

رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه به داستانها و روایتهای ملی

دکتر سید مهدی زرقانی
استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد
علی باغدار دلگشا *

چکیده

مسئله اصلی این مقاله، مشخص کردن رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه در رویارویی با داستانها و روایتهای ملی است. جامعه آماری به نویسندگانی محدود است که آثارشان را در دوره مشروطه تألیف کرده‌اند. از این رو، شخصیت‌هایی مثل عارف و عشقی و بهار (شاعران) و نیز کسانی مثل تقی‌زاده (که آثار باستان‌گرایی خویش را در دوره رضاخان تألیف کرده‌اند) از دایره بررسی بیرون می‌روند. دیگر روشنفکران عصر مشروطه مثل میرزا حبیب اصفهانی و زین‌العابدین مراغه‌ای نیز، گرچه در آثارشان به روایتهای ملی اشاره کوتاهی داشته‌اند، چندان و چنان نیست که بتوان آنها را دارای رویکرد مستقلی به شمار آورد. در مجموع، چهار رویکرد در این تحقیق شناسایی شد: رویکرد عرب‌ستیزانه و دساتیری که نماینده کامل آن میرزا آقاخان کرمانی است؛ رویکرد ابزارگرایانه و دساتیری که نماینده آن آخوندزاده است؛ رویکرد دینمدارانه به نمایندگی طالبوف، رویکرد تحقیرآمیز به نمایندگی میرزا ملکم خان.

کلیدواژه‌ها: بررسی افکار آخوندزاده، نظریات میرزا ملکم خان، تحلیل آثار میرزا آقاخان، اندیشه‌های طالبوف از آثار او

۱. درآمد

یکی از امکانات داستانها، روایتهای ملی ایران کهن و بطور خاص شاهنامه فردوسی جانب ملی‌گرایانه آنهاست که در طول تاریخ به عنوان دستمایه‌ای برای طرح گرایشهای ایراندوستانه مطرح بوده‌است. در همین حال، یک ویژگی اصلی دوره مشروطه نیز ملی‌گرایی روشنفکران عصر است. اکنون پرسش اینجاست که روشنفکران عصر مشروطه چه رویارویی با این میراث گراند ملی داشته‌اند؛ آیا روایتهای ملی و شاهنامه اصلاً وارد منظومه فکری آنها شده است و آنها به نقش این مجموعه در بازتعریف مفهوم ملیت اشراف داشته‌اند؛ اگر پاسخ مثبت است، چگونه از این امکان بهره گرفته‌اند؟ آیا می‌توان رویکردهای مشخصی را تعیین کرد و هر کدام از این روشنفکران را ذیل آن قرار داد؟ اگر پاسخ مثبت است، آن رویکردها کدام‌است؟ اینها و پرسشهای جنبی دیگر بدنه اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد.

این چهره‌ها برای این پژوهش انتخاب شده‌اند: میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، میرزا ملکم خان و طالبوف تبریزی. ممکن است به نظر برسد جای چند چهره دیگر خالی است. اولاً زمینه اصلی کار این گروه نثر است؛ بنابراین عشقی، عارف، بهار و دیگر شاعران عصر مشروطه از حوزه این پژوهش خارج می‌شوند. ثانیاً به روشنفکرانی پرداخته شده است که در دوره مشروطه به ایران باستان توجه کرده‌اند؛ بر این اساس مثلاً تقی‌زاده از فهرست خارج می‌شود؛ چون او در دوره رضاخان به ایران باستان توجه می‌کند، نه در عصر مشروطه. در بررسی دقیق آثار شخصیت‌هایی مثل زین‌العابدین مراغه‌ای و میرزا حبیب اصفهانی هم، گرچه در آثارشان اشارات کوتاهی به داستانها و روایتهای ملی به چشم می‌خورد، چندان و چنان نبود که به ایجاد «رویکرد خاص و مشخصی» منجر شود.

۲. پیشینه و منبع‌شناسی پژوهش

تا آنجا که به موضوع این نوشتار مربوط می‌شود، فریدون آدمیت (۱۳۵۷) هم درباره توجه میرزا آقاخان کرمانی به روایتهای اسطوره‌ای و ملی اشاره کرده و هم علت توجه آخوندزاده را به ایران باستان «ایجاد تفکر ملی و ترقی جامعه» دانسته‌است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۷). در جای دیگری (آدمیت، ۱۳۸۸: ۴ تا ۸۳) نیز وجه مشترک کرمانی و آخوندزاده را

توجه آنان به حماسه ملی ایران می‌داند. آرین پور هم ضمن اشاره به علاقه آخوندزاده به فردوسی (آرین پور، ۱۳۷۲: ۳۴۹/۱) در خلال معرفی آثار میرزا آقاخان نیز درباره تأثیرپذیری کرمانی از فردوسی سخن گفته است (همان: ۳۹۱) و موضوع میهن پرستی و کینه شدید وی را از اعراب خاطر نشان می‌کند (همان: ۳۹۲). در میان نوشته‌های پارسی نژاد نیز به موضوع این مقاله اشاراتی آمده است؛ مثلاً یک‌جا از علاقه آخوندزاده به شاهنامه فردوسی، مخزن الاسرار و هفت گنبد نظامی سخن به میان آورده (پارسی نژاد، ۱۳۷۴: ۳۱۳) و در مقاله دیگری، ضمن معرفی نامه باستان یا سالار نامه و آیین سکندری کرمانی، توجه خاص او را به روایتهای ملی مطرح کرده (پارسی نژاد، ۱۳۶۹: ۸ و ۵۴۷) و از شیفتگی کرمانی نسبت به شکوه و شوکت ایران باستان سخن گفته است (همان: ۶ و ۵۶۵)؛ علاوه بر اینها، آجودانی (۱۳۷۲: ۶۴۳) نیز به پیشگامی آخوندزاده و کرمانی در ملی گرایی و توجه به تاریخ اساطیری ایران اشاره کرده است. حائری (۱۳۸۷: ۲۹) نیز گرایش میهن پرستانه آخوندزاده به تاریخ باستانی ایران و دین زرتشتی را نشانه‌ای از «تعصب خشک ملی» او دانسته و درباره نقش سیاسی ملکم خان در ایجاد هویت ملی مطالبی آورده است. عباس سلمی (۱۳۷۶: ۵۹) نیز در معرفی نامه باستان کرمانی درباره شاهنامه و کرمانی کوتاه سخن گفته است. بهرام چوبینه (۱۳۷۵: ۳۳۹-۳۵۳) از دیگر پژوهشگرانی است که درباره گرایشهای ملی گرایانه کرمانی بویژه در سه مکتوب و صد خطابه سخن گفته است و در جای دیگری، استفاده از عناصر باستانی توسط کسانی مثل آخوندزاده را نشانه «آمادگی مرغ خیال ایرانیان برای مبارزه با استبداد قاجار با تکیه بر تاریخ ملی ایران» می‌داند (چوبینه، ۲۰۰۶: ۱۷۶). چنانکه محبوب نیز در مقدمه مبسوطی که بر صد خطابه نوشته است، تصریح می‌کند که علاقه بسیار شدید میرزا آقا خان به ایران چندان است که «برای عظمت بخشیدن به تاریخ ایران وارد تخیلات می‌شود و این کار را برای عزیز داشتن ایران و برتری بخشیدن به ایرانی در قالب ورود تخیلات به تاریخ و روایات ملی ایران انجام می‌دهد» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۶۲). از پژوهشگران بعدی می‌توان به محمد دهقانی (۱۳۸۰) اشاره کرد که خیلی کوتاه درباره رویکرد ملی گرایانه آخوندزاده و کرمانی سخن گفته و از او مفصلتر ذاکر اصفهانی (۱۳۸۶) است که توجه روشنفکران را به تاریخ باستانی و اسطوره‌ای ایران تحلیل کرده است. نیز باید از علیزاده (۱۳۸۹: ۱۶۱-۷۲) نام برد که «گرایشهای ملی گرایانه و توجه خاص آخوندزاده و کرمانی را به اساطیر ملی» پیش

چشم می‌آورد. یزدان‌فر (۱۳۶۸: ۱۰۶ - ۹۵) هم منتقد دیگری است که علت حمایت آخوندزاده را از جامعه زرتشتی علاقه او به روایتهای ملی و تاریخ اسطوره‌ای ایران می‌داند. طالبوف در نظر منتقدان بیشتر به اعتبار نقدهای اجتماعی شهرت دارد. تنها آدمیت اشاره کوتاهی دارد به توجه طالبوف به روایتهای ملی در *مسالک‌المحسنین* و صدری‌نیا (۱۳۸۸: ۱۲۰) هم درباره ملی‌گرایی آخوندزاده، کرمانی و طالبوف با تکیه بر نگارش داستیری و استفاده از روایتهای ملی سخن گفته‌است. هر کدام از این منابع تا حدی به مسئله اصلی مقاله نزدیک شده‌اند اما پژوهشی پیدا نشد که با هدف «تعیین رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه نسبت به داستانها و روایتهای ملی» به بررسی آثارشان پرداخته باشد. وجه تمایز و تشخیص این مقاله را در همین نکته باید جستجو کرد.

برای بررسی طرز رویارویی روشنفکران با داستانها و روایتهای ملی به آثار خود آنها مراجعه شد تا منابع تحقیقی، دست اول و نتیجه تا حد امکان قابل اعتماد باشد. در این راستا، *مکتوبات کمال‌الدوله، الفبای جدید و مکتوبات* از آخوندزاده، *سه مکتوب، آیین سکندری، سالار نامه، رضوان و صد خطابه* نوشته میرزا آقاخان کرمانی، بیست و پنج رساله، *سه ضمیمه و روزنامه «قانون»* از میرزا ملکم خان، *نخبه سپهری، کتاب احمد، مسالک‌المحسنین، حکمت طبیعی، پندنامه مارکوس قیصر روم، سیاست طالبی، مسائل الحیات و ایضاحات* از طالبوف مورد بررسی قرار گرفت. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی با تکیه بر استناد کتابخانه‌ای است؛ بدین ترتیب که ابتدا نشانه‌های توجه به روایتهای ملی در آثار چند چهره مورد نظر استخراج، و سپس سعی شد با توجه به همان متن و دیگر آثار مؤلفان و نیز اطلاعات جنبی درباره شخصیت و عملکرد آنها، رویکردشان مشخص گردد؛ بدین ترتیب، مسئله اصلی مقاله، که عبارت است از تعیین رویکردهای این متفکران در رویارویی با روایتهای حماسی و ملی پاسخ داده می‌شود.

۳. رویکردها

گرایش منتقدان به رویکردهای مختلف کم و بیش وجود دارد؛ مثلاً درست است که میرزا آقاخان نماینده رویکرد عرب‌ستیزانه و داستیری معرفی شده است، آخوندزاده هم

کم و بیش به این رویکرد علاقه نشان می‌دهد. چیزی که هست غلبه بیشتر رویکردی خاص در آثار شخصیتی است که آن رویکرد را به او نسبت داده‌ایم.

۱-۳ رویکرد عرب‌ستیزانه و دساتیری، میرزا آقاخان

انگیزه میرزا آقاخان از توجه به داستانها و روایت‌های ملی چه بوده و چرا در این میان رویکرد اولاً عرب‌ستیزانه و دساتیری را برگزیده‌است؟ عبدالحسین خان بردسیری معروف به میرزا آقا خان کرمانی در سال ۱۲۷۰ ق در بردسیر کرمان متولد، و به سال ۱۳۱۳ ق در آذربایجان کشته شد. او ابتدا به شیخیه گرایش داشت اما چیزی نگذشت که از این فرقه رویگردان شد و رساله‌ای در رد رساله‌ی ماشاءالله شیخیه به رشته تحریر درآورد. پس از راه یافتن به دربار ظل‌السلطان در اصفهان و مهاجرت به خاک عثمانی با رفعت‌الله (دختر صبح ازل، رهبر بابیه) ازدواج، و رساله‌ی هشت بهشت را با کمک شیخ احمد روحی، داماد دیگر صبح ازل در دفاع از بابیه منتشر کرد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۸؛ آجودانی، ۱۳۸۷: ۴۹۷).

در تصنیف‌های مردم کرمان اوج نفرت از آقا محمدخان قاجار دیده می‌شود (رضازاده ملک، ۱۳۵۴: ۳-۱۰). حمله بنیانگذار سلسله قاجار به کرمان و قتل عام مردم آن سرزمین به جرم اینکه به لطفعلی خان زند پناه داده بودند، علت این نفرت عمیق و ریشه‌دار است. همکاری کرمانی با روزنامه «اختر»، همکاری با میرزا ملکم خان، طرفداری از سید جمال‌الدین اسدآبادی از جمله تظاهرات او در مخالفت با قاجاریان است؛ حتی به نظر می‌رسد گرایش او به «بابیه» تا حدود زیادی در همین مخالفت با قاجاریان ریشه داشته باشد؛ زیرا ناصرالدین شاه طرفدار روحانیت شیعه بود و از بابیه شدیداً پرهیز می‌کرد؛ بابیه‌ای که اندکی بعد از به قدرت رسیدن ناصرالدین شاه، طرح ناموفق ترور او را اجرا کردند. نفرت او از ناصرالدین شاه را در ابیاتی که از وی باقی مانده است نیز می‌توان مشاهده کرد:

کزین شه ستمکارتر کس ندید	نه از نامداران پیشین شنید
همه ملک ایران از او شد به باد	به خاک آمد آن افسر کیتباد
خدایا روانش به آتش بسوز	دل بنده مستحق برفروز

(کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸)

تا آنجا که به استفاده از روایت‌های ملی مربوط می‌شود، جهت‌گیری عمومی سه مکتوب (۲۰۰۰: ۱۳۵) عرب ستیزانه است. داستانها و روایت‌های ملی دستمایه‌ای شده است تا به کمک آنها چهره اعراب را تا حد ممکن زشت به تصویر بکشد و از طریق ایجاد تقابل میان عظمت ایران باستان با ایران پس از حمله اعراب، عمق «فاجعه» را چنانکه خود می‌دیده است، به خواننده القا کند. به نظر می‌رسد وی در این مورد به دریافت دقیقی از واقعیت‌های تاریخی نرسیده و گرفتار احساسات افراطی خود بوده است. در همین راستاست که فردوسی را به اعتبار پیشگویی‌ای که در نامه رستم فرخزاد کرده است، ستایش می‌کند: «آفرین بر روان فردوسی که هشتصد سال قبل، مآل و حال و سرانجام کار تو را به چشم بینای حکمت دید و میوه و ثمره آن درخت و دانه را که عربها در تو کاشته‌اند، درویده و چیده و فهمیده است». این‌گونه عرب‌ستیزی با استناد به عناصر داستانی در جاهای دیگر سه مکتوب هم آمده است؛ مثلاً یک‌جا آورده است که «تازیان... همان تخت کیان و تاج کیقباد را گرفتند و بر باد دادند» (همان: ۲۳۸) و در جای دیگری که به سراغ شخصیت‌های اسطوره‌ای رفته است، هر کدام از آنها را به ویژگی پسندیده‌ای متصف می‌سازد؛ صرفاً بدان علت که از طریق برجسته‌کردن عظمت این شخصیتها، چهره اعراب را زشت‌تر از آنچه هست به تصویر کشد: «آنان» آثار بوذرجمهر حکیم، که آفتاب مملکت دانش بود و تألیفات جاماسب، که حواجی‌گاه اهل بیش و قوانین و احکام مزدک پاک را، که اعجوبه آفرینش بود [از بین بردند]» (همان: ۲۶۷)؛ با این حال، این‌طور نیست که میرزا آقاخان اصلاً به عظمت ایران باستان اعتقادی نداشته باشد و بخواهد از مجموعه فرهنگ و ادب ایران باستان تنها استفاده ابزاری کند؛ مثلاً یک‌جا به «تخت جمشید و تاج کیقباد سوگند می‌خورد» (همان: ۱۸۱) و جای دیگری با حسرت از عظمت آن روزگاران یاد می‌کند: «ای ایران کو آن سعادت و شوکت تو که در عهد کیومرث و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز داشتی» (همان: ۱۱۹). به نظر می‌رسد او با دیدی بسیار محترمانه به شکوه گذشته ایران می‌نگریسته و ریشه نابسامانی اوضاع ایران معاصر را در حمله اعراب مسلمان به ایران می‌دیده است و دلیل این خشم و نفرت را باید در این‌گونه احساسات وطن‌دوستانه او سراغ جست. ایراد کار او را باید در ضعف تحلیلها و علت‌یابیهای تاریخی او دانست که البته نشانه‌های آن را در آثار دیگر متفکران دوره مشروطه می‌توان سراغ جست؛ مثلاً آخوندزاده و جلال‌الدین

میرزای قاجار نیز تحلیلهای غلط و فوق‌العاده اغراق‌آمیزی از ایران باستان و تاریخ اساطیری آن ارائه کرده‌اند که مثالهای متعدد آن را می‌توان در *نامه خسروان* جلال‌الدین میرزا، *مکتوبات کمال الدوله* و مجموعه نامه‌های آخوندزاده به مانکجی مشاهده کرد.

در صد خطابه نیز داستانها و روایت‌های ملی، نگاه شکوهمند به ایران باستان و جهتگیری عرب‌ستیزانه دیده می‌شود. احساس عمیق او نسبت به آن گذشته ذهنی پر افتخار را در توصیفات او از شخصیت‌های اسطوره‌ای می‌توان سراغ گرفت: «اندام معتدل خسرو و خرام دل آرام شیرین و قد و بالای بهرام و سینه و بازوی رستم و یال و کوپال فرامرز و هیأت و هیبت و جلالت و صلابت گودرز و وقار و آرام جمشید و سیما و چهره منوچهر و رخ و گونه فرخ فریدون و کله سر کاوه آهنگر و فرم دماغ جاماسپ و چشم و ابروی لهراسپ و گردن و شانه نوشیروان خوبی شکل و قشنگی شمایل ایرانیان را خوب نشان می‌دهد» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۷). نویسنده چنان از این شخصیتها سخن می‌گوید که گویا سالها با آنها زیسته و جزئیات صورت و سیرت یکایک را شخصاً مشاهده کرده‌است. علت این شوق و ذوق و این احساس خویشاوندی با آن شخصیت‌های داستانی چیزی نیست مگر احساسات و عواطف منتقدی که به گذشته تاریخی خود عشق می‌ورزیده‌است.

اهمیت صد خطابه به برخی تحلیلهای اسطوره‌ای - تاریخی هم هست؛ تحلیلهایی که بیشتر از اینکه مبنای علمی و نظری داشته باشد، برخاسته از ایدئولوژی ایرانگرا و عرب‌ستیزانه نویسنده است؛ مثلاً او رفتارهای حکومتی انوشیروان را علت اصلی انقراض ساسانیان دانسته، در تبیین ظلم انوشیروان (بر خلاف تصور عمومی درباره عدل انوشیروان) می‌نویسد: «باری انوشیروان ستم‌بینان بیداد نشان، سدی از برای تمدن و ترقی ملت ایران شد» (همان: ۸۶). علت مخالفت شدید او با انوشیروان را باید در مزدک‌گرایی میرزا آقاخان جستجو کرد. او هم در این کتاب و هم در سه مکتوب علاقه زیادی به مزدک از خود نشان می‌دهد؛ چنانکه مثلاً مزدک را «عجوبه آفرینش» نامیده، ادعا می‌کند که آنارشیستهای فرانسوی، نهلیستهای روسی و سوسیالیستهای انگلیسی بعد از هفت صد سال ترقی و تمدن تازه به مقام «مزدک دانا» رسیده‌اند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۶۷). آیا این علاقه بدان دلیل بوده که وی مزدک را سمبلی از مبارزان اجتماعی علیه حکومت رسمی می‌دیده یا در گرایشهای چپ او ریشه داشته‌است؟ از دیگر تحلیلهای تاریخی او

یکی هم این است که «بر اساس طاق‌بستان و تخت‌جمشید می‌توان فهمید ملت ایران در عصر جمشید چه صنعت نقاشی و حجاری و معماری داشته‌است» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۲۷) یا اینکه «افراسیاب یعنی افراز آب و در این دوران ایرانیان چهارصد سال با ترکان افراز آبی در جنگ بودند و آن عصر، عصر لشکر کشی و جنگجویی بود بر عکس عصر جمشید که همه راحت‌طلب و تن‌پرور بودند» (همان: ۶) و اینکه «افسانه‌های رستم و سیستانیان کاشف این امر است که کیانیان فتح مازندران را به دست لشکر فارس و سیستان کرده‌اند» (همان: ۶۷). از خلال این تحلیلها و استنتاجات ذوقی است که می‌توان تصویر دقیق ایران باستان را در ذهن میرزا آقاخان بازسازی کرد؛ تصویری که گرچه بر تحلیل‌های درست تاریخی استوار نیست، نشان می‌دهد که وابستگی عاطفی او به فرهنگ ایران باستان و حماسه ملی ایران عمیق و ریشه‌دار بوده‌است. در سایه همین احساسات است که می‌تواند پس از گذشت قرن‌ها «لباس کیومرث» را ببیند که از «پوست پلنگ یا بز کوهی» بوده است (همان: ۷۸) و در تحلیل آبادی ایران باستان اینگونه بنویسد:

پادشاهان را در آبادیان، مه‌آبادیان می‌گفتند؛ زیرا آبادی ایران از آن زمان شروع شد و آبادی نیز به همین مناسبت است. مه‌آبادیان یعنی پادشاهان و بزرگان آبادیان که بر ایران حکومت می‌کردند. شاید کلمه موبدان مخفف مه‌آبادیان باشد؛ چونکه همه پادشاهان را پیغمبران و موبدان می‌دانستند. فریدون را فرزند آبتین خواندند؛ یعنی اولاد آبادیان است و آبتین و آباد یکی است و از دودمان کیان یعنی نژاد بزرگان ایران بود که کیومرث و جمشید و کی باشد (همان: ۵۶).

این تصویر ایران باستان در ذهن میرزا آقاخان است و وقتی پای حمله اعراب به میان می‌آید، ناگهان این تصویر شکوهمند در هم می‌ریزد و او بشدت به کسانی که تصور می‌کند مسبب این امر بوده‌اند، حمله می‌برد. هم از این روی است که ضحاک ماردوش را قرینه اعراب مهاجم قرار می‌سازد: «از زمان به قدرت رسیدن ضحاک در ایران، اولین استیلای تازیان (اعراب) در ایران شکل گرفت» (همان: ۱۲۲). او در این راستا چندان پیش می‌رود که می‌نویسد: «دلیل آنکه دوره ضحاک را دوره ماردوش گویند، این است که این قوم به رسم عرب، گیسوان خود را لوله لوله کرده و به دوش خود می‌انداختند» (همان: ۶۱). وقتی این قرینه‌سازی را در کنار دیگر تحلیل‌های او درباره ضحاک می‌گذاریم، بهتر متوجه عمق عرب‌ستیزی او می‌شویم:

در دوره قبل از آمدن ضحاک، ایرانیان فرشتگان را می‌پرستیدند. با روی کار آمدن ضحاک، بابلیان به ایران آمده و ایرانیان را با سحر و جادو آشنا می‌کنند و جادوگری، که فردوسی به ضحاک نسبت می‌دهد به این جهت است. از این پس، ایرانیان به جای پرستش فرشتگان، ستارگان و سیارات را می‌پرستند. داستان مغز سر ایرانیان نیز به دلیل همین تبدیل دماغی و اعتقادی ایرانیان است؛ چون پرستش غیر فرشتگان منافی با اعتقاد ایرانیان بود، کاوه آهنگر همین مسئله را بهانه کرد و دوباره طرح پادشاهی کیانیان را ریخت (همان: ۶۲).

این تحلیل تاریخ اسطوره‌ای هیچ مبنایی جز احساسات شخصی وی نسبت به ایران باستان و اعراب مهاجم نمی‌تواند داشته باشد. او هم‌چنین بدین نکته اذعان می‌کند که «شاهنامه فردوسی - علیه‌الرحمه - نیز کشف‌بردار ایشان و مترجم آنان [ایرانیان] است» (همان: ۱۷).

علاقه فراوان میرزا آقاخان به مجموعه فرهنگ ایران باستان سرانجام او را بر آن داشت تا مجموعه افکار، تمایلات و تحلیلهایش را در کتاب مستقلی با عنوان آیین سکندری بیان کند. این کتاب تماماً به ایران باستان اختصاص دارد و عصر پیشاسلامی را به چهار دوره عصر خرافات و اساطیر که دوره آبادیان است، عصر تاریکی که دوره آجامیان و پیشدادیان است، عصر شفق‌آمیز که دوره کیانیان و اشکانیان است و عصر منور که دوره ساسانیان است، تقسیم کرده است (کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۲). این تقسیم‌بندی، که در آرای دساتیری ریشه دارد، نشان می‌دهد که وی دوره اسطوره‌ای را دوران تاریک می‌دیده و رویکرد تکامل تاریخی را برای تحولات عصر پیشاسلامی ایران پذیرفته است. «منور بودن» عصر ساسانی در نظر او، نه بدان دلیل است که این عصر دوره درخشان ایران پیش از اسلام است بلکه بدان اعتبار است که آخرین مرحله تکامل تاریخی قوم ایرانی را نمایندگی می‌کند. برابر دانستن اساطیر و خرافات نیز از دیگر تحلیلهای نادرست وی است که بر مجموعه اظهار نظرهای او در سرتاسر کتاب سایه افکنده است. تمایلات عرب‌ستیزانه از همان صفحات آغازین کتاب خودش را نشان می‌دهد؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «اگر همین شاهنامه فردوسی نبود، بعد از استیلای قوم عرب، هویت و جنسیت ایرانیان به عربی بدل می‌شد» (همان: ۳۶). هم‌چنین اسطوره ضحاک دستمایه‌ای شد تا اعراب را برابر یا ضحاک و ضحاکیان قلمداد کند و درباره آنها بنویسد «ماردوشانی که بر ایران تسلط یافتند، چنانکه در شاهنامه آمده، عرب

هستند» (همان: ۷۱) یا در مورد نام پدر ضحاک می‌نویسد که «نام پدر او مرداس نیست بلکه مرداس عربی شده‌ی ماردوش است» (همان: ۷۲). این هم که می‌گوید در نظر فردوسی پایتخت ضحاک بیت‌المقدس است (همان: ۷۸)، باز در همین راستای قرینه‌سازی ضحاک و اعراب قرار می‌گیرد؛ اقدامی برای زشت‌نشان دادن چهره‌ی اعراب.

تحلیل‌های نادرست تنها نشانه‌ی برداشتهای ذوقی و غیر علمی او از مجموعه‌ی روایت‌های ملی و تاریخی گذشته نیست؛ بلکه در موارد بسیار زیادی که به سراغ شاهنامه رفته است، برداشتی از آن می‌کند که با فحوای متن سازگاری ندارد؛ مثلاً براساس بیت زیر به غلط نتیجه گرفته که در نظر فردوسی پایتخت ضحاک بیت‌المقدس بوده است:

رسیدند بر تازیان نوند به جایی که یزدان پرستان بندند^۱
(همان: ۷۸)

یا بیت زیر را توصیف فردوسی از دهقانان می‌داند که نادرست است:

برآسوده از داور و گفت و گوی تن آباد و آباد گیتی بدوی^۲
(همان: ۶۰)

و با استناد به ابیات ذیل به غلط نتیجه می‌گیرد که مطابق با آنچه در شاهنامه آمده،

دین زرتشت همان دین هوشنگ است:

که ما را ز دین کهن ننگ نیست به گیتی به از دین هوشنگ نیست
همه راه داد است و آیین مهر نظر کردن اندر شمار سپهر^۳
(همان: ۶۲)

بیت زیر را مستند این نظر نادرست خویش قرار می‌دهد که در نظر فردوسی زرتشت اصلاً شخص نبوده است:

نهم پشت زرتشت پیشین بد او مه آباد پیغمبر راستگو^۴
(همان: ۶۳)

دو بیت زیر را هم علت نامگذاری رودابه از نظر فردوسی می‌داند که باز از

اشتباهات او در تفسیر متن است:

مه فرودین و سر سال بود لب رود لشکرگه زال بود
همی گل چلدند از لب جویبار رخان چون گلستان و گل در کنار^۵
(همان: ۹۴)

وقتی هم می‌خواهد این ادعایش را، که فریدون قانون طبیعت را برقرار کرد، ثابت کند به بیت زیر از شاهنامه استناد می‌جوید که خطای دیگر او در فهم متن است:

فریدون فرخ فرشته نبود ز ملک و ز عنبر سرشته نبود
ز داد و دهش یافت او فرهی تو داد و دهش کن فریدون تویی⁷

(همان: ۱۳۸)

این هم که تصریح می‌کند فردوسی ابیات زیر را در مورد کوروش هخامنشی گفته، از همان نمونه برخورد‌های ذوقی با متن است که مبنای درستی ندارد:

یکی آرزو خواست روشن دلم همی بر دل آن آرزو نگسلم
به یزدان یکی آرزو داشتم جهان را همی خوار بگذاشتم^۶

(همان: ۱۵۹)

گاه از این هم فراتر رفته است و ایرادهای تاریخی بر شاهنامه می‌گیرد؛ مثلاً در جایی آورده که آنچه در دو بیت زیر آمده در واقع متعلق به سیروس سردار اردشیر دوم هخامنشی است که فردوسی اشتبهاً آن را به فرامرز نسبت داده است:

فرامرز را زنانه بر دار کرد تن پیلوارش نگون سار کرد
وز آن پس کی نامدار اردشیر بیامد بکشتش به باران تیر^۸

(همان: ۲۵۹)

یا در جای دیگری تصریح می‌کند اینکه «فردوسی تقسیم جهان را به کیخسرو نسبت داده، اشتباه است» (همان: ۸۱).

اینها نشان می‌دهد میرزا آقاخان دریافت درست و دقیقی از شاهنامه، فردوسی و روایتها و داستانهای ملی نداشته است؛ با این حال، مواردی هم هست که برداشتهای او از متن نادرست نیست؛ مثلاً در مورد احوال و محل اقامت فریدون از قول فردوسی ابیات زیر را نقل کرده است:

پرستیدن مهرگان دین اوست تن‌آسایی و خوردن آیین اوست
ز آمل گذر سوی همیشه کرد نشست اندران نامور بیشه کرد^۹

(همان: ۸۰)

یا در توصیف رستم به این بیت شاهنامه استناد جسته است:

ز گاه منوچهر تا کیقباد همه شهر ایران بدو شاد بود^{۱۰}

(همان: ۸۵)

و در توصیف حالت عاطفی زال بیت زیر را آورده‌است:

من از دخت مهرباب گریان شدم چه بر آتش تیز بریان شدم^{۱۱}
(همان: ۹۴)

و در مورد پیدایش آتش نزد ایرانیان این ابیات شاهنامه را شاهد می‌آورد:

یکی آتشی برشده تابناک میان باد و آب از بر تیره خاک
نخستین که آتش ز جنبش دمید ز گرمیش پس تری آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود ز سردی همان باز خشکی فزود
پدید آمد این گنبد تیز رو شگفتی نماینده نو به نو^{۱۲}
(همان: ۱۰۸)

اظهار نظرهای کرمانی درباره معنای واژگان نیز از دیگر اظهارات نادرست اوست؛ مثلاً در جایی آورده است که «ضحاک نام شخص نیست» (همان: ۷۲)، «کیومرث به معنای بزرگ‌وطن یا به معنای مرد پاک است» (همان: ۵۶)، «سیامک یک شخص نیست بلکه نام یک مراسم است؛ چون پادشاه ایران به قتل رسید مردم سیاه‌پوش شدند و سیامک پدید آمد» (همان: ۵۶)، «جمشید و هوشنگ نام شخص نیست بلکه اسم نوع است. جمشید تبدیل شده جم‌زاد است. هوشنگ نیز یعنی زمان هوش و عصر فرهنگ و چون برخی اختراعات در زمان او صورت گرفت، هوشنگ گویند» (همان: ۵۷)، «تهمورس از تهم مرز گرفته شده که به معنای مرد بزرگ یا بزرگ وطن است، در زمان او اسب رام گردید» (همان: ۵۸).

نام کاوه بر گرفته از نام گاو است، چنان که گرز او هم سر گاو بوده است و چون ضحاک گاو را که حیوان مقدسی بود. به قتل رساند و گوشت آن را خورد، این نام برای کاوه انتخاب شد. کاوه همان فریدون است؛ چنانکه فردوسی همه جا فریدون را فریدون گو می‌گوید (همان: ۷۶).

«داستان گاو برمایه و شیر دادن فریدون افسانه است و چون مادر فریدون از کلدانیان بوده است، این داستان را گفته‌اند» (همان: ۷۷)، «بیشتر نامهای پهلوانان تورانی که در شاهنامه آمده، آشوری و کلدانی است» (همان: ۸۶) و «خط را کلدانیان به ایرانیان آموختند و به قول فردوسی دیوان به تهمورس آموختند و دیوان از کلمه دیو است» (همان: ۱۰۶). برخی قرینه‌سازیهایی تاریخی مثل اینکه «گرشاسب هم عصر رامسس دوم فرعون زمان موسی پیامبر است» (همان: ۹۲) نیز در همین راستا قرار می‌گیرد.

علت این خطاهای تفسیری را باید در تأثیرپذیری شدید کرمانی از متون دساتیری پارسیان هند و پیروان آذر کیوان^{۱۳} سراغ گرفت. پیروان آذر کیوان نه تنها دوره‌های تاریخی ایران را تحریف، و تقسیم‌بندی خیالی تازه‌ای باب کردند بلکه اظهار نظرهای آنان درباره معانی نامها و کلمات کاملاً ذوقی و خیالی بود که کرمانی بویژه در آیین سکندری از آنها بسیار تأثیر پذیرفته است (← معین، ۱۳۳۶: ۲۵-۴۲). جلال‌الدین میرزا ظاهراً از طریق آشنایی با مانکجی با متون دساتیری آشنا شد و میرزا آقاخان با این واسطه به دنیای خیالاتی «دساتیر» راه پیدا کرد. جلال‌الدین میرزا در نامه خسروان (۱۳۵۵) از همان شیوه تاریخ‌نگاری دساتیری استفاده، و تاریخ و روایت ملی ایران را از مه‌آبادیان شروع می‌کند و بعد به سلسله‌های ساختگی بعدی می‌رسد که کرمانی آنها را مفصلاً در آثارش آورده است. به‌طور خلاصه، عرب‌ستیزی، تحلیل‌های ذوقی بدون مبنای علمی و درک نادرست از حماسه، اسطوره و شاهنامه را می‌توان ویژگی‌های رویارویی میرزا آقاخان با اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران دانست.

۲-۳ رویکرد ابزارگرایانه و دساتیری، آخوندزاده

برای ریشه‌یابی علل و انگیزه‌های توجه آخوندزاده به روایتهای داستانهای ملی و نیز انتخاب رویکرد ابزارگرایانه نیز باید به زندگی فردی و اجتماعی او مراجعه کرد. میرزا فتح‌علی آخوندزاده در آذربایجان متولد شد و در تفلیس درگذشت (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۵). او پسوند فامیلی خود را از نام حاجی علی اصغر عموی مادریش گرفت (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۰) و پس از فراگرفتن زبان روسی به عنوان مترجم «السنه شرقیه» تحت حمایت روسیه تزاری تا پایان عمر به فعالیت مشغول بود (کیا، ۱۹۹۵: ۴۲۳/۳). ظاهراً آخوندزاده با دین اسلام شدیداً مخالف بوده و در مقابل از دین زرتشتی متعصبانه حمایت می‌کرده است (حائری، ۱۳۸۷: ۲۹). آیا این عقیده‌اش می‌تواند علتی باشد برای توجه او به روایتهای عصر پیشاسلامی ایران؟

آخوندزاده نه مانند میرزا آقاخان چنان مفتون روایتهای و داستانهای ملی، آن هم با قرائت دساتیری است که به نوشتن کتابی مثل آیین سکندری اقدام کند و نه مانند میرزا ملکم خان یکسره جهان اسطوره‌ای را به باد تمسخر و استهزا می‌گیرد. او در *القبای جدید و مکتوبات* به سعدی بسیار نظر دارد اما در نامه‌ای که در بیستم می ۱۸۷۱ به جلال‌الدین میرزا نوشته است، تصریح می‌کند که «فرزندم رشید زبان فارسی را از روی

شاهنامه فردوسی یاد می‌گیرد» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۱). در نامه دیگری، که تاریخ ۲۵ مارس ۱۸۷۱ را بر خود دارد، نیز به آن دسته از ابیات شاهنامه، که صبغه عرب‌ستیزانه دارد با دیده قبول می‌نگرد (همان: ۲۰۳). همین رویکرد او را در کنار میرزا آقاخان کرمانی قرار می‌دهد؛ البته با غلظت باستان‌گرایی و عرب‌ستیزی کمتری. در اشاره‌ای هم که به نامه رستم فرخزاد کرده است، بیشتر از اینکه بخواهد احساسات عرب‌ستیزانه مخاطب را تحریک کند، قصدش انتقاد از وضعیت ایران عهد قاجار، و این همان نکته‌ای است که روش او را از میرزا آقاخان جدا می‌کند: «ای ایران! بیچاره فردوسی - علیه‌الرحمه - هشتصد سال قبل از این، این روز تو را به الهام دانسته و از زبان رستم، پور هرمزدشاه، خبر داده‌است» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۲).

در مجموع نگاه او به مناسبت‌های میان انسان عصر جدید با جهان باستان منطقی‌تر است. بر همین اساس هم هست که ضمن احترام به گذشته شکوهمند، واقعیت عصر جدید را هم پیش چشم می‌آورد و مثلاً در نامه‌ای به مانکجی تصریح می‌کند که «احیای پیمان فرهنگ [= پیمان اجتماعی ایران در دوره باستان] و قوانین مهادیان و احیای دین زردشت و قوانین زردشتیان و احیای دولت کیانیان بعد از این در ایران از ممکنات نیست» (آخوند زاده، ۱۳۵۷: ۲۲۳). در عین حال، استفاده از تعبیری نظیر «مهادیان» نشان می‌دهد که او نیز مانند میرزا آقاخان به دساتیر گرایشی داشته‌است.

علاقه و احترام او به داستانها و روایتهای ملی در این حد است که مثلاً در نامه‌ای که به تاریخ ۲۹ ایول ۱۸۷۱ به مانکجی نوشته است از فریدون و انوشیروان به نیکی یاد می‌کند (همان: ۲۵۰). به اعتبار همین علاقه و احترام است که جلال‌الدین میرزا، شاهزاده ملی‌گرا، بخشی از کتاب نامه خسروان را، که به دوره مهادیان تا انجام ساسانیان مربوط است، برای آخوندزاده می‌فرستد (همان: ۳۷۳، ۳۹۳). به نظر می‌رسد او در ضمن می‌خواهد از ادبیات و فرهنگ گذشته به عنوان ابزارهایی برای بیان انتقادات اجتماعی خود بهره ببرد و مثلاً وقتی از عدل انوشیروان سخن می‌گوید، بیشتر از اینکه قصدش بیان یک واقعیت تاریخی باشد، توجه‌دادن مخاطبان است به ضرورت رعایت عدل: «و عدالت ایشان به مرتبه‌ای بود که تا امروزه در السنه طوایف روی زمین، عدالت فریدون و انوشیروان ضرب‌المثل است» (آخوند زاده، ۱۳۶۴: ۱۱).

دریافت آخوندزاده از روایت‌های ملی، تحت تأثیر جلال‌الدین میرزا به دساتیر آلوده است اما در تحلیلیها و اظهار نظرهایش آن افراطی‌گری میرزا آقاخان دیده نمی‌شود. اینجا نه از آن تحلیلیها و اظهار نظرهای عجیب و غریب در آثار او خبری است و نه از ایرادهای خنده‌داری که میرزا آقاخان بر فردوسی گرفته‌است. بر عکس در وصف شیوه شاعری فردوسی این‌طور نوشته است که «اگر مردم از حقیقت پوئزی و از شرایط آن آگاه باشند، یحتمل به شعر گفتن مانند فردوسی قادر می‌شوند؛ زیرا که کلام فصیح و شعر مقبول از قبیل خوارق عادات و ممتنعات نیست بلکه از قبیل ممکنات است» (همان: ۱۳) و چند صفحه بعد از این هم فراتر می‌رود و می‌نویسد: «در میان ملت اسلام پوئزی فقط عبارت از اشعار فردوسی است که نظیر آن تا امروز به هیچ‌کس از ملت اسلام مقدور نگردیده‌است» (همان: ۱۶). این هم که به هدایت در *روضه‌الصفا* اشکال می‌گیرد که چرا به شیوه *شاهنامه* فردوسی و *بوستان* شیخ سعدی شعر نمی‌گوید که «متضمن حکایت و مبین احوال و اطوار طوایف مختلفه‌اند»، باز ناظر است به احترامی که برای فردوسی و سعدی قائل بوده‌است (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۳۰). در همین راستا قرار می‌گیرد نقدی که بر شعر سروش دارد و او را ترغیب به سرودن به شیوه «*شاهنامه* فردوسی و *خمسه* نظامی و دیوان حافظ» می‌کند (همان: ۴۸). تحلیلهایی هم که بر کار فردوسی دارد، دقیقتر از اظهار نظرهای ذوقی میرزا آقاخان است؛ مثلاً در جایی آورده است که «فردوسی هر گاه به نام زرتشت می‌رسد، نامش را در کمال احترام می‌برد» (همان: ۶۴) که سخنی خلاف واقع نیست. هر چند گاه این تحلیلهای نادرست به آثار او نیز راه یافته‌است؛ مثلاً یک‌جا می‌نویسد: «فردوسی به دلیل آن فرس‌ها را مدح و عربها را ذم می‌کند که خود نیز از ملت فرس بود بلکه آتش‌پرستی و کوکب‌پرستی را به دین اسلام ترجیح می‌داد و تعصب پادشاهان فرس و مجوسان را می‌کشید» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۶۴) یا در جای دیگری برای اثبات عرب‌ستیزی فردوسی به بیت منحول زیر استناد می‌کند:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار
عرب را به جایی رسیده‌است کار^{۱۴}

(همان: ۶۶)

یا مثلاً در نخستین نامه خود به مانکجی نوشته است که ایران تنها زمانی به سرزمینی مینو نشان بدل می‌شود که پادشاهانی چون فریدون و انوشیروان در آن ظهور کنند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۵۰) و در مورد ورود اعراب به ایران و سقوط پادشاهی ساسانی آورده

است که از آن زمان به بعد وضعیت ایران روز به روز بدتر شد و اینک هزار و دویست و نود سال است که فرزندان ایران در مصیبت هستند (همان: ۳۳۶). این هم که در مهمترین اثرش (مکتوبات کمال‌الدوله) تمام شوکت و سعادت ایران را در عهد پادشاهی کیومرث، جمشید، گشتاسب، انوشیروان و خسرو پرویز می‌بیند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۰) و وجود عدالت در تاریخ ایران را تنها در دوران پادشاهان اساطیری و تاریخی مانند فریدون و انوشیروان معرفی می‌کند (همان: ۱۱)، نشانه‌هایی از اغراق و زیاده‌گوییهای غیر علمی است؛ با این همه، آخوندزاده به اهمیت کار فردوسی و نقشی که شیوه شاعری او دارد پی برده است؛ به گذشته اسطوره‌ای با دیده قبول و احترام می‌نگرد اما رسالت خودش را نه در احیای ارزشهای باستانی که در اصلاح وضعیت جامعه عصر خویش می‌بیند و در این راستا نگاهی ابزارگرایانه به روایتها و داستانهای ملی دارد.

۳-۳ رویکرد دین‌مدارانه، طالبوف

وجه مشترک میرزا ملکم خان و طالبوف این است که هر دو در نوشتارهایشان به «شریعت اسلام» توجه خاصی دارند با این تفاوت که اولی به دین اسلام هیچ اعتقادی ندارد و صرفاً به اقتضای زمان از دین اسلام دفاع می‌کند و در مورد دومی چنین شبهه‌ای نمی‌توان مطرح کرد. عبدالرحیم طالبوف تبریزی در تبریز متولد شد و به تفریس سفر کرد؛ در آنجا به آموختن زبان روسی مشغول شد و به درستکاری شهرت یافت (قزوینی، ۱۳۲۷: ۸۶؛ پارسی‌نژاد، ۱۳۶۹: ۵۲۰). او که در دوره تحرک فکری و سیاسی قفقاز تربیت شده بود برای خود مسئولیت اجتماعی قائل بود (آدمیت، ۱۳۶۳: ۲؛ parsinejad, ۱۳۶, ۲۰۰۳). تأثیرپذیری شدید او از ادبیات اروپایی و نویسندگان سوسیال دموکرات و ادیبان روسی (← دهقانی، ۱۳۸۰: ۲۷) سبب نشد که از رویکرد دینی در تحلیل مسائل اجتماعی و در نگارش آثارش غافل شود؛ چنانکه علاوه بر اختصاص *مسالك المحسنين* و *نخبه سپهری* به تاریخ اسلام در مقدمه کتاب احمد هم آورده است که «به دلیل ملت‌خواهی» کتابی «از زبان اطفال» نوشتم تا «مبتدیان را بصیرت افزایش دهد» (طالبوف، ۱۳۳۶: نه).

ملی‌گرایی طالبوف فاقد جنبه‌های نژادی و باستان‌گرایانه است و به دلیل همان گرایش دینی و دغدغه‌های اجتماعی عصر خودش کمتر به پدیده‌های اسطوره‌ای و پیشاسلامی توجه دارد. این قدر هست که مثلاً در بخش هجدهم کتاب احمد،

توضیحاتی کوتاه درباره «گبران و دین قدیم ایران» ارائه می‌کند (طالبوف، ۱۳۳۶: ۲۷) و یا در بخش پنجم مفصلاً به عید نوروز می‌پردازد و از شخصیت‌های اسطوره‌ای و روایتهای ملی یاد می‌کند:

سه هزار سال قبل از این، جمشید برادر طهمورث در آذربایجان می‌خواست عیدی برای ملت خود قرار دهد ... چون این جشن در ساعت بر آمدن آفتاب بود، لفظ شید را از خورشید گرفته و به نام جم افزودند و او جمشید نام گرفت... به مناسبت این عید، جمشید مردم را به کارهای حمیده وصیت نمود (همان: ۲۶۸).

ملاحظه می‌کنید که غرض وی بیشتر از اینکه برجسته کردن فرهنگ ایران باستان باشد، همان «پند اخلاقی» است که در عبارتهای پایانی آمده‌است. در حکمت طبیعی یا فیزیک (۱۳۱۱ق)، نخبه سپهری (۱۳۲۲)، ایضاحات (۱۳۲۵) و سیاست طالبی (۱۳۵۷) اثری از روایتهای و داستانهای ملی یافت نمی‌شود؛ چنانکه در مسالک‌المحسنین، که زمینه اصلی آن مباحث به دین و دینداری مربوط بود و واکنشهای شدیداً متفاوتی را برانگیخت از ناسیونالیسم سخن به میان می‌آید اما از روایتهای ملی خبری نیست و مثلاً در بالاترین سطح این‌طور می‌نویسد: «آیین قدیم ایرانیان وطن‌دوستی و سلطان‌پرستی بود و حالا وطن‌فروشی و خیانت پادشاه است (طالبوف، بی‌تا: ۲۰۴) و یا از مهم بودن وطن‌ستایی برای حفظ وطن سخن می‌گوید (همان: ۲۰۵) در حالی که مثلاً انگیزه او در حمایت از نظریه تغییر خط، «اتحاد مذهب سنی و شیعی دین اسلام» است (همان: ۵۱).

۳-۴ رویکرد تحقیرآمیز، میرزا ملکم خان

میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله در جلفای اصفهان متولد شد و در رم دیده از جهان فروبست. خاندان او ارمنی بودند. حامد الگار (۱۹۷۳: ۷۰) در مورد او می‌گوید همین که حاضر نشده است اسم توراتی خود را تغییر دهد، دلیل روشنی است بر اینکه وی مسلمان نشده‌است. نام ملکم بر گرفته از نام «ملکهم» است که در متون توراتی نام بت قبیله عمون از دشمنان بنی اسرائیل بوده‌است (← محیط طباطبایی، ۱۳۲۷: کا). آن‌طور که از شماره‌های ششم (غرّه ذیحجه ۱۳۰۷: ۳)، هشتم (بی‌تا: ۲)، یازدهم (بی‌تا: ۲)، دوازدهم (بی‌تا: ۳-۴)، هجدهم (بی‌تا: ۲) و بیستم (بی‌تا: ۱) ۱۰ روزنامه «قانون» برمی‌آید و آدمیت نیز بر آن تصریح می‌کند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۳۶۶)، مخالفت میرزا ملکم خان با قاجاریان از زمانی آغاز شد که وی از امور دولتی عزل شد. با صدور فتوای تنباکو، حملات ملکم، که تا دیروز

ستایشگر دولت قاجاری بود، شدت بیشتری گرفت و دقیقاً از همین زمان بود که ملکم چهره مذهبی به خود گرفت و از شریعت و حکومت اسلامی دم زد و در شمارگان متعدد روزنامه «قانون» از رهبری علما و روحانیت سخن به میان آورد (← نمره هفدهم: ۱-۴؛ نمره هجدهم: ۲؛ نمره بیست و یکم: ۴-۲؛ نمره بیست و ششم: ۲). به نظر می‌رسد او برای گرفتن انتقام از حکومتی که او را کنار گذاشته است، تصمیم می‌گیرد به عالمان دینی نزدیک شود و از طریق تحریک آنها به برانداختن حکومت قاجاری انتقام خود را از قاجاریان بگیرد. بر همین اساس است که منتقدان از او دو چهره ترسیم کرده‌اند: «ملکم دولت‌خواه در لباس ملت‌خواهی» و «ملکم خودخواه در لباس اصلاح‌طلبی» (ناطق، ۱۳۸۹: ۱۸۲). روزنامه «قانون» اگر چه جزء برجسته‌ترین مطبوعات ایران در این روزگار بود و حتی در میان منادیان اصلاحات و مجاهدان راه بیداری ایرانیان ملکم خان «اولین و بالاترین مقام را دارد» (تقی‌زاده، ۱۳۵۰: ۱۸۰/۲)، برخی منتقدان در صداقت او در دفاع از شریعت اسلام تردید کرده‌اند (رائین، ۱۳۵۷: ۵۰۱). آجودانی (۱۳۸۷: ۳۴۸) می‌گوید که او «نه به اسلام و نه به مسیحیت که به هیچ دینی اعتقاد نداشت» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۳۴۸).

میرزا ملکم را می‌توان نماینده روشنفکرانی دانست که اساساً به گذشته ایران ذهنیت مثبتی نداشتند و جهان غرب جدید با همه ویژگیهایش آنها را مفتون خود کرده بود (اصیل، ۱۳۷۶: ۷۰). بر این اساس، روایتهای ملی در کلام او بسیار کم مطرح شده است و همان مقدار اندک نیز جنبه ثانوی و حاشیه‌ای دارد؛ مثلاً یک‌جا آورده است که «اکثر اعمال ملل فرنگ در ظاهر خلاف عقل می‌نماید. ولی اگر ما بخواهیم، فقط به عقل طبیعی خود حرکت کنیم، منتهای ترقی ایران مثل ایام کیومرث خواهد بود» (ملکم خان، ۱۳۸۱: ۲۸). بر این اساس «ایام کیومرث» دوران عقب‌ماندگی ایران است؛ در جای دیگری که می‌خواهد از اوضاع حکومتی عصر خودش انتقاد کند، این‌طور می‌نویسد: «در حالی که هنوز ترکیب دستگاه دیوان و کل مراسم حکمرانی را از آیین جمشید و از بربرهای سلاطین تاتار اخذ می‌کردند، متوقع بودند که لشکر ایران را بر پایه عساکر فرنگ برسانند» (همان: ۷۲). اینجا نیز پیروی از آیین جمشید به مثابه مظهر عقب‌ماندگی تعریف شده است. این هم که می‌نویسد: «کیانیان مجلس و شورا و مصلحت‌خانه نداشتند» (همان: ۱۰۷)، باز بیانگر دیدگاه حقارت‌آمیز او به دنیای اسطوره‌ای و احیاناً کسانی است که سنگ گذشته با شکوه ایران را بر سینه می‌زنند.

در روزنامه «قانون» نیز اشاراتی کوتاه به عناصر اسطوره‌ای دارد؛ اما اینجا نیز کلامش رنگ و روی تمسخر و تحقیر دارد؛ مثلاً جایی به تمسخر، ایران معاصر را «مملکت انوشیروان» لقب داده، بلافاصله آن را با ملل راقیه مقایسه کرده، می‌نویسد: «امروزه جمیع امور ایران عبارت است از دلبخواه رؤسا» (قانون، ۱۳۶۹: ۲). در شماره دوم از همین روزنامه باز با تمسخر دولت قاجاری آورده است که اولیای دولت «دربار سلطنت جمشید را مبدل کرده‌اند به یک بازار هراج» (۱۳۶۹: ۷). نزدیک به همین مطلب را در شماره چهاردهم (۱۳۶۹: ۴) هم آورده است. هر دو مورد اخیر در بردارنده طنز گزنده‌ای است هم به قاجاریها و هم به کسانی که برای حکومت جمشید شأن و منزلتی قائل بودند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این مقاله بررسی رویکرد چهار شخصیت معروف عصر مشروطه در رویارویی با روایتها و داستانهای ملی به عنوان مظاهر ملی‌گرایی است. مشخص شد که میرزا آقاخان «رویکرد عرب‌ستیزانه و دساتیری» دارد. او به ایران باستان با احترام بسیار می‌نگرد و مفتون آن است. درست به همین علت هم هست که اولاً با اعراب سر ستیز دارد و آنها را نابودکننده آن شکوه باستانی می‌بیند و ثانیاً در این راه حتی دست به دامان دساتیری می‌شود که برساخته ذهنیت غیر علمی پارسیان هند و پیروان آذرکیوان است. رویکرد دساتیری سبب شده است وی درباره تحلیل نامهای شخصیت‌های اسطوره‌ای و ملی‌شاهنامه و حتی تحلیل و تعلیل حوادث تاریخی به خطا برود و تحت تأثیر پارسیان هند و پیروان آذرکیوان نکته‌هایی را مطرح کند که برای محقق تاریخ و ادبیات قابل قبول نیست. وجه تشخیص دومین چهره مورد نظر، یعنی آخوندزاده رویکرد «دساتیری و ابزارگرایانه» است. او البته با دین اسلام شدیداً مخالف است اما باستان‌گرایی و عرب‌ستیزی او به شدت میرزا آقاخان نیست؛ چون به اندازه او در دام باستان‌گرایی افراطی گرفتار نیامده است. در واقع، او مانند میرزا آقاخان چندان مفتون گذشته با شکوه ایران نیست که تبیین و توصیف آن برایش به غایت تبدیل شده باشد بلکه ایران باستان و روایتها و داستانهای ملی برایش در حکم «ابزاری» است که با استفاده از آن وضعیت فعلی جامعه ایران را نقد می‌کند. توصیف شکوه باستانی برای این دومی تنها ابزاری

است در خدمت انتقاد اجتماعی اما برای اولی، خود آن موضوعیت دارد؛ با این حال، دیدگاه او نیز تحت تأثیر جلال‌الدین میرزا به بینش دساتیری آلوده است و البته در تحلیلهای استوار بر داده‌های دساتیری به اندازه میرزا آقاخان راه افراط نپیموده است. اگر دو چهره نخست، هر کدام به علت و انگیزه‌ای جداگانه به ایران باستان توجه خاص دارند، دو منتقد بعدی به «اسلام» عنایت بیشتری دارند اما هر کدام به علت و انگیزه‌ای خاص خودشان. طالبوف و میرزا ملکم خان هر دو در نوشته‌هایشان به «شریعت اسلام» نظر دارند اما اولی بدان اعتقاد هم دارد و دومی از آن فقط استفاده ابزاری می‌کند. شاید همین امر سبب شده که ملی‌گرایی طالبوف فاقد آن جنبه‌های باستان‌گرایانه و دساتیری است که در کلام دو منتقد نخستین ملاحظه شد. او اساساً کمتر به اسطوره‌ها و روایتهای ملی عهد پیشاسلامی می‌پردازد؛ هم‌چنین میرزا ملکم که از این هم عبور کرده است و اساساً به ایران باستان گرایشی ندارد. میرزا ملکم به شریعت اسلام می‌پردازد تا مقبولیت و حجیتی برای خود پیدا کند و بیشتر از اینکه توجه به ایران باستان را برای جامعه ایران معاصر مفید بداند، جامعه غربی را در کانون توجه خود قرار داده‌است. به این دلیل هم هست که نه تنها در آثار او نشانه‌های علاقه به داستانها و روایتهای ملی و اساطیری وجود ندارد بلکه آنها را به سخره هم می‌گیرد؛ تا آنجا که می‌توان رویکرد او را در رویارویی به روایتهای ملی و اساطیری «تحقیرآمیز» نامید.

یادداشتها

۱. در شاهنامه چاپ خالقی مطلق به همین صورت آمده‌است (← فردوسی، ۱۳۶۶: ۷۲/۱)
۲. این بیت در شاهنامه چاپ خالقی مطلق به صورت زیر آمده‌است:
تن آزاد و آباد گیتی بدوی برآسوده از داور و گفت و گوی
(همان: ۴۲/۱)
۳. این ابیات در شاهنامه خالقی مطلق به این صورت است:
به ما بر ز دین کهن ننگ نیست به گیتی به از دین هوشنگ نیست
همه داد و نیکی و شرمست و مهر نگه کردن اندر شمار سپهر
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۵۵/۸)
۴. این بیت در شاهنامه خالقی مطلق به این صورت است:
نهم گفت زرتشت پیشین به اوی نهم پور پیغامبر راست‌گوی
(همان: ۴۱۹/۶)

۵. در شاهنامه خالقی مطلق (۱۳۶۶: ۹۴/۱) به همین صورت است.
۶. تنها در مصراع زیر با خالقی مطلق تفاوت دارد:
به داد و دهش یافت آن نیکویی (همان: ۸۵/۱)
۷. بیت اول را در خالقی مطلق نیافتیم و بیت دوم به همین صورت است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۱/۴).
۸. در خالقی مطلق به همین صورت آمده است (← همان: ۴۸۰/۵).
۹. در خالقی مطلق به همین صورت است (← فردوسی، ۱۳۶۶: ۹۲/۱).
۱۰. در خالقی مطلق به همین صورت است (← فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۰۳/۵).
۱۱. تنها مصراع زیر در خالقی مطلق تفاوت دارد:
چو بر آتش تیز بریان شدم (فردوسی، ۱۳۶۶: ۲۰۶/۱)
۱۲. مصراع‌های زیر در خالقی مطلق تفاوت دارد:
نخستین که آتش ز جنبش دمید ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود ز سردی همان باز تری فرود
(همان: ۶/۱)
۱۳. پیروان آذرکیوان گروهی از زرتشتیان بودند که در دوره صفویه در هند مکتب جدیدی در تاریخ‌نگاری ایران باستان و روایات ملی ایجاد کردند. این آیین معجونی از ادیان زرتشتی، یهودی، مسیحی، مانوی، مزدکی، برهمایی و بودایی بود و به بیشتر پادشاهان اساطیری و تاریخی ایران باستان شخصیت پیامبرگونه دادند. کرمانی در آیین سکندری همین طرح را اساس قرار داده است (← معین، ۱۳۳۶: ۴۲ تا ۲۵).
۱۴. بیت زیر از فردوسی نیست. درباره آن و دیگر ابیات عرب‌ستیزانه منسوب به فردوسی ← خطیبی، ۱۳۸۴: ۲۰ تا ۱۴.
۱۵. بیشتر شمارگان روزنامه قانون بدون ذکر تاریخ است و دلیل این امر ظاهراً چاپ نامنظم آن بوده است. کرمانی در نامه‌ای از ملکم می‌خواهد انتشار روزنامه را ادامه دهد (← بررسی‌های تاریخی، سال ۴، شماره ۵ و ۶، ۱۳۴۸: ۷ تا ۷) و در نامه‌ای دیگر ملکم را به انتشار بیشتر روزنامه دعوت می‌کند (همان: ۱۳۴۹: ۱۳۹). دیگر نامه‌های کرمانی به ملکم خان ابتدا توسط محمد مشیری و بعد توسط هما ناطق و یکی از همکارانش منتشر شد.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله؛ «درون‌مایه‌های شعر مشروطه»؛ در *ایران‌نامه*، ش ۴۴، ۱۳۷۲: ۶۲۱ تا ۶۴۶
- _____؛ *مشروطه ایرانی*؛ تهران: اختران، ۱۳۸۷
- آخوندزاده، میرزا فتح‌علی؛ *مقالات فارسی*؛ به کوشش حمید محمدزاده، تهران: نگاه، ۱۳۵۵

- _____؛ *الفبای جدید و مکتوبات*؛ به اهتمام حمید محمدزاده، تبریز: احیاء، ۱۳۵۷
- _____؛ *مکتوبات، نامه‌های کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله*؛ به اهتمام م. صبحدم، بی‌جا: مرد امروز، ۱۳۶۴
- _____؛ *آدمیت، فریدون؛ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*؛ تهران: پیام، ۱۳۵۷
- _____؛ *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*؛ تهران: دماوند، ۱۳۶۳
- _____؛ *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹
- _____؛ *امیرکبیر و ایران*؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۵
- _____؛ *چند مقاله تاریخی (مقاله سه مکتوب میرزا فتح‌علی، سه مکتوب و صد خطابه میرزا آقا)*؛ به اهتمام علی اصغر حق‌دار، تهران: چشمه، ۱۳۸۸
- _____؛ *آرین‌پور، یحیی؛ از صبا تا نیما*؛ ج اول، تهران: زوار، ۱۳۷۲
- _____؛ *اصیل، حجت‌الله؛ زندگی و اندیشه میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله*؛ تهران: نی، ۱۳۷۶
- _____؛ *بردسیری کرمانی؛ میرزا عبدالحسین خان، آئینه سکندری*؛ به اهتمام علی اصغر حق‌دار، تهران: چشمه، ۱۳۸۹
- _____؛ *پارسی نژاد، ایرج؛ «میرزا آقاخان کرمانی منتقد ادبی» در ایران‌نامه*، ش ۳۲، ۱۳۶۹: ۵۴۱ تا ۵۶۶
- _____؛ *«میرزا فتح‌علی آخوندزاده: بنیان‌گذار نقد ادبی در ایران» در ایران‌نامه*؛ ش ۵۱، ۱۳۷۴: ۲-۳۰۱
- _____؛ *تقی‌زاده، حسن؛ مقالات تقی‌زاده*؛ به کوشش ایرج افشار، تهران: چاپخانه بیست و پنج شهریور، ۱۳۵۰
- _____؛ *توکلی طرقی، محمد؛ «میرزا آقاخان کرمانی، نامه‌های تبعید» در ایران‌نامه*، شماره ۳۵، ۱۳۷۰: ۴۸۸ تا ۴۷۸
- _____؛ *جلال‌الدین میرزا؛ نامه خسروان*؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۵
- _____؛ *چوبینه، بهرام؛ آخوندزاده، میرزا فتحعلی*؛ آلمان: البرز، ۲۰۰۶
- _____؛ *«یک‌صدمین سالگرد شهادت میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی» در ایران‌شناسی*، س ۸، شماره ۲، ۱۳۷۵: ۳۵۳ تا ۳۹۳
- _____؛ *حائری، عبدالهادی؛ تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷
- _____؛ *خطیبی، ابوالفضل؛ «بیت‌های عرب‌ستیزانه در شاهنامه»؛ در نشر دانش*، س ۲۱، ش ۱۱۰، ۱۳۸۴: ۲۰-۱۴

رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه به داستانها و روایت‌های ملی

- دهقانی، محمد؛ *پیشگامان نقد ادبی در ایران*؛ تهران: سخن، ۱۳۸۰
- ذاکر اصفهانی، علیرضا؛ *فرهنگ و سیاست ایران در عصر تجدد*؛ تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۶
- رائین، اسماعیل؛ *فراموش‌خانه و فراماسونری در ایران*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷
- رضازاده ملک، رحیم؛ *سوسمار الدوله*؛ تهران: دنیا، ۱۳۵۴
- سلمی، عباس؛ «باستان‌نامه» در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه باهنر کرمان، ش ۱، ۱۳۷۶: ۶۸ تا ۵۷
- صدری‌نیا، باقر؛ «پیشینه تاریخی و مبانی نظری سره‌نویسی» در نشریه زبان و ادبیات فارسی، ش ۶۵، ۱۳۸۸: ۹۹ تا ۱۲۸.
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم؛ *ایضاحات*؛ طهران: مبارک‌شاهی، ۱۳۲۵ق
- _____؛ *حکمت طبیعی*؛ اسلامبول: اختر، ۱۳۱۱ق
- _____؛ *سیاست طالبی*؛ به اهتمام رحیم رئیس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی کاتبی، تهران: علم، ۱۳۵۷
- _____؛ *کتاب احمد*؛ بی‌جا: گام، ۱۳۳۶
- _____؛ *مسالك المحسنين*؛ به همت محمد رضایی، شاه‌آباد: خاور، بی‌تا
- _____؛ *نخبه سپهری*؛ طهران: خورشید، ۱۳۲۲ق
- علیزاده، محمد علی و علی محمد طرفداری؛ «تبارشناسی مبانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری ملی گرایانه دوران قاجار و مشروطه» در *مطالعات سیاسی*، شماره ۷، ۱۳۸۹: ۷۲ تا ۱۶۱
- قزوینی، محمد؛ «وفیات معاصرین» در *یادگار*؛ شماره ۵ و ۴، ۱۳۲۷: ۹ تا ۲۴
- فردوسی، ابوالقاسم؛ *شاهنامه*؛ به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک: پرسیکا، ۱۳۶۶
- _____؛ *شاهنامه*؛ به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر هشتم، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶
- کرمانی، میرزا آقاخان؛ *سه مکتوب*؛ به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، آلمان: نیما، ۲۰۰۰
- _____؛ *صد خطابه*؛ به کوشش محمد جعفر محجوب، لس آنجلس: شرکت کتاب، ۱۳۸۴
- _____؛ «نامه میرزا آقاخان کرمانی به میرزاملکم خان» در *بررسی‌های تاریخی*، س ۴، شماره ۵ و ۶، ۱۳۴۸: ۱۲۶ تا ۱۲۷
- _____؛ «نامه میرزا آقاخان کرمانی به میرزاملکم خان» در *بررسی‌های تاریخی*، س ۵، شماره ۲، ۱۳۴۹: ۱ تا ۲۲۰

- کرمانی، ناظم الاسلام؛ *تاریخ بیداری ایرانیان*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۷
- محیط طباطبایی، محمد؛ *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*؛ تهران: علمی، ۱۳۲۷
- معین، محمد؛ «آذر کیوان و پیروان او»؛ در *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، تهران: ش ۳۹، ۱۳۳۶: ۴۲ تا ۲۵
- ملکم خان ناظم الدوله؛ *رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله*؛ گردآوری حجت الله اصیل، تهران: نی، ۱۳۸۱
- _____؛ *روزنامه قانون*؛ تهران: کویر، ۱۳۶۹
- ناطق، هما؛ «ما و میرزا ملکم خان های ما» در *از ماست که بر ماست*؛ تهران: نگارستان کتاب، ۱۳۸۹.
- _____؛ *مقدمه روزنامه قانون*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵
- یزدانفر، فرزین؛ «تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده»؛ در *ایران نامه*، س ۸، ش ۱، ۱۳۸۶: ۹۷.
- Parsinejad, Iraj, *A History of Literary Criticism in Iran (1866-1951)*, IBEX Publishers: united states of America, 2003
- Kia ,Mehrdad, " MirzaFathaliAkhundzadeh and the call for Modernization of the Islam world " in *Middle Eastern Studies*, Vol 31, No 3: London, 1995: 423
- Hamid Algar, *Mirza malkumkhan* , colifornia : United States of America. 1973

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی