

رستم التواریخ و مسأله تجدّد

تجدد نخست در غرب به بار نشست. گرچه اهل نظر در باب ریشه های فلسفی، مذهبی، اقتصادی و سیاسی تجدد، و نیز درباره تقویم تاریخی آغاز آن اتفاق نظر ندارند، اما جملگی در یک قول متفقند: سده های شانزدهم تا نوزدهم میلادی عصر طلایی رشد و رواج تجدد در غرب بود.

اگر اوضاع ایران را در اواسط سده شانزدهم میلادی و یا به طور مشخص در زمان سلطنت شاه عباس کبیر (۱۵۸۷-۱۶۲۹)، با وضع اروپا مقایسه کنیم، به گمانم، درمی یابیم که در آن روزگار ایران از بسیاری جهات دست کم همپای اروپا بود. قدرت اقتصادی و نظامی اش، عظمت شهرهایش، استقلال سیاسی اش با بزرگترین نیروهای اروپا پهلو می زد.

اما درست در زمانی که باد تجدد در اروپا با شدتی هرچه بیشتر وزیدن می گرفت، ایران دوباره به «دو قرن سکوت» افتاد و سیری قهقراپی آغازید. در پایان این دوران نه تنها دیگر از برابری ایران و اروپا نشانی نبود، بلکه شکافی ژرف میان ایران قاجار و اروپای متجدد پدیدار شده بود. به دیگر سخن، درست در زمانی که در غرب سرمایه داری به اوج رونق می رسید، ملت و وحدت ملی شکل می پذیرفت و زبانهای ملی ملاط این هویت و وحدت می شد، شهرنشینی رواج می یافت و سیاست و تفکر عرفی می گشت و کشورهای اروپایی به «قصد فتح جهان» به کشف آن می پرداختند و نگاهی جهانی را جانشین نگاه ملی می کردند، و بالاخره نوع تازه ای از اندیشه، مبتنی بر خرد نقاد، جانشین

ایمان مطلق می شد و در نتیجه عرصه های گونه گون تفکر، از جمله فلسفه و روش تاریخ نویسی دگرگون می گشت،^۱ ایران مسیری یکسره مختلف می پیمود و در آن بی ثباتی و رکود اقتصادی و فکری حاکم می شد. نفوذ مذهب در سیاست رو به فزونی بود، شهرهای پر رونق به دام قحط و غلامی افتاد و وحدت ملی و زبانی کشور، که در ایران، برخلاف غرب، سنتی دیرینه داشت، در معرض حملات و خطراتی تازه قرار می گرفت.

اگر این گمان را نپذیریم که رواج تجدد در غرب، و رکود آن در شرق، ریشه در ذات فرهنگی این دو تمدن دارد، یعنی اگر نپذیریم که شرق زادگاه پیامبران و عارفان و مؤید غور درونی در «عالم صغیر» است و غرب خاستگاه خرد و مشوق فتح جهان بیرونی ست،^۲ و اگر اندیشه مارکسیستی مربوط به «استبداد شرقی» را در مورد ایران صادق ندانیم و کندی رشد اقتصادی و سیاسی را نتیجه عوامل جغرافیایی و تاریخی گریزناپذیر نپنداریم،^۳ و بالاخره اگر نخواهیم کاسه کوزه عقب افتادگی ایران را یکسره بر سر عوامل خارجی بشکنیم، آن گاه باید بپذیریم که کندوکاو در تاریخ سده های هفدهم و هجدهم ایران کلید درک مسأله تجدد در ایران است.

روایات غالب مارکسیستی و مذهبی تاریخی در ایران دست کم در یک نکته اشتراک نظر داشته اند. هر دو انحطاط ایران را نتیجه مستقیم دخالت غرب می دانستند. گرچه یکی از عرفی شدن جامعه می هراسید و دیگری از سلطه سرمایه داری وابسته می نالید، هر دو غرب شیطان صفت را سبب اصلی ناکامیها می دانستند و به ریشه های درونی این معضلات کمتر عنایت داشتند. شناخت تجربه تجدد بی شناخت نقدانه این شرایط درونی شدنی نیست.

ضمناً این موضوع را نباید از نظر دور بداریم که تاریخ مکتوب، خاطره هر قومی است و خاطرات، یکی از مؤلفات اساسی هویت و هستی ماست. اما نسل ما ایرانیان با دو گسست تاریخی مهم روبرو هستیم. بخشهای مهمی از تاریخمان را نخوانده ایم. برخی از مهمترین متون تاریخی ما هنوز به چاپ نرسیده اند. مجتبی مینوی، در مقاله ای سخت زیبا پیرامون «تسخیر اصفهان»، هنگام بررسی منابع موجود در زمینه مورد بحثش، به همین نکته اشاره می کند و می نویسد:

کتب دیگری می شناسیم که بسیار خوب و مفید و مهم است ولی چاپ نشده و در دسترس نیست و برای استفاده از متن خطی آنها باید تحمل زحمت و منت بسیار کرد، من جمله رستم

به علاوه، بسیاری از متون و اسناد تاریخی مهم ایران در نتیجه بی ثباتی اجتماعی، یا بیخردی و کوفه نظری حکام از میان رفته اند. حتی در متن رستم التواریخ هم اشاراتی در این زمینه می توان سراغ کرد. در این کتاب درباره سید الله خان، حاکم اصفهان می خوانیم که «از مرتبه علافی به انبارداری و از انبارداری به کدخدایی و از کدخدایی به حکومت رسید» و چنان تسلطی یافت که «هرچه دلش می خواست از قوه به فعل در می آورد» و

به قدرت و اختیاری که داشت، دفترهای هزارساله ایران را که در سرای جهانشاهی که مشهور به چهارحوض می باشد و دفترخانه ملوک صفویه بوده همه را به براق آتشبازی صرف نمود... و کتابخانه مبارکه را به باد فنا داد و سررشته حساب را از دست اهل ایران گم نمود... (ص ۲۱۰).

گست دوم آن است که شناختن از بسیاری از متون تاریخی را مدیون خارجیان هستیم. ذهن و زبان دیگران واسطه خاطر^۶ ما است و غبار سلطه جویبهای «شرقشناسی» را اغلب در اجزاء این ذهن و زبان سراغ می توان کرد. بر گذشتن از این گست، شرط اجتناب ناپذیر یافتن هویتی خودبنیاد و یکی از نشانه های اصلی تجدد فکری ست. در کار کندوکاو در این هویت و شناخت ریشه های تاریخی تجربه تجدد در ایران رستم التواریخ را باید از منابع مهم و کم نظیر دانست.

به رغم اهمیت این کتاب، نه تنها مطالب چندانی درباره آن نوشته نشده بلکه متن کامل و منقح آن برای نخستین بار، بر اساس «نسخه موجود در کتابخانه آثار فرهنگی ایالت پروس آلمان» (جلد کتاب) در سال ۱۳۴۸ (۱۹۶۹) به چاپ رسید. مصنف کتاب محمد هاشم موسوی حسینی نام داشت. به سال ۱۱۸۰ (۱۸۰۱) به دنیا آمد و ۷۳ سال عمر کرد و دست کم ۱۹ کتاب نظم و نثر از خود به جا گذاشت.^۷ در شاعری «آصف» تخلص می کرد. خطی خوش داشت و شیوه «مسلسل خاقان پسند» (ص ۵) بدعت اوست. پدرش نامور مردی بود «حکیم منش و فیلسوف روش» (ص ۵۶)، نامش شیخ علی خان اعتمادالدوله زنگنه بود و چون «نشانه های همایون طالعی و فیروزبختی و بلندآختری و آثار کیاست و حکمت و علامت بزرگتری و مهتری» در فرزند خود دید او را «به مبارکی و

* هر جا در مقاله، قولی از رستم التواریخ نقل شده، صفحه مورد استفاده از کتاب را بلافاصله بعد از عبارت منقول ذکر کرده ام. همه قولها از نسخه مشیری است. رک. به: محمد هاشم آصف (رستم الحکما). رستم التواریخ. به اهتمام محمد مشیری. تهران ۱۳۵۲. در متن همه جا رسم الخط / ایران شناسی را جانشین رسم الخط رستم التواریخ کرده ام.

میمونی به رستم الحکما» (ص ۶۳) ملقب کرد، و وجه تسمیه عنوان کتاب، یعنی رستم التواریخ هم، به همین لقب اعطائی تأویل پذیر است.

درباره کم و کیف این کتاب و هویت نویسنده اش اتفاق نظر نیست. از سویی در لغت نامه دهخدا، ذیل «رستم الحکماء» مطالبی آمده که چندان دقیق نیست: «مردی ادیب و شاعر و متفلسف در اواخر دوره صفویه و اوایل دوره زندیه که به تخط دچار شد. تألیفاتی دارد که محتوی مطالب غیرجدی است. کتابی در تاریخ دارد به نام رستم التواریخ». در فهرست اعلام «فرهنگ معین» ذکری از او نیست. اما از سویی دیگر، احمد سهیلی خوانساری مدعی است:

در میان تواریخی که تاکنون دیده شده هیچ یک از نظر شمول حقایق حوادث و بیان وضع

اجتماعی و اخلاقی مردم قرن دوازدهم مانند رستم التواریخ نیست.

محمد تقی دانش پژوه از فرهیختگی خاندان پدری رستم الحکماء یاد می کند و مؤلف کتاب مهم تذکرة الملوك، میرزا سمیعا را «برادر نیای پدری رستم الحکما» می خواند و به این واقیعت اشاره می کند که «دو نسخه از تذکرة الملوك به دست جناب رستم الحکما مذکور افتاد و آن دو نسخه را پیشکش سرکار فیض آثار اعلیحضرت [...] صاحبقران فتحعلی شاه» فرمود. گویا همین فتحعلی شاه بود که رستم الحکما را به تکمیل و تدوین رستم التواریخ هم ترغیب کرد.

از آنچه تاکنون درباره رستم التواریخ نوشته شده، برخی طنز کتاب را ستوده اند^۱ و بعضی اطلاعات دقیق اقتصادی اش را محل اعتنا دانسته اند. در عین حال زبان بی پروای راوی در شرح مسائل جنسی مایه کنجکاوی شماری از خوانندگان شده است. هدف من در این جا تنها بررسی کتاب از منظر مسأله تجدد در ایران است. می خواهم نه تنها رخدادهای مورد بحث کتاب که ساخت اندیشه راوی را از چشم انداز موانع و ریشه های تاریخی تجدد در ایران بررسی کنم. گمانم این است که کتاب را می توان در عین حال شاهدهی بر این مدعا دانست که برخی از مهمترین اندیشه های جنبش مشروطیت، به ویژه مسأله ضرورت عرفی شدن سیاست و تفکر، از غرب به ایران نیامد و ریشه در افکار برخی از متفکران و مورخان ایرانی داشت.

در این زمینه رستم التواریخ از اهمیتی ویژه برخوردار است. حوادث مورد بحث کتاب دورانی را در بر می گیرد که به قول راوی «از آمد و شد و گیرو دار و کش مکش، همه ایران را، خصوصاً اصفهان را بی رونق و خالی از آب و تاب نمودند» (ص ۶۵). به طور مشخص، موضوع کتاب جنبه هایی از تاریخ ایران در دوران شاه سلطان حسین،

هجوم افغانه به ایران و چگونگی انقراض حکومت صفویه، سلطنت محمود و اشرف افغان، حکومت پرحادثه نادرشاه و کریم خان زند، هرج و مرج و دوران ملوک الطوائفی که در نتیجه ضعف حکومت مرکزی پدید آمد و بالاخره روی کار آمدن سلسله قاجار است. رستم الحکما وقایع این دوران را با عنایتی ویژه به افکار و آداب اجتماعی روزگار، بافت هستی اجتماعی در اصفهان و شیراز، و قیمت دقیق بسیاری از حوایج روزمره مردم بررسی کرده است. ولی سوی این جزئیات به ظاهر پراکنده و مهم، کتاب به گمان من گرد چند محور تاریخی و فکری مهم دور می زند که همه با مسأله تجدد در ارتباط اند و هدف من هم در این جا بررسی برخی از همین مراکز ثقل کتاب است. اما پیش از آغاز این بررسی، توضیحی درباره روش مورد استفاده ام لازم است.

هر متنی نوعی روایت (narrative) است و هر روایت برخاسته از شرایط تاریخی آفرینش آن است و در این زمینه تفاوتی گوه‌رین میان متون ادبی و علمی و تاریخی در کار نیست.^{۱۱} به علاوه، همه این روایات گونه‌گون شگردهای روایی مشترکی را به کار می‌بندند. در واقع تضاد و تقابلی که به نظر برخی از مورخان میان روایات ادبی و تاریخی فرض شده، ریشه در رواج اصول اندیشه اثبات‌گرایی (positivism) دارد که به وجود مرز و تمایزی اساسی و شناخت‌شناسی (Epistemological) میان خلق هنری و کشف تاریخی قابل است، اولی را ذهنی و خیالی، و دومی را واقعی و عینی می‌انگارد. به عبارت دقیقتر، اساس کار من در این جا این قول وایت است که آنچه «داده» یا «واقعه» تاریخی می‌خوانیم صرفاً به مدد یک فرایند طرح‌اندازی (emplotment) به روایت تاریخی بدل می‌شود.^{۱۲} هیچ روایت تاریخی تمام پدیده مورد بحث خود را دربر نمی‌تواند گرفت. برعکس، هر روایت، «برداشتی» از آن پدیده است. این برداشت، به اجبار، نکته‌هایی از واقعیت را برجسته می‌کند و برخی دیگر را از قلم می‌اندازد. شناخت هر متن، خواه ادبی باشد خواه تاریخی، مستلزم شناخت قواعد و اصولی است که بر جریان طرح‌اندازی و شکل‌بندی روایت آن حاکم بوده‌اند.

زبان هر متن یکی از پنجره‌های شناخت اصول فکری و فلسفی حاکم بر آن است. در ساده‌ترین وجه، مسأله زبان در متون تاریخی - یا در واقع در هر روایتی - را می‌توان به این نکته تأویل کرد که هزارتوی واقعیت پیچ در پیچ تاریخ را صرفاً می‌توان به مدد نوعی تقلیل‌گرایی به قالب زبان مکتوب تک‌خطی و یک‌بعدی درآورد. یکی از وظائف نقد متون تاریخی بازشناخت ضوابط و اصول حاکم بر این تقلیل‌گرایی، یا روال حذف و گزینش و ترتیب روایت تاریخی است. به همین جهت، در این گونه‌نقدها اغلب آنچه در

متن آمده به اندازه آنچه از قلم افتاده محل اعتنا می‌تواند بود.

زبان متون تاریخی از جنبه دیگری نیز حائز اهمیت است. زبان هر روایت تاریخی صرفاً وسیله‌ای برای انتقال «حقایق» تاریخی نیست بلکه خود بخشی از حقیقت تاریخی است. کلمات، به تنهایی، و روایت متن، به عنوان یک کلیت، هیچ کدام خنثی و خالی از عمد و پیشداوری نیستند.^{۱۳} گرد هر کلمه، هاله‌ای تاریخی نشسته است. در یک کلام، زبان نابی در کار نیست. هر زبانی، هر کلامی، هر عبارتی نوعی «آلودگی» فکری و سیاسی دارد. زبان هر متن، مانند فلسفه تاریخی مستتر در آن، هر دو پدیده‌هایی تاریخی اند و هم از شرایط تاریخی خود مایه و تأثیر می‌پذیرند و هم بر این شرایط تأثیر می‌گذارند. شگردهای روایی مستفاد در یک روایت، و نیز نوع زبان آن، چراغ راهنمایی اند برای شناخت ساخت روایت و ذهن راوی و زبان او. از این همه این حکم کلی را استنتاج می‌توان کرد که هر متن تاریخی را، بالمآل، باید نوعی تمثیل دانست و کار تحلیل و تفسیر آن بی‌شبهت به کار تحلیل شعر یا تعبیر خواب نیست. هر جزء روایت، مانند هر جزء خواب، اهمیتی بی‌بدیل دارد. همان‌طور که مدتهاست به مدد روانکاوی دریافته ایم که آنچه به خاطر می‌سپاریم، آنچه به خواب می‌بینیم و آنچه از یاد می‌بریم هیچ کدام تصادفی نیستند و همه ریشه در ناخودآگاه ما دارد، هر متن تاریخی هم نوعی ناخودآگاه دارد که به حکم آن، روایت متن شکل پذیرفته است. این حکم کلی در مورد رستم‌التواریخ به طور کامل مصداق دارد، چون به قول راوی کتاب صرفاً از خاطرات و مشاهدات خود او، پدر و پدربزرگش و عمویش تشکیل شده است.

در واقع یکی از نخستین نکاتی که در مورد رستم‌التواریخ جلب توجه می‌کند زبان آن است. برخلاف ثرنویسان دوران صفوی و نادری، که سبکی پرتعقید و پرتکلف داشتند، و زبان آثارشان رنگی از گفتار و نوشتار عامیانه نداشت و مفهوم عوام هم نبود، رستم‌الحکما، به جز در یک زمینه، نثری روان و غنی و در عین حال ساده و بی‌تکلف به کار می‌گیرد. از کاربرد اصطلاحات عامیانه هیچ ابایی ندارد و نه تنها ضامن صحت روایات خود را نقل قولهای پیران خانواده اش می‌داند، بلکه ساخت زبانی کتاب را هم ملهم از پند و اندرزهای پدرش می‌شمرد و از قول وی می‌نویسد:

هرچه به چشم خود دیدم و هرچه از والد و عم خود شنیدم، قصه‌های شیرین و حکایتهای دلنشین

در خاطر و یاد دارم به تدریج و ترتیب ذکر می‌کنم به دقت بشنو و بر صفحه تقریر به خامه

تحریر درآورد که از من و تو در این ناپایدار یادگاری بماند (ص ۶۳).

پدر در عین حال به او تأکید می‌کند که:

این حکایات را که از من می شنوی با کمال وضوح و اختصار و به عبارات شیرین بیان کن که به فهم همه کس از خاص و عام نزدیک باشد [...] و زنهار کلمات مغلطه به هم پیچیده از فهم عوام دور در این تاریخ نیاور که باعث حیرانی خلایق باشد (ص ۶۳).

عنایت به زبان عوام مرادف عنایت به تاریخ زندگی آنها هم هست چه در تجربه تجدد در غرب، چه در ایران، زبان عوام زمانی به عرصه ادب و تاریخ راه یافت که زندگی عوام هم برای نخستین بار، موضوع تاریخ شمرده شد. زبان پرتعقید و تکلف سنتی تاریخ همزاد مفهومی نخبه گرا از تاریخ است که در آن تنها کار تاریخ وصف حال و اعمال بزرگان است. رستم الحکما نه تنها زبان عوام را، به تأسی از توصیه پدر، به کار می گیرد، بلکه بسیاری از جنبه های زندگی روزمره آنها را نیز به دقت وصف و ضبط می کند.

تنها جایی که رستم الحکما در روایتش بر سبیل اسلاف می رود و زبانی پرتکلف به کار می برد اوقاتی است که مدح شاهان می کند و میزان این تکلف چنان است که، به گمان من، می توان در پس این همه مدح متکلف، نوعی طنز سراغ کرد. شاید مدحش خود ذم این نوع مداحیهای رایج بوده است. نمونه این تکلف طنز آمیز را در «داستان سلطنت و جهان بینی» شاه سلطان حسین می بینیم. متن این روایت در اساس چیزی جز ذکر زبونی، زبنازی و بی ارادگی شاه، و فساد اطرافیان و جهل مشاوران روحانیست. اما همین بخش را با ذکر مستوفی از القاب شاه می آغازد:

... خاقان سکندر شان، سلیمان مکان، قیصر پاسبان، دارا دربان، قآن جمشید شان، کی نشان، عشرت توامان، سلطان دادگستر رعیت پرور، نصرت قران، شهنشاه فریدون دستگاه، خسرو یارگاه کسری عز و جاه، ایران پناه، دولت و اقبال همراه، آفتاب جهانتاب، سپهر سلطنت و جهان بینی، یگانه گوهر خورشید آب و قاب محیط خاقانی، دارای بفقور دربان، محسود قیصر و خان، السلطان بن السلطان، و الخاقان بن الخاقان، شاه سلطان حسین الموسوی الصفوی (ص ۶۹).

نثر رستم التواریخ از جنبه ای دیگر نیز اهمیت دارد. در بحث و شرح مسایل جنسی، بعد از عبید زاکانی، شاید هیچ متن مشهوری به اندازه این کتاب بی پروا و راهگشا نیست. البته کار رستم الحکما از یک جنبه مهم با عبید تفاوت دارد. بی پروایی عبید در این بود که آنچه در خلوت بود به جلوت می آورد. اما رستم الحکما علایق و کردار جنسی انسانها را به عنوان بخشی از هستی انسان و جزئی از تاریخ شمرد. البته همان طور که در کل کتاب می توان رد پای نوعی طنز تراژیک سراغ کرد، در اشاراتش به مسایل جنسی هم گاه می توان همین لحن را جست.

مصدق بارز این شگرد روایی، شرحی ست از «حظ خانه» پادشاه «بی نظیر و عظیم المثال»، شاه سلطان حسین :

در آن سرای بهشت مانند حجره دلگشایی ساختند و مکان عمیقی در آن بنا نمودند از دو طرف سرایشب که دهنة بالای آن هفت ذرع و دهنة زیر یک ذرع و از بالا تا زیر سنگ مرمر نصب نموده بودند.

آن حجره را با زینت بسیار ساخته و پرداخته و آراسته و پیراسته بودند که گاهگاهی آن یگانه روزگار برهنه می شد و یک زوجة ماه سیم اندام خود را برهنه می نمود از بالای آن مکان عمیق روی روی هم می نشستند و پاهای خود را فراخ می نهادند و از روی خواهش همدیگر را به دقت تماشا می نمودند و می لغزیدند، از بالا تا زیر چون به هم رسیدند الف راست به خانه کاف فرو می رفت پس آن دو طالب و مطلوب دست بر گردن همدیگر می نمودند و بعد از دست بازی و بوس و کنار بسیار، آن بهشتی سرشت مجامعتی روحبخش با زوجة حورسیمیای خود می نمود که واه واه چه گویم از لذت آن اللهم ارزقنا و جمیع المؤمنین. آن را حظ خانه می نامیدند (ص ۷۶).

البته چه هنگامی که «لذت خانه» و «حوض خانه» و «راحت خانه» سلطنتی شاه سلطان حسین را وصف می کند (ص ۶۷-۷۷)، چه زمانی که به معجونیه اشاره دارد که «ملتجای امم» پیش از «مقاربت بر حشفة خود می مالید» (ص ۸۳)، و چه از روزی که در هر سال، پادشاه با «اهل حریم» به باغهای اطراف شهر می رفت و «می فرمود نخرها و ماده خرها بسیار می آوردند و بر همدیگر می انداختند و از تماشای مجامعت آن نخرها همه معظوظ و متلذذ می شدند» (ص ۱۰۷)، و بالاخره چه آن جا که از روزی یاد می کند که شاه سخت مؤمن و پرهیزگار در شهر به گردش می پرداخت و

هر زن و دختری که آن فخر ملوک می پسندید[...]. اگر آن زن شوهردار بود و این خبر به شوهرش می رسید، آن زن را شوهر طلاق می گفت و پیشکش آن زبده ملوک می نمود و آن افتخار تاجداران آن جمیله را به قانون شرع انور تصرف می نمود (ص ۱۰۸).

در همه این موارد، رستم الحکما بی پروایی زبانی را با طنز زیبا و نقدی تلویحی در می آمیزد. حتی شاید بتوان گفت که زیبایی و فراوانی این گونه حکایات کنجکاوی تن کامة بسیاری از خوانندگان را برانگیخته و بر دیگر نکات تاریخی کتاب سایه انداخته است.

سوای بی پروایی زبانی، برخورد رستم الحکما با مسایل جنسی از یک جنبه دیگر نیز اهمیتی ویژه دارد. یکی از مهمترین تحولاتی که همزمان با تجدد در غرب پدیدار شد

رواج تدریجی این باور بود که مسایل جنسی به «عرصه خصوصی» تعلق دارند. در حقیقت، یکی از شاخصهای اصلی دموکراسی و آزادی فردی را گسترش هرچه بیشتر «عرصه خصوصی» و تحدید «عرصه عمومی» دانسته اند.^{۱۴} گرچه در رستم التواریخ واژه «عرصه خصوصی» و یا چیزی مرادف آن، و بسیاری از مفاهیم اصلی تجدد چون حاکمیت ملی، قانون اساسی و دموکراسی محلی از اعراب ندارند، اما انگار رستم الحکما، دست کم در بخشهایی از روایت خویش، می خواسته است گامی در جهت جدا کردن عرصه های خصوصی و عمومی بردارد. به طور مشخص، هنگامی که درباره شاه اسماعیل ثانی می نویسد، چنین استدلال می کند

آن شاه جمجاه لیلأ و نهارأ به عیش و عشرت و لهو و لعب مشغول و به شرب باده خوشگوار و بوس و کنار و وطی امردان ماه طلعت مشغول بود، اما «اریاب عقول این رفتار را عیب کلی پادشاهان ندانند. چون از پادشاه نه زهد و تقوا و سداد و عفت و عصمت» که «عدل و احسان و نظم و نسق و حساب و تمیز و حراست و [..] داد و دهش و پارس و پرورش می طلبد (ص ۲۰۱). حتی در مورد شاه سلطان حسین هم خلیقات جنسی او را ملاک قضاوت سیاسی نمی دانست و ایرادش بر شاه نه دایر کردن «حظ خانه» که بی اعتنایی به امور ملک بود.

عرفی گری (secularism) یکی دیگر از مفاهیم مرکزی تجدد در غرب بود. به تدریج از نفوذ الهیات و احکام مذهبی در عرصه تفکر و هستی اجتماعی کاسته شد. ناکجا آباد این جهانی به جای بهشت موعود آن جهانی نشست و خرد نقاد و علمی انسان، جای وحی منزل را گرفت. فرآیندی و نسب روحانی، به عنوان ابزار اثبات و تحکیم مشروعیت قدرت، جای خود را به اصل حاکمیت ملی و قرارداد اجتماعی داد.^{۱۵} به گمان من چند و چون نفوذ مذهب در سیاست ایران، و تأثیر این نفوذ در سرنوشت جامعه، محور اصلی کتاب رستم التواریخ است. البته مفهوم «عرفی گری» در واژگان راوی یافتنی نیست، اما بی گمان مراد او تفهیم این نکته است که فروپاشی شیرازه اوضاع اجتماعی ایران به زمان شاه سلطان حسین، و به طور مشخص فزونی نقش «خرصالحان» در امور سیاسی مملکت تأویل پذیر است. محور دیگر کتاب، یعنی تقابل حکومت کریم خان زند با سلطنت شاه سلطان حسین، و خیراندیشیهای اولی و خام اندیشیهای دومی نیز به همان مسأله عرفی گری ربط دارد. انگار خود راوی هم، به مدد تمثیلی، بر آن بود که خواننده را به محور مرکزی کتابش هدایت کند.

رستم التواریخ با ذکری مختصر از کریم خان، «معمار ایران ویران» (ص ۱۲)

می آغازد و سپس به تفصیل به شرح حکایت حیرت آور «نواب بنده پرور» می پردازد که از قضا شباهتهایی هم با داستان بعثة الاسلامیه صادق هدایت در آن سراغ می توان کرد و کاوش در همه لایه های تمثیلی آن فصلی جداگانه می طلبد. «نواب بنده پرور» روزگاری تعزیه خوان بود و از ایران به هند گریخت و آن جا داعیه سلطنت کرد و مدتی به نیرنگ و شعبده حاکم شد و سرانجام هم، از بیم جان، به ایران گریخت. راوی از بیم آن که اشارات تمثیلی کتابش را درک نکنیم، در پایان مقدمه کتاب به تصریح می نویسد:

قصه شیرین و دلکش داستان نقر خوش آقا محمد رضای خانم ساز مشهور به نواب بنده پرور، ولد آقا کبیر صراف، اصفهانی را از روی مصلحت بر او افزودیم و مقدمه رستم التواریخ بنمودیم تا اولوالالباب از خواندن و شنیدن آن متنبه و آگاه و از خواب غفلت بیدار و با اعتبار همراه شوند و به فریب زمانه ریشخند فلک شعبده باز نشوند. العاقل یکفیه الاشارة. والله اعلم بالصواب (ص ۵۳).

حتی مفهوم رستم الحکما از تاریخ و تاریخ نگاری هم سخت عرفی ست و به تصریح، موزخ را از دخالت دادن احکام مذهبی در کار تحقیق منع می کند^{۱۱} و می نویسد:

مورخین را کاری به حق و باطل و حلال و حرام و گناه و ثواب نمی باشد. بلکه باید به دقت تمام از روی تحقیق و تفحص و تجسس حقیقت قضایا را بنویسند (ص ۲۰).

