

ارکلیپ . نامه

مجله تحت‌تأثیرات ایران‌شناسی

مقاله‌ها:

- | | |
|------------------|---|
| عبدالکریم لاهیجی | دادگستری در جمهوری اسلامی ایران |
| سعید امیرارجمند | اسلام و دموکراسی در ایران |
| محمد توکلی طرقی | تجدد روزمره و «آپول تدین» |
| باقر پرهام | نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه |
| فریار جواهریان | شهیداد: نمادی دوپهلوی |
| مینا یزدانی | اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی |
| رامین جهانبگلو | مفهوم روشنفکری در ایران معاصر |

گذری و نظری:

گزیده:

- | | |
|------------------|---------------------------------------|
| عبدالرحیم طالبوف | بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت |
|------------------|---------------------------------------|

بررسی و نقد کتاب:

- | | |
|--------------|--------------------------------|
| کلی ترقی | باز گوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی) |
| فرنگیس حبیبی | سنگ صبور (عتیق رحیمی) |

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

دبیران دوره بیست و چهارم:

محمد توکلی طرقي

تورج اتابکی

فرانکلین لوئیس

مدیر داخلی:

مجید میرمنتهایی

سر دبیر:

هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذریبی

احمد اشرف

غلامرضا افخمی

علی بنوعزیزی

سیمین بهبهانی

هاشم پسران

پیتر چلکوسکی

ریچارد ن. فرای

راجر م. سیوری

احمد کریمی حکاک

فرهاد کاظمی

سید حسین نصر

ویلیام ل. هنوی

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، موسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحد آمریکا است.

نوشته‌ها معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل نوشته‌های مندرج در *ایران نامه* با یادآوری ماخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از نوشته‌ها موافقت کتبی مدیر فصلنامه لازم است.

Editor, *Iran Nameh*
Montgomery Ave 4343
Bethesda, MD 20814
USA
Tel: (301) 657-1990
Fax: (301) 657-1983
Email: hhekmat@fis-iran.org
www.fis-iran.org

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XXIV)

Mohmad Tavakoli-Targhi
Touraj Atabaki
Franklin L. Lewis

Managing Editor:

Majid Mirmontahaei

Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholamreza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbahani
Peter J. Chelkowski
Richard N. Frye

Advisory Board:

William L. Hanaway Jr.
Ahmad Karimi-Hakkak
Farhad Kazemi
Seyed Hossein Nasr
Hashim Pesaran
Roger M. Savory

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit and non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is registered under the laws of the states of New York and Maryland and is classified as a Section 501 (c) (3) organization under the Internal Revenue Code.

Contributions are deductible to the full extent of the law.

The view expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the view of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave.
Bethesda, MD 20814
USA
Tel: (301) 657-1990
Fax: (301) 657-1983
Email: hhekmat@fis-iran.org
www.fis-iran.org

Iran Nameh is copyrighted 1990
by the Foundation for Iranian studies.
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor.



FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

The Judicial System in the Islamic Republic of Iran

karim Lahiji

Islam and Democracy in Iran

Said Amir Arjomand

Everyday Modernity and Religious Inoculation

Mohamad Tavakoli Targhi

Throne and Pulpit in *Shahnameh's* Narrative

Bagher Parham

Shahyad: A Two-Faceted Symbol

Faryar Javaherian

Dalghoruki's Confessions and Iranian Identity

Mina Yazdani

The Evolution of Intellectualism in Contemporary Iran

Ramin Jahanbegloo

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقی تجدد روزمره و «آمیول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیاد: نمادی دوبه‌لو
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهاننگلو مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگویی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

ارکلیک . نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

زمستان ۱۳۸۷

سال بیست و چهارم، شماره ۴

عبدالکریم لاهیجی*

دادگستری در جمهوری اسلامی ایران

۱_ سرآغاز: از مشروطیت تا انقلاب سال ۱۳۵۷

در جنبش اعتراضی که به سال ۱۲۸۴ ه.ق به این بهانه که نوز بلژیکی مدیرکل گمرک لباس آخوندی به تن کرده بود آغازید و به تحصن عدهای از «علمای اعلام» انجامید، درخواست تحصن کنندگان تأسیس عدالت‌خانه بود و دستخط مظفردین‌شاه خطاب به صدراعظم در چنین اوضاع و احوالی صادر شد:

ترتیب و تأسیس عدالت‌خانه دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجب‌تر است. این است که بالصّراحه مقرر می‌فرمائیم برای اجرای این نیت مقدس قانون معدلت اسلامی که عبارت از تعیین حدود و احکام شریعت مطهره است باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود، بر وجهی که میان هیچ یک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود و در اجرای عدل و سیاسات به طوریکه در نظامنامه این قانون اشاره خواهیم کرد ملاحظه اشخاص و طرفداری‌های بی‌وجه قطعاً و جداً ممنوع باشد. (۱)

* حقوقدان و نائب رئیس فدراسیون بین‌المللی جامعه‌های حقوق بشر.

منظور «علمای اعلام» تشکیل عدلیه‌ای بود در اختیار آنان برای اجرای احکام و حدود شرعی. از این رو، پس از اعلام مشروطیت و هنگام بحث در باره طرح متمم قانون اساسی در مجلس، ملایان طرفدار مشروطیت هم به مخالفت و ضدیت علنی بانظام قضایی عرفی برخاستند. نخست نامه آخوند ملاکاظم خراسانی را در جلسه مجلس خواندند بدین مضمون که: «یقین است که فصول نظامنامه قانون اساسی را طوری مرتب و تصحیح فرموده‌اند که در مواد راجعه به محاکمات و سیاسات با موازین شرعیه منطبق و به توارد انظار و مرور و دهور و اعصار مورد شبهه و اشکال نباشد.»^(۲) سید عبدالله بهبهانی نیز چنین گفت: «تمام ترتیبات عدلیه راجع به اجرای حکم شرع می‌شود و عدلیه کاری ندارد مگر اجرای قوانین و احکام شرعیه.»^(۳) سید محمد طباطبائی هم پرسید که «با تأسیس محاکم عدلیه دیگر چه کاری برای علما باقی می‌ماند؟»^(۴)

به این ترتیب بود که اختلاف علما با جبهه ترقی خواهان بالا گرفت و بهبهانی به اعتراض دیگر به مجلس نمی‌آمد. احتشام‌السلطنه، رئیس مجلس، به علما پیام داد که «غیر از محاکم وزارت عدلیه، محکمه دیگری نباید باشد و مجتهدان جامع‌الشرایط قضا هم باید در عدلیه انجام وظیفه کرده و حقوق بگیرند.» وی به بهبهانی هم نوشت: «مگر چندی قبل با شما قرار نگذاشتم که حقوق ماهیانه بگیری و در دیوانخانه مشغول قضاوت باشی.»^(۵)

در مجلسی که تناسب قوا به سود ترقی خواهان نبود کار متمم قانون اساسی به انجام رسید. در صدر آن اصل دوم را آوردند با حق وتو برای پنج تن از «علماء» که در مجلس حضور داشته باشند و مانع از تصویب قوانین مخالف «قواعد مقدسه اسلام» شوند. در فصل مربوط به «قوای مملکت» در تعریف قوه قضائیه نوشتند: «قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شرعیات و به محاکم عدلیه در عرفیات (اصل ۲۷).» در فصل «اقتدارات محاکمات» نیز دوباره دو عدلیه شرعی و عرفی را به رسمیت شناختند: «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع‌الشرایط است (اصل ۷۱).»

واضعان متمم قانون اساسی از یکسو به تعریف «امور شرعیه» پرداختند و از سوی دیگر در اصل ۷۲ آوردند که «منازعات راجعه به حقوق سیاسیه مربوط به محاکم عدلیه است. . .» درباره جرایم سیاسی و مطبوعاتی حضور «هیأت

منصفین» را در محاکمه ضروری شناختند (اصل ۷۹) و برای رضایت خاطر حضرات علمای اعلام نیز در اصل ۸۳ آوردند که «تعیین شخص مدعی عموم با تصویب حاکم شرع در عهدهٔ پادشاه است.»

پس از تدوین و تصویب قانون اساسی و متمم آن نیز مناقشه ادامه یافت. مشیرالدوله نخستین وزیر عدلیه در تصویب قانون اصول محاکمات با مخالفت شدید ملایان و از جمله سید حسن مدرس مواجه شد. پس از وساطت نایب رئیس مجلس، مشیرالدوله پذیرفت که ۸ مادهٔ پیشنهادی مدرس را در ابتدای قانون اصول محاکمات بیاورد و کمیسیون عدلیه مجلس شورای ملی قانون را به همین صورت تصویب کرد. در این مواد، دعاوی به سه قسم تقسیم شده بودند: موضوع‌های شرعی از قبیل نکاح، طلاق، وقف، مالکیت و کلیه مسائل حقوقی که در آنها فتاوی علمای ضرورت دارند، در صلاحیت محاکم شرع بودند و دعاوی عرفی، مانند دعاوی مالیاتی، در صلاحیت محاکم عدلیه. مواردی که عرفی یا شرعی بودنشان محرز نبود، در صلاحیت محاکم شرع قرار گرفتند مگر آن که طرفین دعوی صلاحیت محاکم عدلیه را می پذیرفتند.

علی اکبر داور وزیر عدلیه در اوائل دوران رضا شاه، وزارت عدلیه را منحل کرد و کمیسیونی را به ریاست مشیرالدوله برای اصلاح قوانین عدلیه برگزید. داور با کمک مشیرالدوله و محسن صدراالشراف محاکمی از قضات فاضل تأسیس کرد و برای آنکه مورد طعن و لعن علما قرار نگیرد، برخی از روحانیون را هم به عدلیه آورد و به مرور قوانین آئین دادرسی کیفری و آئین دادرسی مدنی را به تصویب مجلس رساند. در تشکیلات جدید عدلیه حوزهٔ صلاحیت و دخالت علما در امور قضائی روز به روز محدودتر شد و تنها یک «محکمه شرع» برای رسیدگی به دعاوی مربوط به «اصل نکاح و طلاق» باقی ماند که آن هم جزو تشکیلات دادگستری بود.

در سال ۱۳۱۰، برای تثبیت اقتدار دولت و تحدید استقلال قضات، قانون تفسیر اصل ۸۲ متمم قانون اساسی را به تصویب کمیسیون قوانین عدلیه مجلس رساندند. به موجب اصل ۸۱ «هیچ حاکم محکمه عدلیه را نمی‌توان از شغل خود موقتاً یا دائماً بدون محاکمه و ثبوت تقصیر تغییر داد مگر این که خودش استعفاء نماید». ولی در آن قانون تفسیری تصریح کردند که: «مقصود از اصل ۸۲ متمم قانون اساسی آن است که هیچ حاکم محکمهٔ عدلیه را نمی‌توان بدون رضای خود او از شغل قضایی به شغل اداری و یا به صاحب

منصبی «پارکه» [دادسرا] منتقل نمود و تبدیل محل ماموریت قضات با رعایت رتبه آنان مخالف با اصل مذکور نیست. هم زمان با این اقدام، قانون مجازات مقدمین علیه امنیت و استقلال مملکت هم به تصویب رسید. ولی رسیدگی به جرایم آنان در صلاحیت دادگاه‌های دادگستری قرار گرفت. مهم‌ترین مورد استفاده از این صلاحیت محاکمه گروه ۵۳ نفر بود که در سال ۱۳۱۶ در دادگاه جنائی تهران برگذار شد.

در سال ۱۳۲۸، رسیدگی به جرایم ضد امنیت و استقلال کشور را به دادگاه‌های نظامی محول کردند.^(۶) در دوران نخست وزیری دکتر محمد مصدق و در اجرای قانون اختیارات نخست وزیر، لایحه قانون حذف محاکم اختصاصی به تصویب رسید. اما، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ محاکم نظامی دو باره به کار افتادند و با تصویب قانون سازمان امنیت و قانون دادرسی و کیفر ارتش، کلیه محاکمه‌های سیاسی (امنیتی) به دادگاه‌های نظامی ارجاع شدند. در این دادگاه‌ها تنها وکلای نظامی حق دفاع را از متهم داشتند.

۲_ دادگستری در دوران انقلاب و پس از انقلاب

۲_۱_ دوران گذار

پس از گذشت بیش از هفتاد سال از انقلاب مشروطیت، در جریان جنبش اعتراضی سال‌های ۵۷- ۱۳۵۶، نه تنها قضات و وکلای دادگستری که دانشگاهیان، دانشجویان، نویسندگان و گروه‌های روشنفکری شرکت‌کننده در آن جنبش، خواستار آزادی زندانیان سیاسی و «احیای استقلال قوه قضائیه و اعاده صلاحیت عام دادگاه‌های دادگستری و انحلال جمیع مراجع قضائی اختصاصی»^(۷) شدند.

در اواخر سال ۱۳۵۶، با اوج گرفتن جنبش دانشجویی و افزایش شمار تظاهرات که به مداخله پلیس و دستگیری روز افزون دانشجویان می‌انجامید، دولت تصمیم گرفت که رسیدگی به این گونه موارد را به دادگاه‌های دادگستری ارجاع کند. این محاکمه‌ها در دادگاه‌های دادگستری، و در اغلب موارد دادگاه‌های جنائی، به صورت علنی برگزار شدند و دفاع از متهمان به اخلاص نظم و درگیری با پلیس... را وکلای دادگستری به عهده داشتند. در دولت شریف امامی و در پی گفتگوهایی که طی چند جلسه بین وزیر دادگستری با نمایندگان جمعیت دفاع از آزادی و حقوق بشر، جمعیت حقوقدانان ایران و کانون وکلای

دادگستری و با حضور دادستان ارتش صورت گرفت، وزیر دادگستری و دادستان ارتش پذیرفتند که از آن پس وکلای دادگستری بتوانند در دادگاه‌های نظامی عهده دار دفاع از متهمان سیاسی شوند. از آن زمان تا آغاز انقلاب پای وکلای دادگستری به دادگاه‌های نظامی باز شد.

چند روز پس از پیروزی انقلاب و استقرار دولت موقت، روزنامه‌ها خبر از نخستین محاکمه انقلابی و اعدام بی‌درنگ چهار تن از امرای ارتش شاهنشاهی دادند. محل محاکمه و اجرای حکم اعدام در همان مدرسه مقرر انقلابیون پس از بازگشت آیت‌الله خمینی به ایران بود. طرفه این که نخست وزیر هم در مصاحبه‌های متعدد به ویژه با روزنامه‌های خارجی و از جمله روزنامه فرانسوی «لوموند» از این محاکمه‌ها اظهار بی‌اطلاعی می‌کرد.^(۸) چنین بود که «دادگاه انقلاب اسلامی» به ریاست یک حاکم شرع که از سوی آیت‌الله خمینی منصوب می‌شد، پایه‌گذاری شد، بی آن که مقرر دادگاه، هویت حاکم شرع و آئین دادرسی حاکم بر این دادگاه معلوم و مشخص باشند.

روزنامه‌های آن زمان هر چند روز، خبر از اعدام‌های جدید می‌دادند. بیدادگری‌ها بی‌حد و حصر بودند ولی شرایط و اوضاع و احوال «انقلابی» چشم و گوش هواداران انقلاب را بسته بود. همگان در پی انتقام گرفتن بودند و نه اجرای عدالت. گروه‌های انقلابی، از اسلامی گرفته تا مارکسیست و کمونیست، یک سره خواستار قاطعیت هرچه بیشتر دادگاه‌های انقلاب بودند.

اما این دادگاه‌ها دولتی در کنار «دولت موقت» به شمار می‌آمدند. با اعتراض‌های مکرر رئیس دولت بود که شورای انقلاب ناگزیر شد که نخستین «آئین‌نامه دادگاه‌ها و دادرسی‌های انقلاب» را در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۵۸ تصویب کند.^(۹) در ماده ۱ این آئین‌نامه آمده است که «به دستور رهبر انقلاب اسلامی ایران در مرکز هر استان یک دادرسی انقلاب اسلامی و به تعداد لازم دادگاه تشکیل می‌شود». از جمله موارد صلاحیت این مراجع رسیدگی به جرائمی بود «که قبل از پیروزی انقلاب برای تحکیم رژیم پهلوی و ایجاد و حفظ نفوذ بیگانگان صورت گرفته است و یا پس از پیروزی انقلاب بر ضد انقلاب اسلامی ایران روی داد و یا می‌دهد».

در ۱۳ تیرماه ۱۳۵۸، شورای انقلاب «لایحه قانونی تشکیل دادگاه فوق‌العاده رسیدگی به جرائم ضد انقلاب» را تصویب کرد.^(۱۰) بر اساس ماده ۲ این لایحه، قضاات دادگاه انقلاب توسط وزیر دادگستری از بین «قضاات شاغل یا

بازنشسته یا حقوق دانان دیگر که به موازین اسلام آگاه باشند» انتخاب می‌شوند. اما نه این ماده و نه دیگر مواد این قانون هرگز به مورد اجرا گذاشته نشدند و از جمله ماه ۱۱ که به موجب آن حکم دادگاه باید «براساس قوانین جاری کشور» صادر شود؛ یا ماده ۱۲ که به متهم حق تعیین وکیل مدافع می‌دهد؛ یا ماده ۱۴ که احکام حبس ابد و اعدام را قابل فرجامخواهی می‌شمرد. ماده ۱۶ این لایحه هم چنان که خواهد آمد، هرگز رعایت نشد. طبق این ماده «هر موقع که هیئت دولت جمهوری اسلامی کار دادگاه‌های فوق‌العاده رسیدگی به جرایم ضد انقلاب را لازم تشخیص ندهد، به موجب تصویب‌نامه آنها را منحل خواهد کرد.»

علی‌رغم این مصوبات، دادگاه‌های انقلاب همچنان مشغول کار بودند و حکام شرع که خود را منصوب امام می‌دانستند و احکامشان را بر اساس فتاوی وی و دیگر فقها صادر می‌کردند و به هیچ قانون و قاعده‌ای و از جمله آئین دادرسی حاکم بر «محاکمه عادلانه» پای‌بند نبودند. در نتیجه خود را مسئول و پاسخگو در قبال وزیر دادگستری و به طور کلی دولت موقت هم نمی‌دانستند. عزل و نصب آنان توسط آیت‌الله خمینی صورت می‌گرفت، بی‌آن که دولت در آن نقشی داشته باشد. این محاکمه‌ها و احکام اعدامی که از سوی دادگاه‌های انقلاب صادر شد و اعدام‌های بی‌درنگی را که متعاقب این احکام انجام گرفت باید از مصادیق اعدام‌های غیر قضائی (extrajudiciaire) به شمار آورد.

۲_۲_ قوه قضائیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی

نخستین پیش‌نویس قانون اساسی که توسط چهار حقوق‌دان^(۱۱) تهیه و تنظیم و از سوی آیت‌الله خمینی به شورای انقلاب فرستاده شد، تصریح می‌کرد که جمهوری اسلامی دولتی است بر «مبنای دموکراسی» که در آن «حاکمیت ملی از آن همه مردم است و باید به نفع عموم به کاربرد و هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند آنها را به خود اختصاص دهد.»^(۱۲) در تعریف قوه قضائیه هم چنین آمده بود: «قوه قضائیه، که اعمال آن با دادگاه‌های دادگستری است، به تمیز حق و اجرای عدالت می‌پردازد.»^(۱۳)

این طرح در کمیسیونی که به دعوت دولت موقت تشکیل شده بود مورد بررسی قرار گرفت و تغییرات عمده‌ای در آن داده شد. مهمترین این تغییرات ناظر به تعریف جمهوری اسلامی و قوه قضائیه بود. در پیش‌نویس جدید، سخنی

از استوار بودن جمهوری اسلامی بر «مبنای دموکراسی» نرفته و حق حاکمیت ملی هم به «حق الهی همگانی» تعبیر شده است.^(۱۴) در تعریف قوه قضائیه هم در اصل ۱۸ آورده اند که: «اعمال قوه قضائیه به وسیله دادگاه‌های دادگستری است که بر طبق موازین اسلامی تشکیل شود و به رسیدگی به دعاوی و حل و فصل آنها و حفظ حقوق عمومی و اجرای عدالت اسلامی بپردازد.»

بدین ترتیب راه را برای اسلامی کردن دادگستری و اجرای «عدالت اسلامی» بازکردند. اما در فصل مربوط به قوه قضائیه اصول کلی ناظر به استقلال این قوه، صلاحیت عام محاکم دادگستری و منع تشکیل دادگاه‌های اختصاصی، و نیز لزوم حضور هیات منصفه در محاکمه‌های سیاسی و مطبوعاتی را حفظ کردند.

در پیش‌نویسی که پس از تصویب شورای انقلاب به مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی (معروف به مجلس خبرگان) ارسال شد، قوه قضائیه مستقل است و رئیس جمهور هم موظف است که، با همکاری با شورای عالی قضایی، لوازم و مقتضیات این استقلال را فراهم آورد (اصل ۱۲۶). شورای عالی قضایی که «استخدام و نصب و عزل قضات و تغییر محل ماموریت و تعیین مشاغل و ترفیع آنان» را برعهده دارد مرکب است از سه تن از مستشاران یا رؤسای شعب دیوان کشور به انتخاب قضات آن دیوان، شش تن از قضات با حداقل ده سال سابقه خدمت قضایی که نحوه انتخاب آنان را قانون تعیین می‌کند، دادستان کل کشور و رئیس دیوان کشور که ریاست شورای عالی قضایی را هم به عهده دارد. اعضای شورا برای مدت پنج سال انتخاب می‌شوند (اصل ۱۳۸).

سرنوشت این پیش‌نویس از همان روز افتتاح مجلس بررسی معلوم بود. آیت‌الله خمینی که با نخستین پیش‌نویس قانون اساسی موافقت کرده و آن را برای تصویب به شورای انقلاب فرستاده بود، در پیامی خطاب به نمایندگان مجلس بررسی از آنان خواست که «اگر ماده‌ای از پیش‌نویس قانون اساسی و یا پیشنهادهای وارده را مخالف با اسلام دیدند، لازم است با صراحت اعلام دارند و از جنجال روزنامه‌ها و نویسندگان غرب زده نهراسند.»^(۱۵)

حواریون او هم در مجلس که مقتضی را موجود و مانع را مفقود و یا غیرقابل اعتنا می‌دیدند، ساختار طرح پیشنهادی را در هم کوفتند و قانون اساسی دیگری ساختند و پرداختند که شالوده آن بر اصل ولایت فقیه و امامت

امت در دوران غیبت امام دوازدهم شیعیان استوار است. در این قانون اساسی اعمال قوه قضائیه به وسیله دادگاه‌های دادگستری است که باید طبق موازین اسلامی تشکیل شود و به حل و فصل دعاوی و حفظ حقوق عمومی و گسترش و اجرای عدالت و اقامه حدود الهی بپردازد» (اصل ۶۱).

بدین ترتیب، «اقامة حدود الهی» را هم جزو وظایف دادگستری قرار دادند. در ترکیب شورای عالی قضایی هم تغییر کلی وارد کردند. آن شورا مرکب بود از رئیس دیوان کشور، دادستان کل کشور و سه تن قاضی مجتهد و عادل که توسط قضاات انتخاب می‌شدند (اصل ۱۹۸). رئیس دیوان کشور و دادستان کل را هم که بایستی «مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی باشند» رهبر جمهوری اسلامی «با مشورت قضاات دیوانعالی کشور» تعیین می‌کرد (اصل ۱۶۲). از همه مهم‌تر این که در اصل ۱۶۳ تصریح کردند که «صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود».

از آنجا که اکثریت آن مجلس را ملایان تشکیل می‌دادند که هیچگونه شناخت و تجربه‌ای در امر قضاوت نداشتند، از یک سو در اصل ۱۶۶ آوردند که «احکام دادگاه‌ها باید مستدل و مستند به مواد قانون و اصولی باشد که براساس آن حکم صادر شده است»، و از سوی دیگر در اصل بعدی تصریح کردند که «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید. . . چنین بود که فتاوی فقها و رساله‌های علمیه جای قانون را گرفت و به حکام شرع و قضاات دادگاه‌های انقلاب رخصت داد تا به صدور احکام غلاظ و شداد، از جمله حکم اعدام به اتهام ارتداد بپردازند.

پس از فوت آیت‌الله خمینی، حواریون وی که با مشکل رهبری مواجه بودند ناگزیر از تجدید نظر در قانون اساسی شدند. طرفه اینکه در این بازنگری هرچند شرط مرجعیت برای احراز مقام رهبری جمهوری اسلامی را حذف کردند ولی هم مقام رهبر را به «ولایت مطلقه امر و امامت امت» ترفیع دادند و هم اختیارات عمده‌ای را به وی تفویض کردند. اما تغییر اساسی در فصل مربوط به قوه قضائیه رخ داد، زیرا با حذف شورای عالی قضایی «مسئولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضائی و اداری و اجرایی» به رئیس قوه قضائیه واگذار گردید. به «مقام رهبری» نیز این حق داده شد که «یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبّر رابرای مدت ۵ سال» به این سمت تعیین کند (اصل ۱۵۷).

بدین ترتیب مسئولیت قوه قضائیه با یک مجتهد منصوب رهبر است. وی به نوبه خود رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل کشور را که باید «مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی باشند» تعیین می‌کند. استقلال قضات را هم به کلی محو کردند و به رئیس قوه قضائیه اختیار دادند که «به اقتضای مصلحت جامعه» و پس از مشورت با رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل که هردو منصوب وی هستند، مقام قاضی را تغییر دهد یا محل خدمت او را عوض کند (اصل ۱۶۴).

۲-۳_ اسلامی کردن دادگستری

پس از آن که قانون اساسی ساخته و پرداخته مجلس مآسالار در همه‌پرسی آذر ماه ۱۳۵۸ تأیید شد، آیت‌الله خمینی نایب رئیس آن مجلس، سید محمد بهشتی، را که رئیس و گرداننده واقعی مجلس «خبرگان» بود، به سمت رئیس دیوان عالی کشور و موسوی اردبیلی یکی دیگر از حواریون خود را، که همانند بهشتی عضو شورای انقلاب هم بود، به مدت پنج سال به سمت دادستان کل کشور منصوب کرد. گرچه طبق قانون اساسی «رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل باید مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی باشند»، از این دو یکی معلم شرعیات در مدارس بود و دیگری پیش‌نماز مسجد و بنابراین نه تحصیلات حقوقی داشتند و نه تجربه قضاوت که از آن راه «آگاه به امور قضایی شده باشند». آیت‌الله خمینی در انتصاب آن دو، بی‌اعتنا به نص صریح قانون اساسی، با قضات دیوان عالی کشور هم مشورت نکرده بود و در پاسخ تذکار یکی از مراجعان بارگاهش گفته بود که «مشورت در مقامی است که انسان مردّد باشد و من تردیدی نداشتم» (نقل به مفهوم). او که تصویب آن قانون اساسی را «تکلیف شرعی» خوانده بود، نخستین کسی بود که چند روز پس از تصویب به نقضش پرداخت!

بدین ترتیب آیت‌الله خمینی در مدتی کمتر از یکسال هم رهبری خود را در قانون اساسی گنجانید و هم قوه قضائیه را به آنگونه که در صدر مشروطیت علمای اعلام، و از جمله مراجع تقلید طرفدار مشروطه، «سیدین سندن»^(۱۶) می‌خواستند، زیر سلطه ملایان کشاند. دو سال بعد هر سه قوه تحت استیلای ملایان بود.

با انتصاب بهشتی و موسوی اردبیلی در رأس دادگستری، برنامه اسلامی کردن دادگستری رو به تحقق رفت. همان گونه که اشاره شد طبق اصل ۱۶۳

قانون اساسی «صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود.» در فقه اسلام قضاوت اختصاص به مجتهدان دارد و بدین دستاویز پای ملایان به دادگستری باز شد. صدها تن از قضات از کار برکنار شدند و به آنان که مورد تصفیه قرار نگرفتند عنوان «مشاور» دادند. رئیس دادگاه طلبه‌ای بود که چند سالی مقدمات زبان عربی و فقه را آموخته بود ولی مشاور او- در واقع مربی و سرپرستش- که دادگاه و محکمه را می‌گرداند، قاضی دادگستری بود و دستکم با لیسانس حقوق و سال‌ها تجربه در مشاغل گوناگون قضایی.

ملایان از راه رسیده که برکرسی ریاست دادگاه‌ها و شعبه‌های دیوان عالی کشور تکیه زدند، نه تجربه قضائی داشتند و نه با سازمان و تشکیلات دادگستری و آئین دادرسی و چگونگی شکایت از احکام دادگاه‌ها در مراجع بالاتر آشنا بودند و نه اصولاً با مقرر و قوانین و نهادهای قضایی که طی ۵۰ سال به وجود آمده بودند. از همین رو ماهیت و شکل را در قانون مجازات اسلامی درهم آمیختند و جرم و گناه را هم مخلوط و مغلوط کردند. جرم عملی است که به دیگری ضرر جانی، حیثیتی یا مالی بزند و یا این که حقوق و آزادی‌های دیگران را سلب کند، و به موجب قانون هم قابل مجازات باشد. گناه ارتکاب عمل حرام است بدون این که ضرری متوجه غیرکند. باده‌گساری، روابط جنسی بین دو انسان بالغ و عاقل و مختار و رفتارهایی از این دست که متضمن ضرر برای دیگران نیستند، هرچند که از نظر شرعی حرام به شمار می‌آیند در حقوق جزای تدوین شده طی دو قرن اخیر جرم محسوب نمی‌شوند و جایی در قانون مجازات و در کنار جرایمی نظیر قتل، سرقت، جعل و تزویر و کلاهبرداری ندارند. وظیفه قاضی هم رسیدگی و احراز ارتکاب جرم است (امر ماهوی). از سوی دیگر، مراجع قضایی هم قانون و قاعده خاص خود را دارند: چگونه بایستی دادخواست را تنظیم کرد، محاکمه چگونه برگزار می‌شود، از حکم دادگاه به چه مراجعی می‌توان شکایت برد و مانند آن‌ها (آئین دادرسی - امور شکلی).

به سخن دیگر، برخی از قوانین (چون قانون مجازات، قانون مدنی و قانون تجارت) ناظر بر ماهیت و موضع مطروح در دادگاه‌اند و پاره‌ای دیگر (چون قانون آئین دادرسی مدنی و قانون آئین دادرسی کیفری) شامل قواعد و اصول حاکم بر محاکمه. اما طلبه و ملاهیچگونه آشنایی با این تفاوت‌ها و طبقه‌بندی‌ها ندارد. آنان کتاب‌های فقهی هزار سال پیش را مدل قرار دادند و برای جامعه

قرن بیستم قانون جزایی و مدنی و امثال آن نوشتند و از مجلس شورای اسلامی گذراندند تا در دادگستری جمهوری اسلامی به موقع اجراء گذارند.

نتیجه چیز دیگری جز اغتشاش و خرابی و هرج و مرج نبود. قوانین تشکیلاتی دادگستری را چند بار تغییر دادند مراحل دادرسی را حذف کردند و حکم دادگاه (حاکم شرع) را قطعی دانستند و لازم‌الاجرا. صدها و هزاران تن انسان در چند دقیقه یا ساعتی «محاكمه» شدند و محکومیت قطعی یافتند و اعدام گشتند و یا به حبس‌های دراز مدت گرفتار آمدند. خرابی و بی‌عدالتی چنان فزونی یافت که حتی «حاکم» هم به آن اقرار کرد. خواستند چاره کنند ولی بدتر از گذشته کردند. احکام دادگاه‌ها را قابل تجدید نظر خواندند، ولی دادگاه‌ها و دادرها را درهم ادغام کردند و، به اقتباس از فقه، قاضی (حاکم شرع) را همه کاره. او هم به نمایندگی از جامعه (مدعی‌العموم) درخواست تعقیب و مجازات متهم را می‌کرد؛ و هم به عنوان قاضی تحقیق (بازپرس) مأمور تحقیق از متهم و جمع‌آوری دلایل جرم بود و هم به عنوان قاضی و رئیس دادگاه، که بنا بر اصل برائت باید بی‌طرف باشد، از کسوت دادستان و بازپرس به در می‌آمد و عهده‌دار محاکمه و صدور حکم می‌شد.

هرج و مرج بیش از دو دهه به درازا کشید تا آن که در سال ۱۳۸۱ با گذراندن یک «آئین‌نامه اصلاحی» دادگاه کیفری و دادرها را چون گذشته از یکدیگر تفکیک و مقرر کردند که «درحوزه قضایی اختیارات دادستان، که در اجرای قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب مصوب ۱۳۷۳ به رئیس حوزه قضایی تفویض شده بود، مجدداً به دادستان محول می‌گردد (ماده ۱۰).

افزون بر این، با تجدید نظر در قانون اساسی و انتصاب یک مجتهد به عنوان رئیس قوه قضائیه از طرف رهبر جمهوری اسلامی و تفویض «مسئولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضائی و اداری و اجرائی» به رئیس قوه قضائیه، مشکل تصدی انحصاری ملایان بر محاکم راهم به گمان خویش حل کردند. با گذشت ده سال از برقراری جمهوری اسلامی، و اشغال مشاغل مهم و پست‌های کلیدی دولتی توسط ملایان، دادگستری با کمبود «مجتهد» برای تصدی ریاست دادگاه‌ها در سطح کشور روبرو شد. با توجه به سنگینی کار و مسئولیت شاق قضاوت، ملایان ترجیح می‌دادند که مقام‌ها و مسئولیت‌های سیاسی را عهده‌دار شوند، از اینرو به مرور دادگستری را ترک گفتند. اشکال شرعی را هم بدین گونه رفع کردند که چون از جمله اختیارات رئیس قوه قضائیه «استخدام قضات

عادل و شایسته و عزل و نصب» آنان است (بند ۳ اصل ۱۵۸). وی به قضاتی که استخدام می‌کند اجازه قضاوت می‌دهد.

به موازات اسلامی کردن سازمان و تشکیلات دادگستری، قوانین ایران را هم با اصول شریعت سازگار کردند. قانون مدنی که قسمت اعظم آن برگرفته از فقه شیعه بود، تغییر زیادی نکرد جز آنکه سن بلوغ دختر در آن به ۹ سال قمری و پسر به ۱۵ سال قمری کاهش یافت و با لغو قانون حمایت خانواده طلاق دوباره حق انحصاری مرد شد و تعدد زوجات هم مجاز و مشروع. سال‌ها بعد به برکت مبارزه پی‌گیر و مستمر زنان ایرانی، سن ازدواج دختر به ۱۳ سال افزایش یافت و وقوع طلاق هم به دادگاه و رأی قاضی موکول شد. ولی قانون مجازات عمومی و قوانین آئین دادرسی مدنی و کیفری را، همانگونه که اشارت رفت، از اساس تغییر دادند و مجازات‌هایی همچون سنگسار، مصلوب کردن و قطع اعضای بدن، شلاق زدن و جرایمی نظیر محاربه و افساد فی الارض، زنا، لواط و قذف را وارد قانون مجازات کردند.^(۱۷)

تغییر دیگر این که در قانون مجازات اسلامی قتل فاقد جنبه عمومی است و تنها دعوائی خصوصی شمرده می‌شود بین بازمانده یا بازماندگان مقتول از یکسو و قاتل از سوی دیگر. وارث یا ورثه مقتول می‌توانند درخواست قصاص کند یا مطالبه دیه. به این ترتیب، حکم عهد عتیق قصاص را که اسلام از تورات اقتباس کرده بود، در نیمه دوم قرن بیستم وارد قانون مجازات ایران کردند. در ماده ۲۰۷ این قانون آمده است که «هرگاه مسلمانی کشته شود، قاتل قصاص می‌شود.» بنابراین، حکم ناظر به کشته شدن مسلمان است و نه مطلق انسان و از آنجا که در اسلام حقوق مسلمان با غیرمسلمان و حقوق مرد با زن برابر نیست، ناگزیر از تفصیل شدند. در ماده ۲۰۹ آوردند که «هرگاه مرد مسلمانی عمداً زن مسلمان را بکشد محکوم به قصاص است لیکن باید ولی زن قبل از قصاص قاتل نصف دیه مرد را به او بپردازد.» درباره غیر مسلمان هم قائل به ذمی و یا غیرذمی شدند و مقرر کردند که «هرگاه کافر ذمی عمداً کافر ذمی دیگر را بکشد قصاص می‌شود، اگر چه پیرو دو دین مختلف باشند و اگر مقتول زن ذمی باشد باید ولی او قبل از قصاص نصف دیه مرد ذمی را به قاتل بپردازد» (ماده ۲۱۰).

طرفه این که نابرابری حقوقی زن و مرد را به سایر مذاهب هم تسری داده اند و کسی که زن یا مادر و یا خواهرش را کشته‌اند بایستی به قاتل ناز

شست هم بدهد تا او قابل مجازات باشد. فاجعه‌بارتر این که قتل کافر غیرذمی مجازات ندارد. توضیح آن که در قانون اساسی جمهوری اسلامی تنها سه اقلیت مذهبی: مسیحی، یهودی و زرتشتی به رسمیت شناخته شده‌اند (اصل ۱۳). در قانون مجازات هم به تبعیت از فقه اسلام اینان را «کافر ذمی» دانسته‌اند. بنابراین، دیگر اقلیت‌های مذهبی و با بی دینان که در قانون اساسی مورد شناسایی قرار نگرفته‌اند، مشمول ماده ۲۱۰ نیستند و جان آنان در پناه و زناهار (ذمه) جمهوری اسلامی نیست. شاهد قضیه ماده ۲۲۶ همان قانون است: «قتل نفس در صورتی موجب قصاص است که مقتول شرعاً مستحق کشتن نباشد و اگر مستحق قتل باشد قاتل باید استحقاق قتل او را طبق موازین در دادگاه اثبات کند.»

در این ماده جواز آدم‌کشی داده‌اند. این حکم دربارهٔ مهدورالدم است که ریختن خونش مباح دانسته شده. در مورد کسی که حرمت خونش به هدر رفته، کافی است قاتل در دادگاه بگوید که مقتول «مرتد» یا «ناصبی» بوده و مهدورالدم. در قتل‌های سیاسی سال ۱۳۷۷ معروف به «قتل‌های زنجیره‌ای»، همین مقوله‌ها در روزنامه‌ها و رسانه‌های خبری رسمی جمهوری اسلامی عنوان می‌شدند. حکم اباحه نه تنها شامل قصاص که ناظر بر دیه هم می‌شود. ذیل ماده ۲۹۵ هم آمده است قاتلی که «ادعای خود را در مورد مهدورالدم بودن مقتول به اثبات برساند، قصاص و دیه از او ساقط است.» اما چنانچه قاتل نتواند ادعای خویش را ثابت کند «قتل به منزلهٔ خطای شبه عمد است» و تنها مستوجب پرداخت دیه.*

قتل بزرگ‌ترین جنایتی است که نسبت به تمامیت جسمانی انسان صورت می‌گیرد. حمایت از حق زندگی و تأمین امنیت فردی و اجتماعی اساسی‌ترین تکلیف و فلسفهٔ وجودی دولت است. از همین رو، مرتکب قتل و جرائم دیگری که رسیدگی به آنها نیازی به شکایت شاکی خصوصی و زیان دیده از جرم ندارند، مستوجب مجازات است، گرچه متضرر از مجرم گذشت کند. یکی دیگر از اصول اساسی حقوق جزا طی سه قرن گذشته، اصل برابری در قانون جزایی است. تنها قانون است که عملی را جرم تلقی می‌کند و مجازات آن را مقرر می‌دارد. این مجازات باید دربارهٔ هر مجرمی فارغ از جنس، مذهب، رنگ، نژاد، طبقهٔ اجتماعی . . . اعمال شود. این اصل محض عدالت و عدالت محض است.

* نگارنده از روزگار جوانی مخالف سرسخت مجازات اعدام بوده و همچنان برای لغو اعدام در عرصهٔ گیتی مبارزه می‌کند

عدالت تنها و تنها در پرتو برابری حقوقی تحقق می‌یابد. جامعه‌ای که بر مبنای تبعیض نژادی، تبعیض مذهبی، تبعیض جنسی و هرگونه تبعیض حقوقی استوار شده، هرگز به سوی جامعه‌ی شهروندی پیش نمی‌رود.

۲_۴_ دادگاه‌های اختصاصی

الف) دادگاه انقلاب

در اصل ۶۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی تصریح شده که «اعمال قوه قضائیه به وسیله دادگاه‌های دادگستری است». اصل صلاحیت عام محاکم دادگستری نه تنها در این اصل و اصول ۱۵۶ و ۱۵۹ قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفته بلکه در اصل ۱۷۲ نوع تنها دادگاه اختصاصی قید شده است. بنابراین اصل «برای رسیدگی به جرایم مربوط به وظایف خاص نظامی یا انتظامی اعضای ارتش، ژاندارمری، شهربانی و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی محاکم نظامی مطابق قانون تشکیل می‌گردد، ولی به جرایم عمومی آنان یا جرایمی که در مقام ضابط دادگستری مرتکب شوند در محاکم عمومی رسیدگی می‌شود.» به تصریح همین ماده، این دادگاه اختصاصی هم تنها صلاحیت رسیدگی به جرایم خاص نظامی یا انتظامی را دارد و سایر جرایم ارتكابی نظامیان در صلاحیت دادگاه‌های عمومی است. ذیل اصل ۱۷۲ هم آمده که دادگاه‌های نظامی «بخشی از قوه قضائیه کشور و مشمول اصول مربوط به این قوه هستند».

اگر تدوین‌کنندگان قانون اساسی می‌خواستند که به موازات دادگاه‌های عمومی، دادگاه‌های انقلاب هم در ساختار قوه قضائیه جایی داشته باشند، بایستی اصل یا اصولی از قانون اساسی را به دادگاه انقلاب اختصاص دهند و تصریح کنند که این دادگاه‌ها نیز، همچون دادگاه‌های نظامی، «بخشی از قوه قضائیه» به شمار می‌روند.

بنابراین مسلم است که با تصویب قانون اساسی و تشکیل دادگستری، دادگاه‌های انقلاب منحل شده‌اند. در لایحه قانونی مصوب شورای انقلاب از این دادگاه به عنوان «دادگاه فوق العاده» یاد شده بود. دادگاه فوق العاده استثنایی است بر اصل صلاحیت عام محاکم عمومی و استثناء نیاز به نص قانونی دارد. قانون اساسی جدید همه قوانین و مقررات سابق را که با آن قانون مغایرت دارند، لغو و نسخ ضمنی می‌کند. در آئین‌نامه دادگاه‌های انقلاب هم آمده بود که این دادگاه‌ها «به پیشنهاد دولت و تصویب مقررات انقلاب اسلامی پس از

کسب اجازه از امام منحل می‌شوند و در این صورت دادگستری کارهای ناتمام آن دادگاه‌ها را ادامه خواهد داد.»^(۱۸)

مفاد این مقررات همگی بر موقتی بودن دادگاه انقلاب نظر دارد و این که پس از تشکیل دادگستری در چارچوب قانون اساسی جدید، «کارهای ناتمام» دادگاه انقلاب به دادگستری محول می‌شود. استظهار به دستور یا اجازه رهبر انقلاب هم کفایت نمی‌کند زیرا که اختیارات رهبر در اصل ۱۱۰ قانون اساسی تصریح شده‌اند. اجازه تأسیس یا ادامه کار محاکم اختصاصی هرگز جزء اختیارات رهبر جمهوری اسلامی، چه پیش و چه پس از بازنگری در اصل ۱۱۰، نبوده است.

اما ادامه کار دادگاه انقلاب ضرورت عملی داشت زیرا که اهرم رعب و وحشت و ابزار سرکوب و اعدام بود. دادگستری اسلامی شده و زیر سلطه ملایان و قوانین ساخته و پرداخته «مجلس شورای اسلامی» هم قادر نبود که به فجایعی نظیر آنچه دادگاه‌های انقلاب طی دوران عملکرد خود به بار آورده بودند، دست یازد. چاره کار را در تقلب دیدند و به گونه‌ای ساده‌لوحانه در اردیبهشت ۱۳۶۲ و به دوران وحشت و اوج گرفتن سرکوب و اعدام، ماده واحده‌ای را با عنوان «قانون حدود صلاحیت دادرها و دادگاه‌های انقلاب» از مجلس گذراندند. به موجب این قانون «دادرها و دادگاه‌های انقلاب بخشی از دادگستری جمهوری اسلامی است و زیر نظر شورای عالی قضایی اداره می‌شوند...» گویی سازمان اداری دادگستری، از جمله دوایر بودجه، کارگزینی یا کارپردازی جزء دادگستری نیست. این موضوع چه ارتباطی به اصل صلاحیت عام «دادگاه‌های دادگستری» که در اصول متعدد قانون اساسی تصریح شده، دارد؟ مگر می‌شود با قانون عادی، یک دادگاه اختصاصی را وارد قانون اساسی کرد؟

بدین گونه به خیال خود به دادگاه‌های انقلاب صبغه قانونی دادند و آن تقلب بارز را در سال ۱۳۷۳ با تصویب «قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب» علنی‌تر کردند. عنوان این قانون خود دلالت بر اختصاصی بودن دادگاه انقلاب دارد. در قانون اساسی در کنار «محاکم عمومی» تنها یک دادگاه اختصاصی مجاز شناخته شده و آن هم برای رسیدگی به جرایم «خاص نظامی یا انتظامی» است و تأکید شده که دیگر جرایم ارتكابی از سوی نظامیان و ماموران انتظامی «در محاکم عمومی رسیدگی می‌شود» (اصل ۱۷۲).

افزون بر این، طبق اصل ۱۶۸، رسیدگی به جرایم سیاسی «با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می‌گیرد.» با تصویب قانون جدید

و توازی دادگاه انقلاب با دادگاه‌های عمومی، تمام جرایم سیاسی را به عنوان «جرایم علیه امنیت داخلی و خارجی و محاربه یا افساد فی الارض و توهین به مقام بنیانگذار جمهوری اسلامی و مقام معظم رهبری و توطئه علیه جمهوری اسلامی...» در صلاحیت انحصاری دادگاه‌های انقلاب قرار دادند. چنین بود که دادگاه‌های انقلاب در دادگستری جمهوری اسلامی همان نقش و موقعیت و ماموریتی را یافتند که دادگاه‌های نظامی در نظام پیشین.

ب) دادگاه ویژه روحانیت

این دادگاه اختصاصی از همان سنخ دادگاه انقلاب است با این تفاوت که این دادگاه هنگام تدوین و تصویب قانون اساسی وجود خارجی نداشت. در ذهنیت حاکمان، ضرورت حکومت می‌تواند هر ممنوع و حرامی را مجاز و مباح سازد و جواز آن هم در فقه آمده که «الضرورات تبيح المحظورات». پس چه باک که امری که در قانون اساسی ممنوع شده از روی ناگزیری توسط رهبر جمهوری اسلامی مجاز به شمار آید! آنان دین و دولت را در هم ادغام کردند و معجون جمهوری اسلامی را به خورد مردم دادند. پس از دولت دینی نوبت به دین دولتی رسید که متولیان خاص خود را می‌طلبید. آخوندی را به عنوان «دادستان ویژه روحانیت» برگزیدند تا از روحانیون و مراجع تقلید مخالف «ولایت امر و امامت امت» بیعت بگیرد و در غیر این صورت آنان را «خلع لباس» کند. بدین گونه بود که دادگاه ویژه روحانیت پا گرفت تا در نظامی که اصل بر تبعیض حقوقی است و در آن ملایان حقوق ویژه دارند، به اجرای رسالتش که پاسداری از سیادت و سروری حاکمان است بپردازد.

این دادگاه رهبر ساخته در ابتدا هیچ قانون و آئین‌نامه‌ای نداشت. در سال ۱۳۶۹ محمدی ری‌شهری، دادستان ویژه روحانیت، آئین‌نامه‌ای تهیه کرد و به دفتر رهبری فرستاد. در ظرف چند روز آئین‌نامه مبدل به قانون شد و رئیس دفتر رهبر خطاب به ری‌شهری چنین نوشت: «قانون تشکیل دادرها و دادگاه‌های ویژه روحانیت و حدود صلاحیت و آئین دادرسی آنها، مورد موافقت مقام معظم رهبری قرار گرفت و معظم‌له در ذیل قانون مقرر فرمودند که با موارد مرقوم برای دادرها و دادگاه‌های ویژه روحانیت موافقت می‌شود.»^(۱۹)

اما این آئین‌نامه یا قانون هرگز به تصویب مجلس شورای اسلامی نرسیده است. بنابر این، رهبر، بر خلاف قانون اساسی، هم برای خویش حق

قانون‌گذاری قائل است و هم حق تشکیل دادگاه اختصاصی. این دادگاه که «به منظور پیش‌گیری از نفوذ افراد منحرف و تبه‌کار در حوزه‌های علمیه، حفظ حیثیت روحانیت و به کیفر رساندن روحانیون متخلف» تشکیل شده زیر نظارت «مقام معظم رهبری» قرار دارد و همو است که دستور تعقیب «متخلفان» را می‌دهد (مواد ۱ و ۱۳ آئین‌نامه).

نتیجه‌گیری

آشکارا، دادگستری جمهوری اسلامی، همچون قوه قانون‌گذاری، زیر سلطه ولایت مطلقه فقیه است که نه تنها قسمت اعظم قوای اجرایی را در اختیار دارد بلکه برای خویش اختیارات فرا قانونی^(۲۰) نیز قائل است. اما عدم استقلال قوه قضائیه تنها مشکل دادگستری ایران نیست. معضل دیگر آن قوانین ملهم از فقه هزار سال پیش است. در صدر این قوانین، قانون مجازات اسلامی است که در گشاده‌دستی در جواز مجازات اعدام کم‌نظیرش باید شمرد. در این قانون اعمالی مستوجب اعدامند که در حقوق جزا جرم تلقی نمی‌شوند. چگونه می‌توان تغییر مذهب را که در اعلامیه جهانی حقوق بشر جزو حقوق زوال‌ناپذیر انسان است، به مرگ جزا داد؟ تبعیض‌های جنسی و مذهبی از ویژگی‌های دیگر این قانون است.

اشاره کردیم که جنبش مشروطیت با شعار خواستن عدالتخانه آغازید. رسالت عدلیه احقاق حق و برقراری عدالت است و عدالت تنها در پرتو برابری حقوقی تحقق می‌یابد. با قوانین تبعیض‌آمیز تامین عدالت ممتنع است. از اینرو اصلاح دادگستری ایران از یک سو در گرو اصلاح قوانین مدنی و جزایی در راستای برابری حقوقی و فارغ از جنس و مذهب و موقعیت اجتماعی است و، از سوی دیگر منوط به تامین استقلال قوه قضائیه بر پایه اصل تفکیک قوا در یک نظام قانون‌مدار و دموکرات.

پانوشته‌ها:

۱. به نقل از احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم،

۱۳۴۰، ص ۷۱.

۲. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، انتشارات پیام، چاپ اول،

۱۳۵۵، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۴۱۸.

۴. همان، ص ۴۱۹.
 ۵. همان، ص ۴۲۱.
 ۶. قانون راجع به صلاحیت دادگاه‌های نظامی، مصوب ۲ مرداد ۱۳۲۸.
 ۷. از بیانیه معروف به ۵۸ نفری، مورخ ۱۱ آبان ۱۳۵۶، به نقل از: جمعیت ایرانی دفاع از آزادی و حقوق بشر، صفحاتی از تاریخ معاصر ایران، تهران، نهضت آزادی، جلد، ۹. دفتر دوم، چاپ اول، ۱۳۶۲.
 ۸. به نقل از روزنامه اطلاعات ۱۰ اسفند ۱۳۵۷.
 ۹. روزنامه رسمی، شماره ۱۰۰۳۹، مورخ ۲۰ مرداد ۱۳۵۸.
 ۱۰. همان، روزنامه رسمی، شماره ۱۰۰۱۸، مورخ ۲۵ تیر ۱۳۵۸.
 ۱۱. ناصر کاتوزیان، محمدجعفر جعفری لنگرودی، حسن حبیبی و عبدالکریم لاهیجی.
 ۱۲. اصول ۱۲ و ۱۴ آن طرح به نقل از: ناصر کاتوزیان: زندگی من، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
 ۱۳. همان، اصل ۱۹.
 ۱۴. اصل ۱۵ پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
 ۱۵. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، تهران، جلد اول، چاپ اول، ۱۳۶۴، صص ۵ و ۶.
 ۱۶. عنوانی است که به سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبائی داده بودند.
 ۱۷. منظور از محارب و مفسد فی الارض کسی است که «برای ایجاد رعب و هراس» دست به اسلحه ببرد اعم از آنکه سلاح گرم باشد یا سرد. در ماده ۱۴۴ قانون مجازات اسلامی در تعریف قذف چنین آمده است:
- «هرگاه کسی به قصد نسبت دادن زنا به شخصی مثلاً چنین گوید: زن قحبه یا خواهر قحبه یا مادر قحبه، نسبت به کسی که زنا را به او نسبت داده است محکوم به حد قذف می‌شود (۸۰ ضربه شلاق) و نسبت به مخاطب که به واسطه این دشنام اذیت شده است تا ۷۴ ضربه شلاق تعزیر می‌شود.»
۱۸. ماده ۳/آئین نامه دادگاه‌های انقلاب، مصوب ۲۷ خرداد ۱۳۵۸.
 ۱۹. به نقل از روزنامه رسمی شماره ۱۳۲۸۵، ۱۵ مرداد ۱۳۶۹.
 ۲۰. از این اختیارات به «حکم حکومتی» تعبیر می‌کنند.

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقی تجدد روزمره و «آپول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیاد: نمادی دوبهلو
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهانگلوی مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

اسلام و دموکراسی در ایران*

اندکی بیشتر از یک سده از سالگرد نخستین قانون اساسی ایران و متمم آن می‌گذرد. در اوائل قرن بیستم در ایران سخن رایج نه در باره «دموکراسی» بلکه در باره «مشروطیت» بود که به حاکمیت قانون و حکومت برگزیده و پاسخ‌گوی مردم می‌انجامید. ایده قانون اساسی از راه غرب و امپراطوری عثمانی در قرن نوزدهم وارد ایران شد و از همان بدو ورود سازگاری‌اش با اسلام هم تأیید شد. در رساله‌ای با عنوان «یک کلمه» که در سال ۱۸۷۱ به چاپ رسید، یوسف‌خان مستشارالدوله استدلال کرد که حکومت مشروطه و دولت نماینده ملت با روح اسلام سازگار است. نظیر چنین استدلال‌هایی به کرات در دوران انقلاب مشروطه مطرح می‌شد. به عنوان مثال، ادعای برخی دیگر این بود که حضرت محمد اولین حکومت مشروطه را تأسیس کرده بود و صلیبیون پس از برگشت به اروپا از سلاطین خود خواستار استقرار چنان نظامی شدند، یا این که حکومت مشروطه نوع ناب و اولیه حکومت در اسلام بوده است، اما مسلمانان آن را به تدریج به دست فراموشی سپردند. (آجودانی، *مشروطه ایرانی*، صص ۳۶۷-۳۶۸ و ۷۲-۳۷۱).

* این نوشته برگرفته از سخنرانی دکتر امیر ارجمند، استاد دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک نیویورک، است که در مارس ۲۰۰۸ در برنامه سخنرانی‌های نوروزی استادان ممتاز رشته ایران‌شناسی که هر سال از سوی دانشگاه جورج واشنگتن و بنیاد مطالعات ایران در این دانشگاه برگزار می‌شود، به زبان انگلیسی ایراد شد. ترجمه نوشته را مهرانوش آریان‌پور برعهده داشته است.

چنین دعاوی که در این دوره رواجی گسترده داشت اغلب به ساده‌انگاری و کلی‌بافی‌های گمراه‌کننده و دوپهلوی می‌انجامید. نمونه‌های جالب اینگونه دعاوی را در کتاب اخیر ماشا‌الله آجودانی، مشروطهٔ ایرانی، می‌توان دید. اما، انتظار اولیه در بارهٔ سازگاری مشروطه با احکام اسلامی هنگامی به شدت مورد تردید قرار گرفت که پیامدهای عرف-محور (secular) قانون اساسی مشروطه و قانون‌گذاری پارلمانی روشن شد. در این مقطع بود که نشریات تازه‌پا به بحث روز مره دربارهٔ مشکلات و مسائلی پرداختند که از پیوند موازین و احکام اسلامی با یک نظام مشروطهٔ مدرن بر می‌خاست. ایدهٔ تطابق کامل اسلام و مشروطه نه تنها با چنین بحث‌ها و تردیدهایی از اذهان زدوده نشد، با پیشنهاد شیخ فضل‌الله نوری دربارهٔ «مشروطهٔ مشروعه» جانی تازه گرفت. گرچه این پیشنهاد بسیاری از مسائل طرح شده در این بحث‌ها را حل نشده برجای گذاشت، اما توانست ماهیت و ابعاد ایدهٔ مشروطهٔ مشروعه را روشن کند و واضعان قانون اساسی را قانع سازد که آن را در اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۹۰۷ جای دهند. این اصل محدود‌کننده حقوق و آزادی‌های مندرج در قانون اساسی بود زیرا شورائی را مرکب از پنج تن از «علما و مجتهدین متدین» مجاز می‌کرد که هر قانونی را که از تصویب مجلس می‌گذشت و با موازین شرع سازگار نبود رد کند. به این ترتیب، قانون اساسی مشروطهٔ مشروعه، برخلاف قوانین اساسی عرف-محور حقوق و اختیارات پارلمان را به شدت محدود می‌کرد:

مجلس مقدس شورای ملی . . . باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی‌الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامی بر عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیاتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند . . . موادی را که در مجلس عنوان می‌شود به دقت مذاکره و غور نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند. رأی این هیات علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجةٔ عصر عجل الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.

از نکات مهم تاریخ مشروطیت ایران که به آن عنایت کافی نشده این است که در سال ۱۹۱۱ تلاش برای تعیین پنج عضو «هیات فقهای ناظر» به سبب تشتت میان علما و مجتهدان شیعی به شکست انجامید. با این حال، از سال ۱۳۰۵ش به بعد شماری از حقوقدانان عالم به مباحث فقهی دست به نگارش و تدوین احکام حقوقی شیعه اثناعشری زدند. اینان از زمره شرکت کنندگان در انقلاب مشروطه بودند و خود را در موفقیت آن سهیم می‌دانستند، از جمله سادات اخوی، محسن صدر (صدرالاشراف)، محمد فاطمی قمی و شیخ محمد عبده. حاصل مهم کار آنان قانون مدنی ایران بود که در کمیته‌ای به ریاست علی اکبر داور، بنیان‌گذار نظام قضائی مدرن ایران و وزیر دادگستری وقت، و شماری از عالمان فقه شیعه تدوین شد. وظیفه‌ای که به ویژه بر عهده فقهای عضو کمیته قرار داشت گنجاندن احکام و موازین فقهی، به ویژه احکام مربوط به ارث و احوال شخصیه، در قالب قانون مدنی فرانسه بود.

به این ترتیب فقه جعفری اسلامی مهم‌ترین منبع حقوق مدنی ایران شد که دو بخش آن به ترتیب در سال‌های ۱۳۰۷ش و ۱۳۱۴ش به تصویب مجلس شورای ملی رسید. گرچه این قانون کاملاً با اصل دوم متمم قانون اساسی سازگار نبود اما در دید حقوق‌دانانی که در تدوین آن دست داشتند از مفاد احکام اسلامی بهره برده بود. در واقع وضع این قانون گامی عقلائی برای حل مسئله جایگاه اسلام و فقه اسلامی در یک نظام مشروطه مدرن به نظر می‌رسید. به جای آن که این قانون را مجلس رأساً تدوین کند و سپس در معرض رد یا تصویب پنج مجتهد قرار دهد، نخست به دست فقها نگاشته شد و آنگاه از تصویب مجلس گذشت. این که رهبران معمم جمهوری اسلامی پس از دستیابی به قدرت تنها به اصلاح یا حذف شمار اندکی از مواد قانون مدنی و برخی دیگر از قوانین موضوعه سال ۱۳۱۴ش دست زدند خود تأیید بر شیوه‌ای است که تدوین‌کنندگان برای تلفیق این قوانین و احکام فقه شیعه به کار برده بودند. در واقع قانون مدنی با اصلاحات اندکی پس از انقلاب نیز معتبر ماند.^(۱) رهبران انقلاب تنها قانون قصاص اسلامی را که هیچگاه در تاریخ ایران اجرا نشده بود به مجموعه قوانین پیشین افزودند.

در قالب این پس زمینه تاریخی، می‌توان به این پرسش پاسخ داد که آیا اسلام و دموکراسی بایکدیگر سازگارند. با توجه به تجربه ایران در دوران مشروطه، پاسخ قطعاً مثبت است مشروط بر آن که اسلام را تنها عنصری در قالب یک

نظام دموکراتیک به حساب آوریم و نه به عنوان منبع و پایگاه [منحصر به فرد] قانون اساسی نظام.^(۳) در واقع اعتقاد به امکان تلفیق اسلام و دموکراسی، تا جنگ جهانی دوم، نقشی عمده در مرحله غیرایدئولوژیک جنبش‌های آزادی‌خواهانه جوامع خاورمیانه داشت، به ویژه هرگاه شریعت به عنوان عاملی برای تحدید اختیارات پارلمان و حکومت به میان می‌آمد. در این مرحله، این فرض که اسلام می‌تواند تنها منبع قانون‌گذاری و حقوق و آزادی‌های عمومی باشد، هرگز نه برای شیخ فضل‌الله نوری متصور بود و نه برای هم‌تایانش. تنها پس از پیدایش و رونق مکتب‌های انحصارگرای ایدئولوژیک، از جمله ایدئولوژی اسلام سیاسی در پاکستان و مصر، بود که این ایده جان گرفت و مطرح شد. انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در ایران تبلور دیگر چنین ایده‌ای بود. واقعیت آن است که با دگرگونی نقش اسلام از عاملی محدودکننده به منبع منحصر به فرد قانون اساسی، اسلام و دموکراسی را باید مانع‌الجمع دانست.

با ایجاد کشور پاکستان در پایان جنگ جهانی دوم، که به عنوان سرزمینی مستقل اکثریت مسلمانان هندوستان را به خود جلب کرد، رهیافت و واکنشی نوین نسبت به ایده دموکراسی در دنیای اسلام شکل گرفت. شالوده این نظام سیاسی اسلامی جدیدآمیزه‌ای از احکام قرآن و حدیث بود در قالب یک ایدئولوژی فراگیر و سازمان یافته، همانند ایدئولوژی مارکسیسم. در نوشته دیگری من به تعریف و تشریح قانون اساسی ایدئولوژی‌زده و سردرگمی‌های ناشی از چنین قوانینی پرداخته‌ام. از جمله این سردرگمی‌ها پیوستن ایده حاکمیت مردم-مهم‌ترین اصل یک قانون اساسی مدرن- به ایده مذهبی و سنتی حاکمیت عالیة الهی است که در نهایت امر به معنای حاکمیت خدا بر ملت تأویل می‌شود. اصل حاکمیت قانون اساسی سال ۱۹۵۶ پاکستان که بر پایه چنین التقاطی تدوین شده بود آفریننده نخستین جمهوری اسلامی در تاریخ شد. گرچه ابوالعلا مودودی و «جماعت اسلامی» اش که مبلغ و مضر به برقراری «حکومت خدا» بر ملت بودند تأثیر چندانی بر سایر اصول قانون اساسی پاکستان نداشتند، اما ایدئولوژی نوین نیرومندی را شکل بخشیدند که هدفش استقرار حکومتی «اسلامی» و تدوین قانون اساسی منبعت از متون مقدس اسلامی بود.

هدف اصلی رهبران مذهبی انقلاب اسلامی ایران نیز جز این نبود. این هدف با تدوین و تصویب قانون اساسی «مکتبی» جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۸ به تحقق رسید. (ارجمند، ۱۹۹۲ الف، ۴۶) شریعت اسلام، چنان که

در مقدمه این قانون آمده، به مثابه یک ایدئولوژی، منبع اصلی آن شد و از یک نظام سیاسی مدرن و قانون اساسی‌اش جز پوسته‌ای بر جای نگذاشت. طبق اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی نه تنها قانون اساسی بلکه «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. . .» دآوری در باره انطباق قوانین با موازین اسلامی- و در واقع وظیفه حراست از بنیان مکتبی نظام جمهوری اسلامی- به عهده شش تن فقهای «شورای نگهبان» گذاشته شده است.^(۳)

میراث خمینی

نه تنها اصول قانون اساسی بلکه رفتار و آراء خمینی در دوران ولایتش را نیز باید عاملی مهم در شکل بخشیدن و تثبیت ابعاد مکتبی این قانون شمرد. خمینی- رهبر بلامنازع انقلاب که رساله‌اش، تحریرالوسیله، را قانون سرزمین نامیدند- بسیاری از فتاوی اولیه این دوران را، به عنوان نائب امام غایب، صادر کرد^(۴) و وی هیچگاه تمایلی به تدوین قانون اساسی نداشت اما رویا رو با اصرار برخی از یارانش به تدوین چنین قانونی تن در داد. گنجاندن مقام ولایت فقیه در قانون اساسی را خمینی به دو تن از مشاوران نزدیک و مورد اعتمادش، محمد بهشتی و حسینعلی منتظری سپرد.^(۵) در سال پایانی عمرش، هنگامی که حکومت با بحران‌ها و شکست‌های گوناگون روبرو شده بود- که بیشتر از کاستی‌های قانون اساسی جمهوری اسلامی ناشی می‌شد- مقام ولایت فقیه را به «ولایت مطلقه فقیه» تبدیل کرد و، در دی ماه ۱۳۶۷ ژانویه ۱۹۸۸، در نامه‌ای خطاب به رئیس جمهور وقت، سید علی خامنه‌ای، نوشت: «حکومت در شکل خدادادی «ولایت مطلقه فقیه» از مهمترین فرمان‌های الهی است و بر دیگر فرامین و احکامش مقدم، حتی بر فرائضی چون نماز و روزه و حج . . . (خمینی، صحیفه نور، ج یازدهم، صص ۶۰-۴۵۹). در پی این حکم، خمینی در حکمی دیگر نهاد تازه‌ای را به نام «مجمع تشخیص مصلحت نظام» برای تکمیل ارکان جمهوری اسلامی و تضمین بقای آن ضروری اعلام کرد (خمینی، ج یازدهم، صص ۴۶۵) و یکی از رهبران رژیم آن را مهمترین دستاورد انقلاب شمرد^(۶) در سال ۱۳۶۸، خمینی اندکی پیش از مرگش نیز فرمان اصلاح قانون اساسی در هفت اصل را صادر کرد، از جمله انتخاب رهبری و تشکیل مجمع تشخیص مصلحت.^(۷)

عنایت به آخرین تحولات حقوقی که در دوره خمینی روی داد از آن رو

مهم است که پی بردن به دلائل دگرگونی‌هائی را آسان‌تر می‌کند که در دوران پس از خمینی در قانون اساسی و نحوه اجرای آن رخ داد. تنها یک روز پس از مرگ وی، مجلس خبرگان رهبری رئیس جمهور وقت، سید علی خامنه‌ای را به جانشینی رهبر جمهوری اسلامی برگزید و به استثنای عنوان «امامت» همه القاب و اختیارات خمینی را به جانشین او اعطا کرد. شاید بتوان این انتقال آرام و بی‌تنش قدرت را یکی از آرام‌ترین موارد تعیین جانشین و انتقال قدرت در تاریخ انقلاب‌های جهان به شمار آورد. این گزینش آرام و بی‌درنگ، اما بر خلاف قانون اساسی جمهوری اسلامی بود زیرا بر اساس اصل ۱۰۷ آن رهبر می‌بایست دارای مرتبه مرجعیت باشد و خامنه‌ای به چنین مرتبه‌ای نرسیده بود.

ایران را می‌توان حکومت مذهبی شورائی نامید که دارای یک رهبر و سه رکن اساسی است. رهبر این نظام در واقع یک سلطان مذهبی است که به نام خدا فرمانروایی می‌کند و دارای اختیارات و قدرتی است بسیار بیشتر از اختیارات و قدرت پادشاهان یا حتی رؤسای برگزیده از سوی مردم. ورای اختیارات گسترده‌ای که قانون اساسی برای رهبر، هم در زمینه‌های داخلی و هم در مورد سیاست خارجی کشور معین کرده است، وی می‌تواند با اتکا به اختیارات نامحدود ولایت فقیه احکام حکومتی نیز صادر کند. خمینی در موارد حساس از این اختیارات استفاده کرد. بنابر این، چنین نظام حکومتی را مشکل بتوان نظامی دموکراتیک نامید. این استدلال که رهبر منتخب مردم است زیرا با رأی اعضای خبرگان رهبری به این مقام می‌رسد، مشروعیتی به نظام نمی‌بخشد؛ چه اعضای معمم مجلس خبرگان در واقع بخش بسیار کوچکی از مردم‌اند و نه اکثریت آن. شورای نگهبان، و در رده بعد مجمع مصلحت و مجلس خبرگان رهبری را همچنان باید سه نهاد مهم جمهوری اسلامی شمرد. قوه قضائیه و دادگاه‌های ویژه روحانیت نیز که پاسخگوی رهبراند در رده‌های پائین‌تر قدرت قرار گرفته‌اند.

قانون اساسی ۱۳۵۸ حق نظارت بر انتخابات ریاست جمهوری و مجلس را به شورای نگهبان محول کرده است.^(۸) این حق، ملهم از الگوی قانون اساسی فرانسه، این شورا را پس از مرگ خمینی به ابزار نیرومند سیاسی جانشینان او مبدل کرده است. در دوران خمینی نیز شورای نگهبان اهرمی مؤثر برای تضمین و تثبیت نظام جمهوری اسلامی بود^(۹) و از ابتدای کار نیز حق نظارت خود را شامل رسیدگی در باره صلاحیت نامزدهای انتخابات مجلس - که در قانون

اساسی اشاره‌ای به آن نشده بود- می‌دانست. اما تعداد نامزدهای نمایندگی که صلاحیت‌شان از سوی این شورا در دوران خمینی رد شده بود از حدود ۱۵ درصد تجاوز نمی‌کرد. این تعداد در دوران پس از خمینی به ۲۵ درصد رسید (ملک احمدی، ۱۹۹۹). در سال ۱۳۷۰، این شورا، بر اساس اصل ۹۸ قانون اساسی که تفسیر این قانون را بر عهده اش گذاشته بود، اعلام کرد که نظارت قید شده در اصل ۹۹ نظارتی استصوابی است و شامل همه مراحل انتخابات، از جمله رد یا تأیید صلاحیت نامزدها نیز می‌شود^(۱۰)؛ (مدنی، ۱۹۹۵، ص ۵۰۹ و علی‌نقی، ۱۹۹۹ ص ۸). با اصرار خاتمی و سایر اصلاح‌طلبان این شورا در انتخابات سال ۱۳۷۸ تعداد نامزدهائی را که فاقد صلاحیت شناخته بود کاهش داد، اما در انتخابات سال ۱۳۸۲ اش صلاحیت قریب به یک سوم نامزدهای انتخابات، از جمله صلاحیت ۸۸ تن از نمایندگان وقت مجلس، را رد کرد. در انتخابات اخیر (۱۳۸۶ش)، شورای نگهبان حدود ۲۰۰۰ نفر از ۷۲۰۰ نامزدهای انتخابات را، که بیشترشان در جناح اصلاح‌طلب جای داشتند فاقد صلاحیت شناخت^(۱۱). با سوءاستفاده خودسرانه و آشکار شورای نگهبان از حق نظارت، نامزدی برای شرکت در انتخابات نه «حق بلکه امتیازی» است که دولت به شهروندان عطا می‌کند (شیرازی، ص ۸۹). با هیچ تعریف عقلائی نمی‌توان چنین دخالتی در انتخابات را سازگار با ملزومات دموکراسی شمرد.

با اصلاح اصل ۹۹ قانون اساسی در اصلاحات ۱۳۶۸ش، به اعضای معمم شورای نگهبان حق تازه‌ای برای نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری تفویض شد^(۱۲). با بهره‌جوئی از حق تازه، شورای نگهبان حدود ۳۳ درصد و ۵۰ درصد از نامزدان نمایندگی را به ترتیب در انتخابات ۱۳۶۹ و ۱۳۷۷ فاقد صلاحیت اعلام کرد. افزون بر این، شورای نگهبان از ارائه هرگونه دلیل برای رد صلاحیت نامزدهای مقام‌های انتخابی دولتی از جمله، ریاست جمهوری، خودداری کرده و برای رد قوانین مجلس نیز خود را موظف به ارائه دلائل قانونی ندانسته است. در نتیجه، این شورا به جای انجام وظیفه اساسی‌اش که «پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی» باشد بیشتر مشغول به دخالت در امور سیاسی است که در مجموع به مختل کردن اجرای وظیفه دیگر شورا نیز که تفسیر قانون اساسی و موازین اسلامی باشد، منجر شده^(۱۳). در این میان، تعمیم حق داوری شورا، در مورد احراز انطباق قوانین با موازین اسلام، به مصوباتی چون لوایح بودجه سالانه دولت نیز تعمیم یافته است. (ارجمند، ۲۰۰۱)

مجمع تشخیص مصلحت رکن دیگر حکومت است که روحانیان بر آن تسلط دارند. این مجمع نیز در عمل بر حوزه اختیارات و وظائف اصلی‌اش، که بر اساس نظر خمینی تعیین شده بود، افزوده است. به نظر خمینی نهاد تازه «نباید به یک قوه مستقل در کنار قوای سه گانه تبدیل شود». این مجمع، با فرارفتن از اختیارات مشخصی که در اصلاحات قانون اساسی ۱۳۶۸ تعیین شده بود فراتر رفته و خود را به یک مجمع قانونگزاری قابل ملاحظه تبدیل کرده است. برخلاف شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت می‌تواند لایحه مورد اختلافی را که به آن ارجاع شده رأساً و بدون موافقت هیچ نهاد دیگری تغییر دهد. افزون بر این، مجمع از همان آغاز کار، با تغییر دادن برخی از مواد و بندهای قوانینی، که حتی مورد اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان هم نبوده‌اند، به کار قانون‌گزاری پرداخته است^(۱۴) با این همه، بر پایه تفسیر شورای نگهبان از قانون اساسی، در سال ۱۳۷۲: «هیچ قوه مقننه‌ای نمی‌تواند قوانین وضع شده توسط مجمع تشخیص مصلحت را مسترد یا ملغی کند»^(۱۵) (هاشمی ۲، ص ۶۵۹).

در اردیبهشت ماه سال ۱۳۸۱، مجمع تشخیص مصلحت در توضیحی خطاب به روزنامه اصلاح‌طلب نوروز، که مواردی از قانون‌گزاری مجمع را مغایر قانون اساسی دانسته بود، تأیید کرد که مجمع، با موافقت مقام رهبری، حق دارد که رأساً به اصلاح یا تغییر قوانینی بپردازد که مورد اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان هم نباشد. در این توضیح آمده است که این حق قانون‌گزاری تلویحاً در بند ۸ اصل اصلاح شده ۱۱۰ قانون اساسی آمده زیرا طبق این اصل مجمع مسئول است «به حل مشکلاتی بپردازد که با توسل به شیوه‌های عادی و متعارف در نظام جمهوری اسلامی حل‌شدنی نیستند»^(۱۶) این استدلال، گرچه به نظر منطقی می‌رسید، تردید روز افزون برخی از سیاست‌پیشگان اصلاح‌طلب را تقویت کرد و آن‌ها را به این نتیجه رساند که تحقق دموکراسی در چهارچوب قانون اساسی فعلی جمهوری اسلامی امکان‌پذیر نیست.

رکن اساسی دیگر قدرت روحانیان، مجلس خبرگان رهبری است با اختیارات محدود قانون‌گزاری^(۱۷) نقش حساس این مجلس در دوران برگزیدن بی‌درنگ خامنه‌ای به عنوان جانشین خمینی آشکار شد. در نظامنامه داخلی مجلس خبرگان (۱۳۶۲، مواد ۱۹۱ و ۱) یک کمیته تحقیق ۷ نفره پیش‌بینی شده که بتواند مستمراً ادامه «شرایط و صفات» مقام رهبری را احراز کند.

چندی بعد، مسئولیت «نظارت بر سازمان اداری دفتر رهبری» با موافقت رهبر، نیز به این کمیته محول شد. (هاشمی ۲، صص ۶۰-۵۹ و مدنی، ۲، صص ۱۱۵-۹۹) مجهز به مسئولیت‌های تازه‌ای همانند حق عزل رهبر و با تشکیل کمیته تحقیق، مجلس خبرگان رهبری به رکنی متنفذ در حکومت شورائی روحانیان مبدل شد.

در سال ۱۳۷۶، کمیسیون ویژه نظارت بر رهبری مجلس خبرگان به رهبر پیشنهاد کرد تا، همراه با تغییراتی در ترکیب اعضای مجمع مصلحت، هاشمی رفسنجانی را، که به پایان دوره ریاست جمهوری‌اش نزدیک شده بود به ریاست مجمع برگزیند. هدف از این پیشنهاد تسریع اجرای اصل ۱۱۰ اصلاح شده قانون اساسی جمهوری اسلامی بود. طبق این اصل یکی از وظائف مجمع تشخیص آرائه ریزنی در مورد سیاست‌های اصلی رژیم است. (ارجمند، ۲۰۰۱، صص ۳۲۴) با مرگ اولین رئیس این مجمع، مجلس هاشمی رفسنجانی را به ریاست آن برگزید.^(۱۸)

پرسش‌انگیزترین تغییر در قانون اساسی تغییرات ناظر بر ساختار و اختیارات قوه قضائیه رژیم بود. متمرکز ساختن قدرت و اختیارات این قوه را باید یکی از اهداف بازنگری قانون اساسی ۱۹۸۹ دانست. در این تغییرات بود که شورای عالی قضایی جایش را به رئیس معمم قوه قضائیه، که رهبر برای یک دوره ۵ ساله برمی‌گزیند، سپرد. (اصل اصلاح شده ۱۵۷) هدف این بازسازی تسریع اجرای وظائف قوه قضائیه مصرح در اصل ۱۵۸ اصلاح شده بود از جمله «نظارت بر اجرای صحیح قوانین». باید توجه داشت که تلاش اصلی برای اسلامی کردن قوه قضائیه در دوران خمینی و ریاست محمد یزدی بر این قوه صورت گرفت. مهم‌ترین اقدام در این دوره حذف نظام دادستانی و حق استیناف بر اساس قانون دادگاه‌های عمومی و انقلاب بود. این اقدام به آشفتگی‌های گسترده و کتمان‌ناپذیر در قوه قضائیه انجامید، آن گونه که رئیس بعدی (و ویرانه‌ای تشبیه کرد و آن را ۷۰ سال عقب‌مانده‌تر از دیگر نهادهای جمهوری اسلامی دانست، خود را متعهد به اصلاح آن شمرد^(۱۹)) (اطلاعات، ۹/۲/۱۳۷۸) و خواستار حمایت مجمع مصلحت در این کار شد. (اطلاعات، ۴/۱/۱۳۷۹) از جمله کارهای شاهرودی احیای ساختار دادرسی پیش از انقلاب با تفکیک دادگاه‌ها به کیفری، خانواده، مدنی و تجاری، و تمیز بین دادگاه و دادستانی و احیای

دادگاه ویژه استیناف بود. (نشر و توسعه ۵۲: ۳) قانون جدید تشکیل دادگاه‌های بدوی و تجدید نظر در بهار سال ۱۳۸۱ش به تصویب مجلس رسید. (اطلاعات، ۲/۶/۱۳۸۱)

هاشمی شاهرودی، که متولد عراق و شاگرد مجتهد اصلاح طلب محمد باقر صدر است، در دوران خاتمی ادعا می‌کرد که هر سه قوه معتقد به اصلاحات‌اند و او به عنوان ریاست قوه قضائیه در نظارت بر حسن اجرای قانون و تبعیت از قانون اساسی حقی کمتر از حق رئیس جمهور ندارد. بر پایه تفسیری موسع از قانون اساسی، وی معتقد به برنامه گسترش اختیارات و «توسعه» قوه قضائیه است. (نشر و توسعه، ۲۲: ۲) به نظر او این قوه دارای دو وظیفه اساسی است، یکی اجرای عدالت و دیگری حق تفسیر قانون اساسی و تضمین سازگاری قوانین عادی و مقررات اداری با قانون اساسی است. (نشر و توسعه، ۲، صص ۱۶-۱۵) چنین ادعائی در مورد حدود نظارت قضایی در نظام حقوقی مدون ایران بی‌سابقه بوده است.^(۲۰) تأسیس یک دادگاه عالی قانون اساسی با حق استیضاح رئیس جمهور نیز به تلویح جزئی از هدف هاشمی شاهرودی است.

افزون بر این، شاهرودی در سخنانش درباره گسترش اختیارات قوه قضائیه ادعا کرده که به عنوان رئیس قوه قضائیه تنها پاسخ‌گوی رهبر است و نه مجلس یا رئیس جمهور. بنابراین استدلال، مجلس نیز حق استیضاح او را یا قضاوت و مقامات دادگستری ندارد. (نشر و توسعه ۳۵: ۲) طرفه این جاست که رهبر، بر پایه همین تفسیر، از قوه قضائیه برای ستیز با اصلاح طلبان در مجلس و رسانه‌های عمومی بهره برده، مأموران امنیتی و بازجویان و شکنجه‌گران را بر کرسی قضاوت نشانده و دادگاه ویژه روحانیت را موظف به تنبیه و مجازات آن گروه از شخصیت‌های مذهبی کرده که جسارت خرده‌گیری را از رژیم یافته‌اند. محاکمه و زندانی کردن عبدالله نوری، وزیر کشور کابینه خاتمی، و محسن کدیور و هزاران تن دیگر از هم‌مسلمان آنان از مصادیق محرومیت قوه قضائیه از استقلال و تبدیل تدریجی آن به یک اهرم سیاسی و اجرائی است.^(۲۱)

از پیامدهای مستقیم و مسلم رشد نظام مذهبی شورائی پس از مرگ خمینی از میان رفتن کامل استقلال مجلس شورای اسلامی بود. دخالت‌های فراقانونی شورای نگهبان از سوئی، و تهدیدها و رفتار غیرقانونی قوه قضائیه، از سوی دیگر، به ضعف روزافزون مجلس انجامید. در مواقع نادری که نمایندگان مجلس می‌توانستند به تصمیمی غیرمنتظره رسند، مخالفت آمرانه رهبر آنان را

به تمکین ناچار می‌ساخت. ضعف و ناتوانی مجلسیان هنگامی بارزتر از همیشه آشکار شد که رئیس مجلس ششم، در آغاز کار مجلس در سال ۱۳۷۹، با اعلام دستور رهبر به عنوان حکم حکومتی، نمایندگان مجلس را از ادامه بحث در باره لایحه اصلاح قانون مطبوعات بازداشت.

قانون اساسی در دوران ریاست جمهوری خاتمی

شاید بتوان تلاش محمد خاتمی برای اصلاح نظام جمهوری اسلامی از درون را به تلاش گورباچف برای اصلاح اتحاد جماهیر شوروی تشبیه کرد. خاتمی هم گرچه در آغاز به موفقیت‌هایی نه چندان اساسی رسید در نهایت با شکست کامل روبرو شد. او که با مخالفتش با سانسور گسترده رسانه‌ها و استعفایش از مقام وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به داشتن گرایش‌های آزادی‌خواهانه شهرت یافته بود، در پی پیروزی چشمگیرش در انتخابات ۱۳۷۶ بسیاری از محدودیت‌های حاکم بر رسانه‌ها را برطرف کرد. دیری نگذشت که مطبوعات با بهره‌جوئی از آزادی‌های نسبی تازه به بحث در باره واژه‌ها و مفاهیمی پرداختند که خاتمی در برخی سخنرانی‌های خویش به کار می‌برد، از آن جمله «جامعه مدنی»، «حقوق مدنی» و «شهروندان» پرداختند. به تدریج واژه‌های دیگری نیز به میان آمد چون «قانون‌مندی»، «تکثرگرایی»، «چند صدایی» و «انحصارگرایی» و سرانجام اعتقاد به تنوع در «قرائت» قرآن و در تفسیر و تأویل احکام اسلام. اما دیری نپائید که با دستور یا موافقت رهبر تعطیل روزنامه‌های بالنسبه انتقادی و دستگیری روزنامه‌نویسان خرده‌گیر از سر گرفته شد و اکنون، در دوران ریاست جمهور احمدی‌نژاد، به اوجی تازه رسیده است. در واقع، با انتصاب برخی از متهمان به ارتکاب یا مباشرت در قتل‌های زنجیره‌ای به مقام‌های حساس وزارتخانه‌های کشور و اطلاعات اندک فرصتی هم که با بازگشایی نسبی فضا برای بحث و جدل در باره این واژه‌ها و مفاهیم فراهم آمده بود از میان رفت. واژه «مشارکت» از واژه‌هایی بود که مکرر در سخنرانی‌ها و وعده‌های خاتمی به میان می‌آمد. به استدلال وی «بهترین راه برای تأمین مشارکت هرچه بیشتر شهروندان برگزاری انتخابات شوراها اعم از روستا و شهر و استان» بود. قانون تشکیل و انتخاب اعضای شوراها سرانجام در سال ۱۳۷۴ تصویب شد و سه سال بعد به مرحله اجرا رسید. در نخستین سالگرد انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری، وی خطاب به جمعی بزرگ از نمایندگان منتخب این شوراها بار دیگر

بر اهمیت توسعه سیاسی و نیاز برای تلاش در راه تلفیق «دموکراسی اسلامی» و «مردم‌سالاری» اصرار ورزید. به گفته او تکیه بر واژه‌های «مقدس»ی چون «انقلاب»، «آزادی»، «اسلام» و «رهبری» به گروه واحدی منحصر نیست. در سال نخست پس از انتخابات، شوراها ۷۱۸ شهردار را برگزیدند و به تدریج به تعیین نقش و وظائف خود در ارتباط با حقوق و مسئولیت‌های دولت مرکزی پرداختند. (ارجمند، ۲۰۰۵)

در مروری بر دوران «اصلاحات» تشکیل شوراها را باید تنها و مهمترین دستاورد خاتمی در زمینه تأمین مشارکت عمومی دستکم در سطح امور محلی به شمار آورد. ناگفته نباید گذاشت که آزادی نسبی انتخابات شوراها ناشی از آن است که دولت مرکزی نه سودی در این انتخابات برای خود متصور می‌بیند و، در نتیجه، نه ضرورتی برای از صافی گذراندن نامزدهای عضویت در این شوراها. استثنا بر این فرض برخی از استان‌های مرزی، از جمله خوزستان است که در آنها اقلیت‌های قومی استقلال طلب تهدیدی برای قدرت دولت مرکزی به شمار می‌آیند. به هر تقدیر، شوراها به سیاست محلی انرژی بخشیدند و با پیوندهایی که با نمایندگان مجلس و وزارت کشور یافته‌اند به مرکز رقابت‌ها و داد و ستدهای سیاسی محل تبدیل شده‌اند. در واقع، شاید بتوان گفت که این شوراها با حضور غیرمستقیم خود در مجلس شورای اسلامی بر امکانات طرح و ترویج منافع محلی خود افزوده^(۲۲) و گرایش به خودمختاری اداری و محلی را تقویت کرده‌اند. در پی ایجاد استان اردبیل، استان بزرگ خراسان نیز به سه استان تجزیه شد و بجنورد، پایتخت خراسان شمالی، و برخی دیگر از استان‌های مرزی نیز در ترویج این گرایش نقشی مهم ایفا کردند.

در این میان، شورای شهر تهران نیز به عرصه آموزش و آزمایش سیاست‌گران جاه‌طلب تبدیل شد. بستر شهرت سعید حجاریان و پیروزی چشمگیرش در انتخابات مجلس ششم در سال ۱۳۷۹ همین شورا بود. انتخابات دوم شوراها در سال ۱۳۸۲، اما، نمایشگر بارز شکست خاتمی و سایر اصلاح طلبان در عرصه سیاسی و معرّف نومییدی مردم از اصلاحات بود. شورای تازه و محافظه‌کار تهران بود که احمدی‌نژاد را به عنوان شهردار تهران برگزید. در انتخابات شوراهای برخی از شهرهای بزرگ ایران، اما، در انتخابات برخی از شهرهای کوچک شمار اندکی از اصلاح‌طلبان به شوراها راه یافتند. گرچه میزان شرکت رأی دهندگان در انتخابات شوراهای شهرهای بزرگ به شدت

کاهش یافت، در برخی از شهرهای کوچک‌تر در خارج از شهرهای بزرگ افت چندانی نداشت. به هر تقدیر، در شورای شهر تهران هواداران خاتمی جای خود را به نمایندگان محافظه‌کار سپردند.^(۲۳) به نظر می‌رسد که احمدی‌نژاد با انتقال بخش بزرگی از بودجه شهر تهران به استان‌های کشور شوراهای محلی را تقویت کرده باشد.

در زمینه نظارت بر اجرای اصول قانون اساسی، خاتمی به کمترین موفقیتی دست نیافت. کمیسینی که وی بر اساس اصل ۱۱۳ برای نظارت بر اجرای این اصول تشکیل داد در عمل دستاوردی نداشت. اصل ۱۱۳ که بر الگوی قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه تنظیم شده بود، مسئولیت اجرای قانون اساسی را بر عهده رئیس جمهور گذاشته بود. اما کمیسیون از رویارویی با شورای نگهبان و قوه قضائیه خودداری می‌کرد، به ویژه از آن رو که شاهرودی برای دستیابی به حق تفسیر قانون اساسی وارد میدان شده بود. سرانجام، در اواخر تابستان سال ۱۳۸۱ سپتامبر سال ۲۰۰۲ خاتمی لایحه افزایش قدرت رئیس جمهور را به قصد نظارت بر اجرای قانون اساسی - که در آغاز دوره دوم ریاست جمهوری خویش عنوان کرده بود، به مجلس ارائه داد. این لایحه در مجلس تصویب شد اما، همان‌گونه که انتظار می‌رفت، به سرعت از سوی شورای نگهبان رد شد. به هر حال، لایحه ملایم‌تر از آن تدوین شده بود که بتواند منشاء اثری شود. به این ترتیب، خاتمی نتوانست با استفاده از فرصت حق رئیس جمهور را به نظارت بر اجرای قوانین تأمین کند. اگر این لایحه در قالب حقوقی و نه اداری و نه حقوقی ارائه شده بود شاید این هدف تحقق‌پذیر می‌شد.^(۲۴) به هر حال، کمیته نظارت رئیس جمهور تنها برای بررسی اقدامات مباین با قانون اساسی بود و اختیاری برای رسیدگی به موارد نقض حقوق بشر نداشت. به رئیس جمهور تنها این اختیار داده شده بود که بودجه‌ای برای قربانیان نقض حقوق بشر در نظر گیرد.

دموکراسی دینی به جای حکومت اسلامی

با رد پیاپی لایحه‌های اصلاح‌طلبانه از سوی شورای نگهبان و آشکار شدن شکست طرح اصلاحات خاتمی، این ظن در اذهان ریشه گرفت که امکان تحقق یک نظام دموکراتیک در قالب کنونی قانون اساسی جمهوری اسلامی ممکن نیست و در نتیجه، اندیشه کنار گذاشتن قانون اساسی دین‌مدار نیز رواج یافت.

اکبر گنجی، هاشم آقاچری، عزت‌الله سحابی و چند تن دیگری از نخستین هواداران جمهوری اسلامی علناً به ترویج این اندیشه پرداختند. در همان هنگام که شورای نگهبان، نهاد مسئول تفسیر قانون اساسی، به تلاش برای کنترل نیروهای سیاسی منتقد پرداخته بود، برخی از روحانیون در نوشته‌ها و گفته‌های خویش بر ناسازگاری نظام دین محور با الزامات دموکراسی تأکید می‌کردند. پیشنهاد حسینعلی منتظری - از معماران اصلی نهاد ولایت فقیه - برای تبدیل ولایت فقیه به نظارت، از نظر سیاسی مهمترین این انتقادات بود. محسن کدیور، از شاگردان جوان منتظری، به تبعیت از استادش، شرحی مبسوط در انتقاد از نهاد ولایت فقیه در قانون اساسی منتشر کرد. این انتقاد در دو مرحله ارائه شد، نخست به صورت تلویحی و در قالب بحثی تطبیقی در بارهٔ مکاتب مشهور شیعی دربارهٔ حکومت. در مرحلهٔ بعدی، وی در کتاب حکومت ولایتی، به روشنی و صراحت به انتقاد از نظر خمینی در بارهٔ ولایت پرداخت و استدلال‌های حقوقی را که در تأیید حکومت دین‌مدار مطرح بود رد کرد. (کدیور، ۱۳۷۷، ص ۱۳) نظریه کدیور در این زمینه منحصراً در چارچوب فقه شیعه تنظیم شده و فقه سنتی شیعه را به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی مورد تردید قرار نداده است.^(۲۵)

اما، نقدهای معرفت‌شناختی تندتر را دربارهٔ نظر دین‌مدار خمینی در سخنان و نوشته‌های مجتهد شبستری می‌توان دید که در دو مجلد انتشار یافته است. در این نوشته‌ها، وی فرض اصلی حکومت مذهبی و قراردادن اسلام را به عنوان مبنای اصلی قانون اساسی به صراحت مردود شمرده. (مجتهد شبستری، ۱۹ صص ۶۶-۴۶، ۱۳۷۵) به ادعای وی هیچ رژیم سیاسی در گذشته بر اساس و مبنای فقه اسلامی بنا نشده است و در آینده هم نباید بنا شود. افزون بر این، وی معتقد است که محمد از فقه تنها برای حل مشکلات حقوقی زمان بهره می‌جست و امروز نیز فقه تنها می‌تواند پاسخ‌گوی مشکلات خاصی باشد که در چارچوب نهادینه شدهٔ نظام سیاسی پدیدار می‌شوند.^(۲۶)

اندیشه‌های مجتهد شبستری در بارهٔ ولایت فقیه بر جنبش اصلاحات دوران خاتمی تأثیری به سزا داشت. در واقع، خاتمی و عبدالکریم سروش هر دو کمابیش همزمان به تشریح و ترویج ایدهٔ «دموکراسی دینی» پرداختند. در دههٔ ۱۳۷۰، سروش پس از ردّ نظریهٔ اسلام به عنوان ایدئولوژی، استدلال کرد که اسلام در اصل سکولار است و بنابر این سازگار با نوع دموکراتیک حکومت که خود به طریق اولی نظامی سکولار است. با این همه، آن جا که یک نظام

دموکراتیک برپایه حکومت اکثریت قرار دارد و از آنجا که اکثر مردم ایران نیز مسلمان‌اند، سروش و خاتمی به این نتیجه می‌رسند که دموکراسی در ایران بالتبع از نوع دین آن خواهد بود. (سروش، ۱۳۷۹، صص ۲۱۵ و ۲۲۰) سروش، با کنار هم گذاشتن ایده مبهم دموکراسی مذهبی و «قرائت فاشیستی فقهای حاکم» از اسلام، حاکمان کنونی ایران را حاملان تحفه استبداد می‌شمرد و ادعا می‌کند که «نسل جوان امروز ایران گوهر دین را با سنت و ایدئولوژی یکی نمی‌پندارد.» و سرانجام، با فاصله گرفتن از نظر پیشین خود که دموکراسی تنها «شیوه» ای عقلانی برای اداره جامعه است، (سروش، ۱۳۷۹، صص ۷۷-۳۷۶) سروش تعریفی کمابیش متداول از دموکراسی ارائه می‌کند که بر پایه سه اصل قرار گرفته است: عقلانیت، تکثر و حقوق بشر. موضع اخیر سروش، اما، در نهایت او را ناچار به پذیرفتن ماهیت «سکولار» - و نه غیرمذهبی یا ضد‌مذهبی - دموکراسی و قانون اساسی می‌کند. کدیور نیز به تدریج پذیرفته است که دموکراسی نه اسلامی است و نه غیراسلامی.

به سخن دیگر، در روند پسامکتبی امروز ایران، می‌توان منتظری را مبلغ دموکراسی اسلام پناه دانست و سروش و خاتمی را معتقد به «مردم‌سالاری دینی» یعنی نوعی از حکومت غیرمشروط اکثریت. اعتقاد اخیر، اما، به گونه‌ای روزافزون ناسازگار با دموکراسی امروزی در عرصه جهانی به نظر می‌رسد؛ دموکراسی بنا شده بر شالوده‌های حقوق بشری که در فرهنگ سیاسی مدرن قوت گرفته و حکومت اکثریت را مشروط و محدود می‌کند. (ارجمند، ۲۰۰۷ ب)

فشرده سخن:

دموکراسی در اصل یک مفهوم سیاسی یونانی است که مردمان مسیحی، هندو، یهودی و مسلمان اسلامی در دوره‌های متفاوت تاریخ خود به آن سویکردهای گوناگون و متغییر داشته‌اند. تاریخ معاصر ایران دال بر آن است که رابطه بین اسلام و دموکراسی، همانند شکل‌های گوناگون قوانین اساسی اسلامی و معنای دموکراسی در دوره‌های مختلف تاریخ، همواره در تغییر و تحول بوده است. در این نوشته از سه نوع ارتباطی که بین اسلام و دموکراسی وجود داشته است سخن گفته‌ام. در نوع نخست، اسلام به عنوان عامل محدود کننده رفتار حکومت و کار قانون‌گزاری شمرده می‌شود و نه منبع و سرچشمه اصلی قانون اساسی. در نوع دوم اسلام به عنوان منبع قانون اساسی و ساختار و رفتار حکومت

دولت مطرح است و نه تحدیدی بر آن‌ها. در نوع نخست می‌توان به راه‌هایی برای سازگاری اسلام و دموکراسی دست یافت در حالی که در نوع دوم امکان سازگاری این دو یکسره از میان می‌رود، چنان که در دوران ایدئولوژیک تاریخ خاورمیانه مشهود بود و در قانون اساسی جمهوری اسلامی این ناسازگاری منشاء مشکل عملی و نظری لاینحلی شده است. اما در چرخشی دیگر، جهان کمابیش از عرصهٔ مکتب و ایدئولوژی پا فراتر نهاده و به قلمرو حکومت قانون راه برده است. به ویژه در جوامع اسلامی جهان نشانه‌های بسیار از پیدایش و گسترش قریب‌الوقوع مرحلهٔ پسامکتبی دموکراسی می‌توان دید.

امروز آشکارا در این جوامع گرایش به حکومت محدود و مقید به قانون اساسی رونقی روزافزون یافته است؛ قانونی که نه بر پایهٔ قوانین اسلام بلکه با احترام به موازین آن تدوین شده باشد. تعاریفی که کدیور، سروش و خاتمی از دموکراسی دینی به دست داده‌اند چه بسا از چنین گرایشی نشأت گرفته باشد. این که آیا می‌توان قانون اساسی ایران را نیز بر اساس چنین تعریف‌هایی از دموکراسی باز نوشت آینده پاسخ خواهد داد. شاید بتوان به چنین تحولی در آیندهٔ دور دل بست. در آن آینده، اما، به گفته جان مینارد کینز، اقتصاددان نامی قرن بیستم، ما همگی مرده‌ایم.

پانویس‌ها:

۱. تلاش‌های نخستین برای اسلامی کردن نظام قضایی کشور، حذف دادستانی و واگذاری وظائف دادستان، بازجو و قاضی به یک فرد متوقف شد، دادرها احیاء شدند و قانون و آئین دادرسی مدون مجلس بار دیگر به عنوان منبع اصلی احکام قضات بر فقه اولویت یافتند. هرچند به شورای نگهبان حق رد قوانین مصوب مجلس، و به تعبیری حق «قانونگزاری منفی» داده شده است، اصل ۱۶۷ قانون اساسی فقه شیعهٔ جعفری را تنها در صورت نبود مادهٔ مربوط در قانون مدون منبع قابل استناد می‌شمرد.

۲. هیچ قانون اساسی دموکراتیکی بر اساس احکام مسیحیت در غرب یا هندوئیسم در هند تدوین نشده است. این دعوی که قانون اساسی کشورهای اسلامی باید بر پایهٔ احکام اسلام تدوین شود ناشی از آمیختن مقولات نامتجانس است.

۳. این اصل اقتباسی از شورای قانون اساسی جمهوری سوم فرانسه بود که مسئولیت نگاهبانی از قانون اساسی را برعهده داشت.

۴. القابی چون نائب امام، ولایت الامر و ولی فقیه در اشاره به شخصی داده می‌شود که در غیبت امام زمان، و به نیابت از او، سرپرستی امت مسلمان را برعهده می‌گیرد. من آن را به «سلطنت مذهبی» تعبیر کرده‌ام.
۵. در اصل، ولایت فقیه به معنای نظارت و دخالت و تصمیم‌گیری در باره امور حسبی مؤمنان بوده است. خمینی آن را به معنای حکومت جانشین امام غائب گرفت.
۶. آیت‌الله عبدالکریم موسوی اردبیلی، رئیس شورای عالی قضایی مصدر چنین داوری بود. (شیرازی، ص ۲۳۶).
۷. شورای بازنگری قانون اساسی در بدو تشکیل مهلتی ۲ ماهه برای انجام وظیفه داشت. این وظیفه محدود به بازنگری همان اصول مورد نظر خمینی بود. (صورت جلسات شورا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۴).
۸. وظائف این شورا ترکیبی از وظائف پنج مجتهد طراز اول و شورای قانون اساسی ۱۹۵۸ فرانسه بود.
۹. در اولین انتخابات ریاست جمهوری که درست یک ماه بعد تصویب قانون اساسی برگزار شد، هنوز قواعد خاصی در مورد نظارت برانتخابات تصویب نشده بود. از همین رو شورای نگهبان رأساً صلاحیت ۱۰۶ تن از نامزدها را تأیید و تنها صلاحیت ۱۸ تن را که اغلبشان گرایش‌های چپی داشتند رد کرد. فقهای شورای نگهبان می‌بایست بعدها از این سهل‌گیری خود پشیمان شده باشند زیرا نتیجه‌اش انتخاب ابوالحسن بنی‌صدر به مقام اولین رئیس جمهور ایران بود. در انتخابات بعدی ریاست جمهوری در تابستان ۱۳۶۰ شورای نگهبان ضوابط سخت‌تری را در احراز صلاحیت نامزدها، به ویژه «اعتقادشان به اصول جمهوری اسلامی» و دیگر صفاتی که در اصل ۱۱۵ قانون اساسی مندرج شده، در نظر گرفت. از آن پس در انتخابات ریاست جمهوری صلاحیت شمار اندکی از نامزدها مورد تأیید شورا قرار گرفته است: در انتخابات ۱۳۷۶، ۴ نفر از ۲۳۸، در ۲۰۰۱، ۱۰ نفر از بیش از ۸۰۰ نفر و در ۱۳۸۴ تنها ۷ نفر از ۳۰۱۰ نفر.
۱۰. اختیارات تازه با اصلاح قانون انتخابات در سال ۱۳۷۴ تأیید شد. (هاشمی، ج ۲، ص ۳۱۵).
۱۱. این رقم رقمی تقریبی است.
۱۲. قانونی که متعاقب اصلاحیه وضع شد مسئولیت احراز سطح اجتهاد نامزدهای مجلس خبرگان را برعهده شورای نگهبان گذاشت. (هاشمی، ج ۲، صص ۵۳-۵۴).
۱۳. به یقین می‌توان ادعا کرد که شورای نگهبان در زمینه نهادسازی حقوقی و قضائی در جمهوری اسلامی نقشی ایفاء نکرده است زیرا، برخلاف معمول دادگاه‌های قانون اساسی در بسیاری از کشورها، تفسیرهای مدونی از خود برجای نگذاشته.
۱۴. در حدود یک سوّم موارد قانونگزاری این مجمع در چهار سال نخست عمر آن از این موارد بوده اند.

۱۵. عمده‌ترین قوانینی که در مجمع تشخیص مصلحت تدوین شده عبارت است از: قانون تشکیل دادگاه‌های انضباطی قضات در بهار ۱۳۷۰، قانون نفقه و قانون انتصاب قضات زن در پائیز ۱۳۷۱ و اصلاحیه آن در بهار ۱۳۷۴، قانون دادگاه‌های نظامی در تابستان ۱۳۷۳ و قانون مجازات قاچاق و معاملات غیرقانونی ارزی. (هاشمی، ج ۲، صص ۵۹-۶۴۸-۴۶۷)
۱۶. باید به یاد داشت که مجمع تشخیص مصلحت شامل ۶ فقیه مجتهد عضو شورای نگهبان است. به این ترتیب بر اختیارات این گروه از فقها افزوده شده است. به گفته یکی از این فقها آنان دو وظیفه اساسی را ایفاء می‌کنند، یکی تصمیم‌گیری بر اساس احکام شریعت (در شورای نگهبان) و دیگری داوری در باره مصلحت و منفعت نظام (در مجمع مصلحت). (ارجمند، صص ۳-۲۰۰۱)
۱۷. با این حال، همانگونه که جوادی آملی به درستی اشاره کرده است، مجلس خبرگان، بر خلاف مجمع تشخیص مصلحت، می‌تواند مستقل از خواست رهبر تصمیم گیرد. (۱۳۷۷، ص ۱۲)
۱۸. علی مشکینی در ۸ مرداد ۱۳۸۶ درگذشت.
۱۹. مشکل مزمن کمبود قضاتی که تحصیلات فقهی دارند، «اسلامی کردن» بیشتر قوه قضائیه را دشوار کرده است. در سال ۱۳۷۸، تنها ۵۰۰۰ قاضی برای ۱۰۰۰۰ شغل قضاوت وجود داشت و دانشکده‌های حقوق سالانه تنها ۶۰۰ فارغ‌التحصیل داشتند. (اطلاعات، ۸/۱۲/۱۹۹۹). افزون بر این، تنها تعداد معدودی از طلاب حوزه علمیه توان کسب درجه اجتهاد داشته‌اند.
۲۰. این ادعا مبتنی بر تفسیری موسّع از اصول ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۷ و ۱۷۰ قانون اساسی ناظر بر مشروعیت ضوابط اسلامی و رویه قضایی واحد و نیز اصول ۱۷۴ و ۱۷۳ که به ترتیب ناظر بر ایجاد دادگاه عالی اداری و اداره بازرسی کشور زیر نظر قوه قضائیه است.
۲۱. ارقام تأیید نشده‌ای که توسط مرکز روحانیون مخالف رژیم در متون ارائه شده، دال بر آن است که در سال ۱۹۹۸، ۳۰۰۰ روحانی در زندان به سر می‌بردند. (Buchta، ص ۹۸)
۲۲. این روند را باید یکی از پیامدهای نقائص نظام پارلمانی جمهوری اسلامی، از جمله نبود احزاب سیاسی و تحدید اختیارات مجلس از سوی شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت، دانست.
۲۳. در تهران کمتر از یک سوّم کل واجدین شرایط، که در انتخابات پیشین جمهوری اسلامی بی‌سابقه بود، به پای صندوق آراء رفتند. به گفته یکی از شورایهای محلی چه توفعی می‌توان داشت وقتی که نمی‌گذارند رئیس جمهور هم انجام وظیفه کند. (تاج‌بخش، ۲۰۰۳، ص ۲)
۲۴. نگارنده در تماس با دفتر رئیس جمهور (خاتمی)، معاون او ابطحی و تنی چند از نمایندگان اصلاح‌طلب همین پیشنهاد را ارائه کردم.

۲۵. در بهار سال ۱۹۹۹، دادگاه ویژه روحانیت، آگاه از خطری که کدیور و آراءش می‌توانست برای حکومت ولایت فقیه بیافریند، او را به ۱۸ ماه زندان محکوم کرد.

۲۶. افزون بر این، مجتهد شبستری (۲۰۰۰، ص ۱۲) به صراحت تفسیر روحانیون حکومتی از اسلام را رد کرده بود از جمله این که فقه اسلام شامل احکام قابل اجرای سیاسی، اقتصادی و حقوقی و مناسب برای همه جوامع در همه اعصار است. و دیگر این فرض که نقش دولت در جوامع مسلمان اجرای همین احکام باید باشد.

منابع:

(به فارسی):

- ماشاءالله آجودانی: *مشروطه ایرانی*، لندن، ۱۳۸۲.
- محمد هاشمی: *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، ۲ جلد، ۱۳۷۵.
- ۱. جوادی عاملی: *جایگاه فقهی-حقوقی مجلس خبرگان حکومت اسلامی*، تهران، ۱۳۷۷.
- محسن کدیور: *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
- : *حکومت ولایتی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
- روح الله خمینی: *صحیفه نور*؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی. چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۲.
- سید جلال مدنی: *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، ۱۳۷۴.
- محمد مجتهد شبستری: *هرمنوتیک: کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- : *نقدی بر قرائت رسمی دین*، تهران، طرح نو.
- حسینعلی منتظری: *دراسات فی ولایت الفقیه*، ۲ جلد، قم، ۵۱۴۰۸. ق.
- صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ج ۱، ۱۳۶۹.
- عبدالکریم سروش: *سیاست نامه*، تهران، صراط، ۱۳۷۹.

(به انگلیسی):

Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran* New York: Oxford University Press, 1988.

-----, 1992 "Constitutions and the Struggle for Political

Order: A Study in the Modernization of Political Traditions,” *European Journal of Sociology*, 33.4, pp. 39-82.

-----, 1992b “Constitution of the Islamic Republic,” *Encyclopedia Iranica*, Vol. 6 (1992), pp. 150-58.

-----, 2001 “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, pp. 301-32.

-----, 2005 “The Rise and Fall of President Khātami and the Reform Movement in Iran,” *Constellations*, 12.4: 504-22.

-----, 2007a “Shari`a and Constitution in Iran: A Historical Perspective,” A. Amanat & F. Griffel, eds., *Islamic Law in the Contemporary Context. Shari`a*, Stanford University Press, , pp. 156-64.

-----, 2007b “Islamic Constitutionalism,” *Annual Review of Law and Social Science*, 3 (2007), pp. 115-40.

-----, 2008 “Islam and Constitutionalism since the Nineteenth Century: The Significance and Peculiarities of Iran,” in S.A. Arjomand, ed, *Constitutional Politics in the Middle East*, pp. 33-62.

W. Buchta, *Who Rules Iran? The structure of Power in the Islamic Republic*, Washington, D.C.: The Washington Institute for Near East Policy, 2000.

Kaveh Ehsani, 2009 “The Urban Provincial Periphery in Iran: Revolution and War in Ramhormoz,” in A. Gheissari, ed., *Contemporary Iran. Economy, Society, Politics*, Oxford University Press, pp. 38-76.

Farshad Malekahmadi 1999 “*The Sociological Intersection of Religion, Law and Politics in Iran: Judicial Review and Political Control in the Islamic Republic of Iran*,” Ph.D. Dissertation, State University of New York at Stony Brook.

Asghar Schirazi, 1997 *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*, tr. J. O’Kane, London: I.B. Tauris.

Hootan Shambayati, 2004 “A Tale of Two Mayors: Courts and Politics in Iran and Turkey,” *International Journal of Middle East Studies*, 36.2: 253-275.

Kian Tajbakhsh 2003 “Fate of Local Democracy under Khatami,” Woodrow Wilson Center Website, Events, 12/16/2003.

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقی تجدد روزمره و «آمپول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیاد: نمادی دوبهلو
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهاننگلو مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوّم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوّم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

تجدد روزمره و «آمیول تدین»^(۱)

۱. روایتی دیگر از تجدد

تجدد ایرانی لایه‌های تاریخی چندگانه داشته و هر لایه جویشی برای پاسخگویی به یکی از دشواره‌های زندگی روزمره بوده است. تنها با کند و کاوی تاریخی در بازشناسی دشواره‌ها و دشواره‌گشایی‌ها می‌توان به شناختی فلسفی از کلیت تجدد ایرانی دست یافت. این گشایش‌ها و دگرگونی‌ها اگرچه شباهت‌هایی با تجدد اروپایی داشته‌اند با یادگیری فلسفه آن تجدد شناخته نمی‌شوند. آشنایی با چهره‌های عصر روشنگری اروپا اگرچه روش‌هایی را برای شناخت در اختیار می‌گذارد، اما جایگزین شناختی معرفتی از تجدد ایرانی نمی‌تواند باشد. در این مسیر، این نوشتار به شناسایی برخی از دشواره‌های تاریخی و رهیافت‌های معرفتی تجدد ایرانی می‌پردازد.

تجدد روزمره در ایران باکوشش برای پیشگیری از «عفونت هوا» آغاز شد. در طب پیشاپاستوری (pre-pasteurian) عفونت هوا را علت اصلی پیدایش بیمارهای واگیردار چون حصبه و وبا می‌دانستند که از سال ۱۸۲۱ به بعد سالانه

*استاد تاریخ در دانشگاه تورانتو و سردبیر فصلنامه:

Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East

کتاب‌های تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی و *Refashioning Iran* از آثار منتشر شده اخیر دکتر توکلی اند.

هزاران تن را می‌کشت.^(۳) این بیماری‌ها که در اردوگاه‌های نظامی و اماکن پرجمعیت اشاعه می‌یافت،^(۴) حکومت قاجار را وادار کرد که از حریم «خاصه» و «خواص» فراتر رود و به گسترش و بهسازی عرصه عمومی و پیشبرد «منافع عامه» و «حفظ‌الصحة عمومی» پردازد.^(۵) در واقع، به قصد رفع عفونت هوا بود که شالوده‌های نخستین تجدد ایرانی با جمع کردن خاکروبه و سنگفرش کردن و جارویی معابر، ساختن مستراح‌ها و رختشوی‌خانه‌های عمومی، درختکاری در معابر شهری، نظارت بر دباغ‌خانه‌ها و سلاخ‌خانه‌ها و مرده‌شوی‌خانه‌ها و قبرستان‌ها ریخته شد.^(۶) نیز به همین دلیل بود که به پرکردن گودها و خندق‌ها، پوشاندن نهرها و جویبارها و فراخ‌تر کردن کوچه‌ها و خیابان‌ها پرداختند. برای پیشگیری از اشاعه بیماری‌های واگیردار، با ایجاد قرنطینه در مرزهای کشور و صدور «تذکره حفظ‌الصحتی»، که نخستین جلوه گذرنامه بود، عبور و مرور را در مرزها تحدید کردند. دخالت حکومت در این گونه امور از سویی به گسترش و نهادینگی دولت و پیدایش بلدیه و فراگیری رفتار و ادب مدنی انجامید و، از سوی دیگر، به پیدایش «دولت فضول» انجامید که برای پیشبرد «منافع عامه» در بسیاری از امور زندگی مردم دخالت می‌کرد.^(۷) این دخالت‌های نامتعارف که دولتی خرد را به دولت فربه و متمرکز تبدیل کرد به بحران حاکمیت انجامید. این بحران که در آستانه انقلاب مشروطیت به اوج رسیده بود، زمینه دگردیسی حکمفرمایی را به حکمرانی که بر حاکمیت مردم استوار بود فراهم ساخت.^(۸)

در همین دوره، تلاش دولت برای پاکیزگی محیط زندگی شهری و تأمین بهداشت عمومی با کوشش مجتهدان برای پیروی عامه از احکام طهارت و نجاست هماهنگ بود.^(۹) همانگونه که دولت به پاکسازی حریم عمومی و ترویج آداب مدنی پرداخت، مجتهدان نیز با آموزش احکام طهارت و نجاست، که بخش مهم توضیح‌المسائل و رساله‌های عملیه بود، بر ضرورت تطهیر پیکر عبّاد اصرار ورزیدند.

توجه ویروس شناختی به آب آلوده نیز بازنگری فرهنگ شست و شو و دگرگونی حریم خصوصی و خانوادگی را همراه آورد. با غیربهداشتی شناختن معیارهای کثی آب کر و جاری، به تدریج نهادهایی برای تصفیه و پالایش آب از میکروب‌های بیماری‌زا و کشنده به وجود آمد. در جریان این روند بهداشت‌مندی زندگی روزمره، لوله و شیر آب جایگزین چاه و انبار و چرخ و دلو و بشکه و مشک و کوزه و سطل و طشت آب شد.^(۱۰) حمام‌های عمومی به تدریج متروک و

دوش گرفتن در خانه متداول شد. مستراح جای توالت را گرفت و از بیخ حیاط به درون خانه و آپارتمان‌های چند طبقه راه یافت. حوض آب که محل شست و شو بود به تدریج متروک شد و جایش را به دست‌شویی داخل آشپزخانه و «توالت» سپرد. از جلوه‌های دیگر این تجدد خانگی حضور روز افزون سماور در خانه‌های ایرانی از اواخر قرن نوزدهم بود که با جوشاندن آب آن را بهداشتی می‌کرد.^(۱۰) همانگونه که کوشش برای «رفع عفونت هوا» به پیرایش و نوسازی عرصه عمومی انجامید، با پیدایش آب تصفیه شده و گسترش آب لوله‌کشی بافت زندگی خصوصی نیز دگرگون و تجدد خانگی شد.

۲. انقلاب پاستوری و بحران معرفتی در احکام

کوشش برای رفع عفونت هوا که اشاعه دهنده بیماری‌هایی همچون حصبه و وبا و مالاریا پنداشته می‌شد،^(۱۱) توجه دانشمندان اروپائی در قرن نوزدهم را به ارتباط نزدیک عفونت و کثافت جلب کرد. پژوهش در چگونگی این ارتباط که با نام پاستور (Louis Pasteur)، رابرت کوخ (Robert Koch)، و جان اسنو (John Snow) پیوند یافته است به «انقلاب معرفتی» در علوم بهداشتی انجامید. این انقلاب معرفتی، که به نام‌های «انقلاب پاستوری» و «انقلاب میکروبی» نیز معروف است، به جای عفونت هوا، آلودگی آب را علت اصلی اشاعه بیماری‌های واگیردار شناخت. در پی پذیرش این هنجار (paradigm) ویروس شناختی در ایران که با مقبولیت اش در اروپا کمابیش همزمان بود،^(۱۲) روزنامه تربیت در ۱۸۹۸/۱۳۱۵ گزارش داد که:

در ایران غالب امراضی را که عفونتی می‌دانند و گمان می‌کنند به واسطه هوای تنفسی سرایت می‌کند سرایت آن به واسطه آب و غذایی است که می‌خوریم و به تصریح باید بگوییم که از این قبیل است تیفوئید و وبا و اسهال و دوسنتاریا و نوبه و تب زرد و دیفتری و گلو درد و امراضی که از حیوانات و کرم‌های امعاء حاصل می‌شوند و بروز می‌کنند.^(۱۳)

با بررسی ویروس شناختی آب، نهرها و جویبارها، حوضخانه‌ها و وضوخانه‌ها، مرده شوی خانه‌ها و سقاخانه‌ها، آب انبارها و خزانه‌های حمام به تدریج پایگاه اشاعه بیماری‌های واگیردار شناخته شدند. این شناخت که توجه را به کیفیت و باطن آب جلب می‌کرد، دیری نپائید که با معیارهای کمی و ظاهری آب کر و آب جاری در رسایل عملیه در تعارض افتاد. در آداب طهارت مقدار آبی که

با حداقل سه وجب و نیم مکعب حجم رنگ و بو نگرفته باشد آب گر و پاک شناخته می‌شد.^(۱۴) بر همین انگاره، آب جاری نیز که به مراتب بیشتر از مقدار آب گر است پاک بود. به عنوان مثال، میرزا محمد حسن شیرازی (۱۲۳۰-۱۳۱۲ هـ ق) در مجمع المسایل، همچون بسیاری از مجتهدان هم عصر خویش، توضیح داد که آب جاری «عبارت است از آبی که از زمین بجوشد و جاری شود بر زمین... و آن نجس نمی‌شود به ملاقات نجاست مگر آنکه رنگ یا طعم یا بوی آن به نجاست متغیر شود». در این تعبیر حکم آب باران نیز «حکم آب جاری است در نجس نشدن به مجرد رسیدن نجاست به آن»^(۱۵) در این شناخت «پیشاپاستوری» «آب ایستاده» نیز اگر «به قدر گر باشد نجس نمی‌شود مگر به تغییر نمودن رنگ یا طعم یا بوی آن به نجاست، چه تمام آن متغیر شود یا قدری از آن. و مراد از تغییر که گفتیم تغییر حسی است یعنی متغیر شود به نحوی که رنگ آن به چشم و طعم آن به دهان و بوی آن به دماغ ادراک شود و اعتبار نیست به غیر از صفت رنگ و طعم و بو»^(۱۶)

اما، آنچه به طعم و رنگ و بو- بر معیار ظاهری و کمی آب گر و آب جاری-



تصویر ۱: باجی آخر حیا کن این همه کثافت توی آب نریزید.

شکوفه، سال ۱، شماره ۱۱ (۱۲ رجب ۱۳۳۱)، ۴.

پاک شناخته می‌شد در هنجار باطن پژوه و میکروشناسی پاستوری می‌توانست به ویروس‌های بیماری‌زا و کشنده آلوده باشد. گرچه معیارهای ظاهری آب جاری و آب گر در شرایط ویژه ای پاسخگوی نیازهای زندگی روزمره مردم بود، اما با تراکم روزافزون جمعیت شهرها، افزایش رفت و آمدهای منطقه ای و بین المللی، و اشاعهٔ امراض واگیردار آبی، این معیارهای ظاهری و معتبر حسی، خود می‌توانست به «عقاید بیماری‌زا» تبدیل شود.^(۱۷) همچنان که میرزا محمد حسین فروغی ذکاءالملک (۱۲۵۵-۱۳۲۵ هـ ق)، صاحب امتیاز روزنامهٔ تربیت، يك دههٔ قمری پیش از انقلاب مشروطیت در ۱۳۱۵/۱۸۹۷ تشخیص داد:

ملت معظم ما یعنی مردم ایران باید وضع مجاری آبها را تغییر دهند تا بتوانند خود و همسایه‌ها را از شر بسیاری از امراض محفوظ و سالم نگاهدارند . . . یکی از عادات مذمومه ما این است که کثافات خانه خود را بیرون می‌آوریم و دم آب می‌دهیم تا منازل ما پاک شود غافل از اینکه این آب بعد از جریان چند قدم یا داخل آب انباری می‌شود که عموم اهل محله از آن برای آب خوردن خود آب برمی‌دارند یا وارد آب انبار مخصوص خانه‌ها می‌شود. داستان کهنه شستن زن‌ها در آب‌های جاری هم که مطلب تازه نیست و گویا بزرگ و کوچک آن را به چشم خود دیده باشند. علاوه بر اینها من بنده دیروز به رای‌العین دیدم سگی در مجرای آب محله بول می‌کرد در هوای گرم نیز سگ‌های کثیف در مجاری میاه می‌خوابند که خنک شوند و البته از کثافت آن چیزی در مجری می‌ماند.^(۱۸)

بر همین اساس فروغی هشدار داد که:

نه تنها اهالی شهرهای ما به واسطه کثافت مبتلا به امراض می‌شوند بلکه مردم دهکده‌های بسیار خوب نیز دچار ناخوشی تیفوئید و دوسنتاریا و اسهال و دیفتری گشته متصل از جمعیت آنها کم می‌شود و سبب آن عادت است که عموم به آن معتاد می‌باشند و آن کثیف کردن آب نهرهای جاریست و این عمل بدان ماند که بخواهیم عمداً یکدیگر را مسموم نمائیم.^(۱۹)

در همین مورد عبدالرحیم طالبوف (۱۸۳۴-۱۹۱۰ م) نیز در پی توصیف «کشف ذرات ذی نمو ذره بینی امراض» و «انکشاف پاستور طیب معروف در عالم



تصویر ۲: جناب دکتر صورت تجزیه آب‌ها کجاست؟
کشکول، سال ۱، شماره ۱۱ (۲۹ ژوئن ۱۹۰۷)، ۴.

میکروب» به تشریح غیربهداشتی بودن آب خزانه های عمومی پرداخت:

اگر به آن خزانه حمام‌های ایران و بعضی از سایر بلاد اسلام، که برای پاکی و تغسیل وضع شده، نظر کنند و یک قطره آب را با ذره بین ملاحظه نمایند می‌دانند که مافوق ناتمیزی چیست و سبب این همه امراض خانه‌برانداز، که در شهرهای وطن ما در هر چند سال احداث چندین قبرستان‌های جدید می‌کنند، از کجا باید جويا شد؟ و از عوام و خواص، کدام ایرانی است که به حمام برود و عفونت او را نشنود و بوی کثیف حمام از لباس و بدن او تا مدتی نیاید؟^(۲۰)

مقایسه این نگرش میکروبی‌شناختی از آب حمام با برداشت حاج محمد کریم کرمانی (۱۲۲۵-۱۲۸۸ هـ ق) که از مجتهدان بزرگ دوره قاجار بود و با علوم جدید آشنایی بی‌ظیری داشت قابل توجه است. وی که در همگامی با دولت به پیشگیری از وبا توجه خاصی داشت، در رساله در متعلقات به صنعت دلاکی (۱۵ شعبان ۱۲۷۰) پس از شرح آن که «حمام باید سقفش بلند باشد تا هوایش به جهت تنفس مردم و عفونت چرک‌ها و زیرآب‌ها و متوضی‌ها فاسد نشود و روزنها داشته باشد که در هر زمان هوای آن متعفن شود شیشه‌های

آن را بردارند تا هوای متعفن بیرون رود، هشدار داد: «آب‌ها را در حوض‌ها و خزانه‌ها به قدر آنکه متعفن شود و هوای حمام را فاسد کند نگذارند؛ و هم چنین در گوشه و کنار حمام به هیچ وجه نگذارند که کثافات جمع شود و بماند و بخار کند، و هوا را فاسد کند. چرا که اگر حمام هوایش متعفن شد، کثیرالضرر است خاصه برای دلاکان و کسانی که بسیار در حمام می‌مانند و باعث تب‌ها و عفونت اخلاط می‌شود.»^(۲۱) اگرچه گزارش حاج محمد کریم کرمانی با برداشت بسیاری از دانشمندان اروپایی همدوره‌اش همسان بود، اما شناخت وی از آب حوض و آب خزانه همچنان نگرشی پیشاپاستوری بود زیرا وی به جای ویروس آلودگی آب به عفونت هوا توجه داشت.^(۲۲)

از آن جاکه علما عموماً آب گر و آب جاری را شرعاً طاهر می‌دانستند، اغلب به کیفیت باطنی آب که از جلوه‌های انقلاب پاستوری بود بی‌توجه بودند. به همین دلیل در توضیح «احکام طهارت» به جنبه‌های اجتماعی مسایل بهداشتی و بهزیستی و به‌گواری (بهداشت گوارشی) عنایتی نداشتند. این بی‌عنایتی خود حاکی از آن است که «اجتماعی اندیشی» تا اوایل قرن بیستم در رسائل عملیه راه نیافته بود. به‌سازان سیاسی این بی‌توجهی معرفتی به پیامدهای اجتماعی و بهزیستی را بیانگر ناهمخوانی دین و دانش دانستند.

در زمانه‌ای که بیماری‌های واگیردار به خطری عمومی در ایران تبدیل شده بود، مبحث نجاست و طهارت در توضیح‌المسائل‌ها و رساله‌های عملیه، که برگرفته از معیارهای علمی پیش از کشف باکتری و میکروب‌های آبی بود، دیگر نمی‌توانست پاسخ‌های روزآمدی را برای مشکلات بهداشتی ارائه دهد. همین ناتوانی در حل مسائل روزمره دلیل عمده انتقادهای پیگیر از مجتهدان بود. به عنوان نمونه، میرزا آقا خان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴ هـ ق) در هشداری به «ملت بدبخت ایران» نوشت:

در عصری که علمای ملل متمدنه "کرات متعلق" این جو لایتناهی را در معرض اکتناه و استکشاف درآورده، علمای شما مسئله طهارت و نجاست آب قلیل را در عرضة مذاکرات نهاده اند . . . این زمان که در میدان سیاسی و پولتیک دول و علم ثروت ملل هزار مسئله بزرگ دولتی و ملتی و تجارتي در موقع مذاکره است و سیاسی شناسان جهان در حل آن دامن همت به کمر زده‌اند، فقهای شما در فرق خون "حیض" و "استحاضه" گرفتار و دچار هزار اقوال و اشکال‌اند.^(۳)

فتحعلی آخوند زاده (۱۲۲۷-۱۲۹۵ هـ ق / ۱۸۱۲-۱۸۷۸ م) نیز در این باره به نصیحت علما برخاست: «الآن در اروپا علم طب تغییر یافته به واسطه تشریح و براهین قاطعه... اما شما همان قواعد زمان سقراط و بقراط را دست آویز کرده. . شما نمی‌دانید، بروید یاد بگیرید. .» (۲۴)

آماده نبودن مجتهدان برای ارایه تفسیری ویروس شناختی سبب شد که ارزشهای بهداشتی «نظافت» و «کثافت» به تدریج جایگزین معیارهای عبادی «طهارت» و «نجاست» شوند. بدینسان، احکام طهارت و نجاست که شامل مسائلی چون استحاضه، حیض، نفاس، بول و غایط بود، در نیمه نخستین قرن بیستم جای خود را به مسائل پزشکی سپردند و ایرانیان به تدریج به جای مراجعه به مجتهدان و مسئله‌گویان به طبیبان روی آوردند و نسخه‌های پزشکان جایگزین حل‌المسائل علما شد. بدینسان انزوای مجتهدان در دهه‌های نخستین قرن بیستم با افزایش منزلت طبیبان نسبی معکوس داشت. با پذیرش روزافزون هنجار ویروس‌شناختی و اجتماعی شدن امر نظافت و کثافت، بهداشت عمومی با وطن‌دوستی و آبادی ایران درآمیخت. در نتیجه، روزنامه تربیت به مناسبت گشایش حمام آقا میرزا ابوطالب در تهران در شوال ۱۳۲۴/دسامبر ۱۹۰۶ چنین نوشت:

اگر ما معتقد به آبادی مملکت شویم [و] این مطلب را لازم و مهم دانیم باید در حفظ صحت عامه اهالی بلاد و ممالک محروسه اصرار کنیم و از چیزها که ضرر آن برای مزاج کلیه مردم یا اکثر محسوس و مسلم می‌باشد وضع حمام‌های ما و آب مضاف ناپاک آنست. داخل شدن عده کثیری با بدن کثیف، بلکه با تنی مبتلا به امراض جلدی و غیره، در خزانه حمام که اسباب خراب کردن آب و واسطه سرایت دادن ناخوشی‌های بد از قبیل کوفت و جرب و امثال آن از این بدن به بدن‌های دیگر می‌شود. (۲۵)

برون رفتن از این بحران معرفتی تنها زمانی امکان‌پذیر شد که پیش‌فرض‌های انقلاب پاستوری زمینه‌بازاندیشی احکام را فراهم آورد. در تلاش برای همسازی دانش و دین، که اساسی‌ترین دشواره روشنفکری ایران در نیمه نخستین قرن بیستم بود، مجتهدان نه تنها پیشگام نبودند بلکه با پایبندی به بنیان علمی فرسوده‌ای که بر فرهنگ شست و شو استوار بود زمینه انتقال جایگاه اجتهاد



خزانه حمام که با انواع کثافت آمیخته و محل تطهیر مردم است

Ein schmutziges persisches Bad
Пленные во время монархии.

تصویر ۳: خزانه حمامها که با انواع کثافت آمیخته و محل تطهیر ما مردم است.
کارت پستال ۴. طهران: شرکت سیدعباس کاشانی و برادران

و نواندیشی را از حوزه‌های علمیه به مدارس عالی و دانشگاه‌ها فراهم آوردند. به همین دلیل، شمار بسیاری از نخستین نوسازان فرهنگ دینی نه در جرگهٔ علما بلکه از ردهٔ پزشکان، مهندسان و دانشگاهیانی بودند که برای پاسخگویی به مسایل بهزیستی، بهداشتی و به‌گواری به بازکاوی پیش‌فرض‌های علمی احکام دینی پرداختند. به سبب نیازهای اجتماعی و بهداشتی که زمینه‌ساز تقارن دین و دانش بود، بسیاری از نوشته‌های اجتماعی و سیاسی در دو دههٔ پیش، و نیم سدهٔ پس از، انقلاب مشروطیت به گونه‌ای معطوف به مسئلهٔ همسازی یا ناهمسازی دانش و دین بود. دو مفهوم نو ساختهٔ «روشنفکر» و «روحانی» را نیز باید از پیامدهای نگرشی ناهمساز به دانش و دین شمرد. باور به همسازی دانش و دین نیز بنیان معرفتی پدیدهٔ «روشنفکر دینی» را فراهم ساخت. با منطبق ساختن احکام دین با هنجارهای علمی جدید، روشنفکران دینی محلل‌های تجدد مذهبی و حوزوی بودند. «تفکیک دین از خرافات» و «جدال تدین و تجدد» و «تجدد و تقدم» همه را باید از جلوه‌های چندگانهٔ دشوارهٔ تقارن دین و دانش دانست که رهیافت‌های متجددانهٔ متفاوتی را بر می‌نمودند. این جدل‌ها که در دههٔ ۱۳۲۰ به اوج رسید، حوزه‌های علمیه را برای هم‌آورد تجدد دینی آماده ساخت.

۳. تقارن دانش و دین

تقارن یا عدم تقارن دانش و دین دشواره‌ای بود که روشنفکران ده‌ری را از روشنفکران دینی مجزا می‌کرد. ده‌ری‌منشانی چون آخوندزاده «علم و اعتقاد» را تطبیق‌ناپذیر می‌پنداشتند. به گفتهٔ وی: «خطای ما تا امروز در شناختن حق از باطل و تمیز دادن راست از کج از این رهگذر است که ما همیشه دو قضیهٔ مغایره را به همدیگر مخلوط کرده یک قضیه می‌شماریم و حال آنکه این دو قضیه مغایر یکدیگرند. یکی از آنها علم است، دیگری اعتقاد»^(۲۶) تقی‌ارانی نیز که در عرصهٔ جدل علم و دین جایگاه خاصی داشت چندین دهه بعد هشدار داد: «باید دقت کرد که مفهوم کلمهٔ مذهب با نهایت دقت از مفهوم کلمات «فلسفه» و «علم» جدا شود»^(۲۷) این تفکیک علم و دین زمینهٔ «تفکیک روحانیت از سیاست» و پی‌انداختن نظامی مدنی را فراهم آورد.

انقلاب پاستوری گرچه به بحران معرفتی در احکام انجامید و زمینهٔ نوده‌ری‌منشی را فراهم ساخت، زمینه‌ساز انقلاب دینی نیز بود. چالش‌های سازنده در باب «تفکیک خرافات از مذهب» به جای توجه به ظاهر احکام شرعی که مورد

توجه مجتهدان بود، به تطبیق بنیادین دین با انقلاب پاستوری پرداخت و بدینسان زمینه «نهضت و تجدد آخوند»، «انقلاب مذهبی مقدس»، و «انقلاب روحانی» را در نیمه نخستین سده بیستم فراهم آورد. اگرچه این همسازی دانش و دین در دهه‌های نخستین سده بیستم سامان گرفت، نخستین کوشش‌ها در این باب در میانه سده نوزدهم برای پیشگیری از بیماری‌های واگیردار آغاز شده بود. بر اساس شواهد موجود، محمد بن عبدالصبور نخستین پزشکی است که در تفسیری بی‌نظیر به بازناندیشی علمی مفهوم شرعی طهارت پرداخت و در آن چنین نوشت:

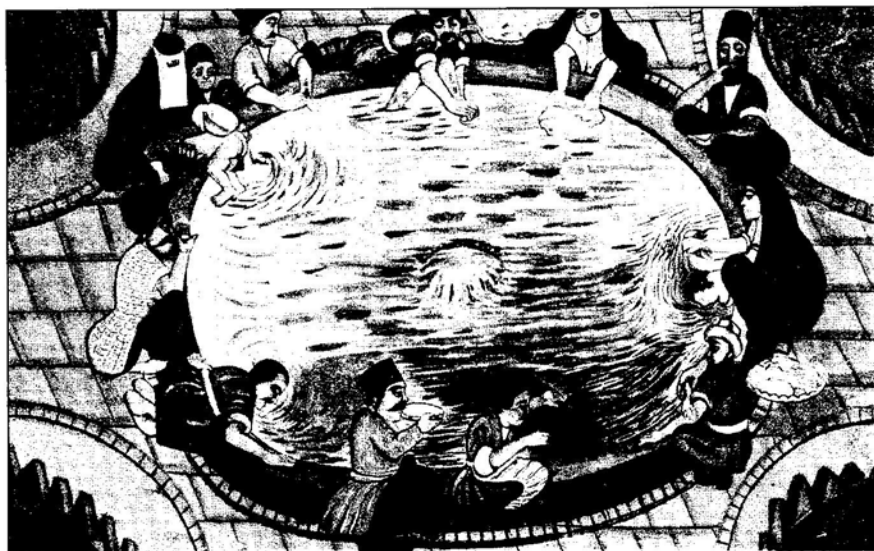
پاکیزگی بدن امریست که در شرع مستحب است و عقل او را مستحسن می‌داند و جناب ریالاریاب پاکیزگان را در کتاب مجید مدح کرده است. آنجا فرموده است "ان الله يحب التوابین و يحب المتطهرین" و شک نیست که تطهیر عبارت است از نظافت و در احادیث بسیار ترغبت به آن وارد شده است. پس از اینجا معلوم می‌شود که وساخت یعنی چرکین بودن مذموم و مضر صحت است.^(۲۸)

مترادف‌سازی طهارت و نظافت که طبی شدن احکام طهارت و نجاست را به همراه داشت، به شکل منسجم و به‌خواهانه در نوشته‌های دکتر امیر اعلم [عاشوری قزوینی]، طبیب نظامی ایران، آشکار شد. وی این بحث را نخست در سال ۱۹۰۴ در رساله دکترایش در دانشگاه لیون فرانسه با عنوان «Hygiène et Islamisme» [بهداشت اسلامی] مطرح کرد. این رساله زمانی نوشته شد که به سبب اشاعه «وبای آسیایی» اروپاییان مسلمانان را کثیف می‌شمردند. در پاسخ به نقدی که بر این رساله در سال ۱۹۰۵ در *La presse médicale* انتشار یافت، دکتر امیر اعلم در نامه احمدی یا *حفظ‌الصحه اسلامی* که ترجمه رساله‌اش بود چنین نوشت:

اوضاع حالیه امور صحی ربطی به شرایع مقدسه اسلام ندارد و به کلی برخلاف خیالات شارع مقدس است و معینا جمیع قوانین مطاعه اسلام موافق اصول حفظ‌الصحه بوده و نکته از نکات کار را فرو گذار ننموده. چیزی را که ما به حمایت آن برخواسته‌ایم و از آن دفاع می‌کنیم احکام و آیات بینات قرآن کریم است نه وضع اجراء و اعمال آن اوامر مقدسه و حال هم می‌گوییم: اسلام به ذات خود ندارد عیبی/ هر عیب که هست از مسلمانی ماست.^(۲۹)

در این رساله^(۳۰) وی تأکید کرده بود که «تمام احکام مقدسه شریعت مطهره اسلامی به حفظالصحه و صیانت عالم انسانیت کاملاً از روی عقل و حکمت بوده و موافق معلومات و کشفیات علمیّه حالیّه است.»^(۳۱) وی گرچه مطهرات را در اسلام یکسره منطبق با دانش بهداشتی می‌دانست، اما تأیید می‌کرد که:

مسئله آب که از اهم مسایل حفظالصحه عمومی و خصوصی است و در قوانین اسلامیّه نهایت اهمیت را داراست در ممالک مشرق متروک و غیرمنحل مانده است. بعضی از ساده‌دلان خوش‌اعتقاد دهان و دست و پا را در همان حوضی که جهت وضو گرفتن است می‌شویند و تصور نمی‌کنند که این رفتار مخالف با قوانین اسلام است اگر چه در بعضی شهرها آب این حوض‌ها (حوض مساجد) متصل جاری است ولی عدم رعایت آن مخالف با قوانین حفظالصحه است.^(۳۲)



حوض عمومی طهران مثل امام زاده زید و وضو گرفتن مقدسین بی‌علم

Un bassin d'eau public du temps ancien
Schmutzige Wasserlagen in Teheran

تصویر ۴: حوض‌های عمومی طهران مثل امام زاده زید و وضو گرفتن مقدسین بی‌علم کارت پستال ۱۰. طهران: شرکت سیدعباس کاشانی و برادران

امیر اعلم چگونگی پخش آب در ایران را نیز مخالف با اسلام و حفظالصحه و یکی از علل اشاعه بیماری‌های واگیردار می‌دانست.^(۳۳) وی شست و شو در آب جاری را نیز کاری مخالف با قوانین اسلام می‌شمرد:

مکرر دیده‌ایم که بعضی از زنان تمام جامه‌شویی خود را در آب مشروب محله خود به عمل می‌آورند حتی از شستن رخت اطفال که به نجاست ملوث شده خودداری نمی‌نمایند تعجب در این است که در بعضی محلات رختشوی خانه مخصوص ساخته‌اند ولی ابداعتنا به آنجا نداشته همان عمل ناشایست را به جای آورده و آب‌ها را کثیف می‌نمایند. عمل این زنان در قانون اسلام خلاف است. (۳۴)

دکتر امیر اعلم، که نماینده دولت ایران در «کنفرانس بین‌المللی بهداشت» (International Sanitary Conference) در پاریس در ۱۹۰۳/۱۳۲۱ بود، در مبارزه با امراض واگیردار نقش مهمی را برای علما در نظر داشت: «جای آن دارد که علمای اعلام و حجج اسلام، کثرالله امثالهم، اهمیت شرعی راجعه به آب را مکرر اظهار بدارند و اصرار فرمایند و مامورین محترم دوایر نظمیة شهرهای ممالک محروسه در حق تلویث‌کنندگان آب‌های خوراکی مجازات شدید و جزای نقدینه قرار بدهند و در مرمت و پوشاندن راه‌های آب از اقدامات لازمه خودداری ننمایند» (۳۵) نامه احمدی یا حفظ‌الصحة اسلامی با بررسی «حرمت مشروبات مخمره»، «طهارت، غسل و وضو»، «حفظ‌الصحة تناسلی، و مسئله ختان [و] منافع صحی آن» در پی نشان دادن این نکته بود که «تعلیمات شرع شریف اسلام مطابق و موافق قوانین صحیه جدیده است.» (۳۶) در پایان این رساله که شاید بتوان آن را نخستین آفریده روشنفکری دینی دانست، (۳۷) امیر اعلم چنین نتیجه گرفته بود:

اگر اوامر و احکام شریعت مطهره اسلامیة چنانکه باید و شاید تمام آثار حسنه خود را نبخشیده علت آن این است که در تاویل احکام مقدسه خطاها رفته و لوازم اسباب مادی و اجرای آن ناقص بوده است. جای آن دارد که روسای روحانی و مامورین حکومتی دست به دست داده و تمام قوا و نفوذ خود را روی هم ریخته خلق را به اجرای احکام مقدسه ترغیب نمایند و برای اجرای آن هرچه لوازم مادی است فراهم آورند. (۳۸)

دهه‌ای بعد، کوشش به‌جویانه دکتر امیر اعلم را برای تطبیق احکام طهارت با دانش بهداشتی، دکتر تومانیانس در کتاب حفظ‌الصحة در دین اسلام (۱۹۳۴/۱۳۱۳) ادامه داد. (۳۹) وی در شرح این راه مشترک نوشت:

ناگفته نماند در موضوعی که مورد بحث ما است دانشمند معظم و استاد مکرم آقای دکتر امیر اعلم که حقیقه در حذاقت مقام شامخی را دارا و قطعا یکی از بهترین اطباء حاذق و دکترهای درجه اول ایران هستند در سال یک هزار و سیصد و دو هجری در تحت همین عنوان یعنی "حفظ الصحه و دیانت اسلامی" تزی (رساله) مرقوم داشته‌اند که الحق چند موضوع را کاملا تشریح و مخصوصا جنبه تاریخی آنها را به نحو تفصیل ایراد فرموده‌اند. اما چون در رساله مذبوره علل صحی و طبی دستورات اسلامی را بیان ننموده‌اند لذا این بنده که بر اثر مطالعه همین رساله سودمند به نوشتن این موضوع مهم تحریک و تشویق گردیدم، دنباله تحقیقات معظم‌له را گرفته و در حقیقت به تکمیل زحمات و اکمال رساله ایشان می‌پردازم.^(۴۰)

دکتر تومانیانس در باره هدف تألیف *حفظ الصحه* در دین اسلام، که مقبولیت خاصی در میان سخنگویان مذهبی یافت، می‌گوید: «مقصد ما آنست که در حدود مفهومات طب امروزی برخی کلمات و بعضی قوانین دیانت اسلامی را که راجع به حفظ صحت است مورد بحث صحی قرار داده و از نظر حفظ الصحه عمومی تا حدی که در خور توانائی ما است انتشار دهیم.»^(۴۱) وی سپس می‌افزاید: «منظور ما آنست که فلسفه طبی قوانین و دستورات صحی دیانت اسلام را بر طبق طب امروزه تشریح و از این راه خدمتی به هم‌نوعان خود کرده و مردم را به اجرای آن قوانین تشویق کنیم.»^(۴۲) در این هماهنگ‌سازی قوانین بهداشتی و احکام دینی، دکتر تومانیانس بر این باور بود که «موسس دیانت اسلامی از وجود میکروب به خوبی با خبر بوده و راه وارد شدن آنها را به بدن می‌دانسته و همچنین راه مدافعه و جلوگیری از ورود میکروب را در بدن تشخیص داده و در نتیجه دستورات صحی را به اندازه ظرفیت مردم آن دوره داده است.»^(۴۳) به نظر تومانیانس، از آنجا که مردم در دوره زندگی پیامبر اسلام «به کلی از وجود میکروب و سبب تولید امراض بی‌خبر» بودند، «لذا آن بزرگ مرد وجود میکروب‌ها را تشبیه به حیوان نموده که همیشه مجسمه آن در انظار مردم موجود بوده و آن شکل جن و شیطان می‌باشد.»^(۴۴) باهمسان‌سازی جن‌شناسی و جرم‌شناسی، تومانیانس یادآور می‌شود که «بعضی از روحانیون دیانت اسلام این تکلیف و سنن صحی را غالبا به غلط معنی و توجیه کرده، بلکه در بعضی جاها اصل موضوع را از دست داده یا زیر پا گذارده‌اند، و بالطبع دست کشیده‌اند.

به همین جهت است که ما به نام خدمت به نوع و هموطنان خود حقایق صحی این دین شریف را به عون الهی بیان و در دسترس عموم قرار می‌دهیم و ایشان را به فواید و منافع آنها راهنمایی و توضیحاً عرض می‌کنیم»^(۴۵)

در این بازخوانی بهداشتی سنن اسلامی، تومانیانس، پس از پرداختن به گفتمانی بهداشتی و میکروپشناسانه از احکام اسلامی، به نقد تفاسیر غالب پرداخته است:

به مسلمانان بیچاره القاء می‌کردند که وضو واجب است اما حکمتش را نمی‌فهمانند که این عمل موجب نظافت دست و پا و صورت و در نتیجه باعث صحت و سلامتی خواهد بود تا اینکه اقلاً آن شخص بفهمد برای نظافت و پاکیزگی اینکار را می‌کند و آب صاف و پاک استعمال نماید نه اینکه هر آبی را به کار برد مانند آب حوض حیاط که از یک طرف زنش لباس‌های کثیف اطفال را در آن شسته و از طرفی کلفتش ظروف خوراک و غیره را در آن شست و شو داده و همچنین خود آقا برای نظیف نمودن بدن و اعضای بدن همین آب را استعمال کرده است.^(۴۶)

به اعتقاد او: «اگر مسلمانان می‌فهمیدند که مقصود از استحمام نظافت و پاکیزگی است، هیچوقت در آب کثیف خزانه‌های حمام امروزی وارد نمی‌شد زیرا بر طبق دستور اسلام همان طوری که قبلاً گفته‌ایم آب حمام و خزانه آن باید به اندازه‌های نظیف و پاک باشد که بتوان جرعه‌ای [از آن] نوشید.»^(۴۷) اما این تفسیر بهداشتی از احکام، که بر شناختی باطنی و میکروپشناسانه استوار بود، با معیارهای ظاهری و کمی از آب کر و آب جاری در رسائل عملیه و توضیح‌المسائل ناسازگاری داشت. تقابل این دو نگرش ظاهری و باطنی به آب پاک را تومانیانس چنین بیان کرده است:

در حالتی که در اغلب حمام‌های ایران روزی پنجاه شصت نفر مرد و زن استحمام کرده و در مدت یک ماه آب خزانه‌ها بیشتر از یک بار عوض نمی‌گردد و مملو از کثافت بدن دو هزار نفر می‌شود و یقیناً از آن دو هزار نفر چند صد نفرشان مبتلا به مرض سوداء، امراض جلدی و مقاربتی و غیر هم هستند و بدیهی است میکروب امراض فوق‌الذکر از بدن آنها به آب خزانه حمام انتقال و از آنجا به ابدان مسلمانان بیچاره سرایت می‌نماید، حالا شما بروید و به یکی از متشرعین خشکه‌مقدس دیانت

اسلام بگوید فلان شخص در خزانه حمام داخل نمی‌شود و اظهار می‌کند آب حمام کثیف و ناپاک است و باید درب خزانه‌های حمام‌ها را مسدود و آنها را دوش نمود و از رفتن در این آب‌های کثیف احتراز کرد، فورا تکفیر نموده و از دیانت اسلام خارجش دانسته و بلکه نفرین و لعنت خدا و رسول را بر او حتمی و واجب می‌دانند.^(۴۸)

دکتر تومانیانس، همانند بسیاری از همدوره‌هایش در دهه‌های پس از انقلاب مشروطیت، باور داشت که رابطه مستقیمی بین بهداشت عمومی و توان سیاسی ایران وجود دارد. وی که احکام طهارت را زمینه مناسبی برای آموزش آداب بهداشتی می‌دانست، می‌پنداشت «اکثریت پیشوایان اخیر دیانت بزرگترین سد ترقی و قوی‌ترین مانع درک حقایق احکام و دستورات شریعت نسبت به توده مسلمین بودند...» به گمان وی اگر «احکام و حکمت‌های نابغه» اسلام از طرف علما به زبان ساده «برای پیروان این مذهب بیان می‌شد هرگز قدرت و قوای روحی و بدنی آنها متزلزل نگردیده و در نتیجه ضعف و فتور در ارکان قدرت‌های سیاسی آنها روی نمی‌داد.»^(۴۹) اگرچه تومانیانس علما را مقصر می‌دانست، معتقد بود که با افزایش باسوادان موانع «پیشرفت و آگاهی» ملت از میان می‌رود و با تعمیم سوادآموزی و اجتهاد عمومی «امید می‌رود که در آتیه خیلی نزدیکی عموم اهالی مملکت ما عالم و دانا گردند و بخودی خود بتوانند قوانین صحی دین حنیف اسلام را از روی حقیقت فهمیده و به اجرای آن موفق گردند.»^(۵۰)

نه سال پس از چاپ کتاب تومانیانس، مهندس مهدی بازرگان که در سال ۱۳۲۲ استاد دانشکده فنی بود بار دیگر به تطبیق و قرینه‌سازی اسلام و دانش نو پرداخت. گرچه دکتر امیر اعلم و دکتر تومانیانس در پی آن بودند که قوانین بهداشتی را با احکام طهارت منطبق سازند، مهندس بازرگان کوشید که «مطهرات در اسلام» را با «عوامل تصفیة طبیعت» به وسیله ابر و باد و خورشید و آب و تاسیسات شهری برای تصفیة آب آشامیدنی منطبق کند. در پایان این رساله مهندسانه که در انتصاب بازرگان به مدیریت آب لوله‌کشی تهران موثر بود، وی یادآوری می‌کند که:

واجبات مطهرات و مستحبات بهداشت اسلامی که از تطهیر اعضای سفلی بدن شروع شده به تنظیف منازل و رفت و روب معابر ختم گردید، دیدید. بالاخره قیافه یک مسلمان واقعی و منوره یک شهر اسلامی معلوم

شد: نور نظافت باید از سر و روی آن بتابد و اگر غیر از این باشد در اسلامیت آن باید تردید کرد. احکام طهارت و بهداشت چون قلعه مستحکمی می‌باشد که اگر درست رعایت شود هیچگونه ناخوشی را به بلاد مسلمانان راه نخواهد داد.^(۵۱)

در باور بازرگان، که در فرانسه به تحصیل در رشته ترمودینامیک پرداخته بود، «احکام مطهرات اسلام از حدود سفارشات اخلاقی، که به اقتضای عقل سلیم و طبع لطیف ممکن است در میان ملتی رایج شده باشد، بالاتر بوده مبنی بر یک سلسله قوانین طبیعی صحیح و نکات علمی دقیق می‌باشد که حکایت از بینایی کامل واضع آن به رموز طبیعت و اسرار خلقت می‌نماید.»^(۵۲) وی که همچون شیخ محمد مردوخ کردستانی (۱۲۵۶-۱۳۵۴ هـ.خ)^(۵۳) در جستجوی «خدا در طبیعت» بود،^(۵۴) علوم جدید را وسیله ای برای شناختن احکام الهی می دانست:

در این کتاب که نه داعیهٔ اکتشاف داریم و به دم از الهام می‌زنیم می‌خواهم خوشه‌ای از ثمرهٔ علوم جدید را با گوشه‌ای از احکام قدیم تطبیق نمائیم و به فقها و علمای محترم خود بنمائیم که تحقیقات جدید نیز درچه‌های وسیعی به اطوار صنع خلقت و انوار خاندان نبوت باز می‌کند و گاهی بیشتر از ابواب حدادی عشر^(۵۵) و اذکار حشر و نشر انسان مجاهد را به مصداق آیات محکمی که در قرآن امر صریح به تفکر در عوالم طبیعت می‌نماید به مقام یقین می‌رساند. در همین علوم که ایشان به نظر ضلالت و یا حقارت نگریسته و از نزدیک شدن به آن سخت گریزانند حقایقی نهفته است که برای رسیدن به جزء کوچکی از آن قدما سال‌ها رنج می‌بردند و خروارها کتاب می‌نوشتند.^(۵۶)

از آن رو که نوسازان فرهنگی در پی بازسازی پیش‌فرض‌های علمی باورهای دینی بودند، تفسیرهای‌شان از احکام با دروس حوزوی که بر مدار علوم قدیمه استوار بود سازگاری نداشت. علی‌اکبر حکمی‌زاده که از چهره‌های شاخص تجدد دینی در دههٔ ۱۳۱۰/۱۹۳۰ بود در شرح این ناسازگاری فرهنگی چنین نوشته است:

یک نفاق زشت و ننگین تازه به نام تجدد و تقدم پیدا شد که اثرهای شوم آن کمتر از آن نزاع‌های گذشته نیست. این است که امروزه وقتی

در روحيات و افکار مردم این سامان نگاه کنیم می‌بینیم فاصله آنها با یکدیگر به اندازه فاصله میان مغرب و مشرق است. ^(۵۷)

و در توصیف این جدال می‌افزاید که:

یکی گفته‌های پیشینیان را نمی‌پذیرد گرچه مطابق عقل باشد دیگری گفته‌های امروزیان را نمی‌پذیرد گرچه مطابق آیات و اخبار باشد... یکی به فکل و کروات می‌خندد دیگری ریش و عمامه را مسخره می‌کند. یکی روضه‌خوانی را از اصل بی‌نتیجه می‌داند دیگری دروغ و ریا هم را در او جایز می‌داند. یکی عزاداری را یکسره دیوانگی می‌داند دیگری می‌گوید چون تعظیم شعایر است فعل حرام نیز در او جایز است. یکی علوم قدیمه را مسخره می‌کند دیگری علوم جدیده را. یکی مطلبی را ضروری دین می‌داند دیگری عقیده به آن را کفر می‌خواند. ^(۵۸)

شیخ محمد خالصی‌زاده (۱۲۷۰-۱۳۴۲ هـ ش) یکی دیگر از مجتهدان نواندیش نیز، که کوشیده‌اند نامش را از ذهن‌ها بزدايند، رویارویی متجددان و متدینان را چنین تشریح می‌کند: «متجددین متدینین را خرافی و بی‌عقل و وحشی و ابله و مرتجع می‌دانند و متدینین متجددین را کافر مشرک و ملحد و دشمن خدا و پیغمبر و ائمه اطهار می‌دانند.» ^(۵۹) وی که همچون حکمی‌زاده از پیشتانان فراموش شده‌ی تجدد دینی بود در ادامه می‌نویسد:

متجددین اغلب به طهارت و نجاست قائل نیستند و هر پلیدی و نجسی را استعمال می‌کنند و متدینین این قدر دست و روی خودشان را به آب‌های کثیف حوض می‌شویند که پوست دست و صورت کنده می‌شود.. متجددین ایستاده ادرار می‌کنند و با کاغذ محل غایط را پاک می‌کنند و از مضرات ترشحات بول و غایط احتراز نمی‌کنند و متدینین با چندین آفتابه آب خودشان را می‌شویند و توهم می‌کنند که پاک نشده‌اند. ^(۶۰)

خالصی‌زاده در ادامه شرح این چالش‌ها که پیامد دو نگرش متفاوت به پاکی و پاکیزگی بود گزارش داد:

متجددین حتما با آب دوش خودشان را می شویند و با حوض و خزانه ولو آنکه آب آن هم معطر باشد استحمام نمی نمایند و متدینین حتما با آب کثیف خزانه‌ها که دارای انواع کثافات می باشد و شرعا استحمام در آن مکروه یا حرام باشد غسل می کنند و آب دوش را مطهر نمی دانند و غسل با آن نمی کنند در صورتی که در شرع و احادیث شریعه تکلیف شده است که غسل و وضو با ماء اسن یعنی آبی که رنگ آن تغییر کرده و آبی که اولو العاهات [ذوی العاهات] باشد یعنی مبتلایان به امراض جلدی در آن غسل می کنند غسل و وضو نشود و حمام‌های صدر اسلام خزینه‌های رویاز نداشته و فقط با یک شیر از خزانه سر بسته استفاده می کردند.^(۶۱)

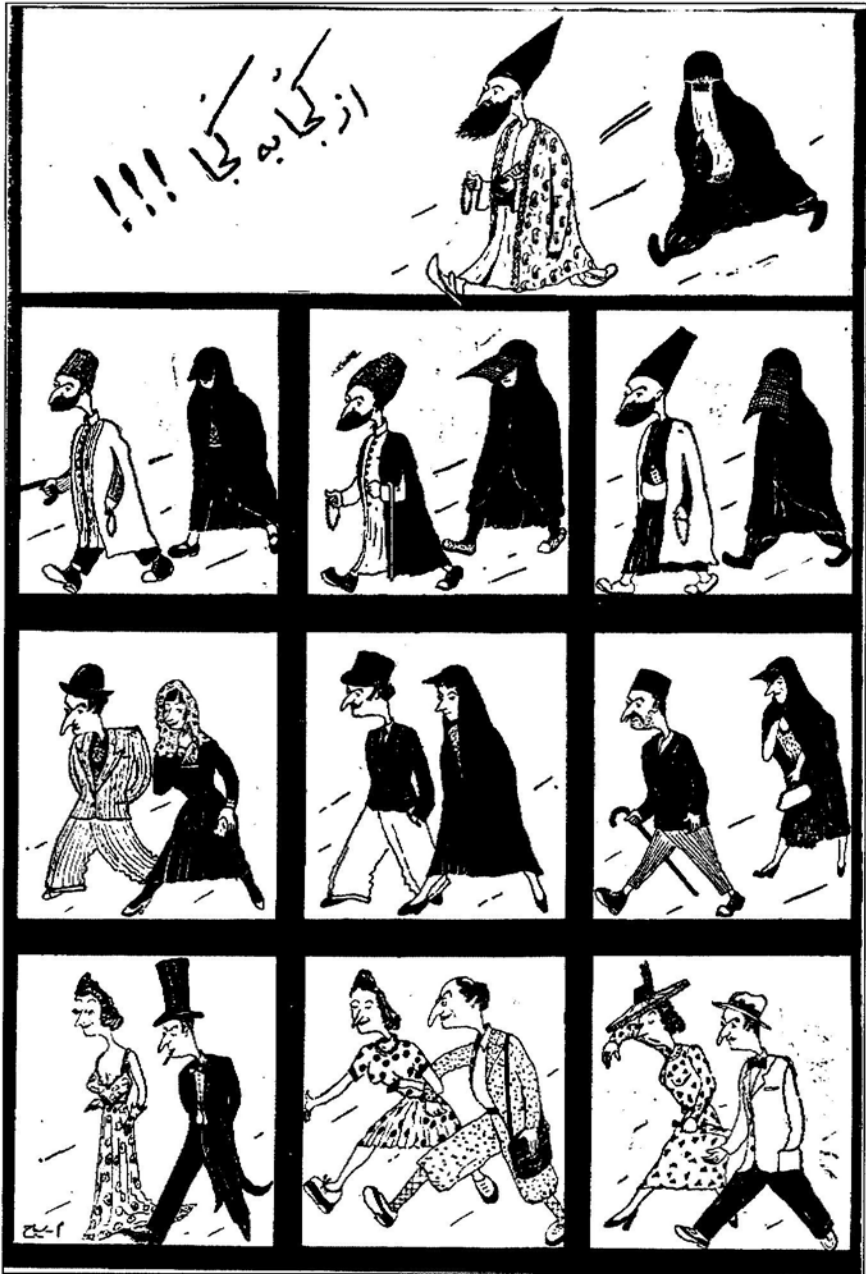
چنین کسان اغلب در پی یافتن پاسخی مناسب برای دشواره همسازی دانش و دین و هماهنگی احکام طهارت و بهداشت پاستوری بودند. برخلاف نگرش علم سالار، بسیاری از روشنفکران ایرانی تفکیک خرافات از دین و هماهنگی علم و مذهب را ممکن و لازم می دانستند.^(۶۲) طرح «انقلاب مذهبی» و «انقلاب روحانی» در نیمه نخستین دهه ۱۳۰۰ از پیامدهای این تفکیک و هماهنگی بود.^(۶۳) تلاش برای همگون ساختن دانش و دین در نوشته‌های محمد حسین ذکاءالملک فروغی (۱۲۵۵-۱۳۲۵ ق / ۱۸۳۹-۱۹۰۷ م)، دکتر امیراعلم، حسین کاظم زاده ایرانشهر، دکتر تومانیانس، احمد کسروی، غلامرضا سعیدی، عطاءالله شهاب پور، و مهدی بازرگان و نشریاتی چون تربیت، ایرانشهر، پیمان، همایون، نور دانش بازتاب یافته است.^(۶۴) کاظم زاده ایرانشهر و تجدد دینی، کسروی و بغرنج اروپایی گرایی، حکمی زاده و نقش روحانیت، شهاب پور و تبلیغات دینی، و بازرگان و قانون طبیعت، همگی آراءشان بر پرسش بنیادین تقارن دانش و دین استوار بود. در این میان مجتهدانی همچون سید اسدالله خارقانی (۱۲۵۴-۱۳۵۵ هـ ق)، میرزا رضا شریعت سنگلجی (م. ۱۳۲۲ هـ ش)،^(۶۵) شیخ محمد خالصی زاده (۱۲۶۷-۱۳۴۲ هـ ش)، شیخ محمد مردوخ کردستانی (۱۲۵۶-۱۳۵۴ هـ ش) که در پی همسازی دانش و دین بودند اغلب مورد غضب همکاران خویش قرار گرفتند و عامدانه فراموش شدند. اگرچه برخی پیرایش دین را دین زدایی انگاشتند، اما جنبش «تقارن دین و دانش» و «تفکیک خرافات از دین» بنیان تازه‌ای برای گفتمان دینی پی انداخت که به تدریج عبودیت و جبر را به آرمان خواهی و آینده‌نگری اسلامی تبدیل کرد. این هنجار جدید که منطبق بر

انقلاب میکروبی بود به پیدایش نگرشی پاستوری از اسلام انجامید که دین را درمان و داروی بیماری‌ها و درهای‌های اجتماعی می‌انگاشت.

۴. امراض اجتماعی و «آپول تدین»

گسترش شهرنشینی و بهسازی عرصه همگانی در نیمه نخستین سده بیستم با توسعه اماکن عمومی چون قهوه‌خانه، مهمان‌خانه، هتل، رستوران، کافه، بار، کلوب، کاباره، نمایش‌خانه، تاتر، و سینما همراه بود.^(۶۶) با بهره‌جوئی از تکنولوژی رسانشی همچون گرامافون، رادیو و فیلم، این اماکن غالباً نوظهور محافلی را برای آمیزش و آشنایی افراد بیرون از حریم خانواده و برای فراگیری ادب مدنی و آداب شهروندی فراهم آوردند. آفرینندگان این اماکن جدید سینماتوگراف را «وسیله جالب توجهی برای تربیت و تنویر افکار توده اهالی»^(۶۷) می‌دانستند، نمایش را برای «تغییر روحیات جامعه و سوق مردم به طرف تجدد حیاتی می‌شمردند»^(۶۸) و «تئاتر را وسیله‌ای می‌یافتند که می‌تواند «در موقع استراحت هم به اهالی محترم درس اخلاق و تربیت بدهد.»^(۶۹) از همین رو، رونق تماشاخانه و سینماکه وسیله‌ای برای آشنائی با تجدد اخلاقی شناخته می‌شد نسبتاً پرشتاب بود. به عنوان نمونه، در سال ۱۳۱۷، در ایران ۱۳۴۰ واحد تماشاخانه و سینما ساخته شده بود که ۲۳۰ واحد آن در تهران، ۲۰۲ واحد در خراسان، ۱۸۵ واحد در گیلان، ۱۳۸ واحد در خوزستان، ۱۳۱ واحد در آذربایجان شرقی، و ۱۱۴ واحد در فارس بود.^(۷۰) این اماکن که در آغاز اغلب مردانه بودند به تدریج به حوزه‌های مختلفی تبدیل شدند. آمیزش زن و مرد در این گونه اماکن به شکستن مرزهای متعارف اندرون و بیرون انجامید و حریم محرمیت و مفهوم زنانگی و مردانگی را دگرگون کرد.

گرچه متجددان نمایش‌خانه و سینما و دیگر وسایل و اماکن عمومی جدید را وسیله‌ای برای «تجدد حیاتی» و «تجدد اخلاقی» می‌دانستند، اما افزایش این اماکن و وسایل و ترویج آداب شهری که با حضور زنان در عرصه همگانی چشمگیر شده بود متدینان را نگران می‌کرد. به عنوان مثال، الاسلام که از نخستین نشریات مذهبی پس از انقلاب مشروطیت بود گرامافون یا «جعبه ناقل الصوت» را در «عداد آلات لهو و لعب محسوب [کرد] و خرید و فروش آن را حرام» دانست.^(۷۱) علی اکبر حکمی‌زاده، صاحب امتیاز همایون یکی از نشریه های مبلغ تجدد دینی که در سال‌های ۱۳۱۳-۱۳۱۴ منتشر می‌شد،^(۷۲) «رمان،



تصویر ۵: محمود سیاح، از کجا به کجا!
اطلاعات هفته، شماره ۱۴ (۳۰ خرداد ۱۳۲۰)، ۱.

