

ایران نامه

سال هجدهم، شماره ۲

بهار ۱۳۷۹

فهرست

یادداشت:

۵ به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی

مقاله ها:

- ۱۱ سعید امیر ارجمند حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران
- ۲۷ جمشید بهنام نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدد
- ۴۳ مهرداد مشایخی تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران
- ۷۳ مونیکا م. رینگر مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم
- ۸۷ حمید تفضلی جایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته

گذری و نظری:

- ۱۰۵ شاهرخ مسکوب یادداشت های روزانه
- ۱۱۵ رضا مقتدر مقدمه ای بر «باغ ایرانی»
- ۱۲۱ عبدالحسین سمیعی «کرسی ریاست»

یاد رفتگان

- ۱۲۵ پدالله روپائی دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد
- ۱۳۳ اردوان داوران «من خود به چشم خویشتم. . .»
- ۱۴۳ احمد کریمی حکاک هوشنگ گلشیری

گزیده:

- ۱۴۹ کاظم زاده ایرانشهر «دین و ملکیت»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۶۷ مایکل مونرونی تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری)
- ۱۷۰ محمود منشی پوری میراث استعمار (فرهنگ مهر)
- ۱۷۶ نامه ها

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

مجله تحقیقات ایران شناسی

شماره ۲، سال هجدهم

بهار ۱۳۷۹/۲۰۰۰

به یاد

دکتر عبدالحسین سمیعی (۱۳۰۹-۱۳۷۹ش)

دکتر عبدالحسین ابتهاج سمیعی، عضو هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران، در ۱۹ مرداد ۱۳۷۹ (۹ اوت ۲۰۰۰) در سن هفتاد سالگی در شهر نیویورک دیده از جهان فرویست.

سال ها پیش، به هنگام جنگ جهانی دوم، آرتورکستلر (Arthur Koestler) در سوگ دوستی که درجنگ کشته شده بود نوشت که سخن گفتن در باره دوست از دست رفته به مثابه دیدن در پی تصویری است که مداوماً از انسان می گریزد. هدف رسیدن به تصویر و ضبط آن است پیش از آنکه به اسطوره تبدیل شود، خصلت های زمینی اش را که محمل روابط انسانی است از دست بدهد و به تدریج ویژگی های ملکوتی به خود گیرد. هرچه دوست وارسته تر باشد، گرایش

به اسطوره شدن فزونی می یابد، تا آنجا که خاطره دوست اثری می شود، از ساحت دوستی فراتر می رود و عشق به ستایش بدل می گردد. عبدالحسین انسانی بود وارسته و فاضل. آفتاب حضورش به دوستان، شاگردان، و همکارانش گرما می بخشید. از این رو آسان می توان از او اسطوره ساخت. اما، اصالت وجودش در خاکی بودنش بود. در دلبستگی انسانی به همسر و فرزندان، تعهدش به حرفه پزشکی، صداقتش در دوستی، بینش جهانی اش، و درعشق لایزالش به ایران. همه این خصائل در برخورد عاطفی اش با محیط متجلی بود. مذهبی نبود، اما انگار از هر مذهبی انسانی ترین ارزش را وام کرده بود. غرب و شرق را درخود داشت. به موسیقی عشق می ورزید، پرمایه بود، نیک پندار، هنرمند و هنرشناس، نیک سیرت، پرنزنز و ظریف آنقدر ظریف که هر بار به نزدش می رفتم این شعر سهراب سپهری در خاطرم زنده می شد که :

به سراغ من اگر می آئید
نرم و آهسته و بیائید، مبادا که ترک بردارد
چینی نازک تنهائی من

او در ۲۰ خرداد ماه سال ۱۳۰۹ در شهر رشت دیده به جهان گشود. پدرش مهدی ابتهاج سمیعی و مادرش زهرا مژده‌ی اکبر، هر دو از خانواده های قدیمی و محترم گیلان بودند. آموزش ابتدائی و بخشی از دوره دبیرستان را در رشت گذراند. پس از پایان سیکل اول متوسطه مستقیماً از رشت برای تحصیلات به امریکا رفت، که در آن زمان غیر عادی بود. در سال ۱۳۲۶ وارد دانشگاه استانفورد در کالیفرنیا شد و در آن دانشگاه دوره لیسانس را تمام کرد. سپس در دانشگاه کالیفرنیا دوره فوق لیسانس را در پایه پزشکی گذراند و بعد به نیویورک رفت و در دانشگاه کرنل و بیمارستان نیویورک دوره طب را تمام کرد. او پس از اتمام دوره پزشکی در نیویورک به دانشگاه هاروارد رفت و در رشته بیماری های داخلی تخصص گرفت.

دکتر سمیعی در سال ۱۳۴۱ به ایران بازگشت. ابتدا در دانشگاه شیراز به عنوان استاد رشته بیماری های داخلی مشغول به کار شد. پس از مدتی در تهران با جمعی از پزشکان بیمارستان پارس را پایه گذاشت و در طی چندین سال چند بار مدیریت آن بیمارستان را به عهده داشت. در همان زمان، به استادی پزشکی در دانشگاه ملی ایران منصوب شد و تا سال ۱۳۴۷ در این سمت خدمت کرد.

عبدالحسین سمیعی در آغاز نخست وزیری حسنعلی منصور به دعوت جمشید آموزگار، وزیر بهداشتی وقت، معاونت طرح و برنامه وزارت بهداشتی را قبول کرد و در این مدت بیمارستان فیروزگر را، که بعدها بیمارستان آموزشی شد و در پیش از شش یا هفت زمینه از جمله طب داخلی، جراحی، اطفال، زنان، زایمان، و بیپوشی در آنجا متخصص تربیت می شد، به راه انداخت.

تأسیس مرکز پزشکی از آرزوهای بزرگ دکتر سمیعی بود، اما تنها دست آورد دوران خدمتش در ایران نبود. در سال ۱۳۵۲ در کابینه امیر عباس هویدا به عنوان وزیر علوم و آموزش عالی مشغول خدمت شد. در مدت دو سالی که در وزارت علوم بود پایه ده دانشگاه در شهرستان های مختلف ریخته شد، از آن جمله دانشگاه بلوچستان، دانشگاه رازی که سه استان غربی ایران، یعنی کردستان و ایلام و کرمانشاهان را می پوشاند، دانشگاه گیلان، با همکاری دانشگاه های آلمان، و دانشگاه رضاشاه کبیر در مازندران.

عبدالحسین سمیعی در اواخر پائیز ۱۳۵۷ برای شرکت در همایش یکصدمین سالگرد تأسیس آکادمی علوم ژاپن روانه آن کشور شد. سفرش با اوج گیری جنبش انقلابی در ایران مصادف گردید و در نتیجه به اتفاق همسرش شهلا (خسروشاهی) و فرزندانش احمدعلی و گلناز به امریکا رفت و در سال ۱۳۵۸ در دانشکده پزشکی دانشگاه کرنل با سمت استادی و ریاست بخش بیماری های داخلی بیمارستان نیویورک - دانشکده پزشکی دانشگاه کرنل به کار مشغول شد. دکتر سمیعی در طی دوران اقامتش در خارج از ایران به تألیف چند کتاب علمی مهم نیز دست زد، از جمله دو کتاب درسی دانشگاهی که هر دو در دانشکده های پزشکی امریکا تدریس می شوند به نام های:

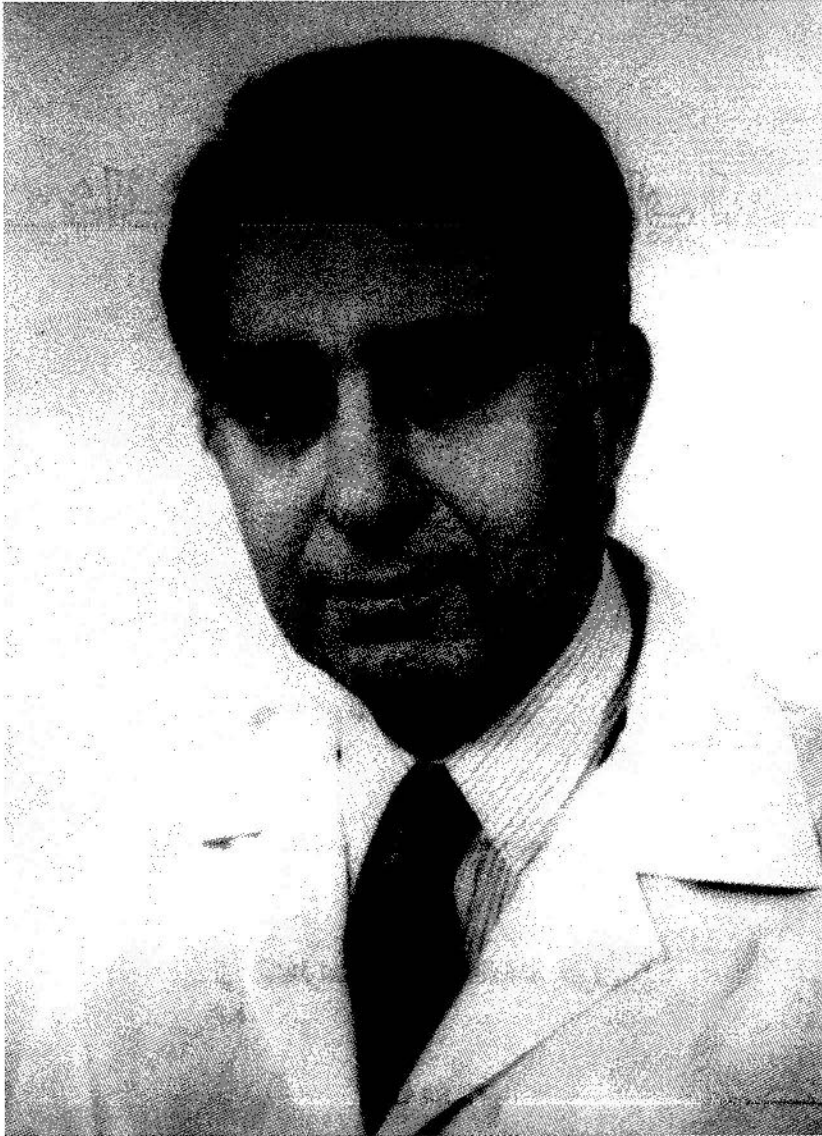
International Textbook of Medicine و *Textbook of Diagnostic Medicine*

از سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱م)، که بنیاد مطالعات ایران تأسیس شد، تاکنون بسیاری کسان در زمینه های علمی، فرهنگی، سازماندهی و ساماندهی به بنیاد یاری داده اند. در میان آنان همکاری تعدادی برای بنیاد حیاتی بود و در میان این دسته اخیر، عبدالحسین سمیعی مقامی خاص داشت. او از بنیانگذاران بنیاد بود. نام نشریه بنیاد، «ایران نامه»، به پیشنهاد او برگزیده شد. از آغاز، بی هیچ چشمداشتی، با همه وجود به تبیین و پیشبرد اهداف بنیاد کمک کرد. با بهره گیری از خزانة علم و تجربه ای که در طی سال ها در ایران و خارج از ایران اندوخته بود، راه درست را به همکاران نمود و در هرکجا و به هر نوع که

توانست برای به راه انداختن کار بنیاد از خود مایه گذاشت. عضویتش در کمیته اجرائی هیأت امنا برای همه اعضاء قوت قلب بود. نبودش ضربه ای است سنگین بر پیکر بنیاد مطالعات ایران و ضایعه ای که با همه وجود آن را احساس می‌کنیم.

این شماره ایران نامه به پاس راهنمایی‌های ارزنده دکتر عبدالحسین سمیعی در راه پیشبرد اهداف بنیاد مطالعات ایران و در بزرگداشت خدمات بی‌دریغش به جامعه دانشگاهیان و پزشکان ایران انتشار می‌یابد.

غلامرضا افخمی



دانشنامه کوچک ایران

تالیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

ایران نامه
 سال هجدهم، شماره ۲
 بهار ۱۳۷۹
 فهرست

یادداشت:

۵ به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی
 مقاله ها:

- | | | |
|----|------------------|--|
| ۱۱ | سعید امیر ارجمند | حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران |
| ۲۷ | جمشید بهنام | نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدید |
| ۴۳ | مهرداد مشایخی | تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران |
| ۷۳ | مونیکا م. رینگر | مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم |
| ۸۷ | حمید تفضلی | جایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته |

گذری و نظری:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------|
| ۱۰۵ | شاهرخ مسکوب | یادداشت های روزانه |
| ۱۱۵ | رضا مقتدر | مقدمه ای بر «باغ ایرانی» |
| ۱۲۱ | عبدالحسین سمیعی | «کرسی ریاست» |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|-----------------|-----------------------------|
| ۱۲۵ | یدالله رویانی | دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد |
| ۱۳۳ | اردوان داوران | «من خود به چشم خویشتم. . .» |
| ۱۴۳ | احمد کریمی حکاک | هوشنگ گلشیری |

گزیده:

- | | | |
|-----|--------------------|---------------|
| ۱۴۹ | کاظم زاده ایرانشهر | «دین و ملکیت» |
|-----|--------------------|---------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------------------|
| ۱۶۷ | مایکل مونرونی | تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری) |
| ۱۷۰ | محمود منشی پوری | میراث استعمار (فرهنگ مهر) |
| ۱۷۶ | | نامه ها |

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

مروری بر حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران

گرچه "حکومت اسلامی" مهم ترین شعار در تظاهرات دوران انقلاب ۱۳۵۷ بود، طرح ولایت فقیه آیت الله خمینی تا قبل از تأسیس مجلس خبرگان در تابستان ۱۳۵۸ مطلقاً عنوان نشده بود. از این طرح هنگامی پرده برداشته شد که پیام افتتاحیه رهبر انقلاب به سمع ۵۵ تن اعضای معتم مجلس ۷۳ نفری خبرگان رسید. در این پیام آمده بود که «قانون اساسی و سایر قوانین در این جمهوری باید صد درصد براساس اسلام باشد» و «تشخیص مخالفت یا موافقت با احکام اسلام منحصرأ در صلاحیت فقهای عظام است که الحمدالله گروهی از آنان در مجلس وجود دارند.» از آن روز تاکنون، تاریخ حقوق اساسی ایران بیش از هرچیز داستان کشمکش و تعارض میان نظریه حکومت الهی و ولایت فقیه با نظام قانونی دولت مدرن و حکومت پارلمانی است که قالب های آن از دوران مشروطیت و پادشاهی پهلوی باقی مانده بود.

* استاد جامعه شناسی در دانشگاه ایالتی نیویورک (ستونی بروک). آخرین اثر دکترامیر ارجمند به

زبان انگلیسی عبارت است از:

"The Law, Agency and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century," *Comparative Studies in Society and History*, 41.2 (1999), PP. 263-93.

۱. نظریه ولایت فقیه و قانون اساسی ۱۳۵۸

چنان که محسن کدیور نشان داده است^۱ "فتح باب" در بحث «حکومت اسلامی» در کتب فقهی در کتاب بیع آقای خمینی است، گو اینکه بحث درباره "ولایت فقیه" به عوائد الایام ملا احمد نراقی در اوائل قرن نوزدهم برمی گردد. به علت بی سابقه بودن طرح تشکیل حکومت به رهبری یک فقیه جامع الشرائط در استمرار امامت ائمه اطهار (ع) و تضاد اساسی بین این نظریه و اصول اجتهاد و مرجعیت تقلید، رابطه بین فقیه و مراجع تقلید از مشکلات ساختاری رژیم جمهوری اسلامی است که در جای دیگر مورد بحث قرار گرفته است.^۲ موضوع اصلی این مقاله امکانات و مشکلات انطباق اصل ولایت فقیه است با اصول غیرمتجانس حقوق عمومی دولت جدید به ویژه نظام دیوانسالاری مدرن و نهادهای مقننه دموکراتیک.

درابتدای انقلاب، خمینی اهمیت چندانی برای قانون اساسی قائل نبود و چنان که مکرراً گفته شده است با اصلاحات مختصری پیش نویس قانون اساسی دولت موقت بازرگان را نیز امضاء کرده بود، گرچه آن پیش نویس اشاره ای به ولایت فقیه یا اصل رهبری نداشت. خمینی ظاهراً حتی آماده بود از تشکیل مجلس مؤسسان که در فرمان تشکیل شورای انقلاب اسلامی (۲۳ دی ۱۳۵۷) به خواست بازرگان قول آنرا داده بود صرفنظر کند و همان پیش نویس را در فراندوم به رأی عمومی گذارد. جالب اینجاست که هاشمی رفسنجانی نیز در این مورد نظر خمینی را تأیید می کرد حال آنکه بازرگان و بنی صدر تشکیل مجلس مؤسسان را ضروری می شمردند و بر آن پافشاری می کردند. در همین زمان بود که خمینی، نگران از سرو صدای روشنفکران، به اندیشه انتخاب مجلس خبرگان، به جای مجلس مؤسسان افتاد، و فرمان تشکیل آن را صادر کرد.

در مجلس خبرگان حسینعلی منتظری و محمد حسینی بهشتی، که به ترتیب به عنوان رئیس و نایب رئیس برگزیده شده بودند، سهم اساسی را در توجیه و گنجاندن ولایت فقیه در قانون اساسی به عهده گرفتند. آیت الله منتظری در نقدی که قبلاً به پیش نویس قانون اساسی منتشر کرده بود با اشاره به اصل تفکیک سه قوای مقننه، اجرائیه و قضائیه، نظر خویش را مبنی بر این که هر سه قوا باید زیر سلطه "فقیه عادل" قرار گیرد اعلام کرده بود.^۳ علاوه بر پیش نویس دولت موقت، در همان دو روز اول طرحی از سوی آیت الله منتظری و پیشنادهائی از آیت الله صافی و چند تن دیگر از فقها رسید و اساس کار مجلس خبرگان قرار گرفت.^۴ علمای مجلس خبرگان برای رفع دوگانگی و تضاد بین "حکومت عرفی" و "حکومت شرعی" اصلی را پیشنهاد نموده بودند که آیت الله منتظری در مقام تبیین آن

مقوله "احکام حکومتی" را در زمینه قانونگذاری عنوان کرد:

ما دوجور احکام داریم یکی احکام قرآن و فقهی است . . . و یکی دیگر احکامی است که حکومتی است. . . مثلاً (وقتی) در مجلس یک قانون برای ترافیک وضع می کنند. . . این یک حکم حکومتی است و اگر این حکم از طرف حاکم شرع باشد حکومتش برای ما لازم الاتباع است و ما موظفیم که عمل کنیم و اگر مستند به شرع نباشد در برابر وجدان ضمانت اجرائی ندارد یعنی برای من شخصاً رعایتش لازم نیست. بنابراین بسیاری از قوانینی که از مجلس شورای ملی می گذرد از این سنخ است که قوانین حکومتی است. مادام مجتهدینی که ما آنها را از طرف امام (ع) ولو به نحو عمومی کلی منصوب می دانیم تا آنها تصویب نکنند و رویش صحه نگذارند و حکم به لزوم اجرا نکنند برای ما لازم الاجرا نیست. بنابراین اگر بخواهیم شرعی باشد باید این طور بگوئیم مقررات مجلس شورای ملی بدون تصویب فقهای شورای نگهبان قانونی و لازم الاجرا نیست در غیر این صورت برای ما ارزش قانونی شرعی ندارد.

منتظری در این استدلال، به پیروی از خمینی در کتاب بیع، دو معنای کاملاً متفاوت "حکومت"، یعنی معنای عادی و مصطلح و معنای فقهی آن را، که قضاوت باشد، درهم می آمیزد. جالب این که چند سال بعد منتظری چنین اختلاطی را در مبحث حکومت اسلامی در کتاب بیع خمینی مورد ایراد قرار داد.^۶ ولی در سال ۱۳۵۸ هم او بود که اصطلاح "احکام حکومتی" را که در بردارنده ضمنی این اختلاط است وارد حقوق اساسی ایران کرد. گرچه این اصطلاح در قانون اساسی ۱۳۵۸ به کار برده نشد ولی عناوین فقهی دیگری چون "ضرورت"، "احکام ثانویه" و "عناوین ثانویه" مربوط به افعالی که به خودی خود وجوبی ندارند ولی به عنوان «مقدمه واجب» مؤمنین مکلف به اطاعت از آنها هستند. به تدریج به جای آن نشست. اما، توسل به این عناوین نیز نتوانست مسئله تزاخم قوانین و احکام شرعی در قانونگذاری و بن بست بین شورای نگهبان و مجلس را حل کند. دولت موسوی در بهمن ماه ۱۳۶۶ خواستار «دخالت ولایت فقیه» برای تشخیص «حکم حکومتی» شد. این تقاضا منتج به صدور آخرین فتوای تاریخی خمینی و تشکیل مجمع تشخیص مصلحت گردید که مسئول تشخیص «احکام حکومتی» است. در تفسیر این تحولات بود که حجة الاسلام طاهری خرم آبادی احکام را نه به دو بلکه به سه دسته «احکام اولیه»، «احکام ثانویه» و «احکام حکومتی» تقسیم کرد.^۸

علمای مجلس خبرگان به پیروی از فرمان خمینی در تأیید ضرورت تدوین یک قانون اساسی «صد درصد اسلامی» ناچار به وضع اصطلاحات غیرمعارف و بی سابقه ای مانند «امامت مستمر» و «اجتهاد مستمر» شدند تا بتوانند برای رژیم جمهوری اسلامی در معتقدات شیعه و اصول فقهی آن پایه ای بتراشند. از همین روست که در مقدمه قانون اساسی چنین آمده:

براساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود... آماده می کند.

هم چنین اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی را نظامی تعریف می کند بر پایه ایمان به «خدای یکتا... و اختصاص حاکمیت و تشریح به او» و «امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام» و «اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط براساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین». افزون بر این، در این قانون اساسی، مانند دیگر قوانین اساسی ایدئولوژیک، حقوق فردی و بسیاری اختیارات دیگر به رعایت موازینی که در این قانون «موازین اسلامی» است مشروط و مقید شده اند. تنها در یک مورد کلمه ایدئولوژیک «توحیدی» که در پیش نویس قانون اساسی دولت موقت گنجانده شده و مورد تأیید نظریه پردازان اسلامی داخل مجلس خبرگان، منجمله آیت الله بهشتی، نیز بود به اصرار منتظری و برخی دیگر از مجتهدین حذف گردید.^۱ هنگامی که برای نخستین بار بحث «موازین اسلامی» پیش آمد، آیت الله لطف الله صافی پیشنهاد بدیعی را مطرح کرد که به صورت زیر به عنوان اصل ۴ به تصویب رسید:

کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق با عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.

این اصل در واقع به فقهای شورای نگهبان اختیار الغاء قانون اساسی یا اجزاء آن را می دهد و در واقع مانند قدرت های تلویحی ولی فقیه براساس امامت مستمر اولویت قانون اساسی را بر قوانین عادی از بین می برد.

اصل ۱۰۷ قانون اساسی ۱۳۵۸ مرجعیت تقلید را جزو شرایط رهبری شمرد و انتخاب رهبر را به عهده مجلس خبرگان رهبری محول ساخت. مجلس

خبرگان که مختص فقهاست و اشخاص عادی حق عضویت در آنها ندارند به موجب اصل ۱۱۱ اختیار عزل رهبر را نیز دارد. در این مجلس اختیارات وسیع رهبر به سهولت به تصویب رسید، گویانکه مکارم شیرازی، حجتی کرمانی و تهرانی^{۱۱} (حاجی ترخانی) با واگذاری فرماندهی کل قوای کشور به او مخالفت کردند.

واقعیت این است که برخلاف تصور غالب، نظام های حقوق اساسی، چه در غرب و چه در شرق، یک دست و متجانس نیستند. به عبارت دیگر، همه این نظام ها حاوی اصولی ناهمگون و گاه متناقض اند که از تجربه تاریخی ادوار خاص و سیر تکاملی نظام های حقوقی جهان اثر پذیرفته اند. پنج اصل مهمی که هر یک در دوران تاریخی و اجتماعی خاص نظام های حقوق اساسی را شکل بخشیده اند عبارتند از:

۱. تحدید قدرت حاکمه به منظور دفاع از حقوق مدنی و آزادی های فردی که اصل حاکم بر نظام مجالس طبقاتی قرون وسطی و پس از آن نظام های لیبرال شد؛

۲. حاکمیت مردم و دموکراسی که حق قانونگذاری را در انحصار شهروندان قرار می دهد؛

۳. حق دولت به اعمال قدرت برای حفظ و اعتلای حقوق اجتماعی شهروندان؛

۴. ایدئولوژی به عنوان اساس نظام سیاسی و منشاء حقوق عمومی؛

۵. دین به عنوان منشاء حقانیت نظام سیاسی.

حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران معترف تناقض اصول ۴ و ۵ بالا با اصول ۱ و ۲ است. چنان که گفته شد تناقض بین اصول ۱ و ۴ به تحدید حقوق مدنی و آزادی های فردی در قانون اساسی ۱۳۵۸ انجامید. هدف اصلی این قانون که، اصل ۵ بالا را در برمی گرفت، ایجاد نظامی جدید بود که در آن حق ولایت فقها، به تبعیت از نظریه ولایت فقیه خمینی، به حق حکومت مبدل می شد. اما اصل اول یاد شده نیز در عنوان فصل پنجم این قانون یعنی «حق حاکمیت ملی» و نیز در تأکید بر حق قانونگذاری مجلس شورای ملی که بلافاصله به مجلس شورای اسلامی تغییر نام داد منعکس است. در نهایت امر، تناقض بین این اصل از یک سو و هدف اصلی قانون اساسی ۱۳۵۸، از سوی دیگر، باعث شد که در عمل حق حاکمیت مردم تابع ولایت فقیه قرار گیرد و اعتبار قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی به موافقت فقهای شورای نگهبان منوط شود.^{۱۲} در نتیجه می توان گفت که اگر هدف قانون اساسی مشروطیت انتقال حق حکومت از شاه به ملت بود، هدف قانون اساسی جمهوری اسلامی انتقال حق حکومت از ملت به ولی فقیه یا رهبر جمهوری اسلامی ایران است. این انتقال مباحث حقوقی و فقهی وسیعی را گشود و سرانجام به بازنگری سال ۱۳۶۸ در قانون اساسی و ایجاد دو شورای

جدید، یعنی مجمع تشخیص مصلحت نظام جمهوری اسلامی و شورای بازنگری قانون اساسی، انجامید.

تغییر عنوان رهبرانقلاب اسلامی از آیه الله العظمی به امام با اعمال اختیارات فراقانونی مانند مصادره اموال خانواده پهلوی و صاحبان صنایع در رژیم سابق به عنوان غنیمت جنگی، تأسیس بنیادها و تعیین نمایندگان امام در سازمان های دولتی و نظامی همراه بود. بسیاری دیگر از فرامین و فتاوی آیت الله خمینی نیز مجوزی در قانون اساسی نداشت، از آن جمله انتصاب شورای عالی انقلاب فرهنگی و تأسیس دادگاه ویژه روحانیت و فرمان هشت ماده ای ۱۳۶۱. به علاوه کتاب *تحریر الوسیطه* او بر تمام قوانین مملکتی اولویت یافت و تعریف مقام رهبر به عنوان ولی فقیه در خود قانون اساسی ۱۳۵۸ نیز در نفس خود قدرتی فراتر از قانون اساسی برای او فراهم آورد. این قدرت فراقانونی (extra-constitutional) مبنای دخالت وی در بحران حقوق اساسی دهه بعد از انقلاب بود.

۲. بحران نظام حقوق اساسی و انقلاب دوم خمینی

مخالفت شورای نگهبان با مصوبات مجلس شورای اسلامی و برخی از مقررات اقتصادی دولتی بین سال های ۱۳۵۹ و ۱۳۶۶ و عدم کارآئی قواعد فقه شیعه مانند «ضرورت» خمینی را برآن داشت تا پا از حوزه صدور فتاوهائی مانند تجویز تعزیرات حکومتی فراتر گذارد. به عنوان نمونه، وی در نامه معروف خود در ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ به رئیس جمهور وقت، سیدعلی خامنه ای، اعلام کرد که «ولایت مطلقه فقیه اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد.» در همین نامه وی همچنین ادعا کرد که «حکومت شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.»^{۱۴} این نظریه بدیع امام خمینی به سرعت مورد تأیید و تحسین اطرافیان او منجمله منتظری، خامنه ای و هاشمی رفسنجانی قرار گرفت. ولی سمینار ائمه جمعه که در دی ماه ۱۳۶۶ برای تبیین «ولایت مطلقه فقیه» تشکیل شد کمکی به اثبات و توجیه این ادعا نکرد. در واقع، در این سمینار جمعی از مهم ترین فقهای رژیم اذعان کردند که کتب فقهی شیعه به موضوع حکومت توجه کافی نداشته اند.^{۱۵} در بهمن ماه ۱۳۶۶، امام خمینی، بدون اینکه منتظر حل معضلات فقهی «ولایت مطلقه فقیه» یا انطباق آن با قانون اساسی شود، فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی را، برای تعیین احکام حکومتی در موارد اختلاف مجلس و شورای نگهبان، صادر کرد. با این فرمان مصلحت عمومی، هم به تلویح و هم در عمل، مبنای تعیین احکام حکومتی یا به عبارت دیگر وضع قوانین جدید قرار گرفت. با تشکیل مجمع تشخیص مصلحت و تثبیت آن در بازنگری قانون اساسی در ۱۳۶۸ نه تنها قاعده «مصلحت»، که از اصول فقهی اهل

سنت و در نظر فقهای شیعه مردود بود، رسماً پذیرفته شد بلکه مبنای حل تناقضات نظام حقوقی جمهوری اسلامی قرار گرفت. حل بحران حقوق اساسی دهه بعد از انقلاب از طریق قبول اصل مصلحت و تشکیل مجمعی برای تشخیص آن آخرین قدم انقلابی خمینی بود. آیه الله موسوی اردبیلی که مدت ها خواستار تشکیل چنین مجمعی بود و به عضویت آن منصوب گردید به درستی آنرا مهم ترین دستاورد انقلاب دانست.^{۱۶}

آیت الله خمینی، در ماه های آخر زندگی و پس از برکناری آیه الله منتظری از مقام جانشینی خود، برای شمول این راه حل در قانون اساسی و نیز برای تغییر اصول مربوط به رهبری، فرمان بازنگری قانون اساسی را، به تقاضای یکصد و هفتاد نفر از نمایندگان مجلس، در ۴ فروردین سال ۱۳۶۸ صادر کرد و به شورائی که به این منظور منصوب نمود مأموریت داد قانون اساسی را در هفت مورد زیر اصلاح کند: رهبری، تمرکز قدرت در قوه مجریه، تمرکز قدرت در قوه قضائیه، تمرکز مدیریت در صدا و سیما، تغییر نام و تعداد نمایندگان مجلس، مجمع تشخیص مصلحت، و بازنگری قانون اساسی در آینده. شورای بازنگری از حد این مأموریت تجاوز نکرد و اختیارات یک مجلس مؤسسان را برای خود قائل نشد. اما، در آخرین جلسه شورا که مدتی پس از فوت خمینی تشکیل شد، به علت اصرار آیه الله مشکینی، رئیس شورا، صفت «مطلقه» به عبارت «ولایت امر و امامت» که در اصل ۵۷ آمده است اضافه گردید.^{۱۷}

۳. بازنگری قانون اساسی در ۱۳۶۸ و پیدایش حکومت شورائی فقها

تنها یک روز پس از درگذشت آیت الله خمینی، مجلس خبرگان رهبری سید علی خامنه ای را با ۶۰ رأی از ۷۴ به عنوان جانشین خمینی و رهبر جمهوری اسلامی برگزید. رهبر جدید نیز به فاصله کمتر از دو هفته با تنفیذ یکی از آخرین فرمان های خمینی نمایندگان او در سازمان ها و بنیادهای مختلف را یا ابقاء و یا تعویض کرد. این نمایندگان از این پس به جای نماینده امام نماینده ولی فقیه نامیده شدند. بدین ترتیب، بدون بحران جانشینی و بی آن که تفرقه ای در طبقه حاکمه معتم ظاهراً شود، خامنه ای جای خمینی را در مقام رهبری جمهوری اسلامی گرفت. یکی از علل مهم انتقال مسالمت آمیز قدرت در این مرحله که به نظر می رسد در تاریخ انقلاب ها بی سابقه بوده باشد، استقرار سیستم شورائی در حکومت فقها بود که پس از فقدان رهبر کارزماتیک انقلاب نیز بجا ماند و ایران را تحت سلطه کامل خود نگهداشت.

شورای بازنگری قانون اساسی یک ماه و اندی پس از فوت خمینی به کار خود ادامه داد و قانون اساسی را در هفت موضوع مورد خواست او اصلاح کرد. شرط مرجعیت تقلید نیز به دستور امام خمینی از شرایط رهبری حذف گردید.

تقسیم قدرت در قوه مجریه بین رئیس جمهور و نخست وزیر که طبق مدل قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه (۱۹۵۸) از پیش نویس دولت بازرگان بجا مانده بود با حذف مقام نخست وزیر از میان رفت و ریاست قوه مجریه منحصرأ در اختیار رئیس جمهور قرار گرفت. تمرکز قدرت در قوه قضائیه نیز با حذف شورایی قضائی و انتصاب یک رئیس قوه قضائیه از طرف رهبر تحقق پذیرفت. تعیین رئیس صدا و سیما اسلامی نیز جزو اختیارات رهبری قرار گرفت. افزون بر این، اصل ۱۱۲ قانون اساسی ۱۳۶۸ مجمع تشخیص مصلحت نظام را به عنوان ارگان مشاور مقام رهبری به رسمیت شناخت و انتصاب اعضاء ثابت و غیر ثابت آنرا به رهبر محول کرد و در همان حال، براساس اصل ۱۱۰، مشورت در «تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران» را به وظائف آن اضافه نمود. با اضافه شدن این ماده مجمع تشخیص مصلحت علاوه بر حفظ قدرت مقننه بالفعل خود از طریق تعیین احکام حکومتی که خود از قوه مقننه مجلس شورای اسلامی می‌کاست، اختیار تعیین سیاست های کلی را که بالطبع جزو وظائف دولت و قوه مجریه است از رئیس جمهور به خود و مآلاً به مقام رهبری منتقل ساخت. به این ترتیب، قانون اساسی ۱۳۶۸ اقتدار و اختیارات اساسی را عملاً در مقام رهبری متمرکز کرد. براساس این قانون، رهبر علاوه بر انتصاب رؤسای قوه قضائیه و صدا و سیما - که به اختیارات گسترده تر از پیش مسلح شده بودند - ارگان جدید مجمع تشخیص مصلحت را نیز به خدمت گرفته و از طریق مشورت با آن اختیار تعیین سیاست های کلی دولت را نیز از رئیس جمهور منتزع کرده و به خود اختصاص داده است.

با تعیین سریع جانشین خمینی و جلوگیری از بروز بحران، اهمیت مجلس خبرگان رهبری نمایان گردید. شورای بازرگری پیشنهاد تعیین رهبر برای مدتی معین را رد کرد ولی درعوض اختیار مجلس خبرگان رهبری را در مورد عزل رهبر، با اضافه کردن جمله «یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است» به اصل ۱۱۱، بسط داد. البته طبق قانون اساسی ۱۳۵۸ نیز مجلس خبرگان می‌توانست رهبر را در صورت تشخیص ناتوانی او برکنار کند و بر همین اساس نیز طبق مواد ۱ و ۱۹ نظامنامه داخلی خود، که در سال ۱۳۶۲ تنظیم شد، یک «کمیسیون تحقیق» برای نظارت بر احوال رهبر تشکیل داد.^{۱۸} به این ترتیب، مجلس خبرگان رهبری با اهرمی که برای اعمال نفوذ بر رهبر در دست داشت به یکی از ارکان دائمی رژیم حکومت شورائی فقها تبدیل شد.

رکن دیگر رژیم حکومت شورائی فقها شورای نگهبان است که طبق اصل ۹۹ قانون اساسی ۱۳۵۸ علاوه بر حق وتوی مصوبات مجلس وظیفه نظارت بر انتخابات را نیز به عهده دارد. این شورا در خرداد ۱۳۷۰، با استفاده (یا سوء استفاده) از حق تفسیر قانون اساسی حق نظارت خود بر انتخابات را که در اصل

۹۹ این قانون منظور شده بود «استصوابی» تفسیر کرد و آن را «شامل تمام مراحل اجرایی انتخابات، از جمله تأیید یا رد صلاحیت کاندیدها» دانست.^{۱۱} با این تفسیر و با استفاده وسیع و بلاملاحظه از حربهٔ رد صلاحیت کاندیدهای همهٔ انتخابات، شورای نگهبان به ارگان اصلی کنترل سیاسی رژیم حکومت شورائی فقها در ایران پس از خمینی تبدیل شد. در دههٔ ۱۳۷۰ اهمیت مجمع تشخیص مصلحت نیز به تدریج افزایش یافت و در نتیجه این مجمع به تدریج از حدود حکمیت در موارد اختلاف مجلس و شورای نگهبان تجاوز کرد و مستقلاً به طرح و تصویب «قانون» پرداخت بی آنکه اجرای مصوبات خود را به تصویب مجلس یا مقام دیگری موکول کند.

افزون براین، در ۲۴ مهر ۱۳۷۲، شورای نگهبان، که فقهای آن عضو مجمع تشخیص مصلحت نیز هستند، در تأیید نقش پیش بینی نشدهٔ مجمع با توسل به اختیار خود در تفسیر قانون اساسی نظر داد که «هیچ یک از مراجع قانونگذاری حق رد و ابطال و نقض و فسخ مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام را ندارد.»^{۱۲} آخرین قدم در تقویت مجمع تشخیص مصلحت، به عنوان یکی از ارکان اساسی رژیم حکومت شورائی فقهاء، در اواخر ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی برداشته شد و به پیشنهاد کمیته تحقیق مجلس خبرگان و یا لاقلاً با کمک آن، رهبر جمهوری اسلامی، آیه الله خامنه ای، هاشمی رفسنجانی را به ریاست مجمع تشخیص مصلحت نظام منصوب کرد تا به وظیفهٔ «تعیین سیاست‌های کلی نظام» که در بازنگری ۱۳۶۸ برای آن در نظر گرفته شده بود جامهٔ عمل پوشاند.

۴- خاتمی، حکومت قانون و مشارکت سیاسی

استقرار حکومت شورائی فقها با بسط ید دولت و قوه مجریه در وضع مقررات دولتی و اجرای «تعریضات حکومتی» همراه بود، زیرا منظور اصلی خمینی (در سال آخر جنگ با عراق و سال بعد از آن) استفاده از حربهٔ ولایت مطلقه، یعنی قدرت غیر مشروط فقها، در درجه اول برای رها ساختن قوانین و مقررات دولتی (از جمله قانون کار و تجارت) از بند احکام شرعیه بود. در عمل نیز تثبیت حقوقی «احکام حکومتی» به قدرت و آزادی عمل بوروکراسی دولتی افزود. شاید بتوان گفت ضربهٔ اصلی حربهٔ ولایت فقیه، که مطلق بودن آن حتی مورد توافق فقهای طبقه حاکمه نیز نبود، منجر به تخریب کامل جنبه‌های دموکراتیک ساختار حقوق اساسی جمهوری اسلامی نشد در واقع، برخلاف تصور و انتظار، به پیروزی قوانین دولتی یا «احکام حکومتی» بر فقه شیعه انجامید. این پیروزی از یک طرف راه را برای تغییرات اساسی در قوانین عادی ایران هموار کرد، بخصوص از طریق مصوبات مجمع تشخیص مصلحت. از طرف دیگر، ایجاد مجمع تشخیص مصلحت اولویت قانون اساسی بر قوانین عادی را بیش از پیش مخدوش ساخت، زیرا نه

تنها قانونگذاری از این نوع بلکه «حل معضلات نظام» نیز فقط منوط به تأیید رهبر است و احتیاجی به تطابق با اصول قانون اساسی ندارد.

با این همه، انتخاب غیر مترقبه سیدمحمدخاتمی به ریاست جمهوری در ۲ خرداد ۱۳۷۶ باعث شد که دو پدیده متناقض با حکومت دینی و ایدئولوژی، که در دو دهه بعد از انقلاب به شدت تضعیف شده ولی یکسره از میان نرفته بودند، یعنی حکومت قانون و جامعه مدنی، بار دیگر مطرح شوند. بحث گسترده درباره این دو پدیده به ویژه در مطبوعات هوادار خاتمی، که پس از انتخاب او از آزادی نسبی تازه ای برخوردار شده بودند، به تغییرات چشم‌گیری در فرهنگ سیاسی ایران منجر شده است که شاید درآینده موجب تحولات اساسی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی شود. با این همه، تا کنون به سبب مقابله شدید رژیم حکومت شورائی فقها با تحولات اخیر، این گونه بحث‌ها اثری جز تجدید حیات جنبه‌های دموکراتیک محدود قانون اساسی ۱۳۵۸ نداشته است.

آثار سیاسی انتخابات خاتمی به ریاست جمهوری به مراتب قابل ملاحظه‌تر از پیامدهای حقوقی آن بوده است. یکی از مهم‌ترین این آثار، که در چند ماه اول ریاست جمهوری وی کاملاً آشکار شد، علنی شدن تفرقه و تشتت در طبقه حاکمه معتم بود که، با استثنائاتی، نزدیک به دو دهه جنبه ای یک پارچه و همبسته داشت. البته، تناقض بین اصل مرجعیت فقها در امر تقلید و ولایت فقیه به معنای حق حکومت آنها از ابتدای انقلاب در اختلاف رأی بین خمینی از سوئی و برخی دیگر از آیات عظام، از جمله خوئی، شریعتمداری و طباطبائی قمی، از سوی دیگر، مشهود بود. در واقع ادامه این اختلاف رأی به حذف شرط مرجعیت برای رهبری در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ انجامید. در دوره بعد از خمینی هم کوشش‌های آیه الله محمد یزدی رئیس قوه قضائیه برای انحلال اصل مرجعیت در رهبری سرانجام بعد از فوت آیه الله العظمی اراکی و عدم اقبال عمومی به پذیرفتن خامنه ای به عنوان تنها مرجع تقلید با شکست کامل روبرو گردید و تضاد بین مرجعیت تقلید و رهبری براساس ولایت فقیه همچنان لاینحل باقی ماند. اما به نظر می‌رسد که رژیم جمهوری اسلامی چندان نیازمند به مراجع تقلید، که جایی هم در نظام حقوقی آن ندارند، نیست. تشتت و تفرقه ای که انتخاب خاتمی آن را تشدید کرد و باعث فروپاشیدن وحدت طبقه حاکمه معتم گردید سرانجام به بروز اختلاف میان فقهای معتقد به ولایت فقیه و مقامات بلندپایه رژیم انقلابی خمینی انجامید. از نمونه های بارز این اختلاف مخالفت آشکار آیه الله العظمی منتظری و آیه الله آذری قمی با خامنه ای و با اصل رهبری در پائیز ۱۳۷۶ بود که به تهاجم به منازل و دفاتر آنان در قم منجر شد. دیری نپائید که عبدالکریم موسوی اردبیلی و یوسف صانعی نیز از تصدی مشاغل قضائی و سیاسی کناره گرفتند و با عنوان آیتالله‌العظمی در قم مشغول تدریس

شدند و به صف اصلاح طلبان پیوستند. بسیاری دیگر از فقهای مطرود رژیم حکومت شورائی فقها و شورای نگهبان نیز به همین راه گام نهادند. این شکاف عمیق در طبقه حاکمه معتم باعث شد که روزنامه‌نگاران و نمایندگان طبقه متوسط که سال‌ها از شرکت در عرصه سیاست محروم مانده بودند جرأت یابند اصل ولایت فقیه را که اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی است علناً زیر سؤال برند. محاکمه روحانیان اصلاح طلب از جمله محسن کدیور و بخصوص عبدالله نوری در پائیز ۱۳۷۸ شکاف بین روحانیون اصلاح طلب و جانبداران ولایت فقیه را عمیق تر کرد تا آنجا که آیه الله یوسف صانعی با اشاره به اینکه قرآن انسان را خلیفه الله دانسته است این سؤال را عنوان کرد که «چگونه ممکن است رأی یک نفر [یعنی ولی فقیه] یا چند نفر یا اجتماعات کوچک [یعنی شوراها] را بر رأی و نظر همه مردم و یا اکثریت آنها مقدم بدارد که این بالاترین استبداد و زشت‌ترین چهره آن می‌باشد»^{۲۳}

در این میان، دولت خاتمی نیز در تعقیب سه هدف اساسی اعلام شده خود یعنی تثبیت حکومت قانون، تقویت جامعه مدنی و توسعه سیاسی براساس مشارکت عمومی به مشکلات بسیار برخورد کرده است. اشکال اساسی برنامه حکومت قانون خاتمی تسلط کامل رژیم حکومت شورائی فقها بر قوه قضائیه و تسلط مقام رهبری بر دادگاه ویژه روحانیت است که با توسعه شعب مختلف آن به صورت یک سازمان قضائی مستقل از قوه قضائیه درآمده. در کشمکش میان خاتمی و اصلاح طلبان، از یک سو، و رژیم حکومت شورائی فقها تحت رهبری ولی فقیه، از سوی دیگر، قدرت قضائی - اعم از دادگاه های عادی و دادگاه ویژه روحانیت که تابع رهبری است - به یک حربه سیاسی برای خاموش کردن منتقدان و مطبوعات اصلاح طلب تبدیل شده است. به سخن دیگر، با کند شدن حربه نظارت استصوابی شورای نگهبان برای کنترل صحنه سیاسی، سوء استفاده از قدرت قضائی در سال های اخیر را باید کارآترین حربه رژیم حکومت شورائی فقها علیه اصلاح طلبان و منتقدان شمرد.

فرجه عمل خاتمی برای برقراری حکومت قانون در برابر رژیم ولایتی فقها چندان وسیع به نظر نمی رسد. اصل ۱۱۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی - یکی از معدود اصولی که از قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه اخذ شده مسئولیت اجرای قانون اساسی را به رئیس جمهور وا گذاشته است.^{۲۳} خاتمی، به نیت اجرای این مسئولیت، چند ماه پس از تصدی مقام ریاست جمهوری کمیسیون اجرای قانون اساسی را تشکیل داد و حسین پورمهر را به ریاست آن منصوب کرد. اما، کار این کمیسیون تاکنون نتیجه شایانی نداشته است جز اینکه رئیس آن، در خلال محاکمه حجة الاسلام محسن کدیور، دادگاه ویژه روحانیت را مغایر قانون اساسی شمرد.^{۲۴} تا آنجا که این نگارنده مطلع است این کمیسیون به مطرح کردن

نهادها و مشاغلی که در قانون اساسی عنوان نشده‌اند، مانند نمایندگان ولی فقیه در سازمان‌ها و ائمه جمعه، رغبت چندانی نشان نداده است.

از دو هدف اساسی دیگر برنامه خاتمی، «جامعه مدنی» - به استثنای شکوفائی مطبوعات و ایجاد فضای نسبتاً باز عمومی و سیاسی - کماکان در سطح شعار باقی مانده است. دوست بازی و اتاتیسم (etatisme) که نه تنها در دوران جنگ با عراق بلکه در دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی ادامه داشت، کمکی به نضج جامعه مدنی در ایران نکرد و با مخالفت مجلس پنجم دولت خاتمی فرصتی برای تشویق نهادهای مستقل که با روحیه دولتمداران نیز چندان سازگار نیست نیافت. به این ترتیب، دولت خاتمی تنها در زمینه توسعه مشارکت سیاسی براساس اصول متناقض با ولایت فقیه، که در قانون اساسی به صورتی محدود حفظ شده بود، به موفقیت‌های نسبی نائل شده است.

علاوه بر یک مجلس شورا مرکب از نمایندگان منتخب مردم که از قانون اساسی مشروطیت به قانون اساسی جمهوری اسلامی منتقل گردیده و رکن اصلی حاکمیت ملی را تشکیل می‌داده است، قانون اساسی ۱۳۵۸ همچنین شامل فصلی (اصول ۱۰۶-۱۰۰) درباره انتخاب شوراهای ده، بخش، شهر، شهرستان و استان است. ولی قانون سازمان و انتخابات شوراهای فقط در اواخر سال ۱۳۷۵ به تصویب رسید. دولت خاتمی انتخابات شوراهای را ۲۰ سال پس از انقلاب اسلامی در بهمن ماه ۱۳۷۷ به انجام رسانید و طرفداران اصلاحات او با حدود چهار پنجم آراء عمومی حائز اکثریت در شوراهای شدند. خاتمی برگزاری انتخابات شوراهای را بارزترین وجه مشارکت، و مشارکت را اولین گام در توسعه سیاسی دانست.^{۲۵} چندی بعد، در سالروز دوم خرداد، خاتمی در نطقی در برابر حدود یک صد و هفت هزار نمایندگان منتخب شوراهای با تأکید بر لزوم ادامه تلاش در «پایدار شدن مردم سالاری و دموکراسی اسلامی» خاطر نشان ساخت که «عناوین مقدس مانند انقلاب، آزادی، اسلام و رهبری در انحصار هیچ گروهی نیست»^{۲۶} رهبر جمهوری اسلامی در این اجتماع شرکت نکرد و پیام مختصر او را رئیس دفترش خواند.

تشکیل جنبه مشارکت در انتخابات مجلس ششم و پیروزی قاطع آن به تنش ناشی از تناقض بین جنبه‌های دموکراتیک و جنبه‌های ولایتی و ایدئولوژیک قانون اساسی دامن زد و با واکنش شدید رژیم حکومتی شورائی فقها که حامی ولایت فقیه و ایدئولوژی اسلامی است روبرو گردید. از همین رو، قبل از پایان سال ۱۳۷۸، از یک سو، مدعیان ایدئولوژی اسلام ناب محمدی فراسوی چهارچوبه قانون به اعمال خشونت و ترور برخاستند و، از سوی دیگر، فقهای عضو شوراهای حاکم از ابتدای سال ۱۳۷۹ با توسل به اختیارات قانونی و قدرت قضائی خود به بستن مطبوعات اصلاح طلب و دستگیری و محاکمه منتقدان پرداختند. مجمع تشخیص

مصلحت نظام با یک مصوبه غیرعادی مجلس شورای اسلامی را از تحقیق و تفحص در «نهادهای تحت امر مستقیم رهبری» که شامل دادگاه های ویژه روحانیت، صدا و سیما و بسیاری دیگر از سازمان های نظامی و اقتصادی است منع کرد. افزون براین، آیه الله جنتی، دبیر شورای نگهبان، شورای نگهبان را مافوق مجلس دانست و اضافه کرد که مجلس حق تحقیق و تفحص در قوه قضائیه را هم ندارد.^{۲۷}

علی رغم ابطال انتخابات در برخی از شهرها و دخالت شورای نگهبان در ترتیب منتخبین تهران، مجلس ششم تشکیل گردید و شروع به کار کرد. اما، از همان آغاز کار، جنگ قدرت بین رئیس جمهور و مجلس انتخابی از سوئی و رژیم انتصابی حکومت شورائی فقها، از سوی دیگر، آشکارا ادامه یافته است. دور اول این جنگ قدرت در اواسط مرداد ماه ۱۳۷۹ با بُرد بدون تردید رژیم انتصابی شورائی فقها و رهبر خاتمه یافت. در طی نامه ای که بعد از جنجال در جلسه ۱۶ مرداد مجلس شورای اسلامی قرائت گردید، رهبر سکوت بیشتر درمورد طرح اصلاح قانون مطبوعات را جایز ندانسته اعلام نمود که تغییر قانون قعلی «مشروع و به مصلحت کشور و نظام نیست» رئیس مجلس حجة الاسلام کروی بی این دستور را «حکم حکومتی» و واجب الطاعه دانسته اضافه نمود: «قانون اساسی بر ولایت مطلقه تأکید دارد [البته چنانکه دیدیم کلمه "مطلقه" در آخر کار و بدون تأکید در یکی از مواد گنجانده شد] و ولایت مطلقه هم همین است».^{۲۸} طرح اصلاح قانون مطبوعات بلافاصله با تأیید هیئت رئیسه از دستور مجلس حذف گردید. علی رغم این پیروزی، نتیجه این جنگ قدرت در حال حاضر قابل پیش بینی نیست ولی اصول متناقض قانون اساسی جمهوری اسلامی چهارچوبه این جنگ و پستی و بلندی میدان آن را از قبل مشخص کرده است.

پانوشت ها:

۱. صورت مشروح مذاکرات بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، چاپخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، جلد ۱، ص ۵.
۲. محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشرنی، ۱۳۷۷، صص ۲۶-۲۲.
۳. ن. ک. به:
۴. م. ایزدی، گذاری بر زندگی و اندیشه های آیه الله منتظری، تهران ۱۳۵۹،

S.A. Arjomand, "Shi'ite Jurisprudence and Constitution-Making in the Islamic Republic of Iran," *Fundamentalism and the State. Remaking Politics, Economics, and Militance*, eds, M. Marty and R.S. Appleby, Chicago, 1993.

صص ۷۸-۲۷۲.

۵. صورت مشروح مذاکرات بررسی نهائی قانون اساسی، جلد ۱، صص ۲۹-۲۸.

۶. همان، جلد ۲، ص ۱۰۸۳.

۷. حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولاية الفقیه*، قم، ۱۴۰۸ قمری، جلد ۱، صص

۵۱-۴۴۴.

۸. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به:

S. A. Arjomand, *op. cit.*, pp. 104-105.

۹. ن. ک. به:

_____, "Constitutions and the Struggle for Political Order; A Study in the Modernization of Political Traditions," *Archives europeennes de sociologie* (European Journal of Sociology), 33.4 (1992), pp. 45-46 and 76.

۱۰. صورت مشروح مذاکرات بررسی قانون اساسی...، جلد ۱، صص ۲۱۴ و ۵۹-۲۵۵. بنا

به اظهار آیه الله طاهری اصفهانی «الآن کلمه 'توحیدی' برای همه اشکال پیدا کرده است. در اصفهان زیر پوشش ارتش توحیدی، می گویند ارتش بی طبقه و درجه ها را کنده اند و این برای ما دلدسر ایجاد کرده است.» همان، ص ۲۵۸.

۱۱. همان، جلد ۲، صص ۳۰-۱۱۱۴.

۱۲. سعید امیرارجمند، «قوانین اساسی ایران در چهارچوب تاریخی و تطبیقی» نگاه

نو، شماره ۱۶ (مهر- آبان ۱۳۷۲)، ص ۱۱. درمورد اصل سوم مورد بحث ن. ک. به همان، ص ۱۹.

۱۳. درمجلس خبرگان، رحمت الله مقدم سراغه ای تضاد ولایت فقیه و اصول دموکراتیک حکومت جمهوری را به تفصیل مورد بحث قرار داد. ن. ک. به: صورت مشروح مذاکرات بررسی قانون اساسی...، جلد ۱، صص ۷۶-۳۷۳.

۱۴. به نقل از حسین پورمهر، *دیدگاه های جدید در مسائل حقوقی*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲، ص ۵۹.

۱۵. برای جزئیات شواهد و تواریخ ن. ک. به:

S. A. Arjomand, "La regle de Dieu en Iran," *Les Temps Modernes*, XIII. 502 (Mai 1988), PP. 103-115.

همچنین ن. ک. به:

_____, "Shi'ite Jurisprudence," pp. 104-105

۱۶. به نقل از:

A. Schirazi, *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*, tr. J. O'Kane, London, 1997, p. 236.

۱۷. صورت مشروح مذاکرات بررسی قانون اساسی...، جلد ۳، صص ۳۹-۱۶۲۹ و

۸۱-۱۳۷۴.

۱۸. سیدجلال مدنی، *حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، ۱۳۶۷، جلد ۲،

صص ۹۹-۱۱۵.

۱۹. امیرحسین علینقی، نظارت بر انتخابات و تشخیص صلاحیت داوطلبان، تهران: نشرنی،

۱۳۷۸.

۲۰. به نقل از سیدمحمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم، ۱۳۷۵، جلد ۲،

ص ۶۵۹. هم چنین ن. ک. به پورمهر، دیدگاه های جدید، فصل ۳.

۲۱. ن. ک. به مقاله زیر چاپ نگارنده با عنوان:

"Authority in Shi'ism and Constitutional Developments in the Islamic Republic of Iran," in W. Ende & R. Brunner, eds, *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, Leiden, Brill, footnote. 52..

۲۲. اطلاعات، ۱۱ آذر ۱۳۷۸.

۲۳. سید محمد هاشمی، حقوق اساسی، جلد ۲، صص ۴۵-۴۴.

۲۴. ن. ک. به:

S. A. Arjomand, "Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran under Khatami," *Social Research*, 76.2 (2000), p. 11.

۲۵. اطلاعات، ۳ فروردین ۱۳۷۸.

۲۶. همان، ۳ خرداد ۱۳۷۸. تأکید بر "رهبری" از نگارنده.

۲۷. همان، ۷ فروردین ۱۳۷۹ و ۲۳-۲۲ فروردین ۱۳۷۹.

۲۸. همان، ۱۷ مرداد ۱۳۷۹.

آرشو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۴)

برنامه ریزی عمرانی و تصمیم گیری سیاسی

منوچهر گودرزی
خداداد فرمانفرمائیان
عبدالمجید مجیدی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

ایران نامه

سال هجدهم، شماره ۲

بهار ۱۳۷۹

فهرست

یادداشت:

به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی

۵

مقاله ها:

- | | | |
|----|------------------|--|
| ۱۱ | سعید امیر ارجمند | حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران |
| ۲۷ | جمشید بهنام | نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدد |
| ۴۳ | مهرداد مشایخی | تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران |
| ۷۳ | مونیکا م رینگر | مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم |
| ۸۷ | حمید تفضلی | جایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته |

گذری و نظری:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------|
| ۱۰۵ | شاهرخ مسکوب | یادداشت های روزانه |
| ۱۱۵ | رضا مقتدر | مقدمه ای بر «باغ ایرانی» |
| ۱۲۱ | عبدالحسین سمیعی | «کرسی ریاست» |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|-----------------|-----------------------------|
| ۱۲۵ | یدالله رویائی | دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد |
| ۱۳۳ | اردوان داوران | «من خود به چشم خویشتم. . .» |
| ۱۴۳ | احمد کریمی حکاک | هوشنگ گلشیری |

گزیده:

- | | | |
|-----|--------------------|---------------|
| ۱۴۹ | کاظم زاده ایرانشهر | «دین و ملکیت» |
|-----|--------------------|---------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------------------|
| ۱۶۷ | مایکل مونرونی | تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری) |
| ۱۷۰ | محمود منشی پوری | میراث استعمار (فرهنگ بهر) |

۱۷۶

نامه ها

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

نگاهی دوباره بر مسئله تجدد*

درصد و پنجاه سال اخیر ایرانیان چشم به غرب دوخته و همراه با نگرانی‌ها و پیش و پس رفتن‌ها در پی مدرنیته‌ای برآمده‌اند که در طول چهارصد سال در آن سرزمین پدیدار شده بود. بخشی از مظاهر تمدن غربی از راه فرآیند مدرنیزاسیون (نوسازی) به ایران آمد، اما مدرنیته به صورت واقعی خود به ایران راه نیافت. افزون بر این، جامعه در برابر این فرایند، که با واکنش‌های گوناگون روشنفکران ایرانی روبرو شد، دچار دوگانگی فرهنگی گردید. در دو دهه گذشته تحولاتی بی‌سابقه در وضع اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جهان و ایران رخ داده و به تبع آن مسئله ارتباط با غرب و اخذ تمدن غربی در ایران نیز به گونه‌ای دیگر مطرح شده و از این روست که نگاهی دوباره به تجدد ایران ضرورت یافته است.

انتشار مقاله و رساله و کتاب در باره مدرنیته در ایران روز افزون است و شگفت آن که نظریه پردازان و سیاست پیشه گان و اهل ادب بیش از فلاسفه و جامعه شناسان در این زمینه نوشته‌اند. اما، اغلب این نوشته‌ها گاه با ابهام در مفاهیم و در نتیجه ابهام در اندیشه همراه است و به این ترتیب نه تنها مشکل گشای مسئله تجدد نیست که به آشفتگی ذهن خواننده ایرانی در این باره می‌افزاید. در واقع، انگشت شمارند نویسندگانی که درباره "تجربه تجدد" و نوسازی در ایران تحقیقی جامع و دقیق کرده‌باشند.

* این نوشته برپایه گفتاری است که دکتر بهنام در ۲۸ ماه مه سال ۲۰۰۰ در سومین بی‌ینال انجمن مطالعات ایرانی در شهر واشنگتن ایراد کرده.

