



اسلام و تفکر عرفی

در ایران

- چشم انداز جامعه مدنی و تفکر عرفی
- شناخت دینی و شناخت عقلی
- نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام
- احیاء دموکراسی در تفکر چپ
- مدینه انسانی
- از پیری وازگان جلوگیری
- ناشکیبایی روشنفکران
- مجاهدین و اسلام رادیکال
- نگاهی از برون به جنبش چپ
- زنان در جنبش مشروطه

کنکاش

درگستره تاریخ و سیاست

بهار ۱۳۷۱

دفتر هشتم



## کنکاش، دفتر هشتم، (اسلام و تفکر عرفی)، بهار ۱۳۷۱

۳	هیات تحریریه	... سر سخن
		اسلام، جامعه مدنی، و تفکر عرفی
۱۳	م. تیوا	... چشم انداز جامعه مدنی در ایران
۴۵	اکبر مهدی	... جامعه شناسی اسلامی
۷۶	محمد برقمی	... شناخت دینی و شناخت عقلی
		گزارش و مصاحبه:
		... احیاء دموکراسی در تفکر چپ
۱۰۴	م. آرمان	مصاحبه با مهدی تهرانی و بابک امیر خسروی
		فرهنگ:
۱۳۷	داریوش آشوری	... مدینه انسانی
۱۵۴	میرزا آقا عسگری	... از پیری و ازگان جلو گیریم
۱۷۰	م. امیر آبادی مطلق	... ناشکیبایی روشنفکران
		بررسی کتاب:
۱۹۷	احمد امیر حسینی	... مجاهدین و اسلام رادیکال (ی. آبراهامیان)
۲۰۴	محمد امینی	... نگاهی از درون به جنبش چپ (تهرانی)
۲۲۲	م. امیر آبادی مطلق	... نقش زنان در مشروطه (ع. ناهید)
۲۲۹	محمد کیانی	... شکل گیری انقلاب ایران (م. میلانی)
۲۳۶	م. حسینی - ع. ک. دستان	... یک نامه انتقاد آمیز

طرح های این شماره: بیژن اسدی پور و رشید خمارلو

طرح بالای سر سخن: نیکزاد نجومی

طرح روی جلد: نسرين آرام



www.iran-archiv.com

۲۶  
۱۳۸۴



## سرسخن:

«کنکاش» تا کنون در هر شماره خود به جنبه‌هایی از رویارویی فرهنگ بومی ما با فرهنگ مدرن و متجدد پرداخته است (از جمله در فرهنگ سیاسی، فرهنگ دینی، در ادبیات و فلسفه). در بخش اصلی این شماره نیز ما این مبحث را، با تأکید ویژه بر مفاهیم «جامعه مدنی» و «تفکر عرفی یا دنیوی»، دنبال می‌گیریم. انتقال جنبه‌هایی از تفکر، فرهنگ و نهادهای اجتماعی تمدن مدرن و متجدد، که برای نخستین بار در اروپای غربی پدیدار شد، به جوامع غیر غربی همواره با دشواری‌های بسیار روبرو بوده، زیرا تجربه تاریخی جوامع مختلف یکسان نیست و انتقال تجارب و مفاهیم فکری از یک متن اجتماعی و فرهنگی به یک متن فرهنگی متفاوت که نحوه زندگی اجتماعی خاص خودش را دارد الزاماً با تضاد و تنش همراه است. اگر تجارب و مفاهیم نو نتوانند با متن تاریخی مورد نظر عجین شوند و در هستی اجتماعی و آگاهی مردم خودی و باطنی گردند، همیشه به شکل بیگانه باقی می‌مانند. این نکته، علیرغم تشابه نظامهای اقتصادی، نه تنها در مورد آداب و رسوم و رفتار فرهنگی صدق می‌کند بلکه نظامهای فلسفی و مفاهیم فکری را نیز شامل می‌شود.

جوامع اسلامی خاور میانه، که زمانی دور از ادبیات و فلسفه و علم نظری پیشرفته ای برخوردار بودند و در معارفی چون ستاره شناسی و ریاضیات و نیز در تکنولوژی و سازمان نظامی از اروپای قرون وسطا پیشی گرفته بودند، اکنون چند سده ای است که مغلوب تمدن غرب شده اند. ظرفیت های اقتصادی و فرهنگی اروپا در عصر رنسانس و در جنبش روشنگری که به شکل بازاندیشی میراث فکری عصر باستان و عقل گرایی فلسفه یونانی ظهور کرد، زمینه را برای جدایی دین از نظام سیاسی و فرهنگ رسمی مهیا کرد و با رشد تفکر عرفی و دنیوی (یا اسکولار او لاتییک) شکوفایی علوم تجربی را دامن زد و زمینه را برای انقلابات صنعتی، دریانوردی و پیروزی های نظامی و جهان گستری های نظام سرمایه داری فراهم ساخت. برعکس، در جوامع اسلامی تأثیر تفکر فلسفی یونانی در اواخر قرن دوازدهم میلادی رو به افول گذارد و به دنبال آن عوامل مختلف تاریخی این جوامع را از همپایی با غرب بازداشت. بررسی این عوامل و مقایسه آن با رشد فرایند عرفی شدن در اروپا که جامعه مدنی را پدید آورد، یکی از مضامین اصلی مقاله «موانع و چشم انداز رشد جامعه مدنی و تفکر عرفی در ایران» نوشته م. تیوا در این شماره است. «جامعه مدنی» یکی از مفاهیم مهم در سیاست مدرن است و اشاره به حوزه هایی از زندگی شهری مدرن دارد که مستقل از دخالت دولت و دین اند؛ از جمله، عملکرد بازار آزاد، فعالیت کلوب ها و احزاب سیاسی و سازمان های صنفی و اتحادیه ای، مطبوعات و رسانه های آزاد، نهادهای حقوقی مستقل از قوای مجریه دولتی و غیره. م. تیوا پس از تعریف تفصیلی این مفهوم به موانع رشد جامعه مدنی در ایران اشاره میکند اما همزمان این نظریه را نیز به بحث می گذارد که تأثیر این موانع را نباید مطلق دانست و آنچه که به شکل تحریف شده و ناپیگیر از نهادهای عرفی در ظرف هفتاد سال گذشته در ایران به وجود آمده خود زمینه ای است که اقدامات دین سالارانه و تئوکراتیک حکومت اسلامی کنونی را مهار می کند و گسترش هرچه بیشتر فضاهاى مستقل از دخالت دولت را ممکن می سازد. تیوا همچنین به نقش لیبرالیسم اسلامی در امر عرفی کردن تفکر می پردازد و با مقایسه آن با جنبش دین پیرایی پرتستان، تحول درونی اسلام را به سمت به رسمیت شناختن جامعه مدنی امکان پذیر می داند.

برای شناختن قابلیت های اسلام در جهت رفورم درونی قطعاً یک بررسی مقایسه ای میان این دین با مسیحیت و یهودیت ضرورت دارد، اما علاوه بر آن، به طور اخص باید به نقش ویژه ای که معرفت اسلامی به قوه عقل انسانی وا گذاشته نیز مورد توجه قرار گیرد. به طور کلی، شناخت عقلانی بنا به طبیعت خود نمی تواند از قبل نتیجه تفحص خود را در دست داشته باشد، حال آنکه معرفت دینی از «یقین» آغاز می کند. شکاکیت نهفته در شناخت عقلانی پذیرش هر نوع «حقیقتی» را موقوف به داوری نهایی عقل انسان می کند، اما معرفت دینی مرز شناخت عقلی را چنان تعیین می کند که از اصول پیشین کلام مقدس تخطی نکند و به «شُرک» آلوده نگردد. معرفت بنیادگرایی دینی بر آن است که در جهانی مملو از وسوسه شیطان، انسان بی راهنمایی که به خود وانهادده شده را عقل چندان مددی نخواهد رساند: عقل باید تابعی از ایمان باشد نه برعکس.

اما از آنجا که بطور تاریخی، دست کم از قرن نهم میلادی به بعد، فلسفه یونانی بر اندیشه اسلامی تأثیراتی به جا گذاشته (الکندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و دیگران)، عده ای معتقدند که تنش میان عناصر عقلانی فلسفه هلنی و عناصر صرفاً مبتنی بر وحی و کلام مقدس در معرفت اسلامی، این امکان را فراهم می کند که عقلانیت فلسفی جای بیشتری در علم کلام پیدا کند و راه را برای بینش عرفی هموار سازد. در قرن بیستم، تلاش برای احیاء تفکر عقلانی فلسفی در اسلام توسط روشنفکرانی چون محمد اقبال نظریه پرداز اسلامی هندی - پاکستانی و محمد عبده روشنفکر مسلمان مصری آغاز شد. در کشور ما، آخرین نمونه چنین بحثی را می توان در نظریه «قبض و بسط شریعت» مشاهده کرد که از سوی عبدالکریم سروش، از متفکران وابسته به جناح لیبرال حکومت اسلامی، ارائه شده و او را رویاروی روحانیان سرشناس «حوزه علمیه» قرار داده است. برطبق این نظریه، تمامی معرفت های بشری با یکدیگر در ارتباط هستند و تحولاتی که در این معارف روی می دهد الزاماً معرفت دینی را هم متحول می کند؛ از این رو، شناخت علمی بر درک ما از شریعت اثر می گذارد و آن را تابع خود می کند. بررسی این نظریه و مباحث داغ له و علیه آن موضوع مقاله «شناخت دینی و شناخت عقلی» نوشته محمد برقعی در این شماره است. برقعی

نخست به زمینه های وسیع تر این بحث از سوی نیروهای مذهبی غیر روحانی، که به منظور آشتی دین با تمدن جدید شروع شد، می پردازد و آنگاه با بررسی نکات اصلی مورد مجادله میان دو جناح، اهمیت نتایج این بحث را در مسایلی چون نقش فقها، ساختار روحانیت، مسأله مرجعیت و اجتهاد و شیوه استخراج احکام و فتاوی، و در نتیجه عملکرد حکومت اسلامی و نهاد های آن، مورد توجه قرار می دهد.

بسیاری از روشنفکران غیر مذهبی برین عقیده اند که ریشه گرفتن تفکر عرفی و جدایی دین از سیاست و توسعه جامعه مدنی قبل از آنکه مدیون رفورم دینی از درون باشد، متأثر از فرایندهای عینی رشد سرمایه، انقلاب های سیاسی طبقات متوسط، تغییر نهادهای آموزشی توسط دولت و تأمین مشارکت سیاسی شهروندان در امور سیاسی جامعه است. بخش زیادی از این روشنفکران، که خود از خانواده های طبقه متوسط جدید و تحصیل کرده برخاسته اند، بدون آنکه تجربه رفورم دینی را از سر بگذرانند یا با دقایق و ظرایف مباحث فلسفی و کلامی آشنا باشند، درست به دلیل آشنایی با عقلانیت علوم جدید یا ادبیات و هنرهای مدرن به آسانی تفکر دنیوی را پذیرفته اند و برآنند که گسترش آموزش و پرورش همگانی می تواند مردم را هرچه بیشتر به سمت تفکر تجددخواه هدایت کند. مقاومت توده ها در برابر پدیده های مدرن، از دید این گروه، به دلیل جدامانندگی اکثریت آنها از فرایندهای سیاسی و دموکراتیک است. دخالت نداشتن در سرنوشت سیاسی خود، توده مردم را به سمت ایدئولوژیک کردن دین موجود می راند، و اصولاً نوع رویارویی با عقلانیت غربی که همزمان رویارویی با امپریالیسم و سلطه جویی غرب نیز بوده، آنان را نسبت به رهیافت های فکری و دستاوردهای عملی تمدن غرب، و روشنفکرانی که آنرا تبلیغ می کنند، ظنین می کند. مبارزه با دیکتاتوری و ضمانت تحول سیاسی دموکراتیک می تواند مردم را با تفکر مدرن و نهادهای آن آشتی دهد. حتا روشنفکران مذهبی خواهان رفورم نیز دیدگاههای خود را به میزان زیادی از آشنایی قبلی با آموزش و پرورش و علوم جدید کسب کرده اند.

آن بخش از روشنفکران مذهبی که به اهمیت علوم اجتماعی غربی و نهادهای آموزشی جدید پی برده اند، سال های مدیدی است که در صدد



برآمده اند تا با استفاده از روش ها و الگوهای نظری این علوم به آنها هویتی «اسلامی» ببخشند. «جامعه شناسی اسلامی» مخلوق چنین نوع تلاشی است که رشد عوامل تاریخی بروز آن و مقایسه اش با جامعه شناسی های غربی موضوع مقاله «جامعه شناسی اسلامی: نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام» نوشته علی اکبر مهدی است. در این مقاله علی اکبر مهدی گزارشی تحلیلی از انواع نهضت های اسلامی کردن علوم اجتماعی به دست میدهد و به نقش مهم علی شریعتی و نوشته های او در این باره اشاره می کند و نشان می دهد که نحوه آشنایی با جامعه شناسی های غربی، که با «مهندسی اجتماعی» پروژه های غیر دموکراتیک نوسازی از بالا همراه بوده، باعث رونق گرفتن نهضت اسلامی کردن علوم اجتماعی شده است و طبعاً پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نیز جان تازه ای در کالبد این نهضت دمیده است.

گذشته از مباحث بالا، رویارویی ما با تمدن مدرن و تفکر «سکولار» ابعاد دیگری نیز دارد، از جمله مسأله مهم بحران تمامی پروژه «مدرن در غرب و بحران عقلانیت و اومانیزم فلسفی، که حوزه بحث را از پذیرش ساده یا انکار مدرنیت فراتر می برد و جستار برای راههای نوین و چشم اندازهای تازه را ضرورت می بخشد. بررسی این ابعاد به شماره های آینده «کنکاش» موکول خواهد شد.

در بخش «فرهنگ» این شماره سه مقاله از داریوش آشوری، میرزاآقا عسکری و م. امیرآبادی مطلق داریم. در مقاله «مدینه انسانی» داریوش آشوری به شرایط و چگونگی «باهمی» انسانها پرداخته و دو نوع «مدینه» را در تاریخ باز می شناسد: مدینه های پیش - مدرن و مدینه های مدرن، و سپس به نظامهای اجتماعی هریک پرداخته، به تشریح این نکته می پردازد که دین و زبان عناصر اصلی مدینه های نوع نخست است که به رابطه انسان با سراغاز جهان و هستی کنونی و پایانی او معنا می بخشد. در نوع دوم، یعنی مدینه های مدرن، اسطوره الوهیت جای خود را به اسطوره انسانیت (اومانیزم) می دهد تا هستی را معنی کند، و «قرارداد اجتماعی»، یعنی قانونگذاری انسانی به جای اراده خداوند، زندگی اجتماعی و سیاسی و چگونگی دولت را رقم می زند. هویت جمعی انسان مدرن دیگر نه با دین و

زبان و قومیت، بلکه با دولت و «ملیت» تعیین می شود. آشوری سپس به مقایسه معنی عدالت و نظم آرمانی (که در مفهوم «حق» تجلی می یابد) و مقایسه شناخت انسانها (که در «علم» نمود پیدا میکند) در این دو نوع جامعه می پردازد و تصویر آرمانی یا اتوپیک هر یک را در مورد غایتی که جامعه باید بدان برسد. تصویر شهر کامل انسانی و آرض موعود ایدئولوژیک آن - در برابر هم می گذارد.

در مقاله «از پیری واژگان جلو بگیریم، میرزا آقا عسکری سرودن را بیدار شدن انسان در درون واژه ها می خواند و ازینرو برآن است که واژگان شعری برای آنکه جانمایه هنری آزاد و پیوندهای زنده را به نمایش گذارند نباید به قراردادهای مرسوم زبانی و مفاهیم ثابت گردن نهند. دریافت شاعرانه، واژه ها را از درنگ بر معانی خاص می رهند تا همپای نوبودگی و گشایش هستی آنها نیز نوبه نو زاده شوند و «آینده» پدیده هارا به امکانات آزادی تبدیل کنند. نیروی شورشگر ذهن شاعرانه، که نمی تواند خادمیت نظام های فکری و اجتماعی را بپذیرد، نه تنها محتوای دیروز و امروز، بلکه فردهای دیگر را نیز در واژه ها متمرکز می کنند و می خواهد مرگ را از واژه ها و میرایی را از هستی باز پس زند. در ادامه بحث خود، عسکری به رابطه جهان بینی ها و «ناخودآگاه قومی» و خرافه ها و تابوها با جهان شعر می پردازد، جهانی که هیچگاه مدعی تعریفی جامع و کامل از هستی نیست و برین باور است که «گاه حتما آنچه که چکیده دانایی می نماید، خرافه هولناکی بیش نیست، و گاه آنچه اندیشه ای شکل یافته و مطلوب جلوه می کند می تواند به خرافه ای خطرناک تبدیل شود.»

در مقاله «ناشکیبایی روشنفکران»، م. امیرآبادی مطلق از خلال بررسی اظهار نظرهایی که درباره سخنرانی معروف احمد شاملو شد (بحث داستان ضحاک و جمشید در شاهنامه) به یک معضل فرهنگی در میان روشنفکران ایرانی می پردازد و آن فقدان گفت و شنود و تبادل نظر توأم با شکیبایی و تحمل عقیده مخالف است. علاوه براین، و شاید مهمتر، این نکته است که پاره ای از روشنفکران ناسیونالیست ما، بخاطر بحران سیاسی و نبود دموکراسی در ایران، برای حفاظت از هویتی که ظاهراً از سوی بیگانگان به خطر افتاده، به سمت قدسیت بخشیدن به متون ادبی و اساطیری به عنوان

سمبول ایرانیّت تمایل پیدا کرده اند و انتقاد از این متون را نشانه حمله به فرهنگ ایرانی و ملیّت خودتلقی می کنند. نمونه های چنین برخورد ایدئولوژیک را می توان در گفته هایی نظیر این مشاهده کرد که: «شاهنامه اساس و پایه استقلال ایران است» و «شاهنامه کتاب مقدس عجم است» یا «مردم شناسنامه خود را از شاهنامه می گیرند»، «شاهنامه سند استقلال و ملیّت است» یا «شاهنامه اساس ایران واحد و وحدت تاریخی ایرانیان است» و به شکل افراطی در این گفته که «مهر و کین به شاهنامه همواره معیار ایران دوستی یا دشمنی با ایران بوده است» و این مطالب و نظایرشان به وسعت در مطبوعات فارسی زبان به چاپ رسید (منابع گفته ها در مقاله ذکر شده). امیرآبادی مطلق ریشه این نوع برخورد را، جدا از وجود فرهنگ استبدادی سلطنتی، در این می بیند که بحران سیاسی و اجتماعی در ایران پس از انقلاب اسلامی، جداافتادگی خیل زیادی از مردم ما از ایران علیرغم میل باطنی شان، ناامیدی و نگرانی نسبت به آینده، و احساس ناتوانی در برابر بازیگران قدر قدرت سیاست جهانی آنان را به سمت زندگی در افتخارات گذشته و مقدس کردن سمبول های هویت ملی می کشاند. همین موضوع در «نامه اعتراض آمیز» یکی از دوستان «کنکاش» به ما، در صفحات پایانی این شماره به بحث گذاشته شده است.

احیاء دموکراسی در تفکر چپ موضوع مصاحبه این شماره ما است. با از میان رفتن مدل سوسیالیزم روسی، آخرین مدافعان انواع دیکتاتوری های تک حزبی که خود را سوسیالیست می خواندند نیز به بازبینی پایه های نظری ایدئولوژی خود پرداخته اند. هرچند جدایی روشنفکران چپ از تمایلات توتالیتر در جنبش کمونیستی و سوسیالیستی از همان سال های اول این سده آغاز شد، اما در سالهای پایانی قرن بیستم هنوز جستجو برای یافتن الگوهای نظری و ایجاد جنبش های متفاوت در سوسیالیزم، که هم متضمن عدالت باشد و هم دموکراسی بیشتر، هنوز با حدت تمام ادامه دارد. قطعاً این تلاشی است جمعی که همه روشنفکران و فعالان چپ باید در آن درگیر باشند. در راستای همین تبادل نظرها، در این شماره گفت و گویی داریم با دو فعال قدیمی سازمانهای کمونیستی ایران که در سالهای اخیر در جهت تشکّل و سازماندهی چپ دموکراتیک فعالیت می کنند. در این مصاحبه، مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی از نکات مثبت و

منفی تاریخ جنبش چپ در ایران، گرایش امروزی به یک فرهنگ سیاسی نوین، اتحادها و ائتلاف های ضروری، تحولات شوروی و آینده سوسیالیزم سخن می گویند.

بخش بررسی کتاب این شماره به کتابهای «نگاهی از درون به جنبش چپ»، «مجاهدین و اسلام رادیکال» و «نقش زنان در جنبش مشروطیت» و «شکل گیری انقلاب ایران» می پردازد.

### دلایل تاخیر در انتشار «کنکاش»

در فاصله انتشار شماره گذشته و این شماره، تعدادی از دوستان، خوانندگان و مشترکان عزیز ما طی نامه هایی جویا شده اند که آیا «کنکاش» به محاق تعطیل گرفتار شده است یا نه. پاسخ منفی است و تلاش همواره ما در جهت آن است که ترتیب انتشار نشریه بهبود یابد و منظم تر شود. از دشواری های کار در شماره های گذشته صحبت کرده ایم: بالا بودن هزینه های تایپ، چاپ افست و پست. علاج کار نیز بالا رفتن تعداد مشترکان است تا هزینه ها جبران شوند. از همه کسانی که «کنکاش» را می خوانند تقاضا می کنیم با معرفی نشریه به دوستان و آشنایان خود و تشویق آنها به مشترک شدن به سرعت انتشار «کنکاش» یاری برسانند.

موضوع بخش اصلی شماره های نهم و دهم «کنکاش» به ترتیب در مورد تاریخ و تاریخنگاری در ایران، و مساله فرهنگ و «هویت ملی» خواهد بود. در بخش های دیگر نیز مثل همیشه به نقد و بررسی مسایل متنوع سیاسی و فرهنگی خواهیم پرداخت. از دوستانی که برای ما مقاله می فرستند خواهش می کنیم مطالب را در روی یک صفحه، یک خط در میان، با خط خوانا و غیرشکسته نوشته و اصل نسخه دست نویس (نه زیراکس) را برای ما ارسال کنند.

www.iran-archive.com

اسلام، جامعة مدنی، و تفکر عرفی



## موانع و چشم انداز

### رشد جامعه مدنی و معرفت عرفی در ایران

م. قیوا

سکولاریسم قدوسیت تمامی ارزشهای اخلاقی را از بین می برد. (۱)  
محبوبیت سکولاریسم در خاورمیانه در حال نزول است و بنظر نمی رسد که دیگر بتواند  
بعنوان مبنای ایدئولوژیک لیبرالیسم سیاسی مطرح باشد. (۲)  
جامعه مدنی از جوامع اسلامی رخت برسته است و هیچگونه ندایی نیز برای بازگشت آن  
به گوش نمی رسد. (۳)

آیا نقل قولهای بالا درستند؟ آیا تفکر سکولار ذاتاً نافی دین و دینداری  
است؟ آیا اسلام از هیچگونه قابلیت برای عرفی شدن برخوردار نیست؟ یا  
اینکه می توان از تجدد تشیع سخن گفت؟ آیا می توان هنوز به تحقق یک  
جامعه مدنی در ایران امید بست؟ این مقاله خواهد کوشید تا در حد توان  
خویش به برخی از این پرسش ها پاسخ گوید. ناگفته روشن است که  
پیچیدگی و وسعت این مبحث و محدودیت نوشتاری چنین مختصر به ناچار  
مسائل بیشماری را بی جواب می گذارد. هدف اما آن است که در دنباله  
دامن زدن به بحث تجدد که مدتی است در صفحات این نشریه دنبال می  
شود، باب جدیدی را بگشاییم و از ارتباط تنگاتنگ آن با جامعه مدنی  
سخن گوئیم. در این راستا، ابتدا به توضیح مفاهیم و سپس به بررسی دلایل  
ارائه شده برای تحقق نیافتن جامعه مدنی در تاریخ کشورمان خواهیم  
پرداخت. در آخر با نگاهی به تراژنامه جمهوری اسلامی از چشم انداز فردا

سخن خواهیم راند.

تاریخ سیاسی جوامع خاورمیانه عمدتاً تاریخ دولتمندان و متولیان دین بوده است. شیفتگی با قدر قدرتی دولت ها و اقتدار دینی، تاریخ نگاران را از پرداختن به دیگر حوزه های زندگی اجتماعی مردمان این دیار بازداشته است. بذل توجهی بیش از حد به مسایلی مانند جنگ ها، تجاوزها، انتقام ها و ستم ها و اجبارهای سیاسی و اجتماعی سبب گردیده که بسیاری سیاست را حوزه انقیاد، مذهب را تجلی گاه خموشی عقل و سنت را ملک خصوصی محافظه کاران به حساب آورند. تداوم چنین پندارهایی عده کثیری از اندیشمندان علوم اجتماعی را برآن داشته است تا کلاً از کاربرد مفاهیمی چون «جامعه مدنی»، «سکولاریسم» و «تجدد» در تجزیه و تحلیل جوامع شرقی - اسلامی اجتناب ورزند. اینان معتقدند با توجه به تفاوت های عمیق تاریخی و فرهنگی میان غرب و شرق و شناسنامه اروپایی این مفاهیم تنها می توان از آنها در تشریح تاریخ منحصر به فرد غرب سود جست و بس. یا به عبارتی دیگر، می توان جوامع شرقی - اسلامی را در رابطه با غیبت جامعه مدنی و اندیشه سکولار مطالعه نمود چرا که اینان نه هرگز رنسانس را تجربه کرده اند و نه جنبش دین پیرایی (Reformation) را، نه انقلاب صنعتی را پشت سر گذاشته اند و نه عصر روشنگری را و نه هرگز شاهد ظهور مردانی از تبار لوتر و ولتر بوده اند تا بترتیب بنیادهای اسلام را از درون به زیر سؤال کشند و قدوسیت آن را از بیرون به سخره گیرند. در این میان، آنان که از مکتب مارکسیسم الهام گرفته اند عمدتاً مباحث خود را بر پایه استدلال هایی مانند شیوع شیوه تولید آسیایی، قدرت انقلابات اجتماعی و عدم شکل گیری طبقات اصیل اجتماعی منجمله یک طبقه بورژوازی که بتواند انقلابی در ابزار و روابط تولیدی ایجاد کند استوار می کنند. دیگرانی که اندیشه های ماکس وبر را سرمشق قرار داده اند از ماهیت موروثی و استبدادی نهادهای سیاسی، که باعث انسداد رشد پیش شرط های سرمایه داری (مانند قوانین عقلانی، بازار آزاد کار، شهر های مستقل، اقتصاد مبتنی بر پول) شده است، سخن می گویند. و بالاخره شرق شناسان از ممالک اسلامی بعنوان جوامعی ایستا که پای در زنجیر رسوم و تعصبات مذهبی داشته و دارند یاد می کنند.



وجوه مشترک سه مکتب بالا را می توان در باورهای زیر خلاصه نمود. اول آنکه جدایی جامعه مدنی از دولت که حداقل یک قرن پیش از این در غرب بوقوع پیوست هرگز در جوامع شرقی که در آنها رهبران همواره به حاکمان بدل می شوند صورت نپذیرفت و لذا جامعه مدنی نه از لحاظ زبانی و نه از لحاظ فرهنگی در این جوامع ریشه ندوانید. دوم آنکه در غیاب مالکیت خصوصی، امنیت حقوقی، دموکراسی سیاسی، بوروکراسی عقلانی و تمدن بورژوازی نمی توان حتا از چشم انداز جامعه مدنی و سکولاریسم در جوامع شرقی - اسلامی سخن راند. نگارنده اما براین عقیده است که استفاده از مفاهیمی همچون سکولاریسم، تجدد و جامعه مدنی در تحلیل جوامع برشمرده شده نه تنها ممکن بلکه لازم است چرا که می تواند ما را در کنکاش تاریخی مان، جستار ارزش مان و عملکرد سیاسی مان رهنمون گردد. پیش از پرداختن به این مسایل نخست لازم است تعریفی از مفاهیم به کار گرفته شده به دست دهیم.

### مفاهیم

مفهوم جامعه مدنی (Civil Society) که از حدود سال ۱۷۵۰ میلادی به فرهنگ سیاسی اروپا وارد شد یکی از غامض ترین و مجادله آمیزترین مفاهیم سیاسی عصر حاضر می باشد و فلاسفه لیبرالی همچون جان لاک و دیوید هیوم که می کوشیدند عقیده اوضاع طبیعی (State of Nature) را پشت سر گذارند به جامعه مدنی همچون پیش شرطی برای تمدن می نگریستند. در نزد اینان علت وجودی دولت تنها در پاسداری از تمامیت و کمال جامعه مدنی در برابر بربریت و آنارشی خلاصه می شد. هگل، برخلاف این دو، معتقد بود که دولت منزل گاه خرد و جهانشمولی است و جامعه مدنی اطراق گاه خواسته های خاص پسند، خودستا، خانوادگی و حتا قبیله ای. مارکس به جامعه مدنی بمتابۀ کلیت روابط اجتماعی که خارج از سلطه دولت قرار گرفته اند می نگریست و معتقد بود این جامعه پس از نابودی جامعه قرون وسطایی شکل گرفته است. برای او و انگلس جامعه مدنی اکنون حقیقی و صحنه تمام تاریخ بود (۴).

اما مفهوم جامعه مدنی دقیق ترین تعریف خود را در نزد آنتونیو گرامشی یافت. او جامعه مدنی را مجموعه ای از اندام واره های خصوصی (غیر

دولتی) خواند که هژمونی ایدئولوژیک را بوجود می آورند و در برابر آن دولت را نماینده جامعه سیاسی می دانست که از طریق قهر سازمان یافته و دستگاههای قضایی به اعمال سلطه مستقیم می پردازد (۵). ما نیز در اینجا به پیروی از گرامشی جامعه مدنی را به کلیت نهادهایی اطلاق می کنیم که اعضای آنها عمدتاً در فعالیت های غیر دولتی (تولیدات اقتصادی و فرهنگی، امور خانوادگی و انجمن های داوطلبانه) شرکت داشته و از طریق توسل به انواع فشارها و کنترل ها بر نهادهای دولتی به حفظ و تغییر هویت خویش می پردازند (۶).

واژه دیگری که نیازمند تعریف است Secularism می باشد که برابر نهاد فارسی آن را تفکر گیتیانه (در برابر آخروی)، دنیاگرایی و معرفت عرفی نامیده اند (۷). تولد این واژه به سال ۱۸۵۱ تحقق یافت، زمانی که اروپاییان به این نتیجه رسیدند که واژگانی همچون «کافر»، «شکاک» و «ملحد» با بار منفی و غیر اخلاقی خود دیگر توانایی بیان تحولی را که در شرف تکوین بود نداشتند. معرفت عرفی، در شکل اروپایی خود، بیان اندیشه ای بود که می پنداشت سیستم مذهبی باید به جای تسلط همه جانبه بر کل جامعه، چنانکه در قرون وسطا مرسوم بود، به یک فرع از جامعه تبدیل گردد. این باور بر بستر تاریخ گذشته مسیحیت شکل گرفت. مسیحیتی که در سه قرن آغازین حیاتش شکنجه و آزار توسط رومیان را تجربه نمود و سپس نظاره گر جدالهای میان قسطنطنیه و روم، اسقف اعظم و پروتستانها، شاخه های مختلف پروتستانیسیم با یکدیگر، جنبش تفتیش عقاید در قرون وسطا و سرانجام جنگ های خونین مذهبی در قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی شد. انباشت این تجارب اندیشمندان اروپا را به این نتیجه رساند که از آنجا که مذهب موضوعی است که افراد در مورد آن عقاید بسیار قوی ولی متفاوت از هم دارند دیگر نمی باید از آن به عنوان مبنای هویت و حقوق استفاده نمود. اینان سپس به این توافق جمعی رسیدند که از آنجا که اشخاص می توانند با حفظ عقاید مذهبی ناهمگون کماکان بعنوان شهروندان یک کشور باقی بمانند بهتر است که دولت خود را درگیر این مجادلات ننموده و حریم دولت از حریم دین و حریم قانون عرفی از قانون دینی متمایز گردد (۸). لذا «سکولاریسم» در معنی دقیق آن بیان بی تفاوتی، امتناع ورزی و راه ندادن مذهب و ملاحظات مذهبی در امور سیاسی بود.

متأسفانه در جوامعی نظیر جامعه ما به غلط سکولاریسم را مترادف با الحاد، ارتداد، خداگرایی طبیعی (Deism)، امحاء دین، ماتریالیسم، نیهیلیسم و نفی تمامی ارزشهای اخلاقی و باورهای متعالی پنداشته اند. در حقیقت سکولاریسم هیچیک از خصصت های بالا را شامل نمی شود. سکولاریسم اندیشه ای غیر اخلاقی یا ضد اخلاقی نیست بلکه اندیشه ای است مبتنی بر این باور که معیارها و کردارهای اخلاقی باید تنها در ارتباط با زندگی امروزی بشر و سعادت اجتماعی او تعریف گردد. لذا تاکید سکولاریسم بر جهانشمولی ارزش های اخلاقی است که می توان از راههای مختلف بدان رسید. سکولاریسم همچنین تنها یک دیدگاه سیاسی نیست بلکه نوعی فلسفه زندگی است که ایده آل آن ترقی زندگی بشر در دنیای کنونی مبرا از محدودیت های مذهبی و نژادی و قبیله ای است.

اگر معرفت عرفی بر آئین یا شعوری دلالت می ورزد که بنیاد عقاید، نظرات، باورها و منافع افراد را در بُعدی زمانمند (Temporal) و لادری می نگرد، عرفی شدن (Secularization) به فرایندی اجتماعی اطلاق می شود که در طی آن خارج از اراده افراد مالکیت ها، نهادها، مسایل دینی و حتی انسانها از سلک روحانی خود خارج شده و شکل ناسوتی و این جهانی به خود می گیرند (۹). به عبارت دیگر عرفی شدن مترادف با فرایندی است که پایبندی انسانها به قوانین، ارزشها و اتوریتته منادیان مذهب در سامان دادن زندگی روزانه خود در آن کاهش یابد. و بالآخره عرفی (Secular) به فردی اطلاق می گردد که معتقد است آموزش و پرورش و حقوق و قضا و دیگر مسایل مدنی باید بدون توسل یافتن به مذهب رتق و فتق گردند.

### دلایل تحقق نیافتن جامعه مدنی در ایران

هرگاه بخواهیم از دیدگاهی تطبیقی به دلایل پیدایش جامعه مدنی و تفکر عرفی در کشورهای اروپایی و عدم تحقق آنها در جامعه ایران نظری بیندازیم عمدتاً با سه عامل اصلی روبرو می شویم. این عوامل را می توان باورهای مشترک بسیاری از اندیشمندان ایرانی و غربی که در این باره به تفحص پرداخته اند دانست. در آنچه در پی خواهد آمد به ارزیابی درستی ها و کاستی های این دلایل خواهیم پرداخت.

## ۱- تأخیر فرایند شکل‌گیری «دولت - ملت»

قرن شانزدهم میلادی را باید بی‌شک نقطه عطفی در تاریخ غرب قلمداد نمود. با پایان یافتن حکمرانی هزارساله کلیسای کاتولیک و پیدایش جنبش دین‌پیرایی پروتستانیسم، سیاست در اروپا جامه روحانی خود را از تن درید و شکلی ناسوتی به خود گرفت. خلاء ناشی از زوال اقتدار مذهبی فضای مناسبی را برای عرض اندام اندیشه‌های نو فراهم ساخته بود. تقسیم امپراطوری‌ها به واحدهای کوچکتر سیاسی طلب می‌نمود تا مردمان مبنای جدیدی را برای هویت خود بیابند. پیدایش ملت‌ها اندیشه ناسیونالیسم را قوام بخشید و اختراع ماشین چاپ توانست حس همبستگی و عرق ملی را زودتر از آنچه که انتظار می‌رفت در اذهان حک کند. ناسیونالیسم چیزی بیش از یک محصول مصنوعی فرهنگی (Cultural Artifact) و ملت چیزی بیش از «اجتماع خیالواره» (Imaginary Community) نبود (۱۰).

خیالوارگی یا «تخیلی» بودن یک ملت از آن روست که حتا در کوچکترین کشورها هیچگاه مردمان قادر نخواهند بود اکثریت هموطنان خود را بشناسند، آنها را ملاقات کنند و یا حتا در مورد آنها چیزی بشنوند. ولی با این وجود در ذهن تک‌تک آنها تصویری از همبستگی املی به چشم می‌خورد و تخیل کردن یک ملت تنها در شکل یک اجتماع تحقق می‌پذیرد، اجتماعی که با وجود نابرابریها و استعمار نهفته در آن خود را به شکل یک معاضدت واقعی و «افقی» ارائه می‌کند (۱۱). در این میان عناصری همچون مذهب، زبان، اسطوره، فولکلور و هنر و ادبیات به عوامل سازنده یا مخرج مشترک یک «ملت» تبدیل می‌شوند و پرچم و سرود ملی و قبر سرباز گمنام به سمبل‌های ملیت. اصل حاکمیت ملی (Sovereignty) «مرز» مملکت‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و دولت بعنوان جایگاه قدرت سیاسی خود را در نقش نماینده حقیقی و هادی عقلانی ملت عرضه می‌کند. و چنین می‌گردد که «دولت - ملت» (Nation-State) بعنوان شکلی از سازماندهی سیاسی که مردمانی نسبتاً همگون تحت لوای دولتی با اقتدار در آن سکنا می‌گزینند به مرجع اصلی هویت انسان مدرن تبدیل می‌شود.

تاریخ پیدایش دولت - ملت در ایران از بسیاری جهات با آنچه در اروپا رخ داد مغایرت دارد. ضعف سنت امپراطوری و آئین دولتمداری ایران باستان در

زمان حکومت سامانیان برملا گردید. همانگونه که ابن خلدون، تاریخ نگار و فیلسوف برجسته عرب در کتاب «مقدمه» خود تشریح می کند تمدن شهری و دستگاه دیوانی ساسانیان، که در اثر جنگ با یونانیان، فرقه بندی ها و بی اعتدالی های خود تضعیف گردیده بود، نمی توانست در برابر حمله قبایل عرب که از حس بالایی از همبستگی برخوردار بودند و زندگی بادیه نشین خصلت ریاضت کشی و جنگجویی آنان را تقویت کرده بود، از خود مقاومتی نشان دهد. زیستن در سایه دینی که از اوان نوجوانی خود به یک امپراطور بزرگ تبدیل شده بود برای ایرانیانی که خود را در تاریخ و زبانشان از اعراب متفاوت می دانند یک مشکل خاص و بغرنج را ایجاد کرده بود. بدین شکل که اسلام جزئی از «هویت» ایرانیان بود ولی جزئی از «ملیتشان» نبود (۱۲). ایرانیان ابتدا به تسنن و سپس به تشیع باور آوردند ولی در عین حال در طول تاریخ خویش زمینه های لازم را نیز برای رشد جنبش های ضد عرب همچون طاهریان، صفاریان، سامانیان، خرم دینان و خاندان بویه بوجود آوردند. عمر را که در زمان خلافت او ایران تسخیر شد هرگز نبخشیدند ولی از سر تقصیر زرتشت که او نیز بنام دین و اخلاقیاتی جدید کمر همت به تسخیر قدرت دولتی بسته بود آسان گذشتند. بدین طریق از آغاز نطفه هایی تنش آمیز در بطن حس «ملیت» ما جای گرفت. ملیتی که گاه با رجوع به پیشینه آریایی نژاد خویش و گاه در سایه عظمت زبان فارسی به تعریف آن برمی خاستیم. و حال جای سؤال باقی است که آنچه ما را از یونانیان و ایران و اعراب و مغولها متمایز می ساخت واقعاً حس از «ملیت» بود یا حس از «قومیت»؟

باری، حقیقتی است آشکار که از آن زمان تا آغاز قرن حاضر نظام پادشاهی در ایران همواره بر ریشه های قبیله ای و طایفگی بنا گردیده بود. قبایلی ستیزه جو همانند سلجوقیان، صفویه، افشاریه، زندیه و قاجار هر یک بنوبه خویش نظام حکومتی را در دست گرفتند و بدعت گذار تغییراتی چند نیز گردیدند. آنچه اما تغییر نکرد ساختار استبدادی حکومت بود. پادشاهان ایران ناتوان از ایجاد نهادهایی مردمی تمامی هم و غم خود را صرف وصول مالیات و غارت مالی رعایا ساختند. اشتهای فزاینده هم اینان برای کنترل تمامی حیطه های حیات اجتماعی، ایران را به نمونه ای کامل از مدل «استبداد شرقی» بدل نمود یعنی جایی که حاکم به هیچکس اعتماد نمی

کند، مقامات دولتی در بدگمانی ازلی به سر می‌برند و عامه مردم نگرانند که هر عملشان ناخواسته و نادانسته آنان را بدامی تازه اندازد (۱۳). بر خلاف وضعیت موجود در اروپای قرون وسطا هیچگونه حوزه قضایی یا ساختارهای بینابینی در میان پادشاه و رعایا حائل نبود (۱۴). شکل پدرسالارانه حکومت که در آن شاه خود را قیم همگان می‌دانست و دیدگاه محافظه کارانه اشرافیت زمیندار که به دهقانان به عنوان بردگان زمین می‌نگریست اجازه نمی‌داد که ساختارهای بینابینی، که ماکیاولی و منتسکیو از آنها بعنوان تفاوت کلیدی میان فئودالیسم غربی و استبداد شرقی یاد می‌کردند در این جامعه تحقق یابد (۱۵).

عصر صفوی را باید بی شک نقطه مهمی در تحول هویت ایرانیان دانست. برگزیدن تشیع بعنوان مذهب رسمی کشور توسط شاه اسماعیل که می‌کوشید حکومت خود را بدین طریق از عثمانیان و اُزبک‌ها متمایز سازد درست در هنگامه‌ای صورت می‌پذیرد که اروپاییان در جامه نهضت پروتستانیسیم گامهای اولیه خویش را بسوی عرفی‌گرایی برمی‌داشتند. بیش از دو قرن حاکمیت سیاست مداران دین طلب صفوی روان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان را برای همیشه متغیر ساخت. دوری جستن از مقامهای دولتی که تا این زمان شرطی لازم برای شهرت مردان پرهیزگار بود به کنار نهاده شد و بجای آن مناصبی دولتی - مذهبی همچون «ملاباشی»، صدرخاصه و صدرممالک یا صدر عامه، حکام شرع، مباشران اوقاف، مدرسان، شیخ الاسلام‌ها، پیش‌نمازان و قاضیان و متولیان و خدام بوجود آمد (۱۶). پادشاهان صفوی فارغ خیال از تحولات دوران سازی که در اروپا در شرف تکوین بود تشیع را به شکلی آمرانه در ضمیر تاریخی ایرانیان حک کردند. هم اینان زندگی فرهنگی را نیز در ایران خفه ساختند. فلسفه و عرفان که می‌رفت در قاموس فرزانه‌گانی همچون میرداماد و ملاصدرا جانی دوباره گیرد کنار زده شد تا راه برای فقه خشک شیعی باز شود. به عبارت دیگر اگر اروپاییان با از سرگذراندن جنبش تفتیش عقاید و جنگ‌های خونین مذهبی در قرنهای شانزدهم و هفدهم میلادی به این نتیجه رسیدند که قانون دینی باید از قانون عرفی مجزا گردد و در این مسیر زبان لاتین را که تا آن زمان مقدس برمی‌شمردند به کنار نهادند، پادشاهان صفوی برعکس به تعریف مبنای جدیدی برای هویت ایرانیان برآمدند. روندی که بعد از حمله

مغولها در قرن سیزده میلادی مبنی بر ادغام هر چه بیشتر اتوریته مذهبی و سیاسی آغاز گردیده بود در زمان صفویه به اوج خود رسید. زبان دربار و فرزندگان ایران آمیخته ای گردید از فارسی و عربی و ترکی که هر یک بر گذشته ای و میراثی دلالت می ورزیدند و هویت «ایرانی» را بسوی می کشیدند.

این وضعیت در دوران قاجاریه نیز کم و بیش پا برجا ماند. پیدایش جنبش های مخالفی همچون شیخیه و بابیه که از بطن نهادهای مذهبی برخاستند علمای شیعه را به سمت متمرکز نمودن هر چه بیشتر قدرت سوق داد. اما از سوی دیگر اصلاحات آغاز شده توسط اشخاصی همچون امیرکبیر، مشیر الدوله و امین الدوله غلظت رابطه میان دولت و روحانیت را کم رنگ می ساخت. در این میان پیدایش قشر جدیدی از منورالفکران تجدد خواه نیز گفتمان (Discourse) نارضایتی سیاسی را شکلی عرفی می بخشید. منورالفکرانی همچون میرزا صالح، ملکم خان، آخوندزاده، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی همگی بر این عقیده بودند که ایجاد جامعه ای مدرن و توانا در رقابت با غرب تنها با استفاده از انگاره های غربی دولت (قانون اساسی)، نهادهای سیاسی (پارلمان)، فلسفه (خردگرایی) و اقتصاد (رقابت آزاد) قابل تحقق است. اینان عمیقاً باور داشتند که توسعه فرهنگی و آزادی سیاسی تنها هنگامی میسر می گردد که رشد اقتصادی و صنعتی جامعه تحقق پذیرفته باشد.

در این میان شکل گیری پارلمان، قانون اساسی، کابینه وزیران، اصناف و اصلاحات صورت پذیرفته در ارتش، پست و نظام اداری و مالی، دستگاه دولت و رابطه آن با مردم را از بسیاری جهات متحول نمود. کلمه «وطن» که تا پایان قرن هیجدهم میلادی در نزد ما معنایی غیر سیاسی داشت حال در سایه قراردادهای گلستان و ترکمانچای خصیصتی دیگر بخود می گرفت. واگذاری بخش های بزرگی از مملکت توسط فتحعلی شاه به همسایه شمالی لزوم پاسداری از «مام وطن» را برای همیشه در ذهن تاریخی ایرانیان بجای داد. پرش تئوریک از «حریم مقدس خانواده» تا «حریم امنیت ملی» چنان کار مشکلی نبود. پیش شرط لازم آن تنها روی کار آمدن یک دولت مرکزی قوی بود. این آرزو با روی کار آمدن حکومت رضاخان متحقق گردید. او

که شدیداً معتقد به لزوم ایجاد دولتی متمرکز، قدرتمند و مداخله گر، فرهنگی ناسیونالیستی و عرفی و جامعه ای شهری بود، به تقلید از همتای خود آتاتورک، کمر همت به تحقق این اهداف بست. برخلاف غرب که در آنجا دولت بعنوان نماینده بورژوازی وارد صحنه گردید در ایران دولت خود زاینده بورژوازی شد. وسعت پروژه های مدرنیزاسیون بعدی بود که دولت به مهمترین عنصر و مرکز فعالیت اقتصادی مبدل گردید. ایجاد یک دستگاه بوروکراسی پایبند به قوانین و تشریفات اداری به نظام دیوان سالاری ایران خصیصتی عرفی بخشید. سرکوب قبایل، که تا این زمان از اهمیت سیاسی خارق العاده ای برخوردار بودند، تحت عنوان پیش شرط شکل گیری یک ملت مدرن توجیه گردید. برای رضاشاه دفاع از حریم امنیت ملی بسیار مهمتر از حفظ و حراست نهادهای تازه تأسیس جامعه مدنی بود. بدین طریق می توان گفت که سلطنت رضاشاه یک دوران انتقالی را در تاریخ ایران رقم زد: از اهل دیوان به کارمند دولت، از جامعه کوچبیزی (Nomadic) به جامعه ای شهری مدار و از هویت قومی به ملیت.

اگر سیاست های عرفی رضاشاه در زمینه های نظام اداری، آموزشی و قضایی جغرافیای اندیشه اجتماعی را نه به شکلی دلخواه ولی کماکان محرز متحول نمود، سلطنت محمد رضاشاه تغییر دیگری را نیز به بار آورد. حکومت دومین شاه پهلوی همزمان با دگرذیسی اقتصاد ایران از شکل کشاورزی - تجاری به یک اقتصاد تک محصولی بود. اتکاء دولت به پول هنگفت نفت، ایران را به یک دولت نفتی (Rentier State) تبدیل نمود. محمد رضاشاه که دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ را به تثبیت قدرت خویش گذرانده بود حال با آرامش خاطر به شیوه مستبدانه پدر به اداره جامعه پرداخته بود. شاه می پنداشت که دولت او هم مستقل و هم مافوق جامعه مدنی است. با درخواست اطاعت محض از زیردستان و دخالت در تمامی سطوح تصمیم گیری بوی دولت خویش را از تمامی تمایلات مشارکت پرور محروم نمود. شکل نخبگانه و سلطنتی رژیم اجازه نمی داد که شاه مانند واسطه ای مؤثر میان دولت و شهروندان عمل کند.

رژیم شاه در زمینه ایدئولوژی نیز موفقیتی به چنگ نیاورد. در زمانه ناسیونالیسم، بی طرفی و جمهوریخواهی، رژیم شاه به تبلیغ یک ایدئولوژی



سلطنتی پرداخته بود که آرمان اصلی آن از شوینیسیم ایرانی، وفاداری به شخص شاه، غیر سیاسی بودن شهروندان و ستایش تاریخ ایران قبل از اسلام تشکیل می‌گردید (۱۷). این ایدئولوژی انحصارگر، نه قادر بود به نیازهای ایدئولوژیک طبقه متوسطی که به سرعت در حال رشد بود پاسخ دهد و نه به نیاز توده‌های سنتی. رژیم شاه این حقیقت را دریافت که رشد اقتصادی به تنهایی نیازهای طبقه متوسطی را که خواهان مشارکت سیاسی، روند تصمیم‌گیری منطقی و استقلال ملی بود پاسخگو نیست. بدلیل ماهیت مغرور آن، ایدئولوژی شاهنشاهی هرگز قادر نبود مشارکت سیاسی شهروندان را جدی تلقی کند. لذا در طول حیات خویش رژیم پهلوی یک دیکتاتوری بدون هژمونی باقی ماند، دیکتاتوری که بدلیل فرسوده شده هر چه بیشتر ریسمانهای میان دولت و جامعه مدنی مجبور بود به زور متوسل شود. سرانجام ریسمان‌ها دریده شدند و ...

۲- ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی  
یکی از مهمترین دلایل تحقق نیافتن جامعه مدنی در ایران را باید بی‌شک ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی دانست. ریشه‌های این مسئله را می‌توان هم در حوزه اندیشه سیاسی جستجو نمود و هم در فرایند شکل‌گیری دولت. تاریخ اسلام نشان می‌دهد که پیدایش و رشد اسلام عمدتاً در محیط‌های شهری تحقق پذیرفت چه در مکه که اطرافگاه کاروانهای تجارتنی بود و چه در مدینه که اجتماعی زراعتی را در خود جای داده بود. ورود اسلام به قلمرو مراکز شهری امپراطوریهای ایران و روم شرقی به نهادی شدن فکری و سازمانی آن کمک بسیار نمود. جاگیر شدن این دین تازه در مراکز شهری شهرنشین، که تاریخی طولانی از دیوان‌سالاری و تفحص فلسفی را با خود یدک می‌کشیدند، تضمین نمود که شهرها به مهمترین جایگاه نوآوری‌های فکری، سیاسی و مذهبی تبدیل شوند. لذا تصادفی نبود که اهل تصوف، اسماعیلیه و طرفداران فلسفه‌های ارسطویی و نوافلاطونی همواره در شهرها ظاهر می‌شدند و مریدان خود را نیز در این مجامع می‌یافتند، حال آنکه مروجان اسلام عامه که برپایه امام زاده و معجزه و مناسک مذهبی بنا گردیده بود چشم بسوی رعایا و دهقانان دوخته بودند.

این خصالت شهرنشینی یک مشکل بزرگ را نیز با خود به همراه می‌آورد.

نزدیکی فیزیکی به جایگاه قدرت سیاسی - نظامی، سرکوبی جنبش های اجتماعی شهری را نیز تسهیل می نمود (۱۸). بعلاوه تمرکز متولیان دین در شهرها و ارتباط تنگاتنگ میان آنان با خلفا و پادشاهان اغلب به رشد ارتدکسی مذهبی و سرکوب عقاید نو منجر می گردید. این گرایش را می توان بخصوص در قرون وسطا مشاهده نمود هنگامی که اندیشمندانی همچون فارابی، ابن رشد و نظام الملک نیز بر این عقیده که حکومت می باید همواره در دست یک یا چند نفر متمرکز باشد مهر تأیید می گذارند (۱۹). وجود این شرایط سبب می شد که تنها نیروهایی که چه از لحاظ جغرافیایی و چه از لحاظ سیاسی از مدار قدرت بدور بوده اند بتوانند دگرذیسی نظام حکومتی را بوجود آورند. و این وظیفه معمولاً بر عهده قبایل یا جنبش هایی می افتاد که می توانستند با اتکاء به نیروی نظامی خویش حکومت های مرکزی را بزیر کشند (۲۰). نگاهی به ریشه های قبیله ای - طایفگی پادشاهان ایران این حقیقت را برمی تاباند. باری سلجوقیان، غزنویان را سرنگون می سازند، چنگیزخان خوارزمشاهیان را به زیر می کشد، تیمور لنگ بر مظفریان می شورد، آق قویونلو بر قره قویونلو استیلا می یابند و سپس خود تاج به صفویه می سپارند. قبایل افغان نشین اهل تسنن، صفویه را از میدان بدر می کنند و ترکان قاجار به جای قبایل لر زندیه به حکومت جلوس می کنند. جالب است که با وجود این دور تسلسل ماهیت موروثی سلطنت هیچگاه خدشه دار نمی شود!

پیشینه قبیله ای، تعلقات طایفگی، عدم آگاهی از آداب مملکت داری و بیم مداوم از شورش زبردستان و قبایل متخاصم سبب گردید که جنگجویان بر تخت نشسته هیچیک علاقه یا توانایی بر پا ساختن نهادهایی که بتواند میان دولت مرکزی و مردم مداخله کند از خود نشان ندهند. اگر چه حق مالکیت غیابی (Absentee Ownership) نجبا و اشراف همیشه محفوظ بود ولی رعایا را هیچگونه حق مالکیتی نبود. ارباب و امیر همواره قادر بودند میرزا و میرشکار و میر غضب خود را به دهات و قصبه ها گسیل دهند تا «حق» خویش بستانند. سیاق حکمرانی پادشاهان قرن بیستم ایران نیز تفاوتی چندانی با آنچه در سده های پیش از این گذشته بود نداشت. نه از مطلق گرایی سیاسی آن چیزی کم گشته بود و نه از ادعای حمایت الاهی آن.

فرهنگ سیاسی مدرن ایران بر بستر چنین سابقه ای شکل گرفته است. بی میلی، بدبینی و کناره گیری مردم از سیاست که در قاموس جمله سیاست بی پدر و مادر است؛ تجلی یافته بیان دلزدگی همراه با ترس مردم ما از این حوزه زندگی اجتماعی است. سرنوشت غم انگیز سهراب ها و سیاوش های افسانه ای و امیرکبیرها و مصدق های واقعی که خود چند صباحی بازیگران صحنه سیاست بودند مرثیه خوانی ما را جلایی دیگر بخشیده است. انثوری توطئه؛ که این همه در میان ما شایع است انتقامی است ذهنی و احساسی از دولت ها و دولتمردانی که شأن و وقار ملی ما را به تاراج بردند (یا دادند). باری، با نسبت دادن تمامی کاستی ها به دولت و کارگزاران آن ما به تبرئه وجدان جمعی - تاریخی خود برمی آییم. فساد، بی عدالتی، زور، تزویر و دغل بازی «دولتیان» را به حساب «غیرملی» بودن آنان می گذاریم و بدین طریق شکاف همیشگی میان دولت و ملت را در فرهنگ سیاسی خویش پاسداری می کنیم. دولت در نزد ما همواره دولت «آنها» دیگر است، دولت تیول داران، اغنیاء، اشراف و هزارفامیل، سرمایه داران و حال روحانیان، اما هرگز از «ما» نیست. در گفتار روزانه خویش مدارس «ملی» را در برابر مدارس «دولتی» قرار می دهیم تا ناخودآگاه تضاد دو طرف معادله را در ذهن خود تداعی کنیم و گاه نیز با آسان گیری بیش از حد از «بانک ملی» و «ملی کردن نفت» سخن می گوئیم در حالی که منظورمان در اصل بانک دولتی و دولتی کردن پول نفت است (۲۱). این گرایش به تمایزگذاری میان دولت و ملتی که بجای اینکه به هم نزدیک شوند تا مفهوم دولت - ملت را ایجاد کنند از یگدیگر دوری می گزینند نتیجه آن فرایندی است که پیشتر از این تحت عنوان خصوصیت شکل گیری ملت در ایران (در ضدیت با دولت و بدون حضور یک طبقه بورژوازی) از آن نام بردیم. ما ایرانیان به شکل دیگری نیز به تسکین روان اجتماعی خویش می پردازیم. نظاره کردن آمدن و رفتن خاندانها، دولت ها، تجاوزها، اشغال ها، ارباب ها و استعمارگران در صفحات تاریخ کهنمان ما را برآن داشته تا با دید «این نیز بگذرد» در زندگی نظر کنیم (۲۲). تاکید ما بر صبر داشتن، عجزول نبودن و زودگذر دیدن آنچه بر ما اتفاق افتاده حرکتی است در این راستا. و اگر این همه کارساز نگردید پناه بردن به توجیهاتی همچون «قضا و قدر»، «بدایام» و «خواست خدا» را ذخیره داریم؛ و تازه از یاد نمی بریم که «صفای باطن» و «حرمت خانه» و «عشق یار» و «عالم مستی» و «زیبایی

طبیعت را مرتبتی است بس والاتر از آن قطاری که سیاست می برد و چه خالی می رفت؛ (۲۳).

متأسفانه بسیاری از ما عادت کرده ایم تا این خصایل فرهنگی را یا یکسره پذیرا باشیم و یا کلاً آنها را نفی کنیم. خصوصیات برشمرده در بالا هم بیان تنبلی فکری ماست و هم علاقه مان به تکروی. هم بر استبداد اندیشه در نزد ما دلالت دارد و هم بر بی علاقه‌گی و بی مسئولیتی اجتماعی ما. اما ضمناً نباید از یاد برد که این خصایل فرهنگی همچنین بخشی از حوزه فعالیت جامعه مدنی را نیز تشکیل می دهند و می توان از طریق آنها به تبلیغ بعضی از ارزشهای جامعه مدنی همچون کثرت عقاید، مشارکت دموکراتیک، همبستگی و حقانیت قانونی پرداخت. لذا حرمت و تقدس خانه و خانواده و اهمیتی که در فرهنگ ما به مفاهیمی همچون قول، شرف، رفاقت، آبرو، لوطی گری و مردم داری داده می شود خود می تواند به مجراهایی برای تحقق جامعه مدنی تبدیل شوند. حتا می توان از این نیز قدمی جلوتر نهاد و مطرح نمود که ضد ارزشهایی همچون خفیه گرایی، پنهان کاری، شکاکی و شایعه پراکنی نیز می توانند در شرایط مناسب به ارزش ها تبدیل گردند. فراموش نکنیم که برای مدافعان جامعه مدنی آنچه مطرح است حرام و حلال بودن ابزار و اندیشه ها نیست بلکه سنخیت آنها با معیارهای عرفی و بشری است. همچنین باید به خاطر سپرد که جامعه مدنی تنها از نهادهای قانونی و منظم تشکیل نمی شود بلکه فضای آشفته و غیررسمی حایل میان این نهادها را نیز در بر می گیرد. آنگاهیم که حوزه مبارزه گاه به درون مرزهای جامعه مدنی نیز سرایت می کند مانند آن زمان که می خواهیم از یک سو نهاد خانواده را در برابر دولت تقویت کنیم و از سوی دیگر می باید با خصلت پدرسالار و مردسالار درون آن مبارزه کنیم.

در ایران به موازات فرهنگ اعیان و منادیان دین یک فرهنگ عامیانه نیز قوام گرفته است. افسانه ها و آداب و رسوم ایران پیش از اسلام، باورهای ماقبل مدرن، خرافات و بسیاری عقاید «مرتدانه» و زندقی نیز در بطن این فرهنگ اهلیت یافته اند. فرهنگی که هم عید نوروز و چارشنبه سوری و جشن یلدا را بزرگ می دارد و هم به روزه خوانی و سفره نذر انداختن و تعزیه و ظهور امام زمان باور دارد. هم در رعایت شعایر و مناسک مذهبی سستی می ورزد و

هم توبه و طلب آمرزش و مغفرت می کند. هم رستم زال را ستایش می کند و هم مولا علی را. نه هرگز در مخیله خود به بررسی سئوال «دلایل انحطاط ایران باستان» می پردازد و نه ترس از «بدعت گذاری در دین» را به دل راه می دهد. هم نادانسته تقلید می کند و هم بی دلیل طرد می کند. فهم عادی (Common Sense) را بر آخرین مکاتب فلسفی ترجیح می دهد و هرگز بر علیه باورهای التقاطی خویش عصیان نمی کند. سرزنش صرف چنین فرهنگی چنانگونه که نخبگان ما تا بحال انجام داده اند راه به جایی نخواهد برد. باید عینک دیگری به چشم گذارد و سئوال دیگری مطرح نمود. فاصله بین «است» تا «باید» را نمی توان تنها با سرزنش و نیروی تخیل پیمود. قابلیت های موجود را باید با امیدهای فردا پیوند زد.

باید پذیرفت که فرهنگ ایرانی ملقمه ای است از فرهنگ ماقبل اسلام، فرهنگ اسلامی و برگرفته هایی از فرهنگ غربی (۲۴). یکپارچه نبودن این فرهنگ را زمانی در می یابیم که می بینیم «علم، عرفان، فلسفه و کلام (دین)» چهار ستون تفکر فرهنگی - فلسفی ما را تشکیل می دهند (۲۵). در این میان علم و فلسفه از پویایی بیشتری بهره مندند و دگرذیسی بنیادهای معرفتی و شناخت شناسی آنان لاجرم عرفان و کلام را نیز متحول خواهد نمود. امتناع از پذیرش این رابطه علت و معلولی خود چیزی در حد انتحار فکری است (۲۶). پذیرش تنش های موجود در میان این چهار رکن فرهنگی را باید همواره در هر گونه بررسی از امکان تحقق جامعه مدنی در ایران منظور نمود.

تا اینجا از نحوه شکل گیری دولت، دوام قدرتمند گروهها و طبقات ماقبل بورژوازی، ادامه یافتن آداب و رسوم فرهنگی ماقبل مدرن و ضعف نهادهای دمکراتیک بعنوان عوامل بازدارنده تحقق جامعه مدنی نام بردیم. اما بسنده کردن صرف به خصیلت های منفی این عوامل سبب می گردد که برداشت کاملی از فرایند طی شده، تحولات صورت گرفته و قابلیت های آینده نداشته باشیم. به غیر از امکانات بالقوه فرهنگی که در بالا بدانها اشاره شد می توان از تحولات انجام پذیرفته در دو حوزه دیگر جامعه مدنی یعنی حوزه های اقتصاد و سیاست نیز سخن راند.

تاریخ تحول اجتماعی در ایران حاکی از آن است که ساختار اقتصادی

جامعه ما در طول قرون و بخصوص در سده حاضر دستخوش تغییرات فراوانی بوده است. گستره این تحولات بحدی بوده است که بسیاری از پیش شرطهای جامعه مدنی دیگر صورت تحقق بخود گرفته اند. مالکیت خصوصی، شکل گیری طبقات اجتماعی متمایز، بوجود آمدن یک نظام بوروکراسی عقلانی، شهرنشین شدن اکثریت جامعه، امنیت نسبی سرمایه و گام نهادن اقتصاد کشور در راه صنعتی شدن همه و همه بر چنین فرایندی دلالت می کند. می توان گفت ما با وجود تأخیر طولانی خود حال به دوران تمدن بورژوازی پای نهاده ایم یا بهتر است بگوییم تمدن بورژوازی ما را در بر گرفته است. جایگزین شدن قشرهای کهن اجتماعی همچون رعایا و اعیان و اشراف توسط طبقات نوینی همچون کارگران، خرده بورژوازی و بورژوازی، زوال فئودالیسم، اصلاحات ارضی، تحرک اجتماعی نیروی کار، پول نفت، ادغام شدن در نظام سرمایه داری بین المللی، شکل گیری شرکت های خصوصی، خدمات اجتماعی دولت و عوامل بسیار دیگری از این قبیل همه نشان از یک دینامیسم نوین اجتماعی (New Social Dynamism) می دهند. شالوده اقتصادی ایران چنان تغییر یافته است که دولت با وجود نقش حیاتی آن دیگر کل اقتصاد کشور را تشکیل نمی دهد. بازار، بورژوازی تجاری و اصناف با حفظ وحدت، همبستگی، هویت و میراث خاص خویش، یک حقانیت تاریخی برای حوزه غیردولتی به ارمغان آورده اند. این مسئله از آنرو مهم می گردد که می دانیم یک دولت مرکزی که کل اقتصاد را تشکیل دهد بیش از یک دولت مرکزی که فقط بر اقتصاد تسلط دارد می کوشد تا جامعه مدنی را از بین ببرد (۲۷).

ضعف نهادهای رسمی دموکراسی در یک کشور الزاماً فقدان منش و اندیشه دموکراتیک در آن جامعه را اثبات نمی کند. این حقیقت را می توانیم در صفحات تاریخ کشورمان ایران بخوبی دریابیم. اگر چه پارلمان ایران هنوز جشن صد سالگی خویش را پشت سرنگذاشته است ولی تاریخ جنبش های آزادی طلب در مملکت ما به قرن ها می رسد. ما مانی ها، مزدک ها، یعقوب لیث ها، بابک ها، مازیارها و ابومسلم ها را از آن روی ارج می نهیم که در برابر ستم های حکومتی و دینی قد علم کردند. شمار شورش هایی که از پس اجحافات مالی، خشکسالی ها و قحطی ها و خرم سوزیها برآمده اند بسیار است و بر ارزش تحصن ها و بست نشستن ها، تحریم ها و

نپرداختن مالیات ها مشکل بتوان رقیمی نهاد. درست است که در کشور ما بر خلاف اروپا ساختارهایی که بتوانند رابطه میان پادشاه و مردم را تعدیل کنند وجود نداشته ولی می توان گفت که اصناف، شوراها، دهکده، تشکلات قبیله ای ایلات، روابط گسترده خانوادگی و اوقاف تا حدی این وظیفه را انجام داده اند (۲۸).

همچنین می توان مطرح نمود که فرهنگ شهروندی (Culture of Citizenship) هنوز در میان ما جا نیفتاده است چرا که جامعه مدنی ما ضعیف و شکننده بوده است ولی این مسئله را باید از داشتن حس ملیت (Sense of Nationality) جدا دانست. به نظر می رسد که اکثریت قریب به اتفاق هموطنان ما با وجود تفاوت های زبانی، مذهبی و قومی به پای میثاق تخیلی خود با «ایرانیت» امضاء زده اند. تاریخ نشان می دهد که حداقل از زمان صفویه، اگر نه پیشتر از آن، هیچگونه جنبش نیرومندی که خواستار تغییری رادیکال در شجره نامه تاریخی و یا هیئت فرهنگی ایرانیان بوده باشد در آن مرز و بوم ظاهر نشده است. درست است که جنبش های قومی گاه به گاه در گوشه و کنار این مملکت قد برکشیده اند ولی این امر بیشتر برخاسته از محروم کردن آنها از حقوق شهروندی ایشان بوده است تا تلاش برای انکار ایرانی بودن (۲۹). تعدد لهجه های محلی نیز الزاماً به معنی نفی ملیت نیست. بقول شهریار:

اختلاف لهجه ملیت نزاید بهر کس

ملتی با یک زبان کمتر به یاد آرد زمان

برخلاف پندار بسیاری از ناسیونالیست های افراطی نباید پنداشت که «ایرانیت» ما چیزی است عینی، محسوس و غیر متغیر. ایرانیت ما تنها یک خیالواره (Imaginary) است. خیالواره ای که خاطرات، افسانه ها، سنت ها، مراسم و اسطوره های ما را با ریشه های قومیمان پیوند می زند و آن را به شکل یک «میراث» به ما عرضه می دارد. تخیلی خواندن «ملیت» به معنی کاذب و جعلی بودن آن نیست بلکه اشاره دارد به اینکه چگونه نوع خاصی از آگاهی اجتماعی توسط نخبگان معینی ساخته و پرداخته می شود تا همچون یک همبستگی «واقعی» از جانب مردم پذیرفته شود و حکم واقعیت پیدا کند. ملیت ما تنها یک «میراث» به ارث رسیده از گذشتگان نیست بلکه ساخته ای است امروزی که همواره صیقل می خورد و غنای آن افزون و کم

می‌گردد. ملیت ما بعضی از آداب و رسوم و کردارها را در هاضمه فرهنگی و تاریخی خویش هضم می‌کند و دیگرانی چند را کنار می‌زند. آنچه مهم است این است که بپذیریم ایرانیان فرشته تاریخ، و دست پروردگار را در پشت سر خویش ندارند. جز این اندیشیدن تلاشی است برای مغبون کردن و فریفتن خود و دیگران.

### ۳- عرفی شدن اسلام

شماری از اندیشمندان مهمترین مانع تحقق جامعه مدنی در ایران را دین اسلام برمی‌شمارند و معتقدند اسلام و بخصوص تشیع از هیچگونه قابلیت برای عرفی شدن برخوردار نیست. استدلال‌های ارائه شده از سوی اینان عمدتاً بدین گونه است. نخست آنکه اسلام هیچگونه تمایزی میان دین و سیاست را به رسمیت نمی‌شناسد. دوم آنکه فقه اسلامی به آسانی خود را با تحولات در شرف تکوین در جامعه و دیگر حوزه‌های دانش بشری تطابق نمی‌دهد. سوم آنکه عرفی کردن زبان اسلام کاری نزدیک به غیر ممکن است و چهارم آنکه عجین گشتگی اسلام و سنت گرایی تا بدان جا است که جدایی یکی از دیگری دیگر میسر نمی‌باشد. و بالاخره، در مورد تشیع اذعان می‌شود که عناد ایدئولوژیک آن با حکمرانان دنیوی، گرایش خاص آن به سوی مقابله طلبی سیاسی و خصمت‌های پدرسالار و عصبیت آن مسئله را هر چه بیشتر بغرنج نموده است. اما آیا برآستی اینچنین است؟ آیا هرگونه تلاش برای عرفی کردن اسلام تنها کوششی بیفایده و نافرجام خواهد بود؟

شواهد و دلایل چندی در دست است که نشان می‌دهد نهادها و سنت‌های فکری اسلام در طول اعصار همسان با شرایط اجتماعی جوامع مسلمان متحول گردیده‌اند و در این مسیر بارزه‌هایی از پویایی اندیشه را از خود به نمایش گذاشته‌اند و لذا امید بستن به تحول هرچه بیشتر اسلام به طور عام و تشیع به طور خاص نباید امری عبث و ناممکن جلوه کند. در زیر به بررسی برخی از این تحولات و ویژگیها خواهیم پرداخت.

اسلام، همانند یهودیت و مسیحیت، از امکانات بالقوه عظیمی برای عرفی شدن برخوردار است چرا که خود را از جامعه و تحولات تاریخی - اجتماعی جدا نمی‌کند. برخلاف اکثر ادیان خاور دور (مانند آئین بودا و



آئین هندو) که با دیدی غیر تاریخی و متصل به عالم ثانی در زندگی روزانه بشر نگاه می‌کنند و به تبلیغ رهبانیت (Monastic Life) می‌پردازند، اسلام از چشم اندازی دیگر سخن می‌گوید. گرایش هزاره گرای (Chiliastic) اسلام بطور عام و تشیع بطور خاص که می‌کوشد انسانها را از عصر تباهی به عصر پارسایی و عدالت رهنمون شود بر ظرفیت عرفی آن می‌افزاید. توجه مسلمانان به تحولات صورت پذیرفته در زمینه های علوم و تکنولوژی مداوماً آنان را برآن داشته تا در بنیادهای عقیدتی خود نظر کنند. در قرن بیستم این گرایش بیش از هر گروه دیگر در میان روشنفکران و تکنوکراتهای مسلمان به چشم می‌خورد. روند عرفی شدن نهادها و نهادهای زندگی اجتماعی در مغرب زمین تنش های معرفتی و سیاسی متعددی را در میان نخبگان اسلامی دامن زد. اینان با اتکاء بر این باور که می‌توان به گلچین عقاید والای غرب رفت دست یازی خود را به غرب آغاز نمودند. تعهد اینان به اسلام مانع نگردید که آنها دو دستاورد بزرگ غرب، یعنی ترقی تکنولوژیک و لیبرالیسم سیاسی را به عاریه نگیرند. در ایران اندیشمندانی مانند سید جمال الدین اسدآبادی، شریعت سنگلجی، مرتضی مطهری، علی شریعتی، مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش را می‌توان از این زمره دانست. اینان هر یک به سهم خویش به بازنگری بسیاری از قواعد مرسوم اندیشه دینی پرداختند و راه را بر پذیرش اندیشه های نو هموار ساختند (۳۰).

اما آگاهییم که اسلام به هیچ وجه به آن درجه از عرفی گرایی که یهودیت و مسیحیت به آن دست یافته اند نرسیده است. در اسلام هرگز قاعده های مذهبی به اموری داوطلبانه تبدیل نگشته اند و هیچگاه تاریخ اسلام تجربه ای همانند فرایند اسطوره زدایی را که مسیحیت پروتستان پشت سر نهاد شاهد نبوده است. خوشبختی غرب در آن بود که زمانی که اروپا بسوی تجدد و عرفی گرایی می‌نگریست، در آن بهیوجه، جنبش هایی مذهبی ظهور کردند که این فرآیند را گامی در راه نزدیکی به خدا خواندند. به عبارت دیگر، این جنبش ها توهمی جامع، فعال و مصلحت آمیز را خلق کردند، توهمی که پروژه تاریخی بورژوازی سکولار را تحقق بخشید. باری مسلمانان نه بر خلاف مسیحیان به جایی رسیده اند که خوشبختی این دنیا را فدای اجر اخروی نکنند و نه همانند همتایان یهودی خویش به منزلتی دست یافته اند که در دین خویش بیشتر به عنوان یک فرهنگ نظر کنند تا مجموعه ای از

تعالیم خشک مذهبی، برآستی اما اگر این حقیقت را بپذیریم که در غرب، علوم جدید از عرفی شدن علم کلام مسیحی منتج گردیدند آیا می توان چشم اندازی متفاوت را در دنیای اسلامی تجسم نمود (۳۱)؟ و آیا کاروان مدرنیزه کردن اسلام می تواند سرانجام در منزلگاهی بجز اسلام عرفی شده اطراق کند؟

تا بحال از نقش تحولات صنعتی، پیشرفت های علمی و ارزشهای جهانشمول جامعه بشری بمشابه عواملی که از بیرون روند عرفی شدن اسلام را تقویت می کنند سخن رانندیم. اما حقیقت آن است که یک روند عرفی شدن درونی نیز در اسلام به چشم می خورد که تا حدودی متأثر از تأثیرات بیرونی است. برخلاف غرب مسیحی که عمل قرائت انفرادی انجیل، فقه را از حوزه خطابت (Rhetoric) به حوزه تاویل (Hermeneutics) کشاند و بدین سان انقلابی فکری را رقم زد، در دنیای اسلام تعبیر همواره در انحصار متولیان دین که اکثراً هم خود را به تفریط و حاشیه نویسی سنتی محدود می کردند باقی ماند (۳۲). اما تاریخ اسلام نشان می دهد که تفاسیر شارحان از کلام مقدس همواره یکسان نبوده است. باز بودن باب تفسیر و اجتهاد، پتانسیل عرفی شدن اسلام را افزایش بخشیده است. مشاجرات میان اشاعره و معتزله و اخباریون و اصولیون همگی بر وجود فضای منازعه در اسلام دلالت می ورزند. در تاریخ اسلام در برابر هر ابن حنبل و غزالی و ابن تیمیه که به تقبیح فلسفه و نوآوری پرداخته اند، یک ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا نیز ظاهر شده است که بر لزوم استفاده از عقل و اجماع و اجتهاد پای فشرده است. برآستی چگونه می توان از فضای بسته اندیشه در دنیای اسلام سخن راند و پیدایش و رشد جنبش های معتزله، اصولیون، اسماعیلیه، قرامطه، شیخیه و بابیه و مهمتر از همه صوفیه را توضیح داد؟ ظهور چنین قرائت های متضادی در متن دنیای اسلام تنها مختص به عده قلیلی خواص مسئله دار نبود بلکه پای ادیان بخش وسیعی از اعوام نیز در میان بود.

از جنبش صوفی گری، با وجود فلسفه ماوراءالطبیعی و غیر مادی و عقل گریز آن، می توان به عنوان مهمترین حرکت در جهت عرفی شدن اسلام نام برد. تصوف اسلامی متأثر از آموزش های هندوی و بودایی و مانوی (۳۳) و با تأکید بر وحدت وجود، درونی کردن عبادت و رد نقش میانجیگری

روحانیت بخش قابل توجهی از مسلمانان را به سوی انفرادی دیدن ادیان سوق داد (۳۴). باز نموده‌های این اندیشه را می‌توان در جمله «من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش» و یا در شعر زیر از مولوی جستجو کرد:

ای قوم بحج رفته که جانشین کجائید

معشوق هم اینجاست بیائید بیائید

معشوق تو همسایه ی دیوار بدیوار

در بادیه سرگشته شما بهر چرائید

گر سیرت بی صورت معشوق ببینید

هم خواجه و هم بنده و هم قبله شماست

باری اینچنین است که در کشور ما در کنار «اسلام شریعت» یک «اسلام طریقت» نیز رشد می‌کند. شاهرخ مسکوب در باب تفاوت این دو می‌نویسد که اولی آمرانه، پدرسالار، تحکمی، متعصب و متوجه به حکومت است و دومی آسانگیر و اهل تعادل، شهری و روگردان از حکومت و مسائل اجتماعی. و این دومی از همان چیزهایی سخن می‌گوید که در شریعت جایز نیست. از عشق، وحدت، سماع، رقص، باده، میخانه، یار، رومی، مست، جنون، سیمرخ، عالم غربت، اشراق، شهود و تجلی (۳۵).

شاخص‌های دیگری را نیز می‌توان در ارتباط با امکان عرفی شدن اسلام برشمرد. نخست آنکه با وجود تاکید بسیاری از مسلمانان بر عدم هر گونه تمایزی میان حوزه دین و حوزه سیاست، اسلام در بسیاری موارد چنین خط فاصلی را برسمیت می‌شناسد. برای مثال محدودیت‌هایی که قرآن، پیامبر و امامان بر حوزه‌های دخالت دولت در زمینه‌هایی همچون روابط خانوادگی و مناسبات اقتصادی قابل‌گردیده اند نمونه‌ای از امر تمایز گذاری را نشان می‌دهد. در تاریخ اسلام همچنین نمونه‌های بارزی از تسامح و بردباری نیز به چشم می‌خورد. مسلمانان ابتدا خود را با بسیاری از آداب و رسوم ماقبل اسلام (یا به قول آنها جاهلیه) تطبیق دادند و سپس فلسفه خوش باشی (Hedonism) شاعران ایرانی و عرب را تحمل کردند. اینان همچنین کوشش کرده‌اند تا اندیشه‌های خود را نخست با تفکر یونانی و امروزه با آموخته‌های نوین غرب آشتی دهند. گرایش‌های امروزی نیروهای اسلامی بسوی ایدئولوژیک کردن هر چه بیشتر اسلام (به خصوص در ایران) گامی بلند بسوی عرفی کردن نیز می‌باشد. در زمانه‌ای که بقول گراهام گرین سیاست

حتی در سلولهای هوایی که استنشاق می‌کنیم جای گرفته نمی‌توان از نیروهای مسلمان خواست که عطای سیاست را به لقای آن ببخشند. اما درگیر شدن روزانه دین در امور سیاسی از سوی دیگر به ناچار پیروان آن را بسوی یک عرفی‌گرایی ذهنی (Subjective Secularization) سوق می‌دند. یعنی با بر ملا شدن محدودیتهای مذهب در حل و فصل مشکلات و معضلات جامعه بشری، اعتبار مذهب خدشه دار می‌شود (۳۶).

از گفته‌های بالا نباید چنین برداشت کرد که پروژه عرفی‌گرایی در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه با موانعی جدی روبرو نخواهد بود. حقیقت آن است که بجز موانعی همچون گروه‌گرایی، نظام کاستی (Caste System)، تاریخ اندیشی و قوم‌گرایی، بسیاری از مردمان با عینکی غیر عرفی به زندگی نگاه می‌کنند. اسلام از حوزه عبادت خصوصی خارج گردیده و در بطن مسایل روزمره همانند خانواده، ازدواج، زبان، آموزش و پرورش و سیاست قرار گرفته است به شکلی که می‌توان اکثر جوامع خاورمیانه را جوامعی مذهبی و یا غیر عرفی نامید. اما غیر عرفی بودن یک جامعه بدان معنا نیست که آن جامعه باید حتماً از یک «دولت غیر عرفی» نیز برخوردار باشد. بسیاری از مسلمانان علیرغم مخالفتشان با «معرفت عرفی» کماکان هیچگونه مخالفتی با یک «دولت عرفی» ندارند. یعنی آنکه اینان با وجود انکار ایده جدا کردن مذهب از زندگی اجتماعی هیچگونه عنادی با جدا کردن دین از دولت نداشته و چنین حرکتی را به منزله تلاشی برای نقب زدن و به تحلیل بردن اسلام تلقی نمی‌کنند (۳۷).

از سوی دیگر مدافعان عرفی‌گرایی باید بخاطر بسپارند که چنین فرایندی در ایران حداقل از چهار لحاظ با فرایندی که اروپا از سر گذرانده متفاوت است. اول آنکه عرفی‌گرایی در ایران نه نتیجه خودبخودی مدرنیزاسیون اقتصادی که حاصل یک رشته تصمیمات مشکل سیاسی بود که توسط دولتهایی خودکامه از بالا به مردم قبولانده شد. دوم آنکه عرفی‌گرایی در ایران با تقلید صرف از مدل اروپایی آن نضج گرفت. از یاد نبریم که رضاشاه در اقتصاد مدل آلمان (اقتصاد کنترل شده توسط دولت)، در سیستم آموزش نظام فرانسه، و در سیستم حقوقی - قضایی مدل های فرانسه و بلژیک را سرمشق خود قرار داده بود. سوم آنکه عرفی‌گرایی در ایران دست بدست

با پلورالیسم و دموکراتیزه شدن جامعه پیش نرفت. رهبران عرفی گرای ما بیشتر علاقمند به تهدید و اجبار بودند تا جلب رضایت عمومی و به هموطنان خویش بیشتر به چشم زبردستان می نگریستند تا به چشم شهروندان. و بالاخره آنکه در مملکت ما معرفت عرفی بعنوان یک بینش یا آگاهی زمانمند همواره از عرفی گرایی بعنوان یک فرایند اقتصادی - اجتماعی عقب بود. نتیجه آن گردید که می توانستیم تکنولوژی پیشرفته پالایش نفت را در اختیار داشته باشیم ولی هرگز قادر نبودیم در حوزه ادبیات یک ولتر و یا یک جیمز جویس داشته باشیم!

به گمان ما اسلام از قابلیت عرفی شدن برخوردار است اگر چه این روند را آهسته و محتاط و بی میل و منقطع می پیماید. گام نخست بی شک عرفی شدن هر چه بیشتر اسلام از درون است که اگر چه با عرفی شدن کلیت اسلام یکی نیست اما می تواند ایستگاه مقدماتی آن باشد. نادیده گرفتن این امکان و نداشتن ظرافت لازم برای برخورد با آن خود می تواند مانعی مهم فراروی تحقق جامعه مدنی در ایران باشد.

### جمهوری اسلامی و جامعه مدنی

به روی کار آمدن یک حکومت مذهبی به زعامت روحانیان در فردای انقلاب بهمن ماه را بسیاری در حکم سند جوانمرگی جامعه مدنی دانستند. اینان پناهنده شدن مذهب، بمثابة یکی از ارکان اصلی جامعه مدنی را به اردوگاه دشمن (جامعه سیاسی) به فال بد گرفته و گفتند اندیشه عرفی قبل از اینکه در دیار ما ریشه دواند از آن رخت بریست. اما آیا برآستی اینچنین است؟ آیا جامعه مدنی یکجا توسط جامعه سیاسی بلعیده شد، چنانگونه که دیگر نباید امیدی به بازگشت آن داشت؟ پاسخ ما به این سئوالات منفی است. در زیر به تشریح دلایل خود می پردازیم.

نگاهی به ترازنامه جمهوری اسلامی در سه حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد کم و کاستی های باور رایج را در مورد زوال جامعه مدنی و غروب تفکر عرفی به نمایش می گذارد. آنچه در کارنامه حکومت فعلی در طول سیزده سال گذشته به چشم می خورد مجموعه ای از عملکردها، اندیشه ها، گرایشهای متضاد است. مانند هر نمونه دیگر انتقال قدرت دولتی، رژیم

جمهوری اسلامی بسیاری از نهادهای حکومت گذشته مانند وزارتخانه ها، مجلس، دادگاهها، مدارس و دانشگاههای عمومی را همراه با پرونده ها، بایگانی ها، صورت جلسه ها، بوروکراسی و مقررات اداری آنها به ارث برد. این مسئله اما تنها به ضبط و تخصیص محدود نمی شد. آنچه به ارث رسیده بود تنها تعدادی ساختمان و پرونده و کارگزار نبود بلکه روحی بود از سیاست همراه با زبان خاص آن؛ و جالب آنکه این روح و زبان خصلتی عمدتاً عرفی و مدرن داشت. به عبارت دیگر، روحانیت پیروز مجبور بود بکوشد تا مدینه فاضله خود را با توسل به سامانه ها و آداب و رسوم که در اسلام سابقه ای نداشتند، برپا سازد. لذا اینان قبل از هر چیز با پیروی از مدل قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه طرح پیش نویس «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» را نوشتند و عجیب آنکه در سنت حقوقی و قضایی اسلام نه می توان پیشینه ای برای «قانون اساسی» یافت و نه برای «جمهوری» بعنوان یک شکل حکومت. این قانون اساسی و نظام جمهوری را «مجلس» به عنوان قوه قانون گذار به رسمیت بخشید. مجلس که یادگار انقلاب مشروطه بود و شیخ فضل الله نوری حقانیت آن را با این استدلال که از آنجا که اسلام کمبودی ندارد که محتاج تکمیل کردن باشد لذا مجلس قانون گذاری بیمورد است انکار کرده بود (۳۸). روحانیان ظفرمند با تاکیدشان بر انفکاک سه قوه، انتخابات همگانی، برنامه های پنج ساله، حق استیضاح و رای اعتماد دادن به دولت و کابینه وزیران، و لزوم برقراری آزادی و برابری و عدالت اجتماعی پایبندی خود را به مراعات بسیاری از آداب و رسوم امروزین سیاست عرفی جهان نشان دادند.

درست است که اینان کوشیدند قوانین شریعت را نه تنها در مورد مسایل شخصی و خانوادگی بلکه در رابطه با دولت و جامعه نیز بکار گیرند اما این جایگزینی چندان امر ساده ای نبود. دولت جدید با انبوهی از مسایل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی روبرو گردیده بود که نمی توانست آنها را تنها با یک پاسخ فقهی حل نماید. مسایلی مانند کنترل جمعیت، نظام آموزشی، اصلاحات ارضی، سوبسید مایحتاج عمومی، مالیات بر توسعه اقتصادی و حتا شکل و ساختار حکومت (شرایط انتخابات و ...) نه مسایلی صرفاً فقهی که از مشکلات عدیده سیاسی - اقتصادی روز بودند. بعلاوه تحقق پیش فرضهای اندیشه ای کلیدی همچون ولایت فقیه نیز تنها با یک

دولت و سیاست مدرن امکان پذیر بود. لازمه این فرض که مردم، یا ملت، بتوانند بعنوان یک نیروی سیاسی دگرگونی یا انقلابی را موجب گردند نخست آن بود که یک سازمان بندی دولت - ملت وجود داشته باشند که مردم بتوانند در قلمرو آن به تسخیر دولت پردازند (۳۹).

عملکرد متضاد جمهوری اسلامی را میتوان در حوزه های دیگر زندگی سیاسی نیز مشاهده نمود. این دولت برخلاف دولت شاه که با پروژه مدرنیزاسیون خود اصناف و شوراهای محلی را از بین می برد تا شهرداری کوی و برزن ایجاد کند اینگونه فضاها و سامانه های اجتماعی را قبول داشته و آنها را به رسمیت می شناسد. در دهه ۱۳۲۰ جامعه ما شاهد شکل گیری اصناف، شوراها، کمیته ها، بنیادها، مؤسسات و سازمانهای محلی، امدادی، مالی و غیر دولتی فراوانی بوده است که هر یک می توانند در گسترش هر چه بیشتر جامعه مدنی در آینده مؤثر باشند. از سوی دیگر اما می بینیم که این حکومت بیش از حکومت پهلوی ضد احزاب و ضد گروههای سازمان یافته و نیز ایلیات و عشایر است. رهبران ایل قشقایی را به جلوی جوخه های مرگ می فرستد و از تصرف مال و منال آنان نیز ابایی ندارد. از آزادی احزاب صحبت می کند ولی لیست تشکل های واجد شرایط را به «جمعیت مؤتلفه»، «جمعیت ماماهاای ایران»، «کانون اسلامی مهندسين»، «هیئت اسلامی»، «انجمن اسلامی فارغ التحصیلین شبه قاره هند و پاکستان»، «انجمن هیپنوتیزم ایران»، «جامعه جراحان»، «جامعه مؤبدان زرتشتی»، «کانون اسلامی معلمین»، «انجمن پزشکان اطفال» و سازمانهایی مشابه با اینان محدود می کند! و در مخالفت خود با فعالیت احزاب تا بدان جا پیش می رود که حزب جمهوری اسلامی را نیز منحل می سازد.

در زمینه فرهنگی نیز می بینیم که دولت تلاشهای خود را برای پالودن فرهنگ ایران از میراث غیراسلامی آن رفته رفته به کنار می گذارد. رهبران اسلامی بعد از مدتی دریافته اند که همزیستی مسالمت آمیز با آداب و فرهنگ و ناسیونالیسم و سمبل های ماقبل اسلامی ایران آسانتر از تلاش برای محو کردن آنهاست و لذا به فراخور موضوع به ایجاد روابط حسنه یا کم کردن انتقادات خود پرداختند. از سوی دیگر می بینیم که تلاش برای رخنه به چاردیواری خانواده، افکار فردی و زندگی خصوصی شهروندان کماکان

ادامه دارد. در این راستا، هم دستگاه تبلیغاتی رادیو و تلویزیون بکار گرفته می شود و هم گشت ها و کمیته های انتظامی. حکومت گران اگر چه موفق می شوند زنان را به رعایت پوشش اسلامی عادت دهند اما در تلاش خود برای رنگ و جلای مذهبی - سیاسی بخشیدن به زندگی خانگی و خانوادگی فرجام چندانی نمی یابند. مردم ایران با نبوغ خاص خویش راههای فراوانی را برای حفظ آسایش خصوصی خویش فراهم می آورند. پنهان کاری، استتار، زبان بازی و دوپهلوی گویی باب روز می شود و کلیشه های ایدئولوژیک با توسل به زبان طنز، استهزاء، طعنه و گاه نقد علمی بی اثر می ماند.

دولت اگر چه در تعیین سیاست گزارهای فرهنگی کشور دست بالا را دارد ولی از یک تسلط هژمونیک مبتنی بر اتفاق آراء برخوردار نیست. عدم انحصار بر کلیه ابزار تولید فرهنگی سبب شده که مخالف اندیشان بتوانند سیاست های فرهنگی دولت را در بسیاری از زمینه ها به زیر سؤال کشند. این گرایش را می توان بخصوص در میان اقشار تحصیل کرده و متجدد جامعه جستجو کرد که خواستار هرچه بیشتر لیبرالیزه کردن نظام آموزشی، برداشتن محدودیت های هنری - فرهنگی، کنار گذاشتن بیم فرهنگی نسبت به غرب و اعتدال حقوقی می باشند.

در حوزه اقتصاد نیز عواملی به چشم می خورند که می توانند به امر تحقق جامعه مدنی یاری رسانند. نخست آنکه دولت کنترلی تام و تمام بر زندگی اقتصادی کشور نداشته و بخش خصوصی می رود تا پس از دوره ای فترت اهمیت پیشین خود را بازیابد. در این میان ناتوانی دولت در ادامه خدمات اجتماعی باعث شده که مردم خود دست بکار شده و در بسیاری زمینه ها با تشکیل شوراهای صنف ها و شرکتهای تعاونی به بهبود وضع زندگانی خویش اقدام کنند. دولت که از ناحیه این نهادها خطری را متوجه خود نمی بیند و می داند که اینان دارند در اصل باری را از روی دوش آن برمی دارند به آنها اجازه می دهد که به کار خود پردازند (۴۰). دوم آنکه دولتمردان مدتی است که اعتراضات اولیه خود بر علیه سرمایه داری و عملکردهای مفسدانه آن مانند کسب بهره از پول سپرده شده در بانک ها را کنار گذاشته اند و کمتر حرف از دخالت هر چه بیشتر دولت در اقتصاد می زنند. تکنوکراتهای اسلامی که در رئوس مشاغل مهم اقتصادی کشور جای گرفته



اند اهمیت حرکت بسوی توسعه منطق اقتصاد، و برنامه ریزیهای درازمدت را دریافته اند. سوم آنکه اقتصاد تک محصولی ایران هم ادغام هر چه بیشتر ۲۲۰۰۰ روستای موجود در کشور را در اقتصاد سراسری تسهیل نموده و هم کل اقتصاد کشور را برای دستیابی هر چه بیشتر به مشتری و علم و تکنولوژی مدرن بسوی بازارهای جهانی هدایت می کند. چهارم آنکه تقبل مخارجی در حدود ۷۴ تا ۹۱ بیلیون دلار در زمان جنگ هشت ساله با عراق و مخارجی که هنوز باید صرف بازسازی کشور گردد جلب سرمایه گذاریهای داخلی و خارجی و الزاماً فراهم نمودن تضمین هاس سیاسی و اقتصادی لازم برای اینچنین سرمایه گذاریهایی را در دستور کار قرار خواهد داد. با پایان گرفتن جنگ، که تولیدات بیش از نیمی از کارخانجات دولتی را به خود اختصاص داده بود، اقتصاد ایران می رود تا لباس نظامی خود را از تن بیرون آورد. پایان جنگ همچنین تقاضاهای مردم و از جمله بیش از یک و نیم میلیون کارمند دولت را برای رفاه مادی تقویت خواهد بخشید. مجموعه این عوامل نمی تواند بر رشد جامعه مدنی بی اثر باشد.

### سخن پایانی

اندیشه های طرح شده در این نوشته را می توان به شکل برنهاده های زیر خلاصه نمود. نخست آنکه اعمال سلطه زور از طرف دولت و دولتمردان در کل تاریخ ایران سبب گردیده که نهادهای جامعه مدنی در کشور ما بسیار نحیف و شکننده باشند. ظهور دولتها در نقش قادر مطلق در صحنه سیاسی ایران باعث شده که جامعه مدنی کارآیی لازم را از خود نشان ندهد. این مسئله بسیاری را به این نتیجه گیری غلط رسانده که اصلاً سامانه های جامعه مدنی و تفکر عرفی که لازمه آن می باشد در کشور ما ریشه ندوانیده است و یا هرگز نخواهد دوانید. سپس به بررسی و تحلیل سه عاملی که عمدتاً از آنها به عنوان دلایل عدم پیدایش جامعه مدنی در ایران نام برده می شود پرداختیم و نشان دادیم که در بطن این سه عامل قابلیت هایی نهفته که می تواند تحقق جامعه مدنی را سرعت بخشد. و حال این سؤال مطرح است که چگونه می توان از فرسایش هر چه بیشتر پیوندهای میان جامعه مدنی و دولت کاست. پاسخ به این سؤال نیازمند بازنگریهایی در اساس اندیشه سیاسی ما می باشد. نخست باید پذیرفت که این دو مکمل یگدیگرند و در عصر حاضر دیگر هیچیک نمی تواند بدون آن دیگری وجود داشته باشد. لذا

تلاش برای محو آن دیگری را باید کنار گذاشت. دولتمردانی که هنوز کمر همت به نابودی جامعه مدنی و جلوگیری از نقش بازی شهروندان در نهادهای اجتماعی بسته اند باید از تجربه اروپای شرقی بیاموزند و بدانند پایان خوشی در انتظار آنان نخواهد بود. از سوی دیگر مدافعان جامعه مدنی نیز باید رویای زوال دولت را کنار نهاده و بپذیرند که ماهیت سیاست در دنیای حاضر با تکنولوژی پیشرفته و تقسیم کار و بوروکراسی عریض و طویل چنان است که دیگر نمی توان انتظار داشت نظام های آموزشی، شغلی، پزشکی، دینی و حتی خانوادگی از تیررس دولت بدور باشند. نقطه عزیمت را می توان بجای «تسخیر دولت» دفاع از «جامعه مدنی» دانست. مگر نه اینست که شورشهای انقلابی برضد دولتها تا بحال نتیجه ای بجز تقویت دولت در لباس جدید بوجود نیاورده اند؟ راستی از خود پرسیده ایم که چرا رزمندگان رادیکال ما در عمل (و نه در حرف) دولت گرایی را با مبارزه ضد امپریالیستی و سوسیالیسم و ناسیونالیسم را با حکومت آمرانه، همگون سازی اجباری و نفی جامعه مدنی یکسان پنداشته اند؟ آیا قوه تخیل ما زندانی آن چیزی که گئورگی لوکاچ (Georg Lukacs) از آن بنام شیء‌ای شدن یا چیزگونه شدن (Reification) یک ایده، ایده دولت، نام می برد نشده است؟ آیا وقت آن نرسیده بجای تخیل کردن مدینه فاضله، دفاع واقعیت گراییانه از گسترش فضاهاى استقلال اجتماعى را در دستور کار خود قرار دهیم؟ در این راه می توانیم جمله متفکرانه فیلسوف معاصر امره لاکاتوش (Imre Lakatos) را آویزه گوش کنیم که می گوید «تعهد کورکورانه به یک تئوری نه یک فضیلت که یک گناه روشنفکری است»<sup>۱</sup>.

#### منابع و پی نوشت ها:

- 1- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), p.15.
- 2- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A critique of Development Ideologies* (Chicago and London: Univeristy of Chicago Press, 1988), p.19.
- 3- Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparisons,"

International Affairs, Vol. 67, No. 1 (January 1991), p.1.

4- Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1977), p. 57.

5- Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), p.12.

6- John Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988), p.14.

۷- ترکان عثمانی ب‌مثابه اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روبرو شدند به ساختن مترادف هایی همچون «لادینی» و «عالمانی» میادرت ورزیدند. در طول این مقاله اما ما از واژه های معرفت عرفی یا تفکر عرفی که معادلهای دقیق تری برای (Secularism) (رایج در کشورهای پروتستان مذهب) و Laïcisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می باشند استفاده خواهیم کرد.

۸- انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بجای کلیسا و مذهب برای همیشه مبنای هویت، اقتدار، وفاداری و حقانیت سیاسی را در غرب متحول نمود.

9- Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.3-8.

۱۰- برای بررسی هر چه دقیق تر این مباحث به کتاب زیر رجوع کنید:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1989), pp.11-16.

۱۱- همانجا، صفحات ۱۵-۱۲.

۱۲- شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۲۸)، صفحات ۲۳-۴۹.

توانایان فرد، حسن (۱۳۲۱)، تاریخ اندیشه های اقتصادی در جهان اسلام، ناشر و مکان چاپ ذکر نشده است.

جزئی، بیژن (۱۳۵۷)، طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران، انتشارات مازیار.

خامنه ای، سید علی (۱۳۲۷)، پاسخ به سئوالات طلاب حوزه علمیه قم در ۱۱-۱۲-۱۳۶۷.

خسروی، خسرو (۱۳۵۵)، پژوهشی در جامعه روستایی ایران، تهران: پیام.

دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۲۷)، فقه سنتی و نظام سازی، قم: دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۲۳)، درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی، جلد اول، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

رحیمی، علیرضا (۱۳۶۸)، سیر تفکر عصر جدید در اروپا، تهران: انتشارات بعثت.

سروش، عبدالکریم (۱۳۲۲)، هویت اجتماعی علم، تفرج صنع، انتشارات سروش. — (۱۳۲۷)، روشنفکری و دینداری، انتشارات پویه.

سوداگر، م. (ب.ت.)، رشد روابط سرمایه داری در ایران، مرحله انتقالی ۱۳۴۰ - ۱۳۰۴، تهران: پازند.

شریعتی، علی (۱۳۵۲)، تاریخ و شناخت ادیان، آمریکا: سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی.

— (ب.ت. ۱)، اسلام شناسی، جلد اول، ناشر ذکر نشده است.

— (ب.ت. ۲)، انسان، مجموعه آثار شماره ۲۴، انتشارات الهام.

— (ب.ت. ۳)، امت و امامت، پلی کپی.

— (۱۳۵۷)، بازگشت، مجموعه آثار شماره ۴، حسینیه ارشاد با همکاری انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا و آمریکا و کانادا.

— (۱۳۶۱)، مذهب علیه مذهب، تهران: انتشارات سبز.

طبری، احسان (۱۳۵۸)، جامعه و جامعه شناسی، چاپ ۲، تهران: مروارید.

عجمی، اسماعیل (۱۳۴۸)، شش دانگی: پژوهشی در زمینه جامعه شناسی روستایی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

کامران، حشمت اله؛ و عطایی، نوراله (۱۳۵۳)، نقدی بر جامعه شناسی، تهران: شبگیر.

کسروی، احمد (۱۳۴۲)، تاریخ مشروطه ایران، جلد اول، تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی (ب.ت.)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.

- مشفق زرنندی، جواد (۱۳۲۸)، «گزارشی از یک کتاب: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۱۲.
- مولانا، حمید (۱۹۹۱)، «جامعه مدنی، جامعه اطلاعاتی و جامعه اسلامی: توصیف تطبیقی»، کیهان هوایی شماره ۹۱۸.
- مومنی، باقر (۱۳۵۹)، مسئله ارضی و جنگ طبقاتی در ایران، ناشر اعلان نشده.
- مهدی، علی اکبر (۱۳۲۹)، نقدی بر کتاب مجاهدین ایرانی، فصل کتاب، شماره ۲.
- نجومی نیا، بهزاد (۱۳۲۸)، «انقلاب فرهنگی اسلامی: یورش به دانشگاهها و تسخیر آنها»، کاوشگر، شماره ۳، بهار.
- نعمانی، فرهاد (۱۳۵۸)، تکامل فتودالیسم در ایران، خوارزمی.
- نقوی، محمد علی (۱۳۲۳)، جامعه‌شناسی غربگرایی؛ پیامدهای غربگرایی در قلمرو اجتماع، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ودیدی، کاظم (۱۳۵۲)، روستانشینی در ایران، تهران: انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر.
- یک ایرانی مقیم خارج (۱۳۲۸)، «آبله فرنگی یا وابستگی ذهنی به ایدئولوژی استعماری و امپریالیستی»، نامه انقلاب اسلامی، شماره ۵۸، سال نهم، خرداد.

### منابع انگلیسی:

Abul-Fadl, Mona (1988 a), "Islamization As a Force of Global Renewal", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

----- (1988 b), "Islamic Social Sciences: Future Directions and Trends", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

Ahmad, Akbar S. (1984), "Al-Biruni: The First Anthropologist", Royal Anthropological Institute News, London, Spring.

----- (1986 a) "Toward Islamic Anthropology", The American

Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 3, No. 2.

Al-Faruqi, Ismail (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Reston, Virginia.

Ali, Basharat (1968), "Quranic Sociology", *Voice of Islam*, XVI: II, August, PP. 865-880.

Ba-Yunus, Ilyas and Ahmad, Farid (1985), *Islamic Sociology: An Introduction*, Cambridge, London: Hodder and Stoughton.

Braibanti, Ralph (1986), "A Memorial Tribute", *The Islamic Horizons*, Special Issue, August/September.

Chaudhury, G.W., (1990), *Islam and the Contemporary World*, London: Indus Thames Publisher Ltd.

Giddens, Anthony (1982), *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich.

Keddie, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley and Los Angeles.

Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago: University of Chicago Press.

Mutahhari, Morteza (1983), *The Human Being in the Quran*, Translated by Hossein Vahid Dastjerdi, Tehran: Islamic Propagation Organization.

----- (1985), *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, Translated by R. Campbell with annotations by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press.

Nasr, Seyyid Hossein (1985), "Forward", to S.A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education*, Cambridge: Islamic Academy.

Nuri, Shaykh Fadlallah (1982), "Refutation of the Idea of Constitutionalism", in John J. Donohue and John L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press.

Rahman, Fazlur (1988), "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5, No. 1.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

Shariati, Ali (1979), *On the Sociology of Islam*, Translated by Algar, Hamid, Berkeley: Mizan Press.

----- (1981), *Man and Islam*, Translated by Marjani, Fatollah, Houston, TX: Free Islamic Lit., Inc.

Zahedany, Zahed (1989), "Emergence of a New Kind of Social Science in Islamic Republic of Iran", Paper presented in the 9th Conference of International Federation of Social Science Organization held in Japan, July.

## شناخت دینی در برابر شناخت علوم تجربی

### درباره نظریه «قبض و بسط شریعت»

محمد برقی

در این نوشتار بر سر آنیم که به یکی از مباحث نظری ای که پس از پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷ در ایران در زمینه شناخت مطرح شده است پردازیم. مبحثی که مسلماً تأثیری ژرف و بنیانی بر نگرش دینی و فلسفه حاکم بر حوزه های علمیه و نظام آموزشی آن خواهد داشت و سبب تحول عمیق در مسایلی چون اجتهاد، حکومت اسلامی و شیوه عمل آن، ساختار روحانیت، مسئله مرجعیت و بالاخره فقه شیعه و شیوه استخراج احکام در فتواها خواهد شد. این مسئله با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» یا «نظریه تکامل معرفت دینی» توسط دکتر عبدالکریم سروش (از شماره دوم سال پنجم «کیهان فرهنگی»، ۱۳۲۷) از سوی، و محمد مجتهد شبستری در مقالات «دین و عقل» (سال چهارم «کیهان فرهنگی») از سوی دیگر مطرح شده است: مسئله ای که در جامعه بعنوان نزاع بین «فقه پویا» و «فقه سنتی» شناخته شده است. در این نوشتار پس از طرح مقدمه ای که به لزوم طرح این نظریه انجامید، خود نظریه و انتقادات وارد بر آنرا از سوی مخالفان، (از سه زاویه نظری، جهان بینی و صنفی) مطرح می کنیم و در پایان، به بررسی تأثیرات این نظریه در زمینه های سیاسی، اجتماعی و فقهی می پردازیم.

نظریه «تکامل معرفت دینی» از همان آغاز طرحش با عکس العمل های بسیار موافقان و مخالفان مواجه شد. موافقان نظریه آنرا ستیزی میان جمود فکری و قشریگری با اندیشه های نوین خواندند، و مخالفان نظریه پیروان آنرا اصحاب شک و ناآگاهان به علوم دینی خواندند. در جناح مخالف به



نام های شناخته شده ای از فضلا و مُدرسان حوزه برمی خوریم از جمله آیت اله ناصر مکارم شیرازی و آیت اله جعفر سبحانی. هر چند شمشیر آخته در دست آقای صادق لاریجانی، فرزند آیت اله هاشمی آملی از مدرسان بزرگ حوزه علمیه قم است، که در نقد پیگیر است و در حمله بی باک. در جناح موافق افراد سرشناسی چون آقایان محمد نفیسی (تقی زاده) و محمدرضا صالح نژاد وجود دارند. در این جناح افرادی چون حمید نیری نیز هستند که زبانی تند و کلامی بی پروا دارند. اما اینکه چرا طرح این نظر در این زمان از چنین اهمیتی برخوردار شده است نیازمند طرح مقدماتی است، که در اینجا، به ضرورت ایجاز، تنها به اشاره ای گذرا به آنها بسنده می کنیم.

هنوز چند دهه ای از آشنایی جامعه ایران با دستاوردهای علمی و فکری جدید بشری نگذشته بود که حکومت پهلوی وارث انقلاب مشروطه شد و کمر به ستیز با قدرت روحانیت بست و پیش از آنکه روحانیت فرصت آشنایی با تمدن جدید و دستاوردهایش را بیابد ناگزیر به گریزانیدن حلقه های حوزه های علمیه شد و درها را بروی خود بست. سپس رادیو و تلویزیون را هم تحریم کرد و دولت و تمام نهادهایش را غربی و غاصب خواند. تنها از دهه چهل شمسی به بعد است که نیم نگاهی به تمدن جدید می افکند، آنهم در حد بهره گیری اجباری از پاره ای از تکنولوژی آن. از سوی دیگر، چون جامعه خارج از عملکرد حوزه های علمیه و روحانیت رو بسوی تجدد و آشنایی با علوم جدید رفت، در نتیجه دین گرایان تحصیلکرده نظام جدید و یا خارج از قلمرو حوزه ها ناگزیر خود در جهت هماهنگی دین با دانش نوین و زندگی جدید به تلاش هایی دست زدند، از جمله: سنگلجی و عصار و قمشه ای در زمان رضاشاه، مهندس بازرگان و «انجمن اسلامی مهندسين و پزشکان»، «سوسیالیست های انقلابی» (خداپرست) به رهبری فکری دکتر نخشب، نهضت آزادی، آیت الله محمودطالقانی و یارانش در مسجد هدایت، جلسات «گفتار ماه» در اوایل دهه چهل، حسینیه ارشاد و دکتر علی شریعتی که سازمان های مجاهدین خلق و «فرقان» زاده آن بود، آیت اله مطهری و تلاش هایی که در مساجدی چون امیرالمؤمنین صورت می گرفت و ...

بطور کلی ویژگیهای چندی را برای این حرکت ها، با تمامی تفاوت هاشان، می توان برشمرد:

۱- رهبری حرکت بدست نیروهای مذهبی غیرروحانی است.

۲- برخوردها با علوم و تمدن جدید یا حالت دفاعی دارند، یا سازشکارانه و یا التقاطی.

۳- برتری اندیشه علمی جدید در مقابل نظام فکری موجود معارف دینی که در حوزه ها تدریس می شود پذیرفته شده است، و صحت دستاوردهای علمی جدید چنان مورد قبول است که همخوانی آن با داده های دینی دلیلی برای اعتبار دین بحساب می آید.

۴- ادعا می شود که اسلام راستین عدالت خواه، خواستار توزیع عادلانه ثروت، ضد استبداد و مشوق علم و نوآوری است.

۵- مخالفت با مارکسیسم به خاطر محور مادی گری در آن.

۶- ایراد اساسی به غرب معطوف به نگرش انسان مدارانه و انحرافات اخلاقی آن است.

۷- ادعا می شود که روحانیت، معاصر و همگام با زمان نیست. ولی چون متوجه اهمیت حضور آن در بسیج توده ها می باشند از آن بعلت محافظه کاری ها و برخوردهای واپسگرایانه اش سخت انتقاد می کنند و آن را شایسته رهبری نمی دانند.

با آنکه تمامی این گروهها خواستار تحول در سازمان روحانیت و تغییر نظام آموزشی حوزه ها بمنظور هماهنگ کردن آنها با زمانه بودند اما دو مسئله مانع عمق گیری تفکرات و کشاندن مباحث به سطح برخوردهای جدی نظری می شد و در نتیجه تاثیر آنها یا محدود به مسایل سطحی و حاشیه ای می شد و یا از سوی حوزه ها ناشنیده می ماند. اول، جو سیاسی کشور و سیاسی شدن سریع مانع هرگونه تفکری بود. از جمله عموم این حرکت ها بلافاصله متوجه تشویق و تحریک روحانیت برای ورود به صحنه سیاست به امید بسیج توده ها می شد. دکتر شریعتی یک نمونه بارز آنست که با وجود تمامی وسعت تاثیرش در جامعه و بویژه در نسل جوان عمده مسایل مورد نظرش ایجاد تحرک سیاسی و یا زنگارزدایی از ماشین پوسیده معارف دینی بود؛ لذا هیچگاه کارش به سطح طرح مسایل اساسی نظری و پایه ای نینجامید. بهمین سبب مخالفان اصلی او روضه خوانی در تهران بنام شیخ کافی و منبری کم مایه ای بنام شیخ عباسعلی اسلامی و بازاری تازه محقق شده ای بنام انصاری بودند. در حوزه ها و در مجالس خصوصی علماء نیز اگر سخنی از او رفته است بیشتر از بابت مسایل سیاسی و عواقب تاثیر آموزش های او در جوانان بوده است تا یک برخورد جدی علمی و نظری با مباحث او. دوم، عدم ضرورت اساسی و فوری و جدی تا روحانیت قهر

کرده از تمدن جدید را از خواب خوشی که در گوشه مدارس در آن فرورفته بود بیدار کند و مجبور به حضور فعال در صحنه اجتماع و پاسخگویی به مسایل روز سازد.

در درون حوزه ها نیز از دهه سی حرکتی پا گرفت که در دهه پنجاه گسترش بیشتر می یافت و این حرکت نیز دو جنبه داشت: یکی سیاسی که وجه غالب بود و بعلمت همین غلبه بعد سیاسی هیچ گاه به عمق نظری دست نیافت، و دیگری استفاده محدود از علوم و فنون جدید به حکم جبر زمانه ولی به منظور تبلیغ افکار موجود و نقش و نگار زدن بر دیوارهای کهنه و فرسوده بنای موجود. بهمین سبب تلاش های محدودی از جمله «گفتار ماه» و طرح مسایل نظری در آغاز دهه چهل شمسی پا نگرفت و پیش از آنکه از نقطه نظر تشوریک قوام لازم را بیابد به فراموشی سپرده شد (درین خصوص رجوع کنید به: «احیاء فکر دینی و اسلام سیاسی در ایران» نوشته علی آشتیانی، کنکاش، دفتر پنجم).

با پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در سال ۵۷ شرایط و ضرورت های یک تحول فکری فراهم آمد. زیرا اولاً چون مذهب خود حاکم شده بود دیگر تمام مباحث قبلی برای تشویق مذهب برای ورود در سیاست غیرلازم بود. ثانیاً مذهب از صورت یک نیروی مخالف حکومت و نقاد بدرآمده بود و دیگر نمی توانست به بیان کلیات و ارجاع افراد به آینده، و اینکه مثلاً اگر خمس و زکات داده شود همه مشکلات اقتصادی حل می شود، اکتفا کند و کتاب هایی که در ایام مخالف خوانی جلب نظر بسیار می کرد چون «فلسفه ما و اقتصاد ما» از آیت اله صدر، «مالکیت در اسلام» آیت اله طالقانی، «اقتصاد توحیدی» بنی صدر، حال در اوج خود کتب مقدماتی و کلی ای بودند که به هیچ وجه قادر به گره گشایی از مسایل عملی نبودند. ثالثاً اگر در زمان نداشتن قدرت، به حکم ضرورت های سیاسی و عدم توسعه نظریه ها، با مسامحه و آسان گیری از التقاط های موجود یا خطاهای نظری چشم پوشیده می شد، در زمان قدرت و در صحنه عمل هیچ یک از این مسایل قابل گذشت نبود و منافع قشرهای مختلف اجازه نمی داد که مسایلی چون مالکیت، بانک ها، مدیریت شورایی یا ولایتی، احکام ازدواج و طلاق، قوانین قصاص و دهها و دهها مسایل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دیگر بدون برخورد نظری و درگیری گروه ها به اجرا درآید. به عبارتی، پشتوانه عملی بحث ها، برخورد نظرات را از مدرسه ها به میدان اجتماع کشانید و

ناچار برخوردها جدی و اساسی شد.

از سوی دیگر فقیهان و مذهب گرایان که قدرت را بدست گرفته بودند و از آنان انتظار می رفت جوابی برای پرسش هایی که هر روز به تعدادشان افزوده می شد داشته باشند، متوجه ضعف خود شدند و در عمل دیدند که آگاهی های محدود آنان در مسایل عبادی و اخلاقیات و دانش کهنه شده و اعتبارشان در زمینه های چندی چون عقود و مبادلات کمترتر از آن است که حتا ابتدایی ترین توقعات را برآورد. آنان در عمل دیدند که قهرشان با تجدد و دستاوردهای آن، آنان را سخت ناتوان کرده است. آنان در حالیکه هنوز مسئله موسیقی و استفاده از رادیو و تلویزیون را حل نکرده بودند باید رهبری جامعه را در جهانی بدست بگیرند که امواج رادیویی و تلویزیونی از شهرهای بزرگ اروپا تا کوره دهات افریقا را زیر پوشش دارند. و در حالیکه اطلاعات آنان در احکام ربا هنوز محدود به کاربرد آن در معاملات تهاتری یا غیر تهاتری قرون گذشته و کالاهایی چون مویز و کشمش و غلات است باید راه اسلامی مواجهه با بانکهای جهانی، که حکم قلب جهان اقتصادی موجود را دارند و از سیستم های مالی و اداری بسیار پیچیده ای برخوردارند، را بیابند. به همین سبب مجتهد شبستری می گوید: «اینکه حوزه های فقاہت ما حساب خود را از علوم انسانی جدا کرده اند و بدون اطلاع از آنچه در این علوم می گذرد به کار خود مشغولند موجب این گردیده است که امروزه نه فلسفه حقوق مدنی داریم، نه فلسفه اخلاق مدون، و نه فلسفه سیاست و فلسفه اقتصاد. بدون در دست داشتن نظریاتی متقن و قابل دفاع در این زمینه ها چگونه می توان صحبت از احکام و ارزش های جهانی و ابدی نمود؟ چگونه می توان به محافل بین المللی راه یافت؟»

همانگونه که اشاره شد این ناتوانی تنها در عدم اطلاع و عدم استخراج احکام از متون نیست، بلکه خود روش هاست که مورد سؤال است و اینکه آیا روحانیت موجود با سیستم آموزشی خود و بهتر از آن با روش خود در شناخت قادر به حل مسایل هست یا می باید اصلاح این خانه را از پایه هایش آغاز کرد. دامنه مشکل نظری تا بدانجاست که حتی حضور رهبر نیرومندی چون آیت اله خمینی نیز قادر به حل بنیانی مشکلات نبود. حتا او که در نهایت پیچیدگی کارها از امتیاز مرجعیت خود استفاده می کرد و با صدور فتوایی به مباحث نظری خاتمه می داد ناگزیر شد مسئله ولایت مطلقه را مطرح کند و دولت را «شارع» بخواند بی آنکه به هیچ یک از مسایل

International Affairs, Vol. 67, No. 1 (January 1991), p.1.

4- Karl Marx and Friedrich Engels, The German Ideology (London: Lawrence & Wishart, 1977), p. 57.

5- Antonio Gramsci, Selections From the Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), p.12.

6- John Keane, Democracy and Civil Society (London: Verso, 1988), p.14.

۷. ترکان عثمانی ب‌مثابهٔ اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روبرو شدند به ساختن مترادف‌هایی همچون «الادینی» و «العالمانی» مبادرت ورزیدند. در طول این مقاله اما ما از واژه‌های معرفت‌عرفی یا تفکر‌عرفی که معادله‌های دقیق‌تری برای (Secularism) (رایج در کشورهای پروتستان مذهب) و Laïcisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می‌باشند استفاده خواهیم کرد.

۸. انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بجای کلیسا و مذهب برای همیشه مبنای هویت، اقتدار، وفاداری و حقانیت سیاسی را در غرب متحول نمود.

9- Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.3-8.

۱۰. برای بررسی هر چه دقیق‌تر این مباحث به کتاب زیر رجوع کنید:

Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1989), pp.11-16.

۱۱. همانجا، صفحات ۱۵-۱۲.

۱۲. شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۲۸)، صفحات ۲۳-۴۹.

13- Karl Wittfogel, *Oriental Despotism* (New York: Vintage Books, 1981), pp.155-156.

۱۴- این مسئله در مورد امپراطوری عثمانی نیز صادق است. در این مورد رجوع کنید به: Serif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 3 (June 1969), pp.258-281.

۱۵- همانجا، ص ۲۲۴.

۱۶- مسکوب، ملیت و زبان، ص ۱۴۲.

17- Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982), p.426.

18- Sami Zubaida, "The City and Its 'Other' in Islamic Political Ideals and Movements," *Economy and Society*, Vol. 14, No. 3 (August 1985), p.313.

۱۹- برای مطالعه بیشتر در این مورد به منبع زیر رجوع کنید:

Charles E. Butterworth, "State and Authority in Arabic Political Thought," in Ghassan Salame ??? *The Foundations of The Arab State* (London: Croom Helm, 1987), pp.91-111.

۲۰- منبع شماره ۱۸، ص ۳۱۵.

21- Paul Vielle, "The State of The Periphery and Its Heritage," *Economy and Society*, Vol. 17, No. 1 (February 1988), p.69.

۲۲- همانجا، ص ۸۲.

۲۳- اشاره به بیتی از اشعار سهراب سپهری.

۲۴- پیرامون توضیح بیشتر این مطلب رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «سه فرهنگ»، آینه اندیشه، شماره ۳ و ۴ (۱۳۷۰)، صفحات ۵۹ - ۵۰.

۲۵- رجوع شود به: مصطفی آزمایش، «اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران» اختر، دفتر

هشتم، زمستان ۱۳۲۸، صفحات ۲۲ - ۲۷.

۲۲- برای یک مباحثه جدی در این مورد رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «قبض و بسط تئوریک شریعت» (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰) و عطاءالله کریمی، «فقر تاریخنگری» (چاپ و نشر علامه طباطبائی، ۱۳۲۹).

27- Ernest Gellner, "Civil Society in Historical Context," International Social Science Journal, No. 129 (August 1991), p.503.

۲۸- باید به خاطر سپرد که روند تحول سیاسی در اروپا می تواند برای ما تنها یک معیار سنجش باشد و نه الگویی برای تقلید. الزاماً لازم نیست که در ایران مدل انقلاب فرانسه و یا مدل دموکراسی پارلمانی انگلیس تحقق پذیرد تا ما بتوانیم بگوییم یک تحول اجتماعی در مملکت ما رخ داده است.

۲۹- روشن است که در این مقال ما را با فتنه های خارجی ساخته کاری نیست.

۳۰- بحث داغی که این روزها در پیرامون قبض و بسط شریعت و لزوم تحول در علم کلام و متعاقباً بازنگری در برنامه آموزش و خط مشی حوزه های علمیه در ایران جریان دارد نمونه ای از چالش است که توسط این نخبگان مطرح گردیده است.

۳۱- برای مثال قابل توجه است که ۱۰۲ عدد از ۱۰۸ دانشگاه اولیه که در امریکا ایجاد گردیدند توسط فرقه های مختلف کلیسا بنیاد نهاده شدند.

32- Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), p.87.

۳۳- علی اکبر جعفری، «این خطاست بپنداریم که ایران با تاخت تازی همه دانش های خود را باخت»، ره آورد، شماره ۲۸، (پائیز ۱۳۷۰)، ص ۳۲.

۳۴- جالب است که از زمان رشد صوفی گری در اواخر قرون وسطا تا زمان حاضر مخاطب های عرفا و درویشان را عمدتاً مردمان شهری تشکیل می دهند. شاهرخ مسکوب در این مورد می نویسد: «پایگاه عرفان بیشتر در شهر و میان بازاریان و پیشه وران بود و در آبادیهای بزرگ کنار شهرها یا بر سر راه های کاروان رو یعنی که در بین روستائیها کمتر به مریدان عرفا و اهل طریقت برمیخوریم.» ملیت و زبان، ص ۱۸۴.

۳۵- همانجا، صفحات ۱۸۶ - ۲۱۲.

36- Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London, 1969), p.128.

۳۷- در این مورد می توان تنها تجسم نمود اگر در کشوری مانند هندوستان که انواع و اقسام ادیان و مکاتب مذهبی در آن یافت می شوند دولتی مختص به یک مذهب خاص روی کار آید چه فجایعی می تواند صورت پذیرد.

۳۸- جالب است که امروزه مجلس به مهمترین نهاد سیاسی کشور تبدیل شده است.

39- Sami Zubaida, "The Ideological Conditions For Khomeini's Doctrine of Government," *Economy and Society*, Vol. 11, No. 2 (May 1982), p.154.

۴۰ - اما آینده این شوراها و تعاونی ها هنوز معلوم نیست. اگر این تشکل ها بتوانند شکلی نهادی بخود بگیرند و استقلال خود را از دستگاههای دولتی کماکان حفظ کنند می توانند در گسترش جامعه مدنی و تقویت دیگر نهادهای دموکراتیک نقش اساسی ایفا کنند.



## «جامعه‌شناسی اسلامی»

### یا نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام

علی اکبر مهدی

جوامع انسانی ترکیبی هستند از ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و آرمانی (ideological). مجموعه این ساختارها و ارتباط میان آنها سازمان کلی جامعه را به وجود می‌آورد. اجتماعات علمی و هنجارهای حاکم بر آنها از همین ساختارها - به ویژه ساختار آرمانی - تأثیر می‌گیرند و متحول می‌شوند. در هر مرحله تاریخی، ساخت‌های آرمانی حاکم، که خود متأثر از ساختارهای زیربنایی جامعه‌اند، تمایل بر این دارند که هنجارها و رفتار حاکم بر نهادهای علمی و تحقیقاتی را به حداکثر همنوایی با خود بکشانند. میزان این همنوایی، یا برعکس مقاومت و ناهم‌رنگی آن، به عوامل چندی بستگی دارد از جمله قدرت علمی و ترغیب‌کننده‌ی نظریه‌ها، یا کاربرد این نظریه‌ها در جهت منافع گروه‌های صاحب قدرت یا منافع گروه‌هایی که قدرت‌های حاکم را به مقابله می‌خوانند. تنش میان معارف و علوم از یکسو و ساختارهای آرمانی و نوسانات قدرت در جامعه از سوی دیگر تنها منحصر به نهادهای دانشگاهی و مکتب‌های علمی نیست و همه گستره‌های فرهنگی و فکری را دربر می‌گیرد. دگرگونی‌های بزرگ تاریخی نظیر انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی دیر یا زود تأثیر خود را بر پهنه‌ی فرهنگ و ساختارهای آرمانی برجا می‌گذارند.

انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷، که زودتر از آنکه به خودآگاهی خویش

دست یابد به انقلابی اسلامی تبدیل شد، نیز به همین ترتیب دگرگونی‌های ژرفی را در سامان نهادهای علمی و دانشگاهی ایران به وجود آورد. بعضی از این دگرگونی‌ها آشکار و قصد شده بود و بعضی دیگر نهان و تدریجی و قصد نشده. اخراج‌ها و انتصاب‌های جدید کادرهای آموزشی، تغییر موضوع‌ها و مفاد درسی و استقرار فرهنگ انقلابی و اسلامی در کلاس‌های درسی، تحولات فشرده و سریع در ارتباط میان دانشجویان و استادان و دگرگونی کیفی در ارتباط دانشگاه با مردم از چشم‌گیرترین پیامدهای انقلاب اسلامی در نظام آموزشی ایران بود. یکی از مهمترین دگرگونی‌ها، که موضوع این بررسی است، دگرگونی در اندیشه اجتماعی متفکران اسلامی و بازتاب این دگرگونی در چگونگی تدریس جامعه‌شناسی و تداوم آن در ایران است. البته به طور گذرا باید اشاره کرد که دگرگونی در الگوهای نظری غالب بر علوم اجتماعی منحصراً ناشی از تحولات سیاسی نبود، بلکه سالها پیش از انقلاب، نه تنها در ایران بلکه در سایر کشورهای اسلامی نیز، اساساً به دلیل بحران در نظریه‌های مرسوم جامعه‌شناسی و ناتوانی آنها از پاسخ دادن به سوالات مهم یک جامعه در حال تحول کوشش می‌شد که الگوهای نظری و روش‌های تازه‌ای فراهم آید و این تحولات نظیر همان چیزی بود که تی‌اس کون، فیلسوف علم، از آن به نام *paradigm change* اسامی برده است (T. S. Kuhn, 1970). طبعاً تحولات سیاسی در ایران تأثیر این دگرگونی را افزون‌تر ساخت. مقاله حاضر گزارشی تحلیلی است از کم و کیف آنچه که «جامعه‌شناسی اسلامی» نام گرفته است. در این گزارش تحلیلی، ما ابتدا به رشد عوامل تاریخی و سیاسی ای که بر دگرگونی اندیشه اجتماعی در جهان اسلام موثر بوده اند اشاره می‌کنیم، سپس این دگرگونی را در ارتباط با مقوله «نوسازی تفکر اجتماعی اسلام» در آثار علی شریعتی و بعضی از اندیشه‌ورزان جمهوری اسلامی ایران دنبال خواهیم کرد.

### ۱- «تجدید حیات اسلامی» و «اسلامی» کردن علوم

در برابر نفوذ کشورهای غربی در خاورمیانه، از سوی نیروهای بومی، از جمله علما و متفکران دینی، مخالفت‌های بسیاری سازمان داده شد که پاره‌ای شکل سیاسی به خود گرفت و به ایجاد انجمن‌های مخفی نظیر «فداییان اسلام» در ایران، یا «اخوان المسلمین» در مصر انجامید. دسته‌ای از

روحانیان سرگرم شعایر و مسایل سنتی فقهی ماندند و دسته‌ای دیگر در برابر فرهنگ جدید غربی درصدد بدل‌آفرینی و ابداع راه‌حل‌هایی برآمدند که نیازهای نوین جامعه را پاسخ گوید. در جریان انقلاب مشروطه در ایران و ضرورت اصلاح نظام سیاسی، شیخ فضل‌الله نوری با مشروطه‌خواهی به مخالفت برخاسته و درعوض «مشروع» خواهی را مطرح کرد (نوری، ۱۹۸۲: ۴-۲۹۳). او معتقد بود که ورود افکار غربی به جامعه ایرانی و تدوین قانون اساسی مبتنی بر اصل برابری تمامی شهروندان عملی غیر اسلامی است که پایه‌های جامعه را سست می‌کند (کسروی، ۱۳۴۶: ۳۷۵-۳۷۰). سالها پیش از شیخ فضل‌الله نوری، سید جمال‌الدین افغانی معتقد بود که سازمان دادن یک نهضت وحدت اسلامی (Pan-Islamism) تنها راه حلی است که می‌تواند از جهانگشایی فرهنگی غرب در کشورهای اسلامی جلوگیری کند. او همچنین بر این باور بود که مسلمانان می‌توانند از دانش غربی سود جسته، بنیان دانش‌های جدید را در جامعه اسلامی استوار کنند (Keddie: ۱۹۷۲). در دهه‌های میانی این سده، فعالیت‌های آیت‌الله‌ها ناصر مکارم شیرازی، فلسفی، طالقانی، و نیز مهندس مهدی بازرگان در ایران معطوف به تطبیق دادن اسلام با علوم جدید بود. در کشورهای اسلامی دیگر، افرادی مثل محمد عبده، بشارت‌علی، محمد اقبال لاهوری، ابوالعلا معدودی، سید قطب، و سید احمدخان به مقابله با «ناتوانی فرهنگی» و «بحران هویت» جامعه اسلامی پرداخته و افکار اصلاح‌طلبانه‌ای را مبتنی بر هماهنگی علمی که از غرب منشاء می‌گرفتند با تعلیمات اسلامی پیشنهاد کردند (Choudhury: ۱۹۹۰).

علیرغم انتظار این اصلاح‌طلبان، ارائه همسویه و مشترک‌علوم جدید و تعلیمات اسلامی در هیچیک از کشورهای اسلامی ثمر نداد و برعکس باعث شکاف فرهنگی و ازخود بیگانگی بیشتری، هم در میان مومنان به اسلام، و هم در میان غربگرایان، شد. به شهادت موافقان و مخالفان، توازن مکانیکی ایکه توسط دولتهای حاکم در کشورهای اسلامی بین افکار و علوم غربی از طرفی و تعلیمات و شعائر اسلامی از طرف دیگر ایجاد شده بود منجر به کاربرد سطحی این علوم و همزیستی غیرطبیعی و غیرواقعی آندو گشته و در نهایت چهره هر دو آنها را مسخ می‌کرد.

موفق نبودن این همزیستی و غلبه تدریجی علوم جدید و فرهنگ غربی بر فرهنگ و علوم سنتی در کشورهای اسلامی باعث واکنشی شده است که

امروزه با عناوین جنبش «تجدید حیات اسلامی»، «بنیادگرایی اسلامی»، و «بازگشت به خویشتن» و غیره توصیف می‌گردند. این جنبش‌ها با شکل‌ها و مضامین مختلف، نمایانگر فراگردهای خودآگاهانه دفاعی در مقابله با بحرانهای درونی و یا حمله‌های خارجی اند. یکی از ابعاد این جنبش‌ها، بویژه در دو دهه گذشته، جریان «اسلامی کردن علوم» بوده است. این جریان یک طرح فکری و فرهنگی در جهت تصحیح تفکر اسلامی و آزاد کردن آن از عناصر غربی است. چنانکه سید حسین نصر اشاره داشته است، جنبش «اسلامی کردن» علوم مهمترین وظیفه جهاد روشنفکرانه فرد مسلمان در عصر حاضر است (نصر، ۱۹۸۵).

بواقع نهضت اسلامی کردن، خود پاسخی است به فراگردهای دنیوی (Secular) و غربی کردن (Westernization) و نوسازی (Modernization) نهادهای اجتماعی و فرهنگی و تربیتی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی در خاورمیانه. تأثیر فراگردهای بالا بر اجتماعات سنتی باعث گردید که در ایران، مصر و دیگر کشورهای اسلامی مدارس جدید تأکید خود را بر علوم جدید گذاشته و به معلومات اسلامی نقشی حاشیه‌ای محول نمایند. نتیجه چنین تجربیاتی تضعیف مدارس اسلامی و شیوه‌های سنتی تعلیم و تربیت در این کشورها بود که منافع و مواضع علمای اسلامی را نیز در این جوامع به مخاطره می‌انداخت. همچنین بسیاری از جوانان مسلمانی که در غرب تحصیل کرده و مدارک علمی و اطلاعات تخصصی - حرفه‌ای خویش را در علوم اجتماعی از دانشگاه‌های غربی دریافت کرده بودند احساس کردند که محتوای این اطلاعات و نظریات غربی انباشته از تعصبات برتری طلبانه‌ای است که مشخصه «امپریالیسم فرهنگی جدید» می‌باشد (Braibanti ۷۶: ۱۹۸۶). «امپریالیسم فرهنگی جدید»، چنانکه الفاروقی (۱۹۸۲) اشاره می‌کند، باعث شده است که آموزش اسلامی دچار رکود گشته و مسلمانان خود را معتقد و وابسته به افکار غربی بدانند - وابستگی‌ای که باعث تقلید و تکرار مکانیکی این افکار در جامعه اسلامی است.

جریان «اسلامی کردن علوم» در دو دهه گذشته دارای ویژگی خاصی بوده است که آنرا از واکنش‌های فرهنگی پیشین در جوامع اسلامی متمایز می‌کند. اینبار پیروان این گرایش به تبلیغ اکتفا نکرده، علاقه بیشتری به «سازماندهی» افکار خویش و «نهادی کردن» آن نشان می‌دهند. تاسیس مدارس اسلامی در کشورهای اروپایی و امریکا (در پاسخ به حضور افزونتر

مسلمانان در این کشورها)، ایجاد مدارس عالی و دانشگاهها و کرسی‌های متفاوت در درون دانشگاههای غرب، نمونه‌های متعددی از این کوشش‌ها است. در این ارتباط بود که در سال ۱۹۷۱ میلادی عبدالحماد ابوسلیمان، انجمن دانشمندان اجتماعی مسلمان، را در آمریکا تاسیس کرد. اسماعیل الفاروقی، استاد پیشین تحقیقات اسلامی در دانشگاه «تمپل» آمریکا در شهر فیلادلفیا، در سال ۱۹۸۱ میلادی «موسسه بین‌المللی تفکر اسلامی» را در آمریکا با هدف مشخص «اسلامی کردن علوم و معرفت» بنیان نهاد. یکسال بعد، او «کالج اسلامی آمریکا» را در شهر شیکاگو تاسیس کرد و اولین «جستار منظم و هماهنگ» را بعنوان «اصول اسلامی کردن معرفت» بچاپ رساند (Al-Faruqi, 1982). در دو دهه گذشته انجمن‌ها و بنیادهای مطالعاتی و ماهنامه‌ها و فصل‌نامه‌های اسلامی همواره افزایش پیدا کرده‌اند. علاوه بر دانشگاه قدیمی «الازهر» در مصر، در کشورهای ایران، عربستان سعودی، مالزی، و پاکستان دانشگاههای اسلامی، مشابه دانشگاههای مسیحی در آمریکا، نیز تاسیس شده و در آنها علوم جدید بر مبنای اصول اسلامی تدریس می‌شود.

اسلامی کردن علوم، بر اساس گفته مونا ابولفدل، یکی از نظریه پردازان و حامیان فعال این جریان، نهضتی فرهنگی است که هدف آن بازآفرینی و کشف تحرک و اهمیت میراث اسلامی در زندگی فکری و شناختی (Epistemological) مسلمانان عصر جدید می‌باشد. با اسلامی کردن فعالیت‌های علمی در رشته‌های مختلف علوم، مسلمانان می‌توانند ماهیت شناختی اسلام را در علوم جدید وارد کرده و از آنها بعنوان ابزار توانبخشی برای جامعه اسلامی استفاده کنند (۱۶۵: Abul-Fadl, ۱۹۸۸a).

الفاروقی معتقد است که بازسازی علوم باید بر جهان بینی توحیدی اسلام متکی باشد. ولی خود این جهان بینی نیز، بر اساس نظر رحمان (۱۹۸۸) و شریعتی (ب.ت.ا)، می‌بایستی مورد ارزیابی مجدد قرار بگیرد. بنظر ایشان محتوای بسیاری از سنت‌های اسلامی باید بار دیگر بررسی شده، صحت و سقم، اسلامی بودن و غیر اسلامی بودن، و مرتبط بودن یا نبودن آنها آشکار گردد.

یکی از پیامدهای این حرکت انتظام بخشی به افکار اجتماعی اسلام و ارائه آنها بزبان جامعه‌شناسی جدید و با عنوان «جامعه‌شناسی اسلامی» است. جامعه‌شناسی اسلامی، ترکیبی است که عمری بیشتر از دو دهه را

صاحب نیست. انتشار نوشته‌ها و گفتار مختلف تحت عنوان «جامعه‌شناسی اسلامی» پس از موفقیت انقلاب اسلامی در ایران رواج بیشتری یافت. عبارت «جامعه‌شناسی اسلامی» بارها در سخنرانیهای دکتر علی شریعتی در دهه ۱۹۷۰ میلادی بکار برده شده بود. در سال ۱۹۶۸ میلادی، بشارت علی (۱۹۶۸)، جامعه‌شناس پاکستانی که از شاگردان جامعه‌شناس آلمانی کارل مانهایم بود، بحث «جامعه‌شناسی قرآنی» را پیش کشیده و از تاسیس یک جامعه مطلوب اسلامی سخن به میان آورد. در سال ۱۹۷۷ میلادی الیاس با یونس و فرید احمد نیز مشترکاً کتابی بزبان انگلیسی بنام «جامعه‌شناسی اسلامی: یک مقدمه» به چاپ رساندند. فصلنامه «مجله آمریکایی علوم اجتماعی اسلامی» در سال ۱۹۸۴ میلادی با حمایت مشترک «انجمن دانشمندان اجتماعی مسلمان» و «موسسه بین‌المللی تفکر اسلامی» تاسیس گشته و فعالیت‌های گسترده‌ای را در جهت اسلامی کردن علوم اجتماعی به انجام رسانیده است.

بیشتر آنچه را که بنام «جامعه‌شناسی اسلامی» به چاپ رسیده است می‌توان بدو دسته تقسیم کرد: (۱) تحلیلهایی از مفاهیم اجتماعی اسلام و برخورد و نظر این آئین درباره مشکلات اجتماعی و غیره؛ (۲) تحلیلهایی از شرایط تاریخی، سیاسی، و اجتماعی رشد اسلام و چگونگی ظهور و گسترش اسلام در زمانهای قدیم و جدید. در واقع آنچه که بعنوان جامعه‌شناسی اسلامی شناخته می‌شود مجموعه مدون تری است از اشارات مستقیم و غیر مستقیم قرآن، احادیث، و نویسندگان و سخنوران اسلامی درباره امور اجتماعی ای مثل خانواده، سیاست، تعلیم و تربیت، اقتصاد، و فرهنگ.

## ۲. مقایسه ویژگی‌های تفکر اجتماعی اسلام با مبانی جامعه‌شناسی‌های غربی

در تفکر اسلامی، در میان علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. این ویژگی را در مقایسه میان مبانی تفکر اجتماعی غربی و تفکر اجتماعی اسلامی می‌توان با دو دسته از عوامل مرتبط دانست: عوامل عام و عوامل خاص. در زیر ابتدا عوامل عامی را که شامل علل موضوعی، شناختی - نظری، و روشی می‌گردند مختصراً مورد توجه قرار داده، سپس در بخش بعد عوامل خاص را در ارتباط با برداشت روحانیت ایران از جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار میدهم.

از نظر موضوعی، جامعه‌شناسی علمی است گسترده و مرکب که دستاوردهای علوم اجتماعی و انسانی دیگر را مبنایی برای تحقیقات خویش قرار می‌دهد (Giddens, ۱۹۸۲). از آنجا که مباحث و تبلیغات اسلامی نیز همواره ماهیتی مرکب داشته و در توجیه و توضیح دین و جامعه از فلسفه، علوم اجتماعی، علوم طبیعی و غیره سود می‌جوید، خودبخود جامعه‌شناسی را در مقاطعی هم مایه و همسایه خویش می‌یابد. جامعه‌شناسی نیز مستقیماً به مسایل سازمان‌بندی جوامع انسانی پرداخته و در این وظیفه خود، همچون مذهب، ولی با روشهای علمی و تجربی، موضوعات اعتقادی و ارزشی و هنجاری (Normative) را مورد بررسی قرار می‌دهد. بهمین جهت است که نوشتارهای دینی در ایران، بویژه در دو دهه اخیر، اغلب واژه «جامعه‌شناسی» را با خود به یدک می‌کشند (نقوی، ۱۳۶۲؛ شریعتی، ۱۹۷۹).

از نظر شناختی - نظری، اکثر انگاره‌های شناخت در علوم اجتماعی غربی بر این اصل تکیه دارد که با تغییر شرایط دنیوی در زمانهای مختلف، شناخت اجتماعی نیز شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. اما شناخت اسلامی بر اصل توحید متکی است که اصلی پابرجا و بدون تغییر و برخوردار از ثبات نامتناهی است (مطهری، ۱۹۸۵). منبع توحیدی، شناخت اسلامی غیرقابل فساد و عاری از هر نوع تباهی و کژانگاری دانسته می‌شود (ابوالفدل: ۱۹۸۸؛ ۱۷۱). در علوم اجتماعی جدید کاربرد عقل انسان و ادراکات او بر مبنای مشاهده و تجربه است که شناخت را امکان‌پذیر می‌کند، حال آنکه اساس شناخت اسلامی بر وحی یا «تنزیل» بنا شده که در عرصه تجربه گرایشی علم غربی معنی ندارد. جامعه‌شناسیهای غربی دین و معرفت دینی را خارج از محدوده عقل دانسته و به دنیای ایمان مرتبط میدانند. اما در بینش دینی، دین اساس کل جامعه است. از دیدگاه جامعه‌شناسی، عملکرد نهادهای جامعه‌ی مدنی نه تنها تابع دین نیست، بلکه گاه نافی آن نیز شمرده می‌شود زیرا متکی بر قراردادهای اجتماعی و قوانین دنیوی است. در بینش دینی، به ویژه در اسلام، دین بخشی از سرشت انسان و جامعه نیز بخشی از طرح وسیع آفرینش است و عمل انسان‌ها و روابط اجتماعی شان نمی‌تواند جدا از آن طرح الهی باشد. در نظریه اجتماعی اسلام انسان اختیارات و آزادی‌هایی را که در نظریات اجتماعی غرب صاحب می‌باشد دارا نیست. انسان می‌بایست عمل خویش را بر طرحی الهی وفق داده و بر اساس آن خلاقیت‌های خویش را شکوفا نماید (

مطهری، ۱۹۸۳: ۴۷ - ۴۶). حرکت انسان در این جهان و انتظام بخشی وی به امور اجتماعی خویش متکی بر اراده الهی بوده و حداکثر آزادی‌های نسبی‌ای را در قالب آن اراده الهی شامل می‌گردد. امکانات عملی و کارکردی انسان در جامعه برآیندی است از جبر و اختیار. محصول این دو نیرو در عملکرد انسانی برقراری عدالت و تعادل در یک موضع میانی است. این موضع «میانی» انسان در برخورداری از اختیارات خویش تفاوتی عظیم با آزادی اراده انسان در بعضی نظریه‌های جامعه‌شناسی‌های غربی دارد. در اسلام مفهوم «جامعه مدنی»، که موضوع جامعه‌شناسی غربی است، مفهومی بی‌اعتبار بوده و از پشتوانه «فطری» برخوردار نیست. جامعه مدنی غربی مجموعه‌ای است از تضادها- تضادهایی که انسان غربی برای خویش و بشریت به وجود آورده است. جامعه یا «امت اسلامی» جامعه‌ای است که در آن تمایزات و تقابلات موجود در جوامع غربی یافت نمی‌شود (مولانا، ۱۹۹۱). امت اسلامی، جامعه‌ای عاری از تمایزات تحلیلی، منطقی، اجتماعی بین اجزاء و افراد جامعه، مثل طبقه، سیاست، دین و غیره می‌باشد (نقوی، ۱۳۷۲). در چنین جامعه‌ای «فرد» معیار و مبنای مطالعات اجتماعی نیست، در حالیکه در اکثر مطالعات اجتماعی غربی فرد به عنوان واحد سنجش (Unit of Analysis) و اولین عنصر لازم برای تحلیل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. جهان بینی اسلامی، بدون اینکه فرد و اصالت وی را نفی کند، «جمع» و «جمعیت» را واحد سنجش قرار داده و ارزش‌های حقوقی و جمعی را بر ارزش‌ها و حقوق فردی ارجح می‌شمرد. همچون امیل دورکهایم، همه علمای اجتماعی اسلامی «ارزش‌های اجتماعی» را زنجیره‌ای لازم می‌شمارند که بافت اجتماعی (Social Fabric) و همبستگی گروهی (Group Solidarity) را استحکام می‌بخشد.

از نظر روش‌شناختی، در اسلام معرفت در بستر اخلاق شکل گرفته و نمی‌تواند مستقل و بی‌تفاوت بدان باشد. جامعه‌شناسان اثبات‌گرای (Positivist) غربی فراگرد کسب معرفت را بدون ارزشها دانسته و دستیابی به معرفت «آزاد از ارزشها» (Value Free) را ممکن می‌دانند. در این علوم، علم جدای از عالم و ارزشهای وی می‌باشد. در اسلام معرفت، از هر نوع آن، آزاد از ارزشها نبوده و بدون پشتوانه ارزشی نمی‌تواند خود را بعنوان معرفت مفید و معتبر مستقر کند (ابوالفدیل، ۱۹۸۸ a: ۱۷۴). در اسلام «ارزش» خود بُعدی از شناخت بوده و جدای از آن مفهوم خویش را از دست



می‌دهد. ارزشها ابزاری برای شناخت می‌باشند و بسا که در مواردی دلیل وجودی واقعیات هستند. در صورت آخر، بدون بکار گرفتن ارزشها، بسا که واقعیات مربوطه غیرقابل شناخت و بی‌معنی می‌گردند. در هر حالتی، «علم» و آگاهی فرد نسبت به هر واقعیاتی پیشی را به‌مراه می‌آورد که مستلزم «عمل»، حتی از نوع «تفکر» می‌باشد. برای یک مسلمان برآیند ایندو فراگرد «علم» و «عمل» عبارت است از «عبادت». عبادت یعنی وابستگی وجودی علم به واقعیاتی مشخص و فاعل داشتن خواص ذاتی آن واقعیت. علم به یک «واقعیت» عالم را نسبت بدان موظف و مسئول داشته و از «بی‌تفاوتی» و حتی «تخطی» نسبت به نیازمندیها و خواص ذاتی آن واقعیت دور می‌دارد. چنین مسئولیتی «عالم» اسلامی را وادار می‌کند که واقعیات را نه «آنچنان که هستند» بلکه بر مبنای الگوی اسلامی آن، یعنی «آنچه باید باشند» توضیح دهد.

عالم اسلامی میباید اذعان کند که روشها و اصول علم مورد استفاده وی محدود بوده و در مواردی ناتوان از توضیح واقعیات می‌باشند. محقق اسلامی، بر این اساس، می‌باید علم به تطبیق و ترکیب متوازن روشهای علوم «دنیوی» و «الهی» را داشته باشد. فرض اولیه چنین روشی باید بر این باشد که ذهن انسان دارای ویژگی فطری است که او را در جهت دریافت حقایق هدایت می‌کند. ذهن و حواس انسان دو ابزاری هستند که انسان برای شناخت واقعیات خارج بکار می‌گیرد. اما ایندو فقط ابزار شناخت اند و نباید با منبع شناخت اشتباه گرفته شوند. منبع و منشاء شناخت و معرفت وحی است که جهان خارج نیز از آن تجلی می‌یابد.

### ۳- روحانیت شیعه و جامعه‌شناسی در ایران

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ ایران یکی از عمده‌ترین تغییرات بنیانی تاریخ معاصر در ایران و حتی خاورمیانه بشمار می‌رود. سواى اثرات سیاسى و اقتصادى این انقلاب، شکل‌گیرى این انقلاب بصورت اسلامى یکى از ویژگیهای خاص و بسیار مهمی بوده است که نه تنها شکل‌بندی فرهنگی - سیاسى جامعه ایران را دگرگون نموده است بلکه تأثیر قابل ملاحظه‌ای نیز در زمینه کاربرد علوم اجتماعى بجا نهاده است. همانطور که قبلاً اشاره شد، ترکیب «جامعه‌شناسی اسلامی» در ایران برای اولین بار توسط علی شریعتی (ب.ت.ا) مطرح گردید و توسط خود وی دنبال شد. در جریان

«انقلاب فرهنگی» اسلامی بود که این واژه مجدداً در ایران به کار گرفته شد و بعنوان بدیلی از طرف کارگزاران جمهوری اسلامی در مقابل جامعه‌شناسی غربی و دنیایی در ایران بکار گرفته شد. اگر چه آنچه که در ایران «جامعه‌شناسی اسلامی» خوانده می‌شود در کل شباهت نظری و عملی زیادی با افکار علمای اسلامی در دیگر کشورهای اسلامی دارد، ولی ویژگیهای نظری و عملی، و نیز شرایط تاریخی - سیاسی اینکه در این نظریات موثر بوده اند، متفاوت بوده و نیازمند بررسی جداگانه اند. روحانیت شیعه برداشتی مشخص و تجربه ای معین با علم جامعه‌شناسی داشته و رویکرد به‌پیا‌پی روگردانی آن، از این علم ناشی از تجربیات مشخص تاریخی ایست که در ایران بین جامعه‌شناسان و روحانیت شکل گرفته است. در زمینه عوامل خاصی که در برخورد روحانیت ایران با جامعه‌شناسی، بعنوان یک رشته دانشگاهی و یا یک علم جدید غربی، موثر بوده اند ماهیت جامعه‌شناسی ایران در پیش از انقلاب و نیز چالشهایی که این علم برای روحانیت بوجود می‌آورد از اهمیت بسیاری برخوردارند. در زیر این عوامل را، بویژه در ارتباط با کم و کیف این ماهیت، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جامعه‌شناسی، حداقل بشکل جدید آن، علمی است جوان که اساساً ریشه در انقلاب صنعتی و دیگر دگرگونیهای بنیانی در غرب داشته است. این غربی بودن مبانی فلسفی و تاریخی جامعه‌شناسی جدید خودبخود آنرا در مقابله با دیدگاههای مکتبی رهبران اسلامی ایران، که خود را در ستیز با غرب و غربگرایی می‌یابند قرار میدهد. از آنجا که اکثر جامعه‌شناسان معاصر ایران در کشورهای غربی تحصیل کرده و آموخته‌های آنها کمابیش انعکاسی است از تفکرات اجتماعی - فلسفی غربی، نارضایتی رهبران اسلامی نسبت به ایشان، حتی در دوران پیش از انقلاب، قابل مشاهده می‌بود. از طرفی، جامعه‌شناسی غربی، حتی از نوع انتقادی و مخالف امپریالیزم آن، مبانی «دنیوی» داشته و در مقابل دین قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، برداشت و برخورد علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی‌های غربی با جهان اسلام مبتنی بر تصورات مغرضانه و خالی از حسن نیت بوده و واقعیت‌های مربوط به اسلام و جوامع اسلامی را اکثراً در جهت منافع غرب مسخ کرده اند (Ahmad: 1986: 22-25; Said: 1978).

محتوای نظری و روشی جامعه‌شناسی مورد استفاده در ایران زمان انقلاب کمابیش نوعی جامعه‌شناسی توسعه نیافته اثباتی گرای غربی بود.

توسعه نیافته بدین مفهوم که علم جامعه‌شناسی در ایران هنوز در مراحل اولیه رشد خود بوده و به مراحل پیشرفته روشی، نظری و عملی نرسیده بود. از لحاظ نظری، هنوز جامعه‌شناسان ایرانی موفق به آفرینش نظریه‌های جامعه‌شناسانه عام و گسترده‌ای که بتواند خود را در سطح بین‌المللی بنمایاند و کاربردی در فراسوی مرزهای این کشور بیابد نشده بودند. از نظر پژوهشی، اکثر تحقیقات تجربی انجام شده، از هر سه نوع پیمایشی (Survey)، میدانی (Field) و آزمایشی (Experiment) آن، از مهارت‌های اولیه روشی استفاده کرده و عاری از پیچیدگی‌های فنی می‌باشند. تحقیقات تجربی میدانی بیشتر در زمینه مسایل شهری و روستایی بوده و بیشتر هم از نوع مردم‌شناسانه (خسروی، ۱۳۵۵؛ عجمی، ۱۳۴۸؛ ودیعی، ۱۳۵۲). مروری سطحی بر کتابشناسی جامعه‌شناسی در ایران آشکار می‌کند که هیچ گزارشی از انجام تحقیقات آزمایشی در جامعه‌شناسی ایران در دست نیست (اشرف‌الکتابی، ۱۳۷۲). اکثر پژوهش‌های جامعه‌شناختی موجود در ایران یا از نوع پیمایشی با استفاده از آمار توصیفی بوده‌اند و یا تحلیلهایی بر اساس داده‌های ثانویه (Secondary Data)، (بهنام و راسخ، ۱۳۴۸). توصیفی بودن ابزارهای آماری در این مطالعات خود نشانگر محدودیت قدرت نظریه‌آفرینی آنها می‌باشد.

خاصیت اثبات‌گرایی جامعه‌شناسی ایرانی، بویژه در دوران پیش از انقلاب، ناشی از شرایط ذهنی آموزگاران جامعه‌شناسی در ایران و ارتباط تعلیماتی و تحقیقاتی آنان با جهان غرب می‌باشد. جامعه‌شناسی غالب در دانشگاه‌های غربی، که جامعه‌شناسان ایرانی به تحصیل آنها پرداخته‌اند، بطور عمده جامعه‌شناسی‌ای اثبات‌گرا و تجربی بوده است (آریانپور، ۱۳۷۰). جامعه‌شناسی‌های اثبات‌گرای غربی مبتنی بر دیدگاه‌های فلسفی و نظری خاصی هستند که با ساختارهای آرمانی جهان سرمایه‌داری غرب هماهنگی و هم‌نوایی دارند. برخورد انواع این جامعه‌شناسی‌ها با کشورهای عقب‌افتاده، در قالب نظریه نوسازی (Modernization Theory)، از زاویه قوم‌مداری (Ethnocentrism) بوده است. تدریس این نوع جامعه‌شناسی‌ها به جوانان ایرانی و دیگر دانشجویان جهان سوم، و بازآفرینی آنها در مراکز علمی - دانشگاهی، باعث ایجاد برنامه‌های صادراتی و بسا نامرتبط گشته و این نوع جامعه‌شناسی‌ها را در آن کشورها بازتولید می‌کند. بر این اساس است که در اوایل انقلاب ایران روحانیت حاکم خود را

در مقابله و مجادله هم با مفاهیم و هم با مراکز جامعه‌شناسی در ایران یافت. از نظرگاه روحانیان، جامعه‌شناسان ایرانی پیروان بی‌چون و چرای نظامی بودند که خود تابع مسلم یک نظام خارجی غربی بود(رحیمی، ۱۳۶۸: ۷۵ - ۲۷۰). آیت‌اله خمینی بارها در سخنرانیهای خود بعد از ورود به ایران، بویژه زمانی که می‌خواست انقلاب فرهنگی خویش را آغاز کند، به «مسمومیت فکری» روشنفکران و استادان دانشگاههای ایرانی، بویژه در علوم اجتماعی و انسانی، اشاره نموده، پاک‌سازی و بازآموزی و تطبیق ایشان را با مبانی فلسفی - نظری اسلام ضروری میدانست. او در پیام نوروزی خویش در سال ۱۳۵۹ عملاً فرمانی مبنی بر این نظر صادر کرد:

انقلابی اسلامی باید در دانشگاههای کشور صورت گیرد تا استادانی که به شرق و غرب وابسته اند تصفیه شده و دانشگاهها به یک محیط سالم برای پرورش علوم اسلامی بدل شود» (نقل از نجومی نیا، ۱۳۶۸: ۴۰).

مخالفت روحانیت با جامعه‌شناسان و نوع جامعه‌شناسی معمول در ایران دلایل سیاسی - حرفه‌ای نیز داشت. از نظر حرفه‌ای، عملکرد سیاسی، اجتماعی، و حتی فکری روحانیت سنتی ایران در سالهای ۱۳۵۰ توسط علی شریعتی زیر سؤال رفته بود(شریعتی، ۱۳۶۱). پس از ورود آیت‌اله خمینی به ایران در سال ۱۳۵۷، دقیقاً همین روحانیان سنتی بودند که لشکر اطرافیان و مجربان برنامه‌های او را تشکیل می‌دادند. هیچیک از این روحانیان، حتی متفکرترینشان که آیت‌اله مطهری بود، نظر خوشی به شریعتی نداشته و افکار وی را با تفکر فلسفی و برنامه‌های سیاسی - مذهبی خویش مخالف می‌یافتند(سروش، ۱۳۶۷: ۱۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۶۷). روحانیان شیعه بینش مادیرایانه و دنیوی‌ای را که از طریق جامعه‌شناسی جدید و مارکسیسم در افکار شریعتی رسوخ کرده بود نوعی انحراف فکری محسوب می‌کردند(اصفهانی، ۱۳۶۸). بنظر ایشان، همین انحرافات فکری بود که به ایجاد گروههای مخالف روحانیت، یکی بنام «فرقان» و دیگری بنام «آرمان مستضعفین»، انجامید. دامنه این اختلاف بجایی کشید که در اوان انقلاب گروه مخفی «فرقان» با ادعای پیروی از افکار شریعتی و اعلان هدف مشخص «براندازی و حذف» روحانیت «خشک و متحجراً»، در صحنه سیاسی ایران ظاهر گشته و آیت‌اله مطهری را بعنوان اولین قربانی خویش بقتل رسانید.

از طرف دیگر، از نظر سیاسی جامعه‌شناسان بخشی از عمده‌ترین مهره

های «مهندسی اجتماعی» دوران پهلوی، بویژه بعد از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، بشمار می‌رفتند. افشاگری‌های دوران اول انقلاب نیز چند استاد علوم اجتماعی را در دانشگاه‌ها بعنوان عوامل «ساواکی» معرفی کرده و چهره کلی این گروه را مظنون می‌نمایاند. استخدام افرادی همچون شاپور راسخ، احسان نراقی، ناصرالدین صاحب‌الزمانی، جمشید بهنام و تنی چند از دیگر جامعه‌شناسان در سازمانهای دولتی، مثل رادیو و تلویزیون و سازمان برنامه و موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دانشگاه تهران، و بکارگیری افزارهای جامعه‌شناختی در این نهادها و دیگر مراکز مشابه برای برنامه‌ریزی و تنظیمات اجتماعی - سیاسی خودبخود این گروه را جزو «طاغوتیان» قرار می‌داد. نوشته‌ی یکی از طرفداران این گروه در روزنامه «کیهان» نمونه‌ی بارزی از طرز تفکر حزب الهی نسبت به علوم اجتماعی در ایران، بطور عام، و شخصیت‌های نامبرده، بطور خاص، بدست می‌دهد:

«خطوط اصلی برنامه‌ی موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی، که آقای احسان نراقی مدیر آن بود با طرح‌هایی که دولت‌های غربی به ویژه بعد از جنگ دوم جهانی به دست اصحاب علوم اجتماعی (جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و ...) و در زیر پوشش موسسات علمی و تحقیقاتی در کشورهای وابسته به غرب به اجرا نهادند، هماهنگی داشت. در ایالات متحده بعد از جنگ دوم، این گونه تحقیقات - که در سازمان جاسوسی امریکا (سی.آی.ا.) و وزارت جنگ آن (پنتاگون) طرح و برنامه‌ریزی می‌شود - غالباً از طریق موسسات به اصطلاح خودشان «غیر انتفاعی» ... و به دست جامعه‌شناسان و پژوهشگران علوم اجتماعی در دانشگاه‌های «معتبر» ... و زیر پوشش نام‌های «مدرنیزاسیون» و امثال آن انجام گرفته است... در مجموع تحقیقاتی که در داخل «موسسه» انجام می‌شد... تماماً به منظور برآوردن نیازهای دستگاه‌های سیاسی تحقیقاتی غرب و رژیم حاکم بود ولی هزینه‌ی هنگفت این به اصطلاح تحقیقات را سازمان برنامه، شرکت نفت، و ... می‌پرداختند... تا ماموران سیاسی و آمریکایی، بدان‌ها دسترسی داشته باشند و با استفاده از سایر اطلاعات، به تحلیل سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و ... جامعه ایران بپردازند و به دولت‌های اروپایی و آمریکایی در اتخاذ روش‌های خود نسبت به ایران، خط بدهند.» (یک ایرانی مقیم، ۱۳۶۸:

(۱۰)

علاوه بر این، جامعه‌شناسان معروفی همچون غلامحسین صدیقی، اولین

معلم جامعه‌شناسی جدید در ایران، و امیرحسین آریانپور، معروفترین و پر طرفدارترین جامعه‌شناس ایران در دوران قبل از انقلاب، صاحب افکاری بودند که بسادگی در گستره مخالفت با دین و یا بی تفاوتی نسبت بدان قرار می‌گرفت. آریانپور صاحب آثار متعدد از جمله دو کتاب در «آستانه رستاخیز» و «زمینه جامعه‌شناسی» بود که اولی را بر اساس مبانی نظریه مادیگرایانه تاریخ و دومی را با اقتباسی از مجموعه «نیمکف» و «آگبرن» بتحریر درآورده بود. همچنین غلامحسین صدیقی با پیوستن به کابینه دکتر مصدق با مخالفت آیت‌اله کاشانی و دیگر روحانیان در سالهای ۳۰ - ۱۳۲۹ مواجه شده بود. صدیقی بعنوان یک «لائیک» یا پیرو اصل جدایی دین و سیاست با دخالت روحانیان در امور سیاسی کشور مخالف بود. نیز این واقعیت که محمد رضا شاه در اواخر سلطنت خود صدیقی را بعنوان کاندیدای نخست وزیری مورد نظر قرار داده بود وی را بعنوان یک وزنه سیاسی در کشور مورد سوءظن روحانیت قرار می‌داد.

