

ایران نامه

سال پانزدهم شماره — ۴؟ پاییز ۱۳۷۶

یادواره غلامحسین صدیقی

با همکاری

شهلا حائری

پیشگفتار

- **احمد اشرف: غلامحسین صدیقی؛ بنیان گذار جامعه شناسی در ایران**
مقاله ها:

- **احسان یارشاطر: در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان**
- **عبّاس میلانی: بازخوانی مقدمه صدیقی بر «اصول حکومت آن» ارسطو**
- **احمد تفضّلی: نقش سیاسی، اجتماعی-فرهنگی دهقانان در سده های نخستین**
دوران اسلامی

- **شیرین مهدوی: حاج محمد حسن امین الضرب، از پیشگامان تجدّد ایران**
- **محمد حسن فغفوری: «جواهر الاخبار» یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران**
صفوی

گزیده:

- **غلامحسین صدیقی: جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوّم و سوّم هجری**
- **ماشاء اله آجودانی: در معنای تاریخی «دولت» و «ملت»**

گذری و نظری:

- مهدی نفیسی: جای پای مولانا در قونیه
نقد و بررسی کتاب:
- جلیل دوستخواه: پویه ای دیگر در پژوهش های ایرانی-یهودی
- علی قیصری: گزارشی از سفرنامه شاردن
- منصور بنکداریان: ریشه های مردمی انقلاب مشروطه
- سید ولی رضا نصر: کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه

پیشگفتار

احمد اشرف

غلامحسین صدیقی بنیادگذار جامعه شناسی در ایران

دکتر غلامحسین صدیقی در آستانه انقلاب مشروطیت، در هفتم شوال سال 1323 هجری قمری (4 دسامبر 1905 میلادی) در بازارچه سرچشمه تهران به دنیا آمد. پدرش، اعتضاد دفتر یاسلی نوری، شغل دیوانی داشت. صدیقی تحصیلات ابتدائی و متوسطه را در مدارس جدید آن زمان، اقدسیه، آلیانس فرانسه و دارالفنون، انجام داد و در شهریور ماه 1308 در جمع محصلین دوره دوّم، که وزارت معارف برای اكمال تحصیل به اروپا فرستاد، به فرانسه رفت و دوره های دانشسرای مقدماتی و دانش سرای عالی و نیز دوره لیسانس و دکتری را در دانشگاه پاریس به پایان برد و در اسفند 1316 از رساله دکترای خویش دفاع کرد و بی درنگ به ایران بازگشت. در اوایل سال 1317 به دانشجویی دانشگاه تهران برگزیده شد و در سال 1322 به مقام استادی رسید و نماینده دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی در شورای دانشگاه تهران شد. دوسالی نیز (از بهمن 1323 تا ابان 1325) به خواهش دکتر علی اکبر سیاسی مدیرکل دبیرخانه دانشگاه بود. صدیقی که از سیاست کناره می جست و در هیچ فعالیت سیاسی شرکت نمی کرد از راه وزارت به سیاست کشانده شد و در 30 آذر 1330 دعوت دکتر مصدّق را برای تصدی وزارت پست و تلگراف و تلفن پذیرفت و اندکی بعد به نیابت نخست وزیر ارتقاء مقام یافت و در 4 مرداد ماه 1331 به وزارت کشور منصوب شد. 2 دکتر صدیقی پس از 28 مرداد 1332 دستگیر و زندانی شد و در دادگاه نظامی با شجاعت و صراحت از مصدق و سیاست های او دفاع کرد. 3 وی در سال 1337، با

همکاری دکتر احسان نراقی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و سپس گروه آموزشی علوم اجتماعی را در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بنیان گذاشت. 4 در سال های 1342-1339 از رهبران طراز اول جبهه ملی دوّم بود. 5 در سال 1352 به مقام استادی ممتاز دانشگاه تهران رسید و بازنشسته شد. در جریان انقلاب سال 1357 نامزد نخست وزیری و آماده تشکیل کابینه بود اما چون، از جمله، با خروج شاه از ایران مخالف بود چنین مسئولیتی را نپذیرفت و کناره گرفت. 6 دکتر صدیقی در نهم اردیبهشت ماه 1370 در تهران درگذشت.

دکتر صدیقی هم مرد سیاست بود و هم مرد علم، اما شهرت و محبوبیت او بیشتر از بابت مشارکتش در سیاست بود تا مقام علمی اش. عضویت در کابینه مصدق، دفاع صادقانه در دادگاه نظامی و رهبری در جبهه ملی و سرانجام نامزدی نخست وزیری در بحران انقلاب محبت او را در قلب بسیاری از مردمان نشانده بود در حالی که مقام علمی او تنها پشتیبان موقع سیاسی او بود. دکتر صدیقی همیشه به تواضع می گفت «علم نگذاشت من به سیاست پردازم و سیاست نگذاشت به علم برسم.» اما آنچه او را از هر دو کار باز می داشت پایبندی ژرف و پُر وسواسش به وجدان علمی و وجدان سیاسی بود. صدیقی در خطابه ای که به هنگام پذیرفتن عنوان استادی ممتاز ایراد کرد گفت: «علم و اخلاق دو خمیرمایه قدرت و سرافرازی اند و آنکه این دو را دارد به حقیقت همه چیز دارد.» 7 وی آنگاه چند بیت از شعری را که برای نیکو، دختر دلبندهش، سروده بود شاهد آورد: 8

درخور تعظیم دان دانش و اخلاق نکو
قدرت آن دارد که دارد این دو را باخویشتن

ارج فکر خویش اگرخواهی نمودن آشکار
ارج همی نه این دوگوهر را چه در سرّ چه علن

دکتر صدیقی اخلاق مبتنی بر عقل و علم را الگویی شایسته عمل فرزندگان و خردمندان می دانست و برآن بود که انحراف از موازین اخلاقی بسی دشوار تر از انحراف از احکام دین است. چرا که کلاه شرعی برای فرار از احکام دین فراوان است، حال آنکه برای مرد پایبند به خرد و اخلاق انحراف از اصول اخلاقی نه کاری است خرد. صدیقی شیوه انصاف را، که در جامعه ما حکم کیمیا دارد، می ستود و آن را بر انجام مراسم و مناسک دین رجحان می داد، چنان که در همان خطابه استادی ممتاز شاهد می آورد که:

گر ز تو انصاف آید در وجود
به که عمری در رکوع و در سجود 9

گفتیم که صدیقی علم و عمل را لازم و ملزوم یکدیگر می دانست و علم جدید را راهگشای نیکبختی انسان می پنداشت. بنابراین، به عنوان یک عالم اجتماع خود را ملزم و موظف می دانست تا

در صورت لزوم وارد عمل شود و به جامعه خدمت کند. اما درست به همین سبب که صدیقی صدیق بود، خصوصیات سیاست پیشه گان و سیاستمداران حرفه ای را نداشت؛ مردی بود وظیفه شناس، نیک پندار، نیک گفتار و نیک رفتار که بیشتر به کار علمی و سازنده میل می کرد و های و هوی میدان سیاست را خوش نمی داشت. اما آنگاه که پایش بدان میدان کشانده شد تا پایان راه را با سرمایه صداقت پیمود. آنچه در صدیقی مردعلم را به مرد سیاست پیوند می داد همان گرایش ژرف او به تساهل دینی و فرهنگی و آزادی سیاسی و اجتماعی بود. همین انگیزه بود که صدیقی را از آغاز علاقمند به جامعه شناسی نهضت های اجتماعی کرد و سبب انتخاب موضوع رساله اش شد. و آنگاه که از آن فارغ گردید تحقیق و تبیین در نهضت مشروطیت و احزاب سیاسی ایران را وجهه همت خود ساخت. همین انگیزه های اجتماعی در تحقیقات علمی بود که صدیقی را در دوران نهضت ملی شدن نفت به وادی سیاست کشاند.

دکتر صدیقی از میان فلاسفه یونان به اخلاق سقراط و روش علمی ارسطو سخت دلبستگی می داشت. چه، سقراط نخستین کس بود که مفهوم کردار نیک، فضیلت، تقوی، حق و انصاف را تحلیل فلسفی کرد و موازینی برای اطلاق این مفاهیم در فلسفه و اخلاق مدوّن ساخت، و ارسطو نیز نخستین کسی بود که مفاهیم اخلاقی را در قلمرو علوم زیست شناسی و روان شناسی و علم سیاست مورد تحلیل قرار داد. **از طالبس تا سقراط و از سقراط تا ارسطو**، عناوین دو کتابی است که دکتر صدیقی در تاریخ فلسفه یونان تألیف کرده. از میان متفکران ایرانی، وی بیرونی و ابن سینا را که مبشّران تحلیل علمی بودند، می ستود و دو کتاب در شرح حال و آراء و آثار آنان تألیف کرد و در تدارک برگزاری هزاره ابن سینا در سال 1330 فعّالانه شرکت جست.

با این زمینه فکری، صدیقی به مکتب تحصّلی در فلسفه علم و جامعه شناسی تعلّق خاطر داشت. از این رو از میان انواع دوگانه معرفت الادراک آدمی، یعنی علم حصولی و آفاقی و علم حضوری و انقّسی، سخت پایبند علم حصولی بود. یعنی برای علمی قائل به اعتبار بود که قابل حصول و وصول به واسطه حواس پنجگانه انسان باشد. علمی که خواه در جامعه شناسی یا انسان شناسی و یا روان شناسی و خواه در علوم طبیعی یکسان عمل کند و از یک روش واحد پیروی نماید. دلمشغولی به علم حصولی سبب بی اعتنائی دکتر صدیقی به علم حضوری بود؛ علمی که با کشف و شهود و سیر و سلوک و همدلی و رازگشایی حاصل می شود. در واقع، علم حضوری و انقّسی را، اگر نه بیهوده، یا ناشدنی می پنداشت و یا خارج از قلمرو تحقیق علمی.

دکتر صدیقی هم به علم قدیم و هم به علم جدید عالم بود. بر ادب فارسی و عربی احاطه داشت. متون تاریخی و اجتماعی را خوب می شناخت و در فقه و اصول و علم معقول تا حد اجتهاد درس خوانده بود. هم او بود که جامعه شناسی در ایران را بنیان نهاد و واژه جامعه شناسی را برای این رشته برگزید. تدریس جامعه شناسی را با یک درس در سال 1319 در دانشکده ادبیات و دانشسرای عالی آغاز کرد و آنرا در اوایل دهه 1350 به درخت تنومند دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران، باگروه های آموزشی و بخش های پژوهشی متعدّد، گسترش داد. صدیقی

جامعه‌شناسی نظری را که با تاریخ فلسفه پیوند دارد، خوب می‌دانست. تاریخ فلسفه هم درس می‌گفت و چنان که اشاره کردیم دو کتاب در باره تاریخ فلسفه یونان تألیف کرد.

* * *

اما کار اصلی و گرانقدر دکتر صدیقی، که سال‌های بسیار از عمر خود را به آن مشغول کرده بود، تحقیق و تتبع در تاریخ اجتماعی ایران بود. وی این کار بزرگ را با تدوین رساله دکترای خویش در دانشگاه پاریس با عنوان: "Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hegire" جنبش‌های دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری آغاز کرد. این رساله، که در سال 1938 به چاپ رسید، از آثار ماندنی و گرانقدر در تاریخ اجتماعی ایران است که با اقبال دانشمندان تاریخ اجتماعی ایران روبرو شد و همچنان از منابع و مراجع ارزنده در زمینه اوضاع اجتماعی و جنبش‌های دینی ایرانیان در نخستین سده‌های اسلامی است.

صدیقی پس از این کار به تحقیق و تتبع در تاریخ اجتماعی ایران ادامه داد و به خصوص در باب تاریخ مشروطیت و تاریخ احزاب سیاسی ایران به بررسی و تحقیق دامنه‌داری دست‌یازید و هزاران برگه یادداشت از روزنامه‌ها و رساله‌های خطی و اعلامیه‌های چاپ‌شده و چاپ‌نشده و کتاب‌های گوناگون گردآورد و آنها را برحسب موضوع منظم گردانید و بربرخی از آنها یادداشت‌هایی پُرمعنی از استنباط‌های خویش افزود. اما به سبب آنکه مردی کمال‌طلب بود و وسواس علمی بسیار داشت آنها را مدوّن نکرد و به چاپ نسپرد. وسواس او تا بدان پایه بود که حتی برگردان فارسی رساله ارزشمند خویش را، که به زبانی استوار و منسجم فراهم کرده بود، در دوران حیات منتشر نکرد. پس از درگذشتش بود که کتاب به همت دوست فرزانه‌اش دکتر یحیی مهدوی به چاپ رسید. به گمان من، اگر تعهد اخلاقی به دولت، که هزینه هشت سال تحصیل او را در فرنگ متحمل شده بود، و نیز فشار سرپرستی دانشجویان و استادانش نبود به اقرب احتمال از تدوین رساله دکترای نیز سرباز می‌زد و این اثر گرانقدر را در میان انبوه برگه‌ها و یادداشت‌های تحقیقی‌اش از نظر‌ها پنهان می‌کرد.

آثاری که صدیقی در دوران زندگی به فارسی تدوین یا منتشر کرده بود، همچون **ترجمه رساله سرگذشت ابن سینا، معراج‌نامه ابن سینا، رساله تشریح اعضاء ابن سینا**، رساله **قراضه طبیعیات** منسوب به ابن سینا و **ظفرنامه** منسوب به ابن سینا، «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری»، «حکیم نسوی»، و چند یادداشت در باب مباحث ادبی و تاریخی، جملگی از مراتب فضل و ارج علمی و وجدان پژوهشی او در مباحث فلسفی و ادبی و تاریخی حکایت می‌کنند. مقدمه او بر کتاب **اصول حکومت آتن** نیز نمایانگر وجدان سیاسی او و پایبندی‌اش به قانون و اخلاق سیاسی است. اما هیچ‌یک از این آثار، از منظر نقد و تحلیل و تفسیر پُرمعنی تاریخ اجتماعی، قابل قیاس با رساله او در باب «جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری» نیستند. اما به سبب آنکه برگردان فارسی این رساله در دسترس نبود مقام علمی صدیقی در تحلیل اجتماعی درمیان ایرانیان ناشناخته ماند و در نهایت وی در حدّ تلامیذ علامه قزوینی (که

البته به نوبه خود مقام والایی است) دانسته شد. تنها معدودی از دانشمندان ایرانی، همچون سید حسن تقی زاده، که رساله او را به زبان فرانسه خوانده و به جایگاه علمی او در تاریخ اجتماعی آگاه شده بودند، بر او ارج بسیار می نهادند.

صدیقی که به مبادی و نظریه های جامعه شناسی از یک سو و به تاریخ اجتماعی و تفکر اجتماعی در ایران و جهان اسلام از دیگر سوی وقوف کامل داشت، عنوان "اجتماعیات" را برای تفکر اجتماعی، و شرح قدما از اوضاع اجتماعی از سده های میانه تا قرن نوزدهم، برگزیده بود و بارها می گفت: «ما در گذشته اجتماعیات داشته ایم، و از نیمه قرن حاضر است که با جامعه شناسی آشنایی پیدا کرده ایم.» رساله او، که بر اساس موازین امروزی تاریخ اجتماعی فراهم آمده، تلفیق بهینه ای است از شیوه تحلیل منابع در تاریخ نگاری عالمانه و اصول تاریخ نگاری اجتماعی. ترجمه روان و منسجم این اثر نیز، که متأسفانه با بیش از نیم قرن فاصله زمانی منتشر شد، گویای توانایی کامل صدیقی در بیان و تشریح مفاهیم تاریخ اجتماعی به زبان فارسی است.

اگر صدیقی انبوه شگفت انگیز یادداشت ها و برگه هایش را به همان روال رساله اش مدون می ساخت گنجینه ای کم نظیر از تاریخ اجتماعی ایران و جامعه شناسی تاریخی آن از خود به یادگار می گذاشت.

* * *

قرن های نخستین اسلامی، که دوران گذار از فرهنگ و تمدن ساسانی به دوران اسلامی و شکل گیری مؤسسات تازه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است، از ادوار پُر اهمیت، اما کم شناخته تاریخ پر فراز و نشیب ایران به شمار می آید. رساله دکتر صدیقی از نخستین آثار معدودی است که به این قرون دوران ساز پرداخته. با آنکه عنوان و موضوع اصلی آن جنبش های دینی در قرن های دوم و سوم است اما در مقدمه ممتّع و مفصّل رساله، که 125 صفحه، یعنی نزدیک به نیمی از آن را دربر می گیرد، صدیقی با مروری بر تحولات دینی از دوران ساسانی تا عهد خلفای عباسی زمینه را برای درک و فهم جنبش های دینی در این دو قرن فراهم می سازد. از آنجا که این رساله هم کمتر شناخته شده و هم حاوی شرح و تحلیل رویدادها و دگرگونی های یکی از مهم ترین ادوار تاریخ ایران است، معرّفی فشرده ای از آن در این نوشته، که به شرح حال و آثار وی اختصاص دارد، بجاست.

رساله با وضع دینی ایران پیش از تسلط عرب آغاز می شود، یعنی از هنگامی که با تأسیس دولت ساسانی تساهل دینی، که در عهد هخامنشی و پارت ها رواج داشت، از میان می رود و دین مزدیسنی به دین دولتی بدل می شود و دین و دولت در هم می آمیزد و پیشوایان مذهب زرتشت صاحب قدرت می شوند و به دفعات با اشراف برضد پادشاه تباری می کنند و در جامعه و بویژه در میان عوام نفوذ بسیار می یابند و تا بدان حد عرصه را بر مردم تنگ می کنند که زمینه برای گرویدن مردم به ادیان مانی و مزدک فراهم می شود. به گفته صدیقی:

یکی از نتایج این اختیار واسع تولید استبداد در میان مؤبدان بود و دیگر غلبه ظواهر و رسوم دینی و سست شدن عاطفه مذهبی و شیوع تزویر و تقدّس دروغین. ظهور فرقه های مخالف سنت، بر شدت این استبداد افزود. . . و دین زرتشتی با سخت گیری و تعصّب و نا موافقی با دین دیگر، پُر از عقاید مطلق و آداب سخت و مناهي آزار دهنده شد. . . درست نمی دانیم که تا چه اندازه پیدایی دو دین ایرانی مانی و مزدک مربوط به رفتار استبدادی روحانیان زرتشتی و سرگشتگی و محرومی فرد در برابر سنت رایج بوده است، ولی از عکس العمل مؤبدان زرتشتی در برابر آنها به حدّ کافی آگاهی داریم. 10

صدیقی گسترش دین مسیح در بین النهرین و ارمنستان و مقاومت سر سخنان نصرانیان در برابر استبداد دین دولتی را از عوامل مؤثر در استقبال آنان از حمله اعراب می داند. وی در مجموع غلبه استبداد مذهبی و اشاعه خرافات و اعتقاد به بی وفائی و بد خوئی و بی مهری و بدگوهری جهان را سبب عمده افول باورهای دینی مردم و عامل اصلی سقوط امپراطوری ساسانی و غلبه عرب می شمارد.

از نظر صدیقی مسئله اصلی پس از حمله عرب آنست که رفتار والیان عرب با ایرانیان، به خصوص در امور دینی، چگونه بوده است. ظواهر امر نشان می دهد که رفتار فاتحان با مغلوبان برحسب مقتضیات زمان و مکان فرق می کرد. صدیقی این موضوع را در سه دوره متمایز خلفای راشدین، دوره اموی و دوره عباسی تا مرگ معتصم در سال 227 قمری بررسی می کند.

آنچه صدیقی در بیان تحوّل حکومت اسلامی در سده های نخستین تأسیس آن می گوید یادآور دیدگاه ابن خلدون از تحوّل و تبدیل حکومت دینی یا خلافت به سلطنت مطلقه در تاریخ حکومت اسلامی است. ابن خلدون در تحلیل این تحوّل سه دوره را تمیز می دهد: در دوره اول یعنی در عهد پیامبر اکرم و خلفای راشدین اقتدار دینی (بدون اثر پذیری از اقتدار سلطنتی) تأسیس می شود. در دوره دوم که از اوایل بنی امیه آغاز می شود، آثار حکومت سلطنتی در اسلام ظاهر می شود و اقتدار دینی و اقتدار سلطنتی درهم می آمیزد و با نشیب و فرازهایی تا اوایل قرن سوّم در عهد بنی عبّاس ادامه می یابد. تا آنکه از اواسط دوران عباسی اقتدار دینی بکلی از میان می رود و اقتدار مطلقه سلطنتی برجای آن می نشیند. 11 همین تحوّل از دوره اول به دوره دوم است که صدیقی آن را بدین گونه توصیف می کند:

هرچه زمان بر دین اسلام می گذشت، خلوص نیت و شور و شوق دینی و سادگی عرب نقصان می یافت و عُجب و نخوت و جاه طلبی و طمع و شهوات دیگر غلبه می نمود. . . در این وقت سه دسته مردم در ایران موجود بود: دسته ای که به دل خواه و ایمان کامل مفاهیم اسلامی را پذیرفته به دین اسلام گرویده بودند؛ دسته دیگر که به سبب فرار از جزیه و خراج و تحصیل اعتبار و آسایش خود را مسلمان نشان می دادند. . . و بخشی دیگر که در این دوره بسیار بود به دین نیاکان خود مانده بودند. 12

دکتر صدیقی آنگاه به عکس العمل هر گروه در برابر حُکام عرب می پردازد و می گوید دسته اول از عدم اجرای تعالیم دینی دلتنگ و ناخشنود بودند. دسته دوم که بیشتر از طبقات حاکمه ایرانی و به خصوص از امیران و دهقانان بودند از عجب و نخوت عرب و نا برابری خود با حاکمان عرب ناراضی بودند و دسته سوم که بیشتر از روستائیان و پیشه وران بودند مُنتهز فرصت برای استخلاص و رهایی از حکم غالبان.

پس از این مقدمه، صدیقی رفتار حُکام عرب با ایرانیان را به تفصیل بررسی می کند و پس از تحلیل زمینه های اجتماعی و اقتصادی و دینی جنبش های دینی در قرن های دوم و سوم، به تشریح تفصیلی جنبش های به آفرید، سنباد، اسحاق، استادسیس، مقنن، خرم دینان و بابک خرم دین به شیوه تاریخ نگاری عالمانه می پردازد.

در دوره دوم، یعنی دوران استقرار حکومت بنی امیه، ایران پناهگاه مخالفان حکومت رسمی عرب می شود. چنان که بیشتر سپاهیان بیست هزار نفری مختار که به خونخواهی شهیدان کربلا قیام کردند و عراق را به تصرف آوردند ایرانی بودند. خوارج نیز، که مبشر مساوات و عدالت اجتماعی بودند، تا قرن سوم پایگاه هایی در نواحی دوردست ایران داشتند. در نیمه دوم قرن نخستین اسلامی، با تسلط حجاج ابن یوسف بر عراق و خراسان مظالم و بیداد عمال عرب برابرانیان فزونی گرفت و به شورش های پیاپی انجامید. در این بخش صدیقی با استفاده از متون تاریخی تصویری گویا از نمونه های برجسته مظالم والیان عرب در کشتار و غارت و تخریب سمرقند و بخارا و نخشب و فرغانه و خوارزم و قیام های مردم بدست می دهد. 13

عامل اساسی در گبری والیان عرب و عمال آنان با ایرانیان تفاوت زیادی بود که میان مالیات عرب و عجم برقرار کرده بودند و غالباً در این مورد میان مالیات مسلمان غیر عرب با مالیات اهل ذمه تمایز چندانی قائل نمی شدند. بدین معنی که به طور کلی اراضی اعراب مسلمان مشمول مالیات عشر بود و خراج جزیه که به اهل ذمه تعلق می گرفت از یک سوم تا نیمی از محصول و حتی گاه تا دو سوم آن نیز می رسید. اما اگر عجم اسلام هم می آورد در میزان مالیات او تغییر چندانی حاصل نمی شد و هم چنان مشمول خراج جزیه بود و بنابراین انگیزه ای برای اسلام آوردن نداشت. از سوی دیگر، هم عاملان عرب و هم دهقانان و دبیران ایرانی که اسلام آورده و با آنان همکاری می کردند تمایل چندانی به اسلام آوردن روستائیان نداشتند چون احتمال آنکه زبان درازی و سرکشی کنند و به خصوص دست به مهاجرت زنند بیشتر می شد و این خود مغایر با منافع آنان بود. از این رو به طور کلی در قرن های اولیه دوران اسلامی اکثر روستائیان ایران به دین نیاکان خود باقی مانده بودند و دین اسلام بیشتر در میان مردم شهرنشین رایج بود. والیان عرب و دهقانان ایرانی در موارد گوناگون اسلام آوردن نومسلمانان را به رسمیت نمی شناختند و بر آنان ظلم و جور عظیم روا می داشتند. در اینجا صدیقی موارد متعدد از متون تاریخی شاهد می آورد که مردم نواحی مختلف خراسان چند بار اسلام آوردند اما حُکام عرب هم چنان آنان را ذمی می شناختند تا دستشان به ظلم و ستم بر آنان بازتر باشد. 14

دوره سوم فرمانروایی عرب با قیام ابومسلم خراسانی و ظهور خلافت عباسی آغاز می شود. تحولی که بسیاری از مورخان آنرا به عنوان انقلاب ایرانی می خوانند. در این دوره است که ایرانیان در رشد و بالندگی فرهنگ و تمدن اسلامی به گونه ای فزاینده مشارکت می کنند. تشکیلات دیوانی از تشکیلات ساسانی تقلید می کند و دربار خلفای عباسی از دربار ساسانی. برخی از قضات و کاتبان و ندیمان و حاجبان و وزیران خلیفه از میان ایرانیان برگزیده می شوند و هنرمندان در موسیقی و شعر و آواز به دربار خلفا راه می یابند و منجمان و طبیبان ایرانی مورد عنایت خلفا قرار می گیرند. مورخان و نویان و روایت حدیث از مردم ایران، که در دوره اموی وارد میدان شده بودند، درین عهد فزونی می یابند و مقرب خلفا می شوند. نفوذ عنصر ایرانی تا بدان حد می رسد که خلفا حتی در لباس به ایرانیان تشبّه می کنند. 15

هم در این عهد است که شعوبیه، جماعتی از اشراف موالی که به استناد آیات قرآن و احادیث و اعمال خلفای راشدین، بر اصل برابری و تساوی میان مسلمانان یعنی عرب و عجم یا می فشردند و در عهد اموی مورد غضب بودند، بال و پر می گیرند و تا بدانجا پیش می روند که ایرانیان را برتر از عرب می شمرند و جمعی از آنان هرچه منسوب به عرب بود، حتی دین اسلام را نفي می کنند. با این همه، تداوم نهضت شعوبی در این دوران نشان آن بود که هنوز اشراف عرب خود را برتر از اشراف ایرانی تبار می پنداشتند و گذشته از آن بسیاری از والیان عرب در ولایات ایران به ظلم و جور ادامه می دادند. چنانکه صدیقی می گوید: «شورش های دینی و سیاسی پی در پی در ایالات ایران نشان می دهد که بخش بزرگی از مردم ایران به صورت تغییر ناپذیری با فاتحان عرب مخالف ماندند». 16 در همین بخش صدیقی از شورش خراسان بزرگ بر ضد والیان و عاملان هارون الرشید در سال 190 ه و قیام آذرک، که عقیده خوارج داشت و در سال های 181 تا 213 ه در خراسان و سجستان و کرمان و فارس فرمانروایی کرد و شورش ها و کشاکش های اسپهان طبرستان و گیلان و دیلمان و یاری دادن آنان به علویان و شیعیان و اشاعه اسلام از سوی اینان در آن نواحی سخن می گوید.

اما از آنجا که هدف کتاب شرح و تحلیل جنبش هایی است که ریشه در افکار و اعتقادات دینی ایرانی دارد صدیقی به دو موضوع اصلی می پردازد: یکی وضع ادیان ایرانی و دیگر علقه محبت میان این اعتقادات و طبقات اجتماعی در آن دوران. در مورد اینکه کدام یک از طبقات اجتماعی در قرن های دوم و سوم هنوز به آئین های ایرانی مهر می ورزیده اند چنین می گوید:

ایرانیانی که در دربار خلفای عباسی مقرب شدند و به مصادر امور گماشته شدند. . . از طبقه اول و دوم بودند. در احوال طبقه سوم خاصه آنان که به دین اسلام در نیامده بودند چندان تغییری روی نداده بود. . . جنبش های دینی که . . مورد تحقیق قرار خواهد گرفت، بیشتر از جانب این طبقه محروم وقوع یافت. نشر و نفوذ دین اسلام به علل روانی و اجتماعی در میان این دسته کمتر بود و هنوز جمع کثیری از مردم ولایات ایران دین اسلام را نپذیرفته بودند و حتی در بعضی نواحی این دین به علت های مختلف، در دوره عباسی نفوذ کرد. 17

در این میان دهقانان نقش دوگانه ای داشتند: از یکسو برای حفظ منافع خود اسلام آورده بودند و در استثمار روستائیان با والیان عرب و عمّال خراج خلفا همگامی داشتند و از دیگر سوی در حفظ مآثر ایرانی و آداب و رسوم قومی و انتقال میراث فرهنگی عهد ساسانی کوشا بودند. 18

در مورد وضع و موقع ادیان ایرانی در این دوران، صدیقی به شرح وضع مؤبدان زرتشتی و آداب و رسوم ایرانی و افکار دینی مانویان و زندقه و دین مزدکی، که منشأ مهم ترین جنبش های دینی ایرانی در این دوران بوده است، می پردازد. در بیان اهمیت مقام مؤبدان وی تألیفات مهم آنان در قرن سوم را شاهد می آورد، همچون **دینکرت، دادستان دینیک، شکند گمانیک و یجار، اختبارات زادسیرم و مادگان گورستک ابالیش**. گذشته از آن بر احیای میراث فرهنگ ایرانی با ترجمه کتب ایرانی پهلوی به عربی، که در اوایل قرن دوم به همت ابن مقفع، از متفکران بزرگ ایرانی، آغاز شد و ادامه یافت تأکید می کند مانند ترجمه های **خداینامه یا آیین نامه، کلیله و دمنه، کارنامه انوشیروان، کتاب التاج و نامه تنسر**. صدیقی آنگاه به رواج رسوم ایرانی در جشن های نوروز و مهرگان و سده و نیز روشنایی سه آتشکده بزرگ آذربایجان که آتش مؤبدان بود و آذرگشنسب، که آتش جنگیان بود، و آذربرزین، که آتش بزرگان بود می پردازد و همه اینها را نشانه تداوم نفوذ فرهنگ ایرانی در قرون نخستین اسلامی می داند.

آنگاه نوبت به بررسی وضع مانویت و کیش مزدکی می رسد. در این بخش صدیقی تا حدی به معرفی افکار مانویان و وضع آنان پس از ظهور اسلام می پردازد و دشواری استنباط وضع مانویان از مصادر اسلامی را، به سبب اینکه "زندیق" معنای خاص خود را از دست داده و به معنای عالم بی دین، یا رافضی و یا مخالف دین رسمی درآمده بود، برمی شمرد. افزون بر این، صدیقی شرح کوتاهی نیز از وضع مزدکیان ارائه می دهد و تفصیل آنرا به بخش اصلی کتاب که عمدتاً در باره نومزدکیان است محول می کند.

بخش اصلی کتاب یعنی جنبش های دینی در هفت فصل بررسی شده است: به آفرید، فیروز اسپهبد معروف به سنباد، اسحاق، استاد سیس، مقفع، خرمدینان، بابک خرّم دین. هر فصل با بررسی و معرفی مصادر و مراجع آغاز و با طرح سؤال های اساسی و امکان پاسخ گفتن به آنها براساس اطلاعات موجود پرداخته می شود. از همان ابتدا صدیقی مسئله اساسی تحقیق را نقصان اطلاعات ضروری می داند و اینکه پس از مطالعات بسیار تنها می توان جسته جسته مطالبی درباره این رویدادها در متون تاریخی و ادبی یافت، به خصوص در باب آراء دینی و ظهور مدعیان پیغمبری. این مطالب بسیار مختصر و گاه مخلوط باخبط های عجیب و غالباً آمیخته با تعصب های دینی است. از آن گذشته، بیشتر کتاب های معروف به "ملل و نحل" که در باب مذاهب و فرق دینی است متأسفانه به مرور از میان رفته و تنها چند اثر از میان آنها باقی مانده است. 19 صدیقی پس از بررسی و سنجش و ارزیابی مطالب مندرج در مصادر و مأخذ موجود درباره به آفرید، که در سال 131 هجری کشته شده است، روایاتی را که درباره او رواج داشته بر می شمرد.

به آفرید، که به آئین زرتشت بود در سال 129 هجری در زمان انتقال دولت امویان به عباسیان در

روستای خواف ظهور کرد و کتابی آورد و در مدت زمانی کوتاه پیروان بسیار یافت تا آنکه در سال 131 ابومسلم او را از میان برد. اما دین او قرن ها پس از آن پیروانی داشت و نام او و خاطره اش در میان مردم خراسان بر جای مانده بود. با آنکه از عقاید او آگاهی زیادی در دست نیست، صدیقی پرسش های گوناگونی طرح می کند و براساس اوضاع زمانه و اصول عقاید زرتشتی و آنچه در منابع آمده است می کوشد تا نوری بر تاریکی بتاباند، بر آگاهی ما از اعتقادات و شرایع به آفرید و تعالیم دینی وی بیفزاید و همسانی و ناهمسانی آنها را با آئین زرتشت بنمایاند.

فصل دوم کتاب به فیروز اسپهبد معروف به سنباد می پردازد که دو ماه پس از کشته شدن ابومسلم به خونخواهی او در نیشابور خروج می کند و پیروان بسیار گرد او را می گیرند و از نیشابور به کومش می آید و به ری می تازد و آن را به تصرف می آورد. آنگاه است که جمعی از مزدانیان طبرستان به وی می گروند و به روایت های گوناگون از 60 هزار تا 100 هزار مرد بر او گرد می آیند تا آنکه عزم همدان می کند و در جنگی با سپاه خلیفه شکستی بزرگ می خورد و به طبرستان می گریزد و در آنجا کشته می شود. به نظر صدیقی «جنش وی از شورش به آفرید ازین حیث ممتاز است که به آفرید پس از مرگ خود فرقه ای بر فرقه های دین مزدائی افزود و بی آنکه در کار خود توفیق یابد وسیله بل سبب کشمکشی در میان ایرانیان که در این وقت حاجت مبرمی به وحدت فکر و عقیده داشتند، فراهم کرد. ولی سنباد، به نام ابومسلم، در جمع آوری و تألیف آرای متشنت کوشید.»²⁰ گروهی از پیروان سنباد پس از نابودی وی به او وفادار ماندند و در برخی از ولایات جبال بنام سنبادیه نامی از آنان برجا ماند.

سومین جنبش دینی را اسحق نامی در میان سال های 137 تا 140 به نام ابومسلم در خراسان برپا می کند اما دیری نمی پاید که در جنگ با عامل خلیفه از میان می رود اما اصحاب او به شورش برجا می مانند و مدت زمانی مقاومت می کنند. عقاید اسحق شباهت زیاد با آراء پیروان سنباد داشت. او نیز برآن بود که ابومسلم زنده است و در کوه های ری مقیم و در وقت معین خروج خواهد کرد. اما وجه تمایز اسحق آن بود که ابومسلم را پیامبری فرستاده زرتشت می پنداشت و برآن بود که زرتشت زنده است و برای برقراری دین خود ظهور خواهد کرد.²¹

جنبش استادسیس فصل چهارم کتاب را به خود اختصاص داده است. استادسیس در حدود سال 150ه بر ضد خلفای عباسی در بادغیس قیام کرد و بخشی از خراسان و سیستان را فرا گرفت و چند بار بر لشکریان خلیفه پیروز شد اما سر انجام شکست خورد و در اسارت کشته شد. مصادر موجود عقاید دینی استاد سیس را، همانند کیش به آفریدیه، از انواع مزدانیان دانسته اند.²²

مُقْتَع، که جنبش او، به سپیدجامگان معروف است، در هنگامه شورش هابی که پس از مرگ ابومسلم در خراسان رویداد به سال 159ه در مرو ظاهر شد و ادعای نبوت کرد و به خونخواهی ابومسلم برخاست. مقْتَع قائل به تناسخ و برآن بود که «خدا آدم را خلق کرد و به صورت وی درآمد بعد در صورت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) مجسم شد تا به پیکر ابومسلم درآمد و اکنون در صورت وی تجسم کرده است. و می گفت ابومسلم از پیامبر عرب افضل بود.»²³

سپید جامگان در خراسان با اعراب و مسلمانان جنگ‌ها کردند تا آنکه در حوالی سال 166 م قنق کشته شد و جنبش آنان فرو پاشید اما در برخی دبه‌ها برجا ماندند. 24

خرم دینان و بابک خرم دین موضوع دو فصل آخر کتاب و مهمترین بخش رساله از نظر تاریخ ادیان ایرانی در این دوران و حاوی برخی آراء قابل ملاحظه صدیقی در این باب است. این جنبش دینی از دوجهت اهمیتی خاص داشت و از جنبش‌های دیگر متمایز بود. یکی اینکه از لحاظ طول زمان و شمار بزرگ شورشیان و ایجاد گرفتاری و نگرانی برای خلفا و عمال ایشان سرآمد جنبش‌های دیگر بود. از این گذشته، این جنبش به طور مشخص ریشه در جنبش‌های دینی پیش از اسلام داشت. ولی به نظر صدیقی غالب مورخان اسلامی درباره این جنبش دچار اشتباه شده، گاهی آنان را گروهی از زرتشتیان دانسته، گاه از رافضیان پنداشته و گاه حتی به فرقه‌هایی منسوب کرده‌اند که پس از آنان برآمده‌اند. «پس از جستجو تقریباً مطمئن شده‌ایم که این فرقه اصلاً به مزدکیان عهد ساسانیان پیوستگی دارند و چنانکه در تاریخ سایر ادیان و فرق دیده می‌شود به مرور زمان آراء این فرقه دینی نیز تطوراتی یافته و موافق مقتضیات زمان و مکان درآمده است.» 25

نخستین کس که بنا بر مصادر اسلامی در سال 118 در خراسان دین خرمی ظاهر کرد عمّار بن یزید بود که خود را خدای می‌خواند و بنام محمد بن علی دعوت می‌کرد. آرائی که به او نسبت می‌دهند به آراء خرم دینان نزدیک است. اما صدیقی ظهور خرم دینان را همزمان با قیام ابومسلم می‌داند. وی پس از بررسی رابطه آنان با ابومسلم و اینکه جمعی از هواداران او هنگام قیام بر علیه امویان خرم دینی بودند، اشاره به شورش‌هایی می‌کند که پس از قتل وی به یاری خرم دینان پدید آمد، از جمله قیام سنباد در سال 137 ه از یاران ابومسلم بود و جمعی از پیروانش خرم دینی بودند و نیز شورش ابومسلمیه در سال‌های 137 تا 142 ه به پیشوایی اسحق و شورش مقنق از 158 تا 166 ه در خراسان به یاری سپیدجامگان خرم دینی، و شورش سرخ علّمان خرم دینی در جرجان به پیشوایی عبدالقهار در سال 162 ه و نیز در همین سال خروج خرم دینان اصفهان و شورش دوباره سرخ علّمان جرجان در سال 180 ه و جنبش خرم‌دینان آذربایجان در سال 193 ه.

صدیقی آنگاه به تفصیل به شرح اعتقادات خرم دینان، که با عقاید مزدکیان همانند است، می‌پردازد: همچون اعتقاد به دو اصل تاریکی و روشنی در جهان، تناسخ، پرهیز از خونریزی، نیکویی بامردمان، لذت جویی، اباحت زنان به شرط رضایت ایشان (که البته با شایعه اشتراک زنان که مزدکیان و خرم دینان به آن متهم می‌شده‌اند تفاوت دارد) و اعتقاد به عدالت اجتماعی و نیز برخی شباهت‌ها در عقاید مزدکیان و خرم دینان با مانویان درباره کیهان‌شناسی و صورسماوی. 26

ظهور بابک خرم دین موضوع آخرین فصل کتاب است. با آنکه مصادر و مراجع جنبش بابک بیشتر و مفصل‌تر و دقیق‌تر از دیگر جنبش‌هاست اما دو نقص عمده دارد. یکی اینکه محدود به شرح وقایع ظهور و رزم‌های بابک است و کمتر به شرح عقاید و افکار و مراسم و مناسک بابکیه خرمی می‌پردازد و دیگر این که آنچه بجا مانده منحصر به نوشته‌های دشمنان بابک و عقاید اوست:

جنبشی که هزاران کس در آن دخیل بوده اند و دینی که در چندین ولایت ایران پیرو داشته، اکنون در نوشته های موجود بی جان به نظر می رسد. عقاید صادق و زنده این مردم ساده، جای خود را به نظریه مغرضانه آراء طرفداران دین دیگر داده است. به این جهت برای ما دشوار است که از اسناد موجود، رفتار این مردم را که سال ها در برابر حکومت عرب ایستادگی کرده اند و دست از عقاید دینی خود نکشیدند و جان خود را در راه دین خود فدا کردند، درست بفهمیم. 27

صدیقی پس از بررسی و سنجش دقیق بیست و یک متن عمده تاریخی که درباره ظهور بابک خرمی مطالبی آورده اند به شرح اوضاع سیاسی خلافت و کشاکش های اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، که زمینه ساز قیام خرم دینان است، می پردازد. آنگاه به شرح حال بابک و ظهور وی در سال 200ه و تسلط وی بر غالب ایالات جبال و جنگ های طولانی وی با لشکریان خلیفه که تا سال 223ه به درازا کشید رو می آورد. سپس افکار و عقاید بابک خرمی را، که همان عقاید خرم دینان است، بررسی می کند و درباب بدعت بابک در پیکارجویی و کشتار و غضب و مثله کردن که مورّخین بدو نسبت داده اند می گوید:

بابک در محیطی پرورش یافته بود که فکر و طبع بیشتر مردم آن متوجه پیدایش شخصی که می تواند به ایشان آزادی دینی و اجتماعی بخشد بود، در میان اطرافیان او عواطف کینه توزی و خشم و آراء ضد عربی رواج داشت. این بغض و عداوت نسبت به عرب در مزاج وی که دارای روحی قوی و ادراک عملی بود به درجه ای تندتر و اندازه ای بیشتر تولید شد و نتیجه ظهورات آن همانست که در ماخذ ما دیده می شود. 28

بابک را در سال 223ه به بند کشیدند و در بارگاه معتصم به گونه ای فجیع مثله کردند: «بفرمود تا چهار دست و پایش ببریدند پس بابک چون یک دستش بریدند دست دیگر از خون کرد و در روی خویش بمالید.» 29 تا رویش سرخ باشد. با آنکه با مرگ بابک ستاره خرم دینان افول کرد اما تا چند قرن پس از آن دستجات کوچکی از آنان در دیه های جبال برجای ماندند.

نگاهی کلی به جنبش های دینی، که مؤلف آنها را در هفت فصل بررسی و نقد کرده است، نشان می دهد که غالب آنها از نوع جنبش نومزدکیان بوده اند، حال آنکه در متون اسلامی غالباً خرم دینان را فرقه ای از شیعیان غلات می شمردند. صدیقی این پدیده را ناشی از پراکندگی خرم دینان در گروه های کوچک که از حال و عقاید یکدیگر بی خبر بودند، اجبار در پنهان داشتن عقایدشان، و نفوذ دین اسلام و آمیزش اعقاب آنان با مسلمانان می داند و می گوید این عوامل همراه با نداشتن بهره کافی از قوه تمیز و تشخیص در میان عوام سبب شد تا نزدیکی دو دین به جایی رسد که «در قرون بعد مؤلفانی که زحمت تتبع به خود نمی دادند به ظاهر حکم کرده و خرم دینان را فرقه ای از شیعیان غلات شمردند.» 30 این نظر صدیقی، که جنبش های غلات شیعه را از جنبش های نومزدکی متمایز دانسته ناشی از تأکیدی است که همواره نسبت به باورهای اجتماعی مزدکیان دارد و تنها جنبشی را خرم دینی یا نومزدکی می شناسد که این باورها را تبلیغ کنند. حال آنکه روی

دیگر وجوه تشابه میان نومزدکیان و غلات شیعه را شاید بتوان در اعتقاد آنان به تناسخ و حلول ذات خدا در امامان و پیغمبران و غیبت و رجعت امام و تمسک به باطن قرآن دانست که به نظر غالب نویسندگان مسلمان جملگی برآمده از آئین مزدکی بوده اند. نظر دکتر یارشاطر، که در جنبش های نومزدکی تحقیقی ممتنع کرده است، مکمل آراء دکتر صدیقی در این باب به نظر می رسد:

از توجه به همانندی واقعی اعتقادات غلات شیعه و خرم دیان (نومزدکیان) از یک سو و یکی شمردن صریح ایشان در منابع اسلامی از سوی دیگر طبعاً این نتیجه حاصل میشود که مزدکیان که اکنون تظاهر به مسلمانی می کردند بنیانگذاران اصلی گروه هایی بودند که به نام غلات شهرت یافته اند و عقاید غلات از ایشان الهام گرفته است. از طریق غلات بود که مزدکیان بار دیگر محملی برای بیان عقاید انقلابی و اعتقادات باطنی خود پیدا کردند. 31

* * *

این بررسی کوتاه از رساله صدیقی نشان می دهد که کار او از چند جهت در تاریخ نگاری اجتماعی ایران اهمیت داشته است. یکی اینکه صدیقی از نخستین کسان در میان مورخان ایرانی است که با استفاده از اصول جدید تاریخ نگاری اجتماعی به تحلیل و تشریح و توصیف موضوع مورد بررسی پرداخته است. دو دیگر این که وی تمام منابع موجود دست اول و منابع عمده دست دوم به فارسی و عربی و فرانسوی و انگلیسی و آلمانی را مورد بررسی نقادانه قرار داده است. سه دیگر این که، گذشته از نقد و تحلیل جنبش های دینی، که اخبار و روایات گوناگون و متناقض در باره آنها در مصادر و مراجع آمده است، تا آنجا که اطلاعات تاریخی اجازه می داده به شرح علل و نتایج جنبش نیز پرداخته است. چهارم اینکه، با همه دل مشغولی به منابع و مآخذ و نسخ آثار گذشتگان و تتبع و تفحص در آنها، صدیقی از تحولات وسیع تاریخی در جامعه و دستگاه حکومت و دستگاه دین و اعتقادات دینی مردم غافل نمانده و تا حد امکان در تحلیل خود بدین مهم نیز پرداخته است. پنجم این که، صدیقی در این کار با بررسی و تحقیق دقیق در باره جنبش خرم دیان و بابک خرم دین، که آن را ادامه جنبش مزدکی در اواخر عهد ساسانی می دانست، به تاریخ نگاری جنبش پُراهمیت اخیر نیز خدمتی شایان کرده است. احسان یارشاطر، در بررسی مصادر و مراجع عمده کیش مزدکی بعد از معرفی آثار نولدکه، فن و زندق و کریستنسن در این باب می گوید:

تحقیق عمده بعد از استاد غلامحسین صدیقی است که پیوند خرمیان با مزدکیان را دقیقاً مطالعه کرد و غیرمستقیم پاره ای از جنبه های کیش مزدکی را روشن ساخت. 32

سرانجام این که، از نظر جامعه شناسی معرفتی، صدیقی رابطه دوسویه ای میان اوضاع و احوال اجتماعی و منافع گروهی، از یکسو، و اندیشه های دینی، از دیگرسوی، می بیند. اندیشه های دینی که ریشه های کهن در فرهنگ ایرانی دارند آراء و باورهایی درباره مهدویت، حلول و تناسخ، نوروظلمت، نیکو بدی، یزدان و اهریمن و عدالت اجتماعی عرضه می کنند، از سوی دیگر، روستائیان، که هم مقهور نیروهای سرکش طبیعت اند و هم قربانی مطامع عمال خراج و جزیه،

آماده پذیرش دعوت نومزدکیان و جانبازی برای پیامبران و امامان و دعوات آنان اند. نگاهی به جنبش های دینی-ایرانی در سده های نخستین اسلامی نشان می دهد که بررسی تطبیقی میان سه جنبش بزرگ خرم دینیه، غلات شیعه و خوارج که دکتر صدیقی و دکتر یارشاطر از جمله پیشگامان آن بوده اند برای شناخت وجوه تشابه و تمایز میان آنان بسیار سودمند است. ادامه و گسترش چنین بررسی هم از نظر الهیات و مباحث کلامی و هم از نظر اصول عقاید اجتماعی و سیاسی و نیز از بابت علقه محبت میان اصول عقاید و باورهای هرکدام با منافع مادی و معنوی گروه های گوناگون اجتماعی و قومی از موضوعات ضروری و کم شناخته در تاریخ اجتماعی ایران و اسلام در سده های نخستین ظهور اسلام است و جا دارد که در دستور کار محققان تاریخ اجتماعی سده های میانه قرار گیرد.

پانویس ها:

1. دکتر صدیقی شرح حال خویش را تا سال 1327 در کتاب سودمند زیر آورده است: عباس شایان، مازندران (شرح حال رجال معاصر) ج 2، تهران، 1327، صص 126-129.

2. وزارت کشور در آن زمان، بنا بر تصویب نامه 7 اسفند هیئت وزیران، کلیه امور مربوط به امنیت کشور را زیر نظر داشت. اما دکتر صدیقی در این مقام نیز همچون یک عالم عادل و دیوانسالار صدیق و معتقد به سلسله مراتب اداری و حافظ قانون عمل می کرد. با آنکه با رفتارندم مخالف بود و حتی بی سرو صدا تقاضای کناره گیری کرده بود گوش به فرمان مصدق داد و آنرا به انجام رساند و به همین سبب تا پای اعدام هم رفت. خاطرات دکتر صدیقی از رویدادهای 28 مرداد خود گواه آن است که در آن لحظات بحرانی نیز ذره ای از اصول اخلاقی و حفظ قانون و مقررات عدول نکرد. برای خاطرات او درباره این رویدادها ن. ک. به: «کودتای 28 مرداد به روایت دکتر صدیقی»، در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، فرزانه ایران زمین، گردآوری و تنظیم دکتر پرویز ورجاوند، تهران، 1373، صص 119-140.

3. برای شرح بیانات دکتر صدیقی در دادگاه نظامی در دفاع از دکتر مصدق ن. ک. به: جلیل بزرگمهر، مصدق در محکمه نظامی، پیدمونت کالیفرنیا، 1986.

4. مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی به ریاست دکتر صدیقی و به مدیریت دکتر نراقی در سال 1337 تأسیس شد. در آن زمان وجود هر دوی آنها برای بنیاد نهادن این مؤسسه پژوهشی ضروری بود. صدیقی از اساتید مورد احترام و پرنفوذ دانشکده ادبیات و علوم انسانی و از دوستان و نزدیکان دکتر سیاسی رئیس مقتدر دانشکده بود و بدون وجود او تأسیس دستگاه پژوهشی علوم اجتماعی که در عین حال دوره فوق لیسانس را هم ارائه کند، از محالات می نمود. اما به دو سبب به تنهایی از عهده این کار بر نمی آمد. یکی این که با سابقه سیاسی که داشت مورد اعتماد دستگاه نبود. دو دیگر آنکه حال و حوصله سر و کله زدن با دستگاه های گوناگون برای تهیه بودجه و اعطای

طرح های پژوهشی و آزادی فعالیت های تحقیقی و نیز مدیریت امور روزمره مؤسسه را نداشت. بنابراین بدون مدیری که بتواند همه این امور را به کفایت انجام بدهد، تأسیس چنین مؤسسه ای امکان پذیر نبود. در تمام دوران ریاست مؤسسه نیز دکتر صدیقی به ندرت نامه ای مربوط به امور مؤسسه را امضاء می کرد. اما مدیریت دوره فوق لیسانس و سپس مدیریت گروه آموزشی علوم اجتماعی و انجام کلیه امور علمی آن البته با وی بود. دکتر صدیقی با اقتدار، اما با سعه صدر و فروتنی علمی، گروه آموزشی علوم اجتماعی را اداره می کرد، مشوق دانشجویانش در کارهای پژوهشی بود و به آنها بال و پر می داد. نگارنده در سال های 1337-1339، در نخستین دوره فوق لیسانس علوم اجتماعی، افتخار شاگردی وی را داشتم. هنگامی که پس از ادامه تحصیل در آمریکا به قصد تحقیق بیشتر برای تدوین رساله دکتری به ایران بازگشتم، دکتر صدیقی تکلیف کرد تا در کلاس "نظریه های جامعه شناسی" که درس اصلی ایشان بود، شرکت کنم و به طرح نظریه های جامعه شناسی در آمریکا پردازم و در پایان کار نیز از دانشجویان امتحان کنم. پس از آن که در چند جلسه مقدمات پیدایش و تحول نظریه های جامعه شناسی در اروپا را درس گفتند، نگارنده را به مجلس درس فراخواندند. این که در هر جلسه به تکلیف ایشان، باید پیشاپیش در معیشتان به کلاس وارد شوم و در حضورشان درس بگویم افتخاری بزرگ اما کاری بس دشوار بود. دکتر صدیقی در همه جلسات تا پایان هر جلسه به حوصله می نشست، به این قصد که هم یکی از شاگردان دیرین خود را بیازماید و هم با نظریه های تازه جامعه شناسی در آمریکا، گرچه از زبان یک دانشجو، آشنا شود. چنین سعه صدر و تواضع و کنجکاو بی کران علمی در میان استادان ما کمتر نظیر داشته است.

5. ورود دکتر صدیقی به میدان مبارزات حزبی از زمان برآمدن جبهه ملی دوم در سال های 42-1339 بود. وی که در این دوران فرد شاخص در میان هواداران مصدق بود در رده بالای رهبری جا گرفت، اما نه به خاطر وسوسه نفس بلکه به خاطر احساس وظیفه و اصرار هواداران.

6. صدیقی برای بار سوم در اواخر سال 1357 به میدان سیاست آمد اما این بار نه وسوسه نفسی در کار بود و نه اصرار هواداران. در این زمان صدیقی عملاً خودش را از جبهه ملی کنار کشیده بود. اما به خاطر اعتقادش به لزوم توسل به عقل و خرد و مبنای علمی در تمشیت امور جامعه بر این باور بود که در دوران معاصر نمی توان به گونه ای جز آن جامعه پیچیده امروزی را اداره کرد. از همین رو، بر خلاف دیگر رهبران و غالب روشنفکران که مسحور و افسون و مجذوب و مرعوب سیر حوادث و مشی وقایع شدند، دکتر صدیقی به سائقه اصول اعتقادی خودش قد برافراشت و آماده کاری شد که امکان توفیق در آن محتمل نبود و چه بسا نام نیک او را خدشه دار می کرد. اما صدیقی می گفت «نام نیک را برای چه می خواهیم؟ من که نمی خواهم نام نیک را با خود به گور ببرم!» برای آگاهی بیشتر از جریان نامزدی دکتر صدیقی برای تشکیل کابینه در آستانه انقلاب و شرایط او برای احراز این مقام، ن. ک. به: «سخنی چند در باره دعوت شاه از دکتر صدیقی برای قبول نخست وزیری و تشکیل دولت ائتلاف ملی»، در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، صص 207-193.