به سخن دیگر، این نوشته ها غالباً یا اظهار نظر های کلی دربارهٔ غرب و غربی شدن است یا انتقاد از مقولهٔ فلسفی مدرنیته یا داوری های شتابزده و بی پایه در بارهٔ آثار و عوارض مدرنیته در ایران. افزون بر این، در این گونه نوشته ها مفاهیم "مدرن"، "مدرنیزاسیون"، "مدرنیته" و "مدرنیسم" درهم می آمیزند، گاه با هم مترادف انگاشته می شوند و گاه نیز واژهٔ "تجدد" به جای یکی از آنها می آید. از همین رو ناگزیر باید در آغاز این نوشته به معانی برخی از این مفاهیم و اصطلاحات بپردازیم.

۱) رومی ها "مدرن" را به معنای "نو" و "تازه" به کار می بردند و در زمان ما غربی ها آن را به معنای "امروزین" می دانند. در اصطلاح، فرد یا اثر هنری و یا کالائی را مدرن می گویند که معرّف و متعلّق به زمان خود باشد. تنها در تاریخ هنر است که میان دورهٔ مدرن و معاصر فرق می گذارند. بی گمان در زندگی بشری راه و رسم ها (مدها) دگرگون می شوند، بداندسان که آنچه زمانی جدید می نماید در نظر نسل های بعدی قدیم خواهد بود. جدید در مقایسه با قدیم تعریف می شود و همواره این بحث وجود دارد که آغاز جدید کدام است. از صد سال پیش این اصطلاح در مورد تمدن غرب به کار می رود چه در آنجاست که مردمان افکار و یاورهای تازه را می پذیرفتند. بی دلیل نیست که از آن پس تنها مرجع برای "مدرن شدن" غرب بوده است.

۲) مدرنیزاسیون (نوسازی) به دو معنی به کار برده شده است. در معنای اول، مجموع رویدادهای سیاسی، علمی، فنی و اجتماعی است که در چند قرن اخیر در غرب پدیدار شده و اسباب پیشرفت صنعتی و قدرت سیاسی غرب را فراهم آورده است. در معنای دوم، مدرنیزاسیون فرآیند انتقال مدرنیتهٔ غربی است بر سرزمین های غیر غربی و غیر صنعتی. مدرنیزاسیون در مفهوم اول امری "درون زا" و در معنای دوم امری "وارداتی" است. در غرب مدرنیته و مدرنیزاسیون تقریباً هم گام پیش رفتند و چون هر دو درون زا و یکی نتیجه دیگری بود لذا افکار فلسفی و جامعه شناسی و سیاسی تازه کمابیش با انقلاب های علمی و سیاسی همزمان شد.

اما امروز بحث در بارهٔ انتقال کامل یا بخشی از مدرنیته غربی از طریق نوسازی بر سرزمین های دیگر است. این انتقال گاه به صورت آمرانه (modernisation autoritaire) و از بالا (دولتی) و گاه به صورت اختیاری (و با ابتکار مردم) است. فرآیند مدرنیزاسیون که به صورت برنامه های توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی ظاهر می شود سلسله اقداماتی است برای افزایش تولید و یا رفاه بیشتر مردم یک جامعه در زمینه های مختلف آموزش، بهداشت، ارتباطات، آزادی های سیاسی. حاصل این مدرنیزاسیون پدیداری اوضاع و احوالی است که در غرب آنرا مدرنیته نامیده اند.

۳) "مدرنیته" عبارت است از تجدید حیات فرهنگی و دست یابی به طرز تفکری تازه. بدون آن که بخواهیم به بحثی فلسفی در این باره بپردازیم، می توان گفت که مدرنیته نگرشی است تازه به زمان و مکان و ماده و اگر به غرب نظر داشته باشیم جهان بینی جدیدی است مبنی بر این اعتقاد که زمان خطی است و حامل ترقی؛ که دانش نو براساس تجربه و یا تجزیه و تحلیل و باور به علیت امور قرار دارد؛ که عقل نقاد بر همه امور مسلط است و انسان فرمانروای طبیعت.

غالباً از مدرنیته به عنوان یک دورهٔ تاریخی یا مجموعه ای از خصوصیات یک دوره یاد شده اما در نظر میشل فوکو و گروهی دیگر از متفکران معاصر، مدرنیته بیشتر یک نوع رفتار است (comportement) و نوعی راه و روش زندگی تا یک دورهٔ تاریخی. در مجموع، می توان گفت که نوسازی یک حرکت است و مدرنیته یک وضعیت (situation). نیز می توان گفت که مدرنیاسیون معرّف ظواهر تمدن غرب است، اما مدرنیته شالوده و روح آن. سؤال اساسی، چنانکه بعداً به تفصیل خواهیم دید، آن است که آیا می توان از طریق مدرنیاسیون به مدرنیتهٔ غربی رسید؟

۴) اتّاً واژه تجدّد که از قرن نوزدهم به این سوی در نوشته های نویسندگان و پژوهشگران ایرانی و ترک و عرب به چشم می خورد به معنای رنسانس، نهضت، و نو شدن، (renouveau) به کار رفته است. افزون براین، در غالب ترجمه های فارسی رسم بر آن است که تجدّد را به معنای بسیار کلی آن مترادف با مدرنیته و گاه مترادف با مدرنیاسیون بیاورند غافل از آن که آنچه غربیان از مدرنیته درک می کنند مفهومی است که در حوزهٔ فرهنگی دیگری شکل گرفته. به گمان ما، مراد محققان ایرانی از این واژه تجدید حیات فرهنگ ایرانی با توجه به تمدن غرب و تلفیق فرهنگ خودی با ارزش ها و باورهای جدید بوده است. به دیگر سخن، مقصود از تجدّد را باید اشتیاق به تغییر و نوآوری با توجه به وضع زمانه و هویت ملی دانست. در این نوشته واژه تجدّد فقط به این معنی به کار رفته است.

تجربة صدو پنجاه ساله

در نیمهٔ قرن نوزدهم اروپا دوران درخشانی را می گذراند. پیشرفت علم و فن چشمگیر بود و سیستم سرمایه داری در زمینهٔ اقتصاد و پوزیتویسم (positivisme) در زمینهٔ تفکر از عوامل اساسی این پیشرفت بودند. در سراسر جهان ملت ها زیر سلطه استعمار غرب بسر می بردند و چند دولت بزرگ غربی بر جهان فرمان می راندند. مفهوم تمدن مترادف با تمدن غرب بود و ملل دیگر چاره ای جز تقلید از آن نداشتند. در چنین دورانی ایران به ویژه در جنگ ایران و روس رویاروی غرب شد و دوره

"خودآگاهی" و احساس نیاز بر "اصلاحات"، به تقلید از عثمانی، نخست در زمان عباس میرزا و آنگاه در دوران صدارت امیرکبیر و سپس سپهسالار آغاز گردید. ویژگی مرحله بعدی اشاعه افکار فلاسفه دوران روشنگری و توجه به مفهوم ترقی، یعنی اسطوره بنیادین مدرنیته بود؛ ترقی به مفهوم تغییر تدریجی در جهت کمال جامعه انسانی. ایرانیان با توجه به بعد سیاسی تجدد آزادی، مساوات، قانون برای مبارزه با واپس ماندگی جامعه و استبداد سلطنتی به این اندیشه ها روی آوردند و کار به انقلاب مشروطیت کشید. بورژوازی تجاری همراه با روشنفکران و بخشی از روحانیت در این انقلاب شرکت کردند. ریشه های فکری انقلاب مشروطیت را باید در کانون های ایرانی برون مرزی، از جمله در قفقاز، اسلامبول، قاهره و کلکته و در جنبش های داخلی به ویژه در قضیه تنباکو جستجو کرد. اما در همین دوره نیز اکثر روشنفکران تجددطلب از ماهیت مدرنیته غربی آگاهی کامل نداشتند و بی اعتناء به طبیعت و بنیان های آن گمان می بردند که می توان به آسانی سنت را با تجدد آمیخت. بسیاری از روشنفکران و سیاستمداران دوره مشروطیت، هرچند استقلال خواه و ایران دوست بودند، با پذیرش تمدن غربی مخالفتی نداشتند و بسان برخی روشنفکران دوره های بعد، غرب را یکسره در استعمار و استثمار چند دولت اروپائی خلاصه نمی کردند. در سال های هرج و مرج جنگ اول جهانی و بلافاصله پس از آن روشنفکران سرخورده از شکست مشروطیت و پی آمدهای آن، در برلن و پاریس گرد آمدند و در نشریه هائی چون *کاو، ایرانشهر، فرنگستان، علم و هنر* در باره تجدد گفتند و نوشتند و در ایران نیز گروهی کوچک از نویسندگان، از جمله در *مجله دانشکده* با آنها همراه شدند.

با روی کار آمدن دولت رضا شاه و ایجاد وحدت ملی و تمرکز اداری و سیاست صنعتی کردن مملکت و اروپائی کردن آداب و رسوم به هزینه بی عنایتی به ابعاد سیاسی مدرنیته دوران توسعه آمرانه آغاز گردید. ایران، "کمالیسم" ترکیه را که براساس قبول تمدن اروپائی وجدائی دین از سیاست قرار داشت پذیرفت و به اقدامات آرام تری قناعت کرد اما بسان ترکیه همگام با تجددطلبی بر ناسیونالیسم و افتخارات گذشته تاکید گذاشت.

درسال های شصت و هفتاد به یمن فرآیند توسعه سریع، جامعه ایران از لحاظ اقتصادی و اجتماعی به پیشرفت های قابل توجهی نائل آمد، گرچه به سبب تمرکز قدرت تصمیم گیری و تحدید آزادی های سیاسی مشروعیت دولت، و به تبع اهداف و سیاست های آن، مورد تردید قرار گرفت و از جمله تجددطلبی، که از اولویتی خاص برخوردار شده بود در نظر مردم تفاوتی با غربزدگی نیافت. دو فرهنگ غربی و

ایرانی‌اسلامی رویاروی هم قرار گرفتند و دولت‌ستیزی مترادف با تجددستیزی گردید. از قرن نوزدهم به این سو روشنفکران ایرانی در برابر مسأله غرب و واکنش‌های گوناگونی نشان دادند و بنا به گرایش‌های مسلکی و فلسفی خود به درجات نظراتی ابراز داشتند که می‌توان آنرا از «آرمانی کردن غرب تا شیطانی کردن آن» خلاصه کرد. مراحل «شیفتگی»، «تقلید»، «انتقاد» و حتی «نفی» یکی پس از دیگری و گاهی همزمان پدیدار شدند. تقابل دو احساس متضاد شیفتگی و نفرت نسبت به غرب یافتن موضع و رویکرد مناسب را نسبت به آن دشوار می‌کرد. در حالی که ملکم خان هوادار تمدن فرهنگ بدون تصرف بود سید حسن تقی زاده اخذ کامل تمدن خارجی را مشروط به حفظ زبان فارسی می‌دانست، علی‌اکبر دهخدا از اخذ اصول جدید سخن می‌گفت، محمد علی جمال‌زاده مدارا با تمدن فرنگ را می‌پسندید و محمدحسین خان ذکاء الملک از پذیرفتن «تمدن وقت» طرفداری می‌کرد. میان سال‌های ۱۹۱۵ و ۱۹۳۰ متفکرانی هم بودند که اعتقاد به «تغییر» داشتند اما نه براساس تقلید صرف از غرب. شماری از این گروه، از جمله ملک الشعراء بهار، برآن بودند که ایران باید «تازه» شود و برخی دیگر به ویژه کاظم زادهٔ ایرانشهر سخن از نوعی فلسفهٔ ایرانی به میان می‌آوردند که بر مبنای قبول مشروط تمدن جدید قرار گیرد. در همین زمان رشید یاسمی نوشت: «تجدد آن است که کهنگی‌های یک چیز را بتراشند و بزادیند و اندک اندک بجای آن نو بگذارند. میان دو مفهوم تجدد و تبدیل (یعنی چیزی را بردارند و به جایش چیز دیگر بگذارند) تفاوت کلی است یکی دفعی و قطعی است و دیگری تدریجی و ملایم»^۲

در سال‌های پس از جنگ دوم گروه نویسندگان مجله سخن و کسانی چون پرویز ناتل خانلری و محمود صناعی با منطق و آگاهی در باره غرب سخن گفتند. منوچهر بزرگمهر معتقد بود که باید «اجتهاد به خرج داد و نه تقلید» و سید فخرالدین شادمان «تسخیر تمدن فرنگ» را راه حل می‌دانست و می‌نوشت: «ما تمدن جدید را به حکم عقل باید به تدریج جزء تمدن خود کنیم»^۳ جامعه‌شناسان دانشگاهی در سال‌های شصت و هفتاد کوشیدند تا خصوصیات رویارویی ایران و غرب را برای نخستین بار از راه بررسی و تحقیق علمی بشناسند.^۴ در دههٔ ۱۳۵۰ بود که، تحت تأثیر رویدادهای سیاسی و اجتماعی، ورق برگشت و عقاید تازه‌ای در این باب مطرح گردید. جلال آل احمد به «غرب زدگی» تاخت و طالب بازگشت به کلیت اسلام شد. علی شریعتی به تبلیغ بازگشت به خود پرداخت و احسان نراقی از ارج «آنچه خود داشت» سخن گفت.^۵

به این ترتیب، جای آینده نگری حاکم بر تفکر دورهٔ مشروطه و سال‌های بعد از

آن را تمایل به سنت و نوعی ضدیت با تجدد گرفت و هراس گمشدن هویت برخی از روشنفکران را به بازگشت به آداب و رسوم و مذهب و حتی مدح زندگی ساده روستائی کشاند. به قول نویسنده ای همگی به جستجوی "خانه پدری" برآمدند. در این سال ها افکار "جهان سومی" رواج داشت و آثار فرانتس فانون و اِمه سزر و ممی به فارسی ترجمه شد. افزون بر این برخی از روشنفکران به آثار هایدگر روی آوردند اما از آنجا که به آراء او درست پی نبردند در عمل مخالف ماشین و تکنیک شدند و، به سخن دیگر، در هراس از فن آوری (technophobia)، با دیو ماشین و نظام صنعتی و شهرنشینی به مبارزه برخاستند و این درست هم زمان است با دوران توسعه اقتصادی کشور یعنی زمانی که هنوز در ایران کسی از تکنولوژی جدید آسیبی ندیده بود.

مرحله بعدی، دوره استقرار حکومت اسلامی است. نخستین دهه این حکومت بازگشتی بود به گذشته اسلامی و نفی غرب و مبارزه با آنچه که اشاره ای به تجدد داشت. نخست «اقتصاد توحیدی» و «راه اسلامی توسعه» مطرح گردید. ملی کردن بانک ها و شرکت های بیمه و صنایع بزرگ آغاز شد و مخالفت با سرمایه گذاری خارجی و «اکتفا به خود» شعار انقلابیون گردید. اما در دهه ۱۳۷۰ بار دیگر ورق برگشت و هدف حکومت خصوصی کردن صنایع، رواج بازرگانی و تشویق سرمایه گذاری خارجی شد. دین، که در سال های نخستین انقلاب به ایدئولوژی تبدیل شده بود، به تدریج به صورت بنیادگرایانه خود بازگشت و به ابزاری برای حکومت تبدیل شد. اما این بار گروه های وسیعی از مردم به بُعد سیاسی مدرنیزاسیون از جمله دموکراسی، جامعه مدنی، و حقوق زنان روی آوردند و از نوعی سازش و مدارا با تمدن غرب استقبال کردند.

انتقاد از مدرنیته

در نیمه دوم قرن بیستم بحثی تازه در باره مدرنیته در گرفت و غربی ها خود به انتقاد از آن پرداختند. اعتقاد هایدگر بر این بود که زمان توجه به ماهیت تکنیک فرا رسیده است. برای یونانی ها تکنیک مترادف با معرفت بود اما در دنیای جدید تکنولوژی نشانه آمیزش معرفت با قدرت و تسلط شد. ماشینی که قرار بود در خدمت انسان باشد آدمیان را به بردگی کشاند. به گفته ماکس وبر با پیشرفت خارق العاده تکنیک دوران افسون زدائی فرا رسیده است و به باور آدرنو «تکنولوژی جدید نشان می دهد که دیگر تکنیک در خدمت عقل نیست بلکه منطبق خاص خود را بر عقل تحمیل می کند.»

در چند دهه اخیر عقاید تازه ای درباره مسئله مدرنیته از سوی کسانی چون میشل

فوکو (Michel Foucault)، ژرژ بالاندیه (George Balandier) و آلن تورن (Alain Touraine) مطرح شد. از سال های هشتاد به بعد نیز بودریارد (J. Baudrillard) و لیوتارد (J. Lyotard) اندیشه "پست مدرن" را عرضه کردند و انتونی گیدنز (A. Giddens) از مدرنیته دوم سخن گفت.

"پست مدرن"، که آنرا پسامدرن و فرامدرن نیز ترجمه کرده اند، ثمره اندیشه برخی از دانشمندان غربی است که با نقد دوران مدرنیته و بررسی کاستی ها و برتری هایش به آغاز دورانی تازه معتقد شدند که از لحاظ کیفی با عصر مدرن متفاوت است. پست مدرنیسم شکل تکامل یافته ای از اندیشه مدرن است و بنابراین هدف آن گسست با اندیشه مدرن نیست بلکه ادامه مدرنیته است از طریق آشکار ساختن بحران هایش. هدف پست مدرنیسم نه بازگشت به گذشته است و نه پایه گذاری دوران تاریخی جدید. اندیشه پست مدرن معترف وضع مردم جوامعی است که از مدرنیسم سرخورده اند و هیروشیما، آشویتز و انهدام روزافزون جنگل های آمازون را حاصل نیروی مخرب تکنولوژی، خشونت و مقابله صنعت و مادی گری با طبیعت و محیط زیست در جهان مدرن می دانند. پست مدرن ها به مفاهیم پیشرفت و ترقی که زبانه مدرن ها بود با شک و تردید می نگرند و غربمداری علوم و فلسفه و هنر و تحمیل آن هارا به سایر جوامع محکوم می کنند. آنها با «نظریه های عمومی»، با انگاره های عام و جهانشمول مخالفند و بر ویژگی های خاص جوامع و فرهنگ های مختلف اصرار می ورزند. گونه گونی فرهنگ ها را قبول دارند و به آنچه که "محلی" است اهمیت می دهند و بدینسان به اصل نسبیت فرهنگی می رسند.

برخی از جامعه شناسان معتقدند که دوره مدرن به پایان رسیده و بشر پا به دورانی نهاده که باید آنرا "مدرنیته دوم" یا "مدرنیته متأخر" نام داد. اولریش بک و انتونی گیدنز از زمره این متفکران اند. به گفته آنها مدرنیته اول یا مدرنیته ساده که مدرنیته جامعه صنعتی است نظریه های جامعه شناختی ویژه خود را داشت که با نام متفکرانی چون کارل مارکس، ماکس وبر، دورکیم، تالکوت پارسنز رقم خورده بود. خصوصیت این مدرنیته عدم توجه به پیامدهای صنعت و زندگی مدرن بود و پیامد آن بلای بیکاری، آلودگی محیط زیست و مشکل نابرابری های جهانی است. پیروان مدرنیته دوم معتقدند که در دنیای امروز طبقات جای خود را به شبکه های ارتباطی داده اند؛ نوعی فرهنگ قبیله ای حیاتی تازه یافته و پدیده کشور ملت اهمیت خود را از دست داده است و یک جامعه مدنی در حال تکوین در برابر جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ مقاومت می کند.

جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ

در سال های پایانی قرن بیستم عامل تازه ای در بحث اخذ و یا طرد مدرنیته غربی وارد شد و آن جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ است (Globalisation/Mondialisation). به خاطر پیشرفت علم و تکنولوژی و دگرگونی های سیاسی مهمی که در بیست سال اخیر رخ داده سرمایه داری مسیر تازه ای پیدا کرده و شبکه های عظیم تولیدی و ارتباطی و اطلاعاتی فراملی پدیدار شده اند که مستقل از دولت ها اقتصاد جهانی را اداره می کنند و بی گمان فردا فرهنگ جهانی را تنظیم خواهند کرد. اصل جهانی شدن امور مؤسسات بزرگ اقتصادی را برآن می دارد تا در درون شبکه های گسترده و منسجم، که پهنه فعالیتشان سراسر جهان را فرا می گیرد، گرد آیند و بدون توجه به مرزهای جغرافیائی و فرهنگی و خارج از کنترل دولت ها، به تولید و داد و ستد بپردازند.

جهانی شدن اقتصاد و اطلاعات به فرایند جهانی شدن تدریجی فرهنگ مسلط خواهد انجامید و تکنولوژی جدید ارتباطاتی فرهنگ مسلط را که یک فرهنگ فراملی در حال تکوین است از طریق کالاها، نوشته ها، تصویرها در سراسر جهان پخش خواهد کرد. بحث تنها در باره هویت فرهنگ مسلط است و این که آیا این فرهنگ اروپائی است یا امریکائی و یا یک فرهنگ ترکیبی بی ریشه تجاری که توسط وسایل ارتباط جمعی متعلق به شرکت های چند ملیتی در حال اشاعه یافتن است و اولین آثار آن نیز هم امروز به چشم می خورد.

امروز همه جهان در برابر ماست و نه فرهنگ شرقی، اروپائی، یا آمریکائی. اما، واقعیت آن است که جهانی شدن فرهنگ زمانی دراز به گسترش برخی از مظاهر فرهنگی کشورهای پیشرفته محدود خواهد ماند و بخش اعظم مردمی که در جوامع دیگر زندگی می کنند مصرف کنندگان آن خواهند بود بدون آنکه دخالتی در آفرینش و تولید آن داشته باشند. ولی این امکان را نیز باید در نظر داشت که مقاومت در برابر جهانی شدن فرهنگ و اقتصاد حتی در کشورهای غربی چنان که در فرانسه به چشم می خورد روز به روز افزایش خواهد یافت. پرسش این است که آیا می توان گوشه عزلت گرفت و به میراث فرهنگی خود و سخن گفتن درباره آن قناعت کرد یا باید کوشید تا مجهز به همین میراث فرهنگی تا آنجا که ممکن است در عرصه بین المللی حضوری فعال و بارور یافت؟

* * *

هم زمان با این تغییرات کلی در جهان، نظریه های مربوط به توسعه اقتصادی و مدرنیزاسیون نیز شکلی تازه یافتند. در سال های بعد از جنگ دوم جهانی «نظریه مدرنیزاسیون» به عنوان یک مدل اقتصادی و فرهنگی برای توسعه طرفداران بسیار

پیدا کرد. این نظریه بر اصولی چند استوار بود. از جمله آن اصول یکی این بود که بر اساس نظریه تک خطی تاریخ همه جوامع ناگزیر باید از همان مراحل بگذرند که کشورهای پیشرفته امروزی طی کرده اند. اصل دیگر آن که نتیجه چنین روندی گسترش خصلت هایی در جامعه است که از عوامل ترقی جوامع پیشرفته بوده اند مانند روحیه ابتکار و نوآوری، جستجوی سود، نیل به موفقیت شخصی در امور، و اعتقاد به دموکراسی. به اعتقاد هواداران این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می کنند از آن جمله وجود نهادها و نظام های ارزشی کهنه، افزایش جمعیت، و عدم مشارکت مردم در امور.

در برابر «نظریه مدرنیزاسیون» و به عنوان عکس العملی به آن «نظریه وابستگی» مطرح شد. این نظریه نیز مانند نظریه اول دو قطبی بود: کشورهای صنعتی مرکز را تشکیل می دهند و کشورهای غیر صنعتی «پیرامون» را و این مرکز است که پیرامون را به سود خود استثمار می کند. براساس این نظریه موانع پیشرفت و توسعه بیشتر بیرونی و ناشی از استثمار و استثمار است. در برابر این دو نظریه گروهی از اقتصاد دانان به این نتیجه رسیدند که عقب ماندگی نه به علل درونی و نه به خاطر عوامل بیرونی است. به اعتقاد آن ها باید زمینه مطالعه را فراتر از مرزها برد و مجموع ممالک جهان را به عنوان یک واحد در نظر گرفت و مسائل اقتصادی را در یک سیستم جهانی حل و فصل کرد.

از چندی پیش موضوع «توسعه درون زا مورد توجه سازمان ملل قرار گرفته و مقصود از آن توسعه ای است خودمدار اتا نه به معنای بازگشت به گذشته و یا انزوا در جهان بلکه به مفهوم تکیه بر خود و گفت و گو با سایر فرهنگ ها. آنچه در این نظریه اهمیتی خاص دارد تعادل میان «درون» و «برون» است. به سخن دیگر بر اساس این نظریه توسعه باید «انسانی» و «ماندگار» باشد یعنی قابل قبول از لحاظ اقتصادی و اجتماعی و الزامات محیط زیست. برای اجرای برنامه های چنین توسعه ای توجه به «ابعاد فرهنگی توسعه» نیز ضرورت دارد یعنی ابعادی که تاکنون کمتر به آنها توجه شده است.

* * *

درکنار نظریه های اقتصادی و فرهنگی، در چند سال گذشته دو نظریه، یکی خوشبینانه و دیگری هشدار دهنده، ارائه شده که با بحث حاضر درباره آینده تجدد پیوندی نزدیک دارد. نظریه اول از فرانسیس فوکویاما (F. Fukuyama) است که در کتاب او به نام «پایان تاریخ» آمده. وی در این اثر مدعی پایان تضادهای ایدئولوژیک و پیروزی دموکراسی لیبرال غربی در جهان شده است. به گمان او دموکراسی لیبرال

شکل نهائی حکومت در جوامع بشری است و انسان امروز بجائی رسیده است که نمی تواند دنیائی متفاوت از جهان کنونی را تصوّر کند چرا که هیچ نشانه ای از امکان بهبود بنیادی نظام جاری وجود ندارد.

نظریهٔ دوّم از ساموئل هانتینگتون (S. Huntington) است که بر محور مقابلهٔ تمدن‌ها بنا شده. وی تمدن‌های زندهٔ جهانی را به هفت یا هشت تمدن بزرگ تقسیم می‌کند: تمدن‌های غربی، کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندو، اسلاو، ارتدکس، آمریکای لاتین و درحاشیه نیز تمدن افریقائی. هانتینگتون خطوط گسل میان این تمدن‌ها را منشاء برخوردهای آتی می‌بیند و ضمن اشاره به مقابلهٔ دو تمدن اسلامی و غربی، به عنصر مذهب در شکل گرفتن تمدن‌ها اهمیتی خاص می‌دهد. این نظریه هم منتقدانی سرسخت یافته و هم طرفداران بسیار.

مسئلهٔ تجدد در ایران امروز

از آنچه گفته شد شاید بتوان به این نتیجه رسید که پست مدرنیسم، مدرنیته دوم، مسألهٔ تنوع فرهنگ‌ها، نظریه‌های جدید در زمینهٔ توسعهٔ اقتصادی و نیز گفت‌وگوهای تازه در بارهٔ تاریخ و آیندهٔ تمدن‌ها جملگی زمینهٔ بحث در بارهٔ مدرنیته را در جهانی که به سوی همگنی می‌رود وسیع تر کرده‌اند. با این همه، در ایران، علی‌رغم همه تحولات سیاسی و اقتصادی جهان و نیز انقلاب اسلامی و پی آمدهای آن، جدل در قبول یا رد تمدن فرنگ با استناد به همان دلایل سابق ادامه دارد با این تفاوت که استقرار جمهوری اسلامی و سیاست‌های آن به پیدایش دو پدیدهٔ نسبتاً تازه منجر شده است؛ (۱) برخلاف حکومت‌های قبل از انقلاب که تجددگرا بودند هدف حکومت کنونی طرد مدرنیته در مفهوم متداول آن و به ویژه جلوگیری از «تهاجم فرهنگی غرب» است هرچند که هنوز تعریف چنین تهاجمی و یا هویت مهاجمین به دقت روشن نشده است. (۲) اندیشهٔ دموکراسی، تأسیس جامعهٔ مدنی، به دست آوردن حقوق شهروندی و جدائی دین از سیاست از مضامینی هستند که در سال‌های اخیر گروه‌های وسیعی از مردم ایران را به خود مشغول داشته است. تضاد میان این دو پدیده موجب رویارویی‌های مستمر میان گرایش‌های مختلف فکری و سیاسی شده است.

این گرایش‌ها را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

(۱) محافظه کاران با مدرنیته غربی مخالفند و آنرا ضد اسلام می‌دانند و مغرب زمین را «دارالحرب» و سرزمین کفار. آنان در رویارویی با دنیای مدرن به گذشته اسلامی باز می‌گردند و در این رجعت متون مقدس را بدون تفسیر نو، به عنوان تنها مرجع اعتقادی خود می‌شناسند و آهنگ بازگشت به صدر اسلام و بازگشت به سنت «سلف

صالح" را دارند. رویهم رفته نگرش آنها بنیادگرایانه و غرب ستیز است. با این همه، به نظر می رسد که برخی از هواداران این گرایش نسبت به مواضع و آراء خود دچار تردیدهائی شده اند.^۷

۲) نواندیشان دینی به آشتی میان اسلام و تجدد می اندیشند. البته این داستان تازه ای نیست و ریشه های آن به دوران مشروطیت باز می گردد. قصد نواندیشان دینی در سال های قبل از انقلاب تطبیق اسلام با علم جدید بود. اما در دههٔ دوم انقلاب بسیاری از نواندیشان به نقد رفتار نظام حاکم و تلاش آن برای ایدئولوژیک کردن دین پرداخته اند و مسائلی چون رابطه دین و سیاست و حق حاکمیت مردم و دموکراسی و یا رابطه "حق و تکلیف" را به میان می آورند. آنان آشکارا در جستجوی راه تازه ای هستند که به ادعای آنان از طریق بازنگری در مذهب و گفتگوی تمدن‌ها گشوده خواهد شد.^۸

۳) پی آمدهای انقلاب اسلامی برخی از اندیشمندان مسلمان را به بازنگری و گاه تغییر برداشت‌ها و مواضع گذشته خود واداشته است. این اصلاح طلبان با غرب سرستیز ندارند و برخی از اصول تمدن غرب مانند آزادی و دموکراسی و حقوق زنان و جامعه مدنی را می پذیرند و معتقد به برقراری رابطه با جهان اند و گاه نیز خود را پست مدرنیست می دانند. البته قرائت تازهٔ آنان از پست مدرنیسم گاه موجب ایجاد ابهام می شود. به عنوان مثال، کسانی که مبلغ «فمینیسم اسلامی» اند با توشل به نظریهٔ نسبیت فرهنگی که مورد قبول پست مدرن‌ها است از گرایشی هواداری می کنند که معتقد به تفاوت میان زن غربی و شرقی است و چنین نتیجه می گیرند که دست آوردهای زن غربی برای ایرانی سودمند نخواهد بود. آنان مشابه همین استدلال را دربارهٔ حقوق بشر در ایران نیز به کار می برند.

۴) تجدد گرایان و روشنفکران عرفی (لاتیک) کوشش دارند که با دنیای جدید همگام باشند و اندیشه های تازه را بشناسند و به دیگران معرفی کنند. در دو دههٔ گذشته گروهی از نویسندگان و خصوصاً فلاسفهٔ جوان با مراجعه به متون اصلی فلسفی و ترجمه و تفسیر آنها به معانی و مفاهیم درستی از بعد فلسفی مدرنیته دست یافته و مباحث جدیدی دربارهٔ تجدد در ایران را به میان آورده اند.

* * *

اگر رویدادهای روزمره را کنار بگذاریم و از دیدی کلی به وضع تجدد ایران توجه کنیم می توان گفت که از حدود صد سال پیش، و بخصوص درهفتاد سال اخیر، با دو حرکت اصلی در ایران روبرو بوده ایم. نخست، یک حرکت سطحی که می توان آنرا فرآیند مدرنیزاسیون دانست. این

حرکت کمابیش با نوسانات ناشی از رویدادهای داخلی و خارجی، از جمله جنگ، انقلاب، بحران اقتصادی و یا تغییر سیاست دولت ها همراه بوده است. در این فرایند ساختارها و نهادهای اقتصادی و اجتماعی جدیدی پدید آمده و امکانات مادی و رفاهی بیشتری برای مردم فراهم شده است. با برنامه های ترقی مملکت در دوران رضا شاه، برنامه های پنج ساله توسعه اقتصادی بعد از آن و نیز کوشش های پس از انقلاب که در عمل و به اقتضای ضرورت امرحکومت انجام می گیرند روندی کمابیش مستمر درجهت تثبیت ابعاد گوناگون مدرنیزاسیون در جامعه ایران مشهود بوده است. دوم، حرکتی کند اما مستمر و در ژرفا به سوی مدرنیته که گهگاه تظاهراتی دارد و نشانه آن است که علی رغم سطح ساکن آب، امواج تجدید در اعماق آن وجود دارند. این حرکت را می توان حرکتی یکسویه، آرام و بدون بازگشت دانست. فرناند برودل (F. Braudel)، مورخ فرانسوی، زمان تاریخی را به چند لایه تقسیم می کند. نخست زمان کوتاه رویدادها و وقایع سیاسی (چند دهه)، دوم زمان متوسط سیکل های اقتصادی و انقلاب ها (نیم قرن بیشتر)، سوم زمان دراز و کند تمدن ها و تغییر روحیات جمعی و بالاخره زمان تقریباً ساکن جغرافیا که زمان رابطه انسان با طبیعت است. شاید بتوان گفت که نوسازی در زمان کوتاه روی می دهد در حالی که مدرنیته در زمان دراز تحقق می یابد. اگر چنین تقسیم بندی را بپذیریم باید بگوئیم که در ایران حرکت دوم از زمان جنگ های ایران و روس آغاز شده و هم چنان ادامه دارد.

آینده تجدید در ایران

برای آینده نگری در این زمینه باید توجه داشت که هم ما در برابر واقعیت های جدیدی هستیم و هم آراء و نظریه ها در باره مدرنیته دستخوش تحولاتی شده اند. در مورد واقعیت ها و رویدادها باید گفت که مردم ایران انقلاب و پی آمدهای آنرا تجربه کرده اند و در این تجربه ابعاد سیاسی تجدید مورد توجه گروه های وسیعی از مردم قرار گرفته است. افزون براین، پیشرفت وسایل ارتباطی و اطلاعاتی ایرانیان را در ارتباط مستقیم و بدون واسطه با غرب و دیگر جوامع دنیا قرار داده است. مهم تر از همه، بیش از یک میلیون و نیم ایرانی که در خارج از مرزهای مملکت بسر می برند با خصوصیات و ابعاد تمدن ها و فرهنگ های غیرایرانی، به ویژه غربی، بی واسطه آشنا شده اند. آنان خانواده های خود و در نهایت امر جامعه ایرانی را از طریق رسانه های گوناگون و یا رفت و آمد به ایران با این خصوصیات که مظاهر و تجلیات مدرنیته غربی است بیش از پیش آشنا می کنند. به اعتقاد بسیاری از متفکران معاصر، مدرنیته را باید براساس ظرفیت

پاسخ‌گوئی آن به نیازهای در حال تغییر جوامع و نیز توان آن در اداره کردن سیستم‌های پیچیده ارزیابی کرد. آلن تورن معتقد است که مدرنیته را در دوران جدید باید از منشاء اروپائی آن جدا کرد و آن را تنها یک مدل قابل انعطاف و قابل تطبیق با چهارچوب‌های زمانی و مکانی مختلف شمرد.

از همین رو باید دوران دو قطبی دیدن مسائل را، سپری شده دانست. در چند دهه اخیر همه مباحث براساس دوگانگی شرق و غرب، قدیم و جدید، من و دیگری، سنت و تجدد قرار داشت و در نتیجه راه‌حل‌ها هم یا برپایه غرب ستیزی بود و یا غرب گرائی. کمتر کسی زندگی با دو فرهنگ و یا بهره جستن از غنای آن‌ها را ممکن یا مطلوب می‌شمرد. امروز بحث وسیع‌تر شده است. به عنوان نمونه، از مقوله سنت تعاریف جدیدی به دست آمده است از جمله آن که سنت تکرار ساده برخی رفتارها در طول زمان است در حالی که مفهوم «اصالت فرهنگی» از آن فراتر می‌رود و به منشاء فرهنگ‌ها باز می‌گردد. آنچه را که اصیل است باید نگهداشت در حالی که سنت‌ها را می‌توان آسان‌تر رها کرد. افزون بر این، فرهنگ‌ها از راه تطبیق خود با مقتضیات زمانه با هم معاصر می‌شوند و جای خود را در میراث مشترک جهانی بدست می‌آورند. در واقع بسیاری از محققان علوم اجتماعی به این نتیجه رسیده‌اند که حتی سنت نیز نمی‌تواند مانع تجدد شود. رابطه میان سنت و تجدد برخلاف گمان برخی، رابطه میان سیاه و سفید نیست و پیوندهای ظریفی میان این دو وجود دارد. از همین رو، برابر هم نهادن این دو مفهوم درست نیست چرا که سنت در یک جامعه متجدد نیز جای خاص خود را دارد. به سخن دیگر، تجدد به معنای آن نیست که مردمان باید خاطره جمعی و باورهای اخلاقی و مذهبی خود را فراموش کنند. در واقع، هر نوع تجدد برونی اگر با این خاطره‌ها و تجربه‌های جمعی تلفیق نشود ریشه نخواهد گرفت و سودمند نخواهد افتاد. روی دیگر سکه آن است که دیگر غرب‌ستیزی راه حل نیست و نشان فرار از واقعیت‌ها است. بریدن رابطه با دیگران نیز دردی را چاره نمی‌کند. دیگر نمی‌توان پذیرفت که جوامعی در جهان در حال سکون بسر می‌برند، به دور خود می‌چرخند و تاریخ خود را تکرار می‌کنند. چنین باوری نیز نشان بی‌خبری از تاریخ تحولات جوامع است. هر جامعه‌ای دینامیسم درونی خود را دارد ولی در دنیای امروز نمی‌تواند برآن چه خود دارد بسنده کند و در عین حال به پیشرفت امید بندد. پیشرفت و تجدد نیز بر بستر علم و فن جدید استوار است و این علم و فن را امروزه در غرب می‌توان یافت، همان گونه که زمانی در چین و هند بود و دورانی در ایران و دیگر جوامع اسلامی. به سخن دیگر امروز غرب امانت دار این میراث بشری شده است.

در زمینه های یادشده هنوز تفکری جدی و همه جانبه آغاز نشده است. فقط می توان از آثار چند نویسنده یاد کرد که با نگرشی فلسفی به مسئله شرق و غرب پرداخته اند^{۱۱} و یا با اعتقاد به دوران تجدیدی خود جوش در قرون پنجم و ششم هجری، در جستجوی دلایل تعطیل آن و شرایط امکان تأسیس اندیشه تجدید در زمان حاضر برآمده اند.^{۱۲}

بخش اعظم کتاب ها و رساله های دکترا و صدها مقاله ای که در ایران و امریکا و اروپا توسط ایرانیان نوشته شده است بیشتر به عقاید چند نویسنده ای اختصاص دارد که در دهه های گذشته به دلایل سیاسی و مسلکی اهمیت یافته بودند. ضروری است که اهل تفکر و خصوصاً متخصصان علوم انسانی و اجتماعی و اقتصادی، با توجه به واقعیت ها و نظریه های تازه در باره مسائل امروزی تجدید در ایران تحقیق کنند و مبنای فکری لازم را برای تجدید ایران فراهم آورند. در این کوشش باید مجادله صد ساله با غرب را کنار گذاشت، بی پیش داوری عمل کرد، به آنچه دیگران در این زمینه گفته و نوشته اند توجه داشت و خصوصاً به آثار روشنفکران حوزه فرهنگی خاور میانه و هند مراجعه کرد. متفکران ایران در گذشته با این گروه از اندیشمندان گفتگوی فراوان داشته اند و امروز نیز آگاهی از نظریات آنان در زمینه تجدید برای ما بسیار سودمند خواهد بود. در این تحقیقات هدف نباید فقط مطالعه در باره مدرنیته باشد بلکه بجاست که مسئله مدرنیزاسیون و توسعه اقتصادی اجتماعی ایران نیز، که پیوندی مستقیم و نزدیک با تجدید دارد مطمح نظر قرار گیرد.

* * *

کوشش ایرانیان برای دست یافتن به مظاهر مادی تمدن غرب و توسعه اقتصادی یکسره ناکام نمانده است اما این دگرگونی ها هنوز مبنای فکری و فلسفی استواری ندارد. راه چاره گسترش ارتباط با جهان و شناخت واقعی فرهنگ ها است. متأسفانه در چند دهه اخیر بحث اغلب صاحب نظران ایرانی به غربی شدن یا غربی نشدن محدود ماند در حالی که سخن از تجدید و نوسازی در میان است. کوشش در راه تجدید را به صورت بیماری جلوه دادن و آن را غربزدگی نامیدن مشکلی را حل نخواهد کرد. مراد غربی شدن نیست بلکه آماده شدن برای زندگی در جهان امروز است آن هم با تأکید بر هویت فرهنگی خود و در عین حال با مردم زمانه "معاصر" شدن.

پانوشت ها:

۱. جمشید بهنام، «زمینه های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن» *ایران نامه*، سال شانزدهم، شماره ۴، پائیز ۱۳۷۷، صص ۵۷۸-۵۵۳.
۲. رشید یاسمی، «تجدد» *آینده*، جلد سوم، شماره ۳، شماره مسلسل ۲۷، ص ۱۳۹.
۳. عباس میلانی، *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، نشر آتیه، تهران ۱۳۷۸، صفحه ۲۰۳.
۴. جمشید بهنام، «علوم اجتماعی، گرایش های فکری و مساله توسعه» *ایران نامه* سال پانزدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۶.
۵. مهرزاد بروجردی در کتاب *روشنفکران ایرانی و بحرب فهرست کاملی از این گرایش ها را بدست می دهد*، تهران، چاپ فرزاد روز، ۱۳۷۸.
۶. رامین جهانبگلو، *مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران ایران*، نشر مرکز، ۱۳۷۴، صص ۶۴-۵۹.
۷. برای نمونه، حداد عادل در این باره چنین می نویسد: «امروزه متفکران مسلمان همان طور که در تاریخ گذشته خود به دیده تحقیق و نقد و انتقاد می نگرند در تمدن غربی هم به چشم انتقاد نگاه می کنند. تجربه قرن بیستم... سوالاتی جدی در ذهن آنان در باره تمدن غربی پدید آورده است. آنها می پرسند آیا الگوی توسعه حاکم بر زندگی غربی که رفاه و سعادت آدمی را در تولید هرچه بیشتر و مصرف هرچه بیشتر می داند، حقیقتاً انسان را به سعادت می رساند؟... آیا تلقی غرب از آزادی که حرمت و حریمی برای قداست نمی شناسد نیازهای روحی و احتیاج قلبی انسان به امر مقدس را برآورده می تواند ساخت؟... آیا غرب توانسته است با دور کردن دین از دخالت در شئون اجتماعی، حقیقتاً به انسان غربی آزادی اعطا کند یا آنکه او را اسیر سرمایه و سرمایه داران کرده است؟ آیا غرب در ادعاهای خود در باره امور و مفاهیمی از قبیل "آزادی" "دمکراسی و مردم سالاری" و "حقوق بشر" و احترام به فرهنگ های متنوع و متکثر حقیقتاً صداقت دارد؟... اینها و بسیاری از سوالات دیگر امروزه در ذهن صاحب نظران و روشنفکران مسلمان به صورتی جدی مطرح است» ن. ک. به: غلامعلی حداد عادل، «سال دو هزار و نگاهی به جهان اسلام در قرن بیستم» *اطلاعات هوایی*، ۲۰ ژانویه ۲۰۰۰/۳۰ دی ۱۳۷۸.
۸. محمد شبستری در این مورد چنین نوشته است: «باب اجتهاد باز است یعنی دائماً می توان تفسیرهای جدیدی حتی در اصول عقاید و جهان بینی دینی داد... اگر سنت دینی گذشته ما توسط اجتهادهای جدید نقد شود و از این طریق حقوق بشر به معنای امروزی آن پذیرفته شود و ما بتوانیم حقوق بشر را در معنای امروزی آن در فرهنگ دینی خود جذب کنیم در این صورت جامعه دینی ما می تواند با تولرانس سازگاری داشته باشد» ن. ک. به: محمد مجتهد شبستری، *آینده*، ۱۵ دسامبر ۱۹۹۸/۲۴ آذر ۱۳۷۷. نویسنده دیگری نیز در این باره چنین اظهار نظر کرده است: «وارد کردن عقل یعنی تنها وجه ممیز بشر از دیگر موجودات به منظور تجهیز جامعه ایرانی برای ورود به عرصه های کلامی جهان جدید از طریق متنوع کردن منابع معرفتی و با تکیه بر داده ها و ره آورده های انسان عصر مدرن و نقد فرآورده های پیشینیان و پیش کسوتان اقلیم احیاگری دینی» ن. ک. به: «هدف ما»، *سپهر*، شماره ۳۹، صفحه ۲.
۹. در زمینه این حرکت دراز مدت می توان به تظاهراتی از مدرنیته اشاره کرد که ثمره چهل

سال کوشش است اما در دو دهه اخیر نمایان شده است. بدیهی است که در این قسمت از بحث قصد ما تغییراتی نیست که در اثر اجرای برنامه های توسعه اقتصادی و اجتماعی حاصل شده، همانند افزایش تعداد دانش آموزان و دانشجویان و یا افزایش امکانات بهداشتی و یا میزان استفاده از وسایل جدید ارتباطی چون اینترنت و فاکس و تلفن، بلکه دگرگونی هائی است که نشان از مدرنیته و عقب راندن سنت دارد از آن جمله تغییرات جمعیتی عمده، کاهش میزان باروری زنان از ۷/۲ فرزند به ۴/۲ فرزند (دوره ۱۹۹۶-۱۹۹۱) که نتیجه سیاست جمعیتی دهه های اخیر است. نشان دیگر بالا رفتن سن اولین ازدواج برای دختران است که علی رغم اجازه قانونی ازدواج در سنین پائین، میانگین سنین ازدواج دختران در ۱۹۸۶ میان ۱۹/۷ تا ۲۱/۲ سال بوده است. نکته دیگر آنکه علی رغم اجازه های قانونی تعداد چند زنی نیز افزایش نیافته است. در این باره ن. ک. به:

Population et sociétés, Bulletin de l' I.N.E.D., Paris, Octobre 1997, pp. 2-3.

جامعه شناسان معتقدند که قبول سیاست تحدید موالید از سوی زنان و شوهران ثمره تغییرات مهم در طرز تفکر و رفتارها و نشانه ای از اعتقاد به تجدد است. از سوی دیگر می توان به افزایش تعداد خوانندگان روزنامه ها و کتاب ها در سال های اخیر و یا جنبش زنان نیز در تأکید این فرض اشاره کرد.

۱۰. ن. ک. به: داریوش شایگان، *آسا در برابر عرب*، تهران، ۱۳۷۱، و نیز به:

Daryush Shayegan, *Le Regand mutik*, Paris, Albin Michel, 1989.

۱۱. ن. ک. به: جواد طباطبائی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۷۴، به ویژه فصل اول و خاتمه و عباس میلانی، *همان*، و محمد توکلی طرقي، *ایران نامه*، شماره ۴، سال دوازدهم، پائیز ۱۳۷۳.

ایران نامه

سال هجدهم، شماره ۲

بهار ۱۳۷۹

فهرست

یادداشت:

- ۵ به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی
مقاله ها:

- ۱۱ سعید امیر ارجمند حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران
۲۷ جمشید بهنام نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدّد
۴۳ مهرداد مشایخی تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران
۷۳ مونیکا م. رینگر مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم
۸۷ حمید تفضلی جایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته

گذری و نظری:

- ۱۰۵ شاهرخ مسکوب یادداشت های روزانه
۱۱۵ رضا مقتدر مقدمه ای بر «باغ ایرانی»
۱۲۱ عبدالحسین سمیعی «کرسی ریاست»

یاد رفتگان

- ۱۲۵ پدالله روبانی دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد
۱۳۳ اردوان داوران «من خود به چشم خویشتم. . .»
۱۴۳ احمد کریمی حکاک هوشنگ گلشیری

گزیده:

- ۱۴۹ کاظم زاده ایرانشهر «دین و ملکیت»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۶۷ مایکل مونرونی تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری)
۱۷۰ محمود منشی پوری میراث استعمار (فرهنگ مهر)

۱۷۶

نامه ها

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

تحلیلی درباره جنبش دانشجویی در ایوان

مقدمه

دانشجویان ایران، پس از سال‌ها غیبت از عرصه سیاسی کشور، از اواخر سال ۱۳۷۵ خورشیدی به این سو، بار دیگر در صدد ایفای نقش تاریخی و آزادی‌خواهانه خود برآمده‌اند. مشارکت گسترده آنان در هفتمین انتخابات ریاست جمهوری را می‌توان نخستین نشان حضور دوباره و گسترده دانشجویی در این عرصه دانست. واقعه خونین «کوی دانشگاه تهران» در ۱۸ تیر ۱۳۷۸ و برخورد های روزهای پس از آن نشان دیگر این حضور بود.^۱ پس از این برخوردها هزاران تن از دانشجویان دانشگاه های تهران و حداقل ۱۸ شهر دیگر در اعتراض به یورش نیروهای انتظامی و گروه های سرکوبگر به کوی دانشگاه، به تحصن، راه پیمائی، تظاهرات و گاه درگیری های خشن خیابانی دست زدند^۲ و اقتدار گرایان را به چالش طلبیدند.^۳ خیزش تیرماه، که برخی از آن به عنوان یک "شورش" یاد کرده‌اند،^۴ پدیده‌ای غیرمترقبه و نابهنگام نبود. طلوعه های آن از ماه‌های پیش در حرکات اعتراضی اردیبهشت و خردادماه در دانشگاه‌ها، از جمله در دانشگاه های

* استاد مدعو در بخش جامعه شناسی دانشگاه جورج تان واشنگتن.

آزاد^۳، به چشم می خورد. عامل بلاواسطه خیزش ۱۸ تیر توقیف روزنامه سلام در ۱۶ تیر بود که به برگزاری اجتماع اعتراض آمیز شب بعد در محل کوی دانشگاه تهران انجامید. با دخالت گسترده نیروهای بسیجی، همراه باگرد همایی جنبه نیروهای محافظه کار-اقتدارگرا^۴ که به دعوت «شورای هماهنگی سازمان تبلیغات اسلامی» صورت گرفت، حرکت پنج روزه دانشجویان به پایان رسید.

هدف این نوشتار نه مروری بر وقایع کوی دانشگاه تهران در سال گذشته، که بررسی و تحلیل جامعه شناختی عوامل و اوضاع و احوالی است که پس از یک دوره فترت شانزده ساله (۷۵-۱۳۵۹) به نوزائی جنبش دانشجویی منجر شده اند. افزون براین، پیوندهای مستقیم یا غیرمستقیم میان این جنبش و دیگر پدیده های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران در دوران معاصر نیز در این مقاله تاحدودی مورد بررسی قرار خواهند گرفت. دانشگاه به عنوان کانون اصلی بسیج دانشجویان، نقش سیاسی تشکیلات دانشجویی، گشایش فضای سیاسی و فرهنگی کشور پس از انتخابات ریاست جمهوری در سال ۷۶، و سرانجام فرهنگ سیاسی نوپائی که به نظر می رسد معرفت هویت این جنبش است از جمله سرفصل های عمده این بررسی اند.

مقدمات تاریخی جنبش دانشجویی

در میان جنبش های اجتماعی^۱ ایران در سده کنونی جنبش های دانشجویی تنها حرکت سازمان یافته و گسترده ای هستند که با تداوم تاریخی نسبی، و علی رغم همه آفت و خیزها و دگرگونی های سیاسی و ایدئولوژیک، معمولاً در پی نیل به آمال آزادیخواهانه و استقلال طلبانه بوده اند. استمرار تاریخی این جنبش از یکسو محصول ادامه اوضاع و احوال نابسامان اجتماعی توسعه نیافتگی سیاسی، نفوذ و سلطه جویی قدرت های بزرگ، مشکلات ریشه دار اجتماعی- و از دیگر سو مولود فضا و امکانات خاص دانشگاه هاست. از همین روست که اعتراضات دانشجویی را باید پدیده هایی نه صرفاً شورشی، احساساتی و مقطعی بلکه معرفت فرهنگی ویژه دانست «با تمامی ساز و برگ های خاص خود: افسانه ها، شهدا، آداب و رسوم، زبان، نوع لباس، و رفتار رسمی» که از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد.^۲ در ایران همانند دیگر جوامعی که نظام و فرهنگ سیاسی اقتدارگرایانه (authoritarian) دارند خرده فرهنگ چالش گر دانشجویی، در هر دوره تاریخی معین، می تواند حتی به عنوان یک پادفرهنگ سیاسی (political counter-culture) مورد بررسی قرار گیرد.^۳ برای آگاهی بیشتر در باره این سنت اعتراضی اشاره ای هرچند مختصر به تاریخ، صور تشکیلاتی و میزان فعالیت های دانشجویی در ایران معاصر ضروری

به نظر می رسد.

در میان اولین فعالیت های جمعی و اعتراضی دانشجویی در دوره رضا شاه^{۱۴} می توان از اعتصاب های سال ۱۳۱۳ در دانشکده پزشکی، سال ۱۳۱۵ در دانشکده فنی و دانشسرای تربیت معلم، و سال های ۱۳۱۵ و ۱۳۱۶ در مدرسه صنعتی آلمان نام برد که عمدتاً بیانگر خواسته های صنفی دانشجویان بودند.^{۱۵} ظاهراً در این دوره دانشجویان دانشکده پزشکی پیش از سایر دانشجویان به اعتصاب دست می زدند.^{۱۶} اما یکی از نشریات وابسته به حزب توده از حرکت دانشجویان دانشسرا در سال ۱۳۱۵ به عنوان «نخستین جنبش اعتصاب دانشجویی» تحت رهبری «گروه ازانی» نام برده است.^{۱۷} به اعتصاب سال ۱۳۱۶ در دانشکده حقوق نیز به عنوان اولین اعتصاب باخواسته های مشخص سیاسی اشاره شده است. خواست اصلی این حرکت مخالفت با مخارج هنگفتی بود که قرار بود به خاطر بازدید ولیعهد در دانشکده صرف شود. اعتصاب های دانشجویی دیگری نیز در دوره سلطنت رضاشاه انجام گرفت.^{۱۸} با این همه، به سبب بسته بودن فضای سیاسی و نیز اندک بودن شمار مراکز آموزش عالی و دانشجویان آن ها، محیط مناسبی برای فعالیت اعتراضی موجود نبود. در واقع پس از خروج رضا شاه از صحنه سیاسی و گشایش فضای سیاسی کشور پس از شهریور ۱۳۲۰ است که جنبش دانشجویی به موازات دیگر جنبش های اجتماعی و سیاسی قوام می یابد.

از این سال تا آستانه انقلاب اسلامی یعنی طی ۳۹ سال فعالیت دانشجویی سازمان یافته، افت و خیزهایی در میزان و نوع فعالیت ها مشهود است که عمدتاً با میزان انسداد یا گشایش فضای سیاسی ارتباطی نزدیک دارد. دوره های انسداد فضا و تحدید آزادی های سیاسی (۳۹-۱۳۳۲، ۴۹-۱۳۴۲، ۵۶-۱۳۴۹)، به اقول و گاه توقف کامل جنبش دانشجویی انجامیده است. به سخن دیگر، در چنین دوره هایی خصلت سیاسی فعالیت ها به شدت کاهش می یابد و جنبش از حالت «بالفعل» به حالت «بالقوه» درمی آید.^{۱۹} با این همه، فرهنگ مبارزاتی دانشجویی با توسل به شبکه های صنفی و گاه هسته های مخفی سیاسی، در سطوح نازلی به حیات ادامه می دهد و یا در فعالیت های خارج از دانشگاه تجلی می یابد. به عنوان مثال، طی سال های ۵۶-۱۳۴۲ که تحدید آزادی های سیاسی شدت گرفته بود غالب فعالیت های سیاسی دانشجویی در خارج از محیط دانشگاهی انجام می گرفت. اعتراض به افزایش بلیط اتوبوس ها، تظاهرات در مناطق فقیر نشین تهران، شرکت در مراسم خاکسپاری تختی، کمک به سیل زدگان جوادیه و بالاخره تغذیه جنبش چریک از سوی دانشگاه و دانشجویان را می توان از مظاهر این گونه فعالیت ها دانست.^{۲۰}

در تجزیه و تحلیل ماهیت جنبش کنونی دانشجویی نخست باید به بررسی چهار عامل اصلی که در احیای این جنبش نقشی اساسی ایفا کرده اند پرداخت.

(الف) دانشگاه: عرصه اصلی جنبش دانشجویی

ویژگی های عمومی جنبش دانشجویی معاصر

اکثر نظریه پردازان علوم اجتماعی "دانشجویان" را به مثابه یک «مقوله اجتماعی» (social category) شناخته اند. به عبارت دیگر، آنچه وجه اشتراک دانشجویان را تشکیل می دهد نه بُعد طبقاتی-حرفه ای، نه منزلت اجتماعی و نه گرایش آنها به سیاست که پیوندشان با علم و اندیشه است. از همین روست که میشل لوی آنها را جزئی از مقوله اجتماعی روشنفکران می شمرد.^{۱۶} در کشورهایی با نظام سیاسی اقتدارگرا، خصلت اعتراضی و رادیکال جنبش های دانشجویی را می توان از سه منبع گوناگون منبعت دانست: اول، نارسائی های نظام سیاسی که معمولاً زمینه ساز اکثر فعالیت های اعتراضی است؛ دوم، مشکلات عمومی نسل جوان؛ و بالاخره نارضائی های صنفی و آموزشی دانشجویان. در کشورهایی نظیر ایران که ورود به دانشگاه با موانع و محدودیت های بسیار روبروست، از دانشجویان می توان به عنوان وجدان آگاه جامعه یاد کرد. به ویژه در جوامعی که، به سبب محدودیت های گوناگون، احزاب و سازمان های سیاسی امکان شکل و رشد نمی یابند و ارکان جامعه مدنی نیز تکوین نیافته اند، دانشجویان، درعین حال، و در نهایت امر به فعال ترین نیروی سیاسی مخالف نظام حاکم تبدیل می شوند. در بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین، کره جنوبی، ترکیه، آفریقای جنوبی و جمهوری خلق چین دانشجویان به ایفای چنین نقشی دست زده اند.^{۱۷} افزون براین، سیاسی ترین بخش های دانشجو، ملهم از مجردترین و ناب ترین مفاهیم سیاسی همچون استقلال ملی، سوسیالیسم، دموکراسی و آزادی، برابری نژادی و حقوق بشر، به آگاهی بخشی و مبارزه اجتماعی روی می آورند.^{۱۸}

از ویژگی های یادشده که بگذریم، کیفیت، کمیت و چگونگی جنبش دانشجویی معاصر را می توان باپدیده ها و عوامل گمنی و کیفی عمده زیرمرتبط دانست.

۱) افزایش جمعیت دانشجویان و مراکز آموزش عالی

افزایش شمار دانشگاه ها و مراکز آموزش علمی پس از انقلاب نیز همراه با افزایش جمعیت و جوان تر شدن ترکیب جمعیتی ایران ادامه یافت.^{۱۹} تأکیدی که

جمعیت شهری ایران. بویژه در دو دهه پیش از انقلاب برآموزش و پرورش، به عنوان ابزار ترقی در جامعه می گذاشت نیز هم چنان برجای ماند و حتی شدت بیشتری یافت. برخی از جامعه شناسان از «ولع ارتقاء» و «نظام مدرک گرایی» در ایران امروز سخن می رانند.^{۲۰} افزایش میزان باسوادی در دو دهه گذشته، که شمار باسوادان کشور را به حدود ۸۰ درصد در سال ۱۳۷۷ رسانده است،^{۲۱} اشاعه الگوی زندگی شهری در روستاها و نیز تسری انگیزه های مادی در تشدید شیفتگی به ورود به دانشگاه مؤثر بوده است.