سینما و گرامافون» را در «تبدیل آن روحيات قدیم به اخلاق کنونی» مهم شمرد ولی افسوس خورد که «بیشترش باعث فساد اخلاقی است.»^(۷۳) وی سینما را از جمله «مجالس شهوت‌انگیز» قلمداد کرد که «وسایل آشنایی و ارتباط زن و مرد در این مجالس از هر جهت فراهم است.» در نگرش وی «زن و مرد گرچه هر دو از يك جنس اند ولی آمیزش آنها با یکدیگر زیانش بیشتر است از آمیزش گرگ با گوسفند زیرا این يك مرتبه جان را می‌گیرد و آن به تدریج هستی را.»^(۷۴) حکمی‌زاده تاثیر منفی گرامافون را از رمان و سینما بیشتر می‌دانست: «رمان را تنها مردم باسواد می‌توانند بخوانند و سینما را تنها مردم متمدن شهری می‌توانند ببینند ولی گرامافون هرکسی در هر جا می‌تواند نتیجه بگیرد.» وی هشدار می‌داد که «این کمپانی‌های متعدد گرامافون... صفحات مفسد اخلاق و زیان‌آور خود را می‌دهند و نه تنها ثروت ما را می‌گیرند بلکه درس بی‌پردگی و بی‌دینی و نفاق به جوانان ما می‌آموزند.»^(۷۵) به همین دلیل نیز حاج عبدالکریم حایری (۱۲۳۸-۱۳۱۵ هـ ش) پخش «صوت گرامافون در قهوه‌خانه‌ها» را ممنوع اعلام کرد.^(۷۶) با توجه به همین حساسیت‌ها دولت نیز نظامنامه‌ای در ۱۳۰۷ و ۱۳۱۲ هـ ش برای نظارت بر اماکن عمومی وضع کرد.^(۷۷) نظامنامه خاصی نیز در سال ۱۳۱۴ هـ ش برای سینماها و تماشاخانه‌ها تهیه شد.^(۷۸) بر اساس آیین‌نامه سینماها و موسسات نمایشی ۱۳۲۲، کمسیون نمایش موظف بود که «نمایش هرگونه فیلمی را که منافی اصول اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی، مذهبی، سیاسی و یا انتظامی تشخیص دهد ممنوع داشته و یا قسمتی از آن را حذف نماید...»^(۷۹)

با وجود این قوانین اخلاقی، در تعارض‌های فرهنگی دهه ۱۳۲۰ به بعد اماکن عمومی چون سینما، تماشاخانه و تئاتر اشاعه‌دهنده «بیماری‌های اجتماعی» و «مرض بی‌دینی» شناخته شدند. نه تنها چنین سرگرمی‌های عمومی بلکه فرهنگ جدید شهری نیز اغلب تقلیدی و «اروپایی‌گرا» و منافی ارزش‌های اسلامی معرفی شدند. این نقد دو سویه فرهنگ جدید شهری که با رساله ناصریه حاج محمدکریم کرمانی در دهه ۱۸۵۰ میلادی آغاز شد،^(۸۰) با رد اروپایی‌گرایی در آیین احمد کسروی در دهه سوم سده بیستم به بدیلی فرهنگی - اخلاقی تبدیل شد.^(۸۱) بر این مبنا و با پشتوانه کوشش‌هایی که بیشتر برای تطبیق دانش و دین صورت گرفته بود، نشریات مذهبی نور دانش، آئین اسلام، پرچم اسلام، و ندای حق که در دهه ۱۳۲۰ منتشر شدند گفتمانی

دینی-درمانی را به میان آوردند که اسلام را «دوای دردهای اجتماعی این جهان سرگردان» تشخیص می‌داد.^(۸۲) یکی از طلاب علوم دینی، که اهمیت این گفتمان دینی-درمانی را دریافته بود در آبان ۱۳۲۴ نوشت:

خوانندگان عزیز خود شما نظر نموده ببینید برای بهبودی جامعهٔ مریض ما چقدر نسخه‌های متضاد و دستوره‌های متخالف از طرف پزشکان مصلح صادر گردیده؟ یک دکتر افیونی به نام کسروی علت بیماری را اسلام دانسته و مردم را به متابعت از آئین ساختگی خود دعوت می‌کند و یک پزشک نادان کردستانی به نام مردوخ^(۸۳) منشاء را متابعت از علی و اولادش تشخیص داده و نسخهٔ ندای اتحاد توده را به پیروی از معاویه و یزید می‌خواند و طایفهٔ از اوپاش و شهوت‌پرستان نیز برای خاموش کردن آتش شهوت خود نسخه‌های مندرس حکیم‌باشی سابق را که متضمن کشف حجاب-شنای دوشیزگان در استخرها- و نشر فحشاء و منکرات می‌باشد در دست گرفته می‌خواهد با همان زهرهائی که پیکر جامعهٔ را از روح عفت و حیات عصمت و شرافت محروم کرد این مرض را مداوا کند.^(۸۴)

نویسنده، که خود را «یکی از روحانیین این کشور» معرفی کرده است، می‌افزاید: «تنها پزشکی که در پیدا کردن علت این بدبختی‌ها خطا نکرده» نصرت‌الله نوریانی است که «علت بیماری توده را بی‌دینی دانسته و برای معالجه هم میهنان عزیز خود» نسخه‌ها پیچیده است.^(۸۵) نوریانی، سردبیر *آیین اسلام*، از آغاز سال ۱۳۲۴، با سرمقاله‌های گوناگون باعناوینی چون «طریق اصلاح جامعه»، «بیماری جامعه» و «جامعهٔ بیمار چگونه طبابت می‌شود» و ترویج گفتمان دین-درمانی در پی معالجهٔ اسلامی بیماری‌های اجتماعی برآمد. وی، همانند دیگر نویسندگان مذهبی در دههٔ ۱۳۲۰، بر این باور بود که «اوضاع آشفته و خراب اجتماعی و فساد اخلاق و انحطاط در همه چیز روز به روز شدیدتر می‌شود و یک عاقبت بسیار وخیم که فنا و نیستی است برای ما آماده می‌کند.» نوریانی با تأکید بر آن دورهٔ بحرانی ادعا کرد که «تمام عقلاء قوم و متفکرین در اندیشه هستند که چگونه و از چه راهی باید از این اوضاع خراب جلوگیری نمود و ایران، ایران عزیز و مهد تمدن را از این پرتگاه نجات داد. [آنان] در پی درمان هستند، ولی غافلند. تا درد را تشخیص ندهند، درمان میسر نخواهد شد؛ و همانطور که

تاکنون به تجربه رسیده این معالجات بر خطر بیماری افزوده و مرگ جامعه را نزدیکتر کرده است.» به تشخیص وی «علت این همه دردهای مهلك از بین رفتن ایمان و عقیده و شیوع رذایل است. فساد اخلاق ما ناشی از نداشتن ایمان و عقیده است.»^(۸۶) نوریانی، از سوی دیگر، «بیماری جامعه» را به بیماری انسان تشبیه می‌کند: «بیماری جامعه نیز چنین است. اگر جامعه قوی و نیرومند باشد در ابتدای بیماری فساد اخلاق را حس ننماید تا موقعی که مرض عناصر حساس آن را فرا گیرد و میکروبهای بی‌دینی به کالبد جامعه نفوذ کند. البته در این صورت باید چنین جامعه‌ای معالجه شود تا از مرگ حتمی نجات یابد و معالجه‌ین جامعه‌ها همان مصلحین ربانی یا طبیبان روحانی هستند که در تشخیص مرض و معالجه آن متخصص‌اند و می‌توانند يك توده چندملیونی را از حسیض بیماری به اوج تندرستی برسانند.»^(۸۷) افزون بر این، نوریانی «غلبه عنصر دولتی بر عنصر روحانی» در دوره رضا شاه را علت «ضعف جامعه و انحطاط اخلاقی و هرج و مرج در تمام شئون اجتماعی» بر می‌شمرد و معالجه «جامعه بیمار را از هلاک و مرگ حتمی . . . ایجاد تشکیلات روحانی و وزارت دینی» می‌داند.^(۸۸) ابولقاسم حالت (۱۲۹۸-۱۳۷۱ هـ ش) نیز که برای آئین اسلام شعر می‌سرود، همچون نوریانی، هشدار داد که: «چاره کفر تو ایمان است و بس / دافع هر درد، درمان است و بس.»^(۸۹)

سردبیر آیین اسلام و همکارانش نه تنها از استعارات پزشکی بهره می‌جستند بلکه از سلامی سخن می‌گفتند که با علم و دانش مطابقت کامل داشت: «هفته نامه آیین اسلام . . . می‌خواهد ابرهای تعصباتی که از دماغ‌های تاریک دور اسلام تشکیل شده بود پراکنده ساخته آفتاب اسلام حقیقی را درخشان سازد و می‌خواهد نشان دهد که آیین اسلام حقیقت است و هر حقیقت و علمی آیین اسلام است. می‌خواهد به ثبوت برساند که در اسلام تعبدیات عین عقلیات است و آنان که از کوتاهی فهم خود تعبدیات اسلام را مقابل عقلیات قرار داده [اند] اشتباه کرده‌اند.»^(۹۰)

تشخیص و مداوا دو جنبه به هم پیوسته گفتمان پاستوری دین-درمان بود. تشخیص بیماری اخلاقی نیز مداوایی روحانی می‌طلبید. برای نمونه، دکتر فقیهی شیرازی سردبیر هفته‌نامه پرچم اسلام، دربند را که محل تفریح و تفرج مردم تهران شده بود، «مرکز بی‌دینی و بی‌شرمی»^(۹۱) شمرد و از مشاهده آمیزش همگان در آن تفرجگاه به این نتیجه رسید که «روز جمعه که روز

استراحت و آسایش مردم است جز فساد اخلاق و خرابی آشیانه‌های خانوادگی و از بین رفتن حیا و عفت مردم نتیجه دیگر ندارد.» وی در مسجدهای در خیابان لاله‌زار هشدار داد که «مگر این قبیل مجامع جلوگیری از کانون‌های فساد و شهوت‌انگیز بنمایند.» (۹۲) فقیهی شیرازی «مدپرستی» را نیز «یکی از دردهای اجتماعی ما که جامعه ایرانی را فاسد و محکوم به زوال نموده و مولد هزاران مفساد اخلاقی و اجتماعی است» معرفی می‌کرد (۹۳) و «رواج بازار فسق و فجور» و از دست رفتن «عنقریب حیثیت و ملیت بلکه استقلال و ترقی اقتصادی» را «نتیجه بیماری هوسناک مدپرستی» می‌دانست، همگان را به عمل فراخواند: «برای جلوگیری از این مفسده بزرگ بیاید از امروز با هم کمک کنیم و با مدپرستان بی‌شرم و حیا و مقلدین بی‌فکر که با بدن‌های نیمه برهنه در انظار عمومی دیده می‌شوند مبارزه نمائیم و به وسایل ممکنه به آنها که از روی سادگی و بی‌فکری کوتاه نمودن آستین و عریان نمودن بدن را در عین معصومیت تقلید می‌نمایند نصیحت نمائیم.» (۹۴) فقیهی شیرازی، که تخصصش در بیماری‌های مقاربتی بود، «علت حقیقی و منشاء اصلی این فساد را تقلید بی‌جا از عادات و رسوم ملل فاسدالاخلاق مغرب زمین» می‌شمرد و این تقلیدها را «متناسب با روح و پیکر اجتماع ما» نمی‌دانست و «بی‌دینی حاصله را به سود دول استعمارطلب» می‌شناخت: «هشیار باشید بی‌دینی ما به نفع آنها است و توجه ما به مذهب اسلام ضربت مهلکی است که بر پیکر عفریت آنها وارد می‌آید.» (۹۵) همو در نامه‌ای به محمدرضا شاه پهلوی چنین نوشت:

تاجدار معظم، الملک و الدین توامان، یگانه مؤسس اساس اسلام وجود مقدس نبوی صلی‌الله علیه و آله دین و مملکت را بهم آمیخته هر دو را در یک میزان قرار داده؛ هردو را در یک لفافی پیچیده، مانند جسم و جان. دین اگر باشد مملکت هم هست. نظم و شرافت و عفت و ثروت و امنیت هم هست. اما اگر دین رفت همه اینها می‌رود. مگر نه اسلام است که اطاعت و دعا کردن به سلطان وقت را اهمیت کامل داده. در بحار الانوار رسول اکرم می‌فرماید اطاعت سلطان واجب است. (۹۶)

شیرازی که سخت نگران بود که ایران «مبتلای به فلج روحی گردد»، (۹۷) در این نامه به محمدرضا شاه یادآوری کرده است که شهر شاهی که «نقطه حساس مازندران» و «دروازه تهران است»، درکنار کارخانجات و دبستان‌ها و

دبیرستان‌ها، و بیمارستان‌ها «یک مسجد شاه لازم دارد» تا «مریض‌های روحی بداخلاق و فاسدالعقیده در [آن] معالجه شوند»^(۹۸) در این نگرش اماکن تفریحی منجلا ب و مسجد در مانگاه بیماری‌های اجتماعی شناخته شده اند.



تصویر ۶: خطاب دختران به مادر وطن
شکوفه، سال ۳، شماره ۱۰، خطاب دختران به مادر وطن

۵. بهداشتی‌اندیشی در فرهنگ سیاسی

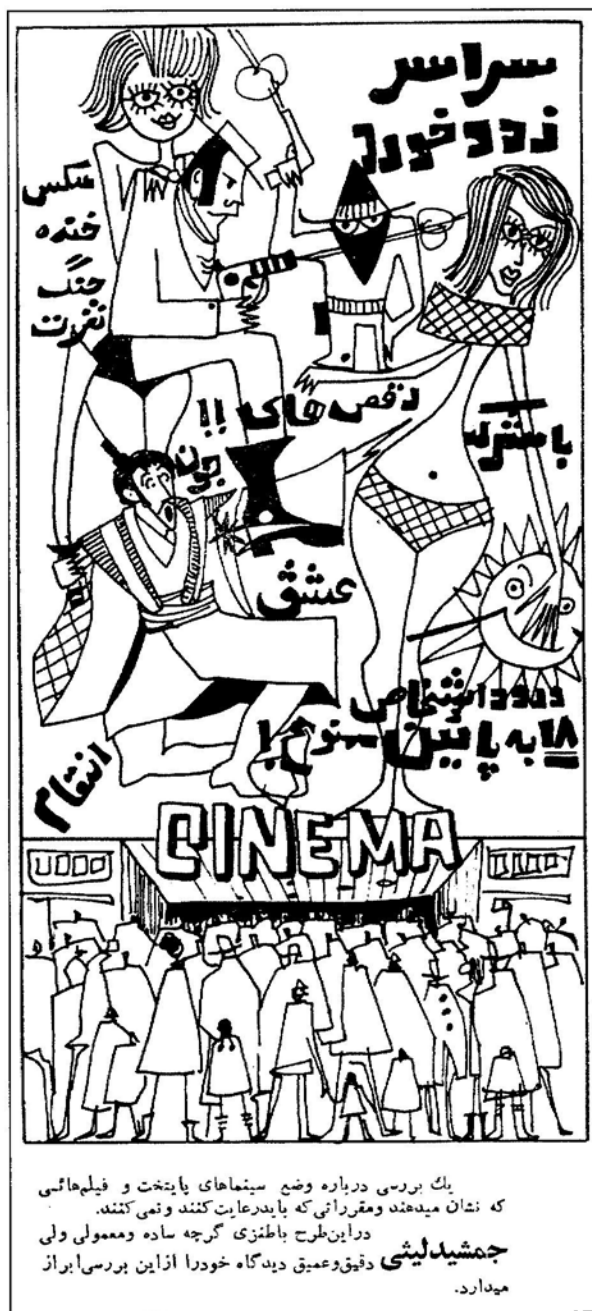
تفسیرهای بهداشت گسترانه پزشکیانی چون دکتر امیراعلم و دکتر تومانیانس برای همسان شمردن طهارت و نظافت زمینه تاریخی پیدایش گفتمانی را فراهم آورد که دین را دوا ی دردها و بیماری‌های اجتماعی می شمرد. همان گونه که در آستانه انقلاب مشروطیت «وطن» به مادری ۶۰۰۰ ساله و پا به مرگ تشبیه شد،^(۹۹) از دهه ۱۳۲۰ به بعد نیز «جامعه» ایران بسان بیماری اخلاقی شمرده شد که نیازمند مداوای روحانی بود. در گفتمان مشروطیت منتقدان به تشخیص و مداوای بیماری‌های وطن پرداختند و در گفتمانی که زمینه اسلام‌گرایی را فراهم آورد، به تشخیص و تشریح و مداوای بیماری‌های جامعه روی آوردند. در یکی نفوذ پی‌درپی اقوام یونانی و عرب و ترک و مغول «مادر وطن» را گرفتاری بیماری‌های مزمن کرده بود و در دیگری نفوذ میکروب‌های اخلاقی اروپایی از طریق اروپاگرایان و غرب‌زدگان جامعه ایران را گرفتار بیماری‌های اخلاقی و

روحی و روانی ساخته بود. همان گونه که در کاربرد آغازین انقلاب پاستوری حوض آب و خزانه حمام بانی شیوع بیماری‌های واگیردار شناخته شدند، در کاربرد واپسین و استعاری آن انقلاب باکتریایی اماکنی چون سینما و کافه و کاباره «منجلاب مادیت و حیوانیت و فحشا»^(۱۰۰) و اشاعه‌دهنده بیماری‌های اخلاقی جامعه دانسته شدند.

همانند تسخیر تمدن فرنگی (۱۳۲۶ ش) فخرالدین شادمان (۱۲۸۶- ۱۳۴۶ هـ ش) که ایران را مبتلا به «بلائی عظیم» و درد «درمان‌پذیر» فکلی تشخیص داد،^(۱۰۱) غربزدگی جلال آل‌احمد نیز بر چنین تشخیص و تعلیل و درمانی استوار بود:

غربزدگی می‌گویم همچون ویازدگی . . . دستکم چیزی است در حدود سن‌زدگی. دیده‌اید که گندم را چطور می‌پوسانند؟ از درون. پوسته سالم برجاست اما فقط پوست است، عین همان پوستی که از پروانه‌ای بر درختی مانده. به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه‌ای از بیرون آمده. و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده. مشخصات این درد را بجوییم و علت یا علت‌هایش را. و اگر دست داد راه علاجش را.^(۱۰۲)

به این ترتیب، آل احمد در غربزدگی به «طرح یک بیماری» و به بررسی «نخستین ریشه‌های بیماری» پرداخت که آن را «عوارضی که در زندگی و تمدن و روش اندیشه مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده» می‌دانست.^(۱۰۳) بدین سان، مفهوم «غربزدگی» برچسب‌گیری را برای تشخیص‌ها و تحلیل‌های پزشکی از «دردها»، «بیماری‌ها» و «عوارض» جامعه ایران که از دهه ۱۳۲۰ به بعد همه گیر بود فراهم ساخت. در نوشته‌هایی که جامعه را دچار بیماری اخلاقی می‌دانست، اغلب مجتهدان را طبیبان روحانی برای نجات اجتماع بیمار ایران قلمداد می‌کردند. با اشاعه این نگرش دین-درمانی به تدریج اسلام از بدیلی اخلاقی به بدیلی مکتبی و سیاسی تبدیل شد. با این دگردیسی دین، بیماری اجتماعی با بیماری اقتصادی در آمیخت و اسلام به یک نظام کامل برای نجات جامعه و «سالم‌سازی» اقتصاد بیمار ایران نیز شناخته شد. همان گونه که تشریح بیماری‌های «مادر وطن» در آغازین سال‌های سده بیستم با آینده‌نگری بی‌مشروطه‌خواه پیوند یافت، تشریح بیماری‌های اجتماعی ایران نیز زمینه اخلاقی انقلاب اسلامی را فراهم ساخت.



بک بررسی درباره وضع سینماهای پایتخت و فیلم‌هایی که نشان می‌دهند و مقرراتی که باید رعایت کنند و نمی‌کنند. در این طرح باطنی‌تری گرچه ساده و معمولی ولی جمشید لیشی دقیق و عمیق دیدگاه خود را از این بررسی ابراز میدارد.

تصویر ۷: جمشید لیشی، سینما: سراسر زد و خورد، سکس، خنده، جنگ، نفرت
بامشاد، شماره مسلسل ۱۷۵۰ (۲۴ بهمن ۱۳۴۶)، ۳۱.

رمز موفقیت این بدیل اخلاقی به کار بردن «تشخیص» و «تشریح» جامعه - پزشکی و تاریخ - پزشکی بود که با نقد اروپایی‌گرایی و غربزدگی در می‌آمیخت. در این نگرش بهداشتی که فرهنگ غرب را همچون ویروسی خانمان‌برانداز تشخیص می‌داد که در پیکر جامعه ایران نفوذ کرده بود، تنها راه مداوا احیای ارزش‌های اخلاقی اسلام شناخته می‌شد. ادبیات انقلاب اسلامی بر این کاربرد سیاسی از مفاهیم بهداشتی استوار بود.^(۱۰۴)

برای شناسایی چگونگی چیرگی دانش و زبان طبی و بهداشتی و نگرش «تزریقی» بر فرهنگ و شناخت سیاسی روش و نگرش پژوهشی جدیدی لازم است که بتواند تاریخ روشنفکری را با چگونگی تجدد روزمره آنچنان که در این نوشته به اختصار طرح شد بازسنجد. در این بازکاوی چگونگی مقبولیت واژگان طبی چون انقلاب، بحران، اختناق، تشریح، و تجزیه و استعارتی چون بیماری مادر وطن، بیماری‌های اجتماعی و جامعه سالم همه بخشی از تاریخ نگاری تجدد ایرانی خواهند شد.

پانویس‌ها:

۱. برگرفته از گفته محمد نقی خزاعی: «بر حکمای دین لازم است که با آمپول دیانت مرض بی‌دینی ما را معالجه کنند.» «چه مرضی دارید»، ندای حق، شماره ۱۱۲ (۱۴ آبان ۱۳۳۱)، ص ۴. در تکمیل این نوشته از نظریات همکارانم الهام قیطانچی، جنفر جنکنز، فرشته کوثر، داریوش آشوری، ویکتوریا طهماسبی، سعید زاهد، کیوان فتوحی، مجید میرمنتهایی، فرهنگ رجایی و فرزین وحدت سود برده ام و از یاری شان سپاسگزارم.

۲. «ناخوشی‌های مسری از قبیل طاعون و وبا و غیره اطبای روی زمین معالجات مختلف کرده‌اند و اعتقادشان يك نوع نیست. در باب سرایت این ناخوشی‌ها هنوز متفق نشده‌اند که چگونه سرایت می‌کند. اکثر اطبا ناخوشی طاعون را مسری می‌دانند و فی‌الحقیقه مسری بودن طاعون ثابت و آشکار است اما سرایت ناخوشی وبا را یقین ندارند و درین باب اعتقادات کل اطبا مخالف هم است. اما يك علت را درین باب مسلم گرفته‌اند که کثافت و عفونت این ناخوشی‌ها را زیاد می‌کند، خصوص ناخوشی‌های تب حصبه و مطبقه و غیره. امنای دولت علیه در پاکیزه نگهداشتن شهر تهران بسیار اهتمام فرموده‌اند و در میان شهر ریکاه تعیین کرده‌اند که دایم‌الاقوات بگردند و رسیدگی کنند و در هر جائی که کثافت و خاکروبه به بینند به هر خانه که تعلق داشته باشد به صاحب آنجا حکم کنند که بردارد. و به جبهه سربازخانه

ای اطراف شهر و اردوی دور شهر مکرر حکم شده است که پاک و بانظام نگاه بدارند ولیکن به طوری که می‌باید هنوز در این کار نظم داده نشده و سربازخانه‌های دور شهر را چنان کثیف و متعفن نگاه داشته‌اند که مردم در عبور از آنجا نفرت دارند. امید است که بعد از این درین باب وقت بشود که رفع کثافت از آنجاها بشود که امراض مزبور روی ندهد.» دارالخلافه طهران، «وقایع اتفاقیه» ۴۵ [۱۷ صفر ۱۲۶۸] ۱۲ دسامبر ۱۸۵۱، [۱] ۲۳۵.

۳. در این باره ن. ک. به: ما ناطق، «تاثیر اجتماعی و اقتصادی بیماری وبا در دوره قاجار»، مصیبت وبا و بلای حکومت: مجموعه مقاله (تهران: نشر گستره، ۱۳۵۸)، ۹-۴۵؛ نیز ن. ک. به:

Willem Floor, *Public Health in Qajar Iran* (Washington, DC: Mage Publishers, 2004), 13-67. R. M. Burrell, "The Epidemic of Cholera in Persia: Some Aspects of Qajar Society," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51: 2 (1988), 258-270; Amir A. Afkhami, "Disease and Water Supply: The Case of Cholera in 19th Century Iran," *Yale School of Forestry & Environmental Studies Bulletin* 103 (1998), 206-220; Firoozeh Kashani-Sabet, "Hallmarks of Humanism: Hygiene and Love of Homeland in Qajar Iran," *American Historical Review*, 105:4 (October 200), 1171-1203.

۴. از عوامل مهمی که بهداشت عمومی را به پدیده‌های دولت‌ساز تبدیل کرد فشار دولت‌های همجوار همچون عثمانی بود که ایران را مقصر در اشاعه وبا در سرزمین‌شان می‌شناختند.

۵. برای نمونه، در همدان عبدالباقی میرزا نایب الحکومه "به سبب اینکه ناخوشی وبا بیشتر از کثافت شهر حاصل می‌شود این روزها قدغن کرده است که سلاخ‌خانه را بیرون شهر ببرند که آنچه گوسفند کشته می‌شود در خارج شهر کشته بشود و همچنین در رفع کثافت از کوچه‌ها و محلات و جاروب کردن و آب پاشیدن و پاکیزه نگاهداشتن کوچه‌ها و خانه‌ها قدغن اکید کرده است که آنچه اسباب ظهور ناخوشی باشد رفع نموده کوچه‌ها و محلات و معابر را پاک و منقح نمایند که استعداد ناخوشی وبا در همدان انشاءالله بهم نرسد.» «همدان»، وقایع اتفاقیه ۱۲۷ (۲۹ رمضان ۱۲۶۶ [۶ جولای ۱۸۵۳]، ۴ [۷۸۴]). پیش از این نیز به روایت علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه قاجار، حاجی میرزا آقاسی «گذشته از این که جهد تمام به آبادی بلاد ایران در هر میلی نیلی جاری ساخته و به هر فرسخی خورنقی طرح انداخته هوای ری که در فصل تابستان به عفونت و اشتداد مرض مشهور روزگار بود اینک از اجرای قنوات جنات تجری من تحتها الانهار...» (علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه قاجار، *اکسیرالتواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا ۱۲۵۹ هـ ق*، به اهتمام جمشید کیانفر [تهران: انتشارات ویسمن، ۱۳۷۰]، ۵۳۹.

۶. در دوره اول مجلس قانون بلدیة در ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۲۵ قمری به تصویب رسید. در این قانون وظایف بلدیة این گونه برشمرده شده است: "امور بلدیة از قرار تفصیل است (اولا) اداره کردن آنچه اهالی شهر برای اصلاح امور بلدیة به موجب قانون مدهند؛ (ثانیا) اداره کردن اموال منقوله و غیرمنقوله و سرمایه‌هایی که متعلق به شهر است؛ (ثالثا) مراقبت در عدم قحطی آذوقه شهر به وسایل ممکنه؛ (رابعا) ساختن و پاک نگهداشتن کوچه‌ها و میدان‌ها و خیابان‌ها از پیاده‌رو و کالسکه‌رو و باغ‌های عمومی و مجاری میاه و زیر آب‌ها و پل‌ها و معابر و غیره و همچنان روشن کردن شهر و تقسیم آب‌های شهری و مراقبت در تنقیه فنوات و پاکیزگی حمام‌ها؛ (خامسا) مراقبت در رفع تکدی و تاسیس دارالمساکین و دارالعجزه و مریضخانه‌ها و امثال آن؛ (سادسا) معاونت در اقدامات حفظ‌الصحة و حفظ دواب و حشم و تاسیس دواخانه‌ها و امثال آن؛ (سابعا) مواظبت در اینکه معابر شهری موافق نقشه معینی باشد و اقدامات مقتضیه بر ضد حریق و سایر بلیات سماوی و ارضی به عمل آید؛ (ثامنا) بیمه ابنیه متعلق به شهر از حریق؛ (تاسعا) معاونت در تکثیر معارف و مساعدت در دایر نمودن کتابخانه‌ها و قرائتخانه‌ها و موزه‌ها و حفظ و مرمت مساجد و مدارس و ابنیه عتیقه؛ (عاشرًا) مساعدت با دولت در ساختن بازارها و نمایشگاه‌های تجارتي و کلیتا مراقبت رواج حرفت و تجارت شهر و دایر نمودن محل تشخیص اسعار و معاملات عمومی». «قانون بلدیة»، مجموعه مصوبات ادوار اول و دوم قانونگذاری مجلس شورای ملی (تهران: چاپخانه مجلس شورای ملی، ۱۳۱۸)، ۸۶-۹۸.

۷. نظام کهن حکمفرمایی بر فر ایزدی و حاکمیت پادشاه استوار بود و نظام جدید حکمرانی بر حاکمیت مردم بر مردم و حقوق شهروندی قرار داشت. در حکمفرمایی سیاست از جمله حقوق پادشاه برای مجازات و تنبیه رعیت محسوب می‌شد. در نظام جدید حاکمیت مردم بر مردم سیاست به معنی شرکت مردم در تصمیم‌گیری‌های ملی و دولتی بود. در یکی سلطنت، فر ایزدی قلمداد می‌شد و در دیگری ودیعه‌ای از طرف مردم به شخص پادشاه. به موجب اصل سی و پنج متمم قانون اساسی مورخ ۱۴ ذی‌القعدة الحرام ۱۳۲۴، «سلطنت ودیعه ایست که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده».

۸. با پیدایش صنعت چاپ فارسی در دوره قاجار رسائل عملیه و توضیح‌المسائل‌ها افزایش بی‌نظیری یافتند.

۹. درباره تاریخچه لوله‌کشی آب تهران بنگرید: [غلامعلی میکده]، یادبود تأسیسات آب تهران (تهران: تابان، ۱۳۳۴). فهرست نویسندگان بخش‌های مهم این کتاب بنگرید به ص ۱۲۰.

۱۰. در سلسله مقالاتی در باره «امراض قابل احتراز» روزنامه تربیت برای بهداشت کردن آب نوشت: «بهرتر از همه این است که آب را بجوشانید و سامور که در اینجا متداول می‌باشد برای این کار کمال صلاحیت را دارد». (پنجشنبه ۱۹ ربیع الاول ۱۳۲۰ / ۲۶ ژوئن ۱۹۰۲)، ۳.

۱۱. مالریا در اصل واژه‌های ایتالیایی به معنی «عفونت هوا» (*mala aria*) است.

۱۲. رابرت کوخ در سال ۱۸۸۳، هنگامی که سرپرستی یک هیئت تحقیق آلمانی در مصر را بر عهده داشت، عامل بیماری وبا، «کلرا ویبریو» (*cholera vibrio*) را کشف کرد. اما پیش از کوخ، رابرت اسنو در سال ۱۸۴۵ به انتقال وبا از طریق مجاری آب در شهر لندن پی برده بود. اما این نظریه تنها پس از کشف کوخ به عنوان نظریه‌ای علمی همه‌پذیر شد. در این باره ن. ک. به: Sandra Hempel, *The Strange Case of the Broad Street Pump: John Snow and the Mystery of Cholera* (Berkeley: University of California Press, 2007).

۱۳. دکتر بازیل، «بقیه مقاله طبی»، تربیت ۸۳ (۲۸ ذالقعده ۱۳۱۵ / ۲۰ آوریل ۱۸۹۸)، ص. ۳-۴ [۳۳۴-۳۳۱]؛ نقل بر ۳.

۱۴. در مجمع‌المسائل، همچون دیگر رسایل عملیه، آب کر «به حسب مساحت سه و جب و نیم در طول و سه و جب و نیم در عرض و سه و جب و نیم در عمق است ... باید مجموع چهل و دو و جب و هفت ثمن و جب باشد، به و جب متعارف». محمد حسن شیرازی، مجمع‌المسائل (طهران: کارخونه استاد الله قلی قاجار، ۱۳۰۹)، ۱۴.

۱۵- محمد حسن شیرازی، مجمع‌المسائل (طهران: کارخونه استاد الله قلی قاجار، ۱۳۰۹)، ۱۳.

۱۶. شیرازی، مجمع‌المسائل، ۱۳-۱۴.

۱۷. دکتر مهدی آذر در این باره چنین نوشته است: یکی دیگر از آفت‌های جامعه ما عبارتست از نبودن حفظ‌الصحه و استیلا و شیوع امراض عفونی، صدمات و خسارات جانی و مالی که امراضی مانند سفلیس و سل و مالاریا و تیفوس و سایر امراض عفونی در هر سال به پیکر جامعه ما وارد می‌آورند احصاء نشدنی است و باید گفت که يك قسمت از این صدمات را افراد جامعه ما در اثر جهالت و مخصوصا تعصب‌های بی‌مورد به دست خود به خود جلب می‌کنند و به جان خود خریدارند، «آفت‌های جامعه ما»، نشریه انجمن اسلامی دانشجویان (مهر ۱۳۲۵)، ۱۲۰. وی در ادامه می‌نویسد: «مشاهد متبرکه که زیارتگاه کافه مسلمین است یکی از منابع مهم سرایت و انتشار امراض عفونی می‌باشد و از جمله طرق جلوگیری از شیوع امراض عفونی تجدید نظر کردن در وضع اماکن مزبوره است. حاجت به گفتن نیست که چه کیفیتی مانع است از اینکه این تجدید نظر به عمل آید. اعتقاد به اینکه توسل به ائمه و مشاهد آنها انسان را از امراض و آفات حفظ می‌کند و بیماری را شفا می‌دهد و نظایر آن مانع است که عده زیادی از افراد جامعه ما به اصول بهداشت معتقد شده و برای جلوگیری از مرض به معالجه آن از راه عقلی و علمی وارد شوند. هنوز عده زیادی بلکه اکثریت قابل توجهی از مردم معتقدند که آب فرات و تربت کربلا، هم از مرض جلوگیری می‌کند و هم شفا می‌بخشد غافل از اینکه بسا هست خاک و آب مزبور در اثر آلودگی خود مورث مرض و موجب تشدید آن بشود. این قبیل عقاید بیمارنا است و بیشتر از هر میکروب و عفونتی صدمه به جامعه ما

می‌زند... همان، ۱۲۳.

۱۸. «بقیة مقاله طبى نگارش جناب دكتر بازيل»، تربيت ۸۵ (۱ ذى الحجه ۱۳۱۵) ۲۳ آوريل ۱۸۹۸، ۴ [۳۴۰].

۱۹. «بقیة مقاله طبى نگارش جناب دكتر بازيل»، همان، ۸۵ و ۸۶ (۱ ذالحجه ۱۳۱۵ و ۲ ذالحجه ۱۳۱۵) ۲۰ آوريل ۱۸۹۸، ۳۴۰ و ۳۴۴.

۲۰. عبدالرحمان طالبوف، پس از شرح «مساعى گرانبهاى پاستور طبيب معروف فرانسوى»، مى‌نويسد: «توليد ميكروبهائى مضر هميشه از كثرت كثافت و ناتميزى و عدم تفصيل است. اين است كه گاهى ملتى كه مستعد نزول بلا هستند آن را فراهم مى‌آورند. مساوك نمى‌كنند، بدنشان را نمى‌شویند، كثافت را دفع نمى‌كنند، قبرها را عميق نمى‌كنند، و قنات را از نزديكى قبور مى‌كشند، به دفن و خاكريزى و آهكيزى حيوانات ميتة حرام، خريد و فروش ميوه‌جات پوسيده و غيره بى‌اعتنائى مى‌كنند. از تنبلى و كاهلى، كه عين جاهلى است، كارهاى مخصوص خودشان را به خدا مى‌گذارند، و منتظر مى‌شویند كه ملايك از آسمان آمده خانه آنها را جاروب خواهند زد. معلوم است در اين صورت حيوانات مضره به كثرت توليد گردد، و آن طور ناخوشى‌هاى وحشت‌افزا را، از قبيل طاعون و وبا و تيفوس دچار مى‌شوند...». طالبوف، مسایل الحيات يا كتاب احمد (تفليس: غيرت، ۱۹۰۶)، ۳۴-۳۷.

۲۱. حاج محمد كريم كرماني، رساله در متعلقات به صنعت دلاكي، ۱۵ شعبان ۱۲۷۰ / ۵ مه ۱۸۵۴، در مجمع‌الرسائل فارسى، ۲ (كرمان: چاپخانه سعادت، شوال ۱۳۸۷)، ۱۲۰-۱۲۱.

۲۲. در نمونه ديگرى از اين نگرش پيشا پاستورى محمد شفيق قزوینی در «بيان كثافات و عفونت از بلاد محروسه» نوشت: «خانه‌هاى طهران محقر و جمعيت زياده از قاعده است و خانه‌اى نيست كه داخل آن بشوى، عفونت از او ظاهر نشود ... خانه‌اى نيست در دارالخلافة كه آبنا نداشته باشد و نيست آبنا در خانه‌اى كه متعفن نباشد و عفونت آن بدترين عفونات است. اول اينكه لازمه آب اين است كه در شدت گرما و چند روز آفتاب تابيد متعفن مى‌شود». محمد شفيق قزوینی، قانون قزوینی: انتقاد اوضاع اجتماعى ايران در دوره ناصرى، به كوشش ايرج افشار (تهران: فجر اسلام، ۱۳۷۰)، ۱۰۴.

۲۳. ميرزا آقا خان كرماني، صد خطابه، تصحيح هارون و هومن (لس آنجلس: شركت كتاب، ۲۰۰۷)، خطابه ۳۷، ۳۳۱-۳۳۲.

۲۴. ميرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، مقدمه و تصحيح و تجديد نظر م. صبحدم [محمد جعفر محجوب] (پاریس: انتشارات مرد امروز، ۱۳۶۴)، ۷۶-۷۵.

۲۵. «حمام پاك»، تربيت ۴۲۳ (۲۶ شوال ۱۳۲۴ [۱۳ دسامبر ۱۹۰۶])، ۵.

۲۶. فتحعلی آخوندزاده، مقالات، گردآورنده باقر مومنی (تهران: آوا، ۱۳۵۱)، ۲۲۲.

۲۷. تقی ارانی، «بشر از نظر مادی»، دنيا، دوره ۲، سال ۱۰، شماره ۴ (زمستان ۱۳۴۸)، ۱۱۷-۸۶، نقل بر ۱۱۵. نیز ن. ک. به: ارانی، «عرفان و اصول مادی»، دنيا، دوره ۲، سال ۱۰،

شماره ۴ (زمستان ۱۳۴۸)، ۸۵-۵۲.

۲۸. محمدابن عبدالصبور، *جواهر الحکمه* (تهران، ۱۲۷۲/۱۸۵۵)، ص. ۱۱. برخی از آثار مهم دیگر در این زمینه عبارت‌اند از: ابوالحسن خان عبدالوهاب تفرشی، *حفظ الصحه* (تبریز: ۱۳۱۲ ق)؛ میرزا احمد امین الصنائع، *حفظ الصحه* (تهران: ۱۳۱۶ ق)؛ سید رضا صدیق الحکما، *حفظ الصحه* (تهران، ۱۳۱۹ ق)؛ کاظم بن محمد رشتی ملک الاطباء، *حفظ الصحه* (تهران، ۱۳۰۴ ق).

۲۹. امیر اعلم، «حفظ صحت و دین اسلام»، تربیت ۴۲۶ (۳ ژانویه ۱۸/۱۹۰۷ ذی‌القعده ۱۳۲۴)، ۱-۵ [۲۳۲۱-۲۳۱۷]، نقل بر ۲.

۳۰. امیرخان [اعلم] ابن میرزا علی اکبر عاشوری قزوینی، *نامه احمدی یا حفظ الصحه اسلامی*؛ اثر خامه جناب اجل اکرم آقای دکتر امیر خان معلم طب دارالفنون و رئیس کل طبای نظام و ژاندارمری دام اقباله (تهران: مطبعه آقا میرزا علی اصغر، شوال ۱۳۳۲ [اگوست ۱۹۱۴]). دستیابی به این متن را مدیون خانم الهام قیطانچی (Elham Gheyntanchi) و از یاری بی‌دریغ‌شان سپاسگزارم.

۳۱. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۱۱۳.

۳۲. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۷۵.

۳۳. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۷۶.

۳۴. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۷۶.

۳۵. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۷۷.

۳۶. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۱۰.

۳۷. درباره اهمیت دینی افکار بهداشتی دکتر امیر اعلم ن. ک. به: علی اکبر تشید، *ارمغان جاوید یا زندگانی خلدآشیان دکتر امیر اعلم* (تهران: انتشارات مجله تاریخ اسلام، بهمن ۱۳۴۰). این مجموعه برخی نوشته‌های نایاب دکتر امیر اعلم را نیز در بر گرفته است. نیز ن. ک. به: دکتر امیر اعلم، «تاریخچه تأسیس جمعیت‌های صلیب سرخ - هلال احمر و شیر و خورشید سرخ ایران»، *نامه ماهانه شیر و خورشید سرخ ایران*، سال ۲، شماره ۱۱ (فروردین ۱۳۲۹)، ۲۰-۱۱.

۳۸. امیر اعلم، *نامه احمدی*، ۱۱۴-۱۱۵.

۳۹. تومانیانس، *حفظ الصحه در دین اسلام* (اصفهان: مطبعه اخگر، فروردین ۱۳۱۳).

۴۰. تومانیانس، *حفظ الصحه*، ۶.

۴۱. تومانیانس، *حفظ الصحه*، ۳.

۴۲. تومانیانس، *حفظ الصحه*، ۶.

۴۳. تومانیانس، حفظ الصحه، ۱۱.
۴۴. تومانیانس حفظ الصحه، ۱۱.
۴۵. تومانیانس، حفظ الصحه، ۴-۵.
۴۶. تومانیانس، حفظ الصحه، ۹۰.
۴۷. تومانیانس، حفظ الصحه، ۹۱.
۴۸. تومانیانس، حفظ الصحه، ۹۱.
۴۹. تومانیانس، حفظ الصحه، ۹۴.
۵۰. تومانیانس حفظ الصحه، ۹۶.
۵۱. مهدی بازرگان، مطهرات در اسلام (تهران: شرکت چاپ رنگین کمان، ۱۳۲۲)، ۹۷.
۵۲. بازرگان، همانجا.
۵۳. شیخ محمد مردوخ کردستانی، رموز آفرینش (تهران: چاپخانه دانش، ۱۳۲۳).
۵۴. «خدا در طبیعت» عنوان کتابی است از کامیل فلاماریون (Camille Flammarion) به فرانسه که به همت شیخ محمد خالصی در ۱۳۰۶ ش. به فارسی ترجمه شد: خدا در طبیعت: کتاب اول، شارح حجه الاسلام الشیخ محمد الخالصی، مترجم خسرو وارسته (تهران: تمدن؛ حاجی میرزا علی آقای فرشچیان، ۱۳۴۶ هـ ق/۱۹۲۸ م).
۵۵. باب حادی عشر بخش یازدهم از منهاج الصالح فی مختصر المصباح از متون کلامی شیعه است که علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) در آن مصباح‌المجتهد شیخ محمد طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق) را خلاصه کرده است.
۵۶. بازرگان، مطهرات، د.
۵۷. علی اکبر حکمی زاده، «کثر روی و چاره آن»، همایون، سال ۱، شماره ۱۰ (۱ تیر ۱۳۱۴)، ۵-۱۱؛ نقل بر ۵.
۵۸. حکمی زاده، «کثر روی و چاره آن»، ۶.
۵۹. محمد خالصی، حقیقت حجاب در اسلام (تهران: دفتر نشریات دینی تهران، ۱۳۲۷)، ۲۰.
۶۰. خالصی، حقیقت حجاب، ۱۷.
۶۱. خالصی، حقیقت حجاب، ۱۸.
۶۲. روشنفکران دهری به جای آنکه به تطبیق علم و دین بپردازند، دانش جدید را پایه و اساس تجدد و تمدن ایرانی قرار دادند. تقی ارانی نمونه شاخص این نودهری منشی بود. ن. ک. به: تقی ارانی، سلسله اصول علوم دقیقه: کتاب اول اصول علم فیزیک، جلد دوم، فیزیک امواج (تهران: مطبعه سیروس، ۱۳۱۰).

۶۳. حبیب الله قل ایاغ پوررضا، «لزوم تفکیک خرافات از مذهب»، *ایران‌شهر*، سال ۳، شماره ۶، (۲۶ رمضان ۱۳۴۳ / ۲۰ آوریل ۱۹۲۵)، صص ۳۴۴ و ۳۴۶.
۶۴. برای آگاهی از یک بررسی مقدماتی در این زمینه ن. ک. به: محمد توکلی، «تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی»، *ایران نامه*، سال ۲۰، شماره ۱-۲ (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، ۲۳۵-۱۹۵.
۶۵. رسول جعفریان به اشتباه وی را «محمد حسن [غلامرضا] خواننده و تاریخ درگذشتش را نیز به اشتباه آورده است. ن. ک. به: رسول جعفریان، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی- سیاسی ایران*، چاپ ۶ (تهران: رسول جعفریان، ۱۳۸۵)، ۷۰۶. درباره نام درست شرعیت سنگلجی ن. ک. به: محمد مشکور، «نام و نسب شریعت سنگلجی»، *آینده*، سال ۱۲، شماره ۱-۳ (فروردین-خرداد ۱۳۶۵)، ۷۳.
۶۶. ن. ک. به: *اسنادی از موسیقی، تیاتر و سینما در ایران*، ۱۳۰۰-۱۳۵۷ (تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، جلد ۱)، سند ۱/۱، ص. ۵۰.
۶۷. «مکاتبات درخصوص درخواست نیکلا گریگوریانس علی بیگ اف (تبعه شوروی) مبنی بر صدور اجازه تأسیس انحصاری سینماتوگراف»، *در اسنادی از موسیقی، تیاتر و سینما در ایران*، سند ۲، ص. ۷.
۶۸. «درخواست کاظم شرقی (رئیس هیأت مدیره جمعیت آئینه عبرت) از رضاشاه مبنی بر صدور اجازه نمایش به زبان ترکی در تبریز»، *در اسنادی از موسیقی، تیاتر و سینما*، جلد ۱، سند ۱۵، ص. ۵۰.
۶۹. «افتتاح اولین تئاتر دائمی ملی ایران (سیروس) به منظور آموزش و اجرای تئاتر در کشور»، *در اسنادی از موسیقی، تیاتر و سینما*، جلد ۱، سند ۱۸، ص. ۵۰.
۷۰. «خلاصه آمار سینماها و پيس‌ها و جشن‌های فرهنگی در سال ۱۳۱۷»، *در سالنامه و آمار ۱۳۱۵-۱۳۱۶ و ۱۳۱۶-۱۳۱۷*: مجموعه قوانین و مقررات فرهنگی (تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۱۷)، بخش دوم: آمار آموزشگاه‌های فرهنگی، ۲۸۶-۲۸۷.
۷۱. *الاسلام*، جلد ۹ از سال ۶، ص ۹.
۷۲. نخستین شماره همایون، نامه ماهانه قم در مهر ۱۳۱۳/جمادی الثاني ۱۳۵۳ منتشر شد. صاحب امتیاز این نشریه علی اکبر حکمی‌زاده و موسس و مدیر داخلی آن محمد همایون‌پور بود.
۷۳. علی اکبر حکمی‌زاده، «تبلیغات: رمان، سینما، گرامافون»، همایون، سال ۱، شماره ۶ (اسفند ۱۳۱۳)، ۲۹-۳۱، نقل بر ۲۹.
۷۴. علی اکبر حکمی‌زاده، «تبلیغات»، همایون، سال ۱، شماره ۷ (فروردین ۱۳۱۴)، ۳۲-۳۱؛ نقل بر ۳۱.

- ۷۵- حکمی زاده، تبلیغات، ۳۱.
- ۷۶- در این باره ن. ک. به: محمد توکلی طرقي، «پیکر مادرانه وطن و نفس مشروطه خواه»، در *تجدد بومی و بازانديشی تاريخ* (تهران: نشر تاريخ ايران، ۱۳۸۳)، ۹۱-۱۲۷.
- ۷۷- «نظامنامه اماکن عمومی»، مجموعه قوانین سال ۱۳۱۲ مشتمل بر قوانین، مقررات، تصویب نامه‌ها، نظامنامه‌ها و متحدالماال‌های مندرجه در شماره‌های مجله رسمی در سال ۱۳۱۲ (تهران: روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران، ۱۳۳۷)، ۲۴۵-۲۵۲. پیش از این نیز مصوبه‌ای در ۱۳ تیر ۱۳۰۷ صادر شده بود که در دسترس نیست. ب. گ. «آیین‌نامه اماکن عمومی مصوب ۱۳۲۸ با اصلاحات بعدی»، مجموعه شماره ۵ قوانین مالیات‌ها بطور کلی شهرداری، توسعه معابر، شهرسازی. (تهران: اتحاد، ب. ت.)، ۲۲۵-۲۳۱.
- ۷۸- «نظام‌نامه سینماها»، فهرست قوانین ۱۳۱۴، ۲۴۰-۲۴۶.
- ۷۹- «آیین‌نامه سینماها و موسسات نمایشی مصوب ۱۳۲۲ و اصلاحات ۱۳۳۶»، مجموعه شماره ۵ قوانین مالیات‌ها بطور کلی . . . آیین‌نامه‌ها و تصویت نامه‌های مربوط به هر یک (تهران: اتحاد، ب. ت.)، ۲۳۱-۲۴۵.
- ۸۰- حاج محمد کریم کرمانی، رساله ناصریه (کرمان: سعادت، ۱۳۴۸).
- ۸۱- احمد کسروی، آیین (تهران: بی ناشر، ۱۳۱۲).
- ۸۲- نصرت‌الله نوریانی، «مرام ما»، آئین اسلام، سال ۱، شماره ۱ (۱ فروردین ۱۳۲۳)، ۱-۲؛ نقل بر ۱.
- ۸۳- شیخ محمد مردوخ معروف به آیت‌الله کردستانی (۱۲۵۶-۱۳۵۴ هـ. خ).
- ۸۴- یکی از محصلین علوم دینی، «انتظام و اصلاح روحانیت یا مقدمه اصلاحات»، آیین اسلام، سال ۲، شماره مسلسل ۸۵ (۱۸ آبان ۱۳۳۴)، ۹.
- ۸۵- یکی از محصلین علوم دینی، «انتظام و اصلاح روحانیت»، ۹.
- ۸۶- نصرت‌الله نوریانی، «در پناه دین و فرهنگ»، آیین اسلام، سال ۱، شماره ۳ (۱۲ فروردین ۱۳۲۳)، ۱-۲؛ نقل بر ۱.
- ۸۷- نوریانی، «طریق اصلاح جامعه»، آئین اسلام، ۶۲ (۱۱ خرداد ۱۳۲۴)، ۱.
- ۸۸- نوریانی، «جامعه بیماری چگونه طبابت می‌شود»، آئین اسلام، سال ۲، شماره ۱۲ (۲۵ خرداد ۱۳۲۴)، ۱.
- ۸۹- ابوالقاسم حالت، «قرآن است و بس»، آئین اسلام ۷۳ (۲۵۲۶ مرداد ۱۳۲۴)، ۱۲.
- ۹۰- «یکی از دانشمندان بزرگ، آیین اسلام»، آئین اسلام سال ۱، شماره ۱ (۱ فروردین ۱۳۲۳)، ۱-۲.
- ۹۱- فقیهی شیرازی، «مشاهدات مادر روز جمعه»، پرچم اسلام، ۷ (۲۰ اردیبهشت ۱۳۲۵)، ۱.

۹۲. فقیهی شیرازی، همان، ۱.
۹۳. فقیهی شیرازی، «مد پرستی»، پرچم/اسلام، ۱۱ (۱۶ خرداد ۱۳۲۵)، ۱.
۹۴. فقیهی شیرازی، همان، ۱.
۹۵. فقیهی شیرازی، «بازهم در اطراف ریشه فساد»، پرچم/اسلام ۱۳ (۳۰ خرداد ۱۳۲۵)، ۲.
۹۶. عبدالکریم فقیهی شیرازی، «پیشگاه اعلیحضرت شاهنشاه ایران خلدالله ملکه»، پرچم/اسلام، ۶۸ (۵ شهریور ۱۳۲۶)، ۱-۲.
۹۷. عبدالکریم فقیهی شیرازی، «ناخوشی‌های روحی: فلج روحی»، پرچم/اسلام، سال ۱، شماره ۳۶ (۵ دی ۱۳۲۵)، ۱-۲.
۹۸. فقیهی شیرازی، «پیشگاه اعلیحضرت شاهنشاه ایران»، ۲.
۹۹. در این مورد بنگرید، «پیکر مادرانۀ وطن و نفس مشروطه‌خواه»، تجدد بومی و بازانديشی تاریخ (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۱)، ۹۱-۱۲۷.
۱۰۰. مرتضی حایری، «روزنامه‌ها و مجلات: آزادی و ارتجاع»، پرچم/اسلام، سال ۱، شماره ۲۴ (۲۱ شهریور ۱۳۲۵)، ۱-۲.
۱۰۱. سید فخرالدین شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، با مقدمۀ عباس میلانی (تهران: گام نو، ۱۳۸۲)، ۳۸ و ۳۳.
۱۰۲. جلال آل‌احمد، غربزدگی، چاپ دوم با تجدید نظر (تهران: انتشارات رواق، بی تاریخ)، ۲۱.
۱۰۳. آل‌احمد، غربزدگی، ۲۱-۳۵، ۳۹-۵۴، ۳۴.
۱۰۴. نوشته‌های رهنمودی در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی همه گویای چیرگی این نگرش شبه‌پزشکی بود. برای چند نمونه بنگرید: ناصر مکارم شیرازی، اسرار عقب ماندگی شرق (تهران: انتشارات نسل جوان، ۱۳۴۸)؛ مرتضی مطهری، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب (تهران: کانون انتشارات محمدی، ۱۳۴۸)؛ سراج‌انصاری، «در اطراف مبارزه با فساد»، در سالنامه معارف جعفری ۱۳۴۰ (قم: چاپخانه علمیه، ۱۳۴۰)، ۹۱-۱۰۰؛ عبدالمجید رشید پورتهرانی، «دردهای اجتماعی»، در سالنامه معارف جعفری ۱۳۴۰، ۱۹۹-۲۰۷؛ هادی خسروشاهی، «زنگ خطر! نسل جوان در سراشیبی سقوط»، در سالنامه معارف جعفری ۱۳۴۰، ۲۰۷-۲۱۳.

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقی تجدد روزمره و «آمپول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیاد: نمادی دوپهلوی
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهانبگلو مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگویی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوّم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوّم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

شهید، نمادی دو پهلو: میدان آزادی، بنای یادبود شاه^(۱)

پویائی یک نماد، تنها حاصل تلاشی صرفاً مکانیکی نیست، از اوضاع و احوال و ضرباهنگ زندگی اجتماعی نیز نشأت می‌گیرد.^(۲)

پیشینه تاریخی

رسیدن - یا دستکم نزدیک شدن - ایران به سطح جوامع پیشرفته و مدرن جهان هدف بلندپروازانه‌ای بود که پادشاهان پهلوی برای تحقق‌اش، تا آن حد که اوضاع و احوال زمان رخصت می‌داد، کوشیدند. معماری، مهندسی و طراحی شهری، که از جمله عناصر و اجزاء ضروری برای تحقق این هدف بودند، به ویژه در دوران محمدرضا شاه دوم میدانی گسترده یافتند. گسترش آنان اما، همانند هدف نهائی، با نوعی دوگانگی بینش و فلسفه عجین بود. پیشگامان و کوشندگان در این عرصه‌ها از يك سو بر مدرنیسم پای می‌فشرده و از سوی دیگر نگاهی معطوف به عظمت فرهنگ ایران باستان و میراث ایران اسلامی داشتند.

شاه هنگام سخن گفتن از پیشرفت‌های ایران به دروازه «تمدن بزرگ» اشاره می‌کرد. از همین رو، بنا کردن چنین «دروازه‌ای» در دستور کار قرار گرفت تا آرزویش در قالب يك بنای یادبود متبلور و مجسم شود. چنین بود که طراحی و ساختن «برج شهید» در شمار برنامه‌های شورای جشن‌های ۲۵۰۰

* معمار تحصیل‌کردهٔ هاروارد، عضو هیئت تحریریهٔ مجلهٔ معمار و بنیان‌گذار مهندسان مشاور «گام ما». از فریار جواهریان نوشته‌های بسیار در نشریه‌های تخصصی ایرانی و خارجی منتشر شده است.

ساله گنجانده شد. این شورا در آبان ۱۳۳۸ به ریاست سناتور جواد بوشهری شکل گرفت. طراحی و ساختن برج، که هم از نظر هزینه و هم دامنه تأثیر، کاری به نسبت کوچک به شمار می‌رفت، در سال ۱۳۴۳ به دفتر معماری بنیان واگذار شد که مدیرعاملش امیرنصرت منقح بود.

طرح نخستین یک دروازه نمادین - تاق نصرت - که کار مشترک گروه منقح، شریعت‌زاده، میرحیدر و محمد تهرانی بود، با هزینه تقریبی ۶ میلیون تومان، چند ماه بعد به دفتر بوشهری ارائه شد. گرچه این طرح دارای ویژگی‌های مطلوب چنین بنائی - منحصر به فرد، تأثیرگذار، به یادماندنی و در نهایت نمادین - اما با پافشاری سرلشگر یزدان‌پناه و سرلشگر جهانبانی نظر شاه درباره ابعاد یادبود دگرگون شد. در نتیجه، طرح بنیان با این استدلال که «به اندازه کافی عظمت ندارد» رد شد. در همین حال، برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی ایران هم ابعاد عظیم‌تری یافت. دروازه جدید، که بهرام فره‌وشی - ایران‌شناس زرتشتی - آن را «شهیداد» نامید، می‌بایست نه تنها بنای یادبود دوران پهلوی، بلکه یادآور نام و جایگاه پادشاهان گذشته امپراطوری ایران باشد.

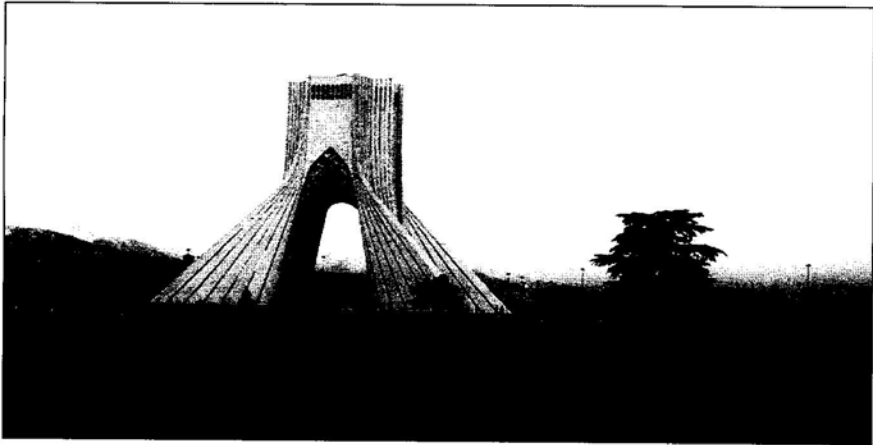
بدون شك، بوشهری نیز با نظر شاه موافق بود که طرح بنیان را نپذیرفت. پس از آن به درخواست جامعه معماران و اصرار سرلشگر جهانبانی - مشاور نزدیک شاه - قرار شد برای انتخاب طرح مطلوب یک «مسابقه سراسری» برگزار شود. در دهم شهریور ۱۳۴۵، آگهی مسابقه در ستون کوچکی در روزنامه اطلاعات چاپ شد. شرکت در این مسابقه برای همه معماران آزاد بود.^(۳)

زمینی که به این طرح اختصاص یافت، در تقاطع محور شرقی - غربی اصلی تهران، بلوار آیزنهاور که به فرودگاه منتهی می‌شد، با جاده خاکی شمال به جنوب قرار داشت که پونک را به امامزاده داود متصل می‌کرد. این مسیر بعدها به بزرگ راهی که تهران را به ساوه متصل می‌کند تبدیل شد. ۳۷۵/۱۲۲ مترمربع زمین بیضی شکلی که به ساختن بنا اختصاص یافت آن را به بزرگ‌ترین میدان تهران و یکی از بزرگ‌ترین میدان‌های جهان تبدیل می‌کرد. در حال حاضر ۷۰ هزار مترمربع از این زمین به مسیر سواره و ۵۰ هزار مترمربع دیگر به محوطه‌سازی پیرامون برج اختصاص یافته است.

سال بعد، مقاله‌ای در روزنامه اطلاعات با عنوان «بزرگ‌ترین میدان جهان»^(۴) افتتاح شهیداد را همزمان با برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی اعلام کرد. رؤسای جمهور، پادشاهان و شخصیت‌های نام‌آور بسیاری از کشورهای

جهان به شرکت در مراسم افتتاح شهید دعوت شده بودند و چون اغلب آن‌ها از فرودگاه مهرآباد وارد می‌شدند، برج شهید می‌بایست دروازه ورودی شهر تهران شمرده شود و اگر معماری آن می‌توانست مفهوم نمادین تاق پیروزی را - که قرار بود به تمدن بزرگ منتهی شود - به ذهن مدعوین متبادر کند، تأثیری ماندگار بر خاطرۀ آنان می‌گذاشت.

برای این مراسم، برنامه‌های گوناگونی در سالن‌های زیرزمین شهید برای



تصویر ۱- برج شهید قبل از مرمت و بازگشت به طرح اولیه امانت

مهمانان پیش‌بینی شده بود از جمله: بازدید از تونل تاریخی، نمایشگاه تحقیقات ایرانیان، موزه ۲۵ قرن شاهنشاهی، سالن سمعی و بصری به شکل نقشه ایران، سالن اختصاصی. این برنامه‌ها گنجایشی فراتر از فضای یک تاق پیروزی ساده همراه با بودجه‌ای ۴۰ میلیون تومانی می‌طلبید.^(۵)

برای پی بردن به ویژگی‌های معماری برج شهید، باید نگاهی به گرایش هنری رایج در ایران سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۴۰ انداخت که با آزادی نسبی هنرمندان و رفت و آمد بسیاری از ایرانی‌ها به کشورهای غربی همراه بود. در این دوران، هنرمندان ایرانی در واکنش به دانش و علوم متداول در غرب، بر آن شده بودند که با مخالفت با الگوهای غربی و تأکید بر ریشه‌های فرهنگی خود، به آثارشان هویت ملی تازه‌ای بخشند. هویت ملی دیگر نه صرفاً يك مقوله سیاسی، بلکه زمینه اصلی بحث‌های هنری بود. در موسیقی، ابوالحسن صبا

آنچه را که خالدی و وزیری شروع کرده بودند، تکمیل کرد، یعنی نگاشتن پرده دستگاه‌های ده‌گانه موسیقی سنتی ایران به نت‌های موسیقی غربی. صبا بهترین شاگرد کلنل علینقی وزیری و در نواختن چندین ساز استاد بود. او با اصلاح نت‌نویسی‌های وزیری، آن‌ها را با روشی گسترش داد که هر ساز بتواند نت خود را بنوازد و به این ترتیب موسیقی ایرانی در قالب ارکستراسیون قابل اجرا باشد. او همچنین با تغییر دادن پرده‌های برخی قطعات موسیقی کلاسیک غربی، آن‌ها را برای سازهای ایرانی آماده کرد.

در مجسمه‌سازی، هنرمندانی چون ژازه طباطبایی و تناولی به بهره‌جویی از ابزارهای آشنای ایرانی روی آوردند از آن جمله قفل، طلسم، علم و کتل و اشیایی که از ریشه‌های مذهبی هم بی‌بهره نبودند. آثار آن‌ها را که بن‌مایه‌ای ایرانی داشتند، می‌توان هنر مدرن سنتی نامید. در نقاشی، هنرمندانی چون زنده‌رودی، عربشاهی، اویسی، تبریزی، قندریز و چند تن دیگر، با الهام از هنر خطاطی و حروف عربی به کار رفته در آثار مذهبی و اشیای دست‌ساز، آثاری خلق کردند که بعدها کریم امامی آن را سبک سقاخانه نامید، در حالی که سیاوش ارمجانی آن را به عنوان هنر شاه عبدالعظیم می‌شناخت. در همین زمان، اولین گالری‌های هنری ایران، قندریز، سیحون، بورگز و صبا افتتاح شدند.

در ادبیات و به خصوص شعر، تاریخ و اسطوره‌های ایران باستان در آثار اخوان ثالث، شاملو و نادرپور حضوری محسوس یافت. در همان حال که آل‌احمد به غرب‌زدگی روشنفکران ایرانی اعتراض می‌کرد سیمین دانشور سووشون را نوشت که یک رمان کاملاً ایرانی بود. در فلسفه، هانری کربن و، شاگردش، داریوش شایگان به پژوهش در باره فلسفه پیش از اسلام پرداختند و حسین نصر به تحقیق در باره فلسفه اسلامی روی آورد.

در تئاتر، بیضایی از تاریخ و حماسه‌های ایران باستان الهام گرفت و غلامحسین ساعدی و اکبر رادی به سراغ ریشه‌های فرهنگ مردمی ایران رفتند. در سینما، فرخ غفاری اولین گام را برای ساختن فیلم اجتماعی - رئالیستی با هویت ایرانی برداشت و فیلم «جنوب شهر» را در سال ۱۳۳۷ در فقیرترین محله تهران ساخت. گرچه این فیلم اجازه نمایش نگرفت، اما راه برای ساختن فیلم‌های دیگر با هویت ایرانی باز شد. داریوش مهرجویی در سال ۱۳۴۸ فیلم «گاو» را در پی اولین فیلم غفاری ساخت. این فیلم، طلایه‌دار موج نوی سینمای ایران شد و راه را برای بسیاری فیلم‌سازان دیگر همچون شهید ثالث، فرمان‌آرا، هژیر داریوش و بیضایی، هموار کرد.

سرانجام، در معماری آن دوران نیز دگرگونی‌هایی رخ داد و ملیت‌گراها (ناسیونالیست‌ها) در برابر انترناسیونالیست‌ها قرار گرفتند که در واقع پیشگامان الگوها و معیارهای جهانی شده بودند. معماران شیفته تکنولوژی غرب و سبک بین‌المللی که میس ون در روهه (Mies van der Rohe) آن را پایه‌گذاری کرد، ساختمان‌هایی از آهن و شیشه ساختند که برج‌های نیویورک، یا در مقیاسی کوچک‌تر، ویلاهای سبک ریچارد نوترا (Richard Neutra) را تداعی می‌کرد که در آن دو دهه معمار مد روز بود و بسیاری از آثارش را تقلید می‌کردند. اما ملی‌گراها از گودارز (Andre Godard)، سیرو (Maxime Siroux)، و معرف آن‌ها، هوشنگ سیحون، پیروی کردند.

در این دوره نفوذ سیحون که در سال ۱۳۴۰ ریاست دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران را به عهده گرفت، بیشتر شد. اما حتی پیش از آن هم، در دوره ریاست فروغی، سیحون در آموزش نسل جدید معماران نقش و تأثیری قابل ملاحظه داشت. او دانشجویانش را در سفرهای آموزشی به گوشه و کنار ایران می‌برد تا نه تنها با بناهای تاریخی بلکه با معماری بومی، که هنوز به عنوان میراثی ارزنده شناخته نشده بود، آشنا شوند.

سیحون بر کشف ارزش‌های ذاتی معماری بومی، که تا آن زمان معماران نادیده‌اش گرفته بودند، تأکید می‌کرد و می‌کوشید تا دانشجویانش به آن بخش از میراث فرهنگی ایران نیز، که هنوز بکر مانده و تحت تأثیر مدرنیسم قرار نگرفته بود، علاقه مند شوند. به سخن دیگر، نگاه سیحون به معماری حتی خیلی پیش از آنکه این سبک در دنیا شناخته شود، نگاهی پسامدرن بود. دانشجویان معماری در این سفرها نمی‌توانستند از تأثیر آثار معماری بومی و سنتی، که از قوانین طبیعت و نیازها و غرایز انسانی مایه می‌گرفت، و در عین حال معرف آگاهی و شعور آفرینندگانشان بود، بگریزند. گرچه بسیاری از این دانشجویان به مدرنیسم گرایش داشتند، اما ساخته‌هایشان از تأثیر معماری سنتی ایرانی بی‌بهره نبود.

در میان این گروه از شاگردان سیحون، می‌توان از صدری فریوردی، ایرج کلانتری، علی‌اکبر صارمی، حسین شیخ‌زین‌الدین، حسین امانت و کیوان خسروانی به عنوان چند تن از برجسته‌ترین آن‌ها نام برد. به هر تقدیر، روند احیای معماری ایرانی که سیحون پیشگامش بود، با حمایت فرح پهلوی و فعالیت‌های روز افزونش در عرصه‌های مختلف هنری شتاب گرفت.

گرایش مشابه دیگری هم، در همین دوران، در کارهای برخی از معماران

تحصیل کرده در آمریکا و اروپا که به معماری سنتی ایران علاقمند بودند دیده می‌شد، با این تفاوت که کار آن‌ها فاقد ارتباط عاطفی گروه اول بود. اعضای این گروه، از جمله نادر اردلان، کامران دیبا و علی سردار افخمی، آگاهی واقع‌بینانه‌تری از معماری ایرانی داشتند تا گروه اول که بامعماری ارتباطی حسی برقرار کرده بودند. عزیز فرمانفرمائی‌ان را هم می‌توان در این گروه گنجانده که گرچه از نسل پیشین بود، اما بین سبک بین‌المللی (ساختمان وزارت کشاورزی) و احیاء معماری ایرانی (غرفه نمایشگاه مونترال که از رباط ملك دوره سلجوقی الهام گرفته بود) در نوسان بود.

مسابقه

آگهی نه چندان بزرگ و چشمگیری که در روزنامه اطلاعات شهریور ۱۳۴۵ چاپ شد، معماران ایرانی را فرامی‌خواند که در مسابقه انتخاب بهترین طرح بنا شرکت کنند. تنها شرط یاد شده آن بود که ارتفاع بنا بیش از ۴۵ متر نباشد. هیچ مسابقه معماری‌ای تا آن زمان هدف را چنین مبهم و نامشخص تعیین نکرده بود. این ابهام آشکارا نشان می‌داد که نویسنده فراخوان با هنر و کار معماری به هیچ روی آشنائی نداشته است. به هر تقدیر، به گفته عبدالمجید اشراق، سردبیر مجله هنر و معماری، ۲۱ تن از معماران، که در آن زمان تعداد قابل توجهی بود، طرح‌هایشان را ارائه دادند. سردار افخمی تاق پیروزی جالب و پیچیده‌ای طراحی کرده بود که مورد توجه فروغی، یکی از اعضای هیئت داوران قرار گرفت.

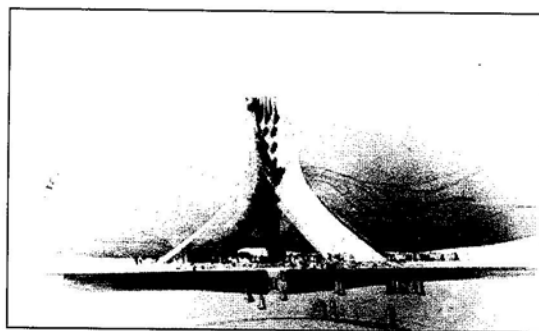
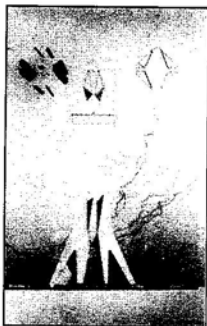
در یکی از ساختمان‌های سعدآباد، بیست و یک پروژه، هر یک روی دو تابلوی بزرگ، برای هیئت داوران به نمایش گذاشته شد که به گفته منوچهر ایران‌پور عبارت بودند از: محسن فروغی، معمار برجسته و رئیس سابق دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران، هوشنگ سیحون که در این زمان جانشین فروغی و رئیس دانشکده بود، محمدکریم پیرنیا، تاریخ‌نگار معماری، سناتور علی صادق، معمار و محمدتقی مصطفوی، تاریخ‌نگار. به گفته حسین امانت، اما، هیئت داوران شامل فروغی، سیحون، غیائی، کوهنگ (از سازمان برنامه و بودجه) و شروین (از شهرداری تهران) بود.

دریغ که جلد سوم کتاب *بزم اهریمن*، جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی *روایت اسناد ساواک و دربار* - که شامل همه اسناد و مدارک مربوط به شهیاد است - در باره نام و مشخصات اعضای هیئت داوران سندی ارائه نداده. برنده مسابقه

حسین امانت، معمار ۲۵ ساله، فارغ‌التحصیل دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران و یکی از دانشجویان مورد علاقه سیحون بود. ۴۰ سال پس از انجام مسابقه سیحون می‌گوید: «به عنوان داور، از طرح امانت واقعاً دفاع کردم و سهم بزرگی در برنده شدنش داشتم.»^(۶)

در سال ۱۳۳۹، حسین امانت پس از ورود به دانشگاه در آتلیه حیدر غیائی به کار پرداخت. غیائی در سال ۱۳۴۲ به جرم زد و بندهای غیرقانونی در طرح ساختمان مجلس به دو سال زندان محکوم شد. ظاهراً بر اساس صورت حساب‌های ارائه شده به سازمان برنامه و بودجه، حجم میله‌های فولادی مورد نیاز برای تقویت سازه بتونی، از حجم کل ساختمان هم بیشتر بود. گرچه فروغی سرپرستی این طرح را برعهده داشت، تنها غیائی به مجازات رسید.^(۷)

پس از زندانی شدن غیائی، نخست مؤید عهد و سپس سردار افخمی، تنها برای مدتی کوتاه سرپرستی آتلیه او را به عهده گرفتند. در نهایت قرار شد سیحون خود این آتلیه را اداره کند و به این ترتیب امانت هم به دیگر دانشجویان سیحون پیوست. ایرج کلانتری که دو سال از امانت بزرگ‌تر است، از او چنین یاد می‌کند: «او در طراحی دستی قوی داشت، کنجکاو بود و اغلب در جلسات داوری سال بالایی‌ها حضور داشت. برج یادبود شاه، موضوع کلاس‌های بالاتر بود و پروژه صدری شباهت زیادی به شهید داشت. او در اغلب سفرهای سیحون شرکت می‌کرد.»^(۸) به گفته صدری فریوردی، امانت بیشتر وقتش را با منوچهر ایرانی‌پور، روح‌الله نیک‌خصال و غلام رضا پاسبان حضرت می‌گذرانید و یادآوری می‌کند که در آن زمان اغلب دانشجویان، پروژه یادبود شاه را به عنوان پایان‌نامه انتخاب می‌کردند و طرح منوشان زنگنه بسیار شبیه به شهید بود.^(۹)



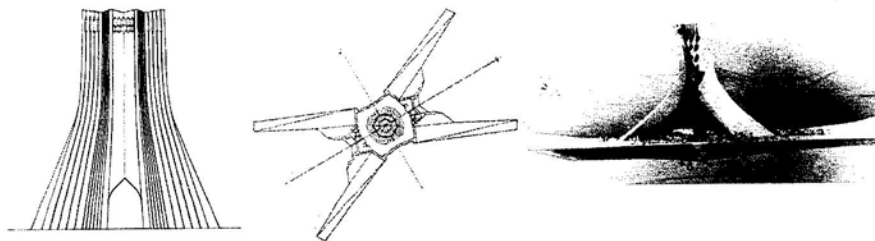
تصویر ۲: دو پایان‌نامه دانشجویی سال ۱۳۴۳ با موضوع شهید

طرح بنا

متأسفانه از طرح‌های اولیه امانت برای مسابقه، به جز طرحی کوچک چیزی باقی نمانده است. بنابراین، امروز مشکل می‌توان روند طراحی را، از ایده اولیه تا شکل نهایی آن، پیگیری کرد. ایده اصلی طرح، چهار تاق، الگوی ازلی معماری ایرانی است: چهار ستون افراشته که با گنبدی چهار بخشی پوشانده می‌شوند. در شهیداد، ستون‌ها در سیستم پیچیده‌ای از خمیدگی‌ها، تاب برمی‌دارند، بالا می‌روند و در نهایت به محوطه میدانمانندی در بالاترین نقطه می‌رسند. چنین طرحی در مقیاسی کوچک‌تر در سردر ورودی دانشگاه تهران دیده می‌شود که کوروش فرزمامی آن را در سال ۱۳۴۴ طراحی کرد و در سال ۱۳۴۶ ساخته شد.

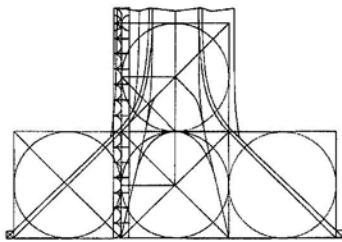
جزئیات طرح

نقشه برج شهیداد چهار ستون یا در واقع چهار پشت‌بند را نشان می‌دهد که مستطیل شکل نیستند بلکه شکلی پیچ‌خورده دارند. نقشه میدان دقیقاً از سقف مسجد شیخ‌لطف‌الله اقتباس شده است، با این استثنا که به جای یک دایره، در این میدان دو بخش از دو بیضی با کانون‌های متفاوت وجود دارند. اغلب طرح‌های پروژه، از جمله این طرح را روح‌الله نیک‌خصال با نقشه‌های پیچیده هندسی و با الهام از نمونه‌های تاریخی و با چرخشی مدرن پرورانده است. گرچه نیک‌خصال در آن دوران دانشجوی سال سوم بود و در دفتر امانت کار می‌کرد، اما به گفته امانت «در طراحی نابغه بود» و بنابراین مسئولیت طرح‌های اجرایی مقدماتی به او سپرده شد. البته طراحی سازه را شرکت معروف انگلیسی به نام اوه اروپ (Ove Arup) انجام داد، و کمک شایانی به سازمان‌دهی هندسی این طرح‌ها کرد.



تصویر ۳- نقشه و نماهای برج

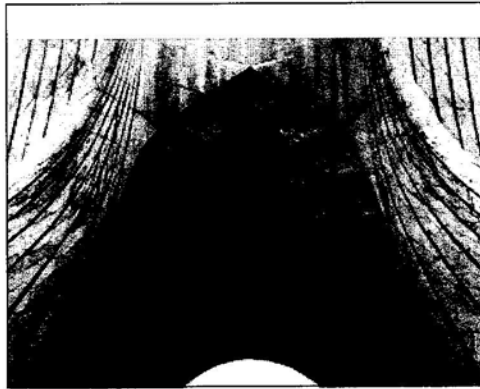
تحلیل هندسی تناسبات برج، آن را کوتاه و تنومند نشان می‌دهد. اگر سه دایره افقی با دایره‌های عمودی هم‌توان بودند، قطعاً اوج‌گیری برج بیشتر القا می‌شد و دیگر همچون هیكلی بدون سر و گردن به نظر نمی‌رسید. اما به هر حال، ارتفاع ۴۵ متری برج که به دلیل نزدیکی بنا به فرودگاه به امانت تحمیل شده بود، دست او را می‌بست. بنابراین، آنچه در ارتفاع نمی‌توانست به دست آورد، با گسترش افقی ستون‌ها و عظمت شکل‌های توخالی قسمت پایین جبران کرد. نماهای شمالی- جنوبی و شرقی- غربی کاملاً متفاوت‌اند. در محور شرقی- غربی که محور اصلی از فرودگاه به شهر است، گشودگی تاق‌نما کاملاً سخاوتمندانه و با الهام از تاق کسری که دروازه ورودی کاخ تیسفون ساسانی بوده، به شکل تاق سهمی طراحی شده، با این تفاوت که تاق نمای شهیاد در رسیدن به زمین عریض‌تر می‌شود. در بالای تاق ساسانی يك قوس نیمه‌جناغی هست که در نمایشمالی- جنوبی هم تکرار شده است. اما نکته جالب در مورد این تاق، که در معماری اسلامی سابقه ندارد، این است که کناره‌های تاق در رسیدن به زمین به



تصویر ۴- تناسبات هندسی

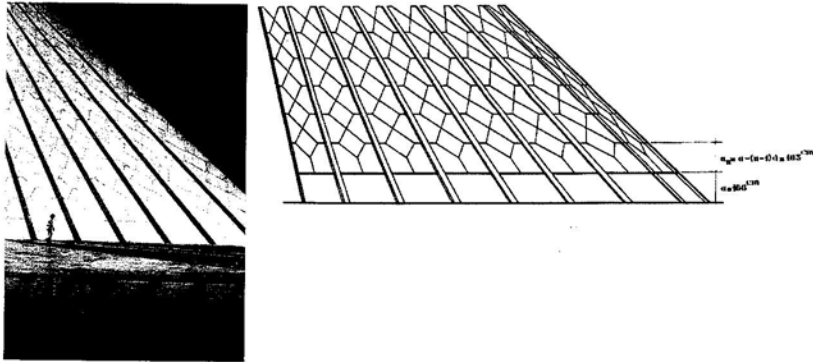
تدریج عریض‌تر می‌شوند. سطح بین این دو تاق‌نما، متشکل از ردیف لوزی‌های تورفته، یادآور طرح سیحون برای آرامگاه کمال‌المک است. طراحی کاشی‌کاری با الهام از دم طاووس، کار حسین امانت است و نمونه‌های آن را، پیش از کار سیحون، می‌توان در کاشی‌کاری‌های مسجد وکیل شیراز دید. نمای شمالی- جنوبی، کشیده‌تر و با تاق نمای کوچک‌تر، یادآور معماری سلجوقی است، اما هیچ نمونه‌ای از آن در معماری اسلامی دیده نشده است. چرخش ستون‌پشت‌بند، بر طبق اصول دقیق ریاضی طراحی شده و به گونه‌ای نظم طبیعی یا ارگانیک دست می‌یابد. این نبوغ معماری ایرانی است که در بسیاری از شاهکارهای گذشته به چشم می‌خورد.

جالبترین نکته در مورد برج آن است که بدون ستون‌های پایه یا دیوارهای باربر طراحی شده و در واقع تندیس گونه‌ای متکی به خود است. مقیاس برج می‌توانست به راحتی آن را به نمونه‌ای از معماری خودکامه تبدیل کند: چهار ستون/پشت‌بند، هر یک به ابعاد ۶۲×۴۲ متر قرص و محکم روی زمین قرار گرفته‌اند و می‌چرخند تا کوچک‌تر شوند و بام را نگهدارند.



تصویر ۵- طرح کاشی کاری

خوشبختانه نوارهایی از کاشی فیروزه‌ای رنگ، توده بزرگ ستون‌ها را می‌شکافند و به آن مقیاسی انسانی می‌دهند. انحنای ظریفی که این نوارها روی ستون‌ها به وجود می‌آورند، اوج گرفتن به آسمان را القا می‌کنند و نشان می‌دهند که آن‌ها هم بر اساس همان نظم ریاضی نمودار قبلی محاسبه شده‌اند. طرفه این که علی‌رغم دقت فوق‌العاده در محاسبه‌های ریاضی، بنا از نظمی طبیعی و ارگانیک برخوردار است. این رمز و راز را باید از ویژگی‌های اعداد در هندسه اسلامی شمرد. پوسته کل ستون/پشت‌بندها که امانت طراحی و اروپا با یک برنامه کامپیوتری تکمیل کرده است، با وجود نظم دقیق هندسی‌اش، در نهایت همچون فلس ماهی و کاملاً ارگانیک به نظر می‌رسد. طرح گنبد اصلی که تکیه‌گاه بام است و برخی گنبد‌های کوچک‌تر داخل بنا، روایت مدرن گنبد‌های سنتی سلجوقی‌اند. به گفته امانت، طرح‌ها از مسجد جمعه اصفهان نیز نشان بسیار دارند. سرانجام، طراحی پنجره‌های بالای بنا یادآور برج‌های سلجوقی یا غزنوی است، و اغلب با برج طغرل مقایسه می‌شود.



تصویر ۶- نماکاری سنگ و کاشی

ساخت

این که در دهه ۶۰ میلادی يك برنامه کامپیوتری ابعاد و مکان دقیق هر سنگ‌نما را تعیین کند، کار خارق‌العاده‌ای بود. ۲۵ هزار قطعه سنگ در ۱۵ هزار اندازه مختلف، از ۴۰ سانتی‌متر تا ۶ متر در نما به کار رفته است. برخی از سنگ‌ها خمیده‌اند و برخی نیستند. به گفته ایرج حقیقی، ناظر ساختمانی پروژه نام و مختصات دقیق هر سنگ را می‌دانسته است. کنار هم چیدن این سنگ‌ها، خود معمائی بود. ابتکار دیگری که مهندسان سازه طرح شرکت اوه اروپ در ساختمان برج به کار بردند بهره‌جوئی از پوشش سنگی روکار به مثابه قالب بتون‌ریزی بود. سنگ‌های پوشش روکار ضخامتی از ۷ تا ۲۷ سانتی‌متر دارند.

نوآوری فنی دیگر، به ویژه برای آن دوران و در ایران، را باید استفاده از بتون نمایان (exposed concrete) با رنگ‌ها و بافت‌های گوناگون برای پوسته داخلی بنا دانست. در مقایسه با شیوه‌های غالب معماری آن دوره در غرب، که از بتن نمایان در نمای بیرونی استفاده می‌شد، این کار، ارزنده و مبتکرانه بود. دو ستون / پشت بند برای جا دادن پله‌ها و دو ستون دیگر برای قرار دادن آسانسورها در نظر گرفته شده است که هماهنگ با شیب ستون‌ها در دو مسیر مختلف در ارتفاع بالا می‌روند.

به طور کلی می‌توان گفت پیمانکار ساختمان، افخمی و محمد پورفتحی از شرکت «ماپ»، در اجرای طرح با تمام جزئیاتش دقتی خاص به کار برده و از تکنیک‌های ساختمانی مدرن نیز بهره جسته. سازندگان بنا همه ایرانی بودند، واقعیتی که امروز هم امانت به آن می‌بالد. هنگامی که کارشناسان خارجی در

ایران حضوری فعال داشتند و گروه معماران ساختمان، و محسن فروغی، به آسانی می‌توانستند با استخدام آن‌ها کار ساختمان را به سرعت پیش برند، تصمیم بر ایرانی بودن همهٔ اعضای گروه شد. (تنها طراحان نقشه‌های سازه خارجی بودند).

جایی در بنا نیست که ابداعات تکنیکی و طرح‌های نوین استثنایی به چشم نخورد. تونل ورودی اصلی، خود شاهکار مهندسی سازه است. روبروی در ورودی اصلی، راهروی تونل ماندنی به نام «گذرگاه پیشینیان» قرار گرفته که بر دیوارهایش چهار ویتترین عظیم به چشم می‌خورد. در انتهای ورودی اصلی، کتابخانهٔ مرکزی و در ادامهٔ راهروی شمالی کتابخانهٔ بخش اداری ساخته شده است.

انتقاد عمده در مورد بنای شهید غیبت نظم معماری در تسهیلات زیرزمینی آن است- که شامل فضاهای دیگر از جمله بازسازی نقشهٔ ایران و شهرهای اصلی آن هم می‌شود. البته می‌توان ادعا کرد که چون این بخش‌ها در زیرین بنا قرار گرفته‌اند و دیده نمی‌شوند چگونگی قرارگیری آن‌ها در کنار هم چندان اهمیتی ندارد، به ویژه از آن رو که بال جنوبی بنا چهار سال پس از دیگر بخش‌های مجموعه ساخته شده است. امانت در این باره توضیح می‌دهد که طراحی سطح بالای زیر زمین، با حیاط‌های باز تسهیلات زیر زمین همخوانی دارد و این خود بارزترین نظم در طراحی است. به هر حال، از دید معماری به نظر می‌رسد که سه خوشهٔ اصلی: برج، گالری‌های ایرانی، موزه و تسهیلات دیگر، بدون هیچ نظم و ترتیبی در کنار هم جمع شده‌اند و چون نقشه‌ها و محوطه‌سازی‌های موجود چند بار بازسازی شده‌اند، امکان پیدا کردن نظم و ترتیب در ارتباط بین تسهیلات زیرزمین و دیگر بخش‌ها وجود ندارد.

سرانجام، باید به یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های ساختمان برج اشاره کرد، که حسین امانت خود بر آن تأکید بسیار می‌گذاشت. در این برج چند درِ سنگی، به وزن تقریبی هفت تن و از سنگ گرانیت یکپارچه وجود دارد که بر محوری فلزی می‌چرخند و آن‌ها را پیمانکار سنگ پروژ، غفار داورپناه، کار گذاشته است. گروه‌های گوناگون ایرانی نیز که این بنا را با کیفیتی ممتاز ساخته‌اند قابل تقدیرند، از جمله، سیدمهدی که یکی از ماهرترین سنگ‌کاران گروه بوده است.

شهید، بنائی نوگرا

همانگونه که اشاره شد هوشنگ سیحون زودتر از غرب، قدم در راه معماری

پسامدرن گذاشت. شهرداری پرتلند در ایالت اورگون ایالات متحد آمریکا، کار مایکل گریوز (۱۹۸۲-۱۹۸۰) (Michael Graves) به عنوان اولین بنای پست مدرن شناخته شده، گرچه چارلز جنکز (Charles Jencks) شروع پسامدرنیزم معماری را اوایل دهه ۷۰ می‌داند، یعنی هنگامی که طرح‌های گریوز معرف ارتباط پیچیده هنر سنتی با معماری فرهنگ‌های باستانی شدند و ونتوری (Venturi) و اسکات براون (Scott-Brown) نیز از معماری بومی آمریکایی و نمادهایش در طرح‌های خود بهره بردند. امانت و همکارانش که شاگردان سیحون بودند، هنگام ساختن برج شهید، از هم دوره‌هایشان در غرب جلوتر بودند. این معماران جوان که یا هنوز سال‌های آخر دوره معماری دانشگاه را می‌گذراندند و یا دیری از پایان تحصیلاتشان نمی‌گذشت، توانستند فضاهایی بیافرینند که در تاریخ معماری سابقه نداشت.

از آن جا که بنای شهید با شتاب فراوان و کار شبانه‌روزی و با عشق و علاقه طراحان و سازندگان طراحی و ساخته شد^(۱۰) و نخستین تجربه این گروه طراحی بود، و از آنجا که اولین تجربه همیشه با احساسات شاعرانه آمیخته است، بنا از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردار شد: تماشگری که زیر تاق اصلی آن بایستد، اثر نوآوری را احساس می‌کند، و به تجربه تازه‌ای می‌رسد که به احتمال بسیار هیچ‌گاه و در هیچ بنای یادبودی نرسیده است. هنگام عبور از پل بین دو بخش تاق اصلی، و این بار در درون بنا، در فضایی که مطلقاً کارکردی ندارد، انسان باز به تجربه‌ای تازه و شاعرانه می‌رسد.

به نظر من، بسیاری از فضاها پس از پایان مرحله طراحی و بدون پیش بینی قبلی ایجاد شدند. به عنوان نمونه، بی‌نظمی پله‌های داخل دو ستون / پشت‌بند، فضاهایی مدرن و دراماتیک شبیه به معماری ساختار شکنانه لیبسکیند (Liebiskind) و حتی طراحی‌های «زها حدید» (Zaha Hadid) را به یاد می‌آورند.

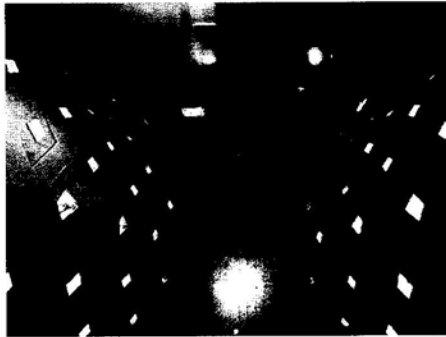
فضاهای درونی درست نقطه مقابل نمای مرتب و منظم و آراسته بیرونی طاق شهیداند. شاید بتوان این دوگانگی را ناشی از ضرورت شتاب در کار دانست. نمای بیرونی نیز خود پیوندی دوگانه از نمادگرایی ساسانی و اسلامی است. البته می‌توان این دوگانگی‌ها را بازتابی از دوگانگی فرهنگ ایرانی در قرن گذشته هم تلقی کرد.

گرچه جامعه ایران در مجموع پذیرای تکنولوژی غرب و مدرنیسم بوده و آن را به فرهنگ بومی‌اش پیوند زده، اما اشتیاق به تداوم طاق‌های سنتی را نیز

از دست نداده است. بناهایی که معماران صاحب نام طراحی کرده‌اند، صرفاً تك نمونه‌هایی متفاوت از این سنت بودند. شهید، هم در جزئیات و هم در ساخت، بنایی استثنایی و حداقل دو دهه جلوتر از زمان خود بود.

پانوشته‌ها:

۱. از همه کسانی که وقت گرانبهایشان را در اختیارم گذاشتند، چه در گفت‌وگوی رودررو



تصویر ۷

یا تلفنی و چه در تبادل پیام‌های الکترونیکی، سپاسگزارم، و بیش از همه، از حسین امانت.
۲. میرچا الیاده، «سمبل‌ها و تصاویر»، (Symboles et Images) ص ۳۵، پاریس، انتشارات گالیمار، ۲۰۰۴.

۳. متن آگهی مسابقه، اطلاعات، دهم شهریور ۱۳۴۵



تصویر ۸-پله‌های داخلی پشت-بندها

۴. متن اطلاعات، ۲۲ شهریور ۱۳۴۶، صص ۱ و ۱۳

۵. در پروژه ساخت بنا شماری غرفه در زیرزمین و محوطه شهید هم پیش‌بینی شده بود که به پیشنهاد خود امانت قرار بود هر يك از آن‌ها معرف يك سلسله پادشاهی در تاریخ ایران باشند. این غرفه‌ها، اما هرگز ساخته نشدند.

۶. گفتگوی تلفنی با هوشنگ سیحون، مهرماه ۱۳۸۶. اما به گفته ایران‌پور محسن فروغی هم از این طرح حمایت کرده بود.

۷. فروغی هم مدت کوتاهی زندانی شد. مصاحبه با ایران‌پور، دی ماه ۱۳۸۶.

۸. مصاحبه با ایرج کلانتری، آبان ماه ۱۳۸۶.

۹. مصاحبه با صدری، دی ماه ۱۳۸۶.

۱۰. به گفته حقیقی، امانت گاهی تا پاسی از نیمه شب در محل بنا می‌ماند.

منابع:

- بزم اهریمن: جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی به روایت اسناد ساواک و دربار، جلد سوم، تهران، ۱۳۷۸.
- عبدالمجید اشراق، «هنر و معماری»، مجله معماری، شماره ۱۱ و ۱۲.
- گلرخ اسکویی، «روزگار غریبی است»، روزنامه اعتماد ملی، شماره ۳۹۲.
- محمد (سینا) رجائی، «بنای ملی: آزادی یا برج میلاد»، معماری و ساختمان، تهران ۱۳۸۶، صص ۶۰-۶۳.
- حسین امانت، گردآورنده، شهید آریامهر، تهران، شورای جشن‌های ۲۵۰۰ ساله،

آگهی مسابقه طرح ساختمان شهید آریامهر

دفتر شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران تهیه طرح‌ساختمانی بنام شهید آریامهر را بین آرشیتکت‌های ایرانی با شرایط زیر

مسابقه می‌گذارد:

۱- طرح‌ها باید تا دهم آبان ماه ۱۳۴۵ بدفتر شورای مرکزی بخیاپان یا ستور شماره ۵۷ در مقابل رسید تسلیم گردد.

۲- نقشه میدان محل ساختمان در دفتر جشن شاهنشاهی بتفصا رکنندگان تسلیم خواهد شد.

۳- بنا باید به تناسب میدان طرح گردد ولی حداکثر ارتفاع ساختمان (از نظر مجاورت فرودگاه) از چهل و پنج متر نباید تجاوز کند.

۴- شرکت کنندگان در مسابقه از نظر انتخاب سبک و مصالح ساختمانی و اندازه‌ها آزاد هستند.

۵- نقشه‌ها باید بمقیاس يك متمد و شامل نماها مقطع‌ها و پلان‌های مختلف باشد.

۶- طرح‌های رسیده در يك هیئت داورى از مهندسين عالی مقام ایرانی و خارجی رسیدگی و برنده مسابقه تعیین خواهد گردید.

۷- بابرنده مسابقه در صورتیکه طرح او مورد تأیید و تصویب قرار گیرد قرارداد لازم برای تهیه نقشه‌های اجرایی منعقد خواهد گردید.

۳-۱

۲۲۱۲۲-آ

۱۳۵۰.

- کاتالوگ کارهای زها حدید، ص ۷۷، نمایشگاه گوگنهایم.

Zaha Hadid, Guggenheim Museum, 2006

- مرجان طاهررازی، «قصه برج پیر»، همگامان، شهرداری تهران، ۱۳۸۶.

منابع تصویری:

- تصویر ۱:

The Complete Pictorial Guide to Tehran Historical Monuments, Andisheh Zand publishing co, Tehran, 2000

- تصویر ۲: اسناد شخصی

تصاویر ۳ و ۴ و ۶ راست و ۸ از کتاب مهندسان مشاور امانت و همکاران تهیه شده توسط

مرتضی ممیز.

سایر عکس ها از رضا نجفیان.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۹)

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۴۲

مصاحبه با

مهناز افخمی



ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

حدیث نفس

حسن کامشاد



نشرنی

۱۳۸۷

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقي تجدد روزمره و «آمیول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیاد: نمادی دوبهلو
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهانگلوف مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

پروسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

اعترافات دالگورکی^(۱) داستانی جاسوسی-سیاسی است که نگارش آن به سفیر روسیه در ایران در سال‌های پایانی سلطنت محمد شاه و آغاز سلطنت ناصرالدین شاه نسبت داده شده است. در این داستان تاریخ‌وار، که آفریده قصه‌نویسی ایرانی در دهه ۱۹۳۰م/۱۳۱۰ هـ ش بود، کنیاز دالگورکی در دهه ۱۸۳۰ م با مأموریت مخفی در مقام مترجم سفارت روسیه به ایران رفت، مسلمان شد، و به کسوت آخوندی درآمد. وی شماری از ایرانیان، از جمله بنیان‌گذار آتئی آیین بهایی را به کار جاسوسی گماشت. اندکی پس از بازگشت به روسیه، با نام شیخ عیسی لنکرانی به عتبات رفت و در آنجا طلبه شیرازی جوانی را برانگیخت که نهضت بابی را به راه اندازد. آنگاه خود به عنوان سفیر روسیه به ایران بازگشت و این بار مقدمات ظهور آیین بهایی را فراهم آورد. با درهم تیندن رویدادهای تاریخی با ماجراهای تخیلی، هدف روایی اعترافات دالگورکی القای این باور بود که جنبش بابی و آیین بهایی پیامد نقشه‌های سفیر روسیه برای درهم شکستن اتحاد مسلمان بوده است. هدف نویسنده تحقق یافت و این داستان در بین

* دانشجوی دوره دکتری در بخش تمدن‌های خاور نزدیک و میانه دانشگاه تورانتو. این نوشته بخشی از کتاب مینا یزدانی درباره تاریخ‌نگاری و بافت روائی تاریخ معاصر ایران است که متن انگلیسی آن نیز در نشریه دیگری منتشر خواهد شد.

کسانی که استعمارگران را صحنه‌سازِ قادر رویدادهای تاریخ ایران در دورهٔ قاجار می‌دانستند عین واقعیت پنداشته شد.

چگونگی تاثیر اعترافات دالگورکی در دگرگونی بهایی‌ستیزی از نگرشی دینی به جنبشی سیاسی پیش از این بررسی شده است.^(۳) ناهمخوانی این قصهٔ هدفمند با اسناد و واقعیت‌های تاریخی و تناقضات درونی آن را نیز دیگران بررسی‌ده‌اند.^(۴) از آنجا که دگردیسی این داستان به گرد روایتی تاریخ‌زدا را در جای دیگری کاویده‌ام،^(۵) در این نوشتار بیشتر به تبارشناسی جهان‌نگری اعترافات دالگورکی در دهه‌های نخستین پس از انقلاب مشروطه پرداخته‌ام. بررسی کشاکش بین آریایی‌گرایی و اسلام‌گرایی در آن دوران، نشان می‌دهد که اعترافات دالگورکی با دگرسازی و اجنبی‌سازی بهاییان به آمیختن این دو گرایش هویتی می‌پردازد.

۱. تاریخچه پیدایش و نسخه‌های مختلف

اعترافات دالگورکی، پیش از آن که در آغاز دههٔ ۱۳۲۰ شمسی به چاپ رسد، سال‌ها به صورت دست‌نوشته و با عنوان «زنجیر خوشبختی» در تهران و مشهد در چرخش بود. حسن اعظام قدسی مندرجات این «جزوه خطی» را یکسره در خاطرات خود آورده است.^(۶) جزوه چنین آغاز می‌شود:

چون قرائت این سطور از نظر مذهبی و اخلاقی و مملکتی و تاریخی واجب شمرده شد او را زنجیر خوش بختی قرار دادیم. در هر خانواده واردشود خوش بختی را با خود خواهد برد و چنان چه نگاه داری شده یا استنساخ نشده و رد شود ملال خاطر فراهم خواهد آمد. آن چه تا کنون شنیده شده و به تجربه رسیده است، چندین خانواده به واسطه استنساخ خوش‌بخت شده و چندین خانواده به واسطه نگاه داری به سختی معیشت و مرض مبتلا شده‌اند. یک نسخه سواد بردارید و به نزدیک ترین دوست خود هدیه کنید. قطع زنجیر خوش‌بختی باعث بدبختی است.^(۶)

سید محمد باقر حجازی مدیر روزنامهٔ وظیفه، با این ادعا که این یادداشت‌ها را یکی از رجال ایران در سال ۱۳۱۴ منتشر کرده بود، «سبک عبارت» آن را «تصحیح» کرد^(۷) و آن را با عنوان «گزارش گینیاژ دالگورکی» در کتاب *اسلام و مهدویت* آورد و ظاهراً در سال ۱۳۲۱ به چاپ رساند.^(۸) به گفتهٔ کسروی،

«اعترافات دالگورکی» در سال ۱۳۲۲ ش «در دو سه روزنامه» به چاپ رسید.^(۹) در پایان سال ۱۳۲۲ش نیز، این نوشته در بخش تاریخی *سالنامه خراسان* منتشر شد.^(۱۰) نسخه‌های اعظام، حجازی و *سالنامه خراسان* خود تفاوت‌هایی عمده دارند. پاره‌ای از این تفاوت‌ها آشکارا ناشی از دشواری خواندن دست نوشته بوده است.^(۱۱) گوناگونی این نسخه‌ها، اما از این حد فراتر می‌رود، و گاه به وضوح حاصل «تصحیح»ها و دخالت‌های ماهوی و یا سلیقه‌ای در متن است. در یک مورد تفاوت نسخه‌ها به گشودن رمز داستان جاسوسی یاری می‌رساند و آن گزارش نحوه‌ی جانشینی حضرت محمد است. در نسخه‌های اعظام و حجازی جانشینی حضرت محمد با نگرشی سنی‌گرا تشریح شده است و آن این که «قبل از رحلت»، حضرت محمد خود «اجماع امت» را ملاک رهبری مسلمین قرارداد.^(۱۲) اما، بر اساس نسخه *سالنامه خراسان*، پس از فوت پیامبر، حضرت علی «اجماع امت» را پذیرفتند، بی‌آن که این شیوه‌ی گزینش بر اساس سفارش پیامبر بوده باشد.^(۱۳) به عبارت دیگر، در نسخه‌ی اخیر نحوه‌ی جانشینی به گونه‌ای روایت شده که تناقض آشکار با باور شیعیان نداشته باشد.

چند ماهی بعد، در ۱۳۲۳ش مصادف با ۱۵ شعبان [سالگرد تولد امام دوازدهم شیعیان] متن یادشده با عنوان «یادداشت‌های کینیاز دالقوروکی» در تهران انتشار یافت، با این هشدار: «یک درس عبرت برای مسلمین، بخوانند و به هوش آیند،» و «حقیقت مذهب باب و بهاء.» از آن زمان تا کنون «اعترافات» بارها به گونه‌های مختلف خطی، تایپی و ژلاتینی، در ۵۰ تا ۶۰ صفحه قطع ربعی، منتشر شده است. غالب این چاپ‌ها از جمله چاپ سوم تهران^(۱۴) و نشر یازدهم در اصفهان^(۱۵) فاقد تاریخ انتشار، و تعداد نسخه‌های انتشار یافته‌اند. در چاپ تهران نیز بسیاری عبارات در مقایسه با چاپ *سالنامه خراسان* و نسخه‌ی حجازی برای زدودن برخی تناقضات آشکار در متن تغییر یافته بود. بارزترین این تغییرات مربوط به نحوه‌ی جانشینی حضرت محمد است که در این روایت معنایی کاملاً شیعی یافته بود: حضرت محمد قبل از رحلت حضرت علی را به جانشینی خود تعیین کردند، ولی حضرت علی برای پرهیز از اختلاف گوشه‌نشینی گزیدند.^(۱۶) پس از دگرگونی‌های مختلف و متوالی در متن، با چاپ سوم در تهران، که تاریخ دقیق انتشارش نامعلوم است، متن «اعترافات» تثبیت شد و چاپ‌های متعدد بعدی بر اساس این نسخه بود. یکی از این نسخه‌ها مقدمه‌ای مفصل و پانوشته‌هایی از «مرحوم آیت‌الله شیخ محمد خالصی» داشت.^(۱۷) در

این مقاله، منبع نقل قول‌ها، از نسخه تهران، چاپ سوم است، مگر جز این تصریح شود.

۲. سازنده «اعترافات» چگونه می‌اندیشد؟

با تغییرات مکرر و متوالی در نسخه‌های گوناگون «اعترافات» و تنش‌ها و تناقضات درونی آن مشکل بتوان از اندیشه‌ای منسجم در سراسر این اثر سخن گفت. با این همه، می‌توان به نکاتی کلی از تفکر حاکم بر ذهن سازنده یا سازندگان این نوشته پی برد. «اعترافات» معجونی از اندیشه‌هاست با سه رکن اصلی: الف) ملیت‌گرایی و نژادپرستی؛ ب) اسلام‌خواهی به ویژه اسلامی که عامل وحدت بخش ملی است؛ و پ) آخوندستیزی.

این اندیشه‌ها در قالب پاسخ‌های حکیم احمد گیلانی به پرسش‌های راوی متبلور شده است. از پرسش‌های عمده راوی یکی این است که ایران با آن همه عظمت چرا از «یونانی و عرب و مغول» شکست خورد.^(۱۸) پرسش اساسی دیگر آن که چرا اسلام به فرقه‌های گوناگون تقسیم شد و حق با کدام یک است.^(۱۹) پرسش‌ها و پاسخ‌های بخش نخست «اعترافات» نشان از اندیشه‌ای عمیقاً ملیت‌گرایانه دارد که در دهه‌های پس از انقلاب مشروطیت رواج یافته بود. گیلانی ضعف ایران را ناشی از نفوذ «اجنبی و ملل خارجی» می‌دانست. از سوی دیگر، نوشته گرایش یهودستیزانه دارد و «یهودی و مزدک»^(۲۰) را همراه مسیحیت عامل ایجاد نفاق و سبب ضعف مملکت می‌شمرد.^(۲۱) کار بدانجا رسید که «یک دسته عرب به امر خدای بزرگ چنین ملت بزرگی را مغلوب کرد»^(۲۲) ناهمخوانی «یک دسته عرب» با «به امر خدای بزرگ» در جمله گیلانی، گویای نوعی تنش ذهنی سازنده است که در جای‌جای نوشته جلوه می‌کند؛ تنش بین نژادپرستی و ملیت‌گرایی از یکسو و اسلام‌خواهی، از سوی دیگر. در عین حال، نظر به پیشینه پیچیده «اعترافات» و دگرگونی‌هایی که در طول زمان بر آن وارد شده می‌توان فرض کرد که گوناگونی اندیشه حاکم بر این اثر ناشی از دست داشتن بیش از یک تن و یک اندیشه در آفرینش آن باشد. ملیت‌گرایی و نژادپرستی راوی داستان در جای دیگر به شکل تعریف از «نژاد آری»^(۲۳) جلوه‌گر می‌شود که «بی‌نهایت مغرور و وطن‌پرست و با ذکاوت هستند»^(۲۴)

پرسش و پاسخ‌های بعدی راوی و گیلانی گویای وجه غالب دیگر در اندیشه سازنده «اعترافات» است: دفاع از اندیشه وحدت اسلامی و ضرورت یکی

شدن مسلمین فراسوی گونه‌گونی فرق اسلام. این توجه به جوهر اسلام، و یکی دانستن فرقه‌های گوناگون آن در نسخه‌های قدیمی‌تر، از دیدگاهی سنی‌گرا می‌تراود. راوی در تعیین جانشینی پیامبر در صدر اسلام به «اجماع امت» معتقد است، و بر این که «هیچ جنگ و نزاعی» در روزگار چهار خلیفه اول نبود، تأکید می‌کند.^(۳۵) در نسخه‌های بعدی نیز که از منظری شیعی است،^(۳۶) تأکید بر وحدت اسلامی همچنان برجا می‌ماند. این تأکید، در همه نسخه‌ها، تا آنجاست که نویسنده امام جعفر صادق را در ردیف یکی از مؤسسان شاخه‌های مختلف سنی می‌شمرد: «عبادات پنج‌گانه که بین مسلمین معمول است همه یکی است چند نفر مثل ابوحنیفه یا امام شافعی یا حنبلی یا مالکی یا امام جعفر(ع) اینها در اصل دین هیچ اختلافی نداشتند»^(۳۷) به علاوه، با قرآن‌گرایی یادآور می‌شود که «اسلام شعبات ندارد، اسلام عبارت از خدا و قرآن است و یک اصول دارد»^(۳۸) اسلام دوستی نویسنده، اما، همانگونه که اشاره رفت، آشکارا با آخوندستیزی همراه است. به عنوان نمونه، وی می‌نویسد که چگونه «مثل یک آخوند» «به هر ظهوری بی‌اعتماد» بوده و «هر ترقی علمی را برای ایران کفر قلمداد» می‌کرده است.^(۳۹) نویسنده در همان حال نگاهی تحقیرآمیز نسبت به مردم ایران دارد که خود در تضاد آشکار با ملیت‌گرایی و نژادپرستی اوست. می‌نویسد «... مردم عوام چه می‌فهمیدند که حق و باطل چیست؟»^(۴۰) در دگرگونی‌های تدریجی، اما، خرده‌گیری‌ها از رهبران دینی به شکایت از دهری‌گری تبدیل می‌شود از آن جمله: شکایت از «سستی عقیدت بزرگان دین» در نسخه‌های اعظام و حجازی،^(۴۱) از «سستی عقیدت بزرگان»^(۴۲) در نسخه سالنامه خراسان و سرانجام، در چرخشی کامل، از «سستی عقیدت بزرگان بی‌دین»^(۴۳) در نسخه تهران.

۳. گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی غالب دوران

ویژگی گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی چیره در ایران در دهه‌های اولین پس از انقلاب مشروطیت ایران نوعی نگرانی از چیرگی جویی‌های اروپاییان معاصر و دل‌مشغولی به خطر تسلط آنان بر کشور بود. این نگرانی دستکم در دو گرایش فکری تجلی می‌کرد. از سوئی، در این دوران، نژادپرستی و ناسیونالیسم افراطی پاسخ‌گوی نیازهای میهن‌دوستانی بود که خاطره «صد سال تحقیر» استعمارگران را به یاد داشتند.^(۴۴) در کنار این خاطره، یاد شکستی در گذشته‌های دور نیز

اندیشه آنان را می‌خلید: شکست از تازیان. در واکنش به این دو خطر و برای درمان احساس کهنتری درونی در مقایسه با اروپائیان، بسیاری از آنان در آرزوی بازآوری شکوه باستان و پاکی نژاد آریایی بودند.^(۳۵)

از سوی دیگر، گروهی رستگاری را در بازسازی گذشته‌ای از نوعی دیگر می‌جستند. آرمان متفکران شیعی این دوران، که از اندیشه‌های اصلاح‌گرا بهره‌جسته بودند، بازآوری اوضاع و احوال صدر اسلام بود. برخی این گرایش را به «سلفی» یا حتی «وهابی» تعبیر کرده‌اند.^(۳۶) دغدغه اصلی این متفکرین نجات عالم اسلام بود از آنچه «انحطاط» می‌شمردندش و رهایی از سلطه استعمارغرب. آنان درمان درد را تحقق وحدت اسلامی می‌دانستند آن هم بر اساس قرائتی متمایل به نحله سنی از تاریخ اسلام و به ویژه چهل سال آغازین آن.^(۳۷) کسانی در میان آنان، برای دوری جستن از اختلاف بین فرق، و رد آنچه غلو و خرافاتش می‌دانستند، به نحله سنی نزدیک‌تر شده بودند تا شیعی، و با آنکه خود از علمای دینکار بودند، به شدت از روحانیون شیعه انتقاد می‌کردند.^(۳۸) اعترافات دالگورکی از میان این دو گرایش متفاوت که هر کدام هویتی خاص را پی گرفته بود، سر برآورد. ساختن و پرداختن این اثر، اما، مقدماتی دیگر نیز داشت.

۴. پیش‌زمینه‌های اعترافات دالگورکی

نگارش اعترافات دالگورکی و چاپ آن، که با فاصله‌ای چند ساله صورت گرفت، هر یک زمینه‌ای خاص دارد.

الف) زمینه فکری و ادبی نگارش متن

واقعیت آن است که نوعی بهائی‌ستیزی صرفاً دینی در فضای اجتماعی حاکم در ایران آن روز جریان داشت. سه سند که هر یک نماینده شیوه ویژه‌ای از اندیشه اجتماعی بودند، هم از لحاظ فرم و هم محتوا، زمینه‌ساز آفرینش اعترافات دالگورکی شدند. دو اثر اول، هر دو اسنادی ساختگی بودند، یکی نمونه کامل تعصب دینی/ نژادی، و دیگری نمونه روس‌هراسی. نوشته سوم، گفت‌وگویی خیالی و نمونه دل‌مشغولی و نگرانی از مطامع و دست‌اندازی‌های امپریالیسم بود.

«پروتوکل‌های بزرگان یهود» (The Protocols of the Elders of Zion)،

سندی که پلیس مخفی روسیه تزاری آن را جعل کرده بود و حکایت از توطئه بین‌المللی یهودیان برای سلطه بر جهان می‌کرد، حداقل در بین جماعت کتابخوان آن زمان شناخته شده بود. ترجمه عربی «پروتوکل‌ها» در ۱۹۲۰ منتشر

شده بود و به آسانی می‌توانست به عنوان الگوئی مناسب در دسترس آفریننده اعترافات دالگورکی قرار گرفته باشد.^(۳۹) رگه‌هایی از تأثیر عناصر اصلی تفکر غالب بر اروپا در دهه ۱۹۳۰، یهودستیزی از یک سو، و دشمنی با مرام اشتراکی در «اعترافات» آشکار است.^(۴۰) در این سال‌ها، گزارش‌های گوناگون دربارهٔ یهودآزاری در اروپا به ایران هم می‌رسید و می‌توانست عاملی در برانگیختن بهائی‌ستیزان به پیروی از رفتار یهودستیزان اروپائی شده باشد.^(۴۱)

داستان سند جعلی وصیت‌نامهٔ پطرکبیر که در اواخر قرن نوزدهم توسط مهاجرین لهستانی برای تحریک افکار عمومی به سود خویش و به زیان روسیه تزاری، در پاریس جعل شد و انتشار یافت، به ایران نیز رسیده بود و در نشریه‌های آن دوران بازتاب می‌یافت.^(۴۲) بر اساس این «وصیت‌نامه» سیاست پنهانی روسیه باید معطوف به هدف تسلط بر اروپا و دستیابی به آب‌های گرم خلیج فارس از راه دستیابی بر ایران باشد.^(۴۳) پیوند بین این نقشه و وصیت‌نامهٔ ساختگی و اعترافات دالگورکی از آنچه انتشاردهندگان و مدافعان اثر اخیر نوشته‌اند، آشکار است. سید محمد باقر حجازی، چنان که گفتیم، در «تصحیح» و انتشار «اعترافات» نقش داشت. وی، در اسلام و مهدویت، پیش از آن که به انتشار این اثر بپردازد، آنجا که در شرح فرقه‌های اسلامی به شیخیه می‌رسد، می‌نویسد: «در همین اوان بود که نقشهٔ وسیع پطرکبیر را خاندان رومانوف در روسیه به موقع اجرا گذارده بودند ولی در کشورهای شرقی که باید فعالیت سیاسی خود را بکار برند به یک وحدت اجتماعی و جامع دینی برخوردند که شکستن آن دشوار می‌نمود.» به ادعای او، فعالیت سیاسی روس‌ها بر استفاده از «سلاح قوی» دین برای شکستن این وحدت متمرکز شد. از همین رو بود که، به گفتهٔ حجازی، در حوزه‌های علمیّه طلبه‌هایی با «موهای بور و چشمان زاغ» ظاهر شدند. همو می‌افزاید که «آقای کینیاژ دالگورکی، از اهل روسیه یکی از آن طلاب است.»^(۴۴) مرتضی احمدی، از هواداران جدی اصالت اعترافات دالگورکی، نیز انگیزهٔ روسیه در طرح توطئهٔ ایجاد دین جدید در ایران به واسطهٔ دالگورکی را پیدا کردن راهی به دریای آزاد می‌داند.^(۴۵)

نوشته‌ها و اندیشه‌های هشدار دهنده دربارهٔ امپریالیسم - به عنوان نمونه سیاست طالبی عبدالرحیم طالبوف - دیری بود در ایران رواج داشت.^(۴۶) دالگورکی یکی از چهره‌های گفت‌وگوی خیالی در نوشتهٔ طالبوف نیز بود. در روایت طالبوف، سفیر روس و انگلیس در منزل سفیر عثمانی چگونگی تسلط

بر ایران را بررسی می‌کردند. سفیر روس در سیاست طالبی «نکلای سرگیویچ دلقاروکی» بود، که در اواخر عهد ناصرالدین شاه در ایران به سر می‌برد،^(۴۷) چنانکه گفتیم، اعترافات دالگورکی به دیمیتری ایوانویچ دالگورکی، وزیر مختار روس در عهد محمد شاه و اوایل عهد ناصری، نیز نسبت داده شده است. سید محمد باقر حجازی، در پاسخ به اولین نوشته‌هایی که دربارهٔ ساختگی بودن «اعترافات» منتشر شدند، و برای اثبات اصالت آن، چنین نوشت: «بر حسب تصادف کتاب سیاست طالبی... به دست آمد که نویسنده در ضمن مقالات سیاسی خود کینیاز دالقورکی شرحی داده و شرح حال او را نوشته که مطابق است با آنچه خود او در یادداشت‌ها نوشته که پس از پایان مأموریت محرمانه به سفارت ایران نامزد شده است. لذا کسانی که در هویت او تردید دارند به کتاب سیاست طالبی مراجعه کنند.»^(۴۸) پیداست که حجازی دو دالگورکی یاد شده یعنی، نکلای سرکیویچ، سفیر روس در اواخر عهد ناصرالدین شاه را که طالبوف درباره‌اش نوشته، با دیمیتری ایوانویچ، سفیر روس در عهد محمد شاه و اوایل عهد ناصرالدین شاه، که اعترافات دالگورکی قرار است از زبان او باشد، یکی دانسته است.

تأثیر سیاست طالبی در آفرینش اعترافات دالگورکی حتی در محتوای آن نیز قابل بررسی است. برای مثال، طالبوف از نفوذ و دخالت «نکلای سرکیویچ دالقاروکی» در امور داخلی ایران می‌نویسد، و این که «عزل شاهزاده ظل‌السلطان» از جمله «مأموریت‌های وی بوده است.»^(۴۹) همین ادعا به گونه‌ای اغراق‌آمیز در اعترافات دالگورکی نیز به چشم می‌خورد. دالگورکی قصهٔ «اعترافات» در این باره می‌نویسد: «در مردن فتحعلی شاه ظل‌السلطان را تحریک کردم که دعوی سلطنت نماید، ولی... به محض این که از دربار امر شد که باید با محمد میرزا پسر عباس میرزا ولیعهد مساعدت شود، عملیات را وارونه نمودم.»^(۵۰) در این مثال خاص، طالبوف مسعود میرزا ظل‌السلطان را در نظر دارد و راوی «اعترافات» ظل‌السلطان پسر فتحعلی شاه را که به اسم عادلشاه در تهران تاجگذاری کرد.^(۵۱) روایت طالبوف و نوشته‌های مشابه که حکایت از نقشه‌های استعماری روس و انگلیس در ایران داشت، در دهه‌های پس از انقلاب مشروطیت مقبولیت خاص یافته بود. داستان دالگورکی بیانگر همان حال و هوای زمان و بیم همهٔ ایرانیان بود.

ب) زمینهٔ تاریخی و اجتماعی انتشار اعترافات دالگورکی
ویژگی بارز گفتمان‌های سیاسی- اجتماعی ایران در سال‌های آغازین دههٔ

۱۳۲۰ آماجگی جامعۀ ایران برای توهم توطئه بود. برافتادن رضا شاه، پادشاهی که بسیاری از ایرانیان او را هم برکشیده و هم سرنگون شده به دست بیگانگان می‌دانستند، و تحمیل جنگی بزرگ که در آن بی‌طرفی ایران نادیده گرفته شده بود این تصوّر را رواج داد که همه چیز خارج از اقتدار خود ملت، و با نقشه‌ریزی و قدرت بی‌نهایت دولت‌های استعمارگر روی می‌دهد. در چنین فضائی، داستانی هدفمند که آیینی ایرانی با ریشه در اعتقادات شیعه دوازده امامی را زاییده نقشه دولت‌های خارجی معرفی می‌کرد، بازاری پر رونق یافت، به ویژه از آن رو که این داستان اقلیتی را در نظر داشت که از پیش آماج تعصب و تعرض بسیاری از ایرانیان بود.

۵. گمانه‌زنی در باره آفریننده یا آفرینندگان «اعترافات»

توجه به وجوه غالب اندیش حاکم بر «اعترافات دالگورکی» که آرمان آن بازسازی چهل سال اولیه اسلام، و محور آن اتحاد فرق مختلف اسلام برای مقابله با دول «اجنبی» است، و افسوس آن از «تولید نفاق» در «دین حنیف حقه»، حاکی از آن است که این قصه هدفمند از بطن جریان اصلاح‌گرای اسلامی معروف به «سلفی» زاده شد.^(۵۲) افزون بر این رگه‌هایی از اندیشه‌های ملت‌گرای نژادپرست نیز در این اثر به چشم می‌خورد. بنابراین، آفریننده اصلی «اعترافات» می‌بایست هم این دو گرایش فکری ناهمخوان را داشته باشد، هم استعداد قصه‌پردازی و هم اعتقاد به بابی - بهایی‌ستیزی.

در میان مسلمانان سلفی‌گرای ایرانی این دوران، شیخ ابراهیم زنجانی، از علمای مشروطه‌طلب، عضو حزب دمکرات و از نمایندگان مجلس دوم، توجه خاص می‌طلبد،^(۵۳) هم به سبب سازگاری کلی اندیشه اش با «اعترافات دالگورکی» و هم، به دلیل شباهت ساختار متن و سبک نگارش اش، به ویژه در نوشته‌های واپسین اش، با آن دارد. در واقع، بسیاری از اندیشه‌های شیخ ابراهیم زنجانی، در دهه‌های آخرین عمرش، همان اندیشه‌های خالق یادداشت‌هاست. زنجانی، هم گرایش‌های «سلفی» و آخوندستیزی و هم تمایلات نژادپرستی و ناسیونالیستی داشت، هم بهایی‌ستیز بود و هم رمان‌نویس. گرایش ناسیونالیستی و عرب‌ستیزانه اش در آنچه با عنوان «اندکی از تاریخ ایران» نوشته است، به نقل قول‌های حکیم احمد گیلانی می‌ماند. به عنوان نمونه، از «طبع وحشی و خشن و نادان» «عرب‌های سوخته برشته» شکایت می‌کند که بر ایران غالب

شدند، و بر این می‌بالد که «نژاد ایرانی از جنس آریین است» و افسوس‌اش از این است که «اعراب بادیه‌نشین» «نسل خالص ایران را از بین بردند»^(۵۴) زنجانی البته بر ضرورت تحقق وحدت اسلامی هم تأکید می‌کند. پس از شرحی که دربارهٔ اختلاف شیعه و سنی می‌دهد، می‌نویسد: «فعلاً بر اسلامیان لازم است بر ضد دشمنان اسلام کار کنند»^(۵۵) در همان حال، آخوندستیزی‌اش به شدت و تندی نخستین نسخه‌های «اعترافات» است با همان مضمون و محتوا. با آن که خود بر منبر می‌رود و موعظه می‌کند، بر آن است که «اسلام قطعاً روحانی ندارد»^(۵۶) منتقد سرسخت «ملاها» است، و از «یک دسته بی‌دیانت معمم» که به او «خصومت، حسد و تبعیض» ورزیده‌اند، می‌نالند.^(۵۷) زنجانی در جایی از خاطراتش همان جمله‌ای را آورده است که در قدیمی‌ترین نسخهٔ «اعترافات دالگورکی» نیز آمده: «یک مرید خر بهتر از یک ده شش دانگ است»^(۵۸) در موردی دیگر، راوی «اعترافات» می‌نویسد:

بهترین مبلغ ما آخوندها بودند و کمک عمده را آن‌ها به ما می‌کردند، زیرا با هرکس مخالفی داشتند او را بابی یا بهایی قلمداد می‌نمودند آن وقت ما آنها را جلب و مساعدت می‌کردیم و البته آنها پناهی جز ما نداشتند. از اینها گذشته هرکس را طالب بودیم به وسایل محرمانه آخوندها را با او طرف می‌کردیم تا او را بابی و کافر قلم‌داد کنند.^(۵۹)

و شیخ ابراهیم زنجانی نیز آنگاه که سیاحت‌نامهٔ ابراهیم بیگ «محرمانه» به دستش رسید چنین نوشت:

من گمان کردم از مطالب بابیه است که آخوندهای نادان ما مردم را از اطلاع بر خرافات این‌ها منع کرده . . . و به این وسیله اهمیت داده‌اند که گویا چنان پرمعنی است که هر کس بداند قبول می‌کند و بدبختانه . . . با هرکس عناد پیدا کردند و فایده نبردند یا کسی خواست بدکاری ایشان و تباهی ایشان را بگوید، او را به این تهمت تلف کرده مال و عیالش را مباح نمایند.^(۶۰)

به طور کلی می‌توان گفت که زبان و شیوهٔ نگارش زنجانی به ویژه در نوشته‌های

متأخرش چون زندگینامه خود نوشته‌اش شباهت آشکار با «اعترافات دالگورکی» دارد.^(۶۱) یکی از روش‌هایی که در این هر دو نوشته به کار رفته، بیان دیدگاه‌ها در قالب گفت‌وگوی بین دو نفر است.^(۶۲)

نکته قابل توجه دیگر درباره زنجانی توانایی و تجربه او در نوشتن و ترجمه رمان است. وی که خواننده پر و پا قرص رمان‌های فرنگی بود، رمان‌های متعدد نیز نوشته و یا ترجمه کرده بود.^(۶۳) بنابر این، می‌توان تصوّر کرد که از عهده آفریدن افسانه «اعترافات» به خوبی برآید. شیوه شخصیت‌پردازی‌اش در رمان‌هایش نیز بی‌شباهت با شیوه نگارش افسانه «اعترافات دالگورکی» نبود.^(۶۴) در خاطراتش از کتاب‌هایی که خوانده بود یاد کرده است از جمله: «کتب مرحوم طالبوف»، «کتاب حاجی بابا» و «رمان‌های جدید که از طهران» خواسته بود. در باره هدف و خواستش نوشته است که: «به تدریج برای بیدار کردن مردم بر ضد استبداد و ستم و برای تنبیه بر ضد خرافات و آدم فریبی عالم نمایان و محو اسلام که کرده‌اند و بدعت‌ها که در دین گذاشته‌اند، اقدام می‌کند.»^(۶۵)

از سوی دیگر، زنجانی به شدت بهایی‌ستیز بود. هنگام دستگیری مبلغ بهایی، علی محمد ورفا، در زنجان که به اعدام او منجر گشت، با وی «مجادله» داشته است و شرحی از آن را در خاطراتش روایت کرده و آن را اسباب «زیادی اشتها و مسلمیت و بزرگی» خود دانسته.^(۶۶) در پی این مجادله، ردیه‌ای نیز در رد اعتقادات بابی و بهایی نوشت.^(۶۷) زنجانی با خواندن نشریه‌های سیاسی دورانش، از جمله *حبل‌المتین*، با گفتمان‌های ضداستعماری آن زمان آشنا شده بود.^(۶۸) افزون بر این، ارتباطش با دایره ازلیان فعال در دوران مشروطه را شاید بتوان سبب تشدید انگیزه‌های بهایی‌ستیزی او شمرد.^(۶۹)

شباهت‌های دیگری نیز در کارهای زنجانی و «اعترافات دالگورکی» می‌توان دید. برای مثال، در خاطراتش با شیوه و بیانی که به خوبی یادآور حال و هوای «اعترافات» است، قول وزیر همایون، حاکم وقت زنجان، را درباره دخالت‌های روس و انگلیس در ایران نقل می‌کند. روس‌هراسی در این گفته‌ها به اندازه‌ای است که «حتی فنای امیر کبیر که واقعاً محیی ایران بود در باطن به اشاره ایشان [روس‌ها]» دانسته می‌شود.^(۷۰) آشنایی زنجانی با برخی علوم آن زمان نیز^(۷۱) می‌تواند یادآور اظهار نظرهای علمی راوی داستان «اعترافات دالگورکی» باشد. نظر زنجانی، درباره موضوع جانشینی حضرت محمد، نیز با روایت «اعترافات» ناهمخوان نیست.^{۷۲}

از کسانی که در انتشار «اعترافات» دستی داشتند یکی سید محمد باقر حجازی بود که به شهادت آن چه در اسلام و مهدویت نوشته است در زمینه جانیشینی حضرت محمد، همچون راوی نسخه‌های اولیه «اعترافات دالگورکی» دیدگاهی متمایل به دیدگاه اهل سنت داشت.^(۷۳) خطوط اصلی اندیشه‌های وی، در زمینه اصلاح‌گرایی اسلامی و بازگشت به اسلام اولیه برای نجات از انحطاط، نیز نمونه اندیشه‌های سلفی ایرانی و همسو با فکری غالب بر «اعترافات دالگورکی» است. به علاوه، او نخستن کسی بود که از دستیابی «یکی از رجال» به این جزوه در سال ۱۳۱۴ ش یاد کرد. حجازی نیز دستی بر رمان‌نویسی داشت.^(۷۴) اما، احتمال این که حجازی تنها آفریننده «اعترافات» بوده باشد ضعیف می‌نماید زیرا، بر خلاف نوشته‌های زنجانی، در نوشته‌های او تأکیدی بر نژادپرستی و برتری نژاد آریایی-که یکی از عناصر اصلی فکری «اعترافات» است- یافت نمی‌شود. افزون بر این، شباهتی نیز بین نثر او و نثر «اعترافات»-آن گونه که در مورد سبک شیخ ابراهیم زنجانی صادق است- وجود ندارد. از همین رو، نقش او را در خلق «اعترافات» می‌توان در نهایت در حد همکاری دانست. پس از مرگ زنجانی در ۱۳۱۳ ش، حجازی پس از «تصحیح» متن جدید «اعترافات» با عنوان «زنجیر خوشبختی» آن را در اسلام و مهدویت در تهران به چاپ رساند. نکته نیازمند یادآوری آن است که آیت‌الله محمد خالصی، از دست اندرکاران نشر «اعترافات»، نیز سابقه همکاری با محمد باقر حجازی و آشنایی با شیخ ابراهیم زنجانی داشت.^(۷۵) اشاره احمد کسروی به هویت سازنده این اثر به احتمالی درباره سید محمد باقر حجازی است که در تهران بود و تلاش‌های نه چندان موفق او در رمان‌نویسی-کاری که به کلی از نظر کسروی عبث بود-^(۷۶) می‌تواند انگیزه اشاره کسروی به او به عنوان «مرد بی‌مایه بلندپروازی که در طهران است و سال‌ها به شناخته گردانیدن خود می‌کوشد»، بوده باشد.^(۷۷)

۶. سخن پایانی

مروری بر دل‌مشغولی‌های اندیشمندان ایرانی در دو سه دهه پس از مشروطیت، در سال‌های میان دو جنگ جهانی، به گاه برآمدن پهلوی اول و پادشاهی او، گویای آن است که «اعترافات دالگورکی» پرداخته آن زمانه بود. آفرینش و گیرایی این نوشته را نیز می‌توان حاصل گفتمان‌های چیره سیاسی-اجتماعی در سال‌های مقدم و مقارن با نگارش آن شمرد. نگرانی از تهدیدها و دخالت‌های

استعمار، آریایی‌گرایی از طرفی و اسلام‌گرایی از طرف دیگر، بیگانه‌هراسی به نحو عام و روس‌هراسی به نحو خاص، و پذیرش گسترده نظریه توطئه، همگی را می‌توان از ویژگی‌های آن گفتمان‌ها دانست.

این ویژگی‌ها گویای دو گرایش هویتی متفاوت، و حتی متضاد در میان ایرانیان بود، یکی آریائی (و ضد عرب)، دیگری اسلامی. «اعترافات دالگورکی» را، که در زمان پادشاهی رضا شاه نوشته شد، می‌توان پژواک این دو گرایش مختلف دانست. در چنین اوضاع و احوالی بهایی‌ستیزان فرصت آن یافتند که «دگربومی» دینی را با «دگرخارجی» استعمارگر به هم بندند و به این ترتیب بهاییان را دشمن میهن‌پرستان نژادپرست آریایی نیز برنمایانند. به سخن دیگر، قصه هدفمند «اعترافات» با دگرسازی بهاییان دو گرایش هویتی ناهمسان را همساز کرد.

این متن بهایی‌ستیزانه نمایانگر تغییر و تحولات دیگری نیز بود. ویراستاری‌های پی در پی که برای هرچه باورپذیرتر گشتن روایت، و سازگارتر کردنش با اوضاع زمان، به مرور انجام شد خود دگرگونی‌های اجتماعی-تاریخی ایران در سال‌های انتشار نسخه‌های مختلف «اعترافات» را باز می‌تابید. ملیت‌گرایی این نوشته پژواک ملیت‌گرایی زمان پیدایش‌اش در سال‌های نیمه دوم دهه ۱۳۱۰ ایران بود و به تبع مایه آخوندستیزانه‌اش نیز غلیظ‌تر. اما، در ویراستاری‌های پی در پی، در نیمه دهه ۱۳۲۰، و بازگشت قدرت علمای اسلامی، مایه ضدآخوندی متن به تدریج رقیق‌تر شد،^(۷۸) تا آنجا که در واکنش به فعالیت گروه‌های غیرمذهبی دوران، همانگونه که اشاره شد، به متنی ده‌ری‌ستیز تبدیل گشت.

این واقعیت به درستی تأیید شده که دیو نمادین (demonization) «دیگری» زمان و موقعیتی ویژه می‌طلبد.^(۷۹) «اعترافات دالگورکی» درست در زمان و موقعیت مناسب انتشار یافت. «زنجیر خوشبختی» با درونمایه‌های نژادپرستانه و آشکارا آخوندستیزانه در دوران رضا شاه به چرخش درآمد. چاپ و انتشار رسمی و گسترده داستان، اما، پس از تبعید او روی داد، یعنی در اوج مقبولیت نظریه‌های توطئه در گفتمان‌های سیاسی ملتی که پادشاهی پهلوی را هم برآورده و هم باژگون ساخته بیگانگان می‌دانست. افزون بر این، آشوب‌ها و تلخکامی‌های ناشی از جنگ جهانی دوم بر سینه مردم ایران سنگینی می‌کرد. همزمان، آزار و کشتار یهودیان در اروپا نیز الگویی در پیش روی برخی کسان

گذاشت تا غیر خودی بیافرینند، ناکامی‌ها را ناشی از او دانند، و او را آماج خشم خویش کنند.

گرچه «اعترافات دالگورکی» فرآورده نگرش‌های سیاسی دهه ۱۹۳۰م/۱۳۱۰ش بود، اما، بن مایه این روایت سیاسی که آیین‌های بابی و بهایی ساخته دست دولت‌های استعمارگرند، هنوز رنگ نابخفته است. سبب‌های ماندگاری این افسانه در نوشته‌ای دیگر بررسی شده است.^(۸۰) آنچه به پژوهش‌های بیشتر نیاز دارد پیامدهای عملی این ماندگاری برای باورها و رفتار بخشی قابل توجه از ایرانیان نسبت به «دگراندیشان» دینی است. پژوهشگران و مفسران نظریه‌های توطئه و «دیونمائی» فرهنگی، بر این نکته تصریح کرده‌اند که جهان‌بینی توطئه‌گرا در ذات پدیده‌ای متضاد با مداراگری است و می‌تواند بنیان اخلاقی اجتماع را ویران سازد.^(۸۱) آثار ناگوار «اعترافات دالگورکی» در ایران امروز، و توجیه آزار بهاییان به عنوان «عمال استعمار» و «یادی صهیونیزم» را می‌توان شاهد زنده چنین حقیقتی دانست.

پانوشت‌ها:

۱. نوشته منسوب به دالگورکی با عنوان‌های متعدد و مختلف منتشر شده است، در متن این مقاله از آن به عنوان *اعترافات دالگورکی* یا «*اعترافات*» یاد می‌شود. در ایران، برای «دالگورکف» علاوه بر «دالگورکی»، نام هائی چون «دالغورکی»، «دالقورکی»، «دلگروکی» و «دلقاروکی» هم آمده است.

۲. ن. ک. به: محمد توکلی طرقي، «اسلام‌گرایی و بهایی‌ستیزی در ایران»، *ایران نامه*، سال نوزدهم، شماره ۱ و ۲ (زمستان ۱۳۷۹، تابستان ۱۳۸۰)، صص ۷۹-۱۲۴. درباره «اعترافات دالگورکی» و توهم توطئه در ایران ن. ک. به: احمد اشرف، «توهم توطئه»، گفتگو، شماره ۸ (تابستان ۱۳۷۴)، صص ۷-۴۵. نیز ن. ک. به:

Ahmad Ashraf, "The Appeal of Conspiracy Theories to Persians," *Princeton Papers* (Winter 1997), pp 55-88; and Moojan Momen, "Conspiracy Theories and Forgeries: The Baha'i Community of Iran and the Construction of an Internal Enemy," forthcoming. *Encyclopedia Iranica*, s.v. "Dolgorukov Memoirs."

۳. ن. ک. به: احمد کسروی، «آفتاب حقایق یا دروغ رسوا»، پرچم (۱:۴)، اردیبهشت ۱۳۲۲، ۱۶۹-۱۷۷؛ بحثی در رد *اعترافات* مجعول منتسب به کینیاژ دالگورکی، چاپ

دوم (تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۳۵۲ ش)؛ مجتبی مینوی، «انتقاد کتاب: شرح زندگانی من»، راهنمای کتاب، سال ششم، شماره ۱ و ۲ (فروردین واردیهشت ۱۳۴۲)، ۲۵-۲۶؛ نیز ن. ک. به:

“Conspiracies and Forgeries: The Attack upon the Baha’i Community in Iran: A Response to Dr. David Yazdan’s Article, Muslim Brotherhood—Part VIII,” *Persian Heritage* vol. 9, no.35 (2004):27-29

۴. مینا یزدانی، «اعترافات دالگورکی: از قصه تا گرد روایت»، در دست انتشار.

۵. «یادداشت‌های کنیاز دالگورکی»، حسن اعظام قدسی (اعظام الوزاره)، *خاطرات من یا تاریخ صد ساله ایران*، دو جلد (تهران، نشر کارنگ، ۱۳۷۹) صص ۹۱۰-۹۲۹. این کتاب، اما، سال‌ها پس از نگارش‌اش برای نخستین بار در سال ۱۳۴۲ش به چاپ رسیده است، بنا بر این با آن که نسخه مندرج در کتاب او، چنان که از بررسی محتوای آن و مقایسه نسخه‌ها بر می‌آید، قدیمی‌ترین نسخه موجود است، اما اولین نسخه به چاپ رسیده نیست. اعظام قدسی در پی درج جزوه‌ای که در آن به تلاش برای اثبات روسی بودن منشاء آیین بهایی پرداخته، شرحی از احکام آن راکه «به وسیله انگلیسی‌ها به دست آورده» ارائه داده است. اعظام قدسی، *خاطرات من* ۹۲۹-۹۳۳.

۶. «یادداشت‌های کنیاز دالگورکی»، اعظام قدسی، همان، ج ۲، صص ۹۱۰-۹۱۱. اعظام قدسی در ادامه بحثی در «پیدایش فرق و سالک [کذا] یا ادیان به عناوین مختلف بعد از پیغمبر و خلفای راشدین»، از این جزوه خطی «راجع به پیدایش باب» یاد کرده است. وی «جزوه» را از نسخه خطی ابوالحسن بسطامی نامی «ماشین» می‌کند و در کتاب خود می‌آورد. آگاهی از تاریخ دقیق پدیدار شدن «زنجیر خوشبختی» آسان نیست. اعظام قدسی تاریخ دسترسی‌اش به «جزوه خطی» را هنگام حدوث واقعه‌ای مربوط به اشتغال وی در انبار غله در کوتاه زمانی پیش از کودتای ۱۲۹۹ شمسی، در زمان نخست وزیری قوام‌السلطنه، می‌داند. اعظام قدسی، *خاطرات من*، ج ۲، صص ۶۸۳-۶۸۲ و ۹۱۰. اقوال دیگر صحت و دقت اعظام قدسی را در این مورد تأیید نمی‌کنند. از جمله به گفته احمد کسروی در بهاییگری: «از سه چهار سال پیش نوشته‌ای به نام یادداشت‌های کنیاز دالگورکی به میان آمده که زنجیره خوشبختی گردانیده شده و کسانی نسخه‌هایی برداشته به این و آن می‌فرستند». احمد کسروی، بهاییگری (تهران: کتابفروشی پایدار، بی تا)، ص ۷۰؛ و لجنة ملی نشر آثار بهایی نیز در ۱۳۲۴ش از پیدایش «اعترافات دالگورکی» در «این هفت-هشت سال اخیر» یاد می‌کند. بحثی در رد اعترافات مجعول منتسب به کنیاز دالگورکی، ص ۲۳. بنابر این می‌توان گفت این متن برای نخستین بار در دهه ۱۳۱۰ش به شکل دستنویس به چرخش درآمد، هم در تهران و شاید پیشتر از آن هم در خراسان - اگر گفته اعظام را درباره نسخه خطی ابوالحسن بسطامی قابل اعتماد بدانیم.

۷. روزنامه وظیفه، شماره ۴۱، ۱۸ مهر ۱۳۲۳. حجازی روشن نمی‌کند که از کدام

رجل، و از چه شکل انتشار سخن می‌گوید. به هر حال، نشانی از انتشار «اعترافات» در سال ۱۳۱۴ش در دست نیست.

۸. «گزارش گینیز دالگورکی»، سید محمد باقر حجازی، اسلام و مهدویت (تهران: چاپخانه بانک ملی ایران. بی تا)، صص ۱۰۹-۱۴۷. از این نسخه در مقاله حاضر به عنوان «نسخه حجازی» یاد خواهد شد. هرچند اسلام و مهدویت فاقد تاریخ انتشار است، از آنجا که در متن آن (ص ۱۰۹) از سال ۱۳۲۰ به عنوان «سال قبل» یاد شده، کتاب می‌بایست در سال ۱۳۲۱ منتشر شده باشد. خان بابا مشار در فهرست کتاب‌های چاپی سال انتشار این کتاب را درج نمی‌کند، و کسروی هم که در ۳۲۲ش از «اعترافات دالگورکی» می‌نویسد، در اردیبهشت ماه در پرچم تنها از دست‌نوشته بودن نسخه، و در بهاییگری تنها از چاپ آن «به تازگی» در «دو سه روزنامه» یاد می‌کند و نامی از اسلام و مهدویت حجازی نمی‌برد. کسروی، «آفتاب حقایق یا دروغ رسوا»، ۱۷۰. و — بهائی‌گری، ص ۷۰.

۹. همانجا

۱۰. «اعترافات سیاسی: اعترافات کینیز دالگورکی جاسوس روسیه تزاری در ایران»، سالنامه خراسان (مشهد: ۱۳۲۲)، ۱۲۹-۱۶۰. در این مقاله از این نسخه با عنوان «نسخه سالنامه خراسان» یاد خواهد شد.

۱۱. برای مثال، در صفحه اول نسخه اعظام «قریه لرامیتک» ثبت شده، و در نسخه‌های سالنامه خراسان و حجازی، «قریه لمراسک» و در نسخه تهران قریه «اسک».

۱۲. «گزارش گینیز دالگورکی»، در حجازی، همان، صص ۱۱۸-۱۱۹، «یادداشت‌های «کینیز دالگورکی»، اعظام قدسی، همان، ص ۹۱۵.

۱۳. اعترافات سیاسی ۱۳۷-۱۳۸.

۱۴. کینیز دالگورکی یا اسرار پیدایش مذهب!! بابی و بهائی در ایران. چاپ سوم (تهران: کتابفروشی حافظ، بی تا). از این نسخه در مقاله حاضر به عنوان «نسخه تهران» یاد خواهد شد.

۱۵. باز هم بخوانید تا حقیقت را بدانید: اسرارباب و بهاء یا اعترافات کینیز دالگورکی و اسرار فاش شده. چاپ یازدهم (اصفهان: کتابفروشی جوادیه، بی تا). از این نسخه در مقاله حاضر به عنوان «نسخه اصفهان» یاد خواهد شد.

۱۶. «کینیز دالگورکی یا اسرار پیدایش»، ص ۱۸.

۱۷. اعترافات کینیز دالگورکی، سفیر روسیه در عهد تزار، به انضمام مقدمه بسیار جالب از مرحوم آیت‌الله خالصی (تهران: کانون انتشارات محمدی، بی تا). از این نسخه در این مقاله به عنوان «نسخه خالصی» یاد خواهد شد. بنا بر یکی از پانوشته‌ها (شماره ۱۴ صفحه ۸۰)، کار آیت‌الله خالصی بر روی این اثر، پس از بازگشت وی از تبعید به یزد (۱۳۲۵-۱۳۲۷)، یعنی سال‌ها پیش از فوتش (۱۳۲۴ش) بوده و احتمال دارد که خود وی نیز آن را به چاپ

رسانده باشد و نسخه‌ای که ما در دست داریم اولین چاپ آن نباشد. دربارهٔ نقش خالصی در انتشار «اعترافات دالگورکی»، ن. ک. به:

Mehdi Abedi, "Shi'ite Socialization in Pahlavi Iran: Autobiographical Sondages in a Postmodern World," Michael M.J. Fischer and Mehdi Abedi (Eds.). *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1990), p. 51.

۱۸. «کینیاژ دالگورکی یا اسرار پیدایش»، صص ۸-۱۲.

۱۹. همان، صص ۱۶-۱۷.

۲۰. نسخهٔ سالنامهٔ خراسان تنها به یهود اشاره می‌کند. «اعترافات سیاسی»، سالنامهٔ خراسان، صص ۱۳۲.

۲۱. «کینیاژ دالگورکی یا اسرار پیدایش»، همان، صص ۸-۹.

۲۲. همان، صص ۱۰.

۲۳. در سالنامهٔ خراسان «نژاد ایرانی» آمده است (صص ۱۴۰).

۲۴. «کینیاژ دالگورکی یا اسرار پیدایش»، صص ۲۱.

۲۵. «یادداشت‌های کنیاژ دالگورکی»، اعظام قدسی، صص ۹۱۵؛ حجازی، صص ۱۱۹؛ «اعترافات سیاسی»، سالنامهٔ خراسان، صص ۱۳۸.

۲۶. «کینیاژ دالگورکی یا اسرار پیدایش»، صص ۱۸.

۲۷. همان، صص ۱۹. قرار دادن مذهب شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب پنجم (یا مذهب امام جعفر صادق) در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت، سابقهٔ تاریخی دارد. اطلاع از این سابقه، در شناختن بستر فکری اعترافات دالگورکی، رهگشاست. این نکته اولین بار در عهد نادر شاه و به عنوان یکی از شرایط او برای پذیرش تاج و تخت مطرح شد. ن. ک. به:

Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 216.

با برافتادن نادر این داستان هم به فراموشی سپرده شد تا آن که در پی کوشش‌هایی برای نیل به وحدت اسلامی در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، شش تن از علمای شیعهٔ عراق از جمله محمد کاظم خراسانی و عبدالله مازندرانی در ۱۹۱۱م فتوایی در بارهٔ لزوم اتحاد «کافه مسلمین» صادر کردند. در این فتوا از مذهب شیعه به عنوان یکی از «فرق پنجگانه اسلام»، که اختلافشان سبب «انحطاط دول اسلام» و «استیلای اجانب» گردیده یاد شده است. ن. ک. به: العرفان، ۴: ۳ (فوریه ۱۹۱۱)، صص ۱۶۰-۶۱؛ و نیز به:

Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and*

Shiism between Rapproachment and Restraint (Leiden: Brill, 2004), p. 43.

این اندیشه در میان اصلاح‌گران سلفی بعد از مشروطیت در ایران نیز جایی داشت. در سال‌های پس از چاپ *اعترافات دالگورکی* یعنی در دهه ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، نیز این فکر مدافعان پرشور داشت. از جمله حاج مهدی سراج انصاری که معتقد بود: «فرقی که میان شیعه و سنی هست، عین همان فرقی است که میان شافعی و حنبلی و خنفی و مالکی سنی‌هاست.» ن. ک. به: رسول جعفریان، *حاج سراج انصاری: ستاره‌ای در عرصه مطبوعات اسلامی* (قم: مؤسسه اطلاع‌رسانی اسلامی، ۱۳۸۲)، ص ۹۵.

۲۸. «یادداشت‌های کنیاز دالگورکی»، اعظام قدسی، ص ۹۱۵؛ «گزارش گینیاز دالگورکی، حجازی، همان، ص ۱۱۹؛ «اعترافات سیاسی»، *سالنامه خراسان*، ص ۱۳۷؛ «کنیاز دالگورکی یا اسرار پیدایش»، ص ۱۷.

۲۹. همان، ص ۱۵.

۳۰. همان، ص ۴۳.

۳۱. ن. ک. به: «یادداشت‌های کنیاز دالگورکی»، اعظام قدسی، ص ۹۱۲؛ و «گزارش گینیاز دالگورکی»، حجازی، ص ۱۱۱.

۳۲. ن. ک. به: «اعترافات سیاسی»، ص ۱۳۲.

۳۳. ن. ک. به: «کنیاز دالگورکی یا اسرار پیدایش»، ص ۸.

۳۴. ن. ک. به شاهرخ مسکوب، «ملی‌گرایی، تمرکز، و فرهنگ در غروب قاجاریه و طلوع پهلوی»، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع* (تهران: نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۷۳) ص ۸.

۳۵. ن. ک. به:

Mohamad Tavakoli-Targhi, "Narrative identity in the works of Hedayat and his Contemporaries," in *Sadeq Hedayat: His Work and His Wondrous World*, ed. Homa Katouzian (London: Routledge, 2008), pp. 107-123.

۳۶. ن. ک. به: رسول جعفریان، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران؛ از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی*، سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۵۷، چاپ ششم. (قم: رسول جعفریان، ۱۳۸۵)، صص. ۷۰۵ و ۶۵۱.

۳۷. برای آشنایی با اندیشه‌های سلفی و وهابی ن. ک. به:

Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shi'ism between Rapproachment and Restraint*, trans. Joseph Greenman (Leiden: Brill, 2004), 18, 39, 72 and passim; *Encyclopedia Islam*, 2nd ed., s.v. "Salafiyya." *Encyclopedia of Islam*; 2nd ed., s.v. "Wahhabiyya." *Ency-*

clopedia of Islam, 2nd ed., s.v. "Islāh."; Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Modern Egyptian State: Moftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997).

برای مقایسه بین فکر سلفی و وهابی و مشابهت‌ها و تفاوت‌هایشان ن. ک. به:

Tayfun Atay, "The Significance of the Other in Islam: Reflections on the discourse of a Naqshbandi Circle of Turkish Origin in London," *The Muslim World*, No.89 (Jul-Oct 1999), pp. 467-77.

۳۸. آمیزه‌هایی از این ویژگی‌ها در منش و روش بسیاری از علمای اسلام در این دوران نمایان بود. از اکابر آنان می‌توان از سید اسدالله خرقانی و شریعت سنگلجی نام برد. ن. ک. به: جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران، صص. ۷۰۳-۷۲۶.

۳۹. برای ترجمه فارسی بعضی از «پروتکل‌ها» ن. ک. به: غلامرضا سعیدی، خطر

جهود برای جهان اسلام و ایران (تهران: انتشارات کتابفروشی محمدی، ۱۳۳۵)، صص ۱۱۶-۱۲۰. برای مقایسه‌ای بین «پروتکل‌ها» و اعترافات دالگورکی ن. ک. به:

Moshe Sharon, "The 'Memoires of Dolgorukov' and the Protocols of the Elders of Zion," *Honestly-Concerned*, <http://honestlyconcerned.info/bin/articles.cgi?ID=IR12607&Category=ir&Subcategory=19> (accessed 10 Feb.09)

اشاره به این نکته بی‌فایده نیست که اعترافات دالگورکی بازار نوشته‌ها و اسناد جعلی را رواج داد. در سال‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱، حدود یک دهه پس از انتشار یادداشت‌های دالگورکی، که حزب توده نفوذ قابل ملاحظه‌ای در ایران یافته بود، سازمان سیا به جعل و نشر خاطرات لاهوتی پرداخت که به تشخیص یک عضو سیا محبوبیتش وی را نامزد مناسبی برای به دست گرفتن زمام قدرت در ایران- در صورت بر سر کار آمدن یک دولت دست‌نشانده شوروی- کرده بود. احمد اشرف، «توهم توطئه»، گفتگو، شماره ۸ (تابستان ۱۳۷۴)، صص ۲۱-۲۲. در این مورد همچنین ن. ک. به:

Donald Wilber, *Adventures in the Middle East* (Princeton: 1986), p. 191.

۴۰. ن. ک. به: اشارات راجع به یهود و مزدک و نقش آن‌ها در «خرابی» کشور. کینیاز

دالگورکی یا اسرار پیدایش، ص ۸.

۴۱. بررسی نشریه‌های اسلامی دهه ۱۳۲۰ و آغاز دهه ۱۳۳۰ نشان می‌دهد که همانند زمان نگاشتن اعترافات دالگورکی بهایی‌ستیزی در این دوران نیز با یهودستیزی، و ضدیت با کمونیسم همراه بوده است. برای مثال، ن. ک. به: نوشته‌های متعدد به قلم سید عبدالکریم فقیهی شیرازی، در پرچم اسلام، شماره ۸ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۲۵)، و شماره ۱۳ (۳۰ خرداد ۱۳۲۵)، و نیز به: مقاله شیخ ابوالفضل نجم‌آبادی در دنیای اسلام، شماره ۷۶ (۲۲ خرداد ۱۳۲۷)، و نیز به حاج سراج انصاری، «غلط بودن اصل اول دیالکتیک، و مخاطره صهیونیسم،

و به وجود آمدن مذهب باب در ایران»، ندای حق، شماره ۱۰۸ (۱۶ مهر ۱۳۳۱).

۴۲. در باره وصیت‌نامه پطر کبیر در نشریه‌های آغاز دهه ۱۳۲۰ ایران نکات جالبی به چشم می‌خورد. از جمله حسین کوهی کرمانی، مدیر نسیم صبا چنین نوشته است: «آنچه محقق شده این سند سیاسی را بعد از پطر به نام وی ساخته‌اند.» وی با نقل بخشی از ماده ۹ این «وصیت‌نامه» که می‌گوید «هر چه بیشتر ممکن است به اسلامبول نزدیک شوید . . . انحطاط ایران را تسریع نمائید، تا خلیج فارس نفوذ کنید»، می‌افزاید که «تقریباً همه جانشینان پطر و تمام پیروان طریقه امپریالیستی روسیه سیاستی را که این وصیت نامه معین نموده است در ایران تعقیب نموده‌اند.» حسین کوهی کرمانی، از شهریور ۱۳۲۰ تا فاجعه آذربایجان و زنجان: تاریخ روابط روس و ایران. ج اول (تهران: انتشارات روزنامه نسیم صبا، ۱۳۲۱). صص ۲۰-۲۱.

۴۳. در این باره ن. ک. به:

Muriel Atkin, "Myths of Soviet-Iranian Relations." in Nikki R. Keddie and Mark G. Gasiorowski (Eds.) *Neither East nor West: Iran, the Soviet Union, and the United States* (New Haven: Yale University Press, 1990), pp. 100-114.

۴۴. حجازی، اسلام و مهدویت، ص ۹۳.

۴۵. مرتضی احمد. آ، پرنس دالگورکی. چاپ سوم (تهران: دارلکتب الاسلامیه، ۱۳۴۶)، ص ۳۸.

۴۶. عبدالرحیم طالبوف، سیاست طالبی (تهران: مطبعه شمس، ۱۳۲۹ق/۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م). طالبوف سیاست طالبی را در ۱۳۲۰ق/۱۲۸۱ش/۱۹۰۲م نوشته بود. این کتاب سال‌ها پس از مرگش به چاپ رسید. ن. ک. به: آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی (تهران: انتشارات دماوند، ۱۳۶۳)، ص ۴.

۴۷. اولین دالگورکی که به ایران آمد، نیکولای آندریویچ (Nikolai Andreevich) (۱۷۹۲-۱۸۴۷) بود که در سال ۱۲۴۵ هـ.ق. [۱۸۲۹ م.]. در دوران سلطنت فتحعلی شاه و ولایتعهدی عباس میرزا، برای بررسی علل قتل گریبایدوف و همچنین نظارت در اجرای مواد معاهده ترکمان‌چای به عنوان سفیر روسیه وارد تبریز شد و تا جمادی الآخر ۱۲۴۶ [نوامبر ۱۸۳۰] در ایران ماند. ارتباط و مکاتبات وی بیشتر با قائم مقام و عباس میرزا بوده است. ن. ک. به: فاطمه قاضی‌ها، اسنادی از روند اجرای معاهده ترکمان‌چای (۱۲۴۵-۱۲۵۰ هـ.ق.) (تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۴). صص ۴۰-۴۲. دومین دالگورکی، دیمیتری ایوانویچ (Dimitri Ivanovich Dolgorukov) است که «اعترافات» به نام او انتشار یافته. وی در سال ۸۴۵ م [۱۲۶۱ هـ.ق.] به مقام وزیر مختاری روسیه در ایران رسید و تا سال ۸۵۴ م [۱۲۷۰ هـ.ق.] در این سمت باقی ماند. سومین دالگورکی که در مقام

سفارت روسیه به ایران آمد نیکولای سرگیویچ (Nikolai Sergeevich) (۱۸۴۰-۱۹۱۳) بود. وی که در دههٔ آخر عهد ناصری، از ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۹ در ایران بود، همان است که طالبوف در سیاست طالبی درباره‌اش سخن گفته. ن. ک. به: عبدالرحیم طالبوف، همان.

۴۸. محمد باقر حجازی، «معرفی کتاب اسلام و مهدویت»، روزنامهٔ وظیفه، شمارهٔ ۴۱ (۱۸ مهر ۱۳۲۳).

۴۹. طالبوف، همان، ص ۵.

۵۰. «کینیز دالگورکی یا اسرار پیدایش»، ص ۱۵.

۵۱. ن. ک. به: عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه. دو جلد. چاپ دوم (تهران: زوآر، ۱۳۴۱)، صص ۴۲-۱. طالبوف نیز می‌نویسد، «روس‌ها... برای کاشتن تخم نفاق زمین را خوب شخم [می‌آ] نمایند... از عهد پطر کبیر تا به حال رجال روس را ندیدم که در این خیال تصرف ایران غالی نباشند». طالبوف، همان، صص ۳-۴.

۵۲. این وجوه البته وجوه مشخصی از اندیشهٔ سلفی است، اما نشانه‌های غلبهٔ این اندیشه در اعترافات دالگورکی از این بیشتر است. یکی از نشانه‌های مهم اشاره به قرآن‌گرایی است. چنانکه گفتیم، در این «اعترافات» آمده است که «اسلام عبارت از خدا و قرآن است و یک اصول دارد. ... اسلام جز این چیز دیگری نیست» «کینیز دالگورکی یا اسرار پیدایش»، صص ۱۸-۱۹. چنین تأکیدی بر قرآن در مقابل حدیث وجه دیگری از اندیشه سلفی و از زمینه‌هایی دوری نسبی از شیعه و نزدیکی به دیدگاه اهل سنت بود. در مورد قرآن‌گرایی سلفیه ن. ک. به: جعفریان، جریان‌ها، ص ۷۰۵.

۵۳. دربارهٔ شیخ ابراهیم زنجانی ن. ک. ب: مهدی بامداد، تاریخ رجال ایران، ج ۱ (تهران: زوآر، ۱۳۴۷)، ص ۱۵؛ ابوالحسن علوی، «رجال صدر مشروطیت»، یغما، ۳: ۵ (خرداد ۱۳۳۱)، ص ۱۳۳. و نیز به زندگینامهٔ خود نوشت او: شیخ ابراهیم زنجانی، خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی (سرگذشت زندگی من)، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح (تهران: کویر، ۱۳۷۹). برای نقد و شرح مبسوطی در بارهٔ این کتاب ن. ک. به: محمد مهدی خلجی، «نقد درونی روحانیت، گزارش رساله‌ای در سکولاریسم»، ایران نامه، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۳)، صص ۴۸۹-۵۱۱. به گفتهٔ هما ناطق، اصل کتاب خاطرات زنجانی که در کتابخانهٔ مجلس نگاهداری می‌شود، با آنچه به چاپ رسیده تفاوت آشکار دارد. ن. ک. به: هما ناطق، «روحانیت از پراکندگی تا قدرت: ۱۹۰۹-۸۲۸»، ره‌آورد، شماره ۸۳ (تابستان ۲۰۰۸)، ص ۹۵. زنجانی دادستان دادگاه انقلابی بود که حکم به اعدام شیخ فضل‌الله نوری داد. ن. ک. به: مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (تهران: سخن، ۱۳۸۳)، ج ۶: صص ۱۲۵۹-۱۲۷۲.

Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* London: Frank Cass & Co., (1966), p 444; Janet Afary, *The Iranian Constitutional*

Revolution, 1906-1911 : Grassroots Democracy, Social Democracy & the Origins of Feminism (New York: Columbia University Press, 1996), pp 258, 265.

از زنجانی نامه‌هایی متعددی نیز خطاب به سیدحسن تقی‌زاده بر جای مانده است. ن. ک. به: ایرج افشار(ویراستار)، نامه‌های تهران (شامل ۱۵۴ نامه از رجال دوران به سیدحسن تقی‌زاده)، (تهران: نشر پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۸)، صص ۶۵-۷۶؛ _____، (ویراستار)، اوراق تازه‌یاب مشروطیت مربوط به سال‌های ۱۳۲۵-۱۳۳۰ (تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۵۹)، صص ۳۳۵-۳۴۵. از تقی‌زاده نیز نامه‌ای خطاب به زنجانی به چاپ رسیده است. ن. ک. به: احمد علی موزخ‌الدوله سپهر، ایران در جنگ بزرگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ (تهران: ۱۳۳۶)، صص ۴۹۵-۹۶.

۵۴. زنجانی، خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، صص ۲۳۹، ۲۴۲، و ۲۴۵.

۵۵. همان، ص ۴۶.

۵۶. همان، ۳۰.

۵۷. همان، صص ۱۱۲ و ۱۱۰. برای نمونه‌های دیگر از جمله ن. ک. به: صص ۵۵، ۵۸، ۶۰-۶۸ و ۱۱۶-۱۱۷.

۵۸. زنجانی، خاطرات، ص ۱۱۶ و «یادداشت‌های «کینیا دالگورکی»، اعظام قدسی، همان، ص ۹۲۵.

۵۹. «کینیا دالگورکی یا اسرار پیدایش»، ص ۵۴.

۶۰. زنجانی، خاطرات، ص ۱۴۸.

۶۱. برای مقایسه خاطرات زنجانی و «اعترافات دالگورکی» نگاه کنید به دو نمونه زیر:

«رمضان سال چهارم رسید. حالیه من قریب پنج سال است در ایران تحصیل و مطالعه می‌کنم و زحمت می‌کشم و همه قسم فداکاری می‌کنم و بی‌نهایت طرف توجه دربار و وزارت خارجه گشته‌ام. کاملاً از وضعیت خود خرسند و خوشنود بودم.» کینیا دالگورکی یا اسرار پیدایش، ص ۱۷.

و:

«سال ۱۳۱۰ ... خانه و فرش و بعضی اثاثیه و توسعه در زندگی دارم. همسایه محترمین هم هستم. حاجی میر بهاء‌الدین مرحوم به من بیشتر توجه و اعتماد دارد. پسرش حاجی سیداحمد شاگرد نیکو و عزیز من است. شاید پسرانش هم به من توجه دارند.» زنجانی، خاطرات، ص ۱۲۴.

۶۲. برای نمونه دیدگاه‌های سنی ن. ک. به گفتگوی زنجانی و «صاحب منصب»، زنجانی، خاطرات، ۴۲-۵۰؛ و گفتگوی راوی «اعترافات دالگورکی» و «حکیم احمد گیلانی»

دربارهٔ علل «شکست» ایران، «کینیاژ دالگورکی یا اسرار پیدایش»، صص ۸-۱۲.

۶۳. همان، صص ۱۴۹، ۱۸۲، ۱۹۵. کسروی که به دستنوشتهٔ «زنجیر خوش بختی» دست یافته بود ضمن نقل دیباچهٔ آن که خواننده را به نسخه‌برداری و انتشار متن دستنوشته می‌خواند، این شگرد را یک «افسانه فرنگی» دانست. کسروی، پرچم، (۱:۴)، اردیبهشت (۱۳۲۲)، ص ۱۷۱.

۶۴. دربارهٔ رمان‌های شیخ ابراهیم زنجانی ن. ک. به: عبدالله شهبازی، «زندگی و زمانهٔ ابراهیم زنجانی، جستارهایی از تاریخ تجددگرایی ایرانی»، *زمانه*، سال دوم، شماره‌های ۱۰، (تیر ۱۳۸۲)، صص ۱۳-۱۹، ۱۱، (مرداد ۱۳۸۲)، صص ۲۵-۲۸ و ۱۲ (شهریور ۱۳۸۲)، صص ۱۵-۱۸. چنین به نظر می‌رسد که در «زمان‌گونه»‌های *شرارهٔ استبداد*، و *شهریار* هوشمند نیز نوعی تلفیق واقعیت و افسانه در کار است.

۶۵. زنجانی، *خاطرات*، ص ۱۹۵.

۶۶. همان، صص ۱۳۳-۱۳۹.

۶۷. ن. ک. به: زنجانی، *رجم الدجال فی ردِّ باب الضلال (یا ارشاد الایمان)*، ۲ جلد، ۱۳۱۳. از این کتاب تنها یک نسخهٔ خطی در دسترس است. ن. ک. به: علی ابوالحسنی (مندرج)، *شیخ ابراهیم زنجانی، زمان، زندگی، خاطرات*، به ضمیمهٔ بحثی در «ولایت تکوینی» پیامبر و ائمهٔ معصومین (ع) (تهران: موسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۷)، ص ۲۳.

۶۸. زنجانی در *خاطراتش* چنین می‌نویسد: «اول تنبّه من از خواندن *حبل‌المتین* کلکته و روزنامهٔ *پروورش مصر* شد که از وضع جهان اشاراتی می‌کردند و ایران را بدبخت می‌شمردند.» زنجانی، *خاطرات*، ص ۱۴۸.

۶۹. به گواهی نامه‌هایش، زنجانی با ازلیان سرشناسی چون ذکاءالملک و صدر العلماء از نزدیک آشنا بود. ن. ک. به: ایرج افشار، *اوراق تازه یاب*، صص ۳۳۸ و ۳۴۴. اشارهٔ طنزآمیز وی به «مفسد» بودن تقی‌زاده در نامه‌ای به وی گویای چگونگی رفتار او با ازلیان است. ن. ک. به: افشار، همان، ص ۳۴۰. توضیح آن که شماری از روحانیان از جمله مازندرانی و خراسانی در تلگرافی حکم به «ضدیت مسلک» سیدحسن تقی‌زاده با «اسلامیت مملکت» داده بودند. در پی این حکم، *حبل‌المتین* در مقاله‌ای تأکید کرد که «تقی‌زاده بی‌دین و بایی» نیست. ن. ک. به: افشار، همان صص ۲۰۷، ۲۱۴. علاوه بر آنچه گفته شد، زنجانی دوستی نزدیکی نیز با حاج سیاح محلّاتی داشت که گویا خود از ازلیان بود. دربارهٔ ازلی بودن سیاح ن. ک. به:

Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 67-8.

۷۰. زنجانی، همان، ص ۱۸۵.

۷۱. از جمله با «تاریخ و جغرافی و فیزیک و شیمی و اختراعات عصری» زنجانی همان، ص ۱۹۵.

۷۲. برای بحثی مبسوط دربارهٔ افکار زنجانی دربارهٔ دیدگاه‌های شیعه و سنی، و نیز در

بارۀ لزوم انتخابی بودن ریاست در «حکومت اسلامی» ن. ک. به: زنجانی، همان، صص ۳۳-۴۶. آرای وی در این موارد نزدیک به آرای سید اسدالله خرقانی است. ن. ک. به: سید اسدالله خرقانی، *محوالموهوم و صحوالمعلوم* یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی، با مقدمۀ سید محمود طالقانی (بی جا: غلامحسین نور محمدی خمسه پور، بی تا)، صص ۳۸-۴۱، ۷۸.

۷۳. حجازی، همان، صص ۳۳، ۵۷.

۷۴. از جمله رمان‌های سید محمد باقر حجازی می‌توان به *درویش قربان*، *فیروزه* و *طوفان بلا* اشاره کرد.

۷۵. دربارهٔ همکاری خالصی و سید محمد باقر حجازی ن. ک. به جعفریان، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران*، ص ۱۱۷. دربارهٔ اینکه خالصی شیخ ابراهیم زنجانی را می‌شناخته است ن. ک. به:

Pierre-Jean Luizard, trans. *La vie de l'ayatollah Mahdī al-Khālī par son fils* (Batal al-Islam) (La Martiniere, 2005), 316.

۷۶. در بارۀ نگاه کسروی به ادبیات ن. ک. به: احمد کسروی، *در پیرامون ادبیات* (تبریز: احیاء، بی تا)؛ _____، «یکم دیماه و داستانش»، پرچم ۱: ۱ (فروردین ۱۳۲۲)، صص ۱-۷.

۷۷. احمد کسروی. *بهنائیگری*. (تهران: کتابفروشی پایدار، بی تا)، ص ۷۰. محتوای رمان‌های سیدمحمد باقر حجازی تعلیم اخلاق در قالب داستان‌های عاشقانه بود - قالبی که از دیدگاه کسروی «بیهوده» می‌نمود. ن. ک. به: احمد کسروی، «یکم دیماه و داستانش»، ص ۷.

۷۸. برای مثال، اشاره به «مردم ستمدیده از دست حکام و آخوند» در نسخه‌های اعظام و حجازی، در نسخهٔ خراسان به «مردمان ستمدیده» تبدیل شده و در نسخه تهران و نسخه‌های بعد از آن یکسره ناپدید. ن. ک. به: اعظام، «یادداشت‌های کنیاز دالغورکی»، ص ۹۲۹؛ حجازی، «گزارش گینیاز دالغورکی»، ص ۱۴۷؛ و *سالنامۀ خراسان*، «اعترافات سیاسی»، ص ۱۶۰.

۷۹. ن. ک. به:

Ziva Amishai-Maisels, "The Demonization of the 'Other' in the Visual Arts," in *Demonizing the Other*, edited by Robert S. Wistrich (Amsterdam: Harwood, 1999), pp. 44-72.

۸۰. ن. ک. به: پانوشت شماره ۵.

۸۱. ن. ک. به:

Leonidas Donkins, "The Conspiracy Theory, Demonization of the Other," *Innovations*, Vol. 11, No.3 (1998), pp. 349-360.

A HISTORY OF PERSIAN LITERATURE

General Editor – Ehsan Yarshater

Volume I

General Introduction
to Persian Literature

Edited by
J. T. P. de Bruijn

Sponsored by
Persian Heritage Foundation (New York)
&
Center for Iranian Studies, Columbia University

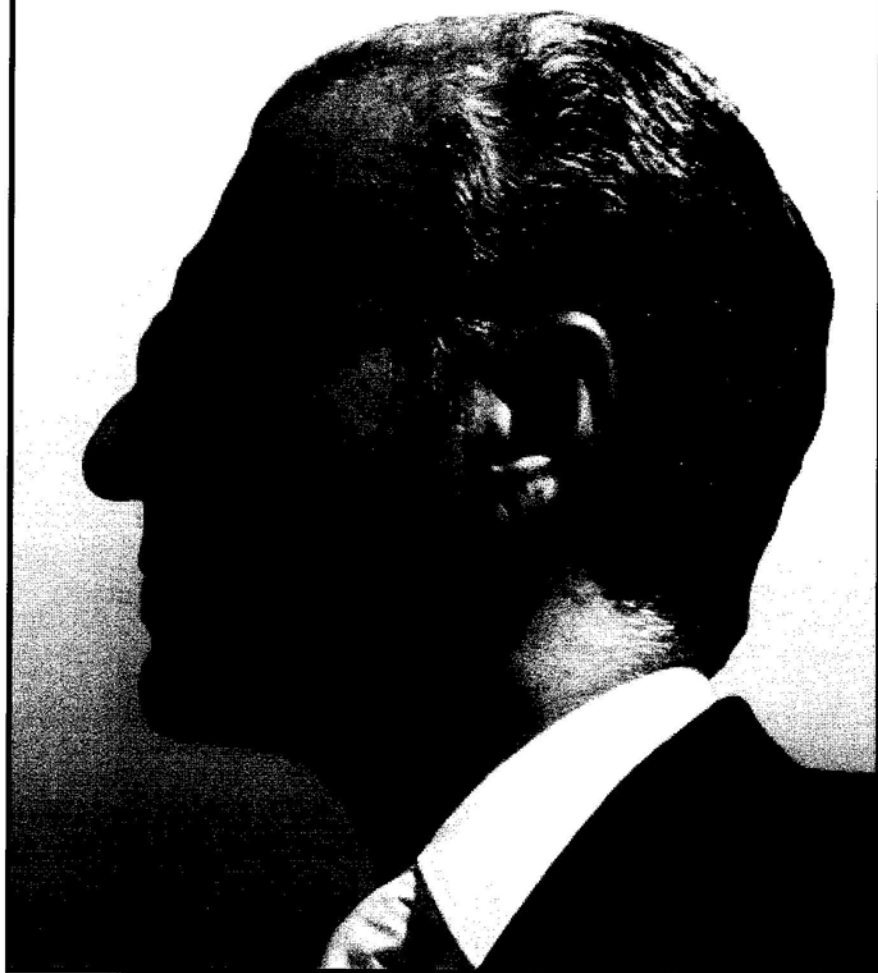


I. B. TAURIS

LONDON · NEW YORK

"An important story, one that forged the destiny of Iran and changed the course of Middle East history. There is no better book on the shah." —Vali Nasr

THE LIFE AND TIMES OF THE
SHAH
GHOLAM REZA AFKHAM I



ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقي تجدد روزمره و «آمیول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیاد: نمادی دوبهلو
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهانبگلو مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوّم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوّم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

گذری و نظری

رامین جهاننگلو*

تحول مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

مقدمه

سخن گفتن روشنفکران درباره روشنفکری چه بسا کاری پرمخاطره باشد زیرا ممکن است هم تنگ‌اندیشانه به نظر رسد و هم قصد پندآموزی از آن برآید. بنابراین پرسش نخست این است که چگونه می‌توان به جهان روشنفکری تعلق داشت و درعین حال بی‌طرفانه به تحلیل و انتقاد از آن برخاست. این پرسش هنگامی از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود که تعریف کلی روشنفکر و سرنوشت روشنفکران ایران در دهه آغازین قرن بیست و یکم مطرح شود به ویژه از آن رو که مشکل بتوان روشنفکر و روشنفکری را دارای تعریف واحدی شمرد. بنابراین باید نخست به ویژگی‌ها یا رسالت‌هائی پرداخت که معمولاً یا روشنفکران برای خود متصور بوده‌اند، یا جامعه در آن‌ها می‌جسته است. هرچند که اصطلاح «روشنفکر» به معنای امروزی کلمه پس از قضیه دریفوس در فرانسه و در اواخر دهه ۱۸۹۰ میلادی پدید آمد، اما روشنفکر

*استاد علوم سیاسی در دانشگاه تورانتو. آثار اخیر دکتر جهاننگلو: زمانی برای انسانیت
بشر (نشر نی، ۱۳۸۷) و *India Analyzed* (Oxford University Press, 2009)

به معنای انسان معتقد به ارزش‌های جهانشمول و معرف حقیقت‌جوئی و عدالت‌خواهی برای همهٔ جهانیان، پیش از آن تجسم یافته بود.

از روزگار سقراط به بعد روشنفکران، به عنوان وجدان بیدار جامعه، وظیفهٔ خود را نگهداری از حقیقت و عدالت دانسته‌اند. اما از روشنفکر به معنای «مروج ایده‌ها» در عصر روشنگری تا تعریفی که گرامشی از «روشنفکر بومی» (organic) ارائه می‌دهد، مفهوم روشنفکر همواره در تغییر و تحول بوده است. برخی معتقدند که، با دگرگونی‌های که در اواخر قرن بیستم در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی جوامع بشری پدیدار شده، روشنفکر به طور کلی نقش سنتی‌اش را از دست داده است. این ادعا، اما، بر پایه‌ای باطل نهاده شده. درست است که از نظر برخی در جهان امروز و بویژه در ارتباط با این بحث در ایران، نقش روشنفکر در جامعه خاتمه یافته، ولی باید به این نکته توجه داشت که بر این فرض تنها کسانی اصرار می‌ورزند که غیبت روشنفکر را شرطی مهم برای دستیابی به ایدئولوژی جدید می‌شمرند. هدف در این نوشته نه مقابله با ادعای افول روشنفکر که بررسی معنای این واژه و تحول صد سالهٔ آن در ایران است. به سخن دیگر، توجه این نوشته نه بر تفاوت معانی و مفاهیم روشنفکری در دوران‌های گوناگون بلکه بر ادامهٔ تداوم انواع گوناگون آن است از آن سنت‌گرایی و مدرنیسم، مارکسیسم و پسامارکسیسم، انقلاب و پسانقلاب و اسلام‌گرایی و پسااسلام‌گرایی. از پیامدهای چنین بررسی تردید کردن در درستی دیدگاهی است که پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ را با تهی شدن روشنفکری از معنا و مفهوم مقارن می‌بیند. واقعیت آن است که جریان روشنفکری در ایران سال‌ها پیش از انقلاب ۱۳۵۷ دچار مشکل بوده. گواه این ادعا گفتمان‌های مختلف روشنفکری است که در چهار نسل گوناگون شکل گرفته و با یکدیگر در تضاد بوده‌اند. این سخن، اما، به معنای انکار تحولی نیست که در مفهوم روشنفکر در ایران صورت گرفته است، زیرا این تحول هم هستی‌شناختی است و هم دربرگیرندهٔ پرسش تازه‌ای در بارهٔ مفاهیم روشنفکر و روشنفکری در جامعهٔ ایران.

روشنفکران ایرانی و مدرنیته

از روزگار منورالفکران که افرادی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا عبدالرحیم طالب‌اف، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان نمایندگان واقعی آن بودند و از نوشته‌های فیلسوفانی چون هیوم، استوارت میل، وُلتر، روسو و

منتسکیو الهام می‌گرفتند تا دوره روشنفکران چپ‌گرا و رادیکال حزب توده که دنباله‌رو مارکسیسم روسی بودند و بعد از آن افرادی چون جلال آل‌احمد و علی شریعتی تا روشنفکران دینی مانند عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، محسن کدیور و حسن یوسفی اشکوری، سفر روشنفکران ایرانی با چالش‌ها، نگرانی‌ها، و شک و تردیدهای بسیار همراه بوده است. روشنفکران ایرانی به شیوه‌ای غیر متعارف و پرتناقض روزگار مدرن را پایه گذارند. آنان، تا چهار نسل پی‌درپی اعتمادی معرفت‌شناختی به خردگرایی غرب داشتند که همواره با بی‌اعتمادی کلی به سیاست جوامع غرب در قبال ایران توأم بود و از همین رو اتحاد هستی‌شناختی غرب و مدرنیته را در نفس خود مسلم نمی‌پنداشتند. شگفت‌انگیزتر این که روشنفکران ایرانی بر این باور بودند که سنت‌های ایرانی را باید نگهداشت تا آینه‌ای برای نمایان شدن تصویر غرب شود. اما این پرسش هیچگاه مطرح نشد که آیا این آینه، آینه‌ای است روشن و شفاف یا تار و کدر. به عبارت دیگر، مسئله آنان این نبود که آیا چنین تصویری نمایشگر راستین تصویر غرب و فرهنگ غرب هست یا نه. واقعیت آن که نسل‌های گوناگون روشنفکری در ایران فرهنگ و سنت‌های ایرانی را مخالف سنت غربی می‌دانستند و به صورتی از آن سخن می‌گفتند که گوئی این سنت‌ها قالبی یکسان دارند و می‌توان با آنها برخوردی تک‌ساحتی داشت. در این میان، برخی می‌خواستند بیگانگی با غیر (غرب) را یادآوری کنند و برخی دیگر سراپا شیفته غرب بودند و همگان را فرا می‌خواندند تا خود را در ارزش‌ها و معیارهای غربی غرق کنند. در نسل روشنفکران بعد از شهریور ۱۳۲۰ هم کسانی بودند که ارزش‌ها و معیارهای غرب را منحط و فاسد می‌خواندند و از آن دوری می‌جستند، از آن جمله آل‌احمد که در برابر فکر «فرنگی شدن» کسی چون تقی‌زاده از رخوت «غرب‌زدگی» سخن می‌گفت. با این حال، همه راه‌های برخورد با غرب، ناگزیر یا با ناسیونالیسم ایرانی پیوندی ژرف داشت یا با سنت‌های دینی ایران.

فشرده سخن آن که روشنفکران ایرانی، در حدود یک قرن به ارزش‌های سیاسی و فرهنگی غرب گرویدند و گفتمان غربی را از آن خود کردند ولی در عین حال خویشتن خود را از آن دور نگاه می‌داشتند. در همان حال که کوشیدند گفتمانی هم‌دستانه و هم‌ستیزه‌جویانه با غرب بیافرینند، به تکوین مفهومی از روشنفکرکمک کردند که به غرب با نگاهی تحقیرآمیز می‌نگریست. دل‌بستگی رمانتیک به غرب، که در اواخر قرن نوزدهم میلادی، شاخص بارز روشنفکران آن دوره شد، در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم به نفرت از آن تبدیل شد، نفرتی که ابعادش گسترده‌تر از دل‌بستگی نخستین بود. شگفت آن

که اعتقاد جهانشمول روشنفکران ایرانی به دیگری و ناخودی بودن مدرنیته، وجه مشترک ناسیونالیسم رمانتیک جناح راست و ناسیونالیسم ضد امپریالیستی جناح چپ در ایران شد. در هردو مورد، دلبستگی به ارزش‌های اصیل فرهنگی از نسبی‌گرایی فرهنگی و دل‌نگرانی سنتی نشأت می‌گرفت. از همین رو، کوشش‌های گوناگونی که برای احیا و تقویت غرور ملی صورت می‌گرفت - و تا حدودی آگاهی یافتن از عقب‌ماندگی ایران در مقایسه با غرب مسبب آن بود، با شیفتگی به «فرنگی شدن»، انترناسیونالیسم و پان اسلامیزم به اوج خود رسید. بدین گونه روشنفکران ایرانی بین دو قطب جهان‌گرایی و بومی‌گرایی دودل ماندند. رواج ستایش‌های مبالغه‌آمیز از تاریخ باستانی ایران یا نگارش روایت‌های سیاسی که جامعه آرمانی سکولار یا جامعه آرمانی دینی را ترسیم می‌کرد، شیوه‌های مختلفی بود برای ترویج اولویت فرد در عرصه اجتماع ایران. برخی از روشنفکران ایرانی که در جستجوی ارزش‌های متداول در دنیای مدرن بودند، درعین حال توانائی چندانی برای شناختن «دگربودگی» غرب نداشتند. برخی دیگر از آنان نیز، با وام‌گیری از گفتمان شماری از روشنفکران نام‌آور آسیایی و آفریقایی (چون فرانسیس فانون)، به ستایش برخی ویژگی‌های سنت دینی ایران به عنوان سد استواری در برابر نفوذ فسادانگیز و مخرب غرب پرداختند.

به یک معنا، در این دوران، تمایل به ناسیونالیسم یا سنت‌گرایی سرآغاز رهایی و آزادی از یوغ غرب شناخته شد. از نظر برخی روشنفکران ایرانی «بازگشت به اصل خویش» و تأیید میراث ایرانی - اسلامی همراه با دستیابی به دانش و فن‌آوری مدرن غرب، ابزاری به شمار می‌آمد برای حفظ تمدن بومی در برابر تجاوز فرهنگ‌های بیگانه. اما، واقعیت آن است که روشنفکران ایران، ضمن تلاشی دوگانه هم برای بازسازی فرهنگ غربی از نفوذ در ایران و هم برای دستیابی به ملزومات مدرنیته، آن هم در دنیای بسته‌ای که تنها فرهنگ خود را اصیل می‌دانست، در جهان تنگ‌باوری فرهنگی محبوس باقی ماند.

به سخن دیگر، داستان روشنفکران ایران همواره داستان احساس نایمی آنان بوده است. آنان هنگامی که به موهبت «خویشتن» خود پی بردند که مطمئن شدند غرب موجودیت آنان را به رسمیت می‌شناسد. شماری از روشنفکران ایرانی ویژگی‌های ایرانی را با اشاره به جهان‌شمولیت غرب پذیرفتند. از این نظر، تصادفی نیست که گفتمان کلی روشنفکران ایران درباره بی‌همتای بودن فرهنگ ایران بر تفاوت‌های بسیار ایران با غرب تاکید دارد و بدین سان هویت ایرانی را بر

اساس رد و طرد هنجارهای غرب تعریف می‌کند. پافشاری این گفتمان بر ویژگی هویت ایرانی و تفاوت آن با غرب بیان‌گر اشتیاقی است دیرپا به این که «خود» را از نظرگاه «ناخودی» بنگرد. اما این چیزی نیست جز تصور هویت ایرانی بر پایه معیارهای غرب که خود سبب می‌شود غرب به صورت مرجعی جهان شمول رسمیت یابد. برخلاف جنبش جهان وطنی اکثر روشنفکران ترک و گرایش کلی آنان در قرن بیستم به پذیرفتن ویژگی‌های سیاسی انقلاب فرانسه و اروپای قرن نوزدهم میلادی، روشنفکران ایرانی مفهوم ایران محوری و علقه‌های خود به ایران ما قبل از اسلام را با اندیشه شیعه تلفیق کردند و آنها را به عنوان بنیادهای مشترک هویت و فرهنگ ایرانی پذیرفتند. با این حال، پیدایش این دیدگاه، که در محیط بومی بسته‌ای ریشه گرفته بود، حاکی از آن است که روشنفکران پیش از انقلاب در ایران، تمایلی چندان به جهان‌وطنی چندریشه‌ای و تبادل نظر دوسویه با فرهنگ غرب نداشته‌اند.

مهم‌ترین نکته‌ای که روشنفکران ایران پیش از انقلاب آن را به روشنی درنیافته بودند آن بود که امتناع از تبادل نظر دوسویه با غرب نه نشان حرکت به سوی دموکراسی در ایران بلکه عاملی در تعویق تحقق آن بود. روشنفکران ایرانی با رد معیارهای جهانی به عنوان معیارهای خارجی و غربی نه تنها به دموکراسی دست نیافتند، بلکه آنچه به کف آوردند استبدادی نو در قالب شبی مبتذل از دموکراسی بود. به این ترتیب روشنفکران پیش از انقلاب ایران با تحقیر اصول دموکراسی غربی در عین تلاش برای رسیدن به جامعه‌ای آزادتر و عادلانه‌تر، وظیفه و رسالت اصلی خویش را از یاد بردند.

در جامعه پیش از انقلاب ایران روشنفکران به دو گروه متمایز تقسیم شده بودند. گروه نخست شامل کسانی می‌شد که سخت دنباله‌رو، و متأثر از، استنباط چپ از مدرنیته و تجربه کمونیسم در ایران بودند. اینان ریشه‌های دینی جامعه ایرانی را نمی‌شناختند و قدرت بالقوه سیاسی - اجتماعی‌اش را دست کم می‌گرفتند. گروه دوم، افرادی بودند که به تجدید حیات اسلام اعتقاد داشتند، اما از نظر فلسفی و معرفت‌شناختی، ضرورتی به برقراری گفت و شنود با صاحبان اندیشه مدرن احساس نمی‌کردند. از دیدگاه هردو این گروه‌ها بزرگترین معضل انتخاب یا تلفیق دو گزینه بود: (۱) تعهد به وظایف خطیر روشنفکری و (۲) نوعی رویارویی با گفتمان اسلام انقلابی رو به رشد در ایران. به عبارت دیگر، بزرگترین چالش رویارویی روشنفکران دینی و چپ‌گرا آن

بود که بتوانند وظیفه روشنگری خود را در فضای روشنفکرستیز آن دوران ایفا کنند. گفتمان «غرب زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» آل احمد معرف اصلی این دیدگاه‌ها به‌شمار می‌آمد. از همین رو، نخستین دهه انقلاب را می‌توان ضعیف‌ترین دوران روشنفکران ایرانی در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران به‌شمار آورد. آن گروه از روشنفکرانی که بیشتر به از اندیشه‌های لیبرال و نه رادیکال‌گرایش داشتند به سرعت از صحنه سیاسی و روشنفکری ایران رانده شدند.

روشنفکران ایرانی در آستانه انقلاب

در آستانه انقلاب ۱۳۵۷ نیز روشنفکران ایرانی به دو گروه تقسیم می‌شدند. نخست، آنان که به پشتیبانی از انقلاب برخاسته بودند و دیگر روشنفکرانی که در نهایت امر از مواهب انقلاب بهره‌مند شدند. در این میان، روشنفکرانی که از اوایل دهه ۱۳۶۰ به بعد سخن از مقوله‌هایی چون دموکراسی و بردباری فرهنگی و سیاسی راندند در رده نخست طردشدگان قرار گرفتند، از آن جمله شاهرخ مسکوب، جمشید بهنام، مصطفی رحیمی و داریوش شایگان. در میان این گروه آنان که تصمیم به ماندن در ایران داشتند خطرها و محدودیت‌ها را به جان خریدند و آنان که تاب محرومیت‌ها را نداشتند ترک وطن کردند و گوشه تبعید برگزیدند. روشنفکران غیرانقلابی نیز خود را در عرصه‌ای یافتند که گفتمان‌های ایدئولوژیک و ضد روشنفکری بر آن حاکم بود و از شعارهای اسلام انقلابی و مارکسیست-لنینیستی آکنده. در اوایل دهه ۱۳۷۰ نیز شماری از ارباب قلم و اهل اندیشه با اعتقادات اسلامی که بعدها به لقب «روشنفکران دینی» شهرت یافتند به عرصه تنگ روشنفکری ایران پس از انقلاب پیوستند. این گروه، پس از گذشتن ۱۵ سال از عمر جمهوری اسلامی، در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ ایران، معماران جنبش اصلاحات شدند.

پرسشی که در این سال‌ها ذهن بسیاری از تاریخ‌نگاران معاصر ایران را به خود مشغول کرده این است که چرا بیشتر روشنفکران ایران به خیل هواداران انقلاب پیوستند و تنها شمار اندکی از آنان یا به این انقلاب بی‌اعتنا ماندند و یا با رعایت جانب احتیاط با آن به مخالفت برخاستند؟ پاسخ این پرسش را باید در ذهنیت روشنفکری و سیاسی افرادی دانست که «روشنفکران انقلابی» نام یافتند. به نظر می‌رسد که این گروه به دو دلیل از انقلاب ایران پشتیبانی کردند. نخست،

به دلیل فریبایی مفهوم «انقلاب» و آنچه از آن به ذهن متبادر می‌شد. در ذهن آنان این فریبایی همراه بود با افسونگری «ایده‌آلیسم ناکجاآبادی» و «رمانتیسیم سیاسی» که در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بسیاری روشنفکران ایرانی را مسحور و مجذوب خود کرده بود. دلیل دوم، و عمده‌تر، انقلابی‌گری روشنفکران آن روز ایران را باید نارسایی و ناپختگی اندیشه‌های فلسفی و سیاسی آنان دانست. به عبارت دیگر، تمرکز صرفاً ایدئولوژیک آنان بر ابعاد سیاسی جامعه ایران در قالب مفاهیم و مفروضات مارکسیستی مانع از آن شد تا به تحلیل و تفسیری منسجم و نظام‌مند از تاریخ ایران و میراث فلسفی غرب بپردازند.

بسیاری از جنبه‌های این موضع ایدئولوژیک و این نگرش تاریخی ناپخته در متونی انعکاس یافت که به ویژه روشنفکران چپ‌گرا از دوران پایان انقلاب اسلامی به بعد منتشر ساختند. این آثار بیشتر به قصد تبلیغ و تفهیم اندیشه‌های ناکجاآبادی و ایدئولوژیک نویسندگان به دیگران نوشته می‌شد و نه برای آگاه ساختن جنبش روشنفکری ایران با تفکر انتقادی و فلسفی. از همین رو بود که بسیاری از روشنفکران پیش از انقلاب از تحولات فرهنگی و سیاسی جامعه انقلابی به شدت دفاع کردند. در تصور برخی از آنان، «پاکسازی» دانشگاه‌ها و نهادهای دولتی فضا را برای ورود گروه تازه‌ای از ایرانیان و بهره‌جوئی از شیوه‌های نوین تفکر و آموزش باز می‌کرد. اما، با گذشت زمان، تنها کسانی که به رژیم مولود انقلاب وابستگی و نزدیکی تنگاتنگ داشتند و «خودی» به شمار می‌آمدند، همراه با کسانی که خطری برای رژیم نمی‌آفریدند، توانستند به نهادهای نوپای انقلابی راه یابند. «انقلاب فرهنگی» به بهانه «پاکسازی» اما به هدف حذف منتقدان و مخالفان رژیم و سپردن جایشان به «متمهدان» به انقلاب، هزاران نفر از اعضای هیئت‌های علمی نهادهای عالی آموزشی و دانشجویان چپ‌گرا و ناسیونالیست را از کار برکنار کرد. در نتیجه، همان گروه از روشنفکرانی که از انقلاب اسلامی ایران، به دلیل مخالفتشان با غرب‌گرایی و امپریالیسم و مبارزه با نظام سرمایه‌داری ایران پشتیبانی می‌کردند، دشمنان انقلاب شناخته شدند و در رده افرادی جا گرفتند که بقای رژیم نوپا را به خطر می‌انداختند. بسیاری از این روشنفکران چپ‌گرا و منتقد نیز به ناچار، و سرخورده از پیامدهای انقلاب، ترک وطن کردند و دست از این امید شستند که سرانجام روزی شاهد پدید آمدن نظام سوسیالیستی در ایران شوند. سرخوردگی و نومیدی آنان تنها ناشی از شکست جنبش چپ در ایران نبود. فروریختن دیوار برلین در سال ۱۹۸۹

نیز آنان را سخت غافلگیر و بهت زده کرده بود. اما، آن گروه از روشنفکرانی که به رژیم انقلابی وفادار ماندند، اسلام را به مثابه ابزاری می‌دیدند که می‌توانست فاصله‌ای را که در دوران پهلوی بین روشنفکران و روحانیان پدید آمده بود از میان بردارد. این نگرش فلسفی - سیاسی که می‌توان آن را از «عوارض آل‌احمدی» شمرد، نخستین گفتمان ضد روشنفکری به شمار می‌رود که برخی از روشنفکران پس از انقلاب به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. تعبیرات انقلابی «غرب‌زدگی» و ضدروشنفکری، یعنی الگوی اصلی انقلاب فرهنگی ایران را، باید از پیامدهای چنین گفتمانی دانست. بسیاری از روشنفکران سکولار، که از مشارکت واقعی و اثرگذار در عرصه اجتماعی و فرهنگی ایران محروم مانده بودند تا زمان ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی و بازسازی ایران چاره‌ای جز سکوت نداشتند.

با برکنار رفتن تدریجی معتقدان به جدائی دین از حکومت از صحنه روشنفکری ایران پس از انقلاب، «روشنفکران دینی» حضوری گسترده‌تر و محسوس‌تر در عرصه سیاسی یافتند و گاه در جامعه نظریه‌پردازان انقلاب به تأیید و توجیه آن پرداختند. تفاوت عمده این گروه از روشنفکران با روشنفکران دینی پیش از خود، مانند علی شریعتی، مهدی بازرگان و مرتضی مطهری، آشنائی‌شان با اندیشه جامعه مدنی بود. برخی از آنان چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، حسن یوسف اشکوری و محسن کدیور که با ایده جدایی دین از سیاست به معنای غربی کلمه مخالف بودند، مفهوم «جامعه مدنی دینی» را به میان آوردند و به تصریح یا تلویح به مخالفت با ایده ولایت مطلقه برخاستند. اساس مخالفت سروش این بود که گرچه حقیقت‌های دینی وجود دارد، استنباط انسان از این حقیقت‌ها پیوسته دستخوش دگرگونی بر پایه آراء و عقاید متحول حوزه‌های علمی و فلسفی است. برخلاف علی شریعتی که به فلسفه تاریخی مارکسیسم اشاره داشت تا خوانشی انقلابی از اندیشه‌های سنتی شیعه ارائه دهد، سروش پیوند دموکراسی با چنین اندیشه‌هایی را مطرح کرده و درباره امکان تحقق اندیشه‌ای سخن گفته است که «دمکراسی اسلامی» می‌نامدش. به گفته او نقش فیلسوف آن است که بکوشد تا دین و آزادی را باهم سازگار کند و تعریفی تازه از دین ارائه دهد که با معیارهای دموکراتیک امروزیین خوانا باشد. در واقع، قصد وی اثبات این فرض است که می‌توان هم مسلمان بود و هم به دموکراسی اعتقاد داشت. در باور سروش با دیدگاه کمینه به

اسلام می‌توان برخی از ارزش‌های دموکراتیک، از جمله حقوق بشر، را با اصول اعتقادی آن توأم و همراه کرد. وی نتیجه می‌گیرد که اگر دیدگاه حداقلی اسلام جای دیدگاه حداکثری را نگیرد، مقوله‌ای به نام «دموکراسی دینی» امکان‌پذیر نخواهد بود.

مجتهد شبستری یکی از معدود روشنفکران دینی ایران است که دیدگاه یگانه‌انگار دین را مورد تردید قرار داده. به گفته وی، گفتمان رسمی اسلام در ایران به دو بحران به هم پیوسته انجامیده است. بحران نخست از اعتقاد به این فرض نشأت یافته که اسلام قادر است برای هر پرسشی پاسخ‌های امروزی آورد که برای همه ادوار تاریخی مناسب باشد. بحران دوم از این باور سرچشمه می‌گیرد که حکومت مکلف است منحصراً احکام شرع اسلام (شریعت) را به کار برد و به موقع اجرا گذارد. این دو اعتقاد، به گفته شبستری، به ویژه پس از انقلاب در ایران شدت و قوت یافته است. به باور او، اسلام دستورالعمل‌های جامعی برای زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آدمیان ندارد تا همه مراتب پیشرفت انسان را در برگیرد و بنابراین تأویل واحد و منحصر به فردی از اسلام نمی‌توان داشت. به گفته او، پای فشردن بر رابطه تغییرناپذیر و لاینفک دین با ایدئولوژی، به آسانی دین را از قداستش محروم می‌کند. با این همه، دامنه نفوذ و تأثیر آراء روشنفکران دینی در ایران تنها به بخشی از عرصه روشنفکری معاصر ایران محدود است.

روشنفکران مداراگر در جست‌وجوی حقیقت

در ایران امروز، هستند روشنفکرانی که بر ایدئولوژی خاصی مهر تأیید نمی‌زنند و به دفاع از آن برنمی‌خیزند و به ویژه از استقرار دموکراسی دینی حمایت نمی‌کنند. با این وصف، چنین به نظر می‌رسد که این گروه از روشنفکران، هم در داخل و هم در خارج از ایران، مفاهیم فلسفی و روشنفکری بنیادین وضع کنونی را نیز به چشم تردید می‌نگرند. در این میان می‌توان به کسانی چون سیدجواد طباطبایی، بابک احمدی، موسی غنی‌نژاد، ناصر فکوهی، حسین بشیریه و فاطمه صادقی اشاره کرد و آنان را «روشنفکران مداراگر» نامید. از دید این گروه از روشنفکران اصل گفت و گو، به منزله چتری هستی‌شناختی است که در سایه آن می‌توان به بررسی ماهیت وجودی مفاهیم سیاسی و فرهنگی و فلسفی پرداخت. هدف اصلی این گفتمان فرهنگی و فلسفی، تمیز و

تبعیض بین «خودی» و «ناخودی» نیست. مهم‌تر از این، هدف دشمن شمردن «ناخودی» نیست، به ویژه دشمن ایدئولوژیک یا دینی که باید یکسره از میان برود. هدف توفیق در شناختن «دیگری»، به منزلهٔ سوژه، و از راه گفت‌وگو است. در چنین گفت‌وشنودی روشنفکران با نگرش‌ها و گرایش‌های متفاوت در فضائی مسالمت‌آمیز به تبادل آراء خویش با یکدیگر پردازند. اشتیاق نسل جدید روشنفکران ایرانی به دور شدن از ایدئولوژی‌های سلطه‌طلب قرن بیستم در بی‌اعتمادی آنان نسبت به تئوری‌های یگانه‌اندیش و ناکجاآبادی بازتاب یافته است. در واقع، اندیشه‌های انتقادی و پرسشگر به روشنفکران مداراگر آموخته است که، برخلاف هم‌تایان پیشین خود، به آرمان‌ها و سیاست‌های بنیادگرایانه و نسخه‌پردازهای ناکجاآبادی به دیدهٔ شک و تردید نگرند. این تشکیک فلسفی از هر نگرشی که قصد مهندسی اجتماعی و بازسازی ایدئولوژیکی جامعهٔ ایران را داشته باشد می‌پرهیزد. گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی که پادزهر گرایش‌های جامد و تحول‌ناپذیر نسل‌های قبلی روشنفکری ایران بود، تبدیل به شالودهٔ رویارویی روشنفکران گفتمانی با مدرنیتهٔ جهانی شده است. ورود به عرصهٔ این گونه گفت‌وشنودهای فکری و فلسفی روشنفکران نسل امروز ایران را برانگیخته است که گرایش‌های سیاسی و روشنفکری یگانه‌انکار را به یک سو نهند و توانایی خود را در راه تغییر و تحولی به کار برند که نه به تقلید ناسنجیده از غرب انجامد و نه جهان مدرن و ارزش‌های آن را به باد انتقاد و انکار گیرد. از نگاه این گروه از روشنفکران امروز ایران، مدرنیته نه به مرتبه ابزار مادی تنزل می‌آید و نه به عنوان دشمن هویت ایرانی به شمار می‌آید. فشردهٔ کلام آن که از دوران رویارویی ایران با غرب، این نخستین بار است که مدرنیته، سرانجام به عنوان مجموعهٔ فکری گسترده و پیچیده‌ای روشنفکران ایرانی را از دوراهی موافقت یا مخالفت صرف با آن رها ساخته است.

به این ترتیب، مدرنیته، از نگاه روشنفکران گفتمانی امروز ایران، دیگر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و نهادهایی تلقی نمی‌شود که باید همهٔ آن‌ها را یک پارچه پذیرفت یا نپذیرفت؛ بلکه درآثار این روشنفکران، مدرنیته به عنوان چشم‌اندازی گریزناپذیر مطرح می‌شود که روشنفکر ایرانی را همانند روشنفکر هر جامعهٔ دیگری به رویارویی با پرسش‌های اصلی و کلیدی دوران خود فرا می‌خواند. به همین دلیل، شاید بتوان گفت که امروز پس از گذشت سی سال از انقلاب ایران، مسئلهٔ سنت‌های ایرانی و رویارویی گفتمانی و دوسویهٔ آن با

مدرنیته جهانی به مسئله اصلی روشنفکران ایران تبدیل شده است. با این حال، برای روشنفکران گفتمانی امروز ایران، هدف فلسفی نه آمیختن مدرنیته با دین و نه بازسازی دین به یاری مدرنیته است. بنابراین، به این نکته نیز باید توجه داشت که فراگرد رویارویی با مدرنیته به تعریفی تازه و انعطاف‌پذیر از روشنفکر و ویژگی‌های فلسفی او می‌انجامد که در دهه‌های گذشته در روایت‌های رایج از تاریخ روشنفکری در ایران نشانی از آن به چشم نمی‌خورد.

باز اندیشی تاریخ و فرهنگ ایران و اخلاق روشنفکری

نسل جدید روشنفکری ایران به راستی پذیرفته است که هنگام جست‌وجوی حقیقت باید بی‌وقفه و بی‌پروا بر تفکر انتقادی و پرسش‌گر تکیه کند و همانند برخی از روشنفکران ایران در دهه‌های سده گذشته، ذهن پرسش‌گر خود را در قربانگاه هر ایدئولوژی فدا نکند. بدین سان، روشنفکر گفتمانی ایران امروز نه تنها با دیدی باز و ذهنی نقاد به جهان معاصر می‌نگرد، بلکه رهایی از قید و بندهای ایدئولوژیک گذشته به او اجازه می‌دهد که با اعتمادی بیشتر با روشنفکران جوامع گوناگون به گفت و شنودی شفاف و بی‌پرده بنشینند. چنین تحول ذهنی و فلسفی است که سبب شده روشنفکر امروز ایران توجه نقادانه و در عین حال واقع‌بینانه‌تری به مسأله هویت و میراث ایرانی داشته باشد تا بتواند در یک بازبینی و بازشناسی نقادانه به این پرسش پاسخ دهد که آیا روشنفکر تنها متخصصی در رشته‌های گوناگون علمی است یا در عین حال اندیشه‌ورزی است در جست و جوی حقیقت بی‌آن که هرگز بتواند به مطلق آن دست یابد؟

لحن و شیوه تازه‌ای که در گفت و شنود روشنفکری وارد جامعه امروز ایران شده، فراسوی همه گرایش‌های گوناگون سیاسی و اقتصادی و فرهنگی، رهیافتی انتقادی و نه ایدئولوژیک را در اختیار نسل بعدی روشنفکران ایرانی قرار داده است. افزون بر این، شاید بتوان گفت که روشنفکر ایرانی امروز به مراتب بیشتر از پیشینیان‌اش با مشکلات، گرایش‌ها، ارزش‌ها و سنت‌های جامعه خویش آشناست. هدف چنین روشنفکری دیگر رد یا پذیرش نظری و یک پارچه این سنت‌ها نیست بلکه ارزیابی فلسفی و معرفت‌شناختی آنها در آینه جهان امروز است. هرچند که روشنفکر امروز ایران همچنان با محدودیت‌های حاکم بر جامعه خویش روبرو است، اما چنین به نظر می‌رسد که توانسته باشد فاصله بین دو اندیشه ایرانی و جهانی را کمتر کند و تاریخ خود را با عنایت به

الویت‌های معرفت‌شناختی و فلسفی و نه از سر مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی و ایدئولوژیک باز اندیشد.

گزیده منابع:

Mirsepassi, Ali, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*;

Gheissari, Ali: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*;

Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West*;

Jahanbegloo, Ramin: *Iran: Between Tradition and Modernity*;

Alinejad, Mahmoud: "Coming to terms with modernity: Iranian intellectuals and the emerging public sphere," *Islam and Christian-Muslim relations*, 2002, vol. 13, no.1, pp. 25-47;

Nabavi, Negin: *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*.

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقي تجدد روزمره و «آمیول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیداد: نمادی دوبهلو
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهانبگلو مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

گزیده

بهداشت عمومی در آستانه دوران مشروطه

عبدالرحیم طالبوف تبریزی از تجددطلبان و آزادی‌خواهان ایرانی عصر انقلاب مشروطیت به شمار می‌آید که چهره‌اش کمتر شناخته شده است. او در ترویج روشنگری فکری و رواج آزادی و تجددخواهی در ایران بسیار کوشید و در نوشته‌هایش ایرانیان را همواره به پذیرفتن اصول مشروطیت و آزادی تشویق می‌کرد.

طالبوف در سال ۱۲۵۰ قمری در محله‌ی سرخاب شهر تبریز زاده شد. پدرش آنچنان که در پشت جلد کتابش *مسائل الحیات* آورده است، شیخ ابوطالب بن علی مراد نام داشت و درودگری پیشه‌اش بود. فرزند، امّا، به کار پدر دل نسبت و در ۱۶ سالگی به تفلیس رفت و به تحصیل و آموختن زبان روسی پرداخت. در آن زمان ایرانیان بسیار به قفقاز مهاجرت کرده بودند. میرزا عبدالرحیم نزد یکی از آنان که محمدعلی خان نام داشت و از اهالی کاشان بود

* گزیده‌ها از: عبدالرحیم طالبوف، کتاب *احمد*، تهران، سازمان کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۴۶.

به مقاطعه کاری مشغول شد و، پس از آن که توانست ثروتی گرد آورد، در همان شهر با زنی از اهالی دربند قفقاز ازدواج کرد. طالبوف در ۸۰ سالگی و در سال ۱۳۲۹ ه.ق. در «تمرخان شورا» داغستان از دنیا رفت.

طالبوف را یکی از پیشگامان ساده‌نویسی کتاب‌های فارسی، به ویژه در نشر و توسعه‌ی علم جدید، معرفی کرده‌اند. «کتاب احمد» یا «سفینه‌ی طالبی» نخستین اثر او است که در آن به زبانی ساده مطالب علمی و اندیشه‌های جدید از جمله در بارهٔ سیاست، اختراعات، بهداشت عمومی، مدیریت و آزادی‌های علمی تشریح شده است. این کتاب بیشتر از کتاب «امیل» نوشته‌ی ژان ژاک روسو اقتباس شده و رنگ ایرانی به خود گرفته است و به همین دلیل با اقبال عمومی روبرو شد. «کتاب احمد» تنها یک نوشتهٔ علمی نیست بلکه کتابی است که به شرح عقب‌ماندگی ایران زمانه‌ی خود نیز می‌پردازد و به نکات و راه‌حلهائی اشاره دارد که می‌توانستند ایران را، به باور او، به دنیای مدرن رهنمون سازند.

دوران زندگی او کمابیش مصادف با دوران اوج‌گیری آشنایی ایرانیان و رویارویی آنان با تجدد و مقوله‌هائی چون آزادی، دموکراسی، علوم جدید و در یک کلام اندیشه‌ی نو بود که زمینهٔ انقلاب مشروطیت را فراهم آوردند.

اندیشه‌های طالبوف، که گرایشی به رادیکالیسم سیاسی داشت، ترجمان فکر دموکراسی اجتماعی بود. ذوق و قریحه‌ای سرشار همراه با تجربه‌ی زندگی در جامعه‌ی پرتحرک فرهنگی و سیاسی قفقاز از او انسانی متفکر و آشنا با مسئولیت اجتماعی ساخته بود. از دانش و فرهنگ سیاسی جدید بهره بسیار داشت و پس از آن که کتاب‌های بسیار در این زمینه‌ها گرد آورد به کار پژوهش و نگارش مشغول شد. همه‌ی آثارش را پس از ۵۵ سالگی نوشت.

سرای او کانون حضور اهل دانش و فکر و سیاست بود. در سال ۱۳۱۷ ه.ق به تهران آمد و در ۱۳۲۴ ه.ق یعنی چهار سال پیش از مرگش، به نمایندگی مردم تبریز به مجلس شورای ملی راه یافت هرچند از رفتن به تهران سر باز زد. منبع فکری او در علوم طبیعی تألیفات روسی بود. ترجمه از آثار اجتماعی و سیاسی برخی از متفکران فرانسوی و انگلیسی سده ۱۸ و ۱۹ در شمار دیگر منابع فکری او بود. در این شرایط خبرگی طالبوف در ساده کردن علوم طبیعی و نشر مبانی فلسفه‌ی سیاسی مدرن ستودنی است.

با این که توان فکر علمی او در گفتگوهای سیاسی و اجتماعی بالا نبود، اما آثار او به هیچ وجه مغشوش نیست و روی هم رفته در آثارش توازن و تعادل عقلانی مشهود است.

مقامی که او در تاریخ اخیر ایران یافته به خاطر همین ساده‌نویسی‌اش در تبیین مباحثی چون آزادی و مدنیت است و با وجود تحصیلات کمی که در زمینه‌ی زبان و ادبیات فارسی داشت، از عهده‌ی آن هم به خوبی برآمده است. طالبوف به ایران بسیار علاقه‌مند و دلبسته بود. او در این راه نیز قدم‌های موثری برداشته است و در زمانه‌ی خویش فردی روشن‌بین و نیک‌سیرت بود که در راه روشنگری از هیچ تلاش فرو گذار نکرده است.

گزیده‌های زیر از شرح مفصلی است که در باره‌ی وضع بهداشت عمومی در ایران در کتاب / احمد آمده. م. م.

(۱)

[...] دویست سال قبل از این حکیم «لوینوف»^(۱) وجود «باکتری» ذره‌بینی را در چرک‌های بن دندان و در میان آب‌های خوردنی معلوم داشته بود، آنها را «باکتری» نام داده بودند. تا این اواخر از اطبا و علما هیچ کس نمی‌خواست که در این تحقیق به او تأسی نماید ... فقط مساعی گرانبهای «پاستور» طیب معروف فرانسوی، که شایسته‌ی هر نوع تحسین و آفرین است، ثابت نمود که در عالم خلقت نفوذ این ذرات نامیه چقدر است و بی‌وجود آنها موجودی در عالم حیوان و نبات نیست. اگر اینها نباشد هیچ چیز نمو نمی‌کند، نمی‌پوسد، نمی‌ترشد و همچنین ناخوشی در حیوان و انسان و نبات نباشد ... از روزی که یقین شد همه‌ی امراض مسریه از وجود این میکرب‌هاست که ذره‌بینی و ذی‌نمو هستند و محقق گردید که صحت و سقم بدن انسانی فقط موقوف به حملات آنهاست، نه تنها حکما و علما، بلکه هر عوام که این مطلب به سمع او رسیده غرق دریای تفکر قدرت مکون حقیقی هستند. و آنچه تاکنون کشف شده این است که ناخوشی‌ها، که بلایش می‌نامند، مثل گزیدن سگ‌ها و ناخوشی دق و وبا و تیف [تیفوس] و ذات‌الجنب و سایر امراض دیگر میکرب‌علیحده دارند ... احمد گفت آقا، از قرار تقریر شما عالم اسیر این میکرب‌هاست. گفتم چنین است ... یک قطره آب صاف تمیز که ما می‌خوریم از دوازده الی هجده،

و یک مثقال پنیر که جزء قوت یومیۀ ماست از سیصد الی هشتصد، و یک من گوشت که از بازار می‌خریم از یک تا دو کرور، و یک وجب مربع هوای محیط ما یک کرور از این میکرب‌ها را داشته و دارد. در این صورت واضح است که هیچ کس از حملات آنها مصون نتواند شد. زیرا که علی‌الاتصال از راه دماغ و حلقوم و مسامات، با اغذیه و آب و تنفس شبانه‌روزی مقدار بی‌حسابی داخل بدن آدمی شود. ولی اینها میکرب‌های نفع هستند، و اگر در میان آنها میکرب مضر باشد تا داخل بدن شد فوراً بی‌اعتدالی در بدن بروز می‌کند. (ص ۳۶)

(۲)

تراشیدن موی سر اطفال یا جوان و پیر در وطن ما به همه کس معلوم است. تیغ‌های زنگدار و لته‌های چرکین که به دستۀ تیغ‌ها پیچیده‌اند معنی کثافت را مجسم کرده و اطفال را به انواع ناخوشی‌های تحت‌الجلد دچار می‌کند. هرکس دقت نماید می‌بیند که هم خودش و هم اطفال خود را همیشه به این ناخوشی‌ها با دست خود دچار نموده؛ گاهی زنگ تیغ‌ها به خون اطفال که وقت تراش می‌برند مخلوط می‌شود و مؤدی به مرگ و ناخوشی متمادی می‌گردد. دکاکین و فوطه [حوله] و کاسه آب و تیغ سرتراشان ما را، به خصوص کیسه‌بند سرتراشان بازارگرد یا میدان‌ها، با چرمی که تیغ را سیقل می‌دهند و آبی که با چندین قطره او سر دو نفر روستایی را تراشیده‌اند هرکس یاد می‌آورد می‌داند که ما از اقوام وحشیۀ «زولس» [زولوها] چندان تفاوت نداریم. خزانه حمام‌های ما، که روزی پانصد نفر آدم توی او غسل می‌کنند و جهال و اطفال ادرا می‌نمایند، چون اساس کزیت آب را به تغییر طعم و لون گذاشته‌ایم علی‌الحساب به همان قرار هست، و گویا صد سال دیگر هم خواهد بود. عجبا اشخاصی که برای خوردن چای چه سلیقه‌ها، چه مجموعه‌ها چه تنگ‌ها به خرج می‌دهند و از روی فرش فرش دیگر می‌اندازند و جمیع حواس خودشان را به این جزئیات بی‌معنی اسراف مصرف می‌کنند دوسه سال خودنمائی نموده و بعد دکان خودفروشی را می‌بندند، عوض این همه اسراف و مشغله بی‌جا برای اطفال خودشان، که مطلقاً زینده و شایسته مرد عاقل و غیرتمند نیست، هرگز خیال نگه داشتن یک فوطه و تیغ مخصوص را نمی‌کنند که منتها پنج هزار دینار قیمت دارد، هر وقت سرتراش بیاید اول بگویند که دست خود را با صابون بشوید و بعد با تیغ و فوطه خود سرخویس

و اطفال خود را تراش نمایند، و در پاکی و تمیزی آب غسل، که استنشاق و مضمضه [شستو دهان با آب] می‌کنند و بعد از بیرون آمدن از حمام دو روز تعفن او از دور شنیده می‌شود، هرگز دقت نمی‌نمایند و قابل اعتنا نمی‌دانند؛ زیرا که همه کارهای ما از روی تقلید است نه شعور. «ای دو صد لعنت بر این تقلید باد.» (ص ۱۰۹)

(۳)

[...] ما گرم این صحبت بودیم که یک دفعه عفونت مسلخ [سلاخ خانه] به دماغ ما رسید و معلوم شد که به جوار شهر رسیده‌ایم. هرچه بیشتر می‌رفتیم عفونت زیادتر می‌شد، تا رسیدیم به مقابل مسلخی که قصابان شهر حیوان ذبح می‌کنند و گوشتش را برده در بازار و سایر معابر شهر می‌فروشد. اول می‌خواستیم از مقابل این گندگاه بگذریم؛ از یک طرف بوی گند که بی‌مبالغه نیم فرسخ صحرای خدا را متعفن نموده نمی‌گذاشت دستمال را از دهن و دماغ خودمان بکشیم، تنفس نماییم. از یک طرف به قدر پنجاه سگ ادبار و چرکین هماواز دور ما را گرفته عوعو می‌زدند. چه فایده که از تجدید این کثافت و از تقریر این خبثات که دم دروازه شهری مثل تبریز و در ملتی متدین با دین پاک اسلام است قلم از تحریر و زبان از تقریر تا به یک درجه عاجز است. هزار سال است این خبثات موروثی مسلخ و دکاکین قصابی و ترازو و پیشبند و دسته ساطور و کلاب [سگ‌ها] همزانی آنها هر روز به کثافت دیروزی و هر سال به گند و عفونت پارسال می‌فزاید و رجال وطن ما در تحدید کریت آب و تفصیل احتیاط از لوث و اجتناب از کثافت و ناتمیزی مواعظ حسنه می‌گویند و می‌شنوند. مسلخ‌های ممالک اجنبی، که ما حسب التوحید نباید مقلد آنها باشیم، نوعی ساخته شده که شخص بی‌اطلاع ایرانی را از مراتب تمیزی و پاکی و تغسیل [شستشو] فرش‌های مرمر محوطه مسلخ و سایر سلیقه‌های فوق‌التصور آنها ایرانی را نمی‌توان حالی کرد و آنها را معتقد نمود که این دستگاه وحشت و منبع تعفن که سلاخ‌خانه می‌گوییم حتی در مملکت «زولس»ها [زولوها] نیز مأذون و معمول و معتاد نیست تا چه رسد به مملکت متمدنه، که حیوان را در مسلخ می‌کشند و بیشتر از دو فرسخ راه با زیر زمین از راه عراده رو سرپوشیده که گرد ننشیند و مگس نبیند رویش را با چادره کتان سفید پوشیده، به دکان قصابی حمل می‌کنند و

مسلخ را با یک نهر آب می‌شویند، و مطلقاً بوئی در آن محوطه که از هزار ذرع تا پنج هزار ذرع زمین مربع و ابنیهٔ عالیه به تناسب کثرت سکنهٔ بلاد ساخته شده، شنیده نمی‌شود. کی است که منکر این کثافات وطن محبوب ما باشد؛ مگر اساس ملیت ما العباد باللّه به کثافت و خبثات است، که اسواق [بازارها] شهرهای ما مزبله [زباله‌دان]، و حمام‌های ما گنداب، و مسلخ‌های ما محل براز [مدفوع]، و مساجد ما باید انبار خربزه باشد؛ و از این رو هر سال در یک گوشهٔ شهر یک قبرستان مبسوط جدیدی احداث شود؛ کدام پیرزن در وطن ما همه این معایب را نمی‌داند؛ بی‌مبالاتی رجال دولت ما مگر می‌تواند مانع حسیات طبیعی ملت بشود؛ پس چرا دست به روی هم گذاشته، همتی نمی‌کنیم و غیرتی نمی‌نمائیم. پس چرا می‌گذاریم به قول میرزا جعفرخان مشیرالدوله مرحوم فرنگی‌ها شریعت ما را بدزدند، اسمش را قانون بگذارند و معمول دارند [و] مجرا نمایند، از برکت شریعت ما متمدن گردند، عالم را در کشفیات حقایق به حیرت آورند، ارتقاء به اعلا درجهٔ نفاست و تمیزی نمایند و آنچه از ما دزدیده‌اند به ما بفروشند. ما مسلمانان نیز تنها به اسم بی‌مسما اکتفا نموده، در میان «گل» و «لای» گندیده غسل جمعه بکنیم. عوض این که از دزدان ثروت و دیانت مسروقهٔ خود را استرداد نمائیم، از ماهوت آنها عبا بدوزیم، از تنزیب آنها عمامه بپیچیم، روی کاغذ آنها قرآن مجید بنویسیم، با عینک آنها تلاوت نماییم، «رفناد» آنها را قند سفید گفته میل بفرمائیم، و «پیه» آنها را شمع کافوری گفته بسوزانیم، از سوزن گرفته تا کبریت و کفن اموات محتاج فرنگی‌ها بشویم اقللاً ذل احتیاج را هم نفهمیم! «وای اگر از پس امروز بود فردایی» (صص ۱۱۲-۱۱۳)

پانویشت‌ها:

برای آگاهی بیشتر در بارهٔ زندگی و آثار طالبوف ن.ک.به:

- فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف تبریزی، تهران، انتشارات دماوند، چاپ دوم، اردیبهشت ماه ۱۳۶۳.