7. براي متن خطابه دكتر صديقي ن . ك. به: «بزرگداشت بنیان گذار جامعه شناسي در ايران،» در نامه علوم اجتماعي، دوره اول، شماره 4، سال 1353، صص 3-6.
8. براي متن شعري كه دكتر صديقي براي دكتر نيكو صديقي، كه نهايت علاقه و احترام را براي او داشت، سروده بود ن. ك. به: يادنامه دكتر غلامحسين صديقي، صص 115-117.
9. ن. ك. به « بزرگداشت بنیان گذار جامعه شناسي در ايران،» ص 4.
10. جنبش هاي ديني. . . ص 19-20.
11. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروين گنابادي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ج 2، 1345، فصل بيست و هفتم « در تحول و تبديل خلافت به پادشاهي»، صص 387-400.
12. جنبش هاي ديني، صص 40-41.
13. همان صص 42-60.
14. همان، صص 54-68.
15. همان، صص 69-71.
16. همان، ص 73.
17. همان، ص 77.
18. ن. ك. احمد تفصيلي، "دهقانان" همين شماره.
19. جنبش هاي ديني، همان، ص 146.
20. همان، ص 185.
21. همان، صص 186-190.
22. همان، صص 191-206.
23. همان، ص 215.

24. همان، صص 207-231.

25. همان، ص 232.

26. همان، صص 243-250.

27. همان، ص 316.

28. همان، ص 316.

29. همان، صص 320-321.

30. همان، ص 243.

31. احسان یارشاطر، «کیش مزدکی»، ترجمه م. کاشف، ایران نامه، سال دوم، ش 1، پائیز 1362، ص 16. 3

32. همان، صص 6-7

در جستجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان

احسان یارشاطر

????????????????

پرسشی در جستجوی پاسخ

گزاویه دوپلانول (Xavier de Planhol) دانشمند نامدارفرانسوی در اثراساسی خود، Manuel de

geographie politique musulmane Les Nations de prophete. (ملت های پیامبر: راهنمای جغرافیایی سیاست مسلمانان) پرسشی را مطرح نموده که دیري است پژوهندگان تاریخ ایران را به خود مشغول داشته، و آن اینکه چرا در ایران که، با یک استثناء، 1 نزدیک به هزار سال از سده پنجم تا پانزدهم (یازدهم تا بیستم میلادی) زیر فرمانروایی امرا و پادشاهان ترک یا ترک زبان به سر برده و زیستگاه قبائل گوناگون ترک و ترکمن بوده، زبان ترکی- آن گونه که در ترکیه پای گرفت- زبان ملی نشد؟ آنگاه پلانول می پرسد: «این مقاومت فرهنگ ایران را در برابر هجوم ترکان چگونه می توان توجیه کرد، به ویژه هنگامی که در نظر بیاوریم که تمدن بیزانس در مسافتی دورتر در برابر آنان تاب مقاومت نیاورد؟»

این پرسش را می توان به طریق اولی در مورد حکومت اعراب بر ایران نیز مطرح نمود. چه، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در نیمه قرن هفتم میلادی، اعراب بیش از دوپست سال متوالی بلا منازع بر ایران حکومت راندند. از این گذشته، مردم ایران نه تنها سرانجام اسلام آوردند و مذهبی را پذیرفتند که آداب نیایش و کتاب مقدسش به عربی بود بلکه درگسترش و قوام تمدن اسلامی نیز نقشی به سزا ایفا کردند. حال این پرسش پیش می آید که چرا ایرانیان، همانند مرد معراق و سوریه و مصر که هر سه از تمدنی کهن و پیشرفته نیز بهره داشتند، زبان عربی را جانشین زبان خود نساختند و هویت تازی را برنگزیدند؟

این هر دو پرسش را به ویژه درباره خراسان بزرگ (که شامل ماوراء النهر و سیستان نیز می شود) 2 باید پاسخ گفت. چه، پس از فتح ایران، قبایل عرب بیش از هر ایالت دیگر در خراسان اقامت گزیدند. هم چنین، خراسان نخستین خطه ایران بود که آماج هجوم ترکان بادیه نشین و مأوای سکونت ممتد آنان شد. با این همه و با وجود هجوم پی در پی قبائل ترکی آسیای مرکزی به خراسان و، مهمتر، تسلط دیرپای سلسله های ترک زبان بر ایران، این سرزمین نه تنها زبان فارسی را رها نکرد بلکه سنگرگاه زبان فارسی و سنت های بومی و مهد رستاخیز ادبی ایران شد. حتی در دوران پادشاهی صفویان ترک زبان، که قبائل ترک قزلباش را دستکم برای یک سده بر سراسر ایران مسلط کردند و تجاوز سیاسی خود را به جامه مشروعیت مذهبی آراستند، زبان ترکی بر فارسی چیره نشد و برجای آن ننشست. امروز فارسی نه تنها زبان رایج در تاجیکستان و بیشتر نواحی افغانستان است بلکه تا حدودی در سمرقند و بخارا و نواحی اطراف آن ها در ازبکستان نیز است- و این با وجود فشار ممتدی است که از طرف حاکمان محلی برای ترکی هویت تاجیکی و زبان فارسی به کار برده شده است.

به این ترتیب وضع خراسان با آناتولی، که در زمانی کوتاه آن هم به دست تعدادی نسبتاً اندک از قبائل ترک که در آنجا ساکن شدند زبان و هویتی ترکی یافت، تفاوتی آشکار دارد. پلانول درین باره می نویسد:

در پی شکست سپاهیان دیوژن، امپراطور بیزانس، در نبرد ملازگرت (1071/464)، سرزمین آناتولی به روی ایلات ترک گشوده شد و مأوای شمار کثیری از آنان گردید. سده ای نگذشت که در

نوشته هائی که غریبان درباره سومین دوره از جنگ های صلیبی به سرداری فردریک بارباروسا به جای گذاشته اند (1189/585)، آناتولی به نام "ترکیه" خوانده می شود، نامی که تا امروز بر آن مانده است. 3

توانائی و پویائی مردم خراسان

جلوه دیگری از نیروی درونی و معنوی مردم خراسان را در قدرت هضم و تحلیل اقوام بیگانه می توان یافت. خراسانیان نه تنها زبان و فرهنگ قبایل مهاجم را مورد اعتناء قرار ندادند، بلکه زبان و فرهنگ خود را نیز به آنان پذیراندند. جاحظ، مؤلف نام آور عرب (160-254ه.ق) در رساله ای که در باره مناقب ترکان پرداخته است می گوید که مردم خراسان آداب و رسوم و ویژگی های نژادی خود را بر ساکنان این سرزمین، چه ترک و چه تازی، تحمیل کردند و بدین سان مرزهای نژادی را کمرنگ ساختند. هم او درباره تازیانی که در خراسان ساکن شدند می نویسد: «هنگامی که به اولاد اعراب و بادیه نشینانی که خراسان را مسکن خود ساختند بنگرید و آنان را با مردم بومی فرغانه مقایسه کنید تفاوتی بین آنان نمی بینید.» 4

آنچه در بیان جاحظ مستتر است، به گفته لسنر (Jacob Lessner) اینست که «ویژگی های دیرپای فرهنگی هر سرزمینی را می توان به مردمانی که در آن رحل اقامت افکنده اند منتقل ساخت. از همین رو تازیانی که در خراسان اقامت گزیدند خود به رنگ بومیان آن سرزمین درآمدند.» 5 موشه شارون (Moshe Sharon) در کتابش به نام Black Banners from the East عَلم های سیاه از جانب شرق) به تأثیر خراسان بر مهاجران و مهاجمانی که در آن ساکن شدند با صراحت بیشتری اشاره می کند:

نسل دّوم تازیانی که در خراسان به دنیا آمده بودند زبان روزمّره عربی را به تدریج فراموش کردند. گویش فارسی-عربی یا آنچه در برخی از منابع "لغت اهل خراسان" و "لسان اهل خراسان" نامیده شده بر جای عربی نشست نه تنها زبان عربی به عنوان وسیله محاوره و ارتباط روزمّره از یادها رفت، نه تنها از میراث آداب و سنن تازی در میان نسل دّوم و سوّم اعرابی که در خراسان، و بیشتر از مادران ایرانی، زاده شده بودند نشانی نماند، بلکه صورت و سیمای تازی نیز به تدریج ناپدید شد.» 6

تجلی این توانائی بر جذب و تحلیل اقوام بیگانه را در این واقعتّ مسلم نیز می توان دید که همه سلسله های ترک زبان که بر خراسان فرمان راندند، از غزنویان و سلجوقیان در سده های یازده و دوازده میلادی گرفته تا تیموریان در قرن های چهاردهم و پانزدهم و قاجاریان در سده نوزده و اوائل سده بیستم، همه بی استثنا مسخّر و مجذوب فرهنگ ایرانی شدند و به حمایت از فرهنگ و هنر ایرانی، به ویژه زبان و ادب فارسی، و تبلیغ و ترویج آنها همّت گماشتند.

نخستین نشان عمده دوام پویندگی و توانمندی مردم خراسان و ماوراءالنهر و نیروی درونی آنان را

در جریان دو رویداد تاریخی و به غایت مهم می توان دید. رویداد نخست شورش و جنبش انقلابی خراسان، به رهبری ابومسلم است که بنام "انقلاب عباسی" خوانده می شود. در این قیام پیروزمند سپاهیان خراسان به انجام آنچه ناشدنی می نمود موفق شدند: لشکر امویان را درهم شکستند و عباسیان را بر جای سلسله مقتدر اموی به تخت خلافت نشانند-سلسله ای که از پی آمدهای مسلمان شدن بخشی بزرگ از مردم ایران (به ویژه در سرزمین های شرقی و شمال شرقی آن) و بهم خوردن توازن قوا در سرزمین های خلافت اسلامی غفلت ورزیده بود. هرچه درباره اهمیت این رویداد و دگرگونی های ژرفی که در جهان اسلام به بار آورد گفته شود گزاف نیست، چه در پی این رویداد بود که مسلمانان غیر عرب، به ویژه ایرانیان، در اداره حکومت اسلامی و استوار ساختن و توسعه تمدن اسلامی مانند اعراب صاحب دست شدند.

از آنجاکه شماری از سپاهیان خراسانی ابومسلم که انقلاب عباسی را به پیروزی رساندند از قبائل عرب ساکن آن خطه بودند، برخی از مؤلفان معاصر که داعیه تجدید نظر و بازنگری در عقاید دانشمندان سلف دارند به تازگی به تفسیری عرب گرا از قیام عباسی و سپاهیان خراسانی دست زده اند. 7 من در جای دیگری به نقد این تفسیر تازه پرداخته ام. 8 در این جا کافی است به این نکته اشاره کنم که مؤلفان اسلامی نه تنها "خراسانی" بودن قیام ابومسلم و سپاهیان او بلکه بخصوص نقش "ایرانیان" را در استقرار خلافت عباسیان تأکید کرده اند. برای نمونه، جاحظ، مؤلف ضدّ شعوبی، حکومت عباسی را "ایرانی و خراسانی" اما خلافت امویان را "عرب" و لشکریان آنان را "شامی" می خواند. 9 همچنین مقریزی، مؤرخ مشهور عرب (قرنهای 14 و 15)، در کتاب **النزاع والتخاصم** سلب قدرت از امویان و به خلافت رساندن عباسیان را کار ایرانیان و توسط مردم خراسان می شمارد. 10 افزون بر این، پی آمدهای این قیام و شرکت مؤثر و گسترده ایرانیان را در زندگی اداری، اجتماعی و عقلانی نخستین دوران خلافت عباسی از سویی و ضعف عنصر عرب و بیاعتمادی خلفای اولیه عباسی به اعراب قبیله ای و روی آوردن آنان به موالی را از سوی دیگر به هیچ روی نشان پیروزی سپاهیان یا عناصر "تازی" نمی توان شمرد.

رویداد مهمّ دوم مربوط به اختلافی است که بین امین، جانشین هارون الرشید، و برادرش مأمون، که از مادری ایرانی و هنگام مرگ هارون والی خراسان بود، پدیدار شد چه امین کوشید تا برادر را از امتیازاتی که پدرش به او عطا کرده بود محروم کند. سپاهیان که از میان مردم خراسان و ماوراء النهر بسیج شده بودند به فرماندهی طاهر بن حسین، مشهور به ذوالیمینین، در چند جبهه بر لشکریان امین تاختند و پس از پیروزی بر آنان مأمون را به خلافت نشانند و آغازگر دورانی شدند که هرچند به علت اصرار مأمون در تحمیل عقاید معتزلی، بخصوص عقیده به خلق **قرآن** و قدیم نبودن آن، نمی توان آنرا دوره آزاداندیشی شمرد، ولی بی شک از حیث گرم بودن بازار بحث و تحقیق در مسائل دیگر و برخورد آراء متفاوت نظیری در دوران خلافت عباسی نیافت.

کامیابی خراسانیان در این دو رویداد مهم تاریخی نشان وجود نیرویی هنوز پویا و طبیعی چالشگر در مردم خراسان بود که آنان را از مردم سایر خطه ها ممتاز می کرد. هم چنین هیچ یک از دیگر نواحی ایران مانند خراسان پذیرای آراء و اعتقادات بدیع و بدعت گرا نبود و این نیز خود نشانی از

دل زندگی و دوری از خمود فکری و رکود عاطفی در مردم خراسان است. تصادفی نیست که در انقلاب عباسی پیشوایان شیعه و سپس رهبران عباسی به مردم خراسان بود که توکل جستند و آنان را پنهانی به خیزش علیه امویان و علیه غصب و کفری که به آنان منسوب می داشتند خواندند و از میان همه مردم مسلمان، مردم خراسان را در خور اعتماد خود شمردند. اینکه برخی دلیل اختیار خراسان را از طرف عباسیان دوری خراسان از مرکز خلافت اموی و ضعف قدرت امویان در خراسان دور دست دانسته اند، به دلیلی نارسا و سطحی توکل بسته اند. اقتدار و نفوذ امویان در خراسان، که عده کثیری از قبایل مضر و خزرج در آن توطئه گزیده بودند و از پایگاه های حمله به سغد و خوارزم و فرغانه و سرزمین ترکان به شمار می رفت، نیرومند بود و فتوحات امویان در آسیای مرکزی بهیاری مقاتلان عرب و همزمان خراسانی آنها به دست می آمد. دلیل عمده پیروزی قیام را در عامل انسانی یعنی در مردم خراسان و خلقیات آنان جستجو باید کرد.

زمانی هم که عباسیان به ابومسلم خیانت ورزیدند و منصور خلیفه او را به نیرنگ به قتل آورد، مردم خراسان همان واکنشی را از خود نشان دادند که از آنان انتظار می رفت: پس از کشته شدن ابومسلم، شماری جنبش های سیاسی-مذهبی، از جمله جنبش مقبّع، استاد سپس، به آفرید، و سنباد در خراسان ظهور یافت؛ 1 پیش از آن نیز جنبش ابو خالد 12 و هم جنبش "سپیدجامگان" و "سرخ جامگان" روی داده بود که همگی جنبش هایی عرب ستیز بودند و به کیش مزدکیان، که ریشه ای دیرینه در آن منطقه داشت، گرایش داشتند.

از اینها مهمتر، در خراسان بود که در سده نهم میلادی ادب فارسی تولدی تازه یافت و دوران شکوهمند شعر فارسی آغاز گردید. در آنجا بود که رودکی، پدر شعر فارسی، غزل ها و قصیده های خود را سرود و در خراسان بود که شاعران بزرگ دوران غزنوی -عنصری و فرخی و منوچهری- شعر فارسی را به اوج تازه های از فصاحت و شیوایی رساندند. بالاتراز همه، در خراسان بود که نخستین گام ها برای تدوین "تاریخ ملی" و گردآوری داستان های کهن ایرانی، به نثر و نظم، برداشته شد، و سرانجام در خراسان بود که **شاهنامه فردوسی**، این اثر شکوهمند زبان فارسی و استوارترین ستون هویت ملی ایرانیان، پا به عرصه وجود نهاد.

اما پویندگی و همت خراسانیان منحصر به پهنه زبان و ادبیات نبود، بلکه در زمینه دانش و اندیشه و تدبیر ملک نیز جلوه کرد. برگ های تاریخ خراسان آکنده از نام دانشمندان پرآوازه و دولتمردان تواناست. در خراسان بود که وزرا و دبیران دانشمندی چون فضل بن سهل و حسن بن سهل پیدا شدند و در دوران کشمکش امین و مأمون و سپس در خلافت مأمون منشاء خدمات ارزنده گردیدند. ابو عبدالله جیهانی، ابوالفضل و ابوعلی بلعمی، ابوالعباس اسفراینی، احمد بن حسن میمندی، حسنک وزیر، ابوالحسن غنّی و نیز شخصیت نامداری چون نظام الملک طوسی از جمله این دولتمردان بودند. خراسان هم چنین زادگاه تاریخ نگاران چون گردیزی و ابوالفضل بیهقی و مؤلف ناشناخته **تاریخ سیستان** بود. از دانشمندان بنام، ابو جعفر محمد ابن موسی خوارزمی، ریاضی دان و اخترشناس و جغرافیدان و مخترع علم جبر؛ 13 ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، مؤلف **مفتاح العلوم**؛ ابومعشر بلخی، منجم؛ ابوالوفا بوزجانی و عمر خیام نیشابوری، منجم و

فیلسوف و ریاضی دان؛ ابوریحان بیرونی، جامع علوم زمان خود؛ فارابی، بنیانگذار واقعی فلسفه اسلامی؛ ابوسلیمان سجستانی، منطق شناسی که در قرن دهم میلادی آرائش بر محافل علمی و فلسفی بغداد چیره بود؛ ابن سینا، فیلسوف و پزشک شهیر؛ ابوزید بلخی، متکلم و فیلسوف؛ و ابن قتیبه دینوری، ادیب، مؤرخ و متکلم مشهور و متفکران اسماعیلی چون ابو یعقوب سجستانی و ناصر خسرو؛ همه از جمله فرزندان نامدار خراسان بزرگ اند.

در زمینه علوم اسلامی نیز بزرگانی چون غزالی، رَمَخْشَرِي و شهرستانی (که در تاریخ ادیان نیز دست داشت) زاده خراسان بودند. در عرصه تصوّف و عرفان اسلامی نیز کسانی چون ابوزید بسطامی، ابوسعید ابي الخیر، ابوالحسن خرقانی، عبدالله انصاری، احمد غزالی، و نجم الدین کبری که سر سلسله بسیاری از طریقه های صوفیه به شمار می رود، خراسان را پرآوازه کردند. به فهرست نام بزرگان خراسان بیش از این نیز می توان افزود اما همین بس که در گستره دانش و اندیشه، به کسانی چون فارابی، خوارزمی، ابن قتیبه، بیرونی، ابن سینا و غزالی و در عرصه های سیاسی و نظامی به ابومسلم، طاهرین حسین، یعقوب لیث و اسماعیل ساسانی بیندیشیم تا به همّت سازنده و نیروی کوشنده ای که، در سده های نخستین اسلام و در بحبوحه رستاخیز خراسان در این سرزمین فعال بوده پی ببریم.

تلاش های خراسانیان برای بازیابی و احراز هویت خود پس از هجوم تازیان سرانجام با ایجاد حکومت های محلی و نیمه مستقل شکل گرفت. طاهریان به نرمی، صفاریان به ستیز و سامانیان به مدارا به برپاساختن چنین حکومت هایی دست زدند و هرکدام به سهم خود به جنبش سیاسی و فرهنگی خراسان، و به تبع آن ایران، یاری رساندند.

باز در خراسان بود که نظامی مالی و اداری، برگرفته نظام "دیوانی" عباسیان، که خود کمابیش اقتباسی از ساختار اداری ساسانیان بود، شکل گرفت که سده ها، و دستکم تا حمله مغول و حتی پس از آن، بدون تغییر عمده ای بر جای ماند. هیچ یک از این رویدادها و دگرگونی ها در دیگر ایالات، به ویژه ایالات ماد قدیم که خاستگاه نخستین شهریاران ایرانیان بود و ایالات جنوبی ایران که زادگاه شاهنشاهی هخامنشی و ساسانی و پایگاه استوار کیش زردشتی بود، رخ نداد. تنها استثنا قیام بابک خرّمین در آذربایجان و شروان بود. وی در برابر حملات خلیفه بغداد شانزده سال پایداری کرد تا سرانجام در زمان مأمون به دست افشین از نامداران اُسروشنه در ماوراء النهر، که سرداری ایرانی در خدمت عباسیان بود، شکست خورد و اسیر شد و به شکنجه درگذشت.

پایداری و نیرومندی خراسانیان، که در پیروزی های نظامی، در خلاقیت چشمگیر علمی و ادبی، در سیاست و تدبیر مُلک و نیز در قبول عقاید پُرشور مذهبی و بدعت های دینی تجلی یافت، برای تاریخ جهان اسلام اهمیتی ویژه دارد، چه رستاخیز فرهنگی ایران، که مآلاً بر همه سرزمین های شرقی اسلام از کشور عثمانی تا هندوستان پرتو افکند و به فرهنگ و ادب آن ها جانی تازه بخشید، در همین نیروی درونی خراسانیان نطفه بست و ریشه گرفت. اما گسترش و تأثیر این فرهنگ باززاده را، که فارسی زبان رسمی و ادبی آن بود، تنها مدیون ویژگی ها و توانایی های اصیل این

فرهنگ نیستیم، بلکه حمایت امرا و سرداران ترکی که بر ایران و آسیای صغیر و آسیای میانه و هندوستان فرمان راندند و شیفته و پشتیبان این فرهنگ شدند نیز درگسترش نفوذ آن نقشی اساسی داشت.

مرحله ایرانی تمدن اسلامی

این نکته را باید بخصوص به خاطر داشت که فرهنگ ایرانی زمانی به شکوفایی و باروری رسید که "مرحله عربی" تمدن اسلامی، که از آغاز نیمه سده هشتم میلادی کانونش به بغداد انتقال یافته بود، پویاییش رو به کاستن گذاشت و درآستانه کودتای قرارگرفت، تا آنکه پس از حمله مغول در سده سیزدهم و سقوط بغداد، سرزمین‌های خلافت عباسی در امپراتوری عثمانی، که خود عرصه نفوذ فرهنگ ایرانی بود، مستحیل گردید. بدین گونه کشورهای عربی و سرزمین‌های غربی اسلام نیز از راه اندراج در امپراتوری عثمانی در معرض نفوذ فرهنگ ایرانی قرارگرفتند و بسیاری از بزرگزیدگان آنها با شعر و ادب و نقاشی و دیگر صنایع ایران آشنا شدند. نسخ نفیس **شاهنامه** و **گلستان** و مجموعه کتب خطی فارسی در قاهره و برخی دیگر از شهرهای تازی یادگار این دوره از آشنایی با آثار ایرانی و شیفتگی نسبت به آنهاست (**ایرانیکا**، جلد هشتم، ذیل Egypt دیده شود). دوره یا مرحله دوم شکوفایی و باروری تمدن اسلامی که پس از ضعف و انحطاط دوره عربی پیش آمد و پی آمد جنبش و رستاخیز خراسان بود مرحله ای است که باید آنرا "مرحله ایرانی" تمدن اسلامی نامید. آرنولد توینبی (Arnold Toynbee)، مورخ نامی، در باره قلمرو این دوران می گوید:

در این امپراتوری پهناور فرهنگی [از سواحل بسفر تا خلیج بنگال] زبان فارسی را باید وامدار اسلحه سرداران و جنگاوران ترک زبان دانست. این سرداران، که در دامن سنت‌های ایرانی پرورده شده و مسحور ادب فارسی بودند، از یک سو امپراتوری عثمانی را در جای کانون کلیسای ارتدکس پایه گذاری کردند و از سوی دیگر سلسله سلاطین گورکانی را در هندوستان بنا نهادند. این دو امپراتوری که با شالوده فرهنگ ایرانی بر دو بستر مسیحیت و آئین هندوئی بنا شده بودند در همان مسیری افتادند که گرایش فرهنگی بنا نهندگان آنها را نشان می داد و در فلات ایران و حوزه رودهای سیحون و جیحون، یعنی در مهد زبان فارسی و تمدن ایرانی به هم می پیوستند. در اوج قدرت سلسله‌های گورکانی و صفویه و عثمانی، حاکمان و نخبگان سیاسی این خطه پهناور حامی و پشتیبان زبان فارسی به عنوان زبان همگانی ادب بودند و در دو سوم این پهنه گسترده که صفویان و سلاطین گورکانی بر آن حکومت می راندند، فارسی زبان رسمی اداری نیز بود. 14

فرضیه دوپلانول

دو پلانول سبب اختلاف بارزی را که در واکنش آسیای صغیر و فلات ایران در برخورد با هجوم ترکان مشهود است، چنانکه گذشت، بیشتر در عوامل کشاورزی و اقلیمی می بیند. به اعتقاد او ایرانیان در نخستین مراحل تاریخ خود به روش‌های پیشرفته‌ای در کشاورزی و آبیاری دست یافتند. و از آنجا که سرزمین آنان بیشتر خشک و کم آب بود، به تجربه آموختند که چگونه از آب رودخانه‌ها

برای آبیاری کشتزارها درکوهپایه ها و تپه ها بهره بجویند. مهمتر این که ایرانیان توانستند با حفر چاه و نقب قنات آب های زیرزمینی را به مزارع خود در دشت ها برسانند. با استثنای اندک، همه شهرهای عمده ایران از این دونوع شیوه آبیاری بهره می جستند. استدلال پلانول این است که گرچه مهاجمان صحرانورد شهرها را ویران کردند و بسیاری از چاه ها و قنات ها را از میان بردند، اما به انهدام کامل نظام آبیاری در ایران موفق نشدند. از همین رو، ریشه های فرهنگ ایرانی، که اصولاً فرهنگی مبنی بر نظام کشاورزی بود، همچنان به قوت خود باقی ماند.

برعکس در آناتولوی که از آب و هوایی مساعد برخوردار است و ریزش سالانه باران در آن هرگز کمتر از 200 میلیمتر نیست، کشاورزی عمدتاً کشاورزی دیم است و به آب باران متکی است و نه چندان به قنات و در نتیجه کشاورزان آن دست خوش قهر و آشتی طبیعت اند و اگر بهاری خشک یا زمستانی سخت به سراغ آنان بیاید از نظائر خود در فلات ایران در مانده تر می شوند. به سخن دیگر، کشاورزی در آناتولوی دست خوش هوس طبیعت است، گرچه کشاورز آناتولوی از همتای خویش در ایران سرنوشتی بهتر دارد. افزون بر این، هنگامی که آناتولوی به تدریج، و به ویژه پس از دوران هلنیسم جذب حوزه مدیترانه شد، تولید محصولات سردرختی چون زیتون و انگور و انجیر رایج تر شد و کشت غلات را به نوبه خود تضعیف کرد. به این ترتیب، غلبه فرهنگ و شیوه زندگی قبیله های مهاجم ترک بر سرزمینی که به سبب نداشتن سنت ریشه داری در کشاورزی توان مقابله و پایداری در خود نمی دید آسان تر بود.

در این گفتار من نمی توانم آن چنان که باید حق نظریه بدیع و هوشمندانه پلانول را در جزئیات آن ادا کنم. با این همه معتقدم مشکل می توان دو واکنش مختلف در برابر تسلط ترکان را در فلات ایران و آناتولوی تنها و یا حتی عمدتاً به عوامل اقلیمی و شیوه های آبیاری و بهره جویی از آب های زیرزمینی نسبت داد. شیوه های کشاورزی ایرانیان، به ویژه نظام آبیاری و کشاورزی آنان، در آذربایجان و نواحی مرکزی و جنوبی ایران نیز رواج داشت. اما آذربایجان، برخلاف خراسان، نه چنانکه باید در برابر عوامل فرهنگی و عناصر بیگانه پایداری نشان داد و نه در دوران رستاخیز فرهنگی ایران پیشگام و پویا شد، چنانکه در سده هشتم هجری (چهاردهم میلادی) مردم شهرهای عمده آذربایجان بیشتر ترک زبان شده بودند. و اگر هم این وضع را بیشتر نتیجه سکنی گرفتن عده زیادی از ایلات ترک توسط مغولان در سرزمین حاصلخیز و علوفه زای آذربایجان بدانیم، باز این نکته باقی است که مردم مغرب و شمال غربی ایران سهم عمده ای در رستاخیز فرهنگی و سیاسی سده های نهم و دهم ایران نداشتند. هم چنین با این که قنات رایج ترین شیوه آبیاری در ایالات مرکزی و جنوبی ایران هم بود عوامل دیگری که خراسان را پرچمدار رستاخیز سیاسی ایران کرد در آنها فراهم نبود و این ایالات نقش شایسته ای در آغاز شکوفایی ادبیات فارسی ایفا نکردند. در دوران های بعدی بود که آذربایجان و فارس و کرمان نقشی مهم در عرصه سیاست و ادب ایران به عهده گرفتند و فرهنگ ایرانی را رونق بخشیدند.

فروپاشی جامعه ساسانی در برابر یورش تازیان یا شکست هخامنشیان به دست یونانیان یا زوال شتابان سنن فرهنگی ایران در برابر نیروی روز افزون فرهنگ غربی از قرن نوزدهم به بعد را نیز

مشکل بتوان با توسل به شیوه های آبیاری در ایران توجیه کرد. ناچار باید گفت که هم ضعف جامعه ایران ساسانی و شکستش از اعراب و هم سر برداشتن ایرانیان پس از این شکست که با رستاخیز فرهنگی خراسان شروع شد هر دو همچنان نیازمند توضیح و سبب یابی است.

اما توضیح این گونه رویدادها، جدا از رویدادهای مشابه، مشکل می تواند ما را به نتیجه مطلوب برساند، زیرا با محدود ساختن خود به یکی دو مورد مجال مقایسه و به محک زدن نتایج خود را نخواهیم یافت. ولی اگر افق دید خود را بگستریم و این پدیده ها را در منظری وسیع تر قرار بدهیم و به عنوان مواردی از یک نظام کلی (که در آن پدیده های مشابه توجیهی مشابه می یابند) در آنها نظر کنیم، شاید بتوانیم به الگویی دست یابیم که نیاز ذهنی ما را به یافتن نظمی و قانونی و منطقی در امور برآورد و ارتباط میان موارد مشابه را روشن سازد.

در تاریخ بشر نه جامعه ساسانی تنها جامعه ای است که پس از شکستی نظامی فرو پاشیده و نه خراسان تنها نمونه رستاخیز فرهنگی است. توضیح و سبب یابی ما هنگامی درخور اعتماد کافی خواهد بود که از نظر کردن در حوادث ایران به صورت وقایعی منفرد و یکتا بپرهیزیم، تا اگر توضیحی به دست آوریم نه تنها توالی شکست و رستاخیز خراسان را روشن سازد، بلکه مثلاً روشنگر شکست نهائی عیلامی ها از آشوریان و سپس غلبه مادها براینان در 612 ق. م. و یاتوالی شکست و قیام آلمان پس از دو جنگ جهانی اخیر نیز باشد. در نظر آوردن موارد مشابه محتاج مطالعه تاریخ است، و طبعاً این سؤال پیش می آید که آیا مطالعه تاریخ عمومی می تواند ما را به طرح های کلی و الگوهای عامی در توضیح وقایع رهنمون شود که روشنگر رویدادهای تاریخی ایران نیز باشد؟

زادن و فرسودن فرهنگ ها

اگر اصل علیت را حاکم بر رویدادهای تاریخی بشمریم ناگزیر باید بپذیریم که پدیده های مشابه معلول علت های مشابه اند. حال اگر با توجه به این معنی به تاریخ بشر در منظری گسترده بنگریم بی درنگ به این واقعیت بر می خوریم که همه فرهنگهای پیشرفته بشری با یک استثناء از میان رفته یا به سستی گرائیده اند. امروز، از فرهنگ های کهن و درخشان سومر و مصر جز یادی کمرنگ در خاطره ها نمانده. از میان دیگر فرهنگ های مشهور باستانی، فرهنگ بابل، آشور، هیتی، عیلام، اورارتو، اوگاریت، فینیقیه، آناتولی باستان، سوریه باستان، افریطس (کرت)، میسنه، مایا، آزتک، سلت، و روم باستان همگی مرده و رفته اند؛ و در برخی دیگر، چون فرهنگ های هندی و یونانی و اسلامی، که دوام آورده اند از پویندگی و خلاقیت و شکوه گذشته آنان خبری نیست.

استثنائی که نام بردم تمدن و فرهنگ کنونی غرب است که جوان ترین تمدن پیشرفته بشری است و به رغم پیشگویی بدبینانی چون ازوالد اشپنگلر هنوز کوشنده و پویاست و بر دیگر فرهنگ ها می تازد و آنها را به زیر سلطه یا نفوذ خود در می آورد. اگر ظهور و زوال دیگر فرهنگ ها را ملاک داوری خود قرار دهیم ناگزیر به این نتیجه محتوم می رسیم که فرهنگ غربی نیز سرانجام از نفس

خواهد افتاد و چون فرهنگ های بابلی و مصری و فنیقی و یونانی و رومی محکوم به ضعف و زوال خواهد شد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که فرهنگ غربی که آغاز شکوفائیش در قرن چهاردهم مسیحی در "رنسانس" ایتالیا رخ نمود هنگامی رو به بالیدن گذاشت که فرهنگ عربی اسلامی مدت ها قبل در مسیر انحطاط افتاده بود و فرهنگ ایرانی اسلامی نیز که ریشه در نهضت فرهنگی خراسان داشت فاصله چندانی با دوران رکود و فرسودگی نداشت و اینک تمدن اسلامی که قرن ها در خاورمیانه و شمال افریقا و اسپانیا تمدن فائق و تازنده به شمار می رفت، کم کم جای به تمدن نوخاسته غربی می سپرد. در یک سخن، فرهنگ ها نیز مانند هر موجود زنده ای روزی زاده می شوند، در طول زمان می بالند و شکوفا می شوند، اما سرانجام نیروی آنها به پایان می رسد و به سرایش انحطاط می افتند و آنگاه یا مثل عیلام و کارتاژ از میان می روند و یا در سایه تمدن جوان تری لنگ لنگان به زندگی کم نور و حیات فرسوده خود ادامه می دهند، چنان که در کشورهای "جنوبی" و در میان بومیان کانادا و بومیان آمریکای جنوبی مشهود است.

عامل جغرافیایی یا عامل انسانی؟

در بررسی زایش و فرسایش فرهنگ ها و توضیح و تفسیر خصوصیات آنها، طبعاً دیده ها نخست به اوضاع واحوال جغرافیایی و اقلیمی آنها معطوف می شود. پیوند بین ویژگی های فرهنگی هر جامعه و محیط طبیعی و جغرافیایی آن توجه مردم شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی را دیری است به خود جلب کرده و به ارائه نظریه های گوناگون انجامیده است. از جمله نظریه ای است که عامل جغرافیایی را در تکوین فرهنگ و کیفیت آن عامل قطعی و اساسی می شمارد. دیگر نظریه ای است که برعکس عامل انسانی و رفتار آدمی را در واکنش به طبیعت و سایر عوامل اصل و اساس خصوصیات جامعه می داند. البته مشکل بتوان انکار کرد که شیوه و نحوه زندگی، به ویژه در مراحل آغازین هر فرهنگی، متأثر از اوضاع واحوال جغرافیایی و اقلیمی محیط آن است. آرنولد توین بی اقلیمی را مساعد رشد و شکوفایی فرهنگ های برتر می داند که حدّ معتدلی از دشواری را بربرداشته باشد- حدّی که وی آن را "میانگین زرّین" (golden mean) می خواند. به اعتقاد او استفاده از طبیعت و یا مبارزه با آن نباید چنان دشوار باشد که کوشش مردم یکسره صرف برآوردن نیازهای نخستین شود (مانند نواحی قطبی) و نه چنان آسان که زندگی روزمره با اندک تلاشی میسر گردد (مانند سواحل آمازون). مثلاً وی بین النهرین و یونان و مسیر رود یانگ تسه در چین را در زمره سرزمین هایی که برای رشد فرهنگ بشری از میانگین زرّین بهره داشته اند می شمارد. هم چنین براساس نظریه هواداران "محیط فرهنگی" (Kulturkreis) عناصر اصلی فرهنگ هند و اروپایی در آغاز در دشت های مغرب آسیا و مشرق اروپا (Eurasian steppes) نشأت گرفت و از آن رنگ پذیرفت و اساس شیوه ای از زندگی مبتنی بر کوچ و صحرا گردی گردید که به تدریج به سایر نقاط اروپا سرایت کرد و در دوره های پیش از شهرنشینی در این قاره مرسوم شد. تأثیر محیط زیست را در برخی نقاط دیگر نیز به آسانی می توان دید. مثلاً شیوه زندگی اسکیموها در نواحی قطبی و بوشمن ها در قلب افریقا را با محیط طبیعی آنها می توان توضیح داد. همچنین زندگی در سواحل دریای اژه طبعاً با آنچه در تبت یا مغولستان می گذرد تفاوتی اساسی دارد.

با این همه باید گفت که پس از آن که فرهنگی ریشه گرفت رشد و تکاملش بیش از آنکه تابعی از عوامل جغرافیایی باشد متأثر از تلاش و رفتار و ویژگی های مردم آن است. در واقع، در باره اثر عوامل طبیعی اغلب راه گزاف گرفته اند و به گمان من از توجّه کافی به خصوصیات عامل انسانی بازمانده اند. کافی است توجه کنیم که طبیعت و محیط جغرافیایی یونان از دوران پریکلس و فیدياس در سده پنجم پیش از میلاد، یعنی هنگامی که فرهنگ یونان در اوج اعتلای خود بود، تاکنون تغییری نیافته است، اما فرهنگ جامعه یونان امروز به فرهنگ جوامع کنونی خاورمیانه شباهت بیشتری دارد تا به فرهنگ باستانی آن کشور. نکته مشهود دیگری که اصالت عامل انسانی را نشان می دهد این است که برخی فرهنگ ها با آنکه در اقلیم های جغرافیایی مختلف به بار آمده اند در بسیاری وجوه با یکدیگر همسانند، مثل شباهتی که میان فرهنگ بسیاری از کشورهای امریکای لاتین و خاورمیانه و پرتغال و جزیره سسیل و قفقاز می بینیم. از سوی دیگر گاه تفاوت های فاحشی میان دو قوم که محیط جغرافیایی واحدی داشته اند مشاهده می کنیم، مانند تفاوتی که میان فرهنگ و شیوه زندگی بومیان امریکای شمالی و تمدن کنونی این سرزمین دیده می شود. به این ترتیب، باید برای پی بردن به دلایل اختلاف یا شباهت میان فرهنگ ها به جستجوی عواملی غیر از عوامل جغرافیایی برآمد.

برای پی بردن به دلایل اختلاف، مثلاً میان فرهنگ باستانی و امروزی مردم یونان یا مصر، در بادی امر عوامل گوناگونی از جمله هجوم بیگانگان یا تن دادن به کیشی تازه به ذهن می آید. اما چون نیک بنگریم آشکار می شود که هجوم بیگانه همیشه فرهنگ بومی را نابود نمی کند و یا مانع بالیدن آن نمی شود- به ویژه اگر توش و توان فرهنگ بومی یکسره از میان نرفته باشد- بلکه حتی ممکن است هجوم بیگانه عاملی تازه در حرکت جامعه ای به سوی مراحل برتر شود. در دنیای معاصر، آلمان و ژاپن که از ویرانه های شکست کامل خود در جنگ دوّم جهانی سر برکشیدند و به پیروزی های تازه صنعتی و اقتصادی دست یافتند، نمونه های بارز امکان تأثیر مثبت تهاجم اند. نمونه دیگر بالندگی فرهنگی خراسان در دوران سامانی است. اما هنگامی که جامعه ای به سرانجام انحطاط افتاد یا توان خویش را یکسره از دست داد، هجوم خارجی بر شتاب زوالش می افزاید، همان گونه که آشور بانیپال عیلام را متلاشی کرد، و کوروش بابل را از نیرو انداخت و رومیان تمدن اتروریا را مضمحل نمودند و گت ها تمدن روم را درهم نوردیدند و تازیان هویت مصر و سوریه را دگرگون کردند و اسپانیایی ها و پرتغالی ها تمدن های بومی امریکای مرکزی و جنوبی را محو نمودند.

در مورد تحمیل یا پذیرفتن کیشی تازه نیز دلیلی در دست نیست که چنین تغییری لزوماً به انحطاط و زوال فرهنگی بینجامد. برعکس، چنین به نظر می رسد که تغییر کیش و آئین اغلب موجب تحرّکی تازه می شود. اسلام آوردن تازیان بت پرست، بودایی شدن سکاها، ختن، یهودی شدن ترکان خزر و مسیحی شدن آرامنه را از موارد آن می توان شمرد. اگر گسترش مسیحیت به سوی غرب دوران تاریک قرون وسطا را با خود به اروپا آورد، باید به خاطر آورد که درین زمان نیروی درونی رومیان و متصرّفات بیلت نشین آن ها خود نقصان گرفته بود و بطوری که گیون مورخ انگلیسی نیز یادآور شده است هنگامی که کنستانتین (م. 337) به کیش مسیحی گروید و کوشید تا دین مسیحی و دولت روم را به هم بپیوندد، فرهنگ رومی خود به مرحله انحطاط رسیده بود، و باید

گفت که اقوام ژرمنی هم هنوز آماده جنبش فرهنگی نبودند.

به هر حال اگر به پرسش نخستین بازگردیم و بپرسیم که عامل ضعف و فتور فرهنگی در بین النهرین و مصر و یونان و روم و ایران چه بود و فرهنگ چین و هند و مایا و اینکا و آرتک و سیلت را چه عاملی از نیرو انداخت و طعمه فرهنگ های جوانتر و مهاجم ساخت، به شگفتی درخواهیم یافت که از شدت سادگی است که پاسخ از نظر مادورمانده است. و این عامل جز عامل سالخوردگی نیست.

اصل اول: عمر محدود فرهنگ ها

اگر راهنمایی تاریخ را بپذیریم، ازین نتیجه گریز نیست که هیچ فرهنگی پیوسته در اوج بالندگی نمی ماند. فرهنگ ها نیز، مانند همه موجودات زنده، عمری محدود دارند که در طی آن از دوران شباب، که با شور و نیروی خروشنده قرین است، به دوران میانسالی و شکفتگی می رسند و سرانجام به تدریج راه انحطاط می پیمایند و جای خویش را به فرهنگی تازه و امی گذارند و سپس خود عموماً به صورت پیرو و تابعی از تمدن تازه درمی آیند و یا در آن مستحیل می شوند. نه تنها فرهنگ جوامع بشری، بلکه دولت ها و سلسله ها و نهادها نیز راه پیری و کهنسالی می سپرند و با عبور از دوران نیرومندی و بالندگی و رکود فرتوت می شوند و از درون می کاهند. تاریخ بین النهرین گواه بارزی بر این مدعاست. فرهنگ ها و سلسله های سومریان، اکدیان، کاسیان، آشوریان، بابلیان، پارسیان، سلوکیان، اشکانیان، ساسانیان، اعراب و عثمانی ها هر یک به نوبت دوره ای بر این خطه مسلط شدند و حکم رانند؛ اما هیچیک ابد مدت نبودند و جز نوبت پنج روزه ای نداشتند و آخر منزل به دیگری پرداختند.

این که سالخوردگی عامل اساسی در فروماندگی جوامع بشری است با نگاهی بر دیگر نواحی جهان روشن تر می شود. به عنوان نمونه می توان فرهنگ هائی را که در یونان و ایتالیا ظهور کردند در نظر آورد. در یونان می توان به ترتیب از فرهنگ مینوآ در کرت، فرهنگ میسنه (پایتخت آگامنون) در پلوپونز و سپس فرهنگ کلاسیک یونان نام برد که یکی پس از دیگری بارور شدند. در سرزمین ایتالیا از فرهنگ اتروسک در اتروریا و فرهنگ رومی و سپس فرهنگ رنسانس یاد می توان کرد. هر یک از این تمدن ها زاده شدند، به مرحله بلوغ و باروری رسیدند و سرانجام راه زوال گرفتند، مگر تمدن رنسانس که هنوز به صورت تمدن غربی پویاست.

البته این اصل که جوامع نیز چون موجود زنده ای دیر یا زود از نیرو می افتند و از میان می روند اصل تازه ای نیست. برخی از فلاسفه تاریخ از جمله ابن خلدون (قرن هشتم هجری، 1333-1406 م.)، جان باتیستا ویکو (1665-1744)، ازوالد اسپنگلر (1880-1936) و آرنولد توینبی (1889-1975) به سیر تمدن ها و جامعه ها اشاره کرده اند. همه آنانی نیز که به "نظریه ادواری" تاریخ معتقدند تلویحاً از معتقدان این اصل شمرده می شوند. آنچه در اعتقاد صاحبان این نظریه مستتر است اینست که با پژوهش در تاریخ و مطالعه گذشته بشری می توان به الگویی و قاعده ای از

بروز حوادث تاریخی دست یافت که به نوبه خود فهمیدن و شناختن رویدادهای منفرد را که به ظاهر غیرعادی و بی ارتباط و نامفهوم می نمایند ممکن می سازد.

عنوان اثر مشهور گیون، **تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم**، خود بر نظریه ادواری تمدن ها دلالت می کند، همان گونه که طعنه طنزآمیز و معروف اسکار وایلد بر امریکائیان: « امریکا از مرحله توخس به مرحله انحطاط رسیده است بی آن که از مراحل میانی گذشته باشد.» اما واضح نظریه ادواری قدرت همان موخ نامی سده هشتم هجری ابن خلدون است که پیدایش و زوال دولت ها و سلسله ها را به تفصیل بررسی کرده است. به نظر وی منشاء قدرت در جامعه های بشری چیزی است که او "عصیبت" نامیده و آن همبستگی و پشتیبانی استوار از یکدیگر و از رئیس گروه است، مثل همبستگی که در قبایل دیده می شود و در ایران منشاء تشکیل دولت ماد و هخامنشی و اشکانی و سلجوقی و صفوی و قاجار و برخی سلسله های دیگر گردید و در جامعه های غربی اکنون عصیبت حزبی جانشین آن شده است. ابن خلدون مراحل را که خاندانی یا قومی که به قدرت دست می یابد و می تواند از خامی و خشونت و جنگ آزمائی، که مخصوص اقوام بدوی یا صحراگرد است، بگذرد و به مرحله سازندگی و تمدن برسد و توجه به حرفه و صنعت و دانش پیدا کند دقیقاً از نظر می گذراند. مرحله اخیر که با پیشرفت اقتصادی و کسب ثروت ملازمه دارد سرانجام به تناسلی طبقه حاکم و عشرت جوئی و غفلت از مصالح زبردستان می انجامد و این وضع به اعتقاد ابن خلدون به سست شدن ملاط همبستگی اجتماعی (عصیبت) از سوئی، و توسل حاکمان به زور و خشونت برای سرکوب مخالفان و معاندان، از سوی دیگر، منتهی می شود؛ قدرت پایه و جوهر باطنی خود را از دست می دهد و سرانجام دولت و سلسله تازه ای که از "عصیبت" بهره مند است جانشین قدرتی که درون مایه خود را باخته است می شود. 15. از میان مورخان معاصر شاید کسی بهتر از آرنولد توینی عوارض و پی آمدهای فرسودگی و فروپاشی جوامع را بررسی و تشریح کرده باشد. 16.

شگفت آور این است که گرچه نظریه فرسوده شدن فرهنگ ها و نهادها قرن هاست که مطرح و معلوم شده، باز هنگام بحث درباره احوال جوامع سالخورده امروزی و انتظاری که از آنان می توان داشت کمتر سخن از مرحله سنی آنها به میان می آید. در چنین بحث هایی از هر عاملی و سببی، از اوضاع اقلیمی و جغرافیائی گرفته تا وضع آموزشی و ترکیب نژادی و عوامل موروثی و ژنتیک تا رویدادهای ناسازگار تاریخی و مطامع و توطئه های استعماری سخن می رود جز عاملی که از همه مؤثرتر و اساسی تر است: عامل طول عمر فرهنگی. حتی ساموئل هانتینگتون در نظریه خود در باره "نبرد تمدن ها" و کشمکش های آینده میان ملل، که در سال های اخیر بحث های پرشوری را برانگیخته است، به مسئله عمر تمدن ها توجهی نشان نداده است. به اعتقاد او نبرد مرام های مذهب مانند سیاسی و اقتصادی که تا چندی پیش در رویارویی میان اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای عضو ناتو منعکس بود، حال به پایان رسیده و از این پس، و در دهه های آینده ریشه اختلاف و ستیز نه سیاسی و اقتصادی بلکه فرهنگی خواهد بود. به گمان او تضاد اصلی در عرصه سیاست جهانی میان کشورهای بی زبانه خواهد کشید که تمدن های متفاوت و ناسازگار دارند. به گفته او «جهه نبردهای آینده در امتداد شکاف میان تمدن ها شکل خواهد گرفت.» 17

هانتینگتون در این نظریه به تمدن‌های گوناگون غربی، چینی، اسلامی، هندی، امریکایی لاتینی، مسیحی ارتدوکس و افریقایی چنان نگریده که گوئی همه عمری برابر و توانی یکسان دارند. به اعتقاد من در این مورد او از توجه به نکته ای اساسی غفلت کرده است. نبردهای سده آینده اگر هم چنان که او می گوید میان گروه های هم قوه نخواهد بود، بلکه میان دسته های از ملل خواهد بود که طول عمر فرهنگی آنها متفاوت است. نتیجه این نبردهای احتمالی را به گمان نگارنده میانگین عمر ملت های متخاصم تعیین خواهد کرد.

به طور کلی، جوامعی که پیشتر از دیگران به مرحله برتر فرهنگی یا توان سیاسی و اجتماعی خود رسیده اند زودتر از دیگران نیز از نفس افتاده و رو به انحطاط گذاشته اند (هرچند این سخن البته به این معنا نیست که عمر فرهنگی جوامع گوناگون برابر است). برای نمونه، می توان جامعه سومر را، به عنوان یک واحد سیاسی مستقل و کهن ترین جامعه متمدنی که تاریخ می شناسد، در نظر آورد. سومر از حدود 5000 پیش از میلاد ده نشینی را آغاز کرده بود. با قدرت یافتن سامیان اگدی که به پیشوایی سارگن همه بین النهرین را در 2340 ق. م. به زیر سیطره خود درآوردند عمر سیاسی سومر عملاً به پایان رسید و پس از تجدید حیات کوتاهی اقوام عموری و گوتی مقاومت آن را در هم شکستند و سرانجام جامعه سومری در 1950 ق. م. پس از حدود دوهزار سال تلاش فرهنگی و سیاسی از تاب و توان افتاد، هرچند تمدن پیشتر آن قرن ها در فرهنگ فاتحان سومر تجلی داشت، چنان که تمدن یونان نیز در دل تمدن رومیان که دولت یونان را بر انداخته بودند تا فرا رسیدن اقوام ژرمنی و آغاز قرون وسطی پاینده ماند، و همانطور که تمدن ایرانی و تمدن هلنی (این یکی به وسیله مترجمان و ناقلان سریانی) در بطن تمدن اسلامی به حیات خود ادامه دادند.

عیلام نیز هنگامی که دیگر توانی برایش نمانده بود در سده هفتم پیش از میلاد در حمله آشوریانی پال وبران شد و دیگر برنخاست و دیری نپائید که منقاد قوم پارس گردید. هنگامی که کوروش در 539 ق. م. وارد بابل شد جامعه سامی بین النهرین نیز پس از قرن ها باروری از توان افتاده بود و دیگر هرگز به عنوان یک واحد مشخص و مستقل سیاسی کمر راست نکرد و سرانجام نیز جذب جامعه عرب شد و هویت تازی به خودگرفت. بر سر مصر نیز همین ماجرا گذشت، زیرا هنگامی که ایرانیان در سال 525 پیش از میلاد بر آن چیره شدند جامعه ای فرسوده بیش نبود. از آن پس مصر نیز هرگز به اعتلایی که در خور تمدن درخشان دیرینه اش بود دست نیافت و پس از دورانی که بطالسه فرهنگ هلنی را برآن پیروز کردند اسلام آورد و هویت تازی پذیرفت. شکست و سقوط دولت های بومی در امریکای مرکزی و جنوبی به دست مشتکی مهاجمان اسپانیایی نیز بیش از آن که نتیجه استفاده مهاجمان از معدودی اسب و تفنگ باشد نتیجه از رمق افتادن این جوامع و فتور فرهنگی آنان بود. ازین مثال ها امیدوارم این قاعده روشن شده باشد که اولاً به نوبت اند "دول" اندرین سپنج سرای و دیگر این که عموماً آنان که زودتر رسیده اند زودتر نیز بدرود می گویند.

اگر این نمونه ها برای اثبات این نکته کفایت نکند که تلاش مستمر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی پس از چندی سرانجام نیروی خلاقه و توان ذهنی جوامع پیشرو را می ساید و آنان را به فتور

سالخوردگی می‌کشاند، شاید بررسی جامعه‌های معاصر خاورمیانه به عنوان مثال دیگری از عهده این مقصود برآید. نخستین نکته‌ای که در این بررسی به چشم می‌خورد آن است که این جوامع از آن جمله جوامع بین‌النهرین و مصر (که از نظر فرهنگی متعلق به خاورمیانه است) و آناتولی و سوریه و ایران همه کمابیش کهنسال اند. شایدشکلی نباشد که هیچ یک از این جوامع کهنسال که همه درگذشته صاحب تمدن‌های درخشان و فرهنگ‌های بارور بوده‌اند نتوانسته‌اند خود را دوباره به سطح خلاقیت فرهنگی و حتی خودکفایی اقتصادی دیرینه برسانند. امروز اینان با همه انکارها برای بقای خویش نیازمند فرهنگ پویا و چیره‌گرایی اند. پانزده سده پیش، اعراب و اسلام جان تازه‌ای در کالبد جامعه‌های خاور میانه دمیدند. جامعه اسلامی، که در طی تاریخ خود مسیری طبیعی پیموده است، در دوران خلافت امویان و آغاز حکومت عباسیان در سده دوم هجری (قرن هشتم میلادی) به بالاترین حد اقتدار سیاسی دست یافت؛ در سده‌های چهارم و پنجم (دهم و یازدهم میلادی) با خوارزمی و فارابی و رازی و ابن‌قتیبه و بیرونی و ابن‌سینا در زمینه دانش و اندیشه به اوج رسید 18 و در پهنه ادب در قرن هشتم (چهاردهم میلادی) با حافظ، و در عرصه هنر در سده نهم (پانزدهم میلادی) با بهزاد، به برترین درجه ارتقاء یافت. حال اگر اوضاع امروز خاورمیانه را، در مقایسه با سابقه درخشان آن، چندان غرور آفرین و امید بخش نمی‌یابیم، سبب را باید در ضعف نیروی درونی و رکود قوای خلاقه‌ای بدانیم که با طول عمر عارض جوامع خاورمیانه شده و نه آن چنان که برخی منتقدان گمان برده‌اند در گرویدن به کیش اسلام و یا در توطئه‌ها و دسیسه‌های پنهانی غربیان. سخن برخی نقادان شرقی را که در فرار از مسئولیت‌های فردی و ملی و انداختن هر تقصیری به گردن "دیگری" تخصص یافته‌اند و مدعی شده‌اند که توطئه غرب مانع پیشرفت و موجب رکود جامعه‌های خاورمیانه شده نمی‌توان جدی گرفت. اگر این جوامع خود فرسوده نشده بودند در برخورد با غرب و دول استعماری شکست نمی‌دیدند. ناموجه‌تر از این شکوه‌واهی و سخن فریبنده اما بی‌اساس دیگرپاست که این ایام با انتشار کتاب Orientalism (شرق‌شناسی) ادوارد سعید رواج یافته و حربه‌ای به دست ملت‌گرایانی داده است که هیچ تقصیری رابه‌گردن نمی‌گیرند و "دیگری" را که غرب باشد مسئول همه مصائب و عقب‌ماندگی‌ها و کوتاهی‌هایی که محصول سالخوردگی است می‌شمارند. در دید آنان، این همه جرم شرق شناسان غربی است که با تحقیقات خود در آگاهی از احوال و سابقه ملل شرقی زبان‌ها و مذاهب آنان کوشیده‌اند و آنگاه علم خود را وسیله تضعیف و بهره‌برداری ازین ملل کرده‌اند. بیش از یک قرن است که مردم خاورمیانه در مدارس به فراگرفتن تاریخ و جغرافیا و زبان‌ها و نیز علم غربی مشغول‌اند، اما این علم و آگاهی از غرب به موجب تفوقی برای جامعه‌های خاورمیانه نشده است.