افزایش جمعیت دانشجو و مراکز دانشگاهی در آمارهای زیر بازتاب یافته اند:^{۲۲} در مقطع انقلاب (سال تحصیلی ۵۸-۱۳۵۷)، شمار دانشجویان مؤسسات آموزش عالی کشور تقریباً به ۱۷۵,۰۰۰ نفر بالغ می گردید. تا پایان جنگ این تعداد افزایش چندانی پیدا نکرد ولی پس از آن جهشی سریع یافت. بطوری که در سال تحصیلی ۷۶-۱۳۷۵ به ۵۷۹,۰۷۰ نفر افزایش یافت که با احتساب دانشجویان دانشگاه های آزاد (۶۱۳,۴۶۸ نفر)، مجموع دانشجویان کشور در آن سال به ۱,۱۹۲,۵۳۸ نفر رسید. طبق آخرین آمارها، این رقم اکنون از مرز ۱,۳ میلیون دانشجو نیز فراتر رفته است. تعداد دانشگاه های کشور نیز از انقلاب تا سال تحصیلی ۷۶-۱۳۷۵ از ۲۶ به ۸۷ رسید.^{۲۳} این افزایش، مناطق شهری ایران، حتی شهرهای کوچک، را صاحب دانشگاه و دیگر مؤسسات آموزش عالی کرده است. افزایش دختران دانشجو در کل جمعیت دانشجویی نیز قابل توجه بوده است. در سال تحصیلی ۵۹-۱۳۵۸ تنها ۳۱ درصد پذیرفته شدگان دانشگاه ها دانشجویان دختر بودند. در سال تحصیلی ۷۶-۱۳۷۵ این رقم به ۴۲,۶ درصد کل پذیرفته شدگان افزایش یافت. برای دانشگاه آزاد نیز در همین سال رقم ۴۰,۸ درصد در دست است. در سال ۱۳۷۸ برای نخستین بار تعداد دختران پذیرفته شده در دانشگاه ها از تعداد مردان فزونی گرفت.^{۲۴}

در سال های پیش از انقلاب، دانشگاه ها و دانشجویان در چند شهر بزرگ متمرکز بودند. امروز انا، آموزش عالی بعدی سراسری یافته است. دلیل عمده این روند را می باید در گسترش سریع شهرنشینی جستجو کرد. در فاصله زمانی ۷۵-۱۳۵۵ تعداد شهرهای ایران از ۳۷۳ به ۶۱۲ و درصد جمعیت شهرنشین از ۴۷ به ۶۱,۳ افزایش یافت.^{۲۵}

(۲) گسترش ناراضی ها

توسعه کمی مراکز آموزش عالی ممکن است به خواست عمومی ورود به دانشگاه و

امکان ارتقاء منزلت اجتماعی یاری رسانده باشد اما به یقین راه را نیز برای آگاهی بیشتر به مشکلات دانشگاه ها و بازتابیدن نارضای های ناشی از آن ها گشوده است. مهم ترین زمینه های مداخلات و نارضایتی از محیط های آموزش عالی را می توان چنین خلاصه کرد: تنزل کیفیت آموزشی، کمبود امکانات و کادرهای آموزشی با توجه به شمار بالای دانشجو، و محدودیت های اعمال شده از سوی نظام حاکم. این مشکلات و کمبودها به کرات مورد انتقاد صاحب نظران و دانشجویان قرار گرفته است.^{۲۶} به عنوان مثال، در گزارش یکی از متخصصان امور آموزشی درباره کمبود هیئت علمی آمده است که در مجموع مؤسسات آموزش عالی دولتی «تنها ۲۳،۳۳۸ نفر کادر هیئت علمی تمام وقت و غیر تمام وقت به تدریس و تحقیق و مدیریت ها اشتغال داشته اند»^{۲۷} مطابق همین گزارش، در سال ۱۳۷۳، برای هر ۲۰ دانشجو یک عضو هیئت علمی تمام وقت وجود داشته است که نسبت به اوایل انقلاب معترف ۵۰ درصد کاهش در شمار اعضای هیئت های علمی دانشگاه هاست. در سال ۱۳۷۲، تعداد استادان تمام وقت در ایران تنها ۵۱۶ نفر بوده است، یعنی برای هر ۱۴۲۷ دانشجو یک استاد. بدین ترتیب نه تنها کیفیت عمومی آموزش عالی در سال های پس از «انقلاب فرهنگی» افت بسیار کرده بلکه در سطح توانائی های علمی دانشجویان نیز ناهمگونی بسیار ایجاد شده است. شکاف میان کیفیت دانشگاه های دولتی از یکسو و دانشگاه های آزاد و مؤسسات آموزشی وابسته به وزارتخانه ها و نهادهای دولتی، از دیگر سو، تنها وجهی از این ناهمگونی را به نمایش می گذارد. وجه دیگر، حضور دانشجویان «سهمیه ای» از خانواده های شهدا و جانبازان در دانشگاه ها است که از سطح تحصیلی نازل تری بهره مندند و عاملی در تشدید ناهمگونی درون مؤسسات آموزش عالی اند.

میزان بالای بیکاری در میان فارغ التحصیلان دانشگاهی از دیگر عوامل عمده ایجاد و تشدید نارضائی در میان دانشجویان ایران است. تخمین زده می شود که این بیکاری در حال حاضر شامل حال ۴۰ تا ۵۰ درصد فارغ التحصیلان دانشگاهی است.^{۲۸} دیگر عوامل مؤثر در ایجاد نارضایتی دانشجویان در سال های اخیر عبارتند از: حضور نیروهای بسیج دانشجویی^{۲۹} اعمال ضوابط اسلامی از جمله جداکردن دانشجویان دختر و پسر در کلاسها؛ اجبار دختران دانشجو به رعایت حجاب اسلامی- از جمله چادر در دانشگاه های آزاد؛ احضار دانشجویان متخلف از مقررات به کمیته های انضباطی و حراست؛ ممنوعیت ایجاد تشکیلات صنفی و سیاسی؛ کمبود امکانات اقتصادی و رفاهی شمار قابل توجهی از دانشجویان، به

حدی که برخی حتی با تأمین غذای روزانه نیز مشکل دارند؛ و حضور مدام نیروهای بسیج دانشجویی و مأموران انتظامی در محوطه دانشگاه ها.

باید به یاد داشت که در دههٔ پیش از انقلاب اکثر دانشجویان متعلق به طبقات میانی یا بالا و مرفه جامعه بودند در حالی که پس از انقلاب بیشتر دانشجویان وابسته به طبقات پائین و فرودست جامعه اند و در عین حال ساکن شهرهای کوچک و حتی روستاها.^{۲۰} از همین رو، مشکلات اقتصادی این گروه از دانشجویان بر فشار ناشی از دیگر معضلات دانشگاهی می افزاید.

گروهی عمده از عوامل نارضایتی دانشجویان کشور ناشی از مشکلات عمومی جوانان است. با توجه به رشد بالای جمعیت ایران (بویژه در دههٔ ۶۵-۱۳۵۵) که نرخ کمی حدود ۳٫۹ داشت، گروه سنی جوانان (۲۴-۱۵ سالگان) از ۱۸٫۹ درصد جمعیت در سال ۱۳۵۵ به ۱۹٫۰۱ درصد در سال ۱۳۶۵ و ۲۰ درصد در سال ۱۳۷۵ رسید که معترف افزایشی حدود ۶ میلیون نفر در این گروه سنی است. در سال ۱۳۷۵، نزدیک به ۴۵ میلیون نفر (از ۶۰ میلیون جمعیت) زیر ۳۵ سال و ۳۱ میلیون نفر زیر ۲۰ سال سن بوده اند که بیش از نیمی از جمعیت را در بر می گیرد.^{۲۱} مهم ترین مشکلات کنونی جوانان را -که در عین حال می توان مشکلات عام دانشجویان نیز به حساب آورد- به قرار زیر است: فقدان آزادی های اجتماعی و سیاسی، نبود امکانات اشتغال مفید یا مطلوب، موانع مالی در راه ازدواج و تشکیل خانواده، دشواری های راهیابی به دانشگاه، مشکلات سپری کردن اوقات فراغت که همگی به نوبهٔ خود منجر به پدیداری مشکلات تازه ای در جامعه، نظیر گسترش اعتیاد و فحشا در میان جوانان، شده اند.^{۲۲} افزون بر این همه، در دههٔ اخیر آشکارا سطح انتظارات نسل جوان بالاتر رفته و دامنهٔ خواست ها و نیازهایشان گسترده تر شده است. مهم ترین دلایل افزایش سطح انتظارات جوانان و به ویژه دانشجویان را می توان چنین خلاصه کرد: پایان شرایط ویژه دوران جنگ ایران و عراق؛ وعده های انجام نشدهٔ دوران ریاست جمهور هاشمی رفسنجانی در زمینهٔ بازسازی اقتصادی و نویدهای محمد خاتمی، رئیس جمهور، دربارهٔ گشایش فضای سیاسی و تأمین آزادی های عمومی؛ جهانی شدن فرهنگ و انفجار شبکه ها و رسانه های ارتباطی که الگوهای تازه ای از زندگی بهتر، مصرف گرایی، هنر، مد، ورزش، معاشرت با جنس مخالف و دیگر آزادی های اجتماعی را در برابر جوانان کشور به نمایش گذاشته است؛ دگرگونی نظام ارزشی نسل جوان معاصر در مقایسه با ارزش های حاکم بر نسل انقلاب و جنگ؛ و بالاخره افزایش آگاهی های سیاسی جوانان در سراسر ایران.^{۲۳}

روبرو با گسترش و تعمیق نارضائی جوانان، نظام حاکم به اتخاذ سیاست‌هایی دست زده است که بیشتر معطوف به دفع و مقابله با عوارض این نارضائی‌ها است تا پرداختن به علل آن‌ها. اعمال خشونت، توسل به اندرز و ارشاد، تلاش برای معطوف کردن اذهان به خطر واقعی یا تصویری دشمنان داخلی و خارجی از جمله خطر "تهاجم فرهنگی"، "استکبار جهانی" و "لیبرالیسم" - و تهدید مرتکبین جرائم فرهنگی به مجازات، از عناصر اصلی این سیاست بوده است.^{۳۴}

واکنش جوانان نسبت به مشکلات و تنگناهای یاد شده و گویای نومیادی آنها از اوضاع و احوال موجود است. اکثر شرکت کنندگان در شورش‌های شهری، درگیری‌های روزمره خیابانی و تظاهرات دانشجویی را جوانان، به ویژه محروم‌ترین آنها، تشکیل می‌دهند.^{۳۵} به عنوان مثال، در جریان تظاهرات تیرماه ۷۸، به گفته وزیر اطلاعات، از حدود ۱۲۰۰ نفر دستگیرشدگان کمتر از ۲۰۰ نفر را دانشجویان، حدود ۶۰۰ نفر را دانش‌آموزان و بقیه را «مردم عادی» (زیر ۲۰ سال) تشکیل می‌داده‌اند.^{۳۶} شیوع افسردگی روحی بویژه در میان دختران - خودکشی، گسترش اعتیاد به مواد مخدر، تمایل روزافزون به ترک وطن، و سست شدن اعتقادات مذهبی از جمله مظاهر نومیادی جوانان به نسبت به آینده است.^{۳۷}

نقش محیط دانشگاهی

در ایران، هر دانشجو حدود ۶-۴ سال را در محیط دانشگاه سپری می‌کند. او معمولاً دغدغه خانوادگی و شغلی ندارد و عمده وقتش صرف تحصیل و مطالعه می‌شود. از این رو دانشجو، در صورت تمایل، قادر است بخشی از اوقاتش را صرف فعالیت‌های صنفی یا سیاسی کند.

افزون براین، دانشجو طبیعتاً با توجه به امکانات گوناگونی که در محیط درس و پژوهش در اختیار دارد نسبت به مسائل اجتماعی و رویدادها و دگرگونی‌های تاریخی به داده‌ها و آگاهی‌ها و، به تبع، آرمان‌ها و ارزش‌های تازه‌ای دست می‌یابد. براساس همین آگاهی‌ها و درپی همین آرمان‌هاست که دانشجو درواکنش به رویدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی به تدریج به عرصه فعالیت سیاسی کشیده می‌شود.^{۳۸}

برخی دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها از سنت مبارزاتی و سیاسی خاصی برخوردارند از آن جمله دانشگاه‌های تهران، تبریز، مشهد، شیراز و دانشگاه‌های صنعتی امیرکبیر (پلی تکنیک سابق)، علم و صنعت و صنعتی شریف (آریامهر سابق). سنت‌ها و روش‌های اعتراضی گذشته دانشجویی کمابیش به نسل‌های جدید دانشجو منتقل می‌شود.^{۳۹} از همین روست که امروز، پس از گذشت سال‌ها

و دهه ها، نسل تازه ای از دانشجویان همچنان ۱۶ آذر را بزرگ می دارد، شعارهای «اتحاد، مبارزه، پیروزی» و «زندانی سیاسی آزاد باید گردد» سر می دهد و سرودهای «ای ایران» و «یار دبستانی» می خوانند، و در اعتراضات و تظاهراتش هم چنان از روش های مشابه بهره می گیرد.^{۴۰}

شماری از نظریه های متأخر جنبش های اجتماعی بر نقش بسیج امکانات و عوامل گوناگون در تحقق اهداف جنبش ها تأکید کرده اند.^{۴۱} امکانات مهمی که در فعال شدن جنبش های دانشجویی در ایران مؤثر بوده اند شامل تشکیلات، منابع مالی، اطلاعات، ارتباط با رسانه های جمعی و تبلیغات است. محیط آشنا، متمرکز و محدود دانشگاه، از جمله کلاس های درس، کتابخانه، و کافه تریا، امکان آشنائی ها، برقراری ارتباط، بسیج امکانات و عوامل لازم را برای اعضای فعال جنبش دانشجویی فراهم می کند. انواع شبکه های ارتباطی غیر رسمی نظیر تعاونی ها، گروه های مطالعاتی، انجمن های هنری و ورزشی و گاه هسته های مخفی زیر زمینی همگی به نوعی در ترویج منش گروهی و بسیج دانشجویان مؤثرند. تشکیلات رسمی دانشجویی که خصلت اعتراضی و سیاسی دارند طبعاً نقشی مستقیم تر در فرایند بسیج به عهده دارند، به ویژه در دوره هایی که فضای سیاسی باز یا نیمه باز بوده است. به عنوان نمونه می توان از تشکیلات دانشجویی وابسته به حزب توده در دهه ۱۳۲۰، سازمان دانشجویان جبهه ملی در سال های ۴۲-۱۳۳۹، و انجمن های اسلامی دانشجویی در جریان انقلاب، و بلافاصله پس از آن، نام برد.

گاه، در شرایطی که امکان برپائی تشکیلات دانشجویی علنی مخالف موجود نباشد، دانشجویان با توسل به امکانات حاضر، از شبکه ها، تشکیلات و نهادهای رسمی استفاده می کنند و در پناه چتر حفاظتی آنها فعالیت های خود را کمابیش ادامه می دهند. به عنوان مثال، در جریان انقلاب ایران، شبکه مساجد و مدارس دینی عملاً سازماندهی مردم را به عهده گرفتند، و یا در جنبش سیاه پوستان آمریکا، عمده کار تشکیلاتی و بسیج (در مراحل آغازین جنبش) از طریق کلیساها و دانشگاه های سیاه پوستان آمریکائی انجام می گرفت.^{۴۲}

با تمام این اوصاف، وجود مسائل صنفی و سیاسی و تنگناهای اقتصادی و یا حضور شماری وسیع از دانشجویان در محیط دانشگاه به خودی خود به شکل گیری جنبش دانشجویی نمی انجامد. چنانکه از سال ۱۳۶۲ تا اواخر سال ۱۳۷۵، علی رغم حضور همه این عوامل و شرایط، حرکت های متشکل اعتراضی در دانشگاه های کشور وجود نداشت. زیرا پیش شرط های دیگری برای تکوین جنبش

دانشجویی مورد نیاز بودند از جمله رهبری و تشکیلات سازمانی، آمادگی ذهنی برای به چالش طلبیدن نظام حاکم، و فرصت سیاسی برای حرکت.

(ب) رشد تشکیلاتی جنبش

بیش از یک سال پس از سقوط نظام سلطنتی، حکومت اسلامی برای تثبیت خود تسلط کامل بر تمامی نهادهای اجتماعی، از جمله دانشگاه ها، را درصدد برنامه‌های خود قرار داد. از آنجا که تا اردیبهشت ۱۳۵۹، تشکیلات دانشجویی مارکسیستی (پیشگام، دانشجویان مبارز، انجمن دموکراتیک دانشجویان) و تشکیلات وابسته به مجاهدین خلق (انجمن دانشجویان مسلمان) حضوری فعال در دانشگاه های کشور داشتند طرح "پاکسازی" محیط های دانشگاهی، تحت عنوان "انقلاب فرهنگی" در دستور کار حکومت در دوره ریاست جمهوری ابوالحسن بنی صدر- قرار گرفت. در آخرین روزهای ماه اردیبهشت، نیروهای کمیته و حزب الهی به دانشگاه ها حمله کردند و با حمایت انجمن های اسلامی درون دانشگاه ها به مبارزهای خشونت بار علیه هواداران فدائیان اقلیت، سازمان های چپ طیف "خط سه" و عناصر منفرد دانشجو دست زدند. طی این عملیات حداقل ۲۴ دانشجو کشته^{۳۲} و ده هاتن دستگیر شدند. در ماه های پس از این رویداد صدها دانشجوی دیگر نیز از دانشگاه ها اخراج شدند.

در تعطیلی سه ساله ای که، با عنوان انقلاب فرهنگی و پاکسازی، بر دانشگاه ها حکمفرما گردید تمامی تشکیلات صنفی و سیاسی دانشجویی منحل و شمار بسیاری از استادان و کارمندان دانشگاه ها و آموزشگاه های عالی تصفیه و اخراج شدند. به علاوه، مقررات حاکم بر نظام آموزش عالی و محتوای کتب درسی نیز (به ویژه در رشته های علوم انسانی و علوم اجتماعی) در راستای اسلامی کردن نظام آموزش عالی دگرگون شد. اتحادیه انجمن های اسلامی دانشجویان (دفتر تحکیم وحدت) که در تابستان ۱۳۵۸ تشکیل شده بود^{۳۳} و اعضای فعال آن در تصرف سفارت آمریکا در آبان ۱۳۵۸ نقشی اساسی ایفا کرده بودند، در برنامه ریزی طرح موسوم به «انقلاب فرهنگی» نیز دخالت جدی داشتند. اعضای این انجمن ها، که با ایدئولوژی و اهداف انقلاب هم نوا بودند، پس از بازگشایی دانشگاه ها در سال ۱۳۶۲، عملاً نقش نمایندگان و مبلغان نظام اسلامی را در برابر مخالفان احتمالی ایفا کردند. از جمله فعالیت های این انجمن ها در سال های جنگ بسیج دانشجویان برای اعزام به جبهه ها، اعزام دانشجویان فنی برای انجام امور مهندسی، و سازماندهی دانشجویان پزشکی و پرستاری برای کمک به

مجروحان جنگی بود. بدین ترتیب، با اجرای سیاست‌های تصفیه و کنترل، در سال‌های ۶۸-۱۳۶۲، اثری از فعالیت‌های سازمان یافته انتقادی در دانشگاه‌های کشور به چشم نمی‌خورد. این برای نخستین بار از شهریور ۱۳۲۰ به بعد بود که در محیط دانشگاه‌ها از حرکت و اعتراض سیاسی نشانی به نظر نمی‌رسید. از این سال‌ها برخی، به عنوان یک «گسست» میان نسل قدیم و نسل جدید دانشگاه سخن می‌گویند.^{۴۶} برخی دیگر نیز از این دوره به مثابه دوره گذار و تبدیل «جنبش» دانشجویی به «نظام» یاد می‌کنند.^{۴۷}

دوره بعدی (۷۵-۱۳۶۸) معرّف گذار از سکون مطلق به آغاز حیات دوباره جنبش دانشجویی است. در شرایطی که جنگ پایان یافته بود، آیت الله خمینی دیگر در قید حیات نبود، سیاست‌های اقتصادی کشور از جیره بندی بسوی توسعه اقتصادی و «تعدیل ساختاری» میل می‌کرد، نسل جدیدی از کوشندگان سیاسی، زیر چتر تشکیلاتی «دفتر تحکیم» پا به عرصه فعالیت گذاشتند. انجمن‌های اسلامی، که عمدتاً معرف طیف چپ اسلامی بودند، اولین مخالفت‌ها را با جهت‌گیری‌های اقتصادی و سیاست خارجی دولت هاشمی رفسنجانی ابراز می‌کردند. این اختلاف‌ها جنبه نظری و سیاسی داشتند ولی هنوز به سطح مخالفت اعتراضی و عملی نمی‌رسیدند. در این دوره، تضادهایی که دانشجویان میان آمال و ارزش‌های اولیه انقلاب و دگرگونی‌های تازه در جهت ثروت‌اندوزی و زندگی‌های تجملی در میان بخشی از روحانیان و دولتمردان مشاهده می‌کردند آنها را به سوی بدبینی و خرده‌گیری از نظام حاکم سوق می‌داد. به نظر می‌رسد که دو رویداد تأثیری قابل ملاحظه در تقویت روحیه بدبینی دانشجویان نسبت به حکومت و نیز ایجاد جناح بندی درون دانشگاه داشته‌اند: یکی چگونگی شکست ایران در جریان جنگ و دیگر شیوه برکناری آیت الله منتظری از مقام قائم مقام رهبری.^{۴۸} بدین ترتیب، پرسش‌ها و تردیدهای روزافزون دانشجویان را به سوی گرایش‌های فکری و شخصیت‌های سیاسی-مذهبی تازه‌ای می‌کشید. طبعاً در اوضاع و احوال آن روز نزدیک‌ترین تالی نظری جریان موسوم به «روشنفکری دینی» بود که از سال‌ها پیش روند تجدید نظر طلبی فکری خود را آغاز کرده بود. عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری را باید از مهم‌ترین نمایندگان و معرّفان این جریان فکری تازه دانست. در این میان، قرائت‌های تازه‌ای که از فقه اسلامی عرضه می‌شد با روحیه نقاد و کاوشگر دانشجویان اسلام‌گرا، که معضلات فزاینده حکومت دینی را شاهد بودند، بیشتر همخوانی داشت. عمده فعالیت‌های دانشجویی در دانشگاه‌ها، در سال‌های پس از پایان

جنگ، معطوف برگزاری میز گردها و سخنرانی‌ها بود که به تدریج آماج هجوم و حمله گروه‌های سرکوبگر وابسته به جناح اقتدارگرای نظام قرار می‌گرفتند. همین جناح بود که، در سال ۱۳۷۱، به منظور مقابله با رشد نگرش انتقادی در دانشگاه‌ها، دست به ایجاد «تشکیلات موازی» با تشکیلات «دفتر تحکیم وحدت» زد. تأسیس «انجمن اسلامی دانشجویی» به دبیر کلی حشمت‌الله طبرزدی، یکی از این اقدامات بود که در ابتدا از سوی دفتر هاشمی رفسنجانی نیز مورد حمایت قرار گرفت. اما، چندی بعد همین انجمن در تغییر نگرشی به نقدی تند از رئیس جمهور وقت پرداخت. نام این انجمن بعدها به «اتحادیه اسلامی دانشجویان و دانش‌آموختگان سراسر کشور» تغییر کرد. در جریان انتخاب محمدخاتمی به ریاست جمهوری، این گروه تا مدت‌ها از مواضع رئیس‌جمهور و ائتلاف موسوم به «دوم خرداد» حمایت می‌کرد ولی از سال ۱۳۷۷ به بعد این اتحادیه به تدریج به اتخاذ مواضع انتقادی نسبت به این ائتلاف و هم‌چنین نسبت به ولایت فقیه پرداخته است. به سخن دیگر، گروهی که در ابتدا از سوی جناح اقتدارگرا، به منظور مقابله با انجمن‌های اسلامی ایجاد شده بود، امروز به انتقاد از هردوی آنها برخاسته است.

از میان دیگر تشکیلات وابسته به جناح اقتدارگرا در دانشگاه باید از «جامعه اسلامی دانشجویان»، «اتحادیه دانشجویان حزب الله»، و «بسیج دانشجویی» نام برد.^{۴۸} در بررسی نقش دفتر تحکیم وحدت، از سال‌های ۷۲-۱۳۶۸ به عنوان سال‌های «طرح اهداف و شعارهای آرمانی و محوریت قراردادن عدالت بدون در نظر گرفتن شرایط جدید سیاسی و اجتماعی» نیز یاد شده است.^{۴۹} می‌توان این سال‌ها را دوره‌ای انتقالی دانست که در آن بخش فعال انجمن‌های اسلامی (دفتر تحکیم وحدت) به بازنگری فکری روی آوردند. از عواملی که در این فرایند بازنگری مؤثر بودند یکی دگرگونی‌های فکری طیف چپ اسلامی خارج از دانشگاه بود که به علت رانده شدن از مراکز اصلی قدرت (از سال ۱۳۶۸ به بعد) به تدریج به فعالیت‌های فرهنگی و پژوهشی در مطبوعات، دانشگاه‌ها - در داخل و خارج از کشور- و مرکز مطالعات استراتژیک دفتر ریاست جمهوری روی آوردند. مواضع سیاسی این طیف به تدریج در جهت لیبرالیسم سیاسی و اصلاح‌گری تغییراتی را پذیرا شد که برمتحدان دانشجویی آنها نیز تأثیر گذارد. اما باید توجه داشت که این دگرگونی‌های فکری در انجمن‌های اسلامی برای جلب و بسیج توده دانشجویان کفایت نمی‌کرد. بیم شناسائی و اخراج از دانشگاه به علاوه عدم اطمینان به انجمن‌های اسلامی از عوامل مهم انفعال بخش

عمده دانشجویان بود. اغلب پژوهشگران جنبش دانشجویی نیز بر این باورند که روحیه انفعالی سال ها پس از پایان جنگ هم چنان بر محیط های دانشجویی حکمفرما بوده است. «کمتر دوره ای از تاریخچه دانشگاه را می توان سراغ کرد که در آن همچون دوران فعلی حکومت، دانشجویان را به شرکت در امور سیاسی و اجتماعی کشور فرا خوانده باشد. در عین حال کمتر دورانی را نیز می توان یافت که در آن فعالیت اجتماعی و سیاسی دانشجویان تا به این حد نازل باشد.» یکی از دلایل این امر حالت انتقالی الگوی فکری حاکم بر دانشجویان است: «... فعالیت دانشجویی در برزخ بین شکل انقلابی فعالیت که دیگر نمی توانست همچون شکل مسلط فعالیت به حیات خویش ادامه دهد و الگوی جدیدی که هنوز تدوین شده، قرار گرفته است. جنبش دانشجویی نه دیگر توان ادامه راه اول را دارد و نه هنوز ابزار انتخاب راهی جایگزین را»^{۵۰}

در سال های ۷۳-۱۳۷۲ فشار جناح اقتدارگرا بر انجمن های اسلامی همچنان افزایش یافت. به موازات همین فشار موضع دفتر تحکیم وحدت از سال های ۱۳۷۴ به بعد از عدالت خواهی به دیدگاه های آزادیخواهانه تبدیل شد.^{۵۱} این تحول فکری، دفتر تحکیم را بیش از پیش در برابر جناح اقتدارگرا قرار داد. تهاجم گروه های موسوم به "فشار" به برنامه های سخنرانی و سمینارهای انجمن های اسلامی آحاد دانشجو را بیش از گذشته به اهمیت دموکراسی و قانون و یافتن راهکارهایی برای برون رفت از آن شرایط معتمد می کرد. از جمله این گونه یورش های خصمانه به دانشگاه می توان از حمله مهرماه ۱۳۷۴ به محل سخنرانی سروش دردانشکده فنی دانشگاه تهران و اردیبهشت ۱۳۷۵ به سمینار سالگرد شهادت آیت الله مطهری در دانشگاه امیرکبیر نام برد. عبدالکریم سروش، که در اوائل انقلاب، از منادیان فرهنگ سیاسی اسلام انقلابی و از مهره های اصلی طرح «انقلاب فرهنگی» بود، در اعتراض به شرایط حاکم بر دانشگاه ها و حملاتی که متوجه او بود در ۲۰ اردیبهشت ۱۳۷۵ در نامه ای به رئیس جمهور وقت نوشت:

من اینک در سوگ دانشگاه نشسته ام که در آن گروهی مرگ علم و تولد بربریت را جشن گرفته اند. من... نگران دل های غمزده استادان و دانشجویانی هستم که مظلوم و مایوس خون می خورند و خاموش می نشینند... دل مشغول دانشجویانی هستم که حقوقشان و آمالشان چنین آسان و ارزان لگد مال و ستم کوب می شود.^{۵۲}

درانتخابات مجلس پنجم (اسفند ۱۳۷۴)، دفتر تحکیم وحدت، کاندیداهای خود را

معرفی نکرد ولی در سال ۱۳۷۵ هم خود را معطوف به شرکت فعال و همه جانبه در انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۷۶ ساخت: «پس از انصراف میرحسین موسوی از نامزدی برای ریاست جمهوری، کاندیداتوری آقای خاتمی را مطرح کردیم و با کمک یک شبکه گسترده و زنجیره ای انجمن های اسلامی در دانشگاه های سراسر کشور از ایشان حمایت شد.»^{۵۲}

بدین گونه است که از نیمه دوم سال ۱۳۷۵ بر تحرک فعالان دانشجویی افزوده شد و به تدریج نسلی تازه از کوشندگان سیاسی پدیدار شدند؛ نسلی که از آن به عنوان نسل «نخبگان ناشناس» نام برده شده است؛^{۵۳} نسلی که به موازات تجربه اندوزی و کسب آگاهی های سیاسی و برقراری ارتباطات تشکیلاتی مترصد فرصتی برای گسیختن تور اختناق و ابراز وجود اجتماعی خود بوده است.

(ب) گشایش فضای سیاسی-فرهنگی: فرصتی تازه

مشکل بتوان تحرک جنبش دانشجویی در اواخر سال ۱۳۷۵ را معلول تشدید مشکلات اقتصادی و یا تحدید بیشتر فضای سیاسی و فرهنگی در جامعه دانست. چه، به نظر نمی رسد میان مشکلات اقتصادی موجود در دومین دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی با مشکلات دوسال اول زمامداری محمد خاتمی تفاوت ماهوی وجود داشته باشد. از نظر محدودیت های سیاسی نیز در واقع از سختگیری های اعمال شده بر جوانان، دانشجویان و روشنفکران از سال ۷۶ به بعد تا حدی کاسته شده بود. در واقع اعمال خشونت نسبت به مخالفان و منتقدان نظام در نیمه اول دهه ۷۰، هم چنان که از شمار دستگیری ها، قتل های سیاسی، مهاجرت روشنفکران به کشورهای غربی و اختناق درون دانشگاه مشهود است، به مراتب از سال های ۷۷-۱۳۷۶ بیشتر بود. بنابراین تحرک دوباره جنبش را باید ناشی از عامل یا عوامل دیگری دانست.

از آغاز مبارزات انتخاباتی برای هفتمین دوره ریاست جمهوری (حدود بهمن و اسفند ۱۳۷۵) فضای سیاسی-فرهنگی کشور رو به گشایش نهاد و به نوبه خود تأثیری محسوس در عرصه دانشگاهی گذاشت. تأکیدی که محمدخاتمی در برنامه انتخاباتی خود بر مسئله جوانان و آزادی و قانون گذاشته بود طبعاً واکنش مثبت دانشجویان را برانگیخت.^{۵۴} در واقع، محل برگزاری بسیاری از سخنرانی های انتخاباتی خاتمی در سایر شهرها نیز دانشگاه های محلی بود. دانشجویان در وجود خاتمی و برنامه وی فرصتی تازه برای بهبود شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حاکم و

نیز اوضاع دانشگاه جستجو می کردند و از این رو نیروی خود را در دانشگاه ها و خارج از آن در خدمت ستاد انتخاباتی وی قرار دادند. بدین ترتیب، گرچه دانشجویان در پیروزی محمد خاتمی نقشی مهم ایفا کردند ولی این پیروزی به نوبه خود بر تحرک و پویائی جنبش دانشجویی افزود.

نقش دانشجویان در انتخابات ریاست جمهوری می باید در سه وجه گوناگون مورد بررسی قرار گیرد: الف) به عنوان رأی دهندگان؛ ب) به مثابه اعضای ستاد انتخاباتی؛ پ) به عنوان گروه مرجع (reference group) جدید برای عامه مردم. در این انتخابات اکثریت قاطع دانشجویان رأی دهنده در سراسر ایران به خاتمی رأی دادند. در واقع، درصد دانشجویان طرفدار خاتمی از درصد حامیان خاتمی در کل جمعیت بالاتر بوده است. گزارش های متعددی نیز حاکی از آن است که اکثر داوطلبان فعال در ستادهای انتخاباتی (بیش از ۵۰۰۰ نفر) دانشجوی بوده‌اند.^{۵۶} افزون براین، باید توجه داشت که گسترش کمی دانشگاه ها و مدارس عالی در سراسر کشور، حضور اجتماعی و مرجعیت سیاسی دانشجویان را در جامعه ایران محسوس تر کرده است. درغیاب احزاب سیاسی از سوئی و بی‌اعتمادی به تبلیغات رسانه ها و نهادهای دولتی، از سوی دیگر، این عمدتاً دانشجویان بودند که در شهرها و روستاها نقشی قاطع در شکل دهی به افکار عمومی ایفا کردند.^{۵۷} براساس یک نظرسنجی که چهل روز پس از انتخابات در تهران انجام گرفت، دانشگاهیان و روشنفکران ۲٫۴ برابر روحانیون، گروه مرجع رأی دهندگان بوده‌اند.^{۵۸}

پس از پیروزی خاتمی تسهیلات و امکانات تازه ای برای فعالیت دانشجویی در داخل و خارج دانشگاه‌ها فراهم آمد و تعداد نشریات دانشجویی افزایشی سریع یافت بطوری که در مهرماه ۱۳۷۷، در جشنواره مطبوعات دانشجویی، ۲۶۰ نشریه دانشجویی از سراسر کشور شرکت جستند.^{۵۹} سیاست‌های وزارت کشور نیز بطور نسبی تعدیل یافت و امکان تجمع و برگزاری تظاهرات بیشتر شد. بنا بر گزارشی از سپاه پاسداران، از چهارم خرداد ۱۳۷۶ تا بیست و دوم دی ماه ۱۳۷۷ در کوی دانشگاه تهران «۱۰۴ مورد تجمع، راه پیمایی و درگیری» رخ داده که دومورد آن به خارج از کوی کشیده شده^{۶۰} هم چنین برای اولین بار پس از انقلاب اسلامی، دانشجویان موفق به برگزاری تجمعات و راه پیمائی های اعتراضی در خارج از محوطه دانشگاه شدند.^{۶۱} علاوه بر این، بر شمار تشکیلات دانشجویی نیز به تدریج افزوده شد. از جمله سه سازمان جدید کوچک، که در جریان تظاهرات تیرماه ۷۸ حضوری محسوس داشتند پدیدار شدند: «سازمان دانشجویان روشنفکر ایران»، «کمیته دانشجویی دفاع از زندانیان سیاسی» و «اتحادیه ملی دانشجویان و

فارغ التحصیلان» هم چنین هسته اولیه فعالیت وسیع تری از ائتلاف میان این تشکیلات و گروه «پیام دانشجوی» به وجود آمد که به «جبهه متحده دانشجویی» شهرت یافت.^{۶۳} شاخه های دانشجویی (قانونی و یا غیر قانونی) احزاب سیاسی نیز در طی همین سال ها فعال شدند، از جمله سازمان جوانان حزب ملت ایران، «سازمان ملی دانشجویان» (هواداران تشکیلات "ملی") و «حزب مرز پر گهر» (منشعب از پان ایرانیست ها) و شاخه دانشجویی جبهه مشارکت اسلامی.

تأثیر جنبش دانشجویی بر افکار عمومی و بسیج جوانان در سه سال گذشته قابل ملاحظه بوده است به ویژه در رویدادهائی نظیر انتخابات شوراهای شهر و روستا (۱۳۷۷)، انتخابات مجلس ششم (۱۳۷۸)، پی گیری «قتل های زنجیره ای»، دفاع از آزادی مطبوعات، آزادی زندانیان سیاسی عقیدتی و انتقاد و افشاگری در مورد برخی از شخصیت های متنفذ جمهوری اسلامی. ساده انگارانه خواهد بود اگر در روند گسترش جنبش دانشجویی عامل «فرصت سیاسی» را صرفاً به یک واقعه (انتخابات ریاست جمهوری) تقلیل دهیم و از «ساختار فرصت ها»^{۶۴} که در واقع بیانگر رابطه ساختاری میان این انتخابات و نظام سیاسی است غافل شویم. در زیر و به اختصار به مهم ترین ویژگی های ساختار سیاسی نظام و نقش تأثیر آنها بر تحرک بخشی به جنبش دانشجویی اشاره خواهیم کرد.

۱) جناح بندی درونی نظام جمهوری اسلامی که بر عوامل گوناگون طبقاتی-قشری، ایدئولوژیک و قرائت های گوناگون از فقه شیعه استوار شده آرایشی غیر متجانس را شکل داده و نوعی "دموکراسی" درون حکومتی ایجاد کرده است. چنین ساختاری امکان ابراز نظرات گوناگون را، از سوی رهبران و هواداران جناح های گوناگون حکومت، تا آنجا که با "خطوط قرمز"^{۶۵} نظام در تضاد قرار نگیرد، ممکن می سازد. در پژوهش های مربوط به جنبش های اجتماعی نشان داده شده که امکان شکل گیری جنبش های سیاسی در چنین ساختاری بیشتر از امکان آن در نظام های سیاسی متمرکز است.^{۶۶}

۲) جناح های گوناگون درون حکومت از دل یک فرایند بسیج توده ای در جریان انقلاب برآمده اند. علی رغم گذشت دو دهه، هریک از این جناح ها هم چنان پیوندهائی را با نیروهای اجتماعی در سطوح میانی هرم قدرت و یا در حاشیه حکومت حفظ کرده اند. بر همین اساس، ارتباط میان دفتر تحکیم وحدت با نیروهای "خط امام" در حکومت به حمایت متقابلی میان آنها انجامیده که در شناخت از موقعیت یگانه دفتر تحکیم در دانشگاه های کشور مؤثر است.

۳) با آن که رادیو و تلویزیون یکسره در انحصار جناح اقتدارگرای حکومت

قرار دارد، یگانه نهادی که به بازتاباندن فعالیت های دانشجویی پرداخته و بخصوص در وقایع کوی دانشگاه به حمایت آنها برخاسته، مطبوعات آزادیخواه بوده است. این همکاری و هم نوائی در تاریخ جنبش دانشجویی ایران کم سابقه به نظر می رسد و بی شک به افزایش منزلت اجتماعی جنبش دانشجویی یاری رسانیده است.^{۶۶}

۴) بسیاری از نظریه های جنبش های اجتماعی به نقش و تأثیر سرکوب در تداوم و یا فروپاشی جنبش ها پرداخته اند.^{۶۷} برخی از نظام های سیاسی که از اراده و انسجام درونی خاص برخوردارند هنگام بحران هزینه اعمال خشونت علیه دانشجویان معترض را کمتر از فواید آن ارزیابی می کنند و در نتیجه از سرکوب جنبش های دانشجویی ابائی ندارند. سرکوب خشونت بار دانشجویان در میدان تیان من در جمهوری خلق چین (۱۹۹۱) و جنبش دانشجویی مکزیکی (در آستانه بازی های المپیک ۱۹۶۸) از جمله نمونه های چنین ارزیابی اند. گرچه نظام جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ تصمیم به «فتح دانشگاه» و تصفیه آن از عوامل مخالف گرفت، در تیرماه ۱۳۷۸ از حدودی فراتر نرفت و به سرکوب کامل جنبش دانشجویی دست نزد. چگونگی ارزیابی «هزینه» سیاسی و اجتماعی سرکوب را می توان از عوامل مؤثر در اتخاذ تصمیم در هر دو رویداد دانست. تغییر توازن قدرت میان جناح های گوناگون نظام از سوئی، و گرایش تدریجی افکار عمومی به سوی جناح اصلاح طلب، از سوی دیگر، را باید از عوامل مؤثر در ارزیابی اخیر دانست. اگر در وقایع تیرماه ۱۳۷۸ جناح اقتدارگرا از سرکوب کامل جنبش دانشجویی خودداری کرد و حتی از تظاهر به همدردی با دانشجویان نیز ابا نداشت،^{۶۸} نه به خاطر فقدان امکان سرکوب و یا مخالفت با آن، که عمدتاً به خاطر هزینه های سیاسی و تبعی آن بود که بیش از هر چیز می توانست موجودیت نظام را مورد پرسش قرار دهد. بر پایه این گونه ملاحظات بود که از یکسو، اجزاء تندرو و «غیرخودی» این جنبش مورد پیگرد و سرکوبی قرار گرفتند (و حداقل ۱۴۰۰ از آنان دستگیر شدند) و، از دیگر سو، تشکیلات دفتر تحکیم وحدت تحمل گردید و به اعمال محدودیت هائی برآن بسنده شد.

(ت) فرهنگ سیاسی نوین جنبش دانشجویی

آخرین عاملی که در تکوین و تحرک بخشی به جنبش دانشجویی کنونی ایران نقش مهمی بازی کرده است فرهنگ سیاسی و ذهنیت جمعی جدیدی است که نشانه های آن در سال های اخیر به تدریج پدیدار گشته.^{۶۹} به نظر می رسد که

این فرهنگ با نگاه تازه ای به تعریف و تفسیر توزیع قدرت، تغییرات سیاسی- اجتماعی و روش های فعالیت سیاسی، عدالت خواهی، خشونت، آزادی خواهی، استقلال طلبی، و حتی شکل بیان خواسته ها پرداخته است.^{۷۰}

جنبش های دانشجویی ایران، در دوره های مختلف تاریخی، از فرهنگ های سیاسی گوناگونی - که معمولاً بستر افکار و رفتار جنبش های مخالف نظام حاکم بوده اند- تغذیه شده اند. فرهنگ سیاسی امروزی، که از فرهنگ مسلط برجانبش دانشجویی پیش از انقلاب از جهاتی کاملاً متمایز است، محصول عوامل و اوضاع و احوال خاصی است که در زیر به اهم آنها خواهیم پرداخت.

زمینه های شکل گیری فرهنگ سیاسی جدید

عوامل مؤثر در تشکیل فرهنگ اعتراضی جدید دانشجویی در کلیت خود از زمینه های عمومی دگرگونی های روشنفکری و سیاسی در ایران امروز جدا نیست. اولین نشانه های بیرونی و ملموس فرهنگ جدید دانشجویی، از سال ۱۳۷۴، در اعلام مواضع سیاسی آن، در اعلامیه ها و نشریه ها و بخصوص در شکل و محتوای فعالیت های روشنگرانه و آموزشی آن از جمله برگزاری میزگردها، سالگردها، دعوت از سخنرانان دگراندیش، بازتاب یافته است. از رویدادهای زیر باید به عنوان مهم ترین عوامل در دگرگون ساختن فرهنگ سیاسی دانشجویی نام برد.

الف) نافرجام ماندن آرمان های انقلاب اسلامی. تا اواخر دهه ۱۳۶۰، برای اکثریت دانشجویان آرمان گرایی که خود از پایه های مشروعیت نظام جمهوری اسلامی بودند نگرشی واقع بینانه به تضادهای درونی نظام و به عدم تحقق اهداف اساسی انقلاب میسر نبود. چه، تا آن زمان تأکید رهبران و سخنگویان نظام بر نقش عواملی چون «میراث دوران طاغوت»، «امپریالیسم»، «استکبار جهانی»، نیروهای وابسته به «کفر جهانی»، «لیبرال ها»، و «جنگ تحمیلی» و به یک کلام «توطئه های» خارجی و داخلی، در اعتقاد دانشجویان اسلام گرا نسبت به مشروعیت نظام خللی وارد نساخت. افزون براین، در دهه اول انقلاب اوضاع و احوال غیرعادی و تب و تاب انقلاب جوانان را در حالت بسیج مداوم نگاه داشت و سکوت آنان را نسبت به انحراف رژیم از آرمان های انقلاب تضمین کرد. اما زنجیره ای از وقایع غیر مترقبه چون شکست در جنگ با عراق، حذف ناگهانی آیت الله منتظری، ارتباطات پنهانی برخی از رهبران نظام با ایالات متحده،^{۷۱} آغاز روند خصوصی سازی، ثروت اندوزی و سوء استفاده های مالی در میان بخشی از

روحانیان حاکم، و بالاخره گسترش فساد و ارتشاء، مجموعاً آب سردی بر شور نسل جوان انقلابی و جنگ دیده فشاند و روند ایدئولوژی زدایی در ایران را آغاز کرد. از آن پس بود که بسیاری از ارزش های حاکم بر اذهان دانشجویان مورد تردید آنان قرار گرفت از جمله: قداست انقلاب و رهبران سیاسی آن، شیوه تغییر انقلابی و خشونت بار، آرمان گرایی، و تأکیدات یکسویه بر معنویت و روحیه عارفانه در برخورد با جهان مادی.

ب) شکست نظام های مارکسیستی. فروپاشی اتحاد شوروی و اغلب نظام های کمونیستی مکتبی بود بر شکست سیاسی نظری جنبش چپ در جریان انقلاب ایران. این گروه از الگوهای سیاسی که در مقولاتی نظیر نظام تک حزبی، تقدیس خشونت و شهادت، تحقیر دموکراسی «سورژوایی»، فرقه گرایی و دیدگاه های محافظه کارانه فرهنگی آنها بازتاب می یافت، دیگر قادر به جلب نسل جدیدی از دانشجویان که در جستجوی الگوهای نو و متفاوت از گذشته بودند نبود.^{۷۲} بدین ترتیب، با حذف سلطنت و جنبش سوسیالیستی از عرصه رقابت و تضعیف اسلام انقلابی، بدیلی که برای نسل جدید دانشجویان باقی می ماند فرهنگ سیاسی دموکراسی و پاره ای ارزش ها و نمادهای ملی گرایانه وابسته به طیف موسوم به «ملیون» ایران بود.^{۷۳}

پ) رشد مطبوعات لیبرال. از سال ۱۳۶۸ به بعد، بخشی از نشریات کشور، تحت تأثیر سیاست های معتدل تر وزارت ارشاد، رویکردی به ارزش ها و مفاهیم و مباحث دموکراتیک نشان دادند: مفاهیمی همچون دموکراسی، حقوق بشر، تساهل، جامعه مدنی، پلورالیسم (تکثر گرایی)، فمینیسم و مسائل محیط زیست، در این سال ها از طریق نشریات داخل و خارج از کشور مورد بحث و بررسی قرار گرفتند.^{۷۴} درهمین راستا و در محدوده کوچک تری، ترجمه و تدوین آثاری که به این گونه مباحث می پرداختند و یا نگاهی نو به تاریخ ایران می انداختند، نیز متداول شد.^{۷۵}

ت) قرائت های تازه از اسلام. متفکران نواندیش و آزادیخواه اسلامی از جمله عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، حجتی کرمانی، عبدالله نوری، محسن کدیور و صادق زیبا کلام تفسیرهایی تازه از اسلام ارائه کردند که بر ایده همزیستی میان دین با دموکراسی و مدرنیسم استوار بود. اقبال دانشجویان مسلمان به این گونه گفتارها و تفسیرها از عطش نسل جوان به راهکارها و الگوهای فکری نو می کرد. محمد خاتمی نیز با تکیه به رسانه های دستجمعی در تبلیغ و اشاعه این گونه مفاهیم و نظریه ها در میان ایرانیان نقشی عمده ایفا کرده است.

ث) انقلاب اطلاعاتی و ارتباطی. از سال ۱۳۶۹ شبکه ارتباطات رسانه ای میان ایران و غرب تقویت گردید. از نتایج «انقلاب اطلاعاتی» راهیابی اخبار، گزارش‌ها، تصاویر، نمادها و الگوهای زندگی غربی به ایران بود که از طریق رادیو و تلویزیون‌های مجهز به آنتن‌های ماهواره ای به منازل راه می یافت.^{۷۱} افزایش دستگاه های ویدئویی، نمابر (Fax) و سرانجام اینترنت نیز در انتقال این انقلاب به ایران مؤثر بودند و از جمله عوامل مؤثر در اشاعه ارزش های غربی میان ایرانیان شدند.

با این همه، فرهنگ سیاسی جدید دانشجویی، همچنان در دوران شکل گیری و تحول است و از همین رو هنوز نمی توان از آن به عنوان فرهنگی ریشه دار و استقرار یافته سخن گفت. در برابر پیش زمینه های سازنده این فرهنگ جدید، عوامل متضادی در کارند که می توانند فرایند ریشه یابی آن را متوقف سازند و حتی آنرا به سوی دیگری سوق دهند. در واقع، از آنجا که سیاست و مشارکت مردم در فرایند تصمیم گیری تضمین و نهادینه نشده و تصمیم های غیرعقلانی نظام به ویژه جناح اقتدارگرای آن- همچنان ادامه دارد، طبعاً نمی توان طرز تفکر و نوع واکنش دانشجویان به رویداد ها را تنها متأثر از فرهنگ سیاسی تازه دانست.

ادامه و گسترش محدودیت های سیاسی و فرهنگی مطبوعاتی و توسل به خشونت، که نمونه های آن پس از انتخابات ششمین دوره مجلس شورای اسلامی پدیدار شد، نهایتاً ممکن است فرایند اصلاحات را مخدوش کند و جنبش دانشجویی را به رادیکالیزم، استفاده از شیوه های فراقانونی، خشونت طلبی و انقلابی گری کشاند. در جمع دانشجویان مسلمانی که به فرهنگ جدید روی آورده اند عامل بالقوه دیگری نیز می تواند بر بی ثباتی فکری آنان اثر گذارد و آن شکست پروژه «نواندیشی دینی» است. اگر این دیدگاه نتواند به دستاوردهای عملی و ملموس در عرصه سیاسی و تصمیم گیری انجامد محتملاً بخشی از دانشجویان معتقد به این دیدگاه را به جستجوی بدیل های سیاسی دیگر سوق خواهد داد.

افزون بر این ها همه، باید توجه داشت که دست یافتن به شناختی دقیق از ابعاد و چگونگی فرهنگ تازه سیاسی نیازمند بررسی های گسترده و نظرسنجی های علمی، در فضای باز و شرایط سیاسی مناسب است. در فقدان چنین بررسی ها و نظر سنجی هایی شناخت از فرهنگ سیاسی کنونی بر پایه شاخص های ثانوی، تقریبی، و نمونه های محدود استوار خواهد بود. از این نکته نیز نباید غافل بود

که اختلاف ها و اشتقاق های درونی جنبش دانشجویی توافق بر سر «فرهنگ سیاسی جنبش دانشجویی» را با مشکل مواجه می کند. با در نظرگیری این محدودیت ها، آنچه در این نوشته عنوان فرهنگ سیاسی جدید دانشجویی یافته نمودار و معرّف مهم ترین ویژگی های مشترک جنبش دانشجویی در مرحله کنونی آن است. در عین حال باید به این نکته نیز واقف بود که بخش هایی از این جنبش موضوعی عرفی^{۷۷} (secular) و اهدافی رادیکال تر از دیگر بخش ها دارد.

سخن پایانی

جنبش دانشجویی کنونی ایران با گستری شانزده ساله از آخرین دوره فعالیت های اعتراضی سازمان یافته، از اواخر سال ۱۳۷۵، در صحنه سیاسی کشور ظهوری مجدد یافت. علی رغم این انفصال تاریخی-نسلی-ارزشی، وجوه مشترک آن با جنبش های گذشته هم چنان مشهود است، از جمله در نوع واکنش جنبش به اقتدارگرایی سیاسی. جنبش کنونی جنبشی ماهیتاً سیاسی و دموکراتیک است که حداقل در شرایط فعلی، پویانده ترین و گسترده ترین گونه تحرک اجتماعی-سیاسی به شمار می رود. رادیکالیسم تاریخی جنبش دانشجویی ایران نیز، تا حدودی، بویژه در شعارها و روش های اعتراضی آن، حضور دارد و در نتیجه آن را به رادیکال ترین بخش جنبش اصلاح طلبانه ای که در چند سال اخیر به حرکت درآمده تبدیل می کند.

افزون بر این، مرزهای قابل توجهی جنبش کنونی را از جنبش های دانشجویی چپ عرفی و اسلام گرای انقلابی آستانه انقلاب و اوائل آن متمایز می سازد زیرا از آن ها غیر ایدئولوژیک تر، واقع بین تر و خشونت گریز تر است. به ضرورت انقلاب برای رسیدن به آرمان های خود تردید می کند و برعکس به انجام اصلاحات خوشبین است و نسبت به غرب، و به ویژه ایالات متحده آمریکا، دیدی متعادل و خوشبینانه دارد. با این همه، لازم به تأکید است که در اهداف، مرزهای بین اصلاح گری و انقلابی گری همواره به ضخامت دیوار چین نیستند. چه بسا حرکات اصلاح طلبانه ای که به تدریج از اهداف محدود و قابل حصول به اهداف فراگیر و دور دست رسیده اند.^{۷۸} سیر حرکت جنبش دانشجویی کنونی در سه سال اخیر مؤید این نکته است که حتی محافظه کارترین بخش های این جنبش، به تدریج، موضوعی متفاوت و قاطع تر در مورد مقوله هایی چون ولایت فقیه، لزوم انجام تظاهرات وسیع، جدائی دین از حکومت، ارزش های ملی و پیش

شرط های تحقق جامعه مدنی یافته اند.

مهم ترین تفاوت جنبش کنونی با جنبش های پیشین تعهد عمیق تر آن نسبت به دموکراسی به معنای متداول غربی آن و جامعه مدنی است. جنبش های ایدئولوژیک مارکسیستی و اسلام گرای انقلابی، هیچ یک، با دموکراسی سرسازگاری نداشتند. باور به این تفاوت ها، طبعاً، به معنی دموکرات دانستن جنبش کنونی در همه اجزاء و بخش های متشکله آن نیست. رگه ها و سنت های محافظه کارانه، مردسالارانه و انحصار جویانه در فرهنگ مسلط بخش عمده این جنبش - دفتر تحکیم وحدت - حضوری ملموس دارند. اما، آنچه از تظاهرات تیرماه ۷۸ و فعالیت های یک سال اخیر دانشجویی برمی آید حاکی از شکاف فزاینده ای میان خواست ها و دیدگاه های رهبری جنبش و اکثریت دانشجویان معترض است. در واقع، متعاقب حمله سازمان یافته شهریور ۱۳۷۹ به اردوی دفتر تحکیم وحدت در خرم آباد، نشانه هائی از پدیداری گرایش های تازه در مورد چگونگی مقابله با برنامه های اقتدارگرایان، حتی در میان کادر رهبری این دفتر، پدیدار شده است.

دومین بخش مهم این جنبش - که پس از وقایع تیرماه ۷۸، مانند بخش های کوچک تر، ضربات سنگینی را متحمل شد - گروه وابسته به حشمت الله طبرزدی است که هم چنان روند رادیکالیزه شدن و عرفی شدن خود را طی می کند و در اعلام مواضع خود از اصلاحات عمیق تر و ریشه دارتری نسبت به «جنبش دوم خرداد» و دفتر وحدت سخن می گوید.^{۷۹} در میان بخش های دیگر جنبش می توان از گروه های کوچک، اما نسبتاً متشکل ناسیونالیست (سازمان جوانان حزب ملت ایران، دانشجویان وابسته حزب مرز پرگهر) و ملی گرا (طرفداران جبهه ملی و طیف ملی-مذهبی) نام برد. دو گروه اول که خود را غیرمذهبی می شمرند، چه در جریان تظاهرات تیرماه و چه در سالگرد تولد مصدق در احمد آباد (اردیبهشت ۷۸)، نشان دادند که با اصلاح طلبان دینی در حکومت همخوانی چندانی ندارند.^{۸۰}

در بررسی مواضع گروه های متشکل جنبش دانشجویی از توده های دانشجویی غیر متشکل و رادیکالی نباید غافل شد که از استبداد و مشکلات زندگی به شدت در خشم اند و آمادگی دارند تا به هواداری از جنبش های تند دانشجویی و یا شورش های شهری برخیزند. بسیاری از این دانشجویان در تحصن ها و تظاهرات تیرماه ۷۸ و هم چنین سالگرد آن در سال ۷۹ حضور فعال داشتند.

چشم انداز جنبش دانشجویی امروز و کاستی های آن:

روند شکل گیری و احیاء فعالیت های دانشجویی از ماه های آخر ۱۳۷۵ تا تیرماه ۱۳۷۸ روندی رو به رشد و تعمیق یابنده در هردو ابعاد کمی و کیفی بود. با ضرباتی که بر جنبش و سازمان های آن در تابستان ۱۳۷۸ وارد آمد این جنبش وارد مرحله ای تازه شد که سردرگمی، درونگرایی و کاهش فعالیت های اعتراضی از ویژگی های آن بود. دستگیری صدها تن از فعالان تظاهرات تیرماه، شکنجه بسیاری از آنها، و حتی شایعات مبنی بر اعدام برخی از دستگیرشدگان، همراه با مواضع تدافعی جناح اصلاح طلب نظام حاکم در برابر اقدامات سرکوبگرانه، وقفه ای جدی در تحرک جنبش دانشجویی ایجاد کرد.

اوج گیری فعالیت های دانشجویی در جریان انتخابات مجلس ششم نیز دیری نپائید. تصمیم جناح اقتدارگرا به بستن بیش از ۲۰ نشریه، دستگیری نویسندگان و روشنفکران معترض و منتقد، حمله به تظاهرات و اجتماعات دانشجویی که با تحدید اختیارات نمایندگان مجلس شورای اسلامی در مورد اصلاح قانون مطبوعات همراه بود فضا را برای ادامه جنبش دانشجویی باز هم تنگ تر کرده است. در واقع، فشار بر این جنبش و رهبران آن و کوشندگان آن در ماه های اخیر اوج تازه ای گرفته است.

با این همه، جنبش دانشجویی همچنان از نقاط قوتی برخوردار است که در صورت بهره برداری مناسب از آنها می تواند رهگشای تحولاتی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در جامعه باشد. وجود بیش از ۱,۳ میلیون دانشجو در سراسر کشور؛ وجود یک تشکیلات سراسری که تأمین کننده ارتباط میان دانشجویان در مناطق گوناگون است؛ دسترسی دفتر تحکیم وحدت به برخی امکانات دولتی؛ گسترش فزاینده آگاهی های سیاسی دانشجویان؛ و عنایت خاص آنها به دموکراسی و آزادی خواهی را باید اهم نقاط قوت جنبش دانست.

اهم کاستی های کنونی این جنبش را نیز می توان چنین خلاصه کرد: پیوندهای بزرگ ترین سازمان جنبش دانشجویی با طیفی از نیروهای درون حکومت که چشم اسفندیار آن نیز محسوب می شود و در مقاطع حساس سیاسی مانع از تصمیم گیری مستقل و دموکراتیک آن بوده است؛ فقدان ارتباطات آزاد و متعادل میان انجمن های اسلامی و دیگر تشکیلات و محافل دانشجویی که از نتایج اعتقاد این انجمن به تقسیم بندی جامعه به «خودی» و «غیرخودی» است و ارتباط و همکاری میان طیف های گوناگون سیاسی این جنبش را با موانعی رویو می کند؛ کمی توجه جنبش دانشجویی به نقش زنان و دختران دانشجو، به ویژه در

سطح رهبری، و سرانجام بی‌عنایتی رهبران جنبش به‌ضرورت برنامه‌ریزی استراتژیک.^{۸۱}

در تنظیم این نوشتار از راهنمایی‌ها و اطلاعات گرانبهای مهدی قاسمی، امیرحسین گنج‌بخش، روزبه فراهانی پور و آذر نفیسی بهره‌گرفته‌ام و بدین وسیله از محبت‌های ایشان تشکر می‌کنم. م. م.

پانویست‌ها:

۱. برای بررسی جزئیات وقایع کوی دانشگاه ن. ک. به: گزارش‌های مندرج در روزنامه *نشاط* (چاپ تهران) از ۱۹ تا آخر تیرماه ۱۳۷۸. هم چنین ن. ک. به: محمدعلی زکریائی (پژوهش و تدوین)، *هجدهم تیرماه ۷۸: به روایت جناح‌های سیاسی*، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۸ و محمدعلی زکریائی (پژوهش و تدوین)، *هجدهم تیرماه ۷۸: به روایت رسانه‌ها*، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۸.
 ۲. آمار و اطلاعات مربوط به وقایع تیرماه از نشریه *ایرانیان* (چاپ واشنگتن)، شماره ۶۸ (جمعه ۲۵ تیرماه)، به نقل از خبرگزاری‌های بین‌المللی، گرفته شده‌اند.
 ۳. «جنبش دانشجویی به کانون تحولات سیاسی ایران تبدیل شد.» *نشاط*، یکشنبه ۲۰ تیر ۱۳۷۸.
 ۴. برای مثال، ن. ک. به: زکریائی، همان، پیشگفتار. و محمد قوچانی، «بررسی انتقادی حرکت ۱۸ تیر دانشجویان در تهران»، *نشاط*، سال اول، شماره ۱۱۸، ۷ مرداد ۱۳۷۸.
 ۵. در ادبیات سیاسی ایران امروز از واژه‌های گوناگونی برای بررسی دو جناح حکومتی استفاده شده است که هر یک مزایا و معایبی دارند. در این تحلیل از واژه‌های اصلاح‌گر و اقتدارگرا بهره‌گرفته‌ایم.
 ۶. در این نوشتار مقصود از جنبش اجتماعی فعالیت متشکل شمار وسیعی از مردم وابسته به گروه‌ها یا طبقات فرودست اجتماعی است برای دستیابی به هدف‌های خاص سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی. برای آشنائی با بحث جامعی در باره نظریه‌های جنبش‌های اجتماعی و مشخصات آنها ن. ک. به:
- Roberta Garner, *Contemporary Movements and Ideologies*, New York, 1996.
- برای آثاری که در مورد جنبش‌های اجتماعی ایران به زبان انگلیسی تدوین شده‌اند، از جمله:
- John Foran (editor), *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*. Minneapolis, 1994; Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick & London, 1989.
- Sussan Siavoshi, *Liberal Nationalism in Iran*, Boulder 1990.
- در مورد جنبش اخیر دانشجویی ایران ن. ک. به:
- Journal of Iranian Research and Analysis*, Vol. 15, No. 2 November 1999.

۷. ن. ک. به:

Gerard De Groot (ed.), *Student Protest: The Sixties and After*. London, 1998, P.4.

۸. مراد از پاد فرهنگ، گونه ای از خرده فرهنگ (Subculture) است که ارزش ها و هنجارهای اصلی آن در مخالفت و تضاد با فرهنگ مسلط تعریف شده باشند.
۹. درمورد دوران پیش از رضاشاه اطلاعات محدودی درباره مشارکت «جوانان و نوجوانان» در جریان جنبش مشروطه خواهی در دست است. ن. ک. به: محمدحسین خسرو پناه، *چیتا*، بهمن سال ۱۳۷۶ در ابوالحسن ضیاء ظریفی، *سازمان دانشجویان دانشگاه تهران*، انتشارات شیرازه، ۱۳۷۸.
۱۰. ضیاء ظریفی، همان، صص. ۱۸-۱۵.
۱۱. ن. ک. به:

Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, 1982, P. 155.

۱۲. م. ر. ق. «نخستین جنبش اعتصابی دانشجویی» در *پیکار* (نشریه حزب توده ایران)، شماره ۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۵۱، آلمان غربی.
۱۳. ضیاء ظریفی، همان، صص. ۲۱-۱۴ و آبراهامیان، همان.
۱۴. برای یک بررسی از دوره بندی جنبش دانشجویی ن. ک. به: هدی صابر، «گذری استراتژیک برجانبش دانشجویی»، *ایران فردا*، شماره ۴۹، آبان و آذر ۱۳۷۷. برای آگاهی های بیشتر در این مورد ن. ک. به: بیژن جزئی، *تاریخ سی ساله ایران*، تهران، نشر کارگر؛ ابوالحسن ضیاء ظریفی، *سازمان دانشجویان دانشگاه تهران*، تهران، انتشارات شیرازه، ۱۳۷۸؛ هما ناطق، «سرکوب جنبش دانشجویی»، *زمان نو*، شماره ۱۰ (آبان ۱۳۶۴).
۱۵. ن. ک. به: هما ناطق، همان.
۱۶. ن. ک. به:

Michael Lowy, *Georg Lukacs, From Romanticism to Bolshevism*. NLB, London, 1979, PP. 15-22

۱۷. برای بررسی جامعه شناختی از جنبش های دانشجویی در کشورهای پیرامونی و پیشرفته ر. ک. به: De Groot, *op. cit.*
۱۸. برای اثری کلاسیک درباره روشنفکران در کشورهای پیرامونی و ارزش هایی چون استقلال ملی، سوسیالیسم و پوپولیسم ن. ک. به:
- John Kautsky (ed.), *Political Change in Underdeveloped Countries*, New York, 1976.
۱۹. برای بحث های گوناگون در مورد جوان شدن ساختار جمعیتی ایران ن. ک. به: حبیب الله زنجانی، محمد میرزائی و . . . جمعیت، توسعه و بهداشت باروری، تهران، نشر و تبلیغ بشری، ۱۳۷۸ و جعفر جوان، *جمعیت ایران و بستر جغرافیایی آن*، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۷.
۲۰. برای نمونه ن. ک. به: فرامرز رفیع پور، *توسعه و تضاد*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ صص ۷۲-۴۶۷.
۲۱. برگرفته از: سعید پیوندی، «واقعیت های نظام آموزشی امروز ایران»، *ایران نامه*، سال

- هفده، شماره ۴، سال هجدهم، شماره ۱، پائیز و زمستان ۱۳۷۸، ص ۷۵۰.
۲۲. آمارهای این بخش از *سالنامه آماری کشور*، سال های ۱۳۵۹، ۱۳۶۶ و ۱۳۷۵ استخراج شده اند.
۲۳. همان.
۲۴. درمورد افزایش دانشجویان دختر در دانشگاه های کشور ن. ک. به: *سالنامه آماری کشور*، از ۱۳۵۹ تا ۱۳۷۷. برای بحثی در این باره ن. ک. به: سعید پیوندی، همان، و به:
- Ali- Akbar Mahdi, "The Student Movement in Islamic Republic in *Journal of Iranian Research and Analysis*, op. cit., PP.?????
۲۵. حبیب الله زنجانی، همان، صص ۴۹-۵۱.
۲۶. برای بررسی های انتقادی در باره نظام دانشگاه ایران از جمله ن. ک. به: فرامرز رفیع پور، همان؛ هادی خانیکی، «دانشگاه و سیاست اسلامی کردن دانشگاه ها»، *راه نو*، سال اول، شماره ۱۰، ۶ تیرماه ۱۳۷۷؛ و *مکتبو*، شماره ۵، پائیز ۱۳۷۲.
۲۷. غلامعباس توسلی، «بررسی برخی شاخص های کیفی درآموزش عالی»، *ایران فردا*، سال پنجم، شماره ۳۰، بهمن ۱۳۷۵.
۲۸. به میزان تخمینی بیکاری از سوی روزبه فراهانی پور از رهبران حزب "مرز پرگهر"، در مصاحبه با نگارنده اشاره شد. درحال حاضر حداقل سه میلیون بیکار در کشور وجود دارد. در این باره ن. ک. به: گزارش حجة الاسلام زم، رئیس سازمان فرهنگی و هنری شهرداری تهران در *بهار*، چهارشنبه ۱۵ تیر ۷۹.
۲۹. برای آگاهی از گزارشی در باره بسیج دانشجویی ن. ک. به: غلامحسین دارابی، «نقدی بر طرح بسیج دانشجویی و اهداف آن»، *ایران فردا*، سال هفتم، شماره ۴۹، آبان و آذر ۱۳۷۷.
۳۰. ن. ک. به: Mahdi, op. cit.
۳۱. *سالنامه آماری کشور*، ۱۳۷۵.
۳۲. در مورد آخرین داده ها درباره اشاعه فحشا و اعتیاد ن. ک. به: گزارش حجة الاسلام زم، همان.
۳۳. «جوانان سرخورده ایران، آماده عصیان»، *الوسط* (چاپ لندن) برگردان از *ایران تایمز*، آگوست ۲۰۰۰.
۳۴. مصاحبه با کامبیز نوروزی، *مکتبو*، شماره ۱۹، بهار ۱۳۷۷.
۳۵. ن. ک. به: فرهاد کاظمی و لیزا وولف، «شهرنشینی، مهاجرت، و گسترش نارضایتی»، *ایران نامه*، سال هجدهم، شماره ۴، سال هجدهم، شماره ۱، پائیز و زمستان ۷۸.
۳۶. سعید مدنی، «شورش نوجوانان»، *ایران فردا*، سال هشتم، شماره ۵۷، ۱۷ شهریور ۱۳۷۸.
۳۷. درمورد برخی روندها که حکایت از دوری جوانان از دین و احکام دینی دارد ن. ک. به: رفیع پور، همان، صص ۱۶۹-۱۶۳ و حجة الاسلام زم، همان.

۳۸. تظاهرات عمده دانشجویی در دهه های اخیر معطوف به رویدادها و سیاست های گوناگون بوده است از آن جمله: ورود نیکسون به ایران (آذر ۱۳۳۲)، سرکوب آزادی های سیاسی (مرداد ۱۳۳۹)، اعتصاب معلمان (اردیبهشت ۱۳۴۰)، دستگیری آیت الله خمینی (خرداد ۱۳۴۲)، روابط با اسرائیل (تابستان ۱۳۴۶)، افزایش بهای بلیط اتوبوس (اسفند ۱۳۴۸)، جشن های ۲۵۰۰ ساله (۱۳۵۰)، نظام سلطنتی (۵۷-۱۳۵۶)، تعطیل نشریات (مرداد ۱۳۵۸)، قتل های زنجیره ای، زندانیان سیاسی، تعطیل نشریات، ولایت فقیه، و سوء استفاده های مالی در بنیادها (از ۱۳۷۷ تاکنون). برای مجموعه ای از مقالات تحلیلی درباره فعالیت های دانشجویی ایران ن. ک. به: مسعود سفیری (ویراستار)، *دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی ایران*، تهران: نشرنی، ۱۳۷۸.
۳۹. این انتقال را اصطلاحاً «فرهنگ پذیری سیاسی» می خوانند. علی رغم سه سال تعطیلی دانشگاه ها و سال ها سکوت کامل در دانشگاه های کشور باز شاهد آئیم که پاره ای از سنت های سیاسی گذشته به نسل امروز انتقال یافته اند. با این حال، می باید به تأثیر عوامل خارج از دانشگاه نیز در این فرایند توجه کرد.
۴۰. ن. ک. به: مصاحبه با عباس عبیدی درمورد جنبش دانشجویی، *حیات نو*، سال اول، شماره ۶۷، ۱ شهریور.
۴۱. برای آگاهی بیشتر از نظریه «سبب امکانات» ن. ک. به: Roberta Garner, *op. cit.*
۴۲. ن. ک. به:
- Doug Mc Adam, *Political Process and the Development of Black Insurgency*. Chicago, 1982.
۴۳. ن. ک. به:
- Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Between the Shah and the Imam" in De Groot *op. cit.*
۴۴. برای بحثی جامع در باره تشکیل «دفتر تحکیم وحدت» ن. ک. به: حمیدرضا ظریفی نیا، *کتابد شکافی جناح های سیاسی ایران*، تهران، نشر آزادی اندیشه، ۱۳۷۸، صص ۷۳-۷۷.
۴۵. سعید حجازیان، «تنها قلب تپنده در دوران انسداد سیاسی» مسعود سفیری، همان، صص. ۶۲-۷۴.
۴۶. هدی صابر، همان، ص. ۱۰۸.
۴۷. عمادالدین باقی، «جنبش دانشجویی، محصول جامعه بسته» مسعود سفیری، همان، صص. ۹۰-۱۰۵.
۴۸. ظریفی نیا، همان، ص. ۱۶۴.
۴۹. همان، ص. ۷۳.
۵۰. مراد ثقفی، «دانشجو، دولت و انقلاب» *مکتبو*، شماره ۵، پائیز ۱۳۷۲، صص ۹-۱۰.
۵۱. ظریفی نیا، همان، صص ۷۴-۷۳.
۵۲. عبدالکریم سروش، «نامه سرگشاده خطاب به رئیس جمهور» در *زمین*، شماره ۲۲۹، ۳۰ اردیبهشت ۷۵.

۵۳. «جنبش های دانشجویی؛ نوزایی یا استمرار؟» مؤرخ، سال هشتم، تیرماه ۱۳۷۷.
۵۴. ابراهیم اصغر زاده، «عرضه ظهور نخبگان ناشناس» مسعود سفیری، همان، صص ۱۲۶-۱۰۸.
۵۵. «نقطه شروع فعالیت های انتخاباتی آقای خاتمی، گردهمایی بزرگی بود که روز ششم اسفند (۱۳۷۵) با حضور هزاران نفر از دانشجویان و جوانان در دانشگاه صنعتی شریف تشکیل شد. هسته اولیه شعارهای خودجوش فردی نیز در حمایت (آقای خاتمی) در همین گردهمایی بی نظیر شکل گرفت.» بابک داد، صد روز ۴ خاتمی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۳۵.
۵۶. رقم تقریبی ۵۰۰۰ از نوشتار بابک داد، همان، برگرفته شده است.
۵۷. پرویز پیران، «سه سطح تحلیل واقعه (دوم خرداد)» عبدالعلی رضائی، تحلیل های جامعه شناسانه از واقعه دوم خرداد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۳۵-۳۴.
۵۸. عباس عبدی «هسته نامرئی انتخابات اخیر» همان، ص ۱۰۰.
۵۹. «گزارشی کوتاه از جشنواره مطبوعات دانشجویی» ایران فرد، سال هفتم، شماره ۴۹، آبان و آذر ۱۳۷۷.
۶۰. ن. ک. به: «گزارش شورای عالی امنیت در باره وقایع کوی دانشگاه» محمدعلی زکریائی (به روایت رسانه ها)، همان، ص ۲۲۶.
۶۱. در تاریخ جنبش دانشجویی ایران فعالیت های دانشجویی خارج از محوطه دانشگاه معمولاً در دو حالت متفاوت به تحقق پیوسته اند: یکی، در دوره هایی که فضای اختناق بر دانشگاه سایه افکنده بوده و امکان فعالیت های سیاسی در فضای محدود و متمرکز دانشگاه با دشواری های اساسی روبرو شده است و دیگر، زمانی که فضای حاکم بر فعالیت های سیاسی دانشجویی از گشایش (نسبی) برخوردار شده اند.
۶۲. از مصاحبه با فراهانی پور. همچنین ن. ک. به: Ali-Akbar Mahdi, *op. cit.*
۶۳. برای آگاهی بیشتر از نظریه «ساختار فرصت ها» ن. ک. به:
- Doug Mc Adam, et. al., (eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements*, Cambridge, UK, 1996, Part one.
۶۴. مراد از «خطوط قرمز» نظام، مرزهایی است که رهبران نظام (بوئژه جناح اقتدارگرا) ترسیم کرده اند و عبور از آنها، به قصد انتقاد و چالش نظام، مجاز نمی شمارند. مشروعیت ولایت فقیه، حاکمیت روحانیت و امتیازات ویژه آنها و پیگیری قتل های سیاسی از آن جمله اند.
۶۵. ن. ک. به:
- Sidney Torrow, "States and Opportunities," in *Comparative Perspectives on Social Movement*, *op. cit.*, pp. 41-61.
۶۶. در سال های ۳۲-۱۳۲۰ نیز مطبوعات ترقی خواه مدافع فعالیت های دانشجویی بوده اند. با این تفاوت که آنها، با استثناهای محدود، عمدتاً به جناح های گوناگون (حزبی) تقسیم شده

بودند و از این رو از فعالیت های سیاسی دانشجویی معمولاً به خاطر منافع حزبی دفاع می کردند. در سال های ۴۳-۱۳۳۹ نیز که جنبش دانشجویی از فرازی مجدد برخوردار شد، مطبوعات در کنترل دولت بودند.

۶۷. ن. ک. به:

Donatella Dellaporta, "Social Movements and the State," *Comparative Perspectives on Social Movements. op. cit.*, PP. 62-92.

۶۸. به عنوان مثال ن. ک. به: مصاحبه حبیب الله عسکر اولادی (دبیرکل جمعیت مؤتلفه اسلامی با روزنامه *شما*، پنجشنبه ۳۱ تیرماه ۱۳۷۸)، و نیز محمدعلی زکریایی (جناح های سیاسی)، همان، صص، ۶۸-۲۶۵.

۶۹. مراد از فرهنگ سیاسی (political culture) نظامی مرکب از ارزش ها، هنجارها، نمادها، زبان، و معانی مشترک حاکم بر یک گروه اجتماعی است که موضوع سیاست و قدرت را برای افراد آن گروه تعریف و تفسیر می کند و بر شکل پراتیک اجتماعی آنها اثر می گذارد. برای بحثی در زمینه نقش فرهنگ سیاسی و مفهوم آن در جنبش چپ ایران ن. ک. به: مهرداد مشایخی (مهرداد آرمان)، «در گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک»، *مکتبش*، دفتر هفتم، زمستان ۱۳۶۹، صص. ۳۶-۱۵.

۷۰. برای آگاهی بیشتری در باره ارتباط فرهنگ سیاسی با جنبش های اجتماعی از جمله ن. ک. به:

Hank Johnston et. al. (eds.), *Social Movements and Culture.*, Minneapolis, 1995.

۷۱. اشاره به ارتباطات پنهان میان دولت ریگان و برخی سران جمهوری اسلامی در سال های میانی دهه هشتاد میلادی که توسط گروه «مهدی هاشمی» افشاء گردید و سرانجام به رسوایی بزرگ سیاسی معروف به «ایران گیت» انجامید.

۷۲. ن. ک. به: مهرداد مشایخی، همان

۷۳. از تجلیات حضور ارزش های «ملی» در جنبش دانشجویی کنونی می توان به استفاده از عکس دکتر مصدق در گرد همایی ها، خواندن سرود «ای ایران»، و بزرگداشت روز مشروطیت اشاره کرد.

۷۴. مقوله «جامعه مدنی» از اوائل دهه ۱۳۷۰ در نشریات خارج از کشور و هم چنین در نشریات داخلی مطرح و سر انجام در سال ۱۳۷۶ در برنامه آقای خاتمی گنجانده شد. برای نمونه ن. ک. به: گهتو (ویژه جامعه مدنی)، سال اول، شماره ۱، تهران، پائیز ۱۳۷۲.

۷۵. در دهه ۱۳۷۰ کتاب های پُر فروش ایران کتاب های غیردینی، در زمینه های تاریخ ایران، روانشناسی، دموکراسی، توسعه اقتصادی-سیاسی، و رمان بوده اند. پس از حرکت «دوم خرداد» کتاب های سیاسی مربوط به اوضاع کنونی ایران بیشترین خواننده را جلب کرده اند.

۷۶. براساس یک نمونه گیری در تهران در سال ۱۳۷۳، در این شهر حدود ۳۰,۰۰۰ بشقاب ماهواره ای نصب بود که حدود ۲۰۰,۰۰۰ نفر را زیر پوشش خود قرار می داد. ن. ک. به: مجید محمدی، *لیبرالیسم ایرانی، الگوی ناتمام*، تهران: انتشارات ایران امروز، ص. ۳۱۱.

۷۷. حرکت در راستای عرفی شدن از ویژگی های عمومی جنبش دانشجویی کنونی است. از جمله می توان به موضع گیری های حشمت الله طبرزدی در دو سال اخیر اشاره کرد. آخرین نمونه بارز این روند سخنرانی هاشم آغاچری، از فعالان «مجاهدین انقلاب اسلامی» در مرداد ۱۳۷۹ در دانشگاه شهید بهشتی در تهران است که در آن از دین به عنوان «افیون توده ها و حکومت ها» نام برده شد.

۷۸. در این باره ن. ک. به: Garner, *op. cit.*, PP. 371-373

۷۹. ن. ک. به: حجت مرتجی، جناح های سیاسی دوا ایران امروز، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۷۸، فصل چهارم.

۸۰. برخی از شعارهای تند و انقلابی که در جریان تظاهرات تیرماه ۷۸ در دانشگاه تهران خوانده می شدند از این قرار بودند: مردم قیام شروع شد، بیست سال سکوت تموم شد؛ وای به روزی که مسلح شویم؛ انصار جنایت می کنند، رهبر حمایت می کند؛ مرگ بر استبداد؛ توپ، تانک، بسیجی دیگر اثر ندارد.

۸۱. هدی صابری، «جنبش دانشجویی؛ درک شرایط و سه منظر پیش رو»، ایران فردا، سال هشتم، شماره ۵۹، ۱۴، مهر ۱۳۷۸.

ایران نامه
سال هجدهم، شماره ۲
بهار ۱۳۷۹
فهرست

یادداشت:

به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی

۵

مقاله ها:

- | | | |
|----|------------------|--|
| ۱۱ | سعید امیر ارجمند | حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران |
| ۲۷ | جمشید بهنام | نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدّد |
| ۴۳ | مهرداد مشایخی | تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران |
| ۷۳ | مونیکا م رینگر | مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم |
| ۸۷ | حمید تقضلی | جایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته |

گذری و نظری:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------|
| ۱۰۵ | شاهرخ مسکوب | یادداشت های روزانه |
| ۱۱۵ | رضا مقتدر | مقدمه ای بر «باغ ایرانی» |
| ۱۲۱ | عبدالحسین سمیعی | «کرسی ریاست» |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|-----------------|-----------------------------|
| ۱۲۵ | یدالله رویانی | دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد |
| ۱۳۳ | اردوان داوران | «من خود به چشم خویشتن. . .» |
| ۱۴۳ | احمد کریمی حکاک | هوشنگ گلشیری |

گزیده:

- | | | |
|-----|--------------------|--------------|
| ۱۴۹ | کاظم زاده ایرانشهر | «دین و ملیت» |
|-----|--------------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------------------|
| ۱۶۷ | مایکل مونرونی | تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری) |
| ۱۷۰ | محمود منشی پوری | میراث استعمار (فرهنگ بهر) |

نامه ها

۱۷۶

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم رهیافت بومی برای مسئله نوسازی**

در اواخر قرن نوزدهم، تأسیس چندین مدرسه به سبک اروپایی در تهران، تبریز و دیگر نقاط ایران، آغازگر وداع با شیوه های قدیمی آموزشی شد. تشکیل مدارس نوین، بیانگر تحول مهمی در گفتمان ایدئولوژیکی تجدد و نوسازی بود. اما این تحول، در ادبیات تحقیقی این دوره در باره اصلاحات و نوسازی، غالباً مورد توجه کافی قرار نگرفته است. به نظر نگارنده در اواخر قرن نوزدهم، برای حل مسئله نوسازی، از سوی افرادی چون عبدالرحیم طالبوف، بیان و راهکار جدیدی ارائه شد که حکایت از درک عمیق اصلاح طلبان از مسئله نوسازی داشت. مظهر توجه عملی به این راه حل که من آنرا «رهیافت بومی» می نامم، (native approach) تأسیس مدارس نوین بود.

با آنکه مدارس نوین در برنامه خود، درس مدرن اروپایی (ریاضی، زبان های خارجی و علوم) را که در برنامه آموزش سنتی جایی نداشتند وارد کردند، اما به هیچ وجه مقلد ساده مدارس اروپایی هم نبودند. مدارس نوین، آن گونه

* استاد تاریخ در دانشگاه ماساچوستس (امهرست) و محقق مدعو در «مرکز تفاهم مسیحیت و اسلام» دانشگاه جورج تان در واشنگتن.

** این مقاله، که فاطمه امان آن را از انگلیسی به فارسی برگردانده است، حاوی نتیجه گیری های نگارنده در کتاب او با عنوان زیر است که به زودی منتشر خواهد شد:

که از واژه «راه حل بومی» بر می آید، تلفیق خلاقانه ای از مدارس اروپایی و ایرانی بودند و به همین دلیل است که می توان در این مورد از راه حل بومی سخن گفت. این تلفیق بیانگر تلاش آگاهانه‌ای برای رفع دغدغه‌های فرهنگی ناشی از روند تجدد و ورود ارزش‌ها و الگوهای خارجی به کشور بود و در عین حال نشان می داد که روشنفکران و فعالان عرصه آموزش در قرن نوزدهم به مشکلات ناشی از وارد کردن نهادها و الگوهای دنیای مدرن به جامعه سنتی واقف بودند و برای حل آن‌ها تلاش می کردند.

بر پایه این فرضیه، من ابتدا به بحث شکل‌گیری این «رهیافت بومی» در بستر روند تلاش برای حل مشکل نوسازی می پردازم. به عبارت دیگر به این نکته می پردازم که شکل نوسازی چه بود، چه زمان و چگونه پدیدار شد و چرا برای طراحان آن راه حل بومی مورد استفاده قرار گرفت. آنگاه پاره ای اطلاعات پایه ای در مورد مدارس نوین را که جمع آوری کرده ام به میان خواهم آورد. سرانجام، به بحث مخاطره‌ها و تهدیدهایی که از رهگذر این مدارس و «راه حل بومی» متوجه نظام آموزشی سنتی و علمای مذهبی می شد می‌رسم و نیز به این نکته که چرا «راه حل بومی» علی‌رغم درخشش اولیه‌اش به سرعت کنار گذاشته شد.

در ایران روند اصلاحات و نوسازی در قرن نوزدهم آغاز شد. نوسازی و تجدد که نیازمند نوعی تمرکز در نظام سیاسی و تصمیم‌گیری و عرفی کردن پاره ای مناسبات و قوانین بود، ناگزیر بر تمام ارکان جامعه و حکومت اثر گذاشت. نهادهای جدیدی پدیدار شدند، نخبگان سیاسی و اجتماعی با چالش‌های نوینی روبرو گردیدند و اساس قدرت، مشروعیت و هویت در جامعه، مورد بحث و سوال قرار گرفت. در حله نخست، وارد کردن عناصری از نظام آموزشی اروپایی، به عنوان وسیله ای برای اجرای نوسازی اجتماعی و ایجاد دگرگونی شناخته شد. عوامل شکل دهنده روند نوسازی و گفتمان مربوط به آن، در قالب خاص تاریخی که ایران قرن نوزدهم در آن می زیست، شکل گرفت. ترکیبی از دخالت‌های فزاینده کشورهای بزرگ اروپایی در کشور - اعم از سیاسی، نظامی و تجاری - و نیز بازسازی یک حکومت مقتدر مرکزی تحت کنترل سلسله تازه‌پای قاجار زمینه ساز این روند نوسازی و تجدد شد. در نتیجه، می توان گفت که اصلاحات در ایران چند ویژگی کلیدی داشت. در حله اول، اصلاحات با روند تمرکزگرایی گره خورده بود و مجری اصلی آن دولت مرکزی بود که اصلاحات را می‌بایستی به بهای تضعیف قدرت مقامات و ساختارهای اجتماعی و سیاسی محله ای، منطقه ای و غیر رسمی انجام می داد. به علت

مقاومت طبیعی نخبگان سیاسی و اجتماعی در برابر محروم شدن از امتیازات سنتی، اصلاحات در ایران به ناچار نیازمند تعهد جدی و راسخ از جانب پادشاه بود. دوم، نوسازی در ایران تحت تأثیر دو شکست پیاپی از ارتش روس، خصلت دفاعی داشت (جنگ اول ایران و روس در سال های ۱۵-۱۸۰۳ که به قرارداد گلستان منجر شد و جنگ دوم در سال های ۳۸-۱۸۲۶ که با قرارداد ترکمن چای پایان یافت.) فضایی که در جهان به دنبال توسعه طلبی های امپریالیسم اروپا به وجود آمده بود، اصلاحات را به یک نیاز عاجل بدل ساخت. استدلال اصلاح طلبان این بود که اگر ایران بنیة خود را به گونه ای اساسی تقویت نکند، قادر به مقاومت در مقابل تجاوز خارجی نخواهد بود. این زنگ خطر باعث شد که اصلاح طلبان و نوآوران نیروی خود را بر متقاعد کردن شاه برای شروع روند نوسازی متمرکز سازند.

سوم، نوسازی ارتش به منابع مالی فوق العاده و تمرکز اداری قوی نیاز داشت و این نیاز به نوبه خود روند تمرکزگرایی را تقویت می کرد. نوسازی ارتش هم چنین بدان معنی بود که از همان ابتدا اصلاحات به معنای تجدد و نوسازی اساسی باشد و نه فقط بازسازی سطحی نهادهای قدیمی و نظام ارزشی سنتی. چهارم، نوسازی در ایران عمدتاً با وارد کردن نهادهای سیاسی و فرآورده‌ها و روش های تکنولوژیکی خارجی، به ویژه اروپایی، همراه بوده است. بخشی از این پدیده به طبیعت اصلاحات تدافعی نظامی و اختیار کردن تکنولوژی و آموزش نظامی مربوط می شد. علاوه بر این، این واقعیت که کشورهای اروپایی قدرتمندتر از ایران بودند نیز در این روند بی تأثیر نبود. به سخن دیگر، اصلاحات در واقع تلاشی بود برای پی بردن به «رمز قدرت اروپا» و تقلید از آن.

موازنه میان روند اصلاحات- نوسازی، تمرکز و سکولاریسم- و پذیرش نهادها و تکنولوژی اروپایی، تأثیر عمیقی برگفتمان تجدد و بر توانایی مشروعیت بخشیدن به این روند داشت. پیوند ناخوشایند اروپا با مسیحیت و امپریالیسم، اصل مدل تحول را مورد تردید قرار می داد. این مسئله، حامیان نوسازی را به موضعی تدافعی می کشاند، به طوری که آنها ناچار بودند با این استدلال که نوسازی از غربی سازی متفاوت است، برای اصلاحات مشروعیت دست و پا کنند. وجه غالب گفتمان نوسازی در طی این قرن، تمایل به دستیابی به پیشرفت های مادی و فنی (و حتی نهادی) اروپا، بدون اقتباس از قالب های فکری و ارزش های فرهنگی آن بوده است. این بحث به دو قطبی دانستن مقوله هایی همچون نوگرایی و غرب گرایی در مقابل نظام های سنتی و بومی منجر شد. با چنین دیدگاهی

مقوله بومی ارجحیت یافت و اقتباس از خارج رد شد. برابر نهادن اسلام با فرهنگ ایرانی هم چنین به مخالفت با اصلاحات مشروعیت می بخشید. مسئله افتراق میان نوسازی و غربی سازی بعدها در اواخر قرن نوزدهم، هنگامی که اصلاح طلبان به روند عرفی سازی سیستم آموزشی و تا حدودی دستگاه قضایی پرداختند، پیچیده تر شد. به این ترتیب، مسئله نوسازی عملاً علمای مذهبی را در چند جنبه تهدید می کرد. عنصر کلیدی در مشروعیت بخشیدن به اصلاحات آموزشی، حل «مشکل نوسازی» بود. در طی این قرن، راه حل های متعدد ارائه شد. اصلاح طلبان، ابتدا قائل به هیچ گونه بعد اخلاقی، مذهبی یا فرهنگی در روند تجدد نبودند، اما چنین فرضیه ای هنگامی دچار مشکل شد که روند نوسازی به پایه ریزی نهادهای سیاسی و آموزشی نوین مرتبط گردید و مشکل بافت اجتماعی موجود و قابلیت انتقال این نهادها به آن اجتناب ناپذیر شد. این مشکل پس از تشکیل مدرسه دارالفنون (۱۸۵۱) و بخصوص به دنبال تشکیل چند مدرسه نوین در اواخر دهه ۱۸۹۰، که به شدت وضع سنتی موجود را تهدید می کرد، ابعادی وسیع تر یافت.

راه حل بومی

دو دهه پایانی قرن نوزدهم ناظر تبدیل فرایند اصلاحات به یک فرایند سیاسی و توده ای شد. ادبیات مربوط به اصلاحات آموزشی، بطور فزاینده بر ضرورت آموزش شهروندان، نیاز به اصلاحات و کسب مشروعیت سیاسی برای ایجاد جامعه مدنی متمکز شد. درعین حال طرفداران تجدد با نارضائی عمومی نسبت به نقش قدرت های اروپایی در ایران و با مشکلات فرهنگی و مذهبی ناشی از اقتباس نهادهای خارجی روبرو بودند. آنها مسئله تطابق فرهنگی را برخلاف اسلاف خود، از جمله میرزا ملکم خان و سیدجمال الدین اسدآبادی، نه از یک دید تاکتیکی، بلکه به قصد دستیابی به یک ترکیب پویا، عملاً به صورت یک رهیافت بومی مطرح می کردند.

مسئله اولویت شهروندان و اهمیت تطبیق خلاق نهادهای خارجی بر شرایط ایران و نه تقلید صرف از آنها، به بهترین شکل در رمان معروف *سیاحت نامه* *ابراهیم بیگ* نوشته حاج زین العابدین مراغه ای (چاپ ۸۹-۱۸۸۸) که خوانندگان فراوانی در ایران داشت، تبلور یافته است. به گفته تاریخ شناس معاصر، ناظم الاسلام کرمانی، هیچ کتاب دیگری این گونه در روشنگری و بیداری ایرانیان قبل از انقلاب مشروطه موثر نبوده است. اما مسئله «رهیافت بومی» عمدتاً در مقالات و

کتاب های متعدد عبدالرحیم طالبوف شکل گرفت. بخصوص در مقاله ای از او به نام کتاب احمد که مشخصاً به امر اصلاحات آموزشی و نقش آن در احیا و بازسازی جامعه می پردازد. این کتاب در سال ۱۸۹۴ در استانبول به چاپ رسید و در ایران خوانندگان زیادی یافت. بی سبب نیست که کتاب احمد به عنوان یک کتاب درسی در بسیاری از مدارس نوین در سال های دهه ۱۸۹۰ تدریس می شد.^۱

برای رهیافت بومی مشخصه های زیر را می توان برشمرد:

۱- نیاز فوریت بخشیدن به امر اصلاحات. توجه به این نیاز در ادبیات اصلاحات در طی این قرن کاملاً محسوس است از جمله در آثار طالبوف و مراغه ای. بحث این بود که با توجه به تهدید فزاینده قدرت های اروپایی، ایران باید برای تنازع بقا در عرصه بین المللی قادر به رقابت باشد. طالبوف می نویسد «دوران ما، دوران پیشرفت است» و به این دلیل ایران باید «پرده جهل و انکار را کنار بزند» و خود را با این دوران نوین وفق دهد.^۲

۲- اهمیت تدوین قانون اساسی به عنوان پیش شرط توسعه در ایران. به گفته طالبوف همه آنان که به ملت ایران عشق می ورزند می دانند که اگر حکومت قانون در ایران برقرار می گردید ایرانیان پیشتازان علم، ثروت، نظم و استقلال می شدند.^۳

۳- تغییر در اهداف آموزشی. با آنکه آموزش همواره یک از اصل های مهم برنامه اصلاحات برای ایجاد تمرکز دیوانسالاری و افزایش کارآئی اداری بود در عمل، نوآوری های آموزشی، سال ها به وارد کردن تکنولوژی و دانش نظامی و آموزش یک کادر سپاهی و اداری نخبه محدود شده بود. اما طی سال های ۱۹۰۶-۱۸۷۰، دورانی که آموزش نوین به عنوان اِکسیر سیاسی و اجتماعی پدیدار شد، اهداف آموزشی نیز اساساً متحول شدند. بسیاری از اصلاح طلبان به اهمیت آموزش به عنوان یک پیش شرط لازم برای تحولات وسیع تر اجتماعی و سیاسی واقف گردیدند. هدف آموزش از تمرکز بر تربیت کادر نخبه دولتی، به گسترش سواد عمومی تغییر یافت. در واقع، با سوادشدن عامه مستقیماً با قدرت و سعادت مملکت پیوند داده می شد. در نتیجه این تغییر هدف، ملت و نه نظام حکومتی و اداری به عرصه اصلی تلاش های آموزشی مبدل گردید. آموزش، هم به عنوان یک هدف قائم به ذات و هم به عنوان وسیله ای برای دستیابی به تحولات وسیع تر مطرح شد. بخصوص مراغه ای و طالبوف دامنه اهداف آموزشی را وسعت دادند. آنچه نظریه طالبوف را در باره اهداف آموزشی برجسته می کرد، درک متعالی او از نقش شهروندان در شکل دادن به نظام حکومتی بود. به اعتقاد او در پیشرفت

اروپا، مشارکت سیاسی شهروند تحصیل کرده نقش کلیدی داشت و راه نجات ایران نیز در همین پدیده خلاصه می‌شد. طالبوف در کتاب احمد می‌نویسد که در ممالک "تمدن"، آنجا که حکومت‌ها مبتنی بر قانون هستند، آموزش برای همه اجباری است. چرا که مردم بی‌سواد عملاً از اغلب امتیازات تمدن بی‌بهره خواهند ماند. افراد بی‌سواد، چه دختر و چه پسر، نه تنها در کانون خانواده شرکای مناسبی نیستند، بلکه برای سپاه، سازمان‌های مستقل و یا پارلمان نیز اعضای مفیدی نخواهند بود.

برخلاف اصلاح‌گران پیشین، طالبوف به اهمیت آموزش به عنوان وسیله‌ای برای تقویت توانایی‌های اقتصادی و ظرفیت صنعتی کشور توجهی جدی داشت. او می‌گفت که «اگر مدرسه تأسیس نکنیم، بچه‌هایمان بی‌سواد خواهند ماند و اگر انجمن‌های تجاری تشکیل ندهیم، صنعت مان پیشرفت نخواهد کرد، پس همیشه وابسته به واردات خواهیم بود» و ایران هم چنان غلام اروپای پیشرفته باقی خواهد ماند.^۴ اما یک ملت باسواد می‌تواند حامی یک دولت کارا، قوانین هماهنگ تجاری و امنیت مالکیت شخصی باشد و این خود باعث افزایش سرمایه‌گذاری خواهد شد.^۵

طالبوف در بیان نوع آموزش لازم برای عملی ساختن اصلاحات بسیار دقیق بود. او از یک سیستم آموزش نوین به شیوه اروپایی به عنوان مؤثرترین راه برای تکامل فکری شهروندان حمایت می‌کرد. برنامه آموزشی «مدارس نوین» آن گونه که در کتاب احمد عنوان شده، شامل دروسی چون تاریخ، شرعیات، هندسه، حساب، جغرافیا، فیزیک، شیمی، ادبیات و زبان‌های اروپایی بود. بدین ترتیب «مدارس نوین» بر مکتب‌های سنتی ارجحیت می‌یافتند. طالبوف هم چنین تأکید داشت که شیوه‌های «مدارس نوین» در آموزش خواندن و نوشتن به کودکان از کارایی بیشتر برخوردار بودند.

۴- مشخصه چهارم «رہیافت بومی»، تأکید ویژه بر شکل‌گیری تجارت و صنعت به عنوان عنصر مهم توسعه و تقویت ایران بود.^۶

۵- مشخصه پنجم که هواداران «رہیافت بومی» را از اسلافشان یکسره متمایز می‌کرد، اعتقاد به عاملیت از پایین به بالا و نه برعکس بود. این مشخصه بویژه در تأکید بر اهمیت ایجاد صنعت و تجارت ملی هویدا می‌شد. اما ایده عاملیت در واقع بیانگر یک تحول فکری در زمینه عمل سیاسی نیز بود. برخلاف نقدهای تند پیشین نسبت به رهبری سیاسی و اجتماعی ایران، طالبوف از شکست‌نخبگان ایران در انجام اصلاحات نتیجه می‌گیرد که این وظیفه تک‌تک شهروندان است

که عاملی در ایجاد دگرگونی‌ها و اصلاحات اجتماعی باشند. در این باره طالبوف می‌نویسد انتظار این است که دولت همه کارها را بکند اما دولت هم از همین مردم تشکیل شده است، این خود مردم اند که باید راه توسعه را هموار کنند و در امر بازسازی ایران مشارکت داشته باشند. بدین ترتیب ملت جایگزین شاه به عنوان کانون تمرکز وظایف می‌شود. طالبوف تأکید می‌کند که تأمین سعادت ملت یک وظیفه عمومی است و ایرانیان همه باید برای این هدف آماده فداکاری باشند. او امیدوار بود که مدارس جدید و اروپایی، حقوق و وظایف کودکان را در برابر ملت، مذهب، جامعه و شهروندان به آن‌ها بیاموزند. بنابراین، از نظر طالبوف، فرد نه فقط به عنوان هدف اصلاحات، بلکه به عنوان عامل تحول مطرح است.

۶- طرفداران «رهیافت بومی» به وجود یک گرایش قوی ضد اروپایی در جامعه پی بردند. آنها هم چنین بر تمایز میان نوسازی و غربی‌سازی، یعنی بحث مداوم روند تجدد، پای می‌فشردهند.

«رهیافت بومی» طرح شده از طرف طالبوف، از بحث خودکفایی و انگیزه اجتماعی ایرانیان فراتر می‌رفت. او معتقد بود که باید از سنت‌های فرهنگی ایرانی در مقابل تهاجم خارجی پاسداری کرد. طالبوف علی‌رغم گرایش به وارد کردن نهادهای اروپایی، نسبت به مسئله حفظ سلامت فرهنگی جامعه بسیار حساس بود و اصرار داشت که نوسازی اساساً با غربی‌سازی متفاوت است و تجدد نباید به غربی‌کردن جامعه منجر شود. به اعتقاد وی ضروری بود که نهادهای اجتماعی و سیاسی اروپایی با دقت و احتیاط لازم و براساس نیازهای جامعه اقتباس شوند.

طالبوف برای متمایز کردن نوسازی از غربی‌سازی دو استدلال داشت. اول این که اقتباس از تکنولوژی، آموزش و قانون اساسی اروپایی می‌تواند به تقویت خودکفایی ایران بینجامد به شرط آن که به گونه‌ای با شرایط ایران سازگار شود. دو دیگر آن که به اعتقاد و همانگونه که باید میان جنبه‌های دنیوی و معنوی حاکمیت قانونی تمایز قائل شد تفاوت ماهوی میان فرهنگ مادی و معنوی را نیز فراموش نباید کرد.^{۱۱} چنین استدلالی اساساً با استدلال میرزا ملکم خان تفاوت چندانی نداشت زیرا او هم معتقد به جهانشمول بودن امر توسعه و قابلیت همه ملت‌ها به دستیابی به آن بود. به اعتقاد طالبوف، هر برنامه نوسازی باید به هویت ایرانی عمیقاً وفادار بماند. برای اثبات این نظر او به برنامه اصلاحات آموزشی امپراطوری عثمانی اشاره می‌کرد. در کتاب احمد، وی چگونگی تأسیس

مدارس سبک اروپایی توسط دولت عثمانی را توضیح می دهد. باید توجه داشت که هم طالبوف و هم مراغه ای به تجربه ژاپن نیز استناد می کردند. به اعتقاد طالبوف امپراطور ژاپن چندین هزار مدرسه به سبک اروپایی تأسیس و قانون اساسی مشابه قانون اساسی اروپایی تدوین کرده بود و به همین دلیل ژاپن به پیشرفت های عظیمی نائل شده بود و دیگر کشور عقب مانده ای مثل ایران به شمار نمی رفت^{۱۱} در همان حال که هرگز از فرهنگ بومی خود نیز دست برنداشته بود.

حساسیت فرهنگی طالبوف در بحث های او در باره علمای مذهبی و مسئله اصلاح مکتب خانه نیز هویدا است. کتاب احمد، شامل یکی از معدود نوشته های در ادبیات اصلاحات در قرن نوزدهم است که به مسئله قصور نهاد مذهب در انجام اصلاحات آموزشی می پردازد. طالبوف در مقدمه کتاب احمد، ضمن ستایش علما به خاطر تلاش ها و دستاوردهای گذشته شان در زمینه آموزش و ارتقاء سطح دانش، تأکید می کند که نظام آموزشی سنتی دیگر قادر به پرورش انسان هایی که بتوانند به ضرورت های زمانه پاسخ گویند نیست. با این همه، به اعتقاد او روحانیت برای وارد کردن دانش نوین و افزودن موضوعات درسی جدید به برنامه آموزشی به هیچ تلاشی دست نمی زند. از همین روست که طالبوف، هرچند در لفافه، عنوان می کند که اگر نظام سنتی، خود را با نیازهای زمانه وفق ندهد، سیستم جدیدی با سبک اروپایی جایگزین آن خواهد شد.

مدارس نوین

«مدارس نوین» به همت فرهنگ پروران و نیز «انجمن معارف» که یک بنیاد خصوصی برای ارتقاء آموزش در تهران بود، در اواخر قرن ۱۹ از سال ۱۸۹۷ تا انقلاب مشروطه ۱۹۰۵-۶ در تهران، تبریز و تاحد محدودتری در دیگر شهرهای ایران تأسیس شد. این مدارس، به استثنای «مدرسه علوم سیاسی» که شامل رشته حقوق می شد، عمدتاً مدارس ابتدایی و متوسطه بودند.

«مدارس نوین»، پاسخی اساسی به نیاز محسوس اصلاحات در ایران بود. مؤسسين این مدارس، اهمیت سواد عمومی را به عنوان لازمه حکومت مشروطه به خوبی درک کرده بودند. این مدارس شیوه جدید سوادآموزی را، که اولین بار توسط میرزا حسن رشدیه در مدارس ابتدایی تبریز معمول شده بود به کار بردند. تأکید برآموزش ابتدایی را (درمقایسه با دارالفنون و دیگر مدارس آموزش نخبگان که در سال های ۷۵-۱۸۵۰ تأسیس شده بودند) باید در پرتو این درک

نوین ارزیابی کرد. اهمیت سوادآموزی در این دوره در تأسیس مدارس سوادآموزی بزرگسالان نیز نمودار بود.

البته هواداران اصلاحات آموزشی به این امر واقف بودند که سوادآموزی عمومی در واقع یک هدف دراز مدت است. هدف فوری تر، پیشبرد امر اصلاحات و نوسازی بود. در این زمینه مدارس نوین دو هدف به هم پیوسته داشتند. اولاً بنیانگذاران این مدارس، عمیقاً به ضرورت پرورش یک کادر رهبری برای پیشبرد اصلاحات معتقد بودند. از همین رو مدارس نوین مرحله تازه ای برای آماده کردن دانش آموزان برای تحصیلات عالی بودند. از سوی دیگر، هواداران تجدد برای ایجاد یک پایگاه اقتصادی- اجتماعی جدید برای حمایت از اصلاحات تلاش می کردند. برخلاف شورهایی مثل امپراطوری عثمانی، ضعف این پایگاه در ایران، در کشوری که در آن اصلاحات مطلقاً به اراده پادشاه وابسته بود و از نهادهای لازم در آن اثر چندانی به چشم نمی خورد، به شدت محسوس بود. تعداد نسبتاً اندک فارغ التحصیلان مدرسه دارالفنون و دیگر مدارس سبک اروپایی با در نظر گرفتن پایگاه اجتماعی بالای آنان، بدین معنی بود که در آن زمان هیچ گروه اجتماعی قابل توجهی که هم متکی به تحول سیاسی باشد و هم از آن حمایت کند، وجود نداشت.^{۱۲} برای پاسخ به این نیاز، مدارس نوین به آموزش دانش آموزان در مقیاس نسبتاً وسیعی دست زدند. این مدارس، آگاهانه در جهت جذب دانش آموزان که پایگاه اجتماعی اقتصادی آنها طیف گسترده ای را تشکیل می داد، تلاش می کردند. در این مورد تلاش شد که برای ورود دانش آموزان فقیر به این مدارس امکانات لازم فراهم شود. در واقع، چند مدرسه مشخصاً با هدف آموزش فرزندان خانواده های بی بضاعت تأسیس شدند.

سه ویژگی مدارس نوین را از مکتب های سنتی متمایز می کرد. نخست این که بسیاری از این مدارس شیوه نوین آموزشی مبتنی برآموزش فوتبیک الفبا را به کار می بردند. این شیوه برخلاف شیوه مکتب خانه ها که محصلین آن قادر بودند تنها متون مشخصی را که طوطی وار حفظ کرده بودند بخوانند، در افزایش توانائی خواندن دانش آموزان بسیار مفید بود.

دوم، ساختار رسمی مدارس نوین با سازمان غیر رسمی مکتب خانه های سنتی تفاوت اساسی داشت. پیش شرط های ورود، امتحانات، برنامه آموزشی همگون، تقسیم بندی دانش آموزان به کلاس ها و ارتقا به کلاس بالاتر براساس موفقیت در گذراندن دروس و دیپلم فارغ التحصیلی، در تضاد مستقیم با نظام مدارس سنتی بود که در آن گذار به مراحل بالاتر وابسته به یادگیری متون

پراکنده بود و مرحله فارغ التحصیلی و اتمام رسمی رشته درسی نیز وجود نداشت.

سوم، مدارس نوین، رشته های درسی جدیدی مانند علوم، تاریخ، جغرافیا و زبان های اروپایی را که در مکتب خانه های سنتی اساساً اثری از آنان نبود، وارد برنامه آموزشی کردند. برنامه تحصیلی این مدارس ترکیبی بود از مواد آموزشی مدارس سبک اروپایی و دروس اصلی مانند شرعیات، عربی و زبان فارسی که در مدارس سنتی تدریس می شدند. بنابراین برنامه مدارس نوین را می توان ترکیبی ایرانی داتست مرکب از عناصر اصلی مدارس اروپایی و مکتب خانه های سنتی ایرانی. به این ترتیب، مواد درسی و سازماندهی اروپایی که برای پیشرفت و نوسازی ایران ضروری تشخیص داده می شد به سیستم آموزشی ایران وارد شد و دروس سنتی که به عنوان عناصر حافظ فرهنگ ایرانی و هویت دینی شناخته می شد، برجای ماندند. با اینکه "انجمن معارف" می کوشید که برنامه تحصیلی و سازماندهی مدارس نوین را کنترل کند، اما دستورالعمل های این انجمن عموماً لازم الاجرا نبودند.

مدارس نوین و دستور کار اصلاحات

مدارس نوین را عملاً باید تبلور اهداف سیاسی و آموزشی طرح شده توسط طالبوف و امثال او دانست. اولاً این مدارس به مسئله سواد عمومی پرداختند و همزمان درجهت ایجاد یک گروه رهبری برای پیشبرد اصلاحات سیاسی عمل می کردند. دوم، این مدارس پایگاه اجتماعی- اقتصادی اصلاحات را گسترش دادند و این خود بیانگر تأکید "رهیافت بومی" بر شهروند باسواد و ایجاد احساس ملیت بود. سوم، مدارس نوین نمودار حساسیت به مسئله اصالت فرهنگی و نمونه بارز سیاست انطباق به جای اقتباس بود. این سیستم تلفیقی، با بهره گیری از عناصر مدارس اروپایی و نظام آموزشی ایران، دروس اروپایی را عمدتاً در عرصه تکنیک (عرصه ای که گمان می رفت فاقد محتوای فرهنگی است) و مواد درسی سنتی را در سطح مدارس ابتدائی برای تضمین تداوم فرهنگ ایرانی و ترویج شعائر و آداب مذهبی عرضه می کرد.

این نظام تلفیقی نه یک راه حل وارداتی، که حامل یک پاسخ آزادی و فعال به روند نوسازی همراه با تأکید بر "رهیافت بومی" بود. طرفه در این است که حساسیت هواداران اصلاحات در مورد مسائل فرهنگی و تأکید طرفداران "رهیافت بومی" بر ضرورت تحرک از پایین به بالا، که در مدارس نوین عینیت می

یافت، در مجموع به تهدیدی جدی نه فقط نسبت به نظام آموزشی سنتی، بلکه نسبت به نقش نهادهای مذهبی در عرصه های فرهنگی، اجتماعی و علمی جامعه ایران مبدل شد.

خطر "مدارس نوین"

تلفیق موفق مواد درسی اروپایی و ایرانی در مدارس نوین تهدید بزرگی برای نظام آموزشی سنتی و نهاد مذهب بود. این مدارس، به علت ترکیب مواد درسی مدرن و سودمند با دروس سنتی که پایه سنت های اخلاقی و فرهنگی بودند، به عنوان یک جایگزین مردم پسند در مقابل مدارس سنتی، از محبوبیت زیادی برخوردار شدند و با منسوخ کردن سیستم سنتی عملاً به عنوان جایگزین جدی آنان مطرح گردیدند.

مدارس نوین سردمداران سیاسی و اجتماعی را نیز مستقیماً به چالش طلبیدند و در جهت شکل دهی اذهان کودکان براساس مدل های جدید رفتار اجتماعی و سیاسی گام برداشتند. علاوه براین، این مدارس تهدیدی برای ادامه نفوذ و تسلط اجتماعی علما نیز شمرده می شدند. متون آموزشی مدارس نوین با متون مورد استفاده در مدارس سنتی تفاوت جدی داشت. در نتیجه علماء دیگر نه خالق، نه مفسر و نه حتی منتقل کننده اطلاعات، دانش ها و ایده های مطرح شده در این کتاب ها بودند. دسترسی به دانش های جدید و مقولات علمی و موقعیت و شأن اجتماعی ناشی از آن هم چنین باعث ایجاد یک کانون قدرت جدید فرهنگی و اخلاقی بیرون از محدوده عمل علما شده بود. مدارس نوین، به عنوان عرضه کننده آموزش اولیه، عملاً نقش سنتی علما در شکل دادن، تعریف کردن و انتقال ارزش های اخلاقی را به چالش طلبیدند. به این ترتیب، این مدارس، همراه با ترویج ایده شهروندی سازی، به روند عرفی شدن اخلاق و مسئولیت در جامعه نیز کمک کردند. اصلاح طلبان به تدریج به تصرف بخشی از اقتدار اجتماعی علما نیز توفیق یافتند. در عین حال، سیاست پیشگان و علما نیز به علت قصور در حل مسئله عقب ماندگی- و گاه به خاطر کمک به ایجاد آن- مورد انتقاد قرار گرفتند و به تدریج بخشی از مشروعیت و اعتبار خود را از دست دادند. صرف تبلیغ اصلاحات و نوسازی، کمکی به تثبیت وضع موجود نمی کرد به ویژه از آن رو که اصلاح طلبان هیچ گاه موفق به تمییز دادن میان نوسازی و غربی شدن نشدند. افزون بر این، دشمنی ایدئولوژیک و نهادینه علما با روند عرفی شدن نهادهای آموزشی مهم ترین مانع در راه تحقق آرمان های آنان بود. نبودن مرزی روشن

روشن میان پایه های مذهبی و غیر مذهبی هویت ایرانی نیز تلاش برای مشروعیت بخشیدن به نوسازی و عرف گرایی را مشکل تر می کرد. طرفداران "رهیافت بومی" آگاهانه یا ناخودآگاه برای رفع این معضل به عرصه رهبری اجتماعی و سیاسی گام نهادند. تاکید آنها بر اهمیت تطبیق تجدد و نیازهای بومی، همراه با اصرارشان بر بازسازی ملی و دفاع در مقابل تهدید قدرت های اروپایی، هرگونه تلاش برای متهم کردن آنها به طرفداری از اروپا و مسیحیت را خنثی می کرد. افزون براین، با اتخاذ چنین مواضعی اصلاح طلبان توانستند خود را مدعی حفظ اصالت فرهنگی و مدافع منافع ملی کشور بشمرند؛ ادعایی که تا آن زمان به علت انگ غربی گرایی و عدم استقلال سیاسی و اقتصادی ایران در مقابل قدرت های اروپایی از اثبات آن عاجز بودند. طرفداران رهیافت بومی عملاً ناسیونالیزم را به صورت جایگزینی نسبی برای اسلام به عنوان پایه هویت ایرانی مطرح کردند و در عین حال مدعی شدند که عرفی کردن نهادها به معنای حمله به سنت های فرهنگی ایرانی نیست. به عبارت دیگر، و به ادعای آنان، خصوصاً کردن مذهب یا حداقل حذف نهاد مذهب از عرصه حقوقی، اداری و آموزشی، مدرن سازی درون زا را ممکن می ساخت. این واقعیت که اصلاح طلبان در باره مسایل علمی، فرهنگی و آموزشی، یعنی مباحثی که تا آن زمان در انحصار نهاد مذهب بود بحث می کردند، خود مقدمه ای برای کسب رهبری اجتماعی بود.

تلاش اصلاح طلبان برای بازنگری و تفسیر مجدد متون و سنن مذهبی و تلاش برای کشف اصول اسلامی که قابلیت وفق با روند نوسازی و ایجاد نظام مشروطه داشتند، برای علما زنگ خطری جدی بود. علاوه براین، با پیشنهاد تلفیق سنت و مدرنیته، اسلام و مشروطیت، آموزش مذهبی با علوم و زبان های خارجی، با سوق دادن حس وفاداری ایرانیان به ملت به جای شاه، با سرزنش رهبران مذهبی برای قصور در هدایت کشور در مسیر توسعه و با انتشار مطبوعات برای گفتگوی مستقیم با مردم، اصلاح طلبان اقتدار فرهنگی و اخلاقی رهبران سیاسی و مذهبی سنتی را به چالش طلبیدند و به انحصار آنها در آفرینش و تعریف و تفسیر فرهنگ پایان دادند.

سوانحام "رهیافت بومی"

سیاست انطباق خلاق مدل های خارجی بر نیازهای ایران و فرهنگ ایرانی، علی‌رغم امیدهای اولیه، به جایی نرسید و در اوایل قرن بیستم عملاً راه را برای

سیاست غربی کردن جامعه باز کرد. این شکست نه به دلیل نارسایی های برنامه اصلاحات آموزشی، بلکه قبل از هرچیز ناشی از شکست عمومی اصلاحات بود. ورود نظام آموزشی سبک اروپایی به ایران قبل از ۱۹۰۶، با وجود برخی دستاوردها با ناکامی های زیاد همراه بوده است. هم تعداد مدارس سبک اروپایی و هم تعداد فارغ التحصیلان این مدارس کمتر از آن بود که بتواند خارج از محدوده اصلاح طلبان، تأثیر مهمی بر جامعه گذارد. جنبش اصلاح نظام آموزشی در ایران در دوران قاجار هرگز در ایجاد یک مجموعه دولتی و یا استقرار نهادهایی که قادر به هدایت اصلاحات اجتماعی و سیاسی باشند، موفق نبود. شکست اصلاحات خود به معنای ادامه بی ثباتی و دسته بندی و باند بازی در نظام سیاسی کشور بود. شاهان قاجار نیز در هواداری از اصلاحات گامی اساسی برنمی داشتند. بدون حمایت فعال آنان هرگونه اصلاحی محکوم به شکست بود. به این ترتیب، موانع در راه تحولات بزرگ تر از آن بودند که بتوان آنها را با ابتکارهای فردی و یا حتی با اقدامات هماهنگ برخی سازمان های اصلاح طلب چون انجمن معارف از میان برداشت. در نهایت امر، اراده استوار رضا شاه برای انجام اصلاحات بسیاری از این موانع را در هم شکست. او در نهایت امر توانست یک برنامه رفم اروپایی را، با حذف برخی از ایده های نخستین در زمینه تلفیق دو نظام ارزشی و فرهنگی، قاطعانه به مرحله اجرا گذارد.

پانوشت ها:

۱. در باره تاریخ انتشار و تأثیر این کتاب ن. ک. به: Shaul Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform Under the Qajars, 1858-96*, London, 1978, pp. 346-7.
۲. بیگ، مقدمه، تهران، اسفار، ۱۳۶۴.
۳. ن. ک. به Bakhash, *Ibid.*
۴. عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، تهران، سازمان کتابهای جیبی و ۱۳۴۶، جلد اول، صص ۳۹ و ۷۴.
۵. همان، جلد دوم، ص ۱۳۶.
۶. همان، ص ۹۲.
۷. همان، صص ۹۸-۹۹.

۷. همان، ص ۱۲۰.
۸. به این ترتیب شگفت آور نیست که خویشان طالبوف و مراغه ای هردو اهل تجارت بودند و یا این که تجار متنفذی چون امین الضرب ها از اصلاحات آموزشی هواداری می کردند.
۹. طالبوف، همان، جلد دوم، صص ۱۲۱-۲۲.
۱۰. همان، جلد اول، صص ۸۵-۸۶.
۱۱. همان، ص ۶۱.
۱۲. به احتمالی تا سال ۱۹۰۰ میلادی در مدارس تهران در حدود ۲۰۰۰ محصل مشغول تحصیل بودند. بین سال های ۱۸۹۰ و ۱۹۰۶، به غیر از دارالفنون تهران و تبریز و چند مدرسه دیگر به سبک اروپائی، ۲۳ مدرسه جدید در تهران، ۲۰ مدرسه در تبریز و در حدود ۱۶ مدرسه در دیگر شهرهای ایران تأسیس شدند.

ایران نامه
 سال هجدهم، شماره ۲
 بهار ۱۳۷۹
 فهرست

یادداشت:

۵ به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی

مقاله ها:

- | | | |
|----|------------------|--|
| ۱۱ | سعید امیر ارجمند | حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران |
| ۲۷ | جمشید بهنام | نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدد |
| ۴۳ | مهرداد مشایخی | تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران |
| ۷۳ | مونیکا م. رینگر | مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم |
| ۸۷ | حمید تفضلی | چایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته |

گذری و نظری:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------|
| ۱۰۵ | شاهرخ مسکوب | یادداشت های روزانه |
| ۱۱۵ | رضا مقتدر | مقدمه ای بر «باغ ایرانی» |
| ۱۲۱ | عبدالحسین سمیعی | «کرسی ریاست» |

یاد رفتگان

- | | | |
|-----|-----------------|-----------------------------|
| ۱۲۵ | یدالله رویانی | دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد |
| ۱۳۳ | اردوان داووران | «من خود به چشم خویشتم. . .» |
| ۱۴۳ | احمد کریمی حناک | هوشنگ گلشیری |

گزیده:

- | | | |
|-----|--------------------|--------------|
| ۱۴۹ | کاظم زاده ایرانشهر | «دین و ملیت» |
|-----|--------------------|--------------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------------------|
| ۱۶۷ | مایکل مونرون | تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری) |
| ۱۷۰ | محمود منشی پوری | میراث استعمار (فرهنگ بهر) |

نامه ها

۱۷۶

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

(به یادشادروان احمد تفضلی)

نگرشی برجایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته

در سیر تاریخ شعر و ادب اغلب پیش آمده است که شاعران یا نویسندگانی در دوره‌های ادبی کمابیش مشابه، با یکدیگر در زمینه‌های فکری و فلسفی در ارتباط بوده‌اند. برای مثال می‌توان از گوته و شیلر در غرب نام برد. این هر دو برخاسته از یک دوره ادبی و دارای زبان و فرهنگی یکسان بودند. ولی دوستی و آشنایی دو شاعری که در این نوشته به بررسی آن می‌پردازم به گونه‌ای دیگر است، چرا که یکی شرق را شیفته خود ساخته و دیگری غرب را با هنر خود تسخیر کرده است. شاعری در نیمه اول قرن ۱۹ به شاعری دیگر از قرن ۱۴ روی می‌آورد و با او در عالم شعر و شاعری پیمان دوستی می‌بندد. نکته جالب این که علاوه بر اختلاف مکان و زمان، تفاوت‌هایی چون زبان، فرهنگ و مذهب نه تنها اثر منفی بر این دوستی نداشته‌اند، بلکه موجب استواری بیشتر آن نیز شده‌اند. ریشه دوستی این دو شاعر چنان در ادبیات شرق و غرب عمیق است که امروز پس از گذشت قرن‌ها تحقیقات پیرامون آن ادامه دارد.

* پژوهشگر در رشته‌های زبان و ادبیات آلمانی و ایران‌شناسی در دانشگاه ویلهلم مونستر (آلمان).

سخن از شاعر ایرانی و ادیب آلمانی است، سخن از خواجه شمس الدین محمد حافظ (حدود ۱۳۲۰-۱۳۸۹) و یوهان ولفگانگ فن گوته (۱۷۴۹-۱۸۳۲) است. تأثیر حافظ بر گوته چنان بود که او را به سفری به شرق و به زادگاه حافظ واداشت. اگرچه این سفر فقط در روح و فکر گوته انجام گرفت، ولی ارمغان او از این سفر نه تنها بُعد دیگری از قدرت خلاقیت او را به جهان نشان داد، بلکه جهانی بودن حافظ را نیز به دیگران ثابت کرد. به هنگام آشنایی با حافظ، گوته اشعاری سرود که در مفهوم و گاهی نیز در شکل، تفاوت بسیاری با دیگر آثار او داشتند. مجموعه این شعرها را او به تقلید از حافظ "دیوان" نام نهاد و کتاب خود را، که در برگزیده نظم و نثر به سبک شرقی است، «دیوان شرقی-غربی» نامید.^۱ نویسنده در این نوشتار نخست نگرش مختصری به چگونگی آشنایی گوته با حافظ خواهد داشت، سپس به شرح مختصری در مورد دیوان گوته می پردازد و در پایان یکی از اشعار گوته پیرامون حافظ را بررسی می کند.

آشنایی گوته با حافظ

در سال ۱۸۱۴ یوزف فن هامر،^۲ شرق شناس نامدار اتریشی، ترجمه دو جلدی خود از *دیوان حافظ* را به پایان رساند. اگرچه ترجمه او در بهار ۱۸۱۴ به پایان رسیده بود، ولی روی جلد اول تاریخ ۱۸۱۲ و روی جلد دوم تاریخ ۱۸۱۳ نوشته شده است؛^۳ علت آن مشخص نیست و تحقیقاتی که تا این زمان انجام شده‌اند نیز هنوز پاسخی برای این معما پیدا نکرده‌اند. به نظر می رسد که مترجم کار خود را در ۱۸۱۲ شروع کرده و آن را در ۱۸۱۴ به پایان برده است. به هر حال در آن زمان برای نخستین بار بود که *دیوان حافظ* بطور کامل به زبان آلمانی ترجمه می شد. بر روی جلد درکنار اسم کامل شاعر ایرانی واژه دیوان، که تا آن زمان در زبان آلمانی لغتی بیگانه بود، نیز به چشم می خورد.^۴ از اواخر قرن ۱۸ به بعد مشرق زمین و بخصوص ایران محل تحقیق و بررسی پژوهشگران بود. قدم نخست، تحقیق در مورد *اوستا* بود که برای نخستین بار در سال ۱۷۷۱ به یک زبان اروپایی، یعنی فرانسه، ترجمه شده بود. از آن زمان، ادبیات ایران به تدریج و بیشتر از گذشته توجه اروپاییان را به خود جلب کرد، بطوری که گفتگو و مشاجره در مورد ایران و فرهنگ آن بیانگر سطح بالای علم و دانش معدود افرادی بود که به مطالبی چون اشعار فردوسی و سعدی ویا *افسانه های هزاره یک شب* و سفرنامه ها در مورد ایران علاقه نشان می دادند. در همان دوران بود که کالان متن *افسانه های هزاره یک شب* را به زبان فرانسه برگرداند.^۵ ترجمه هایی از آن نیز به زبان آلمانی

در دست بود و خواندن آن افسانه‌ها در میان فرهیختگان رواج داشت. ترجمهٔ *دیوان حافظ* یکی از شاهکارهای نیمهٔ اول قرن ۱۹ به شمار می‌رود که کمتر کسی توانست به اسرار نهفته در آن پی ببرد. البته این اثر از دیدگاه امروزی هنر ترجمه، دارای اشکالاتی است که بحث درمورد آنها در این مختصر نمی‌گنجد. با این وجود باید یادآور شوم که گوته پس از خواندن این ترجمه چنان شیفتهٔ حافظ شد که گفت:

در سال گذشته تمام اشعار حافظ به ترجمه هامر را دریافت کردم، و اگر قطعه‌هایی از اشعار این شاعر بزرگ، که در گذشته بطور پراکنده در مجله‌ها به چاپ رسیدند، مورد پسند من قرار نگرفتند، اکنون همهٔ آنها در مجموع آت چنان تأثیر شگفت‌آوری بر من گذاشته‌اند که باید دست به خلق اثری بزنم وگرنه در برابر عظمت این پدیده نابود خواهم شد.^۶

ولی چگونه گوته با این ترجمه آشنا شد؟ در بهار ۱۸۱۴ نشر گتا که در آن زمان ناشری معروف بود و چاپ آثار گوته را نیز به عهده داشت، ترجمهٔ دو جلدی *دیوان حافظ* را برای گوته فرستاد. ساختار این دو جلد به قرار زیر است: بر روی نخستین صفحهٔ هر دو جلد همانطور که پیشتر نیز اشاره شد، در کنار اسم محمّد شمس‌الدین حافظ لغت دیوان و سپس نام مترجم نوشته شده است. ترجمهٔ بیت زیبایی از شاعر بزرگ ایران نیز بر روی این صفحه نقش بسته است:

کس چو حافظ نکشید از رخ اندیشه نقاب تا سر زلف عروسان سخن شانه زند

در یک پیشگفتار ۴۲ صفحه‌ای ابتدا مترجم به شرح سرگذشت حافظ، سبک شعر و ترتیب دیوان او می‌پردازد. نه تنها در عصر حافظ بلکه پس از درگذشت وی فرقه‌های گوناگونی او را به "بی دین" متهم کردند. هامر در مقدمه به شرح مشکلاتی از این قبیل نیز می‌پردازد و پس از نگرشی کوتاه به سرگذشت سیاسی و تاریخی زمانهٔ حافظ، سبک شعر او را شرح می‌دهد و علاوه بر غزل، به بررسی قصیده، قطعه و رباعی نیز می‌پردازد. مهم‌ترین موضوع در این مقدمه شرح مضامینی است که غزل حافظ در برگیرندهٔ آنها است. عرفان، عشق، رندی، ساقی و ساغر، که در مکتب شاعر ایرانی در مقایسه با شاعران اروپایی مقامی دیگر دارند، در پیشگفتار ترجمهٔ هامر بسیار کوتاه عنوان می‌شوند. در هر حال تصوّر

این مطلب که در ۱۸۱۴ با وجود تمام محدودیت‌ها، فلسفه و مرام حافظ با چنین علاقه‌ای مورد بررسی قرار گرفته، هم شگفت‌انگیز و هم افتخار آفرین است. پس از پیشگفتار، مترجم به ترتیب بندی غزل‌های ترجمه شده می‌پردازد. با توجه به این که بعضی از اشعار حافظ در آن زمان به زبان لاتین با شرح وزن و قافیه ترجمه شده بودند، هامر آن ترجمه‌ها را الگوی خود قرار داد و براساس آنها اشعاری را که خود ترجمه کرده بود با ذکر وزن و قافیه تقسیم بندی کرد.^۸ ترتیب قرار گرفتن اشعار مطابق با الگوی فارسی دیوان حافظ است، یعنی به ترتیب حروف الفبای قافیه‌ها. ممکن است این سوال پیش آید که چطور چنین چیزی با توجه به اختلاف اساسی خط لاتین با فارسی ممکن است؟ راه حلی که هامر برای این مشکل برگزید از این قرار است: او مصرع اول بیت نخست هر غزل را که نشان دهنده قافیه مورد نظر در همان غزل است مطابق با اصل فارسی ولی به کمک حروف الفبای لاتین آوانویسی کرد و آن را در ابتدای همان غزل قرار داد، بطوری که به راحتی می‌توان به کمک آن نیم بیت آوانویسی شده به اصل غزل پی‌برد. برای روشن شدن مطلب مثال زیر را می‌آورم. مصرع اول بیت:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست درحق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست

در ترجمه به صورت زیرآوانویسی می‌شود: *Sahidi sahir perest eshali ma agah nist* همانطور که در این مثال دیده می‌شود هامر کلمه فارسی "نیست" را به صورت *nist* آوانویسی می‌کند. با به کار بردن این روش، او همه غزل‌ها را به ترتیب حروف الفبا تنظیم کرده است. البته فهرستی مانند اصل فارسی وجود ندارد که بتوان به کمک آن غزل دلخواه را پیدا کرد. مترجم فقط اشاره می‌کند که کدام حرف الفبا در فاصله کدام صفحه‌ها قرار دارد ولی از یادآوری اینکه چه غزلی در چه صفحه‌ای آورده شده است خودداری می‌کند. به همین دلیل باید برای پیدا کردن غزل دلخواه، بخش مربوط به حرف الفبای غزل مورد نظر را ورق زد، که البته این روش باعث گنبدی جستجو می‌شود. به هر ترتیب مترجم با پیروی از موارد یاد شده فهرستی را تهیه کرده است که بر اساس آن غزل‌هایی که قافیه آنها به حروف الف تا دال ختم می‌شوند در جلد اول و باقیمانده غزل‌ها در جلد دوم گردآوری شده‌اند

ترجمه هامر از *دیوان حافظ* در بیشتر موارد ترجمه لغت به لغت است و اگرچه در آن توجه به مفهوم و معنی نیز شده، ولی مترجم گاهی دچار اشتباهاتی

شده است که البته این اشتباهات زیبایی کلام حافظ را تحت تأثیر قرار داده اند. نکته دیگر این که برگردان اشعار حافظ به آلمانی و یا هر زبان دیگری که با قواعد زبان فارسی بیگانه است با از بین رفتن قافیه و ردیف همراه است؛ و ما می‌دانیم که این رکن اصلی، در غزل نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند. البته بعد از هاسر مترجم‌های دیگری در رعایت این قانون کوشیده‌اند، با وجود این، آهنگ و وزن غزل ترجمه شده از اصل آن بسیار دور است.^{۱۱}

پس از بررسی کوتاه و پی بردن به چگونگی ترجمه دیوان حافظ، لازم است یادآوری کنم که این ترجمه با همه کاستی‌هایی که داشت توانست گوته را شیفته حافظ کند. گوته اشعار حافظ را نه فقط به زبان آلمانی بلکه به زبان لاتین نیز مورد مطالعه و تحقیق قرارداد. از طریق حافظ بود که او به ادبیات شرق روی آورد بطوری که سفر خیالی خود را از زادگاهش به چین و عربستان شروع کرد و سپس در ایران اقامت گزید. با فردوسی، سعدی، مولوی، عطار، نظامی و جامی همدم شد و از میان همه حافظ را برگزید. این انتخاب او دلایل مختلفی داشت که من به بررسی مختصر آنها می‌پردازم: یکی اوضاع و احوال سیاسی زمان حافظ بود که شباهت زیادی به شرایط سیاسی در زمان گوته داشت. جنگ‌ها و لشکر کشی‌ها در آلمان قرن ۱۸ و ۱۹، انقلاب فرانسه، مشکلات سیاسی که گوته، به عنوان وزیر دربار کارل آگوست، با آنها مواجه بود و تأثیر آن مشکلات بر زندگی شخصی او، مرگ بهترین دوستش شیلر در ۱۸۰۵، فوت همسرش در ۱۸۱۶ و دیگر شرایط آن زمان، از وی انسانی ساخته بود که در سنین کهنولت، زندگی در دنیای شعر و شاعری را بر هرچیز دیگر ترجیح می‌داد. دیگر اینکه سبک حافظ برای او، از طرفی، نو بود و، از طرف دیگر، عشق و رندی، ساغر و ساقی، عرفان و کنایه مطالبی بودند که گوته از دیرباز به آنها علاقه داشت و در مورد آنها شعر می‌گفت، البته نه بسان حافظ، بلکه به شیوه خود. نتیجه آمیخته شدن روح حافظ با شعر گوته «دیوان شرقی-غربی» بود.

پیدایش و تکامل «دیوان شرقی-غربی»

در ۱۸۱۴ گوته وایمار را، که محل وزارت و یا به عبارتی وطن دوم او بود، به قصد زادگاهش، فرانکفورت، برای مدتی کوتاه ترک کرد. او در این سفر اشعار حافظ را با خود به همراه داشت و در هفتم ژوئن ۱۸۱۴ بود که پس از مطالعه دقیق دیوان ترجمه شده محمد شمس الدین رابطه ادبی او با حافظ برقرار شد، بطوری که اشعاری درمورد آن شاعر ایرانی سرود.^{۱۲} او برای شناختن حافظ و ادبیات ایران

تنها به ترجمه هاسر اکتفا نکرد، به عبارت دیگر سهم هاسر در پیدایش اثری چون «دیوان شرقی-غربی» تنها محدود به ترجمه دیوان حافظ نشد. هاسر از ۱۸۰۹ به کمک دیگر دانشمندان آن زمان شروع به انتشار مجله علمی شرقشناسی به زبان آلمانی نمود.^{۱۲} اثر دیگر او که در ۱۸۱۸، یعنی یک سال قبل از انتشار نسخه نخست دیوان گوته، به چاپ رسید، «تاریخ هنر زیبای سخنوری در ایران» نام داشت که به تدریج برای شاعر آلمانی حکم کتاب مرجع را پیدا کرد.^{۱۳}

فشار وزارت و آثار جنگ و انقلاب چنان برگزیده سنگینی کرده بود، که او به همه آنها پشت کرد و روی به دنیای شعر و ادب ایران آورد. از آنجا که علاقه او به شرق، به محل پیدایش همه مذاهب ها، به دوران کودکی اش، به آن زمان که او با انجیل و دین حضرت مسیح آشنا شده بود باز می گشت، آرامش خود را هم در شرق جستجو کرد. مسیحیت تنها دینی نبود که گوته با آن آشنا گشت. او هم چنین به کاوش در دین اسلام و در باره حضرت محمد پرداخت به طوری که در ۱۷۷۳، با خواندن اثر تورپن^{۱۴} در مورد زندگینامه حضرت محمد، در پی نوشتن داستان محمد برآمد که از آن شعری در مدح پیامبر اسلام باقی مانده است. او به تقلید از هجرت حضرت محمد سفر خیالی خود به شرق را هجرت (Hegire) نامید و شعری نیز در همین مضمون سرود.^{۱۵} در واقع این شعر آغازگر دوران جدیدی در زندگی پرفراز و نشیب شاعر است. او دیوان خود را با این شعر، که نشان دهنده نتایج پژوهش های او در مورد شرق است، آغاز می کند: از شمال و جنوب و غرب دل زده است و به شرق روی می آورد و سرانجام در کنار حافظ آرامش می یابد. بدین ترتیب در این مرحله جدید از زندگی، حافظ همیشه در کنار اوست، به طوری که در شعری دیگر به نام «بی انتها» حافظ را «برادر دوقلوی» خود می نامد و آرزو دارد که تا پایان زندگی در کنار او باشد:

Und mag die ganze Welt versinken;

Hafis mit dir, mit dir allein

Will ich wetteifern: Lust und peın

Sey uns den Zwillingen gemein`

Wie du zu lieben und zu trinken

Das soll mein Stolz, mein Leben seyn. (FA 3/1, 31)

و اگر تمام دنیا نابود شود،
حافظ با تو، تنها با تو

می خواهم رقابت کنم! شادی و غم
برای ما دو همزاد، مشترک باد!
چون تو عشق ورزیدن و نوشیدن
افتخار و زندگی من باد

نخستین اشعار گوته پس از آشنایی با حافظ در اوایل تابستان ۱۸۱۴ سروده شده اند، که از میان آنها تعدادی خطاب به حافظ یا در مورد اویند. یکی از مهم‌ترین آنها، شعری است با عنوان «نام» که در ۲۶ ژوئن ۱۸۱۴ سروده شده است.^{۱۱} در تمام دیوان گوته، این تنها شعری است که در آن او حافظ را به نام واقعی، یعنی محمّد شمس الدین، می خواند و با او در قالب یک گفتگو سخن می گوید. این شعر دارای سه بند و به صورت سؤال و جواب است. موضوع آن این است که چرا خواجه را حافظ لقب داده اند. در این شعر گوته سعی بر آن داشته است که تا حد ممکن حافظ را بطور کامل به دنیای غرب معرفی کند، از نامش گرفته تا شعر و هنر و شخصیت و مذهبش.

شعر دیگری که گوته در آن زمان، ۲۲ جولای ۱۸۱۴، سروده است، "عناصر" نام دارد.^{۱۲} شاعر در آنجا سؤال می کند که یک شعر واقعی از چند جزء اصلی تشکیل شده است و پاسخ سؤال خود را از حافظ دریافت می کند و براساس آن چهار رکن اساسی شعر را نام می برد: عشق، شراب، زیبایی و حماسه. به نظر گوته هر شعری که دارای این چهار رکن باشد، ابدی است، و او شعر حافظ را ابدی می داند.

به کمک یادداشت ها و نامه هایی که گوته در دفتر خاطرات خود به جا گذاشته است، می توان تشخیص داد که دیوان او در زمان های مختلفی شکل گرفته است. قدیمی ترین اشعار همان هایی هستند که در فاصله بین ژوئن و جولای ۱۸۱۴ سروده شده اند.^{۱۳} گوته در ۱۸ ژوئن و در شهر برکا سروده های خود را «اشعاری برای حافظ» نام نهاد. در ۳۱ جولای ۱۸۱۴، قبل از سفر به سوی رود راین و فرانکفورت، او برای اولین بار واژه دیوان را در دفتر خاطرات خود می نگارد.^{۱۴} تا پایان آگوست ۱۸۱۴ تعداد اشعار او به ۳۰ رسیده است. او در نامه ای به تاریخ ۳۰ آگوست به دوست خود ریمر می نویسد:

تعداد اشعاری که برای حافظ نوشته ام به ۳۰ رسیده است و همه آنها مجموعه کوچکی را تشکیل می دهند، که اگر شادی روان یاری کند، تعداد آنها بیشتر هم خواهد شد.^{۱۵}

گوته سفر تابستانی خود را به هایدلبرگ ادامه می دهد و در آن شهر با برادران بویسره آشنا می شود.^{۱۱} در پی چند روز اقامت نزد آنها و دیدار از مجموعه نقاشی های آنان شیفته آثار قدیمی عهد عتیق و باروک می شود و در همان جا کاوش در آن آثار را شروع می کند. رویدادهای این سفر شامل برخوردهای نخستین او با حافظ و شرق، دیدار زادگاهش پس از گذشت هفده سال و تابلوهای قدیمی که او را شیفته خود کرده اند می شوند و همه و همه روح آن شاعر را برای خلق اثری چون دیوان آماده می کنند.

یکی از مهم ترین و زیباترین این رویدادها در تابستان ۱۸۱۴ آشنایی گوته با دختری زیبا و جوان به نام ماریانه یونگ است که پس از ازدواج نام ماریانه فُن ویلمر را پذیرفته بود.^{۱۲} بین او و آن زن زیبا رابطه دوستانه و عاشقانه ای برقرار می شود و تأثیری عمیق بر گوته می گذارد و او را، به قولی، عاشق و دلدادۀ ماریانه می کند. در یک میهمانی در ۱۸ اکتبر ۱۸۱۴ که به یاد بود جنگ های شهر لایپتزیگ داده شده بود، گوته و ماریانه ساعت های دراز در کنار هم به سر می برند و بیش از پیش دل به یکدیگر می سپرند. چند روز پس از این دیدار گوته به وایمار بر می گردد. ۲۳ این رویداد و اینکه گوته مدام از احساس جوانی سخن می گوید، این بیت زیبای حافظ را به یاد می آورد که: پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد / وان راز که در دل بنمفتم بدر افتاد. گوته همین مضمون را در شعری به تاریخ ۲۵ جولای ۱۸۱۴ به سبک دیگری بیان کرده است:

So sollst du, muntre Greis,

Dich nicht betruben,

Sind gleich die Haare weiB,

Doch wirst du lieben. (FA, 3/1, 19)

ای پیر آزاده

نگران و غمزه مباش،

اگر چه موهای تو سپید شده اند،

تو هنوز عشق خواهی ورزید

این عشق آسمانی، که در آن عاشق و معشوق هرگز به وصال یکدیگر نرسیدند و فقط به دیدار هم دلخوش بودند، آخرین رخدادی است که نقشی مهم در مقدمات نوشتن دیوان ایفا می کند، بطوری که گوته را پس از برگشت از سفر به سرودن و امی دارد.

در زمستان ۱۸۱۴ و بهار ۱۸۱۵ گوته در کنار سرودن مشغول تنظیم دیوان خود نیز هست. در این زمان است که او بیشتر از گذشته به شرق روی می آورد و سعی در شناختن زبان و فرهنگ آن مرز و بوم دارد تا جایی که شروع به آموختن

خط عربی و فارسی می‌کند. تمرین‌ها و واژه‌هایی که او به فارسی یا عربی نوشته و نسخه‌های خطی که از این تمرین‌ها برجا گذاشته و در آرشیو موزه گوته-شیلر شهر وایمار بر جای مانده است، سیمای شرقی اثر او را بیشتر کرده اند.^{۲۴}

در مراحل مختلف شکل‌گیری دیوان، گوته نام‌های گوناگونی به اثر خود می‌دهد ولی در تمام آن نام‌ها واژه دیوان مشترک است. در اوایل ماه دسامبر ۱۸۱۴ کتاب او «دیوان آلمانی» نام دارد که مفهوم آن در واقع دیوان شاعر آلمانی است. هنگامی که تعداد شعرهای دیوان به ۵۳ رسید، گوته نام اثر خود را «مجموعه اشعار آلمانی با استناد کامل به محقق شمس الدین حافظ» نامید.^{۲۵} تا آخر ماه مه ۱۸۱۵ تعداد اشعار او به ۱۰۰ افزایش یافت. درسی ام همان ماه گوته در ویزبادن فهرستی از اشعار خود تهیه و تنظیم می‌کند که به *Wiesbadener Register* معروف است. این فهرست براساس محتوا و موضوع اشعار تنظیم و شماره‌گذاری شده است. نکته مهم این که تا این زمان دیوان گوته هنوز به کتاب‌هایی که بعد از آنها نام می‌بریم تقسیم‌بندی نشده بود. در همین هنگام است که او دوباره برای دیدار ماریانه بار سفر می‌بندد و پس از آشنایی با داستان عاشقانه «یوسف و زلیخای نظامی» و پی بردن به زیبایی زلیخا، ماریانه را زلیخا و خودش را حاتم نام می‌نهد. از این پس مکالمات بین او و ماریانه به صورت گفتگوهایی بین حاتم و زلیخا در دیوان نقش می‌بندند. این تقلید او چهره‌ای شرقی به رابطه عاشقانه‌اش با ماریانه می‌دهد. گوته در شعری خود و ماریانه را چنین معرفی می‌کند:

Da du num Suleika heissest	حال که نام تو زلیخاست،
Sollt ich auch benamset seyn,	من نیز اسمی برای خود بر می‌گزینم،
Wenn du deinen Geliebten preisest.	اگر تو عاشق خود را بستایی
Hattem! das soll der Name seyn. (FA3/1, 74)	حاتم! این نام براو روا باد.

از آنجا که روزگار هرگز به کام عاشق و معشوق نمی‌گردد، این بار هم سرنوشت بین آن دو جدایی می‌اندازد. پس از این دیدار و وداع گوته از ماریانه در ۷ اکتبر ۱۸۱۵، آن دو دیگر هرگز یکدیگر را نمی‌بینند، اما نامه‌ها و شعرهایی که برای همدیگر می‌فرستند عشق آنان را پایدار نگاه می‌دارد.^{۲۶}

این دیدارهای کوتاه و سرانجام جدایی، روح بی‌قرار شاعر را با درد عشق تنها می‌گذارند، گواه آن شعرهایی است که گوته از سپتامبر ۱۸۱۵ به بعد

سروده است. او به راز جدال عشق و عقل نزد حافظ پی می برد و از او در پرده سخن گفتن را نیز می آموزد.

بین سال های ۱۸۱۵ و ۱۸۱۹ گوته با جدیت پی گیر تنظیم دیوان خود است و در ۲۴ فوریه ۱۸۱۶ در مجله «صبح برای فرهیختگان» گزارش کوتاهی در مورد ساختار و موضوع دیوان خود و نیز چند شعر را تحت عنوان «دیوان شرقی - غربی و یا مجموعه اشعار با استناد کامل به شرق» به چاپ می رساند.^{۲۷} پس از آن در «کتاب جیبی بانوان» برای سال ۱۸۱۷ گوته ۱۰ شعر دیگر خود را تحت نام «دیوان شرقی-غربی، به تألیف گوته» منتشر می کند.^{۲۸} چاپ پراکنده این اشعار باعث آشکار شدن موضوعی تازه می شود و آن انتقاد خوانندگان از اشعار گوته است. بسیاری از افراد قادر به درک و توضیح اشعار او که همه در ارتباط با شرق و به خصوص با دنیای حافظ بود، نبودند. انتقادهایی از این قبیل شاعر آلمانی را بر آن داشت که نتایج تحقیقات خود را در مورد شرق این بار نه در چهارچوب شعر، بلکه از لحاظ فرهنگی و تاریخی به اطلاع خوانندگان و علاقمندان برساند. این قسمت از کتاب را گوته در قالب نثر تألیف می کند.

سرانجام در ۱۸۱۹ اولین نسخه کامل دیوان به چاپ می رسد. نام آن «دیوان شرقی-غربی» و یا «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» است که از دو بخش نظم و نثر تشکیل شده است. بخش نخست را اشعار تشکیل می دهند که گوته به تقلید از سعدی در دوازده «باب» یا «کتاب» گردآوری کرده است. بخش دوم یعنی قسمت نثر را همان طور که اشاره شد مطالب تاریخی، فرهنگی و مذهبی در بر می گیرند. ترتیب باب های دیوان از قرار زیر است.^۱ باب نخست: «مغنی نامه - کتاب شاعر»؛ موضوع: اشعاری در باره شرق، اشاره به ایران و زادگاه حافظ، شیراز، بیان عشق، شراب و شعر به عنوان سه موضوع اصلی شعر، نگرش مختصری به موضوع و مطلب باب های آینده و اشعاری به یاد حافظ. باب دوم: حافظ نامه - کتاب حافظ؛ موضوع: اشعاری در مدح حافظ و در مورد عشق و عرفان او، شعری به تقلید از غزل و توضیح فرم غزل در آن شعر. باب سوم: «اوشک نامه - کتاب عشق»؛ موضوع: در مورد عشق و شیوه عشق ورزی با توجه به الگوی شرقی، اشاره به لیلی و مجنون. باب چهارم: «تفکیر نامه - کتاب نگرش ها»؛ موضوع: مطالب و تفکراتی در خصوص زندگی دنیوی و اخروی، هم چنین اشاره کوتاه به برخی نکات مذهبی. باب پنجم: «رنج نامه - کتاب رنج»؛ موضوع: شرح رنج ها و نارضایتی های شاعر و احساسات و تمایلات روحی او. باب ششم: «حکمت نامه - کتاب مثل ها»؛ موضوع: ضرب المثل های شرقی و نکات آموزنده آنها. باب هفتم: «تیمور نامه - کتاب تیمور»؛

موضوع: تیمور و شرح جهان‌نگشایی او. باب هشتم: «زلیخانامه - کتاب زلیخا»؛ موضوع: داستان عشق گوته و ماریانه، درد عشق و امید به وصال عاشق و معشوق که به سیاق حافظ و داستان یوسف و زلیخا شرح داده می‌شوند. باب نهم: «ساقی نامه - کتاب ساقی»؛ حکایت ساقی و ساغر، شاهد و شراب و مطرب. باب دهم: «حکمت نامه - کتاب پند و اندرز»؛ موضوع: اشعار و پندهای آموزنده. باب یازدهم: «پارسی نامه - کتاب پارسیان»؛ موضوع: ایرانیان باستان و بزرگداشت دین و تاریخ آنها. باب دوازدهم: «خلد نامه - کتاب پردیس»؛ مطالب مذهبی و اسلامی بخصوص در مورد فردوس، جهنم و روز بازخواست.

نکته قابل توجه این که گوته به کتاب‌های دیوان نخست نام فارسی می‌دهد و سپس همان نام را به آلمانی ترجمه می‌کند. این شیوه نامگذاری دو بُعدی، که در عنوان دیوان نیز به چشم می‌خورد، بیانگر تمایل شاعر آلمانی به ارتباط با ادبیات فارسی است. او می‌کوشد از این طریق چهره‌ای تازه به اثر خود بدهد، زیرا تا آن زمان آثار نظم و نثر خود را چنین نامیده بود.

هریک از کتاب‌های یاد شده در برگیرنده مطالب ارزشمندی است که به نوع خود قابل تحقیق و بررسی می‌باشند. من در این نوشتار به دو مثال کفایت می‌کنم: یکی در ارتباط با ایران و مذهب قدیم آن و دیگری بررسی شعری از «حافظ نامه». قبل از هر چیز یادآور می‌شوم که قسمت نثر دیوان گوته، همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، از لحاظ شرح و توصیف آداب و رسوم، هنر و ادبیات، ملت‌ها و مذهب‌ها، جنگ‌ها و کشورگشائی‌ها در مشرق زمین از اهمیت زیادی برخوردار است، بطوری که بیشتر اشعار را باید همزمان با بخش نثر مربوط به آنها بررسی کرد.

در «پارسی نامه» گوته شعری به نام «میراث دین قدیم ایرانیان» سروده است.^{۳۰} این شعر دارای ۱۹ بند و ۷۶ بیت است که در آن شاعر به شرح دین ایرانیان قدیم، زردشت و آیین او می‌پردازد. موضوع این شعر در قسمت نثر دیوان عمیق‌تر و از لحاظ تاریخی پر محتوا تر بیان شده است.^{۳۱} گوته در مورد ایرانیان می‌گوید:

از آنجا که هنر شعر ایرانیان دلیل نوشتن این اثر است. اکنون اگر ما به پارسیان، به قومی صلح‌دوست، تابع اخلاق و مرام اجتماعی روی آوریم، باید به دوران قدیم و ابتدایی بازگردیم، تا از این طریق دوره جدید برای ما قابل درک باشد. برای یک محقق تاریخ همیشه شگفت‌انگیز است که چطور سرزمینی که بارها بوسیله دشمنان تسخیر شده و تا سرحد نابودی تحت سلطه و ظلم قرار

گرفته، قومی را در قلب خود پرورانده است که همیشه پیش از آنکه آنها به فراموشی سپرده شوند سرگذشت و احساسات درونی خود را دوباره زنده کرده‌اند. به همین سبب دلپذیر است اگر از پارسیان قدیم بشنویم تا بتوانیم قدمی استوار تر در راه آشنایی با آنان تا به امروز برداریم.^{۳۲}

پس از نگرشی بر تاریخ ایران از دوران هخامنشیان تا حمله اسکندر و از زمان پارت ها تا ساسانیان و حمله اعراب، گوته به شرح پیشرفت هنر و ادب در دوره ای بیش از ۵ قرن در ایران می پردازد. توضیحاتی که او در این بخش در مورد ایران باستان و مذهب زردشت در قالب نثر می دهد، از لحاظ محتوا همانند مطالبی است که او در شعری که به آن اشاره شد عنوان می کند. این روشی است که در مورد دیگر کتاب های دیوان هم صادق است. به همین علت لازم است که تفسیر و شرح اشعار دیوان گوته همزمان با تحقیق در نثر آن صورت گیرد.

سراغاز دیوان گوته از آن حافظ است. به این خاطر است که تحقیق در مورد دیوان او بدون آشنایی با حافظ امکان پذیر نیست. کمتر شعری از دیوان است که به مطالب و یا به نام آن شاعر ایرانی آراسته نباشد. من از آن میان شعری را برگزیده ام که در آن گوته به بررسی تصوف و عرفان (طریقت) نزد حافظ می پردازد. در این شعر گوته از دیدگاه حافظ نسبت به عرفان و نزدیکی به پروردگار الهام گرفته است. او در نخستین شعر «حافظ نامه» لقب محمّد شمس الدین، یعنی حافظ را شرح می دهد و سپس در شعری که در زیر به بررسی آن می پردازم، حافظ لسان الغیب را به اروپائیان می شناساند. نام این شعر «آشکارا راز» است که در ۱۰ دسامبر ۱۸۱۴ نوشته شده است.^{۳۳} گوته ابتدا این شعر را «زبان اسرار» نامیده بود (منظور اسرار الهی است) ولی در نسخه ۱۸۱۹ آن نام را تغییر داد.^{۳۴}

هامر در مقدمه ترجمه خود اشاره به لقب حافظ می کند و توضیح می دهد که خواجه را لسان الغیب نیز نامیده اند.^{۳۵} گوته از توضیحات هامر و از اشاراتی که ویلیام جونز در کتاب خود به حافظ می کند^{۳۶} برای سرودن شعر خود بهره می جوید. عقیده گوته در «حافظ نامه» که از نتایج پژوهش ها در مورد عرفانی بودن یا نبودن اشعار حافظ نیز سرچشمه گرفته است، حکایت از آن دارد که نباید اشعار حافظ را همیشه عرفانی و یا برعکس غیر عرفانی تفسیر کرد. او مخالف آن است که انسان عشق حافظ را همیشه عشق به ایزد و شراب او را شراب بهشتی توصیف کند. وی بر این باور است که در حافظ هم عشق به خدا وجود دارد و هم

عشق به مخلوق خدا؛ شراب او هم شراب بهشتی است و هم دنیوی. به عقیده او این خواننده است که باید به کمک شناخت خود از حافظ اشعار او را چنان که هستند درک کند و نه آن طور که او به میل خود می خواهد. به این ترتیب شاعرآلمانی در برابر افراد مذهب گرا و افراطی قرار می گیرد که اشعار حافظ را یا از طریق دین و مذهب تشریح می کردند و یا او را به خاطر شعرهایش که با اخلاق و مرام مذهب مطابق نبودند سرزنش می کردند. در شعر «آشکارا راز» سخن گوته با همین عالمان مذهب گراست، که حافظ را «زبان اسرار» نامیده بودند، بدون آنکه سرّ عرفان او را درک کرده باشند:

Sie haben dich heiliger Hafis	ای حافظ مقدس، تو را
Die mystische Zunge genannt	زبان اسرار نامیدند،
Und haben, die Wortgelehrten,	و آن عالمان،
Den Werth des Wortes nicht erkannt.	هرگز ارزش این واژه را در نیافتند.

در بند دوم این شعر گوته به شرح عرفان حافظ می پردازد و همزمان توضیح می دهد که چرا آن عالمان قادر به درک عرفان حافظ نیستند:

Mystisch heissest du ihnen,	تو برای آنان یک عارفی، و آنان درمورد
Weil sie <i>naerisches</i> bei dir denken,	تو ابلهانه فکر می کنند،
Und ihren unlautern Wein	می خواهند شراب ناخالص خود را
In deinem Namen verschenken.	به نام تو عرضه کنند

گوته در این بند از شعر خود کسانی را سرزنش می کند که اشعار حافظ را به نفع خود تفسیر می کنند و از اشعار او برای بیان اهداف خود استفاده می کنند. «شراب ناخالص» تشبیهی است برای جهان بینی به ظاهر مذهبی و عاری از حقیقت آن عالمان ظاهر پرستی که بدون آگاهی از ارکان دین و ارتباط جهان بینی حافظ با مذهب، عرفان او را به باد انتقاد گرفته اند. اینان در باره حافظ ابلهانه می اندیشند چون عشق حافظ را فقط و فقط عشق به خدا و شراب او را تنها شراب بهشتی می دانند. در واقع کاربرد تشبیه «شراب ناخالص» نزدیک به مفهوم اصطلاح "می صاف" نزد حافظ است:

صوفی بیا که آینه صافیست جام را تا بنگری صفای می لعل فام را
و یا:
بوی یکرنگی از این نقش نمی آید خیز دلخ آلوده صوفی به می ناب بشوی

این صوفیان که حافظ از آنان یاد می کند همان عالمانی هستند که مورد انتقاد او نیز قرار می گیرند.^{۳۷} گوته در این بند و بند سوم در واقع اشاره به فلسفه رندی و عرفان حافظ می کند، که از برداشت خود خواجه از عرفان و رندی چندان هم دور نیست.

ولی توی یک عارف پاک و بیگناه هستی
البته که آنان تو را درک نکردند،
چون روح تو بدون داشتن ایمان خشک به خدا،
پاک و منزّه است!
آنان این را بر تو نمی پسندند.
Du aber bist mystisch rein,
Weil sie dich nicht verstehen,
Denn du ohne fromm zu seyn, selig bist!
Das wollen sie dir nicht zugestehn

اگر در بند دوم این شعر روی سخن با تنگ نظران کج پندار است، آنان که از بُعد عرفانی اشعار حافظ به نفع خود سود جویی می کنند، در بند سوم گوته از عرفان خالص و ناب سخن می گوید و آنرا از آن حافظ می داند. به عبارت دیگر مفهوم این بند نکته مخالف بند پیشین است.

در این شعر گوته شخصیت خواجه را از دو سو بررسی کرده است: یکی حافظی که «مرا مهر سیه چشمان زسر بیرون نخواهد شد» را سروده است و دیگری سراینده «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند». او در حافظ نه عرفان مولانا را می جوید و نه لابلالی گری و هرزه گویی در قالب شعر را؛ همان میانه روی و زیبا پرستی حافظ است که او را شیفته هنر خواجه کرده است.

گوته ۶۵ ساله بود که نگارش دیوان را آغاز کرد و در ۷۰ سالگی آنرا برای چاپ نخست آماده کرد. او پنج سال تمام را فقط صرف تحقیق و فراگیری ابعاد گوناگون شرق کرد، از تاریخ و سیاست گرفته تا هنر و ادبیات، از فردوسی گرفته تا حافظ. با توجه به این نکات، می توان در جمع از سه عامل مهم نام برد که گوته را به خلق «دیوان شرقی- غربی» وا داشتند: یکی منظری از جهان که قابل درک و فهم است و دیگری آن منظر که جنبه الهی و عرفانی دارد و ماورای فهم انسان است. گوته با روی آوردن به مولوی و حافظ و درک جهان بینی آن دو به مقامی

می رسد که قادر است بین این دو جهان بینی آن را انتخاب کند که با روحش سازگار تر است، و آن نگرش حافظ به جهان فانی و باقی است. عامل دوم سبک شعر حافظ است که برای او تازگی و جلوه خاصی داشت و او را از فرم های سنتی شعر اروپایی که از روم و یونان سرچشمه گرفته بودند، تا حدی رهانید. به همین خاطر است که او، هنگامی که به یاد حافظ می سراید، اغلب از دوباره زنده شدن و جوانی سخن می گوید. این زندگی نو چیزی نیست مگر آشنایی با حافظ و دنیای او، سه دیگر آداب و سنن شرق است که از مرز جغرافیایی ایران فراتر می رود و تمامی شرق را در بر می گیرد. شیوه ای که گوته در نگارش دیوان خود برگزیده و اشعاری که برای حافظ سروده است و شیفتگی او نسبت به شعر و هنر ایران رابطه مستقیمی با دنیای امروز ما دارد و پاسخی است برای آنانی که می پرسند ما را چه به شاعران صدها سال پیش. در دنیای ما سخن از یک سو در باره گفتگوی تمدن ها و از سوی دیگر در مورد تضاد و نبرد میان آن هاست. این هردو بی تردید در تاریخ و سیاست هر مرز و بوم نقشی مهم دارند. اما گوته در دیوانش گفتگو را بر نبرد ترجیح می دهد. تنها آرزوی او برای ماندن با حافظ و ارتباط روحی او با شاعر ایرانی نشان دهنده آمادگی وی برای پذیرفتن فرهنگ و تمدن دیگری است. نه فقط قدرت این دو شاعر در آفرینش الفاظ و معانی نو، بلکه ایده های آنان نیز، به خصوص در مورد عشق الهی و یا انسانی و زیستن در صلح و صفا بی توجه به دین و ملیت، امروزی است، چرا که آن دو راز آفرینش را نه در دین و مذهب و ملیت، بلکه در انسان بودن و انسان دوستی، در با هم زیستن و نه در کنار هم زیستن می جویند.

پانوشت ها:

۱. نقل قول های این نوشته از دیوان گوته از دو نسخه، یکی چاپ فرانکفورت (FA) و

دیگری چاپ هامبورگ (HA)، برگرفته شده اند:

Johann Wolfgang von Goethe: *West-oesstlicher Divan*, Hg.von Hendrik Birus, 2 Bde Frankfurt am Main, 1994, (FA); Johann Wolfgang von Goethe: *Werke, Hamturger Ausgabe*, in 14 Bde., Hg. von Erich Trunz, Mucnchen 1998, Bd. 2: *West-oesstlicher Divan* (HA).

۲. Joseph von Hammer (1774-1856) و از سال ۱۸۳۵ به بعد Purgstall

۳. در مورد هامر و سهم او در آشنایی گوته با شرق ن. ک. به: FA 3/2, 1570-1573

۴. ن. که به:

Mohammed Schemsed- din Hafis: *Der Diwan*. Aus dem Persischen zum erstenmal ganz ubersetzt von Joseph von Hammer Purgstall. Stuttgart und Tuebingen, 1812/1813.

۵. ن. ک. به:

Les mille et une nuits, contes arabes, traduits en français par A. Galland, Paris, 1704-1717.

۶. ن. ک. به: HA, 10, 514.

۷. هاسرد این بیت را به این صورت ترجمه کرده است:

Keiner hat noch den Gedanken

Wie Hafis entschleiert,

Seit die Locken der Wortbraut

Sind gekraeuselt worden. (Hammer, Bd. 1, 366)

واژه Wortbraut معادل است با عروسان سخن در فارسی، مصراع دوم این بیت بر اساس گفتهٔ دکتر خانلری فقط در سه نسخهٔ زط. ک. به صورت «تا سر زلف عروسان سخن شانه زدند» آورده شده است. ن. ک. به: دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چاپ سوم، جلد اول، غزل ۱۷۹، ص. ۳۴۷.

۸. هاسردر پیشگفتار ترجمهٔ خود از دیوان حافظ از ترجمه های William Jones نیز نام

می برد. ن. ک. به: Hammer, Bd. 1, 1.

۹. ن. ک. به: Hammer, 1, 53.

۱۰. در این مورد می توان از ترجمه های Friedrich Rueckert نام برد. او در ترجمه های خود کوشیده است که قواعد قافیه را نیز در زبان آلمانی رعایت کند.

۱۱. ن. ک. به:

Konrad Burdach: *Die älteste Gestalt des West-östlichen Divans*. Vortrag von 1911. Hrsg. von David Lee. In: Goethe- Jahrbuch 104 (1987). S. 270-300.

۱۲. ن. ک. به: *Fundgruben des Orients*, Bd. 1. ff., Wien 1809ff.

۱۳. ن. ک. به:

J. v. Hammer: ?Geschichte der schonen Redekunste Persiens mit einer Blütenles aus Zweihundert prsischen Dichtern. Wien 1818.

۱۴. ن. ک. به: Toroin: *Historie de la vie de Mahomet2 Legislatteur de l' Arabic* 1773

۱۵. ن. ک. به: FA 3/1, 12

۱۶. ن. ک. به: FA3/2, 979

۱۷. ن. ک. به: FA 3/2, 916

۱۸. ن. ک. به: Burdach, 270

۱۹. ن. ک. به:

Wolfgang Lentz: *Goethes Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Divar*. Hamburg 1958, 160.

۲۰. ن. ک. به: FA 3/2, 875.

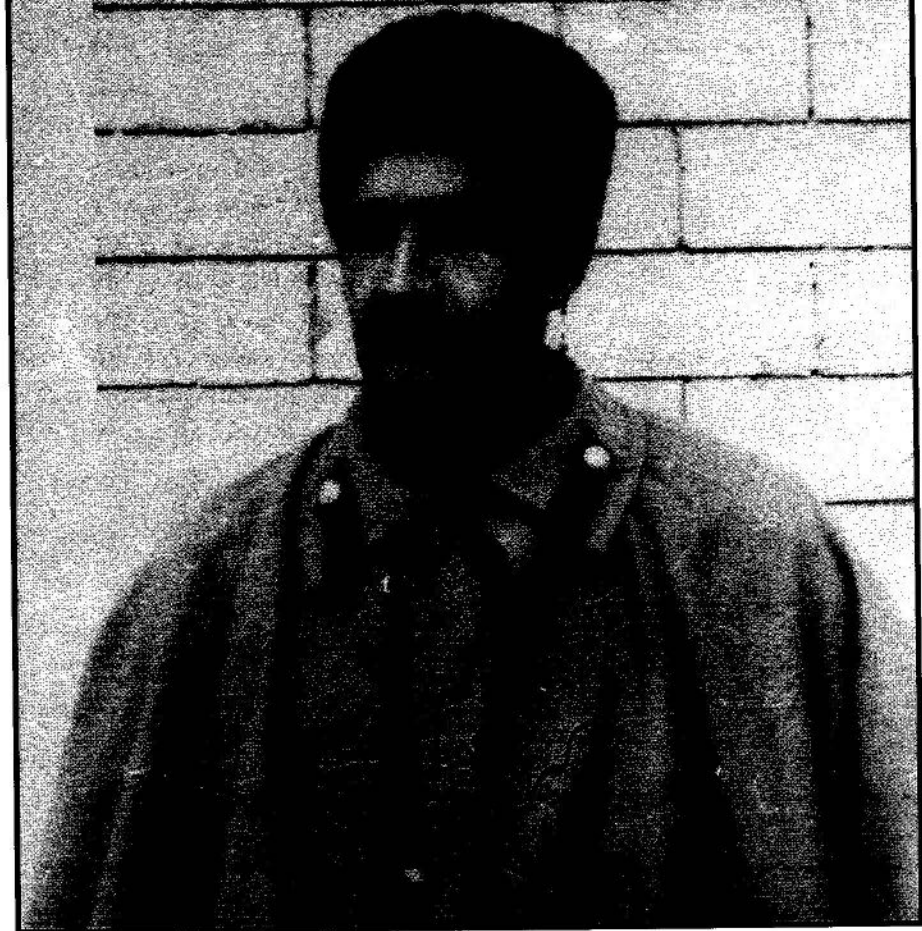
۲۱. Boisseree.

۲۲. Marianne Jung (von Willemer).

۲۳. ن. ک. به: Hans pyritz Goethe- Studien Koln/ Graz 1962, 580
۲۴. برای مثال ن. ک. به تصویرهای ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۲۲ و ۲۳ در FA, 3/1.
۲۵. ن. ک. به:
- Versammlung deutscher Gedichte mit stetem Bezug auf den Divan des persischen Saengers Mahomed Schemseddin Hafis; FA 3/2, 876.
۲۶. ن. ک. به: Pyritz 1962, 65
۲۷. ن. ک. به:
- Morgenblatt fur gebildete Stande. 24. Februar 1816 *West-Oestlicher Divan oder Versammlung deutscher Gedichte in stetem Bezug auf den Orient.* (FA, 3/1,549)
۲۸. ن. ک. به: *West-oestlicher Divan. Versammelt von Goethe.* (FA 3/1, 555- 563)
۲۹. این فهرست براساس نسخهٔ سال ۱۸۱۹ تهیه شده است. ن. ک. به صص ۱۱-۲۹۹ در نسخهٔ FA.
۳۰. ن. ک. به: Vermachtniss alt persischen Glaubens. (FA, 3/1, 122-125)
۳۱. ن. ک. به: FA 3/1, 148 ff
۳۲. ن. ک. به: FA 3/1, 148
۳۳. ن. ک. به: FA 3/1, 32; FA 3/2. 1012
۳۴. ن. ک. به: FA 3/2. 1012
۳۵. ن. ک. به مقدمه Hammer, Bd. I, VII
۳۶. کتاب poesie Asiatica اثر William Jones از کتاب های مرجعی بوده است که
گوته در اختیار داشته. ن. ک. به: FA 3/2. 012-1013
۳۷. ن. ک. به: FA 3/2. 1014-1015

رضاشاه

از تولد تا سلطنت



بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

ایران نامه

سال هجدهم، شماره ۲

بهار ۱۳۷۹

فهرست

یادداشت:

به یاد دکتر عبدالحسین سمیعی

مقاله ها:

۵

۱۱

سعید امیر ارجمند

حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران

۲۷

جمشید بهنام

نگاهی دوباره بر مسئلهٔ تجدید

۴۳

مهرداد مشایخی

تحلیلی در بارهٔ جنبش دانشجویی در ایران

۷۳

مونیکا م. رینگر

مدارس نوین در ایران قرن نوزدهم

۸۷

حمید تقضلی

جایگاه حافظ در «دیوان شرقی-غربی» گوته

گفتری و نظری:

۱۰۵

شاهرخ مسکوب

یادداشت های روزانه

۱۱۵

رضا مقتدر

مقدمه ای بر «باغ ایرانی»

۱۲۱

عبدالحسین سمیعی

«کرسی ریاست»

یاد رفتگان

۱۲۵

یدالله رویانی

دیوانهٔ کلمه ها، کلمه ای شد

۱۳۳

اردوان داوران

«من خود به چشم خویشتم. . .»

۱۴۳

احمد کریمی حکاک

هوشنگ گلشیری

گزیده:

۱۴۹

کاظم زاده ایرانشهر

«دین و ملیت»

نقد و بررسی کتاب:

۱۶۷

مایکل مونرونی

تاریخ و آراء اسماعیلیه (فرهاد دفتری)

۱۷۰

محمود منشی پوری

میراث استعمار (فرهنگ مهر)

۱۷۶

نامه ها

خلاصهٔ مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد دهم
منتشر شد

Fascicles 3 of Volume X:

FRUIT--GAVBAZI

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

یادداشت های روزانه*

۱۷ اوت ۸۴

دیروز *Waves* را تمام کردم. به نظرم Virginia Woolf نویسنده ای است که هیچ چیز و همه چیز می گوید. چیزی برای گفتن ندارد اگرچه خیلی چیزهای گفتنی دارد و می گوید. بدون طرح (plot) و ظاهراً بدون ساخت رمان، قصه می نویسد. هرچه هست در زیر و پنهان است. انگار با خودش حرف می زند. نقال عجیبی است؛ قصه پرداز توانایی که قصه ای ندارد. حال و هوایی دارد و درونمایه هایی که اشتغال فکر، وسواس و گرفتاری روح اوست. روح صاحب‌دل و درد آشنائی دارد. هویت، یکی از آنهاست. دیدن خود درآینه، در کسان دیگر، در چیزهای دیگر، در آمیختن و گسستن پیوسته از آنها، با همه چیز و بدون همه چیز بودن و حتی بدون خود بودن. از خویشتن (self) خود جدا شدن و در برابر آن قرار گرفتن. کی هستم؟ همه آن چیزها، هیچ یک از آنها، موجی یا موج هایی که به ساحل می خورد و می شکند؟

* برگی چند از یادداشت های روزانه نویسنده در دوران پس از انقلاب که به *ایوان نامه* سپرده می شود. مجموعه این یادداشت ها زیر نام «روزها در راه» از سوی انتشارات خاوران - پاریس - در دست چاپ و انتشار است.

درونمایهٔ دیگر "چیز"ها هستند. همهٔ چیزها و مخصوصاً کوچک‌ترین و جزئی‌ترین آنها. توجه به چیزها و توصیف آنها سراسر کتاب را گرفته. نه توجهی از نوع بالزاک، دیدن از بیرون و بیان آن برای خواننده، برای دیگری، بلکه تأمل در چیزها، یادآوری، تجربهٔ درونی و نفسانی چیزها در رابطه با حالات روح و روایت آن در خود. چیزها درونی و شخصی می‌شوند و انگ نویسنده را به خود می‌گیرند. طبیعت، خورشید، دریا، زمین. دائماً ریشهٔ خود را در گذشته و در ژرفای زمین حس کردن و دیدن. همان مسئلهٔ هویت یعنی خود را با زمین یکی انگاشتن و از آن برکنده شدن و نایستادن بلکه سریان و گذری چون موج داشتن، یعنی پیوند با مظهر دیگر طبیعت: دریا؛ زندگی، بودن با خود و بودن با زندگان، (Suasan) (Louis), (Bernard), (Neville) و... یا مردگان، (Percival)، سیلانی مواج، هوایی و زنده است، حرکتی است که زمان آن را می‌راند. از اینجا پیوند با خورشید که مظهر زمان است. تنها چارچوب و استخوان بندی بیرونی کتاب خورشید است. کتاب با طلوع آفتاب آغاز و با غروب آن تمام می‌شود. در روشنی متغییر خورشید. هم چنان که می‌گذرد. چیزها هر بار با ویژگی تازه ای دیده می‌شوند. زمان پیاپی به زندگی معنای تازه ای می‌دهد.

همان طور که هر طوعی ناگزیر به غروب می‌رسد، زندگی هم با تمام حقیقتی که در اوست در مرگ جریان دارد. مرگ پیوسته حضور دارد و حقیقت چاره ناپذیر و بی چون و چرای زندگی است. مرگ درونمایهٔ پیوسته کتاب است. مرگی که از برکت وجود زندگی هستی دارد. کتاب با آن پایان می‌گیرد و «امواج در ساحل می‌شکنند».

گمان می‌کنم سبک نوشته به همهٔ اینها، به استنباط نویسنده از زمان بستگی دارد و بازتاب آنست در سخن. زمان گسسته ای پیوسته است، آگاهی نویسنده به زمان. زمان در یاد و خاطرهٔ او سیری بریده و پاره پاره اما مداوم دارد. تکرار و تجدیدی پیاپی است. کتاب هم نوعی گسستگی در پیوستگی است. به ظاهر نویسنده پشت سر هم مثل پرنده ای از شاخه به شاخه می‌پرد اما همه این پروازها در بوته زار وسیع یک زمین و در دامن یک طبیعت است.

مراحل حرکت مدام خورشید ظاهر کتاب را به هم می‌بندد. خورشید مظهر زمان آفاقی و تمثیل زندگی است تا مرگ. حال و هوای زمانی که در روح می‌گذرد. زمان انفسی. تمام فضای کتاب را فرا گرفته. سیر به ظاهر گسسته و در باطن پیوستهٔ این دو زمان یگانه سبک خود انگيخته، ظاهراً پراکنده ولی در خود فراهم آمدهٔ کتاب را ایجاد کرده اند.

۱۳ نوامبر ۸۴

چندی پیش *Verwandlung* (مسخ) را تمام کردم. خوشبختانه این دفعه به متن اصلی، نه آن ترجمه کذایی، داستان عجیبی است.

شاید کتاب را از جمله این طور هم بتوان فهمید: داستان با یک دگرگونی (مسخ گرگور سامسا) شروع می شود. گرگور که نان آور و ستون خانواده بود یک روز صبح می بیند که بدل به حشره شده. این رویداد، پی آمدهایی دارد و تمام روابط را زیر و زبر می کند؛ هم روابط افراد خانواده را با گرگور، هم روابط آنها را با خودشان و هم روابط آنها را با دیگران.

حالا برای فهم این اثر شاید خواننده نیز باید آن دگرگونی (مسخ گرگور) را دگرگون کند. به این ترتیب، گرگور سامسا که نان آور و ستون خانواده بود چون یک روز دیگر نتوانست این وظیفه را اجرا کند، بدل به حشره شد. نه تنها روابط همه کسانش با او بلکه روابط خودشان با همدیگر و دیگران هم عوض شد و طبعاً رابطه گرگور با خودش هم چیز دیگری شد.

آدم ها در تار و پود یک رشته پیوندها و مناسبات زندگی روزانه با واقع گرایی حیرت انگیزی آشکار می شوند. دقت، روشنی و کوتاهی کلام یادآور استاندال و فلوربر است. از پرگویی مزاحم بالزاک خبری نیست. نویسنده جزئیاتی را می بیند که نماینده کلیات و معنی دار هستند نه جزئیات جزئی و الکی را، به دقایق و نکته ها توجه دارد. مثلاً رفتار مستاجران در اطاق ناهارخوری و رفتار پدر در برابر آنها با موشکافی و تیزبینی نشانه می گیرد و یک راست می زند به قلب حقیقت و آن را با سنگدلی می شکافد. در این کار همه زوائد دست و پاگیر را ندیده می گیرد تا حواس خواننده نیز پریشان نشود. حقیقت واقعیت را پیش رو بساط می کند. طبعاً زبان چنین نویسنده ای هم خشک، خشن و بی آرایه از آب در می آید (حتی با اطلاع کم از آلمانی این را می شود حس کرد).

رفتار نماینده شرکت و کارفرمای گرگور با او نماینده روحیه کاسبکارانه و سختگیر از طرفی و ترس و نگرانی کارمند از طرف دیگر است. رابطه کاملاً نامساوی و متفاوتی که بر قدرت و تسلط بنا شده. یک طرف چیره است، اراده و اختیار دارد و طرف دیگر زبون، بی اراده و اختیار. ترس پسر از پدر و نفرت یکی و بی اعتنائی دیگری (پایان بخش ۲) نیز از نمونه های دیگر است. «الیاس کانتی» حق دارد که می گوید «هیچ نویسنده ای تجربه نفسانی کافکا را از قدرت ندارد.» آیا او اولین کاشف بزرگ قدرت نهادهای (institutions) اجتماعی دنیای معاصر است؟

۷ اوت ۸۵

کافکا را به زور *شاهنامه* می خوانم، آن هم با چه مراستی. به سفارش گیتا جلد دیگری را دست گرفته ام. گفت حالا که حتماً می خواهی کافکا بخوانی *شاهنامه* را هم ادامه بده، پادزهر آن یکی است. و راست می گفت. واقعاً کافکا جهنم موعود است. فقط گرفتاری آدم امروز در هزار لای سازمان ها و نهادهای اجتماعی امروز نیست، درماندگی آدم است در برابر قدرت، قدرتی که معلوم نیست از کجا می آید شاید در ذات رابطه وجود دارد، از نفس رابطه افراد با یکدیگر زاده می شود.

کافکا موقعیت های "دلخواه" ایجاد می کند که اگر چه دلخواه ولی حقیقی است، با آنچه در زندگی می گذرد پیوند دارد و در نتیجه حقیقی است. در Prozess می توان آخرهای فصل هشتم، رفتار Block را در برابر Advokat به عنوان نمونه ای مثال آورد. یا آن تمثیل عجیب "قانون": قصه دربان قانون و آنکه می خواهد وارد شود و سپس تفسیر تمثیل در گفتگوی کافکا با روحانی از میانه تا آخر فصل نهم همان کتاب. چنین موقعیت هایی چارستون تن آدم را از درون می لرزاند. انگار نویسنده پیچ گوشتی و پنس و مته برداشته و با دقت ساعت سازها- البته ساعت سازهای خرابکار- و سماجی مورچه وار چفت و بست های روان آدم ها را باز می کند تا چیزهای ندیده را، هم ببیند و هم بنمایاند و همچنان که می نمایاند چشم های خواننده را نیز بشکافد تا آنچه را که نخواستہ بود نگاه کند، ناچار ببیند. هرچه کافکا اعماق را می کاود فردوسی بر تیغ کوه، بالای بلند، راه می سپارد، و هرچه در تار در خود تننده کافکا گرفتار می شوم، آن بزرگوار مرا بر می کشد و به آسمان می برد، آسمانی که از زمین برکنده نیست، بر سره کوه است، بر آسمان مگذار.

البته کافکا نویسنده بزرگی است. هم چنان که می خوانی ناگهان پشتت از هوش سنگدل و نگاه شکافنده او می لرزد. خواننده را در انتظار مدام نگه می دارد و او را به سرنوشت شخصیت هایش دچار می کند، ولی انتظار بیپوده است، هیچ اتفاقی نمی افتد و با این همه هرچه پیش آید نا منتظر و غافلگیر کننده است، همه گفتگوها، همه حال ها و واکنش های آدم ها و همه رویدادهای کوچک در سیر بدون "پیشرفت" ماجرا.

این نویسنده بزرگ را من دوست ندارم ولی باید بخوانم که چشم و گوشم باز

بشود، مجبورم.

۱۶ ژوئیه ۱۹۸۸

بند و بساط شام را آماده کرده بودم؛ اسکالپ مرغ، هویج، لوبیا سبز و عدس آب‌پز. داشتم شروع می‌کردم که تلویزیون بیمارستان اهواز را نشان داد با چهار صد سرباز زخمی و بیمار بمب شیمیایی عراقی‌ها. جراحات پوستی وحشتناک و تنگ نفس‌های کشنده. حالم گرفته شد. از لجاج خودمان که چطور، چه فرصت‌هایی را از دست دادیم و بیشتر از آن از حماقت جنایتکاری که می‌خواهد این جورری کار را یکسره کند، کاری که از قادسیه تا حالا یکسره نشده. از اینها بدتر سازمان‌های بین‌المللی است که می‌بینند و رویشان را برمی‌گردانند که ندیده! تا روزی که خودخواهی و دروغ نفس همه را بند بیاورد و خفه کند. حماقت آدمیزاد بی‌نهایت است.

در برابر صحنه‌هایی که دیدم بی‌آرامی و اضطراب *Fernando Pessoa* به نظرم بچه‌گانه، بچه‌گانه هم نه، اصلاً حرف مفت آمد. اگرچه کتاب خیلی خواندنی و قضاوت من خیلی بیجاست چون که هنوز تماشا نکرده‌ام: (*Le livre de l'intranquilité*) شنیده و خوانده بودم که کافکای ناشناخته و دیگری است. بیخود گفتند، غلط کردند. برخلاف آنچه مترجم در مقدمه آورده، نوشته، "ادبیات" است و نویسنده هم می‌خواسته ادبیات بنویسد، با این دید نازک بین، زبان بسیار غنی و قلم موشکاف. اصلاً نویسنده ادبیات را حقیقت و تنها حقیقت می‌داند. از نظر فن و حتی هنر نوشتن، توصیف حالت‌های روانی نویسنده، بی‌نظیر است. همین حالا داشتم یکی از دردناک‌ترین قطعه‌ها (شماره ۴۳) را می‌خواندم با عنوانی که مترجم به آن داده: "باران". نمی‌دانم چرا نویسنده همدلی و همدردی مرا بر نمی‌انگیزد. حس نمی‌کنم که حس دردناک او به من هم مربوط است. برخلاف کافکا، با آن خونسردی و "بی‌تفاوتی" از هرچه حرف بزند، سردی برنده‌کارش را در گوشت تنم حس می‌کنم تا جایی که گاه کارد به استخوان می‌رسد.

Hyperion و منتخبی از اشعار *Holderlin* را ده پانزده روز پیش تمام کردم. بیست سال پیش که آلمانی را با "ادیب" شروع کردم بیشتر برای این بود که روزی هولدرلین و ریلکه را به زبان اصلی بخوانم. ریلکه را فکر نمی‌کنم هیچ وقت بتوانم اما حالا که هولدرلین را خوانده‌ام می‌بینم که به این همه انتظار نمی‌ارزید. البته شاعر بزرگی است ولی سواد و تفکر، زیادی بر دید و حس شاعرانه مسلط است و گاه آن را خفه می‌کند، (گاه انگار فیلسوف بدی شاعری می‌کند) اگرچه با آن احساسات شدید و دردناک رمانتیک، ظاهراً برخلاف این می‌نماید. ولی

رمانتیسیم او ارادی و خود خواسته به نظر می آید. انگار همیشه توجه دارد که شاعر است و خوب می داند که چه جوری باید شاعر بود: با رمانتیسیم که در آغاز آن به سر می بُرد. دراین راه زبان، حس شاعرانه و دانش (و نظریات "دانشمندانه") دستمایه های او هستند: نظریات "دانشمندانه" در باره یونان. توجه به فرانسه ای که خود را پی در پی باز می سازد و بودن در آلمانی که با وجود رشد بی تناسب سر، پاهایش فلج است، و ناتوانی اجتماعی زمان حال را در رویای (غیراجتماعی) زمان گذشته جبران کردن! آنسیکلوپیدیست های فرانسوی انقلاب می کنند رمانتیک های آلمانی به یونان پناه می برند. دراین رمانتیسیم، کودکی بشر (یونان باستان)، کودکی شاعر، کودکی به طور کلی ستایش می شود و نیز رویا که وسیله بازگشت به کودکی است. شاعر با این که خود متفکر و گاه شعرش از تفکر گرانبار است، پیوسته "رویا" را می ستاید. از جهتی شعر او مدح اندیشیده بی اندیشگی (رویا) ست که در آن اسطوره و خدایانش هستی را انباشته و لبریز کرده اند و هنوز جایی برای تفکر و فلسفه باز نشده تا با فلسفیدن، انسان از طبیعت، سرزمین و ماوای خود دور و برکنده شود. برای همین نیست که وطن، زادگاه و ماوای (Vaterland) شاعر (که این همه از آن حرف می زند) یونانی است که به آلمان منتقل شده؟ شاعر ماوای آلمانی خود را که یونان باستان است. بر ماوای واقعی خود (Vaterland) که آلمان است. تحمیل کرده و به دلخواه، امروز را پس زده تا گذشته ای خیالی و خودساخته را جایگزین آن کند. این کار را انسان (= شاعر) می کند؛ البته انسان «یونانی- ژرمنی»، انسانی که برای این (Vaterland) می جنگد و خدایان- که پیوسته در شعر حضور دارند- بارامانت انسانیت را به اوسپرده اند زیرا این انسان خود از نژاد و همزاد خدایان است!

۲۵ ژوئن ۸۹

از رستم *التواریخ* نتوانستم دل بکنم. این روزها یک بار دیگر جابجا نگاهش می کردم. چقدر با اولین بار، همان زمان چاپ اول تفاوت داشت. این بار به نظرم عجیب کتاب جالب توجهی آمد. از نظر وقایع تاریخی مغشوش و درهم است، نثر به طومار نقال ها شباهت دارد و انگار مرشدی دارد داستان می زند ولی حقیقت زمان را خوب تصویر می کند. سراسر این سرزمین سرشار از پریشانی و قتل و غارت و کشت و کشتار است و هرجنایتی که به تصور در آید؛ امرا و حُکام فقط می کشند و می چاچند و مردم هم «علی دین ملوکهم». مخصوصاً بعد از مرگ کریم خان. مو به تن آدم راست می شود.

مؤلف با لحن طنز و طعن دوپهلویی گاه خواننده را میان شوخی و جدی بلا تکلیف نگه می دارد. در ص ۲۴۰ (چاپ دوم) شرایط تاریخ نویس را برمی شمارد: خواندن همه تاریخ های عربی و فارسی و قصص و لغت ها و.... با دقت فراوان و جمعیت حواس و رفاه حال و بعد بلافاصله اضافه می کند: «خدای آفریدگار عالم را شاهد می گیرم که هیچ یک از این شرایط را ندارم.» کتابش را از ۱۴ سالگی تا ۲۰ سالگی تألیف کرده! ولی با همه اینها خود را حکیم سترگ و فیلسوف بزرگ با پنندهای حکیمانه و اندرز فیلسوفانه و نصیحت معلمانه و دلالت عاقلانه می نامد. (صص ۴۵۹ و ۴۷۲ و جاهای دیگر، سراسر کتاب). صحبت از فرزندان فتحعلی شاه (متجاوز از ۲۰۰۰ نفر!) جالب است و بعد اضافه می کند: «اشاءالله لاحول ولا قوة الا بالله. یا الله، یا سبح، یا الله، یا قدوس، یا الله، یا سبح، یا الله.» انکار مؤلف سرگیجه گرفته. آن وقت پس از ذکر القاب پسران شاه می گوید: «بر دانشمندان پوشیده مباد که بسیاری از این شاهزادگان مذکوره هریک به نام خدا صاحب ده و بیست و سی و چهل و پنجاه و شصت و هفتاد و هشتاد نوه و اولاد و احفاد می باشند و اناث اولاد نیز قریب به ذکورشان می باشند. خدا همه ایشان را از بلاها نگه دارد.» (ص ۴۷۱)

کتاب از نظر آیین پادشاهی و کشورداری (فلسفه سیاست) هم خواندنی است. جابجا توضیحاتی در این باب می آید یا از زبان مؤلف (ص ۳۲۵) و یا از زبان کریم خان (ص ۳۹۳) یا دیگران. برای آگاهی از اخلاق عملی هم کتاب سند با ارزشی است. سراسر آن خواندنی و عبرت گرفتنی است. گاه آدم تعجب می کند که با این بلایا و این اخلاق چطور توانسته ایم هنوز دوام بیاوریم. صحبت از پادشاهی طهماسب قلی خان (نادر) می شود. یکی از حاضران صاحب طبع مجلس می گوید: «ببرید از مال و از جان طمع. به تاریخ لایخیر فی ما وقع» نادر در اطاق دیگر است می شنود. از یارو می پرسد: «ای خانه خراب بی انصاف تو چه گفتی، آنچه گفتی یک بار دیگر بگو.» عرض نمود: بریدند شاهان زشاهی طمع. به تاریخ الخیر فی ما وقع. آن شاعر را به خلعت و انعام مفتخر فرمود.» (ص ۲۰۴) داستان شاید دروغ باشد ولی دروغی راست نما و معترف خیلی چیزهاست. شهوترانی و غلام بارگی و شوخی و تفریح های مستهجن پادشاهانه صفوی و غیر صفوی و همگی، بیداد می کند؛ به اضافه چرس و بنگ و افیون و معجون و شرابخواری دیوانه وار و.... باید بخوانیم و نگاهی بی تعارف و مجامله به خودمان بیندازیم. محمد هاشم آصف با لقب مضحک رستم الحکماء در رستم التواریخ اش شوخی و جدی خیلی حرف های نگفته را گفته است.

پس از افغان ها، اصفهان تا مدت ها هر سال و گاه هر ماه دست به دست می گشت. قلدری می آمد و می گشت و غارت می کرد و فرار می کرد. دیگری به جایش سر می رسید و هردفعه مردم شهر باید با پیشکش و هدیه و نثار طلا و نقره و درهم و دینار و ظروف و اوانی، داروندار خود را خواه نا خواه بدهند، با شکنجه و آزار و انداختن در دیگ آب جوش و زنده سوختن و چشم درآوردن و کوبیدن سر با تخماق و بسیاری سنگدلی های وحشیانه دیگر.

من بارها فکر می کردم این خصوصیت های ویژه اصفهانی ها از کجا می آید: دست انداختن و به جد نگرفتن، ناباوری و بی اعتمادی، «هرکی دره ما دالونیم»، متلک پرانی، کنجکاو و فضولی نسبت به دیگران و توداری و بروز ندادن خود (که هردو روی یک سکه اند) و مخصوصاً پنهان داشتن مال و دارایی و سوختک کردن، حاضر جوابی و جلتی و مردردنی و فقط کلاه خود را پاییدن. «ک» می گفت صبح که میشه بازاری یک چوب ذرت تو آستینش قایم می کنه و راه میفته در دکان، تمام روز گوش به زنگه ببینه کی غافل می کنه تا چوب ذرت را ورکشد بهش.

وقتی آدم رستم *التواریخ* را می خواند می بیند در چنین جائی با این بلاهای پی در پی، در چپ و راست از ترک و لر و فارس و افغان، از عرب و عجم چه جواری می توان زنده ماند و ادامه حیات داد. آدم های راست حسینی همان اول جان یا دستکم مالشان رفته و محتاج نان شبنند. آخر پیش از آن دوره هم صفویه در شدت و خشونت کم از هیچ جماعت دیگری نبودند. پایتختی و ثروت و نعمت و آبادی درست. اما ایمنی؟ با آن استبداد مطلق شاه و شلتاق دولتیان و علما، در آن تمدن و جامعه پرتناقض، ناهموار، زشت و زیبا و نا متعادل! یک طرف شاه عباس و "زنده خواران" چگینی و یک طرف مسجد شاه و شیخ لطف الله و (اگر اشتباه نکنم) «عمل استاد حسن بنا» پای محراب درکمال فروتنی. انحطاط ادب و زبان، در عوض اعتلاء شهرسازی، مینیاتور، رضا عباسی و نقش های کاشی و قالی و تصویر بهشت خیال برگچ و خاک! از طرفی علمای خشکه مقدس جبل عامل و جانشینان خشکه مقدس - جلادادن روح - و از طرفی دیگر ملاصدرا و حکمت عرفانی و ملامحسن فیض و لاهیجی و.... جامعه و تمدنی مخلوط درهم جوش خشونت خام و ظرافت، توخس جسمانی و تعالی معنوی و رویهم رفته گرفتار انحطاط. خصلت مردم اصفهان نیز انحطاط ظریف، ظرافت در انحطاط است؛ نازکی زیباشناختی (استتیک) بر زمینه خشک و سوزان کویر، مثل مدرسه چهارباغ هم زمان با ملامحمدباقر مجلسی و خسروخان گرجی و گرگین خان پسر گرگ صفتش! آیا «حاجی بابا» خلف صدق رستم *التواریخ* نیست؟ و «حاجی آقا» ی هدایت!

چرا هیچ شهری هیچ جایی را به اندازه اصفهان دوست ندارم و چند تا از بهترین دوستانم مال آنجا هستند؟

۱۸ مه ۱۹۹۲

امروز در نامه های نیما چیزی دیدم که برایم فوق العاده جالب توجه بود. او که مدت ها در جستجوی دوبیتی های امیر پازواری (چاپ سن پترزبورگ) بود در تاریخ ۱۵ بهمن ۱۳۰۹ به برادرش لادین نوشت که نائل خانلری «ببیند که آقای مسکوب بارفروشی کجاست. از او بخواهد که دیوان امیر پازواری چاپ پترزبورگ را که خودم در بارفروش دیدم به من امانت می دهد یا نه. اگر بتواند با زیان نائل آن جوان را راضی کند. خیلی به من خدمت کرده است.»

نیما پدرم را از کجا می شناخت؟ آشنایی آنها چه جور بود؟ بهرحال پیداست که دوست نبودند والا خودش به او نامه می نوشت. آن جوان که نائل می بایست با زبانی او را راضی کند در موقع نگارش نامه سی و چهارساله و در زمان اقامت نیما در بابل سی و دوساله بود. اتفاقاً من هم چند سالی دنبال همین دیوان می گشتم تا چهار پنج سال پیش آن را پیدا کردم و آنچه می خواستم یادداشت برداشتم. گمان می کنم یک وقت برای کاری که در نظر دارم، از آن استفاده کنم؛ اگر عمر و فرصتی برای کار باشد. فعلاً که این عکاس بازی لعنتی بازی بازی دارد عمر ما را می بلعد و قی می کند. احمد برگشته به تهران و من باز از هشت و نیم صبح تا هفت و نیم بعد از ظهر پای دخل نگهبانی می دهم. این چند کلمه را هم در ضمن دارم می نویسم. ماشین خراب شده و اعصاب من و "ماریل" خرابتر. سه چهار روز است که گرفتار شده ایم. حالا او و یک تکنیسین ماشین را پیاده کرده و دارند تعمیرات می کنند. من هم دم پیشخوان برای جواب به مشتری ها ایستاده ام و دارم خوش می گذرانم و به جای کار نیما که شروع نشده. بعد از دو هفته. باز متوقف مانده، دارم این پرت و پلاها را می نویسم و باد دلم را می زنم. دراین وقت تکه پاره کمابیش نامه ها را می خوانم که از نوشته های نظری او در باره شعر «ارزش احساسات» و «دونامه» گویاتر، روشن کننده تر و خواندنی تر است، هم برای دانستن نظریات او و هم برای شناختن خود او. کتاب شیرین داریوش، ورتو و چیزهای دیگر را هم کم کم می خوانم. ولی به هیچ کار دیگر نمی رسم حتی دیدن یک نمایشگاه نقاشی. هفت و نیم شب وقتی کرکره را پایین می کشم همه جا بسته است مگر یکی دو تا نانوائی و بقالی، و البته کافه ها و رستوران ها و سینماها. لیدو و Crazy Horse هم فراموش نشود.

ورتر را برای دل خودم و برای کار نیما دارم سه باره بعد از چند سال می خوانم (شاید بعد از چندین سال و بار اول به فارسی، بعد به آلمانی) کم اتفاق می افتد و غنیمت است. شعرهای نیما هم اکثر همین طور، هم فال است و هم تماشا. ولی معمولاً بیشتر چیزهایی که برای کار خوانده می شود ملال آور است. آدم چیزهای ملال آور را می خواند تا چیزهای ملال آور بنویسد که خوانندگان دیگر از چیزهای ملال آور خدا نکرده بی نصیب نمانند.

ورتر تنها کتابی است که دیده ام در نامه ها نیما می خواسته "ثانی" آن را بنویسد. خواندن آن گذشته از هرچیز کمک می کند به فهم سلیقه آن بزرگوار در مورد ادبیات غرب و شاید اثری که از آن پذیرفته.

۸ ژوئن ۱۹۹۲

این دو سه روزه قرائت نامه های نیما را تمام کردم. بعضی از آنها را دوبار خواندم و علامت گذاشتم تاجایی را بار دیگر مرور کنم. در ادب معاصر نامه هایی به این زیبایی و هشیاری سراغ ندارم. در ادب قدیم؟ نامه های عین القضاة؟ نامه های صمیمی و حقیقی است یعنی با حقیقت و از دروغ بری است. بیشتر از هرچیزی دیگر معرف روحیات و هم چنین نظریات اجتماعی و سیاسی نیمای انسان دوست و مردم گریز است. در اینجا می بینیم که با افکار چپ زمان خود، ارانی، مجله دنیا، آشنا بوده و خود را در زمره هم مسلکان این مجله می داند. نیمای نامه ها شاعری آگاه و روشن بین با حس مسئولیت عمیق نسبت به ادبیات و مردم همزمان و آینده است. نظریات زیبا شناختی، سنجش و بیزاری از ادب رسمی قدیم (عنصری و انوری و دیگران) که گاه یادآور عقاید کسروی است، دشمنی با صوفی گری، توجه به دانش زمان و آشنائی نقادانه یا ادبیات غرب، همه اینها و بسیاری چیزهای دیگر در این نوشته های زیبا آشکار می شود. نیما به طوری که مکرر دیده می شود "خود شیفته" و در همان حال سختگیر و پیوسته انتقاد کننده از خود است. دو حس به ظاهر متضاد ولی درحقیقت دو چهره مکمل یک پدیده روانی. روش کار شاعری نیما در نامه ها در این نامه های زیبا و سرشار از عشق زلال و جوشنده و زاینده به طبیعت، روشن و به تفصیل آمده و می تواند درسی باشد برای کسی که در این راه ناهموار می افتد. پایداری، ایمان به خود و تنهایی نیما گاه مرا به یاد فردوسی می انداخت، البته بی هیچ قیاس دیگری، ولی هیچ به یاد هدایت نمی افتادم مگر به علت اختلاف خصوصیاتشان با یکدیگر.

مقدمه ای بر «باغ ایرانی»*

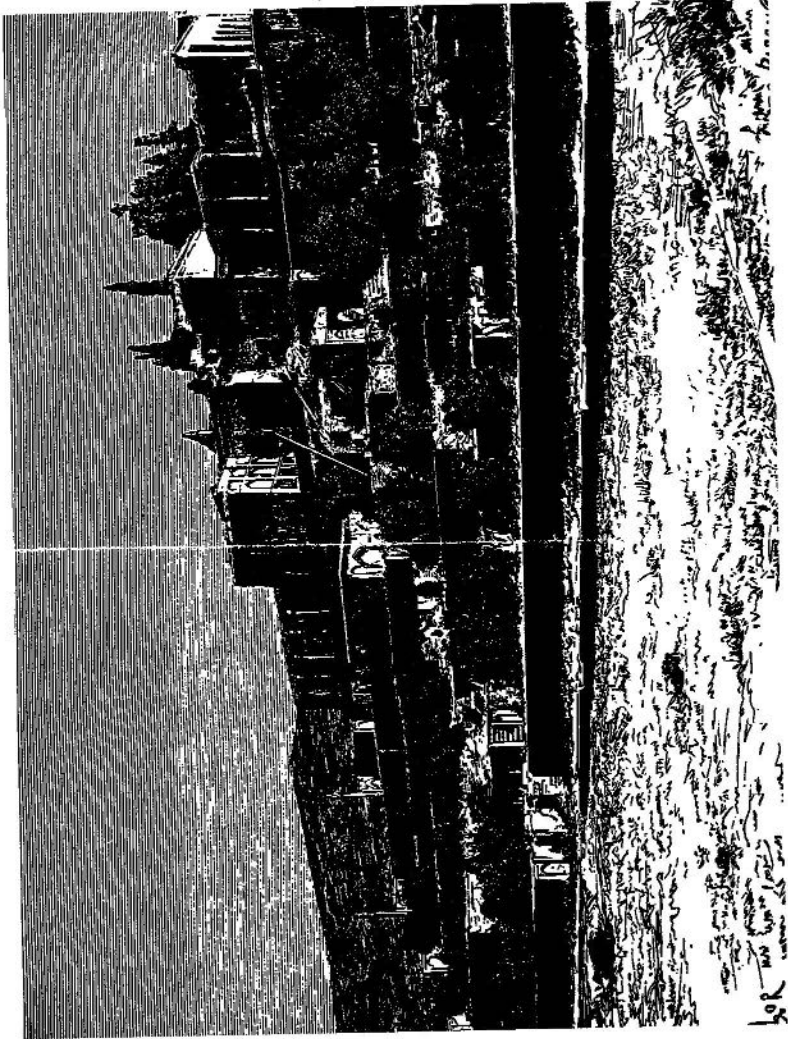
اقوام «شرق کهن» همیشه در آرزوی تصویری زمینی از «باغ بهشت» بوده‌اند. . . «باغی که خداوند در بهشت، در مشرق بنا کرد و انسان را که خلق کرده بود در آن قرار داد.» لفظ باغ، گردش در باغ، جنگل‌ها و درخت‌های مقدس و باغ نورانی خدایان و غیره از ابتدای هزاره دوم پیش از میلاد در قدیمی‌ترین متن‌های این روی لوحه‌های سفالین بین‌النهرین آمده است. فراوانی تصاویر درخت، گیاه، درخت زندگی، جوی آب و برکه بر روی اشیاء تمدن‌های کهن شرق نشانه‌ای از علاقه این اقوام به عناصر محتوای باغ است. خاطره انواع باغ‌ها در بین‌النهرین، باغ‌های معلق بابل، آسوره، خورسآباد، نینوا و نیز بسیاری از باغ‌های کاخ‌ها و معابد مصر و غیره با کمک نوشته‌های مورخین تا به امروز در یاد بشر محفوظ شده است.

* خلاصه متن سخنرانی رضا مقتدر، مهندس معمار و هنرشناس که، همراه بانمایش اسلاید، در نهم و شانزدهم اردیبهشت ۱۳۷۹ در دانشگاه سوربن پاریس ایراد شد. رضا مقتدر، مهدی خوانساری و مینوش یآوری کتابی درباره باغ ایرانی از آغاز تا سده گذشته تألیف کرده‌اند که از طرف انتشارات Mage به طرز نفیسی با عنوان *The Persian Garden, Echoes of Paradise* چاپ و منتشر شده است. این کتاب گذشته از شرح مفهوم باغ در اندیشه ایرانی و نقش آن در آب و هوا و زندگی فلات ایران، هنر باغ‌سازی و طرح کهن و مکرر «چهار باغ» را از آغاز تا پایان دوره قاجار نشان می‌دهد و به یاری نقاشی (مینیاتور) و عکس‌های متعدد از باغ‌های بازمانده، بیننده را با زیباترین نمونه‌های باغ‌های ایران آشنا می‌کند.

در فلات ایران، پس از استقرار شاخه‌هایی از اقوام هند و ایرانی، ابتدا ماده حکومت خود را تثبیت کردند (۶۵۰ ق. م.). گرچه گزنوفون از باغ بزرگ و محصور اژدهاک پادشاه این سلسله یاد می‌کند ولی با شروع حکومت کورش (۵۵۰ ق. م.) است که آثار باستانی باغ نیز گفته‌های مورخین را مورد تأیید قرار می‌دهند. پادشاهان هخامنشی که به تدریج با فتوحات خود وارث تمدن‌های دولت‌های قدیمی‌تر خاورمیانه شدند، با ایجاد یک سیستم اداری کاربر و تقسیم کشور به استان‌ها مجموعه هنرهای مشرق‌قدیم را در امپراطوری خود به کار بردند و به این ترتیب هنر نوین و زنده‌ای به وجود آمد که چند صد سال دوام یافت و طبعاً هنر باغسازی نیز از این حرکت بی‌بهره نماند. علاقه به تجدید خاطره عظمت دوران هخامنشی، پادشاهان ساسانی (۲۲۴-۶۴۲ م) را نیز تشویق به اجرای سنت‌های دیرین کرد و احیای «پردیس»های کهن و ایجاد «بوستان»ها و «باغ‌های بهشتی» در صدر برنامه سازندگی آنها قرار گرفت. آنان این سنت را تا حمله تازیان دنبال کردند. یاقوت، مورخ قرن سیزدهم، مجموع باغ‌های خسروپرویز در قصر شیرین را یکی از عجایب جهان دانسته است.

در واژه اوستایی این باغ‌ها «پثری‌دانزا» به معنی محوطه محصور نامیده می‌شد که از طریق تلفظ یونانی آن «پارادیزوس» در زبان‌های اروپائی نیز وارد شد. این باغ‌ها در فرهنگ ایران باستان معرف مادی «وهیشتا» نیز بود؛ بهشتی که در اوستا و سنت مزدیسنی آمده است. از سوی دیگر، اعتقادات کهن و داستان‌های اساطیری ایران، مردم را به ارج نهادن به خاک و رستنی‌ها و آب، سرچشمه حیات، تشویق می‌کرد. اعتقاد به ناهید، ایزدبانوی آب، میترا ایزدبانوی نور و روشنائی و امشاسپندان، حامی رویش و سلامت گیاهان و ریزش باران به حفاظت محیط زیست کمک می‌کرد. در مناطق خشک و گرم فلات ایران، برای توسعه شهرها، ایجاد و نگهداری فضاهای سبز و باغ، فن کهن حفر قنات و تکثیر رشته‌های آن برای دسترسی به «آب‌های نامرئی» از ابتدای حکومت هخامنشی مورد توجه قرار گرفت. شناخت این فن که بدون تردید مهمترین تلاش انسان در راه جستجوی آب بود به تدریج از شرق تا ترفان چین و از راه آفریقا به اسپانیا راه پیدا کرد و به این ترتیب تا زمانی ادامه حیات بسیاری از باغ‌های کهن تأمین شد.

با حمله اعراب ابتدا به بیزانس و سپس به ایران، کاخ‌ها و باغ‌های پادشاهان ساسانی درتیسفون (۶۳۷ م) و شهرهای دیگر ایران، و شیوه باغسازی ایرانیان، و بخصوص طرح «چهار باغ»، باغ «فردوس» توصیف شده در قرآن را به تصور فاتحان می‌آورد؛ گردش آب زلال و روان درجوی‌ها، کرت‌های پر از درخت میوه،



باغ نفیست، شیراز، قرن یازدهم میلادی. بانی باغ، اتابک قراجه، حاکم فارس.
(گزارش از عکس مادام دیولانوا، ۱۸۸۴)

و کوشک‌هایی در میان باغ با اطراف باز همگی مورد توجه و ستایش اعراب صحرائشین قرار گرفت. ابتدا امویان (۷۵۰-۶۶۱م) قصرهای خود را در خاک سوریه و سپس عباسیان (۸۱۷-۷۵۰م) مجموعه‌هایی در بغداد و سامره، در حاشیه‌ای طولانی از رود دجله با ترکیبی از «چهار باغ»‌ها پیا کردند. از سوی غرب، در شمال آفریقا و در اندلس، جنوب اسپانیا، تعدادی باغ‌های خلفای عرب به شیوه باغ ایرانی با ترکیبی از عناصر باغ‌های بیزانس احداث شد.

در سرزمین ایران، از قرن نهم تا ابتدای قرن سیزدهم، حکومت‌هایی مانند سامانیان در خراسان و سیستان، آل‌بویه در خوزستان، فارس و کرمان و بغداد، غزنویان در غزنه، خراسان و حاشیه رود هیرمند و بالاخره سلجوقیان در اصفهان همگی کوشیدند اقامت‌گاه‌هایی با باغ‌های بزرگ به شیوه ایران باستان بنا کنند که امروز تنها نام‌هایی از این «بوستان»‌ها بجا مانده است، مانند باغ «کاران» و باغ «فلاسان» در اصفهان. یعقوبی جغرافی‌دان و مورخ قرن نهم، مقدمی مورخ قرن یازدهم و بالاخره ابن‌بطوطه «سیاح اسلام» قرن چهاردهم و دیگران از این «بوستان»‌ها یاد کرده‌اند.

پس از یورش چنگیز (۱۳۲۷-۱۲۰۶م) به شرق ایران و استقرار ایلخانان، اینان به رسم کهن ایلی وفادار ماندند و تابستان‌ها را در تبریز و زمستان‌ها را در بغداد می‌گذرانند. غازان خان (۱۳۰۴-۱۲۹۵م) در غرب تبریز در «شنب» کاخ و باغ‌های پهن‌آور به نام «عردلیه» بنا کرد. یک قرن و نیم بعد از چنگیز، ایلات ترک‌مغول آسیای مرکزی، به فرماندهی تیمور لنگ (۱۴۰۵-۱۳۶۹م) به فتح سرزمین‌های بسیار از جمله ایران موفق شدند. تیمور پس از قتل عام مردم اصفهان و فتح شیراز سرانجام از صحرائشینی به شهرنشینی خو گرفت و در سمرقند، پایتخت خود، مجموعه باغ‌هایی را بنا کرد که به آنها نام باغ‌های ایرانی داد: باغ بهشت، باغ دلگشا، نقش جهان و مانند آن و به این ترتیب در زمره حامیان سنت «باغ بهشت» درآمد. از میان بازماندگان تیمور، بابر (۱۵۰۲-۱۴۹۴م) که شیفته فرهنگ ایران بود در کابل و در شمال هند به احداث باغ‌های متعدد و «چهار باغ»‌ها پرداخت. پس از او جهانگیر سپس اکبر و بالاخره شاه جهان تا قرن هفدهم این سنت شرقی را دنبال کردند. در طول تاریخ، ممالک اسلامی که در شرق و غرب از الگوی چهار باغ ایرانی الهام گرفته بودند، متأثر از شرایط محیط، گرایش‌های هنری خود و نفوذ تمدن‌های دیگر، اشکال نوینی از باغ‌های «معماری» شده به وجود آوردند.

در ایران، ملک‌شاه سلجوقی اصفهان را به پایتختی برگزید و در آن چند

بنای تاریخی، کاخ و باغ بنا کرد. در ۱۳۸۳ م تیمور لنگ شهر را به اشغال خود درآورد و شمار بسیاری از ساکنان اصفهان را به قتل رساند. چندی بعد، میرزا رستم، یکی از جانشینان تیمور درایران، بر اصفهان تسلط یافت و چهارباغ کوچکی در کنار تالار تیموری بنا کرد.

با شاه اسماعیل (۱۵۲۹-۱۵۰۱ م) سلسله صفوی در تبریز به قدرت رسید و در زمان شاه طهماسب پایتخت به قزوین منتقل شد و محله «شاهی» در سعادتآباد قزوین قرار گرفت و بنای «دولتخانه» و «دیوانخانه» در میان باغهای متعدد و بنای «ایوان چهل ستون»، مقر پادشاه، در تقاطع دو خیابان اصلی و در مقابل یک دریاچه مصنوعی ساخته شد. از سمت جنوب، محله شاهی از راه دروازه «عالی قاپو» به «میدان اسب» یا «میدان شاه» باز می شد که در آن بازی چوگان و حتی گاه شرفیابی به حضور شاه انجام می گرفت، و نیز گردشگاهی بود برای ساکنین شهر. طرح شهرسازی قزوین در حقیقت چرکنویسی بود برای طرح اصفهان.

در سال ۱۵۹۸، شاه عباس، چهارمین پادشاه صفوی، پایتخت را به اصفهان منتقل کرد و برای تبدیل این شهر کهن و تاریخی به مرکز فرهنگ و هنر کشور طرحی فوق العاده تهیه شد که نشانی از «رنسانس» هنر ایران در قرن هفدهم میلادی است. در پایتخت جدید شهر و باغ بهم آمیخته شد و «باغ شاهی» که معمولاً مختص حکومت بود، به صورت باغی برای استفاده عمومی درآمد. خیابان «چهار باغ» شهر را به سوی زاینده رود توسعه داد و پلی که شاهکاری از معماری است «چهار باغ» را به آن سوی رود کشید. این طرح بین سالهای ۱۶۱۲-۱۵۹۸ عملی شد و به این ترتیب تمامی شهر اصفهان با تقاطع «چهار باغ» و رودخانه خود بصورت یک چهارباغ بزرگ درآمد. در دوران پادشاهان صفوی (۱۷۲۲-۱۵۰۱) در اصفهان باغهای متعدد بنا شد که توصیف یکایک آنها در این خلاصه نمی گنجد. مجموعه کاخ و باغهایی نیز در حاشیه دریای خزر، باغ دلگشا و باغ نو در شیراز، باغ چناران در تهران، باغ فین کاشان و تعدادی باغهای میان راه و شکارگاهها در دوران این پادشاهان بنا شد. پس از دوران شکوفائی ساسانی و «باغهای بهشتی» کهن، پادشاهان صفوی با فراهم کردن قدرت مرکزی و سازندگی وسیع در سطح کشور بانی باغهای بسیار شدند که اغلب آنها تا امروز برجاست.

شیراز نیز که یعقوبی و ابن بطوطه از «بوستان»های آن یاد می کنند در طول تاریخ خود ترکیبی از مسکن و باغ بوده است. «باغ تخت» که آثار آن تا به امروز

برجا مانده متعلق به قرن یازدهم دوران حکومت «اتابک قراچه» است و باغ جهان‌نما در دوران آل‌بویه بنا شده است. کریم خان زند شیراز را به پایتختی زند برگزید (۱۷۵۰م) و در این شهر چند باغ حکومتی احداث کرد. در دوران قاجار نیز چند باغ کهن در شیراز تجدید بنا گردید و نیز چند باغ جدید توسط دولتمردان شیرازی بنا شد. شهرهای دیگر ایران نیز هرکدام دارای باغ‌های معروفی است، از آن جمله شاه‌گلی در تبریز، باغ دولت‌آباد در یزد، باغ گلشن در طبس که جملگی متعلق به قرن هجدهم‌اند و باغ شاهزاده در ماهان و باغ چشمه‌علی در دامغان که به دوره قاجار بازمی‌گردند.

در سال ۱۷۸۶م که آقا محمدخان قاجار «شهرک» تهران را به پایتختی انتخاب کرد، تهران و حومه آن دارای باغ‌های میوه ولی فاقد هر نوع زیربنای اساسی شهری بود. در باغ «چناران» که شاه عباس بانی آن بود، و ابتدا مورد توجه کریم خان زند قرار گرفت، پادشاهان قاجار کاخ‌های سکونتی و تشریفاتی و دولتی خود را بنا کردند و مجموعه آن نام «کاخ گلستان» گرفت. فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه، از میان پادشاهان این سلسله بیش از دیگران به ایجاد کاخ مسکونی و باغ شاهی در داخل حصار تهران و حومه آن اقدام کردند. سوی مجموعه «کاخ گلستان» از باغ‌های شاهی بیرون حصار تهران در دوره قاجار باید از باغ نگارستان، قصر قاجار، صاحب‌قرانیه، عشرت‌آباد، قصر فیروزه، و قصر یاقوت نام برد. متأسفانه پادشاهان این سلسله نه تنها از افکار درخشان پادشاهان صفوی در شهرسازی و ترکیب شهر با باغ الهام نگرفتند بلکه اصفهان را نیز به حال خود رها ساختند و به این ترتیب بسیاری از آثار با ارزش معماری و باغ‌های اطراف آن صدمه دید.

با آغاز قرن بیستم و ارتباط بیشتر با دنیای غرب و نیز اجرای برنامه‌های عمرانی تازه، «باغ ایرانی» نیز از اواخر نیمه اول قرن بیستم مانند معماری و نقاشی و دیگر هنرهای ایران تحت تأثیر سلیقه‌های «وارداتی» قرار گرفت و به اصالت کهن آن کمتر توجه شد.

«کرسی ریاست»

از سنت های مطلوب و ارزنده بیمارستان نیویورک این است که به هر پزشکی که دو یا سه سال از دوران عالی کارآموزی را در آن جا بگذرانند یک سندلی نفیس، که «کرسی ریاست» لقب گرفته بود، هدیه کنند. در پشت هر سندلی نام دریافت کننده و سال های کارآموزی او در بیمارستان بر پلاکی برنجی حک می شود. این سنت به کجا باز می گردد روشن نیست، اما از سال های نخستین دهه ۱۹۳۰ که بیمارستان نیویورک به محل کنونی خود منتقل شد بی وقفه رعایت شده است. من نیز پس از آن که از دانشکده پزشکی دانشگاه کورنل فارغ التحصیل شدم دوران کارآموزی ام را در بیمارستان نیویورک آغاز کردم و پس از چندسالی، در حالی که «کرسی ریاست» را همراه داشتم، به بیمارستان عمومی شهر بوستن رفتم.

هفده سال از دوران اقامت در آمریکا گذشته بود که عزم ایران کردم به این امید که بتوانم در معرفی علم پزشکی مدرن به هموطنانم سهمی ادا کنم. پیش از

* دکتر سمیعی قصد داشت این خاطره را که اصل آن به انگلیسی در فوریه ۱۹۹۷ نوشته شده در کتابی که در دست تهیه داشت نقل کند.

سفر «صندلی» را با پست به ایران فرستادم ولی هنگامی به ایران رسید که دولت وقت در حال اجرای یک سیاست تازه اقتصادی از آن جمله افزایش تعرفه گمرکی بر واردات و به ویژه واردات تجملی بود. برخی از اقلام وارداتی از قبیل مبلمان خارجی اجازه ورود به کشور را هم نداشتند.

اندکی از رسیدنم به ایران نگذشته بود که نامه ای از اداره گمرک به دستم رسید با این خبر که بر اساس مقررات تازه ترخیص «صندلی» ممکن نیست و در نتیجه به آمریکا برگشت داده خواهد شد. از دریافت این خبر ناگوار چندان نگران نشدم زیرا می دانستم یکی از دوستان نزدیکم که درجه دکتری خود در اقتصاد را در آمریکا گرفته بود وزیر بازرگانی است، یعنی وزارت خانه ای که بر اداره کل گمرک نیز نظارت دارد. به سرعت به دفترش رفتم و ماجرا را برایش شرح دادم و درخواستم را برای ترخیص «صندلی» در میان گذاشتم. دوستم که جوان بود و به ضرورت اجرا و احترام به قانون اعتقادی راسخ داشت نه تنها با این درخواست روی خوشی نشان نداد بلکه مرا از این که چنین آسان قوانین کشور را شکستی دانسته ام و از او می خواهم که مرا از اجرای قانون مستثنی کند نکوهش کرد. در پاسخ به این پرسش که چه راه حل دیگری به نظرش می رسد گفت تنها راه این است که به جای بازگرداندن «صندلی» به بیمارستان نیویورک آن را در میان دیگر کالاها و اشیاء توقیف شده به حراج بگذارند تا اگر خواستم آن را بخرم. برای آن که مهلتی برای حل مسئله پیدا کنم با پیشنهادش موافقت کردم.

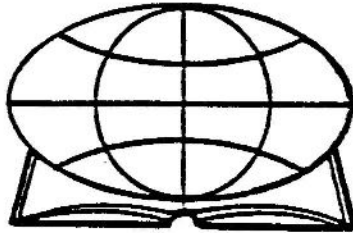
اتنا چند هفته پس از این ملاقات بی ثمر و پیش از آن که کار به حراج کشد، کابینه ای تازه بر سر کار آمد و دوست دیرینه من مسئول وزارتخانه دیگری شد. وزیر تازه بازرگانی، که مختصر آشنائی با او داشتم، رشته اقتصاد را در فرانسه گذرانده بود. امیدم این بود که با من رفتاری بهتر از رفتار آن دوست سختگیر داشته باشد و بهره مند از فرهنگ انعطاف پذیر تر فرانسویان دستم از درخواست من یکه نخورد و ملامت نکند. هنگامی که به دفترش وارد شدم به روی خوش مرا پذیرفت، به فنجانی چای دعوتم کرد و داستاتم را با دقت و علاقه فراوان شنید. پس از شنیدن داستان بی آن که سخنی گوید بی درنگ گوشی تلفن را برداشت و شماره ای گرفت و به مخاطب گفت: «صندلی دکتر سمیعی را ترخیص کنید و آن را به منزلش بفرستید.» آنگاه رو به من کرد و با اظهار تعجب از تصمیم وزیر سابق در مورد درخواست من تأیید کرد که مقررات گمرکی مورد استناد وی مربوط به کالاهای تجاری بوده است و نه لوازم شخصی.

انعطاف پذیری وزیر تحصیل کردهٔ فرانسه که خشکی و سردی همتای آمریکا دیدهٔ او را دو چندان جلوه می داد بر من اثری نیکو گذاشت. اما، مهم به هرحال این بود که بار دیگر صاحب سربلند «کرسی ریاست» بیمارستان نیویورک شده بودم.

سال ها بعد، در آذرماه ۱۳۵۷، در میان امواج آشوبی که ایران را فراگرفته بود و می رفت تا نظام پادشاهی چند هزارسالهٔ ایران را به امیدهای واهی براندازد و وطنم را ترک کردم. حس می کردم با توجه به مشاغل و مسئولیت های نسبتاً مهم دولتی که برعهده گرفته بودم زمان ترک ایران فرارسیده است. اندکی پس از ورود خمینی به تهران در بهمن ۱۳۵۷ بسیاری از وزرا و صاحب منصبان و افسران عالی رتبهٔ دولتی و مدیران و صاحبان صنایع به جوخهٔ اعدام سپرده شدند و اموال بسیار کسان به تاراج و مصادره رفت. خانهٔ مسکونی و مطب مرا نیز «انقلابیان» اشغال کردند و هرچه در آن ها بود به تصرف پاسداران انقلاب درآمد و مصادره شد، از آن جمله «صندلی» محبوبم.

کمتر از ده ماه بعد، در حالی که همه چیزم را به جز زندگی خویشان نزدیکم از دست داده بودم، در بیمارستان کورنل نیویورک به کار مشغول شدم. برای بازپس گرفتن حرفه و شغل و هویتی که از من گرفته بودند کاری از دستم بر نمی آمد. اما، با یاری دوستان و همکاران دیرینه ام، بیمارستان نیویورک «کرسی ریاست» دیگری که بر پلاک برنجی آن تاریخ کارآموزی دوران جوانیم حک شده بود به من هدیه کرد. با چنین مهر و سخاوتی بود که به یک قلم از آنچه از من ربوده شده بود دست یافتم. این روزها، سخت به «صندلی» ام دل بسته ام و خشنودم از آن که انقلاب اسلامی با همه دست درازی که داشت نه آنچه را در غربت آموخته بودم توانست از من برباید و نه «کرسی ریاست» بیمارستان نیویورک را.

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

دیوانه کلمه ها، کلمه ای شد

مشکل است، و شما هم این مشکل را می فهمید، که آدم از کسی حرف بزند برای کسانی که خود حرفی در باره او دارند. شاعری از میان ما رفته است، و به جهت اندوخته های بسیاری که با خود برده است حافظه بزرگی از ادب معاصر ما با رفتن او خاموش مانده است.

مرگ احمد شاملو، امسال در کنار مرگ های دیگر شعرنو، شعر نو را نمای مرگ می کند. و در این نما، نام هائی چون نصرت رحمانی، نادر نادرپور، شاپور بنیاد، بیژن جلالی، و گلشیری قضا (که خود پنجره ای رو به جهان شعر بود)، همه، گوهران بی تایی شعر، و جواهری هستند که براین نما منظر مرضع مرگ شده اند. و شاملو در این میانه، بدون شک یکی از آنهایی بود که دایره تنگ بزرگان ادب معاصر ما را می سازند.

چهره ای چنین مردمی، محبوب مردم، و در عین حال اصیل و بدعت گزار، همیشه جایی برای شگفتی، جایی برای تأمل، و گاه ناباوری، باقی می گذارد. بی جهت نیست که برای نادر نادرپور، احمد شاملو یک «سوختفاهم» بود. و به حیرت می پرسید: چطور می شود که با شعرهایی نه چندان در دسترس، در دسترس مردم ماند؟ و منظورش از مردم، توده مردم بود. و به دنبال کشف این راز، و به قول او «استعداد»، بود. چرا که نمی خواست شاملو را در شعر "راز" بدانند. برای او شاملو استعداد بود، استعداد «مردم شناسی». و این را می گفت تا در سخن او سهم شاملو در شعر معاصر، سهم حیرت و راز نباشد.

* بخش هائی از سخنان یدالله رویائی در مراسم درگذشت احمد شاملو. نقل و چاپ این نوشته در جای دیگر، بدون اجازه نویسنده ممنوع است.

اما همیشه راز، استعداد نیست. در سال های ۴۰ نصرت رحمانی هم همین سؤال را اما به تحسین- در باره نیما با من می کرد: «رویا، عجیب است که شعری که در دسترس فهم همه نیست شاعرش را در دسترس همه می گذارد؟» و اشاره اش به نوزادانی بود که در آن سال ها، از همه سو، نام نیما می گرفتند. در خانواده هائی که، گاه حتی، نیما پوشیچ نمی شناختند.

این حرف شاید برای سال های دهه ۳۰ و ۴۰ شعر ایران بُردی داشت، ولی امروز مفهوم "دسترس" در آستانه دهه ۸۰ که مائیم کاملاً عوض شده است. شعر شاملوئی که برای آنروزیان تفسیری دشوار داشت برای امروزیان مشکل تعبیر ندارد، و تعبیر ندارد. شعری است در دست و دسترس. چرا که ذهن نسل امروز ناگهان بیست سال در برابر پرسش های بی پاسخ ایستاد. با جهش های ذهنی عجیب نسلی که دیگر هضم صراحت های بی خطر در شعر، راضی اش نمی کند. با «شعر شاملوئی» خو می کند، با نثر او ریتم می گیرد، و ریتم او را پشت سر می گذارد.

در مورد نیما اما، این طور نیست. نیما پوشیچ هنوز تفسیر می طلبد، و دست و دسترس نمی شناسد. پس مفهوم "راز" در سؤال نصرت رحمانی است، همان قدر که "استعداد" در سؤال نادر نادرپور. هزارها مشایعه در تهران، در آخر شاملو، شعر آخر او را می خوانند، و شاملو به آخر خود می رسد. و آن هزارها اما هنوز برای خواندن نیما به اول نیما برمی گردند. خواندن نیما هنوز نیاز به تأویل دارد. «همیشه آخر خود را آن کس که می رسد به آخر گم می کند»^۲ و نیما هنوز محبوب آن همه مردم نیست. نیما هیچ وقت محبوب آن همه مردم نیست و اگر رازی هست در سؤال نصرت رحمانی است.

زبان شاملو

چرا من امروز، در مرگ شاملو، دارم این همه از راز حرف می زنم؟ برای اینکه در میان شاعران نسل پس از نیما، او شاعری است که بیشتر از همه به راز کلمه فکر کرد، و بیشتر از همه به راز کلمه نزدیک شد. از میان هنرمندان کلام، هنرمندان آفرینش کلامی، شعر، شعر او بیشتر در جستجوی واژه ها و سرگذشتشان بود، و در جستجوی راز کلام ماند. کلام به معنای سخن. برخلاف نیما که شعرش تفکر به شعر و جستجوی راز شعر است. وقتی اگر باشد فرقی بین این دو را، راز کلمه و راز شعر، و منظورم از این دو را می گویم. آنکه راز کلمه را کشف می کند مرموز نیست. چون همیشه به مصرف آزاد این کشف

نمی‌رسد، یعنی به مصرف کشفِ شکل، کشفِ زیبایی، کشف «زیبا». و «زیبا» همیشه رازهای خودش را دارد.

تمام اقامت ما در "شیرگاه"، و بعدها در درّه های فیروز کوه، با او و آیدا، که هنوز طلیعه تازه ای بود، بر سر این راز گذشت، بر سر این که زیبایی چیست، و "زیبا" یعنی چه؟ شعر «دلنگی ۱۴» تازه درآمده بود^۲ (به نظرم در مجلهٔ بارو^۱) و این، بحث ما را به ساختمان شعر، نقش تکرار، ترکیب و کمپوزیسیون قطعه، استقلال قطعه و مسائلی از این دست می‌کشاند (کشانده بود). و در این گفتگوها شاملو همیشه بر سر این حرف بود، و تا آخر هم بر سر این حرف ماند، که: «یک قطعه شعر زیبا اگر فقط زیبا باشد و حرفی برای گفتن نداشته باشد برای سید خوب است» (نقل به تقریب). حرفی برای گفتن؟ و هیچ از من قبول نمی‌کرد که: "زیبا" تنها به جهت زیبایی اش همیشه چیزی می‌گوید. معذالک شعر کلاغ (هنوز در فکر آن کلاغم در دره های یوش) نطفه اش در همان جا، و در میان همان گفتگوها بسته شد، در حضور من. گرچه بعد از سال ها تردید منتشر شد ولی تنظیم همان چیزی بود که در "شیرگاه" برای من خوانده بود^۳ و تحسین مرا برانگیخته بود. تحسین مرا و شاید به همین علت تردید او را. چرا که در همین شعر زیبا هم، شاید به عمد، به دنبال حرفی برای گفتن می‌گردد. آن هم در درّه های یوش، که هیچ وقت به یوش نرفته بود. و من کنایهٔ او را گرفتم. که اشاره به من داشت، گرچه هیچ وقت به قدرت او در شعر شک نکرده بودم.

گفتن، آری برای گفتن. شاملو همه چیز را گفتن می‌دید. شعر را، و نوشتن را، و نویسش را، همه گفتن می‌دید، و در قلمرو زبان می‌دید. زبانِ الفاظ و واژه‌ها و نه زبانِ علامت‌ها. و زبان را هم ابزار زبان می‌دید. و در ابزار زبان شور او همه برای لغت بود. شور لغت و جنون لغت بود. که تسلی ناپذیر بود، یک عطش بی‌تسکین که به لغت سرایت می‌کرد، و لغت، در متن بی‌تاب می‌شد. و خواندن شعر او کشف همین بی‌تابی می‌شد. بی‌تاب کلمه‌ها و سرگذشتشان، آواشان، مأواشان. جای لغت، و رابطه های لغت با لغتی که رابطه بالفیتی دیگر می‌کرد. با لغت مرابطه می‌کرد، و درمربطه هایش با لغت به وقت شعر، در چشم من شعبده بازی می‌آمد که از آستینش کبوترهای سپید جادویی به هرسو پر می‌داد. این رفتار او با زبان عادت او می‌شود، و عادت او نثری می‌شود که شعر او را زیر پر می‌گیرد، شعری که زیبایی را در زیبا گفتن، و در صراحت زیبایی می‌بیند.

نگاه او

معدالک او با همین زبان، و با همین نوع گفتن، نگاهی نو به جهان داشت بی آنکه برای دیدن دنیا «نگاهی نو به جهان» را بسازد. و از «داشتن» تا «ساختن» فاصله بسیار است. مثل فاصله از مصرف تا تولید، از انتخاب تا ابتکار. برای اینکه او سمت نامرئی اشیاء را برای دیدن دنیا کمتر می جست. ولی سمت نامرئی دنیا با او، با زبان او، در نگاهی نو دیده می شد. یعنی این نگاه، وقتی به نوشتن می آمد، معدالک طبیعت بیجان نمی ساخت. برعکس، جانی تازه به طبیعت آنچه می دید می داد. و این نمی تواند جز ناشی از جادوی زبان، چیزی دیگر باشد. یعنی می خواهم بگویم که چون شاملو به آنچه می دید بافتی از زبان خودش می داد. پس اشیاء، با این بافت تازه زبانی فیبر درونی خودشان را برای خواننده رو نمی کردند، بلکه خودشان را، ظاهر خودشان را، بهتر از آنچه بودند می نمودند. و لذا امر محسوس در شعر شاملو هم محسوس می ماند، بدون آنکه روایت شده باشد و بدون آنکه سر جای خودش و در منظر خودش مانده باشد. این، مکانیسم نگاه شاملو به چیزها و اشیاست: در پشت چیزها خبری نیست ولی در عین حال از چیزی باردار می شوند. و این یک نوع شکل تازه دستگیر کردن دنیا است که محصول مکانیسم جادویی زبان است، و نه محصول تغییر شکل دنیا در نگاه تازه به دنیا.

در اینجا اشیاء و دیدنی های جهان به کلمه تبدیل نشده اند بلکه تظاهرشان در متن شاملوئی، محصور در میان کلماتی است شفاف، رنگین، که به آنها ریتمی شاملوئی می دهند: قافله ای از کلمات در التزام آن مفهوم اند، که به تشبیح و بدرقه می مانند، آئینی، با نفسی از تورات و از تاریخ. یعنی از یوحنا و از بیهقی. صیقلی، موزون و هم آهنگ. و چیزی که "خصوصیت" به سبک شاملوئی می دهد همین است. انگار پدیدارها و مرایای جهان در او را شاملوئی رژه می روند، و یا ما آنها را در این مشایعت و تکرار سان می بینیم. و در این سان راحت و رام مناظر و مرایا، تائی تصویر می بینم. این تائی تصویر را طرز نوشتن او جبران می کند: طلوع واژه های تازه در جای تازه شان تائی از تصویر می گیرد، احیای چفت و بست های کهنه در سبک نو، نگاه را تهی از عادت می کند. و نگاه اگر منقلب نمی شود لاقط در لباس تازه زبان نمای تحول می گیرد. در باره این تحول نگاه در پیش شاملو توضیح بیشتری بدهم: پیش او، در این نشر، شعر به نشر، هر چیز جای خودش را دارد، و وقت خودش را دارد، آن جا و آن وقت را که تو در کتاب مقدس می خوانی. تو آنها را می خوانی و در "عهد قدیم" عهد جدیدی از

کلمات می بینی. و در این معاهده تازه کلمات میل تو به شنیدن متن بیشتر می شود تا به خواندن آن. و این موهبت، بی شک دینی است که او به موسیقی و به جهان موسیقی دارد. زمانی که «شبان» های شوین^۱ و آسمانی ها^۲ بتهوون^۳ را با هم می شنیدیم، ساعت ها، نه اینکه می شنیدیم، گوش می سپردیم. و نه گوش که هوش می سپردیم. و جذب می کردیم. و این دین که گفتم، دین کمی نیست. ریتم در شعر شاملو، ادای همان دین است. و گرنه زمانی که عروض را، و وزن شکسته نیمائی را، کنار می گذاشت چه چیزی داشت که جای خالی آن را پُر کند؟ هرکسی، و هرکسانی، نمی توانند به شوین و بتهوون مدیون بشوند، که آن را روزی درجائی ادا کنند. از این پس همه دانش های عروضی اش را، و همه قیل و قال افاعیل را، قربانی طلیعه این تغییر، این تقدیر، این تازه می کند: یعنی موسیقی کناری؛ و همجواری کلمات. که این دو در قلمرو ریتم حرف کمی از آن همه حرف است.

و این دومین باری بود که شاملو در خودش چیزی را قربانی چیزی دیگر می کرد. بار اول هنگامی بود که «آهنگ های فراموش شده» اش^۴ را به فراموشی می سپارد:

نه آبش دادم
نه دعایش خواندم
خنجر برگلویش نهادم
و در احتضاری طولانی او را گشتم^۵

و بار دوم وزن شکسته نیمائی را، و نیما را. بار اول نگاهش را، و بار دوم زبانش را نو می کند.

آمیزه نگاه و زبان

و شاملو خلاصه همین دوبار نو شدن است، چکیده از آن است. و در این نو شدن ها است که شاملو آلیاژی از ذهن و زبان خودش می شود، چیزی که امروز از آن به «شعر شاملوئی» یاد می شود. و من شاملوی این آلیاژ را محصول تکرار، تمرین و تکوین همین آمیزه «نگاه و زبان» می بینم، و آن را، او را، چنین خلاصه می کنم:

تأمل شاملو روی زبان، زبان را برای او به صورت امری مادی، به صورت ماده، در می آورد. (تا اینجا را پیش شاعران حرفه ای معمولاً می بینیم)، اما

پرداشت‌های او در شعر از این امر مادی، گرفتار برداشت‌های او از جهان خارج است، به طوری که شعرش را در مرز بین ذهن و زبان قرار می‌دهد. و همین عادت، عادت نگاه او به طبیعت اطراف می‌شود، در شعر. توضیح بیشتر بدهم: نگاه شاملو به اشیاء و چیزها، شعر او را در مرز واقعیت مرئی، و ماوراء نامرئی واقعیت، نگاه می‌دارد. و لذا برای او امر محسوس همیشه امر محسوس می‌ماند، و هرگز در جدائی کامل با آن نمی‌ماند. جدائی او از محسوس تا آنجا است که رد پای آنرا گم نکند. از این لحاظ نیما مدرن تر از شاملو است. او از جایی از نیما جدا می‌شود که در شعر، به نثر رو می‌کند. و در آن جا امر محسوس را «امر فصیح» می‌کند (آلیاژ شاملوئی). در حالی که در پیش نیما موضوع نگاه، شکل می‌گرفت، دگرگون می‌شد، نماد می‌شد و از چیزی باردار می‌شد. آن واقعیت‌ها و آن چیزهایی که در زبان نیما می‌خواستند در واقعیت‌ها و چیزهای دیگر پنهان شوند، اینجا در زبان شاملو جا و مقام می‌خواهند. تا تظاهر دیگر کنند. و در همین زبان معذالک، وضعیت شاملو را در میان محسوسات جهان چندان هم در فاصله‌ای از نیما نمی‌بینیم وقتی که می‌بینیم امروز دیگر، واقعیت در حجم‌های ذهنی شاعران پس از او به گلی گم می‌شود، حذف می‌شود، و در زبان محو می‌شود. و خیال‌های شاعران از امر واقع، خود واقعیت دیگری است که از حذف واقعیت پیشین (واقعیت مادر) می‌آید.

*

شاعری از میان ما رفته است. چه بگویم؟ دوست بزرگ، قدیم، و شریف من، با انبوه یادگارهای عزیزی که در من اند. و در من، تا من هستم، عزیز می‌مانند: همکاری هامان، همدوشی هامان، هم کوشی هامان، تفریح هامان، تخریب هامان، سفرهامان، شوخی هامان، جدال هامان، چرکنویس هامان، پاکنویس هامان، خط خطی هامان، بدل سازی‌ها، مسخره بازی‌ها، . . . همه، آه، این همه را چطور می‌توانم امروز در میان این سخنان الکن دفن کنم؟ در میان این کلمه‌ها، اینجا، اگر می‌شد! که این کلمه‌ها، خود همه چیز او بودند. در کوچه، در کتاب، همه چیز او! باغش بودند، رواقش بودند، مستی اش بودند، هستی اش بودند. و کلمه‌ها امروز عزای او را دارند، که برایشان می‌مرد. که انگار برای آنها مرده است. اگر مرده باشد.

پانوشت ها:

۱. از حرف های نصرت رحمانی (از حافظه و به تقریب)
۲. از کتاب هفتاد سنگ قبر، «سنگ بایزید».
۳. شعری از مجموعه دلتنگی ها (انتشارات روزن-مروارید)، با این متن:

و باد
 وقتی که به شاخه اشتباه می آموخت
 وقتی که پرنده در میان باد
 گهواره اشتباه را می جنباند
 پرتاب میان دست های من
 پنهان می شد
 اندیشه که می کردم از سنگ

اندیشه که می کردم از سنگ
 در دست من ارتباط پنهان می شد
 در دست من - آشیانه پرتاب -
 پرتاب که ارتباط بود
 اندیشه که می کردم وقتی از سنگ

۴. بارو که از بائی بامداد و رومی رویا تشکیل شده بود مجله ای ادبی بود که به هفت احمد شاملو و یدالله رویائی با تیراژی زیاد منتشر می شد، و سه شماره بیشتر نپائید، و طعمه سانسور شد.
۵. شعری از احمد شاملو، که متن کامل آن چنین است:

هنوز
 در فکر آن کلاغم در دزه های یوش:
 با قیچی سیاهش
 بر زردی برشته گندم زار
 باخش خشی مضاعف
 از آسمان کاغذی مات
 قوسی بُرید کج،
 و رو به کوه نزدیک
 با غارغار خشک گلویش، چیزی گفت
 که کوه ها
 بی حوصله
 در زل آفتاب

تا دیرگاهی آنرا، با حیرت
 در کله های سنگی شان
 تکرار می کردند
 گاهی سوال می کنم از خود، که یک کلاغ
 با آن حضور قاطع بی تخفیف
 وقتی، صلات ظهر
 با رنگ سوگوار مُصرش
 بر زردی برشته گندم زاری بال می کشد
 تا از فراز چند سپیدار بگذرد،
 با آن خروش و خشم
 چه دارد بگوید
 یا کوه های پیر
 کاین عابدان خسته خواب آلود
 در کلبه های سنگی شان
 تا دیرگاهی آن را با هم تکرار کنند؟

۶. Nocturnes، قطعات موسیقی اثر شوپن.

۷. Longueurs Célestes، ساخته هائی از بشهون.

۸. نام اولین مجموعه اشعار احمد شاملو.

۹. و از آن پس، و یا پیش، خنجر و گلو حضور مدام در شعر او دارند و خشونت این تصویر دشنه و گلوی خونین، تا به آخر با او می مانند. چرا؟

۱۰. در مفهوم Parodie در فرهنگ غرب: بدل شعری را ساختن، به سخره یا به رقابت.

من خود به چشم خویشتن . . . ما خود به چشم خویشتن

به یاد هوشنگ گلشیری (تقدیم به فرزانه طاهری)

جان دان (John Donne)، شاعر دوران رنسانس انگلیس، شعری دارد که در آن عاشق با معشوقش دردلی می کند به این مضمون که «ای عزیز دلم، این از فرط سیری دیدار و خسته شدن از بودن با تو نیست که ترکت می کنم، و این هم نیست که بخواهم معشوقی بهتر از تو پیدا کنم. بلکه چون عاقبت کار این است که یک روز باید بمیرم، با جدا شدن از تو ادای مردن را در می آورم و با این مرگ تصنعی آماده آن دیگر می شوم.» این تداعی مرگ با جدائی در ادبیات جهان و بخصوص در ادبیات ایران موردی استثنائی نیست. در واقع، همین مضمون شعر جان دان بی شباهت به این بیت سعدی نیست که «در رفتن جان از بدن گویند هر نوعی سخن / من خودم به چشم خویشتن دیدم که جانم می رود». سی، دی لوئیس (C. D. Lewis)، شاعر انگلیسی قرن بیستم، این تداعی را چنین بیان می کند:

* استاد ادبیات ادبیات انگلیسی در کالج نتردام کالیفرنیا. این نوشته برگرفته از متن سخنرانی دکتر داوران در مجلس سوگ هوشنگ گلشیری است که در روز ۱۸ ژوئن ۲۰۰۰ در دانشگاه کالیفرنیا، در برکلی، برگزار شد.

"Nothing so clearly reminds a man he is mortal as leaving a place."
[برای انسان هیچ چیز بیشتر از ترک جا یادآور فانی بودنش نیست]

به این ترتیب برای آنها و ماها که فرصت نکردیم مفتنم بشماریم مصاحبتمان را، که با هم باشیم، دو راه منزل بعد از انقلاب برای همیشه بینمان فاصله انداخت. عده‌ای ماندنی شدند و عده‌ای رفتنی. تجربه عینی این جدائی متداعی مرگ برای نسلی که این دوران را گذراند و هنوز می گذراند چه آسان و آشکار اتفاق افتاد. نسل سپهری ها، نادرپورها، شاملوها و گلشیری ها. اینها که برایشان زندگی با عزیزانشان بودن یکی بود، و هم روزگاران آن ها، احتمالاً دوبار مردند و مرگ را حداقل دوبار تجربه کردند و چه بسا که خواهند کرد. یک بار آن جدائی سال های مخوف بعد از انقلاب که نه می شد رفت و نه می شد آمد و یک بار هم این مرگ محتوم دیگر. و نادرپور از مرگ نوع اول است که می گوید: آن زلزله ای که خانه را لرزاند/گفتن نتوان که با دلم چون کرد.

کدام یک از ماست که این مرگ نوع اول را که با جدائی از خانه لرزان تداعی می شود تجربه نکرده باشد. مثل یهودیان زمان جنگ دوم، مثل برده های از ساحلی به ساحل دیگر آورده شده قرون اسارت و بردگی، ما هم اعضاء خانواده های از هم پاشیده و متلاشی شده ایم. یکی مان رفته است به راست و یکی به چپ. در ایران، در همه جای ایران، مردم عکس رفتگان خود را در گوشه و کنار خانه هایشان گذاشته اند، روی میز، کنار مبل، روی طاقچه های گچی. این عکس ها عکس کسانی است که بعضی هاشان سال ها است مرده اند و بعضی هاشان سال هاست که ترک خویش و دوست و وطن کرده اند. عکس های مرده ها و رفته ها با هم قاطی شده اند و وجه اشتراکشان تداعی دیدارهای گذشته و دیرینه است. و ما هم اینجا گهگاه دسته عکس همامان را باز می کنیم و به یاد پدر، مادر، پدربزرگ، عمه و عمه بزرگمان و یا عزیزان و آشنایان و همصحبانمان میفتیم که یا مرده اند و یا سال هاست از آن ها دور و بی خبریم.

وقتی خبر مرگ گلشیری را شنیدم و یا وقتی خبر مرگ گلشیری را به دیگران می دادم یاد مراد افتادم در داستان *شازده احتجاب* که روزها جلوی شازده را می گرفت، نشسته به آن صندلی چرخداری که خودش یادآور تلخی بود برای شازده، و خبرمرگ یکیک اعضاء خانواده اش را به او می داد و انعام می گرفت. و بالاخره هم یک روز در یک تردستی باهوش و هنرمندانه نویسنده گلشیری خبر مرگ شازده را به خودش داد. *شازده احتجاب* که این خبرها را می گرفت

سال ها قبل از اینکه بمیرد مرده بود و خبر مرگ همخونان و همسایه هایش و نیز خبر مرگ خودش را شنیده بود.

آنچه مرا به خود آورده و متحیر کرده این است که فکر می کردم آنها که آنجا ماندند و ماها که به اینجاها آمده ایم با هم یک قرار ضمنی نگفته و به زبان نیاورده ای داشتیم. من و عقه هایم، من و پسرخاله هایم، من و دوستان دانشگاهیم، من و داریوش مهرجویی، من و پرویز کلانتری و من و رضا باطنی و من و گلشیری و حتماً گلشیری و دوستان دیگرش و داریوش و پرویز و رضا و دوستان دیگرشان. طبق این قولی که نگفته و به زبان نیاورده به خود و به دیگران داده بودیم - و در این قول همه اعضای این نسل شریک بودیم- قرار بود که بست بنشینیم و خودمان را حفظ کنیم برای همدیگر، که این دوران بگذرد و صحبت را از همان جا که قطع شده بود ادامه بدهیم، مثل آدمی که می بیند موجی بزرگ و بلند به طرفش می آید چشم هایش را می بندد، خودش را محکم مچاله می کند تا موج از سرش بگذرد.

من ساده لوح خیال می کردم، و هنوز هم گهگاهی خیال می کنم، که زمان ایستاده است، که فقط لازم است دکمه ای را بر صفحه تلفن فشار بدهم و باز صحبتیم با گلشیری از همانجا که قطع شده بود دوباره از سرگرفته شود. آنهایی که به ایران رفته اند و برگشته اند می دانند که مردم خودشان را به نحوی «نگاه داشته اند» و می گویند صبر می کنیم، «اینها رفتنند». هرکس «اینهایی» دارد به ظن خودش و سعی می کند نگذارد امور از اختیارش بطور کلی خارج شود. به زودی پنجره ها باز می شوند، پرنده ها به لانه هایشان برمی گردند و گل و سبزه جای این زمستان موقت را می گیرد. خواننده مردمی هم این را دانسته و خواننده است: «سلام سلام. . . همگی سلام. . . ای عزیزای دلم به روزی. . . به روزی پنجره ها باز میشه باز. . . ای عزیزای دلم به روزی دلاتون زغضه ها پاک میشه باز. . .»

بدبختی در این است که، حداقل در فرصت کوتاه زندگی ما، این امید امیدی کاذب از آب در می آید و مرگ عزیزی چون گلشیری آدم را به خود می آورد، همانطور که مادرم زیر لب تکرار کرد و می کند که «عمر ما را مهلت امروز و فردای تو نیست». آنچه مرگ گلشیری را چندین بار سنگین تر می کند این است که فقط وسط صحبت او و من، و شما و او نبود که قطع شد بلکه چون نویسنده ای در وسط کارش بود صحبت بزرگ تر و مهم تری که با این نسل و نسل های آینده داشت، و دارد، ناتمام ماند. یعنی هم از نظر فردی و هم از نظر

اجتماعی دشوار است پذیرفتن این واقعیت که در مورد او آن مرگ اول متداعی با جدائی چنین ناگهان به مرگ محتوم دوم تبدیل شود. مگر نه اینکه وسط صحبتش بود؟ خواهید گفت که همیشه وسط صحبت است که مرگ پیدایش می‌شود. ولی مگر مرگ اتفاق نیفتاد بیست و چند سال پیش ولی باز ما همدیگر را دیدیم. هفت، هشت سال پیش بود. آمدنش آدم را گول می‌زد، مرده زنده می‌شود! آمده بود که این ور و آن ور صحبت کند. خودش را و دیگران را احیاء کند، از نو زنده شود و از نو زنده کند. لبخندی که با کمی طنز در اعماق چشمان باهوشش منعکس می‌شد همیشه بر لبش بود، یا اقلآ خیلی وقت‌ها بر لبش بود. سختی‌ها را آسان می‌گرفت و خوشی‌ها را در باد دیگران بودن می‌دید. عجیب که نویسنده ای که آن قدر خوب در تنهائی کار می‌کرد و به تنهائی انس و احتیاج داشت آن قدر معاشرتی بود و آدم‌ها را دوست داشت. مثل اینکه هیچ وقت هیچ کس مزاحمش نبود، شوخ طبعی و خوش مشربی مثل غم همیشگیش جزء نظرش بود و اگر یک حرف خوب می‌شنید و یک چیز جزئی یاد می‌گرفت همیشه متشکر بود.

اینجا که بود او را و صادق چوبک را با هم از نزدیک آشنا کردم و شبی در محفلی در منزل چوبک که در آن چند تن از دوستان مشترک بودند این دو بزرگ دو نسل متوالی قضه نویسی با هم چند محاربه لفظی شیرین و ظریف کردند که هیچ وقت از یاد نخواهم برد. چقدر و رای نوشتنش معرفت داشت و چقدر معرفت به کار برد در احیاء قضه نویسی در ایران و ابتکار در آن. اهمیت استثنائی کار گلشیری را همه آن‌ها که با قضه نویسی در ایران آشنا هستند می‌دانند و تأیید و تحسین کرده‌اند. آنها می‌دانند که قضه غربی خیلی طبیعی و بی دردسر زیاد از درون فرهنگ غرب می‌آید. قضه نویسی قرن بیستم غرب سه چهار قرن ریشه دارد، در تاریخ قضه نویسی در غرب سنت دارد، تاریخ، کلمه، زبان، تفسیر و تجربه دارد. قضه نویس قرن بیستم غربی بر بستر گسترده الگوهای متعدد و متفاوت قضه نویسی گذشته اش نشسته است. ولی قضه به معنای رمان که در این قرن در ایران به وجود آمده الگو، مدل، داستان، کلمه، تاریخ، تفسیر و تجربه ندارد. نویسنده قرن بیست انگلیس و آمریکا مثل لارنس یا ویرجینیا وولف، سال بللو یا تونی موریسون، یا نویسنده قرن بیست اروپائی مثل کامو و کوندرا، یا نویسنده آمریکای لاتین مثل اونا مونو یا مارکز، نمونه دارند، الگو دارند، نمونه‌های کار قضه نویسی به معنای مدرن کلمه از سنت‌های ادبی خودشان دارند. مثل فرزندی که در دامن پدر و مادر یا خانواده ای بهر معنا



بزرگ شده باشد. ولی وقتی گلشیری *شازده احتجاب* را می خواهد بنویسد جز چند تا بچه همسایه بزرگ تر که او را زیر بال خود بگیرند، و حتی گهگاهی اذیتش کنند، الگوی مهم دیگری در اطراف خودش ندارد که بطور طبیعی و عادی، بدون آنکه او خودش فقلانه سراغشان برود، چیز به او یاد بدهند.

ولی گلشیری، از بچه محل های خودش مثل هدایت و علوی و چویک یاری می جوید و چون فامیل طبیعی، پدری یا مادری، ندارد به سراغ خویشان خود می رود و قضا اش را به آنچه سنتی طولانی دارد، یعنی به شعر فارسی، پیوند می زند، به نوعی نثر فارسی که بهار در سبک *شناسی* اش آن را نثر فنی می خوانند، و به آن نوع دیگر که نثر مستجع نام دارد. با الهام از این سنت های نظمی و نثری و با مطالعه داستان های ترجمه شده به فارسی بخصوص *خشم و هیاهوی* فاکنر و کارهای نویسندگانی مثل چخوف این طفل چند روزه راه چندین ساله طی می کند و سنت ادب فارسی را با تکنیک های طراز اول و معاصر غرب بطور معجزه آسایی گره می زند و کتابش را که اصالتی خودی دارد از آن می آویزد.

به این ترتیب است که برصفحات *شازده احتجاب* اثر انگشت هدایت را می توان دید، هم از نظر الگوی مثلثی شازده، فخری و فخرالنساء که به راوی ولگانه و زن اثیری *هوف سور* بر می گردد و هم از لحاظ اخته بود و فلج فکری

نسبی قهرمان اصلی دو داستان. توالی و تداوم داستان، هم براساس منطق شعر سنتی ماست که بیشتر با تداعی تصویری و معنوی صورت می گیرد و هم براساس جریان سیال ذهن شازده که شخصیتش آدم را یاد مادر سالار و فلج خانواده کامپسون در کتاب خشم و هیاهو می اندازد با آن ساعت های کوک شده و ناکوک شده فاکتری که حالا دیگر مال خود گلشیری شده است.

در داستان «مغان»، که با کمال شهامت در سال های مخوف بعد از انقلاب می نویسد، سنت میخوارگی را به هر دو معنای واقعی و معنوی از جدید به قدیم پیوند می زند و به الگوهای خیامی و حافظی تکیه می کند و این ندیدبندیهای به اصطلاح فرهنگ اسلامی را طرد می کند نه فقط به خاطر عدم درکشان از زندگی مادی امروز بلکه به سبب بی ربطیشان به زندگی معنوی دیروز. داستان که با بازآفرینی واقعیت و زبان محاوره دوران انقلاب شروع می شود به چه چه زدن مغان معاصر و تکرار اشعار قدمای فرهنگی مان ختم میشود که:

زندى آموز و کرم کن که نه چندان هنر است حیوانی که ننوشد می و انسان نشود
اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش که به تلبیس وحیل دیو سلیمان نشود

از نظر بدعت در تحوّل و پیشرفت قضا نویسی کار گلشیری تعیین کننده بوده است و سنگینی واقعه مرگ او این است که در این نویسنده پخته و ماهر و اهل فنّ هنوز بسیار استعداد خفته بود و هنوز کارها داشت که بکند و این نبود که جوهر قلمش خشکیده باشد و طبعش و یا ذوق و علاقه اش به کار را از دست داده باشد. هنوز می رفت که امکانات متفاوتی را در زبان و ساختمان قضا پیدا کند. با آنکه یک نوع سبک خاص نوشتن به گلشیری نسبت داده می شود و دلیل عمده اش این است که گلشیری بیشتر از هر کار دیگرش با شازده احتجاب شناخته شده کارش سبک خاص و انعطاف ناپذیری ندارد یعنی زبان و ساختار قصه در دست او بیشتر مثل موم است و نه مثل سنگ مرمر و نویسنده ای است که بهر شکلی که خواسته توانسته است هم از زبان استفاده کند و هم در ساختار قضا تنوع به کار برد. زبان و نوع ساختمان شازده احتجاب فقط یک نوع از انواع زبانی و ساختاری اوست. علاوه براین، مضامینش هم در کتب مختلف یک نواخت نیستند. گلشیری زبان و مضمون و مفهوم داستان و اتفاقات و شخصیت ها، همه را، بهم مربوط می داند و می داند هر موضوع راوی خودش و هر شخصیت زبان

خودش را می‌خواهد و اینها هم به نوبه خود مستلزم ساختارهایی اساساً متفاوت اند. اواسط دهه ۱۳۵۰، آن وقت‌ها که در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران کلاس قصه‌داشتم و گلشیری جزو نویسندگانی بود که سانسورچی‌ها مواظبش بودند، هروقت می‌توانستم به بهانه‌ای به کلاس دعوتش می‌کردم آن هم به عنوان متخصص در کار تا آمدنش از نظر مقامات مربوطه قابل توجیه باشد. وقتی می‌آمد بچه‌ها از کلاس‌ها و دانشکده‌های دیگر به کلاس می‌آمدند که او را ببینند. آنها که به امید شعارها و حرف‌های داغ سیاسی می‌آمدند سر می‌خوردند چرا که گلشیری، با شوق و ذوق، بیشتر به فن کار قصه‌نویسی می‌پرداخت، عاشق درگیرشدن و مطالعه و بحث درباره ساختار قصه بود. پای تخته می‌رفت و مدل‌های خودش را می‌کشید در بحث در مورد زاویهٔ روایی داستان (point of view)، رابطهٔ راوی عالم به کل و راوی نیمه عالم و شخصیت‌هایی که در داستان می‌بینیم و روایتی که می‌خوانیم و صدهائی که می‌شنویم. به همین جهت با اینکه در یک عده از کارهایش مثل معصوم‌ها و قسمت‌هایی از *شازده احتجاب* و *یا سرزمین سیاه پوشان* یک نوع سبک خاص را به کار می‌برد که بیشتر با آن تداعی شده است ولی چون از نظر فنی بسیار وسواسی بود و جدی با کارش برخورد می‌کرد در همهٔ قصه‌هایش زبان واحدی را به کار نمی‌برد. در بعضی قصه‌های مجموعهٔ *نمازخانه کوچک من* تا «معصوم» هایش همان اندازه تفاوت هست که شاید بین زبان محاورهٔ تهران از یک طرف و زبان نثر قدیمی عرفانی در شعر خراسانی از طرف دیگر. یا بین *کریستین و کمد* و *شازده احتجاب* تفاوت زبان و ساختار و شخصیت‌ها و موضوع به قدری است که به نظر می‌آید دو حساسیت مختلف انسانی و دو سنت متفاوت قلمی آنها را به نگارش درآورده و آفریده اند یعنی در هر موردی دنبال آن *objective correlative* که ایوت گفته می‌گشت، دنبال معادل عینی و فنی حرفش می‌گشت. از طریق *شازده احتجاب* یک زبان بخصوص راوی جریان سیال ذهن را مال خودش کرد و در داستان‌هایی دیگر مثل معصوم‌ها که معماری کارش مثل مثبت کاری‌های اصفهان بودند و مثل گنج کاری‌های سقف‌های خانه‌های اصفهان با گل و بته‌های بخصوص و تکراری. در داستان کوتاه «نمازخانه کوچک من»، یک انگشت زیادی در پای چپ راوی را به نحوی از دیگران مجزا می‌کند و گلشیری مثل یک چخوف زمان ما داستان را با ساده‌ترین زبان بیان می‌کند. ولی در همین کار سهل و ممتنع یک خصوصیت مهم دیگر کارش نیز نمایان می‌شود آنجا که در مورد این انگشت پای زیادی می‌گوید: «آخر من فکر می‌کنم هر شیئی حتماً یک چیز اضافی یا کم دارد که مهم

تر از آن شیئی است، که اگر دیده شود، اگر هم بتوانند ببینندش دیگر نمی شود گفت اضافی است. . . این استثناء در قاعده و گرایش گلشیری به اهمیت استثناء در قاعده جزء اصلی کار فکری و قضه گوئی او شده است. منتقدی نیست که کار گلشیری را بررسی کرده باشد و، چنان که جلیل دوستخواه، به عنوان مثال، گفته این خصوصیت فکری گلشیری و جنبه مهم شخصیت سازی گلشیری را شایسته بزرگ ترین ارج فکری و ادبی ندانسته باشد. دوستخواه در مورد کار گلشیری می گوید: «رویدادی است یادکردنی و یادماندنی در عرصه داستان نویسی معاصر ما که دیگر اکنون ساده دلی ها و خامی های نیاوگی را پشت سر نهاده و نشانه های برنائی بر چهره اش پدیدار شده.» و یکی از این نشانه های برنائی این است که آدم را از یک زاویه و در یک بعد نمی بیند و در باره اش قضاوت نمی کند و به قول محمّد رحیم اخوّت «بدیهی است که این فقدان یقین و این سایه شک ناشی از تزلزل در عقیده و بی اطمینانی از ارزیابی نیست، بلکه از بستری برمی خیزد که همان پرهیز از مطلق نگاری است.»

بدین ترتیب در *نمازخانه کوچک* من با وجود سادگی قضه ها، گلشیری با ایما و اشاره، نه با زبان یقین که زبان ساده لوحان است، پیشنهاد می کند که آنها که به صورتی وجیهه المله می شوند و مردم قاب عکس های خالی شان را با عکس های آنها پُر می کنند شاید آن چنان که به نظر می آیند نیستند و آنها هم که مورد ظن و مطرود عام هستند شاید آدم های حسابی تری باشند. این نوع دریافت و دید از انسان و شخصیت فقط به شخصیت سازی در قضه ربط پیدا نمی کند. مطرح کردن این دید از انسان جنبه ای از یک بحث وسیع تری است که به صورت قضه یا در لابلای قضه توسعه می یابد و تحلیل می شود و اینجاست که گلشیری قضه نویس با گلشیری متفکر یکی می شوند. و به همین دلیل است که گلشیری از معدود قضه نویسان ماست که هنر قضه و مقاله را به عنوان یک فرم متحوّل و مدرن با هم مخلوط کرده است و در چند کارش، از *سازده احتجاج* و «معصوم» ها گرفته تا *بهره کمشده راعی* و *آینه های دردار*، تحلیل ذهنی و بحث فکری را با رمان عاطفی به درجات گوناگون تخلیط کرده است. ولی در این نوع نویسندگی گلشیری موضوع را می کاود بدون آنکه خود موضع قاطعی گیرد، و همان طور که مجید روشنگر در بحث بسیار پُر فکرش مطرح کرده است در کار گلشیری «ساختار و استخوان بندی به نویسنده این امکان را می دهد که از هرچیز حرف بزند، بدون آنکه حرف ها و انتقال حواس و تجربه ها حالت تصنعی و شعارگونه به خود بگیرد.»

این دو جنبهٔ گلشیری قضا نویس و گلشیری متفکر گاه معجونی غیر قابل تفکیک می شوند مثل *شازده احتجاب* و گاهی به صورتی روشن دو رگ اصلی یک کار می شوند مثل *بورهٔ کمشدهٔ راعی*. *شازده احتجاب* معجونی است که صد و پنجاه سال تاریخ قاچار را منعکس می کند، یک داستان که از صد صفحهٔ چاپی کمتر است معادلی از خشونت ها، مرض ها، حساسیت ها، عواطف و علایق صد و پنجاه سال را عرضه می کند. اینجا تحلیل اجتماعی و منطق داستانی یکی شده اند مثل خورش قورمه سبزی که مخلفاتش بیشتر غیر قابل تفکیک اند. انا در مورد *بورهٔ کمشدهٔ راعی* و *یا آینه های دوره های* مقاله نویسی و ذهنی گرائی و بحث فلسفی با لایه های قضا یک درمیان و یا چند درمیان قابل تفکیک اند مثل مخلفات یک ساندویچ. و اگر بخواهیم عمق اندیشهٔ گلشیری را کشف کنیم و ببینیم در بارهٔ اینها و تاریخ ما و وصفمان چه فکر می کند بهتر آن است که از خودش پرسیم. می توانیم شاهد صحبت راعی باشیم با آقای وحدت در نیمه شب های *بورهٔ کمشدهٔ راعی*، که وحدت یادداشت هایش را می آورد و از نوشته ای که رویش دارد کار می کند با راعی صحبت می کند و تاریخ تضاد ملتیت و دین را در جامعه ما مورد بحث قرار می دهد. اینجا است که رابطهٔ کار گلشیری با شعر سنتی و نثر فنی اجدادی به وضوح دیده می شود که از دقتی تا فردوسی تا بیهقی و گلشیری همه یکی می شوند یعنی همان طور که فردوسی کار دقتی را بالای سر *شاهنامه* اش پیوند می زند گلشیری هم هر دو را و چند تای دیگر را به قضا اش می دوزد، خطوط اصلی را در میان خطوط خودش تکرار و تخلیط می کند که «یکی سرو آزاد بود از بهشت»، با کلمات دقتی. و آقای وحدت غبطه می خورد که چگونه، به روایت بیهقی، این سرو بهشتی زرتشت را به دستور خلیفه جعفر بن المعتصم بریدند «که باید آن درخت ببرند و برگردون نهند و به بغداد فرستند.» و عکس العمل جامعهٔ ایرانی را آقای وحدت خلاصه و گلشیری قضا گو روایت می کند «دست بردو گوشهٔ لحافش را پس زد» می بینی؟ انگشت بر بته جقهٔ قالی گذاشته بود «از همان وقت است شاید که این سروهای سرخمیده را بر متن قالی هاشان نقش کردند، ببین انگار روی خودش خم شده باشد یا شکسته باشد» اینجا دیگر قضا گوئی و تعبیر تاریخی و ارائه تفکر فرهنگی به موازات هم پیش می روند، و آن «رتالیزم جادویی» مورد تحسین همعصران ما که گلشیری در *شازده احتجاب* با ظرافت به کار می برد به بدایع مؤلف *تاریخ بیهقی* مربوط می شود که گفته است و گلشیری آورده است که «درسایه آن سرو زیادت از ده هزار گوسفند قرارگرفتی و وقتی که آدمی نبود و گوسفند و شبان نبود

وحوش و سباع در آن آرام گرفتندی و چندان مرغان گوناگون به آن شاخه‌ها مأوی داشتند که اعداد ایشان کسی در ضبط حساب نتواند آورد. و نثر بیمقی و گلشیری درهم آمیخته ادامه پیدامی‌کند. . . «زردشتیان تا قطعش نکنند حاضر شده بودند پنجاه هزار دینار نیشابوری خزانه خلیفه را خدمت کنند، انا ظاهراً فرمان خلیفه را دیگر کردن محال بود و اشتیاق دیدار سروش چنان بود که از دیدار آن همه زر می توانست گذشت، آن هم کسی که تا مبادا خزانه تهی شود فرموده بود تا از زردشتیان مسلمان شده جزیه بستانند، انا درخت وقتی دور تنه اش بیست و هفت تازیانه باشد ازه ای در خور می خواهد و کسی که تعهد این کار کند، انا می جویند، همیشه هم پیدا کرده اند.» و انا، «و اما سرو وقتی که بیفتاد در آن حدود زمین به لرزید و کاریزها و بناهای بسیار خلل کرد، و نماز شام انواع و اصناف مرغان بیامدند، چندان که آسمان پوشیده گشت و به انواع اصوات خویش نوحه و زاری می‌کردند بر وجهی که مردمان از آن تعجب کردند و گوسپندان که در ظلال آن آرام گرفتندی هم چنان ناله و زاری آغاز کردند.»

بله، آن زلزله ای که خانه را لرزاند. . .

و بعد از این برة گمشده راعی چطور می توان به گل های قالی ها نگاه کرد و دقیقی را خواند و بیمقی را مرور کرد و درد دل تاریخی را در آنها ندید و نشنید؟ چطور می توان گلشیری را به یاد نیاورد؟

من حتی در خیابان های آمریکا وقتی که آن طرح بته جقه را بر کراوات آقایان و دامن خانم ها می بینم بی اختیار سروگشن دقیقی و درد دل برة گمشده راعی را تداعی می کنم که چه بسرش آمده است.

درد دل گلشیری درد دل نسل ماست که چگونه از هم به دور افتادیم و چگونه باید تاوان از دو راهه منزل گذشتن ها را با این مرگ ها از نو پس بدهیم، صدایش را بشنویم، این صدای گلشیری است یا صدای یک نسل، آنها که ماندند یا آنها که در بدر شدند یا؟. . . چه فرق دارد:

بله، ما غمگینیم، یا من غمگینم، می دانم، ولی همین است که هست، شاید نسل بعد بتوانند از چیزهای شاد هم بگویند، از علف هم بگویند، از خود علف که ما به ازای هیچ چیز نباشد، از یک جویبار، از دریاچه ای که بی هیچ نسیمی، خود به خود، در یک روز آفتابی، تا دوره های دور، سطح آبی آرامش را موج های ریز پوشانده باشد.

هوشنگ گلشیری (۱۹۳۷-۲۰۰۰)

هوشنگ گلشیری، داستان نویس ایرانی، در سال ۱۹۳۷ (۱۳۱۶ هجری شمسی) در اصفهان زاده شد و در روز پنجم ژوئن سال ۲۰۰۰ در تهران درگذشت. سال‌های کودکی گلشیری بیشتر در منطقه نفت خیز جنوب غربی ایران سپری شد. در نوجوانی همراه خانواده اش به اصفهان بازگشت، و در سال ۱۹۶۱ (۱۳۴۰ شمسی) از دانشگاه اصفهان لیسانس ادبیات فارسی گرفت. گلشیری کار نویسندگی را از آغاز دهه شصت میلادی (چهل هجری شمسی) در همکاری با نشریه ادبی *جنگ اصفهان* آغاز کرد. در ابتدا بیشتر شعر می‌سرود، ولی رفته رفته با چاپ داستان‌های کوتاه راه خود را یافت، و از آن پس داستان نویسی را وجهه همت خود ساخت. در سال ۱۳۴۷ نخستین مجموعه داستان‌های کوتاه خود را با عنوان *من همیشه و یک سال بعد* رمان معروفش *سازده احتجاج* را منتشر کرد. *سازده احتجاج* به سرعت در میان روشنفکران ایرانی مقبول افتاد و نام هوشنگ گلشیری را در صدر فهرست بلند داستان نویسان جوان قرار داد. این رمان، که به شیوه تداعی‌های ذهنی مردی در حال نزع روایت می‌شود، داستان انحطاط و زوال سه نسل از شاهزادگان قاجار را در متن زنجیره‌ای از «خور و خواب و شهوت»،

* استاد زبان و ادبیات فارسی و تمدن و فرهنگ ایران در دانشگاه واشنگتن، سیاتل.

و خشونت‌های باور نکرده‌ای به بیان در می آورد. نویسنده این داستان گئیرا را با استفاده از تکنیک «جریان سیال ذهن» رقم زده و به تلفیقی از مضمون و روش دست یافته که در سیر داستان نویسی ایران بدیع و شگرف می نماید.

گلیسین و سید (۱۳۵۰/۱۹۷۱) مجموعه داستان بعدی گلشیری، شامل هفت داستان پیوسته است در روایت رابطه ای عاشقانه میان یک جوان ایرانی و یک زن انگلیسی، که در اصفهان می گذرد. سلسله داستان های این مجموعه به دلیل اتکا بر حکایتی فردی و فقدان بعد اجتماعی روشن، مورد انتقادهای فراوان قرار گرفت و هرگز مقامی را که به دلیل اعتلای کار روایتگری و فن داستان پردازی درخور آن بود به دست نیاورد. گلشیری در آثار بعدی خود ویژگی هایی را که در سبک داستان نویسی از آن خود کرده بود با نثر کلاسیک فارسی درآمیخت و زبانی پدید آورد که خاص خود اوست. دو اثر بعدی و مهم هوشنگ گلشیری مجموعه داستان **نمازخانه کوچک من (۱۳۵۴/۱۹۷۵)** و **رمان بزرگ کمشده راضی (۱۳۵۶/۱۹۷۷)** است. رمان اخیر از نظر ژرفای کند و کاو ذهنی و گره خوردگی داستان با سنت حکایت پردازی در ادب کلاسیک فارسی اثری است یگانه، که در آن گوئی نویسنده ناکامی های عاطفی مردان ایرانی نسل خود را به مویه نشسته است؛ مردانی که در شیوه اندیشیدن در باره "زن" هم چنان فرزندان خلف راوی **بوف سور** هدایت را به ذهن می آورند، یعنی هنوز "زن" را در خیال "آئیری" رقم می زنند، و در عمل "لکاته" می یابند.

در میان داستان های **نمازخانه کوچک من** چهار داستان می یابیم به نام "معصوم" که با شماره های ۱، ۲، ۳، و ۴ از یکدیگر تفکیک شده اند. پنجمین داستان در این رشته داستان ها در بهمن ماه ۱۳۵۸ (۱۹۸۰)، یک سال پس از انقلاب ایران در هیئت کتابی مستقل انتشار یافت به نام **معصوم پنجم، یا حدیث مرده بردار کردن آن سوار که خواهد آمد**. از نظر فن روایتگری و نثر داستانی، **معصوم پنجم** گام بلند دیگری بود و جای ویژه ای را در مجموعه آثار نویسنده اشغال کرد که در خور بررسی مستقلی است. **جبه خانه (۱۳۶۲/۱۹۸۳)** نیز شامل سه داستان و یک طرح است که در واپسین سال های پیش از انقلاب نوشته شده، ولی در سال های بعد بازبینی و بازنویسی شده است.

گلشیری که از آغاز فعالیت کانون نویسندگان ایران در سال ۱۹۶۸ (۱۳۴۷ شمسی) با این نهاد همکاری کرده بود و در برگزاری "ده شب شعر" در پائیز (۱۳۵۶/۱۹۷۷) سهمی قاطع برعهده داشت، در دوره دوم فعالیت آن کانون از سال ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۱ (۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ شمسی) از رهبران این نهاد روشنفکری به

حساب می آمد. پس از تعطیل کانون نیز گلشیری برای فعال کردن دوباره آن به صورتی که تأمین کننده حقوق نویسندگان ایران باشد به تلاشی پیگیر پرداخت. این تلاش بارها او را رودر روی نظام جمهوری اسلامی ایران قرار داد، ولی گلشیری تا پایان عمر خود از پای ننشست و پرچم مبارزه در راه امحاء سانسور و احقاق حقوق نویسندگان را بی پروا به دوش کشید.

در طول دو دهه گذشته هوشنگ گلشیری نیز مانند تنی چند از نویسندگان صاحب نام ایران کلاس ها و کارگاه های قصه نویسی و نقد ادبی برگزار کرد، و چندین تن از داستان نویسانی که امروز در سنین میانسالی قرار دارند، پروردگان کلاس های اویند. در همین دوران گلشیری چند بار به اروپا و یک بار هم در سال ۱۹۹۲ (۱۳۷۱) به ایالات متحده آمریکا سفر کرد، و در جمع های ایرانیان در شهرهای مختلف سخن گفت و آثار خود را عرضه کرد. در همین سال ها برخی از آثار گلشیری در ایران به چاپ رسیده که از آن میان می توان *حدیث ماهیگیر و دیو* (۱۳۶۳/۱۹۸۴)، *دوزخ* (۱۳۶۹/۱۹۹۰) و مجموعه داستان *دست تاریک، دست روشن* (۱۳۷۴/۱۹۹۵) را نام برد. برخی دیگر از آثار او، اما، در اروپا و آمریکا منتشر شده، شاید از آن رو که نشر آنها در ایران عملاً با موانعی رو به رو بوده است. این آثار عبارتند از *پنج منج (سوئد ۱۹۸۹)*، *در ولایت هوا: تقشقی در طنز* (سوئد، ۱۹۹۱) و *آینه های فردا* (آمریکا، ۱۹۹۲).

در این میان رمان *آینه های فردا* از چند نظر حائز اهمیت ویژه ای است. مهم تر از همه ارتقا و اعتلای شیوه روایتگری است که هم از آغاز نویسنده در کار پروردن آن بوده است. تصاویری نظیر آینه و آینه کاری، کاشیکاری و معرّف سازی در آثار اولیه نویسنده نیز به چشم می خورد، و شاید بارزترین نمونه تجلی محیط زیست او، یعنی شهر اصفهان، در آثارش باشد. ظرفیت استعاری این گونه تصاویر را هم در جای جای آثار گلشیری به صورت بالقوه می توان مشاهده کرد. اما در *آینه های فردا* برای نخستین بار تصاویری نظیر آینه و کاشی به استعاره هایی از شگرد نویسندگی گلشیری بدل می شوند. در یکی از مکالمات پایانی داستان شخصیت اصلی داستان، ابراهیم - که نویسنده است و برای خواندن آثار خود برای ایرانیان اروپانشین به شهرهای آن قاره سفر کرده است - به صنوبر، دختری که روزگاری دوستش می داشته، می گوید: «... کار من، حالا می فهمم، بیشتر تذکر است، اشاره است به کسی یا چیزی، آن هم با کنار هم چیدن آنات یا اجزای آن کس یا آن چیز». و نیز: «در معرّف هر جزء فقط قسمتی است از کل؛ برای من هر بخش، روایت دیگری است از همه آنچه باید باشد.» و سرانجام: «من که گفتم،

من از شکستگی شروع کرده ام، از شکست، از همین ضرورت که ما هر بار جایی هستیم که جایی دیگر نیست» در این جملات، گویاترین نظر نویسنده را می بینیم در باره تکنیک داستان پردازی اش - نویسنده ای که بزرگ ترین اثر را در تکنیک روایتگری داستانی درنسل پس از خود داشته است.

هوشنگ گلشیری رمان دیگری هم دارد به نام «شاه سیه پوشان» که ترجمه انگلیسی آن سال ها پیش به چاپ رسیده ولی اصل فارسی آن هنوز منتشر نشده است. چگونگی این امر از این قرار است که در اواخر سال ۱۹۸۹ یا اوایل سال ۱۹۹۰ نویسنده دستنویس رمان را به تفاریق برای ترجمه و انتشار برای دوست خود دکتر عباس میلانی می فرستاد. این رمان با عنوان *King of the Benighted* و با نام مستعار «نوجهر ایرانی»، که گلشیری پیش از آن نیز بعضی از داستان های خود را به این نام چاپ کرده بود، از سوی انتشارات (Mage) در سال ۱۹۹۰ انتشار یافت. حال که نویسنده درگذشته است، جای آن دارد که اصل فارسی این اثر نیز هرچه زودتر در اختیار علاقمندان قرار گیرد.

گلشیری نیز مانند بسیاری از داستان نویسان امروز ایران، علاوه بر داستان نویسی مقالاتی هم در تاریخ و نقد آثار نویسندگان ایران دارد، از جمال زاده و هدایت گرفته تا محمود دولت آبادی، سیمین دانشور و احمد محمود که نویسندگان هم عصر خود اویند. این مقالات در عین حال که تیزبینی غریزی او و آشنایی اش را با مبادی نقد ادبی می رساند از دید دیگری گواهی نیز می تواند بود بر طبع نابردبار و نگاه محدود نویسندگان ایرانی در نیمه دوم قرن بیستم در رویارویی با تنوع چشمگیر شیوه ها و شگردهای داستان نویسی در ایران امروز. گلشیری از آنجا که خود در کار داستان نویسی شخصیت پردازی را اصل می دانست و زنجیره رویدادها را بر محور شناخت از ذهنیت شخصیت های داستان تنظیم می کرد، طبعاً توجهی به پرداخت صحنه های عینی و گستره های آفاقی داستان نداشت. شاید به همین دلیل بود که پیوسته بر کار نویسندگانی مانند دولت آبادی و دانشور که بیشتر گستره های عینی و آفاقی را در داستان های خود می پروردند خرده می گرفت و کار ایشان را با «نقالی» و «حکایت گویی سنتی» یکسان می پنداشت. او در این کار چنان به افراط می گرائید که بعضی از آثار نویسندگان هم عصر خود را یکسره از رده «داستان امروز» خارج می شمرد.

هوشنگ گلشیری را بی تردید باید در زمره بارزترین چهره های داستان نویسی ایران در قرن بیستم شمرد. او در افقی تازه کار نویسندگانی چون صادق هدایت و بهرام صادقی را ادامه داد که جهان رویاها و اوهام آدمی را نیز بخشی

جدایی ناپذیر از قلمرو داستان می دانند و در کار داستان نویسی از واقعیت عینی در می گذرند تا به لایه های نهفته ذهن و ضمیر شخصیت های خود دست یابند. آنچه گلشیری برکار این گونه نویسندگان افزود اشراف چشمگیر اوست به نثر کلاسیک فارسی و استفاده ای که او از آن گونه نثر در کار پرداخت زبان داستان می کند. نثر او را می توان اوج تعالی نثر داستانی امروز ایران به شمار آورد. آثار او بی گمان شایسته تحلیل های دقیق و همه جانبه ای است که متأسفانه هنوز درباره هیچ یک از داستان نویسان طراز اول ایران (شاید به استثنای هدایت) صورت نگرفته است.

آسیا
در برابر
غروب

داریوش شایگان

چاپ دوم
بنیاد مطالعات ایران

گزیده

کاظم زاده ایرانشهر، فیلسوف، روانشناس نویسنده و عارف ایرانی نزدیک به هشتاد سال پیش سخنانی در باره معنای دین و رابطه آن با فرد و جامعه بشری نگاشته که در ادبیات اجتماعی معاصر ایران تنها به نمونه های کم رنگ آن می توان برخورد. آرائش در باره انقلاب و اصلاح، تأکیدش بر ضرورت پیدایش و استقرار فرهنگ خردگرا به عنوان مهم ترین عنصر پیشرفت جامعه، اعتقادش به آزادی و برابری انسان ها، و عشقش به هویت ملی و سریلندی ایران همچنان جاندار و چالشگر است.

کاظم زاده ایرانشهر

دین و ملیت*

انقلاب فکری و دینی

اما انقلاب سیم که برای بیداری و ترقی ایران لازم است عبارت از انقلاب فکری و دینی می باشد. در نظر من اهمیت این انقلاب بیشتر از آن انقلاب سیاسی و ادبی است چونکه دین و یا در حقیقت، افکار و عقاید و عادات و اخلاقی که به نام دین در ایران رواج یافته و قرن هاست در این سرزمین ریشه دوانیده است، در سرنوشت ملت ایران و در فراهم آوردن اوضاع کنونی آن بی اندازه ذیمدخل است و امروزه اکثریت بزرگ اهل ایران فکراً و روحاً و جسماً در زیر نفوذ مذهب زندگی می کنند چون که زمام عقول و افکار و حسنیات ملت در دست روحانیان و ملاحاست.

* برگرفته از: «دو مقاله از حسین کاظم زاده ایرانشهر: «دین و ملیت» . . . «ملیت و روح ملی ایرانی»، مجله ایرانشهر، شماره ۱ و ۲ و ۴، برلین ۲۰ اکتوبر ۱۹۲۴ و ۱۷ دسامبر ۱۹۲۳، استنساخ و تکثیر: امیر هوشنگ کشاورز، زمستان ۱۳۶۹ برابر با ۱۹۹۱ میلادی»، صص ۱-۳۴.

پس اصلاح شدن حال ملت و جماعت و تولید یک انقلاب حقیقی فکری و سیاسی که ضامن استقلال و ترقی ایران باشد بسته به اصلاح حال و افکار و تغییر اوضاع روحانیان ایران است که آن هم فقط با یک انقلاب فکری و دینی به عمل خواهد آمد.

لازم است بیش از همه بگوئیم که اولاً از لفظ انقلاب در اینجا، چنان که در زبان مطبوعات ایران جاری است، معنای خونریزی و کشتار و هرج و مرج و خودسری نباید فهمیده شود. بلکه ما معنای حقیقی کلمه را قصد داریم یعنی تبدیل حالی به حال دیگر. اساساً تمام کاینات در تبدل و تجدد است و هیچ آن از این حال خالی نیست و نمی تواند شود. اگر این تجدد به طور طبیعی جریان کند آنرا تکامل می گوئیم و اگر به طور شدید و سریع به عمل آید آنرا انقلاب می نامیم. در خود طبیعت این گونه انقلاب ها کم نیست ولی در میان نوع بشر وقتی که به جهت پاره ای موانع. . . یک قوم از تکامل طبیعی باز ماند و از کاروان تجدد عقب افتاد، ناچار خود طبیعت، عنان او را به سوی انقلاب می کشد یعنی وامیدارد که او یک جست و خیز تند و سریعی کند تا خود را دوباره به درج، تکامل طبیعی برساند. این حال شبیه است به حال یک پیرمرد که با فرزند خود به همراهی کاروانی سفری می کند و روزی این دو نفر، به جهت سنگینی خواب نوشین بامداد، وقتی بیدار می شوند که کاروان به راه افتاده و مسافتی را طی کرده است. پیرمرد از روی تجربه و عقل می داند که اگر خود را به زودی به کاروان نرسانند در معرض هلاکند زیرا راهزنان در کمینند و جانوران درنده در پی شکار به هرسو دوان. در اینجا جز دویدن و شتاب کردن یعنی تندی و سرعت فوق العاده به حرکات پای خود دادن چاره دیگر ندارند و این خود همان انقلاب است. . . . در هیئت های اجتماعی نیز اگر مردم دارای عقل سلیم بوده باشند و به محض حس کردن لزوم انقلاب، آن را استقبال کنند و شرایط آن را بجا بیاورند، دیگر حاجت به کشتار و خونریزی و تخریب و بیداد نمی ماند و گرنه طبیعت حکم خود را اجرا و از استعمال جبر و شدت و حتی افراط خودداری نخواهد کرد و این قانون طبیعت هرگز تغییر پذیر نیست.

بدین جهت در میان ملت هائی که عقل و فهم در اعمال و افکار آنان حکمفرماست اساساً انقلاب حاصل نمی شود و اگر هم حادث شود خود آنرا پیشواز کرده شرایطش را بجا می آورند و به افراط و تندروری و خونریزی مجال نمی دهند و بدین طریق پیروی از احکام طبیعت کرده همیشه از ترقی و تکامل بهره مند می شوند.

هرکجا حکم خرد جاری بود کی لزوم قتل و خوانخواهی بود
گرنخواهی زجرهای انقلاب پیروی کن از تکامل با شتاب

ثانیاً غرض ما از این انقلاب دینی، برخلاف آنچه بعضی کوتاه نظران و بی‌خردان تصور می‌کنند، نه تغییر و تبدیل دادن دین اسلام و تأسیس یک دین تازه است و نه تشویق و تحریک به بی‌دینی و لامذهبی. چونکه: اولاً دین رسمی امروزی ایران که مذهب شیعی اثنا عشری است، به شرط پاک شدن از خرافات و اضافات، ضامن سعادت و مساعد به ترقی و تمدن ایران می‌تواند بشود و در زیر، چگونگی این مسئله را شرح خواهیم داد.

ثانیاً بی‌دینی هرگز مایه خوشبختی و ترقی نیست و هیچ ملت از راه بی‌دینی به سعادت نرسیده است و هیچ کدام از ملت‌های متمدن و با عظمت امروزی بدان معنا که مردم عوام و حتی متجددین ظاهر بین ما به لفظ بی‌دین می‌دهند، بی‌دین و لامذهب نیست و بلکه برعکس، روز به روز در ممالک غرب، به نفوذ دین و به عدد معبدها و مداومین آنها و بشمار مطبوعات و نشریات مذهبی می‌افزاید. روزهای یکشنبه در کلیساها ازدحام غریبی دیده می‌شود که قبل از جنگ نبوده است. و اساساً اگر پی به معنای حقیقی دین ببریم می‌بینیم که اصلاً شخص بی‌دین در عالم - جز ایران - وجود ندارد.

ثالثاً در نتیجه انتشار علوم و فنون و تکامل ملکات عقلی و روحی، این فلسفه به تدریج در تمام روی زمین منتشر و قبول خواهد شد که دین محصول ایمان است و ایمان یک امر وجدانی و یک رابطه قلبی است که میان فرد بشر و آفریدگار او حاصل می‌شود و هیچ فرد دیگر حق مداخله بدان امر را ندارد و هیچ قوه قاهره به قطع کردن آن رابطه قادر نیست.

دین و ایمان را بود دل جایگاه	واندر آن جز حق کسی رانست راه
دین و ایمان رشته‌ای از مهر اوست	کش نیارد قطع کردن غیر دوست

این فکر مدتی است در ممالک غرب منتشر و جایگزین شده و روز به روز به دایره انتشار خود می‌افزاید و یقیناً ممالک شرق و ایران را هم استیلا خواهد کرد و دین از آلت بغض و دشمنی و زجر شدن خلاص گشته مقام قدسی خود را از نو احراز خواهد نمود. . .

بدین سه سبب که در بالا ذکر کردم نقطه نظر من از انقلاب دینی و اینکه غرض من از این انقلاب نه تأسیس دین تازه و نه تشویق به بی دینی است به خوبی روشن می شود. پس حالا که من حفظ دین اسلام را لازم و تأسیس دین تازه را بی لزوم و نشر بی دینی را مضر می دانم غرض من از انقلاب دینی چیست؟ بلی غرض، اظهار کردن حقیقت و لب دین و تطبیق آن با تمدن جدید است و آن هم در سه شکل باید به وجود بیاید.

۱- تمیز دادن احکام و قوانین دین از خرافات و اوهام؛

۲- جدا کردن شئون روحانی از شئون جسمانی یعنی تفریق امور شرعی از

امور عرفی و مدنی؛

۳- موافقت دادن احکام دین با مقتضیات و احتیاجات ترقی و تمدن.

این سه اصلاح اگر به زودی و با متانت و تعقل اجرا شود، ایران... خود را به کاروان ترقی بشر می رساند و ثمره تکامل و سعادت را می چیند و گرنه به موجب همان قوانین علوم اجتماعی که در مقدمه این کتاب ذکر کردم، طولی نخواهد کشید که دست جهالت صفحه ایران را از خون چندین هزار آخوند مسئول و مردم معصوم رنگین خواهد ساخت. این زمینه اصلاح که ما پیشنهاد کردیم، استقبال کردن قانون تکامل است و اگر این فکر پذیرفته نشود، دست طبیعت، ما را با درجه افراط یک انقلاب روبرو خواهد کرد و آن عبارت از رواج دادن دین های جدید و یا نشر بی دینی مطلق است. چنان که آثار آن در جوان های نارس که از اوضاع کنونی دین و تظاهرات نامالیم آن بیزار می شوند نمایان است و اغلب مردم، بدبختی امروزی و انحطاط ایران را از دین می دانند و حق هم دارند چون که حقایق دین را طوری با خرافات و اوهام و قواعد خارج از دایره ادراک و عقل آمیخته اند که هرکس به ظواهر آن نگاه می کند و اعمال مسلمانان را دلیل می گیرد تمیز حق از باطل و حقیقت از مجاز را محال دیده دین را مانع ترقی و تمدن و سبب اصلی انحطاط و بدبختی ایران می داند و انفجار یک انقلاب خونین را ضروری می شمارد. و این نتیجه، یک امر حتمی و طبیعی است و هیچ قوه قاهر از حدوث آن مانع نمی تواند بشود زیرا که این امر ثمره وقوف پیدا کردن جمهور است به حقایق امور مادی و معنوی و چون ادراک و فهم جماعت روز به روز ترقی می یابد لذا از پرتو این ادراک، اسرار حقیقت و طبیعت بر او مکشوف گردیده او را به تغییر اوضاع کنونی و خواهد داشت. اگر این حقیقت را باور ندارید، بردارید تاریخ ادیان عالم را بخوانید، و با دیده بصیرت بنگرید تا از هر صفحه آن یک آینه عبرت پیش انظار شما گذاشته شود.

اما اینکه مذهب تشیع نتوانسته است ایران را از دست ترقی و تمدن بهره مند سازد گناه آن به گردن علما و روحانیان ایران است که حقایق را گذاشته به ظواهر پرداخته اند و چون خود فاسد شده اند جهان ایران را نیز فاسد کرده ایرانی را بدین روز سیاه نشانده اند. چنان که بک نظر به اوضاع دین و روحانیت در ممالک اروپا و در ایران، ما را به حقیقت این مسئله قانع خواهد کرد.

دین و روحانیت در ممالک غرب

از تظاهرات جالب نظر طبیعت است که ادیان در همه ادوار و نزد همه ملت ها همان اشکال و همان حالات و تحولات و رنگ ها را نشان می دهند و غریب تر این است که رؤسای روحانی ادیان مختلف نیز نه تنها از حیث عادات و اخلاق و سیرت بلکه از جهت کسوت نیز بهم شبیه اند چنان که امروز در میان لباس کشیش های دین مسیح با لباس ملاها و آخوندهای ما و خاخام های یهودی و مؤبدان زرتشتی و راهبان بودائی چندان فرق نیست و قرن هاست که در همین لباس بوده اند!

تعقیب و زجر آزاد اندیشان و پروتستان ها در تمام اروپا . . . قرن ها خاک اروپا را با خون مردم بی گناه به نام دین رنگین کرد. در همه این کشتارها و وحشی گری ها فقط حفظ مقام و نفوذ کلیسا و پاپ ها از یک طرف و نگهداری تسلط و فرمانروائی پادشاهان از طرف دیگر عامل و مہیج اصلی بود یعنی دین و مذهب آلتی شده بود در دست این دو فرقه و هریکی آنها برای نفع خود استعمال می کرد و ملت بدبخت در میانه وجه المصالحه شده بود چنان که گاهی سلاطین برای شکستن نفوذ و نخوت پاپ ها و کلیسا، مردم را تحریک برضد مقام روحانی می کردند و آن وقت پاپ ها آنان را تکفیر کرده تسلیم دست جلادها و وحشیان می نمودند و گاهی پاپ ها برای سرکوبی حکمداران و اجبار آنان به خاکبوسی و اطاعت خود، آنها بی دین و اهل بدعت اعلان کرده رعایا را بر ضد آنها می شورانیدند و یا دو سه حکمدار را به جنگ یکدیگر برمی انگیزتند و در این میان کرورها مردم جاهل ساده به نام مذهب کشته می شدند. . . در مملکت اسپانیا از سال ۱۲۹۱ به بعد یهودی ها و مسلمان ها را به زور به دین عیسی در می آوردند ولی با وجود این بسیاری از آنان در ظاهر عیسوی می شدند و در باطن در دین خود می ماندند. این مسئله به تأسیس محکمه های انکیزیسیون یعنی «تفتیش ایمان» منجر شد. . . در عرض ۱۷ سال از ۱۴۸۱ تا ۱۴۹۸ در اسپانیا ۸۸۰۰ نفر را زنده سوزاندند و ۶۵۰۰ نفر را کشتند و ۹۰ هزار نفر را هم تبعید و حبس

نموده اموال شان را ضبط و تسلیم کلیسا کردند. . . . رویهم رفته از زمان تأسیس این محاکم تا روز الغای آنها در اسپانیا ۳۴۶۵۸ نفر کشته و سوزانده و ۲۸۸۲۱۴ نفر هم حبس ابدی و محکوم به انجام دادن کارهای سخت بدنی شده بود.

بزرگ ترین عامل مؤثری که در برانداختن ریشهٔ تعصب و بیدار کردن افکار مردم و نشان دادن خطاها و بی دینی های پاپ ها و اعلان حقایق اصلی دین عیسی کارگر افتاد همانا ظهور مصلح معروف مارتن لوتر بود که تفصیل این وقعه در این جا نمی گنجد. جای دقت است که دین مسیح که اساس آن بر محبت و برادری و صلح و آسایش بوده و خود مسیح این اساس را با حیات خود تصدیق و تسجیل کرده بود، چون بدست روحانیان دنیاپرست افتاد مایه این همه فتنه و خونریزی گشت.

دین او بود از پی مهر و داد	نی برای فتنه و ظلم و فساد
چون برون شد قوم او از احکام دین	شد زخونش سال ها رنگین زمین

وقتی که این گروه خود را به مقام روحانیت و نیابت مسیح رسانید و وقتی که کرورها نفوس را بنده و پای بوس خود دید، طفیان نموده احکام را تغییر و خود را مالک رقاب اتت و قاهر مطلق ساخت و از آن وقت فرقهٔ روحانیان از روحانیت و معنویت دست کشیده دنیا پرست شدند و هوس های نفسانی و فریب های شیطنانی بر ایشان غالب آمده و آنان را گمراه کرد. و بدان سبب کم کم این فرقه دنیاپرست در زیر نام و پردهٔ مذهب و روحانیت برای حفظ مقام و تسکین طمع و حرص خود و برای اجرای خواهش های نفس اتاره، مذهب را آلت تسلط و نفوذ و جبروت خود قرار داده، مراسم و عادات و خرافات زیادی به نام مذهب رواج دادند تا بازار خود را گرم نگاه دارند. چنان که پاره ای اعمال عوام فریب خارج از بزرگ ترین عامل مؤثری که در برانداختن ریشهٔ تعصب و بیدار کردن افکار مردم و نشان دادن خطاها و بی دینی های پاپ ها و اعلان حقایق اصلی دین عیسی کارگر افتاد همانا ظهور مصلح معروف مارتن لوتر بود که تفصیل این وقعه در این جا نمی گنجد. جای دقت است که دین مسیح که اساس آن بر محبت و برادری و صلح و آسایش بوده و خود مسیح این اساس را با حیات خود تصدیق و تسجیل کرده بود، چون بدست روحانیان دنیاپرست افتاد مایه این همه فتنه و خونریزی گشت.

نی برای فتنه و ظلم و فساد
شد زخونش سال‌ها رنگین زمین

دین او بود از پی مهر و داد
چون برون شد قوم او ز احکام دین

وقتی که این گروه خود را به مقام روحانیت و نیابت مسیح رسانید و وقتی که کرورها نفوس را بنده و پای بوس خود دید، طغیان نموده احکام را تغییر و خود را مالک رقاب اتت و قاهر مطلق ساخت و از آن وقت فرقه روحانیان از روحانیت و معنویت دست کشیده دنیا پرست شدند و هوس‌های نفسانی و فریب‌های شیطانی بر ایشان غالب آمده و آنان را گمراه کرد. و بدان سبب کم‌کم این فرقه دنیاپرست در زیر نام و پرده مذهب و روحانیت برای حفظ مقام و تسکین طمع و حرص خود و برای اجرای خواهش‌های نفس‌اناره، مذهب را آلت تسلط و نفوذ و جبروت خود قرار داده، مراسم و عادات و خرافات زیادی به نام مذهب رواج دادند تا بازار خود را گرم نگاه دارند. چنان‌که پاره‌ای اعمال عوام فریب خارج از عقل و مضحک مانند خرید و فروش بهشت و عفو کردن گناه‌ها در مقابل پول از طرف پاپ‌ها و طلب مغفرت و اجابت و شفاعت از مجسمه‌های حواریون که نوعی از بت پرستی است و اعتراف گناه‌ها هر سال در "روز توبه" در پیش کشیش‌ها و بخشیدن آنان گناه‌ها را به نام خدا و امثال اینها که هنوز در بسیاری از ممالک معمول است درجه خرافات و اوهام را که در دین مسیح داخل کرده اند نشان می‌دهد.

ولی با همه اینها، اولاً ملت‌های اروپا چنان‌که در سایر کارها از ما جلو افتاده اند در اصلاح امور دینی و جلوگیری از مظالم کلیسا و تعصب و خرافات نیز پیش افتاده و مدت‌هاست که به نفوذ و مداخله دین در امور مدنی خاتمه داده‌اند و امروزه به استثنای بسیار نادر، وحشت و مظالمی به نام مذهب ایقاع نمی‌شود و اساساً بسیار نادر است که از دین و مذهب کسی بپرسند و یا اجرای مراسم دینی کسی را مانع بشوند و یا زجرش نمایند.

ثانیاً دین مسیح در مقابل این همه خونریزی‌ها و وحشیگری‌ها که به نام آن شده برائت ذمه خود را با تشویق و زنده کردن صنایع ظریفه در اروپا خریده است یعنی کفاره این همه خون‌ها و گناه‌ها را که به نام آن ارتکاب شده داده است زیرا هیچ یک از رشته‌های صنایع ظریفه مانند موسیقی و نقاشی و پیکرسازی (حجاری) و معماری و حتی شعر را که روح تمدن غرب را تشکیل می‌دهند، پیدا نمی‌کنید که از منبع فیض تشویق و حمایت کلیسا یعنی دین سیراب نشده باشد. نه تنها این همه اعجازها و سحرها و هنرهای روح پرور در

آغوش دین پرورش یافته اند بلکه فن فلسفه و تعلیم و تربیت و اخلاق و اجتماعیات نیز از سرچشمه آن روح القدس فیضاب گشته است. . . . در ممالک اسلامی نیز همین اوضاع در شکل های گوناگون به ظهور رسیده است. چنان که می بینیم در آغاز انتشار اسلام، احکام و قوانین دینی بیشتر مراعات و اجرا می شد و زهد و تقوی و عدل و مکارم اخلاق در همه اعمال و افکار نفوذ و جریان داشت. اگر چه حضرت محمد هر دو جنبه نبوت و سیاست را دارا بود یعنی هم شارع و هم قاید قوم بود و امور لشکری و قشون کشی و جنگ ها را نیز خود به نفس اداره می کرد ولی خلفای چهارگانه فقط به امور خلافت اکتفا می کردند و اعمال اداری و سیاسی و جنگی را به عمال و سرداران محول می داشتند چون که به جهت وسعت ممالک مفتوحه و کثرت امور دینی وقت کافی برای اشتغال به همه امور کشوری و لشگری نداشتند لیکن با وجود این از مراقبت و تفتیش اعمال حکام و قضات و غیره آتی غفلت نمی کردند و هرکس برخلاف عدل و تقوی کاری می کرد، به مجازات سخت می رسانیدند و خود تصدی امور خلافت را فقط یک تکلیف دینی می دانستند نه یک وسیله تکبر و تسلط و جبروت. چنان که به استثنای عثمان هیچ کدام از خلفای دیگر به جمع مال و منال نمی پرداختند و از صراط عدل و تقوی دوری نمی جستند و افعال و افکار پرهیزکاری و کف نفس و قناعت ابوبکر و عمر و علی بجای ضرب المثل گذشته و در کتب سیر و تواریخ اسلامی حکایات و امثال زیاد در آن باب مذکور است.

چنان که منقول است که ابوبکر صدیق علاوه بر اینکه چهل هزار درهم نقدینه خود را در راه اسلام صرف کرد. از بیت المال هم آن نفقه را که سالیانه ۶۰۰۰ درهم برایش معین شده بود قبل از وفات خویش، ملک خود را فروخته و پس داد. و در شش ماه نخستین خلافت، از تجارب خود دست نکشیده هر روز مشغول تجارت خود می شد تا اینکه دید تنظیم امور مسلمین دیگر اجازه نمی دهد و باید تمام وقتش را صرف آن کار بکند و در حین وفاتش تنها یک دینار پول در خانه او یافته شد و دو ثوب داشت و وصیت کرده بود که آنها را کفن او کنند تا مبادا برای کفن او محتاج شوند از بیت المال مسلمین چیزی بردارند!

زهد و عدل عمر نیز معروف تر از آن است که در اینجا حاجت به ذکر شود. چنان که معروف است گرسنه می ماند و در تاریکی می نشست اما از بیت المال که در دست خودش بود چیزی بر نمی داشت و برای خود از بیت المال

همان مقدار معین کرده بود که برای صحابه و بارها با شلواری که پاره بود راه می رفت و در بالای منبر خطبه می خواند. معروف است که روزی در بالای منبر گفت که ایها الناس اگر در عمر یک انحرافی ببینید ایقاظ و اخطار کنید. عربی برخاسته و شمشیر خود را کشیده گفت یا عمر اگر در تو انحرافی باشد من با این شمشیر آنرا ازاله می کنم. عمر گفت شکر خدا را که در میان مسلمین کسانی هستند که انحراف عمر را ازاله می توانند کنند. اغلب اوقات در کوچه ها می گشت و قرآن می خواند و مردمان باسواد میان اهل بادیه می فرستاد تا تعلیم قرآن کنند و در حفظ حدود احکام اسلام و عدل بی اندازه ثابت و سخت بود و سیاست شدید داشت.

اگر این اخلاق و فضایل خلفای نخستین را با احوال علما و روحانیان امروزی ایران، که خود را نایب امام می خوانند، مقایسه کنید پی به علت ذلیل شدن مسلمانان می توانید ببرید.

ولی از روزی که معاویه بر مسند خلافت نشست و سلطنت را نیز جزو خلافت کرد ورق برگشت و حرص و طمع و شهوت بر زهد و تقوی غالب آمد و اصحاب علم و عدل و فضیلت گوشه نشین و بلکه مفضوب و منفور گشته مردمان متملق و جاه طلب و دنیا پرست و حریص جای آنان را گرفتند زیرا که فقط این گونه مردم می توانستند بر وفق هوا و هوس خلفای بنی امیه حکم و فتوی دهند و قضاوت کنند و اعمال ناشایست و زشت آنان را تصدیق و تمجید نمایند. و در حقیقت بنی امیه دین را از مقام قدسی خود پائین آورده آلت اطفای شهوت و حرص خود قرار دادند و جز عمر بن عبدالعزیز که احکام دین را بقدر عمر بن خطاب رعایت می کرد و حتی سب حضرت علی را در منابر که معاویه مرسوم کرده بود منع نمود، همه با فقها و علمای حقیقی بد رفتاری نمودند و زجر روا داشتند و از ارتکاب مناهای و لهو و لعب فروگذاری نکردند. . . .

برای شرح دادن تاریخ گذشته و وضع امروزی روحانیت و روحانیان ایران، کتابی جداگانه لازم است و البته خود خوانندگان از نزدیک بهتر می بینند و عملاً نتایج و اثرات نفوذ و اعمال و عقاید و اخلاق آنان را حس می کنند. ما در اینجا فقط به ذکر بعضی ملاحظات عمومی اکتفا خواهیم کرد.

با اینکه در میان این دسته از مردم اشخاص با فهم و با ذکاوت و رجال با هوش و کیاست و علمای دیندار فرشته خصال کم نبوده و در عهد خود منبع فیض و برکت و فضیلت و عفت بوده اند، باز در آن ضمن مردمان دین به دنیا فروش و خود پرست و ظلم پرور و نادان صرف و وحشی نیز پیدا شده و ضربت های

بزرگ به اخلاق و آزادی و وحدت اجتماعی و ترقی ایران زده اند. ضررها و ضربت های این گروه بدتر و مهلک تر از مظالم و ضربت های پادشاهان و حکام وحشی خونخوار بوده و می باشد زیرا این گروه خود را در کسوت دین و مذهب نشان داده و به فریفتن مردم ساده و عوام زودتر موفق می شوند. اینها بر ایمان و قلب و روح مردم ضربت می زنند و سلاطین جابر برمال و جان آنها. اینها در پرده و با ریاکاری و به نام خدا و رسول و دین خانه مردم را غارت می کنند و پادشاهان با جبر و زور علنی. بزرگ ترین جنایت و ظلم این طبقه این است که نام و حیثیت علمای حقیقی و متدین و پاک نفس را نیز آلوده می سازند چون که همه در یک کسوت اند و دارای همان علایم خارجی. بدین جهت مردم که این اعمال ناشایست و شوم را از این قوم می بینند از همه روحانیان متنفر می شوند و همه را به یک نحو و از این قبیل قیاس می کنند و سلب عقیده از علم و روحانیت و دین می نمایند.

بدبختانه در دو قرن گذشته این طایفه از حیث اخلاق فاسد تر از دیوانیان گشته است و مخصوصاً در عهد قاجاریه از یک طرف روز به روز از عدد علمای حقیقی و متدین و متقی بکاست و حوزه دین جولانگاه شیادان دنیاپرست شکم بنده گردید و از طرف دیگر چون سلاطین و امرا وجود علمای متدین را مانع اجرای مقاصد و شهوترانی و تفرعن و بی لجامی و مظالم خود می دیدند به قلع ریشه نفوذ آنان کوشیدند و آخوندهای بی مغز متملق و چابلوس دو رو و ریاکار و پست فطرت را دور خود جمع کرده با انواع اعزاز و اکرام عروسکی ساختند و به گردن ملت سوار کردند.

بالاخره این نفس پرستان بی فضیلت، برای تسکین شهوت و طمع خود، برای تمتع از لذایذ دنیوی، برای بستن چشم مردم، طوری احکام دین را تغییر دادند و به نحوی اذهان و دماغ های مردم ساده را با خرافات و اوهام پرکردند که ملت مانند مرده در دست آنان بی حرکت و بی اراده تسلیم محض شد و تحصیل علم و معرفت را حرام و بی لزوم دانست و از این رو دین اسلام دشمن ترقی و علم به قلم رفت.

این شکم پرستان ریاکار و این زالوهای پیکر اجتماعی ملت که خود را نایب امام و حافظ شریعت محمدی می نامند کدام شباهت و مناسبت با ائمه و خلفای عهد نخستین دارند؟

بین چون تو رهزن و آن رهبران
فرق باشد از زمین تا آسمان

ملت بدبخت نمی داند که حضرت علی بن ابی طالب مزدوری یهودی را می کرد تا از رنج دست خود نان بخورد و عمرین خطاب در تاریکی می نشست و از بیت المال مسلمین شمع می برنمی داشت و خود حضرت رسول، روزی که خرما میل فرموده بود طفلی را از خوردن خرما منع نمی فرمود! آیا کدام اعمال و حرکات روحانیان امروزی ما شباهت به اخلاق شارع مقدس و مطابقت با احکام دین او دارد؟ کسی نیست از این گروه گمراه کننده بپرسد که آیا با کدام رنج دست این همه ثروت و املاک و خانه و دهات و باغات را تحصیل کرده اید؟

ملکت ساده بدبخت نمی داند که اینها دین و مذهب را در دست خود آلت کسب معیشت و اخذ جرّ و نفع ساخته، وعظ و روضه خوانی را دکان حرف بافی و گریه فروشی قرار داده اند. عوام صاف دل نمی فهمد که این حافظان دروغی شریعت به قدری از حقیقت اسلامی دور افتاده و در پیچه آزادی تفکر و تعقل را طوری به روی مردم بسته، دماغ ها و روح های جماعت را در دریای منقولات و خرافات غرق کرده اند که از اثر آن امروز هم که نور تمدن و ترقی، جهان را منور ساخته در پایتخت ایران معجزه بازی راه انداخته و بساط عوام فریبی گسترده اند و دین اسلام را اسباب مسخره و شعبده قرار داده اند. این بدبخت ها که هر چیز تازه را که مخالف منافع مادی و ریشه کن حب ریاست و عوام فریبی آنها است تحریم و تکفیر می نمایند و این غفلت زدگان جاهل، از اسلام باطن را گذاشته ظاهر را می پرستند و مغز را گذاشته و پوست را برداشته اند.

جان و مغز دین را بگذاشتی
وز جهالت پوست را برداشتی
اینکه توداری نه آن دین خداست
دینت از دین مسلمانی جداست

اینها هیچ خیال نمی کنند که این کفن های مرده ها، این چلووار عمامه ها و شال ها و قماش ها و لباس های آنان و حتی قند و چائی و پارچه سیاه که در مراسم عزّا و روضه خوانی ها صرف می کنند همه ساخته دست فرنگ است و از این همه گذشته کاغذی که کلام الله روی آن چاپ می کنند در فرنگ ساخته شده است. اینها گویا نشنیده اند آن حرف ساده و عوامانه مرد فرنگی را که به یک مسلمان که نمی خواست آب خوردن برایش بدهد زده که شما مسلمانان به عیسی باید شب و روز دعا کنید که شما را برای ماها نجس قرار نداده و ما را هم از

داد و ستد با شما منع نکرده است وگرنه شما مسلمانان از گرسنگی می‌مردید و مرده‌های تان را هم بی کفن دفن می‌کردید.

کسی نیست از این دین فروشان بپرسد که آیا آن علمای پاکدل و نیک سیرت که در قرون اولی اسلام، تمام مسائل دینی را با آزادی کامل، به موقع مناقشه گذاشته از حاده تدقیق می‌گذرانند، مگر مسلمان نبودند؟ آیا آن حکما و فلاسفه آزاد اندیش که مسئله جبر و قدر را سال‌ها مطرح مذاکره و تدقیق می‌کردند و آن فرقه شعوبیه که کتاب‌های زیاد در باره رذایل و معایب قوم عرب و در تفوق عجم بر عرب نوشته‌اند و آن نوابغی که در دربار خلفای عباسی اغلب کتب فنی و فلسفی را از یونانی به عربی ترجمه کردند و بالاخره آنهایی که در عهد مأمون، مخلوق بودن و یا نبودن قرآن را مورد بحث و قیل و قال ساختند، در اسلام و ایمان کمتر از شماها بودند؟

باری از این قبیل مسائل بی شمار است و بدبختانه کسانی که باید اینها را مطرح و حلّاجی کنند و پرده از روی ریا و نفس پرستی و بی دینی این دنیاپرستان روحانی نام بردارند خاموش می‌نشینند و کسی جرأت نمی‌کند این حقایق را بی پرده بنویسد. در صورتی که در نظر ما این خود بهترین امر به معروف و نهی از منکر است و هرکس آنرا کرد هم در نزد خدا و رسول محبوب و هم در نظر نسل آینده ایران مورد ستایش و پرستش خواهد گشت و یقیناً هرانقلابی که از ساحت فکر به عمل بیاید این اوضاع را هدف تیر خود قرار خواهد داد.

این گمگشتگان روحانی نما از فرط جهالت و بی خبری از مذاهب دیگر عالم و سرگذشت ملت‌ها و تاریخ اقوام، تصور می‌کنند که این تسلط و فرمان روائی آنان پایدار خواهد ماند و این ملت که امروز در دست ایشان مانند مرده بی حرکت و بی اراده مانده و جان و مال و عرض و ناموس خود را تسلیم آنان کرده است تا ابد در همین حال مانده و آنان را خواهد پرستید! ولی این طور نیست، به موجب همان قانون طبیعی و فلسفه اجتماعی که در مقدمه این کتاب ذکر کردیم دیر یا زود، توده ملت بیدار شده پی به حقوق خود خواهد برد و اسباب بدبختی و ذلت خود را خواهد جست، آن وقت خواهد دید که این گروه دستار بند سبب یگانه ذلت و بدبختی او شده‌اند، آن وقت خواهد فهمید که هرچه گفته‌اند خود بدان عمل نکرده‌اند و این دستار و تسبیح و این قبا و ردا و این ریش انبوه و گردن کلفت همه برای گول زدن و به دام کشیدن و اسیر کردن او بوده است. آن وقت خواهد درک کرد که سرمایه این گروه، ریا و دو روئی و

کسب ایشان دین به دنیا فروختن، ناحق را حق و حق را ناحق کردن، شکم خود را از حرام و مال یتیم پرکردن و در راه شهوت و شهرت، پشت پا به نوامیس اسلام زدن بوده است. آن وقت حس خواهد کرد که این فرقه که خود را حامی دین اسلام و نایب امام می خوانند در حقیقت، هادم اسلام و خادم درهم و دینار است ایشان سیم و زر را می پرستند نه خدای یکتا را، اسلام را وسیله اغوای مردم و مایه کسب معیشت کرده حلال را حرام و حرام را حلال نموده اند. کعبه ایشان مسند ریاست و قبله ایشان قلب شیطان است! آن وقت سخن حضرت عارف به یادش افتاده با جزئی تحریف خواهد خواند:

آنکه او درنظرم همچو سلیمان بنمود گشت ثابت به من امروز که اوهرمن است

آن وقت این گروه در جلو آتش قهر و غضب و کینه و انتقام توده ملت مقاومت کردن نخواهند توانست. آن آتش، این پشته های اخلاق کثیف و این توده های ریا و دروغ و دو روئی را پاک خواهد سوخت و چنان که خداوند خود فرمود: «بزرگ تر خواهد بود عذاب شما زیرا می گوئید آن چیزهایی را که خود عمل نمی کنید.»

بلی اگر به اوضاع کنونی خاتمه داده نشود، نتیجه جز این نخواهد بود و اگر به زودی اصلاحات لازم در شئون دینی داده و قدم های تند، به سوی تکامل برداشته نشود، انقلاب خونینی خودنمایی خواهد کرد.

دهرت آرد پیش نیش انقلاب	گرگریزی از تکامل چون شهاب
پس سزای نخوت و آزت دهد	انتقام حق آوازت دهد

در اینجا لازم می دانیم بگوئیم که البته معدودی از علما و مجتهدین متدین و با تقوی در گوشه و کنار ایران وجود دارند که ساحت نفس ایشان از هرگونه آلابش دنیوی پاک است و البته در این تنقیدات و اعتراضات که جز حس صمیمیت و ایمان، و خلوص عقیدت و محبت به حقیقت چیز دیگر ما را به ایراد آنها وادار نمی کند، موضوع و مخاطب نیستند. ما بیش از هر ایرانی، وجود این گونه علمای حقیقی را که از شوایب نفسانی عاری هستند، محترم و مفتنم می شماریم زیرا می بینیم که در قلمرو دین و ایمان چگونه گرفتار قحط الرجال و محروم از هادیان حقیقی هستیم و محیط ایران چه اندازه محتاج و تشنه حقایق معنوی و مظاهر

علوی دین می باشد.

لیکن با وجود این از یک نقطه نظر به مناسبت اینکه ایشان را مرجع یگانه و حامی حقیقی اسلام می دانیم، بیشتر از دیگران ایشان را مسئول می شماریم و مخاطب ساخته می پرسیم که آیا از این اوضاع امروزی با خبرید یا نه و آیا مشاهده نمی کنید که این جُتْهال دنیاپرست که به لباس دین و به کسوت شما درآمده اند چگونه هر روز ضربت های مهلک به پیکر اسلام می زنند؟ اگر جواب بدهید که نه پس چگونه رفع مسئولیت از خود توانید نمود که شما نایب امام و حجت خدا و آیت او در روی زمین هستید و اگر بفرمائید که بی وقوف نیستید پس چرا به اجرای اوامر الهی و وظایف دینی که امر به معروف و نهی از منکر باشد قیام نمی کنید و ترک امر خدا را می نمائید؟ چرا خود را دانسته از نظم امور جماعت و از حفظ حدود و احکام دین معاف می دارید و به کنار می کشید و چرا مردم را به امور خیر امر می کنید و نفس خود را فراموش می نمائید. مگر اینکه بگوئیم از گم کردن مقام و مسند و مرجعیت خود می ترسید و از رسیدن صدمه و آزار می اندیشید پس در این حال چه فرقی میان شما و دیگران میماند. مگر منتهای درجه صدمات، مردن نیست و مگر مردن، دیر یا زود، نصیب هر نفس نمی باشد. اگر شما در حقیقت خود را نایب امام می دانید و ایمان خود را کامل می شمارید پس چرا در اعتلای کلمه حق از سید شهدا پیروی نمی کنید و با خلوص عقیدت در راه دین به میدان شهادت نمی شتابید و با این حال از جماعت عوام چه توقع دین و ایمان می توانید داشته باشید؟ سکوت شما ها معصیت است و کسانی که عالماً و عامداً معصیت کنند عذاب آنان شدیدتر خواهد بود.

برای تحریک ملت ها و سوق دادن آنها به کارها و اقدام های بزرگ و سخت و خطرناک اگر ادوار ابتدائی و اسارت بشر را که در آنها تمام جنگ ها و قشون کشی ها و کشتارها و انقلاب ها برای ترضیه خاطر و تسکین آتش حرص و طمع پادشاهان و حکمرانان واقع می شد به کنار بگذاریم می بینیم که از قرون ابتدائی گرفته تا دو سه قرن پیش اغلب جنگ ها در راه مذهب و به نام مذهب به عمل می آمد یعنی مذهب یک تازیانه تحریک و تحریص ملت ها شده بود، رگ غیرت و حمیت و تعصب آنها را به جنبش می آورد و روحانیون و سلاطین از نفوذ دین استفاده کرده دین را مانند یک سلاح قوی و برنده به کار می بردند و به عبارتی دیگر دین از موضوع حقیقی خود که نشر مهربانی و برادری در میان بشر است بیرون آمده وسیله کشتار و غارت و تخریب و فساد و استیلا و تجاوز

شده بود.

پس از انقلاب فرانسه و اعلان حقوق بشر و آزادی عقیده و دین، و در نتیجه انتشار علوم و فنون مثبت که پایه بسیاری از عقاید و احکام مذاهب را به لرزه درآورد و بلکه از بیخ برانداخت، دین از آلت شدن در دست سیاست خلاص شد و به حریم مقدس خود بازگشت و کم کم از هر شائبه و رنگ های مادی و شکل های ظاهری پاک گشته مقام قدسی و روحانی خود را احراز کرد.

اساساً دین یک رابطه ای است میان قلب یک فرد و خدا و هیچ کس حق مداخله در این رابطه ندارد و هیچ قوه قادر به قطع آن رابطه نیست و ایمان حقیقی هم همین است که شخص در ته دل خود پی به وجود خالق خود ببرد و شعله حق را در کانون دل خود سوزان ببیند. وقتی که شخص بدین مقام رسید دین و خدای او در قلب اوست و هیچ کس او را به ترک دین خود مجبور نمی تواند کند. مثلاً شما تمام هستی مرا غارت و تن مرا اسیر می توانید کنید اما به قلب من راه نمی توانید بیابید و رشته ارتباط او را با پروردگار خود نمی توانید قطع کنید. . . قلب من آشیانه مرغ حقیقت و محراب معبود حقیقی است. قلب من خود نوری است از انوار حقیقت و قطره ای است از اقیانوس الوهیت و جزوی است از محیط ابدیت. این است که من برای ره بردن به خدای خود حاجت مسجد و محراب ندارم زیرا مسجد و محراب من در دل من است کعبه و قبله من در دل من است. دل من یک آئینه ربّانی است، دل من جلوه ای است از تجلیات احدیت. . من با محبوب خود شب و روز هم آغوش و در راز و نیازم و روبرو مانند تو یار را در خانه گذاشته گرد جهان نمی گردم. . . من جمال او را با چشم حقیقی و حقیقت بین تماشا می کنم و تو با چشم ظاهری و عینک دار. من بی واسطه با او می شوم و حرف های او را می شنوم ولی تو بی واسطه قدرت دخول به درگاه کبریایش نداری و از پشت پرده های رنگا رنگ اوهام نگاه می کنی. پس من خدای بی رنگ و بی چون را می پرستم و تو خدائی را که خیال و وهم تو او را خلق کرده است. پس معبود تو، آفریده اوهام تست و معبود من آفریننده کاینات! این است فرق میان ایمان من و ایمان تو.

روح من موجی از آن دریای نور
روح تو وهم تو و پندار تست

قلب من باشد برایم کوه طور
لیک کوه طور تو دستار تست

این افکار روز به روز در اعماق روح مردم نفوذ خواهد کرد و نسل جدید ایران

به تدریج طی مدارج تکامل عقلی و روحی کرده پی به حقیقت و اسرار طبیعت خواهد برد و اساس ایمان خود را به روی این افکار بنا خواهد کرد و در حقیقت دین را یک رابطه روحی و قلبی میان خود و خدای خود دیده هیچ کس را حق مداخله بدان نخواهد داد و خود نیز بدین حق مشروع دیگران تجاوز نخواهد کرد. پس در این حال، دین را آلت اغراض دنیوی و وسیله ظلم و تخریب قرار دادن و محرک اعصاب و محور قوای فعال یک ملت ساختن و مایه بغض و کینه و تجاوز به دیگران کردن گناه بزرگی است و از این رو دین یک محرک اجتماعی (ایده آل) ملت ایران نمی تواند و نباید شود. چه دین یک امر مقدس الهی است و مقام قدسی خود را از دست نباید دهد. در این صورت برای تحریک روح و قلوب افراد ملت ایران یک هدف آمال ملی و یک سابق و محرک دیگری باید جست.

به عقیده من ملت ایران فقط به وسیله حفظ ملیت و ایرانیت خود می تواند خدمت به نوع بشر کند یعنی برای ایرانی، مرحله نخستین سعادت بشر، سعادت خود ایران است زیرا اگر ایران نجات یابد و استقلال قومی و موجودیت سیاسی خود را حفظ کند آن وقت می توان گفت که جزوی از بشریت نجات یافته است. . . چه تاریخ گذشته ایران و تجلیات روح آن ثابت می کند که ملت ایران در تمدن قدیم بهره بزرگی داشته است و از پرتو ذکاوت و روح فلسفی خود در آتیه نیز به سعادت و نجات بشریت خدمت بزرگی خواهد کرد. از این رو خدمت به ایرانیت خدمت به بشریت است و سعادت ایرانی متضمن سعادت بشر خواهد بود.

اما ایران وقتی می تواند به سعادت خود و سعادت بشر یاری کند که ملیت خود را از دست ندهد یعنی تمدنی مخصوص به خود داشته باشد و تجلیات روح خود را بتواند به منصفه ظهور برساند بدین سبب ما ملیت را یگانه وسیله ترقی ایرانی می دانیم و آنرا کمال مطلوب و غایت آمال نژاد جوان و نوزاد ایران می شناسیم. زیرا که در نتیجه تدقیق اوضاع عالم و احوال ایران ایمان کامل پیدا کرده ایم که بدون حفظ استقلال قومی و شعایر ملی و پرورش دادن روح ایرانیت نجات ایران و خدمت کردن آن به سعادت بشر محال است. آنان که تلقین ملیت و حفظ استقلال قومی و ایرانیت را مخالف با سعادت بشر می دانند و تبلیغ وحدت بشر و اتحاد اسلام را در ایران بزرگ ترین خدمت به نوع بشر و یگانه چاره نجات ایران می پندارند به خطا می روند. حال آنان شبیه است به حال طبیعی که برای مریض مفلوج از فواید ورزش بحث می کند و امر به خریدن اسباب ورزش می نماید.

باید بیش از همه به کالبد افسرده این ملت روح ملیت دمید و او را بیدار

کرد و به او فهمانید که کی بوده و چه روزگاری بسر برده و چه تاریخ در عقب سر داشته است.

پیش از آشنا کردن ملت ایران با اجزای دیگر بشریت باید او را با افراد خود آشنا کرد و آشتی داد و برادر نمود. باید نخست با عشق ملیت و ایرانیّت آنان را بهم نزدیک و با هم دوست ساخت و حس همدردی و برادری را در قلوب آنان جای داد. و باید سخنان و پیام زیرین را به گوش هوش آنان فرو خواند!

ای مردم ایران شما همه با هم برادرید و در پیشگاه خداوند برابر. شما همه پروردگان یک آب و خاکید و از پشت یک پدر و یک مادر! شما در آبادی و ویرانی این کشور و در نیکبختی و پریشانی همدیگر یک سود و یک زیان دارید. برخیزید با هم برادر وار بجوشید تا جامه نیکبختی را بپوشید. از دشمنی و بدخواهی دوری گزینید تا میوه شادی و آسایش بچینید و فیروز و نیرومند گردید.

دین شما و زبان شما نباید شما را با هم دشمن سازد و رنگ چهره و چگونگی جامه و کلاه نباید دل های شما را از یکدیگر برماند چه خداوند از شما جز مهرورزی و نیکخواهی درباره همدیگر چیزی نمی خواهد. برخیزید دست یگانگی بهم دهید و کین و دشمنی و برادرکشی و مردم آزاری را کنار بگذارید و برادر وار با هم راه روید و بهم مهر ورزید تا روی خوشی و رستگاری به بینید و به پایه نیکبختی و سرافرازی برسید.

تا روزی که یگانگی و کوشش و خردمندی را یاد نگیرید و کار نبندید و تا آن دم که پیکر جان و تن خود را با زیور دانش و هنر نیارائید و خود را نیرومند و توانا نسازید، در دست زورمندان و بادانشان زبون و بیچاره خواهید ماند.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۵)

صنعت گاز ایران از آغاز تا آستانه انقلاب

مصاحبه با

محسن شیروازی

پیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۳۷۸

نقد و بررسی کتاب

مایکل مورونی*

تاریخ و آراء اسماعیلیه

Farhad Daftari (ed)
Medieval Isma'ili History and Thought
 Cambridge, Cambridge University Press, 1996
 xviii+331 p.

مثبت ترین تحول در پژوهش مدرن مربوط به اسماعیلیه استفاده از منابع و مدارک اسماعیلی به جای منابع دیگر بوده است. فرهاد دفتاری، با دو کتاب پیشین خود،

The Isma'ilis: Their History and Doctrines (1990)

The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis (1994)

از مبتکران و معرفان این تحول شد. آخرین جلد از سلسله آثار او در این زمینه، «تاریخ و تفکر قرون وسطایی اسماعیلی» مجموعه ای است از پانزده مقاله از نویسندگان مختلف که نمونه ای از تحقیقات اسماعیلی تا به امروز را به خواننده عرضه می‌دارند. این مقالات به دو گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول مربوط به دوران کلاسیک است (بخصوص دوران فاطمیه) و گروه دوم مربوط به دوران نزاری.

* استاد تاریخ در دانشگاه کالیفرنیا (لس آنجلس).

این مجموعه شامل یک سیر تاریخی منسجم و مرتبط از فاطمیه در شمال آفریقا و مصر تا نزاریه در ایران و هندوستان است. در قسمت اول مقاله‌های ویلفرد مادلونگ (Wilfred Madeling) و هاینز هالم (Heinz Halm) آمده است. نوشتهٔ مادلونگ، که نسخهٔ انگلیسی و اصلاح شدهٔ مقاله ای با همین عنوان از آلمانی (۱۹۵۹) است، «فاطمیه و قرامطهٔ بحرین» را بر می‌رسد. با آن که نسخهٔ انگلیسی مقاله بسیار سودمند است، اعتقاد نویسنده بر این که بین فاطمیه و قرامطه همکاری مخفیانه ای وجود نداشت عمدتاً بر اساس تسلسل وقایع شکل گرفته و در واقع امکان رقابت بین طرفین را نادیده می‌گیرد. مقالهٔ هالم دربارهٔ جهان‌شناسی فاطمیه که نسخهٔ آلمانی آن نیز قبلاً منتشر شده خلاصهٔ مفیدی از مکتب «گون و قدر» به زبان انگلیسی است. استدلال او در بارهٔ پیوند این مکتب با عرفان دوران کهن بین النهرین قانع کننده به نظر می‌رسد، اما ادعای او در نفی ارتباط این مکتب با غلات شیعه قابل بحث است. دو مقالهٔ دیگر مادلونگ در بارهٔ سوگند بیعت اسماعیلیه و «منازل معرفت» فاطمیه، نیز سودمنداند. مقاله اسماعیل پوناوالا دربارهٔ القاضی النعمان و قضاوت در اسماعیلیه بررسی مهمی است در توضیح سیر تحول حقوق و قضای اسماعیلیه از زمان تأسیس خلافت در شمال آفریقا. برپایهٔ یک محاسبهٔ نجومی، عباس حمدانی در نوشتهٔ خود مدعی است که *رسائل اخوان الصفا* در سال ۹۰۷ م (۲۹۷ هـ) نوشته شده است. نظر عظیم نجمی نیز مبنی بر این که اسماعیلیه به اختلافات مذهبی با تساهل و مسامحه می‌نگریستند در مقالهٔ پل واکر (Paul Walker)، که به بررسی *کتاب الشجره* ابوتامم در قرن دهم در بارهٔ هفتاد و دو «فرقهٔ ضاله» اختصاص دارد، مورد تأیید قرار گرفته است.

قسمت دوم کتاب با مقاله ای از فرهاد دفتری دربارهٔ حسن صباح و نقطهٔ آغاز حرکت نزاریه در ایران شروع می‌شود. نویسنده در این مقاله بر ماهیت ضدسنی این حرکت تأکید می‌کند و، با توجه به گرایش ضد ترک جنبش یا به کار بردن زبان فارسی به جای عربی، به امکان وجود یک بعد «ملی» ایرانی در آن می‌پردازد. می‌توان گفت از آن هنگام که پیروان اسماعیلیه در شهرها قتل عام شدند و رهبران‌شان به ایجاد قلاع مسلح در خارج از شهرها پرداختند جنبش بُعدی روستائی و ضد شهری به خود گرفت که با سلجوقیه و سنی‌های شهرنشین در تضاد بود. امکاناً بین پیروان اسماعیلیه در روستاها و ترکمن‌ها نیز بر سر چراگاه‌ها رقابت‌هایی وجود داشته است. از دید گاهی دیگر، نوشتهٔ کارول هیلنبراند (Carole Hillenbrand) در مورد مبارزه بین سلجوقیه و اسماعیلیه

از ۱۰۹۴ تا ۱۱۲۴، می باید به این نکته اشاره می کرد که با آن که سلجوقیه در ریشه کن کردن اسماعیلیه توفیقی نیافتند، در واقع با حمله به فرقه های مذهبی گوناگون عملاً به حمایت از اهل سنت برخاستند که خود باعث ایجاد منبع مشروعیتی برای آنها شد.

مقاله ادmond بازورث (C. Edmund Bosworth) درباره اسماعیلیه قهستان و ملوک نیمروز یا سیستان حاوی تاریخچه ای از رویدادهای سیاسی و نظامی است. با تکیه بر الگوی ایده آل ویر، حمید دباشی در نوشته خود به بحث در باره روابط نصیرالدین طوسی با اسماعیلیه می پردازد و او را وزیر/فیلسوفی می شمرد که از اختلافات فرقه ای بری است. مقاله چارلز ملویل (Charles Melville) درباره نقش اسماعیلیه در روابط بین مغولان و سلاطین ملوک در قرن چهاردهم، بیشتر معطوف به کوشش سلطان ناصر محمد برای کشتن قراستقر مرتد، حاکم دمشق، به دست فدائیان اسماعیلی است. در این مورد اگر آگاهی هائی در باره پایداری اسماعیلیه در شام و نیز در باره سیر تحول نزاریه در ایران پس از الموت عرضه می شد بسیار سودمند می بود.

آخرین مقاله این کتاب به قلم عباس امانت و شرحی است مفید و مبسوط از جنبش نقطویه که در قرون چهاردهم و پانزدهم در ایران آغاز گردید، با حروفیه پیوندی نظری یافت و تا هندوستان و آناتولی گسترده شد. انا به نظر نمی رسد که جای این مقاله بسیار سودمند در کتاب حاضر باشد، زیرا نقطویه به تاریخ اسماعیلیه چندان مرتبط نیستند مگر از این بابت که نهایتاً نشان دادند که نظریه های ادواری تاریخ و تحلیل از متون باطنیه بیرون از دائرة اسماعیلیه نیز جایی دارد. به هرتقدیر، اگر بتوان از نقطویه در این مجموعه سخن گفت چرا نباید در آن به بررسی علویه پرداخت؟

از این مجموعه مقالات می توان به عنوان مکمل مفیدی برای «تاریخ اسماعیلیه» دفتری نام برد. انتشار ترجمه مجلدی از منابع اسماعیلیه می تواند همان قدر ارزشمند باشد.

محمود منشی پوری*

میراث استعمار

Farhang Mehr

A Colonial Legacy: The Dispute Over the Islands of Abu Musa, and the Greater and Lesser Tumbs

New York, University Press of America, 1997

220 pp. with Appendices and Index

بیش از یک قرن است که وضعیت حقوقی سه جزیره ابوموسی، تنب بزرگ، و تنب کوچک مورد اختلاف اصلی بین ایران و همسایگانش در خلیج فارس است. ایران همواره آن را میراث "استعمار" دانسته که به امارات متحد عربی منتقل شده است. ادعای ایران بر مدارک تاریخی استوار است و ادعای شیوخ شارجه و رأس الخیمه بر «میراث قبیله ای». هردو کشور از درگیری نظامی اجتناب جسته‌اند و به راه حل حقوقی متمایل‌اند. امارات متحد عربی ترجیح می‌دهد موضوع را به دیوان بین‌المللی لاهه ارجاع کند، در حالی که ایران آن را یک موضوع داخلی می‌داند. در دو دهه گذشته هیچگونه پیشرفتی در مورد جزایر حاصل نشده است. پس از آزاد سازی کویت در سال ۱۹۹۱ بود که این اختلاف شدت یافت (ص ۸). مهر در یک بررسی عمیق تاریخی اظهار می‌کند که افول تدریجی نفوذ ایران و افزایش قدرت بریتانیا موجب تشکیل امارات (Trucial States) و ازدست

رفتن حقوق و منافع سنتی ایران و امپراتوری عثمانی در منطقه خلیج فارس شد (ص ۴۷). استقرار جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۹۸۰ موجب شد امارات متحد عربی ادعای دیرینه خود را به سازمان ملل متحد تسلیم کند. در دوران پس از انقلاب (بویژه از سال ۱۹۸۹ تاکنون) روابط اقتصادی ایران و امارات گسترش یافته و میزان تجارت چند برابر شده است (ص ۶۲).

مهر با تکیه بر سوابق تاریخی می‌نویسد که «سرزمین‌های پراکنده عربی (تحت اختیار مهاجران جواسمی) حتی شباهتی به یک دولت-ملت نداشت» (ص ۹۶). در واقع نادرشاه قصد داشت تمام ساکنان کناره خلیج فارس را به سواحل دریای مازندران کوچ دهد و آنان را جایگزین قبایل ساکن در کناره خلیج فارس کند (ص ۹۶). با سقوط صفویان و پادشاهان ضعیف و نامحبوب قاجار، ایران دچار نقصان مدیریت مؤثر در کشور گردید که به از دست رفتن منافع اقتصادی کشور انجامید.

از آغاز قرن بیستم بریتانیا بازیگر اصلی در صحنه سیاست ایران شد (ص ۱۰۰). فعالیت بریتانیا به طور عمده متوجه بیرون نگاه داشتن قدرت‌های خارجی (فرانسه و روسیه)، به فرمان آوردن قدرت‌های منطقه ای (عثمانی، مصر، سعودی‌ها، و ایران)، و نیز قبایل راهزن مانند جواسم بود (ص ۱۰۱). در این میان، ایران خود را محل مانورهای مرموز قدرت‌های اروپایی می‌یافت که برای به دست آوردن جای پای در منطقه تجمع کرده بودند. گه گاه خود حکومت‌های ایران، بنا به مصلحت، به معاملات مشابهی با اروپائیان متوسل می‌شدند (ص ۱۰۳).

سیاستمداران انگلیسی مصمم بودند تا با تحریف حقایق و تهدید پایگاهی نظامی در خلیج فارس به دست آورند، به همه دلیل هدف آنان کنترل قشم بود، به هر شکل ممکن (ص ۱۰۶). هنری ویلاک، کاردار بریتانیا در تهران، پیوسته به ایران هشدار می‌داد که در صورت رد پیشنهاد بریتانیا در مورد کنترل قشم «ممکن است حاکمیت ایران بر همه جزایر خلیج فارس به خطر افتد» (ص ۱۰۷). ایرانیان کوتاه نیامدند و روابط ایران و بریتانیا تیره شد. بریتانیایی‌ها به استفاده از این گونه تاکتیک‌ها ادامه دادند و هرگاه منافع استراتژیک و اقتصادی‌شان ایجاب می‌کرد از آن بهره می‌جستند (ص ۱۰۸).

بریتانیایی‌ها که نگران حضور روسیه بودند، در برابر هرگونه نفوذ و پیشروی روس‌ها در ایران و افغانستان حساسیت نشان می‌دادند، زیرا این دو کشور را حایلی بین هند و دولت‌های اروپایی می‌دانستند. سرجان ملگم،

فرماندار وقت بمبئی، خاطر نشان ساخت که «خط مقدم دفاع از هند در ایران قرار دارد» (ص ۱۱۳). ایرانیان، به نوبه خود، با سیاستی که به موازنه مثبت معروف شد، از رقابت اقتصادی روسیه و بریتانیا به سود خویش بهره می بردند. در اوایل قرن بیستم، هنگامی که آلمان به خطری برای منافع تجاری هردو کشور بریتانیا و روسیه تبدیل شد، این دو رقیب قدیمی تصمیم گرفتند تا ایران را به مناطق نفوذ میان خود تقسیم کنند. قرارداد ۱۹۰۷ بین بریتانیا و روسیه مرز بین مناطق نفوذ آن دو را در ایران و افغانستان و تبت تعیین کرد. در قرارداد مناطق نفوذ به وضوح مشخص شده بود:

منطقه نفوذ بریتانیا به شکل خطی تعریف شده بود که از قصر شیرین به اصفهان و یزد. . . کشیده می شد. . . تهران و اصفهان در منطقه نفوذ روسیه قرار می گرفت؛ بخش جنوبی سیستان و بلوچستان در منطقه نفوذ بریتانیا واقع می شد. سایر نقاط کشور منطقه بی طرف محسوب می شد که هیچ یک از دو طرف قرارداد نمی توانستند در آن [از ایران] امتیازی مطالبه کنند. بدین ترتیب، روسیه. . . منافع و سیادت بریتانیا را در خلیج فارس پذیرفت و سیاست های روسیه و انگلستان تا استقرار نظام کمونیستی در روسیه هماهنگ باقی ماند (ص ۱۳۷).

همکاری روسیه و بریتانیا سلطه بریتانیا را بر خلیج فارس میسر ساخت. انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه چشم انداز سیاسی منطقه را دگرگون کرد و بریتانیا را وادار ساخت از یک حکومت مرکزی نیرومند در ایران حمایت کند، حکومتی که بتواند در برابر نفوذ احتمالی کمونیسم مقاومت کند (ص ۱۳۹).

در فصل چهارم، مهر وضعیت حقوقی سه جزیره مورد اختلاف را بررسی می کند و اثبات می نماید که اشغال ابوموسی و گرفتن جزایر تنب توسط ایران پس از خروج بریتانیا از خلیج فارس در دسامبر ۱۹۷۱، اقدامی مشروع و قانونی بوده است. هیچ مشکل جدی بعد از این وقایع پیش نیامد. در اواخر دهه ۱۹۷۰، انقلاب ایران و استقرار جمهوری اسلامی وضعیت را دگرگون کرد. رژیم جدید در ایران خطری برای منافع غرب در منطقه بود و اختلاف کهنه بین ایران و امارات متحد عربی را زنده کرد (ص ۱۴۱). مهر می نویسد که موضع ایران با مبانی قانونی همخوانی دارد: اشغال سه جزیره به منزله احیای حاکمیت ایران بر سرزمینی است که از قبل به آن تعلق داشت، اما توطئه انگلستان با شیوخ مانع اعمال این حاکمیت شده بود (ص ۱۴۱). مهر خاطر نشان می سازد که در طی

تاریخ، جواسم و شیوخ حویله ساکن ایران، تابع قوانین و دستگاه قضائی ایران بودند (ص ۱۵۴).

بنابراین، امروز ایران ادعای حاکمیت موروثی جواسم را بر جزیره رد می‌کند. با اشاره به اسناد سال ۱۸۲۰ در آرشیو دیوان هند، مهر می‌نویسد جواسم یک قبیله یکدست نبودند، «بلکه یک پدیدهٔ تصنعی بودند که بریتانیا برای تأمین منافع استعماری خویش خلق کرده بود» (ص ۱۷۰). همهٔ مدارک حاکی از این واقعیت است که، به عنوان مثال، جواسم لنگه اتباع ایرانی بودند و شیخ لنگه نیز مقام رسمی دولت ایران بود. ادعای امارات متحد عربی دربارهٔ وضعیت لنگه مبتنی برچند نامه است که در دهه ۱۸۷۰ بین شیوخ رأس الخیمه و لنگه رد و بدل شده است (ص ۱۷۲). هم مدارک مالیاتی و هم نقشه‌ها، اعم از آلمانی و فرانسوی و آمریکائی، و حتی نقشه «راهنمای خلیج فارس» بریتانیا و نقشه‌های دهه ۱۸۷۰، نشان می‌دهد ایران در طول تاریخ بر این جزایر اعمال حاکمیت می‌کرده است (صص ۱۹۴-۱۹۷). به علاوه، مهر اشاره می‌کند که «در سال ۱۸۸۷ دولت ایران مالکیت خویش را نسبت به جزایر به بریتانیا اعلام کرد و بریتانیا در این مورد اعتراضی ابراز نداشت» (ص ۲۰۲). بریتانیا و امارات، هیچ‌کدام، نتوانسته‌اند ثابت کنند که جزیره‌ها تا قبل از ۱۹۰۳ به صورت سرزمینی خارج از حیطه حاکمیت یک دولت (*terra nullis*) بوده و اشغال آنها پس از سال ۱۹۰۴ نیز براساس اصول معتبر و پذیرفته شده حقوق بین‌المللی بوده است (ص ۲۰۴). مهر می‌نویسد که پس از انقلاب ایران، مقامات ایرانی نشان داده‌اند که موضوع حاکمیت جزایر را به معرض داوری بین‌المللی نخواهند گذارد. اما ایران در دوران پس از انقلاب خویش‌تنداری بیشتری در اختلافش با امارات متحد عربی نشان داده است. مهر می‌توانست بررسی عمیق تری از اوضاع سیاسی و نظامی منطقه خلیج فارس بکند. در سطح منطقه ای، احیای ارتش متعارف ایران پس از پایان جنگ ایران و عراق خطری جدید متوجه ثبات منطقه و یا منافع استراتژیک غرب در خلیج فارس نکرده است. نیروهای دریایی-زمینی ایران برای گرفتن و حفظ هدف‌هایی در حیطه شورای همکاری خلیج (فارس) کفایت نمی‌کند، و حتی اشغال سه جزیره را می‌توان به سادگی برطرف کرد. بیشتر توسعه نظامی ایران پاسخی است به گسترش نیروهای نظامی شش کشور شورای همکاری در دهه ۱۹۹۰. در صحنه داخلی، سیاست ایران در قبال این جزایر تنها به امنیت و نفت مربوط نیست، بلکه نشانه‌ای از دینامیسم مسائل سیاسی داخلی ایران نیز هست.

در مجموع، این کتاب راه را برای درک بهتر تاریخچه سه جزیره مورد اختلاف هموار می‌سازد. چه با نظر مهر موافق باشیم چه نباشیم، تحلیل او تأثیر مهمی بر مطالعات آینده در این باره خواهد داشت. سازماندهی کتاب و تمرکز آن بر موضوع شناخت عمیقی از مسأله به دست می‌دهد. شاید مهم‌ترین فایده کتاب ناشی از کوشش منضبط نویسنده باشد برای رسیدن به کنه میراث استعماری مسأله و تأثیرات باقی مانده آن در سیاست امروز منطقه. این کتاب تحقیق ارزشمند جدیدی است در مجموعه تحقیقات مربوط به منازعات منطقه ای. هم‌چنین، پژوهشی است در باره یکی از جنبه‌های کمتر شناخته شده تاریخ سه جزیره.*

* ترجمه متن انگلیسی از فرهاد عطائی.

نامه ها

دانشمند ارجمند جناب آقای شاهرخ مسکوب:

با ابراز آرزوی بهروزی و توفیق برای شما و *ایران نامه* لازم می دانم مطالبی در باره مقاله جنابعالی در شماره ۳ تابستان ۱۳۷۸ تحت عنوان «یادداشت هائی در باره مینیاتور» معروض دارم.

بسیار خوشحالم که جنابعالی و آن فصلنامه گرانقدر شماره مربوطه را به معرفی و بازشناسی نگارگری ایران اختصاص داده اید؛ هنر مهمی که متأسفانه در دو قرن اخیر توسط هم وطنان و خارجی ها اصالت و ارزش خود را فدای غرب گرایی و دید محدود غربی نموده است. جنابعالی در مقدمه مقاله خود اشاره به کتاب *بهزاد* اینچنانب کرده و نوشته اید که مؤلف پاره ای از «مجلس» های مینیاتور نقاشان دیگر را از آن بهزاد دانسته اند و در نتیجه آثار بهزاد بیشتر از آن شده است که هنرشناسان ایرانی و خارجی می شناسند (بزرگترین هنرمند نام آوری که بیش از ۵۰ سال در دربار تیمور و صفویان به خلق نگاره های اعجاب انگیز مشغول بود).

اولاً باید تأکید کنم که مطالعات و تحقیق من در باره بهزاد و آثار او بیش از ۴۰ سال سابقه دارد و در این مدت هر آنچه کار او و یا منسوب به او بوده در کتابخانه ها، موزه ها و مجموعه های موجود در جهان دقیقاً و کراراً بررسی کرده ام. کتاب من صرفاً برای شناساندن بهتر این نابغه نگارگر ایران زمین و در جهت تعالی هنر ایران زمین بوده است. خصوصاً با شرکت در کنفرانس ها و مطالعات در باره نگارگران ایران در انگلستان و سایر ممالک در عرض ۵۰ سال اخیر متوجه شدم که نویسندگان غربی در این باره با نگرش نارسا و بر پایه بعضی فرضیات غلط آثار بهزاد را بسیار محدود نموده اند و اکثراً در باره بعضی نگاره های منسوب به او اختلاف نظر دارند. متأسفانه در سال های اخیر به علل نادرست سهم بهزاد را در دوران صفوی بسیار ناچیز دانسته اند. بعضی

نویسندگان ایرانی نیز بدون مطالعه مستقل و عمقی نظرات نویسندگان غربی را حجت دانسته اند. اینجانب با استناد به نوشته های معاصران بهزاد و مورخین دوران تیموری و صفوی و با توجه به وقایع و آثار آن زمان ثابت کرده ام که بهزاد اقلًا تا سال ۹۴۰ قمری نه تنها سرپرستی کتابخانه شاهی را به عهده داشته بلکه هم مستقلًا و هم با سرپرستی شاگردانش آثار مهمی از آن دوران بجای گذاشته است. نویسندگان غربی که اثر بهزاد را فقط با کارهایش در دوران تیموریان مشخص می کنند و از تحول سبک استاد در دوران صفوی بی اطلاعند طبیعتاً قضاوتی ناقص و نارسا از سبک و کار استاد ارائه می دهند. اثبات این مطلب برای علاقمندانی که زحمت خواندن تمامی کتاب *بهزاد* را متحمل شوند روشن می شود. و نگاره هایی را که من در کتاب *بهزاد* به او نسبت داده ام نتیجه مطالعات ۴۰ ساله و سابقه تاریخی و شناسائی عمقی و سبک کار بهزاد است.

ناگفته نماند که اظهار نظرها و نوشته های متعددی که در باره کتاب *بهزاد* توسط متخصصین غربی تاکنون شده به دو دسته تقسیم می شوند: یکی آنهایی که با تکیه به فرضیات و نظرات پیشین خود ایراداتی به آن دارند که اغلب نه به اصل مطلب بلکه به بعضی جزئیات آن مربوط می شود. دوم، افراد روشنگر و اساتیدی که خود بانی فرضیات غلط قبلی نبوده اند و حضوراً و در نوشته های خود در باره کتاب *بهزاد* نه تنها مطالب کتاب را تایید کرده بلکه اینجانب را تشویق کرده اند که در باره نگارگری ایران مفصل تر و ترجیحاً با مشارکت آنها اقدام کنم. از بین این اساتید بعضی هم به من گفته اند که از کتاب من برای تدریس به شاگردان خود استفاده می کنند. با تجربه قریب ۵۰ سال زندگی و معاشرت دائم در غرب می توانم بگویم که از طرز فکر آنها در این گونه موارد آگاهی دارم.

جنابعالی در مقاله خود در *ایران نامه* به نکات جالبی در باره نگارگری (مینیاتور) سنتی ایران اشاره کرده اید که خود خدمتی با ارزش به شناسائی این هنر والای ایران می باشد. بنده برای روشن شدن بیشتر بعضی نکات مطالب زیر را معروض می دارم:

۱. نکته شماره ۱۰ صفحه ۵۱۲ مقاله شما اشاره به موضوع مهمی است که در کتاب *بهزاد* بیشتر شرح داده شده است. چکیده مطلب اینکه نگارگر ایرانی تصویر یک صحنه یا واقعه را از دید چشم درونی می نگرد و نه با محدودیت چشم معمولی و تأثیرات سایه و روشن و یا بعد مسافت. این روش هم برای نمودار کامل موضوع و هم برای حذر از شبیه سازی کامل که مخالف با سنت اسلامی است اتخاذ شده. ولی با وجود این نگارگران استادی چون احمد موسی- مولانا ولی الله و

بخصوص بهزاد حالت و حرکت ها را با مهارتی تمام نمایان کرده اند.

۲. نکته شماره ۲۱ صفحه ۵۱۷ مقاله موضوع الگوی "قراردادی" نمایان نمودن بعضی افراد را در نگاره ها بیان می کند. ولی باید توضیح دهم که نگارگران مشهور و درباری اکثراً شاهان یا قهرمانان داستان مورد تصویر را به شکل و شمایل ولی نعمت خود (شاه - شاهزاده . . .) می کشیده اند. مثلاً بایسنقر میرزا - سلطان حسین میرزا - شاه طهماسب - سام میرزا و حسین قلی شاملو لاهاش و . . . در نگاره های سفارشی آنها به خوبی قابل شناسائی با افراد برجسته داستان می باشند. به همین دلیل است که «صورت ها (به ویژه در شاهنامه شاه طهماسبی): خسرو پرویز، اردشیر، بهرام گور، گشتاسب، سیاوش، کی قباد، فریدون و هوشنگ همانند و همه جوانسال و حتی نوجوانند». زیرا آنها نمایانگر شاه طهماسب هستند که در زمان اجرای آن نگاره ها حدود ۲۰ سال بیشتر نداشته است.

ضمناً باید عرض کنم که بایسنقر میرزا پسر شاهرخ بن تیمور بوده و نه برادر او که در نکته شماره ۵ جنابعالی ذکر شده. بایسنقر و برادرش ابراهیم سلطان هر دو شاهزادگان با ذوق و هنر پروری بودند که خود دارای خطی استادانه بودند که به احتمال قوی در سایه پرورش مادر ایرانی خود گوهرشاد بوده است.

امیدوارم که میراث داران هنر ایران زمین با تکیه بر مطالعات دقیق و عمقی خود از سابقه فرهنگی غنی میهن خود بیشتر و بیشتر آگاه شوند. یقیناً کمک نشریاتی چون *ایران نامه* در این زمینه بسیار مهم و با ارزش است.

توفیق شما را در این راه خواستارم

پاسخ شاهرخ مسکوب:

با سپاسگزاری از حسن نظر شما نسبت به *ایران نامه* و توجه به «یادداشت‌هایی دربارهٔ مینیاتور»، البته همان‌طور که یادآوری کرده‌اید «بایسنقر میرزا» پسر شاهرخ پادشاه تیموری است نه برادر وی. از این سهو که ظاهراً از بی‌دقتی بر قلم من جاری شده متاسفم.

و اما دربارهٔ این که نوشته‌اید: «نویسندگان غربی. . . با نگرش نارسا و بر پایه بعضی فرضیات غلط آثار بهزاد را بسیار محدود نموده و اکثراً» دربارهٔ بعضی نگاره‌های منسوب به او اختلاف نظر دارند. . . «شاید حق با شما باشد. ولی من

پس از اظهارنظری در همان آغاز افزوده‌ام: «نویسنده این یادداشت‌ها. . . در مقامی نیست که در اختلاف میان متخصصان داوری کند» طبعاً به علت نادانی، اما این را می‌دانم که همین «نویسندگان غربی» پیشتر و بسیار بیشتر از خود ما به مطالعه روشدار و معرفی بعضی از زمینه‌های فرهنگ، و از جمله مینیاتور ایران، پرداخته‌اند. من نمی‌توانم کارهای ارزشمند آنها را در این مورد، مبتنی بر «نگرش نارسا و بر پایه بعضی فرضیات غلط» بدانم، و گمان می‌کنم که بررسی و بحث کارشناسانه دربارهٔ چگونگی و تعداد آثار بهزاد هنوز به پایان نرسیده است. کتاب *بهزاد* گذشته از آنچه پیشتر گفته شد این امتیاز را نیز دارد که یکی از نخستین «تک‌نگاری»‌هاست که سراسر به یک نقاش پرداخته است. امیدوارم، همان‌گونه که از نامهٔ شما بر می‌آید، در آینده توفیق خواندن آثار دیگران را هم داشته باشیم.



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

**Fascicle 3 of Volume X Published:
FRUIT-GĀVBĀZĪ**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

Please visit *Iranica* website at:
www.iranica.com

authority of the traditional elites and effectively ended their monopoly on the creation and interpretation of culture.

The Presence of Hafiz in Goethe's Writings

Hamid Tafazoli

The article discusses the ways a great European poet, Goethe, became aware of and was influenced by the ideas of one of Iran's great poets, Hafiz, who had preceded him nearly by four centuries. Despite the time lapse, both had quite similar philosophies of life and viewed their contemporary social and political conditions with comparable outlooks. So deep were the similarity of values and attitudes that Goethe proceeded to embark on an imaginary trip to the land of Hafiz, which produced one of the German poet's major works entitled *West-oesstlicher Divan*. Despite the complexity of its ideas and expressions, this masterpiece opened a new vista in the German classical and romantic period which in turn introduced the rest of Europe to Iranian culture and its literary and poetic achievements. Since 1814, according to the author, Goethe diverted his full attention to the study of Oriental and Eastern culture and literature. The publication of a German translation of Divan of Hafiz in the same year had introduced him to the Persian poet. In his imaginary trip, Goethe proceeded from China to India and Arabia and finally settled in Iran, the land of Hafiz whom he called his twin brother.

In the writing of *West-oesstlicher Divan*, Goethe was influenced, the author suggests, by three main characteristics evident in both Hafiz' poetry and Eastern culture. The first was Hafiz' masterful juxtaposition of worldly feelings and metaphysical/ mystic sensations. The second was the Persian poet's style that liberated Goethe from the confines of traditional European poetic forms. The third was the pervasive values in Iranian culture that in Goethe's view had traversed geographic boundaries and engulfed all of the Eastern world.

predominantly Islamist in its worldview, is pro-democracy, reformist and mostly in favor of legalistic, institutionalized methods of social change. The future course of the movement, however, could be influenced by increasingly more vocal secular-nationalistic student groups.

The Indigenous Solution to the Modernization Dilemma The "New" Schools in 19th Century Iran

Monica Ringer

In late 19th century Iran, several dozen European-style schools were established in Tehran, Tabriz, and elsewhere in Iran which marked an important departure from past educational initiatives. These "New" schools manifested an important shift in the discourse of modernization-- a shift which is often overlooked in the scholarship of this period of modernization and reform. The author suggests that in the late 19th century, a new approach to the modernization dilemma was proffered by Abd al-Rahim Talebof and others which indicates a much more sophisticated and complex understanding of the issues of modernization on the part of the reformers than is often recognized. This "indigenous approach" found its practical expression in the establishment of these "New" schools.

While these schools did include European subjects in the curriculum which were not found in the traditional curriculum-- mathematics, foreign languages, sciences-- they were not simply imported European schools. In fact, their hallmark was their synthesis of European and Iranian subjects. They also reflected the fact that intellectuals and educational activists recognized some of the difficulties in importing foreign institutions. The successful synthesis of subjects in the New schools constituted their greatest threat to the traditional educational system and the religious establishment. They also directly challenged the existing social and political elites. The possession of new, scientific knowledge and the status and prestige associated with it also translated into a degree of cultural and moral authority in society, outside of the preserve of the *ulema*.

By proposing to synthesize tradition with modernization, Islam with constitutionalism, and religious instruction with sciences and foreign languages, and by publishing journals which sought to reach directly to the public, these theorists usurped the moral and cultural

seems that the question most frequently discussed is not the relationship between Iran and the West; it is rather the way Iran must face, and interact with, the outside world as a whole and as an increasingly interconnected and unavoidable entity.

The Revival of Iranian Student Movement: A Sociological Analysis

Mehrdad Mashayekhi

In the course of Islamic Revolution of 1978-79 a de facto alliance between the Marxist and Islamist student organizations played an instrumental role in the downfall of the monarchy. Following the clerical capture of power, however, this fragile alliance came to an abrupt end. Fifteen months into the revolution, the Islamic regime had yet to consolidate its power in Iranian universities and other centers of higher learning which had become the hotbed of both Marxist and Islamist groups. In April 1980 government forces attacked campuses in various cities following which the government closed down the universities for a three-year period. It took another fourteen years, roughly around 1997, when the new post-revolutionary student movement reappeared on the political arena.

This essay will make an attempt to provide a sociological analysis of the revived student movement in Iran. Utilizing some of the most recent theoretical perspectives on social movements, notably "resource mobilization" and "political opportunity structure", the analysis will focus on the following interrelated factors in the reemergence of the movement.

a) The role of university campuses, acting as centers of interaction, mobilization, and political socialization of a new generation of Iranian student activists; b) The respective roles of various student organizations in providing leadership for the politically active students; c) The election of Mohammad Khatami in May of 1997 which led to a limited political and cultural liberalization which in turn, facilitated the further expansion of the student movement; and d) The new reformist/legalistic tactics of the dominant student movement- tied to the reformist faction of the government- which has enhanced its resources.

The existing student movement is markedly distinct from both the Marxist-dominated movement of the 1970s as well as the conservative-Islamist student activists of the 1980s. The current movement, while

The election of the new Majles, most of whose members support Khatami's positions, has so far had little effect on the outcome of the ongoing struggle. In fact, just recently, and at the behest of the *vali faqih*, the proponents of a revised and more lenient press law withdrew their proposal without much resistance. However, despite this latest victory of the conservative faction, one can not predict the final outcome of the power struggle that is being waged in the context of the contradictory principles governing the constitution of the Islamic Republic of Iran.

Contemporary Discourse on Modernity in Iran

Jamshid Behnam

Since the beginning of Iran's contacts with the Western, and particularly European societies, nearly a century and a half ago, Iranian intellectuals, politicians and leaders have reacted to western norms and institutions in a variety of ways. Some have admired the West, praised its achievements and values and have tried to emulate and adopt many of its modern characteristics. Others have belittled and denigrated western culture and denied the validity of modern western experience for Iran. In the extreme, the reaction has moved from idealization to vilification of all things Western. From 1920's onward, these reactions have been expressed with a view to the various projects aimed at modernization of Iran. The goal of modernization, including industrialization, adoption of Western techniques and scientific methodology and some, if not all, of its cultural and artistic norms, became the essential component of government programs in Iran from 1925 to 1979. Even the Islamic regime, despite its patently anti-western attitude and its protestations against the onslaught of Western culture, has more or less continued the program of modernization at least in some areas.

In the last two decades, however, the whole discourse on modernization has undergone a fundamental transformation. In the West, the process of economic and cultural globalization coupled with the emergence of new trends of thought on issues such as cultural relativity and diversity and post-modern developments, have contributed to the formation and spread of a new discourse on modernity. Likewise, in Iran both secular and religious thinkers and writers have launched serious discussions on the nature and properties of civil society, democracy, freedom and women's rights with unparalleled urgency. Furthermore, it

Contents

Iran Nameh
Vol. XVIII, No. 2
Spring 2000

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

Constitutional Law In the Islamic Republic of Iran

Said Amir Arjomand

Contemporary Discourse on Modernity in Iran

Jamshid Behnam

The Revival of Iran's Student Movement

Mehrdad Mashayekhi

New Schools in 19th Century Iran: The Indigenous Approach

Monica M. Ringer

The Presence of Hafiz in Goethe's Writings

Hamid Tafazoli