اما یکی دیگر از عمده‌ترین دلایل مخالفت روحانیت با «جامعه‌شناسی»، مبانی سیاسی بخشی از جامعه‌شناسی ایران، یعنی جامعه‌شناسی چپ، بود که در دهه قبل از انقلاب در ایران نفوذ و گسترش یافته بود. آمیزه‌های گوناگونی از طیف جامعه‌شناسی مارکسیستی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران، بطور محدود ولی مستمر، توسط دانشجویانی که از آمریکا و اروپای دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به ایران برمی‌گشتند انتقال یافته و گاه بطور مخفی و گاه بطور نیمه آشکار در قالب «جامعه‌شناسی تضادی» (Conflict Sociology) در اینجا و آنجا تدریس می‌گشت. در این زمان آگاهی از رشد نظریات چپ جدید (New Left) در آمریکا و گسترش جنبشهای مسلحانه در جهان سوم، زمینه مساعدی برای استفاده از نظریات انتقادی و تضادی در بررسی جامعه غربی و نظام سرمایه‌داری در ایران بوجود آورد (جزئی، ۱۳۵۷؛ اشرف، ۱۳۵۹؛ مومنی، ۱۳۵۹؛ نعمانی، ۱۳۵۸؛ طبری، ۱۳۵۸؛ ادیبی، ۱۳۵۴؛ کامران و عطایی، ۱۳۵۳؛ سوداگر، ب.ت.). آسیب‌پذیری دیکتاتوری آریامهری و جامعه وابسته به سرمایه‌داری غربی توجه قشر جوان ایرانی را نسبت به این افکار جلب کرده و باعث رشد و نفوذ هر چه بیشتر افکار دنیایی و غیر دینی در میان جوانان دانشگاهی شد (اصفهانی، ۱۳۲۸). این رشد تفکر چپ، که غالباً در زمینه علوم اجتماعی، بویژه جامعه‌شناسی، دامن می‌گرفت، روحانیت ایران را نگران

می‌کرد و آنان را به مقابله می‌طلبید. گفتار علی شریعتی در این باره خود گویای این مضمون است:

با حمله‌های پیگیر و نیرومند امواج و حتی طوفان‌های بنیادکن اعتقادی و اخلاقی و مکتب‌های فکری و فلسفی این عصر - که از هر طرف بشدت دارد به نسل جدید روشنفکر هجوم می‌آورد، احتمال این هست که در دو سه نسل دیگر، بسیاری از اصول اعتقادات خویش را از دست بدهیم و نسل‌های آینده اصولاً کوچکترین گرایش و حساسیتی در این زمینه‌ها (یعنی اعتقاد به باورهای اسلامی) نداشته باشند... خطر اینست، خطری که همیشه حرفش را می‌زنیم اینست... اگر محتوای اسلام را (که حقیقت ثابتی است) در ظرف‌های بیانی و علمی مناسب با زمان خویش تجدید و مطرح نکنیم، ظرف و مظروف - هر دو - نابود می‌شوند. (شریعتی، ب.ت. ۲: ۷۱ - ۴۷۰)

فعالیت‌های گسترده همزمان و غیر همزمان آیت‌اله مطهری، طباطبائی، طالقانی، مکارم شیرازی، خامنه‌ای، خسروشاهی، فلسفی، و دکتر شریعتی و مهندس بازرگان در دهه‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ بی‌ارتباط با جلوگیری از اشاعه افکار چپ در میان جوانان ایرانی نبود. بعد از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ افکار چپ، به اشکال مختلف از طریق مجاهدین و چریک‌های فدایی خلق و اساتید دانشگاهی، سریعاً رشد کرده و با ایجاد شوراها و دفاتر سیاسی یا حزبی مختلف در دانشگاه‌ها زمینه مناسبی را برای مقاومت و مخالفت با روحانیت بوجود آورده بود (کیهان، ۲۲ بهمن ۱۳۵۷). «انقلاب فرهنگی» جمهوری اسلامی، که در اردیبهشت ۱۳۵۹ آغاز گردید، بواقع وسیله‌ای بود برای اصلاح نظام آموزشی و پاکسازی اسلامی دانشگاه‌ها از نفوذ افکاری که بقول خود روحانیان، «وابسته به شرق یا غرب» بودند، یعنی اندیشه‌های دنیوی روشنفکران، چه از نوع چپی و چه از نوع غیر چپی آن.

#### ۴ - شریعتی، جامعه‌شناسی اسلامی و جوامع دانشگاهی و مذهبی در ایران

برای درک جامعه‌شناسی اسلامی، در جمهوری اسلامی ایران، لازم می‌نماید که اشاره‌ای به بحث‌های دکتر علی شریعتی، که قبل از انقلاب این مقوله را پایه ریزی نمود، داشته و موضع وی را جدا از مواضع و جهت‌گیریهای بعد از انقلاب مورد شناسایی قرار دهیم. علت این تفکیک را عدم

حضور زمانی و مکانی بسیاری از کسانی که امروزه در حوزه جامعه‌شناسی اسلامی در ایران قلم می‌زنند در کنار شریعتی می‌دانم. راهی را که شریعتی در پیش گرفت، اگر چه نشانه‌هایی از تداوم و تقلید از محققان و اصلاح‌طلبان اسلامی مصر و پاکستان و الجزایر در آن یافت می‌شد، وی در علوم اجتماعی ایران به تنهایی پیمود. نوآمدگانی چون سروش، حبیبی، پورجوادی، مصباح یزدی، و توانایان فرد در دوران قبل از انقلاب یا حضور نداشته و یا کیفیت خدماتشان در پیدایش و گسترش مجموعه‌ای بنام «جامعه‌شناسی اسلامی» از اهمیت کمتری برخوردار بود. بدین جهت، بحث جامعه‌شناسی اسلامی در ایران قبل از انقلاب را به شریعتی و قسمتی از نوشته‌های وی که به این بحث کمک می‌کنند محدود می‌کنم. از آنجا که اکثر آثار شریعتی بصورت سخنرانی بوده‌اند، در آنها عقاید مبهم و متفاوت، و گاه متضادی، یافت می‌شود که ترسیم دقیق و هماهنگ آنها را از نظرگاه اسلامی یا جامعه‌شناسانه مشکل می‌سازد. آنچه در زیر می‌آید گزارش مختصری است از عقاید وی در زمینه جامعه‌شناسی اسلامی.

بطور کلی، برداشت شریعتی از دین یک برداشت اجتماعی است. دین بعنوان «یک نهاد اجتماعی و یک عنصر فعال و پویا در حرکت‌های اجتماعی» مورد نظر او می‌باشد. شریعتی علم جامعه‌شناسی را نوعی «فلسفه تاریخ» دانسته (۱۳۵۷: ۵۷) و اسلام را بعنوان یک «مکتب علمی جامعه‌شناسی» معرفی می‌کند. مفهومی که آیت‌اله مطهری با قاطعیت رد می‌کند (مطهری، ب.ت.: ۸). وی معتقد است که جامعه انسانی مجموعه‌ای ارگانیک و متشکل از ارزشها (در اسلام = سنت) و الگوهای خدایی است. رشد و تحول جامعه مبتنی است بر این ارزشها و قوانین علمی و تغییرناپذیر خداوندی (شریعتی، ۱۹۷۹ انگلیسی: ۵۲)

با توجه به این قانونمندیهای الهی، موضع انسان در جامعه موضعی «میانی» بوده و نیازمند به سعی و جهد انسان در جهت توازن بخشیدن خواست‌ها و کوشش‌های خویش با قانونمندی‌های ایزدی می‌باشد. بر اساس این نظر، و مبتنی بر نظر امام صادق، شریعتی نتیجه می‌گیرد که انسان نه کاملاً آزاد و نه کاملاً مختار بوده، بلکه در موضعی میان‌ایندو قرار می‌گیرد (قبل: ۵۲). از نظر شریعتی جامعه‌شناسی اسلامی عبارتست از یک جامعه‌شناسی مبتنی بر توحید. «توحید» از نظر وی اساس جامعه و جهان



بوده و محوری است که جهان و جامعه بر آن و به نسبت و میزان آن هستی می‌یابد (قبل: ۲۱). «توحید و شرک» دو نوع جهان بینی متضاد هستند که یکی جهان را همچون امپراطوری ای منسجم و متشکل و دیگری آنرا نظامی پاره پاره و فئودالی می‌شناسد (شریعتی، ب.ت.ا: ۴۷ - ۴۶)

شناخت جامعه «توحیدی» مستلزم کاربرد شیوه تحقیقی توحیدی است. این روشی است چند جانبه که از الگوهای مختلف تحقیقی سود می‌جوید، چرا که اسلام و جامعه اسلامی پدیده‌های همه جانبه بوده و با یک روش خاص مختص یک علم نمی‌توانند مورد تحقیق قرار گیرند. برای درک اسلام و تاسیس جامعه‌شناسی اسلامی می‌بایست روشی کامل با ابعاد جامعه‌شناسانه، فلسفی، تاریخی، و علمی ایجاد داشت. چنین روشی مرکب از شیوه‌های گونه‌شناسی (Typology)، زندگینامه نگاری (Biography)، و تطبیقی می‌باشد (شریعتی، انگلیسی ۱۹۷۹: ۷۴ - ۷۳). سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود آنست که آیا این شیوه‌ها می‌بایستی از نو ایجاد گردند یا اینکه از شیوه‌های تحقیقی در جامعه‌شناسی‌های غربی استخراج شوند؟ پاسخ شریعتی در اینمورد مبهم و گاه متناقض است. از طرفی، مثل بسیاری از دیگر جامعه‌شناسان اسلامی، او بر این باور است که ترجمه و تکرار مفاهیم قالبی و از پیش پرداخته شده جامعه‌شناسی غربی و حتی تطبیق و تعدیل آنها نسبت به شرایط جامعه اسلامی جامعه‌شناسی را بجایی راهبر نخواهد شد. از طرف دیگر، در مباحث اسلام‌شناسی، شریعتی (۱۳۵۲: ۵۶) نیاز به کسب روش‌ها را از متن دین انکار کرده و معتقد است که تصمیم‌گیری در مورد روش شناخت امری خارج از دین است. بر همین اساس بود که شریعتی خود براحتی و بدون هیچ دغدغه منطقی واژگان و مفاهیم موجود در مکاتب سیاسی، فلسفی، و جامعه‌شناسی غرب را در بحث‌های خود بکار می‌گرفت.

چنانکه در جای دیگری بحث کرده‌ام (مهدی، ۱۳۲۹)، برداشت شریعتی از تاریخ و جامعه برداشتی التقاطی است. او سعی دارد که تاریخ اسلام را با دیدگاه ماتریالیسم تاریخی به توضیح درآورده و با چنین استدلال‌هایی برتری اسلام و غایت‌نگری تاریخی آنرا به اثبات برساند. شریعتی معتقد بود که تاریخ انسان روی زمین چیزی بیش از برخورد دو طبقه هابیلی (با ایمان، مستضعف، رنجبر، کارگر، دهقان، نیمه مظلوم) و قابیلی (بی ایمان، مستکبر، ظالم، متجاوز) نیست. چنین تضادی در ماهیت طبقاتی جامعه خود

را در روبنای آن بشکل دو نوع مذهب ظاهر می‌دارد: مذهب حاکم یا شرک که خاستگاه آن طبقه حاکم است و مذهب محکوم و مظلوم که خاستگاه آن مردمی است (شریعتی، ۱۳۶۱).

ظهور و گسترش افکار و فعالیت‌های علمی شریعتی، به عنوان یک جامعه‌شناس، واکنش‌های مختلفی را در ایران برانگیخت. دولت محمدرضا شاه گسترش پیام و فعالیت‌های شریعتی را مخاطره‌انگیز دانسته، سعی در محدود کردن آن داشت. جامعه علمی و دانشگاهی ایران نسبت به شریعتی واکنشی منفی اما توأم با سکوت داشت. در حالیکه سیاسی بودن فعالیت‌های شریعتی این جامعه را بطرف محافظه‌کاری و سکوت سوق می‌داد، التقاطی بودن روشی و فکری و مسجندی کردن اندیشه‌های علوم اجتماعی جدید، توسط وی آنها را نسبت به ماهیت مدرسه‌ای - علمی شریعتی مشکوک می‌کرد. همچنین، هرگونه برخورد جدی و علمی با ادغام‌گری‌های نظری و علمی شریعتی احتمالاً خشم دانشجویان را، که بطور گسترده‌ای افکار شریعتی را دنبال می‌کردند، نسبت به ایشان برمی‌انگیخت.

همینطور، از آنجا که شریعتی مبانی فلسفه تاریخ اسلامی و نیز آیات قرآن را با دید جامعه‌شناسی‌دنیوی<sup>۱</sup> و از زاویه طبقاتی بررسی می‌کرد، هدف خصومت و طرد روحانیت شیعه قرار گرفت. آیت الله مطهری درباره او نوشت:

«برخی مدعی هستند که برداشت قرآن از جامعه برداشت دو قطبی است... قطب سلطه و حاکم و بهره‌کش، و قطب محکوم و بهره‌ده و به اسارت گرفته شده... این نظریه درحقیقت برداشتی مادی از انسان و جامعه است... از نظر ما این نوع برداشت از جامعه با برداشت اسلام از انسان و جهان و جامعه منطبق نیست، و از یک مطالعه سطحی در مسایل قرآنی ناشی شده است.» (مطهری، ب.ت. ۲۳-۴۲۲)

از نظر روحانیت شیعه، کوشش شریعتی در اجتماعی کردن مذهب به منظور تحرک بخشی به جامعه، کوششی ابزارگرایانه بوده و باعث می‌گردد که عظمت و حقیقت اسلام به ابزاری برای مبارزه سیاسی تنزل داده شود. (مطهری، نقل در الگار، ب.ت. ۱۱۸) برخورد جامعه روحانیت با شریعتی از ابتدا تا به امروز از تضاد و ابهام برخوردار بوده است. در ابتدای

بازگشت شریعتی به ایران، جامعه روحانیت مقدم او را مبارک داشت. وظیفه ای که شریعتی بعهده گرفته بود نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام بود، بطوریکه این مهم بتواند نسل جوان ایرانی را از افکار مادیگرایانه غربی و مارکسیستی رهانیده، جذب اسلام کند. در این امر میزان موفقیت شریعتی بی سابقه بود. پس از این همکاری و توافق اولیه، روحانیت ایران متوجه ادغام گریهای شریعتی گشته و خود را نسبت به گسترش افکار وی نگران یافت. در سالهای میانی دهه ۱۳۵۰، آیت اله مطهری مسئولیت پاسخگویی و اصلاح افکار شریعتی را بعهده گرفت (اصفهانی، ۱۳۶۸). مرگ ناگهانی شریعتی و سپس بگردش درآمدن چرخهای انقلاب اسلامی در این زمان مطهری را از این امر غافل داشت.

در جریان انقلاب اسلامی، آیت اله خمینی و همکارانش هرگونه اظهار نظر راجع به افکار شریعتی را، در زمانی که طرفداران شریعتی خودجوشانه زیر پرچم خمینی سینه می زدند، تفرقه انگیز دانسته و از آن خودداری کردند. این سکوت به خمینی اجازه داد که از جاذبه افکار شریعتی و حضور طرفدارانش در جهت تحرک بخشیدن به نسل جوان دانشگاهی حداکثر استفاده را بکند. پس از استقرار حکومت اسلامی، دولتمردان جمهوری اسلامی رفتار کجدار و مریزی را نسبت به افکار و نوشته های شریعتی در پیش گرفتند. در حالیکه بخش سنتی اندیشه ورزان و کارگزاران این دولت در مخالفت خود با شریعتی تا حدی به آتش کشیدن کتابهای او در گذرگاههای عمومی پیش رفته اند، بخش اصلاح طلب و به اصطلاح «میان» رو، این حکومت، که اکثراً افراد غیر روحانی رژیم را تشکیل می داد، تا قبل از درگذشت آیت اله خمینی اندیشه های شریعتی را به صورت زمزمه اینجا و آنجا زنده نگهداشت. پس از مرگ خمینی و تفوق سیاسی جناح به اصطلاح «میان» رو، به رهبری حجت الاسلام رفسنجانی، کم کم نوشته های شریعتی به نحو مشروطی مورد لطف و نظر قرار گرفته است. رهبر فعلی جمهوری اسلامی، آیت اله خامنه ای برداشت شریعتی از اسلام را برداشتی «بیرونی» و «خارجی» دانسته و معتقد است که برداشت صحیح از اسلام می باید از «درون» یعنی از حوزه های فقهی، نشأت گیرد (خامنه ای، ۱۳۵۷؛ سروش، ۱۳۶۷: ۴۳).

### ۵. جامعه‌شناسی اسلامی بعد از «انقلاب فرهنگی»

چنانکه قبلاً اشاره شد، انقلاب سال ۱۳۵۷ دگرگونی‌های وسیعی را در جامعه علمی و دانشگاهی ایران بوجود آورد. فضای سیاسی و علمی جامعه ایران در فردای انقلاب فضایی باز ولی سردرگم بود. جامعه به مرحله‌ای از شعور سیاسی رسیده بود که قالب‌های نظری و عملی گذشته را، چه در دامنه سیاست و چه در دامنه علوم اجتماعی و انسانی، بزیور سؤال برده و بدل‌های نوین و کارآمدی را می‌طلبید. این سردرگمی و عطش انقلابی چندان طول نکشید. پس از نشست گرد و غبار سیاسی و آرمانی ماههای اولیه پس از انقلاب، با تأمین سلطه روحانیت بر فرایند انقلاب، جهت‌گیری انقلاب مشخص گشته و توازن قدرت به نفع گروههای اسلامی و آرمانهای آنها شکل گرفت. سلطه آرمانی روحانیت، همراه با سلطه اداری و نظامی آنها، کمابیش معیارهای حضور و رشد گروههای سیاسی و اجتماعی دیگر را مشخص کرد و با توجه به ماهیت مطلق‌گرای آرمان اسلامی، مجاری حیات و عرض اندام را بر دیگر آرمانهای اجتماعی - سیاسی تنگ کرد. بعد از «انقلاب فرهنگی» سال ۱۳۵۹، حضور فعال آرمانهای فلسفی - سیاسی چپ و نیز تدریس و کاربرد علوم اجتماعی در شکل قدیم و مرسوم آن متوقف شده، فضای جدیدی بر محیط دانشگاهی و فرهنگی جامعه مسلط گشت (نجومی نیا، ۱۳۶۸). در پس اجرای انقلاب فرهنگی، جمهوری اسلامی ستاد انقلاب فرهنگی را مسئول تجدیدنظر و «پاکسازی» علوم اجتماعی از عناصر و عوامل «غربی» نمود. در این جهت، سه دسته از فعالیت‌های مشخص را که به ایجاد جامعه‌شناسی اسلامی، یاری رسانده‌اند می‌توان متمایز داشت. رویکرد هر یک از این کوششها به جامعه‌شناسی متفاوت بوده و مبتنی بر فرضیات و روشهای مختلف می‌باشد. آنچه در زیر ارائه می‌شود گزارش مختصری است از این سه رویکرد.

الف) بازسازی: بلافاصله پس از انقلاب فرهنگی، اندیشه ورزان جمهوری اسلامی مأمور «بازسازی» علوم مختلف دانشگاهی شدند. پس از یک سلسله مطالعات و مشاورات مقدماتی «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه»، که متشکل از اعضاء «ستاد انقلاب فرهنگی» و «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم» بود و بدین امر مأمور شده بود، به این نتیجه رسید که برای تاسیس جامعه‌شناسی

در جمهوری اسلامی می‌باید از صفر شروع کرده، طرح چنین علمی را بدور از پیش‌فرضهای فلسفی جامعه‌شناسی غربی بنیان گذاشت. برای انجام این امر، جامعه‌شناسی، بنحوی که در دانشگاههای ایران تدریس می‌گردد، می‌بایستی مورد مذاقه قرار گرفته تا آن دسته از فرضیات و اصول فلسفی و شناختی و هستی‌شناسانه آن که مرتبط با و ناشی از مکاتب و اصول غربی است مشخص شده، توسط اصول اسلامی جایگزین گردند. بدین نحو، تاسیس جامعه‌شناسی اسلامی مبتنی بر ساخت زدایی (Deconstruction) و بازسازی (Reconstruction) جامعه‌شناسی غربگرای موجود در ایران است.

برای انجام این امر، کمیته یک برنامه سه مرحله‌ای را باجرا درآورد. در مرحله اول که در تابستان ۱۳۶۰ آغاز شد، استادان علوم اجتماعی در دانشگاهها موظف شدند که یکدوره کلاسهای تعلیماتی را در معارف قرآن، مشتمل بر خداشناسی و انسان‌شناسی، که اکثراً توسط حجت‌السلام محمدتقی مصباح یزدی تدریس می‌شد، بگذرانند. مرحله دوم، که از مهر ۱۳۶۱ آغاز شد و تا خرداد ۱۳۶۲ طول کشید، شامل تفحص در اصول فلسفی جامعه‌شناسی بود. پس از مطالعه دقیق و بحث کافی، جزوه‌هایی تهیه گشت که برای بررسی و نظرخواهی نزد صاحب‌نظران فرستاده شد. مرحله سوم، که از تابستان ۱۳۶۲ آغاز گردید و به مدت یکسال بطول انجامید، شامل تجدید نظر و آماده کردن گزارش نهایی برای مطالعه عمومی گردید (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳: ۱۲ - ۱۱). محصول نهایی این گزارشات و مطالعات به صورت کتابی بنام «درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی» از طرف دفتر همکاری حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۶۳ به چاپ رسید.

بر اساس نظر این گروه، جامعه‌شناسی علمی است که «از قوانین زندگی اجتماعی انسان و پدیده‌های اجتماعی - انسانی و تحول آنها در ارتباط با کل حیات اجتماعی بحث می‌کند» (قبلی: ۴۸) بر مبنای این تعریف، هدف جامعه‌شناسی عبارتست از: شناخت خدا، شناخت سنتهای الهی (افعال الله)، تقویت ایمان با ارجاع به وحی و پیشگوئیهای اسلام، صیانت اجتماعی یا استفاده از علم در مقابل خطرات اجتماعی، اصلاح جامعه، ارضاء خواست حقیقت‌جویی از طریق روشهای مطمئن تحقیق، شناخت بُعد اجتماعی انسان در ارتباط با ویژگیهای جامعه، بهره‌گیری از نتایج علم و جامعه‌شناسی در جهت گسترش تحقیقات اجتماعی و بهبود کیفی وضع حرف و مشاغل

مختلف، و بالاخره کمک به تدابیر سیاسی و برنامه ریزی‌های اجتماعی (قبلی: ۵۳ - ۵۲).

از نظر روش تحقیق، این گروه معتقد است که روش تجربی متکی بر استقراء برای کشف قوانین جامعه‌شناسانه کافی نبوده و می‌باید آنرا با منطق قیاسی نیز همراه کرد. در سایه کاربرد مشترک این دو روش است که شناخت کلیت هستی انسان میسر می‌گردد. اما از آنجا که «مشاهده» و «عقل» نمی‌توانند به تنهایی ما را در جهت شناخت یقینی «قوانین اجتماعی» یاری دهند، روش قیاسی، که مبتنی بر «راه وحی» و متکی بر علم بی‌نهایت الهی است، نیز باید بکار گرفته شود. فقط از طریق «وحی» است که شناخت پدیده‌ها و ارتباطات علی آنها ممکن می‌گردد (قبلی: ۶۹ - ۶۲).

«وحی» روش غیر مستقیمی است برای کسب علم و یقین به قوانین اشیاء و ارتباطات انسانی. وحی مبنای قوانین الهی و سنن اسلامی بوده و بدون آن شناخت جامعه انسانی، چه در اشکال گذشته و چه در اشکال فعلی آن، غیر ممکن می‌نماید. برای «کشف وحی»، محقق اجتماعی می‌بایستی از مراحل (الف) ارجاع به منابع، (ب) بررسی ادله، (پ) تبیین و حل معارض، و (ت) تأسیس نتایج گذر کند. قواعد روشی لازم می‌دارد که محقق اجتماعی (الف) از هر گونه پیش‌داوری نسبت به خداوند و پیامبر وی دوری جوید، (ب) در تفسیر آیات و روایات از اصول بدیهی عقلی و نه از معیارهای ذهنی خویش سود جوید، (پ) علایق، نیازها و خواست‌های شخصی را کنار گذاشته و «وحی» را ملاک حقانیت و درستی بشناسد، و (ث) شرایط مشخصی را که تحت آن آیات الهی نازل و یا احادیث اسلامی بیان گشته‌اند در نظر گرفته و مشخص کند (قبلی: ۱۹۱ - ۱۸۹).

ب) جامعه‌شناسی نوین فقه‌پژوهی: کوشش دوم در جهت تهذیب جامعه‌شناسی در ایران و ایجاد جامعه‌شناسی اسلامی از طرف دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، به رهبری حجت‌الاسلام سید منیرالدین حسینی الهاشمی انجام گرفت. این گروه مرکب بود از جمعی از اساتید و فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، دسته‌ای از اساتید حوزه علمیه، و تعدادی از مدرسان غیرثابت از حوزه و دانشگاه. فرهنگستانی‌ها نیز همچون گروه قبلی معتقد هستند که برای اسلامی کردن جامعه‌شناسی باید از صفر شروع کرد، اما برخورد این گروه به مسئله انتقادی‌تر بوده و بر این فرض قرار دارد که جامعه‌شناسی بدان صورت که وجود دارد هرگز مبتنی بر ارزشهای

اسلامی نبوده و بنابراین از محتوایی غیر مرتبط با جوامع اسلامی برخوردار است. جامعه‌شناسی غربی مجموعه‌ایست ساخته و پرداخته جوامع غربی که از طریق استعمار فرهنگی بر جوامع اسلامی تحمیل گشته است. جوامع اسلامی می‌بایستی طرح جامعه‌شناسی جدیدی را بریزند که ریشه در فرهنگ و دین و جامعه ایشان دارد (زاهدانی، ۱۹۸۹). از نظر این گروه، جامعه‌شناسی دانش اجتماع و تغییراتش است زمانی که تحت کنترل ولی فقیه است (قبلی: ۷). از آنجا که هدف بشریت رسیدن به قادر متعال و دستیابی به راه راستی که وی در قوانین الهی مشخص داشته است می‌باشد، جامعه‌شناسی نیز علمی است در جهت شناخت احکام الهی در رسیدن به خداوند. این گروه با استفاده از مبانی اولیه روش تحقیق بدین نتیجه می‌رسد که روش تحقیق می‌باید بر پایه احکام ارزشی، احکام تکلیفی، و احکام توصیفی باشد. این احکام در فقه سنتی، که وسیله‌ایست برای استخراج احکام الهی، پایه داشته و مبانی لازمی را برای شناخت و اداره جامعه بدست می‌دهند (دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۶۷: ۸).

طبق این دیدگاه، فقه سنتی مجموعه کاملی است از جهت یابی و جهت بخشی برای تمامی ابعاد فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی. نظام فقهی ارزشهای هنجاری لازم را برای تمامی روابط انسانی - اجتماعی تعیین و تضمین کرده است (قبلی: ۸). فقه سنتی قادر است روابط عدل و ظلم و دستورات رشدآفرین حاکم بر اعمال فردی و اجتماعی انسانها را از اعمال و کلام کسانی استخراج کند که علم لدنی و احاطه همه جانبه به اشیاء و کلام وحی دارند. از آنجا که عقل و تفکر عقلی برای تصمیم‌گیریهای امور دنیوی و انسانی مهم هستند ولی کافی نیستند، در امور ارزشی تبعیت از انبیا، عظام و ولی الله و وابستگی به معرفت علمی و اسلامی ایشان به شریعت واجب و ضروری است (قبلی: ۷ - ۶). ابزار فقه سنتی کلمات الهی است که بعنوان اصلی‌ترین مأخذ و مرجع برای شناخت انسانی بکار گرفته می‌شوند. نه سنت، نه اخبار، و نه روش قیاسی، هیچکدام به تنهایی نمی‌تواند منبع مستقلی برای شناخت باشد. شیوه‌های عقلی می‌باید در کنار علم اصول بکار گرفته شوند (قبلی: ۷۲ - ۷۱). اگر چه این اصول و قواعد عقلی وسیع بوده و منحصر به فهم متون وحی نمی‌شوند، ولی برای شناخت و درک فرهنگ‌ها و روابط انسانی مختلف ضروری می‌نمایند (قبلی: ۷۲ - ۷۱).

۹۰ - ۸۹).

در مورد روابط و ضوابط جمعی و سازمان‌بندی اجتماعی، اعضای جامعه باید به هدایت و رهبری فقیه، که بالاترین مقام قانونی، سیاسی، و مذهبی در کشور است متکی باشند. فرامین ولی فقیه برای هماهنگی ابعاد مختلف جامعه و تقسیم و تفویض قدرت به شعب مختلف دولت لازم بوده و مسایل و مصالح اجتماعی جامعه می‌بایستی بر اساس این فرامین حل و فصل گردند. رساله عملیه و نظرات فقهی ولی فقیه مبنای تشخیص و بیان ارزشها تلقی می‌گردند (قبلی: ۱۲۵).

پ) اندیشه‌های اجتماعی در جهان اسلام: کوشش سوم را مجموعه‌ای از نوشتارها و عقاید علمای اجتماعی و اسلامی تشکیل می‌دهد که بر این اعتقاد هستند که افکار جامعه‌شناسانه همواره در تاریخ اسلام حضور داشته و متأسفانه مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته است. این گروه بر این باور است که وظیفه جامعه‌شناسان معاصر اسلامی عبارتست از بازخوانی و اکتشاف نظریات علما و فلاسفه قدیم و جدید اسلامی از بطن متون تاریخی و اجتماعی و فلسفی و ادبی آثار بزرگان اسلامی مثل فارابی، ابن مسکویه، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی، ابن خلدون، علامه طباطبائی، آیت‌اله صدر، و مطهری و غیره که انباشته از نظریات اجتماعی مناسب و مطابق با شرایط جوامع اسلامی است. اینان حتی معتقدند که بعضی از این بزرگان بحث‌هایی را در زمان خود مطرح کرده‌اند که سالها و قرن‌ها بعد محققان غربی تازه بدانها آگاهی یافته‌اند. وظیفه جامعه‌شناسی معاصر اکتشاف آثار این دانشمندان و ترجمه و تطابق واژگان قدیمی آنها با واژگان مخصوص جامعه‌شناسی معاصر است.

برای اثبات نظرات خود، پیروان این مکتب به مقایسه افکار مختلف جامعه‌شناسانه معاصر با عقاید دانشمندان اسلامی پرداخته‌اند. برای مثال عنوان می‌شود که شیوه‌های تحقیقی معاصر جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی قرن‌ها پیش توسط محققان اسلامی برای شناخت جوامع اسلامی به‌کار گرفته شده است. مطالعه قانون‌مندیهای اجتماع و مقایسه اجتماعات، کاری نیست که غربیان آغاز کرده باشند. دانشمندان مسلمان صدها سال قبل از غربیان مطالعات وسیعی از جوامع خود و حتی کشورهای اطراف خویش را به انجام رسانیده‌اند. چنانکه پیشتر گفته شد، بایونس و فرید (۱۹۸۵: ۲۳) نظری مشابه را نسبت به ابن بطوطه بعنوان قوم‌نگار ارائه می‌دهند. از آنجا



که روش‌هایی مثل دیالکتیک، قیاس، استقراء، مشاهده میدانی، سندیابی (Documentary) و مشارکتی همه در میان این محققان اسلامی متداول بوده است، نیاز مجددی به اختراع و نوآفرینی این روشها نیست.

یکی از آخرین کوششها در جهت گسترش این تفکر اثر توانایان فرد (۱۳۶۱) می‌باشد که در آن سعی می‌گردد تفسیر جدیدی از آثار علمای اسلامی در زمینه علوم اجتماعی به دست داده شود. برای مثال او آثار فارابی را انباشته از نظریاتی درباره چگونگی پیدایش جامعه، انواع آن، و عوامل و شرایط لازم برای ثبات و تغییر آن می‌یابد. این نظریات در زمانی بسا دورتر از افکاری که در نظریات کارکردگرایانه (Functionalism) دیده می‌شود ارائه گشته اند (قبلی: ۱۲۸ - ۱۲۲). ابن مسکویه نیز در تعریفی که از علم اقتصاد بدست داده بررسی‌های خویش را بر معادلات ریاضی بنا داشته بود. نظریات وی در زمینه قوانین اجتماعی - اقتصادی شباهتی نزدیک به نظریه ارزش کار دارد. او نیز یکی از دانشمندانی است که در کاربرد روش تاریخی پیشتاز بوده است (قبلی: ۱۲۹ - ۹۵). ابوعلی سینا نیز صاحب نظریه‌ای بود در مورد چگونگی پیدایش خانواده و شرایط رشد و ثبات و تحول آن (قبلی: ۲۰۵ - ۱۷۱). ششصد سال قبل از آدام اسمیت، خواجه نصیرالدین طوسی علوم و اجتماعات را طبقه‌بندی کرده و عقاید بسیاری را در زمینه علوم اجتماعی ارائه داده است (قبلی: ۳۳۵ - ۱۳۱). ابن خلدون اولین متفکر جامعه‌شناس بود که شیوه علمی تحقیق اجتماعی را به صورت عینی و تجربی بنیان نهاد و خود آنها را بکار گرفت. او شاید از اولین محققان اجتماعی است که در تحقیق از روش عینیت‌گرایانه (Objectivity) سود جست (قبلی: ۳۷۲ - ۳۳۴، انصاری، ۱۳۶۷). توانایان فرد معتقد است که شرط انصاف ایجاب می‌کند که ابن خلدون را بجای آگوست کنت (August Comte) پدر جامعه‌شناسی بخوانیم. مردم‌شناس پاکستانی، اکبر احمد (۱۹۸۴)، نیز ابوریحان بیرونی را اولین مردم‌شناس معرفی می‌کند. جلال الدین دوانی را نیز باید پیشرو استفاده از نمودارهای هندسی و ریاضی در توضیح مشکلات اقتصادی و اجتماعی برشمرد (قبلی: ۴۵۰ - ۳۷۳). در انتها، توانایان فرد معتقد می‌شود که علوم اجتماعی اسلامی منطبق با شرایط ایران می‌بایست بر اساس نظریات ابن‌العنان ایجاد و بکار گرفته شود.

## سخن پایانی

در زمانی که سرمایه داری غرب جهانگستری خود را در خاور میانه آغاز کرد، تمدن اسلامی سیر نزولی پیدا کرده، توان مقاومت با این گسترش را نداشت. یکی از پیامدهای مهم نفوذ غرب اشاعه فرهنگ لیبرال و دنیوی، و بعدها مارکسیسم، بود که مقابله مسلمانان را برانگیخت. علمای دین جریان‌های مختلفی را برای مقابله با فرهنگ غرب سامان دادند که در دوره‌های مختلف به صورت «مشروع خواهی»، «پان‌اسلامیسم»، «نهضت بیداری مسلمانان»، و جنبش‌های فداییان اسلام و اخوان المسلمین و غیره ظهور کرد. دور از واقعیت نخواهد بود اگر بنیادگرایی اسلامی در دوره اخیر را تبلوری بدانیم از تمامی نهضت‌های اسلامی ناموفق پیشین. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در ایران خون تازه‌ای به این جریانات پراکنده و ناموفق داد و جهان اسلام را برای مقابله‌ای جدید با غرب جان تازه بخشید. نهادی شدن اندیشه حکومت اسلامی در ایران مسلمانان را برانگیخت تا در هر گوشه جهان سازمانها و نهادهای اسلامی متعددی در زمینه تعلیم و تربیت، فرهنگ و هنر و دانشهای جدید بنیاد گذارند و از این راه به حفظ و گسترش ارزش‌های دین اسلام بپردازند. نهضت اسلامی کردن علوم، یکی از پیامدهای این جریان دفاعی فرهنگی است. هدف این نهضت در کشورهای اسلامی بازآفرینی و نوسازی اندیشه‌های اسلام و مسلح‌سازی آنها به ابزار علوم نوین است. در ایران این نهضت با نوشته‌های مهندس مهدی بازرگان و بعضی از روحانیان حوزه علمیه قم مثل آیت الله ناصر مکارم شیرازی آغاز شد و با فعالیت‌های روشنفکران اصلاح طلب تداوم یافت. سخنرانی‌ها و نوشته‌های علی شریعتی عمده‌ترین بخش این فعالیت‌ها را تشکیل می‌دهد. شریعتی بازسازی تفکر اسلام شیعی و زنده نگاه داشتن مذهب به عنوان یک جهان‌بینی علمی را هدف خویش قرار داد. در این زمینه، او داستانهای قرآن و وقایع تاریخ اسلام را با پوششی از واژگان علوم اجتماعی جدید مورد تفسیر قرار داده و به پروراندن اندیشه جامعه‌شناسی اسلامی پرداخت. بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و برخورد سرکوبگرانه کارگزاران رژیم با جامعه دانشگاهی، کمیته ستاد انقلاب فرهنگی و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه در جهت انطباق دادن علوم دانشگاهی با اسلام و و تاثیر دو جانبه علوم جدید و علوم

اسلامی بریکدیگر تاسیس شد. در زمینه جامعه‌شناسی، فعالیت‌های این گروه به افزودن چندین واحد درسی در موضوعات اسلامی به درس‌های موجود، و انتشار دو کتاب درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی، توسط دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، و جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، نوشته حجت الاسلام محمد تقی مصباح یزدی، انجامید. مجموعه این نوشته‌ها و نوشته‌های پیشین آیت الله مطهری و طباطبایی و دیگران، چیزی بیش از نقدی بر نظریه‌های جامعه‌شناسی دنیوی غربی و گردهماوری منابع و مآخذ ارزش‌های اسلامی در زمینه نهادهای خانواده و اقتصاد و سیاست و تعلیم و تربیت و مذهب نمی‌باشد.

### منابع فارسی:

- آریانپور، امیرحسین (۱۳۷۰)، «قرن آینده عصر فوتونیک است»، آدینه، شماره‌های ۵۵ و ۵۶.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۳)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ادیبی، حسین (۱۳۵۴)، جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه، زمینه.
- اشرف الکتابی، منوچهر (۱۳۲۲)، کتابشناسی جامعه‌شناسی، تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی ایران، چاپ سوم.
- اصفهان‌ی، سجاد (۱۳۶۸)، شناخت اندیشه‌های استاد مطهری و دکتر شریعتی در یک ارزیابی تطبیقی، نور علم، شماره‌های فروردین تا شهریور. این مقالات در شماره‌های ۸۷۷ تا ۸۸۲ کیهان هوایی از اردیبهشت تا خرداد ۱۳۶۹ تجدید چاپ شده‌اند.
- الگار، حامد (ب.ت.)، انقلاب اسلامی در ایران، نشر قلم.
- اکبری، علی اکبر (۱۳۵۷)، علل ضعف تاریخی بورژوازی ایران، سپهر.
- انصاری، ابراهیم (۱۳۶۷)، ابن خلدون پل میان تفکر قدیم و جدید، کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۱.
- بهنام، جمشید؛ و راسخ، شاپور (۱۳۴۸)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

توانایان فرد، حسن (۱۳۲۱)، تاریخ اندیشه های اقتصادی در جهان اسلام، ناشر و مکان چاپ ذکر نشده است.

جزئی، بیژن (۱۳۵۷)، طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران، انتشارات مازیار.

خامنه ای، سید علی (۱۳۲۷)، پاسخ به سئوالات طلاب حوزه علمیه قم در ۱۱-۱۲-۱۳۲۷.

خسروی، خسرو (۱۳۵۵)، پژوهشی در جامعه روستایی ایران، تهران: پیام.

دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۲۷)، فقه سنتی و نظام سازی، قم: دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۲۳)، درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی، جلد اول، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

رحیمی، علیرضا (۱۳۶۸)، سیر تفکر عصر جدید در اروپا، تهران: انتشارات بعثت.

سروش، عبدالکریم (۱۳۲۲)، هویت اجتماعی علم، تفرج صنع، انتشارات سروش.

— (۱۳۲۷)، روشنفکری و دینداری، انتشارات پویه.

سوداگر، م. (ب.ت.)، رشد روابط سرمایه داری در ایران، مرحله انتقالی ۱۳۴۰ - ۱۳۰۴، تهران: پازند.

شریعتی، علی (۱۳۵۲)، تاریخ و شناخت ادیان، آمریکا: سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی.

— (ب.ت. ۱)، اسلام شناسی، جلد اول، ناشر ذکر نشده است.

— (ب.ت. ۲)، انسان، مجموعه آثار شماره ۲۴، انتشارات الهام.

— (ب.ت. ۳)، امت و امامت، پلی کپی.

— (۱۳۵۷)، بازگشت، مجموعه آثار شماره ۴، حسینیه ارشاد با همکاری

انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا و آمریکا و کانادا.

— (۱۳۲۱)، مذهب علیه مذهب، تهران: انتشارات سبز.

طبری، احسان (۱۳۵۸)، جامعه و جامعه شناسی، چاپ ۲، تهران: مروارید.

عجمی، اسماعیل (۱۳۴۸)، شش دانگی: پژوهشی در زمینه جامعه شناسی روستایی،

شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

کامران، حشمت اله؛ و عطایی، نوراله (۱۳۵۳)، نقدی بر جامعه شناسی، تهران:

شبگیر.

کسروی، احمد (۱۳۴۲)، تاریخ مشروطه ایران، جلد اول، تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی (ب.ت.)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.

- مشفق زرنندی، جواد (۱۳۲۸)، «گزارشی از یک کتاب: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۱۲.
- مولانا، حمید (۱۹۹۱)، «جامعه‌مدنی، جامعه اطلاعاتی و جامعه اسلامی: توصیف تطبیقی»، کیهان هوایی شماره ۹۱۸.
- مومنی، باقر (۱۳۵۹)، «مسئله ارضی و جنگ طبقاتی در ایران، ناشر اعلان نشده.
- مهدی، علی اکبر (۱۳۲۹)، «نقدی بر کتاب مجاهدین ایرانی، فصل کتاب، شماره ۲.
- نجومی نیا، بهزاد (۱۳۲۸)، «انقلاب فرهنگی اسلامی: یورش به دانشگاهها و تسخیر آنها»، کاوشگر، شماره ۴، بهار.
- نعمانی، فرهاد (۱۳۵۸)، «تکامل فتودالیسم در ایران، خوارزمی.
- نقوی، محمد علی (۱۳۲۳)، «جامعه‌شناسی غربگرایی؛ پیامدهای غربگرایی در قلمرو اجتماع، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- وديعی، کاظم (۱۳۵۲)، «روستانشینی در ایران، تهران: انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر.
- یک ایرانی مقیم خارج (۱۳۲۸)، «آبله فرهنگی یا وابستگی ذهنی به ایدئولوژی استعماری و امپریالیستی»، نامه انقلاب اسلامی، شماره ۵۸، سال نهم، خرداد.

### منابع انگلیسی:

Abul-Fadl, Mona (1988 a), "Islamization As a Force of Global Renewal", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

----- (1988 b), "Islamic Social Sciences: Future Directions and Trends", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

Ahmad, Akbar S. (1984), "Al-Biruni: The First Anthropologist", Royal Anthropological Institute News, London, Spring.

----- (1986 a) "Toward Islamic Anthropology", The American

Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 3, No. 2.

Al-Faruqi, Ismail (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Reston, Virginia.

Ali, Basharat (1968), "Quranic Sociology", *Voice of Islam*, XVI: II, August, PP. 865-880.

Ba-Yunus, Ilyas and Ahmad, Farid (1985), *Islamic Sociology: An Introduction*, Cambridge, London: Hodder and Stoughton.

Braibanti, Ralph (1986), "A Memorial Tribute", *The Islamic Horizons*, Special Issue, August/September.

Chaudhury, G.W., (1990), *Islam and the Contemporary World*, London: Indus Thames Publisher Ltd.

Giddens, Anthony (1982), *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich.

Keddie, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley and Los Angeles.

Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago: University of Chicago Press.

Mutahhari, Morteza (1983), *The Human Being in the Quran*, Translated by Hossein Vahid Dastjerdi, Tehran: Islamic Propagation Organization.

----- (1985), *Fundamentals of Islamic Thought; God, Man and the Universe*, Translated by R. Campbell with annotations by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press.

Nasr, Seyyid Hossein (1985), "Forward", to S.A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education*, Cambridge: Islamic Academy.

Nuri, Shaykh Fadlallah (1982), "Refutation of the Idea of Constitutionalism", in John J. Donohue and John L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press.

Rahman, Fazlur (1988), "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5, No. 1.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

Shariati, Ali (1979), *On the Sociology of Islam*, Translated by Algar, Hamid, Berkeley: Mizan Press.

----- (1981), *Man and Islam*, Translated by Marjani, Fatollah, Houston, TX: Free Islamic Lit., Inc.

Zahedany, Zahed (1989), "Emergence of a New Kind of Social Science in Islamic Republic of Iran", Paper presented in the 9th Conference of International Federation of Social Science Organization held in Japan, July.

## شناخت دینی در برابر شناخت علوم تجربی

درباره نظریه «قبض و بسط شریعت»

محمد برقی

در این نوشتار بر سر آنیم که به یکی از مباحث نظری ای که پس از پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷ در ایران در زمینه شناخت مطرح شده است پردازیم. مباحثی که مسلماً تأثیری ژرف و بنیانی بر نگرش دینی و فلسفه حاکم بر حوزه های علمیه و نظام آموزشی آن خواهد داشت و سبب تحول عمیق در مسایلی چون اجتهاد، حکومت اسلامی و شیوه عمل آن، ساختار روحانیت، مسئله مرجعیت و بالاخره فقه شیعه و شیوه استخراج احکام در فتواها خواهد شد. این مسئله با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» یا «نظریه تکامل معرفت دینی» توسط دکتر عبدالکریم سروش (از شماره دوم سال پنجم «کیهان فرهنگی»، ۱۳۷۷) از سوی، و محمد مجتهد شبستری در مقالات «دین و عقل» (سال چهارم «کیهان فرهنگی») از سوی دیگر مطرح شده است: مسئله ای که در جامعه بعنوان نزاع بین «فقه پویا» و «فقه سنتی» شناخته شده است. در این نوشتار پس از طرح مقدمه ای که به لزوم طرح این نظریه انجامید، خود نظریه و انتقادات وارد بر آنرا از سوی مخالفان، (از سه زاویه نظری، جهان بینی و صنفی) مطرح می کنیم و در پایان، به بررسی تأثیرات این نظریه در زمینه های سیاسی، اجتماعی و فقهی می پردازیم.

نظریه «تکامل معرفت دینی» از همان آغاز طرحش با عکس العمل های بسیار موافقان و مخالفان مواجه شد. موافقان نظریه آنرا ستیزی میان جمود فکری و قشریگری با اندیشه های نوین خواندند، و مخالفان نظریه پیروان آنرا اصحاب شک و ناآگاهان به علوم دینی خواندند. در جناح مخالف به



نام های شناخته شده ای از فضلا و مُدرسان حوزه برمی خوریم از جمله آیت اله ناصر مکارم شیرازی و آیت اله جعفر سبحانی. هر چند شمشیر آخته در دست آقای صادق لاریجانی، فرزند آیت اله هاشمی آملی از مدرسان بزرگ حوزه علمیه قم است، که در نقد پیگیر است و در حمله بی باک. در جناح موافق افراد سرشناسی چون آقایان محمد نفیسی (تقی زاده) و محمدرضا صالح نژاد وجود دارند. در این جناح افرادی چون حمید نیری نیز هستند که زبانی تند و کلامی بی پروا دارند. اما اینکه چرا طرح این نظر در این زمان از چنین اهمیتی برخوردار شده است نیازمند طرح مقدماتی است، که در اینجا، به ضرورت ایجاز، تنها به اشاره ای گذرا به آنها بسنده می کنیم.

هنوز چند دهه ای از آشنایی جامعه ایران با دستاوردهای علمی و فکری جدید بشری نگذشته بود که حکومت پهلوی وارث انفلاب مشروطه شد و کمر به ستیز با قدرت روحانیت بست و پیش از آنکه روحانیت فرصت آشنایی با تمدن جدید و دستاوردهایش را بیابد ناگزیر به گریزانیدن حلقه های حوزه های علمیه شد و درها را بروی خود بست. سپس رادیو و تلویزیون را هم تحریم کرد و دولت و تمام نهادهایش را غربی و غاصب خواند. تنها از دهه چهل شمسی به بعد است که نیم نگاهی به تمدن جدید می افکند، آنهم در حد بهره گیری اجباری از پاره ای از تکنولوژی آن. از سوی دیگر، چون جامعه خارج از عملکرد حوزه های علمیه و روحانیت رو بسوی تجدد و آشنایی با علوم جدید رفت، در نتیجه دین گرایان تحصیلکرده نظام جدید و یا خارج از قلمرو حوزه ها ناگزیر خود در جهت هماهنگی دین با دانش نوین و زندگی جدید به تلاش هایی دست زدند، از جمله: سنگلجی و عصار و قمشه ای در زمان رضاشاه، مهندس بازرگان و «انجمن اسلامی مهندسين و پزشکان»، «سوسیالیست های انقلابی» (خداپرست) به رهبری فکری دکتر نخشب، نهضت آزادی، آیت الله محمودطالقانی و یارانش در مسجد هدایت، جلسات «گفتار ماه» در اوایل دهه چهل، حسینیه ارشاد و دکتر علی شریعتی که سازمان های مجاهدین خلق و «فرقان» زاده آن بود، آیت اله مطهری و تلاش هایی که در مساجدی چون امیرالمؤمنین صورت می گرفت و ...

بطور کلی ویژگیهای چندی را برای این حرکت ها، با تمامی تفاوت هاشان، می توان برشمرد:

۱- رهبری حرکت بدست نیروهای مذهبی غیرروحانی است.

۲- برخوردها با علوم و تمدن جدید یا حالت دفاعی دارند، یا سازشکارانه و یا التقاطی.

۳- برتری اندیشه علمی جدید در مقابل نظام فکری موجود معارف دینی که در حوزه ها تدریس می شود پذیرفته شده است، و صحت دستاوردهای علمی جدید چنان مورد قبول است که همخوانی آن با داده های دینی دلیلی برای اعتبار دین بحساب می آید.

۴- ادعا می شود که اسلام راستین عدالت خواه، خواستار توزیع عادلانه ثروت، ضد استبداد و مشوق علم و نوآوری است.

۵- مخالفت با مارکسیسم به خاطر محور مادی گری در آن.

۶- ایراد اساسی به غرب معطوف به نگرش انسان مدارانه و انحرافات اخلاقی آن است.

۷- ادعا می شود که روحانیت، معاصر و همگام با زمان نیست. ولی چون متوجه اهمیت حضور آن در بسیج توده ها می باشند از آن بعلت محافظه کاری ها و برخوردهای واپسگرایانه اش سخت انتقاد می کنند و آن را شایسته رهبری نمی دانند.

با آنکه تمامی این گروهها خواستار تحول در سازمان روحانیت و تغییر نظام آموزشی حوزه ها بمنظور هماهنگ کردن آنها با زمانه بودند اما دو مسئله مانع عمق گیری تفکرات و کشاندن مباحث به سطح برخوردهای جدی نظری می شد و در نتیجه تأثیر آنها یا محدود به مسایل سطحی و حاشیه ای می شد و یا از سوی حوزه ها ناشنیده می ماند. اول، جو سیاسی کشور و سیاسی شدن سریع مانع هرگونه تفکری بود. از جمله عموم این حرکت ها بلافاصله متوجه تشویق و تحریک روحانیت برای ورود به صحنه سیاست به امید بسیج توده ها می شد. دکتر شریعتی یک نمونه بارز آنست که با وجود تمامی وسعت تأثیرش در جامعه و بویژه در نسل جوان عمده مسایل مورد نظرش ایجاد تحرک سیاسی و یا زنگارزدایی از ماشین پوسیده معارف دینی بود؛ لذا هیچگاه کارش به سطح طرح مسایل اساسی نظری و پایه ای نینجامید. بهمین سبب مخالفان اصلی او روضه خوانی در تهران بنام شیخ کافی و منبری کم مایه ای بنام شیخ عباسعلی اسلامی و بازاری تازه محقق شده ای بنام انصاری بودند. در حوزه ها و در مجالس خصوصی علماء نیز اگر سخنی از او رفته است بیشتر از بابت مسایل سیاسی و عواقب تأثیر آموزش های او در جوانان بوده است تا یک برخورد جدی علمی و نظری با مباحث او. دوم، عدم ضرورت اساسی و فوری و جدی تا روحانیت قهر

کرده از تمدن جدید را از خواب خوشی که در گوشه مدارس در آن فرورفته بود بیدار کند و مجبور به حضور فعال در صحنه اجتماع و پاسخگویی به مسایل روز سازد.

در درون حوزه ها نیز از دهه سی حرکتی پا گرفت که در دهه پنجاه گسترش بیشتر می یافت و این حرکت نیز دو جنبه داشت: یکی سیاسی که وجه غالب بود و بعلت همین غلبه بعد سیاسی هیچ گاه به عمق نظری دست نیافت، و دیگری استفاده محدود از علوم و فنون جدید به حکم جبر زمانه ولی به منظور تبلیغ افکار موجود و نقش و نگار زدن بر دیوارهای کهنه و فرسوده بنای موجود. بهمین سبب تلاش های محدودی از جمله «گفتار ماه» و طرح مسایل نظری در آغاز دهه چهل شمسی پا نگرفت و پیش از آنکه از نقطه نظر تئوریک قوام لازم را بیابد به فراموشی سپرده شد (درین خصوص رجوع کنید به: «احیاء فکر دینی و اسلام سیاسی در ایران» نوشته علی آشتیانی، کنکاش، دفتر پنجم).

با پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در سال ۵۷ شرایط و ضرورت های یک تحول فکری فراهم آمد. زیرا اولاً چون مذهب خود حاکم شده بود دیگر تمام مباحث قبلی برای تشویق مذهب برای ورود در سیاست غیرلازم بود. ثانیاً مذهب از صورت یک نیروی مخالف حکومت و نقاد بدرآمده بود و دیگر نمی توانست به بیان کلیات و ارجاع افراد به آینده، و اینکه مثلاً اگر خمس و زکات داده شود همه مشکلات اقتصادی حل می شود، اکتفا کند و کتاب هایی که در ایام مخالف خوانی جلب نظر بسیار می کرد چون «فلسفه ما و اقتصاد ما» از آیت اله صدر، «مالکیت در اسلام» آیت اله طالقانی، «اقتصاد توحیدی» بنی صدر، حال در اوج خود کتب مقدماتی و کلی ای بودند که به هیچ وجه قادر به گره گشایی از مسایل عملی نبودند. ثالثاً اگر در زمان نداشتن قدرت، به حکم ضرورت های سیاسی و عدم توسعه نظریه ها، با مسامحه و آسان گیری از التقاط های موجود یا خطاهای نظری چشم پوشیده می شد، در زمان قدرت و در صحنه عمل هیچ یک از این مسایل قابل گذشت نبود و منافع قشرهای مختلف اجازه نمی داد که مسایلی چون مالکیت، بانک ها، مدیریت شورایی یا ولایتی، احکام ازدواج و طلاق، قوانین قصاص و دهها و دهها مسایل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دیگر بدون برخورد نظری و درگیری گروه ها به اجرا درآید. به عبارتی، پشتوانه عملی بحث ها، برخورد نظرات را از مدرسه ها به میدان اجتماع کشانید و

ناچار برخوردها جدی و اساسی شد.

از سوی دیگر فقیهان و مذهب گرایان که قدرت را بدست گرفته بودند و از آنان انتظار می رفت جوابی برای پرسش هایی که هر روز به تعدادشان افزوده می شد داشته باشند، متوجه ضعف خود شدند و در عمل دیدند که آگاهی های محدود آنان در مسایل عبادی و اخلاقیات و دانش کهنه شده و اعتبارشان در زمینه های چندی چون عقود و مبادلات کمترتر از آن است که حتا ابتدایی ترین توقعات را برآورد. آنان در عمل دیدند که قهرشان با تجدد و دستاوردهای آن، آنان را سخت ناتوان کرده است. آنان در حالیکه هنوز مسئله موسیقی و استفاده از رادیو و تلویزیون را حل نکرده بودند باید رهبری جامعه را در جهانی بدست بگیرند که امواج رادیویی و تلویزیونی از شهرهای بزرگ اروپا تا کوره دهات افریقا را زیر پوشش دارند. و در حالیکه اطلاعات آنان در احکام ربا هنوز محدود به کاربرد آن در معاملات تهاتری یا غیر تهاتری قرون گذشته و کالاهایی چون مویز و کشمش و غلات است باید راه اسلامی مواجهه با بانکهای جهانی، که حکم قلب جهان اقتصادی موجود را دارند و از سیستم های مالی و اداری بسیار پیچیده ای برخوردارند، را بیابند. به همین سبب مجتهد شبستری می گوید: «اینکه حوزه های فقاہت ما حساب خود را از علوم انسانی جدا کرده اند و بدون اطلاع از آنچه در این علوم می گذرد به کار خود مشغولند موجب این گردیده است که امروزه نه فلسفه حقوق مدنی داریم، نه فلسفه اخلاق مدون، و نه فلسفه سیاست و فلسفه اقتصاد. بدون در دست داشتن نظریاتی متقن و قابل دفاع در این زمینه ها چگونه می توان صحبت از احکام و ارزش های جهانی و ابدی نمود؟ چگونه می توان به محافل بین المللی راه یافت؟»

همانگونه که اشاره شد این ناتوانی تنها در عدم اطلاع و عدم استخراج احکام از متون نیست، بلکه خود روش هاست که مورد سؤال است و اینکه آیا روحانیت موجود با سیستم آموزشی خود و بهتر از آن با روش خود در شناخت قادر به حل مسایل هست یا می باید اصلاح این خانه را از پایه هایش آغاز کرد. دامنه مشکل نظری تا بدانجاست که حتی حضور رهبر نیرومندی چون آیت اله خمینی نیز قادر به حل بنیانی مشکلات نبود. حتا او که در نهایت پیچیدگی کارها از امتیاز مرجعیت خود استفاده می کرد و با صدور فتوایی به مباحث نظری خاتمه می داد ناگزیر شد مسئله ولایت مطلقه را مطرح کند و دولت را «شارع» بخواند بی آنکه به هیچ یک از مسایل

نظری مربوط به این حکم پاسخی داده شود، از جمله تکلیف شارع بودن دولت با مسایل فقهی و فتاوی دیگر علماء چه خواهد شد؟ عملکرد این نظر با مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان چگونه خواهد بود؟ وقتی رهبری دارای مقام مرجعیت نباشد این حکم چگونه خواهد بود؟ اگر احکام دولتی احکام اولیه باشند و دولت بتواند حتما احکام حج و نماز و روزه را موقتا تعویض کند مسئله مرجعیت و تقلید چگونه خواهد بود؟

از سویی اگر ضرورت های سیاسی لزوم ارائه راه حل های فوری را ایجاب می کند بدون داشتن پشتوانه تئوریک و نظری، هر لحظه عمل حکومت، آنهم حکومت مبتنی بر ایدئولوژی، با اشکال مواجه خواهد شد. لذا مسئله نیاز به تغییر در اصول بینش، در معرفت دینی و تحولی بنیانی در فقه و روش های آن، بازبینی مسئله شناخت و روش های مورد استفاده آن در علوم دینی ضرورت بسیار پیدا کرد. بقول حجت الاسلام مجتهد شبستری «مباحثی نظیر تشخیص ضرورت، عنوان اولی و ثانوی، تشخیص مصلحت و تعارض آن با احکام اولیه و تقدم مصلحت بر آن، هنوز به شیوه ای علمی در حوزه های فقاہت جا نیفتاده و شرط جا افتادن و راه یابی برای این مباحث، جاافتادن نظریات جدیدی درباره تحولات اجتماعی انسان در فرهنگ دینی ما است». بدین ترتیب است که ضرورت های زمان، فقهی متحول و پویا را طلب می کند که بتواند به مقدار زیادی خود را از قیدوبند احکام گذشته، حتما احکامی که به صورت باثبات و قطعی درآمده اند برهاند؛ فهمی از دین که از تقدس خود بدرآید و با دیگر معارف زمان به گفتگو بنشیند و فقیه را با متخصص در یک سطح قرار دهد. این دانش از انحصار گروهی بدرآید، مجهز به ابزار نوین شناخت شود و میدان عمل را برای دانش های جدید و دانشمندان معاصر باز کند تا به کمک آنان حکومتی و قدرتی این زمانی را در چارچوب نظام ارزشی اسلامی جا بیندازد. از اینجاست که مسئله «فقه پویا» مطرح می شود و سرورش ها و شبستری ها به زبانهای مختلف به این مسئله می پردازند. پس از آنکه «اسلام فقاہتی» قادر به حذف نیروهای مذهبی دیگر چون نهضت آزادی، بنی صدر و مجاهدین و غیره شده است حال پای خود فقاہت است که در میان است و ارائه تعریف دقیقی از همین مفهوم و تعیین حوزه عمل و شیوه کار آن؛ و اینجاست که شرایط مساعد برای حمله به اساسی ترین بخش معارف دینی موجود یعنی فقاہت و شیوه عمل و روش کار آن فراهم می آید. این حملات و برخوردها دیگر برخوردهای سطحی و سیاسی نیست بلکه مسئله شناخت و تحول بنیانی آن

مطرح است. عبدالکریم سروش شخصیت مناسبی برای این کار است زیرا از سویی مجهز به علم روز است و دکترای تاریخ علم از انگلستان دارد و از سوی دیگر با مسایل فلسفی و دینی سنتی آشنایی کافی دارد و از شاگردی مطهری و شاید علامه طباطبائی هم بهره گرفته است. هم فلسفه ملاصدرا را به زبان روز نوشته است و هم کارهای فیلسوف رثالیست کارل پوپر را ترجمه کرده و به او ارادت دارد. همچنین قلمی شیرین دارد و بر ادبیات فارسی مسلط است. رنگ عرفانی در مباحث او، استفاده بجای او از اسناد، و نثر روان و سرشار از استعاره های زیبایش او را نویسنده ای همه کس خوان می کند. ضمن آنکه او با آگاهی سعی می کند این ظرافت ها که به کارش در نظر عامه جاذبه می بخشد، به دقت علمی کارهای او صدمه سنگینی نزنند و با آوردن مثالهای متنوع نقص آوردن مثالهای ادبی در کار علمی را تا حدودی جبران کند. همین امتیازات است که نوشته های او را جنجالی می کند و پای فقیهان معتبری چون جعفر سبحانی و حتی مدرس صاحب اعتباری در حوزه چون ناصر مکارم شیرازی را به میدان مجادلات قلمی می کشد و مطالب له و علیه این نظریه را از عمق نظری قابل توجهی برخوردار می کند.

در تشریح نظریه اَبسط و قبض تئوریک در شریعت<sup>۱</sup> که با نام سروش شناخته شده ما جابجا از مقالات اَعقل و دین<sup>۲</sup> حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری سود جسته ایم. زیرا همانگونه که اشاره شد وی همان نظر را از زاویه یک فرد از درون حوزه علمیه و با پختگی و تسلط بسیار بر موضوع مطرح کرده است. اما چرا نوشته های او، که پیش از نوشته های سروش آغاز شده، اینهمه بحث برانگیز نشده است؟ نخست آنکه ایشان فردی از درون جامعه روحانیت است و اختلاف نظرش از دید دیگر فقها یک اختلاف درون گروهی به شمار می آید، در حالیکه سروش دنباله راه همان اختلاف دیرینه دین گرایان خارج از حوزه با فقهای سنتی را گرفته و همانگونه که اشاره شد فقها دانش دینی را تخصص خود می دانند و به آسانی حضور یک منتقد خارجی را پذیرا نیستند؛ از سوی دیگر مذهبپون متجدد نیز از سال های قبل بر این باور بوده اند که روحانیت جدا مانده از دانش زمان درکی از مسایل روز و تحولات علوم ندارد. دوم آنکه حتا در این حکومت نیز کار نشریات و وسایل ارتباط جمعی غالباً در دست مذهبپون متجدد و غیرروحانی است و اینان به کارهای امثال سروش که مجهز به دانش روز هستند اقبال بیشتری دارند. سوم آنکه سروش از این مسایل یک

نظریه منسجم و هماهنگ ساخته است.

### نظریه بسط و قبض تئوریک در شریعت

جان کلام این نظریه در آنست که تمامی معارف بشری با یکدیگر در ارتباط هستند و از آنجا که دانش ها در حال تحول هستند لذا فهم ما نیز در هر معرفتی در تحول است و به عبارتی اگر در گوشه ای از گستره شناخت تحولی رخ نمود و حقیقتی مکشوف افتاد دیگران نیز آرام نمی گیرند. چون فهم دینی نیز یکی از معارف بشری و مستند به پیش فرض هایی بیرون از خود است و آن پیش فرضها به گواه تاریخ در تحولند بنابراین همگام با تحولاتی که در دیگر دانش ها صورت می گیرد معرفت دینی نیز در حال تحول است. این نظریه از چند زاویه مورد نقدهای آرام و تند فقیهان و طرفدارانشان قرار گرفت. نخستین حمله را، بشکلی اصولی و منطقی آقای صادق لاریجانی در شماره هفتم سال پنجم کیهان فرهنگی آغاز کرد. او از همان گامهای اول نقد نشان داد که پیروان نظریه قبض و بسط پای در وادی خطرناکی گذاشته اند و حریفانی سرسخت در پیش روی دارند و این راهی نیست که به آسانی بتوانند طی کنند. هم چنین معلوم شد با آنکه «اصولپون» از بیشتر مکاتب فکری دینی در اسلام نظیر «انجاریون» اندیشه ای پویاتر دارند ولی تاب تحمل این نظریه را که بنیان تفکر و عمل آنانرا به زیر سؤال کشیده است ندارند. در زیر مابه تشریح ایرادات مخالفان و پاسخ هایی که به آنها داده شده می پردازیم تا در روند این دادوستد فکری مسئله روشن تر شود. در همین جا ذکر این نکته ضروریست که نه این مختصر جای بررسی کامل این نظریه را دارد و نه هدف اصلی این نوشتار چنین است، لذا تنها مواردی چند که اساسی دانسته شده طرح و به حد اجمال بررسی می شود. برای تسهیل در بیان مطالب، مخالفان نظریه قبض و بسط را فقیهان سنتی می خوانیم به اعتبار آنکه مدافع سنت فکری و آموزشی حوزه ها در مقابل کسانی هستند که به ستیز بنیانی علیه روش شناسی و شناخت شناسی حوزه های علمی برخاسته اند. ایرادات مخالفان بر این نظریه را بطور اساسی از سه جنبه می توان بررسی کرد:

۱- نظری،

۲- جهان بینی و ایدئولوژیک،

۳- صنفی.

۱- نظری: در این مورد ایرادات آنها در چند زمینه خلاصه می شود:

الف: نفی ارتباط کلی معارف،

ب: شکاکیت،

ج: رجحان علم بشری بر کلام الهی.

الف: نفی ارتباط کلی معارف؛

با آنکه فقهای سنتی و بویژه اصولیون از دیرباز از روابط میان علوم در محدوده های معین سخن گفته اند اما برآن هستند که حکمی چنین کلی در مورد ارتباط تمامی معارف نادرست است و برای رد آن از چندین زاویه دلیل آورده اند. یکی مسایل مطروحه در علوم را بشکل غریب و بسیار نامربوطی طرح کرده و خواستار آنند که پیروان نظریه قبض و بسط توضیح دهند که مثلاً میان وجوب نماز و کشت ماهی بخصوصی در اقیانوس اطلس، و یا شکایات نماز با قانون کلی جوش آمدن آب در صد درجه چه رابطه ای برقرار است! در زمینه رابطه معرفت دینی با دیگر علوم هم می گویند معرفت دینی شامل دو بخش است: مسایل تکوینی، یعنی مسایل مربوط به خلقت و یا تکامل و یا مفهوم آسمانها و غیره؛ و بخش مربوط به تشریح که بیشتر مسایل فقهی را در برمی گیرد و مربوط است به یافتن احکامی از نوع حرمت و وجوب و استحباب و کراهت و غیره. اگر در بخش مسایل تکوینی علوم بسیاری دخیل هستند و تحول در آنها سبب دگرگونی در این معرفت هم می شود در بخش تشریح که تنها هدفش یافتن معنی کلام خداوند و معصوم و پذیرش بی چون و چرای آن است و احکام نیز از پیچیدگی فلسفی برخوردار نبوده و معانی آن چون مسایل تکوینی تودرتو نیستند، تنها علوم محدودی با آن در ارتباط هستند که از نظر فقها نیز شناخته شده اند و مهمترین آنها عبارتند از ۱- زبانشناسی ۲- اصول فقه ۳- علم رجال. لذا شرعیات با بیشتر معارف و بویژه طبیعیات هیچگونه رابطه ای ندارد و تحول در علوم طبیعی سبب دگرگونی در احکام شرعی نمی شود.

و بالأخره به ایراد اصلی می رسیم که هسته اصلی بحث آنان در این زمینه است و آن مسئله ثابتات و قطعیات فقهی است و مدعی هستند اگر واقعاً آنگونه که طرفداران قبض و بسط می اندیشند همه علوم با یکدیگر در ارتباط هستند و در نتیجه فهم ما از معارف در سیلان دائم است پس چگونه احکامی در فقه هستند که برای قرنهای باوجود تمام تحولات در دانش ها بدون تغییر باقی مانده اند. مثلاً خمس هم چنان یک پنجم غنایم است و یا حکم ارتداد همانست که هزارسال قبل بوده و یا حرمت مشروبات الکلی و



و جوب روزه در ماه رمضان همچنان ثابت مانده است، چه در زمانی که مردم کره زمین را مسطح و مرکز جهان می دانستند و چه در زمانی که زمین را کره ای مدور شناختند و از مرکزیت عالم کنارش گذاشتند. البته اینان توجه دارند که مسئله ثابت بودن خود حکم است نه کاربرد آن و فروعیات و مصادیق آن، که مثلاً محل مصرف خمس چه باشد و یا چه چیزهایی مصداق حکم خمس و مشروبات الکلی می شوند. آنها می گویند از آنجا که برطبق قواعد منطقی هر قضیه کلی به وجود یک فرد یا یک مورد خلاف تنقض می شود، لذا حتی وجود یک ثابت ناقض ارتباط کلی میان علوم و سیلان دائم معارف بشری است.

در پاسخ به این ایرادها طرفداران «قبض و بسط» مدعی هستند که درک این جماعت محدود و قدیمی است. اولاً آنان هنوز علوم را برطبق بینش ارسطویی بر مبنای موضوع علم تقسیم بندی می کنند و قرابت و ارتباط علوم را تنها از طریق ارتباط موضوعی می شناسند، در حالیکه در تقسیم بندی جدید علوم سخن از تقسیم علوم بر مبنای روش ها می کند نه بر مبنای موضوع آنها و از همین بابت نیز مدعیان بدنبال رابطه مستقیم و ملموس هستند و سخن از عدم ارتباط علوم تجربی و فلسفی می کنند. اما با شناخت نوین می دانیم که حتا علوم نامربوط نیز از راههای گوناگون بهم پیوستگی دارند. مثلاً از طریق تصدیقات مشترک (مثل آنکه جهان قانونمند است، که حکمی است که از فلسفه به محدوده علم می رود) و از طریق تصورات مشترک (وجود مفاهیمی چون زمان، مکان، ماده و جسم که هم در علوم تجربی بکار می روند و هم در فلسفه) و بالأخره قضایا که خود وابسته به تئوری ها هستند و تئوریها خصلت فراگیر دارند و تحول در آنها بر همه معارف بشری تأثیر می گذارند. برای مثال: «عدم حجیت استقراء» نه تنها یقین را از دانش های تجربی باز گرفت بلکه فلسفه را نیز از تجربیات محروم ساخت. به همین سبب مدعیان توجه ندارند که معارف بشری بنایی است سیستماتیک و هندسی که اگر تلاطمی در گوشه ای از آن بیفتد همه اجزاء آن تناسبی تازه بخود می گیرند.

سنتی ها به اعتراض می گویند بسیاری از این ارتباطاتی را که طرفداران «قبض و بسط» مطرح می کنند ارتباطات روانی هستند و به همین سبب نیز روشمند نیستند و در قالب قواعد نمی گنجند تا اعتبار آنها سنجیده شود. موافقان نظریه قبض و بسط ضمن رد تکیه بر ارتباط روانی در شواهد خود

مدعی می شوند که در عین حال ارتباطات روانی نیز دارای اعتبار و اثر هستند و به آسانی از آنها نمی توان گذشت و مثال می آورند که فقیه بزرگی چون صاحب جواهر بر آنست که مسئله وجوب نماز جمعه و حرمت نماز ظهر (که همین حال هم حکم مورد قبول جمهوری اسلامی است) اکثراً مورد قبول فقیهان عجم است که مفتون حب ریاست و دلپاخته سلطه می باشند و یا آیت اله مطهری می گوید که فتوای فقیه شهری بوی شهر و فتوای فقیه دهاتی بوی ده می دهد.

در مورد عدم ارتباط فقه به عنوان یک علم منقول با طبیعیات و علوم دیگر و محدود کردن آن به استفاده از علم زبانشناسی (فقه اللغه و دانستن عربی) و علم رجال و اصول فقه به آن دلیل که کار فقه تنها درک مفهوم کلام خدا و معصوم است، گویند باز این مدعیان درکی کهن از علوم دارند و نمی دانند که دیگر امروزه معلوم شده است که درک ظواهر لغات و کلمات و حتا درک دقیق معنی لغوی کلمات در زمان نزول وحی کافی نیست زیرا در حقیقت کلمات و امدار تئوری ها هستند و بدون شناخت تئوریها کلمات را نمی شناسیم و بقول سروش عبارات نه آستن بلکه گرسنه معانی هستند، و الفاظ و امدار تئوریها هستند، لذا تغییر تئوریها در تن الفاظ ثابت معانی مختلف می دمد. از این روی برای درک معانی لغات دانستن فقهاللغه نه کافی است نه رساننده مقصود، بلکه باید تئوری های زمان آن را شناخت و لغات را در رابطه با آن تئوریها معنی کرد. برای مثال معانی لغاتی چون فرشته، انسان، زمین در هر زمانی بدون درک تئوریهای آن زمان ممکن نیست. از این رو فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوریهای علمی و فلسفی آن عصر است.

سروش هم چنان از مباحثی که امروزه در هنر مطرح است استفاده می کند که: فهم ما از کلام یک گوینده حتا می تواند بر خود فهم گوینده از آن پیشی گیرد، از جمله امروزه ما درکی از اشعار سعدی داریم که خود او هرگز نداشته است. لذا درک معانی کلمات در زمان گوینده بیشتر به درد یک مطالعه تاریخی می خورد تا درک مفهوم آن جمله در هر زمان. در حیطه مسایل دینی و کلمات الهی و معصومان، چون همه مؤمنان معتقد هستند که کلام خدا و معصومان مفاهیمی هستند در رابطه با ذات حقیقت و هر چقدر دانش بشری وسعت بیشتری می یابد به درک نظر گوینده آن که خالق عالم یا در ارتباط با او هستند نزدیک تر می شویم، لذا درک امروز ما از کلمات

خداوند و معصومان به مراتب عمیق تر و وسیع تر از درک صحابه از آنها خواهد بود و لذا حتا درک معانی لغات در زمان نزول وحی هدف اصلی معرفت دینی نخواهد بود. بدین ترتیب ملاحظه می شود که حتا در علوم منقول نیز درک ما تابعی است از دانش های دیگر و در ارتباط است با فهمی که ما از دیگر علوم داریم. لذا مسئله سیلان فهم شامل فهم ما از تمام معارف، و از جمله شامل خود زبانشناسی و لغت شناسی هم می شود. بی جهت نیست که طرفداران نظریه بسط و قبض سخن از فهم عصری شریعت و فقیه عصری و شریعت هر زمان خاص و فقیه متعلق به هر زمان خاص می کنند. در مورد وجود ثابتات نیز گویند اولاً تحول به معنی نقض و ابطال نیست و تحولات می توانند نظری را مورد تأیید قرار دهند؛ ضمن آنکه درک ما از همان ثابت های فقهی نیز در طول زمان تغییر می کند و در حقیقت خود ثابت ها نیز شامل حکم تحول می شوند. آنان هم چنین در مقابل مسئله قطعیات فقهی به «اختلاف آراء فقیهان» متوسل می شوند که با وجود استفاده از روشی ثابت و مراجعه به روایاتی یکسان، در اثر تفاوت بینشی، که خود حاصلی است از آگاهی آنان از علوم دیگر، به نتایج مختلف رسیده اند و این نشان می دهد که چگونه علوم دیگری بجز داشتن زبان عربی و فقه اللغة و اصول فقهی و علم رجال در فهم مجتهدان از یک مسئله ثابت اثر می گذارد. البته سنتی ها به نوبه خود این ادعا را رد کرده و اختلاف فقها در یک حکم را نه حاصل تفاوت دانش آنان از علوم دیگر بلکه حاصل اختلاف نظرشان در قالب همان علوم متداول در فقه دانسته اند و آنرا حاصل اختلافاتی چون اختلاف در مفاهیم الفاظ، تعارض و اختلاف در روایات مورد استفاده، اختلاف نظر در اعتبار راوی و یا اختلاف نظر در تطبیق قوانین کلی فقهی بر موارد جزئی دانسته اند.

ب: شکاکیت،

سیلان فهم و ارتباط کامل علوم با یکدیگر منجر به ایراد دوم فقیهان سنتی بر پیروان نظریه قبض و بسط می شود و آنرا اصحاب شک می خوانند یعنی کسانی که منکر ثابتات و مطلق ها، که اساس هر اعتقاد دینی است، می باشند. آنها را هم چنین «هگلیون» می خوانند که تفاوتشان به قول آیت اله سبحانی با هگلیون شناخته شده «تنها در شیوه و ابزار است نه در نتیجه و هدف». بطور کلی همان استدلالات معمولی را که برای رد فیلسوفان اهل شک بکار می برند در مورد اینان نیز بکار می برند. آنها به سرورش و یارانش ایراد می گیرند که چگونه سخن از «تکامل» در فهم دینی می کنند در

حالیکه برای کمال معیاری ثابت و مصون از تحولات نمی شناسند. آیا تکامل را چون رئالیسم پوپری از مقوله ایمان و باور می دانند؟ و اگر چنین است همان ایرادی بر آنها وارد نیست که بر پوپر وارد است که چگونه ایمان را صرفاً به رئالیسم تعلق می دهد نه به امور و معلومات دیگر.

سروش به اهمیت و سنگینی این اتهام وقوف دارد و می داند همین اشارات محدود و گذرای رقیبان می تواند او را در معرض خطر قرار دهد و وی را مطرود اهل ایمان کند. زیرا پذیرش مطلق ها و قبول ثابتات یکی از اصولی ترین مسایل در ادیان است و نفی آنها فرد را در زمره مادی گرایان و منکران مذهب الهی قرار می دهد. زیرا همین احکام ثابت و کلمات الهی هستند که چون از احتمال هر خطا و نسبیت و تحولی مصون هستند و ابدی می باشند می توانند معیار سنجش سایر امور قرار گیرند، و همین فرق اساسی آن با معارف بشری که نسبی و در حال تحول است می باشد. این همان اختلاف دیرینه ای است که از دوران رنسانس میان معتقدان به ادیان الهی با پیروان مکاتب انسان مدار آغاز شده و هنوز ادامه دارد. از این روی سروش و یاران در برابر این اتهام سرسخت می ایستند و گاه خشماگین به پاسخگویی برمی آیند و مدعیان را ناآگاه و مغرض و کژخوان و کژفهم می خوانند و در پاسخ می گویند اینان که دانش فلسفی شان محدود به مکتب ارسطوئیان و حکیمان مشاء و اشراق است از تنها معرفت شناسی ای که خیر دارند معرفت شناسی پیشینی (apriori) است و لذا با طرح مسئله معرفت شناسی بلافاصله گمان می برند منظور همان بحث هایی است که قداما در باب وجود ذهنی، داشتند، در حالیکه نظریه بسط و قبض از نوع معرفت شناسی پسینی (aposteriori) است؛ معرفت شناسی ای که مربوط به فلسفه زمان حال است و کارش بررسی سیر تحولات معرفتی در علوم. آنها نمی دانند در معرفت شناسی پسینی صحبت از دو نوع معرفت است: معرفت درجه اول و معرفت درجه دوم. معرفت درجه اول خود علم است و معرفت درجه دوم بیان تحولات و فلسفه آن. در معرفت درجه اول کروییت و مسطح بودن زمین مطرح می شود و در معرفت درجه دوم سیر تحول بینش عقاید در مورد کروییت زمین و رابطه و تأثیرپذیری آن با دیگر معارف. معرفت درجه دوم گزارشگر است نه داور، و نظریه بسط و قبض یک معرفت درجه دوم است. در آنجا سخن از بیان این واقعیت است که علوم دینی در روند تاریخی خود و در رابطه با سایر معارف دچار قبض و بسط شده اند و درک فقیهان حتماً در ثابتات مطلقیات نیز تغییر یافته است. آنوقت کسانی که تفاوت معرفت

درجه اول و درجه دوم را نمی‌شناسند فریاد برمی‌دارند که اینان می‌گویند شریعت الهی و احکام آن متحول هستند و از نبوت برخوردار نیستند و اینان منکر مطلق‌ها و ابدی شدن شریعت شده‌اند. اینان به جای آنکه در مورد این نظریه به داوری معرفت‌شناسانه و کلام‌شناسانه بنشینند، داوری فقیهانه و متکلمانه می‌کنند. اینان به علت ناآگاهی از معرفت‌شناسی پسینی نمی‌دانند در معرفت درجه دوم می‌توان هم اصالت وجود ملاصدرا را فلسفه خواند و هم اصالت ماهیت بوعلی سینا را، بی‌آنکه سخنی ناروا و بر غلط باشد و این دو حکم متناقض در معرفت درجه اول، در معرفت درجه دوم متناقض نیستند. احکام معارف درجه اول ارزشی و اعتباری و انشایی هستند در حالیکه در معرفت درجه دوم که نظریه بسط و قبض مربوط به آنست احکام معرفتی آن خبری است لذا می‌توان سخن از وجود نسبیت، تکامل، تحول و سیلان فهم در معارف دینی در آن کرد بی‌آنکه برآن بود که خود احکام دینی نسبی و تحول پذیرند، تا به جرم این نظر در معرض اتهام شکاکیت و نفی مطلق‌ها و انکار ابدیت احکام دین قرار گرفت.

سخن بر سر نسبی بودن و متکامل بودن فهم ما از حقیقت است نه خود حقیقت. اینکه شریعت عریان اگر هست نزد شارع است. عالمان دین فقط درکی مسبوق و محاط به تئوریهای بشری از دین را نصیب می‌برند و از دور با آن مهر می‌ورزند. به همین سبب است که می‌توان از سیلان فهم فقیهان و تکامل فهم دینی سخن گفت. حتا آنان که ایراد وارد می‌کنند که اگر همه چیز در سیلان و تحول است پس خود این حکم نیز در تحول است باز از سر بی‌خبری از معرفت‌شناسی پسینی است و به پیروی از همان شیوه‌ای که در معرفت‌شناسی پیشینی که بر اصحاب شک ایراد می‌گرفتند وارد این میدان نیز شده‌اند. در حالیکه این ایرادات بر معارف درجه اول وارد است و در معرفت درجه دوم می‌توان حکم به نسبیت همه معارف درجه اول داد بی‌آنکه خود این حکم شامل آن نسبیت شود.

ج: رجحان علم بر کلام الهی،

سروش می‌گوید حتی یک معرفت از معارف دینی نیست که فهمش متکی به معارف بشری و مقتبس از فهم‌های بیرونی دینی نباشد، و یا معارف بشری گاه داور فهم دینی ما می‌شوند و درک‌های باطل دینی را می‌نمایند و می‌زدایند و عالمان دینی را گاه به تأویل آیه‌ای یا مسکوت نهادن روایتی می‌خوانند، و یا سرکشیدن به معارف دیگر شرط بی‌چون و چرای تصحیح

معرفت دینی و تکمیل آنست. فقیهان سنتی در تفسیر این سخنان می گویند این یعنی دین را به پیشگاه علم بردن که منجر به التقاط و تاویل و رفتن راه باطنیون می شود. به عبارتی این مستلزم ارجحیت بخشیدن به دستاوردهای علوم بشری در مقابل کلام الهی است که ناگزیر باید در نهایت یکی از دو راه را برای رفع اختلاف به نفع علم بشری برگزید، یا التقاط و وصله پینه کردن که بیشتر مکاتب چند دهه اخیر در کشورمان کرده اند یا توسل به معانی استعاری از کلام خدا و اینکه ظاهر کلام را باید رها کرد و معنای باطنی آنرا یافت، نظری که از دیرباز آفت اسلام بوده است. باید خاطر نشان ساخت که حتا این سخن را از مسامحه گران غیر مؤمن نیز مرتب می شنویم که می گویند اسلام مثل تمامی ادیان تفسیرپذیر است و می توان آنرا با دانش های بشری بشکل دلخواه تطبیق داد.

سروش در پاسخ مدعیان می گوید کتاب و سنت ظرف هایی خالی نیستند که با همه چیز بتوان آنرا پر کرد و تنها بیخبران از دین هستند که فکر می کنند هر تفسیری از کلام الهی را می توان بدست داد. شریعت چون طبیعت یک وجود عینی است و حقیقی. لذا همانگونه که قوانین طبیعت را نمی توان بدلیخواه وضع و تفسیر کرد و خود حقیقت طبیعت تفسیرها را جهت می دهد، در شریعت نیز چنین است. او می افزاید چون خالق طبیعت و شریعت یکی است لذا تناقضی میان آن دو نمی تواند باشد. اگر تضادی هست تضاد در فهم ما است نه در خود شریعت و طبیعت؛ و حتماً یکی از این فهم ها برخطا است. فقهای سنتی می گویند خود کلام بیانگر مفاهیم خود هستند، حداقل در شرعیات. در حالیکه طرفداران بسط و قبض برآنند که کلمات و امدار تئوریها هستند و لذا درک ما از کلام درکی است مربوط به عصر و زمان ما. و میان شریعت عربیان که حقیقت آن نزد شارع است و فهمی از شریعت که فهمی است انسانی و مشروط و وابسته به معارف دیگر بشری و در معرض خطا، فرق می گذارند. با توجه به این مطالب اختلاف دو گروه بر سر اولویت کلام الهی و معرفت بشری نیست. این اختلافی است میان مؤمنان به دین و غیرمؤمنان، والا این هر دو دسته معتقد به حقانیت مطلق کلام الهی هستند. نکته ظریف و اساس اختلاف در آنست که پیروان نظریه قبض و بسط برآن هستند که معرفت دینی و از جمله فقه را از ادعای دستیابی به حقیقت پایین کشیده آنرا به یک فهم مثل دیگر فهم های بشری مبدل کنند و بعد هر جا تناقضی میان احکام آن و دیگر دانش های بشری پیش آید هر دو را هم سنگ به میدان مبارزه بکشانند. که البته با رشد دانش

های بشری در بیشتر موارد نیز فقیهان سنتی بازنده خواهند شد و همین جا است که «فقه پویا» معنی پیدا می کند. سرورش و یارانش استدلال می کنند که معرفت دینی از دو طریق به دست می آید: ۱- رکن بیرونی، که عبارت است از معارف بشری که همیشه در سیلان و تحول است؛ ۲- رکن درونی، یعنی کتاب و سنت که باز هم ما به فهمی از آن دست داریم و این فهم نیز در ارتباط و تلازم با دیگر دانش های ما شکل می گیرد. از این روی است که مثلاً «اسلام شریعتی»، «اسلام طریقتی»، «اسلام حقیقتی» داریم. آنها هم چنین می گویند اینکه فقهای ما فهم خود را از شریعت عین شرعیت می دانند در حقیقت ناشی از بینش اثبات گرای فقهی و ایده آلیزم عامیانه آنان است که در حجاب معرفت شناسانه مطرح می کنند. به همین سبب نیز اینان فرق بین فهم عصری مورد ادعای نظریه قبض و بسط را با حقیقت عصری درک نمی کنند و نگران التقاط و تأویل و دین را به دادگاه علم بردن هستند.

## ۲. جهان بینی

حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری (در شماره دوم سال ششم کیهان فرهنگی) فقها و عالمان دین را به دو دسته تقسیم می کند که در حقیقت همان مفاهیم فقه پویا و سنتی را با زبانی دیگر ولی روشن تر، که بیشتر به زبان اهل دین نزدیک است، بیان می کند. می دانیم که در این مورد طرفداران نظریه بسط و قبض به عنوان طرفداران فقه پویا در مقابل فقه سنتی خوانده شده اند. وی بطور کلی فقها و عالمان دین را به دو دسته طرفداران «عدم جواز» و طرفداران «جواز» تقسیم می کند که در کلیت خود به ترتیب همردیف «سنتی» و «پویا» است. او می افزاید فرق اساسی این دو گروه در خداشناسی و انسانشناسی آنان است نه در مبانی کلامی و یا منابع مورد استفاده آنان در استخراج احکام و یا داشتن اختلاف نظری در ضوابط علم اصول.

گروه «عدم جواز» معتقد است که بشر به سعادت خود جاهل است و قادر به تنظیم قوانین برای زندگی سیاسی و اقتصادی خود نیست، لذا خداوند پیامبرانی را می فرستد تا قوانینی را که برای سعادت بشر ضعیف و اسیر شهوات و ناقص العقل وضع کرده است به او ابلاغ کنند. از این روی اصلی ترین بعد دین بعد قوانین آن است. قوانینی که چون از جانب خداوند می آید، بویژه در بینش اسلامی، ابدی هستند و برای تمامی جوامع در تمامی دوره های تاریخ قابل اجرا و یکسان می باشند. بدین ترتیب وظیفه اصلی

نبوت، جعل و ابلاغ قوانین است.

گروه طرفدار «جواز» بر آنست که وظیفه دین قبل از هر چیز تعیین ارزش هاست. ارزش هایی که ابدیست و خداوند مبدأ اصول اخلاق است. وظیفه پیامبران ابلاغ این ارزش ها به انسانهاست. پس از آن انسانها در قالب این ارزش ها است - جز در موارد خاصی که خداوند جعل قانون کرده - که قوانین و نظامات اجتماعی خود را مناسب با زمان و مکان خود وضع می کنند. به همین سبب بسیاری از قوانینی که در کتاب و سنت آمده، قوانین متداول جامعه هنگام نزول وحی بوده که گاه به همان شکل و گاه با تعدیل، با نظام ارزشی دین سازگار بوده و مورد قبول دین قرار گرفته است. لذا این قوانین نه ابدی هستند نه غیر قابل تغییر. بدین ترتیب در نظر این جمع «حقیقت دینداری، احساس عرفان و تخلق به اخلاق الهی و سلوک است. خداوند، خداوند ارزش گذار است و قانون گذاری او مظهر ارزش گذاری او است و به این جهت قانون های الهی ممکن است تغییر کنند ولی ارزش های الهی تغییر نمی کنند چنانکه ذات اقدس وی تغییر نمی کند ولی مخلوقات که مظهر آن ذاتند تغییر می کنند».

انسانشناسی این دو گروه نیز متفاوت است. در نظر گروه جانبدار «عدم جواز» انسان، «انسان فلسفی و کلامی است مکلف و مسئول است و تکلیف او مشروط به شرایط عمومی مانند قدرت و عقل است». یا برای طرفداران این نظریه «مسایلی چون جبرهای اجتماعی معنا ندارد و به این جهت فکر می کنند انسان به تحقق بخشیدن به هرگونه نظامی در هر نوع شرایطی توانا است».

در مقابل، گروه طرفداران «جواز» به انسانشناسی علمی و جامعه شناسی و تاریخ توجه دارند و از جمله «جبرهای اجتماعی» را قبول دارند و مطلع اند که شرایط اجتماعی و تاریخی در تعیین نظام ها نقش اساسی دارند. «نظام های سیاسی و اقتصادی با عوامل طبیعی و زیستی، فرهنگی و صنفی در رابطه است و تغییر این نظام ها تغییر آن عوامل را می طلبد که غالباً یکسو نیست». به عبارتی «آزادی انسان همواره با جبرهای اجتماعی متنافر است». لذا انسانها را با همین شرایط در برابر خداوند پاسخگو می دانند، نه به صورت انسان کلامی و فلسفی.

این دو نوع جهان بینی ناگزیر دو نوع عملکرد مختلف در زمینه مسایل



عملی و نظری را سبب می شوند. از آنجا که مباحث نظری نیز غالباً در یک نظام ایدئولوژیک به صحنه عمل انتقال می یابند لذا حاصل این دو نگرش، دو نوع خط مشی مختلف در صحنه سیاست و اجتماع می شود. خوانندگان از عملکرد نیروهای آرمان گرا در انقلاب که خواستار پیاده کردن نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی مورد نظر خود، بدون توجه به شرایط و محدودیتهای اجتماعی بودند مطلع هستند و توجه دارند که مشکل آنها لزوماً نه در ناآگاهیهایشان از شرایط زمانه، که نحوه نگرش آنان است که آنانرا بدانسوی می برد. هم چنین کسانی که به تکامل فهم دینی و مرتبط بودن معرفت دینی و فقه با سایر معارف بشری معتقدند ناگزیر طرفدار اجواز می باشند و سخن از فقه پویا می کنند و معرفت دینی و فقه را یک معرفت انسانی و غیر مقدس همانند سایر معارف و دانش های بشری می دانند که در رابطه تنگاتنگ با آنها عمل می کند و فهمی است در تحول و تکامل. به همین سبب آنان در اندیشه الگوپردازی از نظامی مربوط به بیش از هزار سال پیش نیستند؛ و چون تلاش اساسی آنان برای درک مفاهیم آمده در کتاب و سنت نیست که بدانند فهم هم عصران پیامبر اسلام از قرآن و حدیث و سنت چه بوده است، لذا تلاششان در شناخت ارزش های اسلامی، درک زمانه کنونی و دست یابی به نظام حکومتی ای است که متناسب با این زمان، ولی هم آهنگ با نظام ارزشی الهی باشد. آنان ناگزیر برای اثبات فقهی اعتبار چندانی قائل نیستند. دستاوردهای فقهی را فهمی از انسانها در اعصار مختلف می دانند که نمی تواند تعیین گر راه این زمان باشد، هر چند حتماً می توانند راهنما و راهگشا باشند. اگر طرفداران عدم جواز، بدنبال آن هستند که چهره واقعی اسلام اولیه را از پس غبار تاریخ بشناسند و آنرا پیاده کنند و برآنند که برای درک حقیقت، ذهن را باید از هر پیش داوری پالایش داد تا دستورات و احکام اولیه و مفاهیم ناب قرون گذشته در آینه ذهن آنان تجلی کند، طرفداران اجواز، به فهم عصری و این زمانی از شرعیت ایمان دارند و برآن هستند که چه بسا فهم این زمان اجازه درک حقایق از کتاب و سنت را بدهد که در خود زمان نزول وحی ممکن نبوده است. و بالأخره اگر تلاش فقیهان سنتی بر دست یابی به اثبات است و آنرا قاعده می دانند و برآن هستند که می توانند حقایق را بازشناسند، اینها هر فهمی از حقیقت - نه خود حقیقت - را نسبی و در سیلان می بینند و دست یابی به اثبات و قطعیات را استثناء می دانند و قاعده را بر تکامل فهم از حقیقت و نسبی بودن فهم قرار می دهند.

## ۳. صنفی

فقها در عمل و در طول تاریخ به عنوان متولی معرفت دینی جاافتاده اند و فهم از دین و صدور احکام دینی منحصر به فقیه شده است. چون فرض بر آنست که آنان حقیقت دین و نظر خداوند و رسولان او را اعلام می دارند، لذا نظرشان به عنوان فتوا بار تقدسی یافته است، و در ذهن جامعه جاافتاده است که فتوای فقیه حکمی است مقدس و لازم الاجرا، نه همچون نظر یک متخصص که می تواند در نظر متخصصان دیگر قابل بحث و حتا مردود باشد. این عقیده بویژه در شیعه و وجود تقلید بیشتر جاافتاده است. حال اگر بر طبق نظریه بسط و قبض فقه را معرفتی از معارف بشری محسوب نماییم که در رابطه و در دادوستد با دیگر معارف عمل می کند، و در سیلان و تحول است، ناگزیر تقدس شناخته شده و معمول فقه و لازم الاجرا بودن نظر فقیه به زیر سؤال رفته و این بنا از بنیان متزلزل می شود. به قول شبستری هر فتوایی یک اظهار نظر متخصصانه ولی نه یک نظر مقدس، یعنی غیرقابل بحث و انتقاد است؛ فتوای مقدس معنا ندارد؛ و یا نه فتواها مقدس اند و نه قانون گذاریها و سیاست گذاریها.

از سوی دیگر اگر قرار باشد فقه در رابطه با دیگر علوم عمل کند و از آنها تغذیه کند، ناگزیر باید پذیرفت که فقاہت سنتی دانشی است عقب مانده و فهم این فقیهان فهمی است کهن که بدرد این زمانه نمیخورد؛ آنگاه سخن سروش میدان می یابد که فهمی از شریعت که در سرزمین دیروز روئیده باشد نه مطلوبست و نه مسموع و نه مشروع. فقیه و اسلام شناس زمان خود بودن هنر و فضیلت است. یا شبستری محدوده عمل فقیهان را چنین تعیین می کند که: «فقیهان واجد شرایط می توانند در جامعه مسلمین در دو مرحله اظهار نظر کنند. مرحله اول این است که اصول ارزشی اسلام در سیاست و اقتصاد چیست؟ مرحله دوم این است که نظام ها و سیاست گذاریها و قانون های پیش بینی شده با این اصول ارزشی ناهماهنگ نیست. متخصصان و کارشناسان سیاست و اقتصاد نیز می توانند نظام ها و سیاست ها و قوانین و مقررات را که به مصلحت جامعه و در راستای اصول ارزشی می دانند پیشنهاد کنند. این دو گروه فقیهان و متخصصان که دو رکن تئوریک حکومت در جامعه مسلمین اند فقط کار نظری می کنند. نظریه پردازی اینها فقط کار تئوریک است. این مردم هستند که این نظریات فقهی یا علمی را با انتخاب و اختیار خود مستقیماً یا به وسیله نمایندگانشان می پذیرند». می بینیم که کار فقیه از میدان عمل و حکومت به صحنه تئوریک محدود می

شود و در آنجا نیز متخصصان را باید هم سنگ و هم طراز خود پذیرا باشند و با توجه به عدم تقدس فتوا و خارج کردن تفقه از دست طبقه خاص، تعریف دین و حکومت دینی بمراتب با آنچه که شناخته شده است متفاوت خواهد شد. ادر چنین فضایی اندیشه و نقد مردم کنترل کننده تفقه فقیهان می گردد و اتفق از افتادن در دام منافع یک طبقه یا یک گروه مصون می ماند و بالأخره نتیجه چنین نظری منتهی به بیان مطلبی از جانب شبستری می شود که با آنچه در صحنه سیاست روز ایران می شنویم فاصله بسیار دارد: ادر فضایی که دین به صورت مجموعه ای از قوانین و مقررات خشک واجب الاطاعه و غیر قابل بحث و بررسی درآید و تصمیمات حکومت به صورت تکلیف شرعی مقدس و غیرقابل انتقاد جلوه کند، دینداری واقعی که همان بیدار شدن و به جریان افتادن احساس های ظریف عرفانی انسان ها است دچار آفت جدی می شود.

بدین ترتیب می بینیم که نظریه بسط و قبض چگونه قدرت را از فقیه می گیرد و چسان دانش فقهای موجود را دانشی عقب مانده می خواند و آنرا نه تنها از رهبریت کنار می زند، بلکه آنرا به شاگردی دین گرایان متجدد و عالم به علم روز فرامی خواند. هم چنین پذیرش این نظر یعنی پاره پاره کردن نظام فقهی موجود، زیرا هیچ کس نمی تواند در تمامی علوم صاحب نظر شود و لذا باید هر فقهی در رشته ای تخصص یابد. اگر بپذیریم که این رشته ها وابسته به علوم امروزند و علوم هزاران شعبه دارند و زمان بحرالعلوم بودن آنها بسرآمده است، مسئله مرجعیت دگرگونه خواهد شد و مفهوم مجتهد جامع الشرایط نیز از اعتبار می افتد.

بی سبب نیست که حجت الاسلام مجتهد شبستری که خود عالمی شناخته شده از حوزه است می تواند با چنان صراحت و قاطعیتی در مورد عدم تقدس فقه و احکام فقها سخن بگوید که دیگرانی که خارج از حوزه هستند هنوز از چنین صراحت گویی هایی اجتناب می کنند. باز به همین سبب است که نظرات او با تمامی بی پروائیش چون نظر فردی از همان صنف است کمتر از نظرات افراد خارج از حوزه فقیهان را برمی انگیزاند. زیرا که امثال سروش «جسارت» کرده و پای در حریمی گذاشته اند که فقیهان بخود تخصیص داده اند و می دانند اعتراض چنین افرادی به قدرت و عملکرد آنان، یعنی نه تنها شکستن انحصار قدریشان بلکه نفی وجود موجود آنان.

## نتیجه

از آنرو که نظریه بسط و قبض تئوریک شریعت در اشکال مختلفی که مطرح شده است در مقوله شناخت جای می گیرد، لذا عوارض پذیرش آن دامنگیر تمامی زمینه های معرفت دینی خواهد شد و چون در شرایط موجود و حضور «اسلام فقاهتی» و حکومت «فقیهان» فقه در مرکز بحث ها قرار دارد، لذا عوارض پذیرش این نظر قبل از هر چیز برهم ریختن نظام آموزشی حوزه های علمیه و ساخت روحانیت موجود است. هر چند با وجود حکومت اسلامی اثرات آن تمامی میدانهای اجتماعی و سیاسی را نیز شامل خواهد شد. از آنچه گفته شد چند نتیجه بدین شرح حاصل می شود:

اول، تأثیر این نظریه بر فقاهت؛ تحول در نظام آموزشی حوزه ها: همانگونه که گفته شد برطبق این نظریه علوم موجودی که در حوزه ها تدریس می شوند وافی به مقصود در درک حقایق دینی و دستیابی به نظام های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و غیره بر مبنای ارزش های اسلامی نیستند. زیرا فلسفه آنان بر درک گفته های کتاب و سنت است و فرض بر آنست که خود گفتار نشاندهنده مقصود گوینده می باشد و به همین سبب نیز همانگونه که آیت اله سبحانی می گوید علوم اصلی لازم و مؤثر در اجتهاد احکام الهی سه علم است و همین علوم هم اساس تدریس علم فقه در حوزه ها می باشند: (۱). آشنایی با زبان عربی، (۲). اصول فقه، قواعد کلی ای که فقیه برطبق آن به استخراج احکام می پردازد. مثل قاعده درجه حجیت خبر واحد یا خبر متواتر، و (۳). علم رجال، که به معرفی راویان و درجه وثوق آنها می پردازد. البته برای استنباط احکام باید فقیه از آیات قرآن، فتاوی فقهای دیگر، احکام مشهور در میان فقها نیز اطلاع کافی داشته باشد. ولی بهر حال فقیهان تأکید دارند که طبیعیات هیچگونه دخالتی در احکام فقهی ندارند و عدم اطلاع از آنان به کار فقاهت زیانی وارد نمی کند. ولی همانگونه که قبلاً بحث شد از نظر پیروان بسط و قبض این علوم کافی نیستند و فقیه می بایست با علوم زمانه خود آشنا باشد. بدین سبب اولین اثر پذیرش این نظر برهم ریختن نظام آموزشی موجود حوزه های علمیه و تدریس علوم جدید و بویژه طبیعیات در مدارس علوم دینی می باشد و طبیعی است که تدریس فلسفه نوین، تاریخ علوم، انسانشناسی، تاریخ، جامعه شناسی شاید پیش از همه مورد نظر پیروان نظریه بسط و قبض باشد.

دوم، دگرگونی در سازمان روحانیت. همانطور که اشاره شد ضروری شدن فراگیری معارف نوین در امر فقاہت، مفاهیم مرجعیت، تقلید، مجتهد جامع الشرایط، شرایط اعلی‌ت و در نتیجه سازمان بندی موجود روحانیت تأثیر جدی می‌گذارد. می‌دانیم که به علل بسیاری از جمله مسایل سیاسی برهم ریختن سازمان موجود روحانیت یک ضرورت است. برای مثال مسئله ولایت فقیه، ضرورت جدایی مفهوم مرجعیت از رهبریت پس از آیت اله خمینی، سهم امام و مسئولیت پرداخت هزینه مدارس دینی و دانشجویان همه اموری هستند که ناگزیر منجر به تحول ساخت روحانیت و سلسله مراتب و عملکرد آنها می‌شوند. به همین سبب طبیعی است که نظریه ای چون قبض و بسط که به این دگرگونی کمک می‌کند و خواستار برهم ریختن ساخت موجود است مورد توجه حکومت و تمام نیروهایی که خواستار تحول در حوزه هستند می‌باشد. هر چند که خود صاحبان این نظر بدنبال این امر نباشند. بهرحال لزوم این تحول در نوشته های مجتهد شبستری به روشنی بیان می‌شود.

سوم، قدرت یابی نظریه: دو عامل در رشد و قدرت یابی این نظریه مؤثرند و به این مبارز تازه پا در برابر حریف نیرومند و دیرپا و پرتجربه فقاہت سنتی قدرت ایستادگی می‌دهند.

یک - سیاسی: همانگونه که گفته شد حکومت اسلامی با سئوالاتی بسیار در صحنه عمل مواجه است که فقه سنتی نه تنها پاسخگوی آنها نیست، بلکه در عمل مانع راهیابی‌ها هم می‌باشد و دیدیم که پیروان نظریه «بسط و قبض» می‌گویند که فقه سنتی نه تنها جوابی برای بیشتر مسایل سیاسی و اجتماعی ندارد، بلکه بعلت ایراد در مقوله شناخت، قادر به پاسخ یابی هم نخواهد بود. از این روی فقه پویا که مدعی است قدرت تحول و پاسخگویی به شرایط روز را دارد بیشتر مورد توجه حکومتگران است. تا زمانی که ایدئولوژی اسلامی در عمل هسته اصلی قدرت حکومت در ایران باشد و واقعاً حکومت در اندیشه پیاده کردن ارزش های اسلامی باشد، طرح چنین مباحثی رونق خواهد داشت. گفتنی است که اگر نظام از محتوای ایدئولوژیک خود تهی شود، این مبحث نیز به صورت فعال از صحنه اجتماع خارج می‌شود و به گوشه مدارس رانده می‌شود و اقبالی را که به آن می‌شود از دست می‌دهد. البته در تاریخ ما شواهد حکومت های ایدئولوژیک بسیاری در دست است که پس از مدتی، با حفظ ظاهر ایدئولوژیک خود، در حقیقت پوسته ای می‌شوند که با محتوای سیاست عملی روز پر شده اند و

با وجود آنکه در ظاهر هم چنان خود را مدعی داشتن آن ایدئولوژی و پاسداری از آن اعلام می کنند، در عمل آن ایدئولوژی را به کنار می گذارند.

دو- شرایط زمان: از آنروی که روند کلی حرکت در جامعه حرکت به سوی علوم جدید و زندگی نوین است افرادی چون دکتر سروش و یارانش که با علوم جدید آشنایی دارند به مراتب بیشتر مورد توجه جامعه بویژه تحصیلکردگان، که در حقیقت گردانندگان هر حکومتی هستند، قرار می گیرند. به همین سبب نیز شاهدیم که دکتر سروش بیش از هر فقیه سنتی مورد توجه گردانندگان نشریات و دانشجویان دانشگاهها قرار دارد و چون حتماً با وجود حکومت روحانیان همین تحصیلکردگان نظام جدید هستند که اهرم های قدرت عملی و روابط اجتماعی را به دست دارند، لذا صدای سروش ها آسان تر و وسیع تر به گوش اهل نظر و تفکر می رسد. از سوی دیگر حتماً در بخش های سنتی جامعه و در میان فقیهان نیز آگاهی از علوم روز است که اعتبار می آورد و روی آنان نیز به سوی همین قبله است، هر چند به نقد و در مواردی به رد آن پردازند. نمونه این گرایش به سوی علوم جدید و امتیاز روانی ای که امثال سروش در این مجادله دارند مسئله پارادوکس تأیید همپل است. با آنکه این بحث به صورت حاشیه ای در اولین مقاله سروش مطرح شد و بعد هم ظاهراً در اثر نقد بسیار زیبا و محکم آقای صادق لاریجانی، سروش از آن چشم پوشید و آنرا در عمل پس گرفت، اما این موضوع حاشیه بحث که نه حضور آن نقش حیاتی در اثبات موضوع داشت و نه کنار گذاشتنش ضربه ای اساسی به نظریه زد، بیش از هر مطلب دیگری از سوی مخالفان و موافقان این نظریه مورد توجه قرار گرفت بطوریکه کاملاً محسوس بود که افراد با طرح آن می خواستند اعتبار علمی خود را ثابت کنند. تا جایی که حتماً مقاله مستقلی در تعریف پارادوکس تأیید نوشته شد تا مبحثی که اینهمه مورد توجه واقع شده است فهمیده شود. یا سروش اصرار دارد که مثالهای خود را از علوم طبیعی و فیزیک و غیره بیاورد، در مقابل حریفان که مثالهایشان عموماً از علوم قدیم و محدود به مسایل فقهی است. حتماً مدافعان نظریه تکامل معرفت دینی در حمله به رقیبان به همین نوع مثالهای آنها اشاره کرده و آنرا نشانی از عقب ماندگی فکری و ناآگاهی آنان نسبت به علوم جدید خوانده اند. بی آنکه توجه شود اگر نظر فقیهان سنتی در استقلال فقه از علوم طبیعی درست باشد، آگاهی از علوم جدید امتیازی در این بحث نخواهد بود و به قول لاریجانی اگر فقها لازم است علوم جدید را بخوانند، به پیروی از همان اصل ارتباط میان علوم،

پس علمای فیزیک و شیمی هم باید به مدرسه فقها برای کسب علم فقه بیایند و الا علم فیزیک و شیمی آنان ناقص است. ولی بهرحال می دانیم که همیشه در هر جدالی عامل همسویی با زمان، که امتیازی روانی است، در عمل نقش مؤثری ایفا می کند. همین امتیازات روانی و سیاسی است که عامل اساسی قدرت طرفداران نظریه «بسط و قبض» در برابر فقیهان سنتی که تکیه بر مباحث هزاران بار مرور شده و جافتاده قرون دارند می باشد.

سه - برخورد مذهبیان متجدد و سنتی؛ قدرت یابی این نظریه نشان می دهد که اگر متجددان مذهبی در صحنه سیاست به فقیهان باختند می رود که آنان در صحنه نظری حاکمیت یابند و فقیهان در اوج قدرت خود به حکم ضرورت های زمانه ناگزیر به پذیرش نظر متجددان مذهبی بشوند و راهی که از سالها پیش از سوی مذهبیان خارج از حوزه ارائه شده است راه حکومت آینده و حتا راه حوزه های علمیه باشد. و بجای آنکه دانشگاهها را به حوزه ها بکشانند حوزه ها را راهی دانشگاهها کنند.

چهار- تسلط تمدن جدید به ضرورت نیاز های سیاسی و اجتماعی: نه ارتباط میان علوم، حتا در حدی که در نظریه «بسط و قبض» مطرح شده است، مسئله ایست کاملاً نو و ناشناخته در دنیای علم و نه لزوم تغذیه علوم دینی از معارف جدید بشری از دیدگاه مذهبیان و حتا روحانیت درون حوزه ها کاملاً پنهان بوده است. می دانیم که نظریه ارتباط کامل میان علوم سالهاست که در فلسفه جدید و بویژه در جهان غرب مطرح است و مخالفان و موافقان آن در این مورد بسیار نوشته اند بطوریکه تقریباً تمامی ماخذ و مراجعات دکتر سروش و همفکرانش نیز از همین منابع غربی است. هم چنین ضرورت آشنایی هر چه بیشتر با دستاوردهای تمدن جدید و به دنبال آن ضرورت تحول در نظام آموزشی حوزه ها، ساختار مرجعیت، سازمان بندی روحانیت و حتی خود مسئله اجتهاد سالهاست که مورد توجه جمعی از مذهبیان قرار گرفته است و در این زمینه بویژه از اوایل دهه چهل شمسی حتا توسط روحانیانی چون مطهری، طالقانی، علامه طباطبائی مطالبی نوشته شده است. اما عامل اساسی ای که به طرح این نظریه در این سالها در ایران رونق بخشیده است مسئله نیازهای سیاسی و اجتماعی و حضور فعال متولیان دین در حکومت است. هم چنین بار دیگر نشان داده می شود که دانش و تفکر مرز نمی شناسد و بر خلاف تمام احساسات ضد غربی و شعارهای مخالفت با اندیشه حاکم بر تمدن جدید، وقتی یک اندیشه در جامعه ای کاربرد مناسب داشته باشد، بالأخره حضور خود را به شعارها و احساسات تحمیل می کند.

پنج - آینده کار: نکته پایانی آنکه برای جافتادن نظریه تکامل معرفت دینی و فقه پویا هنوز راه بسیاری در پیش است. سوء تفاهمات سالها و آموخته های قرون مشکلات اساسی تفاهم دو گروه است و در موارد بسیاری مدعی از سخن حریف همانی را برداشت می کند که از دیرباز با آن آشنا بوده است و همین پیشداوری ها در موارد بسیاری مانع اساسی تفاهم میان طرفین شده است. از سویی هنوز در بحث طرفداران اَبسط و قبض، خامی های بسیار دیده می شود و نشان می دهد که این مبحث به حضور در میدان مناقشات و دادوستد های فکری بیشتری نیاز دارد تا پختگی لازم را بیابد. به همین سبب در موارد بسیاری می بینیم که فقیهان سنتی با دقت منطقی به پاسخگویی برمی آیند، در حالیکه از جناح مقابل از جمله سروش بجای پاسخگویی صریح با آوردن مثالی دیگر بحث را از معبر خود خارج می کنند و اجازه نمی دهند که تلاقی دقیق نظر به حل دقیق مسئله مورد اختلاف بینجامد. برای مثال مقالات آقای لاریجانی از پختگی و انسجام منطقی بیشتری از مقالات سروش و یارانش برخوردار است و ضعفی را که دکتر سروش با آوردن مثالها گاه می خواهد پوشاند در مباحث لاریجانی و سبحانی و مکارم و غیره دیده نمی شود؛ و بالأخره مثالهای ادبی سروش ضمن شیرین کرده نوشته از دقت آن می کاهد. بهرحال حاصل کار هر چه باشد، بحثی که درگرفته است آنچنان اساسی است که حتا اگر شرایط سیاسی نیز قوت آنرا سبب نشود، باز در سطح حوزه ها و دانشگاهها به راه خود ادامه خواهد داد؛ حرکتی است که تا مسئله شناخت را یا به سود پیروان نظریه اَبسط و قبض، یا راه سومی که از برخورد این دو نظر بوجود خواهد آمد حل نکند توقف نمی پذیرد.

منابع:

برای معرفی نظریه اَبسط و قبض تئوریک شریعت، در این نوشتار از منابع زیر بهره گرفته شده است که تمامی آنها در «کیهان فرهنگی» از سال چهارم تا سال هفتم (۱۳۲۹-۱۳۲۲) به چاپ رسیده اند.

۱- عبدالکریم سروش، اَبسط و قبض تئوریک شریعت، کیهان فرهنگی، شماره ۲ و ۴، سال پنجم، نقد نقد، شماره دهم، سال پنجم. مقالات «موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی»، شماره های ۴ و ۵ و ۹، سال ششم و شماره ۱، سال هفتم. لازم به تذکر است که



- دکتر سروش تمام نظر خود را در این مبحث در کتاب جداگانه ای با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» انتشار داده است.
- ۲- محمد مجتهد شبستری، «دین و عقل»، کیهان فرهنگی، سه شماره در سال چهارم، دو شماره در سال پنجم و سه شماره در سال ششم.
- ۳- صادق لاریجانی، «نقدی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت»، شماره هفتم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «نقد نقد و عیار نقد»، در دو شماره اول و دوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۴- محمدرضا صالح نژاد، «پندار رئالیسم و حقیقت شناخت»، شماره یازدهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «این راه را نهایت صورت کجا توان بست»، شماره سوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۵- جعفر سبحانی، «تحلیلی از بسط و قبض تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی.
- ۶- حمید نیری، «قبض اندیشه و ادعای خلوص»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «بازآموزی پارادوکس تأیید و تحول فکر دینی»، شماره چهارم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۷- محمود نفیسی (تقی زاده)، «تأییداتی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی.
- ۸- محمد سعیدی، «تأملی پیرامون فقه و کمال آن»، شماره اول، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۹- علی ربانی گلپایگانی، «تمایز علوم و تأثیر متقابل ادراکات بشری»، شماره دوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.
- ۱۰- احمد واعظی، «پاسخی به نقد نقد»، شماره پنجم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

## «چشم انداز» شماره نهم منتشر شد.

نشریه چشم انداز شماره نهم، بهار ۱۳۷۰، با مطالب زیر در ۱۳۶ صفحه منتشر شد: آب یا سراب ( گزارشی از اوضاع اقتصادی و سیاسی ایران، نوشته بهروز امدادی اصل)؛ رثال پولتیک در خلیج فارس (کریستوفر هیچنز)؛ اعلام جرم علیه دولت اطروش به مناسبت قتل دکتر قاسملو و یارانش؛ حدیث آن فرزانه (درباره غلامحسین صدیقی، نوشته امیر هوشنگ کشاورز)؛ در ستایش استاد (درباره صدیقی، نوشته شهرام قنبری)؛ حاصل کلام (غلامحسین صدیقی)؛ درباره یک رساله (ناصر پاکدامن)؛ طرح هایی از اردشیر محمصص به نام مصدق در دادگاه نظامی؛ سه داستان کوتاه از هوشنگ ایرانی، نسیم خاکسار و پوتکین؛ همراه با اشعاری از اسماعیل خوبی، م. پیوند، مجید نفیسی و حسین قدیر نژاد.

نشانی:

N. Pakdaman

B.P. 61

75662 Paris Cedex 14 France

گزارش و مصاحبه

## احیاء دموکراسی در تفکر چپ

مصاحبه با مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی

توضیح: در بهار سال ۱۹۹۱ مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی، دو تن از فعالان پرمسابقه جنبش چپ ایران، به نمایندگی از سوی جمعی که در تلاش سازماندهی «چپ دموکرات» است به تعدادی از کشورها، از جمله ایالات متحد آمریکا، سفر کردند تا در یک سلسله سخنرانی انگیزه ها و هدف های خود را برای ایجاد تشکلی نو برای چپ ایران توضیح دهند. همین سفر فرصتی فراهم کرد تا ما با این دو به گفتگو بپردازیم و از دیدگاههای آنها در جزئیات بیشتر آگاه شویم. امید ما آن است که در آینده فرصت گفت و شنود با دیگر دست دندرکاران جنبش سوسیالیستی ایران نیز فراهم شود تا ما بتوانیم آنها را در «کنکاش» منعکس کنیم.

آقای مهدی خانبابا تهرانی در دوره ای که در دبیرستان تحصیل می کرد به عضویت سازمان جوانان حزب توده ایران در آمد و تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۲۲ در این سازمان فعالیت می نمود. پس از کودتای ۲۸ مرداد عازم اروپا شد و در اواخر سالهای ۱۹۵۰ همراه با هواداران حزب توده، جبهه ملی و نیروی سوم در بنیانگذاری کنفدراسیون دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی) شرکت کرد. در اواسط سالهای ۱۹۲۰ با دیگر اعضاء و هواداران حزب توده در اروپای غربی از حزب توده انشعاب کرد و در ایجاد «سازمان انقلابی حزب توده» نقش تعیین کننده داشت. پس از جدایی کادر های سازمان انقلابی از این سازمان، در رهبری جریان معروف به «کادر ها» و سپس «اتحاد چپ» به فعالیت های خود ادامه داد. در دوره پس از انقلاب، نقش مهمی را در ایجاد «جبهه دموکراتیک ملی» دارا بود و نیز از پایه گذاران «شورای متحد چپ برای

استقلال و دموکراسی است. خاطرات آقای تهرانی چندی پیش در یک کتاب دو جلدی به نام «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» در اروپا انتشار یافت. (نگاه کنید به بخش بررسی کتاب در این شماره).

آقای بابک امیر خسروی در سالهای قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به عضویت حزب توده ایران درآمد. پس از کودتا او نمایندگی دانشجویان و جوانان عضو حزب توده را در «اتحادیه بین المللی دانشجویان (IUS)» به عهده داشت. او پس از پلنوم چهارم کمیته مرکزی حزب توده به عضویت کمیته مرکزی درآمد و تا پس از انقلاب اخیر در این سمت فعالیت های سیاسی خود را دنبال می کرد. در سال ۱۳۲۳ (۱۹۸۴) به دنبال اختلافاتی که با سیاست و برنامه حزب توده یافت همراه با تعداد دیگری از فعالان حزب از آن انشعاب نمود و «حزب دموکراتیک مردم ایران» را بنیان گذاشت. آقای امیرخسروی در نشریه «راه آزادی» (نشریه حزب دموکراتیک مردم ایران) قلم می زند.

#### با مهدی خانبابا تهرانی

سوال - آقای تهرانی لطفاً در مورد هدف سفرتان به امریکا به تفصیل توضیحاتی بدهید. در ضمن چه تفاوتی میان تلاش فعلی تان در راستای سازماندهی «چپ دموکراتیک» با حرکت دو سال پیش زیر نام «سوسیالیسم دموکراتیک» وجود دارد؟ چرا به این حرکت بیشتر امیدوار هستید؟

پاسخ: سعی می کنم به اختصار به این پرسش شما که شامل سه بخش می شود پاسخ بدهم!

۱- در سال قبل به دعوت عده ای از دوستان و چند نهاد فرهنگی ایرانیان مقیم کانادا، سفری به آن کشور نمودم و در شهرهای مونترال و تورنتو پیرامون موانع تحقق دموکراسی در جامعه ایرانی طی نیم قرن گذشته صحبت کردم. در همان سال قرار بود سفری هم به امریکا بکنم و در چند شهر درباره کتابی که زیر عنوان «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» انتشار یافته بود، به گفتگو پردازم. متأسفانه در آن سال، سفارت امریکا در آلمان غربی، بدلائیل واهی «سیاسی» از صدور ویزای مسافرتی برای این حقیر سراپا تقصیر خودداری نمود. تا این که بالاخره پس از گذشت دو سال در اثر پی گیری حقوقی، امسال مقامات سفارت امریکا، از خر شیطان پائین آمده و با صدور ویزای سفر به امریکا موافقت فرمودند! به این ترتیب اواخر

ماه آوریل به اتفاق آقای بابک امیرخسروی راهی آمریکا شدیم و حالا در این جا خدمت شما هستیم. در ابتدا قرار بود در این سفر پیرامون تاریخچه جنبش چپ در ایران، بطور عام صحبت کنیم. اما در آستانه سفرمان با توجه به اهمیت بحث هایی که طی دو سال گذشته میان بخشی از نیروهای چپ دموکرات ایرانی در اروپا جریان داشته و دارد، تصمیم گرفتیم موضوع بحث و سخنرانی ها را تغییر داده و درباره هویت چپ دموکرات و این که چپ دموکرات و نواندیش ایران چه می گوید و اصول نظری و چشم انداز سیاسی آن در ایران چیست به گفتگو پردازیم. دلیل اساسی ما در انتخاب موضوع بحث، توجه به پراکندگی و فقدان دیالوگ لازم میان نیروهای دموکرات و چپ ایرانی مقیم اروپا و آمریکا بود و با طرح نتایج نظری و عملی تلاش های دو سال اخیر خود، می خواهیم از نظرات انتقادی و سازنده دوستان و همفکران درباره کار خود مطلع و بهره مند شویم، تا از این رهگذر، به تصحیح و غنابخشیدن و پیشبرد این حرکت نوین یاری برسانیم. در این سفر ما در شهرهای نیویورک، شیکاگو، برکلی، لوس آنجلس و واشنگتن سخنرانی داشتیم؛ و متأسفانه به علت بیماری من، جلسه سخنرانی در دانشگاه هاروارد برگزار نشد و از طرف دیگر کمبود وقت نیز مانع سفر ما برای سخنرانی به شهر آتلانتا گردید. اما به جز واشنگتن که دو جلسه عمومی داشتیم، در بقیه شهرهای آمریکا یک جلسه عمومی و تعداد زیادی جلسات محدود و کوچک و ملاقات های فردی داشتیم. در این گفتگوها ضمن آشنایی با نقطه نظرات هموطنان مقیم آمریکا به برخی کمبودهای شناختی خود از مسایل مطروحه در جنبش چپ پی بردیم. از این ملاقات ها نشست و برخاست های سیاسی که بگذریم، در این سفر من به دیدار عزیزان و دوستانی نایل شدم که بعضی از آن ها را مدت ۳۰ الی ۴۰ سال، بعد از گذشت ایام تحصیلی و دوران فعالیتهای جوانی و سیاسی، ندیده بودم و شاید نتوانید تصور کنید که چه شور و احساسی در این لحظات به من دست داده بود. با وجود سپری شدن سالیان دراز جدایی ها و نشستن گرد سپید روزگاران بر سر و روی این عزیزان، دیدار دوباره آنها برایم آنچنان مغتنم و یادآور خاطرات گرانبار ایام صفای خردسالی و رزم جوانی بود، که هرگز فراموش نخواهم کرد. و ملاحظه می کنید که اکنون نیز شادمانیم را از این رویداد نمی توانم پنهان کنم. اما درباره بخش دوم سؤال شما که مربوط به مقایسه و تفاوت حرکت امروز ما با حرکت دوسال قبل عده ای از

دوستان و رفقا می شود که به قصد ایجاد یک جریان سوسیالیستی - دموکراتیک آغاز شده بود و متأسفانه به دلیل نبودن زمینه ی لازم در آنروز، در میان راه رها شد، باید بگویم، حرکت دو سال قبل رفقا در شرایط و بر زمینه ای آغاز شد که هنوز بیشتر سازمان های چپ ایران در چنبره ی برداشت ها و الگوهای سنتی از سوسیالیسم و دموکراسی گرفتار بودند. افزون بر آن، زمینه ی جهانی و اردوگاه سوسیالیسم، نیز شکاف امروزی را برنداشته بود. از یک سو عدم تجانس فکری میان نیروهای حامل آن حرکت و فقدان شناخت نظری لازم از ارزش های دموکراتیک در پیوند با مسأله سوسیالیسم و حداقل ضمانت لازم تشکیلاتی برای پیشبرد مسئولانه ی یک جریان سیاسی از سوی دیگر، در حرکت قبلی مشهود و پیشاپیش قابل پیش بینی بود.

و اما چرا به حرکت کنونی امیدوارتر هستیم، ضمن یادآوری این نکته که موضوع امید و امیدواری من به این حرکت هم امری نسبی است و نه مطلق، باید اشاره کنم از عمر حرکت نخست تا کنون در حدود سه سال می گذرد و در این فاصله تغییرات بزرگی در عرصه جهانی و به تبع آن میان نیروهای چپ ایران و سازمانهای وابسته به آن ها به وجود آمده که زمینه را برای طرح نظریات جدید و حرکت مشترک نیروهای چپ دموکرات فراهم تر و مساعدتر ساخته است. اکنون طیف وسیعی از نیروهای چپ ایران با افکار و قالب های سنتی گذشته بریده اند و در کار نوسازی جهان ذهنی و اندیشگی خود هستند. با فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، و شکست سوسیالیسم واقعاً موجود، - که از اسم و رسمش پیداست که لابد از روز نخست چیزی از سوسیالیسم کم و کسر داشته، که سازندگان و خالقان آن سوسیالیسم واقعاً موجود، بر آن نام نهاده اند - مانع بزرگی از سر راه بازاندیشی نیروهای چپ برداشته شد و راه برای یک جریان نوین فکری و نظری در جهت حرکت مبارزاتی عدالت جویانه و استقلال طلبانه و دموکراتیک هموار شد. مسائلی که به آنها اشاره کردم برخی از آن عواملی هستند که موجب خوش بینی و امیدواری بیشتر من برای شکل گیری و تحقق حرکت کنونی است. اما، این عوامل به تنهایی برای موفقیت و یا تحقق حرکت امروزی چپ دموکرات ایران کافی نیست. میزان شناخت شرکت کنندگان و حاملان این حرکت از مسائل اساسی جنبش چپ و شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حاکم در ایران و سرشت و گرایش جهانی از یک سوی، و بالاخره غلبه بر روحیه ی

فرقه گرایی و اراده گرایی در فعالیت جمعی - که از مختصات تا کنونی جنبش چپ و بختک فرهنگ سیاسی در جامعه ما بوده - از دگر سوی شرط لازم تحقق حرکت نوین است.

سوال - دستاوردهای تاریخی چپ ایران را چه می بینید؟ به عبارت دیگر، هنگامی که جنبش چپ را با دیگر جنبش های سیاسی مقایسه می کنید کدام میراث تاریخی قابل دفاع را با آن مربوط می دانید؟

پاسخ: از جمله دستاوردهای اساسی جنبش چپ در جامعه ایرانی، نوآوری فرهنگی - سیاسی در ربط با حقوق زنان، اقلیت های ملی و دینی، کارگران، دهقانان و روشنفکران، طرح مسایل جهانی، ارائه تفکر انتقادی و کار حزبی و تشکیلاتی است. افزون بر این جنبش چپ ایران در نیم قرن اخیر بر اساس خواست آزادی، ترقی، تجدد و پیشرفت و عدالت اجتماعی در پیکار علیه دیکتاتوری سیاسی همواره در صف مقدم مبارزه قرار داشته و در زمینه ی فرهنگی و هنری از سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۳۲ - در مقایسه با سایر جریان ها و نیروهای سیاسی جامعه ایران - بطور چشمگیری به رشد فرهنگ و هنر و غنای فرهنگ سیاسی ایران خدمت نموده است. در شناساندن چهره ی کریم نژادپرستی و فاشیسم و پیکار ضدفاشیستی در سالهای جنگ جهانی دوم و پس از آن چپ ایران گامهای موثری برداشته و با ترویج روحیه ی مسئولانه در کار جمعی و سازمانی با گرایش تکروی و نفع پرستی شخصی در کار اجتماعی - سیاسی در میان چند نسل ایرانی تأثیر بسزایی به جای گذاشته است. والاترین دست آورد و میراث گرانبهای چپ در ایران، همانا طرح مسأله مساوات و آزادی در مقابله با فرهنگ استثمار و استعماری در ایران بوده است.

سوال - به امروز و برنامه هایی که امروز در مقابل دارید بازگردیم. یعنی سازماندهی «چپ دموکراتیک»، چپی که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار است (یا باید باشد). چه تأکیدی بر «چپ» بودن این جریان دارید؟

پاسخ: اولاً اکثریت شرکت کنندگان در پروژه ی فعلی که خود را چپ های دموکراتیک می دانند از جنبش چپ در ایران می آیند و چون قصد



انکار هویت و کتمان اصل و نسب تاریخی خویش را ندارند، بدین لحاظ در صف آرای گرایش های گوناگون سیاسی جامعه خود را آنچنان که هستند، می نامند. با این وجود، در نام گذاری حرکت سیاسی - سازمانی خود در آخرین تحلیل، اصراری بر اینکه نام چپ را برگزینند، ندارند. اما در برنامه ی سیاسی - اجتماعی خود یقیناً تکیه را بر اصل نمایندگی سیاسی آن نیروهای اجتماعی قرار می دهند که در فرآیند پیکارهای اجتماعی صف مزدبگیران جامعه را تشکیل می دهند. و بنابراین، اصل نمایندگی اجتماعی است که این جریان و حرکت خود را چپ می داند. باری، در صورت شکل گیری نهایی، این جریان می تواند نام دیگری جز چپ برگزیند؛ مثل، جمعیت ترقی خواهان ایران و یا، جامعه دموکراتهای ترقی خواه ایران، و قسی علیهذا.... عمده ترین وجه مشخص چپ دموکرات در مقایسه با چپ سنتی، قبول دموکراسی و عدالت اجتماعی بر اساس رشد و ترقی، بمشابه دو جزء جدایی ناپذیر است. چپ نواندیش و دموکرات، دفاع و پیشبرد حقوق بشر و دموکراسی پارلمانی را از اهداف اساسی خود تلقی می کند و به بهانه ی الویت بخشیدن به اصل عدالت اجتماعی، دموکراسی سیاسی را نفی نمی کند، بل وجود آن را شرط لازم تحقق دموکراسی اقتصادی یعنی برقراری تدریجی عدالت اجتماعی می داند. از آن جا که چپ دموکرات ایران، استقرار دموکراسی بنیادین را در جامعه ی ایرانی، بدون تمرکززدایی در نظام قدرت و تضعیف نقش دولت برای مشارکت بیشتر مردم در امور خود، غیرممکن می داند، فدرالیسم را به عنوان شکل مناسب دولتی برای جمهوری ایران پیشنهاد می کند.

سؤال - برخی نیروهای سیاسی جمهوری خواه براین باورند که تشکیل یک جبهه ی وسیع دموکراتیک از تمامی نیروهای آزادیخواه و جمهوری خواه از الویت برخوردار است. شما میان اتحاد چپ های دموکرات از یکسو و ائتلاف جبهه ای میان تمام جمهوری خواهان چه تمایزی قایل هستید؟ آیا یکی بر دیگری مقدم است؟

پاسخ: قبل از تعیین الویت ها لازم می دانم این نکته را یادآور شوم که اتحاد دموکراتیک نیروهای چپ منوط به بازاندیشی نظری و بازبینی تجربه های دور و نزدیک این نیروهاست و به باور من، بدون گذار از چنین پروسه

ی شناختی، اتحاد دموکراتیک به مفهوم انحصار کلمه، میان نیروهای چپ غیرممکن است و در صورت توافق های پراگماتیکی، اتحاد سیاسی چپ دموکرات پایدار نخواهد بود. افزون بر این، پیش شرط ورود به مرحله ی ائتلاف جبهه ای با تمامی جمهوری خواهان دموکرات بستگی به وجود مستقل چپ دموکرات بمشابه یک سازمان واحد دارد. بدین جهت حق تقدم با اتحاد دموکراتیک چپ است. بعد از این مرحله است که بنظر من فرایند ائتلاف جبهه ای با تمامی جمهوری خواهان دموکرات می تواند آغاز شود. و تازه در چنین فرایندی چپ دموکرات با آن گرایش هایی از جمهوری خواهان ائتلاف می کند که به اصول دموکراسی، رشد و ترقی، استقلال، عدالت اجتماعی، حاکمیت مردم و تمامیت ارضی کشور پایبند باشند.

سوال - چه در طیف جمهوری خواهان و چه در میان نیروهای چپ دموکرات موضوع «انتخابات آزاد» در ایران به یکی از مسائل بحث انگیز بدل شده است. بنظر می رسد که درک های متفاوتی از این ایده وجود دارد. درک شما از مسأله «انتخابات آزاد» چیست؟ تفاوت آن با درک سایر نیروهای سیاسی (به ویژه «جمهوری خواهان ملی») چیست؟

پاسخ: چپ دموکرات طرفدار پیگیر دموکراسی، به عنوان مناسب ترین راه تأمین مسالمت آمیز حاکمیت مردم و خواستار گسترش و تعمیق همه جانبه آنست. ما تا به آخر معتقد به مرجعیت و حاکمیت مردم هستیم و انتخاب آزادانه آنان را در تعیین دولت و نهادهای حکومتی، قانونی می دانیم. ما به اصل تناوب و انتقال مسالمت آمیز و دموکراتیک قدرت، ناشی از رأی آزاد و قانونی اکثریت مردم معتقدیم. لذا «انتخابات آزاد» در ایران را جزئی از این اصول خود و بیان روشن فرهنگ سیاسی دموکراتیک می دانیم. منتها، نسبت به شناخت ساختار «نظام ولایت مطلقه فقیه» کوچکترین توهمی نداریم و نیک می دانیم که نظام جمهوری اسلامی ایران در شکل و شمایل کنونی نمی تواند مجری سیاست انتخابات آزاد همگانی باشد. از این رو، طرح سیاست «انتخابات آزاد» را در بسط با «نظام ولایت مطلقه فقیه» توهم برانگیز می دانیم. زیرا، این نظام در مقایسه با سایر نظامهای توتالیتر نه تنها دارای ظرفیت و انعطاف لازم برای اجرای چنین سیاستی نیست، بلکه هنوز متکی به اهرم های خشونت و انتقام است و شدت

تضادهایش هنوز به آن مرحله نرسیده که برای تخفیف تضادها ناگزیر به قبول اجرای انتخابات آزاد باشد. بنابراین، طرح شعار انتخابات آزاد نباید جایگزین و نافی سایر شکل های مبارزه سیاسی و یا قیام عمومی مردم باشد. علیرغم این واقعیت، برخی از نیروهای اپوزیسیون ایران، منجمله جمهوری خواهان ملی، با طرح یک جانبه ی سیاست و شعار انتخابات آزاد، بدون توجه به فلسفه سیاسی و عملکرد نظام ولایت مطلقه فقیه - که در مقایسه با سایر نظامهای توتالیتر دنیوی، یک نظام آخری است - دچار نوعی الگوگرایی و قیاس مع الفارق شده و نیروی فعال سیاسی خود را در پیکار اجتماعی زمینگیر ساخته اند.

سئوال - یکی از تحولاتی که در سالهای پس از انقلاب، به ویژه با تضعیف تفکر و دیدگاه چپ سنتی، در جنبش چپ صورت گرفته است مستقل شدن فعالیت روشنفکری از فعالیت سیاسی و کار تشکیلاتی است. بهترین شاهد آن انتشار نشریات متعدد با دیدگاه مستقل سوسیالیستی و دموکراتیک است. به نظر شما چنین تلاشی به چه گونه بر مجموعه ی جنبش چپ ایران تأثیر می گذارد؟

پاسخ: بنظر من، یکی از کاستی ها و حتی می توان گفت مصیبت های بزرگ جنبش چپ در نیم قرن اخیر همانا این عدم تفکیک و در بسیاری موارد وابسته و ادغام کردن کار روشنفکری چپ در چارچوب تنگ منافع و مصالح آنی احزاب و سازمانهای سیاسی چپ بوده است. این امر نه فقط مانع رشد اندیشه ی مستقل سوسیالیستی و تولید نظریه های واقع بینانه اجتماعی - سیاسی گردیده، بل که در بسیاری از کشورها و منجمله ایران خودمان، در اثر حاکمیت بلامنازع احزاب چپی و سلطه ی نظام های ایدئولوژیکی بسته ی سازمانهای چپ، موجب سرکوب و نفی هرگونه اندیشه و نظریه پردازی مستقل روشنفکری چپ گشته است. در حالیکه حرکت سازنده ی هر جنبش اجتماعی - سیاسی بستگی به میزان حضور و وجود کار مستقل روشنفکران متعهدی دارد که خارج از دایره ی تنگ منافع و خواسته های زودگذر احزاب و سازمانهای چپی بتوانند از طریق ارائه نظرات انتقادی خود، بمثابة وجدان بیدار و آگاه جامعه در برابر سیاست ها و گرایش های انحرافی احزاب و نهادهای سیاسی عمل کنند. فقدان روشنفکران متعهد و مستقل و کار فکری آنها، بارها موجب یکسونگری و

خسران های فراوان در جنبش های سیاسی و اجتماعی شده است. بنابراین هستی مستقل چنین روشنفکرانی و کارفکری آنها، نه تنها در تناقض با کار سیاسی - سازمانی نیست، بل که مکمل ضرور جنبش های دموکراتیک - سوسیالیستی است. در دهه اخیر در جنبش دموکراتیک - سوسیالیستی میهن ما، تا حدودی تفکیک میان کار روشنفکری چپ و کار سیاسی - سازمانی عام، به وجود آمده و این پدیده ی بسیار مثبتی است که باید از آن استقبال و حمایت نمود. انتشار برخی نشریات مستقل سوسیالیستی و برگزاری سمینارها و جلسات بحث و گفتگو میان نیروهای چپ و دموکرات ایران بازتاب این پدیده ی مثبت است که بدون شک در رشد اندیشه ی انتقادی و شکوفایی فرهنگ سیاسی دموکراتیک و در حرکت جدید چپ، نقش مثبت و سازنده ای ایفا خواهد کرد.

سوال - نظر شما درباره حوادث و تحولات اخیر شوروی از کودتای اوت به این سو چیست؟

پاسخ: رویدادهای دهه ی اخیر در شوروی بازتاب شکست انقلابی است که بر اساس نظریه اراده گرایانه لنین و به تصور امکان استقرار «سوسیالیسم» در جامعه ی عقب مانده و ماقبل سرمایه داری روسیه در سال ۱۹۱۷ شکل گرفت. اما در روسیه سوسیالیسم نتوانست استقرار یابد چون مسأله سوسیالیسم جدا از مسأله ی سرمایه داری در مرحله ی پیشرفته آن نیست. واقعه ای که در روسیه بعد از انقلاب، به دلیل وجودنداشتن زمینه ی مادی - صنعتی انجام گرفت چیزی نبود جز تقسیم فقر. زیرا در آن زمان هنوز پروسه ی صنعتی کردن کشور که می باید قبلاً به وسیله بورژوازی انجام گرفته باشد، تا بتوان بر پایه آن سوسیالیسم را بنانهاد، انجام نگرفته بود. بلشویک ها در حقیقت وظیفه ی بورژوازی را بعهده گرفتند و بجای ایجاد سرمایه داری پیشرفته، نظام سرمایه داری دولتی بوجود آمد که وظیفه ی «انباشت اولیه» را که در کشورهای غربی سرمایه داری در مدت زمان دراز انجام شده بود، حالا این سرمایه داری دولتی در مدت زمان کوتاه می خواست انجام دهد. در نتیجه درجه بهره کشی از کار کارگران و دهقانان را بالا برد و برای انجام چنین کاری ابزاری جز زور و ترور باقی نماند. از آنجا که پس از ۷۰ سال، سیاست زور و ترور همپای نابسامانی های اقتصادی و فقر

اجتماعی دیگر کارآیی نداشت و جامعه ی شوروی دچار بحران همه جانبه اقتصادی و بن بست سیاسی - اجتماعی شده بود، گرایش اصلاح طلب در حزب و دولت در پرتو تغییر و تحولات اقتصادی و سیاسی جهان دست بالا یافت و آقای گورباچف به عنوان نماینده این گرایش در دهه ی اخیر، با بدست گرفتن قدرت سیاسی برنامه اصلاحات خود را مطرح کرد. به دنبال این حادثه، جامعه شوروی ناگهان دستخوش تغییر و بحران اقتصادی و سیاسی شد. در ۱۹ اوت ۱۹۹۱ عناصر محافظه کار حزب، دولت، ارتش و سازمان امنیت با مشاهده ی وضع بحرانی جامعه و نارضایتی عمومی به قصد بازگرداندن اوضاع کشور به دوران و شرایط زمان برژنف، دچار محاسبه اشتباه آمیزی شدند و با برپایی شبه کودتایی که به علت نامساعد بودن شرایط جهانی و داخلی در نطفه خفه شد، نقطه ی پایانی بر شکست تجربه «سوسیالیسم واقعاً موجود» نهادند. علیرغم شکست شبه کودتای ۱۹ اوت، پس از این حادثه، شوروی دچار بحران سیاسی بیسابقه و گرایش های عظمت طلبانه ناسیونالیستی، ضد سوسیالیستی و تجزیه طلبی گردید، به طوری که جامعه شوروی می رفت تا با از هم پاشیدن شیرازه اش، امکان و زمینه ی هر گونه تغییر و تحول مسالمت آمیزی را تعلیق به محال کند. اکنون نیز بعد از گذشت چند ماه از این حادثه، هنوز نمی توان چشم انداز و چگونگی پایان بحران و تلاطم های اجتماعی و فرایند زمانی حل مسالمت آمیز مشکلات و مسایل جامعه شوروی را به روشنی و دقت مشخص نمود.

سوال - آیا شکست «سوسیالیسم واقعاً موجود» را شکست نهایی سوسیالیسم می دانید؟ چه آینده ای برای آن متصور هستید؟

پاسخ: به باور من، شکست مدل سوسیالیسم روسی، ملقب به «سوسیالیسم واقعاً موجود» نه تنها به مفهوم شکست سوسیالیسمی که مارکس از آن بحثابه تبدیل جامعه ی سرمایه داری پیشرفته یاد می کند نیست، بل به نحوی تأیید و اثبات نظریه مارکس درباره سوسیالیسم است که آنرا مسأله ای جدا از مسأله سرمایه داری پیشرفته نمی دانست. یادآوری این موضوع بدین معنا نیست که لنینیسم تئوری راهنمای انقلاب اکتبر هیچ عنصری از نظریات و آراء مارکس و انگلس در خود ندارد. به دیگر سخن، لنینیسم روایت ساده شده و جزمی و حتی از جهتی تحریف تعالیم اساسی مارکس درباره سوسیالیسم

است. نظریه ی انقلاب سوسیالیستی مارکس مربوط به کشورهای پیشرفته سرمایه داری است که در آن تکامل سرمایه داری به مرحله ای رسیده باشد که بورژوازی و پرولتاریا به دو قطب تقسیم شده و طبقات بینابینی کمابیش از میان رفته و کار به جایی رسیده باشد که به اصطلاح مارکس روابط تولیدی، یعنی رابطه ی مالکیت، مانع گسترش نیروهای تولیدی شود. عبارت معروف مارکس در کتاب ارزشمند ولی کم خوانده «سرمایه» که از سلب مالکیت کنندگان سلب مالکیت خواهد شد، ناظر بر سلب مالکیت از بورژوازی پیشرفته است. در صورتی که سرمایه داری پیشرفته ای وجود نداشته باشد که ثروت فراوانی در نظام خود تولید کرده باشد، الغای مالکیت خصوصی به معنی سلب مالکیت از تمامی جامعه به وسیله دولت است. کاری که بلشویک ها پس از انقلاب در روسیه انجام دادند و حاصل آن چیزی نبود جز تقسیم فقر و نه ثروت. این تجربه نشان داد که لغو مالکیت خصوصی و تبدیل آن به مالکیت دولتی در یک جامعه ی عقب مانده و ماقبل سرمایه داری، نمی تواند مسأله اصلی سوسیالیسم باشد. لغو مالکیت خصوصی وسایل تولید در چنین زمینه ای به خودی خود مبنای مناسبی برای یکپارچگی اجتماعی فراهم نمی آورد، بل که با ایجاد دولت دیوانسالار، کار به صورت مزدوری باقی می ماند و در نتیجه از خودبستگی روابط اجتماعی کار از میان نمی رود و زمینه را به صورت مدافع جانبدار و محافظه کار روابط دیوانسالارانه فراهم می سازد. از اینرو در جامعه شوروی به جای سوسیالیسمی که می باید در خدمت رهایی انسانها باشد و انسان در آن سیمای گمشده خود را بازیابد، نظامی مستقر شد اقتدارگرا و به غایت استبدادی که با نفی تمامی نهادهای دموکراتیک و خوار و بیمقدار شمردن آزادیهای فردی و حقوق اجتماعی و سیاسی از قبیل حق اعتصاب و آزادی مطبوعات و احزاب، به فرایند از خودبستگی انسان شتاب بیسابقه ای بخشید. تردیدی نیست، این تصویر با تصویر انسانگرای سوسیالیسم مارکس یکسره متفاوت است. بنابراین، شکست «سوسیالیسم واقعاً موجود» را نه می توان به حساب شکست آرمان انسانی سوسیالیسم گذارد و نه آن را نشانه ی حقانیت و پیروزی سرمایه داری و اقتصاد بازار دانست. در این جا، تذکر این نکته را نیز ضروری می دانم که قصد من در این گفتگوی کوتاه اثبات درستی و یا نادرستی تمامی آراء و نظریات مارکس نیست، بل که تلاش من در جهت نمایان ساختن تفاوت ها و تضادهای میان «سوسیالیسم واقعاً

موجوده و آراء و نظریات مارکس درباره سوسیالیسم است. در عین حال، بازنگری آراء و نظریات مارکس را نیز وظیفه خطیری میدانم که در برابر روشنفکران چپ قرار دارد و دیر یا زود بدور از هیاهوهای موجود و کارزار ضد سوسیالیستی باید بدقت با توجه به داده های علمی این قرن در زمینه های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و به ویژه مسأله محیط زیست و رشد تکنولوژی معاصر - که مارکس در خواب ابدی نمی توانسته آن ها را ببیند - انجام پذیرد. علیرغم ضرورت چنین بررسی و بازنگری در آراء و نظرات مارکس، من همچنان الگوی جامعه سرمایه داری و اقتصاد بازار را داروی رهایی انسان از فقر و ترس و دلهره و ذلت و فروماندگی ناشی از فقر و رفع از خودبیگانگی انسان نمی دانم. لذا، پیکار برای آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی کمافی السابق در دستور روز است و با تحقق این آرمان ها، بشریت مترقی این امکان را می یابد تا سرانجام جامعه ی آرمانی خود را مستقر سازد و ... به جای جامعه بورژوازی با طبقات و تضادهای طبقاتی، اجتماعی استقرار یابد که در آن رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد همگان باشد.

سوال - با توجه به تحولات چند سال اخیر و اساساً فروپاشی «اردوگاه سوسیالیستی»، چپ آزادیخواه ایران چه سیاست و برنامه ای را باید در پیش بگیرد؟

پاسخ: به نظر من، تحولات سالهای اخیر، بویژه شکست تجربه ی اروپای شرقی، حداقل این حسن را برای توده ی وسیع چپ سنتی دربر داشت که آنها در عمل متوجه این واقعیت شدند که مدل سوسیالیسم اراده گرایانه ی لنین حاصلی جز باقی ماندن معضلات اقتصادی و دشواریهای جامعه ی ماقبل سرمایه داری، ادامه استبداد خشن و از خودبیگانگی بیش از پیش انسان ندارد و از آن طریق نمی توان به جامعه ی آزاد و عاری از ستم و استثمار سوسیالیستی رسید. این تجربه همچنین نشان داد که با اتکاء به داده ها و تئوری های محصول جوامع دیگر نمی توان به راه حل مسایل مشخص جامعه ی خود دست یافت و الگوپردازی و دنباله روی سیاسی در عرصه پیکارهای اجتماعی و ملی همواره موجب شکست جنبش های چپ گردیده است، و نمونه بارز آن جنبش چپ میهن ماست. با وجود این واقعیت، چپ

ایران نباید به دلیل شکست و افسردگی دورانی، نیمی از حیات آرمان خواهانه ی سیاسی خود را بدست فراموشی سپارد. اگر در کوران نبرد زندگی رزمندگان راه رهایی نتوانند با درس آموزی از شکست ها و تجربه ها خود را از چنبره ی شکست ها و افسردگی ها خلاص کنند و استقلال و تشخص خود را در عالم سیاست و پیکار اجتماعی بازیابند، سرانجام درمانده و دنبالرو سیاست آنهایی می شوند که در عالیشان از هستی انسانی و آزادی بشری نشانی نیست. بنابراین چپ دموکرات ایران، با توجه به همه ی این واقعیت ها و تجربه های گذشته است که در تدوین و طرح برنامه سیاسی و حرکت اجتماعی خود در آینده، نباید از ظرفیت ها و زمینه های واقعی جامعه فراتر رود و آرزوهای دوردست خود را در پیکار اجتماعی امروز، نابهنگام طلب کند. ساختن جامعه ی آرمانی را باید بعهده ی نسل هایی گذارد که در افق ها و دوردست ها حضور دارند، نسل هایی که بعد از ما می آیند. چپ دموکرات باید برنامه و سیاستی را تدوین و دنبال کند که با واقعیات کنونی جامعه ایران و خواسته های واقعی این نسل خوانایی داشته باشد. در گذشته فقدان شناخت واقعی فعالان و نظریه پردازان جنبش چپ از ساختارهای اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی ایران، موجب شکست جنبش گردید. لذا بررسی و مطالعه ی عمیق و همه جانبه ی مسایل و مشکلات جامعه ایران برای تدوین برنامه مشخص سیاسی، وظیفه خطیری است که در برابر چپ آزادیخواه ایران قرار دارد.

ناگفته پیداست که بر پایه آرزوهای دوردست و خواست جامعه بدون طبقات و عاری از استعمار، نمی توان در عرصه پیکارهای مشخص اجتماعی گامهای واقع بینانه و مؤثر برداشت و در سرنوشت مبارزات سیاسی جامعه دخالت مسئولانه نمود. به ویژه در جامعه ای که هنوز از فقر علمی، تکنولوژیک، مالی و فرهنگی رنج می برد و از قافله پیشرفت و ترقی امروزی فرسنگها بدور است. سخن گفتن از خواست استقرار سوسیالیسم، قبل از گذار از مراحل رشد و ترقی و انباشت سرمایه، حرف مفتی است. برای نیل به جامعه ی آرمانی این مراحل ضرور تاریخی باید طی شود. در این طی طریق است که چپ دموکرات ایران، به همراه سایر نیروهای ملی، ترقی خواه و دموکرات جامعه، با ایجاد جنبش وسیع مبارزاتی برای استقرار آزادی، دموکراسی، استقلال، عدالت اجتماعی و برپایی جامعه مدنی، می تواند نقش تاریخی خود را ایفاء کند.



## با بابک امیر خسروی

سؤال - دستاوردهای تاریخی چپ ایران را چه می بینید؟ به عبارت دیگر، هنگامی که جنبش چپ را با دیگر جنبش های سیاسی مقایسه می کنید کدام میراث تاریخی قابل دفاع را با آن مربوط می دانید؟

پاسخ: برای پاسخ به این سؤال ناچار باید به حزب توده ایران برگشت. زیرا جنبش چپ ایران از پنجاه سال پیش، با تشکیل این حزب پا به عرصه حیات سیاسی مؤثر گذاشت. همین حزب در طول دهه ها، تقریباً یگانه تاز میدان و نماد چپ در ایران بود. حزب توده چون در ۱۲ سال زندگی سیاسی آغازین خود از امکانات علنی و نیمه علنی برخوردار بود، توانست به مثابه یک جریان سیاسی مردمی در توده ها نفوذ کند و آنها را متشکل سازد و به میدان مبارزه بکشانند و بر اساس یک برنامه مترقی، برای زمان خود، تأثیرات بسزایی در جامعه ی ایران بگذارد.

توضیح این نکته لازم است که حزب توده در مهرماه ۱۳۲۰ (درست پنجاه سال پیش)، به ابتکار رادمردانی چون ایرج اسکندری، نوشین، امیرخیزی، رادمنش و سلیمان محسن اسکندری که وابسته به کمیترین نبودند، همراه با عده ای از ملیون دموکرات و حضور عناصر کمونیست قدیمی، چون اردشیر آوانسیان و جعفر پیشه وری تشکیل شد. در مجموع یک حرکت دموکراتیک و تجددخواه و مترقی بود. هنوز حزب ایدئولوژیک، یا مارکسیست - لنینیست نبود و بر اساس منشور مبتنی بر ۵ اصل نظیر: دفاع از آزادی، مبارزه با استعمار، دفاع از استقلال و تمامیت ارضی ایران و حمایت از زحمتکشان، حرکت خود را آغاز کرد. به همین مناسبت موفق شد در مدت کوتاه، اقشار وسیعی از مردم ایران را به خود جلب کند. متأسفانه دخالت های ناروا و توسعه طلبانه ی شوروی در ایران و عوامل کمیترین در درون حزب، بتدریج آن را از راه و روش آغازین خود منحرف ساختند و آرام آرام و بویژه بعد از مهاجرت اول (پس از کودتای ۲۸ مرداد)، به ابزار سیاسی اتحاد شوروی بدل ساختند. برای درک بهتر اوضاع و احوال دهه ی ۲۰، به ویژه برای آگاهی نسل جوان، باید توضیح بدهم که اتحاد شوروی پس از پیروزی در جنگ جهانی دوم و کلاً در جریان جنگ سرنوشت ساز علیه آلمان نازی و در تقابل با آمریکا و انگلستان، مورد احترام عمیق اقشار وسیع مردم و آزادی خواهان

و حتی ملیونی نظیر دکتر مهدق بود. اتحاد شوروی در انظار قاطبه ی عناصر و اقشار روشنفکر و ترقی خواه و میهن پرست ایران، چون دژ صلح و آزادی و مدافع ملل تحت ستم، متجسم بود. بر بستر چنین زمینه ی روانی، حتا عناصر مستقل رهبری حزب توده و نیز اعضاء و کادرهای آن، صادقانه دوستدار شوروی و ستایشگر آن بودند. هرگز تصور نمی رفت که «کشور شوراها» چشم طمع به ایران داشته باشد و رفتار خلاف اخلاق مرتکب شود و دروغ بگوید. بر چنین زمینه و آمادگی ذهنی و صداقت انقلابی، کار کسانی که حزب توده را به وابستگی می کشاندند بسیار آسان بود.

ماجرای غم انگیز آذربایجان، موجب سرخوردگی و فاصله گرفتن بخشی از روشنفکران و ترقی خواهان از حزب توده شد. اولین انشعاب مهم به رهبری زنده یاد خلیل ملکی، در این مقطع صورت گرفت اما مانع رشد حزب توده نگردید. در آستانه زیانه کشیدن جنگ سرد و جهانی که دو قطبی می شد، شوروی همچنان امیدگاه آزادگان بود. البته من اینجا قصد نقد تاریخی حزب توده را ندارم و قصد ارزیابی از خطاهای آن که متأسفانه در تمام بزنگاه های تاریخ معاصر ایران مرتکب شده و ضربات مهلکی به جنبش دموکراتیک و ملی ایران زده نیست. به این کار، در نوشته های خود، به ویژه در «سرنوشت تاریخی حزب توده ایران» و «بررسی و ریشه یابی اشتباهات حزب توده ایران در چهار سال اول انقلاب» پرداخته ام. انجام چنین کاری، از حوصله ی این مصاحبه خارج است. در یکی از سخنرانی ها از من سؤال شد، بالاخره بیلان کار حزب توده منفی است یا مثبت؟ جواب من این بود که حزب توده یک مؤسسه تجاری یا تولیدی نیست که بشود به سادگی بیلان آن را ترازبندی کرد و مثبت و منفی بودن آن را با محاسبه ی ریاضی تقویم نمود. خدمات یا اشتباهات و خطاهای تاریخی آن از یک مقوله نیستند که بشود جمع و تفریق کرد. بررسی خطاهای این حزب جای خود دارد و از زاویه ی آموختن از خطاهای دیگران، بسیار مفید و آموزنده است. در اینجا اما عمدتاً به جنبه های مثبت آن می پردازم.

حزب توده یا جریان اصلی چپ سنتی ایران، در فردای سقوط رضاشاه و باز شدن در زندان ها، تحزب را در جامعه ی ایران باب کرد. حزب سازی بر اساس برنامه و اساسنامه و تشکیلات منظم را جاری ساخت. تشکیل اتحادیه های کارگری و دهقانی، اتحادیه های صنفی برای دانشجویان، معلم ها، کارمندان، جوانان، دانش آموزان و زنان، افسران ارتش و نویسندگان و غیره را با برنامه های مطالباتی ویژه هر یک، راه انداخت. اردشیر آوانسیان در خاطراتش و بر اساس آمار

آن روزها، می نویسد که در سال ۲۴ (قبل از تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان)، بیش از یک میلیون نفر در حزب و سندیکاها و اتحادیه های دهقانی، سازماندهی شده بودند. با توجه به جمعیت آن روز کشور و سطح آگاهی مردم، این رقم شگفت آور است. جنبه های مثبت آن (که عواقب آن همچنان پابرجاست، و بخشی از فرهنگ و شیوه ی کار مبارزان ایران را تشکیل می دهد) انکارناپذیر است. آنچه خطا بود و آموزنده است، این بود که حزب توده به شیوه ی کمینترنی، تمامی سندیکاها و اتحادیه ها را تحت کنترل گرفته بود و می کوشید آنها را چون ابزاری در پیشبرد سیاست حزب بکار اندازد. سندیکاها و اتحادیه ها که می بایست مستقل باشند و از محدوده ی وظایف صنفی خود خارج نشوند، عملاً به جریان های سیاسی کشانده می شدند. وقتی سیاست حزب توده به خطا می رفت و نسبت به منافع ملی ایران خیانت آمیز بود، سندیکاها و اتحادیه ها نیز به آن آلوده می شدند و هر وقت هم حزب توده سرکوب می شد، آنها نیز به همان سرنوشت دچار می شدند.

چپ سنتی، به مثابه یک نیروی سیاسی، برای اولین بار دفاع از محرومان و زحمتکشان کشور و مقوله ی عدالت اجتماعی را در سطح گسترده مطرح ساخت. شعار آنان برای همه، کار برای همه، مسکن برای همه، که از شعارهای ساده و قابل فهم توده های وسیع مردم بود مطرح گردید. تظاهرات و مبارزات خیابانی سرتاسری شد و در فرهنگ مبارزاتی ایران ریشه انداخت. علیرغم آنکه حزب توده بتدریج از صحنه ی سیاسی ایران خارج شد، ولی سنت های مبارزاتی آن تداوم یافت و در فرصت های تاریخی نظیر انقلاب بهمن، اعتصابات کارگری سرنوشت ساز گردید (در پالایشگاه آبادان و صنایع نفت، بسیاری از کادرهای قدیمی شورای متحده میدان دار بودند). حزب توده قانون کار را به مجلس آورد و با مبارزات خود علیه فئودال ها و مالکان بزرگ، به دهقانان قوت قلب داده آنها را به صحنه کشاند. هنوز هم مهمترین مؤلفه ی هویت چپ دموکرات ایران، همین دفاع از محرومان و ستمدیدگان جامعه و مبارزه در راه عدالت اجتماعی است.

چپ ایران، فرهنگ مترقی و انسان دوستانه و مبارزه با استبداد و ظلم و فساد و استثمار وحشیانه زحمتکشان و همه ی آرمان های بشردوستانه و عدالت خواهی را با تمام قوت در جامعه مطرح ساخت. فرهنگ لغات اجتماعی و سیاسی و اصطلاحات نوینی را در سطح کشور مطرح ساخت که قبل از آن در ادبیات سیاسی ما وجود نداشت. در چنین مکتبی، شعرا و نویسندگان و روزنامه نگاران برجسته ای تربیت شدند و یا از آن متأثر گردیدند. به جرأت می توان گفت که

کم اند شاعران و نویسندگان و محققان آزاداندیش و مترقی و حتی مردان سیاسی برجسته‌ی تجدّدخواه که سن آنها بالای پنجاه باشد و روزی و یا مدتی عضو حزب توده یا سازمان جوانان توده نبوده باشند و یا در انجمن‌ها و اتحادیه‌ها و جمعیت‌های وابسته به حزب توده فعال نبوده و یا در حول و حوش آن قرار نگرفته باشند. نمونه: نوشین، بزرگ علوی، مهدی اخوان ثالث، احسان طبری، ایرج اسکندری، احمد شاملو، جلال آل احمد، فریدون توللی، سیمین بهبهانی، محمد جعفری، دکتر امیرحسین آریان پور، نادر نادرپور، کریم کشاورز، ابراهیم گلستان، محمدجعفر محبوب، منوچهر محجوبی، هوشنگ ابتهاج، سیاوش کسری، فریدون تنکابنی، صادق وزیری، محمد قاضی، شاهرخ مسکوب، محمود به آذین، احمد محمود، علی محمد افغانی، نجف دریابندری، داود نوروز، رضا مرزبان، دکتر حمید عنایت، دکتر غلامحسین ساعدی، بیژن جزنی، پرویز داریوش، جهانگیر افکاری، رحیم نامور، علی نقی منزوی، هوشنگ کشاورز، هوشنگ پزشک نیا، مهرداد بهار، پرویز شهبازی، هوشنگ گلشیری، دکتر صدرالدین الهی، پروین گنابادی، احمد مدنی، و اگر ادامه بدهم سر به سدها می زند و اگر شخصیت‌هایی چون صادق هدایت، نیما یوشیج، ملک الشعرای بهار و دیگران را که در اطراف حزب بودند و در جمعیت‌ها و کانون‌های مختلف که به ابتکار حزب توده برپا می شد شرکت می کردند، اضافه کنیم، رقم بسیار بزرگی بدست می آید (جمعیت‌هایی نظیر «جمعیت ایرانی هواداران صلح» که در آن شخصیت‌هایی چون ملک الشعرای بهار، آیت الله برقی و سرلشکر فیروز فعال بودند). بدین ترتیب یک جریان فکری و فرهنگی نو و گسترده‌ای در جامعه‌ی معاصر ایران راه می یابد که در طول دهه‌ها تحول می یابد و عناصر ملی و آزادیخواهانه در آن زبانه می کشد. این فرهنگ نو با نهضت فکری - سیاسی بزرگ دیگری که توسط میهن دوست فناپذیر، دکتر مصدق، پایه گذاری می شود، گره می خورد و فرهنگ کنونی مترقی، ملی، آزادیخواهانه‌ای را شکل می دهد.

چپ ایران پرچمدار مبارزه با استبداد سلطنتی بود. تا چنین بود منادی آزادی خواهی در ایران بود، که نسل به نسل تداوم یافت و از این جهت تأثیرات بزرگی در پیشبرد فرهنگ آزادیخواهی، که از انقلاب مشروطه جان تازه‌ای گرفته بود، داشت. این نقش مثبت، مستقل از درک نادرست چپ سنتی از آزادی بود. زیرا چپ سنتی آزادی را برای خود می خواست و چون به شیوه‌ی لنین به خط کشی میان

انقلاب و ضد انقلاب باور داشت به ناگزیر اگر به قدرت می رسید به سرکوب مخالفان می پرداخت. در دوران شاه مستبد، نقش مثبت چپ در مبارزه برای آزادی عمده می شد و تأثیر می گذاشت. اما درک نادرست آن از جوهر آزادی موجب شد تا بعد از انقلاب بهمن، که چپ سنتی خود را در طیف «انقلاب» و در جبهه ناموجود «ضد امپریالیستی» مشاهده می کرد، به دفاع از روحانیت و خط امامی ها پرداخته و همچنین در درون خود روابط غیر دموکراتیک و سلسله مراتبی ایجاد نماید. چپ دموکرات با تجربه اندوزی از همین خطای معرفتی است که جوهر درک نوین خود از آزادی را در دفاع از آزادی دگراندیشان و در حمایت قانونی از حقوق برابر آنها بیان می کند. به عبارت دیگر، دفاع از آزادی با درک جوهر نوین آن: دفاع از محرومان و زحمتکشان و مبارزه برای عدالت اجتماعی، توأم با آزادی، که شامل تمام اقشار و مؤلفه های مختلف و حتا متضاد جامعه باشد و بطور قانونی از آزادی و حقوق دموکراتیک مخالفان حمایت شود. توجه به این امر که آزادی و عدالت اجتماعی دو روی یک سکه و لازم و ملزوم هم اند. توجه به این امر که عدالت اجتماعی را فقط بر بستر آزادی، و مسلماً در سایه رشد اقتصادی و الزاماً شرکت بخش خصوصی و نه از راه سرنگونی آن، می توان متحقق ساخت.

اما اینکه امروز چه چیزی «جنبش چپ» را از سایر جنبش های سیاسی متمایز می کند، این توضیح را ضروری می بینم: کدام چپ؟ من با آن بخش از «چپ» که هنوز از دیکتاتوری پرولتاریا دفاع می کند، هنوز درک اش از آزادی همان درک سنتی کمینترنی است، همسو نیستم و هیچ علاقه و انگیزه ای هم برای نزدیک شدن با چنین جریان هایی ندارم. ضرر آنها به جامعه کمتر از راست نیست. اما آنچه چپ آزاداندیش را از سایر جنبش های سیاسی متمایز می کند در نکاتی است که در بالا به آن اشاره کردم. برجسته ترین عنصر از هویت آن دفاع از محرومان جامعه و تأمین عدالت اجتماعی با درک نوین ما در ارتباط آن با آزادی و دموکراسی است. در واقع، آزادی و عدالت اجتماعی، دو رکن اصلی اندیشه و عمل چپ دموکرات است و مهم ترین پایه ی تمایز ما از سایر جنبش های سیاسی ایران است.

ویژگی دیگر آن، توجه به حل منطقی و عادلانه ی مسایل مربوط به فرهنگ و زبان و دادن اختیارات محلی به اقوام اقلیت های ساکن ایران زمین است که با هزاران رشته ی عاطفی، تاریخی و فرهنگی بهم پیوند خورده و ملت ایران را

تشکیل می دهند. راه حلی که به اصل اساسی حفظ تمامیت ارضی و حاکمیت ملی صدمه نزند و مغایر با آن نباشد. این نکته را هم اضافه کنم که در دیدگاه من چپ دموکرات ایران محدود به جریان هایی نیست که گذشته ی مارکسیستی داشته باشند. نیرو های ملی - دموکرات دیگری نیز هستند که در این طیف قرار می گیرند و اگر فرصت شد بعداً به آنها خواهم پرداخت.

سوال - صحبت از «حزب توده ایران» و فعالیتهای گذشته ی آن شد. با توجه به حضور شما در حزب در سالهای اول انقلاب، ارزیابی تان از حرکت حزب توده در مقطع انقلاب و سال های پس از آن چیست؟

پاسخ: پاسخ جدی و جامع به این سؤال به تفصیل می انجامد. در نامه به رفقا و سایر نوشته های خود که قبلاً اشاره کردم، به تفصیل به آن پرداخته ام. اما آنچه در این مختصر می توان تأکید کرد، نکات زیرین است:

۱- سیاست حزب توده در این دوره احساب شده بود. اما اشکال در جوهر این سیاست بود که نادرست و «کله معلق» بود. حزب توده ایران در نشریات و تبلیغات و اسناد رسمی، از جمله در مصوبه های پلنوم ۱۷، عناصر عمده و تعیین کننده ی «خط امام» را در پنج ماده فرمولبندی کرده است. اینها عبارت بودند از: سمت گیری قاطع و تزلزل ناپذیر علیه امپریالیسم جهانی به سرکردگی امریکا؛ ضد استبدادی بودن آن؛ سمت گیری در جهت تأمین حقوق و آزادی های فردی و اجتماعی برای نیروهای هوادارانقلاب؛ سمت گیری در جهت دگرگونی های بنیادی به سود غارت شدگان و به زیان چپاول گران؛ تکیه پیگیر به لزوم اتحاد همه نیروهای راستین انقلاب (البته حزب توده خودش را هم جزو همین نیروها بحساب می آورد). تمامی پنج عرصه از سر تا ته مخدوش و نادرست بودند و واقعاً ساخته و پرداخته لائبراتور ذهنی کیانوری بودند. ۱۳ سال حکومت آخوندی این را نشان داد. لذا قصد من وارد شدن و تحلیل آنها نیست. اما آنچه خطای محوری و سرنوشت ساز بود، ندیدن و اشاره نکردن به ذات اسلامی «خط امام» بود. «خط امام» طوری تصویر شده است که گویا خمینی یک رهبر ضد امپریالیستی، طرفدار آزادی، مدافع مستضعفان است و اساساً اسلام ناب محمدی و بدعت گذاری اصل ولایت فقیه به او مربوط نیست و مشخصه ی اصلی «خط امام» هم نمی باشد! در واقع «ولایت فقیه» نافی مردم سالاری، لذا دشمن آزادی و دموکراسی بود. حزب توده درست از کنار

چیزی می گذشت که اُس و اساس آن بود.

۲- حزب توده، بر پایه یک تئوری بسیار غلط استالینی، که در واقع هدف آن تأمین هژمونی شوروی بر جهان بود، حرکت می کرد. اساس این تئوری، عمده کردن مبارزه ضدامپریالیستی بر سایر وجوه مبارزاتی بود. با این دیدگاه، مبارزه برای آزادی ها و دموکراسی، دفاع از حقوق زنان و آزادی پوشش آنها، مبارزه علیه قانون قصاص و قانون اساسی جمهوری اسلامی و حتی مبارزات طبقاتی و مطالباتی زحمتکشان و مردم، امری فرعی و درجه دوم بود! کیانوری بارها در نوشته ها و پرسش و پاسخ ها، تکرار کرده بود که تا مبارزه ضدامپریالیستی ادامه دارد، اگر آزادی عمل ما را هم بگیرند، باز هم ما از جمهوری اسلامی دفاع خواهیم کرد. پایان فاجعه آمیز این سیاست را دیدیم، تاوان سنگینی که برای آن پرداخت شده دیدیم و هنوز هم بار این گناه بر دوش ما سنگینی می کند.

نکته قابل تعمق این است که اساساً بعد از سقوط شاه و لغو پیمان امریکا و ایران، خروج از سنت، اخراج مستشاران امریکایی و خارجی، دستگیری و اعدام و فرار فرماندهان نظامی و به همین ترتیب سردمداران رژیم گذشته و شوک ناشی از غافلگیر شدن در برابر انقلاب بهمن، که تمام محافل بین المللی و بویژه محافل حاکمه ی امریکا را هاج و واج کرده بود، صحبت از «خطر امپریالیسم» به ویژه در سالهای اول انقلاب اصلاً واقعی نبود. به همین مناسبت، خمینی برای پیشبرد سیاست های خود و استفاده از خطر لولوی خارجی، از اشغال سفارت امریکا و گروگان گیری دیپلمات های امریکا استقبال کرد و بر مرکب آن سوار شد. واضح بود که دولت امریکا در برابر چنین اقدام بی سابقه ای در روابط دیپلماتیک، دست روی دست نمی گذارد. نتیجه آن ایجاد جو مصنوعی ضدامپریالیستی به مدت ۴ ۴ ۴ روز، مسدود شدن دارایی ایران و از دست دادن میلیاردها دلار پول ایران و منزوی شدنش در جنگ عراق و ایران بود. خمینی جنگ را «رحمت الهی» خواند! سقوط دولت موقت بازرگان به دنبال همین گروگانگیری بود. تصویب قانون اساسی، برکنار کردن بنی صدر و زیر پا گذاشتن قانون و قانونیت و سرکوب همه احزاب و سازمان ها به برکت همین «رحمت الهی» و مقابله با امپریالیسم بود. حزب توده هم دل اش به این خوش بود که جلو سفارت امریکا با توزیع مجانی «چای ضدامپریالیستی» و «آش ضدامپریالیستی»، در این جنگ زرگری شرکت کرده است!

چندی بعد، وقتی کیانوری خُرد شده زیر شکنجه را به پای تلویزیون کشاندند تا به گناهان خود اعتراف کند، گفتاری از خمینی پشت سر او بر دیوار نوشته شده بود که خواندن آن رعشه بر اندام می انداخت: «امریکا از انگلیس بدتر است، انگلیس از امریکا بدتر و شوروی از هر دوی آنها پلیدتر است!» این همان سیاست بارها تکرار شده «نه شرقی نه غربی» بود.

چنین خطای نابخشودنی ناشی از وابستگی ایدئولوژیک و دنباله روی کورکورانه از رهنمودهای «مرکز انقلاب جهانی» بود. در طول هفتاد سال به نام کمینترن و کمینفرم و سپس شوروی، به کمونیست های جهان القاء شده بود که شدت کمونیست تر بودن با درجه ی علاقه هر فرد به شوروی سنجیده می شود! چنین فرهنگ کاذبی در وجدان کمونیست ها افتاده بود. زنده یاد ایرج اسکندری، دبیر اول اسبق حزب، با سیاست کیانوری از همان ابتدا مخالف بود و خط دیگری را ترسیم نمود. اما مجبورش کردند ایران را ترک کرده و از حیات سیاسی کناره گیری کند.

سوال - به امروز و برنامه هایی که در دست دارید بازگردیم. از سازماندهی «چپ دموکرات»، چپی که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار است (یا باید باشد) صحبت کردید. چه تأکیدی بر «چپ» بودن این جریان دارید؟

پاسخ: در سخنرانی های خود در امریکا غالباً به این نکته اشاره کردم و دلایل آنرا گفتم. من عمیقاً بر این باورم که علی رغم این همه تحولات و دگرگونی ها در جهان، چپ دموکرات به مثابه یک نیروی سیاسی، برای جامعه ایران یک ضرورت است و حتا بیش از پیش اهمیت پیدا کرده است و اینک در مضمون و شیوه کار جدید و برخوردار نوین به مسایل، چون یک نیروی ملی - دموکرات و فارغ از هر گونه وابستگی ایدئولوژیک، باید با مغز خود بیندیشد و به اتکاء نیروی مردم، وارد میدان شود. خیلی ها فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» را با شکست چپ در جهان یکی می کنند و سرمایه داری لیبرال و بیرحم امریکا را تنها آلترناتیو می دانند. وظیفه ماست که در برابر چنین روحیه نیهیلیستی قد علم کنیم و از رسالت اجتماعی - سیاسی خود که مبارزه در راه آزادی و عدالت اجتماعی است، به دفاع برخیزیم.

من از این تحلیل اوضاع اجتماعی و ساختار اقتصادی ایران حرکت می کنم که کشور عقب افتاده ایران تا دهه ها باید از طریق گسترش روابط



سرمایه داری، راه رشد و ترقی را ببینید. در گذشته بر این باور بودیم که عدالت اجتماعی را میتوان از راه اقدامات شتابزده و روش های اداری و نظامی سلب مالکیت و ایجاد بخش دولتی قدرقدرت و در همه جا حاضر، بنام سوسیالیسم یا راه رشد غیرسرمایه داری تأمین کرد. متأسفانه پیامد چنین سیاست و روشی در کشورهای عقب مانده، حاصلی جز تقسیم غیرعادلانه فقر و استقرار رژیم های استبدادی ظالمانه، ببار نیاورد. در حقیقت، آنچه از هم فروپاشیده است، چنین درک و دکترین نادرست از برقراری عدالت اجتماعی است، نه نفس مبارزه و ضرورت از میان برداشتن نابرابریها و ستم ها. من از این واقعیت حرکت می کنم که در دنیای کنونی، وقتی کشورهای سوسیالیستی به سوی اقتصاد بازار و استقرار مجدد مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و احیاء روابط سرمایه داری می روند، چگونه می توان متصور بود که ایران عقب مانده به تنهایی قادر باشد راه به سوسیالیسم برد؟ لذا من به سرمایه داری چون یک واقعیت اجتناب ناپذیر و چون یک ضرورت اجتماعی - اقتصادی تاریخی می نگرم و معتقدم نیروهای ترقی خواه و تجدید طلب و عدالت جو باید بخش خصوصی را همچون یک مؤلفه ی اقتصادی - سیاسی اجتماعاً لازم برسمیت بشناسد که همراه بخش دولتی و به مثابه یک بازوی مفید، برای رشد اقتصادی و توسعه کشور ضرورت دارد. رسالت چپ دموکرات در این است که طی نسل های آینده، در چارچوب آن برای دستیابی به آزادی و دموکراسی گسترده تر و عدالت اجتماعی هر چه بیشتر مبارزه کند.

تجربه ی کشورهای بزرگ و پیشرفته ی سرمایه داری و به ویژه همین کشور بسیار ثروتمند ایالات متحده امریکا نشان می دهد که اگر یک نیروی سیاسی قوی طرفدار عدالت اجتماعی، حضور فعال نداشته باشد، بی عدالتی ها، شکاف طبقاتی، فقر و بی خانمانی، گسترش می یابد و حتی دموکراسی محدود می شود و مردم از شرکت واقعی و مؤثر در امور خویش محروم می مانند. چپ ها آن نیروی سیاسی - اجتماعی در ایران هستند که محصول همین نیاز اجتماعی بوده و بار عمده ی مبارزه برای عدالت اجتماعی و گسترش دموکراسی را به دوش می کشند و موتور آنهاست.

در شهرهای مختلف امریکا که سخنرانی و گفتگو داشتیم، بارها سؤال می شد که محتوای گفته های شما خوبست، ولی چرا اسمش را چپ؟

گذاشته اید؟ پاسخ من اینست: اولاً اصطلاح چپ یا راست، بازگو کننده ی واقعیت سیاسی در هر کشور است و خاص ایران نیست. در یک برنامه تلویزیونی در امریکا، مشاهده کردم که گرداننده برنامه، ادوارد کندی را به عنوان نماینده جناح چپ و حریف بحث او را نماینده جناح راست معرفی کرد. در واقعیت امریکا، چپ و راست چنین نمایندگی می شوند. در فرانسه چپ ها و راست ها، اصطلاح بسیار متداول و جاافتاده در افکار عمومی است. خود احزاب راست، با همین نام برنامه های خود را معرفی می کنند. در انگلستان و آلمان نیز اصطلاح چپ و راست متداول است. نباید خجالت زده بود. ما مدافعان آزادی و حقوق بشر و عدالت اجتماعی و خصم استبداد و ظلم و بی عدالتی هستیم. صدها و هزاران هزار زن و مرد شریف میهن ما جان خود را در این راه باخته اند و یادبودهای تاریخی ما هستند. ثانیاً، در حال حاضر قصد اولیه ما تجمع نیروهای پراکنده چپ و طرف خطاب ما آنهاست. این بدین معنا نیست که اگر فردا موفق به تشکیل واحدی شدیم، نام آن حزب چپ دموکرات خواهد بود! مسلماً نام آن عام تر و طوری انتخاب خواهد شد که برای قاطبه ی مردم ایران مانوس تر باشد. اساس، مضمون هویت ماست که باید انعکاس عدالت جویی و آزادی خواهی ما باشد.

سوال - برخی نیروهای سیاسی جمهوری خواه بر این باورند که ضرورت کنونی، تشکیل یک جبهه ی وسیع دموکراتیک از تمامی نیروهای آزادیخواه و جمهوری خواه است. شما میان اتحاد چپ های دموکرات از یک سو و ائتلاف جبهه ای میان تمام جمهوری خواهان چه تفاوتی قایل هستید؟ آیا یکی بر دیگری تقدم دارد؟

پاسخ: اینها دو مقوله ی کاملاً متفاوت و دارای وظایف و اهداف مختلف هستند. گام برداشتن در راستای شکل واحد سیاسی از چپ های دموکرات با این چشم انداز است که به پراکندگی های موجود پایان دهد، به جای چندین نشریه ی ارگان، یک نشریه مشترک با تیراژ بیشتر و محتوایی غنی تر و فارغ از قید و بندهای مصوباتی و قطعنامه های احزاب و سازمان ها وجود داشته باشد. هویت چپ دموکرات و وظایف و ویژگی های آن را قبلاً توضیح داده ام. نکته ای که تأکید آن را در رابطه با این سؤال اضافه می کنم از این قرار است: به عقیده ی من، چپ دموکرات بر خلاف سنت لنینی، نباید مهم ترین مسأله در هر تحول و انقلاب را کسب قدرت بداند.

زیرا اساس قرار دادن چنین هدفی به آنجا می انجامد تا توسل به هر وسیله ای برای کسب قدرت توجیه شود. کودتا و توطئه و ترور و بندوبست، اقدام های «انقلابی» تلقی می شدند.

اعتقاد من بر اینست که اولاً چپ به تنهایی قادر به کسب قدرت از طریق سیاسی و مسالمت آمیز نیست. ثانیاً کسب قدرت اساساً نباید مشغله اصلی فکر ما باشد. آنچه ما می خواهیم، تحول سیاسی و مسالمت آمیز جامعه به سوی آزادی و دموکراسی و تأمین حقوق بشر در ایرانست. وظیفه اصلی ما در یک جمله، مبارزه برای دستیابی به آنها و تحقق هر چه گسترده تر و عمیق عدالت اجتماعی است. چه در اپوزیسیون باشیم و چه همراه سایر نیروها در حاکمیت قرار بگیریم.

اما ائتلاف جمهوری خواهان مقوله ی دیگر و پاسخ به نیازی است که هم اکنون در اپوزیسیون به شدت احساس می شود. جمهوری اسلامی، اولین تجربه ی جمهوری در ایران را بدنام و چرکین کرده است. به همین جهت طرفداران سلطنت پهلوی از آن بهره برداری می کنند و در سودای استقرار مجدد سلطنت پهلوی هستند. از سوی دیگر، «جمهوری خواهان» دیکتاتور سیرت، نظیر مجاهدین خلق، «شورای ملی مقاومت» را سرهم بندی کرده، شعار «رجوی - ایران»، «ایران - رجوی» سر داده اند. لذا در میان این دو طیف جای جمهوری خواهان لائیک و آزادی خواه و ملی خالی است. به همین سبب دستیابی به ائتلاف جمهوری خواهان، بر پایه یک منشور آزادی خواهانه و مترقی ضرورت جدی دارد تا به مشابه یک نیروی نسبتاً مقتدر، بتواند چون آلترناتیوی در برابر جریان های غیردموکراتیک و افراطی، در صحنه ی سیاسی ایران حضور فعال داشته باشد. تفاوت اساسی میان این دو مقوله، در ترکیب نیروهای تشکیل دهنده ی آنها و برنامه ها و اهداف آنهاست. لذا هیچکدام بر دیگری تقدم و اولویت ندارد. در حال حاضر، ما برای پیشبرد هر دو موضوع، فعال هستیم. اگر یکی زودتر به نتیجه رسید، ناشی از شدت و ضعف مشکلات و اختلاف نظرها در هر کدام از آنهاست.

سؤال - چه در طیف جمهوری خواهان و چه در میان نیروهای چپ دموکرات موضوع «انتخابات آزاد» در ایران به یکی از مسایل مهم تبدیل شده است. بنظر

می رسد که درک های متفاوتی از این ایده موجود باشند. درک شما از مسأله «انتخابات آزاد» چیست؟ تفاوت آن با درک سایر نیروهای سیاسی (از جمله «جمهوری خواهان ملی») چیست؟

پاسخ: روشن است که هیچ آزادی خواهی نمی تواند مخالف انتخابات آزاد باشد. اساساً خواست ما دستیابی به آزادی و دموکراسی است تا بتوان بر اساس آن حاکمیت مردم را برقرار کرد. اما آنچه مورد اختلاف و موضوع بحث ما از جمله با جمهوری خواهان ملی است، در آنست که آنان، در نامه سرگشاده خود (۶ اسفند ۶۹) این موضوع را به مثابه شعار محوری روز مطرح کرده اند و نتیجتاً نیازمند چنین خواستی از دولت کنونی جمهوری اسلامی و باز کردن گفتگو با آنها و یا بخشی از حاکمیت هستند. من در مقاله ی «انتخابات آزاد، واقعیت یا توهم» (راه آزادی، شماره های ۴ و ۵)، استدلال کرده ام که توقع برگزاری «انتخابات آزاد» از دولت رفسنجانی در حال حاضر یک توهم است. حوادث ایران، به ویژه در چند ماه اخیر که با تشدید فشار به زنان و مطبوعات غیر وابسته به رژیم، تشکیل یکان ویژه ی پاسداران که آشکارا به قصد ترور افکار عمومی و سرکوب بیشتر و مقابله با تظاهرات اعتراضی است و بویژه دستگیری تعدادی از امضاء کنندگان نامه ۹۰ نفری و اخیراً محکومیت عده ای از آنها به زندان، توهم آمیز بودن طرح انتخابات آزاد را همچون شعار محوری روز بیش از پیش تأیید می کند. به همین علت، معتقدم که شعار محوری ما باید مبارزه در راه تأمین آزادی ها و دفاع از مطالبات معیشتی مردم برای نان و مسکن و کار باشد. و تا آزادی های دموکراتیک تأمین نشود و تغییرات جدی در ترکیب حکومتی مشاهده نگردد، طرح شعار «انتخابات آزاد» جز ایجاد توهم و کاشتن بیهوده تخم امید کاذب در میان مردم، نتیجه دیگری ندارد. حتا بعضی دیگر (نظیر دکتر بختیار و حسن نزیه)، «انتخابات آزاد» را معادل براندازی رژیم جمهوری اسلامی می دانستند و از این تصور حرکت می کردند که گویا رژیم در حال سقوط است و آخرین نفس را می زند و برگزاری «انتخابات آزاد» شکل آبرومند کنار گذاشتن جمهوری اسلامی است. اینان، جمهوری اسلامی را با حکومت نجیب الله در افغانستان مقایسه می کنند. تخیلی بودن چنین ارزیابی در حال حاضر، واضح است و نیازی به استدلال چندانی ندارد. کافیت واقع بین باشیم.

البته من با سیاست انتخاباتی آزاد (و نه شعار انتخابات آزاد) که بیانگر سیاست مسالمت آمیز ما به انکاء رأی آزاد مردم برای هرگونه تغییر و تحول در کشور باشد موافقم. و بهمین لحاظ، برگزاری انتخابات آزاد را اقدام پایانی روندی نسبتاً طولانی می دانم که با مبارزه برای استقرار آزادی ها در ایران آغاز می گردد.

سوال - یکی از تحولاتی که در سالهای پس از انقلاب، به ویژه با تضعیف تفکر و دیدگاه چپ سنتی، در جنبش چپ صورت گرفته است مستقل شدن فعالیت روشنفکری از فعالیت سیاسی و کار تشکیلاتی است. بهترین شاهد آن انتشار نشریات متعدد با دیدگاه مستقل سوسیالیستی و دموکراتیک است. به نظر شما چنین تلاشی به چه نحو بر مجموعه ی جنبش چپ ایران تأثیر می گذارد؟

پاسخ: بدواً بگویم که به نظر من اساساً کار فرهنگی باید از سیاست جدا باشد تا خلاقیت و پویایی خود را از دست ندهد. منتها چنین کاری، واقعاً باید در دست اهل هنر و فرهنگ باشد. رابطه سیاست با فرهنگ و هنر یک رابطه با واسطه و غیر مستقیم است و از طریق انعکاس یکی بر دیگری، بر هم اثر می گذارند. البته به نظر من نه سیاست صرف وجود دارد و نه فرهنگ و هنر مجرد. وقتی می گویند سیاست هنر استفاده از امکانات است، نوعی از این رابطه را در نظر دارند. اما فرهنگ و هنری که در خدمت یک سیاست باشد، دیگر تبلیغات است نه فرهنگ و هنر. اما آنچه در امریکا (در میان ایرانیان) مشاهده می شود نوعی سیاست گریزی و پناه بردن به کارهای فرهنگی است، که در موارد زیادی از سوی فعالان سیاسی سازمان های چپ شکست خورده بنیانگذاری شده است. نکته قابل تأمل و تعمق هم همین است. آنچه در مجموع هشدار دهنده و تا حدی نگران کننده است، همین سیاست گریزی است. زیرا چنین گرایشی خاص شرایط خفقان است. در حال حاضر، در ایران اینگونه فعالیت ها در سطح فرهنگی نسبتاً بالا و پرارزشی جریان دارد. اما در امریکا چرا؟ آیا آنجا هم خفقان حاکم است؟ آنچه در امریکا تأسف آور و هشدار دهنده است، فقدان تقریباً کامل فعالیت های سیاسی و جانشینی آن با فعالیت های فرهنگی است. ایجاد فرهنگ سراها و انجمن های فرهنگی و نشریات فرهنگی متعدد، انعکاس آن است. در حالی که در اروپا، کار فرهنگی در حد متعادل آن انجام می گیرد و فعالیت های سیاسی و سازمان های سیاسی پابرجاست. آقای کشاورز صدر

می گفت بیش از ۲۰۰ انجمن و فرهنگ سرا در امریکا پراکنده هستند و به فعالیت های تقریباً مشابهی مشغولند.

طبیعی است که فعالیت های فرهنگی تجدّدخواهانه و مترقی و آزادی خواه، یک نیاز بسیار مهم اجتماعی است. بدون یک کار فرهنگی بنیادی، تحول در جامعه رخ نخواهد داد. نشریه «کنکاش» از جمله این نشریات سیاسی - فرهنگی جدی و با ارزشی است که در امریکا منتشر می شود. لذا ادامه ی این گونه فعالیتها نه تنها در تناقض با حرکت ما نیست که مکمل آن می باشد.

سؤال - نظر شما درباره حوادث و تحولات اخیر شوروی به ویژه از کودتای ۱۹ اوت به این سو چیست؟

پاسخ: آنچه را که در حال حاضر در شوروی می گذرد، پیامد منطقی سیاستی می دانم که گورباچف از ۱۹۸۵ به این سو آغاز کرده است. در عین حال آن چه را که می گذرد، اصلاح یک خطای عظیم تاریخی می دانم که ۷۰ سال پیش، لنین به آن مرتکب شد و خواست اراده گرایانه، در روسیه ی عقب مانده با ۸۶ درصد جمعیت دهقانی، «سوسیالیسم» بسازد. در حالیکه مارکس گذار به سوسیالیسم را فقط در کشورهای پیشرفته سرمایه داری که پرولتاریا اکثریت جامعه را تشکیل بدهد و آنها نه در کشور واحد، بلکه همزمان در تمام کشورهای پیشرفته صنعتی، ممکن می دانست. (بگذریم از اینکه تحولات جوامع سرمایه داری در هیچ جا به شکلی که مارکس پیش بینی می کرد، تکامل نیافت و پرولتاریا به اکثریت جمعیت تبدیل نشد). در طول ۷۰ سال، به تعبیر میلوان جیلاس، «طبقه جدیدی» از آپاراتچیک های حزب کمونیست و قشرهای بالای ک.ج.ب. و فرماندهان ارتش و غیره تشکیل یافت و بتدریج از توده های مردم فاصله گرفت و به زندگی مرفه و امتیازات گوناگون دست یافت. همین طبقه جدید بود که جلو اصلاحات خروشچف را گرفت و سرنگونش ساخت. اصلاحات آندروپوف را در نطفه خفه کرد و با مرگ نابهنگام او دوباره زمام امور را بدست گرفت. علیرغم خدمات بسیار پرارزشی که گورباچف انجام داد، یخ ها را شکاند، ولی جلو یک خطر اساسی را نگرفت. با وجود آنکه می دید که همین دستگاه حزبی است که سد اصلی در برابر اصلاحات اوست و تا مگر استخوان فاسد است

و در دموکراسی مرگ ابدی خود را می بیند، معهذا خواست همین حزب اصلاح ناپذیر را بازسازی کند. کودتای ۱۹ اوت محصول این خطا بود. اگر در همین مدت اپوزیسیون اصلاح طلب رادیکالی در خارج از حزب کمونیست شوروی شکل نگرفته بود و به اتکاء مردم مقاومت نمی کرد، همه ی دستاوردهای چند سال اخیر برباد می رفت. شکست کودتا، بیانگر اهمیت نقش مردم و رفراندمی برای نشان دادن پشتیبانی آنان از دموکراسی و آزادی های به دست آمده بود. درست است که اینک حرکت به سوی اقتصاد بازار و استقرار نوعی سرمایه داری دولتی است و اتحاد شوروی در حال از هم پاشیدن است ولی واقعیت آنست که هرگز در شوروی سوسیالیسمی نبود که حالا از بین برود. آنچه بود، مسخ سوسیالیسم و دهن کجی به آن و همه آرمان های والای انساندوستانه و عدالت خواهانه ای بود که اندیشه پردازان اولیه ی سوسیالیسم در آرزوی آن بودند. آرزوی همه اینست که گورباچف و سایر رهبران اصلاح طلب بتوانند با جستجوی راه های منطقی و مسالمت آمیز از پیش آمدهای ناگوار جلوگیری کنند و قادر به کنترل امور باشند. بی تردید از شکست کودتای ۱۹ اوت خوشحالم و علیرغم مشکلات موجود، تحولات کنونی را برای بشریت مفید می دانم و خیر و صلاح ایران و جنبش آزادی طلبانه ی کشورمان را هم در همین می بینم.

سوال - با توجه به تحولات چند سال اخیر در جهان و فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، چه آزادی خواه چه سیاست و برنامه ای را باید در پیش بگیرد؟  
پاسخ: توضیح این نکته لازمست که خیلی ها فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، را شکست آرمان های انسان دوستانه و آزادی خواهانه و عدالت جویانه ای می دانند که اندیشه پردازان سوسیالیسم تخیلی و متفکران بزرگ دیگر نظیر مارکس و ادامه دهندگان مکتب او مطرح ساخته اند. این تبلیغات از یک سو، توسط مبلغان جهان سرمایه داری برای توجیه و تجلیل نظام سرمایه داری و سپر انداختن در برابر آن و از سوی دیگر در کشور ما بدست زمام داران جمهوری اسلامی، برای نشان دادن حقانیت اسلام چون تنها راه نجات بشریت، صورت می گیرد. متأسفانه بسیاری از چپ ها، با مشاهده وضع شوروی و گذار به اقتصاد بازار و هیچ و پوچ شدن همه باورهای کاذب شان نسبت به نظام شوراها، از همه چیز ناامید شده و به

نوعی سرگردانی و ندانم کاری دچار شده اند. گاهی می گویند دیگر چه رسالتی برای ما باقی مانده است! اما این استنتاج از اساس نادرست است و حتماً باید با چنین روحیه یأس و تسلیم، قاطعانه برخورد کرد.

در نمونه کشور ما چه چیزی در دستور روز مبارزاتی و برای دهه ها قرار دارد؟ آیا مسأله امروز و فردای ما سوسیالیسم است؟ مسلماً نه! چنین موضوعی ممکن است مشغله فکری نسل های بعدی باشد. لذا عقیده ی من اینست که کندوکاو دوباره این موضوع را به عهده ی همان نسل های بعدی بگذاریم تا بر اساس تحولاتی که تا آن موقع در ایران و جهان رخ خواهد داد به آن بیندیشند و راه حل مقتضی و مناسبی بیابند. بنابراین وقتی از من می پرسند چه تصویر و تصویری از سوسیالیسم آینده در ایران دارم، به دلیل فوق الذکر از پاسخ به آن خودداری می کنم. زیرا با تغییرات و تحولات سریعی که جهان در پیش دارد، نمی خواهم به سوسیالیست تخیلی، دیگری مبدل شوم. امروز در آغاز دنیای الکترونیک و رباتیک قرار داریم که هم اکنون در لایه بندی های طبقاتی و تقسیم کار اجتماعی کلی اثر گذاشته است و هیچ سنخیتی با تصور مارکس از چشم انداز تقسیم طبقاتی جوامع سرمایه داری پیشرفته ندارد. اما جوهر فکر اندیشه پردازان سوسیالیسم، مبارزه برای دموکراسی و عدالت اجتماعی بود. مبداء حرکت آنها نیز شورش و قیام علیه بی عدالتی های موجود در جامعه و فقدان آزادی و دموکراسی بود. اینان از فقر زحمتکشان و اختلاف فاحش طبقاتی و ستمی که بر مردم می رفت و از بی قانونی رنج می کشیدند و به دفاع از محرومان و بینوایان برخاستند و سوسیالیسم را چون نظامی برای از میان برداشتن ستم های اجتماعی پیشنهاد کردند. در کشور ما، آرمان آزادی و عدالت خواهی، برخاسته از شرایط اجتماعی ماست که اینک در جمهوری اسلامی بیش از همیشه فعلیت یافته است. تا استبداد حاکم است و تا فقر و بیکاری و بی خانمانی بیداد می کند، مبارزه در راه آزادی و تأمین عدالت اجتماعی، یک نیاز سیاسی - اجتماعی است. در گذشته دموکراسی را به اصولی و واقعی تقسیم می کردیم. اولی را برای سرمایه داری که گویا ناقص و دم بریده و دومی برای فریب توده هاست، و دومی را خاص سوسیالیسم می دانستیم. واقعیت آن را در روسیه شوروی در زمان لنین و استالین، سپس در اروپای شرقی و کوبا و اتیوپی دیدیم. عدالت اجتماعی را هم می گفتیم فقط



با براندازی سرمایه داری و در سوسیالیسم امکان پذیر است. پوچ بودن همه این حرف ها، امروز ثابت شده است. مبارزه برای آزادی و دموکراسی هر چه گسترده تر و تلاش برای تامین عدالت اجتماعی را باید از هم اکنون و از بطن سرمایه داری آغاز کرد و تا ابد ادامه داد. بنابراین رسالت چپ دموکرات در ایران، مبارزه در همین راه است و با فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، از میان نمی رود. مبارزه در راه آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و عدالت اجتماعی، قرن ها پیش از انقلاب اکتبر آغاز شده و جریان داشته است. خود انقلاب روسیه محصول چنین مبارزه ای بود. بنابراین چه دلیلی دارد که با فروپاشی یک نظام استبدادی و غیر سوسیالیستی و غلط انداز از بین برود؟

این شرایط اقتصادی - اجتماعی و سیاسی که در بالا از آن سخن رفت، صرفاً شامل ایران و جهان سوم نیست. حتا در کشورهای بسیار پیشرفته سرمایه داری هم در زمینه هایی و تا حدودی وجود دارد. در همین ایالات متحده امریکا، طبق داده های منتشر شده از سوی مرکز آمار امریکا، در سال ۱۹۹۰، ۳۴ میلیون نفر در زیر خط فقر زندگی می کرده اند. در همین یکسال اخیر ۲ میلیون نفر دیگر به تعداد آنها اضافه شده است. شاید واقعیت به مراتب بدتر از آن باشد که آمار رسمی بیان می کند. در اروپا نیز اوضاع تفاوت زیادی با امریکا ندارد. بنابراین چپ دموکرات چون یک ضرورت سیاسی، ناشی از همین وضع اجتماعی - اقتصادی است. چپ ایران یک تصور و تصویر کاذبی از واقعیت شوروی داشت و این کشور را حامی زحمتکشان و پشتیبان مبارزات خود برای آزادی و عدالت اجتماعی می دانست. لذا از ادز آزادی و سوسیالیسم، با جان و دل و بی ریا دفاع می کرد. چپ دموکرات ایران، اینک به ماهیت واقعی اتحاد شوروی پی برده است و با فروپاشی آن حتا از حمایت وهمی آن هم چشم می پوشد. اینک باید مستقلانه و روی پای خود بایستد و نیرویش را باید از انرژی لایزال ملت ایران بگیرد و متکی به وی باشد. برای ما، این بزرگ ترین درس از تحولات اخیر شوروی است.

از سوی دیگر، به نظر من باید درک مان را از چپ دموکرات گسترش بدهیم تا با مشارکت سایر نیروهای ملی - دموکرات، که به درجاتی خواهان

استقرار آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی در ایران هستند، جنبش بزرگ مدافعان راه آزادی و عدالت اجتماعی را بر محور منشوری عام، برپا کنیم.

فرهنگ



Roshid  
N.T.C. 90

## «پینه انسانی»

### داریوش آشوری

یادداشت: آنچه در شماره پشین «کنکاش» (دفتر هفتم، زمستان ۱۳۶۹) با عنوان «ایدئولوژی، اخلاقیات، فرهنگ» به چاپ رسید و آنچه اکنون منتشر می شود دو بخش از طرحی است که سالیانی پیش از این قصد نوشتنش را به صورت کتابی داشتم که زیر سر شدن زندگی و پیش آمدن آوارگی آن را ناتمام گذاشت و دنباله آن به صورت یادداشتهایی ماند همچون کارهایی دیگر ازین دست. باری همچنانکه گاهی بچه های سقط شده را نیز در شیشه الکل برای تماشا - یا برای عبرت دیگران! - نگاه می دارند، این دو فصل برای آنکه یکسره به «زباله دان تاریخ» نیفتاده باشد، به همت کنکاشیان - که عمرشان دراز باد - در شیشه الکل تاریخ نگاهداری شد.

د.آ. پاریس، نوامبر ۱۹۹۱

مدینه انسانی جایی است که در آن انسان از عرصه طبیعت پای به پهنه مدنیت می گذارد، یعنی به چنان شکلی از زندگی که زندگانی طبیعی نیست، بلکه فراطبیعی است؛ یعنی زندگی در قلمرو «باهمی». باهمی انسان ساحت تازه ای از زیست را پدید می آورد که به فرد انسانی این امکان را می دهد که در عین تعلق ریشه ای به طبیعت، بر فراز آن قرار گیرد و نسبت به آن اشراف و چیرگی داشته باشد. در عرصه «باهمی» است که موجودات تک افتاده و «در-خویش مانده» به شبکه ای از رابطه پای می گذارند و در ساحتی از هستی که در آن می توانند از راه آن کلیت و جمعیت و از راه نگرشی که از افق «جمع» ممکن می شود، نسبت به «در-خویش» اشراف و آگاهی یابند

و برای - خویش شوند. این ساحت، که ساحت «روح» یا «روان» نیز هست، چیزی را بر نوعی از موجود زنده می افزاید که از آن پس دیگر آن موجود را بی آن «افزوده» تصور نمی توان کرد و آن «افزوده» وارد در میانکنشی (interaction) با طبیعت می شود که ذات این موجود تازه عبارت از همین است، یعنی تعلق داشتن به طبیعت و در عین حال از فراز، از افق ارزشها و «جهان بینی» و ایدئولوژی نگریستن به آنست. و بدینسان با آغاز کشاکش میان «زمین» و «آسمان» در انسان چرخ تاریخ به حرکت در می آید.

مدینه «باهمستان» انسانی است و جایی است که «روح» نطفه می بندد و فرهنگ شکل می گیرد و پدیده های مدنیت پدیدار می شود. مدینه انسانی آنجا پدید می آید که فرهنگ از حالت خودجوش و طبیعی و حیوانی خویش، از حالت «ناخودآگاهی» خویش بدرآمده و به خود می نگرد و درین تجزیه از درون و پدید آمدن بیرونی برای این درون است که تاریخ و فرهنگ به معنای بشری آن پدید می آید. به عبارت دیگر، مدینه خاص موجودی است که وارد عرصه زندگانی تاریخی شده و تاریخ همانا سرگذشت برآمد و فروشد مدینه هاست. در فضای مدینه انسانی و در عرصه کارکرد «روح» است که طبیعت در اختیار انسان قرار می گیرد و «طبیعت» انسان برای انسان نیز موضوع شناخت و تجربه های «روح» قرار می گیرد و از راه آن تربیت می پذیرد، یعنی شکل و قالبی از «انسانیت» که هر فرهنگ خاص عرضه می کند و درین شکل و قالب گرفتن است که «فرد» و «جمع» در میانکنشی با هم و رویاروی هم قرار می گیرند و میانشان تعلق جدایی ناپذیر پدید می آید؛ و در چنین فضایی است که میانکنشهای انسان و طبیعت و انسان و انسان و «زمین» و «آسمان» ساحت دیگر و برتری از وجود را پدیدار می کند و در آنست که نظام ارزشها و آداب و اخلاق و هنر و فرهنگ و دین و تکنیک پدید می آید. چیرگی انسان بر طبیعت برخاسته از نسبت او با عالم ایده ها، با «آسمان»، است. نگرش از افق کلیت ایده ها به او این امکان را می دهد که بر جزئیت پدیده های طبیعی چیره شود و رابطه او با «محیط» که رابطه ای محدود به شرایط بی واسطه زمینی است به رابطه ای با «جهان» بدل شود، یعنی با تمامیت همه چیز و به این معنا موجودی می شود «ایدئولوژیک».

و اما مدینه انسانی چگونه پدید می آید؟ هر مدینه انسانی، حتا ابتدایی ترین صورتهای آن، دارای نوعی هشجاری تاریخی به خویش است. بدین معنا که با نسبت دادن خویش به خاستگاهی و با گرفتن نظام ارزشها و معنای زندگی خویش از آن خاستگاه خود را می شناسد و در جهتی سیر می کند که بازگشتش به همان خاستگاه است. صرف نظر از هر خاستگاه واقعی، که برای بنیانگذاری مدینه ها بشناسیم، آنچه معنا و حقیقت زندگی مدینه را بدان می بخشد همانا رابطه و نسبتی است که میان مردم مدینه و خاستگاه آن برقرار است و این رابطه تعیین کننده معنا و ارزش و همچنین جهت زندگی در آن مدینه است. هر مدینه تازه با اسطوره ای به «سرآغاز»، به ازل، می پیوندد، که در آن سرآغاز عهدی تازه میان انسان و «مبداء» بسته می شود. این سرآغاز که بیرون از زمان تاریخی است، سرآغاز زمان تاریخی قرار می گیرد و سرآغاز تاریخ.

عهدی که در سرآغاز مدینه بسته می شود دربردارنده عدلی است، و این عدل همان روابطی از ارزشها است که جایگاه هر کس و هر چیز را معین می کند و «جهان» را نظام می بخشد و مبنای رفتار آدمیان در مدینه قرار می گیرد و مایه توجیه قدرت آن می شود. قدرت در هر مدینه خود را از جهت نسبتی که با «مبداء» دارد و به نام آن پاسبان نظام مدینه است توجیه می کند. مدینه تا زمانی پابرجاست که آن عهد با اعتبار است و قدرت بر آن تکیه دارد و به خاطر آن عدل و آن مبداء مردم آماده اند خود را به خطر افکنند و فداکاری کنند. با عهدی که در سرآغاز مدینه بسته می شود حقی تازه پدیدار می شود و در برابر آن ناحقی تازه، خردی و جنونی، شایست و ناشایستی، و سرانجام تمامی جهان ارزشها که کلیت آن را فرهنگ می نامیم، و نیز قدرتی یا دولتی که پاسبان نظم مدینه است.

و اما معنای درونی زندگی هر مدینه چیزی جز آنست که از بیرون، با معیار زندگانی و تمدن و «جهان بینی» دیگر به آن داده می شود. رابطه مدینه با «مبداء» آن پیوندی است که مدینه را از راه یک رشته ارتباط با گرهی استوار به وجود پیوند می دهد. عهد میان مدینه و «مبداء» عهدی است ماوراء تاریخی و ماوراء زمانی، عهدی «ازلی» و «الستی»، که تاریخ و زمان و

حق و عدل از آن سرچشمه می گیرد و با این عهد است که روح اخلاقی و تاریخی - فرهنگی شکل می گیرد و سیر می کند. به عبارت دیگر، این عهد پایگاه ایدئولوژی مدینه است و هر مدینه ای بر ایدئولوژی ای تکیه دارد.

### انواع مدینه ها

مدینه های بشری را از حیث نسبتی که با «مبدأ» دارند می توان رده بندی کرد. بطور کلی، از زمانی که تاریخ بشر آغاز شده تا کنون، دو دسته از مدینه ها را می توانیم از حیث معنایی که از مبدأ خویش دارند، از یکدیگر بازشناسیم، یکی مدینه های پیش - مدرن و دیگر مدینه های مدرن.

مدینه های پیش - مدرن، مدینه های باستانی و میانه، مدینه هایی هستند که همواره نسبت آنها با مبدأ نسبت با خدایان یا با خدا است و تعلق به روزگاری دارد که انسان با آگاهی به حضور در «کیهان» خود را می شناخته و معنا می کرده است و این «کیهان» آن کلیت و تمامیتی از هستی است که همواره در نسبت با مبدائی ظهور و هستی و معنا می یافته است. نظام سیاسی - اجتماعی انسان نیز همچون پاره ای «طبیعی» از این ظهور و هستی پذیرفتن دانسته می شده است. چنین انسانی که در مدینه می زیسته، همواره معنای روابط و قاعده ها و قوانین و ارزشهای مدینه را در نسبت با «بندش» (Begrundung) یا قانونگذاری خداوندی می شناخته است. چنین مدینه هایی همواره دری به سوی ماوراء، به آسمان، به پهنه فرمانروایی خدایان، به آنچه «جاودانه» است، داشته اند.

در چنین مدینه ها دین عنصر اصلی و پایه گذار است، زیرا از راه دین است که رابطه میان بشر و مبدأ پیدا می شود و از آن راه است که بشر «احکام ازلی» را دریافت می کند. ازینرو پیدایش هر دین تازه سرآغاز بنیانگذاری مدینه تازه و مدنیت تازه ای بوده است. هر دین تازه دعوت کننده به ارض تازه و مدینه تازه ای است: یعنی از سرگرفته شدن تاریخ. دین تا آنجا که پایه گذار و نگهبان مدینه است ایدئولوژی است. عنصر بنیادی دیگر در چنان مدینه ها زبان است. دین و زبان دو داده نخستین و مقدس و ازلیند که فرهنگ و مدنیت بر پایه آنها قوام می گیرد و انسانیت انسان و «فطرت» او در این دیگ است که پخته و پرورده می شود. اقوام در گذشته بر



مبنای این دو عنصر، یعنی دین و زبان، شکل می گرفتند و پدید می آمدند و هر قومی بر مبنای این دو عنصر هویت خود را به افراد خویش می بخشید و دینها و زبانهای قومی همواره دین و زبان دولت قومی نیز می شد و حتا زمانی که قومی امپراتوری نیز بر پا می کرد این مرکزیت همچنان نگاه داشته می شد. هویت انسان گذشته همواره هویتی قومی بود، یعنی شهر و دیار او شهر و دیار همزبانان و همکیشان او بود، و هنوز دولت نهاد هسته ای و مرکزی زندگی اجتماعی بشمار نمی رفت.

اما با انسان مدرن است که معنای تازه ای از «مبدأ» پدید می آید. مدینه انسان مدرن بر پایه «انسانیت» بنا می شود نه الوهیت. انسان مدرن در رابطه با جمعیت انسانی خویش است که معنای هستی خویش، حقیقت زندگی خویش را می یابد و بدینسان نسبت او با همه چیز بازگونه نسبتی است که انسان پیش - مدرن با همه چیز داشت. جهان مدرن با بازگون کردن جهان پیش - مدرن و بر روی ویرانه های آن بنا می شود. انسان باوری (اومانیزم) مدرن اسطوره تازه ای را جانشین اسطوره های مدینه های کهن می کند و به نام این اسطوره است که مدینه انسانی نوین بنا می شود.

اسطوره انسان مدرن که بنا بر آن عهد انسانی برای بنیانگذاری مدینه انسانی بسته می شود، همانست که نظریه «قرارداد اجتماعی» نامیده می شود. بنابراین نظریه، در «ازل»، در سرآغاز تاریخ، عهدی میان انسانها بسته شده است که بنابراین، آدمیان از حالت فردیت وحشی به قلمرو جمعیت و مدنیت گام نهاده اند. اگر «عهد آلت» انسان با خدا پایه گذار مدینه دینی بود و جهان اخلاقی در پیوند با دین با این «عهد» آغاز می شد، اکنون «قرارداد اجتماعی»، قراردادی که پایه مدینه انسانی را می گذارد، مدینه ای سیاسی را بنیانگذاری می کند که دولت محور زندگی و هستی آنست، زیرا «خواست همگانی» (volonte generale) به بنیانگذاری دولت تعلق می گیرد. در این اسطوره جدید، که آفریده ذهن مدرن است، داده نخستین «دولت» است. آدمی با حضور در این مدینه انسانی، یعنی در سایه دولت است که به حقیقت انسانیت خویش دست می یابد. دولت و قانونگذاری او همانا جای اراده خدا را بر روی زمین می گیرد. بسط این نظریه نزد روسو و کمال آن در فلسفه سیاسی هگل - که سرانجام دولت را اراده خدا بر روی

زمین می داند. نقطه کمال این سیر است. بدینسان است که انسان مدرن هویت جمعی خود را در نسبت با دولت می یابد و در مقام شهروند دولت با انسانهای دیگر نسبت می یابد و دیار او همان قلمرویی می شود که دولت بر آن حاکم است و او با آن پیوند ملیت و شهروندی دارد. در چنین دگرذیسی است که مفهوم «ملت» زاده می شود و ملیت جای قومیت را می گیرد. مبدأ اکنون «تنواری سیاسی ملی» (national body politic) است که با «اراده»ی مطلق خویش دولت خویش را بنیاد می گذارد و عهدی که در زیر عنوان قرارداد اجتماعی میان فرد و «تنواری سیاسی ملی» بسته می شود، مایه تعیین معنا و ارزش و جهت زندگی در سایه چنان مبدائی است. بدینسان است که با این «عهد» تازه، تقدس مفهوم «ملت»، «اکثریت»، «توده»، «مردم» و مانند آنها جای تقدس خدایان را می گیرد و همچنین «جاودانگی» آنها جای جاودانگی خدایان را. پرستش این مفاهیم تازه از آن جهت است که این مفاهیم، بنا بر همان اسطوره مدرن، سرآغاز و مبدأ و «ازلی»، و در نتیجه «ابدی» تصور می شود. ناسیونالیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم، کمونیسم، فاشیسم، نازیسم، و همه ایسمهای سیاسی دیگر همگی از این خامتگاهند و این معنا از «مبدأ» و این اسطوره مدرن جنباننده روح آنهاست. امروزه در سراسر جهان شاهد تب و تابها و تنشها و جنگها و انقلابهای فراوانی هستیم که همگی خواستشان داشتن قدرت برای خویش یا بر پا کردن دولت خویش است؛ و این پدیده روزگاری است که انسان یکسره ماهیت خویش را «سیاسی» تعریف می کند و می شناسد که در آن معنای مدینه انسانی جز مدینه سیاسی نیست. خلاصه، آنچه امروز بر روی زمین غوغا درافکنده «انسان سیاسی» است.

### تاریخ و جغرافیای مدینه

هر مدینه انسانی تاریخ و جغرافیایی دارد؛ یعنی عرصه ای در زمان و مکان، و یا به زبان نظریه نسبت، «جای - گاه». معنا و کیفیت این «جای - گاه» در هر تمدن و فرهنگی کیفیت و ماهیت «مبدأ» را تعیین می کند.

هستی مبدأ «حق» است به معنای عدالت و نظمی که بر روی زمین پایه هر مدینه انسانی را می گذارد؛ و حق، به معنای وجود مطلق، مبدأ هستی است به معنای عالم و نظام کیهانی آن. و از آنجا که مدینه هستی تاریخی

دارد پیوند آن با هستی و چگونگی این پیوند و معنای آن و شکل نسبت با «حق» نیز صورتی تاریخی دارد؛ بدین معنا که «حق» در تجلی تاریخی خویش بر بشر هر گاه و هر جا به صورتی پدیدار می شود و از آنجا که هر پدیداری صورتی دارد، «حق» نیز در تجلی خویش دارای صورت تاریخی می شود و این تجلی، تجلی بر بشر و نسبت یافتن با بشر است و ازینرو، ناگزیر صورتی برای بشر، در خور بشر، و بشرمدارانه دارد و ازینرو، کُنه ذات او، که ناپدیدار است، به قول عارفان کهن، ناشناختنی و ناگفتنی و تعریف ناپذیر است. کُنه ذات بیکران او همانست که با کلمه درنیافتنی و پر ابهام «مطلق» بیان می شود. با پایه گذاری هر مدینه ای ذهنها با نسبت تازه ای به سوی «مبدأ» متوجه می شود و از آن مایه روشنی و نظم و مقیاس عدل می گیرد و از آنجا که این نسبت دارای جهت معین و صورت معین است و «حق» را در صورت پدیدار می کند، دارای خصیلت ایدئولوژیک است، یعنی نگرستن از جهت معین و پدیدار گشتن نسبت همه چیز با هم از جمله «حق» و «باطل»، از آن جهت؛ و نامی که «حق» از این جهت می گیرد، جای - گاهی را برای او معین می کند، یعنی تاریخ و جغرافیایی را. با نگرستن در تاریخ و جغرافیای هر گونه نسبتی با «حق»، که پایه گذار مدینه ای است، در عین حال، می توان به ماهیت آن مدینه و «آگاهی» ایدئولوژیک آن به خود و جهان خود پی برد. هر مدینه در جای - گاه یا تاریخ و جغرافیای خویش نطفه می بندد و می گسترد و می بالد و نابود می شود و در اوج کمال خویش تمامی پهنه تاریخ و جغرافیای خویش را زیر چنگ می آورد.

مدینه های کهن و مدرن از جهت قلمرو تاریخی و جغرافیایی نیز با یکدیگر فرق دارند و این فرق ناشی از نسبت آنها با «مبدأ» است. مدینه های کهن بیرون از زمان گیتیانه و جغرافیای زمین، زمان مینوی و زمین مینوی و، در نتیجه، تاریخ و جغرافیای مینوی داشتند که در جایی «دیگر» و وقتی «دیگر» قرار داشت و از آنجا که سرمنزل غایی خویش را در آن «جا» و آن «وقت» می دیده اند، آگاهی به این تاریخ و پویش این جغرافیا پایه اصلی «علم» ایشان بوده است و این همان چیزی است که امروز «عالم اساطیر» نامیده می شود. علم ایشان، که از دیدگاه علم امروز خرافه نامیده می شود، یعنی آگاهی دروغین به چیزی که نیست، در جهتی خلاف علم امروزین بود.

هر علمی یا هر دستگاهی از «علم» که غایت آن شناسایی جزء - جزء و کل هستی است، دارای یک غایت نهفته بشری و انگیزه از یک خواست نهادی بشری است و آن چیرگی بر «جهان» خویش و امن و ایمن کردن آن و در نهایت، زیستن در قلمرو این سرزمین امن و ایمنی است که بشر در آن از هیچ سو در تهدید چیزی ناشناخته و غافلگیر کننده نباشد. علم به هر موضوعی ما را به نحوی بر فراز آن و چیره بر آن قرار می دهد. علم ما به جهان خویش ما را از این حالت که جزئی از آن باشیم بدرمی آورد و بر کل آن چیرگی می بخشد و جهان را از آن ما می کند. این نکته دست کم در مورد غایت علم جدید روشن است که می خواهد کندوکاو و پژوهش و پویش در پهنه تاریخ و جغرافیای هستی (از لحاظ خود)، این پهنه را هر چه بیش زیر فرمان بشر درآورد و غایتی آرمانشهری (اوتوپیک) دارد. «علم» مدینه های بشری پیش - مدرن نیز، که امروز برای ما خرافه و جهل است در طلب چنین چیزی بود، یعنی یافتن «حقیقت» و مشاهده بی واسطه آن و کشاندن بشر به آن سرمنزل غایی، که سرمنزل امن و راحت و ایمنی است. به همین دلیل، هر مدینه ای اودیسه ای دارد که پیشتر کشف آن سرمنزل است و با خطر کردن خویش و دل به دریا زدن و پنجه درافکندن با دیوان و غولان شرارت پیشه و «ناآگاه» راه سفر را برای دیگران هموار می کند و دیگران بر حسب درجه نسبت و نزدیکی به او در این سفر به قلمروهای ناشناخته هستی همراه می شوند.

تاریخ و جغرافیای مدینه های کهن تاریخ و جغرافیای «اسطوره» ای یا مینوی است در گستره ازل و ابد و عالم شهود و غیب که تاریخ و جغرافیای گیتیانه بخشی از طیف پهناور آنست و به همین دلیل آن سرمنزل برای ایشان در «ماوراء» قرار دارد و سیر در تاریخ و جغرافیای گیتیانه برای ایشان جزئی کوچک از سیر در تاریخ و جغرافیای «هستی» برای ایشان است؛ و شاید به همین دلیل است که سیر در تاریخ و جغرافیای «عالم غیب» برای ایشان بسیار مهمتر از سیر در تاریخ و جغرافیای گیتیانه بوده است و آنهمه پرسشهای خیال بر «واقع نگری» امروز در ایشان غلبه داشته است. مقصود ما از تاریخ و جغرافیا در این معنا بسیار گسترده تر از معنای عادی این دو کلمه است. در این معنا مراد ما گستره هستی در زمان و مکان است تا مرز

«عدم». کیفیت و ماهیت این تاریخ و جغرافیا را نسبت انسان با «ابد» تعیین می کند.

### ایدئولوژی و آرمانشهر (اوتوپسی)

هر مدینه تصویری از کمال مطلق خویش، از مدینه کامل، برفراز خویش دارد. تمامی احکام نیک و بد با رویکرد به آن الگوی عالی اخلاق و رفتار صادر می شود که می باید در آن مدینه کامل جاری باشد. تصویر مدینه کامل همان «ناکجاآباد»ی است که هر فرهنگی غایت زندگی انسانی را رسیدن به آن می داند. «ناکجاآباد» شهری است که آدمی با ورود به آن تمامی تضادها را پشت سر می گذارد و در یگانگی کامل با خود و جهان در آن زندگی می کند. تصویر شهر کامل انسانی، که در آن بهترین روابط ممکن بر اساس قوانین «ازلی» برقرار است، در ایدئولوژی مدینه (یا حاکم بر مدینه) باز می تابد. از آن آسمان ایده ها است که این تصویر بر انسان فرود می آید. از این جهت ایدئولوژی و آرمانشهر تعلق ذاتی به یکدیگر دارند؛ یعنی که هر ایدئولوژی راهبر به آرمانشهری است و هر آرمانشهر بر اساس یک ایدئولوژی بنا نهاده می شود. هر ایدئولوژی غایتی عملی دارد؛ یعنی ارزشیابی جهان است بر اساس دستگامی از ارزشها که غایت آن تحقق آن ارزشها در عمل است. بدین معنا هر ایدئولوژی یک دستگام اخلاقی و یک برداشت اخلاقی از هستی است که ناگزیر مانند همه دستگامهای اخلاقی تا کنون، جهان را آلوده به عنصری از «شر» و «فساد» می داند که می باید از راه حکومت آن ارزشها این عنصر شر و فساد از میان برداشته شود و جهانی پدید آید که در آن هماهنگی کامل برقرار باشد. به این ترتیب، هر ایدئولوژی متوجه به «جهان کامل» خویش است و هر ایدئولوژی فعال در پی تحقق «جهان» خویش است. به عبارت دیگر، هر ایدئولوژی دعوت کننده به ارض موعودی است، سرزمینی که در آن جهانی بسامان با نظم بی کم و کاست وجود دارد. سرزمینی که در آن نظم سیاسی و اخلاقی به کمال است و انسان از کشاکشی که در این جهان «غیر اخلاقی» و گرفتار «اضداد» دچار است، آسوده می شود. آرمانشهر جهان کامل اخلاقی - سیاسی است که در آن هیچ کس و هیچ چیز از قانونهای نهاده بر آن سرباز نمی زند و هیچ چیز در آن بیرون از قرار و مدار نهاده حرکت نمی کند. بدینسان، این جهان نوید داده شده ای است که باید فراربرد، و یا جهان گم شده ای

است که باز باید در آینده برقرار شود و همه عالم در سایه صلح کل، آن بیارمند. همچنانکه گفتیم، هر ایدئولوژی می خواهد نظام خویش را در جهان بر پا کند و یا نظم خویش را. که بر مبنای الگوی ازللی، نظم عالم بنا شده است. نگاه دارد. نظم و عدالتی که هر نظام سیاسی خود را نمایندۀ آن و نگاه دارنده آن می داند بر اساس همین الگوی ازللی، بنا شده است و به نام آنست که گناهکاران و بزهکاران را کیفر می دهد. در مقابل این ایدئولوژی حاکم، ایدئولوژی یا ایدئولوژیهای محکومان نیز دعوتی دیگر دارند، دعوت به ارض موعود، ایشان و جنگ و جهاد بر سر آن. اما این الگوی نظم آسمانی هیچ جا شاهد تحقق کامل خویش بر روی زمین نیست و از آنجا که مبنای آن تفسیر اخلاقی از هستی است، برداشت او درین مورد نیز برداشتی اخلاقی است، یعنی حضور همیشگی شر و فساد، در عالم را پایبند نبودن دیگران به نظم اخلاقی می داند و رهانیدن دیگران، از شر و فسادی که در سرشتشان خانه کرده است و پیراستن عالم از این شر را وظیفه اخلاقی خویش می داند.

### آرمانشهر و بهشت

بشر تا کنون از دو سو از این جهان آلوده به شر و فساد، گریخته است، یکی به سوی گذشته، به سوی بهشت خرم گم شده؛ و دیگری به سوی آینده تابناک، به سوی جهان کامل اخلاقی آینده. این گریز به سوی جهان بی زمان و افسادناپذیر، به سوی جهانی آسوده از کشاکش شاید بن همه داستان بشر بر روی زمین و همه هیاهو و همه عظمت و همه حماقت او باشد. گویی که در غوغا و کشاکشی که در اندرون و در عالم این موجود پر شروشور بر پا است، پیوسته بنیاد این وجود میل به تجزیه دارد و دو عنصر ناهمساز (روح و ماده)، طبیعت و ماوراء طبیعت، (جهان طبیعی) و (جهان اخلاقی)، (زمین) و (آسمان) در ستیز با یکدیگر از هم می گسلند. در بندبازی شگفت بشری در میان دو عالم، نیروی جاذبه ای او را فرو می کشد و همواره مفاکی در زیر پایش دهان گشوده است تا او را ببلعد، اما او نیز خود عاشق این مفاک است که او را از این بندبازی پر رنج آسوده می کند. گریز بشر از دو سو گریز از رنج اوضاع بشری، در این جهان است، از رنج رقصیدن در میان تیغهای شمشیر و گشودن راه پر خطر زندگی به جهانی که از او هرگونه مسئولیت انتخاب و اختیار بازگرفته شده باشد و همه چیز

از «ماوراء» سامان یافته و فراهم شده باشد.

این گریز از دو سو، از آن جهت که گریز از این جهان و از وضع بشری است، در بنیاد یکی است، اگر چه دو جهت مخالف است که اگر چه در جهت با یکدیگر مخالفند در غایت یکی هستند و آن غایت برداشتن بار «انسانیت» از دوش بشر و بازگرداندن او به حیوانیت یا فرشتگی است.

آرمانشهر و بهشت یک ویژگی مشترک دارند و آن اینست که هر دو خارج از دایره زمان و گشت و واگشت آن قرار دارند؛ یعنی هر دو حالت پیوسته دگرگونی ناپذیری از نظمی خوشایندند که نوعی پیوستگی خطی در آنست که هیچگاه بریده نمی شود و هیچ وقفه ای در پیوستگی آن پدید نمی آید. هر دو کونی هستند که «فساد» در آنها راه ندارد، زیرا دگرگونی در آنها راه ندارد. «فساد» یعنی آن دگرگونی احوال و برهم خوردن سامان دلخواه جهان که در زمان روی می دهد و زمان با گشت و واگشت خویش، از دیدگاه اخلاقی، علت رویداد همه «فسادها» است. درواقع، زمان که همان گشت و دگرگونی در وجود است، آن عامل برهم زننده ای است که پی های هر نظم را سست می کند و مدار هر قراری را برهم می زند؛ یعنی همواره صورتهای تازه ای از هستی را در کار می آورد که اگر چه از دیدگاه هستی‌مندان تازه، نظم تازه ای است، اما از دیدگاه آنانی که رشته هستیشان از هم می گسلد، رخنه «فساد» است در نظام. این واژه «فساد» در زبان فلسفی (در مقابل «کون»)، در عین حال، مایه بسیار قوی اخلاقی دارد. درواقع، مشاهده دگرگونی در نظام هستی، از یک دیدگاه محدود و بسته، یعنی مشاهده برهم ریختن اساس نظم موجود، همیشه تصور «فساد» را پدید می آورد و درواقع، از دیدگاه اخلاقی حاکم، هر برهم خوردنی و برهم زدنی فساد است و به همین دلیل هر دستگاه اخلاقی فرمانروا یک ماشین ضد «فساد» دارد که مأموریتش جلوگیری از برهم خوردن نظم موجود است و این همان ماشین قدرتی است که هر نظام اجتماعی را پاسداری می کند.

باری، گفتیم که آرمانشهر و بهشت در یک چیز مشترکند، یعنی «فسادناپذیری» و در آنها چنان حالتی از دوام و ابدیت هست که گذر زمان در آنها ظاهری است، و درواقع جهانهای ثابتی هستند که آنچه در آنها

وجود دارد در حکم ثابتات ازلی است. اما یکی (بهشت) در آغاز زمان جای دارد (ازل) و دیگری (آرمانشهر) در پایان زمان (ابد). بهشت متعلق به زمانی است که زمان هنوز آغاز نشده و چرخ اگون و فساد به گردش نیفتاده و آدم در یک حالت نشئه و بیخودی، در فضایی که در آن از دگرگونی و کار و رنج خبری نیست، حضور دارد، اما حضوری پرنشئه و غوطه ور در حالتی از خوشی ناگسستنی که زنجیره بی پایان آن را هیچ ضربه یا تکانی، هیچ چیزی از بیرون نمی گسلد. به عبارت دیگر، انسان هنوز در نشئه ادرخویش بودن است و هنوز پا از خویشتن بیرون ننهاده و جهان بیرون را درنیافته و به رنج درون دچار نشده است. بهشت، در عین حال، صورتی حسی دارد و در آن، بنا به روایات سنتی، حواس آدمی از خورد و خوراک بی پایان بهره مندند و آدم در نشئه لذت بی پایان غرق است. تصویر بهشت تصویر باغ رویائی زوال ناپذیری است که در آن جویهای شیر و درختان پر بار و حور و غلمان همه خواهشهای حسی انسانی را از لذتی پایان ناپذیر سیراب می کنند. بهشت تعلق به عالم خیال انسانی دارد که هنوز حسی و شاعرانه می اندیشد و کامیابی حسی را برترین غایت می شمارد. بهشت، به تعبیر فروید، آن حالت آسودگی و ایمنی آغازین در بطن مادر است، حالتی است که در آن هنوز موجود بشری رنجهای زایمان را نکشیده و در گیرودار جهان گذرا و عالم اخلاقی نیفتاده؛ به عبارت دیگر، هنوز انسان نشده است. به زبان فیلسوفان اگزیستانس، موجودی است که هنوز اگزیستانس پیدا نکرده، یعنی از خویش برنیامده و در جهان حضور نیافته است. و یا به تعبیر دیگر، موجودی است که هنوز به صورت طبیعی در اتحاد با طبیعت می زید و در گیرودار عالم اخلاقی (انسانی) نیفتاده است و هنوز رویاروی دیگری، و جهان، و خدا، نایستاده و خود را همچون موجودی خاص، که حاصل این رویارویی است، درنیافته است.

و اما آرمانشهر، در برابر بهشت، یعنی جهان حسی کامل، جهان عقلی کامل است. بهشت اگر جهان بیهشی و خودبه خودی طبیعی است، آرمانشهر جهان قانون روائی و حکومت مطلق عقل و اخلاق است. آرمانشهر جهان کامل نظم و هماهنگی میان انسان و انسان است، همچنانکه بهشت جهان کامل نظم و هماهنگی میان انسان و طبیعت است. در بهشت انسان در میان دادودش بیکران مادر طبیعت غوطه می زند و هنوز در عالم بی خبری



است و پای به جهان اخلاقی نگذاشته و از «نیک» و «بد» بی خبر است. اما آرمانشهر جهان کامل اخلاقی است و عالم سلطه هوش و هشیاری، جایی که آدمی گامی از قانون کژ نمی گذارد و در آن وجود دولتی مسلط و قانونی زورمند و آموزش و پرورشی سختگیر ضامن پیشگیری از سرکشی نفس بشری است. اگر بهشت هنوز هیچ رخنه ای به سوی «فساد» ندارد، هیچ گشت و دگرگونی را در آن راه نیست و هنوز پا در دایره زمان نهاده است، آرمانشهر که در پایان مرحله سیر در طبیعت و زمان پدید می آید، چنان نظمی است که همه رخنه ها را به روی «فساد» می بندد، یعنی، درواقع، به روی دگرگونی، به روی زمان. همچنانکه در بهشت فردیت آدمی در نوعی کلیت طبیعی غرقه است و اتحاد انسان و طبیعت چنان یکپارچه و بی رخنه است که جایی برای هیچگونه خودآگاهی باقی نمی گذارد (زیرا «خودآگاهی» هنگامی پدید می آید که «خود» از جهان یکپارچه بدرآید و جهان را رویاروی خود بیابد و «امن» شود. «خود» هنگامی «خودآگاه» می شود که در یکپارچگی جهان شکاف افتد). همینگونه در آرمانشهر فرد چنان در جامعه منحل است و جامعه چنان یکپارچه که فرد در آن جز مهره ای در ماشین جامعه و دولت نیست. در چنین جهان کامل اخلاقی پیروی از نفس فردی کیفیهای سنگین در پی دارد. در بهشت اگر اتحاد مطلق با طبیعت در جوار خدا حاصل است، در آرمانشهر اتحاد مطلق با دولت حاصل است، یعنی با نظام قدرتی که مظهر مطلق نظم اخلاقی است، یعنی نماینده خدا و تازیانه خدا بر روی زمین. همچنانکه در بهشت زمان و «فساد» جاری نیست، در آرمانشهر هم همچنین. در تصویری که تامس مور، آفریننده نامدار «آرمانشهر» («یوتوپیا»)، از سرزمین آرمانی خویش می دهد، بی زمانی در آرمانشهر چنانست که گویی همه چیز و همه کس نماینده صورت مثالی و ازلی و ثابت خویش است. تصویر این جهان کامل و ثابت اخلاقی را که بنای آن بر سیاست است، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری چنین بیان می کند:

«اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود، و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آرا و دوم افعال. اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعال که میان مبدأ و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر. و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر

یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروع بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر.

یعنی وحدت ایدئولوژیک و نوعی توتالیتریزم شرط لازم وجود مدینه فاضله است.

### تحلیلی از یوتوپای تامس مور

بهشت، یعنی آن سرزمین خرمی و آسایش که بشر به پاداش زندگی اینجهانی و رنجهایی که در آن برده است بدان می رسد، حاصل اندیشه دینی است. تصویر بهشت، چنانکه گذشت، در ساده ترین و نخستین صورت خود، تصویر فضایی طبیعی است که در آن همه وسایل لذت و آسایش بکمال و فراوانی حاصل است. بدینسان، تصویر نخستین بهشت آرزوی نهانی بشر را برای بازگشت به طبیعت و آسودن در آن منعکس می کند، اگر چه در تفسیرهای بعدی در زیر نفوذ فلسفه و عرفان بهشت را نیز بیش از اندازه «روحانی» کرده اند. ولی مدینه فاضله یا یوتوپیا حاصل اندیشه فلسفی است. و آن جایی است که در آن «عقل» یکسره بر طبیعت چیره شده و این جهان حسی سرکش را زیر کند و زنجیر قانون کشیده است، خواه قانون علمی خواه قانون اخلاقی. به همین دلیل طبیعت و عالم حس در آرمانشهر جلوه ای ندارند. بهشت دارای نظام مدنی و سیاسی نیست و انسان در آن در جوار رحمت طبیعت یا خدا آرمیده است، اما «مدینه فاضله» یک نظام سیاسی و مدنی کامل است که گردن به قید احکام عقل نهاده است. این مسئله اتفاقی نیست که نخستین فیلسوف به معنای دقیق کلمه، یعنی افلاطون، نخستین طرحریز آرمانشهر نیز هست. ما به مسئله رابطه فلسفه و ایدئولوژی در فصل مربوط به آن گسترده تر خواهیم پرداخت، و در اینجا تنها به این اشاره می کنیم که رابطه میان ایدئولوژی و آرمانشهر (یوتوپیا) و رابطه میان فلسفه و آرمانشهر رابطه ای ضروری میان فلسفه و ایدئولوژی پدید می آورد. غایت فلسفه از آغاز تحقق جهان اخلاقی - منطقی کامل بوده است و به همین دلیل فلسفه از آغاز «طبیعی» و طبیعت را - که به قول افلاطون درگیر دگرگونی است - به نام عالم ثابت عقلی (عالم مثالی) خوار شمرده است.

مسئله جامعه سیاسی و دولت و جهان اخلاقی - منطقی که می باید بر محور آن پدید آید و مسئله نظم آرمانی مهمترین مسئله ای است که فکر افلاطون را به حرکت در می آورد و پس از او همواره نه تنها بخش پایداری از فلسفه و تاریخ فلسفه را تشکیل می دهد، بلکه همچون غایت اندیشه فلسفی، نهفته و آشکار، در زیر کار آن قرار گرفته است. غایت آرمانشهری فلسفه را می توان در جهت نگرش تمدن مدرن یافت که تمدنی است رو به سوی آرمانشهر. تمدن مدرن که در زیر چیرگی فلسفه شکل گرفته و بالیده است، تمدنی است که از راه چیرگی بر طبیعت - با کشف نظام عقلانی آن از راه علم - و نهادن پایه نظام سیاسی و مدنی بر احکام عقل (یا همراهی عقلها) می خواهد به جهانی برسد که سلطنت عقل بر آن مطلق باشد؛ یعنی در جهت آرمانشهر حرکت می کند و هم اکنون گونه ای از نظم سیاسی در جهان هست (یعنی کمونیسم) که خود را همان جهان عقلی کامل می داند و بری از هر آنچه که نشانی از هوای نفس فردی یا گروهی یا طبقه ای داشته باشد.

برای روشن کردن رابطه آرمانشهر و فلسفه به تحلیلی از آرمانشهر (یوتوپیا) تامس مور می پردازیم. روایتگر آرمانشهر در آن کتاب شخصی است مرید یونان و شاگرد افلاطون و آنچه را که از یک نظم کامل سیاسی و مدنی دیده است باز می گوید. مهمترین خصیلت یوتوپیا آنست که جامعه بی است سیاسی و از طریق قانونگذار و دولت همه چیز، همه رفتارهای افراد، زیر نظارت دقیق قرار دارد، چنانکه هیچ چیز فردی و شخصی اجازه نمود ندارد. آرمانشهر مور در صدر تاریخ رنسانس اروپا تصویر غایی دولت توتالیتار مدرن را فرا می افکند. توتالیتاریسم عقل خود را در توتالیتاریسم دولت باز می تاباند. بر خلاف تمدنهای باستان و سده های میانه که اغلب بنیادی دینی دارد و در نتیجه، بنیان اساطیری آنها با خدا و خدایان پیوند می خورد، بنیانگذار آرمانشهر مور شخصیتی سیاسی است (شاه یوتوپوس) و دین و کلیسا در این نظام بخشی از نظام دولت و دست نشانده آنست.

آرمانشهر جامعه بسته ای است که هیچ رخنه ای برای نفوذ فساد از

اخراج، باز نگذاشته است و برای آنکه رابطه با خارج زیر نظارت کامل باشد آن را با کندن کانالها به صورت جزیره درآورده اند (چیزی همانند «پرده آهنین»). در چنین جامعه بسته ای مردمی گرد آمده اند که، به قول خواجه نصیر، «همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود» و از راه نظام تربیتی و سیاسی یکسانی همه در یک قالب ریخته می شوند. در این جامعه مالکیت فردی وجود ندارد، زیرا مالکیت را سر همه فسادها می شمردند. مالکیت بر گرد امن و امنیت می گردد، حال آنکه در چنین جامعه بی فرد بکل تابع جامعه است. در نظامهای کمونیستی جدید نیز دولت توتالیتر مظهر کامل «نظم اخلاقی» دانسته می شود که حق دارد هر عنصر «مخل نظم» را از جامعه حذف کند؛ و نخست و بالاتر از همه مالکیت خصوصی را که بنیاد آن بر فردیت است. در دولت توتالیتر تسلط ایدئولوژی مطلق است و هر چیزی که بیرون از نظارت دولت باشد حذف می شود، از جمله دین نیز تا جایی حق حضور دارد که برآورنده مقاصد دولت باشد. در چنین بینشی از مسئله بشر و اخلاق، «شرور» را ناشی از نظم اجتماعی می شمردند و در نظم اجتماعی خوب همه شرور را از میان رفتنی می دانند.

## «آغازی نو» شماره ۸ منتشر شد.

نشریه سیاسی - تئوریک آغازی نو ، دوره دوم شماره ۸ ، پاییز ۱۳۷۰ ، با مطالب: حکایت حقوق بشر به روایت سازمان ملل (ناصر مهاجر)؛ چه نوع حقوق بشری؟ (کیوان دربندی)؛ مصاحبه با میهن عصمتی؛ پرسش های بی پاسخ (فرزانه افشار)؛ دستور تشکیلاتی (عباس هاشمی)؛ فرایند سوسیالیسم در چین (تبریزی - مهاجر)؛ پرسترویکا و آینده سوسیالیسم (سوئیزی - مگداف)؛ مارکسیسم و وطن، مارکسیسم و مذهب (هانری لوفور)؛ تصویری از رنجها و پایداری زنان فلسطین؛ حافظ و روضه الصفا (فردریک انگلس)؛ خطابه برای جشنواره بین المللی شعر (نعمت آزر)؛ موسیقی قدیم و شعر نو (کیوان دربندی)؛ بازدید از «مهمانان هتل آستوریا» (حسین دولت آبادی)؛ نگاهی به «ژنرال در هزارتوی خویش» (تبریزی).

نشانی:

Aghazi No  
P.O.Box 7584  
Berkeley, CA 94707  
USA

## از پیریِ واژگانِ جلو گیریم

میرزا آقا عسکری (مانی)

اگر سرودن، بیدار شدن آدمی در درون واژگان ملتهب و نیز، آفرینش دوباره هستی در کارگاه اندیشه و خیال است، چرا نباید هر واژه، چکیده ای از آنچه که در واپس خویش دارد باشد؟ هر واژه نطفه ای است که طرحی از هستی را در خود می پرورد و به صیوررت آن اشاره میکند. پس هر کلمه، مرکزیتی است که پاره ای از جهان پیرامون ما را به خویش می خواند. واژگان شعری، هویت نوین شیی، پدیده واحساس اند. هویتی که فزون بر اشاره بدانها، گوشه ای از ذهنیت شاعر را هم متبلور می کند. در واقع هر واژه شعری ترکیبی از جانمایه هنری شاعر و مابه ازاء عینی خویش است. واژگان برای شاعر نه فقط محملی برای عمل به قراردادهای زبانی، بلکه علائمی از ذهن شاعرانه و آفرینشگر او هستند. واژگان شعری در جریان زندگی خویش، مفاهیم ثابتی ندارند. شاعر هر بار آنها را در موقعیت تازه ای قرار می دهد و بگونه ای دیگر بکار می بندد. اگر هر واژه دارای یک یا چند معنای ثابت در قراردادهای زبانی است، هر بار که در کارگاه سرایشگری شاعر بکار گرفته می شود جنبه های نوین و متغیری نیز می یابد. جنبه هائی که برخورد و مقام شاعر را در پیوند با مفاهیم و اشیاء بیان می کنند. چرا که در چنین حالتی، واژه نگاه است، چکیده حس است، تمرکز قوای فکری و عاطفی شاعر است، گرهگاه اندوه یا شادی، حرکت یا سکون، زیستن یا مرگ است. پس کلمه زنده است و اشاره ای به زندگی است. ازین روی هر کلمه حرمتی ویژه خود دارد.

واژه در شعر نیز همانند انسانی است که زاده میشود، می زید، معنا می

پذیرد و معنا می بخشد و سرانجام پیر شده و می میرد. اگر فراموشمان نشود که «وجود» در جامعیت یا اجزاء خویش از رهگذر واژه هاست که در ادبیات و شعر بیان می شود، بخاطر خواهیم داشت که زاد و رود و افت و خیز کلمات و وجود، پیوندی ژرف دارند. هر چکامه، در بادی امر و به خودی خود کوده ای از کلمات است که بیان و ارائه حس و حال و اندیشه ای را هدف خود دارد. از این قرار، نقب زدن به درون آینده و به عبارت دیگر، نوپویی و نوگرایی در شعر ممکن نیست مگر از رهگذر همکاری و هماهنگی نوین واژگانی که در حالتی تازه قرار گرفته اند. نواندیشی شاعرانه که مبنای جوان شدن کلمات کهن و کهنه است، بافتی تازه از واژگان ارائه می دهد. هیچگاه نمی توان به زبانی نو دست یافت مگر که پیشتر از آن، مقال منطق و چگونگی احساس شاعر دگرگون شده باشند. هنگامی که ذهن شاعر در وضعیت تازه قرار می گیرد و می خواهد توسط واژگان به جهانی تازه اشاره کند، چه در پیش دارد جز واژگانی مصرف شده و گاه مستعمل و فرسوده؟ پس، شاعر کلمات را از جهان تسخیر شده قبلی فرامی خواند و همانند کیمیاگری، آنها را در منظومه نوین و جهانی رو به زایش قرار داده، بدانان جان تازه ای می دمد. در واقع شاعر همواره کلمات را از حوزه های قراردادی پیشین به حوزه مغناطیسی تازه ای فرامیخواند تا بتواند با ابزاری ثابت، دنیای متغیر خویش را تصویر کند. واژگانی که در میان «قرارداد» و «خلاقیت» قرار داشته و غایتاً به فرمان حس و اندیشه و خلاقیت شاعر گردن می نهند، الزاماً معنای مطلق و مقرر پیشین خویش را ندارند. و اینجاست که هر شعر اصیل از پیر شدن واژگان و مرگ زبان، به سهم خویش جلوگیری می کند.

خشک آمد کشتگاه من

در کنار کشت همسایه.

در این مصاریع نیما، «کشتگاه» بمعنای قرار دادی سابق خود، مزرعه و زراعتگاه نیست، بلکه می توان معنی وطن و کشور را از آن گرفت. واژه «باغچه» نیز در ابیات زیر از فروغ، در تعبیر تازه ای به نام وطن و کشور اشاره کند:

کسی نمی خواهد

باور کند که باغچه دارد می میرد

که قلب باغچه در زیر آفتاب ورم کرده است

که ذهن باغچه دارد آرام آرام  
از خاطرات سبز تهی می شود.

گفتیم واژه را درنگی نیست. چرا که زمان و مکان و اندیشه را توقفی نیست. مگر «شدن» را درنگی هست تا واژه ای را که می خواهد از ژرفای آن زاده شده و بدان اشارت کند درنگی باشد؟ مگر می شود در یک ثانیه دوبار زیست تا واژه ای بتواند در موقعیتی شعری دوبار بزید؟ ذهن شاعر به پیروی از نفس پویای هستی و پیشی گرفتن از آن، در دگرگونی همیشگی است. او که چون پیشاهنگان معنوی بشر، قصدی جز انتقال جهان بدرون حقیقت زیبایی و زیبایی حقیقت در سر نمی پرورد، دست افزاری جز کلمات ندارد. پس ناچار می بایست از فرسایش و مرگ واژگان جلوگیری کند. زیرا کلمه، تمرکز نیروی شاعرانه ای است که می خواهد رها شود و هستی را به شکل خویش در آورد. در قاموس سروده ای نو، کلمه دریچه ای است به سوی آینده آنچه هست، یعنی اشارتی است به آینده شیبی، به آینده پدید، به آینده اندیشه و حس، به آینده آدمی و آنچه که در راه زاده شدن است. یعنی واژه، دیروز و امروز و فردای محتوای خویش را به یکجا در خود تمرکز داده است. نیروی جادویی واژگان شعری، ریشه در نیروی تخیل و اندیشه و شورشگری ذهن شاعر دارند. کلمه پیر، فرسوده یا مرده نخواهد توانست به مضمونی متحرک، پویا و تپنده اشارت کند.

جعفر کوش آبادی در شعر «پیوند بادها» وقتی می خواهد مخاطبان خود را به معاصر شدن دعوت کند تا بافت زمانه خود را تغییر دهند و در «لجن»، «بیاد باغ های سبز خندان» باشند، یعنی از امروز به فردا پل بزنند، اندیشه خود را با کلماتی بیان میکند که به زندگی شبانی مربوط بوده و جنبه کهنگی یا آرکائیک هم ندارند:

می گشودم چشم و میگفتم

گرته های مهر را باید به گلهای انار قلبها پاشید

باید آزادانه با دوک امیدی گرم

کرک نرم روزها را با سرانگشتان فکر خویشتن رسید.

قلعه های کاغذین را سنگ باید کرد.

نقش کلمات در هر عصری بگونه ای دیگر است. مادامیکه موقعیت و چگونگی اجتماعی در حالتی از سکون و ثبات نسبی قرار دارد، کلمات و نظام واژگانی بمثابه قراردادهای زبانی میان چکامه سرای و چکامه خوان از



یک قرارند. با دگرگونی شرایط، واژگانی کهنه می شوند، لو میروند، پیر شده یا میمیرند. شرایط تازه، قراردادهای واژگانی خویش را طلب می کند. و روابط درونی کلمات شعری در دگرگونی های اجتماعی، دگرگون میشوند و ثبات نسبی زبان، بمشابه قرارداد رابطه جمعی در هم میریزد و زبان، خود را از درون شرایط نوین، حیاتی نوین میبخشد. چرا که معماری کلمات با معماری تازه حس و اندیشه و خیال و نیازهای هر عصر دستخوش تغییر میشود. شعر معاصر ما نیز در حال حاضر در جستجوی زبان تازه و نظام واژگانی نوین برای ارائه شرایط تازه ملی و جهانی است. پس دیگر با واژگان محوری که در اشعار چند دهه پیشین بکار گرفته می شدند نمی توان به مضامین تغییر یافته و حتی تغییر نیافته پیشین پرداخت.

کلماتی مانند شب، زمستان، جنگل، ستاره، تکسوار، در اشعار دهه ۵۰ - ۴۰ استعاراتی برای اوضاع خفقان بار و مرگ آلود، مردم و رزمندگانشان، شهیدان، و پیشگامان بودند. اما انقلاب ۱۳۵۷ طومار شرایط و رژیم پیشین را در هم پیچید و شرایطی تازه را در پی آورد. بهمین خاطر، کاربرد این واژگان نمادین منتفی شد و شعر بعد از انقلاب، تدریجاً، واژگان دیگری را برای تصویر زمانه خود برگزید.

### هنر و جهان نگری

از مبانی آفرینش هنری یکی هم نقد خردگرایانه تاریخ، اندیشه ها و واقعیت است. ادبیات و هنر نمی توانند پیرو تمام عیار نظرگاه های کامل شده فلسفی باشند، چرا که خود، کارگاه اندیشه و خلاقیت فلسفی اند. مشرب فکری هنرمندی که در دادوستد پیگیر با جامعه و تاریخ است، به تبع پویائی هستی اجتماعی، متغییر و پویاست. هر جهان نگری از همان لحظه ای که کمال خویش را اعلام میکند به تاریخ اندیشه پیوسته است و گنججانی خود را برای تطبیق با صیورورت وقایع و اندیشه ها از دست داده است. ذات پویا و منقلب هستی، مستعد ماندن و ته نشین شدن در یک نظام فلسفی و یک جهان بینی مسدود نیست. جهان، ذاتی دگرگون شونده و بی تاب دارد و هنری که میخواهد توضیح و تغییر آن را بر دوش کشد نمی تواند خود را در چارچوب فقط یک نوع از اندیشه و نظام فکری زندانی کند. زیرا که ادبیات و هنر از جهان مکشوفات فکری و حسی به قلمرو کشف نشده ها حرکت می کند. هر اثر هنری سیمای فلسفی خالق خویش است. گر چه

نظرگاه فلسفی نویسنده و شاعر در وجوهی با نظرگاه دیگران قابل مقایسه تواند بود، اما اثر ادبی و هنری ویژگیهای ذهنی و سیمای هویت فردی نویسنده و شاعر را نیز بازتاب می دهد. یک اثر اصیل پلی است میان دیروز و فردای اندیشه و حقیقت و واقعیت. پلی است میان ارزشهای موجود و ارزشهای مطلوب. چنین است که ادبیات و هنر نه تنها غلام حلقه بگوش هیچ دستگاه فلسفی نیست، خود طرحی تازه در این عرصه میاندازد. طرحی که ممکن است همواره بری از کاستی و کژی هم نباشد اما هر چه هست میل به آفرینشگری در عرصه اندیشه هاست. تغییر بی وقفه واقعیت، اندیشه و اجتماع سبب میشود که هنر و ادبیات، جهان بینی پویا و سیالی باشند که هیچگاه مدعی تعریفی جامع و مانع و کامل از هستی مادی و معنوی نیستند. فلسفه ادبیات و هنر، فلسفه پوششها، زایشها و تغییرهاست. با اینهمه خالق هنر به دستاوردهای فکری و تجربی پیش از خویش نیز تکیه دارد، بی آنکه به نوعی از اندیشه دخیل ببندد و مدافع ارزشهایی باشد که جایشان در موزه هاست. هنر و ادبیات معاصر نمی توانند از گورها و به گورخفتگان فرمان بگیرند. نبش قبر ارزشهای قدیمی هم کار آنها نیست، چرا که عصر فرمانروائی گذشته بر امروز و امروز بر آینده بسر آمده و آنچه از گذشته و امروز پذیرفتنی است، انبوه اندیشه ها و تجاربی است که با محک های نوین نیز قابلیت های خویش را حفظ کرده اند. دستاوردهای آدمی تا به اکنون حاصل رشد آرام و دردناک اوست و همین دستاوردهاست که سکوی پرش ادبیات و هنر به حساب می آیند. لیکن چنان که اشاره رفت، این دستاوردها و تجارب در نقد آگاهانه ای که متکی بر شور و شعور نویسنده و هنرمند است محکی نوین می خورد. اگر تاریخ اندیشه و آموزه های پیشینیان را همانند الفبای زبان در نظر گیریم، وظیفه مدام شعر و ادبیات، آفریدن واژگان نوین و ترکیبات تازه به کمک این الفبا و الفبای نوین است. از این راه، شعر و ادبیات با پی افکندن واژگان و ترکیبات نوین، هستی شناسی و جهان نگری تازه به تازه ای از خود بروز می دهد. بی سبب نیست که انبوه سروده ها و سراینده گانی که خادمین بی چون و چرای دربار نظامهای فکری و اجتماعی بوده اند، در بیشتر موارد جز کفنی بر پیکر مردگان بشمار نمی آیند. چرا که هر نظام فلسفی و اجتماعی از لحظه ای که می پندارد شکل نهائی و مطلوب خویش را یافته است پا به درون مرگ ملایم خویش نهاده است و آرایه آنچه که پا به مرگ نهاده یا مرده است جز

همذات شدن و مردن با آن، معنای دیگری ندارد. تعهد ادبی چیزی جز پایبندی به کشف حقیقت و دیگرگونی عینیت‌ها و ذهنیت‌ها نیست و اگر زیبایی را حالتی از هماهنگی و سازگاری عاطفی انسان با جهان در نظر بگیریم، تعهد ادبی همان تعهد به زیبایی به معنای گسترده آن است. نفی روابط ناهماهنگ و ناسازگار میان اجزاء و پدیده‌ها، میان عینیات و ذهنیات که بمنظور حصول زیبایی صورت میگیرد، عین تعهد هنری است. به عبارت دیگر جستجوی زیبایی و گسترش آن، خمیرمایه جهان بینی هنری را پدید میآورد. نویسندگان و هنرمندان در بافت اجزاء واقعیت، در شیرازه روابط اجتماعی، در معماری خرد و خیال اجتماعی، در فرایند تحولات، انواعی از نابسامانی و ناموزونی می‌یابد. او زیبایی جهان پیرامون خویش را ناقص و گاه سطحی ارزیابی می‌کند و برای انتقال هستی اجتماعی و معنوی از قلمرو کثی‌ها و نابسامانی‌ها به قلمرو زیبایی کوچ می‌کند و آفریده او که نشانه‌گریز او به آینده است، شیوه چنین انتقالی را باز می‌تاباند. دریافت عناصر واقعیت و نفوذ به روابطی که فراسوی پدیده‌ها و اشیاء جاری اند، و پروردن و قوام دادن آنها در کارگاه اندیشه و تخیل، با عرقریزان جان و روح به ثمر می‌رسد. جذب و دریافت و سپس گواردن آن و ارائه اش از درون شبکه پیچیده فردیت، خلاقیت، تخیل و تأمل او همانند جذب عصاره هائی است که آوند درختی آن را میمکد و سپس آنها را در تجزیه، ترکیب، گوارش و آفرینشی درونی به میوه ای با رنگ و طعم و شکل ویژه، تبدیل می‌کند. حال آنکه درختی دیگر در چند قدمی آن درخت و با جذب همان مواد، میوه ای با رنگ و بوی دیگری می‌دهد. یعنی، سوای مواد و عناصر کسب شده، چیزی از سرشت و خصلت و ماهیت هر درخت در آفرینش میوه ای خاص حضور دارد. نویسندگان و هنرمندان نیز پس از حصول اجزاء و عناصر واقعیت‌ها، آموزه‌ها و تأثیرات، آنها را در کارگاه ذهن خود می‌گوارد و ترکیب می‌کند و با شخصیت خود که همان سبک و جهان‌نگری اوست می‌آمیزد و آنگاه که لحظه ناگزیر آفرینش فرا رسد، اثر خود را می‌آفریند. و چنین است که هر آفرینشگر در عرصه ادبیات و هنر، در آثار خود سبک و هویت و نشانهای ویژه خود را بروز میدهد. او هویت فردی خویش را تعمیم داده و اجتماعی می‌کند. از این رهگذر، هر اثر اصیلی، سیمای جهانی سبکی سیال خالق خود را باز می‌تاباند.

### ناخودآگاه قومی، ارزیابی دوباره

ناخودآگاه قومی از سرچشمه های آفرینش هنری است. وقتی که شاعر از سر بیداری ناگهان ذهن و مستی شورمندانه عاطفی به سرودن میپردازد، بی آنکه بر همه آبشخورهای آفرینشگر خویش اشراف کامل داشته باشد، پیوندی میان ناخودآگاه قومی و اندیشه ها و حسیات امروزین برقرار میکند. و آنگاه آمیزه نئی از حافظه تاریخی، ضمیر پنهان و آگاهی سرایشگر در سروده تبلور مییابد.

پیشینه هر ملتی از پردامنه ترین رویدادها، باورها و خاطره ها تشکیل شده است. مجموعه آنچه که فرهنگ ملی نامیده می شود در شکل دادن ضمیر پنهان قومی نقش بسزائی دارد. و نیز ناخودآگاه فردی که حاصل سرگذشت و شیوه باروری ذهنی اوست، در خلاقیت هنری شاعر سهم فراوان دارند. اینهمه، خمیرمایه هائی را در درون هنرمند ایجاد می کنند که او از پایگاه آن سبک و نگرش ویژه خود را نسبت به پدیده ها و رویدادها پیدا می کند. اما آیا همه آن عناصری که در خودآگاه و ناخودآگاه ذهن هنرمند ذخیره شده اند و در آفرینش اثر هنری دخالت دارند، ارزشمند و گرانبمایه اند؟ سهم خرافه ها، باورهای غیرعلمی و دریافتهای نادرست در این میان چقدر است؟ مگر اندک اند چنین مواردی که خود را در اشعار کهن و حتی امروز ما خود را جای داده اند؟ باورهای نادرست عامه که خود را در افسانه ها و متلها و اسطوره ها تبلور کرده اند از سوئی و آنچه که برخی از فرهنگ ورزان رسمی درباری و غیر درباری بعنوان حقایق تاریخی و علمی و اجتماعی و فرهنگی مکتوب کرده و اشاعه داده اند از سوی دیگر، در شکل دادن خاطره قومی و ناخودآگاه فردی و ملی ما سهم بسیاری دارند. و این البته به معنای یک کاسه کردن یا نفی همه آن پیشزمینه های فرهنگی نیست. چرا که نیک و بد، صواب و ناصواب و درست و نادرست همواره در کنار هم بوده اند و هر یک نقش و تاثیر خود را بر جای گذاشته اند. جان کلام در اینجا این است که برای پیشگیری از رخنه یابی بخش تاریک و نادرست خاطره قومی در اثر هنری چه باید کرد؟ برای نمونه در جوامعی که فرهنگ مردسالار بر آنان حکومت میکرده است و واژه «مرد» در آنها مترادف انسان بوده و ترکیباتی مانند مرد و مردانه، مردانگی و جوانمردی، قول مردانه، نامرد و نامردی، مثل نقل و نبات بر زبان همگان جاری بوده و حتی چنین نگرش و واژگانی در اشعار و نوشته های فرهیخته ترین شاعران و

نویسندگانش بعنوان امری طبیعی و عادی جاافتاده اند، میتوان از ناخودآگاه قومی و باورهای فرهنگی که سخت به چنین نظرگاهی آلوده است تبعیت کرد؟ خالق امروزین ادبیات و هنر که انسان را فارغ از جنسیت او بدیده گرفته، به سروده در میآورد و مخاطب قرار می دهد می تواند تسلیم تمام عیار فرهنگ مردسالار و پدرسالار بشود؟ یا نه، می کوشد که ناخودآگاه قومی را نیز به میدان سلطه اندیشه نقاد خویش فروکشد و پاره هائی از آن را که به اعصار مرده و قبرستانهای تاریخ تعلق دارند بدور ریخته و سروده خویش را از باورهای تاریک بپیراید؟ ذهن هشیار شاعر چه بهنگام خلق اثر چه بهنگام پرداخت و پیرایش آن باید مانع از سر بر آوردن اندیشه ها و باورهای کهنه ای باشد که میخواهند از طریق واژگان و استعارات نوین به حیات خویش ادامه دهند. نوگرایی ادبی از برقراری پیوندهای تازه در بین عناصر ذهنی و عینی نشأت می گیرد. قیام آگاهانه علیه فرمانروائی توانمند خاطره و ناخودآگاه قومی و ملی، فراهم سازی سکوی پرشی است به جانب نوپوئی و مدرنیسم ادبی. در چنین مواردی شاعر به نقد آگاهانه پیشینه فرهنگی خویش پرداخته، از خویش طرحی تازه نقش می زند. در این حال، ضرورت واژه سازی در برابر واژگان جانبدار و فرسوده پیشین فزونی می یابد و تعهد شعر به زبان آغاز می شود.

هیچ اثر هنری و ادبی فارغ از اندیشه و تأمل آگاهانه هنری نیست. تمامی هنر زائیده الهام و شور ناخودآگاه نیست. هر محتوای هنری و ادبی نوعی از مقال عقل را ابلاغ می کند. در لحظه مبهم و مه آلود آفرینش هنری، عنصر آگاهی و ذخیره ناخودآگاه ذهن، هر دو حضور و عاملیت دارند و ای بسا که دومی نقش بیشتری ایفا کند، اما بلافاصله بعد از اتمام طرح اولیه اثر و از لحظه ای که پیرایش و آرایش و پرداخت اثر فرا می رسد، عناصر آگاهی و آموخته های نوین هستند که نقش اصلی و نهائی را بعهده دارند. هر چکامه و نوشتاری، خود به بخشی از فرهنگ و اندوخته ذهنی مخاطبان خویش تبدیل می شود. از این روی، آنچه که می خواهد به درون آینده نفوذ کرده و ارزشی فراگستر ایجاد کند، به ناچار باید بیشترین سهم را از تفکر و آگاهی نوین خالق اثر در خود متمرکز کند. به این دلیل، ارزیابی دوباره آنچه که پیشینه فرهنگ ملی و ناخودآگاه قومی و فردی نام یافته اند در دستور کار شاعر و نویسنده قرار دارند.

## ادبیات علیه خرافه و تابو

هنوز از دوران طفولیت آدمی و از سپیده دم جهان با ما چیزی مانده است. هنوز رگه هائی از جادواندیشی، تابوپرستی و خرافه گرایی در انسانی که همینک در منظومه علم و اندیشه و فن آوری می زید باقی مانده است. در اجزاء فکری و روابط اجتماعی ما، تابوهای کهن و معاصر، خرافات و باورداشتهای بی پایه، حضوری آشکار و موثر دارند. خرافه فقط باور به نحوست مثلا عدد ۱۳ یا باور به آل و غول بیابانی و سواره ای که باید از فراسوی مکان و زمان فراز آید و به زندگی رهائی و گرما ارمغان کند نیست. دردناک آنجاست که بسیاری از خرافات، خود را در الفاظ نوین مستتر کرده و به جزء لاینفک عقاید ما تبدیل شده اند. بگونه ای که انسان عصر شکفتگی علم و دانش از باور بدانها شرمی نداشته، گاه حتی به آن افتخار هم می کند. ادبیات و هنر که کمال جهان را پی می جویند، برای پیراستن ذهن و اندیشه انسان از خرافه های کهنسال و تازه، تلاشی بی پایان در پیش رو دارند. اگر در سپیده دمان جهان، دامنه اندیشه و علم و دانش فراخ نبود و آدمی در چنبره ترس و ناتوانی و کم اندیشی خود گرفتار بود و پاسخ خویش را در قبال چونی و چگونگی اشیاء و پدیده ها، از دنیای خرافه ها و بت ها طلب می کرد، امروز، رجوع به خرد و تجربه و اندیشه و علم، پاسخگوی پرسشهای بی کرانه آدمی است. درگیری با خرافه و ذهن خرافه پسند، جزئی از ماهیت هنر و ادبیاتی است که خصلت روشنگرانه و آینده گرا دارد. خرافه و تابو همواره بستر مناسب رشد و نمو خود را دارند. بویژه اگر که حامیان قدرتمند امروزین آنها نیز در نظر آیند. فراموش نکنیم که هر کودکی در بدو تولد خویش همانقدر نمیداند که انسان تازه شکل یافته در مبدأ تاریخ نمی دانست. با آنکه خرد فردی و اجتماعی عصر ما با دورانهای نخستین تاریخ قابل قیاس نیستند، اما آنکه زاده می شود، در بادی امر نه از خاطره قومی بهره ای دارد، نه از ناخودآگاه ملی و نه از خرد و تجربه اجتماعی عصر خویش. هر نوزادی مستعد آن است که در فضای خرافه ها و گیجسری ها، بگونه انسان عصر جادوگری، پرورش یابد. و بی سبب نیست که فرمانروایان زورمدار جهان که اهرمهای قدرت سیاسی و نظامی و مالی و عقیدتی را به انحصار خود درآورده اند برای سمت دادن ذهن و اندیشه کودکان به سوی منافع خویش، سرمایه های هنگفتی را مصرف می کنند تا در خانه ها از طریق تلویزیون و رادیو و در اجتماع از راه های متنوع دیگر،

ذهن کودکان را تسخیر کرده و خرافه ها یا دانشهای ناقص و جهتدار را در روان و جان آنان جایگزین کنند. و چنین است که خرافه ها شکل عوض می کنند تا بتوانند خود را با فضای نامتجانس عصر ما هماهنگ کرده و بستر بهره وری اقلیت از اکثریت را فراهم سازند. هر جا که نادانی و کم اندیشی ردپائی دارند، خرافه نیز حضوری موکد دارد. از آنجائی که دانائی را کمالی نیست، خرافه را نیز زیستگاهی فراخدامن فراهم است. گاهی حتی آنچه که چکیده دانائی می نماید، خرافه هولناکی بیش نیست. و گاه آنچه که اندیشه ای شکل یافته و مطلوب جلوه می کند می تواند به خرافه ای خطرناک تبدیل شود که باورکننده آن برای به کرسی نشاندنش تا مرز نابودی خویش یا دیگران پیش می رود. و مگر اندک اند کسانی که از جهان بینی ها تابوئی می سازند مقدس، از سنت ها، عرف ها، اخلاقیات، قراردادهای منسوخ و دانسته های ناقص خویش تابوهائی خدشه ناپذیر می سازند. و می بینی که انسان همعصر تو که معاصر تو نیست مسخ اعتقادات و یافته های معیوب و باورهای نابهنگام اجتماعی خویش می شود. خرافه مترادف سرسپردگی معنوی است و ادبیات و هنری که معاصر است با سرسپردگی در هر شکلش سر ستیز دارد. اگر جزم اندیشی را خرافه یا همتراز آن بینگاریم، اگر ایمان به آنچه که هست را جایگزین خرد و اندیشه به آنچه مطلوب است نمائیم و چنین ایمانی را خرافه یا همسطح آن بینگاریم، هنوز دوران خرافه گرایی و تابوپرستی به سر نیامده است. و ادبیات و هنر نیز هنوز در نبرد با مرده ریگی است که از دوران سپیده دمان جهان و طفولیت اندیشه با ما مانده است.

### گوهر تغزل

والاثرین گوهر آدمی عشق است. آدمی جذبه زیستن و گرایش ستایش آمیز خود را به هستی، در عشق خودمبتلور می کند. عشق، رهائی از مرگ جان و پیوستن به روانه شاداب زندگی است. پیوند و گسست ژرف انسان با آنچه که او را محاط کرده است از راه پیوند و گسست حس عاشقانه او بروز می یابد. عشق، چه به معنای پیوند معنوی دو انسان و چه بمتابه شکوفائی رابطه ای معنوی بین آدمی و یکی از مظاهر هستی اجتماعی، آبخور سازندگی و شکوفانیدن جان است. از جانمایه ها و مبانی آفرینش ادبی و هنری یکی نیز عشق است. اگر جان آفریننده از گرایش معنوی پر

دامنه به هستی یا به نمادی از آن تهی باشد از خلق اثری که بتواند تحرک و زیبایی را بازتاباند، ناتوان خواهد بود. اما باید گفت که درک و دریافت از عشق در همه زمانها یکسان و همانند نبوده است و نخواهد بود. شرایط اجتماعی و تاریخی و چگونگی باورهای فرهنگی در کیفیت و چگونگی درک عشق تأثیری مؤکد دارند. در برخی جوامع، بدلیل سلطه ساختارهای غیر انسانی و رخصاره های واپسمانده فرهنگی، واژه عشق لغتی ممنوعه بوده است. در دوران منع روابط اجتماعی بین زن و مرد و واهمه از محتسب، شعر عاشقانه شکل ویژه خود را داشته است. بسیاری از اشعار عاشقانه ما در سده های پیشین بین شعر عاشقانه و عارفانه سرگردانند. شاعر می کوشیده است در اشعار غنائی خویش، گریزگاهی تعبیه کند تا از گزند تکفیر در امان بماند. در وسط شعری که با اشاره به چشم و کمان ابرو و چاه زرخندان، از عشقی زمینی میان دو انسان سخن میرود، بناگاه با نمادها و کنایات اشعار عارفانه و زاهدانه مواجه میشویم. بخشی از مرافعه های ادبی که بر سر اشعار حافظ و خیام و دیگران در میگیرد و هر طرف می کوشد اشعار آنان را به میل خویش تعبیر کند، در همین جاست، نه بعلت ایهاماتی که در هر نوع مشخصی از شعر از عارفانه و عاشقانه گرفته تا فلسفی و دینی، می تواند وجود داشته باشد. دیگر آنکه شدت ممنوعیت ها و نیز فرهنگ مردسالار بگونه ای بوده است که زنان شاعر ما نیز عمدتاً اشعار عاشقانه ای برای زنان سروده اند! گوئی فقط از دید مرد است که می توان عاشقانه نگریست و عاشقانه سرود. حتی شاعری مانند قره العین که برای برابری زنان و مردان تلاش می کرد و افکارش به دنیای معاصر نزدیک بود، در اشعار عاشقانه خود از کلمات و اشاراتی مدد می جوید که پنداری مرد شاعری خطاب به معشوقه خویش سروده است:

در ره عشقت ای صنم، شیفته بلا منم  
چند مغایرت کنی؟ با غمت آشنا منم  
پرده بروی بسته ای، زلف به هم شکسته ای  
از همه خلق رسته ای، از همگان جدا منم.

اما در روزگار ما که جان و اندیشه و هستی انسان هزاران بار به جلو ورق خورده است، شکوفائی جان و جسم دو انسان برابر است که زمینی و ملموس و واقعی اند. (معشوق) در انبوهه ای از اشعار پیشینیان و حتی معاصرین ما موجودی است اثری آسمانی و دست نیافتنی. و «عشق» در



غالب این اشعار، نوعی معنویت مطلق و مقدس و ناسوتی تلقی میشده است. پوشیدگی مطلق جسم به آن قداستی ویژه، ولی غیر واقعی می بخشیده است. و بیان تغزلی در حوزه اشاراتی به قد سروآسا و خال هندی و چاه زرخدان و کمان ابرو و تعابیر دیگر محدود میمانده است و نمی توانسته است همه جا به گستره خود عشق، گسترده باشد. بیان لال در شعر تغزلی، که لالی آن بخاطر واهمه از غولی بوده است که یا در ذهن شاعر و یا در عینیت اجتماعی لانه داشته است، شعر عاشقانه ما را از دستیابی به عرصه های تازه و گستره های فراخدا من محروم کرده است. در یک کلام، اشعار عاشقانه ما، اشعار محرومیت ها و ممنوعیت ها هستند. هر چند که اینجا و آنجا سروده هائی که به واقعیت جاری و زیبای تغزل نزدیک باشند نیز یافته می شوند. شاید باید منتظر فصل رویش روشن واژگان شعری ماند تا شاعر بتواند حوزه قراردادهای پیشین را ترک کرده و شعر غنائی را فراگردد. پیش از آن شاید باید چشم براه شاعرانی باشیم که دست کم ذهن خود را از درون عادات و خرافه ها و واهمه ها بیرون کشند و ناقوس پایان نوعی از شعر تغزلی و آغاز عصری تازه را در این پهنه به صدا درآورند. پیش از هر چیز، شاعر امروز باید خانه تکانی ذهن و اندیشه خود را انجام دهد و آنگاه خود را برای جذب عناصر نوین زندگی در همه عرصه هایش آماده کند و سپس چنان بسراید که اذهان خفته برآشوبند. اگر شاعر و نویسنده و هنرمند نتوانند بخشهای ناآگاه و کم آگاه جامعه را علیه خویش بشورانند، باید به اصالت کارشان شک کرد. زیرا که آفریده هنری و ادبی، شورشی علیه ماندگی خود و دیگران است. هنر و ادبیات، کژی ها و ناهماهنگی های جامعه، اندیشه و واقعیت را به تصویر میکشند. با عادات نابهنجار برخوردی نقدآمیز میکنند. واپسماندگیهای فرهنگی و فکری را آماج قرار میدهند. در این رهگذر، افشار و نهادهای اجتماعی سنت گرا که برآراء و عادات و آموخته های خود پای می فشرند، در برابر نویسنده و هنرمند پیشرو، به مقاومت می پردازند و گاه علیه او شورش میکنند. اندک نبوده اند نواندیشان، خامه وران و نوآفرینانی که در این رهگذر، طعمه آتش و شکنجه و مرگ شده اند.

### شعر و مخاطبان

اگر غایت هنر را اصلاح و تکمیل واقعیت از طریق بسط اندیشه، تخیل

و زیبایی شناسی ارزیابی کنیم، این «غایت» باید بواسطه خود اثر هنری به جامعه ابلاغ شود. هر اثر ادبی و هنری وقتی کامل می شود که توسط جامعه درک شود. حتی اگر کمترین هدف اجتماعی را برای هنر و ادبیات قائل شویم، به همان اندازه لازم است که اثر به هدف خود نایل گردد. این پندار که هنر فاقد هدفی بوده و لذا ضرورت نزدیک شدن به مردم را نیز ندارد بدین خاطر بی ارزش است که خالقان چنین آثاری، با علاقه و پیگیری به ارائه اثر خود به جامعه می پردازند. اگر مورد خطاب ما جامعه یا بخشهایی از آن نیست، از چه روی برای انتشار و اشاعه اثر خود می کوشیم و تلاش می کنیم تا دست پرداخت ما بدست گروه های وسیعتر اجتماعی برسد؟ و اما در اینجا سرسخن، بیشتر با کسانی است که برای اثر خود غایتی اجتماعی قائلند، ولی اثرشان از برقراری رابطه با مخاطبان مورد نظرشان عاجز است. دلایل مختلفی در این امر دخالت دارند که همه آنها ناشی از اراده شاعران نبوده و حتی ربطی به کیفیت آنچه که عرضه می کنند ندارد. مثلا نظارت آشکار و نهان برخی مراجع در پاره ای از کشورها، شاعر را به وادی خود سانسوری و مغلوق سرائی و دستکاری ناخواسته شکل و شیوه بیان سوق می دهد. تا جایی که ممکن است سالها بعد خود شاعر از درک شعر یا اشعاری که در چنین شرایطی سروده است ناتوان باشد! اما همه آنچه را که مانع از درک اثر توسط مردم می شود نمی توان به شرایط دشوار منتسب کرد. در بسیاری موارد، خود شاعر بعمد یا از سر ناتوانی، شعر خود را بگونه ای عرضه می کند که جز لال بازی با کلمات نام دیگری بر آن نمی توان نهاد. اغلب گفته می شود که اشعار فوق العاده پیچیده حاصل پیچیدگی ذهن شاعرند و این وظیفه شاعر نیست که برای تفهیم آن به اذهان عمومی بکوشد، بلکه این مردم هستند که باید خود را تا سطح شاعر بالا کشیده و هر طور شده، اندیشه و عواطف او را از ورای واژگانی که گاه واقعا هیچ ربطی به هم ندارند کشف کنند. در مواردی می توان حق را به این گروه داد. اما آیا واقعا همیشه همینطور است؟ آیا گاهی ناتوانی شاعر در بیان اندیشه خود و ناچیرگی او بر ابزار کار خویش - زبان و فوت و فن شعری - نیست که اثر او را پیچیده و دریافت ناپذیر می کند؟ بزرگترین آثار ادبی و هنری آنهایی هستند که برای یک دوره یا دورانهای طولانی توسط مردم درک شده اند. این سخن تکراری اما بجایی است که اثر هنری راحت الحلقوم نیست و نمی تواند و نباید طابق النعل بالنعل از زبان و قراردادهای رایج آن در میان مردم

استفاده کند. پیشتر نیز اشاره کردم که شعر همواره و در هر عرصه ای، گریز بسوی آینده و فرارفتن از سطح عاداتها و هنجارهای رایج فکری، حسی و زبانی است. اما اگر این کار از نوعی اعتدال معقول پیروی نکند، اثر را خواه ناخواه از دستیابی به اهداف خویش دور می کند. شیوه ارائه هر اثر هنری باید چنان باشد که ضمن برخورداری از ارزشهای زبانی، ساختاری و شکلی، بتواند بیشترین رابطه را با جامعه برقرار کند. در چنین حالتی اثر هنری می تواند به بخشی از اندیشه و احساس و حرکت جمع تبدیل گردد. آنچه مخاطب در جستجوی دریافت آن است، اندیشه و زیبایی های نهفته در یک اثر هنری و ادبی است و نه حل معمای کلامی و استعارات بغایت بفرنج. نمی گویم که شعر را باید چنان ساده نوشت که بیش از یک معنا از آن دریافت نشود. شعر می تواند آکنده از ایهامات و استعارات و رمزها باشد. شعر می تواند آنچه را که ذهن اجتماعی بدان اشراف دارد حذف کرده و با تکیه بر دانسته ها و دریافتهای مخاطبان، حرف و حدیث و حس و حال تازه خود را بیان کند. اما بهره گیری از محفوظات مخاطبان و ترسیم فرازها و پروازهای تازه باید از اعتدالی درخور پیروی کند. شکل و بیان، بخودی خود وسیله ای برای اشاره به مفاهیم و مضامین اثر هنری بشمارند. در واقع، محتوا در پی تجلی خود از طریق صورت است. و شکل، ریخت غائی معنا و فحوای اثر است. زیبایی هر اثر هنری نیز تناسب و هماهنگی همه جانبه شکل و محتوا است. هر گونه ناهماهنگی صوری و ماهوی منجر به نوعی نقص و بی قوارگی اثر می شود. شکل، مدخل معنویت و درونمایه های اثر به جهان واقعیت هاست. پس اهمیت آن حتی گاهی از اهمیت مضمون فراتر میرود. چون یک مضمون ادبی یا هنری بر خلاف آنچه تا کنون گفته می شده است می تواند بدون شکل وجود داشته باشد، بدون آنکه قادر به عرضه خویش باشد. برای نمونه اندیشه و حس، بمشابه محتوای شعری می توانند در ذهن شاعر وجود داشته و به غلیان درآیند ولی بیان نشوند. بی شک برای هر شاعری پذیرش این نکته آسان است. یا در موارد بسیاری، مخاطبان آثار هنری به خالقان آن آثار ابراز کرده اند که این یا آن اندیشه و احساس را در ذهن داشته اند اما قادر نبوده اند آن را بیان کنند و اینک این یا آن اثر ادبی و هنری، عرضه همان اندیشه و احساس هستند. ولی آیا شکل هم می تواند بدون مضمون وجود داشته و قائم به ذات باشد؟ از آنجائی که شکل به درونمایه اثر هنری قابلیت همگانی شدن می بخشد و آن را از عرصه

نهان به گستره عیان می کشد، از اهمیت بی کرانی برخوردار است. بهمین خاطر نباید آن را دست کم گرفت و لاقیدانه بدان پرداخت. نخستین رابطه هنرآفرین و هنرپذیر توسط شکل اثر بوجود می آید. شکل، مقدمه تماس و الفت مردم با یک اثر است. مقدمه ای که اگر کژی و نابسامانی داشته باشد، حیات کلی اثر را به خطر می اندازد. و چه خطری بالاتر از این که اثری بخاطر نقصان در شکل خود توسط مخاطبانش درک نشده و یا معیوب و وارونه درک شود؟ بی شک تنوع شکل و شیوه به همان اندازه تنوع مضامین گسترده و بی مرزند. و شاعر در انتخاب یا آفرینش یا در هم آمیزی آنها آزاد است. ولی شکل نهائی که بوجود می آید، باید بهترین وسیله برقراری پیوند معنوی میان شاعر و جامعه باشد. همانگونه که ارائه تازه ترین دریافت ها و درونمایه ها با شکل و زبان مستعمل، ناخوشایند و کم تأثیر و میراست، بیان کهنه ترین برداشتها و عواطف نیز در زیباترین شکل و بیان، فریبی زودگذر بیش نیست.

معماری اندیشه شعری از دو طریق یعنی شکل درونی و شکل بیرونی اثر متجلی می شود. اگر ساختمان شعری فاقد منفذی برای ورود خواننده بدرون آن باشد، فراتر از یک معماری عجیب و بی فایده نخواهد بود. گر چه قسمت‌هایی از هر اثر ادبی و هنری توسط ذهن مخاطب تکمیل شده یا گسترش می یابد، ولی این بدان معنا نیست که خود اثر، زمینه اصلی و جهات عمومی برداشتهای مخاطب را طرح ریزی نکند. یک شعر، نوعی تفاهم معنوی بین شاعر و مخاطب است. نوعی بیان اندیشه ها است از درون شبکه تصویرها، کنایات، روایات، تشبیهات و استعارات. خواننده شعر نیز با شاعری که به زبان او می نویسد دارای پیشینه ها و مشترکات فرهنگی، تاریخی و اجتماعی است. این دومی بستری است که شاعر، اثر خود را بر آن جاری می سازد و می داند که با مخاطب خود، پیشاپیش بر سر آن تفاهم دارد. آنچه میماند، ایجاد تفاهمی تازه بر سر دریافتهای نوین شاعر است. دریافتی که ممکن است فقط جنبه زیبایی هنری داشته باشد و یا فراتر، تأمل و تفکری نیز در فضای زیبایی هنری ابلاغ شود. اگر مخاطبان طبیعی یک اثر نتوانند به بخشهای وسیعی از آنچه که یک شعر ابلاغ می کند دست یابند، شاعر در غربت خویش باقی خواهد ماند. و شاعری که توسط مردمش درک نشود و اشعارش به پل رابطه او و جامعه فرانگسترد، اغریب است. گیرم که از نظر جغرافیائی در کشور خود و در میان مردم خود بسر برد.#-

توضیح: مقاله بالا مقدمه ای است بر منتخبی از اشعار که دو سال است در ایران  
منتظر کسب اجازه انتشار می باشد.

## ناشکپایی روشننگران

### م. امیرآبادی مطلق

توضیح «کنکاش»: مقاله حاضر نخستین بار در نشریه «پویش» (چاپ سوند) به چاپ رسید. از دوستان معزول این نشریه که تجدید چاپ آن را با اندکی تغییر اجازه دادند تشکر می‌کنیم.

در آوریل ۱۹۹۰ شاعر بزرگ معاصر احمد شاملو در دانشگاه برکلی آمریکا در کنفرانسی که قرار بود درباره «روند روشنفکری ... در قرن بیستم ایران» باشد سخنرانی می‌کند. از برگزارکنندگان کنفرانس می‌خواهد که اجازه بدهند او حرفهای خودش را بزند. بعد معلوم میشود که در برنامه کنفرانس آورده اند که شاملو باید درباره «مقایسه بین شعر کهن و امروز» سخن بگوید که بنا به گفته خودش «دیدم که آنها بمن مربوط نیست» و سپس به اطلاع حاضران می‌رساند که می‌خواهد «گردن کشی بکند» و حرفهای خودش را بزند و اینکار را می‌کند. موضوع صحبت هم «درباره نگرانی های خودم از آینده» است و برای این منظور به حقیقت تاریخی بعنوان نمونه اشاره می‌کند و سرانجام می‌رسد به «پرسش نگران کننده» خویش که شما جوانها ... کجای کارید؟ چه برنامه ای در دست دارید؟ چه می‌خواهید بکنید؟ ... (۱)

جامعه با فرهنگ و ادیب ایران، چه در داخل و چه در خارج از ایران، به این سخن رانی واکنش نشان داده است. هدف از مقاله حاضر گشت و گذری در شماری از این واکنش هاست ولی باید به این نکته اشاره شود که حتا «متن کامل» سخنرانی که در نشریات چاپ شده است در مقایسه با نوار

سخنرانی از قیچی سانسور در امان نمانده است. این موضوع قبل از هر چیز و بیشتر از هر چیز، بیانگر این واقعیت تلخ است که ضدیت با آزادی اندیشه و با آزاداندیشی در ایران به راستی مسئله مهمی است که نباید سرسری گرفته شود. اگر نشریات چاپ داخل ناچار به سانسور شده باشند، به آنها ایرادی نیست ولی وقتی نشریات خارج از کشور نیز چنین کنند مسئله کمی جدی میشود. با وجود اینکه بر این باورم که جوهر سخن شاملو نه فردوسی است و نه شاهنامه و نه ضحاک و نتیجتاً، کوشش شماری از این بزرگواران را، که می کوشند بحث را به ارزش ادبی شاهنامه بکشانند، کوششی برای کم رنگ کردن سخن شاملو میدانم، ولی باید به چند تا از این نظرها که درباره فردوسی و شاهنامه شده است، اشاره ای گذرا بکنم.

مجسم کنید! شوخی نیست! «شاهنامه فردوسی اساس و پایه استقلال ایران است» (۲) و یا دیگری می گوید: «مردی به بزرگی و استواری و درستی و راست قامتی فردوسی جهان به خود ندیده است. بی شک اگر از زمره دین آوران می بود، پیامبری بسیار موفق می شد و خلقی بر او گرد می آمدند» (۳). یا ببینید، که متأسفانه ابتذال به کجا می رسد، یکی از اساتید دیگر می گوید «فردوسی در زنان مردانگی را دوست دارد» (۴) استاد دیگری می گوید که «مردم شناسنامه خود را از شاهنامه می گیرند» (۵). آیا به راستی، شاهنامه را می توان با عباراتی از این دست، به آدمهای شاهنامه شناسی مثل من شناساند؟

اما از آنان که مستقیماً در پیوند با سخنرانی شاملو عکس العمل نشان دادند: چه خط و نشانها که نکشیده و چه دشنامها که پیشکش نشده است. آقای که استاد «سبک شناسی و نقد ادبی» در دانشگاه تهران است، آن قدر صداقت دارد که بگوید «من نوشته و گفته اخیر آن آقا را نخوانده ام فقط شنیده ام» ولی با این وصف و بر اساس شنیده ها می گوید کسی که به این مرد بزرگ حمله کند معلوم است که تا چه حد به مملکتش علاقه دارد و با وجود بی اطلاعی از متن سخنرانی «اینطور که معلوم است، این شخص اصلاً با ایران و ایرانی سروکار ندارد و فقط به فکر شهرت و جنجال است» (۶). استاد دانشگاهی دیگری ظاهراً به متن سخنرانی اشارتی ندارند ولی با حسن نیت تمام راهنمایی های ارزنده ای ارائه می دهند که در قبال کسی که نام

بزرگان به زشتی برد (لابد باید بخوانیم: احمد شاملو) جوانان ایرانی چه ها می توانند بکنند؟ برای نمونه، می توانند مثل جوانان فرانسوی تخم مرغ و گوجه فرنگی گندیده به سخن ران پرتاب کنند و یا مثل یک جوان هندی، می توانند طپانچه ای بخرند و «چند تیر نه به مغز و نه به قلب بلکه به شکم سخنران» شلیک کنند. با راهنمایی هائی از این دست، استاد ادامه می دهند که از نظر خودش «بعد از سالهای سال، سلطان محمود غزنوی را از تنهایی بیرون آمده می بینم و در کنارش احمد شاملو را» (۷) و باز آن دیگری که از یک سو خود و هم فکرائش برای حذف فردوسی و شاهنامه از زندگی فرهنگی ایران می کوشیدند، حالا که آب به سربالا رفتن قادر شده است، به خواندن ابوعطا مشغول می شود و می نویسد که شاملو در تفسیر نوین خویش از تاریخ، ادبیات نوینی را نیز به کار می گیرد که به نظر می رسد که بیشتر از «سردرد» و «خمار» جام است. در حرفهای وی به وضوح وضع و حال و عدم تعادل فکری و روحی چنین روشنفکران «آفتاب پرستی» نمایان است» (۸) به قول معروف... هر دم از این باغ بری می رسد! تا اینجای قضیه، می بینیم که وجوهی از تفکر و اندیشه ناشکیبا و استبدادسالار روشن میگردد:

- ۱- اینکه شاملو در سخن رانی به راستی چه گفت مهم نیست. مهم این است که او حق نداشت بگوید آنچه را که گفت.
- ۲- روشنفکر مستبداندیش، خود دلیل گفته خویش است. برای نمونه، اگر بخواهید که سندی هم عرضه شود که چرا شاملو آدمی با ایران و ایرانی کار ندارد، پاسخ احتمالاً، نگاه غضب آلودی خواهد بود و عکس العمل تعجب زده ای. استاد سبک شناسی بدون ارائه کوچکترین دلیلی می گوید «اشعار بیست ساله اخیرش - اگر بتوان آنها را شعر نامید - تفاله های هنری است که نه قافیه دارد، نه وزن و نه حتماً معنی» (۹). مشاهده میکنید! اگر همه دنیا بگویند که شاملو در بیست سال گذشته شعر نوشته، بیخود گفته اند زیرا من میگویم، «تفاله های هنری» و به آنها نمی گویم شعر... و می گویم آنچه که نوشته است نه وزن دارد و نه معنی!؟ استاد سبک شناسی و نقد ادبی هم که هستم! پس، خودم می شوم قاضی خودم. قدم بعدی، این است که این تصاویر بر واقعیت احمد شاملو منطبق شود که نمیشود و نمیتواند بشود، پس روشنفکر مستبداندیش دست به آخرین شگردش می زند «از انحطاط اخلاقی و فرهنگی جامعه» می نالد که موجب شده است «جوانان بی مایه» به



دنبال شاملو بیفتند (۱۰). مشاهده کنید! علت محبوبیت این مقاله های هنری، این است که جامعه منحط و بی فرهنگ است.

وقتی اساتیدش این چنین باشند، بر دانشجویان دیگر ایرادی نیست که یکی بر می خیزد و می گوید «مرض پرت و پلا گوئی در سنین پیری بین نویسندگان و شاعران سابقه زیادی دارد...» خانم دانشجویی که مبداء تاریخ ایران را با مبداء سلطنت یکی می گیرد می گوید «آقای شاملو با وارونه جلوه دادن تاریخ ایران در ۲۵۰۰ سال گذشته تلاش کرد سرخورده های ناراحت و نگران طرفداران مارکس و لنین را راضی کند». واقعاً که ایجاز در سخن گفتن هنر جالبی است. در یک جمله هم می توان مجیز سلطنت را گفت، هم به شاملو فحش داد هم «طرفداران ناراحت و نگران مارکس و لنین» را بی نصیب نگذاشت. فقط یک تن از دانشجویان سخن شاملو را می پسندد و می گوید تا بحال فکر می کردیم که این اشخاص آزادی خواه بوده اند ولی معلوم شد در زمانه خودشان پرچمدار کفر و استبداد بوده اند. نگرش شاملو به شاهنامه نگرشی تازه و لاجرم زیباست که حتماً باید مطرح میشد (۱۱). آقای دکتر باطنی در نشریه «آدینه» توجه را به مسئله جدیدی جلب می کنند. ایشان بر این باورند که «میزان اطلاعات آقای احمد شاملو در زمینه ای که در بحث آن وارد شده بسیار اندک است و از این رو برخورد او با مسائل ناشیانه، غیر علمی و گاه عامیانه است» (۱۲). از اینکه آقای دکتر باطنی توجه را به حوزه تخصص جلب کرده اند از ایشان سپاسگزاریم ولی آیا خودشان برای اینکه درباره شاملو چنین قضاوتی بفرمایند صاحب صلاحیت هستند؟ به علاوه، این دیگر چه سری است که برای شاملو، پیش شرط «میزان اطلاعات» و «صلاحیت» پیش می کشند ولی بعنوان مشتکی از خروار، از آقای دکتر شکیبی که جراح هستند نمی پرسند که با کدام صلاحیت می فرمایید «شاهنامه» (پس از قرآن) کتاب مقدس عجم است؟ آیا از آقای مسلمیان که نقاشند، پرسیدند که نقاشی شما بالای سر ما جا دارد ولی با کدام اطلاعات و صلاحیت می فرمایید «شاهنامه فردوسی» بیانگر مسایل اساسی انسان و روابط پیچیده و انسانی و ارزش های نهفته در جامعه از جنبه های گوناگون است. آیا آقای دکتر باطنی که متأسفانه خود می برند و خود می دوزند، پرسیده اند که میزان اطلاعات آقای دکتر یوسفیان، که نمی دانم در چه رشته ای استاد دانشگاه هستند، چیست که می فرمایند «شاهنامه... سند استقلال و ملیت ماست»؟ به همین نحو، آقای مهربانی که

مدیر مسئول ماهنامه فیلم هستند با کدام صلاحیت بر این باورند که «شاهنامه، آئینه زنگار نبسته و تمام نمای آرزوهای تحقق نیافته و خواسته‌های منکوب شده یک ملت است» (۱۳). به هیچ وجه نمی‌خواهم حق مطلق این بزرگواران را در بیان آنچه که گفته اند نادیده بگیرم ولی نکته این است که تفکر استبدادسالار معیار صلاحیت را هم فکری و یکسان اندیشی می‌گذارد و معیارهای دو و چندگانه بکار می‌گیرد. و من، اعتراضم به این چندگانگی معیار است و گرنه، همانگونه که شاملو یا هر کس دیگری بطور مطلق این حق را دارد که درباره شاهنامه، یا هر اثر ادبی و هنری دیگر، هر گونه نظری داشته باشد، این دوستان هم بطور مطلق آزادند که آنچه را که گفته اند بگویند.

وجه دیگری از اندیشه استبدادسالار با پاپوش دوزی در حیطه اندیشه شروع میشود. یعنی وقتی قافیه تنگ شد، انگ به مدد میرسد. برای نمونه آقا یا خانم رهگذر اعتقاد دارند که شاملو همان دیدی را بازگو می‌کند که «در جوانی در حزب توده آموخته، و نه بیش» و هم ایشان ادامه می‌دهد که «در علم، زبان پرخاش گرانه و تمسخرآمیز و تاخت و تازهای بی‌امان و ریشخندهای بازی گوشانه» جایی ندارد که سخن درستی است ولی مثل اینکه مقاله خودشان را حتا یک بار هم نخوانده اند. ۹ سطر بعد، همین نویسنده شاملو را متهم میکند که گفته است «بردیا پسر کوروش که به قول شاملو همان ضحاک است (۱) می‌تواند رهبر توده‌ها شود و قیام کمونیستی راه اندازد» (۱۴). اگر تحریفاتی این چنین «ریشخندهای بازی گوشانه» نیست، در حیرتم که «ریشخندهای بازی گوشانه»، پس، به چه معنی است؟ اگر برآستی می‌خواهند چیزی یاد بگیرند و علاقه مندند که مواضع «حزب توده» را بدانند، بهتر است به کتاب «حماسه داد»، بحثی در محتوای سیاسی شاهنامه، نوشته ف. جوانشیر از انتشارات حزب توده در ۱۳۵۹ مراجعه کنند تا ببینند که تفاوت واقعیت قضیه و آنچه که ایشان با بزرگواری به شاملو نسبت می‌دهند، تا به کجاست؟ آقای شجاع الدین شفا هم به راستی کشف جدیدی میکنند. پس از اینکه از «عجله بیمارگونه و برخوردار نامعقول و ناهماهنگ» شاملو سخن می‌گویند، معتقد است که «شاید علت کینه توزی شدید شاملو به فردوسی به مناسبت برگزیدن نام شاهنامه برای آن اثر جاودانی است» (۱۵). بحث ایشان را اگر خلاصه کنیم اینکه اگر نام کتاب

به جای «شاه نامه» مثلاً «بهمان نامه» می بود، این بحث ها اصلاً پیش نمی آمد! آقای شفا، متأسفانه ساده اندیشی خویش را به حساب شاملو واریز میکند و این مهمترین ضعف نظر ایشان است.

آقای دکتر جلال متینی و به تعاقب ایشان آقای دکتر آجودانی با آوردن نقل و قولهایی از خلخال و عبدخدائی و میرحسین موسوی بر علیه فردوسی سعی می کنند که بیزاری و نفرت خواننده را از این جماعت پشتوانه استدلال خود نمایند و زمینه منفی را از قبل آماده کنند که ایهاالناس، شاملو باید برود و دهانش را آب بکشد چون همان حرفهایی را زده است که این جماعت گفته اند. البته دکتر آجودانی گمان می کند که با انصاف تر از جلال متینی است چون با بزرگواری می گوید «از شباهت های ناخواسته و احتمالی حرفهای شاملو با حرفهای دیگران درمی گذرم» (۱۶). اگر براستی می خواستید از این «شباهت» دریگذرید، پس چرا به آن اشاره کرده اید؟ معیار قضاوت برای این اساتید نه ماهیت گفته بلکه موقعیت گوینده است و چنین تحولی در حیطه اندیشه روشنفکران ما نمی تواند متأسف کننده نباشد. آقای متینی گزارش مفصلی می دهند از آنچه که در سالیان گذشته (از ۱۳۵۷ به بعد) بر سر فردوسی و شاهنامه آورده اند که می دانیم و می دانند. و این مرا می رساند به اولین سؤال از این جماعت «دوستانان فردوسی» که اگر واقعاً مسئله تان فردوسی بود و هست، پس در این همه سال کجا تشریف داشتید، چه می کرده اید؟ چرا در دفاع از فردوسی مقاله ننوشتید؟

آقای دکتر نفیسی هم آسمان و زمین را بهم می بافتد که بگویند شاملو «برداشت خشک تاریخی را بر اشراق عاشقانه خود ترجیح» داده است و می خواهد «با سنگ زدن به غول فردوسی اسطوره خود را بنیاد نهد» (۱۷). آن دیگری که به راستی در «پرونده سازی» بد طولایی دارد در نوشته ای که از سطر سطرش صداقت و فضیلت ناب اسلامی می ریزد، از یک سو، از فردوسی مادر مرده یک حزب الهی طراز نوین می تراشد و از سوی دیگر حالا که تنور دفاع از «مقدسات ملی» گرم است، چرا ایشان نان اسلامی خود را نپزند!! می نویسد «اگر فردوسی نبود، قطعاً آقای شاملو شعرهایش را به زبان قرقیزستانی می سرودند. اگر فردوسی نبود اکنون شاملو می توانست به راحتی با آقای نزار قبانی راه برود و عربی را مثل بلبل حرف بزند» و ادامه

می دهد: «جل الخالق، جیفه ینگه دنیا، بعضی ها را به چه کُرکُری هایی وادار میکند» (۱۸). واقعیت این است که همین «عاشق سینه چاک» فردوسی، ۱۲ سال فردوسی زدایی حکومت مورد حمایت خود را در آن آباد شده شاهد بود و دم نزد که نزد. حالا چه پیش آمده است؟ واقعاً که بعضی ها، به چه کُرکُری هایی وادار شده اند!

در همین زمینه باید به عکس العمل شادروان اخوان ثالث هم اشاره ای بکنم. در جلسه شعرخوانی شان در لندن، گفتند «آدم دهنش می چاد راجع به شاهنامه حرف بزنه... شاهنامه هزار سال است در ایران حکومت می کنه» (۱۹). در سخنرانی شان در پاریس گفتند «میگوید کاوه، لمپن بوده، حالا بوده، مگر چه اشکالی دارد؟ تو که طرفدار لمپن ها بودی! کجای کاری بچه؟ مطرح بودن به هر قیمتی؟ آخر یعنی چه؟» و در پاسخ به سئوالات حاضران در جلسه ادامه دادند: «... شما اصلاً نمی دانید اصل مساله شاملو چیست؟ و او چرا این حرفها را زده است» (۲۵) و پس آنگاه، خود هم دلیلش را نگفتند. شاعر بزرگی چون اخوان می تواند بر شماری از بزرگان ما «حکم ولایت» داشته باشد و کاملاً آزاد باشد که هر چه می خواهد بگوید، و این بزرگان «کاملاً مقید». یکی از این بزرگان، دکتر مرتضی کافی، می تواند از اخوان بترسد و درباره کتاب پر ارزشش همینکه رضایت خاطر مرحوم اخوان را دید، گریه اش بگیرد و بنویسد «دیگر برایم مهم نبود که کسی درباره کتاب چی بگوید» (۲۱). ولی من که کمترین شاگرد این بزرگان هم نیستم، اخوان که سهل است برای خدای اخوان هم چنین حکم ولایتی را به رسمیت نمی شناسم. اگر این ادعاها، تعارف است که زیبنده این بزرگان (دو تن دیگر، دکتر شفیع کدکنی و دکتر اسماعیل خوئی اند) نیست و اگر حقیقت دارد، که دیگر بدتر. شاعر بزرگی چون اخوان که معتقد بود «من در شعر به اجتهاد رسیده ام و نیازی به خواندن شعر دیگران ندارم» (۲۲). شاعر بزرگی که با همه بزرگی اش، با تفرعن و خودپسندی ناهنجاری پس از بازگشت به ایران درباره شاعران ایرانی مقیم خارج از ایران می گوید که «بچه های آن طرفها غالباً داعیه شعر دارند. آنقدر رویشان میشود که شعرشان را می آورند پیش منم می خوانند. ببخشید - خیلی باید آدم رویش بشود که پیش کولی معلق بزند» (۲۳). چنین شاعری بعید است نداند که چه می گوید و یا چه می خواهد بگوید و یا در انتخاب واژه و

کلام برای انتقال مفهوم مشکلی داشته باشد. در چنین وضعیتی، باید گفت، استاد بزرگوار، یک کتاب بر ما حکومت می کند برای هفت پشتمان کافی است. لطفاً بزرگواری کنید و برای ما کتابهای حکومت گر نتراشید. همان یکی بسمان که زیادی مان است. بعلاوه، محبت کنید و برای ما کتابی نتراشید که «آدم دهندش بچاد که راجع به آن حرف بزند». بدون تردید، پیامد اینگونه مقدس تراشی ها هیزم به تنور استبدادسالاری حاکم بر جامعه ایران ریختن است. ایکاش حسن نیت مقدس تراش ها، می توانست جلوگیری چنان پیامدی باشد. باری، تبلیغ چنین شیوه اندیشیدنی، آنهم از جانب اخوان، به راستی دل سوز و سینه گداز است و این جاست که دردمندانه باید گفت که چشم همه ما روشن. این سرزمین گهربار، این ایران دوست داشتنی و در خون تپیده آستن چه چیزها که نیست؟ وقتی مرتجع‌های طبّال استبداد میشود، به غریزه طبیعی خود پاسخ داده است ولی وقتی روشنفکران، استبدادسالار و آزادی ستیز می شوند و این اصلاً هم مهم نیست که با چه استدلالی، آنجاست که باید برآستی خون گریست.

خیلی به عقب بر نمی گردم که به «مقدسات ملی مان» توهین بشود.... مگر غیر از این است که دهان فرخی یزدی ها را برای اهانت به سلطنتی که «موهبتی الهی» بود دوختند؟ مگر کریمپور شیرازی ها را بهمین بهانه زنده زنده در آتش نسوزاندند؟ مگر بیادمان نیست که سینه سلطانیپورهای در خون تپیده را هم «برای اهانت به مذهب مقدس» دریدند... و امروز، برای مان باز هم دارند «مقدسات» جدیدی می تراشند! انگار که همان دو تا، شیرۀ جانمان را به اندازه کافی نکشیده است! بر این اعتقادم که خلق مقدسات و پاسداری این چنینی از آن، از طرف هر دسته و گروه، هر شاعر و نویسنده بزرگ و کوچک که باشد، فاجعه ای دوگانه است. فاجعه ای فرهنگی است و فاجعه ای سیاسی هم. اگر برای دسته ای فردوسی و شاهنامه مقدس باشد، چرا برای دسته ای دیگر، حافظ مقدس نباشد؟ چرا مولوی مقدس نباشد؟ چرا سعدی نباشد؟ و اگر این کجراه را ادامه بدهیم، چرا نیما مقدس نباشد؟ چرا همین آقای اخوان، ... همین شاملو مقدس نباشد؟ با این حساب، برای متفکر و منتقد ایرانی چه باقی میماند که بدون ترس و وا همه از چماق ارزان تکفیر و لب دوختن و اعدام، به عنوان موضوع نقد و بررسی خود برگزینند؟ بعلاوه اگر قرار باشد همه همان شاهنامه را بخوانیم، حافظ

را بخوانیم... و اخوان ثالث را بخوانیم و مثل هم برداشت کنیم، مثل هم تفسیر و تعبیر کنیم، مثل هم ارزش گذاری کنیم، چون در غیر این صورت «مقدسات ملی مان» به خطر می افتد، خوب این دیگر چه مرضی است؟ یکی بخواند و برای دیگران تعریف کند. از آن گذشته، اگر این اوحادت اندیشه درست باشد، چرا نباید مثل هم لباس بپوشیم؟ چرا نباید مثل هم غذا بخوریم؟ و در یک کلام، چرا نباید همه مان مثل هم باشیم؟ حالا، برای مایی که استبداد دوگانه چندین قرنی حاکم بر جامعه ایران، ناقص الخلقه مان کرده است، علاوه بر قرآن مقدس و شاهنشاهی مقدس، دارند فردوسی مقدس، شاهنامه مقدس (و لابد، بعداً حافظ و مولوی مقدس) هم می تراشند... باور کنید، باید از این هیاهوی بسیاری که برای خلق مقدسات شده و میشود، ترسید و به راستی هم ترسید.

و اما، چرا در ایران استبدادزده، این همه برای خلق مقدسات هیاهو میشود؟ دلیلش این است که فرهنگ مسلط بر جامعه ایران، شکل گرفته در دامن استبداد سلطنت و مذهب، فرهنگی ست آزادی ستیز و استبدادسالار. گرچه در تمام طول تاریخ، بودند فرزانهگانی که با فدا کردن جان خویش در برابر این فرهنگ ایستادند ولی سلطنت و مذهب همچون دوروی یک سکه ولی پشت در پشت هم در برابر این فرزانهگان ایستادند. در ایران امروز هم شاه با ولایت فقیه و تاج با عمامه جایگزین شده است. این نکته را نیز همین جا گفته باشم که شکل و مضمون استبداد سیاسی و فرهنگی حاکم بر جامعه ایران، در تحلیل نهایی، منعکس کننده حضور و ریشه دار بودن چنین شیوه اندیشیدن، مقدس تراشی های معمول، در جامعه ماست. به سخن دیگر، معلول این تفکر است، نه علت آن.

دلیل دیگری هم برای این مقدس تراشی ها هست و آن بحران سیاسی - اجتماعی حاکم بر همه ماست. بسیاری از ما، اگر نگویم همه ما، بی امید و تومری خورده از حال و ناامید و دل بریده از آینده ایم. در چنین وضعیت ناهنجاری، طبیعتاً تمایلی به زندگی در افتخارات گذشته پیش می آید و این نیاز موجب میشود که مقدس کردن گذشته مطرح بشود. چون اگر گذشته مقدس نشود، و به این ترتیب، از دسترس به دور نیفتد، کار دنیا را چه دیدید، مزاحمینی مثل شاملو ممکن است حافظه تاریخی مان را قلقلک

بدهند و متقاعدمان بکنند که بدون پیشداوری و با اندیشه ای آزاد و آزادی پرست به بررسی گذشته بنشینیم و اگر نشستیم و مثلاً دیدیم که گذشته مان هم آنقدرها که توی مغزمان چپانده اند درخشان نبوده، با این وضعیت دل مرده امروزمان و با این ناامیدی همه جا گستر به آینده مان، اگر گذشته مان را هم بگیری، که دیگر از ما چیزی باقی نمی ماند! و در این ارتباط است که بدون تعارف باید بگویم که در نتیجه، صحبت با وجود همه هیاهویی که شده است نه بر سر ضحاک است و نه بر سر فردوسی. صحبت در واقع بر سر بینش های گوناگون از خودمان است، و از تاریخمان و از فرهنگ مان؛ و صحبت دقیقاً بر سر این است که تا کجا می توانیم آزادانه و مستقل از این محدودیت های قلابی به بررسی و بازنگری خودمان بنشینیم. و این مسئله با اهمیت است که مرزهای سیاسی را در هم می درد و مسئله آنقدر جدی میشود که سلطنت طلب در کنار حزب الهی، میلیون ناسیونالیست در کنار چپ و شبه چپ و خلاصه همه و همه که حلقه اتصال شان، دلمردگی کنونی و ناامیدی شان به آینده از یک سو و ضدیت با آزادی اندیشه از سوی دیگر است، در کنار هم و شانه به شانه با بشکن و ناقاره به وحدت می رسند! و مگر این بار اولی است که آزادی ستیزان، مستقل از پوششی که به تن دارند با هم وحدت نموده اند!

حتی گردانندگان نشریه «راه کارگر» هم با سلام و صلوات و به سلامتی وارد میدان شده اند و در دو صفحه از نشریه ای که به راستی با خون جگر تهیه میکنند درباره «منظومه جاویدان شاهنامه فردوسی» قلم زده اند (۲۴). واقعاً خسته نباشند. ولی الان بیش از دهسال است که نشریه درمی آورند، سؤال من از این هنردوستان تازه به میدان آمده این است که تا حالا کجا بودید؟ چطور شد که در این همه سال از فردوسی، حافظ و دیگر بزرگان ادب و هنر ایران ننوشتید؟ مگر راه کارگری ها نمی دانستند که در ایران بر فردوسی و شاهنامه چه می گذرد؟ پس دفاع شان از «منظومه جاودان...» چه شد؟ نکند، دوستان تازه کشف کرده اند که شاهنامه منظومه جاودانه ایست؟ فردوسی که همان فردوسی است و شاهنامه که همان شاهنامه و اگر برآستی مسئله «اهانت به فردوسی» باشد که این همه دفاع از او را لازم نموده باشد، پس چرا قبلاً در برابر اهانت های رژیم حاکم بر ایران به فردوسی، چنین واکنش هایی به ظهور نرسیده است؟ پس مسئله چیست؟ به نظر من، انگیزه

واقعی این واکنش‌ها را باید در جای دیگر جست. شاملو علاوه بر اشاراتش به شاهنامه چه گفته است که این همه جماعات متفرق القول را این همه از خود رنجانیده است؟ محورهای اصلی سخنرانی شاملو، از ورای همه این گردو غبارها کدامند؟

۱- تعبیرهای موجود از تاریخ ایران باستان و پس از آن، به آن صورتی که به ما منتقل شده است، جای پرسش و چون و چرا بسیار دارد.

۲- فرهنگ مسلط بر جامعه ما، یعنی فرهنگی استبدادی و آزادی ستیز، در ارتباط تنگاتنگ با همین تعبیر تاریخی است.

وقتی تاریخ سرزمین ترا تحریف کردند و به تو هم امکان و اجازه ندادند که بدون آقا بالاسر و بدون برگزیدگان همه چی دان هیچی ندان به بررسی و بازنگری خودت در تاریخ بنشین، و هر وقت هم که کوشیدی بنشینی، زیانت را بریدند، و فریاد وامصیبتا سر دادند، اینهم طبیعی ست که حافظه تاریخی برایت نماند و در کلیت خویش، ما ملتی میشویم که حافظه تاریخی ندارد. و این، یعنی نگذاشتند که داشته باشد. و در همین رابطه است که به آنهایی که امروز پاد دوران ستم شاهی قند توی دلشان آب می کند بدون اینکه فهمیده باشند که این دوران ستم شیخی، روی دیگر سکه دوران ستم شاهی ست، می گوید و چقدر زیبا هم:

۱... چند سال پیش میرود با آن رسوایی آن خانواده را از مملکت می اندازد بیرون و بعد درست سه سال بعدش برایش تظاهرات خاموش راه می اندازد. اتومبیل می فرستد توی خیابان برایش چراغ روشن می کنند... (۲۵)

در ارتباط با این بی حافظگی ملی، نمونه های درخشانی می دهد. در برابر بیداد مغ ها و روحانیون زرتشتی که تسمه از گرده اش کشیده اند فریب عرب ها را می خورد، و وقتی که از فشار عرب به ستوه آمد، نهضت تصوف را براه انداخت، دوباره فیلش یاد هندوستان می کند و عناصر زرتشتی را که با آنهمه خشونت ریخته دوباره می کشد جلو، از شباهت جقه و انار و تاج کیانی برای سوزانیدن دماغ عربها طرح اسکولیمی می آفریند. شاه اسماعیل صفوی ایران را شیعه میکند اما به قیمت از دست رفتن فرهنگ و هنر و دانش در ایران و همچنین به بهای جان حدود نیم میلیون نفر آدمیزاد فقط در آذربایجان که حاضر به قبول مذهب جدید نیستند ولی:

هر کس که از ترس شمشیر شیعه شد یا تظاهر به شیعه گری کرد، درست چند سال بعد بکلی موضوع را از یاد می برد و چنان تعصبی جانشین



حافظه تاریخی اش میشود که بیا و تماشا کن. اصلاً قبول میکند که اگر پنج تا سنی بکشند یگراست می رود به بهشت...» (۲۲)

در تأیید سخن شاملو، دوپست سال بعد از این جریان، به تاریخ مراجعه کنید، در زمان نادر شاه که سنی مذهب است ورق از سوی دیگر بر می گردد. بهر تقدیر، در میان بزرگوارانی که به سخنرانی شاملو واکنش نشان داده اند، کدامیک به این مسائل پرداخته است؟ کدامیک کوشیده است که بر گوشه هایی از این دست پرتو بیشتری بپسندد؟ تا آنجا که من میدانم هیچ کدام، متأسفانه، مسئله شان این نبوده است. حتا اگر این نکات را رها کنیم و بحث را در همان حیطه ای که مدعیان شاملو در موردش اینهمه هیاهو بر پا کرده اند، تعقیب کنیم، اینجا هم کمیت این مدعیان می لنگد، اینجا هم معلوم میشود که در واقع مجادله بر سر لحاف حضرت ملا نصرالدین است.

اولاً، آنانکه مدعی شده اند که شاملو اهمیت و مقام فردوسی را در شعر و زبان فارسی نمی بیند، بی ربط گفته اند، چون: در هیچ جای این سخنرانی، چیزی که بشود از آن این چنین نتیجه گیری کرد، نیست. ثانیاً، این اساتید که ادعای اسطوره شناسی و فردوسی شناسی دارند، بر این باورند که شاملو بی ربط می گوید چون داستان های شاهنامه اسطوره اند و اصالت تاریخی ندارند. آقای دکتر باطنی معتقد است که شاملو اسطوره را با تاریخ قاطی کرده است و طوری با این افسانه کهن و پا در هوا بر خورد میکند که گوئی به آرشیو اسناد محرمانه وزارت امور خارجه انگلستان دست یافته» (۲۷). آقای آجودانی معتقد است که «گوئی شاملو اصلاً رمز و راز اسطوره را نمی شناسد» و به نظر او، یکی از اشتباهات شاملو «تطبیق اسطوره با واقعیت های تاریخی» است که «البته کار خنده داری است». ظاهراً آنقدر خنده شان گرفته که دقت نکرده اند که خودشان هم دقیقاً همان کار خنده دار را می کنند، وقتی که می نویسند:

«در شاهنامه تصویری درخشان از وحدت تاریخی قوم ایرانی و گاه شمائی کلی از ایران واحد به دست داده میشود...» (۲۸)

و چون چنین است:

«شاهنامه چه به عنوان تاریخ ملوک عجم، چه به عنوان شاهکاری از فصاحت... در مجموع در گزینش و انتخاب تاریخی مردم ما جای خاص خود را داشته است...» (۲۹)

و اما برای این روشنفکران ناشکیبای ما، مشکل در جای دیگری است. در همین رابطه تاریخ با اسطوره، همه چیز بستگی دارد که چه می‌خواهی بگویی. اگر مثل شاملو خلاف جهت شنا بکنی که معلوم است فرق تاریخ و اسطوره را نمی‌فهمی ولی اگر مانند آقای دکتر دامغانی که متخصص بیماری‌های زنان هستند باور داشتی که شاهنامه کامل‌ترین اثر مکتوب ایرانیان در مورد تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی است، (۳۵) آنوقت، نه آقای دکتر باطنی از تو سند و مدرک دال بر صلاحیت می‌خواهد و نه آقای آجودانی خواهد گفت که تاریخ را با اسطوره قاطی کرده‌ای. اگر مثل شاعر خوب معاصر، حمید مصدق بر این عقیده بوده‌ای که فردوسی با نظم کشیدن اسطوره ضحاک و کاهو در حقیقت محیط استبدادی زمان سلطان محمود را به نظم کشیده است... (۳۱) آقای آجودانی نخواهد گفت که ضحاک... یا کاهو نمی‌توانند با چهره‌های تاریخی مطابقت کنند، (۳۲). ولی اگر مثل شاملو عقیده داشتی که اسطوره ضحاک بدین صورتی که به ما رسیده، پرداخته ذهن مردمی است که از منافع نظام طبقاتی برخوردار بوده‌اند... (۳۳) گذشته از اینکه آقای سلیمانی شاملو را که ابا لحن چاله میدانی (و نه کلامی مدرسه‌ای و شبه نقد ادبی) (۳۴) به انکار فردوسی برخاسته نکوهش خواهد کرد، آقای دکتر محمد امین ریاحی هم یادآوری خواهند کرد که:

«نباید فراموش کرد که مهر و کین به فردوسی و شاهنامه او، همواره معیار ایران دوستی یا دشمنی با ایران بوده است...» (۳۵)

واقعاً مشاهده کنید: کسی درباره یک اثر هنری نظر می‌دهد؛ اساتیدی که این نظر را دوست ندارند و البته آزادند که دوست نداشته باشند، دارند نظر را به ارتکاب یک جرم سیاسی (دشمنی با ایران) متهم می‌کنند. آیا نباید با نویسنده عالیقدر معاصر شهرنوش پارسی پور همصدا شد که:

«مشکل شاهنامه در این است که دایه‌های مهربان‌تر از مادر دارد...» (۳۶)

اگر بحث را خلاصه بکنیم این میشود که شاهنامه بسته به اینکه نظرت نسبت به آن چه باشد هم می‌تواند تاریخ باشد و هم اسطوره، ولی اگر انتقاد نداشتی که شاهنامه تاریخ است، به قول یکی از اساتید «به عنوان مجموعه‌ای از زبان و فرهنگ و تاریخ...» (۳۷) و آن دیگری «سند افتخار ایرانی

است (۳۸) و اگر انتقاد داشتی که علاوه بر تکفیر و مهدورالدم شدن، فرق اسطوره و تاریخ را نمی دانی و آنانی که کمترین شاگرد شاگردان تو هم نیستند، به زبان تو، ادب تو، شعر تو... به توی تو هر اهانتی که در چننه دارند با گشاده دستی عرضه می کنند و برای تو فقط این می ماند که بگویی اگر چه در طول سالها و سالها زندگی پاره شنیدن عادت مان شده، ولی ابابا دست کم یک چیزی حواله بدهید که بگنجد (۳۹).

آقای شهباز شاملو را متهم کرده است که به مقدسات یک جامعه اهانت میکند که از عقاید اشتراکی خود حمایت کند و علاوه می کوشد عقاید مارکسیستی را تحمیل کند (۴۰) آن دیگری از حول حلیم به دیگ می افتد و می نویسد در طرفه العینی هم نان شهبانو میل می فرمودند و هم ادای تروتسکی در می آوردند و در همان حال... از مراحم شاهانه به وافور بلکه به زرورق بهره مند می شدند... (۴۱) آن دیگری شاملو را به جانب داری از مذهب متهم می کند که چرا سراغی از معیارهای کهنه و خرافی مذهبی نمی گیرد. آیا داستان کاوه زیان بخش است یا خرافات مذهبی؟ (۴۲).

آقای شجاع الدین شفا، شاملو را به دلیل شاهنامه بودن نام کتاب، ضد فردوسی می داند. آقای آجودانی بر قامت شاملو لباسهای یک نواخت چینی می پوشاند و عقیده دارد که اعتراض شاملو به این دلیل است که بنظر شاملو، فردوسی (به دموکراسی توده ای معتقد نبوده است) (۴۳). دیگری اعتقاد دارد که شاملو به اقتدای مورخان معلوم الحال روسی می گوید که کسی باید خواب نما میشد و یک شبه با کودتا جامعه کمونیستی بیرون می آورد (۴۴). و سرانجام، یکی دیگر که گویا یکی از اساتید عرصه ادب کلاسیک ایران است در لوس آنجلس فرموده اند که هر کس به تحریم شاهنامه پردازد فاقد عقل و شعور است (۴۵) و چون به استنباط ایشان، شاملو شاهنامه را تحریم کرده است، پس شاملو عقل و شعور ندارد. تا اینجا، پس معلوم شد که انتقاد داشتن به شاهنامه علاوه بر اینکه برای آدم در دسر سیاسی درست میکند، موجب ناراحتی روانی میشود و اما، مستقل از زیستگاه جغرافیایی این اساتید، همین مشت نمونه خرواری که در بالا آورده ام، بخوبی نشان دهنده یک وجه دیگر از تفکر استبدادسالار روشنفکران ماست که در نهایت امر سر از پاپوش دوختن سیاسی در می آورد که به زبان بی زبانی به زعمای رژیم ایران هشدار می دهند که بیشتر مواظب این

موجود خطرناک باشند. اگر شاملو برای دوره ضحاک، معتقد به ضرورت دموکراسی توده ای، برای ایران باشد و به قول آقای آجودانی از این راستا به فردوسی بتازد و یا به قول دیگری، برای ایران جامعه کمونیستی طلب کند، آمال و آرزوهای شاملو برای ایران در اواخر قرن بیستم که دیگر جای خود دارد. و اما جنبه مضحک این کوشش های مودبانه در این است که برخلاف باور آن استاد عرصه ادب، با آنچه که این جماعت به شاملو نسبت می دهند، شاملو باید به راستی سردار حرامزاده ای باشد که هم چپ بود، هم شاه پرست، هم ضد شاه بود، هم مائوئیست و هم تروتسکیست و هم به قول آن دیگری «تفاله های هنری» را به جماعت ایرانی قالب کرد و اینی شد که هست. اینجا هم وجهی دیگر از تفکر استبدادسالار، بی توجهی به افکار اکثریت و خودمحوربینی نمایان میشود. آیا این جماعت خود درک می کنند که چگونه به خوانندگان فارسی زبان توهین می کنند؟ مجسم کنید آن بیچاره ای را که بخواهد از خلال نوشته های این اساتید، تاریخ ادبیات نیم قرن گذشته ایران را بررسی کند!

گفتیم که برای روشنفکران استبدادسالار آنچه که مهم نبود اینکه شاملو به واقع چه گفته است و حتی بعید نمی دانیم که چند تائی بدون اینکه متن سخنرانی را دانسته باشند درباره آن اظهار نظر کرده اند. چون چگونه امکان دارد که آدم پس از شنیدن این سخنرانی شاملو را به ایران ستیزی و دشمنی با ایران متهم کند وقتی هم می گوید:

«کشور ما به راستی کشور عجیبی است. در این کشور سرداران فکوری پدید آمده اند که حیرت انگیزترین جنبش های فکری و اجتماعی را برانگیخته، به ثمر نشانده و گاه تا پیروزی کامل به پیش برده اند. روشنفکران انقلابی بسیاری در مقاطع عجیبی از تاریخ مملکت ما ظهور کرده اند که مطالعه دستاوردهای تاریخی شان از پس که عظیم است باور ناکردنی می نماید...» (۴۶)

هم چنین در نظر بگیرید وقتی آزادی ستیزان شاملو را اینگونه به باد تهمت و دشنام می گیرند و به قول گلشیری او را حتی «سفیر جمهوری اسلامی» (۴۷) می خوانند آنهم وقتی که در همین سخنرانی او گفته است:

«تعصب ورزیدن کار آدم جاهل بی تعقل فاقد فرهنگ است. چیزی را که نمیتواند درباره اش بطور منطقی فکر کند به صورت یک اعتقاد در بست

پیش ساخته می پذیرد و در موردش هم تعصب نشان می دهد. چوبی را نشانش بده بگو تو را این آفریده، باید روزی سه بار دورش شلنگ تخته بزنی، هر بار سیزده دفعه بگویی من دوغم. کارش تمام است. برو چند سال دیگر برگرد. به اش بگو خانه خراب، این حرکات که میکنی و این مزخرفاتی که به عنوان عبادت بلغور میکنی معنی ندارد. می دانید چه پیش می آید؟ می گیرد پای همان چوبی که می پرستد درازت می کند به عنوان کافر حربی سرت را گوش تا گوش می برد. این را به اش می گوئیم تعصب. حالا بفرمایید به این بنده شرمنده بگوئید چرا تعصب نشان دادن آن بابا جاهلانه است، تعصب نشان دادن ما که خودمان را صاحب درایت هم فرض میکنیم عاقلانه...؟ (۴۸)

آیا حق نداریم بپرسیم که اگر سفارتی برای جمهوری اسلامی وجود داشته باشد، سفیران واقعی ولی خجالتی جمهوری اسلامی به راستی چه کسانی هستند؟ آیا به راستی حق نداریم دلوپس باشیم که چه کاسه ای زیر نیم کاسه است؟

ضدیت با آزادی اندیشه به جایی می رسد که تحریف آشکار حرفهای شاملو به کمک گرفته میشود. گذشته از تحریفات گسترده ای که در پیاده کردن متن از نوار صورت می گیرد (هم «متن کامل» در دسترس است و هم نوار و مقایسه شان هم ضروری ندارد) حتا راجع به متن چاپ شده، برای این روشنفکران خود شیفته چرخش در بر همان پاشنه استبدادسالار قدیمی و سابقه دار آنقدر مهم است که استفاده از هر وسیله ای، حتی تحریف علنی مجاز میشود. آن یکی، سخن از «عناد بی پایه شاملو با شعر و ادب کلاسیک ایران» می کند و آن دیگری، به قول دولت آبادی «از جمعیت مارگیران مقیم، ذیل صدر پاریس» (۴۹) می فرماید «این چه سخن جلف و هرزه ای است که شاعران متقدم همه مداح سلاطین بوده اند و شاعران معاصر همه طرفدار مردم ستمدیده» (۵۰) البته معلوم نمیشود که شاملو کجا، این چنین گفته است چون این جمله نه در متن چاپی وجود دارد و نه در نوار، ولی شاملو، از جمله گفته است:

«عاشقانه ترین شعر جسمی و زمینی و موسیقی را ونثر را در قالب قول و سماع به خانقاه آورد. زیباترین معماری را بعنوان معماری اسلامی ارائه داد و گنبدهایی بالای این مسجد و آن مزار بوجود آورد که رنگ در آنها

موسیقی بود و طرحها و نقش های آن به حقیقت تجلی عقده ممنوعه و سرکوفته رقص است. شما نگاهی به این طرحها ببیندازید و ببینید که چگونه برای تان به رقص درمی آید... (۵۲)

به راستی، بین شاملو و این روشنفکران استبدادسالار کدام یک هرزه می اندیشد و جلف سخن می گوید؟ آیا غیر از این است که با هیاهوی بسیاری که ایجاد کرده اند، می کوشند با انحراف افکار و توجه از آنچه که شاملو به راستی گفته است و سوق دادن افکار عمومی به سوی که حساسیت بیشتری برمی انگیزد، جوهر سخنرانی او را لوٹ کنند؟ اگر غیر از این باشد، دیگر این همه تحریف و دروغ چرا لازم می آید؟ پس جریان چیست؟ قضیه خیلی خلاصه این است که فردوسی، شاهنامه، اسطوره، ضحاک... همه بهانه اند. روشنفکران آزادی ستیز و استبدادسالار برای دفاع از منافع فرقه خود بسیج شده اند و دعوای شان با شاملو بر سر این است که او از جمله گفته است:

«... تو فقط هنگامی می توانی بدانی درست می اندیشی که من منطقت را با اندیشه نادرستی تحریک کنم. من فقط هنگامی می توانم عقیده سخیفم را اصلاح کنم که تو اجازه سخن گفتن داشته باشی. حرف مزخرف خریدار ندارد. پس تو که پوزه بند به دهان من می زنی از درستی اندیشه من، از نفوذ اندیشه من می ترسی. مردم را فریب داده ای و نمی خواهی فریب آشکار شود. نگران سلامت فکری جامعه هستید؟ پس چرا مانع اندیشه آزادش می شوید؟ سلامت فکری جامعه تنها در گرو همین واکسیناسیون بر ضد خرافات و جاهلیت است که عوارضش درست با نخستین تب تعصب آشکار میشود. برای سلامت عقل فقط آزادی اندیشه لازم است. آنها که از شکفتگی فکر و تعقل زیان می بینند جلوی اندیشه های روشنفکر دیوار می کشند و می کوشند توده های مردم احکام فریبکارانه بسته بندی شده آنان را به جای هر سخن بحث انگیزی بپذیرند و اندیشه های خود را بر اساس همان احکام قالبی که برایشان مفید تشخیص داده شده زیرسازی کنند...» (۵۳)

و این جماعت روشنفکران استبدادسالار به درجات گوناگون، این بینش را قبول ندارند، چرا که عادت کرده اند خود را عقل کل جامعه فرض کنند. به جای جامعه تصمیم بگیرند و ضوابط قالبی خویش را بر جامعه

تحمیل کنند. در همین راستاست که می توان سخن آقای سرفراز را در نظر گرفت که معتقد است زبان شاملو در حد زبان جاهلان کوچه و بازار سقوط کرده است! (۵۴)، و یا آقای دکتر متینی شکوه می کند که سخنرانی عالمانه و این همه خنده! (۵۵). آن یکی، چیزی کمتر از زبان برگزیدگان را به رسمیت نمی شناسد و این یکی، چیزی به غیر از ادب رسمی را، و این جماعت خود می دانند که وقتی وسیله بیان اندیشه را به زنجیر کشیدی، حالا چه اهمیتی دارد که با چه ترفندی، آنگاه، اندیشه خود در این زنجیر محبوس میماند و این صاف و پوست کنده، هدف روشنفکران آزادی ستیز و استبدادسالار ماست. فراموش نکنید، شاملو «لحن چاله میدانی» دارد و زبانش در حد «زبان جاهلان کوچه و بازار»! سقوط کرده است ولی از نویسندگی می پرسند که فردوسی چه تاثیری بر روی کارهای ادبی تو داشته است و اینهم بخشی از جواب ایشان:

«کلام فردوسی آرام بخش شب های دهشتناک ناامیدی هایم از کرده ناهلان سفله بوده است که نان به انبان مدهانه و ناسپاسی چرب می سازند. نه احترام قلم نگهمیدارند و نه عصمت بیان رعایت می کنند... رفتار این فرزانه مرد سخن ور سخن شناس سرمشق زندگیم در برابر هیاهوی بسیار برای هیچ، دیگران بوده است...» (۵۶)

مشاهده می کنید! که وقت و بی وقت، موقع و بی موقع، بی حرمتی کردن به شاملو ثواب هم دارد! و این جماعت اگر برآستی به حفظ حرمت هنرمند باور داشتند، نمی بایستی به شاملو اینهمه بی حرمتی می کردند ولی، حفظ حرمت فردوسی و «حق کشی شاملو از فردوسی» بهانه ای شده است تا روشنفکران استبدادسالار حرف دلشان را بزنند. آخر در کدام فرهنگ، به غیر از فرهنگی استبدادی، انتقاد از بخشی از یک اثر هنری اتان به انبان مدهانه و ناسپاسی چرب ساختن، است؟

البته روشنفکران مستبداندیش مقیم خارج از ایران، برای این هیاهوی خود دلیل دیگری هم دارند. از یک طرف ناراضی و ناخشنود از وضعیت بی سروسامان خود در غربت، چرا که هر کدام از این جماعت در ایران قدیم برای خودشان دفتر و دستکی داشته اند و کیا و بیایی ... ولی اکنون سالهاست که هر کدام به گوشه ای از این دنیای پهناور پرتاب گشته اند. هر چه که نخطرات شان بیات تر میشود و بحران هویتی که گریبانگیرشان شده

است شدت بیشتری می یابد، نیاز به سریشمی که آنها را به ایرانی بودنشان پیوند بزند بیشتر و بیشتر میشود و از همین رو، تحملشان برای شنیدن انتقاد از آنچه که قبول دارند، کمتر و کمتر میشود. اگر صاحب محفلی باشند، جلسات باصطلاح فرهنگی می گذارند ولی به شرکت کنندگان حق پرسش و بحث نمی دهند. اگر نشریه ای دارند، همان فلسفه به صورت دیگری عمل می کند. هر قبیله ای دیدگاههای خود را تبلیغ می کند و اگر وابسته به قبیله نباشند، سردبیر نشریه مثل رئیس قبیله عمل می کند. اکثر این دست نشریه ها هم، جایگاه بحث و جدل نیستند، چرا که کافیتست که بچه بازیگوشی، ریگی در این یکنواختی مرداب گون بیندازد و آنوقت همه حسابهای روشنفکران استبدادسالار بهم بریزد، و از طرف دیگر، بر این چنین زمینه غم زده ای، شاعر یک لاقبایی از بطن آن اختناق خفه کننده می آید و به زیبایی و هنرمندی یک نقاش چیره دست پوچی زندگی بسیاری از خارج نشین ها (منجمله نویسنده همین مقاله) را در برابر چشمان متعجب و حیرت زده به نمایش می گذارد... البته که چنین اجسارتی نباید بدون جواب بماند! حرف مرا قبول ندارید؟ این قطعه را از سخنرانی شاملو بخوانید: «دوستان بسیاری را دیده ام که ظاهراً محیط ایرانی دارند یعنی بخیال خودشان، البته قرمه سبزی می خورند. با دمبک رنگ روحوضی می زنند! رقص باباکرم را به رقص های کاباره ای ترجیح می دهند یا اگر اعتقادات مذهبی دارند نماز می خوانند، روزه می گیرند، نسبت به چگونگی ذبح گوشتی که می خورند حساسیت فراوان نشان می دهند. پاره ای از آنها اصلاً خوردن گوشت را می گذارند کنار و اگر نشود چادر سر کنند به چارقد می سازند. با مادرزن و برادرزن و خواهرزن و زن برادرشان زیر یک سقف زندگی می کنند و بر این گمان باطلند که چون سفره غذا را روی زمین می گسترند، فرهنگ ملی شان را حفظ کرده اند و ایرانی باقی مانده اند. عادت را یا فرهنگ اشتباه کرده اند و خودشان را فریب می دهند. پادشان رفته که آقازاده شان حتی زبان مادریش را هم بلد نیست و از فارسی احتمالاً فقط کلمه «پدرسوخته» را یاد گرفته، بیشتر از این نمی داند و تازه با لهجه امریکایی هم چیز فوق العاده هشلهفی از آب درمی آید. من متأسفانه تحصیل کردگان جهان دیده بسیاری را دیده ام که از فضای کشورمان هیچ دغدغه ای به دل ندارند. تحصیل کرده های زیادی را دیده ام که فردا چون به وطن برگردند موجود بیگانه ای خواهند بود در حد یک مستشار خارجی.