روایت رستم التواریخ از دوران حکومت شاه سلطان حسین گرد یک محور دور می زند و آن زهد ریایی شاه از یک سو و نفوذ روزافزون روحانیون در حکومت، و پیامدهای این نفوذ، از سوی دیگر است. در واقع اگر بتوان گفت که در زمان شاه عباس کبیر، مذهب شیعه ایدئولوژی وحدت ملی ایران بود و شاه با دقت و درایت از نفوذ روحانیون در کار سیاست ممانعت می کرد،^{۱۲} آن گاه، به استناد رستم التواریخ، می توان نتیجه گرفت که در زمان شاه سلطان حسین نقش مذهب شیعه دگرگون شد و از ایدئولوژی وحدت ملی به الهیات حاکم بر سیاست بدل گشت و به موازات آن بخشی از روحانیون در امور سیاسی دست بالا پیدا کردند و سیاست مملکت را بیش و کم قبضه قدرت خود ساختند. طلیعه این تحول حتی در مراسم تاجگذاری سلطان حسین مشهود شد. او سنت صفویان را شکست و برای نخستین بار اجازه داد که یکی از روحانیون، یعنی ملا محمد باقر مجلسی، شمشیری را که نماد سلطنت بود بر کمر او ببندد^{۱۳} و در دنیای سیاست، که نماد قدرت به اندازه خود قدرت اهمیت دارد، اهمیت نمادین این حرکت به زودی آشکار گشت.

وقتی شاه سلطان حسین به قدرت رسید، «شهر دلگشای خلد آسای دارالسلطنه اصفهان [...] از فرط معموری و آبادی جا و مکان خالی نداشت» (ص ۹) و رونق اقتصادی اش مایه رشک فرنگی ها بود و در آن «از طایفه نصاری، تجار و ملکدار بسیار بودند» (ص ۹۷)، اما شاه رغبت چندانی به کار ملک نداشت. از سویی «روز و شب در اکل و مجامعت بسیار حریص و بی اختیار بود» (ص ۸۲) و از سویی دیگر هر روز بیشتر بر قدرت سیاسی درباریان و روحانیون می افزود. اطرافیان شاه، «اعیان و اکابر و اشراف [...] و سرهنگان [...] چنان از شراب نخوت و غرور مست شده بودند که هر یک مانند فرعون دم از تیختر و تکبر و عجب و جاه و جلال می زدند» (ص ۸۹). رستم الحکما که در طول کتابش پیوسته برای تفهیم نظراتش از تمثیلهایی زیبا بهره می گیرد، این بار هم به مدد تصویری موجز و گویا تغییر اوضاع سیاسی دوران شاه سلطان حسین را نشان می دهد و می نویسد:

از آثار زوال دولت و اقبال آن سلطان جمشید نشان آنچه به ظهور رسید اول این بود که طبع اشرفش از اسب سواری متفر شد و مایل خر سواری شده بود (ص ۱۰۶).
در عین حال، رستم الحکما با صراحتی خاص، نفوذ برخی از روحانیون در دربار شاه سلطان حسین را شرح می دهد و می نویسد:

آن زهاد بی معرفت و خرسالخان بی کیاست در مزاج شریفش و طبع لطیفش رسوخ نمودند و وی را از جاده جهانبانی و شاهراه خاقانی بیرون و در طریق معوج گمراهی وی را داخل و به افسانه های باطل بیحاصل او را مغرور و مفتون نمودند و بازار سیاستش را بی رونق و ریاستش را ضایع مطلق کردند.

امور خرسالحنی و زاهدی چنان بالا گرفت و امور عقليه و کارهای موافق حکمت و تدبیر در امور نیست و نابود گردید.

دیباچه بعضی از مؤلفات جناب علامه العلماء بی آخوند ملا محمد باقر شیخ الاسلام شهیر به مجلسی را چون سلطان جمشید نشان و اتباعش خواندند که آن جنت آرامگاهی به دلایل و براهین آیات قرآنی حکمهای صریح نموده که سلسله جلیله ملوک صفویه، نسل بعد نسل بی شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید. از این احکام قوی دل شدند و تکیه بر این قول نمودند و سررشته مملکتداری را از دست رها نمودند (ص ۹۸).

شیرازه کار مملکت هر روز بیشتر از هم می گسیخت. همین «خرسالخان» بودند که به گفته رستم الحکما یکی «از مریدان علامه الزمانی حضرت فضایل مآبی صاحب کشف و کرامات و فضل و مقامات، آخوند ملا محمد باقر شیخ الاسلام شهیر به مجلسی را»

حاکم بر کابل و قندهار کردند که آن روزها هر دو جزیری از خاک ایران بودند، و در آن وقت شیعیان با حماقت و رعوت بی معرفت از مطالعه مصنفات و مؤلفات علمای آن زمان چنان می دانستند که خون سنیان و مالشان و زنشان حلال است، چنان که سنیان با حماقت و رعوت بی معرفت تلف نمودن جان و مال و عرض شیعه را واجب می دانند و این دو طایفه در گرداب گمراهی غرقه می باشند (ص ۱۱۵).

در نتیجه بدرفتاریهای حکام کابل، افغانها سرانجام علم طغیان برافراشتند و با بیم و لرز به سوی اصفهان سرازیر شدند. اما هیبت سلطنت صفوی چنان بود که به قول راوی، مهاجمان جرأت ورود به شهر را نداشتند. به محاصره شهر بسنده کردند و اصفهان را به دام قحطی انداختند. دیری نباید که به قول وی «پدران و مادران اطفال خود را می کشتند و می پختند و می خوردند» (ص ۱۵۳). اطرافیان شاه به جای چاره سازی سودای خیانت در سر داشتند وزیر اعظم

او به محمود افغان نامه ای نوشت که ای نایب صاحب زمان و ای مظهر امن و امان، از این کوکبه با عظمت و از این دبدبه بامهابت ما تشویشی به خاطر مبارک خود راه مده (ص ۱۳۲). از سویی دیگر، برخی از «علما و فضلا و عرفا و صلحا و زهاد» هر روز نزد شاه می رفتند و به گوشش می خواندند که:

جهان پناها، هیچ تشویش مکن که دولت تو مختد به ظهور قایم آل محمد متصل خواهد بود (ص ۱۳۱).

به زعم رستم الحکما برخی دیگر از علما بیش از آن که به فکر نجات مملکت باشند فقط نگران حرام و حلال و نجس و پاک بودند. به گفته او واپسین امید اصفهان شاهزاده ای به نام نصرالله میرزا بود که با دلیری و درایت با افغانها می جنگید. روزی ملاباشی به سربازان شاهزاده تشر زد که لباسشان «ملوث» است. نصرالله میرزا عصبانی شد و گفت:

چرا عبت لشکر جان تار ما را مکدر می نماید. در این مقام وجود ملاباشی ضرورتی ندارد. البته دیگر ملاباشی در روز محاربه با ما نیاید.

ملاباشی از سخنان شاهزاده ملول شد [...] در غیبت شاهزاده به ارکان دولت پادشاهی گفت [...] این شاهزاده اگر تسلط یابد و زمام سلطنت به دستش درآید ما را تلف خواهد نمود. این کمان دست کش ما نیست [...] البته مگذارید پیاز او ریشه نماید [...] ارکان دولت حسب التمنای ملاباشی، بالاجماع و الاجتماع شاهزاده را از سالاری و سرداری معزول و به نامردی، او را خوار و زار و منکوب و مخذول نمودند [...] نصرالله میرزای منکوب مخذول

غیور، در حال مایوسی از فرط غیرت، کاسه سر خود را بر سنگ خارا چندان زد که کاسه سرش درهم شکست و جان به جان آفرین تسلیم نمود. (ص ۱۵۳)

در روایت رستم الحکما، انگار با مرگ او اصفهان که در دوران شاه عباس تجسم آغاز نوسازی و قدرت یابی خودجوش ایران بود، به راه زوال افتاد و طولی نکشید که:

شصت هزار لر و کرد و ترک و تاجیک [...] چون سیل به جانب بازارها و کاروانسراها و خانه‌ها روان گردیدند [...] و سامان سیصد ساله ای که خلق اصفهان در عهد ملوک صفویه فراهم آورده بودند در سه روز بر هم زدند و شیرازه کتاب به سرپنجه جور و ستم از هم گسیختند (ص ۲۴۹).

گویا ترجیع بند تاریخ ایران همین ویرانگری ادواری شهرها به دست ایلات و اقوام بادیه نشین است. وقتی نزدیک به هفتصد سال پیش، بیهقی در اشاره به همین ایلات می گفت: «یابان، ایشان را پدر و مادر است، چنان که ما را شهرها»،^{۱۱} او نیز به همین ترجیع بند اشاره داشت.

به همان اندازه که رستم الحکما شاه سلطان حسین را، به ویژه در وا پسین دوران حکومتش حاکمی سست رأی و کم خرد و بی تدبیر می دانست، و به تلویح و تصریح گناه ویرانی مملکت و انقراض سلطنت صفویه را بر دوش او می گذاشت، کریم خان زند را «معمار ایران ویران» می خواند و فضایل سیاسی و برنامه های اجتماعی اش را می ستود. به عبارتی کوتاه و تلویحی زیبا، تمایز این دو شخصیت تاریخی را به این گویایی بیان می کند:

[کریم خان] ... عاقلی بود معقول فهم و منقول غیر معقول را انکار می کرد. همه امورش مقرون به حکمت بود و به افسانه هرگز گوش نمی داد. از آن جمله حدیث خروج دجال را باور نمی کرد (ص ۳۲۲-۳۲۳).

روحانیون بر او خرده می گرفتند که جاماسب نامه را بر احادیث شیعی رجحان می گذارد.

تا باوری خروج دجال تنها مسأله ای نبود که روحانیون را به مخالفت با کریم خان برمی انگیزخت. به گفته رستم الحکما امنای دولت کریم خان

خواستند که به جهت طلبه علوم و ظایف فرار بدهند، قبول نفرمود و فرمود، ما وکیل دولت ایرانیم از خود اموالی نداریم که به ملاها و طلبه علوم بدهیم و از مالیات دیوانی که انفاذ خزانه عامره باید بشود، به جهت لشکرآرایی و مرزبانی و ایرانمداری چیزی به کسی نخواهیم داد. هر کس که خدمت به دولت ایران می نماید او را رتبه و مواجب مستمری خواهیم داد (ص ۳۰۹).

کریم خان می گفت:

آنچه شنیده ایم همه انبیاء و اوصیا و پیغمبر ما و امامان ما و همه پادشاهان گذشته صاحب کسب و حرفه بوده اند. غرض آن که وظیفه از برای کسی قرار نداد (ص ۳۰۹).

سوای قطع مستمری علما، کریم خان از جنبه دیگری نیز با روحانیون تضاد پیدا کرد. نگاه او به مسایل جنسی انسانها یکسره متفاوت از برخورد روحانیون با قضیه بود. در غرب، در واقع، با آغاز تجدد از بدن انسان و امیال آن اعاده حیثیت شد و این باور آگوستین قدیس که جسم زندان روح و امیال جنسی از وساوس شیطانی ست به تدریج از سکه افتاد. نخستین مصداق این تحول را می توان در نقاشیهای عصر رنسانس (نوزایش)، و به خصوص در طرحهایی سراغ کرد که غایتشان ستایش زیبایی بدن عربان انسان است.

در قرن بیستم، روانکاوی این باور را رایج کرد که امیال جنسی جزئی طبیعی و اساسی از هستی اند. به علاوه متفکرینی چون مارکوزه، فروم، براون، ویلم رایش و جرج باتای^{۱۱} تأکید داشتند که اخلاق جنسی جامعه ربطی مستقیم با کنترل سیاسی و اقتصادی جامعه دارد و ثبات اجتماعی در گرو یافتن سرچشمه هایی مقبول برای تصعید (sublimation) انرژی جنسی ست. انگار کریم خان، دست کم به روایت رستم الحکما، حدود دویست سال پیش، از منظری کم و بیش مشابه به مسایل جنسی می نگریست و امیال و اخلاق جنسی را صرفاً از زاویه مصلحت سیاسی حکومت خویش می سنجید و همین امر او را در برابر روحانیونی قرار می داد که نگران حلال و حرام قضایا بودند. رستم الحکما به تفصیل درباره این گونه برخوردها میان کریم خان و روحانیون می نویسد و از لحن روایتش پیداست که دل و رأی او با کریم خان است.

حکایت استفتای کریم خان از یکی از علما در زمینه بردن فوجی از فواحش به همراه سپاهش در هنگام جنگ و پاسخ «نعوذ بالله... هرگز» (ص ۳۳۰) آن روحانی و شرح لطایف الحیلی که کریم خان به کار برد تا روحانی را به تغییر وادارد و ذکر مفصل و طنزآمیز این حکایت که در کتاب آمده و به دایستانی از هزار و یک شب و یا حکایتی از بوکاجیو مانند است - مستی از خروار از این گونه برخوردهاست. به ادعای رستم الحکما، آن فقیه سرانجام در نامه ای به کریم خان نوشت:

هر کار که می کنی درست و راست و بی عیب است. از جانب خدا صاحب اختیار می باشی.

عقل ما در امور سلطنت ناقص و قاصر است چنان که حافظ گفته:

رسم مملکت و ملک خسروان دانند گدای گوشه نشینی تو حافظا مغروش (ص ۳۳۱)

کریم خان به پیچیدگیهای مسأله کنترل جمعیت شهرنشینی هم عنایتی ویژه داشت. به قول رستم الحکما

به ارباب دانش و ینش پوشیده مباد که والجاه کریم خان [۰۰۰] از روی مصلحت ملکی به جهت میگساران و باده کشان و دردنوشان میخانه و خرابانی با لطف و صفا و پر نشو و نما فرمود بنا نمودند و آن محله را که جایگاه فواحش و شاهدان دلکش طنز پر عشو و ناز قرار دادند و آن را خیل می خواند (ص ۳۴۰).

گویا کریم خان می خواست به این ترتیب «گردنکشان» که «بالقوه برای شهر و زنان» خطر آفرین بودند «سرگرم این کار و شیفته این اطوار» کند (ص ۳۴۱). به تصریح راوی، در این محله شهر شیراز پنج هزار فاحشه زندگی می کردند و «همه به چشم خود دیدم به تفصیل، نه آن که شنیده باشم» (ص ۳۴۰).

در حقیقت اگر قول رستم الحکما را بپذیریم، در دوران حکومت کریم خان، نفوذ روحانیون چنان محدود شده بود که حتی ساکنان خیل هم با آنها درستی می کردند. می گوید زنی بود که ملافاطمه نام داشت و «با ملاحظت و آئیت و شیرین گفتگو» بود و «به قدر بیست هزار بیت از منتخبات اشعار شعرای قدیم و جدید» را از بر داشت (ص ۳۴۲). روزی

شیخ عبدالنبی، امام جمعه و جماعت شیراز از کوچه ای می گذشت. دید ملافاطمه با مشتی از رفود، حلقه وار نشسته اند و پیمانان به دور انداخته اند و راه بر مترددین مسدود و بسته شده [۰۰۰] آن عالم حق پرست از روی وعظ و نصیحت به آن نگار سرمت فرمود: ای ملعونه گمراه، بیا از خدا بترس و ترک این افعال قبیحه کن و از عذاب الهی و آتش جهنم در حذر باش آن صنم با آه و ناله و گریه این شعر را بر خواند.

من کلام حافظ

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند گر تونمی پسندی تغییر ده قضا را (ص ۳۴۳-۳۴۴)

نه تنها رستم الحکما ابایی نداشت که خود اذعان کند که محله خیل را «همه به چشم خود دیدم به تفصیل» (ص ۳۴۰)، حتی کریم خان هم از همدمی آشکارا با ملافاطمه ترسی نداشت. به روایت رستم التواریح شبی در بازار وکیل مراسمی در بزرگداشت عروسی پسر کریم خان برپا بود. در چهارسوی بازار تختی برای رامشگران گذارده بودند و «مطربان و رامشگران بر آن تخت به ترتیب نشسته و به سازندگی و نوازندگی مشغول بودند» (ص ۳۴۵). اتفاقاً وقتی که «ملافاطمه شیرین شمایل [۰۰۰] مشغول رامشگری بود»، کریم خان آمد، «بر کرسی نشست و به ملافاطمه شیرین شمایل فرمود، شعرهای نصیحت آمیز مناسب

بخوان و مترس که ما از سخن راست نمی رنجیم» (ص ۳۴۶). ملافاطمه شعرهایی از حافظ و سعدی و مولانا خواند و «آن خدیونیو [۰۰۰] دهان این نگار شکرخند را بوسید و فرمود مروارید آوردند و به دست مبارک خود دهانش پر از مروارید نمود...» (ص ۳۴۷). حیرت آور این است که حدود دو قرن بعد، در زمان اوج قدرت محمد رضاشاهی، نه رامشگری از لون ملافاطمه، که نمایش تئاتری مدرن در خیابانی در همین شهر غوغاها آفرید.

رستم الحکما در عین حال به سیاستهای اقتصادی و سیاسی کریم خان که همه در جهت ایجاد نوعی ثبات و مرکزیت اقتصادی بود، اشاراتی مفصل دارد. می نویسد: «مقرر فرمود جمیع ماکولات را نرخ معین و مشخص» تعیین کند (ص ۳۶۰) و راوی به تفصیل قیمت «ماکولات و ملبوسات و دواب مایحتاج» مردم را ذکر می کند («یک باب خانه خوب، ده تومان» و «اسب خوب بی نظیر یک رأس بیست تومان» (ص ۱۳۶). کریم خان در عین حال بر آن شد که کار اصناف شهرها را سامان دهد و

در هر بلدی محتسبی با تسلط تعیین و برقرار فرمود [۰۰۰] و جمعی مأمور بودند که از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب در همه کوجه ها و بازارها بگردند و خلائق را باخبر کنند که بازارها و کوجه ها را به جاروب کشیدن و آب پاشیدن پاک و پاکیزه و باصفا نمایند (ص ۳۰۸).

کریم خان برای حکام ولایت مواجبی مقرر کرد که «مبلغ صد تومان نقد و مقدار چهارصد خروار غله» بود (ص ۳۰۷). و می کوشید از فساد و تعدی این حکام جلوگیری کند. در عین حال به آبادی شهر شیراز، که مقرر حکومتش بود، عنایتی خاص داشت.

همه کوجه ها و بازارهای شهر شیراز را با سنگهای بزرگ قطعه به موزونی سنگ بست کردند و در هر چهل گز یک چاه سرپوشیده به جهت آب باران قرار دادند (ص ۳۳۵).

رابطه کریم خان با سفرای خارجی و شناختش از نیات خارجیان، دست کم آن چنان که در رستم التواریخ نقل شده است، سخت جالب به نظر می آید. یکی از زیانبارترین عوارض نفوذ غرب در ایران این بود که قدرتمندان و سیاستمداران ایرانی به تدریج اعتماد به نفس خویش را در برابر فرنگی ها از دست دادند. غرور گاه بی رویه دیروزشان یک شبه به حس حقارتی حیرت آور بدل شد. دیری نپایید که تمجید و تعریف و تأیید دولتها و سفرای غربی را بر میل و خواست و مصلحت ایرانیان رجحان گذاشتند. به اعتبار سفرنامه ها و خاطراتی که در چند دهه اخیر به چاپ رسیده قاعده باید بتوان زمان دقیق این تحول روانی و سیاسی مهم را تعیین کرد. به هر حال، در رفتار کریم خان نشانی از حقارت سیاسی به چشم نمی خورد. رستم الحکما، که خود شناخت چندان دقیقی از

اوضاع بین المللی نداشت و «پنه پارتیه» را «پادشاه انگلیز» (ص ۲۲) می پنداشت، به تفصیل درباره این جنبه از سلوک کریم خان نوشته است.

می گوید وقتی کریم خان می خواست سفیر عثمانی را بپذیرد، اطرافیان او نصیحتش می کردند که «جامه های نو خود را بپوش و خود را آراسته کن و پای خود را دراز مکن» (ص ۳۶۵). اما به هنگام این دیدار، کریم خان «یک پای خود را دراز کرد. تبان قصب قرمز مندرسی به پا نمود که سر کاسه زانوی آن پاره و آسترش نمودار شد» (ص ۳۶۵). رفتارش با سفیر انگلیس حتی جالبتر بود. مدتها سفیر را نمی پذیرفت. می گفت «اگر با ما کاری دارد ما با او کاری نداریم» (ص ۳۸۳). از اطرافیانش پرسید، «حاجت ایشان چیست؟» گفتند: می خواهند با «پادشاه ایران بنای دوستی و آمد و شد گذارند و کارسازی اهل فرنگ و هند و ایران شود.» گرچه بالمآل سیاستی که به گفته رستم الحکما در برابر این هیأت اتخاذ کرد دون کیشوت وار بود، اما پاسخی که به اطرافیان داد تاریخی بود.

از شنیدن این سخنان بسیار خندید و گفت دانستم مطلب ایشان را. می خواهند به ریشخند و لطایف الحیل پادشاهی ایران را مالک و متصرف گردند، چنان که ممالک هندوستان را به خدعه و مکر و تزویر و نیرنگ و حيله و دستان به چنگ آوردند و مانند رستم دستان به دو زانو نشست و دست بر قبضه شمشیر خود گرفت و مانند تره شیر غرید و فرمود ما ریشخند فرنگی به ریش خود نمی پذیریم و اهل ایران را به هیچ وجه من الوجوه احتیاجی به امتعه و اقمشه و اشیاء فرنگی نیست [۰۰۰] اهل ایران هرچه می خواهند خود بیافند و بیوشند [۰۰۰] اگر چنانچه با خود فکر می نماید که فرنگی صاحب حسن سلوک است و شما در همه جا برای خود نانی پخته باشید و اگر فرنگی بر این غالب و مسلط گردد شما باز صاحب مناصب عالیه خواهید بود، نه چنین خواهد بود [۰۰۰] اگر العیاذ بالله فرنگی ایران را مالک شود [۰۰۰] اکابر و اشراف و اعزّه و اعیان ایران را خوار و زار می سازند و چنین بدانید که فرنگی به عقل و تدبیر و زیرکی هندوستان را به چنگ آورد نه زور و مردانگی (ص ۳۸۶).

انگار نه تنها «اکابر و اشراف»، بلکه سلاطین بعد از کریم خان هم، اغلب، به این پند توجیهی نکردند، و در نتیجه بر ایران رفت آنچه که رفت.

بخش علوم سیاسی و تاریخ، کالج تُردام، پلمانت، کالیفرنیا

۲۴ اوت ۱۹۹۶

یادداشتها:

۱ - منابع متعددی در این زمینه سراغ می توان کرد. برای بحث مشخص وضع ایران، رک. به:

Foran, John. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. N.Y. 1993

بسیاری از سفرنامه های غریبها مؤید همین نکته اند. مثلاً ر.ک. به:
دلاواله، پیرو. *سفرنامه پیرو دلاواله*. ترجمه شجاع الدین شفا. تهران (۴).
برای بحث کلی وضع کشورهای اسلامی در قیاس با اروپا، ر.ک. به:

Hodgson, Marshal. *The Venture of Islam*. 3 vol., N.Y. 1987.

و نیز

Lewis, Bernard. *Islam and the West*. N.Y. 1996.

۲ - منابعی که در چند سال اخیر دربارهٔ تجدد (Modernity) در غرب نوشته شده متعددند. برای بحث کلی
روال تجدد، ر.ک. به:

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, 1990.

برای بحث جریان پیدایش زبان ملی و مفهوم ملیت، ر.ک. به:

Auderson, Benedict. *Imagined Communities*. London. 1995.

برای بحث تحولات فلسفی و شناخت شناختی، ر.ک. به:

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tr. by Robert Wallace. N.Y. 1983

برای یکی از بهترین منابع موجود دربارهٔ سرآغاز تجدد در ایتالیا، ر.ک. به:

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of Renaissance*. N.Y. 1990

۳ - در چند سال اخیر بسیارند کسانی که به وجود این دو گردونهٔ فرهنگی متمایز قایل اند. برای بحث موجز
این نظریه، ر.ک. به:

Strauss Leo. "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections" in *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983. pp. 147-174.

۴ - در چهل سال اخیر بحث «شیوهٔ تولید آسیایی» و «استبداد شرقی» از جمله نکاتی بود که مورخین و
مفکرین و مؤمنین مارکسیست و غیر مارکسیست ایرانی دربارهٔ اش فراوان نوشته اند. برای بحثی اجمالی در این باره،
ر.ک. به:

Vali, Abbas. *Pre-Capitalist Iran: A Theoretical History*. N.Y. 1996. pp. 21-52.

۵ - مینوی، مجتبی، «تسخیر شهر اصفهان» در *تاریخ و فرهنگ*، تهران، ۱۳۵۲. ص ۲۷۶.

۶ - برای بحث درخشانی دربارهٔ نقش زبان در تعیین و تثبیت هویتی خودبنیاد، ر.ک. به:

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. N.Y. 1989. pp.3-23.

۷ - برای بحث اجمالی زندگی و آثار رستم الحکما و معرفی نسخ موجود رستم التواریخ، ر.ک. به:
سبیلی خوانساری، محمد، «رستم التواریخ»، وحید، سال اول، شمارهٔ اول، دی ۱۳۴۲. ص ۵-۲۱.

و نیز:

نجم آبادی، سیف الدین، «دستویسهای فارسی در کتابخانهٔ سلطنتی سابق برلن»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۳، سال هفتم، فروردین ۱۳۳۹ ص ۶۹-۸۶.

در عین حال محمد تقی دانش پژوه هم در مقاله ای پیرامون دستورالعملک اشاراتی به رستم الحکما و آثارش دارد.

ر.ک. به:

دانش پژوه، محمد تقی. «دستورالملوک میرزا رفیعا و تذکرة الملوک میرزا سمیعا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۵ و ۶، سال پانزدهم. ۱۳۴۶. ص ۴۷۵-۴۸۶.

۸ - لغت نامه دهخدا، جلد ۲۷، شماره مسلسل ۱۲۸، فروردین ۱۳۴۶.

۹ - دانش پژوه، همان جا، ص ۴۷۷.

۱۰ - برای بحث کوتاهی درباره طنز رستم الحکما، ر.ک. به:

Javadi, Hasan. *Satire in Persian Literature*. Rutherford. 1988. p. 76, 115.

۱۱ - برای بحث مفصل این مسایل، ر.ک. به:

White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. N.Y. 1978.

و نیز

The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. N.Y. 1987.

و نیز

De Certeau, Michel. *The Writing of History*. Tr. by Tom Conley. N.Y. 1988.

۱۲ - برای بحث مفصل «طرح اندازی» و دیگر شگردهای روایی متون تاریخی، ر.ک. به

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. N.Y. 1973.

۱۳ - وایت، ۱۹۷۸ و ۱۹۸۷.

۱۴ - رورتی، همان جا، ص ۴۴-۶۶.

۱۵ - برای بحث جنبه های سیاسی تجدد، ر.ک. به:

Toulmin, Stephan. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. N.Y. 1990.

۱۶ - گفته اند که جوهر تجدد را در معرفی شدن تفکر سیاسی و تاریخی سراغ می توان کرد. در عرصه تفکر سیاسی، ماکیاول نخستین متفکری بود که گفت حلال و حرام را در کار اندیشه سیاسی جایی نیست و کوشید بافت قدرت را بی عنایت به اعتقاد مذهبی - اخلاقی آن بررسی کند. همین تحول به تدریج در زمینه تاریخ نیز پدیدار شد. مثلاً، ر.ک. به: Berlin, Isiah. *The Crooked Timber of Humanity*. N.Y. 1994. و نیز

Calasso, Roberto. *The Ruin of Kasch*. Tr. by W. Weaver. Cambridge. 1994.

۱۷ - درباره شاه عباس و سیاست او در قبال مذهب و روحانیون فراوان نوشته شده. مثلاً، ر.ک. به:

Savory, Roger. *Iran Under the Safavids*. N.Y. 1980, pp. 91-103.

۱۸ - منابع مختلفی در این باره، و نیز در باب شکوه و عظمت مراسم تاجگذاری نوشته اند. برای مثال، ر.ک. به:

مینیوی، مجتبی، همان جا، ص ۲۸۸-۲۸۹.

۱۹ - ابوالفضل بیهمی، تاریخ بیهمی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۱۳۵۰. ص ۸۷.

۲۰ - George Bataille, W. Reich, Brown, Fromm, Marcuse همه در این باره مطالب

جالبی نوشته اند. برای نمونه، ر.ک. به: و

Bataille, George. *The Accursed Share*. vol.II & III. N.Y. 1991. pp. 66-147.