نه تنها احوال خاورمیانه، بلکه تاریخ تمدن و فرهنگ در آفریقا و اروپا نیز نظریه‌ای را که گذشت، اگر مثال‌های دیگری لازم باشد، تأیید می‌کند. بنا بر نظریه گروهی از باستان‌شناسان به پیشوایی باستان‌شناس مشهور (1903-1973) L. S. B. Leakey (م. کاشف آثار باستانی دره‌الدوای در تانزانیا که امروز قبول عام یافته است، 19 بشر نخستین گام‌ها را در راه تمدن، که ساختن ابزار و اشیاء ساده از استخوان و چوب و سنگ بود، در آفریقا برداشته است. کاویلی اسفرزا (Cavilli-Sforza) نیز در کتاب History and Geography of Human Genes (تاریخ و جغرافیای ژن بشر) در تأیید نظریه لیکی استدلال می‌کند که آفریقا زادگاه نخستین جامعه انسانی بوده است. اگر این

نظریه را بپذیریم (و دلیلی بر رد آن در دست نیست) باید در برابر تلاش سازنده و نیروی خلاقه افریقائیان، این کهن ترین جامعه انسانی جهان، سرتحسین فرود آوریم که با اختراعات خود راه را برای پیشرفت و ترقی سایر جامعه های انسانی گشودند و اجتماعات بشری را وامدار خود کردند.

اما شاید اروپاست که بارزترین دلائل درستی این نظریه -نظریه اعتبار سنی فرهنگ ها- را به دست می دهد. حتی در مروری گذرا می توان دید که تواناترین عناصر تمدن غرب -که تمدن چیره دوران ماست- جوانترین عناصر این تمدن اند، یعنی آن گروه از مردم اروپا که دیرتر از ساکنان دیگر این قاره در عرصه این تمدن فعال شدند. مردم اروپا در دوران های جدیدتر به ترتیب سن فرهنگیشان یعنی فعال شدنشان در صحنه تمدن عبارت اند از سیلت ها، ایتالیک ها و ژرمن ها که کمابیش با طبقه بندی دیگری از مردم اروپا، یعنی تقسیم آنها به آلیپی، مدیترانه ای و شمالی (نوردیک) برابر می افتد.

مردم بیشتر نواحی اروپا آمیزه ای از لایه های مختلف اند، اما ترکیب آنها یکسان نیست. از اینرو رفتاری متفاوت دارند و در نیروی باطنی و آفرینندگی و واکنش های اجتماعی یکسان نیستند. چون درست دقت کنیم می بینیم که این تفاوت رفتار -مثلاً تفاوت رفتار میان مردم پرتغال و دانمارک- بیشتر بسته به این است که هر یک تا چه حد از لایه های کهن تر و لایه های جوانتر دربر داشته باشد. هرچه نسبت لایه های جوان به لایه های کهن بیشتر باشد مردم آن جامعه کوشاتر و سازنده ترند. برای نمونه، می توان مردم سیسیل و جنوب ایتالیا را با ساکنان نواحی شمالی این کشور، که بیشتر در معرض هجوم قبائل جوان تر یعنی قبایل ژرمنی بوده اند و بیشتر امور صنعتی و اقتصادی ایتالیا را در دست دارند مقایسه کرد. تفاوت مشابهی بین ایرلند، که بخش بزرگی از جمعیتش از تبار مردم سیلت اند، و انگلستان که در آن عنصر شمالی (نوردیک) بر عنصر سیلتي و رومی می چربد، محسوس است. در مقایسه میان اطریش و آلمان، یا میان پرتغال و کاتالونیا در شمال اسپانیا نیز که عده بیشتری از قبایل تازه نفس ژرمنی در آن سکنی گرفتند باز چنین تفاوتی به چشم می خورد. حتی تفاوت میان مردم باواریا در جنوب آلمان، که لایه سیلتي در آن مثل اطریش قوی است، با ناحیه صنعتی راین در شمال آلمان را می توان براین اساس توضیح داد.

در اروپا باز متوجه می شویم که مذهب غالب جوامعی که میانگین سنیشان بیشتر است، یعنی کم و بیش اروپای جنوبی و ایرلند، مذهب کاتولیک است که ولی و مرجع معصوم و بری از خطائی چون پاپ دارد؛ تصمیم خیر و شر و روا و ناروا با اوست و با توکل بر او و تکیه بر دستگاه کلیسا مؤمنان از خارخار اندیشه و لزوم اخذ تصمیم های فردی فارغ اند و به شکوه بارگاه کلیسا دلخوش. برعکس، در شمال اروپا مذهب غالب یکی از مذاهب پروتستان است که مرجع تقلید و اتکائی ندارد و مؤمنان آن عموماً به واسطه میان خلق و خدا کمتر باور دارند و به ظواهر و زرق و برق کلیسا چندان پایند نیستند و مصرند که آئین ها و ادعیه مذهبی به زبان رایج آنها باشد تا معنی آنها در یابند؛ به قدیس های کمتری معتقدند و کشیش ها را در طلب اعتراف و بخشودن گناه و تخصیص قسمتی از اختیارات خداوند به خود مجاز نمی دانند.

با اندک دقتی باز متوجه می‌شویم که جامعه‌های جنوبی اروپا و ایرلند بیشتر اهل شعر و موسیقی و دلدادگی سرخوشی و اهل احساس اند و در برابر غم و شادی کمتر خود داری نشان می‌دهند و آئین‌های سوگواری و عروسی و جشن‌ها و عزاداری‌های مذهبی میان آنان رواجی بسزا دارد. طبعاً می‌توان به تفاوت‌های دیگری نیز از قبیل تفاوت در مراعات مصالح جامعه در برابر مصالح فردی و یا دقت و وقت‌شناسی و تشکیل نهاد‌های مدنی و شیوه تربیت فرزندان و رفتار با مجرمین اشاره کرد. در حقیقت می‌بینیم که هرچه مردم این جوامع کهن تر باشند در شیوه زندگی و رفتار بیشتر شبیه مردم خاورمیانه و مردم امریکای مرکزی و جنوبی اند. در جزیره کِرت که لایه‌ای از مردم بسیار کهن دارد برخی ازین خصوصیات پُررنگ تر از نقاط دیگر اروپاست. مقایسه میان ایرلند شمالی و جنوبی نیز آموزنده است.

همان‌گونه که در مورد افراد آدمی مشاهده می‌شود، فرسودگی و رکود و سپس انحطاط تدریجی سلسله‌ها، دولت‌ها، ملت‌ها و فرهنگ‌ها را باید تابعی از طول عمر آن‌ها دانست. 20 بنا بر این جای شگفتی نیست اگر جامعه ایرانی پس از اقلان هزار و پانصد سال کوشش سیاسی و تلاش فرهنگی، که پس از آمدن اقوام آریائی به ایران و غلبه آنها بر مردمان کهن تر این سرزمین آغاز شد، فرسوده شده باشد و تاب و توان مقاومت در برابر موج خیزنده تازیان نومسلمان را در خود نیافته باشد. درین هزار و پانصد سال ایرانیان به تشکیل اقلان پنج سلسله مقتدر، یعنی سلسله‌های مادی و هخامنشی و اشکانی و ساسانی و کوشانی و چند سلسله کوچکتر مثل سلسله پارسی (350 ق.م. تا 334 میلادی) و خاندان‌های سکائی در مشرق و شمال هند کامیاب شدند، و مهم تر آنکه کیش جامعی مشتمل بر اصول اخلاقی و آئین‌های عبادی در جامه کیش زردشتی به جهان آوردند که قرن‌ها ستون استوار حیات معنوی و پایه قوانین قضائی و اصول تربیتی و ضابطه روابط اجتماعی ایرانیان بود. این کوشش مستمر در اداره کشوری پهناور و دفاع از مرزهای آن و نبرد با اقوام مهاجم و مجاهدت در حفظ متصرفات و مبارزه با مدعیان داخلی و بدعت‌های مذهبی و منع گرایش به کیش‌های بیگانه طبعاً مستلزم صرف نیروئی درونی است که در طول زمان به کندی و ناتوانی می‌گراید.

اصل دوم: فرسودگی‌های موقت

حال پرسش اینست که آیا سستی و ضعفی که در سده هفتم میلادی موجب سقوط دولت ساسانی و زوال قدرت کیش زردشتی شد فتوری گذرا و علاج‌پذیر بود، مثل شکست ایرانیان از اسکندر و فروپاشیدن دولت هخامنشی، و یا ناتوانی و ماندگی پایداری چون سقوط بابل و مصر در رویارویی با سپاهیان ایران و پریشیدگی جوامع اینکا و مایا به دست مهاجمان اسپانیولی؟

پاسخ این پرسش را باید در پی آمد مصاف با اعراب جستجو کرد. همانگونه که اشاره شد فروماندگی جامعه ایرانی پس از تهاجم تازیان دیر نپائید و هنگامی که دهشت و آشفستگی نخستینی که از شکست حاصل شده بود از میان رفت ایران چون سمندر از درون خاکستر شکست سر برآورد و در جهان نوپای اسلامی هویتی تازه برای خویش رقم زد. رستاخیز فرهنگی و سیاسی

ایران، چنانکه گذشت برای جهان اسلام پی آمدهایی اساسی در برداشت زیرا سنگ بنای دوّمین دوران شکوفائی تمدّن اسلامی، یعنی "دوران ایرانی" این تمدّن را فراهم آورد و عالم اسلام را در پایان "دوران عربی" آن نیروئی و حیاتی تازه بخشید و از خطر ادامه رکود و فتور فرهنگی رهانید.

آنچه در باره برخاستن و قد علم کردن مجدّد ایران پس از شکست از یونانیان و تازیان گفته شد و در مورد شکست از مغولان نیز مصداق دارد اصل دوّمی از نظریه بقا و زوال فرهنگ ها را روشن می سازد، و آن اینکه هر فروپاشی و شکستی دلیل ضعف کلّی و نهائی و نشان به پایان رسیدن نیروی پویندگی جامعه نیست. بلکه در زندگی هر ملّتی گاه شکست هائی روی می دهد که نتیجه خستگی و فتور دولتی یا سلسله ای یا نحوه ای از حکومت یا حیات دینی است، ولی گذرنده است و پایدار نیست، بلکه جامعه پس از مدّتی، مانند رهنوردی که از طول راه و دشواری آن فرسوده شده و به زمین می نشیند و نفس می گیرد و پس از مدّتی استراحت و خستگی از تن بدر کردن به پا میخیزد و چون هنوز نیروی جوانی در او باقی است باز به راه می افتد، به مسیر خود ادامه می دهد (هرچند با اثری از فرسودگی پیشین).

این گونه توالی فروپاشی و باز پیوستگی، یعنی برخاستن دولتی یا سلسله ای یا آئینی و رونق کار آن و آبادی قلمروش، و سپس رواج تن پروری و فساد و غفلت از حال مردم، و آنگاه طغیان داخلی و یا حمله اقوام مجاور که موقع را برای هجوم و غلبه و تشکیل دولتی تازه مناسب می یابند، در زندگی طولانی بیشتر جامعه ها دیده می شود. مثلاً در هند، پس از استیلای هخامنشیان بر شمال غربی این سرزمین و سپس غلبه اسکندر بر آن، چاندرا گوپتا بنیان گذار سلسله مائوریا Maurya (225-172 ق. م.)، دوره بسیار درخشانی را در تاریخ هند آغاز کرد که در پادشاهی نواده اش آشوکا به اوج رسید. پس از سقوط این خاندان، هند نزدیک دو قرن دست خوش هجوم اقوام آسیای مرکزی مثل سکاها و اشکانی ها و کوشانی ها و مغلوب آنان بود تا آنکه خاندان گوپتا (325-550 م.)، که شاهان آن معاصر ساسانیان بودند، برخاست و دوره شکوفا و درخشان دیگری در ایام حکومت آنان برای هند پیش آمد که به آثار مهم هنری و ادبی و فلسفی و علمی (بویژه در ریاضیات و نجوم) ممتاز است و عصر زرین تمدّن هند بشمار می رود، و باز پس از آنکه خاندان گوپتا دچار سستی شد و هون ها بر قسمت عمده شمال هند مستولی شدند، این جامعه توانست در نیمه اول قرن هفتم دوره ای از رونق فرهنگی را تجدید نماید.

از این همه برمی آید که همه شکست ها نهائی نیستند و فراز و نشیب تاریخ را با تحلیل رفتن تدریجی نیروی اجتماعی و فرهنگی نباید اشتباه کرد. تاریخ ایران نمونه های روشنی از این اُفت و خیزها به دست می دهد. از بارزترین آنها فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی به دست اسکندر مقدونی است که 150 سال حکومت سلوکیان را در پیداشت. اما با برخاستن اشکانیان تازه نفس در سده سوّم پیش از میلاد و گسترش فرمانروائی آنان به سوی غرب، تا حدود فرات و سوریه، حکومت بیگانه از ایران رخت بریست و دولتی مقتدر در ایران پا گرفت که با سرسختی و جنگ آزمائی خود توسعه دولت توانای روم را در خاور عملاً محدود و متوقّف ساخت. این دولت نیز پس از چند قرن دچار سستی شد و چند بار از رومیان شکست خورد و آشفتگی در کشور پدید آمد و

نارضائی بالا گرفت و ناتوانی در ارکان حکومت افتاد و خانجانی رواج یافت. اما اگر اشکانیان از نفس افتاده بودند ایرانیان هنوز نیرو داشتند. اردشیر بابکان در اوایل سده سوم میلادی از فارس بپاخاست و آخرین شاهنشاه اشکانی را در 224م. برانداخت و به پنجه قدرت و تدبیر همه ایران را مسخر و متحد ساخت و دوباره سلسله ای نیرومند پی افکند و مدعی میراث پدران خود از رومیان شد و فرزندش شاپور اول رومیان را شکست داد و بین النهرین و قسمتی از سوریه را از آنان باز گرفت.

پس از چهار قرن، حکومت ساسانی نیز به سرانجام ضعف و انحطاط افتاد و تجمل پرستی و تن آسانی و مال اندوزی و رعیت آزاری بالا گرفت و کشور آشفته و مهیبی شکست شد و شاهنشاهی ساسانی که از درون کاسته بود به دست معدودی از تازیان تهیدست و پیکارجو که هم‌تشان از نیروی کیشی نوحاسته و امید غنائمی ناشنیده الهام گرفته بود فرو ریخت و کشور باری دیگر خواری شکست و کوتاه دستی را آزمون کرد. اما این شکست عمیق نیز، به خلاف آنچه در برخی کشورهای دیگر روی داد، حکایت از پایان نیروی درونی ایرانیان نمی کرد. جنبش تازه‌های از خراسان آغاز شد و دوران پرفروغی از فرهنگ و ادب و هنر پیش آورد. این نیرو تا قرن هفدهم و زمان شاه عباس به صورت های مختلف و با وجود بحران های سخت، بخصوص بحران هائی که در نتیجه هجوم مغولان و تاتارهای تیموری روی داد، جلوه گر بود.

ازوفات شاه عباس به بعد است که ضعف واقعی ایران، نخست با حکومت آخرین شاهان صفوی و شکست از افغانان، سپس در حکومت قاجاریان و شکست از روسیه و انگلیس و مداخلات اینان در امور داخلی ایران و ناتوانی ایران در رفع این مداخلات و از همه مهمتر سپرانداختن ایران در برابر علم و صنعت غرب و تقلید و اقتباس ظواهر آن آشکار می شود.

مختصر آنکه تمدن و فرهنگ ایرانی دیرتر از تمدن و فرهنگ بین النهرین و مصر و آناتولی و فینیقیه و فلسطین باستان در صحنه تاریخ ظاهر شد و ایرانیان دیرتر از مردم آن جامعه ها تلاش تاریخی خود را آغاز کردند و به همان ترتیب تمدن آنان نیز دیرتر زیست و هنگامی که آنان، غیر از آناتولی که هویت ترکی یافت، همه هویت تازی پذیرفتند، ایران که نیرویش پایان نیافته بود هویت و زبان خود را به پیشوائی خراسانیان نگاه داشت و منشاء فرهنگی زاینده و فرروزان شد.

اصل سوم: اثر پیوند نو بر ساق کهن

حال با بینشی که از مطالعه جامعه های دیگر بدست می آید می توانیم به مسئله خراسان بازگردیم و سبب پیشوائی آنرا جویا بشویم. در اینجا اصل سوم نظریه ای که در این گفتار مطرح شده کارساز می شود و آن اینکه وارد شدن خون تازه در بدن جامعه ای کهن آنرا نیرو می بخشد و موجب تحرک و پویندگی تازه ای در آن می شود. به عبارت دیگر پیوند قوم تازه نفس تر و جوانتری با قوم کهن تر می تواند از لحاظ فرهنگی اثری مثبت و سازنده داشته باشد و قومی را که نیرویش نقصان گرفته تقویت نماید.

این معنی را در تاریخ اروپا و آمریکای لاتین به روشنی می توان دید. هجوم اقوام جوانتر ژرمنی به ولایات رم و سکونت جستن در آنها خونی تازه در جامعه های آنها وارد کرد و با وجود ویرانگری های نخستین مآلاً موجب نیروئی تازه در آنها شد که در کشورهایی مثل ایتالیا و فرانسه و انگلیس و اسپانیا در طی رنسانس فرصت بروز یافت. می توان تصوّر کرد که اگر سرزمین گُل بیلت نشین (فرانسه بعدی) نخست مورد هجوم رومیان و سپس اقوام ژرمنی فرانک و ویزیگت و بورگندی قرار نگرفته و از آنها کسب نیرو نکرده بود، امروز جامعه ای فرسوده و بی رمق در آن می زیست؛ و یا اگر اسپانیا، هرچند به اکراه، میزبان واندال های ژرمنی و سپس پذیرای اقوام عرب و بربر که در 711 م. از جبل طارق گذشتند و جنوب اسپانیا را متصرف گردیدند نشده بود امروز اثری از نیروی زاینده در ساکنان آن دیده نمی شد. امروز که به جامعه های اروپائی می نگریم می بینیم که هرکدام که بیشتر در معرض هجوم اقوام شمالی (نوردیک) قرار داشته و بیشتر با آنها اختلاط یافته اند به همان نسبت از پویندگی و سازندگی بیشتری برخوردارند و هرکدام کمتر به این آمیزش دست یافته اند عوارض کهولت و فرسودگی در زندگیشان نمایان تر و سهمشان در بالندگی تمدن غرب کمتر بوده است.

در آمریکای لاتین نیز آنچه از تحرک و پویایی در کشورهای چون آرژانتین، شیلی و برزیل به چشم می خورد بیشتر از آن که دستاورد ساکنان بومی آنها باشد ارمان جمعیت نسبتاً جوان تر اروپایی (به ویژه اسپانیولی) است که به این کشورها کوچ کرده اند.

حال اگر به پرسش نخستین باز گردیم و درصدد توضیح تفاوت میان خراسان و ایران غربی برآئیم، باید به یاد آوریم که آذربایجان و ایران غربی و مرکزی جزئی از سرزمین مادها بودند و مادها پیش از دیگر اقوام ایرانی به اقتدار سیاسی و تشخص فرهنگی دست یافتند و به عرصه تاریخ گام نهادند و دوران درازی توان خود را صرف مقابله و کشمکش با آشور و دیگر همسایگان خود کردند و در نتیجه زودتر از دیگر اقوامی که در سایر نقاط فلات ایران اقامت گزیده بودند فرسوده شدند. اگر مردم این نواحی در نهضت ادبی و سیاسی ایران کمتر شرکت چشمگیری داشتند و اگر زبان مردم شمال غربی ایران به تدریج جای به زبان ترکی سپرد باید گفت این نتیجه قدمت کوشش های سازنده آنان بود که زودتر نیز آنها را نیازمند استراحت و سهل گیری نمود. اما جنوب ایران نیز، که زادگاه دو سلسله بزرگ هخامنشی و ساسانی بود و قرن ها کانون کوشش های سازنده به شمار می رفت، هنگامی که سپاهیان اسلام به ایران سرازیر شدند چندان توش و توانی برای مقاومت و خلاقیت نداشت. از سوی دیگر خراسان نقش رهبری سیاسی و مسئولیت تأسیس دولت و دفاع از مرزهای ایران را تا سده سوم پیش از میلاد، یعنی تا هنگامی که قبیله ای از ایرانیان، 21 به نام داهه، 22 که در نواحی مرزی شمال شرق شهرباری ایران 23 می زیستند وارد صحنه شدند و حکومت اشکانیان را تأسیس کردند، بردوش نگرفته بود.

اما تاخیر نسبی ورود اشکانیان به صحنه فعالیت تاریخی و جوانی نسبی آنان را نمی توان تنها عامل پویایی خراسان در سده های نخستین اسلامی شمرد. عامل مهمتر را باید در اصل سوم نظریه ای

که در اینجا مطرح شده، یعنی پیوند عناصر تازه نفس با اقوام کهن تر جستجو کرد، چه خراسان پیوسته در معرض هجوم اقوام صحراگرد قرار داشت و امواج متوالی مهاجمان که از آسیای مرکزی و دیگر نقاط به طرف خراسان سرازیر می شدند و در آن سکنی می گرفتند و سپس در آن مستحیل می شدند هر بار مردم خراسان را نیرووتوان تازه می بخشیدند. از آن جمله، نخست یونانیان و مقدونیان بودند که، در پی پیروزی اسکندر، در شمال شرقی ایران اسکندریه های چند بنا نهادند و چندی پس از آن نیز پادشاهی یونانی-ایرانی باختر را برپا کردند، سپس اقوام گوناگونی چونسکائی ها، تخاری ها، هون ها، هیاطله، کیدرها، ترک ها، و سرانجام تازی ها 24 که پس از پیروزی اسلام شماری انبوه از آنان در خراسان اقامت گزیدند به این خطه روی آوردند و خونی تازه در رگ های آن وارد نمودند. 25 به این ترتیب خراسان مکرر به منبعی سرشار از نیروی انسانی، که تا این حد در دسترس ساکنان دیگر بخش های فلات ایران نبود، دست می یافت و از آن نیرو می گرفت و جان تازه ای که از این رهگذر به کالبد خراسانیان می دمید سرچشمه نیروی فزاینده این خطه می شد و به جذب و حلّ عناصر تازه توانا می گردید. پس جای شگفتی نیست اگر خراسان رهبری انقلاب عباسی را برعهده گرفت و جایگاه نخستین سلسله های ایرانی پس از فتح اعراب و مهد تجدید حیات ادبی و هنری و علمی ایران در سده های نهم و دهم و اوائل سده یازدهم میلادی شد.

نظریه زادن و بالیدن و فرسودن تمدن ها و جامعه ها هرچند تازه نیست، نتایجی که از آن حاصل می شود، بخصوص در نقد احوال مللی که روزگار برنای آن سیر می شده، کمتر مورد توجه قرار گرفته، و در توضیح وجوه تاریخ ایران در سده های اخیر به کار نرفته است. در اینجا البته فرصت پرداختن به همه پرسش هایی که طرح این نظریه بر می انگیزد نیست. با این همه بجاست که اقلّاً به یک پرسش عمده پاسخ داده شود. یکی در مورد قوم اوستائی است و آن اینکه این قوم که کیش زردشتی از میان آنان برخاست در خراسان و به احتمال قوی در ناحیه ای از توابع مرو یا بلخ یا هرات می زیستند. سابقه کهن آنان با جوانی نسبی مردم خراسان چگونه سازگار می تواند بود؟ در جواب باید گفت که آئین زردشت در میان قومی روی نمود که همه نیروی خود را در کشمکش با "بددینان" و مبارزه با مخالفان و استوار کردن کیش تازه صرف کرد. آنگاه رسالت این آئین به اقوام دیگر ایرانی منتقل شد (محملاً مادها و شاهان اخیر هخامنشی) و با قدرت سیاسی آنان رواج گرفت. قوم اوستائی از تحرک افتاد، چنانکه زبان آن هم به تدریج متروک شد و حتّی به دوران ساسانی نکشید. آنچه در خراسان بعدها روی داد در حقیقت دستاورد اقوام تازه نفسی بود، بخصوص سکاها، که پس از دوره اوستائی به خراسان روی آوردند و در آن ساکن شدند و مآلاً کیش اوستائی را نیز پذیرفتند.

این که کیشی در میان قومی ظهور کند و سپس رسالت دین به دست قومی دیگر و خارج از حیطه اصلی آن بیفتد نظائر تاریخی دارد. مثلاً اسلام در حجاز و در میان مردمی نسبتاً بدوی (نظیر قوم اوستائی؟) برخاست، اما توسعه و ترویج آن پس از اندک زمانی بدست مردم عراق و سوریه و ایران افتاد و مآلاً ترک ها و تاتارهای تازه نفس بودند که آنرا در آسیای صغیر و قاره هندوستان و ترکستان چین و برخی نقاط دیگر پراکندند. هم چنین آئین بودائی که در هندوستان آغاز شد از میان

هندوان رخت بر بست و رسالتش آخر در چین و ژاپن و هندوچین و تثبت بود که فرصت گسترش یافت. مذهب مسیح نیز هرچند از فلسطین برخاست در دست رومیان قوام گرفت و در اروپا منتشر شد و در فلسطین جز سایه کوتاهی از آن نماند. حتی شاید بتوان این معنی را در مورد کیش یهودساری دانست که در مصر و به تاثیر مذهب مصري آغاز شد اما در فلسطین و میان اقوام آن پا گرفت. کیش زردشت نیز کانون قدرت و توسعه اش ظاهراً دیرزمانی در زادگاه آن نپایید و مثل اسلام که زادگاهش، حجاز، جز نیم قرنی کانون اصلی اسلام نماند، در شمال غربی و مغرب و جنوب ایران بار افکند.

و این از طنزهای شگفت تاریخ است که خراسانی که، پس از اسلام، پرچمدار نهضت ادبی و سیاسی ایران و به همّت و نیروی خود پیشوای رستاخیز فرهنگی ایران گردید این نیرو را به برکت هجوم اقوام خودی و بیگانه و شکست از آنان و جای دادن آنها در دامان خود به دست آورد. چه، خراسان پیوسته بیش از دیگر نواحی ایران در معرض هجوم و حمله و اشغال مردم تازه نفس و پرتوان بیگانه بوده و در هر موج تهاجمی که از آسیای میانه برخاسته همواره در صف اوّل آتش قرار داشته است. این مهاجمان در خراسان اقامت گزیدند، با ساکنانش درآمیختند، به زندگی اش جان و نیروی تازه بخشیدند، و چنان توانایش ساختند که توانست در تاریخ جهان اسلام سهمی اساسی بردوش گیرد.*

* این نوشته ترجمه سخنرانی دکتر احسان یارشاطر به زبان انگلیسی است با عنوان: In Search of the Secret of Survival. The Case of Cultural Resurgence in Khurasan با برخی اضافات توسط مؤلف، که در 24 مارس 1997 در برنامه سخنرانی های نوروزی استادان ممتاز ایران شناسی- که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن در این دانشگاه برگزار می شود- ایراد شد.

پانویس ها:

1. استثنای مذکور دورانی بود که، بیش از یک سده از 625 تا 755 ه. ق. برابر با 1337 تا 1353 م. و در ماوراء النهر تا 772 ه. ق.، مغولان در ایران فرمانروا بودند. اما حتی در این دوران نیز سپاهیان مغول بیشتر ترک و ترک زبان بودند. چه، مغول ها طبق رسم معمول شان قبایلی را که در مسیر خود مغلوب می نمودند موالی خود می ساختند و در سپاه خود مندرج می کردند. بیشتر سپاهیان مغول در خاور میانه ترکان آسیای مرکزی بودند که به خدمت مغولان درآمده بودند. حکومت خاندان زند میان نادر شاه و قاجاریه کوتاهتر از آن بود که استثنای عمده ای محسوب شود.
2. درباره گسترش دامنه خراسان به ماوراء النهر و سیستان ن. ک. به: مقدّسی، احسن التقاسیم،

لیدن، 1877، چاپ سوّم، 1967، ص 260. همینطور ن. ک. به: Turkistan، اثر بارتولد، طبع سوّم، لندن، 1968، ص 197، که به تسلط خراسان بر ماوراء النهر اشاره می کند.

3. ن. ک. به: Les nations du prophete، ص 480.

4. رساله فتح بن خاقان في مناقب التّرك، طبع فان فلوتن، لیدن، 1903، ص 40.

5. ن. ک. به:

The Shaping of Abbasid Rule، پرینستن، 1980، ص 117.

6. Black Banners from the East، لیدن، 1983، ص 67.

7. ن. ک. به:

Persian Presence in the Islamic World، Cambridge University Press، 1988

(در دست انتشار) 8. ن. ک. به:

Persian Presence in the Islamic World، Cambridge University Press، 1988

(در دست انتشار)

9. «انّ دولتهم عجمیه خراسانیّه و دولة بني مروان عربيّه و في اجناد شاميّه» البيان والتبيين، طبع محمد هارون، بیروت، 1948، ج. 3، ص 366.

10. ن. ک. به:

C. E. Bosworth , Al-Magrizi's 'Book of Contention and Strife Concerning the Relation

between the Banu Umayya and Banu Hashim، منچستر، 1980، ص 88

و مقاله التّن دانیل:

Arabs, Persians and the Advent of Abbasids Reconsidered," Jour. Amer. Orient. Soc.,

CXVII/3, 1977، ص 442-48.

11. درباره این شخصیت ها وآراءشان ن. ک. به:

غلام حسین صدیقی، Les mouvements religieux، واحسان یارشاطر، Mazdakism، در Camb.

Hist. of Iran، جلد سوّم، جزء دوّم، 1983، ص 1001 به بعد.

12. پیرو خداهش، از نخستین داعیان بنیاد گرای هاشمی در خراسان. او رهبر فرقه ای به نام خالدیه بود که پس از مرگ ابراهیم امام حمایتش را از علویان ادامه داد و در نیشابور سر به شورش برداشت اما در نبرد با ابومسلم شکست خورد. همین فرقه بود که در دوران خلافت منصور

فاطمیه نام گرفت. در این باره ن. ک. به: اخبار الدولة العباسیّه، طبع دوری و مُطَلّبی، بیروت 1973، ص 403-404؛ نیز ن. ک. به:

E. Daniel, The Political and Social History و Sharon, Encyclopaedia Iranica. 2, V, P. 2b
.of Khurasan , Chicago, 1979, p. 747-820

13. ن. ک. به: L. Gardet در Cambridge History of Islam، جلد دوم، ص 596 و S. Pines، همان
اثر، ص 759 و Encyc. of Islam، طبع دوم، جلد چهارم، ص 1070-71

. 14. ن. ک. به:

A Study of History، جلد پنجم، ص 515

15. ن. ک. به:

المقدمه، ترجمه Franz Rosenthal، پرنسین، طبع دوم، 1967، جلد اول، ص 278 به بعد. ابن
خلدون در بخش های گوناگون این اثر نظریه خود را درباره ادواری بودن تاریخ و زایش و فرسایش
دولت ها و سلسله ها و مراحل که هر قدرت سیاسی، از پیدایش و توسعه و باروری، تجمل
خواهی و تن آسانی و سرانجام انحطاط و شکست می پیماید تشریح کرده است. از جمله در
ترجمه فارسی محمد پروین گنابادی، طبع دوم، تهران 1352، می توان به جلد اول صفحات 317 به
بعد و بخصوص صفحات 333-344 و 566-79 رجوع نمود، و در ترجمه انگلیسی بخصوص به
صفحات 280-99 و 344-45 و 353-55. صفحات متن عربی طبع کاترمر را رزنتال در ترجمه خود
منظماً به دست می دهد.

16. ن. ک. به: A Study of History، جلد پنجم، ص 11 به بعد.

17. ن. ک. به:

Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," Foreign Affairs
شماره تابستان 1993، ص 22.

18. ظهور ابن خلدون را که در قرن چهاردهم می زیست و از نام آوران اندیشه اسلامی است باید
به گفته رنولد نیکلسون استثنائی بر این قاعده دانست. ن. ک. به: A Literary History of the
Arabs، طبع دوم، کمبریج، 1929، ص 442-43.

19. ن. ک. به:

UNESCO History of Humanity, Vol. I: Prehistory and the Beginning of Civilization, ed. S.
J. Last et al، لندن و نیویورک، 1944، ص 31-43.

20. به اعتقاد ابن خلدون نیروی سلسله ها یا خاندان هایی که به مسند قدرت می رسند عموماً

بیش از سه نسل، یا 120 سال، نمی‌پاید و در نسل چهارم آثار فتور در آن‌ها نمایان می‌شود (ن. ک. به ترجمه فارسی، ص 26-424 و ترجمه انگلیسی زنتال، ص 278 و بعد و ص 345. در حقیقت این اصل غالباً مصداق دارد، حتی در مورد سلسله‌هایی که عمر بیشتری داشته‌اند مانند سلسله‌های ایرانی پیش از اسلام و خلفای اموی و عباسی و امویان اسپانیا. چنین به نظر می‌آید که نیروی واقعی سلسله‌ها عموماً درین حدود و گاه حتی زودتر (مثلاً در مورد صفاریان و تیموریان و زندیه و افشاریه) رو به کاهش می‌گذارد. پس از آن سلسله‌ها یا در ضعف فزاینده به حکومت ادامه می‌دهند - آن‌گونه که در مورد عباسیان پس از مأمون، و سلسله مائوریا پس از آشوکا یا صفویان پس از شاه عباس اتفاق افتاد- یا، در پی یک انقلاب درباری، نیرویی تازه‌ای در سلسله دمیده می‌شود، چنان که در مورد هخامنشیان پس از تسلط داریوش به مسند پادشاهی و در مورد امویان با تسلط مروان بن حکم پس از وفات معاویه دوّم روی داد.

21. ن. ک. به:

B. Henning, "Mitteliranische . Handbuch der "زبان شناسی" Iranistik که در جزء "Orientalistik, لیدن، 1958، به طبع رسیده.

22. نام این قوم برای نخستین بار در یشت 13، بند 144 آمده است و در کتیبه معروف به Daiva از خشایار شاه در تخت جمشید، ن. ک. به: R. Kent, Old Persian, Xph, ص 151. این قوم در همسایگی دو قوم از سکاها، که نامشان در کتیبه بیستون داریوش آمده است، یعنی Haumavarga و Tigraxauda، می‌زیست. ن. ک. به: Bivar, Cambridge History of Iran, ص 52-851.

23. ن. ک. به: W. Vogelsang, Encyclopaedia Iranica, جلد چهارم، ص 581-82.

24. درباره این اقوام ن. ک. به: The Cambridge History of Iran, جلد سوم، جزء اوّل، ص 146-84، 156، 191 و بعد؛ و جزء دوم، ص 770، 851-52. باید توجه داشت که نخستین هجوم قبائل ترک به نواحی شمال خاوری ایران در سده ششم میلادی بود و هرمزد چهارم (579-90 م)، که خود از مادری ترک زاده بود (ن. ک. به: طبری، ج 2، ص 990؛ و H. Schaeder, Iranica, ص 41) با آنان به نبرد پرداخت.

25. Julius Wellhausen فصلی از کتاب خویش Das arabische Reich und sein Sturz, برلین، 1902، ص 247-306 (ترجمه انگلیسی آن: Arab Kingdom and its Fall، کلکته، 1927) را به بحث و بررسی قبائل تازی در خراسان اختصاص داده است. به تخمین او شمار افراد این قبائل به دوپست هزار بالغ می‌شده است. این رقم با رقم ربع میلیون موشه شارون (Black Banners, ص 65 و بعد)، و رقم مشابهی که E. Daniel در: ("Arabe Settlements in Persia," Encyclopaedia Iranica)، جلد دوم، ص 213 ب ارائه می‌کند کم و بیش برابر است.

بازخوانی مقدمه صدیقی بر اصول حکومت آتن ارسطو

عبّاس میلانی

اندر بلاي سخت پديد آيد
فضل و بزرگوارې و سالارې

دکتر غلامحسین صدیقی از نوادر روزگار بود. در میان نسلی از دانشگامیان ایران شهرتی اسطوره وار داشت. استاد ممتاز دانشگاه تهران بود و آوازه فضلش، و حکایات مربوط به دقت و وسواس علمی اش، همه گیر. می گفتند « بنیانگذار جامعه شناسی در ایران » است. 1. می گفتند پُر می داند و کم می نویسد چون " کمال طلب " است. 2. می گفتند فضل و خرد را، حتی نزد آنان که در صف مخالفان سیاسی اش بودند، 3. قدر و ارج می شناسد و نزدش « آفتی نبود بتر از ناشناخت. » 4. می گفتند کار استادی خویش را سخت به جدّ می گیرد آن چنان که در روزهای وزارتش در کابینه دکتر مصدّق حتّی یک بار هم از جلسه درس غایب نشد. 5. می گفتند با دوستان فروتن و با قدرتمندان بی پروا و در همه حال مُبادي آداب است. می گفتند ارسطو را صدرنشین مصطبه تفکّر می داند و نه تنها جریان های نظری غرب را خوب می شناسد بلکه تاریخ و ادب ایران و اسلام را هم نیک می داند. بازخوانی "مقدمه" او بر ترجمه آقای باستانی پاریزی از **اصول حکومت آتن** 6 آشکارا نشان می دهد که هرآنچه درباره اش می گفتند همه عین حقیقت بود، بی ذرّه ای اغراق. در واقع، به رغم آنکه او اغلب در آثارش، از سر فروتنی، اهمیت نوشته ها و درس هایش را کم جلوه می داد، 7 اما فاضلی بی بدیل، ادیبی ایران دوست، محقّقی به غایت تیزبین و نکته دان و ارسطو شناسی ممتاز بود. هدف من در اینجا بررسی همه آثار و اندیشه های او نیست. به کارنامه سیاسی او هم کاری ندارم. تنها می خواهم با بازخوانی "مقدمه" **اصول حکمت آتن** جوانبی از سبک کار ستودنی و اندیشه های سیاسی او را بررسی کنم. این "مقدمه" به راستی مصداق بارز این قول بیهقی است که: «باید دانست که فضل هر چند پنهان دارند، آخر آشکار شود چون بوی مشک.» 8

* * *

تاریخ اندیشه سیاسی را می توان، با اندکی اغماض، به دو نوع مکتب تقسیم پذیر دانست. برخی سودای نا کجا آباد در سردارند؛ کاستی های انسان را بر نمی تابند؛ طالب بازسازی روح و روان انسان اند؛ حقیقت را یکی می پندارند و رستگاری سیاسی را در گروی آن می دانند که اقلیت عالم به این حقیقت باید قدرت مطلق را درکف گیرد. در این مکتب، حُکام قیّم و چوپان مردم اند. نزد آنها

فرد نه غایت سیاست که ابزار آن است. شهروند مطلوب هم کسی است که سوداها و خواست های فردی را یکسره فدای مصالح جمعی کند. 9. جمهور افلاطون را نخستین تجلّی صیقل یافته این مکتب دانسته اند و نه تنها گرده ای از حکومت مطلق مذهبی، بلکه شجره همه حکومت های توتالیتار سده بیستم را نیز در همانجا سراغ کرده اند. 10.

برخی دیگر، نه جامعه ای کامل که حکومتی مطلوب و میسر می طلبند. "انسان کامل" را تخیلی بیش نمی دانند و بازسازی روح انسان را گره بریاد زدن می شمرند. نزد آنها حقیقت یکی نیست و انسان ها نه ابزار که هدف سیاست اند. دولت مطلوب هم نه قیّم که خادم شهروندان است. در این مکتب، معضل اساسی اندیشه سیاسی یافتن توازنی میان خواست های فردی و مصالح جمعی است. عدالت سیاسی و اجتماعی هم تنها از طریق حکومت قانون یافتنی است. ارسطو را از نخستین منادیان این مکتب دانسته اند. "مقدمه" دکتر صدیقی نه تنها وصفی درخشان از اجزاء اندیشه ارسطو است، بلکه در عین حال نشان می دهد که اندیشه های سیاسی وی، دست کم آن چنان که در "مقدمه" رخ نموده، ترکیبی است از همین سنت ارسطویی، اجزایی از روش شناسی اثبات گرای و اصول اندیشه دمکراتیک عصر تجدد.

نخستین نکته ای که در مورد "مقدمه" جلب توجه می کند زمان نگارش آن است. **اصول حکومت** **آتن** اوّل بار در سال 1342، به همت مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، که در آن زمان دکتر صدیقی ریاستش را به عهده داشت، به چاپ رسید. چاپ دوّم آن در سال 1358 صورت گرفت. اگر این واقعیت را به یاد آوریم که **اصول حکومت آتن** شرحی است در فضایل و ریشه های تاریخی حکومت یکسره عرفی آتن و سرشت قانون اساسی پیش و کم دمکراتیک آن، آیا می توان گمان برد که دکتر صدیقی، که به سختی دست به قلم می بُرد، صرفاً از سر تصادف، در آن زمان نگارش چنین مقدمه ای را تقبّل کرد؟

می گویند باز اندیشی در آثار قدمایی چون افلاطون و ارسطو درست در لحظات بحران اجتماعی ضرورت پیدا می کند. 11. ایران هم در سال 1342 و هم در 1358 دوره هایی سخت بحرانی را پشت سر می گذاشت. از سوئی، الهیات علم چیرگی بر سیاست را برافراشته بود و، از سوئی دیگر، ایدئولوژی های مطلق اندیش جانشین تفکر می شد و اقتدار فردی پایه های قدرت قانون را تضعیف می کرد. آیا نباید "مقدمه" را نوعی هشدار سیاسی یا مداخله زیرکانه در بحث تاریخی ای دانست که در آن زمان در ایران آغاز شده بود؟ گرچه می دانیم که دکتر صدیقی در مورد همه رخداد های زمان خود یادداشت هایی دقیق می نوشت 12 و لاجرم ارزیابی دقیق نیّت سیاسی او در نوشتن این "مقدمه" تنها زمانی شدنی است که این گنجینه سخت مهم به چاپ سپرده شود، ولی آیا نمی توان گمان برد که او می خواست با بازخوانی ارسطو در سال 1342، ندای اعتدال سردهد و به تأسی از "معلم اوّل"، عقل سلیم و نقّاد راجانشین اندیشه های استبدادی، تعبّدی و افراطی کند؟ آیا همانطور که جریان 15 خرداد پیش پرده انقلاب اسلامی بود، بازخوانی دکتر صدیقی از ارسطو هم پیش درآمد مواضع دلیرانه او در اوج تحوّلات انقلابی نبود؟ آیا وقتی از سوئی می گفت «ارسطو قانون اساسی را برای تأمین آزادی می داند نه تحدید آن و تغییر مکرّر قانون را زبان

بخش می خواند»، (ص که)* و می افزود که «قدرت را تا ممکن است باید به قانون سپرد نه به افراد»، (ص کز) و از سوئی دیگر هشدار می داد که «علم سیاست نزد ارسطو اساسی تر از علم اخلاق است»، (ص یب) اوضاع زمان و دوقطب سیاسی قدرتمند آن روزگار، یعنی قدر قدرتی فردی و مکتبی، را مراد نداشت؟

در همان چند صفحه نخست، نکته مهم دیگری نیز جلب توجه می کند. اگر به نمای صفحه دوم مقاله نظری بیفکنیم، می بینیم که از هفت سطر متن نسبتاً درشت و 17 سطر یادداشت نسبتاً ریز تشکیل شده. کل "مقدمه" هم ترکیبی است از حدود 380 سطر متن و 320 سطر یادداشت. این ترکیب، به گمان من، هم بنیادی معرفت شناختی دارد و هم نشانه ای است از سبک کار ویژه دکتر صدیقی. نزد او نه تنها به راستی «از حدیث حدیث شکفت»¹³، بلکه ترکیب تصویری صفحه، و رابطه متن و حاشیه، به ظاهر تأکیدی است بر این باور که آنچه راوی در این "مقدمه"، و راویان منقول در یادداشت ها، نوشته اند، جملگی حاشیه ای است بر ارسطو که تألیفاتش «بیشتر از زاده های فکر هر متفکر دانا، تیزبین ژرف اندیشی بر عقل و ذهن بشر حکم فرما بوده است.» (ص ط).

نکته مهم دیگر این حواشی را در مضمونشان سراغ باید کرد. دکتر یحیی مهدوی، در مقدمه ای که بر کتاب **جنبش های دینی ایرانی در قرن دوم و سوم هجری** دکتر صدیقی نوشته، به این نکته اشاره کرده که «دکتر صدیقی رفت و از خود انبوهی شگفت انگیز یادداشت-مخصوصاً راجع به مسائل فرهنگی و اجتماعی ایران- به جا گذاشت.»¹⁴ ثمره و نشان آن یادداشت های انبوه را در همین حاشیه های پربار می توان یافت. گاه، نزد برخی از اهل تحقیق ایرانی و فرنگی، یادداشت های متن نوعی سیاهی لشکر فکری اند، بیشتر به کار فضل فروشی به خواننده یا ارباب و تخطئه رقیب می آیند و ربطی چندان به موضوع بحث و روایت ندارند. اما حاشیه های دکتر صدیقی در "مقدمه" جزئی اساسی و اجتناب ناپذیر از اسطفس روایت اند و شجره و تطوّر و آژه ها و مفاهیم گونه گون ارسطویی را در « کتاب های دوره اسلامی» (ص ی) باز می جویند. در واقع، از لحاظ سبک، نکته جالب دیگر روایت متن و حواشی "مقدمه" ایجاز آنست. در غرب، « اقتصاد کلام و اندیشه » را یکی از شرایط مقدماتی تفکر و روایت علمی دانسته اند. همزمان با تجدّد بود که طمطراق و تفصیل و اطناب کلام رایج در متون قرون وسطی جای خود را به ایجاز و سادگی روایی داد. "مقدمه" دکتر صدیقی مصداق بارز و نوعی سرمشق ایجاز علمی و اقتصاد کلامی است. گمان نکنم در آن کلمه ای را بتوان زاید شمرد و بود و نبودش در متن را علی السویه دانست.

با استفاده از همین ایجاز، دکتر صدیقی در نوشته ای کمتر از 27 صفحه، مدخلی سخت دقیق و پربار بر اندیشه های سیاسی ارسطو تدوین کرده است. در عین حال، از میان انبوه آراء ارسطو، تأکید را بیشتر بر نکاتی گذاشته که به مسائل تاریخی آن روز ایران ربطی مستقیم پیدا می کرد.

به گمان دکتر صدیقی یکی از وجوه اساسی تمایز میان ارسطو و افلاطون، نظرات گونه گونه نشان در باره رابطه سیاست و اخلاق بود. این اختلافات دو محور عمده داشت: یکی ریشه شناسی اخلاق

و دیگری رابطه سیاست و اخلاق. بنیاد این اختلافات، برداشت متفاوت ارسطو و افلاطون از حقیقت بود. به عبارت دقیق تر، «مخالفت ارسطو با استاد مبنی بر مخالفت اصولی او با نظریه مُثُل و حکومت افلاطون است.» (ص یا) حاصل اجتناب ناپذیر نظریه مُثُل افلاطون تقسیم جامعه به اقلیتی فیلسوف منش و مستحق حکمرانی و اکثریتی در بند شهوات جسمانی و نیازمند قیّم و حکم‌داری است. تنها فلاسفه اند که مرارت دست یافتن به عالم مُثُل را بر خود هموار می کنند و به اعتبار همین تقوا و معرفت، حق حکمفرمایی می یابند و در مدینه فاضله شان اخلاق همواره بر سیاست رجحان دارد. درمقابل عالم مُثُل افلاطونی، ارسطو، به گفته دکتر صدیقی "روش تاریخی" را به کار می گرفت و «بدون پیروی از مذهب جزمی» به «آثار و احوال اقوام» توجه داشت (ص کو) و «امور اخلاقی را قابل دقت و صراحت و قطعیت ریاضیات» نمی دانست. (ص ی) به سخن دیگر، ارسطو «فضیلت را برخلاف افلاطون ثابت نمی داند و معتقد است که اخلاق و سیاست مبتنی بر حکم هایی است که از وجدان مردان با فضیلت، یعنی آنان که عقل را راهنمون و رهبر خویش کرده اند ناشی می شود.» (ص یا) به همین خاطر، برخلاف سقراط و افلاطون که "اخلاقیات را بر سیاست" ترجیح می دادند و «امور سیاسی و اجتماعی را بر علم اخلاق قایم و پایدار می دانستند.» (ص یب)، ارسطو سیاست را مقدم بر همه امور می داند و به علاوه «در مسأله رابطه فرد با جامعه و حدود قدرت دولت بیش از افلاطون معتقد به حقوق فرد است.» (ص یب) درواقع، ارسطو، آن چنان که دکتر صدیقی به تأکید می نویسد، به نوعی کثرت گرایی اخلاقی باور داشت. می گفت «رای افلاطون . . . راجع به خیر» درست نیست و در عوض استدلال می کرد که رای مردم درباره اخلاق «مختلف است و خیر، مانند وجوه فعالیت انسانی، تنوع پیدا می کند.» (ص یا) دکتر صدیقی نیک می دانست که این «رای در حدّ و مقام خود، چنانکه پوشیده نیست، از نظر علم جدید اعتبار و وزنی دارد.» (ص یا) گویا اومی دانست که اساس دمکراسی، و پادزهر توتالیتاریسم، همین باور به کثرت حقیقت و تنوع اخلاق است. شالوده کثرت گرایی سیاسی همین کثرت گرایی اخلاقی است و شالوده انواع حکومت های مطلق مذهبی، باور متقن به احکام اخلاقی الهی ابدی و ازلی. 15

ارسطو تنها در زمینه عالم مُثُل با افلاطون اختلاف نداشت. نوع حکومتی که در طلبش بود نیز با جمهور ناکجا آبادی افلاطون، که زیر نگین فیلسوف شاه جای داشت، تفاوت هایی اساسی پیدا می کرد. دکتر صدیقی، در حالی که به ظاهر گوشه چشمی به مارکسیت های زمان داشت، معتقد بود که از نظر ارسطو، دولت، برخلاف آنچه دیگران گفته اند، پدیده ای عارضی و تاریخی نیست. به عبارت دیگر، انسان بدون وجود دولت تصور پذیر نیست. می گفت «ارسطو. . . معتقد است که آدمی فقط در جامعه می تواند استعدادات و قوای خود را به ظهور و عمل رساند. . . دولت در نظر وی محصول تقلید و مواضعات و زد و بندهای سیاسی نیست بلکه ثمره و نتیجه طبیعی زندگی و نیازمندی های اجتماعی است.» (ص کد) رسالت این دولت نه تحقق کمال فلسفی است، نه اجرای اراده الهی. در عوض ارسطو «برای هر حکومت که بتواند دو اصل نظم و آزادی نسبی را محفوظ و ملحوظ دارد و با حاجت های زمانی و مکانی اجتماع سازگار باشد ارزش قایل» بود. (ص که)

در میان انواع حکومت، ارسطو حکومت شاهي را، بالقوه، بهترین و بدترین انواع حکومت ها می دانست. می گفت زمانی بهترین نوع حکومت است که «در آن قدرت از جانب یک تن . . . به نفع همگان» به کار می رود. (ص که) در عین حال می گفت این نوع حکومت ها "دیرپاب" اند و نظام شاهي اغلب به "جباري" می گردد. بالمآل بهترین حکومت را «حکومت طبقه متوسط» می دانست که در آن «همه مردان آزاد شرکت می جویند و طبقات متوسط در آن صاحب نفوذ و موجب حفظ اعتدال میان وضع و شریف اند و هرکس به نوبه خود فرمانده و فرمانبردار است.» (ص کو) حکومت طبقه متوسط بیش از هر چیز حکومت قانون است. به گفته ارسطو، «قانون حاکم و دادرسان و حاکمان خادمان قوانین اند. . . او می گوید فرد فرد مردم ممکن است نالایق و اشتباه کار باشند. اما جمع مردم به هر حال از حیث نیروی جسمی و عقلی و قوت تمیز بر فرد فرد برتری دارند.» (ص کز) در عین حال، در حکومت طبقه متوسط «از افراط و تفریط میان اشراف و زبردستان» (ص ل) خبری نیست. برابری مطلق هم محلی از اعراب ندارد چرا که «در رعایت برابری هم باید هنر و شایستگی افراد ملحوظ باشد. چه برابر داشتن لایق و نالایق محروم کردن مردم لایق است و این خود ایجاد نوعی نابرابری است.» (ص ل) روایت دکتر صدیقی در این باب، و نظراتش در دفاع از مالکیت خصوصی (ص له) همه شباهتی تام به آرای برخی از فصیح ترین نظریه پردازان مدافع نظام دموکراسی پارلمانی دارد. 16

در واقع، رعایت همین نوع عدالت و حکومت قانون را ارسطو تنها راه جلوگیری از انقلاب می داند. دکتر صدیقی تأکید دارد که ارسطو «نشر عدالت را در جلوگیری از انقلاب بسیار مؤثر می داند. . . راه رفع انقلاب را باید پیش از وقوع، با فکر و مطالعه و تدبیر جست و دانست که علل انقلابات هیچ گاه خرد و حقیر نیستند هر چند بهانه انقلابات ممکن است حقیر و ناچیز باشند.» (ص لا) گرچه دکتر صدیقی این عبارات را در سال 1342 از قول ارسطو نوشت، اما مطالبی که در اردیبهشت 1340 در میتینگ جبهه ملی در جلالیه مطرح کرد، 17 گفته هایش در زندان در نوروز سال 1342 (18) مخالفتش با بازداشت آیت الله خمینی در خرداد 1342 و بالاخره آنچه گویا در سال 1357 در جریان تشکیل مذاکرات مربوط به کابینه به شاه گفت 19 همه ریشه در این نقطه نظر اساسی ارسطو دارند.

اگر اجزاء گوناگون روایت دکتر صدیقی از اندیشه سیاسی ارسطو را کنار هم بگذاریم، به گمان من، تصویری سخت شبیه حکومت دموکراتیک قانون می یابیم. از این بابت می توان گفت که قرائت او از ارسطو یکسره متفاوت از برداشت آن دسته از متفکران عالم اسلام است که پیش از او از ارسطو تأثیر پذیرفته اند. آنان جملگی ارسطو را در خدمت اثبات احکام اسلامی می گرفتند، اما دکتر صدیقی، گرچه در خلوت اعتقادات مذهبی خویش، مسلمان می مؤمن بود، 21 از ارسطو روایتی یکسره عرفی مراد می کرد. انگار خود او نیز به این تفاوت واقف بود، چون در یکی از یادداشت های "مقدمه" می نویسد: «طماس اکوینی (1226-1274م) ایتالیایی و دانتته دانشمند و شاعر ایتالیایی (-1321 1265م) در مذهب سیاسی از پیروان [ارسطو] بند و در فرهنگ اسلامی جماعتی از صاحب نظران و متفکران مانند کندی و فارابی و عامری و مسکویه و ابن سینا و ابن رشد و نصیرالدین طوسی و جلال الدین دوانی در حکمت عملی از او متأثرند.» (ص له) بی گمان دکتر

صدیقی، مانند طماس اکوینی، در "مذهب سیاسی" پیرو ارسطو بود.