بی هیچ آشنایی با فرهنگ ایرانی خود، بی هیچ آشنایی با تاریخ خود، با ادبیات خود، با هنر خود. موجودیت یک بعدی و فاقد خلاقیت که در بهترین شرایط تنها یک ماشین است و بس. در اینجا که وطنش نیست بیگانه است و در آنجا که وطنش است، بیگانه... (۵۷)

به قول یک طنز نویس شیرین معاصر، «حالا حکایت ماست». البته، اگر از دیدگاه روشنفکران استبدادسالارِ مقیم خارج از ایران بخواهی بنگری، این شاملوی «ایران ستیز» برامتی موی دماغ شده است! چون در مصاحبه دیگری هم، باز بهمین مقوله خارج نشین ها پرداخته است و در پیوند با زبان «فارگلیسی» (زبان حرامزاده بی که دستورش فارسی است، لغاتش انگلیسی) که بین جماعت ایرانی ها در کشورهای انگلیسی زبان جا افتاده است، می گوید:

«من نمیدانم بدون فرهنگ و زبان و هویت ملی اصلاً چه جوری می شود زندگی کرد، چه جوری میشود سر خود را بالا گرفت، چه جوری میشود تو چشم همسایه نگاه کرد و گفت من هم وجود دارم؟ عزیز من یکهو این یک دانه دندان لق پوسیده را هم بکن بینداز دور یک دست دندان مصنوعی بگذار. تو که عقده فرنگی نبودن دارد می کشدت خب یکهو انگلیسی حرف بزن. چرا انگلیسی را با فارسی بلغور می کنی؟ چرا هم انگلیسی را خراب می کنی هم فارسی را؟ تازه مگر به همین سادگی میشود یک هویت عمیق چند هزارساله را در عرض چند سال تا پاپاسی آخر باخت؟ مگر میشود به همین مفتی یک فرهنگ چند هزارساله را که آنهمه نام و افتخار پشتش خوابیده یک شبه ریخت تو ظرف آشغال گذاشت پشت در که سپور بردارد ببرد؟...» (۵۸)

بهر تقدیر، درین جا، بد نیست به طور مختصر به عکس العمل دو نویسنده بزرگوار معاصر هوشنگ گلشیری و محمود دولت آبادی هم اشاره بکنم. گلشیری، اگر چه نظر شاملو را درباره فردوسی و شاهنامه «سر تا پا مغلوط و مغلظه» می داند و «نشانه نداشتن احاطه کامل به موضوع...»، ولی برخلاف روشنفکران استبدادسالار در دفاع از آزادی اندیشه در ایران سنگ تمام می گذارد و با وجودیکه در وضعیت درون مرزی، مسلماً با محدودیت هایی هم روبروست ولی جانانه سخن می گوید و مستدل و محکم. به شماری

از این عوام فریبی های رایج اشاره می کند و می گوید:

«به خصوص روی سخن من با نویسندگان روزنامه های دولتی است. می پرسم چه خبرشده است؟ خوب، در این ملک از آغاز انقلاب اسلامی ما بر فردوسی اهانت ها روا داشتیم... در طی این سالها مقاماتی رسمی فردوسی را پاکسازی کرده بودند، اما هیچ کس از همین مقامات رسمی در آن روزها حرفی نزد و اینجا می خواهیم شاملو را پاکسازی کنیم و حتماً هم کسی به دفاع از او (در میان مقامات) حرفی نمی زند. گلشیری اضافه می کند که شاملو می تواند و باید مدافع آزادی باشد بی هیچ حصر و استثناء. اگر نه این باشد قداست کلام را منکر شده است...» و بهمین دلیل است که ضمن دفاع از حق شاملو و در اعتراض شجاعانه به فحاشی هایی که به او در مطبوعات شده، می گوید: «خوب، پس مثل معمول این ملک می خواهند سر ما را درآستی کنان فردوسی و جمهوری اسلامی ببرند. من یکی حرفی ندارم. ببرند و حتی بخورند. فقط خواهش این کمترین این است که بعدش نگویند مرغش امریکایی بود. بگویند مرغش بومی بود، مال همین ملک...» (۵۹)

دولت آبادی هم به همین نحو، نظر شاملو را درباره فردوسی و شاهنامه رد می کند و معتقد است که «هر پدیده ای را در جای خودش باید دید و شناخت» ولی گویی دارد به روشنفکران استبدادسالار پاسخ میدهد که: «فردوسی، این سخنور و داستان سرای بزرگ و خردمند به هیچ وجه بهانه توجیه چماق جزمیت تازه نیست از طرف اشخاصی که خود را قیم همه چیز می دانند...» و همانند گلشیری بحث را می کشاند به جایی که در واقع عمده ترین حرف شاملو هم هست، یعنی به مقوله آزادی اندیشه: «ظاهراً دارد نادیده انگاشته می شود که تمام رنج و عذابی که تحمل کرده ایم و تحمل می کنیم برای این است که افراد حق داشته باشند عقیده خود را بیان کنند و ما هم حق داشته باشیم آن عقاید را قبول کنیم یا قبول نکنیم...» و سپس به درستی، و چه بسیار زیبا هم، می نویسد که: «در هیچ جا قراردادی به امضاء نرسیده است که چهره درخشان شعر معاصر درباره درخشان ترین شاعر و داستان سرای ملی نباید سخنی به انتقاد بگوید. خواننده و شنونده هم الزامی نسپرده اند که هر سخنی را به دیده منت بپذیرند...» هم پیش از این حرف و سخن ها و هم بعد از این، فردوسی ما، فردوسی ماست و

شاملوی ما، شاملوی ما. هیچ اتفاق هولناکی هم نیفتاده است... (۲۰)

بهتر این است که این نوشتار را با گفته کوتاهی از شاملو تمام کنیم که در عین حال، به عنوان نتیجه گیری مان از این سیر و گذر هم می تواند مفید باشد:

هر که از ما نیست، بر ما است شعار احمقانه ای بود که صلا دهندگانش چوبش را خوردند. ما حق نداریم چنین طرز تفکری داشته باشیم. ما حق نداریم از ثوری های خود دایمی بسازیم و به آیه های کتاب سیاسی مان ایمان مذهبی پیدا کنیم و تعصبی جاهلانه بورزیم. با ما فرض است که چیزی را که درست انگاشته ایم در محیطی کاملاً دموکراتیک و فضایی آزاد از تعصبات قشری، در جوی سرشار از فرزاندگی که در آن تنها عقل و منطق و استدلال محترم باشد با چیزهایی که دیگران درست انگاشته اند به محک بزنیم... (۲۱)

لندن: نسخه نهایی در آوریل ۱۹۹۱ تکمیل شد

یادداشت ها:

- ۱- پیاده شده از نوار سخنرانی
- ۲- آرمان، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۲۰
- ۳- همان منبع، ص ۲۳
- ۴- آدینه، شماره ۵۳، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۷۴
- ۵- آدینه، شماره ۵۴، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۲۴
- ۶- دنیای سخن، شماره ۳۳، مرداد و شهریور ۱۳۲۹، ص ۲۷
- ۷- همان منبع، ص ۲۷
- ۸- بیان، خرداد ۱۳۲۹، به نقل از دنیای سخن، شماره ۳۳، ص ۲۸. بیان به مدیریت علی اکبر محتشمی منتشر می شود
- ۹- دنیای سخن، شماره ۳۳، ص ۲۷
- ۱۰- همان منبع، ص ۲۷
- ۱۱- همان منبع، ص ۲۷

۱۲- دکتر باطنی، «سخنی با آقای احمد شاملو»، آدینه، شماره ۴۷، تیر ماه ۱۳۲۹، ص

۱۳

۱۳- به نقل از آدینه، شماره ۵۳، ص ۸۵ و ۸۴

۱۴- الف. چ. رهگذر، «در چه چیزهایی باید شک کرد»، علم و جامعه، خرداد

۱۳۲۹، ص ۷

۱۵- شجاع الدین شفا، «کاهه ایرانی یا ضحاک تازی»، همان منبع، ص ۱۲

۱۶- دکتر جلال مثنی، «در حاشیه سخنان آقای احمد شاملو»، علم و جامعه، خرداد

۱۳۲۹

دکتر ماشاله اجودانی، «شاهنامه و ارزش های تاریخی پس از آن»، فصل کتاب،

شماره دوم، بهار ۱۳۲۹، ص ۱۲

۱۷- رسول نفیسی، «شاملو و فردوسی»، علم و جامعه، خرداد ۱۳۲۹، ص ۲۱

۱۸- یوسفعلی میرشکاک، «فرق بین فردوسی و شاملو»، سوره، دوره دوم، شماره سوم،

ص ۱۱

۱۹- مهدی اخوان ثالث، به نقل از نیمروز، ۱۱ خرداد ۱۳۲۹، شماره ۲۵، ص ۸

۲۰- مهدی اخوان ثالث، «اول و آخر شاهنامه»، دنیای سخن، شماره ۳۳، ص ۲۲

۲۱- مرتضی کاخی، «رندی از نسل خیام»، آدینه ۴۹، شهریور ۱۳۲۹، ص ۵-۴

۲۲- به نقل از دنیای سخن، شماره ۳۰، اسفند ۱۳۲۸، ص ۹۴

۲۳- مهدی اخوان ثالث، «تقاضای اخوان... دنیای سخن، شماره ۳۳، ص ۹. بی

مناسبت نیست که این جمله را با جمله ای که شاملو سخنرانی را با آن آغاز می کند

مقایسه کنید: «دوستان بسیار عزیز، حضور یافتن در جمع شما و سخن گفتن با شما و

سخن شنیدن از شما همیشه برای من فرصتی است مفتنم و تجربه ایست بسیار

کارساز...» (منبع: نوار سخنرانی)

۲۴- بدون امضاء، «کاهه ای دیگر»، راه کارگر، شماره ۷۷، مرداد ماه ۱۳۲۹، ص ۱۸

۲۵- شاملو، متن سخنرانی، به نقل از نیمروز، شماره ۲۴، ۴ خرداد ۱۳۲۹، ص ۸

۲۶- همان منبع

۲۷- باطنی، همان منبع، ص ۱۳

۲۸- اجودانی، همان منبع، ص ۹

۲۹- اجودانی، همان منبع، ص ۱۵

۳۰- آدینه، شماره ۵۳، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۸۳

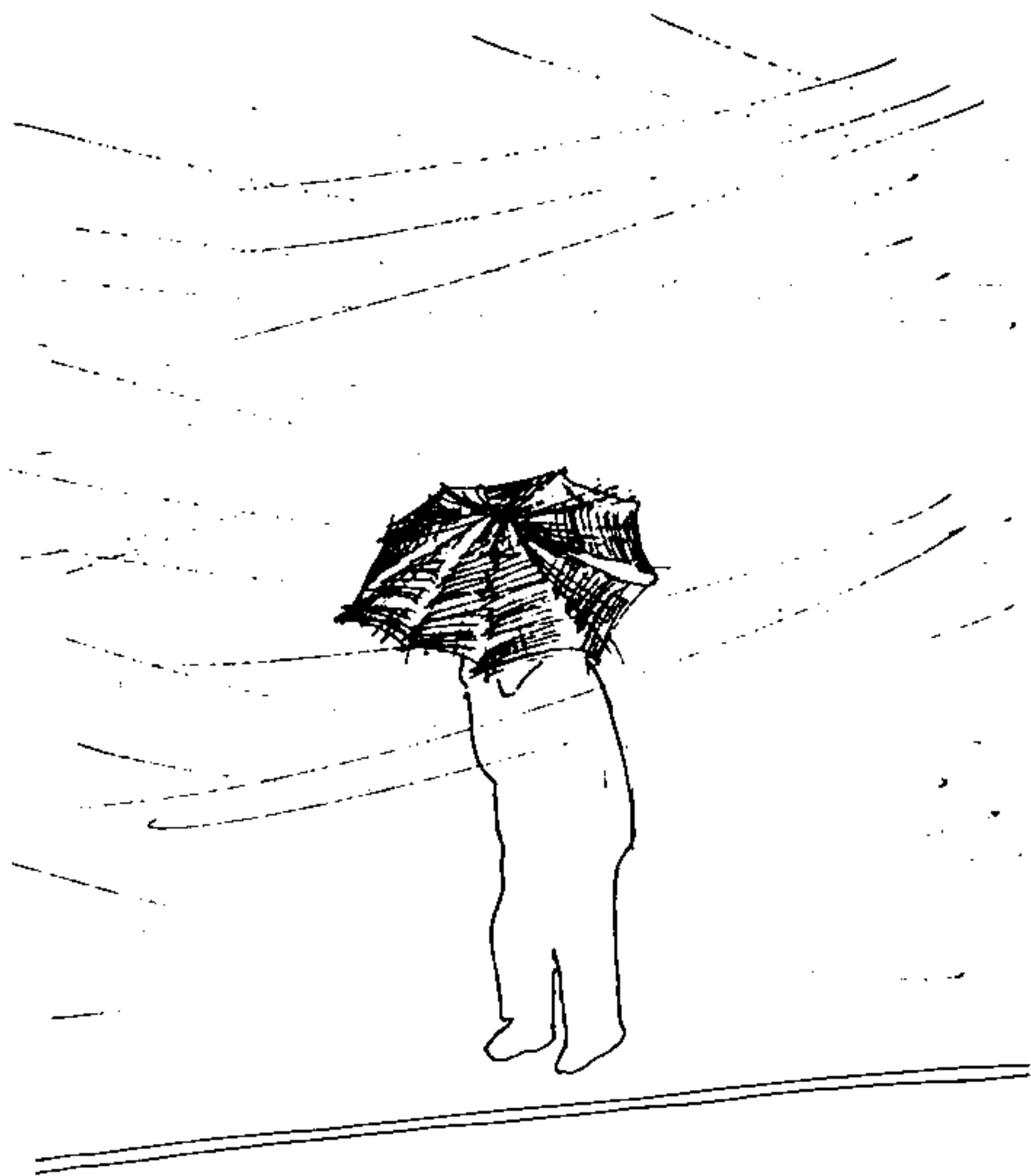
۳۱- آرمان، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۱۸

۳۲- اجودانی، همان منبع، ص ۲۷

- ۳۳- شاملو، متن سخنرانی، به نقل از نیمروز، شماره ۲۲، ص ۸
- ۳۴- آرمان، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۲۲
- ۳۵- محمد امین ریاحی، نقد افسانه فردوسی و محمود، کلک، شماره ۹، آذر ۱۳۲۹، ص ۱۶
- ۳۶- آدینه، شماره ۵۳، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۸۲
- ۳۷- محمد امین ریاحی، همان مقاله، کلک، شماره ۹، آذر ۱۳۲۹، ص ۱۵
- ۳۸- اسماعیل روزبه، آقای شاملو... کیهان لندن، ۲۴ مه ۱۹۹۰
- ۳۹- شاملو، مصاحبه، دنیای سخن، شماره ۳۸، بهمن ۱۳۲۹، ص ۱۹
- ۴۰- کیهان لندن، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۲۹، ص ۵
- ۴۱- یوسفعلی میرشکاک، همان مقاله، ص ۱۱
- ۴۲- حسین بامداد، احمد شاملو و تغییر معیارها، کیهان لندن، ۱۷ مه ۱۹۹۰، ص ۱۱
- ۴۳- آجودانی، همان مقاله، ص ۳۰، شجاع الدین شفا، همان مقاله، ص ۱۲
- ۴۴- رهگذر، همان منبع، ص ۷
- ۴۵- نقل شده در: ف - روحانی، شاملو و اصحاب هیاوه، علم و جامعه، خرداد ۱۳۲۹، ص ۴۸
- ۴۶- شاملو، متن سخنرانی، نیمروز، شماره ۲۲، ۲۱ اردیبهشت ۱۳۲۹، ص ۸
- ۴۷- هوشنگ گلشیری، اتلفی غلط از ادبیات و تاریخ، دنیای سخن، شماره ۳۳، مرداد، شهریور ۱۳۲۹، ص ۳۳
- ۴۸- شاملو، متن سخنرانی، نیمروز، شماره ۲۴، ۴ خرداد ۱۳۲۹، ص ۸
- ۴۹- نشریه شاهین، شماره ۲، خرداد ۱۳۲۹، ص ۵؛ محمود دولت آبادی، گفتگو...، دنیای سخن، شماره ۳۲، خرداد و تیر ۱۳۲۹، ص ۱۹
- ۵۰- علی اصغر حاج سید جوادی، امیرک سیار رژیم، نیمروز، شماره ۲۳، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۲۹، ص ۹
- ۵۱- شاملو، متن سخنرانی، نیمروز، شماره ۲۴، ۴ خرداد ۱۳۲۹، ص ۸
- ۵۲- همان منبع
- ۵۳- شاملو، متن سخنرانی، نیمروز، شماره ۲۳، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۲۹، ص ۸
- ۵۴- حسین سرفراز، شاملو بد فهمیده شده است، علم و جامعه، خرداد ۱۳۲۹، ص ۲۸
- ۵۵- جلال مینی، همان منبع، ص ۳۴
- ۵۶- جابر عناصری، آرمان، دی ماه ۱۳۲۹، ص ۲۳

۷۷. شاملو، متن سخنرانی، تیروز شماره ۶۶، ۱۸ خرداد ۱۳۶۹، ص ۸
۷۸. شاملو، مصاحبه، دنیای سخن، شماره ۳۸، بهمن ۱۳۶۹، ص ۲۰
۷۹. گلشیری، همان منبع، ص ۲۴
۸۰. دولت آبادی، همان منبع، ص ۱۹
۸۱. شاملو، متن سخنرانی، تیروز، شماره ۶۶، ۱۸ خرداد ۱۳۶۹، ص ۸

برسی کتاب





## مروری بر کتاب

# اسلام رادیکال، مجاهدین در ایران

نوشته: یرواند آبراهامیان

احمد امیر حسینی

مؤلف کتاب از همان صفحه اول کتاب نکته بینی اش را نشان می دهد و خواننده را پیشاپیش خلع سلاح می کند: «من یک ارمنی زاده ایرانی هستم؛ پرورش فکری ام مرا شکاک بار آورده؛ گرایش سیاسی ام به سوسیالیزم دموکراتیک است؛ و از نظر اعتقادی عرفی می اندیشم.»

خواننده برای «افشای» مؤلف و بی اعتبار کردن کتابش اکنون مجبور است به عناوینی دیگری غیر از این که او غیر مسلمان و بدبین و غربزده و ضد مذهب است متوسل شود. مثلاً دنبال مدارکی بگردد که او جاسوسی غرب یا شرق است یا نوکر و جیره خوار ابر قدرت هاست یا عضو فراماسون است، یا از این قبیل!

هنوز اولین فصل کتاب را به پایان نبرده، خود را آن چنان مجذوب کتاب دیدم که به سختی توانستم آن را زمین بگذارم. یک اثر تحقیقی در زمینه جامعه و فرهنگ و این چنین دلنشین

کتاب اسلام رادیکال در ۳۰۷ صفحه نوشته شده و دو بخش دارد. بخش اول دولت و جامعه از دو فصل و بخش دوم مجاهدین از نه فصل تشکیل شده است. کتاب شرایط سیاسی و اجتماعی دوران سلسله پهلوی و جمهوری اسلامی را بررسی کرده و نشان می دهد که مجاهدین چگونه بوجود آمدند،

رشد کردند، زمین خوردند، و دوباره سر پا ایستادند.

آبراهامیان تمام اطلاعات قابل دسترس را به کار گرفته تا تصویر کامل و جامعی از مجاهدین به دست دهد. این تصویر روشن و همه جانبه است. پیش گفتار کتاب با نقل قولی از دفاعیات ناصر صادق در دادگاه نظامی شروع می شود: « شما ما را شکنجه کردید، در دادگاههای فرمایشی تان ما را محکوم کردید، و اکنون می خواهید احکام اعدام ما را صادر کنید. آیا شده که بایستید و از خود سؤال کنید چرا این همه جوانان روشنفکر نظیر ما آماده اند که به مبارزه مسلحانه بپیوندند، تمام عمرشان را در زندان بگذرانند، و اگر لازم باشد خونشان را بریزند؟ آیا هرگز از خود سؤال کرده اید چرا امثال ما آماده اند جانشان را نثار کنند؟»

آبراهامیان به جای دادستان نظامی سعی کرده به این سؤال جواب بدهد. خود می گوید سرگذشت سازمان مجاهدین از آن جهت ارزش تحقیق و مطالعه دارد که آن اولین سازمانی بود که به طور سیستماتیک تفسیرهای انقلابی و مدرن از اسلام بدست داد. تفسیری که متفاوت از اسلام علمای سنتی و اسلام پوپولیستی آیت الله خمینی بود. در همین پیش گفتار می افزاید که با این اثر او نه قصد تمجید از مجاهدین را دارد و نه تخطئه ی آنها. و الحق که به این گفته پای بند مانده است. در تمام طول کتاب بخوبی احساس می کنی که چگونه وظیفه خود را به عنوان یک محقق به خوبی انجام داده و از ابراز احساسات احتراز کرده است. این بی طرفی قابل احترام است. او حتی شمشیر محکوم کردن به روی جمهوری اسلامی هم نکشیده است. گر چه این به آن معنا نیست که این جا و آن جا در انتقاد از مجاهدین و جمهوری اسلامی انتقاد نمی کند. در فصل مربوط به سی خرداد با این که توصیف عالی است، اما احساس من این بود که آبراهامیان صد در صد جمهوری اسلامی را در ایجاد فاجعه مقصر می داند و هیچ اشاره ای ندارد که آیا مجاهدین می توانستند با سیاست درست تری از آن احتراز کنند یا نه. به بیان دیگر در این قسمت آبراهامیان را کاملاً همدرد و طرفدار مجاهدین می بینم. ناگفته نگذارم که در آخر کتاب از زبان دیگران این انتقاد را مطرح می کند که در ایجاد خفقان و وحشیگری بعد از سی خرداد مجاهدین هم بی تقصیر نبودند. به علاوه در جای جای

کتاب و بویژه در قسمتهای مربوط به قبل از مهاجرت رهبران، تحلیل آبراهامیان بیشتر بر مبنای گفته ها و ادعاهای مجاهدین است تا عملکرد آنها. آبراهامیان با چیره دستی یک رمان نویس و با توانایی یک محقق ما را به درون سازمان مجاهدین می برد. از شکل گیری، پیدایش، اعلام موجودیت، رشد و توسعه، دو دستگی، انشعاب، در گیری های داخلی، عقب نشینی، مقاومت، برخاستن دوباره، رشد سریع و محبوبیت و مقبولیت عام، قهرمانیها و ... با نثری روان و دلنشین صحبت می کند. او پایه های اقتصادی - اجتماعی مجاهدین را تحلیل می کند. از ایدئولوژی آنها و از سیاستهایشان حرف می زند. از منشا طبقاتی، اقتصادی، اجتماعی رهبران، اعضاء، و هواداران مجاهدین می گوید. برخورد آنها با مسایل بین المللی، چپ، مارکسیزم، سرمایه داری و کمونیسم را تحلیل می کند. از اندیشه و اندیشه گرانی که در پیدایش و رشد مجاهدین تأثیر داشته اند، از ادعاها و گفته ها و اعمال آنها، از مواضع آنها نسبت به زنان، اقلیتهای ملی و مذهبی صحبت بمیان می آورد. برایم باور نکردنی بود که کوچکترین دانسته هایم را در این کتاب گفته بینم.

اما اشکال اساسی کتاب در یک دست نبودن آن است. بخش اول کتاب ( فصل یک و دو) و فصلهای هشت و نه و ده و یازده آشکارا از بقیه ی فصلها بهترند. این فصول دلنشین تر و روانترند. تحلیل ها ملموس تر و هوشمندانه تر و اطلاعات و حقایق آشناترند، و جا به جا با تحلیل های عالی، نکته بینی های زیر کانه و طنز زیبای آبراهامیان روبرو می شویم. چرا این دو دستی در کتاب وجود دارد؟ نگاه دقیقتری به این شکاف بر ما معلوم می کند که فصولی که از آن گفتم مربوط به بعد از انقلاب هستند. فصول مربوط به قبل از انقلاب و بعد از انقلاب آشکارا باهم تفاوت کیفی دارند. شخصیتهای مؤسسين و رهبران اولیه ی مجاهدین کاملاً یک بعدی می نمایند. آنها فقط فوق بشر ها و قهرمانانی هستند که تقریباً همان طور تصویر شده اند که در جزوه ها و نشریه های مجاهدین آمده اند و غرض از آنها تبلیغ و ترویج بوده است. و اتفاقاً به نظر می رسد که نکته هم درست همین جا است. در آن چه به بعد از انقلاب مربوط می شود دست آبراهامیان باز است. او می توانسته تمام روزنامه ها، نشریه ها، کتب، اخبار، آدمهای زنده، و شخصیتها را به عنوان منابع اطلاعاتی و تحلیلی

خود به کار گیرد. و اما با قبل از انقلاب منابع واقعاً محدود هستند و حاله ای از تقدس آنها را فرا گرفته. او مجبور بوده به همان انتشارات مجاهدین و یا به بازمانده های سازمان رجوع کند. فصلهای سه تا هشت که عمدتاً به قبل از انقلاب مربوط است عمدتاً گزارش گونه است. در این فصول تحلیل و نکته بینی و طنز وجود دارد اما نه به وفور و درخشندگی بقیه ی فصلها. رویدادها خیلی زنده و پر تلاطم نیستند. تصویر پردازی بنیانگذاران و رهبران اولیه جاندار نیست. آنها یک بعد بیشتر ندارند: قهرمانانی که هرگز تردید نمی کنند.

اما آیا باید آبراهامیان به دلیل این نقص سرزنش شود. مطمئن نیستم. اما یک چیز هست. نگارش کتاب در این فصول کشدارتر و کمتر جذاب است. گرچه فصل ششم تفرقه ی بزرگ تا حدودی استثناء است. این فصل تکان دهنده است. اطلاعات و حقایقی که در آن ارائه شده گاه برای خیلی ها باور نکردنی است. اما تا جایی که از منابع مختلف می دانم کاملاً صحیح و واقعی اند. بر رویهم دانش آبراهامیان نسبت به مجاهدین و تلاش او در جمع آوری جزئی ترین ارقام و اطلاعات ستودنی است.

گاه اشتباه های کوچکی دیده می شود که در مجموع صدمات زیادی به این اثر وارد نمی کنند و از لطف آن نمی کاهند: مثلاً در صفحه ۲۰ شهاب الدین مرعشی نجفی به صورت شاه الدین مرعشی نجفی آمده. در ضمن او مسن ترین آیت الله قم نبود و گلپایگانی مسن ترین آنها بود. در همین صفحه بعد از مرگ بروجردی از کاندیداهای مرجعیت تقلید عام نام برده شده و آیت الله محسن حکیم که در صدر آنها بود در این لیست نیامده. در صفحه ۲۱ گفته شده خمینی بعد از دستگیری مدت کوتاهی در زندان بود و بعد به ترکیه و نجف تبعید شد. در حالی که درست این است که یک بار خمینی دستگیر و زندانی شد، بعد از مدت کوتاهی آزاد شد و دوباره دستگیر شد و این بار زندانی و تبعید شد. در صفحه ۲۷ از علمایی که در زمان شاه زندانی بوده اند و بعد از انقلاب نقشهای کلیدی در حکومت داشته اند اسم برده شده و منتظری در میان آن ها نیست. در صفحه ۵۷ از خوئینی ها به عنوان یکی از رهبران حزب جمهوری اسلامی اسم برده شده که درست نیست و او عضو حزب نبوده است و معدودی اشتباهات کم

اهمیت دیگر در سرتاسر کتاب دیده می شود.

موضع رسمی مجاهدین این است که بنیانگذاران سازمان سه تن بودند. در این کتاب آمده است که دو تن از اعضای اصلی و اولیه مجاهدین که از آنها با X و Y نام برده شده به دلایل شخصی از سازمان کناره گرفتند و به زندگی معمولی پرداختند. من از یکی از اعضای نادم و اولیه ی سازمان شنیدم که بنیانگذاران سازمان چهار نفر بودند که یکی از آنها بعداً کناره گرفت. آیا ممکن است X یا Y یکی از بنیانگذاران سازمان هم بوده باشد؟ آبراهامیان با بازمانده های اولیه ی سازمان که هنوز در سازمان مجاهدین هستند یا از رهبران سازمان پیکار هستند یا به کلی از فعالیت سیاسی کناره گرفته اند مصاحبه و گفتگو کرده است و این معما روشن نشده که بنیانگذاران واقعاً چهار نفر بوده اند یا همان سه نفر. از تواناییهای چشمگیر آبراهامیان در این کتاب نکته بینی های ظریف اوست. او حتی گاه با طرفهایش - که خود می داند که ها هستند - تسویه حساب هم می کند:

در صفحه یازدهم در قسمت تئوریهای دولت می گوید یکی از مکاتب اجتماعی معتقد است که دولتهای مستقل از جامعه ( و مستقل از طبقات خاص ) قویتر از دولتهای وابسته به طبقات هستند. و بلافاصله در پاراگراف بعد می افزاید رژیم شاه خلاف این را ثابت کرد.

در صفحه بیست و نه: صاحبان کسب اغلب به خبرنگاران خارجی می گفتند که انقلاب سفید تبدیل به انقلاب سرخ شده است. در صفحه ۷۱: فقط راست در آمریکا و آخوندهای حاکم در ایران نتایج گروگان گیری را یک پیروزی چشمگیر برای جمهوری اسلامی به حساب آوردند. اما این هم هست که هر دو بیشتر از آن چه می پذیرند جنبه های مشترک دارند.

در صفحه ۷۲: وزیر کشور ( جمهوری اسلامی ) اعلام کرد که همه می توانند برای نمایندگی شدن شرکت کنند، اما فقط مسلمانان واقعی پذیرفته خواهند شد. این به روشنی تعریف جدیدی از انتخابات آزاد بود.

در صفحه ۷۵: ( در واقعه ی سخنرانی بنی صدر در دانشگاه تهران ) دادستان

کل به تحقیق در این موضوع پرداخت که آیا بنی صدر با دستور به بازداشت شهروندان عادی ( یعنی چماقداران ) از حقوق فردی تخطی کرده است یا نه: آخوندها به ناگاه سخت حامی آزادیهای فردی شده بودند. در صفحه ۱۰۲: در مورد تأثیر پذیری شریعتی از الکسیس کارل می گوید: روشن نیست آیا شریعتی می دانست که کارل قبل از روی آوری به مسیحیت و مذهب با رژیم مارشال پتن (Petain) همکاری می کرده یا نه.

در صفحه ۱۲۳: شریعتی و مجاهدین دایم دعوت به رنسانس و رفورماسیون اسلامی می کردند. اما آنها حتی پیش خود اقرار نمی کردند که لوتر، کالون و زوینگلی به این دلیل موفق شدند که هم حوزه های علمیه ی مسیحی را گذرانده بودند و می توانستند کلیسا را از درون خودش به مبارزه بخوانند و هم این که آنها حمایت پادشاهان و حکومتهای محلی را بر علیه رم خواستار بودند. معادل این در ایران آن بود که آنها خواستار اتحاد با شاه بر علیه قم باشند.

در صفحه ۱۴۴: پنتاگون خیال می کرد که مجاهدین در چین تعلیم می بینند و بازوی مسلح نهضت آزادی بازرگان هستند. آدم هیچ وقت نباید جهل پنتاگون را دست کم بگیرد.

آبراهامیان در فصل آغازها می آورد که: مجاهدین نه تنها تفسیر جدیدی از متون دینی به شیوه ای بسیار بدیع به دست دادند، بلکه به واژه های اسلامی و شیعی کهنه معانی تازه و کاملاً متفاوت دادند. در آثارشان است از اجتماع معتقدین به جامعه ای پویا در حرکت دیالکتیکی به سمت تکامل؛ توحید از یکتا پرستی به تساوی طلبی؛ جهاد از جنگ مقدس به نهضت آزاد سازی؛ شهید از کشته ی مذهبی به قهرمان انقلابی؛ مجاهد از جنگجوی مقدس به مبارز آزادی؛ تفسیر از مطالعات مدرسه ای متون دینی به فرایند کشف جوهر انقلابی همان متون؛ اجتهاد از تمرین سنتی استفاده از استدلال برای وضع احکام خاص از قوانین دینی - که فقط در انحصار سطح بالای آخوند ها بود- به اکتساب درسهای انقلابی از همان قوانین؛ مومن از معتقد پرهیزکار به مبارز حقیقی راه عدالت اجتماعی؛ کافر از بی دین به بی تفاوت و بی تعهد؛ امام از رهبر دینی به رهبر انقلابی قبولیت عام یافته؛ بت پرست

از پرستنده بت به پرستنده مالکیت خصوصی؛ و مهمتر از همه مستضعفان از فروتنان و افتادگان به توده های تحت ستم تبدیل شد.

آیا این یافته ها در خور تحسین نیست؟ اما زیباترین فصل کتاب فصل آخرین آن در تبعید است. فصلی است دلنشین، پر تلاطم، پر از تحلیل های عالی و انتقادهایی سخت و مؤثر. در این فصل آبراهامیان نشان می دهد چگونه مجاهدین از یک سازمان مردمی برخوردار از حمایت وسیع و در جهت گسترده کردن پیوند های توده ای اش به سازمانی در بسته و در خود با خصوصیات کامت ها تبدیل می شود. چگونه کیش شخصیت پرستی و رهبری فردی یک فوق بشر خطا ناپذیر جای رهبری دسته جمعی و انتقاد پذیر را می گیرد. در شروع فصل این گفته ی مهدی ابریشمچی را می آورد: «مجاهدین یعنی رجوی. او مغز و قلب و جرأت و روح تمام سازمان است» و با این جملات کتاب را پایان می دهد که مجاهدین شروع کردند به این که جهان را تقسیم شده بین دو نیروی متضاد ببینند: در یک طرف مجاهدین، پیشتاز برگزیدگان، و آنها که رهبریت اش را قبول دارند؛ و در طرف دیگر خمینی، نیروهای تاریکی، و هر کسی که رهبریت مجاهدین را نفی کند.....

مجاهدین دیدگاه جدیدی از انقلاب نوین تدوین کردند: بر اساس این دیدگاه، جمهوری اسلامی به ناگزیر به دلیل منفور بودنش نزد همگان فرو خواهد پاشید؛ سپس توده ها به خیابانها خواهند ریخت و شعار ایران رجوی، رجوی ایران را سر خواهند داد و به طور معجزه آمیزی مجاهدین خواهند توانست جمهوری دموکراتیک اسلامی را بنا کنند. آشکارا بعد از ۱۹۸۸ معدودی در خارج از محفلهای داخلی مجاهدین چنین برداشت دست نیافتنی از آینده را پذیرفتند. زمانی که انقلاب نوین شکل بازگشت دوباره به خود گرفت، مجاهدین دنیایی شدند بسته در خود.

این تحلیلی عالی از سیر نزولی مجاهدین است و این کتاب، اثری بیاد ماندنی در باره مجاهدین مسلمانان از یک ارمنی زاده ی بی دین شکاک هرهری مذهب سوسیالیست ۱۹

## نگاهی از برون!

بررسی کتاب: نگاهی از درون به جنبش چپ ایران؛

گفتگوی مهدی خانباباتهرانی با حمید شوکت

انتشارات بازتاب، آلمان، بهار ۱۳۷۸. دو جلد، ۶۷۲ صفحه.

«نا نروی هرگز نرسی و نبینی»

عین القضاة همدانی

### محمد امینی

من پاره ای از برگهای کتاب «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» را هنگامی خواندم که مهدی تهرانی، در منزلش در فرانکفورت سرگرم پیرایش و غلط گیری متن حروف چینی شده کتاب بود. آدمی که زندگیش با ماجراها و جنب و جوش ها و رویدادهای سیاسی نیم قرن اخیر همراه بوده، ویراستاری خاطراتش را هم در خلوت خویش انجام نمی داد. میان سربه سر گذاشتن با دخترش «شیرین» و گپ زدن با من، پای تلفن گاه با حمید شوکت گفتگو می کرد و گاه با کسانی که شنیده بودند گویا نامشان در دفتر خاطرات وی آمده و «آقا مهدی» از آنها یادی کرده بود کلنجار می رفت. آپارتمان او ترکیبی بود میان تلفن خانه مرکزی تهران، خانه کنفدراسیون و مسافرخانه اردیبهشت در شمس العماره. «نگاهی از درون» هنوز چاپ نشده بود اما در گوشه و کنار اروپا، کمتر کسی بود که تنش به تن سیاست چپ خورده باشد و از انتشار دفتر خاطرات تهرانی آگاه نباشد؛



و البته این ممکن نبود مگر به لطف راه و روشی که مشخصه بارز زندگی سیاسی و اجتماعی مهدی تهرانی است. همه می دانستند که حمید شوکت، مهدی تهرانی را بر خشت گفتگو نشانده و خاطرات شیرین و ارزنده او را مکتوب کرده است. از دور و نزدیک، پیغام و پیغام بود که می رسید و هشدار های دوستانه و گاه نه چندان دوستانه بود که درباره استفاده از نام واقعی یا مستعار این یا آن آدم داده می شد.

پس از انتشار کتاب، بسیاری از دوستانی که زندگی و مبارزه شان با رویدادها و روزگار مورد گفتگوی کتاب پیوند و پیوستگی داشته، نادرستی ها و کمبودهای کتاب را به این کمترین یادآور شدند و افسوس اینکه بیشتر آنها، پس از آن که آن تب و تاب نخستین شان فرونشست، کار خویش را به همان اظهار نظرهای شفاهی و غیر مستند خلاصه کردند. و دفتر نقد به این کتاب ارزنده اینگونه بسته شد. تنها دکتر فریدون کشاورز رنج بر خورد به آنچه را که تهرانی پیرامون کنفرانس سازمان انقلابی حزب توده ایران، در آلبانی و نقش دکتر کشاورز در آن کنفرانس و نیز سفر وی به چین آورده، بر خود هموار کرد. نوشته کوتاه او در «علم و جامعه» چاپ شد. منوچهر هزارخانی هم ناسزاگونه ای در مجله «شورا» نوشت و حساب خود را از حساب دوست و رفیق دیرینش جدا کرد. بیگمان، خداوند در آن دنیا و «برادر مسعود» در این دنیا، پاس کارهای ارج دار او را خواهند داشت.

هنگامی که یکی از پایه گذاران و صاحب نظران مجله «وزین» کنکاش از من خواست که به بررسی این کتاب پردازم و مثلاً نقدی بر آن بنویسم، نخست مردد و بیمناک بودم. من سال هاست که مهدی تهرانی را می شناسم و کم یا بیش از کوشش ها و از اندیشه اش آگاهی هایی دارم. اما صلاحیتم در نقد و بررسی این کتاب، هرگز به اندازه کسانی نیست که پیشینه پیوسته تری با تهرانی و روزگاری که او از آن گفتگو می کند داشته و در بسیاری از رویدادهای یادشده در کتاب شرکت کرده اند. افسوس که چون آسمان بار امانت نتوانست کشید، قرعه فال به نام من دیوانه زدند!

و اما درباره نگاه مهدی تهرانی از درون به جنبش چپ ایران، باید اذعان کرد که کار او و همت حمید شوکت، هر دو ستودنی و ارج دار است. فراموش نکنیم که ما از جامعه و فرهنگ و سنتی برخاسته ایم که به خاطره نویسی ارج نمی نهد و بیان حقایق، اگر سر تاریخ نویس را بر باد ندهد،

دست کم دوستان و یاران پیشین را از پیرامونش پراکنده می کند و با لعکس، دروغ و مبالغه و همرنگ جماعت شدن آجر دنیوی به دنبال دارد. فرهنگ ما در زمینه تاریخ سیاسی، فرهنگی شفاهی و کافه ای است و یا اگر هم کسی شهادتی کرد و دستی به قلم برد و خاطره ای نوشت، با هزار تنگنای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی آشکار و نهان روبرو است. همین نگرانی هنگامی که با کاهلی همراه شود، خامه آدمهای برجسته و کارساز جامعه ما را می خشکاند و تاوان بازگویی حقایق را از ایشان می ستاند. از تنبلی قلمی که جزو مفاخر ملی ما ایرانیان اهل سیاست است چون بگذریم، به عامل مهم دیگری بر می خوریم: بیم از داغ و درفش حکومتیان و نیش زبان مردم! تاریخ نویس چه بنویسد که سر خویش را بر باد ندهد؟ چه بر صفحه کاغذ آورد که گزمه های حکومت و محرمعلی خان ها را بر عرض و ناموس نویسنده، حاکم نکند؟ تازه اگر شهادت پیشه کرد و جانب احتیاط را رها ساخت و روش پسندیده ملی و مذهبی (تقیه) یا خودسانسوری را کنار گذاشت و حقایق نیشدار را بر کاغذ آورد، گرفتار تنگناهای رفاقتی و محدودیت های دوستی و همسنگر و هم پیاله بودن های گذشته می شود و رنجش یاران دیروز را بر نمی تابد. خود تهرانی در پاسخ به این سؤال شوکت که چرا نظراتت را به صورت فردی ننوشتی، می گوید:

«به نظر من ننوشتن بیماری ملی ماست. یعنی کسانی که در سیاست مسئولیت و وظیفه داشته اند، نمی نویسند و ملتی را بی تاریخ رها می کنند. گویا این سنت پایدار در تاریخ ماست... آنچه به وظیفه شخص من برمی گردد، ناشی از دو نکته است. اول این که من هم فرزند همین جامعه ایرانی هستم و مبتلا به همان بیماری و کاهلی. دیگر این که فردی چون من به درست و نادرست آن چه کرده اطمینان ندارد و از نگارش آنچه کرده نوعی هراس دارد و نمی خواهد آن را به قضاوت عمومی بگذارد.» (ص ۱۸۲-۱۸۳)

به هر روی، ارزشیابی دقیق گفتگوهای مهدی تهرانی با حمید شوکت ممکن نیست مگر اینکه دیگر کسانی که در رویدادهای مورد گفتگوی ایشان از نزدیک شرکت داشته اند، برداشت ها و ملاحظات خویش را بنویسند و اسنادی را که در اختیار دارند منتشر کنند تا خواننده، با قیاس و سنجش میان خاطره ها و اسناد گوناگون، داوری کند و عیار حقیقت و استواری هر

یک را محک زند. در شرایط فقدان چنین اسناد و خاطراتی، البته خواننده چاره ای ندارد جز این که گفته های تهرانی را در پرتوی اسناد و نوشته های اندک و محدودی که موجود است بررسی کند و شرف و صداقت و البته حافظه قوی او را وثیقه درستی روایت او از رویدادهای تاریخی و سرگذشت ها قرار دهد. شاید مهمترین نقطه قوت این کتاب همین حافظه کم مانند تهرانی و دید تیزبین او نسبت به جزئی ترین رویدادها و مناسباتی است که او در آن ها شرکت داشته و یا از نزدیک از آن ها آگاهی یافته است. صاحب این قلم که سال ها است با مهدی تهرانی آشنایی دارد، نیک می داند که توجه وی به پیرامون خویش چنان است که به قول «عقاب» ناصر خسرو: «گر بر سر خاشاک یکی پشه بجنبد / جنبیدن آن پشه عیان در نظر ماست.» اما همین نگاه موشکاف، گاه در بازگو کردن رویدادها، بر حسب سلیقه رفتار می کند و نیم نگاهی هم به تبرئه مهدی تهرانی در هر گذرگاه مهم تاریخی دارد و طبعاً در این رهگذر، به قول خود تهرانی، «فلفل و نمک» نقش خود را در گذشت روزگار زیاد می کند! شاید بزرگترین کمبود کتاب نیز در همین نکته نهفته باشد. تهرانی اگر چه در بیان توانایی های خویش و خدماتش به جنبشی که سال ها در صف مقدم کوشندگان آن بوده، دست و دلباز است - و باید هم باشد - آن جا که به خطاها و کاستی ها و کژروی ها اشاره می کند، بار گناهان را تقسیم کرده و از عباراتی چون «کمبود روشنفکران چپ»، «اشتباهات چپ» و «اناتوانی گروه» بهره می جوید. و البته، این درد مشترک همه سرگذشت نویسان روزگار ماست: «من»، صاحب امتیاز درست اندیشی هاست، و «ما» مسئول همه کژروی ها و کاستی ها!

خاطرات تهرانی، در طرح جزئیات حوادثی که او در آنها شرکت داشته و آوردن نام شرکت کنندگان در آن حوادث و رویدادها و بیان روحیه، رفتار و خلیات ایشان، کتابی غنی و ارزشمند است. اما در همین راستا نیز دارای دو کمبود اساسی است. نخست اینکه، تهرانی تمایز میان مشاهدات دست اول خود را از رویدادهایی که در آن شرکت داشته، با آنچه را که از دیگران شنیده روشن نمی کند. منبع خاطره هایی از نوع اول، طبعاً خود تهرانی است و هم اوست که بار مسئولیت درستی یا نادرستی آن ها را به دوش می کشد. از حق هم نباید گذشت که تهرانی، در اشاره به بسیاری از رویدادها، به بیان مشاهدات خود، بسنده کرده است: توطئه ۹ اسفند ۱۳۳۱ (ص ۲۹)،

کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ (ص ۳۱)، سفر و زندگی در چین (ص ۲۸۰ - ۲۰۲) و مواردی دیگر. اما او از این فراتر می رود و بسیاری از شنیده ها را بی آنکه سند یا منبعی برای آن ها ذکر کند، هم سنگ و هم ردیف آنچه را که خود دیده، نقل می کند. به کار بردن چنین روشی، شاید در باره آن دست از رویدادها که درباره شان نوشته و سند موجود است، چندان زیان بار نباشد. اما آنجا که به بازگو کردن پاره ای اسرار ناگفته، رویدادهای ناروشن، شایعات تحقیق و بررسی نشده و نیز جزئیات زندگی سیاسی و شخصی افراد مربوط می شود، روشی غیر علمی و نادرست است. نمونه هایی از این دست که تهرانی رویدادها و حتا جزئیات زندگی افراد را با توسل به امی گویند (چه کسانی؟)، بعدها شنیدم (از چه کسی؟) و عباراتی مشابه نقل کرده، فراوان است. آنجا که او درباره روح الله عباسی میگوید: «آری می گفتند کلید رمز سازمان افسری در اختیار او بود و او آنرا در اختیار پلیس قرار داده بود، دست کم نتیجه گفتگوهای خود را با عباسی در زندان نقل می کند و تا حدودی به خواننده این امکان را می دهد تا در پرتوی شنیدن هر دو سوی ماجرا، خود به داوری بنشیند. (ص ۴۳ به بعد) اما در بسیاری از موارد دیگر چنین نیست: آنچه که او درباره همکاری صمد زرندی و فرج میزانی (ف.م. جوانشیر) با سرهنگ زیبایی و پلیس نقل کرده (ص ۴۸ - ۴۵) و یا شرح ماجرا و علل انتخاب نشدن دکتر فریدون کشاورز به عضویت در هیئت اجرایی سازمان انقلابی حزب توده ایران (ص ۱۳۴) و ده ها مورد دیگر، او نه تنها منبع خبر را فاش نمی کند، بلکه شنیده ها را به گونه ای نقل می کند که خواننده ظاهراً باید در قبول آن ها تردید به خود راه ندهد. چه بسا که بسیاری از شنیده های نقل شده درست باشد. اما تکلیف موارد نادرست و مورد تردید چیست؟ آیا تهرانی می تواند بگوید که من در درست یا نادرست بودن آن چه را که بدون ذکر منبع نقل کرده ام، مسئولیتی ندارم؟ در یک مورد که من شخصاً از نادرستی ادعای بدون مأخذ و منبع تهرانی آگاهی دارم، او در اشاره به لیست کاندیداهای جبهه دموکراتیک در نخستین انتخابات مجلس شورای اسلامی می گوید: «نادر اسکویی هم که گفته بود نماینده اتحادیه است، معلوم شد نماینده هیچ گروه و سازمانی نبوده و منفرد است.» حال آن که، من در همان روزهایی که او در منزلش در فرانکفورت سرگرم ویراستاری کتابش بود نادرستی این موضوع را به او یادآور شدم. نادر اسکویی صاحب امتیاز روزنامه اندای

آزادی، بود که من عضو شورای تحریریه آن بودم. اندای آزادی، را اعضا و هواداران گروه «زحمت»، در زمستان ۱۳۵۷ بنیاد نهادند و بعدها بسیاری از هواداران گروه های دیگر و منفردان و کارکنان روزنامه مشمول «پاکسازی انقلابی»، به آن پیوستند. نادر اسکویی به دلیل آن پیشینه، و نیز فعالیت های سیاسی در خارج کشور، به عنوان منطقی ترین کاندیدای انتخاباتی آن دسته از گروه های چپ که در کنفرانس وحدت گردآمده بودند، به آن جمع پیشنهاد شد و آن ها نیز پذیرفتند. سپس قرار شد که به منظور حفظ امنیت جانی او، نام او را به عنوان ناشر اندای آزادی، به لیست انتخاباتی جبهه دموکراتیک بیفزاییم و نه به عنوان نماینده گروه «زحمت» یا «کنفرانس وحدت». چنین هم شد و اسکویی در آن انتخابات کذایی ۳۳ هزار رأی آورد.

شاید گفته شود که این کتاب، قرار نبوده شرح علمی و امین تاریخ باشد و نوعی روایت تاریخ است، که هست. حمید شوکت در صفحه سیزدهم «اشاره ای» که در پیشگفتار کتاب نوشته، متذکر می شود که:

«این مجموعه را نباید به مثابه کاری پژوهشی قلمداد کرد. تاریخ مختصر هم نیست که هر کسی با خواندن آن اسرار تاریخ چندین و چند ساله جنبش را فوت آب شود. ماجرا به سادگی گزارشی گذرا از یک زندگی است.»

بی آنکه بخواهم از ارزش کار بزرگ و بدعت گذاری که شوکت و تهرانی کرده اند، اندکی بکاهم، باید اشاره کنم که روایت نویسی تاریخی نیز می تواند به شیوه ای صورت گیرد که با ذکر منابع همراه باشد و به زدودن ناروشنی ها و روشن کردن رویدادهای تاریخی یاری رساند. صرف نظر از متون فرنگی، ما در فرهنگ خودمان، که متأسفانه مورد کم لطفی بیشتر کوشندگان جنبش چپ بوده و هست، نمونه های بسیاری داریم که می تواند سرمشق روایت نویسان قرار گیرد. «تاریخ طبری» و «تاریخ فخری» از محمدبن طباطبا طقطقی نمونه های برجسته این گونه تاریخ نویسی اند. هر یک از آنان هر کجا که روایتی را از رویدادی نقل کرده که خود در آن حضور نداشته اند، نام راوی یا راویان را آورده اند و آنجا هم که دو گونه روایت یا بیشتر درباره رویدادی به گوششان رسیده یا در اختیارشان بوده، همه را نقل کرده یا دست کم به وجود روایات دیگر اشاره کرده اند.

اما نکات گنگ و ناروشن نیز در کتاب بسیار است و مصاحبه کننده، آن جایی هم که با نمونه های آشکار این گنگی و ناروشنی روبرو می شود، شاید به دلیل دوستی با تهرانی، از مته لای خشخاش گذاشتن و پرسش دوباره و سه باره برای روشن کردن مسائل پرهیز می کند. بیشتر این ناروشنی ها، که گاه صورت دوگانه گویی پیدا می کند به نقش خود مهدی تهرانی در رویدادهای مهم و دیدگاه و اندیشه او در آن هنگام مربوط می شود. از جمله: برگهای ۱۹ تا ۷۲ کتاب به روزگار نوجوانی تهرانی مربوط می شود و رویدادهای دوران فعالیت آشکار حزب توده، جنبش ملی شدن نفت و چند سال پس از کودتا را تا هنگام خروج او از ایران در نوامبر ۱۹۵۴ در بر می گیرد. از فحوای کلام او پیداست که وی در هنگام کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، حتا اگر شاگرد درس خوانی هم نبوده باشد، ۱۹، ۲۰ سال بیشتر نداشته است: «چندی پس از کودتا دستگیر شدم، آن روزها سال آخر دبیرستان در دبیرستان محمد قزوینی تحصیل می کردم» (ص ۴۰). پس در اوج جنبش ملی شدن صنعت نفت و مخالفت های دشمنانه حزب توده با دکتر مصدق، مهدی تهرانی نوجوانی ۱۷، ۱۸ ساله بیش نبوده است. مهدی تهرانی با دانش و آگاهی امروزی می تواند درباره کارشکنی ها، و نقش خائنانه (یا) دستکم نقش ننگین حزب توده در آن جنبش و در کودتای ۲۸ مرداد سخن بگوید. اما به زحمت می توان پذیرفت که او در آن هنگام و در آن سن و سال تردید عمیقی نسبت به حزب و حقانیت سیاست هایش داشته بوده باشد. این البته برای نوجوانی به سن و سال او در آن هنگام، سخت باور ولی ارزشمند است که:

«علیرغم دستور حزب در بایکوت قرضه ملی، پدرم را تشویق می کردم که قرضه بخرد و او هم مقداری از پس اندازهای ما را برداشت و قرضه خرید.» (ص ۲۷)

ولی معلوم نیست که چرا کسی که در آن سنین چنان قدرت تشخیصی داشته که در گرماگرم کارزار تبلیغاتی حزب علیه مصدق به عنوان عامل امپریالیسم آمریکا، مغایر دستور حزب رفتار کند و نیز جریان سی ام تیر چنان بر او اثر نهاده که «از آن روز عنصر مبارزاتی به اصل اطاعت از حزب» در وی غلبه کرده است، سالهای درازی را به فعالیت در حزب توده و اطاعت از مرکزیت حزب ادامه می دهد؟ تهرانی این فرایند را کاملاً ناروشن رها می کند.

همین ناروشنی ها در مورد جدایی از حزب توده و ایجاد سازمان انقلابی باز با وضوحی بیشتر به چشم می خورد. در اینجا نیز نقش مستقیم تهرانی و فرایند تحول فکری او ناروشن می ماند. در بهترین حالت توضیحاتی داده می شود که دوگانگی در آنها آشکار است. از یکسو می نویسد که کیانوری از سوی رهبری حزب از مهندس ثریاپور، کورش لاشایی، سیاوش پارسائزاد، س.ل. و عده ای دیگر خواسته بود تا برای مذاکره پیرامون اختلافات و یافتن راه چاره ای به لایپزیک بروند. رفقا به من اصرار کردند در این ملاقات شرکت کنم. (ص ۱۲۰) اما دو صفحه بعد عبارتی را از زبان اسکندری نقل می کند که حاکی از نقش تعیین کننده مهدی تهرانی در جدایی سازمان انقلابی از حزب توده است:

«وقتی از جلسه بیرون رفتم تا به دستشویی بروم، اسکندری هم به دنبال من آمد بیرون و گفت: رفیق، من این آدم (کیانوری) رو خوب می شناسم. تو که نباید به خاطر دعوای با او حزب رو بر هم بزنی.»  
توضیحات تهرانی درباره نقش خود او و جایگاه دیگر پایه گذاران سازمان انقلابی، در انشعاب از حزب توده و تشکیل سازمان جدید گنگ، ناروشن و گاه به گونه ای است که خواننده هر نتیجه ای که بخواهد می تواند حاصل کند. روشن نیست که آیا مهدی تهرانی در تهیه و تدوین نظرات سازمان انقلابی نقشی داشته است؟ مثلاً یکجا می نویسد:

«در همین فاصله و سالهای پس از آن موفق شدم همراه با عده ای دیگر (که نامی از آنها برده نمی شود) با پیش کشیدن شعارهای رادیکال و آماده بودن روحیه شورش در جوانان حزب، اکثریت حوزه های حزب در غرب را به عصیان، شورش و بالاخره جدایی از حزب بر انگیزم.» (ص ۱۱۹)  
و یا در مورد تشکیل کنفرانس تدارکاتی سازمان انقلابی حزب توده ایران، در فوریه سال ۱۹۲۴ در مونیخ، در صفحه ۱۲۱ می گوید:

«... خود من از مونیخ شرکت داشتم و کورش لاشایی را هم با وجود اینکه منتخب هیچ یک از واحدهای حزبی نبود به آن نشست بردم.»  
یا از قول علی چهارمحالی که گویا از سوی محسن رضوانی مسئولیت قتل مهدی تهرانی را داشته، می گوید:

«من از شما شرمنده ام. شما رفیق قدیمی و مبارزی هستی و اصولاً این سازمان را ساخته ای...» (ص ۱۵۷)

بی گمان مهدی تهرانی همانگونه که خود می گوید از مهمترین شخصیت های شرکت کننده در سازماندهی جدایی بزرگ کادرهای انقلابی حزب توده از آن حزب بوده است. اما روشن نمی کند که نقش و جایگاه او در این زمینه دقیقاً چه بوده است. آیا او جزو ایدئولوگ ها و تئوریسین های این حرکت بوده؟ و یا نقش او بیشتر به زمینه های سازمان دهی و تشکیلاتی مربوط می شده است؟ اسناد نشست ها را چه کسانی نوشته اند و نظر تهرانی از جمله درباره اختلافات چین و شوروی، مسئله استالین، نقش اتحاد شوروی و اردوگاه سوسیالیسم، محاصره شهرها از طریق دهات، جنگ پارتیزانی و ده ها موضوع مهم دیگر چه بوده است؟ اگر او دارای چنان اعتبار و نفوذی بوده که می توانسته دست کورش لاشایی را بگیرد و وی را باوجود اینکه منتخب هیچ یک از واحد های حزبی نبوده به کنفرانس تدارکاتی ببرد، در این صورت چگونه محسن رضوانی قادر بوده که خودسرانه دست به تشکیل اولین کنگره سازمان انقلابی در آلبانی بزند و تهرانی را به عضویت هیئت اجراییه انتخاب نکند. در حالیکه در این کنگره همان کورش لاشایی در کنار حکمت و چهارزی که در کنفرانس تدارکاتی شرکت نداشته اند، همراه با محسن رضوانی عضو هیئت اجرایی می شوند. تهرانی می گوید: رضوانی عمداً مرا از تشکیل اولین کنگره سازمان انقلابی بی خبر گذاشت. (ص ۱۳۴) اما هرگز روشن نمی کند که موارد اساسی اختلاف او با رضوانی چه بوده است. چرا رضوانی او را از شرکت در کنگره سازمان انقلابی محروم کرده؟ آیا اختلاف رضوانی با او به موارد سیاسی و نظری مربوط می شده و یا در بالای سازمان انقلابی هم از همان نوع دعوای شیخی و دسته بندیهای سنتی میراث حزب توده جریان داشته است؟ نظر دیگران در این باره ها چه بوده است؟ اگر به راستی محسن رضوانی چنان موجود پلیدی بوده که به دلیل اختلافات سیاسی نقشه قتل تهرانی را کشیده و مسئول انجام قتل نیز به این توطئه اعتراف کرده، چرا تهرانی واکنشی که درخور چنین رفتار پلیدی است از خود نشان نداده است؟ آیا سؤال انگیز نیست که چرا مهدی تهرانی و دیگران به عضویت و فعالیت خود در سازمانی که رهبر آن، نقشه قتل مخالفان خویش را در سر داشته، ادامه می دهند؟

در این مورد دوگانگی آشکاری به چشم می خورد که از یکسو این برداشت



به خواننده القاء می شود که در برانگیختن و برگزاری بیشتر کنفرانس ها و نشست های سازمان انقلابی و مذاکرات و گفتگو های رسمی و غیر رسمی داخلی و خارجی گروه، مهدی تهرانی دست کم یکی از مهمترین اعضای رهبری سازمان انقلابی بوده است. اما هنگامیکه به تصمیم گیری های مهم مانند اخراج قاسمی، فروتن و سفایی از سازمان انقلابی اشاره دارد، از رهبری سازمان با صیغه سوم شخص یاد می کند.

در صفحه ۱۳۹ کتاب، پس از برشماردن نام اعضای هیئت اجرایی سازمان انقلابی و اشاره به این که «مبارزه اصلی با فروتن و سفایی که از لحاظ نظری تحت عنوان مبارزه با رویزیونیسم مدرن صورت می گرفت، توسط محمود مقدم انجام می یافت»، اضافه می کند «فکر برگزاری یک کنفرانس برای بحث و حل و فصل مسایل مورد اختلاف در حقیقت از من بود.» (ص ۱۴۳) و با اینکه می گوید «رهبران سازمان انقلابی ۱۰ روز پس از بازگشت من به چین، بدون آنکه اطلاعی به من و سایر کادرهای سازمانی بدهند کنفرانس فوق العاده را برگزار کرده و قطعنامه اخراج سه تن را در آن کنفرانس تنظیم کردند.» (ص ۱۴۳) اما هرگز توضیح نمی دهد که اگر او در آن کنفرانس شرکت کرده بود، چه موضعی در پیش می گرفت و اگر با این «بامبول» مخالف بود چرا به مخالفت با آن برخاست؟ پاسخ به سؤال ها روشن نیست و خواننده تنها می تواند بر پایه حدس و گمان داوری کند. خاطرات مهدی تهرانی درباره تشکیل سازمان انقلابی و جدایی او و «کادرها» از آن، تقریباً دوسوم کتاب را در بر می گیرد. مطالعه این بخش، چنین درکی را به خواننده القاء می کند که محسن رضوانی مسئول همه دوز و کلک ها و انحرافات و کژرویهها بوده و مهدی تهرانی درست در برابر او می ایستاده، و دیگران گاه به سوی تهرانی و گاه به سوی رضوانی تمایل نشان می داده اند. اگر این موضوع درست باشد، تهرانی در بیان خاطرات خود، در توضیح علل و زمینه های اختلافات و خط مشی فکری و راه و روش رضوانی که او با آن مخالفت داشته، کوتاهی ورزیده است. اما سهم بزرگتر در این کوتاهی از آن کسانی است که در رویدادهای دوران مورد نظر شرکت داشته اند و نامشان نیز در این کتاب آمده، اما تا کنون به نقد و بررسی خاطرات مهدی تهرانی پرداخته اند. تا آنجا که این کمترین آگاهی دارد، محسن رضوانی، بیژن حکمت، علی صادقی و چند تن دیگر که نام

هایشان در کتاب آمده، هنوز در قید حیات اند و در امنیت غرب، معلوم نیست که چرا ایشان و نیز کسان دیگری که از رویدادها و اختلافات کم یا بیش آگاهی هایی دارند، دانستنی های خود را منتشر نمی کنند تا خواننده و پژوهنده با مقایسه آن ها، به حقایق پی ببرد؟

و اما درباره کنفدراسیون که بخشی از جلد دوم کتاب به آن اختصاص یافته، حق بود تهرانی برگهای بیشتری را به آن اختصاص می داد. اما باید اذعان کرد که آنچه را که گفته، شنیدنی، آموزنده و ارزش مند است. شاید اگر حافظه مهدی تهرانی چنین قوی نبود، پژوهنده تاریخ از هیچ راه دیگری امکان دست یابی به یکی از کامل ترین فهرست ها از نام پایه گذاران و شرکت کنندگان در کوشش های نخستین این سازمان بزرگ و گسترده را نمی داشت. (ص ۳۱۳ - ۳۱۱) نقد تهرانی نسبت به اشتباهات جناح چپ کنفدراسیون بسیار واقع بینانه است و باید اعتراف کرد که در نقد به این اشتباهات، تهرانی کوشش فوق العاده ای برای جدا کردن حساب خود از دیگر شرکت کنندگان در این جناح نمی کند. حتا آنجا هم که به رشد رادیکالیسم و به تدریج از مسائل و واقعیت های ملموس جامعه ایرانی به دور افتاده، شدن اشاره دارد، گویی از زبان بسیاری از مخالفان رژیم گذشته سخن می گوید. آری راست است که ما از شدت انزجار از خودکامگی، قانون شکنی، نقض عهده و رواج فساد، دزدی و وابستگی در زمان سلطنت پهلوی ها، چشم خود را به روی واقعیات بستیم و حتا تغییرات و پیشرفت هایی را که با منافع طبقه حاکمه ایران پیوند داشت، یکسره کتمان کردیم و می اندیشیدیم که شاه نه می خواهد و نه می تواند! برگ های ۳۳۸ تا ۳۵۰ کتاب، شاید جالب ترین بخش تحلیل گونه نگاهی از درون باشد.

بخش بسیار کوتاهی از کتاب که به موضوع مهم انشعاب در کنفدراسیون اختصاص یافته، از ضعیف ترین بخش های کتاب است. هیچ گونه تصویر واقعی از سیر رویدادهای دوسه ساله ای که سرانجام به بن بست کنگره شانزدهم کنفدراسیون در فرانکفورت انجامید، ارائه نمی شود. بسیاری از رویدادهای مهم، عمداً یا سهواً از قلم می افتد. و دست آخر، همه جریان های فکری و گروه ها در مسئولیت بن بست کنفدراسیون شریک می گردند، جز تهرانی که تا آخر روسفید و مصلحت اندیش باقی می ماند. مهدی

تهرانی در توضیح علل اولین انشعاب بزرگ در کنفدراسیون که به دوپاره شدن آن انجامید، بدون ذکر تاریخ، می گوید:

«بهرام راد از سازمان انقلابی، موضوع حکمت جو را پیش کشید... در پی این ماجرا (بحث پیرامون کشته شدن حکمت جو در زندان آریامهر) به این نتیجه رسیدم که این وضعیت دیگر قابل دوام نیست و مجمعی که به بهانه های ایدئولوژیک نخواهد از حقوق افراد دفاع کند، ضرورت وجودی خود را از دست داده است.» (ص ۳۵۳)

عبارت بالا تا حدودی این برداشت را به خواننده القاء می کند که تهرانی «آگاهانه» هوادار انشعاب در کنفدراسیون یا به عبارت رایج در آن زمان بیرون کردن هواداران «خط راست» از «کنفدراسیون رزمنده» بوده است. بی جهت نیست که کمی پایین تر، در تأیید چنین برداشتی می افزاید:

«همه این ها باعث شد تا من ماجرای حکمت جو در کنفدراسیون را به فال نیک بگیرم.» (ص ۳۵۵)

کمی جلوتر، به بررسی انشعاب در آن نیمه از کنفدراسیون که شامل هواداران سازمان چریکهای فدایی خلق، جبهه ملی خاورمیانه، گروه کارگر (معروف به بچه های فرانکفورت) و تنی چند از افراد سرشناس قدیمی مانند تهرانی و بخشی از «کادرها» بود، پرداخته و می گوید:

«علت این جدایی ایستادگی ما در مقابل انحصارطلبی یا ایدئولوژیزه کردن کنفدراسیون توسط چریک ها بود.» (ص ۳۶۳)

کمی پایین تر، در همان صفحه، می افزاید: جبهه ملی خاورمیانه که پس از این انشعاب دوم با آن شاخه از «کنفدراسیون» که تهرانی به آن تعلق داشت باقی مانده بود، «اختلافاتشان با چریک ها صرفاً جنبه تشکیلاتی داشت.» یعنی آن ها هم دچار انحرافات غیرقابل تحمل بودند و لذا «دیری نپایید که بین ما و آن ها هم جدایی رخ داد.»

ده دوازده صفحه ای که بدون ذکر منابع و تاریخ رخدادها به انشعاب کنفدراسیون اختصاص یافته است، برخلاف صفحات پیشین کتاب که سخت به ذکر جزئیات توجه دارد، از آن شیوه دوری جسته و تنها به کلیات گنگ و مبهم می پردازد. کلیاتی که قرار است خواننده را قانع کند که مهدی تهرانی از آغاز تا انجام انشعاب و تکه پاره شدن کنفدراسیون، با درایتی خاص بر موضع اصولی پافشاری می کرده و اتحادهای او با این و آن جریان نیز بر مصلحتی استوار بوده و جدا شدن او نیز بر مصلحتی دیگر و

دست آخر هم با طرح «اتحاد عمل» کوشیده تا تکه های جدا شده را با درایتی و مصلحتی دیگر به یکدیگر وصله زند. حرف درست، آن جاست که او می گوید: «انشعاب در کنفدراسیون به اراده ما ربطی نداشت.» (ص ۳۵۷)

بخش بزرگی از جلد دوم کتاب به رویدادهای انقلاب و سالهای پس از آن اختصاص دارد و از جمله به دو موضوع مهم یکی تشکیل «جبهه دموکراتیک ملی ایران» و دیگری شرکت در «شورای ملی مقاومت» و ماجراهایی که در آن گذشت می پردازد. در هر دو مورد نیز «نگاهی از برون» حاوی اطلاعات ارزشمندی است. بررسی درستی یا نادرستی داوری های تهرانی و دقت یا عدم دقت او در بازگو کردن وقایع و رویدادها، باید در جای دیگری صورت گیرد. آنچه در این مختصر می توان گفت اشاره به یک مورد از داوری های او درباره انگیزه تشکیل جبهه دموکراتیک است. تهرانی می گوید:

«جبهه دموکراتیک در واقع قصد جانشینی جبهه ملی ایران را داشت و به عنوان بدیل آن وارد میدان شده بود.» (۴۱۹)

آیا جفا می توان پذیرفت که آدم هایی که تا هنگام تشکیل جبهه دموکراتیک، اکثراً مارکسیست - لنینیست بوده و از سنت و برنامه چپ رادیکال ایران پشتیبانی می کردند، به صرف جمع آوری کردن چند نویسنده ایضاً چپ و همراه شدن با هدایت الله متین دفتری به این اعتبار که نوه دکتر محمد مصدق است «بدیل» جبهه ملی شوند؟ جبهه ملی که با همه کاستی ها و چند دستگی هایش، مجمع یاران و معتمدان دکتر مصدق بود و از اعتبار فراوان در میان بازاریان، استادان دانشگاه، قضات و مسلمانان معتدل جامعه برخوردار بود. تهرانی می گوید:

«در اثر بی لیاقتی رهبران جبهه ملی، این جبهه در مرحله اول انقلاب درست در اختیار سیاست خمینی و در دامان دولت موقت قرار گرفته بود.» (ص ۴۱۸)

این گفته اگر چه دارای عنصری از حقیقت است، اما به گونه ای دیگر در مورد بخش بزرگی از چپ ایران نیز صادق است. با این تفاوت که اگر جبهه ملی، در سوی دولت موقت قرار گرفته بود، بسیاری از جریانات چپ، در جدال میان سنت گرایان و قشربون مذهبی و از جمله خمینی با «لیبرال» های دولت موقت و جبهه ملی، جانب اولی را گرفتند و گواه این مدعی، رفتارشان به هنگام بستن نشریاتی چون «آیندگان»، محاکمات غیرقانونی و

اعدام وابستگان به رژیم سابق و اشغال سفارت آمریکا به دست دانشجویان پیرو خط امام است. تهرانی که در بازشماری گناهان جبهه ملی، موجه ساختن ضرورت تشکیل جبهه دموکراتیک را در نظر دارد، می افزاید که «جبهه ملی سنت اپوزیسیون ملی غیر مذهبی خود را از دست داده بود.» (ص ۴۱۹) ولی در دو مورد مهم که بخش هایی از جبهه ملی، به یاد سنت غیر مذهبی خویش، پرچم جدایی دین و دولت را برافراشتند، این کوشش ها مورد اقبال بسیاری از روشنفکران چپ و از جمله تشکیل دهندگان جبهه دموکراتیک قرار نگرفت. مورد نخست، کوشش دکتر شاپور بختیار در تشکیل آخرین دولت مشروطه در ایران بود که با فریاد «بختیار نوکر بی اختیار» روبرو شد؛ و دیگری نوشداروی بعد از مرگ سهرابی بود که در قالب دعوت شجاعانه برای اعتراض به لایحه قصاص از سوی سران باقیمانده جبهه ملی صورت گرفت که با بی تفاوتی روبرو شد.

چپ ایران سالهاست از سنتی و سنت گرایی جبهه ملی می نالد. اما فراموش می کند که در کنار عوامل اقتصادی و سیاسی بیشماری که در این سنتی و سنت گرایی سهم داشته اند، رفتار چپ را نیز باید اضافه نمود. از حزب توده و سیاست های مخرب و وابسته اش در دوران جنبش ملی شدن صنعت نفت و نقش خائنانه اش در کودتای ۲۸ مرداد که بگذریم، رفتار چپ غیر توده ای ایران نیز رفتاری ملال آور بوده است. وقتی جبهه ملی خاورمیانه، دست آخر چریک و کمونیست از آب درمی آید و همه شخصیت های سنتی و قدیمی جبهه ملی در اروپا و آمریکا در مقابل نسل جوان فعالین مارکسیست و مارکسیست - لنینیست یا کناره گیری می کنند و یا با گرایشات راست جامعه نزدیک می شوند، و هنگامیکه در آتشبار تبلیغاتی چپ، عناصر رادیکال جبهه ملی را به جای باقیماندن در این تشکیلات ونوسازی و رادیکالیزه کردن آن، به بیرون آمدن و ترک آن تشکیلات و پیوستن به جنبش چپ تشویق می کنند، آیا می توان از سنت گرایی و عقب ماندگی جبهه ملی گله کرد؟

دست آخر هم، جبهه ای دموکراتیک متشکل از جمعی کمونیست و سوسیالیست با پشتیبانی ضمنی چریکهای فدایی خلق، به اعتبار اینکه نوه دکتر مصدق و چند تن از اهل بیت آقای متین دفتری را با خود همراه

کرده، خویشتن را بدلیل جبهه ملی می خواند و مهدی تهرانی در خاطرات خویش گله مند است که چرا جبهه ملی این تشکیلات جدید را رقیبی برای خود دانسته و به جای پیوستن به آن، آنرا مورد حمله قرار داده است. به این واقعیت نیز باید توجه داشت که سران با سابقه جبهه ملی هرگز از گناه متین دفتری نگذشتند و او را عامل از هم پاشیدن جبهه ملی دوم و خالی کردن سنگر در مقابل محمدرضا شاه می دانستند. تشکیل سازمانی که متین دفتری خویشتن را دبیرکل آن می خواند و با افزودن واژه دموکراتیک به نام جبهه ملی و گردآوردگان فعالان چپ قصد داشت بدیل تشکیلات سنتی جبهه ملی بشود، هرگز نمی توانست آن گونه که مهدی تهرانی امید داشته، گردآورنده نیروهای میانه جامعه ایران باشد. جبهه دموکراتیک در نهایت وسیله ای برای همکاری گروهی از سازمان ها و منفردان چپ بود.

این مقال به درازا کشید. نقد و بررسی بخش های مربوط به شورای ملی مقاومت نیز بماند برای جایی و فرصتی دیگر.

چون از بازگشت به ایران و بخش مربوط به کوشش های تهرانی در روزگار انقلاب سخن به میان آمد، جا دارد همین جا اضافه شود که یک نکته برجسته خاطرات تهرانی، مهر وفادارانه او به سرزمین و میهن خویش است. او تهران را در سال ۱۹۵۶ به قصد مونیخ ترک کرده، و از جمله یادگارهایی که از آن سرزمین با خود به همراه داشته، شکست و ناکامی جنبش سیاسی و حزب او در ۲۸ مرداد و پیگرد، زندان، شکنجه و گرفتاری های سال های پس از کودتا است. او بیش از نیمی از زندگی خود را در خارج از ایران گذرانده و به هنگام بازگشت نیز فرش گسترده ای زیر پای خود نیافته است. با همه این احوال، آن گاه که به شرح ماجرای بازگشتش به ایران و روحیات و حالاتش در آن هنگام می پردازد، یک پارچه شور و یک پارچه ایرانی است. آن هم نه ایرانی متعلق به فلان خانواده سیاسی! بلکه عضوی از آن خانواده بزرگی که ایران خوانده می شود. خانواده ای که با همه جنگ و ستیز های درونیش، دردی مشترک دارد. گفتگوی یازدهم کتاب (برگ های ۴۵۹ به بعد) از دل برخاسته و بر دل می نشیند و با همه شورانگیزی، دردناک است. درد کسانی که تنها به گناه اندیشیدن محکوم به زندگی در سرزمین های دیگرانند و هربار که روزنه ای را برای بازگشت گشوده می یابند، بی پروا و باهزاران امید و گناه با خراب کردن بسیاری از پل های

پشت سر، باز می گردند تا دوباره در برابر دیو هفت سر و سخت جان خودکامگی و استبداد، کفش و کلاه کرده و راهی خارج شوند و چشم انتظار روزنه ای دیگر باشند.

خرده ای که به مصاحبه کننده می تون گرفت این است که او به سبب دوستی دیرینه ای که با مهدی تهرانی دارد و نیز خلق و خوی رفیقانه و انسانیش - که از سجایای اخلاقی اوست - هرگز لحن مصاحبه را از پرس و جوی دوستانه خارج نمی کند. آنجا که پاسخ مهدی تهرانی در بهترین حالت ناروشن و ناکافی است، او وی را در تنگنا قرار نمی دهد تا گوشه های ناروشن پاسخ خویش را روشن سازد. گاه به یاری او می شتابد و پاسخ او را کامل می کند. با این حال حمید شوکت تا آغاز جلد دوم کتاب، هنوز متانت خود را به عنوان یک پرسش گر بی طرف حفظ می کند. اما از میانه های جلد دوم، شوکت که اینک به دور از اغیار در گوشه زیبایی از ساحل دریای اژه پای صحبت تهرانی نشسته است، با تهرانی وارد گود رویدادها می شود و به داوری می نشیند. چیرگی شور و شوق سیاسی بر مصاحبه کننده، به ویژه از آن هنگام که تهرانی به شرح ماجرای نشریه «چپ» (که شوکت از شمار نویسندگانش بوده) می پردازد، کاملاً مشهود است. نگاهی از درون، از آغاز گفتگوی دهم تا پایان گفتگوی دوازدهم کتاب، رنگی کاملاً متفاوت به خود می گیرد و گفتگوی متقابل، جایگزین پرسش و پاسخ می گردد.