- ایرج افشار، عبدالرحیم طالبوف تبریزی، تهران، آزادی و سیاست، انتشارات سحر، ۱۳۵۷.

- عبدالرحیم طالبوف، مسالک المحسنین، به همت محمد رضائی و دارنده کلاله خاور، چاپخانه‌ی خاور. بی‌تا.

- مونیکا م. رینگر، آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران، انتشارات فقنوس، ۱۳۸۱.

۱. گویا منظور «آنتوان و آن لیونهوک» (۱۷۲۳-۱۶۳۲) زیست‌شناس آلمانی است که با میکروسکوپ اختراعی خود توانست برای اولین بار تعدادی از باکتری‌ها را کشف کند.

ایرانیان در مهاجرت

بر اساس دو پژوهش جامعه‌شناختی



ویدا ناصحی (بهنام)

ایران نامه
سال بیست و چهارم، شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

مقاله‌ها:

- ۳۸۳ عبدالکریم لاهیجی دادگستری در جمهوری اسلامی ایران
- ۴۰۱ سعید امیرارجمند اسلام و دموکراسی در ایران
- ۴۲۱ محمد توکلی طرقي تجدد روزمره و «آمیول تدین»
- ۴۶۱ باقر پرهام نامه‌ی رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه
- ۴۸۱ فریار جواهریان شهیداد: نمادی دوپهلوی
- ۴۹۹ مینا یزدانی اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی

گذری و نظری:

- ۵۲۵ رامین جهانگلوی مفهوم روشنفکری در ایران معاصر

گزیده:

- ۵۳۷ عبدالرحیم طالبوف بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت

بررسی و نقد کتاب:

- ۵۴۵ گلی ترقی بازگوئی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)

- ۵۵۱ فرنگیس حبیبی سنگ صبور (عتیق رحیمی)

- ۵۵۷ فهرست نوشته‌های سال بیست و چهارم

فشرده مقاله‌ها به انگلیسی



گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پانزدهم

دفتر دوم

منتشر شد

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V- JULFA 1. SAFAVID PERIOD

دفتر سوم در دست انتشار

JULFA 1. SAFAVID PERIOD-KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
Tel: (574) 269-6788 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at:
www.iranica.com

بررسی و نقد کتاب

گلی ترقی*

بازگویی ناگفته‌ها

Azar Nafisi

Things I've Been Silent About: Memories

New York, Random House, 2008

368 p.

کتاب آذر نفیسی را با کنجکاوی، بدون هر نوعی پیش‌داوری، با کیف خواندن اثری ادبی، تمام می‌کنم. اما شخصیت‌های کتاب، همراه با جنگ و جدال‌ها، عشق‌های ناکام، و خواب و خیال‌های واهی خود، به دنبال می‌آیند. پرسش‌ها در ذهنم شکل می‌گیرند. در پشت این زندگینامه‌ی شخصی، حکایتی بزرگ‌تر خوابیده است و ماجراهای فردی یادآور دردها و آرزوهای برباد رفته‌ی انسانی‌اند - آرزوهای ما، من و شما.

اولین پرسشی که برایم مطرح می‌شود این است که قصد آذر نفیسی از نوشتن این کتاب چه بوده است؟ آنچه را تا به حال نگفته، چرا اکنون باز می‌گوید؟ برای چه، در این مرحله از زندگی، در صندوقچه را باز می‌کند و محتوای آن را بیرون می‌ریزد؟ سکوت را می‌شکند و در میان خرده‌های پراکنده‌ی این سکوت شکسته، به دنبال واقعیت زندگی پدر و مادر و زندگی خود می‌گردد.

* «دو دنیا»، «جای دیگر» و «بزرگ بانوی هستی» از آخرین نوشته‌های گلی ترقی‌اند.

به گفتار او در مقدمه‌ی کتابش رجوع می‌کنم:

سکوت اشکال گوناگون دارد: سکوتی که حکومتی استبدادی بر افراد جامعه تحمیل می‌کند، خاطره‌های آن‌ها را می‌ریاید، تاریخ‌شان را باز می‌نویسد، و هویتی دروغین را بر آنها تحمیل می‌کند. نوع دیگر سکوت خاموشی شاهدهی است که از بیان حقیقت می‌گریزد، یا قربانیان بی‌گناهی که با سکوت خود شریک جنایاتی می‌شوند که علیه آنها صورت گرفته است. و بعد، داستان‌های فریب دهنده‌ای است که برای خود می‌سازیم و در برابر حقایق زندگی چشم و دهان خود را می‌بندیم. مدت‌ها، پیش از آن که درک کنم چگونه قدرت‌های سیاسی، شکل زندگی و نحوه‌ی بودن را بر افراد جامعه تحمیل می‌کنند، چنین استبدادی را در زندگی‌ام، در میان افراد خانواده‌ام، تجربه کرده بودم و مدت‌ها، پیش از آن که بفهمم چگونه افراد یک جامعه شریک جنایات حکومت می‌شوند، شرم همدستی را در زندگی شخصی‌ام چشیده بودم. (ص ۲۱۱)

به کلمه‌ی «شرم» و «همدستی» توجه کنیم. انگیزه‌ی شکستن سکوت و نوشتن صادقانه‌ی این زندگینامه اشتیاقی دیرپا به اعتراف کردن است و نگریستن به چهره‌ی واقعی خود در آئینه‌ی حقیقت. آذر نفیسی از برداشتن نقاب از چهره‌ی خود و والدینش هراسی ندارد. گرچه کاری بس مشکل است. شناخت واقعیت زندگی پدر و مادر، برای شناخت خودش، الزامی درونی ست. اما، خیال و واقعیت در زندگی گذشته او در هم آمیخته‌اند و او بین داستان‌های خیالی مادر و قصه‌گویی پدر، در میان دو دنیای غیرواقعی، در چرخش است. می‌گوید:

در تمام طول زندگی من و برادرم اسیر قصه‌هایی بودیم که پدر و مادر برایمان حکایت می‌کردند - قصه‌هایی درباره‌ی خودشان، درباره‌ی یکدیگر و دیگران، و از ما نیز می‌خواستند تا آدم‌ها را، بر اساس قصه‌های آن دو، قضاوت کنیم. گهگاه حس می‌کردم سرم کلاه رفته است چون نمی‌گذاشتند من و برادرم داستان‌های مستقل خود را داشته باشیم. . . (ص ۱۷۷)

اکنون که این والدین دیگر در قید حیات نیستند و داستان‌هایشان را همراه خود برده‌اند، آذر نفیسی می‌کوشد، یک بار دیگر آن دو را مجدداً، با گفتار و

مرور خاطره‌ها، از نو به زندگی بازگرداند، و با جستجو در میان حادثه‌ها، رازها، عشق‌ها، ترس‌ها و تردیدها، دروغ‌ها، با پرده برداشتن از روی آنچه به هزار دلیل، پنهان بوده، با ورق زدن آلبوم خانوادگی و خیره شدن به عکس‌ها و تصویرهای گذشته، یک بار دیگر رویدادهای پیشین را تجربه کند، تا شاید بتواند پدر و مادر، و در نتیجه خودش، را بشناسد. این شناخت به معنای علاج دردها نیست. زخم‌ها همیشگی‌اند، اما دست کم، اکنون که دیگر زیر بار قصه‌های پدر و مادرش نیست، شاید بتواند داستان حقیقی خودش را بنویسد. از این رو زندگی‌نامه‌ی شخصی‌اش را می‌نویسد.

در سنت ادبی، ما ایرانی‌های محتاط، که همواره در فکر آبرو و نگران از داوری‌های دیگران هستیم، نوشتن زندگی‌نامه‌ی شخصی (autobiography) آن هم با صراحت و بی‌پروایی، نه تنها مرسوم نیست بلکه کاری نادر است. پرده‌پوشی و کتمان میراثی اجدادی است. خانه‌های سنتی به بیرونی و اندرونی تقسیم می‌شوند. در مذهب خود معتقد به تقیه و سکوت مصلحت‌آمیزیم. اعتراف به گناهان و توبه‌های مان در خفا و پنهانی است. ملاحظه‌کاریم و مأخوذ به حیا. تظاهر و تعارف می‌کنیم، کلک می‌زنیم و قادر نیستیم نقاب از صورت خود و نزدیکان مان برداریم. ما این گونه‌ایم، و این گونه بودن حکمتی دارد و رسمی قدیمی است. اما «این گونه نبودن» شکستن سکوت و گفتن ناگفته‌ها، و صلیب سرنوشت خود را به تنهایی بردوش کشیدن، شهامت می‌خواهد و صبوری درمقابله با سرزنش‌ها و داوری‌های دیگران.

نفیسی با دانستن این که قدم در راهی دشوار گذاشته، انتخاب خودش را کرده است. و جای تعجب نیست اگر زنان مورد ستایش او رودابه و فروغ فرخزادند؛ دو زن بی‌پروا و سرسخت. داستان زندگی‌اش را با شرح نزاع با مادر شروع می‌کند. چهار سال دارد و این نزاع سرآغاز جدال‌های بعدی است. جدالی که یادآور جنگ بین مادران و دختران از ابتدای تاریخ است و پیوسته تکرار می‌شود؛ جنگ میان مادران سلطه‌جو و دخترانی که در جستجوی خودی مستقل و منفرداند. همه چیز جز آن که مادر می‌گوید و می‌خواهد. اما رهایی از مادر کارآسانی نیست. مگر می‌شود از نیروی کیهانی او گریخت؟ زمین زیر پا ست، ایزد مرگ و زندگی است. بزرگ بانوی هستی است. دکترگرین از روانکاوان به نام فرانسه است. می‌گوید: «مادر اژدهای هفت سر است. هر سرش را بزنی، سردیگرش بر می‌خیزد.» این گفته اشاره به نیروی ازلی و ابدی مادر دارد:

سرهائی که آفریننده و رحمانی‌اند، یا برعکس، قهار و ویران‌گر و بلعنده. از این رو است که رابطه با مادر همواره در تضاد میان عشق و نفرت، میان گریز و بازگشت، تغییر شکل می‌دهد.

رابطه‌ی مادر و دختر رابطه‌ای ازلی (archetypal) است به این معنا که صورت‌های متنوع آن در اساطیر و افسانه‌ها و ادبیات و زندگی واقعی مادری تکرار می‌شود. در اسطوره‌ی دیمیتر (Demeter) و دخترش پرسه فون (Persephone) شاهد این گریز و بازگشت هستیم. پرسه فون به ازدواج خدای جهان زیرین درآمده و فرمانروا و بانوی دنیای اموات است. اما دیمیتر حاضر به از دست دادن او نیست. آن چنان زاری می‌کند که خدایان می‌پذیرند پرسه فون شش ماه از سال را در کنار مادرش بگذرانند.

گریز پی در پی پرسه فون از مادر و بازگشت مکررش به او درونمایه‌ی بخشی بزرگ از ادب کلاسیک و معاصر است. داستان این تضاد روانی و دوگانگی درونی را در کتاب آذر نفیسی نیز می‌توان دید. راوی برای نجات از چنگ استبداد و تملک جوبی مادر به پدر پناه می‌برد و با او در خیانت به مادر همدست می‌شود. اما شرم این همدستی دست بردار از او نیست. پس سکوت را می‌شکند تا بار این خطا را از روی سینه‌اش بردارد. پدر نیز از همسرش می‌گریزد و، در حسرت زندگی آرام و دلچسب در کنار همسر، به آغوش زنان دیگر پناه می‌برد، و در عین حال، افتان و خیزان، ناتوان و سرخورده، چون اودیپ نابینا، به بازوی دخترش می‌آویزد. مادر با شبخ شوهر اولش که سال‌ها پیش درگذشته، ولی حضوری ملموس در خانواده دارد، زندگی می‌کند. قصه‌هایش ساختگی و رابطه‌ی عاشقانه و خوشبختی‌اش با این مرد، توهمی بیش نیست. آنچه را دوست ندارد انکار می‌کند و داستان‌های خیالی‌اش به چشم او از واقعیت، حقیقی‌ترند. پدر، عشق بزرگ و ایده‌آل آذر، نیز با ضعف‌ها و خطاهایش ضربه به قلب آذر می‌زند و در مقابل ضربه می‌خورد. در این حکایت همه مقصرند و هیچ کس مقصر نیست. همه گرفتار اوهام و تخیلات و آرزوهای بی‌سرانجام خویش‌اند. در جستجوی چیزی هستند که وجود ندارد و دست نیافتنی است. مادر در حسرت عشقی خیالی است و پدر در حسرت ایران شاهنامه، ایران خیالی که وجود ندارد و عشق واقعی که در زندگی وجود ندارد، و آذر در کتاب‌ها به دنبال خودش می‌گردد:

از آنجا که مادر فضای خصوصی ما را تصاحب می‌کرد، ناگزیر می‌شدیم تا

قلمروی پنهانی خود را، با توسل به تخیل، بیافرینیم. پدر به باغ و گیاهانش پناه می‌برد و من به داستان رودابه و شخصیت‌های داستانی. سورل (Julien Sorel) نقش معشوقه‌ام را بازی می‌کرد و روستوا (Natasha Rostova) و بنت (Elizabet Bennet) ندیمه‌هایم بودند و کمک می‌کردند تا خودی را که در جستجویش بودم پیدا کنم. چه متنوع و شگفت‌آمیز بود دنیای خیالی من در مقایسه با دنیایی که در آن زندگی می‌کردم. (ص ۱۶۷)

پدر، دختر و مادر هر سه خیال پردازند و به دنبال رویاهای خود می‌دوند. مادر قدرت را چنان‌شین عشق می‌کند و به دنبال مقام اجتماعی می‌رود. پدر با زنی جوان ازدواج می‌کند و زیربار خواسته‌های او از پای در می‌آید. آذر می‌خواهد دنیایی بهتر بسازد. مسحور وعده‌های مارکس و لنین می‌شود و در مرگ مائو اشک می‌ریزد. همراه همسر دومش، که هم مرام اوست، به ایران باز می‌گردد و واقعیت انقلاب رویای شیرین‌اش را بر باد می‌دهد. مادر، پیر و شکست خورده، همچنان در انتظار بازگشت دخترش است و هم خانه و هم سایه با او می‌شود. حتی همسر دوم آذر نیز، که مردی آرام و ملایم است، قادر به ایستادگی در مقابل تهاجم و تجاوز مادر زن نیست. در این مرحله از زندگی آذر، که زنی روشنفکر و مصمم و به استقلال رسیده است، ماجرای کوچکی روی می‌دهد که از نظر من خواننده، جالب و قابل توجه است. زمان جنگ است. آذر در کنار شوهرش خوابیده است. باردار است. باردار است و نگران سلامتی فرزندی که در شکم دارد. بیدار می‌شود، فکر می‌کند گرفتار حمله‌ی قلبی شده است. مادرش در طبقه‌ی زیرین زندگی می‌کند. در راهرو و پله کان به اتاق همیشه باز است. آذر از کنار شوهر خود برمی‌خیزد، از او کمک نمی‌خواهد بلکه به سراغ مادرش می‌رود و شب را در تخت‌خواب او می‌گذراند. مادر، که مثل همه مادرها، در صورت لزوم آماده‌ی مایه گذاشتن از جان است، و شب را روی تشکی نازک پای تخت دخترش می‌گذراند. پرسه فون شش ماه در سال از کنار شوهرش برمی‌خیزد و به آغوش دیمیتر باز می‌گردد. هیچ کجا امن‌تر و گرم‌تر از آغوش مادر نیست. هرچند که با این مادر سر جنگ داشته باشیم.

نزاع با مادر شبیه به جنگ افراسیاب با رستم است. مادر صدها پر سیمرغ در آستین دارد و می‌داند تیر خود را به کجا و به چه نشانه گیرد. تنها راه رهایی از او شناخت و آشتی با اوست. اغلب بعد از مرگ آنهاست که به این فکر

می‌افتیم. می‌بینیم، با وجود همه نفاق‌ها، چه اندازه به ما داده‌اند و تا چه حد مدیون آنها هستیم، و احتمالاً، قصد آذر نفیسی نیز از نوشتن این زندگی‌نامه چنین بوده است.

قصد در این نوشته شناختن و بازگوئی حقایق پنهان در پس این زندگی‌نامه بوده است. داوری درباره ساختار و قوت و ضعف این اثر فرصت دیگری می‌طلبد.

سنگ صبور

Atigh Rahimi
Syngué sabour
 Paris, POL 2008, 154 p.

«سنگ صبور» تازه‌ترین رمان عتیق رحیمی، نویسنده افغان، برندهٔ جایزهٔ گنکور سال ۲۰۰۸ شد که پراوازه‌ترین جایزهٔ ادبی فرانسه است. رحیمی اولین نویسندهٔ فارسی زبان است که در طول بیش از صد سال عمرِ جایزهٔ گنکور موفق به دریافت آن شده است.

این کتاب را که باز می‌کنیم، پیش از آنکه به آغاز رمان برسیم، دو یادداشت نگاهمان را به توجه فرا می‌خواند. اولین یادداشت می‌گوید که این داستان به یاد نادیا انجمن زن شاعر افغانی نوشته شده است که وحشیانه به دست شوهرش به قتل رسید. یادداشت دوم شعریست از آنتونین آرتو (Antonin Artaud)، شاعر فرانسوی، که ترجمهٔ غیرشاعرانه و کلمه به کلمهٔ آن چنین است «از تن به وسیلهٔ تن با تن از سرمنشاء تن و تا تن.» شاید شاعر فرانسوی خواسته است بگوید که تن مبدأ و مقصد، منبع و محمل و حامل سرگذشت و روزگار انسان هاست. به سخن دیگر تن کاغذ است و قلم، جوهر است و متن و معنا.

* نویسنده، منتقد ادبی و مدیر بخش فارسی رادیو فرانسه.

با این دو نشانه که بر سر در این داستان نقش بسته است وارد فضا و در واقع اتفاقی می‌شویم که داستان با دو شخصیت اصلی در آن جریان می‌یابد. از این دو شخصیت یکی مردیست در حالت اغما، با چشمانی باز، با سرمی در تن و دراز کشیده بر تشکی رو به پنجره. دومی همسر و پرستار اوست که مراقب قطرات سرمی است که به تن مرد تزریق می‌شود، به چشم‌های باز مرد قطره می‌چکاند و به توصیه ملای محله هر روز یکی از نود و نه نام خداوند را نود و نه بار با چرخش دانه‌های تسبیح تکرار می‌کند.

شاید بتوان از عنصر سومی نیز سخن گفت که گویی در جلد یک دوربین فیلمبرداری نامرئی در گوشه‌ای از اتاق می‌خکوب شده است و در کار ثبت و نقل ماجراهائی است که در اتاق می‌گذرد. این دوربین نا پیدا راوی داستان است که بر خلاف معمول دانای کل نیست بلکه تنها آنچه در فضای تنگ اتاق می‌بیند و می‌شنود روایت می‌کند. این شگرد که نقش راوی را کم رنگ می‌کند خواننده را یکسر به فضای داستان می‌برد. رحیمی می‌گوید این داستان می‌تواند در افغانستان یا در جای دیگری از دنیا اتفاق افتاده باشد.

«سنگ صبور» داستان باز شدن زبان زنی است که در نو جوانی به مردی غایب به همسری داده شده است. مردی که به عنوان قهرمان جهاد شناخته شده ولی اکنون در پی یک نزاع خصوصی با همگان خود در آستانه مرگ ایستاده است. مردی که همه ظواهر مردانگی را دارد، از غیرت گرفته تا میل به زن و به جنگ. زن در طول داستان در یک درد دل گاه ترس خورده، گاه جسورانه و گاه جنون‌آمیز تجربه‌های ناگفته و شاید تا به حال ندانسته خود را از کودکی تا آن روز را نقل می‌کند. این تک‌گویی خطاب به شوهر گاه رنگ عتاب و سرزنش به خود می‌گیرد. گاه لحن التماس و پرسش دارد و گاه پوزش است و تمسخر. در هر حال فاش‌گویی رازهائی است که همچون قطره‌هایی که از سرم به تن مرد می‌ریزد و یا دانه‌های تسبیحی که با یکی از نام‌های خدا - القهار، الجبار، الرحیم، الصبور... می‌چرخد با دم و بازدم مرد محتضر هماهنگی دارد و قطره قطره و ذره ذره در فضای اتاق پراکنده می‌شود.

باز شدن زبان زن ره به گشوده شدن روزنه‌های تن و ذهن او می‌برد. قرآن و تسبیح کم کم به حاشیه می‌روند و خواهش‌های تن به بیان می‌آیند. زبان گویای زن دریچه‌های اندیشه و غور در رفتار مردمان را برویش باز می‌کند. در جایی، هنگامی که از شب زفاف و دلهره پرده بکارت سخن می‌گوید از خود

می‌پرسد «چرا مردان همیشه غرور و غیرت را به خون گره می‌زنند.» و «سنگ صبور» این پیوند نامیمون خون و خونریزی را با غرور و غیرت به صحنه می‌آورد. زن این افسانه را می‌شناسد که سنگ سیاه صبور که شنونده خاموش رازها و اندوه‌هاست سرانجام می‌ترکد و انسان دردمند را از غم‌ها رها می‌سازد. پس سرخوردگی‌ها و کابوس‌های خود را بی‌پروا به گوش مرد می‌ریزد. از حيله‌هایی که در کار شوهر کرده است و دروغ‌هایی که به او گفته است پرده بر می‌دارد. این زن مانند دیگر شخصیت‌های داستان بی‌نام است. پس هر نامی را بر او، بر مرد و بر دیگر شخصیت‌ها می‌توان گذاشت. درد دل زن می‌تواند خطاب به مرد، به جامعه، به کشور، به باورها و به خدا باشد. هریک می‌توانند سنگ صبوری باشند و سرانجام منفجر شوند. انفجاری که بی‌شک خونین و پایان‌ناپذیر است.

قدرت جا به جا شدن یا تداعی‌گری عناصر داستان از نقاط قوت این رمان است. اتاق تنگ و کم اثاثیه‌ای که فضای داستان را می‌سازد می‌تواند سراسر افغانستان باشد که همچون سنگ صبوری اشباع شده در حال انفجاری ناتمام است و هنوز اثری از رهایی را نوید نمی‌دهد. زمان در این اتاق با شمار نفس‌های مرد و با شمار دورهای تسبیح اندازه گرفته می‌شود.

الزامات داستان و تخیل عتیق رحیمی زن داستان را به زبانی رسا و جرأتی کم‌مانند مجهز ساخته و مرد داستان را که در جایگاه سنگ صبور نشسته است به انفجاری انتقام‌جویانه می‌کشاند. ولی همین واقعیت داستانی پیچیدگی و دشواری روند زبان گشودن تن و ذهن را در افغانستان برجسته‌تر می‌کند. افغانستان از زبان‌های بسته زنان و مردان و سنگ صبوره‌های نترکیده مالا مال است.

اما به نظر من آنچه «سنگ صبور» را رمانی ممتاز کرده استعداد و هنر عتیق رحیمی در نمایش فضای آنست. او در این کتاب کشوری جنگ‌زده، گرفتار در جدال غیرت‌های بزرگ و کوچک، درگیر با خشونت کم‌نظیر و مردمانی بی‌پناه و چاره را در چهاردیواری یک اتاق به نمایش می‌گذارد. از صدای شلیک توپ که «خبر از ویرانی خانه‌ها و رؤیاهای می‌دهد» گرفته تا پرت‌گویی زن مجنون همسایه که گروهی جنگجوی دشمن‌خو شوهر و پسرش را سر بریده‌اند و رفته‌اند، همه غریو جنگ خانگی را به درون اتاق می‌آورد.

اتاقی که ساکن و بی‌زندگی، با صدای دم و بازدم مرد میرا و تکان گه‌گاه

پرده‌ای که پرندگان مهاجر بر آن نقاشی شده‌اند، شاهد تکرار بی‌وقفه شب‌ها و روزهاست. اتاق، پیکر داستان عتیق رحیمی نیز هست که جلوه‌گاه ماجراهای دردآلود و تراژیک است که بر تن شخصیت‌های حاضر و غائب آن رفته است. اتاق ظرفی است که شعر آنتونین آرتو در آن جاری می‌شود و مسیری را که تن‌ها در متن زندگی داستان می‌پیمایند بازگو می‌کند.

اتاق چندان خالی و بی‌حرکت است که ورود یک مگس و یا تلاش مورچه‌ها برای حمل لاشهٔ یک زنبور در آن به نشانی از زندگی تبدیل می‌شود که آن دوربین نامرئی آن را ضبط می‌کند. چیرگی تک‌گویی بر سراسر داستان نبود تبادل سخن میان انسان‌ها را برجسته می‌کند و حضور پر رنگ خاطرات بر خلاء زندگی در زمان حال دلالت دارد. زمان حال در صدای توپ و تانک و اذان که از بیرون می‌آید و یا آهنگ نفس زدن مرد محتضر که در فضای درون منتشر است خلاصه می‌شود. زندگی در حال اغماست. همه جا بوی خاک، بوی خشونت بی‌مهار و خودسر، بوی ترس می‌دهد. ترس دختری نوجوان از خونین نشدن ملافه در شب زفاف. ترس نو عروسی که پسر به دنیا نیآورده است و طرد شده. ترس مرد نوجوانی که میان دو شبیخون برای نخستین بار عشق بازی می‌کند و روسیاه می‌شود. ترس از خدای قهار یا جبار. ترسی که تکرار می‌شود همچون حرکات پی در پی زن در مراقبت از مردش و یا صدای مؤذن که به فواصل معین به گوش می‌رسد.

نویسندهٔ رمان دایرهٔ بستهٔ واقعیت را استادانه توصیف می‌کند و در آخرین جملهٔ کتاب دوربین را بر روی پردهٔ اتاق، بر فراز تن خونین و به زمین افتادهٔ زن، ثابت نگه می‌دارد تا نشان دهد که «حرکت باد پرنده‌های مهاجر نقش شده بر پارچه را به پرواز در می‌آورد.»

اما رمان خود یک گلایه‌نامهٔ پراندوه و جسورانه است. برای پردازش آن سنگ صبوری لازم بود. عتیق رحیمی این سنگ صبور را در زبان فرانسه یافت. او نمی‌توانست آنچه را در این رمان به زبان آورده است در قالب زبان فارسی بگوید. زبانی بیگانه، با فاصله و غیرخودی می‌بایست تا پروازدایی در آن آسان‌تر انجام شود. جایزهٔ گنکور پاداشی بر این انتخاب نیز هست.

کتابها و نشریه‌های رسیده

- حسن کامشاد، حدیث نفس. تهران، نشر نی، ۱۳۸۷. ۳۲۷ ص.
- ویدا ناصحی (بهنام)، ایرانیان در مهاجرت بر اساس دو پژوهش جامعه شناختی. کلن، انتشارات فروغ، ۲۰۰۹. ۲۱۷ ص.
- الیاس اسحاقیان، همراه با فرهنگ؛ گوشه ای از تاریخ مؤسسه آلیانس در ایران. پژوهشی از گوئل کهن. لس آنجلس، ۱۳۸۷. ۴۴۸ ص.
- ایرج امینی، بر بال بحران؛ زندگی سیاسی علی امینی. تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۸. مصور، ۶۰۲ ص.
- فرزین یزدانفر، دل افسردگان. مجموعه داستان های کوتاه برخی از نویسندگان ایران و جهان. بتزدا، چاپ پاژن، ۱۹۹۹. ۱۹۸ ص.
- ابوالفضل اردوخانی، دویای چوبی در دادگاه الهی. کلن، انتشارات فروغ، پاییز ۱۳۸۷. ۵۶۶ ص.
- عسکر بهرامی، ارج نامه صادق کیا. تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷. سیزده، ۲۵۵، ۱۶۶ ص.
- مدرسه فمینیستی. نشریه داخلی مدرسه زنان، زنگ سوم، تهران، ۱۳۸۷. ۲۴۸ ص.
- مجید کفائی، آدم و حوا و افسانه امام زمان. بی جا. ۶۸۳۱. ۳۱۱ ص.
- رضا معینی (گردآورنده)، نقد و بررسی فیلم دانی جان ناپلئون، کالیفرنیا، ۲۰۰۲. ۹۰۲. ۶۶۲ ص.
- آینه جهان. سال دوم، دوره یکم، شماره ۱۲، فروردین ۱۳۸۸ خورشیدی.
- پیک کتاب. شماره چهار، شرکت کتاب، لس آنجلس، ۲۰۰۸-۲۰۰۹. ۱۹۲ ص.
- دفتر هنر. ویژه سه تفنگدار طنز ایران: بیژن اسدی پور، پرویز شاپور، عمران صلاحی. شماره ۱۹، سال ۱۶، ۱۳۸۷، کالیفرنیا.

- بررسی کتاب. نشریه ویژه هنر و ادبیات. شماره ۵۶، سال ۱۸، ۱۳۸۷، کالور سیتی، کالیفرنیا.

- باران. نشریه‌ای در گستره فرهنگ، ادبیات، تاریخ و سیاست. شماره ۱۹ و ۲۰، گوتنبرگ، ۱۳۸۷.

- نقد و بررسی کتاب تهران. شهریور ۱۳۸۶، تهران.

- Ronald E. Emmerick & Maria Macuch, eds. *The Literature of Pre-Islamic Iran*. Vol. XVII of A History of Persian Literature Series. London and New York, I.B. Tauris, 2009. xxvii, 522 pp.

- Kristen Blake, *The U.S.-Soviet Confrontation in Iran, 1945-1962*. New York, University Press of America, 2009. 224 p.

- Marjane Satrapi, *Chicken with Plums*. New York, Pantheon Books, 2009. 84 p.

-Homa Katouzian and Hossein Shahidi, ed. *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London and New York, Routledge, 2008. xvi, 300 p.

-M. Kamiar, *Brilliant Biruni: A Life Story of Abu Rayhan Mohammad Ibn Ahmad*. UK, the Scarecrow Press, 2009. vi, 192 p.

- Mahbod Seraji, *Rooftops of Tehran*. New York, New American Library, 2009. 348 p.

- Homayoon Aram, *The Wit and Wisdom of Three Worlds*. Bethesda, Ibex Publishers, 2009. 340 p.

- Ferderick W. Kagan, Kimberly Kagan, Danielle Pletka, *Iranian Influence in the Levant, Iraq, and Afghanistan*. Washington, the American Enterprise Institute, 2009. 66 p.

Contents

Iran Nameh

Vol. XXIV, No. 4
winter 2009

Articles in Persian

Abstracts in English:

The Judicial System in the Islamic Republic of Iran

karim Lahiji

Islam and Democracy in Iran

Said Amir Arjomand

Everyday Modernity and Religious Inoculation

Mohamad Tavakoli Targhi

Throne and Pulpit in *Shahnameh's* Narrative

Bagher Parham

***Shahyad*: A Two-Faceted Symbol**

Faryar Javaherian

Dalghoruki's Confessions and Iranian Identity

Mina Yazdani

The Evolution of Intellectualism in Contemporary Iran

Ramin Jahanbegloo



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XV
Fascicle 2 Published:

JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V.—JULFA I. SAFAVID PERIOD

Fascicle 3 in Press
JULFA I. SAFAVID PERIOD—KAKUYIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
(574) 269-2011

Please visit our website at
www.iranica.com

The Judiciary of the Islamic Republic of Iran

Karim Lahidji

The first draft of the constitution of the Islamic republic emphasized that in the Islamic republic, which is based on "democratic foundations," "national sovereignty belongs to the Iranian people and can not be appropriated by any individual or group of individuals." In the final version, however, there were no references to the "democratic foundations." Furthermore, the concept of national sovereignty has been replaced by "divine right of the people." According to the constitution the responsibilities of the judiciary branch "shall be administered by the courts which will be established according to Islamic criteria and which will dispense "Islamic justice and enforce "God's retribution." The over all responsibility of the judiciary branch is vested in a competent and well informed Mujtahed (high ranking cleric) to be appointed by the supreme leader for a term of five years. Clearly, in this hierarchical and centrally controlled judicial structure there is no trace of the independence of the judiciary branch or its courts.

Thus, soon after the establishment of the Islamic republic, not only the executive branch of the government but the legislative and judiciary branches were dominated by the ruling clergy and their laic proxies. The newly empowered and inexperienced clergy who began to run the courts had scant, if any, familiarity with the structure, regulations and functions of Iran's pre revolutionary justice system which had, in the preceding decades, developed into a fairly modern institution. The result was a chaotic and dysfunctional judicial system in which arbitrary and often contradictory decisions were made by prosecutors and judges in defiance of internationally accepted norms of due process of law.

Today, the judiciary of the Islamic republic of Iran is under the paramount control of the supreme leader, as are its legislative and executive powers. Lack of independence is, however, the least of

the problems of Iran's Islamic Judiciary. Its most serious flaw lies in the antiquated nature of the legal codes that it has diligently tried to apply in the last three decades. At the top of these codes stands the Islamic penal code which has few if any parallels in its generous prescription of death penalty to a slew of crimes and political "misdemeanors." There is no possibility of reforming such a judicial system without substantial overhaul of Iran's civil and criminal codes on the basis of the principles of human rights that could only be realized within a democratic political system that is characterized by a genuine separation of powers.

Islam and Democracy in Iran

Said Amir Arjomand

In daring attempts to find an alternative to the official theocracy enshrined in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, a number of dissident clerics have been striving for a different kind of constitutional democracy consistent with the *shari'a*. Politically the most consequential of these was the radical modification of the Mandate of the Jurist into a purely supervisory one by one of its chief architects in 1979, Ayatollah Hasan-'Ali Montazeri, Khomeini's successor-designate until 1988 who had published a treatise in Islamic jurisprudence justifying the Mandate of the Jurist. The young jurist who followed Montazeri's hint and developed a full-fledged critique of Khomeini's constitutionally enshrined theory of Mandate of the Jurist was one of his students, Mohsen Kadivar. This critique unfolded in two stages. The first was implicit, and consisted of the relativization of Khomeini's theory by presenting it as one among many recognized Shi'ite views of the state. Kadivar took the second and final step a year later with the publication of *Hokumat-e velā'i* (Mandate-based government), or government based on the "absolute appointive mandate of the jurists." He now offered an explicit critique of Khomeini's theory and a refutation of the legal arguments for the validity of the

official doctrine of theocratic government.

Kadivar's theory remains strictly within the bounds of Shi'ite jurisprudence, and offers no hermeneutic questioning of the Shi'ite jurisprudence itself as a historically contingent discipline. The more radical epistemic break with Khomeini's theocratic theory was made in a series of lectures and articles which were later published as two books by Mohammad Mojtahed-Shabestari. Undermining the premises of the constitution and official ideology of the Islamic Republic of Iran, he forcefully denied the key premise of the ideological era—namely that the *shari'a* should be the basis of an Islamic constitution. He argues that no political regime was ever founded on the basis of the science of Islamic jurisprudence (*fiqh*) in the past, and none could be so founded in the future. 'Abdol-Karim Soroush, a leading reformist religious intellectual, too, in a major departure from his earlier purely instrumental, "managerial" view of democracy as a rational method of management of society, now offers a normative definition of democracy as resting on three pillars: rationality, pluralism, and human rights.

Today, the pendulum has globally swung back from ideology to the rule of law and there are signs of an incipient new phase of post-ideological Islamic constitutionalism in the Muslim world. We are witnessing a return to the idea of limited government-- this time as the rule of law according to a constitution not based on but inclusive of the principles of Islam as the established religion. The notion of Islamic democracy put forward by Kadivar, Soroush and Khātami may well be part of the global wave of post-ideological constitutionalism. It remains to be seen, however, when and if they become embodied in constitutional law of Iran.

Everyday Modernity and Religious Inoculation

Mohamad Tavakoli

Iranian modernity was not an abstract philosophical attitude or mindless imitation of the West; it was a life-changing search for

solutions to unavoidable everyday problems. During its inaugural phase, through an effort to combat contagious diseases the Qajar state, that was largely confined to the court in the early nineteenth century, was forced to take up the vital task of promoting public welfare (*malslhat-i 'ammah*) and public health (*hifz al-sihahah*). Viewing contagious diseases as products of miasmas (*'ufunat-i hava*), the state sought to eradicate these diseases by building public toilets, sweeping streets, collecting garbage, and paving roads. Cemeteries (*qabristan*), slaughter houses (*qasabkhanah*), and tanning and finishing houses (*dabbaqkhanah*) were moved out of urban living quarters. These state-initiated measures for freshening the air of public spaces concurred with the fundamental juridical concepts of "purity" (*taharat*) and "filth" (*nijasad*).

The Pasteurian paradigm challenged the efficacy of the clerical knowledge that regulated the everyday conducts of practicing Shi'i Muslims. Concern with hygiene prompted the desacralization and rapid transformation of practices of private life, a process that is fully manifesting itself in contemporary Iran.

The failure to reconceptualize the notion of *taharat* in light of spreading national epidemics made the Shi'i clergy the target of sustained public ridicule and criticism. "Over-sexed clerics" were only interested issues "below-the-naval" (*zir-i naf*).

Invigorated by the efforts of the intelligentsia who had asserted Islam's full concord with reason and science, the Iranian *mujtahids* in the 1940s began a campaign for the assertion of religious values in the public sphere. With a radical transformation of the concept of religious revolution as articulated by the intelligentsia in the 1920, the clerics began to view themselves as the vanguards of a "spiritual revolution" (*inqilab-i rawhani*) in a morally and spiritually diseased society. This medicalization of social problems was best captured by the popular concept of Occidentosis (*gharbzadigi*), which was defined by Jalal Al-Ahmad as a plague emanating from the West. In the emerging Pasteurian Islamic discourse, "sin" (*gunah*) was transformed into a social illness that could be cured only through religious inoculation and revolution. It was this dynamic that guaranteed the establishment of the Islamic Republic and the institutionalization of *vali-yi faqih* as the guardian of a religiously and spiritually "minor" nation.

Throne and Pulpit in *Shahnameh's* Narrative *Bagher Parham*

This article is a review of the nature of the monarchical political system in pre-Islamic Iran as depicted in Ferdowsi's *Shahnameh*, and particularly in a letter written by Rostam Farrokhzad, the commander of the Persian army confronting the Muslim Arab invaders in 6th century. Indeed, Ferdowsi's epic book of Iranian kings ends with vivid references to the fall of the fabled Iranian empire and the advent of another and wholly different period in the life of the inhabitants of the Iranian plateau. The verses of the letter forewarn of the impending disaster awaiting the Iranian people with the fall of the old monarchical order by the invading hordes of primitive Arab tribes. The warning is obviously not based on the actual events but on the foreboding shared by many Iranians about the impending fall of the Sassanid dynasty and the subsequent reversal of their fortunes.

The content of the letter may not have been penned by Rostam Farrokhzad himself but the gist of it could have well been transmitted to him by the collective pathos of those whose life had been deeply, and disastrously, affected by the onslaught of the bearers of a totally alien culture. It is suggested, therefore, that the letter, far from being forged, is characterized by an exceptional originality. In fact, it is the will and testament of Rostam Farrokhzad for his brother. It is the true and faithful will of someone in the throes of absolute despair and in a deadly confrontation with the forces of evil and hence, its historical validity.

The author's despair emanates from the knowledge that the confrontation is not an ordinary one. It is, rather, a battle waged by an enemy with no other goal but the total repudiation of the concept of "royal" rule and replacing it with the unfettered supremacy of a totalitarian religion. In the new order, the "pulpit" would usurp the authority of the "throne," and more. It is in such a transformation that Rostam Farrokhzad sees the seeds of all the ills and calamities that would befall the land of Arians. Who else but the present generation of Iranians, who has witnessed a similar

tragedy and suffered the same reversal of fortune, can appreciate the great spirit and lofty logic of a poet who has so eloquently described an eternal truth in such vivid, ever-lasting and heart wrenching verses?

Shahyad: A Multi Faceted Symbol

Faryar Javaherian

The article is an analysis of the most iconic architectural monument of the Islamic Republic of Iran, which ironically also happens to have been the symbol of 2500 years of Imperial Rule, Representing the “Gateway into the Great Civilization” of the Pahlavi Dynasty.

It gives a cursory review of the historical background of the time the monument was built, especially in all other artistic domains in order to set the political mood in which these events happened – i.e. heightened Nationalism, a brief history of the competition and a profile of its winner, young Hossein Amanat, freshly out of Tehran University’s Architectural School, before delving into more details about the concept, the design and the construction of the building.

The architectural precedents for this quite unique a monument are to be found in Sassanid architecture as well as various Islamic periods of Iranian architecture, so that it already was a double-edged icon before the Islamic Revolution, and has now become even more so.

The article concludes by stressing the Modernity of Shahyad, not only in terms of design but in so far as its construction techniques are concerned, making this tower at least two decades ahead of its time.

The Confessions of Dolgoruki: Story Writing and Identity Scripting

Mina Yazdani

The Confessions of Dolgoruki was a 1930s political-spy fiction that was taken as history. It was the purported memoirs or political confessions of Dimitriy Ivanovich Dolgorukov (d. 1867), the Russian minister in Iran from 1845 to 1854. According to these *confessions*, Dolgoruki was commissioned as a translator to the Russian embassy Iran in the 1830s with a secret mission. He converted to Islam, and disguised in the garb of a cleric, employed a number of people as spies, not least of whom was the future founder of the Baha'i religion. He then set off for the 'atabat where he persuaded a young seminary student from Shiraz to launch the Babi movement. Dolgorukov subsequently returned to Iran as the Russian ambassador and brought about the Baha'i religion. The goal of each of these measures was to destroy the national unity that Islam had created among Iranians in order to serve the interests of his own country.

The Confessions of Dolgoruki was a product of its time. An apprehension about the perceived superiority of contemporary Europe, and preoccupation with the threat of imperialism characterized much of the socio-political discourse in the decades that immediately followed the Iranian Constitutional Revolution. These concerns gave rise to two divergent responses among Iranians: one idealized ancient pre-Islamic Iran, while the other advocated a return to pristine Islam as a means of achieving unity in the Islamic world. These responses led to the construction of two inconsonant modes of identity: one race-based and nationalistic, with strong Arianist and anti-Arab overtones, and the other religion-based with Islam at its core.

In such a socio-political milieu three texts, each characterized by a certain mode of thought, provided the context for the creation of *The Confessions of Dolgoruki*. The first one, consisting of an imaginary conversation, was *Siyasat-i Talebi*. It reflected an apprehension and preoccupation with imperialist designs for

Iran. The other two, both forgeries, were *The Testament of Peter the Great*, which represented Russophobia, and *The Protocols of the Elders of Zion*, which exploited ethno-religious prejudice. *The Confessions of Dolgoruki* reflected a crisis of identity between the Islamist and Arianist modes of identity. It sought to negotiate the crisis through casting Baha'is as an internal 'Other' engaged in a clandestine conspiracy with the external 'Other.' By Othering Baha'is, *The Confessions* fused the two inconsonant modes of national identity.

The Changing Concept of the "intellectual" in Iran

Ramin Jahanbegloo

Iranian intellectuals entered the modern era in an odd and paradoxical way. For more than four generations they had shared an epistemological confidence in Western rationality coupled with a general political mistrust toward Western societies. As such, the very unity of the West was not considered as a given.. For over 100 years they embraced and appropriated Western political and cultural values while at the same time keeping a critical distance from it. The initial romantic "fascination with the West" which took shape among the Iranian intellectuals in late 19th century was replaced after the Second World War with a broader romantic "revolt against the West". Surprisingly, the Iranian traditional belief in the universal otherness of modernity became a common denominator in both right-wing, romantic nationalism and in Marxist, anti-imperialist nationalism in Iran.

More than 15 years after the creation of the Islamic Republic, the religious intellectuals became the architects of the reform movement in the Iranian presidential elections of 1997. The key question is: why did most of the Iranian intellectuals align themselves with the forces of the Revolution while others remained either indifferent or at least cautiously opposed to them? The

reasons may be found in the rejection of “ethical responsibility” by those that came to be known as the “revolutionary intellectuals” in Iran. They joined and supported the revolution simply on the basis of their fascination with the concept of “revolution” and what it implied. Their ideological preoccupation with the cultural and political dimensions of the Iranian reality had prevented them from attempting a coherent and systematic analysis of the Iranian history and of the Western philosophical heritage.

With the gradual disappearance of secular individuals from the scene, post-revolutionary Iran witnessed the emergence of «religious intellectuals» who were, in various degrees, supporters and at times ideologues of the Islamic revolution. The major difference between the so-called «religious intellectuals» or «post-Islamist intellectuals» and their predecessors, such as Ali Shariati, Mehdi Bazargan and Morteza Motahari, was their attachment to the idea of civil society. By refusing to legitimize the inseparable nature of religion and politics, some among the new generation of intellectuals, such as Abdolkarim Soroush, Mojtahed Shabestari, Yousefi Eshkevari and Mohsen Kadivar, formulated the ambiguous notion of «religious civil society» and underlined their opposition to the absolute supremacy of the *Vali Faqih*. The readiness of the new generation of Iranian intellectuals to move away from master ideologies is reflected in their mistrust of any metaphysically valorized form of monist thinking. Indeed, the critical thinking of modernity has taught the dialogical generation to be, unlike their older counterparts, conceptually skeptical about “fundamentalist politics” as well as “utopian rationalities.”

New Titles from Ibex Publishers

**THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI
VOLUME II**

hardcover • 978-1-58814-065-4

**ATHEISM IN THE MEDIEVAL ISLAMIC &
EUROPEAN WORLD: THE INFLUENCE OF
PERSIAN & ARABIC IDEAS OF DOUBT &
SKEPTICISM ON MEDIEVAL EUROPEAN
LITERARY THOUGHT**

BY **FATEMEH CHEHREGOSHA AZINFAR**
hardcover • 978-1-58814-051-7

**THE NEIGHBOR SAYS
NIMA YUSHIJ AND THE PHILOSOPHY OF
MODERN PERSIAN POETRY**

by Nima Yushij, translated and
introduced by Mohammad-Reza
Ghanoonparvar
hardcover • 978-1-58814-063-0

**TWO TREATISES – TWO STREAMS
TREATISES FROM THE POST-SCHOLASTIC
ERA OF PERSIAN WRITINGS ON MUSIC
THEORY**

by Mehrdad Fallahzadeh
hardcover • 978-1-58814-064-7

INTRODUCTION TO PERSIAN: 4TH EDITION
cloth • 978-1-58814-055-5

**THE GULISTAN (ROSE GARDEN)
OF SA'DI: BILINGUAL ENGLISH AND
PERSIAN EDITION WITH VOCABULARY**
translated by Wheeler M. Thackston
hardcover • 448 pages • 6 x 9 inches
978-1-58814-058-6

**THE WIT & WISDOM OF 3 WORLDS
A BILINGUAL COLLECTION OF POPULAR
PERSIAN, JUDAIC & WESTERN
PROVERBS & EXPRESSIONS BY
HOMAYOON ARAM**
hardcover • 978-1-58814-060-9

**WALT WHITMAN AND THE PERSIAN
POETS: A STUDY IN LITERATURE AND
RELIGION**
by J. R. LeMaster and Sabahat Jahan
hardcover • 978-1-58814-062-3

THE CANNON
by Gholam-Hosseini Sa'edi
trans. and intr. by Faridoun Farrokh
paper • 978-1-58814-068-5

THE POEMS OF ABU SAID
trans. and intr. by Reza Ordoubadian
paper • 978-1-58814-039-5

IBEX Publishers, Inc.

Post Office Box 30087 Bethesda, MD 20824

tel 301-718-8188 fax 301-907-8707

www.ibexpublishers.com

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by Foundation for Iranian Studies

SUBSCRIPTION FORM

SUBSCRIPTION RATES, Vol. 24 (2008) or 25 (2009):

For US residents:

- Individuals: 60\$ (\$100 for 2 years)
- Students: 35\$ (\$50 for 2 years)
- Institutions: 100\$ (\$170 for 2 years)
- Single issue: \$20

(Subscription includes annual postage cost for US and Canada)

Elsewhere (only airmail available):

- Individuals: \$85 (\$150 for 2 years)
- Students: \$50 (\$85 for 2 years)
- Institutions: \$140 (\$200 for 2 years)
- Single issue: \$30

I am interested in subscribing to *Iran Nameh*, Vol.

Enclosed please find my check/money order in the amount of \$... .

(For non-US subscriptions, checks must be either in local currency or drawn against a U.S. bank)

Name:

Address:

City: State:

Country: Zip:

Email:.....

Iran Nameh

Foundation for Iranian Studies

4343 Montgomery Ave. No.200 / Bethesda, MD, 20814 / USA

Email: fis@fis-Iran.org

www.fis-iran.org

Tel.: 301-657-1990 / Fax: 301-657-1990

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

برگ درخواست اشتراک

بهای اشتراک سال بیست و پنجم برای مشترکین مقیم ایالات متحد آمریکا:

- اشتراک فردی: ۶۰ دلار (۱۰۰ دلار برای دو سال)
- اشتراک دانشجویی: ۳۵ دلار (۵۰ دلار برای دو سال)
- اشتراک موسسات: ۱۰۰ دلار (۱۷۰ دلار برای دو سال)
- تک شماره: ۲۰ دلار

برای مشترکین مقیم دیگر کشورها (که نشریه را تنها با پست هوایی می توانند دریافت کنند):

- اشتراک فردی: ۸۵ دلار (۱۵۰ دلار برای دو سال)
- اشتراک دانشجویی: ۵۰ دلار (۸۵ دلار برای دو سال)
- اشتراک موسسات: ۱۴۰ دلار (۲۰۰ دلار برای دو سال)
- تک شماره: ۳۰ دلار

به پیوست مبلغ _____ دلار آمریکا را برای اشتراک ایران نامه
سال _____ می فرستم.

نام:

نشانی:

.....

.....

ایمیل:

Iran Nameh

Foundation for Iranian Studies

4343 Montgomery Ave. No.200 / Bethesda, MD, 20814 / USA

Email: fis@fis-Iran.org

www.fis-iran.org

Tel.: 301-657-1990 / Fax: 301-657-1990

یزدانی، مینا اعترافات دالگورکی: قصه‌پردازی و هویت‌سازی ۴۹۹

گذری و نظری:

۵۲۵	تحول مفهوم روشنفکری در ایران	جهانبگلو، رامین
۳۷۰	معنا و مبنای سکولاریزم	سروش، عبدالکریم
۳۶۵	تأملاتی درباره فرهنگ قانون و دموکراسی	شایگان، داریوش
۳۷۱	گزینه‌ها در انتخابات شبه دموکراتیک	نوری، عبدالله

گزیده‌ها:

طالبوف، عبدالرحیم بهداشت عمومی در آستانه انقلاب مشروطیت ۵۳۷

بررسی و نقد کتاب:

۱۵۱	صدرالدین الهی و کارش	پرهام، باقر
۵۴۵	بازگویی ناگفته‌ها (آذر نفیسی)	ترقی، گلی
۵۵۱	سنگ صبور (عتیق رحیمی)	حبیبی، فرنگیس
۱۰۵	پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران	نفیسی، رسول

فهرست سال بیست و چهارم / ایران نامه

۱۳۸۷

نام نویسندگان و عنوان نوشته‌ها:

۲۰۱	نفت ایران: برکت و بلا	آموزگار، جهانگیر
۲۲۳	تنوع قومی در ایران	اتابکی، تورج
۴۰۱	اسلام و دموکراسی در ایران	امیرارجمند، سعید
۲۵۱	هویت ایرانی به سه روایت	اشرف، احمد
۱۷۳	جامعه و دولت رویارو با چالش‌های بنیادی	افخمی، غلامرضا
۴۶۱	نامه رستم فرخزاد: تخت و منبر در شاهنامه	پرهام، باقر
۲۷۳	سرنوشت اسلامی کردن نظام آموزشی	پیوندی، سعید
۴۲۱	تجدد روزمره و «آمپول تدین»	توکلی طرقي، محمد
۴۸۱	شهیداد: نمادی دوپهلوی	جواهریان، فریار
۱۸۷	ایران در عرصه بین‌المللی	جلیلی، محمدرضا
۱۴۱	آینه‌های دردبار و هویت‌های انعطاف‌یافته	خرمی، محمدمهدی
۳۰۵	جمهوری اسلامی و نظم نوین روحانیت	خلجی، محمدمهدی
۸۱	سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران	شهبابی، هوشنگ ا.
۱۳۱	شیوه‌های روایت و خلق شخصیت	فرخ، فریدون
۵۳	ازرعیت به کشاورز؛ تجدّد خیرآباد	فردوسی، علی
۱۲۳	نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری	قانون پرور، م. ر.
۲۳	جنجال برانگیزترین کتاب درباره حافظ	قنادان، رضا
۳۸۳	دادگستری در جمهوری اسلامی ایران	لاهیجی، عبدالکریم
۱	درجست و جوی چهره تاریخی مولانا	لوئیس، فرانکلین د.
۳۳۹	فقاقت امامی درپیش و پس انقلاب اسلامی	نوری علا، اسماعیل