البته این پیروی به هیچ روی به آن معنی نبود که از ارسطو بتی عاری از عیب بسازد. برعکس، یکی از علل ارجمندی کار ارسطو را احترازش از «مطلق پسندی و خیال پردازي هاي حوزه علمي افلاطون» (ص یج) می دانست و در این زمینه ارسطو را سرمشق کار خود قرار داد و ایراداتی مهم بر "حکیم مطلق" و "معلم اول" وارد دانست. این ایرادات هم در عرصه روش شناسی اند، هم در سطح آرای سیاسی. از سوپی، دکتر صدیقی، که گویا همواره گوشه چشمی به عقاید اثبات گرایي (positivism) داشت، 22 احکام هنجاری را یکسره از احکام وصفی متمایز و مجزا می دانست و می خواست. یادداشت هایی که او خود در جایی دیگر در وصف رخدادهاي روزهاي 28 و 29 مرداد به قلم آورده نمونه حیرت آوری است از نحوه کاربرد زبان صرفاً وصفی. با آنکه دکتر صدیقی ارادتی خاص به دکتر مصدق داشت، و به رغم آنکه پس از کودتای 28 مرداد به زندان افتاد، لحن یادداشت هایش در این باب لحن جراحی را می ماند که فارغ از هرگونه هیجان، واقعیت حال مریضی را به زبانی دقیق و موشکاف بیان می کند. 23 در "مقدمه" هم تأکید دارد که داورى هاي ارزشي را نباید با مشاهدات عینی مخلوط کرد و از همین زاویه بر ارسطو ایراد می گیرد که «گاه مطالعه او . . . از صورت عینی و خبری بیرون آمده نتیجه اش به قاعده گذاری و دستور دهی و صدور حکم های ارزشی و تکلیفی رسیده است.» (ص کط)

به علاوه، به زعم دکتر صدیقی، تألیفات ارسطو در «اجتماعیات . . . خالی از نقایص نیست.» (ص کد) در این مورد وی ارسطو را هم به خاطر بی اطلاعی اش از تاریخ و تحولات «تشکیل شاهنشاهی ایران» (ص له) می نکوهد و هم از این لحاظ که او به «فرضیه هایی موهومی چون مقابل هم قرار دادن یونانی و غیر یونانی، پست شمردن جمعی از مردم، . . . تقسیم نوع بشر به دو دسته آزاد و بنده، و برحق دانستن اصل بردگی. . . و قول به عدم تساوی زن و مرد و پست شمردن زنان و عدم عنایت کامل به حقوق آنان» باور داشت. (ص له)

شاید بتوان همین روش دکتر صدیقی را سرمشق قرارداد و گفت ایرادی هم بر "مقدمه" درخشان ایشان وارد است. به رغم استقصایی که رسم کارش بود، و به رغم آنکه مثلاً در مقدمه **قراضه طبیعیات** منسوب به ابن سینا، 24 به تفصیل نشان می دهد که شاید آن کتاب در اساس کار ابوعلی سینا نبوده، اما در مقدمه اصول حکومت آن به نکته نسبتاً مهمی در باب چند و چون تألیف این کتاب اشاره نمی کند. از همان زمانی که در سال 1891 نسخه نایاب متن اصلی اصول حکومت آن یافته شد، برخی از محققان بر آن بودند که شاید این نوشته کار ارسطو نیست و از سوی یکی از شاگردان او فراهم آمده است. 25 به هر حال "مقدمه" دکتر صدیقی بیش از هر چیز مدخلی است پُر بار بر اندیشه های ارسطو و چنین نقصان ناچیزی از ارج و اعتبارش هیچ نمی کاهد. به علاوه، آنچه که بیهقی در باب استاد خود گفته بود به راستی درباره استاد نسل ما دکتر صدیقی هم صدق می کند که «مردی بزرگ بود این استاد» و باید قلم ها را لختی بر وی بگریانیم. هفتم دسامبر 1997

*هرجا در متن به شماره صفحه ای اشاره شده مراد صفحات "مقدمه" کتاب اصول حکومت آن

است.

یادداشت ها:

1. برای سخنرانی دکتر صدیقی در مراسم بزرگداشت ارتقاء او به مقام استادی ممتاز در هجدهم بهمن 1352، ن. ک. به: صدیقی، دکتر غلام حسین. «بزرگداشت بنیانگذار جامعه شناسی در ایران»، نامه علوم اجتماعی، شماره 4، تیرماه 1353، ص 3-6.
2. یحیی مهدوی، «پیشگفتار» در غلامحسین صدیقی، جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوّم و سوّم هجری، تهران، 1372، ص دوازده.
3. برای مثال، دکتر صدیقی گویا درباره تقی زاده گفته بود: «از زمان خواجه نصیرالدین طوسی، یا به تحقیق در این دو سه قرن اخیر به وسعت معلومات مرحوم تقی زاده کسی در ایران به عرصه وجود نیامده است.» ن. ک. به: علی اصغر سعیدی، «ساعتی با استاد»، در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی: فرزانه ایران زمین، گرد آوری دکتر پرویز ورجاوند، تهران، 1372، ص 281. در جایی دیگر، دکتر صدیقی گفته بود، «بزرگ ترین عیب ما (ایرانی ها) بی انصافی است. بی انصافی در داوری درباره دیگران»، همان، ص 312. اما دکتر صدیقی خود به غایت منصف بود.
4. عین عبارت را دکتر صدیقی در نوشته ای به نام «حسن و حسین هر سه دختران معاویه: پاسخی به روزنامه جمهوری اسلامی» آمده است همان، ص 181.
5. برای بحث جالبی در باره چگونگی شکل گرفتن مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، و سلوک استادی دکتر صدیقی، ن. ک. به: «گفتگو با دکتر احسان نراقی»، کلک، شماره 71-72، بهمن 1374، ص 499-569.
6. ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمه و تحشیه باستانی پاریزی. مقدمه دکتر غلام حسین صدیقی، تهران، 1358.
7. به عنوان نمونه ن. ک. به: دکتر صدیقی، نامه علوم اجتماعی، تیر 1353، ص 3-6.
8. خواجه ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، 1356، ص 265.
9. برای بحث درخشانی در این باب، ن. ک. به:
.Sheldon Wolin, Politics and Vision, Boston, 1960. PP. 34-51
برای بحث مهم دیگری در این زمینه، ن. ک. به:

Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. by Henry Hardy, New York, 1991
PP.1-48

10. مهم ترین بحث در این زمینه از سوی پوپر طرح شد. ن. ک. به:
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemy*, Vol. I, New York, 1979

11. ن. ک. به:

Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1978, PP. 1-13

12. داریوش آشوری، «صدیقی مرد اخلاق، مرد علم، مرد سیاست»، در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص 57-251.

13. بیهقی، همان، ص 170.

14. مهدوی، همان، ص یازده.

15. برای بحثی در این باره، ن. ک. به:

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Berlin, op. cit., pp. 49-90
1980, PP.3-96

16. برای مثال، جیمز مدیسن (Madison) یکی از این مدافعان است. برای نظراتش، ن. ک. به:
James Madison, "Federalist Paper 10," *Federalist Papers*, New York, 1948

17. یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص 163-157.

18. همان، ص 264.

19. همان، ص 220. در مورد مخالفت دکتر صدیقی با بازداشت آیت الله خمینی در خرداد 1342، ن. ک. به: همان، ص 181.

21. شواهد در این باب فراوان اند، مثلاً همان، ص 83-177.

22. آقای یحیی مهدوی که از قدیمی ترین و نزدیک ترین دوستان دکتر صدیقی بود، در این زمینه، به قید احتیاط فراوان می نویسد: «تا آنجا که گاهی از فحوای کلامش چنان استنباط می شد که با تحصیلان و اصحاب مذهب اصالت علم چندان بی میانه نیست.» ن. ک. به: مهدوی، همان، ص دوازده.

آقای داریوش آشوری در این باب با قاطعیت بیشتری می نویسند: «صدیقی در علم پوزیتیویست بود.» یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص 251.

23. «کودتای 28 مرداد به روایت دکتر صدیقی،» در یادنامه دکتر غلامحسین صدیقی، ص 119-141.

24. این مقدمه خود آیتی است دیگر از دقت و وسعت اطلاعات دکتر صدیقی و او آن را «به فرخی و پیروزی در روز دوشنبه بیست و چهارم اسفند ماه . . . در زندان لشکر دو زرهی حومه تهران» به پایان رساند. غلام حسین صدیقی، "مقدمه" در قراضه طبیعیات منسوب به شیخ رئیس ابوعلی سینا، تهران، 1332، ص 9.

25. برای شرح مفصل این مبحث، ن. ک. به:

[Aristotle, The Athenian Constitution, tr. by R. J. Rhodes, New York 1986. PP.9-372](#)

نقش دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی

احمد تفضلی

دهقانان در سده های نخستین دوران اسلامی نقش سیاسی، اجتماعی-فرهنگی مهمی در ایران داشته اند. فداکاری ها و از خودگذشتگی های آنان از سویی و تدابیر خردمندانه آنان، از سویی دیگر، موجب جلوگیری از خونریزی ها و تخریب های تازیان در بسیاری از نقاط ایران شد. وطن دوستی و علاقه مندی آنان به آداب و رسوم و زبان ایران بود که فرهنگ این سرزمین پایدار و مستقل ماند و زبان فارسی جای خود را به زبان عربی نسپرد و تعهد آنان به حفظ روایات کتبی و شفاهی ایران باستان بود که ضامن دوام و بقای داستان های حماسی، تاریخی و عشقی ایران باستان شد. تاریخ ایران دین فراوانی به این مردان غالباً ناشناخته یا کم شناخته شده دارد. این مقاله فشرده که خلاصه کتابی است که نگارنده در دست تدوین دارد، به روان بزرگواری تقدیم می شود که میهن دوستی خردمندانه و خدمت به فرهنگ ایران با وجود او عجیب بود.

دهقان صورت عربی شده کلمه پهلوی دهگان (dehgan) یا صورت قدیم تر دهیگان (dehigan) به معنی «منسوب به ده یا زمین»، "زمین دار"، است که از طریق سریانی 1 به عربی و از آنجا به فارسی راه یافته. دهقان در اواخر دوره ساسانی به طبقه ای از نجای زمین دار درجه دوم اطلاق می شده است 2 که از نظر اهمیت پایین تر از طبقه آزادان و بزرگان 3 و کدخدایان 4 قرار داشته اند. به روایت مسعودی، 5 دهقانان در دوره ساسانی از نظر مقام پس از شهریان (شهریج) قرار داشته اند. اداره امور محلی ارثاً به آنان می رسیده و در این کار نقش مهمی برعهده داشته اند و

روستاییان موظف به اطاعت از آنان بودند. 6 اما املاک زراعی آنان، درمقایسه با املاک نجبای درجه اول زمیندار، چندان وسعت نداشت. این طبقه درحقیقت نماینده دولت در میان روستاییان بودند و به نظر می‌رسید که وظیفه اصلی شان جمع‌آوری مالیات بوده است. 7 دهقانان بنا بر اهمیت مرتبه اجتماعیشان خود به پنج گروه تقسیم می‌شدند و لباس‌های آنان براین اساس متفاوت بود. 8. عنوان دهقان را در اسناد رسمی اوائل دوره ساسانی نمی‌بینیم بلکه آن را گاهگاه در کتاب‌های پهلوی زردشتی، که تدوین نهایی آنها در قرون نخستین دوران اسلامی است، می‌یابیم و نیز در منابع دوران اسلامی، که وضع اجتماعی و سیاسی دوران متأخر ساسانی را منعکس می‌سازند، مکرراً بدان برمی‌خوریم. بنابراین می‌توان احتمال داد که این کلمه به صورت "عنوان" یک طبقه اجتماعی از ابداعات دوره خسرو انوشروان (531 تا 579م) و پیدایی آن نتیجه اصلاحات ارضی او باشد. 9 این پادشاه به شاهان دیگر توصیه می‌کرد که به همان اندازه که از شاهي پاسبانی می‌کنند، از طبقه دهقانان نیز پاسداری کنند، زیرا این دو به منزله برادرند. 10 اما در منابع پهلوی 11 و آثار دوران اسلامی، 12 که بیشتر بر **خدای نامه** پهلوی و ترجمه‌های عربی آن متکی هستند، برای اهمیت دادن به طبقه دهقانان، اصل آنان به ویکرد یا ویکرت 13، برادر هوشنگ شاه افسانه‌ای بازمی‌گردد، گرچه در بعضی روایت‌ها خود هوشنگ 14 یا منوچهر 15 را مُبدع این طبقه دانسته‌اند، همان‌گونه که مُبدع طبقات چهارگانه ساسانی جمشید شاه پیشدادي به شمار آمده است. 16 در دوره ساسانی دهقانان و اهلال بیوتات 17 در روز دَوم نوز به حضور شاه بار می‌یافتند 18 و جشن خرم روز یا خَرّه روز یا تَوَد روز، که در نخستین روز از ماه دی برگزار می‌شد، جشن خاص دهقانان بود. در این روز شاه متواضعانه با دهقانان و کشاورزان می‌نشست و می‌خورد و می‌نوشت. 19

اعراب در نخستین تجاوزهای پراکنده خود به ایران در زمان ابوبکر (11 تا 13ه ق) قلمرو دهقانان نواحی مرزی را که از ثروت برخوردار بودند غارت می‌کردند. 20 بعد در زمان عمر (13 تا 23ه ق) و جانشینانش، که به حمله‌های شدیدتری دست زدند و نواحی گوناگون را فتح کردند، و با پاشیده شدن قشون و از میان رفتن نجبای طراز اول ساسانی، دهقانان نقش سیاسی-اجتماعی عمده‌ای در تعیین سرنوشت ناحیه یا شهر و روستای خود داشتند. بعضی از آنان با تسلیم و پرداخت جزیه به سرداران مسلمان، قلمرو خود را از تهاجم اعراب و خونریزی و غارت حفظ می‌کردند مانند دهقان زوایی (در عراق) که با عُروه بن زید سردار عرب مصالحه کرد که به وی در ازای هریک از افراد خویش چهار درهم پردازد، 21 یا بسطام دهقان بُرس که با زهره پیمان بست و برای او پل‌ها زد. 22 هم چنین هنگامی که سپاه اعراب به ناحیه مَهروذ نزدیک بغداد رسید، دهقان این ناحیه با هاشم بن عُتبه قرار گذاشت که در برابر پرداخت یک جریب درهم، وی کسی را از اهالی نکشد. 23 به روایت طبری، 24 شیرزاد دهقان ساباط (قریه‌ای نزدیک مداین) توانست جان یک صد هزار کشاورز را که در محاصره اعراب افتاده بودند، نجات دهد. در نواحی دیگر ایران نیز وضع به همین گونه بود. ربیع بن زیاد در سال 30ه ق از سوی عبدالله بن عامر روانه سیستان شد و به ناحیه زالق که دژی استوار بود، رسید و دهقان آن را اسیر کرد. دهقان در برابر مقداری زر و سیم جان خود را خرید و ربیع عهد کرد که خون او را نریزد. 25 هم چنین عبدالله عامر با دهقان هرات به پنجاه کیسه درم صلح کرد. 26 چون قتیبه بن مسلم باهلی از طرف حجاج بن یوسف امارت خراسان یافت، دهقانان

بلخ در طالقان به خدمت وی رفتند و در رکاب او از رود گذشتند. 27

اما دهقانانی نیز بودند که تن به مصالحه نمی دادند و مقاومت می کردند و مرگ را بر زندگی مذلت بار ترجیح می دادند و کشته می شدند یا فرار می کردند، مانند شهریار یکی از دهقانان ناحیه تیسفون که جنگید و سرانجام کشته شد، 28 یا دهقان دسکره (شهرکی نزدیک دجله) که متهم به خیانت شد و به فرمان هاشم بن عتبّه به قتل رسید. 29 عتبّه بن غزوان چون به دشت میشان رسید و دریافت که اهالی آنجا قصد مقابله با اعراب را دارند، به جنگ پرداخت و دهقانان آن جا را کشت 30 بعدها نیز دهقان میسان (میشان) که از اسلام روی برگردانیده و کافر شده بود، به فرمان مُغیره بن شُعَبّه والی بصره کشته شد. 31

در آخر سال 15 و آغاز سال 16 هجری هنگامی که عتبّه بن غزوان از بصره به سوق الاهواز حمله برد، دهقان آنجا به جنگ او آمد. سپس در برابر مالی با او آشتی کرد. اما پس از چندی دهقان عهد شکنی کرد و ابوموسی که از جانب عمر به جای مغیره والی بصره شد، در سال 17 هجری سوق الاهواز و نواحی نهر تبری را به جنگ فتح کرد. 32 ابوموسی با مردم شوش جنگ کرد و سرانجام دهقان آنان طلب صلح کرد و برآن شد که دروازه شهر را بگشاید بدین شرط که ابوموسی صدتن از اهل وی را امان دهد. ابوموسی پذیرفت و عهدهی بسته شد. ابوموسی آن صدتن را رها کرد، اما خود دهقان را کشت. 33 موسیبن عبدالله خازم سلمی به ترمذ که دژی استوار بود، رفت. نخست دهقان او را پذیرفت و بعد که با او به توافق رسید، دهقان به ترکستان گریخت. 34 از این روایات و روایات مشابه چنین برمی آید که، در آن دوران دشوار جنگ و خونریزی، دهقانان ایران دوست ایرانی توانسته اند با تدبیر و صلاح دید جان بسیاری از مردم خود را از مرگ برهانند و قلمرو خود را از غارت و ویرانی به دور نگاه دارند. حتی برای یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی دهقانان تنها ملجاء و پناه بودند. وی پس از گریختن از تیسفون و پس از جنگ نهاوند، به اصفهان رفت و دهقان آنجا به نام مطیّار 35 که به سبب مبارزه با اعراب اعتباری به دست آورده بود، نخست به شاه وعده کمک داد، اما به عللی به این وعده وفا نکرد. آنگاه یزدگرد به کرمان گریخت و از دهقان آنجا کمک خواست، اما نتیجه ای نگرفت سپس به مرو رفت و از ماهویه دهقان آنجا یاری طلبید و سرانجام در همان جا کشته شد. 36

همچون دوره ساسانی، در دوران اسلامی نیز وظیفه دهقانان جمع آوری مالیات از رعایای خویش بود. علاوه برآن، پرداختن به کار آبادانی و راهنمایی ابن سیلان را برعهده داشتند و ضیافت کسانی که بهره ور از قی (غنائم جنگی) بودند، خصوصاً در میان آنان موروئی بود. 37 اما زمین های دهقانانی که در حمله اعراب به نواحی سواد (عراق) اسلام می آوردند، به فرمان عمر خلیفه به آنان واگذار می شد و از جزیه معاف می شدند. بلاذری 38 نام تنی چند از این دهقانان را ذکر کرده است.

از روایات مختلف بر می آید که در اوائل دوره اسلامی، خصوصاً در شرق ایران، بعضی از دهقانان، در عمل، امرای کوچک محلی بوده اند و گاه هر شخص با ثروت و مکنت و اعتبار اجتماعی دهقان نامیده می شد. گاهی دهقان معادل عنوان مرزبان به کار رفته است به گونه ای که در یک

منبع شخصي دهقان به شمار آمده و در منبع ديگر همو مرزبان خوانده شده است. مثلاً در روايتي از طبري 39 اشخاصي به عنوان مرزبان کرمان و مرزبان مرو ياد شده و در روايتي ديگر از همين تاريخ نويس همان اشخاص با عنوان دهقان ذکر گرديده اند. بلاذري 40 از دهقان شوش ياد کرده، در حالي که دبنوري 41 بدو عنوان مرزبان داده است. در روايتي از **تاريخ سيستان** 42 ابرويز پسر رستم یک بار با عنوان شاه سيستان و بار ديگر با عنوان دهقان ذکر شده و همين شخص در روايت بلاذري 43 مرزبان سيستان به شمار آمده است. ديواشتيج (Dewastic)، آخرين فرمانرواي پنجکنت که در اسناد سغدي کوه مغ با لقب سروريا شاه همراه است، در **تاريخ طبري** 44 لقب دهقان دارد. نويسنده **حدودالعالم** 45 تعدادي از دهقان هاي نواحي ماوراء النهر را ياد مي کند و در اشعار فارسي تا قرن ششم هجري نيز دهقان در مفهوم حاکم و امير و سرور، خصوصاً در شرق ايران (خراسان و ماوراء النهر)، به کار رفته است. 46 سوزني چندين تن از امراي محلي را با عنوان دهقان مدح گفته است و يکي از آنان لقب عين الدهاقين داشته است. 47 همچنين دهقانان گاه همراه با "ملک زادگان" "بزرگ زادگان" و "مهتران" 48 گاه همراه با "ملوک ودانشمندان" 49 و گاه همراه با "ملوک و مرزبانان" 49 و گاه همراه با "آسواران و جند سالاران" ياد شده اند. 50

اهميت و نفوذ محلي دهقانان سبب مي شد که اينان گاه در حوادث سياسي و اجتماعي طرف شور فرمانروايان عرب نواحي قرار مي گرفتند 51 و گاه خود در اختلافات ميان حاکم عرب به طرفداري يکي از متخاصمان برمي خاستند، مانند جانبداري دهقانان فارياب و مرو و غيره از حارث بن سُرّيج در برابر عاصم بن عبدالله در سال 116 هجري. 52 سهل بن سنياط که بابک خرم دين را در قلعه خويش پناه داد و سپس او را به حيله تحويل افشين داد، از دهقانان بود. 53 همچنين، ابن شروين طبري، که مأموريت بردن عبدالله برادر بابک را به بغداد برعهده داشت، دهقان بود و عبدالله در راه از وي خواست که به روش دهقانان با او رفتار کند و ابن شروين بدو شراب داد. 54 دهقانان در دربار سامانيان از اهميت و احترام برخوردار بودند. رودکي (متوفي 329/330) در قصيده اي در توصيف مجلس بارنصر بن احمد امير ساماني (301 تا 331 ه ق) مکان پيرصالح دهقان را درصف آزادان در مقابل صف اميران و بلعمي وزير ذکر کرده است. 55 بسياري از رجال سياسي مهم قرون نخستين اسلامي در شرق ايران از زمره دهقانان بوده يا نسب آنان به خاندان هاي دهقانان مي رسيده است مانند احمد بن سهل بن هاشم از اميران معروف عهد ساماني که از دهقانان جيرنج (مرو) و از نوادگان يزدگرد سوم ساساني به شمار مي رفته است. 56 همچنين، پدر نظام الملک وزير معروف سلجوقي از دهقانان متمول ناحيه بيهق به شمار آمده است. 57 دهقانان با نقل رواياتي مي کوشيدند که حتي بعضي از پادشاهان ساساني را نيز از نسل دهقانان بدانند مانند داستاني که برطبق آن مادر خسرو دوم دختر دهقاني از تخمه فريدون به شمار آمده است. 58

دهقانان که بازمانده طبقات اشراف دوره ساساني بودند، در دوره اسلامي نيز مي کوشيدند به همان روش زندگي کنند. جاحظ 59 در مورد آداب غذا خوردن دهقانان مطالبتي مي آورد که خود بازتابي از ذوق اشرافي زمان ساساني در اين مورد است. وي مي نويسد که دهقانان بلعيدن یک باره غذا و به دندان کشيدن استخوان را براي جدا کردن گوشت آن و مکيدن استخوان را براي

بیرون آوردن مغز آن ناپسند می دانند. غذا را با چنگال 60 می خورند و گوشت را با کارد می برند و زیر لب زمزمه می کنند. 61 در مورد پوشش و آرایش زنان دهقان (دهقانه) ماوراء النهر بلاذری 62 آورده است که سعید بن عبد العزیز والی خراسان در زمان یزید دوم (101 تا 105 ه ق) ملقب به خُذینه 63 بود، زیرا همانند زنان دهقان جامه ای رنگین به تن می کرد و موی خود را فرو می هشت. هم چنین وی کمر بند داشت و کاردی بر آن می بست و در اطراف خود بالش های رنگین داشت. دهقانان در جشن های نوروز و مهرگان همچون دوره ساسانی برای خلفا یا امرای محلی پیشکش می آوردند. طبری 64 از هدایایی که دهقانان در سال 120 ه ق به مناسبت مهرگان در شهر بلخ برای اسد بن عبدالله قسری حاکم خراسان آوردند به تفصیل یاد می کند.

در کتاب های عربی و فارسی قرون نخستین اسلامی داستان های کوتاه لطیفه آمیزی درباره دهقانان نقل شده که همه حکایت از ظرافت طبع و لطافت ذوق آنان دارد. مثلاً آمده است که دو مرد عرب از قبیله بنی اسد به سوی اصفهان روانه شدند و در راوند، شهرکی میان اصفهان و کاشان، دهقانی با آنان دوست و همراه شد. یکی از آن دو مرد عرب درگذشت و مرد دیگر به همراه دهقان بر سر گور او می رفت و هردو جامی شراب می نوشیدند و جامی برگور او می افشاندند و سرانجام دهقان نیز درگذشت و آن مرد عرب برگور آن دو تن حاضر می شد و شعر می خواند. 65 ابن فندق 66 روایتی را می آورد که بر طبق آن هارون خلیفه عباسی (170 تا 193 ه ق) بر سر راه خود به طوس در دهی از دهات بیهق بیمار شد و در آنجا چهار ماه میهمان دهقانی بود که از خلیفه به خوبی پذیرائی کرد و خلیفه با هدایای گرانبهایی از آنجا خارج شد. این روایت مانند بعضی روایات دیگر دلالت بر ثروتمندی بعضی از دهقانان دارد.

دهقانان، علاوه بر نقش سیاسی-اجتماعی، نقش فرهنگی مهمی نیز داشته اند. اینان از همان قرن اول هجری و استقرار حکومت عرب در مناطق مختلف ایران، به دارالخلافه ها و دارالاماره ها و بعداً به دربارهای شاهان سلسله های ایرانی شرق ایران به عنوان دانشمندان و خردمندان که از تاریخ و فرهنگ ایران قدیم آگاه بودند، راه یافتند. بیهقی 67 می آورد که زیاد بن ابیه (متوفی 56 ه ق) والی اموی عراق، در بصره سه تن از دهقانان کسری (خسرو پادشاه ساسانی) را در خدمت خود داشت که برای او از دولت ساسانی و عظمت و شکوه آن سخن می گفتند به گونه ای که وی از این جهت حکومت عرب را کمتر و کوچکتر از حکومت ساسانیان می یافت. در **تاریخ سیستان** 68 سخنان حکمت آمیزی، همانند اندرزهای پهلوی، از قول رستم بن هُرمزد زردشتی که با عنوان دهقان یاد شده، نقل گردیده است. وی این سخنان را به خواست عبدالعزیز بن عبدالله، والی سیستان، از سوی عبدالله بن زبیر، بیان کرده است. فردوسی غالباً این گونه سخنان را از دهقانان نقل کرده است. 69 جاحظ بعضی اطلاعات عمومی عصر خود را که گاه جنبه فرهنگ مردم (فولکلور) دارد، از دهقانان نقل می کند. 70 در کتاب های عربی و فارسی دوران اسلامی به نام های دانشمندان و ادبای بسیاری برمی خوریم که از قرن سوم و چهارم با عنوان دهقان یاد شده اند یا از خانواده دهقانان بوده اند و در میان آنان به دانشمندان علوم دینی اسلامی نیز برمی خوریم. 71 بعضی از آنان نیز حامی علوم دینی بوده اند. ابن فندق 72 از دهقان ثروتمندی از اهالی قصبه سبزواری یاد می کند که در سال 418 ه ق برای ابن ابی الطیب که از زاهدان و مفسران بود،

مدرسه ای بنا کرد. بسیاری از آنان مشوق فرهنگ و ادب ایرانی و زبان فارسی بوده اند. رودکی در قصیده ای آورده است که دهقانان نامور بدو سیم و مرکب می داده اند. 73 فرّخی در خدمت دهقانی از دهاقین سیستان بود و هرساله از او مستمری دریافت می کرد. 74 فردوسی نیز به روایتی خود از دهاقین طوس بود. 75

دهقانان حافظ روایات حماسی و تاریخی و داستان های عشقی ایران پیش از اسلام بوده اند. ابو منصور معمری گردآورنده **شاهنامه ابومنصور** (تألیف شده به سال 346ه ق) در مقدمه ای که اکنون از آن در دست است، آورده که برای تألیف اثر خویش دهقانان شهرهای گوناگون را پیش خود خواند. 76 در همین مقدمه گفتار دهقانان که بازماندگان شاهان قدیم به شمار آمده اند، مأخذ معتبر این شاهنامه ذکر شده است. 77 فردوسی در موارد مختلف مأخذ روایت خود را دهقان ذکر کرده است، 78 و احتمالاً منظور او روایات شفاهی آنان بوده است. شاعران دیگر نیز به روایت های دهقانان اشاره کرده اند مانند اسدی طوسی، 79 ایرانشاه 80 و نظامی. 81 از این رو، یکی از معانی دهقان در فرهنگ های فارسی "تاریخ دان" است. علاقه دهقانان به فرهنگ ایران و ایران دوستی آنان موجب تحوّل کلمه دهقان در مفهوم "ایرانی" خصوصاً "ایرانی اصیل" در تقابل با "عرب" یا با "ترک" و "رومی" و غیره و عموماً "خارجی" و "غیر ایرانی" شده است. طبری 82 در مورد مَرّوزان حاکم یمن در زمان خسرو انوشروان می نویسد که وی دو پسر داشت یکی به نام خُزه خسرو که زبان عربی را دوست داشت و شعر عربی می خواند و دیگر که آسوار بود، به فارسی سخن می گفت و بر روش دهقانان می زیست (یتدهقن). 83 فردوسی و دیگر شاعران قرن چهارم و پنجم مکرراً این کلمه را در این مفهوم به کار برده اند. 84 گاهی نیز دهقان در مفهوم "زردشتی" در تقابل با "مسلمان" به کار می رفته است. 85 به سبب شناختی که دهقانان از شراب و انواع آن داشتند و به تهیه و فروش آن نیز می پرداختند، دهقان در ادب عربی 86 و اشعار فارسی 87 به معنای تشخیص دهنده شراب و تهیه کننده آن به کار رفته است.

با گسترش سیستم اقطاع از قرن پنجم هجری و انحطاط طبقات زمین دار، به تدریج اهمیت و اعتبار دهقانان کاستی گرفت و واژه دهقان به تدریج از معنی "خرده مالک و مالک" به معنی «روستایی، زارع و کشاورز» یعنی معنایی که در اصل داشته بود تحوّل یافت، 88 گرچه در قرن ششم و هفتم هنوز این کلمه در معنی "مالک" به کار می رفت. 89*

* این مقاله را زنده یاد دکتر احمد تفصّلی دو سالی پیش از مرگ نابهنگام خویش برای درج در شماره ویژه ایران نامه به یاد دکتر غلام حسین صدیقی نگاشته بود.

پانویس ها:

1. ن. ک. به:

J. P. Margoliouth, Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, S. T. P., Oxford, 1927, P. 84a

اگر کلمه مستقیماً از پهلوی به فارسی رسیده بود، بایستی به صورت دهگان می بود. معنای اصلی کلمه ظاهراً «منسوب به ده، روستایی» بوده است یعنی ترکیب ده + گان (نسبت) مانند بازرگان.

2. مجمل التواریخ، به کوشش بهار، تهران، 1318، ص 420.

3. زند و هَمَن یَسَن، به کوشش انکلساریا (B. T. Anklesaria)، بمبئی، 1957، فصل 4، بند 7 و 54، ص 18 و 33.

4. ارداویرافنامه (ارداویرافنامه) به کوشش هوگ و وست (M. Haug and E. W. West)، بمبئی و لندن، 1872، فصل 15، بند 10، ص 40؛ به کوشش ژینیو (Ph. Gignoux)، پاریس، 1984، فصل 15، بند 5، ص 66 و ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، 1372، ص 5؛ به کوشش فریدون وهمن، لندن، برگ 19 س 6، ص 112 و 113.

5. مسعودی، مروّج الذهب، به کوشش پلا (Ch. Pellat)، ج 1، بیروت، 1965، ص 327، بند 662. یعقوبی شهریح را رئیس ناحیه (رئیس الکور) معنی کرده است. ن. ک. به: نعقوبی، تاریخ، به کوشش هوتسما (M. Th. Houtsma)، لیدن، 1883، ج 1، ص 203. نیز ن. ک. به: A. Christensen, L' Iran sous les Sassanides, Copenhagen, 1944, P. 140

6. طبری، تاریخ، به کوشش دوخویه (De Goeje)، یکم، لیدن، 1879-1901، ص 434؛ بلعمی، تاریخ، به کوشش بهار و گنابادی، تهران، 1341، ص 345؛ ابن البلخی، فارسنامه، به کوشش گای لیسترانج و نیکلسون (G. Le Strange, R. N. Nicholson)، لندن، 1921، ص 37.

7. کریستن سن، همان، ص 112 و 113.

8. مسعودی، همان جا.

9. درکتیبه های اوایل دوران ساسانی مانند کتیبه شاپور در کعبه زردشت یا کتیبه های کزتیر (کردیر) و کتیبه نرسی در پایکلی و نیز در منابع خارجی همزمان با این کتیبه ها چنین عنوانی نیامده است.

10. ثعالبی، غرر، به کوشش زوتنبرگ (Zotenberg)، پاریس، 1900، ص 6.

11. دینکرد، به کوشش مدن (D. M. Madan)، بمبئی، 1874-1928، ص 438، 594، 688.

12. بیرونی، آثارالباقیه، به کوشش زاخو(E. Sachau)، لایپزیگ، 1878، ص 220 و 221، 225؛
ثعالبی، همان جا. نیز ن. ک. به:
- A. Christensen, Les types du premier homme et du premier roi dans l' histoire
legendaire des Iraniens, I, Stockholm, 1917, PP. 68, 134, 151, 156
و ترجمه فارسی آن: احمد فضل‌ی، ژاله آموزگار، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ
افسانه ای ایرانیان، ج 1، تهران، 1363، ص 139، 165 و غیره.
13. Wekard/t, Waykard/t.
14. ثعالبی، همان جا.
15. طبری، همان جا؛ ابن البلخی، همان جا.
16. ن. ک. به: کتاب مذکور از کریستن سن، ترجمه فارسی، ج 2، تهران، 1368، ص 434 و 435 و
مراجع مذکور در آنجا.
17. در پهلوی واسپوهرگان (Waspuhragan).
18. بیرونی، همان، ص 218.
19. بیرونی، همان، ص 225؛ مقایسه کنید با قانون مسعودی، ج 1، حیدرآباد، 1954، ص 264؛
گردیزی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، 1347، ص 239 و 245؛ قزوینی، عجائب
المخلوقات، به کوشش وستنفلد (F. Wustenfled)، لایپزیگ، 1848، ص 83.
20. دینوری، اخبار الطوال، به کوشش گیرگاس (V. Guirgass)، لیدن، 1888، ص 116 و 117.
21. بلاذری، فتوح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، 1956-61، ص 307.
22. تاریخ طبری، یکم، ص 2421؛ بلاذری، همان، ص 318.
23. تاریخ طبری، یکم، ص 2461؛ بلاذری، همان، ص 324.
24. تاریخ طبری، یکم، ص 2426.
25. فتوح البلدان، ص 484.

26. زين الاخبار، ص 102.
27. فتوح البلدان، ص 516.
28. تاريخ طبري، يكم، ص 2421 تا 2423.
29. فتوح البلدان، ص 324.
30. فتوح البلدان، ص 420.
31. فتوح البلدان، ص 422.
32. بلاذري، همان، ص 464.
33. فتوح البلدان، ص 466، مقايسه كنيد با اخبار الطوال، ص 140.
34. فتوح البلدان، ص 514.
35. اصل ايراني آن احتمالاً مهريار بوده است.
36. تاريخ طبري، يكم، ص 2875 تا 2877.
37. تاريخ طبري، يكم، ص 2470.
38. فتوح البلدان، ص 325.
39. تاريخ طبري، يكم، ص 2872 تا 2877؛ مقايسه كنيد با اخبار الطوال، ص 148: عامل مرو؛ زينا الاخبار، ص 102: سالار و دهقان مرو.
40. فتوح البلدان، ص 466.
41. اخبار الطوال، ص 140.
42. تاريخ سيستان، به كوشش محمدتقي بهار، تهران، 1314، ص 81.
43. اخبار الطوال، ص 485.

44. تاریخ طبري، دوم، ص 1446.
45. حدودالعالم، به كوشش منوچهر ستوده، تهران، 1340، ص 82، 83، 100 و 114.
46. مسعود سعد، ديوان، به كوشش رشيد ياسمي، تهران، 1318، ص 374؛ ناصر خسرو، ديوان، به كوشش مجتبي مينيوي و مهدي محقق، تهران، 1353، ص 107.
47. سوزني، ديوان، به كوشش ناصرالدين شاه حسيني، ص 200، 224، 436، 485، 311 و 326.
48. نرشحي، تاريخ بخارا، به كوشش محمدتقي مدرس رضوي، چاپ دوّم، تهران، 1351، ص 9 تا 13، 54، 84 و 85.
49. مجمل التواريخ، ص 328.
50. تاريخ طبري، يكم، ص 3249؛ فتوح البلدان، ص 505 كه در آنجا به جاي چند سالاران، ده سلاران (رؤساي ده ها) آمده است.
51. مثلاً ن. ك. به: تاريخ طبري، دوم، ص 1420.
52. تاريخ طبري، دوم، ص 1569.
53. مجمل التواريخ، ص 357.
54. تاريخ طبري، سوم، ص 1231.
55. تاريخ سيستان، ص 319.
56. زين الاخبار، ص 151.
57. ابن فندق، تاريخ بيهق، به كوشش احمد بهمنيار، تهران، 1317، ص 73 و 78.
58. مجمل التواريخ، ص 73.
59. جاحظ، البخلاء، به كوشش فان فلوتن (Van Vloten)، ليدن، 1900، ص 71. نظير همين روايت در مورد غذاخوردن اشراف ايراني در كتاب العرب ابن فتيبه دينوري، چاپ در رسائل البلغاء، به

کوشش محمدکردعلي، چاپ چهارم، قاهره، 1374ه.ق/1954م، ص 363 نیز آمده است. نیز ن. ک. به: جلال همایي، "شعوبيه"، مهر، سال 2، شماره 12، 1314، ص 1297.

60. در متن عربي بارجين شايد به معني "فاشق" نیز باشد.

61. اشاره به زيرلب خواندن باج يا دعاي سفره زردشتيان.

62. فتوح البلدان، ص 524، مقايسه كنيد با تاريخ طبري، دوّم، ص 1417 و 1418.

63. خذينه به معني خاتون يا بانوست.

64. تاريخ طبري، دوّم، 1635 تا 1638.

65. ياقوت حموي، معجم البلدان، به كوشش وستنفلد (F. Wustenfeld)، لايبزيك، 1873-1866، ج 2، ص 740؛ ابوتمام، ديوان الحماسه با شرح تيريزي، ج 1، قاهره 1331ه ق/1913م، ص 362. مقايسه كنيد با فتوح البلدان، ص 398 و 399. نیز ن. ک. به: مجتبي مينيوي، "دهقانان"، سيمرغ، شماره 1، اسفند 1351، ص 11 و 12.

66. تاريخ بيهق، ص 47 و 48.

67. ابراهيم بن محمد بيهقي، المحاسن و المساوي، به كوشش شوالي (F. Schwally) و گيسن (Giessen)، 1902، ص 299.

68. تاريخ سيستان، ص 106.

69. مثلاً شاهنامه، چاپ مسكو، ج 9، ص 211 بيت 3380.

70. جاحظ، كتاب الحيوان، به كوشش عبدالسلام هارون، ج 2-1، قاهره، 1385ه ق/1965م، ج 1، ص 115؛ ج 2، ص 125.

71. تاريخ بيهق، ص 116 و 149.

72. همان، ص 185.

73. رودكي، آثار منظوم، به كوشش عبدالغني ميرزايف، دوشنبه، 1958، ص 458.

74. نظامي عروضي، چهارمقاله، به كوشش محمد معين، تهران، 1333، ص 58.
75. همان، ص 75.
76. «مقدمه شاهنامه ابومنصوري»، به كوشش محمد قزويني، در هزاره فردوسي، تهران 1322، ص 164 و 165.
77. همان، ص 170؛ نیز بلعمي، تاريخ، ص 7 و 8.
78. مثلاً شاهنامه، چاپ مسكو، ج 1، ص 28 بيت 1؛ ج 2، ص 170 بيت 15؛ ج 3، ص 6 و 7 بيت 8 و 19؛ ج 4، ص 302 بيت 19 و 20؛ ج 6، ص 167 بيت 25.
79. گرشاسب نامه، به كوشش حبيب يغمائي، تهران، 1317، ص 21، بيت 1.
80. ايرانشاه، بهمن نامه، به كوشش رحيم عفيفي، تهران، 1370، ص 17.
81. نظامي گنجوي، شرفنامه، به كوشش وحيد دستگرددي، تهران، 1316، ص 436 و 508.
82. تاريخ طبري، يكم، ص 1040.
83. همان، سوم، ص 1227.
84. شاهنامه، چاپ مسكو، ج 1، ص 21، بيت 128؛ ج 9، ص 307، بيت 7، ج 9، ص 319، بيت 105 و 106؛ ناصر خسرو، ديوان، ص 83، 156 و 288؛ فرخي، ديوان، ص 274، 282 و 314؛ ابوحنيفه اسكافي به نقل تاريخ بيهقي، به كوشش علي اكبر فياض، تهران، 1370، ص 856؛ عنصری، ديوان، به كوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، 1342، ص 137 و 239.
85. شاهنامه، چاپ مسكو، ج 9، ص 97، بيت 1483، ج 9، ص 134، بيت 2106؛ فرّخي، ديوان، به كوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، 1343، ص 294؛ نظامي، شرف نامه، ص 238؛ خاقاني، ديوان، به كوشش ضياءالدين سجّادي، تهران، [1338]، ص 411؛ امير معرّي، ديوان، به كوشش عباس اقبال، تهران، 1318، ص 604 و 612؛ قطران، ديوان، به كوشش محمد نجواني، تبريز، 1333، ص 254؛ تاريخ سيستان، ص 93، همراه باگبركان.
86. جاحظ، البيان و التبيين، به كوشش عبدالسلام هارون، ج 3، قاهره، 1960، ص 345؛ راغب اصفهاني، محاضرات الادباء، چاپ بيروت، ج 1، 1961، ص 684 و 685.

87. بشار مرغزي، به نقل محمد بن بدرالجامري، مونس الاحرار، ج 2، به كوشش ميرزا صالح طيب، تهران، 1350، ص 470؛ خاقاني، ديوان، ص 323 و 359.

88. ن. ك. به: لمبتن (A. K. S. Lambton)، دائرة المعارف اسلام، چاپ جديد، ذيل dihqan.

89. نجم الدين دايمه رازي، مرصادالعباد، به كوشش محمد امين رياحي، تهران، 1352، ص 514. در باره «دهقان»، علاوه بر كتاب ها و مقالات مذكور، ن. ك. به: محمد آبادي، «پيشينه دهقان در ادب پارسي»، هنر و مردم، سال 15، شماره 179، شهريور 1356، ص 64 تا 70؛ اسماعيل حاكمي، «معاني دهقان در زبان و ادب فارسي»، سخن، سال 26، شماره 11 و 12، بهمن و اسفند 1357، ص 1231 تا 1237؛ ذبيح الله صفا، «دهقانان»، آموزش و پرورش، سال 22، شماره 1، فروردين 1326، ص 39 تا 43؛ -----، حماسه سرايي در ايران، تهران، 1333، ص 62-64؛ گيتي فلاح رستگار، «دهقان قديم خراسان»، خراسان و شاهنشاهي ايران، مشهد، 1350، ص 125 تا 160؛ مجتبي مينو، «دهقانان»، سيمرغ، شماره 1، اسفند 1351، ص 8 تا 13.

حاج محمد حسين امين الضرب: از پيشگامان تجدد ايران

شيرين مهدي

حاج محمد امين الضرب معتبرترين بازرگان عصر خويش و نخستين كارآفرين عمده ايراني بود كه زندگي را در تنگدستي و گمنامي آغاز كرد و در اوج دولت و شهرت درگذشت. از داستان صعود برق آساي او به بالاترين منزلت اقتصادي و اجتماعي ايران افسانه ها ساخته شده و با واقعيت ها درآميخته. هدف اساسي اين نوشته كه برپايه اسناد و يادداشت هاي شخصي و خانوادگي منتشر نشده او تهيه شده آن است كه واقعيت زندگي او از شايعه ها و افسانه ها جدا شود.

زندگي امين الضرب با سلطنت سه پادشاه قاجار مقارن بود. در دوران پادشاهي محمدشاه زاده شد، در سلطنت ناصرالدين شاه به تهران آمد و به اوج شهرت رسيد و در عصر پادشاهي مظفرالدين شاه قاجار درگذشت. زندگي او را به سه دوران عمده مي توان بخش كرد: دوران كودكي و جواني در اصفهان و كرمان؛ دوران آغاز موفقيت در تهران و دوران اوج ثروت و نفوذ.

دوران كودكي و جواني

حاج محمدحسن امین الضرب در خانواده ای صراف به دنیا آمد. صرافان، در روزگاری پیش از بانک و بانکداری در ایران کارنقل و انتقال پول را برعهده داشتند. اهمیت و اعتبار هر صراف بیشتر بسته به شهر محل اقامت او و به مقدار نقدینه ای بود که در اختیارش قرار داشت.¹

براساس زندگینامه امین الضرب که به قلم پسر او حاج حسین آقا امین الضرب نوشته شده، پدر حاج محمد حسن اصفهان را به قصد انجام کاری در کرمان ترک کرد و مدت ها خانواده خویش را بی خبر از خود گذاشت.² هنگامی که خانواده اش از بیماری او در کرمان آگاه شدند گرفتار تنگنای مالی سخت بودند، آن چنان که مادر محمدحسن، برای تهیه هزینه سفر او به کرمان، ناچار به فروش برخی از اثاث خانه شد. وقتی محمد حسن جوان پس از تحمل سختی های بسیار به کرمان رسید نه تنها از خبر مرگ پدر بلکه از ورشکستگی و بدهی های سنگین او آگاه گردید. اما گروهی از بازرگانان اصفهانی در کرمان او را یاری دادند که با دادن سفته بدهی های پدر را به طلبکاران تأدیه کند و نیز هزینه بازگشت او به اصفهان را نیز برعهده گرفتند. پس از بازگشت محمد حسن به اصفهان همه اعضای خانواده برای امرار معاش به کاری مشغول شدند. محمدحسن خود در حجره یکی از بازرگانان اصفهان که در کرمان از سردوستی با او در آمده بود استخدام شد. دو برادر او به استتساخ و فروش قرآن مشغول شدند و مادرش به کار قلاب دوزی و ساختن و فروش اشیاء دستی پرداخت. سرانجام پس از چندی محمد حسن با چند معامله سودآور در حجره ای که در آن کار می کرد سرمایه مختصری پس انداز کرد، بدهی های خود و هزینه زندگی خانواده اش را پرداخت و راهی تهران شد.

دوران آغاز موفقیت در تهران

از آنجا که پیشرفت برق آسا و ثروت بیکران امین الضرب ریشه داستان های بی شمار شده جدا کردن واقعیت از افسانه در مورد دوران نخستین اقامت او در تهران آسان نیست. در واقع، در اسناد و نامه های خصوصی خانواده مهدوی اطلاعات و داده های چندانی در باره این سال ها نمی توان یافت.³ آنچه می دانیم این است که هنگام ورودش به تهران بهره محمد حسن جوان از مال دنیا یک عبا، یک ترازو و یکصد ریال بود.⁴ در زندگی نامه اش آمده است که به محض ورودش به تهران محمدحسن دکانی را اجاره کرد و به کسب مشغول شد. اما با توجه به سرمایه ناچیزش بعید به نظر می رسد که به سرعت به اجاره محل کسب موفق شده باشد زیرا به هر حال به احتمالی ناچار بوده از سرمایه خود برای خرید کالا استفاده کند. از سوی دیگر، از آنجا که، طبق روال سنتی، صرافان و بازرگانان هر شهر در کاروانسرای مخصوص به خود در تهران به کار و کسب می پرداختند، محمد حسن نیز احتمالاً در کاروانسرای حاج حسن که محل تجمع بازرگانان اصفهانی، و از آن جمله برخی از بستگان او، بود به کار مشغول بوده است.⁵ اسناد و مدارک خانوادگی نیز تا حدی این نکته را تأیید می کنند. براساس بسیاری اسناد دیگر، محمدحسن در آغاز کار در تهران فروشنده دوره گرد بود اما برسر نوع کالاهایی که می فروخت اتفاق نظر نیست. بسته به اینکه راوی دوست او بوده است یا دشمنش، محمدحسن یا صراف دوره گرد بود یا دوره گردی که پارچه های ارزان نخی و بند تنبان می فروخت.⁶ طبق روایت یک منبع مؤثق، محمد حسن در ماه های

نخستین اقامتش در تهران به کار صرافیه پرداخت، به کاری که در آن تیجّر داشت و از نیاکانش آموخته بود. پیاده در بازارهای تهران به راه می افتاد و از کسبه و بازرگانان سفارش خرید طلا و سکه های خارجی می پذیرفت و آنچه را بر این اساس از حجره های گوناگون می خرید به سودی به مشتریانش می فروخت. محمد حسن به احتمالی در کنار صرافیه به خرید و فروش کالاهای دیگر نیز اشتغال داشته، چه در زندگینامه اش آمده است که: « از خرید و فروش هر رقم اجناس خودداری نداشتم.»⁷

سرنوشت محمد حسن هنگامی دگرگون شد که برای بازرگانی به نام پانایوتی (Panayotti) که نماینده یک شرکت یونانی در تهران بود به کار مشغول شد. مقر اصلی کار این شرکت بزرگ یونانی (Ralli & Angelasto)، که منسوجات ساخت منچستر انگلیس را به ایران وارد می کرد، تبریز بود. این شرکت طرح های طراحان ایرانی را به کارخانجات نساجی انگلستان می فرستاد و محصولات آن ها را به ایران می آورد و در مقابل ابریشم و ابریشم خام صادر می کرد.⁹

بر اساس زندگی نامه حاج امین الضرب و برخی اسناد دیگر، محمد حسن فوت و فن بازرگانی داخلی و خارجی را از پانایوتی آموخت اما این که چگونه و در چه اوضاع و احوالی به کار با او پرداخت روشن نیست. اندک زمانی پس از ورود به تهران، محمد حسن به آن اندازه ثروت اندوخته بود که بتواند نه تنها هزینه آوردن مادر و برادران خود را به تهران برعهده گیرد، بلکه چهارصد مثقال طلا بخرد و آن را، با کمک پانایوتی، در کار صادرات پشم به اروپا به کار اندازد. موفقیتی که او از این راه به دست آورد سبب شد که مستقل شود و خود شرکتی با همکاری یک بازرگان تبریزی، یک صراف اصفهانی، که اندکی بعد دخترش را به همسری گرفت، و برادرش حاج ابوالقاسم، تأسیس کند.

کار این شرکت تازه پا تجارت میان تهران، تبریز و استانبول بود. در این زمان تبریز مهمترین مرکز بازرگانی در ایران و استانبول بزرگترین کانون تجارت در خاورمیانه به شمار می رفت. در سال 1287ق (1862م)، امین الضرب در کاروانسرای امیر، یعنی در معتبرترین کاروانسرای تجاری تهران، مستقر شد. 10 سال بعد برای امین الضرب سال سرنوشت بود زیرا کارش رونقی فراوان یافت، به سفر حج رفت و ازدواج کرد.

بر پایه قرارداد شرکتی که محمد حسن و سه شریکش تأسیس کردند، یکی از شرکا باید در استانبول اقامت می کرد. نخستین نامه ای که حاج ابوالقاسم از استانبول برای برادرش فرستاده به تاریخ 1870م است. کپی این نامه و دیگر نامه هایی که در سال های 1871-1870 بین استانبول و تهران مبادله شده - و معرّف تنوع فعالیت های تجاری حاج محمد حسن امین الضرب در این سال هاست - در آرشیو خانوادگی مهدوی برجای مانده. این فعالیت ها، از جمله، شامل واردات و صادرات عمده بین شهرها و بنادر مهم ایران، و بنادر ساحل دریای خزر (باکو و استرخان)، مسکو، استانبول، طرابوزان، مارسی و منچستر، به کمک نمایندگان تجاری و دفاتر دائمی، بود. گذشته از اخبار مربوط به زایش و مرگ خویشان و آشنایان خبر شخصی و خصوصی دیگری در این نامه ها نیامده

است. برای نمونه، از همسر حاج ابوالقاسم که در دوران اقامت او در استانبول در تهران مانده بود نشانی در این نامه ها نیست. آشکارا، مؤلف این نامه ها بازرگان تیزهوشی است که در پی سود وگردکردن مال مصمم است هرگز اغفال نشود و از هر فرصتی برای دستیابی به مقاصد تجاری خود بهره جوید، از سفر شاه به اماکن متبرکه گرفته تا ماه های عزاداری مذهبی و ایام نوروزی. او بازرگان محتاطی است که به نیکی می داند هیچ معامله ای بی خطر نیست و هر آن عواملی خارج از اختیار او می توانند در فرجام آن اثر گذارند.

با این همه، او می داند که سودآورترین کار همانا تجارت کالاهای تجملی در تهران است، و بهترین مشتریان اعضای خانواده های سلطنتی و اشرافی و درباریان که به امتعه و اجناس نوظهور میل فروان و برای خریدشان بضاعتی کلان دارند. به این ترتیب، حاج امین الضرب برای فروش کالاهای وارداتی خود به همین بازار روی آورد و به آوردن اجناس کریستال از اتریش، اشیاء چینی از انگلستان، شیشه از بوهیم، سنگ های قیمتی، جواهر آلات و پارچه از فرانسه و انواع پارچه های نخی و پشمی از آلمان و انگلیس مشغول شد. در همان حال، از وارد کردن کالاهای مورد نیاز مردم عادی از قبیل چای، شکر، صابون و انواع دارو نیز غافل نبود. اما، هرگز فعالیت خود را به کالا یا بازاری خاص محدود و منحصر نمی کرد. در برابر واردات کالا، پشم و ابریشم را به مارسی، ابریشم را به مصر، شال کرمان را به اروپا و پنبه و پشم و تنباکو و تریاک و گندم و فرش را به روسیه و عثمانی، و از آنجا برای توزیع به نقاط دیگر، صادر می کرد. اگر آگاه می شد که تقاضا برای کالایی خاص در بازار دیگری غیر از بازار محل کالا بیشتر است بی درنگ و تردید آن را به بازار تشنه تر می فرستاد و برای نمونه به برادرش دستور می داد که تمامی محموله را به مصر یا به فرانسه ببرد. امین الضرب، این بازرگان قرن نوزدهم، درباره نقل و انتقال کالا به بازارهای گوناگون جهان آن روز چنان به آگاهی و راحتی سخن می گوید که گویی در قرن بیستم می زیسته است.