و اما چند نکته:

- ۱- از اسدالله علم، نخست وزیر و سپس وزیر دربار محمدرضا شاه به نام اسدالله «اعلم» یاد شده که این نادرست است. (ص ۷۰، ۱۰۹ و ۳۲۸)
- ۲- رویدادها اساساً فاقد تاریخ اند و خواننده باید از راه حدس و گمان زمان تقریبی رویدادی را دریابد.
- ۳- از جمشید آموزگار در جریان گروگان گیری معروف شرکت کنندگان در کنفرانس اوپک، به عنوان وزیر نفت ایران یاد شده است. ایران تا چند ماه پس از انقلاب، وزارت خانه ای به نام وزارت نفت نداشت. رئیس هیئت مدیره شرکت نفت داشت. آموزگار در هنگام آن رویداد، وزیر اقتصاد و دارایی ایران بود.

در پایان این بررسی کوتاه باید اقرار کنم که من انتشار «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» را به رغم همه کاستی‌هایی که در این کتاب یافته‌ام، کاری بزرگ و ارج دار می‌دانم. شاید این ارج دارترین و ماندنی‌ترین کار مهدی تهرانی در بیش از چهل سال جدوجهد سیاسی او باشد. کتاب گنجینه‌ای از اطلاعات است و افسوس که دیگران خاطرات خود و اسنادی را که در اختیار دارند منتشر نکرده‌اند تا عیار حقیقی آن چه در این کتاب آمده، محک خورده، امیدوارم که همت حمید شوکت و مهدی تهرانی، سرمشق و راه‌گشای دیگران باشد. ##.

لوس آنجلس - اوت ۱۹۹۱

در شماره آینده «کنکاش» مصاحبه‌ای خواهید خواند با یکی از بنیانگذاران کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در خارج از کشور.



«اندیشه و ~~ادبیات~~» منتشر شد.

شماره سوم، خردادماه ۱۳۷۰، ۲۲۴ با مطالب: تراب حق شناس: در حاشیه جنگ خلیج؛  
و رابطه آن با «نظم جدید»؛ مصاحبه با ابو ایاد؛ حبیب ساعی: نقدی بر سیستم های  
شناخت؛ عباس زرندی: جنبش ۳۵ ساعت کار در هفته در آلمان؛ کامیار: بحران جهانی  
سرمایه در دوران کنونی؛ آلبرت اینشتین: چرا سوسیالیسم؟ حبیب ساعی: برای آلتوسر؛  
تراب حق شناس: فروغ فرخزاد، شاعری که صدای انفجار را می شنید و... نشانی:

POSTLAGERKARTE

Nr. 170249 E

6000 FRANKFURT/ a.M.

GERMANY

منتشر شد:

سال های گم شده

از انقلاب اکتبر تا مرگ لنین

نوشته: حمید شوکت،

چاپ اول، تابستان ۱۳۷۰، نشر بازتاب، ساربروکن، آلمان نشانی:

BAZTAB VERLAG, Postfach 286

6600 Saarbrücken, GERMANY

## بررسی کتاب

### زنان ایران در جنبش مشروطه

نوشته عبدالحسین ناهید

انتشارات نوید، آلمان، ۱۹۸۹

#### م. امیرآبادی مطلق

در شرایطی که بررسی تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران در مراحل بسیار ابتدایی و حتی بدوی سیر می کند هر پژوهشی که بکوشد بر گوشه ای از این تاریخ پر نشیب و فراز پرتویی بیفکند، کوششی سزاوار قدردانی است. در این ارتباط، چون این کتاب کوشیده بخشی از وام بزرگی که جامعه مرد سالار ایران به زنان دارد را ادا نماید، نمی توان از چاپ آن خوشحال نبود. باید امیدوار بود که آقای ناهید و دیگر صاحب نظران این کار خیر را ادامه بدهند. با این وصف، فقر وحشت انگیز تاریخ نگاری در ایران و زحمات نویسنده نباید باعث بشود که به کتاب و یا بررسی های مشابه برخورد جدی صورت نگیرد. تردیدی نیست که نویسنده کوشیده است نقش سازنده زنان را در رویدادها و حوادث مهم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نشان بدهد ولی در مواردی، این کتاب متأسفانه ضعف های چشمگیری دارد.

کتاب «زنان ایران در جنبش مشروطه» در ۹ فصل عرضه میشود که در این یادداشت به چند فصل آن اشاراتی خواهیم داشت. ولی قبل از آن، از دو جنبه کلی بر این کتاب انتقاد وارد است:

اولاً، بینشی که در مورد مسائل زنان بطور کلی بر این کتاب مسلط است، در

اصل همان بینش چپ سنتی ایران است که در واقع، مقوله ای بنام مسأله زن را به رسمیت نمی شناسد و حل و حنا تخفیف آن را به عصر سوسیالیسم پرتاب می کند و به سخن دیگر، نسبت به مسئله زن بینشی تقدیر گرایانه دارد که انگار با از میان رفتن مالکیت خصوصی این مسئله خود بخود حل خواهد شد و نتیجتاً جنبش زنان را نه جنبشی مستقل برای حل مسئله زن، بلکه جنبشی در خدمت مبارزه طبقاتی برای رسیدن به سوسیالیسم ارزیابی می کند (صفحات ۵۴). واقعیت زندگی این است که زنان در کلیت خویش در جامعه طبقاتی، مستقل از جایگاه طبقاتی شان، موقعیت فرودستی دارند و تخفیف مسئله زن به مقوله ای که فقط در ارتباط با مالکیت خصوصی معنی پیدا کند، در بهترین حالت، نشان دهنده درک ناکافی و حنا ناصحیح از مسئله زن است. در تأیید این نکته باید به وضعیت فرودست زنان در کشورهای که خود را «سوسیالیست واقعاً موجود» می خواندند هم اشاره بکنم که اگر چه مالکیت خصوصی ندارند (یا لاقلاً تا همین اواخر نداشتند) ولی موقعیت فرودست زنان، اگر چه بطور نسبی ممکن است بهتر از موقعیت زنان در جوامع سرمایه داری باشد، کماکان به قوت خود باقی است. به این ترتیب، باید پذیرفت که شکل های مستقل زنان، یا بقول نویسندگان جنبش های فمینیستی از واجبات تدارک برای رهایی انسان است و بر خلاف باور نویسندگان، ربطی به «تزویر بورژوازی» برای مصون ماندن از این یا آن مبارزه جویی ندارد. جنبش فمینیستی کوشیده است شکافی را پر نماید که در برخورد مارکسیستها به مسئله زنان وجود داشته است. البته این بدان معنی نیست که راقم این سطور، جنبش فمینیستی را مبرا از هر کاستی می داند ولی دستاوردهای مثبت این جنبش آشکارتر از آن است که قابل چشم پوشی باشد.

ثانیاً، انتقاد دیگر از این نظر مهم است که واقعاً همت و جسارت بسیاری می خواهد که پس از تجربه جمهوری اسلامی، کسی در ایران از «روحانیت مترقی» سخن بگوید. این نیز متأسفانه شبیه بینش چپ سنتی ایران است که پان اسلامیسم منحط روحانیت را همچون ناسیونالیسم عصر استعمار و استعمار نو، مترقی بر آورد کرده است؛ و بخاطر همین تقسیم بندی جعلی، در برخورد به همین «روحانیت مترقی» که در ایران به حکومت رسید، زمینه را باخت، «مترقی ترین» بخش روحانیت در این سالها نشان داده که بر کجای این زمان و مکان ایستاده است. دیگر وقت آن رسیده است، اگر

نگذشته باشد، که از این رشوه دادن تاریخی به اسلام دست برداریم.

از این دو نکته که بگذریم، بحث نویسنده در فصل اول عوامل بیداری؛ به گمان من مغشوش و گمراه کننده است و معلوم نیست سرمایه داری بر وضعیت اجتماعی زنان تأثیر مثبت یا منفی داشته است؟ از یک سو یکی از شرایط آزادی زنان را فراهم می کند، استقلال اقتصادی (ص ۳) و از سوی دیگر می کوشد تا حدی که در توان دارد زنان را از عرصه تولید بکنار کشد (ص ۴) پس استقلال اقتصادیشان را می گیرد؛ از یک سو بر سرعت تفکر و بصیرت انسانی می افزاید (ص ۴) از سوی دیگر دموکراسی و تساوی بورژوازی و همسانی زن و مرد از دیدگاه این نظام، کلمات فریبنده و عبارات رنگ و روغن زده ای بیش نیست (ص ۲). از یک سو کهنه پرستی یا تقدس عرف و سنت که از مختصات انسان روستایی دوره تولید کشاورزی است را در هم می شکند (ص ۴) از سوی دیگر دست به تزویر و ریا می زند و ایدئولوگهایشان با استفاده از فلسفه و الاهیات و زیست شناسی ... شعار جدیدی بنام «برابر اما متفاوت» در مورد زن و مرد جعل می کنند (ص ۵). از یک سو، جنبش فمینیستی بعنوان «تزویر بورژوازی» محکوم می شود (ص ۵) از سوی دیگر بر مبارزه صنفی زنان مهر تأیید زده میشود (ص ۲). ممکن است نویسنده خواسته بر دستاوردهای متناقض سرمایه داری انگشت بگذارد. ولی اگر تناقض این نظام بهمین سادگی بود که مبارزه با آن مسئله ای ایجاد نمی کرد. سرمایه داری، برای اکثریت جمعیت فقط بردگی اقتصادی به ارمغان می آورد نه استقلال اقتصادی که بعد پس بگیرد. سرمایه داری، زنان را از عرصه تولید کنار نمی کشد بلکه تعریف تولید را تحریف می کند و این تعریف تحریف شده است که مورد استفاده نویسنده قرار می گیرد. منظور نویسنده از «کنار رفتن زنان از عرصه تولید»، درگیر شدنشان در کار خانگی است که چون «مولد» نیست زمینه اقتصادی فرودستی موقعیت زنان را فراهم می کند؛ و این تازه، یک وجه از مسئله است که در کنار زمینه های فرهنگی و اجتماعی، کلیت مسئله را میسازد. نویسنده فراموش می کند که اکثریت زنان شاغل، کماکان کار خانگی را هم دارند و اینجاست که مسئله با همه اهمیتی که عوامل اقتصادی دارند، از حیطة اقتصاد فراتر می رود و بهمین دلیل است که تخفیف مسئله به مالکیت خصوصی درست نیست.

نویسنده کتاب وقتی از تاثیر تحولات اروپا بر مردان ایرانی سخن می گوید، می نویسد، بی حاصلی «نگه داری گله ای از زنان» برایشان روشن شد (ص ۷). نکته این است که آیا نویسنده محترم از چند مرد هم بعنوان «گله ای از مردان» نام خواهد برد؟ به این نکته ظاهراً کم اهمیت از آن نظر اشاره می کنم که گفته باشم که نویسنده اگر چه درباره زنان کتاب نوشته ولی از فرهنگ و زبان مردسالارانه رهایی نیافته است. در مواردی که از نوشته دیگران نقل قول می شود تکرار این زبان شاید اجتناب ناپذیر باشد ولی نویسنده باید به قابل قبول نبودن چنین فرهنگ و زبانی اشاره ای دستکم کرده باشد که آقای ناهید نکرده است. به این ترتیب، وقتی زنان به مبارزه بر می خیزند این اسمش می شود «اجرات مردانه» (ص ۲۳)، وقتی که به ناصرالدین شاه فحش می دهند، شاه میشود «شاه باجی سبیلو، ای لچک به سر» (ص ۳۲). وقتی نیاز به زنان صاحب صلاحیت می شود، این جماعت می شوند «شیرمردان» (ص ۲۸) و اگر مردان نتوانند خوب بجنگند باید «روسری» سرشان کنند (ص ۸۵) و وقتی زنان خوب می جنگند «همراه پیرم خان مردآسا جنگیدند» (ص ۹۱). جامعه مردسالار برای ادامه زندگی نکبت بارش، این چنین زبان و فرهنگ منحطی را بکار می گیرد و نویسنده ای که قرار است چنین جامعه ای را به رسمیت نشناسد همین زبان را تکرار می کند!

در کتاب، شکست های ایران از روسیه تزاری «شکست فتودالیسم از سرمایه داری اروپا» خوانده می شود (ص ۸). باور من این است که نه ایران نظام فتودالی داشت و نه روسیه آن زمان سرمایه داری بود و اتفاقاً دولتمردان قاجاریه را «از خواب بیدار نکرد» (ص ۸). از کانال ملکم و گاردان و دیگر وابستگان به انگلیس و یا فرانسه و حتا دانشجویان اعزامی بوسیله عباس میرزا هم هیچ عقیده انقلابی، و یا «حق حاکمیت ملی» به ایران سرازیر نشد. اینان مستقیم و غیر مستقیم همه توانشان را بکار گرفتند که «حق حاکمیت ملی ایران» را پایمال کنند. جالب است از ملکم نقل می کند که «من در خانه خود محکوم به حکم زن خود هستم و از امور خانه هیچ خبر ندارم. هر وقت وجه عمده ای ضرور است من حواله می کنم» و آن محصلی که آرزو می کرد «کاش این شیوه در کشور ما نیز متداول می

گردید» (ص ۹) پرت گفته است. چنین تقسیم کاری که بر فرض فرودستی زن استوار است در ایران آن روز وجود داشت و چیز جدیدی نبود. شرکت مکرر زنان در تظاهرات بر علیه بی نانی که به غلط نشانه اجتماعی بودن فعالیت زنان بر آورد می شود، در این راستا معنی پیدا می کند که مسئولیت اقتصادی، به قول ملکم، با مرد و بقیه با زنان بوده است. از «قانونمند» بودن جنبش های فکری سخن می گوید که غالباً پوشش مذهبی داشتند (ص ۱۰). این مقوله قبل از آنکه بیانگر هیچ قانونی باشد، ترجمان مادی استبداد اسلام در ایران بود که با ابزار سرکوب و تکفیر برای هیچ تفکر دیگری حق حیات قائل نبود. آنچه را که نویسنده به نقل از پطروشفسکی می آورد در واقع تحقق عینی موقعیت مسلط و ایدئولوژی ساز مذهب در ایران بود. در همین ارتباط به جنبش باب اشاره می کند که گویا جنبشی بوده که در دوران انتقال جامعه فئودالی به سرمایه داری سر بلند کرده است (ص ۱۰). در اینجا نویسنده فقط به فرضیات تکیه کرده است و تا آنجا که بر نگارنده روشن است این اولین باریست که نویسنده ای شروع فروپاشی «فئودالیسم» ایران را در سالهای ۱۸۴۰ می داند. بهر ترتیب، نویسنده:

- فرض کرده است که جامعه ایران در آن دوران فئودالی بوده است. فرضیه ای که هیچ یک از طرفداران آن کوششی در اثبات آن نکرده اند.

- فرض کرده است که جامعه «فئودالی» ایران در حال فروپاشی بوده است. در حالیکه معلوم نیست ایران در آن سالها چه تفاوتی با سالهای اولیه قرن نوزدهم یا حتا اوایل قرن بیستم داشته است؟

- فرض کرده است که نظام سرمایه داری در ایران دارد سر بلند می کند. در توجیه این فرض چه شواهدی ارائه می شود و یا حتا وجود دارد؟ هیچ.

از گشایش مدارس جدید سخن می گوید ولی یادآوری نمی کند که برای مدت ۴۰ سال یعنی از سال ۱۸۳۵ میلادی تا ۱۸۷۵ (۱۲۵۴ شمسی) در این مدارس بروی اکثریت مطلق دختران ایرانی بسته بود و تازه وقتی که سلطان مستبد اجازه می دهد که دختران مسلمان هم در این مدارس حضور یابند، دختران در این مدرسه «خواندن و نوشتن، خیاطی و اطوکشی و خانه داری» یاد می گیرند یعنی «تعلیماتی که ایرانیان با آنها آشنایی نداشتند» (ص ۱۴).

خواندن و نوشتن درست، ولی اینهم نظر تازه ایست که دختران ایرانی «خیاطی، اطوکشی و خانه داری» هم نمی دانستند! بعد داستانی از «حبل المتین» می آورد که انگیزه اشاره به آن برای این نویسنده روشن نیست. وقتی

یک زن تحصیل کرده که علم اجیق ریپی (جغرافیا) هم آموخته اینطور استدلال کند که چون پُست در ایران بیشتر از پُست لندن تا بوشهر طول می کشد پس نصفه ایران سه قد سایر دنیا می باشد (ص ۱۷ - ۱۶)، آیا اشاره به آن، جز نشان دادن حماقت زن تحصیل کرده، هدف دیگری می تواند داشته باشد؟ وقتی ضعیفه با سواد (ص ۱۶) اینطور استدلال کند آن وقت از بی سوادان چه انتظاری می توان داشت؟ ایکاش نویسنده بجای آنچه که از جبل المتین نقل کرد قطعات بیشتری از نوشته پر ارزش معایب الرجال را می آورد چرا که نویسنده آن که علم اجیق ریپی هم نخوانده، به زیبایی دست بر حلقوم جامعه مردسالار ایران گذاشته است.

در فصل دوم به نقش زنان در لغو قرارداد رژی می پردازد و مدعی می شود که روحانیت مترقی ... در انقلاب شرکت می جوید (ص ۳۱). در اینجا ترقی خواهی روحانیت از آنچه که می خواهد نتیجه گرفته نمی شود بلکه از آنچه که نمی خواهد، بر او عبای ترقی خواهی پوشیده می شود. آیا هنوز هم باید در نادرستی چنین شیوه استدلالی تردید داشت؟ باید پرسید روحانیت چرا با رژی به مخالفت برخاست؟ واقعیت این است که گذشته از نقش سفارت روسیه تزاری در تهران در این جریانات و ارتباطشان با حسن آشتیانی، روحانیت نه مخالف انحصار تنباکو بلکه مخالف انحصار تنباکو در دست کافران بود. بیشتر نویسندگانی که راجع به رژی قلم فرسایی کرده اند، این دو را با هم مخلوط کرده اند. مخالفت با خارجی ها فقط از کانال مذهب عمل می کرد و بر خلاف برداشت های ساده اندیشانه، روحانیت نه دلواپس بهره کشی از توتون کاران و یا انحصار تجارت توتون بلکه نگران اسرا زیر شدن کفار و بی حجاب شدن زنان بود. فعالیت های افغانی و کاسه لیبی هایش در بارگاه سلطان عثمانی و سعی در ایجاد حکومت اتحاد اسلام مگر به یادمان نمانده است که اگر خارجی کافر نباشد، ایران و ایرانی نیز معنی ندارد؟

در فصل ۴ که به رویدادهای زمان مشروطه می رسد همین ساده انگاری ادامه می یابد. تصویر نویسنده از زن حیدرخان تبریزی (ص ۵۵) خواننده را بیاد زهرا خانم، آقای قطب زاده می اندازد که تنها نقش اجتماعی اش چماقداری و چماق کشی بود. اینکه چماقی زیر چادر می گرفت و با عده

ای دیگر از زنان چماق بدست ... پای منبر را اشغال می کردند! (ص ۵۵) که برای زن ایرانی افتخاری نیست. تنها چیزی را که نشان می دهد برداشت بدوی نویسنده از فعالیت اجتماعی است. مگر حکومت آقای خمینی (زنان) را به این ترتیب وارد فعالیت اجتماعی نکرده است؟ دل نگرانی زنان دیگر این است که اگر آقایان علما از تهران بروند بعد از این دختران شما را مسیو توز باید عقد نماید! (ص ۵۷) و یا در حضرت عبدالعظیم زنان به دفاع از «مرقد مقدس» مسلح می شوند (ص ۵۸). تأسف آور است ولی کوشش روحانیت برای حفظ سلطه انحصاری خود بر زندگی مردم، ترقی خواهی برآورد می شود.

در فصل ۵ به نقش زنان برای تکمیل قانون اساسی اشاره می کند و چون قبلا خود را با عبارت متناقض «روحانیت مرفقی» خلع سلاح کرده است، به این نکته اشاره نمی کند که همین «روحانیت مرفقی» که همه کاره مجلس بود زیر بار برابری مردم نمی رفتند، و تازه وقتی که پس از چند ماه کش و قوس برابری آحاد مردم را در برابر قانون پذیرفتند، این «انقلابیون مشروطه خواه» فقط تا به آنجا انقلابی و ترقی خواه بودند که زنان، یعنی نصف جمعیت ایران را در کنار دیوانگان و ورشکستگان به تقصیر ... از حق زندگی اجتماعی محروم کردند.

به هررو، نقش زنان در جنبش های سیاسی ایران موضوع با اهمیت و کمتر شناخته شده ای است که جا دارد مطالعات جدی تری در مورد آن صورت گیرد.



نقد کتاب:

## «شکل گیری انقلاب اسلامی ایران»

The Making of the Iran's Islamic  
Revolution, Westview Press, 1988.

نوشته: محسن میلانی

### محمد کیانی

انقلاب های اجتماعی رویدادهایی نادرند. انقلاب ایران، همچون رخدادی نامنتظر، گواه این واقعیت است. تحلیل نظری این رخداد هنوز با کمبود روبرو است. هر چند که در طی ده سال گذشته تلاش های موثری برای رفع این کمبود صورت گرفته، اما متأسفانه کتاب «شکل گیری انقلاب اسلامی در ایران» در زمره این تلاش ها نیست.

این کتاب مجموعه گسترش یافته ای از رساله دکترای نویسنده است. ۱. نویسنده اگر چه معتقد است که می تواند با ترکیب تئوریهای مختلف انقلاب ایران را توضیح دهد (صفحه ۲۷) اما در نهایت تفسیری صرفاً اقتصادی - سیاسی از انقلاب ایران ارائه می دهد. ۲. نظر محوری نویسنده این است که انقلاب اسلامی نتیجه رکود اقتصادی ایران در اواسط دهه ۷۰ (به علت سقوط قیمت نفت) پس از یک دوره شکوفایی اقتصادی بی سابقه در اوایل دهه ۷۰ (به علت افزایش قیمت نفت در نتیجه سیاست تحریم نفتی اعراب) می باشد (صفحه ۱۵۹). بر طبق این نظر در دوران شکوفایی اقتصادی توقعات و امیال توده ها به نحو بیسابقه ای افزایش یافت. همچنین شاه و حکومت پهلوی نیز با مطرح کردن بحثهایی نظیر «تمدن بزرگ» و

«ورود ایران به جرگه کشورهای رشد یافته» به این مسئله دامن زدند. با سقوط قیمت نفت این توقعات بر آورده نگردید و بر عکس سطح زندگی در ایران رو به افول گذاشت (صفحه ۱۳۲). افزایش توقعات توده ها و سپس بر آورده نشدن آنها را میلانی «بحران ثروت» می نامد (صفحه ۱۵۹)، که این خود باعث رادیکال شدن توده ها و ایجاد شرایط انقلابی شد (صفحه ۱۶۳). به نظر نویسنده همزمانی «بحران ثروت» با باز شدن نسبی فضای سیاسی ایران در اواسط دهه ۷۰ (به علت سیاست حقوق بشر کارتر، صفحه ۱۸۴) و عدم موفقیت شاه در نهاد سازی در نهایت منجر به سقوط رژیم پهلوی گردید (صفحه ۴ و صفحه ۱۷۴) نویسنده شرایط عینی را برای پیروزی یک انقلاب کافی نمی داند و انقلاب را یک عمل سیاسی - ابتکاری می داند، نه واقعه ای اجتناب ناپذیر (صفحه ۳۴) و بنابراین نقش آیت الله خمینی و روحانیت را در انقلاب ایران اساسی می پندارد. از آنجا که نویسنده عوامل اقتصادی و نقش خمینی را در انقلاب کلیدی می پندارد، تنها فصل ششم کتاب تحت عنوان «بحران ثروت» و بحث مربوط به بررسی تحول و تکامل فکری خمینی (صفحات ۱۴۹ تا ۱۵۵) هستند که مطالب قابل توجه ای را عنوان می کنند.

میلانی، مانند بسیاری دیگر، در کتاب «شکل گیری انقلاب اسلامی ایران» به نحو روشنی از بررسی تحولات طبقاتی جامعه ایران گریزان است و آن را مسئله ای فرعی می پندارد. در این رابطه فقط صفحات معدودی از کتاب (صفحات ۱۰۲ تا ۱۱۹) به این بحث اختصاص دارند. تغییرات و تحولات عظیم طبقاتی در ایران پس از «انقلاب سفید» (رشد نسبی طبقه کارگر و قشر تحصیلکرده، آوارگی روستاییان و غیره) تنها به شکلی آماری و سطحی بررسی می شوند (صفحات ۱۰۲ تا ۱۱۵). حتا در نمودار صفحه ۲۹ که علل انقلاب را بطور تصویری نشان می دهد، تحولات طبقاتی فقط در زیر نویس قسمت مربوط به رشد اقتصادی مطرح می شوند.

نویسنده حتا به نظر اصلی خود (تحلیلی اقتصادی - سیاسی از انقلاب ایران) نیز وفادار نمی ماند. وقایع پس از انقلاب و تحکیم جمهوری اسلامی با دیدی صرفاً سیاسی توضیح داده می شوند و معلوم نیست که چرا رکود اقتصادی بیسابقه پس از انقلاب تاثیر عمده ای در اوضاع جامعه ایران نداشته است. میلانی این دوگانگی در تحلیل را بدانجا می رساند که در هنگام بحث در مورد خطرهای عمده ای که جمهوری اسلامی را تهدید می کنند، صرفاً به عوامل سیاسی می پردازد و از خطر ورشکستگی اقتصادی

برای جمهوری اسلامی حتا صحبتی به میان نمی آورد (فصل آخر).

میلانی با اعتراف به این امر که لزوماً قصد وفاداری به یک مدل تئوریک را نداشته و می خواهد با بهره بردن از تئوری های گوناگون به تحلیل از انقلاب ایران پردازد، عملاً به وقایع نگاری، روایت رویدادهای سیاسی، و تکرار اطلاعات و مسائلی در ارتباط با انقلاب ایران که پیش از این توسط دیگران (مثلاً در کتاب شائول بخاش بنام «حکومت آیت الله ها») انجام شده، می پردازد. کتابش اگر چه منبع دست دوم خوبی جهت مطالعه رویدادهای انقلاب و دوره بعد از آن است اما در آن بطور محافظه کارانه ای از مسائل نظری خبری نیست.

کتاب «شکل گیری انقلاب اسلامی ایران» قادر به ارائه یک بررسی تحلیلی از انقلاب ایران نیست.<sup>۳</sup> این شاید بخاطر ادعای نویسنده باشد که خود را ملزم به پیروی از شیوه تفکر مشخصی در تجزیه و تحلیل انقلاب ایران نمی بیند (صفحه ۲۷). دلیل دیگر این مسئله را می توان آشنایی ابتدایی و دست دوم، نویسنده با فرهنگ سیاسی و تاریخ ایران دانست. بطور مثال میلانی اظهار می دارد که هیچیک از «کارشناسان»، به استثنای حمید الگار، آیت الله خمینی را خطری جدی برای شاه ارزیابی نمی کردند (صفحه ۲۳)، در حالیکه بیژن جزینی، یک دهه پیش از انقلاب، مشخصاً نقش خمینی را در انقلاب ایران کلیدی ارزیابی می کرد:

«با این سوابق خمینی در میان توده بخصوص در بین قشرهای کاسبکار خرده بورژوازی از محبوبیت بی سابقه ای برخوردار است و در صورت امکان فعالیت سیاسی نسبتاً آزاد، موفقیت بی سابقه ای خواهد داشت، بمراتب بیش از قدرت کاشانی در جنبش ملی کردن نفت. بنابراین نقش او می تواند بر جنبش بخصوص آنجا که نیروی اصلی قشرهای بازاری و مذهبی است بسیار مؤثر باشد. گرچه در شرایط حاضر اختناق امکان چنین فعالیت های سیاسی را نمی دهد ثانیاً بازاریان و کسبه قادر به نشان دادن حرکتی انقلابی که قادر به خنثی کردن دیکتاتوری نظامی رژیم باشد، نیستند. و ثانیاً قشر روحانی در حالت تدافعی بسر برده و حاکمیت رژیم را پذیرفته اند.» (۴)

نویسنده بسیاری از تحلیل های خود را بر پایه درکهای نادرست از اوضاع سیاسی جامعه می گذارد و بطور مثال اظهار می دارد که محبوبیت رئیس جمهور بنی صدر در بین چپی ها به خاطر اعتقاد او به آزادی های فردی و برنامه های اقتصادی بود و محبوبیت او در میان اقلیتهای قومی به خاطر دفاع او از حق خود مختاری آنها بود (صفحه ۲۸۱). بی جهت نیست که میلانی خوانندگان را برای آشنایی بیشتر با جریانات چپ ایران به کتاب سپهر ذبیح (The Left In Contemporary Iran) رجوع می دهد (صفحه ۲۴۵) که خود کتابی پر از غلط و بدون دقت نوشته شده است. ۶. در مورد علی شریعتی و مجاهدین نویسنده اظهار می دارد که عقاید شریعتی در نهایت اچراغ راه، مجاهدین شد (صفحه ۲۸۱). آقای میلانی اگر فقط مختصری با عقاید مجاهدین آشنا می بود می دانست که مجاهدین بارها عقاید شریعتی را به نقد کشیده اند و آنها را التقاطی و ابتدایی ارزیابی کرده اند. ۷. تازه تاریخچه پیدایش سازمان مجاهدین به پیش از فعالیت های شریعتی باز می گردد.

در نقل وقایع نیز بی دقتیهای فراوانی در این کتاب به چشم می خورد. ۸. بطور مثال اظهار می شود که تیمسار زاهدی توسط دولت مصدق بازداشت شد (صفحه ۷۵). واقعیت این است که تیمسار نصیری در هنگام تسلیم حکم نخست وزیر زاهدی به مصدق توسط ارتشیان هوادار مصدق بازداشت شد. ۹. این گونه بی دقتیها در نقل وقایع پس از انقلاب نیز به چشم می خورد. مثلا در صفحه ۳۰۱ اظهار می شود که تراب حق شناس (عضو رهبری سازمان پیکار) توسط جمهوری اسلامی بازداشت شد و در یک مصاحبه تلویزیونی توبه کرد. نویسنده اگر کمی با فرهنگ جنبش آشنا می بود می دانست که تراب حق شناس در سال ۱۹۸۲ در خارج از کشور کتابی در باره ازدواج مسعود رجوی با مریم عضدانلو به چاپ رسانده است. ۱۰. در واقع تراب حق شناس از معدود اعضای رهبری پیکار بود که از ایران جان سالم بدر برد. نویسنده در صفحه ۳۰۲، با دیدی که یادآور شیوه بر خورد رسانه های گروهی امریکا به جناح بندیهای درونی رژیم جمهوری اسلامی است، اظهار می دارد که خامنه ای و منتظری (این کتاب قبل از خلع ید از منتظری نوشته شده است) در رهبری دو گروه متخاصم درون رژیم قرار دارند و رفسنجانی را از اعضای گروه منتظری می شمارد!

در طول این کتاب نکات قابل توجه جدیدی مطرح می شوند که هر یک از آنها می توانست زمینه ای برای تحقیق و بررسی باشد، ولی نویسنده آنها را بطور گذرا مطرح می کند و به آنها توجه لازم را نشان نمی دهد. بطور مثال در صفحه ۱۹۴ به نقش دانشجویان شهرستانی (که بقول نویسنده اغلب از لحاظ فکری مذهبی و سنتی بودند) در دانشگاه های تهران در رادیکال کردن جنبش دانشجویی اشاره می شود ولی به بررسی و تحلیل آن پرداخته نمی شود. در جای دیگر (صفحه ۲۸۱) به این نکته اشاره می شود که جریانات مخالف حکومت پهلوی هیچگاه باور نمی کردند که رژیم پهلوی سقوط خواهد کرد و بنابراین در نوشته های خود هیچگاه بحثی جدی در مورد سیستم حکومتی آینده به میان نمی آوردند. متأسفانه نویسنده این گونه مسایل را در همین سطح مسکوت می گذارد و به تجزیه و تحلیل آنها نمی پردازد. شاید بجا می بود که آقای میلانی به جای یک تلاش ادست دوم و نیمه کاره در بررسی انقلاب ایران، کتاب خود را به بحث و بررسی مطالبی از این قبیل که دیگران به آنها کمتر پرداخته اند اختصاص می داد. در آن صورت شاید او حرفی تازه و متفاوت برای گفتن می داشت.

### پی نوشت ها:

1-Millani'M.; " IRAN: From Rebellion to Revolution. Economic Development and Political Decay, 1963-1979", ph.D Dissertation, USC, 1985.

۲- میلانی در رساله دکترای خود، به جز دلایل اقتصادی - سیاسی دلایل دیگری نیز برای انقلاب ایران ارائه می دهد: ۱- عدم موفقیت حکومت پهلوی در نهاد سازی (Institution building)

۲- بوجود آمدن یک دوره رکود اقتصادی پس از یک دوره شکوفایی اقتصادی در ایران در دهه ۱۹۷۰. ۳- کاهش درجه حمایت امریکا از شاه. ۴- توانایی مخالفین شاه در بسیج توده ها.

۳- به نقد Tamadonfar, M. , CHOICE , P.P. 865 January 1989 مراجعه کنید

۴- بیژن جزئی، «طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران»، صفحه ۱۴۴، اسفند ۱۳۵۷.

۵- مهدی خان بابا تهرانی درک شخصی خود از روند فکری و عملکرد بنی صدر را در

خاطراتش ذکر می کند. رجوع کنید به: حمید شوکت «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، گفتگو با مهدی خانبابا تهرانی، Germany, Baztab Verlag, بهار ۱۳۴۸.

۲- برای نقد این کتاب سپهر ذبیح به «کنکاش» شماره یک، رجوع کنید

۷- آبراهامیان در کتاب اخیر خود به بحث مفصل در مورد این مسئله می پردازد. رجوع کنید به: Abrahamian, E. "The Iranian Mojahedin", Yale University Press, 1989

۸- منبع شماره ۳ و همچنین Akbari, S. "Reflections on a Decade Of Scholarship on The Iranian Revolution: Background to Two Recent perspectives in the Literature", Middle East Journal, Vol 43, No2, P.P. 289-295, Spring 1989

Abrahamian, E. Iran Between Two Revolutions. Princeton University Press, New Jersey, P.P. 79, 1982

۱۰- پوران بازرگان و تراب حق شناس «از بن بست آقای رجوی تا فداکاری آقای ابریشمی» پاریس، 1986

## یک نامه اعتراض آمیز

جای بسی تأسف و تعجب است که «کنکاش» همه آنها را که با آقای احمد شاملو مخالفند با یک برچسب تعصب آلود و غیرمنطقی یکسره ناسیونالیست افراطی و سلطنت طلب جنجالی نامیده و مسأله را به ماجرای سلمان رشدی تشبیه کرده است...

### هیات تحریریه محترم کنکاش

با سلام فراوان... دلیل نوشتن این نامه دو مسأله است که سعی می کنم آنها را به اختصار بیان نمایم: اول، به تازگی در «کنکاش» و دیگر نشریات به یک نوع نثر و طریقه نوشتن برمی خوریم که با گوش مردم معمولی چون این بنده آشنا نیست و قطعاً با ساده نویسی، که بنده هم از طرفداران آن هستم، تفاوتی بسیار دارد. اغلب یک جمله و یک سطر و پاراگراف را باید دوبار خواند تا فهمید. بگذارید یک مطلب را قبل از هر چیز روشن کنم که قصد حقیر ایرادگیری نیست و نه بنده و نه دیگری می تواند از نویسنده ای بخواهد که سبک نگارش خود را عوض کند. نه، اصلاً قصد این نیست. بنده به سهم خود حاضرم کم کم این روش نگارش را درک کنم و با آن آشنا شوم. اما مجبورم از طرف خود و افرادی نظیر خود از آن هیئت تحریریه یک خواهش بکنم و آن این است که در پایین هر صفحه، یا در پایان هر مقاله، معانی لغات تازه و ناآشنا را، در بسیاری از موارد جمله های ناآشنا، درج فرمایید تا کسانی چون حقیر که می خواهند با نویسنده همراه باشند بتوانند اولاً مطالب را بهتر و سریعتر و عمیقتر بفهمند و ثانیاً با این روش نگارش هر چه زودتر کنارآیند. بنده در زیر فقط به چند نمونه از دفتر ششم «کنکاش» اشاره می کنم: ضرباهنگ، خلعجانی، بژه، ابژه، بیش

نمودگاری، فرازبانی، چالش، یا این جمله در صفحه ۷۵ داستان را از پیوستگی اندام مند درونی تهی می کند.

بنده همین مطلب را با یکی از دوستان عزیز می که دست اندر کار نشر فصل نامه ادبی و علمی در خارج است به طور حضوری در میان گذاشتم؛ ایشان گفتند که نشریه شان بیشتر مورد استفاده دانشمندان و محققان ادبی است نه عامه. بنده به هیچ عنوان از این جواب خوشم نیامد و برای اینکه وقت شما را نگیرم بحث در این مورد را کنار می گذارم. حالا اگر انشاء الله کنکاش هم برای انگشت شمار دانشمند و محقق منتشر نمی شود و برای عموم نوشته می شود، در صورت امکان، این خواهش بنده را در مورد بالا پاسخ مثبت دهید.

دومین مطلب: این مطلب هم مربوط به دفتر ششم و دفاع متعصبانه نویسنده از آقای شاملو است. اولاً جای بسی تأسف و تعجبی بسیار است که نویسنده همه آنهایی را که با آقای شاملو مخالفند با یک برچسب تعصب آلود و غیرمنطقی یکسره ناسیونالیست افراطی و سلطنت طلب جنجالی نامیده اند و آنرا به ماجرای سلمان رشدی تشبیه کرده اند. واقعاً جای تأسف است چرا که خدای ناکرده چنین قلمی و مقاله ای میتواند اگر نه تمامی علاقمندان و خوانندگان کنکاش را ولی معدودی را بر آن دارد تمامی کنکاش را با یک چوب برانند. خود بنده با آقای شاملو که در جوانی از مریدانش بوده ام مخالفم، اما قدر مسلم سلطنت طلب هم نبوده و نیستم و نخواهم بود و خود را نیز ناسیونالیست میدانم اما نه افراطی. آقای شاملو را هم نه تکفیر کرده ام و نه توهین. ایشان به من و میلیونها مثل من بی ادبانه توهین کرده اند اما بنده حاضر نیستم در این راه خود را با ایشان در یک ردیف قرار دهم و هوچی بازی و توهین کنم. آقای شاملو را بزرگان و ادبای نو و کهنه جواب گفتند و بنده خودم را کوچکتر از آن میدانم که وارد بحث علمی درباره فردوسی و شاهنامه گردم. اما آقای شاملو موسیقی و آواز ایرانی را با عرعرا خر یکی میداند (عین جمله ایشان است). آقای شاملو حکیم ابوالقاسم فردوسی را در یک سخنرانی رسمی و معتبر نباید با توهین و تمسخر روبرو شود. ایشان فرموده بودند: ابوالقاسم خان کلک زده. از همه اینها گذشته آقای شاملو در شهر آستین در جلسه ای که بنده هم حضور داشتم گفتند که: ایرانیان همانطور که باید زیرزمینها و انبارهای نمور و متعفن خانه های قدیمی را که پر از لباس کهنه و پوستین پاره و کفش کهنه است بیرون



بریزند و تمیز کنند، باید شاهنامه و فردوسی و سعدی و حافظ و نظامی را هم از مغز هایشان بیرون کنند!!! آن شب کسی بنام دکتر ... که فردیست آمریکایی و برای همگان ثابت شده که عنصری ضد ایرانی و همکار مقامات سیاسی آمریکا بر علیه ایران است هم حضور داشت و از ته دل قهقهه ها زد و ما از خجالت آب شدیم. بنده دهانم به بزرگی دهان آقای شاملو نیست و گرنه همانجا باید حقشان را مانند لفظ های بی ادبانه خودشان کف دستشان می گذاشتم. اینگونه سخن گفتن کار یک شاعر بزرگ، نیست و اینها را نه بنده بی مقدار، نه شما هیأت تحریریه دانشمند نمی توانید بعنوان یک نظریه جدید علمی بشناسید. نمیدانم شما هم شنیده اید که بتازگی روشی از جانب دشمنان غربی ایران پیش گرفته شده. در اثر این روش که هدف آن از بین بردن و از هم پاشاندن فرهنگ ایران است دیده ایم که خیام و خواجه نصیر طوسی و ذکریای رازی را در کتب جدید، دانشمندان و ادبای عرب می نامند. از سوی دیگر تمام نمایشگاهها و موزه های هنری ایران را نمایشگاه و موزه و سمینار هنرهای اسلامی مینامند. حال می فرمایید که بنده آقای شاملو را شاعر بزرگ و محبوب پیشین خود بدانم؟ آیا ایشان دانسته یا ندانسته آب به آسیاب روش فوق و صاحبان عقیده از بین بردن مرزهای فرهنگی ایران نمی ریزند؟ شما می فرمایید که ما در برابر یک شعر قشنگ بنام «نازلی» که قبلاً نام دیگری داشت و تازگیها «نازلی» شده تا کی باید کورکورانه سر تعظیم فرود آوریم؟ اگر بازنگری آثار ادبی گذشتگان و شخصیت های ادبی و علمی و سیاسی کاری پسندیده است لطفاً به بنده هم اجازه فرمایید که آقای شاملو را که روزگاری قبله ام بود امروز یک هوچی خالص بدانم و اجازه فرمایید که ایشان را هم بازنگری کنیم. سخن علیرغم قول و قرار بنده به درازا کشید و نمی بایست چنین می شد. پایدار و برقرار باشید و شما را قسم میدهم که کاری کنید که «کنکاش» خالص و پاک بماند.

با احترام و ارادتی فراوان

محمد حسینی

## ع.ک. داستان پاسخ می دهد:

بیگانگی با بعضی واژه ها یا نثر عده ای از نویسندگان در «کنکاش» می تواند دلایل متفاوتی داشته باشد از جمله تسلط نداشتن کامل نویسنده بر زبان فارسی و امکانات یا وسعت واژگان آن. این ایرادی بود که در شماره های نخست «کنکاش» چشم گیرتر بود و انتقادهای بسیاری برانگیخت. اما با جدی تر گرفتن ویراستاری (ادیتوری) نشریه در سه چهار شماره اخیر تا اندازه بسیاری بر این مشکل فایق آمده ایم و طبعاً همکاری نویسندگان باسابقه تر نیز می تواند به پیراستگی بیشتر زبان «کنکاش» یاری برساند. گمان من آن است که نامانوس بودن آنچه مورد نظر شماست، از جمله مواردی که ذکر کرده اید، دلایل دیگری داشته باشد؛ مثلاً در مورد واژه ها، به کار گرفتن معادل های ناآشنا برای کلمات فرنگی، یا واژه های ترکیبی برای ادای یک مفهوم مشخص در یک متن مشخص؛ و در مورد ساخت زبان، وجود سبک و سیاق (استایل) ویژه نویسنده مقاله. تا آنجا که مربوط به معادل هاست ما در هیأت تحریریه «کنکاش» خود دست به ابداع و وضع لغت نمی زنیم و تنها از آنچه که مترجمان ورزیده و نویسندگان و متخصصان زبان فارسی ساخته اند سود می گیریم. اگر بعضی از این واژه ها در نگاه نخست ناآشنا به نظر می رسند از آن روست که مفاهیم ویژه علوم اجتماعی یا فلسفه یا تئوری ادبی در زبان محاوره و زبان مرسوم کاربرد کمتری دارند؛ و در موارد بسیاری نیز اصل مبحث، بنیاد نظری و پرسش مربوط به آن، یعنی اصل تفکری که به قالب واژه ها ریخته شده، اساساً برای فارسی زبانان تازه و ناآشنا است که خود مشکل را دوچندان می کند. فقط با مرور زمان و با تکرار مباحث و بازاندیشی مطالب است که این دشواری ها از میان می روند. چنانکه آنچه هم اکنون در این عرصه ها مورد پذیرش است در طی چند دهه آموخته شده و در زبان و تفکر جا افتاده است. در مورد سبک و سیاق، سلیقه نویسندگان متفاوت است. عده ای از نویسندگان پرسابقه ما تمایل به نزدیکی به زبان گفت و گو و حالت طبیعی و متداول بیان، همراه با کم گویی و پرهیز از تصنع، دارند (مثلاً آقای نجف دریابندری)؛ و گروهی دیگر نیز تمایل به نزدیکی به شعر، زیباشناسی خاص آهنگ و تصویر در نثر و پدید آوردن سبکی فردی و متفاوت (مثلاً آقای داریوش آشوری). در میان

این دو حالت قطعاً ویژگی های سبکی دیگری نیز هست که هر یک چیزی از روحیه و منش نویسنده اش را باز می تابد. سیاست ویراستاری ما در «کنکاش»، تا آنجا که در توانایی و تسلط نویسنده بر زبان تردیدی نباشد، سیاست مداخله نکردن است. زیرا سبکی که از پس سالیان در کار نویسنده ای حرفه ای فراچنگ او آمده بخش جدایی ناپذیری از بینش او و دریافت زبانی اش از جهان است و نمی توان، و نباید، آن را به یک شیوه استاندارد و میانحال کاهش داد که همه به یکسان آن را بپسندند.

درباره نمونه هایی که ذکر کرده اید: «ضرباهنگ» احتمالاً معادل فارسی «ریتیم» فرنگی است و هم چنانکه از اجزاء آن برمی آید، ضرب - آهنگ، اشاره به تواتر منظم و باقاعده یک صدا یا حالت در نحوه بیان دارد که در موسیقی کلام باعث ایجاد وزن درونی می شود. «خَلَجَان» واژه تازه ای نیست و می توان مثلاً آن را معادل attention گرفت که به معنی تب و تاب و مجادله درونی و اضطراب درونی یا «تَنَش» است. واژه «أَبْرَه» که در گیومه آمده بود همان object یا موضوع شناسایی است که در متن مقاله مورد بحث («تاریخ در داستان» - حورا یاوری) به خاطر رساندن همه معانی اصلی آن (موضوع شناسایی، شیء یا چیز بودگی، حالت منفعل یا مفعولی، عینی شدگی و ...) نویسنده ترجیح داده آن را فقط به یکی از معادل های فارسی اش محدود نکند. دو اصطلاح «بیش نمودگاری» و «فرازبانی» فقط در متن آن مقاله، و فقط در ارتباط با همان موردی که نویسنده به طور مشخص قصد تحلیل اش را دارد قابل فهم اند و خارج از آن زمینه و به خودی خود معنی ندارند و از همین رو در داخل گیومه آمده اند. این دو اصطلاح به زعم نویسنده اشاره به بار معنایی آن نوع کلامی دارند که بیرون از شمول عام زبانی، مرتبط است به یک زمان تقویمی مشخص و یک کاربرد اجتماعی محدود. (مثلاً استعمال کلمه «خواهر» در میان مسلمانان در انقلاب اسلامی برای اشاره به همه زنان و نه لزوماً معنی عام و کلی واژه خواهر در سیستم زبان؛ و بنابراین، کلمه «خواهر» در رمان محسن مخمل باف در زمانی دیگر یا در متن تاریخی دیگری یا در ترجمه به زبان دیگری، دیگر همان معنی مورد نظر نویسنده را نمی رساند.) «چالش» معادل فارسی challenge است که دست کم دو دهه ای است که به کار می رود ولی هنوز جا نیفتاده - و شاید عده ای را به یاد چاله و دست انداز بیندازد! - و من نمی دانم چه معادل

بهتری می توان به جای آن گذاشت. در مورد جمله «داستان را از پیوستگی اندام مند درونی تهی می کند» اگر «اندام» معادل «ارگان» فرهنگی باشد، اندام مند نیز همان ارگانیک است و می رساند که، به اعتقاد نویسنده، گویا عناصر هر داستان می باید پیوندی ارگانیک با یکدیگر داشته باشند. مثل اعضای یک تن زنده. و ظاهراً در این داستان این پیوند دچار خلل شده است.

اما درباره سخنرانی شاملو؛

برخلاف نظر شما ما اذفاع متعصبانه ای از شاملو نکرده ایم و همه منتقدان او را یکسره «سلطنت طلب و ناسیونالیست افراطی» نخوانده ایم. در آن یادداشت کوتاه - که در سرسخن شماره ششم آمده و از این رو نظر مجمع تحریریه را منعکس می کند - به صراحت گفته ایم که «آنچه شاملو گفته و نوشته قطعاً می تواند موضوع بحث و گفتگو باشد»، و «هر نوع انتقاد از شاملو یا محکومیت رأی او به گمان ما باید به شیوه تبادل دموکراتیک آراء صورت گیرد تا در آینده راه نقدهای جدی و سازنده توسط جوسازی های مقدس مآبانه بسته نشود». درست همین جوسازی گسترده و جنجال در رسانه های ایرانی سراسر آمریکا بود. رسانه هایی که اکثراً با سرمایه و رأی مستقیم یا غیر مستقیم وابستگان رژیم گذشته می گردند - که مورد انتقاد ما قرار گرفت. از آنجا که «شاهنامه» فردوسی از مهم ترین متن های ادبیات فارسی است، برای ما مهم است که آنچه می گوئیم درست فهمیده شود زیرا برآیندهای سیاسی این بحث با نحوه استقرار فرهنگ دموکراتیک در کشور ما ارتباط دارد و اهمیت آن تنها در «بحث علمی و تخصصی درباره شاهنامه» خلاصه نمی شود. اصولاً تعبیر و تفسیر هیچ متن مهمی در خلاء سیاسی - فرهنگی صورت نمی گیرد و هر گاه بر سر تعبیری دو یا چند گروه اجتماعی متمایز با منافع گوناگون در برابر هم صف آراستند باید هوشیار شویم و بپرسیم که جدال بر سر چیست. چه بسا، در شرایط تاریخی معینی، یک تعبیر ویژه زیر عنوان «پاسداری از میراث نیاکان» و «مفاخر ملی» برخلاف آنچه که در ظاهر می نماید چندان «بیگناه» نباشد، و به همین نحو به پرسش کشیدن این تعبیر ویژه نیز نمی تواند داعیه «بی طرفی علمی» یا کشف «حقیقت تاریخی» داشته باشد. هر گروهی حقیقت خودش را در متن مورد تفسیر می جوید و برای به کرسی نشاندن اش نام «ملی» و «وطنی» یا

حتماً «جاودانی» بر آن می‌گذارد و تعابیر مخالف را «غیرخودی» و «بیگانه» می‌خواند. سرآخر، آنچه که نیروی ترغیب‌کننده بیشتری داشته باشد و گروه بیشتری را خوش افتد همچون تعبیر «رسمی» جا می‌افتد تا آنکه زمانی دیگر تعبیری تازه نفس‌تر، به خاطر یک نیاز فرهنگی و اجتماعی دیگر، این «حقیقت» پذیرفته را به نقد بکشد.

اما نقد یک تعبیر به معنی بی‌ارزش شمردن موضوع نقد نیست. ما معتقد نیستیم که شاهنامه یا دیگر متن‌های کلاسیک زبان فارسی را باید مثل «کفش کهنه» بیرون ریخت و روشنفکران متجدد و دموکرات باید «فردوسی و سعدی و حافظ و نظامی و ... را از مغزهایشان بیرون کنند!» (شاملو نیز چنین پندار ریشخندآمیزی نمی‌تواند داشته باشد - او که خود سال‌ها بر سر ویراستاری «حافظ شیراز» صرف کرده، اشعار مولوی را به شکل نوار صوتی به جوانان معرفی کرده، و شاید مهم‌تر، زبان یکی از پربارترین دوره‌های شعرش وام‌دار ابوالفضل بیهقی بوده). همچنین ما بر آن نیستیم که ثابت کنیم فردوسی «نماینده فتودال‌ها» یا «نماینده دهقانان» یا «نماینده افزارمندان» بوده، زیرا این کار بی‌حاصلی است و گذشته از آن دست‌مایه کار فردوسی از متن‌های پیشین و از فرهنگ شفاهی عوام به او رسیده بوده است. ما فقط با یک متن حماسی روبرویم و اهمیتی که تعبیر مفاهیم ویژه این متن روایی در پندار خواننده به خود می‌گیرد و بر دیدگاه‌های او درباره زبان، قومیت، وحدت گروهی و ملی، یا بر تلقی او از صفات و خصایل اخلاقی اثر می‌گذارد. طبعاً نمی‌توان انکار کرد که می‌شود تعبیری محافظه‌کارانه از این متن، مثلاً از مفاهیمی چون فره ایزدی، یا قهرمان ناجی، یا عجم در برابر عرب و ایران در برابر انیران و غیره ارائه کرد که هدف آن مشروعیت بخشیدن به قدرت گروه‌های اجتماعی معینی باشد. این ربطی به «قصد و نیت» مؤلف اثر ندارد، و خود متن نیز می‌تواند تعابیر کاملاً متفاوت دیگری را در خود نهفته داشته باشد. صحبت بر سر این است که آیا می‌شود «قرائت»‌های متفاوتی از یک متن ارائه داد یا اینکه برای هر متنی تنها یک تفسیر درست موجود است که از جانب «اهل فن» صورت می‌گیرد و راه را بر تعابیر دیگر می‌بندد. همین جاست که مقایسه با ماجرای سلمان رشدی برای ما مطرح می‌شود. زیرا در آنجا نیز با یک متن تاریخی (قرآن) روبرویم که «اهل فن» پاسدار و میراث‌دار آن، یعنی روحانیان،

تفسیرش را در انحصار خود گرفته زیرا که این متن «مقدس» است و شک یا پرسش یا تعبیر خلاف از آن وحدت و یکپارچگی «امت» را سست می کند - یعنی منافع گروهی و مشروعیت سیاسی اینان را به مخاطره می اندازد - و از این رو سزاوار «تکفیر» است. در چشم میراث داران و حافظان سنت، آنکس که چون و چرا می کند، در حقیقت «توهین» روا داشته و انگیزه او نیز خدمت به «بیگانگان» و «دشمنان» باید بوده باشد؛ او می خواهد با پرسش خود، «خودی» را در برابر «بیگانه» مضحک و مسخره جلوه دهد؛ او به وحدت قبیله خودش خیانت کرده و، به قول شما، به خاطر «دهان بزرگش» باید «حق اش را کف دستش گذاشت». شما دوست گرامی می نویسید که در شب سخنرانی شاملو در تگزاس کسی به نام دکتر... که فردیست آمریکایی و برای همگان ثابت شده که عنصری ضد ایرانی و همکار مقامات سیاسی بر علیه ایران است (ما دلیلی برای تأیید این گفته نداریم - کنکاش) هم حضور داشت و از ته دل فهقه ها زد و ما از خجالت آب شدیم. پس شاملو برای یک «فرد آمریکایی و ضد ایرانی و همکار مقامات سیاسی آمریکا» خوش رقصی می کرده تا هم وطنان ما را خجالت زده کند. به نظر شما شاملو با این کار چه هدفی را دنبال می کرده، و فهقه آقای ... تا چه اندازه شاملو را شریک جرم کرده؟ شما در ادامه می نویسید: «نمی دانم شنیده اید که بتازگی روشی از جانب دشمنان غربی ایران پیش گرفته شده، در اثر این روش که هدف آن از بین بردن و از هم پاشیدن فرهنگ ایرانی است دیده ایم که خیام و خواجه نصیر طوسی و ذکریا رازی را در کتب جدید دانشمندان و ادبای عرب می نامند. از سوی دیگر تمام نمایشگاهها و موزه های هنری ایران را نمایشگاه و موزه و سمینار هنر های اسلامی می نامند... آیا ایشان (شاملو) دانسته یا ندانسته آب به آسیاب روش فوق و صاحبان عقیده از بین بردن مرزهای فرهنگی ایران نمی ریزند؟» پس دشمنان غربی ایران با عرب ها دست به یکی کرده اند که فرهنگ ایرانی را از بین ببرند. آیا احتمال دارد که انتقاد از داستان ضحاک و جمشید در شاهنامه، دانسته یا ندانسته، آب به آسیاب غربی ها و عرب ها ریخته باشد؟ از هر چه بگذریم، عده ای معتقدند که شاهنامه «اساس و پایه استقلال ایران است» و «مردم ایران شناسنامه خود را از شاهنامه می گیرند.» (برای فهرستی از گفته های ناسیونال - شوینیستی این چنینی نگاه کنید به مقاله آقای امیرآبادی مطلق در همین شماره «کنکاش».) جالب این جاست که خود

شاملو هم در سخنرانی های دیگر صحبت از «عرب بیابان گرد و بی فرهنگ» کرده است و این جنبه از حرف های او، که به زعم ما چیزی جز نژادپرستی نیست، هیچ انتقادی از جانب حامیان «مفاخر ملی» برنینگیخت!

و اما از آنجا که در نامه تان صحبت از ناسیونالیزم و پاسداری از «مرز های فرهنگی ایران» به میان آورده اید شاید بی مناسبت نباشد چند کلمه ای هم در این باره به عرض برسانم. بنا به دلایل سیاسی، دفاع از چیزی به نام «هویت ایرانی» مدتی است که نقل محافل ناسیونالیست ایرانی شده، به ویژه در میان «ملیون» خارج از کشور. ما البته در «کنکاش» خود را «ناسیونالیست» نمی دانیم و برای برابری و دوستی ملت ها ارزش بیشتری قایلیم تا غرور ملی و افتخارات وطن پرستانه. ایرانی بودن برای ما به سادگی یعنی تبعه ی دولت ایران بودن و به رسمیت شناختن مرزهای سیاسی کشورمان، یعنی مفهومی حقوقی، صوری و روشن. به جز این، یک ذات یا ماهیت ثابت و مستمر فرهنگی به نام «هویت ایرانی» یا «ملی» که در طول قرن ها پابرجا مانده باشد و اساس ملیت ما شده باشد سوال انگیز و از لحاظ جامعه شناختی تعریف نکردنی به نظر می رسد. اگر بخواهیم چنین مفهومی را بر حسب زبان یا دین یا نژاد یا «کاراکتر ملی» یا نحوه تفکر یا تولید هنری تعریف کنیم خواهیم دید که وحدت بر اساس هر کدام لزوماً با وحدت در درون مرزهای ملی ایران منطبق نخواهد شد. زبان مادری بخش بزرگی از جمعیت کشور ما فارسی نیست اما در ایرانی بودن این بخش تردیدی نمی توان داشت. همینطور در خارج از مرزهای ملی ما - در هند و افغانستان و تاجیکستان و ... گروه های بزرگی از شهروندان این ملت ها به زبان فارسی سخن می گویند بدون آنکه ایرانی باشند. بسیاری از شهروندان کشور ما مسلمان شیعه یا حتی مسلمان نیستند اما ایرانی اند. نسب همه مردم ما به نژاد واحدی، مثلاً آریایی، نمی رسد؛ و اگر هم می رسید معلوم نبود چه معنی «فرهنگی» ای از آن می شد اخذ کرد؟ و اگر ممکن می شد که فهرستی از خصایل اخلاقی را تحت عنوان «کاراکتر ملی ایرانی» فراهم کنیم به احتمال زیاد می دیدیم که تنها ایرانیان نیستند که از این خصایل نیک و بد بهره دارند. انتقاد از مفهوم ناسیونالیستی «هویت ملی و ایرانی» به معنی نفی هویت های محلی یا قومی نیست، زیرا هویت های محلی، ویژگی های واقعی مربوط به نحوه زندگی گروهی مردم یک ناحیه اند که علاوه بر

زبان مادری در لباس و خوراک و آداب و رسوم خود را نشان می دهد. همچنین وجود هویت های مذهبی را نیز نمی کنیم. درست به رسمیت شناختن همین تعدد و اختلاف های قومی و مذهبی است که ضمانت کننده ی وحدت سیاسی ایران است و نه تحمیل هویت واحدی به نام ملی و ایرانی. به عبارت دیگر برای رسیدن به همبستگی واقعی ملی باید ایده «هویت ملی» را کنار نهاد و تعدد و گوناگونی هویت های محلی را به رسمیت شناخت.

«ایرانی» بودن برای ما به خودی خود نه مایه ی افتخار و نه مایه ی شرمساری است. ایران جایی است که ما در آن به دنیا آمده ایم و پاره ای از وابستگی ها و اعتقادات مان را از زندگی در آن گرفته ایم، هم چنانکه پاره هایی دیگر را از جاهای دیگر و فرهنگ های «غیر بومی» دیگر. شما خود بهتر می دانید که اگر در گذشته دین، زبان، معماری و موسیقی اعراب با فرهنگ ساکنان ایران در آمیخته، در یک صد سال اخیر از طریق استقرار نهاد های غربی نظیر آموزش و پرورش مدرن، قانون اساسی و ساختار دولتی، دادگستری، مطبوعات، پارلمان، احزاب و غیره مفاهیم غربی بسیاری - از حقوق بشر، دموکراسی، جمهوری خواهی، اومانیسم، شهروندی گری گرفته تا مفاهیم علمی و فنی و هنری - به زبان و فرهنگ ما سرازیر شده است. در عصر ماهواره ها و کامپیوترها و رسانه های برقی بین المللی و نهاد های اقتصادی - سیاسی فراملیتی قابل بودن به «مرزهای فرهنگی ملی» به واقع بینی نزدیک نیست. بگذریم ازینکه پدیده های رو به گسترشی چون مهاجرت، پناهندگی و تبعید نیز در دهه های اخیر تعریف هویت های فرهنگی را به مراتب پیچیده تر کرده است. بنابراین، «ایران» به عنوان یک فضای ثابت فرهنگی، جایی نیست که ما پیوسته و دائماً هویت خود را برحسب آن تعریف کنیم. هویت «ملی» غالباً یک ساخته مصنوع است برای مقاومت در برابر آنچه که دشمن خو می نماید: وسیله حریم داشتن و احساس آرامش روحی کردن در برابر ناشناخته های فرهنگی. مشروعیت یا جاذبه گرایش های ناسیونالیستی برای روشنفکران جهان سوم از این روست که در برابر رابطه نابرابر قدرت میان ابر قدرت های غرب (امپریالیسم) و کشورهای سرمایه داری کوچک تر، به ظاهر، امکان مقاومت به وجود می آورد. افسانه دولت ملی و هویت ملی افسانه قدرت مندی است زیرا پدیدآورنده غرور و احساس قدرت و «استقلال» است؛ اما این استقلال و



غرور پنداری است و بازتولید همان ذهنیت غربی به شکل وارونه. ناسیونالیسم ملت مغلوب به سادگی در برابر ملت های کوچک تر شکل وطن پرستی افراطی و برتری جو به خود می گیرد. ناسیونالیسم در پندار ما همیشه با مقابلهٔ «خودی» و «بیگانه» ( «ما» و «آنها» ) یکی می شود. ناسیونالیسم یکی از ساده ترین، ایدئولوژی های سیاسی است زیرا از لحاظ روانی به طور بی واسطه احساس تعلق گروهی در سطح وسیع را برای انسان فراهم می کند و او را از اندیشیدن به مفاهیم بسیار پیچیده تری چون دموکراسی، عدالت، حقوق مدنی یا سوسیالیسم معاف می کند. در تاریخ معاصر، به ویژه در سال های پس از جنگ جهانی دوم، در کشورهای مستعمره ایدئولوژی ناسیونالیسم برای مقاومت در برابر استعمار به کار گرفته شد، اما با کسب استقلال سیاسی همان ساختار های قیادت و خودکامگی را در چارچوب نظام سرمایه داری بازتولید کرد. کارنامهٔ سیاسی ناسیونالیسم، تا آنجا که مربوط به استقرار دموکراسی و عدالت اجتماعی می شود، کارنامه ای منفی است و از آنجا که ما دیگر در عصر انقلاب های ضدفقودالی زندگی نمی کنیم امتیازات سیاسی آن نیز مشمول زمان شده و سپری گشته است. در عصر جهانی شدن و هم بسته شدن بیشتر نظام سرمایه داری و خطرات نابودی هسته ای و از میان رفتن محیط زیست و فقر ناشی از عملکرد شرکت های چند ملیتی، و وجود دیکتاتوری های محلی و «ملی» و رشد جنبش های بنیادگرا و ضددموکراتیک، ایدئولوژی های ملی گرا ظرفیت های تاریخی خود را از دست داده اند. ظهور مجدد ناسیونالیسم در کشورهای «بلوک شرق» سابق، واکنشی است در برابر سرکوب های سیاسی و فرهنگی دولت های مرکزی پیشین که به خودی خود به هیچ نحو ضامن دموکراسی بیشتر نخواهد بود. آنچه ما به آن نیاز داریم چشم اندازی از هم بستگی در مقیاس جهانی است که با به رسمیت شناختن همه تفاوت های قومی و دینی و زبانی، برابری و دوستی جهانی را تبلیغ کند و همواره ساختارهای قدرت موجود را به نفع دموکراسی بیشتر مورد حمله قرار دهد. بنابراین، اگر قرار باشد که میان ناسیونالیسم سیاسی و فرهنگی یا وحدت گرایی دینی از یک سو، و فرهنگ عرفی و کثرت گرا و دموکراتیک و بین المللی از سوی دیگر یکی را برگزینیم، قطعاً رأی ما به سود دومی خواهد بود.

### نامه دوم آقای حسینی در پاسخ به مطلب بالا:

دوست ارجمند آقای دستان؛ شما در نامه خویش تمام صاحبان دانش و خرد را که در اثر اختلاف نظر با آقای شاملو دست به قلم برده و اظهار نظرهایی نموده اند به ایجاد «جو مقدس مآبانه» محکوم کرده اید و آنرا جنجال در رسانه های ایرانی سراسر آمریکا- رسانه هایی که اکثراً به سرمایه و رأی مستقیم یا غیر مستقیم وابستگان رژیم گذشته می گردند- نامیده اید. همچنین در مورد اینکه شاملو در یک جمع ۲۵ تا ۳۰ نفری که بنده هم حضور داشتم گفته است ایرانیان همچنانکه باید زیرزمین ها و انبارهای کهنه و کثیف خانه های قدیمی خود را از کفش کهنه ها و پوستین پاره های آباء و اجدادی پاک نمایند باید انبارهای مغزی و فکری خویش را نیز از متون کهنه ادبیات فارسی پاک نمایند در نامه تان نوشته اید که: «شاملو چنین پندار ریشخندآمیزی نمیتواند داشته باشد. او که خود سالها بر سر ویراستاری «حافظ شیراز» صرف کرده، اشعار مولوی را به شکل نوار صوتی به جوانان معرفی کرده و زبان شعرش...». دوست عزیز، اگر شما برچسب «ایجاد جو مقدس مآبانه» را به جمعی ادیب و دانشمند ایرانی می زنید آیا چنین حقی هم به بنده یا آنان می دهید که نوشته و گفتار شما را هم مثلاً برچسب «ایجاد جو روشنفکرانه» بزنیم؟ قطعاً جواب شما منفی است. باید هم همینطور باشد. زیرا آنانکه نوشتاری را زیر ذره بین دانش، دلیل، مدرک، حقیقت، انسانیت و از این قبیل قرار می دهند و آن نوشته را صرفاً از دید حقیقت و مبانی علمی می نگرند نباید دانش و بینش خویش را فراموش کنند و فقط تحت تأثیر احساسات خشک و بی جا به برچسب زدن پردازند. شما در نامه تان برای آنکه تأثیر نوشتار و گفتار مخالفان شاملو را کم کنید و یا کلاً از بین ببرید اکثراً آنها را جیره خوار رژیم سابق دانسته اید، و این برای بنده و خیلی ها کافی نیست. بنده وقتی مقاله ای از دانشمندی می خوانم که تا بحال دهها مقاله و کتاب درباره شاهنامه نوشته و با دلایل و مدارک، استحکام نوشتار و یا گفتارش را تضمین می کند چگونه ممکن است آن مطلب و گفته را رد نمایم و مثلاً اظهار نظر آقای شاملو را که موسیقی و آواز سنتی ایران را چون «عرعر خری» می داند

بپذیرم؟ اگر قرار بود که هرزه درایی ملاک عمل باشد هم اکنون نام شعبان بی مخ بجای دکتر مصدق بر صفحات تاریخ مبارزات ملی ما می درخشید. آقای شاملو فردی است هوچی، هرزه در و موقعیت طلب... بنده آقای شاملو را یک شاعر پیرو سبک نیما می شناسم که ارج و قربی هم در این زمینه دارند. اما وقتی صحبت از ادبیات کلاسیک و متون قدیم به میان آید حضرتشان باید سکوت نماید چرا که در این زمینه مطالعه ای بسیار سطحی دارد. از اینها گذشته نمی دانم چرا ایشان باید آنهمه واژه شیرین قند پاریسی را نادیده بگیرند و در گفتار خود بگویند «ابولقاسم خان کَلک زده» (منظور حکیم ابولقاسم فردوسی است) یا همانطور که در بالا عرض کردم چرا ایشان باید آواز و موسیقی سنتی را «عرعر خرا» بنامند؟ در مورد «حافظ شیراز» ایشان هم باید عرض کنم که ایشان کمترین خدمتی در این مورد نکرده اند. حضرتشان از فهم و درک اشعار حافظ حتا در سطح یک فرد معمولی اجتماع چون این حقیر عاجزند. بنده با شما هم عقیده ام که تفسیر اهل فن نباید راه را بر تفسیرهای تازه از یک متن ببندد، اما مشکل بنده آن است که درباره فردوسی و شاهنامه آقای شاملو اهل فن نیستند، و این طبیعی است که بنده تفاسیر اهل فن را بیش از دیگران قبول دارم. شما در نامه تان مسأله و ماجرای سلمان رشدی را پیش کشیده اید و تفسیر قرآن را به عنوان یک متن تاریخی مورد بحث قرار داده اید. به نظر بنده این از کم لطفی جنابعالی است که قرآن را به عنوان یک متن تاریخی با شاهنامه و فرمان قتل سلمان رشدی از سوی خمینی را با مخالفت علمی و مدلل دانشمندان فردوسی شناس مقایسه کرده اید و چون خود شما به این مقایسه نادرست به امکان قوی آگاهی دارید اجازه دهید بنده اوقات شریفتان را در اینمورد نگیرم.

شما می دانید که تمامی هویت‌های ملی و قومی از سوی وطن دوستان ایرانی احترام گذاشته می شوند. بنده درباره همبستگی جهانی و محترم شمردن تفاوت‌های قومی و دینی و زبانی و خلاصه برابری و دوستی جهانیان با هم با شما هم عقیده ام، اما نمی دانم که چگونه ممکن است مردم مظلوم و ستم کشیده ایران همین امروز با مثلاً مردم آمریکا برابر گردند؟ این به حدی از نظر دور است که باید فعلاً آنرا غیرممکن خواند. امیدوارم فرمایشات جنابعالی به قصد پشتیبانی از حضرت آقای جرج بوش و انظم نوین

جهانی ایشان نباشد، و نیز امیدوارم ظلم بی حد ایشان به مردم کویت و عراق از نظر شما قدمی مثبت در راه ایجاد آن برابری و دوستی جهانی که در نامه تان نام برده اید نباشد. بنده در مورد نظر شما راجع به ناسیونالیزم و دوستی و برابری جهانی گیج و حیران مانده ام و نمی خواهم قبل از آنکه از جزئیات آن با خبر شوم به جواب گویی پردازم. اما مطمئن هستم که فعلاً همبستگی ملی و میهنی ما ایرانیان اگر در راه سازندگی بکار افتد ضامن ایجاد همان دوستی و برابری جهانی است. تا وقتی که کسی یا کسانی بر قومیت و ملیت ما می تازند، همبستگی قومی و ملی ما را نیز طلب می کنند. اگر تصور می فرمایید که مدینه فاضله همین جاست و وقت و موعدهش نیز هم اکنون است سخت در اشتباه هستید. بهتر است بدون آگاهی بیشتر از مواضع فکری و اجتماعی جنابعالی حرف بیشتری نزنم و فعلاً به امید آنکه این رابطه مکاتبه ای به دوستی و مراوده ای عمیق و مستمر و کارساز و دلنشین انجامد با شما خداحافظی کنم.

محمد حسینی

## «نقد» منتشر شد.

شماره اول، اسفند ۱۳۲۸، ۱۷۰ صفحه، شامل: بیانیه نشریه «نقد»؛ توصیف، تبیین و نقد (ش. والامنش)؛ تئوری سنتی و تئوری انتقادی (ماکس هورکهایمر)؛ وبر: عینیت و ارزش گذاری در علوم اجتماعی (امیر هاشمی)؛ ماکس وبر و کارل مارکس (کارل لویت).

شماره دوم، خرداد ۱۳۲۹، ۱۴۰ صفحه، شامل: شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس (ش. والامنش)؛ تزهایی درباره فویرباخ - یک ترجمه تطبیقی تازه (کارل مارکس)؛ ماتریالیسم (روی باسکار)؛ نقد ماتریالیستی به روایت آقای ایرج آذرین (ش. والامنش)؛ چرا یک مارکسیست هستم؟ (کارل گرش)؛ ماکس وبر و کارل مارکس - بخش دوم (کارل لویت)؛ معرفی و بررسی کتاب (خسرو الوندی).

شماره سوم، مهرماه ۱۳۲۹، ۱۵۰ صفحه، شامل: مقدمه ای به بررسی مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران (امیر بانی)؛ مروری بر بیست سال فمینیسم (جولیت میچل)؛ نقد اسطوره گمونیسم کارگری (ش. والامنش)؛ گورکنان حقیقی سرمایه داری تازه امروز متولد می شوند (روبرت کورتس)؛ نظریه سائق و آزادی (هربرت مارکوزه)؛ یادداشتی پیرامون کتاب «ازدواج موقت در ایران» (ماندانا هندسی)؛ معرفی کتاب «مارکسیسم و دیالکتیک» (خسرو الوندی).

شماره چهارم، اسفندماه ۱۳۲۹، ۱۴۲ صفحه، با مطالب: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی (ش. والامنش)؛ نقش فلسفه در مارکسیسم (پورگن هابرماس)؛ رویگردانی روشنفکران از آرمان رهایی (کورس کاویانی)؛ مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ماکس وبر (فرشته انتشاری)؛ پارادوکس عقلانیت (ولفگانگ شلوختر)؛ ایده ترقی در پرتو روانکاوی (هربرت مارموزه)؛ معرفی کتاب (مریم فرهمند)

شماره پنجم، خردادماه ۱۳۷۰، ۱۵۰ صفحه با مطالب: ش. والامنش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی؛ توماس م. جینات: استفاده مارکس از استعاره مذهبی؛ خسرو الوندی: تاریخ مذهب به روایت آقای دکتر گابریل؛ ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه؛ فرهاد واقف: واکنش ارتجاعی در برابر تغییر جامعه؛ آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران؛ ولفگانگ شلوختر: پارادوکس عقلانیت؛

شماره ششم، آذرماه ۱۳۷۰، ۱۲۲ صفحه با مطالب: ش. والامنش: ملاحظاتی پیرامون

فروپاشی جوامع نوع شوروی؛ دیالکتیک عقلانی شدن (گفتگویی با هابرماس)؛ حمید  
هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده ها نزد لوین و فروید؛ کیوان آذرم: مارکسیسم روسی  
و بحران جنبش چپ؛ ماکس پلانک: درباره ماهیت آزادی اراده؛ خسرو الوتدی: معرفی  
کتاب.

نشانی:

Naghd

P.L.K.

Nr. 75743 C, 3000 Hannover 1 Germany

## کنکاش، دفتر اول، تابستان ۱۳۶۶.

### چپ ایران و مسائل آن:

سرسخن (هیئت تحریریه)؛ چشم انداز یک فرهنگ سیاسی هئیت (تحریریه)؛ مقاله ها؛ کارنامه چپ (علی آشتیانی)؛ دیروز، امروز، فردا، (م، آرمان)؛ بحران مارکسیسم (نیکوس پولانتراس)؛ گزارش و مصاحبه: در سوگ هواداری (ساسان شایسته)؛ گفتگویی با دو رفیق (شهرام و آرزو)؛ گزارشی از کنفرانس سوتات (حسین محمدی) ادبیات: تقی رفعت و مانیفست تجدد خواهی ادبی در ایران (علی آشتیانی)؛ نقدی بر رمان صد سال تنهایی، (ساسان شایسته)؛ کتابشناسی: دولت و انقلاب در ایران (ع.ک. دستان)؛ چپ در ایران معاصر (م. تیوا)؛ شهرنشینی در ایران (حسین محمدی)؛ درباره هنر و ادبیات (بشیر رفعتی پور).

## کنکاش، دفتر ۲-۳، بهار ۱۳۶۷.

### در باره روشنفکران:

سرسخن (هیئت تحریریه) مقاله ها: تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی (م. تیوا)؛ سه چهره مارکسیسم در ایران (ع. ک. دستان)؛ جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر (علی آشتیانی)؛ احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران معاصر (اروند ابراهامیان)؛ روشنفکران به مثابه روشنفکران (م. آرمان)؛ گئورگ لوکاچ: از رومانسیم تا بلشویسم (مایکل لوی)؛ گزارش: طبقه ی کارگر در سالهای ۴۵-۴۴ در آینه ی آمار (نادر)؛ گزارشی از کنفرانس سوتات ۱۹۸۷ (ول مقدم)؛ ادبیات: روشنفکران کافه دولاسانکیون (ساسان شایسته)؛ وجود دوباره جلال آریان (ع. ک. دستان)؛ جورج اورل و ملودرام سیاست (رها آذری و باقر شاد)؛ کتابشناسی: ساختارهای آغازین زندگی در ایران (افسانه نجم آبادی)، کتابنامه روشنفکران (م. تیوا و علی آشتیانی).

## کنکاش، دفتر چهارم، زمستان ۱۳۶۷.

اقتصاد و جامعه شناسی ایران:

سرسخن: هیئت تحریریه؛ آصف بیات: (کنترل سیاسی و سازماندهی کارگری در ایران: یک بررسی مقدماتی). علی آشتیانی (تداوم و گسیختگی در سازماندهی مبارزات طبقه کارگر ایران) حسین محمدی (تهران جدید: بخش خصوصی و بحران مکن ۲۲-۱۳۳۸)؛ رضا پیمان (پیرامون شیوه تولید آسیایی)؛ مصاحبه ای در باره ی جناح بندیهای جمهوری اسلامی؛ مهرداد آرمان: (اشاراتی بر جایگاه اجتماعی و سیاسی طنز در ایران)؛ ع.ک. داستان (یک تلاش ارزنده: در باره کتاب صد سال داستان نمایی در ایران، یک نامه).

## کنکاش، دفتر پنجم، پائیز ۱۳۶۸.

جامعه شناسی انقلاب ایران:

سرسخن (انقلاب ۱۳۵۷، ده سال بعد)؛ مقاله ها: اندیشه هایی پیرامون انقلاب ایران (م تیوا)؛ احیاء فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران (علی آشتیانی)؛ نقش جوانان در انقلاب ایران (مهرداد آرمان)؛ گزارش و مصاحبه: تجددخواهی چپ و بنیاد گرایی اسلامی (صادق جلال العظم)؛ زندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت (آلما زنوزی)؛ فرهنگ و هنر: از تبعید فرهنگی تا فرهنگ تبعیدی (حمید نفیسی)؛ انقلاب بدون اجازه (علی سعید زنجانی)؛ چند طرح بمناسبت دهه انقلاب (نیکزاد نجومی)؛ دین اسلام، ماجراهای سلمان رشدی، و مسأله آزادی، و دمکراسی (طارق علی، ع.ک. داستان و آنتوانت برتون).



## کنکاش دفتر ششم، ادبیات پس از انقلاب، بهار ۱۳۶۹.

### ادبیات ایران پس از انقلاب:

سرمسخرن: ادبیات و سیاست بعد از انقلاب (هیئت تحریریه)؛ بحران مقال چپ گرا در ادبیات پس از انقلاب (احمد کریمی حکاک)؛ مدرنیسم در مقابله با پوپولیزم در داستان نویسی (ع.ک.دستان)؛ تاریخ در داستان (حورا یآوری)؛ مانا و میرا در شعر (س. مازندرانی)؛ نقد فرهنگی و ادبیات: در غربت تجدد ماندن (علی آشتیانی)؛ اوضاع نقد و داستان نویسی مکتبی (باقر شاد)؛ درباره بحث های ادبی در ایران (ع.ک.دستان)؛ مصاحبه: مصاحبه با میرزا آقا عسگری (مانی) (س. مازندرانی)؛ از گذشته تا اکنون: عطار و شوق حلاج به مرگ (مجید نفیسی)؛ تعبیر امروزین تراژدی (حسن تهرانچیان)؛ بررسی کتاب: سلمان رشدی دگردیسی از ناسیونالیسم به جهان شهری (ساسان شایسته)؛ آواز گشتگان، رضا براهنی، (پرتو نوری علاء)؛ برای انقلاب من گریه کن ایران، منوچهر پروین، (ولنتاین مقدم)؛ سفر طوبی به انتهای شب، شهرنوش پارسی پور، (ارژنگ اسعد).

## کنکاش، دفتر هفتم، زمستان ۱۳۶۹.

### در باره دموکراسی در ایران:

سرمسخرن: مبحث دموکراسی در ایران (هیات تحریریه)؛ در گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک (مهرداد آرمان)؛ موانع فرهنگی برقراری دموکراسی در ایران (علی آشتیانی)؛ اندیشه دموکراسی و نهادهای آن از مشروطه (ابرج جوهری)؛ فکر نوظئه چینی در فرهنگ سیاسی ایران (پروانه ابراهامیان)؛ دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیسم (مارتین کارنوی)؛ سیر دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف (م. روزبه)؛ یک سند نویافته (پروانه ابراهامیان)؛ مصاحبه ای با دو نویسنده تاجیک (محمد صادق دانشور)؛ ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ (داریوش آشوری)؛ یادداشت هایی درباره عرفان اجتماعی (حمید حمید)؛ عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک (ع.ک.دستان).

## فرم اشتراک

برای اشتراک کنکاش با آدرس زیر تماس بگیرید:

Name .....

Address .....

City & State .....

Country .....

شروع اشتراک از شماره

KANKASH  
P.O. Box 4238  
New York, N.Y. 10185-0036  
U.S.A.

بهای اشتراک

چهار شماره: ۲۴ دلار (امریکا)  
معادل ۲۴ دلار (خارج از امریکا)

لطفاً بهاء اشتراک خود را به آدرس پستی کنکاش ارسال دارید.







**KANKASH**  
*A Persian Journal of History and Politics*

*Number 8, Spring 1992*

بها: ۲ دلار

**KANKASH**  
P.O. Box 4238  
New York, N.Y. 10185-0036  
U.S.A