در کنار خرید و فروش کالاهای مورد نیاز عموم، اسلحه و مهمات برای حکومت، و کالاهای تجملی برای درباریان و اشراف، امین الضرب به وارد کردن ماشین آلات تازه نیز، که با خود در سفر به عربستان دیده یا در باره آن ها از دیگران شنیده بود، علاقه ای وافر داشت. در نامه مورخ 5 رجب 1287 (اول اکتبر 1870) به برادرش، حاج ابوالقاسم، چنین می نویسد:

مطلب دیگر آنکه اگر ممکن شود یک واپور [11 vapor] که زمین شخم می کند بخرد ایران بفرستید خیلی خوب است. بفرض اینکه مایه کاری هم آدم بفروشد ضرر ندارد. به کار مسلمانان می آید. مردم می بینند طالب می شوند. جان ده هزار حیوانات خریده می شود. البته، الف البته، در فکر این کار باشید، لیکن اسباب های خرده او را همه چیزش را یدکی هم بگیرید. اگر ممکن شود یک نفر عمله فرنگی یا مصری که سررشته تمامی داشته باشد همراه بفرستید خیلی خوب است. . . .
موجب یک سال با او قطع کنید که به ایران بیاید و برود. همین قدر که در ایران متداول شد. . . .
جور او را خواهند خواست. شرطش این است که آدم با سر رشته همراه او باشد، نشان بدهد چه جور پیاده می کنند و به چه نوع بخار حبس می کنند و بچه نحو راه می برند. البته کوتاهی نکنید. اگر

بیاید غیر از موجب نوکر هزار تومان کمتر نخواهم فروخت. ویکی دیگر آنکه یک چاه در خانه حفر شده به جهت بی آبی با دلو آب می کشند، بسیار صعوبت دارد. اگر ممکن شود اسبابی که مثل تلمبه باشد که از سی و پنج ذرع چاه آب را به سهولت بالا بیاورد از خرید و ارسال نمودنش مسامحه و مضایفه نکنید.

این نامه نشان شیفتگی حاج محمد حسن به آشنایی با ایده ها و اختراعات تازه و دستیابی به آن هاست. او در همان حال آگاه به این واقعیت بود که از ماشین تازه بدون وجود کسی که راه استفاده از آن را بداند و یا بی ابزار و تکه های یدکی بهره ای نمی توان برد. از همین رو، در استخدام متخصص بیگانه ای که همراه ماشین به ایران بیاید و آن را به راه اندازد لحظه ای درنگ نمی کرد.

دوران اوج ثروت و نفوذ

گرچه تا سال 1871 حاج محمد حسن بازرگانی معتبر شده بود، در دهه پس از این تاریخ بود که به اوج موفقیت رسید. در این دهه او نه تنها دامنه فعالیت های بازرگانی خود را گسترش داد بلکه به دریافت القاب و نشان های گوناگون از سوی شاه موفق شد، به کار ضرب سکه پرداخت و مقام دولتی و عنوان صراف رسمی یافت.

از جمله کارهای صرافان و بازرگانان این دوره یکی نوشتن و نقد کردن برات بود. حاج محمد حسن از آغاز کار تجاری خویش در این کار دست داشت و به تدریج کار بانکداری و تجارت را به هم آمیخت و مسئول جمع آوری بدهی های دولت از مقاطعه کاران گمرک و گاه از والیان ایالات شد. 12 در همان حال برات های دولت به کارمندان ایالات را در ازای سودی که می برد نقد می کرد و برای این کار عثمانی در همه شهرهای بزرگ ایران داشت. از رهگذر این گونه فعالیت های بانکی در ایالات وی بر منابع مالی گوناگون خارج از تهران نیز دسترسی یافته بود و از این منابع در مواقع لازم برای پیشبرد کارهای تجاری خود بهره می جست. در عین حال، امین الضرب به وکالت از سوی برخی حاکم و نمایان نشان بر کارهای مالی آنان در تهران رسیدگی و نظارت می کرد. دفتر دیگری از کپی نامه های سال های 1289 ق (1872-73 م) حاوی نامه هایی است که از سوی حاج محمد حسن به رکن الدوله، حاکم زنجان، و به میرزا محمد حسین، حاکم اصفهان، نوشته شده. نکته جالب در این نامه ها این است که حاج محمد حسن خود را به امور صرفاً مالی محدود نکرده، وارد مسائل سیاسی هم شده و گاه به خود اجازه داده که در باره کارهای سیاسی یا مالی به اندرز و راهنمایی مخاطبش بپردازد. 13 اعتبار حاج محمد حسن در نظر سرآمدان شهر هم به خاطر تبخر او و موفقیت هایش در کار تجارت بود و هم ناشی از نزدیکی روابطش با یک شرکت اروپایی.

برآوردن نیازهای روز افزون خانواده های اشرافی تهران، از جمله به مواد غذایی و پوشاک و اثاث خانه و اشیاء تجملی، نیز برعهده بازرگانان این دوره بود. گاه می شد که بازرگانان مسئولیت پرداخت حقوق و موجب خدمه اشراف را نیز برعهده می گرفتند. برای نمونه، امین الضرب چنین

مسئولیتی را، از جمله درمورد خدمه و مباحثان میرزا حسین خان مشیرالدوله سپهسالار، امین الدوله، رکن الدوله و هردو امین السلطان، پدر و پسر، پذیرفته بود. 14 شاید بتوان چنین روابط مالی را به داشتن اعتبار خرید از یک فروشگاه بزرگ و یا کارت های اعتباری تشبیه کرد.

این نامه ها همچنین گویای تماس کمابیش روزانه امین الضرب با شخصیت های متنوّذی چون میرزا عبدالوّهّاب ناصرالدوله، وزیر تجارت، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، وزیر عدلیه، و میرزا یوسف خان مستوفی الممالک، وزیر داخله و خزانه، حاکم تهران و رئیس دارالشورای کبری است. باید توجه داشت که در این زمان هیچ بازرگان دیگری در ایران چون او نماینده یا عامل منحصر به خود را در اروپا نداشت. او تنها ایرانی صادر کننده کالاهای عمده به فرانسه، آلمان و انگلستان بود. هرگاه دولت نیاز به وارد کردن اسلحه یا کالاهای تجملی از اروپا داشت به او متوسل می شد. سفرای خارجی ارز مورد احتیاج خود را از طریق او از اروپا وارد می کردند.

یکی از سودآورترین فعالیت های بازرگانی حاج محمّد حسن خرید و فروش تریاک بود. درست در زمانی که تریاک در هنگ کنگ و نیز در ایران بهای چندانی نداشت، او با پول شخصی و وام هایی که از سراسر ایران گرفته بود هر چه توانست تریاک خرید و هزار و دویست جعبه تریاک به هنگ کنگ فرستاد. این محموله در راه بود که بهای تریاک افزایشی روزافزون یافت و در نتیجه سودی در حدود سیصد هزار تومان به او رسید. 15 سود چنان چشم گیر بود که سفیر ایران در لندن خبر آن را به تهران فرستاد و شاه امین الضرب را خلعت بخشید. افزون بر این، بر اساس اسناد خانواده مهدوی، شاه، احتمالاً به پاس این موفقیت تجاری حاج محمّدحسن، نشان درجه دوم شیر و خورشید را نیز به او اعطا کرد. 16

میرزا علی اصغر خان امین السلطان، صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه نزدیک ترین مشتری و شریک حاج محمّد حسن بود. 17 به یاری امین السلطان بود که حاج محمّدحسن کارهای دولتی را به فعالیت های اقتصادی و تجاری خود افزود. کار اداره ضرابخانه و حقوق انحصاری آن و در نتیجه لقب امین الضرب به او داده شد. در مورد نحوه کار او در ضرابخانه بحث بسیار است که در حوزه محدود این نوشته نمی گنجد.

به اعتقاد امین الضرب، گسترش و بهره برداری از منابع کشور بدون توسل به شیوه های مدرن بانکداری ممکن نبود. درنامه ای که در سال 1304 ق (1878 م)، یعنی ده سال پیش از تأسیس بانک شاهنشاهی ایران، خطاب به ناصرالدین شاه نوشت همین نکته را یادآور شد و تأکید کرد که توسعه صنعتی ایران در گرو ایجاد یک بانک ملی است. 18 در واقع، خود او در زمینه رشد صنعت در ایران از پیشگامان بود و به ایجاد چند کارخانه، از جمله یک کارخانه ابریشم ریشی در رشت، در سال 1302 ق (1885 م) همّت گماشت. همه ابزار و تکه های این کارخانه را از فرانسه وارد کرد و برای راه انداختن و بهره برداری از آن به استخدام متخصصان فرانسوی دست زد. چندی بعد، با وارد کردن ماشین ها و ابزار لازم از اروپا، یک کارخانه شیشه سازی و یک کارخانه چینی سازی را در تهران و سه کارخانه ریشندگی و پشم بافی را در قم، رفسنجان و کرمانشاه، به راه انداخت.

پس از کسب امتیاز استخراج فیروزه در خراسان حق بهره برداری از معادن سنگ آهن در مازندران را به دست آورد. برای تسهیل حمل و نقل و صدور محصول معدن به ساختن نخستین راه آهن ایران از آمل به ساحل دریای خزر همت کرد و به خاطر آن برای اولین بار راهی اروپا شد و از راه روسیه به بلژیک و فرانسه رفت. نامه های او در این سفر نشان می دهد که چگونه در جستجوی وسائل حمل و نقل بی اختیار گذارش از شهری به شهری دیگر می افتاده است. در نخستین نامه اش از باکو (پنجم رمضان 1304 ه ق/ 28 مه 1887) شرح می دهد که قصدش از سفر به آن شهر خریدن یک واگون یک اسبه راه آهن بوده است اما در همان جا متوجه می شود که برای این کار باید به تغلیس برود و این که امیدوار است بیش از پایان ماه به تهران بازگردد. اما در تغلیس نیز آگاه می شود که آنچه می جوید در آن شهر نیز یافت نمی شود و باید به مسکو برود. در مسکو هنگام بازدید از کارخانه ای با شماری از بازرگان بلژیکی روبرو و آشنا می شود که او را از خرید وسائل در روسیه منصرف می کنند با این پیشنهاد که با آنان در کشیدن راه آهنی از محمود آباد به تهران، با ابزار و ماشین های ساخت بلژیک و نظارت و همکاری متخصصان و مهندسان بلژیکی، شریک شود.

امین الضرب به هر جا که می رفت نخستین هدفش یافتن امکانات تجاری بود. در سفر به مسکو هم از این هدف دست بر نداشت. در نامه ای به پسر و مباشرانش نوشت که اگر انسان بداند چه کالاهایی را بخرد و چگونه آن ها را به ایران بفرستد واردات و صادرات پنبه، پشم و دیگر کالاها در مسکو بسیار آسان است. وی مسکو را شهری ثروتمند می بیند که مردم لذت طلبش چون ریگ پول خرج می کنند. می گوید منسوجاتی چون چیت سفید بروجردی، فرش های بافت خراسان، فراهان و اراک، گلیم های کرمان که طبق سفارش بافته شوند خریدار فراوان دارند. به نظر او، در ازای این کالاها می توان از روسیه قند و شمع های مرغوب وارد کرد. و خود وی به محض ورود به فرستادن این کالاها به ایران دست زد.

روسیه در نیمه دوم قرن نوزدهم، در مقایسه با کشورهای اروپایی، جامعه ای عقب مانده و استبدادی شمرده می شد. اما، در دیدگان امین الضرب، که به خودکامگی قدرت مندان و دامنه بی عدالتی و فساد و اجاذی در ایران واقف بود، این کشور مهد حکومت قانون و نظم به نظر می آمد. او از این که زنان و مردان به آزادی و بدون بیم از مزاحمت کسی می توانند در خیابان های مسکو رفت و آمد کنند شگفت زده بود:

زن و مرد بی حجاب عبور می کنند کسی را قدرت اینکه بتواند بگوید فلان شخص تند گذشت یا فلان شخص مسلمان روس یا یهودی است نیست. همه ترتیب مدنی تمام آداب انسانی را فهمیده اند.¹⁹

در شرح کاخ ها و موزه های شهر، امین الضرب، ضمن توصیف اشیاء نفیسی که در آنهاجای دارند به این نکته نیز می پردازد که راهنمایان موزه ها و کاخ ها به زبان هایی غیر از زبان روسی نیز همه

چیز را برای بینندگان تشریح می کنند. اما، آن چه بیشتر از هر چیز او را مجذوب و محسور می کند امنیت شهروندان است:

صاحب منصب نظامی و سرباز و وزرا و حکام هر یک ذرّهای از حد خود نمی توانند خارج شوند. . . اگر بخواهم شرح نظم و ترتیب این مملکت را بدهم 50 ورق هم تمام نمی شود. باوجود این که می گویند این ولایت روسیه اقلیم جو رو عُدوان است و مردم [او] حیوان شده اند. . . عدالت را می گویند دفرنگ است. . . مردم می دانند مال دارند یا ملک دارند. کسی را قدرت اینکه مال کسی را بگیرد و تعطیل نماید یا اینکه طمع نماید [نیست]. قانون را طوری قرار داده اند که امکان ندارد کسی بتواند به مال و املاک [کسی] نگاه کند. حکم هر [تقسیر] معلوم است لازم به حکم ثانی نیست. واسطه و وسیله در کار نیست. کسی حق معافیت ندارد ولو برادر امپراطور باشد. 20

در 25 ژوئن 1887، امین الضرب همراه با محمّد جواد، عموزاده و نماینده اش در مسکو، این شهر را به قصد بلژیک و خرید راه آهن از سازندگان بلژیکی ترک می کند و در اوائل ماه ژوئیه پس از عبور از ورشو و برلن به بروکسل می رسد. در آنجا برادرش، حاج محمّد رحیم، نیز که مقیم گنجه بود به او می پیوندد و دو برادر، به همراهی وزیر راه آهن بلژیک، به شهر لیژ می روند و پس از دیدن کارخانه معروف بلژیکی کاکریل (Cockerill) قراردادی با این کارخانه برای خریدن وسائل کشیدن راه آهن از آمل به محمودآباد امضاء می کنند. همزمان، امین الضرب دو مهندس بلژیکی را برای بررسی مقدماتی راه و نظارت بر ساختمان خط آهن استخدام می کند. همه این کارهای پیچیده در ظرف یک هفته انجام می شود آن هم در کشوری با زبان و رسوم ناآشنا.

امین الضرب در این سفر نه تنها برای پسر و مباشرانش در تهران نامه می نوشت بلکه مرثّب و به تفصیل امین السلطان را در جریان فعالیت های خود می گذاشت و برداشتش را درباره اوضاع کشورهای که در اروپا می دید به او می نوشت. منشی امین الضرب در حجره او در تهران از این نامه های سرگشاده نسخه برداری می کرد و آنگاه نسخه اصلی را در پاکتی برای مخاطبان می فرستاد. در این نامه ها امین الضرب خود را به شرح واقعه و یا مشاهده خاصی محدود نمی کرد و ظاهراً به عنوان یک ایرانی وطن دوست خود را مقید و موظّف می دانست که در باره هر پدیده و یا جریانی که به گونه ای با ایران و مردم و حکومت ایران ارتباطی، ولو غیرمستقیم، دارد گزارش دهد. در این گزارش ها او پیوسته وضع اروپا را با کشور خود مقایسه می کند، تأسف می خورد و به حسرت می افتد. به ویژه، پیشرفت صنعتی و سطح و کیفیت اشتغال در اروپا او را عمیقاً تحت تأثیر قرار می دهد. در نامه ای به امین السلطان می نویسد:

در فرنگستان، آدم، مرد و زن و بچه و دختر و پسر، حیوانات و سگ ها تماماً بالاتفاق مشغول کار هستند، کشتیو شُمن دوفر [می سازند] . . . در کارخانجات رفتم، ملاحظه نمودم [که] از شصد زرع زیر زمین [ذغال سنگ] بیرون می آورند . . . مردم ایران تمام بیکارمانده، همدیگر را می پایند چه کس گوشت خرید و چه خورد. . . تقصیر از اولیای دولت است. 21

در نامه دیگری به امین السلطان که دو روز بعد از نامه بالا نوشته شده است، امین الضرب می گوید:

از برلن الی آخر خاک بلژیک از بس کارخانه متصل کارخانه است مثل این می ماند که یک کارخانه یک پارچه است. می گویند پیش فرنگستان هیچ است. دیروز مخصوصاً در کارخانه بلورسازی و تفنگ سازی رفته مبهوت و مدهوش برگشتم. در کارخانه شمن دوفرسازی رفته یک کارخانه پانزده هزار نفر عمله دارد. هیچکس مجال این را ندارد نگاه آن طرف کند. نظم کار اینطور قرار داده. . . آنچه ملاحظه کردم تمام اینها در ایران از فرنگستان موجود تر است. لکن علم نیست و تمام مردم ایران بیکار مانده از گرسنگی و فقر مرده [اند] و خواهند مرد. . . منافع زراعت و صناعت ایران بقدر [منافع] کارخانه شمن دوفرسازی بلجیک نمی شود. 22

با این همه ذهن او یک لحظه نیز از فکر تجارت غافل نمی شود. پس از دیداری از کارخانه تفنگ سازی در تلگرافی به امین السلطان اجازه می خواهد مقداری تفنگ برای دولت خریداری کند. در نامه ای که پس از این تلگراف می فرستد توضیح می دهد که متصدیان کارخانه تفنگ سازی آخرین مدل تفنگ ساخت کارخانه را به او نشان داده اند و آنگاه به شرح مشخصات این تفنگ می پردازد. می گوید گلوله های این تفنگ، که از آلیاژ فولاد و مس ساخته شده اند، 4000 ژر بُرد دارند و هر یک از آن ها می تواند در مسیر خود هفت نفر را از پای در آورد. امین الضرب در همین نامه اعلام می کند که حتی اگر در باره پیشنهاد خود پاسخی از امین السلطان به او نرسد، به هر حال یک قبضه از این تفنگ را برای خود و دو قبضه دیگر را برای عزیزالسلطان (ملیجک)، که به بازی با تفنگ علاقه ای مفرط داشت، خواهد خرید. از فحوای همین نامه چنین به نظر می رسد که امین الضرب از کارخانه های اسلحه سازی کروپ نیز دیدن کرده است زیرا می گوید توپ هایی که دولت ایران خریداری کرده است از لحاظ کیفیت به توپ های ساخت کروپ نمی رسد.

ظاهراً دیدن پاریس، که آن زمان هم ستاره شهرهای اروپایی بود، برای امین الضرب تجربه ای بی سابقه بوده است. گرچه او در سفر حج خود به مکه و گذر از شهرهای امپراطوری عثمانی و همینطور در مسکو، ورشو، برلن و بلژیک صحنه ها و منظره های تازه و عجیب دیده بود، بناها و خیابان های باشکوه شهر پاریس که به همت هاسمن (Haussmann) در دوران لویی ناپلئون ایجاد شده بود، او را یکسره مسحور و مجذوب کرد. با این همه، نامه های او از این شهر حاکی از آن است که امین الضرب بیشتر از آن که دلباخته زیبایی پاریس و روش زندگی فرانسویان شود مجذوب نهادهایی شده بود که در آن جامعه امکان خلق آن زیبایی و گذران چنان زندگی را فراهم می آورد. به اعتقاد او کارآیی این نهادها مدیون وجود دموکراسی از یک سو و امنیت مالکیت از سوی دیگر بود که توامان مشوق ابتکار و کارآفرینی در افراد می شدند. مقایسه جامعه پویا و بالنده فرانسه با اجتماع راکد و ایستای ایران او را به شدت افسرده می کرد. در نامه ای که به تاریخ 11 ذی القعدة 1305 (20 ژوئیه 1887) به امین السلطان فرستاد شکوه می کند که:

در این پاریس که جای هیچ گونه غصه نیست از چشم هایم خون بیرون می آید. والله اعظم شب و

روزي نيست که در وقت نماز بي اختيار گريه و زاري و توبه و انابه نکنم. وضع اين مملکت و مردم را مي بينم و وضع آنجا را مي بينم، ديوانه مي شوم.

در نامه ديگري از همين شهر مي نويسد:

علم اينها را به کار[وا] داشته است و علم آنها از روي توّجه است. و مجلس وزرا و عقلا آنها را بطوري مجبور کرده اند که احدي نمي تواند غرض به خرج بدهد يا مداخله کند يا حمايت کند. طوري حد و حدود خود را دارند که به شهادت يک پليس آدم را حبس مي کنند يا اينکه از کشتن نجات مي [دهند]. نوشتجات تاجر و بقال و کفش دوز و وزير و . . . تماماً بدون تعلّل و تعطيل اجرا مي شود. هرکس راه خود را و فکر خود را مي داند. کسي را زهره دزدی و تقلّب و خيال بد نيست. . . . يکصد ده هزار درشکه کرايه در اين مملکت توي کوچه ها و بازارها حرکت مي کند، غير از مخصوص مردم و غير از راه آهن کوچه ها. از لندن و ينگه دنيا و حتي . . . برلين و روسيه و اطريش هر ساعت راه آهن وارد مي شود و مسافر و مال التجاره او را از آن طرف مي برد. صدا از احدي بلند نيست. کسي نمي فهمد چه آمد و چه رفت و چه شد. نمي دانم چه قانون و قواعد گذاشته شده. تمام ايران بقدر پاریس جمعيت ندارد و همه دولت پرست هستند. حکمات دولت را به گوش و جان و دل مي کنند و مطيع هستند. سبب اينکه کارها اينطورها شده [اين] است [که] همه در فکر اين هستند که از همدیگر بيرون بياورند، ملک خوب و مال خوب هرکس دارد مال آنها باشد. 23

امين الضرب در همين نامه به برتري اسکناس بر سگّه در پيشرفت اقتصاد کشور مي پردازد و شرح مي دهد که چگونه هزينه ها، اعتبارات و سرمايه گزارى هاي خصوصي و دولتي در فرانسه از طريق اسکناس و اوراق بهاداري که با ضمانت دولت از سوي بانک مرکزي منتشر مي شود تأمين مي شود. همان گونه که قبلاً اشاره شد، مدت ها پيش از سفرش به اروپا، در سال 1296 هـ.ق. (1878 م)، امين الضرب پيشنهادي براي تأسيس يک بانک مرکزي به شاه ارائه کرده بود. 34 اما، آنچه در اين سفر ذهن امين الضرب را بيشتر از هرچيز به خودمشغول کرده نظم و روحيه تعاون و کار و سازندگي مدامي است که در ديد او زندگي مردم آن سامان را رقم مي زند. مي گويد:

تمام مردم اروپا گويا يک پارچه اند و متحد بيکديگر هستند اعلي، ادني، فقير و غني . . . آدم ها و حيوانات، حتي سگ ها، متحداً مشغول کار هستند و کار مي کنند و هرکس صبح و روز و شب در هر ساعت تکليف معين و مشخصي دارد. 24

آشکارا جوامع و نهادهاي اروپا در آن دوران آن چنان هم که امين الضرب ترسيم مي کند نبودند. اما، تصوير مثبتي که او از اين جوامع به دست مي دهد زواياي منفي نهادهاي حاکم بر جامعه ايران آن روز را نمايان تر مي سازد. به اين ترتيب، در اشاره به يکپارچگي اروپائيان، ذهن وي معطوف به دسيسه ها و رقابت هاي حاکم بر عرصه دولت و دربار ايران بوده است. و نيز هنگامي که از تحرّک و جنب و جوش مردم اروپا سخن مي گويد سکون و بيکاري و کم کاري مردم ديار خود را به ياد داشته است. و با زماني که امنيت مالکيت در آن ديار را تشریح مي کند مصادره و غصب خودسرانه

املاک مردم در دوران قاجار در نظر اوست. امین الضرب به دلائل روشن سخنی در انتقاد از شاه و صدراعظم او به میان نمی آورد و آنان رامسئول نامنی ها و عقب ماندگی ها نمی شمرد و از همین رو ملاحظاتی همواره با مدح آنان آغاز و پایان می یابد. مسئول کاستی های مملکت، به این ترتیب عوام الناس اند، که از زیر بار انجام تکالیف خود شانه خالی می کنند.

پس از آن که وسائل و ماشین آلات کشیدن راه آهن آماده ارسال به ایران گردید و ترتیب عبور آن ها از مرزهای روسیه و تشریفات گمرکی لازم داده شد، امین الضرب پس از یک سفر شش ماهه از راه محمودآباد به ایران بازگشت. اندکی بعد با کمک مهندسان بلژیکی خط راه آهن کشیده شد. اما به دلائل گوناگون سیاسی، از آن جمله دسائس درباریان و رقابت میان دولت های بزرگ، که بحث دیگری می طلبد، این خط راه آهن دوام نیافت و متروک گردید. 25

طبقه تجار نیز اگرچه از لحاظ اقتصادی نیرومند بود و از نفوذ و قدرت سیاسی نیز بهره ای داشت، چون دیگر طبقات کمابیش قربانی تبعیض و بی عدالتی های داخلی از یکسو و آماج استثمار بیگانگان، از سوی دیگر، می شد. ارتباط امین الضرب با شاه و دربار و دولت هم به عنوان بانکدار و تاجر بود و هم به عنوان مشاور مالی. بنابراین، وی در موقعی بود که می توانست هم شکایات و اعتراضات تجار را نسبت به تعدیات عمال حکومت مطرح کند و هم به هنگام ضرورت به دفاع از حقوق آنان برخیزد. در واقع، وی نظراتش را در باره اوضاع اقتصادی کشور، دخالت های بیگانگان و اهمیت نقش تجار نه تنها ضمن گفتگوهایش با شاه و صدراعظم با آنان در میان می گذاشت بلکه در نامه هایش نیز مطرح می کرد. 26 در سال 1884 م در باره اهمیت طبقه تجار به شاه چنین نوشت:

عمده امور به تجارت بسته است. اگر تجارت قوت داشته [باشد] می تواند رفع احتیاجات ممالک محروسه را از ولایات خارجه بنماید، کارخانه جات احداث نماید، معادن مفتوح کند، امتعه ممالک محروسه را رواج دهد. . . عمده امورات ممالک محروسه با تجار است. این طایفه همه جور قوه در آنها متصور است. اسباب آبادی مملکت هستند. 27

از جمله تبعیضاتی که بر تجار ایرانی می رفت تبعیض در مورد عوارض و مالیات های گمرکی بود. تجار خارجی تنها 5 درصد حق گمرکی نسبت به کالاهای وارداتی خود می پرداختند و از پرداخت عوارض داخلی معاف بودند. اما، کالای وارداتی تجار ایرانی نه تنها هنگام ورود به کشور مشمول عوارض گمرکی می شد بلکه از دروازه هر شهری که می گذشت مالیات یا عوارضی به آن تعلق می گرفت که اغلب خودسرانه بود. به این ترتیب، گاه می شد که یک بازرگان ایرانی در مجموع مبلغی معادل 14 تا 22 درصد ارزش کالای وارداتی خود مالیات و عوارض می پرداخت در حالی که به یک تاجر خارجی تنها گمرکی معادل 5 درصد ارزش کالای او تعلق می گرفت. در تلگرافی که امین الضرب در سال 1884 م به شاه فرستاد در باره این تبعیض چنین نوشت:

مال التجاره از امتعه ایران [از] بندر گز عبور می کند، بعضی را صده و صده بیست و پنج می

گیرند، می گویند معمول معمول سابق است. جدیداً حکم شده است صدی سه از آنچه وارد می شود گمرک گرفته شود. . . چون می دانیم اولیای دولت. . . راضی به ظلم نیستند عرض حال خود را می کنم. چنانچه مقرر است صدی سه بدهیم، از ورود و خروج هر دو مقرر شود صدی سه بگیرند. نه این که هر کدام صرفه به حالت آنهاست معمول سابق [باشد] و هرگاه نیست صدی سه بگیرند. 28.

اخاذی هایی که در کشور صورت می گرفت از این واقعیت سرچشمه می گرفت که مقامات و مناصب دولتی عملاً در دوران قاجار به بالاترین قیمت پیشنهادی فروخته می شد. حاکمان ولایات اغلب با گرفتن وام بهای مقامی را که به آن منسوب شده بودند می پرداختند. 29 از همین رو هر والی جدیدی ناچار بود به هر راهی که شده درآمد خود را در دورانی که مصدر کار بود افزایش دهد، به ویژه از آن جا که هیچ اطمینانی نسبت به مدت حکومت خود نداشت. از جمله راه های افزایش درآمد بالابردن نرخ مالیات های جاری و یا وضع مالیات های تازه بود که طبیعتاً بار طبقه بازرگان و مردم عادی هر دو را سنگین تر می کرد. 30 امین الضرب در نامه های شکوه آمیزی، که به تشکیل انجمن مشورتی تجار منجر شد، از مأموران دولتی در ولایات که برای اخذ پول تجار را در فشار قرار می دادند انتقاد می کرد حتی از فرزند ارشد و مقتدر ناصرالدین شاه، مسعود میرزا اطلّ السلطان که والی اصفهان بود. 31 در باره رفتار خودسرانه و نامنصفانه حکام کشور، امین الضرب در نامه ای به شاه، در سال 1885، مسئله را ناشی از آن دانست که این:

حکام) چند ترتیب درستی دارند که نمی گذارند مسأله منکشف شود. آنچه می خواهند از رعیت بیچاره می گیرند و بی حسابی می کنند. با وزرای دولت ساخته اند . . . مردم همان فریاد می کنند لیکن معلوم نیست که از چه جهت است. . . به اقسام مختلف پول مردم را می گیرند، املاک مردم را می گیرند. 32

در همین نامه امین الضرب پیشنهاد می کند که در هر ایالت ناظران بی طرفی از میان تجار انتخاب شوند تا بتوانند بدون بیم از انتقام جویی در باره کارها و مشکلات ایالت خود گزارشی تهیه کنند. 33

در همین اوان، دولت که گرفتار مسائل مالی عمده بود به منظور افزایش درآمد خود به اعطای امتیازاتی به کشورهای بزرگی که در ایران به رقابت تجاری و سیاسی با یکدیگر مشغول بودند دست زد که مضر به منافع کشور بود و امکان سوء استفاده این کشورها را از وضع موجود بیشتر می کرد. اما، به سبب مخالفت و اعتراض عمومی، دو امتیاز تجاری که به انگلستان داده شده بود، یعنی امتیاز بهره برداری از معادن به روپتر و امتیاز انحصاری خرید و فروش تنباکو به مازور تالبوت لغو گردید. 34 اعطای امتیاز تنباکو به خارجیان تولیدکنندگان و تجار ایرانی تنباکو را که تا آن تاریخ تنها با یکدیگر سرو کار داشتند مجبور به قبول تصمیمات خارجیان می کرد و منافع اقتصادی آنان را، به ویژه در زمینه صادرات تنباکو، به خطر می انداخت. امین الضرب یکی از همین تجار بود و با اعمال سیستم رژی او نیز مانند همتایان خود از ادامه تجارت تنباکو محروم می شد. گرچه در مرحله نهایی تحریم استعمال تنباکو از سوی علما باعث لغو قرارداد شد اما نقش تجار، از آن جمله امین الضرب، را نیز در این جریان نمی توان اندک دانست. به عنوان یکی از تجار منتقد کشور که با

شاه و امین السلطان نیز روابطی نزدیک داشت، امین الضرب رابط میان جامعه بازرگانان از سوی و دربار و دولت، از سوی دیگر، بود. تجار کشور، به ویژه تجار اصفهان، موطن امین الضرب، در نامه هایی که به او می نوشتند از مضار امتیاز رژی برای مردم سخن می گفتند و او را تشویق می کردند که با کمک به لغو این امتیاز خدمتی فراموش نشدنی به ملک و ملت انجام دهد. 35

حقی پس از لغو قرارداد انحصار تنباکو در سال 1892م، دولت ایران همچنان گرفتار طرح قراردادی میان کمپانی تنباکوی ایران و انجمن تنباکوی استانبول بود که بر طبق آن کمپانی متعهد می شد کلیه تنباکوی صادراتی ایران را در اختیار انجمن قرار دهد. امین الضرب در مذاکراتی که برای تدوین نهایی قرارداد بین دو طرف صورت گرفت نقشی اساسی ایفا کرد و در نامه ای به امین السلطان نوشت که انجمن تنها از طریق تجار ایرانی، و نه عوامل خود در ایران، به خرید تنباکو اقدام کند، 47 شرطی که در قرارداد نهایی نیز آمده است. 36

امین الضرب تنها به گسترش عرصه فعالیت های تجاری و صنعتی خود و ارائه پیشنهادهای کتبی به شاه و صدراعظم، درباره نحوه بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی کشور، مشغول نبود. وی در زمینه کارهای خیریه، آموزشی و عام المنفعه نیز فعالیت قابل ملاحظه داشت. به عنوان نمونه، در دو سالی که کشور دچار قحطی شده بود، 1287-1288ق (1870-71م)، امین الضرب چنان بخشی بزرگ از سرمایه خود را صرف خرید و وارد کردن غلات و آرد از خارج کرد که به شایعه ورشکستگی او انجامید. این کار خیر او از نظر معاصرانش دور نماند. 37. از این مهم تر وی باکانه تر، کارهای او در قحطی سال های 1898-99م بود. هنگامی که به علت کاهش محصول غله کشور تجار دست به احتکار گندم زدند و بهای نان چنان بالا رفت که بسیاری از مردم از خرید آن عاجز شدند، مظفرالدین شاه برای حل مشکل درصد برآمد که از بودجه دولت گندم احتکار شده را خریداری کند و به قیمت نازل به نانوایان بفروشد. دولت، که برای نظارت در کار به فرد قابل اعتمادی نیاز داشت که در پی سود خویش منافع عمومی را پایمال نکند، به امین الضرب روی آورد. برای موفقیت این طرح، اقتناع تجار محترک و متنقد کشور به فروش گندم به بهای منصفانه اهمیتی ویژه داشت. به همین منظور، امین الضرب نخستین قدرتمندترین این محترکان که همانا امام جمعه تهران بود روی آورد و او را به هر ترتیب بود قانع کرد که گندم خود را به نرخی که امین الضرب پیشنهاد کرده بود بفروشد. به این ترتیب، دیگر محترکان نیز به راه آمدند و بهای نان کاهش یافت. 38 شاه که از توفیق این برنامه بسیار خشنود شده بود لباده ای مرصع به امین الضرب عطا کرد و برای برادر او حاج ابوالقاسم، ملک التجار مشهد، نیز قطعه پارچه ای همانند پارچه عبای خود فرستاد. 39

در ایام جشن ها یا سوگواری های مذهبی، امین الضرب خانه خویش را بر مستمندان باز می کرد و به بذل و بخشش مشغول می شد. به خصوص در ماه محرم و در ده روزه عاشورا، مراسم روضه خوانی و پذیرایی از همگان در خانه او برقرار بود. به روایت پسرش در این ایام هرروز با طبخ دو تا سه خروار برنج نزدیک به سه هزارتن و مرد تغذیه می شدند. 40 در ایام عادی نیز خانه امین الضرب محل رفت و آمد علما و شخصیت های مذهبی بود. در دوسفر خود به ایران، سید جمال الدین

افغانی درخانه امین الضرب اقامت گزید و او را شیفته و مرید خویش کرد. در نامه هایی به برادرانش، امین الضرب اقامت افغانی در خانه خود راموهبتی دانست که هیچگاه نصیب احدی نشده است. 41 آشنایی با سید جمال الدین اثری ژرف بر او گذاشت. در این باره حاج سیاح می نویسد: «به تهران آمدم و ایشان راملاقات کردم. دیدم واقعاً ملاقات آقا (سید جمال الدین) حاجی امین الضرب را تغییر داده، اخلاقی عوض شده یکی از حق طلبان گردیده.» 42 به سبب همین ارادت، امین الضرب از کمک مالی به افغانی هنگام اقامت او در روسیه، و حتی پس از آن که به خواری از ایران رانده شد، کوتاهی نکرد. 43 دوستی او با سید جمال الدین و حمایتش از او ناشی از این باور بود که افغانی مردی به راستی روحانی و مرشدی مذهبی است که هدفی جز پیشبرد اسلام ندارد. هر دو در اعتقاد به ضرورت اصلاحات در جوامع اسلامی به ویژه در ایران هم رأی بودند. در دید امین الضرب، جمال الدین افغانی رهبر مؤثری برای انجام این گونه اصلاحات در جهان اسلام بود. همسانی نظر این دو در باره مسئله اصلاحات و تجدّد در قالب اسلام، امین الضرب را به چشم پوشی از تضادهای درونی آراء سیاسی سید جمال الدین کشید؛ همان آرائی که سرانجام به تبعید سید از ایران انجامید.

از مظاهر اعتقادات عمیق مذهبی امین الضرب و اشتیاقش به افزایش سطح آموزش عمومی اقدام او به تکثیر **بحار الانوار** در 22 جلد به هزینه شخصی و توزیع رایگان آن بود. وی به احداث بناها و نهادهای عام المنفعه و ساختن حجره برای طلاب در اماکن مذهبی نیز علاقه ای مخصوص داشت. 44

زندگی اجتماعی و شبکه روابط امین الضرب نیز به موازات موفقیت های تجاری اش، که او را به یکی از ثروتمندترین بازرگانان ایران تبدیل کرده بود، دگرگونی اساسی یافت. وی که در آغاز کار به حمایت خرده بازرگانی در اصفهان متکی بود مورد توجه و عنایت خاص امین السلطان، صدراعظم مقتدر ناصرالدین شاه، قرار گرفت. گرچه در جوانی به تنگدستی و مشقت از اصفهان به کرمان سفر کرده بود در دوران پسین زندگی به کشورهای گوناگون اروپا به تجمل سفر می کرد و صاحب مستغلات در روسیه و فرانسه شده بود. خرده فروش دوره گرد سابق نه تنها در سراسر ایران که در بسیاری از کشورهای اروپا نماینده داشت و با همتایانش در آمریکا و آسیا مراوده می کرد. خود تنها در مکتب خانه محل آموخته بود، اما پسرش را امریّان و معلّمان سرخانه به سبک روزتعلیم می دادند و تربیت می کردند. در جوانی نخست درخانه ای محقر در اصفهان می زیست و سپس درخانه ای اجاره ای در یکی از محلات فرودست تهران سکونت گزید. اما هنگامی که به ثروت رسید یکی از مشهورترین خانه های آن روز تهران را خرید و در آن پذیرای شاه شد که خبر زیبایی باغ و بناهای آن به گوشش رسیده بود. 45 به وقت بیماری پزشک فرانسوی مخصوص شاه به مداوایش می پرداخت. و هنگامی که شاه به جست و جوی کسی برآمد که غرفه ایران را در نمایشگاه بین المللی پاریس (1887-1889) ترتیب دهد به سراغ او رفت. زمانی هم که شخصیت سیاسی نام آوری چون سید جمال الدین افغانی به تهران رسید امین الضرب بود که به درخواست شاه میزبانش شد. 46 به گفته شاه:

حاج محمدحسن امین الضرب در حقیقت تاجر مخصوص ماست [و در ایجاد] کارخانجات و خواستن بعضی امتعه و غیره از فرنگستان [که به عهده او مقرر گشته] باید با کمال آسودگی مشغول امر تجارت [باشد]. 47

حاج محمد حسن در سال 1277ش درشصت و سه سالگی درگذشت و در آرامگاه شخصی در شهر نجف به خاک سپرده شد. 48 نام امین الضرب و ثروت هنگفت او حتی در زمان حیاتش با شایعات بسیار در آمیخته بود و از همین رو تخمین میزان واقعی ثروت او هرگز آسان نبوده است. منابع روسی ثروت خانواده او را به 25 میلیون تومان، 49 یک منبع ایرانی به یک ملیون و هفتصد و هفتاد هزار تومان، 50 و نوه اش، اصغر مهدوی، به هشتصد هزار تومان تخمین زده اند. با توجه به اوضاع آشفته و نابسامان دوران اخیر قاجار، نه میزان ثروت امین الضرب بلکه این واقعیت را باید مهم شمرد که او توانست ثروتی قابل ملاحظه برای اعقابش به ارث گذارد. در آن دوران، اتهامات واهی، اخذ جریمه های هنگفت و مصادره خودسرانه اموال، به هنگام نیاز سران حکومت، گریبان زنده و مرده هر دو را یکسان می گرفت. در واقع، امین الضرب خود از شمول این قاعده مستثنی نشد و به اتهام سوء اداره ضرابخانه که دشمنان بر او وارد کرده بودند به پرداخت 765,000 تومان جریمه محکوم گردید. 51 اگر زیرکی و دوربینی او در رفتار با شاه و سرآمدان حکومت نبود چه بسا به پرداخت جریمه ای بسیار بیش از این مجبور می شد و در حفظ بخش عمده ثروتش ناتوان می ماند. سواي امپراطوري مالي و ثروت هنگفتي که این خرده صراف از خود برجای گذاشت، خاندانش نیز جزئی از "هزار فامیل" ایران شد و برادران، فرزندان و نوادگانش در عرصه سیاست و در تحولات اجتماعی و اقتصادی کشور، تا آستانه انقلاب اسلامی نقشی قابل ملاحظه ایفا کردند.

52

حاج محمدحسن امین الضرب نه تنها سوداگر و کار آفرینی لایق و هوشمند بود بلکه نسبت به تحولات شتابانی که در عصر او اروپا را دگرگون کرده بود و می رفت که ایران را نیز فرا گیرد بصیرتی کم نظیر داشت و سخت کوشید تا هم میهنان خود را نیز با دستاوردهای اروپای صنعتی آشنا کند. اما، اوضاع و احوال حاکم بر ایران بر سر راه او موانع بسیار گذاشت. عصر او عصر امتیازات خارجی، رقابت های روس و انگلیس و سلطنت پادشاهان خوش طینت اما ندانم کار قاجار بود که حریفان توانایی در برابر همتایان اروپایی خود نبودند. به این ترتیب، دسائس درباریان از سویی و دخالت خارجیان از سوی دیگر اجازه نداد که بسیاری از طرح های بلند پروازانه او تحقق یابد. چه بسا اگر امین الضرب و دیگر کارآفرینان ایرانی نظیر او با چنین موانعی روبرو نمی شدند ایران راه تجدد و صنعتی شدن را زودتر آغاز می کرد و سریع تر می پیمود.*

* این نوشته از متن انگلیسی برگردانده شده است.

1. ن. ک. به:

W. M. Floor, "The Bankers (sarrafs) in Qajar Iran," *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft*, 129 (2), 1979, pp. 263-81

2. این زندگی نامه را پسرش، حاج محمدحسین امین الضرب، نوشته است. ن. ک. به: «یادگار زندگانی حاج محمدحسین امین الضرب»، یغما، مرداد 1341؛ حاج حسین آقا امین الضرب، «یادگار زندگانی»، در ایرج افشار، سواد و بیاض، دو جلد، تهران، دهخدا، 1359، جلد دوم، صص 232-187. همه نقل قول های آمده در این نوشته از این منبع است.

3. برای آگاهی از تاریخ، محتوا و طبقه بندی آرشیو مهدوی ن. ک. به:

Asghar Mahdavi, "Les archives Aminozarb: Source pour l'histoire économique et social de l'Iran (fin XIXe-début XXe siècle), *Le Monde Iranien et l'Islam*, IV, 1976-977, pp. 195-222: _____, "The Significance of Private Archives for the Study of the Economic and Social History of Iran in the Late Qajar Period," *Iranian Studies*, 16 (1983), pp.243-78

4. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص 197.

5. منبع این آگاهی دکتر اصغر مهدوی، نواده حاج محمدحسین امین الضرب است که بخشی بزرگ از آرشیو فامیلی را طبقه بندی و آن را به دقت بررسی کرده است. از او به خاطر راهنمایی ها و پیشنهادهایش در انجام بررسی حاضر بی نهایت سپاسگزارم. نامه های نقل شده در این نوشته همه از آرشیو وی در تهران گرفته شده است.

6. ن. ک. به: مهدی بامداد، تاریخ رجال ایران، قرون 12، 13، 14، تهران، ظفر، 1347. و نیز ن. ک. به: میرزا مهدی خان ممتحنالدوله، خاطرات، به کوشش حسین قلی خان شقاقی، تهران، امیرکبیر، 1362، ص 128.

7. حاج حسین آقا امین الضرب، همان، ص 197.

8. Ralli & Angelasto شعبه شرکت بین المللی Ralli بود. شعبه این شرکت در تهران که در آغاز در حمایت روسیه قرار داشت در سال 1860 (1239ش) تحت حمایت انگلستان قرار گرفت زیرا دو تن از پنج برادر مؤسس شرکت از اتباع این کشور بودند.

9. ن. ک. به:

Charles Issawi, ed. *The Economic History of Iran 800-1914*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 348-356

10. این کاروانسرا که به خاطر میرزا تقی خان امیر کبیر کاروانسرای امیر نام گرفت دارای 336 حجره در دو طبقه بود.
11. ظاهراً مقصود امین الضرب از "واپور" (vapor همان ماشین بخار است).
12. در دوران قاجار، گمرک نیز مانند بسیاری از منابع درآمد عمومی دیگر در ازای مبلغی سالانه به اشخاص حقیقی اجاره داده می شد. ن. ک. به:
W. M. Floor, "The Customs in Qajar Iran," op. cit. , pp. 281-311
13. در این زمان والی زنجان محمد تقی میرزا رکن الدوله، پسر چهارم محمدشاه و برادر کوچک ناصرالدین شاه، بود که چهار بار نیز به حکمرانی خراسان رسید. به احتمالی هم او بود که حاج ابوالقاسم، برادر امین الضرب، را ملک التجار مشهد کرد. برای آگاهی های بیشتر در باره او ن. ک. به: بامداد، همان، جلد سوم، صص 312-319.
14. برای اطلاعات بیشتر در باره میرزا حسین خان ن. ک. به:
Guity Nashat, The Origins of Modern Reform in Iran 1870-1880, Chicago, University of Chicago Press, 1982
میرزا علی خان امین الدوله وزیر پست و زمانی نیز رئیس صرّابخانه و صدراعظم مظفرالدین شاه بود. برای اطلاعات بیشتر در باره وی ن. ک. به: بامداد، همان، جلد دوم، سس 354-366.
15. برای اطلاعات بیشتر در باره تجارت تریاک در ایران و خلیج فارس ن. ک. به:
A. R. Nelligan, The Opium Question with Special Reference to Persia, London, 1927
همچنین ن. ک. به:
Roger Olson, "Persian Gulf Trade and the Agricultural Economy of Southern Iran in the Nineteenth Century," in Michael E. Bonine and Nikki Keddie, eds., Continuity and Change in Modern Iran, Albany, State University of New York Press, 1981
16. در باره نشان ها و درجه های دربار قاجار ن. ک. به:
Angello M. Piemontese, "The Status of the Qajar Order of Knighthood," East and West, September-December 1969, pp. 437-71
17. برای اطلاعات بیشتر در باره امین السلطان ن. ک. به: بامداد، همان، جلد دوم، صص 426-387؛ به: خان ملک ساسانی، سیاست گران دوره قاجار، تهران، انتشارات بابک، 1338؛ و به:

N. R. Keddie, "The Assassination of Amin-al Sultan (Atabak-i Azam) 31 August of 1907," C. E. Bosworth, ed., Iran and Islam, Edinburgh University Press, 1971, pp.315-329.

18. تاریخ سی ساله بانک ملی ایران، تهران، بانک ملی ایران، 1338، صص 65-74.

19. نامه امین الضرب، از مسکو، به امین السلطان به تاریخ 21 رمضان 1304ق.

20. همانجا.

21. نامه امین الضرب، از بروکسل، به امین السلطان، مؤرخ 17 شوال 1304ق.

22. نامه امین الضرب، از بروکسل، به امین السلطان، به تاریخ 19 شوال 1304ق.

23. نامه امین الضرب، از پاریس، به امین السلطان، که ظاهراً در ذی القعدة 1305ق نوشته شده است.

24. همانجا.

25. ن. ک. به:

William J. Olson, "The Mazanderan Development Project and Haj Muhammad Hassan: A Study in Persian Entrepreneurship, 8981-4881," in Elie Kedourie and Sylvia G. Haim eds., Towards A Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society, London, Frank Cass & Co, 1980, pp.38-155

26. محمّدحسن خان اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات، تهران، امیرکبیر، 1350، ص 351.

27. فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشده قاجار، تهران، آگاه، 1357، ص 304.

28. همان، ص 308.

29 طرفه این جا است که این سنت برای امین الضرب شمشیری دوله بود زیرا به عنوان ثروتمندترین تاجر ایرانی پول را به متقاضی مقام قرض می داد و او رامدیون خود می کرد ولی در همان حال آماج حمله مخالفینش می شد. ن. ک. به: عباس میرزا ملک آراء، شرح حال، به کوشش حسین نوائی، تهران، انتشارات بابک، 1325، صص 191-192.

30. فرّخ خان امين الدوله، مجموعه اسناد و مدارک، به کوشش کريم اصفهانيان و قدرت الله روشني، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1358، جلد اول، ص 355؛ و نیز به: کلنل کوسوگوسکي، خاطرات، ترجمه عباس قلي جليلي، تهران، سيمرغ، 1355، ص 101.

31. آدميت و ناطق، همان، صص 299-371.

32. همان، صص 67-366.

33. همان، صص 68-367.

34. براي آگاهي هاي بيشتري در باره امتيازنامه رويتر ن. ک. به:
;L. E. Frechtling, "The Reuter Concession in Persia," Asiatic Review, 34, 1938
و همچنين به: ابراهيم تيموري، عصر بي خبري يا تاريخ امتيازات در ايران، تهران، اقبال، 1332،
صص 150-97؛ و فريدون آدميت، اندیشه ترقي و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران،
خوارزمي، 1351، صص 69-335.

35. فريدون آدميت، ايدئولوژي نهضت مشروطيت ايران، تهران، پيام، 1355، صص 37-36 و 50-
36. همچنين ن. ک. به:

Nikkie R. Keddie, Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 2981-
1981, London, I. B. Tauris, 1987, pp. 224-76

36. آدميت، ايدئولوژي، ص 44.

37. حاج حسين آقا امين الضرب، همان، صص 204-203.

38. غلامحسين افضل الملک، افضل التواريخ، به کوشش منصوره نظام مافي و سيروس
سعدونديان، تهران، نشر تاريخ ايران، 1362، صص 90-288.

39. حسين محبوبي اردکاني، تاريخ مؤسسات تمدن جديد در ايران، تهران، انتشارات دانشگاه
تهران، 1357، جلد دوم، ص 65.

40. حاج حسين آقا امين الضرب، همان، ص 226.

41. همان، 117.

42. سیّاح، همان، ص 293.

43. ن. ک. به: ایرجافشار و اصغر مهدوی، مجموعه اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین مشهور به افغانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1342.

44. اعتمادالسلطنه، همان، ص 554؛ و افضل الملک، همان، ص 375.

45. بامداد، همان، جلد چهارم، صص 316-317؛ و عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من: تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، زوّار، 1321، جلد اول، ص 522.

46. اعتمادالسلطنه، همان، ص 592.

47. نامه ناصرالدین شاه به برادر و وزیر تجارتش، عباس میرزا ملک آرا: ن. ک. به: آدمیت و ناطق، همان، ص 369.

48. یکی از معاصرانش در باره او نوشت که کسی نیست به او رحمت نفرستد و از مرگش تأسف نخورد: افضل الملک، همان، ص 290.

49. ن. ک. به: Issawi, op. cit., p.478.

50. ن. ک. به: مهدی قلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران، زوّار، 1344، ص 100.

51. همانجا. امّا به گفته عبدالله مستوفی این ثروت 400000 تومان بوده است: مستوفی، همان، جلد دوم، ص 11.

52. ن. ک. به:

James Alban Bill, The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1972, pp. 9-10

«جواهر الاخبار» یک نسخه خطی کمیاب از منابع دوران صفوی

محمد حسن فغفوری

تحقیق و مطالعه درباره جامعه ایران در دوران صفویه و ویژگی های تاریخی، اجتماعی، سیاسی

ومذهبي این دوران تا چند دهه اخیر در غرب از اقبال چندانی برخوردار نبود. تنها پس از آنکه ولادیمیر مینورسکی در سال 1939 به ترجمه و شرح **تذکره الملوک** همت گماشت، تنی چند از مورخان غربی تحقیقات خود را بر این عصر متمرکز ساختند. برجسته ترین آنان راجر سیوری (Roger Savory) است که استاد ایرج افشار، وی را به حقّ شیخ الشیوخ اساتید عصر صفوی نامیده است. برخی دیگر مانند کلوس مایکل (Klaus Michael) و ربورن (Roehborn) پس از مدتی تحقیق درباره عصر صفوی به مسائل دیگری روی آوردند و اساتیدی همچون ژان اوبن (Jean Aubin) و مایکل مزوئی (Michael Mazzaoui) تنها بخشی از نتایج خود را به دوران صفویه اختصاص دادند.

در سال های اخیر در غرب، سعید امیرارجمند در زمینه مسائل مذهبی و سیاسی این دوره و ویلهلم فلور در باره نظام اقتصادی و مالی آن به تحقیقات ارزنده ای دست زده اند. خوشبختانه پس از برگزاری دوگردد همایی در لندن در سال های 1991 و 1993 درباره دوران صفویه، یک بار دیگر توجه مورخان و متخصصان مسائل ایران به مطالعه این دوران مهم تاریخی جلب شد. همایش دیگری نیز که قرار است در سال 1998 در لندن برگزار شود احتمالاً گوشه های ناشناخته دیگری از تحولات این دوران را روشن خواهد ساخت.

در ایران نیز طی سال های اخیر مطالعه دوران صفویه بار دیگر رونق تازه ای یافته است و این تحول پس از رکودی که چند سال بعد از انقلاب دامن گیر مطالعات تاریخی و به خصوص تحقیق در دوران صفویه شده بود بسیار نوید بخش است. 1 از مهم ترین قدم هایی که در این باره برداشته شده تصحیح، نقد و چاپ برخی از نسخ خطی مربوط به این دوران و به ویژه چاپ **صفوة الصفاء**، اثر ابن بزاز، و انتشار مطالعات دیگری مانند **شاه اسمعیل اول**، نوشته منوچهر پارسادوست و **دین و سیاست در دوره صفوی** از رسول جعفریان و نیز کتاب **دین و مذهب در عصر صفوی**، نگارش مریم امیر احمدی است. 2 با این همه، شمار بسیاری از منابع مهم دوران صفوی هنوز به زیور طبع آراسته نشده و به صورت نسخ خطی در کتابخانه های مختلف از نظرها دور مانده اند. این واقعیت به خصوص درباره بسیاری از منابع دوران تکوینی سلسله صفویه صدق دارد که هنوز در دسترس علاقمندان قرار نگرفته و در تحقیقات اخیر از آن ها بهره جویی نشده است. از میان این آثار می توان به چند اثر ذیل اشاره کرد:

1. کتاب **فتوحات شاهي**، نوشته ابراهیم هروی. این نویسنده از دیوانسالاران دربار سلطان حسین بایقراست که پس از فتح خراسان توسط شاه اسمعیل به خدمت او درآمد و در سال 926ه/ 1520م به نوشتن این اثر همت گماشت. فصلی که در آن به دوران صفویه اختصاص دارد در 12 بخش به بررسی 12 سال آغازین سلطنت شاه اسمعیل پرداخته است. تا آنجا که این نگارنده اطلاع دارد این اثر قدیمی ترین نسخه خطی از این دوران است و اصل آن گویا در مجموعه نسخ خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار دارد. نسخه هایی از آن نیز در موزه ایران باستان و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

2. **تاریخ ایلچی نظام شاهي**، نوشته خورشاه ابن قباد حسيني. وي براي يك سال (952هـ/ 1545م) در دربار شاه طهماسب اول مقام ایلچی (سفارت) داشت و پس از بازگشت به هند به نگارش این اثر پرداخت. نویسنده این کتاب به بسیاری از آثار همزمانان خود دسترسی داشت و از استقلال رأی در فضایی نسبتاً آزاد برخوردار بود و از همین رو اثرش، به علت نظریات جالبی که در آن مطرح شده، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. یک نسخه از این منبع در کتابخانه موزه بریتانیا وجود دارد.

3. **افضل التواریخ**، نوشته فاضل ابن زین العابدین خوزنی اصفهانی. این منبع در اوائل قرن یازدهم (1026هـ/1617م) نگارش یافته و از منابع مهم دوران شاه اسمعیل و شاه طهماسب اول است. نویسنده این اثر نیز از دیوانسالاران اصفهان بود و خانواده اش نیز مناصب دیوانی مهمی در این شهر داشتند. به همین جهت، وی در نوشتن این کتاب نه تنها از مشاهدات شخصی و تجارب خانوادگی بهره جسته بلکه با دسترسی به بسیاری از اسناد دولتی نمونه هایی از آنها را نیز در کتاب خود آورده است. نسخه ای از این کتاب در کتابخانه موزه بریتانیا و نسخه دیگری در کتابخانه Eton در لندن وجود دارد.

از دیگر آثار خطی این دوران می توان از کتاب **خُلد برین** اثر محمد یوسف و کتاب **تاریخ بیژن** - که هر دو به بررسی وقایع دوران شاه صفی اوّل و شاه عباس دوّم پرداخته اند- کتاب **تحفة العالم**، اثر میرابوالقاسم میرفندرسکی که دوران سلطنت شاه سلطان حسین را مورد مطالعه قرار داده، و بالاخره کتاب **زبده التواریخ** که به دوران پایانی صفویه می پردازد، نام برد. 3 نسخه هایی از این منابع به ترتیب در کتابخانه موزه بریتانیا، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه موزه بریتانیا یافت می شود.

و اما کتاب **جواهر الاخبار**، اثر بوداق منشی قزوینی را، که موضوع این نوشتار است، باید از مهم ترین منابع دوران شاه اسمعیل اول و شاه طهماسب اوّل دانست. 4 نویسنده اثر از دیوانسالاران این عصر است که کتابش را در سال 984/1576م و بعد از درگذشت شاه طهماسب نگاشته. از زندگی وی آگاهی های بسیار در دست است و افزون بر آن دربخشی از کتاب اطلاعات مفیدی درباره زندگی و مقامات اداری خود آورده است. از این اطلاعات چنین مستفاد می شود که وی از خاندانی دیوانسالار بود و تحصیلات خود را در مکتب در اصفهان به پایان رسانید. خطی خوش داشت و به همین جهت در چهارده سالگی که مصادف با اوائل سلطنت شاه طهماسب است وارد خدمات دولتی شد. در اواخر کتاب و هنگام بررسی حوادث سال 984/1577م سن خود را 68 سال ذکر کرده است. در نتیجه، تولدش می بایست در سال های 916 و یا 917 بوده باشد. بنابراین، کودکی وی همزمان با وقایع و تحولات 14 سال از سلطنت شاه اسمعیل اوّل بوده است. بر مبنای اطلاعات آمده در کتاب، بوداق منشی در 16 سالگی مقام منشی گری (محرّری) دفتر ارباب تحویل (از بخش های اداری صفویه) را داشته و ماهانه سه تومان مقررّی دریافت می کرده است. وی ظاهراً چهارسال در این سمت باقی ماند تا شاه حسین کاشی مستوفی الممالک دستخط وی را دید و پسندید و او را به مقام سرمحرّری (رئیس منشیان) دفتر مزبور گماشت و مقررّی اش را به 5

تومان افزایش داد.

بنا به گفته نویسنده، خالوی او امیر بیک شالکانی در دستگاه محمدخان تگلو شرف الدین اوغلی مقام وزارت و وکالت داشت و به همین جهت هنگامی که محمدخان به ولایت بغداد منصوب شد امیر بیک بوداق منشی را که در این موقع بیست ساله بود با خود همراه برد و وی را به مقام منشی دیوان عراق عرب منصوب و مبلغ 20 تومان مقرری برای وی تعیین کرد. سه سال بعد، قزوینی، باحفظ مقام منشی، مسئولیت نویسندگی لشکر را نیز عهده دار شد و با 30 تومان مقرری مدت 7 سال در این مقام خدمت کرد. سپس به خدمت بهرام میرزا شاهزاده درآمد و طی 4 سال خدمت با او دوستی و مراودت پیدا کرد تا جایی که به گفته خود: «شب و روز در منزل میرزا بسر می برد، روز در خدمت و همزبانی و شب در زیر پا خواب می کرد تا چهل روز و یک ماه روی زن و فرزند نمی دید. . . .» صمیمیت وی با شاهزاده بهرام میرزا حسادت اطرافیان را بر ضد او برانگیخت و به سعایت خواجه عنایت الله وزیر از این مقام برکنار شد. برای شش سال از خدمات دولتی کناره گرفت و عزلت نشین شد و در این مدت به روی نویسی از قرآن و احتمالاً نگارش **جواهر الاخبار** روی آورد. مقام بعدی او منصب کلانتری ساوجبلاغ و شهریار بود. با 50 تومان مقرری مدت سه سال در این منصب خدمت کرد تا آن که به دعوت محمدخان حاکم هرات به آن دیار عازم شد. اما در سبزوار وزیرکل خراسان، آقاکمالی، به وی اصرار کرد که منصب وزارت و ممیزی بسطام و بیرجند را عهده دارد گردد. بوداق منشی این پیشنهاد را پذیرفت و پس از چهارسال خدمت به وزارت و ممیزی تربت گماشته شد و از این مسئولیت بسیار خرسند بود و «فراغت و راحت خوب در این عشرت آباد» دید. آخرین منصبی که بوداق منشی از آن نام می برد انتصاب به ممیزی دامغان و بسطام است و در این مقام بود که ظاهراً کتاب **جواهر الاخبار** را با ذکر وقایع و تحولات سال 984 به پایان برد.

جواهر الاخبار تاریخ عمومی عالم و ایران است که به شرح وقایع و تحولات ایران از دوران قبل از اسلام تا پایان سال 984/هـ 1576م اختصاص دارد و در همان حال به بررسی تحولات دنیای اسلام و سلسله های محلی ایران بعد از اسلام نیز پرداخته است. تا آنجا که این نگارنده آگاه است تا این زمان تنها یک نسخه به خط خودمؤلف از این کتاب یافت شده که در کتابخانه سنت پترزبورگ نگهداری می شود. مقاله حاضر براساس یک نسخه فتوکپی شده از روی میکروفیلم کتاب به رشته تحریر درآمده است. 4.

این کتاب با خط خوش نستعلیق و در 556 صفحه نوشته شده و به گفته منشی بوداق، درابتداء و انتهای کتاب، نسخه موجود به خط خود اوست. در صفحه اول کتاب وقف نامه ای به نام شاه عباس اول و نیز موهبی که احتمالاً مهر شاهي است به چشم می خور دکه برمبنای آن کتاب به کتابخانه شاه (شیخ) صفی اهداء شده است:

وقف نمود این کتاب را کلب آستان علی بن ابیطالب علیه السلام عباس الصفوی برآستانه متبرک شاه صفی علیه الرحمة که هرکه خواهد بخواند، مشروط برآنکه از این آستانه بیرون نبرند، و هرکه

برون برد شریک خون امام حسین علیه السلام بوده باشد (ه 1017)

بوداق منشی **جواهر الاخبار** را به دستور شاه اسمعیل اول آغاز کرد به همین جهت کتاب اساساً به نام اوست. به روال دیگر منابع این دوره، کتاب با حمد و ثنای خداوند و درود و تحیت به پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) آغاز می شود اما برخلاف برخی آثار دیگر فهرست مطالب و مندرجات آن دقیق و به تفصیل درمقدمه ذکر شده است. نویسنده کتاب را به یک دیپاچه، دو مقدمه، متن و خاتمه تقسیم کرده است. خلاصه فهرست مندرجات کتاب به این شرح است:

قسمت اول: «در ذکر جمعی که قبل از دین سید المرسلین لوائی فرماندهی در اقالیم سبعه برافراشته سال های دراز حکومت کرده منحصر به سه فصل است شامل شرح سلطنت پیشدادیان، کیانیان، و بالاخره ساسانیان تا آخر حال انوشیروان که طلوع طلعت پیغمبر صلی الله علیه و سلم بود.» قسمت دوم «در ذکر جمعی است که بعد از ظهور اسلام فرمان بر اهل جهان داشته اند. جمعی به شرف اسلام رسیده و جمعی دیگر محروم شده. این قسمت چهار قسم دارد. قسم اول در احوال رسول الله صلی الله علیه و سلم و ائمه هدی علیها السلام اجمعین و تئمه حال سلاطین ساسانی که بعد از تولد پیغمبر اندک زمانی بوده اند.» قسمت دوم در «احوال بنی امیه و بنی عباس و جمعی که معاصر بوده اند.» نویسنده در این قسمت به سلسله ها و حکمرانان ایرانی معاصر بنی امیه و بنی عباس، از طاهریان تا اتابکان فارس، عراق و آذربایجان می پردازد. «قسمت سوم در احوال چنگیزخان و مغولان و تیموریان و اعقاب ایشانست.» و بالاخره بخش پایانی که در حدود 124 صفحه آخر کتاب را در بردارد به مقدمات تأسیس سلسله صفویه و سلطنت شاه اسمعیل و شاه طهماسب اول اختصاص دارد. (صص 4-5) بوداق منشی در ابتدای این قسمت انگیزه خود را در نگارش چنین می آورد:

غرض از این تألیف و مقصود از این تصنیف نشر مناقب سلاطین صفویه حیدریه است که چگونه از منبع ولایت و معدن هدایت بیرون آمده در این عالم نشو و نما کرده بر سریر سلطنت قرار گرفته اند و حکم بعالم و عالمیان کرده . . . (ص 437)

نویسنده منشاء خاندان صفوی را با 26 پشت به امام موسی کاظم منسوب می کند و تأکید دارد که اینان نخست نه به عنوان مدعیان قدرت سیاسی، بلکه در مقام رهبران معنوی و دینی به اردبیل آمدند. به ویژه در باره شخصیت معنوی و کراماتات شیخ صفی الدین و احترامی که وی از همه سو می دیده سخن می راند. دعاوی وی براساس **صفوة الصفاء** ابن بزاز است. بنا به گفته بوداق منشی «در سال 910ه تاج و هاج را به دوازده ترک ترتیب دادند و علامت به دوازده امام گفتند و استاد پری تاج دوز اول بار دوخت و این کسوت در میان غزلباش [قزلباش] قرار یافت و برسر منابر خطبه به نام نامی ائمه اثني عشر خواندند و مذهب شیعه شایع شد و لعن و طعن برملا عین که بعد از پیغمبر به جورو ظلم و خلاف رضای حق و رسول خلافت کرده بودند بر زبان رانده شد. . .» (ص 449) نویسنده نه فقط به ستایش این اقدام و رسمی شدن مذهب تشیع در سراسر ایران می پردازد، بلکه به ویژه از همین رو به شاه اسمعیل بسیار بهاء می دهد زیرا در اقدامی موفق شده

بود که قبل از او دیگران سعی کردند ولی از عهده انجام آن برنیامدند:

في الواقع عقلا از روی انصاف فکر نمایند که هیچ بنی آدمی را این دولت میسر نشده از جمله سلاطین سلف مثل عمرین العزیز و معتضد خلیفه و آل بویه و سلطان محمد خدا بنده این اراده کردند و از پیش نرفت. همین قدر می نوشتند که لَعَنَ اللهُ الظالمین له آل محمد من الاولین والآخرین. . . . (ص 449)

اطلاعاتی که بوداق منشی در **جواهرالخبار** ارائه داده بسیار دقیق و با ذکر جزئیات بسیار است که گاه موجب سردرگمی خواننده می شود. به ویژه بخش هائی که به شرح اقدامات شاه اسمعیل در سرکوب مخالفان اختصاص دارد با ذکر اسامی افراد و شخصیت ها و نوع و ماهیت اختلافات همراه است. با این همه، از لابلای همین جزئیات است که می توان به اعتقادات، سیاست ها، و به ویژه نقش قدرت و بالاخره نوع روابط میان افراد و گروههای سیاسی پی برد و تصاویر زنده ای از تضادهای درونی نظام صفوی به دست آورد. به عنوان مثال، در 7 صفحه آخر کتاب که به شرح جلوس شاه اسمعیل دوم به تخت سلطنت اختصاص دارد، نویسنده اظهار امیدواری می کند که ظلم و جور عصر شاه طهماسب خاتمه یابد و هر حقی که از کسی ضایع شده بود به حقدار باز گردانده شود. به گفته وی شاه اسمعیل دوم به محض جلوس به تخت:

روی تضرع آورد و در ضمیر منبر قرار داد که اول حاجت محتاجان برآورد و دفع ظلم را از مظلوم بنماید و هرکس در ایام پدر جفا دیده باشد و محنت کشیده به لطف و کرم دل شکسته او را درست سازد. از جمله این مؤلف بوداق منشی که در ایام پادشاه مرحوم بی گناه و بی جهت جفاها دیدم و شکنج ها کشیدم و به دفعات قریب 700 تومان دادم. امید که حق تعالی و تقدس بر دل رحیم این پادشاه صاحب مرآت اندازد که تفصیل احوال این دردمند مستمند گوش کند. به حرمة محمد و آل محمد. (ص 551)

البته روشن نیست که بوداق منشی به حق خود رسید و مورد نوازش شاه اسمعیل دوم قرار گرفت یا خیر، چه کتاب با وقایع سال 984/هـ 1576م، با شرح جلوس شاه اسمعیل دوم به تخت سلطنت، خاتمه می یابد:

درروز 4 شنبه 27 جمادی الاول که علمای نجوم و هیأت به طالع سال ساعت قرارداده بودند پادشاه جهان، فرمان فرمای دوران، به خاطر خوش و دل خرم بر سریر سلطنت و حکومت و عدالت و سیاست نشست و مجلسی آماده شد که در هیچ زمان و اوان واقع نشده مثل این مجلس. . . . القصه از این مجلس چه گویم از اطعمه و اشربه و تنقلات و خلعت های پادشاهانه از کمرهای مرصع و اتاق های مرصع و بالاپوش های طلا دوز و طلاجات که حد و حساب و قیاس نداشت و مردم عالم از سادات و علما و فضلا و اشراف و امرا و مقربان به پای بوس آمدند و زبان به تهنیت و مبارکبادی گشودند و گفتند: مبارکباد برخاقان عالم جشن سلطانی جهانبانی که زیبا شد بدو تاج جهانبانی امید که حق تعالی و تقدس دولت این پادشاه را به ظهور صاحب الامر متصل دارد

و به عمر طبیعی رسد و مکروهی از زمانه بدو نرسد، بحرمة محمّد و آل محمّد. (ص 555)

از ویژگی‌های **جواهر الاخبار** دقتی است که در تنظیم مطالب آن و به ویژه در گزارش حوادث عمده روز به کار رفته. این نکته به خصوص در قسمتی که به دوران تشکیل دولت صفویه مربوط می‌شود و خواننده را قدم به قدم در جریان تحولات روز قرار می‌دهد کاملاً مشهود است.

ویژگی دیگر این کتاب سادگی نثر و روانی شیوه نگارش آنست. به نظر می‌رسد که بوداق منشی علاوه بر تسلط به امور اداری با ادبیات فارسی و عرفان ایرانی نیز کاملاً آشنا بوده و در نوشتار خود این تسلط را به نحو بارزی منعکس ساخته است. وی در سراسر کتاب، و با توجه به مطلب مورد بحث، به کثرت از اشعار فردوسی، سعدی، جامی و دیگر گویندگان و شعرای برجسته نمونه‌هایی آورده و از آنها در توجیه اظهارات خود استفاده کرده است. هم‌چنین به آیات قرآنی، احادیث و روایات امامان شیعه و به ویژه آنهایی که جنبه پند و موعظه دارند نیز روی آورده است. به همین جهت، **جواهر الاخبار** در مقایسه با آثار دیگر این دوره که توسط دیوانسالاران و کارمندان اداری به رشته تحریر درآمده، به ویژه آثاری چون **تذکره الملوک** میرزا سمعیاً و **دستورالملوک** میرزا رفیعا جابری انصاری، که نثری بسیار خشک، خسته‌کننده و ناهمگون دارند، از ارزش خاص ادبی نیز برخوردار است.

با نگاه مختصری به متن **جواهر الاخبار** می‌توان پی برد که بوداق منشی تنها با استفاده از تجربیات و یا یادداشت‌های شخصی خود کتاب را نوشته بلکه برای تدوین آن از منابع دیگری نیز بهره فراوان برده است. وی غالباً خواننده را به ابن بزاز و ابراهیم امینی هروی مؤلف **تاریخ فتوحات شاهي** که ذکر آن گذشت، ارجاع می‌دهد و نیز اشعار و گفته‌هایی از رجال و ادبای معاصر خویش که به مناسبت‌های سیاسی یا از سرپند و اندرز سروده یا انشاء شده شاهد می‌آورد. به عنوان مثال، از میر قوام الدین صدر، از رجال عصر شاه اسمعیل، که مدتی نیز شریک منصب وزارت بوده غزلی با مطلع زیر آورده آورده است:

چون خیالت نرود هرگز از پیش نظر
صد رهت بینم و گویم که خیالست مگر (ص 474)

و در مقام نصیحت مؤمنان، به پیروی از اهل بیت، غزلی را با مطلع زیر از فضولی بغدادی نقل می‌کند (ص 483):

آسوده کربلا به هر حال که هست
گر خاک شود نمی‌شود قدرش پست

برمی‌دارند و شبحه اش می‌سازند
می‌گردانندش از شرف دست به دست

شواهدی این چنین در سراسر کتاب فراوان است و به همین جهت می توان از این اثر به عنوان منبعی، هرچند مختصر، برای آشنائی با ادبیات این دوره نیز سود جست. نمونه های زیر از نثر **جواهر الاخبار** می تواند تاحدی معرّف شیوه نگارش، شوخ طبعی و اعتقادات بوداق منشی باشد:

در زمان این پادشاه مرحوم (شاه طهماسب) مردم قزوین به درگاه او رفتند که عرض حاجت نمایند و سرکرده و کلانتر قزوین خواجه جان تاجان نام داشت. یک روزی گفتند که پادشاه به سیر باغ عشرت آباد می رود که بادل خرم و خاطر شاد صحبت دارد. اصحاب و اعزّه قزوین سر راه برپادشاه گرفتند. خواجه جان کلانتر از رفقا جدا شد و بر سر راه مسجدی بود و در بزرگی داشت که ناظر به کوچه راه رو بود و حلقه ای بر آن در بود. در این وقت که پادشاه رسید بندگان خواجه انگشت وسطی را به حلقه فرو بردند که هرچه زور کرد بیرون نیامد و اصحاب تردّد کرده او را یافتند. در این وقت پادشاه رسید و خواجه را بدین حال دید و احوال پرسید که این چه کس است و اصحاب و امرا در خنده شدند. یکی از اهل قزوین فریاد برآورد که رحم کن بر جماعتی که پیشوایش این باشد. پادشاه راخوش آمد همه را طلبید و مهمّات ایشان را ساخت. . . (ص 545)

* * *

مؤلف نسخه بوداق منشی شبی در خواب دیدم که غالباً روز قیامت است و جمعی بر سر شخصی جمعیت کرده اند و می پرسم که این کیست می گویند شمر ذی الجوشن است. متوجه دیدن او شدم دیدم که قونبجی اوغلی (قپانچی اوغلی) است (محمّد بیک قونبجی اوغلی قاتل شاهزاده سام میرزا) و هرکس می رسد تف براو می اندازد و آن تف همان دم جراحت می شود. . . (ص 548)

* * *

نقل زیر نیز از گزارشی است در باره عروسی اسمعیل میرزا (شاه اسمعیل دوّم پسر شاه طهماسب اوّل 984-985/1576-78) که به سال 961/1553-4 انجام گرفت:

چون خسرو زمان و پادشاه دوران به تخت سلطنت تبریز آمد جهان سر بسر به فرمان و خصم را زبون و پریشان دید شکر ایزد بجای آورد و بدین خرّمی به خاطر آورد که جشنی بسازد و صحبتی پردازد و فرزند سعادت مند را به دامادی برافرازد. رسولان به اطراف و اکناف رفتند و اعیان و اشراف را آوردند و همه روی عبودیت و خاکساری به قبه جاه و جلال پادشاهی نهاده گفتند:

شهریارا زمانه می گذرد
بگذرد و بگذران زمانه بکام

داد بستان تو از جهان بطرب
که جهان برکسی نماند مدام

جشني و صحبتي ترتيب شد که دیده زمانه هرگز ندیده و گوش دوران نشنیده. جوانان سيمين ساق به آبادهاي رواق همه سر عبودیت پیش به غلامي کمر بستند و ارباب طرب با نغمات جانسوز و ترنمات دل افروز هوش از مستمعان صوامع ملکوت بردند. بعد از زینت این صحبت شهزاده اسمعیل میرزا طلب کردند با هزاران خوبی و لطافت و کمال و با صد هزاران شوکت و جلال آمد. تعریف این پادشه زاده از حد بیرون و از غایت افزون است. آورده اند که سیادت پناه مرتضی ممالک اسلام را دختری بود از همشیره شاه عالم خاننش خانم نام که از مادر جدا بودند و او را دختری بود که در لطافت و عصمت طاق و در عفت و خوشخوئی یگانه آفاق. القصه (شعر):

به وقتی که طالع سزاوار بود
قران مه و زهره درگاه بود

بیستند ساعت شناسان عهد
به هم عقد آن هردو گوهر به جهد

چو تاریخ سالش درین بوستان
نشانی همی جستم از دوستان

نوائی بگوش آمد از بلیلی
که تاریخ عقدست شاخ گلی (961)
(صص 26-525)

جواهر الاخبار با شرح درگذشت شاه طهماسب اول و آغاز سلطنت شاه اسمیل دوم به سال 984/هـ 1576م خاتمه می یابد. روشن نیست که بوداق منشی که درین زمان 68 ساله بود در سلطنت شاه جدید نیز به خدمات خود ادامه داد یا خیر. از تاریخ فوت او نیز در پایان کتاب صحبتی نیست. بنابراین چه بسا که وی بعد از آن نیز چند سالی حیات داشته است. هم چنین روشن نیست که وی اثر دیگری غیر از **جواهر الاخبار** نیز از خود بجای گذاشته باشد. از **قرآن** ها و کتاب های دیگری هم که به گفته خود با خط خوش بازنویسی می کرده تاکنون اثری به دست نیامده است. اما خدمتی که وی با نگاشتن **جواهر الاخبار** به مشتاقان شناخت دوران صفویه کرده خدمتی است درخور تقدیر بسیار. *

* به پاس الطاف و زحمات استادان ارجمند گروه آموزشی تاریخ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، که سال ها افتخار شاگردی و مدّتی نیز موهبت همکاری خود را به این نگارنده ارزانی داشتند، این نوشته به شادروانان دکتر خانابا بیانی، دکتر عباس زریاب خوئی و استاد محمّد تقی دانش پژوه و نیز به استادان ارجمند دکتر محمّد ابراهیم باستانی پاریزی و ایرج افشار تقدیم می شود. م.ح.ف.

پانوشت ها:

1. در سال هاي قبل از انقلاب 1357 نسخ خطي بسيار مهمي به همت محققان ايراني ويراستاني و چاپ شد. از ميان آنان مي توان به چند اثر زير اشاره کرد: عالم آراي عباسي، اثر اسکندر بيگ منشي به کوشش ايرج افشار (2جلد) تهران 1335؛ نقاوة الآثار في ذکرا لخير، اثر محمود بن هداية الله نطنزي، به تصحيح احسان اشراقي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1350؛ تحفه سامي، اثر سام ميرزا صفوي، به اهتمام حسن وحيد دستگردي، تهران 1352؛ تاريخ سلاطين صفويه، به اهتمام اميرحسين عابدي، تهران 1351؛ تذکرة الملوك، اثر ميرزا اسمعيا، به کوشش محمد دبيرسيافي، تهران 1322؛ دستور الملوك، اثر ميرزا رفيعا، به کوشش محمدتقي دانش پژوه، تهران 1347-8. اين کتاب توسط اين نگارنده و دکتر ويلهلم فلور به زبان انگليسي ترجمه شده و با حواشي و تعليقات به زودي توسط دانشگاه کلمبيا، در مجموعه ميراث ايران چاپ خواهد شد.

2. در دو دهه اخير نيز آثار مفيدي از ميان نسخ خطي در ايران به چاپ رسيده که مهم ترين آنان بدون ترديد کتاب صفوة الصفا اثر ابن بزّاز اردبيلي است که با توضيحات و حواشي عالمانه و جامع غلام رضا طباطبائي مجد در سال 1373 در تهران به چاپ رسيده. به کتاب خلاصة التواريخ، اثر قاضي احمد قمي، به تصحيح احسان اشراقي، تهران، 1359 نيز بايد اشاره کرد. از منابع چاپ شده اخير درباره تاريخ اين دوران در ايران مي توان از آثار زير نام برد: مريم اميراحمدي، دين و مذهب در عصر صفوي، تهران 1363؛ رسول جعفريان، دين و سياست در دوره صفوي، تهران 1370؛ منوچهر پارسا دوست، شاه اسمعيل اول، تهران 1375.

3. بخشي از اطلاعات مربوط به اين منابع را دکتر ويلهلم فلور در اختيار نگارنده قرار داده است.

4. ظاهراً تنها يک نسخه خطي از اين اثر مهم در کتابخانه سنت پترزبورگ وجود دارد که بوسيله استاد ارجمند آقاي راجر سيوري شناسائي شده است. ميکروفيلم اين نسخه توسط ايشان در اختيار دوست و همکار گرامي ويلهلم فلور قرار داده شده بود و ايشان نيز يک کپي از آنرا در اختيار اين نگارنده قرار دادند. از لطف و عنايت اين دوستان گرامي بي نهايت سپاسگزارم.

جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوّم و سوّم هجری

غلامحسین صدیقی

«خاتمه»

فتح عرب در تاریخ ایران به منزله پیچ راهست. پس از این واقعه بزرگ به مرور همه نهادهای (موسسات) اجتماعی درکشور مزبور تغییر یافت و نظامات قضائی خانوادگی و سیاسی و اقتصادی و دینی و اخلاقی و ادبی تحوّل پذیرفت.

قرن های اولی اسلامی دارای صفات ممیّز اوقات میان دو عهد است و می توان این قرن ها را عهد برزخی و بحرانی نامید. درین مدت اوضاع ایران نه چنانست که پیش از فتح عرب بود و نه به هیأت تقریباً ثابتی که در قرن های بعد پیدا کرد. سعی ما تا اندازه ای نمایاندن صورت دینی این بحران بود. پیش از آنکه به حال و کار چند تن از عواطف و آراء شخصی ایشان نظر بیندازیم باید در اهمیت علل روانی و اجتماعی این جنبش ها تدقیق کنیم. فهم جنبش های دینی مذکور وقتی ممکن می گردد که به اعتبار این اسباب آگاهی یابیم.

از همان آغاز فتح عرب دسته ای از مردم ایران به میل و رغبت کیش باستانی خود را رها کردند و به دین اسلام درآمدند. دسته دیگر با منظور داشتن امتیازاتی که فاتحان از آنها نصیب می گرفتند به طمع جاه و آسایش، دین اسلام را پذیرفتند. پس از آنکه در بعض اوقات حکومت اموی و در دولت عباسی اعمال جابرانه نسبت به پیروان دین های دیگر معمول گردید، جمعی از ایرانیان به اجبار، برای حفظ جان و مال، مسلمان شدند. ولی هیچ یک از سه دسته مزبور نمی توانستند دستورهای دینی را که چندین قرن در ایران رواج داشت و در افکار و عواطف ایشان اثر بخشیده بود یک باره فراموش کنند و از تأثیر آنها در زندگانی تازه خود جلوگیری نمایند. خواه ناخواه با خبر، یا بی خبر، عقاید و اعمال ایشان تا اندازه ای محکوم تعلیمات گذشته بود.

ایرانیانی که مسلمان شده بودند همه یک مذهب نداشتند؛ در میان ایشان مسلمانان تابع سنت و شیعیان و خوارج وجودداشت، و دو دسته اخیر باز به دسته های جزء تقسیم می شد. به علاوه، این نو مسلمانان همه جمعیت ایران را تشکیل نمی دادند بلکه بخشی مهم از ساکنان این کشور از بزرگان و کارگران به دین مزدائی که وحدتی نداشت ولی با اسلام معارضه می نمود، باقی مانده بودند. اگر در بعض آراء و رسوم، دین اسلام با کیش مزدائی چندان دور نبود، در بسیاری از موارد تفاوت بارزی در دو شریعت مزبور وجود داشت. کافی است برای نمونه به صفات خدای دین ایرانی و خدای دین اسلام دقت کنیم، همچنین شرایع زناشوئی و یا آداب راجع به اموات را درین دو کیش به نظر آوریم. روشن است که ترک این گونه مراسم مقدّس به دلخواه و از روی میل به آسانی ممکن نمی شد و رهائی این عادات کهنه که محصول کار قرن ها بود مدتی مدید لازم داشت. اگر از طرفی جبر و فشار و تحقیر به عمل می رسید، چنانکه درباره عقاید و رسوم دینی معمول است، احياناً به پایداری و اصرار طرف مقابل می افزود. برای قبول واقعی شرایع اسلام واجب می نمود که مردم ایران عادات و میل هائی که تا هنگام فتح عرب نداشتند، به مرور پیدا کنند. به عبارت دیگر، لازم بود که طبع خود را دیگرگون سازند و این کاری آسان نبود.

شورش هائی که وصف کردیم غالباً از طرف طبقه عامه روی داده و این امر نیز نظریه مذکور را تأیید می کند. چون عوام کمتر از خواص قادر به تغییر عقاید و عادات خویشند و اگر عقیده تازه ای را برای این که قوه تقلیدشان بیشتر است زود می پذیرند، این امر همیشه موجب نمی شود که عقیده کهنه را دور اندازند، بلکه اغلب دو عقیده را که ممکن است مخالف و مناقض یکدیگر باشند، پهلو به پهلو حفظ می کنند، و اختلاط ناموجه دینی بیشتر از همین سلسله اعمال تشکیل می یابد.

این نکته قابل ملاحظه است که بیشتر رؤسای مذهبی که ترجمه ایشان گذشت، چندان مُبتکر و مُبتدع دیده نمی شوند. عناصر فکری و عقیدتی ایشان متعلق به محیطی است که در آن پرورش یافته اند و ازین جهت مظهر و مجمع خواهش های هم عصران خود به نظر می رسند. عناصر فکری مزبور از منابع گوناگون است و همه از سرچشمه عقاید دینی ایران منشعب نشده است، ولی این مبادله و معاوضه که اغلب بطور بی خبر صورت می گرفت، درین عصر که زمان برخورد عقاید و هجرت آراء دینی از جایی به جای دیگر است، حذر ناکردنی بود.

تشکیلات جامعه ایرانی با تشکیلاتی که در دین اسلام و عرب ها داشتند تباین داشت. تعالیم اسلامی اصلاً با اصول دموکراسی موافق بود، ولی نظام اجتماعی ایران نظام مراتب طبقاتی بود. هرچند اصول دموکراسی در میان مسلمانان عرب درست مراعات نشد، و امتیازات درکار آمد، باز نظام دو جامعه موافقت نداشت، و پس از آنکه عرب ها در ایران به حکمرانی پرداختند، نه تنها نتوانستند که رسم طبقات و مراتب را از میان بردارند، بلکه خود در برابر ملت مغلوب، طبقه ای تشکیل دادند و در استفاده از دسترنج ایرانیان، مخصوصاً طبقه سوم، با طبقات اول و دوم ایرانی سازگاری کردند.

انقراض دولت اموی و برقراری خاندان عباسی درین وضع تغییری نداد. تعدّیات عاملان و امیران حکومت رسمی چنانکه دیدیم، رفع نگردید. در بادی نظر ممکن است این امر موجب تعجب شود که با وجود رفتار نسبتاً معتدل عباسیان به ایرانیان، حرکت های دینی مزبور با آغاز ریاست این خاندان ظهور کرده، تقریباً هر یک از خلفای عباسی با یکی از فئادان این جنبش ها سر و کار داشته اند. ولی پس از دقت به چند موضوع این مشکل تا حدی آسان می گردد:

- 1- پس از فتح عرب و ختم جنگ ها مدتی لازم بود تا ایرانیان بتوانند قوای از دست رفته خود را دوباره تحصیل کنند.
- 2- سیاست دینی اموی با رفتار دینی عباسیان فرق داشت.
- 3- تغییر حکومت، اگرچه برای جمعی از ایرانیان سودمند بود، برای حال اجتماعی عده بیشتری از مردم ایران فایده ای نداشت، بلکه از نظر دینی چنانکه گفتیم سخت گیری فزونی یافت.
- 4- پس از برانداختن دولت اموی، مردم ناراضی جرأت یافتند و دانستند که حکومت عرب را می توان مضحمل کرد، خاصه که انقراض دولت پیشین مخصوصاً به کوشش ایرانیان حاصل گشت.
- 5- رفتار بعض خلفای عباسی با کسانی که برای نیروی این دولت کوشیده بودند جمعی از همراهان و هواخواهان این اشخاص را متغیر و بددل ساخت. ازین نوع است قتل ابومسلم به دستور

ابوجعفر، و قتل و حبس برمکیان به امر هارون الرشید.
6- نباید این شورش های دینی را مقدمه فرض کرد، بلکه این انقلاب ها خاتمه بحرانی است که از مدّت ها پیش و تقریباً از همان آغاز فتح عرب شروع شد.

در ایران ساسانی، دین قوّه معنوی مهمی بود که محور اعمال مردم شمرده می شد و تا حدی مشخص قومیت ایرانی بود. در دوره ای که منظور نظر ماست این امر از میان نرفت. بنابراین طبیعی است که صورت دینی جنبش های مذکور بر شکل سیاسی آنها فائق گردد، و اوّلین انقلاب های رسمی ایرانی دارای صفت دینی باشد خاصه که از لحاظ روحی در مردم متدین عقاید دینی فعال ترین عامل شمرده می شود و از لحاظ اجتماعی، نهادها و تشکیلات دینی محکم ترین نهادها را تشکیل می دهند.

هرچند قوّت اسلام در ایران پیوسته بیشتر می شد، هنوز تألیفات دینی رواج داشت. مؤیدان به امور شرعی می پرداختند، آتشکده ها معمور و با رونق بود، پیروان دین زرتشی و فرقه های دیگر مزدائی کیش و آئین خود را حفظ می کردند، رسوم ایرانی به عمل می آمد.

فاتحان عرب، در همه جا به تساوی، فرمان روائی نداشتند. دین اسلام پس از یک قرن نتوانست خصوصیات محلی را از میان ببرد؛ و در بعض موارد نظامات تازه مواجه با منافع شخصی بزرگان محلی و طرفداران اصول قدیم می شد، و این رؤسا، یا خود به نافرمانی و سرکشی می پرداختند، یا به مدّعیان حکومت مدد می کردند.

گذشته از اسباب عمومی مذکور که در ظهور مدّعیان پیغمبری و سرفرقه ها مداخله مهم و مؤثر داشته است، عوامل و محرک های شخصی، چون حالت روحی و دینی و اخلاقی این اشخاص، در کار بوده چنانکه فکر تأیید یا تجدید یا اصلاح دین که بطور مبهم در میان جمعی وجود داشت، در یک تن تمرکز می یافت و از حال ابهام به صورت معین درمی آمد و با خواهش ها و عواطف و شهوات شخصی متحد می شد.

سهم علل عمومی را در مواردی که منظور نظر ماست، در سیر وقایع نمی توان انکار کرد. ولی منکر تأثیر سرشت و نهاد و آراء و میل های اشخاصی که مؤسس این جنبش ها بوده اند، نیز نمی توان شد. صورت دینی و صورت سیاسی و اجتماعی این انقلاب ها در تحت نفوذ شخصی عاملان اصلی آنها قرار گرفت. این قاعده عمومی است که هر دینی رنگ و نشانی از پدید آورنده و مؤسس خود دارد، ولی لازم است که در میان اسباب اصلی واقعه ای با عوامل یا محرک های آن فرق نهاد. این جنبش های دینی که ذکرشان گذشت، یک سبب یا محرک نداشتند. بلکه در نتیجه اجتماع چندین سبب و عامل گوناگون به وقوع پیوستند، چنان که تشریح و تعریف آنها با یک علت، هرچه باشد، معرّف آسان گیری و آسان بینی است. اگر ایجاد این انقلاب ها بسته به چندین سبب بوده است پس نباید آنها را دارای یک صورت خاص دانست، بلکه باید صورت ها و وجوه مختلف آنها را به نظر آورد. موضوع های اجتماعی مشکل تر از آن است که بتوان درباره آنها به تصدیق های سخت و

تأکیده‌های قاطع پرداخت. تنوع اسباب و عواملی که در این نوع از امور اثربخشی می‌کنند باید ما را از تعصب و استبداد تاریخی که با موجبات فحس و تحقیق منافی است، باز دارد.

هیچ یک از جنبش‌های دینی مزبور به نتیجه‌ای که قائلان و پیروان آنها می‌خواستند نرسید. خطی که به خامه قلم زن ایام بر صفحه تاریخ سیاسی و دینی ایران کشیده شد، پاک کردنی نبود. دین مزدائی همواره ضعیف گردید و اسلام نیرو گرفت. ولی این جنبش‌های دینی زمینه را برای پیشرفت حرکت‌های سیاسی آماده کرد. فرقه‌هایی که پیش ازین ذکرشان گذشت هر یک چیزی یا چیزهایی از دین اسلام اخذ کرده‌اند و خود نیز در تطوّر آراء فرقه‌های اسلامی مؤثر بوده‌اند. درباره تأثیر این فرقه‌ها ممکن است عقاید مختلف باشد، ولی وجود آن را انکار نتوان کرد. افکار و عادات و اخلاق و قواعد و حتی نهادهای (مؤسّسات) ایرانی چنانکه طبیعی و عادی به نظر می‌رسد مدت‌ها در برابر رسوم و آئین‌های تازه، پایداری نشان دادند؛ با کندی تغییری صورت گرفت، ولی مبادله همیشه به ضرر یک طرف وقوع نیافت. درین بار نیز رسم عمومی که انفعال دینی بر ضدّ دین دیگر، در تطوّر این یک مؤثر است، مجری گردید. اگرچه تأویل شرایع اسلام که در قرن دوّم و سوّم و چهارم مطمح نظر جمعی از مردم قرار گرفت، علل متنوع داشته و منظور اصلی آن گویا متحرّک ساختن قواعد ثابت اصول دینی ساکن و موافق ساختن آنها با نیازمندی‌ها و مقتضیات عقلمانی و اجتماعی بوده است، دور نیست که این امر تا اندازه‌ای نتیجه دخول جمعی بسیار از مردم به دین اسلام و برای آشتی دادن عقاید و رسوم باستانی با دستورها و اعمال تازه بوده باشد. (صص 327-332) *

* برگرفته از رساله دکترای غلامحسین صدیقی با عنوان «جنبش‌های دینی در قرن‌های دوّم و سوّم هجری».

در معنای تاریخی «دولت» و «ملت»

ماشاءالله آجودانی

مشروطه ایرانی و پیش‌زمینه‌های نظریه ولایت فقیه در معنای تاریخی "ملت" و "دولت"

تا پیش از نهضت مشروطیت، در دوران استبداد قاجار هیچ زمینه‌ای برای پیدایی و تشکّل احزاب سیاسی وجود نداشت. نیروی متشکل سیاسی غیر روحانی که بتواند نقش اپوزیسیون دولت و در

معنای عام آن حکومت را به عهده بگیرد، در میان نبود. چنین نقشی عملاً به عهده روحانیون بود. تقسیم قدرت اجتماعی دوسو داشت، یا در حیطه اقتدار دین بود، یا در حیطه اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به "دولت" تعبیر می شد. . . به همین جهت از شاه و صدراعظم و وزرایش به رؤسای دولت و از مراجع و مجتهدان به رؤسای "ملت" تعبیر می شد. "ملت" در معنای شریعت، دین و آیین و گاه در معنای پیروان دین و آیین، و "دولت" در معنای سلطنت، حکومت و عوامل آن. دستگاه قضائی، ثبت املاک و قراردادهای و رسیدگی به مراعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن، در اختیار رؤسای ملت یعنی روحانیون بود و حکومت سیاسی از آن دولت. محکمه های عرفی عملاً فاقد قدرت لازم بودند. نظام مالیاتی هم بر دو نوع بود. روحانیون مالیات شرعی را دریافت می کردند و دولتیان مالیات عرفی را. مداخله هر یک در قلمرو قدرت دیگری باعث کشمکش ها، درگیری ها و اضطراب اجتماعی می شد.

اگر چنین ساختاری از تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی و مهم تر از آن اگر چنین مفهومی از "دولت" و "ملت" به درستی شناخته نگردد، در درک تحولات تاریخ این دوره و درک یکی از مهم ترین وجوه عللی اختلاف بین "ملت" (دین) و "دولت" (سلطنت) و سردمداران آن ها، دچار مشکل خواهیم شد.

شیخ ابراهیم زنجانی در گزارش ارزنده اش درباره آغاز انقلاب مشروطه و در بحث انتقادی ای که از دولت و ملت در دوره استبداد قاجار به دست می دهد، به حد و حدود و کاربرد عام مفهوم تاریخی این دو "کلمه": "دولت و ملت"، چنین اشاره می کند: «بدبختانه دولت ایران به واسطه فاجعه استبداد، عبارت بود از دو نفر شاه و صدر اعظم، و نفوذ زنان و خلوتیان و چند نفر درباریان و ملت هم عبارت بود از رؤسا و آقاها و علما که به هروسيله اسم و شهرتی پیدا نموده و ملجاء شده بودند.» در تبیین این سخن می نویسد "عوام و عموم مردم" از "حقوق" خود آگاه نبودند. سرنوشت زندگانی آنها در دست دیگران بود. به نام "اعتقاد دینی" هرچه علما می گفتند و امر می نمودند، "بی چون و چرا، قبول" می کردند. می گوید: «کاش اختلاف دولت و ملت، یعنی درباریان و آخوندها، در سرترتیب اداره مملکت و نفع ملت و بقاء استقلال» آن بود. اختلاف برسر این است که یک «مشت رعیت بدبخت را. . . دولتیان بیشتر بخورند یا ملاحا.»

این مفهوم از "ملت" و ملازمت آن با معنای شریعت، دین و توسعاً پیروان دین، و این مفهوم از "دولت"، در کاربرد اصطلاحی آن، به معنای سلطنت و قدرت حکومت، اصلی ترین و اساسی ترین مفهومی است که در تاریخ دوران اسلامی، از این دو کلمه استنباط می شده است. . . حتی در جریان نهضت مشروطیت و اندکی پس از اعلان مشروطیت، در بسیاری از نوشته ها مفهوم مسلط این دو واژه همان مفهومی است که پیش از آن در تاریخ ایران از آن استنباط می شد. . . عدم توجه به استمرار این مفهوم . . . باعث بدفهمی و نوعی بدخوانی بسیاری از نوشته ها و اسناد این دوره و مهم تر از همه باعث بدفهمی اختلاف بین ملت و دولت هم شده است.

علت این بدفهمی، ظاهراً بی اطلاعی از مفاهیم اصلی و اصطلاحی این دو کلمه و شباهت در نوع

کاربرد آنهاست. این شباهت به حدی است که خواننده عادی از تشخیص معانی اصلی آنها باز می ماند و می پندارد ملت و دولت در معانی امروزی آنها به مفهوم nation و state به کار رفته است. و خواننده متخصص هم اگر در درک آن معانی با متون کلاسیک مشکلی نداشته باشد، در بسیاری جاها، با متون متأخر یعنی متون اواخر دوره قاجار و تشخیص اینکه ملت و دولت در این نوشته ها به چه معنی به کار رفته است، دچار مشکل خواهد شد.

کاربرد ملت در معنای شریعت، آیین، دین و گاه پیروان دین و کاربرد دولت در معنای سلطنت، حکومت و نوبت سلطنت و حکومت، در متون تاریخ و ادب فارسی و منابع دینی، پیشینه ای بسیار طولانی دارد. . . .

در اندیشه سیاسی اهل سنت برای حکومت، شرطی برای معصوم بودن سلطان، خلیفه یا امام وجود ندارد. حتی بعضی از علمای اهل سنت امثال غزالی و ابن تیمیه، در نوشته های خود، حکومت سلطان جابر را بر اساس ضرورت، یا پذیرش واقعیت توجیه کرده اند. یکی از علمای برجسته اهل سنت، فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، که در آرزوی برپایی حکومت اسلامی کتاب **سلوک الملوك** را به تحریر درآورد، پا را تا بدان جا پیش نهاد که صریحاً نوشت: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد، به حکم شوکت و قوت لشکر. و علماً گفته اند: واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امرونهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جابر». جدا از تناقض هایی که در اندیشه سیاسی حکومت علمای اهل سنت می توان نشان داد، در واقعیت، دین و دولت جدایی ناپذیر تلقی می شد. سلطان ولی امر محسوب می شد. حال آن که در تلقی شیعی، حکومت در اصل از آن امام معصوم بود و در غیبت امام، سلطنت امری غصبی بود و سلطان غاصب و ارکان سلطنت عمه جور. به همین جهت در نظریه شیعه، همیشه اختلافی اساسی بین ملت (دین و شریعت) و دولت وجود داشت. . . .

در هر دو نوع تلقی از حکومت، چه تلقی سنی و چه تلقی شیعی، دین نقش بزرگی در امر حکومت داشت. . . . دین و سلطنت دویابه اساسی قدرت سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران دوران اسلامی بوده است و در تاریخ قاجار، اختلاف این دو بر سر تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی، داستان دراز دامنی دارد. . . . ساختار سیاسی و اجتماعی این دو قدرت مهم در تاریخ ایران و ملازمت و ارتباط آن دو با هم به انحاء مختلف در متون ادب فارسی منعکس شده است. مضمون این روایت: الدین والملك توامان، دستمایه سخن سرایی بسیاری از شاعران شده است. نفوذ این اندیشه تا به جایی بوده است که در دوره مصدق، احمد قوام السلطنه در مواد برنامه دولتی که می خواست بر سر کار آورد، طرح سیاست داخلی خود را با این عبارت آغاز کرد: «سلطنت و دیانت دو مظهر بزرگ وحدت ملی ایران بوده و هستند».

اما مشروطیت، با ایجاد دولت قانونی و با نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه بر آن شده بود تا ساختار کلاسیک این دو قدرت سیاسی و اجتماعی را بهم بزند و با محدود ساختن قدرت سلطنت و قدرت دین و روحانیون، به قدرت تازه ای دست یابد. قدرتی که می بایست در حکومت

قانون (عرف) تجلي يابد و همه مردم در برابر آن متساوي الحقوق باشند. اما مشکل بزرگ نهضت مشروطه از لحاظ اجتماعي اين بود که مي خواست براساس همان ساختار دوگانه قدرت و اختلاف بين ملت يعني دين، و دولت يعني سلطنت، به چنين قدرتي: حکومت قانوني و عرفي دست يابد. اگر مشارکت روشنفکران غير مذهبي و مذهبي در انقلاب مشروطه بدان جهت صورت گرفته بود که قدرت سلطنت و ديانت، هر دو را محدود کنند، مشارکت روحانيون در رهبري انقلاب، در اصل براي محدود کردن قدرت سلطنت و "حفظ بيضه اسلامي" بود و اگر به محدوديت قدرت روحانيون هم مي انديشيدند، منظورشان محدوديت قدرت "علماسوء" بود. (صص 153-162)

جای پای مولانا در قونیه

مهدي نغیسی

نمي دانم چه احساسی بود که مرا به طرف خودش مي کشاند. نمي دانم، ولي احساسی بود گنگ، پُر از جذب و شوق دیدار يار. آمده بودم به جنوب ترکیه، به کنار ساحل درياي مدیترانه، به نزديکی شهر سیده (Side)، که خستگی ناشی از کار مداوم و زندگی روزمره پُر از فشار در آلمان را از تن و روح بیرون کنم. آمده بودم براي گذراندن تعطیلات دوهفته اي تابستانه، که در کنار روشنائی، در حاشیه اين ساحل زیبا و بي انتهای مدیترانه، و خورشیدی که همیشه مي درخشد، یخ های ناشی از زندگی در آن دیار را در گرمای شفا بخش آفتاب اين دیار آب کنم. ولي هنگامی که رسیدم، آن احساس گنگ نیز با من همراه بود: اینکه قونیه، شهری که مولاناي ما مدت چهل و پنج سال از زندگی پُر بار خود را در آن گذرانده بود، اکنون در کمتر از 300 کیلومتری من قرار داشت.

به گفته راویان تاریخ مولانا جلال الدین در 30 سپتامبر 1207 میلادی در شهر بلخ به دنیا مي آید و بیش از سیزده سال از عمرش نگذشته است، که مجبور مي شود همراه پدرش سلطان ولد و جمع معدودی از یاران بلخ را ترک کند و به قصد حج و یا به بهانه ي حج راهی غرب شود. اين مسافرت حدود دوازده سال به طول مي انجامد. نخست به بغداد و سپس به حجاز و براي حج به مکه مي رود. پس از اقامتی طولانی در شام به دیار روم سلجوقی پای مي نهد، همان جا که اکنون آناتولی می نامندش. به دعوت سلطان وقت آن زمان، علاءالدین کی قباد (وفات 1236م) به شهر قونیه مي رود و 45 سال بقیه عمر را در همین شهر به سر مي برد و در سن 73 سالگی در 17 دسامبر 1273 میلادی در همانجا چشم از جهان فرو مي بندد.

من نیز سال ها پیش به قصد مهاجرت ترک موطن خویش کردم، از برخی از سرزمین هائی که او گذشته است، گذشتم، تا خود را به غرب برسانم. آیا نفس مهاجر بودن مرا به سمت اومی کشاند؟ یا آن "نی" دردمندی که از "نیستان" بریده بودندش و اکنون غریب درسزمینی بیگانه نوای غم آلود زندگی خویش را شرح می داد؟ یا این که چون او شاعر و فیلسوفی ایرانی بود و به زبان فارسی تکلم می کرد و به این زبان می نوشت، این بود که مرا به خود جلب می کرد؟

در آن زمانه ای که مولانا می زیست، گروه های بی شماری از خراسانیان و ساکنین شرق ایران در وحشت از حمله مغول، ترک دیار و سرزمین خویش می کردند و به "غرب" که از این حمله موقتاً در امان بود روی می آوردند. در ناحیه روم سلجوقی نیز تعدادی از فارسی زبانان و تاجیک زبانان بودند که در شهرهای مختلف آن دیار از جمله در قونیه می زیستند. سلطان علاءالدین کی قباد که مردی روشن و آشنا با فرهنگ غرب بود از آن زمان که خیالش از جنگ با دشمنان خارجی راحت شد و توانست حکومت خویش را استوار سازد، قونیه را پایتخت خود قرار داد. در این شهر اگرچه مردم به زبان ترکی محاوره می کردند، ولی زبان فارسی زبان ادب و تحصیل بود و بسیاری از ادیبان و علمای فارسی زبان به دعوت سلطان کی قباد به این شهر آمدند، از جمله سلطان ولد و پسرش. از این رو عجیب نیست که فردی پارسی گوی چون مولانا در این دیار غریب با فارسی گوئی خود هم صحبت های بسیاری می یابد.

* * *

شاید تنها پدیده ای که از زمان مولانا تاکنون در شهر قونیه نسبتاً ثابت مانده است، موقعیت جغرافیائی و طبیعت زیبای اطراف آن باشد. این شهر از نظر وسعت یکی از پهناورترین شهرهای ترکیه است که برکناره سلسله کوه های تاروس (Taurus)، در ارتفاع 1016 متری سطح دریا، جای گرفته. جمعیت این شهر، که اکنون یکی از مهم ترین شهرهای صنعتی ترکیه به شمار می رود، در سال 1993 حدود 509 هزار نفر بوده است.

از شهر جنوبی ماناواگات (Manavgat)، که در حدود 100 کیلومتری شهر آنتالیا، مرکز ناحیه جنوبی ترکیه واقع شده است، تا قونیه دو راه وجود دارد. در هر راه باید از گردنه های بلند سلسله کوه های تاروس که منطقه ساحلی جنوب را از منطقه آناتولی مرکزی جدا می کند، عبور کرد. اولی راهی است طولانی تر، که با اتوبوس حدود 8 ساعت طول می کشد و در حدود 420 کیلومتر است. سفر ما به سوی آنالیا از شهر ماناواگات شروع می شود. از آنجا گردنه های رفیع تاروس رامی پیماید تا به شهر اسپارتا (Isparta)، که در داخل دشت آناتولی قرار دارد، برسد. از کوه های متوالی که رد می شوی و به پیچ آخرین گردنه که می رسی، ناگهان شهر قونیه بر پهنه دشتی زیر پایت عرض اندام می کند. شاید شباهتی به رویت شهر اصفهان داشته باشد، هنگامی که از شیراز به این شهر می آئی. وقتی که از نزدیکی کوه صقّه اصفهان عبور می کنی و آخرین پیچ را رد می کنی به ناگهان پهنه دشتی روی می نماید که شهر اصفهان بر آن پنجه خود را زهرسو گشوده است.

راه دیگر رسیدن به قونیه حدود نصف راه اولی، یعنی حدود 270 کیلومتر است که پیمودن آن با

اتوبوس حدود 4 ساعت طول می کشد. این راه به مراتب از راه اولی کوتاه تر و راحت تر است. البته برای کسانی که می خواهند از شمال ترکیه کشور به قونیه برسند نزدیک ترین راه از آنکارا به قونیه است. هنگام عبور از هر دو راه، به خصوص از راه اولی، از میان دشت های حاصل خیز آناتولی عبور می کنی. مزارع گندم به نظر بی انتها می آیند و باغات میوه مانند زیتون و سیب زیر بار میوه سرخم کرده اند. رودخانه پرآبی ماریچ وار از درون دشت می گذرد و در کنار آن درختان سر به فلک کشیده سرو خودنمایی می کنند. مردان و زنان دهاتی با لباس های رنگین شان و ماشین های دروکنی و یا خرمن کوبی مشغول کاراند. هنگامی که باد در درختان سرو کنار رودخانه می پیچد، سر و صدائی از آنان بر می خیزد شبیه صدای موج دریا بر پیشانی ساحل. اطراف قونیه سرزمین حاصل خیزی است که مردمان آن بطور عمده به کشاورزی اشتغال دارند و تعداد کمتری از آنان به دامداری. در این دشت بلند زمین بایری که در آن کشاورزی نشده باشد به ندرت به چشم می خورد.

* * *

شهر قونیه، که در گذشته ایکونیوم (Iconium) نام داشته و یکی از استان های امپراطوری روم بوده، دارای سابقه تاریخی دیرینه ای است و نیز یکی از اولین شهرهای این منطقه بوده که ساکنین آن با آمدن مسیحیت دین جدید را پذیرفتند و از پیروان آن شدند. به گفته آنامری شیمل مولوی شناس مشهور آلمانی، حتی در زمان مولانا نیز اکثریت مردم قونیه مسیحی مذهب بوده اند. صد سال قبل از این که مولانا همراه پدرش به این شهر برسد، قونیه که به دست سلجوق های ترک زبان اشغال شده بود، به پایتختی حکومت سلجوقی برگزیده شد. قونیه و مناطق اطراف آن هیچگاه زیر بار حکومت بیزانس نرفتند و همواره استقلال خود را در برابر حکومت مرکزی در قسطنطنیه حفظ کردند. سلجوقیان ترک زبان که در قرن نهم میلادی از محل دریاچه آرال واقع در آسیای مرکزی به آسیای صغیر کوچ کرده بودند به تدریج قدرت خود را در منطقه آناتولی تثبیت کردند. این شهر در طول دوران سه گانه جنگ های صلیبی نیز از آثار این جنگ ها برکنار نماند. در سومین دوره جنگ، فردریک بارباروزا این شهر را در 26 ماه مه 1190 میلادی فتح کرد و پسرش تا تسخیر محل اصلی شهر یعنی تپه غربی آن پیش رفت و حکمران سلجوقی را منزوی ساخت.

قونیه در زمان سلطان سلجوقی علاء الدین کیقباد (1219-1237) اعتلای فرهنگی خود را باز یافت. در سال 1221 شهر بازسازی شد و دیوارهای آن مرمت گردید و برای مراقبت از شهر 108 برج دیده بانی در طول دیوارهای محاط بر آن بنا شد. در طول حکمرانی کی قباد، مدارس و مساجد و کاروانسراهای بزرگ و با شکوهی در شهر و منطقه اطراف آن ساخته شد که بسیاری از آنان هنوز پا برجاست. دربار علاء الدین به تدریج مرکز علم و هنر بیزانسی و ایرانی گردید. ولی این اعتلاء دیری نپائید و علاء الدین به دست پسرش مسموم شد و درگذشت. در سال 1307 آخرین سلطان سلجوقی علاء الدین سوم توسط مغول ها که اینک آسیای صغیر را تحت اشغال خود درآورده بودند، به قتل رسید و بدین ترتیب حکومت سلجوقیان به تدریج قدرت خود را در منطقه از دست داد.

زمانی که مولانا همراه پدرش در یک مهاجرت طولانی 12 ساله به شهر قونیه رسید، جوانی بود 24 ساله. ساکنین شهر ترکیبی از ترک زبانان سلجوقی تازه وارد، تاجیکان فارسی زبان و یونانیان بودند. گروه های ارمنی نیز در این شهر زندگی می کردند. علاوه بر اینان، برخی از فرق درویش، صوفیان صاحب خانقاه و اخیان اهل فتوت و فقها و طلاب نیز از گروه های اجتماعی موجود در شهر بودند. بدین ترتیب و درست به خاطر این تنوع فرهنگی است که مولانا در قونیه به درجات والای رشد و معرفت می رسد. او در ارتباط مدام با گروه های متفاوت دینی و قومی است. از همین رو، هنگامی که در سال 1273 در همین شهر دیده از جهان می بندد، علاوه بر خیل عظیم شاگردان و یارانش، گروه های دیگر اجتماعی، از مسیحیان و یهودیان گرفته تا اهل فتوت، صوفیان، درویش، طلاب و عمال دیوانی، در مراسم تدفینش شرکت می کنند.

نکته حائز اهمیت دیگر آن است که بسیاری از مردم نواحی شرق ایران و از جمله خراسان که خود را در معرض حمله مغول می دیدند، در همین دوران از موطن و دیار خویش گسستند و رهسپار غرب شدند. بسیاری از آنان در منطقه ای که تحت نظارت و حکمرانی سلجوقیان بود سکنا گزیدند و همین امر ترکیب اجتماعی شهرهای این دیار را دگرگون کرد و به ناآرامی هایی در قلمرو حکومت سلجوقیان انجامید. از یک طرف مهاجرین که مورد تبعیض قرار می گرفتند به دنبال تغییر وضع بودند و دست به ایجاد خیزش هایی برضد حکمرانان می زدند. از طرف دیگر، ساکنان اصلی این نواحی حضور تازه واردین را در میان خود تحمل نمی کردند و خواهان سرکوب آنان بودند. چنین تنش ها و ناسازگاری هایی باعث تضعیف قدرت حکومت مرکزی شد و به تدریج زمینه را برای حمله مغول آماده کرد؛ حمله ای که به تدریج به سقوط شهرهای گوناگون این خطه انجامید. با مرگ جلال الدین کیکباد، شهر قونیه اعتلای فرهنگی خویش را از دست داد و رو به زوال رفت و به تدریج به دست مغول ها افتاد. پس از آن تا قرن نوزده میلادی دوران نسبتاً آرام زندگی در قونیه آغاز شد. در سال 1832م، محمدعلی، ولیعهد مصر، برای مدت کوتاهی این شهر را اشغال کرد. با برچیده شدن بساط عثمانیان و اعلام جمهوری در ترکیه، شهر قونیه نیز به مثابه یکی از شهرهای آناتولی مرکزی محسوب و بخشی از ترکیه مدرن فعلی شد.

اتوبوس ساعت هشت و ربع صبح از شهر به راه افتاد. اغلب مسافران ترک زبان بودند و از اهالی دهات و یا شهرهای کوچک اطراف. برخی از آنان نیز به شهر اسپاردا و یا قونیه می رفتند. تنها چند مسافر بودند که مثل ما غریبه می نمودند. قسمت اول سفر، پس از عبور از شهر آنتالیا، گذشتن از گردنه های پریچ و خم تاروس بود. اتوبوس از سطح دریا به ارتفاعات بلند تاروس به جلو می رفت. شهر اسپاردا در دشت بلند نهفته در سلسله کوه های تاروس قرار دارد، و اولین شهر بزرگی است که به آن رسیدیم. اندکی بعد برای ناهار در کنار شهری در نزدیکی اسپاردا توقف کردیم که گویا گلاب اش چون گلاب قمصر خودمان معروف است و در پشت ویتترین مغازه هایش در ترمینال، جعبه ها و شیشه های صورتی رنگی از عصاره گل سرخ دیده می شود. ناهار را در یکی از قهوه خانه های ترمینال می خوریم، چیزی شبیه طاس کباب خودمان و به همین نام. کم بود و کم قیمت

هم بود، در مقایسه با ناحیه جنوبی ترکیه که قیمت ها به علت وجود توریست های اروپایی سرسام آوراند. تا انتهای این دشت که پیش روی و از دو دریاچه بزرگ آن بگذری دوباره بلندی ها شروع می شوند. اتوبوس از گردنه های بی شمار می گذرد و در آخرین پیچ ناگهان شهر قونیه نمایان می شود. اتوبوس در نزدیک شهر به سرازیری می افتد و از کوه پائین می آید. در این جا است که اولین نشانه های یک شهر مدرن و گسترده ظاهر می شود، با دکل های بزرگ برق فشار قوی برلندی کوه های مسلط بر شهر. پس از آن که اتوبوس راه پریچ و خم را طی می کند و به دشتی که شهر در آن واقع است می رسد، ساختمان های بلند زشت بتونی و اغلب نیمه تمام عرض اندام می کنند. از بلندی های مرتفع اطراف شهر می توان مناره های مساجد بی شمار شهر را نیز مشاهده کرد. برفراز این بلندی ها قونیه مخلوطی است از بافت های سنتی و مدرن: از یک طرف، مساجد و گنبدها و مناره ها که اکثر در قسمت میانی شهر جای دارند، و، از طرف دیگر، ساختمان های هیولای بتونی که اغلب برحاشیه این شهر بزرگ قرار گرفته اند. در واقع شهر از دو قسمت متمایز ساخته شده است. قسمت میانی و مرکزی آن، بخش قدیم شهر است که یک طرف آن به مقبره جلال الدین مولوی رومی ختم می شود و طرف غربی اش به تپه مشرف بر شهر که ارک دولتی در آن بوده است و اکنون مسجد علاء الدین در آن قرار دارد.

میان این دو انتهای شهر دو خیابان اصلی واقع شده اند، خیابان مولانا و خیابان علاء الدین که این دو ناحیه را به یکدیگر وصل می کنند. بنابراین قونیه قدیم نیاستی بیش از پنج یا شش کیلومتر طول داشته باشد و حدود سه یا چهار کیلومتر عرض. بین این دو محل و در قسمت میانی جنوبی آن بازار بزرگ و جالب شهر قرار دارد. درکناره این دو خیابان اصلی که به یکدیگر متصل اند، مدارس و مساجد و حمام شهر واقع شده اند. دورتا دور این ناحیه بافت جدید شهر است با خیابان هایی که از بنای برخی از آنها آشکارا بیش از بیست سال نمی گذرد. تنها دانشگاه شهر به نام "دانشگاه سلجوق" نیز برحاشیه شهر قرار دارد.

اتوبوس ما ساعت 4 و نیم به ترمینال مسافرتی قونیه وارد می شود. 8 ساعت در راه بوده ایم بی آن که چندان گذر زمان را تجربه کرده باشیم. به قونیه، محل تربت مولانا جلال الدین رومی خوش آمدید! تاکسی می گیریم و می گوئیم که به نزدیک ترین هتلی برود که مقابل مقبره مولانا است. به هتلی می رویم بنام "هتل درگاه" که درست درکنار مقبره جای دارد. از تاکسی که پیاده می شویم ناگهان گنبد بلند و زیبای سبز رنگ مقبره مولانا خودنمایی می کند. این گنبد زیبا به راستی چه ابهتی دارد! هتل پُر از مهمان های تازه وارد جور واجور است: برخی زنان و مردان میانه سال و مسن اروپایی هستند که معلوم است به صورت فردی و برای دیدار از مقبره مولانا آمده اند، زیرا توریست هایی که به صورت دسته جمعی به این شهر می آیند تنها چند ساعتی در قونیه می پابند و سپس به راه خود با اتوبوس ادامه می دهند. به آنان گفته می شود که این شهر برای آنان جای ماندن نیست. برخی دیگر از میهمانان خود اهل ترکیه اند و درمیان آنان همه جور آدمی پیدا می شود. مردان خانواده اغلب ته ریشی دارند و زنان روئنده و یا روسری و یا چادر مشکی و معلوم است که برای زیارت امام زاده مولانا آمده اند.

وقتي مي خواستيم از محل اقامتمان در نزديكي سيده به ديدار مولانا در قونيه بيائيم، مردم محلي ازما مي پرسيدند: مگر شما مسلمانيد؟ از اين سؤال تعجب مي كرديم، چه آن ها مي دانستند كه ايراني هستيم. معناي اين سؤال را به خوبي درك نمي كرديم، تا اين كه به قونيه رسيديم و متوجه شديم. منظور آنان از "مسلمان" نوع مسلمانان قونيه است، يعني مسلمانان متعصبي كه تحمل دگرانديشان را ندارند و تنها يك صراط مستقيم در زندگي شان وجود دارد.

شهر قونيه با دو پديده مشخص مي شود: با گستردگي بي قاعده و لجام گسيخته ساختمان هاي آسمان خراش بتوني اش و با زنان به اصطلاح محجبه اش. در همان گردش شبانه روز اول پديده دوم را به كمال شناختيم. هرچه درطول چند روز اقامتمان در قونيه گردش ها و خيابان گردي هاي ما بيشتر مي شد به اين واقعيت بيشتر پي مي برديم كه بسياري از زنان قونيه، شايد بيش از 90 درصد آنان، در خيابان ها با چادر و يا روسري ظاهر مي شوند: يا با چادر مشكي به صورت دو تکه و يا يك تکه، يا با روسري و مانتو به سبك زنان بعد از انقلاب اسلامي ايران و يا با روسري ولي بدون مانتو و با لباس عادي زنان يعني با بلوز و دامن. مردان بالاتر از 50 سال اغلب ته ريشي اسلامي بر صورت دارند و تسبيحي در دست. اولين احساس يك ايراني در اين شهر اين است كه قونيه از نظر فضا و فرهنگ تا اندازه زيادي شبیه شهر قم است. فضا شديداً مذهبي است و سنگيني نگاه مردم را وقتي حس مي كني كه خانمت و يا دخترت بدون روسري در شهر بگردند. شهر شهر زائران است و دكان هايي كه در بازار كتب مذهبي يا تسبيح مي فروشند فراوان اند. نوارفروشي ها پُر از نوارهاي مذهبي و فولكلوريك است. انگار به زيارت "امامي" يا "حضرتي" آمده اي. ولي از نظر ديگر، يعني تكلم مردم به زبان تركي، قونيه شبیه يكي از شهرهاي آذربايجان است. بدین ترتيب، در اولين برخورد با اين شهر من چه احساس آشنائي دارم، و چقدر راحت ام. انگار در وطن خودم، در يكي از شهرهاي مذهبي آذربايجان قدم مي زنم.

البته اين اولين برخورد با فضاي مذهبي و فرهنگي شهر است و شايد سال ها دوري از وطن و در غربت زندگي كردن چنين احساس آشنا و راحتی را در انسان برمي انگيزاند. چندان كه در اين شهر مي پاييم، فشار را بر خودم و به خصوص زنم و دختر چهارده ساله ام بيشتر حس مي كنم. به نظرم مي رسد كه شهر قونيه بدون گذار از انقلاب اسلامي واقعاً شبیه ايران اسلامي خودمان است و كساني هم كه واقعاً در اين شهرحكومت مي كنند مذهبي هاي متعصب آن هستند. در مكالمه با مردم كوچه و بازار درمي پاييم كه حزب رفاه تركيه در اينجا بيشترين رأی را آورده است. اسلامبول و قونيه دو شهر بزرگ و مركزي اي هستند كه ارباكان در آن ها به بيشترين رأی انتخاباتي خود دست يافت. در حجره ها و دكان هاي بازار و در مغازه هاي خيابان هاي اصلي شهر عكس دختری 13 يا 14 ساله را به پشت و پتريين مغازه ها زده اند: دختری كه روسري به سر دارد و مانتوي درازي به بر و قرآني در دست و به نماز ايستاده است.

نمي دانم، ولي دلم مي خواست براي فرار از اين فشار هاي سنگيني كه هر لحظه بيشتر مي شد، راه گريزي پيدا كنم و خود را هرچه زودتر به مأواي دنجي برسانم. آرزو داشتم كه به سر تربت مولانا روم و خود را در اتاق سماع آن پنهان كنم. براي من در اين وقت شب چه ماوايي آسوده تر و

تسکین دهنده تر از تربت پاک او بود؟ به سر در مقبره او که رسیدم با در بسته روبرو شدم. ساعات کار این "موزه" یا این "زیارتگاه" از ساعت 9 صبح تا 6 و نیم عصر بود. با خود قرار گذاشتم که هرطور شده فردا صبح سر ساعت 9 درکنار او باشم. به رستورانی رفتم و شب را "فرین کبابی" (Firin Kebabi) خوردم، غذای محلی شهر قونیه. یک تکه گوشت بره که در تنور پخته شده بود، به اضافه تکه ای نان بربری که ملاقه ای از آب روغن روی آن داده بودند، به همراه یک دانه پیاز پوست کنده. پیش خود فکر کردم به مولانا و غذائی که او در آن زمان می خورد: لابد او نیز مثل من اشتهايش را با خوردن این غذای محلی قونیه فرو می نشاند.

* * *

صبح زود در حالی که در خواب خوش بوم با صدای بلند اذان که از مسجد روبروی مقبره مولانا پخش می شد، از خواب پریدم. صدا از مسجد "سلیمیه" می آمد. بعد از اتمام اذان از این مسجد، مساجد دیگر نیز شروع کردند، همه به ترتیب و به صورت متوالی. شاید صدای اذان بیش از نیم ساعت و یا سه ربع ساعت در فضا پخش بود.

مقبره مولانا بر قطعه زمین نسبتاً وسیعی قرار دارد که دور تا دور آن را نرده های بلند و زمخت سیمانی کشیده اند. این مقبره دارای یک گنبد سبز رنگ زیبا و شکل و شمایل جالب است که شاید در تمام قونیه همتا نداشته باشد. چرا که گنبد های دیگر، حتی گنبد مسجد علاء الدین صورت نیمه دایره دارند و روی آن با حلبی پوشیده شده است. به جز این گنبد، یک گنبد نیم دایره بزرگ نیز وجود دارد که به همراه دو گنبد کوچک تر، سقف مقبره را تشکیل می دهد. مقبره دارای یک مناره نسبتاً بلند نیز هست. این مقبره که محلی ها به آن تربت مولانا (Mevlana Tuerbesi) می گویند، به شکل فعلی اش، چندان قدیمی نیست. می گویند مقبره در همان جایی ساخته شد که سلطان ولد، پدر مولانا، زندگی می کرد، در همان باغی که از سلطان وقت گرفته بود. پس از مرگش او را در همان باغ به خاک می سپارند. هنگامی که مولانا نیز دارفانی را وداع می کند مقبره کوچکی می سازند و آنان را هر دو در آن دفن می کنند. مقبره فعلی در طول قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی و توسط سلاطین عثمانی، که برخی از آنان حامی فرقه مولویه بودند، ساخته می شود و رفته رفته پیروان مولویه در آن جای می گیرند و آن را به محلی برای رقص و موسیقی و اسکان دراویش مولویه تبدیل می کنند. مدتی بعد از فوت مولانا، (در سال 1284 م) پسر مولانا، بهاء الدین ولد، مبادرت به تأسیس فرقه مولویه می کند، که راه پدر را ادامه دهد. این فرقه مانند هر فرقه درویشی دیگر با روی کار آمدن آتاتورک ممنوع اعلام شد. بدین ترتیب، از سال 1925 به بعد "زیارتگاه مولانا"، تبدیل به "موزه مولانا" شد. به کتاب های راهنمایی رسمی مسافرتی که نگاه کنی همه جا از آن به عنوان موزه مولانا (Mevlana Muesesi) یاد شده است و نه زیارتگاه مولانا (Mevlana Tuerbesi). ولی با یک نگاه نخست به در ورودی مقبره در می یابی که این تضاد بین "موزه" و "تربت" هنوز وجود دارد. به تن توریست های اروپائی که شلوار کوتاه پوشیده اند، خواه مرد باشند و خواه زن، دامن های بلند کشدار بلند می کنند. زنان توریست نیز حتماً باید سر خود را با روسری هائی که برای آنان آماده کرده اند بیوشانند. دیدارکنندگان همه باید کفش های خود را

هنگام دیدار از مقبره درآورند. بنابراین شاید این تنها موزه ای باشد که باید این آداب زیارتگاهی را پیش از ورود به آن انجام داد.

در ورودی مقبره به طرف غرب قرار دارد. پس از ورود، از دالان باریک و تاریکی که گیشه بلیط فروشی در آن قرار دارد، عبور می کنی. از دالان که رد می شوی به حیاط خلوت نسبتاً بزرگ مقبره می رسی که در میان آن حوض آبی چند ضلعی با شیرهای آب قرار دارد. در این جا مردمان مؤمن و معتقد دست نماز می گیرند و یا دست و پا و صورت خود را می شویند. طرف دست چپ حیاط اتاق هایی به شکل [L] درکنار یکدیگراند که ظاهراً محل اطراق درویش بوده است، هم محل خواب وهم محل کار آن ها. در یکی از این اتاق ها مجسمه بزرگ درویشی به چشم می خورد که روی قالی، کنار منقلی از آتش، نشسته و در حال خواندن مثنوی است. در سراسرای متصل به این اتاق ها، مینیاتورهایی قرار دارند که زندگی مولانا، دیدار او با شمس، و میانجی شدن اورانزد سرداران مغول ترسیم کرده اند.

به در دوم ورودی مقبره که می رسی، وارد صحن اصلی مقبره می شوی. دري است چوبي و منبت کاری شده که بر سر در آن با خط نستعلیق خوش نوشته شده است: "باحضرت مولانا" (محمد صادق 1291). کمی پائین تر این شعر زیبای مولانا که جوهر کلام و معرّف روح مسالمت جوی اوست نقش شده:

بازآ، بازآ، هر آنچه هستی بازآ
گر کافر و کبر و بت پرستی بازآ

این درگه ما درگه نومیدی نیست
صد بار اگر توبه شکستی بازآ

درمقابل همین در دوم مأموری به نظارت ایستاده تا مطمئن شود بازدیدکنندگان با کفش، شلوار یا دامن کوتاه، و موهای نیوشیده وارد مقبره نمی شوند. به اتاق درگاه، یعنی اولین اتاق کوچک بعد از در ورودی، که پا می گذاری، خود را در محاصره تابلوهای خوش نویسی بسیار زیبایی، از دوره های مختلف امپراطوری عثمانی، می یابی که به زبان عربی، ترکی یا فارسی نوشته شده اند. علاوه بر آن تصویری از کعبه و محیط پیرامونی آن، و در مشبک کاری چوبین بسیار زیبا و نفیسی دراین اتاق قرار دارد. چیزی که جلب توجه مرا کرد این عبارت فارسی بود که با خط خوش در درون قابی نقش بسته بود:

«کعبه عشاق باشد این مقام/ هرکه ناقص آمد اینجا شد تمام».

در کنار این اتاق دري وجود دارد که به سالن بزرگی راه می گشاید: اتاق "حضور پیر". سالنی که در آن بسیاری از سران اولیه فرقه مولانا، افراد خاندان چلبی و هم چنین خود مولانا و خانواده اش خاک شده اند. این سالن بزرگ که حدود 20 متر طول و 5 متر عرض دارد محل اصلی مقبره مولانا

به شمار می رود. در سمت چپ آن ششتن از یاران خراسانی که بنام "سربازان خراسان" مشهورند و در واقع همراه سلطان ولد و پسرش شهر بلخ را ترک کردند و به قونیه آمدند، دفن شده اند. در کنار قبر آنان ظرف برنجی بزرگی است که به آن "نیسان تاسی" (Nisantasi) می گویند. این ظرف در سال 1333 م برای سلاطین ایلخانی در موصل ساخته و سپس به درگاه مولانا هدیه شد، یعنی درست در زمانی که اندیشه مولانا در فرقه مولویه متبلور شده بود. این ظرف را جلوی درگاه آویزان می کردند که آب باران در آن جمع شود. آب باران ماه اردیبهشت (آوریل) مقدس شمرده می شد و بومیان این ناحیه به آن اهمیت می دادند. پس از اینکه ظرف پُر از آب می شد نوک عمامه مولانا را در آن فرو می بردند تا به اصطلاح تبرک شود و سپس به جمع مریدان می دادند تا از آن بنوشند، از آبی که شفا بخش و متبرک شده بود. در قسمت میانی سمت راست، قبور خاندان چلبی قرار دارد و کمی بالاتر از آنان قبر دختر مولانا، ملک خاتون و زن او و در کنار قبر خود مولانا قبر بهاء الدین ولد پسر او قرار دارد. سپس قبر خود مولانا است که پارچه ای سفید رنگ نقره فام روی آن انداخته اند. قبر او بالاتر از سایر قبور است، البته به استثنای قبر پدرش، که ضریحی مشبک کاری شده و چوبین دارد، و حدود نیم متر از قبر خود مولانا بلند تر است.

روی قبور مردان دستار متوفی قرار دارد. در فرقه مولویه زنان راه به رقص سماع و حق شرکت در فعالیت های آنان را نداشتند، و نمی توانستند درویش و یا صوفی به حساب بیایند و صاحب مقام و منزلتی شوند. از همین رو، قبر ملک خاتون و یا کراخاتون فقط با یک پرده پوشیده شده است. مبتدیان فرقه، دارای کلاه نمادی کوتاهی هستند که در دور آن خبری از عمامه پُریچ و خم نیست. ولی دستار سبزرنگ خود مولانا بسیار پُریچ و خم و دارای کلاه نمادی بلندی است که شاید طول آن به 40 سانتی متر برسد. ظاهراً این کلاه خود مولانا نیست. کلاه حقیقی او که در ویتترین دیگری جای دارد بسیار ساده تر و کوچک تر از این کلاه تشریفاتی است. در سمت چپ سالن آخر اتاق سماع قرار دارد. دو طرف این اتاق چند ضلعی ایوان های کوچکی است بلند تر از صحن خود اتاق که توسط نرده هائی چوبین از صحنه جدا شده و ظاهراً محل اجتماع نوازشگران نی و تمبک و ساز بوده است. در قسمت بالائی دیوار این اتاق، شعر اول مثنوی، دفتر اول، به خطی خوش زینت بخش است: «بشنو از نی چون حکایت می کند. . .»

برخی اشعار دیگر که بردیوار نوشته شده در فضیلت سماع و ریاضت کشی است مانند:

سماع آرام جان زندگانی است
کسی داند که او را جان جانست

خصوصاً حلقه ای کاندرا سماعند
همی گردند و کعبه در میان است

در چند ویتترین درون این اتاق نسخ خطی از دواوین مولانا، پسرش بهاء الدین، نظامی و حافظ به چشم می خورند. گویا در همین اتاق سجاده و لبّاده مولانا نیز نگهداری می شود اما هنگام دیدار ما موجود نبودند. اتاق دیگری که توسط دالان کوتاهی به اتاق سماع وصل می شود، اتاق نیایش است. این اتاق پُر از کتب خطی قدیمی است که داخل ویتترین ها قرار دارند، و هم چنین قالی های

قدیمی و درهای چوبین نفیس مشبک کاری شده که به دیوارها آویخته شده اند. در میان قرآن های موجود در این اتاق نسخه بسیار کوچکی وجود دارد که گویا کاتب که زن بوده با تاري از موي سر استنساخ کرده است. افزون بر این ها، در این اتاق ظرف عودي که در خانقاه مي سوزانده اند و نیز ساعت گرانبهائي به درگاه دیده مي شود. هم چنین قطعه چوبي به شکل "T" که به آن "متکا" (Muetteka) مي گویند و ظاهراً مولانا هنگامی که به فراق شمس مبتلاء بوده است و چله نشینی و ریاضت کشی مي کرده زیر چانه مي گذاشته تا خواب بر او فائق نیاید و بتواند به خواندن کتب و تزکیه نفس ادامه دهد. پس از گذشتن از این اتاق به در خروجی مقبره مي رسیم. در پشت ساختمان باغ نسبتاً بزرگی قرار دارد که بخشی از دیوار قدیم آن مورد توجه و کاوش باستان شناسان بوده است. در این باغ هنوز دیواری کاهگلی مزین به موزائیک های کوچک آبی رنگی پا بر جاست. درون حفره جلو این دیوار چهار قبر که روی آنها را سیمان کشیده اند، کمی بلند تر از سطح زمین به چشم مي خورد. در پشت دیوار نرده ای و در قسمت شرقی باغ، خانه های گلی نیمه خراب، وجود دارد که مسکن اهالی محل است. شاید بتوان تصوّر کرد که در زمان مولانا خانه ها از این جنس و قماش بوده اند، خانه های دو طبقه گلی با درهای چوبي. از نشانه های تنگدستی مردمان این بخش از شهر، و پنهان از چشم کنجکاو جهانگردان و زائرین، وجود این محله نیمه خراب و فقیر در پشت چنین مقبره عظیم است.

* * *

"زائرینی" را که برای دیدن قبر مولانا به قونیه مي آیند مي توان به سه گروه تقسیم کرد:

1. گروه اول کسانی هستند که برای انجام فرایض مذهبی و زیارت مولانا، به عنوان یک "امام" یا شخصیتی روحانی، به دیدن مقبره او مي آیند. برای آنان مولانا صاحب کتاب است، شریعت را به خوبی مي داند، و احتمالاً دارای معجزاتی است. بدین ترتیب آمدن و زیارت کردن چنین فردی ثواب دارد. این تعبیر غالب کسانی است که از خود ترکیه به سر تربت مولانا مي آیند. زنان و مردان اغلب از دهات و یا شهرهای کوچک اطراف قونیه آمده اند. زنان اکثراً لباس اسلامی پوشیده و خود را با روسری و یا مقنعه و یا چادر پوشانیده اند. اکثریت این دسته از زائرین با آثار مهم مولانا چون **کلیات کبیر** و **مثنوی** آشنائی ندارند، چرا که بسیاری از آنان بی سواداند. بخش بزرگی از زائرینی که از 9 صبح تا پاسی از شب گذشته به مقبره هجوم مي آورند، از این گروه اند. هنگام ورود درهای ورودی را مي بوسند، کفش ها را از پا در مي آورند و وقتی که به صحن اصلی مقبره مي رسند، جایی که قبور دراویش جاي دارد، روی به طرف آنان مي کنند، دودست را به طرف آسمان مي گیرند و به دعا و نیایش مي ایستند. در قسمت آخر سالن که قبر مولانا قرار دارد، ازدحام بیش از حد ممکن مي شود. مردم با شوق و ذوق بسیار دعا مي کنند و نماز مي گزارند. آشنائی این دسته از زائرین با مولانای مجتهد است نه با مولانای شیدا کما این که **دیوان کبیر** مولانا که شرح شیدائی او با شمس است به آسانی در قونیه بدست نمی آید.

2. گروه دوم شامل جهانگردان است، اغلب از کشورهای اروپائی، و یا برخی از خود ترکیه، که بیشتر برای فرونشاندن حس کنجکاو خود به دیدار مقبره مولانا مي آیند زیرا تقریباً در هر همه کتابچه های راهنما مقبره مولانا به عنوان نخستین جاي دیدنی آمده است. اقامت توریست های

اروپائی، که به صورت سازمان یافته و دسته جمعی به این شهر می آیند، کوتاه است، اغلب آنان چند ساعتی از قبرمولانا دیدن می کنند و سپس به جاهای دیدنی دیگر می روند. برای آنان مهم نیست که با چه شکل و شمایلی به این درگاه نزدیک شوند. ولی وقتی به مقبره می رسند خود را کاملاً با اوضاع تطبیق می دهند و پس از ساعتی از آن خارج می شوند. مأموران نیز چندان در مورد حجاب اسلامی زنان جهانگرد سخت گیری نمی کنند و حتی به نظر می رسد همانقدر که سرپوشی داشته باشند برای ورود به صحن کافی است. این دسته از توریست ها اغلب با دوربین عکاسی یا فیلم برداری وارد مقبره می شوند و برای آن ها مقبره مولانا به عنوان یک "جای دیدنی" ترکیه اهمیت دارد و تربت او بیشتر "موزه" ای است از اشیاء دیدنی.

3. گروه سوّم افرادی هستند از همین توریست ها، چه بومی و چه خارجی، که تا اندازه‌های با آراء و اندیشه های مولانا آشنا هستند و به انگیزه درک کردن بهتر محیط زندگی وی بر سر تربتش می آیند و چند روزی در هتل های اطراف مقبره به سر می برند. برای این دسته از "زائرین"، که در اقلیت اند، مقبره مولانا هم نوعی "زیارت" است و هم نوعی "مکاشفه". به نظر می رسد که آنان کمابیش با **مثنوی** آشنایی دارند، **دیوان شمس** را خوانده اند و عشق مولانا، آنان را به درگاه او کشانده است.

در کیوسک کوچک کنار مقبره تنها نسخه هایی از مثنوی به فروش می رفت و از دیوان غزلیات شمس، که به دوره دوم تکامل فکری مولانا بر می گردد خبری نبود. کتب توریستی به زبان فرانسه، انگلیسی، ژاپنی، و آلمانی در مورد قونیه و تربت مولانا، نوارهای موسیقی نی و ساز و تنبک مربوط به فرقه دراویش مولویه، و کارت پستال های جور و واجور از صحن داخلی مقبره، و چند کار خوش نویسی، مجموعه کالاهای این کیوسک بود.

در دهه 1960 میلادی فرقه مولویه، که از زمان آتاتورک از فعالیت محروم و ممنوع شده بود، اجازه یافت که فعالیت هایش را از سر گیرد. اما این بار فرقه بر رقص سماع و نوعی موسیقی روحانی و خلسه آور تکیه می کرد که خود مبتکرش بود. به تدریج، با دخالت و نظارت وزارت فرهنگ و هنر ترکیه، فعالیت های فرقه به فلمرو "هنرهای نمایشی" وارد شد و دراویش مولویه با عرضه نوع خاصی از هنرهای نمایشی حقوق بگیر دولت شدند. بدین ترتیب این مراسم به تدریج جنبه های عرفانی و روحانی خویش را از دست داده است. هر سال یک بار، در هفدهم دسامبر، که مصادف با روز مرگ مولانا است، این دراویش دو فستیوال بزرگ در ترکیه برگزار می کنند، یکی در اسلامبول و دیگری در قونیه. اما کارها و برنامه های هنری این فرقه، به نمایش های آنان در ترکیه محدود نمی شود. هر سال شماری از این فرقه به کشورهای اروپائی می آیند و نمایش رقص های سماع را برصحنه می آورند. در آلمان این گروه از دراویش به "دراویش رقصنده" (Tanzende Derwischen) مشهوراند.

در قونیه دو مکان مهم دیگر وجود دارد که می توان جای پای مولانا را در آنها دید: یکی مدرسه ای است در امتداد خیابان علاء الدین و دیگری مسجدی است که مقبره شمس تبریزی در آن قرار دارد. مدرسه، به نام "اپلیکچی کولی سی" (Iplikci Kuellizesi) در نزدیکی ارک حکومتی است. زمانی که جلال الدین به همراه پدرش به این شهر رسید، سلطان ولد تدریس خود را در این مدرسه شروع کرد و تا زنده بود در همان جا به کار خود ادامه داد. سپس پسرش جای او را گرفت و به وعظ و ارشاد مردم همت گماشت. این مدرسه در سال 1201م با حمایت سلطان رکن الدین سلیمان شاه بنا شده و دارای مناره ای است با رگه هایی از کاشی آبی رنگ. صحن داخلی مدرسه بسیار بزرگ است و شاید گنجایش 1000 نفر را داشته باشد. در داخل آن محرابی است سنگی و سفید رنگ که در کنارش منبری چوبین زیبایی که منبت کاری شده قرار دارد.

به فاصله 500 متری و درست روبروی مدرسه، آن سوی خیابان علاء الدین مسجد شمس تبریزی است که در میان پارک سبز کوچکی جای گرفته. وقتی به مسجد رسیدیم از بلندگوی مسجد صدای اذان ظهر تمام شده بود. در پارک نمازگزاران دست وضو می گرفتند تا خود را برای نماز جماعت آماده کنند. در جلوی در ورودی مسجد منبع آبی با دو شیر آب قرار داشت. اما برای دیدن مقبره، باید در انتظار پایان نماز منتظر می ماندیم.

مسجد دارای گنبد چند ضلعی و حقیری است که روی آن را با حلبی پوشانده اند. مناره ای دارد که به سبک سایر مناره های مساجد سنی مذهب از آجر و سنگ است و بر بالای آن کلاهک تیزی قرار دارد. در درون مسجد، پشت در ورودی، کفش کن واقع شده و در قسمت راست، پله هایی چوبین است که به بالکن یا طبقه بالاتر می رود که دور تا دور آن توسط پرده ای پوشیده شده زیرا محل نمازگزاران زن است. روبروی در ورودی، محراب است و منبر، و درکناره راست نزدیک محراب، قبری است منسوب به شمس تبریزی. این قبر بر بالای صحن بلندی قرار دارد و به سبک همان قبوری بنا شده است که در مقبره مولانا دیده بودیم. پرده ای که بر آن کلماتی به عربی نوشته شده و نیز دستاری که منسوب به شمس تبریزی است قبر را پوشانده اند. همانجا نشستیم و به مولانا فکر کردم: به عشق عجیب او و شیفتگی و شیدائی او، و به این که این عشق پاک سرچشمه لایزال خلاقیت و پویائی و مبنای یکی از شاهکارهای ادب پارسی بود.

دیدار ما از شهر قونیه به پایان می رسد. آمده بودم به قونیه، در جستجوی خانه و کاشانه ای آشنا، در جستجوی حالی و صفائی، که با آن غم مداوم غربت را از تن و روح بدر کنم. حال قونیه ای یافته بودم که هنوز هم مولانا نقطه مرکزی آن است ولی هرکس نیز با تعبیر و انگیزه خاص خودش به دیدار آن آمده. یکی مولانا را امامی می داند صاحب معجزه که باید زیارت شود، دیگری او را شیدائی می بیند عاشق پیشه، و سومی او را رقصنده ای می داند شیفته موسیقی. ولی چه عیب دارد؟ مگر خود او نبود که سرود: «هرکسی از ظن خود شد یارمن/ از درون من نجست اسرار من»؟

پویه ای دیگر در پژوهش های ایرانی-یهودی

جلیل دوستخواه

پویه ای دیگر در پژوهش های ایرانی-یهودی

Irano-Judaica III Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages Edited by Shaul Shaked and Amnon Netzer Jerusalem, Ben-Zvi Institute, 1994 ISBN 8-050-532-569

دفتر کنونی، سوّمین جُنکِ گفتارهای پژوهشی درزمینه ی پیوند و داد و ستد میان فرهنگ های ایرانی و یهودی درگذشت روزگاران است که از سوی « انجمن بن-زوی/ ویژه ی پژوهش درباره ی جامعه های یهودی درخاورمیانه» و « دانشگاه عبری ی اورشلیم » چاپش می شود. دفترهای یکم و دوم این مجموعه، به ترتیب در سال های 1982 و 1990 نشر یافته است. تصویر روی جلد، سفالینه یی یافته در مَرورانشان می دهد باسفال نوشته یی پارسی که در نهمین گفتار کتاب، از آن سخن به میان آمده است. ویرایش این دفتر را شائول شاکد و آمون نِتصیر برعهده داشته اند و پس از پیشگفتار شاکد، که برداشت فشرده ی اوست از درونمایه ی گفتارهای فراهم آورده در این مجموعه، چهارده گفتار در دو بخش آمده است. بخش یکم «دین ایرانی و یهودی گری: پژوهش های سنجشی» 1 نام دارد و شامل هشت گفتار است. بخش دوّم «زندگی یهودیان در ایران از دوران پارتیان تا روزگار نو» 2 نامیده شده و شش گفتار را در بر دارد. همه ی گفتارها- بجز دوتا که به زبان فرانسه نگاشته شده- به زبان انگلیسی است و درونمایه ی آنها، عرصه ی گسترده یی از پژوهش و بررسی درباره ی جنبه های بنیادین دین های زرتشتی، یهودی و اسلام، آیین های دینی، سنت ها، اسطوره ها، باستان شناسی، هنر، زبان شناسی، تاریخ، ادبیات و فرهنگ توده ها را در برمی گیرد که نکته های سودمند فراوان از آنها می توان آموخت. -نخستین گفتار «خاستگاه زرتشتی ی سفیروت؟» 3 از «گ. گ. سترومسا» 4 است که نویسنده در طی آن، به جُستار درباره ی خاستگاه "سفیروت" و جنبه های آن پرداخته و با دقّتی ستودنی و رویکردی علمی، به دستاورد بسیاری از پژوهش های دانشوران در این راستا اشاره کرده و بدانها بازبُرد داده است. وی بر آن است که ثَماد گونگی ی شماره های شش و هفت را درکلید واژه های ویژه ی یزدان شناخت یهودی در زمینه ی فروزه های آفریدگار بررسد و فراتر از همه ی خاستگاه هایی که در پژوهش های پیشین برای آنها بر شمرده شده است، به ناشناخته ترین لایه که همانا یزدان شناخت زرتشتی است، دست یابد. پژوهنده در بخش پایانی ی گفتار خود، آموزه ی ایرانی(زرتشتی ی) "هفت

امشاسپند" را (البته بافید احتیاط که از پرسشوارگی ی عنوان مقاله نیز پیداست) سرچشمه ی نگرش یهودی در حوزه ی کلید واژه ه ای یاد شده می شناسد و در این باره به بحث می پردازد. اما جای پاره یی روشنگری ها و یادآوری های ضروری در این گفتار خالی است. برای نمونه، نویسنده هیچ گونه اشاره یی به دوگونگی ی بینش نسبت به نام ها یا نمادهایی که "امشاسپندان" خوانده می شوند در گاهان و اوستای نو نمی کند و به پژوهش های مهمی چون « امشاسپندان » نوشته ی گایگر، 5 « بنیاد دین ایرانی » اثر گری 6 و « دایره ی کمال » نگارش تارا پوروالا 7 بازگرد نمی دهد. در یک سخن، می توان گفت که پژوهش سترومسا در این گفتار، طرح جستاری بنیادی در زمینه ی تأثیرگذاری ی بینش دینی ی کهن ایرانی در یزدان شناخت یهودی است و نگرش ها و کوشش های بیشتر و فراگیر تری در این راستا از سوی خود او و دیگر پژوهندگان بایسته می نماید. -دومین گفتار «روایت های یونانی و عبری ی کتاب اِستِر و پیشینه ی ایرانی ی آن» از هینتز (Almut Hintze) است. وی کتاب بلند آوازه ی «اِستِر» را که یکی از داستان های کهن یهودی است و تاکنون پژوهش های فراوان و گوناگون درباره ی آن صورت پذیرفته است، بار دیگر برمی رسد و با سنجش دو روایت یونانی و عبری ی آن- که به باور او، یکمین ترجمه یی از دوّمین نیست و خاستگاه ی جداگانه دارد- و نقد برداشت های پژوهشگران درباره ی پیشینه ی این متن و ژرف کاوی در جنبه ی زبان شناختی ی پاره یی از نام ها و کلید واژه های آن، بدین برآیند می رسد که طومار یا کتاب اِستِر، پیشینه یی ایرانی دارد و در ساختار آن می توانیم الگوی نمونه وار فراهم آمدن یک سنّت مردمی ی ایرانی در چهارچوبی یهودی را ببینیم. پژوهنده برای رسیدن بدین نتیجه، نخست نام شهریار یادشده در داستان اِستِر را که در روایت عبری آخسورّش آمده و بر بنیاد پژوهش های زبان شناختی در سنگ نوشته ی بُغستان (بیستون) و گردیسه ی حُشّیه اَرشَن "خُشّیارشا) در فارسی باستان است و در یونانی آن را به گونه ی xerxes می بینیم، با Artaxerxes8 در روایت یونانی می سنجد و گرچه یادآوری می کند که نمی توان برای این داستان ساختار تاریخی ی درستی در نظر گرفت و یکی از دو نام آمده در روایت های دوگانه را بر دیگری برتری داد، چنین می انگارد که روایت یونانی پذیرفتنی تر و درست تر باشد. آنگاه نام "هامان" را ردیابی می کند که در روایت عبری، لقب ha' a gagi دارد و با رویکرد به گونه ی یونانی ی همین لقب، نتیجه می گیرد که این لقب، دگردیسه ی бага (بغا) ایرانی به معنی خداوند و آفریدگارست که از راه گویش آرامی ی جنوب خاوری به زبان عبری راه یافته. سپس از جشنی سخن می گوید که در روایت عبری ی کتاب، پوریم و در روایت یونانی فُرورّت نام دارد و با دقّت و باریک بینی در همه ی ریشه جویی های پیشین برای این نام و دگردیسه های گوناگون آن، بدین برآیند می رسد که این همان جشن قُروردگان (فروردین یا فُروشی ها یا قَرورهای) ایرانی است و زمان برگزاری آن به روایت کتاب اِستِر نیز با هنگام جشن فروردین و نوروز ایرانیان هماهنگی دارد. نویسنده در بخش پایانی ی گفتار خود برای نشان دادن دیگر نمونه های تأثیرگذاری ی نهادها و آیین های دینی در یکدیگر، به سراغ سنّت های ویژه ی زاد روز مسیح می رود و آنها را برگرفته یا تأثیر پذیرفته از جشن رُمی ی «خورشید چیرگی ناپذیر» (Sol Invictus) می داند. چنین برداشتی که در میان پژوهندگان باختری رواج دارد، با آنچه در واقع روی داده است، همخوان نیست. مجموع پژوهش های دوسده ی اخیر در شناخت جنبه های گوناگون «مهرآیینی» (Mithraism) و تأثیرگذاری ی گسترده ی آن در شکل گیری ی نهادها و آیین های مسیحی، نشان می دهد که سنّت ها و یادگارهای کهن هند و ایرانی ی "دین مهر"، از جمله در تعیین

زاد روزي براي مسيح و جشن ويژه ي آن، تا چه اندازه کارساز بوده اند. سُل اينويکتوس" در واقع لقبی برای "میترا" (ایزدمهر) بوده است. -گفتار سوم، پژوهش ساندرمن (Werner Sundermann) است زیرعنوان کتاب غولان مانی و کتاب های یهودی ي Enoch». کتاب غولان یکی از نوشتارهای مانی است به زبان های فارسی ي میانه (پارسیک یا پهلوی) و سُغدی که در میان ورقه ای باز یافته از "تورفان" شناخته شده است و دانشوران و پژوهشگران نامداری چون و. ب. هنینگ آن را بر رسیده اند تا برداشت مانی را از غولانی که از آنها سخن می گوید، دریابند و خاستگاه های اندیشه ي او را باز شناسند. نویسنده برخلاف چشم داشت خواننده ي جویا، در همان نخستین سطرهای مقاله ي خود باگونه بی پیشداوری یادآور می شود که سرچشمه ي اصلی ي اندیشه ي مانی در کتاب غولان، کتاب های برساخته ي یهودی نام بردار به Enoch است که به زبان آرامی نوشته شده و از غار شماره ي 4 در ناحیه قُمران به دست آمده است. وي در تحلیل واژه های "مُزَن"، "مُزَنَدَر" و "مُزَنَدَران" در کتاب مانی، آنها را به درستی به بزرگ و عظیم تعبیر می کند و به اشاره بی در گزارش گمان شکن باز بُرد می دهد که "مازندران" آمده در نوشتارهای مانی را « دیوان به زنجیر کشیده شده در آسمان ها» می شمارد. اما در دنباله ي این جُستار، رویکرد چندان بی به اسطوره های هند و ایرانی ندارد که می دانیم در کنار پاره بی تأثیر پذیری ها از مأخذهای سامی، نقش عمده را در ساختار اندیشه ي مانی داشته اند؛ بلکه با در میان نهادن برخی گمان ورزی ها و انگاشت ها، بدین برآیند خودخواسته می رسد که مانی در هنگام نگارش کتاب غولان، روایتی از کتاب های یهودی ي Enoch را در جامعه ي یهودی-مسیحی ي زادگاه خود (بابل) در دسترس داشته و از کودکی با آن آشنا و دمساز بوده و از آن و نیز پاره بی افسانه های گُنوستیک" (با گُنوستیک شده ي) یهودی بهره گرفته است. -گفتار ششم 9 ضُعود عُروج (عُراج) اَشعیاء و ایران» نگارش راسل (James R. Russell) است. پژوهنده به بررسی و شناخت متنی یهودی درباره ي ضُعود اَشعیاء می پردازد که بخش یکم آن، توصیف شهادت آن پیامبرست. نویسنده به بینش دوگرایانه و رویکرد به جنبه های ناهمگون " نیک" و " بد" زندگی در این متن اشاره می کند و هر چند آن را دارای پیشینه بی در میان اسرائیلیان می داند، از تأثیرگذاری ي اندیشه های زرتشتی در این بینش نیز سخن می گوید و یادآور می شود که اگر چه بُنمایه ي چیرگی ي "گناهکاری" در اورشلیم و نابود کردن "نیکوکاری" در این متن، ریشه در سُنّت پیامبری در اسرائیل دارد، اما جای گرفتن آن در مرکز توجّه، امری است نمونه وار و وابسته به باورهای فرقه ي دینی ي "دریای مرده" که عنصرهای ایرانی در نهادهای اندیشگی ي آن شناخته شده است و نخستین بخش متن ضُعود اَشعیاء" را گاه مربوط به برداشت های آن فرقه دانسته اند. راسل آنگاه به بررسی ي روایت های کشته شدن اَشعیاء در نوشتارهای تلمودی و دیگر اثرهای یهودی می پردازد و سپس به برداشت پاره بی از پژوهندگان اشاره می کند که بر بنیاد آن، میان داستان شهادت اَشعیاء و افسانه های ایرانی ي مرگ "بیّمه" (جمشید) -که روایت های گوناگون و گاه ناهم خوانی از آن درگسترده ي زمانی ي از عصر اوستا تا روزگار شاهنامه برجای مانده است- همانندی چشمگیری دیده می شود. "بیّمه" در اوستا و "بِمّه" در سنسکریت، نخستین "آدمی"، نخستین "شاه" و نخستین "میرا" (فانی) است. او شهریار جهانِ مردگان می شود و به سبب آن که داروی فرا آورده ي او آدمیان را جاودانگی می بخشد، او را ایزدینه می انگارند. در واقع وصف دوران او در یسّه 9/ بندهای 3-5، یعنی روزگاری که در آن « نه سرمای بود نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رَشک دیوآفریده، پدر و

پسر هریک [به چشم دیگری] پانزده ساله می نمود.»، 10 بسیار همانند توصیف های آشعیا از دوران مسیحایی ی خویش است. بخشی از این جنبه ی مسیحایی ی را در سرگذشت جمشید هم می بینیم. او به زیرزمین می رود تا در کاخی درخشان به نام «وَر» بر جامعه بی جاودانه شهرباری کند که همه ی ساکنانش در پایان جهان از آن «وَر» بیرون خواهند آمد و پدیدار خواهند شد. نویسنده با سنجش روایت های گوناگون سرگذشت اشعیا با افسانه های جمشید، می نویسد در متن های زرتشتی از اوستا تا بُندهشن، جمشید به دست شاه خودکامه ی غول آسایی به نام «اَژي دَهاک» از شهرباری برکنار می شود و برادرش، شَپُیورَه، او را با اَرَه به دو نیم می کند. (بیش 19، بند 46). در شاهنامه، صَحاک (دگر دِسه ی تازی شده ی «اَژي دَهاک») به فریب ابلیس به کشتن جمشید برانگیخته می شود. جمشید می گریزد و در تنه ی درختی پنهان می شود؛ اما کارگزاران صَحاک او را می یابند و با اَرَه به دو نیمه می بُرند. در این روایت، سخنی از برادر جمشید در میان نیست و برخی از پژوهندگان بر آنند که همین دوگونگی ی جزئی می تواند نشانی از تأثیر پذیرفتگی ی آن از داستان شهادت آشعیا باشد. راسل کار سنجش را پی می گیرد و فراتر از داستان جمشید، به همانندی ی درونمایه ی دو روایتِ شهود آسمانی ی آشعیا پیامبر و پدیداری «دومینوی نیک و بد» بر زرتشت در یسَته 30 باز بُرد می دهد. جدا از آن در رَند و هومَن یسن نیز زرتشت در دیداری گیهای به بایستگی ی مرگ خویش پر خاش و اعتراض می کند. این برخورد وی با رویکرد بدین آموزه ی زرتشتی که مرگ را دستکار اهریمن می داند، دریافتنی است. چنین اعتراضی را در دیدار آسمانی ی ابراهیم در «عهد ابراهیم» نیز می بینیم که بی گمان وامی است از فرهنگ ایرانی. این دیدارهای گیهای، همه ریشه در آموزه ی دینی ی ایرانی دارد و در یهودی گری جز در سرگذشت جزقیال و آشعیا شناخته نیست. در ادبیات پهلوی، شخصیت ابراهیم با زرتشت در آمیخته است و در سنت زرتشتی پسین و نیز در روایت های اسلامی، این دو این همانی یافته اند. 11 تأکید جیمز راسل بر تأثیرگذاری ی اسطوره ها و اندیشه های دینی ی ایرانی بر سرگذشت آشعیا پیامبر اسرائیلی که جُستاری دانشی و پژوهشی و رویکردی گسترده به مأخذها و مدرک های رهنمون، پشتوانه ی آن است، نمونه ی سزاواری از یک کار تحقیقی و دانشگاهی ی امروزین را در پیش چشم خواننده می گذارد. -«قاعده های پاکي ی زرتشتی و یهودی» هفتمین گفتار مجموعه است از ویلیامز (A. V. Williams). نویسنده بر این باور است که به رغم در دسترس بودن این قاعده ها، جای تحلیلی جامعه شناختی از آنها و دریافتِ حوزه ی کارکردشان تا اندازه ی زیادی خالی می نماید و او می خواهد در این پژوهش، بدین کار بپردازد. وی می نویسد که «قاعده های پاکي» بر همه ی کردارهای دینی ی زرتشتیان فرمانرواست و بخش اصلی ی سامانِ دینی ی آنان را تشکیل می دهد. درونمایه ی «پاکي» همه ی جنبه های اندیشه ی زرتشتی را در برمی گیرد و استعاره ی غالب و ارزش مینوی ی آن است. از دیدگاه پیروان این دین، تن آدمی ثَمادِ همه ی جهان هستی است و خویشکاری ی بخش های گوناگون آن و پیوند آنها با یکدیگر، تمثیل ساختار پیچیده ی گیهان به شمار می آید. بنابراین، پاکداری ی تن که این همه بر آن تأکید می رود، تنها نگاهداشت آن از آلودگی به مفهوم عادی و رایج واژه نیست؛ بلکه حفظ جهان نیکی و پاکي (جهان آفریده ی اهوره مزدا) است در برابر تازش و پتیارگی ی مینوی ناپاک و ستیهنده (نَگرَه مَینوی / اهریمن). به دیگر سخن، مرزهای تن، همان مرزهای جهان هستی است. تن آدمی (همان گونه که همه ی جهان) می تواند لانه ی اهریمن و دیوان و دُروجان باشد و یا خانه ی مینویان و ایزدان. بر بنیاد رهنمودی در دینکرد، هرگاه کسی

ایزدان را به تن خود راه دهد، آنان را به همه ی جهان فرود آورده است. پژوهنده پس از تجزیه و تحلیل همه ی آموزه ی دینی ی زرتشتی و قاعده ها و رمزگان های پاکي و نا پاکي در این دین ، می خواهد دریابد که آیا این آموزه و قاعده ها تا چه پایه با همتهای یهودی ی خود سنجیدنی و انطباق پذیر است. اما سرانجام احتمال می دهد که نتوان نظام دومینوی یی زرتشتی و اسطورهش ناسی و یزدان شناخت آن را که در آن همه ی مرزهای نیکی و بدی و گستره های فرمانروای یی اهورایی و تازش و ستیهندگی ی اهریمنی به روشنی باز شناسانده شده است، با آموزه ی یگانه گرای یهودی سنجید و انطباق داد که در آن "تابو"های پاکي و آلودگی، چیزی جز جنبه هایی از اراده ی خداوند یگانه ی قادر متعال نیست. - کیخسرو دین شاه ایرانی در گفتار خویش «مفهوم بنیادی کُنش و واکنش میان سنت های کهن یهودی و ایرانی» (آخرین گفتار بخش یکم مجموعه)، نخست شیوه های گوناگون داد و ستد میان سنت ها را برمی رسد و از آن میان به روشی اشاره می کند که هر چند بیشتر نادیده گرفته شده، فراگیرتر از دیگر شیوه هاست و بر پایه ی آن جنبه های یک سنت از سوی سنت دیگر، نه پذیرفته و نه رد و انکار می شود؛ بلکه در طرح پیشرفت خود آن، نوعی دیگرگونی پدید می آورد. ایرانی آنگاه یادآوری می کند که با تمرکز بینش بر این گونه از کُنش و واکنش، می خواهد دادوستد برخی از باورها و مفهوم ها را در میان یهودیان و ایرانیان روزگاران کهن بیژهد و نمایه ی این پژوهش را در سه مقوله پیش می نهد: 1. یزدان شناخت استدلالی؛ دریافت دادگری ی خداوند، بویژه از دیدگاه رنجبرداری ناسزاوار آدمی؛ 2. برداشت های یزدان شناختی از "نیک" و "بد"؛ و 3. فرجام شناسی: آموزه ی رستگاری ی فردی و همگانی. پژوهنده سپس سه گونه از دین آگاهی (بینش دینی) را می شناساند: یکمین را "دین آگاهی ی کهن گرای (باستانی)" می نامد و در آن سَتَمَن "یا جادوگر-پزشک قبیله را شخصیت کارآمد می شمارد و کارکرد آن را همان چیزی می داند که ما امروز جادو می خوانیم؛ دومین را "دین آگاهی ی کهن سامان" نام می دهد و آموزه ی آن را استوار بر پایه ی باور به دو قلمرو طبیعت و فراطبیعت و کارکرد آن را کوشش برای شناخت این دو قلمرو و برقراری پیوند میان بخش فرودین و بخش برین و دست اندرکاران عمده ی آن را پرستاران (دین ورزان/ پیشوایان دینی) می داند؛ سومین را "دین آگاهی ی اندیشه گرای " می خواند که باورمند بدان، خود را خویشکار ورزیدن بینش دینی خویشتن می داند. در این گونه از دین آگاهی، جهان واقعیتی شناخته می شود ژرف تر از هستی ی مینوی و برپایه ی این آگاهی و شناخت، شیوه یی از زندگی آرمانی تلقی می گردد که روش اخلاقی نام دارد و آن را به نیکوکاران سفارش می کنند. * * * -نخستین گفتار بخش دوم این دفتر، «سفال نوشته های نو [یافته] از مَر و کهن» نام دارد که پژوهش مشترک و. ا. لیوشتیز و ز. ای. عثمانوواست. در بخش یکم، عثمانووا گزارشی جزء به جزء و علمی از کاوش هایی که در سال 1986 به وسیله ی «هیأت مجتمع باستان شناسی ی جنوب ترکمنستان» در ارک قلعه، دژ شهرکهن مَر و انجام پذیرفته است، به دست می دهد. در این کاوش ها بازمانده هایی از ساختمان ها و پاره یی افزارهای زندگی و سگه ها و آوندهای سفالین دارای سفال نوشته به دست آمده است که پژوهنده، پس از بررسی ی جنبه های گوناگون هر یک، پیشینه ی آنها را بنا برقرینه های موجود، از یکی دو سده پیش از میلاد تا سده ی سوم میلادی برآورد می کند. در بخش دوم، "لیوشتیز" می کوشد تا سفال نوشته های نو یافته را بخواند و ریشه یابی کند. یکی از آنها چهار واژه به زبان پارسی (پهلویک یا فارسی ی شمالی) را در برمی گیرد که گزارش آن می شود: «مال Pakur پسر Yosa». نویسنده واژه ی Pakur را ایرانی

میداند و دگردیسه های آن را هم می‌شناساند، اما Yosa را نامی سامی می‌شمارد و احتمال می‌دهد که شکل ساده‌ی Yosep (یوسف) باشد و بنابراین دارنده‌ی آن یهودی بوده است. این استدلال برای یهودی شناختن دارنده‌ی نام یوسف (که شناخت آن نیز پایه در احتمال دارد) چندان قوی نیست. اما در پاسخ بدین پرسش که چگونه پدری یهودی نامی پارتی بر پسر خود نهاده بوده است، به برآیند روشنی نمی‌رسد و تنهایی انگارد که چه بسا چنین فرزندِ از یک زناشوییِ دوتیرگی (یهودی-پارتی) پدید آمده بوده باشد. دومین سفال نوشته، تنها واژه‌ی Mylk را دارد که پژوهنده بی‌هیچ بحث روشنگری، آن را هم عبری می‌انگارد و بر آن است که بایست نام دارنده‌ی آن سفالینه بوده باشد و معنای آن را هم «صورت فلکی ی تو» (سرنوشت تو) می‌نویسد. از سومین سفال نوشته نیز تنها واژه‌ی Roxsnpat برجا مانده است به معنی «آن که دریناه روشنایی است» و ناگزیر باید نام دارنده‌ی آن سفالینه بوده باشد و در ایرانی بودن آن هم جای گفت و گویی نیست. -دومین گفتار این بخش به «وام واژه‌های ایرانی در زبان آرامی ی یهودی-بابلی» پرداخته و نوشته‌ی یشائول شاکد است. نویسنده، تلمود را که این گونه واژه‌ها در آن دیده می‌شود، گذشته از جنبه‌های دیگرش، گنجینه‌ی بی‌ازوام واژه‌های ایرانی می‌خواند و بودن این واژه‌ها را در آن، برآیند تأثیرگذاری ژرف ایرانیان و بویژه لایه‌ی اداری آنان در برخورد با ساکنان بومی بابل، اعم از یهودی و جز یهودی، می‌شمارد. پژوهنده در جستار خود، شماری از این وام واژه‌ها را به بحث می‌گذارد و جنبه‌های گوناگون ساختاری و معنا شناختی ی آنها را بر می‌رسد که آموزنده و خواندنی است. یکی از دریافت‌های باریک بینانه‌ی نویسنده، درباره‌ی پاره‌ی پاره‌ی جمع‌های شکسته‌ی عبری از وام واژه‌های ایرانی است که شکل این گونه جمع‌ها در واقع همان پیکره‌ی آوایی یکان واژه‌ها را در زبان‌های کهن ایرانی باز می‌تاباند و ساخت یکان تازه‌ی آن در عبری را از آن برگرفته‌اند. برای نمونه از «سوار» یا «سوار» در عبری یاد می‌کند که جمع شکسته‌ی آن «ساوَرَه» نمایشگر یکان آن در زبان‌های ایرانی است (فارسی ی باستان asabara /فارسی میانه asawar). -سومین گفتار در بخش دوم، «رشیدالدین فضل‌الله و پیشینه‌ی یهودی ی او» از امون نتصر است. نویسنده بررسی و ردیابی ی گسترده‌ی بی‌دارد در پژوهش‌های ادیبان و تاریخ‌نگاران و تذکره‌نویسان قدیم و جدید ایرانی و جزایرانی که در نوشتارهایشان اشاره‌ها یا گزارش‌هایی آمده است در باره‌ی زمان و زندگی و سرگذشت و شخصیت رشیدالدین فضل‌الله، پزشک و دولتمرد عصر ایلخانان مغول در ایران، به قصد اثبات یهودی تبار بودن وی و این که او در میانسالی به اسلام گروید. شاید بتوان گفت که برآیند همه‌ی گفتاوردهای نویسنده و سنجش و ارزیابی ی قوت و ضعف آنها، به سود اثبات نظریه‌ی او باشد؛ اما جای این پرسش بنیادی درباره‌ی طرح اصل این جستار باقی است که پژوهش‌هایی از این دست، چه سودی برای دانش دارد و کدام گره‌کوری را از نادانسته‌های دانش پژوهان می‌گشاید؟ -«مناظره میان خدا و شیطان در پرشیت نامه‌ی شاهین» نوشته‌ی ورا باش مورین چهارمین مقاله‌ی بخش دوم است. شاهین شیرازی شاعری یهودی بوده که در سده‌ی هشتم هجری (سده‌ی چهاردهم میلادی) می‌زیسته و منظومه‌هایی به زبان فارسی و به خط عبری از وی برجا مانده است. از جمله‌ی این سروده‌ها می‌توان پرشیت نامه، موسانامه، اردشیر نامه و عزرا (آزرا) نامه را نام برد. نویسنده‌ی گفتار، یادآوری می‌کند که کار اصلی ی شاهین به نظم درآوردن بخش‌های داستانی ی پنج کتاب نخستین عهد عتیق است. وی برآیند کار سراینده را «حماسه‌ی شاهین» و «حماسه‌ی توراتی» می‌نامد و می‌گوید شک

نیست که شاهین قصد داشته است با الهام گیری از شاهنامه حماسه‌ی شکوهمند فردوسی و پنج گنج، منظومه‌های حماسی-غنائی‌ی نظامی، حماسه‌ی دیگری بر بنیاد پنج «بُفر» (کتاب) نخست کتاب دینی‌ی یهودیان پدید آورد و آن را به همان پایگاه والای شاهنامه و پنج گنج برساند. پژوهنده در بررسی‌ی سروده‌های شاهین دوجنبه‌ی درونمایه و ساختار آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کند و در این گفتار، تنها به تحلیلی از درونمایه‌ی یکی از میان‌وردهای (episode) پرشیت نامه به نام «داستان سقوط شیطان» می‌پردازد و پس از پژوهشی ژرف در سرچشمه‌های توراتی و یهودی و قرآنی و اسلامی‌ی داستان، بدین برآیند می‌رسد که سراینده بیشترین تأثیرپذیری را از خاستگاه‌های اسلامی و از همه برتر قصص الانبیاء اثر ابواسحق النیسابوری داشته است. نویسنده بحث گسترده درباره‌ی ساختار سروده‌های شاهین را به یکی دیگر از پژوهش‌های خود بازگرد می‌دهد و درگفتار کنونی، سخنی در این زمینه نمی‌گوید. نویسنده در ضمن بحث از پرشیت نامه، از نام دیگر آن «یوسف و زلیخا» یاد می‌کند و آن را «وام گرفته از نام حماسه‌ی دیگری به همین نام از سروده‌های فردوسی» (!؟) می‌شمارد. جای شگفتی است که وی، اثر تقلیدی و ناشیانه و بی‌مایه‌ی بی چون «یوسف و زلیخا» را حماسه‌ی شناسد و پس از چند دهه که از بحث‌های انتقادی و روشنگر زنده‌یادان استاد مجتبی مینوی و استاد عبدالعظیم قریب گرکانی و دیگران 12 درباره‌ی بی‌پایگی‌ی انتساب آن به فردوسی می‌گذرد، هنوز هم آن را امری قطعی به شمار می‌آورد. -سرور

سرودی گفتار بلند و سودمند خود (پنجمین گفتار بخش دوم) را «مفهوم ناپاکی‌ی یهودی و بازتاب آن در سنت‌های ایرانی و یهودی-ایرانی» نام داده است. نویسنده با دقتی پژوهشی به تأثیرگذاری دیدگاه‌های زرتشتی نسبت به بی‌باوران در تلقی‌ی اسلام شیعی از همین امر، اشاره می‌کند و برداشت‌های باورمندان به هر دو دین را در دو بخش جداگانه برمی‌رسد تا با سنجش آنها ریشه‌های کهن مسئله را بشناسد و زمینه‌ی بحث اصلی‌ی خود را آماده کند. وی یادآور می‌شود که جدا از پژوهش در مأخذهای نوشتاری برای جستار بیشتر، به مردم عادی نیز روی آورده و از گزارش گفتار و شرح آزمون‌های آنان در باره‌ی جنبه‌های گوناگون پیوند میان پیروان دین‌های مختلف (بویژه مسلمانان شیعی و یهودیان) در ایران نیز بهره برده است. از این دیدگاه، تحقیق او رنگ جامعه‌شناسی‌ی تجربی و یا بهتر بگوییم استقرایی می‌یابد و با کاوش در ژرفای فرهنگ توده، چهره‌ها و ویژگی‌های ناشناخته‌ی بی‌از جامعه‌ی ایران در سده‌های پیشین و در عصر حاضر را به خواننده معرفی می‌کند تا بتواند پاره‌ی بی‌از گنش‌ها و برخوردهای کنونی را در پرتو این چراغ رهنمون بازشناسد. پژوهش نویسنده‌ی این گفتار با همه‌ی سودمندی‌اش، مشتتی از خروار است و موضوع بحث او را می‌توان در سرتاسر ادبیات پیش و پس از اسلام ایران پی گرفت و کاوید و به برآیندی بسیار گسترده تر رسید. برای نمونه، هنگامی که خاقانی در سده‌ی ششم هجری می‌گوید: «گردون یهودیانه به کتف کبود خویش / آن زردپاره بین که به عمدا برافکند»، برای دریافت مفهوم «زردپاره» و پیوند آن با «یهودیانه» ناگزیر باید نقیبه درون تاریخ زد و دانست که این «زردپاره» همان تکه پارچه‌ی زردنگ یا عسلی رنگی است که از زمان متوکل خلیفه‌ی عباسی، اهل ذمه (بویژه یهودیان) ناگزیر بودند به منظور باز شناخته شدن از مسلمانان برجامه‌ی خود (در نزدیک کتف) بدوزند و آن را غیار یا عسلی می‌نامیدند. از این نمونه‌ها و نشانه‌ها در همه‌ی اثرهای ادیبی فارسی بسیار می‌توان جست. جدا از آن در زبانزد و مثل‌ها و تعبیرهای روزمره در زبان مردم عادی و بویژه در گویش‌های محلی نیز فراتر از آنچه در گفتاوردهای نویسنده‌ی مقاله می‌

بینیم، به شاهدهای زیادی در این راستا بر می‌خوریم که هنوز چنان که باید و شاید به ثبت و ضبط نرسیده و به بحث و بررسی گذاشته نشده است. -«گوش یهودیان همدان» پژوهش‌هایده سهیم ششمین گفتار بخش دوم و پایان بخش همه‌ی مجموعه است. نویسنده، این گفتار را به خاطره‌ی استاد زنده یاد بهرام فره‌وشی پیشکش کرده که کاری است در راستای بزرگداشت فرزندگان و بسیار ستودنی. سهیم که بنا بر اشاره‌ی خود، بیش از دو دهه درگیر پژوهش و بررسی‌ی موضوع این تحقیق بوده و پایان‌نامه‌ی دانشگاهی خود را نیز درباره‌ی آن نوشته، گزیده‌ی بی‌ازدست‌آورد مطالعه‌ی خویش را در این جا آورده و کوشیده است تا بنیادی‌ترین جنبه‌های ساختاری‌گوشی را که-بنا بر نوشته‌ی او- امروز دیگر گوینده‌ی ندارد و در واقع آن را باید شاخه‌ی خشکیده‌ی از درخت زبان‌های ایرانی شمرد، به خواننده عرضه‌ی بدارد. این یادآوری پژوهنده که درگوش موضوع بحث او کمتر از یک درصد از واژگان عبری است و هرچه هست در چهارچوب زبان‌شناسی ایرانی جای می‌گیرد و نیز این برداشت او که گوش یهودیان پیشین همدان در اطلس زبان‌شناسی ایرانی در زمره‌ی گوش‌های ناحیه‌ی مرکزی رده‌بندی می‌شود و با گوش‌های یهودیان کاشان و اصفهان و نیز گوش‌های کهن سیده، گز، تطنز، خوانسار و نائین و نیز گوش زرتشتیان خویشاوندی‌ی نزدیک دارد، گویای این واقعیت است که در این پژوهش، سخن بر سر یک گوش ایرانی است که گویندگان آن، یهودیان ساکن همدان بوده‌اند. آشکارست که در یک گفتار چند صفحگی، نمی‌توان همه‌ی جنبه‌ها و ریزه‌کاری‌های یک گوش را به نمایش گذاشت؛ اما کوشش نویسنده برای تشریح ویژگی‌های آواشناختی و دستور زبانی و نیز ساختارهای صرفی‌ی گوش موضوع سخن، که نمونه‌های دقیقی را همراه دارد، در همین تنگنای کنونی نیز سودمند است و دستمایه‌ی برای پژوهش‌های بیشتر در شناخت زنجیره‌ی گوش‌های مرده و زنده‌ی ایرانی و سنجش آنها با یکدیگر به شمار می‌آید و سزاوار قدردانی است. پاره‌ی از ویژگی‌های این گوش که پژوهنده آنها را منحصر بدان شمرده است، در دیگر گوش‌ها نیز همانند‌هایی دارد. برای نمونه joft gow را در گوش‌های مرکزی‌ی دیگر و از جمله در منطقه‌ی اصفهان به گونه‌ی joft gow بینیم و یا saam و laal (با واکھی کشیده‌ی a و جابجایی بی‌دو همخوان "م" و "ع" در یکمین) و یا ja'de (با همخوان "ء" به جای واکھی a) درست به همین‌گونه در اصفهانی هم دیده می‌شود. beber و beberid و boxor نیز با همین آوانگاری و تکیه در اصفهانی کاربرد دارد. نویسنده در یادکرد از سرزمین ما، Iran را به کار برده است؛ اما سزاوار بود که Persia را به جای آن می‌آورد که نام شناخته شده‌ی بی‌است در زبان انگلیسی و در اشاره به "بُستان" (بیستون) Behistun را آورده است که یکی از گونه‌های نگارش این نام در زبان انگلیسی است و بهتر و برتر این بود که Bisotun می‌نوشت که در دانشنامه‌ی ایران هم آمده است.

پی‌نوشت‌ها و بازتردها:

1. Iranian Religion and Judaism: Comparative Studies .1
2. Jewish Life in Iran from the Parthian Period to Modern Times .2

3. نویسنده Sefirot را این گونه معرفی کرده است: «سفیروت شایدم شهرت‌ترین و شناخته‌ترین شرح کابالای سده های میانه و نمادگونگی ی درونمایه ی آن باشد.» نگارنده ی این گفتار می افزاید: «کابالا» در عبری qabbalah خوانده می شود و در عربی و فارسی "قباله" را از آن داریم. این کلید واژه در بنیاد خود، نام نظامی رازگونه و عرفانی برپایه ی گزارشی صوفیانه از عهد عتیق و دیگر نوشتارهای مقدّس یهود بوده در میان گروهی از پرستاران یهودی و مسیحی در سده های میانه رواج داشته است. 4. Gedaliahu G. Stroumsa 5. B. Geiger, Die Amesha Spentas, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 6191 6 L. H. Gray, "Foundation of the Iranian Religion," The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, No, 51, Bombay 7. 9291. ن. ک. به: Irach J. S. Taraporewala, The Circle of Perfection, Dinshah Irani. 8. Memorial Volume, Bombay 3491. ن. ک. به: 9. گفتارهای چهارم و پنجم این دفتر به زبان فرانسه نگاشته شده و کتاب شناخت آنها به ترتیب به شرح زیر است: Jean Kellens, L'Eschatologie mazdecne 10. ancienne; Philippe Gignoux, Sur la realite d'une sibylle persane. کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات مروارید، 1370، ج 1، ص 137. 11. راسل در پی نوشت به گفتاورد از جکسن می نویسد: «طبری زرتشت را یک خواری ی آرمیا» و بومی اسرائیل می داند که به آذربایجان کوچید و از آنجا به بلخ رفت.» آنگاه در گفتاوردهایی دیگر، می نگارد: «در روایت های سنتی ی ایرانی نیز رویکردی به پیوستگی با جهان عهد عتیق دیده می شود. برپایه ی "بنکرد، دهاک (آژی دهاک) یهودی گری را بر ساخت و بنا بر اشاره یی در دبستان ساختن معبد را که گنبد هوخ" نامیده شده، به ضحاک نسبت داده اند، راسل اضافه می کند که این نام باید از گنگ یر" (دژی شگفت در فرهنگ ایرانی گرفته شده باشد. نگارنده ی این نقد می افزاید: در شاهنامه " کاخ ضحاک که در بیت المقدس (اورشلیم) بوده است و فریدون پس از چیرگی بر ضحاک آن را می گشاید، گنگ یرهوخ" نام دارد: «به خشکی رسیدند سرکینه جوی (سپاهیان ایرانی به سپاه بدی ی فریدون) به بیت المقدس نهادند روی/که بر پهلوانی زبان راندند/ همی گنگ یرهوختش خواندند» (شاهنامه، ویرایش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، ص 74) 12. مجتبی مینوی، «کتاب هزاره فردوسی و بطلان انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی»، مجله ی روزگاران، ج 5، لندن، 1945؛ و عبدالعظیم قریب، «یوسف و زلیخا منسوب به فردوسی»، مجله ی آموزش و پرورش، ج 9، شماره ی 10 و 11، 1318 و ج 14، سال 1323. نیز ن. ک. به «پشیمانی فردوسی از شاهنامه سرایی»، نقدی بر چاپ تازه یی از یوسف و زلیخا از نگارنده ی این گفتار در فصل کتاب، شماره ی 9، پاییز 1370.

گزارشی از سفرنامه شاردن

Ronald W. Ferrier A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire London & New York: I. B. Tauris, 1996 ISBN I 34058 465 2

ژان شاردن جواهر ساز، بازرگان و سیاح فرانسوی (متولد پاریس 1643، متوفی لندن 1713) در نیمه دوم قرن هفدهم میلادی در خلال سال های 1665 تا 1677 جمعاً دوبار به ایران عصر صفوی مسافرت کرد و شرح مشاهدات خود را در سال های آخر عمر که در انگلستان بسر می برد در سال 1711 در هشت مجلد به چاپ رسانید. سفرنامه شاردن از همان ابتدا شهرت و محبوبیت زیادی در میان اروپائیان پیدا کرد، چه در میان عامه کتابخوان که اینک مایل به خواندن عجایب سرزمین های دور دست و افسانه ای مشرق زمین بودند و چه آنها که نسبت به ویژگی های اقلیمی و اوضاع اقتصادی و روابط اجتماعی ممالک دیگر کنجکاو و دقت نظر بیشتری داشتند. مشاهدات شاردن از بدو انتشار جالب نظر نویسندگانی چون منتسکیو، گیون، ولتر و رسو گردید. مثلاً نظریه مشهور منتسکیو در مورد تأثیر شرایط اقلیمی بر طرز فکر و روابط اجتماعی جوامع، مطروح در آثاری مانند نامه های ایرانی و روح القوانین، به گزارشات شاردن از ایران و هندوستان ارجاع دارد. گیون نیز او را کنجکاو ترین سیاح دنیای جدید می دانست. شاردن خود برخی متون قدیمی یونانی و رومی درباره ایران از جمله آثار هرودوت و استرابورا را خوانده بود و نیز با آثار سیاحان اروپایی پیش از خود هم آشنا بود و با دیدی انتقادی به نوشته های آنان در باره ایران می نگریست. کتاب حاضر به قلم رونالد فریر ترجمه و تلخیصی است از سفرنامه شاردن (نسخه چاپ آمستردام، 1711)، و اگرچه پژوهندگان تاریخ صفویه را از ارجاع به اصل سفرنامه بی نیاز نمی کند ولی خلاصه مفیدی است از سفرها و مشاهدات شاردن و در بردارنده اطلاعات و نکاتی درباره ایران زمان صفوی، به طور کلی، و دربار شاه عباس دوم (1642-1666) و شاه سلیمان صفوی (یا شاه صفی دوم، 1666-1694) و شهر اصفهان، به طور اخص. کتاب دارای یک پیشگفتار، یک مقدمه، یازده فصل و یک بخش پایانی است. در ابتدای کتاب اسامی و تواریخ شاهان صفوی و نیز جدولی برای مقایسه ارزی مسکوکات ایران، فرانسه و انگلستان در زمان شاردن آمده است؛ بعلاوه سی و هشت تصویر برگرفته از سفرنامه شاردن (نسخه چاپ پاریس، 1811)، دو نقشه از سفرنامه کمپفر (نویسنده و سیاح سوئدی که چندی پس از شاردن به ایران مسافرت کرده بود) و نقشه دیگری از اصفهان، زینت بخش چاپ نفیس کتاب است. اگر از معدود اغلاط مطبعی در ثبت برخی اسامی (مانند یعقوب کندي، صص 130 و 190) و سهوهای دیگر (مانند اشاره به "سلسله جبال الوند" به جای البرز، ص 166) و کمبودهای فهرست انتهای کتاب که بعضی اعلام مهم وارده در متن را از قلم انداخته بگذریم، مطالب خواندنی در کتاب فراوان است. همانطور که نویسنده نشان می دهد گزارشات شاردن درباره راه و رسم زندگی مردم، آئین دربار، وضعیت اصناف، معماری و فضای درونی منازل، محوطه سازی باغ ها، درختکاری و گیاه شناسی (حتی ثبت شیوه های پیوند زدن درختان میوه در ایران) و غیره سواي اینکه از دقت حرفه ای او در جواهرسازی که پرداختن و

توجه به جزئیات را ایجاب می‌کرد سرچشمه می‌گرفت، بیانگر جهان بینی عصر او نیز بود. شاردن به تبع روحیه جستجوگر زمانه در پی کشف روابط مکنون در واقعیت پیرامون بود و هم از همین دیدگاه راه و روش ایرانیان را می‌سنجید و نقد می‌کرد. مثلاً هرچند از طرفی ستایشگر ارج‌گزاری ایرانیان به علوم و دانش‌ها و به فضلا و دانشمندان بود ولی از سوی دیگر از گرایش آنها به کلیات و عدم پیروی از ضابطه مشخص علمی خرده می‌گرفت. به زعم شاردن ایرانیان به جای آنکه شاخه‌ای از علمی را گرفته و آنرا گسترش بخشند به دور باطل کلی‌نگری و کلی‌گوئی درباب دانش‌ها افتاده بودند، و با اینکه آنها به خلق و خوی شخص دانشمند اهمیت بیشتری می‌دادند تا به ثمره واقعی دانش او. بر همین منوال شاردن از یکسو ایرانیان را دارای روحیه‌ای معتدل می‌داند و آنها را به خاطر اینکه اهل مدارا و تساهل هستند تحسین می‌کند ولی از سوی دیگر کم‌تجربگی و محافظه‌کاری و عدم رغبت آنان را به مسافرت ناشی از عدم دسترسی آنان به نقشه می‌داند و از همین رو به نظر او ایرانیان تصور درستی از دنیای خارج در ذهن نداشتند و بطور کلی در جغرافیا بی‌سررشته بودند. علومی که ایرانیان در آن دستی داشتند به زعم وی عبارت بود از ریاضیات و موسیقی (که شاردن آنرا جزو ریاضیات به حساب می‌آورد) و به خصوص نجوم. هرچند که از اسطربلاب‌های ساخت ایران که نوع مرغوبش ساخته خود ریاضی دانان و منجمین بود بسیار تعریف می‌کند ولی به اعتبار علمی استفاده از اسطربلاب اعتقادی ندارد. شاردن هم چنین متذکر می‌گردد که در ایران، در قیاس با دسته‌ای که به علوم نظری و طبیعی می‌پردازند، آن دسته که به علوم دینی مشغولند ارج و اعتبار بیشتری دارند. تازه دسته اخیر هم مبنای کار خود را بر این گذاشته بودند که هرچه باید گفته شود تا به حال توسط علمای سابق گفته شده و کار علمای کنونی باید همان تکرار گفته‌های پیشینیان باشد و نه کوشش در ارائه تفاسیر یا آراء جدید. گذشته از نخستین فصل کتاب که به سرگذشت شاردن اختصاص دارد، فصول بعدی هر یک به بررسی وجهی از مشاهدات او در خصوص اوضاع اقلیمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی، آموزشی و هنری ایران عهد صفوی می‌پردازد. به نظر شاردن سرزمین ایران به دلیل پهناور بودنش شرایط اقلیمی متنوعی دارد و این امر در تنوع آداب و رسوم آن مستقیماً مؤثر بوده است. در مقایسه با اروپا در ایران فعالیت مسافرتی کمتر به چشم می‌خورد، به خصوص در زمستان‌ها که بسیاری از راه‌ها به علت برف و سرما مسدود می‌شوند. مسافرت غالباً به صورت گروهی و با کاروان انجام می‌گیرد و از این رو کاروانسراها که تعدادشان هم زیاد است بسیار اهمیت دارند. شاردن علاوه بر اصفهان از تبریز و قم و کاشان و شیراز و بندرعباس هم یاد می‌کند و اطلاعات گوناگونی در باب هر یک می‌آورد. مثلاً اشاره می‌کند که قم حدوداً شامل 15,000 باب‌خانه است و هرچند از نظر تجاری دارای اهمیت زیادی نیست ولی صادرکننده صابون‌های مرغوب و ظروف سفالی و تیغه شمشیر است. کاشان با وجودی که با داشتن «حدود 650,000 خانه [؟] و 40 مسجد و 3 مدرسه» به مراتب از قم بزرگ‌تر بود، زیاد چشم شاردن را نگرفت. تنها منبع تأمین آب آشامیدنی و مصرفی کاشان را یک قنات می‌داند. از نظر او بازارها و حمام‌ها خوب ساخته شده بودند و یک کاروانسرای بسیار خوب هم در آنجا وجود داشت. وی از پارچه‌های خوش‌بافت و صنعت نساجی کاشان نیز با تحسین یاد می‌کند (ص 35). فصل چهارم کتاب به ذکر مشاهدات شاردن از شهر اصفهان اختصاص دارد. اصفهان برای شاردن جذابیت زیادی داشت و او آنجا را زیباترین شهر مشرق زمین محسوب می‌کرد و آب و هوایش را به دلیل اعتدال از همه جای دنیا سالم‌تر می‌

دانست. در واقع آن اصفهانی را که شاردن می‌دید شهری بود در اوج ترقی خود. او نیز از آنرو که اعتماد و دوستی برخی افراد متنفذ شهر از تجار و علما و اهل دربار را جلب کرده بود می‌توانست با بخش‌های متنوع جامعه ارتباط یابد. به گزارش وی اصفهان 162 مسجد، 48 مدرسه، 273 حمام، 12 گورستان، و متجاوز از 802,1 کاروانسرا داشت (ص 44). بیشتر ارزاق شهر از مزارع اطراف به شعاع حدود یازده کیلومتری شهر تأمین می‌گردید. در اطراف شهر حدود 3,000 برج کیوتر وجود داشت که از آنها برای جمع‌آوری کود جهت تقویت محصولات صیفی، مخصوصاً خربزه و طالبی، استفاده می‌شد. شاه حدود 800 باز و قرقی نگه می‌داشت که هرکدام هم دارای نگهبان مخصوص خود بود. اعیان و اشراف هم دارای پرندگان شکاری بودند. شکار شامل شیر و ببر و پلنگ بود. ماهی غالباً از بحر خزر به صورت خشک و نمک‌سود به اصفهان و چند شهر دیگر برده می‌شد. ماهی خلیج فارس هم، که به زعم وی لذیذترین ماهی جهان بود، به بازار می‌رسید. شاردن طرفدار نظم حکومتی و کارآئی اداری و نکوهنده استبداد سیاسی است. از این نظر دربار صفوی را استوار بر بنیادی می‌داند که شاه عباس اول گذاشته بود و هرچند که پس از او سلاطین نالایق بر سر کار آمدند ولی نظام سیاسی و اداری ایران دارای عوامل نیرومندی از جمله قدرت سلطنت و قدرت روحانیت بود که از درون متضمن ادامه و بقای آن بودند. امور عرفی مشروعیت خود را به میزان زیادی از تأیید روحانیت کسب می‌کردند. خدا حاکم کل آفرینندگان دانسته می‌شد که مردم را بوسیله پیامبران هدایت می‌کرد و سلاطین نیز تاجائی که به امر رهبری جامعه مربوط می‌شد جانشین پیامبران بودند، از این رو نوعی قدرت الهی در قدرت و نهاد سلطنت متجلی می‌شد. به نظر شاردن این گونه اطاعت کامل از اوامر شاه مختص تمدن‌های قدیم آسیا مانند ژاپن و چین بود که دارای حکومت‌های مطلقه و الهی بودند و هیچ‌یک از این قبیل حکومت‌ها به راه تکامل سیاسی آنطور که اروپا افتاده بود نیفتاده بودند. دیگر اینکه در ایران خزانه داری و اداره حسابداری کل ساختی متمرکز و واحد داشتند اما نظام حقوقی کشور دارای یک مرکزیت سازمانی نبود و هرکس بنا به میل خود می‌توانست به محکمه‌ای که می‌خواست رجوع کند. شغل متولیان اوقاف هم یک کاراداری و عرفی شمرده می‌شد و نه یک مسند روحانی. وضع مدارس ایران به نظر شاردن به همان روال گذشته شان بود. بیشتر بر دروسی مانند صرف و نحو، کلام، فلسفه، ریاضیات، نجوم، طب قدیم و ادب عرب تمرکز می‌کردند و در آنها از دانش‌های معاصر مغرب زمین خبری نبود. شاردن بدون اینکه صریحاً دآوری کند می‌نویسد که در مدارس علمی ایران طلاب در آن واحد می‌کوشیدند تا چند موضوع جداگانه را فراگیرند. مدرّسین نیز معمولاً انواع دانش‌های رایج در نظام فکری و آموزشی قدیم را تدریس می‌کردند و گاه حتی یک مدرّس همزمان «چهار تا پنج موضوع جداگانه» را به شاگردان می‌آموخت؛ شیوه‌ای که به گفته شاردن هرچند در دنیای قدیم مرسوم بود در دنیای جدید جایی نداشت. بیشترین کتاب‌هایی که در مدارس تدریس می‌شد از جمله شامل آثار خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه اخلاق، نوشته‌های اُلغ بیگ و غیاث‌الدین کاشانی در نجوم و ریاضیات، و متون یعقوب ابن اسحاق گندی بود. در عین حال، آثار موجود در هر یک از بزرگ‌ترین کتابخانه‌ها از «چهارصد جلد» تجاوز نمی‌کرد. به علت گرانی کار استنساخ نسخ چندان از آثار موجود در دسترس نبود و تحقیق کم صورت می‌گرفت. منشیان و رونویسان به کرات نسخ مخدوشی از کتب و مراجع قدیمی تهیه می‌کردند و این خود از تعجیل و از عدم اشراف و آگاهی آنها به موضوع سرچشمه می‌گرفت. چاپخانه در آن زمان در ایران پا نگرفت، یکی به

خاطر پایبندی ایرانیان به سنت و دیگر به خاطر اینکه شاه سلیمان صفوی به آن رغبتی نداشت. پیداست که مجموع این عوامل، در زمانی کوتاه، راه آموزش و گسترش دانش های جدید در ایران را از راهی که اروپا به تازگی در آن گام گذاشته بود جدا ساخت. همانطور که فریر نشان می دهد یکی از نخستین جلوه های این جدائی را می توان در جهان بینی کلی شاردن و برداشت او از طرز فکر و نگرش ایرانیان در نیمه دوم قرن هفدهم سراغ نمود.

پانوشته ها:

1. برای اطلاعات بیشتر در باره شاردن ن. ک. به:
John Emerson, "Sir John Chardin," in Encyclopaedia Iranica, Vol. 5, pp. 773-963

2. برای نقد دیگری بر کتاب فریر ن. ک. به:
Robert Irwin, "The Persian Version," in Times Literary Supplement, July 62, 1996, pp. 9-

8. ***

ریشه های مردمی انقلاب مشروطه

منصور بنکداریان

Janet Afary The Iranian Constitutional Revolution, 1191-6091: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism. New York, Columbia University Press, 1996, 844 PP

انقلاب 1357 و برقراری جمهوری اسلامی به تشدید علاقه و تجدید نظرهای اساسی در باره انقلاب مشروطه انجامید. در سال های پس از برقراری رژیم اسلامی در ایران کتاب ها و مقالات فراوانی در مورد اهداف، فعالیت ها، اندیشه ها، و دستاوردهای گروه ها و افراد هوادار و یا مخالف نهضت مشروطه به زبان های مختلف منتشر شده اند، که در بسیاری از آنان جنبه هایی از انقلاب مشروطه از دیدگاه وقایع انقلاب اخیر و یا در چارچوب مسائلی که پس از پیدایش حکومت اسلامی مطرح شده مورد بررسی قرار گرفته اند. برای مثال، برخی از این مطالعات به نقش روحانیون شیعه در حمایت و یا مخالفت با نهضت مشروطه، و یا دلایل عدم انحصار قدرت سیاسی توسط روحانیون در انقلاب مشروطه، تمرکز کرده اند. ژانت آفاری نیز در اثر ارزنده خود به برخی از جنبه های ویژه انقلاب مشروطه کمابیش از چشم انداز تحولات پس از انقلاب می نگرد. به گفته وی،

تضادهای اساسی اجتماعی (طبقاتی، جنسی، فرهنگی، و مذهبی) که در پیدایش و پی آمدهای انقلاب مشروطه نقشی عمده داشتند، نه تنها هنوز به شکل های مختلف در جامعه امروزی ایران ادامه دارند، بلکه برخی از آن ها پس از استقرار رژیم اسلامی شدت بیشتری یافته اند. (صص 1-2) گذشته از بررسی این تضادها، کتاب هم چنین به بررسی جنبه های دیگری از انقلاب مشروطه می پردازد که در مطالعات دیگر اکثراً یا نادیده گرفته شده و یا فقط به صورت سطحی مطرح گشته اند. آفاری، با استفاده از مدارک و اسناد تاریخی گوناگون، مشخصاً به بررسی گرایش های دنیوی/مذهبی، مبارزات علیه امپریالیسم و استبداد سلطنتی در طول انقلاب پرداخته و ضمن تحلیل ابعاد طبقاتی، جنسی و فرهنگی انقلاب مشروطه، به حمایت های گسترده افراد و گروه های انقلابی و پیشرو در سایر نقاط جهان از جنبش مشروطه ایران نیز به تفصیل اشاره کرده است. در توضیح سبک تاریخ نگاری خود، آفاری از توسل به نظریه های کلی و یک بعدی در تفسیر رویدادهای انقلابی انتقاد می کند؛ چه در این تئوری ها منحصرأً به یکی از جنبه های اقتصادی، یا ایدئولوژیکی، و یا سیاسی به عنوان عامل اصلی انقلاب ها تأکید می شود. اما به گفته آفاری، انقلاب مشروطه تحولی بسیار پیچیده تر از آن بود که با چنین نظریه هایی قابل تبیین باشد. درین زمینه، آفاری خود را مدیون روش پژوهشی آن گروه از تئوریسین ها و مورّخین چپ -مانند آنتونیوگرامشی (Antonio Gramsci)، فرانزفون (Franz Fanon)، ادوارد تامپسون (E. P. Thompson)، و کریستوفر هیل (Christopher Hill) - می داند که با در نظر گرفتن عوامل فرهنگی و اجتماعی و تأثیر آنها در عرصه های متغیر سیاسی و اقتصادی، هم قبل و هم پس از وقوع انقلاب ها، تحلیلاتی پیچیده و چند بعدی از جوامع و جنبش های انقلابی ارائه کرده اند پس از تعریف انگیزه ها و توقعات خاصی که، سواي تمایلات ضد استبدادی و ضد امپریالیستی، گروه های مختلف جامعه را به حمایت از نهضت مشروطه واداشته بود، آفاری به شرح ناتوانی یا اگر اه برخی از رهبران مشروطه خواه در انجام بعضی از اساسی ترین خواست های این گروه ها می پردازد. به نظر آفاری این عدم توانایی و یا عدم تمایل برای بهبود شرایط گروه های محروم جامعه یکی از دلایل مهم شکست نهایی انقلاب مشروطه بود. آفاری معتقد است که نه تنها انقلاب مشروطه به شرکت گسترده مردم نقاط مختلف کشور در عرصه سیاسی انجامید بلکه فضا را برای نضج گرایش ها و ایدئولوژی های گوناگون سیاسی و فرهنگی و ادبی شد. به عنوان مثال در طول انقلاب سبک های جدید روزنامه نگاری و طنز نویسی پدیدار شدند و نویسندگان به انتقاد از شرایط طبقاتی و تبعیض جنسی در جامعه پرداختند. آفاری تأکید می کند که این بخش از ابعاد انقلاب بی اهمیت و فرعی نبود بلکه از برخی از اساسی ترین خواست های گروه های مختلف اجتماعی حکایت می کرد. (ص 3) بنابراین نمی توان انقلاب مشروطه را فقط به عنوان انقلابی منحصرأً ضد امپریالیستی تلقی کرد که در آن یک ایدئولوژی سیاسی جانشین ایدئولوژی حاکم شد. به همین دلیل است که آفاری شکست نهایی انقلاب را حاصل عواملی گسترده تر از رقابت های میان جناح های سیاسی داخل و یا خارج مجلس، دخالت های انگلیس و روسیه، و یا کودتای بختیاری می داند. افزون بر همه این عوامل، عدم تحقق آرمان های اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی گروه های سیاسی و برنامه های مجلس و کابینه ها نیز در نتیجه انقلاب تأثیری قابل ملاحظه داشت. به سخن دیگر، برای درک بهتر این رویداد تاریخی ضروری است که تضادهای موجود در جامعه پیش از انقلاب و دگرگونی های روابط اجتماعی و فرهنگی در طول انقلاب در نظر گرفته شود. (ص 11). به گفته آفاری، تفاوت چشمگیری در میزان

حمایت مردم از جنبش مشروطه در دوره های اول و دوم مجلس مشهود است. در دوره مجلس اول و در طول جنگ داخلی میان قوای مشروطه طلب و نیروهای طرفدار محمدعلی شاه، پس از بستن مجلس، بخشی از افراد محروم جامعه به امید بهبودی شرایط خود مصممانه به دفاع از نهضت مشروطه برخاستند. اما پس از پیروزی مشروطه خواهان و سرنگونی رژیم محمدعلی شاه و تشکیل مجلس دوم بی توجهی به محرومیت های این گروه ها و یا حتی مخالفت علنی مقامات مشروطه با خواست های آنان به نومیدي بخش کثیری از این افراد انجامید و آن ها را از انقلاب رویگردان کرد و خود موجب ضعف قدرت مجلس دوم در روبرویی با کودتای بختیاری شد. در تشریح این عوامل، آفاری به ویژه مسئله دهقانان را مورد توجه خاص قرار می دهد و معتقد است که در طول انقلاب آنان به فعالیت های پیشین خود علیه مالکین ادامه دادند و تقاضای رسیدگی به شرایط و شکایات خود را داشتند. با وجود فسخ نظام تیول، دهقانان هنوز ناچار به پرداخت مبالغی به دولت بودند و این خود مانعی برای بهبود شرایط زندگی آنان بود. در عین حال مجلس و مقامات دولتی همواره مخالف فعالیت های انجمن های محلی و روستایی بودند، چه این انجمن ها در اختلافات بین دهقانان و مالکین جانب دهقانان را می گرفتند و خشم مالکان متنفذ را برمی انگیزتند. آفاری اقدامات معدود حکومت برای بهبود شرایط دهقانان را سطحی و عمدتاً واکنشی برای جلوگیری از شیوع آشوب و توسعه مداخلات و فعالیت های انجمن های روستایی می داند. (صص 150-172) در تشریح مسائلی از این دست بخش دیگری از کتاب معطوف به شرح پیدایش و تحول جنبش مودرن فمینیسم در ایران در طول این سال ها است. (ص 178) به اعتقاد آفاری، زنان در انقلاب مشروطه حضوری قابل ملاحظه داشتند. زنان هوادار این انقلاب از جمله در تظاهرات و درگیری های مسلحانه، تحریم اجناس روسی و انگلیسی، و فعالیت های تبلیغاتی شرکت می کردند. افزون بر این نوع فعالیت ها، برخی از زنان هم چنین خواستار بهبود شرایط کلی زنان در جامعه از جمله توسعه امکانات تحصیلی برای زنان، اصلاحات شرایط اجتماعی زنان، و حتی کسب حق رأی نیز، بودند. اما تلاش های آنان با مخالفت سرسختانه روحانیون سنتی شیعه و اکثر نمایندگان مجلس روبرو شد. آفاری مخالفت با خواست ها و فعالیت های انجمن های زنان را دلیل دیگری برای ضعف پایگاه مردمی دولت مشروطه می داند. نویسنده در بررسی ناکامی گروه های گوناگون هوادار مشروطه و ناتوانی دولت در انجام خواست های اقتصادی و اجتماعی آنان تصویری روشن ارائه کرده است. در مورد این ناکامی ها شاید بتوان این پرسش اساسی را نیز مطرح کرد که گروه های مختلف اجتماع هر یک تا چه حد آماده یا خواهان بهبود شرایط بخش ها و گروه های دیگر جامعه بودند؟ آیا اگر مقامات دولتی هم حاضر به انجام خواست های برخی از گروه های محروم می شدند اقدام آن ها در این راستا، با توجه به تضادهای اجتماعی و فرهنگی که آفاری به آنان اشاره کرده، احتمالاً موجب نارضایتی گروه های دیگر و در نتیجه تضعیف سریع تر پایگاه "ملی" انقلاب نمی شد؟ به عنوان مثال، آیا نمی توان فرض کرد که مخالفت اکثر نمایندگان مجلس با اعطاء حق رأی به زنان و یا اصلاحات اساسی شرایط زنان در جامعه خود معرّف طرزتفکر بخش عظیمی از جامعه از جمله اکثردهقانان بود؟ کتاب ژانت آفاری را باید مآخذ تازه و ارزنده ای در زمینه بررسی ابعاد فرهنگی- اجتماعی انقلاب مشروطه و نقش گروه های گوناگون اجتماعی در پیروزی و شکست آن دانست.

کتاب های تازه

سید ولی رضا نصر

کتاب های تازه در باره ایران، اسلام و خاورمیانه

Augustus Richrad Norton, ed. Civil Society in the Middle East Leiden, E. J. Brill, 5991
.and 6991 2 Vols

علوم سیاسی در بررسی دلائل تغییر و تحول حکومت ها و نظام های سیاسی بر ساختار قدرت حاکم از یک سو و عملکرد گروه ها و نیروهای چالشگر و مخالف از سوی دیگر، تمرکز کرده است. استنباط این بوده که تغییر هر نظام سیاسی ناشی از ضعف درونی نظام و افزایش نیروی مخالفین آن است. اما با سقوط دیوار برلن بحث جدیدی در این باب آغاز گردید. در اروپای شرقی سقوط حکومت های کمونیستی و بالندگی نهضت های آزادی خواهی مانند "نهضت همبستگی" (Solidarity) در لهستان در پی رشد جوامع مدنی در این کشورها روی داد. تغییر و تحول سیاسی در این جوامع زائیده پدیداری ساختارهای خاص اجتماعی بود که در عمل از تنش های میان حکومت و مخالفین آن - که از دهه 1950 به بعد در جریان بود - مهم تر می نمود. بیشتر براساس آراء هابرماس، متفکر و فیلسوف آلمانی، بسیاری از محققان علوم سیاسی به بررسی نقش جامعه مدنی در عرصه مبارزات سیاسی پرداختند. یکی از مشخصات عمده نظام های توتالیتر یا تمام خواه، دخالت و حضور گسترده عوامل حکومت در همه ابعاد زندگی شهروند و در نتیجه از میان رفتن فضای زندگی خصوصی اوست. از همین رو پدیدار شدن فضا و یا عرصه ای مستقل از کنترل حکومت، می تواند پایه گزار حرکت و جنبش سیاسی علیه نظام حاکم شود. در سراسر اروپای شرقی جوامع و انجمن های کوچک، حرفه ای و غیر رسمی، با حمایت کلیسای کاتولیک نضج گرفتند و به تدریج دست عوامل دولتی را در عرصه زندگی خصوصی، حرفه ای و اجتماعی خود کوتاه کردند. رشد جوامع مدنی در اروپای شرقی و نقشی که در سرنگونی نهایی نظام های کمونیست و تمام خواه ایفا کرد، به این پرسش انجامید که آیا جوامع مدنی در دیگر جوامع غیر دموکراتیک جهان نیز می توانند نضج گیرند و منشاء تحولات اساسی شوند؟ اهمیت جوامع مدنی برای آینده خاورمیانه شایان توجه خاص است زیرا در مجموع جوامع این منطقه از نظر تحول به سوی دموکراسی از جوامع امریکایی جنوبی و آسیای شرقی عقب مانده تر اند. آگوستوس ریچاردنورتن در دو جلد کتاب حاضر به این مهم پرداخته است. این اثر حاوی بررسی های جامعی درباره جوامع مدنی در خاورمیانه است و

پرسش های مطرح شده در آن هم برای محققین علوم اجتماعی جالب توجه اند و هم برای اهل سیاست و حکومت. نوشته های کتاب در مجموع بر این واقعیت تأکید می کنند که جامعه مدنی، گرچه پدیده ای غربی است، در آینده خاور میانه نقشی اساسی خواهد داشت. به اعتقاد بیشتر نویسندگان این مجموعه، با توجه به نقش گسترده حکومت های منطقه در زندگی اقتصادی شهروندان، آینده دموکراسی در خاور میانه به باز شدن فضای اقتصادی، گسترش بخش خصوصی و خروج حکومت از بسیاری از فعالیت های اقتصادی بسته است. مقالات آمده در این مجموعه بر دو دسته اند. برخی از آن ها مبانی جوامع مدنی را در تاریخ اسلام و خاور میانه و یا در عقائد فرهنگی و مذهبی مردمان خاور میانه جستجو می کنند. در حالی که توجه دیگر مقالات به روابط حکومت ها با شهروندان خود معطوف است. جامعه مدنی در ایران نیز، که زمینه دو شماره ویژه ایران نامه (پائیز و زمستان 1374) بود در نوشته فرهاد کاظمی در این اثر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. وی معتقد است که علی رغم قدرت سیاسی فائده رژیم و سرکوبی گسترده مخالفان، آثار رشد جامعه مدنی در ایران امروز به چشم می خورد. نهادهای رو به رشد این جامعه می توانند نهایتاً از جمله مهم ترین منابع مخالفت با جمهوری اسلامی و تضعیف موقعیت سیاسی و ایدئولوژیکی آن شوند. برای علاقمندان به آینده دموکراسی در خاور میانه و نقش حکومت و جامعه در این منطقه کتاب حاضر منبعی ارزنده است.

* * *

Asghar Schirazi The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic.
.London, I. B. Tauris, 1997

کتاب که از آلمانی ترجمه شده حاوی بحث جامعی درباره قانون گذاری و تحولات سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی است. با آنکه توجه کتاب بیشتر معطوف به زیر و بم قانون اساسی جمهوری اسلامی است به مباحث دیگری از جمله کارنامه نظام سیاسی جمهوری اسلامی و تناقض های درونی آن نیز می پردازد. نویسنده پس از بررسی فلسفه نویسندگان و طراحان قانون اساسی، نقش گروه های مذهبی، چپ و دموکراتیک در شکل گیری آن را مورد بررسی قرار می دهد. در این زمینه دکتر شیرازی به بحث های گوناگون در باره نقش و اقتدارات ولی فقیه توجهی خاص دارد. بخش دوم کتاب به تأثیر قانون اساسی بر ساختار سیاسی ایران اختصاص دارد. مؤلف بر این نظر است که قانون اساسی جمهوری اسلامی با متمرکز کردن قدرت سیاسی در حکومت، و ویژه در نهاد ولایت فقیه، اسباب جدایی میان دستگاه رهبری سیاسی و مردم را فراهم کرده است. همین جدایی به تدریج عاملی در تضعیف جمهوری اسلامی از یکسو و گرایش آن به سوی سرکوبی مخالفان از سوی دیگر بوده است. نویسنده بخشی از کتاب را نیز به بررسی آراء محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش به عنوان منتقدان نظام سیاسی ایران اختصاص داده است.

* * *

Michael Eisenstadt Iranian Military Power: Capabilities and Intentions Washington, D. C. ., the Washington Institute for Near East Poliy, 1996

کتاب حاصل پروژه تحقیقاتی است که مؤسسه مطالعات شرق نزدیک در واشنگتن درباره توانایی های ارتش ایران و نقش آن در منطقه انجام داده است. هدف اصلی نویسنده ارزیابی این توانایی ها به ویژه پس از جنگ ایران و عراق و نیز بازسازی نیروهای ارتش است. نویسنده این بازسازی را اساساً تهاجمی می شمرد و آن را مقدمه ای بر سلطه جوئی ایران در خلیج فارس و تهدید موقعیت نظامی امریکا می داند. دو مسئله دیگر نیز مورد توجه نویسنده است: یکی نقش ایران در حمایت از تروریسم و دیگری پیشرفت ایران در راه دستیابی به سلاح های هسته ای. اما در بررسی این دو مسئله، نویسنده اطلاعات جدیدی ارائه نمی دهد و تحلیل هایش براساس داده های ناقص و تأیید نشده است. از همین رو تردید در باره برخی از نتیجه گیری های وی رواست. با این همه، برخی از آراء و بحث های نویسنده می تواند سرآغازی برای بررسی های جامع تر از نقش نظامی ایران در منطقه باشد. بررسی وی در باره تنش میان ارتش، پاسداران، نیروهای گوناگون انتظامی و سازمان ها و نهادهای دولتی، گرچه حاوی اطلاعات چندان تازه ای نیست برای کسانی که علاقمند به این جنبه از صحنه سیاسی ایران هستند خالی از فایده نیست.

* * *

Ahmad Kazemi Moussavi Religious Authority in Shi' ite Islam: From the Office & Mufti to .the Institution & Marja Kuala Lumpur: ISTAC,1996

کتاب شامل یک بحث تحلیلی و تاریخی از چگونگی پیدایش و تحوّل مرجعیت در تشیع است. مؤلف با تکیه بر منابع اولیه انسجام فقه شیعه را مورد بررسی قرار می دهد و سپس به ارزیابی موازین و قوالبی می پردازد که مبنای کار تفسیر فقه شیعی است. وی با تشریح مقام و نقش "مفتی" به عنوان قاضی و مفسر قانون به تحولاتی اشاره می کند که در نهایت مقام "مرجع" را بر جای مفتی می نشاند. با انسجام اصول فقه است که مرجعیت با تأیید علمایی چون کلینی نهادی می شود. پس از تحلیل چگونگی پدیداری مرجعیت در تشیع، نویسنده بحث های میان مکاتب اصولی و اخباری را مورد بررسی قرار می دهد. وی معتقد است که چنین بحث ها و مناظره ها به تحکیم موضع مرجعیت انجامید، گرچه هنوز از سوی اهل تصوف و مکتب شیخیه مورد تردید قرار می گرفت. دربخش آخرین کتاب، نویسنده به چگونگی رشد اقتدار و سلطه مرجعیت تقلید در دوران قاجار و پس از آن می پردازد و نقش اجتماعی و پایه های مالی آن را مورد بررسی قرار می دهد. این کتاب هم از نظر گستره منابع و مآخذی که در آن مورد استفاده قرار گرفته اند و هم از بابت روشن کردن مبانی تاریخی فقه شیعه کتابی ارزنده و سودمند است.

* * *

Bahman Bakhtiari Paliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization & Factional Politics Gainesville, F1, University Press of Florida, 1996

این کتاب حاصل تحقیقات مفصل نویسنده پیرامون عملکرد مجلس شورای اسلامی است. انتخابات و مجلس در نظام سیاسی کنونی ایران همچنان از مقوله های بحث انگیزند، چه این هر دو به اعتباری با نظام بسته جمهوری اسلامی ناسازگار به نظر می رسند. نویسنده این اثر کوشیده است تا با یک بررسی نزدیک و جامع هم عملکرد مجلس و هم نقش آن را در روند تصمیم گیری و برنامه ریزی در جمهوری اسلامی مشخص سازد و در عین حال تأثیر انتخابات و مذاکرات و بحث های مجلس را در شکل گیری نظام سیاسی ایران نشان دهد. در همین راستا، بختیاری اطلاعات جامعی در این باره و به ویژه در باره شخصیت های متنوّذ دوره های چهارگانه مجلس فراهم آورده است. به نظر نویسنده کتاب تشکیل جناح های مختلف در مجلس مهم ترین تحول سیاسی در این نهاد بوده است. این جناح ها هم در موضع گیری سیاسی و عقیدتی جمهوری اسلامی تأثیر داشته اند و هم به نوعی نقش احزاب سیاسی را ایفا کرده اند. مؤلف بر گسترش قدرت مجلس به عنوان یک سازمان سیاسی نیز توجه خاص معطوف کرده است. به اعتقاد وی، در ظرف ده سال گذشته مجلس شورای اسلامی، به ویژه در برابر نهاد ریاست جمهوری به قدرت بیشتری رسیده است که برای آن در حکومت های مشابه جهان سوم مترادفی نمی توان یافت. این کتاب برای علاقمندان به مسائل سیاسی معاصر ایران کتابی در خور توجه است.



بنیاد مطالعات ایران
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES