

Volume 27, Numbers 2-3, 2012

# Iran Nameh

A Persian Quarterly of Iranian Studies

## Variorum

**The Emergence of Clerico-Engineering as a Form of Governance in Iran**

Mohamad Tavakoli-Targhi

**On Human Sciences in Post-Revolutionary Iran**

Fatemeh Sadeghi

**The Contemporary Persian Novel in Arab World**

Ali Zaeri

**Cartography, Culture and Civilization**

Cyrus Alai

**Tepe Rahmatabad, Pasargadae**

M. Hossein Aziz-Kharanaghi, Yoshiro Nashiaki and Morteza Khanipur

**Yasaf al-Hazarah's Tomb**

Ezzat al-Sadat Motahari and Alireza Golshani

**Intellectuals and Democracy in Iran**

**Introduction**

Farhad Khosrowkhavar, Saeed Paivandi and Mohsen Mottaghi

**Iran's Leftist Intellectuals & the Question of Democracy**

Saeed Paivandi

**From Idealist to Intermediary Intellectuals**

Farhad Khosrowkhavar

**Muslim Intellectuals & the Question of Democracy**

Mohsen Mottaghi

**Liberal Intellectuals in Post-Revolutionary Iran**

Rahim Jahanbegloo

**Woman Intellectuals and the Post-1979 Experience**

Parvin Bakhtiarmezyad

**In Memoriam: Simin Daneshvar, 1921-2012**

**Remembering Simin Daneshvar**

Simin Behbahani

**From Fascination to Critical Inquiry**

Houra Yavari

**Allegories of Commitment, Confrontation & Dialogue**

Kamran Talattof

**Awaiting the Dawn**

Sohila Saremi

**Archive, Book Reviews & Think Piece**

published by the

**Foundation for Iranian Studies**

ISSN 2159-421X (online)

ISSN 0892-4147 (print)

# فهرست

ایران نامه

سال ۲۷، شماره ۲ و ۳، ۲۰۱۲/۱۳۹۱

## فرگرد پژوهش

- ۴ مهندسانه اندیشی و ولایت‌مداری مجتهدسانه  
محمد توکلی طرقی
- ۳۹ مصاف با دولت ایدئولوژیک:  
گزارشی درباره علوم انسانی در ایران بعد از انقلاب  
فاطمه صادقی
- ۵۸ ایران‌شناسی در جهان عرب  
جایگاه رمان معاصر فارسی در جهان عرب  
علی زائری
- ۶۸ نقشه‌نگاری و نقشه‌های قدیمی ایران  
سیروس علائی
- ۸۰ تاریخ‌گذاری مطلق و نسبی تپه رحمت‌آباد، پاسارگاد  
محمدحسین عزیزی خرنقی، یوشیرو نیشیاکی، مرتضی خانی‌پور
- ۱۰۴ مقبره و صاف‌الحضره، ادیب و مورخ دوره مغول  
عزت‌السادات مطهری، سید علیرضا گلشنی

## روشنفکران و دمکراسی

- ۱۰۸ روشنفکران و دمکراسی در ایران، واکنش به انقلاب ۱۳۵۷  
فرهاد خسرو خاور، سعید پیوندی، محسن متقی
- ۱۲۴ روشنفکری چپ ایران و موضوع دموکراسی  
سعید پیوندی
- ۱۵۰ از روشنفکران بلندپرواز تا روشنفکران واسط  
فرهاد خسروخاور



- ۱۶۸ دین، دموکراسی و روشنفکران مسلمان  
محسن متقی
- ۱۸۸ روشنفکری لیبرال در ایران بعد از انقلاب  
رامین جهانگللو
- ۱۹۶ زنان روشنفکر در تجربه‌سال‌های پس از ۱۳۵۷  
پروین بختیارنژاد

#### سیمین دانشور، ۱۳۰۰-۱۳۹۱

- ۲۱۰ به یاد سیمین دانشور  
سیمین بهبهانی
- ۲۲۰ سیمین دانشور در کشاکش دیروز و امروز:  
سفری دراز از ستایش به سنجش  
حورا یاوری
- ۲۳۰ داستان‌های سیمین دانشور: تمثیل‌هایی از تعهد، تقابل، و تعامل  
کامران تالطف
- ۲۴۸ در انتظار سحر  
سهیلا صارمی

#### اسناد و متون

- ۲۵۸ حالنامه عارفی مشهور به گوی و چوگان  
بهرام گرامی، زهرا مجیدی (یوسفی)

#### نقد کتاب

- ۲۷۸ ایران ساسانی: ظهور و سقوط یک امپراتوری نوشته‌ی تورج دریایی  
شروین فریدنژاد

Mohamad Tavakoli-Targhi, "The Emergence of Clerico-Engineering as a Form of Governance in Iran," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 4-37.

# مهندسانه اندیشی و ولایت مداری مجتهدسانه'

محمد توکلی طرقي

استاد تاريخ، دانشگاه تورنتو

Mohamad Tavakoli-Targhi

m.tavakoli@utoronto.ca



محمد توکلی طرقي استاد تاريخ و تمدن‌های خاورنزدی و خاورمانه در دانشگاه تورنتو است. از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۲ او سردبیر مجله تخصصی مطالعات تطبیقی جنوب آسیا، آفریقا و خاورمیانه بود. از سال ۲۰۱۱ نیز سردبیری ایران‌نامه را بر عهده گرفته است. کتاب‌های توکلی بدین قرارند: تجدد بومی و باز اندیشی تاریخ (۱۳۸۱) و ایران آرای (۲۰۰۱).

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/ 4-37

”نظام اسلامی یعنی طرح مهندسی و شکل کلی اسلامی را در جایی پیاده کردن.“<sup>۲</sup>  
سید علی خامنه‌ای

”ما در دوران نوسازی علمی و صنعتی ایران و به قول آقایان، دوران مدرنیزاسیون—که بنده از این گونه تعبیرات خوشم نمی‌آید—شدیدم مثل یک کارگر ساده ساختمانی در اختیار یک معمار و یک مهندس. یک کارگر ساده ساختمانی چه کار می‌تواند بکند؟ بله، در ساختن خانه نقش دارد، اما صرفاً نقش جسمانی و غیرفکری؛ گل بده، آجر بده، گچ بده، یا اینها را روی هم بچین. دوره انحطاط ما از این جهت است.“<sup>۳</sup>  
سید علی خامنه‌ای

#### ۱. پیش گفتار

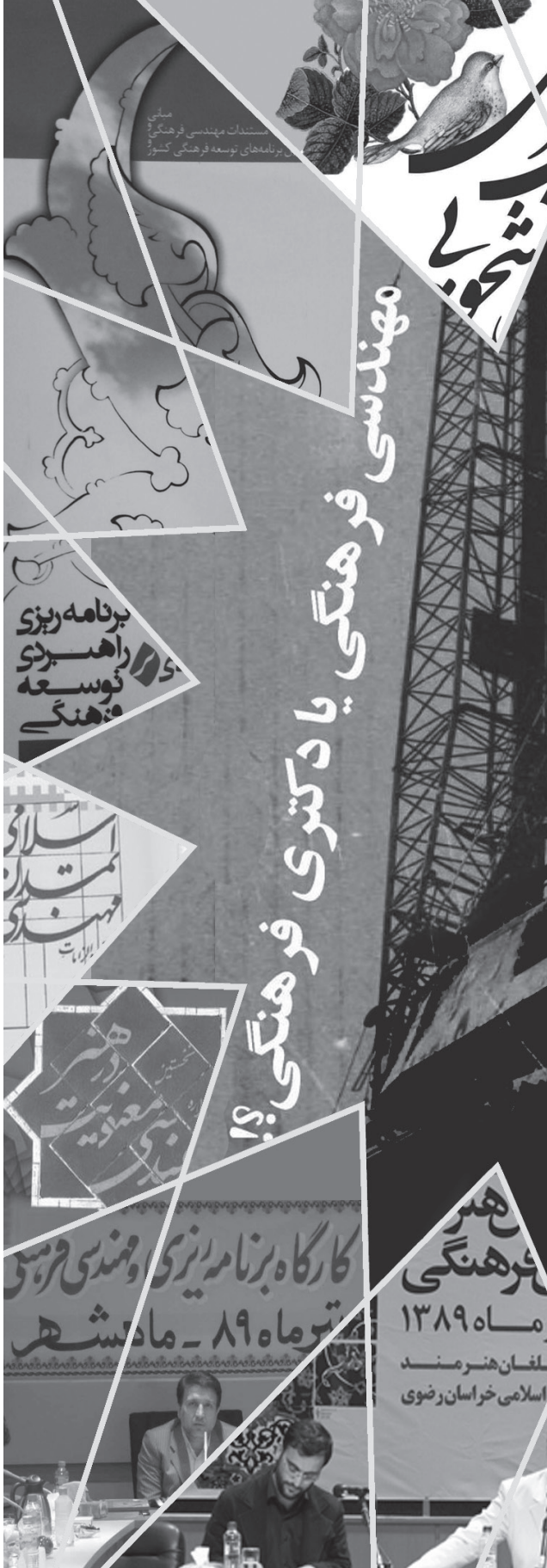
در سه دهه پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷/۱۹۷۹ خیال و خرد هندسی و مهندسی به تدریج بر نگرش و بینش سیاسی و فرهنگی در ایران چیره شد. با چیرگی دانش مهندسی، مفاهیمی چون طرح، نقشه، ترسیم، هندسه، مکان، جا، فضا، حریم، بنا، ساختمان، اصلاح، تعمیر، ترمیم، رصد، نرم‌افزار، سخت‌افزار، زیرسازی، بازسازی، نوسازی، بهسازی و بهینه‌سازی شیرازه اندیشه معاصر را فراهم آوردند. مفاهیم نوظهوری چون ”جهاد سازندگی“، ”سردار سازندگی“، ”نقشه و هندسه الهی“، ”هندسه کلام“، ”هندسه

این مقاله بخشی از کتاب روشنفکری همگانی: تجدد، طبیبانه‌نگری و مهندسانه‌اندیشی است که در ۲۰۱۳ به چاپ می‌رسد. پیش‌نویس این مقاله را نخستین بار به مناسبت سخنرانی نوروزی بنیاد مطالعات ایران در سال ۲۰۱۰ در دانشگاه جورج واشنگتن و سپس به مناسبت‌های گوناگون در دانشگاه کلمبیا، دانشگاه تگزاس (آستین)، دانشگاه شیکاگو، دانشگاه بریتیش کلمبیا (UBC)، و دانشگاه تورنتو عرضه کردم. برای مشاهده سخنرانی UBC در فوریه ۲۰۱۱ بنگرید:

<http://webcasts.ikebarberlearningcentre.ubc.ca/node/623>

در تهیه این نسخه از پیشنهادات و انتقادات همکارانم از جمله احمد اشرف، همایون کاتوزیان، منصور بنگداریان، داریوش آشوری، فرزین وحدت، شهرزاد مجاب، امیر حسن پور، ویکتوریا طهماسی، سروش دباغ، حسن یوسفی اشکوری، حسین کمالی، یاسر میردامادی، مینا یزدانی، شاهین رودباری، فاطمه مسجدی، رضا علیجانی، سعید حریری، امیرحسین تیموری، سعید پیوندی، علی قاسمی، هرمز حکمت، شهلا حائری، سایه میثمی، وحید طلوعی، تورج اتابکی، محمدرضا باطنی و ناهید توسلی بهره‌جستم. از انتقادات تمامی این دوستان و همکاران سپاس‌گزارم. آعلی خامنه‌ای، ”بیانات در دیدار کارگزاران نظام“، ۹ دی ۱۳۷۹،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3039>



معرفت، "هندسه تاریخ"، "اصلاحات معمارانه"، "مهندسی فرهنگی"، "زیرسازی فرهنگی"، "رصد فرهنگی"، "جنبش نرم افزاری"، "مهندسی ذهن"، "مهندسی معنویت"، "مهندسی هنری"، "بازمهندسی دینی"، "مهندسی انتخابات"، "مهندسی راهپیمایی"، "هندسه مهدوی"، "هندسه عشق"، "مهندسی عشق"، "مهندسی شادی" و بسیاری از مفاهیم ترکیبی اینچنین نشان دهنده گونه‌های متفاوت مهندسانه‌اندیشی اند.<sup>۸</sup> این مفاهیم هم نحو و بافت اندیشیدن را درگرون کرده‌اند و هم به پیدایش الهیات مهندسانه‌ای انجامیده‌اند که از چگونگی "بنای جهان و مهندسی عظیم عالم وجود" و "هندسه عظیم و پیچیده" آن یاد می‌کند.<sup>۹</sup> در این نگرش، خدا "مهندس بی نظیر و غیر قابل توصیف" و جمهوری اسلامی دارای "هندسه و ترسیم الهی" پنداشته می‌شود که به همت "معمار انقلاب اسلامی"، روح الله خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸/۱۹۰۲-۱۹۸۹)، "بنا" شد. در این روایت، قانون اساسی "نقشه معماری" و "قانون، نرم‌افزار اداره کشور"، و ولایت فقیه "جایگاه مهندسی نظام" شناخته می‌شود.<sup>۱۰</sup> از چنین جایگاهی رهبر جمهوری اسلامی فرمان "مهندسی فرهنگی" و "جنبش نرم‌افزاری" را صادر و از چگونگی "توسازی نظام" یاد کرد.<sup>۱۱</sup> با چیرگی منطق مهندسی و معماری، مفاهیم این علوم "قرآورده‌ساز" با شتاب فزاینده‌ای به گفتمان و رقابت سیاسی و انتخاباتی راه یافتند.<sup>۱۲</sup> "دوباره می‌سازیم وطن" را که سیمین بهبهانی در اسفند ۱۳۶۰ به مناسبت جنگ سروده بود، شعار انتخاباتی و سرود هیجان‌انگیزی شد.<sup>۱۳</sup>



«دوباره می‌سازیم وطن»، آگهی انتخابات ریاست جمهوری مصطفی معین، ۱۳۸۵

در پی اعلان نتایج انتخابات خرداد ۱۳۸۸ حجت الاسلام مهدی کروبی، یکی از سه کاندیدای ریاست جمهوری، از "انتخابات مهندسی شده" و "در" رأی مردم مهندسی "کردن سخن گفت.<sup>۱۴</sup> میرحسین موسوی، کاندیدای دیگر ریاست جمهوری، نیز از "راهپیمایی‌های مهندسی شده" یاد کرد.<sup>۱۵</sup> کمیون اصل ۹۰ مجلس شورای اسلامی نیز گزارش داد: "جهت‌گیری بسیاری از رسانه‌ها... در جریان انتخابات و وقایع بعد از آن و تاثیر آنها به عنوان عوامل موثر بر اعتراض

تعلی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار مهندسان و محققان فنی و صنعتی کشور"، ۵ اسفند ۱۳۸۲.

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3271>

بُرخي از این مفاهیم ترکیبی از جمله "هندسه الهی" و "هندسه کلام" کاربردی دیرینه‌تر داشته‌اند.

"بیانات مقام معظم رهبری در دیدار گروه کثیری از جوانان استان اردبیل"، ۵ مرداد ۱۳۷۹.

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3018>

آحسن روحانی، "مهندسی فرهنگی: از نظریه تا عمل"، گفتمان، شماره ۴۷ (تابستان ۱۳۸۷)، ۷-۴۰، نقل بر ۲۵.

تعلی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار نمایندگان مجلس"، ۸ خرداد ۱۳۸۴.

تعلی خامنه‌ای، "بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره)"، ۱۴ خرداد ۱۳۸۳.

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3233>.

بُرای کاربرد "توسازی نظام" بنگرید: "دیدار دانشجویان کرمانشاه با رهبر انقلاب"، ۲۴ مهر ۱۳۹۰.

<http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=17589>

اکبر گنجی، اصلاحگری معمارانه: آسیب‌شناسی گذار به دولت دموکراتیک و توسعه‌گرا (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹)، به ویژه بنگرید به ۲۱۱-۲۲۵.

ابیات آغازین این شعر بدین فرارند: "دوباره می‌سازیم وطن! اگرچه با خشت جان خویش. ستون به سقف تو می‌زنم، اگرچه با استخوان خویش." بنگرید: سیمین بهبهانی، "دوباره می‌سازیم وطن"، در مجموعه اشعار (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۴)، ۷۱-۷۱۲.

"کروبی در مصاحبه با روزنامه ایتالیایی: این روزها می‌گذرد ولی آتارش خواهد ماند"، ۷ اسفند ۱۳۸۸.

<http://www.kalame.com/1388/12/07/klm-12511/>

"گفت‌وگوی سایت کلمه با میر حسین موسوی"، ۸ اسفند ۱۳۸۸، <http://www.rahesabz.net/story/11097>

"چکیده گزارش حوادث پس از انتخابات دوره دهم ریاست جمهوری ۲۲ خرداد ۱۳۸۸".

[rajaneews.com/userfiles/flash/PDF/asi90fetne.doc](http://rajaneews.com/userfiles/flash/PDF/asi90fetne.doc)

عباس سلیمی نمین، "حوادث پس از انتخابات ناشی از تقابل دو مهندسی قدرت است"، ۱۲ آبان ۱۳۸۸.

[http://www.irhistory.com/index.php?action=show\\_news&news\\_id=381](http://www.irhistory.com/index.php?action=show_news&news_id=381)

در فصل ۴، "در وظایف حکومت نسبت به حفظ الصحه عمومی"، در قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل حکام که در ۴ شهر ذیقعده ۱۳۲۵ به امضای محمدعلی شاه قاجار رسید، آمده است: "ماده ۴۹ - وظایف حکام در این باب آن است که مراقبت لازمه را در اجرای نظام‌نامه طبی و حفظ الصحه داشته باشند و سعی باشند که به اقدامات صحیحی سریعه در امراض مسریه و امراض سریع‌الانتشار جلوگیری شود لذا همین که خبر حدوث چنین مرضی از دوایر جزو حکومت و یا از محل موثقی رسید حاکم باید رسیدگی و معلوم نماید که چه نوع اقدامات برای جلوگیری از انتشار مرض به عمل آمده و علاچی که شده است کافی است یا نه بعد پس از مشاوره با طبیب حافظ‌الصحه ولایتی اگر لازم شود حاکم مأمور مخصوصی با چند نفر طبیب و معاون طبی و ادویه و آلات و اسباب طبی روانه محل آلوده به مرض و جاهای لازمه می‌نماید و هر گاه صلاح بداند چند نفر اجزای لازم را هم با مأمور مخصوص روانه می‌کند بعد از این اقدامات در صورت لزوم خود حاکم به محل ناخوشی رفته شخصاً تحقیقات لازمه را می‌نماید و هر گونه اقدام مجدانه که مقتضی باشد به عمل می‌آورد و به توسط مأموری مخصوص حکام ولایات هم‌جوار را مطلع می‌دارد..." در ماده ۵۰ آمده است: "حکام حق نظارت مخصوصی نسبت به مریضخانه‌های



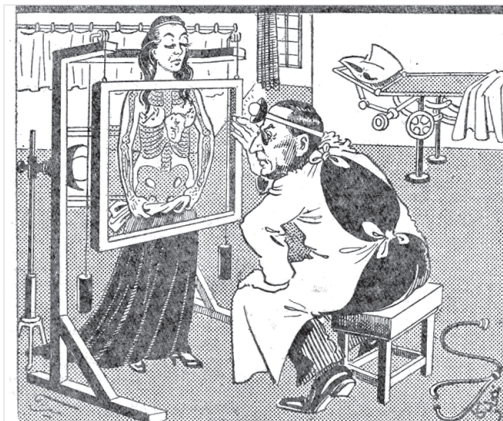
و آشوب، ذیل عملکرد بی‌بی‌سی، مهندسی شده بود.<sup>۱۴</sup> در بررسی رویارویی نیروها در هفته‌های پس از آن انتخابات عباس سلیمی نمین، رئیس دفتر مطالعات و تدوین تاریخ ایران، از "تقابل دو مهندسی قدرت و چرخش قدرت" یاد کرد.<sup>۱۵</sup> مفاهیمی چون "مهندسی رهبری"، "هندسه قدرت"، "مهندسی تفاهم"، و "مهندسی سیاسی افکار عمومی" از جمله فرآورده‌های این تقابل بود. این گسترش مفاهیم مهندسی جلوه‌ای از چیرگی خرد ابزاری در شبکه قدرت و دانش در جمهوری اسلامی است.

پیش از چیرگی نگرش مهندسی و هندسی، شیرازه و سامانه اندیشه اجتماعی و سیاسی جدید را مفاهیم بهداشتی و "طب پاستوری"، که با نام لوئی پاستور (Louis Pasteur, 1822-1895) پیوند دارد، فراهم

آورده بود. طب پاستوری یا میکروب‌شناختی (microbiological) برای پاسخگویی به بحرانی بهداشتی در آستانه انقلاب مشروطیت اشاعه یافت،<sup>۱۶</sup> و برای "تشخیص" و "مداوای" انواع "بیماری‌های وطن"، "بیماری‌های ملی"، "بیماری‌های جامعه"، "آفات اجتماعی"، "عارضه‌های اجتماعی"، و "امراض اخلاقی" به کار گرفته شد. مفاهیمی چون "انقلاب"، "ابتلاء"، "بحران"، "تشخیص"، "تحلیل"، "تجزیه"، "تشریح"، "انحطاط"، و "جریان" نیز از طریق دانش پزشکی به خیال و خرد مشروطیت و گفتمان سیاسی راه یافت.

بدین شرح، برداشت مشروطه‌خواهان و نسل‌های پسین انقلاب مشروطیت از گذشته و حال و آینده "مادر وطن" و "هیأت اجتماعی" بر معرفتی پزشکی استوار شد. از همین نگرش طبیبانه به تاریخ و فرهنگ، جلال آل‌احمد "غرب‌زدگی" را عارضه‌ای "همچون وب‌زدگی" پنداشت و بر آن شد که "مشخصات این درد را بجویم و علت و علت‌هایش را. و اگر دست داد راه علاجش را."<sup>۱۷</sup> محمد مجتهدی شبستری نیز، همچون بسیاری از علمای دینی و سخنوران مذهبی "موازین اسلامی" را "موثرترین وسیله علاج همه دردها" پنداشت.<sup>۱۸</sup> در چنین تشخیصی که در دهه ۱۳۲۰ رواج یافته بود،<sup>۱۹</sup> دین درمان "امراض خانمان برانداز اخلاقی و روحی"

برشمرده شد.<sup>۲۰</sup> در آستانه انقلاب نیز غلامحسین سعدی (۱۳۱۴-۱۳۶۴) به شرح شبه‌هنرمندانی "که مثل شبه‌وبا به صورت اندمیک درآمد" و "به شکل سرطانی در تمام جریانات فرهنگی و هنری ریشه دوانده" نام برد.<sup>۲۱</sup> این نگرش طبیبانه در بسیاری از گفته‌های آیت‌الله روح‌الله خمینی آشکار بود. مثلاً در دیداری در ۱۸ آبان ۱۳۵۸ با اعضای انجمن تبلیغات فرهنگ اسلامی و جمعیت شیر و خورشید، مشکلات کشور را چنین شرح داد: "این بیمار محتاج به معالجه است.



– با این قلب خراب و «چپ» و «راست»  
ناسازگار چه باید کرد؟

«با این قلب خراب...» امید (۲۸ اسفند ۱۳۲۴)، ۱.

شهری و بلوکی و دهات و همچنان مرضخانه‌های محبس‌ها و غیره دارند و خواه هنگام محال گردشی خواه در غیر این موقع رسیدگی به مرضخانه‌ها را غالباً به طبیب حافظ‌الصحه ولایتی یا به معاونین او می‌سپارد.<sup>۱۷</sup> جلال آل‌احمد، غرب‌زدگی (چاپ ۲؛ تهران: رواق، ۱۳۵۷)، ۲۱.  
<sup>۱۸</sup> محمد مجتهدی شبستری، "استقلال فکری"، درسهایی از مکتب اسلام، سال ۵، شماره ۶ (بهمن ۱۳۴۲)، ۲۶-۳۲؛ نقل بر ۲۸. در مقدمه این مقاله شبستری گزارش داد: "ملل مسلمان درک نموده‌اند که غرب‌زدگی چون بیماری خطرناکی سراسر شتون فردی و اجتماعی مادی و معنوی آنها را فراگرفته است. اما مسلماً مهمتر از احساس درد پیدا نمودن علاج قطعی آنست... (۲۶)

<sup>۱۹</sup> برای نمونه بنگرید: قاسم غنی، "بحث علمی: آفات اجتماعی"، یادگار، شماره ۱۰ (خرداد ۱۳۲۴)، ۴-۱۸. نصرت‌الله نوریانی، "بیماری جامعه"، آیین اسلام، شماره ۶۳ (۱۸ خرداد ۱۳۲۴)، ۱؛ نصرت‌الله نوریانی، "جامعه بیمار چگونه طبابت می‌شود"، آیین اسلام، شماره ۶۴ (۲۵ خرداد ۱۳۲۴)، ۱؛ حسین کرپاسی، "دین یا طریق درمان پریشانی جهانیان"، آیین اسلام، شماره ۹۷ (۱۲ بهمن ۱۳۲۴)، ۱۲؛ عبدالمجید رشیدپور، "ترقیات مادی و انحطاط اخلاقی"، مکتب اسلام، سال ۲، شماره ۹ (مهر ۱۳۳۹)، ۱۹-۲۳؛ سید رضا صدر، "پرسشی از مغزهای متفکر"، مکتب تشیع، شماره ۶ (خرداد ۱۳۴۰)، ۸۱-۹۴؛ محمد باقر انصاری، "مذهب بیماری است یا درمان؟ مسجد اعظم، شماره ۱۹ (آبان ۱۳۴۵)، ۳۰-۳۴؛ احمد اردوبادی، "بیماری قرن ما بی مذهبی است"، معارف جعفری، شماره ۱۱ (اسفند ۱۳۴۹)، ۱۶۷-۱۶۲.

"نقل از" متن پاسخ آیت‌الله گلپایگانی به نامه آیت‌الله العظمی میلانی درباره فاجعه مدرسه فیضیه، "اسناد انقلاب اسلامی: اعلامیه‌ها، اطلاعیه‌ها، پیام‌ها، تلگراف‌ها و نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید (تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴)، جلد ۱، ۱۱۱-۱۱۷؛ نقل بر ۱۵.

<sup>۲۱</sup> غلامحسین سعدی، "شبه‌هنرمند"، در ده شب: شب‌های شاعران و نویسندگان در انجمن فرهنگی ایران-آلمان (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ۲۰۱-۲۰۵؛ نقل بر ۲۰۱.

<sup>۲۲</sup> روح‌الله خمینی، "قانون اساسی و ولایت فقیه - توجه به مسائل اساسی کشور"، ۱۸ آبان ۱۳۵۸، صفحه امام خمینی، جلد ۱۱،

<http://www.jamran.ir/fa/BooksahifeBody.aspx?id=2072>

لکن باید اول، حیاتش را حفظ کرد، بعد بیماری‌اش را [علاج] کرد. مملکت ما یک مملکتی است که پنجاه سال کوشش شده است در این که بیمار و بیمارترش کنند. لکن یک مسائل رؤوسی است که اگر به او رسیدگی نشود، این مریض می‌میرد. یک مسائل دست دوم است که بعد از اینکه حفظ حیات او شد، آن وقت کوشش کنیم برای رفع بیماری‌ها، رفع نابسامانی‌ها.<sup>۲۲</sup> ”پاک‌سازی‌ها“ و ”سالم‌سازی‌های“ آغازین انقلاب نیز بر چنین تشخیص‌های طبیبانه و جراحانه‌ای استوار بود.<sup>۲۳</sup>

دوره جراحانه تصفیه و پاک‌سازی ماه‌های آغازین انقلاب با شتاب به ”مرحله سازندگی“ و ”طرح پیشنهادات سازنده“ در جهت ساختن یک بنای تازه“ انجامید.<sup>۲۴</sup> بدین سان خیال و خرد ایزاری و مهندسانه، که در دهه‌های پیش از انقلاب در شهرسازی، عمران روستایی و گفتمان دولتی تجلی یافته بود، با شوق انقلابی برای ساختن ”نظام اسلامی“ و ”نظام توحیدی“ در آمیخت. با حضور گسترده مهندسان در خیل انقلابیان، دولتمردان، ارتشیان، سپاهیان و جهادگران، خرد ایزاری از شهرسازی و بازسازی روستاها، ”سنگ‌سازی“ و ”مهندسی رزمی“ در جبهه، و بازسازی و نوسازی مناطق جنگی به سیاست‌گذاری، کارزار فرهنگی، نقشه‌های مهندسی فرهنگ سیاسی و دینی، و ”زمینه‌سازی ظهور مهدی“ راه یافت. چیرگی خرد ایزاری و مهندسانه پیامد تنازع علوم در دوره انقلاب فرهنگی نیز بود. در دوره نخستین انقلاب فرهنگی (۱۳۵۹-۱۳۶۱)، خرد چندگانه (polyrational) علوم انسانی و اجتماعی آماج حمله مدام کسانی قرار گرفت که ”نظام توحیدی“ و ”نظام اسلامی“ را همچون سیستم‌های مهندسی دارای عقلانیت و خردی یگانه می‌پنداشتند. در این تنازع، حوزویانی که در پی کسب قدرت سیاسی بودند، خصلت چندنگرشی (multiperspectival) علوم انسانی و اجتماعی را مخالف و محارب با یکتاپرستی و یقین دینی یافتند و با پیوند حوزه و دانشکده‌های فنی و مهندسی شیرازه ”نظام توحیدی“ را فراافکندند. در این هم‌دستی سیاسی، یقین‌مندی و یگانه‌نگری فنی و مهندسی با توحید و وحدانیت خدا یکسان شمرده شد. اگرچه مجتهدان و دولت‌مهندسان در سه دهه پس از انقلاب همچنان از اصالت و معنویت یادکردند، خرد ایزاری که در ساختن ”هندسه و نظام“ جمهوری اسلامی به کار گرفته شد، فرهنگ ایران و اسلام را بر منطقی بوروکراتیک و فنی و دولت‌سالار استوار ساخت.

بدین سان در دهه‌های پس از انقلاب اسلامی بافتی مهندسانه جایگزین بافت بهداشتی و معالجاتی تفکر و اندیشه شد که در آستانه انقلاب مشروطیت شکل گرفته بود. اگر مرحله نخست تجدد ایرانی را که امور حفظ‌الصحتی و سلامت ”اهالی“ محل توجه سیاست‌های دولتی قرار داشت تجدد

بهداشتی بنامیم، مرحله دوم را که در آن به شهرسازی و عمران روستایی توجه شد می‌شود تجدد مهندسانه نامید. تجدد بهداشتی به گسترش دانش و حرفه پزشکی انجامید و پزشکان از موقعیت برتر اجتماعی و مزایای حکومتی برخوردار شدند. تجدد مهندسانه، که با گسترش دانش و حرفه مهندسی همراه بود، بر آمدن مهندسان و شرکت‌های مهندسی در امور حکومتی را در پی داشت. در تجدد بهداشتی، وطن و ملت و کشور و جامعه و فرهنگ و تمدن همچون موجود جاندار فرض می‌شد و متجددان بهداشتی امراض و عفونت و آسیب را ”تشخیص“ داده، برای مداوایش نسخه می‌پیچیدند. در تجدد مهندسانه، اینها همه همچون مواد خام و مصالحی ساختمانی پنداشته شدند و سازندگان متجدد برای زیرسازی، تعمیر، ترمیم، بازسازی، و نوسازی آنها طرح و بودجه می‌دادند. دولت بهداشتی به حکمرانی و سیاست بدن شهروندان توجه داشت و دولت مهندسانه به حکمرانی و قانون‌مندی مکان، فضا، بنا، و سیاست مدنی می‌پرداخت. شهروندان در یکی بیمار و در دیگری عمده و کارگر فرض می‌شدند. اگرچه تجدد بهداشتی و مهندسانه بر دو نوع متفاوت حکمرانی بدنی و مدنی استوار و به دو دوره تاریخی متمایز تقسیم پذیرند، یکی بدون دیگری ممکن نمی‌شد. به همین سبب نیز خرد و خیال طبی و مهندسی گاهی مکمل یکدیگرند و در مواردی نیز هم‌زمان به کار برده می‌شوند.

دوره و گفتمان طبیبانه‌اندیشی را پیشتر در ”تجدد روزمره و آمپول تدین“ بررسی کرده‌ام.<sup>۲۵</sup> آنچه در پی می‌آید کوششی آغازین برای بررسی گفتمان و دوره مهندسانه‌اندیشی در گستره سیاست، فرهنگ، و دین است. تمایز این دوره و گفتمان برای شناخت دقیق‌تر بافت و خرد چندگانه تاریخ اندیشه و

<sup>۲۲</sup> در ماه‌های نخست انقلاب، ”پاک‌سازی اجتماع“ نوعی جراحی قلمداد می‌شد. مثلاً علی اکبر حسنی در شرح تصمیمات دادگاه‌های انقلاب نوشت: ”آری همانطوری که هیچ‌کس به جراح ماهر، برای بریدن شکم و روده بیمار و یا قطع دست و پای و استخوان فاسدش، ایراد نمی‌گیرد و آن را خشونت‌بار و برخلاف انسانیت و عاطفه نمی‌داند، چون سلامت پیکر و بدن بدون آن تهدید می‌شود و پای حیات انسان در میان است، پس به اجرای اصل حکم عادلانه قصاص و حدود، هم نباید ایراد گرفت چون این همه بمنزله جراحی و بریدن و برداشتن عضو فاسد یک اجتماع است و برای هدفی بس مهم، یعنی تأمین عدالت اجتماعی و امنیت عمومی و حیات جامعه انجام می‌گیرد.“ علی اکبر حسنی، ”دادگاه‌های انقلابی و معیارهای مجازات اسلامی“، مکتب اسلام، سال ۱۹، شماره ۴ (تیر ۱۳۵۸)، ۷۵-۸۱ نقل بر ۸۰ برای نمونه دیگری از به کارگیری استعاره جراحی برای پاک‌سازی‌های دوره انقلاب بنگرید: احمد بهشتی، ”پژوهشی درباره مستضعفین (۸) نظر اسلام درباره استضعاف و استکبار“، مکتب اسلام، سال ۲۰، شماره ۹ (آذر ۱۳۵۹)، ۱۶-۲۰، به ویژه ۱۸.  
<sup>۲۳</sup> ”منطبق با مردم، موازی با دولت“، جنبش، شماره ۳۰ (۲۰ اسفند ۱۳۵۷)، ۸ و ۶؛ نقل بر ۸.  
<sup>۲۴</sup> محمد توکلی طرقي، ”تجدد روزمره و آمپول تدین“، ایران نامه، سال ۲۴، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۸)، ۴۲۱-۴۵۸.

# اسلام

بهای اشتراك

سالانه ۲۰۰ ریال  
در کشور: ششماهه ۱۰۰  
سه ماهه ۵۰  
در خارج: سالانه ۴۰۰ ریال

مجله اداره:

خیابان فردوسی - کوچه سام

تلفن: ۸۹۱۹

شماره مسلسل ۶۴

بهای تك شماره ۵ ریال

فلا روزهای جمعه منتشر میشود

سال دوم - شماره ۱۲ - ۲۵ خرداد

۱۳۲۴

برابر ۴ رجب ۱۳۶۴

## إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

### جامعه بیمار چگونه طبابت میشود

قسم دیگر معالجه «پیش‌بینی بیماری است» که آنرا در طب (Prophylaxie) گویند. این نوع معالجه جلوگیری از بروز بیماری است.

در این صورت باید بطیب مصلح در تقویت مزاج بکوشد و بپایش بینی های لازمه بدن را مستعد برای دفاع از هجوم هرگونه بیماری نماید.

پس اگر جامعه‌ای مانند جامعه امروزی ما از هر دو جهت مریض و بیمار باشد لازم است که معالجه الا هم فالا هم را نمود و هر چه زودتر برایت و در طریقه بالابیماری را ازین بردنا خدا نکردهیم که وفای جامعه ما منجر نشود. کوچکترین مسامحه در این باره از بزرگترین جنایتهاست. اینک با آقایان معالجین و مسئولین جامعه خاطر نشان مینمائیم که توده ما از هر دو جهت سخت بیمار میباشد

در مدت بیست سال حکومت دیکتاتوری همه شاهد غلبه عنصر دولتی بر عنصر روحانی بودیم و امروز هم اثر آنرا که ضعف جامعه و انحطاط اخلاقی و هرج و مرج در تمام نشئونات اجتماعی ما میباشد مشاهده میکنیم.

این اختلاف و دو دسته‌گی جامعه ما را به نیستی و زوال و نسل‌آبرانی راه‌بخشای و انهدام می‌کشد.

بر دانایان و معالجین قوم است که با ایجاد تشکیلات روحانی و وزرات دینی این دوئیت را مبدل به یگانگی و اتحاد نموده جامعه بیمار را از هلاک و مرگ حتمی نجات داده به سعادت و فیروزی برسانند در غیر اینصورت حیوة خود آقباان هم مهدد بفاست. «نورانی»

بعلوریکه برای خوانندگان گرامی در شماره قبل بیماری توده را شرح و نشان دادن راه علاج آنرا وعده دادیم، لازم دیدیم که آنچه بنظر ما میرسد در این مقاله برشته نگارش آورده و نظر مصلحین را باین موضوع مهم جلب نمایم. اینک نظریات خود را مینگاریم: راه علاج بیماری و طبابت مرض دو گونه بیش نیست یکی از راه تقویت مزاج در صورتیکه مرض از ضعف آن تولید شده باشد که باصطلاح (Traitement Curatif) گویند.

در این صورت بر طبیب حاذق است که با داروهای مقوی میکروب بیماری را در بدن مریض نا توان نموده و بدین وسیله ریشه مرض را قلع و بدن را قوی نماید. پس اگر جامعه‌ای از حیة ضعف مزاج بیمار شود باید مصلحین بکوشند و ریشه آن ضعف را از بدن بر طرف نمایند و گاهی ضعف مزاج جامعه هم از افراط یا تفریط خود عناصر آن تولید می‌شود یعنی عنصری قوت پیدا کرد عنصر دیگر را ناتوان و ضعیف نماید و در اثر این گونه رفتار مزاج جامعه ضعیف و بالاخره بیمار میشود مثلاً اگر عنصر حکومت و دولت تنها خود را تقویت نموده و بکوشد عناصر دیگر را ضعیف و نا توان کند البته مزاج چنین جامعه از حد اعتدال خارج و طبعاً بیمار خواهد شد و هم چنین اگر عنصر روحانی در فکر تضعیف دولت باشد نیز تولید ضعف در مزاج جامعه خواهد کرد در این صورت راه علاج منحصر بایجاد توازن قوا خواهد بود که باید جانب افراط را از جنبه افراط پائین آورد و جانب تفریط را باندازه لازم بالا برد تا توازن بعمل آید و مزاج از خطر افراط و تفریط مصون گردد.

روشنفکری اجتناب‌ناپذیر است. منظور از "روشنفکری" در اینجا تنها گروه خاص و نخبه‌ای نیست که رسالت رهبری فکری جامعه را داشته، بلکه تعمیم و همه‌فهم شدن اندیشه‌های تخصصی است. با به کارگیری انواع متفاوت خرد پزشکی، اندیشه طبیبانه به تشخیص بیماری و مداوای مریض می‌پردازد. در مقابل، با وقوف به تفاوت‌های درونی رشته‌های مهندسی، اندیشه مهندسانه به طرح و ساختن فرآورده و اجرای پروژه می‌پردازد.<sup>۱۶</sup> اندیشه پزشکی ارگانیک و مداوایی و اندیشه مهندسی فرآورده‌ساز و اجرایی است.

## ۲. مهندسی و مهندسانه‌اندیشی

از نیمه نخستین سده ۱۹ میلادی، طبابت و مهندسی نقش فزاینده‌ای در حکمرانی و کشورداری یافتند. اشاعه بیماری‌های واگیری چون وبا، که سبب‌اش عفونت هوا پنداشته می‌شد، توجه دولت را به حفظ الصحة عمومی و منافع عامه جلب کرد.<sup>۱۷</sup> در روندی که به مرزبندی کشور و پیدایش "دولت فصول" انجامید،<sup>۱۸</sup> اطباء به تأمین بهداشت عمومی و معماران و مهندسان به دفع عفونت از طریق سنگفرش کردن معابر و پرکردن گودال‌ها و خندق‌ها و پوشاندن نهرها و جویبارهای شهری پرداختند. ترکیب "مجلس ولایتی" که در کنار دیگران قرار بود شامل "مهندس ولایتی و طبیب و مساح و معمار ولایتی" باشد، نشانی از اهمیت طبابت و مهندسی در حکمرانی مشروطیت بود.<sup>۱۹</sup> با پیوستگی سیاست بدن و مدن، بهداشت شخص و پاکیزگی شهر وظیفه متقابل "اهالی" (شهروند) و "بلدیه" (شهرداری) در حکمرانی مشروطه بود. کوشش‌های "حفظ‌الصحة" دولت برای پیشگیری از بیماری‌های واگیر به پیدایش نهادهای بهداشتی و حرفه‌ای شدن طبابت انجامید.<sup>۲۰</sup> توجه نامتعارف دولت به پوشش مردان و زنان در دهه‌های آغازین دولت پهلوی نیز از پیامدهای تجدد بهداشتی بود. با تعمیم و همه‌گیر شدن آموزه‌های بهداشتی که با رواج هنجارهای پاستوری و میکروب‌شناسانه‌ای که نظافت و کثافت را جایگزین طهارت و نجاست کرد،<sup>۲۱</sup> شهروندان توجه روزافزونی به آداب بهداشتی یافتند. استحمام، مسواک، بوزدایی، اصلاح سر، و پاکیزه‌پوشی از جمله پیامدهای روزمره و شهروندانه شدن آداب تجدد بهداشتی بود. با شهروندی شدن این آداب،

دولت رفته‌رفته از فضولی در امور بهداشت خانگی معاف شد و بیشتر به مهندسی بهداشتی همچون لوله‌کشی، تهیه آب تصفیه‌شده ("آب لوله") و برق و گاز، گردآوری زباله، تصفیه فاضلاب شهری، خیابان‌کشی و آسفالت کوچه و خیابان، تهیه مسکن و شهرسازی، و دیگر امور زیست‌بومی پرداخت. موفقیت این تسهیلات و نهادها در کاهش مرگ‌ومیر، شرایطی بهداشتی را فراهم آورد که منجر به افزایش جمعیت و رویکرد به تجدد مهندسانه و حکمرانی مکانی شد. در حکمرانی مکانی، دولت از طریق اعمال ضوابط شهرسازی و ساختمان‌سازی فضای زندگی، کار، و تفریح شهروندان را شکل داد و با وضع مقررات عبور و مرور رفتار شهروندان را هدایت کرد. بدین‌سان، امر و نهی حکومتی به شکل روزافزونی در مهندسی مکان و چگونگی استفاده از فضا متجلی شد. اگر چه این روند دهه‌های پیش از انقلاب اسلامی آغاز شده بود، حکمرانی مکانی از جلوه‌های کم‌شناخته جمهوری اسلامی است.

قوانین متعددی که در زمینه عمران شهر و روستا در دهه‌های پیش از انقلاب به تصویب مجلس شورای ملی رسید نشان‌دهنده چرخش توجه دولتی از بهداشت و بهداری به بهسازی و نوسازی است. این چرخش در مقایسه "قانون بلدیة" ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۲۵/۲ جون ۱۹۰۷/۱۲ خرداد ۱۲۸۶ با قوانین شهرداری در نیمه دوم قرن بیستم آشکار است. با هدف اصلی "حفظ منافع شهرها و ایفای حوایج اهالی شهرنشین"، قانون بلدیة اموری را برشمرد که بیشتر جنبه بهداشتی داشت: "مراقبت در عدم قحطی آذوقه شهر به وسائل ممکنه"، "ساختن و پاک نگاهداشتن کوچه‌ها و میدان‌ها و خیابان‌ها از پیاده‌رو و کالسکه‌رو و باغ‌های عمومی و مجاری میاه و زیرآب‌ها و پل‌ها و معابر و غیره و همچنان روشن کردن شهر و تقسیم آب‌های شهری و مراقبت در تنقیه فنوات و پاکیزگی حمام‌ها"، "مراقبت در رفع تکدی و تأسیس دارالمساکین و دارالعجزه و مریض‌خانه‌ها و امثال آن"، "معاونت در اقدامات حفظ‌الصحة و حفظ دواب و حشم و تأسیس دواخانه‌ها و امثال آن"، و "مواظبت در این که معابر شهری موافق نقشه معینی باشد و اقدامات مقتضیه بر ضد حریق

<sup>۱۶</sup> در این نوشته به بررسی بیان مهندسی نمی‌پردازم. برای پژوهش در این مورد بنگرید:

Louis Bucciarelli, "The epistemic implications of engineering rhetoric," *Synthese*, 168.3 (June 2009), 333-356; John Robinson, "Engineering thinking and rhetoric," *Journal of Engineering Education*, 87.3 (July 1998): 227-229.

<sup>۱۷</sup> به مثل در همدان عبدالباقی میرزا نایب‌الحکومه "در انتظام امر ولایت و تحصیل موجبات رفاه و آسایش رعیت کمال اهتمام دارد و به سبب اینکه ناخوشی و بی‌بیشتر از کثافت شهر حاصل می‌شود این روزها قذغن کرده است که سلاح خانه 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 قذغن آکید کرده است که آنچه اسباب ظهور ناخوشی باشد رفع نموده کوچه‌ها و محلات و معابر را پاک و منقح نمایند که استعلا ناخوشی و با در همدان انشاءالله به هم نرسد." "همدان"، وقایع اتفاقیه ۱۲۷ (۲۹ رمضان ۱۲۶۶ [۶ جولای ۱۸۵۳])، ۴.  
<sup>۱۸</sup> برخی از همکارانم شاکي‌اند که چرا معادل انگلیسی "دولت فصول" را نیابورده‌ام. اگر چه می‌توان معادلی برای این مفهوم در زبان‌های اروپایی یافت، واقعیت آن‌ست که این مفهومی عاریتی نیست. دولت فصول، همچون مفاهیم دیگری در که این نوشته به کار گرفته‌ام، حاصل توجه به روند تاریخی در ایران بوده است.

<sup>۱۹</sup> ماده ۱۲۰ "قانون تشکیل ایالات و ولایات و دستورالعمل حکام" ۵ ذیقعدة ۱۳۲۵ آمده بود: اداره ولایتی مرکب است از یک مجلس مشاوره و یک



و سایر بلیات سماوی و ارضی به عمل آید.<sup>۳۴</sup> نظام‌نامهٔ بلدیة خرداد ۱۳۰۹/۱۳۰۹ جون ۱۹۳۰ نیز "وظایف ادارهٔ بلدیة" را از جمله "مراقبت در امور صحتی"، "مراقبت کامل در نظافت و روشنایی و آراستگی شهر"، و "توسعهٔ معابر عمومی و ساختمان پل‌ها" برشمرد.<sup>۳۵</sup> اگرچه "لایحهٔ قانون شهرداری" ۱۱ آبان ۱۳۳۱ و "قانون شهرداری" ۱۱ تیر ۱۳۳۴ "امور بهداشتی" را همچنان از وظایف عمدهٔ شهرداری و انجمن شهر برشمردند، توجه خاصی به "تغییر نقشهٔ شهر" و "ایجاد و توسعهٔ معابر و خیابان‌ها و میدان‌ها و باغ‌های عمومی و اراضی مورد احتیاج برای لوله‌کشی و فاضلاب" و "اسایش عمومی و عمران و زیبایی شهر" داشتند.<sup>۳۶</sup> این توجه در ماده ۶۲-۶۴ "قانون شهرداری" به تشکیل "سازمان فنی و تخصصی ... به منظور بازرسی شهرداری‌ها و تهیهٔ برنامهٔ اصلاحات شهری و ساختمانی" و استخدام "تعداد کافی مهندسين تحصیل کرده که دارای مدارک علمی باشند" انجامید.<sup>۳۷</sup> در ۲۸ اسفند ۱۳۴۲ "وزارت آبادانی و مسکن" برای پاسخ‌گویی به مشکل مسکن و "ایجاد تمرکز و هماهنگی در تهیه و اجرای برنامه‌ها و طرح‌های ساختمانی و تهیهٔ مسکن و همچنین جهت تهیه و اجرای طرح‌های شهرسازی و ده‌سازی" تشکیل شد.<sup>۳۸</sup> با تشکیل این وزارت‌خانه توجه عمرانی دولت در ماده‌های "قانون اصلاح" ۲۷ بهمن ۱۳۴۵ آشکارتر شد. در مادهٔ ۹۷ "به منظور رعایت اصول شهرسازی و بررسی و تصویب نقشه‌های مربوط به امر شهرسازی، تشکیل "شورای عالی شهرسازی" در نظر گرفته شد. در مادهٔ ۹۸، شهرداری‌ها مکلف شدند که "نقشهٔ جامع شهرسازی را که شامل منطقه‌بندی، نحوهٔ استفاده از زمین تعیین مناطق صنعتی، بازرگانی، اداری، کشاورزی، مسکونی تاسیسات عمومی و سایر نیازمندی‌های عمومی شهر باشد تهیه ... و سپس به موقع اجرا بگذارد."<sup>۳۹</sup> در ماده ۹۵ همین قانون شهرداری‌ها مکلف به "تعیین حدود حریم و تهیهٔ نقشهٔ جامع شهرسازی با توجه به توسعهٔ احتمالی شهر" و "تهیهٔ مقرراتی که برای کلیهٔ اقدامات عمرانی از قبیل قطعه‌بندی و تفکیک اراضی، خیابان‌کشی، ایجاد باغ و ساختمان، ایجاد کارگاه و کارخانه و همچنین تهیهٔ مقررات مربوط به حفظ بهداشت عمومی مخصوص به حریم شهر با توجه به نقشهٔ عمرانی شهر،

حریم و نقشهٔ جامع شهرسازی" شدند. بدین‌سان دولت به طرح و تصویب قوانینی پرداخت که شیرازهٔ حکمرانی مکانی را فراهم ساخت. اوج‌گیری نارضایتی عمومی رابطهٔ مستقیمی با دخالت روزافزون دولت در امور ساختمانی و تحدید محدوده‌های شهری و قوانین عبورومرور داشت. بررسی نارضایتی‌هایی از این دست برای فراهم‌آوردن شناختی فرامکتبی از انقلاب ۱۳۵۷ اجتناب‌ناپذیر است.

برنامهٔ عمرانی چهارم، که از فروردین ۱۳۴۷ آغاز شد، توجه خاصی به "افزایش فعالیت‌های آبادانی و بهسازی بخصوص در روستا" داشت. "قانون نوسازی و عمران شهری" در ۷ آذر ۱۳۴۷ برای پیشبرد اهداف عمرانی دولت به تصویب مجلس شورای ملی رسید. این قانون "وظایف اساسی" شهرداری‌ها را "نوسازی و عمران و اصلاحات اساسی و تأمین نیازمندی‌های شهری و اصلاح و توسعهٔ معابر و ایجاد پارک‌ها و پارکینگ‌ها (توقف‌گاه‌ها) و میدان‌ها و حفظ و نگهداری پارک‌ها و باغ‌های عمومی و تأمین سایر تاسیسات مورد نیاز عمومی و نوسازی محلات و مراقبت در رشد متناسب و موزون شهرها" قلمداد و آنها را "مکلف به تهیهٔ برنامه‌های اساسی و نقشه‌های جامع" کرد. این قانون شهرداری‌ها را موظف کرد که براساس نقشهٔ جامع شهر محدوده و حریم شهر را تعیین کنند. چگونگی تأثیر نقشهٔ جامع شهر بر قیمت زمین‌های داخل محدودهٔ شهری جنبهٔ مهمی از این تغییرات است که بررسی در حوصلهٔ این نوشته نیست.

برنامهٔ عمرانی پنجم کشور، که در دی‌ماه ۱۳۵۱ منتشر شد، "مسألهٔ عمران مناطق" را "بر اساس یک نقشهٔ جامع سرزمین" بنا نهاد. این طرح "نحوهٔ توسعهٔ دهات، شهرها و کیفیت توزیع جمعیت و فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی بر پهنه سرزمین و برگرد قطب‌های توسعه" را پیش‌بینی کرد و بر آن بود که به "حل مسائل خاص شهری" پردازد.<sup>۴۰</sup> پس از تصویب برنامهٔ پنجم، "شورای عالی شهرسازی و معماری ایران" در اسفند ۱۳۵۱ برای "هماهنگ کردن برنامه‌ها،" "معیارها و ضوابط و آیین‌نامه‌های شهرسازی" و "طرح‌های جامع شهری" و تدوین "سیاست‌های کلی شهرسازی"

دفترخانهٔ مجلس مشاوره در تحت ریاست حاکم مرکب است از معاون و دو مستشار و مهندس ولایتی و طبیب و مساح و معمار ولایتی و یک نفر معین‌الاداره تمام این اشخاص موسوم‌اند به اعضاء مجلس مشاوره ولایتی.<sup>۴۱</sup> برای حرفه‌ای شدن طبابت بنگرید:

Cyrus Schayegh, *Who is knowledgeable is strong: science, class, and the formation of modern Iranian society, 1900-1950* (Berkeley: University of California Press, 2009).

<sup>۳۴</sup> توکلی طرقي، "تجدد روزمره و آمپول تدین"، ۴۳۰-۴۴۰.

<sup>۳۵</sup> قانون بلدیة، مصوب مجلس شورای ملی، ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۲۵/۱۲ خرداد ۱۳۲۶/۲ جون ۱۹۰۷.

<sup>۳۶</sup> نظام‌نامهٔ بلدیة، "ماده ۲۹، مصوب کمیسیون داخلهٔ مجلس شورای

ملی، مورخ ۹ خرداد ۱۳۰۹/۳۰ می ۱۹۳۰.

<sup>۳۷</sup> نقل قول‌ها بترتیب در "لایحهٔ قانون شهرداری" (۱۱ آبان ۱۳۳۱) و "قانون شهرداری" (۱۱ تیر ۱۳۳۴).

<sup>۳۸</sup> قانون شهرداری" (۱۱ تیر ۱۳۳۴).

<sup>۳۹</sup> به نقل از ماده ۱ "قانون راجع به تأسیس وزارت آبادانی و مسکن". این قانون که مشتمل بر ۱۰ ماده و ۷ تبصره بود در جلسه روز ۲۲ اسفند ۱۳۴۲ شمسی به تصویب مجلس شورای ملی رسید.

<sup>۴۰</sup> قانون اصلاح پارهای از مواد و الحاق مواد جدید به قانون شهرداری مصوب سال ۱۳۳۴، ۲۷ بهمن ۱۳۴۵، مجلس شورای ملی.

<sup>۴۱</sup> برنامهٔ پنجم عمرانی کشور، ۱۳۵۲-۱۳۵۶ (تهران: سازمان برنامه، دی ۱۳۵۱)، ۵۰-۵۱.



## آبادانی و مسکن

دواصل دیگر از اصول انقلاب، به‌ترویج و آبادانی و به‌نوسازی کشور اختصاص یافته است. این دو اصل، اصول هشتم و یازدهم انقلاب است که اولی در سال ۲۵۲۳ و دومی در سال ۲۵۳۶ اعلام شد.

اجرای اصل اول از این دو اصل را سومین سپاه انقلاب ایران یعنی سپاه ترویج و آبادانی عهده‌دار است. این سپاه مرکب از کارشناسان علمی و فنی جوان کشور، اعم از مهندسان رشته‌های کشاورزی، ساختمانی، راهسازی، برق و مکانیک و سایر تحصیل‌کردگان رشته‌های فنی و مهندسی است که قسمتی از دوره خدمت وظیفه خود را در روستاهای کشور می‌گذرانند و مأموریت آنها کوشش در بالا بردن سطح زندگی روستاییان، آشنا کردن آنان با اصول تازه کشاورزی، کمک به‌افزایش تولیدات دامی و زراعی، توسعه و بهبود و ترویج صنایع روستایی، و راهنمایی روستاییان در امور مربوط به‌آبادانی و نوسازی روستاهاست. در همه این موارد برنامه‌های آموزش نظری با آموزش عملی همراه است.

هر «سپاهی ترویج و آبادانی» موظف است شناسنامه‌ای برای منطقه عمل خویش، شامل اطلاعات دقیق طبیعی و انسانی آن منطقه و بررسی وسایل و امکانات و مشکلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و کشاورزی آن و راه‌های این



مسائل را تهیه کند و سپس برنامه‌کنار خود را براساس آن تنظیم و اجرا نماید. این شناسنامه‌ها اساس برنامه‌ریزی لازم برای تهیه فهرست نیازمندی‌های هر دهکده است. وظایف عملی اعضای این سپاه تربیت کشاورزان و کودکان آنها در امور کشاورزی، کشت سبزیها و میوه‌ها، استفاده از کودهای شیمیایی، جلوگیری از آفات، راهنمایی در امر پرورش دام، کمک به‌کشاورزان و روستاییان در کار معالجه دام، ضدعفونی کردن، واکسیناسیون، تلقیح مصنوعی و مرغاری، ساختن کندوها و اصطبلها، باغداری، صنایع دستی، و در عین حال ایجاد نهادهای صحیح در طرز تفکر روستاییان در مورد مسائل کشاورزی و آبیاری و زراعت مکانیزه و امور تعاونی، پرورش شخصیت و استعدادهاى آنان، ایجاد مهارت‌های شغلی در آنان، و ایجاد باشگاه‌های جوانان روستایی است. در این راه سپاهیان ترویج و آبادانی از وسایل سمعی و بصری، فیلم‌های سینمایی، نشریات مختلف کشاورزی، احداث مزارع نمونه و آزمایشی و نظایر آن کمک می‌گیرند. این سپاهیان وظیفه دارند برنامه‌های آموزشی و اجرایی را براساس نیازهای واقعی مردم روستاها و شرایط اقلیمی و امکانات کشاورزی، با مشورت و صلاحدید صاحب‌نظران محلی و تسلید کارشناسان ترویج در رشته‌های گوناگون کشاورزی و دامپروری تهیه کنند تا اجرای آنها با واقع‌بینی و توجه به‌شرایط و مقدرات و نیازهای هر محل همراه باشند.

توازن فعالیت‌های این سپاهیان نشان می‌دهد که این کوششها

محمد رضا پهلوی، بسوی تمدن بزرگ (تهران مرکز پژوهش و نشر فرهنگی سیاسی دوران پهلوی، ۱۳۵۵)، ۱۶۰-۱۶۱.

تأسیس شد. این شورا موظف شد مقولاتی از این دست را بررسی کند: «پیشنهادهای و لوایح شهرسازی و مقررات مربوط به طرح‌های جامع شهری که شامل منطقه‌بندی، نحوه استفاده از زمین، تعیین مناطق صنعتی، بازرگانی، اداری، مسکونی، تأسیسات عمومی، فضای سبز و سایر نیازمندی‌های عمومی شهر.» «طرح جامع سرزمین»، «طرح جامع شهر»، «طرح

تفصیلی»، و «طرح هادی» از مفاهیم اساسی این برنامه بودند که در «قانون تغییر نام وزارت آبادانی و مسکن به وزارت مسکن و شهرسازی و تعیین وظایف آن» شرح داده شدند که در ۳ تیر ۱۳۵۴ به تصویب مجلس شورای ملی رسید. این مفاهیم اساسی در سال‌های پس از انقلاب در برنامه‌ریزی‌های کلان جمهوری اسلامی نیز به کار گرفته

<sup>۳۹</sup>قانون تغییر نام وزارت آبادانی و مسکن به وزارت مسکن و شهرسازی و تعیین وظایف آن، «مشمول بر ۸ ماده و ۵ تبصره پس از تصویب مجلس سنا در جلسه فوق‌العاده روز دوشنبه ۱۳۵۳.۴.۳، در جلسه روز یکشنبه ۱۶ تیر ماه ۱۳۵۳ به تصویب مجلس شورای ملی رسید.

<sup>۴۰</sup>در بخش «حفظ و توسعه فرهنگ و ارزش‌های معنوی» در برنامه پنجم عمران کشور که در دی‌ماه ۱۳۵۱ منتشر شد آمده است: «در برابر هجوم تمدن فنی و مادی، باید ارزش‌های فرهنگی، هنری و اخلاقی را پاس داشت و از طریق آموزش و پرورش، کاربرد وسایل ارتباط جمعی و غیر آن سنت‌های معتبر و ارزش‌های اصیل جامعه را حفظ و احیا کرد و اشاعه داد... باید تفریحات فرهنگی را بر اساس یک سیاست صحیح ملی که به ساختن یک انسان متعادل معطوف باشد تشویق و ترویج کرد. حفظ نهادهای معتبر اجتماعی چون خانواده و حمایت آن در برابر لطمات زندگی جدید از وظایف برنامه ریزان و مصلحان اجتماعی طی دهه‌های آینده خواهد بود. ضمناً ایران می‌تواند از طریق فرهنگ و فی‌المثل از راه رواج سیاحت‌های فرهنگی و ارائه کالاهای فرهنگی (از کالاهای سنتی گرفته تا کالاهای بهترشده نوین) منابع اقتصادی مهمی برای خویش تحصیل کند.» برنامه پنجم عمرانی کشور، ۱۳۵۲-۱۳۵۶ (تهران: سازمان برنامه، دی ۱۳۵۱)، به ترتیب بر ۵۳ و ۴۹.

<sup>۴۱</sup>قسمت‌هایی از دفاعیات مجاهدین خلق ایران (ب.م: سازمان مجاهدین خلق ایران، خرداد ۱۳۵۱)، ۲۱-۲۲.

<sup>۴۲</sup>محمد رضا شاه پهلوی، انقلاب سفید: متن خلاصه شده (تهران: وزارت آموزش و پرورش، بی تاریخ)، ۳۲.

<sup>۴۳</sup>«نوسازی کشور: انقلاب چهره شهرها و روستاها را زیبا کرد»، اطلاعات، شماره ۱۳۹۶۶ (۱۲ آذر ۱۳۵۱). تجدید چاپ شده در مجموعه فرهنگ

انقلاب، بی شماره.

<sup>۴۴</sup>«پیام شاهنشاه به مناسبت گشایش اولین برنامه رادیویی جوانان، ۵ مهر ۱۳۳۷.» به نقل از گزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریامهر (تهران: کتابخانه پهلوی، ۱۳۴۷)، ۲۱۷.

<sup>۴۵</sup>برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریامهر از آغاز سال ۱۳۴۷ تا پایان سال ۱۳۵۱ (تهران: چاپ کیهان، [۱۳۵۲])، ۷.

<sup>۴۶</sup>برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریامهر، ۹۵: از پیام شاهنشاه بمناسبت آغاز سال تحصیلی ۱۳۵۱-۱۳۵۲، اول مهر ۱۳۵۱.

<sup>۴۷</sup>برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریامهر، ۱۰۳: از نطق شاهنشاه در ۵۷ اجلاس کفرانس بین‌المللی کار در ژنو، ۲۴ خرداد ۱۳۵۱.

<sup>۴۸</sup>برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریامهر، ۳۱.

شدند و به چگونگی "توزیع جمعیت" و "تخاد و اعمال سیاست‌ها و تنظیم برنامه‌های جامع و هماهنگ برای تعیین مراکز جمعیت و ایجاد تعادل بین جمعیت و وسعت شهرها در سطح کشور" توجه داشتند.<sup>۳۰</sup> مجموعه این طرح‌های کلان مهندسی حاکمیت دولت را از طریق اعمال ضوابط "نحوه استفاده از زمین‌های شهری" و "وضع دقیق و تفصیلی شبکه عبور و مرور و میزان و تراکم جمعیت و تراکم ساختمانی" بر مکان و فضای زندگی شهری و روستایی اعمال می‌کردند. در روند حاکمیت مکانی، حضور دولت و قوانین حکومتی از طریق برنامه‌ریزی‌های مهندسانه در شیراز شهر و روستا و فضای زندگی روزمره تضمین شد. حاکمیت مکانی، آنچنان که در برنامه پنجم در نظر گرفته شده بودند، در پی آن بود که "شالوده ساختمان یک جامعه نوین با تمدنی بزرگ و شکوفان" را بریزد و به "ساختن یک انسان متعادل" به پردازد.<sup>۳۱</sup> برخلاف این هدف دولتی، تغییرات پرشتاب در زندگی شهری و روستایی و از هم گسیختگی ارزش‌ها و بافت اجتماعی به پیدایش شهروند ناراضی و انقلابی انجامید. همچنان که مسعود رجوی در ۲۷ بهمن ۱۳۵۰ در دادگاه به دفاع از انقلابی‌گری گفت، "وضع طوری است که راه دیگری وجود ندارد و حرف یک نفر و ده نفر نیست. صدها مهندس که مارک جهالت به آنها نمی‌چسبد در این راه‌اند."<sup>۳۲</sup>

با گسترش برنامه‌های عمرانی در دهه ۱۳۴۰/۱۳۶۰، مفاهیم معماری و مهندسی عمران به شیراز گفتمان سیاسی جدیدی را فراهم آوردند. آغاز این دگرگونی در نوشته‌ها و سخنرانی‌های محمدرضا شاه (۱۲۹۸-۱۳۵۹) آشکار بود. ایشان هدف انقلاب سفید را "بنای ایرانی نو و مترقی بر پایه اصولی بسیار مستحکم و نیرومند" معرفی کرد.<sup>۳۳</sup> "توسازی کشور" اصل یازدهم اصول دوازدهگانه "انقلاب شاه و مردم بود" که به قول روزنامه اطلاعات "چهره شهر و روستا را

زیبا کرد."<sup>۳۴</sup> شاه در اجتماع جوانان پیشاهنگ در منظره در ۱۸ مرداد ۱۳۳۵ "تربیت صحیح" جوانان را "اولین قدم در راه بنای ایران نوین و مترقی" دانست. در پیامی به مناسبت گشایش اولین برنامه رادیوی جوانان در ۵ مهر ۱۳۳۷، جوانان را مخاطب قرار داد و گفت: "شما معماران بنای سعادت فرماید." "در پیامی دیگر در ۱۸ آبان ۱۳۴۷ "تاریخ گذشته" را "شالوده حال و آینده" دانسته، گفت: "هیچ ملتی نمی‌تواند بدون توجه به گذشته خویش را به صورت واقع‌بینانه‌ای طراحی کند..."<sup>۳۵</sup> ایشان همچنین به مناسبت آغاز سال تحصیلی در ۱ مهر ۱۳۵۱ "خدمت‌گزاران امور فرهنگی" را "معماران واقعی اجتماع مترقی آینده ایران" قلمداد کرد.<sup>۳۶</sup> در نطقی در حضور ریچارد نیکسون (۱۹۱۳-۱۹۹۴)، رئیس‌جمهور آمریکا، در کاخ نیاوران در ۹ خرداد ۱۳۵۱ از "تجدید ساختمان ملی و تحکیم صلح جهان و همزیستی" سخن گفت. مفاهیمی چون "بنای ایران نوین"، "معماران سعادت"، "معماران واقعی"، "تجدید ساختمان ملی"، "توسازی جامعه"،<sup>۳۷</sup> "پی‌ریزی جامعه‌های مترقی و مرفه و برخوردار از رشد مستمر مادی و معنوی و از عدالت اجتماعی"،<sup>۳۸</sup> "ساختن جامعه مترقی و سعادت‌مند آینده ایران"،<sup>۳۹</sup> "تجدید بنای اجتماعی ایران"،<sup>۴۰</sup> و "ساختن ایران آینده"<sup>۴۱</sup> همه نشان از به کارگیری روزافزون مفاهیم مهندسی و معماری در نگرش شاه برای ساختن "تمدن بزرگ" دادند. در کنار "توسازی"، "سازندگی" از مفاهیم مهمی بود که "جناح سازنده" حزب رستاخیر ملت ایران به کار می‌برد. با شعار "آندیشه و کار سازنده در راه ایران امروز و آینده"، این جناح از "توسازی تشکیلات مملکتی" در دوره رضا شاه یاد کرد، دهه پس از انقلاب سفید را "دهه سازندگی" برشمرد، و "توسازی زندگی سیاسی" را ضروری دانست.<sup>۴۲</sup> "روینا"، "زیربنا"، "ساخت"، و "ساختار" نیز از جمله مفاهیم معمارانه‌ای می‌باشند که در دهه‌های پیش از انقلاب در گفتمان‌های سیاسی متفاوت به کار گرفته شدند.<sup>۴۳</sup> اگرچه انقلاب اسلامی به گسستی

کار برده می‌شود معنای مورد نظر در کادر مسائل اقتصادی جامعه محدود می‌گردد. یعنی زیربنا به نظام اقتصادی حاکم در مرحله معنی از تکامل و به مجموعه روابط اقتصادی جامعه اطلاق می‌شود و متضمن نیروهای مولده و روابط تولیدی که جهات دوگانه تولید بشمار می‌روند می‌باشد. و اما روینا یا بنای فوقانی که گاهی تحت عنوان بنای ایدئولوژیک اجتماع نیز استعمال می‌شود به مجموعه نظریات و بینش‌های سیاسی-قضائی-مذهبی-فلسفی و هنری جامعه و سیستم مؤسسات و ادارات و تشکیلات مربوطه اطلاق می‌گردد. "بنگرید: منوچهر قاطع، "زیربنا و روینا"، مسائل ایران، شماره ۳۸ (مهر ۱۳۴۵)، ۲-۶، نقل بر ۲. بسیاری از ردیات اسلامی بر ماتریالیسم بر مفاهیم مارکسیستی چون روینا و زیربنا استوارند. برای نمونه بنگرید: سید هادی سعیدی، اسلام و سوسیالیسم [تهران، ۱۳۲۶]؛ محمد قطب، انسان بین مادیگری و اسلام، ترجمه سید خلیل خلیلیان (تهران: شرکت انتشار، ۱۳۴۱)؛ عبدالحسین کافی، شناخت علمی: ماتریالیسم، مارکسیسم و اسلام (قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۵۰)؛ مهدی سبحان [بازرگان]، علمی بودن مارکسیسم (تهران: انتشارات بعثت، ۲۵۳۶/۲۵۳۷)؛ عبدالکریم سروش، نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی به ضمیمه نقدی بر روش شناخت (تهران: انتشارات حکمت، خرداد ۱۳۵۷).

<sup>۳۰</sup> برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریمهر، ۹۴؛ از پیام شاهنشاه به مناسبت آغاز سال تحصیلی ۱۳۴۹-۱۳۵۰، اول مهر ۱۳۴۹.  
<sup>۳۱</sup> محمدرضا شاه پهلوی، انقلاب سفید، به نقل از برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریمهر، ۲۱۴.  
<sup>۳۲</sup> "پیام شاهنشاه به مناسبت آغاز برنامه انتشاراتی کشور"، ۲۹ آذر ۱۳۳۸، به نقل از برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان شاهنشاه آریمهر، ۱۸.  
<sup>۳۳</sup> افق‌های آینده ایران: بررسی‌های سیاسی، اقتصادی و بین‌المللی جناح سازنده از کتاب "سوی تمدن بزرگ" (تهران: انتشارات جناح سازنده، فروردین ۲۵۳۷)، ۳.  
<sup>۳۴</sup> منوچهر قاطع در تعریف "زیربنا و روینا" در سال ۱۳۴۵ نوشت: "تحولات سال‌های اخیر کشور و اقداماتی که در زمینه نوسازی وطن ما به وقوع پیوسته به نحوی اجتناب‌ناپذیر جامعه پیشتاز و کلیه عناصر مترقی را با این حقیقت که توفیق در امر روستایی مستلزم زیرسازای مطمئن و دقیق مواجه ساخته است. در این مسأله که زیربنا و روینا مجموعاً نشان دهنده حد پیشرفت و تکامل می‌باشند و فی الواقع لازم و ملزوم یکدیگرند تردیدی نیست. تشریح عملی مفهوم این دو اصطلاح مقصود را روشن‌تر خواهد کرد. در مباحث فلسفی و علوم اجتماعی وقتی اصطلاح زیربنا و روینا به

هویتی و مکتبی انجامید، اشاعه خرد و گفتمان عمرانی در دهه‌های پس از انقلاب نشانه تداوم و گسترش حکمرانی مکانی و مهندسانه است. نقش مهندسان و شرکت‌های مهندسی و پیمانکار در سازماندهی نارضایتی‌های پیش از انقلاب و بهره‌برداری‌های پس از انقلاب از جمله ابعاد ناشناخته انقلاب و بافت قدرت و کلام در جمهوری اسلامی است.

### ۳. نظام اسلامی و اسلام هندسی

مهندسانه شدن فکر اسلامی پیوستگی ویژه‌ای با مفاهیم "نظام اسلامی" و "نظام توحیدی" داشت که از فرآورده‌های جنگ سرد در ایران بود. چالش با کمونیسم و سرمایه‌داری زمینه مناسبی برای برشمردن "مزایای عالی‌ه نظام اسلامی" فراهم آورد.<sup>۵۴</sup> احمد راد در آذر ۱۳۳۸ ضمن کوشش برای معرفی اسلام چون گزینه‌ای برتر در بین "اشتراکیت" و سرمایه‌داری، مدعی شد که "اسلام نخستین نظام سیاسی و اجتماعی جهانی است که وحدت بشریت را مقرر داشته و بین بشر برادری را برقرار نموده و اساس وحدت بشری را بر محبت و اخوت و تعاون مستقر ساخته است."<sup>۵۵</sup> راد به همین روش انتزاعی که "اصول آن از اقوال علماء دین و دانشمندان فن اخذ شده" بود، افزود: "نظام سیاسی و اجتماعی و اصول اقتصادی و اخلاقی اسلام نظامی است منحصر بفرد. نه قبل از آن چنین نظامی بوده و نه بعد از آن خواهد آمد. این نظام، نظام اسلامی است و بس. نه جمهوری است، نه دموکراسی، و نه سلطنتی، و نه دیکتاتوری، و همچنین نه اشتراکیت، نه سرمایه‌داری. قوانین و اصول اسلام به هیچ یک از اصولی که بشر ساخته و پرداخته ارتباط ندارد. قوانینی است که خالق وضع و به وسیله رسول خدا ابلاغ فرموده است."<sup>۵۶</sup> سید ابوالفضل موسوی زنجانی نیز همچون احمد راد با گزینش و آمیختن آرای مکاتب متفاوت، در خرداد ۱۳۴۲ مدعی شد که "نظام اسلامی هم از نظر فلسفه، و هم از نظر هدف، نظام مستقلی است... بنابراین هیچ کدام از عناوین مذکوره را که هریک از آنها فلسفه مخصوص بخود دارد، نمی‌توانیم و نباید در آنجا به کار برده، و مثلاً بگوئیم که نظام اسلام دموکراسی است، و یا سوسیالیستی، و سرمایه‌داری است، و یا اشتراکی. آنچه مسلم است، و ما فعلاً در مقام توضیح آن نیستیم، محسنات همه آنها در اسلام موجود است و نقائص هیچ کدام در آن یافت نمی‌شود،"<sup>۵۷</sup> محمد مجتهدی شبستری همانند دیگران، در تکرار همین نکته در آذر ۱۳۴۴ گفت: "باید توجه داشت نظام اقتصادی اسلام نظام خاصی است که هم از افراط‌ها و ستمگری‌های ناشی از سیستم سرمایه‌داری غربی برکنار است، و هم از تندروی‌ها و انحرافات سیستم کمونیسم."<sup>۵۸</sup> محمد محمدی گیلاتی در اسفند ۱۳۴۴ گزیده‌ای از سفره افکار و اندیشه‌های

اجتماعی متفاوت را "نظام اسلامی" معرفی کرد و بیان داشت که "نظام اسلامی فعلاً به صورت یک عقیده و فریضه‌ای بیش نیست که اجرای آن عقده دل‌فرزندان با شهامت و مبارز اسلام است..."<sup>۵۹</sup> بنیادگذاران و پیروان سوسیالیست‌های خدای پرست،<sup>۶۰</sup> سازمان مجاهدین خلق ایران<sup>۶۱</sup> و کسانی چون عطاءالله شهاب‌پور، مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳)، علی شریعتی (۱۳۲۲-۱۳۵۶) از این تبار بودند که با آمیختن انتزاعی آرمان‌های اجتماعی و سیاسی متفاوت، "نظام" فکری آراستند که در حین بدعت و تقلد، ادعای فطرت و اصالت اسلامی نیز داشت. مثلاً شریعتی از "زیربنای توحید" یاد کرد و توحید را "زیربنای مکتب اسلام" شناخت.<sup>۶۲</sup> با الهام از نوشته‌های گاستون باشلارد (Gaston Bachelard, 1884-1962)، شریعتی "طرح هندسی مکتب" (۱۳۵۰) را عرضه کرد و به بازاندیشی "اسلام به عنوان یک اعتقاد دینی" پرداخت.<sup>۶۳</sup> برای همه‌فهم کردن اهمیت "شکل هندسی هیأت فکری و

<sup>۵۴</sup> "پرتوی از نوار آسمانی"، مکتب تشیع، شماره ۱ (شهریور ۱۳۳۸)، ۱۷-۳۷؛ نقل بر ۳۰.

<sup>۵۵</sup> احمد راد، "رابطه عقل و دین"، مکتب تشیع، شماره ۲ (آذر ۱۳۳۸)،

۱۲۷-۱۳۵؛ نقل بر ۱۳۴.

<sup>۵۶</sup> راد، "رابطه عقل و دین"، ۱۳۵.

<sup>۵۷</sup> سید ابوالفضل موسوی زنجانی، "نظام اجتماعی اسلام"، مکتب تشیع،

شماره ۱۰، (خرداد ۱۳۴۲)، ۱۶۱-۲۰۰؛ نقل بر ۱۷۱.

<sup>۵۸</sup> محمد مجتهد شبستری، "نظری به فلسفه تحریم ربا"، مکتب اسلام، سال ۷، شماره ۲ (آذر ۵۷)، ۳۸-۴۱.

<sup>۵۹</sup> محمد محمدی گیلاتی، "عقده جهان نو"، معارف جعفری: نشریه دینی و

علمی حوزه علمیه قم، سالنامه ۶ (اسفند ۱۳۴۴)، ۱۶۰-۲۷۰؛ نقل بر ۱۶۶.

<sup>۶۰</sup> برای مهمترین اثر خدابپرستان سوسیالیست بنگرید: مردم ایران: ارگان جمعیت

آزادی مردم ایران، شماره ۱۴ (شهریور ۱۳۳۳) شماره ۵۷ (مرداد ۱۳۳۳). از

شماره ۱۹ (۲۰ فروردین ۱۳۳۲) عنوان روزنامه بدین سان ثبت شد: مردم ایران:

ارگان جمعیت آزادی مردم ایران (سوسیالیست‌های خدابپرست). هیئت اجراییه

جمعیت بدین قرار بودند: محمد نخشب، حسین راضی، مهندس علی اکبر

نوشین، معین‌الدین مرعائی، مهندس محمد پاکزاد، علی شریعتمداری، و دکتر

حائری روحانی. اعضای علی‌البدل شامل حسین شیروانی، احمد سمعی، و

مهندس اصغر آروین بود. (شماره ۱۸ [۱۷ فروردین ۱۳۳۲]، ۳). محمد نخشب

از چهره‌های برجسته این جمعیت بود. برای نمونه آثارش بنگرید: مجموعه آثار

دکتر محمد نخشب (تهران: انتشارات جایخش، ۱۳۸۱).

<sup>۶۱</sup> از جمله آثار بنیان‌گذاران سازمان مجاهدین خلق عبارتند: شناخت: متدولوژی

(مهر ۱۳۵۱). برای نقادی بر نگرش مجاهدین بنگرید: بیژن جزینی، مارکسیم

اسلامی یا اسلام مارکسیستی (ب.ج.: راه فدایی، [۱۳۸۲])؛ برای بازنگری

مارکسیستی به اعتقادات بنیادین مجاهدین بنگرید: بیانیه اعلام مواضع

ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران (ب.م.: سازمان مجاهدین خلق ایران،

آذر ۱۳۵۵). همچنین بنگرید به "نامه رفیق مجاهد مجتبی طالقانی به پدرش،

مبارز راستین آیت‌الله سید محمود طالقانی، اردیبهشت ۱۳۵۵، ۱۳۱-۱۴۵.

<sup>۶۲</sup> علی شریعتی [علی امیدوار]، زیربنای توحید (قم: انتشارات نصر، [۱۳۵۷]). در

این نوشته شریعتی "توحید" را از جمله "عنوان زیربنای جامعه‌شناسی" تفسیر

کرد و در شرح "زیربنای اجتماعی" گفت: "بنام استروکتور یعنی ساختمان اساسی

و پایه زیرین بنایی که تمام اتماد جامعه بر رویش استوار است و یکی هم نهادها

و سومی هم روابط فرعی و علائم اجتماعی که مجموعاً رونا یا substructure

نام دارد. پس تمام این ستون‌ها و همه این روابط یعنی "روبنای اجتماعی"،

شکلشان و نوعشان بستگی به شکل و نوع زیربنای جامعه دارد." (۳۲ و ۳۳).



اعتقادی و تصویر ذهنی "اسلام، ایشان بین دانستن و شناختن هدفمند تفاوتی معمارانه قائل شد: اطلاعات زیاد و معلومات متفرق داشتن، اما زیربنای جهان بینی نداشتن، مثل این است که همه مصالح ساختمانی را داشتن، اما طرحی و هدفی برای این که چه می خواهیم بسازیم نداشتن. کسی که طرح بنایی در ذهن و هدفی برای ساختن ندارد، اگر انبوه متراکم این همه مصالح ساختمانی را نداشته باشد راحت تر است.<sup>۶۴</sup>

با بازپردازی معمارانه مفاهیم شیعی و عرضه نمودارهای هندسی از ارتباط انسان، جامعه، ایدئولوژی و جهان بینی، شریعتی اسلام را "به عنوان یک مکتب فکری و به عنوان یک ایدئولوژی" باز شناساند.<sup>۶۵</sup> با همین روش در سال ۱۳۵۱ "طرح کلی یی از اسکلت اصلی ساختمان [ی]" را فراریخت که "شیعه یک حزب تمام" شد. شریعتی در اسلام شناسی خاطر نشان ساخت: "مطلبی که اینک به آن

<sup>۶۳</sup>گسست معرفتی (coupure épistémologique/epistemic break) یکی از مهمترین مفاهیمی بود که گستون بشلار معرفی کرد. این مفهوم نقشی اساسی در اندیشه تامس کوهن، لویی آلتوسر و میشل فوکو داشت. "چرخش هنجاری" کوهن و "سامان گفتمانی" فوکو هر دو بر شناخت تاریخی از گسست معرفتی استوارند. آلتوسر نیز با به کار گرفتن این چرخش نشان داد که مارکس جوان و مارکس متاخر تفاوتی معرفتی دارند. آشنایی شریعتی با مقوله ای اینگونه که در نوشته هایش مشاهده می شود درباره "زوم نو کردن مذهب" نوشت که اسلام "بعنوان دینی در ظرف سنتی جامعه ها و در کالبد تمدن ها و فرهنگ هاست که جسمیت عینی خارجی پیدا می کند و باین صورت است که در مسیر تحولات تاریخ، فرسایش می یابد، و احتیاج به نوسدن، تغییر فرم، لباس، روابط و زبان دارد... بعد از مدتی باید طرف هایی را که زائیده شرایط اجتماعی و تاریخی است و تغییر می یابد، عوض کرد، که اگر طرف این حقیقت مقدس را عوض نکنیم، مطروفش از بین می رود." برخلاف مارکس و آلتوسر و فوکو که به تغییر همگام طرف و مطروف نیز توجه داشتند، شریعتی که مورد حمله پی در پی شریعتمداران در اوایل سال های ۱۳۵۰ بود، تاکید داشت که "مقصود از نو شدن، حقیقت ثابتی که خود اسلام است، نیست. وقتی افرادی می گویند، باید در افکار مذهبی مان تجدید نظر شود، و بینش مذهبی نو گردد، و دین را باید بزبان این عصر و متناسب و شایسته این نسل، تبلیغ کرد، مسلماً بمعنی تغییر دین نیست." (علی شریعتی، اسلام شناسی [تهران]: بی نام، ۲/۴/۵۱، ۴۴۰-۴۴۱).

<sup>۶۴</sup>شریعتی، اسلام شناسی، ۱۹.

<sup>۶۵</sup>شریعتی، اسلام شناسی، ۳-۴.

<sup>۶۶</sup>علی شریعتی، شیعه یک حزب تمام، دفتر اول، بخش اول، سخنرانی در تالار حسینیه ارشاد به تاریخ دوم آبان ماه ۱۳۵۱  
<http://www.shariatihome.com/Collection.aspx>

<sup>۶۷</sup>شریعتی، اسلام شناسی، ۲-۳.

<sup>۶۸</sup>شریعتی، اسلام شناسی، ۴ و ۱۸.

<sup>۶۹</sup>سعید حجاریان، "زنده باد اصلاحات!" آیین، شماره ۴ (مهر ۱۳۸۵)، ۱۱-۱۷، نقل بر ۱۲.

<sup>۷۰</sup>ابوالحسن بنی صدر، روش شناخت بر پایه توحید (بی مکان: بی ناشر، ۱۳۵۴)، ۱.

<sup>۷۱</sup>علی تهرانی، طرح کلی نظام اسلامی، با پیشگفتاری از حمید عنایت (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۵۶/۲۵۳۶)، ۲۰. این نوشته در تاریخ ۲۴ صفر ۱۳۹۶ (۲۷ فوریه ۱۹۷۶) نوشته شده بود.

می پردازم حاصل توجهی است که اخیراً به من دست داده است، توجه بسیار هیجان آمیزی که از درگیری انگشت احساسم در نکته ای، به گشایش کلاف پیچیده سردرگمی راه نمونم شد.<sup>۶۴</sup> این هیجان همان بازنگری هندسی به اسلام بود که "گسستی معرفتی" در افکارش را در پی داشت.<sup>۶۵</sup> همان گونه که شریعتی در مقدمه اسلام شناسی یادآور شد، پس از این رویکرد هندسی نگرشش به اسلام دگرگون شد: "آنچه از حالا به بعد درباره اسلام شناسی می گویم بعنوان تکمیل کتاب اسلام شناسی خواهد بود، و اینکه می گویم "تکمیل" نه باین معنی است که آنچه را در کتاب اسلام شناسی طرح شده بیشتر توجیه و یا تفسیر خواهم کرد، بلکه اساساً اسلام شناسی ای که الان شروع می کنم، با آن کتاب هیچ شباهتی ندارد، آن کاری بود جدا و این کاری است، جدا. هم متدش فرق دارد و هم محتویاتش."<sup>۶۶</sup> در این رویکرد بود که به ترسیم "شکل هندسی هیأت فکری" و شرح "زیربنا و روبنای اعتقادی" پرداخت.<sup>۶۷</sup> در این بازنگری، شریعتی "مصالح" اسلام را بر طرحی برگرفته از مارکسیسم بنا نهاد که در آن توحید، جهان بینی، اسلام، ایدئولوژی، امت، جامعه ایده آل؛ و انسان ایده آل برابر امام معرفی شد. سعید حجاریان که به این جنبه اندیشه شریعتی توجه داشت، با تقسیم بندی مهندسانه نوشت: "... دو سر طیف اصلاح دینی یکی تجدید و دیگری تجدد است. اما راه های میانه هم وجود دارند، از جمله راه واسازندگانی مانند مرحوم دکتر شریعتی است که معتقد به حفظ مصالح دین و تغییر مهندسی آن بود. یعنی تجدید هندسه دین با مصالح قدیم؛ حفظ مصالح و تغییر معماری متناسب با مقتضیات زمان. واسازندگان بازسازی میکنند، اگر مصالح کم آوردند، از مکاتب دیگر می گیرند و مصالحی را هم که زیاد آمد، دور می ریزند."<sup>۶۸</sup>

#### ۴. نظام توحیدی و سیستم شاهنشاهی

با اوج گیری جنبش انقلابی در دهه ۱۳۵۰، "نظام توحیدی" و "نظام اسلامی" که نخست در رویارویی با مارکسیسم در دوره جنگ سرد ارائه شده بود به بدیلی در برابر "نظام شاهنشاهی" تبدیل شد. ابوالحسن بنی صدر که از جمله منادیان "روش شناخت بر پایه توحید" بود باور داشت "ما باید آینده را در وجود خودمان حال کنیم." ایشان در سال ۱۳۵۴ با همین آینده نگری و "روش توحیدی" به طرح "اصول پایه و ضابطه های حکومت اسلامی" و "طرح یک نظام کلی اجتماعی" پرداخت.<sup>۶۹</sup> علی تهرانی نیز، که از مجتهدان انقلابی بود، در همان سال "طرح کلی نظام اسلامی" را ارائه داد و به شرح "اعضای پیکره این نظام اجتماعی و تعیین موضع و تاثیر هریک از آن اعضاء در این نظام" پرداخت.<sup>۷۱</sup> مهندس محمدحسین بنی اسدی نیز با به



م. شیرزاد [محمدحسین بنی اسدی]، توحید و تفکر سیستمیک (تهران: کانون نشر حنیف، ۱۳۵۷).

زنجانی (ت. ۱۳۱۳)، متولی مدرسهٔ حقانی، نیز باور داشت که "بازسازی جامعه در این مرحله حساس تاریخ بدون یک نظام سالم اخلاقی امکان‌پذیر نیست." ایشان برای پیشبرد این امر در خرداد ۱۳۵۸ خواهان "روح‌تکانی" شد: "بر همهٔ ملت مسلمان است که شدیداً به اندرون خویش و افکار و روحيات و خصلت‌های روحی خود مراجعه و یک نظام اخلاقی سالمی مطابق با جامعهٔ توحیدی در

کارگیری مفاهیم مهندسی صنایع به "اثبات هماهنگی فلسفهٔ توحید بطور کلی و قرآن به طور اخص با فلسفه و روش و تئوری عمومی سیستم‌ها" پرداخت.<sup>۷۳</sup> ایشان باور داشت که روش سیستم‌ها "با فلسفه توحید هماهنگ تر است و از آنجا که قرآن نیز از جانب خداوند است و نتیجتاً یک منظومه وحدت یافته است، بنابراین با استفاده از روش سیستم‌ها (منظومه‌ها) میتوان نسبت به شناسایی آن به طور موثر اقدام کرد."<sup>۷۴</sup> بنی اسدی با به‌کار گرفتن روش سیستمیک در بازشناسی قرآن ایشان امیدوار بود که بتواند "باعث هدایت از وضع موجود به وضع مطلوب" شود و بتوان "وضع نامطلوب را در جهت وضع مطلوب تغییر" دهد.<sup>۷۵</sup> بنی اسدی، که از مشاوران مهندس بازرگان در دولت موقت بود، انقلاب اسلامی را دارای "هدف سیستمی" دانست و "طرح جهاد سازندگی با چنین هدف و نگرشی در اردیبهشت ماه ۱۳۵۸ تهیه و به کنفرانس استادان ارئه گردید و پس از ارائه و تصویب رهبری در ۲۶ خرداد ۱۳۵۸ به مرحله اجرا گذارده شد."<sup>۷۶</sup> محمد جواد سهلانی (۱۳۱۶-۱۳۸۱)، مدیر مسئول مجلهٔ جهاد: ارگان جهاد سازندگی، نیز از جمله نمایان روش سیستم‌ها بود و چون بنی اسدی این بینش را برای تفسیر قرآن به کار گرفت.<sup>۷۷</sup>

به منزلهٔ جایگزینی برای نظام شاهنشاهی، در سال‌های نخست انقلاب، پیاده کردن و ساختن "نظام توحیدی" و "سیستم الهی" اهداف بسیاری از انقلابیان اسلامی بود.<sup>۷۸</sup> مثلاً در مکتب اسلام طی مقاله‌ای در اسفند ۱۳۵۷ "آرمان نهضت" جایگزین ساختن "نظام توحیدی" به جای "نظام طاغوتی" برشمرده شد.<sup>۷۹</sup> محمد مفتاح (۱۳۰۷-۱۳۵۸) که از چهره‌های شاخص جنبش اسلامی و عضو شورای انقلاب بود، در بهار ۱۳۵۸ "تغییر نظام طاغوتی به نظام توحیدی" را از "دید قرآن" شرح داد.<sup>۸۰</sup> حسین حقانی

راسل. ل. اکاف (Russell L. Ackoff, 1919-2009) می‌باشد:

Redesigning the future: a systems approach to societal problems (New York: Wiley, 1974)

<sup>۷۳</sup> در مورد تفکر سیستمی بنگرید، کیومرث پربانی (مترجم)، "تاریخچهٔ اندیشه‌های سیستمی"، هدهد، سال ۳، شماره ۲ (تیر ۱۳۶۰)، ۱۲۱-۱۳۳. این مقاله ترجمه بخشی از کتاب زیر است:

I. V. Blauberg, V. N. Sadovsky, and E. G. Yudin, *Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems* (Moscow: Progress Publishers, 1977).

<sup>۷۴</sup> "چگونه کاخ‌های استبداد فرو ریخت"، مکتب اسلام، سال ۱۸، شماره ۱۲ (اسفند ۱۳۵۷)، ۷۵-۷۸، نقل بر ۷۶.

<sup>۷۵</sup> محمد مفتاح، "فلسفهٔ انقلاب و حکومت"، مقالات و بررسی‌ها: نشریهٔ گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۳۲-۳۳ (بهار ۱۳۵۸)، ۱-۹، نقل بر ۱.

<sup>۷۶</sup> حسین حقانی زنجانی، "بسوی یک نظام سالم اخلاقی"، مکتب اسلام، سال ۱۹، شماره ۳ (خرداد ۱۳۵۸)، ۴۶-۵۰، نقل بر ۴۶ و ۴۷.

<sup>۷۷</sup> مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ۱، جلسه ۱۶۹، شماره ۱۰۶۲۹

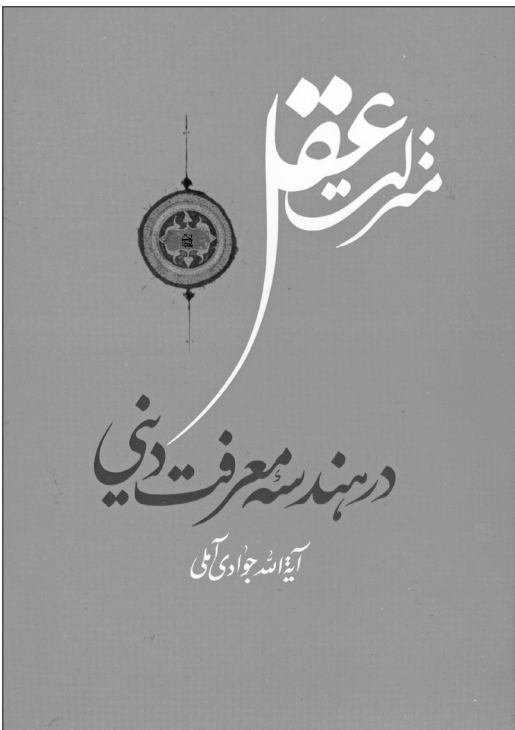
<sup>۷۸</sup> محمد حسین بنی اسدی (م. شیرزاد)، توحید و تفکر سیستمیک (تهران: کانون نشر حنیف، ۱۳۵۷)، ۸۳. در این کتاب بنی اسدی به معرفی "روش سیستم‌ها" پرداخت و باور داشت که "این روش با فلسفهٔ توحید هماهنگ‌تر است و از آنجا که قرآن نیز از جانب خداوند است و نتیجتاً یک منظومهٔ وحدت یافته است، بنابراین با استفاده از روش سیستم‌ها (منظومه‌ها) می‌توان نسبت به شناسایی آن به طور موثر اقدام کرد." (۶).

<sup>۷۹</sup> بنی اسدی، توحید و تفکر سیستمیک، ۶.

<sup>۸۰</sup> بنی اسدی، توحید و تفکر سیستمیک، ۶.

<sup>۸۱</sup> محمدحسین بنی اسدی، "نگاهی به نگرش و روش سیستمی در حل مسائل سیستم‌های فرهنگی-اجتماعی"، چشم انداز ایران (تیر/مرداد ۱۳۸۵)، ۲۸-۳۶، نقل بر ۳۶.

<sup>۸۲</sup> برخی از آثار سهلانی عبارتند: کاربرد روش سیستم‌ها به ضمیمهٔ تعبیر قرآن آربری (تهران: بعثت، ۱۳۵۰؟)؛ "مشروعیت و حکومت دینی"، کیهان فرهنگی، شماره ۱۹۴ (آذر ۱۳۸۱)، ۴۲-۴۳؛ "معرفی کتاب: The Holy Qur'an"، نامهٔ علوم انسانی، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۹)، ۱۸۹-۱۹۶؛ "اسلام و هنر تربیت"، کیهان فرهنگی، شماره ۱۹۶ (بهار ۱۳۸۱)، ۶۰-۶۳. کاربرد روش سیستم‌ها ترجمه بخشی کتاب معروف



عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶).

حیات معنوی خود به وجود آورند. یعنی هر فردی موظف است که برای انطباق با وضع تازه برای به ثمر رساندن اهداف عالی اسلامی به اصطلاح 'روح تکانی' کند و از صفات، آنچه را که با هویت توحیدی جامعه ما منافات دارد دور بریزد و آنچه که موجب شرک و دوری از سعادت و آسایش و رفاه مسلمانان می‌باشد به مغز و روح خود راه ندهد.<sup>۸۴</sup> حقانی در تیرماه ۱۳۶۰ نیز در مجلس

شورای اسلامی اعلام کرد، "ما با تمام شیره جانمان آماده‌ایم تا آنکه نظام اسلام در تمام ابعادش با همه قواعدش، با همه دستوراتش در جامعه ما پیاده شود...<sup>۸۱</sup> با همه تفاوت‌ها،

اغلب انقلابیان اسلامی همچون مصطفی فومنی حایری (ت. ۱۳۲۹) "ایدئولوژی انقلاب" را "اسلام به عنوان یک مکتب، به عنوان یک سیستم در نظام" می‌دانستند.<sup>۸۱</sup> علی حاجتی کرمانی (۱۳۱۶-۱۳۷۹) به نقل از محمد باقر صدر (۱۳۱۳-۱۳۵۹)،<sup>۸۲</sup> "اندیشه توحیدی و توحید اعتقادی" را شالوده حکومت دانست و گفت: "اسلام یک انقلاب و

دگرگونی بنیادی و جامع‌الاطراف است که بر پایه توحید به عنوان جوهر ایدئولوژی اسلامی همه نواحی و شئون زندگی انسان را در بر گرفته و هیچ‌گونه جدایی و فاصله‌ای میان اعتقاد و سایر ابعاد حیات قائل نیست و وجه اجتماعی و حکومتی اسلام در ارتباطی بنیادی نظام یافته و ارگانیک با محتوای عقیدتی و معنوی و اخلاقی آن دارد."<sup>۸۳</sup> در این نگرش سیستمی، "نظام توحید و نظام شرک" دو نگرش

ناسازگار پنداشته شدند که در اوج رقابت‌های سیاسی سال‌های آغازین انقلاب، به بیان احمد بهشتی (ز. ۱۳۱۴)، به "حزب الله و حزب شیطان" تقسیم شدند: "در برابر همه این احزاب و گروه‌های مشرک، یک حزب داریم که همان حزب الله است. افراد این حزب، در چارچوبه معیارهای اصیل توحیدی و اسلامی، می‌اندیشند و حرکت می‌کنند."<sup>۸۵</sup>

عبدالکریم سروش نیز از منظری دیگر مارکسیسم را "ایدئولوژی شیطانی" خواند و بر این باور بود که "این اندیشه را به حقیقت می‌باید القای شیطان و کام‌اهریمن خواند...<sup>۸۴</sup> از چنین نگاهی دانشگاه نیز که "همچون مسجد ضرار... پایگاه کفر و شرک و نفاق" پنداشته شده بود، به نام "انقلاب فرهنگی" در ۱۵ خرداد ۱۳۵۹ بسته شد.<sup>۸۷</sup> این تعابیر دینی و سیاسی غالباً بر شناخت تک‌خردانه فنی و مهندسانه استوار بودند، شناختی که به نام توحید و

(۱ تیر ۱۳۶۰)،

<sup>۸۱</sup>حایری فومنی در مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ۱، جلسه ۱۹۸، شماره ۱۰۸۲۵ (۲۵ مرداد ۱۳۶۰).

<sup>۸۲</sup>محمد باقر صدر، مقدمه‌ای بر بینش اجتماعی اسلام، ترجمه کریم جعفری (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۵۶).

<sup>۸۳</sup>علی حاجتی کرمانی، "مبانی طرح و ویژگی‌های حکومت اسلامی"، در سهایی مکتب اسلام، سال ۲۲، شماره ۱ (فروردین ۱۳۶۱)، ۵۱-۵۴ و ۳۹، نقل به ترتیب بر ۵۴ و ۳۹.

<sup>۸۴</sup>احمد بهشتی، "نظام توحید و نظام شرک: مرام نامه حزب الله و حزب شیطان"، مکتب اسلام، سال ۲۱، شماره ۷ (مهر ۱۳۶۰)، ۵۰-۶۰، نقل بر ۶۰. شعار "حزب فقط حزب الله" بیان چنین بینشی بود. برای تفسیری از این شعار در روزهای انقلاب بنگرید: پرویز اوصیاء، "حزب فقط حزب الله: تحلیلی کوتاه از شعار حزب فقط حزب الله"، آبدگان، شماره ۳۲۸۱ (۱۶ بهمن ۱۳۵۷)، ۸.

<sup>۸۵</sup>عبدالکریم سروش، ایدئولوژی شیطانی (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵)، ۷۱. این کتاب پیشتر با عنوان ایدئولوژی شیطانی (دگماتیسم نقابدار) دو سخنرانی دیگر (تهران: یاران، ۱۳۶۰) چاپ شده بود.

<sup>۸۶</sup>"دگماتیسم نقابدار" عنوان یک سخنرانی بود در دانشگاه تهران که ابتدا در مجله سروش و سپس به صورت دفتری جدا به طبع رسید." ("مقدمه طبع اول"، ایدئولوژی شیطانی، (۱۱)

<sup>۸۷</sup>"نقل از "اسارت فرهنگی هدیه مخالفان با انقلاب فرهنگی"، دانشگاه انقلاب، شماره ۱ (۲۳ خرداد ۱۳۶۰)، ۲۰-۲۳، نقل بر ۲۲. کی از اهداف

انقلاب فرهنگی از آغاز اسلامی کردن علوم انسانی و اجتماعی بود که "غربی‌شاهنشاهی" خوانده می‌شدند. مثلاً بنگرید: دانشگاه انقلاب: ارگان جهاد دانشگاهی نوشته‌های زیادی در نقد علوم انسانی به چاپ رساند. از جمله بنگرید: "تقدی بر ماهیت رشته‌های علوم انسانی دانشگاه‌های غربی-شاهنشاهی ایران" دانشگاه انقلاب، شماره ۲ (مرداد ۱۳۶۰)، ۱۹-۲۰، ۴۶، ۴۹؛ "ویژگی‌های دانشگاه استعماری"، دانشگاه انقلاب، شماره ۳ (شهریور ۱۳۶۰)، ۳۳، ۴۵؛ "علوم انسانی...؟!": دانشگاه انقلاب، شماره ۶ (آبان ۱۳۶۰)، ۱۷-۱۸، ۵۶؛ "نقش و اهمیت علوم انسانی در انقلاب فرهنگی"، دانشگاه انقلاب، شماره ۶ (آبان ۱۳۶۰)، ۳۶-۳۸، ۶۲؛ "پیش تحقیقی بر مبانی کفر

در علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه‌ها"، دانشگاه انقلاب، شماره ۸ (بهمن ۱۳۶۰)، ۳۲-۳۳، ۵۸-۵۹؛ "بازهم علوم انسانی"، دانشگاه انقلاب، شماره ۹ (اسفند ۱۳۶۰)، ۱۲-۱۳، ۶۶.

یکتاپرستی و "جهان بینی خدامرکزی" در سال‌های پس از انقلاب در شیراز تفکر دینی رسوخ کرد.

## ۵. از پاکسازی به بازسازی

اگرچه جنبش اسلامی طیف‌های متفاوتی داشت، اغلب آنها در آستانه انقلاب نگرشی سیستمی و تک‌خرد از توحید داشتند. این نگرش تک‌خرد پیامد کوشش روشنفکرانی بود که در دهه‌های پس از انقلاب مشروطیت در پی تقارن علم و دین بودند. در روند هماهنگی علم و دین، خرد علمی رفته‌رفته همان خرد الهی پنداشته شد و توحید نیز به سیستمی یگانه و قانونمند تحلیل یافت.<sup>۸۸</sup> این دریافت تک‌خرد را مهندس مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳) در راه طی شده، که نخستین بار در سال ۱۳۲۷ به چاپ رسید، چنین شرح داد: "دانشمند عملاً معتقد است که هیچ چیز طبیعت بی اساس و منشأ نبوده و یک نظم واحد متقن ازلی در سراسر دنیا جریان دارد. خداپرست چه می‌گوید؟ او می‌گوید دنیا دارای مبدأ و اساس بوده یک نظم واحد ازلی قادری بنام خدا بر سراسر آن حکومت می‌کند. تنها تفاوت در این است که عالم صحبت از "نظم" می‌کند و موحد "ناظم" را اسم می‌برد. قرآن هم غیر از این چیزی نمی‌گوید"<sup>۸۹</sup> پیش از بازرگان، عطاءالله شهاب‌پور در "نظام آفرینش" پس از ذکر آن که "مواد تشکیل دهنده عالم در تمام کرات یکسان است"، نتیجه گرفت: "خوب پیش خود مجسم کنید که دانشمندان روشن فکر چه استفاده عظیمی از این کشف می‌کنند. خوب ببینید که این موضوع چه تأیید شگرفی نسبت به نظر توحیدی یک نفر موحد است. این عالم عظیم و این خلقت لایتنهای با وجود تمام عظمتش دارای نقشه واحد و منظم و مرتبی است چرا که آفریننده و پدیدآورنده آن یکی ست و جز یکی نیست."<sup>۹۰</sup> اگرچه بازرگان و هم‌تباران فکری‌اش نظم و خرد علمی را برای شناخت متجددانه دین به خدمت گرفتند،

در آستانه انقلاب اسلامی مهندسی سیستم‌ها و مدیریت صنعتی به خدمت ساختن "نظام توحیدی" درآمد. بدین سان، برداشت‌ها و نقشه‌های مهندسانه مکتبی طرح و نقشه الهی پنداشته شد. "اطاعت از عقل، اطاعت از حاکمیت خداست" مصداق این رویکرد ابزاری در خرد دینی بود.<sup>۹۱</sup> این خرد ابزاری یقین‌پسند و یگانه‌خواه جایگزین انتقادات و تذکرات دینی‌ای شد که با بیان طبی از فساد و بیماری‌های اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی و جنسی دوره پهلوی شکوه داشت.

پس از پیروزی انقلاب "تصفیه" و "پاکسازی" گسترده سازمان‌های دولتی و کارخانه‌ها آغاز شد. این کوشش‌ها که بر نگرش طبی جراحانه از هیأت اجتماع استوار بود، مثلاً در "لایحه قانونی مربوط به پاکسازی و ایجاد محیط مساعد برای رشد نهادهای انقلاب در وزارتخانه‌ها و دانشگاه‌ها و بانک‌ها و مؤسسات و شرکت‌های دولتی" به شورای انقلاب اجازه داد "با مراجعه به پرونده‌ها و سوابق کارکنان مؤسسه صورت آن عده از کارکنان را که با ساواک منحل هم‌کاری داشته‌اند و یا عدم صلاحیت آنان به اثبات رسیده باشد و یا اشتها به فساد اخلاق و نادرستی دارند و یا زائد تشخیص داده شوند" از خدمت برکنار و بازنشست کند.<sup>۹۲</sup> لویحی این چنین نیز برای "تصفیه و پاکسازی سازمان اداری وزارت دادگستری"، کانون و کلاء و کانون‌های کارشناسان رسمی وزارت دادگستری، و "واحدهای تولیدی صنعتی-خدماتی و کشاورزی" تصویب شد. در "دستورالعمل پاکسازی در واحدهای تولیدی" علاوه بر اخراج کارکنانی که "با ساواک منحل هم‌کاری داشته و یا مشهور به رشوه‌خواری و اختلاس بوده و یا اینکه با دستگاه ظلم و حزب رستاخیز هم‌کاری داشته و قلم و یا بیان و فکر آنان در تقویت دستگاه‌های ظلم" به کار رفته بود، اخراج کسانی که "باعث تعطیل و کم‌کاری و اخلال در تولید شوند" نیز گنجانده شد.<sup>۹۳</sup> بدین ترتیب

<sup>۸۸</sup> برای روایتی از کوشش برای "تقارن دانش و دین" بنگرید: توکلی طریقی، "تجدد روزمره و آمبول تدین"، بخصوص ۴۳۰-۴۴۰. چگونگی سازگاری دانش و دین در سال‌های پس از انقلاب از جمله جدلهایی بود که به میبخت "اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌ها" انجامیده است. شاید این گفته عبدالله جوادی آملی را که "علم از آن رو که علم است، الهام الهی است" و "علم اگر علم است نمی‌تواند غیراسلامی باشد" نتیجه بیش از یک قرن کوشش برای نزدیکی "دانش و دین" دانست (عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی [چاپ ۳؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷]، ۱۴۴ و ۱۴۵).

<sup>۸۹</sup> مهدی بازرگان، راه طی شده (چاپ ۵؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴)، ۷۲. بازرگان بدین نتیجه رسید که "پیشرفت علوم نه تنها عالم طبیعت‌شناس را به جانی آورده است که عملاً موحد می‌باشد، بلکه صفات ثبوتیه خدا را خیلی بهتر از فقها و مدرسین درک می‌کند. درست است که او الله اکبر به لفظ نمی‌گوید ولی بزرگی و وسعتی که از دنیا یعنی از مصنوع خدا فهمیده است و قدرتی که حتی در درون یک اتم سراغ دارد میلیون‌ها برابر آن چیزی است که در قرون سابق با هیئت یونانی فرض می‌نمودند. . . دانشمند میکروبی‌شناس امروزی هم به مراتب بهتر از فقهای دین تصور ریزه‌کاری‌های طبیعت و لطافتی را که به دست خالتی آن پرداخته شده است

می‌نماید". (بازرگان، راه طی شده، ۷۴-۷۵)

<sup>۹۰</sup> عطاءالله شهاب‌پور، "نظام آفرینش"، آیین اسلام، شماره ۶۱ (۴ خرداد ۱۳۲۴)، ۳.

<sup>۹۱</sup> احمد بهشتی، "حاکمیت و اطاعت: اطاعت خدا، مکتب اسلام، سال ۲۱، شماره ۱۲ (اسفند ۱۳۶۰)، ۲۰-۲۳. آیت‌الله خمینی نیز پیشتر در شرح جامعه توحیدی گفت: "در اسلام یک حکومت است و آن حکومت خدا، یک قانون است و آن قانون خدا، و همه موظفند به آن قانون عمل کنند. تخلف از آن قانون هیچ کس نباید بکند. قانون عدل است، عدالت است، جامعه عدل و جامعه‌ای که در آن عدالت اجرا بشود." بنگرید: روح‌الله خمینی، "برداشت‌های غلط از اصطلاح 'جامعه توحیدی' برای فریب جوانان"، ۱۰ مهر ۱۳۵۸، صحیفه امام خمینی، جلد ۱۱.

<http://www.jamran.ir/fa/BodysahifBody.aspx?id=2173>

<sup>۹۲</sup> "لایحه قانونی مربوط به پاکسازی و ایجاد محیط مساعد برای رشد نهادهای انقلاب در وزارتخانه‌ها و دانشگاه‌ها و بانک‌ها و مؤسسات و شرکت‌های دولتی" روزنامه رسمی، شماره ۱۰۰۷۴ (۲ مهر ۱۳۵۸).

<sup>۹۳</sup> "شورای انقلاب جمهوری اسلامی، "لایحه قانونی مربوط به پاکسازی در واحدهای تولیدی صنعتی - خدماتی و کشاورزی،" روزنامه رسمی، شماره ۱۰۳۴۳ (۸ شهریور ۱۳۵۹).



۱۰. دوسطر به آخر صفحه یک کلمه اشتباه است «شرائط کور در ماده ۹» را خط بزیند بندهای «الف وب وج ود» ماده ۸.  
دوم - صفحه دوسطر به آخر صفحه «در فصل ۳ و یا رعایت ماده ۳۸» یعنی «سواد» را خط بزیند «ماده» کنید و «۳۹» را «۳۸» کنید. ۴ و ۵ هم خط میخورند. یعنی اینطور میشود.  
«در فصل ۳ و یا رعایت ماده ۳۷ به جرائم زیر رسیدگی خواهند کرد»  
تکته دیگری که جناب آقای شبستری تذکر میدادند در یادداشتها بود ولی دقیق کنترل نکردم در صفحه ۴ هشت سطر به آخر صفحه بند ۴ جرائم مربوط به بعد از انقلاب (دوتا بند چهار داریم یکی بند ۴ و چهارم سیاسی و نظامی داریم یکی بند ۴ جرائم مربوط به بعد از انقلاب داریم).  
۵- فعالیت به نفع گروههایی که فعالیت آنها ممنوع اعلام گردیده در محیط اداره.

عبارت «مخالف نظام جمهوری اسلامی ایران» را خط زدیم (یکی از نمایندگان این پیشنهاد اصلاحی است) خیر، پیشنهاد اصلاحی نیست معذرت میخواهم قسمت سوم را باستناد به فرمایش آقای شبستری تذکر می‌دهم و شاید در رأی گیری به نتیجه قطعی برسیم من الان خودم صد درصد اطمینان ندارم.

نایب رئیس- آقای درویش چه چیزی که گزارش را تغییر بدهد که نمیشود. یکی از نمایندگان- نظر آقای شبستری را که نمیشود شما جزو گزارش قرار دهید.

درویش- مسأله نظر نیست.  
نایب رئیس- آقای درویش شما گزارشتان را شروع کنید.  
درویش- اجازه بفرمایید مسأله نظر شخصی نیست حتی پیشنهاد ایشان در یادداشتهای بنده هم بود صد درصد من اطمینان ندارم کدامیک تصویب شده اگر اشتباه از من هم هست بگوئید ازینده است.

نایب رئیس- خوب دیگر تمام شد.  
درویش بسم الله الرحمن الرحیم، گزارش از کمیسیون کار و امور اداری و استخدامی به مجلس شورای اسلامی.

لايهحه بازسازی نیروی انسانی که در تاریخ ۱۳۰۹/۱/۲۱ با تقدیم فوریت تقدیم مجلس شورای اسلامی و به کمیسیون مشترک کار و امور اداری و استخدامی ارجاع شد در جلسات متعدد این کمیسیون با حضور نمایندگان نخست وزیر و توجه به نظرات کمیسیونهای فرعی مورد بحث و بررسی و دقت قرار گرفت و با تغییرات و اصلاحاتی پس از قریب ۳۰ جلسه تصویب و اینک برای تصویب نهائی گزارش آن ضمن ۶۰ ماده با ۱۷ تبصره تقدیم مجلس شورای اسلامی می‌گردد والسلام.

بسم الله الرحمن الرحیم، لایحه قانونی بازسازی نیروی انسانی وزارتخانه‌ها و موسسات دولتی و وابسته به دولت.  
مقدمه. ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل.

از آنجا که تاوأم انقلاب اسلامی ایران جز با تغییرات بنیادی در تمام شؤون جامعه میسر نیست نتیجتاً انقلاب و دگرگونی در سیستم و بهره‌های اداری که یکی از مهم‌ترین ارکان سلطه رژیم طاغوت بوده‌اند ضرورتی اجتناب ناپذیر خواهد بود.

بدین منظور بازسازی نیروی انسانی ادارات و مؤسسات آموزشی و دیگر نهادها از وجود افرادی که بنحوی از انحاء در گذشته و حال مانع استقرار رشد و گسترش انقلاب اسلامی ایران بوده و هستند و نیز افرادی که صلاحیت اشتغال در سراز دولتی و وابسته به دولت را در جمهوری اسلامی ندارند بعنوان مقدمه‌ای بر سبب برای دگرگونی و اسلامی شدن نظام اداری ضروری بنظر می‌رسد. زیرا تغییر نظام با وجود عوامل و افرادی که از ارزشهای منطقی رژیم گذشته تغذیه میشوند. امری غیرممکن و محال میباشد. و نیز با این هدف که وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی و وابسته به دولت و همچنین سراز آموزشی همچون یک موجود زنده سالم به فعالیت سازنده مشغول بشود کارکنان و کارمندان متعهد و مؤمن و معتقد به نظام جمهوری اسلامی که از شکل کنونی ادارات در رنجند ضمن آنکه بتوانند مسؤولیت و وظیفه انسانی و اجتماعی خود را انجام دهند مورد حمایت قرار گرفته و با احساس امنیت شغلی و امیدو نشاط به رشد و تعالی خود محیط کار خود نیز بپردازند و بالاخره به منظور جلوگیری از هرگونه تشتت و بی نظمی در این امر

کمیسیونها و در تجدید سازمان کمیسیونها که این خودش یک تجربه‌ای هم خواهد بود زمانی که ما کل آئین نامه را به مجلس خواهیم آورد ان شاء الله این تجربه خواهد بود که در آن موقع نمایندگان وقتی میخواهند رایج به سواد اظهار نظر بکنند این قسمت از آئین نامه باز تجربه هم رویش شده آزمایش هم رویش انجام شده اگر چنین چیزی را سواقت بفرمایند ما تصمیم گرفتیم که این تعداد از سواد را بصورت طرح دوفوریتی به مجلس بیاوریم ولی نه به آن صورت که یکی، یکی این سواد رویش بحث بشود پیشنهاد بشود مخالف و سواقت که خودش چند روز طول میکشد ما میخواهیم هم وقت مجلس گرفته نشود و هم این سواد که یقیناً بهتر از سواد فعلی آئین نامه است جایگزین بشود و ما بتوانیم بصورت قانونی کمیسیونها را تجدید سازمان بدهیم اگر چنین چیزی مورد تأیید شما نمایندگان باشد و تمهید باشد که اینطوری برخورد کنیم ما با مسأله، ما تقاضا کنیم بصورت طرح، پانزده نفر اضافه کنند برای هفته آینده در اولین جلسه مطرح کنیم. (انصاری - مخالف) آقای شبستری قبل نوبت گرفتند.

محمد مجتهد شبستری - بسم الله الرحمن الرحیم، آقای موسوی من میخواهم عرض کنم اینکه آئین نامه به چه کیفیت باید به تصویب برسد در مجلس قانون برایش وضع شده یادتان هست که چندی قبل اینجا یک قانونی وضع شده که آئین نامه جدید به چه کیفیت بایستی بتصویب برسد حالا سواقت اینجوری آقایان آن قانون را لغو نکنند آن قانون به قوت خودش باقی است و اگر آقایان اینجا همینجوری موافقت کنند و خلاف آن قانون عمل بشود آن تصویب خلاف قانون خواهد بود بنابراین تنها راه این است که چون قانون وجود دارد آن چند ماده مربوط به کمیسیونها را بصورت طرح دوفوریتی بیاورید به مجلس اما طبق همان قانونی که چندی پیش اینجا در کیفیت تصویب آئین نامه تصویب شد طبق آن چند ماده به تصویب برسد. والا یک چیزی میشود که تصویب آن ارزش قانونی ندارد.

نایب رئیس - بله خوب تذکر به لحاظ رعایت آئین نامه درست است ولی توجه بفرمایید که ما هدفمان این است که هم وقت از مجلس گرفته نشود و هم آن کاری که کمیسیون آئین نامه کرده الان به درد ما بخورد شما میفرمایید اشکال آئین نامه‌ای دارد خوب خود مجلس میتواند بگوید این مقدار از مواد آئین نامه از آن قانونی که در آئین نامه روش خاصی را بیان کرده مستثنی از آن باشد خود آقای شبستری قبل از یک مورد دیگر همین پیشنهاد را میکردند که ما بگوئیم این آئین نامه جدید منتهای آن ماده مربوط در آئین نامه که میگوئید روش تصویب آئین نامه چیست منتهای آن تصویب میکنیم این راه دارد یعنی مجلس میتواند در مورد آئین نامه خودش هرگونه تصمیم بگیرد فقط مسأله این است که دو سوم رأی را میخواهد من تنها نظرم این است که ما اگر به این کیفیت عمل پیش برویم چه نتایجی خواهیم گرفت و آن زیانهای آئین نامه‌ای که احیاناً بعضی از سواد رعایت نمیشود آن چه مقدار است و خود مجلس هم در مورد آن میتواند تصمیم بگیرد حالا یک سواقت هم صحبت کنند.

مجید انصاری - با عرض معذرت میخواستم یک اشکال آئین نامه بگویم اجازه بفرمایند من بعنوان مخالف با اصل مسأله صحبت کنم بعد سواقت صحبت کنند.

نایب رئیس - عرض شده که ادامه بحث در آئین نامه را میگذاریم برای یک وقت دیگر متأسفانه هنوز شورای نگهبان نرسیده ما تا رسیدن شورای نگهبان یک دقایقی را تنفس میدهیم و بعد ان شاء الله شروع میکنم.

(جلسه ساعت ۹/۱۵ بعنوان تنفس تعطیل و در ساعت ۱ صبح مجدداً تشکیل شد)

۷ - طرح لایحه قانونی بازسازی نیروی انسانی وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی و وابسته به دولت

نایب رئیس - لایحه بازسازی مطرح است مخبر کمیسیون کار و استخدامی تشریف بیاورند من قبلا هم از گزاره‌های که از شورای نگهبان کردیم عذر خواهی میکنم چون اداره قوانین غفلت کرده بود که دیروز نامه کتبی را به شورای نگهبان برساند و دیر رساند و لذا آقایان قصوری نداشتند آقای درویش گزارش کمیسیون در مورد لایحه را مطرح بفرمایند.

درویش (مخبر کمیسیون) - بسم الله الرحمن الرحیم، قبل از اینکه شروع کنم یکی دوتا اشتباه جایی هست عرض میکنم اصلاح بفرمایید یکی صفحه ۴ ماده

پاکسازی به "وابستگیان رژیم سابق" محدود نشده بلکه شمار بسیاری از مبارزانی را در بر گرفت که آینده متفاوتی را پس از پیروزی انقلاب انتظار داشتند. این دگرگونی موقعیت طیف وسیع انقلابیان دگراندیش نشان دهنده دگردینی گفتمان قدرت بود. "دستورالعمل پاکسازی در واحدهای تولیدی-صنعتی-خدماتی و کشاورزی،" مصوب ۲۳ تیر ۱۳۵۹، جلوه‌ای از این دگرگونی شرایط و گفتمان قدرت بود: "از آنجا که دشمنان انقلاب اسلامی ایران از خارج ما را در محاصره اقتصادی گذارده‌اند و از داخل هم به کمک جیره‌خواران خود به عناوین مختلف دست به خرابکاری و ایجاد اغتشاش در واحدهای تولیدی زده‌اند و از آنجا که پیروزی انقلاب اسلامی ایران علیه سازش سران کفر با پیشبرد امر تولید و اسلامی شدن محیط کار رابطه نزدیک دارد، لذا پاکسازی اسلامی در واحدهای تولیدی، صنعتی، خدماتی و کشاورزی ضروری به نظر می‌رسد، لذا هر چه زودتر می‌بایستی به این امر مهم رسیدگی نموده تا محیط واحد تولیدی از توطئه‌های عوامل وابسته به جهان‌خواران غرب و شرق و رژیم سرنگون‌شده پهلوی تصفیه گردد."۹۴ با این منطق انقلابی هر آن‌کس که با "اسلامی‌کردن" موافق نبود وابسته به جهان‌خواران و "رژیم سرنگون شده" برشمرده شد.

با هدف بنیان‌گذاری حکومت اسلامی، به تدریج مفهوم معمارانه "بازسازی" جایگزین مفاهیم بهداشتی "تصفیه"، "پاکسازی" و "سالم‌سازی" شد.۹۵ این جایگزینی در "قانون بازسازی نیروی انسانی وزارت‌خانه‌ها و مؤسسات دولتی و وابسته به دولت"، که در ۵ مهر ۱۳۶۰ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید، آشکار بود. در این قانون از جرائمی نام برده شد که بسیاری از آنها در شمار

"جرائم مربوط به بعد از انقلاب اسلامی" بودند، از جمله "عدم رعایت حجاب اسلامی" و "عضویت فرق ضاله". . . و یا عضویت در سازمان‌هایی که مرام‌نامه و اساس‌نامه آنها بر نفی ادیان الهی مبتنی باشد.۹۶" قربان‌علی دری نجف‌آبادی (ت. ۱۳۲۴) مخبر "کمسیون کار و امور اداری و استخدامی" درباره ضرورت تصویب این قانون که نخست در تاریخ ۲۱ بهمن ۱۳۵۹ به مجلس تقدیم شده بود گفت:

از آنجا که تداوم انقلاب اسلامی ایران جز با تغییرات بنیادی در تمام شئون جامعه میسر نیست نتیجتاً انقلاب و دگرگونی در سیستم و مهره‌های اداری که یکی از مهمترین ارکان سلطه رژیم طاغوت بوده‌اند ضرورتی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. بدین منظور بازسازی نیروی انسانی ادارات و مؤسسات آموزشی و دیگر نهادها از وجود افرادی که بنحوی از انحاء در گذشته و حال مانع استقرار و رشد و گسترش انقلاب اسلامی ایران بوده و هستند و نیز افرادی که صلاحیت اشتغال در مراکز دولتی و وابسته به دولت را در جمهوری اسلامی ندارند بعنوان مقدمه‌ای بس حیاتی برای دگرگونی و اسلامی شدن نظام اداری ضروری به نظر می‌رسد.۹۷

در این قانون، برای نخستین بار از "بازسازی" بجای "پاکسازی" و "تصفیه" استفاده شده است. در هنگام بررسی این لایحه "که قبلاً به صورت پاکسازی مطرح شده بود [و] حالا بازسازی نیروی انسانی نام‌گذاری شده،"۹۸ نمایندگان مجلس، چون علی موحدی ساوجی (۱۳۲۲-۱۳۸۰)، "تصفیه و بازسازی و یا پاکسازی" را مترادف یکدیگر استفاده می‌کردند.۹۹ جایگزینی "پاکسازی" با "بازسازی" بر نگرشی استوار بود که

۹۴ در این خصوص همچنین بنگرید: شورای انقلاب جمهوری اسلامی، "دستورالعمل پاکسازی در واحدهای تولیدی-صنعتی-خدماتی و کشاورزی، مصوب ۲۳ تیر ۱۳۵۹.

۹۵ حزب توده ایران در ۲۴ مهر ۱۳۵۸ "طرح اجمالی برای نوسازی ارتش" را عرضه کرد. در این طرح پیشنهادی، "در مرحله نخستین، ارتش باید از وابستگی آزاد و از عناصر ضد خلقی پاکسازی شود." (مردم، شماره ۶۷، ۲۴ مهر ۱۳۵۸)، همچنین بنگرید: طرح‌های پیشنهادی حزب توده ایران درباره دگرگونی و نوسازی جوانب گوناگون جامعه ایران [تهران]: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۸، ۱۴-۲۱.

۹۶ "قانون بازسازی کارشناسان رسمی دادگستری" که در ۱۳ خرداد ۱۳۶۵ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید نمونه دیگری از به‌کارگیری عاملانه مفهوم مهندسانه "بازسازی" به جای مفهوم پزشکی "پاکسازی" بود. بنگرید: مجلس شورای اسلامی، "قانون بازسازی کارشناسان رسمی دادگستری،" مصوب ۲۴ خرداد ۱۳۶۵. ۹۷ مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ۱، جلسه ۱۹۷، شماره ۱۰۷۹۸ (۲۲ مرداد ۱۳۶۰)، ۲۰.

۹۸ نقل از محمدعلی رجایی (۱۳۱۲-۱۳۶۰)، نخست وزیر وقت، در مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ۱، جلسه ۹۷، شماره ۱۱۸۶۵ (۲۸ دی ۱۳۵۹)، ۳۱.

۹۹ نقل از علی موحدی ساوجی (۱۳۲۲-۱۳۸۰) در مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ۱، جلسه ۱۹۷، شماره ۱۰۷۹۸ (۲۲ مرداد ۱۳۶۰)، ۲۲. ۱۰۰ نقل از مقدمه "قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران" که در ۲۴ آبان ۱۳۵۸ به تصویب مجلس بررسی نهایی قانون اساسی رسید.

۱۰۱ نقل از علی موحدی ساوجی در مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ۱، جلسه ۱۹۷، شماره ۱۰۷۹۸ (۲۲ مرداد ۱۳۶۰)، ۲۲.

۱۰۲ "تفسیرهای تک‌خردانه از "توحید" فراوانند. برای مثال، احمد حامد مقدم، در شرح نظام اسلامی نوشت: "با توجه به آنچه در مورد تعریف و خواص سیستم" گفته شد، درباره سیستم اسلامی باید گفت آنچه در تمامی عناصر این سیستم مشترک بوده و تمامی این عناصر و به بیان دیگر تمامی سیستم بر مبنای آن پایه‌ریزی شده و تشکیل یافته "توحید" است، یعنی عناصر تشکیل دهنده نظام اجتماعی اسلام هر کدام به عنوان یک خرده-سیستم و همچنین تمامی عناصر این خرده-سیستم‌ها به عنوان یک سیستم، همگی بر مبنای توحید استوار گشته است، نظام خانوادگی، نظام قشریندی اجتماعی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و بالاخره تمامی سیستم اسلامی بر مبنای توحید قرار دارد." بنگرید: احمد حامد مقدم، "طرح زیر بنا و پایه‌های اساسی جامعه اسلامی،" مشکو، شماره ۹ (زمستان ۱۳۶۴)، ۱۳۵-۱۵۲، نقل بر ۱۳۷-۱۳۸. ۱۰۳ محمدحسین بنی‌اسدی (م. شیرزاد)، توحید و تفکر سیستمیک (تهران:

جمهوری اسلامی را از آغاز "نظام الهی" و جانشین "نظام شاهنشاهی" و قانون اساسی جدید را "راهگشای تحکیم پایه‌های حکومت اسلامی و ارائه‌دهنده طرح نوین نظام حکومتی بر ویرانه‌های نظام طاغوتی" می‌دانست.<sup>۱۰۰</sup> در این دیدگاه "سیستم اداری و کل نظام جمهوری اسلامی" سیستم یگانه، منسجم و تک‌خردی پنداشته می‌شد.<sup>۱۰۱</sup> این انسجام و خرد یگانه بر میل و خیالی ایدئولوژیک و مکتبی تکیه داشت که آینده ایران را همچون طرح کنترل‌پذیر مهندسی و معماری می‌پنداشت. با این پیش‌فرض که منطقی و خرد چندگانه نافی یگانگی خداست، "توحید" یگانه دستاویز مکتبی برای مونتاژ و عرضه سیستم‌های تک‌خرد به نام اسلام بود.<sup>۱۰۲</sup>

اهمیت روزافزون بازسازی و نوسازی و بهسازی نشان از جایگاه ویژه مهندسان در بافت قدرت در سال‌های پس از انقلاب دارد. این جایگاه در شمار مهندسانی که به مقام وزارت رسیدند آشکار بود. در کنار مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳)، نخست‌وزیر موقت جمهوری اسلامی، یدالله سجایی (۱۲۸۴-۱۳۸۱)، عباس امیرانظام، مصطفی چمران ساوجبی (۱۳۱۱-۱۳۶۰)، علی‌اکبر معین‌فر (ت. ۱۳۰۷)، مصطفی کتیرایی، عباس تاج، محسن یحوی (ت. ۱۳۲۱)، محمدحسین بنی‌اسدی از جمله وزیران و مشاوران مهندس بازرگان در نخستین کابینه جمهوری اسلامی بودند.<sup>۱۰۳</sup> یدالله سجایی-مهندس زمین‌شناسی-وزیر طرح‌ها و برنامه‌ها در دوره وزارت مهدی بازرگان بود. عبدالله جاسبی، که مهندس صنایع و مدیریت فنی بود، در دوره نخست وزیری محمدعلی رجایی (۱۳۱۲-۱۳۶۰) "معاونت نخست‌وزیر در امور طرح‌ها و برنامه‌ها" را

بر عهده داشت. با افزایش مشکلات ناشی از انقلاب و جنگ و تحریم اقتصادی، مهندسان در کابینه‌های دوران جنگ نقش مؤثرتری یافتند.<sup>۱۰۴</sup>

با براندازی "نظام طاغوتی"، جهاد سازندگی از نخستین نهادهای مهندسی پس از انقلاب بود که برای سرعت بخشیدن به "یجاد نظام توحیدی" تشکیل شد.<sup>۱۰۵</sup> جهاد سازندگی در اصل جایگزین سازمان‌ها و نهادهایی چون "سپاه ترویج و آبادانی" شد که پیش از انقلاب اسلامی برای پیشبرد "انقلاب سفید" در نوسازی و بهسازی روستاها کوشا بودند. با آغاز جنگ هشت ساله ایران و عراق، جهاد سازندگی در کنار پروژه‌های عمران روستایی در "مهندسی رزمی" نیز مشارکت داشت. با نظارت ستاد مرکزی بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده،<sup>۱۰۶</sup> شرکت‌های مهندسی مشاور و پیمانکار وابسته به جهاد سازندگی از امکانات اعتباری بی‌نظیری برای کارآفرینی و استخدام مهندسان برخوردار شدند.

دو دوره ریاست جمهوری اکبر هاشمی رفسنجانی به علت اهمیت بازسازی و نوسازی در آن سال‌ها، همچون دوره پس از انقلاب سفید، "دوران سازندگی" نامیده شد.<sup>۱۰۷</sup> مهندسان در کابینه‌های رفسنجانی، محمد خاتمی و محمود احمدی‌نژاد نقش مهم‌تری در بافت قدرت یافتند.<sup>۱۰۸</sup> اغلب وزرای مهندس هم در نهادهای انقلابی و هم در شرکت‌های مشاور و پیمان‌کاری که در اجرای پروژه‌های بازسازی سهم بودند مشارکت داشتند. با آمیزش از خودگذشتگی مجاهدانه و کارآفرینی و کارفرمایی مهندسان، وزرای انقلابی و شرکت‌هایشان به اجرای بیش از ۴۸۰ لایحه و مصوبه‌ای پرداختند که

<sup>۱۰۶</sup> روش و تشکیلات اجرایی بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده، مصوبه هیئت وزیران، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۶۱.  
<sup>۱۰۷</sup> در این باره بنگرید: سیمای سازندگی، زیرساخت تمدن اسلامی ۱۴۰۰: روایتی از هشت سال سازندگی در دوران ریاست جمهوری آیت‌الله هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶-۱۳۷۸ (تهران: نشر کلید، ۱۳۷۶).  
<sup>۱۰۸</sup> از جمله وزرای مهندس کابینه نخست احمدی‌نژاد عبارتند از: علیرضا علی‌احمدی (متالورژی)، حمید بهبهانی (عمران)، محمد سلیمانی (مخابرات)، پرویز کاظمی (صنایع)، عبدالرضا مصری (زمین‌شناسی)، علیرضا طهماسبی (مکانیک)، علی‌اکبر محرابیان (عمران)، داوود دانش‌جعفری (عمران)، محمدمهدی زاهدی (ریاضی)، محمدحسین صفارهندی (راه و ساختمان)، محمود فرشیدی (شیمی)، مسعود میرکاظمی (صنایع)، صادق محصولی (عمران)، مصطفی محمدنجار (مکانیک)، محمدناظمی اردکانی (مخابرات)، محمد سعیدی‌کیا (راه و ساختمان)، حمدرضا اسکندری (مهندسی کشاورزی)، کاظم وزیری همامنه (مکانیک)، غلامحسین نوزری (نفث)، پرویز فتاح (عمران). در این کابینه تنها کامران باقری‌لنکرانی در پزشکی تخصص داشت. بجز چند نفری که در حقوق و مدیریت تخصص داشتند، منوچهر متکی تنها متخصص علوم اجتماعی و بین‌الملل بود در این کابینه بود.

کانون نشر حنیف، ۱۳۵۷).  
<sup>۱۰۴</sup> وزرای مهندس دوره جنگ در کابینه مهندس میرحسین موسوی عبارت بودند از: سید محمد غرضی (الکترونیک)، محمد تقی بانکی (عمران)، مصطفی هاشمی طبا (نساجی)، مرتضی نبوی (علوم)، محمدهادی‌نژاد حسینیان (راه و ساختمان)، محمد علی نجفی (ریاضی و علوم کامپیوتری)، کمال‌الدین یادآور نیک‌روش (برق)، شهاب‌گنابادی (راه و ساختمان)، حسن غفوری‌فرد (برق)، بهزاد نبوی (برق)، بیژن زنگنه (عمران)، سراج‌الدین کازرونی (۱۳۲۵-۱۳۸۴، معماری)، محمد سعیدی‌کیا (راه و ساختمان).  
<sup>۱۰۵</sup> اساس نامه طرح جهاد سازندگی روستاها، مصوب شورای وزیران در ۲۷ شهریور ۱۳۵۸. اهداف جهاد سازندگی شباهت بسیاری به سپاه ترویج و آبادانی داشت که "به منظور بالا بردن سطح زندگی و تأمین رفاه روستاییان آشنا ساختن آنان به اصول جدید کشاورزی و طرق ازدیاد تولیدات زراعی و دامی و ارشاد و توسعه و بهبود و ترویج صنایع روستایی و راهنمایی در امور مربوط به آبادانی و نوسازی روستاها سپاه ترویج و آبادانی به ترتیب مقرر در این قانون تشکیل و سپاهیان مزبور برای اجرای مفاد این قانون در اختیار وزارت کشاورزی و گدارده می‌شوند. وظائف سپاه ترویج و آبادانی به موجب آیین‌نامه‌های که از طرف وزارت‌خانه‌های کشاورزی و آبادانی و مسکن و اقتصاد تنظیم و به تصویب هیأت وزیران خواهد رسید تعیین می‌گردد." تصویب مجلس ۲۲ دی ۱۳۴۳.

از ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۵ برای "بازسازی" مناطق زلزله‌زده و جنگ‌زده و کارخانه‌های نابسامان تأمین اعتبار شدند. چگونگی پیوستگی دولت و دولت‌مهندسان با نهادهای انقلابی و شرکت‌های مهندسی از پیامدهای ناشناخته شبکه‌های قدرت و دانش مهندسی در دهه‌های پس از انقلاب اسلامی است که موضوع بحث این نوشتار نیست. پیوند دولت‌مهندسان با دانشکده‌های فنی و مهندسی و نهادهای انقلابی و پیمانکار زمینه مادی چیرگی خرد و خیال مهندسی بر فرهنگ سیاسی و دینی را فراهم آورد. پیوند حوزه و دانشکده‌های فنی و مهندسی نیز به پیدایش شماری مجتهدس (مهندس مجتهد و مجتهد مهندس) و دکتر مجتهد انجامید که "حجت‌الاسلام مهندس" و "حجت‌الاسلام دکتر" نام دارند.<sup>۱۹</sup> چگونگی آمیزش تخصصی دانش مهندسی و حوزوی و روند مجتهدس‌ی به بررسی مستقلی نیاز دارد.

## ۶. ولایت فقیه، جایگاه مهندسی نظام

جایگزینی تدریجی گفتمان پزشکی با مهندسی در سخنرانی‌های رهبر جمهوری اسلامی، علی‌خامنه‌ای (ت. ۱۳۱۸/۱۹۳۹)، آشکار است. پس از کسب مقام رهبری جمهوری اسلامی در خرداد ۱۳۶۸، ایشان به شکل روزافزونی به جای مفاهیم پزشکی و درمانی به مفاهیم مهندسی عمران و معماری چون "هندسه معیوب"،<sup>۱۱۰</sup> "نقشه و هندسه کار"،<sup>۱۱۱</sup> "هندسه انقلاب"،<sup>۱۱۲</sup> "بنای حکومت"، و "بنای هندسه اقتصاد کشور"<sup>۱۱۳</sup> روی آورد. پس از دوره کوتاه به کارگیری توأمان تعبیر پزشکی و مهندسی، خرد و خیال مهندسی شیرازه نگرش دینی، فرهنگی و سیاسی رهبر جمهوری اسلامی را فراهم آورد. مثلاً در دیداری با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی در ۱۹ آذر ۱۳۶۹ پس از ذکر آن که "نظام جمهوری اسلامی، از آغاز بر یک مبنای فرهنگی بنیان شد و رهبر و پدیدآورنده این نظام،

یک عنصر بیش از همه چیز فرهنگی بود و مسئولان این نظام هم در طول این مدت، تقریباً همیشه همین‌طور بوده‌اند،" از عیوب و نقایصی یاد کرد که نیاز به "خودنگری و بازنگری" دارند: "باید عیوب را پیدا کنیم و آنها را درمان نماییم."<sup>۱۱۴</sup> به همراهی با احمد خمینی، در دیدار ۱۴ دی ۱۳۶۹ با کارگزاران جمهوری اسلامی "از غفلت و بی‌هوشی" در "زمینه اداره فرهنگ اسلامی این جامعه" سخن گفت و تأکید کرد که "بایستی سریع و هشیارانه، آن را علاج کنیم."<sup>۱۱۵</sup> در نشست دیگری با مسئولان وزارت فرهنگ و آموزش عالی در بهمن ۱۳۶۹ از انزوای تبلیغاتی آموزش عالی سخن گفت و اشاره کرد که "باید این را علاج کنید." در همین دیدار گفت: "باید روح تحقیق پارسایانه بی‌عوض را تزریق کنیم، تا برای تحقیق، دنبال پاداش نباشند، چون اصلاً تحقیق، پاداش واقعی ندارد. مثلاً اگر آدم بخواهد به پاستور، به خاطر کشف میکروب پول بدهد، به نظر تان چه قدر باید بدهد؟ آیا اصلاً می‌شود برای او پولی معین کرد؟ آیا قابل مقایسه است؟ بنابرین، امثال پاستور هم هیچ وقت برای پول تحقیق نکردند."<sup>۱۱۶</sup> در این موارد رهبر نوپا، طبیبانه در پی "تزریق"، "درمان" و "علاج" بیماری‌های فرهنگی بود.

عناصر نوعی گفتمان هندسی سیاسی در دیدار ۱ خرداد ۱۳۶۹ خامنه‌ای با اعضای ستاد برگزاری مراسم اولین سالگرد "ارتحال امام خمینی" آشکار شد. در آن سخنرانی، رهبر جدید جمهوری اسلامی پس از ذکر آنکه "امام واقعا ابعاد خیلی گوناگونی داشت و جامع‌الاطراف و جامع‌الجهات بود،"<sup>۱۱۷</sup> در شرحی شبیه "نظریه ریسمان" (string theory) افزود:

اگر هر کدام از ما بخواهیم در هر کار و نوشته و گفته و سخنرانی‌یی و از جمله در این مراسم و در آینده نظام کوشش کنیم، باید بتوانیم مجموعه را کامل کنیم؛ چون هر کدام از ما در این مجموعه، یک قطره و یک

<sup>۱۹</sup> برخی از دانش‌آموختگان حوزه و رشته‌های مهندسی عبارت‌اند

از حجت‌الاسلام مهندس قدسی‌پور، حجت‌الاسلام مهندس سید

رفیع موسوی چالوسی، حجت‌الاسلام مهندس محسن عباس‌نژاد،

حجت‌الاسلام مهندس احمد منتظری، حجت‌الاسلام مهندس حاج

احمد احمدی، حجت‌الاسلام مهندس میرمحمدیان، حجت‌الاسلام

مهندس محمدهادی مفتاح، حجت‌الاسلام مهدی نجاریان،

حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر ترابی، حجت‌الاسلام مهندس دکتر

ذوقی، حجت‌الاسلام مهندس ابراهیم فیاضی، حجت‌الاسلام مهندس

عبدالحمید آکوچکیان، حجت‌الاسلام مهندس شیخ حسن طارمی،

حجت‌الاسلام سید محمد نجاتی، حجت‌الاسلام مهندس سید مجتبی

حسینی، حجت‌الاسلام مهندس مجتبی همدانی، و حجت‌الاسلام

مهندس مغربی. البته شماری از مجتهدسنان چون معمم نیستند،

"حجت‌الاسلام" خوانده نمی‌شوند.

<sup>۱۱۰</sup> علی‌خامنه‌ای، "بیانات در جمع اعضای شورای اداری استان بوشهر"، ۱۲

دی ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2546>

<sup>۱۱۱</sup> علی‌خامنه‌ای، "سخنرانی در دیدار با روحانیون و مبلغان در آستانه

ماه محرم"، ۲۰ تیر ۱۳۷۰، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2472>

<sup>۱۱۲</sup> علی‌خامنه‌ای، "دیدار خواهران و برادران بسیجی و سپاهی"، ۳۰ بهمن

۱۳۷۶، <http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11402>

<sup>۱۱۳</sup> علی‌خامنه‌ای، "بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مردم مشهد و زائران

حضرت علی بن موسی الرضا (ع) در صحن حضرت امام خمینی"، ۱

فروردین ۱۳۷۸، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2936>

<sup>۱۱۴</sup> علی‌خامنه‌ای، "بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی"،

۱۹ آذر ۱۳۶۹، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2391>

<sup>۱۱۵</sup> علی‌خامنه‌ای، "سخنرانی در دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام

جمهوری اسلامی ایران، به همراه حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد

خمینی، ۱۴ دی ۱۳۶۹، ۱۳۷۰



جزء به حساب می‌آییم. مجموعه‌ی ما، شکل هندسی پیچیده‌یی با هزاران خط موازی و عمود بر هم و متمایل با هم را تشکیل می‌دهد. هرکدام از ما، یکی از این خطوطیم. من یک خطم، شما یک خطید، دیگران یک خطند. مجموع ما باید بتواند آن شکل هندسی را به طور کامل حفظ کند؛ عمده این است. در تمام این جهات، باید آن کمال و تمام امام و آن حالت جمعی او، مورد توجه قرار بگیرد.<sup>۱۱۸</sup>

در همان سال، در دیدار با اعضای شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی و مسئولان ستاد برگزاری دهه فجر در ۱۱ دی ۱۳۶۹، از "هندسه معیوب" نظام پیش از انقلاب یاد کرد و گفت: "دهه فجر آمد و این سلسله غلط، این هندسه معیوب و این رشته بیمار را قطع کرد و تمام شد." ایشان پس از یادکردن از روح‌الله خمینی به عنوان "مظهر قدرت مردم" نتیجه گرفت که "این بنای حکومت جمهوری اسلامی است. این برکات، این انتقال مهم و این تغییر خط، در نقطه دهه فجر انجام گرفته است. این لحظه تاریخی، لحظه مهمی است."<sup>۱۱۹</sup> در نشست دیگری در ۱۲ دی ۱۳۷۰ با اعضای شورای اداری استان بوشهر از "هندسه معیوب" نظام‌های "باطل و فاسد" یاد کرد.<sup>۱۲۰</sup> اگرچه ایشان در اینجا و در مواردی دیگر همچنان از "رشته بیمار" و دیگر مفاهیم پزشکی یاد کرده است، اما تعبیری چون "هندسه معیوب" بنای حکومت و "تغییر خط" بیانگر گفتمانی مجتهدسانه است که مفاهیم اسلامی را بر شیرازه‌ی هندسی و مهندسی استوار ساخته است.

در همین روند مهندسانه‌اندیشی، در نماز جمعه ۹ مهر ۱۳۷۸، خامنه‌ای به "کاوش" شخصیت خمینی از "یک برش دیگر" و "از یک دیدگاه دیگر" پرداخت. پس از ذکر "حالت عارضی" که ایران پیش از انقلاب داشت، ایشان نقش خمینی را در روایتی معمارانه چنین ذکر کرد:

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2390>

<sup>۱۱۶</sup> اعلی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار با وزیر و مسئولان وزارت فرهنگ و آموزش عالی و چند تن از رؤسای دانشگاه‌های کشور"، ۴ بهمن ۱۳۶۹،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2398>

<sup>۱۱۷</sup> خامنه‌ای، "بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری مراسم اولین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره)"، ۱ خرداد ۱۳۶۹،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2311>

<sup>۱۱۸</sup> اعلی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری مراسم اولین سالگرد ارتحال امام."

<sup>۱۱۹</sup> اعلی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار با اعضای شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی و مسئولان ستاد برگزاری دهه فجر"، ۱۱ دی ۱۳۶۹،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2401>

<sup>۱۲۰</sup> "شما به مردم محروم خدمت می‌کنید... در نظام‌های باطل و فاسد، هر نقطه‌ای که از مرکز دور باشد چه مرکز سیاسی، چه مرکز انسانی-هندسه

حالا امام می‌خواهد این جامعه را به شکل مطلوب و آرمانی بسازد؛ چه کار باید بکند؟ ببینید چقدر این مهم است؛ شوخی نیست. شما مثلاً به نقطه‌ای رفته‌اید که مصالح هست، امکانات هست، فضا هست، اما ساختمان ویرانه و درهم ریخته است؛ می‌خواهید از این مصالح و از این فضا، یک بنای شامخ و با عظمت و ماندگار درست کنید؛ هر مهندسی نمی‌تواند این کار را بکند. این جاست که آن هویت و شخصیت عظیم، خودش را نشان می‌دهد. امام به این ملت و به این کشور و به این صحنه و به این مصالح نگاه کرد. او اسلام را می‌شناخت، آرمان‌های اسلامی و احکام اسلامی را هم می‌دانست و می‌خواست با مصالح اسلامی و به دست این مردم، بنای شامخ یک حکومت عظیم، مستقل، سر بلند، خوشبخت‌کننده، پیش‌رونده و جبران‌کننده ضعف‌های گذشته را به‌وجود آورد.<sup>۱۲۱</sup>

خامنه‌ای در پاسخ به پرسش یکی از دانشجویان دانشگاه صنعتی امیرکبیر در اسفند ۱۳۷۹ در باره "ادعاهای انقلاب" از همین "برش" و "دیدگاه" معمارانه توجه را به چگونگی ساختن "نظام" جلب کرد:

به طور پیوسته و دائم بایستی مهندسی و معماری کرد و مراقب بود که هیچ نقطه‌ای از این بنا برخلاف جهت صحیح ساخته نشود. البته ممکن است گاهی اختلاف نظر و کمبود مصالح و کمبود نیروی کار پیش بیاید و دشمن این بنا را به منجبتی ببندد و گوشه‌ای از آن را ویران کند. گاهی ممکن است فلان بنا یا عمله، در گوشه‌ی این بنا، کاری را نادرست انجام دهد، که باید رفت و آن را ترمیم کرد. گاهی ممکن است در کسانی که خودشان معمار و سازنده‌ی بنا هستند، ضعف‌ها و تنبلی‌هایی وجود داشته باشد. همه‌اش هم اینطور نیست که بگوییم ضعف‌ها تحمیلی و از ناحیه دیگران است. بنابراین در این راه، مشکلات فراوانی وجود دارد. کمبود مصالح، رفیق نیمه‌راه و آدم‌های طماع و قدرت‌طلب، بخشی از این مشکلات است. ما باید این نظام را بسازیم و ذره ذره و قدم به قدم پیش برویم.<sup>۱۲۲</sup>

معیوب آن نظام، موجب محرومیت آن نقطه می‌شود؛ یعنی در نظام‌های باطل و فاسد، هرکسی یا هر دستگاهی که به مرکز قدرت نزدیک‌تر است، بهره‌مندتر است؛ و هر دستگاهی که از مرکز قدرت دورتر است، به‌طور عادی محروم‌تر است؛ مگر این که بتواند با چنگ و دندان خودش را به‌نجوی سرپا نگهدارد! این یک هندس معیوبی است که همیشه در نظام‌های باطل وجود داشته است و در ایران پادشاهی هم این معنا وجود داشت. "بیانات در جمع اعضای شورای اداری استان بوشهر، ۱۲ دی ۱۳۷۰،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2546>

<sup>۱۲۱</sup> اعلی خامنه‌ای، "بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نماز

جمعه تهران"، ۹ مهر ۱۳۷۸، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2974>

<sup>۱۲۲</sup> اعلی خامنه‌ای، "بیانات در جلسه پرسش و پاسخ دانشجویان دانشگاه صنعتی امیرکبیر"، ۲۲ اسفند ۱۳۷۹، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7585>

از همین منظر معمارانه در شرح "شخصیت امام" در خرداد ۱۳۸۰ گفت: "امام در ساخت و مهندسی نظام جمهوری اسلامی، همه عناصر و اجزایی را که می‌توانست این نظام را استوار و ماندگار کند مورد ملاحظه قرار داد و با مهارت تمام این عناصر اصلی را در درون این بنای شامخ و مستحکم کار گذاشت." در این روایت و گفت‌وگو مهندسانه، شخصیت خمینی با الهیاتی همساز شد که "خدا" را نیز "مهندس بی‌ظنیر و غیرقابل توصیف" [۱۳۳] می‌پنداشت که "در بنای جهان و مهندسی عظیم عالم وجود" همه‌کاره بود.<sup>۱۲۴</sup>

انقلاب این را می‌خواستند و ترویج می‌کردند، نه نقش حاکمیت اجرایی در ارکان حکومت دارد؛ چون کشور مسئولان اجرایی، قضایی و تقنینی دارد و همه باید بر اساس مسئولیت خود کارهایشان را انجام دهند و پاسخ‌گوی مسئولیت‌های خود باشند. نقش ولایت فقیه این است که در این مجموعه پیچیده و درهم تنیده تلاش‌های گوناگون نباید حرکت نظام، انحراف از هدف‌ها و ارزش‌ها باشد؛ نباید به چپ و راست انحراف پیدا شود. پاسداری و دیده‌بانی حرکت کلی نظام به سمت هدف‌های آرمانی و عالی‌اش، مهم‌ترین و اساسی‌ترین نقش ولایت فقیه است.<sup>۱۲۶</sup>

با پیچری آرام گفت‌وگو و الهیات مهندسانه بر تمامی گستره‌های زندگی حکومتی، رهبر جمهوری اسلامی در خرداد ۱۳۸۳ تعبیر جدیدی را از نهاد "ولایت فقیه" عرضه کرد: "ولایت فقیه، جایگاه مهندسی نظام و حفظ خط و جهت نظام و جلوگیری از انحراف به چپ و راست است؛ این اساسی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم و معنای ولایت فقیه است."<sup>۱۲۵</sup> ایشان در شرح این نگرش مهندسانه به "ولایت فقیه" افزود:

بنابراین ولایت فقیه نه یک امر نمادین و تشریفاتی محض و احياناً نصیحت‌کننده است، آن‌طوری که بعضی از اول

اگرچه جنبش اسلامی با هدف حفظ و نگهداری فرهنگ اصیل و فطرت اسلامی به عرصه مبارزات سیاسی وارد شد، در گفت‌وگو مهندسانه حکومتی "دین" و "فرهنگ" ابزار و مصالحی "برای ساختن انسان باب اسلام و انقلاب"<sup>۱۲۷</sup> و "انسان باب هدف‌های جمهوری اسلامی" قلمداد شدند.<sup>۱۲۸</sup> همان‌گونه که ولایت فقیه بعنوان "جایگاه مهندسی نظام" رویگردانی از مفاهیم عرفانی و باطنی "ولایت" بود، "روحانیت"، "مجتهد"، "اجتهاد"، "مرجع تقلید"، و "حوزه" نیز با دگرگونی‌هایی سنت‌شکن از نهادهایی خودمختار و

<sup>۱۲۳</sup> علی خامنه‌ای، "بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران"، ۱۲ دی ۱۳۷۹، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3039>

<sup>۱۲۴</sup> علی خامنه‌ای، "بیانات مقام معظم رهبری در دیدار گروه کثیری از جوانان استان اردبیل"، ۵ مرداد ۱۳۷۹، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3018>

<sup>۱۲۵</sup> علی خامنه‌ای، "بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در مراسم پانزدهمین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره)"، ۱۴ خرداد ۱۳۸۰، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3233>

<sup>۱۲۶</sup> خامنه‌ای، "بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در مراسم پانزدهمین سالگرد ارتحال."

<sup>۱۲۷</sup> "بیانات در دیدار با اعضای گروه تاریخ صدای جمهوری اسلامی ایران"، ۸ بهمن ۱۳۷۰، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2566>

<sup>۱۲۸</sup> علی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، به مناسبت هفتمین سالگرد تشکیل این شورا"، ۲۰ آذر ۱۳۷۰، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2531>

<sup>۱۲۹</sup> به نقل از علی سروش‌کیا، "ملاحظات پیرامون مسئله تهاجم فرهنگی"، کیان، سال ۲، شماره ۶ (خرداد ۱۳۷۱)، ۲۴-۲۸، نقل بر ۲۵.

<sup>۱۳۰</sup> در این باره بنگرید: مصطفی میرسلیم، جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۵۷-۱۳۸۰ (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، انتشارات باز، ۱۳۸۹)؛ معصومه راهداری، "نقدی بر جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب"، پگاه حوزه، شماره ۲۵۰ (۳ اسفند ۱۳۸۷).

<sup>۱۳۱</sup> مصطفی رخ‌صفت، "هجوم، حادثه، ریشه‌ها"، کیهان اندیشه، شماره ۷۵ (خرداد ۱۳۶۹)، ۱-۲، نقل بر

<sup>۱۳۲</sup> ن. م.، "فقه سنتی و غیر سنتی"، مکتب اسلام، سال ۲۷، شماره ۳ (مرداد ۱۳۶۶)، ۱۶-۱۸؛ ن. م.، "فقه سنتی و فقه پویا یا فقه اصلی و فقه التقاطی"، مکتب اسلام، سال ۲۷، شماره ۴ (شهریور ۱۳۶۶)، ۱۴-۱۷؛ "نقد منتهای فقهی و آموزشی حوزه: یوسف صانعی، محمد ابراهیم جناتی، محمد

مهدی آصفی، علی عابدی شاهرودی، "کیهان اندیشه، شماره ۲۲ (بهمن-اسفند ۱۳۶۷)، ۵-۳۲؛ علی حجتی کرمانی، "لزوم بازنگری در فقه"، کیهان اندیشه، شماره ۲۴ (خرداد-تیر ۱۳۶۸)، ۴۱-۴۶. ۱.

<sup>۱۳۳</sup> عبدالکریم سروش، "بسط و قبض تئوریک شریعت"، کیهان فرهنگی، شماره ۵۰ (اردیبهشت ۱۳۶۷)، ۱۲-۱۸؛ همو، "بسط و قبض تئوریک شریعت (۲): نظریه تکامل معرفت دینی"، کیهان فرهنگی، شماره ۵۲ (تیر ۱۳۶۷)، ۱۲-۱۸؛ همو، "قبض و بسط تئوریک شریعت (۳): نظریه تکامل معرفت دینی"، سال ۵، شماره ۱۲ (۱)، ۵۱-۱۱؛

<sup>۱۳۴</sup> عبدالکریم سروش در این باب نوشت: "فهم و معرفت در هر عصری هندسه‌ای دارد و فهم دینی هم همیشه عصری است. . . . نمی‌گوییم

وحیی که بر پیامبران می‌آید به دست بشر تکمیل می‌شود، می‌گوییم فهم بشر از مفاد وحی کمال می‌پذیرد. . . . مدعی بزرگ ما نیز همین است که سرّ عوض شدن معرفت دینی (عوض شدنی که یک واقعیت است و تفسیر می‌طلبد) جز این نیست که آگاهی تازه‌ای، از اعم مثبت یا مبطل یا بی طرف، که در جای دیگر حاصل می‌شود، آگاهی‌های پیشین را به حال خود نمی‌گذارد، و اگر آنها را نشکند و بر نیندازد، باری هندسه آنها رو عوض می‌کند و چهره دیگری به آنها می‌بخشد و طبقه و مقوله آنها را دگرگون می‌سازد و رنگ تازه‌ای به آنها می‌زند." ۱۷۸، ۲۰۳، ۲۱۲.

<sup>۱۳۵</sup> "من این بیش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی اعم از ساده و پیچیده، در شرع وارد شده است و لذا مومنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارند، بیش اکثری یا اانتظار اکثری" می‌نامم، در مقابل این بیش، "بیش اقلی" یا اانتظار اقلی" قرار دارد که معتقد است شرع در این موارد (یعنی در مواردی که داخل در دائره رسالت شرع است) حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را." بنگرید: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸)، ۸۴. در نقد نظریه اقلی، بنگرید: ولی‌الله عباسی، "نقد مبانی نظریه دین حداقلی"، رواق اندیشه، شماره ۳۳ (مرداد ۱۳۸۳)، ۱۰۱-۱۱۸؛ حسن

دولت‌پرهمیز به نهادهایی دولتی و حکومتی تبدیل شدند. در این روند دگر دیسی، مفاهیم تاریخی 'اجتهاد' و 'مرجعیت' نیز از مجتهدان و مراجع تقلید به نهادهای ولایت فقیه و رهبری، "مجلس خبرگان رهبری" و "مجمع تشخیص مصلحت نظام" منتقل شدند. در این روند، حوزه‌های علمیه از نهادی دینی-مدنی به مدارس عالی آموزش مسلکی و مدیریت دولتی تبدیل شدند.

## ۷. تنازع علوم و خرد ایزاری

پس از ناکامی انقلاب فرهنگی، مهندسی فرهنگی پیامد چاره‌جویی جدیدی برای مقابله با پدیده‌هایی بود که با ارزش‌های دین‌سالار و حکومت دینی ناسازگار شناخته شدند. با پذیرش قطعنامه ۵۹۸ شورای امنیت در تیر ۱۳۶۷، پایان جنگ هشت ساله ایران و عراق (شهریور -۱۳۵۹ مرداد ۱۳۶۷) و کشتار زندانیان دگراندیش در تابستان ۱۳۶۷، جمهوری اسلامی با "تزییق اندکی فضای شاد" و "ممکن‌تر شدن طرح آزادانه آرا و عقاید"<sup>۱۲۹</sup> دوره گشایش اقتصادی و سیاسی را آغاز کرد. دگرگونی‌های پرشتاب دوره گشایش و گسترش جامعه مدنی شکوفایی جریان‌ها و نگرش‌های فکری و فرهنگی بدیعی به همراه داشت که در سال‌های

انقلاب و جنگ شکل گرفته بودند.<sup>۱۳۰</sup> در خرداد ۱۳۶۹، مصطفی رخ‌صفت، سر‌دبیر کیهان فرهنگی روایت کرد که "تغییرات عمیق و بنیادی در فضا و جو کشور" شامل "برگزاری نمایشگاه‌ها و تب و تاب بازار کتاب، رونق گالری‌ها و نمایشگاه‌های عکس و هنرهای تجسمی، و یا برگزاری سمینارها و کنگره‌ها و جشنواره‌های فیلم و تئاتر و موسیقی... [و] میزان دگرگیری‌های فکری و مناقشات و مباحثات ادبی-هنری"<sup>۱۳۱</sup> بود. این فعالیت‌ها و کوشش‌های فرامکتبی که به کیاست چهره‌های شاخص دهه اول انقلاب تبلور یافته بود، بازنگری اسلام انقلابی و ایدئولوژیک و فقه‌مدار را به همراه داشت. "فقه پویا و سنتی"<sup>۱۳۲</sup> بسط و قبض تئوریک شریعت<sup>۱۳۳</sup> "تفکیک دین از معرفت دینی"،<sup>۱۳۴</sup> "دین حداقلی"<sup>۱۳۵</sup> "هدف بعثت انبیا"<sup>۱۳۶</sup> "ولایت و وکالت"<sup>۱۳۷</sup> "پلورالیسم دینی"، "سکولاریزم"<sup>۱۳۸</sup> و "فمنیسم اسلامی"<sup>۱۳۹</sup> از جمله مباحث جلد‌های پویای محفلی و مطبوعاتی دهه پس از جنگ بودند. این بازنگری‌ها، که غالباً بر روش‌شناسی علوم انسانی و اجتماعی استوار بودند و به روند دگرگونی تاریخی فهم و دانش دینی توجه داشتند، با مخالفت سرسختانه مدافعان اسلام تک‌خطی روبرو شدند.<sup>۱۴۰</sup> در ادامه چنین هم‌آوردی بود

رحیم پورازغدی، "دین در 'حاشیه' و دین در 'صحنه'؟!، کتاب نقد، سال ۱، شماره ۲-۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، ۱۲۱-۲۱۶؛ "فهم حداقلی از دین، سامان دهی حداکثری ممکن نیست"، بازتاب‌اندیشه، شماره ۲۱ (آذر ۱۳۸۰)، ۷۹-۸۰؛ علی ربانی گلپایگانی، "نقد نظریه حداقلی در فقه و فقه اسلامی"، قیسات، شماره ۲۸ (تابستان ۱۳۸۲)، ۴-۱۸.

<sup>۱۲۹</sup> مهدی باززرگان، "آخرت و خدا هدف بعثت انبیا"، کبان، سال ۵، شماره ۲۸ (آذر-بهمن ۱۳۷۴)، ۶۶-۶۱. این مقاله متن خلاصه شده سخنرانی مهدی باززرگان (۱۳۸۶-۱۳۷۳)، "آخرت و خدا تنها برنامه بعثت انبیا"، در ۱ بهمن ۱۳۷۱ بمناسبت "جشن میعت انجمن اسلامی مهندسين" می‌باشد. برای متن بازنگری شده و نهایی این سخنرانی به همراه نقد و نظر "عده ای از صاحب نظران" بنگرید: مهدی باززرگان، آخرت و خدا هدف رسالت انبیا (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷).

<sup>۱۳۰</sup> عبدالله جاسبی و ابوتراب علی رضایی، "دو نظریه عمده در زمینه ولایت فقیه"، مطالعات مدیریت، شماره ۱۹/۱۸ (بهار و تابستان ۱۳۷۴)، ۲۶-۱؛ عبدالله جوادی آملی، "سیری در مبانی ولایت فقیه"، حکومت اسلامی، شماره ۱ (پاییز ۱۳۷۵)، ۵۰-۸۰؛ مهدی حائری یزدی، "نقد و نظر نقدی بر مقاله 'سیری در مبانی ولایت فقیه' حکومت اسلامی، شماره ۲ (زمستان ۱۳۷۵)، ۲۲۳-۲۳۳؛ محسن کدیور، حکومت ولایتی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷)؛ محسن کدیور، دغدغه‌های حکومت دینی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹).

<sup>۱۳۱</sup> عبدالکریم سروش، "معنا و مبنای سکولاریزم"، کبان، سال ۵، شماره ۲۶ (مرداد و شهریور ۱۳۷۳)، ۴-۱۳؛ مراد فرهادپور، "نگاتی پیرامون سکولاریزم"، کبان، سال ۵، شماره ۲۶ (مرداد و شهریور ۱۳۷۳)، ۱۴-۲۱؛ حسین کچویان، "اسلام، تشیع و فرایند عرفی شدن"، کبان، سال ۵، شماره ۲۶ (مرداد و شهریور ۱۳۷۳)، ۴۰-۴۵؛ همایون همتی، "ناکامی در تبیین معنا و مبنای سکولاریزم"، کتاب نقد، شماره ۱ (زمستان ۱۳۷۵)، ۱۹۵-۲۲۳.

<sup>۱۳۲</sup> پیام هاجر (۱۳۶۱)، زنان (۱۳۷۰) و فرزانه (۱۳۷۲) از جمله نشریاتی بودند که برابری زن و مرد را با آیات قرآنی و احادیث تطبیق می‌دادند.

صاحب امتیازان و مدیران مسئول این نشریات به ترتیب اعظم علانی طالقانی، شهلا شرکت، و معصومه ابتکار بودند.<sup>۱۴۱</sup> از جمله بنگرید: محمدصادق لاریجانی، "نقدی بر مقاله 'بسط و قبض تئوریک شریعت'" کیهان فرهنگی، شماره ۵۵ (مهر ۱۳۶۷)، ۹-۴؛ محمدصادق لاریجانی، "نقد نقد، عیار نقد"، کیهان فرهنگی، سال ۶، شماره ۱ (اردیبهشت ۱۳۶۸)، ۶-۱۲؛ جعفر سبحانی تبریزی، "تحلیلی از: بسط و قبض تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی"، کیهان فرهنگی، شماره ۵۷ (آذر ۱۳۶۷)، ۱۰-۱۵؛ ناصر مکارم شیرازی، "فقه و معارف اسلامی در کشاکش افراط و تفریط‌ها"، کیهان فرهنگی، شماره ۵۹ (بهمن ۱۳۶۷)، ۷-۸؛ در "نقدی بر مقاله 'بسط و قبض' لاریجانی نتیجه گرفت: "به گمان ما لازمه کلمات نویسنده مقاله جز شکایت تمام‌عیار در همه معارف و من جمله معارف دینی هیچ نیست، اگر چه وی از این تعبیر جدا احتراز نموده است... نویسنده مقاله در این مطلب تبعیت تام از نظریات کارل پوپر

نموده است که بر مطلعین کلام وی مخفی نخواهد ماند، و لکن شکایت تمام عیار نه فقط با آنچه که از مجموع آیات قرآنی و روایات کثیره در باب ایمان و اعتقادات مؤمن استفاده می‌شود منافات صریح دارد، از نظر فلسفی نیز بازاری بسیار کساد دارد کما اینکه در مباحث شناخت منفع است (من جمله به اصول فلسفه و روش رئالیسم مرحوم طباطبایی مراجعه شود). و عجب این است که نویسنده مقاله با این شکایت و در تحول دائم دانستن همه معارف باز هم ندای کامل در معارف دینی و غیره سر می‌دهد و قائل می‌شود که هر روز معرفتی نو برای بشر حاصل می‌شود کما اینکه معارف دینی جدیدی مکشوف می‌شوند. از ایشان باید پرسید اگر همه چیز در تحول است با چه معیاری معتقد شده‌اید که فهم دینی و سایر معارف به طور کلی در تکامل است. و از کجا دریافته‌اید که به حقیقت نزدیک می‌شوید و از آن دور نمی‌گردید." (نقل در ۱۳) در نقد "نقدی بر مقاله 'بسط و قبض' بنگرید: حمید نیری، "قبض‌اندیشه و ادعای خلوص شریعت"، کیهان فرهنگی، شماره ۵۷ (آذر ۱۳۶۷)، ۱۶-۲۰؛ در "قبض‌اندیشه" نیری هشدار داد: "نقدی سخنان آقای لاریجانی در این مقام از آن جهت حائز اهمیت است که نمایانگر یک گرایش ذهنی استقرار یافته و کاملاً نهادی شده است. گرایشی

که "دفتر مرکزی نمایندگان رهبری در دانشگاه‌ها" در بیان‌های به مناسبت سالروز وحدت حوزه و دانشگاه در ۲۷ دی ۱۳۷۰ "ترویج افکاری را که می‌کوشند دین را تابعی از متغیر دیگر دانش‌های بشری معرفی کنند، خطرناک و به معنای نفی حکومت دینی و اسلامی" معرفی کرد.<sup>۱۴۱</sup> مهندسی فرهنگی کوششی حکومتی برای رویارویی با خطرهایی این‌گونه بود که دانش و "حکومت دینی و اسلامی" را براساس معیارهای زمانمند و مکانمند علوم انسانی و اجتماعی می‌سنجید. برخلاف علوم‌ی که به روند تاریخی و ارتباط تنگاتنگ دانش دینی با هنجارهای متغیر علمی و اجتماعی و سیاسی توجه داشت، مهندسی فرهنگی با به کارگیری "عقلانیت فنی" در پی "هدایت اعمال اختیاری انسان" بود.<sup>۱۴۲</sup> در چنین تنازع بومی علوم، علوم انسانی غربی و عقلانیت اسلامی "از لحاظ ساختار شبیه عقلانیت فنی"<sup>۱۴۳</sup> فرض شد. علوم انسانی با شکاکیت و انکارگرایی، نسبت ادراکات با الحاد همدم و علوم فنی و مهندسی و مدیتریتی با "محکمات"، "اصول مسلمة"، "مسایل یقینی" و "جاودانگی قوانین و تعالیم اسلام" همساز شناخته شدند.

## ۸. تهاجم فرهنگی و مهندسی فرهنگی

اگر چه "تهاجم فرهنگی" در آغاز برای نقد "غرب‌زدگی" و "تحقیر فرهنگ سنتی" در دوره پهلوی به کار گرفته شده بود،<sup>۱۴۴</sup> در سال‌های پس از انقلاب به شکل روزافزون برجسیبی برای دسته‌بندی پدیده‌های ناسازگار با ارزش‌های حکومتی شد.<sup>۱۴۵</sup> مثلاً رئیس‌جمهور علی خامنه‌ای طی پیامی در ۱۳۶۲ هشدار داد که "امروز شیطان بزرگ و دیگر شاخه‌های درخت پلید استکبار هماهنگ با رویارویی مستقیم... خود با انقلاب اسلامی ما دست به یک تلاش وسیع فرهنگی نیز زده‌اند، این تلاش برنامه‌ریزی شده که از ابزارهای و شیوه‌های هنری نیز مدد می‌گیرد، ادامه تهاجم دیرین فرهنگی و اخلاقی گذشته است."<sup>۱۴۶</sup> در مقابله با این "تهاجم دیرین فرهنگی"، که در برداشت ایشان در سال‌های پیش از انقلاب آغاز شده بود، نوید داد که "امروز شاعران و هنرمندان متعهد از ذوق و مهارت هنری سنگری در برابر تهاجم فرهنگی گسترده جبهه دشمن ساخته و با خلق آثاری که در آن انگیزه و ایمان و صداقت و اخلاص موج می‌زند به شالوده‌ریزی هنر مستقل انقلابی و اسلامی پرداخته است."<sup>۱۴۷</sup> اما با رویکرد فرامکتبی نویسندگان و هنرمندان در دهه‌های دوم و سوم انقلاب، نگرانی‌ها و هشدارهای امنیتی به شکل روزافزونی جایگزین نوید چیرگی ارزش‌های دینی شد. آنچه به این نگرانی‌ها افزود، گرایش‌های "پادفرهنگی"<sup>۱۴۸</sup> "تهال‌های انقلاب" و آموختگان "انقلاب فرهنگی" بود که برخلاف جوانان

که باعث می‌شود تا هر سخنی را که از آن رایحه سنت‌شکنی استشمام می‌شود از مقوله بدعت و کفر و الحاد خوانده و کوششی را که جهت گشودن افق‌های تازه ناچار است خطر کرده و یک گام از پیشینان فراتر رود، تحت این عنوان که ممکن است خطا کند تخطئه و تکفیر نمایند.<sup>۱۴۹</sup> (۱۶) همچنین بنگرید: محمود نفیسی، "تأییداتی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت"، کیهان فرهنگی، شماره ۵۷ (آذر ۱۳۳۷)، ۲۱-۲۵. در پایان تأییداتی بر مقاله قبض، "نفیسی نتیجه گرفت: "واقعیت اجتماعی جامعه ما این است که این آقایان علاوه بر اینکه نظر فقهی‌شان بریده از واقعیت‌های موجود جامعه است و گرهی از گره‌های کور رفتار مردم را باز نمی‌کند، با تمام همت و تلاش و تبلیغ می‌خواهند بگویند اسلام همین است که ما می‌فهمیم، دین خدا همین است که ما می‌گوییم." (نقل بر ۲۵)

<sup>۱۴۱</sup> نقل از معصومه راهداری، "تقدیر بر تجربان شناسی فرهنگی بعد از انقلاب"، پگاه حوزه، شماره ۲۵۰ (۳ اسفند ۱۳۸۷).  
<sup>۱۴۲</sup> نقل از محمد جواد لاریجانی، "حکومت دینی کارآمد یا دموکراسی مشروع: گفت و گوی کیان با دکتر محمد جواد لاریجانی"، کیان، سال ۶، شماره ۳۰ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵)، ۱۶-۲۳. نقل بر ۲۰.  
<sup>۱۴۳</sup> لاریجانی، "حکومت دینی کارآمد یا دموکراسی مشروع"، ۲۰. در این گفتگو آقای لاریجانی در شرح عقلانیت اسلامی گفت: "جامعه‌ای اسلامی است که ساختار اجتماعی آن در عقلانیت اسلامی شکل گرفته باشد. عقلانیت اسلامی، از لحاظ ساختار شبیه عقلانیت فنی است، اما ویژگی خاص خود را دارد. در عقلانیت اسلامی، فقه دخیل است، قرآن دخیل است، فلسفه دخیل است و هزار و یک چیز دیگر. همه آنها در دیگ جوشی ریخته می‌شوند و عقلانیت اسلامی را تشکیل می‌دهند." در این مصاحبه ایشان از "ماهیت مهندسی" سیستم حکومتی براساس عقلانیت اسلامی سخن گفت و افزود: شاید اگر روزی از کسی سوالی می‌کردیم که حکومت اسلامی یعنی چه، پاسخ می‌داد که "و امرهم شوری بنیهم، این حکومت را نمی‌رساند. ما باید در فضای عقلانیت اسلامی بنشینیم و موضوع را از پایه بسازیم و بالا ببریم. تمام معارف هم در این زمینه دخیل است. نه تنها معارف اسلامی ما فهم ما از دین، بلکه بخش عمده‌ای از معارف بشری هم که به فن مملکت‌داری مربوط می‌شود. (به ترتیب بر ۲۰ و ۲۱).

<sup>۱۴۴</sup> محمود کیمیمی، "وظیفه اصلی نهادهای فرهنگی"، ماهنامه آموزش و پرورش، دوره ۴۸، شماره ۸۵ (اردیبهشت ۱۳۵۹)، ۴۹-۵۱. نقل بر ۴۵. محمد مجتهدی شبستری از جمله کسانی است که از پیش از انقلاب از "حملات فکری و فرهنگی هجوم تمدن غربی" سخن گفته بود. در این مورد به نگریسد: محمد مجتهدی شبستری، "استقلال فکری"، مکتب اسلام، سال ۵، شماره ۶ (بهمن ۱۳۴۲)، ۳۶-۳۳. نقل بر ۳۶.  
<sup>۱۴۵</sup> در "طلیعه" کیهان فرهنگی که به همت کمال حاج سید جواد، مصطفی رخسفت و حسن منتظر قائم در فروردین ۱۳۳۳ منتشر شد از "هجوم تبلیغی، فرهنگی" چنین یاد شد: "زهر هجوم تبلیغاتی، فرهنگی، هنری دشمن تیرهایی نبود که چون شلیک‌های نظامی تروریست‌ها بتوان جراحی کرد یا حتی اگر به شهادت نیانجامد، بر جای خونی که از آن زخم می‌چکد، لاله‌های سرخ، سراسیمه سر برکشند و ببالند و ببینند و جان‌ها را معطر کنند و بصیرت‌ها را نور بخشند، تیر زهر آکین فرهنگ و ادب و هنر آلوده بر هر کجا بنشینند، آماس می‌کند، عفونت می‌آورد، و فضا را مردابی می‌کند و مرداب، سفرة گسترده پلشتی‌ها و پلیدی‌هاست." "طلیعه: کلمه اول"، کیهان فرهنگی، شماره ۱ (فروردین ۱۳۳۳)، ۱ و ۴۶. نقل بر ۱. در این "طلیعه" از دیدگاه کسانی یاد شد که معتقد بودند، "فرهنگ، مهندسی نیست که بتوان از تخصص‌های دیگران استفاده کرد." اما بانیان کیهان فرهنگی بر این باور بودند که "انقلاب الهی برای وصل کردن آمده است نی برای فصل کردن. تنها آن بخش را که مانع وصل است قطع می‌کند، مثل بریدن سیم پوسیده‌ای تا جریان برق ادامه یابد." (۴۶)  
<sup>۱۴۶</sup> علی خامنه‌ای، "پیام ریاست‌جمهور به سومین کنگره شعر و ادب و هنر"، هنر، شماره ۵ (زمستان ۱۳۶۲-۱۳۶۳)، ۳۶۴-۳۶۵. نقل بر ۳۶۵.  
<sup>۱۴۷</sup> خامنه‌ای، "پیام ریاست‌جمهور به سومین کنگره شعر و ادب و هنر"، ۳۶۴.  
<sup>۱۴۸</sup> منظور از "پادفرهنگی" روند فرهنگ‌ورزی است که فرهنگ‌حاکم به چالش کشیده شده و در مقابلش هنجارها و ارزش‌های اخلاقی و رفتاری متفاوتی ارائه می‌شود.  
<sup>۱۴۹</sup> در این مورد بنگرید: "دین‌داری در ایران کنونی و چشم‌انداز



پیش از انقلاب، گویا "دین‌گریز" شده و از ارزش‌های اسلام انقلابی می‌پرهیختند.<sup>۱۴۹</sup> عبدالرحیم قنوت، مثلاً، در دی ۱۳۶۷ از "بروز مجدد فساد و منکرات دینی در جامعه" گزارش داد:

فساد و منکراتی که امروز در میان قشر وسیعی از افراد جامعه ما ریشه دوانیده و شیوع دارد مسأله‌ای نیست که بتوان از آن چشم‌پوشی نمود و یا به راحتی از کنار آن گذشت، بخش مهمی از جامعه ما که عمدتاً سنین نوجوانی و جوانی را طی می‌کنند امروز گرفتار مسأله‌ای هستند که در صورت علاج نشدن آن آینده آنان و نیز جامعه و انقلاب را به صورت جدی تهدید می‌کند. رشد روز افزون پانکسیسم و تبعات آن باعث بی‌بندوباری، هرزگی، بی‌عفتی، رواج مدهای مختلف و بسیاری دیگر امراض اجتماعی شده است، به خصوص به دلیل این که عمدتاً جوانان و نوجوانان را در بر گرفته ایجاب می‌کند که ما هرچه سریعتر در پی رفع این مسأله برآئیم.<sup>۱۵۰</sup>

قنوت در ادامه این هشدار 'طیبانه' افزود: "حجابی که یک روز به عنوان ارزش مطرح می‌شود و زن جامعه ما آن را آگاهانه پذیرا می‌شود و انتخاب می‌نماید، اکنون حداقل در ذهن جمع نه چندان کمی از دختران جوان ما تبدیل به ضدارزش شده."<sup>۱۵۱</sup> رهبر جمهوری اسلامی نیز که سخت‌نگران پدیده‌های فرهنگی در بین جوانان و دانشجویان بود در ۱۴ آذر ۱۳۶۹ هشدار داد: "امروز از همه خطرناک‌تر، روش‌های فرهنگی دشمن است. امروز به نظر من، از همه خطرناک‌تر در داخل، روش‌های فرهنگی است."<sup>۱۵۲</sup> در تعبیر ایشان که پیش‌تر نیز از "تهاجم فرهنگی عظیم علیه اسلام" سخن گفته بود،<sup>۱۵۳</sup> "تهاجم فرهنگی، به مقصود بی‌اعتقاد کردن نسل نو انجام می‌گیرد؛ هم بی‌اعتقاد کردن به دین، هم بی‌اعتقاد کردن به اصول انقلابی و آن تفکر فعالی که امروز استکبار از آن می‌ترسد و قلمرو قدرت‌های استکباری را به خطر می‌اندازد."<sup>۱۵۴</sup>

در دوره پرشتاب 'جهانگیری' (globalization) که مرزهای جغرافیایی مانع گفتگو و خبرپراکنی نمی‌شد،<sup>۱۵۵</sup> تهاجم فرهنگی به مفهومی مرزی تبدیل شد و به مرزبانی فرهنگی انجامید.<sup>۱۵۶</sup> با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، که نتیجه گشایش سیاسی دوره گورباچف پنداشته می‌شد، نگرانی‌های فرهنگی به شکل روزافزونی جنبه امنیتی و نظامی یافتند. با امنیتی‌نظامی شدن نگرانی‌ها، رهبر جمهوری اسلامی در ۲۲ تیر ۱۳۷۱ ضمن نشستی با نیروهای انتظامی و بسیج مجدداً هشدار داد که "دشمن از راه اشاعه فرهنگ غلط فرهنگ فساد و فحشا سعی می‌کند جوان‌های ما را از ما بگیرد. کاری که دشمن از لحاظ فرهنگی می‌کند، یک 'تهاجم فرهنگی' بلکه باید گفت یک 'شبیخون فرهنگی' یک 'عارت فرهنگی' و یک 'قتل عام فرهنگی' است."<sup>۱۵۷</sup>



مهندسی فرهنگی: ماهنامه شورای عالی انقلاب فرهنگی، شماره ۱۰ و ۱۱ (تیر و مرداد ۱۳۸۲).

آن، بازتاب اندیشه، شماره ۱۹ (مهر ۱۳۸۰)، ۵۷-۶۱.  
<sup>۱۴۹</sup> عبدالرحیم قنوت، "عوامل بروز فساد و منکرات اخلاقی در جامعه"، دانشگاه انقلاب، شماره ۶۱ (۱۵ دی ۱۳۶۷)، ۶-۹، نقل بر ۶.  
<sup>۱۵۱</sup> قنوت، "عوامل بروز فساد و منکرات اخلاقی در جامعه"، ۷.  
<sup>۱۵۲</sup> علی خامنه‌ای، "سخنرانی در دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران، به همراه حجه‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی"، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2390>، ۱۳۶۹/۹/۱۴.  
<sup>۱۵۳</sup> به نقل از نور علم، شمار ۳۴ (اسفند ۱۳۶۸)، [۳].  
<sup>۱۵۴</sup> علی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار با وزیر، معاونان، مشاوران و مدیران کل وزارت آموزش و پرورش"، ۲۵ دی ۱۳۷۰، <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=2557&nt=2&year=1370#14592>.  
<sup>۱۵۵</sup> در برابر globalization، جهانگیری و "جهانگشایی" مفاهیمی شیواتر و گویاتر از "جهانی شدن" هستند.  
<sup>۱۵۶</sup> به قول امیرحسین فرزانه، "زمینه‌های اجتماعی 'ناهنجاری‌زی'، هم ناهنجاری می‌زاید و هم ناهنجاری می‌پذیرد و ما این اثرپذیری را که علت ساختاری دارد تهاجم فرهنگی نامیده‌ایم و بر سر آنیم که با قانون و طرد و نهی راه رسوخ آن را به بندیم و خواهیم دید که این شدنی نیست." امیرحسین فرزانه، "تهاجم فرهنگی یا تهاجم ناهنجاری‌های اجتماعی؟" گزارش، شماره ۷۶ (خرداد ۱۳۷۶)، ۲۰-۲۸.  
<sup>۱۵۷</sup> علی خامنه‌ای، "بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار فرماندهان گردان‌ها، گروهان‌ها و دسته‌های عاشورای نیروهای مقاومت بسیج سراسر کشور، در سالروز شهادت امام سجاد(ع)"، ۲۲ تیر ۱۳۷۱، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2627>

پدیده‌های پادفرهنگی که در دهه‌های پیش از انقلاب پیامد سیاست‌های دولت پهلوی انگاشته می‌شدند،<sup>۱۵۸</sup> در دهه‌ای پس از حکومتی شدن ارزش‌های اسلامی و انقلابی، پیامد سیاست‌های امریکا و اروپا خوانده شدند.

چگونگی مقابله با گرایش‌های پویای فکری و فرهنگی پس از جنگ ایران و عراق،<sup>۱۵۹</sup> که با پروسترویکا و گلاسنوست در اتحاد جماهیر شوروی هم‌زمان بود، به موضوع جنجال‌برانگیز استراتژیکی تبدیل شد. برخی تهاجم فرهنگی را "همچون بیماری‌هایی که مدت‌ها در مرحله کمون می‌مانند و بی‌مداوا پیشرفت می‌کنند" دانستند و "بهترین راه مصونیت از عوارض این تهاجم یا دست‌کم تخفیف آثار سوء آن استفاده از تدابیر 'بهداشتی' و پیشگیری" ارزیابی کردند. بر اساس چنین تشخیصی، "یا بهتر نیست که ما نسل جوان خود را در برابر آفات تهاجم فرهنگی و اکسینه کنیم، یعنی کاری کنیم که در وجود خود آنان سرم محافظ و مدافع پدید آید؟"<sup>۱۶۰</sup> آموخته‌های تجربه شوروی از چنین 'مداوایی'، نشان داد "انزوای فرهنگی" معالجه مناسبی برای "آفت" تهاجم فرهنگی نیست.<sup>۱۶۱</sup> برخی دیگر کوشش‌های مطبوعاتی "روشنفکران غیر مذهبی" را جلوه‌ای از "تهاجم فرهنگی" دانستند که "با ظرافت کامل سعی در تشکیک در مبانی اعتقادی و بنیان این نظام" دارد. این گروه "جدل احسن" شدند: "ما نمی‌خواهیم بگوییم که این گونه نشریات را تعطیل کنند، اما دانشوران ما وظیفه دارند که با این شبهات و تشکیکات مقابله کنند و با مهاجمین به 'جدل احسن' بپردازند."<sup>۱۶۲</sup> مثلاً نور دانش: نشریه مدرسین حوزه علمیه قم در بررسی "تهاجم فرهنگی غرب" به پدیده‌های درونی توجه کرد و هشدار داد: "از اشکالات عمده در برابر ما، نفوذ عناصر فرهنگی غرب در میان خودی هاست؛ در رنگ مذهب، و بازسازی اندیشه مذهبی، در قالب هنر و داستان و رمان و جز آنها." روی سخن در این ارزیابی‌ها عبدالکریم سروش و نوآندیشان دینی بود: "خطر اصلی و اساسی امروز ما تفکری است که برای قبض روح شریعت به وجود آمده و به نام دین و خدا در دانشگاه‌های ما فعال است."<sup>۱۶۳</sup> اسماعیل سروستانی نیز از جمله نظریه پردازان تهاجم فرهنگی بود که باور داشت در این "جنگ جدید فرهنگی... خصم پرتوانتر از همیشه این ملت را به نبردی بزرگ‌تر از جنگ ۸ ساله فرا خوانده است." در این برداشت، "به واسطه دید کمی حاکم بر علوم جدید و حتی علوم انسانی، به تدریج جوانان این دیار را مهیای نمازگزاران بر قیله‌گاه غرب می‌نمایند و در مقابل وجهی از علم و تکنولوژی دست دوم، اخلاق و فرهنگی لمپنی و مبتذل را نصیب آنان می‌سازند."<sup>۱۶۴</sup> پیش از ایشان نیز دانشگاه انقلاب، نشریه جهاد دانشگاهی، که از "اسلام‌گریزی دانشگاه" سخن گفته بود، "جنگ ارزش‌ها [را] خطرناک‌ترین جنگ‌ها" شناخت: "به دلایلی که همه گناه آن را نمی‌توان

متوجه دانشجویان نمود برخی از ارزش‌های غربی در ضمیر اخلاقی و باورهای علمی آنها وجود دارد. همین ارزش‌هاست که در صورت تثبیت و رشد یافتن می‌تواند آینده دانشگاه‌ها و در نتیجه جامعه را برای ما مبهم و برای امپریالیسم جهانی روشن سازد." در چنین شرایطی، جهاد دانشگاهی رسالت حقیقی هر دانشگاهی را "تصفیه و تزکیه نظام فکری، اخلاقی و علمی جامعه از ارزش‌های غربی" دانست و قطع "ریشه‌های استعمارنور را که بر پایه مغزها

<sup>۱۵۸</sup> مثلاً ناصر صادق از اعضای مجاهدین خلق در "آخرین دفاع" در بهمن ۱۳۵۰ گفت: "به موازات اوج گیری مبارزات و پیدایش گروه‌های مبارز، رژیم نیز شدیداً در تقویت خویش کوشیده است، این امر ایجاب می‌کند که... با ترویج فرهنگ فاسد غرب و اشاعه فساد و هزگی از طریق انتشار مطبوعات کثیف، ایجاد کاخ جوانان و سایر امکانات 'تفریحی' جوانان ما را از شناخت مسائل اصلی و در نتیجه از مبارزه دور نگه می‌دارد." مسعود رجوی نیز در دادگاه از "ترویج فساد سرمایه‌داری غرب و اشاعه افکار لائالی‌گری از طریق انتشار مطبوعات کثیف مانند زن روز و اطلاعات هفتگی" نام برد. قسمت‌هایی از دفاعیات مجاهدین خلق ایران (ب.م.): سازمان مجاهدین خلق ایران، خرداد (۱۳۵۱)، به ترتیب بر ۸ و ۲۲-۲۳. <sup>۱۵۹</sup> برای تفسیری از این پدیده‌ها که پیامد "فرهنگ شهادت" و "عرفان جبهه‌ای" بود بنگرید:

Mohamad Tavakoli-Targhi, "Frontline Mysticism and Eastern Spirituality," *ISIM Newsletter* (Leiden, The Netherlands), 9 (2002), 13 and 38.

<sup>۱۶۰</sup> مسئله تهاجم فرهنگی، نشر دانش، سال ۱۱، شماره ۶ (مهر و آبان ۱۳۷۰)، ۲-۳، نقل بر ۲.

<sup>۱۶۱</sup> مسئله تهاجم فرهنگی، ۲. در ادامه این بررسی در نشر دانش آمده است: "چگونه است که حریف می‌تواند مواد غیر فرهنگی خود را در قالب خوش ظاهر و مطبوع فرهنگی نما به خورد جوانان ما و جوانان کشورهای دیگر بدهد و ما نمی‌توانیم مواد اصلی فرهنگی را که با رگ و ریشه ما پیوند دارد به صورتی جذاب در دسترس آنان قرار دهیم؟" (۲) مهدی گلشنی، "تبادل یا تهاجم فرهنگی؟ اولویت‌های ما در عصر حاضر"، کیهان فرهنگی، سال ۸، شماره ۷ (دی ۱۳۷۰)، ۲۴-۲۷، نقل بر ۲۷. <sup>۱۶۲</sup> "تهاجم فرهنگی غرب"، نور علم، دوره ۴، شماره ۴ (شهریور ۱۳۷۰)، ۴-۱۰؛ نقل به ترتیب بر ۸ و ۹.

<sup>۱۶۳</sup> اسماعیل شفیع سروستانی، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران (چاپ ۲؛ تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۴)، به ترتیب در ۹ و ۸ این کتاب نخستین بار در ۱۳۷۲ چاپ شد. <sup>۱۶۴</sup> جنگ ارزش‌ها و رسالت دانشگاهی در مبارزه با شیطان، دانشگاه انقلاب، شماره ۷۲ (اسفند ۱۳۳۸)، ۵-۷؛ نقل بر ۷.

<sup>۱۶۵</sup> خانم‌های، "بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، به مناسبت هفتمین سالگرد تشکیل این شورا."

<sup>۱۶۶</sup> [علی‌خانم‌های]، "تهاجم فرهنگی"، سوره، دوره ۳، شماره ۷ [۳۱] (مهر ۱۳۷۰)، ۵-۴. نقل بر ۴. خانم‌های در این سخنرانی تکاپوی روشنفکران را "بسیار خطرناک" دانسته، افزود: "البته خطرناک که می‌گویم نه اینکه بی‌علاج و یا صعب‌العلاج باشد. نه، بسیار سهل‌العلاج است به شرط آنکه بیمار و هم چنین طبیب احساس کنند که بیماری وجود دارد. اگر احساس کردند که بیماری وجود دارد دیگر صعب‌العلاج نیست و خیلی سهل‌العلاج است. خطر آنجاست که من و شما نفهمیم که چنین چیزی وجود دارد." چند سال پیش‌تر نیز ایشان از "بیماری‌های مزمن" دانشگاه‌ها یاد کرده بود: "... خیلی بیماری‌های مخرب و مزمن در دانشگاه‌ها بوده و ولادت دانشگاه‌ها در کشور ما اساساً یک ولادت سالمی نبوده و مثل ولادت بسیاری از پدیده‌های

طراحی شده" از جمله وظایف دانشگاهیان برشمرده. ۱۶ رهبر جمهوری اسلامی نیز که دانشگاه را "دستگاه انسان‌سازی" می‌دانست، معتقد بود: "دین را باید در دانشگاه‌ها زنده کرد... بنای دانشگاه، یک بنای غیردینی، بلکه ضددینی بوده است؛ مثل روشنفکری کشور ما، که از ابتدا بی‌دین متولد شده است. ۱۷۳ ایشان که "روشنفکر جماعت" را "اهل خطر" و "اهل واردشدن در صحنه‌های سخت و دشوار و خطرناک" نمی‌دانست، باور داشت که "طبیعت این جماعت

نو دیگر، در این مملکت اصلا ولادت روشنفکری ناسالم بود... بنگرید: "سخنان ریاست محترم جمهوری حجه‌الاسلام والمسلمین سید علی خامنه‌ای،" دانشگاه انقلاب، شماره ۵۵ (۱۵ تیر ۱۳۳۷)، ۶-۹ و ۵۴؛ نقل بر ۷. ۱۷۴ برای طرح اولیه "برخورد تمدن‌ها" بنگرید:

Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, 72:3 (Summer 1993), 22-49.

"پایان تاریخ و آخرین انسان" عنوان کتاب معروف فرانسوی فوکویاما است که نخستین بار در ۱۳۷۱/۱۹۹۲ به چاپ رسید:

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

۱۷۵ گفت‌گویی تمدن‌ها" موضوع همایشی در تهران در سال ۱۹۷۷/۱۳۵۶ بود. برای سخنرانی‌های ارائه شده در این همایش بنگرید: اندیشه غربی و گفت‌گویی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های همایش ۲۰-۲۹ اکتبر ۱۹۷۷، تهران (تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۹). در سال برگزاری همایش در تهران، روزه کارودی نیز کتابی درباره گفت‌گویی تمدن‌ها نوشت:

Roger Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations: l'Occident est un accident* (Paris : Denoël, 1977).

۱۷۰ به نقل از مهندسی فرهنگی، شماره ۱ (مهر ۱۳۸۵)، ۱. خامنه‌ای از آغاز تشکیل شورای عالی انقلاب فرهنگی در ۱۹ دی ۱۳۶۳ که ریاست آن‌را به عهده داشت، به تصمیمات این شورا توجه خاصی داشت. ۱۷۱ "اهداف و وظائف شورای عالی انقلاب فرهنگی،" مصوب جلسات ۴، ۵، ۹ و ۱۲ شورای عالی انقلاب فرهنگی، روزنامه رسمی، شماره ۱۲۱۸۹ (۱۱ دی ۱۳۶۵).

۱۷۲ اعلی‌خامنه‌ای، "بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی،" ۱۳۸۴. خامنه‌ای در خرداد ۱۹۹۰ درباره آمیزش ترفندهای مهندسی و نظامی برای ایجاد امنیت فرهنگی گفت "در آن زمان برای برخی سؤال و یا ابهام موجود آمده بود که چرا یک اصطلاح نظامی برای مسائل فرهنگی استفاده می‌شود در حالی که اگر به شرایط کنونی فرهنگی دنیا دقت شود مشاهده می‌شود که یک تهاجم عظیم و پیچیده در عرصه فرهنگ در جریان است." (دیدار رئیس و اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۲۳ خرداد ۱۳۹۰، <http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=12693>). دبیر شورای

عالی انقلاب فرهنگی نیز در گزارشی بازنگرانه در خرداد ۱۳۹۰ درباره "مهندسی فرهنگی" گفت: "البته همین بحث هم به علت وجود افراد موافق و موافق محل چالش‌های جدی بود. حتی در بعضی نشست‌ها و در مراکز دانشگاهی و علمی، عنوان می‌شد که اصلا مگر می‌شود فرهنگ را مدیریت کرد؟ مگر موضوع مهندسی فرهنگی قاعده‌پذیر است که آن را مطرح می‌کنید؟ شاید بخشی از علت فاصله سال ۱۳۸۱ تا ۱۳۸۶ در انجام فعالیت‌ها به خاطر همین تضارب‌ها یا به خاطر لزوم شکل‌گیری ستادی به عنوان متولی کار بود." (هنوز "قرارگاه فرهنگی" کشور نشده‌ایم؛ گفت‌وگو با دکتر محمدرضا مخبر دزفولی، دبیر شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۷ خرداد ۱۳۹۰، <http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=1261>).

که عرض کردم طبیعتی است که اگر یک اشاره بکنی، عقب نشینی می‌کنند." با این شناخت، ایشان بر دو راهکار مکمل تأکید کرد: "یک کار سلبی و یک کار ایجابی. کار سلبی، مقابله با آنهاست. کار ایجابی، کار فرهنگی صحیح است. ۱۷۴ مهندسی فرهنگی برآیند جست‌وجو برای "کار ایجابی" در مقابله با دانشگاه و روشنفکران بود.

پس از انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۱۳۷۶، دولت و حکومت روش دوگانه‌ای برای مقابله با "تهاجم فرهنگی"

در پیش گرفتند. از سویی در مقابل نظریه "برخورد تمدن‌ها" که ساموئل هانتینگتون در ۱۳۷۲/۱۹۹۳ عرضه کرد، ۱۷۵ رئیس‌جمهور محمد خاتمی منادی گفت‌گویی تمدن‌ها" شد و در بهمن ۱۳۷۷ "مرکز بین‌المللی گفت‌وگویی تمدن‌ها" را تأسیس کرد. ۱۷۶ از سوی دیگر، رهبر جمهوری اسلامی که به "امنیت فرهنگی" توجه خاصی داشت و نگران پیدایش جریان‌های پادفرهنگی و

ضدارزشی ناهمساز با حکومت اسلامی بود، به تعجیل خواهان "مهندسی فرهنگی" شد. ایشان در دیداری با اعضای مجلس خبرگان در ۲۷ بهمن ۱۳۷۹ "علاج‌نگرانی" را "مبارزه در خور و شایسته، ورود در میدان، فکر کردن. مطالعه کردن، کار خبره‌وار انجام دادن، به موقع وارد میدان شدن، دشمن را کاملا شناختن و روش‌های او را سنجیدن" قلمداد کرد. برای مقابله با "تهاجم فرهنگی" و سنجشگری

"دشمن"، ایشان به تدریج مهندسی رزمی را جایگزین علاج‌اندیشی طبیعیانه کرد. این جایگزینی در نشست در ۲۶

آذر ۱۳۸۱ با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی متجلی شد. در آن نشست، ایشان این شورا را "اتاق فرمان فرهنگی کشور یا ستاد عالی فرهنگی و علمی دستگاه‌های کشور اعم از دستگاه‌های فرهنگی و سایر دستگاه‌ها و مرکز مهندسی فرهنگی کشور به حساب آورد. ۱۷۰ خامنه‌ای همین رأی را در نشست‌های سال‌های بعد تکرار کرد و خواهان تهیه "نقشه مهندسی فرهنگی ایران" شد. بدین سان نهادی که در

۱۹ آذر ۱۳۶۳ با هدف "تزکیه محیط‌های علمی و فرهنگی از افکار مادی و نفی مظاهر و آثار غرب‌زدگی از فضای فرهنگی جامعه" تشکیل شده بود، ۱۷۱ برای پیش‌گیری از

پدیده‌های فکری و فرهنگی‌ای که پیامد حکومت دینی بود "اتاق فرمان فرهنگی کشور"، "قرارگاه مقدم فرماندهی"، "قرارگاه اصلی مسائل فرهنگی و کارزار فرهنگی" و "مرکز مهندسی فرهنگی کشور" خوانده شد. ۱۷۲

مهندسی فرهنگی تجربه مهندسی اجتماعی را در دهه ۱۹۳۰ در شوروی تداعی می‌کند و پیامد "ویکرد سیستمی" و خردابزارانه به فرهنگ و دانش است. در دیداری با شورای عالی انقلاب فرهنگی در ۱۳۸۳ رهبر جمهوری اسلامی "مهندسی فرهنگی" را چنین تعریف کرد: "مهندسی کلان فرهنگ کشور یعنی ترسیم راه‌های صیوررت و تکامل

فرهنگ ملی، درک اشکالات و نواقص فرهنگ جامعه، تعیین راه‌حل‌های کلی رفع این نواقص، زمینه‌سازی و جهت‌دهی به حرکت صحیح و پرشتاب فرهنگی و صیانت و مراقبت صحیح از فرهنگ ملی...<sup>۱۷۳</sup> در شرح این وظیفه افزود: مهندسی فرهنگ این است که با رویکرد سیستمی اجزاء فرهنگ اعم از فرهنگ ملی، فرهنگ عمومی، فرهنگ تخصصی، فرهنگ سازمانی، در مجموعه فرهنگ جانمایی شده و روابط آنها بخوبی تنظیم شود. ضعف‌های اجزاء و روابط آنها برطرف شود. یکی از مهمترین تکالیف ما در درجه اول مهندسی فرهنگ کشور است؛ یعنی مشخص کنیم که فرهنگ ملی، فرهنگ عمومی و حرکت عظیم درونی و سیورورت بخش و کیفیت بخشی که اسمش فرهنگ است و در درون انسان‌ها و جامعه بوجود می‌آید، چگونه باید باشد؟ فرهنگ هدف کدام است؟ اشکالات و نواقصش چیست؟ چگونه باید رفع شود؟ فرهنگ موجود کدام است؟ کندی‌ها و معارضاتش کجاست؟ مجموعه‌ای لازم است که اینها را تصویر کند و بعد مثل دست محافظی هوای این فرهنگ را داشته باشد.<sup>۱۷۴</sup>

خامنه‌ای خطاب به نمایندگان مجلس شورای اسلامی در ۸ خرداد ۱۳۸۴ این نگرش معمارانه را چنین شرح داد:

شما به عنوان مسئولان کشور و نظام موظفید مهندسی کلی کشور را دایما در نظر داشته باشید چون بدون یک مهندسی کلان نمی‌شود جزئیات را ترتیب داد؛ شما باید اول طرح را در نظر داشته باشید، نقشه را بدانید و مهندسی صحیح کرده باشید تا بتوانید این دیوار را این‌جا بالا ببرید، آن خشت را آنجا بگذارید، آن گودال را آنجا بکنید. دشمن شما هم به کشور و نظام شما عینا یک نگاه کلان و یک مهندسی کلی دارد. این مهندسی هم اجزایی دارد.<sup>۱۷۵</sup>

نشریه مهندسی فرهنگی شورای عالی انقلاب فرهنگی، که شماره نخستین آن در مهر ۱۳۸۵ منتشر شد، نمونه از مهندسانه‌اندیشی حکومتی است. در سرمقاله شماره نخست مهندسی فرهنگی، غلامرضا بصیرنیا، عضو شورای سردبیری مجله، از کاربرد «نماینده‌های حوزه» مهندسی و پزشکی برای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی و علوم انسانی یاد کرد و افزود: «طرح مهندسی فرهنگی در چند سال اخیر نیز از این دسته از مفاهیم است.» پس از ذکر آنکه کشورهای غربی برای پیشبرد منافع خویش تهاجم فرهنگی را جایگزین تهاجم نظامی کرده‌اند، بصیرنیا نوشت: «مهندسی فرهنگی که در چند سال اخیر از طرف مقام معظم رهبری در دیدارهای سالانه ایشان با اعضاء شورای عالی انقلاب فرهنگی مکرر مورد تأکید قرار گرفته است در حقیقت تلاش در جهت تقویت عناصر و مؤلفه‌های اصلی فرهنگ اسلامی و ملی کشور و پاسداری آن در برابر نفوذ و تأثیر فرهنگ مخرب غربی در پرتو چنین مناسب و تعیین جایگاه صحیح تمامی ابعاد، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های فرهنگی جامعه ما است و دستیابی به نتیجه در خور این تلاش‌ها، نیازمند طرح

مهندسی فرهنگی است...<sup>۱۷۳</sup> ایشان ترسیم آرمان‌ها و اهداف، «رصد فرهنگی» و «درک درست از میزان جمعیت کشور»، را پیش‌زمینه مهندسی فرهنگی برشمرد. علی‌اکبر فرهنگی، استاد مدیریت و ارتباطات دانشگاه تهران، نیز در همین زمینه خاطر نشان کرد که «واژه مهندسی را از این جهت به کار می‌بریم تا از آن اندازه‌گیری، معیار و قابلیت کنترل را تلقی کنیم.»<sup>۱۷۴</sup> مهندس عزت‌الله ضرغامی، رئیس سازمان صدا و سیما و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، در همایش ملی مهندسی فرهنگی پس از «تعریف جامع» فرهنگ به شرح این باور پرداخت که «فرهنگ و تحولات آن تابع نظم و قواعد خاص است. این نظم و قاعده قابل کشف، شناسایی و پیش‌بینی است. لذا آینده فرهنگی قابل پیش‌بینی است و در مورد فرهنگی که قرار است در آینده بر جامعه حاکم شود می‌توان تأثیر گذاری داشت. به عبات دیگر مهندسی فرهنگی دارای رویکردی آینده‌نگرانه در جستجو و تکاپوی تحقیق آینده فرهنگی مطلوب در میان آینده‌های فرهنگی فراروی یک جامعه است.»<sup>۱۷۵</sup> در همان همایش، حسن حبیبی، رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، نیز فرهنگ را «به معنای روش زندگی؛ شیوه رفتار و نظایر آن» فرض کرد و گفت «مهندسی فرهنگی عبارت خواهد بود از طراحی، محاسبه، اجرا و الگو سازی. بنابراین اگر مهندسی فرهنگی را به معنای طراحی، تعیین اصول و ضوابط و تنظیم نقشه‌ها بگیریم یک معنای نسبتا قابل قبولی خواهد بود.»<sup>۱۷۶</sup> عباس کاردان، کارشناس مطالعات منطقه‌ای، که به نقش دولت توجه داشت گفت: «می‌توان مهندسی فرهنگی را به معنای مهندسی وظایف فرهنگی حکومت مورد توجه قرار داد و برای آن مدل طراحی کرد. در این مدل حکومت وظایفی برعهده دارد و برای ایفای آن سیستم طراحی می‌کند و در ضمن برای فعالیت سایر سیستم‌های فرهنگی چهارچوب رابطه این سیستم با سایر سیستم‌های فرهنگی را تنظیم می‌کند.»<sup>۱۷۷</sup>

<sup>۱۷۳</sup> دیدار رئیس و اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی با رهبر معظم انقلاب اسلامی، ۸ دی ۱۳۸۳،

<http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=1225>

<sup>۱۷۴</sup> مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۸ دی ۱۳۸۳.

<sup>۱۷۵</sup> علی خامنه‌ای، «بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی»، ۸ خرداد ۱۳۸۴،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3293>

<sup>۱۷۶</sup> غلامرضا بصیرنیا، «سرمقاله»، مهندسی فرهنگی، شماره ۱ (مهر ۱۳۸۵)، ۳.

<sup>۱۷۷</sup> میزگرد: مهندسی فرهنگی در عصر جهانی شدن، «مهندسی فرهنگی، شماره ۱-۱۱ (تیر و مرداد ۱۳۸۶)، ۷۸-۸۹، نقل بر ۸۴.

<sup>۱۷۸</sup> «دستگاه‌های فرهنگی باید در حوزه فرهنگ عمومی تأثیر گذار باشند»،

مهندسی فرهنگی، شماره ۶-۷ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۱۱-۱۲، نقل بر ۱۱.

<sup>۱۷۹</sup> «مهندسی فرهنگی به معنای طراحی، تعیین اصول، ضوابط و تنظیم نقشه‌ها است»، مهندسی فرهنگی، شماره ۶-۷ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۱۳-۱۴، نقل بر ۱۴.

<sup>۱۸۰</sup> عباس کاردان، «فرهنگ ملی و محلی در عصر جهانی شدن»، مهندسی فرهنگی، شماره ۱-۱۱ (تیر و مرداد ۱۳۸۶)، ۶۲-۶۹، نقل بر ۶۸.



## همایش منطقه‌ای هویت‌سازی فرهنگی از منظر قرآن و عترت



محرورهای همایش:

- استقلال فرهنگی از منظر قرآن و عترت
- تربیت قرآنی برای هویت‌سازی فرهنگی
- تربیت در چارچوب عترت برای هویت‌سازی فرهنگی
- الگوهای اسلامی هویت‌سازی فرهنگی
- مهندسی فرهنگی در چارچوب قرآن و عترت
- آموزه‌های قرآنی برای کاهش آسیب‌ها
- آرا و افکار منتقدان اسلامی درباره هویت‌سازی فرهنگی
- آسپهای فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و روانی از دیدگاه قرآن و عترت
- سایر مباحث مرتبط با هویت‌سازی فرهنگی در چارچوب قرآن و عترت

تقویم:

برگزاری همایش: ۱۳۹۱/۲/۱۱  
محل: ارسال مقالات: ۱۳۹۱/۲/۲۰  
اعلام نتیجه دایره: ۱۳۹۱/۲/۲۵



آدرس: پستی کرمان - زرنند - جاده سرواغ - دانشگاه آزاد اسلامی واحد زرنند دبیر خانه همایش  
www.iauzar.ac.ir  
فارس اینترنت: www.farsnet.com  
وب لاگ همایش: www.cim.zarand.blogfa.com  
کد پستی: ۷۷۶۱۱۴۴۵۹۵

همایش منطقه‌ای هویت‌سازی فرهنگی، زرنند، کرمان، ۱۳۹۱

عمیق، درون‌گرا و راهبردی در عرصه فرهنگ. ۱۸۲۴ فرهنگ در این نگاه "عمیق" ابزاری راهبردی برای تحکیم حکومت پنداشته شد. از این منظر خردابزار، حجت‌الاسلام صدرالدین شریعتی، رئیس دانشگاه علامه طباطبایی، از "هندسه انسان‌ساز قرآن" و "هدایت تکوینی و تشریحی" خداوند "برای مهندسی و بهره‌برداری صحیح انسان" یاد کرد و در تفسیری معمارانه از آیه ۳۱ سورة النحل گفت: ۱۸۳ "می‌گوید ما برای هر ملتی یک معمار فرهنگی و یا مهندس فرهنگی فرستاده‌ایم که در تمام شئون آنها کار فرهنگی می‌کند. کار او دو محور کلی دارد. ان اعبدوا الله و جتنبوا الطاغوت یعنی تسلیم در مقابل حق و مخالفت با طاغوت. اگر اصل معماری فرهنگی ما بر این دو محور سامان داده شود با تکنیک‌ها و ابزار علمی که در اختیار داریم می‌توانیم دل‌ها را تصاحب کنیم." ۱۸۴ در این تفسیر امنیتی، "تصاحب دل‌ها" بخش مهمی از "نظارت همگانی" در "هندسه انسان‌ساز قرآن" پنداشته شد که "شامل قانون، نیروهای پلیس، دادگاه‌ها و بازرسی‌ها می‌گردد." ۱۸۵ این نکته را حجت‌الاسلام علی‌اکبر صادقی رشاد، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بدین سان توصیف کرد: "برای مهندسی فرهنگی باید فرهنگ‌پژوهی کنیم. فرهنگ‌پژوهی باید در خدمت مهندسی فرهنگ درآید و فرهنگ مهندسی شده بر شئون جامعه حاکم شود." ۱۸۶

با پیگیری رهبر جمهوری اسلامی، شورای عالی انقلاب فرهنگی به مجلس توانمندی برای سیاست‌گذاری و مهندسی فرهنگی تبدیل شد. به روایت محمدرضا مخبر در فولی در خرداد ۱۳۹۰، "شورای عالی انقلاب فرهنگی موضوعات بسیاری را در این چند سال تصویب کرده است که اگرچه به اسم مهندسی فرهنگی تصویب نشده، اما از اجزای اصلی آن محسوب می‌شود." ۱۸۷ شماری از این مصوبات بدین قرارند: "طرح جامع توسعه فرهنگ اقامه نماز" (۴ مرداد ۱۳۸۴)، "اساس‌نامه بنیاد ملی بازی‌های رایانه‌ای" (۹ خرداد ۱۳۸۵)، "اساس‌نامه بنیاد ملی نخبگان کشور" (۱۰ خرداد ۱۳۸۴)، "لزوم پیش‌بینی پیوست فرهنگی برای طرح‌های اقتصادی و عمرانی" (۲ بهمن ۱۳۸۶)، "اصول حاکم بر سیاست‌های کلی، برنامه‌ها و فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برنامه پنجم توسعه" (۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۷)، "اعتبار و نحوه اعطای امتیاز علمی به مجلات" (۲۱ خرداد ۱۳۸۷)، "تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی، واحدهای پژوهشی و کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه علمیه قم" (۲۱ خرداد ۱۳۸۷)، "ضوابط مربوط به گسترش بومی‌گزینی در آزمون سراسری دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی" (۱ مرداد ۱۳۸۷)، "سیاست‌ها و ضوابط تأسیس پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (۲ دی ۱۳۸۷)،

با توجه به هدایت حکومتی پدیده‌های فرهنگی، حجت‌الاسلام علیرضا پیرومند به "بازمهندسی دینی" توجه کرد و شرح داد که "با رویکرد مهندسی فرهنگی می‌خواهیم فرهنگ تخصص، بنیادی و عمومی جامعه بر محور تعالیم اسلامی بازمهندسی دینی شود." ۱۸۱ در این نگرش کاربردی از دین و فرهنگ، "مهندسی فرهنگی با منطقی مشابه این منطقی، نقطه عطفی است برای خروج از نگاه تجربه‌ای، روئینایی و روزمرگی به فرهنگ و تبدیل کردن آن به یک نگاه

۱۸۱ علیرضا پیرومند و مصطفی جمالی، "الگوی طبقه‌بندی موضوعات فرهنگی در فرهنگ کشور"، مهندسی فرهنگی، شماره ۷-۶ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۴۴-۴۵؛ نقل بر ۴۵.

۱۸۲ "رصد فرهنگی، ابعاد و راهکارها"، مهندسی فرهنگی، شماره ۷-۶ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۴۲-۴۳؛ نقل بر ۴۳.

۱۸۳ این ترجمه معمارانه آیه ۳۶ سورة النحل است: وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبُّوا فِي الْأَرْضِ فَأَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ.

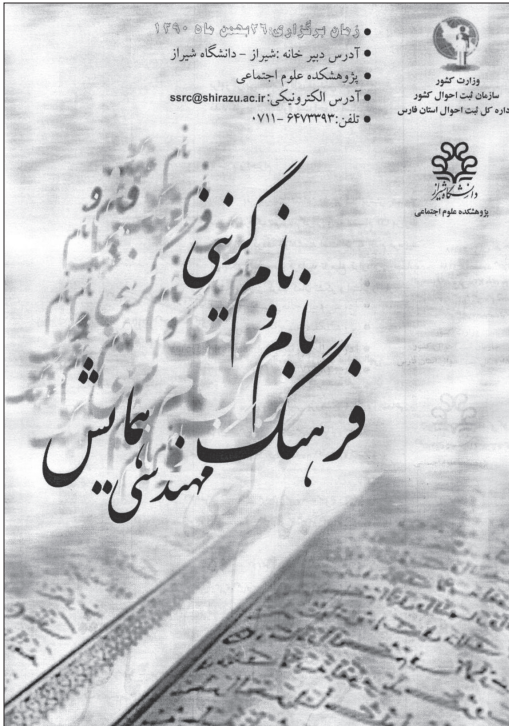
۱۸۴ سخنرانی رئیس دانشگاه علامه طباطبایی در افتتاحیه همایش ملی مهندسی فرهنگی، "مهندسی فرهنگی، شماره ۷-۶ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۲۴.

۱۸۵ سخنرانی رئیس دانشگاه علامه طباطبایی، ۲۴.

۱۸۶ سخنرانی حجت‌الاسلام و المسلمین علی‌اکبر صادقی رشاد، "مهندسی فرهنگی، شماره ۷-۶ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۱۸-۱۹؛ نقل بر ۱۹.

۱۸۷ هنوز "قرارگاه فرهنگی" کشور نشده‌ایم؛ گفت و گو با دکتر محمدرضا مخبر دزفولی، دبیر شورای عالی انقلاب فرهنگی،

<http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=12617>



همایش مهندسی فرهنگ نام و نام‌گزینی، سازمان ثبت احوال، دانشگاه شیراز، ۱۳۹۰

پیشنهادی" از جمله "وظایف رصد" برشمرده شد.<sup>۱۸۸</sup> بدین وصف، "رصد فرهنگی" نوعی "تعبیه" فرهنگی در خدمت سیاست‌های "پایشی" و امنیتی دولت فرض شد. برخلاف علوم انسانی و اجتماعی، که با به‌کارگیری خرد چندگانه و چندنگرشی به بررسی چگونگی تجلی و دیگرگونی نیازها و خواسته‌های شهروندان می‌پردازد، این شیوه‌نامه رصد فرهنگی بر نگرشی آمرانه و کارفرمایانه استوار است. رویکردهای کاربردی سال‌های اخیر پیامد چنین "رصد" پیامدسنج و پایشی است.<sup>۱۸۹</sup>

"آیین‌نامه تشکیل شورای تخصصی تحول و ارتقاء علوم انسانی" (۲۱ مهر ۱۳۸۸)، "سیاست‌ها و ضوابط حاکم بر تبلیغات محیطی" (۲۷ بهمن ۱۳۸۸)، "اهداف، سیاست‌ها و ضوابط نشر کتاب" (۲۴ فروردین ۱۳۸۹)، "آیین‌نامه تشکیل هیأت عالی جذب اعضای هیأت علمی دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی" (۱۹ تیر ۱۳۸۹)، و "آیین‌نامه جامع مدیریت دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی، پژوهشی و فناوری" (۱۰ اسفند ۱۳۸۹). با تعیین ضوابط، آیین‌نامه‌ها، و اصول حاکم بر آموزش و فرهنگ کشور این مصوبات زمینه قانونی مهندسی فرهنگی را فراهم آوردند. "شیوه‌نامه رصد فرهنگی کشور"، که در ۲۰ دی ۱۳۸۴ به تصویب رسید، نمونه بارز چنین ضوابطی است.

در شیوه‌نامه رصد فرهنگی "شناسایی و تحلیل جریان‌ها و مسایل عمده فرهنگی" از "مقدمات تعیین‌کننده در آینده‌نگری فرهنگی" مقرر شد. این شیوه‌نامه که راهنمای فرهنگ‌شناسان علوم انسانی است بر مهندسی رزمی (تعبیه) و "پایشی" استوار است: "رصد فرهنگی عبارت است از تعبیه و پیش‌بینی سازوکار و ارکان معین برای مطالعه، بررسی و تحلیل ارزش‌ها و رفتارهای موجود در سطح فرهنگ عمومی و خرده‌فرهنگ‌ها به منظور مسئله‌شناسی فرهنگی در سطح توده عام مردم و پایش جریان‌های فرهنگی تولیدشده از سوی نخبگان." هدف رصد فرهنگی در این شیوه‌نامه "آینده‌نگری فرهنگی و شناسایی به‌موقع جریان‌ها و مسائل فرهنگی جامعه و ارائه راهبردهای مواجهه صحیح و هدف‌مند با آنها" ذکر شد. "شناسایی جریان‌های فرهنگی"، "ارزیابی و تحلیل مسائل فرهنگی"، "پیش‌بینی وضعیت آینده"، "پیشنهاد سیاست‌های مناسب در قبال جریان‌ها و مسائل فرهنگی نوظهور"، "پیشنهاد ابزارها و راهکارهای مناسب فرهنگی برای اعمال این سیاست‌ها"، و "پیامدسنجی سیاست‌ها و راهبردهای

فَسبایی و زهرا میرحسینی، "تحلیل جامعه‌شناختی ترس از جرم در میان زنان شهر تهران"، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۶ (بهار ۱۳۸۸)، ۱۴۵-۱۶۸؛ فاطمه هرنیدی، زهرا فیروزی حاجی و مریم جوادی، "نگاهی به جوانان علاف در ایران"، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۵ (زمستان ۱۳۸۷)، ۱-۲۲؛ بهرام بیات، "تبیین جامعه‌شناختی احساس امنیت در بین شهروندان تهرانی با تأکید بر نقش پرداخت رسانه‌ای و سرمایه اجتماعی"، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۵ (زمستان ۱۳۸۷)، ۱۱۵-۱۳۲؛ ابراهیم ابراهیمی ثانی، "انزبختی مشاوره شغلی و حرفه‌ای در کاهش آسیب‌های زندان"، اصلاح و تربیت، شماره ۸۶ (تیر ۱۳۸۸)، ۴-۱۰؛ الهام رحمت‌آبادی و حبیب آقا بخشی، "سبک زندگی و هویت اجتماعی جوانان"، رفاه اجتماعی، شماره ۲۰ (بهار ۱۳۸۵)، ۲۳۵-۲۵۴؛ حمد سعید ذکایی، "خرده فرهنگ، سبک زندگی و هویت" رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۲۰-۲۱ (پاییز ۱۳۸۱)، ۲۰-۲۷؛ حسن چاوشیان و یوسف اباذری، "از 'طبقه اجتماعی' تا 'سبک زندگی'؟ رویکردهای نوین در تحلیل جامعه‌شناختی هویت

<sup>۱۸۸</sup> "شیوه‌نامه رصد فرهنگی کشور"، شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوب جلسه ۵۷۶ مورخ ۲۰ دی ۱۳۸۴، <http://www.dastour.ir/221524>  
<sup>۱۸۹</sup> برای نمونه‌هایی از این گرایش کارکردی، بنگرید: احمد رجب‌زاده و مسعود کوثری، "انومی سیاسی در ایران با تکیه بر نظر شهروندان تهرانی"، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱ (مهر ۱۳۸۲)، ۳۱۹-۳۴۸؛ بهمن کارگر، "فضا، جامعه و امنیت اجتماعی در حاشیه جنوبی کلان شهر تهران: شهرستان اسلامشهر"، مطالعات امنیت اجتماعی، شماره ۲۲ (تابستان ۱۳۸۹)، ۱۳-۴۲؛ فریاد پرهیز، ابوالفضل مشکینی، علیرضا غلامی، سجاد مرادی‌نیا، "بررسی جغرافیایی الگوهای فضایی بزهکاری در منطقه اسکان غیررسمی اسلام‌آباد: مورد مطالعه جرایم خرید و فروش اموال مسروقه"، مطالعات امنیت اجتماعی، شماره ۲۵ (بهار ۱۳۹۰)، ۵۵-۸۱؛ محمد مهدی محمودی، "پیاده رو، عرصه‌ای برای تعاملات اجتماعی: مطالعه موردی خیابان ولی عصر تهران، حد فاصل چهارراه ولی عصر (ع) تا تقاطع خیابان دکتر فاطمی"، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۷ (زمستان ۱۳۸۸)، ۱۴۵-۱۶۸؛ سهیلا صادقی

حوزه معاونت پژوهش و فناوری  
و کانون قرآن و ترتیب دانشگاه آزاد اسلامی و مهندسان  
با همکاری پژوهشگاه قرآن و معارف دانشگاه آزاد اسلامی  
و مشارکت دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، دبیر گروه، حسین رفیعی  
برگوش کند.

## همایش سراسری نقش مهندسی فرهنگ

### در گسترش فضایل اخلاقی و کاهش بزهکاری

**تصور و شناسایی ورود فرهنگی**  
بررسی نقش مهندسی فرهنگ در شناسایی زمینه‌های بروز مشکلات و بزهکاری‌های اجتماعی در جوانان  
بررسی نقش مهندسی فرهنگ در موانع فرهنگی و اجتماعی در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی جامعه  
بررسی نقش مهندسی فرهنگ در موانع فرهنگی و اجتماعی در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی جامعه

**تصور دوم: تبیین مدل‌های فرهنگی**  
شناسایی فرهنگ در هر جامعه و بررسی زمینه‌های فرهنگی جوانان و نقش‌های فرهنگی در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی  
شناسایی فرهنگ و فرهنگ‌های مختلف و نقش‌های فرهنگی در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی جامعه و ارتقاء جوانان

**تصور سوم: برنامه‌ریزی فرهنگی**  
شناسایی فرهنگ و فرهنگ‌های ملی و توسعه و گسترش فضایل اخلاقی در جوانان و ارتقاء شاخص‌های اخلاقی  
شناسایی فرهنگ و فرهنگ‌های ملی و توسعه و گسترش فضایل اخلاقی در جوانان و ارتقاء شاخص‌های اخلاقی  
شناسایی فرهنگ و فرهنگ‌های ملی و توسعه و گسترش فضایل اخلاقی در جوانان و ارتقاء شاخص‌های اخلاقی

**تصور چهارم: نظریات و مفاهیم فرهنگی**  
بررسی نقش مهندسی فرهنگ در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی و بزهکاری در جوانان و ارتقاء شاخص‌های اخلاقی  
بررسی نقش مهندسی فرهنگ در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی و بزهکاری در جوانان و ارتقاء شاخص‌های اخلاقی  
بررسی نقش مهندسی فرهنگ در ارتقاء شاخص‌های اخلاقی و بزهکاری در جوانان و ارتقاء شاخص‌های اخلاقی

جهت اطلاع از نحوه ارسال مقاله به آدرس اینترنتی  
[www.taumahalat.ac.ir](http://www.taumahalat.ac.ir) مراجعه نمایید.  
آدرس: دبیرخانه همایش، محلات / دانشگاه آزاد اسلامی  
واحد محلات / حوزه معاونت پژوهش و فناوری  
دبیرخانه همایش، آکدیسیتی: ۳۷۸۱۹۵۵۱

مهلت ارسال مقالات  
۱۵ اسفند ماه ۱۳۹۰  
اعلام تاریخ داوری  
۲۵ اسفند ماه ۱۳۹۰  
زبان پروگزامی  
۳۰ فروردین ماه ۱۳۹۱

همایش سراسری نقش مهندسی فرهنگ در گسترش فضایل اخلاقی و کاهش بزهکاری، ۱۳۹۰.

مهندسی فرهنگی در نهایت رویگردانی از "اصالت فرهنگی"، "سنت‌های اصیل دینی"، و "قطری بودن مذهب" است. در این رویگردانی، اراده دولت و ولی جایگزین اراده و خواسته‌های شهروندان شده است. وقتی هدف غایی ساختن "انسان باب هدف‌های جمهوری اسلامی" ۱۹۰ و "انسان طراز مکتب" ۱۹۱ قرار گرفت، تشیع از "مذهب اعتراض" ۱۹۲ و آئینی دولت‌پرهیز به مسلکی حکومتی و "اطاعت خطی" تبدیل شد. اگر چه "اساس نظام اسلامی بر اطاعت از خداوند" انگاشته می‌شود،

"اطاعت خطی" از نقشه و هندسه حکومت "مسئله بالاتری" از عبادات شناخته شد. رهبر جمهوری اسلامی پس از انتخابات ۱۳۸۸ در این خصوص چنین گفت: اطاعت از خدای متعال، چند مرتبه دارد، چند مرحله دارد: یک اطاعت، اطاعت موردی است. در مواردی خدای متعال می‌فرماید که این عمل را انجام دهید و سولو این مسئله، مسئله شخصی است مثلاً نماز بخوانید، یا فرض کنید که صوم و زکات و بقیه امور. این یک جور اطاعت است که انسان امر الهی را اطاعت می‌کند، نهی الهی را اطاعت می‌کند. از این مهم‌تر، اطاعت خطی است. یعنی روش و راه و نقشه‌هایی که خدای متعال برای زندگی معین می‌کند؛ این را یک مجموعه‌ای از مردم اطاعت کنند تا این نقشه تحقق پیدا کند. این نقشه با اعمال فردی حاصل نمی‌شود؛ این یک حالت دیگری است، یک مسئله دیگری است، مسئله بالاتری است؛ یک کار جمعی نیاز دارد تا اینکه نقشه الهی، هندسه الهی در وضع جامعه اسلامی تحقق پیدا کند. فرض به فرمائید که در مکه مسلمان‌ها اعمال خودشان را انجام می‌دادند؛ اما جامعه اسلامی در مکه با جامعه اسلامی در مدینه که حکومت اسلامی در آن تشکیل شد، متفاوت است. یک کار جدید، یک حرکت فراتر از حرکات فردی به وجود آمد و لازم است؛ که اگر این تحقق پیدا کرد، آن وقت "لأكلوا من فوهم و من تحت ارجلهم"؛ ۱۹۳ زندگی، زندگی خوبی خواهد شد؛ زندگی سعادت‌مندان‌های خواهد شد؛ آثار و برکات و نتایج مطلوبی که بر اطاعت امر الهی مترتب است، بر زندگی مترتب خواهد شد. ۱۹۴

در این نگرش مهندسانه، جمهوری اسلامی یگانه "جامعه‌ای که بر شکل و هندسه الهی تشکیل شده" فرض و فرمانبرداری از حکومت و دولت "اطاعت کلان" برای حفظ "هندسه کلی نظام" و "نقشه جامع نظام" شناخته شد. رهبر جمهوری اسلامی در شرح

دادند، از خود و از نخستین گرویدگان به خود، انسان‌های طراز نوین ساختند و بر دوش آنان پایه‌های نظام مطلوب خود را استوار کردند. و چنین بود که مکتب پیامبران زنده ماند و از طرح نقشه آن اندیشمندان و فیلسوفان جز نقشه بر صفحه کتاب باقی نماند. نمازگزار برای محمد و آل محمد که زبده ترین نمودارها و تبلورهای این مکتب‌اند، صمیمانه دعا می‌کند. بر آنان که یک عمر به شکل این مکتب زندگی کرده و "انسان طراز اسلام" را به تاریخ نشان داده‌اند، درود می‌فرستد و از خدا برای آنان درخواست درود و رحمت می‌کند و پیوند روحی خود را با آنان که می‌تواند همچون جاذبه‌های نیرومند او را به راه خود و به هدفی که در تکاپوی آن بوده‌اند به کشاند مستحکم‌تر و عمیق‌تر می‌سازد. (علی خامنه‌ای، از ژرفای نماز [تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲]، ۱۹)

۱۲ اعلی شریعتی، انتظار: مذهب اعتراض [بی‌جا: ابودر، ۱۳۵۶].

۱۳ قرآن، مانند، ۶۶.

۱۴ علی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۶ اسفند ۱۳۸۸، <<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8988>>.

اجتماعی، "نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۰ (پاییز-زمستان ۱۳۸۱)، ۳-۲۸؛ مریم رفعت جاه، "هویت انسانی زن در چالش آرایش و مد"، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۳۸ (زمستان ۱۳۸۶)، ۱۳۵-۱۷۹.

۱۹۰ اعلی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی به مناسبت تسهیم سالگرد تشکیل این شورا"، ۲۰ دی ۱۳۷۰، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2531>

۱۹۱ "انسان طراز مکتب" در برابر "انسان طراز نوین" سوسیالیست پرداخته شد. علی خامنه‌ای در این باب نوشت: "پروان هر مکتبی اگر نمودارهای عینی آن مکتب را در برابر خود نبیند قویا ممکن است راه را عوضی ببیمایند و گمراه شوند. همین ارائه دادن نمودارهای عینی است که پایداری مکتب‌های انبیاء را در مسیر زمان تأمین کرده است. تاریخ اندیشمندان بسیاری را به یاد دارد که برای تأمین زندگی والا و سعادت‌مندان انسان طرح‌ها و نقشه‌ها پدید آورده، مدینه‌های فاضله ترسیم کرده، و کتاب‌ها و نوشته‌ها از خود به جا نهاده‌اند. ولی پیامبران بی‌آنکه به بحث و جدال‌های فیلسوف‌مانه بپردازند، طرح خود را در عمل نشان





فراخوان ششمین همایش بین المللی دکترین مهدویت، ۱۳۸۹.

این بیش از افزود: "آن کسانی که این نقشه کلی را که متبلور است در قانون اساسی و حکمیت قانون و داورى قانون، قبول دارند، جزو مجموعه نظام اسلامى هستند. آن کسانی که اینها را رد می کنند، کسانی اند که خودشان به دست خودشان صلاحیت حضور در نظام اسلامى را دارند از دست میدهند و صلاحیت ندارند." در تعیین مرزهای اطاعت کلان و نافرمانی، ایشان افزود: "آنچه که وظیفه‌ی امروز ماست، حفظ این هندسه عظیم است؛ این را باید حفظ کرد. باید در حفظ این هندسه، مرزبندی کرد. . . . آنچه که مهم است، اساس نظام، هندسه کلی نظام، نقشه جامع نظام است؛ این را باید در نظر داشت و نسبت به این باید حساس بود. باید دید حرفی که زده می شود و کاری که دارد انجام می گیرد، در مقایسه با این نقشه کلی، در چه وضعیتی قرار دارد." ۱۹۴ با پیوند راهبردی "امنیت فرهنگی" با "طرح کلان مهندسی فرهنگی"، "اسلام مهدوی" و "اطاعت خطی" رفته رفته جایگزین "شیعه علوی" و "مذهب اعتراض" شد. نمونه این جایگزینی در "مدح محرم" حاج محمود کریمی آشکار است:

کربلا یعنی اطاعت از امام  
 گه به حکم او نشستن گه قیام  
 کربلا یعنی که یار رهبری  
 از حسین عصر خود فرمانبری.

"چشم من و امر ولی" میثم مطیعی نیز نمونه دیگری از دگردیسی مدح شیعی به مداحی حکومتی است:  
 ای حسرت جان و تنم  
 تنها دلیل بودم  
 چشم من و امر ولی  
 جان من و سید علی  
 آه ای شهادت، العجل! ۱۹۷

۹. باز مهندسی دینی و ظهور صفری همان گونه که مهندسی فرهنگی پیامد گفتگو و جدل در باب 'تهاجم فرهنگی' بود، گفت گوی گسترده پیرامون "جهانی شدن"، "برخورد تمدن ها"، و "پایان تاریخ" شرایط گفتمانی "باز مهندسی" مهدی و "انتظار" را نیز فراهم آورد. ۱۹۸ با چنین پیشینه‌ای، "آرمانشهر مهدی"، "دولت مهدوی"، "جامعه مهدوی"، و "انسان طراز

مجاهدتهایی که کرده علی رغم پرچمهایی که بر قله‌های پیروزی کوبیده علی رغم بیداری عظیمی که در ملت‌های مسلمان به وجود آورده باید دوباره مثل دوران قبل از انقلاب سیاهی لشکر و عمله و ابزار تأمین منافع امریکایی‌ها شود. هدف به صورت لخت و پوست کنده جز این چیز دیگری نیست. اما می‌خواهند در زیر نام‌های زیبا جهانی شدن و تحول و پیشرفت این هدف را پنهان کنند." (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیر کبیر، ۹ اسفند ۱۳۷۹، <<http://www.leader.ir/langs/fa/?p=bayanat&id=2088>>). برای چکیده‌ای از روایت‌های متفاوت ایرانی در باره "جهانی شدن" بنگرید: محمدرضا دهنشیری، "ایران و جهانی شدن، تهدیدها و فرصت‌ها"، مصباح، شماره ۳۷ (فروردین ۱۳۸۰)، ۵-۱۷. همچنین، بنگرید: غلامرضا بهروز لک، "جهانی شدن و چشم انداز فرج: تأملی در ظرفیت‌های جهانی شدن در فهم آموزه فرج"، قیسات، شماره ۳۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ۸۱-۱۰۶؛ سید عبدالقیوم سجادی، "جهانی شدن و مهدویت، دو نگاه به آینده"، قیسات، شماره ۳۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ۱۲۹-۱۴۲. ۱۹۹ "گفت‌وگو با استاد محسن قرائتی"، انتظار، شماره ۱ (پاییز ۱۳۸۰).

۱۹۵ علی خامنه‌ای، "بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری"، ۶ اسفند ۱۳۸۸. این گفته شباهت بسیار به سخنان محمدرضا شاه پهلوی در هنگام تأسیس حزب رستاخیز در ۱۱ اسفند ۱۳۵۳ دارد. شاه در آن سخنرانی گفت: "ما باید صفوف ایرانیان را به خوبی بشناسیم و صفوف را از هم جدا کنیم. کسانی که به قانون اساسی و نظام شاهنشاهی و انقلاب ششم بهمن عقیده دارند و کسانی که ندارند..." فرمایشات اعلیحضرت شاهنشاه آریامهر درباره تشکیل حزب رستاخیز ملی ایران (تهران: اداره کل انتشارات وزارت اطلاعات و جهانگردی، ۱۳۵۳)، ۱۳.

۱۹۶ حاج محمود کریمی، "مدح محرم"، <http://www.youtube.com/watch?v=qPOOLiWvRaM>

۱۹۷ میثم مطیعی، "چشم من و امر ولی"، <http://www.youtube.com/watch?v=nRyohPQ90wU>

۱۹۸ رهبر جمهوری اسلام درباره جهانی شدن گفت: "گفتمان جهانی شدن گفتمان واقع بینی گفتمان پیوستن به نظم نوین جهانی یعنی سیاهی لشکر امریکا شدن این جهانی شدن اسمش جهانی شدن است اما باطنش امریکایی شدن است معنایش این است که ملت ایران علی رغم



مکتب“ هدف و آینده حکومتی مهندسی فرهنگی شد. حجت‌الاسلام محسن قرائتی که “بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود“ را با حمایت رهبر جمهوری اسلامی بنا گذاشت در این باره گفت: “در مقابل این طرح‌ها و طرح‌هایی که فیلسوف‌ها و پروفیسورها برای آینده جهان و دهکده جهانی می‌دهند، باید ما هم طرح و حرف داشته باشیم و حرف، به وحی وصل شود. به منطق وصل باشد. نمونه‌های عملی را به گویم که چه طور می‌شود یک ولی خدا حاکم شود.“<sup>۱۹۹</sup> این بنیاد که در آغاز دهه ۱۳۸۰ با انتشار نشریه‌های انتظار و امان نقش مهمی در اشاعه فرهنگ مهدوی داشت،<sup>۲۰۰</sup> به جای بحث‌های تخصصی، به ترویج فرهنگ مهدویت “برای عوام عوام یعنی از خمیرگیر و جگر فروش گرفته تا استاد دانشگاه“ پرداخت.<sup>۲۰۱</sup> قرائتی افزود: “ما الان اصل، بر ایمان تحقیق نیست. اصل، بر ایمان تزییق است؛ یعنی تحقیقات را تلخیص کنیم، روان‌نویسی کنیم و شیک چاپ کنیم. ارزان، بروشوری، جیبی و شیرین. هدف این بنیاد، تزییقات است.“ در تداوم چنین کوشش‌های “تزییقاتی“ و “سناخ و شانه کش[ی]“ برای امام زمان،<sup>۲۰۲</sup> رئیس‌جمهور محمود احمدی نژاد در نخستین همایش مهندسی فرهنگی در ۱۳۸۵ گفت: “ما امروز اگر بخواهیم فرهنگ‌مان را مهندسی کنیم و مهندسی فرهنگی داشته باشیم چاره‌ای نداریم و راهی بهتر از این نیست که به فرهنگ انتظار برگردیم، یعنی تلاش برای تحقق بهترین‌ها در زمین.“<sup>۲۰۳</sup>

هم‌زمان با کوشش فراگیر برای درگیر کردن “عوام عوام“، بحث گذر از “غیبت کبری“ به “ظهور صغری“ مهدویت را به پدیده‌های جنجالی در دهه ۱۳۸۰ تبدیل کرد. آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی در پائیز ۱۳۸۱ در

شرح مفهوم نوتافته “ظهور صغری“ گفت: “همان‌طور که برای حضرت مهدی علیه السلام، یک غیبت صغرا و یک غیبت کبرا است... برای ظهورش هم یک ظهور صغرا و یک ظهور کبرا است، ... ما، تصور می‌کنیم که در این عصر و زمان، ما انشاءالله، در بین الطلوعین ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام قرار داریم.“<sup>۲۰۴</sup> با این تفسیر که ظهور چون طلوع تدریجی پنداشته شد، ظهور مهدی در “این عصر و زمان“ متجلی فرض شد. در ادامه این “نوآوری مهدوی“ محمدعلی معلی، سردبیر کیهان فرهنگی، با اشاره به مقام رهبری گفت: “امروز اگر نایب امام عصر بر مسند حکومت نشسته است به خاطر انتظار واقعی و آمادگی مردم برای ظهور آن حضرت است. اگر زمان انتخاب نواب خاص را که واسطه مستقیم علم و هدایت حضرت حجت (عج) بوده‌اند، زمان غیبت صغری به نامیم، عصر حکومت و ولایت نایب عام آن حضرت را می‌بایست دوران ظهور صغرای آن حضرت به خوانیم.“<sup>۲۰۵</sup> بدین ترتیب، ظهور مهدی در ولایت “نایب امام“ و حکومت جمهوری اسلامی متجلی پنداشته شد.

با آمیزش گفتمانی مباحث جهانی شدن، مهدویت و مهندسی فرهنگی، “ظهور“ از بازآمدن شخصی “امام زمان“ به فرایند “جامعه‌سازی“ و ساختن “دولت مهدوی“ تبدیل شد. مثلاً محمد مددپور که “پایان تاریخ“ و “وضعیت برزخی چالش تمدن اسلامی و شرق با غرب“ را “عصر زمستان فرهنگی غرب“ می‌دانست، باورداشت که بازگشت به معنویت “می‌تواند به صورت انقلاب اسلامی آماده‌گر ظهور بقیه‌الله باشد.“<sup>۲۰۶</sup> مصطفی آخوندی نیز از منظری امنیتی “بدیهی“ دانست که “در زمان انتظار و در نظام

<<http://www.entizar.ir/page.php?page=newspaper&id=1>>

<sup>۲۰۰</sup> برای شرح این کوشش‌ها بنگرید: <http://mahdi313.org>

<sup>۲۰۱</sup> گفت‌وگو با استاد محسن قرائتی.

<sup>۲۰۲</sup> گفت‌وگو با استاد محسن قرائتی.

<sup>۲۰۳</sup> گفت‌وگو با استاد محسن قرائتی.

<sup>۲۰۴</sup> نیازمند مهندسی فرهنگ و مهندسی فرهنگی جامعه هستیم،

مهندسی فرهنگی، شماره ۶-۷ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵)، ۶-۷، نقل بر ۷.

<sup>۲۰۵</sup> در محضر حضرت آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی، “انتظار، شماره ۵

(پاییز ۱۳۸۱).

<http://www.hawzah.net/fa/magart.html?MagazineID=3301>

&MagazineNumberID=3306&MagazineArticleID=15273

ایشان این موضوع را چندی بعد دوباره بدین شکل شرح داد: “همان‌طور

که در غیبت دو مرحله وجود داشت؛ مرحله غیبت صغری و غیبت کبری،

در ظهور هم، به‌نظر می‌رسد دو مرحله وجود داشته باشد؛ ظهور صغری و

ظهور کبری. اگر وجود ایشان را به افتاب تشبیه کنیم که در احادیث زیادی

تشبیه شده‌اند موقع غیبت یک بین‌الغروبین وجود داشت بعد یک شب

تاریک، در هنگام ظهور هم بین‌الطلوعین خواهد بود و یک طلوع آفتاب.

در بین‌الطلوعین که ظهور صغری باشد نام و آوازه امام زمان، علیه‌السلام،

همه‌جا پخش می‌شود کوچک و بزرگ لااقل در محیط‌های متعلق به امام

زمان، علیه‌السلام، یک اشتیاق و شوق و علاقه‌ای و خلاصه ارتباط تازه‌ای

پیدا می‌کنند، کتاب‌ها، مجالس، مساجد، برنامه‌های مرتبط با آن حضرت زیاد

می‌شود. من کمتر یاد می‌آید در سابق مسجد یا حسینیه‌ای به‌نام حضرت

مهدی، علیه‌السلام، نامیده بشود حالا الی ماشاءالله مؤسسات مختلف،

خیابان‌ها و تشکیلات زیادی به‌نام حضرت وجود دارد که اینها همه‌اش

نشان می‌دهد که بالاخره عنایت و ان‌شاءالله اراده الهی تعلق گرفته است که

ظهور نزدیک باشد و ما در بین‌الطلوعین قرار داشته باشیم که ان‌شاءالله توفیق

خداوند عنایت کند در طلوع کامل هم ان‌شاءالله حیاتی داشته باشیم.“ بنگرید:

“سخنان حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی در جمع جشنواره ستاد برترین‌های

فرهنگ مهدویت، “موعود، شماره ۲۶ (۱۶ بهمن ۱۳۸۳)،

<http://old.mouood.org/content/view/655/3/>

<sup>۲۰۶</sup> محمدعلی معلی، “ظهور صغری، کیهان فرهنگی، شماره ۲۵۴ (مهر ۱۳۸۶)، ۴.

<sup>۲۰۷</sup> محمد مددپور، “پایان تاریخ، واپسین انسان و عدالت ولایی مهدوی،“

۱۳۸۴،

<http://www.icari.ir/Default.aspx?page=740&section=litem&id=11832>

جمهوری اسلامی نیز به هر میزان عوامل زمینه‌ساز امنیت فراهم آیند، جامعه ما به جامعه زمان ظهور حضرت ولی عصر، شباهت بیشتری پیدا خواهد کرد و چه بسا در سرعت بخشیدن به ظهور نیز موثر باشد.<sup>۲۰۷</sup> معصومه صمدی نیز در خوانشی بدیع از "انتظار پویا" پیشنهاد کرد: "از آن جایی که امروزه تئوری‌های مختلفی در مورد پایان تاریخ مطرح است و تنور بحث 'جهانی شدن' داغ می‌باشد، بایستی حکومت جهانی امام زمان (علیه السلام) را با عنوان بهترین تئوری و کارآمدترین گزینه برای پایان تاریخ، در کتاب‌های درسی به فراگیران معرفی کرد."<sup>۲۰۸</sup> بدین سان، جهانی شدن با ظهور مهدی و "ولایت‌مداری و اطاعت‌پذیری" در آمیخت و به نگرشی مهندسانه و "فنی و کاربردی مبتنی بر واقع‌گرایی" تبدیل شد.<sup>۲۰۹</sup> در روایت‌های واقع‌گرا و بازمهندسی شده از دولت مهدوی، "نظام مقدس جمهوری اسلامی و خدمتگزاران به مردم مطابق با شاخصه‌های حکومت مهدوی می‌توانند مدعی باشند که طلیعه آن ظهوراند و پیشگامان آن 'دولت طلیعه' به شمار می‌روند."<sup>۲۱۰</sup> بدین تدبیر، "نظام مقدس جمهوری اسلامی" و "دولت طلیعه" دولت 'ظهور صغری' فرض شد. به قول نشریه انتظار، "خانواده مهدوی، محله مهدوی، مدرسه مهدوی، دانشگاه مهدوی، اداره مهدوی، شهر مهدوی، نظام مهدوی و... الگوها و نمادهایی هستند که توان بالای تبلیغی و فرهنگ‌سازی در اصلاح و بهبود امور و تشکیل جامعه صالح و ایمانی قبل از ظهور را دارند. در واقع شبیه‌سازی جامعه منتظر به جامعه مطلوب و آرمانی و بیان انتظارات و خواسته‌های مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از آن جامعه و حرکت به سمت وضع مطلوب و آرمانی، می‌تواند کمک شایانی به مهندسی فرهنگی جامعه بر اساس معارف قرآنی و رویکرد پهلوی داشته باشد و فضای معنوی اجتماع منتظران

را دگرگون سازد."<sup>۲۱۱</sup> برخلاف قیام‌های اعتراضی و دولت پرهیز تاریخ تشیع، در این کاربردها 'ظهور' و 'مهدی' به ابزاری برای مهندسی فرهنگی و فرهنگ‌سازی دولتی تبدیل شد.

#### ۸. حکمرانی مهندسانه

آمیزش و تعمیم دانش مهندسی و حکومت اسلامی به پیدایش حکمرانی مهندسانه انجامیده است. این آمیزش که با کوشش برای متقارن ساختن دین و دانش در اواخر قرن نوزدهم آغاز شد الهیاتی مهندسانه را در پی داشت. مثلاً میرزا حسین طوطی مراغه‌ای، که از متجددان متدین مقلد بود، باور داشت "جهان هستی بدون طرح و هندسه صورت نبسته بلکه هر یکی از زوایای وجود قبل از خلقت طراحی و مهندسی شده است."<sup>۲۱۲</sup> احمد کسروی و یارانش نیز باور داشتند که "یک نظام هندسی در جهان فرمانرواست" و "این جهان یک دستگاه سامانست که از روی یک آیین استواری می‌گردد."<sup>۲۱۳</sup> با پذیرفتن شدن چنین آرای، حجت‌الاسلام جعفر خندق‌آبادی نیز در ۱۳۳۴ از "نقشه دینی و هندسه الهی" ملت اسلام سخن گفت.<sup>۲۱۴</sup> اگرچه در نیمه نخست قرن بیستم هماهنگی دانش و دین نخست توجه را به نظام و "رموز آفرینش" جلب کرد،<sup>۲۱۵</sup> با شدت جنگ سرد و پیکار با کمونیسم در دهه‌های ۱۹۴۰/۱۳۲۰ به بعد، "اسلام بهترین نظام اجتماعی و عالمداری" معرفی شد.<sup>۲۱۶</sup> با گزینش آرای مکاتب سیاسی و اجتماعی متفاوت و انطباق آنها با آیات و احادیث و روایات اسلامی "نظام اسلامی" و "نظام توحیدی" بعنوان بدیلی برتر از سرمایه داری و کمونیسم مطرح شد. اگرچه این نظریات در سال‌های پیش از انقلاب اغلب کلی و انتزاعی بودند، با پیروزی انقلاب اسلامی، به قول علی خامنه‌ای، "نظام اسلامی یعنی

<sup>۲۰۸</sup> مصطفی آخوندی، "امنیت در عصر مهدوی (با تأکید بر چرایی و چگونگی آن)"، حصون، شماره ۱۲ (تابستان ۱۳۸۶)، ۱۳۳-۱۵۰، نقل بر ۱۴۹.

<sup>۲۰۹</sup> معصومه صمدی، "مهدویت، رسالت نظام تعلیم و تربیت در شکل‌دهی جامعه مهدوی" مصباح، شماره ۶۶ (آذر و دی ۱۳۸۵)، ۴۷-۷۴؛ نقل بر ۶۹. به روایت صمدی، "انتظار پویا به معنای فراهم ساختن فعالانه زمینه ظهور است." (۵۹)

<sup>۲۱۰</sup> به نقل از نجف‌علی غلامی، نکاتی درباره فرماندهی امام زمان (عج)، حصون، شماره ۱۲ (تابستان ۱۳۸۶)، ۱۶۶-۱۷۵؛ نقل بر ۱۶۶.

<sup>۲۱۱</sup> جواد محدثی، "طلیعه سازان دولت مهدوی"، مبلغان، شماره ۱۳۹ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰)، ۲۸-۳۹، نقل بر ۲۸. همچون 'ظهور صغری'، "دولت طلیعه" نیز مفهومی نوساخته است. برای توصیف "دولت طلیعه" بنگرید: جواد محدثی، "دولت طلیعه" فرهنگ کوثر، شماره ۷۴، ۸۱-۸۷. برای بیان دیگری از "دولت مهدوی" بنگرید: بهروز محمدی منفرد، "انسان‌شناسی دولت

مهدوی، "مشرق موعود، شماره ۶ (تابستان ۱۳۸۷)، ۹۵-۱۱۶. <sup>۲۱۱</sup> "مهدویت، جهاد فرهنگی و راهبردهای ما"، انتظار، شماره ۳۴ (بهار ۱۳۹۰)، <http://entizar.ir/page.php?page=showarticles&id=453>

<sup>۲۱۲</sup> امیراحسین طوطی مراغه‌ای، "جهان زنان: نامه یکی از حقیقت‌شناسان"، ایرانشهر، سال ۳، شماره ۴ [اسفند ۱۳۰۳]، ۲۶۹-۲۴۶، نقل بر ۲۳۲.

<sup>۲۱۳</sup> احمد کسروی، خدا یا ماست (چاپ ۴؛ تهران: پایدار، ۱۳۳۹)، ۱ و ۴.

<sup>۲۱۴</sup> جعفر خندق‌آبادی، "دعای میرزا علی محمد باب و میرزا حسینعلی بهاء"، جامعه جغرفیه، شماره ۱۴ (۱۳۳۴)، ۵۲. در نوشته‌های شوقی افندی (۱۸۹۷-۱۹۵۷) نیز عباراتی چون "نقشه ملکوتی" و "مهندس نظم بدیع جهان آرا" و "مهندس و مبین" یافت می‌شود. بنگرید:

شوقی افندی، توقعات مبارکه حضرت ولی امرالله، اکتبر - اکتبر ۱۹۵۲، اکتبر ۱۹۵۸ (بی‌مکان: موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۱۹ بدیع)، به ترتیب بر ۲۷ و ۳۴. این موارد در مدیون مینا یزدانی می‌باشم.

<sup>۲۱۶</sup> شیخ محمد مردوخ کردستانی، رموز آفرینش (تهران: چاپخانه دانش، ۱۳۳۳).

طرح مهندسی و شکل کلی اسلامی را در جایی پیاده کردن“ فرض شد،<sup>۲۱۷</sup> و طرح‌های عملیاتی جایگزین نظریات انتزاعی شد. با در این رویکرد که هماهنگی حوزه‌های علوم دینی و دانشکده‌های فنی و مهندسی را در پی داشت، “عقلانیت اسلامی از لحاظ ساختار شبیه عقلانیت فنی“ پنداشته شد.<sup>۲۱۸</sup> بدین سان روشی که در دهه‌های پیش از انقلاب بوروکراتیک فرض شده بود در سه دهه پس از انقلاب “عقلانیت اسلامی“ شناخته شد و به خدمت پیاده کردن “نظام الهی“ گماشته شد. در گسستگی معرفتی، تشیع از “مذهب اعتراض“ به مکتبی دولتی و حکومتی تبدیل شد.

اگرچه جنبش اسلامی در دهه‌های پیش از انقلاب با هدف حفظ و نگهداری فرهنگ اصیل و فطرت اسلامی به عرصه مبارزات سیاسی وارد شد، در گفتمان جدید حکومتی “دین“ و “فرهنگ“ ابزار و مصالحی “برای ساختن انسان باب اسلام و انقلاب“<sup>۲۱۹</sup> و “انسان باب هدف‌های جمهوری اسلامی“ قلمداد شدند.<sup>۲۲۰</sup> در این بینش تک‌خطی و تک‌خرد از “مهندسی دینی ساختارهای جامعه،“ همچنان که در مدل حجت‌الاسلام علی کشوری “برای اداره جامعه دینی“ آشکار است، اسلام و عقلانیت اسلامی “به معنای محاسبه نرخ شتاب طاعت در مقابل نرخ شتاب طغیان“ تقلیل یافت.<sup>۲۲۱</sup> آنچه که با نام ارزش‌های اسلامی نهادینه شد، حکمرانی مکانی و منطق حکومتی برگرفته از خرد و خیال مهندسی و معماری است. این خردابزاری، که در آستانه انقلاب اسلامی برای ساختن “سیستم توحیدی“ به جای “نظام طاغوتی“ به کار می‌رفت، همراه با طرح و نقشه مهندسان و معمارانی که از اعتبارات دولتی و حکومتی بهره‌ور شدند، “هندسه و ترسیم الهی“ فرض شد. “شبکه قدرت و دانش مجتهدسانه“ و حضور

روزافزون “حجت‌الاسلام مهندس‌ها“ در صحنه زندگی سیاسی و اجتماعی پیامد برآمدن اسلامی مهندسانه و خردابزار است. مهندسی فرهنگی در پی آنست که تخصص و تعلق خاطر دوگانه مجتهدسان را به روندی همگانی برای توانمندی نظام جمهوری اسلامی تبدیل کند. با “مهندسی ولایی“ و “نقشه و هندسه الهی“ و واجب شدن “اطاعت خطی،“ شهروندان جمهوری اسلامی، آنچنان که علی خامنه‌ای درباره دوره و نظام دیگری دریافته بود، “ما . . . شدیم مثل یک کارگر ساده ساختمانی در اختیار یک معمار و یک مهندس. یک کارگر ساده ساختمانی چه کار می‌تواند بکند؟ بله، در ساختن خانه نقش دارد، اما صرفاً نقش جسمانی و غیرفکری؛ گل بده، آجر بده، گچ بده، یا اینها را روی هم بچین. دوره انحطاط ما از این جهت است.“<sup>۲۲۲</sup>

<sup>۲۱۷</sup> اسلام سد پیشرفت علم و فرهنگ و دانش نیست، “آیین اسلام، شماره ۵۲ (۲۷ اسفند ۱۳۳۳)، ۳۲-۳۴، نقل بر ۳۲.

<sup>۲۱۸</sup> علی خامنه‌ای، “بیانات مقام معظم رهبر در دیدار مسئولان و کارگزاران جمهوری اسلامی ایران،“ ۱۲ دی ۱۳۷۹-۲ دسامبر ۲۰۰۰.

<sup>۲۱۹</sup> حکومت دینی کارآمد یا دموکراسی مشروع: گفتگوی کیان با محمدجواد لاریجانی، “کیان، سال ۶، شماره ۳۰ (اردیبهشت-خرداد ۱۳۷۵)، ۱۶-۲۳. نقل بر ۲۰.

<sup>۲۲۰</sup> علی خامنه‌ای، “بیانات در دیدار با اعضای «گروه تاریخ» صدای جمهوری اسلامی ایران،“ ۸ بهمن ۱۳۷۰،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2566>

<sup>۲۲۱</sup> علی خامنه‌ای، “بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی به مناسبت هفتمین سالگرد تشکیل این شورا،“ ۲۰ دی ۱۳۷۰/۹،

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2531>

<sup>۲۲۲</sup> علی کشوری “بررسی اجمالی ظرفیت عقلانیت شیعه برای مدل‌سازی اسلامی،“ ۲ شهریور ۱۳۸۸،

<http://www.inn.ir/newsdetail.aspx?id=24492>

<sup>۲۲۳</sup> خامنه‌ای، “بیانات در دیدار مهندسان و محققان فنی و صنعتی کشور،“ ۵ اسفند ۱۳۸۳.



Fateme Sadeghi, "Challenging the Ideological State: On Human Sciences in Post-Revolutionary Iran," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 38-54.

# مصاف با دولت ایدئولوژیک: گزارشی درباره علوم انسانی در ایران بعد از انقلاب

فاطمه صادقی

پژوهشگر مستقل

Fateme Sadeghi

sadegif@gmail.com



علوم انسانی از ابتدای شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی تاکنون در تقابل با سیاست ایدئولوژیک و مورد حمله حکومت قرار داشته است. دغدغه تبدیل شدن علوم انسانی به تکیه‌گاهی برای تفکر و کنش معارض با ایدئولوژی و حاکمیت رسمی از اوایل دهه ۱۳۸۰ شمسی به بعد به تدریج اوج گرفت و به پروژه‌ای موسوم به "اسلامی کردن علوم انسانی" تبدیل شد که رهبر ایران، مراجع، فقها و روحانیون محافظه‌کار، رئیس دولت دهم و وزرا و حتی فرماندهان سپاه در آن درگیر شده‌اند. این برنامه پس از انتخابات خرداد ۱۳۸۸ با شدت بیشتری پیاده شده است.

فاطمه صادقی متولد ۱۳۴۹ در شهرقم است. پیشینه تحصیلی او شامل مطالعات اسلامی، زبان و ادبیات عرب، روابط بین‌الملل و اندیشه سیاسی است. او در سال ۲۰۰۴ دکترای خود را در اندیشه سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس دریافت کرد و در دانشگاه‌های مختلف ایران از جمله دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی تاریخ اندیشه سیاسی، نظریه‌های فمینیستی و جامعه‌شناسی سیاسی تدریس کرده است. صادقی از ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۸ به عنوان استادیار در دپارتمان علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج استادیار بود و سمینارهایی را برای دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد ارائه کرد. در این دوره او عضو هیئت تحریریه نشریه گفتگو- فصل نامه اجتماعی- فرهنگی نیز بود. پس از به قدرت رسیدن محافظه‌کاران، صادقی از تدریس در دانشگاه محروم شد و تاکنون تنها به عنوان محقق مستقل به کار خود ادامه داده است.



صورت جدیدی به خود گرفته است. گاهی مدرنیته و برخی از مهم‌ترین مظاهر آن یعنی علوم مدرن کنار گذاشته شده و گاهی هم مطلوب بوده‌اند؛ اما این مسأله در مورد مناسبات سیاسی و اجتماعی مدرن و علوم انسانی همچون جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، فلسفه، روانشناسی و جز اینها که به طور تلویحی و تصریحی روابط سنتی را به چالش می‌گیرند، صدق نمی‌کند. برای نمونه دولت‌های مدرنیست پهلوی اول و دوم با غرب و مظاهر غربی شدن میانه نسبتاً خوبی داشتند، (برای مثال اقدام رضاشاه به کشف حجاب برای غربی کردن پوشش زنان ایرانی و تلاش محمدرضا شاه برای نوسازی صنعتی ایران)، اما مناسبات سیاسی سنتی را ترجیح می‌دادند. در جمهوری اسلامی ایران که برآمده از انقلاب اسلامی بهمن ۱۳۵۷ بود، نسبت با مدرنیته و مظاهر آن پیچیده‌تر شد. جمهوری اسلامی در ابتدا با کلیه مظاهر مدرنیته و غربی شدن به ویژه علوم انسانی، روابط اجتماعی و سبک زندگی مدرن مخالف بود و از این رو طبقه متوسط سکولار نیز به عنوان حاملان سبک زندگی غربی همواره مورد بدبینی قرار داشت. اما در مورد تکنولوژی مدرن این ضدیت به تدریج رخت بریست. واقعیاتی همچون جنگ ۸ ساله ایران و عراق که با تفوق نظامی و تکنولوژیکی طرف متخاصم همراه بود، در کنار الزامات حکومت‌مندی (از جمله نیاز به تکنولوژی‌های امنیتی برای اداره جامعه) در عمل به بطلان استقلال صنعتی و تکنولوژیک انجامید و نشان داد که استقلال از تکنولوژی (غربی) نه امکان‌پذیر است و نه مطلوب. لذا حکومت به ویژه پس از جنگ به تدریج به این موضع روی آورد که غرب ستیزی نمی‌بایست به ممانعت از ورود دستاورهای تکنولوژیک غرب بیانجامد که بقای رژیم در گرو آن بود. با اینکه نظام حاکم بر ایران با درک واقعیت‌ها هر روز بیشتر از تکنولوژی غربی استقبال کرده است (نمونه اخیر آن تلاش برای دستیابی به انرژی هسته‌ای است)، اما تخصص با اندیشه‌ها و افکار غربی در قالب نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی کم و بیش ادامه داشته و در مواردی شدت بیشتری گرفته است.

نکته در اینجا است که اگر ضدیت با علوم انسانی صرفاً در راستای نگرانی از غربی شدن باشد، آنطور که حکومت مدعی است، در این صورت این نگرانی



از یک منظر برخورد با علوم انسانی را می‌توان تکرار بی‌شمار برخوردهای تعصب‌آمیز حکام و برخی از فقهای محافظه‌کار با اندیشه، علم و عالم دانست که تاریخ ایران نمونه‌های زیادی از آن را به خاطر دارد. نمونه بارز آن در تاریخ معاصر ایران، قتل احمد کسروی به دست فدائیان اسلام است که به زعم آنها به مقدسات توهین کرده بود. اما این رویارویی ابعاد دیگری هم دارد و تنها به نبرد میان تعصب و روشن‌اندیشی خلاصه نمی‌شود. از سوی دیگر شاید بیانگر رویارویی یک دولت ایدئولوژیک با علوم مدرن باشد. رویارویی با مدرنیته از هنگام نخستین مواجهه‌های ایرانیان با غرب در قرون ۱۸ و ۱۹ تا کنون یکی از مهم‌ترین چالش‌های دولت و جامعه ایرانی بوده است و هر بار

باید شامل تکنولوژی مدرن نیز بشود. این مقاله با مرور تقابل میان دولت و علوم انسانی در ایران بعد از انقلاب، قصد دارد نشان دهد که انگیزه اصلی در رویارویی با علوم انسانی، نه دغدغه برای حفظ اصالت در برابر غرب زدگی، بلکه مقابله با ظرفیت‌های رهایی‌بخشی این علوم است. علوم انسانی در ایران پس از انقلاب در پاسخ به سرکوب حکومتی، به تدریج از دانشگاه گسست و به خارج از دانشگاه کوچ کرد. با این جابه‌جایی، این علوم توانست در شکل‌گیری روندهای فکری انتقادی در چالش با اقتدارگرایی نقش مهمی ایفا کند و به تدریج به ایفای نقشی رهایی‌بخش روی آورد.

### انقلاب فرهنگی در دهه ۶۰

هنوز چند ماهی از انقلاب ایران نگذشته بود که با نطق آیت‌الله خمینی در فروردین ۱۳۵۹ که در آن به شدت به دانشگاه و دانشگاهیان حمله کرد، برنامه موسوم به "انقلاب فرهنگی" در دستور کار جمهوری اسلامی نوپا قرار گرفت. هدف از این برنامه که آشکارا حکایت از تأثیر افکار و روش مائو داشت تصفیۀ دانشگاه‌ها و به رشته‌های علوم انسانی از عناصر غربی و نامطلوب، به ویژه چپ‌ها و "طاغوتی‌ها" و جایگزین کردن دروس غربی با تعلیمات دینی و مبانی ارزشی بود. این حرکت که نخست از سوی ستادهای انقلاب فرهنگی و سپس شورای عالی انقلاب فرهنگی هدایت می‌شد، به بستن دانشگاه از خرداد سال ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲، تغییر سرفصل دروس علوم انسانی، اخراج بسیاری از اساتید و دانشجویان به اصطلاح طاغوتی، لیبرال، مارکسیست، کمونیست، فمینیست و منتقد و معارض با نظام از دانشگاه‌ها، وحدت حوزه و دانشگاه، و راه‌اندازی مراکز گزینش عقیدتی و سیاسی دانشجو و استاد اقدام کرد. به دنبال انقلاب فرهنگی، بسیاری از دانشگاهیان از ایران مهاجرت کردند و ضربه سختی به رشد علوم انسانی وارد شد.<sup>۱</sup> رهبر فعلی ایران که پروژه اسلامی کردن علوم انسانی را بار دیگر در فضا و شرایطی کاملاً متفاوت در دستور کار قرار داده است، در آن زمان رئیس شورای عالی انقلاب فرهنگی بود.

و تنزه‌طلبی سال‌های پیش از انقلاب داشت که در واکنش به مدرنیزاسیون خودکامه رژیم پهلوی از سوی روشنفکران رادیکال و مبارزه‌جو به ویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ اوج گرفته بود. کودتای ۲۸ مرداد نه تنها به سلطه یک حاکمیت استبدادی تمام‌عیار بر ایران و سرکوب شدید همه گروه‌های سیاسی به ویژه جبهه ملی و حزب توده منجر شد، بلکه یأس و سرخوردگی بسیاری را در میان روشنفکران به وجود آورد؛ به نحوی که از آن دوران با عنوان "سال‌های سردرگمی و تشویش روشنفکران یاد می‌شود... روزگاری که یکی از نویسندگان با لحنی کنایه‌آمیز آن را به عنوان زمانی که 'برای حل جدول' مناسب بوده، توصیف می‌کند..."<sup>۲</sup> در پاسخ به رکود و یأس ناشی از این سال‌ها بود که تدریجاً بسیاری از روشنفکران به تدریج به سوی بومی‌گرایی و غرب‌ستیزی به عنوان محملی برای مبارزه با رژیم سرکوبگر و مدرنیست پهلوی متمایل شدند. با اینکه الگوی مورد نظر روشنفکران در دوران پس از کودتا شباهت‌هایی با حکومت اسلامی برآمده از انقلاب ایران داشت،<sup>۳</sup> اما حرمتی که روشنفکران سکولار برای مذهب و غرب‌ستیزی قائل شدند، تدریجاً به رشد برنامه سیاسی‌ای منجر شد که اسلام‌گرایان در نظر داشتند. انقلاب ایران و وقایع پس از آن از جمله انقلاب فرهنگی را باید تا حدی پیامد آن دانست. برای مثال برای جلال آل‌احمد نویسنده کتاب تأثیرگذار غرزدگی "غرب" دربرگیرنده همه آن چیزهایی بود که رژیم به آنها وابستگی داشت؛ همه چیزهایی که "روشنفکر در جامعه خود از آنها بیزار بود." این مفهوم که مبدع آن در واقع احمد فرید (۱۳۱۸-۱۳۷۳) بود و به دست آل‌احمد به مفهومی عام و رایج بدل شد، نماد احزاب سیاسی شکست خورده، انتخابات سرهم‌بندی شده و اصلاحات فرمایشی از جمله اصلاحات ارضی بود که به نظر آل‌احمد روستاها را از سنت معنویشان محروم می‌ساخت و حرص

<sup>۱</sup> برای جزئیات بیشتر در مورد انقلاب فرهنگی و پیامدهای آن در علوم دقیقه بنگرید به:

Farhad Khosrokhavar, Shapour Etemad, and Masoud Mehrabi, "Report on Science in Post-Revolutionary Iran—Part I: Emergence of a Scientific Community?" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 3:2 (Summer 2004), 209–224.

در این منبع نویسندگان با تحقیق در مورد مشکلات نهادی جامعه علمی در ایران به این نتیجه دست یافته‌اند که میزان همکاری میان دانشمندان کم است، از ابزارهای لازم برخوردار نیستند، هر چه کیفیت کاری بهتری داشته باشند، بیشتر از نهادهای علمی در ایران زده و دور می‌شوند. با اینکه این تحقیق در مورد علوم دقیقه است، اما نتایج آن تا حد زیادی در مورد

و حسادت را جایگزین آن می‌کرد.<sup>۱۰</sup> بدین ترتیب یکی از پیامدهای کودتای ۲۸ مرداد، نزدیکی میان روشنفکران و اسلام‌گرایان در مخالفت با رژیم پهلوی بود. با اینکه در اعتقاد به مبانی دینی و عمل به آنها میان این دو گروه شکاف بزرگی وجود داشت، اما هر دوی آنها در غرب‌ستیزی، بازگشت به خود (که در واقع عموماً به بازگشت به مذهب و سنت و اقبال عموم به روحانیت و فقه تفسیر می‌شد) اشتراک عقیده داشتند.

گفتار حاکم بر انقلاب فرهنگی تا حد زیادی ریشه در پارادایم مابعد‌کودتایی حفظ اصالت، بومی‌گرایی، بازگشت به خودی و نفرت از هر آنچه غرب و غربی است، داشت. با این همه این گفتار از کمبودهای زیادی در رنج بود که تجارب پس از انقلاب از بسیاری از آنها پرده برداشت. از جمله این تناقضات آن بود که در این گفتار از یکسو روشنفکری خود‌بالذاته پدیده‌ای غربی محسوب می‌شد؛ در حالی که بسیاری از روشنفکران حامل گفتار اصالت بودند. گفتار اصالت نیز که تا حد زیادی مدیون رشد جریان‌ات امپریالیسم‌ستیز بود، در غرب ریشه داشت. در واقع دوره پس از کودتا را می‌توان دوره شکل‌گیری روشنفکران انتحاری‌ای دانست که با اینکه خود بر مفاهیم، مبانی، و ایده‌های غربی متکی بودند و فلسفه وجودی خود را از آن مبانی می‌ستاندند، اما دست به انتحار زدند و برای زیر سؤال بردن مشروعیت سیاسی رژیم، خود را زیر سؤال بردند. طبعاً بهره‌گیری از مزایای این انتحار در وهله نخست نصیب اسلام‌گرایانی می‌شد که با کل جریان روشنفکری در تعارض بودند و همواره دانشگاه و نهاد روشنفکری را رقیب و مانع می‌دانستند.<sup>۱۱</sup> بنابراین، انقلاب فرهنگی و حمله اسلام‌گرایان به دانشگاه بر بستر خودزنی روشنفکران و همکاری و همیاری برخی از آنها با اسلام‌گرایان شدنی بود.

گفتار بازگشت به خویش علاوه بر خودزنی فکری، ابهامات زیادی هم داشت. برای مثال مشخص نبود که گفتار اصالت خود تا چه حدی اصیل و غیر واکنشی است. وقایع بعدی نشان دادند که تأکید بر بازگشت به خویش، بومی‌گرایی، و گفتار اصالت که آل‌احمد، شریعتی، صدر حاج سید جوادی و بسیاری دیگر از روشنفکران سکولار و مذهبی در دوران پس از کودتا مدافع آن بودند، تا حد زیادی تابع شرایط سیاسی روز بود و به محض از بین رفتن آن شرایط، آن گفتار و الزاماتش نیز به یکباره محو شدند. از جمله با باز شدن فضای سیاسی جدید در آستانه انقلاب ۵۷ این گفتار جای خود را به ستایش از آزادی و دموکراسی سپرد که به عنوان مقولاتی عمدتاً غیر بومی تلقی می‌شدند. این گفتار تازه در شب‌های شعر گوته به اوج رسید. در واقع گفتار اصالت عمدتاً پاسخی فرهنگی - سیاسی به بن بست فکری و سیاسی در فضای سیاسی خفقان‌آور دوره مابعد کودتا محسوب می‌شد که در آن هر نوع تلاش فکری در چارچوب اندیشه‌های غربی، می‌توانست به تلقی همراهی با رژیم نامشروع منجر شود که خود را نماینده مدرنیسم غربی می‌دانست. بدین ترتیب انقلاب فرهنگی توانست بر بستر اتحاد میان سکولارهای غرب‌ستیز (که پس از مرگ آل‌احمد بیشتر از سوی احمد فرید نمایندگی می‌شدند) و اسلام‌گرایان انقلابی پیش رود و موفق شود. در همین دوره، سرکوب افکار دگراندیش آغاز شد. گشایش موقتی روزهای اول انقلاب باعث شده بود بسیاری از کتب و نشریات ممنوعه در دوره پهلوی بر روی پیشخوان بساط‌فروشی‌ها و دکه‌های روزنامه‌فروشی قرار گیرد. بسیاری از این کتاب‌ها با «جلدهای سفید» و نام‌های مستعار و در موارد بسیار بی‌هیچ نام و نشانی از نویسنده، مترجم یا ناشر چاپ می‌شدند. با وقوع انقلاب فرهنگی و یکپارچه شدن نسبی حاکمیت، این کتاب‌ها و نشریات و روزنامه‌ها جمع شدند و بسیاری از کسانی که اقدام به چاپ و نشر و توزیع آنها می‌کردند، دستگیر شدند. گسترش

علوم انسانی نیز صدق می‌کند. با این همه این علوم به دلیل ماهیتشان در جامعه‌ای استبدادزده همچون ایران با موانع جدی دیگری هم مواجه‌اند که شاید چالش‌های آنها را در قیاس با علوم دقیقه بیشتر می‌کند؛ نیز بنگرید به: Nikki R. Keddie and Yann Richard, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution* (USA: Yale University Press, 2006).

<sup>۱۰</sup>داریوش آشوری به نقل از زین‌العابدین مؤتمن، در نگین نبوی، روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار، و تنگنای اصالت (تهران: نشر شیرازه و پردیس دانش، ۱۳۸۸)، ۳۶.

<sup>۱۱</sup>علی میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی در باره گفت‌وگوهای روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال تولکلیان (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴)، ۱۸۷.

<sup>۱</sup>یکی از جدیدترین مقالات در مورد آل احمد مقاله زیر است: احمد ابوالفتحی، «ماهی قرمز و تنهای ادبیات ایران»، رادیو زمانه، ۲۰۱۱/۰۹/۱۱. <sup>۲</sup>نبوی، روشنفکران و دولت، ۱۱۴. <sup>۳</sup>برای تفصیل بیشتر در این مورد بنگرید به: مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب (تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۷)؛ نگین نبوی، روشنفکران و دولت؛ علی قیصری، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی (تهران: هرمس، ۱۳۸۳)؛ علی میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی.

Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993).

تدریجی سانسور و نظارت بر بازار کتاب باعث شد تا این بخش سخت از رونق بیفتد و دچار رکود شود.<sup>۷</sup>

اما تجارب پس از انقلاب نشان داد که میان آمل و آرزوها تا زمانی که به واقعیت نپیوسته‌اند و تحقق واقعی آنها شکاف بزرگی وجود دارد. تا یک یا دو سال پس از انقلاب و تا زمانی که اتحاد میان اسلام‌گرایان و روشنفکران پابرجا بود، مشکل چندانی برای کسانی که با این پروژه همراه بودند، وجود نداشت. اما به تدریج مشخص شد که انقلاب فرهنگی تنها گریبان ضداقلاب و گروه‌های ناراضی چپ و لیبرال را نمی‌گیرد، بلکه خود انقلابیون و مذهبی‌ها را نیز هدف قرار می‌دهد. بدین ترتیب پس از گذشت حدود یک دهه انتقاد از بسیاری از اقدامات شتاب‌زدهٔ اوایل انقلاب، از جمله انقلاب فرهنگی به تدریج شدت یافت. عبدالکریم سروش که خود یکی از اولین اعضای ستاد انقلاب فرهنگی و از اساتید برجستهٔ دانشگاه بعد از انقلاب بود، به تدریج از دانشگاه به بیرون از دانشگاه روی آورد. او در یک مصاحبهٔ مفصل با ماهنامهٔ لوح به سردبیری محمد قائد در سال ۱۳۷۸ به انتقاد از روش و دستاوردهای انقلاب فرهنگی پرداخت: «مفهوم وحدت حوزه و دانشگاه از یک نزاع تاریخی برمی‌خاست که در تمام فرهنگ‌های دینی ریشه داشت و در فرهنگ دینی ما هم جوانه زد: نزاع میان علم و دین... هیچ درک مشترکی از انقلاب فرهنگی وجود نداشت. ما اعضای هفتگانه [ستاد انقلاب فرهنگی] یکدیگر را قبلاً ندیده بودیم و نمی‌شناختیم و ننشسته بودیم گفتگو کنیم و فکرهایمان را یک‌کاسه کنیم. پس از تشکیل ستاد هم چنین نکردیم... با همه این گفتگوها، علوم انسانی راه خود را در پیش گرفت زیرا دانشگاه‌ها نمی‌توانستند معطل فتوای قم یا اصلاحاتی بمانند که مدرسه باقرالعلوم با چندتا طلبه صفر کیلومتر می‌خواست در علوم انسانی بکند.»<sup>۸</sup>

این درست که انقلاب فرهنگی به تسخیر دانشگاه از سوی افکار اسلام‌گرا منجر شد، اما در واقع نقطهٔ آغاز فاصله‌گیری بخشی از دانشگاهیان و بدنهٔ روشنفکری با اسلام‌گرایی نیز محسوب می‌شود. این شکاف در تمام سال‌های پس از انقلاب ادامه یافت و در سال‌های اخیر به فاصله‌گیری فزایندهٔ روشنفکران و بسیاری از دانشگاهیان از رژیم و رویارویی با آن منجر شد.

با اینکه روشنفکران قبل از انقلاب به نوعی رمانتیسم انتحاری روی آوردند که به نفع اسلام‌گرایان و حاکمیت ایدئولوژیک تمام شد، اما این نکته را نمی‌شد نادیده گرفت که این رویه در واقع ریشه در نارضایتی عمیق از

استبداد پهلوی و سرکوب و خفقان سال‌های پس از کودتا داشت. بنابراین انتقاد از غرب و غرب‌ستیزی در واقع اسم رمزی برای مخالفت با رژیم پهلوی و سیاست‌های مدرنیستی تقلیدگونهٔ آن بود؛ در حالی که پس از انقلاب همهٔ اینها به محمل و پشتوانه‌ای برای مبارزه و ستیز با علوم انسانی و هر نوع تفکر انتقادی بدل شد. همچنین برخی از ابعاد گفتار اصالت و غرب‌ستیزی روشنفکران سکولار پیش از انقلاب از جمله انتقاد آل‌احمد از زندگی ماشینی و بازگشت به سادگی روستایی به کلی کنار گذاشته شد. با اینکه در جمهوری اسلامی از جلال آل احمد به عنوان یکی از پدران ایدئولوژیک انقلاب ۵۷ و حکومت اسلامی همواره تجلیل شده است، اما اتکای روزافزون حکومت به تکنولوژی و ماشینی شدن فزایندهٔ زندگی در ایران بعد از انقلاب هیچ تناسبی با افکار آل‌احمد نداشته است.

انقلاب فرهنگی در واقع رؤیای روشنفکران رمانتیک پیش از انقلاب را به کابوس سرکوب و خشونت و سانسوری تبدیل کرد که شاید کمتر کسی پیش از انقلاب می‌توانست آن را تصور کند. روشن بود که انقلاب فرهنگی و شعارهای آن در واقع به ابزاری در دست روحانیت محافظه‌کار و اسلام‌گرایان بدل شده بود تا با اتکا و ارجاع بر آرای غرب‌ستیز روشنفکران منتقد پیش از انقلاب، جامعه و دانشگاه را به کلی از فکر انتقادی تهی کنند و آنها را به ضمیمهٔ حوزه‌های علوم دینی و فقه و دستگاه روحانیت بدل سازند.

در تقابل با بسیاری از روشنفکران چپ، لیبرال و دینی به تدریج از انقلاب فرهنگی گسستند و از آن انتقاد کردند، اما بودند نظریه‌پردازانی از جمله احمد فرید و برخی از شاگردانش که برای سیطره بر دانشگاه و حذف و سانسور افکار و روندهای نامطلوب و رقیب به ائتلاف با اسلام‌گرایان روی آوردند. این طیف که خود را سخنگوی فلسفهٔ آگریستانس به ویژه از نوع هایدگری آن می‌دانست گاهی از افکار و رویه‌های فاشیستی حمایت می‌کرد. انقلاب فرهنگی و خلف آن یعنی اسلامی کردن علوم انسانی تا حدی ریشه در افکار، زبان، اصطلاحات، و رویه‌ای داشت که به دست آل‌احمد، شریعتی، فرید و پیروان آنها به جا گذاشته

<sup>۷</sup> در مورد سیاست‌های نشر از جمله بنگرید به: رامین کریمیان، «نشر کتاب: راه ناتمام اصلاحات»، گفتگو، شماره ۴۷ (زمستان ۸۵) ۲۹-۴۳.  
<sup>۸</sup> آخرش هم ندانستند که منزلت مقصود کجاست، گفتگو با عبدالکریم سروش، لوح، شماره ۶ (مهر ۱۳۷۸).  
داریوش آشوری، «اسطورهٔ فلسفه در میان ما، بازدید از احمد فرید و نظریهٔ غربزدگی»، (فروردین ۱۳۸۳)، ۱۵، در [www.nilgoon.org](http://www.nilgoon.org)



شد. برای مثال، احمد فردید غرب و علوم غربی را به اباحه‌گری، فساد، و انحطاط منتسب می‌کرد و شرق را مظهر شناخت حقیقی می‌دانست. دوگانگی متصلبی که فردید میان شرق و غرب برقرار کرد، اصل زیربنایی حمله به علوم انسانی در جمهوری اسلامی به شمار می‌آید. اما آرای او گرفتار تناقضی بنیادین بود: فردید از یکسو زیر نفوذ اندیشه‌های طیفی از متفکرین غربی به ویژه مارتین هایدگر قرار داشت و آنها را تجلیل می‌کرد و از سوی دیگر کل غرب را به طور کلی به "حوالتی تاریخی" منتسب می‌کرد که با اباحه، فساد و نیهیلیسم مرتبط است. همچنین خوارداشت شرق و شرقیان و خاورمیانه‌ای‌ها در کلام او<sup>۹</sup> در کنار بزرگداشت شرق به طور توأمان وجود داشت.

شاید وجود همین تناقضات به همراه تجارب ناخوشایند انقلاب فرهنگی باعث شد تا حتی برخی از شاگردان وفادار فردید نیز به تدریج در آرای خود تجدید نظر کنند. برای نمونه رضا داوری اردکانی که خود از نظریه‌پردازان انقلاب فرهنگی و ضدیت با علوم غربی به شمار می‌آمد، به تدریج به صف منتقدان پیوست. او در مصاحبه‌ای مواضع خود را این‌گونه بیان کرد:

اگر چه از منادیان بحث بومی‌سازی علوم انسانی بوده و جدای از اینکه حدود ۴۰ سال است به این موضوع می‌اندیشم، ۲۶ سال قبل در اثری که در اوایل انقلاب و در سال ۶۳ منتشر کردم به صراحت، قایل به تحولی اسلامی در علوم انسانی بودم اما نباید صرفاً در بند این باشیم که علوم اجتماعی و انسانی به چه درد ما می‌خورد، بلکه باید بپرسیم که این علوم از کجا آمده و در عالم کنونی از چه شأنی برخوردارند و ما با آنها چه نسبتی می‌توانیم داشته باشیم. به تاسی از دریدا قائل به این هستم که ما باید در اندیشه "علوم انسانی در راه" باشیم ولی باید بدانیم که اگر علوم انسانی فعلی را به درستی مطالعه نکنیم و ماهیت این علوم را که از دریچه تاریخ این علوم حاصل می‌آیند به درستی درک نکنیم، ره به جایی نخواهیم برد و این کار جز از عهده متخصصان این علوم و جامعه علمی ما برنمی‌آید. ما ابتدا باید معلوم کنیم که چه علمی را می‌طلبیم و آن علم چه نیازی را از ما برآورده

<sup>۹</sup>"دیدگاه برخی صاحب‌نظران در مورد بومی‌سازی علوم انسانی"، سایت کنگره بین‌المللی علوم انسانی <http://www.icih.ir/fa/archives/243>

برای اطلاع از تحول فکری رضا داوری اردکانی بنگرید به: فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه (تهران: ققنوس، ۱۳۸۲)، ۲۶۸-۲۸۵.

می‌کند. آیا فکر می‌کنیم به راحتی می‌توانیم از علم موجود دست برداریم؟ فکر کرده‌ایم براساس چه مبانی‌ای می‌خواهیم علوم انسانی جدیدی تأسیس کنیم؟ به نظر من علم قدرت است و در اختیار ما قرار ندارد که هر جا بخواهیم آن را با خود ببریم و به هر شکلی که خواستیم درآوریم. برای ساختن علم مناسب با فرهنگ و اعتقادات خودمان باید به رشد دانشمندانی کمک کنیم که با اتحاد جستن با معلوم خود آن علم را در خدمت خواست‌های بومی ما درآورند. علم جز با نقد پیش نمی‌رود اما این نقد باید از پشتوانه نظری کاملی برخوردار باشد. در این مسیر نقد می‌توانیم در مبادی علوم وارد شویم و هر کدام را رد یا قبول کنیم. اما باید در این رد یا قبول علوم بسیار دقیق باشیم. رد مبادی علوم انسانی رد جهان جدید و اعلام انصراف از توسعه است. جهان جدید اگر چه با علوم انسانی ساخته نشد اما اکنون نمی‌تواند بدون این علوم حرکت کند. جهان جدید با طراحی ساخته نشده است اما مدرنیزاسیون بدون طراحی ساخته نمی‌شود و این طراحی کار علوم انسانی است. تا وقتی که نتوانیم جهان را دگرگون سازیم نخواهیم توانست بنیادهای علوم جدید را تغییر دهیم یا اینکه از اساس علمی جدید ایجاد کنیم. علوم و جهان در حکم یک کل هستند و ایجاد تغییرات گزینشی در آن معنا ندارد. حتی به وجود آوردن علوم جدید نیز تحت تأثیر ارزش‌های غربی خواهد بود. جامعه جدید جامعه غیر دینی و نه لزوماً ضد دینی است. تجربه ۳۰ ساله اسلامی کردن دانشگاه‌ها باید درس‌های بسیاری برای ما داشته باشد.<sup>۱۰</sup>

بر خلاف روندهای فکری بیرون از دانشگاه که با سرعت بیشتری از انقلاب فرهنگی و حاکمیت ایدئولوژیک گسستند، این روند در خود دانشگاه‌ها با تأخیر و کندی بسیار صورت گرفت. اساتید دانشگاه که به دلیل وابستگی به حکومت همواره در انتقاد از روندهای حاکم بر دانشگاه ملاحظه‌کاری و محافظه‌کاری زیادی داشته‌اند، در قیاس با محافل علوم انسانی خارج از دانشگاه، تأثیرگذاری چندانی نداشتند. در مجموع دانشکده‌های علوم انسانی با روندهای حاکم بر انقلاب فرهنگی همراه بودند یا ترجیح می‌دادند مشی مماشات را در پیش گیرند. تنها در سال‌های اخیر و به ویژه پس از وقایع سیاسی پس از دوره اصلاحات بود که اساتید علوم انسانی تا حدی از انزوا و تدافع خارج شدند. در مجموع جریان روشنفکری در خارج از دانشگاه‌ها به مهم‌ترین متولی علوم انسانی در ایران بعد از انقلاب تبدیل شد و با سرعت و عمق بیشتری از ایدئولوژی حاکم فاصله گرفت.

## علوم انسانی پس از انقلاب فرهنگی

انقلاب فرهنگی با وجود همه تناقضات و گسست‌های درونی، تأثیر عمیقی بر جامعه ایران گذاشت. یکی از تبعات این واقعه، جلوگیری از نفوذ هر نوع اندیشه مستقل و انتقادی به دانشگاه‌ها بود که با شروع جنگ و ایدئولوژیک شدن فضا بر شدت آن افزوده شد. برپایی گزینش سیاسی — عقیدتی برای اساتید و دانشجویان به معنای تصفیه گسترده دانشگاه و یکدست کردن فضای آن بود. این روند با ساخت دانشگاه‌های جدیدی همچون دانشگاه آزاد اسلامی، دانشگاه امام صادق، باقرالعلوم، دانشگاه مفید و غیره همراه بود که مخلوطی از حوزه و دانشگاه محسوب می‌شدند و تحت نظارت مستقیم روحانیون قرار داشتند. هدف از ایجاد دانشگاه‌های جدید پرورش کادر ایدئولوژیک و تربیت متخصصین وفادار به نظام بود. تسخیر دانشگاه همراه بود با ایجاد نهادهایی از جمله دفتر تحکیم وحدت حوزه و دانشگاه و نیز تبدیل دانشگاه تهران به مصلا که از آن زمان تاکنون نماز جمعه تهران هر هفته در آن برگزار می‌شود.

با این همه انقلاب فرهنگی به دلایل عدیده نتوانست آن‌طور که باید به اجرا در بیاید. نخستین عامل در عدم موفقیت کامل این روند، مقاومت‌های عدیده ای بود که بر سر راه اسلامی کردن به طور کلی و اسلامی کردن دانشگاه‌ها به طور خاص وجود داشت. این مقاومت ناشی از شکاف روزافزون میان اسلام‌گرایان و دانشجویان و دانشگاهیان بود که روندهای خشن و سرکوب‌گرانه پس از انقلاب به ویژه سرکوب گروه‌های مخالف به آنها دامن زد. با اینکه اکثریت مردم رهبری روحانیت در خیزش و قیام بر ضد رژیم سابق را پذیرفته بودند، اما این حمایت ضرورتاً به معنای حمایت آنها از اسلامی کردن جامعه نبود. سواى مخالفت‌های سازماندهی شده از داخل دانشگاه از سوی گروه‌های چپ، لیبرال، بازماندگان رژیم سابق و غیره که با انقلاب فرهنگی به کلی برچیده شد، مقاومت‌های پراکنده دیگری هم در قالب اعتراض و شکایت عمومی از روند حاکم بر کشور وجود داشت که مانعی بر سر راه تسلط کامل اسلام‌گرایان بر دانشگاه محسوب می‌شد. بنابراین با اینکه انقلاب فرهنگی پیاده شد، اما بنده دانشگاه هنوز تا حد زیادی عرفی باقی ماند و تبدیل و تغییر آن یک‌شبه میسر نبود.

اما دلیل اصلی برای عدم موفقیت انقلاب فرهنگی به ناکارآمدی ذاتی آن، شتاب‌زدگی و بی‌برنامگی و نداشتن پشتوانه‌های قوی فکری و محتوایی مربوط بود. با اینکه شعارهای زیادی دائر بر غرب‌ستیزی، مبارزه با امپریالیسم، مبارزه با طاغوت و غیره داده می‌شد، اما در عمل جایگزینی دروس علوم انسانی غربی و سکولار

با دروس اسلامی و حوزوی ممکن نبود. نه تنها حوزه های علوم دینی از تولید علوم انسانی ای که بتواند با علوم انسانی غربی رقابت کند، ناتوان بودند، بلکه اساساً علوم حوزوی بر دستگاه‌های فکری دیگری مبتنی بودند که با روند حاکم بر دانشگاه سازگاری چندانی نداشت. این تضاد از دیرباز در قالب دو مقوله علوم "معقول" و "منقول" بیان می‌شد و نشان‌دهنده دو نوع رویه و رویکرد متفاوت بود. با اینکه برخی از علوم معقول همچون فلسفه (بیشتر در قالب علم کلام) در برخی از حوزه‌های علوم دینی تدریس می‌شدند، اما روند حاکم بر حوزه‌ها به طور کلی با این علوم سازگاری نداشت. به رغم این ناسازگاری تلاش‌هایی در جهت "اسلامی کردن" و در واقع ایدئولوژیک کردن هرچه بیشتر برخی از دروس و رشته‌ها و نیز تدریس برخی از سرفصل‌های جدید در دانشگاه صورت گرفت. برای مثال، گذراندن دروس اسلامی همچون معارف اسلامی، اخلاق اسلامی، قرآن، انقلاب اسلامی، و از این قبیل در قالب دروس عمومی که در مجموع چندین واحد درسی دانشگاهی را در تمام رشته‌ها در بر می‌گیرند، برای دانشجویان اجباری شد. با این همه مناقشه بر سر محتوای این دروس و نحوه تدریس اساتید در کلاس‌های درس همواره ادامه داشت. با اینکه می‌شد در محتوای برخی از دروس و رشته‌ها همچون تاریخ دستکاری‌های زیادی صورت داد تا مطابق با آنچه مطلوب دستگاه بود، پیش برود، اما تغییر محتوای برخی از علوم انسانی به سادگی میسر نبود و به رغم قیل و قال فراوان پس از چندی در دوباره بر همان پاشنه‌ای چرخید که پیشتر بود. رشته‌هایی همچون علوم سیاسی، فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و زیر مجموعه‌های آنها تا حد زیادی به طور ذاتی در برابر اسلامی شدن مقاومت می‌کردند. به همین دلیل در مرحله بعدی حمله به علوم انسانی، به دستور رهبر ایران این رشته‌ها به کلی از برخی از دانشگاه‌ها برچیده شدند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

با خوابیدن تب‌وتاب‌های اولیه انقلاب فرهنگی، بسیاری از رشته‌های علوم انسانی البته با افت و رکود بیشتر به روال عرفی سابق بازگشتند. تشدید جو ایدئولوژیک ناشی از جنگ با عراق در این رکود تأثیر داشت. دانشگاه دیگر جای رد و بدل کردن اندیشه‌های انتقادی نبود. هم اساتید و هم دانشجویانی که سرکوب، و گزینش و نظارت را بر بالای سر خود احساس می‌کردند، کمتر جسارت و جرأت طرح بحث‌های مغایر با جو حاکم را به خود می‌دادند. فضای ایدئولوژیک دانشگاه به همراه حراست، حجاب، تفکیک جنسیتی، دل‌مردگی و خمودی و فقدان شور و نشاط که با برچیده شدن محافل بحث و گفتگو و نیز کافه‌تراها، سالن‌های رقص، کلوب‌ها و تفریحگاه‌های

دانشجویی پیش از انقلاب و جایگزین شدن آنها با ناهارخوری‌های تفکیک‌شده، نمازخانه، بسیج دانشجویی، بلندگوهای تبلیغاتی و مراسم حکومتی و مذهبی گوناگون شدت گرفته بود، بر این جو مرده، غیر انتقادی می‌افزود.

پس از انقلاب فرهنگی بسیاری از رشته‌ها از تطابق با علوم روز باز ماندند و محتوای آنها برای سال‌ها دست نخورده و راکد باقی ماند. بسیاری از اساتید که به دلیل بدتر شدن وضعیت اقتصادی در دوره جنگ و پس از آن، ناچار بودند برای گذران زندگی خود به تدریس بیشتر روی آورند، از مطالعه و تحقیق بازماندند. به یک معنا با انقلاب فرهنگی، فرهنگ شفاهی و نقلی که در حوزه بیشتر رایج بود، به دانشگاه نیز رسوخ کرد. افت و رکود در علوم انسانی تنها به رشته‌های نامطلوبی همچون جامعه‌شناسی محدود نمی‌شد، بلکه حتی به مطالعات و پژوهش‌های دینی و مذهبی نیز سرایت کرد.<sup>۱۱</sup>

چنان که گذشت، در پاسخ به این افت و رکود دانشگاه که زیر ضربات انقلاب فرهنگی به سختی زنده مانده بود، علوم انسانی در بیرون از دانشگاه‌ها شکل انتقادی‌تری به خود گرفت. سنت روشنفکری که پیش از انقلاب تا حد زیادی به انتحار روی آورده بود و با انقلاب به کلی طرد شده یا به خدمت اسلام‌گرایی در آمده بود، پس از انقلاب فرهنگی و تجربه سرکوب، حیات دوباره‌ای یافت. بدنه روشنفکری تجدید حیات یافته به عنوان اصلی‌ترین حامل علوم انسانی انتقادی حتی توانست دانشگاه را نیز از خود متأثر کند.

از اواخر دهه ۶۰ شمسی به بعد چاپ کتاب‌ها و نشریاتی همچون آدینه، گردون، دنیای سخن، گفتگو، نگاه نو، کلک، ارغنون، کبان، جامعه سالم، فرهنگ توسعه، ایران فردا، زنان، پیام امروز، و غیره<sup>۱۲</sup> که برخی از آنها نماینده روشنفکری دینی (نواندیشی دینی) و برخی دیگر نماینده روشنفکری سکولار بودند، نشانه این حیات نوین و چالش با اقتدارگرایی بود. تعدادی از نویسندگان این نشریات در هدایت فکری و عملی آنچه بعدها جریان دوم خرداد نام گرفت، نقش فعالی داشتند. این نشریات که در دوران بعد از جنگ به تدریج از کیفیت و کمیت

<sup>۱۱</sup> بنگرید به مصاحبه با محمد مجتهد شبستری و دکتر مرتضی اسعدی در بررسی وضعیت نشر در زمینه علوم انسانی، مجموعه سخنرانی‌های میزگرد نقد و بررسی وضع نشر در زمینه علوم انسانی در هشتمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، اردیبهشت ۱۳۷۴ (ستاد نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران و جهاد دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴).

<sup>۱۲</sup> اعزرا فراهانی، اسناد و پرونده‌های مطبوعاتی ایران، سال‌های ۷۹-۱۳۷۰ (تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۸۴).

بیشتری برخوردار شدند، نه تنها حامل نوعی رویکرد انتقادی بودند، بلکه بیانگر شکل‌گیری مشی فکری‌ای بودند که در واکنش به آنچه با انقلاب بر سرش آمده بود، مصمم شده بود نه با حکومت از در سازش وارد شود و نه به قیمت مبارزه با استبداد به انتحار روی آورد. بنابراین با اینکه انقلاب ایران و انقلاب فرهنگی ضربه سختی را به نهاد روشنفکری تحمیل کرد، اما به پیدایش روشنفکری مستقلی انجامید که دیگر کمتر حاضر بود استقلال خود را برای گروه و دسته‌ای هزینه کند. رویارویی جریان روشنفکری ایران بعد از انقلاب با حکومت در قتل‌های زنجیره‌ای روشنفکران و نویسندگان منتقد در پاییز ۱۳۷۶ به اوج رسید.

یکی از مشخصات بارز کتب و نشریات غیر دانشگاهی این دوره روی آوردن بسیاری از آنها به ترجمه آثار متفکران معاصر غربی بود. این رویکرد نه تنها حاکی از نوعی تشنگی برای اطلاع از افکار و اندیشه‌هایی بود که گسست و انزوای جامعه ایران به ویژه در دوران جنگ جامعه را از آنها محروم کرده بود؛ بلکه نوعی گسست از جریان‌های فکری وطنی به ویژه نوع رمانتیک - انقلابی و ایدئولوژیک هم محسوب می‌شد. بدین ترتیب نهضت ترجمه آثار علوم انسانی پدید آمد که در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ شمسی به اوج خود رسید. علاوه بر عطش آگاهی از روندهای جدید در علوم انسانی، سانسور و نظارت گسترده بر امر چاپ و تألیف کتاب و حد کمتری از سانسور بر ترجمه نیز در رونق ترجمه تأثیر داشت. نهضت ترجمه بیش از هر چیز به معنای شکست انقلاب فرهنگی در تسخیر دانشگاه و به زیر کشیدن علوم انسانی محسوب می‌شد. این نهضت نشان می‌داد که با مخلود شدن فضای نقد در دانشگاه‌ها و در حالی که دانشگاه گرفتار رکود شده بود و قاصر از برآورده ساختن تقاضای معرفتی جامعه بود، و نیز اعمال نظارت بر چاپ کتاب، سانسور نوشته‌ها، نشریات، و تألیفات و سیاست‌های دیگری از این دست، جامعه به عطشی دچار شده بود که در روی آوردن روزافزون به ترجمه آثار نمود می‌یافت.

طبعاً در این میان اقبال به آن دسته از آثاری بود که می‌توانستند هم برای فهم شرایط سیاسی - اجتماعی موجود راه‌گشا باشند و هم به انتقاد از آن کمک کنند. به این ترتیب در قیاس با سال‌های پیش از انقلاب، علوم انسانی شاهد تحولی از غرب‌ستیزی و ضدیت با امپریالیسم در قالب مارکسیسم به رویکردی متمایل به غرب بود که به ویژه در لیبرالیسم صورتی بارز به خود گرفت. افکار چپ نه تنها به دلیل ضربه سیاسی پس از انقلاب بلکه به دلیل سرخوردگی روزافزون دانشگاهیان و روشنفکران از انقلاب و انقلابی‌گری محبوبیت خود را از

دست دادند. بخش بزرگی از جامعه به دلیل سرخوردگی از آرمان‌گرایی و انقلابی‌گری به هر نوع اندیشه انقلابی و آرمان‌گرا واکنش نشان می‌داد. روی آوردن به اندیشه‌های لیبرالیستی در علوم انسانی تا حدی مدیون آرای عبدالکریم سروش و ارجاع او به اندیشه‌های کارل پوپر فیلسوف لیبرال اتریشی و ضد چپ بود.<sup>۱۳</sup> سروش با اتکا بر تلفیقی میان نواندیشی دینی و دیدگاه‌های پوپر، نه تنها ایدئولوژی حاکم را نقد می‌کرد، بلکه به چالش با جریان فکری حاکم بر دانشگاه و علوم انسانی به نمایندگی از افکار مارتین هایدگر برخاست که غرب‌زدگی را به مدعای اصلی در ضدیت با علوم انسانی و سرکوب و تصفیۀ دانشگاه تبدیل کرده بود. بدین ترتیب اوایل دهه ۶۰ تا نیمه نخست دهه ۷۰ نزاع میان "پوپری‌ها" و "هایدگری‌ها"، اولی به نمایندگی مشی انتقادی و دومی به نمایندگی از حاکمیت اسلام‌گرا و ایدئولوژیک بر فضای فکری ایران سایه انداخت. منازعات سروش با سیطره روحانیون از یکسو و رضا داوری اردکانی از سوی دیگر که در برخی از نشریات آن زمان از جمله در کیهان فرهنگی و کیان قلمی می‌شد،<sup>۱۴</sup> به شکل‌گیری قطب‌بندی‌های فکری - سیاسی‌ای انجامید که تا حدی سرنوشت علوم انسانی را نیز رقم می‌زدند. از جمله در دومین شماره کیهان فرهنگی، در مجادله‌ای که یک سر آن داوری اردکانی قرار داشت و سر دیگر آن سروش (که محمد مجتهد شبستری و احسان طبری نیز به آن پیوستند)، سروش در پاسخ به مقاله‌ای از داوری اردکانی که جوهر غرب را "نفسانیت" دانسته بود، نوشت: "ما با غرب طرف نیستیم، با غربیان روبروئیم، فلسفه غرب بر سر ما نمی‌ریزد، فیلسوفان غربی با ما سخن می‌گویند. هنر غربی به ما هجوم نیاورده است، هنرمندان در برابر ما هستند."<sup>۱۵</sup> به نظر سروش این شیوه غرب‌شناسی (غرب‌ستیزی) نه اخلاقی است و نه مفید، بلکه نشان از زبونی و ضعف دارد.<sup>۱۶</sup> او یک‌کاسه کردن همه چیز با عنوان "غرب" را نادرست می‌دانست و آن را نشانه جهل می‌شمرد. در مقابل، "تهاجم فرهنگی" یا "هجوم فرهنگی" غرب که در سال‌های بعد به یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم برای برخورد با علوم انسانی و ممانعت از رشد افکار انتقادی در دانشگاه و خارج از آن تبدیل شد، در اصل محمل برخی از دانشگاهیان متحد با دولت و ایدئولوژی حاکم بود.<sup>۱۷</sup>

### علوم انسانی و ساماندهی سیاسی - اجتماعی و اقتصادی پس از جنگ

علوم انسانی پس از جنگ تا حد زیادی تحت تأثیر فضای سیاسی - اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه قرار داشت. مشکلات اقتصادی ناشی از جنگ همه چیز را تحت الشعاع قرار می‌داد و دولت هاشمی رفسنجانی

که با شعار سازندگی بر سر کار آمده بود، اولویت خود را بر بازسازی ویرانی‌های جنگ و ساماندهی به اقتصاد قرار داده بود. نیاز کشور به صنعت و تکنولوژی و عقب‌ماندگی فنی که ۸ سال جنگ آن را تشدید کرده بود، ترک شعارهای انقلابی و غیر واقع‌گرایانه را می‌طلبید. از این روی، توجه دولت به آن دسته از رشته‌های دانشگاهی مثل فنی و مهندسی که به اعتقاد مسئولین به نحو بهتری می‌توانستند نیازهای اولیه کشور را برطرف کنند، بیشتر بود. دیدگاه غالب بر جامعه که علوم انسانی و رشته‌هایی مثل فلسفه، جامعه‌شناسی و نظایر آنها را "حرافی"، "کلی‌گویی"، "انتزاعی"، و "به‌دردنخور" تلقی می‌کند و "علم" را عمدتاً محدود به علم طبیعی و فنی می‌داند، در این دوره به دلیل شرایط خاص حاکم بر کشور تقویت شد. مطابق برنامه توسعه دوم، پایان‌نامه‌های دانشگاهی می‌بایست به ضرورت‌های بازار ربط داشته باشد. منظور از بازار هم البته بیشتر بازار کالاها و خدمات بود تا بازار اندیشه‌ها و افکار. با این رویکرد رشته‌هایی همچون مدیریت و اقتصاد در اولویت قرار داشتند. از سوی دیگر پیدایش سهمیه‌هایی همچون سهمیه رزمندگان، خانواده شهدا، ایثارگران، جانبازان، و غیره باعث درهم‌ریختگی و آشفتگی بسیاری از معیارهای پذیرش دانشجو شد. این مسأله خود یکی از دلایل رکود نظام آموزشی دانشگاهی به طور کلی و علوم انسانی به طور خاص شد.

اما شاید مهم‌ترین تحولی که دوره پس از جنگ شاهد آن بود، فاصله‌گیری شتابان دولت از اقتصاد پوپولیستی و به شدت ضد سرمایه‌داری اوایل انقلاب و دوره جنگ (که با فرار سرمایه‌داران و مصادره اموال بسیاری از آنان همراه بود) و روی آوردن به اقتصاد سرمایه‌داری و کاستن از بار تعهدات اقتصادی دولت در قبال شهروندان در دوره پس از جنگ بود. این رویکرد از یکسو برای کاستن از بار تعهدات و هزینه‌های دولت نسبت به جامعه صورت گرفت و از سوی دیگر تشویق سرمایه‌گذاران به سرمایه‌گذاری در اقتصاد عقب‌مانده و بی‌سروسامان ایران. در اثر این تحول، آموزش در

<sup>۱۳</sup> در این دوره آثار لیبرالیستی زیادی از کارل پوپر، هانا آرنت، آیزیا برلین و دیگران به فارسی برگردانده شدند. بازار کتاب شاهد کثیری از عناوین در نقد ایدئولوژی، نقد انقلاب و انقلابی‌گری، توتالیترایسم، و مانند اینها بود.

<sup>۱۴</sup> کیهان فرهنگی در ۱ فروردین ۱۳۶۳ به همت کمال حاج سید جوادی، سید محمد رخ‌صفت و حسن منتظر قائم منتشر شد. شماره اول کیان در آبان ۱۳۷۰ به سردبیری ماشاءالله شمس‌الواعظین منتشر شد. سید مصطفی رخ‌صفت صاحب امتیاز و رضا تهرانی مدیر مسئول کیان بود.  
<sup>۱۵</sup> عبدالکریم سروش، "غربیان و حسن و قبح شئون و اطوار آنان"، کیهان فرهنگی، سال ۱، شماره ۲ (اردیبهشت ۱۳۶۳)، ۱۵-۱۸.



ایران نیز به تدریج غیردولتی، و کالایی شد. رشد و گسترش فضاهای آموزشی همراه بود با پیدایش دانشگاه‌های غیردولتی همچون دانشگاه آزاد اسلامی و دیگر دانشگاه‌های "غیر انتفاعی". کالایی شدن آموزش با ارتقای کیفی آن همراه نبود. برعکس، به معنای برخورداری از آموزش پایین‌تر در قبال پرداخت پول بود. با این همه سهم بخش غیردولتی در آموزش در ایران در سال‌های بعد بیشتر شد و خود این امر یکی از دلایل رکود کیفی بیشتر علوم انسانی در دانشگاه بود.

تحول دیگری که بر علوم انسانی تأثیر داشت، رشد تقاضا برای آموزش عالی بود که در اثر ازدیاد جمعیت و نیز مهاجرت گسترده از روستا به شهر پس از انقلاب افزایش یافته بود. رشد فضاهای آموزشی در پاسخ به نیاز روزافزون به دانشگاه‌های بیشتر یکی از مهم‌ترین اقداماتی بود که دولت می‌بایست پاسخگوی آن باشد. گسترش و رشد روزافزون دانشگاه آزاد اسلامی با ده‌ها شعبه در بسیاری از شهرستان‌های کوچک و دورافتاده در پاسخ به همین نیاز صورت گرفت. با این حال رشد فضاهای آموزشی تنها برای رفع نیاز به وجود آنها صورت نگرفت. تمدید مدت آموزش دانشگاهی برای کاستن از بار تقاضاهای شغلی نیز مزید بر علت بود و برای دولتی که با فشار روزافزون جوانان فاقد مدرک دانشگاهی و فارغ‌التحصیلان بیکار مواجه بود، اهمیت زیادی داشت. تحولات فوق، یعنی پولی شدن و کالایی شدن آموزش، گسترش تقاضا برای آموزش عالی و در نتیجه رشد فضاهای آموزشی، و نهایتاً جایگزین شدن آموزش با اشتغال عواملی اند که بخشی از تحولات علوم انسانی در ایران بعد از جنگ را باید در آنها جست. دانشگاه آزاد در دوره بعد از جنگ به یکی از مهم‌ترین وزنه‌ها در آموزش عالی و نیز یارگیری‌های سیاسی تبدیل شد. بسیاری از جوانانی که نمی‌توانستند از سد کنکور سراسری بگذرند، این امکان را یافتند تا در یکی از ساختمان‌های (اغلب نیمه‌تمام) واحدهای دانشگاه آزاد که به تدریج بر تعداد رشته‌های علوم انسانی آن افزوده می‌شد، دوران تحصیل را بگذرانند و مدرک کارشناسی بگیرند. با اینکه رشد واحدهای آموزشی در دوره بعد از

جنگ دسترسی به آموزش دانشگاهی را برای بسیاری از مردم حتی در نقاط دورافتاده تسهیل کرد که به نوبه خود به تدریج تحولی فرهنگی را پدید آورد، اما توسعه فضاهای آموزشی به خودی خود تحول چشمگیری را در علوم انسانی باعث نشد. در واقع با رشد مراکز آموزشی نه تنها نظام آموزشی دانشگاهی تغییر چندانی نکرد، بلکه از جهات عدیده دچار افت کیفی شد. ویژگی‌های نظم آموزشی در ایران که سیطره مناسبات پدرسالار، سلسله مراتبی بودن، غیر انتقادی بودن، کهنگی مطالب، سیطره حفظ کردن، جزوه نویسی و رونویسی کردن، مطالعه ناکافی و مانند اینها از آن جمله‌اند، در نظام آموزشی غیردولتی هم دست بالا را داشت. از سوی دیگر رویکرد غالب بر نظام آموزشی ایران که بر اولویت رشته‌های فنی و طبیعی بر رشته‌های علوم انسانی مبتنی است، فقیر شدن علوم انسانی را در پی داشت. بورس‌های تحصیلی، بودجه‌های تحقیقاتی، فرصت‌های مطالعاتی و بسیاری از امتیازات معمولاً به رشته‌های غیر علوم انسانی تعلق می‌گرفتند. همچنین بیشتر رؤسای دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها را افرادی با سابقه آموزشی غیر علوم انسانی و اغلب دارای مدارک فنی و پزشکی تشکیل می‌دادند. افزون بر این، رشد فضاهای آموزشی با اینکه موجب اشتغال‌زایی شده بود، اما به معنای به‌کارگیری نیروهایی بود که در بسیاری موارد از توان کافی برای تدریس دروس دانشگاهی برخوردار نبودند. لذا آن بخش از تحولات فرهنگی که در اثر رشد فضاهای آموزشی ایجاد شد، در بیشتر اوقات نه هدف آگاهانه توسعه فضاهای آموزشی، بلکه پیامد ناخواسته توسعه فضاهای آموزشی در شهرستان‌ها بود. همچنین کالایی شدن و پولی شدن تدریجی آموزش به معنای بیرون آمدن آن از زیر سیطره ایدئولوژیک دولت نبود. برعکس، در اغلب موارد تبلیغات ایدئولوژیک و سیاسی، نظارت، سانسور، و کنترل سیاسی و فرهنگی فضاهای آموزشی در دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی غیر دولتی شدیدتر از فضاهای آموزشی دولتی بود. در مجموع، علوم انسانی در دوره پس از جنگ، بیش از آنکه شکوفا شود، گرفتار رکود بیشتر شد. از این روی شاید بتوان "رشد بدون توسعه" را در وصف رویکرد دولت به دانشگاه‌ها در این دوره به کار برد.

با اینکه نگاه غالب در میان دولتی‌ها در دوره پس از جنگ بی‌توجهی به علوم انسانی بود، اما برخی از تحولات اجتماعی در دوره پس از جنگ از جمله رشد نارضایتی‌های اجتماعی، افزایش آسیب‌های اجتماعی و جرائم، افزایش شورش‌ها و ناآرامی‌های شهری به ویژه در اوایل دهه ۷۰ شمسی و مانند اینها به تدریج اذهان را متوجه نیاز به علمی همچون جامعه‌شناسی کرد که از انقلاب فرهنگی به این سو مورد بی‌مهری واقع شده بودند و به طور ضمنی از جمله علوم متخاصم به حساب می‌آمدند. اما دولت سازندگی

<sup>۱۶</sup> سروش، "غربیان و حسن و قبح شئون و اطوار آنان"، ۱۵.  
<sup>۱۷</sup> برای مثال داوری در میزگردی چنین گفت: "مسئله تهاجم فرهنگی گرچه به زمان ما اختصاص ندارد اما اکنون صورت حادثتری پیدا کرده است. اکنون کسانی تسلیم شدن در مقابل رسوم و عادات عالم متزلزل غرب را با تبادل اشتباه گرفته‌اند. اگر این غفلت فراگیر شود، چگونه می‌توان از مصونیت فرهنگی سخن گفت و از مواجهه و مقابله دم زد؟" ببینید "تهاجم فرهنگی و وضعیت تفکر در گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر رضا داوری، دکتر کریم مجتهدی، و دکتر همایون همتی"، کیهان فرهنگی، سال ۹، شماره ۶ (شهریور ۱۳۷۱)، ۵-۱۶، نقل بر ۱۶.

به جای تقویت علوم انسانی در دانشگاه‌ها در صدد بر آمد تا نیاز خود به علوم انسانی را که آنقدرها هم نبود، با ایجاد برخی مراکز علمی خارج از دانشگاه (همچون مرکز مطالعات استراتژیک وابسته به نهاد ریاست جمهوری که در سال ۱۳۳۸ تأسیس شد)، تأمین کند. برخی از این مراکز در کنار محافل غیر دانشگاهی از جمله حلقهٔ کیان نقش مهمی در شکل‌گیری جریان اصلاح‌طلبی ایفا کردند.<sup>۱۸</sup>

بی‌توجهی دولت به علوم انسانی دانشگاهی آنقدر آشکار بود که منتقدانی در خود دانشگاه هم داشت. از جمله حاتم قادری از اساتید نام‌دار علوم انسانی در مورد سیاست‌های دولت نسبت به دانشگاه چنین می‌گوید: یکی از مشکلات جامعهٔ ما این است که اصلاً جامعه‌ای جدی نیست. این کیفیت نه در ما وجود دارد، نه در استاد، نه در دانشجو، نه در نظام سیاسی... ما آدم‌هایی جدی نیستیم، شعارهایمان می‌تواند خیلی عرشی و متعالی باشد، ولی عمل‌مان خیلی کاریکاتوری و غیر جدی است. تخصص بسیار خوبی داریم که افکار و آمار و آرمان‌های خوب را بگیریم و به نحو بسیار بدی خراب کنیم تا هیچ‌کس نتواند راجع به آن صحبت کند.<sup>۱۹</sup>

## دوم خرداد و بهار علوم انسانی

رخداد دوم خرداد ۱۳۷۶ که در پی پیروزی محمد خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری رقم خورد، از بسیاری جهات بر سرنوشت علوم انسانی تأثیر داشت. محمد خاتمی با شعار "توسعهٔ سیاسی" به قدرت رسید که هدف آن رشد و تقویت جامعهٔ مدنی، گسترش آزادی بیان، افزایش مشارکت مردم در روندهای سیاسی و دموکراتیزه کردن بیشتر جامعه بود. تأکید خاتمی بر زنان و جوانان به عنوان دو ستون اصلی اصلاحات نویدبخش تحولاتی در ادارهٔ کشور بود که دانشگاه‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار داد. در دورهٔ اصلاحات به دنبال شکوفایی فضای سیاسی، فضای مردهٔ حاکم بر دانشگاه‌ها تا حد زیادی از میان رفت، سخت‌گیری بر پوشش دختران، مردانه بودن فضاهای آموزشی و کم بودن اساتید زن، تفکیک جنسیتی و کنترل فضای دانشگاه تا حدی متعادل شد و جای آن را فضایی زنده‌تر گرفت که در آن تشکل‌های دانشگاهی، فعالیت‌های انجمن‌ها و نشریات دانشجویی چشمگیر بود. رشد و گسترش مطبوعات و شکوفایی نشر کتاب، تا حدی

به رشد و شکوفایی علوم انسانی نیز منجر شد. در این دوره بسیاری از سخت‌گیری‌های دوران قبل از دانشگاه‌ها برچیده شد، گزینش‌های سیاسی و عقیدتی تا حد زیادی به حال تعلیق در آمد، کنفرانس‌های علمی رونق گرفت، و در مجموع فضای بحث و تبادل نظر در دانشگاه‌ها پدید آمد. حتی دولت اصلاحات تا بدانجا پیش رفت که به طور موقت انتخاب ریاست دانشگاه‌ها را به خود دانشگاه‌ها تفویض کرد؛ کاری که سابقه نداشت. نشر کتب دانشگاهی و غیر دانشگاهی در زمینهٔ علوم انسانی و از میان برداشته شدن نسبی سانسور راه را برای شکوفایی علوم انسانی فراهم کرد.<sup>۲۰</sup> راه اندازی نمایشگاه مطبوعات و پرونق شدن نمایشگاه کتاب به عنوان فضایی نه فقط برای داد و ستد تجاری بلکه برای تبادل افکار از دستاوردهای این دوره بود. با اینکه در این دوره نیز تعداد بسیاری از نشریات و روزنامه‌ها همچون جامعه، توس، نشاط، صبح امروز، عصر آزادگان، خرداد، نوروز، حیات نو، بنیان، آفتاب، شرق، راه نو و بسیاری دیگر توقیف و دادگاهی شدند<sup>۲۱</sup> و جناح محافظه‌کار به انحای مختلف راه را بر اصلاح‌طلبان سد می‌کرد، اما رویکرد دولت اصلاحات به دانشگاه در شکوفایی علوم انسانی تأثیر زیادی داشت.

یکی از مهم‌ترین اقدامات دولت اصلاحات ایجاد رشته‌های جدید در علوم انسانی از جمله مطالعات زنان و مطالعات فرهنگی بود. با اینکه هر دوی این رشته‌ها پس از دولت اصلاحات و غلبهٔ محافظه‌کاران یا برچیده شدند یا محتوای آنها از درون تغییر کرد، اما این اقدام تحول مهمی در راستای به رسمیت شناختن زنان و نیز تحولات اجتماعی - فرهنگی‌ای بود که پس از جنگ شدت گرفته بودند. تأسیس مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها به عنوان پایگاهی فکری برای طراحی سیاست خارجی از دیگر تحولات این دوره بود. این اقدام گام مهمی برای بهبود جایگاه ایران در جهان به شمار می‌آمد که با استقبال گستردهٔ جهانی روبرو شد. در پی این اقدام سازمان ملل سال ۲۰۰۱ را به پیشنهاد خاتمی به عنوان "سال گفتگوی تمدن‌ها" برگزید. اما این مرکز نیز با به قدرت رسیدن محافظه‌کاران برچیده شد و ایدهٔ گفتگوی تمدن‌ها جای خود را به رویکردی تخصصی نسبت به غرب داد که بر مبانی غرب‌ستیزی دهه‌های پیش استوار بود.

<sup>۱۸</sup> در مورد "سودای تغییر آگاهانه" در حلقهٔ کیان بنگرید به مطلب مصطفی رخ‌صفت صاحب امتیاز نشریهٔ کیان به تاریخ ۱۵ دسامبر ۲۰۱۰ به مناسبت شصت و پنجمین سالگرد سروش درلینک زیر: <http://www.soroushmlilad.com>

<sup>۱۹</sup> مجتهد شبستری و اسعدی، بررسی وضعیت نشر در زمینهٔ علوم انسانی، ۵۵. <sup>۲۰</sup> در مورد سیاست نشر در این دوره بنگرید به: رامین کریمیان، "نشر کتاب: راه ناتمام اصلاحات"، ۲۹-۴۳.

<sup>۲۱</sup> در مورد وضع مطبوعات و سرنوشت نشریات توقیف شده ببینید فراهانی، اسناد و پرونده‌های مطبوعاتی ایران، سال‌های ۷۹-۱۳۷۰. <sup>۲۲</sup> از مهم‌ترین آنها موج اول و دوم طرح ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، بنگرید: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، یافته‌های پیمایش در ۲۸ استان کشور (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲). <sup>۲۳</sup> Ali Rezaei, "Last Efforts of Iran's Reformists," *Middle East Report*, no. 226 (spring 2003), 40-46.

همچنین در دولت خاتمی برای نخستین بار نظرسنجی و افکارسنجی برای اندازه‌گیری و اطلاع از افکار عمومی در موضوعات مختلف برای پیش‌بینی تحولات اجتماعی و سیاسی صورت گرفت.<sup>۲۲</sup> این تحول که تا حدی ریشه در نگرانی حکومت از ناآرامی‌های سیاسی و اجتماعی پیشین داشت، در عین حال به معنای اقبال به علوم انسانی و اهمیت یافتن وجود آنها برای ثبات سیاسی و اجتماعی شد. اما مؤسسات نظرسنجی و افکارسنجی (همچون مؤسسه آینده) از سوی محافظه‌کاران متهم به جاسوسی شدند و بسیاری از اعضای آنها دستگیر و به حبس محکوم شدند.<sup>۲۳</sup> در گام بعدی، نظرسنجی فی‌نفسه از سوی محافظه‌کاران به تلاش برای براندازی نرم تعبیر شد.

### اسلامی کردن علوم انسانی

در سال ۱۳۸۶، محمدمهدی زاهدی، وزیر علوم دولت نهم در نشستی با آیت الله مصباح‌زادی از برنامه‌ریزی برای اسلامی کردن دانشگاه طی ۵ سال آینده خبر داد و اظهار امیدواری کرد که "با برنامه ریزی‌های منسجم به جایی برسیم که هنگام ورود به دانشگاه حس کنیم به یک دانشگاه اسلامی قدم گذاشته‌ایم." محمود احمدی‌نژاد خود در صف مقدم این پروژه قرار داشت. او و حامیان از آغاز دولت نهم صراحتاً از لزوم تصفیه اساتید سکولار، لیبرال و مارکسیست سخن گفتند. نخستین جرقه‌ها در شهریور سال ۸۵، یکسال پس از به قدرت رسیدن محمود احمدی‌نژاد زده شد؛ هنگامی که رئیس دولت نهم در جمع گروهی از دانشجویان، نظام آموزشی ایران را به "صد و پنجاه سال حاکمیت سکولاریسم" متهم کرد و از دانشجویان خواست برای تغییر نظام آموزشی همکاری کنند.<sup>۲۴</sup>

مقدمات این برنامه پیشتر از سوی رهبر ایران آماده شده بود. این موج جدید به دنبال وقایع ۱۸ تیر ۱۳۷۸ شکل گرفت که طی آن دانشجویان به توقیف روزنامه سلام اعتراض کردند و با مقابله نیروهای امنیتی اطلاعاتی و ورود آنها به کوی دانشگاه تهران و ضرب و شتم و دستگیری و کشتن تعدادی از دانشجویان ادامه یافت. محافظه‌کاران که از مدت‌ها پیش کینه جنبش دانشجویی را به دلیل تأثیر فراوان آن در شکل‌گیری و تداوم اصلاحات به دل داشتند، وقایع ۱۸ تیر را بهانه‌ای قرار دادند برای سرکوب دانشگاه، حمله به تشکل‌های دانشجویی و سپس اسلامی کردن علوم انسانی.

بدین ترتیب از اواخر دهه هفتاد رهبر ایران برنامه حمله به علوم انسانی را کلید زد و متولیان امر را به مقابله با آن علوم فرا خواند.<sup>۲۵</sup> با روی کار آمدن دولت احمدی‌نژاد، اسلامی کردن علوم انسانی صورت اجرایی به خود گرفت. در دوره نخست ریاست جمهوری احمدی‌نژاد، تعدادی از اساتید دانشگاه‌ها اخراج و بازنشسته شدند، گزینش‌های سیاسی - عقیدتی از نو برقرار شد، و تفکیک جنسیتی فضاهای آموزشی،<sup>۲۶</sup> سهمیه‌بندی جنسیتی و بومی‌گزینی دانشجویان دختر برای جلوگیری از اقامت دختران دانشجو در شهرهای غیر محل سکونت خود، حذف ۱۳ رشته علوم انسانی از کنکور سراسری دانشگاه‌ها،<sup>۲۷</sup> جلوگیری از ورود دانشجویان متعلق به اقلیت‌های مذهبی، گسترش نظارت بر دانشگاه‌ها با تقویت حراست، بسیج دانشجویی، راه‌اندازی بسیج اساتید، برچیدن تشکل‌های دانشجویی مثل دفتر تحکیم وحدت، توقیف نشریات دانشجویی و اقدامات دیگر برای کنترل بر فعالیت‌های دانشجویی در دستور کار قرار گرفت.

### دادگاه‌های نمایشی: محاکمه علوم انسانی

به رغم اقدامات فوق که در دور نخست ریاست جمهوری احمدی‌نژاد (۱۳۸۴-۱۳۸۸) انجام شد، این انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ و اعتراضات پس از آن موسوم به جنبش سبز بود که به بروز حملات بی‌سابقه به علوم انسانی منجر شد. در کنار حمله به کوی دانشگاه تهران در شب ۲۵ خرداد ۱۳۸۸ و ضرب و شتم دانشجویان، کشتن و شکنجه آنها، در دادگاه‌های نمایشی سران اصلاحات موسوم به دادگاه‌های "رسیدگی به جرایم انتخاباتی متهمان" که در شهریور ۱۳۸۸ برگزار شد، کیفرخواستی علیه علوم انسانی صادر شد. این کیفرخواست از سوی دادستانی تهران قرائت شد و در آن جامعه‌شناسی، فلسفه و رشته‌های وابسته به آنها مورد حمله قرار گرفته بودند. این کیفرخواست در کنار محکوم کردن ده‌ها فعال سیاسی، مدنی، روزنامه‌نگار و متهم کردن آنها به جاسوسی، انقلاب مخملی و وابستگی به بیگانگان، نظریه‌پردازی همچون ماکس وبر را نیز محکوم کرده و یورگن هابرماس، و جان کین را به عنوان کسانی که آرای ایشان زمینه‌ساز "انقلاب مخملی" در ایران بوده، در جایگاه اتهام قرار داد. با اینکه رهبران ایرانی در مقاطعی علوم انسانی را "علوم ذاتا مسموم"<sup>۲۸</sup> خوانده بودند، اما این نخستین‌بار بود که علوم انسانی این چنین مورد

<sup>۲۴</sup> روز آنلاین، پنجشنبه ۲۶ آبان ۱۳۹۰.

[www.roozonline.com/persian/.../1-1ee7307b4b.htm](http://www.roozonline.com/persian/.../1-1ee7307b4b.htm)

<sup>۲۵</sup> برای مثال بنگرید به سخنان رهبر در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر، به تاریخ ۱۳۷۹/۱۲/۹؛ در دیدار با اعضای انجمن اهل قلم، به تاریخ ۱۳۸۱/۱۱/۷؛ در دیدار با جمعی از استادان دانشگاه های سراسر کشور، به تاریخ ۱۳۸۲/۸/۸؛ در دیدار با هیأت علمی و کارشناسان جهاد دانشگاهی، به تاریخ ۸۳/۴/۱؛ در دیدار با جوانان، اساتید، معلمان و

دانشجویان دانشگاه‌های استان همدان، به تاریخ ۱۳۸۳/۴/۱۷؛ و در دیدار با اساتید دانشگاه‌ها به تاریخ ۱۳۸۳/۹/۲۶.

<sup>۲۶</sup> اعتماد، شماره ۲۲۵۲ (۱۴ شهریور ۱۳۹۰)، ۱۳.

<sup>۲۷</sup> اعتماد، شماره ۲۲۲۹ (۱۵ مرداد ۱۳۹۰)، ۱.

<sup>۲۸</sup> اظهارات رهبر ایران در دیدار با طلاب، فضلا، و اساتید حوزه علمیه قم، به تاریخ ۱۳۸۹/۷/۲۹.

<http://www.icih.ir/fa>

هستند که مبنایش مادی‌گری است، مبنایش حیوان‌انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است. خوب، این علوم انسانی را ترجمه کنیم، آنچه را که غربی‌ها گفتند و نوشتند، عیناً ما همان را بیاوریم به جوان خودمان تعلیم بدهیم، در واقع شکاکیت و تردید و بی‌اعتقادی به مبانی الهی و اسلامی و ارزش‌های خودمان را در قالب‌های درسی به جوان‌ها منتقل کنیم؛ این چیز خیلی مطلوبی نیست. این از جمله چیزهایی است که بایستی مورد توجه قرار بگیرد؛ هم در مجموعه‌های دولتی مثل وزارت علوم، هم در شورای عالی انقلاب فرهنگی، هم در هر مرکز تصمیم‌گیری که در اینجا وجود دارد؛ اعم از خود دانشگاه‌ها و بیرون دانشگاه‌ها.<sup>۲۹</sup>

حمله قرار میگرفت. در طی همین دادگاه‌ها بود که اظهارات اعتراف‌گونه سعید حجاریان از زبان یکی دیگر از متهمان قرائت شد. حجاریان که مهم‌ترین نظریه‌پرداز اصلاحات نام گرفته است، در اسفند ۱۳۷۹ توسط عوامل محافظه‌کار ترور شد و از آن پس نیمه‌فلج بوده و به سختی قادر به سخن گفتن بوده است. اظهارات حجاریان که مشخص بود تحت فشار و شکنجه از او اخذ شده، با کیفرخواست دادستانی علیه علوم انسانی هم‌پوشانی داشت. در شهریور ۱۳۸۸ سعید حجاریان درحالی که به سختی می‌توانست حرف بزند، یک بار دیگر در برابر دوربین تلویزیونی صدا و سیما حکومتی و ادار شد علوم انسانی را محکوم و نقش خود را در توریزه کردن جریان اصلاح‌طلبی زیر سؤال ببرد. برگزاری این دادگاه‌ها و اعترافات تلویزیونی خشم زیادی را در افکار عمومی برانگیخت، اما مشخص شد که مقدمه‌چینی‌ای برای یک برنامه گسترده‌تر است: چند روز پس از "اظهارات" سعید حجاریان در دادگاه، رهبر ایران در سخنانی نسبت به گسترش علوم انسانی در دانشگاه‌ها این‌گونه اظهار نگرانی کرد:

طبق آنچه که به ما گزارش دادند، در بین این مجموعه عظیم دانشجویی کشور که حدود سه میلیون و نیم مثلاً دانشجوی دولتی و آزاد و پیام نور و بقیه دانشگاه‌های کشور داریم، حدود دو میلیون اینها دانشجویان علوم انسانی‌اند. این به یک صورت، انسان را نگران می‌کند. ما در زمینه علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟ کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟ استاد مبرزی که معتقد به جهان‌بینی اسلامی باشد و بخواهد جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم، که این همه دانشجوی برای این رشته‌ها می‌گیریم؟ این نگران‌کننده است. بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی

این اقدامات با اعمال سانسور شدیدتر در بازار نشر، اخراج، دستگیری و زندانی کردن اساتید و دانشجویان منتقد، توقیف گسترده مطبوعات و دستگیری روزنامه‌نگاران همراه شد. همچنین کنترل و نظارت بر اینترنت شدت گرفت و به پایین آمدن سرعت اینترنت، فیلترکردن و مسدود کردن صدها پایگاه اینترنتی داخلی و خارجی و دستگیری بسیاری از وبلاگ‌نویسان، طراحان سایت‌ها و غیره و محکوم کردن جرم‌های امنیتی منجر شد. دولت که اینترنت و دسترسی به اخبار و اطلاعات را مغایر امنیت خود تلقی می‌کند طرح ملی کردن اینترنت را در دستورکار

مبانی اسلامی مطرح می‌شود و این لذت از خدمت در فرهنگ اسلام کف اخلاق است و ارزش‌های انسانیت تازه از اینجا آغاز می‌شود. وی با بیان اینکه متأسفانه این مبانی را از دست داده‌ایم و نوکری فریود و امثال او را کرده‌ایم، گفت: باید در این بخش تحولی ایجاد کنیم، نه اینکه در این سی‌سال کاری انجام نشده است، اما کار یک گروه، فرد یا وزارتخانه نیست، بلکه کل نظام باید با عزم جدی برای تغییر علوم و حرکت به سمت اسلامی شدن آن تلاش کنند. اساتیدان مکتب‌روان‌شناسی از چند منبع تغذیه می‌شوند. تا به تدریس روان‌شناسی در دانشگاه‌ها پردازند. وی خاطرنشان کرد: بر اساس فرمایش مقام معظم رهبری روان‌شناسی یکی از علوم بوده که دارای پایه‌های ضداسلامی است.<sup>۳۰</sup> ببینید:

<http://www.hawzah.net/fa/newsview.html?NewsID=90154>

نیز بنگرید به سخنان عزیز جعفری فرمانده سپاه در دیدار با برخی از

<sup>۲۹</sup> در دیدار با اساتید دانشگاه‌ها به تاریخ ۸ شهریور ۱۳۸۸. <http://www.icih.ir/fa>

[www.rahesabz.net/story/47257/](http://www.rahesabz.net/story/47257/)

<sup>۳۰</sup> مرکز آمار: ۸۵ درصد مردم ایران دسترسی به اینترنت ندارند.

[www.rahesabz.net/story/47257/](http://www.rahesabz.net/story/47257/)

<sup>۳۱</sup> <http://speedtest.net/global.php#0,2011>.

<sup>۳۲</sup> مسعود فراستخواه، نسرین نورشاهی، و حسین سمیعی، "آموزش"، گزارش وضعیت اجتماعی ایران، ۱۳۸۰-۸۸ (تهران: مؤسسه رحمان، ۱۳۹۰)، ۶۴-۶۵.

<sup>۳۳</sup> مصباح یزدی در پاییز ۱۳۹۰ درکنگره‌ای که در تهران در مورد اسلامی کردن علوم انسانی برگزار شد، گفت: "عالی‌ترین نقطه‌ای که در مکتب روان‌شناسی عالم مطرح است، آن مرحله‌ای است که انسان از خدمت به دیگران لذت می‌برد در حالی که اوج انسان‌شناسی تنها در



داده است. براساس آمار اعلام شده از سوی مرکز آمار ایران در سال ۱۳۹۰، ۸۵ درصد مردم ایران اینترنت ندارند. از کل ۷۴٫۸ میلیون نفر جمعیت کشور، ۱۱ میلیون نفر کاربر اینترنت بوده‌اند. نتایج طرح آمارگیری از کاربران اینترنت در سال ۱۳۸۹ نشان می‌دهد، از مجموع ۲۰،۳ میلیون خانوار کشور، ۴،۳ میلیون خانوار (۲۱،۴ درصد)، در خانه به اینترنت دسترسی داشته‌اند. این سهم برای خانوارهای شهری کشور ۲۷،۳ درصد و برای خانوارهای روستایی کشور ۴،۹ درصد بوده است.<sup>۳۰</sup> همچنین ایران از نظر امکانات فن‌آوری اطلاعات در میان ۱۸۵ کشور، در رتبه ۱۷۰ در آلود کردن و ۱۷۶ در دانلود کردن قرار دارد.<sup>۳۱</sup>

علوم انسانی رسمی یکی از بدترین دوران خود را می‌گذراند. به اعتقاد کارشناسان آموزشی و آموزش عالی در دهه ۱۳۸۰، عوامل ساختاری و سیاسی در

فراقستان عقب است. مهمتر آنکه آموزش عالی ما فاصله زیادی با شاخص‌های کیفی دارد. شاخص دانشجو نسبت به هیأت علمی در بخش غیر دولتی اصلاً قابل قبول نیست... ریاست دانشگاه در ایران پستی سیاسی است... آموزش علوم انسانی و اجتماعی و فعالیت یاددهی و یادگیری در آن با انواع مشکلات ایدئولوژیک مواجه است. با وجود حضور بیشتر دختران در آموزش عالی، در قیاس با ۱۴ کشور منطقه وضعیت ایران از نظر درصد اساتید زن از کل استادان نامطلوب است.<sup>۳۲</sup>

کالایی شدن و گران شدن آموزش و غیر دولتی شدن آن که پس از جنگ تا کنون همواره ادامه داشته است، از دیگر عوامل رکود در علوم انسانی محسوب می‌شود. در سال‌های اخیر تحصیل در مقاطع بالای رشته‌های علوم انسانی عملاً نیازمند برخورداری از توان اقتصادی بالا بوده است. با توجه به اینکه اشتغال فارغ‌التحصیلان علوم انسانی در قیاس با دیگر رشته‌ها (به دلیل محدود شدن بیشتر مشاغل همچون روزنامه‌نگاری و پژوهش) به مراتب دشوارتر از گذشته شده است، در نتیجه انتظار بر این است که چنانچه این روند ادامه پیدا کند، در سال‌های آتی تنها کسانی به علوم انسانی روی آورند که از پشتوانه‌های معیشتی و تأمین‌ی لازم برخوردار باشند.

با این حال به نظر می‌رسد موج حمله اخیر به علوم انسانی به دلیل فقدان پشتوانه‌های فکری و نظری و نیز امتناع و عدم همراهی اغلب دانشگاهیان و روشنفکران با آن، بیش از آنکه اسلامی کردن علوم انسانی را مد نظر داشته باشد، رکود بیشتر دانشگاه، نشر کتاب و رشد افکار انتقادی، گسترش آگاهی، بحث و گفتگو را هدف گرفته است. از همین روی بر خلاف انقلاب فرهنگی، دیگر نه بر بنیان‌های فکری، بلکه بر حمایت و همراهی روحانیون محافظه‌کاری همچون مصباح یزدی و جلوداری فرماندهان سپاه پیش می‌رود.<sup>۳۳</sup>

ایران به تحقق کامل حقوق اولیه انسانی در آموزش لطمه زده است. کسانی به دلیل تفاوت‌های قومی و مذهبی، و سیاسی و ایدئولوژیک از تحصیلات مورد انتظار محروم شده‌اند. نابرابری‌های مناطق محروم حاشیه‌ای کشور از حیث کتاب درسی متناسب با فرهنگ محلی و آموزش زبان مادری، ممنوعیت‌های تحصیلی بهائیان، و نیز ستاره‌دار کردن دانشجویان از جمله شواهد این مدعا هستند... آموزش عالی در ایران به رغم رشد کمی، هنوز از اکثر کشورهای منطقه نظیر عربستان سعودی، اردن، ترکیه، مصر، تونس و

روحانیون در دی‌ماه ۱۳۹۰ در قم: "حضرت آیت الله مصباح یزدی بودیم، دست نیاز به سمت ایشان دراز کردیم که ما را کمک کنند و دانشگاه امام حسین (ع) سپاه را در خصوص تحول علوم انسانی یاری دهند... علوم انسانی دانشگاهی ما غربی است و باید اصلاح شود. این نیاز امروز انقلاب اسلامی است و باید مشکل فوق مرتفع شود." در وبسایت کلمه، ۱۳۹۰/۱۰/۱۷؛ همچنین در دیدار فرمانده سپاه با آیت الله جوادی آملی، این مرجع در مورد اسلامی کردن علوم انسانی توصیه کرد: "اگر دستور بر این است که سپاه گذشته از کارهای نظامی کارهای دیگر را هم انجام بدهد، باید خودکفا باشد، وامدار نباشد؛ یعنی مراکز داشته باشد فرهنگی، علمی، سیاسی، امنیتی که از خود با جوهره سپاه محقق‌پروورانند... اگر سپاه قصد دخالت دارد باید ورود کند در معارف دین..." کلمه، ۱۳۹۰/۱۰/۱۶. ببینید:

<http://www.kalame.com/1390/10/17/klm-85676/>

<http://www.kalame.com/1390/10/16/klm-85604/>

<sup>۳۲</sup> برای اطلاع از برخی از دیدگاه‌های انتقادی اساتید و صاحب‌نظرانی همچون عماد افروغ که خود عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی است، رضادآوری اردکانی، تقی آزاد ارمکی، حمیدرضا آیت‌اللهی رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، علی پایا، جعفر توفیقی، و غیره بنگرید به: <http://www.ich.ir/fa/archives/243>

برای آگاهی از دیدگاه‌های مسعود فراسنخواه بنگرید به مصاحبه با خبرگزاری آفتاب به تاریخ ۱۶ مرداد ۱۳۸۹، با عنوان "علم در سلطه و استعمار سیستم است"، در آفتاب نیوز:

<http://aftabnews.ir/vdcg7t9q7ak9z74.rpra.html>

بسیاری از روشنفکران، اساتید دانشگاه و دانشجویان به صورت فردی و جمعی این طرح اعتراض کرده و آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند.<sup>۳۴</sup> در مهر ماه ۱۳۹۰ در کنار تجمع هزاران‌ها تن از دانشجویان کشور در اعتراض به سیاست‌های دانشجویی، دفتر تحکیم وحدت نیز با انتشار بیانیه‌ای خاطر نشان کرد که جامعه دانشجویی ایران در "تمامی عرصه‌های زندگی" به مقاومت در برابر پروژه‌های "سیطره‌جویانه" تمامیت‌خواهان دست زده است. این بیانیه که به مناسبت آغاز سال تحصیلی منتشر می‌شد همچنین در طبقه‌بندی فشارهای فزاینده دولت به دانشگاه به پروژه اسلامی کردن دانشگاه‌ها، تغییر سرفصل‌ها و حذف رشته‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی، سهمیه‌بندی در رشته‌های مختلف با هدف کاهش تعداد دانشجویان دختر، تفکیک جنسیتی در کلاس‌ها و همچنین تدوین آیین‌نامه‌های انضباطی جدید برای افزایش محدودیت‌های دانشجویان در محیط دانشگاه اشاره و اعتراض شده بود. این شکل دانشجویی در اردیبهشت ماه ۱۳۹۰ نیز با انتشار بیانیه‌ای به مناسبت سالگرد انقلاب فرهنگی از سنگینی همیشگی "سایه استبداد" بر سر دانشگاه سخن گفت و در انتقاد از فشارهای دولت محمود احمدی‌نژاد به دانشگاهیان تصریح کرد: "تاسف‌انگیز اینکه در حال حاضر در یکی از بدترین و خردسوزترین دوران به سر می‌بریم. شرایطی بر دانشگاه‌ها حاکم شده است که نامیدن انقلاب فرهنگی دوم "سزاوار آن است." سال ۱۳۹۰ شاهد تجمع‌های اعتراضی دانشجویان در دانشگاه‌های امیرکبیر، زنجان، کردستان، دانشگاه شهرکرد و دانشگاه یزد در اعتراض به سیاست‌های دولت نسبت به دانشگاه بود.<sup>۳۵</sup> همچنین در تابستان ۱۳۹۰، ۹ استاد دانشگاه علم و صنعت تهران به رئیس مجلس جمهوری اسلامی نامه‌ای نوشتند تا به محدود بودن ظرفیت پذیرش دانشجویان دختر در دانشگاه‌ها اعتراض کنند.

به قدرت رسیدن محافظه‌کاران و سیطره روزافزون آنها بر جامعه و دانشگاه، دور تازه‌ای از رکود را برای علوم انسانی دانشگاهی رقم زد. این مرحله جدید هم به انقلاب فرهنگی دوم و اسلامی کردن علوم انسانی موسوم است. با اینکه انقلاب فرهنگی دوم در لفظ و محتوا شباهت‌های زیادی به انقلاب فرهنگی اول دارد، اما تفاوت‌های عمیقی نیز میان این دو وجود دارد. از جمله اینکه برخلاف انقلاب فرهنگی اول، موج نخست اسلامی کردن دانشگاه‌ها به هیچ رو از همراهی روشنفکران و برخی از دانشگاهیان

برخوردار نیست و فاقد مشروعیت سیاسی گسترده است. همچنین اگر انقلاب فرهنگی اول بر حرکت بزرگتر و فراگیرتر انقلاب ایران تکیه داشت و از آن تغذیه می‌شد؛ اسلامی کردن علوم انسانی بر بستر سرکوب‌های جامعه و نگرانی حکومت از گسترش نارضایتی به ویژه در میان طبقات متوسط تحصیل کرده و دانشگاهیان و قرار گرفتن در زیر فشار مطالبات روزافزونی قرار دارد که نخست در دوم خرداد بیانی سیاسی - اجتماعی به خود گرفت و پس از آن با قوت بیشتری در جنبش سبز آشکار شد. بنابراین با اینکه در این برنامه حکومت تلاش داشته است تا شرایط را به روزهای نخست انقلاب تشبیه کند و با این تشبیه، صداها را مخالف را هرچه بیشتر سرکوب سازد، اما میان این دو وضعیت همچنان که گذشت، تفاوت‌های زیادی هست. تمایز زیربنایی میان این دو را می‌توان با استفاده از صورت‌بندی والتر بنیامین از دو نوع خشونت توضیح داد: او معتقد است خشونت انقلابی خشونتی بر سازنده است که به لحاظ ابتناء بر پشتوانه توده‌ای، از خشونت دولت و دستگاه حاکمه که خشونتی برساخته است، متمایز می‌شود. به همین منوال انقلاب فرهنگی اول نیز بر بستر خشونت بر سازنده انقلابی استوار بود؛ در حالی که اسلامی کردن علوم انسانی بر خشونتی برساخته و بی‌بهره از اراده عمومی متکی است.<sup>۳۶</sup> با اینکه هر دو نوع خشونت جای دفاع ندارد، اما روشن است که خشونتی که بر پشتوانه مردمی قرار دارد، با خشونتی که از آن بی‌بهره است، پیامدهای متفاوتی دارد.

### غیر رسمی شدن علوم انسانی

یکی از پیامدهای حمله به علوم انسانی و پیاده کردن برنامه اسلامی کردن علوم انسانی این بوده که دانشگاه به عنوان نهاد رسمی متولی علوم انسانی بار دیگر زیر سؤال رفته است. همچون موج اول انقلاب فرهنگی، در این موج نیز علوم انسانی متمایل به گریز از سیطره دولت و مهاجرت به بیرون از دانشگاه بوده‌اند. اما از آنجا که بر خلاف سال‌های نخست پس از انقلاب، در بیرون از دانشگاه‌ها فضای نسبی و حداقلی برای فعالیت‌های فکری وجود داشت، در سال‌های اخیر این امکان نیز تا حد

<sup>۳۵</sup> روز آنلاین، پنجشنبه ۲۶ آبان ۱۳۹۰.

[www.roozonline.com/persian/.../1ee7307b4b.htm](http://www.roozonline.com/persian/.../1ee7307b4b.htm)

<sup>۳۶</sup> Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Demetz (New York: Schocken Press, 1978), 277-300.

<sup>۳۷</sup> به نقل از امید مهرگان در "دیباچه‌ای بر جزوه‌های گام نو"، جزوه‌های گام نو (تهران: گام نو، ۱۳۸۸).

زیادی از دست رفته است. لذا اسلامی کردن علوم انسانی تا حد زیادی به غیر رسمی شدن این علوم نیز انجامیده است که به ویژه پس از انتخابات خرداد ۸۸ روندی پرشتاب داشته است. برچیده شدن برخی از رشته‌های علوم انسانی و شدت گرفتن سانسور و نظارت از یکسو و تشنگی جامعه برای آگاهی بیشتر از سوی دیگر، رشد محافل غیر رسمی، سامیزدات و ادبیات زیرزمینی علوم انسانی و گسترش چاپ مجازی و زیرزمینی کتب، تألیفات، ترجمه‌ها و نشریات را به همراه داشته است. در چند سال اخیر در ایران رشد نشریات الکترونیک و زیرزمینی همچون سربییچ، رخداد، و اتفاق از این روند حکایت دارد. رشد این نشریات تا حدی یادآور ادبیات و نشریات زیرزمینی اوایل انقلاب است؛ با این تفاوت که برخی از آنها در فضای مجازی منتشر می‌شوند. جزوهای شدن، قطعه قطعه شدن، زیرزمینی شدن و غیر رسمی شدن حتی به بازار رسمی چاپ نشر علوم انسانی نیز سرایت کرده است و نشان‌دهنده "وضعیتی اضطراری" است که در فضاهای سیاسی خاص همچون کمون پاریس، و انقلاب ایران دیده می‌شد.<sup>۳۷</sup> طبعاً در این وضعیت، طرح بحث و گفتگو در فضای عمومی رخت می‌بندد و به منزوی شدن و منفرد شدن (اتمیزه) هر چه بیشتر تفکر و تحقیق منجر می‌شود.

غیر رسمی شدن بخشی از علوم انسانی در سال‌های اخیر با عدم اقبال عمومی به مطالعه آثار علوم انسانی همراه بوده است که در سال‌های اخیر به دلیل عدم وجود حمایت دولت از ناشران، بدتر شدن وضعیت معیشتی و به دنبال آن گران شدن کالاها و خدمات فرهنگی، و نیز سرخوردگی عمومی از سیاست و حوزه عمومی شدت گرفته است. فعالیت‌های فرهنگی از جمله جلسات بحث عمومی و انتشار کتب علوم انسانی از همیشه بی‌رونتر شده است. بسیاری از محافل علوم انسانی از جمله مراکز و انجمن‌های فکری و ادبی منحل شده یا زیر فشار دولت و دستگاه‌های امنیتی از فعالیت بازمانده‌اند و بسیاری از ناشرین کتب علوم انسانی به دلیل قطع کمک‌های دولتی و بازار کساد

<sup>۳۸</sup>مردم سالاری، شماره ۲۸۰۲، مورخ ۱۳۹۰/۰۹/۲۲، در آدرس زیر: <http://www.mardomsalari.com/Template1/News.aspx?NID=122442>

<sup>۳۹</sup>کامران فانی، "ما و دیگران"، آزما، سال ۱۲، شماره ۷۱، (تیر ۱۳۸۹)، ۱۴. در آدرس: [www.ensani.ir/..20120327190533-3077-104.pdf](http://www.ensani.ir/..20120327190533-3077-104.pdf)

<sup>۴۰</sup>"فهرست ناشران و نویسندگان برانداز هم اعلام شد" در این آدرس: [www.ayandenews.com/news/23473/](http://www.ayandenews.com/news/23473/)

نشر به آستانه ورشکستگی رسیده‌اند.<sup>۳۸</sup> برخی از آنها به چاپ کتب با تیراژهای پایین‌تر و نیز نشر کتب‌هایی روی آورده‌اند که با تقاضای محدود بازار هماهنگ باشد. در مجموع "مقوله نشر، توزیع، فروش، و خوانش کتاب در ایران به طرز مایوس‌کننده‌ای در مضمیق است"<sup>۳۹</sup> وزارت ارشاد در دولت احمدی‌نژاد حوزه نشر را به راکدترین وضعیت رساند و تا آنجا پیش رفت که حتی برخی از ناشرین به براندازی نرم متهم شدند.<sup>۴۰</sup>

حاصل این وضعیت کوچ بسیاری از دست‌اندرکاران علوم انسانی به دیگر حوزه‌های فعالیت حرفه‌ای و معیشتی بوده است. این مسأله در کنار مهاجرت و ترک اجباری بسیاری از متخصصین و تحصیلکرده‌ها رکود قابل توجه علوم انسانی را در پی داشته است.

### علمی برای رهایی

هرچه از ابتدای انقلاب می‌گذشت، وقوف بر اهمیت استقلال علوم انسانی شدت بیشتری گرفت و علوم انسانی به ویژه در خارج از دانشگاه با کسب استقلال بیشتر از دولت به چالش بیشتر با حاکمیت اقتدارگرا روی آورد. بر بستر همین تقابل می‌توان رویکردهای علوم انسانی در ایران و رواج برخی از پارادایم‌های آن را تحلیل کرد. پیشتر از رشد گرایش به لیبرالیسم در میان صاحب‌نظران به ویژه در دهه ۶۰ یاد شد. در همان زمان بخشی از جامعه علمی ایران به ویژه در دهه‌های ۶۰ و هفتاد به فلسفه تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی روی آوردند که خود تا حدی واکنشی به انقلابی‌گری، علم‌گریزی غالب بر سیاست از یک سو و اسلامی شدن و سیطره فرهنگ فقهی بر اجتماع و فرهنگ بود. رویکرد حاکم بر سیاست در اوایل انقلاب که به ویژه در جایگزین کردن متخصصین با متعهدین نمود بارز داشت، به همراه انقلاب فرهنگی که به اخراج، بازنشستگی و مهاجرت بسیاری از متخصصین منجر شده بود، به تدریج در میان جامعه علمی واکنش‌هایی را برانگیخت. واکنش فلسفه که از زمان انقلاب فرهنگی به سیاست ایدئولوژیک گرفتار آمده بود، با روی آوردن به نظریه‌های تحلیلی، ناخودآگاه اعتباری را کسب می‌کرد که دولت انقلابی، اسلام‌گرایی و فاشیسم فکری از آن ستانده بود. در همین دوره بود که به آثار کسانی مانند فرگه و کارناب. توجه خاصی مبذول شد.

اگرچه رویکردهای مدرنیستی به دلیل سیطره رویه‌های واپس‌گراانه اسلام‌گرا رویکرد غالب بر دیارتمان‌ها و رشته‌های علوم انسانی بوده‌اند، اما

دهه‌های ۷۰ و ۸۰ شاهد رشد پست‌مدرنیسم و نظریه‌های پست‌مدرنیستی هم بود. هر چند به نظر می‌آید رشد آرای پست‌مدرنیستی بیش از آنکه از دغدغه‌ای معرفتی برخاسته باشد، پیامد شکل‌گیری دیدگاهی انتقادی نسبت به سیاست‌های ایدئولوژیک دولت بود. با این همه رواج این رویکردها شمشیری دوله بود؛ زیرا با اینکه پست‌مدرنیسم "کلان‌روایت‌ها" و ایدئولوژی‌ها را نقد می‌کرد و به این ترتیب دولت را هدف می‌گرفت، اما از سوی دیگر به بی‌اعتبار شدن هر نوع گفتار و کنش‌های بی‌بخش و خلع‌ید از هر نوع مثنی انتقادی هم می‌شد.

در این دوره رویکردهای چپ و مارکسیستی و نومارکسیستی نیز به تدریج احیا شدند. چپ و نظریه‌های دست‌چپی که به دلیل سرکوب‌های دهه ۶۰ تا مدت‌ها در حاشیه قرار داشتند، از اواخر این دهه و به ویژه در دهه هفتاد با نظریه‌های انتقادی و غیر ایدئولوژیک به ویژه آرای مکتب فرانکفورت جایگزین شدند که عمدتاً توسط مراد فرهادپور و نشریه ارغنون نمایندگی می‌شد. پیدایش و رشد روندهای سرمایه‌داری و سبک زندگی مصرفی در ایران امروز در واقع علوم انسانی را از تقابل صرف با دولت به تقابل با بخش مهمی از اجتماع و رویه‌های فرهنگی نیز سوق داده است که آگاهانه و ناآگاهانه در تداوم وضعیت فعلی نقش دارد. به همین دلیل در سال‌های اخیر طیفی از نظریه‌پردازان فمینیست و نیز نظریه‌پردازان چپ جدید از جمله اسلاوی ژینک، ارنستو لاکلاو، و ژاک رانسیر در محافل فکری مورد توجه واقع شده‌اند.

یکی از پیامدهای انقلاب ایران چرخشی بود که در گفتارهای روشنفکری و به تبع آن علوم انسانی در مورد نسبت جامعه ایرانی با غرب و رابطه با "دیگری" غربی صورت گرفت. برای نسل‌های پس از انقلاب، "دیگری" غربی آنقدرها منشأ هراس نیست. لذا بر خلاف آل‌احمد که غرب را نمادی از اصلاحات شکست‌خورده، انتخابات فرمایشی و حاکم‌فرموده، دانشگاه و سیاست ورشکسته می‌دانست و از آن تبری می‌جست، نسل امروز غرب را مقصر اصلی ناکامی‌ها و نابسامانی‌های داخلی نمی‌داند. برای این نسل غرب همان‌قدر منبع علوم‌رهایی‌بخش است که خاستگاه استعمار و امپریالیسم نزد بسیاری از روشنفکران ایرانی انقلاب ایران حرکتی توده‌ای بود که به سیطره اسلام‌گرایی و اسلامی کردن و نابودی ظرفیت‌های رهایی‌بخش آن

تبدیل شد. مواجهه با این شکست و سرخوردگی حاصل از آن به تأمل در مبانی نظری و عملی آن و چرخش در جریانات فکری پس از انقلاب منجر شد. شکل‌گیری جامعه توده‌ای و ایدئولوژیک برآمده از انقلاب بسیاری را به تفکر انتقادی و پرسش از مبانی تفکر و رویه ایدئولوژیک سوق داد.

در حالی که علوم انسانی در دهه نخست انقلاب در اثر ضربه انقلاب فرهنگی در خود فرورفته بود، در دهه ۷۰ به تدریج از حالت تدافعی خارج شد و به چالش با اقتدار ایدئولوژیک حاکم روی آورد. در دهه ۸۰ و تا حدی به پشتوانه دولت اصلاحات علوم انسانی، به تدریج به سوی ایفای نقشی رهایی‌بخش حرکت کرد. پیامد این تحول، پیدایش نوع جدیدی از کنش سیاسی نیز بود. در حالی که انقلاب ۵۷ و سقوط پهلوی را رهبران و جوانانی شکل دادند که عمدتاً از پیشینه تحصیلی ریاضی و طبیعی، و دینی - حوزوی برخوردار بودند، رهبران فعلی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی ایران و نیز بسیاری از جوانان فعال در آنها را دانشجویان و فارغ‌التحصیلان علوم انسانی و هنر تشکیل می‌دهند. حاصل آنکه در ایران بعد از انقلاب علوم انسانی به تدریج به سوی ایفای همان نقشی حرکت کرد که الهیات رهایی‌بخش در انقلاب ۵۷ ایران بر عهده داشت. این پرسش که علوم انسانی تا چه حد قادر به تداوم ایفای این نقش است، تا حد زیادی به ظرفیت و توان ایستادگی آن در برابر حملات امروز حکومت بستگی دارد.





# MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.

Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com

Catalog: [www.mazdapub.com](http://www.mazdapub.com)



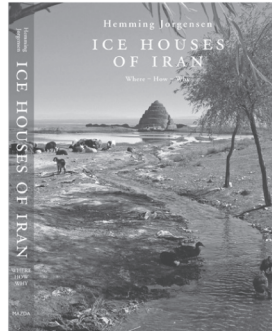
## SELECTED NEW & RECENT TITLES

### Ice Houses of Iran : *Where, How, Why.* Hemming Jorgensen

This volume traces the 2000-year history of ice houses in Iran [Persia] which gradually became obsolete with the advent of electricity and the introduction of the refrigerators to the households.

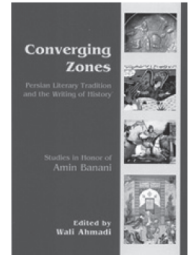
2012: xii+265pp., color illustrations, maps, charts, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592695 (cloth): \$75.00

Archaeology, Art & Architecture Series, No. 2



### Converging Zones: Persian Literary Tradition and the Writing of History *Essays in Honor of Amin Banani* Edited by Wali Ahmadi

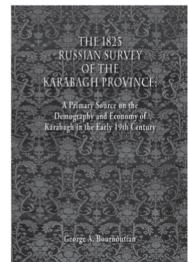
2012: xii+ 300pp., notes, bibl.  
ISBN: 978-1568592831 (cloth): \$45.00



### The 1823 Russian Survey of the Karabagh Province *A Primary Source on the Demography and Economy of Karabagh in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century* George A. Bournoutian

2011: xvi+ 458pp., maps, notes, appendix, bibl., index.  
ISBN: 978-1568591735 (paper): \$45.00

Second printing.



### Iranian Performance Traditions William O. Beeman

This book deals with Iranian performance, particularly the traditional theatrical forms *ta'ziyeh* and *ruhozi*.

July 2011: ix+ 320pp., illustrations, glossary, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592169 (cloth): \$45.00  
Performing Arts Series, No. 9



## SELECTED FORTHCOMING TITLES

### Women in the Shahnameh Djalal Khaleghi Motlagh

Edited by Nahid Pirnazar  
Translated from German by Brigitte Neuenschwander

2012: xii+ 240pp., notes, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592787 (hard cover): \$45.00  
Literature Series, No. 13

### Licensed Fool The Damnable, Foul-Mouthed Obeyd-e Zakani Paul Sprachman

Illustrations by Ardeshir Mohassess  
2012: xii+ 280pp., illus., notes, bibl., index  
ISBN: 978-1568592510 (soft cover): \$35.00  
Literature Series, No. 12

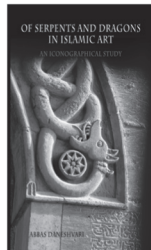
### Afghanistan Encounters with Music and Friends Hiromi Lorraine Sakata

2012: xii+ 175pp., maps, plates, notes, glossary, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592954 (paper): \$35.00  
Performing Arts Series, No. 11

### Of Serpents and Dragons in Islamic Art *An Iconographical Study* Abbas Daneshvari

The dragon represents a mysterious symbol that may explain the more baffling phenomena such as creation, chaos and order. The author solves this puzzle by arguing that the dragon's primary meaning is as a producer and a symbol of light and protection.

2011: xx+ 238pp., illustrations, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592640 (cloth): \$59.00  
Islamic Art & Architecture, No. 13



### Inner Light [Nur al-Fu'ad] Edited by Hossein Ziai and M. Karimi Zanjani Asl

2012: vi+ 220pp., plates, notes, bibl., index.  
ISBN: 978-1568592664 (paper): \$35.00  
Intellectual Traditions Series, No. 14



## MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please DO NOT SEND your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

**At Mazda Publishers, we speak *your* language, so why talk to the strangers?**

البومۃ

Ali Zaeri, "The Contemporary Persian Novel in the Arab World," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 56-64.

فرگرد پژوهش

ایران شناسی در  
جهان عرب:  
جایگاه رمان معاصر فارسی  
در جهان عرب

علی زائری

دکترای ادبیات تطبیقی (فارسی و عربی) - دانشگاه اردن

Ali Zaeri

zaerivand@gmail.com



محمود  
مکان

صادق  
هدایت

البومۃ العمیاء

علی زائری (ز. ۱۹۸۳) دکترای ادبیات تطبیقی را از دانشگاه اردن دریافت کرد و پایان نامه‌اش را دربارهٔ تصویر غرب در رمان‌های ایرانی و عربی نوشت. زائری داستان‌های سگ ولگرد صادق هدایت، آینه محمود دولت‌آبادی، بچه مردم جلال آل احمد، ماهی سیاه کوچولو صمد بهرنگی، و فارسی شکر است محمدعلی جمال‌زاده را به عربی ترجمه و در نشریاتی چون افکار به چاپ رسانده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/56-64.



# المعبياء

فصیح  
اسماعیل  
آلام سبناوش

سریافی غیبی

دولت آبادی

سلوج الخلی

زین العابدین المرآغه ای

بیاضت نامه

إبراهیم بک

مسئله ایران شناسی و به طور خاص زبان و ادبیات فارسی در جهان عرب، از اواسط قرن بیستم میلادی با تأسیس گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه عین شمس مصر آغاز شده و رفته رفته بسیاری از دانشگاه‌های دیگر عربی با وارد کردن رشته‌های مرتبط با ایران، به این موضوع اهتمام بیشتری ورزیدند. بسیاری از اعراب جهت تحصیل در رشته‌های مرتبط با ایران‌شناسی راهی دانشگاه‌های معتبر غرب به ویژه دانشگاه‌های ایالات متحده شدند و به ترجمه آثار ادبی ایرانی و تحقیق و پژوهش در زمینه این آثار پرداختند. هرچند جهان عرب، در این زمینه تلاش‌ها و هزینه‌هایی کرده اما موضوع ایران‌شناسی در میان اعراب، از جمله مسائلی است که تاکنون به‌طور شایسته به آن پرداخته نشده است.. در این نوشتار، جایگاه رمان معاصر فارسی در جهان عرب در قالب بررسی موضوعاتی همچون آغاز مسئله ایران‌شناسی در جهان عرب، پیشگامان این موضوع، رمان‌های فارسی ترجمه شده به عربی، پژوهش‌های عربی در زمینه رمان فارسی و نقدی بر ترجمه رمان‌های مدرن فارسی به عربی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در پایان نیز چرایی وجود برخی مشکلات در این زمینه بررسی خواهد شد.

جایگاه رمان معاصر فارسی در جهان عرب پس از تحقق نهضت ادبی عرب در قرن بیستم که تقریباً مصادف با شکوفایی ادبیات مدرن فارسی بود، اعراب توجه ویژه‌ای به ادبیات فارسی کرده و به بررسی و ترجمه آثار شعرا و نویسندگان ایرانی از جمله نیما یوشیج، صادق هدایت، سهراب سپهری، فروغ فرخزاد، اسماعیل فصیح، غلامحسین ساعدی، جمال میرصادقی، جلال‌الاحمد و دیگران پرداختند. در حقیقت، در قرن بیستم و پس از تأسیس دانشگاه‌های مدرن جهان عرب، مسئله ایران‌شناسی به ویژه در عرصه تاریخ و ادبیات مورد توجه فرهیختگان عرب قرار گرفت. یکی از عرصه‌هایی که از قرن بیستم مورد توجه ایران‌شناسان عرب قرار گرفت، رمان معاصر فارسی است. آغاز ترجمه رمان معاصر فارسی به زبان عربی، به اواسط دهه ۷۰ قرن پیش باز می‌گردد. نخستین بار، ابراهیم الدسوقی شتا، ایران‌شناس مصری در سال ۱۹۷۶، رمان بوف کور صادق هدایت را به عربی ترجمه کرد. پس از آن، به مدت ۱۹

سال هیچ رمانی از فارسی به عربی ترجمه نشد تا اینکه ثریا در اغما اثر اسماعیل فصیح توسط محمد علاء الدین منصور در سال ۱۹۹۵ ترجمه و منتشر شد. در سال‌های واپسین قرن بیستم، ایران‌شناسان عرب به ویژه مصری‌ها، به ترجمه رمان مدرن فارسی روی آوردند و رمان نون والقلم جلال آل‌احمد توسط عبدالوهاب علوب به عربی برگردانده شد. در همان سال، ماجدة العنانی نیز نون والقلم را به عربی ترجمه و توسط شورای ملی فرهنگ، هنر و ادبیات کویت منتشر کرد. همچنین در سال ۱۹۹۹، عمر دعس، رمان بوف کور را بار دیگر به عربی ترجمه و آن را در آلمان منتشر نمود. رمان درازنای شب اثر جمال میر صادقی نیز آخرین رمانی بود که در قرن بیستم و توسط احمد فتحی یوسف شتا به زبان عربی ترجمه شد.

با آغاز قرن بیست و یکم، ترجمه رمان فارسی وارد مرحله جدیدی شد و تعدادی از رمان‌های مدرن فارسی از جمله چند اثر شاخص به عربی برگردانده شد. نخستین رمان ترجمه شده در قرن بیست و یکم، موریانه اثر بزرگ علوی است که محمد علاء‌الدین منصور آن را در سال ۲۰۰۰ ترجمه کرد. پس از موریانه، رمان قصه جاوید نوشته اسماعیل فصیح با ترجمه محمد علاء‌الدین منصور در همان سال منتشر شد. عادل عبدالمنعم علی نیز مدیر مدرسه آل احمد را در سال ۲۰۰۱ ترجمه و منتشر کرد. در سال ۲۰۰۲، رمان از فارسی به عربی برگردانده شد که عبارتند از:

- جای خالی سلوچ اثر محمود دولت‌آبادی<sup>۱</sup>
- درد سیاوش نوشته اسماعیل فصیح (هر ۲ اثر توسط سلیم عبدالامیر حمدان ترجمه گردید).<sup>۲</sup>
- آتش‌بازی نوشته اشرف اسدی (که توسط محمود سلامه علاوی به عربی برگردانده شد).<sup>۳</sup>
- سیاحت‌نامه ابراهیم بیک اثر زین‌العابدین مراغه‌ای (در ۳ جلد توسط علاوی به عربی ترجمه و منتشر شد).<sup>۴</sup>
- خریدار عشق نوشته محمدعلی بهزاد راد (با ترجمه عبدالفتاح فرج).<sup>۵</sup>
- از طاووس تا فرح نوشته محمد طلوعی (با ترجمه محمد سلامه علاوی).<sup>۶</sup>

سال ۲۰۰۳ نیز فقط یک رمان فارسی با عنوان مرگ سودخور اثر صدرالدین عینی، نویسنده تاجیک با ترجمه محمد علاء‌الدین منصور و عبدالحفیظ یعقوب منتشر شد. تمام رمان‌های مذکور توسط شورای عالی فرهنگی مصر منتشر گردید.<sup>۷</sup> در سال ۲۰۰۴ هیچ رمانی از فارسی به عربی ترجمه نشد تا اینکه در سال ۲۰۰۵، شورای عالی فرهنگی مصر، ۴ رمان فارسی را در قالب طرح قومی ترجمه، به عربی برگرداند و منتشر کرد. این ۴ رمان عبارت بودند از آینه‌های دردار و شازده احتجاب اثر هوشنگ گلشیری و همسایه‌ها اثر احمد محمود که هر سه را عبدالامیر حمدان به عربی برگرداند. رمان محبوبه نوشته فتانه حاج سید جوادی با ترجمه ماجده العنانی نیز چهارمین رمانی بود که در این سال به عربی ترجمه شد.

این روند در سال‌های اخیر ادامه پیدا کرد و رمان‌های دیگری نیز از فارسی به عربی برگردانده شد که از جمله آن‌ها می‌توان به سفر اثر محمود دولت‌آبادی با ترجمه سلیم عبدالامیر حمدان، فراوشم نکن نوشته مریم جعفری با ترجمه هویدا عزت‌محمد، آنک این یتیم نظر کرده اثر محمدرضا سرشار و دا نوشته سیده زهرا حسینی با ترجمه بتول مشکین‌فام، من او اثر رضا امیرخانی با ترجمه محمد ابی‌الامین و زمستان ۶۲ نوشته اسماعیل فصیح با ترجمه محمد علاء‌الدین منصور، اشاره کرد. بیشتر این رمان‌ها توسط شورای عالی فرهنگی مصر و شورای ملی فرهنگ، هنر و ادبیات کویت<sup>۸</sup> منتشر شده است. این مسئله بیانگر نقش ارزشمند این دو مرکز در گسترش فرهنگ و ادبیات ایرانی در جهان عرب است.

### درباره رمان معاصر فارسی

در کنار ترجمه‌هایی که از رمان‌های فارسی به زبان عربی منتشر شده، برخی ایران‌شناسان و اساتیدی که در زمینه ادبیات فارسی فعالیت دارند، به تألیف و ترجمه درباره رمان معاصر فارسی نیز پرداخته‌اند. کتاب مطالعات فی الروایة الفارسیة المعاصرة، نخستین کتاب مستقلی است که درباره رمان معاصر فارسی به زبان عربی به رشته

<sup>۱</sup> محمدعلی بهزاد راد، مشتری العشق، ترجمه یوسف عبدالفتاح فرج (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۲).

<sup>۲</sup> محمد طلوعی، من طاووس إلى فرح، ترجمه محمد سلامه علاوی (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۲).

<sup>۳</sup> المجلس الأعلى للثقافة، این شورا از بدو تأسیس تاکنون، بیش از ۶۰ عنوان کتاب در زمینه فرهنگ و ادبیات ایران به عربی ترجمه و در جهان عرب منتشر کرده است.

<sup>۴</sup> المجلس الوطنی للثقافة والفنون والآداب، این شورا نیز تا کنون چندین اثر ادبیات معاصر فارسی را ترجمه و با قیمتی بسیار پایین در

<sup>۱</sup> محمود دولت‌آبادی، مکان سلوچ الخالی، ترجمه سلیم عبدالامیر حمدان (دمشق: دار المدی للثقافة والنشر، ۲۰۰۲).

<sup>۲</sup> اسماعیل فصیح، آلام سیاوش، ترجمه سلیم حمدان (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۲).

<sup>۳</sup> اشرف اسدی، اللعب بالنار، ترجمه محمد سلامه علاوی (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۲).

<sup>۴</sup> زین‌العابدین المراغه‌ای، سیاحت‌نامه ابراهیم بک، ترجمه محمود سلامه علاوی، مراجعه محمد علاء الدین منصور (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۲).



تحریر در آمد. مؤلف کتاب مذکور، ابراهیم الدسوقی شتا است که آن را در سال ۱۹۸۶ تألیف و منتشر کرد.<sup>۹</sup> وی در این کتاب با انتخاب ۷ رمان،<sup>۱۰</sup> به بررسی نمونه‌هایی از رمان معاصر فارسی پرداخته است.

شتا در مقدمه کتاب خود، دلیل انتخاب این آثار را وجود سبک‌های مختلف، انعکاس تصویر ملت ایران، نشان دادن تحولات اجتماعی ایران، تصویر زندگی روزمره ایرانیان، آداب و رسوم آنان و نیز بیان سیر تحول رمان و نثر فارسی بیان کرده است.<sup>۱۱</sup> نویسنده همچنین اشاره کرده است که تمایل داشته برخی رمان‌های دیگر مانند چشم‌هایش بزرگ علوی و بهار عمر محمد مسعود را نیز در کتاب خود نقد و بررسی کند ولی به دلیل دست نیافتن به این کتاب‌ها به علت عدم تجدید چاپ، موفق به این کار نشده است.<sup>۱۲</sup> شتا در این کتاب در رابطه با دلیل عدم بررسی آثار صادق هدایت اشاره کرده که پیش از این، دو کتاب قصص من الأدب الفارسی المعاصر<sup>۱۳</sup> و ترجمه رمان بوف کور با عنوان البومة العمياء<sup>۱۴</sup> را منتشر و در آنها به بررسی آثار صادق هدایت پرداخته است. وی اظهار امیدواری کرده که اساتید ادبیات فارسی در مصر، کتب بررسی شده در این اثر را به طور کامل ترجمه کنند. البته بر این آرزوی نویسنده تا حدودی جامه عمل پوشانده شد و دو کتاب درازنای شب و نون والقلم پس از انتشار این کتاب، مورد توجه دو تن از مترجمان مصری قرار گرفت و این دو کتاب را به زبان عربی ترجمه کردند.

شتا در این کتاب ۱۹۵ صفحه‌ای، در ابتدای نقد و بررسی هر رمان، اشاره‌ای به زندگی‌نامه نویسنده کرده و سپس توضیح مختصری در مورد خود رمان داده است. وی پس از توضیح رمان، به بیان نقدهای مختصری که توسط منتقدین دیگر در مورد اثر نوشته شده، اشاره کرده و پس از آن به خلاصه و پیرنگ (plot) رمان پرداخته و نمونه‌هایی از متن آن را ذکر کرده است. یکی از نقاط ضعف این کتاب، بی‌توجهی نویسنده به پیشینه، تاریخ‌نگاری و سیر آغاز و تحول رمان فارسی است؛ به گونه‌ای که از همان آغاز کتاب، به طور مستقیم وارد نقد و بررسی رمان‌ها شده و هیچ اشاره‌ای به مسائل مورد نظر نکرده است.

کشورهای عربی توزیع نموده است.

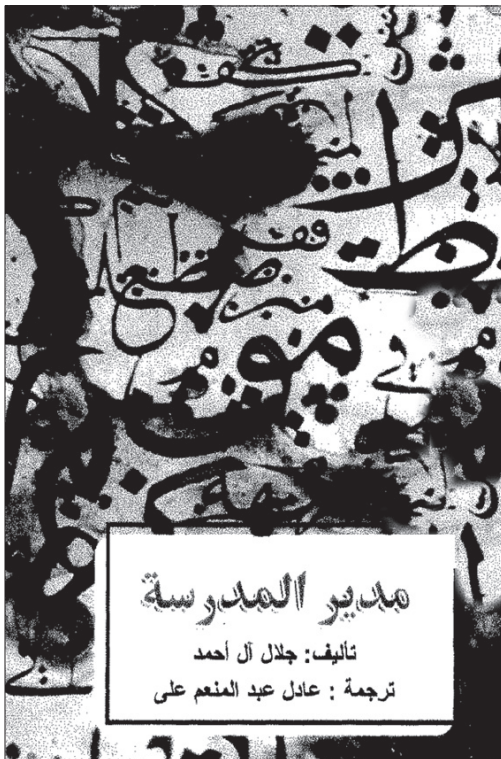
۹ ابراهیم الدسوقی شتا، مطالعات فی الروایة الفارسیة المعاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۶).

۱۰ این هفت رمان عبارتند از: گل‌هایی که در جهنم می‌روید اثر محمد مسعود، زیبا نوشته محمد حجازی، دارالمجانین تألیف سید محمدعلی جمال‌زاده، تنگسیر اثر صادق چوبک، شوهر آهو خانم تألیف علی محمد افغانی، درازنای شب نوشته جمال میرصادقی و نون والقلم اثر جلال آل‌احمد.

۱۱ ابراهیم الدسوقی شتا، فی الروایة الفارسیة، مقدمه.



ترجمه: ماجدة العنایة  
مراجعة: ابراهیم الدسوقی شتا



مدیر المدرسة  
تألیف: جلال آل أحمد  
ترجمه: عادل عبد المنعم علی

## مدير المدرسة

تأليف  
جلال آل أحمد

ترجمة  
عادل عبد المنعم سويلم



از دیگر مشکلات کتاب این است که هیچ نقد فنی در آن وجود ندارد. نویسنده صرفاً به شرح رمان پرداخته و نقد فنی خود را در مورد اثر نیاورده است. به عقیده من، اسم کتاب، سازگاری چندانی با محتوای آن ندارد؛ چرا که خواننده با دیدن کلمه "مطالعات" در عنوان کتاب، انتظار پژوهشی نقدی در رمان معاصر فارسی را دارد ولی این انتظار در کتاب برآورده نمی‌شود. همچنین، این کتاب از عمق چندانی برخوردار نیست و مطالعه دقیق به شمار نمی‌رود. هرچند ابراهیم الدسوقی شتا اولین استاد عرب زبان در ادبیات فارسی و نخستین مترجم و پژوهشگر رمان فارسی در جهان عرب است، ولی با این وجود، در کتاب خود بیش از تکیه بر معیارهای نقدی و علمی، بر سلیقه‌ی شخصی تأکید کرده و در بررسی رمان‌ها نیز به جای نقد، به روایت‌نگاری در مورد اثر پرداخته است. دیگر نقص کتاب این است که نویسنده توجه چندانی به منابع نقد ادبی فارسی بویژه در زمینه نقد رمان معاصر نکرده و منابعی که از آن استفاده کرده، از لحاظ کیفی و کمی ضعیف است.

شتا در این کتاب - همان‌گونه که خود اشاره کرده - کوشیده تا رمان‌های مختلف از ۸۰ سالی که از آغاز رمان معاصر فارسی تا زمان نگارش کتاب گذشته برگزیند و با انتخاب مکان‌های مختلفی همچون تهران، بوشهر و تنگستان، تصویری از فضای سیاسی، اجتماعی، دینی و مشکلات جامعه ایران را به خوانندگان عرب زبان ارائه دهد.

هرچند نویسنده در تحقق اهداف و انگیزه‌های تألیف کتاب خود چندان موفق نبوده ولی از آنجا که این کتاب، نخستین اثر مستقل در زمینه رمان معاصر فارسی به زبان عربی است، حرکتی نو به شما رفته و توانسته تا حدودی خوانندگان عرب زبان را با فضای کلی رمان معاصر فارسی آشنا کند. شتا همچنین کتاب نثر فنی ادبیات معاصر فارسی نوشته حسن کمشاد را به زبان عربی ترجمه کرد.<sup>۱۵</sup>

مترجم، این کتاب را پژوهشی عمیق و جامع درباره نثر فارسی دانسته و معتقد است طی ۲۵ سالی که از

<sup>۱۲</sup> ابراهیم الدسوقی شتا، قصص من الأدب الفارسی المعاصر (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۵).

<sup>۱۳</sup> صادق هدایت، البومة العمياء، ترجمة ابراهیم الدسوقی شتا، مراجعة محمد رشاد اسماعیلی زادة (طبع ۱، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۶).

<sup>۱۴</sup> حسن کمشاد، النثر الفنی فی الأدب الفارسی المعاصر، ترجمة ابراهیم الدسوقی شتا (طبع ۱، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۲)

## طول اللیل



چهارمقال میهنی هماد هندی

ترجمة: أحمد يوسف شتا مراجعة: ابراهیم الدسوقی شتا

تألیف تا ترجمه آن می‌گذرد، هنوز کتابی بهتر از آن در رابطه با نثر فارسی نوشته نشده است. وی سبک علمی و ادبی نویسنده را نیز یکی دیگر از دلایل انتخاب اثر جهت ترجمه عنوان کرده است. شتا در مقدمه ترجمه، خلاصه‌ای از کتاب را ذکر کرده و محتوای اثر و تسلط نویسنده به موضوع را ستوده است.

کتاب قراءات فی الروایة الإيرانية نوشته سلیم عبدالامیر حمدان، نویسنده و مترجم عراقی، از دیگر پژوهش‌هایی است که در زمینه رمان فارسی صورت گرفته است.<sup>۱۶</sup> نویسنده در این کتاب که متشکل از ۳ بخش و ۹ فصل است، ضمن اشاره به سیر تاریخی رمان معاصر فارسی، به بیان ویژگی‌های این قالب ادبی در ایران، عوامل تأثیرگذار و نحوه شکل‌گیری آن پرداخته است. حمدان، رمان‌نویسان ایران را به سه نسل تقسیم کرده و هنگام بررسی آثار هر نویسنده، بیوگرافی مختصری از آن نویسنده را نیز ذکر کرده است. مؤلف بر اساس تقسیم‌بندی خود، نویسندگان نسل اول را بنیان‌گذاران و پیش‌گامان رمان معاصر فارسی نام نهاده و نویسندگانی همچون صادق هدایت و بزرگ علوی را در این گروه قرار داده است. در نویسندگان نسل دوم، از هفت رمان‌نویس برجسته از جمله احمد محمود، هوشنگ گلشیری، رضا براهنی، غلامحسین ساعدی و جلال آل‌احمد نام برده است. از نویسندگان نسل سوم نیز فقط به یک نویسنده یعنی امیرحسین چهل‌تن اشاره کرده و از سایر نویسندگان این نسل نامی نبرده است. وی نویسندگان نسل سوم را «حلقه وصل» نام نهاده ولی هیچ‌گونه توضیحی در رابطه با دلایل این نام‌گذاری ارائه نکرده است. در مجموع، با تمام تلاش‌هایی که نویسنده در این پژوهش صورت داده است، این کتاب هم از لحاظ فرم و هم از لحاظ محتوا بسیار ناقص است و نمی‌تواند تصویر روشنی از رمان معاصر فارسی به مخاطبان عرب‌زبان ارائه دهد.

مترجمان رمان‌های فارسی نیز، در مقدمه ترجمه‌های خود، علاوه بر پرداختن به زندگی‌نامه و آثار مؤلف، اشاره‌هایی به ادبیات معاصر فارسی به ویژه رمان

کرده‌اند که گاهی این مقدمه‌ها به ۲۰ تا ۳۰ صفحه می‌رسد.<sup>۱۷</sup> برخی از مترجمین در مقدمه ترجمه‌های خود، به تحلیل شخصیت‌ها، اماکن، فضا و نقد گذرای شکل و مضمون کتاب پرداخته‌اند.

علاوه بر کتاب، پژوهش‌های پراکنده‌ای نیز در مورد رمان معاصر فارسی چه در نشریات و چه در پایگاه‌های الکترونیکی صورت گرفته است که در این نوشتار نمی‌توان به تمام آنها اشاره کرد و فقط به ذکر مثال‌هایی می‌پردازیم. از جمله این پژوهش‌ها، قراءات فی خمس روایات ایرانیه نوشته یوسف العقید است که در مجله الکتب منتشر شد.<sup>۱۸</sup> نویسنده در این جستار، سه رمان ثریا در اغما، زمستان ۶۲ و قصه جاوید از اسماعیل فصیح، موریانه اثر بزرگ علوی و حوض سلطان نوشته محسن مخملباف را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

یوسف عزیزی نیز با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان «بذور العداة للعرب والسامیه» و انتشار آن در نشریه زمان چاپ لندن، به تاریخ‌نگاری و تحلیل رمان معاصر فارسی پرداخت.<sup>۱۹</sup> وی همچنین با تألیف مقاله کوتاهی با عنوان «الروایة الفارسیة: الولادة والنشأة»،<sup>۲۰</sup> پیشینه و چگونگی شکل‌گیری رمان مدرن فارسی را بررسی کرده است.

بررسی موضوعات جزئی‌تر در رمان فارسی، از دیگر مسائلی است که برخی ایران‌شناسان عرب به آن اهتمام ورزیده‌اند؛ از بارزترین این پژوهش‌ها، مقاله‌ای از ندی حسون درباره زن در رمان معاصر فارسی است.<sup>۲۱</sup> تصویر زن در رمان معاصر فارسی و رمان‌نویسان زن، از جمله محورهایی است که در این تحقیق مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.<sup>۱</sup> نشریات دانشگاهی از جمله مجلات ادبی دانشگاه‌های مصر، سوریه، لبنان، عراق، ایران و سایر دانشگاه‌های عربی که در آن ادبیات فارسی تدریس می‌شود، از دیگر منابعی است که می‌توان در آن، ردپای رمان معاصر فارسی را دنبال کرد. پایان‌نامه‌های دانشگاهی نیز از دیگر زمینه‌هایی است که از نقد و تحلیل رمان

<sup>۱۸</sup> یوسف عزیزی، «بذور العداة للعرب والسامیه»، صحیفة الزمان، عدد ۱۵۸۷ (۲۰۰۳/۷/۱۹).

<sup>۱۹</sup> یوسف عزیزی، «الروایة الفارسیة: الولادة والنشأة»، صحیفة العرب القبطیة (۲۰۸۸/۳/۲).

<sup>۲۰</sup> ندی حسون، «المرأة فی الروایة الإيرانية المعاصرة»، الحوار المتمدن، شماره ۲۷۶۱ (۲۰۰۹/۹/۶).

<sup>۲۱</sup> صورة العرب فی الروایة العربیة والإیرانیة.

<sup>۱۵</sup> سلیم عبدالامیر حمدان، قراءات فی الروایة الإيرانية (سوریا: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، ۲۰۰۷).

<sup>۱۶</sup> به عنوان نمونه رجوع شود به صادق هدایت، البومة العمیاء، ترجمه إبراهیم الدسوقی شتا، مراجعة محمد رشاد اسماعیلی زاده، (طبع ۱، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۶) مقدمه.

<sup>۱۷</sup> یوسف العقید، «قراءات فی خمس روایات ایرانیه معاصرة»، مجلة الکتب، عدد ۳۰، عام ۳ (شتا ۲۰۰۱).

فارسی بی‌بهره نمانده است. به عنوان مثال، می‌توانم به پایان‌نامه دکترای خود اشاره کنم که در دانشگاه اردن (The University of Jordan) تحت عنوان "تصویر غرب در رمان‌های عربی و ایرانی"<sup>۲۴</sup> تألیف و ارائه شد.<sup>۲۳</sup> در این جستار، با انتخاب ده رمان فارسی و ده رمان عربی، ضمن بررسی تطبیقی تصویر غرب در رمان‌های فارسی و عربی، پژوهشی نو در نقد فنی رمان‌های این دو زبان و مقایسه آنها با یکدیگر از لحاظ شکل و محتوا صورت گرفته است.<sup>۲۴</sup>

علاوه بر این پایان‌نامه، پایان‌نامه‌ها و کتب دیگری نیز در زمینه ادبیات تطبیقی به رشته تحریر درآمده و نویسندگان به صورت جزئی، مقایسه‌هایی میان رمان‌های فارسی و عربی انجام داده‌اند. رمان‌های جنگ، از دیگر موضوعاتی است که مورد توجه ایران‌شناسان عرب قرار گرفته که روایة الحرب الإیرانیه بین الشكل والمضمون نوشته حامی الغازی از جمله این پژوهش‌هاست.<sup>۲۵</sup>

**نقدی بر ترجمه رمان‌های فارسی به عربی**  
با تمام تلاش‌هایی که در زمینه ترجمه رمان فارسی به زبان عربی صورت گرفته، علاوه بر کمیت این فعالیت‌ها، از لحاظ کیفیت انتخاب رمان‌ها نیز انتقاداتی به ترجمه‌های صورت گرفته وارد است. اولین نکته‌ای که در زمینه ترجمه رمان‌های معاصر فارسی به عربی باید بدان اشاره کرد، توجه مترجمان به رمان‌های دم‌دستی و معمولی و عدم اهتمام به رمان‌ها و نویسندگان شاخص این عرصه است. به عنوان مثال، در میان رمان‌نویسان برجسته ایرانی که آثارشان به عربی ترجمه شده، نام‌هایی همچون سیمین دانشور، صادق چوبک، غلامحسین ساعدی و بسیاری از بزرگان رمان‌نویس فارسی به چشم نمی‌خورد؛ این در حالی است که در میان رمان‌های ترجمه شده به عربی، گاهی از یک نویسنده چند رمان ترجمه شده<sup>۲۶</sup> و یا

رمان‌هایی از نویسندگانی که - با همه توانایی‌های خود - در قیاس با پیش‌گامان رمان معاصر فارسی از آوازه کمتری برخوردار هستند، به عربی ترجمه شده است.<sup>۲۷</sup>

در چرایی انتخاب چنین رمان‌ها و بی‌توجهی به رمان‌ها و نویسندگان شاخص، نمی‌توان پاسخ روشنی یافت اما به نظر می‌رسد که انتخاب رمان‌های ترجمه شده، بیشتر بر اساس سلیقه شخصی مترجمان است تا معیارهای علمی و ادبی. در برخی از رمان‌ها، مترجمان اشاراتی به ویژگی‌های آنها کرده‌اند که می‌توان برخی از دلایل انتخاب این دسته آثار را از لابلای مقدمه‌های آن یافت. به عنوان مثال، مترجم رمان خریدار عشق در مقدمه این کتاب، ضمن ستایش نویسنده، این رمان را نقد جامعه ایران و نهادهای حاکم بر کشور دانسته و معتقد است که نویسنده آن با روشی منحصر به فرد، موفق به تحقق این هدف شده است.<sup>۲۸</sup> محمد سلامة علاوی نیز در مقدمه ترجمه رمان آتش‌بازی، آن را اثری موفق از یک نویسنده ایرانی دانسته که به خوبی از عهده تصویر حوادث، شخصیت‌ها، گفت‌وگو، سیر خطی رمان و انسجام عناصر آن برآمده است. وی همچنین، روانی زبان، سادگی و پرهیز از پیچیدگی و نیز روح سرشار از رمانتیسیم قصه را از دیگر ویژگی‌های این رمان برشمرده است.<sup>۲۹</sup> پیداست که در انتخاب بسیاری از رمان‌های ترجمه شده، سلیقه شخصی نویسنده بیشترین نقش را داشته و معیارها و شاخصه‌های ادبی و نقدی، چندان تأثیری در انتخاب این‌گونه آثار نداشته است.

از سوی دیگر می‌توان گفت که مترجمان عرب‌زبان در انتخاب آثار فارسی - در کنار اعمال سلیقه‌های شخصی - بیشتر بر روی رمان‌های اجتماعی تمرکز کرده‌اند و به نظر می‌رسد که هدف اصلی آنان ارائه تصویری از جامعه ایران به جهان عرب است؛ ولی

<sup>۲۲</sup> این پایان‌نامه به زودی توسط دار الشروق امان به صورت کتاب منتشر خواهد شد.

<sup>۲۳</sup> این ۱۰ رمان عبارتند از: سرشک اثر محمد حجازی، گل‌هایی که در جهنم می‌روید نوشته محمد مسعود، دایی جان ناپلئون تألیف ایرج پزشک‌زاد، رازهای سرزمین من اثر رضا براهنی، آینه‌های دردار نوشته هوشنگ گلشیری، کاروان اسلام در بلاد فرنگ نوشته صادق هدایت، اهل غرق اثر منیر و روانی‌پور، سووشون تألیف سیمین دانشور، ثریا در اغما اثر اسماعیل فصیح و دال نوشته محمود گلاب دره‌ای.

<sup>۲۴</sup> ابراهیم حامد المغازی، روایة الحرب الإیرانیه بین الشكل والمضمون، باغ بلور لمحسن مخملباف نمودجا (القاهرة: جامعة عين شمس).

<sup>۲۵</sup> همان‌گونه که اشاره شد، بیش از یک اثر از برخی رمان‌نویسان ایرانی ترجمه و منتشر شده است. به عنوان مثال، از اسماعیل فصیح ۴ رمان

و محمود دولت‌آبادی، جلال آل‌احمد و هوشنگ گلشیری، هر کدام ۲ رمان به عربی ترجمه شده است.

<sup>۲۶</sup> مثلاً، در میان نویسندگانی که آثارشان از فارسی به عربی ترجمه شده، نام‌هایی همچون محمد علی بهزاد، محمد طلوعی، فتانه حاج سیدجوادی، مریم جعفری، محمدرضا سرشار، سیده زهرا حسینی و رضا امیرخانی، از شهرت کمتری نسبت به نویسندگان نسل اول از جمله سیمین دانشور، صادق چوبک، غلامحسین ساعدی، صمد بهرنگی، تقی مدرسی، رضا براهنی و دیگر نویسندگان پرآوازه ایران برخوردارند.

<sup>۲۷</sup> محمد علی بهزاد راد، مشتری العشق، ترجمة يوسف عبدالفتاح فرج (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۲).

<sup>۲۸</sup> اشرف أسدی، اللبب بالزاد، ترجمة محمد سلامة علاوی (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۲).



متأسفانه انتخاب‌های دقیقی در این راستا صورت نگرفته و تصویری که از جامعه ایران به مخاطبان عرب‌زبان ارائه شده، کاملاً ناقص است. مسئله دیگر این است که برخی از آثار نویسندگان رمان معاصر فارسی بیش از یکبار ترجمه شده<sup>۳۰</sup> و این درحالی است که ترجمه دوم، هیچ برتری قابل ذکری نسبت به ترجمه اول ندارد و وجود آن کاملاً بدون ضرورت است.

از دیگر مشکلات موجود در این زمینه، عدم توزیع مناسب رمان‌های ترجمه شده است. همان‌گونه که اشاره شد، بخش اعظم رمان‌هایی که به عربی ترجمه شده، توسط شورای عالی فرهنگی مصر منتشر گشته که با تمام تلاش‌های ارزشمند این شورا، متأسفانه در زمینه توزیع، چندان که باید و شاید عمل نشده و همچنان بسیاری از کشورهای عربی در دسترسی به ترجمه عربی رمان‌های فارسی دچار مشکل هستند.

علاوه بر مسائل و مشکلات ذکر شده، از لحاظ فنی نیز ترجمه‌های صورت گرفته با نواقصی همراه است که در این نوشتار فقط به ذکر چند نمونه از آنها می‌پردازیم.<sup>۳۱</sup> از جمله مشکلات عمده در زمینه ترجمه رمان‌های معاصر فارسی، مسأله فهم نادرست معانی کلمات، اصطلاحات، عبارات و یا جملات است که منجر به تحریف دلالتی، سبکی یا معنایی می‌شود. به عنوان مثال، مترجم کتاب نون والقلم در ترجمه کلمه "درد"<sup>۳۲</sup> از معادل "داء"<sup>۳۳</sup> استفاده کرده است؛ در حالی که باید به جای این کلمه از "آلم" استفاده می‌کرد و یا به جای کلمه "مدلل" در ترجمه "مامانی"، از کلمه "جمیل" استفاده کرده است.<sup>۳۴</sup> این استفاده نادرست از کلمات، تحریف دلالتی را در پی دارد.<sup>۳۵</sup>

تحریف سبک، از دیگر اشتباهاتی است که مترجمان رمان‌های فارسی به عربی دچار آن شده‌اند؛ در این

حالت، مترجم با برداشت نادرست خود از عبارت، در ماهیت و نوع آن تغییراتی ایجاد کرده که سبب خارج شدن عبارت از فرم اصلی خود می‌شود. تغییر در صیغه فعل همچون استفاده از عبارت "صَنَعَتْ" در ترجمه «درست کرده بود»،<sup>۳۶</sup> استفاده از جمع به جای مفرد و یا برعکس مانند "رجال الضبط"<sup>۳۷</sup> در ترجمه کلمه "داروغه"<sup>۳۸</sup> از نمونه‌های چنین برداشت نادرستی است.

در بسیاری از مواقع نیز مترجمان، با برداشت نادرست از جملات، سبب تغییر معنای کامل آن و یا به اصطلاح، مرتکب تحریف معنوی شده‌اند. به عنوان مثال، یکی از مترجمان کتاب نون والقلم، در ترجمه عبارت "کار مردم شهر را راه می‌انداختند"، از عبارت "کانا یقومان بعمل أهل المدينة" استفاده کرده است؛ در حالی که این جمله بدان معناست که آنها کار مردم شهر را انجام می‌دادند؛ یعنی به جای مردم شهر کار می‌کردند که این مفهوم با مفهوم نویسنده، تفاوت کامل دارد. بنابراین، در ترجمه عبارت «کار مردم شهر را راه می‌انداختند»، می‌توانست از معادل «کانا یساعدان أهل المدينة» استفاده کند. همچنین در ترجمه «هر کدام هم سی‌چهل ساله مردی بودند»، از معادل «کل واحد منهما فی الثالثة والأربعین من العمر» استفاده کرده است؛ یعنی هر کدام از آنها چهل و سه ساله بودند! بنابراین، باید در ترجمه جمله «هر کدام هم سی‌چهل ساله مردی بودند»، از معادل «کلاهما کان بین الثلاثین والأربعین من العمر» استفاده می‌کرد.<sup>۳۹</sup> از دیگر اشتباهات رایج در ترجمه رمان‌های فارسی به عربی، حذف کلمه از ساختار متن مبدأ است. این اشتباه در ترجمه رمان نون والقلم بسیار رایج است که از نمونه‌های آن می‌توان به حذف کلماتی از قبیل "در عالم رفاقت" و یا "هیچ‌چی" اشاره کرد. گاهی نیز، حذف به صورت جمله است که مثال آن، حذف جمله "هر دو تاشان هم زن داشتند" است.<sup>۴۰</sup>

<sup>۳۹</sup> بوف کور و نون والقلم هر کدام بار ۲ ترجمه شده است.

<sup>۳۰</sup> در مورد برخی از این اشتباهات در پایان‌نامه زیر مورد بحث قرار گرفته است: نسرين هانی الدهنی، استقبال الأدب الفارسی المعاصر فی الوطن العربی، بحث معادل لئیل درجة الماجستير فی الآداب بجامعة دمشق، إشراف: عبده عبود، ۲۰۰۶.

<sup>۳۱</sup> جلال آل احمد، نون والقلم، ترجمه ماجدة العنانی (طبع ۱، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ۱۹۹۹)، ۱۶-۲۰.  
<sup>۳۲</sup> جلال آل احمد، نون والقلم (چاپ ۶؛ تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۹).

<sup>۳۳</sup> صادق هدایت، بوف کور (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات مجید)، ۱۰۶.

<sup>۳۴</sup> شاید این مسأله مطرح شود که تفاوت دلالتی یک کلمه، تأثیر چندان در ساختار متن ترجمه شده ندارد. در پاسخ به

این موضوع باید گفت که در زبان عربی به دلیل پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی که دارد، تفاوت دلالتی یک کلمه ممکن است در برداشت خواننده از متن و منظور نویسنده، تأثیر زیادی بگذارد. بنابراین، انتخاب درست واژگان معادل در ترجمه، کاملاً ضروری است.

<sup>۳۵</sup> آل احمد، نون والقلم، ۱۷-۱۸.

<sup>۳۶</sup> آل احمد، نون والقلم، ۱۷-۱۸.

<sup>۳۷</sup> صادق هدایت، البومة العمياء، ۸۵.

<sup>۳۸</sup> هدایت، بوف کور، ۱۰۶.

<sup>۳۹</sup> هدایت، بوف کور، ۱۰۶.

<sup>۴۰</sup> هدایت، بوف کور، ۱۰۶.

باید گفت که عوامل زیادی سبب شده تا توجه لازم به ترجمه آثار مدرن ادبیات فارسی به ویژه در عرصه رمان صورت نگیرد که از مهم ترین این عوامل می توان به شرایط سیاسی، اختلافات مذهبی، تعصبات کهن، جنگ ایران و عراق، فراهم نبودن فرهنگ لغت های لازم جهت ترجمه آثار ادبی، عدم وجود حامیان این موضوع از جمله ناشران و حامیان مالی جهت تأمین هزینه های ترجمه و نشر، و بسیاری عوامل دیگر اشاره کرد. نقش سیاست های فرهنگی ایران نیز در این عرصه بسیار کم رنگ است و سیاست گذاران فرهنگی ایران تا کنون اقدامی در راستای ترجمه رمان معاصر فارسی به زبان عربی صورت نداده اند.

به طور کلی، در قیاس با ادبیات کلاسیک، شعر معاصر و داستان کوتاه معاصر فارسی، ترجمه رمان فارسی و یا پژوهش درباره آن، در جهان عرب با استقبال بسیار کمتری روبرو بوده است. با وجود این، روند پژوهش و ترجمه رمان های فارسی به زبان عربی، با تمام کاستی ها و مشکلاتش، توانسته است که تصویری، هرچند کم رنگ و سطحی از رمان معاصر فارسی، در جهان عرب و در ذهن خوانندگان عربی به وجود آورد و امید است در آینده با از میان برداشتن مشکلات ذکر شده، شاهد ترجمه بیش از پیش رمان های فارسی به زبان عربی و پژوهش های بیشتر در این راستا، خصوصاً با کیفیت مطلوب باشیم.

علاوه بر حذف، افزودن کلمات بی ضرورت و یا استفاده از چند مترادف برای ترجمه یک کلمه، از دیگر اشتباهات رایج در ترجمه رمان های فارسی به عربی است. نمونه این مورد نیز، استفاده از سه کلمه "الجاه"، "الفوذ"، و "الشأن" به عنوان معادل عربی "پله" است.<sup>۴۱</sup> استفاده از معادل های نادرست برای اسامی خاص از جمله استفاده از کلمه "گوفته"<sup>۴۲</sup> در ترجمه "[خورش] قیمة"<sup>۴۳</sup>؛ و یا استفاده از کلمات عامیانه مصری مانند "الجرسون" به جای "نادل" در ترجمه گارسون،<sup>۴۴</sup> از دیگر اشتباهات شایع در ترجمه رمان های فارسی به زبان عربی است.<sup>۴۵</sup>

### سخن پایانی

در چرایی بروز چنین اشتباهات شایعی می توان گفت که بیشتر مترجمان عرب زبان رمان های فارسی، در خارج از ایران تحصیل کرده اند و می دانیم که در دانشگاه های خارج از ایران، معمولاً زبان و ادبیات فارسی به زبان های غیر فارسی تدریس می شود. همین مسئله سبب شده که مترجمان، با ظرافت ها، تکنیک ها و یا کاربردهای مختلف واژگان و عبارات در زبان فارسی آشنایی کامل نداشته باشند.

همچنین، رشته ای به عنوان مترجمی زبان و ادبیات فارسی در هیچ یک از دانشگاه های کشورهای عرب زبان وجود ندارد و در ایران نیز فقط دانشگاه تهران چند سالی است که مترجمی زبان عربی را به رشته های دوره کارشناسی ارشد خود افزوده است. وجود چنین رشته ای دست کم سبب می شود که دانشجویان در پایان نامه های خود، به ترجمه رمان فارسی به زبان عربی اهتمام ورزند و از این رهگذر، شاهد ترجمه تعداد بیشتری از این رمان ها به عربی باشیم.

در باب عدم توجه لازم به ترجمه آثار شاخص ادبیات مدرن فارسی به ویژه رمان معاصر فارسی.

<sup>۴۱</sup> نوعی غذای عربی که ماده اصلی آن گوشت است.

<sup>۴۲</sup> اسماعیل فصیح، ثریا در اغما (چاپ ۱۰؛ تهران: نشر پیکان، ۱۳۷۹)،

۸.

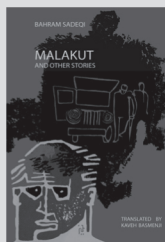
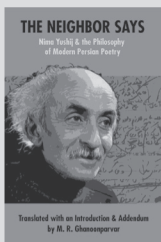
<sup>۴۳</sup> اسماعیل فصیح، ثریا فی غیوبة، ترجمه محمد علاء الدین منصور (طبع ۱؛ القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الاعلى للثقافة،

۱۹۹۵)، ۳۰.

<sup>۴۴</sup> در میان اعراب، مصری ها تمایل زیادی به استفاده از لهجه عامیانه خود به جای زبان عربی فصیح دارند و در این زمینه پژوهش های بسیاری نیز انجام شده است. به عنوان مثال، رجوع شود به: علی زائری، «تحدیات اللغة العربية فی عصر العولمة»، بحث مقدم للمؤتمر الثانی للسانیات، کتاب المؤتمر (عمان: الجامعة الأردنية، ۲۰۰۹).

# Recent Titles from Ibex Publishers

English and Persian Books about Iran since 1979



## **MALAKUT AND OTHER STORIES BY BAHRAM SADEGI**

translated and introduced by Kaveh Basmenji  
foreword by Ehsan Yarshater  
cloth • 292 pages • 978-1-58814-084-5

## **THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI**

English • forthcoming • cloth • 978-1-58814-073-9

## **DISTANT MELODIES: AN ANTHOLOGY OF POEMS BY SHADAB VAJDI**

translated by Lutfali Khonji  
softcover • 136 pages • 978-1-58814-078-4

## **OUT OF THE GRAY**

a novel by Manoucher Parvin  
softcover • 296 pages • 978-1-58814-079-1

## **THE CANNON [TUP]**

a novel by Gholam-Hossein Sa'edi  
translated and introduced by Faridoun Farrokh  
softcover • 184 pages • 978-1-58814-068-5

## **AWKWARDLY DO I WALK**

poems by Soheila Amirsoleimani  
softcover • 182 pages • 978-1-58814-090-6

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

translated by M.R. Ghanoonparvar  
cloth • 208 pages • 978-1-58814-063-0

## **خاطرات اسکندر فیروز**

cloth • 512 pages • 978-1-58814-088-3

## **چنگیدن آخر**

یک رمان از ترانه جفرودی  
softcover • 172 pages • 978-1-58814-089-0

## **عذرای خلوت نشین**

آخرین رمان تقی مدرسی  
softcover • 480 pages • 978-1-58814-076-0

## **مارکسیسم، حزب توده و گروهها چپ در ایران**

از مهدی هروی  
cloth • 424 pages • 978-1-58814-082-1

## **خاطرات عبدالرضا انصاری**

با مقدمه جمشید آموزگار  
softcover • 326 pages • 978-1-58814-075-3

## **شمع می سوزد که تا نوری باطرافش دهد**

اشعار از آذر وکیلی گیلانی (مافی)  
cloth • 148 pages • 978-1-58814-070-8

## **یادداشت‌های علم، جلد هفت**

ویرایش علینقی عالیخانی  
cloth • forthcoming • 978-1-58814-072-2

**Ibex Publishers, Inc.** • Post Office Box 30087 • Bethesda, MD 20824  
tel 301-718-8188 • fax 301-907-8707 • [www.ibexpublishers.com](http://www.ibexpublishers.com)



Cyrus Ala'i, "Cartography and Maps of Ancient Iran," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 66-77.

# نقشه‌نگاری و نقشه‌های قدیمی ایران

## سیروس علایی

نقشه‌شناس و پژوهشگر

Cyrus Ala'i

cyrus.alai@mypostoffice.co.uk



سیروس علایی متولد ایران از دانشکده فنی دانشگاه تهران در سال ۱۹۵۱ در رشته مکانیک دیپلم مهندسی گرفت و با احراز رتبه اول موفق به دریافت نشان درجه اول فرهنگ شد. او سپس دکترای خود را در مهندسی مکانیک از دانشگاه فنی برلین دریافت کرد و چند سال بعد دوره مدیریت صنعتی را در دانشگاه سیراکوز آمریکا به انجام برد. مدت هشت سال در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت و هم‌زمان به تأسیس و مدیریت مجموعه‌هایی از شرکت‌های فنی دست زد از جمله بزرگ‌ترین سردخانه‌های کشور در آن زمان و نیز گسترده‌ترین شبکه آتشنشانی در ایران. از سال ۱۹۸۴ به مطالعه تاریخ نقشه‌نگاری و جمع‌آوری نقشه‌های قدیمی ایران پرداخت. وی از سال ۱۹۹۰ پژوهش و کار خود را روی تاریخ نقشه‌نگاری ایران متمرکز کرد که به تألیف دو کتاب نقشه‌های عمومی ایران و نقشه‌های خصوصی ایران انجامید.

گوته (Goethe) شاعر نامدار آلمانی می‌گوید: "اگر می‌خواهی شعر را به درستی بفهمی باید وارد عالم شاعران شوی." به پیروی از این متفکر بزرگ باید گفت که اگر کسی بخواهد نقشه‌های جغرافیایی را بفهمد و از آن سود برد، باید وارد عالم نقشه‌نگاران شود. امیدوارم این مقاله کوتاه راهنمایی باشد که دست نفوس

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2.3/66-77.



## نقشه‌نگاری و مدنیت

## ۱) نقشه و نقشه‌نگاری چیست؟

این نخستین پرسشی است که در این راستا از ذهن بسیاری می‌گذرد. نقشه که آن را در سده‌های پیشین "شکل" و "صورت" نیز گفته‌اند، علم و هنر نمایش تصویری پدیده‌های فیزیکی زمین است.<sup>۱</sup> در دهه‌های اخیر این واژه مفهوم گسترده‌تری یافته و تعریف‌های جامع‌تری از "نقشه‌نگاری" شده است. از جمله انجمن نقشه‌نگاری بریتانیا (The British Cartographic Society) در سال ۱۹۶۴ آن را "هنر و صنعت تولید نقشه و مطالعه آن را به عنوان سند علمی و هنری" توصیف کرده است. بر این اساس "نقشه شامل تمام انواع آن از سطح و برجسته و کره‌های جغرافیایی و قبله‌نماها و تصویرهای کیهانی و نمودارهای نجومی است."<sup>۲</sup> اگر در نظر بگیریم که ترجمه لفظی واژه جغرافی (Geo-graphy) که در زبان یونانی آمده، زمین‌نگاری است، باید بپذیریم که دانش جغرافیا با ترسیم نقشه آغاز شده است. کاوش‌های باستان‌شناسی این واقعیت را تأیید می‌کند. از جمله قدیمی‌ترین اثر شناخته شده جغرافیایی نقشه‌ای است که در حدود ۲۳۰۰ پیش از میلاد روی یک لوحه گلی نقش شده و در کاوش‌های "یورگان‌تپه" در میان‌رودان (بین‌النهرین) واقع در کشور امروزی عراق به دست آمده است. اصل این لوحه در موزه سامی دانشگاه هاروارد محفوظ است.<sup>۳</sup> (شکل ۱ - صفحه بعد)

این نقشه سرزمین بین کوه‌های زاگرس ایران در شرق و بلندی‌های کرکوک عراق در غرب را نشان می‌دهد. در بالا (شمال) و پایین (جنوب) این نقشه دو رشته‌کوه به صورت تعدادی نیم‌دایره قرار دارد، و در میان آنها رودخانه‌ای به شکل چند خط موازی ترسیم



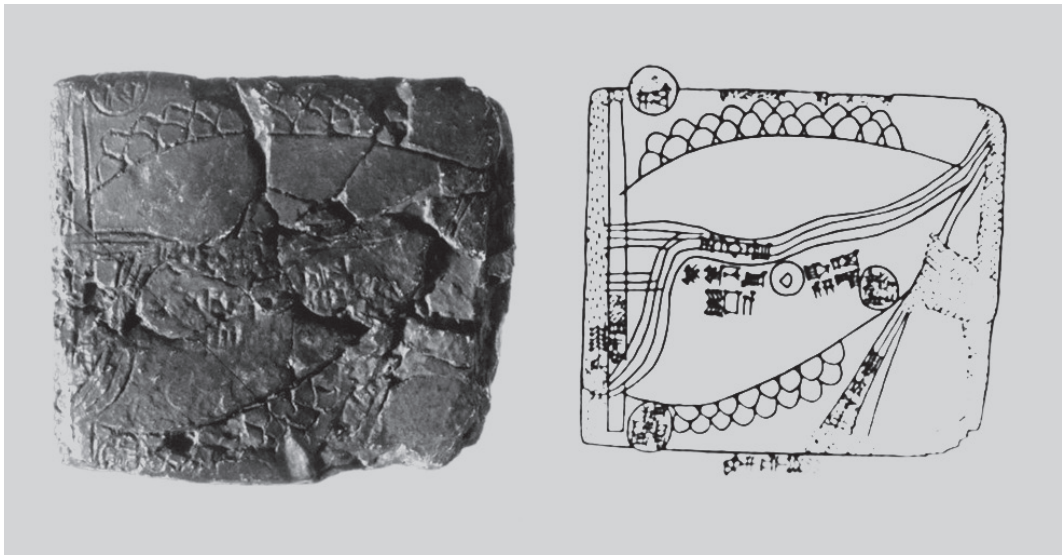
علاقمند را بگیرد و در پهنه وسیع نقشه‌نگاری به سرعت بگرداند، و وقتی به بخش نقشه‌های ایران رسید قدری درنگ کند و توضیح دهد. امید است که اهمیت و کاربرد نقشه برای دوستان فرهنگ ایران بیش از پیش روشن شود و آنان بتوانند در پژوهش‌ها و انتشارات خود از نقشه استفاده کنند.

<sup>۱</sup> *Encyclopaedia Britannica*, 15th edition, 1981, Vol. II, p. 600.

در این مقاله تاریخها میلادی است مگر آنکه نوع دیگری ذکر شده باشد.

<sup>۳</sup> G. B. Harley and David Woodward, *History of Cartography* and vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1987), xv.

<sup>۴</sup> P.D.A. Harvey, *The History of Topographical Maps, Symbols, Pictures, and Surveys* (London: Thames and Hudson, 1980), 49-50; Harley and Woodward, *History of Cartography*, 114, figure 6.10; Cyrus Alai, *General Maps of Persia* (Leiden: Brill, 2005), 2.



خود را کامل کرد و آن را با توضیحاتی مفصل در سال ۱۹۳۷ منتشر ساخت. هدف نگارنده معرفی کتاب مذکور در این مقاله فشرده نیست،<sup>۶</sup> بلکه اشاره به این نکته است که این کتاب به احتمال قوی با نقشه‌ای همراه و شاید خود شرح نقشه مذکور بوده است. نویسنده گمنام در فصل سخن اندر ناحیت عرب و شهرهای آن، می نویسد: "... و این همه پدید کردیم اندر صورت تا پیداتر بود." و نیز در فصل، سخن اندر ناحیت روم، آورده: "و این ناحیت‌ها یا ده‌ها و بزرگ و آنچه (آنچه) هست از شهرها آنست که ما بر صورت بنگاشتیم و پدید کردیم." منظور از "صورت" در این سطور نقشه جغرافیایی است. نمونه دیگر نقشه فارس ترسیم حاج میرزا حسن حسینی فسایی ابن میرزا حسن شیرازی است. حسن فسایی در سال ۱۸۵۷ به مسافرت‌های متعددی در استان فارس دست زد و اطلاعات جغرافیایی وسیعی گرد آورد و با استفاده از نقشه‌برداری‌های الکساندرکیت جانستون اسکاتلندی نقشه جامعی از استان فارس تهیه کرد. فسایی در سال ۱۸۷۲ نقشه خود را به شاهزاده ظل‌السلطان، پسر ارشد ناصرالدین‌شاه که در آن زمان فرمانروای اصفهان و فارس بود، ارائه داد. وی همچنین در سال ۱۸۷۶ با تشویق فرهادمیرزا نسخه تکمیل شده‌ای از نقشه فارس را به حضور شاه قاجار برد. (شکل ۲)

شده است که از این کوه‌ها آب می‌گیرد. وجود این نقشه اثبات می‌کند که مردم فلات ایران و سرزمین‌های وابسته از دوران باستان به نقشه توجه داشته‌اند، و نقشه جغرافیایی پدیده‌ای جدید یا اروپایی نیست. البته بعدها توضیحاتی روی نقشه‌ها آمده، و گاه به علت نبودن جا در همان صفحه یا صفحه‌ای جداگانه درج شده، و به تدریج به تفصیل گراییده و جغرافیای بیانی را به وجود آورده است.

گاهی نیز کتاب‌های جغرافیا بدون نقشه‌ای که موضوع اصلی آن کتاب‌ها بوده به دست ما رسیده است. نمونه آن یکی کتاب حدودالعالم من المشرق الی المغرب است که آن را قدیمی‌ترین و مهم‌ترین جغرافیای بیانی دوره شکوفایی اسلامی دانسته‌اند.<sup>۷</sup> عنوان یا نام این کتاب، که به وسیله نویسنده ایرانی گمنامی به فارسی نسبتاً روانی تحریر شده، در بعضی تذکره‌های قدیمی آمده است، ولی نسخه‌ای از آن به دست نیامده بود، تا آنکه در سال ۱۳۱۰ قمری (۱۸۹۲ م) نسخه خطی یکتایی را که در دست است دانشمند و کتاب‌شناس شهر بهایی‌مذهب، ابوالفضایل گلپایگانی، در شهر بخارا شناسایی و خریداری کرد. او کتاب را که نسخه اصلی آن نوشته ۹۸۲ و قدیم‌تر از شاهنامه فردوسی است به توماسکی شرق‌شناس روسی هدیه کرد به شرطی که به خاطر علم و دانش آن دست‌نوشته را چاپ کند تا از میان نرود. مینورسکی دیگر شرق‌شناس روسی وقتی ساکن پاریس بود به ترجمه این اثر از فارسی به انگلیسی همت گماشت. او با کمک محمد علامه فروزینی که در آن زمان در کتابخانه ملی فرانسه مشغول پژوهش بود، ترجمه

<sup>۶</sup> اصل دستنویس این کتاب در موزه آسیایی آکادمی روسیه محفوظ است. این کتاب با استفاده از ترجمه انگلیسی آن به کوشش منوچهر ستوده در سال ۱۳۶۲ (۱۹۸۳) در انتشارات طهوری تهران به چاپ رسید. عنوان ترجمه انگلیسی کتاب توسط مینورسکی شرق‌شناس روسی The Regions of the World است.



شکل ۱ (سمت راست):

شکل ۱: لوحه گلی، ۲۳۰۰ پیش از میلاد که قدیمی‌ترین نقشه جغرافیایی شناخته شده است، و منطقه‌ای را بین کوه‌های زاگرس ایران و ارتفاعات کرکوک عراق نشان می‌دهد.

شکل ۲ (سمت چپ):

نقشه فارس اثر میرزا حسن فسایی، چاپ ۱۸۹۵ در تهران، اندازه‌های اصلی، ۱۲۵ در ۱۸۲ سانتی‌متر

نشاط می‌آییم. هدف جهانگردی که بسیاری برای آن رنج و هزینه سفرهای دور و دراز را پذیرا می‌شوند، در درجه اول همین مشاهده است، در حالی که تجربه ثابت کرده است که دانش‌آموزان از خواندن جغرافیای بیانی که نوع کلاسیک آن بیشتر شامل اسامی غیر مانوس است، رنج می‌برند و از آن گریزانند. شاید به این ملاحظه است که در روش‌های جدید آموزش در کودکانها و دبستان‌ها نقشه‌های بزرگی را به دیوار کلاس‌های درس می‌آویزند، و کودکان و دانش‌آموزان با کنجکاوی و رغبت به این نقشه‌ها نگاه می‌کنند و جغرافیا را آسان‌تر می‌آموزند.

تفاوت دیگر جغرافیای بیانی با نقشه (جغرافیای ترسیمی) این است که آنچه را مطالعه یک کتاب قطور جغرافیا ظرف ساعت‌ها خواندن به ذهن منتقل می‌کند، می‌توان با نگاه به نقشه در مدتی کوتاه‌تر دریافت و به جای ورق زدن برگ‌های کتاب، با گردانیدن چشم روی نقشه مکرر کسب اطلاع کرد، و مقادیر جغرافیایی را از فاصله‌ها و تراکم آبادی‌ها و طول رودخانه‌ها و بلندی کوه‌ها و مانند آن را به آسانی و سرعت مورد مقایسه قرار داد. به گفتهٔ توماس فولر (Thomos Fuller) واعظ شهیر انگلیسی در سدهٔ هفدهم "چشم از یک نقشه بیشتر می‌آموزد تا گوش از یک سخنرانی کامل."

**۳) نقشه قدیمی‌ترین وسیلهٔ ارتباطات بشری**  
روزنامهٔ تایمز لندن (The Times) به مناسبت چاپ جدیدی از اطلس جغرافیایی، تایمز نوشت:

ناصرالدین‌شاه که از ملاحظهٔ نقشهٔ مزبور به وجد آمده بود، دستور داد که وی شرح جامعی نیز در توضیح نقشهٔ خویش بنگارد. توضیح مفصل میرزا حسن فسایی به صورت کتابی با عنوان فارسنامه ناصری جداگانه و بدون نقشه در سال ۱۸۹۲ به طبع رسید، و این در حالی است که کتاب مذکور چیزی جز شرح نقشهٔ فارس نبوده است. نقشهٔ فسایی در سال ۱۸۹۵ به صورت برگی جدا به ابعاد ۱۲۵ در ۱۸۲ سانتی‌متر در تهران به طبع رسید، و در نتیجه ارتباط بین نقشهٔ جغرافیایی و کتابش که شرح تفصیلی آن است، از بین رفت.

## ۲) نقشه و طبیعت

کودک وقتی چشم بر جهان می‌گشاید، از یک سو با دیدن خورشید و ماه و ستارگان در آسمان، و از سوی دیگر با مشاهدهٔ دستاوردهای بشری چون شهر و ده و آبادی و نیز عوامل طبیعی مانند دشت و کوه و رودخانه و دریا، به تدریج محیط زیست خود را می‌شناسد. اگر این پدیده را شناسایی طبیعی بنامیم، عاقلانه آن است که تعلیم جغرافیا را نیز بر همین اساس قرار دهیم. و آن ارائهٔ نقشه‌هایی است که همین عوامل را شبیه به طبیعت در مقابل چشم ما می‌گذارند. ما از مشاهدهٔ طبیعت و آنچه بشر بر آن افزوده کمتر احساس خستگی و کم حوصلگی می‌کنیم، بلکه برعکس به ذوق و

۲ اگر فرصتی دست دهد، در آینده مقالهٔ مستقلی دربارهٔ این کتاب مهم به زبانی که مفهوم عام باشد ارائه خواهیم کرد.

۳ حدودالعالم، به کوشش منوچهر ستوده (تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۲)، ۱۶۵.

۴ ستوده، حدودالعالم، ۱۸۵



"بشر برای ارتباط بین افراد خود سه رسانه مهم زبان و موسیقی و نقشه را به وجود آورده است، و از آن میان نقشه به مراتب قدیمی تر است."<sup>۹</sup> در کاوش‌های باستان‌شناسی که به تازگی در ترکیه انجام گرفته، نقشه شهری به دست آمده که روی دیواری گلی حک شده است. قدمت این نقشه را باستان‌شناسان حدود ۶۰۰۰ سال پیش از میلاد حدس زده اند. اهل خبره هنوز روی این کشف جالب مهر تایید نزده‌اند، ولی اگر درستی آن اثبات شود، در مقایسه هیچ موسیقی و زبانی را به این قدمت در دست نداریم.

صفت دیگر نقشه مانند موسیقی و ریاضیات جهانی بودن آن است. در حالی که متجاوز از ۵۰۰۰ زبان و لهجه‌های محلی شناخته شده است، علامت‌ها و رنگ‌های مورد استفاده در نقشه‌نگاری به تدریج جنبه عمومی و جهانی یافته و تنها اسامی جغرافیایی است که هنوز به زبان‌های مختلف نوشته می شود.

این نکته نیز قابل توجه است که نقشه دنیا با کره جغرافیایی تجسم توحید عالم زمینی ماست. بیشتر نفوسی که با فضاییما گرد زمین چرخیده‌اند، نخستین احساس خود را که بیان کرده‌اند این بوده که دنیا یکی است و حد و مرزهای دست ساخت بشر از فضا قابل رؤیت نیست. یک جهان‌نما در درجه اول پیامی اصلی و غیرقابل انکار دارد که افراد بشر در کره‌ای واحد زندگی می‌کنند، و کره دیگری که قابل زیست باشد یا اصلاً وجود ندارد، و یا اگر موجود باشد در دسترس نیست. بنابراین با آنکه کشورها و استان‌ها و شهرها و محله‌ها و خانه‌ها متفاوتند، همه مردم باید در حفظ تنها زیستگاهی که دارند هماهنگ و کوشا باشند تا فرزندان و نوادگان آنان نیز زندگی مطمئنی داشته باشند.

هر چند این‌گونه جمله‌ها به نظر بعضی فیلسوفانه می‌نمایند ولی تجربه نشان داده است که در عالم جغرافیا و نقشه‌نگاری، حفظ محیط زیست و قوانین و مقررات جهان‌شمول آن مقبولیت کامل دارد. به دیگر سخن اصل وحدت در کثرت آسان‌تر پذیرفته شده است.

#### ۴) نقشه‌های دوبعدی

نقشه معمولاً مسطح است و واجد دو بعد که آنها را طول جغرافیایی (Longitude) یا نصف النهار و

عرض جغرافیایی (Latitude) یا مدار می‌نامند. با در دست داشتن طول و عرض جغرافیایی، هر بخش کوچکی از کره زمین را تا حد یک خانه مسکونی می‌توان روی نقشه‌های بزرگ مشخص کرد.

در زمان‌های قدیم که تصور می‌کردند جزیره‌های هفتگانه قناری (Canary Islands) آخرین خشکی‌های دنیاست، غربی‌ترین آنها را که "فرو" (Ferro) و امروزه "هیپرو" (Hierro) نام دارد نصف‌النهار مبدأ (Prime Meridian) یعنی صفر درجه در نظر می‌گرفتند، و طول جغرافیایی دیگر نقاط کره زمین را نسبت به آن از غرب به شرق و از صفر تا سیصد و شصت درجه حساب می‌کردند. این اندازه‌گیری از ارقام امروزی که نسبت به نصف‌النهار گرینچ (Greenwich) محاسبه می‌شود ۱۸ درجه بیشتر است. در سده‌های هجدهم و نوزدهم وقتی ملی‌گرایی (Nationalism) در اروپا رونق گرفت، بعضی از کشورها پایتخت خود را نصف‌النهار مبدأ قرار دادند. نقشه‌های بسیاری در دست است که نصف‌النهار مبدأ در آنها از مادرید، لندن، پاریس، برلین، واشنگتن، و حتی تهران می‌گذرد. بعد از مذاکرات طولانی در اوایل سده بیستم توافقی بین عموم کشورها به وجود آمد که نصف‌النهار گرینچ را که از شرق شهر لندن می‌گذرد، مبدأ قرار دهند.

اما در مورد مدارها، نظر بر این که کره زمین گرد محور شمالی - جنوبی خود می‌گردد کوتاه‌ترین آنها به صورت یک نقطه در دو قطب زمین و طولانی‌ترین آنها به صورت دایره بزرگی با پیرامونی معادل چهل هزار کیلومتر در خط استوا است.

#### ۵) نقشه‌های سه‌بعدی و چهاربعدی

نقشه‌های سه‌بعدی یا برجسته (Relief maps) آنهایی است که کوه‌ها و به طور کلی بلندی‌ها و گودی‌های زمین را به صورت برجسته و تورفته با مقیاسی به مراتب بزرگتر از دو بعد طول و عرض می‌نمایند. این روش به ویژه در بسیاری از کره‌های جغرافیایی به کار می‌رود.

اما داستان نقشه‌های چهاربعدی "پیچیده‌تر" و از مقوله دیگری است. در این نقشه‌ها "بعد زمان" وارد می‌شود، و می‌توان آنها را "تاریخ تصویری" نامید که بیان تاریخ در لباس نقشه است. طی پنج سده گذشته یعنی از سال ۱۴۷۷ که اولین نقشه‌های جغرافیایی به چاپ رسید، از تعداد قابل ملاحظه‌ای از عوامل



طبیعی و ساخته‌های بشری نقشه‌هایی با فاصله‌های زمانی کوتاه یا بلند ترسیم شده است. ملاحظه و مقایسه هر یک از این دسته نقشه‌ها روشنگر تغییرات یک عامل طبیعی یا ساخته بشری در طول زمان معینی است. مانند تغییرات ساحل دریاها و مسیر رودخانه‌ها و نیز تغییر وضع جنگل‌ها، راه‌ها، شهرها و دیگر عوامل جغرافیایی. به بیان دیگر هر دسته‌ای از این نقشه‌ها بخشی از سیر تحول طبیعی و تمدن را در دوره معینی در بر دارد، و آن را به صورت ترسیمی یا تصویری در مقابل چشم پژوهنده می‌گذارد. این نقشه‌ها جواب دادن به این پرسش مهم را آسان می‌کند که محیط زیست ما در سابق چگونه بوده و چه تحولاتی را طی کرده که به وضع حاضر انجامیده و در آینده به کدام سو متوجه و در چه مسیری در حرکت است.

#### ۶) نقشه و محیط‌زیست

تا میانه سده بیستم توجه زیادی به حفظ و حراست محیط زیست نبود، ولی بعد از آن که آگاهی عمومی نسبت به این موضوع حیاتی به تدریج بیشتر شد، نقشه جغرافیایی نقش مهمی را در تهیه طرح‌های اجرایی حفظ محیط زیست عهده‌دار گردید. نقشه‌های چهاربعدی که به آن اشاره شد تاریخچه مناطق زلزله‌خیز و سیل‌گیر و نیز سابقه بادها و طوفان‌های هوایی و جریان‌های دریایی و مناطق کشت نباتات سمی و محدوده‌های آفات نباتی و امثال آن را در برابر دید مأموران رسمی و گروه‌های علاقه‌مند و نگران قرار داد، و آنان را در طرح‌های مبارزه با این آفات طبیعی یا مصنوعی در حفظ محیط زیست یاری کرد.

#### ۷) نقشه در ارتباط با جامعه

در سده بیستم، دانشمندان و پژوهندگان متوجه نقش انکارناپذیر نقشه در ارتباط با تمدن و جامعه شدند و از آن نه تنها در مسایل مربوط به محیط زیست، بلکه در طرح‌های مربوط به تراکم جمعیت و حرکت مهاجران و پناهندگان و سیر صنعت و تجارت سود بردند.

نقشه‌های موضوعی (Thematic Maps) از جمله در مورد گسترش یا پسرفت باورهای فلسفی و اجتماعی و مذهبی ابزار مؤثری برای برنامه‌ریزان به شمار آمد. آن دسته از نقشه‌های موضوعی که حدود گسترش امراض مسری و خطرناک را در مناطق و دوره‌های مختلف نشان می‌داد، مورد توجه برنامه‌ریزان بهداشت عمومی در سطح محلی و ملی

و جهانی واقع شد. در این راستا می‌توان گفت که هر پژوهش علمی، به ویژه علوم انسانی، به دو بستر زمان و مکان تکیه دارد. حتی علم فیزیک را نیز نمی‌توان خارج از محدوده زمان و مکان مطالعه کرد. هر پژوهشی که بر این دو بستر تکیه نداشته باشد به خیال‌پردازی و داستان‌سرایی می‌انجامد. در ارتباط با این واقعیت تاریخ نماینده زمان، جغرافی نماینده مکان، و نقشه‌های چهاربعدی نماینده زمان و مکان است.

#### ۸) نقشه در ارتباط با سیاست و قدرت

بنا بر آنچه گفته شد کاربرد نقشه تنها ارائه تصویری اطلاعات جغرافیایی نیست، بلکه در کمتر زمینه‌ای است که نقشه به نوعی به کار نرفته باشد، از جمله در ارتباط با سیاست و قدرت نقشی قابل ملاحظه داشته است.

در نمایشگاهی که از نقشه‌های بزرگ دیواری در سال ۲۰۱۰ در کتابخانه بریتانیا برپا بود، این واقعیت جلوه‌گری می‌کرد که در سده‌های گذشته بسیاری از فرمانروایان برای نمایش عظمت قلمرو حکومت خود و تأثیرگذاری روی میهمانان و سفیرانی که به ملاقات آنان می‌آمدند، تالارهای پذیرایی خود را با نقشه‌های بزرگ دیواری می‌آراستند، و دامنه حکومت خویش را که در آن نقشه‌ها به رنگی خاص نموده شده بود، در معرض دید آنان قرار می‌دادند. ارتفاع چندمتری این نقشه‌ها به روشنی می‌رساند که هدف از نصب آنها کسب اطلاعات جغرافیایی نبوده است. چه از کف تالار با چشم غیر مسلح چنین اطلاعاتی را روی این نقشه‌ها نمی‌توان خواند. هدف اصلی از ارائه این نقشه‌ها نمایش عظمت صاحبان قدرت بوده است. از آنجا که بحث درباره این مطلب خارج از حوصله این مقاله است، علاقمندان می‌توانند خود به کتاب نقشه‌های شکوهمند که در شرح نمایشگاه مذکور تدوین شده است مراجعه کنند.<sup>۱۰</sup>

دیگر کاربرد سیاسی نقشه مواردی است که فرمانروا اهداف سیاسی خود را که در تلاش وصول به آنهاست، از پیش روی نقشه به صورت واقعیت مسلم منعکس می‌کند تا زمینه مساعدی برای اقدامات بعدی خود فراهم کرده باشد. برای نمونه به نقشه عثمانی ابراهیم متفرقه

<sup>10</sup>The Times, no. 64463 (14 October 1992).

<sup>11</sup>Peter Barber and Tom Harper, *Magnificent Maps, Power, Propaganda, and Art* (London: The British Library, 2010).



شکل ۳: ممالک ایران، از ابراهیم متفرقه، چاپ استانبول، ۱۷۲۹ ابعاد اصلی ۴۸ در ۵۸ سانتی متر

Ibrahim Muteferrika) که عنوان آن "ممالک ایران" است می‌نگریم. (شکل ۳)

به ثمر رسانیده بود، بعد از حدود ۲۶۰ سال به قلمرو عثمانی آورده و نخستین چاپ‌خانه عثمانی را دایر کرده است. استعداد ذاتی، دانش و کاردانی و نوآوری ابراهیم سبب شده که در دستگاه حکومت عثمانی به سمت وزارت ارتقا یابد و از نظر سیاسی با حکومت صفوی درگیر شود. او جغرافی دان یا نقشه‌نگار حرفه‌ای نیست، و با نظر کردن سطحی به نقشه وی معلوم نمی‌شود که به چه علتی یکباره تصمیم به تهیه نقشه‌ای از ایران گرفته است که تنها نقشه‌ای است که از او می‌شناسیم. ولی با توجه عمقی به نقشه وی ملاحظه می‌شود که در این نقشه دو خط متفاوت مرز ایران و عثمانی را معین می‌کند. خط اول همان مرز شناخته شده بین دو کشور است، ولی خط دوم مرز جدیدی است که از گوشه شمال شرقی دریای آزوف ابتدا به طرف مشرق، و در نزدیکی دریای خزر به سوی جنوب، امتداد می‌یابد و از آذربایجان شرقی و غرب قزوین و خرم آباد و از خوزستان و غرب فارس می‌گذرد و به گوشه شمال غربی خلیج فارس می‌رسد. این مرز جدید بخش بزرگی از سرزمین‌های غربی ایران را به عثمانی

این نقشه که در سال ۱۷۲۹ در استانبول به چاپ رسیده رونگاری است از نقشه هومان آلمانی<sup>۱۱</sup> (Johann Baptist Homann) که با تغییراتی روی یک صفحه جدید مسی حک شده و به چاپ رسیده است. مهم‌ترین این تغییرات یکی تبدیل اسامی جغرافیایی از لاتین به ترکی عثمانی است، و دیگر تغییر عنوان نقشه از "امپراتوری ایران" به "ممالک ایران" و نیز حذف کادر یا کارتوش<sup>۱۲</sup> زیبای هومان و قرار دادن شرحی از تاریخ و جغرافیای ایران به جای آن است. برای فهم این نقشه باید دانست که ابراهیم متفرقه چه کسی است. او اهل مجارستان و آشنا با فرهنگ امپراتوری عظیم اتریش - هنگری است و زبان‌های آلمانی، لاتین و ترکی را به خوبی می‌داند، و در اوج قدرت امپراتوری عثمانی مسلمان شده و به استانبول آمده است. او صنعت چاپ با حروف متحرک را که در سال ۱۴۵۵ گوتنبرگ (Gutenberg) در شهر ماینز (Mainz) المان

ملحق می‌سازد و روی این خط مرزی در نقشه به ترکی عثمانی آمده است: "حدود ممالک عثمانیه."

بعد از جنگ جهانی دوم که بهای نقاشی‌های تزیینی به سرعت بالا رفت، و خریداری آنها برای بسیاری ممکن نبود، مدیران بانک‌ها و کارخانجات به نقشه‌های زیبای قدیمی روی آوردند و آنها را به بهای مناسب خریداری و زینت دفاتر کار و یا خانه‌های خود ساختند. در دهه‌های پایانی سده بیستم نقشه‌نگاران آثار خود را به نوعی دیگر با زیبایی توأم ساختند که باید آن را زیبایی طبیعی نقشه نامید. به ویژه در مورد نقشه‌هایی که برای جلب و راهنمایی جهانگردان به چاپ رسیده و یا برای مدرسه‌ها و دفاتر کار تهیه شده، این زیبایی طبیعی به آسانی قابل تشخیص است. به بیان دیگر، نقشه‌های جدید هم نیازهای جغرافیایی را پاسخگو هستند و هم چشم‌نوازند.

#### ۱۰) بعضی سخنان پرمعنی و جالب در مورد نقشه

از سخنان جالبی که درباره نقشه‌های جغرافیایی در دست داریم می‌توان کتاب قطوری پرداخت اما در این مقاله به چند نمونه بسنده می‌کنیم.

"نقشه این فرصت را به بیننده می‌دهد که نه فقط سطحی به آن نظر کند، بلکه با نگاهی عمیق وارد لایه‌های مختلف آن شود، و هر بار به یافته‌های تازه‌ای دست یابد. به دیگر سخن، با نقشه‌نگار و مورخ که در آن لایه‌ها پنهان‌اند به تبادل افکار پردازد، و دریابد که آنان چگونه دانسته‌های به ظاهر ساده خود را می‌گسترده و یا به هم می‌آمیختند، و چه عواملی محرک آنان در خلق این تصویرهای قوی و تأثیرگذار بوده است. نقشه خیلی بیش از آن چیزی است که به چشم می‌آید. نقشه سندی علمی است که توانایی انسان را در تسلط به محیط خود تقویت می‌کند، و براین اساس می‌تواند ابزار مهمی برای تأثیرگذاری روی افکار عمومی باشد."<sup>۱۴</sup>

"نقشه یکی از مهم‌ترین وسایل ارتباطات بشری است که به گفته مک لوهان (Mc Luhan) "بدون این وسیله دنیای علم و صنعت جدید شاید وجود پیدا نمی‌کرد."<sup>۱۵</sup>

پزشک و فیلسوف و نویسنده انگلیسی رابرت برتون (Robert Burton) که در نیمه نخستین سده هفدهم می‌زیسته در کتاب معروف خود کالبدشناسی افسردگی (*The Anatomy of Melancholy*) می‌نویسد "یکی

باید در نظر داشت که محمود افغان در سال ۱۷۲۲ موفق به فتح اصفهان شد و امپراتوری صفوی که در زمان شاه سلطان حسین ناتوان شده بود، از هم فرو ریخت. در آن برهه از زمان عثمانی‌ها که مدام با صفویه در جنگ و ستیز بودند موقع را مغتنم شمردند و به غرب ایران لشکر تاختند. و بدون مواجهه با مقاومتی تا حدود همین مرز دوم پیشرفت کردند. بنابراین با اطمینان می‌توان گفت که ابراهیم متفرقه وزیر قدرتمند عثمانی برای آنکه سندی جهت الحاق استان‌های غربی ایران به عثمانی تهیه کرده باشد با عجله در حدود سال ۱۷۲۸ به ترسیم این نقشه پرداخت، و نسخه‌هایی از آن را (چاپ ۱۷۲۹) برای حکومت‌های اروپایی ارسال نمود تا زمینه مساعدی جهت اجرای اهداف سیاسی عثمانی آماده کند. اما اشرف افغان در سال ۱۷۲۸ از نادرقلی (نادرشاه بعدی) شکست خورد، و لشکر عثمانی در سال ۱۷۲۹ که سال چاپ همین نقشه است، در مقابل حمله نادر تاب نیاورد و به مرزهای سابق عقب نشست.

#### ۹) نقشه و هنر

"با آنکه طبیعت نقشه‌نگاری علمی است، ولی مانند معماری وجه هنری نیز دارد که تاکنون به درستی بررسی نشده است."<sup>۱۳</sup> نقشه‌های قدیمی که حاوی اطلاعات محدود جغرافیایی بود با اضافه کردن نقاشی‌های اسطوره‌ای جنبه هنری پیشرفته‌ای داشت. این حالت در سده هجدهم به اوج خود رسید، ولی با افزایش اطلاعات جغرافیایی که از نقشه‌برداری‌های جدید در سده‌های نوزدهم و بیستم به دست آمد، جنبه جغرافیایی نقشه بیشتر و وجه هنری آنها کمتر شد. از میانه سده نوزدهم این وجه هنری به تدریج تحلیل رفت و به صفر رسید. در نتیجه نقشه‌های قدیمی‌تر که به علت وجه هنری خود مورد علاقه مجموعه‌داران بود، بیشتر محفوظ ماند و نسخه‌های متعددی از هر یک از آنها موجود است، در حالی که بعضی از نقشه‌های ساده‌اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم که برای مجموعه‌داران جالب نبود، به کلی از بین رفته، و تک‌نسخه‌هایی از آنها در کتابخانه‌های معتبر به جای مانده است.

tion, (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

<sup>۱۳</sup>ترجمه از بروشور نمایشگاه با عنوان «بیشتر از آنچه چشم می‌بیند»:

More than Meets the Eye, March 2011, Wallace De Witt, Decorative Arts Museum, Williamsburg, Virginia, USA.

<sup>۱۲</sup>Johann Baptist Homann, *Imperii Persici* (Nuremberg: 1372); See Cyrus Alai, *General Maps of Persia*, plate 105, p. 149.

<sup>۱۴</sup>کار توش به معنای کادر تزیین شده است که عنوان نقشه را در بر می‌گیرد.

<sup>۱۵</sup>Norman J. W. Thrower, *Maps and Civilization*, third edi-

از راه‌های رفع افسردگی و استراحت فکری نگاه کردن به نقشه‌های جغرافیایی است. "شاید دلیلش آن باشد که نقشه دید شخص را از محیط محدود خود فراتر می‌برد و متوجه دنیای وسیع‌تری می‌سازد. هر چند بیننده به یک صفحه یا کره کوچک نگاه می‌کند، در عالم اندیشه دنیای بزرگی را می‌بیند. علامت‌های قراردادی که روی نقشه ترسیم شده است جنگل‌های انبوه و بیابان‌های خشک و کوه‌های سر به آسمان کشیده و رودخانه‌های خروشان و دریا‌های بی‌پایان را در نظرش مجسم می‌سازد. بنابراین مشکلات خصوصی و محلی در مقابل عظمت جهان کوچک می‌نماید و فکر شخص آرام می‌گیرد.

### ۱۱) انواع نقشه‌های جغرافیایی

نقشه‌های جغرافیایی انواع بسیار دارد. و آنها را از دیدگاه‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرده‌اند.

### الف) از نظر مصالحی که حاوی نقشه است

نقشه‌های نخستین روی صفحه گلی و سنگی کنده شده است. سپس ترسیم نقشه روی چرم حیوانات و پارچه بویژه پارچه ابریشمی و بعد روی کاغذ رونق داشته، و نیز زیر سقف یا روی دیوار یا صفحه چوبی و فلزی و شیشه‌ای و کاشی لعابدار معمول بوده است. در دهه‌های اخیر نقشه‌هایی را روی بعضی وسایل منزل، مانند بشقاب و لیوان و یا روی بعضی پوشاک‌ها چون پیراهن و کراوات و نیز پشت ورق بازی و جعبه‌های بسته‌بندی و امثال آن دیده‌ایم که جنبه تجاری دارد و گویای مقبولیت عمومی نقشه است. به تازگی بعضی کارخانجات شیمیایی مانند "دو پونت" آمریکا (Du Pont) نوعی کاغذ پلاستیکی به بازار آورده اند که می‌توان روی آن هرگونه نقشه و سندی را چاپ کرد. این نوع کاغذها در مقابل نور و حرارت و رطوبت و ضربه و فشار دوام بیشتری دارند و عمر نقشه را چند برابر می‌کنند.

### ب) از نظر زمان

نقشه‌های پیش از تاریخ، نقشه‌های یونانی، نقشه‌های رومی و قرون وسطایی اروپایی، نقشه‌های دوران شکوفایی جامعه‌های اسلامی، نقشه‌های دوره رنسانس - سده های هفدهم و هجدهم، و بالاخره نقشه‌های جدید سده بیستم که با استفاده از نقشه‌برداری‌های هوایی، و ماهواره‌ای و به کمک کامپیوتر تولید شده است. نقشه‌های بومی سرخ‌پوستان آمریکا در قبایل قدیم آفریقایی و آسیایی و استرالیایی نیز قابل ذکر است.

### پ) از نظر تکثیر: دست‌نگار و چاپی

تاریخ ترسیم یا چاپ نقشه که معمولاً از سال ۱۴۷۷ آغاز شد تا اوایل سده بیستم تصویر آینه‌ای نقشه را ابتدا

روی یک صفحه چوبی و بعد به ترتیب روی صفحه مسی، فولادی و سنگی حک می‌کردند، و با کمک ماشین چاپ این تصویر در نسخه‌های زیادی روی کاغذ منتقل می‌شد. اختراع کامپیوتر در اواسط سده بیستم چاپ نقشه را به صورت رقمی (Digital) میسر ساخت و روش‌های سابق در مقابل این پیشرفت صنعتی متروک و منسوخ شد. طبق آماري که در دست است نقشه‌های دست‌نگار معمولاً چند نسخه رونگاری شده، و نقشه‌های چاپی بعضی تا چند ده‌هزار نسخه تکثیر شده است.

### ت) از نظر منطقه‌ای که نقشه نشان می‌دهد

نقشه‌های دنیا، قاره‌ها، کشورها، استان‌ها، شهرها، راه‌ها، مسیرها، رودخانه‌ها، کوه‌ها، ساحل‌ها، جزیره‌ها، محدوده‌های کشاورزی و صنعتی. و نقشه‌های دریایی (Charts)، و از این جمله، بخش مهمی از نقشه‌های جغرافیایی را تشکیل می‌دهد.

### ث) از نظر موضوع

نقشه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، صنعتی، بهداشتی و انواع بسیار دیگری را می‌شناسیم. نقشه‌های مذهبی شامل قبله‌نماها، زیارتگاه‌ها، تصویر اسطوره‌های مذهبی، و مسیرهای قدیسین است. دامنه نقشه‌های موضوعی (Thematic Maps) وسیع و موارد استفاده آنها فراوان است.

### ج) از نظر اندازه

نقشه‌های بزرگ دیواری، اطلس‌های جغرافیایی از بزرگ تا جیبی و نیز نقشه‌های کتابی که در سفرنامه‌ها، و راهنماهای جهانگردان آمده قابل ملاحظه است. نمونه جالبی از نقشه‌های بزرگ دیواری را می‌توان در "گالری نقشه‌ها" در واتیکان بازدید کرد.<sup>۱۶</sup> نقشه‌ای بزرگ در شهر ونیز (Venice)، که در سال ۱۵۰۰ به وسیله یعقوب بربری (Jacopo d'Barbari) تهیه شده است و از شش صفحه به هم پیوسته تشکیل می‌شود، ۲۸۱ سانتی‌متر طول و ۱۳۳ سانتی‌متر عرض دارد. نسخه‌ای از این نقشه کمیاب در کتابخانه بریتانیا نگهداری می‌شود.<sup>۱۷</sup> در کشور ژاپن نقشه‌های بسیار بزرگی را از به هم پیوستن برگ‌های زیادی تهیه می‌کردند که می‌بایست آنها را برای ملاحظه و بررسی روی کف اتاق یا میز بزرگی گسترده از آنجا که ناظر می‌بایست در چهار سوی این نقشه حرکت و از هر سو به بخشی از آن نگاه کند، نوشته‌های نقشه همواره به سوی خارج بود که به آسانی خوانده شود.

بزرگ‌ترین اطلس جهان کتابی است که به کوشش جمعی از بازرگانان شهر آمستردام در نسخه‌ای یکتا تهیه



و به چارلز دوم پادشاه انگلستان در سال ۱۶۶۰ هدیه شده است. این اطلس به نام رئیس گروه تهیه‌کننده یوحنا کلنکه (Johannes Klenke) به اطلس کلنکه (Klenke Atlas) معروف شده است. این بزرگ‌ترین کتاب جهان ۱۷۱ سانتی متر ارتفاع و در صورتی که باز شده باشد ۲۳۱ سانتی متر عرض دارد، و به علت سنگینی زیاد تنها روی چهارچرخ که زیر آن تعبیه کرده‌اند قابل حرکت است.<sup>۱۸</sup> خوشبختانه این کتاب عظیم در کتابخانه بریتانیا به خوبی حفظ شده و قابل بازدید است.

کره‌های جغرافیایی بسیار بزرگی نیز در بعضی کشورها ساخته‌اند که تا حدود ده‌متر - که ارتفاع یک ساختمان سه طبقه است - ارتفاع دارد و ظرف مدتی حدود نیم‌ساعت یکبار به دور خود می‌گردد، و می‌توان تمام بخش‌های آن را از ایوان‌هایی که به فاصله کمی از آن ساخته‌اند به دقت ملاحظه کرد.

این‌گونه کره‌های جغرافیایی بیشتر جنبه آموزشی و توریستی دارد. نقشه سه‌بعدی بعضی از شهرها یا ممالک دنیا نیز با مقیاس بزرگ و مصالح مختلف در محوطه‌های وسیعی با سقف محافظ روی زمین ساخته شده است. نگارنده یکی از این نقشه (مدل یا ماکت) ها را دیده‌ام که کشور گواتمالا را در امریکای مرکزی روی کف محوطه بزرگ سقف‌داری نشان می‌دهد و از دیدنی‌های جهانگردی شهر گواتمالاست.

## ۱۲) نقشه‌های عمومی و خصوصی

نقشه‌هایی که کشوری را به طور کامل در بر گیرد نقشه عمومی آن کشور می‌نامند (General Maps). شاید بتوان در زبان فارسی آن را نقشه کلی نیز نامید. نقشه‌هایی که بخشی از یک کشور و یا یکی از عوامل جغرافیایی آن کشور را نشان دهد - مانند یکی از استان‌ها، شهرها، کوه‌ها، رودخانه‌ها و امثال آن - نقشه خصوصی (Special Maps) یا جزئی آن کشور است.

## ۱۳) نقشه جغرافیایی را چگونه باید خواند

گاه در موزه‌ها دیده‌ایم که بعضی نفوس نظری سطحی به نقاشی‌ها، مجسمه‌ها و دیگر آثار هنری می‌اندازند و از آن به سرعت می‌گذرند، و به نظر می‌رسد که چیزی دستگیرشان نشده است. علت آن است که نیاموخته‌اند

<sup>۱۶</sup>H. Marshall McLuhan, *Understanding Media* (New York: McGraw-Hill, 1964).

<sup>۱۷</sup>Galleria della Carte Geografiche, Vatican.

<sup>۱۸</sup>Barber and Harper, *Magnificent Maps*, 30-31.

<sup>۱۹</sup>Barber and Harper, *Magnificent Maps*, 92-93.

چگونه باید این آثار هنری را شناسایی و ارزیابی کرد. برای فهم و درک نقشه نیز سواد ویژه لازم است که در جامعه‌های پیشرفته در محیط خانه و مدرسه و اجتماع به تدریج حاصل می‌شود. ولی در جامعه‌های در حال توسعه، این‌گونه امور مورد اعتنا نیست. توجه به نکات زیر برای حصول این سواد ویژه سودمند است:

**الف)** اندازه‌های نقشه، و اینکه آیا نقشه دست‌نگار است یا چاپی، یا مخلوطی از این دو (به بخش ۱۱ - ج نگاه کنید)

**ب)** نوع کاغذ و روش چاپ نقشه (به بخش ۱۱ - پ نگاه کنید)

**پ)** تاریخ ترسیم یا چاپ نقشه که معمولاً روی نقشه و یا توضیحات مربوط به آن آمده است (به بخش ۱۱ - ب نگاه کنید)

**ت)** نام نقشه‌نگار و کمک‌های وی که بیشتر روی نقشه آمده است. برای کسب اطلاعات بیشتری در مورد نقشه‌نگاران می‌توان به دانشنامه‌های نقشه‌نگاری مانند دانشنامه تولی مراجعه کرد.<sup>۱۹</sup>

**ث)** منطقه یا عواملی که در نقشه ترسیم شده است، با در نظر گرفتن نصف‌النهارها و مدارهایی که روی نقشه آمده است و یا می‌توانست آمده باشد. (به بخش ۱۱ - ت نگاه کنید)

**ج)** عنوان نقشه که معمولاً روی نقشه ثبت است، و نیز شرحی که نقشه‌نگار یا ناشر زیر عنوان و یا در گوشه‌ای از نقشه آورده است. اگر این شرح به زبانی که پژوهنده با آن آشناست نباشد، شایسته است که وی ترجمه‌ای را از آن فراهم کند.

**چ)** مقیاس نقشه که گاه روی آن آمده و گاه باید با اندازه‌گیری و مقایسه به صورت تقریبی محاسبه شود.

**ح)** منبعی که نقشه از آن آمده است مانند اطلس جغرافیایی، سفرنامه، کتاب تاریخ و شبیه آن که باید برای کسب اطلاعات بیشتر به آن منبع مراجعه کرد. در مورد نقشه‌های مستقل نیز معمولاً توضیحاتی جداگانه موجود است که مراجعه به آن مفید و بلکه ضروری است.

**خ)** توجه کامل به علامت‌ها و نام‌های جغرافیایی و آنچه محتوای نقشه است. با کمک این اطلاعات

مقدماتی می‌توان روش و هدف نقشه‌نگار و تاریخچه تهیه نقشه را با استفاده از کتاب‌ها و مقاله‌های راهنما بررسی کرد، و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری آن را در ارتباط با جامعه و نقشه‌های دیگر سنجید. به دست آوردن آماري مانند تعداد نسخه‌های چاپ شده، و تعدادی که محفوظ مانده و نام کتابخانه‌هایی که نسخه‌ای از نقشه را در اختیار دارند، و بالاخره بها و امکان خریداری آن نقشه در فروشگاه‌ها و حراجی‌ها مفید و قابل توصیه است.

پژوهنده با کسب این اطلاعات که گاه نیازمند صرف وقت طولانی است، می‌تواند مطمئن شود که نقشه را به درستی بررسی کرده است، و برای پژوهش عمیق تر و دقیق‌تر آمادگی دارد.

#### ۱۴) سوءاستفاده از نقشه

نقشه نیز مانند کتاب گاه به سهو یا به علت کم‌اطلاعی و کم‌دقتی نقشه‌نگار، و گاه به عمد برای مقاصد خاصی، اطلاعاتی ناقص و یا غلط را به ذهن بیننده منتقل می‌کند. البته باید در نظر داشت که اطلاعات جغرافیایی در قدیم محدود و ناقص بوده و با تکمیل ابزارهای اندازه‌گیری و کار و کوشش مداوم کاشفین و جغرافی دانان به تدریج وسیع‌تر و کامل‌تر شده است. این اطلاعات در زمان حاضر با استفاده از عکس‌برداری‌های هوایی و ماهواره‌ای، و کمک کامپیوتر و روش‌های رقمی (digital) هم از نظر وسعت و هم از نظر دقت و صحت به مرزی بالا و غیرقابل مقایسه با سابق رسیده است. اما اینجا تنها نقشه‌نگارانی مورد نظرند که به عمد و به خاطر مقاصد و منافع خاصی چون جلب رضایت سفارش‌دهندگان و یا رونق بازار فروش به نوعی به جعل نقشه پرداخته و اطلاعات ساختگی و دور از واقعیت را به نمایش آورده و سبب گمراهی و سردرگمی بینندگان شده اند. این‌گونه خطاکاری در بعضی از نقشه‌هایی که برای فرمانروایان و ارباب قدرت یا متعصبین مذهبی تهیه شده و می‌بایستی آنان را خرسند و راضی کند، به آسانی قابل رؤیت است.

بیشتر در بخش مربوط به نقشه در ارتباط با سیاست و قدرت با توضیحی که درباره نقشه "ممالک ایران" اثر ابراهیم مترقره داده شد، نمونه‌ای از سوء استفاده از نقشه برای اهداف سیاسی ارائه گردید. نمونه دیگر آنکه گاه نقشه‌نگار ناچار بوده است که نقشه خود را با بعضی باورهای مذهبی هماهنگ کند تا از مخالفت روحانیان و دشمنی توده‌های متعصب مردم در امان

باشد، جهان‌نمای محمد زکریای قزوینی نمونه‌ای از این موارد است. نقشه قزوینی در بخش نقشه‌های ایران، توصیف خواهد شد، و اینجا فقط اشاره می‌شود که وی به منظوری که در بالا ذکر شد، کوه‌های فرضی قاف را که در سوره قاف و نیز در احادیث اسلامی به آن اشاره شده، پیرامون بحر محیط تصویر کرده است. در لغت نامه دهخدا در مدخل "قاف" آمده است: "قاف نام کوهی است مشهور و محیط است به ربع مسکون، گویند پانصد فرسنگ بالا (ارتفاع) دارد و بیشتر آن در میان آب است، و هر صبح چون آفتاب بر آن افتد، شعاع آن سبز می‌نماید. و چون منعکس گردد کبود... گویند عنقا بدان آشیان دارد. در معجم البلدان مسطور است که کوهی عظیم است که به گرد دنیا برآمده، از او تا آسمان مقدار یک قامت است، بلکه آسمان بر او منطبق است. و سوره قاف اشاره بدوست و جرمش از زمرد است و کبودی هوا از عکس لون اوست."<sup>۲۰</sup>

ذکر این کوه فرضی در اشعار شاعران بزرگ ایران مانند فردوسی و سعدی و حافظ و منوچهر و خاقانی نیز آمده است.<sup>۲۱</sup> با آنکه چنین عاملی فرضی و غیرواقعی بخش مهمی از نقشه قزوینی را تشکیل می‌دهد، نباید او را سرزنش کرد، چه او بدون هماهنگ کردن نقشه خود با باورهای مذهبی و فرهنگی مردم نمی‌توانسته است زمینه مناسبی برای ارائه نقشه خود فراهم سازد.

در اروپا نیز در سابق سخت‌گیری‌های بیشتری حکم فرما بوده است. از جمله میکائیل سروتوس (Michael Servetus) متولد ۵۱۱ در اسپانیا که هم پزشکی حاذق و هم اهل کلام (دین‌شناسی) بود، در سال ۱۵۳۵ چاپ جدیدی از اطلس جغرافیایی بطلمیوس یونانی را برای برادران ترشزل (Treshsel) در شهر لیون فرانسه منتشر کرد. اما از آنجا که وی با جمعی از علمای مسیحی و بویژه با کالون فرانسوی در بعضی از مسایل دینی مانند تثلیث (Trinity) اختلاف نظر داشت، او را در سال ۱۵۵۳ به دستور کالون محاکمه و محکوم به اعدام کردند. از جمله دلایل کفر وی چاپ همین اطلس بطلمیوسی را مذکور داشتند که با بعضی نظریات کلیسایی تفاوت‌هایی داشت. طرفداران کالون برای اجرای حکم، این مرد فرهیخته و دانشمند را در سن ۴۲ سالگی زنده به آتش افکندند و طعمه حریق ساختند. این واقعه در شهر ژنو اتفاق افتاد که امروز بعد از گذشت ۴۵۰ سال مرکز آزادی و دموکراسی و علم و دانش محسوب می‌شود. شاید اعمال وحشیانه‌ای از این دست که به نام مذهب انجام می‌گرفت سبب تنبه و تغییر فکر مردم ژنو و اروپا بوده باشد.<sup>۲۲</sup>

## ۱۵) نقشه‌های قدیمی معرف هویت ملی

نقشه‌های قدیمی هر سرزمینی را از رساترین اسناد هویت مردمی دانسته‌اند که در آن سرزمین یا کشور زندگی می‌کنند، به ویژه که در طول زمان محیط جغرافیایی در فرهنگ ساکنان خود و حتی در شکل ظاهری آنان بیش از هر عامل دیگری اثر می‌گذارد.

تونی کمبل رئیس سابق بخش نقشه در کتابخانه بریتانیا در نامه‌ای به نگارنده می‌نویسد: "نقشه‌های قدیمی ایران از چند دیدگاه مختلف اسناد قوی و مؤثری در تأیید و تثبیت هویت ملی مردم آن سرزمین است، چه کسانی که مقیم آن کشورند، و چه نفوسی که ایرانی تبارند ولی مقیم خارج‌اند..." (ترجمه از انگلیسی)

نگارنده طی سی سال گذشته شاهد تلاش بعضی ملت‌های نوحاسته بوده است که در به در، یا کتابخانه به کتابخانه، به دنبال آن دسته از نقشه‌های قدیمی هستند که حاوی نامی و اثری از کشور نوپای آنان باشد، و برای وصول به این آرزوی خویش از

هیچ‌گونه کوشش و هزینه‌ای باک ندارند. خوشبختانه ملت ایران چنین مشکلی ندارد، چه با سابقه چندین هزارساله تاریخی خود گنجینه‌ای از نقشه‌های قدیمی را در اختیار دارد.

<sup>20</sup>R.V. Tooley, *Tooley's Dictionary of Mapmakers*, 4 volumes (UK: Map Collector Publications Ltd, 1999-2004).

<sup>۱</sup> الفتنامه دهخدا (دوره جدید): تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، جلد ۱۰، ۱۵۳۲۵. علی اکبر دهخدا،

<sup>۲</sup> غلامحسین مصاحب، دایرةالمعارف فارسی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۴)، جلد ۱، بخش ۱، مدخل قاف-سوره - کوه، ۱۹۸۹.

<sup>23</sup>Alai, *General Maps of Persia*, vol. 1X, 75.

# سی سال انتشار

# راه‌آورد

فصل نامه آزاداندیشان ایران

اشتراک: ۸۱۱۷ - ۷۲۴ (۳۱۰)

rahavard@rahavard.com [www.rahavard.com](http://www.rahavard.com)

M. Hossein Azizi-Kharanaghi, Yoshiro Nishiaki, and Morteza Khanipur, "Tepe Rahmatabad, Pasargadae: The Absolute and Relative Chronology," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 78-101.

# تاریخ‌گذاری مطلق و نسبی تپه رحمت‌آباد، پاسارگاد

محمد حسین عزیزی خرائقی

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یزد، دانشکده هنر

یوشیرو نیشیاکی

گروه باستان‌شناسی دانشگاه توکیو

مرتضی خانی‌پور

دانشجوی کارشناسی ارشد گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران

Mohammad Hossein Azizi Kharanaghi,  
Yoshihiro Nishiaki, Morteza Khanipur

hossinazizi@yahoo.com



پروفسور یوشیرو نیشیاکی استاد گروه و موزه باستان‌شناسی دانشگاه توکیو و متخصص در دوره نوسنگی خاورمیانه است. ایشان سال‌ها در محوطه‌های متعلق به دوره نوسنگی در کشورهای سوریه و آذربایجان به کاوش پرداخته است. هم‌اکنون او مشغول بازخوانی و انتشار داده‌های باستان‌شناختی است که در دهه ۱۹۵۰ و ۶۰ توسط تیم‌های باستان‌شناسی ژاپنی در دشت مرو دشت کاوش شده است. در آن دوره تپه‌های نوسنگی موشکی و جریبی و محوطه‌های دوره مس و سنگ از قبیل تل گپ و تل باکون توسط باستان‌شناسان ژاپنی مورد حفاری قرار گرفت.

مرتضی خانی‌پور کارشناسی باستان‌شناسی دانشگاه شهرکرد و دانشجوی کارشناسی ارشد باستان‌شناسی گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران.

محمد حسین عزیزی خرائقی مقاطع کارشناسی؛ کارشناسی ارشد در گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران گذرانده و هم‌اکنون در مقطع دکتری دوره پیش از تاریخ ایران با تاکید بر دوره نوسنگی در حوزه فرهنگی فارس در حال تحصیل است. کاوش‌های باستان‌شناختی متعددی در فلات مرکزی ایران ( دشت قزوین؛ دشت تهران؛ دشت کاشان ) انجام داده است ولی تمرکز اصلی مطالعات میدانی باستان‌شناختی او روی دوره نوسنگی و نوسنگی گرای در فارس است و محوطه‌هایی همانند تپه رحمت‌آباد پاسارگاد بر دهانه جنوبی تنگ بلاغی و محوطه نوسنگی تل قصر احمد در شهرستان کوار استان فارس بر حاشیه رودخانه قره‌آغاج را کاوش کرده است.



است. دور خود هسته اصلی تپه توسط میراث فرهنگی  
فنس کشی شده که وسعت دقیق فضایی که داخل این  
فنس قرار گرفته و آن را تپه رحمت آباد می‌شناسند، ۴۷۰۷  
متر مربع است (تصاویر ۲ و ۱۹). این محوطه در سال ۱۳۵۵  
با شماره ۱۳۶۲ در آثار ملی ایران ثبت شده است.

علازغم کاوش‌های گسترده‌ای که در فصل اول (در سال  
۱۳۸۴) در این محوطه صورت گرفت متأسفانه لایه‌نگاری  
منسجم و مشخصی از آن به دست نیامد و کاوش قبل از  
حصول نتایج کامل متوقف گردید؛ لذا مهم‌ترین هدف  
کاوش‌های صورت گرفته در فصل دوم، ارائه گاهنگاری نسبی  
و مطلق از تپه رحمت آباد بود تا خلاء لایه‌نگاری و گاهنگاری  
نسبی و مطلق این محوطه مرتفع گردد. تواریخ مطلق از برخی  
لایه‌های فرهنگی این محوطه ارائه شده ولی مشکل اصلی  
عدم ارائه گاهنگاری با توالی لایه‌نگاری است. در کاوش‌های  
صورت گرفته در فصل دوم سعی گردیده که حتی‌الامکان  
این موضوع برطرف گردد و گاهنگاری نسبی و مطلق ارائه  
شده در این مقاله بیانگر این موضوع است (به ادامه بنگرید).  
بدین منظور در دومین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی  
تپه رحمت آباد ترانسه‌ای پلکانی (ترانسه G) در مرکز و  
مرتفع‌ترین قسمت محوطه که بیشترین ارتفاع و بیشترین  
ضخامت لایه‌های فرهنگی را در خود داشت، مورد کاوش  
قرار گرفت. ترانسه G دارای ابعاد ۱۰×۵ متر و جهت شرقی  
- غربی و ضخامت لایه‌های فرهنگی آن حدود ۹ متر است و  
کاوش در این ترانسه توانست گاهنگاری دقیق دقیق و کاملی  
از این محوطه ارائه کند. به طور کلی بر اساس کاوش‌های  
صورت گرفته در ترانسه G چهار دوره فرهنگی در تپه رحمت  
آباد شناسایی و معرفی گردید که از بالا به پایین شامل:  
- دوره اسلامی متاخر (دوره قاجار)  
- دوره هخامنشی (اوایل این دوره)  
- دوره باکون میانه (هزاره پنجم قبل از میلاد)  
- دوره نوسنگی (شامل دوره نوسنگی با سفال (قبل از فاز  
موشکی) و فاز نوسنگی بدون سفال (فاز رحمت آباد)  
می‌گردد. در این مقاله از دوره نوسنگی بدون سفال  
فارس با عنوان فاز رحمت آباد معرفی می‌گردد.

<sup>۱</sup> این توقف به دلیل اتمام زمان کاوش بود.

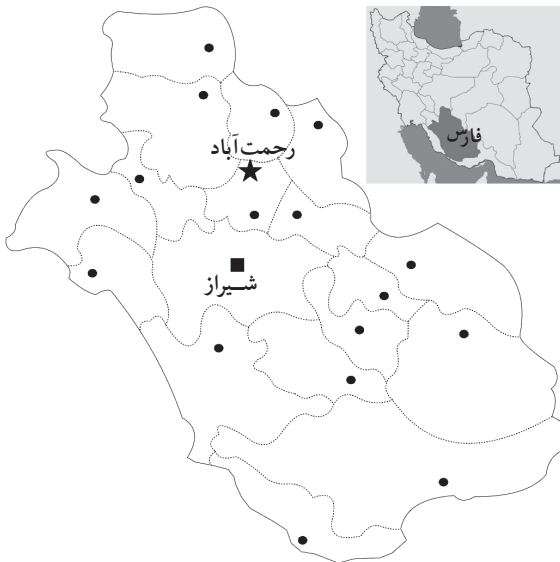
<sup>۲</sup> Rinhard Bernbeck., Susan Pollock., Hassan Fazeli Nashli  
, Rahmat Abad, "Dating the Aceramic Neolithic in Fars  
Province," *Neo-Lithics*, 1:08, (2008), 38.



رحمت آباد تپه‌ای کوچک در کنار روستایی به همین  
نام در دشت کمین (سعادت شهر) شهرستان پاسارگاد  
است. رودخانه پلوار در شرق و تنگه بلاغی در شمال  
آن قرار گرفته و بخش‌های جنوبی و غربی این محوطه  
نیز با زمین‌های حاصل خیز کشاورزی محدود شده است.  
بزرگراه اصفهان - شیراز درست از جنوب و کنار محوطه  
و ریل راه آهن تهران - شیراز نیز در فاصله حدود ۲۰۰  
متری شمالی آن عبور می‌کند. موقعیت جغرافیایی این  
محوطه  $30^{\circ}06'42''N$  و  $53^{\circ}03'26''E$  است. ارتفاع این محوطه از سطح دریا ۱۷۷۴ متر و ارتفاع آن از  
سطح زمین‌های مجاور ۶ متر و وسعت آن حدود ۵/۰ هکتار  
است. بخش‌های عمده جنوبی و غربی این محوطه در  
اثر فعالیت‌های راه سازی تخریب شده و بخش شمالی و  
شمال شرقی آن نیز توسط خانه‌های روستایی پوشانده شده

## پیشینه پژوهشی

اولین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی تپه رحمت‌آباد در تابستان ۱۳۸۴ هم‌زمان با پروژه نجات‌بخشی سد سیوند انجام شد. تیم مشترکی از مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران (حسن فاضلی نشلی) و دانشگاه بینگهمتون نیویورک (سوزان پولاک و راینهارد برنیک) این محوطه را مورد کاوش قرار دادند.<sup>۳</sup> در این فصل سه ترانسه افقی ۱۰ × ۱۰ متر در بخش جنوبی تپه و در نزدیکی بزرگراه در جهت شرقی - غربی با نام‌های ترانسه‌های A, B, C و سه ترانسه لایه‌نگاری با نام‌های D در بخش جنوبی تپه و چسبیده به بزرگراه با ابعاد ۲ × ۲ متر، ترانسه E در بخش غربی محوطه به صورت پلکانی با ابعاد ۲ × ۲ متر و ترانسه F در بخش شمالی محوطه در نزدیکی خانه‌های مسکونی با ابعاد ۲ × ۱ متر مورد کاوش قرار گرفتند (تصویر ۲). در سه ترانسه A, B و C آثار دوره فرهنگی گپ شناسایی که آثار معماری صنعتی مربوط به تولید سفال را شامل می‌شد. در ترانسه لایه‌نگاری D تنها لایه‌های فرهنگی دوره باکون میانه بصورت مضطرب، در ترانسه پلکانی E آثاری از دوره‌های تاریخی و باکون میانه و در ترانسه آزمایشی F آثار فرهنگی دوره باکون میانه شناسایی شد.<sup>۴</sup>



تصویر ۱: موقعیت جغرافیایی تپه رحمت‌آباد

است. در کاوش‌هایی که در این ترانسه صورت گرفت، تعداد ۱۷۳ اثر به دست آمد که از شماره ۷۰۰۰ تا شماره ۷۱۷۳ را شامل می‌شود. برای ثبت دقیق محل کشف هر اثر، گوشه شمال شرقی ترانسه به عنوان نقطه ثابت اندازه‌گیری در نظر گرفته و طول و عرض (X و Y) هر یافته از این محل اندازه گرفته شده است. عمق (Z) هر اثر نیز با استفاده از دوربین نیو محاسبه گردیده است.

## ترانسه لایه‌نگاری G

ترانسه G در رأس تپه و دارای جهت شرقی - غربی در شیب تقریباً بخش شرقی محوطه قرار گرفته است. برای بدست آوردن حداکثر اطلاعات و حداقل تخریب، این ترانسه بصورت پلکانی مورد کاوش قرار گرفت (تصویر ۲۰). بدین صورت که بعد از شناسایی هر دوره فرهنگی، ادامه کاوش در آن متوقف و پله پایین‌تری مورد حفاری قرار می‌گرفت، بدین صورت ۸ متر از ۱۰ متر طول ترانسه مورد کاوش قرار گرفت و فضای ۲ × ۵ متر باقیمانده جهت لایه‌نگاری تا پایین‌ترین لایه‌های فرهنگی تپه رحمت‌آباد مورد کاوش قرار گرفت که در فاصله‌های مختلف برای کنترل و همچنین افزایش سرعت کاوش، پله‌هایی نیز در این بخش ایجاد شد، به صورتی که ابعاد تحتانی‌ترین لایه تنها ۱/۵ × ۲ متر بود و فضایی با ابعاد ۱ × ۱ متر نیز برای اطمینان حصول خاک بکر حفاری شد. با توجه به شیب تپه در دامنه شرقی آن، اختلاف ارتفاع از رأس ترانسه تا ابتدای فضای ۲ × ۵ متر، ۲/۵ متر و ضخامت کل لایه‌های فرهنگی در این ترانسه از رأس تپه تا خاک بکر ۸۷۰ سانتی‌متر است. همان‌گونه که در بالا نیز ذکر شد، به طور کلی ۴۲ کانتکست

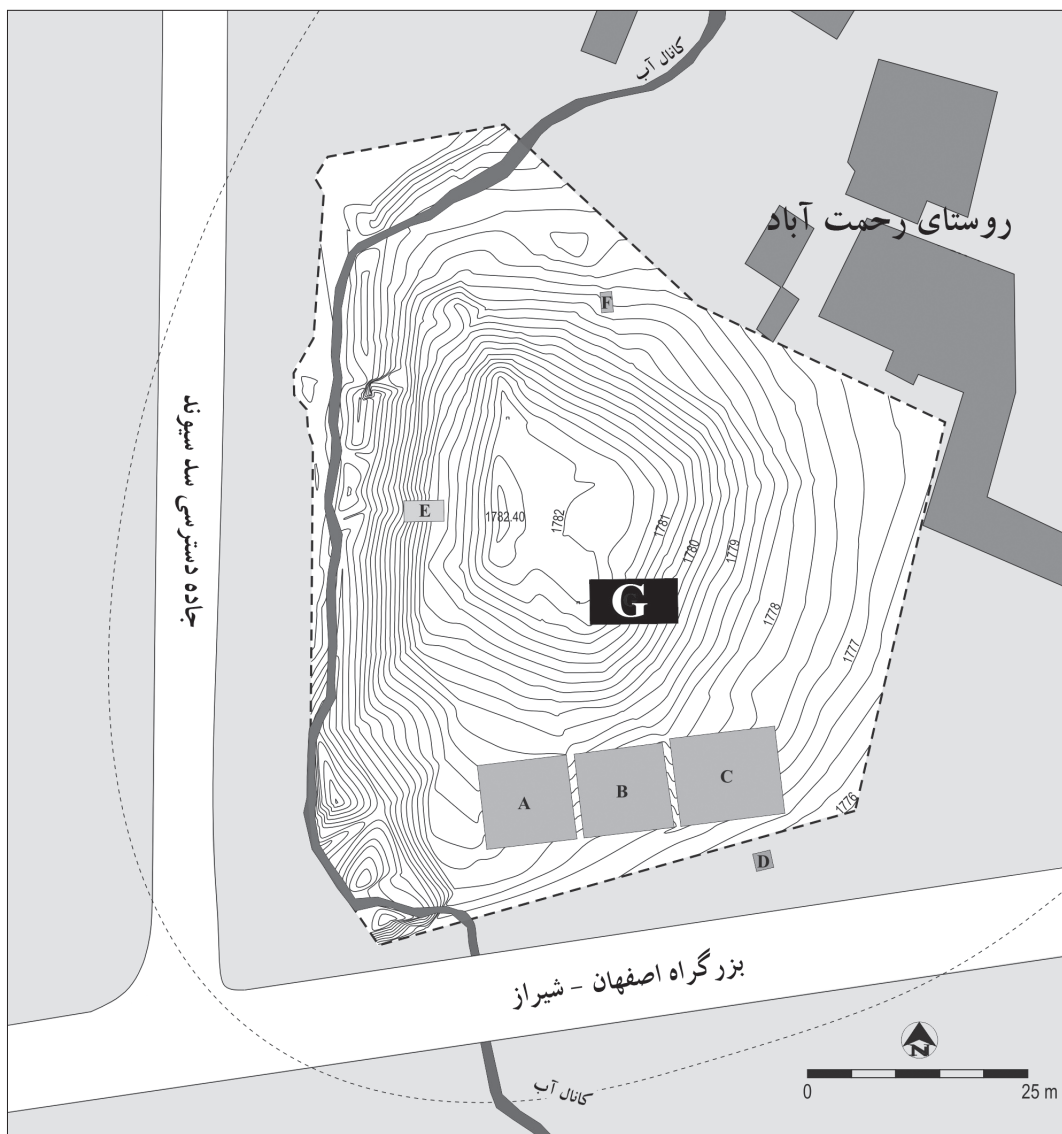
## روش کاوش و ثبت و ضبط داده‌های فرهنگی

از روش کانتکست در حفاری و برای نشان دادن تقدم و تاخر کانتکست‌های مختلف از نمودار هریس (تصویر ۳) استفاده شده است. کانتکست‌های مختلف بر اساس بافت خاص خود، دارای اندازه، ضخامت و ابعاد مختلفی هستند. شماره کانتکست‌های ترانسه G از عدد ۷۰۰۰

شروع شده و آخرین شماره آن ۷۰۴۲ می‌باشد، در ترانسه G تعداد ۴۲ کانتکست مختلف شناسایی و کاوش گردید. از نمودار هریس نیز برای نشان دادن تقدم و تاخر کانتکست‌های مختلف استفاده شده و کانتکست‌های معماری یا مرتبط با آن همانند دیوار، اندود، توده خشت، کف، اجاق، تنور و نظایر آن در این نمودار با شکل مربع و دیگر کانتکست‌ها، همانند بافت خاک، خاکستر، زباله‌دانی (پیت) و امثال آن با شکل دایره و برای تدفین از شکل مثلث استفاده شده است. برای ثبت و ضبط دقیق داده‌های فرهنگی مختلف بر اساس کانتکست‌های متفاوت و تاریخ‌های مختلف، از روش شماره ثبتی (Registry Number) یا به اختصار (RN) استفاده شده

<sup>۳</sup> حسن فاضلی نشلی، محمدحسین عزیزی‌خرانقی، "سبک‌شناسی و رابطه نقش و فرم بر روی سفال‌های پیش از تاریخ تپه رحمت‌آباد"، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۴ (۱۳۸۷)، ۱۰۱-۱۲۴.

<sup>۴</sup> حسن فاضلی نشلی، محمدحسین عزیزی‌خرانقی، سوزان پولاک، راینهارد برنیک، "گاهنگاری نسبی تپه رحمت‌آباد بر مبنای یافته‌های سفالی"، نامه پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، شماره ۲۱-۲۲، (۱۳۸۸)، ۵۹-۶۸.



تصویر ۲: نقشه توپوگرافی تپه رحمت آباد

۷۰۴۱ و ۷۰۴۲ معرف خاک بکر در ترانسه لایه‌نگاری G است (جدول ۱). خاک بکر در این ترانسه شامل ماسه و قلوه‌سنگ‌های بزرگ و کوچک است. با توجه به شواهد موجود احتمالاً در رحمت آباد استقرار بر روی بستر سنگی زمین شکل گرفته است. در زیر هر یک از ادوار فرهنگی شناسایی شده در ترانسه G تپه رحمت آباد در دومین فصل کاوش‌های این محوطه در سال ۲۰۰۹ ارائه گردیده است:

#### دوره اسلامی

بررسی‌ها و همچنین تجربه کشف سنگ قبری متعلق به دوران قاجار در فصل گذشته (فصل اول، سال ۲۰۰۵) بیانگر وجود قبرستانی مربوط به دوره اسلامی متاخر

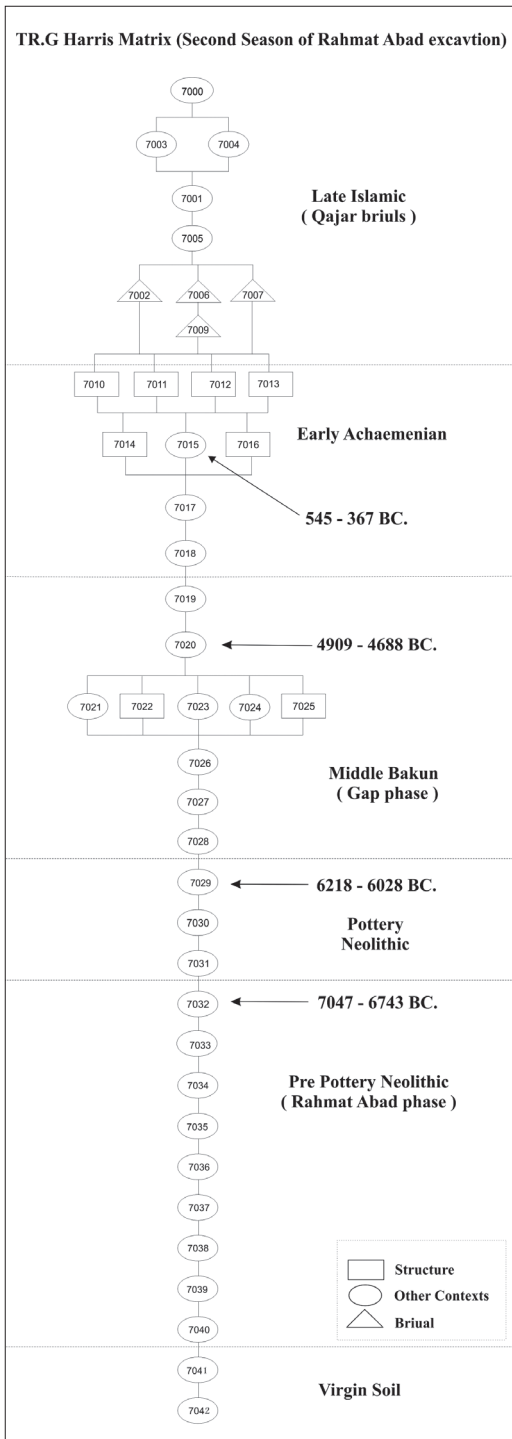
مختلف (جدول ۱) شامل آثار معماری، تدفین، زیله‌دانی، لایه‌های خاک و خاکستر و خاک حرارت‌دیده شناسایی شد. در ترانسه G چهار دوره فرهنگی اصلی شناسایی شدند (تصویر ۳). کانتکست‌های ۷۰۰۰ تا ۷۰۰۹ معرف دوره اسلامی متاخر (دوره قاجار)، کانتکست‌های ۷۰۱۰ الی ۷۰۱۸ معرف دوره هخامنشی، کانتکست‌های ۷۰۱۹ تا ۷۰۲۸ معرف دوره باکون (فاز گپ)، کانتکست‌های ۷۰۲۹ تا ۷۰۴۰ معرف دورل نوسنگی هستند. دوره نوسنگی را نیز می‌توان به دو قسمت تقسیم نمود. کانتکست‌های ۷۰۲۹ الی ۷۰۳۱ معرف دوره نوسنگی با سفال (قبل از فاز موشکی) و کانتکست‌های ۷۰۳۲ تا ۷۰۴۰ معرف دوره نوسنگی بدون سفال (فاز رحمت آباد) هستند. دو کانتکست

| Context NO. | Description of Context                                    | Period                | Relative chronology         | Absolute Dating | Cultural Phase       |
|-------------|---|-----------------------|-----------------------------|-----------------|----------------------|
| 7000        | Surface layer with 20 cm thickness                        | Late Islamic          | 19th century                |                 | Qajar                |
| 7001        | Compact Clay layer with 50 Cm thickness                   |                       |                             |                 |                      |
| 7002        | Burial  |                       |                             |                 |                      |
| 7003        | Cumulative of the rubble, South wall of trench            |                       |                             |                 |                      |
| 7004        | Cumulative of the rubble, NW wall of trench               |                       |                             |                 |                      |
| 7005        | A big stone, NW wall of trench                            |                       |                             |                 |                      |
| 7006        | Paving of burial  |                       |                             |                 |                      |
| 7007        | Burial  |                       |                             |                 |                      |
| 7009        | Skeleton  |                       |                             |                 |                      |
| 7010        | Mud brick pavement with 72 cm thickness                   |                       |                             |                 |                      |
| 7011        | Clay layer with 60 Cm thickness                           |                       |                             |                 |                      |
| 7012        | Mud brick wall  |                       |                             |                 |                      |
| 7013        | Compact Clay layer with 60 Cm thickness                   |                       |                             |                 |                      |
| 7014        | Mud brick wall  |                       |                             |                 |                      |
| 7015        | Clay layer with 149 Cm thickness                          |                       |                             |                 |                      |
| 7016        | Mud brick wall  |                       |                             |                 |                      |
| 7017        | Clay layer with 40 Cm thickness                           |                       |                             |                 |                      |
| 7018        | Clay layer with 25 Cm thickness                           | Middle Bakun          | Fifth millennium BC         | 4909-4688 BC    | Gap Phase            |
| 7019        | Mud brick collapse  |                       |                             |                 |                      |
| 7020        | Clay layer with 160 Cm thickness                          |                       |                             |                 |                      |
| 7021        | Clay layer with 20 Cm thickness                           |                       |                             |                 |                      |
| 7022        | Small oven  |                       |                             |                 |                      |
| 7024        | Ash layer with 16 Cm thickness                            |                       |                             |                 |                      |
| 7025        | Mud brick structure                                       |                       |                             |                 |                      |
| 7026        | Ash layer with 15 Cm thickness                            |                       |                             |                 |                      |
| 7027        | Compact ash layer with 30 Cm thickness                    |                       |                             |                 |                      |
| 7028        | Ash layer with 10 Cm thickness                            |                       |                             |                 |                      |
| 7029        | Clay layer with 65 cm thickness                           | Pottery Neolithic     |                             | 6218-6028 BC    | Before Mushihi Phase |
| 7030        | Clay layer with 50 cm thickness                           |                       |                             |                 |                      |
| 7031        | Ash layer with 5 cm thickness                             |                       |                             |                 |                      |
| 7032        | Clay layer with 35 cm thickness                           | Pre Pottery Neolithic | Late eighth millennium BC   | 7047- 6744 BC   | Rahmat Abad Phase    |
| 7033        | Ash layer with 55 cm thickness                            |                       |                             |                 |                      |
| 7034        | Ash layer with 6 cm thickness                             |                       |                             |                 |                      |
| 7035        | Burnt clay layer with 8 cm thickness                      |                       |                             |                 |                      |
| 7036        | Burnt clay layer with 5 cm thickness                      |                       |                             |                 |                      |
| 7037        | Burnt clay layer, so soft and white colour                |                       | Middle Eighth millennium BC |                 |                      |
| 7038        | Black ash layer with 8 cm thickness                       |                       |                             |                 |                      |
| 7039        | Ash layer with 7 cm thickness                             |                       |                             |                 |                      |
| 7040        | Clay layer with 64 cm thickness                           |                       |                             |                 |                      |
| 7041        | Hard clay layer with 27 cm thickness                      |                       |                             |                 |                      |
| 7042        | Hard layer of the river rocks and soil with lime deposits |                       |                             |                 |                      |

جدول ۱: گاهنکاری و توالی فرهنگی کانتکست‌های مختلف تراشه G  
تپه رحمت‌آباد



TR.G Harris Matrix (Second Season of Rahmat Abad excavation)

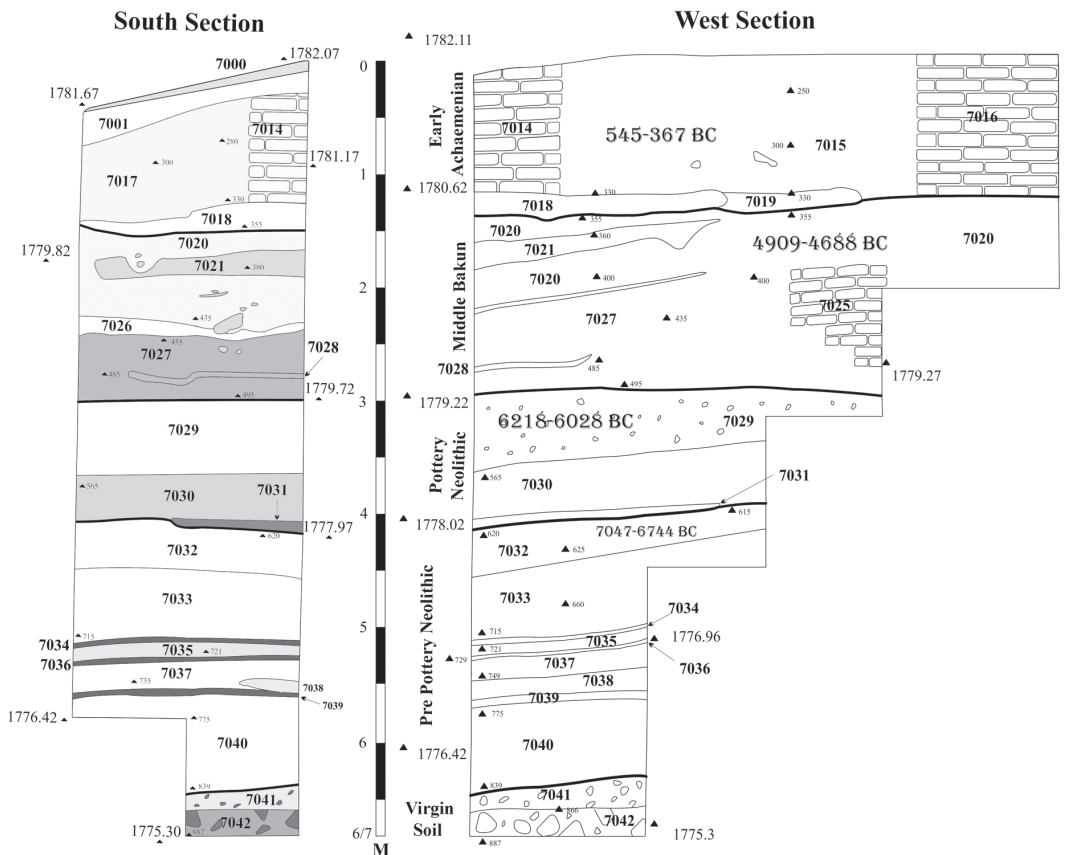


تصویر ۳: نمودار هریس ترانشه G و گاهنگاری نسبی و مطلق این ترانشه

بر روی تپه رحمت آباد بود. با بررسی‌ها و بازدیدهای میدانی از دیگر تپه‌های پیش از تاریخی منطقه نیز این موضوع مشخص شد که در دوران متأخر اسلامی، عشایر منطقه از سطح تپه‌های باستانی به دلیل ارتفاع بلند آن نسبت به سطح دشت، به عنوان قبرستانی جهت دفن مردگان خویش استفاده می‌کرده‌اند. در ترانشه G سه عدد قبر متعلق به دوره متأخر اسلامی در بالاترین لایه‌های آن شناسایی شد (تصویر ۲۱). این قبرها دقیقاً در راستای قبله و به صورت چاله ساده‌ای است که روی آن را با تخته‌سنگ‌های نسبتاً بزرگ و قطعات بزرگ سفال پوشانده شده‌است و دو تخته سنگ بزرگ به عنوان علامت قبر بر بالا و پایین آن نهاده‌اند. یکی از قبرها جهت حصول اطمینان باز شد و تنها در آن اسکلت احتمالی مردی (با توجه به فرم کلی جمجمه و علائم کلی اسکلت) دیده می‌شد که به پهلوی راست قرار گرفته بود و جهت نگهداری این حالت، تخته‌سنگی در مقابل لگن آن قرار داده شده بود که مانع از جابجایی اسکلت می‌شد و هیچ‌گونه شیئی همراه مرده نبود (تصویر ۲۲). قبور اسلامی به شدت بافت لایه پایینی یعنی دوره هخامنشی را تخریب نموده‌اند.

### دوره هخامنشی

در زیر قبور دوره اسلامی سازه عظیم خشتی که بخش‌هایی از آن در ترانشه G قرار داشت، شناسایی شد. شواهد اندک سفالی و همچنین تاریخ‌گذاری مطلق ارائه شده از این بخش گویای استقرار از دوره هخامنشی می‌باشند (تصاویر ۵ و ۲۴). به طور کلی تعداد ۹ کانتکست ۷۰۱۰ تا ۷۰۱۸ معرف لایه‌های فرهنگی دوره مذکور هستند که شامل لایه‌های فشرده خاک و آثار خشتی‌اند (جدول ۱). شواهد این دوره از عمق ۱۳۰ سانتی‌متری از رأس تپه دیده می‌شود و شامل سطحی خشت‌فروش است. این سطح خشت‌فروش دارای هفت ردیف و خشت‌های آن دارای ابعاد  $۱۰ \times ۴۰ \times ۴۰$  سانتی‌متر هستند. با توجه به جهت حرکت سطح خشتی می‌توان امتداد آن را در بخش بیرونی ترانشه پیگیری کرد. برای نگهداری این آثار خشتی در این بخش پله‌ای ایجاد و دوباره در عمق ۲ متری از رأس ترانشه یعنی در عمق ۷۰ سانتی‌متری از اولین سطح خشتی، آثار دو سازه خشتی دایره‌ای با پلانی با ۱۵ ردیف خشت شناسایی گردید (تصاویر ۶ و ۲۳). این دو سازه به صورت قرینه یکدیگر (کانتکست‌های ۷۰۱۴ و ۷۰۱۶) در بخش‌های شمالی و جنوبی ترانشه قرار گرفته بودند. ابعاد خشت‌های این بخش دارای ۲ اندازه متفاوت است. اکثر خشت‌ها دارای همان اندازه  $۱۰ \times ۴۰ \times ۴۰$  سانتی‌متر اما در سطح بیرونی هر دو دایره با خشت‌های باریک‌تری به ابعاد  $۱۰ \times ۲۰ \times ۴۰$  سانتی‌متر استفاده شده است. نکته



Rahmat Abad TR. G Sections ( Second Season, 2009 )

0 1 2 M

تصویر ۴: مقطع غربی و جنوبی لایه‌نگاری ترانشه G

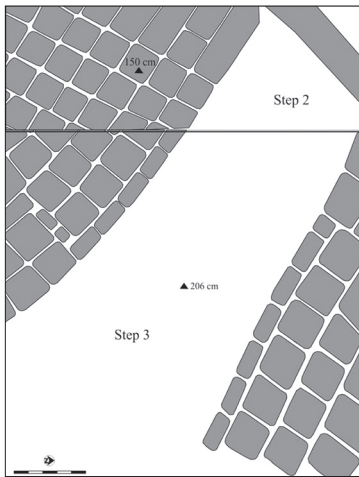
بر این مدعا است. متأسفانه همان‌گونه که در بالا ذکر شد، به دلیل تخریب گسترده‌ای که توسط قبرهای متأخر اسلامی و همچنین وسعت اندک کاوش در لایه‌های دوره هخامنشی، نمی‌توان کارکرد کاملاً مشخصی را برای این سازه به صورت دقیق بیان کرد. ضخامت کلی آثار خشتی مربوط به این دوره بالغ بر ۳ متر و کانتکست‌های ۷۰۱۵ الی ۷۰۱۸ معرف این دوره‌اند. یک نمونه تاریخ‌گذاری مطلق از کانتکست ۷۰۱۵ که بافتی متشکل از خاک فشرده در میان دو نیم دایره خشتی است، تاریخ ۳۶۷ - ۵۴۵ قبل از میلاد را با احتمال ۸۹/۶ درصد درستی ارائه

جالب توجه وجود قطعات سفال‌های دوره پیش از تاریخ (دوره پاکون) در میان خشت‌ها است. به نظر می‌رسد احتمالاً در دوره هخامنشی با توجه به موقعیت استراتژیک تپه رحمت‌آباد بر دهانه تنگه بلاغی<sup>۶</sup> و موقعیت ویژه‌ای که این محوطه برای کنترل و نظارت بر راه شاهی میان پاسارگاد و تخت جمشید داشته، سازه خشتی عظیمی را با تسطیح کردن سطح محوطه‌ای پیش از تاریخی بر روی تپه رحمت‌آباد ساخته‌اند که احتمالاً کارکرد آن حفاظت، کنترل و حراست از راه شاهی بوده است. وجود محوطه‌های هخامنشی مختلف در تنگه بلاغی نیز شاهدی

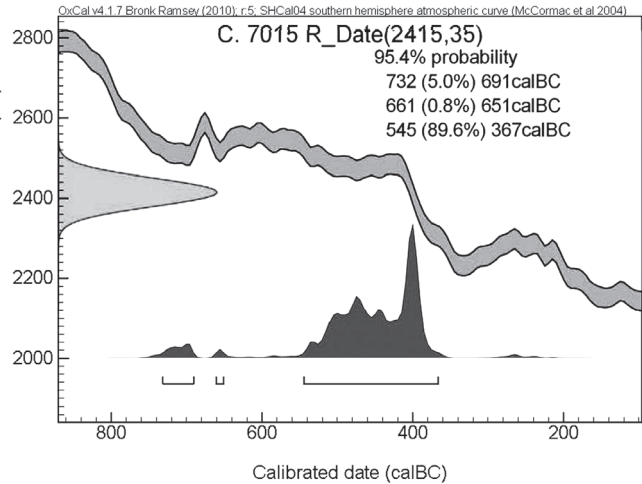
<sup>۶</sup> Ernest Herzfeld, "Prehistoric Persia I: A Neolithic Settlement at Persepolis: Remarkable New Discovery," *Illustrated London News*, (May 25, 1929).

<sup>۷</sup> Barbara Helwing and Mojgan Seyedin, "Bakun-Period Sites in Darre-ye Bolāghi, Fars, Beyond the Ubaid, transformation and integration in the Late Prehistoric Societies of the Middle East," ed., Robert A. Carter and Graham Philip, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, No. 63 (2006), 277.

<sup>۸</sup> محمدتقی عطایی، "گزارش مقدماتی نخستین فصل کاوش نجات‌بخشی مشترک تیم ایرانی - فرانسوی در محوطه های ۸۵، ۸۶ و راه شاهی در تنگه بلاغی،" (منتشر نشده) (کتابخانه پژوهشکده باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۸۵)؛ محمدتقی عطایی، رمی بوشارلا، "گزارش مقدماتی کاوش نجات‌بخشی تیم مشترک ایران - فرانسه در محوطه شماره ۳۴، تنگه بلاغی،" (منتشر نشده)، (کتابخانه پژوهشکده باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۸۶).



تصویر ۶: پلان سازه خشتی هخامنشی (ترانشه G)



تصویر ۵: تاریخ مطلق کربن ۱۴ کانتکت ۷۰۱۵ از دوره هخامنشی

شواهد و مدارک فرهنگی به دست آمده از این لایه‌ها، مخصوصاً شواهد سفالی و تاریخ‌گذاری مطلق کربن ۱۴، مرتبط با دوره باکون میانه (فاز گپ، هزاره پنجم قبل از میلاد) است. بطور کلی تعداد ۱۰ کانتکت (۷۰۱۹ الی ۷۰۲۸) در بردارنده آثاری از این دوره هستند که شامل لایه‌های خاک، خاکستر، آوار خشتی و سطوح حرارت دیده است (جدول ۱).

از کاوش‌هایی صورت گرفته در فصل گذشته آثار مرتبط با فعالیت‌های صنعتی تولید سفال، شامل کوره‌های سفال‌گری و یافته‌های مرتبط به آن و تولید ابزارهای سنگی بوده که کاوش‌های صورت گرفته در فصل جاری نیز مؤید نکته فوق است. بر اساس کاوش‌های فصل دوم، دوره باکون میانه (فاز گپ) بر روی محوطه‌ای نوسنگی شکل گرفته و با توجه ترانسه‌هایی که در بخش جنوبی محوطه ایجاد شده، این دوره بیشتر در قسمت جنوبی تپه رحمت‌آباد گسترده شده است. در کاوش‌های صورت گرفته در ترانشه C حدود ۱۸۰ سانتی‌متر از لایه‌های فرهنگی مربوط به این دوره شناسایی گردید. هیچ‌گونه شواهد معماری مربوط به دوره باکون میانه در فصل دوم کاوش شناسایی نشد و سفال بیشترین حجم داده‌های فرهنگی مربوط به این دوره می‌باشد. به نظر می‌رسد تپه رحمت‌آباد پس از این دوره متروک شده

کرده است (تصویر ۵).

### دوره باکون میانه (فاز گپ)

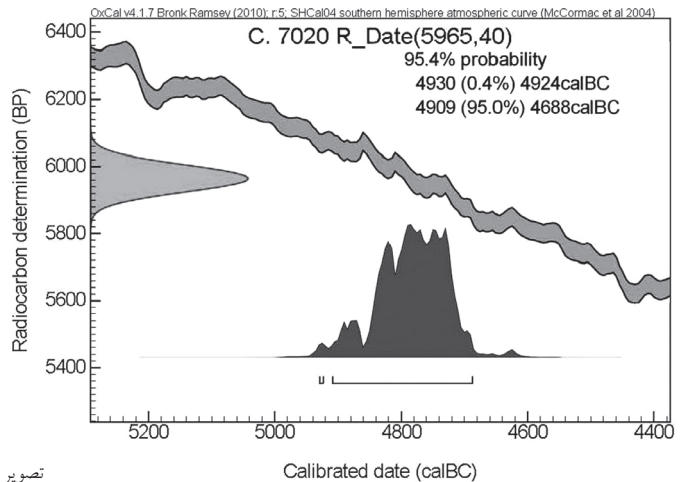
دوره باکون برای نخستین بار در سال ۱۹۲۹ در کاوش‌های ارنست هرتسفلد در تل باکون، دو تپه کوچک پیش از تاریخی در نزدیکی تخت جمشید، شناسایی شد<sup>۶</sup> که معرف گروهی از سفال‌های دوره مس‌سنگی در ایران بود.<sup>۷</sup>

کاوش‌های تل باکون الف در سال‌های ۱۹۳۲ و ۱۹۳۷ پیگیری شد که مشخصه آن سفال‌های منقوش و ویژه معروف به باکون الف با نقوش حیوانی خاص و طرح‌های هندسی پیچیده، همراه با معماری چینه‌ای گسترده، کوره‌های سفال‌گری، تولید ابزارهای سنگی و مسی، مهر و اثر مهر و شواهد مدیریت اداری است<sup>۸</sup> پس از آن کاوش در محوطه‌های متعلق به دوره باکون در دیگر تپه‌های پیش از تاریخی فارس همانند سه آسیاب و دو تولان،<sup>۹</sup> تل خر و تل نخودی<sup>۱۰</sup> در دشت پاسارگاد پیگیری شد. سپس وان‌دنبورگ با مطالعه یافته‌های سطحی و همچنین انجام گمانه‌زنی‌هایی در محوطه‌های حوزه رود کر، اقدام به ارائه نخستین گاهنگاری نسبی بر اساس تغییرات سفالی از توالی فرهنگی فارس در دوره مس‌سنگی (باکون) نمود.<sup>۱۱</sup> در زیر لایه‌های دوره هخامنشی، آثار فرهنگی مربوط به دوره پیش از تاریخ شناسایی شد که با توجه به

<sup>۱۰</sup> Ali Sami, *Pasargadae* (Shiraz: Mousavi Printing Office, 1971).

<sup>۱۱</sup> Berghe L. Vanden, *Archaeologische opzpekingen in de Marv Dasht-vlakte, Iran* (Netherland: Jaarbericht ex Oriente Lux, 1952) vol. 12, 212-220; *Archaeologische navorsingen in de omstreken von Persepolis, Iran* (Netherland: Jaarbericht ex Oriente Lux, 1954) vol. 13: 394-408.

<sup>۸</sup> Erich F Schmidt, "Tol-e-Bakun: Prehistoric Mound near Persepolis," *Pennsylvania University Museum Bulletin*, no. 71 (1939), 27-29; Alexander Langsdorff and Donald E. McCown, *Tall-i-Bakun A: Season of 1932* (Chicago: Oriental Institute Publications, University of Chicago press, 1942).  
<sup>۹</sup> Aurel Stien, "An Archaeological Tour in the Ancient Persis," *The Geographical Journal*, vol. 3 (December 1936), 112-225.



تصویر ۷: تاریخ مطلق کربن ۱۴ فاز فرهنگی گپ از کانتکست ۷۰۲۰

در حوزه رود کر تاریخ ۴۱۰۰ - ۵۲۰۰ قبل از میلاد پیشنهاد شده است. معمولاً دوره باکون به سه فاز قدیم، میانی و جدید تقسیم می‌شود،<sup>۱۹</sup> هرچند که مرز این فازها کاملاً مشخص نیست و عموماً این تقسیم‌بندی بر مبنای تغییرات فرم سفال و توالی گرامر نقوش است.<sup>۲۰</sup> یک نمونه تاریخ مطلق کربن ۱۴ بدست آمده از دوره باکون میانه در تپه رحمت آباد ( کانتکست ۷۰۲۰ ) با احتمال ۹۵ درصد درستی تاریخ ۴۶۸۸ - ۴۹۰۹ قبل از میلاد را ارائه کرده است. این تاریخ بیانگر آغاز این فاز فرهنگی در اوایل هزاره پنجم قبل از میلاد است. با توجه به شواهد معماری و سفالی که در فصل قبل به دست آمدند<sup>۲۱</sup> دوره باکون میانه فاز اصلی تپه رحمت آباد است. حضور کوره‌های تولید سفال پیشرفته در ترانشه<sup>۲۲</sup> C و انباشت عظیم خاکستر و تعداد فراوان قطعات سفالی با نقوش هندسی فوق‌العاده پیچیده و

و سپس در دوره تاریخی دوباره مورد استقرار قرار گرفته است. دوره باکون در فارس با سفال‌هایی با نقوش سیاه بر روی زمینه نخودی (Black on Buff) با طرح‌های گیاهی و حیوانی شناخته می‌شود.<sup>۲۳</sup> دوره باکون بر مبنای تحولات اجتماعی - اقتصادی جوامع روستائین و افزایش جمعیت این استقرارها در هزاره پنجم قبل از میلاد شکل گرفته است.<sup>۲۴</sup> سامنر معتقد است که در دوره باکون شواهدی از رشد بی‌سابقه جوامع استقراری دو یا سه‌رتبه‌ای با معیشتی بر مبنای کشاورزی و تخصصی شدن حرف و مدیریت اداری مشاهده می‌شود.<sup>۲۵</sup> علی‌رغم گستردگی فراوان محوطه‌های دوره باکون در فارس تنها از مناطق معدودی همانند نورآباد ممسنی<sup>۱۵</sup> و حوزه رود کر<sup>۱۶</sup> تاریخ مطلق رادیو کربن ارائه شده است. برای تل نورآباد ممسنی برای دوره باکون تاریخ ۴۸۰۰ - ۴۰۰۰/۳۹۰۰ قبل از میلاد<sup>۱۷</sup> و برای دوره باکون

*Expedition to the Mamasani District, Fars Province, Iran* (Tehran: Iranian Center for Archaeological Research, Tehran, 2006).

<sup>16</sup> Abbas Alizadeh, *The Origins of State Organizations in Prehistoric Highland Fars, Southern Iran, Excavations At Tall-e Bakun* (Chicago: The University of Chicago, Oriental Institute Publications, 2006) vol. 128.

<sup>17</sup> Potts and Roustaei, "The Mamasani Archaeological Project Stage One," 171.

<sup>18</sup> Alizadeh, *The Origins of State Organizations in Prehistoric Highland Fars*, 119.

<sup>19</sup> Mary Voigt, and Robert H. J Dyson, "Chronology of Iran, ca. 8000-2000 B.C.," *Chronologies of Old World Archaeology*, ed., Roger W. Ehrich (Chicago: Chicago University Press, 1992), vols. 1 and 2, 122-178; 125-153.

<sup>20</sup> Alireza Hojabri Nobari, Alireza Sardari, Hassan Fazeli Nashli, Hamid Khatib Shahidi, "Northern Fars in the Bakun Period: Archaeological Evidence from the Eghlid

<sup>12</sup> Alireza Hojabri Nobari, Alireza Sardari, Hassan Fazeli Nashli, and Hamid Khatib Shahidi, "Northern Fars in the Bakun Period: Archaeological Evidence from the Eghlid District," *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* (AMIT), vol.43/2012 (2012), 1-25.

<sup>13</sup> William Sumner, "Full-coverage regional archaeological survey in the Near East: an example from Iran," *Archaeology of regions*, eds., Suzanne K. Fish, and Stephen A. Kowalewski (Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1990), 87-115; "The Evolution of Tribal Society in the Southern Zagros Mountains, Iran," *Chiefdoms and Early States in the Near East: The Organizational Dynamics of Complexity*, edited by Gil Stein and Mitchell S. Rothman (Madison, Wis: Prehistory Press, 1994), 47-65.

<sup>14</sup> Sumner, "The Evolution of Tribal Society," 60.

<sup>15</sup> Daniel T. Potts, and Kourosh Roustaei, "The Mamasani Archaeological Project Stage One: A report on the first two seasons of the ICAR," *University of Sydney Joint*



پیشرفته و عدم شناسایی بافت مسکونی تا کنون در این محوطه، همگی نشان‌دهنده استقراری کاملاً تخصصی جهت تولید سفال در این دوره در تپه رحمت‌آباد هستند. با توجه به شواهد به دست آمده از کاوش در ترانشه‌های G و C پس از متروک شدن رحمت‌آباد در اواسط دوره نوسنگی با سفال (اندکی قبل از فاز موشکی، اواخر هزاره هفتم قبل از میلاد) این محوطه حداقل به مدت ۲۰۰۰ سال متروک بوده و در اوایل هزاره پنجم قبل از میلاد توسط سفال‌گرانی از فرهنگ باکون (فاز گپ) دوباره مسکون شده است. با توجه به مطالعاتی که تاکنون انجام شده، ترانشه‌های A، B و C<sup>۳۳</sup> استقرار دوره باکون بیشتر در جهت جنوب محوطه گسترده شده است (تصویر ۲).

سفال‌های بدست آمده از لایه کاملاً قابل مقایسه با دیگر محوطه‌های کاوش شده معرف فرهنگ باکون همانند تل گپ<sup>۲۴</sup>، تل نورآباد ممسنی،<sup>۲۵</sup> تل میان‌رود در دشت درودزن،<sup>۲۶</sup> تپه مهرعلی فارسی در شهرستان اقلید،<sup>۲۷</sup> محوطه‌های هم‌زمان کاوش شده در تنگ بلاغی،<sup>۲۸</sup> و تل بشی<sup>۲۹</sup> است. سفال‌ها دارای پخت کافی و مناسب، منقوش، نقوش سیاه (black on buff) یا قرمز بر روی زمینه نخودی (red on buff) نقوش هندسی و حیوانی (نقوش حیوانی بسیار ساده و ابتدایی هستند و هنوز نقوش حیوانی پیچیده و انتزاعی همانند نقوش سفال‌های فاز باکون الف در این دوره مشاهده نمی‌گردد) در سطح خارجی و برخی موارد داخل سفال (نقوش هندسی بسیار متنوع و پیچیده است)، دارای آمیزه معدنی و در ظروف خشن ترکیب آمیزه معدنی و آلی، عموماً دست‌ساز (در برخی موارد آثار چرخ‌کند بر روی این سفال‌ها دیده می‌شود)

هستند (تصاویر ۸ و ۲۵). در برخی موارد به علت عدم کنترل درجه حرارت کوره سفال‌ها حالت اصلی خود را از دست داده و تقریباً ذوب شده‌اند. در این موارد نقوش سیاه در اثر حرارت زیاد به رنگ سبز تیره تغییر رنگ داده‌اند. بیشتر فرم سفال‌ها شامل کاسه، لیوان‌های بلند و در مواردی خمرها و فنجان‌های کوچک است.<sup>۳۰</sup> یکی از اشیاء سفالی شاخص بدست آمده از ترانشه G سردوک‌های منقوش سفالی است که همان‌گونه که علیزاده هم معتقد است سردوک‌های فاز گپ منقوش و سردوک‌های فاز باکون الف عموماً ساده هستند.<sup>۳۱</sup> بافت این سردوک‌ها کاملاً قابل مقایسه با سفال‌های این فاز است (Black on Buff)، از حرارت مناسبی برخوردار و دارای آمیزه‌ای غیرآلی هستند. فرم کلی این سردوک‌ها مخروطی شکل و سطح بیرونی آنها با نقوش هندسی تزیین شده است (تصویر ۹).

### دوره نوسنگی

در زیر لایه‌های فرهنگی متعلق به دوره باکون میانه، بقایای دوره نوسنگی قرار دارد. ضخامت لایه‌های متعلق به دوره نوسنگی در ترانشه G ۳،۵ متر و شامل دو دوره نوسنگی با سفال (اندکی قبل از فاز موشکی، اواخر هزاره هفتم قبل از میلاد) و دوره نوسنگی بدون سفال که در این مقاله با عنوان فاز رحمت‌آباد معرفی می‌شود (اواخر هزاره هشتم قبل از میلاد) تقسیم می‌گردد (جدول ۱ و تصاویر ۳ و ۴).

### نوسنگی با سفال

در کاوش‌های فصل اول هیچ‌گونه لایه فرهنگی معرف به دوره نوسنگی در این محوطه شناسایی نشد و تنها

District," *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* (AMIT), vol.43, 2012, 1-25.

<sup>۲۴</sup> فاضلی نشلی، عزیزی‌خرانقی، "سبک‌شناسی و رابطه نقش و فرم." محمدحسین عزیزی‌خرانقی، گزارش دومین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی تپه رحمت‌آباد پاسارگاد (تهران: کتابخانه پژوهشکده باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۸۹).

<sup>۲۵</sup> Rinhard Bernbeck, Hassan Fazeli Nashali, and Susan Pollock, "Life in a Fifth-Millennium BCE Village, Excavations at Rahmat Abad, Iran," *Near Eastern Archaeology*, 68:3 (2005), 94-105.

<sup>۲۶</sup> Namio Egami and Sono Toshihiko, *Marv dasht II, Excavation at Tall-i Gap, 1959* (Tokyo: University of Tokyo, 1962); Yoshihiro Nishiaki, *Prehistoric pottery from the Marv Dasht Plain, Iran* (Tokyo: University Museum, 2003), Plate 47-63.

<sup>۲۷</sup> Potts and Roustaei, "The Mamasani Archaeological Project Stage One."

<sup>۲۸</sup> موسی زارع، علی‌رضا ابوالاحرار، و سعید ابراهیمی، گزارش دومین

فصل کاوش تپه میان‌رود (منتشر نشده)، (کتابخانه پژوهشکده باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، ۱۳۸۹).

<sup>۲۹</sup> Nobari, Sardari, Fazeli Nashli, and Khatib Shahidi,

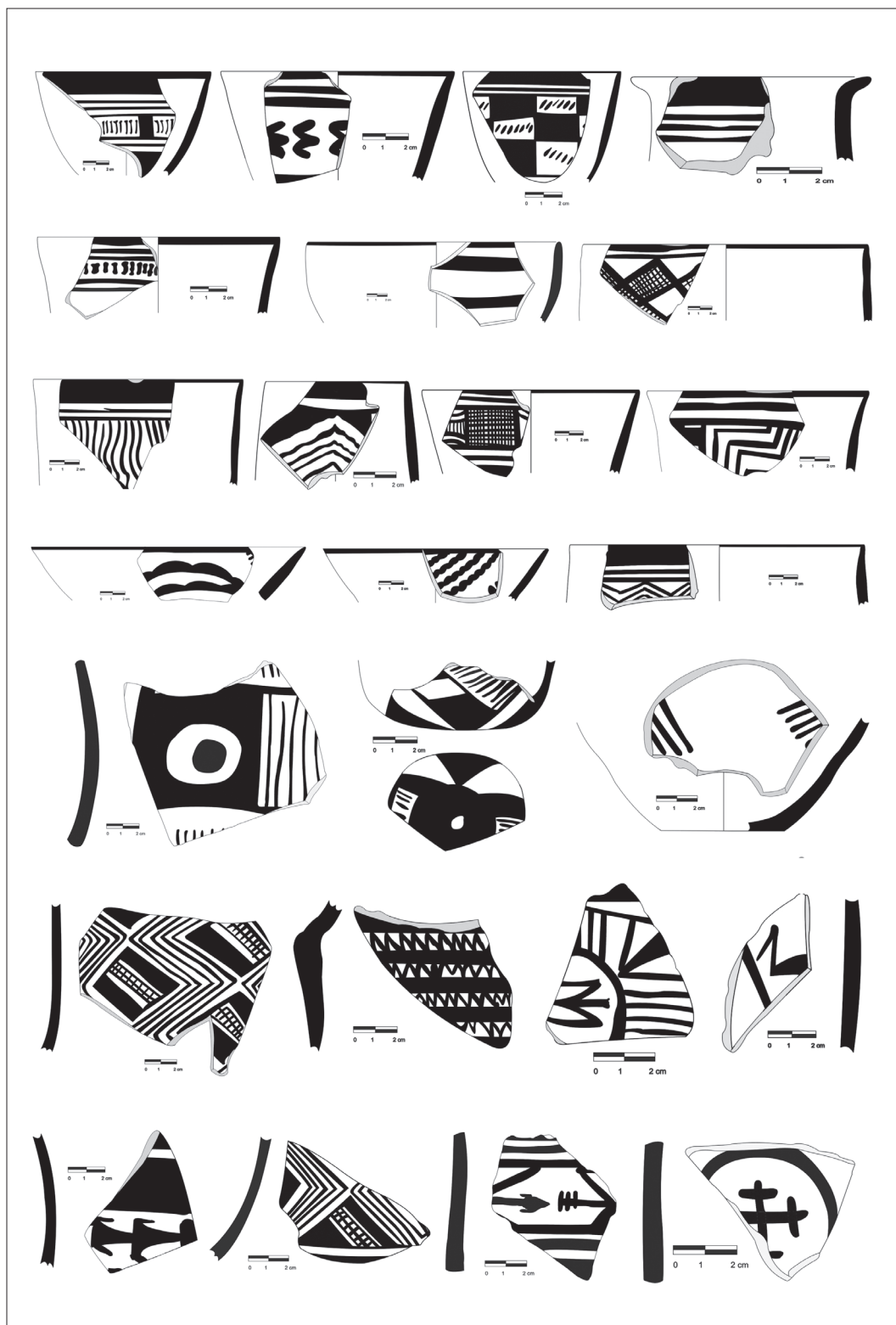
"Northern Fars in the Bakun Period: Archaeological Evidence from the Eghlid District," 13-16.

<sup>۳۰</sup> Helwing, and Seyedin, "Bakun-Period Sites in Darre-ye Bolāghi."

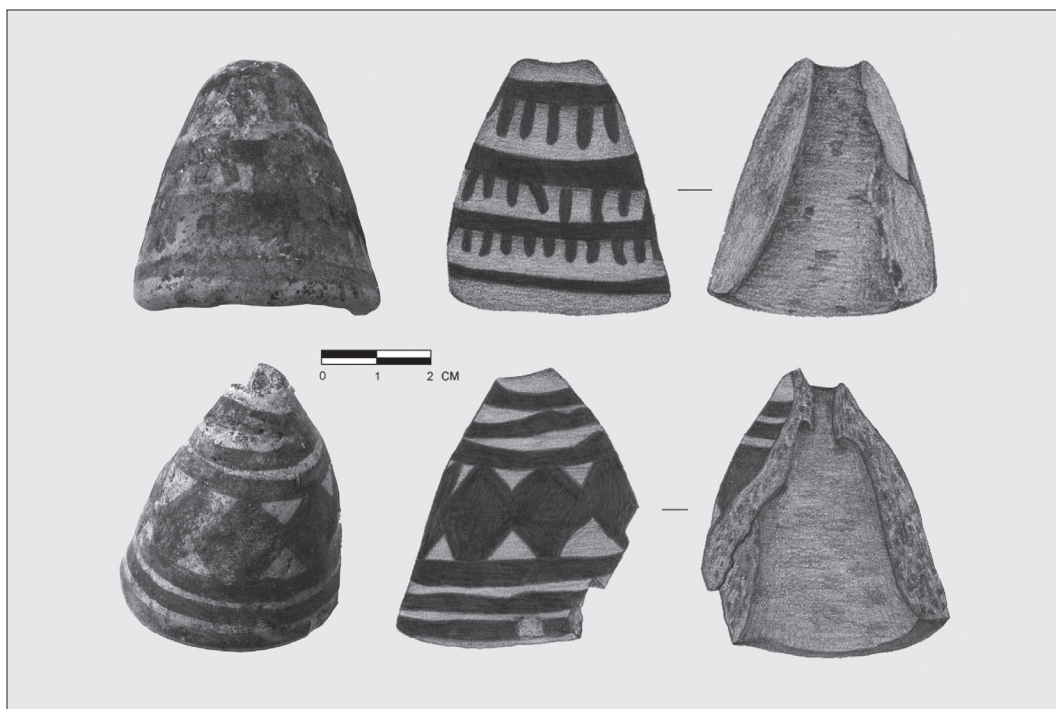
<sup>۳۱</sup> Susan Pollock, Rainhard Bernbeck, and Kamyar Abdi, "The 2003 Excavations at Tol-e Ba'Shi, Iran. Social Life in a Neolithic Village," *Archäologie in Iran und Turan*, vol.10 (2010), 155, 157, 158.

<sup>۳۲</sup> فاضلی نشلی، عزیزی‌خرانقی، "سبک‌شناسی و رابطه نقش و فرم،" ۱۰۹-۱۱۰.

<sup>۳۳</sup> Abbas Alizadeh, *The Origins of State Organizations in Prehistoric Highland Fars, Southern Iran, Excavations at Tall-e Bakun* (Tehran: Iranian Cultural Heritage and Handcraft Organization, Parse-Pasargadae Research Foundation, 2004), 146.



تصویر ۸: نمونه‌هایی از سفال‌های فاز گپ بدست آمده از ترانسه G



تصویر ۹: سردوک‌های سفالی شاخص فاز گپ، ترانسه G

محوطه کاوش شده در دوره نوسنگی فارس است. تاریخ پیشنهادی عباس علیزاده برای تل موشکی ۶۰۰۰ - ۶۲۳۵ قبل از میلاد است.<sup>۳۲</sup> نیشیایی با تاریخ گذاری مطلق نمونه‌های زغال حاصل از کاوش‌های سال ۱۹۶۰-۱۹۵۰ هیئت ژاپنی تاریخ ۶۱۰۰ - ۶۳۵۰ قبل از میلاد را برای استقرار در تل موشکی پیشنهاد کرده است.<sup>۳۳</sup> محوطه نوسنگی دیگر کاوش شده تل بشی می‌باشد. هر چند که تل بشی معرف فرهنگ موشکی نیست، ولی بخشی از فرهنگ نوسنگی با سفال را در فارس نشان می‌دهد که به نظر کاوشگران آن، مرحله انتقالی بین فازهای موشکی و جری است.<sup>۳۴</sup> هر چند که شواهد سفالی بدست آمده از کاوش در ترانسه G تپه رحمت‌آباد این موضوع را تأیید نمی‌کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. تاریخ مطلق ارائه شده برای این محوطه ۵۷۳۰ - ۶۰۲۰ قبل از میلاد است.<sup>۳۵</sup> تاریخ ارائه شده برای تل جری هم که معرف فازهای پایانی دوره نوسنگی در فارس است ۵۸۰۰ - ۶۰۵۰ قبل از میلاد

چند تکه سفال مربوط به نوع موشکی در میان لایه‌های فرهنگی دوره باکون میانه (هزاره پنجم قبل از میلاد) در ترانسه‌های مختلف به دست آمدند؛ اما در کاوش‌های صورت گرفته در ترانسه لایه‌نگاری G تقریباً ۱۵۰ سانتی‌متر لایه‌های معرف دوره نوسنگی با سفال شناسایی شد. در این لایه‌ها هیچ گونه شواهد معماری بدست نیامد و لایه‌های معرف این دوره همان‌گونه که در جدول بالا نیز آمده شامل خاک، خاکستر و خاک حرارت هستند و تنها سفال‌های شاخص این دوره و تاریخ مطلق ارائه شده از آن، مؤید این نکته است (تصویر ۱۱). با توجه به این که در ترانسه‌های لایه‌نگاری که در بخش‌های شمالی و غربی در سال ۸۴ هیچ‌گونه شواهدی از این دوره مشخص نگردید، احتمالاً رحمت‌آباد در دوره نوسنگی محوطه کوچکی بوده که در زیر بخش‌های مرکزی، جنوبی و شرقی محوطه کنونی قرار گرفته است. محوطه‌های اندکی از دوره نوسنگی با سفال معرفی شده‌اند و تنها برخی از آنها دارای تاریخ‌گذاری مطلق‌اند. تل موشکی اولین

*Eastern Archaeology*, no.12, (2003), vol. 66, 76-78.

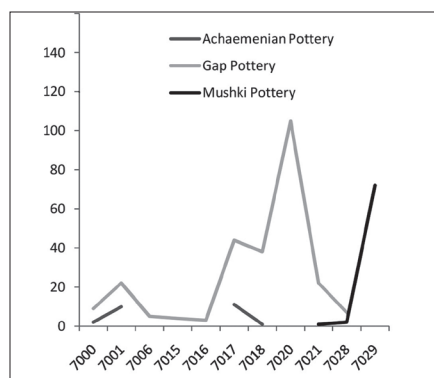
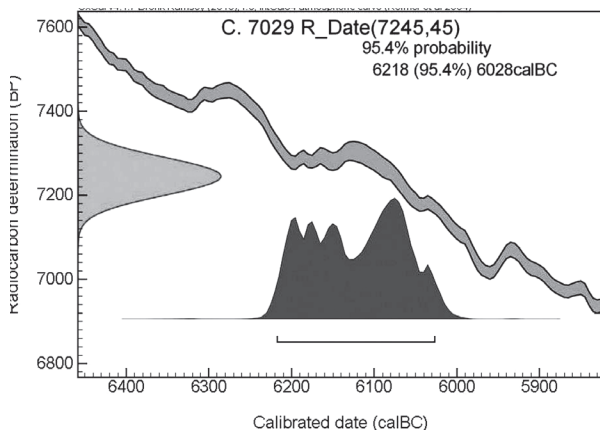
<sup>35</sup> Susan Pollock, Rainhard Bernbeck, and Kamyar Abdi, "The 2003 Excavations at Tol-e BaŠhi, Iran," 263.

<sup>36</sup> Yoshihiro Nishiaki, "A Radiocarbon Chronology for the Neolithic Settlement of Tall-i Mushki, Marv Dasht Plain, Fars," *Journal of Persian studies*, vol. 48 (2010), 8.

<sup>32</sup> Alizadeh, *The Origins of State Organizations*, 121.

<sup>33</sup> Yoshihiro Nishiaki, "The development of architecture and pottery at the Neolithic settlement of Tall-i Jari B, Marv Dasht, southwest Iran," *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* (AMIT), Band 42 (2010), 8.

<sup>34</sup> Rinhard Bernbeck, Susan Pollock, Kamyar Abdi, "Reconsidering the Neolithic at Tol-e BaŠhi, Iran," *Near*



تصویر ۱۱: تاریخ مطلق ارائه شده برای پایان فاز نوسنگی با سفال در تپه رحمت آباد

تصویر ۱۰: نمودار پراکندگی انواع گونه‌های سفالی ترانسه G

### سفال

بطور کلی تعداد ۷۵ قطعه سفال مربوط به دوره نوسنگی باسفال از کانتکست‌های متعلق به این دوره از ترانسه G بدست آمده است. این سفال‌ها همگی دست‌ساز، دارای آمیزه گیاهی، حرارت ناکافی ( بصورتی که مغز سفال کاملاً دوزده و سیاه رنگ است ) و پوششی در طیف‌های مختلف رنگ قرمز از کم‌رنگ تا پر رنگ هستند (Black on Red). در مواردی پوشش سفال‌ها نسبتاً غلیظ است به صورتی که می‌توان به راحتی بخشی از پوشش را که بصورت پوسته‌ای بر روی سفال دیده می‌شود، با ناخن برداشت. با توجه به این که متأسفانه ظرف کاملی از این دوره شناسایی نشد نمی‌توان در مورد فرم کلی سفال‌ها اظهار نظر قطعی کرد، ولی با توجه به لبه‌های ساده و چند نمونه کف تخت بدست آمده و همچنین بدنه‌های زاویه‌دار (Carination) که شاخص سفال‌های دوره نوسنگی هستند، می‌توان گفت عموماً فرم سفال‌های دوره نوسنگی رحمت آباد ساده و شامل کاسه‌هایی با لبه ساده و کف تخت است. در برخی موارد دهانه ظروف تنگ ولی در بعضی تقریباً به بیرون برگشته است. این سفال‌ها را به طور کلی می‌توان در دو دسته ساده (Simple Red) و مقوش طبقه‌بندی کرد (تصاویر ۱۲ و ۲۶). برای تزئین این سفال‌ها از نقوش سیاه رنگ هندسی بر روی بدنه تقریباً قرمز رنگ بهره برده شده است. نقوش هندسی مورد استفاده

است<sup>۳۶</sup> و تاریخ پیشنهاد شده برای لایه‌های نوسنگی تل نورآباد مسمنی که تقریباً با فاز جری هم‌زمان است ۵۹۰۰ قبل از میلاد است.<sup>۳۷</sup> محوطه‌های دیگری از قبیل تل میان‌رود<sup>۳۸</sup> و تل قصر احمد کوآر<sup>۳۹</sup> نیز دارای لایه‌های معرف دوره نوسنگی باسفال هستند که هنوز تاریخ‌گذاری مطلقی از آن منتشر نشده است. از لایه‌های نوسنگی با سفال ترانسه لایه‌نگاری G تپه رحمت آباد نیز یک نمونه تاریخ مطلق به کانتکست ۷۰۲۹ که آخرین لایه دوره نوسنگی با سفال در این ترانسه است، به دست آمده است. این تاریخ با احتمال ۹۵/۴ درصد درستی ۶۰۲۸ - ۶۲۱۸ قبل از میلاد است ( تصویر ۱۱) که کاملاً قابل مقایسه با تاریخ ارائه شده برای لایه‌های تحتانی موشکی است. تاریخ مذکور بیانگر پایان دوره نوسنگی با سفال در تپه رحمت آباد و متروک شدن آن تا دوره باکون میانه است. به نظر می‌رسد رحمت آباد پس از دوره نوسنگی به مدت تقریباً ۱۵۰۰ سال متروک و دوباره در اواسط هزاره پنجم قبل از میلاد توسط صنعتگران و سفالگران دوره باکون میانه مجدداً مسکون شده است. متأسفانه هیچ‌گونه مدارک و شواهد معماری از دوره نوسنگی در ترانسه G شناسایی نشد و آثار فرهنگی بدست آمده از این دوره شامل قطعات سفال، ابزارهای سنگی، استخوان‌های حیوانی و یافته‌های ویژه است که در زیر بدان‌ها اشاره می‌گردد:

Center for Archaeological Research, Archaeological report, no. 4, (2006).

<sup>40</sup> Pollock, Bernbeck, and Abdi, "The 2003 Excavations at Tol-e BaShi."

<sup>41</sup> Nishiaki, "A radiocarbon chronology for the Neolithic settlement," 3; Shinji Fukai, Kiyoharu Moriuehi, and Toshio Matsutani, *Marv Dasht III: Excavations at Tall-i-Mushki*, 1965 (Tokyo: Yamakawa Pub. Co., 1973).

<sup>37</sup> Loud L. Weeks, Karim Alizadeh, Lyli Niakan, Korosh Alamdari, Mohsen Zeidi, Alireza Khosrowzadeh, and B. McCall, "The Neolithic Settlement of Highland SW Iran: New evidence from the Mamasani District," *Journal of Persian studies*, vol. 44 (2006), 18.

<sup>38</sup> زارع، ابوالاحرار، و ابراهیمی، "گزارش دومین فصل کاوش تپه میان‌رود."

<sup>39</sup> Rinhard Bernbeck, Kamyer Abdi, M. Gregg, "A note on the Neolithic of Qara Agjaj Valley, Fars Province," *Iranian*





تصویر ۱۲: سفال‌های فاز نوسنگی با سفال تراشه G تپه رحمت‌آباد

تصویر ۲۶، شماره‌های: ۲۵، ۲۸، ۳۳، ۳۶، ۶۰، ۶۱). نکته جالب توجه این است که سفال‌های به دست آمده از اولین لایه‌های متعلق به دوره نوسنگی با سفال در تپه رحمت‌آباد همگی ساده و بدون نقش هستند.

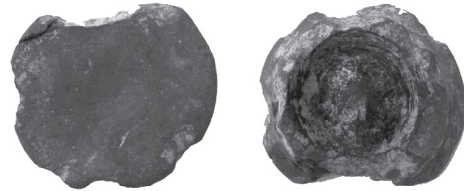
کاوشگران تل بشی با توجه به نقوش سفال‌های دوره نوسنگی به دست آمده در این محوطه، فاز بشی را به عنوان فاز مابین موشکی و جری در نظر گرفته‌اند.<sup>۴</sup> هر چند که باید توجه داشته باشیم که کاوشگر تل موشکی اشاره کرده که سفال‌های به دست آمده از گمانه TMB دارای نقوشی متفاوت از نقوش کلاسیک موشکی و احتمالاً متعلق به

قرار گرفته بر روی سفال‌های نوسنگی رحمت‌آباد شامل خطوط عمودی و افقی موازی بر روی بدنه و لبه، نقوش نقطه و خط شاخص فاز موشکی، خطوط کج و موازی، خطوط متقاطع، مربع‌های پر شده با خطوط متقاطع و نقوش نردبانی مایل و عمودی هستند (تصویر ۱۲). بخش اعظم سفال‌های شناسایی شده کاملاً قابل مقایسه با سفال‌های تل موشکی هستند ولی در میان آنها نقوشی مشابه با نقوش تل بشی (تصویر ۲۶، شماره‌های: ۴۵، ۶۳، ۶۷، ۸۳) هم دیده می‌شود. تعدادی از موتیف‌ها و نقوش اجرا شده بر روی سفال‌های رحمت‌آباد نیز اصلاً قابل مقایسه با هیچ یک از دو محوطه مذکور نیستند)

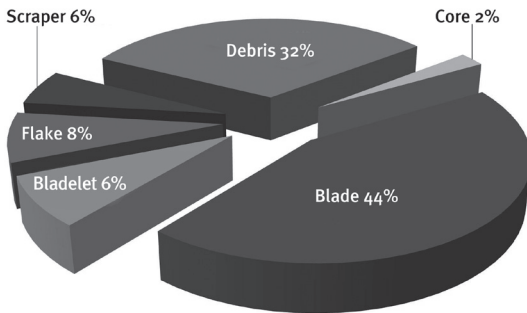
برای این فاز (تصویر ۱۱) با آغاز استقرار در تل موشکی هم‌زمان است و حدود ۲۰۰ سال از شروع استقرار در تل بشی قدیمی‌تر است. به نظر نمی‌رسد حضور یا عدم حضور نقوش خاصی در لایه‌های باستان‌شناختی بیانگر فاز فرهنگی جدیدی است و بر مبنای اطلاعات تل موشکی و جری B و همچنین تپه رحمت‌آباد، سفال‌هایی که به عنوان فاز بشی معرفی شده‌اند احتمالاً نوع خاصی از موتیف سفالی است که در فاز موشکی رواج داشته، همان‌گونه که در تپه رحمت‌آباد این نقوش و نقوش کلاسیک موشکی از کانتکستی مشابه به دست آمده‌اند.

یکی از یافته‌های به دست آمده از لایه‌های فرهنگی متعلق به دوره نوسنگی با سفال در ترانشه G، ۸ عدد شی گلی خاصی است که در لایه‌های فرهنگی دیگر محوطه‌های نوسنگی فارس از قبیل موشکی<sup>۴۴</sup> و بشی<sup>۴۵</sup> به دست آمده‌اند. این اشیاء از گل خوب ورز داده شده و حرارت دیده‌ای، عموماً به شکل استوانه‌ای که بخش میانی آن باریک‌تر از دو سر آن است، دیده می‌شوند. برای همه این اشیاء می‌توان رنگ مانسل 2.5Y 3.1 very dark gray در نظر گرفت. (تصویر ۱۳). فوکایی حفار تل موشکی از این اشیاء با عنوان زیورآلاتی برای گوش،<sup>۴۶</sup> باستان‌شناسان دیگر از آن با عنوان آویزه یا زیوری

فازهای پایانی موشکی است.<sup>۴۱</sup> و همچنین کاوشگر تل جری نیز اشاره کرده که سفال‌های لایه آغازین جری B (Level 8) بسیار قابل مقایسه با سفال‌های گمانه TMB موشکی و بیانگر تداوم سنت‌های موشکی در آغاز استقرار در جری B است<sup>۴۲</sup> و هیچ‌کدام از آنها این گونه سفالی را به عنوان فازی جدید معرفی نکرده‌اند.<sup>۴۳</sup> همان‌گونه که در بالا اشاره شد در میان مجموعه سفالی نوسنگی ترانشه G نقوش و موتیف‌های کلاسیک موشکی و جری در کنار یکدیگر پیدا شده‌اند و تاریخ مطلق ارائه شده



تصویر ۱۳: اشیاء گلی فاز نوسنگی با سفال رحمت‌آباد



تصویر ۱۴: نمودار تنوع پراکنش ابزارهای سنگی به دست آمده از دوره نوسنگی با سفال ترانشه G تپه رحمت‌آباد

Tol-e BaŠhi," 182, 184.

<sup>46</sup> Fukai, Moriuehi, and Matsutani, *Marv Dasht III*, Plate Fig. 99, Tab 49.

<sup>47</sup> Frank Hole, *Studies in the archeological history of the Deh Luran Plain: the excavation of Chagha Sefid* (Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan, 1977), 236; Pinhas. P. Delougaz., Helen Kantor, "Choga Mish," *The first five seasons of excavations 1961-197*, ed., Abbas, Alizadeh (Chicago: Oriental institute publications, 1996), 252.

<sup>42</sup> Yoshihiro Nishiaki, "The development of architecture and pottery at the Neolithic settlement," 123; Namio Egami and Sono Toshihiko, *Marv dasht II*.

<sup>43</sup> Maeda, "A study on the painted pottery from Tepe Djari B," *Bulletin of the Ancient Orient Museum* 8, (1986), 66-72.

<sup>44</sup> Fukai, Moriuehi, and Matsutani, *Marv Dasht III Plate*, XIV:2, Plate, XV:2,3,4,5, Plate, XXXVIII, XXXIX.

<sup>45</sup> Pollock, Bernbeck, and Abdi, "The 2003 Excavations at

| Context | Core | Debris | Scraper     |      | Flake | Blade let | Blade | Total |
|---------|------|--------|-------------|------|-------|-----------|-------|-------|
|         |      |        | Double side | Side |       |           |       |       |
| 7029    | 1    | 16     | 2           |      | 3     | 3         | 21    | 47    |
| 7030    |      | 12     | 1           | 2    | 4     | 4         | 18    | 41    |

جدول ۲: انواع و تعداد ابزارهای سنگی کانتکت‌های نوسنگی با سفال تراشه G تپه رحمت‌آباد

است ( تصویر ۲۷ ).

### نوسنگی بدون سفال ( فاز رحمت‌آباد )

دقیقاً در زیر لایه‌های مربوط به دوره نوسنگی با سفال بدون هیچ وقفه زمانی و فرهنگی، ۲ متر آثار و نهشته‌های فرهنگی متعلق به دوره نوسنگی بدون سفال ( فاز رحمت‌آباد ) شناسایی شد که تا خاک بکر در عمق ۸۷۰ سانتی‌متری از سطح تراشه ادامه داشت. این لایه‌ها، شامل کانتکت‌هایی از خاک، خاکستر و خاک‌حرارت دیده بودند که در میان آنها حتی یک قطعه سفال شناسایی نشد ( جدول ۱، تصاویر ۳ و ۴ ). آثار فرهنگی به دست آمده از این دوره تنها شامل تعداد زیادی انواع ابزارهای سنگی و مقدار اندکی استخوان حیوانی و نمونه‌های زغال بود. شواهد و مدارک موجود نشان‌دهنده این است که تپه رحمت‌آباد علاوه بر غار حاجی بهرامی که در تنگ بلاغی واقع شده<sup>۵۲</sup> یکی از معدود استقرارگاه‌هایی است که در منطقه مورد سکونت انسان در دوره نوسنگی بدون سفال ( PPN، فاز رحمت‌آباد ) قرار گرفته و البته موقعیت مناسب

برای لب (Labret) نام برده‌اند.<sup>۴۷</sup> برخی نیز آن را برای بازی،<sup>۴۸</sup> رنگ‌ساب،<sup>۴۹</sup> وسیله آرایشی<sup>۵۰</sup> و یا اشیاء یادمانی<sup>۵۱</sup> ذکر کرده‌اند. هنوز کاربرد خاص و مشخصی برای این اشیاء ارائه نشده ولی احتمالاً بتوان آنها را با توجه به فرم خاصی که دارند در گروه اشیاء شمارشی قرار داد.

یکی دیگر از یافته‌های بدست آمده از این دوره، ابزارهای سنگی است. از دو کانتکت ۷۰۲۹ و ۷۰۳۰ ابزارهای سنگی شناسایی شده است ( جدول ۲ ). همگی ابزارهای به دست آمده از جنس سنگ چرت در رنگ‌های مختلف سبز، قهوه‌ای، کرم، سیاه و خاکستری می‌باشند. به طور کلی این ابزارها را می‌توان در ۸ گروه مختلف طبقه‌بندی کرد که شامل: تیغه ( ۳۹ عدد )، ریز تیغه ( ۷ عدد )، تراشه ( ۷ عدد )، خراشنده یک‌سویه ( ۲ عدد )، خراشنده دوسویه ( ۳ عدد )، دور ریز ( ۲۸ عدد )، سنگ‌مادر ( ۲ عدد ) و می‌باشند ( تصویر ۱۴ ). آثار رتوش و سیقل بر روی بسیاری تیغه‌های سنگی قابل مشاهده

| Lab number                     | Provenience                | Material | Lab date bp | Calibrated date BC (2 sigma range) <sup>۱</sup> |
|--------------------------------|----------------------------|----------|-------------|---|
| KIA33174                       | Unit A Loc 53, Level A IV  | charcoal | 7945 +/-    | 7040 - 6690                                     |
| KIA33173                       | Unit A Loc 61, Level A VI  | charcoal | 8023 +/-45  | 7080 - 6770                                     |
| UZ 5331/ETH 31882 <sup>۲</sup> | Unit A Loc 62, Level A VII | charcoal | 7925 +/-75  | 7050 - 6640                                     |

تصویر ۱۵: جدول تاریخ‌گذاری مطلق گمانه پیشرو تراشه A<sup>۵۴</sup>

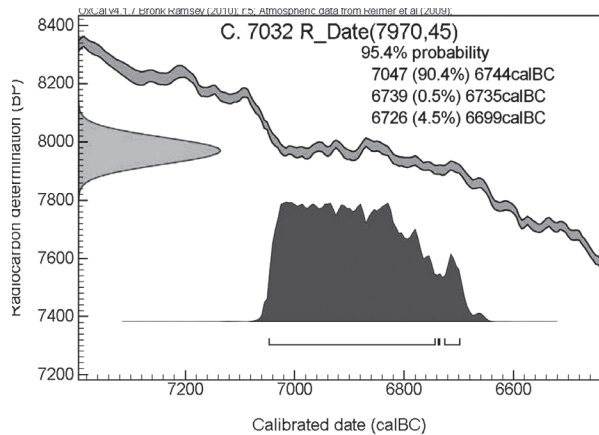
<sup>۵۱</sup> Pollock, Bernbeck, and Abdi, "The 2003 Excavations at Tol-e Bašhi," 189.

<sup>۵۲</sup> Akiro A. Tsuneki and Mohsen Ziedi, *Tang-e Bolaghi, The Iran-Japan archaeological project for the Sivand Dam Salvage Area* (Tsukuba : Iranian Center for Archaeological Research and Department of Archaeology, University of Tsukuba, 2008).

<sup>۴۸</sup> Vadim M. Masson and Viktor I Sarianidi, *Central Asia: Turkmenia before the Achaemenids* (New York: Praeger, 1972), 42

<sup>۴۹</sup> Roman Ghirshman, *Fouille de Sialk près de Kashan* (Paris: P. Geuthner, 1938) 23-24; Hole, *Studies in the archaeological history*, 234.

<sup>۵۰</sup> David Stronach, "Excavation at Ras al'Amiya," *IRAQ*, no. 2, vol. 23 (autumn 1961), 107.



تصویر ۱۶: تاریخ‌گذاری مطلق فاز نوسنگی بدون سفال ترانسه در تپه رحمت‌آباد

سفال با فاز با سفال باشد، شناسایی نشد. از کانتکست ۷۰۳۲ ترانسه G که بر اساس اطلاعات لایه‌نگاری منسجم و قابل اعتماد و همچنین با توجه به یافته‌های سفالی، مربوط به آخرین فازهای استقراری در فاز نوسنگی بدون سفال در تپه رحمت‌آباد در ترانسه G است، یک نمونه تاریخ‌گذاری مطلق انجام شده است که با احتمال ۹۰/۴ درصد درستی ۶۷۴۴ - ۷۰۴۷ قبل از میلاد (تصویر ۱۶) است که کاملاً قابل مقایسه با تاریخ‌گذاری صورت گرفته از گمانه پیشرو ترانسه A است. بر اساس اطلاعات دقیق لایه‌نگاری در ترانسه G همان‌گونه که در بالا نیز ذکر شد، تاریخ ذکر شده مربوط به اواخر فاز نوسنگی بدون سفال در تپه رحمت‌آباد است و هنوز حدود ۲ متر لایه‌های فرهنگی بدون تاریخ‌گذاری مطلق وجود دارند که

این محوطه از نظر زیست محیطی و همچنین عبور رودخانه پلوار در فاصله حدود ۵۰۰ متری شرق، وجود کوه‌ها و ارتفاعات تنگ بلاغی در بخش شمالی و همچنین زمین‌های حاصل‌خیز و پرمحصول قسمت جنوبی، از جاذبه‌هایی است که انسان دوره پیش از تاریخ را به این محوطه جذب کرده است. کانتکست‌های ۷۰۳۲ الی ۷۰۴۰ معرف این دوره‌اند. در کاوش‌هایی که در فصل اول در تپه رحمت‌آباد صورت گرفت از لایه‌های تحتانی گمانه پیشرو در ترانسه A سه تاریخ مطلق ارائه شده<sup>۵۳</sup> که نشان‌دهنده استقرار این محوطه در اواخر هزاره هشتم تا اواسط هزاره هفتم قبل از میلاد در ادوار نوسنگی بدون سفال در تپه رحمت‌آباد است (تصویر ۱۵). متأسفانه در این گمانه اطلاعات لایه‌نگاری که نشان‌دهنده توالی فرهنگی لایه‌های نوسنگی بدون

| Context | Core  |        | Scraper     |      | Debris | Flake | Blade let | Blade | Total |
|---------|-------|--------|-------------|------|--------|-------|-----------|-------|-------|
|         | Flake | Bullet | Double side | Side |        |       |           |       |       |
| 7032    | 1     | 6      | 2           | 3    | 1461   | 20    | 36        | 109   | 1638  |
| 7033    | 1     | 1      |             | 2    | 6      | 15    | 12        | 60    | 97    |
| 7037    |       |        | 1           | 1    | 7      |       |           | 6     | 15    |
| 7038    |       |        |             |      | 1      | 1     |           | 2     | 4     |
| 7039    |       | 1      |             | 1    | 13     | 5     | 10        | 16    | 46    |
| 7040    |       |        |             | 1    | 17     | 5     | 5         | 14    | 42    |

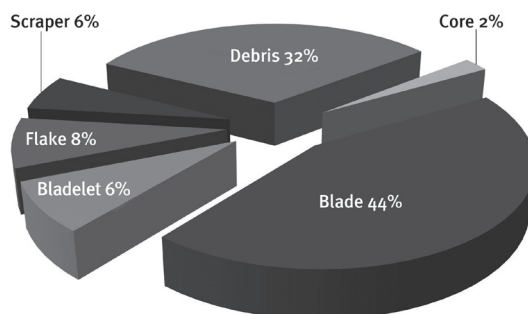
<sup>53</sup> Rinhard Bernbeck., Susan Pollock., Hassan Fazeli Nashli , "Rahmat Abad: Dating the Aceramic Neolithic in Fars Province," *Neo-Lithics*, 1:08 (2008), 38.



### نتیجه گیری

رحمت آباد از محدود محوطه‌های دارای توالی فرهنگی از دوران پیش از تاریخی تا اسلامی مطالعه شده در حوزه فرهنگی فارس است. موقعیت جغرافیایی خاص این محوطه و دسترسی به منابع مختلف زیست محیطی از قبیل آب، خاک حاصل خیز، کوهستان و جنگل و همچنین موقعیت استراتژیک آن موجب جلب گروه‌های انسانی در ادوار تاریخی مختلف به این محوطه کوچک شده است. قدیمی ترین لایه‌های استقرار این محوطه مربوط به دوره نوسنگی است. دوره نوسنگی تپه رحمت آباد را می‌توان با توجه به تاریخ گذاری مطلق و اطلاعات لایه‌نگاری به دو فاز رحمت آباد (فاز نوسنگی بدون سفال) و (فاز نوسنگی با سفال) تقسیم نمود. قدیمی ترین تاریخ کربن ۱۴ از فاز رحمت آباد ۶۷۴۴ - ۷۰۴۷ قبل از میلاد است و تاریخ ارائه شده برای پایان فاز نوسنگی با سفال ۶۰۲۸ - ۶۰۲۱۸ قبل از میلاد است (جدول ۴، تصویر ۱۷). هیچ شواهدی از معماری در فازهای نوسنگی در ترانشه G شناسایی نشد. حضور سطوح حرارت دیده و یا چاله‌های خاکستر احتمالاً نشان‌دهنده استقرار موقت و فصلی در دوران نوسنگی در تپه رحمت آباد است. همان گونه که در تل موشکی نیز که لایه‌های آغازین آن با پایان استقرار نوسنگی در رحمت آباد همزمان است، تنها معماری معدودی شناسایی شده است<sup>۵۶</sup> و این احتمالاً بیانگر این است که جوامع نوسنگی فارس در اواخر هزاره هفتم قبل از میلاد هنوز به طور کامل یکجانشین نشده بودند. البته برای تبیین کامل این امر نیاز به انجام کاوش‌های گسترده در چنین محوطه‌هایی است. ولی در فاز بعدی نوسنگی یعنی فاز جری معماری منسجم روستایی کاملاً شکل گرفته است.<sup>۵۷</sup>

در اواخر هزاره هفتم قبل از میلاد رحمت آباد متروک و دوباره در دوره باکون میانه (فاز گپ) توسط صنعت‌گران و سفال‌گران این دوره دوباره مسکون می‌شود. با توجه به شواهد باستان‌شناختی که در ترانشه G و C به دست آمده، رحمت آباد به کارگاهی جهت تولید سفال تبدیل شده بود و تمامی شواهد حاکی از فعالیت‌های گسترده سفال‌گری



تصویر ۱۷: تنوع پراکنش ابزارهای سنگی بدست آمده از دوره نوسنگی بدون سفال ترانشه G تپه رحمت آباد

احتمالاً با انجام تاریخ گذاری در لایه‌های پایین تر، بتوان ارتباط گاهنگاری رحمت آباد را با لایه‌های فرهنگی دوره فراپارینه سنگی غار حاجی بهرامی برقرار کرد. تاریخ مطلق ارائه شده برای لایه‌های فراپارینه سنگی غار حاجی بهرامی ۱۲۰۰۰ - ۱۰۰۰۰ قبل از میلاد و دوره نوسنگی بدون سفال ۱۰۰۰۰ - ۷۰۰۰ قبل از میلاد است.<sup>۵۵</sup>

از کاوش در لایه‌های متعلق به دوره نوسنگی بدون سفال در ترانشه G در دومین فصل حفاری در این محوطه با توجه به ابعاد کوچک کاوش در آن هیچ گونه سازه معماری شناسایی نشد و تنها از این لایه‌ها به مقدار بسیار کم استخوان حیوانی، دو عدد شی استخوانی، یک نمونه شی سنگی و تعدادی ابزار سنگی به دست آمده است. به طور کلی از ۶ کانتکت متعلق به دوره نوسنگی بدون سفال تعداد ۱۸۴۲ قطعه ابزار سنگی از جنس سنگ چرت در رنگ‌های مختلف به دست آمده (جدول ۳) که شامل: تیغه (۲۰۷ عدد)، ریز تیغه (۶۳ عدد)، تراشه (۴۶ عدد)، خراشنده یک‌سویه (۸ عدد)، خراشنده دوسویه (۳ عدد)، دور ریز (۱۵۰۵ عدد)، سنگ مادر فشنگی (۸ عدد) و سنگ مادر معمولی (۲ عدد) است (تصویر ۱۷). آثار رتوش و صیقل بر روی بسیاری تیغه‌های سنگی قابل مشاهده است (تصویر ۲۸). همچنین از کاوش‌ها سه عدد شی ویژه شامل یک عدد درفش استخوانی از کانتکت ۷۰۳۳، یک عدد شی سنگی از کانتکت ۷۰۳۷ و یک عدد شی استخوانی از کانتکت ۷۰۳۸ به دست آمده است.

<sup>56</sup> Nishiaki, "A Radiocarbon Chronology for the Neolithic Settlement," 6.

<sup>57</sup> Nishiaki, "The development of architecture and pottery at the Neolithic settlement," 116-118.

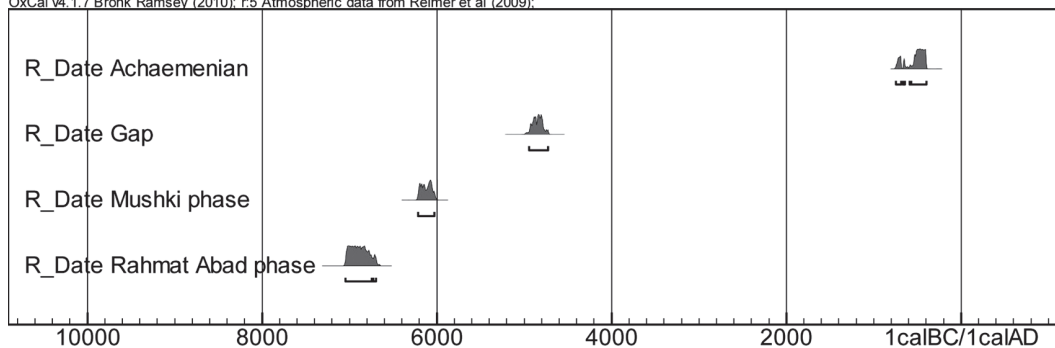
<sup>54</sup> Bernbeck., Pollock., Fazeli Nashli, "Rahmat Abad: Dating the Aceramic Neolithic," 38.

<sup>55</sup> Tsuneki and Ziedi, *Tang-e Bolaghi*, The Iran-Japan archaeological project, 158, Table 10.1.

| Lab number | Trench | Context | Period            | Date BP.   | Cal BC (2 sigma) | Material |
|------------|--------|---------|-------------------|------------|------------------|----------|
| TKa-15307  | G      | 7015    | Achaemenian       | 567- 399   | 2415+/-35        | Charcoal |
| TKa-15309  | G      | 7020    | Gap Phase         | 4945- 4763 | 5965+/-40        | Charcoal |
| TKa-15311  | G      | 7029    | Mushki Phase      | 6217- 6028 | 7245+/-45        | Charcoal |
| TKa-15313  | G      | 7032    | Rahmat Abad Phase | 7047- 6743 | 7970+/-45        | Charcoal |

جدول ۴: تاریخ‌گذاری به روش کربن ۱۴ دوره‌های مختلف فرهنگی ترانسه G تپه رحمت‌آباد

OxCal v4.1.7 Bronk Ramsey (2010); r5 Atmospheric data from Reimer et al (2009)



Calibrated date (calBC/calAD)

تصویر ۱۸: نمودار تاریخ‌گذاری کربن ۱۴ ترانسه G تپه رحمت‌آباد

### تقدیر و تشکر

کاوش‌های صورت گرفته در فصل دوم مدیون همکاری و مساعدت اعضاء تیم کاوش خانم‌ها آیلاز عبدالله‌زاده، نسترن مرادی و آقایان وحید بارانی، مرتضی خانی‌پور، حمید کرمی و فرهاد زارح است که از همگی آن‌ها قدردانی می‌شود. ضمناً از دکتر حسن فاضلی نشلی ریاست وقت پژوهشکده باستان‌شناسی، جناب آقای دکتر طالبیان ریاست محترم بنیاد پژوهشی پارسه - پاسارگاد و جناب آقای نصیری مسئول محترم مرکز پاسارگاد به دلیل همراهی‌ها و همکاری‌هایشان با تیم کاوش تشکر و قدردانی ویژه می‌گردد.

شامل کوره‌های سفال‌گری، لایه‌های ضخیم خاکستر و تعداد فراوانی قطعات سفالی است. پس از دوره باکون این محوطه تا دوره هخامنشی متروک می‌ماند. با توجه به موقعیت استراتژیک رحمت‌آباد در این دوره یعنی تسلط آن بر دهانه جنوبی تنگ بلاغی و عبور مسیر شاهی بین پاسارگاد و تخت جمشید درست از کنار تپه رحمت‌آباد، مورد توجه هخامنشیان قرار می‌گیرد. تاریخ مطلق ارائه شده از لایه‌های هخامنشی نشان‌دهنده استقرار از اوایل دوره هخامنشی بر روی تپه رحمت‌آباد است. با توجه به مدارکی که از کاوش در ترانسه G به دست آمده، در دوره هخامنشی بر روی تپه رحمت‌آباد سازه‌ای خشتی با نمایی دایره‌ای ساخته می‌شود که احتمالاً از آن به عنوان پایگاهی برای کنترل و نظارت بر مسیر شاهی استفاده می‌شده است. جدیدترین فاز استقرار رحمت‌آباد نیز مربوط به گورستانی عشایری از اواخر دوره اسلامی (قاجار) است. رحمت‌آباد با وسعت اندک خود یکی از بهترین محوطه‌های باستانی در حوزه فرهنگی فارس است که می‌توان در آن آثار مختلفی را از ادوار فرهنگی متفاوت مطالعه کرد.



تصویر ۱۹: عکس هوایی از تپه رحمت‌آباد (آرشیو پایگاه پژوهشی پارسه - پاسارگاد)



تصویر ۲۰: نمای کلی ترانشه G

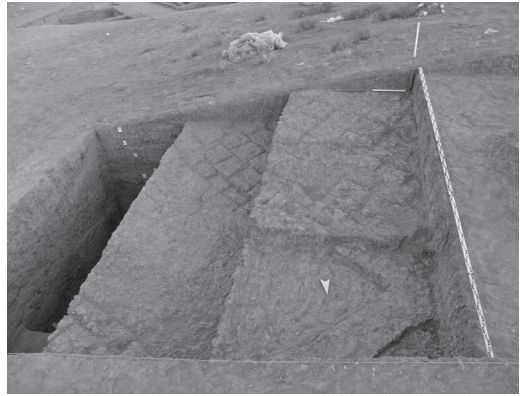
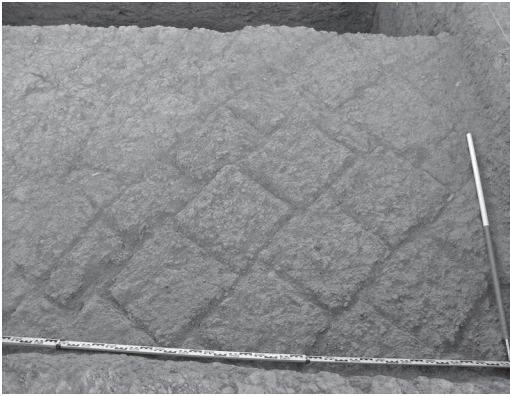


تصویر ۲۲: نمونه‌ای از تدفین اسلامی در تپه رحمت‌آباد



تصویر ۲۱: نمونه‌های از قبور اسلامی تپه رحمت‌آباد





تصویر ۲۳ : سازه خشتی هخامنشی تپه رحمت آباد



تصویر ۲۴ : نمونه‌های از سفال هخامنشی ترانشه G





تصویر ۲۵: سفال‌های فاز گپ تپه رحمت‌آباد



تصویر ۲۶: سفال‌های فاز موشکی تپه رحمت‌آباد





تصویر ۲۷: ابزارهای سنگی فاز نوسنگی با سفال تپه رحمت‌آباد



تصویر ۲۸: ابزارهای سنگی فاز نوسنگی بدون سفال تپه رحمت‌آباد

Ezzat al-Sadat Motahari and Arlireza Golshani,  
"Vasaf al-Hazrah's Tomb," *Iran Nameh*, 27:2-3  
(2012), 102-105.

# مقبره وصاف الحضرة، ادیب و مورخ دوره مغول


عزت السادات مطهری

دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی دانشگاه شیراز

سید علیرضا گلشنی

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه شیراز

و عضو دفتر مطالعات تاریخ پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز

Ezzat al-sadat Motahhari, Seyyed Ali Reza Golshani  
Golshani\_22@yahoo.com 

عزت‌السادات مطهری کارشناسی زبان و ادبیات فارسی را از دانشگاه  
زاهدان و کارشناسی ارشد ایران‌شناسی از دانشگاه شیراز دریافت کرده  
است.

علیرضا گلشنی کارشناسی ارشد تاریخ در دانشگاه شیراز و عضو دفتر  
مطالعات تاریخ پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/102-105.





ادیب شهاب‌الدین (یا: شرف‌الدین) عبدالله بن عزالدین فضل‌الله شیرازی ملقب به وصاف‌الحضرة و متخلص به شرف و مشهور به وصاف از ادبا و مورخان و شاعران معروف قرن هفتم و هشتم هجری است.<sup>۱</sup> پدرش عزالدین فضل‌الله، که از عمال دولتی ایلخانان در فارس بود، بر اثر قحطی در سال ۶۹۸ هجری درگذشت. پسر عزالدین فضل‌الله یعنی شهاب‌الدین یا شرف‌الدین در حدود سال ۶۶۳ هجری در شیراز ولادت یافت و تحصیلات خود را در دارالعلم شیراز به پایان برد و سپس مانند پدر در شمار عمال دیوانی دولت ایلخانان در فارس درآمد و از خواص خواجه صدرالدین احمد خالذرنجانی نایب امیر طغاجار حاکم فارس گردید و این مرد بزرگ سرانجام وزارت گیختوخان را برعهده داشته است. وصاف در کتابش تاریخ وصاف بسیار او را مدح گفته و علاوه بر این با خاندان رشیدالدین فضل‌الله وزیر نیز مأنوس و مورد لطف و احسان خواجه بزرگ رشیدالدین بوده است.<sup>۲</sup>

وصاف کتاب خود را در تاریخ ۶۹۹ ه.ق. در حدود سن سی و شش سالگی، به منظور ادامه کتاب تاریخ جهانگشای جوینی و تحریر اضافاتی بر آن با عنوان معروفش تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار آغاز نمود. این کتاب به بررسی وقایع سیاسی - اجتماعی سالهای ۶۵۶ تا ۷۲۸ ه.ق. یعنی اواسط سلطنت آخرین پادشاه ایلخانان مغول؛ ابوسعید بهادرخان پرداخته است؛<sup>۳</sup> و صاف در دیباچه کتاب بدین نکته اشاره نموده، از دیگر سو وی قصد نگارش اثری تاریخی با ویژگی‌های ادبی در زمان خود را داشت، که البته در سنگلاخ تصنع درافتاد و نتوانست از عهده تقلید از انشاء استادانه جوینی برآید؛<sup>۴</sup> به ویژه که وصاف اذعان دارد که توجهش بالانحصار معطوف به سبک نگارش بوده و رویدادهای تاریخی را فقط به منزله مبنایی برای کتاب تلقی کرده است. وصاف، بر اثر مبالغه بیش از حد در استعمال لغات عربی و تصنع فوق‌العاده و استعارت و تشبیهات ملال‌آور، در زمره کسانی

<sup>۱</sup> ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران از اوایل قرن هفتم تا قرن هشتم هجری (چاپ ۶؛ تهران: نشر فردوس، ۱۳۶۶)، جلد ۳، ۱۲۵۹.

<sup>۲</sup> عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری (چاپ ۴؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ۴۸۷.

<sup>۳</sup> مستوفی قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر بن احمد بن نصر، تاریخ گزیده، با مقابله با چندین نسخه به ضمیمه فهارس و حواشی؛ به اهتمام عبدالحسین نوایی (چاپ ۱؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۹)، ۴-۳.

<sup>۴</sup> صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۳، ۱۲۶۰.



تصویر ۲ نمای قبر و صاف به طرف تکیه چهل تنان



تصویر ۱ نمای قبر و صاف به طرف حافظیه

به گفته مهراز در کتاب بزرگان شیراز، نگارش یافته در سال ۱۳۴۸: «تا چند سال پیش قطعه کوچکی از سنگ قبرش [قبر و صاف] تجدید شده و اطراف آن نیز حصاری کشیده‌اند، تا از دستبرد زمین‌خواران محفوظ بماند.»<sup>۹</sup>

اما در کتاب بزرگان نامی پارس اثر دکتر محمد تقی میر به سال ۱۳۳۸ آمده، این سنگ قبر، در دیوار ساختمان مسکونی که بر سر خاکش احداث شده،<sup>۱۰</sup> کار گذاشته شده است. اما با آغاز اجرای طرح مجموعه باغ موزه مشاهیر، در سال ۱۳۸۸ کلیه منازل داخل طرح خریداری و تخریب گردید. در بررسی نهایی انجام شده توسط محققین این نوشتار، در زمستان ۱۳۹۰ متأسفانه از سنگ مزار و دیوار محدوده مقبره اثری نبود و تنها دو سنگ قبر مربوط به دو دوره متفاوت تاریخی مغول و اواخر قاجار یا پهلوی باقی مانده بود که کتیبه دوره مغول در ابعاد ۴۲ در ۲۷ سانتیمتر به علت آسیب بسیار، قابل خواندن نبود و در کتیبه دوره قاجار یا پهلوی نیز در ابعاد ۳۷ در ۲۷ سانتیمتر به آرامگاه مورخ شهیر مرحوم و صاف<sup>۱۱</sup> اکتفا شده بود. همچنین در قسمت پایین این دو سنگ مزار، سنگ دیگری در ابعاد ۵۷ در ۲۷ سانتیمتر قرار دارد، که هیچ کتیبه‌ای در آن موجود نیست.

در پژوهش حاضر که با همکاری دو تن از دانشجویان ایران‌شناسی و تاریخ دانشگاه شیراز صورت گرفت، بار دیگر مزار این مورخ بزرگ و شهیر کشف و مورد بررسی و تحلیل تاریخی واقع شد. امید است که در مجموعه باغ موزه مشاهیر، نامی از مورخ و ادیب شهیر شیرازی عهد مغول، شرف‌الدین عبدالله بن عزالدین فضل‌الله شیرازی ملقب به «وصاف‌الحضره» برده شود.

است که بزرگ‌ترین لطمه را به نثر فارسی وارد آورده‌اند و به‌طور مداوم آن را در این جهت منفی متأثر داشته است.<sup>۵</sup>

به تعبیر ذبیح‌الله صفا: «وصاف را باید در انشاء مصنوع مزین فارسی خاتم استادان قدیم دانست و او فی‌الحقیقه درین شیوه به غایت قصوای آن رسید چنان‌که تجاوز از آن حد دیگر برای فارسی‌زبانان ممکن نبود و او گویا چنین قصدی را هم در کار خود داشت. اگر سعادی در سهولت و روانی و ایجاز کلام در گلستان و دیگر منشآتش به مرتبه‌ای رسید که تجاوز از آن امکان ندارد، همشهری او در طرف دیگر قضیه به حدی انجامید که پای از آن فراتر نتواند نهاد. توانایی و صاف در کار خود، و پیشرفت تا آخرین مدارج تصنع در نثر موجب آن گردید که تجزیه الامصار در قرن‌های متاخر همواره به عنوان نمونه‌ی اعلای نثر مصنوع در تعلیم ادب و انشاء فارسی به کار می‌رفت. و صاف الحضرة علاوه بر مقام بلند خود در نثر متکلف مصنوع در شعر عربی و فارسی نیز دست داشته و بسیاری از ابیات و قطعات و قصاید خود را در کتاب خویش ذکر کرده است و پیداست که شعر او نیز به روش شاعران متصنع نزدیک‌تر بود. وی در شعر «شرف» تخلص می‌نمود.»<sup>۶</sup>

فارسنامه، تاریخ وفات این مورخ و ادیب شهیر، را در حدود ۷۳۰ و اندی و در شیراز دانسته و مقبره او را در گورستان مصلی و در محلی بین حافظیه و تکیه چهل تنان دانسته است.<sup>۷</sup> اما علی‌سامی در کتاب شیراز شهر جاویدان تاریخ وفاتش را سال ۷۳۲ هجری دانسته و مقبره‌اش را در اراضی شمالی خارج آرامگاه حافظ می‌داند.<sup>۸</sup>

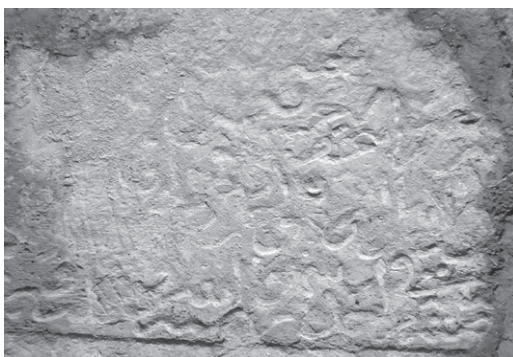
<sup>۵</sup> علی‌سامی، شیراز شهر جاویدان (چاپ ۱؛ شیراز: لوکس (نوید شیراز)، ۱۳۳۳)، ۲۸۰.  
<sup>۹</sup> رحمت‌الله مهراز، بزرگان شیراز تحقیقی درباره زاهدان، عرفا، دانشمندان، مولفین، شعرا، پادشاهان، وزراء، اماکن مقدسه و زیارتگاه‌های شیراز (چاپ ۱؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸)، ۲۴۳.  
<sup>۱۰</sup> محمد تقی میر، بزرگان نامی پارس (چاپ ۲، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۳۸)، جلد ۱، ۳۴۱.

<sup>۵</sup> یان ریپکا، با همکاری اوتاکار کلیما و دیگران، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ویراستاری کال یان، ترجمه عیسی شهابی (چاپ ۲؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱)، ۴۴۱.  
<sup>۶</sup> صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۳، ۲۳-۱۲۶۱.  
<sup>۷</sup> حسن بن حسن حسینی فسائی، فارسنامه ناصری، تصحیح و تحشیه از منصور رستگار فسائی (چاپ ۱؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷)، جلد ۲، ۱۱۴۵.





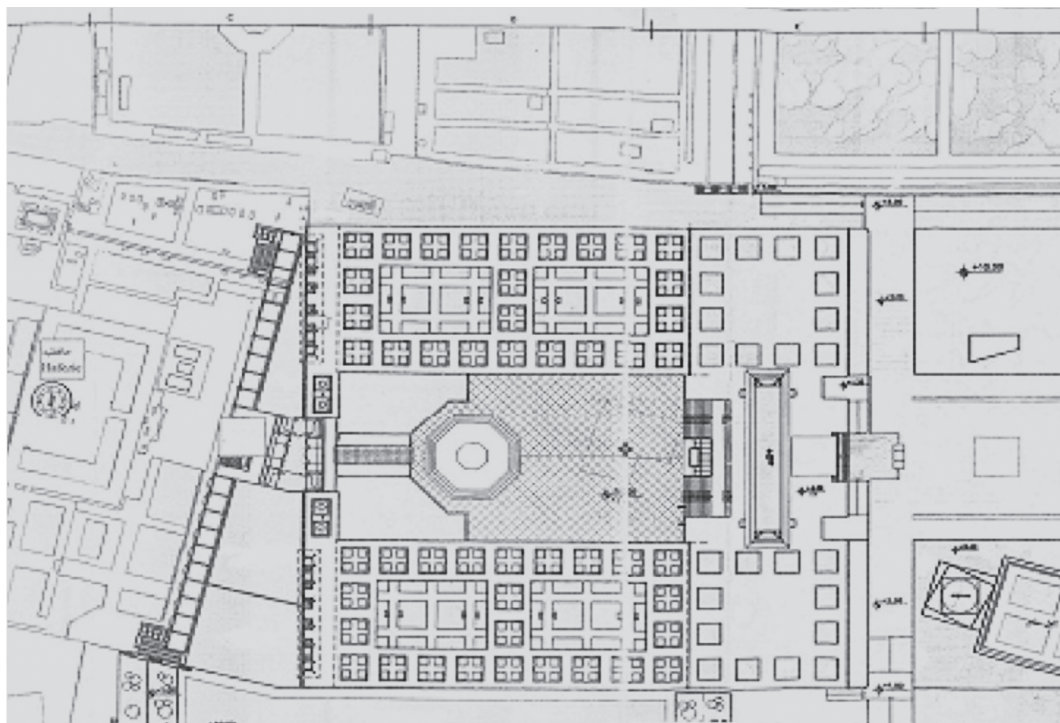
تصویر شماره ۵ مزار یک تکه وصاف



تصویر ۳ سنگ قبر وصاف در دوره مغول



تصویر ۴ سنگ قبر در اواخر قاجار



پلان طرح باغ موزه مشاهیر و مکان تقریبی مزار وصافالحضرة  
چهلننان در چپ (شمال) و حافظیه در راست (جنوب)







Saeed Paivandi, Farhad Khosrowkhavar, and Mohsen Mottaghi, "Introduction: Intellectuals and Democracy in Iran," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 106-120.


# روشنفکران و دمکراسی در ایران، واکنش به انقلاب ۱۳۵۷

روشنفکران و دمکراسی

فرهاد خسرو خاور، سعید پیوندی، محسن متقی

Farhad Khosrokhavar  
fcavard@gmail.com 

Saeed Paivandi  
saeedpaivandi@yahoo.com 

Mohsen Mottaghi  
mohsenmottaghi@gmail.com 

این شماره ایران‌نامه به موضوع روشنفکران و دموکراسی در ایران پس از ۱۳۵۷ اختصاص دارد. در سی سال گذشته درباره روشنفکران ایران کارهای پژوهشی و مقالات تحلیلی پرشماری به زبان‌های گوناگون چاپ شده است. از میان پژوهش‌های منتشر شده به زبان فارسی می‌توان از جمله به علی قیصری (روشنفکران ایران در قرن بیستم)، مازیار بهروز (شورشیان آرمانخواه)، مهرزاد بروجردی (روشنفکران ایران و غرب؛ سرنوشت نافرجام بومی‌گرایی)، علی آشتیانی (جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر)، بابک احمدی (کار روشنفکری)، سروش دباغ (ترنم موزون حزن، تاملاتی در روشنفکری)، علی میرسپاسی (روشنفکران ایران)، نگین نبوی (روشنفکران و دولت در ایران) اشاره کرد. شماری از نشریات فارسی زبان در داخل و خارج کشور هم به این موضوع پرداخته‌اند که از میان آنها از جمله می‌توان به کنکاش (شماره ۲-۳)، گفتگو (شماره ۳۰ و ۳۱)، آرش (شماره ۱۳۰) و یا مهرنامه (شماره ۹)، نقطه (شماره ۲) با نوشته‌هایی از خود روشنفکران و یا پژوهشگران دانشگاهی و غیر دانشگاهی اشاره کرد. کتاب‌ها و مقالات فراوانی نیز به زبان‌های فرنگی در نشریات معتبر دانشگاهی دنیا درباره روشنفکری ایران انتشار یافته است.<sup>۱</sup> بخش بزرگی از این ادبیات غنی و پرشمار به روشنفکری ایران و یا چهره‌های مهم آن پیش از سال ۱۳۵۷ اختصاص دارد.

<sup>۱</sup> اما نمونه‌ای از این تلاش‌های نظری را در کتاب‌شناسی این شماره در اختیار خواننده علاقمند به پژوهش در باره چنین موضوعی قرار می‌دهیم

شماره کنونی ایران نامه تکرار و بازگویی این پژوهش‌ها و نوشته‌ها نیست. هدف مقالات ارائه شده پرداختن به یکی از موضوعات مهم مربوط به روشنفکران ایرانی یعنی رابطه با دموکراسی در دو دهه اخیر و در واکنش با انقلاب سال ۱۳۵۷ است. انگیزه اصلی در انتخاب و پرداختن به این موضوع تغییرات مهمی است که در دو دهه اخیر در گفتمان‌های روشنفکری ایران و رابطه آن با جنبش‌های اجتماعی شکل گرفته است. در حقیقت اگر پروژه دموکراسی در جامعه ایران امروز به گونه‌ای روزافزون مورد استقبال افکار عمومی و جامعه مدنی قرار می‌گیرد از جمله بخاطر تغییری است که فضای روشنفکری در رابطه با دموکراسی و به حاشیه رانده شدن گفتمان‌های انقلابی تمامیت‌گرا بوجود آمده است. تغییر فضای روشنفکری ایران بویژه در رابطه با دموکراسی اما پرسش‌های فراوانی هم پیرامون چند و چون این درک و نگاه جدید پیش می‌کشد. این تغییرات در کدام بخش روشنفکری ایران بوجود آمده است؟ چهره‌های مهم روشنفکری ایران کدامند؟ آیا تغییرات دموکراتیک در همه خانواده‌های روشنفکری دیده می‌شود؟ چه عواملی سبب تغییر فضای روشنفکری ایران شده‌اند؟ این‌ها و پرسش‌های دیگر در این شماره ایران نامه مورد بحث قرار خواهند گرفت. اما پیش از پرداختن به موضوع مقالات لازم است تا روشن کنیم که تعریف روشنفکر از دید ما چیست؟ و ویژگی‌ها این گروه اجتماعی کدامند و این واژه چگونه به جامعه ما راه یافت. برای درک بهتر این واژه و تحول آن در روند تاریخی و خوانش‌های گوناگونی که از آن به میان کشیده می‌شود باید نخست نکاتی عمومی پیرامون واژه روشنفکر و خاستگاه این مفهوم و تبارشناسی آن گفته شود و باید نخست به نکاتی عمومی پیرامون واژه روشنفکر و خاستگاه این مفهوم و تبارشناسی آن پرداخت ... سپس اشاره‌ای به انتقال این مفهوم در فضای ایران شود.

### روشنفکری و تعریف آن در غرب

واژه روشنفکری در تاریخ اروپا کم و بیش تازه است و به سال‌های پایانی قرن نوزدهم باز می‌گردد ولی شک نیست که اندیشیدن و اندیشه انتقادی، تفکر و تأمل در باره اجتماع، تاریخ، طبیعت و سرنوشت انسان از قرن نوزدهم آغاز نشده و در جستجوی ریشه‌های آن را می‌توان تا دوران فلسفه یونان هم پیش رفت.

هر چند واژه روشنفکر در زبان فرانسوی برای اولین بار در سال ۱۸۸۰ در ادبیات سیاسی به کار رفت اما آنچه که در سال‌های پایانی قران نوزدهم در فرانسه و با نوشته معروف زولا آغاز شد تعریف تازه‌ای از کارکرد اهل

قلم و فکر بود که نام روشنفکری به خود گرفت. در پانزدهم اکتبر سال ۱۸۹۴ در پافوس به جرم خیانت به ارتش فرانسه و جاسوسی بازداشت و محکوم به تبعید شد. محاکمه وی به مسئله‌ای سیاسی تبدیل شد و در چنین وضعیتی امیل زولا نویسنده فرانسوی در ژانویه ۱۸۹۸ نامه‌ای سرگشاده زیر عنوان "من متهم می‌کنم" به رئیس جمهور وقت نوشت و این نامه را کلمانسو در صفحه اول نشریه خود منتشر کرد. این متن به عنوان نخستین سند روشنفکری در تاریخ غرب شناخته شده است. با این حرکت زولا تعریفی تازه از کسانی که به امر اجتماعی می‌اندیشند به دست داد که مهمترین شاخصه آن دخالت در امر سیاسی و نقد باورهای همگانی و دفاع از آزادی‌های سیاسی، عقیدتی و دینی بود. مفهوم تعهد روشنفکری که سپس در ادبیات غرب جایگاه مهمی به خود گرفت از همین مقاله کوتاه زولا آغاز شد.<sup>۱</sup>

بحث و برخورد پیرامون خاستگاه و پایگاه روشنفکران در جهان، تاریخی بیش از یک قرن دارد. اگر روشنفکران را به تعبیر مانهایم<sup>۲</sup> قشر شناوری قلمداد کنیم که به طبقه خاصی تعلق نداشته و قادرند که دانش، آگاهی و توانایی خود را در خدمت این یا آن طبقه قرار دهند به راحتی می‌توان گفت که در میان قشر روشنفکران ما با گرایش‌های گوناگون روبرو هستیم.

در تجربه فرانسه برای مثال ما شاهد همزیستی دو گرایش چپ و راست و رویارویی آنان از دوران انقلاب فرانسه هستیم. از آن زمان رقابت و برخورد‌های میان این دو خانواده ناهمگون نقش مهمی در شکل‌گیری گروه‌های روشنفکری نه تنها در فرانسه بلکه در تاریخ اروپا داشته است. به همین جهت فهم بهتر کشمکش‌های نظری قرن بیست بدون شناخت سنت مارکسیستی و مدافعان آن ناممکن است. مارکس نوشته بود که کار فلاسفه تاکنون تفسیر جهان بوده است و از این پس باید به تغییر جهان پرداخت و بازیگر اصلی این تغییر را هم طبقه کارگر دانست. اما از یاد نبریم که بسیاری از درس‌خواندگان و تحصیل‌گرددگان که از طبقات متوسط برخاسته بودند با پیوستن

<sup>۱</sup> برای پاسخ چند روشنفکر فرانسوی در باره تعهد و دخالت در سیاست نگاه کنید Magazine littéraire, le rôle des intellectuels, de l'affaire

Dreyfus à nos jours, N° 248 décembre 1978, P 48-55

<sup>۲</sup> Mannheim K. (1955). *Idéologie et utopie*. Paris : Marcel Rivière

<sup>۳</sup> ک کارکس تزهایی درباره فویر باخ ...

<http://www.marxists.org/farsi/archive/marx/works/1845/tezhaye-feuerbach.pdf>

این متن کوتاه بروی اینترنت موجود است با آدرس زیر در نشر کارگری سوسیالیستی

به مارکسیسم و تفسیر آن کوشیدند تا راهی برای رهایی طبقه کارگر پیدا کنند و این کوشش‌ها را با رجوع به این سخن مارکس که "اسلحه نقد نمی‌تواند جایگزین انتقاد مسلحانه شود اما نظریه زمانی که توده را فرا گیرد خود به اسلحه‌ای تبدیل خواهد شد" به اشاعه افکار و نظریات مارکس پرداختند. این سنت فکری کوشید تعریف خود را از کارکردهای و وظایف روشنفکران در جوامع مدرن سرمایه‌داری به دست دهد. مارکس بر این باور بود که بورژوازی باعث بی‌اعتباری هر نوع گروه شغلی شده است و پزشک، دیندار، شاعر و دانشمند را تبدیل به کارگران مزد بگیر کرده است. او اگر چه با فلسفه هگل و تاملات او در زمینه آگاهی و جامعه در افتاد اما از آنجا که خود روشنفکر بود در نتیجه در این زمینه تاملاتی کرده است. جوهر اندیشه مارکس وابسته بودن اندیشه آدمی به شرایط اقتصادی و نقش او در روند سازوکار اقتصادی است. تزه‌ای او در باره فویرباخ آشکار کننده این جنبه مهم از تفکر اوست که زندگی واقعی را تعیین کننده آگاهی آدمی دانسته و به فیلسوفان هشدار می‌دهد که به تبیین جهان بسنده نکنند و به تغییر آن روی آورند. اما در همان حال او هشدار می‌دهد که جهل و ناآگاهی هیچ خدمتی به آدمیت نکرده است<sup>۴</sup> (تزهایی در باره فویرباخ، ترجمه باقر پرهام).

باری مارکس زندگی‌اش را وقف تبیین جهان و شناخت قوانین حاکم بر روابط اقتصادی کرد و در پس هر امر نمادین پای انگیزه‌های اقتصادی را دید. اگر مارکس نوشته‌ای مستقل در باره روشنفکران نداشت، لنین که در جامعه روسیه سربرآورد به زودی دریافت که برداشت و تبیین جبرگرایانه از اندیشه مارکس راه‌گشای عمل سیاسی و میل تغییر نخواهد بود و کوشید تا نقش تازه‌ای به روشنفکران در جوامع مدرن بدهد. او با تحلیل جامعه از منظر تضاد دو طبقه بوژوا و پرولتاریا کوشید تا روشنفکران را به دو گروه مدافعان و مخالفان طبقه کارگر تقلیل دهد. به نظر لنین طبقه کارگر به خودی خود قادر به کسب آگاهی جهت تغییر بنیادی در روابط حاکم نخواهد بود و ضروری است کسانی که شناخت دقیق از چنین رابطه دارند، آگاهی را از بیرون

به درون طبقه کارگر وارد کنند. این صورت ساده شده و جوهر اندیشه لنین را می‌توان در کتاب‌های او و بویژه "چه باید کرد" او یافت. لنین با چنین تحلیل اراده‌گرایانه برنقش روشنفکران در انتقال آگاهی از بیرون به درون طبقه کارگر با گرایش‌های جبرگرایانه کائوتسکی از یک سو و نظریه خودانگیختگی رزا لوکزامبورگ در افتاد.

اگر در غرب واژه انتلکتوئل برای کار فکری استفاده می‌شد کلمه روسی انتلیجنسیا را لنین، پلخانف و تروتسکی برای تعیین جایگاه روشنفکران در وضعیت خاص روسیه استفاده کردند. به قول مورن "انتلیجنسیا بیان مجموعه افرادی با فرهنگ است که یک طرف در برابر توده‌های بی‌فرهنگ و از طرف دیگر در برابر دولت خشن (بربر) قرار دارند. در حالیکه انتلکتوئل بر عکس در جامعه‌ای بوجود می‌آید که این گونه تقابل در آن کمتر است و فرهنگ در یک فضای وسیع‌تر اجتماعی اشاعه یافته است"<sup>۵</sup>

در میان مارکسیست‌ها می‌توان همچنین از گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) روشنفکر، روزنامه‌نگار و از رهبران حزب کمونیست ایتالیا نام برد که کوشید تا تعریف تازه‌ای از وظایف، نقش و کارکرد روشنفکران در جامعه مدرن به دست دهد. او با حرکت از دیدگاه‌های رایج مارکسیستی وجود روشنفکران در مقام یک طبقه و قشر اجتماعی مستقل را نپذیرفت. او روشنفکران را نه بر اساس عقاید و کارهای فکری آنان بلکه با در نظر گرفتن موضع و وضعیت آنان در جامعه تعریف کرد. گرامشی برای فهم بهتر گروه روشنفکران دو قشر از روشنفکران را از هم تفکیک کرد. نخست روشنفکران ارگانیک و دوم روشنفکران سنتی.

روشنفکران ارگانیک وابسته به اقشار خاصی هستند و از درون گروه اجتماعی که آنها را نمایندگی می‌کند بوجود آمده‌اند. کارکرد اصلی این گروه از روشنفکران دفاع از منافع قشر حاکم است و وابستگی این گروه از روشنفکران به طبقه خاص کارکرد این گروه را به عنوان مدافعان این طبقه ساده‌تر می‌کند.

دوم روشنفکران سنتی که در برگزیده معلمان، مدیران اداری و دیگر کسانی است که سروکار با کتاب و نوشته دارند و نقش خاصی در دفاع از این و یا آن طبقه بازی نمی‌کنند.<sup>۶</sup>

با بازخوانی تاریخ صد سال گذشته شاید بتوان گفت سه متن نقش مهمی در بازاندیشی در باره وظیفه روشنفکران در اجتماع داشته است:<sup>۷</sup>

<sup>۵</sup>E, Morin, «La crise des intellectuels», Revue Argument, n° 20, (1960), p. 35

<sup>۶</sup>Gramsci A. (1959). *Œuvres choisies*. Préface de Georges Cogniot ; traduction et notes de Gilbert Moget et Armand Monjo; Paris: Éditions Sociales;

<sup>۷</sup>برای معرفی این سه متن از مجله زیر استفاده شده است Magazine littéraire, le rôle des intellectuels, de l'affaire Dreyfus à nos jours, N° 248 décembre 1978, PP 23-25



**ژولین بندا خیانت اهل فرقه و یا خیانت روشنفکران:**  
 این کتاب که در سال ۷۲۹۱ انتشار یافت هم به نقد روشنفکران راست‌گرا مانند موریس بارز می‌پردازد و هم روشنفکران چپ‌گرای از نوع دریفوس را از تیغ نقد در امان نمی‌گذارد. از دید او روشنفکران دسته کوچکی از فیلسوف-شاهان با استعداد و اخلاقا فرهیخته هستند که وجدان بشریت را تشکیل می‌دهند. از دید بندا ارزش‌های روشنفکری که اصول اساسی آن عدالت، حقیقت و عقل می‌باشند دارای سه شاخصه می‌باشند: نخست، این ارزش‌ها جنبه همگانی و جهانروا داشته و موقعیت‌های تاریخی و جغرافیایی نباید بهانه‌ای برای زیر پا گذاشتن این ارزش‌ها باشد. دوم، این ارزش‌ها از تعلقات فردی عاری هستند. به این معنی که این ارزش‌ها را نمی‌توان محدود به فرد دانست. سوم اینکه این ارزش‌ها عقلانی می‌باشند به این معنی که باید در فضای عمومی مورد قبول و یا نقد واقع شوند. به نظر بندا روشنفکران به جای دفاع از این ارزش‌ها به منافع حقیر شخصی خود می‌اندیشند و به همین دلیل دفاع از این ارزش‌ها را کنار گذاشته‌اند. با این که بیش از ۸۰ سال از تاریخ انتشار این اثر می‌گذرد با این وجود نوشته بندا هنوز اهمیت خود را از دست نداده و در مقام نخستین اثر مهم قرن بیست در باره روشنفکری به حساب می‌آید.

**سارتر و ادبیات متعهد:** ژان پل سارتر در مقدمه اولین شماره مجله عصر جدید به اهمیت دخالت روشنفکران در مسائل سیاسی اشاره می‌کند و این دیدگاه را در نوشته‌های بعدی خود مخصوصاً "ادبیات چیست؟" و "دفاعیه‌ای برای روشنفکران" ادامه می‌دهد. او نیز همچون برخی از هم‌تایان خود صحنه مبارزه را به کشمکش راست و چپ تقلیل می‌دهد و بر این باور است که وسوسه غیر مسئولیتی‌دامنگیر روشنفکران بورژواست. او جدا از فعالیت فلسفی و ادبی، وارد ماجراهای مشاجره‌انگیز آن دوران شد و در برابر برخی از حوادث زمانه خود به دفاع از سوسیالیسم پرداخت و اهمیت و مقام علمی خود را در خدمت دفاع از ارزش‌های منسوب به چپ قرار داد. او در این راه حتی به دفاع از نظام حاکم بر اتحاد شوروی می‌پردازد. سارتر اگر چه از نظریه پردازان حزب کمونیست به حساب نمی‌آید ولی دفاع از نظام سوسیالیستی اروپای شرقی و یا چین و حرکت‌های سرگوبگرانه آن نظام او را همراه با کسانی چون مرلوپوتتی در صف مدافعان کمونیسم قرار داده است.

**ریمون آرون و طرح به خواب رفتن روشنفکران:**  
 آرون و سارتر هر دو هم عصر و در میان یک نسل زندگی کردند اما نظریات و تحلیل این دو از شرایط جهان و برخورد آنان به تجربه اتحاد شوروی هر

کدام را در دو اردوگاه مختلف قرار داد. بحث‌ها و کشمکش‌های نظری روشنفکران در زمانه‌ای جاری بود که گرایش‌های چپ از نفوذ فراوانی در صحنه روشنفکری فرانسه برخوردار بودند. جدا از حزب کمونیست فرانسه که بسیاری از روشنفکران را در خود جذب کرده بود شماری از آنها هم به جهان بینی مارکسیستی نزدیک بودند و نگاهی مثبت به تجربه کشورهای سوسیالیستی داشتند.

در چنین فضایی ریمون آرون به مقابله با اندیشه حاکم بر جریان روشنفکری در فرانسه پرداخت و با تکیه بر سنت فکری که توکویل آغاز کرده بود به بازخوانی اندیشه دموکراسی و نقد توتالیتراریسم نشست. به باور او نقطه تمایز میان روشنفکران نه در پذیرش مارکسیسم و یا ارزش‌های مارکسیستی و نفی آن بلکه اختلاف سیاسی میان کسانی است که وجود اردوگاه‌های کار اجباری در شوروی را می‌پذیرند و کسانی که به نفی آن به هزار و یک دلیل مشغولند.<sup>۸</sup>

ریمون آرون جدا از کتاب‌های آموزشی در حوزه جامعه‌شناسی و فلسفه مطالب فراوانی نیز در افشای روح حاکم بر جریان روشنفکری در فرانسه نوشت و اندیشه و پندارهای روشنفکران فرانسه را به نقد کشید. اما در ارتباط با مسئله روشنفکران آرون کتاب مشهور خود را که در سالهای ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۴ به رشته تحریر در آورده بود زیر عنوان "افیون روشنفکران" منتشر کرد و جامعه روشنفکری زمان خود را به چالش طلبید. از نگاه آرون روشنفکران عصر او شیفته سه اسطوره‌ای هستند که آنان را نشئه خود کرده است. این سه اسطوره "چپ"، "انقلاب"، "پرولتاریا" می‌باشند.<sup>۹</sup> این نقد بی‌امان بر اندیشه حاکم بر زمانه خود کسانی چون سارتر و مرلوپوتتی را نشانه می‌گرفت که هر نوع انتقاد از نظام شوروی را فرو غلطیدن در دامان بورژوازی قلمداد می‌کردند. سارتر نقد بی‌امان آرون بر نظام سوسیالیستی اروپای شرقی را برنتابید چرا که از دید سارتر تنها کسانی می‌توانند به نقد نظام حاکم بر شوروی آروز به پردازند که در جنبش سوسیالیستی و کمونیستی شرکت کنند. او ضد کمونیستها را تشبیه به سگانی کرد که کسی به عو آنها گوش نمی‌دهد.

<sup>۸</sup> R. Aron, «Le rôle des intellectuels, de l'affaire Dreyfus à nos jours», Magazine littéraire, n° 248 (1978), P 25

<sup>۹</sup> Aron R (1955). *L'opium des intellectuels*. Paris: Gallimard

<sup>۱۰</sup> Bourricaud F. (1980). *Bricolage idéologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*. Paris: PUF.

<sup>۱۱</sup> Sartre J.-P. *Plaidoyer pour les intellectuels*. (Paris, Gallimard, 1972), p 12

ریمون آرون به نقد باورهای روشنفکران چپ دوران خود پرداخت و استبداد نهان در اندیشه روشنفکران چپ دوران خود را بر ملا کرد. اما اندیشه‌ها و افکار آرون در زمانه خود پژواک چندانی نداشت چرا که افکار و اندیشه‌های مارکس و جذابیت نظام سوسیالیستی بسیاری از روشنفکران را شیفته خود کرده بودند. در آن دوران در جدال و کشمکش نظری میان سارتر و آرون شمار بسیاری از روشنفکران جانب سارتر را گرفتند با این توجیه که "خطا کردن با سارتر بهتر از حق داشتن با آرون" است.

### تعریف روشنفکری

ژان بشلر که پژوهش‌های فراوانی پیرامون ایدئولوژی و روشنفکران انجام داده بر این باور است که<sup>۱۲</sup> هر تعریفی از مفهوم روشنفکر قرار دادی است با این وجود از دادن تعریف گریزی نیست. از نظر او نکته در این تعاریف روشن کردن مفاهیمی است که از آنها در تعریف استفاده میشود. روشنفکر را وجدان آگاه و بیدار جامعه، نقاد ارزش‌های آن، رهبر و پیشوای فکری آن دانسته‌اند. ژان پل سارتر در تعریف روشنفکر گفته است "روشنفکر کسی است که در آنچه به او مربوط نیست دخالت می‌کند. او مدعی مخالفت با حقایق پذیرفته شده و رفتارهایی ناشی از این حقیقت است و چنین کاری را به نام برداشت کلی از انسان و جامعه انجام می‌دهد"<sup>۱۳</sup>. چنین تعریفی از روشنفکر که نقشی انتقادی برای او قائل است مورد قبول ادوارد سعید نیز هست که مینویسد "روشنفکر به معنی واقعی کلمه بر ارزش‌ها و اصولی پا می‌فشرد که او را در موضع گفتن حقیقت در مقابل قدرت قرار می‌دهد. من روشنفکر را نوعی تبعیدی، حاشیه‌نشین، غیر حرفه‌ای (آماتور و سرانجام نویسنده که گوینده حقیقت به قدرت است) تعریف می‌کنم"<sup>۱۴</sup>.

منظور ما از روشنفکران در این نوشته دانشمندان علوم تجربی و غیر تجربی، مربی تربیتی، پزشک، حقوقدان و وکیل نیست هر چند در میان روشنفکران می‌توان افرادی از این اقسام بسیار یافت. در عین حال دیدگاه طبقاتی و وابسته کردن روشنفکران به یک طبقه و یا قلمداد کردن آنان در مقام یک طبقه راضی‌کننده به نظر

نمی‌رسد. میکائیل لوی که در زمینه جریان روشنفکری یهود و رابطه میان تعلقات دینی این روشنفکران و مسئله‌رهایی، پژوهش‌های دامنه‌داری کرده است معتقد است که "روشنفکران یک طبقه - به معنی قشر اجتماعی که با توجه به جایگاه شان در فرایند تولید تعریف شوند - نبوده بلکه یک رده اجتماعی هستند. به این معنی که گروهی از افراد می‌باشند که به وسیله معیارهای فرا اقتصادی تعریف می‌شوند". به بیان مشخص‌تر "روشنفکران رده‌ای"<sup>۱۵</sup> اجتماعی هستند که تشکیل شده از افراد تولیدکننده داشته‌های فرهنگی یا نمادین هستند"<sup>۱۶</sup>.

حوزه تولید این روشنفکران میدان اندیشه و سیاست است. ریمون بودون، جامعه‌شناس فرانسوی نیز بر ناهمگونی قشر روشنفکر تاکید می‌کند و تلاش برای قرار دادن آنان در طبقه و دسته و رده خاصی کار ساده‌ای نیست. به نظر او برای شناخت بهتر روشنفکران می‌توان نوعی گونه‌شناسی عرضه کرد. از دید بودون ما با سه گونه روشن فکر روبرو هستیم: نخست کسانی که در باره مسائل مربوط به جامعه و انسان عقایدی را مطرح می‌کنند. اینها را ریمون بودون تولیدکنندگان عقاید می‌نامد. گروه دوم کسانی هستند که این عقاید را می‌خوانند و به نوعی مصرف‌کنندگان نوشته‌های روشنفکران تولیدکننده هستند. گروه سوم را او روشنفکران میانجی می‌نامد که همانند روزنامه‌نگاران، میانجی میان تولیدکنندگان و خوانندگان هستند.<sup>۱۷</sup>

با در نظر گرفتن آنچه تا کنون گفته ایم می‌توان شاید شاخصه‌های زیر را برای تعریف روشنفکران برشمرد:

- ۱) روشنفکران تولیدکننده و مصرف‌کننده ایدئولوژی‌ها و مخصوصاً گفتمان‌های سیاسی هستند.
- ۲) آنان به طبقه خاصی تعلق نداشته و با فرا رفتن از قشر و طبقه و گروه خود نماینده ارزش‌های جهانشمول هستند.

- ۳) روشنفکران با ارزش‌های جامعه خود در ارتباط می‌باشند. عده‌ای در حفظ ارزش‌های غالب تلاش می‌کنند (روشنفکران محافظه‌کار) در حالیکه عده دیگری به نقد شرایط موجود و به میان کشیدن ارزش‌های تازه مشغولند (روشنفکران انتقادی).
- ۴) کارکرد اصلی روشنفکران سرهم‌بندی کردن<sup>۱۸</sup> عقاید و ارائه آن در شکل ظاهراً عقلانی است. روشنفکران کوشش می‌کنند تا با استفاده از دست آورده‌های علوم مختلف شکل نسبتاً ساده شده‌ای از عقاید را در اختیار اقبال بیشتری از جامعه قرار دهند. شاید به این دلیل است زمانی که از روتی در باره نوآوری‌هایش در حوزه فلسفه پرسش می‌کردند گفته است که سهم بزرگ مال متفکران دیگر است "کار من همیشه این بوده است که قطعه‌هایی از دریدا و قطعه‌های از در دیوبی را بردارم

<sup>12</sup> Saïd E (1996). *Des intellectuels et le pouvoir*. Paris : seuil, p113

<sup>13</sup> Catégorie

<sup>14</sup> Löwy M. (2010). *Les hétérodoxes : Messianisme, Romantisme, Utopie?* Paris: Edition de l'Éclat.

<sup>15</sup> Boudon R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob, 2004, Page 21

<sup>16</sup> Bricolage

و در کنار قطعه‌هایی از دیویدسون و قطعه‌های از ویتگنشتاین بگذارم و کارهایی از این قبیل. من خلاقیتی ندارم ولی استعداد خوبی برای بریکولاژ دارم<sup>۱۷</sup>

این تعریف هر چند درباره روشنفکران مرجع و یا کلاسیک صدق میکند ولی همزمان جهره‌های جدید روشنفکری ابعاد جدیدی از پدیده روشنفکری را مطرح میکنند که در این تعریف جا نمی‌گیرد. همین دشواری پیدا کردن تعریفی که جامع و فراگیر باشد نشان می‌دهد که شناخت واقعیت روشنفکری شاید امروز بیشتر باید به سراغ واقعیت‌ها و تجربه‌های اجتماعی روشنفکری رفت و فقط تعاریف انتزاعی را معیار داوری و برخورد قرار نداد.

### پدیده روشنفکری در ایران

در ایران بسیار دیر به سراغ موضوع تعریف روشنفکری و مفهوم آن بویژه در شرایط تجربه خاص کشور ما رفته شد. بحث روشنفکری در ایران اما عمری به پیشینه تجدد دارد و همزاد اوست. پدیده روشنفکری یکی از ابعاد بسیار مهم تاریخ معاصر ایران است. اگر در بسیاری از کشورهای اروپایی شکل‌گیری روشنفکری در معنای قرن نوزدهمی آن با تکیه بر انباشت فرهنگی و نظری قرن‌های پیش‌تر ممکن شد، در ایران نسل‌های اول روشنفکری می‌بایست حرکت خود را در بیابان خشک فکری و فرهنگی آغاز کند که در آن نه اندیشه ساخته و پرداخته‌ای برای درک و توضیح دنیای در حال تغییر وجود داشت و نه اندیشمندان صاحب نامی بوجود آمده بودند. علمای دینی اوایل قرن نوزدهم ما به عنوان تنها گروه اهل تحصیل و نوشتن و خواندن هنوز در بحث اصول و فروع دین و فقه و تفسیر بودند و در همان دایره بسته علوم قرن‌ها پیش (علوم قدیم) گشت و گذار می‌کردند و بیخبر از آنچه در دنیا می‌گذشت در فضای فکری سنتی خود به سر می‌بردند. مهم‌ترین مدارس عالی دینی ما هم به دژهای مستحکم و بدون پنجره‌ای می‌مانستند که با هوای تازه و مسائل دنیای امروز بیگانه بودند. فقط از طریق ارتباط با دنیای بیرونی و گشت و گذار در کشورهای همسایه و اروپا بود که شمار اندکی از ایرانیان متوجه شکاف عظیمی شدند که میان کشور آنها و دنیای در حال تحول بوجود آمده است. کسانی که در ایران آن زمان نسل اول روشنفکری نام گرفتند از درون این دنیای بسته سنتی و فرهنگ تک‌ساحتی به سپهر اندیشه و ارزش‌های جهان شمول گام گذاشتند. در نتیجه روشنفکری ایران از نیمه قرن نوزدهم ما بر خلاف هم‌تایان اروپایی خود نه بر پایه‌های استوار بیش از دو قرن کار

فلسفی، علمی و فرهنگی که بر بستر سنت فرهنگی در حال زوال و جامعه‌ای سنتی و سترون شکل گرفت. دوره انتقالی قرن نوزدهم را باید بیشتر باید در رابطه با این زمینه و واقعیت مهم تاریخی و خلاء فکری و فرهنگی دید و درک کرد.

حتا انتخاب واژه روشنفکر در ایران و مصداق‌های آن هم موضوع بحث‌های فراوانی بوده است. در دوران مشروطیت ابتدا از واژه "منورالفکر" استفاده شد میرزا آقاخان کرمانی را معمولاً اولین کسی می‌دانند که مفهوم روشنفکر را با اصطلاح منورالفکر در ادبیات سیاسی ایران استفاده کرده‌است او منورالفکرها را رافع‌الخرافات و منورالعقول معرفی می‌کند و گاه از واژه‌های دیگری همچون روشن‌سرا، روش‌نستان برای توصیف روح روشنگری در اروپا استفاده می‌کند. برای میرزا آقاخان طبقه تحصیل‌کرده و آشنا به تمدن جدید منورالفکر بود و در فضای آنروز ایران هم جز درک وسیع از این واژه انتخاب دیگری وجود نداشت<sup>۱۸</sup>. شمار کمی که از طریق خودآموزی، تحصیل در غرب و یا مشاهده پیشرفت‌های دنیای مدرن، راه چاره‌ی جبران عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایران را در دنبال کردن تجربه غرب می‌دیدند و همزمان و به نقد سنت و فرهنگ جامعه آن روز دست می‌زدند. در دوران رضا شاه در تلاش فارسی کردن واژه‌ها روشنفکر جای منورالفکر گرفت و در سال‌های ۲۰ در فرهنگ سیاسی ایران جا افتاد. روشنفکر در ایران همزمان به معنای انتلکتوئل و نیز در باره کسانی باب شد که به گفته داریوش آشوری "فرهینخته و دانش‌آموخته و هوادار ایده‌ها و آرمان‌های روشنی‌یابی به شمار می‌آمدند"<sup>۱۹</sup> و یا کارگزاران جامعه، اهل قلم یا فن‌سالاران خواهان ترقی و پیشرفت ایران بودند. جلال آل احمد هم به قرار دادن معادل روشنفکر در برابر انتلکتوئل ایراد می‌گیرد و می‌نویسد "روشنفکر تعبیری است که نمیدانم کی و کجا و چه کسی آنرا به جای انتلکتوئل گذاشته. و این البته مابازایی است غلط. ولی مصطلح شده است... روشن است که اگر از اول به جای انتلکتوئل هوشمند را گذاشته بودیم یا فرزانه را، یا دیگر تعبیرهای نیمه معادل را که برشمردم، کار آسانتر بود"<sup>۲۰</sup>. فرهنگ‌های لغت در ایران کلمه روشنفکر را بسیار خلاصه و در معنای وسیع آن ارائه

<sup>۱۷</sup> ش اعتماد، «از آئینه تا عدسی: کولاز و بریکولاژ. درباره کتاب فلسفه و آئینه اثر ریچارد روتی، مهرنامف ش ۱۶ (۱۳۹۰)، ص ۲۵  
<sup>۱۸</sup> فریدون آدمیت، اندیشه‌ی میرزا آقاخان کرمانی (تهران، انتشارات پیام، چاپ دوم ۱۳۵۷).  
<sup>۱۹</sup> تراژدی روشنفکری ما، آرش، شماره ۱۰۳، ۱۳۸۸، ص ۳۸  
<sup>۲۰</sup> جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران (تهران، رواق، ۱۳۵۶).

می کنند. در لغتنامه دهخدا روشنفکر کسی است که "دارای اندیشه روشن است. کسی که در امور با نظر باز و متحدانه نگیرد". فرهنگ معین روشنفکر را نوگرا، تجدد پرست، تجدد گرا، آن که اعتقاد به رواج آیین و افکار نو و منسوخ شدن آیین کهنه دارد می‌داند. هر دو تعریف نشان می‌دهند که برداشت از این واژه در زبان فارسی بسیار گسترده و باز است و کمتر درباره آن کار عمیق و مقایسه ای صورت گرفته است. همین برداشت وسیع گاه نوع انتظار و توقع از روشنفکر را هم تعیین می‌کند. بسیاری در ایران انتظار دارند روشنفکر هم دارای اندیشه باشد و هم به عنوان خبره و متخصص در امور نظر دهد و راه حلی هم برای مشکلات اجتماعی هم پیش روی جامعه بگذارد.

به این ترتیب می‌توان گفت روشنفکر ایرانی فرزند دوره بیداری و تجدد است که خود آفریننده آن هم بود. کسانی که درباره تاریخ دوره مشروطیت کار کرده اند ظهور تجدد ایرانی در قرن نوزدهم با پیدایی روشنفکری همراه می‌دانند.<sup>۱۱</sup> روشنفکری در ایران بدون پیشخوانه نظری و بدون امکانات فکری، نظام آموزشی پیشرفته، دانشگاه و یا کتاب و کتابخانه و یا زبانی فارسی که با تحولات اجتماعی و اقتصادی همساز شده باشد به میدان نبرد فکری در جامعه سنتی و استبدادی پا گذاشت.

تاریخ شناسان ایران همچنین جملگی بر سر این نکته توافق دارند که روشنفکری ایران در قرن نوزدهم در رابطه با اروپا شکل گرفته است. این موضوع فقط مربوط به ایران نمی‌شد، در حقیقت اروپا مرکز اصلی شکل‌گیری پدیده روشنگری و مدرنیته و چهره جدید اجتماعی به نام روشنفکر بود. بقیه مناطق دنیا دست کم در ابتدا به نوعی تحت تاثیر این الگو و جنبش بودند. از سوی دیگر روشنگری و روشنفکری از منظر گفتمانی خصلت درون گرا و یا بومی نداشت و بعد جهان روا یا یونیورسل بخشی از پارادایم جدیدی بود که در فضای آن زمان جانشین نظم سنتی می‌شد. نقد، اندیشه انتقادی، روشنگری، خرد گرایی و یا آزادی بیان در ذات خود ارزش‌هایی اروپایی نیستند هر چند اروپا در تثبیت و جانداختن آنها نقش مهمی ایفا کرد. روشنفکر ایرانی هم گفتمان خود را در بعد جهان شمول آن درک می‌کرد و کار خود را

پلی میان ارزش‌های جهان شمول در حال ظهور و جامعه ایران می‌دانست. این بعد جهان روا خودبخود روشنفکر را در رابطه با ارزش‌های عمومی بشریت و کسان دیگری که این گونه می‌اندیشیدند و یا در رابطه با جنبش روشنگری به مفهوم عام قرار می‌داد. جنبشی فکری که جوهر آن را نقد سنت، تقدس زدایی از حوزه اندیشه و سیاست، عقلانیت جدید و اومانیزم جامعه در حال صنعتی شدن تشکیل می‌داد. این الگوی جهان روا به بخشی از هویت روشنفکر ایرانی هم تبدیل شد و از همین زاویه او رو به دنیا و بویژه به مرکز دنیای اندیشه آن زمان یعنی اروپا داشت. این رهیافت بدیع را بویژه باید در شرایط آن روز ایران را هم درک کرد که در آن نسل پیشین میراث درخشان فکری از خود بر جا نگذاشته بود و روشنفکری ایران می‌بایست گفتمان خود را در خلاء فکری و فرهنگی شکل می‌داد.

به این ترتیب اولین نسل روشنفکران ایرانی در رابطه با اروپا و نیز قفقاز و ماورای قفقاز و دیگر کشورهای مجاور بوجود آمدند و بسیاری از آنها در شرایط آن زمان حتا ناچار به زندگی در بیرون از مرزهای ایران بودند.<sup>۱۲</sup> وقتی میرزا صالح شیرازی در سال ۱۸۱۵ برای تحصیل به لندن رفت هنگام بازگشت برای اولین بار در جامعه "به تعطیلات تاریخی" (داریوش شایگان<sup>۱۳</sup>) رفته ایران از نهاد های نوین اجتماعی، مطبوعات و پارلمان سخن به میان آورد گفت و جامعه مدنی. و این درست زمانی است که مدارس مذهبی و حوزه های علیمه ما که تنها مراکز "اندیشه و فرهنگ" هم به شمار می‌رفتند و به نوعی مراکز آموزش عالی سنتی ما بودند به قول سید جمال‌الدین اسدآبادی در حال و هوای قرن های گذشته زندگی می‌کردند.<sup>۱۴</sup> مدارس می‌کردند که حتا یک اثر فلسفی، جامعه شناسی و یا نظری برای شناخت بهتر دنیای در حال تغییر بوجود نیاورده بودند. کفایت نظری به کتاب‌های مرجع آن زمان مدارس عالی دینی افکند تا به میزان دوری آنها از دنیای در حال تحول پی برد.

در حقیقت روشنفکران به عنوان گروه اجتماعی نوظهور بخشی از رابطه جدید ایران با غرب در دوره خاص تاریخی هم بودند. کسانی مانند حاجی زین العابدین مراغه ای، میرزا ملکم خان، عبدالرحیم طالبوف، یوسف مستشارالدوله، میرزا حبیب اصفهانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقا خان کرمانی، شیخ احمد روحی، که به روشنفکران این دوره معروف شده اند دست کم در بوجود آوردن فرهنگ جدید ایران نقش مهمی ایفا کردند. تولید فرهنگی و فکری این دوره با همه ایراداتش از روزنامه های در

<sup>۱۱</sup> از جمله نگاه کنید به آثار جمشید بهنام، رامین جهانگلو، ماشاءالله آجودانی، فریدون آدمیت، یحیی آرین‌پور و یا ابراهامیان در کتاب‌شناسی عمومی  
<sup>۱۲</sup> جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدد (تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۳)

<sup>۱۳</sup> D. Shayegan, Le regard mutilé (Paris, Albin Michel, 1989)  
<sup>۱۴</sup> یحیی آرین‌پور، از صبا تا نیما (تهران، کتاب‌های جیبی، دو جلد، ۱۳۵۷)



تبعید تا کتاب های اولیه بیشتر در خدمت روشنگری، بازکردن مفاهیم امروزی مانند دمکراسی، تفکر علمی، خردورزی است. همه این تولید فکری در شرایط دشوار استبداد سیاسی و بسته بودن فضای اجتماعی و گاه با به خطر انداختن زندگی خود انجام شد.

پیروزی انقلاب مشروطیت اعتبار و مشروعیت جدیدی به گفتمان روشنفکری ایران بخشید. این تفاوت و بلوغ جدید را می توان در علی اکبر دهخدا، تقی زاده، میرزا جهانگیر خان شیرازی، جلیل محمد قلی زاده، تقی زاده، میرزا سلیمان اسکندری، حیدر عمواغلی، میرزا علی اکبر صابر، اشرف الدین حسینی و دیگرانی از این نسل یافت که هم به وظیفه روشنگری خود توجه داشتند و جنبش تجدد را گسترش دادند و هم می بایست ساز و کار گذار از یک قدرت سیاسی استبدادی ناکارا را به نظم جدید مشروطیت تدارک می دیدند. روشنفکر آن زمانه می بایست در فضای بسته و سنتی آن دوران کتاب می نوشت، روزنامه چاپ می کرد، به تدوین قانون اساسی همت می گماشت، حزب بوجود می آورد و در انتخابات مجلس شرکت می کرد و در زمان یورش استبداد هم به زندان می رفت و حتا جان خود را از دست می داد. نسل روشنفکری دوران مشروطیت شاید تنها نسلی تا پیش از ۱۳۵۷ هم بود که با وجود همه ضعف های فکری خود طرفدار مشروطیت، حکومت قانون، آزادی و ترقی و توسعه ایران بود. خانواده های اصلی روشنفکری آن دوره یعنی روشنفکران چپ و یا لیبرال و ملی گرا با وجود تفاوت های میان خود بر سر این مطالبات مهم آن زمان هم داستان بودند. و سرنوشت تاریخی ما این است که بسیاری این شعارها هنوز هم در دستور کار جامعه ایران قرار دارد و یا روشنفکرانی مانند محمد مختاری و یا محمد جعفر پوینده در پایان قرن بیستم همان فرجامی را پیدا می کنند که میرزا آقا خان کرمانی و یا میرزا جهانگیر خان شیرازی و یا شیخ احمد روحی در ابتدای این قرن.

نسل های بعدی روشنفکری ایران تا سال ۱۳۵۷ تجربه های بسیار متفاوتی را زندگی کردند. این تغییرات اساسی را هم می توان در گرایش های فکری و فلسفی آنها مشاهده کرد و هم در گفتمان سیاسی. کسانی که بروی تاریخ روشنفکری ایران کار کرده اند گونه شناسی و یا زمان شناسی گاه متفاوتی از این گذار تاریخی ارائه می دهند. علی آشتیانی در گونه شناسی تاریخی خود از سه دوره مهم از شروع روشنفکری تا سال ۱۳۵۷ یاد میکند: دوره مشروطیت و شکل گیری اولین نسل روشنفکران ایران، عصر تجربه (سال های ۱۳۲۰-۲۶)

و رونق گرفتن روشنفکری سکولار و حزبی و سرانجام دوره فرهنگ رمانتیک ضد مدرن (۱۳۴۰-۱۳۵۰) و پیدایی نسل جدیدی از روشنفکران هوادار بازگشت و برخورد انتقادی به تجدد خواهی<sup>۲۵</sup>. علی قیصری نیز تاریخ روشنفکری جدید ایران را به چهار دوره تقسیم می کند؛ روشنفکری دوره مشروطه، روشنفکری و ناسیونالیسم دولتی سال های ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ که مهم ترین شاخص آن تکیه بر هویت ایرانی (در مقابل هویت اسلامی) و نیز تاکید بر اولویت توسعه تشکیل می دهد، روشنفکری سیاسی سال های ۱۳۳۲ - ۱۳۲۰، روشنفکری سال های پس از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ با گفتمان انتقاد از غربگرایی و جدال بر سر تجدد<sup>۲۶</sup>.

این گونه شناسی های زمانی ارائه شده بیشتر به وجود گفتمان ها و رفتارهای روشنفکری در هر دوره باور دارند و آنها را شاخص های تاریخ روشنفکری ایران را هم به حساب می آورند. همزمان آنچه در برخورد به این گونه شناسی مبتنی بر زمان جالب است بریدگی ها و گسست های تاریخی دایمی است. روشنفکری ایران از نوعی پیوستگی بین نسلی و تداوم گفتمانی محروم بوده است و به همین خاطر هم ارتباط بسیار کمی میان گفتمان ها و دوره ها وجود دارد.

به این ترتیب می توان گفت که از ورای زمان شناسی تاریخی روشنفکری ایران به نوعی گرایش ها و گفتمان های روشنفکری در ایران و جهان هم به میان می آیند. اگر روشنفکری سال های ۱۳۲۰ بیشتر حزبی و ایدئولوژیک است (مانند بسیاری از کشورهای جهان) در دهه ۱۳۴۰ متناسب با فضای سیاسی آن زمان انتقاد از غرب و روشنفکری اعتراضی و پرخاشجویانه جدیدی شکل می گیرد که خاص ایران هم نیست. به همین دلیل هم روشنفکری ایران را می توان با معیارهایی دیگری که فقط بعد زمانی نداشته باشند را هم مورد بررسی قرار داد. برخی روشنفکران را بر اساس نوع وابستگی به خانواده های فکری و سیاسی موجود تعریف کرده اند. برای مثال میتوان به سراغ روشنفکری خاص ماندروشنفکری چپ، روشنفکری دینی، روشنفکری دولتی، روشنفکری ناسیونالیستی، روشنفکری لیبرال، روشنفکری سنتی رفت. کسانی هم به روشنفکری

<sup>۲۵</sup> علی آشتیانی، جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران

معاصر (کنگاش، شماره ۳-۲، ۱۳۶۷)

<sup>۲۶</sup> علی قیصری، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقان

(تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳)

<sup>۲۷</sup> جلال آل احمد، غرب زدگی، (تهران، انتشارات رواق، ۱۳۵۶).

ایران از زاویه موضوعات مهم مورد بحث حوزه روشنفکری برخوردار کرده اند مانند رابطه با غرب، تعهد و التزام روشنفکری و رابطه با قدرت، لائیسیتیه و... انتخاب هر یک از این ورودی های موضوعی ما را به حوزه خاصی از تجربه روشنفکری ایران هدایت می کند.

نوع رابطه با غرب یکی از موضوعاتی است که روشنفکری ایران از همان ابتدای ظهور خود به اشکال مختلف با آن درگیر بوده چون و چرای این رابطه هیچگاه تا امروز هم گریبان روشنفکری را رها نکرده است. اگر برخی از روشنفکران رابطه فکری و فرهنگی با دنیای بیرون را به عنوان امری ناگزیر و بدون چند و چون زندگی کرده اند برای شماری دیگر این رابطه بعدی هویتی پیدا کرده و تا امروز موضوع بحث های فراوانی هم شده است. پرسشی که از همان قرن نوزدهم برای روشنفکران مطرح شد این بود که که هویت روشنفکری تا چه اندازه باید در دوران فرهنگ خودی و بومی بماند و یا تا کجا و چگونه باید از "دیگری" و دیگران (غرب) آموخت و گرفت. برای بسیاری عقلانیت غرب و نگاه پوزیتیویستی و یا مادیرگی تهدیدی برای روح شرقی و معنویت اساطیری آن بود. غرب فقط سرزمین تولید اندیشه و فرهنگ جدید نبود، سیاست غربی همزمان نماینده استعمار بود و (برخی) تفکیکی بین سیاست غرب و اندیشه غربی قائل نمی شدند.

این پرسش ها در زمانه ای که بازگشت به خویش و نقد منفی غرب رونق گرفت با شدت بیشتری مطرح شدند. با آنکه این "مقاومت فرهنگی" بیشتر با نام کسانی مانند فردید و آل احمد پیوند خورده ولی موضوع رابطه با غرب از سال های دورتر به میان کشیده شده بود. جزوه "علل بدبختی ما و علاج آن" اثر محتشم السلطنه اسفندیاری که در مجلس اول نماینده بود و بعدها به مقامات مهمتری در دوره رضاشاه پهلوی رسید یکی از این نمونه هاست. حتا در میان برخی از روشنفکران اولیه هم نوعی انتقاد از شیفتگی به غرب وجود داشت (سید جمال الدین اسد آبادی و یا طالبوف) بدون آنکه دستاوردهای نظری و علمی و اجتماعی غرب نفی شود و یا خوانش منفی از این رابطه وجود داشته باشد. سید فخرالدین شادمان با کتاب "تسخیر تمدن فرنگی"

در دهه بیست بحث رابطه با غرب را در بعد انتقادی طرح کرد اما این کتاب در زمان خود بازتاب چندانی پیدا نکرد. فخرالدین شادمان انتقاد خود را بیشتر متوجه کسانی میکند که به نظر او بخوبی غرب را نشناخته اند و نوشته او ضد غربی به معنای امروزی آن نیست.

جلال آل احمد، علی شریعتی، احسان نراقی با زبان و نگاه های متفاوت همان حرف ها را در سال هایی مطرح کردند که افکار عمومی و روانشناسی جامعه آمادگی پذیرش این گفتمان را داشت. جلال آل احمد مفهوم غرب زدگی فردید در حوزه فلسفه را به دنیای علوم اجتماعی و سیاسی آورد. فردید غرب زدگی را بیشتر از منظر معنوی و معنویت اندیشه شرقی-ایرانی و در انتقاد به "یونان زدگی" و "دنیابگرای" به میان می کشید. از همین زاویه هم او مخالف تجدد و یا عصر روشنگری است و با مفاهیمی مانند دمکراسی و حقوق بشر سر سازگاری ندارد.

جلال آل احمد پرآوازه ترین کسی است که مفهوم غرب زدگی را با خوانش منفی و جهان سومی مطرح کرد. او غرب زده را به بیماری تشبیه کرد که با گسست از سنت های بومی خود دچار از خودبیگانگی می شود. روشنفکر ایرانی از نظر آل احمد انسانیت خود را از فرنگ می گرفت و رسانش هم چیزی نبود جز تبلیغ غرب و فرهنگ غربی به جای تلاش برای بومی کردن و ایرانی کردن فرهنگ وطنی. غرب زدگی برای آل احمد به معنای استفاده از فن آوری جدید (ماشینیسیم) و یا شیوه کار دانشگاه و فرستادن دانشجویه اروپا و امریکا هم بود و در حقیقت او با نشانه ای تمدن غربی در افتاده بود.<sup>۲۷</sup>

روشنفکران دیگری هم مانند داریوش شایگان با کتاب "آسیا در برابر غرب" از منظر دیگری در انتقاد به غرب ماتریالیست و خالی از معنویت به اهمیت بازگشت به فرهنگ بومی و عرفان می پردازند. نویسنده در این کتاب از میراث فرهنگ آسیا که ایران هم سهمی در آن دارد دفاع می کند.<sup>۲۸</sup> مهرزاد بروجردی انتقادات شایگان از غرب را "رمانتیک" می داند و کتاب او پس از انقلاب با نام "انقلاب مذهبی چیست" را نوعی انتقاد از خود به شمار می آورد.<sup>۲۹</sup>

بسیاری از روشنفکران، ناخرسندی از سرمایه داری و کاپیتالیسم را با مخالفت با دموکراسی در هم آمیختند و به گسترش گفتمان ضدیت با غرب دامن زدند که این گفتمان به قول داریوش آشوری خود نوعی طغیان روشنفکری جهان سومی برای بازگشت

<sup>۲۸</sup> داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب (تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸، چاپ سوم)

<sup>۲۹</sup> گفتگو به مهران شماره ۹، ۱۳۹۰

<sup>۳۰</sup> داریوش آشوری داریوش، گفتمان غرب زدگی طغیان روشنفکر جهان سومی برای بازگشت به خود (نشریه تلاش شماره ۴۲، سال هشتم، ۱۳۸۸)

به خود بود.<sup>۳۰</sup> آشوری خود یکی از نخستین کسانی بود که در سال‌های پیش از انقلاب مفهوم غرب زدگی آل احمد را به نقد کشید و با طرح مفهوم روسانتیسم (کین-توزی) در روشنفکر در برخورد با غرب از گذار روشنفکری شرقی به روشنفکری جهان‌سومی سخن به میان آورد. نویسنده به شکاف‌ها و تنش‌های روشنفکری نسل‌های گوناگون اشاره می‌کند که از شیفتگی به غرب تا روی گردانی از غرب امپریالیست و کین‌توزی نسبت به آن برای او نوعی عبور از روشنفکری شرقی به جهان‌سومی وجود دارد که در پی بازگشت به خویش و بازیافتن اصالت فرهنگ و دین و «معنویت» خود و روی گرداندن از غرب «مادی» و «فاسد» همین روشنفکری که در دیگ عقده‌های حقارت جهان‌سومی و کین‌توزی روشنفکرانه با چاشنی‌ای از انقلابیگری چپ و سنت پرستی راست پخت و پز می‌شد.<sup>۳۱</sup>

یکی دیگر از موضوعات مهم در زندگی روشنفکری ایران رابطه آن با مذهب است. برخورد روشنفکران ایران با مذهب از همان آغاز با فراز و نشیب‌های فراوان همراه بوده است. روشنفکری سکولار از زمان شکل‌گیری اش تا کنون به نقد مذهب و باورهای مذهبی پرداخته و چنین روندی در شکل‌های متفاوت همچنان ادامه دارد. در نسل اول روشنفکری ایران کسانی همچون میرزا ملک‌خان، آخوندزاده و یا تقی‌زاده چنین‌گرایشی داشتند ولی وجه غالب نقدهای آن دوران به مذهب در کلیت آن که جنبه‌های عقب‌مانده اندیشه و عقاید دینی بود. بعد‌ها هم افرادی چون کسروی، دشتی، فروغی و هدایت با وضوح و صراحت بیشتری نقد پیگیرانه دین و سنت را دنبال می‌کردند. در سال‌های پس از ۱۳۵۷ و استقرار حکومت دین‌سالار رابطه روشنفکر با دین شکل‌های تازه‌ای پیدا یافته است و در کنار روشنفکران سکولار ما شاهد گسترش چشمگیر جریان روشنفکری دینی در چنین فضایی هستیم. تجربه ایران پس از ۱۳۵۷ و حکومت اسلامی، رابطه روشنفکری و دینداری را در کانون مجادلات فکری ایران قرار داده است و مدافعان و مخالفان خود را در میان نویسندگان و کنشگران سیاسی و فرهنگی و فکری ما یافته است. عده‌ای استفاده از این مفهوم را در فضای ایران مناسب دانسته و با تکیه بر وضعیت‌گذارای جامعه ایران نقشی کارآمد برای روشنفکری دینی قائل هستند و تناقضی در استفاده از چنین مفهومی نمی‌یابند<sup>۳۲</sup> عده‌ای دیگر نیز چون جوهر روشنفکری را جسارت و نقد و شورش

علیه سنت و نپذیرفتن جزم‌های موجود تعریف می‌کنند. این دیدگاه دلبستگی روشنفکران مومن به دین خاص و تعبد آنان را نافی روشنفکری دانسته و ترکیب روشنفکری و دینداری را نادرست و روشنفکر دینی را به دایره مربع تشبیه می‌کند. برای نمونه از مخالفت‌ها با مفهوم روشنفکری دینی می‌توان به نوشته‌های آرامش دوستدار، جواد طباطبایی و رامین جهاننگلو اشاره کرد. آرامش دوستدار شکل‌گیری گرایش انتقادی در میان روشنفکری دینی در سال‌های ۱۳۷۰ را «توسازی نادانی» نام می‌دهد و نوک تیز حمله خود را متوجه عبدالکریم سروش چهره سرشناس این جریان نوظهور می‌کند.<sup>۳۳</sup>

حضور فعال روشنفکری دینی در متن جامعه‌ای که درگیر با حکومت دینی است سبب شده تا بخشی از روشنفکران لائیک در برخورد فکری با آنها و در واکنش به فضای داخلی ایران با برجستگی بیشتری هویت سکولار خود را مطرح کنند و لائیسیت به صورت یکی از خواست‌های مهم آنها در آید. در حقیقت می‌توان از گسترش نوعی رقابت میان روشنفکران دینی و سایر روشنفکران هم سخن به میان آورد که در سال‌های گذشته پیرامون مسائل اصلی جامعه قابل مشاهده است. این رقابت یک بعد سازنده دارد آنجا که نوعی دیالوگ اثرگذار میان آنها به پویایی حوزه روشنفکری می‌انجامد. نشریه‌ای مانند کیان توانست با با نشر نوشته‌های روشنفکران سکولار به این فضای مشترک بحث کمک کند. اما هم‌زمان روشنفکری ضد مذهبی که بخشی از روشنفکری سکولار ایران را نیز تشکیل می‌دهد نیز در سال‌های اخیر حضوری فعال در فضای عمومی و مجازی دارد. آرامش دوستدار با طرح مفهوم دین‌خوبی، جواد طباطبایی با تاکید بر ضرورت اندیشیدن در علل انحطاط و زوال اندیشه سیاسی در ایران و طرح ایده ایرانشهری مورد توجه و اقبال قرار گرفته‌اند. در این زمینه همچنین می‌توان از آرامش دوستدار یاد کرد که مفهوم دین‌خوبی را بطور گسترده در مورد همه روشنفکرانی به کار می‌برد که به نوعی از دین‌تأثیر پذیرفته‌اند.<sup>۳۴</sup>

موضوع دیگر مهم در فضای روشنفکری ایران رابطه با قدرت و نوع تعهد آنها در برابر جنبش‌های اجتماعی

<sup>۳۱</sup> داریوش آشوری، تراژدی روشنفکری ما، آرش ۱۰۳، ۳۷-۴۲، ۱۳۸۶

<sup>۳۲</sup> سروش دباغ، در باب روشنفکری دینی و اخلاق صراط (تهران، ۱۳۸۸)

<sup>۳۳</sup> آرامش دوستدار، نوسازی نادانی برای نادانی نواخواه (چشم‌انداز، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۵)

<sup>۳۴</sup> دوستدار آرامش، درخشش‌های تیره (پاریس، نشر خاوران، ۱۳۷۷)

و یا مطالبات دموکراتیک است. این که روشنفکر چه نقشی در جامعه ایفا کند و چگونه باید روشنفکر باشد از سالهای پس از انقلاب مشروطیت به تناوب در ایران موضوع بحث مهمی بوده است. پرسش بر سر نوع رابطه با قدرت سیاسی و یا دولت در همین چهارچوب مطرح می شود. برای بسیاری نقش اعتراضی روشنفکر در جامعه معیار اصلی داوری درباره او تشکیل می دهد. همانگونه که پیش تر نیز آمد این بحث فقط به ایران مربوط نمی شود و در سایر کشورها هم چنین رابطه ای و نیز نوع تعهد روشنفکر به برخی اصول پایه ای مطرح بوده است. کسانی روشنفکر را بیشتر در رابطه با نقد وضعیت موجود می بینند و در نتیجه به کسی روشنفکر اطلاق می کنند که به نوعی در کنار قدرت دولتی قرار نگیرد و به خاطر "مسئولیت روشنفکری" همیشه در برابر قدرت باشد و دیگری هم بیشتر به بُعد فکری هستی روشنفکری تکیه می کنند. برای بسیاری روشنفکر "متعهد" به وضع موجود تن نمی دهد و به دنبال تغییر آن است. همین برداشت رفتارها و چهره های دیگر روشنفکری را بخاطر عدم همراهی با جنبش های مطالباتی مورد انتقاد قرار می دهد و یا حتی آنها را روشنفکر نمی داند. اتهام "بی عملی"، "همکاری با قدرت"، "کافه نشینی"، "خیانت"، "برج عاج نشینی" در ادبیات روشنفکری متعهد در مورد کسانی به کار می رود که وارد عرصه عمومی نمی شوند، از آلوده شدن به سیاست پرهیز می کند و یا دست همکاری بسوی قدرت حاکم دراز می کنند و به قولی روحشان را به قدرت می فروشند. اولین نسل روشنفکری ایران کمتر با این پرسش مواجه بود چرا که همه روشنفکران در برابر قدرت استبدادی قرار داشتند. در دوره بعد از ۱۳۰۰ گرایشی که ناسیونالیسم دولتی را نمایندگی می کرد به قدرت سیاسی هم نزدیک بود (مانند فروغی). کسانی هم می کوشیدند بدون دخالت چندان در امور سیاسی به کار روشنفکری روی آوردند. پرویز ناتل خانلری نمونه دیگری از این گونه روشنفکری در کنار "قدرت" است که در کتاب علی قیصری هم به آن اشاره می شود.

کتاب "در خدمت و خیانت روشنفکران" اثر آل احمد نقدی است منفی از روشنفکری ایران و کنار آمدنش

چاپ دوم)

جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران (تهران، انتشارات

رواق، ۱۳۵۶)

فریدون هویدا، سقوط شاه، ترجمه ح. او مهران (تهران، انتشارات

اطلاعات، ۱۳۷۰)

با قدرت سیاسی. انگیزه آل احمد در این کتاب هم به پرسش کشیدن روشنفکران در رابطه با "تعهد اجتماعی" آنها است و هم برخورد انتقادی به آنچه که او "دور ماندن آنها از متن جامعه" می داند. برای مثال نویسنده روشنفکران را بخاطر سکوت در برابر حادثه ۱۵ خرداد سرزنش می کند. سراسر این کتاب و نیز اثر دیگر وی (غرب زدگی) پر است از برخورد منفی به روشنفکران بخاطر کنار گذاشتن مبانی اسلامی و ملی و یا به قول خودش "کلیت تشیع اسلامی" و اینکه مستقیم و غیرمستقیم به جای عدالت و حمایت از محرومان یا برای کسب قدرت یا در جهت حمایت از قدرت حاکم تلاش می کرده اند.<sup>۲۰</sup>

این واقعیت است که روشنفکران ایران از قرن نوزدهم به این سو رابطه بسیار متفاوتی با قدرت و با مقوله "تعهد اجتماعی" داشته اند. برخی در اعتراض به وضعیت موجود در برابر حاکمیت و قدرت سیاسی قرار گرفتند، شماری خود با ورود به میدان مبارزه سیاسی و حتی با گرفتن اسلحه تلاش کردند در تغییر اوضاع بطور عملی مشارکت کنند، کسانی هم سر ستیز و ناسازگاری با قدرت ها و نظام حاکم نداشتند و در کنار فعالیت های روشنفکری گاه در امور سیاسی و بازی قدرت هم مشارکت کردند و وزیر، و وکیل و مدیر شدند. اصلی ترین چهره های روشنفکری ایران از دوره قاجار به این سو کم و بیش خاستگاه اجتماعی مرفه داشتند و یا از طبقه متوسط بودند و برخی هم تجربه ی تحصیل و زندگی در غرب را داشتند. از این منظر آنها با قدرت سیاسی نوعی "نزدیکی" اجتماعی و "فرهنگی" داشتند. وجود این چهره های روشنفکری تنوع واقعیت روشنفکری ایران را نشان می دهد. تفاوت میان این گونه های روشنفکری بیش از آنکه به فکر آنها مربوط باشد به میزان و نوع "تعهد" آنها و نیز رابطه با جنبش های اجتماعی مربوط بود. همه چیز بستگی به آن دارد روشنفکر و روشنگری را در رابطه با هدایتگری و خط‌دهنده‌گی جامعه بدانیم، و یا در نیافتادن با قدرت و سیاست حاکم. فریدون هویدا درباره روشنفکرانی که در دوره محمدرضا شاه به حکومت نزدیک بودند میگوید آنها در درجه اول به نوسازی و پیشرفت ایران اهمیت می دادند و دموکراسی را بیشتر در انتهای این روند می دیدند. همین بحث در ابتدای دوره رضا شاه هم مطرح شده بود و برخی به نام ثبات سیاسی و نوسازی دموکراسی را در اولویت قرار نمی دادند.<sup>۲۱</sup>

سخن گفتن از خیانت و خدمت روشنفکران از منظر نوع رابطه با قدرت حاکم تا حدودی هم بعد



داوری ارزشی می تواند بخود گیرد و با نادیده گرفتن تولید فکری و اندیشه آنها گاه در این داوری انصاف و عدالت رعایت نشود به این گونه است که روشنفکری مانند میرزا ملکم خان را کسانی فقط به عناوینی چون "بانی و مؤسس لژ فراماسونری" و یا رابط با غرب می شناسند و فعالیت های مثبت وی در ترویج فرهنگ قانون و ایجاد رسانه های جدید و تجربه روزنامه قانون نادیده می گیرند و یا در سایه قرار می دهند.

### پاسخ به انقلاب ۱۳۵۷

در سه دهه گذشته فضای روشنفکری در ایران دستخوش تغییر و تحولات اساسی گردیده است. شدت و عمق این تحولات در تاریخ روشنفکری ایران بی سابقه است. تغییرات فضای روشنفکری ایران فقط به موضوع شکست پروژه انقلاب اسلامی و شکل گیری گفتمان های جدید و متفاوت محدود نمیشود. گسترش بی سابقه آموزش عالی در مناطق مختلف (بیش از ۴ میلیون دانشجو که نیمی از آنها را دختران تشکیل می دهند) همراه با رشد دانشجویان در سطح دکترا، زمینه اجتماعی و جمعیت شناسانه دمکراتیزه شدن فضای روشنفکری و تحولات ساختاری آنرا فراهم آورده است. همزمان رشد فن آوری جدید اطلاعات و ارتباطات و بوجود آمدن رسانه های جدید و شبکه های اجتماعی راه را برای شکل گیری فضای باز و گسترده تبادل فکری و رابطه با دنیا راگشوده است.

سه دهه ای که جامعه ایران پس از سال ۱۳۵۷ از سر گذرانده است از نظر تجربه روشنفکری به یکدیگر شباهت نداشتند. اگر بتوان دهه اول را دهه تجربه انقلاب و تجربه گفتمان های رادیکال و انقلابی نامید دهه دوم را باید به عنوان دوران بازاندیشی در باره تجربیات ناشی از انقلاب سال ۱۳۵۷ و نیز تحولات جهانی بویژه فروپاشی دیوار برلن و پایان نظام های ایدئولوژیک اروپای شرقی دید. دهه سوم اما دهه تثبیت گفتمان های تازه در فضای روشنفکری ایران است. در این دهه است که ما شاهد بیشترین تغییرات در فضای روشنفکری ایران و بازنگری در پارادایم روشنفکری هستیم.

برخی از شاخصه های اصلی این تحولات پدیده را می توان بصورت زیر نشان داد:  
تغییر نخست به کاهش و تقلیل نقش روشنفکران بلند پرواز و مرجع و از بین رفتن نقش محوری آنان در جامعه باز می گردد. این تحول اساسی به

معنای پایان نفوذ روشنفکرانی که نقش رهبری و هدایت گرانه در جامعه داشتند و با عدم تاثیرگذاری آنها نیست. این روشنفکران در خانواده فکری خود همچنان نفوذ دارند ولی حضور آنها کم رنگ تر شده و نقش معنوی و نمادین آنها به حاشیه رفته و روابط عمودی گذشته میان روشنفکران مرجع و مخاطبان آنها به شدت تضعیف شده است. به بیان دیگر امروز روشنفکران بلند پرواز دیگر نماینده انحصاری گفتمان های روشنفکری نیستند و گروه های اجتماعی هم مانند گذشته بصورت دنباله رو و "مرید" این روشنفکران در عرصه اجتماعی ظاهر نمی شوند. به سخنی می توان گفت زمانه "هدایت" مردم و رهایی آنها و یا نمایندگی کردن به معنا و شکل گذشته به سر آمده است.

نکته دوم ظهور گروه های جدید روشنفکری (روشنفکران خاص و یا روشنفکران میانجی) در رقابت با روشنفکران بلند پرواز در عرصه عمومی است. این گروه های جدید روشنفکری در بسیاری موارد نگاهی تعدیل شده به مسائل دارند و در رفتارهای خود کمتر درگیر قید و بندهای ایدئولوژیک گذشته اند. آنان بیشتر در پی یافتن پاسخ های عملی به پرسش هایی هستند که تحولات زنده جامعه در برابر آنها می گذارد. ظهور و گسترش این چهره جدید روشنفکری در رابطه مستقیم با کاهش نفوذ "روشنفکران عام" (میشل فوکو) و یا روشنفکر مرجع و بلند پرواز است. شماری از "روشنفکران خاص" (زنان، کارگران، اقلیت ها، محافظه کاران اسلام گرا، نواندیشان دینی) که در خدمت گروه های اجتماعی معین هستند، جای خود را در فضای روشنفکری تثبیت کرده اند و ما شاهد رشد "روشنفکران ارگانیک" در گروه های اجتماعی مرجع هستیم. نتیجه چنین تحول درونی باز شدن و دموکراتیزه شدن فضای روشنفکری است.

سوم اینکه در یک نگاه کلی می توان گفت که گفتمان های روشنفکری اقبال بیشتری به دموکراسی نشان می دهند و این ویژگی بی ارتباط با گسست این روشنفکران با گفتمان های آرمان خواهانه، رهایی بخش و تمام خواه و نقد نظامهای ایدئولوژیک نیست. به بیان دیگر ما شاهد گذار از روشنفکر تک ساحتی به روشنفکران کثرت گرا و اهل تساهل و مدارا هستیم. آنچه که پایان ایدئولوژی در حوزه روشنفکری خوانده می شود بر خلاف درک رایج همیشه به معنای ایدئولوژی

زدایی در این فضا نیست بلکه بیشتر به معنای پایان نگاه ایدئولوژیک بسته و یک بعدی است. روشنفکران به افرادی بدون ایدئولوژی تبدیل نشده‌اند بلکه چون گذشته ایدئولوژی را کمتر به سلاحی برای جدا سری و یا حذف بقیه تبدیل می‌کنند. این همزمان به آن معناست که از فضاهای منولوگ (تک سخنی) کاسته شده و شمار روزافزونی از روشنفکران به نوعی دیالوگ (همسخنی) جدیدی روی آورده‌اند و یا برخوردی منصفانه‌تر و غیرخصمانه با دیگران دارند، فرهنگی که در سال‌های ۱۳۵۰ و پیش از آن کمتر رایج بود. یکی از پی آمدهای مستقیم فضای نقد به یکدیگر گوش کردن و همزیستی و بحث و سنجشگری با وجود تفاوت‌هاست. در حقیقت نشانه‌های اصلی و بیرونی دمکراتیزه شدن فضای روشنفکری ایران را فقط نمی‌توان به گفتمان دمکراسی فرو کاست. رفتارهای روشنفکری نیز تغییر کرده است و انقلابی‌گری پرخاشجویانه دیگر الگوی اصلی رایج نیست. این تغییر معنای هویتی هم در میان برخی روشنفکران بویژه آنانکه که "میانجی" (فرهاد خسرو خاور) نام گرفته‌اند دارد و هویت‌هایی پیدا شده‌اند که ترکیبی و چهل تکه (داریوش شایگان) هستند، مانند گذشته دوگانگی‌های متضاد و آشتی‌ناپذیر (هویت دینی، هویت سکولار، دمکراسی و عدالت اجتماعی، غرب و ایران) را عمده نمی‌کنند و برخوردی عمل‌گرایانه به مفاهیم و هویت‌ها دارند.

چهارم زنانه شدن فضای روشنفکری ایران یکی از تغییرات عمده سال‌های گذشته است. این پدیده مهم هم به خاطر حضور زنان در صحنه اجتماع و موفقیت‌های بزرگ آموزشی، فرهنگی، علمی و سیاسی آنهاست و هم به دلیل شکل‌گیری گفتمانی که سمت و سوی اصلی آن طرح مسائل زنان در مباحث روشنفکری است. ویژگی مهم این روشنفکری زنانه نوظهور گسترده‌گی و خصلت نهادگزارانه آن و نیز رابطه نزدیک با پراتیک اجتماعی است. زنان سکولار و یا زنان با گرایش‌های مذهبی بسیار متنوع در داخل و خارج کشور سخنگویان این جنبش جدید هستند و کثرت‌گرایی آنها بخشی از دمکراسی و نیز بازتاب رابطه آنها با واقعیت‌های متنوع جامعه زنان ایران است. در تجربه روشنفکری زنانه هم ما شاهد کم رنگ شدن مرزها و تضادهای سنتی هستیم. رابطه با غرب در میان گرایش‌های روشنفکری نیز تحولات چشمگیری به خود دیده است. سمت و

سوی اصلی تغییر گفتمانی در روشنفکری کم‌رنگ شدن و ضعیف شدن پارادایم غرب زدگی و ضد غربی هستیم. غرب ستیزی و غرب شیفتگی که در میان برخی روشنفکران پیش از انقلاب دیده می‌شد کم کم جای خود را به برخورد انتقادی به غرب و تلاش جهت ایجاد گفتگو با آن داده است. روشنفکران ایران با توجه به تجربه انقلاب و فروپاشی کمونیسم با نگاهی تازه به تجربه غرب می‌نگرند و دیگر در تلاش هم ذات‌پنداری ارزش‌هایی چون فردیت و حقوق بشر با سرمایه داری نیستند. چنین برخورد تازه‌ای به غرب باعث ارزش‌یابی دموکراسی در گفتمان روشنفکری ایران شده است و کین-توزی و ستیز در فضای روشنفکری کم رنگ شده است.

سرانجام باید به واقعیت مهم پراکندگی جغرافیایی روشنفکری ایران اشاره کنیم که در چهار گوشه دنیا زندگی می‌کنند. این جهانی شدن روشنفکری ایران با وجود دشواری‌هایی که در عمل برای رابطه و مشارکت آنها در جامعه بدنال می‌آورد منبع تنوع و غنا هم هست. روشنفکری ایران از همان پیدایی خود در قرن نوزدهم در در فضای تلاقی مرزها و سرزمین‌ها زندگی کرده ولی هیچگاه پراکندگی آن ابعاد امروزی را نداشته است. دیاسپورای ایران به بخش جدایی‌ناپذیر جامعه داخل (داخل کشور درست است دیاسپورا به معنای جمعیت مهاجر خارج از کشور است) کشور تبدیل شده و این در مورد روشنفکری با شدت بیشتری هم صدق می‌کند. زمانی مهاجرت بیشتر به روشنفکران سکولار و چپ مربوط می‌شد امروز بخش قابل توجهی از روشنفکران دینی هم در چهار گوشه دنیا زندگی می‌کنند و از قاره‌های دیگر با کشور خود ارتباط دارند. آنچه روشنفکری ایران در خارج از کشور حتا به زبان‌های دیگر منتشر می‌کند با وجود سانسور و فشار دولتی کم و بیش با آسانی داخل ایران راه پیدا می‌کند و حلقه‌های انضالی بسیاری دنیای درون و بیرون ایران را از نظر فکری و فرهنگی به یکدیگر متصل می‌سازد.

مجموع تغییرات مهم دو دهه پیش سبب شده اند تا نه تنها فضا و ساختار روشنفکری ایران دمکراتیزه شود که برای نخستین بار در پی انقلاب مشروطیت ما شاهد غلبه گفتمان دموکراتیک در فضای روشنفکری ایران باشیم. باور روزافزون به دمکراسی و پذیرش فرهنگ نقد گسترش گفتگو میان خانواده‌های روشنفکری و روشنفکران را در

پی آورده است. این فضای جدید روشنفکری ایران و اهمیت آن در شرایط کنونی انگیزه پیشنهاد شماره اخیر است. به نظر ما برخورد جامعه شناسانه با گروه اجتماعی به نام روشنفکران باید این پدیده را در متن جامعه ایران و در کنش متقابل ارتباطی با آن ببیند. روشنفکر ایرانی محصول جامعه ماست ولی همزمان در بوجود آوردن این جامعه هم مشارکت می کند. کار روشنفکری در عمل به وی بعدی فرا ملی می بخشد و به نوعی با جریان های فکری و فرهنگی سایر کشورهای دنیا هم مربوط می کند. برخورد جامعه شناسانه به این معناست که باید به این گروه به عنوان یک نیروی زنده و در حال تحول و نهادگزار هم نگاه کرد. دیالکتیک آنچه که به عنوان واقعیت روشنفکری وجود دارد و آنچه که در فضای روشنفکری در حال بوجود آمدن است. روشنفکری میانجی، روشنفکر قومی و یا روشنفکری زنانه مثال های مشخص تعبیرات جدید در فضای امروز جامعه است.

از منظر جامعه شناسی آخرین جنبش اجتماعی ایران یعنی آنچه که به حرکت سبز معروف شده آئینه تمام نمای تغییرات فضای روشنفکری ایران بود. در این جنبش هم شاهد به حاشیه رفتن روشنفکران مرجع و بلند پرواز یا عام بودیم و هم حضور چشمگیر چهره های جدید روشنفکری. جنبش سبز دارای نوعی پویایی درون زا و مستقل از روشنفکران هم بود. گفتمان جنبش سبز از پیش توسط روشنفکران بوجود نیامد که در جریان پراتیک و پویایی اجتماعی شهروندانی که خواهان احترام به رای خود و کرامت انسانی بودند شکل گرفت. به همین خاطر هم پراکسیس اجتماعی از اهمیت فراوانی در این جنبش برخوردار شد. دمکراتیزه شدن فضای روشنفکری در ایجاد این فرهنگ و ذهنیت جدید شهروندی نقش مهمی داشت. همزمان خصلت دمکراتیک و کثرت گرای این جنبش تاثیر فراوانی در بازتر کردن فضای روشنفکری بر جا گذاشت. نقش زنان در این جنبش، فردیت جدید شهروندی و عمده نکردن تضادهای سنتی میان گرایش های مذهبی و سکولار یکی دیگر از ابعادی بود که در جنبش سبز بخوبی خود را نشان داد. رابطه میان روشنفکران و دیاسپورای ایران و روشنفکران و افکار عمومی دیگر ویژگی حرکت اجتماعی سال ۱۳۸۸ بود. جنبش سبز همزمان نشان داد که نقش روشنفکران دینی نسبت به دهه گذشته کاسته شده و خود آنها در حال از سر گذراندن تحولات مهمی از نظر فکری هستند.

در این شماره پنج مقاله از پنج تجربه مختلف روشنفکری در واکنش به انقلاب ۱۳۵۷ بویژه در دو دهه اخیر (سال های پس از ۱۳۷۰) می پردازند. محسن متقی پرسش دمکراسی را در باره روشنفکران دینی و تحول آن در سال های اخیر را طرح میسازد، رامین جهاننگلو به جایگاه جدید روشنفکران لیبرال اشاره دارد و گوش شنوای جدیدی که برای این گروه به حاشیه رانده شده در گذشته بوجود آمده، پروین بختیار نژاد نگاهی از درون دارد به روشنفکری زنان با تکیه ویژه بروی فمینیسم اسلامی، فرهاد خسرو خاور به گروه نوظهور روشنفکران میانجی می پردازد و سرانجام سعید پیوندی به بررسی تحول در روشنفکری چپ ایران در دوره اخیر و جایگاه دمکراسی در گفتمان چپ می پردازد. پنج نوشته با وجود تفاوت های خود به برخی تغییراتی اشاره دارند که عمومی هستند و فقط به این یا آن خانواده روشنفکری محدود نمی شوند. همه اهمیت این بحث به همین تحولات سراسری و عمومی باز می گردد که از آن میتوان به یقین به عنوان فضای جدید روشنفکری ایران یاد کرد.

شک نیست که این نوشته ها در برگزیده همه گروه های روشنفکری در ایران امروز نیست. با این وجود هدف ما برجسته کردن تلاش ها و کوشش های روشنفکران در طرح گفتمان های تازه و انعکاس تغییر و تحول این گفتمان ها در فضای ایران پس از سال ۵۷ است.

# THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

**The Foundation for Iranian Studies (FIS)**, an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

***Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies***  
(published since 1982) <http://irannameh.org>

## **The Oral History Collection**

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

## **Dissertation Award**

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

## **Women's Center**

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

## **Economic and Social Development Series**

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

## **The Annual Noruz Lecture**

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

## **Institutional Collaboration**

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران  
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to [fis@fis-iran.org](mailto:fis@fis-iran.org) or to

**4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA**

**Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983**

**<http://fis-iran.org/en/irannameh>**





Saeed Paivandi, "Iran's Leftist Intellectuals and the Question of Democracy," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 122-147.

# روشنفکری چپ ایران و موضوع دموکراسی

روشنفکران و دموکراسی

سعید پیوندی

استاد جامعه‌شناسی آموزش دانشگاه لورن فرانسه

Saeed Paivandi

saeedpaivandi@yahoo.com



سعید پیوندی تحصیلات جامعه‌شناسی خود را در دانشگاه تهران آغاز کرد و پس از انقلاب فرهنگی به فرانسه رفت و در همان‌جا دکترای خود را به پایان رساند. او ۱۵ سال دانشیار دانشگاه پاریس ۸ بود و هم اکنون به عنوان استاد در جامعه‌شناسی آموزش در دانشگاه لورن فرانسه به کار تدریس و پژوهش مشغول است. از میان آثار او دو کتاب به زبان فرانسه و انگلیسی به اسلامی کردن نظام آموزش ایران اختصاص دارد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/122-147.



از پیدایی روشنفکری چپ ایران در قرن نوزدهم تا به امروز کسانی که خود را به نوعی در شمار این خانواده تعریف می‌کنند کنشگر فعال زندگی سیاسی و اجتماعی جامعه ما هم بوده‌اند. اگر به معنای سارتری روشنفکر برگردیم این گروه مصداق "روشنفکر متعهد" از نظر اجتماعی است. این الگوی روشنفکری که در نگاه امیل زولا و یا هاینریش بل هم دیده میشود به وضع موجود تن نمی‌دهد و در پی تغییر آن است. درک متداول چپ از روشنفکر طبقاتی است زیرا او در بسیاری موارد با فاصله گرفتن از طبقه اجتماعی خود و برای تحقق منافع کارگران و دیگر زحمت‌کشان وارد کنش اجتماعی می‌شود. در سنت روشنفکری چپ سخن مارکس در تزهایی درباره فویر باخ پیرامون این که "فیلسوفان تا کنون جهان را به شکل‌های مختلف تعبیر کرده‌اند. اکنون وقت آن رسیده است که آن را تغییر دهند"، به معنای فراخوان به عمل هم هست. نگاه معطوف به قدرت یکی از ویژگی‌های روشنفکری چپ رادیکال قرن بیستم را تشکیل می‌دهد چرا که تغییر دنیا در ذهنیت این روشنفکران بخشی از علت وجودی و هویت آنهاست.

شاید پیش از هر چیز در این نوشته باید روشن کرد که منظور از روشنفکر چپ چیست و چه کسانی را می‌توان روشنفکر چپ به شمار آورد؟ اگر به نوشته‌های روشنفکران چپ در این باره مراجعه کنیم بسیاری از آنها با حرکت از دیدگاه خود کسانی را در شمار خانواده چپ به حساب می‌آوردند، دیگران را گاه به اندازه کافی چپ نمی‌دانند و یا به کلی چپ نمی‌دانند و یا برعکس افراطی می‌خوانند. شاید با وجود تنوع و واگرایی گاه چشمگیر میان روشنفکران چپ بتوان برابری و عدالت را از جمله مفاهیم کلیدی مشترکی دانست که مانند خط سرخی دنباله‌دار در سراسر تاریخ این خانواده روشنفکری از قرن نوزدهم تا کنون ادامه یافته است. ولی برای پرهیز از هر نوع داوری ناسنجیده، در این نوشته روشنفکر چپ به کسی اطلاق شده که خود را به این هویت وابسته می‌داند. به عبارت دیگر هیچ معیاری جز هویت شخصی بیان‌شده توسط خود روشنفکر برای انتصابش به خانواده چپ در نظر گرفته نشده است. از سوی دیگر این نوشته فقط به روشنفکران چپ سکولار (لائیک) می‌پردازد و کسانی

که خود را چپ مذهبی و یا ملی - مذهبی می‌دانند در این بررسی پژوهشی حضور ندارند.<sup>۱</sup> برای تدقیق این تعریف و نیز بازخوانی گونه‌شناسی ارائه شده در این بررسی من به سراغ شماری از روشنفکران چپ رفتم و از آنها خواستم جایگاه و تعریف خود از چپ را هم تعریف کنند.<sup>۲</sup> این گفتگوهای کوتاه برای درک بهتر دیدگاه‌ها و بحث‌ها و ابهام‌های موجود در روشنفکری چپ بسیار کارساز بودند و در شکل دادن به گونه‌شناسی ارائه شده در مقاله کمک فراوانی کردند.

سرانجام اینکه نوشته‌ای که در برابر شماست کارنامه روشنفکری چپ ایران نیست بلکه تلاش می‌کند فقط جایگاه دموکراسی و تحول آن در گفتمان‌های آنها را تحلیل کند. منظور از دموکراسی در این نوشته حکومت مردم‌سالار مبتنی بر آرای مردم، نظام کثرت گرا، و آزادی بیان، اندیشه و تشکل‌های سیاسی و مدنی است. آنچه از نظر تاریخی نگاه چپ به دموکراسی را متفاوت کرده همانا ربط دادن دموکراسی به عدالت اجتماعی و نیز برتری امر عمومی و منافع طبقه و جمع (زحمت‌کشان) نسبت به فرد و آزادی‌ها و مالکیت فردی است. پی‌آمدهای این نگاه و نیز عقلانیتی که به گونه‌ای جهان‌شمول نگاه روشنگرانه نسبت به پیشرفت تاریخ و ترقی جامعه بشری دارد نمی‌تواند بر روی رابطه روشنفکر با دموکراسی بی‌اثر باشد.

### روشنفکری چپ در دو حرکت

پرداختن به روشنفکران چپ ایران در دوران انقلاب ۱۳۵۷ بدون نگاهی هر چند گذار به تحول این خانواده ناهمگون در دهه‌های پیشتر بسیار دشوار است. روشنفکران چپ را باید در شمار نخستین گروه "منورالفکر"های ایران در دوره پیش از انقلاب مشروطیت دانست. گفتمان چپ یکی از عناصر مهم تشکیل دهنده عصر روشنگری و تجدد در ایران است. ریشه‌های آغازین چپ ایران را باید در دو گرایش مهم جست: گرایش اول بیشتر از جنبش‌های چپ اروپایی قرن نوزدهم تأثیر گرفته و بیشتر به پیش‌گامان فکری

مشروطیت و کوشندگان بیداری و نوزایی فرهنگی ایران در آن دوران مربوط است. گرایش دوم به چپی بازمی‌گردد که در رابطه با سوسیال دموکراسی انقلابی قفقاز و ماورای قفقاز به وجود آمد و بعدها طلایه‌دار رادیکالیسم چپ ایران هم شد.

فریدون آدمیت از میرزا آقاخان کرمانی به عنوان کسی که "از افکار متفکرین سوسیالیسم مغرب متأثر گشته بود،" و از میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی که به خاطر اقامت در قفقاز "نسبت به جنبش‌های آزادی‌خواهی و آراء نویسندگان سوسیال‌دمکرات بصیرت داشت" یاد می‌کند. میرزا آقاخان در آثار خود با اشاره به مسلک‌های سوسیالیسم، آناشیسیم و نیهیلیسم نکته مشترک بین آنها را "مساوات در ثروت" یا "اگالیته" (برابری) می‌داند.<sup>۳</sup>

اولین اتحادیه‌های کارگری ایران از سال ۱۲۸۴ (۱۹۰۵) به این سو تشکیل شد و حزب اجتماعيون - عاميون با همراهی روشنفکرانی چون تقی زاده و دهخدا اولین تشکیلات با گرایش چپ است که در دوره ۱۲۸۴ تا ۱۲۹۰ در جنبش مشروطیت شرکت کرد.<sup>۴</sup> آدمیت می‌نویسد که رشت تنها شهری بود در ایران که "در انجمن ولایتی اش مجتهد متشرع و ارمنی سوسیال‌دمکرات هر دو عضو بودند."<sup>۵</sup> حزب دمکرات نماینده تفکر چپ در انتخابات مجلس شورای ملی خواستار حق کارگران برای ایجاد تشکل و اعتصاب، حق رأی عمومی برای زنان و اصلاحات ارضی بود. روزنامه ایران نو که از سوی این حزب به سردبیری جلال‌الدین کاشی (۱۲۸۸ تا ۱۲۹۰) منتشر می‌شد از اولین نشریاتی است که اندیشه‌ها و اندیشمندان چپ را به خوانندگان خود معرفی می‌کرد. برای مثال در این روزنامه آمده است که "مؤسس سوسیالیسم (اجتماعیت) علمی کارل مارکس می‌گوید که انقلاب قباله هیئت‌های اجتماعیه است... چه اباد دیده نشده که اصول خانخانی و ملوک‌الطوایفی مقام خود را، خود به خود به سرمایه‌داری که در دامن خودش پرورش شده، توذیع کند."<sup>۶</sup>

(تهران: انتشارات پیام، ۱۳۶۳)، ۸ درباره گرایش‌های روشنفکری چپ این دوره از جمله نگاه کنید به فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۵)؛ علی قیصری روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقان (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۳)؛ سپهر ذبیح، تاریخ جنبش کمونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (تهران: انتشارات عطایی، ۱۳۷۸).

عبدالحمین آگاهی، پیرامون قدیمترین سند چاپی از تاریخ سوسیالیسم در ایران، در اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال دموکراسی و کمونیستی، (تهران: انتشارات بی تا، ۱۳۵۹)، ۱۱۵.

روشنفکر چپ برخاسته از گروه‌های اسلام‌گرا بخشی از واقعیت روشنفکری ایران است. برای شناخت بهتر این گروه از روشنفکران از جمله ببینید: مراد تقفی، "چپ حکومتی و مسئله بازسازی چپ در ایران"، گفتگو شماره ۳۱ (۱۳۸۰)؛ مقاله محسن متقی در این شماره نیز اشاراتی به این گروه از روشنفکران دارد. برای تهیه این مقاله از همکاری و همفکری صمیمانه فرشین کاظمی‌نیا، بیژن حکمت، مهرداد درویش‌پور، مهرداد باباعلی، فرخ نگهدار، بابک امیرخسروی، فرهاد فرجاد، مهدی فتاپور برخوردار شدم. جا دارد از همگی به خاطر این کمک فکری تشکر کنم. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران



حزب چپ‌گرای عدالت در سال ۱۲۹۶ به وجود آمد و در سال ۱۲۹۷ پیامی به کنگرهٔ انترناسیونال سوم کمونیستی که به ابتکار لنین تشکیل شده بود ارسال کرد.<sup>۷</sup> در پی تشکیل کنگرهٔ حزب عدالت در ۲ تیر ۱۲۹۹ در انزلی، این حزب به حزب کمونیست ایران تغییر نام داد و با صدور بیانیه‌ای، وظیفهٔ حزب کمونیست ایران را «همکاری با شوروی بر ضد سرمایه‌داری جهانی و حکومت شاه قاجار» اعلام کرد.<sup>۸</sup> در کنگرهٔ انزلی بیشتر نمایندگان از آذربایجان و گیلان بودند و در میان آنها روشنفکران کمونیست این دوره مانند اسدالله غفارزاده (روزنامه نگار)، جعفر پیشه‌وری (معلم)، کریم نیک‌بین (روزنامه‌نگار)، حسین شرقی (روزنامه‌نگار)، محمد دهگان (نویسنده) محمد آخوندزاده (روزنامه‌نگار) به چشم می‌خورند.<sup>۹</sup> حزب عدالت در کنار احزاب چپ رفرمیست مانند حزب سوسیالیست جناح چپ را در فضای آن روز ایران نمایندگی می‌کردند.

روشنفکران انقلابی آن زمان بر سر نوع تحلیل از شرایط ایران هم‌داستان نبودند. گرایش، بیشتر طرفدار تعمیق دستاوردهای انقلاب مشروطیت و رشد روابط سرمایه‌داری بود (رفرمیست‌ها و کسانی از میان رادیکال‌ها مانند حیدر عمواوغلی). گرایش دیگر ایران را در مرحلهٔ انقلاب سوسیالیستی می‌دید (کامران آقازاده، سلطان‌زاده). از نظر سلطان زاده «در هر حال تصور باطل این که توانایی‌های بورژوازی در سمت انقلاب ملی دمکراتیک ظاهر شوند، می‌باید یک بار برای همیشه ترک شوند.»<sup>۱۰</sup> استقرار بلشویک‌ها در روسیه تقویت جناح تندرو را به دنبال داشت که از جمله اقدامات مهم آن تشکیل جمهوری سوسیالیستی گیلان (۱۲۹۹-۱۳۰۰) و لشکرکشی ناکام به تهران بود.<sup>۱۱</sup> بعدها بخش بزرگی از روشنفکران و کوشندگان حزب کمونیست ایران در جریان تصفیه‌های استالینی جان خود را از دست دادند.<sup>۱۲</sup>

مهم‌ترین فعالیت روشنفکری چپ ایران در دوره حکومت رضا شاه پهلوی به انتشار نشریه دنیا در سال ۱۳۱۲ و شبکهٔ روشنفکرانی (گروه ۵۳ نفر) مربوط

می‌شود که با تقی ارانی همکاری می‌کردند.<sup>۱۳</sup> دکتر تقی ارانی (۱۲۸۲-۱۳۱۸) گروهی متشکل از روشنفکران چپ متعلق به گرایش‌های گوناگون آن زمان را به وجود آورد که در میان آنها می‌توان به ایرج اسکندری (۱۲۸۶-۱۳۶۴)، بزرگ علوی (۱۲۸۳-۱۳۷۵)، خلیل ملکی (۱۲۸۰-۱۳۴۸)، انور خامه‌ای (۱۲۹۵-)، آرداشس آوانسیان (۱۲۸۴-۱۳۶۹)، احسان طبری (۱۲۹۵-۱۳۶۸)، عبدالصمد کامبخش (۱۲۸۲-۱۳۵۰) اشاره کرد. خود ارانی در دادگاه در سال ۱۳۱۷ از ولتر، روسو و مونتسکیو به عنوان مدافعان آزادی نام برد و به دفاع از «دموکراسی غربی» پرداخت.<sup>۱۴</sup> مجله دنیا آن‌گونه که در شمارهٔ نخست خود اعلام کرده بر آن بود «در مسائل علمی، صنعتی، اجتماعی و هنری از نظر اصول مادی بحث کند» و برای «تفسیر حوادث و اوضاع سیاسی جهان، فلسفهٔ مادی دیالکتیک را به عنوان راهنمای خود» برگزیده بود. دنیا در فضای آن زمان از طرح مستقیم مسائل سیاسی روز پرهیز می‌کرد و یا آنها را با زبانی مبهم پیش می‌کشید.

این مجله به جای مجله دنیا بیشتر به سرمایه‌داری و نابرابری اجتماعی می‌پرداخت و از جمله درباره «مالکیت جمعی»، «ماتریالیسم تاریخی»، «اثبات واقعیت مادی جهان»، و «اصول دیالکتیک تاریخ و نزاع طبقات» می‌نوشت. در سرمقالهٔ شمارهٔ اول ضمن اشاره به «زنان منورالفکر»، منورالفکرها را به دو گروه فاسد و عاری از هر نوع قدرت اخلاقی و اجتماعی که هدفی جز «نفس و پول‌پرستی» ندارند و منورالفکرهای شهری فاسد نشده («منورالفکر رهبر») تقسیم می‌شوند.<sup>۱۵</sup>

تشکیل حزب توده ایران در سال ۱۳۲۰ و در پی کنار رفتن رضاشاه از قدرت نوعی اتحاد دوباره میان دو گرایش رفرمیستی (سلیمان میرزا اسکندری، خلیل ملکی) و انقلابی و مارکسیست - لنینیست (کامبخش، طبری، آوانسیان) بود. اتفاقی نیست که در دورهٔ نخست فعالیت حزبی و کنگرهٔ اول اشاره‌ای به باورهای فلسفی حزب و یا گرایش مارکسیستی - لنینیستی آن نمی‌شود ولی هر چه از زمان تأسیس آن می‌گذرد بیشتر به احزاب کمونیستی کلاسیک نزدیک می‌شود. در

<sup>۱۱</sup> خسرو شاکری، پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی در آن عهد (تهران: اختران، ۱۳۸۴).

<sup>۱۲</sup> تورج اتابکی، «از رفیق سرخ تا دشمن خلق: کارنامه و زمانه احسان‌الله‌خان دوستدار در سرزمین شوراها»، گفتگو، شمارهٔ ۳۱ (۱۳۸۰)، ۱۴۳-۱۶۶.

<sup>۱۳</sup> مجله دنیا نخستین نشریه تئوریک مارکسیستی ایران است که در ۱۲ شماره از بهمن ۱۳۱۲ تا خرداد ۱۳۱۴ در تهران منتشر می‌شد.

<sup>۱۴</sup> «مدافعات دکتر ارانی در دادگاه پنجاه و سه نفر»، مجله دنیا، سال چهارم، شمارهٔ ۱ و ۲ (۱۳۴۲).

<sup>۱۵</sup> تقی ارانی، «سرمقاله»، دنیا، شمارهٔ ۱ (بهمن ۱۳۱۲).

<sup>۷</sup> فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۶۳).

<sup>۸</sup> به نقل از عبدالصمد کامبخش، شمه‌ای درباره تاریخ جنبش کارگری ایران: سوسیال دموکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران (تهران: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۶۰)، ۱۷.

<sup>۹</sup> جعفر پیشه‌وری، تاریخچهٔ حزب عدالت (تهران: انتشارات علم، ۱۳۵۹).

<sup>۸</sup> حمید احمدی، نگاهی به تاریخچهٔ حزب عدالت (برلین: بی‌نا، ۱۹۹۴)، ۷.

<sup>۱۰</sup> همچنین ببینید: سپهر ذبیح، تاریخ جنبش کمونیستی در ایران. آدمیت، فکر دموکراسی، ۳۳.

<sup>۱۱</sup> آگاهی، پیرامون قدیم‌ترین سند چایی، ۱۱۵.

اولین مرامنامه حزب توده ایران به اصولی چون حفظ استقلال ایران، برقرار کردن رژیم دموکراسی، و تأمین حقوق فردی و اجتماعی از قبیل آزادی زنان و قلم و عقیده و اجتماعات و یا "مبارزه علیه هر گونه رژیم دیکتاتوری و استبدادی" اشاره شده است. بخشی مهمی از روشنفکران دهه بیست ایران به حزب توده نزدیک بودند.

انشعاب خلیل ملکی بخت ناچیزی که برای پاگرفتن چپ بزرگ رفرمیستی وجود داشت از میان برد. روشنفکران رفرمیست حزب در آن زمان مانند خلیل ملکی، صادق هدایت، جلال آل احمد، انور خامه‌ای، اسحاق آپریم و ناصر وثوقی از صفوف حزب توده جدا شدند و بعدها نیروی سوم و جامعه سوسیالیست‌های نهضت ملی را به وجود آوردند. این دوره تاریخی را باید مرحله "چرخش استالینیستی"<sup>۱۶</sup> روشنفکری چپ رادیکال ایران دانست. یرواند ابراهامیان ویژگی اصلی این روشنفکران رادیکال را تمایلات شدید به شوروی دوستی، تعهد ایده‌آلیستی به سوسیالیسم و تعهد به روشنگری و سکولاریسم می‌داند.<sup>۱۷</sup>

در دهه ۴۰ جامعه ایران از نظر سیاسی شاهد تغییرات مهمی بود و شماری از جریان‌های سیاسی در جریان این حوادث شکل گرفتند. در این دهه حزب توده ایران که پس از سال ۱۳۳۲ نفوذ خود را از دست داده بود و دیگر نیروی سیاسی تعیین‌کننده‌ای در جامعه ایران نبود. در خارج از کشور منتقدان مشی توده‌ای و کسانی که در دعوی چین و شوروی آن زمان در کنار مائو قرار گرفته بودند، نیز صفوف حزب را ترک گفتند. جوانان آرمان‌خواه سرخورده از "بی‌عملی" حزب توده و یا دنباله‌روی آن از سیاست‌های شوروی و نیز با الهام گرفتن از جنبش‌های چپ نو اروپا و امریکای لاتین بتدریج به شکل جدیدی از مبارزه انقلابی برای شکستن بن‌بست سیاسی و خشونت دولتی گرایش پیدا کردند. خاستگاه سیاسی نخستین بسیاری از جوانان این گرایش نوظهور بیش از آنکه چپ مارکسیستی باشد جبهه ملی و نیروی سوم بود. این به معنای نوعی رادیکالیزاسیون روشنفکری دهه ۴۰ ایران هم بود که در سایر نقاط جهان هم مشاهده می‌شد. آثار اصلی نسل

جدید روشنفکران رادیکال ایران در این دوره به مسائل نظری مبارزه مسلحانه و ضرورت دماندن روح انقلابی در جامعه‌ای که از نظر آنها به "فتر فشرده" می‌مانست می‌پرداخت (پویان، احمدزاده، جزنی، اشرف، شعاعیان، مومنی). اکثر اعضای چریک‌های فدایی خلق، با آنکه به نام کارگران و زحمت‌کشان به میدان مبارزه سیاسی آمدند، روشنفکر و دانشجو بودند.<sup>۱۸</sup> رهبران جوان این جنبش نوپا و شورشی برای خروج از بن‌بست سیاسی و روشن کردن تنور انقلاب مبارزه فداکارانه "پیشاهنگ خلق" را پیشنهاد می‌کردند. صحبت از انقلاب و براندازی حکومت و مبارزه مسلحانه در حالی به میان می‌آمد که تعداد اعضای این سازمان از چند ده نفر تجاوز نمی‌کرد.<sup>۱۹</sup>

همه روشنفکرانی که با مشی مبارزه مسلحانه هم‌نوا بودند، تحلیل یکسانی از اوضاع ایران نداشتند. از نظر بیژن جزنی انتخاب مبارزه مسلحانه نوعی پاسخ به "اختناق و قهر از جانب دستگاه حاکمه" بود چرا که در چنین شرایطی "نباید انتظار رشد خودانگیخته کارگران و زحمت‌کشان" را داشت. نویسنده ایجاد پایگاه‌های کارگری از جانب روشنفکران در میان طبقه کارگر برای نفوذ در این طبقه را نامی‌س می‌دانست.<sup>۲۰</sup> بیژن جزنی بر آن بود که جنبش مسلحانه "در حال حاضر اساساً یک جنبش روشنفکری است."<sup>۲۱</sup> او هم‌زمان جنبش مسلحانه را تبلیغ برای گردآمدن روشنفکران انقلابی و تدارک برای انقلاب می‌دانست. از نظر او "مبارزه مسلحانه برای سازمان پیشاهنگ تاریخ و هویت به وجود می‌آورد."<sup>۲۲</sup>

پویان (۱۳۵۰) و احمدزاده (۱۳۵۷) با برخی تفاوت‌ها با جزنی نه تنها مبارزه مسلحانه را برای "در هم شکستن رکود" اساسی می‌دانستند که این عمل را گامی برای پیروزی "انقلاب دموکراتیک" هم تلقی می‌کردند. آنها می‌پنداشتند که شرایط عینی آماده است و این شرایط ذهنی است که باید از طریق کار قهرمانانه پیشاهنگ فراهم آید. به گفته شعاعیان "کمونیست‌ها بایستی خود آغازگر انقلاب کمونیستی و کارگری باشند و بدین‌سان طبقه کارگر را به انقلاب بکشانند."<sup>۲۳</sup> در همین رابطه پویان بر آن بود که "با آغاز مبارزه مسلحانه و ادامه آن،

<sup>۱۶</sup> بیژن جزنی، "رابطه جنبش انقلابی مسلحانه با خلق - رابطه پیشاهنگ با توده، در ۵ رساله اثر چریک فدایی خلق بیژن جزنی،" ۱۹ بهمن تئوریک، شماره ۸، (۱۳۵۵)

<sup>۱۷</sup> بیژن جزنی، "مبرم ترین مسائل جنبش انقلابی ما در لحظه کنونی،" نشریه ۱۹ بهمن تئوریک، شماره ۳ (مرداد ۱۳۵۵)، ۹۷.

<sup>۱۸</sup> بیژن جزنی، چگونه مبارزه مسلحانه توده ای می‌شود (پاریس: انتشارات سازمان اتحاد فدائیان خلق، (۱۳۸۱)، ۸.

<sup>۱۹</sup> مصطفی شعاعیان، انقلاب (تهران: بی‌نا، ۱۳۵۰)، ۲۲۶.

<sup>۲۰</sup> افشین متین، "از سوسیال دموکراسی تا سوسیال دموکراسی،" گفتگو، شماره ۳۱ (۱۳۸۰)، ۳۵-۶۶.

<sup>۲۱</sup> یرواند ابراهامیان، "خاطراتی از چپ،" گفتگو، شماره ۳۱ (۱۳۸۰)، ۲۵-۳۴، نقل بر ۲۹.

<sup>۱۸</sup> Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions* (Princeton: N.J., 1983).

<sup>۱۹</sup> مازیار بهروز، شورشیان آرمانخواه: ناکامی چپ در ایران، ترجمه مهدی پرتوی (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰)

از یک سو شکست‌ناپذیری سلطه دشمن در ذهن خلق خدشه‌دار گردیده و از سوی دیگر قاطعیت، دلاوری و جانبازی‌های پیشگامان رزمنده، اعتماد به پیشاهنگ را به آنان بازگردانیده است.<sup>۲۴</sup> احمدزاده هم مبارزه مسلحانه سازمان را "موتور کوچک مسلح" قلمداد می‌کرد که "می‌تواند موتور بزرگ توده‌ها را به حرکت درآورد."<sup>۲۵</sup> پاسخ آنها به بن‌بست سیاسی و انفعال حزب توده ایران فداکاری و عمل انقلابی بود.

سازمان چریک‌های فدایی خلق از اتحاد گروه‌های مسلح مارکسیستی - لنینیستی (به ویژه گروه جزئی - ظرفی و گروه احمدزاده - پویان) به وجود آمد و اصلی‌ترین رهبران آن در جریان مبارزه مسلحانه جان خود را از دست دادند. روشنفکران شورشی و آرمان‌خواه (مازیار بهروز) این دوره به اصالت عمل فداکارانه باور داشتند و به کارکرد فکری و فرهنگی روشنفکران و روشنفکری با دیده مثبتی نمی‌نگریستند. در این دوره دو موضوع نقش و جایگاه روشنفکر در جنبش اجتماعی و نیز خاستگاه طبقاتی او مورد بحث و گاه اختلاف نظر بود. بحث قلمی میان حمید مؤمنی و مصطفی شاعیان از جمله این برخوردهای نظری است. درباره الگوی روشنفکری انقلابی باورمند به طبقه کارگر در سنت لنینی و یا روشنفکر ارگانیک در دیدگاه گرامشی اختلاف نظر وجود دارد. اما در مجموع بی‌اعتمادی به روشنفکر و یا آنچه که علی آشتیانی "وجود روحیه ضد روشنفکری و یا ساده‌انگاری در رویارویی با مسائل پیچیده در میان جنبش چریکی"<sup>۲۶</sup> می‌نامد تا حدودی ذهنیت اصلی این دوره بود. برای مؤمنی "روشنفکر انقلابی از نظر زندگی فکری و معنوی، به طبقه کارگر و ایدئولوژی او بسیار نزدیک می‌شوند ولی از نظر اقتصادی هرگز به کارگر تبدیل نمی‌شوند." به همین دلیل هم نویسنده نگران انحراف "سویژکتیویستی" روشنفکران است و مانند مائو به آنها پیشنهاد "هر چه بیشتر با توده‌ها و آموختن هر چه بیشتر از توده‌ها" را می‌کند.<sup>۲۷</sup> شاعیان که باورمند به آزادی فکری و استقلال رأی بیشتری بود از واژه روشنگر به جای روشنفکر استفاده می‌کند و بر این نکته پا می‌افشرد که "روشنگر بایستگی ندارد که خاستگاه خانوادگیش نیز همان طبقه

بوده باشد... طبقه خودویژگی‌های روشنگرش را می‌گیرد بی‌آنکه خودویژگی‌های خود را رها کند. و لایه روشنگر نیز خودویژگی‌های طبقه را می‌گیرد بی‌آنکه خودویژگی‌های خود را از کف بدهد."<sup>۲۸</sup>

برخورد با روشنفکر را شاید بتوان به نوعی تأثیر سنت استالینی و یا مائوئیستی عمل‌گرایانه و بی‌اعتمادی و نگرش منفی به روشنفکران و کار فکری هم به حساب آورد. مسعود احمدزاده معتقد بود که "ما بیش از هر وقت به پراتیسیین احتیاج داریم تا به تئوریسین."<sup>۲۹</sup> در نوشته‌های این دوره روشنفکران انقلابی روشنفکر بودن خصلت غیرانقلابی و همسنگ بی‌عملی به شمار می‌رفت. حمید مؤمنی برای توجیه عمل‌گرایی در برابر کار تئوریک و روشنفکرانه بر این باور است که "مسائل به اندازه کافی روشن است و نیاز به دانستن بیشتر وجود ندارد؛ انقلاب جهانی اکنون به مرحله انقلابی رسیده است."<sup>۳۰</sup>

آخرین گرایش روشنفکری چپ در سال‌های پیش از انقلاب از درون سازمان مجاهدین خلق شکل گرفت. در آن زمان بخشی از اعضای سازمان مجاهدین خلق از اسلام دست شستند و خود را مارکسیست - لنینیست اعلام کردند. این چرخش ایدئولوژیک با تصفیه‌های خونین درونی همراه بود که در جریان آن مجید شریف واقف، مرتضی صمدیه لباغ و محمد یقینی به خاطر اعتراض به مشی مارکسیستی جان خود را از دست دادند.

در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بع دلیل فضای سیاسی بسته ایران بخشی از فعالیت روشنفکران چپ به خارج از کشور منتقل شده بود. کنفدراسیون دانشجویان ایران که گرایش‌های مهم سیاسی آن زمان به ویژه چپ‌ها را نمایندگی می‌کرد در انعکاس بحث‌های روشنفکری نقش مهمی داشت.<sup>۳۱</sup>

### روشنفکران چپ در انقلاب ۱۳۵۷

چپ با وجود ضعف عمومی و نفوذ کم‌دامنه در میان مردم با صفوف بسیار پراکنده به دوران انقلابی پا

<sup>۲۴</sup> امیرپرویز پویان، ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا (تهران: سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۵۰).

<sup>۲۵</sup> مسعود احمدزاده، مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک (چاپ ۷: تهران: سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۵۷)، ۱۷.

<sup>۲۶</sup> علی آشتیانی، "جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر"، کنگاش، شماره ۲-۳ (۱۳۶۷)، ۸۶-۱۳۷، نقل بر ۱۰۸.

<sup>۲۷</sup> مصطفی شاعیان و حمید مؤمنی، درباره روشنفکر یک بحث قلمی، به کوشش ناصر پاکدامن (کلن: انتشارات فروغ، ۱۳۸۶).

<sup>۲۸</sup> شاعیان و مؤمنی، درباره روشنفکر، ۱۶.

<sup>۲۹</sup> احمدزاده، مبارزه مسلحانه.

<sup>۳۰</sup> حمید مؤمنی، پاسخ به فرصت طلبان در مورد "مبارزه مسلحانه، هم استراتژی، هم تاکتیک" (تهران: انتشارات م بید سرخی، ۱۳۵۸)، ۵۴.

<sup>۳۱</sup> نگاه کنید به افشین متین، کنفدراسیون: تاریخ جنبش دانشجویان ایرانی در خارج از کشور ۵۷-۱۳۳۲، ترجمه ارسطو آذری (تهران: مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۸).

گذاشت. الگوی مسلط روشنفکری چپ این دوره یعنی فرد انقلابی که به نام کارگر و یا زحمت کش وارد کنش اجتماعی می‌شود، بر آن است تا عنصر آگاهی را به درون این طبقات منتقل کند و به نام سعادت عمومی و عدالت اجتماعی جامعه را تغییر دهد. بخش مهمی از روشنفکران انقلابی و رادیکال چپ این دوره تشکیلاتی هستند.

در یک نگاه کلی می‌توان گفت دو گرایش اصلی رفرمیستی و انقلابی چپ که از زمان مشروطیت در جامعه ایران شکل گرفته بودند با ترکیب و توان بسیار متفاوت در دوران انقلاب هم حضور دارند. گرایش اول در میان روشنفکران چپ رفرمیستی بود و به انقلاب به عنوان رویدادی مردمی برای استقرار دموکراسی و حکومت باز و کثرت‌گرای نگرین است. این نیرو که در پی شکل‌گیری رادیکالیسم انقلابی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در عمل به حاشیه رانده شده بود و صدایش در هیاهوی دوران انقلاب چندان شنیده نمی‌شد کمتر تشکیلاتی است و یا به قدرت سیاسی نظر دارد. اصلی‌ترین چهره‌های روشنفکری این گرایش را افراد نزدیک به نیروی سوم و تشکل‌های سوسیال دموکرات تشکیل می‌دادند (علی

اصغر حاج سید جواد، مصطفی رحیمی، منوچهر هزارخانی، داریوش آشوری). بسیاری از روشنفکران این گرایش با وجود خوش‌بینی اولیه به انقلاب ۱۳۵۷ به زودی از حکومت جدید فاصله گرفتند و اقدامات غیردموکراتیک آن را مورد انتقاد قرار دادند. نامه مصطفی رحیمی به آیت‌الله خمینی در آستانه انقلاب یک نمونه از این برخوردهاست. نویسنده در این نامه با احساس خطر از روند قدرت گرفتن اسلام‌گرایی، دموکراسی و سوسیالیسم را دستورالعمل بشریت می‌داند و با انتقاد از سرمایه‌داری و کمونیسم خواهان برقراری جمهوری و نیز احترام به رأی مردم می‌شود.<sup>۳۳</sup>

گرایش دوم که بخش اصلی این روشنفکران را هم در بر می‌گرفت چپ رادیکال و انقلابی بود. این روشنفکران همان الگوی رفتاری و ذهنیتی "روشنفکری خلقی" و "متعهد" را نمایندگی می‌کردند با فرهنگ غالب در فضای روشنفکری چپ جهان سومی و مارکسیستی - لنینیستی. ذهنیت غالب روشنفکر انقلابی چپ معطوف به کسب قدرت برای تغییر جامعه است و با نگاه انقلابی، ضدامریکایی و ضدامپریالیستی، عوام‌گرا، عدالت‌خواه، ضدلیبرال، و ناباور به دموکراسی در شکل متداول و غربی. برای این روشنفکران سرنگونی حکومت و انقلاب هدف سیاسی اصلی به شمار می‌رفت و به همین خاطر هم بیشتر به همگامی با آیت‌الله خمینی می‌اندیشیدند تا کنار آمدن با حکومت

محمد رضاشاه پهلوی و سازش بر سر دموکراسی. روشنفکر انقلابی و رادیکال چپ را در سال ۱۳۵۷ که بیشتر تشکیلاتی و یا هوادار حزبی است، در قالب سه خانواده اصلی می‌توان بازشناخت: خانواده اول سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران و گروه‌های همسو بزرگ‌ترین گروه چپ ایران بود. حزب توده ایران به عنوان قدیمی‌ترین گروه چپ موجود دومین نیروی منسجم چپ رادیکال بود، و بالاخره گرایش‌های موسوم به خط ۳ که از گروه‌های متعدد رادیکال مارکسیست - لنینیست تشکیل شده بود. در کنار این سه گرایش اصلی گروه‌های کوچک‌تر دیگری مانند حزب رنجبران و یا تروتسکیست‌ها وجود داشتند که آنها را در این دسته‌بندی نمی‌توان جا داد.

اولین آزمون روشنفکری چپ در ماه‌های انقلابی سال ۱۳۵۷ برخورد با دولت بختیار بود. روشنفکر چپ رادیکال که به کمتر از انقلاب و سرنگونی حکومت محمدرضاشاه رضایت نمی‌داد با انتقاد از گرایش "لیبرالی" و "سازش‌کارانه" دولت بختیار و یا وابسته دانستن او به امپریالیسم راه هرگونه سازش تاریخی را مسدود می‌دانست.

مبارزه ضدامپریالیستی، مبارزه ضدسرمایه‌داری "کمپرادور" و بزرگ‌مالکان عمده، موضوع اصلی گفتمان روشنفکری چپ رادیکال ایران است. در این نظام گفتمانی "لیبرال‌ها" و "لیبرالیسم" دشمن انقلاب و پیشرفت اجتماعی و استقلال کشور قلمداد می‌شدند و لبه تیز حملات روشنفکر رادیکال چپ متوجه آنهاست. بحران سیاسی ایران در نگاه روشنفکری چپ رادیکال بیش از آنکه در رابطه با آزادی‌های سیاسی و جامعه باز باشد در چهارچوب مبارزه با نفوذ امپریالیست و بورژوازی وابسته و یا گسترش عدالت اجتماعی درک می‌شد. در تحلیل روشنفکران انقلابی، ایران آن روز کشوری "وابسته" بود و "تضاد اصلی" هم میان خلق و امپریالیسم. فهم این چینی جامعه ایران با تکیه به الگوهای مرجع نظری و تحلیلی چپ صورت می‌گرفت. برای توجیه این راهبرد هم نوشته‌های روشنفکران که پر از بزرگ‌نمایی و اغراق در باره نقش و نفوذ امپریالیسم در ایران است، جامعه پیش از انقلاب را "نمونه کامل وابستگی ایران به امپریالیسم آمریکا و انگلیس" می‌دانست و بر آن بود که "امپریالیسم با به دست آوردن امتیازها، با اعطاء وام‌های اسارت‌آور، با اجراء سیاست به اصطلاح کمک، با ایجاد بانک‌ها و شرکت‌های مختلط ... با کنترل مؤسسات آموزشی ما... با غارت بی‌دریغ منابع عظیم نفتی"<sup>۳۴</sup> حاکم بر ثروت و سیاست ایران است. از همین زاویه هم بود که احسان طبری به جای نویسنده



”روشنفکران وابسته به امپریالیسم“ را به باد انتقاد می‌گیرد و به نام‌هایی چون ملکم خان، تقی زاده، شاهپور بختیار اشاره می‌کند. نوشته‌های گوناگون روشنفکران اصلی گروه‌های دیگر نیز جوهر این مرحله تحول جامعه ایران را ضدامپریالیستی می‌دانستند.<sup>۳۴</sup> فرخ نگهدار در بازگشت به آن سال‌ها می‌نویسد که سازمان چریک‌های فدایی خلق ”نصورتی می‌کرد که انقلاب بعد از پیروزی بر دیکتاتوری، یک فاز بعدی دارد که طی آن باید به مبارزه علیه امپریالیسم امریکا و برای بسط اصلاحات ضد سرمایه پرداخت.“<sup>۳۵</sup>

در گفتمان انقلابی که گرد دو محور ضدامپریالیستی و عدالت‌جویی (تقسیم زمین، ملی کردن بانک‌ها و مؤسسات بزرگ اقتصادی) شکل گرفته بود دموکراسی بیشتر در بعد تقلیل‌ی و یا ایزاری آن به میان می‌آمد. آزادی فقط برای ”خلق“ بود و نه برای ”دشمنان انقلاب.“ اتفاقی نیست که در ابتدای انقلاب چپ رادیکال ایران از منظر دموکراسی و آزادی‌های سیاسی به نقد حکومت برآمده از انقلاب نمی‌نشیند چرا که در فرهنگ خود او نیز الویت با سیاست‌های ضد سرمایه‌داری و ضدامپریالیستی بود.

موفقیت نیروهای اسلام‌گرا به رهبری روحانیت نه تنها برای روشنفکری چپ انقلابی غافگیر کننده بود که آن را با بحران هویتی هم روبرو کرد. روحانیت و نیروهای اسلام‌گرای پیروز در انقلاب در موارد بسیاری ادعای نمایندگی بخشی از ارزش‌ها، نیروهای اجتماعی و برنامه چپ را داشتند. حکومت جمهوری اسلامی و روشنفکران نزدیک به آن همان مقولات مهم گفتمان چپ انقلابی مانند عدالت اجتماعی، مصادره سرمایه‌های بزرگ، اصلاحات ارضی، دولتی کردن اقتصاد، مبارزه ضدامریکایی، مبارزه ضدلیبرالی... را در قالب حکومت دینی بازتولید می‌کردند. رویدادهای مهمی مانند اشغال سفارت امریکا، بحران روابط با غرب و یا جنگ با عراق بر پیچیدگی شرایط و بر سردرگمی روشنفکری سیاسی آن دوره می‌افزودند.

بخشی از چپ رادیکال از همان ابتدای انقلاب

استراتژی حمایت از گرایش ضدامپریالیستی و عدالت‌جویانه حکومت برآمده از انقلاب را در پیش گرفت. برای این دسته از روشنفکران، نزدیکی توده‌های تهی‌دست و زحمت‌کشان به این حکومت در برابر ناراضیاتی طبقه متوسط و بورژوازی نشانه‌هایی مثبت به شمار می‌رفتند. روشنفکران وابسته و یا نزدیک به حزب توده ایران ویا سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران (اکثریت) در این طیف قرار داشتند. مخالفت با دولت بازرگان هم از دیدگاه انقلابی و ضدلیبرالی ناشی می‌شد و برای بخشی از روشنفکران انقلابی چپ همسو شدن با روحانیت انقلابی در تضاد با دولت موقت امری طبیعی به نظر می‌رسد. به همین دلیل هم مصاحبه ایرج اسکندری با مجله تهران مصور که به انتقاد از مخالفت حزب توده ایران با دولت موقت پرداخته بود بیشتر به تمایلات ”لیبرالی“ او نسبت داده می‌شد.

روشنفکران چپ به مذهب، روحانیون، و یا نیروهای مذهبی بیشتر از دید جایگاه و منافع طبقاتی و ”زیربنایی“ نگاه می‌کردند. از نظر آنها مذهب بخشی از روبنای جامعه و تابعی از پدیده‌های زیربنایی (روابط تولید) به شمار می‌رفت. استفاده از مفاهیمی مانند ”اسلام مترقی“، ”اسلام انقلابی“، و قرار دادن آنها در برابر ”اسلام ارتجاعی“، و ”اسلام امریکایی“ در ادبیات چپ در چهارچوب همین تحلیل مارکسیستی قابل درک است. روشنفکران این گرایش به دنبال یافتن نشانه‌های ترقی‌خواهی، عدالت‌طلبی و یا غرب‌ستیزی نزد نیروهای اسلام‌گرا و شخصیت‌های روحانی مانند آیت‌الله خمینی، طالقانی، منتظری یا بهشتی بودند. آنها در مبارزه اسلام‌گرایان انقلابی به رهبری خمینی با بازرگان و نهضت آزادی بیشتر تضاد میان خرده‌بورژوازی و تهی‌دستان شهری علیه بورژوازی ملی سازشکار را مشاهده می‌کردند. روشنفکران نزدیک به حزب توده ایران به روشنی حکومت اسلامی برآمده از انقلاب را ضدامپریالیست و عدالت‌جو می‌دانستند و بر این باور بودند که تضاد با غرب و نزدیکی ناگزیر به اتحاد شوروی ایران را به سوی ”راه رشد غیر سرمایه‌داری“ سوق خواهد داد.

وقتی اولین برخوردهای محدودکننده و غیردمکراتیک توسط جمهوری اسلامی آغاز شد، بخش مهمی از روشنفکران چپ رادیکال در کنار دموکراسی و آزادی‌های سیاسی قرار نگرفتند. این دومین آزمون دموکراسی برای روشنفکری چپ بود. یکی از نمونه‌های اولیه، بستن روزنامه‌های منتقد به اتهام لیبرالیسم یا جانب‌داری از نظام گذشته و ضدانقلاب بود. مصداق دیگر این نگاه را می‌توان در برخورد با

<sup>۳۲</sup>مصطفی رحیمی، ”چرا با جمهوری اسلامی مخالفم“، روزنامه آیندگان، (۲۵ دی ماه ۱۳۵۷).

<sup>۳۳</sup>احسان طبری، جستارهایی از تاریخ (برلن: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۹۰)، ۱۷-۱۸

<sup>۳۴</sup>مهرداد مشایخی، ”جنبش سوسیالیستی و پروبلماتیک وابستگی“، گفتگو، شماره ۳۱ (۱۳۸۰)، ۹۱-۱۱۰

<sup>۳۵</sup>فرخ نگهدار، ”خط مشی فدائیان و خط مشی حکومت پهلوی“، (تارنمای شخصی فرخ نگهدار، ۲۰۱۱)

<http://www.negahdar.net/index.php/article/163>

“اعدام‌های انقلابی” و ابستگان به حکومت گذشته یافت. چپ انقلابی نه تنها مخالفی با شیوه کار دادگاه‌های انقلاب و محاکمات سریع و بی‌قانونی‌های حقوقی این محاکم نکرد بلکه خواستار افزایش اعدام‌ها هم بود. در همین راستا هم چپ انقلابی به دولت موقت بازرگان، که از نظر او ماهیتی “لیبرالی” داشت، بسیار بدبین بود و بیشتر به رادیکالیسم روحانیت “انقلابی” چشم دوخته بود و یا هر دو جناح را به یک چوب می‌راند. این رابطه البته یک‌جانبه هم نبود. اسلام‌گرایان بخشی از مفاهیم ضدامپریالیستی و یا عدالت‌جویانه مطرح شده در پروژه چپ را در سال‌های پس از ۱۳۵۷ در روند تحول خود به عاریت گرفتند. اگر پیش از انقلاب برخی از مفاهیم چپ در قالب گفتمان مذهبی شریعتی و یا مجاهدین خلق بازسازی شده بود، در سال‌های پس از ۱۳۵۷ نیز تفکر چپ بر انقلاب و شعارهای آن تاثیر فراوان بر جا گذاشت.<sup>۳۶</sup>

موضوع رابطه با روحانیت و یا نیروهای اسلام‌گرا به صورتی کم و بیش حاشیه‌ای در سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ادبیات روشنفکری چپ طرح شده بود. حزب توده ایران در دهه ۱۳۴۰ با وجود پشتیبانی، برخوردی محتاطانه با جنبش اسلام‌گرای طرفدار خمینی داشت و مخالفت ایت‌الله خمینی با اصلاحات ارضی و حق رأی زنان تردیدهای زیادی درباره اهداف مبارزه روحانیت به وجود می‌آورد. سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران به اسلام انقلابی سازمان مجاهدین خلق نگاه بسیار مثبت داشت. در بحث‌های درونی میان دو سازمان هم بر اهمیت پیوند سازمان مجاهدین خلق با روحانیون و خردبوره‌روازی سنتی و بازار تکیه می‌شد که می‌بایست متحد طبقه کارگر در جنبش انقلابی باشند. بیژن جزنی از جمله کسانی بود که به روحانیت به عنوان یک طبقه اجتماعی خاص توجه کرده بود. از نظر او “کاست روحانی علاوه بر نقشی که به نمایندگی از جانب قشرها و طبقات مختلف به عهده دارد و از این جهت موضع‌گیری‌های مختلفی می‌کند، خود دارای منافع و مصالح صنفی است.”<sup>۳۷</sup> از بین گروه‌هایی که تلاش کردند به ویژگی اسلامی انقلاب سال ۱۳۵۷ و نقش روحانیت بپردازند، راه کارگر است که نظریه “کاست

روحانیت” را پیش کشید. راه کارگر با الهام گرفتن از دیدگاه مارکس نظام جمهوری اسلامی را “بنابارتی” می‌دانست که کاست روحانیت در آن قدرت اصلی را داشت.

در میان روشنفکران انقلابی و رادیکال سال ۱۳۵۷ و پس از آن گاه نگاه انتقادی به این درک از انقلاب، مبارزه ضدامپریالیستی و یا عدالت اجتماعی وجود داشت ولی نبودن فرهنگ نقد و آزادی درون - سازمانی، میان سازمان‌ها و یا رسانه‌ها سبب شد که این افراد نتوانند نظرات خود را به بحث عمومی بگذارند. آنها یا سرکوب شدند و یا راه سکوت و انزوا را برگزیدند (ایرج اسکندری)، و یا نظرات آنها در فضای ملتهب روشنفکری چپ و منولوگ‌های تشکیلاتی مورد نقد و توجه درخور واقع نشد (پاک نژاد، بیژن حکمت). ایرج اسکندری که به خاطر مخالفت با سیاست‌های هواداری از اسلام‌گرایان انقلابی و روحانیت از رهبری حزب توده کنار گذاشته شده بود در مصاحبه خود با تهران مصور برای دفاع از دمکراسی شکننده آن روز خواستار حمایت از دولت موقت در برابر اسلام‌گرایان رادیکال می‌شود.<sup>۳۸</sup> او در نامه خود به کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی سیاست سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱)، سیاست‌های حزب توده در دفاع از آیت‌الله خمینی، و نیز رأی دادن به قانون اساسی که در آن اصل ولایت فقیه گنجانده شده را مورد انتقاد قرار می‌دهد.<sup>۳۹</sup> مهرداد باباعلی از کادرهای رادیکال آن زمان نیز، با در تحلیل در نشریه راه فدایی بودن از یاد بردن “وابستگی روحانیت به نظام سرمایه‌داری” هم‌زمان به ویژگی‌های انحصارطلبانه و عمکرد کاست‌گونه آنها هم اشاره می‌کند و کمونیست‌ها را از همسان دانستن گرایش ضدامپریالیستی اسلام‌گرایانه با درک ضدامپریالیستی مارکسیستی بر حذر می‌دارد.<sup>۴۰</sup> نمونه دیگر این نگاه انتقادی را می‌توان در نوشته‌های بیژن حکمت دید. او در مقاله ای در سال ۱۳۵۹ به اهمیت “دموکراسی بورژوازی چون تنها شکل سیاسی دوره تحول انقلابی” خواستار مشارکت چپ برای تأمین گسترده‌ترین شکل مردم‌سالاری در راستای پیکار دمکراتیک می‌شود. حکمت با پذیرش جوهر بورژوازی دموکراسی آن را

Eskandary Told the CPSU in 1981 (letter to Brezhnev),” *Central Asian Survey*, 7:1, (1988), 101-133.

<sup>۳۶</sup>مهرداد باباعلی، “حاکمیت انحصارطلبان و روند آن، راه فدایی، شماره ۶ (۱۳۵۸)، ۴۲-۴۴.

<sup>۳۷</sup>بیژن حکمت، “بازسازی دولت و پیکار برای نهادهی کردن دمکراسی،” *سیخ* - بازگوی دیدگاه کمونیسم انتقادی، شماره ۵ (بهمین/اسفند ۱۳۵۹)

<sup>۳۸</sup>عاطفه گرگین، “گفتگویی با پاک‌نژاد،” *دفترهای آزادی شماره ۱*.

<sup>۳۹</sup>افشین متین، “از سوسیال دمکراسی تا سوسیال دمکراسی،” گفتگو، شماره ۳۱، (۱۳۸۰)، ۳۵-۶۶.

<sup>۴۰</sup>بیژن جزنی، تاریخ سی ساله ایران (تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۵۷)، ۱۴۰.

<sup>۳۸</sup>ایرج اسکندری، *خطرات سیاسی، به کوشش علی دهباشی* (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸).

<sup>۳۹</sup>Iraj Eskandari, “U-Turn of Iran’s Tudeh Party: What

برای مبارزه طبقه کارگر بسیار مهم ارزیابی می‌کند.<sup>۴۱</sup> در میان روشنفکران چپ با پیشینه انقلابی که موضوع دموکراسی را پس از انقلاب مورد توجه فراوان قرار داد باید به شکرالله پاک‌نژاد اشاره کرد. او به روشنی مبارزه برای دموکراسی و آزادی‌های سیاسی را از مبارزه ضد امپریالیستی و یا عدالت‌خواهانه جدا نمی‌کند. پاک‌نژاد پیش از دستگیری و اعدام در مصاحبه‌ای با عاطفه گرگین در دی ماه ۱۳۵۸ می‌گوید "بعد از داستان بورژوازی لیبرال و خرده بورژوازی رادیکال دام جدید، چنین گسترده شده که گویا بین دو مبارزه ضد امپریالیستی و دمکراتیک اولی عمده و دومی فرعی است." وی همچنین در این گفتگو روشنفکر رادیکالی را به باد انتقاد می‌گیرد که "عده‌ای از جوانان پرشور را دور خود جمع کرده، مبارزه برای حق کار، حق بازنشستگی و حق اعتصاب را مبارزه سوسیالیستی تلقی می‌کند و مبارزه برای آزادی بیان و مطبوعات را به عنوان مبارزه بورژوایی که هدفش تحمیل طبقه کارگر است."<sup>۴۲</sup>

ضعف فرهنگ دموکراسی و آزادی را در رفتارهای تشکیلاتی چپ و با رابطه میان روشنفکران چپ هم می‌توان دید. نبودن فرهنگ نقد و وجود دیوارهای ضخیم تشکیلاتی روشنفکران چپ انقلابی را از هم‌اندیشی و دیالوگ میان خود و سایر خانواده‌های روشنفکری هم محروم کرد. یکی از گره‌های چپ انقلابی این بود که در زندگی درونی خود از عمکرد دمکراتیک چندانی برخوردار نبودند و روشنفکران هم قربانی این روابط بسته بودند و هم توجیه‌کننده آن. سال‌های طولانی مبارزه مخفی بدون تردید در شکل گرفتن چنین واقعیتی بی‌نقش نبود. بازخوانی خاطرات روشنفکران و کادرهای چپ انقلابی سال‌های ۴۰ و ۵۰ حکایت از وجود روابط درون - تشکیلاتی استبدادی و آمرانه در گروه‌های چپ می‌کند.<sup>۴۳</sup> تجربه جدل فکری میان شعاعیان که برخوردی انتقادی به لنین و نبود آزادی درون - تشکیلاتی داشت و حمید مؤمنی، یک نمونه این تجربه‌هاست.<sup>۴۴</sup> مبارزه مخفی و انقلابی و الگوی لنینی سانتالیسم دمکراتیک امکان دیالوگ سازنده و نقد و تفکر انتقادی را بسیار کاهش می‌داد. در حقیقت روشنفکران در درون فضای بسته و

منولوگ‌ها (تک‌سخنی) زندگی می‌کردند و داد و ستد فکری زیادی میان آنها وجود نداشت. کمتر انشعابی در چپ بود که با برچسب‌زنی و برخوردهای تند مواجه نبوده باشد. مسعود نقره‌کار "ریشه‌دار بودن فرهنگ عدم تحمل دگراندیشی و عدم تحمل مخالف سیاسی و عقیدتی در جامعه،" مطلق‌گرایی و خود بر حق‌بینی و "نادیده گرفتن حرمت و کرامت انسانی" را از دلایل فرهنگ "ترور شخصیت" در میان چپ انقلابی می‌داند.<sup>۴۵</sup>

شکل افراطی برخورد درون - تشکیلاتی در جریان اختلافات درونی سازمان مجاهدین خلق (بخش مارکسیست - لنینست) ایران در دهه ۱۳۵۰ با اعدام دو تن از اعضای سازمان (علی میرزا جعفر علاف، و جواد سعیدی) خود را نشان داد. اعدام آنها به ادعای رهبری سازمان در این رابطه بوده است که آنها در صدد آن بودند که خود را به رژیم معرفی نموده و اطلاعات خویش را در اختیار آن قرار دهند.

روابط تشکیلاتی غیردمکراتیک و سانتالیسم حاکم بر گروه‌ها به نام منافع انقلاب و طبقه صورت می‌گرفت. احسان طبری در توجیه این‌گونه روابط می‌نویسد که "یک حزب طراز نوین کارگری که می‌خواهد با دشمن نیرومندی مانند طبقه سرمایه‌دار و طرفدارانش مبارزه کند نمی‌تواند اصل لیبرالیسم را در حزب خود مجری دارد و یا آن را بپذیرد زیرا آن مایهٔ تشتت و نفاق، موجب رخنه دشمن در صفوف حزب است." از نظر او "مبارزه حزبی درست مانند یک محاربه نظامی است. افراد مبارز مانند سربازان باید با انضباط باشند... رهبری حزب به مثابه فرماندهی جنگ است. مبارزه حزبی پرولتاریا و طرفدارنش بر ضد سرمایه‌داری و حمایت کنندگان آن، عالی‌ترین شکل تکامل یافته مبارزه حزبی است."<sup>۴۶</sup>

### نقد دموکراسی در دیدگاه روشنفکران چپ رادیکال و انقلابی

روشنفکر چپ انقلابی با وجود پرداختن بهای سنگینی در انقلاب ۱۳۵۷ از آزمون دموکراسی ناموفق به در آمد. در نگاه بسیاری از روشنفکران انقلابی و رادیکال

(۱۳۶۳)، ۹۸-۱۲۱، نقل بر ۱۰۲.

<sup>۴۲</sup> پیرامون زندگی درون تشکیلاتی گروه‌های چپ مطالب بسیاری در دهه ۶۰ و ۷۰ توسط روشنفکران چپ منتشر شده است. از جمله این نوشته‌ها می‌توان به ۴ جلد کتاب خاطرات ایرج اسکندری (مصاحبه با بابک امیر خسروی و فریدون آذرنور) و یا مصاحبه‌های حمید شوکت با ایرج کشکولی و مهدی خان‌تهرانی (نگاهی از درون به جنبش چپ) و نیز مصاحبه‌های حمید احمدی با فعالین جنبش چپ (تاریخ شفاهی ایران) اشاره کرد.

<sup>۴۴</sup> شعاعیان و مؤمنی، دربارهٔ روشنفکر

<sup>۴۵</sup> مسعود نقره‌کار، "درس‌هایی از ترور و ترور شخصیت درون تشکیلاتی در جنبش چپ ایران"، نارنمای اخبار روز و روشنگری، (۱۳۸۵)

<sup>۴۶</sup> احسان طبری، گزیده‌ای از آثار رفیق احسان طبری (چاپ الکترونیکی، ۱۳۸۱)، ۱۲۴.

<http://www.kayer.org/m-karname/tabari-e/gozideiazasr.pdf>

مرجع دهه ۱۳۵۰ دموکراسی رایج در غرب با مضمون "صوری" و "لیبرالی" بیش از هر چیز در خدمت حاکمیت سرمایه‌داری و سلطه امپریالیسم بود. هسته اصلی تئوری کمونیستی بر پایه تضاد منافع جمعی (طبقه، خلق، زحمت‌کشان) بر منافع فردی و داوری درباره نیک و بد جامعه و طبقات اجتماعی بنا شده است. در این نظم گفتمانی نوعی منطق درونی تاریخ و جامعه (روینا و زیربنا) و آگاهی انسان وجود دارد که به صورت قوانین عام جلوه‌گر می‌شوند و ناظر بر تحولات اجتماعی و روابط انسان با محیط پیرامونی و با خویش‌ن هستند. اصل تعیین‌کننده در جهان‌بینی روشنفکر انقلابی چپ روابط تولیدی و ماهیت آن در هر دوره تاریخی است و سیاست و شعور انسان امر روبنایی به حساب می‌آیند. درک کمونیستی بسته از مقوله‌ای مانند دموکراسی را هم باید در قالب این تئوری عام درک کرد.

خوانش طبقاتی دموکراسی بدان معناست که در جامعه سرمایه‌داری دموکراسی خصلت طبقاتی دارد و بازتاب منافع طبقه حاکم است. همین روایت درباره جامعه سوسیالیستی بعد از به قدرت رسیدن کمونیست‌ها نیز صادق است. از آنجا که طبقات اجتماعی در جامعه پسا سرمایه‌داری (سوسیالیستی و کمونیستی) هم منافع متضادی دارند، در نتیجه دموکراسی مورد نظر کمونیست‌ها گزینشی است و نمی‌تواند همه گروه‌های اجتماعی را به یک گونه در بر گیرد. با حرکت از این تحلیل است که در گفتمان چپ انقلابی آزادی در جامعه بورژوازی آزادی هم‌زمان گرگ و میش تلقی می‌شود و واژه‌هایی مانند لیبرال یا لیبرالیسم، پارلمانتاریسم مصداق‌های دموکراسی صوری و حتی گاه بار منفی پیدا می‌کنند. در برابر این دموکراسی "صوری" رایج در غرب، واژه‌شناسی چپ انقلابی از "دموکراسی خلقی"، "دموکراسی مردمی"، یا "دموکراسی توده‌ای"، و یا "جمهوری توده‌ای" برای بیان ماهیت انقلابی حکومت‌های سوسیالیستی استفاده می‌کند. در این نظام گفتمانی دموکراسی "واقعی" زمانی می‌تواند به وجود آید که آزادی‌های سیاسی با عدالت اجتماعی و عدم سلطه طبقاتی و رابطه اجتماعی عاری از استثمار همراه باشد. ایده‌آل چپ انقلابی تحول جامعه به سوی وسیع‌ترین دموکراسی به معنای از بین بردن استثمار، رهایی کامل انسان از بندگی سرمایه و از خودبیگانگی، و ساختن یک جامعه سوسیالیستی است که در آن فقط "خلق" از آزادی برخوردار است.

ویژگی دیگر روشنفکران انقلابی و رادیکال نگاه به دموکراسی از منظر قدرت سیاسی است. دموکراسی در جامعه سرمایه‌داری، با وجود صوری بودن ابزاری در

دست طبقه کارگر و دیگر زحمت‌کشان تلقی می‌شود برای بسیج انقلابی و رسیدن به قدرت سیاسی. گفتمان انقلابی هم‌زمان محدود کردن آزادی‌های سیاسی و جمعی را در انقلاب‌های واسطه‌ای یا "دمکراتیک" و یا انقلاب‌های کارگری امری مشروع و بدیهی به شمار می‌آورد چرا که "دشمنان خلق" جایی در زندگی سیاسی جامعه انقلابی ندارند. واژه "دمکراتیک" در ادبیات چپ انقلابی صفت دموکراسی نیست و رابطه‌ای با دموکراسی در مفهوم عام و شناخته‌شده آن ندارد و بیشتر به ترکیب اجتماعی (کارگران، زحمتکشان شهری و روستایی) نیروهای شرکت‌کننده در یک جنبش بازمی‌گردد.

نگاه از منظر استراتژی و قدرت سیاسی و باور به جوهر طبقاتی دموکراسی سبب می‌شود که این مفهوم به مثابه امر همگانی عرصه عمومی و بخشی از حقوق عام شهروندان و یا ضرورت جامعه مدرن و نیاز فردیت شهروند مطرح نشود. رویکرد جامعه انقلابی هویت‌گرایانه است و بسته به موقعیت اجتماعی افراد و یا موضع سیاسی آنها می‌تواند در دایره دوستان انقلاب قرار گیرند و از دموکراسی انقلابی بهره‌مند شوند، و یا به عنوان "ضدخلق" جایی در مهمانی باشکوه "دموکراسی واقعی" نداشته باشند. سرکوب‌های انقلابی در روسیه، چین، کوبا، و یا سایر کشورهای اردوگاه سوسیالیستی با همین نگرش توجیه و یا ضروری قلمداد می‌شد. حقوق بشر نیز در این تلقی به مقوله بورژوازی تبدیل می‌شود و انتقادات سازمان‌های حقوق بشری به نقض آزادی‌های فردی و جمعی در کشورهای سوسیالیستی و انقلابی هم "توطئه" و "حقوق بشر امریکایی" نام می‌گیرد. این گونه است که انقلاب فرهنگی چین و سرکوب روشنفکران، وجود ناراضیان سیاسی در شوروی و یا کشورهای اروپای شرقی و کوبا حس همدردی در روشنفکران انقلابی ایران به وجود نمی‌آورد.

جوهر درک مارکسیستی - لنینیستی از دموکراسی و آزادی‌های سیاسی را می‌توان در مقاله‌ای که احسان طبری در این رابطه نوشته است مشاهده کرد. او با تفاوت گذاشتن میان دموکراسی و لیبرالیسم می‌نویسد که "نکته نادرست در قبول مفهوم دموکراسی به شیوه بورژوازی آن، به معنای "آزادی‌های سیاسی" و پُر بها دادن روشنفکرآبانه به این مفهوم است، و حال آنکه در "جامعه‌شناسی انقلابی"، بین آزادی‌گرایی یا "لیبرالیسم"، که محتوای "دموکراسی" را تا سطح آزادی‌های سیاسی متداول در برخی کشورهای دارای سیستم پارلمانی سرمایه‌داری تنزل می‌دهد، و



مردم‌گرایی یا "دمکراتیسم"، که اصل حاکمیت خلق را در مرکز توجه قرار می‌دهد، تفاوت کیفی است.<sup>۴۷</sup> برای طبری "هر دموکراسی، دموکراسی است برای بخش معینی از جامعه و دیکتاتوری است برای بخش دیگر" و یا "دموکراسی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی سخنی است میان تهی".<sup>۴۸</sup> با استفاده از همین منطق، نویسنده به لیبرالیسم انتقاد می‌کند چرا که برایش مهم نیست که خلق، در لحظه تاریخی معین، کدام یک از طبقات و اقشار جامعه را در برمی‌گیرد و لذا حاکمیت خلق به چه معناست. احسان طبری میان خلق و ملت تفاوت می‌گذارد و با بیان اینکه "از نظر جامعه‌شناسی علمی و انقلابی، خلق آن بخشی از ملت است که از طبقات و قشرهای حاکمه مرتجع و محافظه‌کار و ممتاز جوامع سرمایه‌داری جداست و منافعش با این طبقات و قشرها وارد تضاد می‌شود."<sup>۴۹</sup> او حتی دموکراسی مربوط به خلق را از دموکراسی ملت جدا می‌کند. این‌گونه، نویسنده در شرایط انقلابی ایران دموکراسی را شایسته "کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، روشنفکرانی که خدمتگزار خلق هستند، و نیز بورژوازی کوچک و متوسط ضدامپریالیستی (یا ملی)" می‌داند، و سرکوب "ضد خلق" یعنی "سرمایه‌داران و زمین‌داران بزرگ وابسته و تکنوکرات‌های لشکری و کشوری در خدمت آنها را (که در ایران خاندان پهلوی سلسله‌جنبانشان بود) امری ناروا به حساب نمی‌آورد."<sup>۵۰</sup>

امیر نیک‌آئین یکی دیگر از نویسندگان اصلی حزب توده ایران نیز در کتاب واژه‌های سیاسی (۱۳۶۵) دموکراسی را در جوامع سرمایه‌داری "صوری" و "ادعایی" می‌خواند و با منطق شبیه احسان طبری می‌نویسد: "دموکراسی یکی از انواع حاکمیت بوده و وجه مشخص آن اعلام رسمی اصل تبعیت اقلیت از اکثریت و به رسمیت شناختن آزادی و حقوق مساوی افراد و اتباع است." نویسنده بر این باور است که "جامعه‌شناسی بورژوازی" تلاش دارد "دموکراسی را جدا از شرایط اقتصادی و اجتماعی زندگی جامعه بررسی" کند و "ماهیت طبقاتی اجتماع، تضاد و مبارزه طبقاتی را نفی" کند. از این نگاه هر دموکراسی به مثابه شکلی از سازمان سیاسی اجتماع، در آخرین تحلیل به شیوه تولید معینی خدمت می‌کند و توسط آن تعیین می‌شود. نویسنده آنگاه توضیح می‌دهد که "در جوامع منقسم به طبقات متناقض، دموکراسی عملاً تنها برای نمایندگان طبقه حاکمه وجود دارد. در جامعه سرمایه‌داری، دموکراسی یکی از اشکال حاکمیت و سلطه طبقه بورژوازی است که ماهیتش سلطه طبقه استثمارگر بر اکثریت محروم است." نیک‌آئین همچنین "احترام به حقوق مدنی و آزادی اجتماعات و انتخابات و قلم و

بیان" را "اغلب و ماهیتاً صوری" می‌داند چرا که در جامعه سرمایه‌داری "تمامی دستگاه حکومتی و طرز عمل واقعی دولت متوجه آنست که زحمت‌کشان را از شرکت در حیات سیاسی باز دارد، جلو فعالیت توده‌ها را بگیرد و در همه‌جا مدافع منافع طبقاتی اقلیت استثمارگر باشد."<sup>۵۱</sup>

همین تفسیر کشدار و مشروط از آزادی در جریان اولین توقیف مطبوعات پس از ۱۳۵۷ (بامداد و آیندگان) پیش آمد و حزب توده ایران به نام انقلاب بستن روزنامه‌های "لیبرال" را منفی ارزیابی نمی‌کرد. و یا زمانی که در کانون نویسندگان ایران بر سر چگونگی برخورد با نقض آزادی‌ها در جمهوری اسلامی دودستگی به وجود آمد مشاهده می‌کنیم. م. ا. به‌آذین به عنوان روشنفکر توده‌ای در جریان بروز بحران در کانون نویسندگان بر سر دفاع از آزادی بیان نوشت: "آزادی هم، به صورت حق یکنواخت و یکسان که همه از آن برخوردار باشند نیست. هم آزادی و هم حقوق مدنی تا آنجا رعایت می‌شود که، در هر لحظه از روند تکاملی انقلاب، مصلحت تحکیم گرایش غالب ایجاد می‌کند."<sup>۵۲</sup>

بخش‌های دیگر چپ رادیکال هم کمابیش همین درک انتقادی را از مفاهیمی مانند دموکراسی، لیبرالیسم و یا نظام‌های باز غربی داشتند. در پروژه سیاسی جنبش مسلحانه در ایران سال‌های ۴۰ و ۵۰ نیز دموکراسی جایی نداشت و یا بصورت تاکتیکی و تقلیلی در مرحله انتقالی گذار به سوسیالیسم آن هم برای طبقه کارگر و متحدان ناپایدارش مانند خرده‌بورژوازی مطرح است. مازیار بهروز در اثر پژوهشی خود بر روی کسانی که خود آنها را "شورشیان آرمان‌خواه" می‌نامد، می‌نویسد که ضعف اساسی جنبش فدایی عبارت از این بود که با مفهوم دموکراسی بیگانه بود و آنرا اولویت خود نمی‌شناخت.<sup>۵۳</sup> بسیاری از روشنفکران اصلی چپ انقلابی پیش از ۱۳۵۷ بحث چندانی را درباره دموکراسی مطرح نمی‌کردند. برای آنها هدف

<sup>۴۷</sup> احسان طبری، برخی مسایل حد انقلاب ایران (تهران: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۸)، جلد ۲.

<sup>۴۸</sup> طبری، برخی مسائل، ۲۹.

<sup>۴۹</sup> طبری، برخی مسائل، ۳۰.

<sup>۵۰</sup> طبری، برخی مسائل، ۳۰.

<sup>۵۱</sup> امیر نیک‌آئین [هوشنگ ناظمی]، واژه‌نامه سیاسی (چاپ الکترونیکی، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۶۵)، ۶۰.

<sup>۵۲</sup> م. الف، به آذین [محمود اعتماد زاده]، "آزادی و انقلاب"، نشریه شورای نویسندگان و هنرمندان، دفتر ۳ (۱۳۶۰)، نقل بر ۲۶.

<sup>۵۳</sup> بهروز، شورشیان آرمانخواه، ۱۳۱.

اصولی به دست گرفتن قدرت توسط نیروی انقلابی نماینده طبقه کارگر و متحدانش است. حمید مؤمنی (۱۳۵۳) از سه نوع انقلاب سخن به میان می‌آورد: ۱) انقلاب بورژوا - دمکراتیک علیه فئودالیسم (انقلاب فرانسه) و یا علیه فئودالیسم و امپریالیسم (انقلاب الجزایر) که به دیکتاتوری بورژوازی منجر می‌شود، ۲) انقلاب دمکراتیک نوین با شرکت بورژوازی ملی، خرده‌بورژوازی، دهقانان و طبقه کارگر که در آن البته رهبری با طبقه کارگر است و پس از تصرف حکومت، دیکتاتوری خلق، یعنی دیکتاتوری طبقات انقلابی با رهبری طبقه کارگر تشکیل می‌شود و ۳) انقلاب سوسیالیستی به رهبری طبقه کارگر برای دیکتاتوری طبقه کارگر. شکل دموکراسی شناخته شده برای این روشنفکران شکلی از دیکتاتوری و ویژگی جامعه سرمایه‌داری است و از آنجا که کف مبارزه مسلحانه انقلاب دمکراتیک نوین است در عمل شکل حکومتی مطلوب یا دیکتاتوری خلق است و یا دیکتاتوری طبقه کارگر.<sup>۴۵</sup>

فرخ نگهدار درباره تجربه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ سازمان چریک‌های فدایی خلق به همین نزدیکی و دوری به نیروهای سیاسی بر پایه درک از انقلاب و دموکراسی اشاره می‌کند. از نگاه او این تصور که انقلاب ایران در فاز اول ضد دیکتاتوری و در فازهای بعدی ضد امپریالیستی و ضد سرمایه‌داری است، موجب شد که اعتماد جنبش فدایی به نیروهای آزادی‌خواه که خیلی هم "ضدامپریالیست" نبودند، سست بماند و اعتماد آنان به نمایندگان اقشار "خرده بورژوازی سنتی" که خیلی ضدامپریالیست بودند با پشتوانه‌تر باشد. این تحلیل و این استراتژی سیاسی زمینه‌ای ساخت که پس از انقلاب بخش عمده‌ای از فدائیان، بر اساس تئوری‌های خود، خرده‌بورژوازی سنتی و نمایندگان آن، روحانیون خط امام، را متحد خود در مرحله مبارزات ضدامپریالیستی تلقی کنند، و به تقابل با "نمایندگان بورژوازی ملی"، نهضت آزادی و "لیبرال‌ها" برخیزند.<sup>۴۶</sup>

عدم باور به دموکراسی در میان روشنفکران چپ رادیکال را باید در چهارچوب پروژه کلی چپ نیز درک کرد که در آن تئوری انقلاب، تضادهای طبقاتی و کسب هژمونی طبقه کارگر و یا گذار از سرمایه‌داری به "راه رشد غیر سرمایه‌داری" و یا سوسیالیسم نقش اساسی را ایفا می‌کرد. در تجربه ایران تفکر حزب توده ایران که از "انسجام" و ثبات نظری صوری بیشتری نسبت به بقیه گروه‌ها برخوردار بود، هدف اصلی انقلاب در ایران می‌بایست رفتن بسوی "راه رشد غیر سرمایه‌داری" از طریق جبهه متحد خلق (طبقه کارگر

و متحدانش در میان زحمت‌کشان شهری و روستایی و خرده بورژوازی) باشد. دولت راه رشد غیر سرمایه‌داری به گفته اولیافنسکی "دمکراتیک ملی" بود<sup>۴۷</sup> که از طریق یک ائتلاف اجتماعی وسیع زحمت‌کشان، شامل پرولتاریای رشدیابنده، قشرهای خرده‌بورژوازی در شهر و روستا و همچنین عناصر بورژوازی ملی با موضع ضدامپریالیستی و مترقی به وجود می‌آمد و می‌بایست با میانبر زدن از سرمایه‌داری، راه رسیدن به سوسیالیسم را هموار می‌کرد. در این پروژه وجود یک بخش دولتی قدرت‌مند در اقتصاد، اصلاحات ارضی، مبارزه ضدامپریالیستی، محدود کردن رابطه با کشورهای سرمایه‌داری غرب و نزدیکی با اتحاد جماهیر شوروی و سایر کشورهای سوسیالیستی از اهمیت کلیدی برخوردار بود. دموکراسی و یا نظام آزاد چند حزبی در این پروژه هیچ جایی نداشتند و تلاش‌های "تئوریک" برای نقد لیبرالیسم در برابر "دمکراتیسم" در حقیقت در پی هدف توجیه شرایط کشورهای سوسیالیستی و یا کشورهای با راه رشد الگوهای "راه رشد غیر سرمایه‌داری" بود. نمونه‌ی این الگو در آن زمان هم کشورهایمانند الجزایر و یا لیبی و سوریه بودند که در آن "دمکرات‌های انقلابی" (اسد، قذافی، بومدین) قدرت را به دست گرفته بودند. سیاست خارجی اتحاد شوروی بر پایه حمایت از چنین دولت‌هایی بنا شده بود و تئوری "راه رشد غیر سرمایه‌داری" به نوعی به این سمت‌گیری مشروعیت "سوسیالیستی" می‌بخشید.<sup>۴۸</sup>

برخورد روشنفکران انقلابی و رادیکال به دموکراسی در ایران یکی از مصداق‌های نوع تلقی آنها از تئوری مارکسیستی هم بود. این دیدگاه، مارکسیسم (و یا مارکسیسم - لنینیسم) را هنجاری می‌داند که وفاداری به آن اجباری است و به همین خاطر هم سپهر نظری این روشنفکران به متون و الگوهای تحلیلی که به این ایدئولوژی تعلق دارند محدود می‌شد و منابع غیر مارکسیستی چندان مورد استقبال قرار نمی‌گرفت. کمتر کسی از میان روشنفکران اصلی چپ انقلابی و رادیکال پس از ۱۳۲۰ به خود اجازه داده بود که مارکس، انگلس، لنین، و یا سایر روشنفکران مرجع کمونیست را مورد نقد قرار دهد و این نگاه شیفته و ستایش‌آمیز از آنها "معصومینی" ساخته بود برای نسخه‌برداری و تقلید؛

<sup>۴۵</sup> مؤمنی، پاسخ به فرصت‌طلبان، ۱۷.

<sup>۴۶</sup> نگهدار، خط مشی فدائیان.

<sup>۴۷</sup> راستین و آکساندروویچ اولیافنسکی، راه رشد غیر سرمایه‌داری (تهران: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۹).

<sup>۴۸</sup> حیدر مهرگان، چپ‌روها، مسئله خرده‌بورژوازی و راه رشد غیر سرمایه‌داری (تهران: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۹).

در حالی که بسیاری از روشنفکران چپ مارکسیستی در تجربه اروپا از این دیوارهای ایدئولوژیکی عبور کرده و به خود اجازه شک کردن در اصلی‌ترین مفاهیم چپ و کمونیستی را هم داده بودند. تجربهٔ نئومارکسیست‌های اروپایی یا امریکایی ویا اندیشمندانی که در شکل‌گیری و گسترش مکتب فرانکفورت نقش داشتند نمونه‌ای از این رویکرد انتقادی کسانی بود که به مارکسیسم به عنوان نقطهٔ عزیمت و دست‌مایه‌ای برای شناخت و درک بهتر جامعه می‌نگریستند و پروژهٔ سیاسی شسته و رفته و تمامی را هم در آستین نداشتند.

روشنفکر چپ آرمان‌گرا و انقلابی این دوره از این ذهنیت انتقادی بسیار دور است و سپهر فکری‌اش از مجموعه‌ای از تضادهای دوگانه ساخته شده، و نزد او گفتمان خیر/شری خطی و غیردیالکتیکی پیرامون تاریخ و جامعه تشکیل می‌شد. در این دستگاه فکری با مراجعه به "قوانین عام مارکسیسم - لنینیسم" پاسخ‌های کلی هنجاری و ساده‌شده برای مسائل پیچیدهٔ اجتماعی و سیاسی داده می‌شد. روشنفکران چپ انقلابی این دوره خود را از نظر فکری مجهز به نوعی اندیشهٔ "علمی" می‌دانستند که در آن جایی برای چون و چرا و گفتگو وجود نداشت. واژهٔ سحرآمیز "سوسیالیسم علمی" و باور به "حقیقت" ناب مارکسیستی - لنینیستی برای کشیدن دیوار بزرگی به دور روشنفکران انقلابی و بستن دیدگان آنها کافی بود. بدین‌سان، تئوری‌های اساسی مربوط به دموکراسی، زیربنا - روینا، ماتریالیسم تاریخی، مسئله هستی اجتماعی و رابطهٔ آن با آگاهی اجتماعی، تئوری انقلاب، تئوری ازخودبیگانگی در جامعهٔ سرمایه‌داری، دیکتاتوری پرولتاریا، تحلیل طبقاتی، جایگاه طبقه کارگر، و گذار به سوسیالیسم کمتر مورد پرسش و چرایی قرار می‌گرفتند.

یکی از باورهای کمونیستی این بود که "مارکسیسم - لنینیسم علمی است برای شناخت درست جامعه و تکامل آن" که شامل مجموعه‌ای از "قوانین عام" و یکسان برای همهٔ کشورهاست. مارکسیسم - لنینیسم در این باور اسطوره‌گونه جهان‌بینی علمی پرولتاریا است و به گفته نیک‌آئین "امکان کامل پیش‌بینی علمی را فراهم می‌سازد."<sup>۵۴</sup> نویسنده مدعی است که "مارکس

و لنین و احزاب کمونیست و کارگری نمونه‌های درخشان صحت و اثربخشی پیش‌بینی علمی را ثابت کرده‌اند" چرا که "دیالکتیک ماتریالیستی اسلوب علمی تجزیه و تحلیل بغرنج‌ترین پدیده‌های اجتماعی را در اختیار ما می‌گذارد که به وسیله آن می‌توان آینده را پیش‌بینی کرد". نیک آئین البته اذعان دارد که "پیش‌بینی رویدادهای اجتماعی و تحولات تاریخی آینده بسی بغرنج است،" اما هم‌زمان بر این باور است که "تنها پیدایش مارکسیسم امکان داد یک نظریه علمی پی‌گیر در این زمینه ایجاد شود و پیش‌بینی علمی میسر گردد."<sup>۵۵</sup> شاید به این خاطر است که روشنفکر عمل‌گرای قهرمان دیگر خود را بی‌نیاز از تئوری و خواندن و فکر کردن می‌داند: "این مسئله اکنون برای ما مطرح نیست که آیا فرمول ارزش اضافی درست است یا نه... کسی هم که دست به این عمل می‌زند ممکن است یک هزارم پلخانف هم دانش نداشته باشد. ولی راه برایش از او روشن‌تر است."<sup>۵۶</sup>

مارکس سوسیالیسم خود را در برابر آنچه که او سوسیالیسم تخیلی می‌دانست "علمی" نامید (انگلس هم کتابی به عنوان سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی دارد). مارکسیسم - لنینیسم رسمی در کشورهای سوسیالیستی و روشنفکران چپ انقلابی جهان سوم این پسوند "علمی" را که نوعی اعتبار و مشروعیت ذاتی برای آن به دنبال می‌آورد به نوعی باور مذهبی تبدیل کرده بودند. در این فرهنگ مفاهیم اصلی مارکسیسم - لنینیسم به صورت حقیقت فی‌نفسه و امر ناگزیر در آمدند و کسی هم نمی‌بایست درباره حقایق و درستی آن تردیدی به خود راه می‌داد. نیک‌آئین در کتاب ماتریالیسم تاریخی "مارکسیسم - لنینیسم را به صورت یک جهان‌بینی علمی منظم و "ذو جوانب" معرفی می‌کند که به مثابهٔ "علم قلهٔ تکامل معرفت بشری است و به تمام دستاوردهای دانش در همه شئون تکیه دارد."<sup>۵۷</sup> بدینسان علم مارکسیسم - لنینیسم مانند ریاضی و فیزیک محدودیت جغرافیایی و زمانی نمی‌شناسد، یعنی مانند هر دانش واقعی مربوط به سرزمین خاص یا زمان نیست. چنین درکی را باید در فضای جامعهٔ جهان‌سومی با ذهنیت اسطوره‌پرداز و بدون تجربهٔ دمکراتیک در نظر گرفت که مفاهیم را به گزاره‌های مذهبی و جامد تبدیل می‌کند و راه بر نوآوری فکری و نقد می‌بندد. مفاهیم مارکسیستی این‌گونه به صورت منظومه‌ای در آمده بودند که نوعی انسجام و به هم پیوستگی درونی داشتند (و هنوز هم برای اقلیتی دارند) و در عمل به صورت دین مدرن و امروزی و یا دین زمینی با روکش علمی و عینی درآمده بودند.

<sup>۵۴</sup> امیر نیک‌آئین [هوشنگ ناظمی]، ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی. یکصد گفتار برای نخستین آشنایی با شالوده‌های فلسفه مارکسیستی - لنینیستی، جلد اول ماتریالیسم دیالکتیک (تهران: انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۵۹)، ۲۱۵.

<sup>۵۵</sup> نیک‌آئین، ماتریالیسم دیالکتیک، ۲۱۴.

<sup>۵۶</sup> مؤمنی، پاسخ به فرصت‌طلبان، ۲۰.

<sup>۵۷</sup> نیک‌آئین، ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ۳.

باور به انقلاب و ناگزیر بودن گذار به آرمان شهر کمونیستی به عنوان سمت تاریخ یکی از این اسطوره‌های مارکسیسم - لنینیسم عامیانه بود. در روش‌شناسی روشنفکر چپ انقلابی جزئیات و رویدادهای جاری اهمیت ندارد؛ آنچه اساسی و مهم می‌نماید داوری کلی است که او از تاریخ و سمت تحول جامعه بر پایه ماتریالیسم تاریخی دارد. او بر اساس روایت انتزاعی از سیر تاریخ و دیدگاه سیستمیک به سراغ حوادث و "جزئیات" می‌رود و آنهایی را برمی‌گزیند که درک کلان او از تاریخ را تأیید کنند. "حقیقت" مارکسیستی در خوانش این روشنفکران دارای بعد و ذات تاریخی است و به این اعتبار "عینی‌گرا" هم هست. نوعی دیدگاه سیستمیک و توضیح منشاء و خاستگاه همه پدیده‌ها در متن روند تحول تاریخی. روشنفکر انقلابی چپ نه با رویکردی نقاد و پرسش‌گرانه و نیز پدیدارشناسانه، که با نگاهی جبرگرایانه به سراغ تاریخ و جامعه خود می‌رود.<sup>۶۶</sup>

روشنفکری چپ ایران به ویژه از سال‌های ۲۰ شمسی به این سو نوعی وابستگی ایدئولوژیک عادت‌واره به توجیه و یا گرفتن مشروعیت افکار خود از متون کلاسیک داشت. خلاقیت روشنفکر چپ رادیکال به میزان توانایی او در استفاده از متون کلاسیک و یا آثار سایر روشنفکران مرجع بستگی مستقیم داشت. آنچه که در زبان رایج مارکسیستی - لنینیستی کاربست خلاق این تئوری در شرایط خاص هر کشور نام گرفته بود در حقیقت نوعی روش‌شناسی وارونه بود چرا که نقطه شروع نه واقعیت‌های زنده که تئوری‌های موجود و متونی بودند که حقیقت ناب و ابدی هم به شمار می‌رفتند. بدین‌گونه بود که هم حزب توده و هم روشنفکران انقلابی طرفدار مبارزه مسلحانه و یا دیگر چپ‌های رادیکال می‌توانستند از مارکس، انگلس، لنین، یا پلخانف و دیگران نقل قول‌هایی را پیدا کنند که تحلیل آنها را مشروع و پذیرفتنی جلوه دهد.<sup>۶۷</sup> این دنباله‌روی نظری و اعتیاد فرهنگی (هم‌زمان نزد نویسنده روشنفکر و خواننده او) به کسب مشروعیت از متون کلاسیک کمونیستی لطمه جدی به استقلال فکری روشنفکر چپ می‌زد و او را در قالب‌های کلیشه‌ای بسته زندانی می‌کرد.

### دوران بازاندیشی و نواندیشی چپ

در جریان سرکوب‌های سیاسی سال‌های ۶۰ ایران بسیاری از کادرها و روشنفکران وابسته به چپ انقلابی یا به زندان افتادند و جان خود را از دست دادند و یا ناچار به ترک ایران شدند. نگاهی به ترکیب روشنفکران چپ در دهه ۷۰ و ۸۰ شمسی نشان می‌دهد که بخش

اصلی روشنفکران چپ در خارج از کشور به سر می‌برند و آنهایی که در داخل کشور هستند به نیرویی حاشیه‌ای تبدیل شده‌اند. فضای بسته سیاسی ایران در دو دهه گذشته زمینه بازسازی و گسترش روشنفکری چپ را کاهش داده است.

بازخوانی نوشته‌ها و آثار منتشر شده سال‌های دهه ۶۰ و ۷۰ شمسی حاکی از دگرگونی‌های گسترده در روشنفکری چپ ایران است. تحولات گفتمانی و پویایی فکری این خانواده روشنفکری را می‌توان ناشی از سه حادثه مهم دانست: سرنوشت انقلاب ایران و پی‌آمدهای آن به نوعی به معنای شکستن بعد قدسی انقلاب و فضیلت رادیکالیسم انقلابی هم بود. برای روشنفکری چپ ایران تجربه خشونت سیاسی و دولتی پس از انقلاب به فراخوانی برای بازخوانی مفاهیم کلیدی گذشته هم تبدیل شد. از سوی دیگر گرایش ضدامریکایی و ضدغربی جمهوری اسلامی الگوی جهان‌سومی روشنفکران ضدامپریالیست را دچار بحران ژرفی کرد. شکل‌گیری جریان روشنفکری انتقادی در درون نیروهای اسلام‌گرا هم در تحول فکری محیط چپ تأثیر داشت. ما از دهه هفتاد شمسی شاهد نوعی رقابت فکری مثبت و سازنده میان گرایش‌های روشنفکری سکولار و دین‌باور هستیم.

بحران و فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی به معنای شکست نوعی درک از سیر تاریخ، نظام گفتمانی و پروژه سیاسی و پایان رؤیای حکومت سوسیالیستی از طریق دیکتاتوری یک حزب به نام یک طبقه هم بود. روشنفکران انقلابی چپمان خود را بر روی سوسیالیسمی "واقعاً موجود" باز کردند که به جای ساختن بهشت زمینی به کابوسی برای شهروندان این کشورها تبدیل شده بود. حزب توده ایران طی ده سال با هواداری کامل و بدون نقد و یا نگاه ستایش‌آمیز همه انتقادات به این نظام و نقض آشکار دموکراسی و یا ناکارایی اقتصادی آن را تبلیغات امپریالیستی قلمداد می‌کرد و سایر روشنفکران انقلابی هم (به جز موارد نادر مانند آثار شعاعیان) اگر حرفی به میان می‌آوردند از انتقادات محدود فراتر نمی‌رفتند. بحران نظام‌های

<sup>۶۶</sup> علی شیرازی نمونه این روش برخورد با مسائل اجتماعی را در تحلیل‌های حزب توده ایران درباره با فئودالیته و سرمایه‌داری و نوع استفاده از آثار "کلاسیک" و یا نویسندگان شوروی را که نویسنده "دانش استقرایی" می‌نامد نشان می‌دهد. نگاه کنید به علی شیرازی، مدرنیته، شبهه و دموکراسی بر مبنای یک بررسی موردی درباره حزب توده ایران (تهران: انتشارات اختران، ۱۳۸۶).

<sup>۶۷</sup> نویسندگان "راه کارگر" یکی از نمونه‌های افراطی این عادت‌وارگی بودند. برای مثال این نشریه در پاسخ به انتقاداتی که به رونویسی از متون مارکسیستی در مقالات و تحلیل‌ها می‌شود می‌نویسد:



سوسیالیستی از کوبا تا چین و یا فروپاشی دیوار برلن و از بین رفتن "اردوگاه سوسیالیستی" در اروپای شرقی نوعی زلزله واقعی فکری برای روشنفکر چپ ایرانی بود و او را به بازاندیشی جدی درباره مبانی و چهارچوب های نظری خود سوق داد. هر چند شمار محدودی از این روشنفکران هنوز هم در تلاش توجیه این شکست مهم تاریخی هستند اما این رویدادها به معنای پایان یک پارادایم هم بود. هم زمان ما شاهد نوعی رویکرد جدید به سوسیال - دموکراسی، رفرمیسم و یا دموکراسی هستیم.

مهاجرت بخش بزرگی از روشنفکران چپ رادیکال به خارج از کشور در تحول فرهنگی و فکری آنها بسیار مؤثر بود. گروهی به اتحاد شوروی، افغانستان و یا برخی دیگر از کشورهایی که در آنها کمونیست‌ها حکومت را در دست داشتند، رفتند و در آنجا از نزدیک با تجربه و نظام سیاسی و میزان آزادی‌های فردی و سیاسی این جوامع و چگونگی افکار عمومی آن آشنا شدند. با آنکه بخش بزرگی از همه این افراد بعد از زمان کوتاهی بار سفر به غرب را بستند ولی همین تجربه کوتاه هم برای مشاهده و درک واقعیت‌های این کشورها کافی بود. مهاجرت گسترده به غرب و یا رابطه نزدیک با واقعیت‌ها و فضای روشنفکری و دانشگاهی کشورهای غربی نقش بسیار مهمی در بازاندیشی روشنفکران چپ پیرامون مفاهیم کلیدی روایت‌های گوناگون مارکسیسم - لنینیسم به ویژه در رابطه با دموکراسی داشت.

این سه رویداد مهم، و تا حدودی هم‌زمان، روشنفکری چپ را دستخوش بحران جدی کرد. دستگاه فکری "منسجم" مارکسیستی - لنینیستی با همه "قوانین عام" و اجزاء آن به ناگاه از کار باایستاد و مفاهیم بدیهی گذشته مورد تردید و نقد قرار گرفتند؛ به طوری که سال‌های ۶۰ و ۷۰ را می‌توان سال‌های تغییر پارادایم این گروه از روشنفکران دانست. تحولات مهم جامعه بشری در دهه‌های گذشته، روندهای جهانی شدن، ضعیف شدن جایگاه طبقه کارگر، و انقلاب فنی و ارتباطی در شتاب

"ما دکماتیک و کتابی هستیم و بدان افتخار می‌کنیم... ما کتابی و ارتدکس هستیم و به لنینیسم باور داریم و بدین لحاظ بسیار هم سنتی می‌باشیم..." در جای دیگری نویسنده راه کارگر درباره روش خود می‌نویسد: "ما از بر کردن این قطعنامه‌ها [قطعنامه‌های کمیترون]، عمل کردن بر طبق متن خاکستری آنها و سرکتاب بازکردن از میان آنها را وظیفه کلیه کمونیست‌ها قلمداد می‌کنیم." (راه کارگر، شماره ۳۵، ۱۳۶۸).

۱۹-۲۱، "کار روشنفکری و قدرت"، آرش، شماره ۱۰۳ (۱۳۸۸)،

بخشیدن به این بازخوانی گذشته و نقد نظام گفتمانی چپ نقش مهمی داشتند. برای بسیاری از روشنفکران چپ واکاوی و بازبینی تئوری‌های چپ نوعی نیاز درونی و ضرورت بود برای درک بهتر موقعیت، برای فهم بهتر آنچه گذشت، شکست‌ها، ناکامی‌ها و یا موفقیت‌ها برای فکر کردن درباره آینده. این دوره انتقالی برخی از روشنفکران منتقد این خانواده به تدریج از اندیشه‌های چپ فاصله گرفتند ولی آنها با نوشته‌ای خود در بحث‌های درونی چپ مشارکت کرد. بخشی از روشنفکران چپ رادیکال هم با خوانش انتقادی از تجربه و اندیشه انقلابی و "حقیقت مطلق" مارکسیستی - لنینیستی وارد دوران تردید و نوسازی شدند. ویژگی مهم این دوره زندگی روشنفکری چپ به پرسش کشیدن و یا بی‌اعتباری تکیه‌گاه‌های تئوریک گذشته و یا روشنفکران مرجع است.

چرخش روش‌شناسانه مهم دهه ۷۰ شمسی فاصله گرفتن از این فرهنگ و رویکرد در شناخت و تحلیل جامعه و سیاست است. آثار کلاسیک‌های کمونیستی و یا تئورسیین سوسیالیستی دیگر تکیه‌گاه نظری مورد پذیرش و معتبر برای توجیه و مشروعیت بخشیدن یک نظام گفتمانی نیستند. برخلاف دهه ۴۰ و ۵۰ دیگر کمتر کسی در پی پیدا کردن مصداق‌های شرایط اجتماعی ایران در آثار اصلی مارکسیستی است. ما در حقیقت با نوعی تقدس‌زدایی و افسون‌زدایی از متون کلاسیک مارکسیستی روبرو هستیم و مقایسه نوشته‌های این دو دوره تاریخی نشان می‌دهد که چگونه به تدریج آثار روشنفکران چپ رادیکال از مفاهیم و نام‌های شناخته شده تهی می‌شود و نوعی ابهام، تفکر "رویزیونیستی" و نسبی‌گرایی و تنوع منابع فکری به تدریج جای خود را باز می‌کند.

این بازنگری فکری زمینه‌های تغییر در الگوی روشنفکری را هم فراهم کرده‌اند. روشنفکر انقلابی چپ دهه ۴۰ و ۵۰ رویکردی معطوف به قدرت و عمل‌گرایی دارد و پیش از هر چیز در تکاپوی تغییر جامعه و حرکت به سوی آرمان‌شهر خود است. بحران سال‌های ۶۰ و ۷۰ روشنفکر چپ را در برابر "مسئولیت" او<sup>۱۶</sup> به عنوان روشنفکر و رابطه‌اش با عرصه عمومی، با سیاست و قدرت و یا اندیشه قرار داد. همین اسیر عمل انقلابی شدن و کنشگر بودن نقش دیگر او را که اندیشه‌ورزی و نقد است در سایه قرار داده بود. دست‌کم بخشی از روشنفکران چپ نوعی بازگشت به این نقش فراموش شده و یا به حاشیه رانده شده دارند و بازبینی مفهوم مسئولیت روشنفکری در بعد اندیشه‌ورزی و نقد جامعه. روشنفکری چپ انتقادی در غرب به سنت غنی فکری

و نظری اندیشمندان جغرافیای فرهنگی خود تکیه می‌کند. چنین سنت و انباشت فرهنگی در ایران وجود نداشت و روشنفکر چپ ایرانی "حقیقت" خود را در لایبالی متون وارداتی، نظام گفتمانی بسته، و الگوهای مرجع پیدا می‌کرد. بدین گونه است که در پی سونامی فلسفی - سیاسی سال‌های ۶۰، روشنفکر چپ رادیکال در ایران خود را سرگشته در میانه آوار و خرابه‌های فکری می‌یابد و ناچار می‌شود پیش از هر چیز اندیشیدن مستقل جدا یا همراه با کنش را بیاموزد.

دوران انتقالی دگرذیسی چپ با جدل فکری پیرامون موضوعاتی مانند چگونگی گذار به دموکراسی در ایران، سکولاریسم، رابطه دموکراسی و سوسیالیسم، نقش انقلاب در تحولات اجتماعی، رابطه آگاهی و هستی، نقش طبقه کارگر و نظریه دیکتاتوری پرولتاریا برای گذار به سوسیالیسم آغاز می‌شود. یکی از پر دامنه‌ترین بحث‌های این دوره بازگشت به تجربه انقلاب اکتبر و کشورهای سوسیالیستی و "مترقی" سابق و بازخوانی چند و چون این تجربه است. این خوانش انتقادی و دامنه و ژرفای آن می‌تواند یکی از معیارهای تفاوت‌گذاری در تحلیل روشنفکران چپ باشد. مراد ثقفی به درستی اشاره می‌کند که "ادغام مفاهیم دمکراتیک در گفتار روشنفکران ایران را نمی‌توان تنها در ارتباط با برنامه‌های سیاسی مورد نظرشان ارزیابی کرد. این رویکرد به ارزش‌های دمکراتیک همچنین می‌بایست در ارتباط با نقد عملکرد گذشته قرار گیرد."<sup>۶۵</sup>

از منظر زمان‌شناسی فرایند بازخوانی انتقادی روشنفکران چپ رادیکال می‌توان گفت که ابتدا از همان اولین سال‌های انقلاب کسانی گاه به صورت روشن و صریح و گاه به صورت محدود و خجولانه به این راه گام گذاشتند. اما تنها پس از سقوط دیوار برلن است که این گرایش شتاب می‌گیرد و فراگیر می‌شود. با این وجود کسانی هنوز وجود دارند که با این فرایند مخالفند و در همان حال و هوای گذشته زندگی می‌کنند.

در بررسی کلی چگونگی تحول فکری و فرهنگی چپ ایران می‌توان به دو رویکرد اصلی اشاره کرد.

رویکرد نخست آن دسته از روشنفکرانی را در بر می‌گیرد که به بازخوانی و تجدید نظر همه‌جانبه پارادایم مارکسیستی - لنینیستی روی آورده‌اند و نوعی گذار از روشنفکری انقلابی به روشنفکر چپ رفرمیستی را تجربه می‌کنند. برای نمونه محمد مختاری در برخورد با تجربه شوروی و دیگر کشورهای سوسیالیستی اروپای شرقی به "نارسایی‌های ساختی و معرفتی و خصیلتی در تفکر و گرایش چپ" اشاره می‌کند و روش‌ها و منش‌های غیردمکراتیک، عدم رعایت دموکراسی، "دیکتاتوری صالح"، "پدرخواندگی" ملت، و قیومیت طبقه که بهترین آرزوها و آرمان‌های انسانی را با بن‌بست مواجه کرده را به نقد می‌کشد.<sup>۶۶</sup> ناصر کاخساز با اشاره به تجربه منفی گذشته تعارض میان عدالت و آزادی را سبب وجود عدالت "سحرآمیز" می‌داند.<sup>۶۷</sup> طاهری‌پور درباره تجربه تشکیلاتی خود می‌گوید که چریک‌های فدایی خلق در حالی از آزادی سخن می‌گفتند که خود زندانی ایدئولوژی بودند. او درباره ذهنیت جنبش چریکی به محدودیت آن اشاره می‌کند: "این روان‌شناسی جز لنینیسم، جز مفهوم خلق و رستگاری خلق، جز تعالیم مائو و آموزش‌های رژیس دبره و انبوه باورهای اسطوره‌ای دینی و سنتی چیز دیگری در اختیار نداشت. نویسنده با اشاره به این که "خلق یک مفهوم متعالی بود" از قربانی کردن فرد در پیشگاه مفهوم قدسی به نام خلق انتقاد می‌کند و از تجربه خود می‌گوید: "وقتی شوروی فرو پاشید و درک این حقیقت که لنینیسم یک ایدئولوژی جزمی و توتالیتر بوده است برای اذهان ساده نیز قابل درک گردید، من از خودم پرسیدم آن یقین من به لنین از کجا می‌آمده؟ آیا فقط اجبار اختناق و دیکتاتوری بود یا درک من از ضرورت و کم و کیف پاسخ‌گویی به آن، مرا از متن جوشان زندگی در فاصله فرار می‌داد و به حاشیه جامعه می‌راند؟"<sup>۶۸</sup>

بسیاری از نویسندگانی که در این طیف جا می‌گیرند، تلاش می‌کنند به نقد مفاهیم و باورهای کلیدی گذشته و پروژه کلی مارکسیستی - لنینیستی بپردازند. بابک امیرخسروی مشکل اصلی مارکسیسم - لنینیسم را باور

تارنمای تلاش (۱۳۸۸):

[http://www.talashonline.com/neshrye/matn\\_32\\_0\\_470.htm](http://www.talashonline.com/neshrye/matn_32_0_470.htm)

<sup>۶۹</sup>بابک امیر خسروی، نظر از درون به نقش حزب توده ایران (تهران:

انتشارات دیدگاه، ۱۳۷۵).

<sup>۷۰</sup>Mir Shamsoddin Adib-Soltani, *The Question of the Left and Its Future, Notes of an Outlooker*. (Tehran: Hermes Publishers, 2010).

<sup>۶۵</sup>مراد ثقفی، "گذار از کویر، روشنفکران ایران پس از انقلاب اسلامی"، گفتگو، شماره ۳۰، (۱۳۷۹)، ۷-۳۳، نقل بر ۲۸.

<sup>۶۶</sup>محمد مختاری، تمرین مدارا (تهران: انتشارات ویستار، ۱۳۷۷)، ۳۶۹.

<sup>۶۷</sup>ناصر کاخساز، "سوسیال دموکراسی، سوسیالیسم غیرایدئولوژیک"،

تارنمای ایران امروز (اردیبهشت ۱۳۹۰).

<http://think.iran-emrooz.net/index.php?think/more/28851>

<sup>۶۸</sup>جمشید طاهری پور، "رویداد سیاهکل: نابالغی خود خواسته"،

به مفاهیم ضددموکراتیک مانند دیکتاتوری پرولتاریا، هژمونی حزب طبقه کارگر، و یا انقلاب بر پایه تضادهای طبقاتی می‌داند.<sup>۶۹</sup> ادیب‌سلطانی که کتابی به زبان انگلیسی درباره چپ منتشر کرده، مارکسیست‌ها را دعوت به "التقاط" در تئوری‌های خود می‌کند و آنان را برخورد بُت‌واره به "تاریخ" و افتادن در دام ماتریالیسم تاریخی ساده‌انگارانه و باور به "حقیقت بزرگ" برحذر می‌دارد. به باور نویسنده مارکسیست‌ها باید خود را از ذهنیت، ذات‌گرا، ایمانی، و شبه مذهبی رها کنند. او از چپ می‌خواهد از "راست‌گرایان" نفرت نداشته باشند و آنها را به عنوان بخشی از جامعه به رسمیت بشناسند چرا که "حضور نیروهای راست‌گرا در جامعه برای پویایی فکری چپ ضروری است." نویسنده یادآوری می‌کند که این حرف‌ها از تجربه تاریخی ناکام اتحاد شوروی و دیگر کشورهای سوسیالیستی می‌آیند.<sup>۷۰</sup>

رویکرد دوم در تلاش برای بازتعریف رادیکالیسم در شرایط جدید با تجدید نظر در برخی مفاهیم گذشته است. نوعی خانه‌تکانی ایدئولوژیکی ضمن تلاش برای نجات آنچه که از میراث گذشته هنوز قابل نگه‌داشتن است به آن‌گونه شاید که معصوم بیگی می‌گوید: "چپ ایران احتیاج دارد در همه مفاهیمی که تا به امروز داشته، بازاندیشی کند. بازاندیشی مطلقاً به این معنا نیست که شما مفاهیم‌تان را کنار بگذارید."<sup>۷۱</sup> کسانی با جسارت بیشتر به سراغ نقد متون "مقدس" و "پیامبران" فکری سابق می‌روند و کسانی هم در تلاش تفسیر جدید از این متون به ویژه در نوشته‌های مارکس هستند. در این گروه بسیار ناهمگون می‌توان روشنفکرانی را یافت که به درجات گوناگون از تفکرات انقلابی و رادیکال گذشته خود فاصله گرفته‌اند ولی خوانش انتقادی آنها از جامعه سرمایه‌داری و یا باور به وجود جامعه برتر و آرمانی (سوسیالیستی یا کمونیستی) و یا "اعتقاد به ضرورت غیرکالایی‌سازی کار و طبیعت و پول"<sup>۷۲</sup> سبب بازسازی رادیکالیسم در قالب‌های جدید می‌شود. نوک تیز بیشتر منتقدان "لنینیسم" و تجربه ناکام شوروی و سایر کشورهای سوسیالیستی سابق است و بسیاری در این گروه نماینده نوعی سوسیالیسم و یا کمونیسم

بدون لنین (و البته با حفظ مارکس) هستند. شیدان وثیق یکی از روشنفکران این گرایش است که در کنار باور به نوعی سوسیالیسم و یا بدون آینده دانستن جامعه سرمایه‌داری یکی از منسجم‌ترین نقدها در برخورد با گذشته چپ را به میان می‌کشد و پوست‌اندازی خود را با کلام نیچه پیرامون "تغیر از دنباله‌روی" و "یا هدایت" دیگران نشان می‌دهد.<sup>۷۳</sup> از نظر نویسنده اولین و مهم‌ترین عامل دفاع چپ از رادیکالیسم آیت‌الله خمینی این بود که "در ذهن و دیدگاه ما مقولات پراهمیت و حیاتی چون دموکراسی و آزادی جایگاه اصلی و اساسی نداشتند."<sup>۷۴</sup> وثیق علت فروپاشی اروپای شرقی را در "ستون‌های بنیادی سیستم سوسیالیسم استبدادی" می‌جوید، یعنی "اقتصاد متمرکز و بوروکراتیک دولتی، سیستم تک‌حزبی سیاسی، سلطه ایدئولوژیکی، روش‌های پلیسی و سرکوب‌گرانه و به تبع این عوامل رشد بی‌سابقه فساد دولتی و حزبی، از میان رفتن هر گونه انگیزه برای رشد و ترقی و کار تولیدی و نوآوری فکری و فرهنگی، ازهم‌پاشیدگی همبستگی‌های اجتماعی و بی‌اعتمادی مردم به حاکمان."<sup>۷۵</sup>

مهرداد باباعلی و ناصر مهاجر را هم در شمار همین روشنفکران می‌توان قرار داد. مهرداد باباعلی در آرش شماره ۸۱ و ۸۲ ضمن انتقاد به انتخاب بلشویک‌ها و لنین در جریان انقلاب اکتبر از جمله محدود کردن آزادی‌های سیاسی و تحمیل نظام تک‌حزبی، شکست سوسیالیسم در روسیه را محتوم نمی‌داند و عناصری از خود پروژه سوسیالیستی مانند دیکتاتوری پرولتاریا را به روشنی به پرسش نمی‌کشد. در کتاب مشترک باباعلی و مهاجر نیز می‌توان عناصر مهمی از بازبینی در نگاه به جامعه و موضوع دموکراسی را در مقایسه با نوشته‌های گذشته آنها مشاهده کرد. یکی از نکات جالب این کتاب تنوع منابع و اشاره به نوشته‌ها و اندیشمندان غیرمارکسیست است. اما هم‌زمان نوعی رادیکالیسم چپ نیز در نوشته قابل ردیابی است. برای مثال موضوع انقلاب توسط "توده‌های مردم"، حتی در شکل خشونت‌آمیز آن، به دلیل مقاومت جمهوری اسلامی در برابر اصلاحات و یا همه‌پرسی و انتخابات آزاد به عنوان

<sup>۶۹</sup> شیدان وثیق، برای چپ دیگر، ۲۰.

<sup>۷۰</sup> وثیق، برای چپ دیگر، ۲۱.

<sup>۷۱</sup> وثیق، برای چپ دیگر، ۴۵.

<sup>۷۲</sup> مهرداد بابا علی، ناصر مهاجر، از اصلاحات تا براندازی: تنگناها و

چشم‌اندازها (پاریس: نشر نقطه، ۱۳۸۳)، ۱۳۳.

<sup>۷۳</sup> اکبر معصوم بیگی، "رادیکالیسم فضیلت روشنفکری چپ است، گفتگو با هژیر پلاسچی"، تارنمای اثر، (۱۳۸۶):

<http://www.asar.name/2000/12/akbar-masoumbeyghi.html>

<sup>۷۴</sup> محمد مالجو، "نقشه راه چیست و سوژه دگرگونی کیست؟"، تارنمای کانون مدافعان حقوق کارگر، سمینار همبستگی با جنبش جهانی ضد سرمایه‌داری - کرج، (۱۳۹۰).

[http://kanoonmodafean1.blogspot.fr/2011/11/blog-post\\_22.html](http://kanoonmodafean1.blogspot.fr/2011/11/blog-post_22.html)

راه حل ناگزیر نفی نمی‌شود.<sup>۷۶</sup>

کسان دیگری در این گروه در انتقادات خود دست به عصا هستند و برآنند تا به اشکال گوناگون به دفاع از بنیادهای اندیشه‌های مارکسیستی و سوسیالیسم ادامه دهند. این تجدیدنظر طلبی نیمه‌کاره و نقد‌گزینی در عمل تناقضاتی را در گفتمان این دسته از روشنفکران چپ رادیکال به وجود می‌آورد. برای مثال بهروز پرهام در دوره شروع روند بازاندیشی ضمن دفاع از آزادی احزاب به عنوان "ابزار حاکمیت سوسیالیستی" مدعی می‌شود که نظام یک حزبی سوسیالیستی تنها از طریق تعمیم وضعیت استثنایی اتحاد شوروی در صدر انقلاب حاصل شده بود.

اما هم‌زمان نویسنده توضیح نمی‌دهد که چرا این الگو در همه تجربه‌های دیگر قرن باز تولید شد و یا این که چگونه یک نظام سوسیالیستی مطلوب او که باید با "هژمونی طبقه کارگر" به وجود آید می‌تواند نظام چند حزبی و الزامات آن را هم بپذیرد. پرهام برای نقد جامعه غرب باز هم به سراغ لنین می‌رود تا از زبان او تکرار کند که "دموکراسی بورژوازی شکل اعمال قدرت دولتی می‌باشد که ماهیت آن دیکتاتوری طبقه سرمایه‌دار است."<sup>۷۷</sup> محمد شالگونی نمونه دیگر این نگاه انتقادی و مردد است. او با آنکه

نگاه بسیار انتقادی به تجربه سوسیالیسم به خاطر نبودن دموکراسی و یا وجود نظام تک‌حزبی دارد و خود را مدافع آزادی‌های کامل در جامعه می‌داند هم‌زمان با پیش کشیدن نظریه نظام سوسیالیستی و گریزناپذیر بودن آن از طریق انقلاب و یا نقش طبقه کارگر، این پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد که در صورت عدم تمایل مردم به سوسیالیسم مورد نظر تکلیف این ایده‌آل چه خواهد شد و یا چگونه در نظام سوسیالیستی مطلوب همه مردم از جمله "دشمنان خلق" و مخالفان سوسیالیسم هم از حق آزادی بیان و حزب برخوردار خواهند بود؟<sup>۷۸</sup>

مجید زربخش یکی دیگر از روشنفکران گرایش رادیکال و انتقادی است. او هم از "سوسیالیسم واقعاً موجود انتقاد می‌کند و ضمن فاصله‌گیری انتقادی با "مارکسیسم روسی" خواهان این می‌شود که جنبش چپ ایران تکلیف خود را با این "میراث"، با این "سیستم و مقوله‌های مختلف آن به شکلی همه‌جانبه روشن کند."<sup>۷۹</sup> اما هم‌زمان نویسنده بار دیگر به سراغ همان ایده‌آل‌های گذشته می‌رود و با اشاره به "کشف بزرگ تاریخی" مارکس، یعنی آشکار ساختن "شیوه عملکرد سرمایه‌داری و توضیح تناقضات درونی این سیستم" از مرحله گذار یا مرحله تبدیل انقلابی جامعه تکامل یافته سرمایه‌داری به جامعه کمونیستی

سخن به میان می‌آورد.<sup>۸۰</sup>

## گونه‌شناسی روشنفکری چپ ایران

به دست دادن یک گونه‌شناسی عینی و معتبر از روشنفکران چپ ایران از منظر رابطه آنها با دموکراسی کار آسانی نیست. کار گونه‌شناسی روشنفکری چپ در شرایط امروز با سه دشواری مهم همراه است. دشواری اول به پراکندگی خود روشنفکران و منابع و نوشته‌های آنها مربوط می‌شود. وضعیت سانسور در ایران و نیز حضور روشنفکران چپ ایرانی در چهارگوشه گیتی سبب شده بسیاری از نوشته‌های آنها در فضای مجازی و یا نشریات و کتاب‌هایی منتشر شود که همیشه و همه جا قابل دسترسی نیستند. پژوهشگری که بخواهد در مورد روشنفکری چپ ایران در دوره اخیر کار کند با نوعی هرج و مرج انتشاراتی مواجه خواهد شد که کار کتاب‌شناسی و دسترسی به همه منابع را دشوار می‌کند. برخی از مطالب چاپ شده و یا قابل دسترس در فضای مجازی حتی دارای تاریخ و یا محل انتشار هم نیستند.

دشواری دیگر به ویژگی‌های دوران گذار فکری روشنفکران چپ و تحولات سریع نظری آنها در دوره‌ای کمابیش کوتاه و نیز ابهامات فراوان گفتاری است. گاه در فاصله چند سال نویسنده‌ای در نظریات خود تجدید نظر جدی کرده و گاه حتی دیگر خود را چپ نمی‌داند. از سوی دیگر نوشته‌هایی که در ایران منتشر می‌شوند همیشه به دلیل سانسور و محدودیت از روشنی و صراحت لازم برای داوری درباره زوایای فکری نویسنده برخوردار نیستند.

دشواری سوم، به انتخاب معیارهایی بازمی‌گردد که بر اساس آن بتوان پراکندگی فکری کنونی را در قالب گونه‌شناسی معتبر ارائه داد. کار گونه‌شناسی همواره بعد تقلیلی دارد و به زبان تنوع انجام می‌شود. واقعیت این است که دامنه اختلافات نظری از نگاه رفمیستی به مسیر تحول جامعه سرمایه‌داری به سوسیالیسم از طریق اصلاحات، تا نگرشی که به کمتر از یک انقلاب "اکتبر" دیگر رضایت نمی‌دهد را در بر می‌گیرد. برای مثال رادیکالیسم چپ در شرایط کنونی کمتر به اشکال گذشته باز تولید می‌شود کسانی دیگر صحبتی از جامعه

<sup>۷۷</sup> بهروز پرهام، مقدمه‌ای بر مباحث دموکراسی در جنبش چپ (پاریس: انتشارات سازمان فدائیان خلق ایران، ۱۳۶۶)، ۲۳.

<sup>۷۸</sup> محمد رضا شالگونی، کدام سوسیالیسم (پاریس: انتشارات راه کارگر، نسخه الکترونیکی، ۱۳۸۸):

[http://www.4shared.com/folder/p\\_m-WOml/\\_online.html?refurl=sharedfolderurl](http://www.4shared.com/folder/p_m-WOml/_online.html?refurl=sharedfolderurl)

<sup>۷۹</sup> مجید زربخش، تلاش بی‌حاصل، توهم اصلاح نظام و چالش شش ساله (فرانکفورت: نشر طرح نو، ۱۳۸۳)، ۳۰۸.



سوسیالیستی یا کمونیستی به شکل گذشته به میان نمی‌آورند و بیشتر به توسعه تدریجی عدالت اجتماعی نظر دارند ولی هم‌زمان در زمینه سیاسی و یا در برخورد با برخی مفاهیم مانند لائسیته، حقوق زنان و یا مسائل زیست - محیطی بسیار رادیکال عمل می‌کنند. نبود دموکراسی و پراتیک دموکراسی در کنار شکست اصلاحات در چهارچوب دولت دینی سبب رشد نوعی رادیکالیسم سیاسی می‌شود که همواره با بنیادهای فلسفی رادیکالیسم همراه نیست.

گام اول برای برای بوجود آوردن گونه‌شناسی که به واقعیت‌های گفتمان روشنفکری نزدیک باشد انتخاب معیارها و نشانه‌هایی است که ابعاد مختلف درک از دموکراسی را در نظر آورد. این معیارها از طریق تحلیل موضوعی متون منتشر شده توسط بخش بزرگی از روشنفکران دست به قلم چپ انجام گرفته است. شاخص‌هایی که در این طبقه‌بندی انتخاب شده‌اند را می‌توان در قالب دو مقوله جای داد. مقوله نخست معیارهایی را در بر می‌گیرد که به استراتژی سیاسی مربوط می‌شوند. نوع برخورد با روند تغییرات در جامعه ایران، متحدان سیاسی، نوع همکاری با نیروهای غیر چپ از جمله اسلام‌گرایان، جایگاه ایران در منطقه و جهان و نیز رابطه با مفاهیمی مانند انقلاب، رفرف و خشونت سیاسی. گروه دوم معیارها شامل شاخص‌هایی می‌شود که بیشتر به پروژه اجتماعی مربوط است مانند برخورد با نظام سرمایه‌داری، چگونگی برخورد با طبقات اجتماعی، نوع تغییرات اجتماعی و عدالت مطلوب، نوع برخورد با تجربه کشورهای سوسیالیستی سابق و یا مسئله زنان.

نگاه روشنفکران چپ با هر یک از موضوعات و درجه رادیکال بودن آنها امکان می‌دهد نوعی گونه‌شناسی نسبی در برخورد با دموکراسی بدست داد. برای مثال در برخورد با تحولات سیاسی ایران مواضع افراد از باور به تغییرات تدریجی در ایران و مخالفت پیگیر باخشونت تا طرفداری از انقلاب در شکل رادیکال، خشونت‌آمیز و کلاسیک آن در نوسان است. همین روایت درباره نوع عدالت اجتماعی در جامعه صدق می‌کند، در حالی که کسانی هنوز طرفدار جامعه

<sup>۳۰</sup> زربخش، تلاش بی‌حاصل، ۳۱۰.

<sup>۳۱</sup> تماس مستقیم و گفتگوی غیررسمی با برخی کسانی که نوشته‌های آنها موضوع تحلیل قرار گرفت به تدقیق گونه‌شناسی کمک بسیار کرد.

<sup>۳۲</sup> بخش مشکل‌آفرین در به وجود آوردن این گونه‌شناسی روشنفکران داخل ایران بود. گاه فضای سیاسی ایران امکان انتشار روشن نظرات سیاسی این روشنفکران را درباره دموکراسی محدود می‌کند و از همین رو در مواردی برای پرهیز از داوری نسنجیده از ذکر نام خودداری شده است.

آرمانی سوسیالیستی و کمونیستی از طریق دیکتاتوری طبقاتی و حزبی هستند، شماری به تجربه سوسیال دمکراتیک و رفرف تدریجی جامعه دل بسته‌اند و روش‌های انقلابی را نفی می‌کنند. در هر یک از موضوعات طیفی از نظرات وجود دارد و روشنفکران را می‌توان از میزان دوری و نزدیکی آنها به دو قطب رفرفیستی و رادیکالیسم انقلابی دسته‌بندی کرد.<sup>۳۱</sup>

نماگر شماره ۱ رابطه روشنفکر چپ امروز با دموکراسی را در دو وجه سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد. در این تصویر می‌توان به سه گروه اصلی روشنفکر گرایش‌های چپ اشاره کرد. این گونه‌شناسی بدون تردید تقلیلی است و افراد گاه با اندکی اغماض در این یا آن گروه جای گرفته‌اند. برای کسانی هم با دشواری می‌شد جایی با قطعیت در گروه‌های سه‌گانه پیدا کرد و جای آنها بیشتر میان دو گروه است.<sup>۳۲</sup>

### نماگر

گروه اول در این گونه‌شناسی را طیف روشنفکران سوسیال دمکرات و رفرفیست تشکیل می‌دهند. ۵ شاخص اصلی برای قرار گرفتن در این گروه در نظر بوده است:

۱. فاصله‌گیری از گفتمان آرمان‌شهری و تمامیت‌گرا
۲. گسستن روشن از مفاهیمی مانند دیکتاتوری پرولتاریا و یا جبر تاریخی که گفتمان مارکسیستی - لنینستی به آن باور داشت و دارد. گفتمان رفرفیستی به معنای باور به تغییرات تدریجی جامعه در جهت بهبود عدالت اجتماعی و کیفیت زندگی مردم است.
۳. باور غیرمشروط و غیرابزاری با دموکراسی و پذیرش آن به عنوان امر همگانی در عرصه عمومی و حق هر شهروند صرف‌نظر از موقعیت اجتماعی او
۴. نقد انقلاب در مفهوم کلاسیک مارکسیستی و کاربرد خشونت در حوزه سیاسی
۵. آمادگی برای همکاری با با گرایش‌های گوناگون سیاسی و پرهیز از ماهیت‌گرایی در اتحادهای سیاسی.

روشنفکران این گرایش طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند که از یکسو سوسیال - دموکراسی میانه‌رو (بیژن حکمت، محسن حیدریان، فرخ نگهدار، بابک امیرخسروی ناصر کاخساز) و در سوی دیگر جناح چپ سوسیال - دموکراسی قرار می‌گیرند مانند مهرداد مشایخی، مهرداد درویش پور، و یا مهدی فتاپور. برای مثال ناصر کاخساز از سوسیال - دموکراسی غیرایدئولوژیک پذیرش قانونیت، مبارزه پارلمانی و تن دادن به رأی اکثریت، تقدم آزادی‌های فردی و حقوق بشر و نظام پلورستی دفاع می‌کند، و این باور که

دولتی که خود را نماینده یک طبقه اجتماعی بداند، دولتی غیر دموکراتیک<sup>۳۳</sup> است. مهرداد مشایخی از الگوی تازه انقلابی در هدف (به معنی تغییر ساختارهای کهن، غیردموکراتیک و تبعیض‌گرا) و رفرمیست در "روش" (تأکید بر روش‌های غیر خشن مبارزه و ترکیبی از فشار توده‌ای سازمان‌یافته، در عین آمادگی برای گفتگو) سخن به میان می‌آورد.<sup>۳۴</sup> در این الگو نه مردم برای انقلاب خشن دعوت می‌شوند و نه آنها را صرفاً برای انتخابات ادواری به صحنه فرا می‌خوانند.

بیشترین تفاوت در این گروه بر سر استراتژی سیاسی است. گروهی از نظر سیاسی طرفدار رفرمیسم تا به آخر و پرهیز از تنش سیاسی هستند و بر این باورند که تغییرات در ایران به طور عمده باید از طریق گفتگو از جمله با حاکمیت باشد (نگهدار، امیرخسروی، حیدریان). گروه دوم با وجود دیدگاه رفرمیستی بیشتر به جنبش‌های اجتماعی و تأثیر آنها نظر دارند و برخورد با حاکمیت را از رفتار سیاسی او جدا نمی‌کنند (نیکفر، درویش‌پور، علی کشتگر).

گروه دوم گفت‌مان چپ امروز را روشنفکران چپ بینابینی تشکیل می‌دهند. این گروه با وجود بازنگری جدی در دستگاه نظری و نظام گفت‌مانی چپ رادیکال و انقلابی دهه ۵۰ و ۶۰ هنوز اشکالی از رادیکالیسم (استراتژی سیاسی و برنامه اجتماعی) را، که گاه ابهاماتی درباره رابطه با نوع دموکراسی مورد نظر آنها به وجود می‌آورد، بیان می‌کند. برای این دسته از روشنفکران چپ گاه رادیکالیسم هنوز "فضیلت چپ" (معصوم بیگی) و بخشی از هویت آنهاست. ویژگی‌های اصلی روشنفکران این گروه را با وجود تفاوت‌های درونی چنین می‌توان برشمرد:

۱. کنار گذاشتن گفت‌مان تمامیت‌گرا و آرمان‌شهر سوسیالیستی.

۲. فاصله گرفتن آشکار با پارادایم مارکسیستی لنینیستی و کمونیستی قرن بیستمی (دیکتاتوری پرولتاریا، نظام تک‌حزبی، انقلاب کارگری به رهبری حزب طبقه کارگر).

۳. انتقاد رادیکال به سرمایه‌داری و باور به نوعی بدیل سوسیالیستی غیرسیستمی در آینده دورتر. نام این باور مبهمی را که چهارچوب روشنی هم ندارد و معلوم

نیست چگونه باید به آن رسید و در آن روابط تولید و نظام سیاسی بر کدام مدار خواهد بود، آن‌گونه که در مکتب فرانکفورت هم گفته می‌شد می‌توان "عقلانیتی" که هنوز وجود ندارد نام داد.

۴. انتقاد روشن به تجربه سوسیالیستی از منظر دموکراسی و شکست آن در به وجود آوردن یک جامعه باز و عادلانه.

۵. باور به کثرت‌گرایی سیاسی، نظام چندحزبی و پارلمانی، اعلامیه حقوق بشر به عنوان چهارچوب‌های اصلی حکومت آینده ایران.

۶. اکره در اتحاد سیاسی با نیروی غیرسکولار و غیر چپ.

نکات مبهم در این گفت‌مان به نوع نگاه به انقلاب و رفرم (طرفداری از هر دو) و یا اشکال مبارزه سیاسی و خشونت سیاسی (رد نکردن اصل خشونت سیاسی) باز می‌گردد. چند و چون رسیدن به جامعه سوسیالیستی مطلوب دارای گوشه‌های تاریک فراوان است اما این باور بیشتر مانند الگو ایده‌آل از نوع مورد نظر ماکس وبر ظاهر می‌شود تا برنامه سیاسی تمام‌شده و کلیت‌گرا.

از نظر تئوریک این گروه گاه با برخی روشنفکران نئومارکسیست غربی و منتقدین نظام سرمایه‌داری و جهانی شدن (ژیزک، بدیو، بنیامین) نزدیکی دارند.<sup>۳۵</sup> فرهاد نعمانی، سهراب بهداد، امید مهرگان، محسن حکیمی، محمدتقی برومند، مهرداد باباعلی، ناصر مهاجر، اکبر معصوم‌بیگی، شیدان وثیق از جمله کسانی هستند که می‌توان در این گرایش جای داد.

یک نمونه از برخورد بینابینی با مسئله گذار به دموکراسی و درک از مقوله انقلاب و رفرم را می‌توان در نوشته مهرداد باباعلی و ناصر مهاجر دید. در مورد برخورد به جامعه سرمایه‌داری و یا نقش طبقه کارگر می‌توان برای نمونه به مقاله فرهاد نعمانی و سهراب بهداد (۱۳۸۹) اشاره کرد. نویسندگان در مقاله‌ای که به موضوع طبقه کارگر اختصاص یافته است با اشاره به اینکه در یک جامعه سرمایه‌داری با تضاد طبقاتی، "دموکراسی سیاسی قطعاً در تضاد با

۳۳ کاخساز، "سوسیال دموکراسی"، ایران امروز (۳۰ مه ۲۰۱۱):  
<http://think.iran/26835emrooz.net/index.php?think/more/>  
۳۴ مهرداد مشایخی، به سوی دموکراسی و جمهوری در ایران، مقالاتی در جامعه شناسی سیاسی (ویرجینیا: بی‌نا، ۱۳۸۶).  
۳۵ بسیاری از آثار اندیشمندان غربی منتقد نظام سرمایه‌داری توسط

نظام قدرت و نابرابری اجتماعی - اقتصادی است<sup>۸۵</sup> بدون توضیح تئوریک خاص و جدیدی همان باور مارکسیستی گذشته را تکرار می‌کند که "طبقه کارگر مدافع سرسخت تعمیق دموکراسی به یک دموکراسی همراه با عدالت اجتماعی، یعنی دموکراسی اجتماعی پایدار است." نعمانی و بهداد به رابطه طبقه کارگر با "تعمیق دموکراسی" (به خاطر موقعیت اقتصادی) اعتقاد دارند و از همین منظر هم "دموکراسی حداقلی" جامعه سرمایه‌داری را "صوری" قلمداد می‌کنند. اما از نظر آنها حتی یک دموکراسی صوری پایدار می‌تواند به "استقرار جنبش‌های اجتماعی، طبقات زحمت‌کش، گروه‌های قومی و زنان، اقلیت‌ها، و ملیت‌ها، در مبارزه برای عدالت اجتماعی و دموکراسی سیاسی کمک کند و بر امکانات سازمانی آنها بیفزاید. با وجود بازتولید نظریه‌های قابل بحث درباره طبقه کارگر و یا دموکراسی صوری نویسندگان در نگاه به آینده دست به تجدید نظر جدی در نظریات مارکسیستی می‌زنند و می‌پندارند که "ظهور، ثبات و تعمیق دموکراسی و عدالت اجتماعی می‌تواند بیماری‌های نظام‌های سرمایه‌داری را تسکین دهد تا روزی فرارسد که بشریت بتواند راه از جوامع ستیزگر بیرون برد."<sup>۸۶</sup>

شیدان وثیق (۲۰۰۷) با به میان کشیدن گفتمان "انتقادی و دگرسازانه" و نیز آمادگی نقادی و دگرسازی با صراحت بیشتری گسست خود را از مفاهیم گذشته نشان می‌دهد. نکته تازه در نوشته او توجه به غامض بودن جامعه و پدیده‌های آن و نیاز به "تکوین اندیشه‌ای همه‌جانبه و غیرسیستم‌ساز" است که باید در مورد "پدیده‌های متحول و ناپستای اجتماعی، سیاسی، و به طور کلی انسانی، امر پیچیدگی، آشفتگی و بغرنجی، چندگانگی و بسیارگونگی، را مورد توجه قرار دهد. نویسنده ضمن دعوت به گسست از ساده‌اندیشی، مطلق بینی، جزم‌اندیشی و خودمرکزگرایی خاص نظام‌های فکری بسته و جزمی هم‌زمان از امکان به وجود آوردن "جامعه کمونیستی" می‌گوید زیرا به اعتقاد او "سرمایه داری آخرین حرف بشریت نیست و چیزی فرای جامعه سرمایه‌داری می‌تواند فرایند یک جنبش اجتماعی باشد." نکته دیگر در برخورد وثیق

پراکسیس (Praxis) و مبارزه اجتماعی - انتقادی است زیرا از نظر او نباید پروژه چپ "از ذهنیتی مستقل و منفک از جنبش اجتماعی و خارج از آن برآمده یا ابداع شده باشد."<sup>۸۷</sup>

دسته سوم روشنفکران چپ ایدئولوژیک و انقلابی هستند که بیشتر مفاهیم و باورهای چپ رادیکال کمونیستی سنتی را به اشکال مختلف بازتولید می‌کنند. برخی از این روشنفکران حتی در گذشته هم از منتقدان جدی نظام سوسیالیستی بودند ولی نقد آنها در بسیاری موارد به "انحرافات" این کشورها از اصول "کمونیستی" نظر دارد و تلاش آنها نوعی بازگشت به اصالت چپ رادیکال و کمونیستی است. در میان این گروه، روشنفکران نزدیک به حزب توده (عمومی) را هم می‌توان جای داد که با برخورد نوستالژیک با گذشته و عدم نقد جدی بر تجربه سوسیالیستی به نوعی از همان ارزش‌های گذشته مارکسیستی - لنینیستی دفاع می‌کنند. این روشنفکران با وجود تفاوت‌های مهم در میان خود بر سر چهار موضوع به یکدیگر شباهت دارند.

۱. باور به شکلی از آرمان‌شهر کمونیستی در اشکال سیستمیک آن.
۲. بازتولید گفتمان ضدامپریالیستی و باور به نقش تعیین‌کننده "امپریالیسم" در بخش مهمی از رویدادهای داخلی و خارجی و طرح اولویت مبارزه ضدامپریالیستی
۳. باور به انقلاب و تغییرات انقلابی توسط طبقه کارگر و عدم تجدید نظر روشن در مفاهیم کلیدی مانند "رسالت تاریخی طبقه کارگر"، دیکتاتوری پرولتاریا، و جبر تاریخی.
۴. باور به صوری بودن دموکراسی غربی (با وجود مفید بودن آن) و امکان وجود نوعی دموکراسی اصیل و متفاوت در حکومت سوسیالیستی آینده.

در این گرایش افرادی به مراتب ناهمگون‌تر از دو گروه پیشین قرار می‌گیرند. در یک سوی این طیف کسانی مانند فریبرز رئیس‌دانا، ناصر زرافشان، منوچهر صالحی، محمدرضا شالگونی و محمود راسخ قرار دارند و در سوی دیگر محمدعلی عمویی و منصور حکمت.

ایران. مبارزه برای سازمان‌های مستقل کارگری، "تارنمای اخبار روز، ۱۸، (۱۳۸۹).

<sup>۸۷</sup> شیدان وثیق، چپ دیگر، "دریافتی از سوسیالیسم آزادی خواه و دموکراتیک چون فرایند جنبش‌های اجتماعی و مشارکتی،" تارنمای نیلگون، (۲۰۰۷).

آگامبن، کارل اشمیت با عنوان قانون و خشونت: گزیده مقالات (تهران: نشر رخ داد، ۱۳۸۹) ترجمه صالح نجفی، مراد فرهادپور، امید مهرگان. از خود مراد فرهادپور کتاب عقل افسرده، تاملاتی در باب تفکر مدرن (تهران: طرح نو، ۱۳۷۸) به چاپ رسیده است.

<sup>۸۶</sup> فرهاد نعمانی، سهراب بهداد، دموکراسی، "جامعه مدنی، و طبقه کارگر

بخش نوستالژیک این گروه با تلخی فراوان از تحولات دهه‌های اخیر یاد می‌کند، نقد گذشته را نمی‌پذیرد، و کم و بیش همان گفتمان سنتی چپ رسمی و یا چپ انقلابی را بازتولید می‌کند. محمدعلی عمویی چهره قدیمی حزب توده ایران<sup>۸۸</sup> با ترجمه کتابی از روجر کیران و توماس کنی با عنوان خیانت به سوسیالیسم پس پرده فروپاشی اتحاد شوروی ۱۹۱۷-۱۹۹۱ بر آن است که شکست سوسیالیسم بیشتر نتیجه "توطئه امپریالیسم" و "انحراف" رهبران سیاسی بوده است تا مشکلی در خود پروژه و تئوری احزاب کمونیست. تیمور پیروانی با وجود دشمنی با حزب توده در عمل همان حرف‌ها را به زبانی دیگر بازگو می‌کند: "چپ‌های دیروز و متخصصین در رشته آنتی‌کمونیسم امروز، در خط مقدم این جهاد صلیبی "دمکراتیک" ایستاده‌اند... طرفه اینکه هیچ‌کس این حضرات را با مبارزات جدی و تلاش‌های عملی و یا حتی نظری تأثیرگذار در راه همان "حقوق بشر"، و "دموکراسی" و "مدرنیسم" ادعایی و نویافته‌شان در تقابل با رژیم دیکتاتوری اسلامی باز نمی‌شناسد."<sup>۹۰</sup>

منصور حکمت از رهبران اصلی حزب کمونیست ایران بخش‌های اصلی پروژه چپ انقلابی را بدون نقد بازتولید می‌کند و بر این باور است که دیگران از مسیر درست "کمونیستی" منحرف شده‌اند.

وی از جمله درباره تحولات اخیر دنیا می‌نویسد "دموکراسی به این معنا که می‌گویند امروز پیروز شده است، آنتی‌تز ظلم و استبداد نیست، بلکه فقط به معنی وجود نوعی مجلس سراسری نمایندگان بر مبنای انتخابات عمومی (و نه لزوماً آزاد) است." نویسنده دموکراسی بورژوازی را به حکومت پلیسی ترجیح می‌دهد چون حتی "تظاهر بورژوازی به آزاد بودن جامعه هم از نظر سیاسی و فکری فرجه‌هایی برای طبقه کارگر و اقشار محروم و مدافعان آزادی فراهم می‌کند." حکمت در جای دیگر اعتقاد خود به انقلاب کارگری را مورد تأکید قرار می‌دهد: "بحث اصولی من در زمینه برخورد حزب کارگری به پارلمان و نظام پارلمانی اینست که این نهاد و این رژیم سیاسی نمی‌تواند ابزار و محمل پیروزی سوسیالیسم باشد. من از نظر اصولی به تحریم پارلمان نمی‌رسم، به فرعی دیدن آن در تاکتیک کسب قدرت طبقه کارگر می‌رسم."<sup>۹۱</sup>

در کنار این گروه نوستالژیک ناهمگون طیف بسیار متفاوت دیگری از روشنفکران انقلابی قرار دارد که با وجود نگاه انتقادی به تجربه غیر دمکراتیک

اتحاد شوروی پروژه سوسیالیستی را در برنامه خود می‌گنجاند که عناصر آن دارای برخی نکات مشترک با روشنفکران انقلابی نوستالژیک است. منوچهر صالحی از جمله این روشنفکران است که در مورد برخورد با دموکراسی و در نقد گذشته می‌نویسد "باید زمان زیادی می‌گذشت تا مطالعات و بررسی‌ها برای ما آشکار می‌ساخت که دموکراسی صوری قاعده بازی شیوه تولید سرمایه‌داری است و جامعه‌ای که با این قاعده بازی خو نگیرد و در به‌کارگیری آن تبخّر نیابد، هیچ‌گاه نخواهد توانست پا به دوران "دموکراسی واقعی" نهد تا بتواند خود به طور بلاواسطه سرنوشت خویش را تعیین کند. از این زاویه "برابری" حقوقی در جامعه سرمایه‌داری از نظر نویسنده صوری و نه واقعی است. اما او بلافاصله تکرار می‌کند که "البته این بدان معنا نیست که دموکراسی صوری بورژوازی را باید دموکراسی دروغین دانست، آن‌گونه که از سوی بلشویک‌ها و سپس اردوگاه "سوسیالیسم واقعاً موجود" تبلیغ می‌گشت.<sup>۹۲</sup> صالحی سوسیالیسم مورد نظر خود را مرحله‌ای پس از رشد مناسبات سرمایه‌داری و به وجود آمدن جامعه مدنی و زمینه‌های مادی، عینی، و ذهنی می‌داند که جای خود را به مناسبات تولیدی دیگری می‌دهد که اصلی‌ترین شاخص آن سلب مالکیت خصوصی از وسایل تولید است."<sup>۹۳</sup>

محمد رضا شالگونی طرفدار "بازگشت به مارکس" است و انقلاب اکتبر را "پرچم" خود و "جسورانه‌ترین و پربارترین اقدام بشریت زحمت‌کش در تمام طول تاریخ" می‌داند. او از مارکسیسم - لنینیسم ناب سال‌های ۵۰ و ۶۰ به سوسیالیسم مارکسیستی رسیده و بر این باور است که "رهبران اکتبر و از جمله خود لنین، اهمیت حیاتی آزادی‌های سیاسی را در قوام و دوام دولت کارگری نادیده می‌گیرند."<sup>۹۴</sup> اما نویسنده انتقاد اصلی خود را نه متوجه مارکس و لنین که دست‌اندرکاران سوسیالیسم واقعاً موجود می‌کند که "به نام پرولتاریا و به نام زحمت‌کشان همه‌کاره جامعه شدند و اولین

<sup>۸۸</sup> درباره نوع برخورد محمد علی عمویی به گذشته می‌توان به کتاب درد زمانه، خاطرات محمد علی عمویی "۱۳۲۰-۱۳۵۷" (تهران: نشر اشاره، ۱۳۸۷) اشاره کرد.

<sup>۸۹</sup> راجر کیران و توماس کنی، خیانت به سوسیالیسم: پس پرده فروپاشی اتحاد شوروی، ترجمه محمدعلی عمویی (تهران: نشر اشاره، ۱۳۸۴).

<sup>۹۰</sup> تیمور پیروانی، حمید اشرف، آمیزه سرود و فلز (بدون مکان: نشر الترناتیو، ۱۳۹۰)، ۵.

<sup>۹۱</sup> منصور حکمت، دمکراسی، تعابیر و واقعیات (لندن: حزب کمونیست ایران، ۱۳۷۲)، ۴۲.



شرط وجودی آنها تعطیلی هر نوع آزادی‌های پایه‌ای بود و دموکراسی و آزادی‌های سیاسی را بورژوازی تلقی کردند. به باور وی "در اندیشه مارکس دفاع از حقوق بشر کلیدی است" و یا "اندیشه واقعی لنین دفاع از آزادی‌های سیاسی و دموکراسی بود و با کسانی که آزادی‌های سیاسی و دموکراسی را بورژوازی تلقی می‌کردند مخالفت کرده است." تنها مرجع تاریخی دموکراسی سوسیالیستی در نگاه شالگونوی تجربه کمون پاریس و تحلیل مارکس از این رویداد تاریخی است. از نظر او امروز جنگیدن برای حقوق بشر بی‌معنا خواهد بود اگر به "منشأ نابرابری، به منشأ فلاکت انسانی که همان سرمایه و سرمایه‌داری است بی‌توجهی شود." فریبرز رئیس‌دانا کم و بیش همین تحلیل از دموکراسی را ارائه می‌دهد. برای او گسترش آزادی دارای موانعی است که بخش مهمی از آنها با "نحوه تصرف آن توسط گروه‌های اجتماعی" ارتباط دارد. رئیس‌دانا از این گزاره شناخته شده مارکسیستی نتیجه می‌گیرد که "باید باید بی‌عدالتی مقابله کنیم" و یا اینکه "تا نیروی محرکه جامعه، مبتنی بر تمایز ناعادلانه، بهره‌کشی ضد رهایی انسان از کار نیفتد کمترین میزان رهای از دغدغه استبداد زنده‌ای که خط قرمزهای خودفرموده می‌کشد، در کار نخواهد بود."<sup>۹۵</sup> از نظر نویسنده، مالکیت خصوصی و لیبرالیسم به طور ساختاری مانع آزادی و رهایی است.<sup>۹۶</sup>

در میان روشنفکران این گروه با آنکه کسانی مانند عمویی و دیگر روشنفکران توده‌ای از نظر استراتژی سیاسی کم و بیش به رفرمیست نزدیک‌اند، اما هم‌زمان نوع برخورد با گذشته و یا بازتولید اسطوره‌ها و مفاهیم سنتی شناخته شده سبب می‌شود که باور به رفرمیسم سیاسی بیشتر به تاکتیک شبیه باشد تا نگاه استراتژیک.

### سخن پایانی

از سال‌های ۱۳۷۰ شمسی روشنفکری چپ ایران دستخوش تحولات نظری و سیاسی مهمی شده

است. دو چهره اصلی از میان گونه‌های روشنفکری ایران که تأثیر فراوانی بر فضای سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بر جا گذاشته بود جذابیت و جایگاه پیشین خود را از دست داده است. روشنفکر قهرمان، فداکار عمل‌گرا در جامعه (بیژن جزنی، حمید مؤمنی، امیرپرویز پویان، صفایی فراهانی، مسعود احمدزاده، خسرو گل‌سرخ، دانشیان، حمید اشرف، مرزیه احمدی اسکویی) و نیز الگوی روشنفکر مرجع احزاب کمونیستی رسمی (احسان طبری، کیانوری، میزانی، نیک‌آئین، به‌آذین) از صحنه خارج شده‌اند و دیگر جذابیت چندانی جز برای گروهی نوستالژیک ندارند. هم‌زمان نسل‌ها و الگوهای جدید روشنفکری چپ پا به میدان گذاشته‌اند و برخورد انتقادی به تجربه گذشته، به ویژه در رابطه با دموکراسی، به گرایش جدی در میان روشنفکران تبدیل شده است. این بازخوانی و تجدید نظر فکری و هویتی از تحولات داخلی ایران پس از ۱۳۵۷ و نیز اوضاع بین‌المللی و دگرگونی ژرف اجتماعی و علمی - فنی دوره معاصر تأثیر پذیرفته است.

فراشد تحولات روشنفکران چپ را می‌توان در چند گرایش مهم نوظهور مشاهده کرد. برای اولین بار پس از انقلاب مشروطیت گفتمان رفرمیستی همرا با باور به دموکراسی و حقوق بشر به گرایشی مهم در میان روشنفکران چپ تبدیل شده است. دیگر بسیاری از روشنفکران چپ از اینکه غیرانقلابی، سازش‌کار، سوسیال - دمکرات، رویزیونیست و یا لیبرال نامیده شوند احساس شرم نمی‌کنند و سوسیال - دموکراسی و رفرمیسم به هویت بخشی از روشنفکران تبدیل شده است. این تحول فرهنگی از جمله به این خاطر است مفاهیم کلیدی و برخی تابوهای تاریخی و هویتی سپهر سیاسی چپ که با موضوع دموکراسی رابطه تنگاتنگ دارند مورد تجدید نظر و نقد و بازخوانی قرار گرفته‌اند. بسیاری از این روشنفکران که از "جهنم" سال‌های ۶۰ جان سالم به در برده‌اند و نیز نسل جدید آنها دریافته‌اند که با نگاه ایدئولوژیک و بسته نمی‌شود چون و چرا کرد و به مسائل پیچیده و بغرنج دنیای امروز پاسخ‌های شسته و رفته داد. این درک کم و بیش عمومی به وجود آمده که ایدئولوژی تمامیت‌گرا و آرمان‌خواهی بسته و درون‌گرا روشنفکر را هم به نوعی ناپیما می‌کند. با آنکه این خوانش نقادانه نزد همگان ژرفا و ابعاد یکسانی ندارد اما فرایند بازاندیشی و نیز باور به دموکراسی در همین شکل "غربی" آن در بخش‌های مهمی از روشنفکری چپ ایران به گرایش اصلی

<sup>۹۲</sup> منوچهر صالحی، "دموکراسی و سوسیالیسم"، طرح نو، شماره ۵۵ (۱۳۸۰).

<sup>۹۳</sup> منوچهر صالحی، "چپ ایران و دموکراسی"، طرح نو، شماره ۱ (۱۳۷۵).

<http://www.manouchehr-salehi.de/My%20archiv/Socialism%20articles/Iranian%20left.htm>

<sup>۹۴</sup> شالگونوی، کدام سوسیالیسم، ۵.

<sup>۹۵</sup> فریبرز رئیس‌دانا (کتاب جمعی)، خط قرمز، آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷)، ۱۷۹.

<sup>۹۶</sup> رئیس‌دانا، خط قرمز، ۱۷۹.

تبدیل شده است. روشنفکری چپ ایران با آنکه به نقد بی‌عدالتی و سرمایه‌داری دست می‌زند، در میان بسیاری از ایشان دیگر خبری از دعوت به انقلاب و برپایی یک جامعهٔ آرمانی به گونهٔ پیشین نیست. پرسشی که در برابر بخش مهمی از روشنفکری چپ ایران قرار دارد اندیشیدن دربارهٔ پروژه‌ای است که کمبودها و اشکالات جامعهٔ سرمایه‌داری را ندارد ولی هم‌زمان به تجربهٔ تلخ و هولناک "سوسیالیسم واقعا موجود" هم نمی‌انجامد و در عین حال آرمانی دست نیافتنی و یا ناکجاآبادی هم نیست.

در سایه قرار گرفتن روشنفکران مرجع یا بلندپرواز گذشته سبب باز شدن و دمکراتیک شدن گروه‌های روشنفکری چپ شده است. هم‌زمان فضای بستهٔ ایران و مهاجرت به گروهی میدان داده است که دیگر روشنفکر کنشگر سال‌های ۴۰ و ۵۰ در میدان مبارزه روزمره نیستند و بیشتر "نظاره‌گر" انتقادی و متعهدی هستند که به کار نظری اهمیت بیشتری می‌دهند. در میان بسیاری از این روشنفکران دیگر رسیدن به قدرت به نام حزب و یا طبقه و یا نگاه معطوف به قدرت موضوعیت خود را از دست داده و آنها بیشتر در نقش منتقد قدرت و سیاست ظاهر می‌شوند (مراد فرهاد پور، امید مهرگان، صالح نجفی، یوسف اباذری). این تغییر نقش پدیدهٔ جدیدی است که روشنفکری چپ ایران در سال‌های پیش از ۱۳۶۰ کمتر با آن سر‌آشتی داشت.

نسل جوان‌تر روشنفکران چپ چون گذشته فقط مرید و دنباله‌روی روشنفکران مرجع نیست و نوعی فردیت جدید در میان آنها رشد کرده است. دمکراتیک شدن فضای روشنفکری چپ به نقش رسانه‌های جدید، گردش نوشته‌ها در فضای مجازی و گسترش دسترسی به آموزش عالی در داخل و خارج از کشور هم ارتباط دارد. دیگر بیژن جزنی، مارکس، لنین، احسان طبری... استادان و رهبران بی‌چون و چرا نیستند. بخش فرم‌یست روشنفکران چپ در این فرایند اساسی خود را از وابستگی به جمع و سنگینی بار حزب و گروه و طبقه و یا مریدی و دنباله‌روی روشنفکران مرجع، "بلند پرواز" و گفت‌مان‌ساز رهاکننده و ما شاهد شکل‌گیری سوژگی و ظهور "سوژه" ها و "خود" های چپ و نقد مارکسیسم بدون سوژه در این خانوادهٔ روشنفکری ایران هستیم.

تحول مهم دیگر کنار گذاشتن گفت‌مان برنامه‌ای و سیستمیک و برخورد در چهارچوب "قوانین عام"، "مرحله انقلاب"، تحلیل کلیت‌گرایانه در بخش مهمی از روشنفکران چپ است. چپ بر خلاف گذشته که گاه به صورت صوری هم برای همه چیز پاسخ‌های روشن و "تئوریک" داشت دارای ابهامات زیادی در گفت‌مان انتقادی خود است. بخش دگرگون شده روشنفکری چپ با رها کردن جامعهٔ عاریتی ایدئولوژیک از لحاظ نظری و سیاسی ناچار است در بحث عمومی پیرامون موضوعات اصلی شرایط کنونی مانند دموکراسی، خشونت، رفم، انقلاب و یا سکولاریسم مشارکت کند. از این ابهام گفت‌مانی و یا گفت‌مان ناقص و تمام‌نشده می‌توان به عنوان پدیدهٔ "ابهام مثبت" یاد کرد. زیرا با بازیستادن دستگاه فکری "منسجم" مارکسیستی - لنینیستی حاکم بر دنیای روشنفکری انقلابی، بسیاری وارد مرحله انتقالی شده‌اند که مشخصهٔ اصلی آن ابهام، تردید و فروتنی ایدئولوژیک، و فرود آمدن از برج عاج ایدئولوژی "علمی" است.

اندیشهٔ عاریتی و کتابی و تلاش برای دیدن جامعهٔ ایران از درون متون مرجع مارکسیستی - لنینیستی و از فراز پاسخ‌های کلی و جهان‌شمول تا حدود زیادی ضعیف شده است. دیگر آثار کلاسیک و قطعنامه‌های کمیترن و احزاب کمونیستی و نوشته‌های ایدئولوگ‌های آنها نقش "توضیح المسائل" روشنفکران چپ را ایفا نمی‌کند. این رویکرد آسیب‌شناسانه که میان روشنفکران و مخاطبان آنها به صورت نوعی عادت‌وارهٔ فرهنگی در آمده بود می‌تواند یکی از دلایل ضعف فکری چپ ایران هم باشد. چرخش مهم سال‌های اخیر سبب گسترش تجدیدنظرطلبی و نقد متون کلاسیک مارکسیستی شده و سهم منابع غیر مارکسیستی و نظریات بومی در ادبیات روشنفکری چپ افزایش می‌یابد و ما با نوعی افسون‌زدایی متون کلاسیک و تنوع مراجع روبرو هستیم. در حقیقت بخش مهمی از روشنفکران انقلابی دیروز مارکسیسم - لنینیسم کتابی و ساده‌گرایانه را در عمل کنار گذاشته‌اند و به موضوعاتی دربارهٔ جامعه، آگاهی و هستی انسان، فرهنگ و سرمایهٔ فرهنگی، زبان، رابطهٔ قدرت و اقتدار در جامعهٔ مراجعه می‌کنند که بیشتر نزد نئومارکسیست‌ها و متفکرین فرم‌یست کشورهای دیگر رایج است. گسترش این گرایش سبب ضعیف شدن نگاه "اقتصادی - جبری" به تاریخ و توجه به بعد فرهنگی و انسانی شده است.

با وجود آنکه بخشی از روشنفکران چپ هنوز هویت خود را به نوشته های اندیشمندان چپ نو و انتقادی غرب (ژیزک، بدیو، هورکهایمر، مارکوزه، آدورنو، التوسر، بنیامین، نوبرت الیاس، لوکاج...) گره می‌زنند اما این وابستگی شکل مذهبی و تقلیدی گذشته را ندارد و بیشتر به در چهارچوب بحث نظری مطرح می‌شود.

تقویت گرایش رفرمیستی و یا باور به دموکراسی سبب نوعی تعدیل در برخورد طبقاتی روشنفکران چپ هم شده است. فرمول سنتی چپ رادیکال که بر پایه پیشگامی طبقه کارگر به عنوان "تنها طبقه تا به آخر انقلابی" و یا ضرورت هژمونی این طبقه در تحولات اجتماعی و در رابطه با "متحدها ناپایدار" (خرده بورژوازی و بورژوازی ملی) آن به صورت گذشته بازتولید نمی‌شود و نگاه طبقاتی به همه چیز و تلاش برای دیدن هر کس از ورای طبقه اجتماعی و رابطه با تولید و مالکیت مورد تجدید نظر قرار می‌گیرد. بسیاری به این نتیجه رسیده اند که اقتصاد و "زیر بنا" همه چیز را تشکیل نمی‌دهد و مسائلی مانند رابطه قدرت و یا نابرابری اجتماعی پدیده‌های غیرخطی و پیچیده هستند. از سوی دیگر نقش طبقه متوسط شهری در توسعه دموکراسی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

روشنفکران چپ یا دست کم بخش‌های متحول شده آن با خود و با دیگر بخش‌های روشنفکری وارد دیالوگ شده‌اند. بسیاری از دیوارهای بلند ایدئولوژیک خیالی، نمادین و یا واقعی که در گذشته روشنفکران چپ را از یکدیگر و یا از دیگران جدا می‌کرد فرو ریخته‌اند. یکی از دلایل این دیالوگ جدید دمکراتیک شدن گفتمان‌های روشنفکری و به وجود آمدن مفاهیم و زمینه‌های مشترک است. برخی از نشریات غیرچپ داخل ایران مانند کیان و یا گفتگو نقش مهمی در به وجود آوردن این فرهنگ جدید گفتگو با "دیگر" ایفا کردند. روشنفکری چپ در نوعی رقابت فکری و سازنده با روشنفکران دینی نواندیش و یا روشنفکران لیبرال به ناچار به میدان چالش فکری و نظری در حوزه‌های مختلفی که به عرصه عمومی مربوط می‌شوند گام گذاشته است.

چرخش و دگردیسی چپ ایران را در رابطه تنگاتنگ با این گرایش‌های نوظهور باید در متن و فضای روشنفکری و جامعه ایران دید. روندهای تحولات چپ فقط دورنی نیست و شرایط جامعه

ایران و اوضاع بین‌المللی بر آن تأثیر فراوان گذاشته است. در حقیقت شناخت تاریخ بیش از یک قرن روشنفکری چپ ایران بدون مراجعه به متن و شرایط جامعه ایران قابل درک نخواهد بود. روشنفکران چپ در بخش مهمی از تاریخ یک قرن گذشته کشور ما از رابطه عادی با جامعه و مخاطبان خود محروم بوده است. همین مشکل درباره نبودن زمینه عملی و دور بودن روشنفکران چپ از متن جامعه نیز وجود دارد. تلاش‌ها، جدلهای فکری چپ در بسیاری مواقع "گلخانه" ای است و روشنفکری چپ ایران بعد از سال ۱۳۳۲ کمتر توانسته با گروه‌های اجتماعی که ادعای نمایندگی آنها را دارد تماس داشته باشد. همه کسانی که بر روی روشنفکران چپ ایران کار کرده اند همدستانانند که خاستگاه اجتماعی روشنفکران چپ ایران نه طبقات زحمت‌کش و مردمی که بیشتر طبقات متوسط شهری بودند. ما فقط در سال‌های ۷۰ و ۸۰ است که بار دیگر ظهور روشنفکرانی را شاهدیم که با جنبش کارگری (ارگانیک) در رابطه است (اسانلو، تفتی، حکیمی، مالجو). هم‌زمان داوری درباره بخشی از روشنفکری چپ در داخل ایران کار آسانی نیست چرا که بسیاری از آنها به خاطر فضای سیاسی قادر به مشارکت واقعی در بحث‌ها نیستند.

در کنار تحولات مثبت روشنفکری چپ باید از بازتولید و دیرپایی گرایش‌های نوستالژیک و "کین‌توزانه" در این خانواده هم غافل نشد. بحران اقتصادی، گسترش بی‌عدالتی‌ها و یا بسته ماندن افق تحولات سیاسی زمینه را برای رشد گفتمان نوستالژیک و انقلابی فراهم می‌کند. در چنین فضایی اسطوره‌های گذشته در شبکه‌های اجتماعی غیر رسمی کوچک بازسازی می‌شوند و روندهای افسون‌زدایی سال‌های پیش به صورت "پشت کردن به آرمان‌های انقلابی" و یا "خیانت" جلوه‌گر می‌گردند.

سرانجام اینکه روشنفکری چپ در ایران از ابتدای پیدایی آن در قرن نوزدهم شاید بسیار بیش از نفوذ اجتماعی نیروهای چپ دارای تأثیر فرهنگی و فکری بوده است. این نفوذ هر چند از سال‌های ۱۳۶۰ رو به کاهش رفته اما کماکان روشنفکری چپ بخش مهمی از نیروی روشنفکری امروز در ایران است. باور شمار بزرگی از روشنفکران چپ به دموکراسی و جامعه باز را باید تحولی مثبت در میان روشنفکران ایران به شمار آورد.

Farhad Khosrowkhavar, "From Idealist to Intermediary Intellectuals," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 148-165.

# ایران: از روشنفکران بلندپرواز تا روشنفکران واسط

فرهاد خسروخاور

استاد مدرسه عالی مطالعات اجتماعی پاریس

Farhad Khosrokhavar

fcavard@gmail.com



فرهاد خسروخاور استاد مدرسه عالی مطالعات اجتماعی در پاریس است. او استاد مدعو در دانشگاه‌های پیل (۲۰۰۸) و هاروارد (۲۰۰۹) بوده و در بسیاری از نهادهای تحقیقاتی اروپایی و آمریکایی کنفرانس داده است. تاکنون بیش از ۱۷ کتاب در باب حرکت‌های اجتماعی در ایران معاصر و اسلام، به ویژه تفسیر افراطی آن در اروپا و خاور میانه نوشته است. کتاب‌های اخیرش عبارتند از:

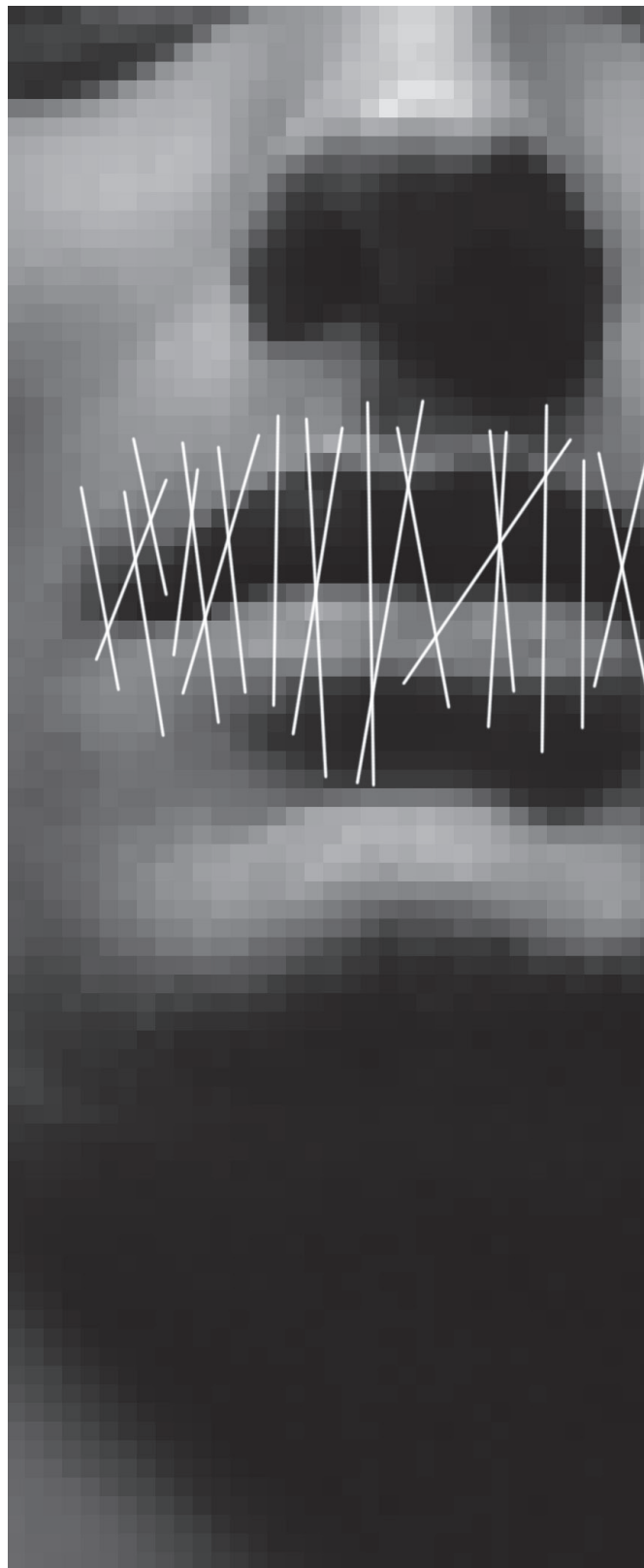
*Inside Jihadism: Understanding Jihadist Movements World-wide* (Boulder: Paradigm Publishers, 2009); *Etre jeune dans le pays des ayatollahs*, with Amir Nikpey (Paris: Robert Laffont Publishers, 2009); *Jihadist Ideology, The Anthropological Perspective* (Aarhus: Aarhus University, 2011); *The New Arab Revolutions that Shook the World* (Boulder: Paradigm Publishers, 2012).



جامعه روشنفکری ایران به رگم شباهت‌های بسیار با سایر جوامع اسلامی ویژگی‌هایی خاص خود دارد. برای درک وضعیت روشنفکران، جایگاه آنان و تصویر ذهنی جامعه از آنان می‌باید بر چند ویژگی تکیه کرد. یکی از این ویژگی‌ها شک، تردید، بی‌اعتمادی و بدبینی جامعه نسبت به روشنفکران از یک سو و در میان خود روشنفکران از سوی دیگر است. در خصوص این وضع هم روشنفکران و هم سیاستمداران بسیار قلم‌فرسایی کرده‌اند. ویژگی دیگر تصور آرمانی از روشنفکران است. بر مبنای چنین رویکردی، روشنفکر باید از تنگ‌نظری‌ها و پیش‌داوری‌های اجتماعی مبرا باشد و در راه دفاع از اجتماع آرمانی حتی حاضر باشد خود را قربانی کند و چنانچه روشنفکر از این منظر آرمانی دور شود، متهم به خیانت خواهد شد. در این دیدگاه، وضعیت اجتماعی که روشنفکر در آن زندگی میکند در نظر گرفته نمیشود و از یاد می‌رود که روشنفکر نیز فردی از این اجتماع بوده است، نه تافت‌های جداافتاده. به باور من، روشنفکر در زندگی خود مجبور به تلفیق آرمان‌های فکری و مسائل روزمره‌ای است که دست به گریبان آنهاست: اعتدال در رفتار و نداشتن رفتار قهرمانی را نباید خیانت محسوب کرد.

یکی دیگر از ویژگی‌های جامعه روشنفکری ایران دیدگاه ثنویت‌گرایی روشنفکران است که جهان را به خیر و شر، سیاه و سفید یا خادم و خائن تقسیم می‌کنند. چنین رویکردی متأثر از جریان روشنفکری فرانسه است که ژولین بندا آن را با معرفی بینش دوقطبی روشنفکران خود فروخته و خودباخته و بیگانه با آرمان‌های مردم یا در خدمت آرمان‌های روشنفکری، از جمله دفاع از عقاید جهان‌شمولی (universalist)، توضیح می‌دهد. چنین دیدگاهی واقعیت روشنفکری در جهان و ایران را در نظر ندارد و روشنفکر را فردی جدا از روابط اجتماعی در نظر می‌گیرد و از او انتظار دارد حتی در نبود امکانات معیشتی و عدم دسترسی به اطلاعات جامع به صورتی آرمان‌گرایانه و قهرمانی در صحنه جامعه حضور داشته باشد.

<sup>1</sup>Julien Benda, *La trahison des clercs* (Paris: Les Éditions Grasset, 1927).



مسئله دیگر داوری بی‌انصافانه نسبت به روشنفکر است که او را عامل پستی‌ها، بدبختی‌ها و همهٔ معضلات جامعه قلمداد می‌کنند، بدون اینکه وضعیت تاریخی او را در نظر گیرند. این داوری فقط محدود به دوران پس از انقلاب نیست و میشود ریشه‌های آن را در تاریخ گذشته ایران تا قرن نوزدهم پی‌جویی کرد. بیان چند نمونه در تاریخ صد سال گذشته برای روشن کردن این برداشت لازم است. در دوران قبل از مشروطیت و پس از آن، روشنفکرانی را که به جرگه فراماسون‌ها گرویدند «وطن‌فروش»، «بی‌وطن» یا «ضد ملی» می‌دانستند. شک نیست که بعضی از آنها برای خدمت به انگلیس یا برخی کشورهای دیگر اروپایی منافع ملی را زیر پا گذاشتند، ولی برخی هم واقعاً فکر می‌کردند که در موقعیت آن زمان ایران بهترین راه برای دست یافتن به پیشرفت اجتماعی و سیاسی گرویدن به گروه فراماسون‌هاست. آنان می‌اندیشیدند همان‌گونه که این گروه سرّی توانست به انقلاب فرانسه کمک کند، به همان طریق، این شبکه مخفی می‌تواند به پیشبرد اهداف آنها در مبارزه با عقب‌افتادگی فرهنگی و اجتماعی یاری رساند. با برداشت امروزی از فراماسونری نمی‌توان دربارهٔ افرادی مثل ملک‌خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶) و دیگران داوری کرد و ضروری است پیوستن افراد به این جریان را در متن تاریخی آن قرار داد تا داوری منصفانه‌ای در این زمینه ممکن شود. همچنین، مدافعان غربی - کردن ایران از سوی ملی‌گرایان و اسلام‌گرایان تقبیح میشدند، ولی نباید از یاد برد که فکر غربی‌کردن کشور اندیشهٔ نوینی بود که در ترکیه و حتی ژاپن و هند مدافعان بسیار داشت. به جای داوری شتاب‌زده دربارهٔ روشنفکران غرب‌گرا یا فراماسون لازم است وضعیت آنان و کوشش‌هایشان برای پیشرفت ایران و اعتلای آن را در نظر گرفت.

جست‌وجوی رد پای توطئه و خیانت روشنفکران در تاریخ ایران یکی دیگر از رویکردهای رایج از دوران مشروطیت تاکنون است. چنین برداشتی هم از دید تاریخی و هم سیاسی جای بحث و گفتگو دارد. شک نیست که قدرت‌های حاکم از روشنفکران برای تثبیت سلطهٔ خود و چیرگی بر جامعه استفاده کرده‌اند، ولی واقعیت این است که همهٔ روشنفکران تن به خواسته‌های حکومت نداده‌اند و بسیاری از آنان به مبارزه با قدرت‌های حاکم پرداخته‌اند و توانایی‌های خود را در خدمت به مردم قرار داده‌اند و البته باید گفت که در بین آنان شمار خادمان به مردم کم نیست. پیوستن برخی از این روشنفکران به صف دشمن را باید در وضعیت‌های خاص و با بررسی توان نیروهای آن زمان سنجید. گاهی بعضی از آنها، به درست یا به غلط،

فکر می‌کردند که بهتر است تحت سلطه انگلستان یا غرب بود تا زیر یوغ روسیه و بعد از آن بلشویک‌ها. در جنگ جهانی دوم، بخشی از روشنفکران هندی با آلمان نازی کنار آمدند تا با انگلستان بجنگند. این عمل از بعضی جهات اشتباه و حتی ضد اخلاق و انسانیت بود و از جهتی دیگر، راهی برای رهایی از سلطه انگلستان به حساب می‌آمد. انتخاب یک راه و ترجیح آن بر راه‌های دیگر دال بر خیانت روشنفکران نیست.

هدف این نوشته بررسی خدمت و خیانت روشنفکران نیست، بلکه می‌کشیم نشان دهیم داوری منفی دربارهٔ روشنفکران در ایران سابقه‌ای تاریخی دارد و محکوم کردن این قشر، قبل از اثبات جرم ایشان، به قاعده‌ای کلی و عام بدل شده است که باید آن را به پرسش گرفت.

به نظر می‌رسد یکی از علل اصلی این وضعیت و داوری‌های این‌چنینی دربارهٔ روشنفکران، نبود سابقهٔ تاریخی این قشر در ایران و اسلام است. در سنت اسلامی، روحانی، شیخ، فیلسوف، قاضی و صوفی داشته‌ایم، ولی روشنفکر در اروپای در قرن نوزدهم پدیدار شد. نکته دیگر روشن نبودن پایگاه فرهنگی و تاریخی روشنفکران و تعلق آنان به اندیشه‌های سکولار است که در جامعهٔ اسلامی پژواکی منفی داشت.

از طرف دیگر، بعضی از روشنفکران که پایگاهی اجتماعی نداشتند، در پی آن بودند با دربار یا نخبگان اقتصادی (بازاریان) و حتی دیگر گروه‌ها رابطه برقرار و منزلتی برای خود کسب کنند. پدیدهٔ دیگر این بود که روشنفکران برای اولین بار در ایران مسائل اجتماعی را نه در قالب اسلام، بلکه تحت لوای مفاهیم سکولار یا مباحث منبعث از آن مطرح می‌کردند. حتی در مواقعی هم که مفاهیم به ظاهر اسلامی بود، محتوای آن ابعاد جدیدی می‌یافت. مثلاً «عدالت‌خانه» در جنبش مشروطیت با عدالت اسلامی مرتبط بود، ولی هم‌زمان بعد تازه‌ای نیز یافت که نمایندگی مردم در قالب مجلس شورا بود. مسئله‌ای که روشنفکران را از سایر اقشار متفکر سنتی متمایز می‌ساخت همان بعد سکولار آنها بود، حال یا در قالب اسلام یا خارج از آن. این بعد معادل نوعی انقلاب فرهنگی بود که مذهب را در غایت دچار دگرگونی کرد و شالودهٔ تضاد بین روشنفکران غیر مذهبی و آنانی را ریخت که در قالب مذهب در پی گشایش جامعه به سوی تجدد بودند. عملکرد روشنفکران باعث ایجاد سوءظن در اجتماع، به خصوص نزد اقشار سنتی مانند روحانیت یا بازار، می‌شد. اگرچه در ابتدا بخشی از این دو قشر با روشنفکران هم‌صدا شدند، در غایت امر، اقشار سنتی نمی‌توانستند با

روشنفکران کنار بیایند و علت اصلی آن نیز بعد سکولار آنان بود. در انقلاب مشروطه، چند تن از روحانیان بنام روشنفکران (منورالفکرها) هم صدا شدند، ولی این امر بیشتر ناشی از عدم درک ماهیت روشنفکری بود تا به سبب هم‌فکری با آنها. ابهام در تفکر روشنفکران به این قضیه کمک می‌کرد. آنجا که روشنفکران از عدالت‌خانه به معنای پارلمان صحبت می‌کردند، روحانیون و اқشار سنتی فقط محدود کردن استبداد پادشاه را از طریق اعمال قدرت روحانیت و گروه‌های وابسته به آنان در نظر داشتند.

از منظری می‌توان گفت که روشنفکر ایرانی از بدو امر خواستار نوعی حکومت قانون‌مدار و حتی مردم‌سالار بوده است، حتی اگر فکر می‌کرد که زمان آن هنوز فرا نرسیده است. دید روشنفکران به نظام حکومتی منبعث از سکولاریسم اروپایی بود. به هر تقدیر، چه موافق و چه مخالف دموکراسی، روشنفکران گونه‌ای نظام اجتماعی و سیاسی ترسیم می‌کرد که در آن رأی مردم و مردم‌سالاری نقشی بنیادی بازی می‌کرد، چه در حال، چه در آینده نزدیک و چه در درازمدت.

این قضیه گره اصلی تفکر روشنفکری در ایران بوده است و در طول زمان ابعاد متعددی به خود گرفت: بعد ناسیونالیستی، کمونیستی، سوسیالیستی، چپی، راستی، پان‌ایرانیستی، اصلاح‌طلب مذهبی و حتی بنیادگرایی مذهبی که با سیاسی کردن دین زمینه را برای سکولارشدن آن فراهم می‌سازد. روشنفکران مذهبی نقشی دیگر نیز ایفا می‌کنند که در نهایت تیشه به ریشه مذهب در صحنه سیاسی می‌زند و مشروعیت آن را در این زمینه به باد فنا می‌دهد: بحث‌های اجتماعی و سیاسی درباره مذهب ماهیت آن را خواسته یا ناخواسته عوض می‌کند و با مطرح کردن آن در سطح اجتماع دین را رو در روی خرد جمعی قرار می‌دهد. اگر چه برای مدتی (از چند سال تا چند دهه) حکومت مذهبی می‌تواند با سرکوب دگراندیشان خود را به جامعه تحمیل کند، در درازمدت، مشروعیت اجتماعی دین به منزله پدیده‌های سیاسی به پرسش کشیده میشود و فقط بعد عرفانی و روحانی آن باقی می‌ماند.

### برداشت‌های نادرست از روشنفکران

درباره روشنفکران با تفسیرهای متفاوت روبرویم که هر یک جنبه‌ای از حقیقت را در بر می‌گیرد. با این حال، درست نیست به جنبه خاصی از رفتار روشنفکری بسنده کرد و آن را به کل جریان روشنفکران تعمیم داد. مثلاً می‌توان گفت که برخی از روشنفکران دین‌خویند، اما اگر همچون آرامش دوستدار صفت دین‌خویی را به

کل جریان روشنفکری و فرهنگ ایرانی تعمیم دهیم، از جاده انصاف خارج شده‌ایم. می‌شود درباره دین‌خویی روشنفکران پرسش‌های بسیاری طرح کرد و پرسید چرا برخی از روشنفکران دین‌خویند و چرا موفق به رها کردن از این خصلت نشده‌اند. همین پرسش را می‌شود درباره کین‌توزی روشنفکران مطرح کرد. داریوش آشوری در برخی از نوشته‌های خود کوشیده است با به کارگیری مفهوم کین‌توزی به تحلیل جنبه‌هایی از رفتارها و کردارهای روشنفکران بپردازد.<sup>۳</sup> او به روشنی تمام نشان داده است که روشنفکرانی همچون جلال آل‌احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸)، صادق هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰)،

احمد فردید (۱۲۹۱-۱۳۷۳) یا مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۷-۱۳۶۹) تحت تأثیر شدید این معضل فکری بوده‌اند، ولی به هیچ وجه نمی‌شود این تعریف را به همه روشنفکران ایرانی آن زمان (دوران پس از جنگ جهانی دوم و به خصوص قبل از مصدق) تعمیم داد. کلاً هیچ مفهوم فلسفی یا روانشناختی و حتی جامعه-شناختی به صورتی انتزاعی قادر به توجیه الگوهای فکری روشنفکران نیست، بلکه باید مفاهیم را در هم تنید و در صورتی گونه‌شناسی، روشنفکران را با افکار و رفتار و عملکرد اجتماعی‌شان تحلیل کرد.

آشوری با به کارگیری مفهوم «کینتوزی» (ressentiment)، که آن را از نیچه اقتباس کرده است، به ارزیابی رفتارهای روشنفکران ایرانی پرداخته است.<sup>۴</sup> او نمونه روشن فکر کین‌توز را صادق هدایت می‌داند که شدیداً از زندگی رنج می‌برد و تحقیر از سوی جامعه را در گوشت و پوست خود لمس می‌کرد. صادق هدایت دروغ‌غوغ صاهاب، حاجی آقا و توپ مرواری این درماندگی و تحقیر را نسبت به آنچه هستیم به خوبی نشان می‌دهد و بعد افلاس و بی‌مایگی در روابط اجتماعی را به خوبی منعکس می‌کند. با این همه، هدایت فقط کین‌توز، در معنایی عمیق، نبود و اصولاً با سیاست نیز چندان سر و کاری نداشت. کین‌توزی نسبت به غرب و استیلای آن در سراسر ابعاد اجتماعی زندگی پدید می‌آید. هدایت در زمانی خودکشی کرد که ایران به طرف ناسیونالیسم مصدق می‌رفت و به همین سبب میباید نتیجه گرفت که هدایت اصولاً سیاسی نبود و غرب را منشأ احساس ناتوانی سیاسی و روانی نمیدانست. بحران روانی او در بعد وجودگرایانه خلاصه می‌شد و همان قدر به کین‌توزی می‌خورد که به

آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی (پاریس: انتشارات خاوران، ۱۳۸۳).

داریوش آشوری، ما و مدرنیته (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶).

داریوش آشوری، پرسه و پرسش‌ها: مجموعه مقالات (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۸).

«تهوع» سارتری. در عین حال، او از دورویی، خرافات، جانماز آب کشیدن‌ها و سایر معضلات اجتماعی رنج وافر می‌کشید و بیگانگی وجودگرایانه سارتری را با بیزاری از دنیای سنتی در هم آمیخت و دچار سرگیجه متافیزیکی شد.

خلاقیت انکار ناپذیر هدایت نیز در قالب کین‌توزی صرف نمی‌گنجد. اگر چه نیچه از خلاقیت مسیحیت به عنوان گل زیبای کین‌توزی یاد می‌کند و برای او این پدیده بیمارگونه ممکن است موجب آفرینش باشد، با این حال می‌باید اذعان کرد که هدایت بوف کور یا سه قطره خون را از کین‌توزی نیافرید، بلکه درد و رنج وجودی خود را در غالب زن‌انثیری، که هم لکاته است و هم آرمانی، در بطن موجودی تخیلی به نگارش در آورد. بوف کور، که در پاریس به رشته تحریر در آمد، پرداخته خلاقیت هنرمندی است که ناامیدی هستی‌شناختی زندگی او را عمیقاً تحت‌الشعاع قرار داده بود و تحت تأثیر هنر اکسپرسیونیستی با سایه خود نجوا می‌کرد. تنهایی نویسنده‌ای که رسالتی در اجتماع برای خود نمی‌بیند و پیوسته از عدم درک مردم از کار خود رنج می‌برد، در کنار معین نبودن پایگاه اجتماعی او به این ناامیدی کمک می‌کند و نظام‌های خودکامه‌ای که راه را بر تحولات اجتماعی از پایین می‌بندند نیز در این زمینه نقشی انکارناپذیر بازی می‌کنند، ولی کین‌توزی در اینجا یگانه نقش اساسی را ایفا نمی‌کند.

اگر به کارگیری مفهوم کین‌توزی در خصوص آثار ادبی هدایت جای چون و چرا دارد، کاربست این مفهوم دربارهٔ غرب‌زدگی آل‌احمد، آن‌چنان که آشوری به درستی نشان داده است، کارآیی خاص خود را دارد. آل‌احمد با شیطانی جلوه دادن غرب و تمدن ماشینی و امپریالیسم لجام‌گسیخته آن نمونهٔ کامل عیار کین‌توزی است. او نقش ایران را در این قضیه انفعالی می‌دید و غرب را همچون زالویی به تصویر می‌کشید که بر تن نحیف ما افتاده است. در پاسخ به این دید ذات‌گرا از ما و غرب می‌شود مثال‌هایی از کشورهای غیر غربی آورد که حتی از بسیاری از جوامع غربی گوی سبقت ربوده‌اند، بی‌آنکه خود را ببازند و از غرب هیولایی بسازند که در پی نابودی شرق است. آل‌احمد در مقابل غرب سلطه‌گر شرق اصیل را قرار می‌داد و مقابله در برابر آن را فقط با ستیزه‌گرایی و جنگ هویتی میسر می‌دانست.<sup>۵</sup> این دید، همان‌گونه که اکنون بر بسیاری روشن شده است، شالودهٔ بنیادگرایی اسلامی را ریخت و با تلفیق کین‌توزی جهان‌سومی و

امپریالیسم‌ستیزی مارکسیستی به شبیحی هولناک تبدیل شد که به غرب چندان زیانی نمی‌رساند، بلکه شرق را در بطن غرب‌ستیزی تخیلی خود به قعر گرداب نیستی می‌کشاند. جوامعی که دستخوش این نوع کین‌توزی شده‌اند در طول زمان عقب رفته‌اند و دیگرانی که نسبت به غرب دیدگاه متعادل‌تر اتخاذ کرده‌اند و با وسایل و امکانات خود او به مقابله مسالمت‌آمیز با آن برخاسته‌اند، با پیشرفت‌های خود سستی دید غرب‌ستیزانه مبتنی بر غرب‌زدگی را به اثبات رسانده‌اند.

روی هم رفته، اکثریت قاطع روشنفکران بلندپرواز، به‌ویژه در دوران جنگ سرد و در دو دههٔ بعد از آن، دچار «بیماری» غرب‌ستیزی بودند. در بین آنها دو زیرگروه را می‌شود تشخیص داد: اول آنان که غرب‌ستیزی‌شان بر مبنای اعتقاد به مارکسیسم ضدامپریالیستی و غرب برایشان مظهر سلطه‌گرایی سرمایه‌داری در مرحله امپریالیستی آن بود؛ اینان لزوماً دچار کین‌توزی نبودند. بخش دیگری از روشنفکران غرب را به سبب فرهنگ عالم‌گیرش محکوم می‌کردند و استیلای آن را بر زمینه‌های اجتماعی و «تمدنی» و قدرت آن را در متزلزل کردن فرهنگ‌های بومی برنمی‌تافتند. در هر دو گروه این عادت دیرینه دیده می‌شود که تمامی کم و کاستی‌ها را بر سر غرب خراب می‌کردند و به جای انتقاد سازنده از خود، ناپسامانی‌های اجتماعی را مطلقاً تقصیر غرب می‌دانستند. این رویکرد بر بسیاری از روشنفکران جهان‌سومی، به ویژه در ایران، حاکم بوده است. غرب‌ستیزی آل‌احمد و فرید و گروه کثیری از روشنفکران ایرانی بر اثر همکاری نزدیک رژیم محمدرضاشاه با امریکا، هم‌زمان با بسته شدن بیش از پیش صحنهٔ سیاسی کشور، تشدید می‌شد. غرب‌ستیزی گروه کثیری از روشنفکران بلندپرواز، همان‌گونه که خواهیم گفت، با به صحنه آمدن «روشنفکران واسط» به پرشش گرفته شده است.

تفسیر دیگری از روشنفکران، که برای گروه خاصی از آنان پذیرفتنی است، همان است که داریوش شایگان از آن به «هویت چهل‌تکه» یاد کرده است. هستهٔ اصلی این تفسیر بر این مبنا است که گذار از سنت به پسامدرنیته در غرب در چند قرن و با طی مسیر مدرنیته صورت گرفته است، در حالی که دنیای اسلام، و بالاخص ایران، از سنت به پسامدرنیته جهش کرده است و این قضیه باعث شده است دچار بحرانی فرهنگی و اجتماعی شود که در آن، دوگانگی یا حتی چندگانگی و انقطاع روحی و روانی نقشی مخرب ایفا می‌کند. این تفسیر هم برای توضیح گروه خاصی از روشنفکران پذیرفتنی است، ولی نمی‌شود آن را به همهٔ آنان یا همهٔ جامعه بسط داد.

<sup>۵</sup> جلال آل‌احمد، غرب‌زدگی (تهران: انتشارات رواق، ۱۳۵۶).



من و امیر نیکویی در تحقیقات میدانی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی خود در نیمه اول دهه ۲۰۰۰ در سه شهر تهران، قم و قزوین، معضل اساسی جوانان را در سه بخش شناسایی کردیم. اولی عدم تجانس افکار و آرمان‌های بخش عظیمی از جوانان در شهرهای بزرگی همچون تهران با سیاست فرهنگی و هویتی جمهوری اسلامی بود. با اینکه تحقیق در زمان ریاست جمهوری خاتمی صورت می‌گرفت، بسیاری از جوانان یکه راه سکولار شدن را پیموده بودند، از تحمیل گونه‌های دین واپس‌گرایانه و ارتجاعی از طرف دولت شکایت داشتند و خواستار آزادی جنسی بیشتر، فرهنگ سیاسی بازتر و امکان ابراز دید شهروندی خود بودند. در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد این معضل ده چندان شد. نتیجه سهل و ساده این است که تضاد واقعی در ایران تضاد بین سنت و پسامدرنیته نیست، بلکه نظام سیاسی سرکوبگری که به آرای اکثریت قاطع نسل جوان وقعی نمی‌گذارد و با رویکردی واپس‌گرا جامعه را در بند سلطه خود نگه داشته است با اکثریت نسل جدید در تضاد است که آرزومند باز شدن سیاسی و فرهنگی جامعه و پایان تحمیل اسلام سیاسی به کل جامعه است. بهار عرب (Arab Spring) نیز بر این ایده صحه گذاشت که حکومت‌های سرکوب‌گر نماینده جامعه نیستند، بلکه در تضاد با آن‌اند. به هر تقدیر، هویت نسل جدید تکه‌پاره نیست، بلکه تحمیل الگوی رفتار تزویرآمیز نظام حاکم است که باعث بحران فردی و اجتماعی می‌شود. جوانان مجبورند خود را مذهبی‌تر از آن نشان دهند که هستند و ذهنیت مذهبی خود را آن‌گونه به نمایش بگذارند که نظام حاکم تحمیل می‌کند. منشاء این دوگانگی فاصله بین سنت و پسامدرنیته نیست، بلکه بریدگی عمیق بین جامعه و دولت مذهبی است که به جای تفسیر مدرن مذهب، همان‌گونه که در کشوری مثل ترکیه این تفسیر در قالب عملکرد حزب اسلامی ا.ک.پ تحقیق پذیرفته است، با اتکا به دیدی متحجرانه از دین در پی تحمیل نامشروع سلطه خود بر جامعه است.

گروه دوم جوانان در شهرهایی مثل قم، سنتی‌تر از ساکنان شهرهای بزرگ‌اند و نگاهی پر ابهام به دین دارند، ولی اکثریت قاطع آنها نیز با تحمیل الگوی رفتاری سرکوب‌گرانه دینی به دیگران مخالف و بیشتر در پی حفظ الگوی زندگی خودند تا تحمیل آن به دیگران. الگوی رفتاری اینان را می‌شود بیشتر در دوگانگی جستجو کرد که نظام خداسالارانه ایجاد کرده است تا در تضاد بین سنت و پسامدرنیته. علت آن است که نظام حاکم مانع پیاده

شدن الگوی فرهنگی پسامدرنیته در ایران است و آنچه مظهر فرهنگ جدید است فقط مخفیانه و با ترس و لرز در جامعه عرضه می‌شود. با این حال، اگر الگوی بریدگی بین سنت و پسامدرنیته از دید جامعه‌شناختی معنا و مفهومی داشته باشد، آن را باید در این گروه جست و نه در گروه اول یا سومی که اکنون معرفی می‌کنیم.

بخش سوم جوانان دچار سرخوردگی و احساس بی‌مایگی و عدم هویت شدیدند و گاه به مواد مخدر، خودکشی یا لابی‌گری روی می‌آورند. این گروه احساس می‌کند آینده‌ای ندارد و فردایش از امروزش تاریک‌تر است، نه می‌تواند همچون گذشته برای خود خانواده‌ای تشکیل دهد و نه می‌تواند همچون جوانان مدرن زندگی باز و آزادی داشته باشد. زنان این گروه به‌ویژه از بی‌عدالتی نسبت به خود و عدم امکان ابراز خواسته‌های درونی‌شان رنج فراوان می‌برند.

علت اساسی این بحران نداشتن تصویری روشن از آینده در جامعه‌ای است که نظام سیاسی آن سرکوبگر است و برای جوانان و خواسته‌های آنان ارزشی قائل نیست. در ترکیه، که پیشرفت اقتصادی و اجتماعی به صورت نظرگیری تحقق یافته است، این سرخوردگی امری حاشیه‌ای است و حتی تعداد ترک‌هایی که از آلمان به ترکیه باز می‌گردند، برای اولین بار در سال جاری، از تعداد ترک‌هایی که از ترکیه به آلمان می‌روند بیشتر شده است. مسئله تضاد بین سنت و پسامدرنیته نیست، بلکه مسئله تضاد بین دو نوع حکومت است. در ترکیه، شهروندی را جدی می‌گیرند و در ایران این قضیه ملعبه نظام حاکم شده است که دید خود را بر همه جامعه تحمیل کرده است و تثبیت خود را در سرکوب فرد و خواسته‌های مشروع او می‌بیند. روشنفکران از این قضیه مستثنی نیستند. آنها نیز به نوعی نماینده این سه گروه‌اند و آنچه برایشان رنج‌آور است، بسته بودن نظام سیاسی و عدم امکان ابراز خواسته‌های دموکراتیک خود، به‌ویژه در گروه‌های اول و سوم، است. این قضیه پدیدۀ نوینی است و در چند دهه قبل خبری از آن نبود، ولی در حال حاضر، همان‌گونه که جنبش سبز در ایران و بهار عرب نشان داد، آرزوی نسل جدید آزادی به معنای پلورالیستی آن است و روشنفکران جدید خواستار این نوع آزادی مردم‌سالارانه‌اند که بخش لاینفک هویت آنها را تشکیل می‌دهد.<sup>۶</sup>

ارجوع شود به بخش آخر مقاله درباره بلاگ‌نویسان و فعالان حقوق بشر.

در حال حاضر نوعی الگوی فکری در قشری از روشنفکران ایرانی، به‌خصوص آنان که در تبعید به سر می‌برند، مشاهده می‌شود و آنان را می‌شود «مفتونین رژیم گذشته» نامید. منظور از تبعید دوری از وطن و احساس غربت در غرب و هم‌زمان احساس نوستالژی گذشتهٔ ماقبل انقلاب اسلامی است. اینان خواستار استقرار دوبارهٔ نظامی شبیه به گذشته‌اند، احساس گناه شدیدی نسبت به الگوی رفتاری خود و دیگر روشنفکران نسبت به رژیم شاهنشاهی دارند و فکر می‌کنند آن رژیم مستحق آن بود که روشنفکران از آن دفاع کنند. این عقیده، چنان‌که با نوستالژی گذشته همراه نباشد که در اکثر موارد هست، می‌تواند درس عبرتی باشد که در آینده منجر به احتراز از رفتار افراطی شود. در مقابل رژیم بسته شاه، دفاع از دید بسته‌تر اسلام افراطی یا دیدی مذهبی که منجر به حکومتی خداسالارانه شد خطرناک‌تر و غیرمستولانه‌تر بود تا دفاع از گذار تدریجی به دموکراسی. لکن متأسفانه این دید غالباً از گذشته بتی می‌سازد و ابعاد منفی آن را کاملاً کتمان می‌کند. این «گذشته‌گرایی» باعث می‌شود این روشنفکران کم و کاستی‌های رژیم گذشته را یا نادیده بگیرند یا به آن کم بها دهند و انقلاب اسلامی را منشاء شر و مایهٔ همهٔ بدبختی‌های جامعه بدانند. اینان در این قضیه فراموش می‌کنند که رژیم گذشته ارکان اجتماعی و سیاسی طبقات متوسط مدرن را در هم کوبید و راه را برای اسلام‌یونی افراطی باز کرد که به مساجد و تکایا و نهادهای سنتی متکی بودند. در این میان، طبقات متوسط متجدد قابلیت مبارزه با این اسلام‌یون را نداشتند، چون رژیم گذشته امکان هر نوع مبارزهٔ تشکیلاتی و نهادی را از آنها سلب کرده بود.

این دید نامتعادل باعث می‌شود این روشنفکران نتوانند آینده را به صورتی متوازن و متعادل ارزیابی و درک کنند که راه حل بازگشت به گذشته نیست، بلکه فارغ از حس نوستالژی و به دور از کم‌نمایی ابعاد منفی رژیم پهلوی در دوران آخر محمدرضا شاه باید برای استقرار دموکراسی در ایران فعالیت و از هر نوع ذات‌گرایی پرهیز کرد. ساختن تصویری آرمانی از رژیم گذشته راه را برای ارزیابی حال و گشودن راهی برای استقرار دموکراسی هموار نمی‌سازد. «روشنفکران واسط»، که از آنان سخن خواهیم گفت، از این نوع آرمان‌گرایی انتزاعی مبریند و در پی آن نیستند به گذشته باز گردند، بلکه بر آن‌اند که بدون مفتون شدن به گذشتهٔ ماقبل حکومت اسلامی راهی به‌سوی پلورالیسم سیاسی باز کنند.

عدم امکان درک قضیهٔ روشنفکران با اتکا به یک مفهوم: دین‌خویی، کین‌توزی، غرب‌زدگی، بی‌ریشگی، از خود بیگانگی، هویت چهل‌تکه، خیانت روشنفکران در ایران و سایر جوامع جهان سوم انگیزه‌های متفاوت و الگوهای فکری و رفتاری متنوعی دارند. بعضی دستخوش کین‌توزی‌اند و بعضی دچار «دین‌خویی» که از دریچهٔ مذهب یا با ذهنیتی متأثر از دین به مسائل می‌نگرند. بعضی نیز دیدی دوقطبی به جهان دارند و بر این تصورند که جهان سرمایه‌داری بر مبنای سلطهٔ سرمایه در دوران انباشت ماورای ملی در حال تحول است. برخی دیدگاهی تکنوکرات نسبت به تحولات جامعه دارند و برخی دیگر بر آن‌اند که برای جوامع عقب‌افتاده طرحی بریزند تا از این عقب‌افتادگی با تکیه به انقلاب یا با اصلاحات بیرون بیایند. همان‌گونه که نمی‌شود با ارجاع به تبیین «تک‌علتی» مسائل اجتماعی را تجزیه و تحلیل کرد، نمی‌شود با تکیه به یک مفهوم یکه، چه کین‌توزی، چه دین‌خویی و چه افسون غرب و غرب‌زدگی، پدیدهٔ روشنفکری را توجیه کرد.

برای درک قضیهٔ روشنفکری باید گونه‌شناسانه عمل کرد و گروه‌های متفاوت روشنفکری را با استفاده از مفاهیم جامعه‌شناختی از یکدیگر تفکیک کرد. یک راه برای نیل به این هدف تمییز روشنفکران بر اساس الگوی فکری آنهاست. در اینجا سعی داریم ویژگی‌های روشنفکران ایرانی را در چند دههٔ اخیر بر اساس الگوی فکری آنها تجزیه و تحلیل کنیم.

**روشنفکر بلندپرواز و دید احاطه‌گرا و تمامیت‌خواه**  
الگوی فکری منبعث از روشنفکری فرانسوی برای روشنفکر چند ویژگی قائل است. یکی از این ویژگی‌ها اتکا به دیدی احاطه‌گرا، کلی‌گرا و جهان‌بین است. از این نظر، روشنفکر باید به صورتی روشن یا مستتر دیدی فراگیر نسبت به جامعه داشته باشد و افکارش کل جامعه را در بر بگیرد. این نوع روشنفکر را بلندپرواز می‌نامیم. روشنفکران بلندپرواز خود را نه فقط در امور سیاسی و اجتماعی صاحب‌نظر می‌دانند، بلکه حتی دربارهٔ ذات جامعه و تحولات کلی آن نیز اظهار نظر می‌کنند. آنها برای خود رسالت رهبری معنوی جامعه را قائل و بر این باورند که جامعه خود قادر به تعیین سرنوشت خود نیست و باید نخبگان متفکر برایش تعیین تکلیف کنند تا راه را از چاه تشخیص دهد. این نوع روشنفکر، بنا به خصوصیت ذهنی‌اش، خود را آوانگارد (اصطلاحی فرانسوی به معنای پیشرو) و در حقیقت طیب روح جامعه می‌داند. همچنین، رسالت او در این است که ریاست معنوی جامعه را به عهده

بگیرد و خود را جایگزین روحانیتی کند که دیگر اقدار مدرن جامعه نمی‌پذیرند این مسئولیت خطیر را به عهده گیرد. شریعتی از جمله معتقد بود که جامعه ایران باید از تشیع صفوی به سوی تشیع علوی پیش برود و در این تحول، نقش روحانیت حاشیه‌ای است. به عبارتی دیگر، روحانیت باید به حاشیه کشیده شود و اسلام منهای روحانیت این توان را دارد که جامعه را به طرف تشیع علوی آرمانی سوق دهد و در این تحول، نقش روشنفکرانی همانند خود شریعتی، چه به صورت ملموس و چه به صورت غیرملموس، بنیادی است.

جلال آل‌احمد بر این اعتقاد بود که نظام آرمانی باید بر اساس ریشه‌های اصیل اجتماعی استوار باشد و نه بر مبنای غرب‌زدگی.<sup>۷</sup> در این زمینه نیز نقش روشنفکر بنیادی است، چنان‌که خود آل‌احمد نیز نقشی اساسی در ایجاد دید منفی نسبت به غرب و «امپریالیسم» بازی کرد و در حقیقت، به مهرهای واسط بین اسلام‌گرایی بنیادی و دید انقلابی جهان‌سومی بدل شد. از این منظر، اصالت خویش‌نظام اسلامی تخیلی مثبت بود و تمایل به غرب افسون‌زدگی و بی‌خویشی و منفی‌ارزیابی می‌شد. در نتیجه، الگوی فکری و رفتاری غربی طرد شد و چنان هویت‌گرایی جایگزین آن شد که در سیر تحولات تاریخی ایران جامعه را به سوی بنیادگرایی مذهبی سوق داد. هر چند هویت‌گرایی کسانی چون آل‌احمد در اصل اسلام‌گرایی ضد لایبیک نبود، ولی نتیجه چنین برداشتی منجر به بنیادگرایی اسلامی و غرب‌ستیزی شد. این دید کلی‌گرا با پیدایش نواندیشان دینی در فضای پس از انقلاب نقد و به حاشیه رانده شد.

یکی از این ابعاد کلی و فراگیر را می‌شود در رابطه دین و سیاست مشاهده کرد. برای سلطه‌گران لایبیک، که گروه رادیکال روشنفکران سکولار را تشکیل می‌دهند، دین یا باید به کلی حذف شود یا فقط در ساحت زندگی شخصی و خارج از بخش عمومی اظهار وجود کند. برای روشنفکران مذهبی تمامیت‌خواه، بر عکس، جامعه زیر پوشش دین قرار گرفته است و اسلام بر سیاست احاطه دارد. از منظر روشنفکران مذهبی تمامیت‌خواه، که با پیروزی انقلاب اسلامی دیدشان بر جامعه حاکم شد، دین بر همه ارکان جامعه حاکمیت دارد. نتیجه این برداشت همانا خداسالاری‌ای بود که در ایران پس از انقلاب به مرحله اجرا گذارده شد و روشن است که نتیجه این ایدئولوژی تمامیت‌خواه و فراگیر برقراری نوعی نظام سیاسی بسته بود. نقد و

سنجش‌گری این بینش تمامیت‌خواه از سال‌های پایانی دهه ۶۰ از سوی نواندیشان مذهبی آغاز شد. آنان به ترویج این ایده پرداختند که ذهنیت مذهبی در هر فرد مسلمان به شکلی ذاتی وجود دارد و لزومی به تحمیل آن از طرف دولت و از بالا نیست. جامعه در روابط اجتماعی خودمختاری دارد و لازم نیست اسلام همه روابط سیاسی را در بر گیرد. با پذیرش خودمختاری جامعه، مشروعیت دید تمامیت‌گرا و احاطه‌گر به پرسش کشیده شد. این نواندیشان برخی از ویژگی‌های روشنفکران احاطه‌گرا و بلندپرواز را حفظ کردند که یکی از آن ابعاد پیشرو بودن آنها، به معنای «اوانگارد» بودن آنهاست. بر مبنای این ویژگی، روشنفکر برداشتی روشن از آینده‌ای عرضه می‌کند که برای جامعه متصور است. این برداشت در نوع خود کلی‌گرا و متضمن مشروعیت متفکر و رهبری اخلاقی او بر جامعه است. نواندیشان مذهبی در مقایسه با بنیادگرایان هویتی، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، پیشرفت‌های بسزایی داشته‌اند، ولی رابطه آنها با دموکراسی در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است. آنها خودمختاری جامعه را نسبت به مذهب قبول دارند که پیش‌فرض حکومت باز است، ولی در خصوص اینکه در «جامعه مدنی دینی» نقش دین چگونه است، توضیح مقبولی نمی‌دهند و غالباً به ذکر این نظر بسنده می‌کنند که دین مسلکی ذاتاً در خوی هر فرد مسلمان ریشه‌های عمیق دارد و لزومی به تحمیل آن بر روابط اجتماعی نیست. این برداشت ابهام‌زا از «جامعه مدنی دینی» نمی‌زداید، اگر چه راه را بر سلطه‌گرایی دینی می‌بندد.

دید کلی‌گرای احاطه‌گرا از سنخ بنیادگرا باعث پیدایش جامعه‌ای غیردمکراتیک می‌شود، زیرا این گفتمان برای جامعه خودمختاری ذهنی و فکری قائل نیست و آزادی آن را فقط در قالب هدایت روشنفکران دینی تمامیت‌گرای مذهبی می‌سّر می‌داند. شک نیست که این تصویر با جامعه باز مغایرت دارد. روشنفکران غیر مذهبی ایران نیز در گذشته بسیار تحت تأثیر این الگوی فکری قرار داشتند و به همین سبب، بخشی از آنها به مارکسیسم بسته متمایل شدند که با مارکسیسم آکادمیک باز تفاوت‌های فاحش دارد. آنان حتی به فاشیسم یا نوعی تکنوکراتیسم گرایش یافتند و فقط بخش کوچکی از آنان مدافع منظر دموکراتیک باقی ماندند. جالب آنکه در ایران، در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، دیدگاه باز نسبت به جامعه نزد روشنفکران خریدار داشت. شکست نهضت ناسیونالیسم مصدق ضربه‌ای مهلک به دموکراسی و دید دموکراتیک روشنفکران زد و سابقه طولانی حزب توده و دید احاطه‌گرای بسته آن باعث شد که گفتمان دموکراتیک

<sup>۷</sup> جلال آل‌احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران (تهران: انتشارات رواق، ۱۳۵۶).

فقط قشر کوچکی از روشنفکران را جذب کند.

افراط‌گرایی اسلامی در حقیقت امتداد این سرخوردگی ناشی از شکست حرکت دمکراتیک ناسیونالیستی در زمان مصدق و حاصل خودکامگی رژیم پهلوی بود که هر چه جامعه ایران مدرن‌تر می‌شد، به جای اینکه صحنه سیاسی را بازتر کند، بیشتر آن را بست، بیش از پیش در انحصار خود در آورد و امکان شرکت اقشار نوپدید اجتماعی را در سیاست کشور محدودتر ساخت.

این قضیه به صورتی غیرمستقیم باعث سلطه دید بسته روشنفکران مذهبی بنیادگرایی شد که آیت‌الله خمینی از پیشروان آن بود. البته در این مسئله باید بر مسئولیت خطیر گروه‌های متعددی از روشنفکران تأکید کرد که کورکورانه جذب بنیادگرایی، چه از نوع چپ افراطی و چه از نوع اسلام‌گرایی رادیکال، شدند و عادلانه نیست که همه مسئولیت را به گردن رژیم پهلوی بیندازیم. اکثریت روشنفکران آن دوران رویکردی ضدامپریالیستی داشتند و در زمره چپ‌گرایان افراطی بودند. اینان فکر می‌کردند که با انقلاب در جامعه‌ای بدون پرولتاریا می‌توان سلطه امپریالیسم را به پرشش گرفت یا رهبران مذهبی قادرند جامعه را از یوغ نظام سلطه‌گر غربی برهانند و سپس قدرت را به انقلابی‌های پیشرو یعنی روشنفکران چپی بسپارند، چه خواسته، چه نخواست، چه به لطایف‌الحیل و چه با توسل به نیروی انقلابی. این رویکرد به جای اینکه راه را به سوی دموکراسی باز کند، راه را به سوی نظامی خداسالارانه هموار ساخت که ابعاد منفی رژیم پهلوی را به مراتب تشدید کرد و هم‌زمان، فاقد ابعاد مثبت آن، از جمله توسعه اقتصادی و اجتماعی و گشودن جامعه به روی تجدد فکری، بود.

یکی دیگر از ویژگی‌های روشنفکران بلندپرواز تخصص آنها در رشته‌هایی مانند ادبیات، علوم انسانی و رشته‌های مشابه بود. بعضی نیز سابقه آموزش حوزوی یا تحصیلاتی در الهیات یا فقه داشتند یا از خانواده‌های روحانی بودند. از لحاظ فرهنگی و جامعه‌شناختی، روشنفکری در ایران از فرهنگ اسلامی سنتی گسسته بود، ولی از منظر تبارشناختی، در امتداد آن می‌گیرد. به این معنا که کلی‌گرایی مذهبی را به روشنفکری سکولار منتقل کرد. بسیاری از روشنفکران، چه در نیمه اول قرن بیستم (آخوندزاده، تقی‌زاده، کسروی) و چه در دوران بعدی (آل‌احمد، شریعتی، فردید) متأثر از مذهب بودند و بسیاری از افکار آنها منبعث از قدسیت مذهبی عرفی شده بود.

## الگوهای سکولاریزاسیون روشنفکران در

### ایران قرن بیستم و بیست و یکم

رژیم پهلوی برنامه سکولاریزاسیون جامعه را به سرعت پیش برد و دست به اصلاحاتی زد که شالوده نوعی حکومت مرکزی منسجم را فراهم آورد. این روند همانند ترکیه به صورت آمرانه و از بالا صورت گرفت. شک نیست که می‌شود به بسیاری از جنبه‌های این حرکت، همچون کشف اجباری حجاب، خرده گرفت، ولی نباید بر جنبه‌های مثبت این حرکت، از جمله ایجاد نظام آموزش همگانی، ارتش ملی، وضع قوانین بر مبنای حقوق شهروندی، مدرن سازی دستگاه دولت و راه‌سازی چشم پوشید.

در زمان رضاشاه، روند عرفی شدن در همه ابعاد زندگی اجتماعی در ایران تحولاتی برگشتناپذیر ایجاد کرد و سکولاریزاسیون در اقشار کثیری از طبقات متوسط درونی و تبدیل به بخشی از هویت اقشار مدرن شد. پس از انقلاب اسلامی و کوشش دولت برای اسلامی کردن جامعه، طبقات متوسط با رویکرد ضدسکولار دولت جمهوری اسلامی به مبارزه پرداختند. طبقات متوسط لاییک‌الگوی اقشار جدیدی شدند که به تحصیلات و امکانات طبقات بالاتر دست می‌یافتند و رفتار سکولار طبقات متوسط سرمشقی شد تا اقشار جدید نیز سکولار شوند. بدین ترتیب، تحولات فکری روشنفکران را در ایران معاصر مبیاید بر مبنای الگویی چندگانه تجزیه و تحلیل کرد.

### روشنفکرمارکسیست یا سکولار ضد مذهبی

الگوی این روشنفکران نظریه فرانسوی لائیسیتیه رادیکال است که با تفسیری ضدمذهبی بر بخشی از روشنفکران ایرانی تأثیر عمیقی گذاشت. از دید این افراد، مذهب مساوی با خرافات، بدویت، ترس از خودمختاری در روابط اجتماعی و پذیرش سلطه خداوندی است. در نتیجه، انسان مستقل و آزاد یعنی انسان ضدمذهب. بر مبنای این برداشت، مذهب چیزی جز «افیون تودها» و عامل ازخودبیگانگی فرد نیست و فقط با انقلاب کمونیست‌ها یا با روشنگری و بالا بردن فرهنگ اجتماعی روشنفکران غیر مارکسیست می‌شود از جامعه مذهب‌زدایی کرد.

اگر این دیدگاه را با نظریه زوال اندیشه سیاسی و اجتماعی ایران بیامیزیم، که بر مبنای آن اسلام با فاصله گرفتن از رویکرد یونانی به قهقرا رفت، متوجه می‌شویم که چگونه جنگ با مذهب و «دین‌خوبی» جزو لاینفک هویت بخشی از روشنفکران بنام ایران در قرن بیستم و بیست‌ویکم شد. از این منظر، مذهب یعنی کین‌توزی به تعریف نیچه و این پدیده به اعتلای واقعی جامعه



کمک نمی‌کند، بلکه باعث عقب‌ماندگی اجتماعی و ضعف تفکر و برنامه‌ریزی منطقی می‌شود. مذهب‌زدایی یگانه راه پیشرفت است. ریشه‌های این نوع روشنفکران را می‌شود در میان روشنفکران چپ مارکسیستی یا روشنفکران لاییک افراطی پی‌جویی کرد.

### از روشنفکر مذهبی تا نواندیش دینی

این روشنفکران معتقدند که نقش مذهب را در جامعه ایران نمی‌شود نادیده گرفت. اینان بر این باورند که باید رابطه دین و سیاست را به بحث گذاشت. در بین روشنفکران مذهبی ایران می‌توان لاقلاً سه گروه را از یکدیگر متمایز کرد. گروه اول آنهاست که همانند آیت‌الله خمینی یا بنیادگرایانی همانند آیت‌الله مصباح یزدی باور دارند مذهب دربرگیرنده همه ابعاد زندگی، از جمله سیاست، است و دین جدا از سیاست نفی اسلام و دین واقعی است. از دید این روشنفکران، اسلام در ذات خود سیاسی است. این برداشت در عمل منجر به نوعی نظام خداسالارانه می‌شود که جمهوری اسلامی نماد آن است.

گروهی دیگر از روشنفکران مذهبی معتقد به رسالت انقلابی اسلام‌اند و در «تشیع سرخ» الگوی انقلاب واقعی را جست‌وجو می‌کنند. شریعتی‌نماینده این گروه است که اعتقاد داشت جامعه بی‌طبقه مارکسیستی همان جامعه توحیدی اسلامی اصیل است. این روشنفکران مذهبی، اگر چه با بنیادگرایان اسلامی خواستار حکومت دینی تفاوت‌هایی عمیق دارند، ولی در یک اصل با آنها هم‌صدایند و آن تضاد و مخالفت جدی با حکومت دمکراتیک است، حال چه دین‌سالار بنیادگرا باشند و چه مسلمان انقلابی. هر دو نظریه منتج به رژیم‌های سیاسی ضد دمکراتیک می‌شود.

گروه سوم از روشنفکران مذهبی در ایران، به خصوص پس از انقلاب اسلامی، در مقابل این دید مذهبی تمامیت‌خواه ظهور کردند که بر آن بودند تا ساحت اسلام سیاسی را محدود کنند و با استفاده از مشروعیت مذهب، سیاست را از دین جدا سازند. اینها بیشتر با نام نواندیشان مذهبی شناخته شده‌اند. بازخوانی آنها از مذهب بر این مبناست که دین برای حفظ مرتبه عالی خود سیاست را، که ذاتاً نسبی و مقید به شرایط اجتماعی است، از اسلام جدا می‌کند. بر مبنای این دید، در جامعه دینی لزومی نیست که دولت یا هر نهاد دیگری اسلام را امرانه به جامعه تحمیل کند و مسلمانان قادرند سیاست را با اتکا به وجدان دینی خود به مرحله عمل در آورند و برای این امر احتیاج به بسیج دین ندارند. دین واقعی در حیطه معنویت جلوه‌گر می‌شود

و سیاست نیز دارای ساحت خود است که از دین، به علت فریضه دینی، جداست. از این منظر، اسلام است که دین را از سیاست جدا می‌سازد و نه فکر لاییک. این پرتست‌انگیز اسلام می‌مطلو از ابهامات و عدم انسجام در زمینه‌های فکری است، ولی این امر مشروعیت آن را از بین نمی‌برد و زمینه را برای تفکرات بعدی آماده می‌سازد.

### روشنفکر واسط و ویژگی‌های آن

منظور از روشنفکران واسط<sup>۸</sup> گروه جدیدی با ویژگی‌های خاص است که با روشنفکران بلندپرواز تفاوت‌هایی نظرگیر دارند. این گروه جدید را روشنفکران میانجی یا واسط می‌نامیم، زیرا خود را پیشرو نمی‌دانند و در مقام واسط بین اقشار اجتماعی نقش خود را انتقال برداشت‌ها و مکنونات قلبی گروه‌های اجتماعی می‌دانند و از ارائه تصویری از پیش برداشته شده و آرمان‌گرا و انقلابی به جامعه پرهیز می‌کنند. اینان خود را برتر از گروه‌های اجتماعی دیگر نمی‌دانند. نقش اساسی آنها ایجاد ارتباط بین گروه‌های گوناگون جامعه، تبیین جامعه مدنی، گسترش ساحت افواه عمومی در اجتماع و بالا بردن سطح آگاهی اجتماعی، بدون اتکا به گفتمانی خاص، است.

این نوع روشنفکر نه فقط در ایران، بلکه در بسیاری از جوامع، پدیدار شده است و پیدایش آن مستقیماً به ظهور فناوری‌های جدید ارتباطاتی مثل اینترنت و مشتقات آن (تویتر، فیسبوک، وبلاگ و مانند اینها) و وسایل ارتباطی جدیدی همچون تلفن موبایل مرتبط است. علت دیگر پیدایش این نوع روشنفکران ارتقای سطح تحصیلات در جامعه و آگاهی بیشتر اقشار جوان در مقایسه با گذشته است.

روشنفکران میانجی به هیچ‌وجه آوانگارد نیستند و خود را صاحب رسالتی نمی‌دانند که بر مبنای آن باید راه را به جامعه نشان داد و ریاست معنوی آن را به عهده گرفت. بلندپروازی روشنفکران سنتی باعث می‌شد آنها خود را نه فقط صاحب نظر، بلکه از لحاظ ایدئولوژیک در رأس جامعه ببینند و به آن خط و مشق بدهند و به نمایندگی از مردم برایشان راه را از چاه مشخص سازند. این رسالت خوددباورانه روشنفکران سنتی در

انگلیسی و فرانسه به ترتیب در سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۰۸ مطرح کردم: مسئله روشنفکر میانجی یا واسط را برای اولین بار در دو مقاله به Farhad Khosrokhavar, «The New intellectuals in Iran.» *Social Compass*, 2:51 (2004), 191-202; Farhad Khosrokhavar, «Les nouveaux intellectuels en Iran,» *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 2:125 (2008), 750-762.

نواندیشان واسط دیده نمی‌شود. اینها «پیشرو» نیستند و حتی از لحاظی «پسرو» (در فرانسه اریرگارد) به شمار می‌آیند. اینان به جای اینکه راه را از دید ستاره سهیل به جامعه بنمایانند، خود همراه مردم در جست‌وجوی آن‌اند و در هر مقطعی پیشنهادهایی می‌کنند که به بحث و فحص گذاشته می‌شود. آن‌ها به معنای مطلق به دید و رسالت خود در ارائه راه به جامعه اعتقاد ندارند و اقتضای متفاوت جامعه نیز این رسالت را برای آنان به رسمیت نمی‌شناسند. همان‌گونه که ذکر آن رفت، در جوامعی که فقط قشر کوچکی از مردم آن تحصیل کرده‌اند و امکان ارتباط اجتماعی کم است، الگوی روشنفکر بلندپرواز، با اقتباس از الگوی فرانسوی آن، جذاب است. با این حال، در فرانسه فعلی هم این‌گونه روشنفکر به ندرت یافت می‌شود. شاید آخرین آن‌ها بعد از سارتر، فوکو، دریدا، بودریار و در حال حاضر آلن بدیو باشد. اکنون نوعی جدید از روشنفکر پدیدار شده است که خبرگی خود را در بخش‌های متفاوت اجتماع به مردم عرضه می‌کند و عقیده خود را به عنوان دیدگاهی قابل دفاع در میان دیدگاه‌های دیگر، با فروتنی و نه گستاخانه و با نخوت که خصیصه بسیاری از روشنفکران بلندپرواز است، به محک بحث و فحص می‌سپارد.

این نوع روشنفکر را در ایران می‌شود در بین روزنامه‌نگاران، وبلاگ‌نویسان، توییت‌نویسان، فیسبوک‌پردازان و به خصوص جوانان یافت که دیدی کلی‌گرا ندارند، ولی بسیاری از آن‌ها خواهان جامعه‌ای آزاد و بدون سانسورند. در گذشته نیز این نوع روزنامه‌نگاران وجود داشتند، ولی اولاً تعداد آن‌ها قلیل بود، ثانیاً زیربنای فکری آن‌ها و روشنفکرانی که به اکثریت آن‌ها خط می‌دادند یا ناسیونالیسم تمامیت‌گرا بود یا پوپولیسم اسلامی شریعتی یا بنیادگرایی مذهبی. در ایران امروز، رسالت روشنفکران مذهبی به پایان رسیده است و آن‌ها دیگر حرفی نو با قابلیت آفرینش اندیشه‌ای جدید در اجتماع ندارند و از طرف دیگر، در عمل رسالت خود را انجام داده‌اند و ساحت مذهب را از سیاست جدا کرده‌اند، حکومت خداتبار را از مشروعیت ایدئولوژیکی انداخته‌اند و کمتر کسی است که امروزه در ایران، به ویژه در نسل جوان، دین را بنیاد بی‌چون و چرای سیاست بیندارد. در حال حاضر، تضاد اصلی در زمینه سیاست بین روشنفکران لایبیک و روشنفکران مذهبی نیست، بلکه بین روشنفکران لایبیک و اصلاح‌طلبان مذهبی از یک طرف و بنیادگرایان مذهبی از طرف دیگر است. گروه اول خودمختاری جامعه را در زمینه سیاسی به علل مذهبی (اصلاح‌طلبان) یا اجتماعی (لایبیک‌ها) قبول دارد و گروه دیگر به نظام خداسالار ضد دموکراتیک اعتقاد دارد.

این قضیه بی‌ارتباط با پسامدرنیسم نیست. تئوری پسامدرن بر این مبنا بود که دوران گفتمان‌های کلی‌گرایی که در برگیرنده تمامی وجود است به سر آمده است و گفتمان فلسفی فقط بخشی از هستی را در بر می‌گیرد و راجع به آن سخن می‌گوید. دیدگاهی که در اینجا از روشنفکران واسط به دست می‌دهیم، اگر چه به نوعی با نظریه پسامدرن قرابت دارد، ولی تا حدود زیادی نیز با آن متفاوت است و صرفاً پدیده‌ای جامعه‌شناختی است و نه دیدی فلسفی بر مبنای تئوری‌های پسامدرن. در حقیقت، آنچه مطرح است «زوال» روشنفکران بلندپرواز است که یا از مارکسیسم یا از دید جهان‌سومی یا از اسلام بنیادگرا الهام می‌گرفتند و تصویری یکپارچه از جامعه و تحولات آن ترسیم می‌کردند. این دیدگاه‌های تمامیت‌خواه منجر به ایجاد الگوهای فکری رادیکالی می‌شد که بر مبنای آن، روشنفکران تصور می‌کردند با خشونت انقلابی می‌شود معضلات اجتماعی را حل کرد.

نکته قابل ذکر دیگر این است که دوران روشنفکر متمایز از دیگران نیز به سر آمده است. در گذشته، روشنفکران گروهی خاص را تشکیل می‌دادند که متشکل از ادبا، نویسندگان، فلاسفه، شعرا و مانند اینها بود. معنا و مفهوم روشنفکری در این خلاصه می‌شد که انتقاد از اجتماع به صورت مکتوب و در قالب فکری متأثر از منطق‌گرایی و استدلال سکولار صورت پذیرد. بعد نوشتاری نقشی انکارناشدنی در این زمینه بازی می‌کرد. همه این ابعاد با حضور روشنفکران واسط محل تردید جدی واقع شده است. مثلاً چنانچه به جنبش سبز در ایران و حتی در زمینه‌های گسترده‌تر به جنبش‌های اجتماعی «بهار عربی» بنگریم، مشاهده می‌کنیم که این نهضت‌ها نوع جدید از «روشنفکر» ابداع کرده‌اند که تا حدودی نقش روشنفکر قدیمی را بازی می‌کند، ولی فراتر از آن می‌رود و بعد غیر مکتوب عملکردش همان تأثیر را می‌گذارد که بعد مکتوب عملش. از طرف دیگر، حتی بعد مکتوب روشنفکری نیز شدیداً تحت تأثیر وسایل نوین ارتباط جمعی قرار گرفته است و منطق‌گرایی و نثر سابق به پرسش گرفته شده است. روشنفکران جدید توییت، فیسبوک و بلاگ‌ها را می‌نگارند و می‌سازند و نوع ادبیات آن‌ها با روشنفکران سنتی تفاوت‌های بسیار دارد. در حال حاضر می‌توان روشنفکر بود و خبری کوتاه در توییت یا وبلاگ نوشت و به سیاقی دیگر تأثیر روشنفکران سابق را داشت. بالاتر از این، دیگر به روشنفکران بلندپرواز نیاز نیست و حرکت‌های اجتماعی، بر خلاف گذشته، جلوتر از روشنفکران عمل می‌کنند. اکنون روشنفکران متناسب با نهضت‌های

برخورد ستیزجویانه، ترجیح راه حل عملی به بحث انتزاعی و پرهیز از طرح ابعاد دقیق مسئله در حیطه تئوریک. این قضیه از جمله در رابطه دین و حقوق بشر کاملاً روشن است.

هم در ترکیه و هم در ایران و در بسیاری از کشورهای عربی که شاهد انقلاب‌های نوین موسوم به «بهار عرب» بودند، به جای اینکه مسئله رابطه اسلام و حقوق زنان یا اقلیت‌ها با دقت تجزیه و تحلیل شود، در عمل بر طبق موازین حقوق بشر در این زمینه عمل می‌کنند و در نظر مدعی‌اند که دیدگاه آنها ملهم از اسلام است. به معنای دیگر، از پرداختن به مسئله‌ای که جوابی نامقبول برای طرفین (اسلامی‌ها از یک طرف و طرفداران حقوق بشر از طرف دیگر) داشته باشد احتراز می‌ورزند و با مغالطه به تضاد پایان می‌دهند. این مغالطه‌جویی و خلط مباحث ممکن است جوانب منفی هم داشته باشد، ولی در قالب ذهنیت جدیدی که روشنفکران واسط نماد آناند، این طرز برداشت و برخورد را می‌باید مثبت دانست. الگوی رفتاری جدید بر این مناسبت که باید احترام به شهروند را با اسلامی تلفیق کرد و به هر دو بها داد؛ به حقوق شهروندی از بعد عملی و به اسلام از دید التزام کلی. این دو دیدگاه که به هر رو با یکدیگر مغایرت دارند در این رویکرد به صورتی جدید هم-زمان پذیرفته میشوند. اینان هم خود را مسلمان و هم دموکرات می‌نامند، بدون آنکه در بند تعمیق فکری این ادعا باشند. این عدم کنکاش در حقیقت ردّ تفکری است که مته به خشخاش می‌گذارد و تضادها را بر ملا کرده، باعث تنش اجتماعی می‌شود. با سرپوش گذاشتن بر مسائل تنش‌آفرین، اینان به طرز دیگری با مسائل برخورد می‌کنند و با عمل خود عدم تضاد بین دین و سیاست را نشان می‌دهند و هم‌زمان اسلام خداسالار را به پرسش می‌گیرند. این گرایش با قبول ضمنی اسلام سکولار میسر می‌شود، یعنی اسلامی که عملاً و بدون تعمیق بیشتر سیاست را از دین جدا کرده است و ساحت خود را در مقابل فرد نه در ارتباط با سیاست، بلکه در زمینه‌های معنوی و روانی تعیین می‌کند. این عملکرد را در حزب ا.ک.پ ترکیه مشاهده می‌کنیم که نه اسلامیت خود را از دست می‌دهد و نه گرایش خود را به دموکراسی. این برداشت نشان‌دهنده دیدگاه روشنفکران واسط است که لزومی نمی‌بینند به تمامی مسائل فرهنگی، حقوقی و سیاسی با اتکا به کتب دینی جوابی روشن بدهند. با مسکوت گذاشتن این قبیل مسائل، آنها عملاً گرایش خود را به دین اسلام و دولت دمکراتیک به طرز نوین ابراز می‌کنند. در اینجا ابهام مثبت خواهد بود.

جمعی، در جنب آنها و زیر سایه آنها عقاید خود را با خواسته‌های بازیگران اجتماعی و چالش‌گران نظام حاکم در هم می‌تنند و حرکت‌هایی پدید می‌آورند که دیگر نقش رئیس و مرئوس در آنها وجود ندارد. هر می که روشنفکر را از غیر روشنفکر متمایز می‌ساخت فرو ریخته است. این قضیه در انقلاب‌های تونس و مصر مشهود است. در این جنبش‌ها، رهبر سیاسی یا روشنفکر بارزی وجود نداشت و از هرم سازمانی خبری نبود. گروهی از جوانان طبقات متوسط و کارگران در آن دست داشتند و بر خلاف جنبش سبز ایران که دارای رهبر سیاسی و نوعی نهاد و تشکل سازمانی بود، در بهار عربی نشانی از سازمان منسجم و یکپارچه نبود. در جنبش سبز ایران، نواندیشان مذهبی به شکلی غیر مستقیم نقش داشتند، ولی جنبش به ماورای آنها رفت و دیگر روشنفکران نقشی اساسی بازی نکردند. «رأی من کجاست؟» محصول تأسیس ذهنی جامعه مدنی در ایران بود که در آن روشنفکران لاییکی مانند حسین بشیریه نقش داشتند، ولی حرکت اجتماعی نیز در پدید آوردن فضای فکری و روحی جدید نقشی بنیادی داشت. در تونس و مصر این امر باز هم از جنبش سبز در ایران مشهودتر بود. هیچ روشنفکر تراز اولی در آنها نقش نداشت و بیشتر پویایی حرکت انقلابی بود که فضای «روشنفکری» لازم برای شکوفایی خود را ایجاد کرد. در این جنبش‌ها، و از جمله در جنبش سبز در ایران، وبلاگ‌نویس‌ها و روزنامه‌نگاران خود جوش که بدون تعلیم روزنامه‌نگاری نقش روزنامه‌نگار را بازی می‌کردند در پیشبرد حرکت اجتماعی به صورتی اساسی تأثیرگذار بودند.

یکی از ویژگی‌های روشنفکران واسط نپرداختن به مسائل تضادبرانگیز و در هاله ابهام نگاه داشتن آنهاست. در سنت غرب، ابهام (ambiguity) پدیده‌ای است که غالباً منفی دانسته می‌شود، اما در اینجا با بعد مثبت ابهام مواجه‌ایم. روشنفکران میانجی مسائل جنگ‌آفرین یا تفرقه‌انداز را به وضوح و روشنی مطرح نمی‌سازند، بلکه با آن برخوردی «پراتیک» یا دقیقتر «پراگماتیک» و واقعیت‌گرا می‌کنند. اگر به مفهوم مارکسیستی «پراکسیس» بازگردیم و در معنای آن با در نظر گرفتن وضعیت ایران امروز تجدید نظر بکنیم، میشود گفت که روشنفکران واسط، چه در ایران و چه در کشورهای عربی، در مسائلی که باعث نفاق اجتماعی می‌شود با آگاهی و ریزبینی و ظرافت کامل، به طرز «پراگماتیک» برخورد می‌کنند و از موشکافی در آنها پرهیز دارند. این نوع برخورد نوعی «پراکسیس» است، یعنی برخورد هدفمندانه با مسئله، درک معضل اجتماعی، پرهیز از

یکی دیگر از وجوه متمایزکننده ذهنیت جدید در روشنفکران واسط تفسیر جدیدی از کتمان در قلمرو اذهان عمومی است. اینان اعتقاد راسخ به مردم‌سالاری دارند و در عین حال، لزومی نمی‌بینند که تفاوت‌ها را به صورت ملموس نشان دهند.

اینان در عمل، یعنی در الگوی رفتاری خود، به این تضاد پایان می‌دهند و نه در زمینه گفتمان فکری. این مسئله در دوران جنبش سبز در ایران به خوبی روشن بود. جوانانی که فریاد بر می‌آوردند «رای من کجاست» ضد اسلام نبودند و برایشان این مسئله که چطور می‌توان بین این دو، یعنی معضلات فکری در زمینه مذهبی و عملکرد اجتماعی، به صورتی واضح و روشن پل زد اصلاً مطرح نبود. این قضیه کتمان روشنفکری را مطرح می‌سازد که متفاوت از کتمان سنتی در شیعه است. تقیه و کتمان در اینجا به معنای تفاوت اساسی ظاهر با باطن نیست، بلکه به این معناست که مسئله را نباید بیش از حد شکافت، زیرا باعث تنش می‌شود. از این رو، لازم و ملزوم این نوع سکولاریزاسیون تساهل است که امکان می‌دهد افراد بدون موشکافی به نوعی درک متقابل از یکدیگر برسند و در پی آن نباشند تا «مورا از ماست بیرون بکشند». این ذهنیت جدید باعث مروّت و تسامح مدرن می‌شود که بنا بر آن، هر کس می‌تواند بر این باور باشد حق با اوست، ولی به خوبی می‌داند نباید حیطه حق‌طلبی را به ماورای زندگی شخصی بسط داد. مثلاً بخش عظیمی از مسیحیان فکر می‌کنند مذهبشان از یهودیان یا مسلمانان برتر است، ولی این قضیه را در پیش پیروان این دو مذهب مطرح نمی‌کنند و به این امر بسنده می‌شود که گفت و گوی بین ادیان تشویق شود. این امر در باب بسیاری از مسلمانان جوان ایرانی در شهرهای بزرگ، که در آنها روند عرفی شدن مذهب پیشرفت داشته است، هم صادق است.

برخی از روشنفکران مذهبی که دید جامعه مدنی دینی را رها کرده‌اند و به این امر اذعان دارند که دیگر نمی‌توان هم‌زمان و در یک قالب هم از جامعه دینی صحبت کرد و هم از جامعه مدنی از این قضیه دفاع می‌کنند که در جامعه سکولار، به اعتقادات مذهبی بهتر عمل می‌شود تا در جامعه‌ای مبتنی بر نظام سیاسی خداسالار. برخی از این افراد، همچون یوسفی اشکوری، از جرگه نواندیشان دینی خارج شده و به گروه روشنفکران واسط پیوسته‌اند.

روشنفکران واسط به دنبال انسجام فکری مطلق نیستند، بلکه در پی آن‌اند تا به هدف اصلی، که دموکراسی در بطن جوامع اسلامی است، دست یابند و برای این هدف نمی‌خواهند همچون ملیت‌گرای سستی ضد مذهب باشند یا همچون اسلام‌گرایان بنیادی نافی

ملیت و دموکراسی. تفاوت اساسی روشنفکران واسط با روشنفکران بلندپرواز دیدگاه فروتنانه آنها نسبت به مسائل اجتماعی و احتراز از تشدید تضادها و باورهای نفاق‌انگیز است. در جامعه ایران، با بیش از سه دهه حکم‌فرمایی نظام خداسالارانه، بسیاری از افراد نسل جوان و به‌خصوص دانشجویان و افراد تحصیل کرده به این نتیجه رسیده‌اند که دشمن اصلی نه لایک‌های دموکرات‌اند و نه اصلاح‌طلبان مذهبی طالب جامعه باز، بلکه دشمن اصلی بنیادگرایان مذهبی و جهادطلبان مطلق‌گرایند. از این رو، تلفیق اسلام و دموکراسی، حتی به صورت نامنسجم و بدون ریزینی، بر هر نوع تجزیه و تحلیل تنش‌انگیز رجحان دارد.

وجه دیگری که روشنفکران واسط را از روشنفکران بلندپرواز متمایز می‌کند رابطه آنها با غرب است. در اواخر قرن نوزدهم، روند مسلط بر فکر روشنفکران نوپای ایرانی این بود که با تقلید از غرب در همه زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی در باب زبان و با کاستن از اهمیت مذهب و خلاصه با پیروی از همه مظاهر تمدن غرب می‌توان همتای آن شد و بر عقب افتادگی فرهنگی، علمی، تکنولوژیک و اقتصادی غلبه کرد.

بر مبنای این دیدگاه، تقلید کامل از غرب باعث می‌شود جوامع غربی نیز رفتاری مساوات‌طلبانه نسبت به ایران و جوامع مشابه پیدا کنند. این دید ساده‌لوحانه با تحمیل بیش از پیش امپریالیسم غربی، در ابتدا بریتانیای کبیر و روسیه تزاری و سپس در زمان مصدق و پس از آن در دوران محمدرضاشاه پهلوی از طرف امریکا، باعث شد تا تصویر غرب دچار دگرگونی عمیق شود و همه کاستی‌های جامعه به غرب سلطه‌گر نسبت داده شود. چه آنان که از دید مارکسیستی به غرب می‌نگریستند و چه آنها که با دید اسلامی به فرهنگ غربی و رابطه آن با مذهب خرده می‌گرفتند توافق ضمنی داشتند که سبب معضلات اجتماعی ایران را باید در غرب جست. البته گروهی با این تجزیه و تحلیل موافق نبودند، ولی در اقلیت قرار داشتند. سرنگونی مصدق با هم‌دستی انگلستان و امریکا این نظریه را در ذهن روشنفکران پروراند که غرب دشمن پیشرفت شرق و علت‌العلل مشکلات اساسی و بنیادی جامعه ایران است. غرب‌ستیزی جزو لاینفک هویت روشنفکران ایرانی شد. البته همان‌گونه که ذکر آن رفت، معدودی فکرشان ظریف‌تر از آن بود که همه مسائل را به غرب نسبت دهند، ولی حرف اینان برای جامعه جذابیت کلام آنها را نداشت که فکر می‌کردند غرب سمبل و نماد «زر و زور و تزویر» است، چه اسلام‌یون انقلابی و چه انقلابیون چپ افراطی.



بیش از سه دهه نظام خداسالار، که بازگشت به خویشتن اسلامی را نوید می‌داد، و شکست آن در ایران باعث شد غرب‌ستیزی یک‌بعدی حاکم بر ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی به پرسش کشیده شود. هم‌زمان، با فروپاشی دیوار برلین دوران استیلای روشنفکران تمامیت‌خواه مارکسیستی نیز پایان یافت. ایدئولوگ‌های اصلی این گروه در سال‌های اول انقلاب با نظام جمهوری اسلامی همکاری کردند و از منظر سران حزب توده، انقلاب اسلامی انقلاب «خرده‌بورژوازی» بود که بر نظام «بورژوازی کمپرادور» رژیم شاهنشاهی رجحان داشت. نواندیشان دینی قدم‌های اولیه را در به پرسش کشیدن غرب‌ستیزی برداشتند، ولی رابطه مبهم آنها با مذهب و تمایل آنها به دید ایدئولوژیک و کلی‌گرا باعث شد رژیم خداسالار فقط به صورتی ضمنی و نه از ریشه به چالش گرفته شود. جنبش سبز نماد این ابهام بود. با این جنبش غرب‌ستیزی پایان یافت، ولی ریشه‌های فکری آن به صورت بنیادی خشکانده نشد و هاله‌ای از ابهام، در طرز فکری که ابهام‌زدایی جزو لاینفک آن بود، رابطه با غرب و دموکراسی را پیوسته به نقد می‌کشید. در نوشته‌های بسیاری از سران روشنفکران مذهبی هم‌زمان انتقاد از غیر مذهبی بودن غرب و افشاگری نظام خداسالار در ایران دیده می‌شود و دید غیرواقعی جامعه مدنی دینی پیوسته خود را در مقابل دموکراسی غربی قرار می‌دهد.

برون از بین برود و این دو گروه بتوانند با یکدیگر همکاری کنند. روشنفکری دیگر با دو تصویر درونی و بیرونی روبه‌رو نیست و روشنفکران واسط با جامعه و دنیای بیرون درآمیخته‌اند. این قضیه در جنبش سبز و انقلاب‌های «بهار عرب» به خوبی مشهود بود.

در پدیده روشنفکران واسط، روابط حاکم بر جنسیت نیز دچار دگرگونی شده است. فاصله بین مرد و زن بسیار کم شده است و دیگر مردان به صورت مطلق رشته امور فکری را در دست دارند. زن‌ها بیش از پیش نقشی معادل مردها بازی می‌کنند و در زمینه عقاید، مردسالاری روشنفکری که بر روشنفکران بلندپرواز حاکم بود از بین رفته است. با پایان بلندپروازی، باید گفت که مردسالاری در روشنفکران واسط پایان یافته است.

این قضیه، همان‌گونه که خواهیم گفت، در بین وبلاگ‌نویس‌ها و خبرنگاران «خودپا» کاملاً صادق است که با در دست داشتن موبایل و گرفتن عکس و فیلم و فرستادن آنها به شبکه‌های خبری خارجی یا از طریق بارگذاری آنها بر روی یوتیوب و آوردن تفاسیر فردی خبرنگاری می‌کنند.

### وبلاگ‌نویس‌ها و روزنامه‌نگاران در کسوت روشنفکران واسط

یکی از گروه‌های عمده‌ای که نقشی اساسی در جنبش سبز و انقلاب‌های تونس و مصر بازی کردند و به مثابه روشنفکران جدید وارد صحنه شدند، وبلاگ‌نویس‌ها و خبرنگاران «خودپا» بودند. این گروه‌ها افکار آوانگارد نداشتند، بلکه تفکر دمکراتیک و دید مرتبط با حرکت اجتماعی را با چالش‌گری درآمیختند و باعث ایجاد تحرک اجتماعی عظیمی شدند. مطالعه این گروه‌ها روشنفکران میانجی یا واسط را به صورت ملموس به محک آزمایش می‌گذارد.

از ۴۲ وبلاگ‌نویس و خبرنگار ایرانی که در دهه اخیر دستگیر یا مجبور به ترک وطن شده‌اند، چه آنها که رسماً به کار خبرنگاری می‌پرداختند و چه آنها که به صورت غیررسمی و از طریق وبلاگ‌نویسی گروهی به این کار دست می‌زدند، ۱۰ نفر زن‌اند: از هر ۴ بلاگ‌نویس و روزنامه‌نگار ۱ نفر زن است.<sup>۹</sup>

یکی از این زنان محبوبه عباسقلی‌زاده است که در ۱۹۵۸ در خرمشهر به دنیا آمد و یکی از سران جنبش

با پیدایی روشنفکران واسط این مقوله‌ها به دست فراموشی سپرده شد و دیگر از تفاوت بنیادی با غرب در زمینه جامعه مدنی خبری نیست. خواست اصلی جنبش سبز در زمینه اجتماعی توافق بر مبنای جامعه مدنی، نه کم و نه بیش، بود و شعار «رای من کجاست» بر این امر تأکید داشت. برای اولین بار ستیز با فرهنگی که نظام خداسالار از آن به «فساد غربی» یاد می‌کند، در بین گروه کثیری از جوانان با درآمیختن دختران و پسران در تظاهرات و تشابه فکری و ذهنی آنها با درخواست رسمی دموکراسی و خودمختاری سیاسی جامعه و مردم‌سالاری مطلوب روشنفکران واسط به پایان رسید.

پدیده دیگری که شایسته ذکر است نقش جدید دیاسپورا (diaspora) است که با گذشته آن تفاوت‌های کمی و کیفی بسیار دارد. بریدگی سابق بین دیاسپورا و درون جامعه دیگر معنایی ندارد. و سائل ارتباط جمعی جدید و ارتباط مستقیم جوانان با یکدیگر و بسیج وبلاگ‌نویسان در دو طرف اقیانوس باعث شده است انقطاع بنیادی بین فعالان درون و

<sup>۹</sup>CyberDissident Database Iran <cyberdissidents.org>

زنان به شمار می‌آید. او در دهه ۱۹۹۰ انجمن زنان نویسنده و روزنامه‌نگار را با کمک سایر کنشگران زن احداث کرد. وی به زنان می‌آموخت که چگونه به صورت فرهنگی و اقتصادی خود را اداره کنند. وی در حرکت اعتراض به سنگساری زنان نقشی فعال بازی کرد. در اوت ۲۰۰۶ جایزه آزادی مطبوعات را از انجمن پالم آلمان دریافت کرد. او در اکتبر ۲۰۰۴ دستگیر و به مدت ۴۰ روز زندانی شد. قبل از ۸ مارس که روز زنان است، در سال ۲۰۰۷ دوباره دستگیر شد و همراه ۳۲ زن دیگر به مدت ۱۸ روز زندانی شد. در ۲۱ دسامبر ۲۰۰۹ در راهپیمایی پس از مرگ آیت‌الله منتظری دوباره دستگیر شد و در ماه مه ۲۰۱۰ به دو سال و نیم زندان و ۳۰ ضربه شلاق محکوم شد. علت محکومیت عمل ضد امنیت ملی و توطئه ضد نظام ذکر شد. وی در حال حاضر در واشنگتن به عنوان یک مهاجر سیاسی زندگی می‌کند.

یکی دیگر از این فعالان شهناز غلامی، روزنامه‌نگار و طرفدار حقوق زنان و وبلاگ‌نویس آذربایجانی، است. او در ۱۹۹۰، به علت فعالیت سیاسی به پنج سال حبس محکوم شد. پس از شرکت در تظاهرات سالروز حرکت ماه مه ۲۰۰۶، که در آن تظاهرکنندگان خواهان پایان سنگسار زنان شدند، در ۲۰۰۷، به مدت یک ماه به زندان افتاد. در اعتراض به دستگیری خود اعتصاب غذا کرد و تحت شکنجه قرار گرفت. در ۲۰۰۸، به علت نگارش مقالات ضد رژیم به هشت سال زندان محکوم شد. در ۲۰۰۹، برای مدتی کوتاه آزاد شد و به ترکیه فرار کرد و در آنجا با دخترش زندگی می‌کند. او ناشر وبلاگ «آزار زنان» و عضو جمعیت «زنان روزنامه‌نگار» است.

نازنین خسروانی یکی دیگر از روزنامه‌نگاران سیاسی ایران است که در روزنامه‌های اصلاح‌طلب ایران مانند نوروز، بهار، کارگزاران و شرق فعالیت داشت. در ۱۵ نوامبر ۲۰۱۰، در منزل یکی از اقوامش دستگیر و متهم به فعالیت بر علیه امنیت ملی شد. ۱۳۲ روز در زندان به سر برد و با سپردن وثیقه‌ای معادل ۵۰۰ هزار دلار آزاد شد. در ۸ فوریه ۲۰۱۰، به ۶ سال زندان محکوم شد. او به هیچوجه تضاد با اسلام را مطرح نمی‌کند، بلکه آزادی کلام و خواسته‌های تظاهرکنندگان مدافع «رای من کجاست» تکیه کلام اوست. در این خواسته، آنچه که حائز اهمیت است بعد واقعیت‌گرا و غیرایدئولوژیکی است که با فروتنی مسئله شهروندی و حقوق شهروندی را ماورای سیاست و مذهب مطرح می‌سازد. بسیاری از مذهب‌یون در این تظاهرات شرکت داشتند که نشان می‌دهد تضاد بین دید دینی و منظر لائیک نبود، بلکه بین دموکراسی اصلاح‌طلبان و رویکرد غیر دموکراتیک بود. این پدیده در انقلابیون تونس نیز به وضوح دیده می‌شود.

حزب اسلامی النهضه، که انتخابات را برد، طالب نوعی نظام اسلامی مبهم است که مانند حزب ا.ک.پ. در ترکیه خواستار احترام به حقوق بشر است و در عین حال از اسلام به منزله دین رسمی نیز دفاع می‌کند.

نسرین ستوده یکی دیگر از فعالان زن حرکت دموکراتیک در ایران است. او در ۱۹۶۳ در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد و در دانشگاه شهید بهشتی در تهران فوق‌لیسانس حقوق بین‌الملل گرفت. هشت سال پس از گذراندن امتحان در ۱۹۹۵، موفق به کسب اجازه رسمی وکالت شد. زمینه کار او عبارت بود از حقوق بشر، به‌خصوص حقوق کودکان و مادران و دفاع از آنان در مقابل پدرانی که پس از طلاق می‌خواستند حضانت فرزندان را به عهده بگیرند و این حق را از مادران سلب کنند و همچنین، دفاع از روزنامه‌نگاران. همچنین، دفاع از فعالان حقوق بشر و سیاسیونی را به عهده گرفت که پس از انتخابات ۲۰۰۹ به زندان افتادند و از آن جمله‌اند فمینیست‌های ایرانی و فعالان حقوق بشر همچون عیسی سحرخیز، حشمت طبرزدی، ناهید کشاورز، پروین اردلان، امید معماران و رویا طلوعی.

در ۴ سپتامبر ۲۰۱۰، ستوده دستگیر شد و علت آن پخش اکاذیب جهت مخدوش کردن امنیت ملی ذکر شد. در زندان در اعتراض به پایمال شدن حقوقش بارها اعتصاب غذا کرد. در ۱۰ ژانویه ۲۰۱۱، ستوده به ۱۱ سال حبس محکوم شد و وکلای او خواهان تجدید نظر در حکم شدند.

تعدد افرادی که برای دفاع از حقوق بشر در ایران و در سراسر خاورمیانه با رژیم‌های استبدادی در ستیزند نشان می‌دهد که دموکراسی در این جوامع، و به‌خصوص در ایران، بومی شده است و دیگر تضادهای سابق بین مذهب و حکومت مردم‌سالارانه یا حقوق اسلامی و حقوق بشر برای این فعالان جدیدی که با نام روشنفکران واسط از آنها یاد کردیم وجود ندارد. اینها دموکراسی را می‌خواهند و آن را در تضاد با مذهبی که سلطه‌گر نباشد نمی‌بینند.

ژیلا بنی‌یعقوب روزنامه‌نگاری در اوائل چهل سالگی و یکی از بنیادگذاران حرکت یک میلیون امضا برای مساوات بین مرد و زن و رئیس و بسایت کسب حقوق زنان است. <sup>۱۰</sup>لیسانس روزنامه‌نگاری دارد و جوایز متعددی در سطح بین‌المللی کسب کرده است.<sup>۱۱</sup>

<sup>۱۰</sup><http://www.irwomen.com>»[www.irwomen.com](http://www.irwomen.com).

<sup>۱۱</sup>Freedom of Expression Award and Freedom of Press Award.

از ۲۰۰۶ تا ۲۰۰۷ بارها به همراه شوهرش، بهمن احمدی امویی، دستگیر و به یک سال زندان و سی سال محرومیت از روزنامه‌نگاری محکوم شد. بنی یعقوب روزنامه‌نگاری است که نقش روشنفکر واسط را به خوبی ایفا می‌کند. او بین فعالان زن و زنان و بین جامعه و زنان روابط پویایی ایجاد کرده است و از این رو، روشنفکری است که دغدغه‌اش پل زدن بین گروه‌های متفاوت اجتماعی و بالا بردن سطح آگاهی اجتماعی، بدون اتکا به گفتمان و یا ایدئولوژی خاصی است.

محبوبه کرمی فعال دیگری از اعضای حرکت یک میلیون امضا برای لغو قوانین تبعیض آمیز است. در ۲ مارس ۲۰۱۰، برای پنجمین بار دستگیر و به بخش زنان زندان اوین منتقل شد. بیش از هشتاد روز را در آنجا به سر برد و سپس به بخش زنان سیاسی اوین منتقل شد. یک بار نیز به سبب تظاهرات ضد انتخابات مخدوش ریاست جمهوری در ۹ ژوئیه ۲۰۰۹ دستگیر شد. قبل از آن، در ژوئن ۲۰۰۸، به سبب «اقدام علیه امنیت ملی» تحت پیگرد قرار گرفت و پس از ۷۰ روز از زندان آزاد شد. در ۲۶ مارس ۲۰۰۹ نیز دستگیر شد و ۱۳ روز در زندان به سر برد. علت اساسی زندانی شدنش مبارزه برای مساوات حقوق زن و مرد در قالب حرکت یک میلیون امضا برای لغو قوانین تبعیض آمیز و خواسته‌های دمکراتیک مرتبط با انتخابات ۲۰۰۹ بود. محبوبه کرمی روشنفکری واقعی و واسط بین جامعه و زنان است که با تمایل بی چون و چرا برای کسب آزادی در فضای مدنی مشروعیت نظام حاکم را به پرسش گرفته و به همین سبب زندانی شده است. تعدد زنانی همچون او نشان می‌دهد که در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، تفاوت فاحشی بین زن و مرد در نسل‌های جدید ایران دیده نمی‌شود. همچنین، روشنفکران نوین ایران خواستار دموکراسی و جامعه بازند و به دنبال ایدئولوژی‌های تمامیت‌گرا نیستند. اینها ویژگی‌هایی‌اند که روشنفکران میانجی را از روشنفکران سنتی متمایز می‌سازند.

فریبا پژوه در ۱۹۸۹ در ایران به دنیا آمد و روزنامه‌نگاری است که در نشریه‌های اعتماد ملی و اعتماد به فعالیت مطبوعاتی می‌پرداخت. در ۲۲ اوت ۲۰۰۹، به سبب نشر مقالاتش در وبلاگ خود و نیز به سبب نشر مطلب در اعتماد ملی، که مدیر مسئول آن مهدی کروی بود، دستگیر شد. پس از ۱۲۳ روز سلول انفرادی و تحمل آزارهای روانی و بدنی از زندان آزاد شد. این روزنامه‌نگار جوان عملاً به علت اعتراض به انتخابات ۲۰۰۹ و منعکس کردن فریاد «رای من کو؟» به زندان افتاد.

فرشته قاضی وبلاگ‌نویس و از فعالان حقوق بشری است که در بر ملا کردن ظلم و ستمی که به زن‌ها می‌رود نقشی اساسی بازی کرده است. از جمله داستان قتل زهرا کاظمی به دست مأموران امنیتی ایران را در عرصه عمومی مطرح کرد. در ۲۰۰۴، برای اولین بار دولت ایران بیش از ۲۰ وبلاگ‌نویس و روزنامه‌نگار اینترنتی و از جمله فرشته قاضی را دستگیر کرد. زندانیان در بخش انفرادی زندان محبوس و تحت فشار روانی و فیزیکی شدید قرار گرفتند. او در دوران بازپرسی مورد ضرب و شتم قرار گرفت و استخوان دماغش شکست.

حرکت وبلاگ‌نویسان و روزنامه‌نگاران اینترنتی در ایران از این دوران به بعد، به طرز مداوم افکار عمومی را از نقض حقوق بشر و به ویژه ایدئولوژی آزادگان. نقطه اوج این جریان در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹ بود که در آن، این گروه‌ها تصویری جدید از روشنفکران واسط را در جامعه مطرح کردند؛ نه گفتمانی برخاسته از ایدئولوژی خاص، بلکه خواسته دمکراتیکی به معنای اعم کلمه و حرمت به حقوق شهروندان، چه زن و چه مرد.

سمیه توحیدلو وبلاگ‌نویس، فمینیست و فعال سیاسی دیگری است که در ۱۹۷۵ در ایران به دنیا آمد. او دانشجوی دکترا در دانشگاه تهران و یکی از اعضای فعال گروه انتخاباتی مهندس موسوی است. در ۱۴ ژوئن ۲۰۰۹، در تظاهراتی در اعتراض به آرای احمدی‌نژاد شرکت کرد و دستگیر شد که پس از گذراندن ۷۱ روز در زندان اوین آزاد شد. او به یک سال زندان و ۵۰ ضربه شلاق محکوم شد که در ۱۴ سپتامبر ۲۰۱۱، حکم درباره‌اش به اجرا در آمد و این امر اعتراض محافل حقوق بشر ایران را برانگیخت.

نجمه امیدپرور بنیادگذار وبلاگ «فریاد بی‌صدا» است. او با وبلاگ‌نویس دیگری با نام محمدرضا نسب عبداللهی ازدواج کرده است. در ۲۸ فوریه ۲۰۰۵، به سبب افشای زندانی شدن شوهرش در وبلاگ خود، در حالی که باردار بود، دستگیر و به ۲۴ روز زندان محکوم و با پرداختن وثیقه آزاد شد.

منصوره شجاعی بنیادگذار تعدادی از وبسایت‌های فمینیستی است. همچنین کتابخانه‌هایی برای زنان و اطفال ایجاد کرده است که در تهران و شهرهای دیگر کتاب در دسترس آنان قرار می‌دهد. او یکی از بنیادگذاران مرکز فرهنگی زنان، وبسایت مکتب فمینیستی، حرکت همبستگی زنان ضد خشونت

اجتماعی و حرکت سبز زنان و به‌خصوص، یکی از مدافعان حرکت یک میلیون امضا برای لغو قوانین تبعیض‌آمیز است. در انتخابات ۲۰۰۹، یکی از پایه‌گذاران حرکت زنان در قالب جنبش سبز بود. دولت ایران او را ممنوع‌الخروج کرد و در ۲۹ دسامبر ۲۰۰۹ دستگیر و در ۲۹ ژانویه ۲۰۱۰، با قرار وثیقه آزاد شد. این سومین باری بود که دستگیر می‌شد. در حال حاضر در آلمان زندگی می‌کند.

سهیل آصفی در اوت ۲۰۰۷، به اتهام انتقاد نادرست از دولت و رساندن اخبار به شبکه‌های خبری غربی دستگیر شد. پس از گذراندن ۶۳ روز در زندان، که شامل ۵۰ روز حبس انفرادی بود، آزاد شد. خانه او تفتیش شد و پاسپورت، کامپیوتر و موبایل او توقیف شد. در اکتبر ۲۰۰۷ از زندان آزاد شد. وبلاگ او از آن تاریخ به بعد توقیف شده است.

آرش سیگارچی در ۱۹۷۸ به دنیا آمد و روزنامه‌نگار و بلاگ‌نویس ایرانی است. سردبیر روزنامه گیلان امروز بود و بعد از آنکه اجازه چاپ مقالاتش از او سلب شد، به تأسیس بلاگ خود پرداخت تا بدین‌وسیله عقاید خود را ابراز کند. در ۱۷ ژانویه ۲۰۰۵، سیگارچی به اتهام توهین به مقام رهبری جمهوری اسلامی و جاسوسی دستگیر شد. استدلال این بود که در مصاحبه‌هایش با نشریه‌های خارجی اطلاعات سری را به آنها منتقل می‌کرده است. در دوران بازخواست دوباره بر ضد رهبری در بلاگ خود نوشت. در فوریه ۲۰۰۵، دوباره دستگیر و به ۱۴ سال حبس محکوم شد، ولی پس از سپری شدن یک ماه به علت فشارهای بین‌المللی از زندان آزاد شد. او در حال حاضر در آمریکا پناهنده سیاسی است. در ۲۰۰۷، به علت شجاعت در روزنامه‌نگاری موفق به کسب جایزه هلمن - همت (Hillman Hamet Prize) شد.

علی پیرحسنلو از روزنامه‌نگاران و وبلاگ‌نویسان سرشناس ایران است که با بسیاری از روزنامه‌های اصلاح طلب در ایران همکاری داشت که تمامی آنها تحت پیگرد قضایی قرار گرفته و تعطیل شده‌اند. او یکی از اولین بلاگرهای ایران است. در ۱۷ سپتامبر ۲۰۰۹، او و همسرش به علت فعالیت بر علیه امنیت ملی دستگیر شدند، خانه‌اش مورد تجسس قرار گرفت و وبلاگ او نیز توقیف شد. علت اصلی پرسش از انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹ بود که به علت انتقاد از آن، بسیاری از این روشنفکران جدید رهسپار زندان شدند.

گزارشگران بدون مرز همچنین مورد محمد پورعبدالله ناشر وبلاگ پیشرو (آوانگارد) را مطرح می‌کنند که در ۱۲ ژانویه ۲۰۰۹، به علت گزارش سرکوب دانشجویان و وضعیت آنها در زندان و سبک بازجویی مأموران امنیتی از زندانیان دستگیر شد. در زندان انفرادی حبس شد و مدت ۲۳ روز تحت فشار شدید قرار گرفت. اولین جلسه دادگاه بدون ذکر علت معلق شد و او به زندان محبوسین غیرسیاسی قزل حصار منتقل شد. در ۲۴ ژانویه ۲۰۰۸، برای اولین بار دستگیر و پس از ۴۱ روز بازداشت با قید وثیقه آزاد شد. سپس، راجع به وضعیت دانشجویان زندانی نوشت و پس از آن برای مدتی نامعلوم به زندان افتاد.

محمدعلی ابطحی، که گاهی او را آخوند وبلاگ‌نویس می‌نامند، معاون محمد خاتمی در دوران ریاست جمهوری بود. در انتخابات ۲۰۰۹، ریاست جمهوری مشاور حسین کروبی بود. در ۱۶ ژوئن ۲۰۰۹، در بحبوحه تظاهرات ریاست جمهوری دستگیر و مجبور به شرکت در مصاحبه‌هایی در تلویزیون شد که در آنها خود را متهم به فعالیت‌های نادرست کرد. به شش سال زندان به اتهام فعالیت جهت سرنگونی جمهوری اسلامی محکوم و در نوامبر ۲۰۰۹ به قید وثیقه آزاد شد.

بهمن احمدی امویی از دیگر روزنامه‌نگارانی است که با بسیاری از روزنامه‌های اصلاح طلب همکاری داشت و در ۲۰ ژوئن ۲۰۰۹، در دوران تظاهرات بر ضد انتخابات ریاست جمهوری به همراه همسرش دستگیر و به ۵ سال زندان و ۳۴ ضربه شلاق محکوم شد. در حال حاضر در زندان به سر می‌برد. علت محکومیت او نگارش مقالاتی در انتقاد به احمدی‌نژاد بود که در وبسایت او و در مجلات منتشر شده بود.

آریا آرام‌نژاد خواننده پاپ جوانی از شهر بابل در شمال ایران است که با ترانه «علی برخیز» شناخته شد. او این ترانه را کمی پیش از تظاهرات ضد دولتی دسامبر ۲۰۰۹ سرود که بی‌تأثیر در جریان آن تظاهرات نبود. در این ترانه از جنایات رژیم در دوران تظاهرات سخن می‌گوید. همچنین، ترانه خود را روی یوتیوب گذاشت. در ۱۵ فوریه ۲۰۱۰، دستگیر شد و اتهامش به خطر انداختن امنیت ملی ذکر شد. او ۵۰ روز در حبس انفرادی به سر برد و به نه ماه زندان محکوم شد. در دادگاه گفت که در زندان شکنجه شده است، او را کتک زده و به مرگ تهدید کرده‌اند.



حسین درخشان وبلاگ‌نویس ایرانی - کانادایی است که در ۱۹۷۵ متولد شد. دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی در تهران بود و به تحصیلات خود در دانشگاه تورنتو ادامه داد. در ۱۹۹۹، در روزنامه اصلاح طلب عصر می‌نوشت که پس از بسته شدن آن با روزنامه حیات نو همکاری می‌کرد. در سال ۲۰۰۰، رهسپار کانادا شد و در آنجا بلاگ خود را با نام «سردبیر: خودم» به راه انداخت که نشان می‌داد چگونه قدم به قدم می‌توان برای خود وبلاگ ساخت. در ۲۰۰۸، برای دیدار از خانواده خود به ایران آمد و در تهران دستگیر شد. علت دستگیری او بی‌حرمتی به ائمه اطهار ذکر شد. او به نوزده سال و نیم زندان و بازپرداخت معادل ۲۸۰۰۰ پوند از درآمد خود محکوم شد.

مهدی خزعلی ناشر و پسر یکی از رهبران محافظه‌کار و از اعضای شورای نگهبان، آیت‌الله خزعلی، است. او همچنین رئیس یک مرکز فرهنگی در تهران است. از دید او رابطه تنگاتنگ سیاست و مذهب جامعه را دچار بحران ساخته است. او یکی از مخالفان سرسخت دولت احمدی‌نژاد است.

رضا ولی‌زاده روزنامه‌نگار و وبلاگ‌نویسی است که به علل سیاسی دستگیر نشد، بلکه به خاطر افشاگری در باب خرید وسایل امنیتی رئیس‌جمهور احمدی‌نژاد به زندان محکوم شد. او در وبلاگ خود خرید چهار سگ شکاری از خارج به مبلغ ۶۰۰ هزار دلار را برای محافظت از احمدی‌نژاد گزارش کرد و این امر باعث شد تا به زندان محکوم و وبلاگ او نیز حذف شود. در حال حاضر او در پاریس زندگی می‌کند.

ر. مظاهر به سبب فعالیت‌های مذهبی خود در مقام مبلغ مسیحی دستگیر و وبلاگ او بسته شد. در فوریه ۲۰۰۹ شخصی که خود را مسیحی معرفی می‌کرد او را در اصفهان به «کلیسایی» برد که در آنجا او را به پلیس تحویل داد. ماموران امنیتی به خانه پدر او رفتند و کامپیوتر و پرینتر و کتاب‌های ادبیات مسیحی را در آنجا توقیف کردند. آنها بخش اعظم خانواده او را نیز دستگیر کردند. در حال حاضر او در زندان به سر می‌برد. تنها علت دستگیری او وبلاگ مسیحی‌اش بود که فعالیت ضد اسلامی به حساب می‌آید و حبس او را از دید نظام حاکم توجیه می‌کند.

به نمونه‌های پیش‌گفته می‌توان نمونه‌های بسیار دیگری نیز افزود، ولی نتیجه‌نهایی از همین تعداد نیز حاصل می‌شود. وبلاگ‌نویسان، روزنامه‌نگاران،

چه آنها که سابقه کار در این زمینه را دارند و چه آنها که از طریق وبلاگ گروهی یا شخصی وارد این جرگه شده‌اند، در حقیقت نقش نوع جدیدی از روشنفکران را بازی می‌کنند که با فروتنی و بدون احساس برتری فکری یا پیشرو بودن، فکر و ذکر خود را معطوف به جامعه دمکراتیک می‌کنند و هر یک، در سطح خود، در این زمینه به فعالیت می‌پردازند. خوانندگان موسیقی (کلاسیک، پاپ یا رپ) نیز ممکن است این نقش را بازی کنند، چنان‌که شجریان با «تنگت را زمین بگذار» به این کار مبادرت ورزید و خواننده پاپ جوانی که از او نام بردیم نیز به خوبی این نقش را بازی کرد.

دستگیری فعالان و کنشگران اجتماعی، یعنی روشنفکران واسط، در حکومت ایران و سایر رژیم‌های اقتدارگرا و سرکوب‌گر فقط به سبب فعالیت‌های صرفاً سیاسی صورت نمی‌گیرد، بلکه هر نوع فعالیت فرهنگی، مذهبی یا اقتصادی که مشروعیت حکومت را به پرسش بگیرد سیاسی قلمداد می‌شود و مورد پیگرد قانونی قرار می‌گیرد. این نوع فعالان در گذشته نیز در صحنه اجتماعی و سیاسی وجود داشته‌اند، ولی فناوری‌های جدید، تعدد و تکثر آنها این فعالان، و نداشتن ایدئولوژی تمامیت‌خواه، همچنین رجوع این فعالان به حقوق بشر و کرامت شهروند و حقوق شهروندی ماورای هر نوع نظام سیاسی این دوره را از سایر دوران‌ها متمایز می‌کند. اینان روشنفکران جدیدی‌اند دارای سبک و صبغه خود و تعریف روشنفکری را دگرگون کرده‌اند. روشنفکر از این پس فقط به گروهی محدود و خاص که دارای تفکر اجتماعی‌اند اطلاق نمی‌شود، بلکه در برگیرنده بسیاری از اقشار است که با تصاویر، فیلم‌ها، شرکت در مباحث اجتماعی و مطرح کردن حقوق بشر در وبلاگ، توییت و سایر وسایل مدرن ارتباطات جمعی روزه‌های جدیدی باز می‌کنند، ساحت روشنفکری را گسترده‌تر می‌سازند و بسیاری از اقشار اجتماعی را در بر می‌گیرد که در گذشته‌ای نه چندان دور، روشنفکران بلندپرواز آنها را از گروه خود نمی‌دانستند. به این ترتیب، نه فقط در ایران، که در جوامع عرب و به‌خصوص در بهار عرب ناظر پیدایش این نوع روشنفکر جدیدیم که در قالب سنتی روشنفکری نمی‌گنجد و سبک جدیدی از روشنفکری را در سطح جامعه باب کرده است که آن را روشنفکر واسط یا میانجی می‌نامیم.



Mohsen Mottaghi, "Muslim Intellectuals and the Question of Democracy," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 166-185.

# دین، دموکراسی و روشنفکران مسلمان\*

محسن متقی

پژوهشگر انستیتوی عالی کار اجتماعی و  
مدیر مرکز اجتماعی شهر ورسای

Mohsen Mottaghi

mohsenmottaghi@gmail.com



محسن متقی دکترای جامعه‌شناسی را از مدرسه علوم اجتماعی  
(L'École des hautes études en sciences sociales) دریافت

کرد و تز دکترایش را درباره روشنفکران مسلمان معاصر نوشت:  
Iran: les nouveaux intellectuels musulmans (Paris: École des  
hautes études en sciences sociales, 2004)

او اکنون پژوهشگر انستیتوی عالی کار اجتماعی و مدیر مرکز اجتماعی شهر  
ورسای است و چندین مقاله به فارسی و فرانسه در باب روشنفکری دینی  
و چهره‌های شاخص آن نوشته است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/166-185.

## مقدمه

بیش از یک سال است که کشورهای اسلامی با تغییر و تحولات عمیق و مهمی روبرو شده‌اند. نظام‌های سیاسی برخی از این کشورها که با حکومت فردی، استبداد سیاسی و خشونت عریان یا پنهان اداره می‌شدند، یکی پس از دیگری فرو می‌ریزند و نسیم آزادی، دموکراسی و حقوق بشر در فضای سیاسی آنها وزیدن گرفته است. می‌توان گفت نهضت بیدارگری‌ای که خواست رهبران جنبش‌های اصلاح‌طلبانه در جهان اسلام بود، بر اثر بیداری مردم کشورهای اسلامی، با رویگردانی از حکومت‌های استبدادی و روی آوردن به نظام‌های دموکراتیک، جلوه‌گر شده است. کنشگران اصلی این جنبش‌ها، در عین تعلق دینی، خواست‌های خود را در زمین‌های مبتنی بر گسست از ارزش‌های اسلام سیاسی و روایت‌های خشونت‌طلبانه آن ابراز می‌کنند. خواسته‌های امروز معترضان نه در لباس دین و بازگشت به سنت، بلکه در قالب دفاع از ارزش‌های جهانشمول و جهانروای غربی مطرح می‌شوند.<sup>۱</sup>

در آینده می‌توان داوری سنجیده‌ای درباره سرنوشت این کشورها و میزان موفقیت آنان در استقرار دموکراسی و حکومت قانون به‌عمل آورد و اکنون باید از اظهارنظرهای قاطع پرهیز کرد، ولی تردیدی نیست که سرنگونی نظام‌های استبدادی، تن ندادن به نظام‌های خودکامه، خواست دموکراسی، آزادی و حکومت قانون و برابری شهروندان تقاضای فوری و مسلط معترضان در کشورهای اسلامی تبدیل است.<sup>۲</sup> اگر سی سال پیش سخن گفتن از چنین ارزش‌هایی در فضای روشنفکری جهان سوم و کشورهای اسلامی خریداری نداشت، اکنون که ندای آزادی خواهی از هر گوشه کشورهای اسلامی به گوش می‌رسد و نظام‌های استبدادی تاب مقاومت در برابر خواست‌های برحق مردم برای استقرار حکومتی دموکراتیک را ندارند، اندیشیدن به نظام سیاسی مقبول و بررسی رابطه آن با

<sup>۱</sup> با سپاس فراوان از دوست عزیز و فرهیخته‌ام، علیرضا مناف‌زاده، که زحمت ویرایش متن را پذیرفت و نکته‌های چندی را درباره این نوشته با من در میان گذاشت.

<sup>۲</sup> Farhad Khosrokhavar, "Les Neuf piliers de la révolution," *Nouvel Observateur* (Février 2011), 10 – 16.



فرهنگ دینی دیگر مسئله‌ای صرفاً نظری نیست و از دغدغه‌های اصلی روشنفکران و سیاستمداران این کشورها به شمار می‌آید. اکنون ضروری است به رابطه دین، به‌ویژه اسلام، و سازگاری یا ناسازگاری آن با دموکراسی بیندیشیم و درباره این رابطه داوری کنیم. جدال و کشمکش میان نیروهای خواهان دموکراسی و مدافعان برداشت‌های بنیادگرایانه از اسلام در جهان امروز هم جدالی نظری و هم مبارزه‌ای عملی در صحنه سیاست و اجتماع است. می‌شود گفت جدال امروز جهان اسلام جدال میان مسلمانان با غیرمسلمانان نیست، بلکه جدالی میان گرایش‌های دموکراتیک، مشتمل بر مسلمان و غیرمسلمان، با مدافعان بنیادگرایی دینی است که با تفسیری خاص از اسلام خواهان استقرار قوانین اسلامی و اجرای شریعت در دارالاسلام‌اند. ضمن آنکه بررسی همه کوشش‌ها در این مبارزه نظری و عملی لازم است، باید نقش نواندیشان دینی در عرضه تفسیر تازه‌ای از اسلام و دینداری در جهان مدرن به‌خوبی نمایانده شود.<sup>۳</sup> این نوشته می‌کوشد تلاش برخی از روشنفکران و نواندیشان مسلمان را در ایران معاصر و مخصوصاً در فضای پس از انقلاب نشان دهد.<sup>۴</sup>

بحث در زمینه این تلاش‌ها بدون بازنگری برخی کوشش‌های نظری در ایران پیش از انقلاب ناممکن است. بیش از سی سال پیش، موج اعتراضات مردم به استبداد سیاسی نظام پهلوی در ایران پایان داد و انقلاب منجر به استقرار حکومت اسلامی شد. در آن دوران، در ایران و کشورهای اسلامی و حتی در فضای روشنفکری غرب، اندیشه آزادیخواهی و دموکراسی گفتمان غالب نبود و سلطه اندیشه‌های چپگرایانه در روایت‌های گوناگون زمینه‌ساز مخالفت با دموکراسی، اندیشه و ارزش‌های غربی بود. در چنین فضایی، گروه‌های چپ دموکراسی و حقوق بشر را به منزله ارزشهای بورژوازی نفی می‌کردند و اسلامگرایان نیز همراه با جریان‌های متنوع چپ‌گرا در نفی دموکراسی و رواج خشونت و همدات‌پنداری دموکراسی و حقوق بشر با امپریالیسم و بوژوازی غرب همدستان بودند.<sup>۵</sup>

اختلاف فقط در شیوه نفی این ارزش‌ها و عرضه الگوی راهنما بود: اسلامگرایان بر این باور بودند که با توسل به دین و ارزش‌های دینی و با رجوع به الگوی حکومت پیامبر یا تجربه علی قادرند در ایران عادلانه‌ترین نوع حکومت را در آزادترین شکل آن را مستقر کنند و چپ‌گرایان گمان می‌کردند راه درازی تا استقرار سوسیالیسم و دیکتاتوری پرولتاریا و جامعه آرمانی کمونیسم باقی نیست و با اتمام توان خرده-بورژوازی سنتی ایران، راه به قدرت رسیدن نمایندگان طبقه کارگر آماده خواهد شد و زمین در انتظار بهشت ساخت دست آن طبقه و نمایندگان برحق آنان، یعنی روشنفکران مارکسیست، است. اما این رویاها، چه در شکل اسلامی و چه در شکل مارکسیستی آن، بسیار زود در برابر واقعیت جامعه ایران رنگ باختند و انقلابی‌های دیروز و "شورشیان آرمانخواه" ناگزیر شدند نظریه‌های خود را با محک واقعیت بسنجند و در ذهنیتی که بدان خو گرفته بودند بازنگری کنند. ده سال آغاز انقلاب فرصت بازاندیشی را برای کسانی فراهم آورد که می‌خواستند از یکی از رویدادهای مهم پایان قرن بیست درسی بیاموزند. در این برهه، بسیاری از بازیگران صحنه انقلاب و انقلابی‌های دیروز کوشیدند باورهای گذشته خود را به نقد بگیرند.

در ده سال آغاز انقلاب، برخی از روحانیان و روشنفکران مسلمان با در نظر گرفتن تجربه انقلاب و حضور دین در صحنه اجتماع و سیاست به بازاندیشی حضور دین در فضای عمومی و نقد باورهای دینی دست زدند. این دسته از روشنفکران را نواندیشان مسلمان می‌نامم و در این نوشته تلاش خواهم کرد ضمن رجوع به نوشته‌های ایشان مبانی نظری پرسش از رابطه دین و دموکراسی، سازگاری دین با دموکراسی و امکان دموکراسی در فضای ایران اسلامی را نشان دهم.

### روشنفکر دینی، روشنفکر مسلمان یا نواندیش دینی؟

با آنکه به‌کارگیری واژه‌هایی چون روشنفکر دینی یا روشنفکر مسلمان را ناروا نمی‌دانم، گمان می‌کنم با نواندیشی دینی بار جدلی کمتری دارد. در چند

و لیبرالیسم‌سبزی این دو جریان اشاره کرده و نشان داده است روحانیان حکومتی چگونه از اندیشه‌های شریعی در پیوندی پنهان استفاده می‌کنند. برای شنیدن این سخنرانی به سایت رسمی سروش مراجعه کنید. <sup>۳</sup> برای بررسی انتقادی از کارنامه بازگان بیند فرغ جهانبخش، "ویکرد بازگان به دموکراسی درون‌دینی بود؛" سروش داغ، "بازرگان متأخر؛" مسعود فراستخواه، "در جستجوی الاهیات سیاسی،" مهنرنامه، سال اول، شماره ۸، (دی‌ماه ۱۳۸۹).

<sup>۴</sup> طرح اسلام با تکیه بر علوم مدرن و خارج از سلطه جریان روحانیت هر چند با بازگان آغاز می‌شود، با شریعتی و طرح اسلام منهای روحانیت

<sup>۵</sup> میزگرد بهار مردم‌سالاری، چپستی و ماهیت جنبش‌های اخیر خاورمیانه، آیین، شماره ۳۴-۳۵ (اسفند ۱۳۸۹)؛ (فروردین ۱۳۹۰)، ۵۱-۴۰.

<sup>۶</sup> عبدو فالالی انصاری، اسلام و لائیسیت، ترجمه امیر رضایی (تهران: نشر قصیده، ۱۳۹۰).

<sup>۷</sup> Farhad Khosrokhavar; O. Roy, *Comment sortit d'une révolution religieuse?* (Paris: Seuil, 1999).

<sup>۸</sup> عبدالکریم سروش در تازه‌ترین سخنرانی خود با عنوان "چالش‌های اسلام با لیبرالیسم" بر پیوندهای عمیق اندیشه شریعی با جریان‌های چپ

سال گذشته، کتاب‌ها و نوشته‌های بسیاری چاپ و سمینارهایی چند برای فهم بهتر جریان‌های متفاوت نواندیشی دینی در ایران برگزار شده است و حتی چند سال پیش نویسندگان و پژوهشگران ایرانی کوشیدند با ریشه‌یابی این جنبش فکری در تاریخ معاصر، جنبه‌های مفهومی و نقش آن را در به پرسش کشیدن بنیادهای نظری نظام برآمده از انقلاب برجسته کنند. در تبارشناسی جریان نواندیشی دینی، در خصوص نقش پیشگام مهدی بازرگان تقریباً توافق نظر وجود دارد، هر چند کارنامه او همواره مناقشه‌برانگیز بوده است.<sup>۶</sup> در کنار بازرگان، دو روشنفکر قبل و پس از انقلاب نقش مهمی در شکل‌گیری نواندیشی دینی داشته‌اند و کوشش‌های آنان در مشروعیت‌بخشی به این جریان انکارناپذیر است: علی شریعتی و عبدالکریم سروش با کوشش‌های خود در دو دوره متفاوت از تاریخ معاصر ایران به حرکت روشنفکران مسلمان جهت خاصی داده و کوشیده‌اند به سهم خود امکان طرح اسلام را در خارج از محیط‌های رسمی دینی فراهم کنند و ادعای روحانیت را که یگانه مرجع رسمی مشروعیت کلام دینی‌اند به چالش بگیرند.<sup>۷</sup> در این میان، جریان معروف به ملی- مذهبی که خود را وارث اندیشه‌های علی شریعتی می‌داند، مفهوم روشنفکر مذهبی را برای مشخص کردن آثار و فعالیت‌های فکری خود به کار می‌برد تا تمایز خود را با جریان روشنفکری دینی، به نمایندگی عبدالکریم سروش، نشان دهد و از سوی دیگر، سروش همچنان بر عنوان روشنفکری دینی پای فشرده و استفاده از این مفهوم را در فضای ایران و جامعه در حال گذار کشور ما روا و درست می‌داند و بحث جدلی درباره پارادکس روشنفکری و دینداری را از حیث عملی و فکری بی‌فایده میدانند. شک نیست که نقد بیامان سروش بر شریعتی مسلمانان فریفته و شیفته مارکسیسم سال‌های آغاز انقلاب را خوش نیامده است. مقاله معروف او در نقد ایدئولوژی‌یابی‌دینی که در کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی چاپ شد، آن‌چنان بر دوستداران شریعتی گران آمد که این گناه را هیچ-گاه بر او نبخشیدند و از هر فرصتی برای تحریف و

نقد شتاب‌زده او استفاده کردند و با دست آویز قرار دادن برخی از حرکت‌های آغاز انقلاب، از همراهی با حرکت اصلاح اندیشه دینی بازماندند.<sup>۸</sup>

با این همه، اگر گوهر و رسالت روشنفکری دینی را شناخت سنت و بازخوانی آن در عصر جدید و احیای اندیشه دینی برای سازگار کردن آن با اوضاع و احوال دوران نو قلمداد کنیم، به باور من تلاش کسانی که خود را وارث اندیشه‌های شریعتی می‌دانند (فرزندان نسبی و سببی او)، به نوآوری نظری در حوزه اندیشه دینی نینجامیده و این فرزندان نسبی و سببی فقط به اجتهاد در آثار معلم و پدر خود اکتفا کرده و با تفسیری نص-گرایانه از شریعتی، باب نقد و فرارفتن از او را برای خود ناممکن ساخته‌اند. عمده تلاش‌های نظری ایشان یا صرف زدودن کج‌فهمی از اندیشه‌های شریعتی شده است یا آنکه کوشیده‌اند با چشم‌پبندی و توسل به زمین و آسمان قرائتی دموکراتیک از اندیشه شریعتی عرضه کنند. بسیاری از این افراد که در سال‌های اولیه انقلاب به مبارزه سیاسی مشغول بودند، در دو دهه گذشته نوک تیز انتقادات خود را به سوی سروش نشانه گرفته و از هر فرصتی برای نفی حرکت او استفاده کرده‌اند.<sup>۹</sup>

در این نوشته، منظور از نواندیشان دینی آن دسته از روشنفکران و روحانیانی است که در کنار حرفه اصلی خود و در عین اعتقاد و تعلق به باورهای دینی می-کوشند تفسیری پسند زمانه و سازگار با نیازهای آن از دین و دینداری به دست دهند و این کار را با بازخوانی و بازاندیشی در مفاهیم اساسی مذهب و با تکیه بر دستاوردهای دنیای مدرن صورت می‌دهند. این گروه در عین تکیه بر سنت دینی می‌کوشند روش‌های مدرن و مقبول علوم اجتماعی و فلسفه را برای تفسیر مفاهیم دینی به کار گیرند. آنان برای اثبات مدعای نظرات خود تکیه بر منابع درون‌دینی را کافی ندانسته، در عوض به استدلال و عقلانیت توجه می‌کنند. جریان نواندیشی دینی حاصل تلاش روشنفکرانی است که پاسخ‌های روحانیت سنتی را برای حل مسائل نظری کافی نمی‌دانند و می‌کوشند با تکیه بر علوم مدرن، حضور دین در دنیای مدرن را ممکن کنند.

به اوج خود می‌رسد و در سال‌های پس از انقلاب با طرح "قبض و بسط" ابعاد تازه‌ای می‌یابد. مهدی بازرگان به‌رغم انتقادات بسیاری که بر روحانیت زمان خود داشت و از "رشد سرطانی فقه" شکوه و گلابه می‌کرد، اما همچنان چشم به راه روحانیت دوخته بود. در فرادای مرگ آیت‌الله بروجردی و در زمینه مسئله مرجعیت و روحانیت، بازرگان در مقاله‌ای با عنوان "انتظار مردم از روحانیت"، همچنان امید و آرزوی خود را به روحانیت حفظ کرده بود و از آنها خواست تا حرکتشان را با نیازهای مردم و زمانه خود سازگار کنند. مقاله بازرگان و مجموعه بحث‌هایی درباره مسئله مرجعیت در کتابی با عنوان بحثی پیرامون مرجعیت و

روحانیت تاکنون چندین بار چاپ شده است.

<sup>۸</sup> محسن. منقی "کارنامه کامیاب سروش"، آفتاب، شماره ۱۹ (مهر ۱۳۸۱).  
<sup>۹</sup> در این میان، حسن یوسفی اشکوری به‌رغم پیوندهای عمیقی که با اندیشه و عمل شریعتی داشته و دارد، کوشیده است با در نظر گرفتن تحولات ایران قرائت تازه‌ای از شریعتی به دست دهد که هم‌خوان با تحولات ایران باشد و در این میان، شجاعت فکری خود را برای پذیرش کوشش‌های سروش در طرح تازه‌ای از اسلام نشان داده است. او حتی درباره مسئله مناقشه-انگیزی چون انقلاب فرهنگی و نقش سروش در آن کوشیده است جانب عدالت را رعایت کند و از داوری شتاب‌زده دوری گزیند.

## مبانی نظری رابطه دین و دموکراسی

پرسش از رابطه دین و دموکراسی در چارچوب این نوشته پرسش از رابطه قرائت‌های تازه از دین اسلام با دموکراسی را نیز مطرح می‌کند. چالش کنونی یافتن الگوی‌های سیاسی سازگار با زیست دینی در عین پذیرش ارزش‌های دموکراتیک است. به نظر من، پرسش درباره چنین رابطه‌ای و امکان طرح آن در فضای ایران نیازمند گسست از ذات‌گرایی (Essentialism)، فرهنگ‌گرایی (Culturalism) و اروپامداری (Eurocentrism) است. این گرایش‌ها به علت پذیرش تقابل فرهنگ‌ها و نظریات و اعتقاد به ذات یا هسته‌ای سخت و تجزیه‌ناپذیر در هر فرهنگ و مذهبی از فهم تحولات مذاهب و ایدئولوژی‌ها ناتوانند و با ذات‌گرایی خاص خود می‌کوشند امکان سازگاری دین و ارزش‌های دنیای مدرن را ناممکن جلوه دهند. فرهنگ‌گرایی و ذات‌گرایی دو بینش و روشاند که مدافعان بسیاری در حوزه علوم اجتماعی دارند و هر دو سال‌ها از گرایش‌های غالب در مردم‌شناسی و قوم‌شناسی بوده‌اند. نقد این دو گرایش آغاز بررسی سازگاری دین با دموکراسی است.

## ذات‌گرایی (Essentialism)

برخی از پژوهشگران حین بررسی رابطه دین و دموکراسی کوشیده‌اند تضاد و ناسازگاری ذاتی دین و دموکراسی را نشان دهند. این پژوهشگران، از آنجا که برای هر یک از این دو مقوله ذات خاصی قائل هستند در نتیجه بر این باورند که جوهر و ذات دین که بر مبنای امر قدسی و تابعیت بی‌چون و چرا و پذیرش مرجعیت دینی و عدم استقلال عقل در مقابل وحی قرار دارد، در تضاد با دموکراسی و ارزش‌های جهان مدرن است. از دید ذات‌گرایان، پذیرش دین نافی دموکراسی و قبول دموکراسی به معنی کنار گذاشتن دین است و هیچ سازشی میان این دو ممکن نیست. ذات‌باوری "دیدگاهی فلسفی است که اعلام می‌کند همه هستندگان دارای ویژگی یا ویژگی‌های ذاتی (بنیادی، اساسی، ماهوی) خود هستند. ویژگی یا بنیاد هر چیز سبب میشود که آن چیز همان که هست باشد. در این دیدگاه هیچ چیز خاصی بدون ویژگی ذاتی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد."<sup>۱۴</sup>

عده‌ای از ذات‌گرایان با تکیه بر سنت دینی امکان سازگاری دین با ارزش‌های مدرن را ناممکن دانسته و پذیرش سنت دینی را نافی ارزش‌های جهان‌شمول غربی می‌دانند. از نمایندگان برجسته این جریان سنت-مدار می‌توان از سید حسین نصر نام برد که تلاش‌های فکری و فرهنگی او استوار بر تفسیری سنت‌مدارانه

از اسلام است و با نقد جریان‌ات روشنفکری دینی در این سال‌ها همراه بوده است. نصر بر این باور است که یگانه راه نجات دین در دنیای معاصر حفظ آن از آلوده شدن به سیاست است و جریان روشنفکری دینی با به میدان آوردن دین باعث فرسایش سرمایه‌های معنوی دین می‌شود و زمینه را برای عرفی‌سازی دین فراهم می‌کند. کوشش‌های جریان فقه‌مدار و نوشته‌های محمدتقی مصباح یزدی نیز نمونه آشکار دیگری برای نشان دادن ناسازگاری اسلام و دموکراسی است. در کنار ذات‌گرایان مسلمان که به ناسازگاری اسلام با دموکراسی معتقدند، می‌باید از گروه دیگری از روشنفکران ذات‌گرا نام برد که در عین دوربودن از سنت‌مداران مسلمان و بنیادگرایان دینی به نتایج مشابهی در ناسازگاری دین اسلام با دموکراسی رسیده‌اند. این ذات‌گرایان میان فلسفه غرب و مخصوصاً فلسفه یونان و رشد دموکراسی رابطه‌ای علی بر قرار می‌کنند و امکان استقرار دموکراسی را در فضایی که از رشد فلسفه محروم است ناممکن می‌دانند. اینان با طرح زوال اندیشه سیاسی یا طرح دین‌خویی ایرانیان معتقدند که امکان نزدیک کردن و سازگاری دین اسلام و دموکراسی ممکن نیست و اسلام اصلاح‌نشدنی است.

## فرهنگ‌گرایی (Culturalism)

گرایش فکری خاصی در علوم انسانی و بر این باور است که هر فرهنگ دارای کلتی خاص است. این گرایش می‌کوشد با برجسته کردن برخی از خطوط فرهنگ، آن را دارای کلتی همساز جلوه دهد. فرهنگ‌گرایی به تجزیه عناصر فرهنگ اعتقادی ندارد. آنان معتقدند دموکراسی در ذات خود پیوندی وثیق با فرهنگ و تمدن غرب دارد و بسط و گسترش آن فقط در جغرافیای غرب ممکن و انتقال آن به هر فضای فرهنگی دیگر ناممکن و هر کوششی برای انتقال این الگو با شکست مواجه شده است. از این دید، همانگونه که دین و دین‌داری و دین‌خویی خاص جهان اسلام و در این مورد خاص ایران است، آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، مدارا و تساهل نیز جزء لاینفک فرهنگ غربی و انتقال آن به فضا، جغرافیا و فرهنگ دیگر تقریباً ناممکن است. نمونه معرف فرهنگ‌گرایی در دوران معاصر ساموئل هانتینگتون است که با طرح جدال تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و قرار دادن اسلام در مقابل غرب و اهمیت دادن به فرهنگ غربی در مقابل اسلام واضع نظریه کشمکش و برخورد فرهنگ‌هاست.

<sup>۱۴</sup> ابابک احمدی، کار روشنفکری (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴)، ۳۲.

<sup>۱۵</sup> علی میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامع‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱).

اگر چه برداشت‌های ذات‌گرایانه، فرهنگ‌گرایانه و غرب‌مدارانه جنبه‌هایی از حقیقت را بیان می‌کنند، ولی به نظر من فقط با گسست از این رویکردها و قبول امکان دموکراسی در فضای غیرغربی است که می‌توان پرسش از رابطهٔ دین و دموکراسی را مطرح کرد. در میان پژوهشگران ایرانی که کوشیده‌اند چنین پرسشی را طرح کنند و امکان استقرار دموکراسی در فضای کشورهای غیرغربی را ممکن دانسته‌اند و چنین امکانی را موکول به ورود فلسفه یونان و کنار گذاشتن دین و چشم‌پوشی از فرهنگ ایرانی - اسلامی نکرده‌اند می‌توان از فرهاد خسرو خاور، علی میرسپاسی و آزاده کیان نام برد که در نوشته‌های گوناگون خود تلاش کرده‌اند با تکیه بر برخی نظریه‌های موجود در غرب و با رجوع به برخی از جریان‌های غالب در فلسفه غرب یا با تکیه بر تجربهٔ کنشگران اجتماعی امکان استقرار دموکراسی در ایران و سکولارشدن دین اسلام را امری ممکن قلمداد کنند. هر سه این نویسندگان به‌جای پناه‌بردن به نظریه‌پردازی‌های فلسفه‌های غالب غرب و طرح سؤالات صرفاً فلسفی و با حرکت از واقعیت جامعهٔ ایران کوشش کرده‌اند نشان دهند پیوند زدن دموکراسی با فلسفه و چشم‌پوشی از تحولات ایران چاره‌ساز بحران جامعه نیست و نمی‌توان استقرار دموکراسی و نهادهای دموکراتیک را موکول به ورود اندیشه‌ها و ارزش‌های غربی دانست و یکی از وظایف روشنفکری تلاش برای استقرار نهادهای مدرن و گسترش فرهنگ مدارا و اشاعهٔ اندیشهٔ آزادینخواهی است. اینان با گسست از ذات‌گرایی و فرهنگ‌گرایی و با تکیه بر پژوهش‌های میدانی یا براساس رجوع به ادبیات نواندیشان دینی، امکان طرح مسئلهٔ دین و دموکراسی را در فضای ایران و تلاش‌های نواندیشان دینی را در این زمینه نشان داده‌اند.

علی میرسپاسی، جامعه‌شناس ایرانی مقیم امریکا، با تکیه بر فلسفهٔ پراگماتیسم غربی، تغییر و تحول جامعه را در روند یادگیری فرهنگ دموکراتیک امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است فقط در پرتو بنیاد نهادن نهادهای دموکراتیک میتوان به استقرار دموکراسی کمک کرد. او با مراجعه به آرای ریچارد رورتی، دموکراسی را مقدم بر فلسفه می‌داند و به رابطهٔ علی میان این دو معتقد نیست.<sup>۱۱</sup> او با نقد نظرات آرامش دوستدار و سیدجوادی طباطبایی می‌گوید: «ایراد اساسی نگرش فلسفی در تفکر روشنفکران مورد بحث ما، توسل آنان به مقوله‌های

دوتایی و متضاد است، طباطبایی: سنت/تجدد، دوستدار: دین‌خویی/اندیشیدن، سروش: دینداری/بی‌دینی.<sup>۱۲</sup> او با رجوع به تلاش‌های روشنفکران و نواندیشان دینی نشان میدهد که مسئله نه سازگاری دین اسلام با دموکراسی و نه دست شستن از دین برای قبول دموکراسی، بلکه کوشش برای استقرار نهادهای دموکراتیک در ایران است و فقط در پرتو چنین کوششی است که فرهنگ دموکراتیک و ارزش‌های آن در جامعه رواج خواهند یافت. به باور او طرح بحث دربارهٔ زوال اندیشه سیاسی یا امتناع تفکر در فرهنگ دینی یا کوشش به منظور وارد کردن فلسفهٔ یونان و غرب جواب‌گوی مشکلات گریبان‌گیر ایران نیست و به تجربهٔ تدریس کوتاه‌مدت خود در ایران اشاره می‌کند که جوانان دانشجوی بیشتر مشتاق مباحث فلسفی درباره بنیادهای تجدید و دموکراسی‌اند تا بحث دربارهٔ ضرورت بنیاد نهادن نهادهایی که حافظ آزادی و دموکراسی در ایران کنونی باشند.

فرهاد خسرو خاور، جامعه‌شناس ایرانی مقیم پاریس، نیز در پژوهش‌های اولیه خود درباره انقلاب ایران دیدگاه‌های غالب در حوزه شرق‌شناسی را به نقد کشید و تفسیر انقلاب را بر مبنای بازگشت به سنت نقد کرد. او با تکیه بر پژوهش‌های میدانی خود در آستانه و آغاز انقلاب به بازسازی ذهنیت جوانان در فضای انقلاب دست زد و جوهر انقلاب ایران را با توجه به نقش بازیگران اصلی آن، یعنی جوانان، انقلابی مدرن خواند. مدرن‌بودن انقلاب از دید خسرو خاور نافی نوعی برداشت نابردارانه نبود و او در کتاب انسان‌شناسی انقلاب ایران رویای ناممکن نیست به بررسی سه مفهوم آزادی، آگاهی، و وحدت پرداخت و جوهر آزادی نابردارانه را در گفتمان جوانان برجسته کرد.<sup>۱۳</sup> او در کنار تفسیر تازه از انقلاب ایران، به نقد نوشته‌های برخی از شرق‌شناسان پرداخت و در مقاله‌ای نظریات برتراند بدیع را درباره دولت و فرهنگ و رابطه فرد در فرهنگ اسلامی به نقد کشید. او در آغاز دههٔ ۱۹۹۰ میلادی به بررسی تحولات ایران پس از انقلاب پرداخت و کوشید روند سکولارشدن دین را در ایران اسلامی نشان دهد و با تکیه بر جریان روشنفکری و نواندیشی دینی، نقش آنان را در این روند برجسته کرد. در ده سال گذشته نیز در پژوهشی دربارهٔ دین‌داری جوانان در ایران در سه شهر بزرگ و طی گفتگو با جوانان این شهرها، تحول ذهنیت این جوانان را در ارتباط با مسائلی چون دین، دموکراسی، اوقات فراغت، جنسیت و برداشت از دیگری نشان داده است. او با رویگردانی از برداشت‌های ذات‌گرایانه و نپذیرفتن تفسیرهای فرهنگ‌گرایانه

<sup>۱۲</sup> میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت، ۹۲.

<sup>۱۳</sup> Farhad Khosrokhavar, *Anthropologie de la révolution iranienne le rêve impossible* (Paris: L'Harmattan, 1997).



بر این باور است که اگر بنیادگرایی در تضاد و تقابل با دموکراسی است، برداشت‌های اصلاح‌طلبانه و مداراجویانه‌ای که برخی از نواندیشان دینی مدافع آن‌اند، امکان سازگاری دین با دموکراسی را ممکن می‌سازد. او معتقد است کاریست الگوی فرانسوی در ایران نادرست است و با توجه به گوناگونی شیوه‌های حکومتی در غرب، الگوبرداری غیرانتقادی از این تجربه‌ها را ناروا می‌داند.<sup>۱۴</sup>

آزاده کیان، جامعه‌شناس ایرانی مقیم پاریس، نیز بخشی از پژوهش‌های خود را به بررسی نقش زنان و تحولات ذهنیتی آنان اختصاص داده و کوشیده است با تکیه بر تحقیقات میدانی خود امکان تفسیری غیربنیادگرایانه از دین را نزد مدافعان حقوق زنان نشان دهد و تلاش زنان مسلمان را برای برون‌رفت از بحران کنونی برجسته کند.<sup>۱۵</sup> او نیز، همچون دو هم‌وطن دیگرش، امکان سازگاری قرائتی خاص از دین را با خوانشی متفاوت از دموکراسی ممکن می‌داند و نقش برخی از نواندیشان دینی در برساخت قرائتی مدرن از دین برای سازگار کردن آن با تجدد را به خوبی نشان می‌دهد. به نظر او، «اصولاً باید به مفهومی از مذهب برسیم که دینداری با دموکراسی و دموکراسی خواهی و نیز با مدرنیته در تضاد قرار نگیرد و این تلاش در حوزه روشنفکری آغاز شده است، ولی به علل سیاسی نگذاشته‌اند به جایی برسند.»<sup>۱۶</sup>

شک نیست که فرارفتن از ذات‌گرایی و فرهنگ‌گرایی محدود به این سه پژوهشگر نیست و ما فقط با اشاره به تلاش‌های فکری این سه پژوهشگر بر اهمیت گسست از این روشها تأکید کرده‌ایم.

### دموکراسی چیست؟

اکنون می‌کوشم به علت اهمیت مفهوم دموکراسی و رابطه آن با دین تعریف خود را از دموکراسی نشان دهم. به همین منظور، با تکیه بر سنت فلسفه سیاسی سرچشمه

گرفته از اندیشه‌های توکویل تعریفی از این مفهوم به دست خواهم داد. میراث توکویل در سنت فرانسوی نمایندگان خاص خود داشته است که پیر منان و مارسل گوشه چهره‌هایی شاخص در بین این نمایندگان‌اند. تکیه بر برخی از دیدگاه‌های توکویل و نمایندگان فکری این رویکرد به معنای دیندار جلوه‌دادن توکویل با توجیه دموکراسی بر مبنای دین نیست، بلکه راهی برای بازخوانی رابطه این دو و دوری گزیدن از برداشت‌هایی است که این دو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و هیچ رابطه‌ای را میان این دو بر نمی‌تابند.

ارائه تعریفی جامع از دموکراسی که مقبول همه باشد تقریباً ناممکن است. تعریف دموکراسی و فهم آن از آغاز زایش فلسفه محل بحث و مجادله بوده است. نوشته‌های فیلسوفان یونانی درباره حکومت و تقسیم حکومت‌ها نشانه آشکاری از تلاش آنان برای تعریف این مفهوم است. در دنیای مدرن، و مخصوصاً پس از انقلاب آمریکا و فرانسه و در قرن نوزدهم، بحث بر سر فهم فرهنگ ناشی از این انقلابات فراوان و رابطه دموکراسی با فرهنگ غربی بسیار مناقشه‌برانگیز بوده است. بی تردید توکویل از کسانی است که بخش مهمی از اندیشه‌ها و نوشته‌های خود را به دموکراسی و رابطه آن با فردگرایی و پیوند دین و دموکراسی اختصاص داده و سنت تازه‌ای در علوم اجتماعی گشوده است. در جوامع غربی، نویسندگان بسیاری با تکیه بر آثار او به بازاندیشی در مبانی فرهنگی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی دموکراسی و به‌ویژه رابطه دین و دموکراسی پرداخته‌اند. توکویل در سفر خود به آمریکا، به تفاوت‌های دو کشور فرانسه و آمریکا پی برد و حاصل تاملات خود را در خصوص تجربه زندگی شهروندی در آن نظام با عنوان تحلیل دموکراسی در آمریکا منتشر کرد. این کتاب و نوشته دیگر او با نام انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن به بررسی رابطه انقلاب و نظام سیاسی و رابطه رشد دموکراسی و بسط فردگرایی اختصاص یافته است. توکویل با نقد نظام اشرافیت به

<sup>20</sup>Legros, *L'avènement de la démocratie*, 53.

<sup>۱۴</sup> این رویکردها حاصل مجادلاتی است که با بحیوۀ انقلاب مشروطه آغاز شده بود. تلاش‌های سیاست‌مداران، روشنفکران و نخبگان ایران در ورود اندیشه‌های تازه باعث شد بسیاری از نظریه‌ها و ارزش‌های جهان مدرن به فضای روشنفکری ایران راه یابد که با واکنش‌های بسیار تند و گاه خصم‌آلود برخی از چهره‌های حوزه‌های رسمی دینی روبه‌رو شد. مخالفت برخی از روحانیان و در رأس آنها فضل‌الله نوری در مخالفت با مشروطه و ایده آزادی و حکومت قانون از آن جمله است. در طول قرن بیستم تا انقلاب اسلامی، در رابطه سپهر دین و ارزش‌های جهان غرب در میان متفکران و روشنفکران مسلمان با دو گرایش روبه‌رویم که هر کدام نمایندگان خاص خود را دارند. گرایش اول که با شیخ فضل‌الله آغاز می‌شود و تا انقلاب اسلامی ادامه پیدا می‌کند، نمایندگان شاخصی در روحانیت چون آیت‌الله خمینی و مصباح‌زیدی

<sup>۱۵</sup> برای آشنایی با تحولات فکری فرهاد خسروخاور مراجعه شود به محسن متقی و فرهاد خسروخاور، نگاهی به آراء و آثار (تهران: مؤسسه فرهنگی نشرنظر، ۱۳۸۵).

<sup>۱۵</sup>Azadeh Kian-Thiebaut, *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et Famille* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002).

<sup>۱۶</sup>Azadeh Kian-Thiebaut, "Les stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale," *revue sciences politiques*, 47:2 (1998), 776-797.

<sup>۱۷</sup>Robert. Legros, *L'avènement de la démocratie* (Paris: Grasset, 1999), 59.

<sup>۱۸</sup>Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Paris, Gallimard, 2003), 18.

<sup>۱۹</sup>Legros, *L'avènement de la démocratie*, 375.

دفاع از دموکراسی برخاست. از دید او، نظام اشرافیت شهروندان را همچون زنجیره‌ای فرض می‌کند که یک سر آن از دهقانان شروع و سر دیگر آن به شاه ختم می‌شود، در حالی که دموکراسی این زنجیر را پاره میکند و هر حلقه را در گوشه‌ای می‌نهد.<sup>۱۷</sup> در تحلیل دموکراسی در امریکا، نویسنده سه نظام را از هم تفکیک می‌کند: نظام سلطنت مطلق و شکل‌های دیگر استبداد که در آنها خاستگاه قدرت خارج از جامعه است؛ نظام اشرافی که قدرت هم در درون و هم در بیرون است و سرانجام، نظام امریکا که در آن، جامعه و مردم منبع مشروعیت نظام‌اند و نیرویی خارج از آنان وجود ندارد.<sup>۱۸</sup> پس از این تفکیک درباره شکل‌های گوناگون نظام سیاسی، توکویل سه عامل را در ظهور دموکراسی دخیل می‌داند:<sup>۱۹</sup> نخست، فروپاشی نظام‌های مبتنی بر سلسله‌مراتب که بر مبنای نوعی فلسفه طبیعی استوار بودند و نابرابری‌های طبیعی را تبدیل به نابرابری حقوقی کرده بودند و آنها را جاودانه می‌پنداشتند. دوم، تضعیف و نقد هر نوع مرجعیت و امکان به پرسش کشیدن هر نوع اقتدار سیاسی، دینی، زبانی و قومی. سوم، سست شدن و از هم گسیختن روابط قومی، قبیله‌ای، نژادی و خونی و طرح مسئله ملیت. این سه عامل دست به دست هم دادند و مبنای مرجعیت و مشروعیت نظام‌های اشرافی، سلطنتی و دینی غرب را بی‌اعتبار کردند، امکان فرارفتن از آن را ممکن ساختند و زمینه پایه‌گذاری نظامی مبتنی بر ارزش‌های تازه را فراهم آوردند: دموکراسی که از دید توکویل بر اصول بنیادین زیر استوار است:

اصل اول برابری شرایط است که در تقابل با اصل مهم نظام‌های اشرافی مبتنی بر نابرابری طبیعی افراد قرار دارد. برابری شرایط به معنای برابری دینی، سیاسی، و حتی حقوقی نیست، بلکه به معنای برابری انسان‌ها در انسان بودنشان است. در دموکراسی، با توجه به اصل برابری شرایط نمی‌توان روابط سلسله‌مراتبی را بر اصلی تبعیض‌گرایانه استوار کرد. در نتیجه، برابری شرایط اصلی غیرقراردادی است و هیچ قراردادی نمی‌تواند اصل

بنیادین برابری شرایط را نقض کند.<sup>۲۰</sup> اصل دوم خودمختاری انسانی است که ساده‌ترین تعریف آن را می‌توان این نکته دانست که انسان سازنده قانون و منبع قانون است. مارسل گوشه با تفکیک میان خودبنیادی و دگربنیادی کوشیده است تفاوت میان جوامع دموکراتیک را در مقام جوامعی خودبنیاد با جوامع غیردموکراتیک دگربنیاد که منشأ قانون را در بیرون از افراد جستجو می‌کنند نشان دهد.

اصل سوم استقلال فردی است. جوامع دموکراتیک را جوامع مبتنی بر فردگرایی نامیده‌اند که در آن باهمستان‌های متفاوت کم‌کم فرومی‌ریزند و فرد در مقابل آنها استقلال پیدا می‌کند. اگر چه فردگرایی را می‌شود یکی از اصول بنیادین جوامع دموکراتیک پنداشت، اما توکویل نگران بود که مبدا فردگرایی (individualism) به خودگرایی و خودستایی و خودمحوری (egoism) تبدیل شود.

مارسل گوشه و پیر منان با تکیه بر برخی از نظرات توکویل درباره دموکراسی به ابعاد تازه‌ای در بحث از مذهب و رابطه آن با دموکراسی اندیشیده‌اند. مشغله فکری این دو نویسنده پرسش از مناسبات دین و دموکراسی در چارچوب نظام‌هایی است که مشروعیت خود را بر مبنای اراده مردم و رأی آنها قرار داده‌اند. ایده آغازین پرسش این متفکران اندیشیدن به جایگاه دین در نظام‌های دموکراتیک است. می‌دانیم با توجه به روند لائیک و سکولارشدنی که بیش از دو قرن در غرب، و مخصوصاً در جامعه فرانسه، در جریان است، اندیشیدن به جایگاه دین در نظام‌های دموکراتیک و مناسبات دین و دموکراسی به یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران تبدیل شده است. در نظر این متفکران، مسئله اصلی برای طرح درست رابطه دین با دموکراسی نه پذیرش یکی و کنار گذاشتن دیگری، بلکه فهم حدود و ثغور و دامنه و حیطه قدرت هر یک از آنهاست. به همین منظور، در اینجا این رابطه را از دو منظر طرح می‌کنم.<sup>۲۱</sup>

افراد در عین تعلق به دین و باور دینی، نقش مهمی برای مردم قائل‌اند و مبارزه با استبداد و احترام به کرامت انسانی را از ارزش‌های ذاتی دین می‌دانند. آنان هرچند مخالف حکومت فقهی‌اند، اما برای بسیاری از قوانین و ارزش‌های اسلامی جایگاه خاصی قائل‌اند. از دید آنها، قوانین حکومتی نباید در تضاد با قوانین الهی قرار گیرد؛ اما هدف ایشان استقرار قوانین دینی نیست و بیشتر در پی آن‌اند که قوانین کشوری مخالف شرع نباشد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در میان روشنفکران مسلمانی که بیشتر به گرایش دوم تعلق خاطر داشتند، کسانی ظهور کردند که با درس‌گرفتن از تجربه ایران و برخی از تجربیات جهان طرح تازه‌ای از رابطه دین و دنیای مدرن پیش نهادند و جریان نوگرایی و روشنفکری دینی را در ایران بنا نهادند. از این میان می‌توان از سروش، شبستری، کدیور، اشکوری و ملکیان نام برد که به‌رغم اختلاف با هم در طرح تازه‌ای از دین در فضای ایران پس از انقلاب همدستان‌اند.

و روشنفکرانی چون داوری اردکانی دارد. این گرایش با تکیه بر هویت دینی و نفی دستاوردهای غربیان در سیاست و اداره جامعه‌های انسانی، بر این باور است که جامعه اسلامی نیازی به این محصولات وارداتی ندارد و مجموعه دستگاه دینی جواب‌گوی نیازهای مردم مسلمان در همه اعصار است. استدلال‌های شیخ فضل‌الله نوری در نفی مشروطیت و دفاع از مشروعه و نفی مفهوم آزادی نزد او از نمونه‌های برجسته مخالفت با دموکراسی و ناسازگار دانستن دین و دموکراسی است. میراث نوری در ایران قرن بیستم را می‌توان در حرکت سیاسی فدائیان اسلام و کوشش‌های فقهی و کلامی آیت‌الله خمینی در طرح نظریه ولایت فقیه دانست. گرایش دوم از همان آغاز انقلاب مشروطه در میان برخی از روحانیان و در رأس آنان آخوند خراسانی و میرزای نائینی ظاهر شد. این رویکرد با تلاش‌های مدرس، طالقانی و منتظری ادامه یافت و نمونه‌ای از کوشش‌های دروندینی برای پذیرش ارزش‌های دموکراتیک است. این

## جایگاه دموکراسی در اندیشه و نظام دینی

در چنین دورنمایی، هدف نشان دادن برتری اسلام و توانایی آن برای پذیرش دموکراسی در اندیشه دینی است. برخی از متفکران مسلمان کوشیده‌اند نشان دهند بسیاری از ارزش‌های دموکراتیک را می‌شود از منابع دینی استخراج کرد. برای این گروه، هدف دینی کردن دموکراسی است و تلاش نواندیشان دینی به دست دادن چنان تفسیری از اسلام است که بر مبنای آن نیاز به دموکراسی احساس نشود. این دیدگاه در ایران پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب غالب و نمایندگان شاخصی چون مطهری و شریعتی و در سطحی دیگر، مهدی بازرگان داشت. این سه نواندیش دینی به‌رغم اختلافات فراوانی که با یکدیگر داشتند، در یک نکته متفق‌القول بودند که همانا امکان برقراری نظامی دینی، بی‌نیاز از نظام‌های سیاسی غربی، بر اساس برتری دین اسلام نسبت به دیگر ادیان بود.

## جایگاه دین در اندیشه و نظام دموکراتیک

بر خلاف گروه اول که کوشیده‌اند ارزش‌های دموکراتیک را از اندیشه دینی استخراج کنند، برخی دیگر از روشنفکران مسلمان کوشش کرده‌اند تفسیری از دین عرضه کنند که پذیرای ارزش‌های دموکراتیک باشد. آنان هدف و غایت دین را نه پوشاندن لباس دموکراسی بر تن دین، بلکه پذیرش دموکراسی در مقام ارزشی جهان‌شمول و دعوت مسلمانان به پذیرش آن در مقام نظامی مقبول برای مسلمانان دانسته‌اند. به بیان دیگر، نواندیشان گروه دوم کوشیده‌اند نشان دهند که نظام‌های دموکراتیک توانایی پذیرش کثرت‌گرایی را دارند و قادرند امکان رشد آزادانه اعتقادات دینی را در فضایی خارج از حیطه سیاست و دولت ممکن کنند. به باور نواندیشان مسلمان پس از انقلاب، زیست دینی و ایمان آزادانه و شکوفایی عقاید دینی و اسلامی در نظام‌های دموکراتیک ممکن است و این نظام‌ها برای زیست مسلمانی شایسته‌تر از نظام‌هایی‌اند که تحت نام دین حکومت استبدادی خانمانسوزی برپا میکنند و به ضرب شکنجه و شلاق میکوشند مردمان را به بهشت ببرند. این نواندیشان به سازگار کردن دین با دموکراسی معتقدند و با تفسیری دموکراتیک از دین میکوشند نشان دهند ادامه حیات دین و جامعه دینی در نظام‌های دموکراتیک ممکن است. این رویکرد در دوران پس از انقلاب، مخصوصاً در پایان دهه ۱۳۶۰ و آغاز دهه ۱۳۷۰، به کلام غالب در فضای روشنفکری دینی ایران تبدیل شد.

در کنار این دو رویکرد، ضروری است اشاره‌های به رهیافت دیگری کنیم که در عین نزدیکی با رویکرد دوم تفاوت‌های ظریفی با آن دارد. مسئله اصلی این رهیافت

جایگاه زیست دینی در نظام دموکراتیک است. در این دورنما، مسئله نه توجیه دینی بودن دموکراسی و نه بررسی جایگاه دین در نظامی دموکراتیک، بلکه کوشش برای به‌دست‌دادن تعریف تازه‌ای از دین‌داری است تا زمینه رشد آزادانه ایمان در نظام‌های دموکراتیک ممکن شود. در این رویکرد، کوشش نواندیشان دینی دفاع از دموکراسی همچون ارزشی سازگار با زیست دینی است. نمونه‌ای از این رویکرد را می‌شود در کوشش‌های شبستری و سروش و حتی مصطفی ملکیان دید که تعریف تازه‌ای از دین‌داری عرضه کرده‌اند. تلاش نواندیشان دینی برای سازگار کردن اندیشه دینی با ارزش‌های دموکراتیک در دوران پس از انقلاب دینی-کردن دموکراسی نبوده است، بلکه آنان به دنبال عرضه قرائتی دموکراتیک از دین‌اند تا مسلمانان ارزش‌های دموکراتیک را در تقابل با دین نپندارند.

## زمینه‌های بازاندیشی رابطه دین و دموکراسی

حال وقت آن رسیده است که به بازاندیشی رابطه دین و دموکراسی بپردازیم و ببینیم چه شد که نواندیشان دینی بدین راه نوره‌نمون شدند. پس از پیروزی انقلاب، بحث و گفتگو در باره شکل حکومت و نظام آینده جایی در گفتارها و نظریه‌پردازی‌های فضای انقلابی نداشت. یگانه استثنا مقاله‌های مصطفی رحیمی بود که ترکیب جمهوری اسلامی را تناقض‌آمیز می‌دانست. ولی نوشته‌های او و برخی دیگر از این دست انتقادها در آن فضا پژواکی نداشت. ده سال زمان لازم بود تا برخی از روشنفکران مسلمان براساس رویدادهایی که در ایران و جهان گذشت، در باورهای اعتقادی خود شک کنند و به نقد تداخل دین با سیاست بپردازند. در این میان، سه رویداد نقش مهمی در کسب آگاهی نواندیشان دینی به منظور روی‌گردانی از برداشت‌های انقلابی و پیوستن به رویکردی اصلاح‌طلبانه و همراه با پذیرش ارزش‌های جوامع غربی داشته است.

## تجربه انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای نیمه دوم قرن بیستم بود که جهان را تکان داد و دیرزمانی توجیه جهانیان و محافل روشنفکری و مراکز پژوهشی غرب را به خود جلب کرد. برخی از روشنفکران و اندیشمندان نامدار پیروزی انقلاب را به فال نیک گرفتند و به میدان آمدن دین را طلیعه بازگشت معنویت به جهان تھی - شده از افسون دانستند. تجربه انقلاب اسلامی و سر برافراشتن اسلام در صحنه جامعه و انتظارات مردم از دین، مسلمانان را به توان‌آزمایی تازه‌ای فراخواند و روحانیت شیعه را که اکنون بر مسند قدرت تکیه زده بود در برابر پرسش‌های تازه‌ای در باب سازماندهی

و اداره جامعه قرار داد. فقه شیعه از قلمرو سنتی خود، یعنی شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی دینی مسلمانان شیعی، بیرون آمد و پاسخ‌گوی مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشور شد. به دیگر سخن، روحانیت گام در عرصه‌های تازه‌ای گذاشت و مستقیماً درگیر مسائل و مشکلات جامعه، به ویژه نسل جوان، شد. روحانیان در مقام زمام‌داران کشور مجبور به بازنگری بنیادهای فکری خود شدند. به هر حال، زمانی که تب‌وتاب انقلاب و شور و شوق ناشی از انقلاب فرونشست، روشنفکران دینی و بخشی از روحانیان به خود آمدند و تجربه انقلاب و آرمان‌های آن را در ترازوی عقل سنجش‌گر قرار دادند و با نگاهی انتقادی به سیاسی کردن دین نگرستند. بسیاری از این نواندیشان خود فرزندان انقلاب و از پشتیبانان سرسخت آن بودند، ولی تجربه انقلاب اسلامی آنان را به نقد اسلام سیاسی واداشت. آنچه مسلم است، انتقاد از اسلام سیاسی و دفاع از نوعی دینداری استوار بر ایمان قلبی که لزوماً مبتنی بر شریعت نبود و نیز پیوستن به رویکردی اصلاح‌طلبانه برای حل مسائل جامعه و روی گردانی از خشونت و نقد شهادت و مرگ‌طلبی، همه نتیجه تجربه انقلاب اسلامی است و بدون این تجربه فهم تحولات فکری نواندیشان دینی ناممکن است.

### زوال و فروپاشی نظام‌های کمونیستی

اگر انقلاب اسلامی و تجربه حاکمیت دینی سبب شد اسلام سیاسی در بوته نقد قرار گیرد و رابطه دین و سیاست به موضوع اندیشه انتقادی مبدل شود، فرو ریختن دیوار برلن نیز سرآغاز سست شدن پایه‌های بسیاری از باورها و اعتقادات دیرین روشنفکران ایرانی بود. این رویداد عظیم در پایان قرن بیستم سیمای جهان را دگرگون کرد و ایمان به انقلاب و رهایی و رستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد. اگر تجربه حکومت دینی آرمانگرایان مسلمان را به توان-آزمایی فکری تازه‌ای فراخواند، فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی نیز مانند پتکی بر وجدان ایدئولوژی‌زده روشنفکران ایرانی فرود آمد و آنان را از خواب گران هفتاد ساله بیدار کرد و به اندیشیدن درباره بهشت موعودی واداشت که در واقع دوزخ موجود بود. بدین سان، گفتمان مارکسیستی که پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب گفتمان چیره محافل روشنفکری ایران بود، جای خود را به نقد مارکسیسم و روایت‌های گوناگون آن داد. بسیاری از مارکسیست‌های وطنی و مسلمانان انقلابی با پی بردن به واقعیت‌های نظام‌های سوسیالیستی از ایدئولوژی‌ها و آرمان‌های تمام‌خواه خود دست کشیدند و به دفاع از ارزش‌های دموکراتیک برخاستند؛ ارزش‌هایی که تا دیروز با عنوان تحقیرآمیز

ارزش‌های بورژوازی از آنها نام می‌بردند. تجربه شوروی و زوال نظام آن در میان روشنفکران ایرانی نوعی بدبینی نسبت به آرمان‌خواهی انقلابی و برپایی عدالت محض در جامعه بشری پدید آورد و در جریان نقد این آرمان خواهی انقلابی و برابری طلبی بود که بسیاری از این روشنفکران به برخی از ارزش‌های لیبرالی روی آوردند و به طرح درونمایه‌های فکری و ارزش‌هایی پرداختند که نظام‌های موجود غربی بر پایه آنها استوار است. در پرتو این تلاش فکری، شماری از روشنفکران متوجه دستاوردهای سیاسی جوامع غرب شدند و به این نتیجه رسیدند که اولاً این دستاوردها را نمی‌باید به نظام سرمایه‌داری و بورژوازی محدود کرد و ثانیاً استفاده از آنها ممکن است در باز شدن فضای سیاسی و استقرار آزادی در ایران کارساز باشد. طرح مفاهیم و موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر، آزادیهای سیاسی، نقد ایدئولوژی و دفاع از جامعه مدنی نتیجه بی‌واسطه سقوط نظام سوسیالیست شوروی و بی‌اعتباری روایت‌های گوناگون مارکسیسم در جهان بوده است.

### درگذشت رهبر انقلاب

اگر درست باشد که تحلیل انقلاب اسلامی بدون در نظر گرفتن شخصیت آیت‌الله خمینی و نقش او در پیروزی انقلاب ممکن نیست، نمی‌توان منکر شد که پدیده نوگرایی دینی و نقد نظام اسلامی متکی به فقیه و پدیدارشدن درون‌مایه‌های تازه نیز با درگذشت آیت‌الله خمینی ممکن شد. در آغاز انقلاب و در طی نخستین دهه پس از آن، آیت‌الله خمینی رهبری بلامنازع انقلاب را در دست داشت و در مقام پدر و رهبر معنوی توده‌های مسلمان عمل می‌کرد و در کنش‌کش‌ها و دعوای سیاسی برای ساکت کردن فرزندان خود پا به میدان می‌گذاشت و گاه نیز برخی از آنان را گوشمالی می‌داد. در دوره جنگ نیز به نسل جوان حاضر در جبهه‌های جنگ امید می‌بخشید. تا زمانی که او زنده بود، مخالفت علنی با نظریه ولایت فقیه عملاً ناممکن بود، اما پس از مرگ او، بحث و گفت‌وگو درباره اسلام فقهاتی و ناتوانی آن در پاسخگویی به مسائل جامعه صورتی علنی به خود گرفت. به میدان آمدن دوباره منتظری و شاگردانش و بحث و جدل درباره مسائل دینی و نقد روایت حاکمیت از دین در ابعاد تازه‌ای آغاز شد و محسن کدیور از موضعی درون‌دینی به نقد ولایت فقیه پرداخت.

### چند گذار مهم در فضای ایران پس از انقلاب

سه رویداد پیش‌گفته زمینه را برای بازاندیشی در رابطه دین و دموکراسی فراهم آوردند. با پیروزی انقلاب ایران و غلبه روایت فقهی بر اندیشه سیاسی و ورود مفهوم ولایت فقیه در قانون اساسی و تبدیل آن به ولایت



مطلقه فقیه، بار دیگر باب بحث و گفت‌وگو درباره رابطه دین با سیاست در قالب‌های تازه گشوده شد. پس از اینکه شور و شوق آغاز انقلاب کم‌کم فرونشست و آرمان‌گرایی دینی در برابر واقعیت جامعه رنگ باخت، زمان بازاندیشی در رابطه دین و سیاست و نسبت دین با ارزش‌های غربی در فضای انقلابی و در حکومت اسلامی آغاز شد. شماری از این سنجشگران و شکاوران از همراهان صادق انقلاب و رهبری آن بودند و نقش‌هایی اساسی در حکومت برآمده از انقلاب داشتند، اما کم‌کم با تأمل در تاریخ معاصر ایران به بازبینی این تاریخ و نقد باورهای خود پرداختند. این افراد محور پژوهش‌های خود را اندیشیدن درباره ماهیت حکومت و رابطه آن با دین قرار دادند و بازاندیشی رابطه دین و دموکراسی را وجهه همت خود قرار دادند. با آنکه آنان می‌کوشیدند تعریف تازه‌ای از دینداری در فضای ایران پس از انقلاب به‌دست دهند، ولی با دقت در آثار آنان در می‌یابیم که مسئله سیاست و حکومت و رابطه دین و دموکراسی بخش مهمی از نوشته‌های آنان را تشکیل می‌دهد. کوشش این روشنفکران و تأثیر نظریه‌پردازی‌های آنان در مواقعی فراتر از مرزهای ایران رفته و گوشه‌ای از نوآوری‌های آنان در محیط‌های آکادمیک و روشنفکری جوامع دیگر نیز محل بحث و گفتگو قرار گرفته است. از این میان عبدالکریم سروش، حسن یوسفی اشکوری، محسن کدیور، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و مهدی حائری یزدی جایگاه ویژه‌ای دارند.<sup>۲۲</sup>

بررسی نظریات نواندیشان دینی پس از انقلاب و کوشش آنان در راه گسست از فرهنگ انقلابی و روایت‌های مبارزه‌جویانه از اسلام و طرح اسلام اصلاح‌طلب جز با رجوع به برداشت‌های دینی قبل از انقلاب ناممکن است. گفتارهای دینی در ایران پیش از انقلاب نقش مهمی در شکل‌گیری زبان انقلاب داشت. از میان این گفتارها در حوزه نواندیشی دینی در دوران پیش از انقلاب، دیدگاه‌های بازرگان، شریعتی و مطهری در خصوص رابطه دین و دموکراسی در خور تأمل است. این روشنفکران که نقش مهمی در شکل‌گیری کلام تازه در حوزه اندیشه دینی داشتند، با تأثیرپذیری از گفتمان‌های غالب دوران خود کوشیدند هم برتری اسلام را نسبت به دیگر ادیان نشان دهند و هم پروژه خود را طرح و بازسازی اندیشه دینی و سازگار کردن دین با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های جهان مدرن و مخصوصاً مارکسیسم قرار دادند. آنان بر این باور بودند که اسلام مشتمل بر مرتبه‌ای بالاتر از سوسیالیسم، دموکراسی و حقوق بشر است و نیازی به روی آوردن به ایدئولوژی‌های مدرن نیست. هدف هر سه آنان، به‌رغم اختلافات آشکار و پنهانی که با هم داشتند، بازسازی دستگاه اندیشه دینی و به‌دست دادن تفسیری زمانه‌پسند از

دین بود که آن را با نقد ایدئولوژی‌های مدرن، مخصوصاً مارکسیسم، درهم آمیختند و از در مخالفت با دموکراسی به مثابه جلوه‌های از اندیشه مادی غربیان برآمدند. آنان کوشیدند نشان دهند که با تفسیر تازه‌ای که از اسلام عرضه می‌کنند، ایرانیان را نیازی به مارکسیسم نیست و جوانان مسلمان می‌توانند با اسلحه اسلام به جنگ و جدل با ایدئولوژی‌های غالب زمانه خود روند. بازرگان با سازگار کردن دین با علم، شریعتی با ایدئولوژیک کردن دین و مطهری با تفسیر الاهیاتی از اسلام و جدل با مارکسیسم راه را برای حفظ جوانان مسلمانان و رویگردانی روشنفکران از مارکسیسم آماده کردند. جریان نواندیشی دینی پس از انقلاب در عین پیوندهای عمیقی که با همتایان قبل از انقلاب داشت، در گسست از برداشت‌های شریعتی، مطهری و بازرگان شکل گرفت. در این بخش به جای پرداختن به نظرات چند روشنفکر مسلمان کوشش می‌کنم تا به طرح چند گذار مهم اشاره کنم و نقش جریان نواندیشی دینی را در طرح تازه‌ای از اسلام در فضای ایران پس از انقلاب نشان دهم.

### بازخوانی تجربه پیامبر و تفسیر دوباره رابطه دین و سیاست

شکی نیست که متون دینی و تجربه پیامبر از منابع مهم شناخت رسالت و هدف از بعثت پیامبر به شمار می‌روند. محمد پس از چهل سالگی، با شنیدن ندای وحی به میان نزدیکان خود رفت و آنان را به دین تازه و پرستش خدای واحد و دوری از بت‌ها دعوت کرد و به مدت بیست و سه سال در میان قوم خود و قبائل اطراف پیام‌آور دین نوین بود. تاریخ‌نگاران زندگی محمد را به دو دوران مکی و مدنی تقسیم کرده‌اند. دوران مکی رسالت محمد مشتمل بر ابلاغ پیام و دعوت نزدیکان به توحید و پیوستن به دین جدید بود. قرآن با تصویری منفی از دوران قبل از بعثت کوشید با تأکید بر تقابل جاهلیت و اسلام ارزش دین تازه را بالا برد. پس از اینکه پیامبر در مکه موفقیت چندانی کسب نکرد، به مدینه رفت و در ده سال موفق شد نظامی سیاسی بر پا کند که منشور مدینه سند کوشش سیاسی آن است. این تجربه پیامبر و تفکیک میان دوران مکی و مدنی را به

<sup>۲۲</sup> طنز روزگار اینکه در آغاز انقلاب، از میان این شش نفر چهار تن لباس روحانیت به تن داشتند، ولی اکنون که به نوشتن این متن مشغولم، جدا از حائری یزدی که چند سال پیش در گذشت و تا آخر عمر لباس روحانیت بر تن داشت، از بقیه این نواندیشان فقط محسن کدیور گهگاه با لباس روحانیت ظاهر می‌شود و مجتهد شبستری و حسن یوسفی اشکوری یا به خواست خود یا به حکم دادگاه ویژه روحانیت دیگر لباس دینی بر تن ندارند.

<sup>۲۳</sup> مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف رسالت انبیا (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷).

صورت‌های متفاوت تفسیر کرده‌اند و طرح رابطه دین و سیاست با توجه به این تجربه پیامبر فهم‌پذیر است.

نواندیشان مسلمان ایرانی در ۵۰ سال گذشته کوشیده‌اند تفسیری زمانه‌پسند از این تجربه فراهم آورند. در قیل از انقلاب که آرمان‌خواهی و استقرار حکومت عادلانه و برقراری ارزش‌های دینی دغدغه روشنفکران مسلمان بود، تجربه مدنی محمد نقش مهمی در سیاسی‌کردن دین و درک ضرورت حکومت بر اساس ارزش‌های اسلامی داشت. علی شریعتی، مرتضی مطهری و حبیب‌الله پیمان، و بیش از همه مهدی بازرگان، بر اهمیت دوران مدنی پیامبر و معرفی او در مقام اولین رئیس حکومت تأکید می‌کردند. این تصور از رسالت پیامبر را که نقشی سیاسی به نبوت می‌داد و یکی از علل بعثت او را استقرار حکومت می‌دانست نواندیشان مسلمان پس از انقلاب به نقدی جدی گرفتند.

مهدی بازرگان پس از عمری مبارزه سیاسی و تشکیل حزب و به زندان رفتن و سرانجام رسیدن به مقام نخست‌وزیری در آغاز انقلاب، در سال‌های آخر عمر به بازنگری در تجربه خود پرداخت و صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه دین با سیاست و اسلام با حکومت عرضه کرد. او در سخنرانی‌هایی با عنوان "ناگفته‌های بعثت پیامبر" برداشت و نتایج اندیشه‌ورزی‌های خود را با مستمعان در میان گذاشت. او با طرح مسئله انتظار از دین می‌کوشید نشان دهد که هدف انبیا دعوت به آخرت بود و نه استقرار حکومت و حل و فصل مشکلات سیاسی و اجتماعی. سخنرانی بازرگان قرار بود با عنوان "آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیا" چاپ شود، اما با نقد نزدیکان سرانجام پذیرفت واژه "تنها" را از عنوان بردارد، ولی در متن تغییری نداد.<sup>۳۳</sup>

محمد مجتهد شبستری نیز نظریات شجاعانه‌ای در رابطه تجربه زیسته پیامبر از دین و سیاست ابراز کرده است. او معتقد است که تشخیص و حفظ ارتباط دین و سیاست در جوامع معاصر، فقط با تعبدگریزی و تقلیدستیزی در برابر حکومت انجام می‌پذیرد و دین

<sup>۳۳</sup> محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، ۱۵۰.

<sup>۳۴</sup> محمد قوچانی، دین دولتی، دولت دینی: گفتگوی محمد قوچانی با حسن یوسفی اشکوری و گفتگو با عباس عبدی، امیر محبیبان و ... (تهران: سرایی، ۱۳۷۹)، ۱۶.

<sup>۳۵</sup> اشکوری، خرد در ضیافت دین، (تهران: قصیده، ۱۳۸۰)، ۲۵۲.

<sup>۳۶</sup> اشکوری، خرد در ضیافت دین، ۳۹.

<sup>۳۷</sup> اشکوری، خرد در ضیافت دین، ۴۱.

اسلام مؤسس هیچ شیوه حکومتی نیست و نباید در تاریخ اسلام در جست‌وجوی شکل خاصی از حکومت بود. او نیز همچون بسیاری از نواندیشان دینی اسلام را دینی برای حکومت و شیوه‌های برای کشورداری نمی‌داند و می‌گوید که "صاحب این قلم معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی‌کند و در اسلام نیز چنین توصیه‌ای نشده است. پیامبر در باب روش حکومت تابع عصر خود بوده است و نه مؤسس روش حکومت. آنچه در نابرابری‌های سیاسی مؤمنان و غیر مؤمنان، مردان و زنان در کتاب و سنت رفتاری فقهی دیده می‌شود، مقتضیات واقعیت‌های تاریخی - اجتماعی عصرهای گذشته است و در عصر معاصر می‌توان به گونه‌ای دیگر عمل کرد."<sup>۳۴</sup> شبستری رسالت پیامبران را دعوت به ایمان می‌داند و با نگاهی انتقادی به حرکت‌های اصلاح‌طلبانه قرن بیستم در جهان اسلام می‌نگرد و معتقد است انبیا به هیچ وجه ایدئولوژی برای بشر نیاورده‌اند.

حسن یوسفی اشکوری، نواندیش مسلمان، در عین دفاع از ایدئولوژی اندیشی شریعتی و طرح اسلام اجتماعی و نقد اسلام فردی به تفکیک میان رسالت پیامبر و استقرار حکومت قائل است و می‌گوید: "بنده معتقدم که حکومت پیامبر جزو نبوت ایشان نبوده است و یا به تعبیر دیگر زعامت پیامبر جزو شأن پیامبری او نبوده است، یعنی اگر پیامبر به مدینه نمی‌آمد و در همان مکه از دنیا میرفت، باز نبوت ایشان محقق بوده و او مسئولیت خود را به پایان رسانده بود."<sup>۳۵</sup> او با تأمل در آیات قرآن نشان می‌دهد که حتی از نظر کمی نیز تعداد آیات مربوط به حکومت و سیاست و قضاوت نسبت به آیات مربوط به ایمان و پیروی از نبوت پیامبر کمتر است چون "در قرآن حدود ۶۶۰۰ آیه وجود دارد که حدود ۵۰۰ آیه آن مربوط به احکام عملی، اعم از نماز و روزه و خمس و زکات و قوانین ارث و قوانین کیفری و ... است. آیا ۵۰۰ آیه حتی برای اداره مسلمانان مدینه در زمان خود پیامبر کافی بوده است؟ کل جمعیت مدینه در آن موقع احتمالاً حدود ۱۰۰۰ نفر بوده است. قطعاً کافی نبوده است."<sup>۳۶</sup> در نتیجه، "پدیده قدرت و حکومت و دولت، موضوعاً مقوله‌ای است بشری و اجتماعی نه شرعی و دینی."<sup>۳۷</sup> و لازم است مسلمانان میان شأن زعامت و حکومت پیامبر با شأن نبوت و پیامبری او تفکیک قائل شوند و "اینکه احکام و آیاتی درباره حوادث سیاسی و حکومتی پیامبر در قرآن آمده است، مدعای ادغام حکومت آن حضرت را در متن رسالت و نبوت ثابت نمی‌کند، یعنی اگر حکومت وی ایجاد نمی‌شد، خدشه‌ای در نبوت وارد نمی‌آمد."<sup>۳۸</sup>

## گذار از ولایت به وکالت

دینی نظام مبتنی بر سلطه فقیه را آماده کرد. محسن کدیور در دو کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه و حکومت ولایتی صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه حکومت و دیانت به دست داد و مبنای مشروعیت دینی نظام‌های سیاسی را به نقد کشید. نوشته‌های کدیور و نقد ولایت فقیه شباهت‌های بسیار با نقدهای عالم مصری، علی عبدالرازق، در نقد خلافت دارد و هر دو این دو عالمان کوشیده‌اند نشان دهند که مخالفت با نظام‌های سیاسی مبتنی بر نام اسلام زمینه رسیدن به حکومت بر مبنای رأی مردم است و در ضمن، خلافت و ولایت دو شکل این جهانی حکومت بوده و مشروعیت آنان فقط با تبعیت و پذیرش مردم ممکن است و روی آوردن به خشونت و سرکوب هیچ توجیه دینی ندارد.

اگر محسن کدیور با تکیه بر سنت فقهی و با رجوع به آرای فقیهان گذشته کوشید نظریه ولایت فقیه را به نقد بگیرد، مهدی حائری یزدی با پیشینه فلسفی خود افق تازه‌ای در نقد نظام اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه گشود. گذار از ولایت به وکالت را می‌توان حاصل کوشش‌های او به‌منظور فراهم آوردن امکان گذار از بنیشتی دینی به دیدگاهی مدرن و به بیان بهتر امکان برقراری حکومتی مبتنی بر دموکراسی در وضعیت اسلامی نامید. واضع این نظریه، مهدی حائری یزدی، از فقیهان برجسته ایران و صاحب آثاری در باب فلسفه اسلامی است. او در کنار تحصیلات قدیم و کسب درجه اجتهاد به تحصیل رسمی فلسفه در ایران و غرب پرداخت و این رشته را تا بالاترین مراحل آن ادامه داد.<sup>۲۹</sup> حائری اگر چه در حوزه فلسفه نظریات خاصی در باب مسائل عقل نظری و عملی مطرح کرد و کوشید همچون فیلسوف بزرگ آلمانی، کانت، به پرسش‌های چه می‌توان دانست، چه می‌توان کرد؟ و چه می‌توان میل داشت پاسخی اسلامی دهد،<sup>۳۰</sup> ولی نظریه خاص او در باب قدرت و مالکیت مردم در باب حکومت آن‌چنان که باید بازتاب چندانی نیافت. اثر او در ۱۹۸۵ در لندن با عنوان حکمت و حکومت در داخل ایران و در محیط‌های رسمی دینی بحث و جدل‌های بسیار برانگیخت و مجله حکومت اسلامی، ارگان رسمی مجلس خبرگان، در شماره اول و دوم خود به نقد این کتاب پرداخت، ولی بازتاب این نوشته از محیط‌های بسته و رسمی دینی فراتر نرفت.

شکل‌گیری نظام اسلامی در ایران پس از انقلاب و سلطه روایت خاصی از دین که در شکل نظریه ولایت فقیه نمایان شد، باعث شکل‌گیری نوع خاصی از حکومت شد که مدت‌هاست در حوزه علوم اجتماعی و سیاسی بحث برانگیز بوده است. نظریه ولایت فقیه در حوزه‌های رسمی دینی در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی شکل گرفت و ملا احمد نراقی، فقیه عصر قاجار، در کتاب عوائد الایام برای اولین بار حدود و ثغور دخالت فقیه را در امور حسیه مطرح کرد و انتظام امور دنیای مردم را از وظایف ولایت فقها شمرد. پس از نراقی، شاگرد او شیخ مرتضی انصاری در کتاب بیع به نقد آرای استاد خود پرداخت و پس از او سنت پرداختن به مسئله ولایت فقیه در محافل دینی و فقیهان دنبال شد و در دوران مشروطیت با طرح دیدگاه‌های نایینی و شیخ فضل‌الله به اوج خود رسید. مسئله ولایت که فقط در حوزه‌های رسمی دین و در میان فقها به بحث و گفتگو گذاشته می‌شد به دست توانای یکی از فقیهان عصر پهلوی، آیت‌الله خمینی، به نظریه‌ای سیاسی تبدیل شد و سپس، این نظریه در روند جنبش سیاسی ضد شاه و انقلاب ضدسلطنتی به منبع مشروعیت نظام اسلامی برآمده از انقلاب تبدیل شد تا سرانجام در اثر تغییر و تحولات انقلاب، نظریه ولایت مطلقه فقیه جایگزین نظریه ولایت فقیه شد. آیت‌الله خمینی در دوران تبعید خود در عراق، در ۱۳۴۸، سلسله درس‌هایی به مباحث استدلالی ضرورت حکومت اسلامی و استقرار قوانین الهی و سیطره فقیه بر امور دنیایی ایراد کرد. درس‌های او که به شیوه قدما عرضه می‌شد تحت عنوان حکومت اسلامی چاپ شد. البته آیت‌الله خمینی در گذشته نیز در کتاب کشف الاسرار خود بر ضرورت به‌کارگیری قوانین دینی تأکید کرده بود. نظریه او را به تعبیر محسن کدیور می‌توان نظریه "ولایت انتصابی مطلقه فقیهان" نامید. نظریه ولایت فقیه بر اثر رهبری آیت‌الله خمینی و نقش تأثیرگذارش در پیروزی انقلاب به نظریه غالب در ایران تبدیل شد.

با ورود نظریه ولایت فقیه به عرصه سیاست و تبدیل آن به مبنای مشروعیت نظام بود که بحث و گفتگو درباره ولایت فقیه از حوزه‌های رسمی دین به عرصه سیاست و اجتماع کشیده و باب بحث در این باره در محافل روشنفکری گشوده شد. هرچند حضور قدرتمند آیت‌الله خمینی امکان نقد علمی آن را در فضای اسلام سیاسی و حکومت دینی ناممکن کرده بود، با مرگ رهبر انقلاب زمینه نقد این نظریه فراهم آمد و یکی از شاگردان منتظری با طرح امکان قرائت‌های متفاوت از نقش فقیه در جامعه زمینه بازاندیشی در مشروعیت

<sup>۲۹</sup> مسعود. رضوی، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام گفتگوهایی با دکتر مهدی حائری یزدی (۲۹: نشر فرزانه روز، ۱۳۷۹)، ۱۵۱.

<sup>۳۰</sup> مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی (چاپ ۲؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴).

این کتاب از نوآورانه‌ترین و اجتهادی‌ترین دستاوردهای حوزه دینی است. نویسنده با تکیه بر کاوش‌های نظری خود نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه فاقد مبانی نظری محکم و استوار است و بنا کردن حکومت بر اصل ولایت فقیه هیچ مبانی دینی و اسلامی و شیعی ندارد. او ممکت و کشور را همچون مملکتی به حساب می‌آورد که تک‌تک افراد مالک آن‌اند و وکلا فقط تا زمانی مشروعیت و مقبولیت دارند که موکلان آنها را به وکالت قبول داشته باشند.

نظریه مالکیت مشاع شهروندان، یعنی هسته سخت کتاب حائری، بر چند اصل استوار است:<sup>۳۱</sup> رکن نخست مالکیت شخصی مشاع شهروندان است. از دید او، حکومت به معنای فن‌کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور است. حکومت از دید او نه واقعیت مابعدالطبیعه، بلکه رخدادی تجربی و حسی است و ملک همانا مکانی است که گروهی از انسان‌ها در آن سکنی گزیده‌اند. به علت سبقت افراد در این سرزمین، هر کدام از آنان نسبت به این ملک حق مالکیت طبیعی دارند و به سبب زندگی در این مکان خواهان امنیت داخلی و خارجی‌اند. مبانی حکومت از دید حائری نه قرارداد اجتماعی و نه تفسیر تاریخی، بلکه حکومت بر مبنای مالکیت است که وضعی، قانونی یا قراردادی نبوده، بلکه طبیعی است. رکن دوم نظریه حائری وکالت دولت از سوی شهروندان و رکن سوم جایگاه دیانت و فقهت در سیاست و کشورداری است.

در کنار نظریه حائری یزدی درباره نقش فقیه در امور جاری مردم، باید از کوشش‌های عبدالکریم سروش هم یاد کرد که در کنار نقد سیاست‌طلبی و حکومت‌خواهی فقیهان به نقد ولایت سیاسی آنان نیز پرداخته است. سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت در عین پذیرش جایگاه خاص برای فقها و روحانیت در درون جامعه اسلامی، با نقد فهم فقها از دین زمینه تقدس‌زدایی از دانش دینی را در فضای ایران اسلامی ممکن کرد و فهم فقها را نه امری قدسی، بلکه کوششی بشری برای فهم دین و مقاصد شریعت دانست. این نقد با ظاهر ساده خود با مخالفت بسیار شدید حوزه‌های رسمی دین مواجه شد و نقد علمی کم‌کم جای خود را به تهدید و تکفیر داد. به باور سروش، حکومت فقهی

براساس تفسیر و قرائت فقیهان از دین استوار بوده، هیچ مبانی قدسی و الهی ندارد و وظیفه مؤمنان نقد این حکومت و دفاع از دینداری آگاهانه و تحقیقی است. نقد دوم سروش به تفسیر فقها از مسئله ولایت و تسری ولایت به امور حکومتی راجع است. به باور سروش، مسئله ولایت نوعی نظریه عرفانی در جهان تشیع بوده است که می‌توان آن را ولایت باطنی نامید. این نوع ولایت، که ریشه آن به ولایت پیامبر و علی می‌رسد، به هیچ وجه به معنی بنیاد نهادن حکومت نیست.

### گذار از دموکراسی دینی به دین دموکراتیک

شور و شوق سال‌های اولیه انقلاب به سبب امکان استقرار حکومت اسلامی در کشورهای مسلمان و ارائه الگوی حکومتی برای دیگر کشورها کم‌کم فرونشست و باب نقد امکان استقرار دموکراسی دینی و اسلامی گشوده شد. مسئله رابطه دین و دموکراسی در ایران مربوط به دوران پس از انقلاب است. در دوران پیش از انقلاب، چپ انقلابی کشورمان با مسلمانان مبارز در نقد دموکراسی و زائد بودن آن همداستان بودند. دموکراسی در میان کثیری از کنشگران سیاسی پیش از انقلاب کالایی بورژوازی برای تحمیل پرولتاریا و زحمتکشان تعریف می‌شد؛ کالایی که در خدمت سلطه سرمایه‌داری بود و در نقد و نفی آن همه می‌کوشیدند گوی سبقت را از دیگران برابند.

در فضایی که اندیشه ضددموکراتیک مارکسیستی در روایت‌های لنینی و استالینی آن بر سراسر جامعه روشنفکری ایران حاکم بود، سخن گفتن از دموکراسی فقط برای نشان‌دادن برتری دین اسلام نسبت به دیگر مکاتب بشری بود. هم‌نوادیشانی دینی چون شریعتی، بازرگان و مطهری از ناقدان دموکراسی غربی بودند و هم علامه طباطبایی و آیت‌الله خمینی که هرچند با اندیشه‌های مدرن و جریانات روشنفکری دوران خود بیگانه بودند، نظری بسیار منفی نسبت به دموکراسی غربی داشتند. طباطبایی معتقد بود "عده‌ای خیال می‌کردند که آزادی و دموکراسی و حقوق بشر را غربیان برای انسان به ارمغان آورده‌اند، در حالی که اسلام، پیش از دیگران، در هزار و چهارصد سال پیش با معارف قوی خود و در بهترین وجه، این امور را به بشریت عرضه نموده است، ولی غرب با تبلیغات نادرست خود، به جامعه و ملت‌ها تلقین کرد که حقوق بشر را آنان آورده‌اند."<sup>۳۲</sup> این برداشت از دموکراسی و ادعای برتری اسلام در مقابل دیگر مکاتب را در سخنرانی‌های آیت‌الله خمینی نیز می‌توان یافت. یکی از دغدغه‌های رهبر انقلاب تلاش برای استقرار حکومت دینی و کاربست قوانین شریعت بود و علت بی‌عدالتی و تبعیض را نبود

<sup>۳۱</sup> مسعود رضوی، آفاق فلسفه؛ محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، ۱۳۶۷).

<sup>۳۲</sup> نقل از مرضیه امیری، "رابطه اسلام و دموکراسی از دیدگاه برخی نخبگان دینی"، رواق اندیشه، شماره ۶ (اسفند ۱۳۸۶)؛ همچنین ببینید عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه (قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۸).



احکام اسلامی در جامعه ایران می‌دانست و معتقد بود که "اسلام احکامش باید در خارج بیاید تا مردم در عالم بفهمند که اسلام چیست، نگذاشتند اسلام را بفهمند، جوان‌های ما را اغفال کردند نگذاشتند بفهمند اسلام چیست؟ چه احکامی دارد، خداوند چه احکامی برای ما آورده است، برای چه آورده است اگر مهلت دهند، بگذارند که این احکام یکی یکی پیاده بشود، آن وقت می‌فهمند که نه دموکراسی پوچ آنها در مقابل دموکراسی حقیقی اسلام چیزی است و نه حقوق بشر آنها."<sup>۳۳</sup> در کنار مراجع رسمی دینی، نواندیشان دینی نیز کوشیدند به نفی و نقد دموکراسی بپردازند. مرتضی مطهری با دفاع از انقلاب اسلامی و نقد اسلام انقلابی و علی شریعتی با طرح شیعه به مثابه یک حزب تمام‌عیار و امت و امامت به نقد ارزش‌های غربی و مخصوصاً دموکراسی پرداختند و کوشیدند نشان دهند که دموکراسی و ارزش‌های غربی و سوسیالیسم و عدالت‌خواهی به طریق اولی در اسلام وجود دارد و ما را نیازی به پذیرش این ایدئولوژی‌ها از جانب غرب نیست.

مرتضی مطهری پس از فوت آیت‌الله بروجردی و تبعید آیت‌الله خمینی تلاش خود را صرف بازسازی اندیشه دینی و اصلاح سازمان روحانیت کرد و کوشید به احیاء اندیشه دینی و نقد گرایش‌های روشنفکری بپردازد. مطهری هر چند در صحنه سیاست و مبارزه با نظام سلطنتی حضوری نداشت، با ورود به عرصه فکری و نقش مهمی که در حسینیه ارشاد داشت به دادوستد فکری با روشنفکران و نقد جریان‌های روشنفکری دوران خود پرداخت و حضور سنگین شریعتی و روی آوردن جوانان به حسینیه ارشاد و طرح اسلام خارج از مشروعیّت و ولایت روحانیت نیز او را به خطرات روحانیت‌زدایی حساس کرد. در آستانه انقلاب و با حضور گسترده دین در صحنه اجتماع و در اثر اعتمادی که رهبر انقلاب به مطهری داشت، مطهری به عضویت شورای انقلاب درآمد تا هم درباره مسئله اصلاح اندیشه دینی و جهت‌گیری انقلاب نظر دهد و هم تمایزات جریان ولایت‌مدار با نوگرایی دینی را نشان دهد. دو کتاب نهضت - های اسلامی در صد سال گذشته و پیرامون انقلاب اسلامی حاصل تلاش‌های فکری مطهری از شروع انقلاب تا مرگ اوست. اگرچه او پس از انقلاب چندان عمر نکرد، در همان مدت کوتاه نیز نظرات خود را درباره روند انقلاب نشان داد. در این دو کتاب مطهری کوشیده است نشان دهد اسلام نیازی به ایدئولوژی‌های بیگانه ندارد. او معتقد است "کمونیسم و امپریالیسم مانند دو تیغه یک قیچی هستند که اگرچه با هم تضاد دارند، هر دو برای قطع یک ریشه به کار

می‌آیند و این واقعیت را تاریخ معاصر به خوبی نشان داده است."<sup>۳۴</sup> به کار می‌روند. مطهری نیز به برتری دین اسلام باور داشت و دموکراسی‌های غربی را به رغم مشابهت‌هایش با اسلام در مرتب‌های پایین‌تر می‌دید و معتقد بود که اصیل‌ترین شکل دموکراسی را اسلام عرضه کرده است. او می‌گوید: هر چند "ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب است مشابهت داشته باشد، اما آن دموکراسی که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل‌تر از دموکراسی غرب است."<sup>۳۵</sup> مطهری همچون بسیاری از هم‌روزگاران خود نوعی پیوند میان دموکراسی، آزادی و بیندوباری می‌دید و معتقد بود که "از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی ایجاب می‌کند یعنی آزادی حق انسان بما هو انسان است، حق ناشی از استعدادهای ذاتی انسانی انسان‌ها است نه حق ناشی از میل و تمایلات آنها. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آنکه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است."<sup>۳۶</sup>

علی شریعتی با تجربیات حاصل از سفر خود در فرانسه و پس از بازگشت به ایران سهم مهمی در اشاعه طرح تازه‌ای از اسلام داشت. او نه دانش علمی بازرگان را داشت و نه شناخت مطهری را از دانش سنتی. او با تکیه بر علوم انسانی و قرآنی نوین از دین به طرح اسلام در مقام ایدئولوژی راهنمای عمل پرداخت و با درافتادن با مارکسیسم و روحانیت سنتی نقش مهم و ماندگاری در گرایش جوانان به دین ایفا کرد و حضور دانشجویان در حسینیه ارشاد گواهی بر تأثیر سخنان تازه او در زمینه تاریخ اسلام و شخصیت‌های دینی بود. علی شریعتی، که از یک سو متأثر از ایدئولوژی مسلط دوران خود یعنی مارکسیسم بود و از سوی دیگر تعلق خاطر صادقانه و آگاهانه به دین اسلام و مذهب تشیع داشت، می‌کوشید در برابر ایدئولوژی مارکسیستی طرح تازه‌ای از اسلام بیفکند و در مخالفت با دموکراسی و رأی مردم و دفاع از رهبری آگاه و انقلابی گوی سبقت را از همتایان مارکسیست خود برآید. او با بازخوانی تاریخ شیعه و اندیشیدن در رابطه امام و امت و با طرح شیعه چون یک حزب تمام‌عیار روایتی تمامیت‌خواه و ضد

<sup>۳۳</sup> روح‌الله خمینی، صحیفه نور (جلد ۶؛ تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۶۶)، ۳۱۹.

<sup>۳۴</sup> مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی (تهران: انتشارات صدرا، بدون تاریخ)، ۱۲۴.

<sup>۳۵</sup> مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ۱۰۴.

دمکراتیک از سیاست و جامعه عرضه کرد. هدف من در اینجا طرح افکار و عقاید شریعتی و بررسی نقش او در انقلاب اسلامی یا نقد کارنامه او نیست. با رجوع به برخی از نوشته‌های او، مخصوصاً امت و امامت، می‌توان مخالفت او را با دموکراسی غربی نشان داد که از آن به دموکراسی رأس‌ها تعبیر کرده است. شریعتی بر این باور بود که وظیفه امام هدایت است و نه خدمت. به همین سبب، هرگاه رأی و آرای مردم و خواست آنان در تقابل با برداشت امام از هدایت قرار گیرد، رأی امام مقدم است. امام در مقام چوپان وظیفه دارد مردم را چون گله‌ای گوسفند از گزند گرگ محفوظ نگه دارد و آنان را تا زمانی که آگاه نشده‌اند محق به استفاده از آزادی و رأی‌دادن نداند.<sup>۳۳</sup> البته میدانم که چنین تفسیری خوشایند دست‌اندران اندیشه او نیست و آنان دوباره با نقل قول از این یا آن نوشته معلم انقلاب تلاش خواهند کرد نشان دهند چنین قرائتی پذیرفتنی نیست، اما نگاهی گذرا به چند نوشته آخر عمر شریعتی نشان می‌دهد که او چگونه دغدغه انقلاب، رهایی و آزادی مردم را داشت و شیفتگی - اش به مارکسیسم او را به سوی ایدئولوژیک کردن دین کشاند و کوشید دین تریاک را، به تعبیر خودش، به دین خون تبدیل کند و در این راه به استخراج و تصفیه منابع فرهنگی و قرائتی انقلابی از شخصیت‌های دینی دست زد و با تخطئه فلسفه و اندیشه فلسفی راه را برای تفسیرهای تمامیت‌خواهانه از اسلام و افکار خود ممکن ساخت. در دورانی که مذهب به صحنه اجتماع آمد، فرآورده‌های فکری او زمینه‌ساز حرکت انقلابی و در نهایت، قدرت‌گیری روحانیت شد.

### گذار از امت به فرد

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در ایران پس از انقلاب فروریختن برداشت‌های مبتنی بر امت یا جمع‌گرایی اسلامی و گذر به نوعی فردگرایی دینی و غیر دینی است. مفهوم امت اسلامی که فقط در حوزه‌های رسمی دینی به بحث و گفت‌وگو گذاشته می‌شد به دست توانای علی شریعتی به نظریه‌ای مهم در دوران انقلاب تبدیل شد. علی شریعتی در نوشته‌های معروف با پیوند دادن امت با امام و تفسیری خاص از رابطه امت اسلامی با امام خود برداشتی انقلابی و ضددموکراتیک از رهبری در جامعه اسلامی به دست داد. نظریه‌ای که تطهیر آن به

مشغله اصلی دست‌اندران شریعتی تبدیل شده است. کتاب معروف امت و امامت، حاصل سخنرانی‌های شریعتی درباره این موضوع، به بحث و گفت‌وگو درباره حکومت و رابطه افراد با رهبری و جایگاه رهبر در جامعه و ضروری بودن آن پرداخته است. در این نوشته، شریعتی با به‌کارگیری برخی نظریات رایج زمان خود، جوامع اسلامی و تحت سلطه استعمار را آماده گذر به دموکراسی نمی‌داند و دموکراسی‌های موجود را دموکراسی رأس‌ها می‌خواند. او هدایت جامعه را برای گذر از دموکراسی رأس‌ها به دموکراسی رأی‌ها به دست انقلابیون می‌سپارد تا با آموزش مردم آنها را برای پذیرش دموکراسی آماده کنند. تقسیم‌بندی‌های شریعتی درباره دموکراسی متعهد در مقابل دموکراسی موجود یا وظیفه مردم در کشف امام او را به سوی نظریه "الماس رهبری و بدهکاری مردم" کشاند.<sup>۳۴</sup> ایدئولوژی‌اندیشی شریعتی و تأثیر او از فرهنگ زمانه خود، مخصوصاً مارکسیسم، او را به سوی برداشتی انقلابی از اسلام و نقد و نفی ارزش‌های جوامع غربی کشاند. او در عین شناخت گرایش‌های انتقادی در جوامع غربی، برای طرح اسلام تکیه بر برداشتی غیر تاریخی و به‌غایت ایدئولوژیک کرد و کوشید با طرح مسائلی چون امت و امامت، شیعه به مثابه یک حزب تمام‌عیار و ایدئولوژی و فرهنگ راهی برای نسل جوانی فراهم آورد که شیفته مارکسیسم بود. او به‌رغم اختلاف-نظر و نقدهای بی‌امانی که بر روحانیت نوشت، همچنان کوشید به احیای مفهوم امت اسلامی دست زند و با کوشش‌های خود زمینه‌ساز آزادی جوانانی شد که هم از روحانیت سرخورده بودند و هم حاضر به افتادن در دامن مارکسیسم نبودند. شریعتی در برخی از نوشته‌های خود با نقد اسلام تقلیدی بر نقش فرد در فهم دین انگشت نهاد، ولی پروژه خود را ایدئولوژیک کردن دین و عرضه مانیفست اسلامی قرار داد تا جوانان مسلمان در آن پاسخی به پرسش‌های بی‌شمار خود بیابند و از افتادن به ایدئولوژی مارکسیسم در امان بمانند.

نقد نظریات شریعتی، به چالش کشیدن نظریه امت و امامت شریعتی و طرح دینداری مبتنی بر تجربه دینی از سوی سروش و طرح اخلاق و رابطه دین و اخلاق از سوی ملکیان زمینه‌ساز نوعی فردگرایی دینی است که اوج این برداشت را در نوشته سروش با عنوان بسط تجربه نبوی می‌توان یافت. کوشش‌های سروش برای تبدیل ایمان دینی به امر فردی و وجدانی پژوهش نظری تحولات عمیق جامعه ایران امروز است. بررسی‌های علمی و پژوهش‌های میدانی نشان می‌دهند که رشد فردیت در جامعه پس از انقلاب شتابی باورنکردنی داشته است. در جنبشی که پس از انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ با نام جنبش سبز در شهرهای بزرگ

<sup>۳۳</sup> در مورد تفکیک میان اداره جامعه و هدایت آن، و نیز تمایز میان خدمت و اصلاح ببینید علی شریعتی، مجموعه آثار شماره ۲۶ (تهران: انتشارات نلوفر، ۱۳۶۱)، ۴۹۵-۴۹۹.  
<sup>۳۴</sup> مرآت خاوری، "الماس رهبری و بدهکاری مردم، نقدی بر کتاب امت و امامت"، نشریه اختر دفتر چهارم (۱۳۸۶).

کشور و به ویژه در تهران به راه افتاد، فردیت کنشگران اصلی جنبش نقشی مهم داشت. این جنبش بر ایند آراء و خواست‌های گوناگون فردی بود، نه مظهر اراده شخصیتی فرهمند. شعارهایی مانند "رای من کو؟" یا "موسوی رای منو پس بگیر" آشکارا نشان می‌داد که جوانان امروز ایران حاضر نیستند مانند پدرانشان فردیت خود را قربانی آرمان‌های نیندیشیده توده‌ای بی‌شکل و اراده فردی رهبری فرهمند کنند.<sup>۳۸</sup>

### گذار از وظیفه و تکلیف به حق

یکی دیگر از گذارهای مهم در فرهنگ سیاسی جامعه ایران پس از انقلاب گذار از وظیفه و تکلیف به حق است. در چارچوب فرهنگ دینی ما، مخصوصاً در نظریه‌پردازی‌های معاصر درباره رابطه فرد با جامعه و حکومت، مسئله تکلیف و حق و تقابل این دو نقش مهمی بازی کرده‌اند. در دوران انقلاب و سال‌های آغازین حکومت اسلامی، مسئله تکلیف و وظیفه مؤمنان در تبعیت از حکومت سکه رایج مباحث بود و حتی رهبر انقلاب و بسیاری از نزدیکان او پیوستن مردم به انقلاب و پیروی از رهبر را نوعی تکلیف و انجام وظیفه قلمداد می‌کردند. گذار از این تکلیف‌محور به برداشتی حق‌مدار نتیجه نوعی بازبینی و بازاندیشی در رابطه فرد با مراجع دینی و بازتعریف این رابطه بود. البته تکلیف با حق به شکل مطلق در تقابل نیستند و هر حقی تکلیفی را بر دوش فرد محق می‌گذارد. در نتیجه، مطلق دانستن این تقابل راهگشا نیست، اما جایگزین شدن حق به جای تکلیف واقعیتی است که در جهان مدرن آشکارا دیده می‌شود و در جامعه ما نیز با کوشش نواندیشان دینی نوعی فرهنگ حق‌مدار رفته‌رفته جایگزین فرهنگ تکلیف‌مدار می‌شود. در جوامع سنتی، مجموعه امور آدمی در حوزه تکالیف دینی قرار داشت، اما "در روزگار جدید اولاً امور معنوی و امور مذهبی از امور اجتماعی تفکیک شده‌اند و ثانیاً، حق انتخاب را برای آدمی در تمام امور پذیرفته و آن را از حقوق ذاتی بشر دانسته‌اند و ثالثاً، متکلف بودن نیز صاحب تکلیف را از مسئولیت مبرا نمی‌کند."<sup>۳۹</sup> آشکوری با حرکت از حق‌مداری آدمیان بر این باور است که "مردم یک جامعه حق دارند، هرگونه که خواستند و صلاح دیدند به خود سامان دهند و هر نوع حکومت و نظامی را که خواستند پدید آورند و هیچ کس یا مقامی نمی‌تواند مردم را به کاری مکلف کند."<sup>۴۰</sup> حق‌مدار بودن آدمی جدا از تعلق او به دین، نژاد، طبقه و جنس است و این حق را انسان فقط به دلیل انسان بودنش واجد است. این تعریف از حق ممکن است به برخی کج‌فهمی‌ها منجر شود، به این معنی که پرسش پیش می‌آید که آیا حق‌مداری مبتنی بر انسانیت به معنی نفی و رد همه تعلقات آدمی است؟ به بیان دیگر، حق‌مداری مبتنی به انسانگرایی نافی هر نوع تعلق دینی، قومی، زبانی و نژادی است و فرد برای تعلق به انسانیت

و پذیرش ارزش‌های جهان‌شمول باید از همه تعلق‌های خود دست کشد؟ به نظر می‌رسد که این بدفهمی ناشی از ایجاد تقابل نادرست میان پذیرش ارزش‌های جهان‌شمول و حفظ تعلقات فردی است. حق‌مداری به مثابه یکی از ارزش‌های اساسی دنیای مدرن به معنی زیرورو کردن رابطه فرد با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های غالب دوران است. فرد حق‌مدار به سبب تعلق به انسانیت حقوقی دارد که باید در نظام‌های سیاسی و اجتماعی موجود حفظ و حمایت شوند. حق‌مداری به معنی به رسمیت‌شناختن حقوق اساسی فرد از قبیل حق آزادی، انتخاب و تغییر است که در نظام‌های سنتی دینی و در نظام‌های ایدئولوژیک به رسمیت شناخته نشده‌اند. نظام‌های دینی تکلیف‌مدار و نظام‌های توتالیتر تکلیف‌محور فقط خواستار تبعیت و سرسپردگی افراد از حکومت و مراجع دینی و سیاستمدان و هر نوع حق‌مداری را نافی تکلیف‌گرایی دینی و غیر دینی می‌دانند.

### دین دموکراتیک و نقد دموکراسی دینی

یکی از چهره‌های شاخص نواندیشی دینی که در لباس روحانیت به تفسیر رابطه دین و دموکراسی در ایران پس از انقلاب پرداخته‌اند محمد مجتهد شبستری است که نظرات بدیعش در حوزه فرهنگ دینی و رابطه اسلام و سیاست محل بحث و جدل‌های بسیار واقع شده است. برخلاف عبدالکریم سروش که با طرح نظریات خود در فضای عمومی و نزدیکی با حلقه‌های روشنفکران دینی نقش مهمی در تحول روشنفکری دینی پس از انقلاب داشت، مجتهد شبستری از حضور در فضای عمومی چندان استقبال نکرد و نوشته‌ها و نظریاتش فقط در میان پژوهشگران به بحث گذاشته شده است.

مجتهد شبستری در جوانی وارد حوزه علمیه قم شد و از محضر بزرگانی چون شریعتمداری و علامه طباطبایی و دیگر بزرگان علوم اسلامی بهره برد و سپس، به پیشنهاد محمد بهشتی برای گرداندن مسجد مسلمانان هامبورگ وارد آلمان شد. از سال‌های حضور او در آلمان اطلاع چندانی در دست نیست، همین قدر می‌دانیم که در این سال‌ها در مجامع کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها شرکت کرد و با جریان‌های فلسفی غالب در آن دوران، مخصوصاً هرمنوتیک، آشنایی یافت و پس از انقلاب این آشنایی را برای طرح تازه‌ای از اسلام به کار گرفت. در آستانه انقلاب،

<sup>۳۸</sup> علیرضا منافزاده، "جهان فرهنگ و جنبش سبز"، سایت رادیو

بین‌المللی فرانسه (۹ ژوئن ۲۰۱۰).

<sup>۳۹</sup> آشکوری، خود در ضیافت دین، ۳۳.

<sup>۴۰</sup> آشکوری، خود در ضیافت دین، ۳۳.

<sup>۴۱</sup> ببینید بخش ویژه زندگی و آثار محمد مجتهد شبستری به خصوص مقاله جلال توکلیان "زیست جهان مجتهد شبستری"، مدرسه، شماره ۶

شبستری به ایران بازگشت و مجله اندیشه اسلامی را همراه با برخی از دوستانش بنا نهاد. در کنار این فعالیت فرهنگی، به فعالیت‌های سیاسی روی آورد و در اولین انتخابات مجلس اسلامی در مقام نماینده شبستر به مجلس راه یافت و فراکسیون اقلیت را در این مجلس، همراه با یوسفی اشکوری، بنا نهاد. پس از دوران نمایندگی در مجلس، از سیاست دست کشید و زندگی خود را وقف ارائه چهره تازه‌ای از اسلام کرد و در مقام روحانی آگاه به مسائل زمان خود نقش تأثیرگذاری در عرضه برداشت تازه‌ای از اسلام کرد. او با توجه به مخالفت حکومت دینی با برداشت‌های تازه از اسلام، مخصوصاً مخالفت روحانیت، تصمیم به کنار گذاشتن لباس روحانیت کرد.<sup>۴۱</sup>

شک نیست که برداشت‌های شبستری در خصوص سازگاری یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی نیازمند بررسی پروژه فکری او و مخصوصاً نظریات او درباره هرمنوتیک دینی و نقد قرائت رسمی از دین و رابطه ایمان و آزادی است. اما طرح این مسائل از گنجایش و چارچوب این نوشته خارج است و مبنای ما در این مختصر نوشته‌های او درباره اسلام و دموکراسی و مخصوصاً کتاب مهم او، قرائت انسانی از دین، است.

شبستری استخراج مفاهیم مدرن از دل سنت دینی را روشی درست و سودمند برای استقرار نهادهای مدرن نمی‌داند و اصولاً بر این باور است که مسلمانان باید برای اداره امور خود به دستاوردهای بشری روی آورند و اصلاح امور را بر مبنای عقل جمعی بنا کنند. شبستری برخلاف برخی از هم‌تایان خود به دموکراسی با پسوند اسلامی اعتقاد ندارد، بلکه معتقد است مسئله نه دموکراسی دینی، بلکه دموکراسی در فضای اسلامی است و "قرائت دموکراتیک اسلام گرچه ممد و مؤید مردم‌سالاری می‌تواند باشد، ولی به معنی بنیانگذاری مردم‌سالاری بر اسلام نیست."<sup>۴۲</sup> او با تفسیر خاص خود از نبوت و رسالت پیامبر هدف انبیا را استقرار حکومت ندانسته، این هدف را گسترش ایمان و مواجهه انسان با اصل متعالی می‌داند و امور حکومت را واگذار به عقل جمعی می‌کند. او با تفسیر خاص خود از منش علی در خلافت ابوبکر و عمر و عثمان و سکوت او، آن را گواهی بر تن دادن امام اول شیعیان به رأی مردم می‌داند و صبر او را تا به

(تیر ۱۳۸۶)، ۶۱-۵۶.

<sup>۴۲</sup> محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۸۰.

<sup>۴۳</sup> مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۵۴۳.

<sup>۴۴</sup> مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۷۸.

<sup>۴۵</sup> مجتهد شبستری، قرائت انسانی از دین، (تهران، طرح نو، ۱۳۸۴)، ۱۴۷.

<sup>۴۶</sup> مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۲.

قدرت رسیدن نمونه‌ای از پذیرش حکومتگران از سوی مردم قلمداد می‌کند. او می‌پذیرد که "دین می‌تواند و باید الهام‌بخش عمل سیاسی شود، اما نباید ابزار سیاستمداران و حاکمان قرار گیرد."<sup>۴۳</sup> او هدف از بعثت پیامبر را دعوت به ایمان می‌داند و نه استقرار حکومت و کوشش برای استخراج مفاهیم مدرن از دل سنت اسلامی را نادرست می‌داند، زیرا "مفهوم‌هایی چون آزادی سیاسی، حقوق بشر، تولرانس، دیکتاتوری و دموکراسی مفهوم‌های فلسفی یکپارچه‌ای هستند که یا پذیرفته می‌شوند و یا رد می‌شوند. وابسته کردن این مفهوم‌ها به پسوند‌های معینی چون غربی و یا اسلامی تحریف فلسفه سیاسی و اشتباه و خطایی است که زندگی اجتماعی را دچار سردرگمی و گمراهی می‌کند."<sup>۴۴</sup> با در نظر گرفتن اینکه مسلمانان باید حکومتی مبتنی بر آزادی، تساهل و پذیرش کثرت‌گرایی بنا کنند، دموکراسی در عصر حاضر شایسته‌ترین نظام برای مسلمانان است و شبستری پذیرش نظام دموکراتیک را نافی مسلمانی نمی‌داند، زیرا "نظام مردم‌سالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر یگانه نظامی است که در سایه آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند."<sup>۴۵</sup> او مشروعیت نظام را ناشی از رأی مردم میدانند و بر این باور است که اگر روزی مردم از اعتقادات دینی خود دست بردارند و خواستار تصویب قوانینی، حتی بر علیه دین اسلام شوند، جواب بازبینی تصور ما از دین است و مسلمانان باید به تعبیر اقبال در دستگاه مسلمانی خود تجدید نظر کنند و ادعای "این مطلب که اگر مسلمانان حکومت دموکراتیک داشته باشند، قوانین خدا رها می‌شود و تقدم اراده زائل می‌شود با هیچ دلیلی قابل قبول و با هیچ محاسبه‌ای جور در نمی‌آید." رو در رو قرار دادن حق خدا و مردم و تضاد حکم خدا با مردم نیز گرهی از کار نمی‌گشاید و "مخالفتان دموکراسی می‌پرسند اگر رأی مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدام از آن دو را باید پذیرفت، رأی مردم یا حکم خدا؟ پاسخ این پرسش دو بخش دارد: بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانانند، در مقام قانونگذاری به طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت متأسفانه مردم ایران مسلمانی را در آن موارد کنار گذاشته‌اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ کس ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آنها معنا نخواهد داشت."<sup>۴۶</sup>



سروش نیز، که در بیش از سی سال از حیات فکری اش به مسئله سیاست و حکومت پرداخته و کوشیده است صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه سیاست و دین در ایران پس از انقلاب به دست دهد، جستجوی رأی واحد را ناممکن می‌داند، زیرا تجربه او در حکومت دینی و دادوستد با محیط‌های سنتی و حشرونشر با جریان‌های روشنفکری عصر خود باعث تحول در دیدگاه‌های او در خصوص رابطه دین و دموکراسی شده است. نظریات او در آغاز با عنوان "حکومت دموکراتیک دینی" در نشریه کیان چاپ شد و بحث و جدل‌های بسیار برانگیخت.<sup>۴۷</sup> او با طرح حکومت دموکراتیک دینی کوشید از یکسو با برداشت‌های فقه‌مدار از حکومت بگسلد و از سوی دیگر امکان استقرار دموکراسی در وضعیت اسلامی را ممکن جلوه دهد. مبنای نظری سروش در طرح حکومت دموکراتیک، یا به بیان دیگر پذیرش دموکراسی، با جدا کردن ارزش از روش ممکن است. دموکراسی نه آرمانی دست‌نیافتنی بلکه روشی برای اداره جامعه است. سروش با تفکیک جنبه‌های ارزشی و روشی دموکراسی بر این باور است که مسلمانان قادرند از دموکراسی همچون روشی برای اداره جامعه بهره‌گیرند و لازم نیست این روش را به برخی از ارزش‌های غربی پیوند زدند که در تقابل با اسلام و تشیع است. جداکردن روش از ارزش و تقلیل دموکراسی همچون روشی جدا از مبنای انسان‌شناختی آن محل نقد و نظر بسیار واقع و در میان مسلمانان با تردیدهای جدی روبه‌رو شد.

فوت بازرگان و سخنرانی معروف سروش در حسینه ارشاد با عنوان "آنکه به نام بازرگان بود و نه به صفت" نقطه عطفی در طرح مسئله انتظار از دین نزد سروش است. او با طرح این مسئله کوشید به نقد دنیوی کردن دین و تبدیل دین به ایدئولوژی بپردازد و دنیوی کردن دین را تقلیل آن به سطح ایدئولوژی‌های معاصر دانست و با بررسی سیر تحولات فکری بازرگان نشان داد که "روشنفکری دینی که تا کنون در پی آن بوده است دین را به کار دنیا بزند یا در خور دنیا درآورد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیاداران باشد."<sup>۴۸</sup> نقد دنیاداری روحانیت و دنیوی کردن دین با نقد ایدئولوژی همراه است و "بازرگان که خود روزگاری مفتون ایدئولوژی‌اندیشی دینی بود، با مرگ خود بر آن فکر مهربان خاتمیت زد. مرگ او نماد مرگ آن اندیشه است."<sup>۴۹</sup>

سروش با رو در رو قراردادن دین و ایدئولوژی و جامعه دینی و جامعه ایدئولوژیک هم به نقد دیدگاه‌های شریعتی پرداخت و هم دفاع از دموکراسی در وضعیت اسلامی را ممکن دانست. او با نقد مفسران رسمی دین و ایدئولوژی‌اندیشی روشنفکران دینی بر این باور

است که "ادیان برخلاف ایدئولوژی‌ها وعده استقرار بهشت بر روی زمین را ندادند"<sup>۵۰</sup> و نقش دین عرضه-کردن نظامی از ارزش‌ها و هنجارها برای رفتار فردی اجتماعی آدمیان است. او غایت حکومت دینی را تلاش در مهیا کردن معیشت آدمیان می‌داند تا انسان‌ها بتوانند خود راه رسیدن به رستگاری را بیابند، زیرا "حکومت دینی مکلف نیست مردم را با زنجیر به بهشت ببرد و لزومی ندارد که از حیث شکل با حکومت‌های دیگری که محصول رایزنی عقلا هستند تفاوت فاحش داشته باشد."<sup>۵۱</sup> در نتیجه، "تفاوت اصلی حکومت‌های دینی و غیر دینی نه در شکل آنها، که در غایت آنهاست ... اما شکل آبادکردن دنیا می‌تواند در هر دو نوع حکومت یکسان باشد."<sup>۵۲</sup>

اوج تحولات فکری سروش در باب نسبت دین و دموکراسی، یا به بیان دقیق‌تر نسبت تشیع با دموکراسی، در سخنرانی اش در ۱۳۸۵ در پاریس دیده می‌شود. در این سخنرانی، سروش با نقد سیاست‌زدگی روحانیت کوشید نشان دهد تشیع، مخصوصاً روایت‌های فقه‌مدار آن و مهدوی‌گرایی بسیاری از روحانیت، در تقابل با دموکراسی است و مخالفت فقهای حاکم و بسیاری از روحانیان با دموکراسی ناشی از تفسیر خاص آنان از اسلام و تشیع است. عنوان جدل‌انگیز سخنرانی سروش موضوع نقد بهمن‌پور، از روحانیان نزدیک حکومت، قرار گرفت که در دو نامه کوشید پاسخی به پرسش-های سروش دهد. آنچه مسلم است، امروز سروش نه به حکومت دموکراتیک دینی، بلکه به حکومتی فراقه‌ی باور دارد. به این معنی که به باور او، بناکردن حکومت بر فهم فقهی و مبتنی بر تکلیف‌مداری مسلمانان با اصول دموکراسی در تضاد است و اصولاً دموکراسی دینی فقط با دموکراتیک کردن فهم دینی و سازگار کردن آن با ارزش‌های جهان‌شمول استوار بر حقوق بشر ممکن است. سروش سودای استقرار دموکراسی بر مبنای دین را نامعقول و ناممکن می‌داند، ولی دموکراتیک کردن فهم دینی برای آماده‌کردن مسلمانان به منظور پذیرش ارزش‌های دموکراتیک را لازم می‌شمارد و با اشاره به گفت‌وگوهای فقهی، ایدئولوژیک و انقلابی بر این باور است که امکان فهم دموکراتیک و قرائتی دموکراتیک از دین ممکن است. به تعبیر آرش نراقی، "دموکراسی دینی صرفاً به این معناست که در یک جامعه دینی مردم از شیوه‌های دموکراتیک برای تدبیر عرصه عمومی بهره می‌جویند (و به معنای خاص‌تر، حاکمان را می‌توان با رأی شهروندان نصب و مهم‌تر از آن عزل کرد). آیا در دموکراسی دینی، به معنای مورد نظر سروش، دنیاداران حق دارد احکام دینی را به صورت قانون درآورند؟ پاسخ سروش مثبت است، اما با دو قید مهم: اولاً این

احکام باید از طریق فرایندهای عرفی از سپهر خصوصی به سپهر عمومی درآید. ثانیاً این احکام نباید با موازین حقوق بشر مغایرت داشته باشند<sup>۵۰</sup>.

با اشاره به نظریات نواندیشان دینی پس از انقلاب درمی‌یابیم که مسئله دینی کردن دموکراسی یا علمی - کردن دین نیست و هدف سازگار کردن فهم دین با عقل زمانه است. "حرف اصلی روشنفکری دینی این [است] که امور انسانی و اجتماعی، دینی و غیر دینی ندارند. لذا دینی کردن جامعه به این است که در پی دینی کردن همه چیز جامعه نباشیم و مثلاً سراغ اسلامی کردن علوم نرویم [...] عدل، آزادی، علم، حق، حقیقت هیچ کدام دینی‌شدنی نیستند و باید خودشان را چنان که هستند، در طاق بشری شناخت."<sup>۵۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در این نوشته کوشیدم با اشاره به برخی تحولات در فضای ایران پس از انقلاب کوشش‌ها و اندیشه‌ورزی‌های نواندیشان مسلمان را در بازتعریف رابطه دین اسلام و دموکراسی نشان دهم. از زمان ورود اندیشه‌های تازه در فضای سنتی جامعه ایران، رابطه دین و دموکراسی محل مشاجره و بحث بوده است. در آغاز انقلاب، نقد دموکراسی و شیطان‌ی جلوه‌دادن آن و پیوندزدن دموکراسی به سرمایه‌داری و بورژوازی دفاع از آن را بسیار سخت و دشوار کرده بود، اما امروزه با فروریختن ایدئولوژی‌های مسلط دوران، مخصوصاً مارکسیسم، و گرفتاری‌های اسلام سیاسی به جرأت می‌توان گفت دموکراسی به ایدئولوژی مسلط و نیرومند جهان ما تبدیل شده است و داوری درست درباره آن کار ساده‌ای نیست. تلاش من در این نوشته بازتعریف این دو مقوله از دید نواندیشان دینی بود. مسئله اصلی جریان نواندیشان دینی در فضای کنونی دینی کردن دموکراسی یا پوشاندن لباس دین بر تن دموکراسی یا جستجوی ارزش‌های دموکراتیک در متون دینی نیست، بلکه آنان به دنبال قرائت تازه‌ای از دین‌اند که مسلمانان را برای پذیرش ارزش‌های دموکراتیک آماده کند. این نواندیشان کوشیده‌اند با نقد اسلام سیاسی و حتی اسلام سنت - مدار هم‌پیوندها و نزدیکی‌های خود را با دموکراسی در مقام روش و ارزش نشان دهند و هم‌پابندی خود را به دین از یاد نبرند. به قول شبستری، رشد آزادانه ایمان و شکوفایی اندیشه دینی فقط در پناه آزادی و در ظل نظامات دموکراتیک ممکن است و استبداد و حکومت - های تمام‌خواه جایی برای رشد آزادانه ایمان و کنش آگاهانه دینی باقی نمی‌گذارند. به نظر او، با گسترش دموکراسی و حکومت‌های قانون‌مدار و آزادی گسترده امکان رشد آزادانه فرد مسلمان ممکن است و هر نوع

توجیه استبداد زیر هر نامی ممنوع و محکوم است،<sup>۵۲</sup> زیرا به تعبیر زیبای نائینی، استبداد دینی بدترین نوع استبداد است. این نوشته را با نقل قولی از عبدالکریم سروش به پایان می‌برم که بر نقش احیاگرایانه، اصلاح‌طلبانه و تهذیب‌گرایانه او در این نوشته تأکید کرده‌ام.

یک دوره دیگری را نیز پشت سر گذاشتیم که در آن عده‌ای در کشورهای عموماً اسلامی عربی و کمتر در کشور ما به دنبال استخراج دموکراسی از اسلام بودند. یعنی می‌خواستند بگویند همان چیزی را که در مکاتب لیبرال دموکراسی هست می‌توان از تعالیم اسلامی بیرون آورد و استخراج کرد. تعالیم ابوالعلی مودودی و همچنین مرحوم بازرگان در میان ما به دنبال چنین مفهومی بودند. به طور مثال آنگاه که قرآن از شورا سخن گفته ایشان از آن مجلس شورا و پارلمان برداشت می‌کردند و آنگاه که سخن از بیعت به میان می‌آمد حمل بر مفهوم انتخابات می‌کردند. می‌خواستند بگویند ما با داشتن مکتب اسلام به مکاتب دیگر نیازی نداریم. این همان نگاه ماکسیمالیستی به دین است که در صدر اسلام می‌گفتند حسنا کتاب الله. امروز این دوران را نیز پشت سر گذاشته‌ایم و من به جرئت می‌توانم بگویم اقلیتی از روشنفکران مسلمان و متفکران جهان اسلام ایران و عرب و ترکیه و غیره اکنون در این فکر هستند که مبانی بنیادین دموکراسی را از اسلام استخراج نکنند. کم‌وبیش ما به اجماعی رسیده‌ایم که اجماع میمونی است که به ما می‌گوید آن کار ناشدنی است و محکوم به شکست است. اقلاً در ایران چنین است و راه باطلی را که می‌فرستیم فرونهادیم. کوشش‌ها به جانب دیگری معطوف شده است. نسبت میان اسلام و مردم‌سالاری در سطوح بالاتری دنبال می‌شود، کار پیچیده‌تر شده است و بهتر می‌توانیم راه را ببینیم. اکنون باید به جاده اصلی برگردیم، جاده اصلی چیست؟ جاده اصلی تشخیص منفی است، یعنی پاره‌ای از اندیشه‌ها را نباید دنبال کرد و اینکه برخی راه‌ها به دنبال سراب است.<sup>۵۳</sup>

<sup>۴۷</sup> برای دیدی کلی درباره تحولات سروش ببینید: محسن متقی، "کارنامه کامیاب"، مجله آفتاب، شماره ۱۶ (مهرماه ۱۳۸۱).

<sup>۴۸</sup> عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (تهران: صراط، ۱۳۷۶)، ۱۴۱.

<sup>۴۹</sup> سروش، مدارا و مدیریت، ۱۴۱.

<sup>۵۰</sup> محمد منصور هاشمی، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از

شریعتی تا ملیکان (تهران: کویر، ۱۳۸۵)، ۱۷۸.

<sup>۵۱</sup> هاشمی، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملیکان، ۱۹۰.

<sup>۵۲</sup> سروش، مدارا و مدیریت، ۳۷۵.

<sup>۵۳</sup> آرش. نراقی، عبدالکریم سروش و کمال پروژه روشنفکری دینی،

[http://www.arashnaraghi.org/maghalat\\_f.htm](http://www.arashnaraghi.org/maghalat_f.htm)

<sup>۵۴</sup> عباس کاظمی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، (تهران: طرح نو،

۱۳۸۳)، ۱۴۲.

<sup>۵۵</sup> مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی، ۱۴۷-۱۴۸.

<sup>۵۶</sup> مصاحبه نگارنده با عبدالکریم سروش در پاریس، (تابستان ۱۳۸۹).

Ramin Jahanbegloo, "Liberal Intellectuals in Post-Revolutionary Iran," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 186-192.

# روشنفکری لیبرال در ایران بعد از انقلاب

رامین جهانبگلو

مدرس علوم سیاسی دانشگاه تورنتو

Ramin Jahanbegloo

ramin495@yahoo.com



رامین جهانبگلو (زاده ۱۳۳۵) جهانبگلو درجات کارشناسی و کارشناسی ارشد را به ترتیب در سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۸۳ در رشته فلسفه، تاریخ و علوم سیاسی از دانشگاه سوربن اخذ کرد و سپس موفق به کسب مدرک دکترا از همان دانشگاه گردید. فعالیت‌های آموزشی وی در سال ۱۹۹۳ در انجمن حکمت و فلسفه در تهران آغاز شد. در دهه پیش به عنوان محقق انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران و محقق مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد مشغول به کار شد و چندی نیز رئیس بخش مطالعات معاصر در مرکز تحقیقات فرهنگی تهران بود. در بین سال‌های ۲۰۰۶-۲۰۰۷ در مرکز مطالعات جوامع در حال توسعه در دهلی نو مشغول به تدریس شد. وی اکنون استاد علوم سیاسی و محقق مرکز اخلاق در دانشگاه تورنتو است. جهانبگلو در اسفند ۱۳۸۸ جایزه صلح سال ۲۰۰۹ سازمان ملل را در بارسلون اسپانیا دریافت کرد. برخی از نوشته‌های جهانبگلو عبارتند از: جهانی بودن: پانزده گفتگو با اندیشمندان امروز جهان (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲)؛ حاکمیت و آزادی: درس‌هایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن (، ۱۳۸۳)؛ در آینه: گفتگو با آنتیث ناندی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴)؛ ذهن زمستانی: تاملاتی درباره زندگی در جهانی ناپایدار (تهران: نشر نی، ۱۳۸۸)؛ مدرن‌ها (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵).

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/186-192.



بحث دربارهٔ لیبرالیسم در ایران همواره با اشاره به دولت‌های لیبرال در اروپا و آمریکا و بدون توجه به آثار و افکار اندیشمندان لیبرالیسم کلاسیک صورت می‌گیرد. به همین جهت زمانی که صحبت از روشنفکری لیبرال به میان می‌آید، اکثر معتقدان به این مکتب به عنوان «بورژوا»، «دشمنان طبقهٔ زحمت‌کش»، و «طرفداران امپریالیسم غربی» معرفی می‌شوند. در حالی که لیبرالیسم کلاسیک قبل از اینکه آموزهٔ ایدئولوژیک حزبی سیاسی باشد به منزلهٔ اندیشه‌ای فلسفی دربارهٔ انسان و آزادی‌های اجتماعی او شکل گرفته است. در حقیقت زمانی که به نوشته‌های سه متفکر اصلی لیبرالیسم کلاسیک یعنی بنجامن کنستانت (Benjamin Constant 1776-1830)، جان استوارت میل (John Stuart Mill 1806-1873)، و الکسی دو توکویل (Alexis de Tocqueville 1805-1859) باز می‌نگریم، چهار نکتهٔ اصلی برای تعریف و توضیح مکتب لیبرالیسم به چشم می‌خورد.

نخست اینکه لیبرال‌ها مدارا یا تساهل را به عنوان یکی از ارزش‌های مهم جوامع مدرن به حساب می‌آورند. دوم اینکه آزادی از دیدگاه لیبرال‌ها به معنی رهایی از موانعی است که دولت یا هر نهاد اجتماعی دیگری در مقابل فرد قرار می‌دهد. اهمیت یافتن چنین ساحتی از آزادی (که آیزا برلین آن را «آزادی منفی» می‌نامد) نکتهٔ سوم را برجسته می‌کند و آن مسألهٔ فردیت است. احترام به فرد و فردیت یکی از اصول مهم لیبرالیسم است که آرمان‌هایی چون آزادی سخن، آزادی مالکیت خصوصی، آزادی دین، و بالاخره بازار آزاد را به همراه دارد. و بالاخره نکتهٔ چهارم که مهم‌ترین اصل لیبرالیسم کلاسیک و شیوهٔ نگرش آن به دولت مدرن است و در نقد قدرت‌های خودسرانه و محدود کردن حاکمیت خلاصه می‌شود. فراموش نکنیم که نقد بنجامن کنستانت از دموکراسی آتنی و از قرارداد اجتماعی روسو به منزلهٔ تجلی مدرن آن در این فکر خلاصه می‌شود که لیبرالیسم نگاه خود را از حضور دائمی در گسترهٔ همگانی به آزادی‌های فردی در عرصهٔ خصوصی معطوف می‌دارد. طبیعی است که با چنین نگرشی لیبرالیسم خود را مدافع دموکراسی با میانجی و مخالف هرگونه دموکراسی مشارکتی و یا دخالت بیش از اندازهٔ دولت در امور خصوصی افراد می‌داند.





البته می‌توان دولتمردی لیبرال بود و به حقوق اجتماعی مردم نیز توجه داشت. از این رو لیبرال بودن الزاماً به معنی تبعیض قائل شدن و زیر پا گذاشتن یکایک حقوق مدنی افراد جامعه نیست. شاید به همین دلیل در سیاست آمریکای شمالی میان لیبرالیسم و محافظه‌کاری تفاوتی اساسی برقرار است. لیبرالیسم در آمریکا یا کانادا را نوعی «لیبرالیسم اجتماعی» نیز می‌نامند که با آرمان‌هایی مترقی مثل *New Deal* فرانکلین روزولت یا حق رأی برای سیاهان آمریکا در دوران جان اف کندی همراه است. جان اف کندی در پاسخ به این پرسش که «لیبرال کیست؟» می‌گوید:

لیبرال کسی است که به پیش رو و نه به پشت سر خود نگاه می‌کند. او کسی است که از ایده‌های جدید بدون واکنش‌های سفت و سخت استقبال می‌کند. او کسی است که در مورد رفاه مردم، سلامت آنها، مسکن آنها، تحصیلات آنها، کار آنها، حقوق و آزادی‌های مدنی آنها دلسوز است. او کسی است که معتقد است می‌توانیم فراسوی بن‌بست‌ها و سوءظن‌هایی که بر سیاست‌هایمان در خارج از آمریکا چنگ انداخته است قدم برداریم. اگر این معنی «لیبرال» بودن است پس من افتخار می‌کنم که لیبرال هستم.<sup>۱</sup>

این گفته کندی معرف اصول لیبرالیسم آمریکایی است که انقلاب آمریکا و اعلامیه استقلال آنها را پایه و اساس قرار می‌دهد. در حالی که لیبرالیسم فرانسوی بر مبنای آرمان‌های جمهوری خواهی انقلاب فرانسه قرار گرفته است. در یک کلمه، لیبرالیسم آمریکایی خود را دنباله‌رو آرمان‌هایی چون آزادی فردی و برابری سیاسی و اصل نمایندگی می‌داند در حالی که لیبرالیسم فرانسوی بر مفهوم اراده مردمی، جامعه سیاسی و حقوق اقتصادی مردم تأکید بیشتری دارد. بهترین گواه تاریخی و نمونه سیاسی لیبرالیسم فرانسوی قرن نوزدهم شخصی چون فرانسوا گیزو (François Guizot) است که همچون هم‌عصر خود الکسی دو تکیویل برابری شرایط را محور اصلی تاریخ جدید اروپا لحاظ می‌کند. ولی لیبرالیسم گیزو همچنین به این اصل توجه دارد که «قدرت هیچ اسرازی برای جامعه ندارد، زیرا جامعه هم دیگر هیچ معمایی برای قدرت ندارد.»<sup>۲</sup>

بنابراین آنجا که لیبرالیسم آمریکایی از فاصله میان آزادی‌های فردی و نقش دولت سخن می‌گوید، به عکس لیبرالیسم فرانسوی می‌کوشد تا گستره خصوصی و گستره عمومی را یکی کند. از این رو، لیبرالیسم فرانسوی بسط و توسعه هر چه بیشتر آزادی‌های فردی را در ساحت‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی

می‌بیند که دولت به منزله اراده مردمی و حاکمیت ملی نقش مؤثری در اداره آن ایفا می‌کند. بنابراین از دیدگاه لیبرال‌های فرانسوی رهایی بی قید و شرط اقتصادی و سیاسی از دولتی که خود را جمهوری خواه و نماینده مردم می‌داند معنایی ندارد. با این اوصاف شاید بتوان گفت که لیبرالیسم ایرانی از لحاظ تفکر و خط مشی سیاسی تا حد زیادی تحت تأثیر مستقیم لیبرالیسم فرانسوی و اعتقاد آن به آزادی‌های دموکراتیک و کسب و کار آزاد همیشه با نیم نگاهی به نقش مؤثر دولت و کارگزاران آن همراه بوده است. ولی اکنون باید به این موضوع پرداخت که چرا لیبرالیسم در فضای روشنفکری ایران مرعوب و مظلوم واقع شده است.

سنت روشنفکری در ایران با دو مقوله مارکسیسم و اسلام‌گرایی پیوند خورده است و بحث در درباره نقش روشنفکری لیبرال و سکولار خارج از حیطه ایدئولوژیک چپ در فعل و انفعالات اجتماعی و سیاسی ۳۰ سال اخیر ایران محل جدال و مناقشه دامنه‌داری بوده و هست. همچنین اینکه در دوران بعد از انقلاب ۱۳۵۷ به چه کسانی می‌توان لقب «روشنفکر لیبرال» را خطاب کرد، خود جای بحث و گفتگو دارد. اما به هر حال و با هر تعبیر شاید اصلی‌ترین ویژگی‌های برشمرده برای روشنفکری لیبرال بعد از انقلاب همان اعتقاد به جدایی دین از دولت و اولویت دادن به دو اصل دموکراسی و حکومت قانون بدون تأکید بر ضرورت انقلاب است.

حوادث سال‌های آخر سلطنت محمدرضا شاه پهلوی و بالطبع سال‌های نخستین انقلاب که هم‌زمان با اسطوره چپ و به قدرت رسیدن اسلام‌گرایی افراطی همراه بود، آزمونی بزرگ برای روشنفکران لیبرال به شمار می‌آمد. بسیاری از آنها که مدعی دفاع از قانون و آزادی در رژیم شاه بودند، اکنون در مقابل آزمون بزرگ‌تری قرار داشتند که در برابر استبدادخواهی‌ها و قدرت‌طلبی‌های حکومت اسلامی و تصمیم‌گیری‌های ایدئولوژیک و گاهی دیکتاتورمنشانه گروه‌های سیاسی چگونه موضع‌گیری کنند. در این میان روشنفکران لیبرالی چون شاهرخ مسکوب (۱۳۰۴-۱۳۸۴)، مصطفی رحیمی (۱۳۰۵-۱۳۸۱) و داریوش شایگان (۱۳۱۳-) که از مقوله‌هایی چون دموکراسی و تساهل و احترام به قانون سخن به میان آوردند در رده

<sup>۱</sup>Eric Alterman, *Why We're Liberals: A Political Handbook for Post-Bush America* (New York: Viking, 2008), 32.

<sup>۲</sup>Francois Guizot, *De la peine de mort en matière politique* (Paris: Béchét, 1882), 84-86.

طردشدگان از حوزه روشنفکری سیاسی قرار گرفتند. بسیاری از این عده ترک وطن کردند و در کشورهای چون فرانسه، آلمان یا آمریکا گوشه تبعید برگزیدند. در حقیقت روشنفکران لیبرالی که نه در طیف چپ و نه در طیف اسلام‌گرایی قرار می‌گرفتند خود را در گستره همگانی جدیدی یافتند که آغشته از گفتمان‌های ایدئولوژیک ضدروشنفکری و ضدلیبرالی بود. هرچند که خشونت‌های دوره اول انقلاب بی‌حد و حصر بودند، ولی حال و هوای انقلاب موجب ایجاد روحیه‌ای ضدلیبرال در میان روشنفکران ایرانی شد و ارزش‌های لیبرالی و دموکراتیکی چون حقوق بشر و حکومت قانون قربانی ناکجاآبادهایی شدند که یکسره خواستار نابودی لیبرال‌ها بودند.

بدین ترتیب در دوره نخست وزیری مهندس بازرگان، او و افراد کابینه‌اش لیبرال خوانده می‌شدند. این صفت از سوی بسیاری از فعالان چپ و افراطیون اسلامی با بار ارزشی منفی در مورد مرحوم مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳) به کار گرفته می‌شد. هرچند که مهندس بازرگان فردی مؤمن بود و به بنیادهای سکولار و غیردینی لیبرالیسم کلاسیک اعتقاد نداشت ولی مواضع سیاسی او اعم از احترام به آزادی‌های مدنی و تأکید بر مالکیت فردی علیه اقتصاد بسته دولتی به دو مفهوم کلیدی لیبرالیسم یعنی آزادی اقتصادی بازار و آزادی‌های فردی نزدیک بود. ولی گفتمان اسلام لیبرال مهندس بازرگان قدرت رویارویی اسطوره‌ای و سیاسی با اسلام انقلابی آیت‌الله خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸) و اسلام تاریخی‌گر علی شریعتی را نداشت و در برابر حملات گفتمانی انقلابیونی که واژه لیبرال را تبدیل به فحش سیاسی کرده بودند<sup>۲</sup> به گوشه عزلت کشانده شد. سال‌ها بعد محسن رضایی، دبیر مجمع تشخیص مصلحت نظام و فرمانده اسبق سپاه پاسداران به این مسأله اشاره کرد که "امام با انتخاب بازرگان بزرگ‌ترین کلاه را بر سر آمریکا گذاشت." در حقیقت بر همه روشن بود که از بدو تأسیس جمهوری اسلامی ایران در بهار ۱۳۵۸ مکانی برای افکار لیبرال، چه دینی و چه غیر دینی، در ساختار سیاسی جامعه وجود نداشت و افراط‌طلبی‌های چپ و راست در ایران آن زمان مانع این شد که اصول لیبرالیسم کلاسیک در میان اقشار مختلف جامعه پا گیرد. ولی برکناری مهندس بازرگان و انهدام کابینه او به معنای افول لیبرالیسم در جامعه ایران نبود.

با پایان جنگ، مرگ آیت‌الله خمینی، و شکاف نسل‌ها روحیه سیاسی و فرهنگی جدیدی در ایران سال‌های ۱۳۷۰ حاکم شد. با آغاز ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی و رشد مباحث و مجالس روشنفکری دگرگونی جدیدی در میان روشنفکران دینی و غیردینی صورت گرفت و میانه‌روی سیاسی و لیبرالیسم فکری و نظری بار دیگر در میان بسیاری از آنهایی پا گرفت که در دوره اول انقلاب ایران مغضوب شده و یا به تبعید رفته بودند. در دامن چنین فضایی بود که روشنفکران دمکرات و لیبرال غیر دینی تصمیم به ایجاد مجلاتی چون فرهنگ و توسعه، گردون، گفتگو و نگاه نو گرفتند و اصلاح‌طلبان دینی در صدد ایجاد مجلاتی چون کیان، زنان و ایران فردا برآمدند. برخی نیز چون داریوش شایگان، هرمز همایون‌پور و کامران فانی دست به ایجاد انتشاراتی چون نشر فرزاد روز زدند که محلی برای دیدار و گفتگو و بحث درباره مباحث روشنفکری روز شد. به ثمر رسیدن این کوشش‌ها نه تنها نشان از تغییر نسل در ایران و توجه روز افزون جوانان به مقولاتی چون سینما، فلسفه، جامعه‌شناسی و تاریخ بود، بلکه گویای عطش جامعه ایران برای قرار گرفتن در مسیر نوگرایی فرهنگی و روشنفکری و طرح مفاهیمی چون مدرنیته، دموکراسی، جامعه مدنی و سکولاریسم بود. روشنفکری دموکراتیک و لیبرال سال‌های ۱۳۷۰ را می‌توان به عبارتی روشنفکری دوره گذار جامعه ایران از ساختار انقلابی و ناکجاآبادی به دوره جامعه مدنی دانست.

واضح است که فعالیت‌های نخبگان فرهنگی سال‌های بعد از پایان جنگ ایران و عراق همراه با خستگی روحی و مفهومی از انقلابی‌گری سال‌های ۱۳۶۰ با مقتضیات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جدیدی روبرو بودند که با فروپاشی دیوار برلین و پایان جنگ سرد و شک و تردیدها و پرس‌وجوهای نسل جوان بعد از جنگ احتیاج به تحول روشنفکری مهمی بود. در سال‌های دهه ۱۳۷۰ برخی از روشنفکران نسل جوانتر چون بابک احمدی، حمید عضدانلو، کاوه بیات و موسی غنی‌نژاد با فاصله گرفتن از میانی ایدئولوژیک چپ و پرداختن به مشغله‌های فکری و فلسفی محافل اروپایی ضمن توجه به نکات مهم تاریخی معاصر ایران به شکل‌گیری اندیشه لیبرال در ایران کمک کردند.

همان‌طور که گفته شد در شکل‌گیری این جریان رویگردانی عمومی جهان بعد از جنگ سرد از مفهوم انقلاب و طرح نگرش اصلاح و اصلاحات نقش مهمی را ایفا کرد. و این نشان می‌دهد که روشنفکران ایرانی که به لیبرالیسم فلسفی، سیاسی، یا اقتصادی توجه

تورالدین کیانوری، دبیر کل اسبق حزب توده در یکی از مصاحبه‌های خود گفت: "حزب توده برای اولین بار واژه‌هایی مانند لیبرال بورژوازی را به کار برده و به شکرانه فعالیت‌های حزب توده امروز لیبرالیسم در ایران فحش محسوب می‌شود."

در کنار مفهوم آزادی روشنفکران لیبرال بعد از انقلاب به دو مقوله توسعه اقتصاد مدرن و جامعه مدنی هم توجه ویژه‌ای پیدا کردند. به گفته موسی غنی‌نژاد، یکی از روشنفکران لیبرال طرفدار اقتصاد آزاد: توسعه، هدف مدرنیزاسیون یا نوسازی است و نوسازی هم فرایندی است که لاقول وزن نظری آن بر دوش روشنفکران است و لذا روشنفکران حاملان نوسازی‌اند برای رسیدن به توسعه. روشنفکران سازندگان اندیشه هستند... به نظر من روشنفکران ایرانی وظیفه و رسالت خود را به درستی انجام ندادند و بر خلاف جهت وظیفه خود کار کرده‌اند. روشنفکر کسی است که از وضع موجود و از قدرت سیاسی حاکم انتقاد نظری می‌کند در حالی که روشنفکران ما در نقد قدرت سیاسی مبنای نظری محکمی را مد نظر نداشته‌اند. یکی از مهم‌ترین نقایص و کمبودهای روشنفکران ما فقدان آزردهنده اندیشه اقتصادی است گویی اقتصاد برای روشنفکران ما اهمیت و منشأیت ندارد... از نظر من اقتصاد زیربنا است اما نه به معنای مارکسیستی آن. اقتصاد زیربنای اندیشه و جامعه مدرن است.<sup>۵</sup>

غنی‌نژاد در گفتگوی دیگری با سیروس علی‌نژاد به این مطلب اشاره می‌کند که ایجاد نهادهای مدنی و دموکراسی در ایران بدون توجه به اقتصاد آزاد امکان‌پذیر نیست. او می‌گوید: «یک وابستگی خیلی نزدیک بین نظام اقتصادی و نظام سیاسی وجود دارد که اگر آن را نادیده بگیریم آن وقت همین بلایی سر ما می‌آید که تا به حال آمده است. چه در دوره شاه، چه بعد از انقلاب، چه در دوره اصلاحات، اقتصاد آزاد را نادیده گرفتند... سیستم باید طوری باشد که حتی اگر آدم بد در رأس آن قرار گیرد نتواند ضرر زیادی بزند. دموکراسی‌های لیبرالی غرب چنین سیستم‌هایی هستند»<sup>۶</sup>

موضوع جامعه مدنی یکی از مفاهیم مهمی است که در کنار مسئله اقتصاد بازار توجه بسیاری از روشنفکران لیبرال غیردینی دوره قبل و بعد از ریاست جمهوری خاتمی را به خود جلب کرد. در کوششی که

خاصی نشان دادند بر خلاف بسیاری از روشنفکران انقلابی نسبت به رویدادهای جهانی و مسائل فکری مدرن بی‌علاقه و بی‌اعتنا نبودند و با تجارب مدنی و دموکراتیک جوامع اروپایی شرقی و آمریکایی لاتین آشنایی کامل داشتند. از این جهت روشنفکری لیبرال دوره بعد از انقلاب از بسیاری جهت شباهت زیادی به افکار روشنفکری قبل و بعد از انقلاب مشروطیت داشت که در دوره رضاشاه پهلوی در افرادی چون محمدعلی فروغی شکل کامل‌تری پیدا کرد. از سوی دیگر توجه افرادی چون فرزین وحدت، مهرزاد بروجردی، سید جواد طباطبایی، ماشاءالله آجودانی و حاتم قادری به تجددخواهی متفکران دوره مشروطیت و بعد از آن را باید به عنوان پدیده‌ای مشخص در شکل‌گیری دوران جدیدی از اندیشه لیبرالیسم در ایران معاصر قلمداد کرد. ولی به طور کلی ارزش‌هایی که تا دو دهه پیش زیر عنوان تحقیرآمیز ارزش‌های لیبرالی از آنها نام برده می‌شد به نوعی از سوی روشنفکران دهه ۱۳۷۰ به عنوان ارزش‌های جامعه مدنی و مدرن از آنها یاد شد که در جهت باز شدن فضایی سیاسی و نقد ایدئولوژی‌ها مورد بحث و گفتگو قرار گرفتند.

بطور مسلم با فرو نشستن شور و شوق ناشی از انقلاب و رویگردانی از مقوله خشونت و نقد مرگ‌طلبی تحول مهمی در جامعه روشنفکری ایران صورت گرفت و اثر متفکران تامگراستیز (ضدتوتالیتاریسم) مانند میشل فوکو، ژان فرنسوا لیوتار، کورنلیوس کاستوریادیس، ریچارد رورتی، یورگن هابرماس، و پل ریکور از محبوبیت خاصی در میان روشنفکران لیبرال ایرانی برخوردار شد. بسیاری از روشنفکران ایرانی که از خوانندگان، مفسران و مترجمان این متفکران بودند دست به تفسیر تازه‌ای از فلسفه زدند و از این راه هم امکان حیات تازه‌ای برای جامعه‌شناسی و علوم سیاسی در جامعه ایران ممکن شد و هم جامعه‌پذیری ارزش‌های مدرن و پسامدرن شد. برای بسیاری از روشنفکران لیبرال بعد از انقلاب روشنفکر دیگر شخصیتی تک‌ساحتی و ایدئولوژی‌زده نبود، بلکه وجدان اجتماعی بیداری بود که فراسوی جزم‌اندیشی‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی در جستجوی فکر آزادی بود. شاهرخ مسکوب در یادداشت‌های خود در این دوره از زندگی‌اش می‌نویسد: «روشنفکر که مقوله یکدست و یکپارچه نیست. استالین و هیتلر هم روشنفکرهای خودشان را دارند. من شخصا به روشنفکری ارادت دارم که راه آزادی را برود، آزادی وجدان یا فکر، آزادی اجتماعی. البته هر کسی که راه برود گمراه هم می‌شود. آن وقت صداقت لازم است که اگر دید عوضی رفته برگردد.»<sup>۷</sup>

<sup>۵</sup> شاهرخ مسکوب، «درباره تاریخ، سیاست، مدرنیته، فرهنگ، و وطن»، ایران‌نامه، سال ۲۲، شماره ۳-۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، ۳۸۷-۳۹۸، نقل بر ۳۹۴.

<sup>۶</sup> رجوع کنید به گفتگو با موسی غنی‌نژاد در [www.hawzah.net](http://www.hawzah.net) درباره دموکراسی در ایران ۴ اکتبر در ۲۰۰۸ <http://goftogou.net> <sup>۷</sup>خطر فروپاشی اخلاق در ایران؛ گفتگو با موسی غنی‌نژاد، «مراد تقفی، «باب

روشنفکران لیبرال غیردینی به منظور ایدئولوژی‌زدایی از مفهوم جامعه مدنی کردند اصل را بر ارائه تعریف تازه‌ای از این مفهوم گذاشتند. به این دلیل این روشنفکران نه تنها جامعه مدنی را در بستر واقعی آن یعنی غرب بررسی کردند، بلکه آن را به عنوان مقوله‌ای کثرت‌گرا در عرصه‌های گوناگون جامعه ایران مثل جنبش زنان و جنبش دانشجویی مورد استفاده قرار دادند. با توجه به این توضیح می‌توان گفت که روشنفکران لیبرال در نوشته‌های خود پایبندی به اصول بنیادین جامعه مدنی چون اصل گفتگوی خشونت‌پرهیز، قانون‌مندی، حقوق بشر، تأکید بر اخلاق مدنی، و کثرت‌گرایی عقیدتی و سیاسی را نشان دادند. زمینه‌های شکل‌گیری چنین اصولی را می‌توان در نخستین ویژه‌نامه مجله گفتگو یافت که تقریباً چهار سال قبل از ورود خاتمی به عرصه سیاست ایران و طرح مسأله مردم‌سالاری به تحقیق درباره مفهوم جامعه مدنی اختصاص یافته است. مراد تقفی سردبیر مجله در مقدمه این ویژه‌نامه می‌نویسد:

مهم‌ترین موضوع‌های گفتگو آنهایی هستند که مشخصاً با جنبش و انقلاب مشروطیت در ایران مطرح شدند. ارزیابی هدف‌ها و دستاوردهای این جنبش و بازبینی نظریه‌هایی که در این طریق برای اولین بار در ایران عنوان شدند و کارکرد آنان از جمله نکاتی هستند که در این بحث مورد توجه قرار خواهند گرفت. از فصولی که در این بحث کمتر به آن توجه شده است، فصل مربوط به روند شکل‌گیری نهادهایی است که با انقلاب مشروطیت در ایران پا گرفتند. هم آن نهادهایی که معرفت دولت مدرن هستند مد نظرند و هم آنها که مؤسس جامعه مدنی می‌باشند.<sup>۷</sup>

یکی از مواردی که توجه روشنفکران لیبرال ایرانی را در سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ به خود جلب کرد، نهضت قانون‌خواهی مشروطیت بود. از این نظر تحولات فکری روشنفکران لیبرال در ایران با رویکرد معرفت‌شناختی تاریخ‌نگاری همراه بود که به شیوه‌های استثنایی، وجوه مهم و ناشناخته تاریخ مشروطیت را به بحث گذاشت. از جمله این روشنفکران می‌توان به تحقیق ماشاالله آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی اشاره کرد که به

این پرسش کلیدی می‌پردازد که چرا صد سال پس از پیروزی نهضت مشروطه در ایران بسیاری از مطالبات اساسی آن مانند دموکراسی، جامعه مدنی، حکومت قانون و آزادی‌های فردی به نتیجه نرسیده است؟ ماشاالله آجودانی خود در گفتگویی با سیروس علی‌نژاد به این مسأله اشاره می‌کند. او می‌گوید:

شکست یا پیروزی مشروطه بستگی به این دارد که شما از چه زاویه‌ای به آن نگاه کنید. اگر از این زاویه نگاه کنید که پس از صد سال ما هنوز نه دولت قانونی داریم، نه نهادهای مدنی داریم، نه به عنوان شهروند یا ملت حقوق داریم، می‌توانیم بگوییم که مشروطیت دستاوردهای خود را به وجود نیاورد... [ولی] یکی از دستاوردهای مشروطیت ایجاد مفهوم بود. درست است که ملت-دولت را تشکیل ندادیم اما کلمه «ملت» قبلاً بار شرعی داشت، انقلاب مشروطیت این بار شرعی را گرفت و به همه مردم ایران اطلاق کرد... بنابراین مشروطیت شکست نخورده است. نهادهایی به وجود آورده و مفاهیمی به وجود آورده که ما در بستر آن مفاهیم بزرگ شده‌ایم و در بستر همین نهادهای نیم‌بند مفهوم جدیدی از انسان ایرانی به دست داده شده است. اینجاست که اگر منصفانه نگاه کنیم مشروطیت در ابعاد فرهنگی هنوز ادامه دارد.<sup>۸</sup>

ماشالله آجودانی از جمله روشنفکران لیبرالی است که با نگاهی امروزی و با توجه به بحران سنت و مدرنیته در ایران و تأکید بر اصولی چون آزادی‌های فردی و جامعه مدنی به تحقیق درباره نهضت مشروطه می‌پردازد. نکته‌سنجی‌ها و موشکافی‌های دکتر آجودانی در خصوص مفاهیمی مانند دموکراسی، حکومت قانون و دولت ملی که در دستگاه فکری لیبرالیسم غربی هر کدام جایگاه و معنای خاصی دارند روشنگر بسیاری از سوء تفاهم‌ها و کوته‌اندیشی‌هایی است که در دوره‌های پیشین روشنفکری ایران دامن بسیاری از سیاستمداران و روشنفکران را گرفته بود. آجودانی در این خصوص می‌گوید:

روشنفکری ایران در دوره مشروطیت ساختار ایدئولوژیک نداشت اما پس از انقلاب عمدتاً روشنفکران دارای ساختار ایدئولوژیک‌اند... در دوران ایدئولوژیک هیچ تساهل در تجدد وجود ندارد. همه، خشونت انقلابی و صدای ویرانگری است. این نوع برخورد به طور گسترده‌ای جامعه ما را در بر گرفته بود. در نتیجه، روشنفکران این دوره نه منافع ملی‌شان را می‌دیدند، نه شناخت درستی از تاریخ گذشته خود داشتند.<sup>۹</sup>

گفتگو، گفتگو، شماره ۱ (تیر ۱۳۷۲)، ۳-۵، نقل بر ۴.

آجودانی: «مشروطه موفق نبود که همان آرزوها را داریم، گفتگوی سیروس علی‌نژاد با ماشاالله آجودانی»، ۳، اوت ۲۰۰۶، مرداد ۱۳۸۵.

[http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2006/08/060803\\_mv-constitution-ajou dani.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2006/08/060803_mv-constitution-ajou dani.shtml)

<sup>۹</sup> www.bbc.co.uk/persian/iran/story



در دوره اخیر بسیاری از نسل جوان تر روشنفکران لیبرال مثل فرزین وحدت انقلاب مشروطیت را به منزله اشاعه عاملیت، فاعلیت، کنش‌گری در جامعه ایران بررسی کرده‌اند. جالب توجه این جاست که خوانش افرادی چون وحدت از لیبرالیسم مدرن در چارچوب دستاوردهایی چون پارلمان مستقل، مطبوعات آزاد و انتخابات مردمی کوششی است برای فهم و درک جنبش‌های گوناگون صدسال اخیر ایران. وحدت در گفتگویی با جرس به این مسأله اشاره می‌کند که:

فرایند به فاعلیت رسیدن یک جامعه امری انباشتی است که هر کدام از این حرکات و نهضت‌ها در تنومند شدن آن سهمیم هستند ... جنبش سبز حاصل این فرایند طولانی در تاریخ معاصر ایران است. این جنبش از مردمانی تشکیل شده که تجربه و حس فاعلیت و عاملیت در خود، و هم‌زمان مطالبه اشاعه آن در سطح همگانی جهان‌شمول در آنها به حد بلوغ رسیده و از همین رو خواهان حقوق شهروندی برای آحاد مردم ایران هستند. در ضمن این دو خصیصه اصلی جنبش مدنی کنونی ایران، یعنی بلوغ حس فاعلیت و هم‌زمان جهان‌شمولی آن به ناچار جنبش سبز را به جانب عدم خشونت و صلح‌جویی سوق می‌دهد.<sup>۱۰</sup>

با در نظر گرفتن همه این نظرپردازی‌ها و اندیشه‌ورزی‌ها در زمینه روشنفکری و سیاست می‌توان نتیجه گرفت که روشنفکران لیبرال بعد از انقلاب در صدد ارائه تعریف تازه‌ای از تاریخ ایران و ارتباط آن با مسأله دموکراسی و جامعه مدنی هستند. شاید بتوان گفت در نتیجه این کوشش‌ها بود که نسل جوان ایرانی با ارزش‌های دموکراتیک و فرهنگ عدم خشونت و کثرت‌گرایی فکری و سیاسی آشنایی یافت و سرانجام شکل مطلوب خود را در جنبش مدنی اخیر ایران یافت. شاید تقدیر تاریخی جامعه ایران در این بود که پس از چند دهه نفی ارزش‌های لیبرال با تحول روشنفکری جدیدی روبرو شود که در جامعه استبدادزده و قهرطلبی چون ایران بر اولویت خشونت‌پرهیزی، حکومت قانون و کثرت‌گرایی سیاسی تأکید کند. بسیار جالب توجه است که اکثر متفکران و روشنفکران ایرانی که امروزه طرفدار نوعی لیبرالیسم، حال چه اقتصادی و چه سیاسی، در ایران هستند از گذشته‌ای غیرلیبرال و گاهی ضدلیبرال می‌آیند. افرادی چون موسی غنی‌نژاد، جواد طباطبایی، ناصر

فکوهی و بابک احمدی که در دوران جوانی از مخالفان سرسخت رژیم سلطنت بودند ولی در طیف لیبرال‌های اسلامی چون مهندس بازرگان و یا افرادی چون مصطفی رحیمی قرار نمی‌گرفتند، امروزه با آنان یکصدا شده‌اند و از نقادان چپ ضدلیبرال در ایران هستند. جالب‌تر اینکه نسل جدید روشنفکری در ایران به زندگی و آثار افرادی چون مصطفی رحیمی (که مدت‌ها مورد غضب واقع شده بودند) توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد.<sup>۱۱</sup> این توجه و درک جدید را از لابلای رسانه‌هایی در دنیای مجازی می‌توان دید که برای نخستین‌بار در تاریخ روشنفکری ایران بعد از کودتای ۲۸ مرداد موضوع لیبرالیسم اسلامی و سکولار را با بینشی تاریخی و بدون تعصبات سیاسی مطرح می‌کنند. از آن جمله می‌توان به مقاله تحقیقی محمود صدری تحت عنوان «لیبرالیسم اسلامی و نهضت آزادی ایران» در سایت «جمهوری‌خواهی»<sup>۱۲</sup> اشاره کرد. همچنین به تازگی برخی از لیبرال‌های جوان ایرانی پایگاه خبری و تحلیلی به نام «بامداد خبر»<sup>۱۳</sup> ایجاد کرده‌اند که در ارتباط با دانشجویان و دانش‌آموختگان لیبرال دانشگاه‌های ایران است. همچنین برای اطلاعات بیشتر درباره نسل جوان لیبرال در ایران می‌توان به سایت «ایران لیبرالیسم: صدای طرفداران جامعه باز» رجوع کرد که در آن مجموعه پیام‌ها و بیانیه‌های این گروه به چاپ رسیده است.

با این اوصاف به نظر می‌رسد نسل جوان ایرانی داخل و خارج از کشور توجه خاصی به ایده‌های لیبرالی پیدا کرده‌اند و روشنفکران لیبرال غربی و ایرانی دوباره باب روز شده‌اند با این همه نباید فراموش کرد که اندیشه لیبرال برای رسیدن به جایی که اکنون در ایران ایستاده راه درازی را پیموده است و شاید به همین دلیل بسیاری از روشنفکران لیبرال ایرانی و نوآموختگان لیبرال ترجیح می‌دهند برای مستحکم کردن نظام فکری خود سنجیده‌تر گام بردارند.

<sup>۱۰</sup> فرزین وحدت: جنبش سبز، اشاعه فاعلیت در جامعه ایرانی است. گفتگوی علی هنری با فرزین وحدت، «جنبش راه سبز»، (۱۵ دی ۱۳۸۹):

<http://www.rahesabz.net/story/30381/>

<sup>۱۱</sup> روشنفکری ایران به او جفا کرد: «گفتگو [علی مسعودنیا] با هوشنگ ماهرویان درباره مشی فکری مصطفی رحیمی»، مهرنامه شماره ۱۳ (تیر ۱۳۹۰)، ۱۶۸.

<sup>۱۲</sup> محمود صدری، لیبرالیسم اسلامی و نهضت آزادی ایران، از آغاز تا اکنون، «جمهوری‌خواهی (۲۷ اردیبهشت ۱۳۹۰):

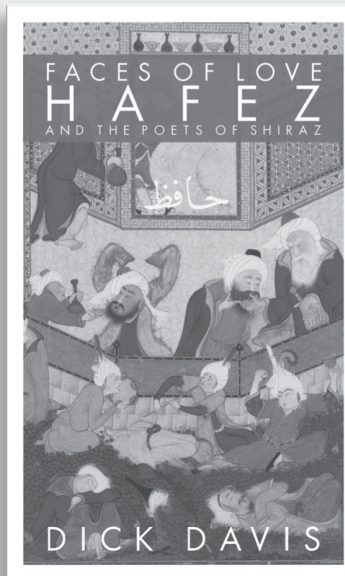
<http://www.jomhourikhahi.com/2011/05/iml.html>

<sup>۱۳</sup> [www.bamdadkhabar.com](http://www.bamdadkhabar.com)



# MAGE PUBLISHERS

WWW.MAGE.COM



"For me, the most remarkable poetic translation project in the last twenty years has been Dick Davis' ambitious recreations of classical Persian literature. In book after book, Davis has memorably translated one of the world's great literatures into real English-language poetry. Finally, Davis has brought us new versions of Hafez and the great Shiraz poets. What can I say about this new book except: Yes! at last we meet one of the greatest lyric poets in history fully alive in English."

— DANA GIOIA, FORMER CHAIRMAN OF THE NEA AND  
AUTHOR OF, *PITY THE BEAUTIFUL: POEMS*

"Dick Davis's love affair with Persian literature has resulted in another marvelous offspring. *Faces of Love* reveals to us the mysterious connections between three vastly different fourteenth-century Persian poets. Through their eyes, Davis brings us that other Iran of poetry, lyrical beauty, diversity, and sensuality; only a lover and a poet could so passionately and meticulously capture the true spirit of these magnificent poems that transcend

the boundaries of space and time." — AZAR NAFISI, AUTHOR OF *READING LOLITA IN TEHRAN*

A giant of world literature, an eloquent princess, a dissolute satirist—these are the three voices translated from fourteenth-century Persian by Dick Davis in *Faces of Love*. Together, they represent one of the most remarkable literary flowerings of any era. All three—Hafez, Jahan Malek Khatun, and Obayd-e Zakani—lived in Shiraz, a provincial capital in south-central Iran, and all drew support from arts-loving rulers at a time better known for invasions and political violence. Love was a frequent subject of their work: spiritual as well as secular, in varieties embracing every aspect of the human heart.

They could hardly have been more different. Hafez—destined to win fame throughout the world—wrote lyrical poetry that was subtle, elusive, and rich in ambiguity. Jahan—largely forgotten until recent decades—was a privileged princess who could evoke passion, longing and heartbreak with uncanny power. (As Davis says: "To have this extraordinary poet's fascinating and often very beautiful poems emerge from six hundred years of virtual oblivion seems almost miraculous.") Obayd—a satirist and truth-teller—celebrated every pleasure of the flesh in language of astonishing and occasionally obscene honesty.

In his introduction, Davis—himself a gifted poet as well as an acclaimed translator and scholar of Persian literature—describes the turbulent world of the three poets and recounts what is known of their lives. His scene-setting includes explanations of poetic conventions of the day: the rules of rhyming and meter, the stylized relationship between author and subject, and the way language sometimes hovers between male and female or between sacred and secular meanings. Detailed explanatory notes follow the poems, along with some personal reflections on the challenge of trying to catch the poetic genius of a culture distant in space and time. Dick Davis does it brilliantly: *Faces of Love* is a bridge that carries us to another age.

As a translator, an eminent scholar of Persian literature, and an acclaimed poet, Dick Davis has published more than twenty books. Educated in England and a member of the Royal Society of Literature, he lived in Iran for eight years. He has taught at the University of California and Ohio State University. His recent translations include Ferdowsi's *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, chosen as one of the "ten best books of 2006" by the *Washington Post*.



Parvin Bakhtiarneshad, "Women Intellectuals and the Post-1979 Experience," *Iran Nameh*, 27:2 (2012), 194-206.

# زنان روشنفکر در تجربه سال‌های پس از ۱۳۵۷

پروین بختیارنژاد

روزنامه‌نگار و محقق

Parvin Bakhtiarneshad

parvineazar@gmail.com



پروین بختیارنژاد روزنامه‌نگاری را از سال ۷۴ در ایران فردا شروع کرد. پس از توقیف ایران فردا در جامعه نو و پس از بسته شدن آن در روزنامه خرداد، آفتاب امروز، صدای عدالت، یاس نو، شرق، اعتماد و کارگزاران مشغول به کار شد. اولین تحقیق خود را در مورد خودسوزی زنان در ایران در سال ۸۰ به چاپ رساند. در سال ۸۴ تحقیقی که در مورد موانع درون ساختاری سازمان‌های غیر دولتی در ایران بود به مشکلات درونی نهادهای مدنی پرداخت. تحقیقش در مورد قتل‌های ناموسی در ۲۵ نوامبر سال ۸۹ در سایت مدرسه فیمینستی چاپ شد. در سال ۸۷ در اجلاس سالانه سازمان ملل (بزرگداشت مقام زن) در مورد قتل‌های ناموسی در ایران صحبت کرد.



بیش از صد سال از تشکیل نخستین گروه‌های روشنفکری زنان در ایران می‌گذرد، از جمله اولین گروه‌های تحصیل کرده و روشنفکر زنان که در نهضت مشروطیت پا به پای مردان مشروطه‌خواه برای تشکیل مجلس شورا، محدود کردن قدرت شاه، و داشتن عدالت‌خانه، تلاش کردند. زنان با شرکت در تحصن و حتی به دست گرفتن اسلحه، به رویارویی با نیروهای دولتی ضد مشروطه برخاستند و حتی آنان امنیت جانی روحانیون متحصن را به عهده گرفتند و با حمایت مالی از مشروطه‌خواهان، پای به پای مردان از خواست‌های مردم ایران حمایت کردند. اما به محض طرح اولین خواسته‌های برابری حقوقی به هنگام تصویب قانون اساسی، در ردیف دیوانگان و کودکان قرار گرفتند، که همچون پتکی بر سر زنان مشروطه‌خواه فرود آمد و آنها را متوجه موانع جدی فرهنگی و اجتماعی جامعه خود کرد و زمینه‌های تشکیل انجمن‌ها و نشریات خاص زنان را فراهم آورد و نیز زمینه‌های ظهور چهره‌هایی چون بی‌بی‌خانم استرآبادی نویسنده کتاب معایب الرجال و صدیقه دولت‌آبادی صاحب امتیاز نشریه زبان زنان شد. اما فراز و فرودهای سیاسی شرایط رشد و بالندگی این نهال نوپای نواندیشی زنان را که با تأکید بر مطالبات مدنی حرکت می‌کرد فراهم نساخت و شکل دیگری از دیکتاتوری، انجمن‌های زنان را تعطیل کرد و چهره‌های شاخص آن را به انزوا کشاند. ایران در صد سال اخیر شاهد شکل‌گیری الگوهای متنوعی از روشنفکری به طور عام و روشنفکری زنان به طور خاص بوده است. با اینکه اولین زنان فعال اجتماعی از درون جامعه بسته قرن نوزدهمی ایران سر برآوردند، دهه ۲۰ شمسی زمان شکل‌گیری نوع جدیدی از حضور زنان روشنفکر بود.

در این دهه پدیده تازه‌ای به نام کار حزبی و فعالیت تشکیلاتی برای رسیدن به جامعه‌ای بی‌طبقه و برابر مطرح شد و بسیاری از جوانان تحصیل کرده آن زمان را جذب خود کرد. حزب توده با رویی گشاده دره‌ایش را برای حضور زنان باز کرد و زنان متعددی جذب این شیوه نو و ناشناخته مبارزه با دیکتاتوری شدند. با تأسیس حزب توده دومین جریان روشنفکری زنان شکل گرفت و حتی پای زنانی چون مریم فیروز به مرکزیت این حزب کشیده شد و سازمانی به نام سازمان





زنان در حزب توده تشکیل شد. نشریاتی چون بیداری ما به سردبیری زهرا اسکندری تأسیس شد. اما آنچه که حائز اهمیت است اینکه تشکیل سازمان زنان حزب توده و نشریه بیداری ما و پیوستن زنان متعدد به این سازمان آیا توانست مطالبات زنان را پی گیری کند و تأثیر ملموسی بوضعیت زنان که از حق رأی محروم بودند و تحصیل آنان با موانع فرهنگی جدی مواجه بود، بگذارد؟ اینها تا چه حد توانستند به آگاهی بیشتر زنان کمک کنند؟

چنانکه ناهید نصرت از اعضای قدیمی حزب توده در مصاحبه‌ای که اخیراً با سایت بی‌بی‌سی داشت گفت: «تنها زمانی به سطوح رهبری راه می یافتند که همسر یا بستگان یکی از مردان موثر در حزب توده بودند و زمانی که از این شرایط بهره‌مند نبودند اگر به تشکیلات راه می یافتند، امکان چنین رشدی نداشتند. من بتدریج در سمینارها و جلسات زنان متوجه شدم که مشکلات زنان با فعال شدن زنان در حزب قابل حل شدن نیست. مشکلات آنها، مشکلات روزانه و شخصی است. مشکلات آنها در مورد مسایل انسانی همچون حسادت، عشق، طلاق، جمع کردنمال، تربیت بچه ها و ... بود.»<sup>۱</sup> در این زمینه همچنین تجربه آذرنصور از مسئولین تشکیلات زنان در اصفهان بیانگر بیگانگی با این خواست‌های فمینیستی است. او در گفتگویی با رادیو فردا می‌گوید که «به تدریج در سمینارها و جلسات زنان متوجه شدم که مشکلات زنان، مشکلات فعال شدن در یک حزب نیست بلکه مشکلات روزانه شخصی است. آنها در مورد مسایل انسانی همچون حسادت، عشق، طلاق، جمع کردن مال، تربیت بچه‌ها، و یا در مورد اختلافی که بارفیق حزبی من به عنوان شوهر یا برادر در خانه داشتند، بحث می کردند. این در شرایطی بود که من در مورد این قبیل مسایل فقط می توانستم چیزهایی کلی بیان کنم و نمی توانستم قدم به قدم آنها را راهنمایی کنم و برای کار اختصاصی در حوزه زنان اعزام کنم. نمی توانستم مانند کاری که امروز در آلمان و در حوزه زنان انجام می شود، به آنها کمک کنم و به دادگاه و مراجع مختلف بفرستم.»<sup>۲</sup>

اما نکته قابل تأمل در بررسی چنین پدیده‌ای این است که برای معدودی از زنان تحصیل کرده آن روز که به خاطر حق آموزش مورد سرزنش‌های متعدد قرار داشتند و یا برای حق رأی از طرف کسانی مانند آیت‌الله مدرس در زمره سفیهان قرار می گرفت، کار حزبی و گشودن باب فعالیت‌های تشکیلاتی و قبول زنان در شورای مرکزی حزب توده، چه با انگیزه تقلید و الگوگیری از سیستم حزبی در شوروی و یا تصمیمی خودجوش از طرف رهبران حزب توده، برای زنان، یک گام مهم به جلو بود.

به هر ترتیب دهه ۲۰، دهه شکل‌گیری روشنفکران حزبی و ایدئولوژیک است. سازمان‌ها و احزاب سلسله‌مراتبی، با ایدئولوژی‌های مدرن، با اهداف و آرمان‌های بزرگ، با منطق و استدلالی گاه خارج از فهم عموم مردم و با زبانی پیچیده از آغاز دهه ۴۰ بخش اعظم روشنفکری منتقد در ایران را تشکیل می‌دادند. آنها یا در جبهه اپوزیسیون و یا در قالب سازمان‌هایی مانند فداییان خلق، مجاهدین خلق و گروه‌های کوچکتری که در شهرستان‌ها ولی با همان الگوهای تشکیلاتی و با همان گفتمان انتقادی و رهایی‌بخش تبدیل به گفتمان غالبی شده بودند؛ ایده‌ها و باورهای این گروه‌ها مبدل به هسته سختی از تفکر ایدئولوژیک نسبت به استبداد، استثمار، و استعمار شده بود و در این میان نیز روشنفکران غیر حزبی چون دکتر علی شریعتی، مهندس بازرگان و مهندس سحابی به نوعی مغلوب صدای بلند و گفتمان جدید روشنفکران حزبی شده بودند.

مهرداد مشایخی، روشنفکری این چند دهه را با ویژگی‌های انقلابی، ضدامریکایی، عوام‌گرا، دارای گرایش‌های طبقاتی، عدالت‌جو، آزادی‌خواه و غیردمکراتیک معرفی می‌کند.<sup>۳</sup> اما وجه مشترک آنها در دهه‌های متعدد اعتراض به وضع موجود، عزم ایجاد تغییر در کلیه مناسبات جامعه، قائل بودن به وظیفه رهایی‌بخشی، و روشنگری نسبت به تفکر، باورها و مناسبات خرد و کلان جامعه بود. این شکل از روشنفکری تا پایان دهه ۶۰ شمسی ادامه یافت و مردان و زنان بسیاری پا به میدان مبارزه سیاسی و فرهنگی گذاشتند. البته زنان اندکی که در جنبش روشنفکری انتقادی حضور داشتند همچنان تحت سیطره پدرخوانده‌های حزبی بودند و تعداد انگشت‌شماری هم به سطوح بالای سیاسی و تشکیلاتی راه یافتند. در این دوره چه از طرف این احزاب و سازمان‌ها و چه از جانب زنان فعال در آن تشکل‌ها، سخنی در خصوص مسائل خاص زنان شنیده نمی‌شود. مشکلات اساسی زنان در پس آن ایده کلی پنهان می‌شد که اگر رژیم دیکتاتوری تغییر کند، همه مسائل از جمله مسائل زنان حل خواهد شد، و هیچ اثر قابل توجهی درباره زنان از طرف زنان روشنفکر آن دوره دیده نمی‌شود.

روشنفکران حزبی و یا نزدیک به سازمان‌های سیاسی که بعد از انقلاب بر تعداد آنها نیز افزوده شد در دهه ۶۰ توسط جمهوری اسلامی به شکلی خشونت‌آمیز سرکوب شد. برای زنان و مردان روشنفکر، دهه ۶۰ در فضایی پر از هراس، ابهام، و سکوت به پایان رسید و دهه ۷۰ با تجربه‌های تلخ و پر از آزمون‌های سخت و مشقت‌بار با افکار متفاوت و چهره‌هایی بسیار متفاوت‌تر از چهره‌های پیشین آغاز شد. جنس

روشنفکری دهه ۷۰ با روشنفکری دهه‌های پیشین هم از منظر ایده‌ها و هم از منظر روش‌ها متفاوت بود. مهم‌ترین وجه تمایز آن بیرون آمدن جامعه روشنفکری از سایه سازمان‌ها، احزاب، و ایدئولوژی‌های بسته است. روشنفکران دهه ۷۰ پس از تجربه سال‌های قبل به نقد انقلاب و دفاع از دموکراسی پرداختند و ارزش‌هایی چون حقوق بشر، حقوق شهروندان، حقوق زنان، و حقوق کودکان به دغدغه مهم آنان تبدیل شد. روشنفکران زن (مانند رضوان مقدم، خدیجه مقدم، مینو مرتاضی، فاطمه فرهنگ‌خواه، فاطمه گوارایی، پروین بختیارنژاد، منصوره شجاعی و غیره) نیز که در دهه ۷۰ از زیر سایه احزاب و پدرخوانده‌های حزبی و سازمانی خود بیرون آمده بودند و با جمع‌بندی مفصل از چند دهه فعالیت در کنار مردان با ایدئولوژی‌های مختلف، به نتایج مشترکی رسیدند. زنان در این دوره با انباشت تجربیات مفصل همکاری با مردان در سازمان‌های سیاسی، به تجربه زنان در نهضت مشروطیت رجوع کردند و با بازخوانی محتوای ایده‌ها و روش فعالیت آنان ساز مبارزات مدنی را کوک کردند. مطالبات کنونی آنان با خواست‌های روزمره زنان ارتباط داشته و این خواسته‌ها آنقدر روزمره و عینی بود که با طرح آن حتی زنان کم‌سواد و بی‌سواد هم با آن همدلی داشتند. بسیاری از زنان روشنفکر که از نیمه‌های دهه ۶۰ در نهادهای غیردولتی - فرهنگی، محیط زیستی و اجتماعی فعال بودند، تجربه کار اجتماعی یا کار سیاسی و تشکیلاتی، به آنان درک عمیقی از مسائل جامعه ایران داده بود و آنها رابه این نکته مهم رسانده بود که برای رسیدن به اهداف بزرگ باید آن هدف را به هدف‌های کوچکتر تقسیم کرد و با دستیابی به یک هدف می‌توان به سمت هدف دیگر گام برداشت.

دهه ۷۰، دهه استقلال روشنفکری زنانه از روشنفکری عام نیز هست. در این دهه گونه‌ای از روشنفکری زنانه متولد شد که به دلیل ویژگی‌های جامعه زنان ایران از جمله به مسائلی توجه داشت که با زندگی روزمره زنان گره خورده بود. وجود گفتمان ضدتبعیض یا ضدخشونت نشانه‌ای از این واکنش به شرایط زنانه بود. از آنجایی روشنفکران زن این دهه خواهان حقوق و شرایط برابر با مردان بودند و دغدغه برابری جنسیتی برای آنها الویت پیدا کرده بود، آنان با روشنفکری عام فاصله گرفتند. بدین‌گونه بود که نوعی گفتمان روشنفکری زنانه بر بستر فعالیت‌های مدنی و یا مبارزه علیه خشونت به وجود آمد و روشنفکران با پرهیز از کلی‌گویی و پرداختن به مسائل روزمره زنان راهی جدید برای مبارزه مدنی و مبارزه برای دموکراسی گشودند.

در همین دوره است که نگاه زنان روشنفکر به غرب هم تا حدودی دستخوش تعدیل شد. نگاهی به ادبیات فمینیستی این دوره ایران نشان می‌دهد که چهره‌های روشنفکری از چپ تا گرایش‌های مذهبی نوعی همگرایی گفتمانی مبتنی بر بهره‌گیری از دانش و تجربه جنبش‌های فمینیستی را شکل دادند. این نکته قابل توجه است که بیشترین شرکت‌کنندگان را در سمینارهای بین‌المللی در دو دهه اخیر زنان تشکیل می‌دهند. بسیاری از مردان روشنفکر تا سال‌های اخیر با تردیدهای بسیار جدی به نشست‌ها و گردهمایی‌ها در خارج از ایران نگاه می‌کردند و این زنان بودند که تابوی ضدیت با چنین نشست‌های بین‌المللی را شکستند. به عنوان مثال می‌توان از شرکت متعدد فعالین زن در نشست‌های سی اس دبلیو در سازمان ملل یاد کرد. در این نشست‌ها که هر سال در حاشیه اجلاس بزرگداشت مقام زن برگزار می‌شود افرادی مانند رضوان مقدم، خدیجه مقدم، فاطمه فرهنگ‌خواه، پروین بختیارنژاد، آسیه امینی، و مریم بهرمن شرکت کردند.<sup>۱</sup> همین روایت درباره شیرین عبادی، مهرانگیز کار، شهلا لاهیجی، نرگس محمدی، منصوره شجاعی، شادی صدر، محبوبه عباس‌قلی‌زاده، و ژیلای بنی‌یعقوب صدق می‌کند که نقش مهمی در طرح مسائل زنان در سطح بین‌المللی ایفا می‌کنند.

اکنون کوشش می‌کنم تا به برخی از چهره‌های تأثیرگذار جنبش زنان اشاره کنم و به توضیح کانون‌های ایجاد شده توسط این چهره‌های تأثیرگذار به عنوان نهادهایی در جهت بسط و گسترش خواسته برابری و مقابله با تبعیض و خشونت‌های گسترده علیه زنان پردازم. این کانون‌ها مهم‌ترین برنامه خود را آگاهی‌رسانی اجتماعی و نیز تشکیل نیروهای فشار علیه قوانین و فرهنگ تبعیض‌آمیز اعلام کردند و با خواسته تغییر قوانین در جامعه ظاهر شدند. همین‌طور به نحله‌ها و گرایش‌های متنوع فکری زنانی می‌پردازم که بیش از یک دهه به طور گسترده و تنگاتنگ فعالیت کردند بدون اینکه گرایش‌های فکری متنوع، آنان را دچار مشکل سازد.

<sup>۱</sup>ناهید نصرت، "نگاهی به تجربه تشکیلات دموکراتیک زنان ایران" بی بی سی فارسی (۰۳ فوریه ۱۴/۲۰۱۲ بهمن ۱۳۹۰):

[http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2012/02/120202\\_144\\_tudeh\\_party\\_women\\_organizations.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2012/02/120202_144_tudeh_party_women_organizations.shtml)  
<sup>۲</sup>[http://www.radiofarda.com/content/f6\\_iran\\_tudehparty\\_women/24347969.html](http://www.radiofarda.com/content/f6_iran_tudehparty_women/24347969.html)

مهرداد مشایخی، "قدرت و روشنفکران"، آرش، شماره ۱۰۳ (مرداد ۱۳۸۸).  
مریم بهرمن در سال پیش به خاطر شرکت در اجلاس سی اس دبلیو سازمان ملل، به مدت ۶ ماه در زندان عادل‌آباد شیراز در بازداشت بود.

## چهره‌های تأثیرگذار جنبش زنان

نوشین احمدی خراسانی جز اولین چهره‌های جنبش زنان است که بحث برابری جنسیتی و شناخت و بازخوانی موضوع فمینیسم را آغاز کرد. تأسیس مرکز فرهنگی زنان و انتشار فصل‌نامه جنس دوم به وسیله نوشین احمدی خراسانی اولین نشریه مستقل زنان بعد از انقلاب است که مشخصاً به طرح مسائل مختلف زنان پرداخت ولی مهم‌ترین نکته‌ای که در مقالات متعدد و شماره‌های مختلف این نشریه بر روی آن انگشت گذاشته شد فقدان برابری جنسیتی بود.

مهرانگیز کار، دیگر حقوق‌دان زن که در حوزه حقوق زنان فعال بود، با انتشار مقالات و کتب متعدد به طرح دقیق و علمی مسائل زنان از منظر حقوقی پرداخت. او با انتشار کتاب‌هایی چون فرشته عدالت و پاره‌های دوزخ، پژوهشی در هویت تاریخی زنان ایران، حقوق سیاسی زنان در ایران، رفع تبعیض از زنان و موانع حقوقی توسعه سیاسی در ایران، خشونت علیه زنان، مشارکت سیاسی زنان، کاستی‌های قوانین را در ایران به نقد کشید.

شهلا لاهیجی نویسنده و مترجم اقدام به انتشار کتاب‌هایی در خصوص مسائل زنان نمود.<sup>۷</sup> او با تأسیس انتشارات روشنگران و مطالعات زنان به عنوان اولین ناشر زن، انتشارات روشنگران را به نشر آثار نویسندگان زن اختصاص داد و کتاب‌های ارزشمندی در حوزه زنان از این ناشر منتشر شد. از میان فعالیت‌های مدنی باید از کانون‌ها و گروه‌های متعدد جنبش زنان یاد کرد که شرایط کار جمعی متعدد و تنگاتنگی را برای زنان روشنفکر فراهم آوردند.

## هم‌اندیشی زنان

اختصاص جایزه صلح نوبل به شیرین عبادی، شور و انرژی خاصی به جنبش برابری‌خواه زنان ایران هدیه کرد. مهم‌ترین دستاورد این جایزه برای زنان ایرانی اعتماد به نفس بیشتر، امید به آینده‌ای بهتر و کار و فعالیت افزون‌تر بود. بالا رفتن اعتماد به نفس و امید بیشتر به آینده، جنبش زنان ایران را وارد مداری دیگر کرد و اولین جلسات هم‌اندیشی با ایده حضور و در کنار هم قرار گرفتن فعالین زن با گرایش‌ها گوناگون فکری اعم از مذهبی و لائیک پایه‌گذاری شد. در نشست‌های هم‌اندیشی، رنگین‌کمانی از افکار و گرایش‌ها مذهبی و لائیک دیده می‌شد و بنای کار مشترک بر اساس اتفاق نظر بر حداقل اشتراکات حول محور برابری جنسیتی و بدون در نظر گرفتن ایدئولوژی افراد آغاز شد.

حاصل جلسات هم‌اندیشی، آشنایی و همکاری جدی زنان روشنفکر لائیک و مذهبی بود و از دل این آشنایی

نوشین احمدی با انتشار سالنامه زنان و نوشتن کتاب‌هایی مانند زنان بی‌گذشته، زنان زیر سایه پدرخوانده‌ها و ترجمه کتاب‌های متعددی به طرح مسائل زنان و برابری جنسیتی پرداخت،<sup>۸</sup> و بحث‌هایی بسیار جدی در خصوص نابرابری جنسیتی به راه انداخت. در این دوره زنانی چون سیمین بهبهانی، شهلا لاهیجی، رضوان مقدم، منصوره شجاعی، و زهره ارزنی، از جمله کسانی بودند که با جدیت بحث برابری جنسیتی را مطرح می‌کردند.

در آن سال‌ها زنان متعددی با گرایش‌ها متنوع فکری به طرح مسائل زنان در نشریات مستقلی که روز به روز بر تعداد آن افزوده می‌شد، پرداختند و این قضیه تا بدان جا کشید که در برخی از روزنامه‌های اصلاح طلب صفحه‌ای به زنان اختصاص یافت. ماهنامه زنان با مدیر مسئولی شهلا شرکت دومین نشریه خاص زنان بود که به طور مرتب منتشر می‌شد و در هر شماره به موضوعات مختلف در مورد زنان می‌پرداخت. نویسندگان نشریه زنان با بیانی ساده و روان در خصوص زنان می‌نوشتند، به همین دلیل خواننده‌های بسیار و مختلفی پیدا کرده بودند؛ البته این نشریه در دور اول ریاست جمهوری احمدی‌نژاد توقیف شد.

از نیمه سال ۷۶ شیرین عبادی و مهرانگیز کار دو حقوق‌دان زن ایرانی گفتمان حقوقی را در کنار موضوع برابری جنسیتی مطرح کردند. شیرین عبادی به عنوان یکی از اولین قضات زن ایرانی که پس از انقلاب از قضاوت محروم شده بود، کتاب‌ها و مقالات متعددی در خصوص حقوق زنان و حقوق کودکان نوشته است.<sup>۹</sup> وی برای اولین بار به نقد قوانین ضد زن همچون قانون ولایت پدر بر کودک، قبول نکردن شهادت زنان در دادگاه‌ها، نداشتن حق طلاق زنان، تعدد زوجات و پایین بودن سن ازدواج دختران که برگرفته از فقه سنتی است پرداخت.

<sup>۴</sup> از جمله آثاری که نوشین احمدی خراسانی در دفتر انتشارات خود یعنی توسعه به چاپ رسانده است عبارتند از: مگی هام و سارا گمبل، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی، فرح قره‌داغی (تهران: توسعه، ۱۳۸۲)؛ همچنین نشریه جنس دوم، فصل زنان از جمله کارهای اوست. دیگر آثار او عبارتند از الیز ساراساریان، جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی (تهران: اختران، ۱۳۸۴)؛ شارلوت پرکینز گیلمن، زنستان، ترجمه نوشین احمدی خراسانی (تهران: توسعه، ۱۳۸۸).  
<sup>۵</sup> از این جمله است شیرین عبادی، حقوق کودک: نگاهی به مسائل

و همکاری برگزار نشست‌های مشترک، سمینارهای متعدد و گفتگوهای صمیمانه بین این دو جریان فکری بود که بعد از انقلاب بیش از دو دهه گسست و ناهم‌زبانی را تجربه کرده بودند. این نشست‌ها که بر حول محور مشترکات و حداقل مطالبات برگزار می‌شد و در آن به روی هرکسی که با مطالبات زنان هم‌دلی و همراهی داشت، باز بود. در این نشست‌ها روشنفکران زن بدون در نظر گرفتن سوابق و رفتارهای گذشته و با تکیه به تفکرات کنونی‌شان به همکاری با هم پرداختند و همین امر باعث تداوم جلسات و نشست‌های متعدد زنان شد.

### تشکیل کانون مدافعان حقوق بشر

شیرین عبادی در سال ۱۳۸۱ به تشکیل کانون مدافعان حقوق بشر اقدام کرد. مهم‌ترین هدف و فعالیت این کانون دیده‌بانی وضعیت حقوق بشر و موضع‌گیری نسبت به موارد نقض حقوق بشر در ایران بود. این کانون که به همت شیرین عبادی و عبدالفتاح سلطانی و محمد سیف‌زاده و محمد شریف تشکیل شد و در پی آن توانست همکاری و کلای جوانی چون نسرین ستوده و مهناز پراکند و نیز فعال حقوق بشر مانند نرگس محمدی را به سوی خود جلب کند. بدین‌گونه بود که جمع متکثر و متعددی از زنان و مردان روشنفکر و حتی برخی از اعضای احزاب سیاسی و دانشجویان فعال به این کانون پیوستند و در کمیته‌هایی چون کمیته زنان، کمیته اصناف، کمیته دفاع از انتخابات آزاد و عادلانه، کمیته صلح، کمیته دانشجویی برای آموزش و تبلیغ رعایت حقوق بشر حول یک وکیل و فعال حقوق بشر زن جمع شدند و همه این فعالیت‌ها از جمله مواردی بود که از طریق یک وکیل و یک روشنفکر زن پایه‌گذاری شده بود و این کانون به عنوان اولین نهاد حقوق بشری در ایران از حقوق کلیه شهروندان، اقوام، اقلیت‌های دینی، و گروه‌های سیاسی دفاع می‌کرد و کلیه این تلاش‌ها به اعتماد به نفس بیشتر زنان ختم شد. نسرین ستوده که بسیار قبل از آنکه وارد رشته حقوق شود روزنامه‌نگاری بود که در نشریاتی مانند آبان قلم می‌زد با شروع کار کانون مدافعان به آنان ملحق شد و

کار با شیرین عبادی و سایر حقوق‌دانان در مدتی کم از او وکیلی ساخت که وکالت بسیاری از فعالین سیاسی، کودکان زندانی زیر ۱۸ سال و نیز وکالت شیرین عبادی را در دادگاهی که شاکی آن حسین شریعتمداری مدیر مسئول روزنامه کیهان بود به عهده گرفت و به دفاع از عبادی پرداخت، در واقع مهم‌ترین ویژگی ستوده شجاعتش است که در مقاطع مختلف فعالیت حقوق بشری‌اش نشان داده است.

### کمپین یک میلیون امضا

در شهریور سال ۱۳۸۵ کمپین یک میلیون امضا به پیشنهاد شیرین عبادی، سیمین بهبهانی، شهلا لاهیجی، نوشین احمدی خراسانی، پروین اردلان، خدیجه مقدم، رضوان مقدم، منصوره شجاعی، شهلا اعزازی، نسرین ستوده و تعدادی دیگر از فعالین زن، بر پا شد. این کمپین در جهت تلاش برای تغییر قوانین ناعادلانه نسبت به زنان به راه افتاد تا از طریق حرکت جمعی تلاش گسترده‌ای در خصوص تغییر قوانین ضد زن انجام شود. قوانینی چون حق طلاق، حق سرپرستی فرزندان، حق پوشش آزاد، حق سفر کردن، حق اشتغال، ازدواج موقت، مواد قانونی مربوط به فسخ ازدواج، نفقه و مهریه، قیومیت، سن مسئولیت کیفری، مواد قانونی حامی قتل‌های ناموسی، تابعیت، سنگسار، دیه برابر، ارث برابر، حق انتخاب شدن در بالاترین سطوح سیاسی.<sup>۸</sup>

از آنجایی که مطالبات کمپین یک میلیون امضا با استقبال گسترده زنان خصوصاً زنان جوان اعم از دانشجو، روزنامه‌نگار، کارمند، خانه‌دار، هنرمند، نویسنده، شاعر و غیره روبرو شد، کمیته‌های متعددی در این جمع گسترده شکل گرفت و قرار بود که زنان فعال در این کمپین با مراجعه خانه‌به‌خانه طومار تغییر قوانین را به امضا زنان از هر طیف و قشر و طبقه‌ای برسانند. تا این طومار به دست نمایندگان مجلس برسد و آنها را متوجه این نکته کند که تغییر قوانین خواست عموم جامعه زنان ایرانی است، نه خواست تعداد معدودی از زنان.

در واقع در این مرحله از فعالیت زنان، گفتمان غالب، گفتمان حقوقی بود. موضوع حقوق برابر با مردان در حوزه‌های فردی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و تغییر قوانین، محوری‌ترین خواسته کمپین یک میلیون امضا بود. البته قوه قضاییه هم نهایت مخالفت و فشار را بر اعضا کمپین وارد کرد. از افراد تازه به این مجموعه پیوسته تا چهره‌های باسابقه زنان هر یک به دفعات متعدد بازداشت یا جهت بازجویی به دادگاه انقلاب فراخوانده شدند. از بازداشت‌های کوتاه‌مدت تا

حقوقی کودکان در ایران (تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۶)؛ حقوق زن در قوانین جمهوری اسلامی ایران (تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵).

از جمله آثار شهلا لاهیجی عبارت است از تصویر زن در آثار بهرام بیضایی (تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۶۸)؛ شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، پژوهشی در هویت تاریخی زنان (تهران: توسعه، ۱۳۷۱).<sup>۸</sup> برای اطلاع بیشتر در خصوص کمپین یک میلیون امضا به سایت تغییر برای برابری، مدرسه فمینیستی و سایت تا قانون خانواده برابر مراجعه کنید: [www.feminism.school.com](http://www.feminism.school.com); [www.wechange.org](http://www.wechange.org)



بلندمدت، مانند عالیله اقدام دوست که به دلیل همکاری با کمپین به تازگی پس از گذراندن ۳ سال حبس، از زندان اوین آزاد شده است.

همین طور مردان جوان متعددی به کمپین یک میلیون امضا پیوستند و کمیته مردان حامی آن را تشکیل دادند و با نگارش مقالاتی در جهت حقوق برابر زن و مرد به طرح دیدگاه برابری خواهانه پرداختند و حتی برخی از آنها مانند کاوه مظفری و امیر رشیدی به خاطر این همکاری بازداشت شدند.

نکته مهم دیگر در مورد کمپین یک میلیون امضا، شکل سازماندهی آن است. کمپین فاقد سازماندهی عمودی از بالا به پایین بود. این مجموعه دارای ساختاری افقی، شبکه‌ای و منعطف بود و شبکه‌ها و کمیته‌های متعدد آن دارای استقلال رأی بودند که همین ویژگی ساختاری آن موجب تشکیل کمپین یک میلیون امضا در بسیاری از استان‌ها و برخی شهرستان‌ها مانند اصفهان، شیراز، تبریز، قزوین، قم، کرمانشاه، سنج، و غیره شد. نکته مهم در مورد این کمپین همکاری زنان متعلق به نسل‌های مختلف است که همچنان ادامه دارد. در حالی که در بین روشنفکران مرد به ندرت کار مشترک بین گروه‌های سنی مختلف انجام می‌شود و اگر هم انجام شود، گروه‌های جوان در سایه نگاه از بالا به پایین و پدرسالارانه قرار می‌گیرند. مردان کهنه‌کار روشنفکر در جایگاه تربیت‌کننده و مردان جوان روشنفکر در جایگاه تربیت‌شونده قرار می‌گیرند. در حالی که دو دهه فعالیت زنان با گروه‌های مختلف سنی، فکری، قومی، مذهبی نشان از رویه‌ای منعطف و دور از اشکال سلطه دارد.

### کمپین قانون بدون سنگسار

از دیگر چهره‌های تأثیرگذار زنان روشنفکر، شادی صدر است. شادی صدر روزنامه‌نگار و حقوق‌دانی است که به همراه محبوبه عباس قلی‌زاده و آسیه امینی و جمعی از زنان فعال همراه خود، سایت میدان زنان را راه‌اندازی کردند. صدر، سازمان غیردولتی و کلای راهی را تأسیس کرد ولی مهم‌ترین کار شادی صدر بر پای کمپین قانون بدون سنگسار بود. تا آن زمان بسیاری بر این عقیده بودند که سنگسار یک حکم قرآنی است و امکان نقد این قانون وجود ندارد؛ اما شادی صدر بنای نقد آن را گذاشت. او با برپایی کمپین قانون بدون سنگسار، موجی از اعتراض و مخالفت با این قانون را بر پا کرد. شادی صدر حرف زدن و اظهار نظر در مورد سنگسار را با طرح پرسش‌های جدی از اساتید فقه و حقوق به متن جامعه کشاند و در این راه تعدادی از مراجع دینی مجبور به اظهار نظرهای صریح در این رابطه شدند.

البته در این زمان افراد مختلفی خصوصاً روزنامه‌نگاران با نگارش مقالات متعدد به نقد قانون سنگسار پرداختند و تا حدود زیادی اجرای این قانون را با مانع افکار عمومی مواجه کردند.<sup>۹</sup>

شادی صدر و محبوبه عباس قلی‌زاده کمپین‌های متعددی مانند طرح امنیت اجتماعی، تحصیل سهم من نیست، حق من است، نه گفتن به لایحه حمایت از مردان در خانواده، و دفاع از حق ورود به ورزشگاه‌ها را به راه انداخت ولی تأثیر او در کمپین قانون بدون سنگسار، موجی است که هنوز هم فروکش نکرده است. شادی صدر به دلیل فعالیت‌هایش به دفعات متعدد بازداشت و بازجویی شد.

### ائتلاف بر علیه لایحه حمایت از خانواده

در سال ۱۳۸۷ ائتلافی بزرگ از کلیه فعالین زن به اضافه حضور گسترده شاخه زنان حزب مشارکت مانند فخرالسادات محتشمی‌پور، الهه کولایی، الهه مجردی، شهین دخت مولاوردی و نیز فائزه هاشمی از حزب کارگزاران تا مریم بهروزی از حزب جامعه زینب که در کلیه انتخابات مجلس در لیست احزاب راست قرار داشته، ائتلافی بر علیه لایحه حمایت از خانواده تشکیل شد. در این ائتلاف، بیشترین مخالفت با ماده ۲۳ این لایحه بود که اجازه ازدواج مجدد مرد را در صورت اثبات توانایی مالی وی به دادگاه واگذار کرده بود، ابراز شد.

فعالین زنان در یک حرکت اعتراضی در مقابل مجلس خواستار دیدار با نمایندگان زن مجلس نهم شدند و طی دیداری نه چندان دوستانه با نمایندگان زن مجلس اعتراض خود را به دو ماده ۲۳ و ۲۵ آن لایحه اعلام کردند. پس از آن اعتراض، هم‌زمان با طرح لایحه حمایت از خانواده در مجلس، زنان متعدد با گرایش‌های متنوع فکری و سیاسی با شرکت در یک نشست خبری با حضور نوشین احمدی خراسانی، مینو مرتضی، زنان حزب مشارکت مانند فخر السادات محتشمی‌پور، شهین دخت مولاوردی، مریم بهروزی و فائزه هاشمی، و بسیاری دیگر از زنان فعال در این احزاب اعتراض خود را به این لایحه اعلام کردند. مریم بهروزی در این نشست خبری گفت: روح حاکم بر این ماده قانونی، روح دینی و اسلامی نیست و اسلام بر تک‌همسری تأکید دارد و عرف و فرهنگ جامعه ایران نیز با تک‌همسری موافقت دارد. فائزه هاشمی نیز که در این نشست حضور داشت، اظهار کرد: "در صورتی که دادگاه به هر دلیلی به مرد اجازه ازدواج مجدد را بدهد باید به زن هم حق طلاق داده شود." این اعتراض‌ها

باعث شد که روزنامه‌نگاران و حقوق‌دانان زیادی در مورد این لایحه اظهار نظر و مخالفت خود را اعلام کنند و مقالات متعدد، سخنرانی‌ها، و مصاحبه‌های فراوان از طرف زنان فعال انجام شد و نمایندگان مجلس مرتباً به پاسخگویی دعوت می‌شدند و نمایندگان زن مجلس به بی‌مسئولیتی در قبال جامعه و خصوصاً زنان متهم می‌شدند. ائتلاف، ائتلافی موفق بود و همه این تلاش‌ها موجب شد که مجلس از تصویب این لایحه عقب‌نشینی کند.<sup>۱۰</sup>

## همگرایی زنان در انتخابات ۸۸

۵ اردیبهشت ۸۸ فعالین جنبش زنان با صدور بیانیه‌ای آغاز پروژه همگرایی جنبش زنان را اعلام کردند. این همگرایی به مناسبت انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸ و برای استفاده از این فرصت جهت طرح مطالبات زنان بر پا شد ولی این بار فعالین زنان، مطالبات جدی‌تری را مطرح کردند.

دو خواسته محوری این همگرایی، پیوستن ایران به کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و بازنگری و اصلاح قانون اساسی به منظور گنجاندن اصولی که حامل برابری و عدالت جنسیتی در قانون اساسی باشد، بود. در این همگرایی ۴۰ تشکل و ۷۰۰ تن از فعالان مدنی گرد هم آمدند.

این همگرایی با یک نشست خبری در دفتر انتشارات روشنگران با مدیریت شهلا لاهیجی آغاز شد. در این نشست سیمین بهبهانی، اعظم طالقانی، شهلا اعزازی، شهلا لاهیجی، الهه کولایی، و فرزانه طاهری با تأکید بر خواست پیوستن ایران به کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و نیز بازنگری اصل ۱۹، اصل ۲۱، و اصل ۱۱۵ قانون اساسی تأکید کردند. از ۵ اردیبهشت تا ۱۸ خرداد، یعنی ۴ روز مانده به انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸ اعضای این همگرایی هر هفته یک جلسه برگزار می‌کردند و در هر یک از این جلسات به موضوعی پرداخته می‌شد. برای نمونه در یکی از جلسات مطرح شد که از نامزدهای انتخاباتی می‌خواهیم که به رد صلاحیت زنان داوطلبی که کاندیدای ریاست جمهوری بودند، اعتراض کنند. زنان با برگزاری چندین تجمع در خیابان ولی‌عصر و منطقه تجریش اعلام کردند که ما به نامزدهایی رأی می‌دهیم که مطالبات زنان را پی‌گیری کنند.

در خصوص شناخت کنوانسیون رفع تبعیض از زنان کارگاه‌های متعددی در شهرهای مختلف برگزار شد. در همگرایی زنان، کمیته‌ای جهت ملاقات با نامزدهای

ریاست جمهوری تشکیل شد و طی ملاقاتی جمعی از فعالین زن، مطالبات زنان با آنها در میان گذاشته شد. جزوات تهیه‌شده جهت آشنایی شهروندان با پیمان‌نامه رفع تبعیض علیه زنان، با استقبال بی‌سابقه‌ای مواجه شد. سرانجام در روز ۱۸ خرداد با برگزاری نشست در دفتر اعظم طالقانی با حضور همه زنان فعال در همگرایی و جمع‌بندی تلاش دو ماهه زنان، پایان همگرایی اعلام شد.<sup>۱۱</sup>

## همگرایی سبز در اعتراض به انتخابات

بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸ و اعلام نتایج انتخابات و اعتراضات گسترده مردم به نتایج انتخابات، فعالین زنان نیز با حضور گسترده‌ای اعتراض خود را به تقلب در انتخابات اعلام کردند و به نگارش مقالات متعدد در سایت‌های زنان و برگزاری چندین نشست پرداختند. این بار این نشست‌ها با حضور زهرا رهنورد و نیز زنان فعال در جبهه مشارکت برگزار می‌شد و در هر یک از این نشست‌ها نیز بیانیه‌ای تنظیم و به امضای تک‌تک آنها بر علیه بازداشت‌ها، خشونت سازمان‌یافته علیه مردم و فعالین زنی که بازداشت شده بودند، علیه جنگ و موارد دیگر صادر شد. برخی از این جلسات هم در خانه زندانیان زن برگزار می‌شد، مانند خانه نسرين ستوده که در نبود وی پذیرای جلسات زنان بوده است. هاله سحابی که در مراسم تشییع پدر خود عزت‌الله سحابی به قتل رسید، از فعالین جنبش زنان بود که در اعتراضات خیابانی پس از انتخابات دو بار بازداشت شد و سرانجام نیز در مراسم به خاک‌سپاری پدر جان خود را از دست داد.

## چهره‌های آکادمیک جنبش زنان

جنبش زنان بیشتر از آنکه با چهره‌های دانشگاهی آن شناخته شود با فعالین و کنشگرانش شناخته می‌شود و رجوع زنان تحصیل‌کرده اعم از دانشجوی، روزنامه‌نگار، هنرمند و غیره به آراء و نظرات فعالین زنان بیشتر است تا به چهره‌های آکادمیک آن.

در سال‌های اخیر آقندر که «روشنفکران میانجی» در قالب زنان روزنامه‌نگار، حقوق‌دان، و نویسنده مورد

<sup>۱۰</sup> برای اطلاع بیشتر از قانون بدون سنگسار ببینید: [www.meydan.org](http://www.meydan.org)  
<sup>۱۱</sup> برای اطلاع بیشتر ببینید: نوشین احمدی خراسانی، همگرای سبز (تهران: مدرسه فمینیستی، ۱۳۹۱)؛ نیره توحیدی، «فرا تر از فمینیسم اسلامی»، زنگ هفتم، ویراسته نوشین احمدی خراسانی (تهران: مدرسه فمینیستی، ۱۳۹۰).

[www.feministschool.com](http://www.feministschool.com); [www.wecheng.org](http://www.wecheng.org)

<sup>۱۱</sup> برای اطلاع بیشتر ببینید: نوشین احمدی خراسانی، همگرای سبز (تهران: مدرسه فمینیستی، ۱۳۹۱)؛ نیره توحیدی، «فرا تر از فمینیسم اسلامی»، زنگ هفتم، ویراسته نوشین احمدی خراسانی (تهران: مدرسه فمینیستی، ۱۳۹۰).

توجه نسل جوان و تحصیل کرده زنان شده، چهره‌های آکادمیک آن راهی به بدنه جنش زنان پیدا نکردند. چنان‌که در بین چهره‌های آکادمیک زنان نیز نیره توحیدی و شهلا اعزازی چهره‌های شناخته شده‌تر و مراجعه به آراء آنها بیشتر از دیگر همتایان دانشگاهی خود است. یکی از دلایل ناشناخته بودن چهره‌های دانشگاهی زنان در ایران فقدان ارتباط تنگاتنگ و عمیق میان فعالین جنش زنان و چهره‌های دانشگاهی در انجام پروژه‌های مشترک است. تلاش فکری و نظری در خصوص تقویت وجه تئوریک و ایده‌پردازی و برقراری دیالوگی مستمر بین این دو طیف تاکنون مشاهده نشده است. در واقع زنان روشنفکر آکادمیک بیشتر از آنکه به طرح و تقویت وجه تئوریک جنش زنان پردازند، بیشتر در حال توصیف و توضیح وضعیت و چگونگی جنش زنان در ایران هستند. مقالات متعدد و ارزشمند نیره توحیدی<sup>۱۲</sup> و آزاده کیان<sup>۱۳</sup> بیشتر در چارچوب توصیف روند این جنش است تا بر طرف کردن ضعف تئوریکی که از جانب برخی از آنان به عنوان نقاط ضعف جنش زنان در ایران مطرح می‌شود.

### ائتلاف‌های اجباری

عده‌ای بر این باورند که ائتلاف‌های متعدد زنان ناشی از شرایط خاص جامعه ایران بوده و اکنون که بسیاری از فعالان زن در خارج از کشور هستند ما شاهد پراکندگی و اجرای پروژه‌های فردی در بین آنها هستیم. این سوال را از جوانب مختلف می‌توان بررسی کرد و به پاسخ‌هایی دور از تعصب رسید.

الف- یکی از دلایل پراکندگی فعالین جنش زنان در خارج از کشور می‌تواند این باشد که هریک از ائتلاف‌های زنان با طرح یک گفتمان جدید همراه بوده است. هم‌اندیشی زنان بر فصل‌های مشترک زنان و بی‌توجهی به تفاوت‌ها تأکید داشت، کمپین یک میلیون امضا با تأکید بر گفتمان برابری حقوقی برپا شد، و اعتراض به لایحه حمایت از خانواده، با گسترش دایره ائتلاف و اعتراض به قانون چندمسری شکل گرفت، ائتلافی که یک سر آن نوشین احمدی خراسانی و سر دیگر آن مریم بهروزی بود. همگرایی زنان بر مطالبه‌محوری و خواست پیوستن ایران به کنوانسیون رفع تبعیض از زنان و اصلاح بندهایی از قانون اساسی تأکید داشت.

فضای آشفته ایران امروز به بی‌ثباتی و تزلزل بیشتر نزدیک می‌شود. بحران امروز زنان مهاجر بیشتر بحران انسداد فضای سیاسی ایران است تا بحران فعالان یک جنش.

ب- آنهایی که بر این عقیده هستند که ائتلاف زنان روشنفکر متعلق به گرایش‌های گوناگون از روی اجبار شرایط بوده، خوب است که به این نکته مهم توجه داشته باشند که همین اجبار شرایط جامعه برای مردان هم بوده. اگر صرف شرایط سیاسی موجبات همگرایی‌های متعدد زنان را پیش آورده، این شرایط می‌توانسته برای مردان هم زمینه‌های همگرایی‌های متعدد را پیش بیاورد، در حالی که در مورد مردان روشنفکر چنین نبوده است و شاید جنش اعتراضی سال ۸۸ را نمونه‌ای کمیاب از همگرایی آنها بتوان دانست.

### نحله‌های متنوع جنش زنان

از اولین جلسات هم‌اندیشی، چهره‌هایی در نشست‌های هم‌اندیشی و بعد از آن در جلسات کمپین و دیگر ائتلاف‌ها مشاهده می‌شد که حکایت از عقاید و باورهای متنوعی داشت. در واقع روشنفکران زن را، که حول محور خواسته‌های زنان دور هم جمع می‌شدند، می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: گروه نخست افرادی چون پروین اردلان، رضوان مقدم، خدیجه مقدم، نوشین احمدی خراسانی، و منصوره شجاعی با داشتن عقاید چپ در این نشست‌ها حاضر می‌شدند.

گروه دوم را می‌توان فمینیست‌های لیبرال نامید که کسانی چون شای صدر، محبوبه عباس‌قلی‌زاده، و فاطمه فرهنگ‌خواه را در بر می‌گیرد. سرانجام کسانی هم با داشتن عقاید و باورهای مذهبی در این نشست‌ها حضور فعال داشتند و با جدیت بر این عقیده بودند که باورهای اسلامی آنان، منافاتی با برابری جنسیتی ندارد و متن دینی خود را کاملاً برای طلبانه تلقی می‌کنند. در نتیجه می‌توان این افراد را در چارچوب فمینیست‌های اسلامی تعریف کرد. گروه فمینیست‌های اسلامی خود به دو شاخه فکری تقسیم می‌شوند: الف) زنان نواندیش مسلمان و ب)

<sup>۱۲</sup> نیره توحیدی، «فراتر از فمینیسم اسلامی».

<sup>۱۳</sup> آزاده کیان، «جنش زنان و جنبش سبز در کنار هم و به هم پیوند خورده‌اند: مصاحبه مژگان مدرس علوم با آزاده کیان»، جنش راه سبز، ۱۸ اسفند ۱۳۸۹: <<http://www.rahesabz.net/story/33880/>>؛ «فمینیست‌های مسلمان و سکولار در ایران»، سایت تهران ریویو ۲۴ / ۲ / ۸۹: <http://tehranreview.net/>

<sup>۱۴</sup> این تفاسیر زنان نواندیش مذهبی بیشتر تحت تأثیر آثار مهدی بازرگان، علی شریعتی، و عبدالعلی بازرگان بوده است.

زنانی که تا سال‌های طولانی، حداقل تا دهه ۷۰ جزو حامیان جدی جمهوری اسلامی بودند.

از آنجایی که برخی از فمینیست‌های ایران منکر وجود پدیده‌های بنام فمینیست‌های اسلامی در ایران هستند. در این بخش از مقاله به توضیحاتی در خصوص این نحله از فمینیست‌ها در ایران می‌پردازم.

الف) زنان نواندیش مسلمان، کسانی هستند که سوابق طولانی در داشتن ایده‌های اسلامی دارند ولی با قرائت نواندیشانه. این قرائت نواندیشانه زنان تحت تأثیر چهره‌هایی مانند مهندس بازرگان، دکتر شریعتی، آیت الله طالقانی، عبدالعلی بازرگان و دکتر حبیب‌الله پیمان است. در بین این زنان معمولاً نظرات انتقادی نسبت به آیات تعدد زوجات، برتری مردان بر زنان، و قبول نداشتن شهادت یک زن، مطرح می‌شد و این افراد هم بلافاصله جغرافیای زمانی و مکانی این آیات را توضیح می‌دادند؛ ولی صدای این انتقادات صدایی بلند نبود، بلکه رگه‌های انتقادی کم‌رنگی بود که مانند یک موج کوتاه می‌آمد و به آسانی هم می‌رفت.

البته این تفاسیر از طرف مردان نواندیش مسلمان مطرح می‌شد و هنوز هیچ زنی وارد مواجهه مستقیم با متن قرآن نشده بود و نظرات مردان مفسر از زبان زنان تکرار می‌شد ولی علی‌رغم آن، این افراد بر این عقیده بودند که در قرآن، آیات متعددی وجود دارد که زنان و مردان را به طور یکسان مورد خطاب قرار داده است و نیز سوره‌هایی مانند سورهٔ مریم و یا داستان ملکه سبا و آیات فراوانی که این زنان با تأکید بر آنها مطرح می‌کردند که نگاه اصلی و محوری قرآن نسبت به زنان را از این آیات که به لحاظ کمیت تعداد فراوانی را به خود اختصاص می‌دهد، باید استنباط کرد.<sup>۱۴</sup>

آنها جهت‌گیری محتوای کلی قرآن را برابر محور تلقی می‌کنند و حتی سخن از نسخ برخی آیات به میان می‌آورند که در دنیای امروز کاربرد ندارند. آنان، نسخ آیات احکام‌محور قرآن در مورد زنان و برخی مجازات‌های بدنی که قوانین مرسوم آن دوره بوده را به میان می‌آورند ولی این موضوع به دلیل شرایط سیاسی این چند دهه از موضوعاتی نبود که امکان طرح علنی آن وجود داشته باشد. این بحث‌ها، بحث‌هایی حاشیه‌ای و کم‌رنگ بود که گاه در جلسات خصوصی مطرح می‌شد و دوباره خاموش می‌گشت. ولی این حساسیت‌ها و سؤالات همچنان وجود داشت. نکتهٔ دیگر در خصوص این نحله از فعالین زنان این است که اینان سه دهه درگیری و چالش جدی با جمهوری اسلامی را در پرونده خود دارند و اغلب آنها سابقه

بازداشت، احضارهای متعدد، و رویارویی با حکومت دینی را دارند. (مانند مینو مرتاضی، دکتر ناهید توسلی، مهندس ژیلا شریعت‌پناهی، فاطمه گوارایی، و زنده‌یاد هاله سحابی)

ب) گروه دوم زنانی هستند که تا مدت‌های طولانی طرفدار حکومت اسلامی و ولایت فقیه بودند، ولی عینی شدن تبعات قوانین تبعیض‌آمیز در جامعه، در زندگی شخصی خود آنان و نزدیکانشان به این زنان، جرأت نقد و پرسش از قوانین فقهی را داد. به عنوان مثال زنانی که همسران خود را در جنگ از دست داده بودند، خانوادهٔ همسر به راحتی کودکان این زنان را از آنها جدا می‌کردند، خصوصاً زمانی که آنها تصمیم بر ازدواج مجدد می‌گرفتند. چرا که طبق اسلام فقهی بعد از پدر، جد پدری به عنوان سرپرست قانونی کودک محسوب می‌شود در نتیجه این زنان با اعتقاد کامل به حکومت اسلامی و ولایت فقیه جزء اولین کسانی بودند که ضربهٔ قوانین تبعیض‌آمیز را خوردند و یا در مورد تعدد زوجات بسیاری از این زنان اولین گروه‌هایی بودند که باید چندهمسری را به عنوان یک حکم الهی تحمل می‌کردند. خشونت جنسی را به عنوان یک تکلیف الهی بر زنان باید می‌پذیرفتند و به هر نوع رابطهٔ ناخواسته تن می‌دادند. یا اطاعت زنان از مردان که مرتباً از طریق رسانه‌های عمومی و روحانیت به زنان گوشزد می‌شد. آنان از جمله کسانی بودند که مجبور به پذیرفتن این بایدها و نبایدها بودند.

تحمل این ضربات از سوی زنان از یک طرف و ورود آنها به دانشگاه‌ها آنها را با موضوعات مختلفی از علوم انسانی مواجه کرد و باعث طرح پرسش‌های جدی و سر باز کردن زخم‌هایی شد که حاصل تجربه‌های شخصی بودند. زنان مسلمان روشنفکر به تدریج دریافتند که انقلاب و نظامی که عمیقاً به آن معتقد بودند، حقوق اولیهٔ انسانی آنها را نشانه رفته است. این زنان از طرفی در مواجهه با دانش حقوق بشری و از طرف دیگر در مواجهه با قرائت نواندیشانه از دین و تحت تأثیر ایده‌های برابری جنسیتی، علی‌رغم انتقاد به احکامی که حکایت از نادیده گرفتن حقوق انسانی آنها داشت، همچنان دین‌باور بودند و در بازگشت مجدد آنها به متن دینی، با تکیه بر آیاتی که از آن برابری جنسیتی را برداشت می‌کنند برای اولین بار به مواجهه بدون واسطه با قرآن اقدام کردند و در این مواجهه بدون واسطه و مستقیم، به خوانش و بازنگری این آیات پرداختند و در این بازنگری بر این ایده تأکید می‌کنند که قرآن بر اصل برابری تمام انسان‌ها تأکید می‌کند و ایده‌های مردسالارانه مانع دیده شدن این پیام شده است



و احکام اسلامی با رفتارهای تبعیض آمیز زمان خود ترکیب شده است

به فمینیسم اسلامی که از جانب چهره‌هایی چون شهلا شفیق،<sup>۱۷</sup> هایده مغیثی،<sup>۱۸</sup> نیلوفر شیدمهر،<sup>۱۹</sup> و برخی دیگر مطرح شده، بدین شرح است: اسلام و فمینیسم هیچ‌گونه بسترهای معنایی و متنی مشترکی ندارند ولی فمینیسم با لیبرالیسم یا مارکسیسم دارای اشتراکات معنایی و متنی هستند. فمینیست‌های مارکسیست در مراحل مختلف اقدام به نقدهای ساختارشکنانه نسبت به ایدئولوژی خود داشتند در حالی که فمینیست‌های اسلامی چنین رویه‌ای را هرگز پیش نرفتند. عده‌ای به رسمیت شناختن فمینیسم اسلامی را نوعی مرجعیت‌بخشی مجدد به اسلام و متون اسلامی می‌دانند. آنان بر این باورند که ترکیب فمینیسم و اسلام به نوعی اشاره به حقیقت‌مندی قرآن دارد و باور به این حقیقت‌مندی در واقع نوعی مرجعیت‌بخشی مجدد به اسلام و متون اسلامی است.

این زنان و زنان نواندیش مسلمان بر این نکته تأکید دارند که احکام قرآن حدود ۷ درصد از کل آیات قرآن را به خود اختصاص داده و از این ۷ درصد، ۴ درصد مربوط به زنان است که البته قبل از اسلام نیز وجود داشته و از آنجایی که روش پیامبر، اصلاحی بوده و او تلاش کرد تا قوانین زمان خود را محدود و یا سبک کند، این قوانین دیگر در دنیای امروز کاربرد ندارند و در نتیجه قابل نسخ هستند. نوع نگاه قرآن به زنان را باید از آیات دیگر آن که ۹۳ درصد آیات را به خود اختصاص داده، جستجو کرد که در آن ۹۳ درصد همه جا زن و مرد هم‌طراز با هم آمده‌اند و روی سخن آیات قرآن، هم با زنان است و هم با مردان.<sup>۱۵</sup>

در خصوص این دو گروه از زنانی که مجموعه فمینیست‌های مسلمان را تشکیل می‌دهند، دو نکته قابل ذکر است. اول آنکه ایده برابری جنسیتی در بین این دو دسته از زنان فقط برخاسته از قرآن نیست بلکه منابع متعددی مانند نظرات فمینیستی، دانش حقوق بشری، حضور در فضاهای روشنفکرانه و کسب آگاهی در حوزه‌های مختلف، تحصیلات دانشگاهی، شرایط تعمیق آگاهی آنها را فراهم آورده است. در نتیجه نظرات برابری جنسیتی نزد ایشان برآمده از چند منبع است، نه صرفاً از متن مذهبی. دوم آنکه رگه نه چندان کم‌رنگی از عبور از متن مذهبی و ورود به عرصه معناگرایی تا باورمندی حتمی و موبه‌مو به یک متن مذهبی در برخی از این زنان نیز دیده می‌شود.

### مخالفان و موافقان فمینیسم اسلامی

برخی از مخالفان فمینیسم اسلامی، پسوند اسلامی را برای جریان ریشه‌داری چون فمینیسم، نوعی فرصت‌طلبی بهره‌کشانه از این واژه و جریان می‌دانند. نیلوفر شیدمهر به نقل از مهرداد درویش‌پور، فمینیسم اسلامی را به بستن گاری در جلوی اسب تشبیه کرده است.<sup>۱۶</sup> بیشترین انتقادات

شهلا شفیق پدیده فمینیسم اسلامی را ابداع غربی‌ها خوانده و شکل‌گیری چنین پدیده‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد. او حتی در بخشی از مصاحبه‌اش با نشریه چارلی هیدو می‌گوید که زنان اسلام‌گرا تنها خواستار اصلاحاتی در دین و شریعت بودند و آنها به هیچ وجه فمینیست نبودند. اتفاقاً آنها فمینیسم را جزئی از امپریالیسم غرب می‌دانستند.

با بررسی نظرات مخالفان فمینیسم اسلامی به یک نکته مشترک و یا بهتر بگویم یک دغدغه مشترک در بین نظرات این افراد می‌بینیم و آن دغدغه این است که جملگی از شکل‌گیری و روتوش کردن اسلام سیاسی، این بار به دست فمینیست‌های اسلامی در هراسند و این هراس باعث می‌شود که نتایج مثبت چنین پدیده‌ای را نادیده بگیرند. در حالی که همین افراد چنین نظراتی را در مورد فمینیست‌های مسیحی هرگز مطرح نکرده‌اند و آن را به عنوان شاخه‌ای از فمینیسم پذیرفته‌اند.

اما موافقان فمینیسم اسلامی بر این عقیده هستند که فمینیسم می‌تواند گرایش‌های فکری متنوعی را در

<sup>۱۵</sup> مهدی بازرگان، سیر تحول محتوایی قرآن (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸).

<sup>۱۶</sup> نیلوفر شیدمهر، «فمینیست‌های اسلامی و اصلاح‌طلبان»، سایت رادیو زمانه، ۲۰۱۱/۱۱/۲۸: www.radiozamaneh.com

<sup>۱۷</sup> شهلا شفیق، «فمینیسم اسلامی و ابداع غرب»، هفته‌نامه چارلی هیدو، سایت شهرگان ۲۰۱۱/۵/۴: http://shahrgon.com/

<sup>۱۸</sup> هایده مغیثی، «فمینیسم اسلامی، چشم اندازها و تناقض‌ها»، مدرسه فمینیستی (زن‌گ هفتم): www.feminist school.com

<sup>۱۹</sup> نیلوفر شیدمهر، «فمینیست‌های اسلامی و اصلاح‌طلبان»، سایت رادیو زمانه ۲۰۱۱/۱۱/۲۸: www.radiozamaneh.com

<sup>۲۰</sup> فریده ماشینی، «ترکیب فمینیسم و اسلام و شکستن یک تابو در جوامع اسلامی»، سایت مدرسه فمینیستی ۲۰۱۱/۷/۱۲: www.feminism school.com

<sup>۲۱</sup> نیره توحیدی، «فراتر از فمینیسم اسلامی»، مدرسه فمینیستی (زن‌گ هفتم): www.feministschool.com

<sup>۲۲</sup> آزاده کیان، «همبستگی فمینیست‌های مسلمان و سکولار در ایران»، سایت

درون خود بپذیرد و جنبش‌های متعددی با الهام از آن شکل گرفته‌اند. در واقع موافقان فمینیسم اسلامی بیشتر از هر چیز به نتایج و تأثیرات فمینیسم اسلامی توجه و تأکید دارند. فریده ماشینی هم یکی از زنان فمینیست اسلامی است که پدیده فمینیسم اسلامی را یک نوع تابوشکنی می‌داند و ترکیب این دو پدیده را امری مبارک تلقی می‌کند.<sup>۲۰</sup> چهره‌هایی چون نیره توحیدی،<sup>۲۱</sup> آزاده کیان،<sup>۲۲</sup> زیبا میرحسینی،<sup>۲۳</sup> فریده ماشینی،<sup>۲۴</sup> بر این عقیده‌اند که فمینیسم اسلامی شرایط تفسیرهای زنان، بر پایه تجارب زنانه را ممکن می‌سازد و چنین امکانی جز در این سال‌های اخیر هرگز وجود نداشته است.

مارگرت بدران محقق مصری تبار امریکایی بر این عقیده است که فمینیسم اسلامی به مردم برای ایجاد یک نیروی عظیم برای تغییر حکومت و جامعه کمک می‌کند. او معتقد است که فمینیسم اسلامی شرایط برابری و ایجاد فرصت‌های مساوی را برای زنان مهیا می‌سازد و به عقلانی‌تر شدن جامعه کمک می‌کند. بدران بر این عقیده است که فمینیسم اسلامی شرایط گفتگوی مسلمانان با مسلمانان را فراهم می‌آورد. فمینیسم اسلامی یک ایده آگاه‌سازی بر اساس بازخوانی قرآن است، یک روند بازنگری و تجدیدنظر در ایده‌های مذهبی است و چهره‌های مشخص وجدی آن در سراسر کشورهای اسلامی وجود دارند مانند بسیم آرات در ترکیه، شیما شیخ در آفریقا، امینا ودود، رفعت حسن، و فاطمه نسیف از عربستان.<sup>۲۵</sup>

اما نکته مهمی که در بررسی و مطالعه فمینیست‌های اسلامی باید بدان توجه کرد این است که، آیا این زنان صرفاً با تکیه بر یک منبع که قرآن باشد ایده‌های برابری جنسیتی خود را مطرح می‌کنند یا، آنکه چندمنبعی هستند؟ اگر با تکیه بر منابع متعدد فمینیستی و نیز متن دینی خود به نقد سلطه، خشونت، مردسالاری و نابرابری می‌پردازند، نگرانی و هراس فمینیست‌های لائیک بی‌مورد است زیرا آنها به آگاهی عمیق جنسیتی دست یافته‌اند. اما اگر صرفاً با

تأکید بر یک منبع، آن هم منبع دینی خود، با نابرابری مخالفت می‌کنند، به جای نادیده گرفتن تلاش آنها و حتی نادیده گرفتن خود آنها، باید به آنان در تعمیق آگاهی جنسیتی‌شان کمک کرد؛ و از خاطر نبریم که دیگر دوره یکسان‌فکری گذشته است. زمانه، زمانه تکرر و تنوع است.

### مهاجرت فعالین زنان

تشکیل کانون‌های متعدد، کمپین‌های متنوع، نوشتن کتاب‌ها و مقالات فراوان در خصوص زنان به تدریج آگاهی و برابری‌خواهی و حقوق برابر داشتن را بر زمین آماده اندیشه زنان نشانده و فراگیر شدن مطالبات زنان، به شدت مورد خشم دولت احمدی‌نژاد و دستگاه‌های اطلاعاتی او قرار گرفت. بعد از انتخابات سال ۸۸ اعتراض مردم به نتیجه انتخابات سال ۸۸ و نیز همراهی فعالین زن در آن اعتراض‌ها، دستگاه‌های اطلاعاتی را بر آن داشت که فشار بازداشت‌ها و سرکوب زنان و نیز ممانعت جدی از هرگونه فعالیت زنان را در دستور کار خود قرار دهد، تا آنجا که کوچک‌ترین تحرک زنان، آنان را راهی زندان اوین و بند ۲۰۹ آن می‌کرد، لذا برخی از فعالین زن به مرور، رفتن را بر ماندن ترجیح دادند، تا در فضایی دور از شرایط سرکوب و اختناق به فعالیت خود ادامه دهند.

کارنامه چندساله مهاجرین زن در سال‌های اخیر که البته مدت مهاجرت اکثریت آنان به ۵ سال هم نمی‌رسد، حاکی است از نوعی پراکنده‌کاری و مشغول شدن هریک به پروژه‌های فردی که البته این پروژه‌های فردی باز هم در خصوص زنان و مطالبات آنان است. پروژه‌های جمعی جدی بین این زنان هنوز شکل نگرفته است که در خصوص دلایل آن به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

الف- پراکندگی آنان در کشورهای مختلف.

ب- نداشتن یا نرسیدن آنان به یک گفتمان جدید، به یک ایده نو که منجر به پروژه جمعی جدید شود.

ج- رفت و برگشت ایرانیان اعم از زن و مرد بین پروژه‌های فردی و جمعی.

اما فقدان یک ایده جدید شاید از محوری‌ترین دلیل پراکندگی زنان مهاجر باشد. از آنجایی که ایده‌ها و پروژه‌های اجرا شده توسط زنان در یک دهه گذشته در چارچوب مطالبات قانونی و علنی تعریف شده بود و در شرایط امنیتی امروز زنان نیازمند ایده‌ای مطابق شرایط امروز ایران هستند که آن ایده هنوز شکل نگرفته است.

تهران ریویو، ۸۹/۲/۲۴، <http://tehranreview.net/>

<sup>۲۳</sup> زیبا میرحسینی، "فمینیسم اسلامی طرحی برای آزادی زن مسلمان"، مدرسه فمینیستی (زنگ هفتم) ۱۳۸۹/۳/۱۷.

<http://www.iranianfeministschool.com/spip.php?article5036>

<sup>۲۴</sup> فریده ماشینی، "ترکیب فمینیسم و اسلام، شکستن یک تابو در جوامع اسلامی"، سایت مدرسه فمینیستی ۱۳۹۰/۷/۱۲: [www.feministschool.com](http://www.feministschool.com)

<sup>۲۵</sup> مارگرت بدران، "فمینیسم اسلامی چه می‌گوید؟" سایت زنستان ۱۳۸۶/۷/۱۵.

[www.zanestan.net](http://www.zanestan.net)

## کلام آخر

خواهد بود؟ زمانی که هنرپیشه، کارگردان سینما، کاریکاتوریست، شاعر، نویسنده جملگی تحت فشار هستند، فعالین جنبش زنان چگونه خواهند توانست با روش‌های صلح‌آمیز و ضدخشونت به فعالیت خود ادامه دهند؟

اما پاسخ بسیاری از فعالان جنبش زنان، همچنان تأکید بر روش‌های غیرخشونت‌آمیز است. آنها بر این عقیده‌اند که اعمال خشونت از طرف زنان برابری‌خواه به منزله به گردش درآوردن چرخه خشونت است. آنها عمیقاً معتقدند که هرگز جنبش زنان نباید پیشگام به گردش در آوردن چرخه خشونت شود، خشونتی که سال‌ها جامعه ما را دستخوش ابعاد مختلف خود نموده و فجایع ریز و درشتی را رقم زده است.

با نگاهی به گذشته، به روشنی خواهیم دید که، چه جنبش‌های سیاسی و چه جنبش‌های مدنی، زمانی که خود را محدود به یک روش مبارزه می‌کنند، دستگاه‌های سرکوب به راحتی می‌توانند آنها را کنترل و از فعالیت باز دارند ولی جنبش‌هایی که با روش‌های متنوع رویارویی با دولت‌های اقتدارگرا آشنا هستند کنترل و به انزوا کشیدن آنها دشوار خواهد بود. جنبش زنان در ایران امروز بهتر است به روش‌های تنوع فعالیت و تعمیق ایده‌های خود بیندیشد. ایده برابری، همزیستی مسالمت‌آمیز در سایه حقوق برابر، زیستن منهای خشونت و منهای سلطه بهترین تشخیص برای جامعه‌ای است که مبتلا به بیماری‌های متعدد اجتماعی است و امروز هم بیماری همان بیماری است و درمان همان درمان، البته با پیچیدگی افزون‌تر و اشکال متنوع‌تر.

اینک پس از دو دهه تلاش و فعالیت بی‌وقفه زنان در ایران می‌توان به روشنی حاصل کاشته‌های آنان را در جامعه ایران دید. زمانی که در آغاز دهه ۷۰ موضوعی حاشیه‌ای به نام برابری جنسیتی از طرف برخی از زنان مطرح شد، این موضوع حتی مسئله‌ای جدی برای بسیاری از زنانی که بعد از مدت‌ها با این تفکر و حاملان آن همراه شدند، نبود و اینک به عنوان یک مسئله جدی برای جامعه ایران و هر زنی که اندکی از پیام فعالان خود را شنیده باشد، تبدیل شده است.

فعالین جنبش زنان طی دو دهه تلاش با تأکید بر برابری جنسیتی، برابری حقوقی، و اصلاح قوانین و طرح گسترده حقوق بشر و بالا بردن اطلاعات و آگاهی جامعه در حوزه حقوق شهروندی، حقوق برابر اقوام ایرانی، حقوق زنان، حقوق کودکان، حقوق برابر اقلیت‌های دینی، حق داشتن محیط زیست سالم و دفاع از کودکان کار و خیابان کوشیدند تا از حقوق تک‌تک مردم و نیز از حقوق زنان دفاع کنند. فعالین زنان موضوع حقوق را از لابلای کتب درسی به متن جامعه آوردند و با بیان ساده و دور از پیچیدگی، نیاز و الزام آن را برای هر شهروندی خصوصاً زنان قابل درک و قابل فهم کردند.

فعالین زن، مبارزه با خشونت، تبعیض و نابرابری را با شیوه‌های مدنی و غیرخشونت‌آمیز انجام دادند. آنان با روش‌های علنی، با ادبیاتی همه‌فهم و قابل درک، از همه آن چیزهایی که حق زنان است ولی در عمل از آن محرومند، حرف زدند، نوشتند و از طبیعی‌ترین حقوق خود دفاع کردند. طرح راه‌حل‌هایی قانونی، قابل اجرا و قابل تکرار برای اکثریت زنان، موجب شد که نه تنها در تهران که در بسیاری از استان‌ها و شهرستان‌ها زنان بسیاری با آن همراه شوند.

روشنفکری زنانه که متشکل از نحله‌های مختلف و متکثر فکری (سه جریان چپ، لیبرال، مذهبی) است، مبارزه با نابرابری را در فضایی مدنی با مطالبات و روش‌های قانونی آغاز کرد و بیش از یک دهه بر این مطالبات و روش کسب آن تأکید کرد و در حال حاضر با این پرسش مهم مواجه است که در شرایطی که حاکمیت ایران، طرح هیچ‌گونه مطالبات قانونی با شناخته‌شده‌ترین و مدنی‌ترین روش‌ها را برنمی‌تابد، ادامه فعالیت چنین جنبشی چگونه



# **ENCYCLOPÆDIA IRANICA**

Edited by  
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies  
Columbia University

## **Volume XV** **JOČI—KĀŠĠARI**

*Published by*  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA  
FOUNDATION  
New York

*Distributed by*  
EISENBRAUNS INC.  
P.O. Box 275 Winona Lake, IN 46590  
eisenbrauns.com  
(574) 269-2011

Please visit our new website at  
[www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)



# به یاد سیمین دانشور

سیمین بهبهانی

می‌گویم او ماندگار است. شاید  
دیگر چهره‌اش را نبینم؛ اما چهره او  
داستان‌های اوست، رمان‌های کوتاه  
اوست، ترجمه‌های اوست، محبت  
اوست که هرگز از یادم نمی‌رود.

سیمین عزیز ما که یکی از چندین  
بزرگان انگشت شمار داستان‌نویسی  
ایران بود از میان ما رفت و به  
جاودانگان ادبیات ایران و جهان  
پیوست. او تنها از آن ایرانیان نبود،  
چرا که آثار او به چندین زبان  
برگردانده شده بود.









سیمین بهبهانی، سیمین دانشور و برادرش، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده

به خود می‌گویم آنان که در زندگی یک دوست واقعی ندارند، آنان که در طول عمر خود یک گام درست برنداشته‌اند، آنان که مردم را می‌آزارند و از خود بیزارند، آیا به راستی . . .

چرا دوستانش برای دفن او در این جا و آن جا این قدر نگران شدند؟ مگر می‌توان گفت که او مُرده است؟ آنچه در خاک جای گرفت به زودی خاک می‌شود و آنچه روزبه‌روز بیش‌تر توان می‌گیرد و می‌درخشد آثار اوست.

کتاب‌های او با شمارگانی باورنکردنی منتشر شده و می‌شود و خواهد شد.

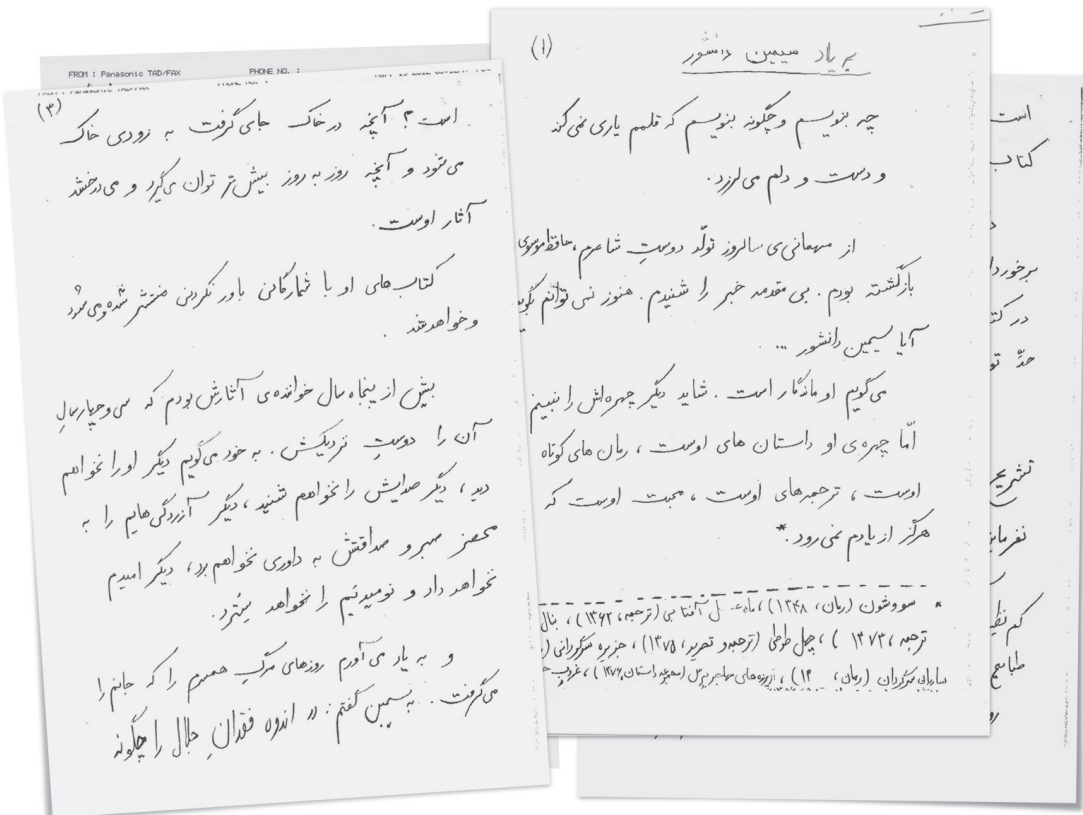
بیش از پنجاه سال خواننده آثارش بودم که سی و چهار سال آن را دوست نزدیکش. به خود می‌گویم دیگر او را نخواهم دید، دیگر صدایش را نخواهم شنید، دیگر آرزوگی‌هایم را به محضر صبر و صداقتش به داوری نخواهم برد، دیگر امیدم نخواهد

چه بنویسم و چگونه بنویسم که قلمم یاری نمی‌کند و دست و دلم می‌لرزد.

از مهمانی‌ی سالروز تولد دوست شاعرم، حافظ موسوی، بازگشته بودم. بی‌مقدمه خبر را شنیدم. هنوز نمی‌توانم بگویم آیا سیمین دانشور . . .

می‌گویم او ماندگار است. شاید دیگر چهره‌اش را نبینم؛ اما چهره او داستان‌های اوست، رمان‌های کوتاه اوست، ترجمه‌های اوست، محبت اوست که هرگز از یادم نمی‌رود.

دوستان سیمین دانشور برای سامان دادن پیکر نازنینش نگرانی‌ها داشتند. چندین پیام تلفنی دریافت کردم و هیچ یک از پیشنهادها اجرا شدنی نبود. سرانجام به خواست خواهر گرامی‌اش--خانم ویکتوریا دانشور-- در کنار دیگر نویسندگان و شاعران و اهل ادب و هنر در قطعه هنرمندان و نام‌آوران بهشت زهرا به خاک سپرده شد.



دستنویس متن سیمین بهبانی به یاد سیمین دانشور، اسفند ۱۳۹۰

به نظر من کششی که در ساخت وقایع آن نهفته است، خواننده را وامی‌دارد که تا داستان تمام نشده، کتاب را فرونگذارد. برای من که چنین بود.

داستان‌های کوتاه او نیز بیش و کم از همین خصیصه برخوردار است. در زمان حیاتش، درباره آثارش در کتاب "یاد بعضی نفرات" و بعضی از نشریات در حد خوان خود مطالبی نوشته‌ام، اما کافی نبوده است.

امید است که ناقدان و نویسندگان بزرگ درباره تشریح و توضیح نکات برجسته کار او از کوشش دریغ نفرمایند.

سیمین دلی مهربان، زبانی امیدبخش، طبعی والا و بخشایشی کم نظیر داشت. شادروان نیما در جایی می‌گوید: "هنر والا زاده طبایع والاست." و هنر سیمین چنین بود.

روانش شاد باد.  
۲۹/۱۲/۹۰

داد و نو میدیم را نخواهد سترد.

و به یاد می‌آورم روزهای مرگ همسرم را که جانم را می‌گرفت. به سیمین گفتم: "اندوه فقدان جلال را چگونه فراموش کردی؟"

گفت: "آسان نبود. آسانش کردم. توهم آسانش کن. پیروز شدن سخت است، اما تحمل شکست سخت‌تر."

سیمین عزیز ما که یکی از چندین بزرگان انگشت شمار داستان‌نویسی ایران بود از میان ما رفت و به جاودانگان ادبیات ایران و جهان پیوست. او تنها از آن ایرانیان نبود، چرا که آثار او به چندین زبان برگردانده شده بود.

شاهکار او سووشون است. گفته می‌شود این رمان با بهترین آثار بزرگان ادبیات جهان برابری می‌کند.





پدر، خواهران و برادران، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده



مراسم عروسی سیمین دانشور و جلال آل احمد، ۱۳۲۹، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده





سیمین دانشور به همراه خواهرش ویکتوریا، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده



سیمین دانشور و جلال آل احمد به همراه خواهرش ویکتوریا و پرویز فرجام، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده





سیمین دانشور بین سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۳، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده









غلامحسین ساعدی و سیمین دانشور، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده



جلال آل احمد، سیمین دانشور و بهمن محمص، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده





سیمین دانشور در خانه اش، عکس از مهرداد اسکویی، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده



سیمین دانشور در حیاط خانه اش در دهه‌ی هفتاد، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده



Houra Yavari, "Simin Daneshvar: From Fascination to Critical Inquiry," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 218-227.

# سیمین دانشور در کشاکش دیروز و امروز: سفری دراز از ستایش به سنجش

سیمین دانشور، ۱۳۰۰ - ۱۳۹۱

## حورا یآوری

ویراستار و مشاور دانشنامهٔ ایرانیکا در ادبیات داستانی

Houra Yavari

hy2101@columbia.edu



**حورا یآوری** عضو هیأت ویراستاران دانشنامه ایرانیکا و مشاور مرکز مطالعات ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا در ادبیات داستانی معاصر است. از جمله نوشته‌های او عبارت است از: داستان فارسی و سرگذشت مدرنیته در ایران (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸)؛ زندگی در آینه (چاپ ۲؛ تهران: نشر نیلوفر، ۲۰۱۰)؛ روانکاو و ادبیات: د و متن، دو انسان، دو جهان (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات سخن، ۲۰۰۷)؛ سی سال رقابت غرب و شوروی در ایران (تهران: ابن سینا، ۱۹۷۲)، ترجمهٔ

George Lenczowski's *Russia and the West in Iran: Superpower Rivalry, 1918-1948*

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/218-227.

قرن چهاردهم شمسی در ایران با کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ آغاز می‌شود. در نخستین سال این قرن نیما یوشیج (۱۲۷۶-۱۳۳۸) نخستین مجموعه شعرش را به نام قصه رنگ پریده منتشر می‌کند و نخستین مجموعه داستان کوتاه فارسی، یکی بود یکی نبود محمدعلی جمالزاده، در برلن به چاپ می‌رسد. در اردیبهشت همین سال سیمین دانشور در خانواده‌ای آشنا با دانش و ادبیات و هنر پا به جهان می‌گذارد، بیش از نود سال زندگی می‌کند، ونام و زندگی‌اش در پراهمیت‌ترین رویدادهای سیاسی و ادبی دست کم هفت دهه از تاریخ ایران تنیده می‌شود. در سال‌های زندگی دانشور، دوران پادشاهی قاجاریان به پایان می‌رسد، سلسله پهلوی روی کار می‌آید، آرمان‌های سیاسی و مذهبی رونق و رواج بیشتری پیدا می‌کند، دانشگاه تهران ساخته می‌شود، زنان پا به عرصه دانش و سیاست می‌گذارند، جنگ دوم جهانی در می‌گیرد و پای سربازان خارجی را به خاک ایران می‌کشاند، دولت مصدق به دنبال یک کودتای نظامی سقوط می‌کند، و در سال ۱۳۵۷ به دنبال سال‌ها مبارزه زیرزمینی دوران دیرپای سلطنت در ایران به پایان می‌رسد. رفتن رضاشاه پهلوی از ایران در شهریور ۱۳۲۰ دوران کوتاهی از آزادی گفتار و نوشتار به دنبال می‌آورد، و تفکر انتقادی و آسیب‌شناسی فرهنگی و اجتماعی، و به تبع آن طرح‌ریزی جهان‌های آرمانی، که در ادبیات دوران مشروطیت درخششی دارد، رونق بیشتری پیدا می‌کند. در همین سال‌هاست که ادبیات داستانی ایران تحولات بزرگی را پشت سر می‌گذارد، تکنیک‌های روایی مدرن جایگزین شیوه‌های کهن قصه‌گویی می‌شود، نوشتن زندگینامه و خاطرات رواج بیشتری پیدا می‌کند، و زندگی خصوصی نویسندگان همراه با رویدادهای تاریخی معاصر و اندیشه‌ها و آرمان‌های سیاسی وارد داستان می‌شود. دانشور که تاریخ انتشار نخستین داستان‌هایش با عزیمت رضاشاه از ایران هم‌زمان است، از خلال همه این سال‌های تاریخ ایران گذر می‌کند و قصه زندگی خودش و دگرگونی‌های تاریخی و سیاسی و ادبی روزگارش را در داستان‌هایش، که هم تاریخی هستند و هم اتوبیوگرافیک، بر برگ‌های داستان‌هایش نقش می‌زند.

سال‌های پایانی حکومت قاجاریان و دوران سلطنت رضاشاه







در پشت عکس به خط سیمین دانشور نوشته شده: "خانه خودمان شمیران تابستان ۱۳۳۳"، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده

اشاره کرد. گروه دوم این داستان‌های تاریخی یا مثل ستارگان فریب خورده (۱۲۵۳) اثر میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۵۷-۱۱۹۱) -- که به زبان ترکی نوشته می‌شود و میرزا جعفر قرجه‌داغی آن را از ترکی به فارسی بر می‌گرداند -- و ده نفر قزلباش (۱۳۳۵) اثر حسین مسرور (۱۳۴۷-۱۲۶۷) در روزگار صفویان روی می‌دهند؛ یا مثل آشیانه عقاب (تهران، ۱۳۱۸) نوشته زین العابدین مؤمن (۱۳۸۵-۱۲۹۳) پای شخصیت‌های تاریخی دوران سلجوقی، مثل خواجه نظام الملک طوسی و حسن صباح، را به داستان می‌کشانند؛ و یا مانند تریلوژی محمدباقر میرزا خسروی در سال‌های حمله مغولان به ایران می‌گذرند.<sup>۲</sup>

مونه قابل ذکر و متفاوتی که باید به آن اشاره کرد رمان شهریار هوشمند (۱۲۹۱) نوشته شیخ ابراهیم زنجانی (۱۳۰۷-۱۲۳۴) است که در سرزمینی بی نام و نشان می‌گذرد. زنجانی در این کتاب، مثل منتسکیو در کتاب نامه‌های ایرانی، به شخصیت‌های داستانش، که

پهلوی با پاگیری و اوج ناسیونالیسم در اروپا و ایران هم‌زمان است. در این سال‌ها نوشتن داستان‌های تاریخی و "بیان هنری زندگی مردان بزرگی که در گذشته منجی ایران بوده اند" باب روز می‌شود.<sup>۱</sup> این داستان‌های تاریخی را می‌توان در دو گروه کلی در نظر گرفت. گروه نخست را نویسندگانی می‌نویسند که آوازه زیبایی و سلحشوری نژاد آریین را از زبان ناسیونالیسم از گرد راه رسیده اروپایی شنیده‌اند، و نگاه حسرت‌آلودشان به چند رویداد تاریخی، که خطوط اصلی آن را از تذکره‌های تاریخی و پژوهش‌های شرق‌شناسان برگشیده‌اند، خیره مانده است. این نویسندگان که به جا ماندن ایران را از کاروان تمدن جهان به آسانی برمی‌تابند، بار سفر به گذشته‌های دور و دوران پیش از اسلام تاریخ ایران می‌بندند و با کوله‌باری که از درخشندگی‌های کورش و فروهر و تخت جمشید به ارمغان می‌آورند، گوشه و کنار داستان‌هایشان را چراغان می‌کنند. از شناخته‌شده‌ترین این داستان‌ها باید به عشق و سلطنت (همدان، ۱۲۹۸)، نوشته شیخ موسا نژی (۱۳۳۲-۱۲۶۰)؛ داستان باستان یا سرگذشت کورش (تهران، ۱۲۹۹)، نوشته حسن بدیع (۱۳۱۶-۱۲۵۱)، شاه ایران و بانوی ارمن (تهران، ۱۳۰۶)، نوشته ذبیح بهروز (۱۳۵۰-۱۲۶۸)؛ و دامگستران یا انتقام خواهان مزدک (جلد اول، مپئی، ۱۳۰۰، جلد دوم، تهران ۱۳۰۴) نوشته عبدالحسین صنعتی‌زاده (۱۳۵۲-۱۲۷۴)

<sup>۱</sup>حسن میرعابدینی، صدسال داستان نویسی در ایران (چاپ دوم): تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۰، ۲۸.

<sup>۲</sup>Houra Yavari, "Fiction ii (b) The Novel," *Encyclopaedia Iranica* IX, 1997, 580-592.

<sup>۳</sup>علی ابوالحسنی، شیخ ابراهیم زنجانی، زمان، زندگی، خاطرات (تهران: مؤسسه



سیمین دانشور با جلال آل احمد، ۱۳۳۴، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده

مذهبی است. در این فرهنگ‌ها که به گفته بیهقی «چاکران و بندگان را زبان باید نگاه داشت با خداوندان»، بار رساندن معناهای ناگفتنی امروز به دوش خسته رویدادهای دیروز گذارده می‌شود. دلبران تنگستانی (تهران، ۱۳۱۰) نوشته حسین رکن زاده آدمیت (۱۳۷۳-۱۲۷۸) از داستان‌های نادری است که به رویدادهای معاصر تاریخ ایران می‌پردازد.

دلبران تنگستانی در سال‌های حضور سربازان انگلیسی در دوران جنگ جهانی اول در جنوب ایران می‌گذرد و به گفته محمدعلی جمالزاده در مقدمه کتاب «دستور شهامت و غیرت ملی است و نشر آن در این دوران سستی و رخوت و تقیّه عمومی بلاشک حکم نفخه صور را خواهد داشت.»<sup>۵</sup>

باز شدن پای تاریخ معاصر به داستان فارسی از پیامدهای فرخنده آزادی زودپایانی است که نسیم خنک آن در نخستین سال‌های سومین دهه قرن چهاردهم شمسی در ایران وزیدن می‌گیرد. آزادی زمان درازی نمی‌پاید، اما امروز برای همیشه جای دیروز را در داستان‌های تاریخی می‌گیرد، و رویدادهای هم‌روزگار نویسنده، اگرچه پوشیده در غباری از رمز و نماد و استعاره، فضای داستان فارسی را در فرمان می‌گیرند. از شناخته‌شده‌ترین این داستان‌ها باید به کتاب پراوازه چشمه‌ایش (تهران، ۱۳۳۱) اثر بزرگ علوی (۱۳۷۶-۱۲۸۳) اشاره کرد. علوی که با آرمان‌های سیاسی روزگارش

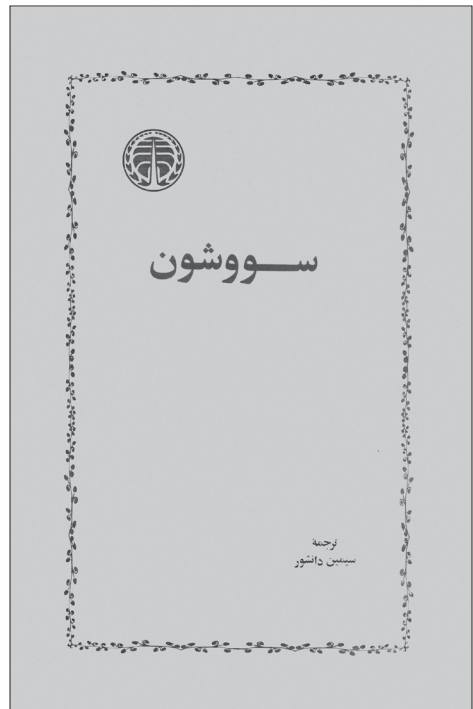
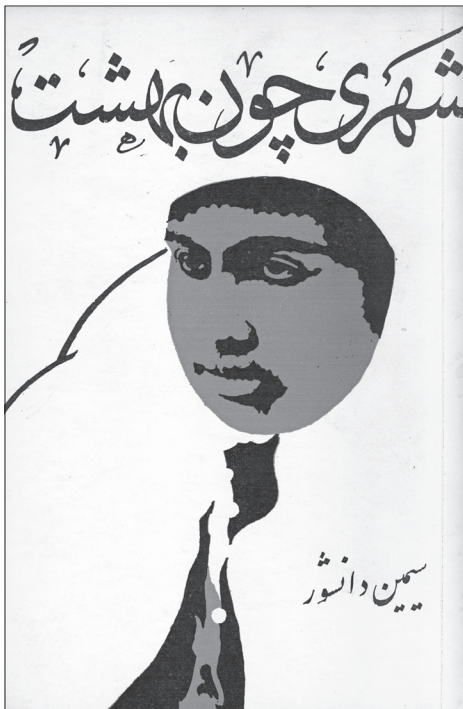
شباهت آنها با شخصیت‌های سرشناس روزگارش از چشم پنهان نمی‌ماند،<sup>۲</sup> نام‌های غیر ایرانی می‌دهد، و هوشمندی شهریار آرمایش را با چنان آب‌وتابی به تصویر می‌کشد که «منشی‌باشی» روزنامه ناهید خواندن دو فصل آغازین رمان را به رضاشاه که نخستین سال‌های پادشاهیش را پشت سر می‌گذارد، توصیه می‌کند.<sup>۴</sup>

آنچه همه این داستان‌های تاریخی را به هم نزدیک می‌کند، گذشته از آن که زنان در نگارش هیچ‌یک از آنها دستی ندارند، بسته بودن دروازه‌های داستان به روی تاریخ معاصر، و به تبع آن، زندگی خصوصی نویسندگان است؛ همه آنها در گذشته‌های دور و دیروزهای تاریخ ایران می‌گذرند، و هیچ‌کدام، دست‌کم به طور مستقیم، نه با تاریخ معاصر سروکاری دارند و نه پیوند میان رویدادهای تاریخی را با اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی به تماشا می‌گذارند. بازگویی قصه‌ها و روایت‌های کهن از شیوه‌های جافتاده نوشتن در فرهنگ‌های خوگر به استبدادهای ریشه دوانده سیاسی و

مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴، ۲۰۸-۲۱۴.

<sup>۲</sup> میرزا ابراهیم خان ناهید، «شهریار هوشمند» ناهید، سال ۷، شماره ۵ (۲۷ تیر ۱۳۴۹)، ۳-۱.

<sup>۵</sup> محمدعلی جمالزاده، مقدمه بر دلبران تنگستانی (چاپ ۹؛ تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۷۰).



و اجتماعی دوران استوارند. زیستن دانشور با جلال آل احمد، از بی افکنان و سرسپردگان یکی از این جهان های آرمانی، و همسفری او با سرشناسانی چون خلیل ملکی و علی شریعتی و دیگران در گذر از چند دهه پر افت و خیز تاریخ معاصر، خط میان رویدادهای بیرونی را با زیر و بم های زندگی شخصی او کم رنگ می کند و به آفریده شدن داستان هایی راه می گشاید که هم در فضای گسترده و عمومی فرهنگ و تاریخ ما می گذرند و هم در فضای زندگی خصوصی دانشور. به هم آمیزی خانه و سرزمین و نشت اندیشه های سیاسی و اجتماعی به درون خانه ها، داستان های دانشور را یک بار دیگر در سرآغاز خطی قرار می دهد که در یک سیر تدریجی مفهوم خانه را در داستان های فارسی متحول می کند. در ادبیات کلاسیک فارسی، که صدای زنانه رسایی در آن طنین ندارد، از خانه هم به معنایی که در داستان های امروز می بینیم نشان آشکاری نیست. داستان های کهن بیشتر در جهان بیرون می گذرند، و اگر قهرمانان داستانی گذرشان به فضاهای بسته بیفتد، یا سر از کاخ های شاهی و قصرهای جواهرنشان در می آورند، یا شبی فارغ از سایه دراز اغیار را در شبستان هایی فرورفته در عطر و موسیقی و شراب

آشناست و در آرزوی تحقق آنها سال هایی را در زندان گذرانده، در پردازش شخصیت ماکان، نقاش پرآوازه داستان، قصه زندگی کمال الملک (۱۳۱۹-۱۲۳۰) و تقی ارانی (۱۳۱۹-۱۲۸۲) را به هم می آمیزد. علوی با به کارگیری این شگرد روایی هم دورنمای جهان پرنیایی مورد آرزوی او را در برابر چشم خواننده می گستراند، و هم خفقان و استبداد دوران رضاشاه را در قالب یکی از عاشقانه ترین داستان های فارسی به تماشا می گذارد. دورنمایی که علوی، با نثری زیبا و شاعرانه از آرمان های سیاسی و اجتماعی می آفریند سالیان دراز در آسمان داستان های سیاسی-اجتماعی فارسی جلوه گری می کند، فریبندهی آن بسیاری از شخصیت های داستانی را، بدون چون و چرا، به دنبال می کشاند و ناگزیر در فضای داستان جایی برای نقد اندیشه های سیاسی و اجتماعی باقی نمی گذارد.

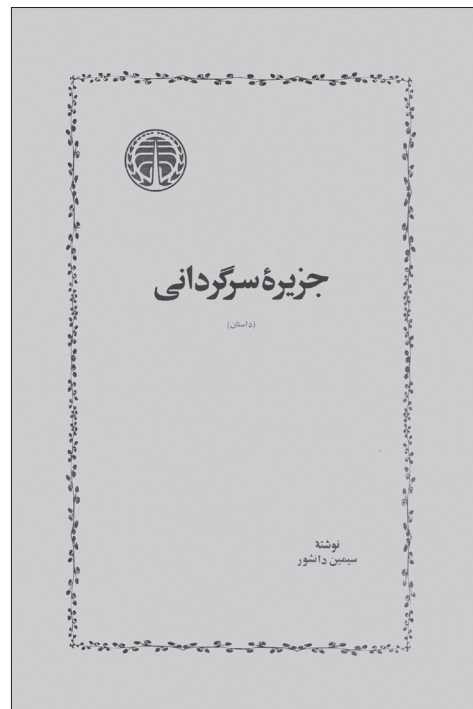
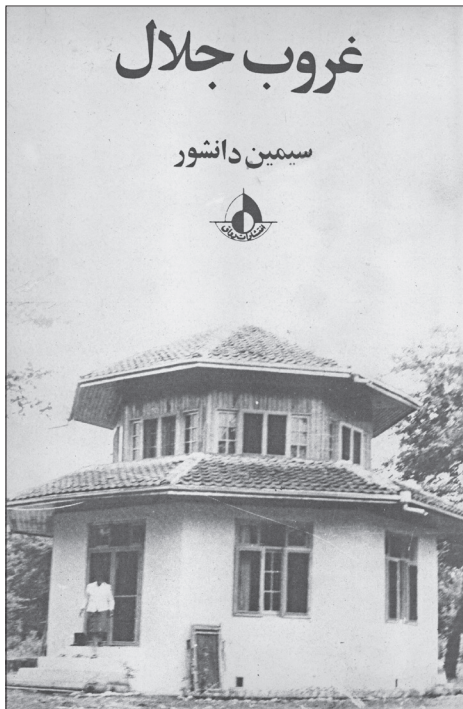
سیمین دانشور نوشتن سووشون (تهران، ۱۳۳۶) را، که نخستین داستان بلند اوست، در یکی از همین روزها آغاز می کند و نخستین زن نویسنده ای است که پای رویدادهای تاریخی معاصر و قصه زندگی خودش را به داستان هایش می کشاند. سووشون با نثری ظریف و شیرین و قصه هایی تودرتو نوشته شده و مثل چشمه های علوی در شمار پرآوازه ترین داستان هایی است که بر آرمان های سیاسی

“Mohammad Reza Ghanoonparvar, “Cašmhāyaš,”

www.irancaonline.org

⁴هوشنگ گلشیری، جدال نقش با نقاش در آثار سیمین دانشور (تهران: انتشارات





دل آزرده است، به تبری که از کمان ناشناسی رها می‌شود از پا در می‌آید. زری و خانه‌اش به سوگ می‌نشینند. کشته شدن یوسف، آن‌هم درست در روز ۲۹ مرداد، و آنچه بر او و بارانش می‌گذرد، جای شبهه‌ای از نظر انطباق با رویدادهایی که در ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲، پایان دولت محمد مصدق و مرگ آرزوهای پیروان او را رقم می‌زند، باقی نمی‌گذارد.<sup>۷</sup> سووشون زمان کوتاهی پیش از مرگ زود هنگام آل‌احمد منتشر می‌شود و دانشور چاپ‌های بعدی کتاب را به «جلال زندگی» تقدیم می‌کند.

در روزهایی که دانشور سووشون را می‌نویسد، غریب‌دگی آل‌احمد دست به دست می‌گردد، و دانشور و بسیاری از هم‌روزگاران از دریچه‌ای که آل‌احمد برگشوده به جهانی که تحقش را آرزو می‌کند خیره مانده‌اند. آرش کمانگیر سیاوش کسرابی تازه منتشر شده و چون سرودی بر زبان‌ها جاری است.<sup>۸</sup> در جهان سووشون، هم‌چنان که ایران در دهه‌های سی و چهل، درها بر پاشنه شهادت سیاوش و دست و پا زدن‌های همتای داستانش یوسف در چنگال افراسیاب دوران می‌چرخد. نام‌هایی چون خسرو و رستم در کنار توصیف آیین‌های سنتی سوگواری در شیراز، که شهادت سیاوش را با رویدادهای عاشورا به هم می‌آمیزد، رنگ تندی از سوگ‌های آیینی و اسطوره‌ای بر کتاب می‌پاشد.<sup>۹</sup> در آن روزها هنوز بنیان اسطوره قهرمانانی که مثل آرش و سیاوش

جستجو می‌کنند. فضای حرکت و عمل شخصیت‌های داستانی ادبیات فارسی، از سوی، از جهان به سرزمین، از سرزمین به شهر، و از شهر به خانه کوچک‌تر و کوچک‌تر می‌شود، و از سوی دیگر، خانه را با همه کوچکی آن آینه جهان می‌کند.

خانه‌ای که زری و یوسف، قهرمانان داستان سووشون در آن زندگی می‌کنند تصویر آینه‌ای سرزمین و روزگار دانشورست و با بالا و پایین شدن‌های سیاسی و اجتماعی زیر و رو می‌شود. آن‌گاه که ابرهای تیره آسمان سرزمین دانشور را می‌پوشانند، خانه او هم به باران‌های تند و سیلاب‌های زمین‌کن تن می‌سپارد، و وقتی بیداد در سرزمین زری به اوج می‌رسد، مرگ در جامه حقیقتی خامان‌برانداز خانه زری را ویران می‌کند. سووشون در سال‌های جنگ دوم جهانی و حضور سربازان انگلیسی در جنوب ایران می‌گذرد. خانه زری و آسمان شیراز از بیدادی که در این سال‌ها بر مردم شیراز می‌رود ابری است. یوسف که، درست مثل یوسف داستان‌های مذهبی، هم با کژمداری‌های فلک دست و پنجه نرم می‌کند، و هم از نامردمی‌های برادرش، خان کاکا،

نیلوفر، (۱۳۷۰)، ۱۷۱-۱۷۲.

<sup>۸</sup>Kamyar Abidi, "Siyavash Kasrai," [www.ianicaonline.org](http://www.ianicaonline.org)

<sup>۹</sup>Mas'ud Ja'fari, "Suvashun," [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)



جان بر سر اندیشه و آرمان بگذارند نلرزیده بود؛ هنوز گلشیری حدیث مرده بر دار کردن آن سواری که نخواهد آمد را نوشته بود، و هنوز یکی از کانونی‌ترین اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی آل‌احمد که «مؤثرترین نوع مقاومت در برابر ظلم را شهادت» می‌دانست و «استمرار زندگانی حق را فقط در خاطر شهدا»<sup>۱۱</sup> میسر می‌دید، خود گواه نادرستی خود نشده بود.

بسیاری از ناقدین به شباهت‌های پنهان سووشون با غریب‌دگی آل‌احمد، یا به گفته گلشیری کلنجار رفتن‌های نقش-نه با نقش‌پرداز بلکه با نقش‌گذار- اشاره کرده‌اند، و میان آرزوهای یوسف و آرمان‌های آل‌احمد، و جهان دوقطبی غریب‌دگی و شخصیت‌های سیاسی و فاقد درون سووشون پیوندهای آشکار دیده‌اند.<sup>۱۱</sup> زری، اگرچه مثل خود دانشور زن دانش‌آموخته‌ای است، اما تا زمانی که یوسف زنده است با اندیشه‌های او می‌اندیشد، و تنها پس از مرگ یوسف از سنگینی سایه او رها می‌شود.<sup>۱۲</sup> «زری مثل مرغی بود که از قفس آزاد شده باشد...دیگر می‌دانست که از هیچ‌چیز و هیچ‌کس در این دنیا نخواهد رسید.»<sup>۱۳</sup> سیمین دانشور ترازوی جهان سووشون را بر پایه نظام پذیرشی/نکوهشی آل‌احمد میزان می‌کند. همه همدلی و نوازشی که چننه دانشور از آن لبریز است، نثار آن گروه از شخصیت‌های داستانی می‌شود که دل و دین در گرو آل‌احمد و نوشته‌هایش سپرده دارند، و با مک ماهون ایرلندی که کتاب با شعر او به پایان می‌رسد هم‌دلند که اگر چه از یوسف که درخت سایه‌گستر خانه زری بود دیگر نشانی نیست، اما در خانه زری درختی خواهد روید و درخت‌هایی در شهرش و بسیار درختان در سرزمینش<sup>۱۴</sup> و باد پیغام هر درختی را به درخت دیگر خواهد رساند، و درخت‌ها از باد خواهند پرسید در راه که می‌آمدی سحر را ندیدی؟<sup>۱۴</sup>

خوانندگان بیرون از شمار سووشون، همراه با سیمین دانشور و بسیاری از هم‌روزگاران‌ش سالیانی دراز را در آرزوی بردمیدن این سحر از دست می‌دهند. اما آنچه به چهره دانشور در میان همه این آرزومندان درخششی یگانه می‌دهد، دیرنپایدن او در این رؤیای دیرپای تاریخی است. به سخن دیگر، دانشور خیلی زودتر از بسیاری از افسون‌زدگان

دهه‌های پیش، که نه جهان‌های آرزویشان را به روشنی به جا می‌آوردند، و نه آنچه را که مورد ستیز و انکارشان بود به درستی می‌شناختند، آشفته‌گی‌های زندگیش را می‌بیند، به درختان خانه‌اش و سرزمینش، که از استواری و سربرکشیدگی آرزویی مک ماهون نشانی ندارند، نگاه می‌کند، و پس از چیزی در حدود بیست سال جزیره سرگردانی را به روی کاغذ می‌آورد. برگشوده شدن چشمان دانشور به معناهای در تاریکی پنهان این جهان‌های آرمانی، که جوانه‌های آن در شوهر من جلال<sup>۱۵</sup> و نوشته‌های دیگرش رفته‌رفته آشکار می‌شود، در تریلوژی تاریخی جزیره سرگردانی، ساربان سرگردان، و کوه سرگردان (که هنوز تکلیف انتشار آن مشخص نیست) به گل می‌نشیند. جزیره سرگردانی به جای آن سحرگهان آرزویی سووشون با خوابی سهمناک آغاز می‌شود؛ خوابی که در صبحی دروغین می‌گذرد، در بیابانی پر از گنجشک‌های مرده، بال‌های شکسته، پوک‌های فشنگ، و صدایی که از ته چاهی ندا می‌دهد که «آنها که ریسمان دستشان بود، آنها که کلید داشتند همه‌شان گم و گور شده‌اند.»<sup>۱۶</sup> جزیره سرگردانی، از زبان مستر کراسلی، جاسوس آمریکایی در ایران، جزیره‌ای است که:

... که دورش را نمک احاطه کرده است. در جزیره به طور کلی به دام می‌افتی. قطعات نمک با طول بیست اینچ و عرض پانزده اینچ حتی بیشتر، و بعضی جاها خیلی کمتر دورت را گرفته. روز که هوا گرم است امکان پا گذاشتن روی آنها نیست. در لجن و نمک فرو می‌روی. اما از اواخر شب قطعات نمک یخ می‌زند. من با شتر از جزیره بیرون آمدم. تعجب است؛ اسم ساربان هم ساربان سرگردان بود. اسم کوه مقابل هم کوه سرگردانی بود.<sup>۱۷</sup>

دومین داستان بلند دانشور، مثل جزیره‌ای که نام آن را به دنبال می‌کشد، به گورستان می‌ماند؛ گورستان سرگردانی که در پی ریسمان‌داران و کلیدشناسان به راه افتاده‌اند و از کوره‌راه‌ها سردرآورده‌اند؛ سرگردانی که اجساد نمک‌سود آنها خواب را از چشم دانشور می‌رباید، و جهان داستان‌هایش را زیر و رو می‌کند.

جزیره سرگردانی در سال ۱۳۷۱ و ساربان سرگردان دومین جلد آن در سال ۱۳۸۰ به بازار می‌آید. اما دانشور از

<sup>۱۱</sup> سیمین دانشور، سووشون (چاپ ۱۱؛ تهران: انتشارات خورزمی، ۱۳۴۷)، ۲۸۸.

<sup>۱۲</sup> دانشور، سووشون، ۳۰۸.

<sup>۱۳</sup> سیمین دانشور، «شوهر من جلال»، در یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی (تهران: انتشارات پاسارگاد، ۱۳۷۸)، ۸۰-۷۲.

<sup>۱۴</sup> جلال آل احمد، نون والقلم (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۰)، ۲۲۶.

<sup>۱۵</sup> گلشیری، جدال نقش یا نقاشی، ۱۱۲-۱۲۶.

<sup>۱۶</sup> فرزانه میلانی، «نیلوفر آبی در مراد هم می‌روید»، نیمه دیگر، شماره ۸ (پاییز ۱۹۸۸)، ۵-۲۴؛ حمید دباشی، «در جستجوی زری در سووشون»، نیمه دیگر، شماره ۸ (پاییز ۱۹۸۸)، ۱۶۶-۱۴۰.

سوشون که در آن نور حقیقت راه شخصیت های داستانی را چراغان کرده، تا این غم‌نامه‌های تاریخی، که در آنها همه شخصیت‌های داستانی در کوره‌راه‌ها سرگردانند، راه درازی آمده است. سیمای حقیقت‌های دهه‌های پیش را زنگارهای شک و تردید تیره کرده، و ابر تیره‌ای آسمان ادب و اندیشه و سیاست را پوشانده است. برخورد سنجشگرانه دانشور با گذشته خودش و سرزمینش، بدون اینکه جنبه شعار و اعلامیه بگیرد، و یا پای داروهای شفا بخش و درمان‌های جادوفا را پیش بکشد، در ساختار روایی و پردازش شخصیت‌های داستانی منعکس می‌شود. تکنیک روایی که دانشور در جزیره سرگردانی به کار می‌گیرد، در ادب داستانی ایران سابقه و نظری ندارد. دانشور ساختار روایی جزیره سرگردانی را مثل یک خانه دو طبقه می‌سازد، خانه‌ای که ساکنان آن را مدت زمانی بیش از بیست سال از هم جدا می‌کند. در طبقه بالای این خانه تخیلی شخصیت‌های واقعی و کسانی چون آل‌احمد و ملکی و شریعتی را منزل می‌دهد که دیگر زنده نیستند؛ کسانی که چون گمان می‌کردند سر از کار شناسایی آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی در می‌آورند نسخه‌هایی از داروهای شفا بخش به مردم ایران هدیه کرده‌اند. طبقه پایین این ساختمان دو طبقه روایی منزلگاه شخصیت‌های داستانی است، مریدان و سرسپردگانی مؤمن به اندیشه‌ها و نوشته‌های ساکنان طبقه بالا که آشیانه در توفان ساخته‌اند. دانشور که راوی سرگذشت آنهاست می‌داند که نه تنها زندگیش با زندگی ساکنان طبقه بالا گذشته، بلکه در حلقه مریدان مخلص آنها نفس کشیده است. به همین جهت، هم زندگی آنها را می‌نویسد و هم، با نوشتن درباره آنها، سال‌های رفته زندگیش را دوباره زندگی می‌کند.

بهره‌گیری دانشور از این ساختار اندیشیده روایی کتاب را صحنه گفتگو درباره پرسش‌هایی می‌کند که باید سال‌ها پیش وقتی با آل‌احمد و اندیشه‌هایش در یک خانه می‌زیست، می‌پرسید و نپرسیده است. دانشور در جزیره سرگردانی لبه تیغ را به طرف خودش بر می‌گرداند و از خودش می‌پرسد که چرا با آنکه نخستین خواننده و نقاد نوشته‌های آل‌احمد بوده،<sup>۱۸</sup> زمانی این چنین دراز در افسون این اندیشه‌ها فرومانده، چرا جهان سوشون را بر ستون این اندیشه‌های بی‌بنیاد استوار کرده، چرا در سیلی محکمی

که یوسف مبارز سیاسی و مبشر آزادی به صورت زری می‌زند،<sup>۱۹</sup> نشانه‌های جهانی را که یوسف آرزومند تحقق آن است، به عیان ندیده؛ چرا با آنکه بعد از خواندن مدیر مدرسه (تهران، ۱۳۲۷) به آل‌احمد گفته که "تو که در این داستان به قصد کشت بچه را می‌زنی معلم که هستی؟"<sup>۲۰</sup> از ستایش بی‌چون و چرای این آزادی‌خواه ناآشنا با آزادی فرومانده، چرا همان روزی که آل‌احمد با کلاهش محکم به صورت آهنگری کوبیده که روبه‌روی خانه‌شان بعد از ظهرها با سمباده برقی‌اش روی مغز اهالی خانه آهن می‌تراشیده، به یک بام و دو هوایی نظام داوری آل‌احمد پی نبرده، و چرا این همه سال تاب آورده تا شرح واقعه را از زبان خود آل‌احمد در سنگی بر گوری، که پس از مرگ آل‌احمد منتشر می‌شود، چنین بخواند.

یارو چنان نکره‌ای بود که خودم هم باورم نشد که زده باشمش. چه رسد به قاضی دادگاه که از دوستان بود و گمان می‌کرد فقط از قلم من کاری ساخته است. دادگاه چهار روز بعد از واقعه بود. ولی یارو هنوز دور چشم راستش مثل لبو بنفش بود و ور آمده. و خود چشم بسته... از آن سربند بود که فهمیدم عجب باید محکم باشد این جمجمه آدمیزاد. با تمام کله زده بودم توی تمام صورتش. اما نه شاهی داشت نه پرونده کامل بود... از قضا صاحب دکان هم از ارادتمندان درآمده بود... پرونده به علت فقدان دلیل بسته شد و یارو هم دو روز بعد دکانش را جمع کرد و رفت.<sup>۲۱</sup>

دانشور در جزیره سرگردانی هم نویسنده کتاب است و هم در لباس یکی از شخصیت‌های داستانی استاد دانشگاهی است که هستی، شخصیت مرکزی داستان، دانشجوی آن است. و برای این که تکلیف خودش را با خودش، از یک سو، و آشفتگی‌ها و تنگناهای اندیشه‌های آن مرادان در گذشته، از سوی دیگر، روشن کند سه آئینه در داستان کار می‌گذارد. در آئینه اول زندگی خودش و آل‌احمد را از چشم خودش می‌بیند. آئینه دوم در دست هستی است که شاگرد دانشور است و تصویر جوانی او. هستی "بیشتر حرف‌های حسابیش" از دانشور آموخته، و مثل دانشور در روزگار جوانی "به آل‌احمد بیش از حد علاقمند" است. اما آئینه سوم را توران‌جان، مادر بزرگ هستی، می‌گرداند که

<sup>۱۸</sup> دانشور، سوشون، ۱۷۱.

<sup>۱۹</sup> سیامک قنبری، "گفتگوی سیامک قنبری با سیمین دانشور"، تجربه، سال دوم، شماره ۱۱ (اردیبهشت ۱۳۹۱)، ۳.

<sup>۲۱</sup> جلال آل‌احمد، سنگی بر گوری (مربلند: کتاب‌فروشی ایران، ۱۳۷۰)، ۴۷.

<sup>۱۶</sup> دانشور، سوشون، ۶.

<sup>۱۷</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۸۲.

<sup>۱۸</sup> جلال آل‌احمد، "مثلاً شرح احوالات"، یادنامه جلال آل‌احمد، به کوشش علی

دهباشی (تهران: انتشارات پاسارگاد، ۱۳۷۸)، ۱۹.

سالخوردگی دانشور را به یاد می‌آورد، و ”از این زنکه که همه این حرف‌های پرت را در کله“ هستی فرو کرده بیزار است.<sup>۲۲</sup>

دانشور هم‌زمان در این سه آینه می‌نگرد، تصویرها را کنار هم می‌چیند، مرتباً از امروز به دیروز، به سال‌هایی که در افسون آل‌احمد و اندیشه‌هایش غوطه‌ور بوده سفر می‌کند، و از دست داده‌های این سالیان را در کنار به دست آورده‌هایش می‌گذارد و سبک و سنگین می‌کند. خطوط چهره‌ای که دانشور از هستی، شخصیت اصلی جزیره سرگردانی می‌آفریند، با چهره‌ای که آینه از سال‌های جوانی دانشور به او نشان می‌دهد هم‌خوان است. هستی هم مثل سیمین دانشور در بیست و شش سالگی عاشق می‌شود، اما دانشور، که در سالیان دراز زندگی با آل‌احمد تاب خوردن‌های او را در جهان اندیشه و سیاست به چشم دیده و گاه همراه با او از سوئی به سوئی پرتاب شده، تصویری را که از آل‌احمد سرگردان میان کمونیسم و مذهب در ذهن دارد به دو نیمه می‌کند، و هستی را وامی‌گذارد که هم‌زمان به دو نفر دل ببازد؛ به سلیم فرخی که از مدرنیسم و لنگار غربی به کلیت اسلامی پناه آورده و نقاب مذهبی آل‌احمد را به چهره دارد، و به مراد پاکدل که آل‌احمد سیاسی و دل‌سپرده به کمونیسم و سوسیالیسم را به یاد می‌آورد، و با به کارگیری این شگرد ماهرانه روایی قصه تاب خوردن‌های سرگیجه‌آور آل‌احمد را میان این گرایش‌های ناهم‌خوان و ناسازگار، همراه با قصه سرگردانی‌های خودش در کنار آمدن با آنها، به روی کاغذ می‌آورد. درست مثل یک ناقد دقیق و کارآزموده آنچه را از گفته‌ها و نوشته‌های او به یاد می‌آورد به دو بخش می‌کند. سلیم را سرسپرده بخشی می‌کند، مراد را افسون‌زده بخشی دیگر، و هستی را سرگردان‌تر از همه میان این سازهایی که نمی‌داند ”چپ است یا چپ‌اندرچیچی“<sup>۲۳</sup> و بعد همه این جوانان از گرد راه رسیده و جویای نام را، که درست مثل خود او در سالیان جوانی، نسنجیده و نیندیشیده به آرمان‌های دوران دل بسته‌اند و بدون اجازه اندیشه‌های آل‌احمد و شریعتی و دیگران آب نمی‌خورند و قدم بر نمی‌دارند، به کوره راه‌ها و بن‌بست‌های سیاست و زندگی می‌کشاند، و صدایشان را به گوش خودش و دیگران می‌رساند. داستان سرگردانی‌های آل‌احمد علمدار غربزدگی را در کوچه پس‌کوچه‌های جهان مدرن، گیر کردنش را میان دندان‌های سنت و مدرنیته، دو نیمه شدنش را میان یک شخص اول که سوئی غربی‌نمای شخصیت اوست و یک مرد شرقی، که از درونش فریادهایی مطابق شرع و سنت می‌کشد،<sup>۲۴</sup> و سرانجام زانو زدنش را در برابر غولی که این همه سال از آن گریخته، آهسته در گوش



سیمین دانشور و جلال آل‌احمد در خانه شمیران، پاییز ۱۳۳۶  
مجموعه شخصی مسعود منصورزاده

آنها زمزمه می‌کند؛ به گوششان می‌رساند که این درهای بسته با کلیدهایی که این غرب‌گریزان غرب‌زده به دست داده‌اند باز نمی‌شود؛ به بادشان می‌آورد که تا در بافت به هم پیچیده و کلاف سردرگم این سرگردانی‌ها به روشنی نگاه نکنند، راه‌ها و چاه‌ها شکل نمی‌گیرند و روشن نمی‌شوند؛ و بادشان می‌دهد که پی‌افکنی جهان‌های نو، نه کار زیرو زبرکردن‌های شتاب‌زده، بلکه نیازمند تحولات و دگرگونی‌های آهسته و به هم پیوسته است و با خط و رنگ و کلام و آوا بهتر و مهربان‌تر می‌توان زنگار نامردمی‌ها را از جهان زدود.<sup>۲۵</sup>

دانشور با به کار گرفتن این تکنیک روایی پیچیده، که کتاب را به شیوه‌های پسامدرن روایی نزدیک می‌کند،<sup>۲۶</sup> پرسش‌هایی را در قالب قصه و روایت به گفتگو می‌گذارد، که سایه آنها سالیان دراز بر ذهن و روان او و هم‌روزگاران‌ش سنگینی کرده است. پرسش‌هایی درباره سنجیدگی و آزموگی اندیشه‌های سیاسی دوران و نوسانات فکری جلال آل‌احمد و یارانش که مثل خود او، همان‌طور که دانشور اشاره می‌کند، گاه کمتر و گاه بیشتر، میان حزب توده و نیروی سوم، میان ایمان مذهبی و شک و بی‌ایمانی تاب خورده‌اند.<sup>۲۷</sup> دانشور جزیره سرگردانی دیگر با هیچ‌کدام از این ایسم‌ها میانه خوشی ندارد، می‌خواهد دن‌کیشوتیزم مبارزه در کشورهای دنیای سوم را نشان بدهد، و همان‌طور که در مصاحبه‌ای اشاره می‌کند، شهید‌های کتاب دومش همه شهید خیالی‌اند. "انقلاب که می‌شود، مادر بزرگ پیر که می‌میرد، عده‌ای اشتباهاً جسد او را روی دوش می‌گیرند و می‌خوانند شهید قلب تاریخ است و زنده باد شهید و غیره. در واقع شهادتی در کار نبوده."<sup>۲۸</sup>

شماره کتاب‌ها و مقاله‌هایی که در ستایش و نکوهش آل‌احمد و شریعتی و خلیل ملکی و هم‌روزگاران‌شان نوشته شده از شمار بیرون است. اما اندیشه‌های این چاره‌جویان گرفتاری‌ها و سردرگمی‌های تاریخی ما در کمتر کتابی به خوبی جزیره سرگردانی و ساربان سرگردان از صافی نقدی همه‌سویه گذشته و آشفتگی‌ها و تنگناهایش آشکار

شده است. دانشور در این دو کتاب به جای فروبردن شخصیت‌های داستانی در افسون جهان‌های آرمانی، صورت تحقق یافته آن آرمان‌ها را در برابر چشمانشان می‌گذارد؛ آنها را به گفتگو درباره درستی‌ها و نادرستی‌های اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی می‌کشاند، و از ستایش بی چون و چرای اندیشه‌ها و آرمان‌های روزگارش به توفیق سنجیدن آنها و چون و چرا کردن درباره آنها می‌رسد، و از همه مهم‌تر اینکه با داستانی کردن اندیشه‌ها و آرمان‌های سیاسی خوانندگان بی‌شمار داستان‌هایش را با سرگردانی‌های اندیشه‌سازان و عاطفه‌های پنهان در پس اندیشه‌هایشان آشنا می‌کند، و چشم‌انداز جهانی استوار بر سنجش و چون و چرا را که یکی از درخشان‌ترین دستاوردهای ادبیات داستانی ایران در دهه‌های اخیر است در برابر چشمانشان می‌گستراند. داستان‌نویسی ایران، به نسبت دهه‌های نخستین عمر متجاوز از یک قرنش، دگرگونی‌های زیادی را پشت سر گذاشته، رفته‌رفته از تک‌صدایی، که مشخصه ساختارهای استوار بر قدرت‌های خودکامه است، فاصله گرفته، چندصدایی شده، و به شخصیت‌های داستانی اجازه می‌دهد که تنش‌ها و تضادهای اجتماعی را به فضای داستان بکشاند، و همان‌طور که جمالزاده در مقدمه یکی بود، یکی نبود آرزو می‌کند پای دموکراسی همیشه غایب از صحنه اجتماع و فرهنگ ما را آهسته‌آهسته به فضای داستان باز کنند.<sup>۲۹</sup>

<sup>۲۶</sup> حسین پاینده، "سیمین دانشور: شهرزادی پسامدرن"، گفتمان نقد: مقالاتی در نقد ادبی (تهران: نشر دورنگار، ۱۳۸۲)، ۵۰-۲۱.  
<sup>۲۷</sup> دانشور، شوهر من جلال، ۹۰-۷۹.  
<sup>۲۸</sup> پای صحبت سیمین دانشور، گفتگوی فرزانه میلانی با سیمین دانشور، الفبا دوره جدید، شماره ۴ (پاییز ۱۳۶۲)، ۱۵.  
<sup>۲۹</sup> حورا یآوری، "ایکاش همه داستان می‌نوشتیم (یا می‌خواندیم)"، داستان فارسی و سرگذشت مدرنیته در ایران (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۹)، ۲۷-۱۲.

<sup>۲۲</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۳۶-۳۷.

<sup>۲۳</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۱۷۵.

<sup>۲۴</sup> "مسأله اصلی این است که در تمام این مدت آدم دیگری از درون من فریاد دیگری داشته، فریاد سنت و تاریخ، راستش ادا را که بگذارم کنار و شهید‌هایی را- می‌بینم در تمام این مدت من بیشتر با مشکل حضور این مرد شرقی سر و کار داشته‌ام. دوتایی جلوی هم نشسته‌اند، و مثل سگ و درویش مدام جرومنجر." آل‌احمد، سنگی بر گوری، ۷۱.

<sup>۲۵</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۳۰۸.



Kamran Talattof, "Simin Daneshvar's Fiction: Allegories of Commitment, Confrontation, and Dialogue," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 228-245.

# داستان‌های سیمین دانشور: تمثیل‌هایی از تعهد، تقابل، و تعامل

سیمین دانشور، ۱۳۰۰ - ۱۳۹۱

## کامران تالطف

استاد مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه آریزونا

Kamran Talattof

talattof@email.arizona.edu 

**کامران تالطف** (دکتر ۱۹۹۶، دانشگاه میشیگان) استاد مطالعات خاور نزدیک و مسئول برنامه فارسی و ایران‌شناسی در دانشگاه آریزونا است. او تا کنون چندین کتاب و ده‌ها مقاله به زبان انگلیسی در مورد زبان و ادبیات فارسی، فرهنگ، دین، و سیاست در ایران، و در رابطه با مقوله‌هایی از قبیل ایدئولوژی و تاریخ‌نگاری انتشار داده است. او همچنین در رابطه با پروژه‌های تحقیقی‌اش، آثار چندی را از فارسی، عربی، و فرانسوی به زبان انگلیسی ترجمه کرده است. ایشان تا کنون سردبیری و ویراستاری چند نشریه را به عهده داشته و در چندین انجمن آکادمیک نیز فعالیت کرده است. کتاب سیاست و قلم: تاریخچه‌ای از ادبیات نوین فارسی (نشر سیراکیوس) از وی به فارسی ترجمه شده که هنوز به چاپ نرسیده است. آخرین کتاب او با نام مدرنیته، جنسیت، و ایدئولوژی: زندگی و میراث یک هنرمند زن (نشر سیراکیوس) توسط نشریه چویس ریویو در لیست "کتاب‌های برجسته آکادمیک" قرار گرفته است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/228-245.



### درآمد: یک الگوی تحلیلی

شهرت سیمین دانشور (۱۳۹۰-۱۳۰۰) به عنوان یکی از بهترین داستان‌نویسان دوران معاصر ادبیات فارسی نه تنها مدیون پرکاری، پرباری و پایداری وی است بلکه ریشه در این واقعیت دارد که وی اولین رمان پر فروش فارسی را در سال ۱۳۴۷ به نام سووشون به نگارش در آورد و به چاپ رساند، رمانی که به نظر بسیاری از منتقدین، اولین رمان فارسی به معنای ادبی آن است.<sup>۱</sup> اما در کنار همه اینها، شهرت و محبوبیت وی همچنین ناشی از شرکت در فعالیت‌های ادبی، اجتماعی، و سیاسی به ویژه در سال‌های پیش از انقلاب ۱۳۵۷ است، سال‌هایی که ارتباط تنگاتنگی بین رمان و سیاست و بین سیاست و ایدئولوژی وجود داشت.

تا آنجایی که به ژانر یا نوع ادبی مربوط است، رمان فارسی ریشه در ادبیات غرب دارد به ویژه اگر در نظر داشته باشیم که آغاز رمان فارسی هم‌زمان است با آغاز موجی از ترجمه آثار اروپایی به ویژه رمان‌های فرانسوی.<sup>۲</sup> و تا آنجایی که به درون‌مایه‌های رمان‌های فارسی مربوط است، مسائل تاریخی، اجتماعی، سیاسی، و در دههٔ اخیر، مسائل فردی و جنسیتی شکل‌دهنده آنها بوده‌اند. اما در عین حال سنت بسیار کهن و دیرینهٔ داستان‌سرایی، عاشقانه‌نویسی، و اسطوره‌پردازی در شعر و نثر ادبیات کلاسیک فارسی نیز در شکل‌دهی به ماهیت رمان فارسی به ویژه در دوره‌های نخستین آن

<sup>۱</sup> برای اطلاع بیشتر در باره زندگی و آثار سیمین دانشور نگاه کنید به: Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers. Contemporary Issues in the Middle East* (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1992).

همچنین ببینید: فرزانه میلانی، نیمه دیگر: ویژه سیمین دانشور (کمبریج: بنیاد پژوهش زنان، ۱۹۸۸). علاوه بر اینها نگاه کنید به آثار پرسیس کریم (Karim Persis)، یگانه مدیرزاده (Yeganeh Modirzadeh)، حسین پاینده، پال اسپراکمن (Sprachman Paul)، م.ر. قانونپور، مریم مافی، شهلا حائری، هوشنگ گلشیری، و سایرین.

<sup>۲</sup> Christophe Balay, *Sarchashmeh ha-ye Dastan-e Kutah-e Faris*, translated by Ahmad Karimi-Hakkak (Tehran: Anjuman-e Iranshinasi, 1987); Hasan Abedini, *Sad Sal Dastan Nevesi* (Tehran: Tondar, 1987); Yavari, "The Persian Novel," (Iranian Chamber Society, 2002); and Hasan Kamshad, *Modern Persian Prose Literature* (Cambridge: C. University Press, 1966).



دخالت داشته‌اند.<sup>۳</sup> چنان‌که آثار دانشور نشان می‌دهد، وی علاوه بر قصه‌سرایی و داستان کوتاه نوشتن، بر این نوع ادبی و ریشه‌های آن احاطه کاملی داشته است و از پیچیدگی‌های آن سود برده است. این مقاله آثار سیمین دانشور را در مقاطع گوناگون و در پس‌زمینه‌های سیاسی و فرهنگی موجود در جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد تا نشان دهد که چرا وی همیشه از تأثیرگذاران ادبی به شمار آمده و نیز چگونه آثار ادبی در ایران بازگوکننده شرایط اجتماعی از یک طرف، و تأثیرگذار بر شرایط اجتماعی از طرف دیگرند. دلیل برخورداری از نقش پیش‌تاز در گستره ادبی نه تنها مربوط است به شرکت دانشور (و سایر نویسندگان) در جنبش‌های ادبی دوره‌های بلکه همبستگی دارد با برداشت ایشان از ایدئولوژی مربوط به آن جنبش. بر اساس این الگو، در دوران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ هنگامی که درون‌مایه‌های اجتماعی و انقلابی در ادبیات زنان غالب بودند، دانشور را می‌توان مظهر تعهد در ادبیات دانست. پس از انقلاب و پس از ظهور گفتمان فمینیستی در ادبیات وی به نوعی دیگر به تقابل ادبیات با قدرت کمک می‌رساند. در آخرین آثارش، دانشور به نوعی ضرورت در تعامل فرهنگی می‌رسد.

من بر این باورم که جنبش ادبی دوره‌های یک‌الگوی تحلیلی کارآمد است برای درک تغییرات ادبی در ایران (و در خاورمیانه) و آن مبتنی است بر ارائه تعریف ایدئولوژی، استعاره، موضوع، و ترکیب‌بندی‌های نمادین ادبیات فارسی و تأثیر سازنده آنها بر جنبش‌ها و رویدادهای اجتماعی. دوره ادبی، دسته‌ای از آثار ادبی به هم پیوسته و از نظر زیبایی‌شناسی معنادار است که در یک دوره تاریخی مشخص در قالب یک جنبش گفتمانی شکل می‌گیرد. هر دسته، در عین هماهنگی درونی، از دیگر دسته‌ها متمایز است. دوره ادبی، بر تقارب معنایی در یک زمان مشخص در میان آثار ادبی دلالت دارد و در تعریف آن - مانند اپیستمه تاریخی در اندیشه فوکو - تأکید بر گسست و ناپیوستگی بیشتر از پیشرفت خطی و تداوم است.<sup>۴</sup> به بیان دیگر، تاریخ ادبیات را

نمی‌توان بدون درک دوره‌ها - به عنوان بخش‌های لازم و غیرقابل تفکیک آن - درک کرد اما همین تاریخ، نشان‌دهنده گسست دوره‌های ادبی گوناگون از یکدیگر نیز هست. بر این اساس، با مفهوم "دوره" می‌توان چگونگی تناسب و توالی رشته‌ای از وقایع را در تاریخ ادبیات توضیح داد و اگرچه ممکن است میان دوره‌های متوالی همپوشانی‌هایی وجود داشته‌باشد، اما به دلیل جدایی دوره‌ها از یکدیگر می‌توان هر یک را به تنهایی مطالعه کرد بدون آنکه تفسیر کلی از تاریخ ادبیات آسیب ببیند. جنبش ادبی دوره‌ای نه تنها به تشخیص تغییر ایدئولوژی‌های ارائه و درک الگوی تحولات ادبی در ایران کمک می‌کند، بلکه روند گسسته تولید ادبی را در سایه تغییر متن گفتمانی و جنبش ادبی غالب توضیح می‌دهد. برای ساختن مفهوم "دوره ادبی"، از تقابل‌های دوتایی سوسور و مجادلات نظری باختین بر سر نظام‌های ایدئولوژیک نشانه‌ای سود بردم. برای سوسور، تعریف‌ها نتیجه تفاوت‌ها هستند، اگرچه - همان‌طور که دریدا می‌گوید - خود تفاوت، نتیجه معنا‌های بی‌ثبات، فیصله‌نیافته و پا در هواست.<sup>۵</sup> در این مدل منظور از ایدئولوژی ارائه نظامی از اندیشه است که به بازنمایی ادبی منجر شود و به محض اینکه جوامع یا گروه‌های ادبی از آن حمایت کنند، منجر به یک فعالیت ادبی فراگیر در یک دوره گردد. ایدئولوژی ارائه، به آن ویژگی‌های خلاقیت ادبی نیز ناظر است که متن را از نظر ایدئولوژیک درگیر یا متعهد می‌کند.

باختین زبان را یک نظام نشانه‌ای اجتماعی - ایدئولوژیک پیچیده، مملو از تأکیدهای و تکیه کلام‌های ارزش‌یابانه و شدیداً مقید به موقعیت‌های مادی تولید آن می‌بیند.<sup>۶</sup> تئوری نقد و روایت باختین به روشن کردن روند گفتمان ادبی کمک می‌کند. او می‌گوید که هر سخن و اعلام ادبی نوعی از گفتمان ادبی است که باید به مثابه شکل‌دهنده گفتار و خودآگاهی قهرمان درک شود.<sup>۷</sup> به گفته امرسون، باختین اصرار دارد که جهان هر متن مشخص، یک صدا و یک شخصیت [قهرمان] دارد که خواهان تفسیر دوباره واقعیت در جهت نیل

<sup>۳</sup>Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans., Caryl Emerson (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984).

<sup>۴</sup>Caryl Emerson, Introduction to *Bakhtin in Contexts: Across the Disciplines*, ed., Amy Mandelker (Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1995), 2-3; Mikhail Bakhtin, "Toward a Methodology for the Human Sciences," *Speech Genres and Other Late Essays*, trans., V. McGee, ed., Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: Univ. of Texas Press, 1986).

<sup>۳</sup> برای مثال می‌توان آثار نظامی گنجوی، فردوسی، و گرگانی را نام برد. از آثار منتور، می‌توان امیر ارسلان نامدار و داستان‌های هند و ایرانی هزار و یکشب را نام برد.

<sup>۴</sup>Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), 246-8, 364-65.

<sup>۵</sup>Jacques Derrida, *Grammatology*, trans. G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1976).

<sup>۶</sup>Michael Holquist, introduction to *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, ed. Michael Holquist (Austin: Univ. of Texas Press, 1992), xviii-xxi, 188-295.

به یک هدف است.<sup>۹</sup> نظریه مکالمه باختمین به رابطه میان نویسندگان و میثاق ادبی و اجتماعی نیز توجه دارد. هرمان چنین می‌نویسد: "در بیانی همه‌فهم، نظریه مکالمه، زبان را عملی اجتماعی می‌بیند، نبردی میان نظام‌های زبانی در یک متن اجتماعی - تاریخی خاص. با خاتمه نبرد، کلمه تک‌صدایی می‌شود، محدود به نظامی نمادین و یکپارچه که قدرت سیاسی قاهر و قادر مطلق و میثاق ادبی تعیین کرده اند." این نبرد، سوژه‌ها را درگیر مکالمه می‌کند و تعیین‌کننده شیوه ایدئولوژیک بیان آنها - و در نتیجه - موقعیتشان در نظام اجتماعی است. هرمان اضافه می‌کند که بر مبنای نظریه مکالمه‌ای باختمین، ارتباط نویسندگان زن و موضوع‌ها و شخصیت‌هایش، شبیه ارتباط خود نویسندگان با گفتمان ادبی مسلط دوران وی است.<sup>۱۰</sup> بنابراین همان‌طور که امرسون - به‌جا - اشاره می‌کند، "طرز بیان" برای باختمین، به معنای ساده "نبرد بیرونی" ایدئولوژی‌ها نیست، بلکه بازتاب نبردهای درونی متعددی است که از خلال کلمات، لحن‌های متفاوت، زمان و موقعیت آشکار می‌شود. بنابراین، معنا تنها در موقعیت خاصی که بیان می‌شود، قابل درک است. این واقعیت که کلمات حامل "پتانسیل درگیری" هستند، توجه باختمین را بیشتر به خود جلب می‌کند تا حرکت، پیروزی، یا شکست درگیری‌ها در هر جنبش معین. بنابراین، طرز بیان - آن‌گونه که او به‌کار می‌برد - فاقد ثبات و چندپهلوی بودن انتزاعی یک استعاره است.<sup>۱۱</sup> با توجه به این توضیحات می‌توان آثار دانشور را بهتر دسته‌بندی کرد و آنها را در متن گفتمانی خود مورد بررسی قرار داد. در زیر دوره‌های ادبی که به کارهای وی (و سایر زنان نویسندگان) مربوط است مورد تحلیل متنی و گفتمانی قرار می‌گیرند.

### درون‌مایه‌های اجتماعی و انقلابی و جنسیتی در ادبیات زنان

تحت تأثیر موج غالب جنبش ادبیات متعهد پیش از انقلاب، آثار زنان نویسندگان در این دوره مانند آثار مردان بر مسائل اجتماعی - سیاسی تأکید داشت. در آن زمان اگر هم مسائل زنان مطرح می‌شد، نویسندگان زن آنها را در فضای اجتماعی مردسالار و با رعایت پارامترهای مردسالارانه جنبش ادبیات متعهد بیان می‌کردند. در این دوران در حوزه ادبیات داستانی رهبری با نویسندگانی بود که همگی به سیاست‌های چپ گرایش داشتند، نویسندگانی از قبیل صادق چوبک (۱۳۷۷-۱۲۹۵)، صمد بهرنگی (۱۳۴۷-۱۳۱۸)، احمد محمود (۱۳۸۱-۱۳۱۰)، جلال آل‌احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲)، غلامحسین ساعدی (۱۳۶۴-۱۳۱۴)، رضا براهنی (۱۳۱۴)، بهرام صادقی (۱۳۶۳-۱۳۱۵)، هوشنگ گلشیری (۱۳۷۹-۱۳۱۶)، محمود دولت‌آبادی (۱۳۱۹)، و سایرین.

به دیگر سخن، پیش از انقلاب، بیشترین و برترین آثار ادبی زنان، به ویژه آثار نویسندگان مشهور، هویت فمینیستی نداشت و در چهارچوب ادبیات متعهد و ایدئولوژی چپ می‌گنجید. این نزدیکی نوشته‌های زنان با جنبش ادبی غالب در نوشته‌های سه شخصیت بزرگ ادبی و در واقع نماینده دوره ادبی پیش از انقلاب - سیمین دانشور، فروغ فرخزاد و سیمین بهبهانی - به روشنی نمایان است. باید تأکید کنم که با این واکاوی، نمی‌خواهم کار زنانی را که به گونه‌ای آشکار به حمایت از حقوق زنان نمی‌پرداختند کم ارزش بدانم. برعکس، چنین تحلیلی بر نقش آنها در قبال آنچه مورد حمایتشان بود، پیچیدگی کارهایشان، و نیز قدرت رقابتشان با مردان در حوزه‌ای که به طور سنتی مردسالار بوده است نیز نظر خواهد داشت. مطالعه دقیق آثار آنها، آنچه را می‌خواستند درباره زمانه‌شان بگویند، آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که آنان چگونه به شکل‌گیری جنبش ادبیات متعهد - که خود به بخشی از آن تبدیل شدند - کمک کردند، چگونه از آن تأثیر پذیرفتند و بر آن تأثیر گذاشتند.

انقلاب ۱۳۵۷ به این یگانگی و پافشاری بر مسائل اجتماعی - سیاسی پایان داد و به ادبیات فمینیستی قدرت خیزش بخشید.<sup>۱۲</sup> نویسندگان این دوره نوین مانند شهرنوش پارس‌پور، منیرو روانی‌پور و شهین حنا و قدیمی‌ترهایی مانند سیمین بهبهانی و سیمین دانشور به گونه‌ای بی‌سابقه به طرح مسایل جنسیتی در نوشته‌های خود اقدام کردند. در واقع، گفتمان ادبی جدید به زنان مجال بیشتری برای بررسی هنجارهای ریشه‌دار جنسی داده - مثل باکرگی که در جامعه و فرهنگ از ارزش‌های کنترل‌کننده روابط تلقی می‌شده است - و آزار بدنی و خشونت علیه زنان را آشکار کرده است. این پیشکسوت‌های زن در آثار فمینیستی خود، گرایش به تمثیل دارند، مراقب خواهران تاریخی خود هستند، و زنانگی و نشر آگاهی در مورد مسایل اساسی پیرامون جنسیت و بدن زنان را ترویج می‌کنند. این گذری است از گفتمان مسلط مردانه که شامل تغییر شکل و سبک ادبی نیز می‌شود.

<sup>۹</sup>Anne Herrmann, *The Dialogic and Difference: 'An/other Woman' in Virginia Woolf And Christa Wolf* (New York: Columbia University Press, 1989), 12

<sup>۱۰</sup>Emerson, Introduction to *Bakhtin in Context*, 2-6.

<sup>۱۱</sup> در مقاله‌ای آثار نویسندگان زن قبل و بعد از انقلاب را مقایسه کرده و اعلام کردم که ادبیات فمینیستی به عنوان یک جنبش ادبی برای اولین بار پس از انقلاب به وجود آمد:

Kamran Talatoff, "Iranian Woman's Literature: From Prerevolutionary Social Discourse to Postrevolutionary Feminism," *International Journal of Middle East Studies* 29:4 (November 1997), 53-58



بنابراین تا این زمان نگارش متون ادبی توسط زنان، دو دوره جداگانه و منقطع دارد که دانشور در هر دو دوره حضوری نیرومند دارد. مفاهیم ادبی ایجاد شده توسط زنان در این دو دوره، انعکاس تغییر شرایط اجتماعی - تاریخی و زمینه گفتمانی آنها است. این مقاله بر اساس این پس‌زمینه‌ها آثار سیمین دانشور را در هر دو دوره مورد بررسی قرار می‌دهد تا نشان دهد که وی با زمان حرکت کرده و همیشه نیز در زمره رهبران ادبی در جامعه فعالیت داشته است. در پایان این نوشته، اشاره‌ای نیز خواهد شد به تحولاتی که در آخرین کارهای ادبی دانشور صورت گرفته است.

در اینجا باید بر اهمیت مسائل اجتماعی - سیاسی در قیاس با موضوع‌های جنسیتی گوشزد کنم. مسائل جنسیتی در اجتماع ایجاد می‌شود و در حقیقت نوعی مسئله اجتماعی است. در این نوشته، تفاوت قائل شده بین پدیده‌های اجتماعی و جنسیتی یک موضوع تجربی یا کاربردی است؛ مسائل عنوان‌شده درباره طبقات و سیاست در یک سو و آنچه متعلق به قلمرو رابطه زن و مرد و نهاد مردسالار است در سوی دیگر. همچنین باید خاطر نشان کنم که جداسازی مسائل جنسیتی و مسائل اجتماعی اختراع من نیست. دیگران نیز، هنگام بحث درباره داستان‌های زنان، این تمایز تحلیلی را پیش کشیده‌اند. مثلاً تیرنی تلو شرح می‌دهد که چگونه نوشته‌های زنان در بسیاری کشورهای امریکای جنوبی اشکال اقتدار اجتماعی را که بر اساس سیاست، جنسیت و متن از هم جدا می‌شوند، به چالش می‌طلبند.<sup>۱۲</sup> از این گذشته، در خواندن کارهای زنان، همان‌طور که ژاک دریدا و ژولیا کریستوا پیشنهاد می‌کنند، به "محدودیت دوگانگی زن / مرد" که مانع کشف کامل متن می‌شود، توجه داشته‌ام.<sup>۱۳</sup> به همین دلیل فراتر از متن رفته‌ام تا نیروهایی را که به پاسخ‌های خلاق فردی میدان می‌دهند، کشف کنم.

**سیمین دانشور: مظهر تعهد در ادبیات پیش از انقلاب**  
سیمین دانشور با چاپ کتاب پر فروش سووشون (۱۳۴۷) و دو مجموعه داستان کوتاه به کی سلام کنم (۱۳۵۲) و صورت‌خانه (۱۳۳۹) به عنوان یکی از بهترین داستان‌نویسان زن در ادبیات مدرن فارسی شناخته می‌شود.<sup>۱۴</sup>

سووشون که مهم‌ترین اثر آن دوران است داستان زندگی زنی به نام زری را که با مردی به نام یوسف ازدواج کرده است در استان فارس بعد از جنگ جهانی دوم روایت می‌کند. یوسف یک فعال سیاسی است که در جنبش مقاومت علیه نیروهای متفقین شرکت دارد.<sup>۱۵</sup> زری دوران کودکی شادی داشته و در سنین رشد و سال‌های تحصیل در یک مدرسه انگلیسی، از آزادی فردی نسبی برخوردار بوده است و آن تجربه را گرمی می‌داند. می‌توان گفت که وی به نوعی خود را یک انسان معتقد می‌داند، شوهرش را دوست دارد، زندگی راحت و با آسایش را ترجیح می‌دهد، و نیز حاضر است برای آن به سختی کار کند. اما در رابطه با زندگی زناشویی اش، زری از یک تناقض درونی رنج می‌برد. از یک طرف، وی همسری شایسته و دوست داشتنی است که فرزندانش را عزیز می‌دارد و از خانه زیبایی لذت می‌برد؛ از طرف دیگر، بازگشت به آزادی و استقلال دوران جوانی و گذشته خود را آرزو می‌کند. به عبارتی بین هم‌خوانی با شوهر و استقلال فردی سرگردان است. این احساسات متضاد و دوگانگی‌های درونی، با مشاهده عملکردهای قهرمانانه و انقلابی شوهرش و نهایتاً شهادت وی به اوج می‌رسند. اما طی دوران سوگواری برای مرگ همسر، ناگهان این تناقض شخصیتی وی پایان می‌یابد، به گونه‌ای که او حتی از شوهرش در نفی فردیت و قبول ایده‌های انقلاب پیشی می‌گیرد و می‌کوشد با پی‌گیری آرمان‌های همسرش، راه او را ادامه دهد. زری مجلس ختم یوسف را به تظاهراتی عمومی و باشکوه تبدیل می‌کند.

در پایان داستان، یکی از دوستان یوسف، زری را از درستی راهی که برگزیده است مطمئن می‌کند:

(Washington, D.C: Mage, 1989)

حسن عابدینی، صد سال داستان نویسی (تهران: تندر، ۱۳۵۹)، ۶۶، ۸۲، ۷۶، ۲۰۸.

محمد علی سپانلو، بازآفرینی واقعیت (تهران: نگاه، ۱۳۳۸)، ۱۸، ۸۲-۷۶.  
<sup>۱۵</sup> برای دیدن تحلیل‌های مشابه از این شخصیت، ببینید: فرشته داوران، "در تلاش کسب هویت"، نیمه دیگر، شماره ۸ (پائیز ۱۳۶۶)، ۶۶-۱۴۰؛ حمید دباشی "حجاب چهره جان: به جستجوی زری در سووشون سیمین دانشور"، نیمه دیگر، شماره ۸ (پائیز ۱۳۶۶)، ۱۱۸-۷۵.

<sup>۱۶</sup> سیمین دانشور، سووشون (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷). این کتاب به انگلیسی هم ترجمه شده است:

<sup>۱۲</sup> Mary Beth Tierney-Tello, *Allegories of Transgression and Transformation: Experimental Fiction by Women Writing Under Dictatorship* (New York: SUNY, 1996).

<sup>۱۳</sup> Cited in Naomi B. Sokoloff, Anne Lapidus Lerner, and Anita Norich, eds., *Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literature* (New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1991).

<sup>۱۴</sup> برای ملاحظه واکنش‌های مساعدی که در قبال این داستان‌های کوتاه مطرح گردید ببینید:

Maryam Mafi, *Simin Danishvar's "Playhouse"*



می‌شمارد. ایده‌های یوسف، انعکاس‌دهنده آرمان‌های ملی در آن زمان، و مرگش تمثیلی از شکست ملی‌گرایی است. زری، که از طرف جنبش مقاومت حمایت می‌شود و سپس به آن می‌پیوندد، امید به ادامه مبارزه را به نمایش می‌گذارد؛ امیدوار بودن در آن سال‌ها از چالش‌های مبارزین به شمار می‌آمده است. بنا بر همه این شواهد، داستان تصویری پدرسالارانه از مقوله انقلاب القا می‌کند، تصویری که انقلاب را با سرزمین پدری پیوند می‌دهد. حتی زمانی که زری آماده درگیر شدن کامل در جنبش است، نقش او از یک همسر یا خواهر که به سوگواری ازدست دادن مردش می‌نشیند، فراتر نمی‌رود.<sup>۱۸</sup> او مدام از بالا نبودن سطح آگاهی و تعهد و اینکه نمی‌تواند تفنگ به دست پسر عزیزش بدهد، تأسف می‌خورد. این نظام زبانی غالب ادبیات متعهد است که به رابطه بین دانشور و موضوع‌ها و شخصیت‌های رمانش شکل می‌دهد.

مانند تمام رمان‌های اجتماعی، قهرمانان سووشون با هدف والای یاری به جنبش مردمی حرکت می‌کنند. مذهب، عشق، خانواده، و علائق شخصی نسبت به وظایف اجتماعی و ستایش قهرمانی و شهادت - که اجزای تشکیل‌دهنده نظام زبانی سووشون دانشورند - در درجه دوم اهمیت قرار دارند.

درست همانند دولت‌آبادی در اثر سترگ و ماندگارش کلیدر، دانشور نیز نه تنها تلاش کرد که شکل، مفهوم و استعاره‌های ادبیات متعهد را به روز کند، بلکه کوشید

”خواهر، گریه نکن درختی در خانه تو می‌روید و درختان دیگری در شهر و حتی درختان بیشتری در سرزمینت و باد پیام را از درختی به درختی می‌برد. تو طلوع را در راهت ندیدی؟<sup>۱۶</sup> با تصمیم شجاعانه زری برای شرکت در فعالیت سیاسی، نه تنها تناقض‌های درونیش پایان می‌یابد بلکه جستجوی طولانی او برای یافتن هدفی ورای دل‌مشغولی‌های مربوط به خانه‌اش نیز به بار می‌نشیند.<sup>۱۷</sup>

منطق تبیینی داستان بر اساس جستجوی دلایل ستم اجتماعی، تسلط بیگانگان، و نیاز مردم به دفاع از سرزمین‌شان استوار شده است. مسائل خاص زنان، اینجا و آنجا به عنوان تابعی از موضوع جدی‌تر و عالی‌تر آرمان‌گرایی ملی، نمود پیدا می‌کند. حتی پیش از پیوستن زری به جنبش، او انجام وظایف همسرانه و مادرانه‌اش را بالاتر از هر چیز از جمله احساسات و عواطف درونی‌اش

*Savushun: A Novel About Modern Iran*, Trans. M.R. Ghancoparvar (Washington, D.C: Mage, 1990); *Savushun, A Persian Requiem: A Novel by Simin Daneshvar*, trans. Rxane Zand (London: p. Halban, 1991).

<sup>۱۶</sup> عنوان کتاب، از مراسمی آیینی مربوط به یک قهرمان اسطوره‌ای - سیاوش - گرفته شده که از خون ریخته شده‌اش، گیاه مخصوصی رشد می‌کند. نویسنده بر آن است که یوسف هم - مانند سیاوش - معصومانه شهید شده و شهادت او، باعث رشد درختان و نیز انگیزه قیام مردم خواهد شد.  
<sup>۱۸</sup> شاید در صحنه نهایی، نویسنده به نقش حضرت زینب - خواهر امام حسین - در حوادث کربلا نظر داشته است.

مفاهیم مذهبی مرتبط با کربلا را نیز بازسازی نماید. در صحنه آخر سووشون، زری بی‌پرده از شهادت شوهرش سخن می‌گوید و عهد می‌بندد که مبارزه سیاسی او را ادامه دهد. زری در این صحنه‌های نهایی، نمادی از شجاعت حضرت زینب، خواهر فداکار امام حسین را ارائه می‌دهد. در آخرین صحنه کلیدر نیز نیروهای دولتی شخصیت اصلی و بیشتر فعالان آن جنبش را قتل عام می‌کنند، درست همان‌طور که امام حسین و بیشتر اعضای خانواده‌اش در کربلا به شهادت رسیدند. نویسندگان ادبیات متعهد این گونه تمثیل‌ها را برای برانگیختن احساس مخالفتی قوی‌تر با حکومت شاه می‌آفریند. بعدها و در آستانه وقوع انقلاب اسلامی، دانشور این‌گونه گرایش به جنبه‌های انقلابی اسلام و همراهی بیشتر با جنبش مذهبی را در اثر دیگری نیز نشان داد. دانشور در داستان کوتاهش کیدالخانین (عنوان عربی - اسلامی به معنای توطئه خائنین)، یک روحانی را که در مقابل پلیس مخفی شاه (ساواک) مقاومت دلیرانه‌ای انجام می‌دهد با زبردستی تصویر می‌کند. داستان در باره درگیری یک سرهنگ بازنشسته نیروی هوایی است با شیخ عبدالله پیش‌نماز مسجد، محله که مأموران شاه او را از منبر و وعظ منع کرده‌اند. در ابتدا این سرهنگ بازنشسته شیخ را از خود می‌رنجاند و خود نیز از او دلگیر می‌شود اما پس از شنیدن سخنان دیگر شخصیت‌های داستان در باره وی تحت تأثیر قرار گرفته و رفتار و نگرشش نسبت به شیخ عبدالله دگرگون می‌شود و حتی در دفاع از وی با مأموران درگیر می‌گردد. در زمانی که دوباره بر اهمیت زبان عربی تأکید و زبان فارسی مشحون از اصطلاحات عربی می‌شد، انتخاب این عنوان عربی برای یک داستان کوتاه، عملی ایدئولوژیک به حساب می‌آمد.<sup>۱۹</sup>

در داستان کوتاه "به کی سلام کنم" از مجموعه ای به همین نام، کوکب، پیرزنی تنها، در غلبان جریان سیال ذهنش، خاطرات خود را مرور می‌کند. او شوهر، شغل، و حتی عنکبوت دست‌آموزش را از دست داده است و در یأس کامل، مجبور می‌شود دخترش را به مردی بی‌اعتبار و بدزبان شوهر دهد، شوهری که خیلی زود زنش را حتی از دیدار مادرش منع می‌کند. این وضعیت به تنهایی بیشتر و جدایی کامل کوکب از جهان عادی منجر می‌شود و او را به زنی بسیار عیب‌جو و خرده‌گیر بدل می‌کند. او در روزی برفی، هنگامی که از خرید در بازار به خانه برمی‌گردد، لیز خورده و بر زمین سرد می‌افتد و هر چه تلاش می‌کند نمی‌تواند از جایش برخیزد. در همین لحظات، زوج جوانی که از آنجا می‌گذرند، از حرکت ایستاده و به او کمک می‌کنند تا از زمین بر خیزد. کوکب با مشاهده کردار نیک آن زوج، برای لحظه‌ای آن دو جوان را عزیز می‌دارد و از آن مهم‌تر این برخورد سبب می‌گردد که به مردم احساس نزدیکی کند.

اما شواهد زبانی و روایی مختلف نشان می‌دهند که داستان بر این است که تنهایی و بدگمانی کوکب از عوارض سیستم اجتماعی و بدبختی و ستم‌دیدگی وی ناشی از نابسامانی اجتماعی است. نویسنده، آشکارا، مردان را عامل بدبختی پیرزن می‌داند. اما او بلافاصله اشاره می‌کند که زنان با "نامرد کردن مردان" مسئول خطاهای آنانند، مردان واقعی زنانشان را آزار نمی‌دهند و اشتباه ربابه - دخترش - باعث شده که دامادشان بدرفتاری کند. دانشور مفهوم و مقوله گنگ و گمراه‌کننده "مردانگی" را برای انتقاد از داماد کوکب به کار می‌برد و آن مفهوم را هنجاری و مثبت تصویر می‌کند که در نتیجه این نگرش اشکال داماد این است که مردانگی ندارد. بعدها - هنگامی که در ادبیات زنان پس از انقلاب، فمینیسم قدرت گرفت - نویسنده این بخش داستان را که نسبت به مردان ستمگر با مسامحه برخورد می‌کند، تغییر داد.<sup>۲۰</sup> می‌توانم بگویم که حتی اگر دلایل دیگر را در نظر بگیریم، این‌گونه بازنویسی‌ها و بازنگری‌ها شاید به تنهایی این نظریه و استدلال مرا که گفتمان فمینیستی ادبی تنها پس از انقلاب شکل یافت ثابت کند.<sup>۲۱</sup>

گاه نیز شخصیت‌های مرد محور داستان‌های دانشور قرار می‌گیرند. داستان کوتاه تصادف (۱۳۳۹) از این‌گونه است و درباره مصرف‌گرایی است که به تصور روشنفکران آن زمان توسط رژیم شاه تبلیغ می‌شد و نشانه‌ای از فرهنگ غرب‌زده او بود. داستان از زبان یک مرد روایت می‌شود.<sup>۲۲</sup> نادره (یا درست‌تر بگوئیم، نادیا، آن‌گونه که خودش ترجیح می‌دهد نامیده شود) دوست دارد ادای گزارشگران رادیو و دوبلورها را در آورد. او شوهرش اکبر را مجبور به خرید یک اتومبیل می‌کند. اکبر، شخصیت اصلی، یک کارمند متوسط است که میل همسرش به خرید اتومبیل و اشیاء لوکس را درک نمی‌کند یا استطاعتش را ندارد که آنها را برایش تأمین کند. در عین حال او متوجه می‌شود که نادیا تحت تأثیر صدیقه قرار گرفته و صدیقه زنی است که در همسایگی آنها زندگی

<sup>۱۹</sup> داستان کوتاه کیدالخانین در مجموعه داستان به کی سلام کنم به چاپ رسید و می‌توان گفت از جمله آثاری است که درون‌مایه‌اش کاملاً سیاسی است.

<sup>۲۰</sup> دو نسخه این داستان کوتاه را با هم مقایسه خواهیم کرد. نسخه اصلی که در الفبا چاپ شده است: الفبا، ۲ (مهر ۱۳۵۲)، ۵۱-۱۴۲ و نسخه دوم که در مجموعه داستان به کی سلام کنم؟ (تهران: خوارزمی، ۱۹۸۰)، ۹۳-۷۵ منتشر شده است.

<sup>۲۱</sup> رجوع کنید به یادداشت ۱۲.

<sup>۲۲</sup> این داستان کوتاه هم در مجموعه به کی سلام کنم؟ در صفحات ۷۴-۵۳ چاپ شده است.



The book cover features a central white archway containing the title and author information. This archway is surrounded by a collage of various black and white images, including intricate floral patterns, a woman's face, a bird, and abstract designs.

SIMIN DANESHVAR  
**SAVUSHUN**  
A NOVEL ABOUT MODERN IRAN

Translated from the Persian by  
M.R. Ghanoonparvar

Introduction by  
Brian Spooner



می‌کند و دستکش‌های سفید به دست می‌کند، عینک سیاه می‌زند و اتومبیل هم می‌راند.<sup>۳۳</sup> اکبر برای تأمین مخارج گواهینامه رانندگی نادیا، مأموریت‌های خارج از شهر می‌گیرد تا درآمد بیشتری داشته باشد و کمی بعد، با گرو گذاشتن خانه موروئی‌اش اتومبیلی برای نادیا می‌خرد. اما نادیا پی در پی در دسر می‌سازد. او هر روز هنگام رساندن شوهرش به محل کار باعث سردرد و دل‌درد او می‌شود، اغلب تصادف می‌کند و دائماً با افسران پلیس درگیر می‌شود. سرانجام اکبر مجبور به پذیرش مأموریت دیگری می‌شود تا بتواند بخشی از خسارات‌های مالی وارده را جبران کند. در زمان مأموریت، از روال نامه‌های فراوان همسرش از ماجراهای او آگاه می‌شود. اما یک روز ناگهان ارسال نامه‌ها باز می‌ایستد و هنگامی که اکبر به خانه‌اش باز می‌گردد، در می‌یابد که اتومبیلش در تصادف با اتومبیل یک سرهنگ ارتش از بین رفته، ماشین تصادفی برای نشان دادن عواقب رانندگی بد در ملاء عام به نمایش درآمده و سرهنگ در بیمارستانی بستری شده است. از اینها گذشته، نادیا هم در طی این ماجرا به سرهنگ علاقمند می‌شود و از اکبر تقاضای طلاق می‌کند. و سرانجام اکبر با قرض‌ها و اقساط وام‌هایش تنها می‌ماند.

در این داستان ظاهراً نویسنده تصویری انتقادی از مادی‌گرایی و مصرف‌گرایی رایج در جامعه ارائه می‌دهد. اما جالب است که زن نماینده فرهنگ غربی نکوهیده شده و تهاجم تکنولوژی ناخواسته است. او تصویری از یک زن قاطع اما تخریب‌گر، رک‌گو اما بددهن، و مدرن اما بی‌اعتنا به سنت را نشان می‌دهد. زن "ماتیک بنفش می‌مالد، روسری سفید با خال‌های بنفش سر می‌کند، عینک سیاه می‌زند و دستکش‌های سفید دست می‌کند،" ظاهری که اسباب تمسخرش را در لابلای سطرها فراهم می‌آورد و این در حالی است که او، به خاطر جلب رضایت شوهرش برای خریدن اتومبیل، رانندگان تاکسی و اتوبوس و پیاده‌ها به خصوص زنان چادری را مسخره و اذیت می‌کند. وقتی امکانش فراهم می‌شود، سعی می‌کند اتومبیلش را جلوی یک سفارت‌خانه پارک کند که نشانه‌ای است از ترجیح دادن خارجی‌ها و قبول سلطه آنها. از طرف دیگر، مرد نماینده ملت و مظلومیت است که از او فقط سوءاستفاده می‌شود. تضاد آشتی‌ناپذیر شرق و غرب در رفتارهای این زن و مرد بازسازی می‌شود. اکبر زنش را کتک می‌زند؛ اما از آنجا که دغدغه بازسازی ادبی و انتقال مفهوم دوگانی و تضاد شرق و غرب در کار است وی در کتک زدن زن محق جلوه می‌کند.

غرب و استعاره‌هایی که برای بازنمود آن در نوشته‌های این نویسنده به کار می‌روند، محدود به داستان‌های به کی سلام کم؟ و سووشون نیست و زمینه داستان‌هایی مثل عید ایرانیان (۱۳۳۹) را نیز تشکیل می‌دهند.<sup>۳۴</sup> از نظر موضوع، این آثار متناظر با فلسفه ضدغربی کتاب غرزدگی آل‌احمد بودند.<sup>۳۵</sup> وی در این کتاب که با لحنی پرخاشگرانه و سلطه‌جو (و مورد پسند خواننده آن زمان) نوشته شده بر این باور است که مصرف‌گرایی و آزادی زن نتیجه نفوذ بد و منفی غرب بر فرهنگ اصیل و خالص ایرانی و اسلامی بوده است. اگر قرار باشد برای این نظریه به کسی امتیاز داد باید پذیرفت که دانشور - و نه آل‌احمد- در داستان تصادف پیشتاز آن بوده است.

مثال دیگری از محوریت شخصیت مرد در کتاب صورت‌خانه (۱۳۳۹) آمده است که درباره مردی است که نقش سیاه را بازی می‌کند و در داستان با نام "سیاه" شناخته می‌شود. سیاه شخصیت نمایشی عامه‌پسند و باهوشی است که در نمایشات سنتی ایرانیان نقشی شبیه احمق (Fool) شکسپیر را بازی می‌کند و می‌تواند چیزهایی را که شخصیت‌های معمولی نمی‌توانند آشکارا بیان کنند، بر زبان بیاورد.<sup>۳۶</sup> سیاه که نمایشنامه‌نویس، کارگردان، و هماهنگ‌کننده اصلی یک تئاتر است، عاشق یکی از بازیگران زن می‌شود و می‌کوشد مشکلات متعدد او را حل کند. زن که از یکی از دل‌باختگانش آبیستن است، نمی‌تواند به کارش ادامه دهد مگر اینکه سقط جنین کند. و اگر به کارش ادامه ندهد، او نمی‌تواند مخارج خود را تأمین کند. سیاه به او یاری می‌کند که کارش را نگه داشته و برای سقط جنین پول پیدا کند. سیاه با این کارش در واقع مظهر انسان‌گرایی می‌شود و با مراقبت از زن، ویژگی‌های تمثیلی شخصیت‌های نمونه‌ای زنانه را که اغلب کمک‌کننده و یاری‌دهنده هستند از آنان می‌گیرد. این زن، آن اندازه بی‌پناه و وابسته به دیگران است که حتی

<sup>۳۳</sup> Simin Danishvar, *Danishvar's "Playhouse": A Collection of Stories*, trans. Maryam Mafi (Washington, D.C.: Mage, 1989), 32.

<sup>۳۴</sup> چاپ شده در مجموعه داستان شهری چون بهشت، ۱۳۴۰.

<sup>۳۵</sup> ببینید جلال آل احمد، *غرزدگی* (تهران: رواق، ۱۹۷۸).

<sup>۳۶</sup> Mafi, *Simin Danishvar's Playhouse*.

در باره مفهوم احمق در اثر شکسپیر ببینید:

David Wiles, *Shakespeare's Clown: Actor and Text in the Elizabethan Playhouse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

<sup>۳۷</sup> یکی از اولین آثار او، مجموعه داستان‌های کوتاه آتش خاموش (۱۳۲۷) است که برخی از جمله گلشیری آن را شبیه گزارش ژورنالیستی از شرایط تاریخی زمان توصیف کرده‌اند.

نمی‌تواند حرف‌هایش را خودش بزند و سیاه باید بین او و خواننده واسطه شود و مشکلاتش را برای دیگران و برای خواننده بیان کند.

بنابراین باید گفت که برخی از آثار پیش از انقلاب سیمین دانشور، مانند این داستان، وضعیت بد زنان در جامعه را به تصویر می‌کشند، اما در این توصیف، بیشتر بر نقش طبقات و ستم خارجی تأکید دارد تا بر فرهنگ مردسالاری یا سلطه مردان. و باید افزود که تمام آثار او در آن دوران تعهدش به بیان ریشه‌های مسائل اجتماعی را نشان می‌دهند.<sup>۲۷</sup> آنها بر نقش فراگیر فعالیت سیاسی انقلابی تأکید و از نفوذ فرهنگ غربی انتقاد می‌کنند و در عین حال وجود فرهنگ پدرسالاری را به عنوان ریشه عمده بسیاری از مسائل نادیده می‌گیرند. او شخصیت‌هایش را به عنوان مدافعان انسان‌گرایی مطرح می‌کند و به طرفداران ادبیات متعهد دلگرمی می‌دهد که اگر چه مسائل مربوط به جنسیت مهم است اما آنها تابعی هستند از خواست و هدف بزرگتر و فراگیرتر طلب دگرگونی‌های سیاسی. دانشور، بنا به این دلایل و به خاطر پرکاری و خلاقیتش، و نیز با داشتن تحصیلات عالی در رشته ادبیات، به مقام برجسته اولین دبیر کانون نویسندگان ایران دست می‌یابد.<sup>۲۸</sup>

بر اساس این بررسی و در سنجش آثار دانشور با سایر نویسندگان آن دوره می‌بینیم که زنان حساسیت قابل ملاحظه‌ای در برابر موضوع‌های اجتماعی نشان می‌دادند و به موضوع‌های مشخصاً زنانه در حد کمتری روی آوری داشتند. شالوده آثار آنان، ایدئولوژی ادبیات متعهد بود که بنا بر آن هر روایتی باید به توضیح مسائل اجتماعی موجود به زبانی تمثیلی و نمادین بپردازد و هم‌زمان کوشش کند راه برون‌رفت از آن را نیز نشان دهد. موضوع این نیست که این نویسندگان خودشان فمینیست بودند یا نبودند - اگر چه به احتمال قوی همه نویسندگان زن تعصبات و

<sup>۲۸</sup> حسن عابدینی، صد سال داستان نویسی، ۲۴

<sup>۲۹</sup> منصور. معذل و کامران. تلافی، مقدمه مباحث معاصر در اسلام: گزیده‌ای از تفکر نوگرا و بنیادگر:

*Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought.* (New York: St. Martin's Press, 1999), 1-21.

در این کتاب آمده است که «امادی که نوگرایان اسلامی جهت‌گیری اجتماعی مسلط داشتند، جنبش بنیادگرایی با سطح بالایی از عمل‌گرایی به قصد تصرف قدرت حکومتی متمایز می‌شد. بنیادگرایی، سازماندهی سیاسی دوباره جامعه را گامی لازم در پروژه اسلامی کردن همه‌جانبه می‌دانست.»

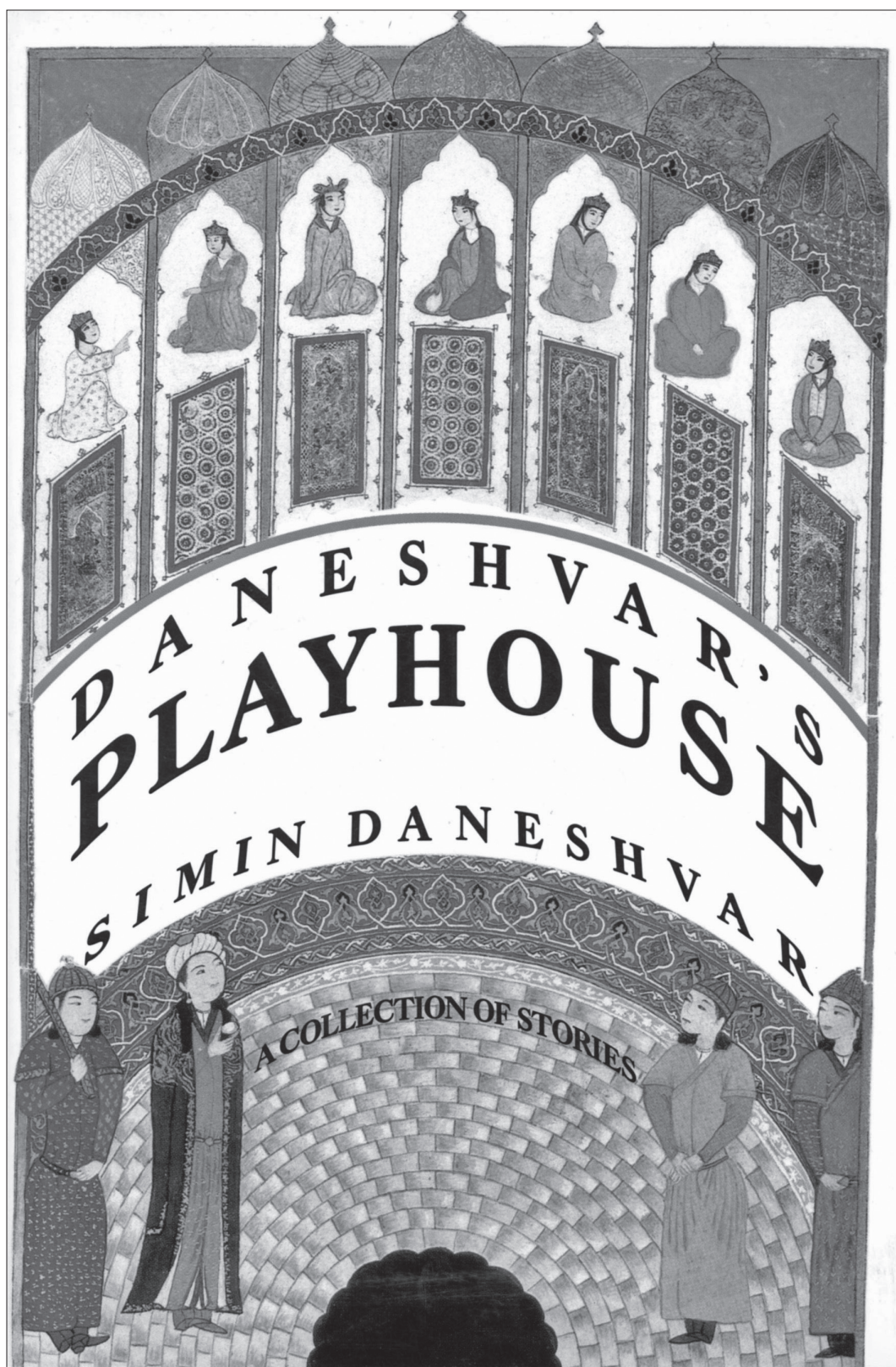
محدودیت‌های جنسی و فردی را در محیط اجتماعی و یا حتی خانوادگی خود تجربه کرده‌اند - موضوع این است که آنها در شکل‌بندی ادبی که توسط مردان تعریف شده بود، محصور شدند؛ یعنی آن‌گونه شکل‌بندی که بر مبنای ادبیات متعهد اجتماعی تعریف شده بود. گفتمان غالب و به تبع آن، شیوه بیان آنها لزوماً راه حلی مردانه را القاء می‌کرد. پس از انقلاب که این متن و پس زمینه گفتمانی تغییر کرد، زنان نویسنده و شاعر به سرعت شروع به تدوین زبان ادبی مستقل خود کردند و شایستگی‌های هر چه بیشتری از خود نشان دادند، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان گفت ادبیات حوزه منحصراً بفرع علائق مردانه است.

### انقلاب و ادبیات:

#### ظهور جنبش ادبی اسلامی پس از انقلاب ۵۷

در سال ۱۳۵۷ یک نیروی مذهبی با هدف سازماندهی دوباره جامعه براساس قواعد تجویزی و تنظیمی اسلام شیعی، جای رژیم خودکامه ولی غیرمذهبی شاه را گرفت. این رژیم جدید ائتلافی مذهبی بود ولی روحانیون - به رغم اختلاف‌هایشان - به زودی مقام‌های کلیدی‌اش را در دست گرفتند و حکومتی یکدست بنیادگرا را پس از چندی بر ایران مسلط کردند. برای این کار، بنیادگرایان - به کمک آیت‌الله روح‌الله خمینی - لیبرال‌های مسلمان را که ابتدا در قدرت سهیم بودند از حکومت راندند و نخستین نخست وزیر مسلمان و مدرنیست - مهدی بازرگان - را وادار به استعفا کردند. آنها در سال ۱۳۶۰، اولین رئیس جمهور منتخب - ابوالحسن بنی‌صدر - را نیز به دلیل پیروی نکردن از سیاست‌های اسلامی‌شان خلع کردند و باقی‌مانده لیبرال‌های مسلمان را از نهادهای پائین‌تر قدرت نیز بیرون راندند. بنیادگرایان در تقابلی آشکار با تفسیر لیبرال از اسلام، قاطعانه در برابر سرمشق‌های غربی ایستادند؛ بر تبعیت بی‌قید و شرط از اسلام به عنوان آموزه‌های جهان‌شمول تأکید کردند؛ و نظریه ولایت فقیه آیت‌الله خمینی را - که نقطه مقابل کوشش‌های مسلمانان مدرنیست برای عقلانی کردن مذهب و نشان دادن ظرفیت تطابق آن با مدرنیته بود - عملی ساختند.<sup>۲۹</sup> اشتیاق روحانیون حاکم به اسلامی کردن جامعه - در کشوری که تجربه‌ای - هر چند

کوتاه - از یک حکومت لائیک داشت - دگرگونی‌های مهمی در همه جنبه‌های زندگی اجتماعی به وجود آورد. بنیادگرایان فرهنگ غربی را تقبیح کردند، نظام حقوقی و قضائی اسلامی را مستقر ساختند، سانسور سختی بر مخالفین انقلاب و نیروهای چپ‌گرا تحمیل نمودند، الکل و موسیقی را به عنوان پدیده‌های ضد مذهب حرام اعلام کردند، آزادی‌های فردی را به عنوان مظاهر





فرهنگ غرب زشت انگاشتند، و سرانجام حجاب زنان را به عنوان نشانه یک جامعه اسلامی اجباری کردند.

حاکمان جدید با این استدلال که تنها خودشان در تکوین و پیروزی انقلاب نقش داشته‌اند کوشیدند راه را برای مقابله با خطرات چپ‌گرایان و مخالفان سکولار - که بر مبنای نقششان در پیشبرد و پیروزی انقلاب، سهمشان را از قدرت طلب می‌کردند - هموار کنند. برای کوتاه کردن دست روشنفکران از مهم‌ترین پایگاه فعالیت‌های گروهی و حزبی‌شان، در حرکتی خشونت آمیز، دانشگاه‌ها برای چند سال بسته شدند. کمی بعد، برخوردهای ایدئولوژیک و حتی فیزیکی با مخالفان چپ‌گرا، مارکسیست و سکولار آغاز شد. در این گیرودار، احترام به تنوع افکار، حقوق بشر، آزادی، فردیت، مدرنیته و تنوع فرهنگی کنار گذاشته شد. بسیاری از فعالان ادبی مارکسیست و چپ‌گرا جان خود را از دست دادند، خیلی‌ها به زندان و تبعید رفتند، و عده‌ای منفعل شدند.

نویسندگانی که جان سالم به در بردند، دریافتند که انقلاب اهداف دیگری سوای آنچه آنها در سر می‌پروراندند، دنبال می‌کند و آن را به عنوان غلیانی در جهت عقب‌گرد فرهنگی زیر سؤال بردند. بازماندگان نویسندگان متعهد از خود می‌پرسیدند چه اتفاقی برای انقلابی که سال‌ها رؤیایش را داشتند افتاده است؛ و به علت سرخوردگی از نتیجه انقلاب، فکر یک جنبش عمومی دیگر آنها را به خود جذب نمی‌کرد.

در این شرایط، نویسندگان شروع به طرح پرسش‌هایی فرهنگی و تاریخی - و کمتر سیاسی - کردند و بر پایه سنت روشنفکری ایران، به سوی نوشتن و تولید ادبیات به مدد استعاره‌ها رفتند تا بتوانند از سد سانسور بگذرند. اما جامعه ادبی به نوعی پراکندگی دچار شد و در واقع به افرادی تجزیه گردید که هر یک با مسائل متعددی مواجه بودند. ولی تقریباً همه آنها یک زبان بودند که سبک ادبی پیشین نمی‌تواند مسائل و پرسش‌های جدید را منعکس کند. بار دیگر، استعاره‌های گذشته با شرایط جدید هم‌خوانی نداشتند و ادبیات فارسی - خصوصاً

شعر - با "بحران" مواجه شده بود.<sup>۳۰</sup> عدم تمرکز بر یک موضوع خاص، پراکندگی در رهبری ادبی، و تنوع در گرایش‌های اجتماعی قهرمان‌های داستان‌ها، از ویژگی‌های این بحران بودند؛ بحرانی که نوید آینده‌ای پر بار می‌داد اگرچه به مذاق برخی از منتقدین که هنوز در چهارچوب فلسفی گذشته می‌اندیشیدند خوش نمی‌آمد. بحرانی که نباید نامش را بحران نهاد.

در پی این دگرگونی‌ها، در نخستین دهه پس از انقلاب، برخی از نویسندگان سکولار به تأثیر انقلاب و پی‌آمدهای آن بر زندگی شخصی افراد پرداختند، برای نمونه، علی‌خدایی، عباس معروفی، رضا جولایی و رضا فرخفالد داستان‌هایی درون‌گرایانه درباره جنبه‌های عاطفی و روانی در شرایط جدید نوشتند.<sup>۳۱</sup> یک نویسنده دیگر، اصغر عبداللهی، داستان‌هایی درباره اقلیت‌های قومی و مذهبی نوشت، موضوعی که نوشتن درباره آن - تا آن زمان - چندان رایج نبود.<sup>۳۲</sup>

### گفتمان فمینیستی در ادبیات پس از انقلاب

از باوری‌های نیروی جدید حاکم بر کشور نیز این بود که آزادی‌های دوران پهلوی، از جمله حق آزادی پوشش و انتخاب حجاب، ماهیتی استعماری داشته است. بنابراین ایرانی‌ها با روی آوردن به حجاب گویا می‌توانستند از کنترل امپریالیستی رها شوند. به این ترتیب نیروی‌های حاکم مفهوم غربی آزادی زن را رد می‌کردند. در نتیجه حجاب یا به عبارت دقیق‌تر بدن زنان، محل تحریر نزاع و مبارزه میان مدرنیته غربی و اسلام انقلابی گشت. همان‌طور که فرزانه میلانی به خوبی توضیح داده است، "حجاب علاوه بر تعیین مرزها، به آنها معنا نیز می‌دهد. حجاب به هزینه یک گروه اجتماعی، به گروهی دیگر "قدرت"، "کنترل"، "حضور"، و "تحرك" می‌بخشد. فقط دنیای زنان و مردان از یکدیگر جدا نمی‌شود، بلکه سلسله‌مراتبی بین این دو برقرار می‌گردد."<sup>۳۳</sup> حکومت اسلامی با تحمیل احکام رسمی در مورد حجاب و جدا کردن فیزیکی و اجتماعی زنان، مرزهای محکم‌تری میان زنان و مردان ایجاد کرد.

جولایی، شب ظلمانی یلدا و حدیث دردکشان (تهران: نشر البرز، ۱۳۶۹)

<sup>۳۰</sup> اصغر عبداللهی، "اتاقی پرغبار"، گردون، ۳ (دی ۶۹)، ۲۴ - ۲۹، به نقل از افشین ناصری، بررسی کتاب (۱۳۷۳).

<sup>۳۱</sup> Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers* (Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press, 1992), 5.

<sup>۳۲</sup> منتقدین ادبی ایران و بعضی نویسندگان سکولار آثار ادبی تولید شده در نخستین سال‌های بعد از انقلاب را با کلماتی مثل انتقادآمیز، ارتجاعی، تکراری یا ضعیف توصیف کرده‌اند. ببینید: مصاحبه با فعالان ادبی در این مورد در دنیای سخن، ۴۸ (اسفند ۱۳۷۰)، ۳۳-۱۶

<sup>۳۳</sup> علی‌خدایی، از میان شیشه، از میان مه: مجموعه داستان (تهران: خدایی، ۱۳۷۰)، عباس معروفی، سمفونی مردگان (تهران: نشر گردون، ۱۳۶۸)؛ رضا فرخفالد، آه استانبول و شش داستان دیگر (تهران: انتشارات اسپرک، ۱۳۶۸)؛ رضا



نویسندگان زن به این شرایط جدید پاسخ دادند؛ واکنشی که جنبش ادبی دوره‌ای می‌تواند آن را توضیح دهد و نظریه‌باختین نیز روشنگر آن است. این پاسخ در آثار جمله نویسندگان نوپایی مانند شهرنوش پارسی‌پور، منبرو روانی‌پور و شهین حنانه و نیز در کارهای پس از انقلاب سیمین بهمانی و سیمین دانشور به خوبی نمایان است: این پاسخ به زودی تبدیل به یک جنبش ادبی دوره‌ای گردید.

در این جنبش، زنان معمولاً سعی دارند تفاوت بنیادی موضوع و سبک کارهای خود را با کارهای ادبی زنان پیش از انقلاب نشان بدهند. گفتمان ادبی جدید به آنان مجال بیشتری داده است برای بررسی هنجارهای ریشه‌دار جنسی - مثل باکرگی که در جامعه از ارزش‌های کنترل‌کننده تلقی می‌شده است - و آزار فیزیکی و خشونت علیه زنان را آشکار کرده است. پیشکسوت‌های زن، گرایش به تمثیل دارند، مراقب خواهران تاریخی خود هستند، و زنانگی و نشر آگاهی در مورد مسایل اساسی پیرامون جنسیت و بدن زنان را ترویج می‌کنند. این گذری است از گفتمان مسلط مردانه که شامل تغییر شکل و سبک ادبی نیز می‌شود. در شعر و داستان، زنان نویسنده از رئالیسم نوشته‌های قبل از انقلاب دور شدند. در واقع با روی آوردن به نوعی رئالیسم جادویی و با استفاده روزافزون از تصاویر و استعاره‌های تازه زبانی، نوشته‌های آنان هر چه بیشتر از کارهای نویسندگان قبل از انقلاب و مردان نویسنده بعد از انقلاب متمایز می‌شوند. در نوشته‌های آنان، نمادها و استعاره‌ها به بازنمودی ایدئولوژیک تبدیل می‌شوند که راهنمای فضای جدید هستند. صداهای سکوت گذشته، واقعیت‌های مخفی، استعدادهای پنهان و ادبیات حاشیه‌ای به عرصه آمده است.

### حضور تازه و دگرگونه سیمین دانشور: تقابل ادبیات و قدرت از نوعی دیگر

در کارهای پس از انقلاب دانشور، از فمینیسم، از سوءاستفاده مردان از زنان، از اشکالات عامی که در رفتار با زنان وجود دارد و از مخالفت با ازدواج سنتی صحبت شده است. دانشور در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۶۶ تصریح می‌کند که در تمام عمر خود فمینیست بوده است.<sup>۳۴</sup> هیچکس نمی‌تواند در صداقت دانشور در دفاع از حقوق زنان در دوران قبل از انقلاب شک کند. با این حال، در نوشته‌ها و فعالیت‌های قبل از انقلاب وی دیدگاه‌های آتشی فمینیستی و یا حتی واژه‌های مربوط به دیدگاه‌های

فمینیستی جایی نداشتند. در حالی که در آثار پس از انقلاب وی، این دیدگاه‌های فمینیستی به روشنی طرح می‌شوند. زمینه گفتمانی جدید به وی اجازه داده است به دغدغه‌های درونی خود بپردازد. شواهد متعددی این امر را اثبات می‌کند. اول، در "نامه‌ای به خوانندگان" که در ترجمه صورت‌خانه منتشر شده است، دانشور نویسندگان قبل از انقلاب را بر اساس جهت‌گیری سیاسی‌شان طبقه‌بندی می‌کند و خودش را در صف مخالفان سیاسی جای می‌دهد.<sup>۳۵</sup> دوم، تفسیر وی از زندگی و آثارش در دوران پس از انقلاب، تغییر در نگرش ایدئولوژیک وی را نشان می‌دهد: "من به عنوان زن ایرانی از استبداد رژیم، استعمار شرق و غرب، محدودیت فرهنگ مردم‌دار و نظام پدرسالاری رنج کشیده‌ام."<sup>۳۶</sup> هم‌نشینی موارد فوق، علاوه بر ترتیب زمانی مطرح بودن آنها در داستان‌های دانشور، گفتمان غالب هر دوره ادبی را نیز نشان می‌دهد. دانشور پیش از انقلاب، در رده نخست دل‌مشغول پرداختن به مشکلات سیاسی و اجتماعی در آتش خاموش (۱۳۲۸) و صورت‌خانه (۱۳۴۰)، و استعمار شرق توسط غرب در سووشون (۱۳۴۸) و شهری چون بهشت (۱۳۴۸) بود. سپس او پس از انقلاب به چالش‌های زنان می‌پردازد. در این دوره نوین، وی به ویژه به جنسیت نویسندگانی که از آنها صحبت می‌کند، توجه دارد. "زنان نویسنده به کمک من آمدند، کسانی که تا آن موقع آنها را ندیده بودم."<sup>۳۷</sup>

دانشور از یادداشت‌های روزانه، خاطرات و نامه به عنوان روش‌های ادبی برای طرح این مسائل استفاده می‌کند. سبک بیان، لحن و تعلیق‌های غروب جلال (۱۳۶۱) - که شامل خاطرات مربوط به زندگی با شوهرش، جلال آل‌احمد است - تا حد زیادی معنایش را از نگاه فمینیستی جدیدش به جهان می‌گیرد. خواننده در پشت هر عبارت این کتاب، زنی را می‌یابد که بین عشق به شوهر و دشواری‌های ساختار مردسالارانه خانوادگی - که مجبور است آن را تحمل کند - دوپاره شده است. از میان واژه‌های این نوشته، دانشور پیوسته شرایط ناخوشایندی را که سعی دارد مخفی کند، آشکار می‌سازد. دانشور با یادآوری ۱۴ سال زندگی با آل‌احمد، شوهرش

<sup>۳۴</sup> ناصر حریری، هنر و ادبیات امروز (بابل: کتاب‌سرای بابل، ۱۳۶۶)، ۶۶.

<sup>۳۵</sup> سیمین دانشور، "نامه‌ای به خوانندگان" در مقدمه‌ی انگلیسی صورت‌خانه.

<sup>۳۶</sup> دانشور، "نامه‌ای به خوانندگان."

<sup>۳۷</sup> دانشور، "نامه‌ای به خوانندگان."

<sup>۳۸</sup> سیمین دانشور، غروب جلال (تهران: حدیث نفس ۱۳۶۰)، ۱۹-۱۳. بخش اول

را مردی "عجول" تصویر می‌کند که "از ثروت و زندگی مرفه می‌ترسید... جلال در زندگی خصوصی تا کسی پا روی دمش نمی‌گذاشت آدم سر به راهی بود." وی در پایان از خودش می‌پرسد: "آیا تمام مردان مجموعه‌ای از تناقضات هستند یا فقط جلال این طور بوده است" و ادامه می‌دهد:

اگر بهانه به دستش بدهی بهانه‌جو هم می‌شود. خشم می‌گیرد و به یک مشت عصب تبدیل می‌گردد، در این نوع بست‌های روحی و جسمی ممکن است به علت یک اشتباه کوچک و یا یک عدم گذشت و یا یک حرف بی‌موقع، آن‌چنان از جا درش ببری که به داد و بیداد بینجامد و آن‌چنان سخنانی بر زبان بیاورد که از تعجب شاخ در بیاوری و خودش هم بعد که آب از آسیاب‌ها افتاد باورش نشود. در چنین روزها از همه چیز حتی از تو دل‌زده است. بنابراین ممکن است ساعت‌ها در تبلیغ عشق آزاد و نفی زندگی خانوادگی داد سخن بدهد و یا به عکس تعدد زوجات را تصویب بکند و از بهشت مرد مسلمان و صیغه‌ها و عقدی‌ها و حور و غلمانش یاد بکند و وای بر تو که ولخند هستی اگر زیر خنده بزنی که دیگر حسابت با کرام‌الکاتبین است.<sup>۳۸</sup>

با این تصویر، مرز بین راوی داستان سووشون و راوی غروب جلال روشن می‌شود. در دومی، راوی مرد را از دریچه چشم یک زن نگاه می‌کند. این نگاه جایش مدت‌ها، به ویژه در مورد شخصیت‌هایی مانند آل‌احمد خالی بود. اگر زری، قهرمان سووشون، شجاعت شوهرش را تقدیر می‌کند، صدای زن در غروب جلال، شوهر را کالبدشکافی می‌کند تا مرد واقعی را وری چهره سیاسی او نشان بدهد، مردی که بنا به این تعاریف در رفتار با زنان، با دیکتاتورهایی که نقدشان می‌کرده تفاوت چندانی نداشته است. صدای زری به مرزهای ارتباطی آن زمان وفادار است زیرا احتمالاً نگران چیزی بوده است که دانشور، امروزه از آن با عبارت "حساب کرام‌الکاتبین" یاد می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، دانشور پس از انقلاب برخی از کارهای سابق خود را بازنگری و ویرایش

کرده است. تجدیدنظرهای وی، تغییر نگرش وی در مورد طرح مسائل جنسیتی را نشان می‌دهند. به عنوان مثال، وی عبارت تازه‌ای را به داستان به کی سلام کنم<sup>۳۹</sup> افزوده است که می‌گوید: "خانم مدیر می‌گفت: مادر بزرگ [مادر بزرگ میرزا رضا] رفته پیش عین‌الدوله، لچکش را از سرش درآورده، کرده سر عین‌الدوله و زیر گلوی عین‌الدوله گره زده ...

دلم می‌خواهد بروم هر چه پارچه‌های توی بزازی‌ها هست بخرم و لچک درست کنم و سر هرچه نامرد است بکنم." سپس راوی نظر صریح خودش را نسب به مردان نامرد - در تأیید خانم مدیر - اعلام می‌کند: "هر چند نور به قبرت بیارد ای خانم مدیر که می‌گفتی زن‌ها صد شرف... [مردان]".<sup>۴۰</sup> در حالی که در ویرایش قبلی کوکب، شخصیت اصلی داستان، در جایی می‌گوید "از او [نوهی پسری‌اش] خواستم بگذارد بیوسمش، چهره‌اش را به لب‌های من چسباند." در ویرایش جدید آمده است که: "بهش التماس کردم یک بوس به جدهات بده، گفت یک بسته آدامس خروس نشان برابم بخر تا بدهم... گفتم پدر سوخته آدامس بی‌آدامس."<sup>۴۱</sup> این تغییرات به شخصیت‌های زن نقش‌هایی فعال‌تر و به مردان خصلت‌هایی منفی می‌دهد. اما در واقع این بروز گفتمان نوین و حمایت صمیمانه دانشور از آن است که باعث می‌شود راوی قصه‌هایش با نگرش زنانه، عدالت‌خواهانه، و افشاکننده به سخن در آید. به عبارتی، چون این نویسنده دیگر مجبور نیست در قلمرو ادبی مردانه پیش از انقلاب فعالیت کند، موضوع نوشته‌هایش هم از تیول مردانه خلاصی یافته‌اند. در آن زمان هستی زنانه هنوز بعد ادبی به خود نگرفته بود؛ اینک زنان بی‌وقفه ادبیات را برای بیان هستی خود به کار می‌گیرند.

**آخرین آثار سیمین دانشور: انسان‌ها و تعامل فرهنگی**  
رمان سه جلدی دانشور که دو جلد آن به نام‌های جزیره سرگردانی (۱۳۷۲) و ساربان سرگردان (۱۳۸۰) منتشر گردیده است بار دیگر توانایی دانشور را در نویسندگی به تماشای گذشت.<sup>۴۱</sup> این اثر نیز با استقبال خوانندگان و منتقدین روبرو گشت. همانند سووشون، در این داستان نیز شخصیت اصلی یک زن است که در حدود دهه پنجاه زندگی

۳۸-۱۴۲ و "به کی سلام کنم؟" در مجموعه داستان به کی سلام کنم؟ (تهران: خوارزمی، ۱۹۸۰)، ۹۳-۷۵.

<sup>۴۱</sup> دو جلدی که انتشار یافته‌اند عبارت است از: سیمین دانشور، جزیره سرگردانی (تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۷۲) و سیمین دانشور، ساربان سرگردان (تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۸۰).

کتاب قبل از انقلاب نوشته شده است اما تا سال ۱۳۶۰ منتشر نشده بود. بعد از آن، ناشران دیگری نیز آن را منتشر کرده‌اند.

<sup>۳۹</sup> سیمین دانشور، به کی سلام کنم (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۵)، ۸۲.

<sup>۴۰</sup> دو ویرایش داستان (اکتبر ۱۹۷۳: ۱۵۱-۱۴۲) و سیمین دانشور، به کی سلام کنم ۹۳-۷۵، ۸۴ مقایسه کنید. "به کی سلام کنم؟" در الفبا ۲ (مهر ۱۳۵۲).

می‌کند. اما می‌توان گفت که اگرچه مسائل سیاسی و اجتماعی در سرتاسر کتاب مطرح می‌گردد اما بر خلاف سووشون پیامی انقلابی و ایدئولوژیک را در بر ندارد. برعکس نشانه‌های بسیاری از مظاهر ایدئولوژیک از مارکسیسم گرفته تا اسلام انقلابی و مظاهری از نشانه‌های فرهنگی ایران معاصر و ایران باستان در آن بدون قضاوت شدیدی ترسیم شده‌اند. به همین دلیل تحلیل و بررسی این رمان چندجلدی از زوایای گوناگونی امکان‌پذیر بوده و نیاز به نوشته‌های گسترده‌ای دارد. در اینجا و در پایان این مقاله اما نگاهی مختصر به این آخرین کار ادبی دانشور ضروری است.

شخصیت اصلی داستان جزیره سرگردانی هستی نام دارد و همه ماجراها حول محور وی دور می‌زند. مادر وی پس از مرگ پدر هستی که ظاهراً در تظاهرات حمایت از مصدق، نخست‌وزیر دوران شاه، کشته شده، با مرد دیگری ازدواج می‌کند و هستی با مادربزرگ و پدربزرگش به زندگی ادامه می‌دهد تا هنگامی که به دانشگاه راه می‌یابد. مانند بسیاری دیگر از اعضای نسل جوان آن دوره، به ویژه دانشجویان، هستی نیز به فعالیت‌های سیاسی و ناسازگاری با حکومت و دولت روی می‌آورد. ورود وی به این فعالیت‌ها با آشنایی با مراد که جوانی سیاسی، چپ‌گرا، و لائیک است آغاز می‌شود. هستی از این دوستی انتظار یک زندگی مشترک دارد اما مراد ازدواج را یک مانع در رسیدن به هدف‌های انقلابی خود می‌داند. بعد ها هستی با مرد دیگری به نام سلیم که جوانی سیاسی، مذهبی، و عرفانی است آشنا می‌گردد و این آشنایی به ازدواج می‌انجامد.

شاید خود همین درون‌مایه بیش از هر چیز نشانه عدم وجود پیام انقلابی و ایدئولوژیک در کتاب باشد. در نوشته‌های بستر زمانی رمان که همان ده‌های چهل و پنجاه خورشیدی است و بر اساس اصول ادبیات متعهد و چپ‌گرا افراد تا انتها به آرمان‌های ایدئولوژیک خود پایبند می‌مانند در حالی که برای هستی جهان‌بینی و نظرگاه سیاسی تعیین‌کننده‌گرایش عاطفی وی به مراد یا سلیم نبوده است. ناروشنی، تردید، و عدم قطعیت در همه جای داستان همه چیز را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و گاه روایت را به دوگانه و یا چندگانه‌گویی می‌کشاند. در همان ابتدای کتاب می‌خوانیم:

چشمک زد. پا شد در تختخوابش نشست. زمین و زمان روشن بود. یک آن مثل همه خوش‌باورها باور کرد که روز از دل ظلمات مثل آب حیات از درون تاریکی زائیده شد، اما نور تنها یک لحظه پائید: صبح اول از دروغ خود سیاه‌روی شده بود.<sup>۴۲</sup>

به یقین می‌توان گفت که منظور از این تصویرنگاری تنها شرح طبیعی آغاز روز نیست چرا که واژه‌های بسیاری در این قطعه مانند "خوش‌باورها"، "دروغ"، و "سیاه‌رو" بارهای انسانی پر قدرتی دارند. آنچه که علاوه بر اندیشیدن به سحر و صبح در ذهن خواننده ایجاد می‌گردد این است که برای هستی در صبح فردای روزی که گذشت یک رؤیا به پایان رسیده است. اگر ذهن را کمی کش بدسیم این می‌تواند شرح سمبلیک پایان یک اوتوپیا نیز باشد. بسیاری حال روشنفکران را در فردای انقلاب‌های ایدئولوژیک به همین منوال توصیف کرده‌اند: پس از مبارزه‌ای طولانی آنچه که یافتند "دروغ" بود و نه "سحر". درج واژه "اول" در آخرین جمله این قطعه این درک را تقویت می‌کند. روشنفکر تنها بایستی "گلوله‌های پنبه به موم آغشته را از گوش‌هایش در آورد" تا واقعیت "تاریک" مقابل خود را دریابد.<sup>۴۳</sup>

این آوارگی چشم‌ها و مغز در سراسر داستان ادامه می‌یابد. با نوشتن جملاتی مانند "هستی می‌اندیشید نکند استاد عیسی راست بگوید. و پدر مراد هم راست گفته باشد و به استاد مانی نگاه کرد که دست به قلبش گذاشته بود." نویسنده شک هستی را در باره زندگی و معنی آن نمایان می‌کند و نیز امکان هرگونه تفسیری از رویدادها را برای خواننده امکان‌پذیر می‌سازد.<sup>۴۴</sup> این تفسیرپذیری با انتخاب نام‌هایی از قبیل هستی، عیسی و مانی که معنا و ارجاع دیگری نیز در بر دارند تقویت می‌گردد. در جای دیگری می‌خوانیم "سیمین گفت: کسی که پای حرف حقش بایستد، تاریخ را مسخر می‌کند. و حالا هستی می‌اندیشید که از سیمین بخواهد تا مقتل نوشته ساعدی را از او بگیرد و هستی به وسیله بیژن معاون اداره سانسور ترتیب چاپش را بدهد. و اگر بیژن از زیرش در رفت، بداند که با چرخ دستگاه چرخیده."<sup>۴۵</sup> در حالی که "هستی" نامی است تخیلی، ارجاعی نیز دارد به مقوله‌های اگزستانسسیالیسم و نیز شاید به داستان قدیمی علی اشرف درویشیان

<sup>۴۲</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۵.

<sup>۴۳</sup> در اولین بند داستان، سیمین دانشور، جزیره سرگردانی.

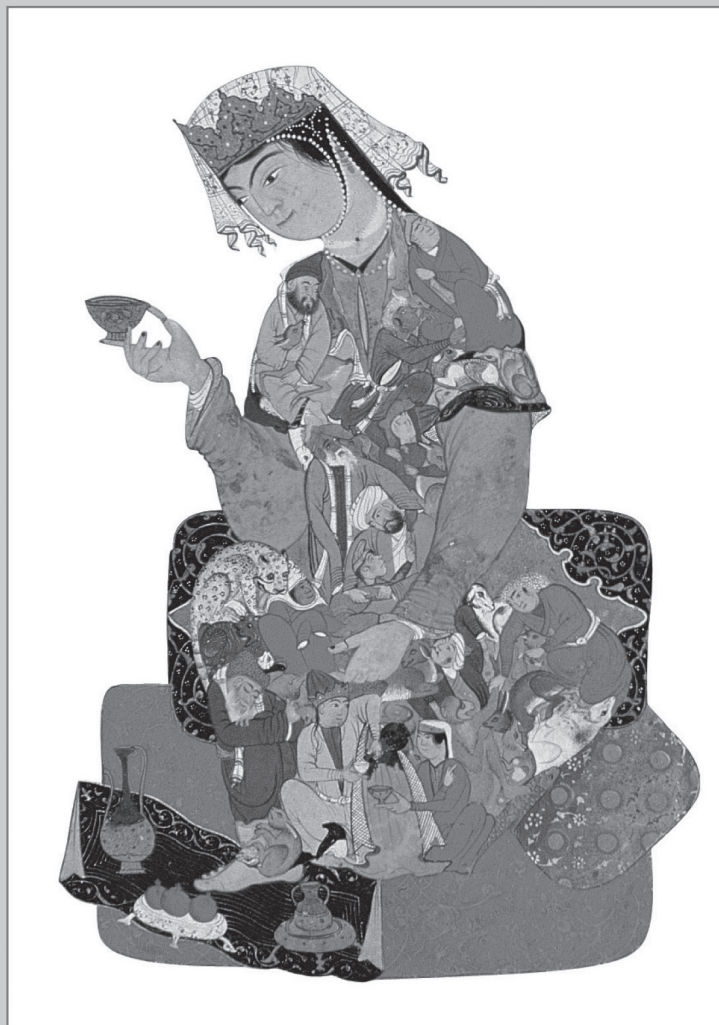
<sup>۴۴</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۱۷۹.

<sup>۴۵</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۱۹۴.

سحر نبود. نور از شیشه پنجره پشت پلک‌های هستی افتاد و به قلبش راه یافت و ستاره‌ای در دلش

# *Sutra*

*& Other Stories*



*Simin Daneshvar*



تحت همین عنوان، سیمین نیز بی‌گمان نویسنده همین رمان یعنی سیمین دانشور را نمایندگی می‌کند در حالی که ساعدی اشاره دارد به شخصیت واقعی نویسنده معروف و چپ‌گرایی که هنگامی که “بیدار” شد خود را در تبعید یافت و اندکی بعد نیز بیمار گشت و جانش را از دست داد. و بعد اگر چه “بیژن” نیز نام معروفی است در بین انقلابیون دههٔ چهل و پنجاه، در اینجا برای کسی انتخاب گشته است که شاید از نظر هویت و اهداف اجتماعی در نقطه مقابل قرار دارد؛ اشاره‌ای به تاریخ ایران باستان. افزون بر آن، اشارات دیگری به فرهنگ ایران باستان و تمدن کهن پارسی در کتاب یافت می‌شود که تقابلی آنها با پس‌زمینه‌های انقلابی و اجتماعی دوران زندگی هستی‌نشانی دارد از آنچه شاید بتوان “بحران هویت ایرانی” نامیدش.

ابهام‌گرایی در توصیف محیط اطراف و از جمله در توصیف جزیره‌ای به نام “جزیره سرگردانی” نیز مشاهده می‌گردد و آن جزیره ایست که دورش را دریاچه نمک احاطه کرده است. در جزیره به کلی به دام می‌افتی. قطعات نمک با طول بیست اینچ و عرض پانزده اینچ، حتی بیشتر و بعضی جاها خیلی کمتر، دورت را گرفته. روز که هوا گرم است امکان پا گذاشتن روی آنها نیست. در لجن و نمک فرو می‌روی اما اواخر شب قطعات نمک یخ می‌زند. من با شتر از جزیره بیرون آمدم. تعجب است اسم ساربان هم ساربان سرگردان بود. اسم کوه مقابل هم کوه سرگردان بود.<sup>۴۶</sup>

در این گزیده همه چیز به هم ریخته است: معلوم نیست تکه‌های نمک بزرگ هستند یا کوچک و چرا شب‌ها یخ می‌زند و چرا شتر می‌تواند از دریاچه عبور کند اما انسان در آن به دام می‌افتد و چرا اندازه‌ها به اینچ بیان شده‌اند. البته در مورد نکته آخر شاید بتوان توجیه آن را در متن گفتگو با یک آمریکایی پیدا کرد جایی که اف. بی. آی. با ساواک نیز هم‌ردیف می‌گردد و با یکدیگر به هم در می‌آمیزند. به هر روی هستی هر چه بیشتر حقیقت را جستجو می‌کند کمتر آن را می‌یابد و این ناروشنی تا پایان ادامه می‌یابد. تنها نکته‌ای که با یقین بیان شده است نیز در همین قطعه در هم پیچیده بالا است و آن هم عنوان‌های جلد دوم و سوم رمان جزیره هستی یعنی ساربان سرگردان و کوه سرگردان است.

افزون بر آن، در این رمان ایدئولوژی‌های مطرح شده ترفیع داده نشده و حتی مورد ارزش‌دآوری نیز قرار نمی‌گیرند و اساساً نوعی بینش نسبی‌گرایی بر ایده‌ها و شخصیت‌پردازی‌ها حاکم است. برای نمونه، خانم نوریان، مادر بزرگ هستی و آموزگار سابق، با خاطرات

دوران آموزگاری و یاد‌پسروش که در دهه سی و به خاطر مصدق کشته شده به سر می‌برد اما سعی نمی‌کند افکار هستی را تحت تأثیر قرار دهد. مادر هستی با مرد پولداری ازدواج می‌کند که نظر خوبی در بارهٔ کشور آمریکا دارد: مقوله‌ای که می‌توان گفت باز نمود آن در ادبیات پیشین و حتی در آثار گذشته دانشور نوعی جرم ایدئولوژیک محسوب می‌شد.

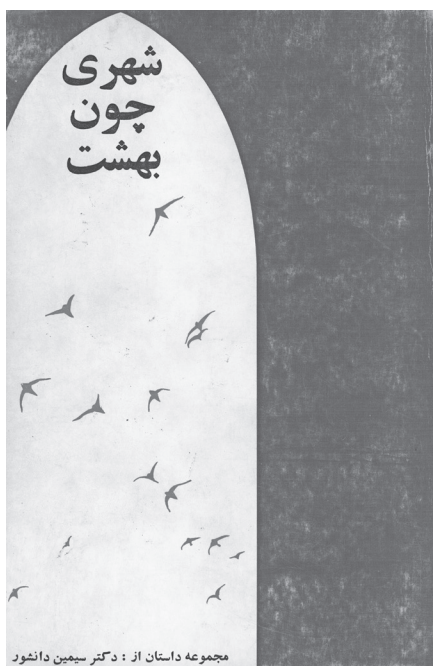
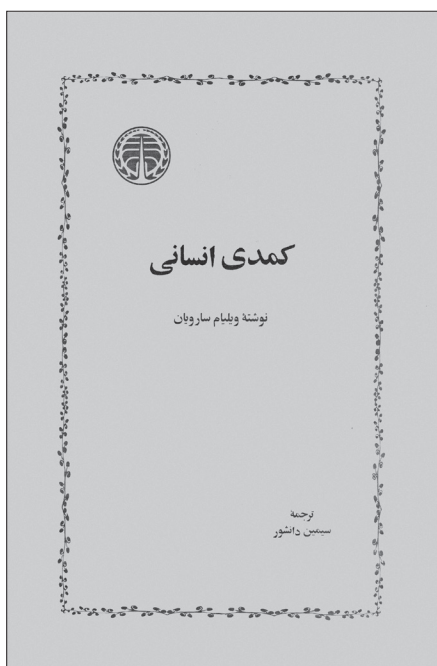
این نسبی‌گرایی و عدم قطعیت در شخصیت‌پردازی‌ها و نیز سرگردانی ایدئولوژیک قهرمانان در جلد بعدی رمان نیز دنبال می‌شود و خواننده با پرسش‌های فلسفی بی‌شماری در بارهٔ معنای زندگی، معنای دین، معنای مبارزه، و غیره روبرو می‌گردد. بر اساس این دگرگونی‌های ادبی در اندیشهٔ نویسنده نمی‌توان انتظار داشت که جلد سوم نیز پاسخی داشته باشد. در واقع، دانشور در سال‌های واپسین زندگی‌اش به نظر نمی‌آمد که دیگر به دنبال ارائهٔ پاسخ‌های قطعی باشد و اکنون مرگ او عدم پاسخ‌گویی‌اش را قطعیت دیگری بخشیده است.<sup>۴۷</sup>

البته مانند همیشه بایستی محدودیت‌ها و مسئلهٔ سانسور و ممیزی را نیز در نظر داشت. همان‌طور که فرزانه میلانی می‌نویسد، “فعالیت‌های ادبی دانشور در زیر بار سنگین سانسور آغاز گردید.”<sup>۴۸</sup> و این همان باری است که استفاده از استعاره را به یکی از ویژگی‌های اساسی ادب فارسی تبدیل کرده است. تداوم استفاده از استعاره در کارهای اخیر دانشور نیز به خوبی قابل مشاهده است.

بنابراین برای درک این آثار جدید نیز شاید همان الگوی جنبش ادبی دوره‌ای که بر روش تحلیل گفتمانی و تاریخ‌نگاری نوین استوار است پاسخ‌گو باشد. بسیاری از منتقدان ادبی، که به آثار نویسندگان و شاعران زن در ایران در دهه‌های اخیر توجه داشته‌اند، بیشتر به مشارکت گستردهٔ آنان در فعالیت‌های ادبی اشاره کرده‌اند و چگونگی و چرایی محوری شدن مسایل جنسیتی در نوشته‌های آنان را کمابیش مسکوت گذاشته‌اند. در خواندن آثار زنان، همان‌طور که پیشتر اشاره شد، تنها نباید به “دوگانگی زن/مرد”، که ژاک دریدا و ژولیا کریستوا به درستی آن را محدودیتی می‌دانند که مانع کشف کامل

<sup>۴۶</sup> دانشور، جزیرهٔ سرگردانی، ۲۵۲.

<sup>۴۷</sup> جلد سوم هیچگاه اجازه انتشار دریافت نکرد. و بعد احتمالاً در زمانی که در نوبت دریافت مجوز بوده این اثر ناپدید شد. خبرنگاری ایسنا در این باره گزارش داد که کوه سرگردان که آخرین رمان سیمین دانشور و جلد سوم سه‌گانه اوست، مفقود شده است. دانشور پیش‌تر، جزیرهٔ سرگردانی و ساربان سرگردان را از این مجموعه منتشر کرده که حالا جلد <sup>۴۸</sup> Farzaneh Milani, “Power, Prudence, and Print: Censorship and Simin Daneshvar,” *Iranian Studies*, 18.2-4 (1985): 325-347.



فشرده سخن اینکه جایگاه بزرگ دانشور در عرصه ادبیات داستانی ایران را باید بیشتر مدیون تجربه‌های بلند وی در رابطه با سیاست، فرهنگ، و نیز نیروی تخیل کم‌نظیر او دانست؛ نویسنده‌ای که با نثری پر قدرت، تصاویری تأثیرگذار، روایتی گیرا، و یکپارچگی و انسجام روایی، همیشه توانست سخن‌گویی برای دوران ادبی خود باشد. در هر کدام از این مقاطع زمانی، وی یکی از پیشروان ترویج تعهد ادبی، تقابل سیاسی، و یا تعامل فرهنگی بوده است.

ما به هر شکلی که آغاز و امتداد داستان‌نویسی معاصر فارسی را توضیح دهیم، نمی‌توانیم تأثیر سیاسی و اجتماعی مقوله‌های میهن‌پرستی، انقلاب، جنبش‌های مذهبی، و جنبش زنان، و مقوله مدرنیته و جامعه مدنی را در توسعه آن نادیده بگیریم. به همین منوال، نقش انقلاب ۱۳۵۷ را در دگرگونی‌های ادبی نمی‌توان انکار کرد. اگر از دگرگونی‌های ایدئولوژی‌های عرضه و ارائه ادبی هم بگذریم، واقعیت این است که پس از انقلاب رمان به بالاترین درجه اهمیت خود از زمان شروع در ایران دست پیدا کرد و تبدیل به میدانی شد برای بیان دغدغه‌های فرهنگی و جنسیتی. از زمان‌های دور، هم‌رایی نویسنده با زمانش از افتخارات محسوب می‌گردید و در این زمینه دانشور به درستی می‌توانست ادعا کند که نه تنها با دگرگونی‌ها همراهی کرده است بلکه در ایجاد آنها نیز سهم داشت.

متن می‌شود، تمرکز کرد، بلکه باید در نظر داشت که زنان در چه زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی (و ایدئولوژیک که مربوط به آثار اخیر دانشور است) به نوشتن و انتقاد از روابط حاکم در اجتماع و در بین زن و مرد پرداخته‌اند. از همین رو باید فراتر از متن رفت و به جستجوی عواملی پرداخت که به پاسخ‌هایی فردی و خلاق برای مشکلات اجتماعی میدان می‌دهند. و برای درک این عوامل فهم گفتمان حاکم ضروری است.

بر اساس این تحلیل‌ها، می‌توان گفت که رمان جزیره سرگردانی در پاسخ به و در حمایت از گفتمانی نوین است که محور اجتماعی آن ایدئولوژی‌گریزی است و در جستجوی یک گفتگوی اجتماعی است که هدفش دست‌یابی به یک جامعه مدنی است، جامعه‌ای که کسی در "صبح" روز موعودش احساس فریب‌خوردگی نداشته باشد. اگر نگاهی داشته باشیم به سایر رمان‌های این دوره و یا حتی اشعار شاعرانی مانند سیمین بهبهانی، می‌توان رد این گفتمان نوین را در آنها یافت.<sup>۴۹</sup>

<sup>۴۹</sup> نگاه کنید به: کامران تالطف، "گفتارهای اجتماعی و آثار سیمین بهبهانی: شاعری که با زمان حرکت می‌کند"، ایران نامه، ۲۳: ۲-۱ (بهار و تابستان ۲۰۰۶). و نیز نگاه کنید به مقاله "دوباره می‌سازم وطن: سیمین بهبهانی و گفتارهای سیاسی-اجتماعی:"

Kamran Talatoff, "I Will Rebuild You, O My Country' Simin Behbahani's Work and Sociopolitical Discourse," *Iranian Studies*, 41:1 (2008), 19-36.





Sohaila Saremi, "Awaiting the Dawn,"  
*Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 246-255.

# در انتظار سحر

(به یاد سیمین دانشور)

## سهیلا صارمی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی

Sohila Saremi

sohilas54@yahoo.com



**سهیلا صارمی** (زاده ۱۳۳۳) دانشیار بازنشسته زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. صارمی دکترای زبان و ادبیات فارسی را در سال ۱۳۷۰ از دانشگاه تهران دریافت کرد. برخی از آثار ایشان عبارتند از: سیمای جامعه در آثار عطار (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲) و مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳). آخرین پژوهش وی با نام عطار نیشابوری اخیراً از سوی دفتر پژوهش‌های فرهنگی (مجموعه از ایران چه می‌دانم) منتشر شده است که با دیدگاهی کاملاً متفاوت زندگی و اندیشه این عارف آزاداندیش و معترض اجتماعی را بررسی کرده است. وی در باره ادبیات معاصر ایران نیز آثاری نگاشته است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/246-255.

سیمین دانشور، ۱۳۰۰ - ۱۳۹۱



نامهٔ تعزیت دختر رَز بنویسید  
تا همه مغبِجگان زلفِ دو تا بگشایند

گیسوی چنگ ببریَد به مرگ می ناب  
تا حریفان همه خون از مژه‌ها بگشایند  
(حافظ)

”سحر نبود. نور از شیشهٔ پنجره پشتِ پلکهای هستی افتاد و به قلبش راه یافت و ستاره‌ای در دلش چشمک زد. باشد در تخت‌خوابش نشست. زمین و زمان روشن بود. یک آن مثل همهٔ خوشباورها باور کرد که روز از دل ظلمات، مثل آب حیات از درون تاریکی زاییده شد، اما نور تنها یک لحظه پایید: صبحِ اول از دروغِ خود سیاه‌روی شده بود.“<sup>۱</sup>

این نوشته‌ها بر زبان بانویی گذشته است که در حدود نیم قرن، از آتش خاموش<sup>۲</sup> تا ساریان سرگردان،<sup>۳</sup> به جستجوی سحر قلم زد. او ۲۴ سال پیش از بیان این سخنان در جزیرهٔ سرگردانی، در سووشون<sup>۴</sup> چنین نوشته بود: ”در خانه‌ات درختی خواهد رویید و درختهایی در شهرت، و بسیار درختان در سرزمینت... و باد پیغام هر درختی را به درخت دیگر خواهد رسانید و درخت‌ها از باد خواهند پرسید در راه که می‌آمدی، سحر را ندیدی؟“<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> سیمین دانشور، جزیرهٔ سرگردانی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷)، ۲.

<sup>۲</sup> سیمین دانشور، آتش خاموش (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۲۷).

<sup>۳</sup> سیمین دانشور، ساریان سرگردان (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰).

<sup>۴</sup> سیمین دانشور، سووشون (چاپ ۵؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰)، ۳۰۴.  
این جستجوی نور و روشنی و گریز از تاریکی که همواره جزء جدایی‌ناپذیر تاریخ و فرهنگ ایران بوده است، نه تنها یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های ادبیات کهن این سرزمین، به ویژه شعر، را شکل بخشیده، بلکه تأثیری قوی در ادبیات معاصر بر جا نهاده و به گونه‌ای نو و بیشتر در شکل سمبولیسم اجتماعی، در آثار شاعران و داستان‌نویسان ایرانی بیان شده است، چنان‌که در بوف کور لکاته و زنِ اثری به ترتیب دو وجه تاریک و روشن روان آدمی با روانِ قومی اند؛ یا در «خانهٔ سربویلی»، اثر نیما، شیطان و سربویلی شاعر به ترتیب نمایندگان تاریکی و روشنایی (از منظر انسانی و اجتماعی) اند. آثار اخوان نیز تماماً با این عناصر آمیخته است. نوشته‌های سیمین دانشور نیز غالباً بر مدار تضاد بین نور و روشنی یا سحر و شب می‌چرخد و شاید این امر را بتوان به وجود نوعی اندیشهٔ گنوسی به شکلی نو و این جهانی در ادبیات مدرن ایران تعبیر کرد. کاربرد مکرر و سمبلیک واژه‌هایی چون روز و شب، سحر و شامگاه، نور و روشنی و واژه‌هایی از این دست، بعدها شکل کلیشه پیدا کرد و فقط در آثاری که شکل هنری قویتری داشتند، توانست خواننده را تکان دهد.



هویتی که سیمین دانشور در میان درخشان‌ترین چهره‌های ادبی ایران به دست آورده است در سایه کوششی بی‌وقفه حاصل شد که از ابتدای دوران جوانی آغاز کرده بود. دانش و بینش کم‌نظیر وی او را در آفرینش چند اثر ماندگار زبان فارسی یاری کرد که همگی گواهی است بر درک عمیق و دقیق وی از شرایط تاریخی، اجتماعی، و سیاسی سرزمینش. و البته وی در این آفرینش هرگز از نظر دور نداشت که در مقام نویسنده، با ادبیات به عنوان پدیده‌ای زنده و پویا سر و کار دارد نه عرصه‌ای برای گزارش‌های روزنامه‌ای و شعارهای آبدار. وی همچنین دریافته بود که "راه هنر میان بُر ندارد"<sup>۶</sup> و اگر بخواهد به قله برسد، بین هنرمند والا بودن و پژوهشگر برجسته بودن یکی را باید برگزیند؛ هرچند خود در مقام استاد دانشگاه، سالیان دراز به عنوان یکی از برترین‌ها در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران محبوب و معبود دانشجویان رشته‌های گوناگون بود و آثاری چند نیز در زمینه‌های پژوهشی نگاشت.

آتش خاموش (۱۳۲۷) که نخستین اثر وی و نخستین مجموعه داستان‌های کوتاه به قلم یک زن بود و در مقایسه با کارهای بعدی وی خام می نمود<sup>۷</sup> تا شهری چون بهشت (۱۳۴۰) که دومین مجموعه و به مراتب پخته‌تر از نخستین بود تجربه‌های بسیار اندوخت. برجسته‌ترین اثر وی سووشون (۱۳۴۸) یکی از شاهکارهای ادب معاصر ایران است. اهمیت این اثر بزرگ که جایگاه سیمین دانشور را به عنوان یکی از بزرگ‌بانوان نویسنده ایرانی در ادبیات جهان تثبیت کرده است، نه تنها در شاخصیت آن به عنوان اثری واقع‌گرا و ضداستعماری است که گوشه‌ای از رنج‌ها و مبارزه‌های کشورهای عقب نگه داشته شده (به اصطلاح جهان سوم) را نشان می‌دهد، بلکه در خلق سبک و زبانی ویژه است که از منظر زیبایی‌شناسی ادبیات نیز جای بحث و گفتگوی بسیار دارد. طرح این اثر به گونه‌ای ریخته شده است که کمترین حسوی در آن دیده نمی‌شود، هر چیز دقیقاً بر سر جای خود قرار دارد؛ ساختار معنایی و زبانی محکم و در عین حال ساده، لحن کتابی نرم و جاف‌تاده، تکنیک روایی کم‌نظیر، خلق و پرورش دقیق شخصیت‌های گونه‌گون، توصیف جزئیات صحنه‌ها، آدم‌ها، اشیاء، بیان آرزوها و احساسات زنانه که گوشه‌ای از احساسات نادیده گرفته انسانی است، تصویر سنت‌ها و عادت‌های اجتماعی و زوال ارزش‌های انسانی در جامعه‌ای بیمار و طوفان‌زده، و بسیاری نکته‌های در خور بحث دیگر، این اثر را در زمره آثار جاودان زبان فارسی قرار داده است.

بسیاری از منتقدان، سیمین را، به ویژه برای آفرینش سووشون، ستوده‌اند. سپانلو برای این نویسنده جایگاهی در کنار دولت‌آبادی، گلشیری و فصیح قایل است و براهنی او را آغاز کننده رمان زنانه ایران و نویسنده یکی از درخشان‌ترین رمان‌های فارسی می‌داند.<sup>۸</sup> هرچند دیگر آثار دانشور، همچون آتش خاموش، شهری چون بهشت، و به کی سلام کم<sup>۹</sup> (مجموعه داستان‌های کوتاه گپرا و دل‌نشین)، از لحاظ بافت هنری و تکنیک، زبان و حتی درون‌مایه به پای سووشون نمی‌رسند، هریک در جایگاه خود نگاه جستجوگر نویسنده/راوی را که همچنان به دنبال سحر می‌گردد و به یافتن آن امیدوار است، به خوبی باز می‌تاباند. او مخاطب خود را دل‌نگران و افسرده رها نمی‌کند، بلکه او را با امیدواری به پویه و جستجو و شناخت روحی-روانی و فرهنگی خود و جامعه خود و می‌دارد. عباس معروفی، نویسنده نامدار معاصر ایران، که از نزدیک با سیمین دمخور بوده است، در این باره می‌گوید: عشق به زندگی و مرگ-آگاهی دو خط موازی تم‌های ادبی سیمین است. اگر سیمین در زندگی شخصی وضعیت مطلوبی نداشته و آنچه حقیقت بوده از وی دریغ شده، اما در داستان‌ها و رمان‌هایش عشق به زندگی را چنان پررنگ می‌کشد که خواننده امیدوار و لبخندزن کتاب را ببندد و در آغوش بگیرد.<sup>۱۰</sup> تنها اثر سیمین که خواننده با اندوه می‌گشاید و با اندوه می‌بندد، غروب جلال است که یادمانده‌های سیمین از زندگی و مرگ همسرش، جلال آل‌احمد، است و ظاهراً نویسنده در آن قصد آفرینش ادبی نداشته است.<sup>۱۱</sup>

سیمین پیوسته در پی کشف عرصه‌های نو در نویسندگی بود. معروفی در این باره چنین می‌گوید: "او هرگز نهراسیده از اینکه فرم‌ها و ساختارهای مختلف را تجربه کند. دو کتاب اولش، مجموعه‌های به کی سلام کم و شهری چون بهشت با داستان‌هایی همچون صورت‌خانه، قلم‌انداز، تیله شکسته و داستان‌های دیگر، اکثر داستان‌ها ساختار دایره و نیم‌دایره دارند. او بر خلاف بسیاری از نویسندگان هم‌دوره‌اش خطی نمی‌نوشت."<sup>۱۲</sup> وی در

<sup>۶</sup> عثمان آوانگ، سلام به قاره‌ها، ترجمه سهیلا صامی و علی‌اکبر خداپرست (تهران: حروفیه، ۱۳۸۵)، ۱۷.

<sup>۷</sup> نویسنده خود در شهری چون بهشت آن را خام و فاقد جهان‌بینی فلسفی و دید اجتماعی می‌داند. ببینید: سیمین دانشور، شهری چون بهشت (چاپ ۵؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱)، ۷.

<sup>۸</sup> بی.بی.سی. فارسی، "سیمین دانشور، داستان‌نویس و مترجم برجسته ایرانی درگذشت" (۱۸ اسفند ۱۳۹۰).



سیمین دانشور: «با جلال نهالی در خاک می‌نشانیم»، سال ۱۳۴۶، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده

شاید من فسیل بشوم. شاید امثال من اشتباه کرده باشند.<sup>۱۴</sup>

شاید برای داوری در باره آخرین رمان وی که سه اثر به هم پیوسته است: جزیره سرگردانی، ساربان سرگردان، و کوه سرگردان که ظاهراً جلد آخر هنوز به چاپ نرسیده، می‌باید کمی تأمل کرد. اما این نکته گفتنی است که اگر چه جزیره سرگردانی از چارچوب و زبان محکم و بی‌بدیل سووشون برخوردار نیست و گاه حشو و زوایدی در آن به چشم می‌خورد، نیز از حیث ارزش ادبی به پای سووشون نمی‌رسد، از لحاظ تاریخ سیاسی-اجتماعی ایران معاصر، و به ویژه توجه به مسئله روشنفکری و نقشی که روشنفکران در این تاریخ داشته‌اند، اثری درخور توجه است؛ به ویژه که این‌گونه مسائل در بافت رمان- حتی اگر نه رمان ناب- مطرح می‌شود و تا آنجا که ممکن است راوی یا نویسنده از جهت‌گیری و سوق دادن خواننده یا مخاطب به سمت و سوی خاص خودداری می‌کند. ظاهراً خانم دانشورد در دوران کهنسالی می‌خواهد اطلاعات و تجربه‌های تاریخی خود را بی‌تعصب و یکسونگری در اختیار آیندگان بگذارد، باشد که گذشته چراغ راه آینده شود؛ و برای این کار قالب رمان را بر می‌گزیند. وی درباره این روشنفکران چنین می‌گوید: «بیشترشان دون کیشوت‌هایی بیش نیستند،

باره جستجوی دایم سیمین برای دستیابی به حال و هوا و فضایی تازه در داستان‌نویسی از زبان خود او چنین نقل می‌کند: «باید از دهنت آب تازه بیرون بکشی، نه آب توی جوی مانده را. باید تازه شد، نو شد. باید مدام تکامل یافت. باید مدام تحول یافت. به همه نویسندگان این توصیه را می‌کنم که باید دم به دم جستجو کرد، نو شد، تحول و تکامل یافت.»<sup>۱۳</sup> دانشور به مخاطبانش نیز می‌آموزد تا در تجربه‌ها و آموخته‌های دیگران شک کنند و دنیا را با چشم خود ببینند و در پی کشف تازه باشند، چنان‌که در جزیره سرگردانی، سیمین به هستی می‌گوید که «اما هستی جان، تا آخر عمر زانده اعور کسانی که به تو چیزی یاد داده‌اند نمان و طوطی آنها نشو. خودت در شنیده‌ها و آموخته‌ها و خواننده‌هایت شک کن.

<sup>۱۳</sup> سیمین دانشور، به کی سلام کنم (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹).

<sup>۱۴</sup> عباس معروفی، «سیمین دانشور: این کوه باشکوه» (اسفند ۱۳۹۰):

[http://www.bbc.co.uk/persian/arts/2012/03/120309\\_141\\_book\\_daneshvar\\_memorial\\_maroofti.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/arts/2012/03/120309_141_book_daneshvar_memorial_maroofti.shtml)

<sup>۱۱</sup> سیمین دانشور، غروب جلال (قم: کتاب سعدی، ۱۳۶۹).

<sup>۱۲</sup> معروفی، «سیمین دانشور: این کوه باشکوه».

<sup>۱۳</sup> معروفی، «سیمین دانشور: این کوه باشکوه».

<sup>۱۴</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۶۰.







تصویر صفحه بعد: سیمین دانشور در خانه مسکونی‌اش در شمیران،  
عکس از مهرداد اسکویی، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده







درب حیاط خانه سیمین دانشور، شمیران، بهار ۱۳۸۰، عکس از حسین راه‌کوه، مجموعه شخصی مسعود منصورزاده

وی همچنین معتقد است که دانشور این کتاب را صحنه گفتگو در مورد پرسش‌هایی کرده است که «سایه آنها سالیان دراز بر ذهن و روان وی و هم‌روزگاران‌ش سنگینی کرده است.»<sup>۱۸</sup> شاید نیز دانشور با بیان این خاطرات و تحلیل‌ها می‌خواهد بگوید که نویسنده نمرده است.

از ویژگی‌های برجسته آثار این نویسنده که تمام منتقدان به آن اشاره کرده‌اند، بیان حالات و احساسات و گفتگوهای درونی و بیرونی زنان جامعه و مشکلاتی است که بر سر راه آنان قرار دارد. اما او به عنوان نویسنده پیش‌تاز در شخصیت‌پردازی‌ها و فضاسازی‌های خود از هرگونه بیان افراطی و احساساتی که او را به دام احساساتی‌گری بغلتاند پرهیز می‌کرد و می‌کوشید این مشکلات را در مشکلات کل جامعه ریشه‌یابی کند. به همین جهت در داستان‌هایی که پیرنگ آنها بر اساس مباحث اجتماعی و احیانا سیاسی شکل گرفته است به علل و عوامل این مشکلات که دام‌گیرکل جامعه است نظر داشت. با این همه، در توصیف‌ها و تصویرهایی که از زندگی زنان به دست می‌داد موفق بود، به ویژه که می‌کوشید لحن و زبان و منش و اندیشه زنان هر قشر و طبقه را به دقت بازتاباند. او این کار را از همان نخستین داستان آغاز کرد. وی، درعین

دون کیشتویزم جهان سوم.<sup>۱۹</sup> رضا سیدحسینی در مصاحبه‌ای که دربارهٔ رمان خانهٔ ادریسی‌ها با آینه‌ها ( نقد و بررسی ادبیات امروز ایران) انجام داده است می‌گوید که «در درجهٔ اول مسئلهٔ روشنفکری اهمیت دارد، مسئلهٔ یک انقلاب مطرح است و تحولی که این انقلاب ایجاد می‌کند و هیچ شوخی بردار نیست. وقتی این تجربه‌ها مطرح می‌شود، دیگر نباید به سراغ دستورالعمل‌های رمان‌نویسی برویم، باید به سراغ هانا آرنهت یا والتر بنیامین برویم. باید بدانیم مسئلهٔ رمان چگونه در این میان شرکت می‌کند.»<sup>۱۶</sup> حورا یآوری این اثر را «دادگاه تاریخ» می‌خواند: «خانهٔ دو طبقهٔ جزیرهٔ سرگردانی دادگاه تاریخ است، دادگاهی که در آن شخصیت‌های داستانی طبقهٔ پایین درستی‌ها و نادرستی‌های اندیشه‌های ساکنان طبقهٔ بالا را به آزمون‌های سخت تاریخی محک می‌زنند و بن‌بست‌های آنها را در برابر چشم خوانندگان می‌گذارند. برخورد نقادانه با اندیشه‌های سیاسی و فلسفی در فضای جزیرهٔ سرگردانی، یا به سخن دیگر، داستانی کردن این اندیشه‌ها کتاب را به جای آنکه جولانگاه ناسخته و از گرد راه رسیده باشد، به فضای برگشودهٔ نقد این اندیشه‌ها برکشیده و بنیان عاطفی اندیشه‌ها و جوش‌خوردگی آنها را به عاطفه‌های اندیشه‌سازان به تماشا گذاشته است: چه اتفاق مبارکی برای سیمین دانشور و برای ادبیات داستانی ایران.»<sup>۱۷</sup>



به قول سپانلو)<sup>۲۹</sup> در کجای روی زمین ایستاده است. اما تنهایی انسان و "درد بی‌عشقی" او را نیز درک می‌کند. در جزیره سرگردانی می‌گوید: "آدم‌ها هر کدام درخت‌های تکی هستند در بیابان."<sup>۳۰</sup> او جای خالی عشق را هم در جامعه خود و هم در جامعه بزرگ جهانی احساس می‌کند، برای همین در انتظار روزی است که بار کشتی جنگی گل باشد.<sup>۳۱</sup> آنجا نیز که به مرگ خود می‌اندیشد، آرزو می‌کند که "ضمن نوشتن یک قصه عاشقانه پر از شادی و امید بمیرد."<sup>۳۲</sup>

خارخار عشق به جاودانگی که پیوسته یکی از انگیزه‌های آفرینش هنری بوده است، سیمین را وا می‌دارد تا آرزوی خود را از زبان استاد مانی این گونه بیان کند: "آرزو دارم یک بار دیگر سر کلاس بروم و ضمن درس دادن بمیرم. آن همه دست که هر چه می‌گویی می‌نویسند، آن همه چشم که به آدم دوخته شده، آن همه گوش-چشم‌ها، گوش و دست‌های آن همه نوجوان و جوان؛ و بعد پیر می‌شوند، اما شاید خاطره تو در ذهن آنها بماند و گاه‌گداری برای بچه‌ها و نوه‌هایشان بازگو کنند، و آدم اگر هم دیگر نباشد، در یاد و ذکر آنها به زندگی ادامه می‌دهد."<sup>۳۳</sup> اعتقاد و اعتماد وی به نیروی روحی شکست‌ناپذیر و بی‌پایان آدمی و قدرت اراده او نیز از همین غریزه سرچشمه می‌گیرد. وی در سووشون از قول دکتر عبدالله‌خان به زری می‌گوید: "بدن آدمیزاد شکننده است، اما هیچ نیرویی در این دنیا به قدرت نیروی روحی او نمی‌رسد، به شرطی که اراده و وقوف داشته باشد."<sup>۳۴</sup>

ادبیات برای دانشور هم وسیله بود و هم هدف. وی به عنوان نویسنده‌ای واقع‌گرا در بیان و تصویر آرمان‌های انسانی، همچون آزادی و عدالت، می‌کوشید. او در مقدمه شهری چون بهشت آن اثر را چنین توصیف می‌کند: "یادگاری است از دوران سیاه اختناق و نموداری از اجتماعی که در آن زیسته‌ام و زندگی را تجربه کرده‌ام."<sup>۳۵</sup> در جزیره سرگردانی از زبان هستی از "سیمین" نقل می‌کند که "به کمک خط و رنگ هم می‌توان برای تغییر وضع موجود مبارزه کرد، همان طور که با کلام و آوا می‌شود."<sup>۳۶</sup> منابع اصلی

او برای نگارش آثارش غالباً جامعه و زندگی روزمره مردم، تاریخ، اسطوره و خاطرات است. او بارها بیان داشته که شخصیت‌سازی در آثارش بر اثر تعمق در زندگی مردم عادی و دردهای پنهان و آشکار آنها و آمیزش با آن صورت گرفته است. شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای نیز از این زندگی جدا نبوده‌اند، چنان‌که اسطوره کهن سیاوش در سووشون به نوعی بازسازی شده است که بیانگر آرمان‌ها و رنج‌های مردم هم‌روزگار راوی است. اما تصویری که وی از واقعیت به دست می‌دهد خود واقعیت نیست، بلکه واقعیتی است که در جهان داستان‌ها و رمان‌های وی رخ داده، یعنی آنجا که آفرینش ادبی و حادثه ادبی روی داده است؛ و این همان نکته‌ای است که سیمون دو بواری در باره باباگوریو بیان می‌دارد: "من هر وقت باباگوریو را می‌خوانم، خوب می‌دانم که در پاریس دوره بالزاک گردش نمی‌کنم، بلکه در پاریس بالزاک گردش می‌کنم. برای من خواننده مهم این است که مجذوب دنیای منفرد بشوم که با دنیای من تلاقی کند و با این همه غیر از دنیای من است."<sup>۳۷</sup>

دنیایی که سیمین دانشور آفرید، با دنیای آرمانی وی فاصله بسیار داشت: او تا آخرین لحظه و در حالی که "ویروس پیری"<sup>۳۸</sup> رهایش نمی‌کرد، از رؤیای ساختن شهری چون بهشت بیرون نیامد، شهری که دروازه‌هایش رو به سحر باز شود. گرمای باد یاد و نامش.

<sup>۲۹</sup> دانشور، سووشون، ۲۸۶.

<sup>۳۰</sup> شهری چون بهشت، ۷.

<sup>۳۱</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۳۳۷.

<sup>۳۲</sup> سیمون دو بواری، توانایی ادبیات، وظیفه ادبیات، ترجمه ابوالحسن نجفی (تهران:

زمان، ۱۳۵۲)، ۱۵۷.

<sup>۳۳</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۱۰۶.

<sup>۲۹</sup> بی.بی.سی. فارسی، «سیمین دانشور، داستان نویس و مترجم برجسته

ایرانی درگذشت».

<sup>۳۰</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۸۸.

<sup>۳۱</sup> دانشور، سووشون، ۱۴.

<sup>۳۲</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۷۳.

<sup>۳۳</sup> دانشور، جزیره سرگردانی، ۷۲.









برپایه دلش ز عشق تبندی

در گردش از سبوی

Bahram Grami, "Hāl Nāmāh or Guy va Chawgan,"  
*Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 256-275.

اسناد و متون

# حالنامه عارفی مشهور به گوی و چوگان


بهرام گرامی

ویراستار مشاور دانشنامه ایرانیکا

زهرا مجیدی (یوسفی)

پژوهنده در زبان و ادبیات فارسی

Bahram Grami & Zahra Majidi (Usofi)

bgrami@yahoo.com 

بهرام گرامی ویراستار مشاور دانشنامه ایرانیکا در زمینه گیاهشناسی و نویسنده گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی (تهران: سخن، ۱۳۸۶) است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/256-275.



نگارگری بازی چوگان، با دو بیت از حالنامه عارفی

منظومه حالنامه یا گوی و چوگان اثر عارفی هروی، شاعر قرن نهم، طی یک قرن اخیر سه بار تصحیح و به صورت چاپی منتشر شده است، ولی نسخه‌های مورد استناد یا متعلق به قرن دهم و بعد از آن بوده، و یا همه ابیات را نداشته‌اند و در آنها نادرستی‌های آشکار دیده می‌شود. متن حاضر بر اساس دو نسخه قرن نهم و در مقایسه با دیگر نسخه‌ها تهیه شده است. در این منظومه، روزی شاهزاده‌ای صاحب جمال به میدان می‌آید و در حالی که گوی عاشق زبان حال به چوگان می‌گشاید، درویش عاشق با گوی هم‌زبان می‌شود و سرانجام در پای شاهزاده جان می‌بازد.

#### پیش‌گفتار

مولانا محمود عارفی هروی در سال ۷۹۲ هجری قمری (سال وفات حافظ) در هرات متولد شد. سنی مذهب و متعصب به طریقه حنفی بود. او را سلمان ثانی نامیده‌اند، هم از جهت نزدیک بودن سبک شاعری و قصیده‌سرایی و هم به سبب آنکه هر دو شاعر از درد چشم در عذاب بوده‌اند.<sup>۲</sup> عارفی هروی را شاعری به غایت فاضل، چیره در مناظره و سخنوری، خوشگوی و خوش‌قریحه، و در کمال بلاغت و شیوایی دانسته‌اند و شعرش را چون آب زلال روان گفته‌اند.<sup>۳</sup> وی منظومه ده‌نامه را در مدح وزیر خواجه پیر احمد بن اسحاق سروده و کتاب مالابذ امام ابوحنیفه را در موضوع علم فقه از عربی به نظم فارسی درآورده است. دیوان او شامل قالب‌های شعری متنوع از جمله قصیده و غزل است. او در سال ۸۵۳ هجری قمری در هرات درگذشت و در همان‌جا به خاک سپرده شد.

مثنوی حالنامه مهم‌ترین اثر عارفی هروی است که در میان مردم به گوی و چوگان مشهور است و به دلیل

اشاره به سلمان ساوجی شاعر قصیده‌سرای قرن هشتم (۷۰۹ تا ۷۷۸ هجری قمری) است که در ساوه تولد و وفات یافت.

آدو بیت زیر از عارفی هروی است (لغت نامه دهخدا، زیر مدخل سلمان ثانی):  
دردا که درد کرد سواد نظر خراب و ایام کرد چشمه چشم مرا سراب  
بر پلک سرخ دیده من داروی سفید باشد به عینه نمک سوده بر کباب

<sup>3</sup>Zabihollah Safa, "Arifi Hiravi: a poet of the 9th/15th century contemporary with the Timurid Šāhrok,"

Encyclopaedia Iranica, vol 2, 1987, 392-393.



سیران شد حال خود و در کوید

محتوا و روانی و زیبایی از آثار خوب قرن نهم به شمار می‌رود. این مثنوی بر وزن لیلی و مجنون نظامی به صورت تمثیلی سروده شده است. مردی ساده و درویش عاشق شاهزاده‌های از چین می‌شود. شاهزاده اهل بازی چوگان است و روزی که به میدان می‌آید، گوی عاشق زبان حال به چوگان می‌گشاید و درویش با گوی هم‌زبان می‌شود.<sup>۴</sup> درویش سرانجام در پای شاهزاده جان می‌بازد، عشقی همراه با از خودگذشتگی عاشق و جذب و فنای او در معشوق بی‌هیچ چشم‌داشتی، مفهومی عارفانه که ادبیات فارسی سرشار از آن است. با آنکه اجزای کلام تمایزی بین دو جنس زن و مرد نشان نمی‌دهد، می‌توان گفت که درویش و شاهزاده از یک جنس بوده‌اند. عارفی این مثنوی را به تشویق میرزا سلطان محمد بن بایسنقر نوۀ شاهرخ یا نتیجۀ امیر تیمور در سال ۸۴۲، در پنجاه‌سالگی، طی مدت دو هفته سروده و برای آن از پادشاه وقت، شاهرخ، اسبی با هزار دینار صلہ گرفته است:

پنجاه گذشت سال عمرم  
یک نیمه شکست بال عمرم  
زان‌دیشہ دُر خیال سُفتم  
وین نامہ ز روی حال گفتم  
این نامہ کہ ساختم تمامش  
حالی شدہ "حالنامہ" نامش  
کردم به دو هفته بهر نامش  
همچون مہ چارده تمامش

### نسخه‌های حالنامه

۱. از مثنوی حالنامه یک نسخه با ۴۸۹ بیت در کتابخانه آستان قدس رضوی وجود دارد.<sup>۵</sup>

۲. حالنامه در سال ۱۹۳۱ میلادی با ویراستاری و مترجمی رابرت اس. گرینشیلدز (Robert S. Greenshields) به دو زبان فارسی و انگلیسی در لندن منتشر شد.<sup>۶</sup> به گفته ویراستار، متن انتخابی بر اساس مقابله چهارده دست‌نویس تهیه گردیده که سه تای آن به شرح زیر متعلق به خود او بوده است: (۱) نسخه مورخ سال ۹۵۰ هجری قمری با کتابت سلطان محمود، که در واقع نسخه اساس و معیار برای متن انتخابی بوده است. (۲) نسخه مورخ سال ۹۴۲ هجری قمری با کتابت محمد

علی بن المحمود المنجم. (۳) نسخه مورخ سال ۹۷۴ هجری قمری، بدون نام کاتب، با دو مینیاتور چوگان مشخصات یازده دست‌نویس دیگر نیز در یادداشت پیش‌گفتار انگلیسی آمده است. این نسخه چاپی پس از نیم قرن در سال ۱۹۸۰ با مقدمه‌ای توسط امیر برکاوای خواجوی (Amir Barakawi-Khajawi) بار دیگر به همان صورت (افست) در لندن انتشار یافت.<sup>۷</sup>

۳. نسخه چاپی لندن با اصلاحات و ترجمه جدید در آمریکا به چاپ رسیده است.<sup>۸</sup> این چاپ مبتنی بر دو نسخه است که یکی همان نسخه دوزبانه لندن است و دیگری نسخه‌ای است که با خط علی‌الحسینی در سال ۹۲۹ هجری قمری در هرات نوشته شده و متعلق به اکبر شاه بوده و از او به پسرش جهانگیر و سپس به شاه جهان رسیده است و امروزه در موزه هنری Fogg در دانشگاه هاروارد نگهداری می‌شود.

۴. گوی و چوگان بر اساس مقابله چهار نسخه زیر تصحیح و در ایران منتشر گردید:<sup>۹</sup>

(۱) نسخه مصر، دارای ۴۶۴ بیت (یک قلم ۴۴ بیت متوالی افتاده)، بدون نام کاتب، سال ۸۸۹ هجری قمری. به رغم افتادگی ابیات، این نسخه از همه نسخه‌ها به نسخه اساس ما نزدیک‌تر است، ولی استفاده از آن در نسخه چاپی ایران محدود بوده است. (۲) نسخه شوروی (آستانه شیخ صفی)، دارای ۴۸۳ بیت، کاتب تهماسب حسینی، تبریز، سال ۹۳۱ هجری قمری. (۳) نسخه ملک به شماره ۵۰۱۱۳، در ۹۸ برگ ۱۲ سطری، کاتب حسین قاری، سال ۹۵۴ هجری قمری. (۴) نسخه ملک به شماره ۵۱۰۰، در ۸۶ برگ ۶ سطری، کتابت قرن ۱۱ و ۱۲ هجری قمری.

نظر به اینکه نسخه‌های مورد استفاده پژوهنده انگلیسی و پژوهندگان در آمریکا، بدون استثناء، متعلق به قرن دهم هجری قمری یا بعد از آن بوده و ده‌ها نادرستی آشکار در هر دو متن چاپی دیده می‌شود، کوشش گردید تا با یافتن نسخه‌های قدیم‌تر از این منظومه، متنی نزدیک به متن اصلی تهیه و در دسترس قرار گیرد. به علاوه، برداشت‌های نادرست از شعر فارسی، حتی در چاپ آمریکا، به ترجمه انگلیسی نیز راه یافته که به نمونه‌هایی

of ecstasy: a translation of the Persian poem Guiv chaugan or Halmama, tr. Robert S. Greenshields (London: Luzac & Co, 1931).

<sup>7</sup>Mahmud 'Arifi Hiravi, The ball and the polo stick, or, Book of ecstasy: a translation of the Persian poem Guiv chaugan or Halmama, tr. Robert S. Greenshields (London: The Octagon Press, 1980).

<sup>۴</sup>نصراالله پورجوادی، زبان حال: در عرفان و ادبیات فارسی (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۵)، ۴۴۰-۴۴۲؛ ۸۵۹-۸۶۱.

<sup>۵</sup>این نسخه زیر شماره ۱۳۷۴۳ ثبت شده است. خط آن نستعلیق، نام خطاط فضل‌الله و تاریخ اتمام کتابت ۲۰ رجب سال ۱۳۰۲ هجری قمری است. این نسخه به دلیل نداشتن قدمت کافی مطلقاً مورد استفاده قرار نگرفت.

<sup>۶</sup>Mahmud 'Arifi Hiravi, The ball and the polo stick, or, Book

از آنها در زیرنویس متن حاضر اشاره شده است.

و تاریخ کتابت رمضان سال ۹۴۹ هجری قمری آمده است. این نسخه خطی، که عکسی از آن در اختیار این مؤلفین قرار دارد، علاوه بر کسری ابیات، قدمت و اعتبار دو نسخه بالا را نیز ندارد.

۸. اطلاعات پراکنده زیر از منابع مختلف گرد آمده و به درستی همه آنها یقین نیست، ولی شاید برخی از آنها برای پژوهندگان مفید واقع شود: (۱) گوی و چوگان عارفی به خط ملا میرعلی کاتب در سال ۹۲۶ هجری قمری در هرات نوشته شده است. این نسخه هم اکنون در کتابخانه حبیب گنج واقع در روستایی به همین نام از توابع شهر علیگر در هند وجود دارد.<sup>۱۰</sup> (۲) گوی و چوگان عارفی به خط سلطان علی مشهدی در بین سالهای ۸۷۰ تا ۸۸۰ هجری قمری نوشته شده و دارای ۲۳ ورق ۱۲ سطری و یک مینیاتور است. این نسخه در کتابخانه فاتح در ترکیه به شماره ۱۸۱۰ وجود دارد. یک صفحه از این نسخه در صفحه ۱۳ از مجله یادگار، شماره ۱۷، اسفند ۱۳۲۴ به چاپ رسیده است. (۳) گوی و چوگان عارفی در سال ۹۵۵ هجری قمری نوشته شده و دارای ۳۰ ورق ۱۰ سطری و چهار مینیاتور است. این نسخه در کتابخانه ایاصوفیه در ترکیه به شماره ۱۴۴۹ وجود دارد. (۴) هفت مجلس از نسخه گوی و چوگان عارفی در سال ۹۳۱ هجری قمری به خط کودکانه شاه تهماسب [۱۲ ساله] نگاشته شده و توسط استاد دوست محمد مصور به تصویر درآمده است. بنا به گفته یحیی ذکاء نسخه‌ای از گوی و چوگان عارفی در کتابخانه سن پترزبورگ نگاهداری می‌شود.<sup>۱۱</sup> تصویری که در صفحه ۶۶، شماره ۲۵، هنرهای تجسمی، اسفند ۱۳۸۵، از گوی و چوگان عارفی وجود دارد متعلق به همین نسخه است و اصل تصویر در کتابخانه سن پترزبورگ است. (۵) در صفحه ۷۷ مجمع الشعراء جهانگیرشاهی آمده که یک نسخه از گوی و چوگان عارفی به خط "میر دوری" نزد قاطعی هروی در هرات بوده است.<sup>۱۲</sup>

۵. نسخه سال ۸۸۳ هجری قمری در کتابخانه مجلس شورای اسلامی - این نسخه در کتابخانه مجلس شورای ملی زیر شماره ۷۴۲۹۸ و اکنون زیر شماره ۱۴۵۳۷ ثبت گردیده و شماره شناسه بازیابی آن ۲۳۴۴،۱ است. طول کتاب ۱۶،۵ سانتیمتر و مجموع دو عرض دو صفحه مقابل نزدیک به ۱۸ سانتیمتر است. منظومه حالنامه به خط نستعلیق در ۵۱ جفت صفحه روبرو (۱۰۲ صفحه) دارای ۴۹۵ بیت می باشد. در پایان، نام کاتب عبدالکریم بن عبدالرحمن خوارزمی آمده است و بعد از آن، مثنوی روشنائی نامه اثر ناصر خسرو در ۴۱۳ بیت (از ۵۹۲ بیت کل آن) با همان خط نوشته شده و در زیر آن تاریخ پانزدهم شعبان المعظم از سال ۸۸۳ هجری قمری (فقط ۳۰ سال بعد از وفات شاعر) درج گردیده است. در حاشیه همان صفحه به تولد فرزندی در شب چهارشنبه اشاره شده است که با چهارشنبه ۱۱ نوامبر ۱۴۷۸ میلادی تطبیق می‌کند. نسخه عکسی از این نسخه خطی در اختیار این مؤلفین است.

۶. نسخه قرن نهم هجری قمری در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (که سال کتابت آن معلوم نیست، ولی کتابخانه آن را متعلق به قرن نهم ثبت کرده است) - این نسخه در کتابخانه مجلس شورای ملی زیر شماره ۶۱۸۷۷ و اکنون زیر شماره ۱۴۵۳۹ ثبت گردیده و شماره شناسه بازیابی آن ۲۳۴۵،۱ است. طول کتاب ۲۱ سانتیمتر و مجموع دو عرض دو صفحه مقابل حدود ۲۳ سانتیمتر است. منظومه حالنامه به خط نستعلیق در ۲۳ جفت صفحه روبرو (۴۶ صفحه) دارای ۵۱۲ بیت می‌باشد. بعد از آن، بخشی از بوستان سعدی با همان خط نوشته شده است. نسخه عکسی از این نسخه خطی در اختیار این مؤلفین است.

۷. نسخه سال ۹۴۹ هجری قمری کتابخانه مجلس شورای اسلامی - این نسخه زیر شماره ۸۵۳۴۰ در کتابخانه مجلس شورای ملی و شماره ۳۲۲۶۲ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی ثبت گردیده و شماره شناسه بازیابی آن ۹۰۹۶ است. این نسخه دارای ۴۷۹ بیت است و در پایان، نام خطاط مرشدالکاتب شیرازی

<sup>۱۰</sup> نذیر احمد، «کتابخانه حبیب گنج»، سال ۱۹، شماره ۱۰-۱۲ (دی تا اسفند ۱۳۷۲)، ۱۰۱۷-۱۰۲۶.

<sup>۱۱</sup> کفایت کوشا، «دوست دیوانه/دوست مصور»، آیین میراث، دوره جدید، شماره ۳۲ (بهار ۱۳۸۵)، ۱۲۳.

<sup>۱۲</sup> سید عارف نوشاهی، «بازدید دوری هروی و مجمع الشعراء او»، تحقیقات اسلامی، سال ۶، شماره ۱ و ۲ (بهار و تابستان ۱۳۷۰)، ۲۴۸-۲۷۷.

<sup>۱۳</sup> Mahmud 'Arifi Hiravi, The ball and polo stick, or, The book of ecstasy, eds. Wheeler M. Thackston and Hossein Ziai (California, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1999).

<sup>۱۴</sup> عارفی هروی، «منظومه گوی و چوگان»، کتاب کیمیا: دفتری در ادبیات و هنر و عرفان، به اهتمام حسین الهی قمشه‌ای و سید احمد بهشتی شیرازی (تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۹)، جلد ۴، ۲۳۱-۲۳۳.



یا الحاقی دارد. در سراسر متن زیر ابیات، "در نسخه قرن" به نسخه قرن نهم (بند ۶ بالا) اشاره دارد. مراجعه به نسخه‌های دیگر فقط برای کمک به خوانش برخی کلمه‌ها بوده است. این متن مطابق دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (ویرایش ۱۳۸۴) تهیه گردیده و در آن شیوه‌های رسم الخط امروزی به کار گرفته شده است. برای بعضی از مضامین و مفاهیم در این مثنوی، ابیاتی مشابه و متناظر از شاعران دیگر مشتمل بر امیر خسرو دهلوی، حافظ، خاقانی، خواجوی کرمانی، سعدی، صائب، عطار، فردوسی، کمال خجندی، مسعود سعد، مولوی، نظامی گنجوی و هلالی جغتایی در زیرنویس آورده شده است.

سربخش‌های منظومه حالنامه بر اساس نسخه سال ۸۸۳ هجری قمری:

این بر نهج خطاب گوید  
هست این در نظم در مناجات  
در نعت رسول "قاب قوسین"  
در صورت حال خویش گوید  
اندر صفت بهار گوید  
انکار زمین مر آسمان را  
در معرض آسمان زمین گفت  
در رفتن شه به گوی بازی  
در گفتن حسب حال گوید  
آغاز کتاب حالنامه

در رفتن شه به گوی بازی  
در حالت گوی و شاهزاده  
در رفتن دل ز دست درویش  
در شرح غم و فراق درویش  
در حالت گوی و مرد درویش  
در قصه صولجان و درویش

چوگان بازی شه دگر روز  
در باختن روان درویش  
در حالت شاه بهر درویش  
در وصف کمال عشق درویش  
رمزی ز رموز عشق گوید  
\* \* \*

زان پیش که حسب حال گویم  
از حضرت ذوالجلال گویم  
آن خالق ماه و خور که چون گوی  
زو چرخ فتاده در تکاپوی  
زو گوی سپهر مستدیر است<sup>۱۳</sup>  
چوگان هلال گوشه گیر است  
از حکمت اوست در زد و گیر  
چوگان قضا و گوی تقدیر  
از ماه برین بلند میدان  
گه گوی نموده گاه چوگان<sup>۱۴</sup>  
هر ذره ز ماه تا به ماهی  
بر وحدت او دهد گواهی<sup>۱۵</sup>  
صنعتش که ز مهر عالم افروخت  
بر جیب سپهر گوی زر دوخت<sup>۱۶</sup>  
این گوی دُرست زر که مهر است  
در چرخ ز گردش سپهر است<sup>۱۷</sup>  
از شرق به غرب داده راهش  
کانجاست محل حالگاهش<sup>۱۸</sup>

این بر نهج خطاب گوید  
ای گوی خور از تو سندروسی  
چوگان شب از تو آبنوسی<sup>۱۹</sup>  
هم گوی زمین مدور از تو  
هم صحن فلک مصور از تو  
بر گردش گوی لاجوردی

که گوی در آن سکون می‌یابد، با دو بیت از مسعود سعد، دیوان مسعود سعد تصحیح مهدی نوریا (اصفهان: انتشارات کمال، ۱۳۶۴)، «قصیده در ستایش نغمه‌الملک طاهرین علی»، بیت ۱۳ و «قصیده در تهنیت جلوس ملک ارسلان»، بیت ۱۲ و یک بیت از مولوی به نقل از لغت‌نامه دهخدا زیر مدخل حال: عدو ز بار غم ارچه خمیده چوگان است همی چو گوی نیابد ز زخم سهم تو حال نه ایستاده به میدان هنوز خصم تو راست تو گوی ملک به یک زخم سخت کردی حال شادباش ای مُقبل فرخنده فال گوی معنی را همی بر سوی حال<sup>۱۳</sup> اسندروس = صمعی به رنگ زرد تا نارنجی که از بعضی انواع سرو به دست می‌آید، آبنوس = چوبی سنگین و سیاه از درختی به همین نام، با دو بیت از فردوسی، شاهنامه فردوسی، تصحیح جلال خالقی مطلق (جلد ۵؛ کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران، ۱۳۷۵)، ۵۶. «داستان گشتاسب و کناپون»، بیت‌های ۷۲۴ و ۷۲۶: شب آمد یکی پرده آبنوس بپوشید بر چهره سندروس بُد چشمه روز چون سندروس ز هر سو برآمد دم نای و کوس<sup>۱۴</sup> آسوده = ساییده شده، به صورت گرد درآمده، چوگان عبیریوی به خط عارضی و غیر سوده به خال محبوب در بیت قبل اشاره دارد.<sup>۱۵</sup> در نسخه آمریکایا، «دُر کُنی» به «دَر یا داخل کُنی» معنی شده است. آب (دریا)

<sup>۱۳</sup> مستدیر = به شکل دایره، گرد  
<sup>۱۴</sup> ماه گاهی به شکل قُرس و گاهی هلال شکل است.  
<sup>۱۵</sup> از ماه تا ماهی = سراسر دنیا، با بیتی از حافظ، دیوان حافظ، تصحیح پرویز ناتل خانلری (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲)، جلد ۱، ۹۷۴، غزل ۴۷۹:  
اگر ت سلطنت فقر ببخشند ای دل کم‌ترین مُلک تو از ماه بود تا ماهی<sup>۱۶</sup>  
مهر = گوی زر = خورشید، جیب = گریبان  
<sup>۱۷</sup> گوی دُرست = قُرس تمام و کمال، در نسخه آمریکایا، «دُرست زر» به «زر ناب» معنی شده است.  
<sup>۱۸</sup> حالگاه = دروازه میدان چوگان، «و حالگه، میدانی را گویند که در آن چوگان بازی کنند، در اصل هالگه، چه حال در فارسی به معنی گوی است» (لغت‌نامه دهخدا، به نقل از غیث اللغات). علاوه بر معنی قرار و آرام و سکون، واژه حال به این معنی نیز آمده است: «میله ای که در دو سر میدان برای چوگان بازی از سنگ و گچ می‌سازند. آن میل‌ها را گویند که به جهت چوگان‌بازی از سنگ و گچ سازند، در اصطلاح جدید ورزش دروازه» (لغت‌نامه دهخدا، زیر مدخل حال). بنابراین می‌توان گفت که حالگاه یا هالگه دروازه میدان چوگان است

چوگان زر از هلال کردی  
بر روی بُتان ماه تمثال  
از خط سیاه و نقطه خال  
چوگان عبیریوی سازی

وز عنبر سوده گوی سازی<sup>۲۰</sup>  
چوگان تو کشی ز آب هر سوی  
در صحن صدف تو دُر گنی گوی<sup>۲۱</sup>  
از حُکم تو گشت بی سرو پای  
این گوی سپهر سیم سیمای<sup>۲۲</sup>  
وز صُنع تو این دو گوی مسکین  
گردیده درین دو گوی سیمین  
وز لطف تو بُرده در سخن گوی  
چوگان زبان هر سخنگوی<sup>۲۳</sup>

هست این دُر نظم در مناجات

ای لال زبان حالم از تو  
خالی نبود خیالم از تو  
ای از تو ربوده حالی من  
سودای سر خیالی من<sup>۲۴</sup>  
روشن بودت که حال من چیست  
در آینه خیال من چیست  
توفیق رفیق حال من کن  
دُر دَر صدف خیال من کن  
تا هر چه ز روی حال گویم  
آمیخته خیال گویم  
حالی نو و حالتی نوم بخش  
شیرینی شعر خسروم بخش<sup>۲۵</sup>  
ناسفته دُری ز هر دَرم ده  
شایسته گوش، گوهرم ده<sup>۲۶</sup>  
بی گوهر معرفت مدارم  
تا نام به "عارفی" برآرم

از صبح هدایتم صفا ده  
گویایی نعت مصطفی ده<sup>۲۷</sup>

در نعت رسول "قاب قوسین"

آن پیشرو بساط لولاک  
آن کرده گذر ز کوی افلاک<sup>۲۸</sup>  
آن کوکبه بر سپهر بُرده  
آن گوی ز ماه و مهر برده<sup>۲۹</sup>  
هم سیر مه و ستاره کرده  
هم گوی قمر دوپاره کرده  
هم بُرده ز خسرو فلک گوی  
هم کرده دو صولجان ز یک گوی<sup>۳۰</sup>  
میدان سپهر درنوشته  
درحال ز قدسیان گذشته<sup>۳۱</sup>  
یکران چو برین بساط رانده  
زو طایر قدس بازمانده<sup>۳۲</sup>  
یک خانه مه نو از کمانش  
یک گوشه فلک ز صولجانش<sup>۳۳</sup>  
در حالگهش سپهر گویی  
وز مملکتش دو کون کویی<sup>۳۴</sup>  
گوی سر من نثار بادش  
خاک ره چار یار بادش<sup>۳۵</sup>

در صورت حال خویش گوید

ای عشق به حال من نظر کن  
وز سر حقیقتم خبر کن  
تا گوی مثال سر برآرم  
ماهیت حال بر سر آرم<sup>۳۶</sup>  
گویی ز خیال بر تراشم  
تا چند فسرده حال باشم  
[چوگانی فکر پیش رانم

به میدان بازی، موج به چوگان، صدف به دروازه و مروارید به گوی تشبیه شده که به درون صدف رانده می شود. تا یکی دو قرن قبل باور عمومی در جهان بر این بود که صدف‌های مرواریدزا تا سطح آب بالا می‌آیند، دهان خود را باز می‌کنند، قطره های باران را به گلو می‌ریزند و از آن میان قطره‌ای لایق به مروارید تبدیل می‌شود، با بینی از نظامی گنجوی، خمسه نظامی: مخزن الاسرار، به اهتمام بهروز ثروتیان (تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۳)، جلد ۱، ۲۱۸، بند ۴۷: آب صدف گرچه فراوان بود  
دُر ز یکی قطره باران بود  
بی سر و پای به هلال اول و آخر ماه و گوی به قرص ماه اشاره دارد. چون علامت مغعولی ندارد، روشن نیست که هلال به شکل قرص یا قرص به شکل هلال درمی‌آید.

<sup>۳۳</sup> برده گوی = پیشی گرفته، برتری یافته

<sup>۳۴</sup> ربوده حال = گرفتار، مجذوب

<sup>۳۵</sup> خسرو = امیر خسرو دهلوی (۶۵۱ تا ۷۲۵ قمری هجری) شاعر عصر امیر تیمور

<sup>۳۶</sup> ناسفته دُر = مروارید سوراخ نشده، کلام بکر و نغز [مرا هر گونه پندی ده تا در گوش گیرم].

<sup>۳۷</sup> نعت = وصف پسندیده، ... مرا زبانی ده که با آن قادر به وصف پیامبر باشم.]

<sup>۲۸</sup> مصراع دوم در اشاره به معراج پیامبر اسلام است. لولاک = آغاز حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» (اگر تو نبودی افلاک را نمی‌آفریدم)، با دو شاهد از عطار، الهی‌نامه شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح فؤاد روحانی (چاپ

۳: تهران: انتشارات زوار، ۱۳۵۹)، ۱۱۵، نعت پیغمبر؛ ۳۲۲، در معراج:

شهنشاه جهان و فخر لولاک جهاندار مدار خاک و افلاک

چه باشد گر نهی پایی بدین خاک که بر سر داری از حق تاج لولاک

<sup>۲۹</sup> کوکبه = جاه و حشمت، چوب سرکج بلند با گوی فولادی صیقلی آویزان که

چون چتر از لوازم پادشاهی بوده است (لغت نامه دهخدا)

<sup>۳۰</sup> آیین دو بیت به شوق القمر اشاره دارد. صولجان (عربی) = چوگان، دو تکه شدن

ماه به پدید آمدن دو چوگان از یک گوی تشبیه شده است.

<sup>۳۱</sup> [آسمان ها را درنوردیده و از ملایک مقرب پیشی گرفته است.]

<sup>۳۲</sup> یکران = اسب تندرو، تک تاز. [ ... جبرئیل هم به پای او نمی‌رسد.]

<sup>۳۳</sup> ماه نو یک خانه (بخشی) از کمان او و فلک گوشه‌ای از چوگان اوست.]

<sup>۳۴</sup> [در عرصه و میدان او آسمان چون یک گوی و دو عالم چون یک گوی است.]

<sup>۳۵</sup> مصراع دوم از نسخه دیگر آورده شده است. [سر من نثار او و یارانش باد.]

<sup>۳۶</sup> گوی مثال = مانند گوی

وز دست خرد عنان ستانم]<sup>۳۷</sup>  
 بر گوی خیال خوب بندم  
 دست همه را به چوب بندم  
 گویم سخنی مناسب حال  
 بر روی سخن ز جان نهم خال  
 چوگان ز زبان حال سازم  
 با گوی سخن خیال بازم]<sup>۳۸</sup>  
 میدان سخن تمام گیرم  
 در نظم چو دُر نظام گیرم  
 در چشم جهان شوم گرامی  
 از گوهر نظم چون نظامی

از بس که دمیده سنبل تر  
 گویی شده گوی خاک عنبر  
 صحرا خوش و دلکش و هوا خوش  
 از خوبی آن هوای دلکش  
 اندیشه گشت در دلم گشت  
 رفتم چو صبا به عزم گل گشت  
 ناگه گذرم فتاد جایی  
 چون باغ بهشت دلگشایی  
 هر سو سمنی و یاسمینی  
 چون گلشن آسمان زمینی  
 گردون چو نظر در آن زمین کرد  
 از مهر بگشت و قصد کین کرد  
 گردید کبود و بس برآشفتم  
 وز غایت کبر با زمین گفتم:

در نُه بیت بالا، کلام به گوی، زبان به چوگان، سخن  
 راندن به چوگان زدن، و فکر کردن به تاختن تشبیه  
 شده است: [ای عشق حقیقت را به من بنما تا کلام را با  
 زبان حال بیارایم، بی فرمان عقل، بر تیزیای فکر بتازم و  
 آنچه را می خواهم بگویم و در عرصه شعر چون نظامی  
 ارجمند شوم].

انکار زمین مر آسمان را  
 کای آمده در برابر من  
 بنشین که نه‌ای تو درخور من  
 با من تو برابری چه جویی  
 کز دولت من به آبرویی  
 فتح تو ز من بود به هر باب  
 در جیب تو من کنم دُر ناب  
 تو پستی و من بلندپایه  
 بر فرق تو از من است سایه  
 هر جا که خدای "وَالسَّمَاء" گفت  
 "وَالْأَرْض" نگر که در قفا گفت<sup>۴۲</sup>  
 فرقی به توام که در میان است  
 ما بین زمین و آسمان است<sup>۴۳</sup>  
 من دایره‌ام ز گوهر پاک  
 تو نقطه ولیک نقطه خاک  
 بازار من از چراغ کوکب  
 هم روز مزین است و هم شب<sup>۴۴</sup>  
 فیروزی من ز مهر و ماه است  
 زانم شب و روز قدر و جاه است

اندر صفت بهار گوید  
 روزی که ز موسم بهاران  
 بود ابر ولی نبود باران  
 خورشید ز ابر پرده بسته  
 در خرکه غنچه گل نشسته<sup>۳۹</sup>  
 فرّاش صبا بساط رفته  
 هر سوی شکوفه‌ای شکفته<sup>۴۰</sup>  
 گل غره به خوب‌روی خویش  
 بلبل به سرودگویی خویش  
 در آب فتاده اضطرابی  
 گویی شده راست هر حبابی<sup>۴۱</sup>  
 آب از سر لطف و مهرجویی  
 سبزه به هزار تازه رویی  
 این روی به پای گل نهاده  
 وان در قدم سمن فتاده

<sup>۳۷</sup>[فرق تو و من از زمین تا آسمان است].

<sup>۴۲</sup>کوکب = ستاره

<sup>۴۳</sup>[جایی که من هستم تو چه کاره ای؟]

<sup>۴۴</sup>غبار = کدورت، ملال، با بیتی از صائب، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمد قهرمان (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۰)، جلد ۳، ۱۴۸۳، غزل ۳۰۵۷. و بیتی از سعدی، کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹)، ۵۵۵، غزل ۳۸۹.

ز بس کز دل غبارآلود می آید کلام من چو بردارم قلم خط غبار از کلک من ریزد  
 سیلاب نیستی را سر در وجود من ده کز خاکدان هستی بر دل غبار دارم  
<sup>۳۷</sup>دور = دوره، موسم

<sup>۴۱</sup>روشنایی = روشن هستی، آیین ماه به بازتاب نور خورشید از ماه اشاره دارد.  
 [اگر در شب تیره نمایان هستی، روشنی تو از ماه است].

<sup>۳۷</sup>ابیاتی که در این متن حالنامه داخل [آمده‌اند در نسخه اساس سال ۸۸۳ هجری قمری (بند ۵ پیش گفتار) نیستند، ولی در نسخه اساس قرن نهم (بند ۶ پیش گفتار) وجود دارند. چوگانی = اسب چوگانی. ... اختیار از دست عقل بگیرم].

<sup>۳۸</sup>خیال بازم = خیال‌پردازی کنم

<sup>۳۹</sup>خرکه = خیمه، سراپرده، غنچه به تناسب شکل به خیمه تشبیه شده است، با شاهدهی از خواجوی کرمانی، دیوان غزلیات خواجوی کرمانی، به کوشش حمید مظفری (چاپ ۳؛ کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۷۴)، ۱۰۶، غزل ۲۲۱.

زاهد خلوت نشین چون غنچه خرگه زد به باغ از صوامع رخت بریست و ره صحرا گرفت  
 [باد صبا غبار از همه جا برگرفته]

<sup>۴۱</sup>[مانند آنکه هر حبابی به پا خاسته است].

<sup>۴۲</sup>این بیت به عبارت «وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در قرآن کریم اشاره دارد که در دهها آیه کلمه ارض (زمین) پس از سماء (آسمان) آمده است.

جایی که منم که ای تو باری  
در پای فتاده خاکساری<sup>۴۵</sup>  
آباد تو سر به سر خراب است  
پیوسته کلوخ تو در آب است  
بس کز تو به دل غبار دارم  
نی روز و نه شب قرار دارم<sup>۴۶</sup>  
با سنگدلی و تیره‌رایی  
در معرض من تو چون درآیی

در معرض آسمان زمین گفت  
اینها به زمین چو آسمان گفت  
لرزید زمین و در زمان گفت:  
کز کوکب اگر مزینی تو  
یا از گل مهر گلشنی تو  
من نیز به دور لاله و گل  
دارم ز تو بیش تر تجمل<sup>۴۷</sup>  
ور تو شب تیره می‌نمایی  
ز آیینۀ ماه روشنایی<sup>۴۸</sup>  
بنگر که مرا هم از سیاهی  
در عین صفا چنانکه خواهی  
چون چشمه مهر می‌درخشد  
آبی که حیات خضر بخشد<sup>۴۹</sup>  
گر هست تو را نجوم زاهر  
آراسته ام من از جواهر<sup>۵۰</sup>  
گر کوکبه تو از بلندی ست  
در پستی من صد ارجمندی ست  
من گویم اگر تو صولجانی  
بر من ز چه خنگ می‌دوانی<sup>۵۱</sup>  
هر چند تو راست خودنمایی  
باری همه گرد من برآیی<sup>۵۲</sup>  
اینجا چه مقام خودستایی ست  
پیداست که این سخن هوایی ست<sup>۵۳</sup>  
گر فرخانیات ز ماه و مهر است  
فخرم به بتان ماه‌چهر است

من سرمه چشم مهر و ماهم  
زان روی که خاک پای شاهم  
این بس بودم که ابرش شاه  
چون آب به روی من کند راه<sup>۴۵</sup>  
چون هست صد آبروی ازینم  
روی تو رواست بر زمینم<sup>۴۶</sup>

در رفتن شه به گوی‌بازی  
چون گفت زمین جواب گردون  
دیدم که چو آفتاب گردون  
از هر طرفی سوار دیگر  
گلروی و سمن‌عذار دیگر  
جولان داده سمنند تازی  
مشغول شده به گوی‌بازی<sup>۴۷</sup>  
در دست چو سیم هر جوانی  
بود از زر ناب صولجانی  
آن سر به فلک چو سرو سوده  
این میل چو شاخ گل نموده<sup>۴۸</sup>  
آن جانب گوی روی کرده  
قصد زد و بُرد گوی کرده  
این چابکی دگر نموده  
در گوی زدن هنر نموده  
آن گوی ز پیش این ربودی  
این لعب دگر به آن نمودی<sup>۴۹</sup>  
هر گوی که آن ز راه بُردی  
این بر سر حالگاه بُردی<sup>۵۰</sup>  
بهر زدن و ربودن گوی  
دیدم که دو صولجان ز هر سوی  
قلاّب صفت فتاده در هم  
انداخته خم چو زلف در خم  
چوگان شده همچو سایه‌داری  
دیوانه ز دست هر سواری<sup>۵۱</sup>  
وز تاب هر آفتاب‌روی  
گوی از سر حال کرده هوایی<sup>۵۲</sup>

<sup>۴۵</sup> آن (جوان) سر به فلک سوده = بلند قامت، این (چوگان) میل نموده = خم و مایل شده

<sup>۴۸</sup> لعب = بازی

<sup>۴۹</sup> [این گوی را به دروازه می‌بُرد.]

<sup>۵۰</sup> سایه‌دار = چن زده، معجون، با بیتی از امیرخسرو دهلوی، دیوان امیرخسرو دهلوی، به کوشش سعید نفیسی و م. درویش (تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱)، ۶۰، غزل ۱۳۸۵:

تا سایه زلف تو بدیدم دیوانه شدم چو سایه داران

<sup>۵۱</sup> هو = بانگ و فریاد، (در اصطلاح عرفا) ناله و زاری به درگاه حق، با بیتی از حافظ، دیوان، جلد دوم، ۱۰۷۲؛ و بیتی از صائب دیوان، جلد سوم، ۱۴۸۲، غزل ۳۰۵۵:

که به یک حمله سپاهی می‌شکست گه به هوایی قلبگاهی می‌درید  
به هوایی می‌توان افلاک را زیر و زیر کردن جوانمردی ز سلک خرقه‌داران بر نمی‌خیزد

<sup>۴۹</sup> این دو بیت در اشاره به چشمه آب صاف حیات است که در ظلمات قرار دارد و عمر جاودان خضر می‌بخشد.

<sup>۵۰</sup> نجوم = (جمع نجم) ستارگان، زاهر = درخشان

<sup>۵۱</sup> خنگ = اسب (سفید)

<sup>۵۲</sup> [هر چند تو خودنما هستی ...] علاوه بر این تمثیل که چوگان آسمان گوی زمین را دنبال می‌کند، مصراع دوم به این باور قدیم اشاره دارد که آسمان به دور زمین می‌گردد.

<sup>۵۳</sup> هوایی = بی اساس، از روی هوس (با ایهام به هوا که سخن آسمان از آن می‌آید)

<sup>۴۴</sup> ابرش = اسب ابلق (سرخ و سفید)

<sup>۴۵</sup> در چهار بیت بالا: [اگر تو به ماه و خورشید می‌نازی، من به شاهی فخر می‌کنم که خاک پایش به ماه و خورشید تو نور و روشنایی، و گذار اسبش به من (زمین) عزت و آبرو می‌بخشد.]

<sup>۴۶</sup> سمنند تازی = اسب عربی (اسب چوگان‌باز)



در گفتن حسب حال گوید  
 القَصَه چو آن بساط دیدم  
 جمعی همه در نشاط دیدم  
 صد گونه خیال داد دستم  
 در حال میان به فکر بستم  
 چون گوی به گوشه‌ای دویدم  
 چون تیشه زبان خود کشیدم<sup>۶۲</sup>  
 تا گوی سخن تراشم از جان  
 در خدمت شه برم به میدان  
 خورشید سر بر ماه مسند  
 سلطان جهانیان محمد<sup>۶۳</sup>  
 شاهی که چو برگرفت چوگان  
 مه گوی شد و سپهر میدان  
 آن لحظه که پا به زین درآورد  
 گرد از کره زمین برآورد  
 چون ابرش بادپا برانگیخت  
 گویی که به باد آتش آمیخت  
 چوگانی شه که در تکاپوی  
 از توسن چرخ می برد گوی<sup>۶۴</sup>  
 در جستش از نه سر کشیدی  
 بر گوی سپهر بر دویدی<sup>۶۵</sup>  
 چون گوی سپهر کرد پستی  
 میدان میدان چو گوی جستی  
 هر بار که در عرق شدی غرق  
 باران بودی و در میان برق  
 بگریخته آذر از سُم او  
 آویخته صرصر از دم او<sup>۶۶</sup>  
 گویی ست دُرست گاه چوگان  
 بر گوی ز دم کشیده چوگان<sup>۶۷</sup>  
 هر گاه که دویده در بر گوی  
 گردیده ز سرعتش سر گوی<sup>۶۸</sup>  
 آن لحظه که در نبرد رفته

صد باد صبا به گرد رفته  
 از کوه چو سیل در گذشته  
 وز بحر چو باد برگزشته  
 آن کوه نورد روز ناورد  
 هر سر که به دست و پا درآورد...<sup>۶۹</sup>  
 دیده فلک از کنار میدان  
 یک گوی میان چار چوگان<sup>۷۰</sup>  
 آن عرصه که شاه گوی باز  
 یا تازی تیزگوش تازد  
 میدان سعادتش توان گفت  
 وز دیده دولتش توان رفت  
 آن صحن که جای گوی ماه است  
 جولانگه بادپای شاه است  
 گویی که هلال و آسمانش  
 میدان شه است و صولجانش  
 چوگان فلک که زرنگار است  
 سرگشته گوی شهریار است  
 گویی که شه از سر هنر زد  
 بر لوح جبین ماه سر زد  
 آن داغ که بر جبین ماه است  
 گویی تو که زخم گوی شاه است  
 هر گوی که زد شه جهانش  
 انداخت چو مه بر آسمانش  
 ناآمده بر زمین برو تاخت  
 زد باز و بر آسمانش انداخت<sup>۷۱</sup>  
 از صولت صولجان سلطان  
 گردون شده همچو گوی گردان  
 هر گوی که زد شه جوان مرد  
 خورشید نهفته گشت در گرد  
 چوگان سر خود به مه رسانده  
 خود را چو به گوی شه رسانده  
 بر گوی چو صولجان رسیده

<sup>۶۲</sup>نوک تیز تیشه را به زبان تشبیه کرده اند، با دو بیت متوالی از هلالی جغتایی، دیوان هلالی جغتایی، تصحیح سعید نفیسی، (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۳۸)، ۲۹۷، مثنوی شاه و درویش:

زبان تیشه چون آتش فشاندی  
 به حسرت بر زبان خویش راندی  
 که چون من تیشه آتش کرده منزل  
 ولی او را زبان سوزد مرا دل  
<sup>۶۳</sup>سریر = تخت (پادشاهی)، مسند = تکیه‌گاه، محمد در اشاره به شاهزاده سلطان محمد پسر بایسنقر میرزا و نوه شاهرخ است.

<sup>۶۴</sup>چوگانی = اسب چوگانی، با شاهدهی از حافظ، دیوان، ۷۸۰، غزل ۳۸۲:  
 خنک چوگانی چرخت رام شد در زیر زین شهسوارا خوش به میدان آمدی گویی بزن  
<sup>۶۵</sup>[اگر در شروع مهارش نکنی]

<sup>۶۶</sup>آذر = آتش، صرصر = باد سخت و تند، چنان تیز می راند که: [از برخورد  
 سُمش به سنگ آتش می‌جهد و تاخستش نفیر باد به دنبال می‌کشد].

<sup>۶۷</sup>[به هنگام بازی، همپای گوی است و دُمش چون چوگانی به دنبال آن گوی].

<sup>۶۸</sup>[هر گاه که همپای گوی می تازد، باد سرعتش مسیر گوی را تغییر می دهد].

<sup>۶۹</sup>ناورد = نبرد، سر = (در اینجا) گوی، به دست و پا = (با هر سه معنی) با تلاش

و تکاپو، به اختیار و تملک، در میان دست و پا  
<sup>۷۰</sup>[از کنار میدان چهار دست و پای اسب به صورت چهار چوگان دیده می‌شود که گوی را در بر گرفته‌اند]. اشاره به اسب چوگانی است که چون سوار خود در مهار کردن گوی تلاش می‌کند.  
<sup>۷۱</sup>در گذشته، انتهای چوب چوگان مانند قاشق فرورفتگی داشته و گرفتن گوی در هوا با آن ممکن بوده است.

<sup>۷۲</sup>کوکاب = (جمع کوکب) ستارگان، شهاب ثاقب = حرکت جسمی فروزان در آسمان  
<sup>۷۳</sup>[چوگان هلال ماه و گوی خورشید امید دارند که مقبول شاه واقع شوند].  
<sup>۷۴</sup>مهر = خورشید، به تیغ = با شمشیر، با شعاع آفتاب، چین گرفته = سرزمین  
 چین را فتح کرده

<sup>۷۵</sup>خوانش دیگر در مصراع اول شاید «گل زمین» مشابه «گله زمین» به معنی جای باشند، مانند فلاخی یک گل یا گله زمین ندارد. (حشمت مؤید، نقدی بر گوی و چوگان یا حالنامه عارفی هروی، «ایران شناسی، شماره ۶»، ۴۶، ۱۳۷۹)، ۴۳۸-۴۴۲. این نقد بر اساس نسخه چاپی لندن در سال ۱۹۳۱ و ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۹۹۹ است. با دو بیت شاهد برای «گل زمین» از صائب دیوان، جلد ۶، ۳۰۲۲ و ۳۳۷۹، غزل‌های ۶۲۴۳ و ۶۹۳۸:

حضور گلشن جنت به زاهد باد ارزانی  
 مرا یک گل زمین از ساحت دلها کرامت کن

آواز بر آسمان رسیده  
 گوی مَه از آسمان فتاده  
 رخ بر سُم اسب شه نهاد  
 زبید ز برای عرصه شاه  
 کز غایت مهر آورد ماه  
 هم گوی ز گوهر کواکب  
 هم میل زر از شهاب ثاقب<sup>۷۲</sup>  
 دارند اثر قبولش امید  
 چوگان هلال و گوی خورشید<sup>۷۳</sup>  
 تا گوی زمین و آسمان هست  
 چوگان هلال در میان هست  
 این شاهسوار عرصه رزم  
 وین گنج نثار مجلس بزم  
 پیوسته خجسته حال بادا  
 چوگانی او هلال بادا

#### آغاز کتاب حالنامه

گویای هنرور سخن سنج  
 کز دُر سخن برون دهد گنج  
 فرمود که در اوان پیشین  
 از جمله خسروان پیشین  
 در عرصه عصر بود شاهی  
 دارای جهان جهان پناهی  
 چون مهر به تیغ چین گرفته  
 آرام در آن زمین گرفته<sup>۷۴</sup>  
 تنها نه همان کل زمین داشت  
 صد شهر دگر ورای چین داشت<sup>۷۵</sup>  
 هر چاشتگهی بر آستانش  
 صد خان خطا کشیده خوانش<sup>۷۶</sup>  
 زبینه چتر بود و چوگان  
 گوی از همه برده روز میدان  
 گردون حشمی ستاره خیلی

هر لمعه ز تیغ او سُهیلی<sup>۷۷</sup>  
 بر ماه کشیده بارگاهش  
 مُشکین شده چین ز گرد راهش  
 محتاج درش هزار خاقان  
 فغفور کمینش از وشاقان<sup>۷۸</sup>  
 آن شاه که از بلندی بخت  
 بالاتر از آسمان زدی تخت  
 چون ماه دوهفته یک پسر داشت  
 کز مهر جمال بیش تر داشت  
 ماهی که تمام دلبری بود  
 در صورت آدمی پری بود  
 شایسته تاج و تخت شاهی  
 رُسته گلی از درخت شاهی<sup>۷۹</sup>  
 شیرین سخنی که داد بر باد  
 از سنگدلی هزار فرهاد  
 لیلی زلفی که داشت مفتون  
 در سلسله‌ای هزار مجنون<sup>۸۰</sup>  
 هر گه که سمند برنشستی  
 زلفی چو کمند برشکستی  
 آهو به کمند او فتادی  
 در پای سمند او فتادی<sup>۸۱</sup>  
 صد تُرک ختن غلام رویش  
 صد فتنه به چین ز شام مویش<sup>۸۲</sup>  
 در زلف هزار چین نهان داشت  
 در هر چینی هزار جان داشت  
 جان داده بتان چین برایش  
 آهوی ختن سگ سَرایش  
 نافه گرهی ز گیسوی او  
 چین فتنه شده بر ابروی او<sup>۸۳</sup>  
 رویش ز غبار خط شب‌رنگ  
 آینه چین نموده در زنگ<sup>۸۴</sup>  
 ماه آمده هندوی کمینش

<sup>۷۱</sup>در نسخه دیگر: به کمندش اوفتادی و سمندش اوفتادی.

<sup>۷۲</sup>در نسخه دیگر: صد فتنه به چین و شام مویش. شام مویش = سیاهی مویش، با ایهام به ولایت شام (سوریه)، با سه بیت شاهد از سعدی کلیات، باب هفتم، ۱۵۴، کمال خجندی، دیوان کمال خجندی، تصحیح عزیز دولت آبادی، (تهران: مجمع بزرگداشت شیخ کمال خجندی، ۱۳۷۵)، ۲۲، غزل ۱۴۱؛ خواجوی کرمانی، دیوان، ۳۳۸، غزل ۷۳۴. وقتی افتاد فتنه‌ای در شام هر کس از گوشه‌ای فرارفتند دگر به زلف تو خواهیم ز جور غمزه‌گریخت که دور فتنه توجّه به سوی شام خوش است و گر گفنی که چین در شام نبود نظر کن در خم گیسوی ترکان<sup>۷۳</sup> نافه = کیسه مُشک (در زیر شکم آهوی ختن)، مُشبه گره گیسو، چین بر ابرو = آخم، با ایهام به کشور چین، در نسخه آمریکایا: [...] چین وسوسه‌ای ابروی او شده است.]<sup>۷۴</sup>غبار = موی نرسته بر رخسار، خط سبز عارض، نوعی خط، آینه چین = خورشید، آینه فلزی درخشان چینی، زنگ = چرک و سبزی بر آینه فلزی، با بیتی از صائب، دیوان، جلد ۲، ۷۶۶، غزل ۱۵۴۸؛ و بیتی از خواجوی کرمانی، دیوان، ۳۳۳، غزل ۷۲۲. از غبار خط شیرنگ دل آزرده مباحش که مَه روی تو زین هاله کمر بسته شده است روی تو و خط سبز، آینه چین و زنگ لعل تو و خال لب، طوطی و هندستان

در ساحت جهان نبود غیر پای خُم یک گل زمین که خواب فراغت کند کسی<sup>۷۵</sup> چاشتگه = وقت صبحانه، خطا = ختا، اقلیمی در چین، با بیتی از خاقانی، دیوان خاقانی شروانی، به کوشش ضیاءالدین سجّادی (چاپ ۲۳، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۳۸)، ۳۵۲. رأی صوابش بین کز مدد نه فلک خان ختا را نهاد مانده هفت خوان<sup>۷۶</sup>در نسخه دیگر: گردون زحشی. حَسَم = خدمتگزاران، فرمانبرداران، خیل = لشکر، لمعه = درخشش، سُهیل = نام ستاره، در منزلت آن شاه گوید: [آسمان به فرمانش، ستارگان لشکریانش، و هر ستاره پُرفروغ برقی از شمشیرش.]<sup>۷۷</sup>خاقان = فغفور = لقب پادشاهان چین، کمینش = کم ترینش، در نسخه دیگر: فغفور یکیش، وشاقان = غلامان و غلام بچه ها، [فغفور چین کمترین غلامش است]، با شاهدی از سعدی، کلیات، ۲۸۹.

نماند از وشاقان گردن فراز کسی در قفای ملک جز ایاز<sup>۷۸</sup>در نسخه دیگر: گل دسته‌ای از.

<sup>۷۹</sup>لیلی زلف = سیه مو، دارای موی سیاه، مفتون = شیفته، سلسله = رشته گیسو، زنجیر، با بیتی از امیر خسرو دهلوی، دیوان، ۲۳۴، غزل ۷۰۱. گر نه زنجیر دل از طره خوربان کردند زلف لیلی ز چه رو سلسله مجنون شد

وز خرمن حُسن خوشه‌چینش<sup>۸۵</sup>  
 در چین قبا هزار جانش  
 آویخته موی تا میانش  
 بت پیش رُخش سجود کرده  
 رخ سوده به خاک و سود کرده<sup>۸۶</sup>  
 زلفش که فتاده بر زمین بود  
 در هر شکنش هزار چین بود  
 هر لحظه ز چشم آهوانه  
 برهم زده صد هزار خانه  
 صورتگر چین که هر زمانی  
 بُردی قلمش گرو ز مانی ...<sup>۸۷</sup>  
 چون صورت لعل او کشیدی  
 انگشت هزار پی گزیدی<sup>۸۸</sup>  
 نقش قد و ابرویش چو بستی  
 از حیرت آن قلم شکستی  
 آن مهر سپهر شهریاری  
 کز ماه گذشت در سواری  
 هم رای به اسب تاختن داشت  
 هم روی به گوی باختن داشت  
 یک دم ز هوای گوی و میدان  
 از دست نمی نهاد چوگان  
 با حسن و جمال عالم‌افروز  
 بر صورت آفتاب هر روز  
 بیرون رفتی به گوی‌بازی  
 جولان دادی سمند تازی  
 گویند که بود یک غلامش  
 چون بدر ولی هلال نامش  
 همچون مه چارده تمامی  
 در صورت خسروی غلامی  
 هر گوشه ابرویش هلالی  
 بر ماه ز شب نهاده خالی  
 در حُسن شکست ماه کردی  
 چوگانداری شاه کردی  
 چون رغبت بازیش فتادی  
 چوگان زرش هلال دادی<sup>۸۹</sup>

در رفتن شه به گوی‌بازی  
 روزی به نشاط و کامرانی

شهزاده چین چنانکه دانی  
 بر خنگ سبک‌عنان برآمد  
 چون مه که بر آسمان برآمد<sup>۹۰</sup>  
 با خیل و سپاه خود برون رفت  
 با کوبه‌ای ز حد برون رفت  
 از بهر نشاط گوی‌بازی  
 آراست بساط گوی‌بازی  
 وانگه ز هلال خواست چوگان  
 بر گوی گرفت راست چوگان  
 چوگان چو به گوی سر درآورد  
 در معرکه گوی سر برآورد  
 چون پای نهاد بر سر گوی  
 گوی از همه روی شد سخنگوی

در حالت گوی و شاهزاده  
 گفت ای سر من فدای پایت  
 بر باد دهم سر از هوایت  
 چون از قدم تو سرفرازم  
 سر در قدمت چرا نیازم  
 هر لحظه وفا ز سر گرفتی  
 از خاک مرا تو برگرفتی  
 برداشته توام درین کوی  
 بر خاک ره تو زان نهم روی  
 از خویشم اگر دهی رهایی  
 باز از پی من دو اسبه آیی<sup>۹۱</sup>  
 در پای توام سر سری نیست  
 بشنو سختم که سر سری نیست<sup>۹۲</sup>  
 دست تو ز من همیشه بالاست  
 هر جا قدمت سر من آنجاست  
 خالی نکنم سر از خیالت  
 عمری ست که می پرم به بالت  
 بر تارک اگر زنی هزارم  
 سر از قدم تو بردارم  
 [از دست تو گر نفیر دارم  
 خود از تو کجا گزیر دارم]  
 با آنکه نه‌ای تو پای برجای  
 دارم سر آنکه بوسمت پای  
 گر تو ز سر درازدستی

<sup>۸۵</sup> هندی کمینش = کم ترین غلامش، خوشه چین = جمع‌کننده بقایای خرمن (در اینجا هندو یا زنگی که خوشه نخل برداشت می‌کند)  
<sup>۸۶</sup> بت از خاک و سنگ است و هنگامی که رُخ بر زمین می‌ساید خاکی تر می‌شود.  
<sup>۸۷</sup> مانی به مانی پیامبر و نقاش اشاره دارد. گرو بُردن = برنده شدن، برتری یافتن، با دو بیت از سعدی، کلیات، ۵۱۵ و ۶۰۲، غزل‌های ۲۸۶ و ۵۱۵:  
 گر فراق نکشد جان به وصال بدهم تو گرو بُردی اگر جفت و اگر طاق آید  
 تو از نیات گرو بُرده‌ای به شیرینی به اتفاق، ولیکن نیات خودروی

<sup>۸۸</sup> پی = دفعه، بار، با دو بیت شاهد برای پی از خواجوی کرمانی، دیوان، ۴۱۰، غزل ۸۸۵ عطار، مختارنامه، مجموعه رباعیات فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح و مقدمه از محمدرضا شفیعی کدکنی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۳۵)، ۹۷، باب چهارم، رباعی ۱۷۸:  
 در آرزوی لعل تو بینم که هر نفس  
 خورشید اگر تشنه بود نیست عجب  
<sup>۸۹</sup> در این بیت، هلال نام غلام است.

صد بار سر مرا شکستی ...  
 بی دینم اگر سر از تو پیچم  
 جز سر چو به دست نیست هیچم<sup>۹۳</sup>  
 در هیأت اگر دُرست ماهم  
 زیر قدم تو خاک راهم<sup>۹۴</sup>  
 تا بود برین صفت وجودم  
 در تحت تصرّف تو بودم  
 زین سان توام ارجمند کردی  
 آوازه من بلند کردی  
 بر فرق سرم که راه داری  
 این پایه ز دست شاه داری

در حال به گوی گفت چوگان<sup>۹۵</sup>  
 از گوی چو آن شنید چوگان  
 در حال زبان کشید چوگان<sup>۹۶</sup>  
 کای خسته روزگار چون من  
 گرد سر تو هزار چون من  
 زین گونه که سرخ رویم از تو  
 پیوسته چرا نگویم از تو  
 از تو سر من به چرخ سایید  
 پایم ز تو بر زمین نیاید  
 در پای فتاده‌ای ز دستم  
 من قدر تو را چنین شکستم  
 قدم که خمیده همچو دال است  
 بر دوستی‌ات گواه حال است  
 هر لحظه مرا ز دست دیگر  
 از بهر تو سوده بر زمین سر  
 از هر دستی که می‌توانم  
 خود را به سر تو می‌رسانم  
 دست من و گردن و صالت  
 پای من و دامن خیالت  
 دنبال تو جز به سر نگردم  
 تا سر بود از تو برنگردم  
 کار من اگر چه درهم از توست  
 اصل من و فرع من هم از توست  
 [این سرکشی‌ام ز پستی توست  
 وین هستی من ز هستی توست]  
 بی تو قد من شکست گیرد

خود بی تو مرا که دست گیرد  
 چون نیست قرار هیچم از تو  
 بر خویش چو مار پیچم از تو  
 من در پی تو به سر دویده  
 تو بر طرف دگر دویده  
 چون آرزوی تو در سرم هست  
 دارم سر خود نگه به دو دست  
 وز پی ز نگاه کردن من  
 کج مانده ز دور گردن من<sup>۹۷</sup>  
 این سر که مراست بر سر دوش  
 بهر قدم تو دارمش گوش  
 جای من اگر چه دست شاه است  
 در حال تو شاه را نگاه است  
 چون پاسخ یکدگر شنودند  
 آیین وفا ز سر نمودند  
 در خدمت شاهزاده آنگاه  
 بر شکل هلال و هیأت ماه  
 این از سر خویشتن قدم کرد  
 وان پشت ز روی مهر خم کرد<sup>۹۸</sup>

در رفتن دل ز دست درویش  
 شهزاده در اوج سرفرازی  
 مشغول به شغل گوی‌بازی  
 ناگاه ز گوشه‌ای فقیری  
 در کوی نیاز گوشه‌گیری  
 آواره مفلسی غریبی  
 وز نقد مراد بی نصیبی  
 سودازده سیاه بختی  
 افتاده چو سایه درختی  
 [هم چشم ترش سیه‌بهاری  
 هم چهره ز گریه لاله‌زاری]<sup>۹۹</sup>  
 برهم زده خراب‌حالی  
 وز دست زمانه پای‌مالی  
 بر پای دلش ز عشق بندی  
 در گردنش از هوس کمندی  
 شه را چو ز دور یک نظر دید  
 حیران شد و حال خود دگر دید  
 دیوانه شاهزاده آمد

<sup>۹۵</sup> این سربخش در نسخه دیگر است.

<sup>۹۶</sup> زبان کشیدن = زبان گشادن، زبان درازی کردن (لغت نامه دهخدا)

<sup>۹۷</sup> این بیت به خمیدگی انتهای چوگان اشاره دارد.

<sup>۹۸</sup> [این با سر عزم رفتن نمود و آن به ارادت تعظیم کرد.]

<sup>۹۹</sup> [با دو بیت شاهد از صائب، دیوان، جلد ۴، ۱۹۷۳، غزل ۴۱۰۳؛ جلد ۵، ۲۱۹۶، غزل ۵۶۱:]

شد داغدار چهره ام از اشک آتشین  
 برگ خزان رسیده من لاله‌زار شد  
 در سواد چشم او بنگر نگاه گرم را  
 گر ندیدی برق در ایر سیاه نوبهار

<sup>۹۰</sup> [به چابکی سوار بر اسب شد ...]

<sup>۹۱</sup> در نسخه دیگر: دهی جدایی.

<sup>۹۲</sup> سر سری نیست = سر ارزشی ندارد، در نسخه آمریکا، «سر سری» (با کسره

سر) به «قصد پیش‌تری و بالاتری» معنی شده است. سر سری = نسنجیده

<sup>۹۳</sup> [ ... جز سر چیز دیگری ندارم.] در نسخه دیگر، مصراع دوم: چون بی تو قرار

نیست هیچم.

<sup>۹۴</sup> [اگر در ظاهر مثل قرص ماه هستم ... ]



وز اسب خرد پیاده آمد  
هر بار که سوی شه نگاه کرد  
صد گوی سرشک رو به ره کرد  
چوگان چو گرفتی آن پری روی  
آن شیفته ر بوده چون گوی  
گرد آمدی و به سر دویدی  
هر دم طرفی دگر دویدی  
در بازی شه نگاه می کرد  
می ریخت سرشک و آه می کرد  
پیراهن صبر چاک می زد  
در عشق دم از هلاک می زد  
از دیده دُر خوشاب می ریخت  
نی دُر که عقیق ناب می ریخت<sup>۱۰۰</sup>  
بر چهره زردش از خط آل  
گویا شده بود صورت حال<sup>۱۰۱</sup>  
چاووش که بود محرم شاه  
آن حال نگاه کرد ناگاه  
زان شیفته خواست حال پرسید  
دیدش دُر اشک و مهره برچید  
گفت آه چه بازی ای فتادش  
زین مهره کجا بود گشادش  
هر گونه بلا بود درین کوی  
در کوی بلا کسی نهد روی؟  
زین ورطه که عقل پی به خون بُرد  
جان مشکل ازین توان برون برد  
این بادیه را کران نباشد  
بیرون شد ازین به جان نباشد<sup>۱۰۲</sup>  
ترسم که به جان رسد زیانم  
کاین قصه به گوش شه رسانم<sup>۱۰۳</sup>  
کان دلشده را به خون نشانم  
گر باد به گوش او رساند  
چاووش اگر چه سر نگه داشت  
از حسن فراستی که شه داشت  
حال دل آن ز پافتاده  
در یافته بود شاهزاده  
بر گوی که صولجان رساند  
کو حالت گوی را نداند  
دل را که به دلبری سپارد؟

کز مهر دلش نگه ندارد  
بر صید که زد خلدنگ کاری؟  
کش دل نکشید بر شکاری<sup>۱۰۴</sup>  
شهزاده به دلنوازی آن روز  
بهر دل آن غریب دلسوز  
گوی از همه روز بیش تر باخت  
وان روز به رغبتی دگر باخت  
بر چرخ چو گوی مهر درگشت  
شهزاده عنان کشید و برگشت<sup>۱۰۵</sup>  
در شرح غم و فراق درویش<sup>۱۰۶</sup>  
درویش چو گوی بر زمین ماند  
حیران شد و روی بر زمین ماند  
جایی که نشان گوی شه یافت  
آنجا سر خود چو خاک ره یافت  
خاکی که اثر ز گوی شه داشت  
برداشت به دیده و نگه داشت  
افتاده چو گوی بود برجست  
زد بر سر خود چو صولجان دست  
کرد از سر حال ناله آغاز  
وز ناله بلند کرد آواز  
گفت از خودی خودم ملال است  
حالم دگر است این چه حال است  
بدحالم و همچو گوی پامال  
یا رب که مباد کس بدین حال  
عشقم چپ و راست می دواند  
حالی که مراست گوی داند  
زان مه که فسانه گوی گشتم  
افسانه شهر و کوی گشتم  
گوی دل خود ز دست دادم  
در معرض گفت و گو فتادم  
از من بر شه سخن که گوید  
من کیستم و ز من که گوید  
مرغ دل من شکسته بال است  
چون گوی شکسته خسته حال است  
پا از سر و سر ز پا ندانم  
سرگردانم به گوی مانم  
[سرگشته و خسته دل چو گویم]

<sup>۱۰۰</sup> با بیتی از کمال خجندی (دیوان، صفحه ۱۶۴، غزل ۴۱۳):

بر رخم که جو دُر و گه چو عقیق آمد اشک دیده را بی رخ او بین که چهها پیش آمد  
<sup>۱۰۱</sup> آل = سرخ، خط آل = اشک خونین بر رخسار، با بیتی از صائب، دیوان، جلد ۵،  
۲۳۱۵، غزل ۴۷۹۷:

ز خط چو یار رخ آل را کند سرسبز  
<sup>۱۰۲</sup> بیرون شد = رهایی، خلاصی

<sup>۱۰۳</sup> در نسخه دیگر: به جان رسد زیانم.

<sup>۱۰۴</sup> اخلدنگ کاری = تیر مؤثر و کُشنده

<sup>۱۰۵</sup> درگشتن = پایین آمدن، فروغلطیدن. [وقتی خورشید غروب کرد ...]

<sup>۱۰۶</sup> در نسخه دیگر: در شرح غم فراق درویش.

<sup>۱۰۷</sup> [ ... از چگونگی حال به او خواهم گفت. ]

<sup>۱۰۸</sup> نواله = خوراک، [هر لحظه غم تازه ای به دلش راه می یافت ...] با بیتی از  
حافظ، دیوان، ۴۳۴، غزل ۲۰۹:

بر آستان میکده خون می خورم مُدام  
روزی ما ز خوان کُرم این نواله بود

<sup>۱۰۹</sup> در نسخه دیگر: در آمدن رفیق درویش.

<sup>۱۱۰</sup> ازخ = چانه، با دو بیت از کمال خجندی، دیوان، ۲۰۳، غزل ۵۱۸؛ سعدی،

حال دل خویش با که گویم]  
 گر زانکه رسم به گوی حالی  
 با او گویم که کیف حالی<sup>۱۰۷</sup>  
 ای بارخدای حال گردان  
 هجران مرا وصال گردان  
 فردا که شه این طرف نهد روی  
 خواهم به رهش فتاد چون گوی  
 یا گوی برون بزم ز میدان  
 یا سر بنهم چو نامیدان  
 زین گونه به خود خیال می‌بست  
 صد نقش ز روی حال می‌بست  
 هر دم غم نو نواله می‌کرد  
 وز دست فراق ناله می‌کرد<sup>۱۰۸</sup>  
 شخصی همه ساله همدمش بود  
 کو در همه حال محرمش بود  
 چون همدم دیرساله او  
 از دور شنید ناله او

در حالت گوی و مرد درویش<sup>۱۰۹</sup>  
 از راه وفا به سویش آمد  
 چون آینه رو به رویش آمد  
 در گرد نهفته دید رویش  
 برهم زده یافت مو به مویش  
 گفتا که بگو چه حال داری  
 سودای که در خیال داری  
 گوی زنج که در خیالت  
 گردید و ربوده گشت حالت؟<sup>۱۱۰</sup>  
 بهر که نشسته‌ای بدین روز  
 وز آتش کیستی بدین سوز  
 آخر تو سگ کدام کویی  
 آتش زده کدام رویی  
 تو مهر کدام ماه داری  
 تو رو به کدام راه داری  
 تو صید کدام شهسواری  
 آهوی کدام لاله‌زاری<sup>۱۱۱</sup>  
 در عهد کدام بی‌وفایی  
 در عشق کدام دلربایی  
 این ناله و آه و زاری‌ات چیست

بی صبری و بی قراری‌ات چیست  
 آن شیفته‌حال در جوابش  
 گریان به هزار اضطرابش  
 گفت از رخ زرد و اشک آلم  
 معلوم کن و می‌پرس حالم<sup>۱۱۲</sup>  
 حال دل ریش رو به رویم  
 گوید در اشک، من چه گویم  
 هم کار دلم به جان رسیده  
 هم کارد به استخوان رسیده  
 این دیده اشکبار بنگر  
 وین روی چو لاله زار بنگر<sup>۱۱۳</sup>  
 روز من و روزگار من بین  
 بستان من و بهار من بین  
 ره گم شده در دلم نفس را  
 این حال مباد هیچ کس را  
 آن حال چو دید همدم او  
 زد آه و گریست بر غم او  
 دانست که حالش از چه زار است  
 در قید کدام شهسوار است  
 کرد از ره یاری‌اش ملامت  
 کای رفته ز کوچه سلامت  
 اینجا قدم استوار باید  
 گر سر برود قرار باید  
 از رفتن سر بگویی در عشق  
 آخر چه سر و چه گوی در عشق<sup>۱۱۴</sup>  
 بحری که درو دو کون غرق است  
 آنجا سر و گوی را چه فرق است  
 این کوی محبت است، ازین کوی  
 نتوان سر خود گرفت چون گوی  
 چون گوی به کوی عشق‌بازی  
 سر باز که نیست عشق بازی<sup>۱۱۵</sup>  
 زین درد که هر نفس توان مُرد  
 یک تن نشنیده‌ام که جان بُرد  
 گر تیغ کشد مکش سر از یار  
 صد سر به جوی بود درین کار<sup>۱۱۶</sup>  
 چون این سخنان شنید درویش  
 خط در سر جان کشید درویش  
 زین حال به حالتی دگر گشت

کلیات، ۶۳۹، غزل ۶۱۱:  
 گوی را طرّفه نباشد که ربایند خلائق  
 طرّفه آن گوی زنخدان که دل خلق رباید  
 به چندین حیل و حکمت که گوی از همگنان بر دم  
 به چوگانم نمی‌افتد چنین گوی زنخدانی  
<sup>۱۱۱</sup> بوی خوش نافه آهوی ختن را به چربان در دشت پُر لاله و سیاهی مُشکین را  
 به داغ سیاه لاله نسبت می‌دادند، با دو بیت از صائب، دیوان، ۶۷۶، جلد ۲، غزل  
 ۱۳۵۸؛ جلد ۴، ۲۱۰۸، غزل ۳۹۰:  
<sup>۱۱۲</sup> اشک آلم = اشک خونین من  
<sup>۱۱۳</sup> [به اشک خونینم نگر که رخسارم را گلگون نموده ست].  
<sup>۱۱۴</sup> در نسخه دیگر: از رفتن سر مگویی.  
<sup>۱۱۵</sup> [ ... جان فدا کن که عشق بازیچه نیست].  
<sup>۱۱۶</sup> به جوی بود = ارزشش یک جُو دارد، ارزشی ندارد، [اگر یار شمشیر کشد، از او روی برمگردان ... ]

وان درد که داشت بیش تر گشت<sup>۱۱۷</sup>  
 بر صبر قرار داد دل را  
 بر دادن جان نهاد دل را  
 با دل غم روزگار خود گفت  
 وانگاه ز جان به یار خود گفت  
 یک سر نه، گرم هزار باشد  
 صرف ره شهریار باشد  
 جانم چو زود ز پیکر من  
 خواهم که ز دیده و سر من  
 در عرصه شاه گوی سازی  
 تا شاه کند به گوی بازی  
 وانگاه مرا ز روی یاری  
 در منزل خاک چون سپاری  
 از روی وفا و مهربانی  
 بر تربت من اگر توانی  
 گویی بنهی و صولجانی  
 کز پا و سرم بود نشانی  
 زین سان چو به همدمش سخن رفت  
 پس بر سر حال خویشتن رفت  
 هر سوی به جُست و جوی می گشت  
 بر روی زمین چو گوی می گشت  
 می تاخت چو گوی گرد میدان  
 می ساخت ز دود آه چوگان  
 وز هر مژه گوی آتشی  
 غلطان کردی به هر زمینی  
 بر هر طرفی که راه کردی  
 حیران به زمین نگاه کردی  
 ناگاه ز دور دید گویی  
 سرگشته و خسته دل چو اویی

در گفتن راز گوی درویش<sup>۱۱۸</sup>  
 سرگشته کوی بی قرار  
 رقص بساط خاکساری  
 بر خاک نیاز رو نهاد  
 وز سر همه آرزو نهاد  
 از چرخ بسی جفا کشیده  
 در عاشقی آره‌ها کشیده<sup>۱۱۹</sup>  
 گرد ستمش به رو نشسته  
 آوازه او فرونشسته  
 خشک و تر روزگار دیده

دردسر بی شمار دیده  
 صد کوب ز روزگار خورده  
 صد زخم ز دست یار خورده  
 در کوی وفا دویده عمری  
 بر باد هوا دویده عمری  
 هم کرده به باد هم عنانی  
 هم کرده به خاک سرگرانی  
 درویش دوید بر سر او  
 وز پای نشست در بر او  
 تا حال گذشته بازگوید  
 با گوی شکسته راز گوید  
 القصه به گوی راز دل گفت  
 وز عجز خود و نیاز دل گفت  
 چون گوی شنید گفت و گویش  
 بر خاک قدم نهاد رویش  
 از فرق نخست راه رفتش  
 وانگه به زبان حال گفتش<sup>۱۲۰</sup>  
 کای شیفته ستم کشیده  
 صد گونه بلا و غم چشیده<sup>۱۲۱</sup>  
 بردار ز خاک راه رویم  
 تا پیش تو سرگذشت گویم  
 گویم چه گذشت بر سر من  
 وز چرخ چه گشت بر سر من  
 من نیز دلی شکسته دارم  
 همچون تو درون خسته دارم  
 آن روز که حال من نکو بود  
 در پیش شهّم صد آرزو بود<sup>۱۲۲</sup>  
 [می کرد چو شه نگاه در من  
 حسرت می خورد ماه بر من]  
 صد بار به دور من مه و خور  
 از رشک زدند بر زمین سر  
 امروز که ریخت آبرویم  
 فرقی نبود ز خاک کویم  
 از گردش آسمان دوآر  
 ناگاه آمد سرم به دیوار  
 از بازی چرخ این عجب نیست  
 دنبال کدام روز شب نیست  
 گر روز و شب است و گرمه و سال  
 پیوسته کجا بود به یک حال  
 مه گرچه بدان کمال باشد

<sup>۱۱۷</sup> در نسخه دیگر: به صورت دگر.  
<sup>۱۱۸</sup> این سربخش در نسخه دیگر است.  
<sup>۱۱۹</sup> در نسخه دیگر: بسی بلا کشیده. آره‌ها کشیده = سختی‌ها کشیده، با دو بیت از جامی، مثنوی هفت اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، (چاپ ۶؛ تهران: انتشارات گلستان کتاب، ۱۳۷۰)، ۶۳۲. آغاز حسد بردن اخوان و دورانداختن یوسف را علیه السلام از کنعان؛ هلالی جغتایی، دیوان، ۲۴۶، صفات العاشقین:  
 نه زخم تیشه ایام دیده  
 نه رنج آره دوران کشیده  
 بر سر فتنه دیده‌اند تو را  
 آره بر سر کشیده‌اند تو را  
<sup>۱۲۰</sup> فرق = بالا، بالای سر  
<sup>۱۲۱</sup> [آن سرگردان دردکشیده ...]  
<sup>۱۲۲</sup> در نسخه دیگر: غم کشیده.  
<sup>۱۲۳</sup> نسخه دیگر: صد آبرو.

گه بدر و گهی هلال باشد

در قصه صولجان و درویش  
از گوی چو درگذشت درویش  
چوگان شکسته دید در پیش  
افتاده و پا دراز کرده  
پیوند ز یار باز کرده  
از دست شده ز کار مانده  
وز پای افتاده زار مانده  
سر باختن اختیار کرده  
سر در سر عشق یار کرده  
چون زلف بتان افتاده در پای  
سر داده به باد و پای بر جای  
از جور سپهر خم گرفته  
در پیش ره عدم گرفته  
پا در گذر بلا نهاده  
سر نیز به جای پا نهاده  
پا در گل و مانده سر به زانو  
نی زور قدم نه زور بازو  
بر خاک نهاده پهلوی خویش  
انداخته چین بر ابروی خویش  
درویش که حال ازو بتر داشت  
از مهر سرش ز خاک برداشت  
در صورت حال او نظر کرد  
آهی زد و حالتی دگر کرد  
آن بیّه گرد دردپرورد  
برداشت خروش از سر درد<sup>۱۲۳</sup>  
حال دل خود به صولجان گفت  
از دل نه که از زبان جان گفت  
چوگان چو شنید حالت او  
پُر حال شد از مقالت او  
سر تا به قدم همه زبان شد  
آنجا همه تن زبان توان شد  
گفتا که برین خمیده قامت  
روزی گذرد چو صد قیامت<sup>۱۲۴</sup>  
من هم غم بی شمار دارم  
صد شکوه ز روزگار دارم  
روزی که به دست شاه بودم  
سر بر سر گوی ماه سودم<sup>۱۲۵</sup>  
[گه فرق سرم به ماه سودی

گه بر سر دوش شاه بودی]  
گه سرزنش هلال کردی  
گه در پی گوی حال کردی  
امروز که مانده بر زمینم  
بر خاک نشسته این چنینم  
کس را چه خبر ز زاری من  
وز خواری و خاکساری من  
درویش چو دید زاری او  
وان خواری و خاکساری او  
اشک و مژه گوی و صولجان کرد  
هر گوی به گوشه‌ای روان کرد  
از سیم سرشک گوی می ساخت  
در صحن دو دیده گوی می باخت<sup>۱۲۶</sup>  
چندانکه ز حال خویش می رفت  
آبش ز دو دیده پیش می رفت  
می رفت و زمین به دیده می رفت  
حال دل غم رسیده می گفت<sup>۱۲۷</sup>  
با خود همه شب مقال می کرد  
می گشت چو گوی و حال می کرد  
میدان ز دو دیده آب می زد  
وز هر مژه راه خواب می زد<sup>۱۲۸</sup>  
چون گوی به هر سبیل می گشت  
وز دیده به گرد میل می گشت<sup>۱۲۹</sup>  
گه بر سر و دیده خاک می کرد  
گه خاک به دیده پاک می کرد  
گه بر سر حالگاه می رفت  
گه بر سر راه شاه می رفت  
تا روز دگر که خسرو چین  
از مهر نمود گوی زرین<sup>۱۳۰</sup>

چوگان بازی شه دگر روز  
شهباده چین ز خواب برخاست  
چون مهر رخ جهان بیاراست  
پوشید یکی قبای چینی  
از غایت لطف و نازنینی  
بر فرق نهاد تاج شاهی  
بر بست کمر چنانکه خواهی  
از زر کمری که بر میان بست  
گویی که به خون آن جوان بست<sup>۱۳۱</sup>  
خالی چو نبود از خیالش

<sup>۱۲۹</sup> سبیل = راه، روش، میل = نشانی که در میدان چوگان نصب کنند، دروازه (لغت نامه دهخدا)

<sup>۱۳۰</sup> خسرو چین = خورشید، [تا روز دیگر که آفتاب طلوع کرد.] در نسخه آمریکا: [پادشاه چین از خورشید یک گوی زر ساخت!]، با یک بیت از خاقانی، دیوان، ۱۸۲:

خسرو چین از افق آینه چین نمود  
زاینه چرخ رفت زنگ شه زنگبار  
<sup>۱۳۱</sup> [ ... پنداری که عزم خون آن جوان کرده است.]

<sup>۱۲۴</sup> [ ... هر روزم چون صد روز طولانی حشر است.]

<sup>۱۲۵</sup> در نسخه دیگر: ماه بودم.

<sup>۱۲۶</sup> [اشک می ریخت ... ]

<sup>۱۲۷</sup> در نسخه دیگر: غم کشیده.

<sup>۱۲۸</sup> این بیت مصداقی ست از بیت زیر از حافظ، دیوان، ۶۴۲، غزل ۳۱۳:  
دیشب به سبیل اشک ره خواب می زدم  
نقشی به یاد تو بر آب می زدم



می‌خواست نظر کند به حالش  
 زان روی بُدی چو آفتابش  
 آن روز به رفتن اضطرابش  
 زین گفت نهند بر سمندی  
 کش بود سپهر نعلبندی  
 زین نرم زوی فراخ گامی  
 آراسته از زرش لگامی<sup>۱۳۳</sup>  
 گردون گردی زمین نوردی  
 کز چشمه مهر آب خوردی  
 آهو روشی پلنگ خوئی  
 چو گامی و گرد همچو گویی  
 در پویه ز باد گوی بردی  
 میدان هوا زمین شمردی  
 نبی آب برابرش دویدی  
 نبی باد به گرد او رسیدی  
 بر گوی ز چابکی ستادی  
 چابک تر از او نبود بادی  
 چون باد نبود اگر قرارش  
 شهزاده چو باد شد سوارش  
 پیش و پشش از بتان سپاهی  
 هر یک چو ستاره‌ای و ماهی<sup>۱۳۴</sup>  
 بر دوش گرفته هر جوانی  
 مانند هلال صولجانی  
 در حسن ز مه زیاده بودند  
 همبازی شاهزاده بودند  
 این حلقه زر کشیده در گوش  
 آن حلقه زلف بر بناگوش  
 این جعد سیاه تاب داده  
 آن خنجر غمزه آب داده  
 این طرف کلاه برشکسته  
 آن بر گل تر کلاله بسته  
 این دست ز سیم ناب بُرده  
 آن گوی ز آفتاب برده<sup>۱۳۵</sup>  
 این گوی نموده از زنخدان  
 آن از سر زلف کرده چوگان<sup>۱۳۶</sup>  
 این کرده به زه کمان ابرو  
 آن کرده گره کمند گیسو<sup>۱۳۷</sup>  
 این صف شکن بتان چینی  
 وان غیرت لعبتان چینی  
 این بُرده به گوی سیم غبغب

صد دست گرو ز ماه نخشب  
 آن بُرده ز لعبت خطایی  
 صد بار سَبَق به دلربایی  
 شهزاده و آن بتان که بودند  
 چون ماه و ستاره می نمودند  
 نظارگیان ز هر کناره  
 دیدی مه و گرد او ستاره  
 شهزاده چو از کنار میدان  
 انداخت نظر به گوی و چوگان  
 چوگان سر خود نهاد بر دست  
 گوی از شادی ز جای برجست  
 در خدمت آن بتان مه‌روی  
 آرام نداشت بر زمین گوی  
 شاه از همه گوی حُسن می بُرد  
 می دید ز دور خلق و می مُرد  
 گویی که شه از میان ربودی  
 آن در خم صولجان نمودی  
 چوگان هلال و گوی گردون  
 یا صورت نون و نقطه نون  
 یا صفر و الف که در بر هم  
 افتاد و نمود درخور هم  
 یا ماه به برج توأمان بود  
 یا مهر به خانه کمان بود<sup>۱۳۸</sup>  
 یا طَرَه و خال در بر او  
 یا قامت عاشق و سر او  
 شهزاده و تاب گوی بازی  
 درویش و چو شمع جانگدازی  
 شهزاده و گوی و حال کردن  
 درویش و سماع و حال کردن  
 شهزاده و صولجان خوبی  
 درویش چو گوی پای کوبی  
 شهزاده و قصد گوی بردن  
 درویش و خیال جان سپردن  
 شهزاده به گوی حُسن مغرور  
 درویش به عشق بازی از دور  
 شه گوی زدی و حال گفنی  
 درویش به صد خیال گفنی  
 کاشم سر و دیده گوی بودی  
 تا شاه به صولجان ربودی  
 در باختن روان درویش<sup>۱۳۹</sup>

تو خود گوی زنج داری، بساز از زلف چوگانی

زنخدانش مگر گویی ست سیمین

خم زلفش چو چوگانی ست مشکین

<sup>۱۳۳</sup>در نسخه دیگر: آن بسته گره.

<sup>۱۳۴</sup>برج توأمان = برج دوقلو، جوزا، خرداد، خانه کمان = بُرج کمان، بُرج

قوس، آذر، ماه در برج جوزا و خورشید در برج قوس هر دو به گوی

<sup>۱۳۳</sup>فراخ گام = تیزرو

<sup>۱۳۴</sup>در نسخه دیگر: ستاره گرد ماهی.

<sup>۱۳۵</sup>دست بُردن = دست بالا آوردن، برنده شدن

<sup>۱۳۶</sup>با دو بیت شاهد از سعدی، کلیات، ۶۳۹، غزل ۶۱۱؛ عطار،

الاهی‌نامه، ۲۶۴، حکایت رابعه دختر کعب، بیت ۶۳۵۲:

به هر کویی پریرویی، به چوگان می زند کویی

ناگه چو نگاه شاهزاده  
افتاد بر آن ز پافتاده  
صد شوخی و دلبری نمودش  
وز چستی و چابکی که بودش  
گویی به کرشمه سویس انداخت  
وانگاه به ناز بر سرش تاخت  
بر خاک نشسته بود درویش  
وانداخته سر چو صولجان پیش  
آتش زده بود و مضطرب حال  
افتاده چو لاله بر زمین لال

زان بی سروپای گوی خود چُست  
بر چُست چو گوی از زمین چُست  
[بر آتش دل چو آب زد جوش  
کاواز شهش رسید در گوش]  
[اوّل به دو دیده و سر آمد  
گرد سر گوی شه برآمد]  
[وانگاه به گریه آه برداشت  
وان گوی ز خاک راه برداشت]  
[چون بود ز جام بیخودی مست  
جان گوی صفت نهاد بر دست]  
[با گوی به دست شاه جان داد  
جان خوش تر ازین کجا توان داد]  
[جان باخت روان و از جهان رفت  
آسان تر ازین کجا توان رفت]  
[درویش که حالتی چنین داشت  
گویی تو که جان در آستین داشت]  
[از هر که برین بساط سر باخت  
چو گانی عشق بیش تر باخت]  
[از عالم سر چو باخبر بود  
گویی که نخست باخت سر بود]<sup>۱۳۹</sup>  
زین حال خبر نیافت مجنون  
وین سلسله در نیافت مجنون  
این درد کجا کشید فرهاد  
وین زخم کجا چشید فرهاد  
آن بیّه‌ده گرد بی سروپای  
آن خاک‌نشین بادپیمای  
می‌گشت به هر طریق چون گوی  
ناگاه نهاد سر در آن کوی  
چون گوی هزار پی سرش گشت  
تا حال چنان میسرش گشت

در وصف کمال عشق درویش  
شه را چو نظر به حال او بود  
هم بر سر حالگاه فرمود  
کز راه وفا کنید خاکش  
جایی ز برای جسم پاکش  
تا من چو بدین طرف گرایم  
گرد سر خاک او برآیم  
در خاک چو پیکرش سپارید  
بر خاک به خون دل نگارید  
کاین بود که داد داد در عشق  
پا بر سر سر نهاد در عشق  
این بود که جان فدای دل کرد  
سر صرف ره هوای دل کرد  
این بود که قدر عشق دانست  
برخاست ز گوی سر توانست

۱۳۷۳، ۱۱۵، نخستین بهرام روز سه شنبه در گنبد سرخ:

گرد سبک عنان چه گرانی بُرد ز کوه

صندل علاج درد سر ما نمی‌کند

دو سبک روح را به حجله سپرد

خویش زان میان گرانی بُرد

[اشک می ریخت].<sup>۱۴۱</sup>

در چوگان تشبیه شده‌اند.

<sup>۱۳۸</sup>در نسخه دیگر: جان باختر روان درویش.

<sup>۱۳۹</sup>گویی که = آن گوی که

<sup>۱۴۰</sup>گرانی بُردن = رفع زحمت کردن، با بیتی از صائب (دیوان، جلد

چهارم، غزل ۴۲۰۹، صفحه ۲۰۲۳) و بیتی از نظامی گنجوی هفت پیکر،

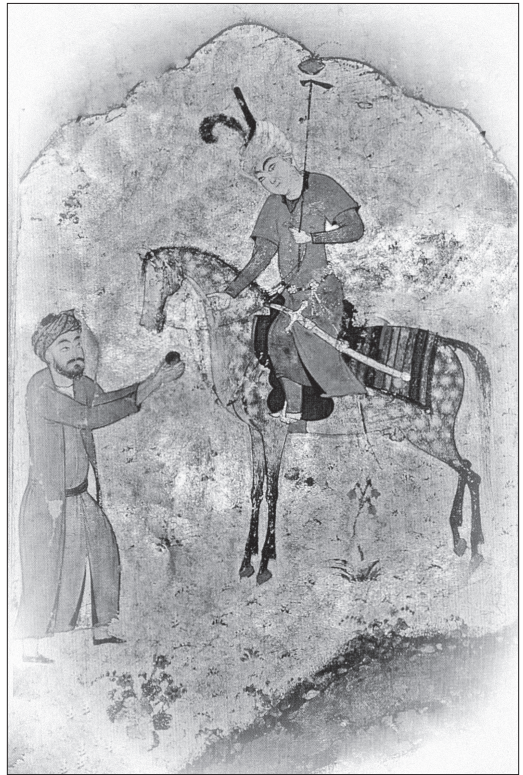
تصحیح برات زنجانی (تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران،

این بود که نقد جان روان باخت  
 دل کرد گرو به عشق و جان باخت  
 زین گونه کسی که عشق بازد  
 معشوق به عشق او بنازد  
 [این بود که جان سپرد در حال  
 شد زنده عشق و مُرد در حال]  
 [این بود که عشق پاک ورزید  
 کش جوهر جان جوی نیرزید.]

رمزی ز رموز عشق گوید  
 ای بسته میان به عشق بازی  
 در عشق بود کمینه بازی<sup>۱۴۲</sup>  
 نقد دل و جان ز دست دادن  
 سر باختن و ز پا فتادن  
 عاشق نبود که جان نیازد  
 وز سر گویی روان نسازد  
 عاشق ز بلا گذر ندارد  
 اندیشه جان و سر ندارد  
 عاشق که به ترک سر نگوید  
 از عشق سخن به ار نگوید<sup>۱۴۳</sup>  
 زین حال که گفتمت نشانی  
 گر عاشق عارفی بدانی  
 آن را که به عشق اهتمام است  
 در عشق همین قدر تمام است

در نسخه قرن، این سربخش وجود دارد:

در خاتمت کتاب گوید  
 چون قامت من ز دست دوران  
 خم یافت به سان نون چوگان  
 پنجاه گذشت سال عمرم  
 یک نیم شکست بال عمرم  
 چوگانی فکر آزمودم  
 گوی سخن از میان ربودم<sup>۱۴۴</sup>  
 ز اندیشه در خیال سُفتم  
 وین نامه ز روی حال گفتم  
 گفتم سخنی کزو بگویند  
 ارباب دلش به دیده جویند  
 هر شب که درین خیال بودم  
 گه بدر و گهی هلال بودم  
 یعنی که ز فکرتم تن و جان



<sup>۱۴۲</sup>امیان بستن = عزم کردن، آماده شدن، کمینه = کمترین، دست کم

<sup>۱۴۳</sup>[... اگر از عشق سخن نگوید بهتر است.]

<sup>۱۴۴</sup>چوگانی = اسب چوگانی، [بر سمند اندیشه نشستم یا فکرم را دواندم و در سخنوری سرآمد شدم.] در نسخه آمریکا: [در فکر، بازی چوگان کردم!]

گه گوی شدی و گاه چوگان  
 هر بار که یک خیال بستم  
 صد بار ز جا چو گوی جستم  
 گوی سخنم که حال دارد  
 هم صنعت و هم خیال دارد  
 زین رو سخنم همه خیال است  
 زان روی دگر تمام حال است  
 خالی ز خیال نیست حرفی  
 بی نقطه و خال نیست حرفی  
 حرفی ز خیال نیست خالی  
 میدان سخن مراست حالی  
 آن کو سخنی چو موی دارد  
 با من سر گفت و گوی دارد  
 اینک شه فاضل سخندان  
 اینک من و او و گوی و چوگان  
 گو در نظر آ اگر تواند  
 تا چند ز دور قصه خواند  
 دانم که چو این خیال ببند  
 برخیزد و گوشه‌ای نشیند  
 این نامه که ساختم تمامش  
 حالی شده «حالنامه» نامش  
 صد ره ز خیال «حالنامه»  
 از حال به حال رفت خامه  
 از حیرت «حالنامه» من  
 دیگر شده حال خامه من  
 این حال که شعر «عارفی» راست  
 ناید صفتش به هر قلم راست  
 این گفته که سر به سر خیال است  
 سحریست مرا که آن حلال است  
 در اوج بلندی این مه نو  
 کز مشرق جان گرفت پرتو  
 کردم به دو هفته بهر نامش  
 همچون مه چارده تمامش  
 این نظم که چون دُریست غلطان  
 دررشته برای گوش سلطان  
 چون بر عددش قلم نهادم  
 بر پانصد و ده رقم نهادم<sup>۱۴۵</sup>  
 گفتم که کنم زیاده‌گویی  
 دل گفتم ز روی مهرجویی  
 کم گوی و لطیف و همچو دُر گوی

کز اهل صواب نیست پُرگویی  
 ای آنکه معاینه ندانی  
 تاریخ بیان این معانی<sup>۱۴۶</sup>  
 چون کوکبه سحر نماید  
 روشن به تو "گوی خور" نماید<sup>۱۴۷</sup>  
 این نقش که طبع بنده پرداخت  
 وین گوی که از زر سخن ساخت  
 بادا همه وقت دست‌گردان  
 تا گوی سپهر هست گردان<sup>۱۴۸</sup>

[سربخش ناخوانا در نسخه قرن]  
 ای بخت سرم بلند کردی  
 زین نامه‌ام ارجمند کردی  
 این حال نبود در خیالم  
 تا که تو شدی قرین حالم  
 باعث شدی ام بدین رساله  
 کردی به جناب شه حواله  
 بر رخ در دولتتم گشودی  
 بر گنج مراد ره نمودی  
 تا من ز سر خیال‌بندی  
 گفتم سخنی بدین بلندی  
 گر گوی سخن به مه رساندم  
 از دولت پادشه رساندم  
 شه را چو برین نگاه افتاد  
 صد بار قبول شاه افتاد  
 بخشید مرا به لطف بسیار  
 چوگانی‌ای و هزار دینار<sup>۱۴۹</sup>  
 تا هست فلک بقای شه باد  
 بر دست ملک دعای شه باد

<sup>۱۴۵</sup> در نسخه دیگر (که ۵۱۲ بیت دارد): پانصد و یک.

<sup>۱۴۶</sup> معاینه = به چشم دیدن، معاینه ندانی = به چشم ندیده‌ای

<sup>۱۴۷</sup> «گوی خور» به حساب ایجاد برابر با ۸۴۲ سال سرایش «حالنامه» است، ولی در نسخه‌های بدل، بی‌بی شامل ماده تاریخ «گوی خور» وجود ندارد.

<sup>۱۴۸</sup> «بادا ... دست‌گردان» = [شعر من] دست به دست بگردد

<sup>۱۴۹</sup> چوگانی = اسب چوگانی، کلمه اول این مصراع در نسخه اساس به صورت «چوگانی» آمده که منظور اسب چوگانی با پای وحدت است. دو بیت بالا، که در همه نسخه‌ها وجود دارد، باید پس از تقدیم منظومه به پادشاه سروده شده باشد.





Shervin Farridnejad, "Touraj Daryae: Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 276-283.

# جامعه در ایران ساسانی: سوی دیگر تاریخ

بررسی کتاب ایران ساسانی:  
ظهور و سقوط یک امپراتوری  
نوشته‌ی تورج دریایی

شروین فریدنژاد

دانشکده ایران‌شناسی دانشگاه گئورگ آگوست گوتینگن

Shervin Farridnejad

s.farridnejad@phil.uni-goettingen.de



امپراتوری ساسانی در طی چهار سده، در کنار امپراتوری روم شرقی، یکی از دو قدرت مهم و تأثیرگذار پایان دوره باستان به شمار می‌رود. مجموعه نوشته‌ها، کتاب‌ها و تحقیقاتی که جنبه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، هنری، دینی امپراتوری روم شرقی را به زبان‌های اصلی اروپایی دربر می‌گیرد، بی‌اغراق، از صدها جلد کتاب افزون است. در مقابل آثاری که اختصاصاً کلیت تاریخ، اجتماع و فرهنگ ساسانی را پوشش می‌دهند، از تعداد انگشتان دو دست هم بیشتر نیست. مهم‌ترین آنها، کتاب ایران در زمان ساسانیان<sup>۱</sup> آرتور کریستنسن بود که امروز نزدیک هفتاد سال از انتشار آن می‌گذرد. در طی این هفت دهه گذشته، کلاوس شیمیان<sup>۲</sup> آلمانی، کتابی کوچک و مختصر، اما مفید و جامع برای استفاده دانشجویان آلمانی‌زبان درباره ساسانیان نوشت که پژوهش‌های جدیدتر و یافته‌های نو از زمان کریستنسن را کامل می‌کرد. در کنار این دو کتاب، می‌شود از زمان گیرشمان در کتاب ایران: پارت و ساسانی<sup>۳</sup> که با گذشت زمان، همچنان منبع مهمی برای هنر ساسانی به شمار می‌رود و بخش‌هایی از جلد سوم تاریخ ایران کمبریج<sup>۴</sup> که در دو جلد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوره‌های سلوکی، پارت و ساسانی را بحث می‌کند یاد کرد. فصلی از کتاب ایران باستان<sup>۵</sup> یوزف ویزهوفر نیز به ساسانیان اختصاص دارد<sup>۶</sup> و همین‌طور مقالات گوناگونی که در دانش‌نامه ایرانیکا<sup>۷</sup> منتشر شده‌اند.

<sup>۱</sup>Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Kopenhagen: Munksgaard, 1994).

<sup>۲</sup>Klaus Schippmann, *Grundzüge der Geschichte des sassanidischen Reiches* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1999).

<sup>۳</sup>Roman Ghirshman, *Iran: Parthians and Sassanians* (London: Thames and Hudson, 1962).

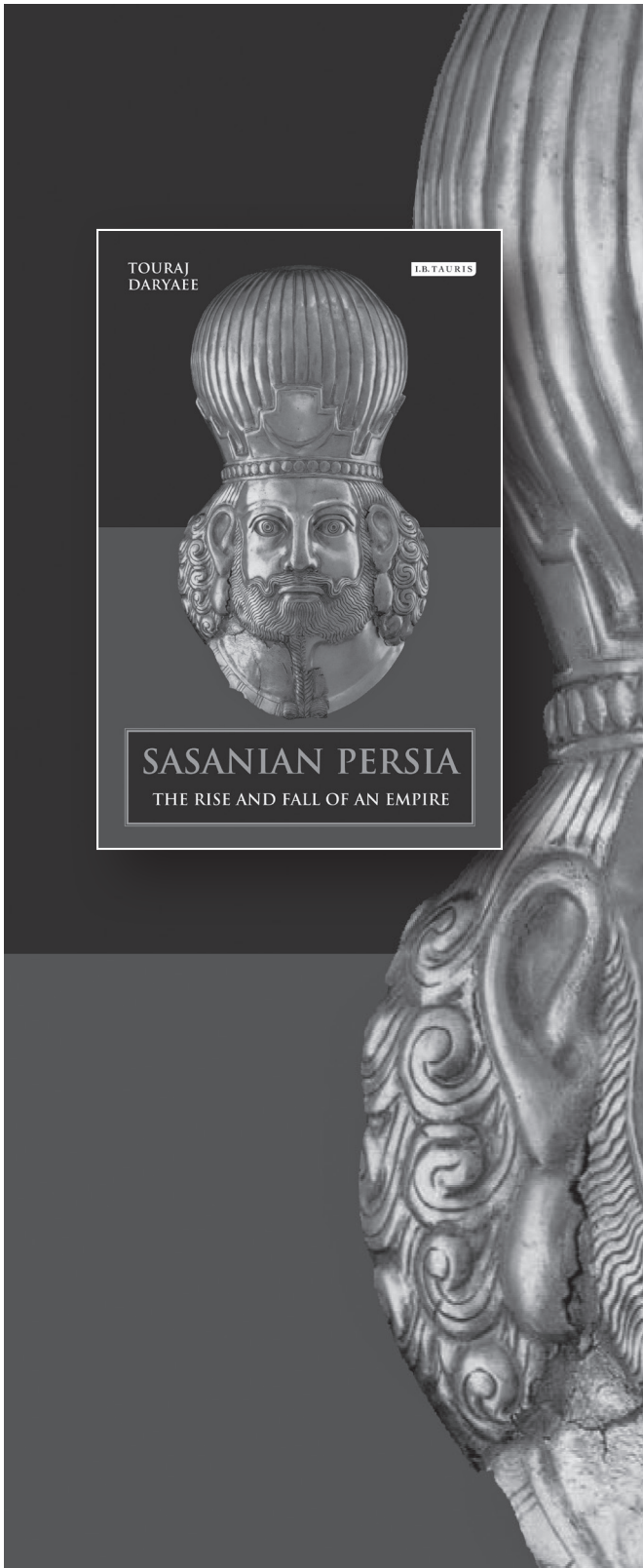
<sup>۴</sup>Ehsan Yarshater, *The Cambridge History of Iran* (UK: Cambridge University Press, 1983) Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian periods, Part I and II.

<sup>۵</sup>Wiesehöfer, *Ancient Persia From 550 BC to 650 AD* (London & New York, I.B. Tauris, 1996), 151-222.

<sup>۶</sup>برای فهرستی از منابع مرتبط با پژوهش‌های ساسانی، ببینید:

<http://www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/Working%20Sasanian%20bibliography.pdf>

<sup>۷</sup>Yarshater, *Encyclopædia Iranica*, (London, Routledge & Paul, 1985); online available at <http://www.iranicaonline.org>



دریایی پیش از این کتاب کوچک دیگری هم با عنوان ایران ساسانی (۶۵۲-۲۲۴)<sup>۸</sup> منتشر کرده بود که تنها به تاریخ سیاسی ساسانیان می‌پرداخت.

آرمان دریایی از نوشتن این کتاب، آن‌گونه که خود نیز در پیشگفتار کتاب به آن اشاره می‌کند، تهیه دست‌نامه‌ای است برای دانشجویان و علاقه‌مندان تاریخ دنیای باستان، به ویژه دوره ساسانی. کتابی که با تکیه بر منابع دست اول و مستقیم از دوره ساسانی، دیدی کلی به وضعیت اجتماع در آخرین امپراتوری بزرگ ایران پیش از اسلام به خواننده بدهد و اطلاعاتی بیشتر از یک تایخ‌نگاری خشک و پر از نام و تاریخ جنگ‌ها و تاج‌گذاری‌ها عرضه کند. پرداختن به تاریخ اجتماعی ساسانیان و تلاش برای بازسازی آن از خلال متن‌های فارسی میانه و شواهد باستان‌شناسی، یکی از ویژگی‌های کتاب دریایی است که جای خالی آن در پژوهش‌های ساسانی دیده می‌شود. دریایی اساس کار خود را بر تحلیل منابع دست اول می‌گذارد، یعنی کتیبه‌ها، سکه‌ها، مهرها و یافته‌های باستان‌شناسی و سپس تطبیق و مقایسه آنها با دیگر شواهد که گزارش‌های متأخر یونانی، عربی، سریانی یا لاتین. پنج فصل کتاب ایران ساسانی: ظهور و سقوط یک امپراتوری، به مذهب، جامعه، اقتصاد، ادبیات و تاریخ سیاسی ایران‌شهر می‌پردازد.

فصل نخست «تاریخ سیاسی ایران و انیران»، فصل دوم «جامعه‌ی ایران‌شهر»، فصل سوم «دین‌های امپراتوری: آئین زرتشتی، آئین مانی، آئین یهود و آئین مسیح»، فصل چهارم، «زبان‌ها و نوشته‌های به جا مانده»، و فصل پنجم «اقتصاد و نظام دیوان‌سالاری ایران‌شهر» را بررسی می‌کند. دریایی در پایان، کتاب‌نامه ارزشمندی از متون درجه اول و اصلی پژوهش‌های ساسانی را معرفی می‌کند که مهم‌ترین نوشته‌ها و اسناد مرتبط با تاریخ، فرهنگ، دین، اقتصاد و دیگر ابعاد عصر ساسانی را در بر می‌گیرد که در چندین بخش، متون اصلی عربی، ارمنی، قبطی، یونانی، لاتین، فارسی میانه، فارسی نو و سریانی را شامل می‌شود.

**تاریخ سیاسی ایران و انیران**  
دریایی، پژوهش خود را با نگاهی به تاریخ ایران، پیش از ساسانیان آغاز می‌کند. نخستین امپراتوری بزرگ ایرانی در مفهوم سیاسی، با پی‌ریزی شاهنشاهی هخامنشی آغاز می‌شود که به مدت دو سده (ششم تا چهارم پیش از میلاد) بر مجموعه سرزمین‌هایی فرمان راند که سه تمدن بزرگ دنیای باستان را در بر می‌گرفت. امپراتوری هخامنشی در واقع پیونددهنده سه تمدن مصر، میان‌رودان و هند، با همه گونه‌گونی‌های سیاسی، فرهنگی، و مذهبی این تمدن‌ها، زیر حاکمیت و نفوذ یک قدرت سیاسی و فرهنگی ایرانی بود که آن را در آشنایی و هم‌زیستی هومبان (خدای ایلامی)، اهورامزدا، مردوک (خدای بابلی) و یهوه و تأثیر آنها بر همدیگر<sup>۹</sup> که از مشخصه‌های چندفرهنگی این عصر است و در سده‌های بعد، همچنان ادامه پیدا می‌کند، میتوان باز شناخت. (ص ۱).

اهمیت این «کل ایرانی» به اندازه‌ای بود که پیروزی اسکندر در سده چهارم پیش از میلاد بر سرزمین‌های ایرانی و غیر ایرانی امپراتوری هخامنشی، پیروزی یک «خارجی» به شمار نمی‌رفت.<sup>۱۰</sup> اسکندر به حمایت از سنت‌های ایرانی و گسترش آنها ادامه داد و با ازدواجی نمادین با شاهزاده‌ای ایرانی، به ادامه و استمرار سنت پادشاهی هخامنشی تاکید کرد (ص ۱).

پیوند سنت‌های ایرانی و هلنیستی، در دوره سلوکی و اشکانی همچنان ویژگی هویت ایرانی باقی ماند و رشد و بالندگی جدیدی را تجربه کرد. پادشاهان اشکانی نیز به دنبال آرمان شاهنشاهی هخامنشی، هویت خود را در ارتباط با هخامنشیان می‌جستند.<sup>۱۱</sup> در نهایت با پیروزی اردشیر نخست بر اردوان چهارم در ۲۲۴ میلادی، امپراتوری جدید ساسانی تشکیل شد که نام و هویتی نو یافت: «ایران‌شهر» (ص ۲). ایده سیاسی، اجتماعی و دینی «ایران‌شهر» را دریایی در پژوهش‌های خود به درستی دریافته و محور کار

<sup>10</sup>cf. Firoze M. Kotwal; Philip G. Kreyenbroek, „Alexander the Great in Zoroastrian Tradition,” *Encyclopaedia Iranica*, ed., Ehsan Yarshater (Online Edition, 2006) available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/alexander-the-great-ii>.

<sup>11</sup>Antonio Panaino, “The Bagan of the Fratarakas: Gods or ‘Divine’ Kings,” *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, ed., C. Cereti (Wiesbaden: Reichert, 2003).

<sup>8</sup>Tourag Daryae, *Sasanian Iran (224-651 CE): Portrait of a Late Antique Empire* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2008).

<sup>9</sup>cf. Jacob Neusner: «Judeo-Persian Communities of Iran.XII. Persian Contribution to Judaism» *Encyclopaedia Iranica*, ed., Ehsan Yarshater (London: Routledge & Paul, 2009) Vol. XV, Fasc. 2, 172-174; Jacob Neusner, “How Much Iranian in Jewish Babylonia?” *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia: Essays and Studies* (Leiden: Brill, 1976), 139-47.

خود قرار داده است. ترسیم ویژگی‌ها و چگونگی دریافت سیاسی از یک هویت ملی - سیاسی جدید، که از سده‌های پایانی دوره باستان، تا به امروز مبنای هویت ایرانی قرار گرفته و ذهن و اندیشه بسیاری را به خود مشغول کرده است. کلید دریافت و تحلیل درست بسیاری از وقایع سیاسی و فرهنگی ایران ساسانی (و حتی فراتر از آن، تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران در سده‌های اسلامی و جنبش‌های ملی‌گرایانه معاصر ایرانی در دهه‌های اخیر) در تبیین و درک درست ایده ساسانیان از «ایران‌شهر» پنهان است. «ایران‌شهر» به معنای «سرزمین ایرانیان/ آریاییان»، «برساخته از نامی است در اوستا برای سرزمین آرمانی و اسطوره‌ای ایرانیان که از این زمان به بعد به سرزمین‌های امپراتوری ساسانی داده شد (ص ۵) و چنان در ذهن زرتشتیان و غیرزرتشتیان ریشه دواند که تا به امروز بنیاد هویت ایرانی را تشکیل می‌دهد.

بست و گسترش مفهوم «ایران‌شهر» در بستر رشد و بزرگ شدن امپراتوری ساسانی، در ادامه این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد. جنگ‌های شاپور اول با روم، ظهور مانی و مسأله آیین مانی، دوران وهرام و نرسه، جایگاه و مسأله ارمنستان، یزگرد اول و تسامح با یهودیان و مسیحیان ایران، بهرام گور و تعقیب و آزار مسیحیان، دوران کواد و مسأله مزدک، اصلاحات دوران خسرو اول، خسرو دوم و مرزهای بزرگ ساسانی، بوران و آغاز افول مشروعیت ساسانیان و در نهایت یزگرد سوم، دیگر موضوعاتی هستند که هر کدام به اختصار بررسی می‌شوند.

### طبقات و ساختار اجتماعی «ایران‌شهر»

فصل دوم کتاب، به بررسی چگونگی ویژگی‌های اجتماعی «ایران‌شهر» و مفهوم اجتماع و برهم‌کنش میان دو ساختار اجتماعی «کوچ‌نشینی» و «شهرنشینی» در عصر ساسانی می‌پردازد. این حقیقت که شهرها و روستاهای منطقه میان‌رودان، در عصر ساسانی، بیشترین تمرکز جمعیت انسانی در هر شهری از جهان پیشامدرن را داشتند، در نظر نویسنده گویای این حقیقت است که امپراتوری ساسانی بر پایه شهر و زندگی شهری استوار بود (صص ۴۰-۳۹) که آن را در زمینه شواهد بسیاری از برنامه ساسانیان برای شهرسازی، ساختن راه‌های ارتباطی و بناهای بزرگ و گوناگون می‌توان نشان داد. نوشته فارسی میانه (پهلوی) «شهرستان‌های ایران‌شهر»، (*šahrestānāhā ī Erānšahr*) یکی از منابع خوبی است که برنامه سیاسی و تبلیغاتی ساسانیان را برای ساخت شهرهای جدید و باز-یا نوسازی شهرهای قدیمی‌تر نشان می‌دهد.<sup>۱۲</sup>

دیگر ویژگی مهم، نقش و جایگاه «شاه شاهان» (*šāhān-šāh*) در شکل دادن به نظم اجتماعی است. بنا بر فقه زرتشتی این دوره که با تبدیل شدن آئین زرتشتی به دین حکومتی ساسانیان، هرچه بیشتر و سازمان‌مندتر به خدمت ایدئولوژی حکومتی در آمده بود، اهورامزدا، خدای بزرگ، نظم کیهانی را در آفرینش معنوی و مادی برقرار می‌کند و در جنگ با بدی که پیوسته آفرینش نیک را تهدید می‌کند، وظیفه برقراری این نظم و مبارزه در برابر آشوب در روی زمین، به طریقه اولی، بر عهده پادشاه قرار می‌گیرد (ص ۴۲).

دیگر ویژگی جامعه ایران عصر ساسانی، جایگاه و وظایف طبقات اجتماعی یا «پیشه‌ها» (*pēšag*) بود. بنا بر منابع گوناگون، چهار پیشه یا طبقه اجتماعی مهم، در ایران ساسانی وجود داشت.<sup>۱۳</sup> نخستین آنها طبقه «روحانیان» (*āsrōnān*) شامل «موبدان» (*mowbedān*) یا روحانیان اصلی؛ «هیربدان» (*hērbedān*) که وظیفه آنان، نگهداری و حفاظت از آتش مقدس و آتشکده‌ها و برگزاری آئین‌های دینی و تربیت موبدان و هیربدان بود؛ «دستوران» (*dastūrān*) یا فقیهان زرتشتی؛ «دادوران» (*dādwarān*) یا قاضیان؛ «ردان» (*radān*) که برگزیدگان جامعه روحانی زرتشتی بودند (ص ۴۳).<sup>۱۴</sup> پیشرفت و نظم جامعه، از پیروزی سربازان در میدان جنگ تا محصول خوب و پر بار کشاورزان و رستگاری همگانی، وابسته به کار صحیح روحانی و هدایت دینی بر اساس قوانین و شرع زرتشتی دانسته می‌شد (ص ۴۳).

<sup>۱۲</sup> برای اطلاعات بیشتر درباره برنامه‌ی شهرسازی ساسانیان ببینید:

Nina Viktorovna Pigulevskaia, *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide* (Paris: Mouton, 1936).

<sup>۱۳</sup>cf. Mansour Shaki, „Class System III: in the Parthian and Sasanian Period,” *Encyclopædia Iranica*, ed., Ehsan Yarshater (London: Routledge & Paul, 1992), vol. V, Fasc. 6, 652-658.

<sup>۱۴</sup>cf. Philip G. Kreyenbroek, „The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire,” *Transition Periods in Iranian History*, ed., Philippe Gignoux (Louvain: Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau, 1987), 151-66.



در ادامه، دریایی دیگر سلسله مراتب ارتش ساسانی و مقام‌های «سواران» (*aswārān*) (سواره‌نظام)، «پیگان» (*paygān*) (سرباز پیاده) و «پشتیگیان سالار» (*poštīgān-sālār*) (فرمانده سربازان جاویدان)، «گوند سالار» (*gund-sālār*) (ارتشبد)، «مرزبان»، «*marzbān*)»، «ارگبد» (*argbed*) (فرمانده ارگ) و ساختار فنی ارتش ساسانی را بررسی می‌کند. گروه سوم، «واستریوشان» (*wāstaryōšān*) و «دهیگان» (*dahigān*) (کشاورزان و دهقانان) بودند و توسط مقامی به نام «واستریوشان سالار» (*wāstaryōšān-sālār*) نظارت می‌شدند. این گروه تولیدکننده اصلی مواد غذایی و خوراکی و همین‌طور پرداخت کننده اصلی مالیات بودند (ص ۴۷) و «آتش برزین مهر» (*ādūr burzenmīhr*) آتشکده مربوط به این طبقه بود. گروه چهارم، «هوتخشان» (*hutuxšān*) (صنعت‌گران) بودند که در سنت فقهی زرتشتی، توجه ویژه‌ای به آنها شده است و قوانین فقهی خاص به خود را دارند (ص ۴۷).

در تحلیلی دیگر، دریایی بر اساس متون فارسی میانه و دوره‌ی اسلامی، جامعه‌ی ساسانی را به دو گروه «اشراف و طبقه فرادست» و «توده مردم یا فرودست» تقسیم‌بندی می‌کند (ص ۴۹).

یکی دیگر از جنبه‌های اجتماعی زندگی درباری دوره ساسانی که مورد توجه نویسنده بوده، زندگی روزمره، سرگرمی و عادت‌های غذایی اشراف ساسانی است که صفحاتی از کتاب به آن اختصاص داده شده است (صص ۵۰-۵۲). متن فارسی میانه «خسرو و پسر جوان»، اطلاعات بسیار ارزشمندی از جنبه‌های مختلف زندگی اشراف ساسانی، بازی‌ها و سرگرمی‌ها، خوراک و نوشیدنی و آموزش و تربیت این طبقه در اختیار ما قرار می‌دهد.

## دبیران

ویژگی «دیوان‌سالارانه» دستگاه حکومتی ساسانی، اهمیت و کارکرد «دبیران» و «کاتبان» را بسیار پررنگ می‌کرد. گروهی از دبیران مانند «سپاه‌دبیر»\* (*dabīr-spāh*) و «گونددبیر»\* (*gund-dabīr*) در خدمت ارتش ساسانی بودند و گروهی دیگر در دستگاه‌های اداری گوناگون در سراسر امپراتوری به کار مشغول بودند. دبیران شاهی هم وظیفه نگارش کتیبه‌ها و فرمان‌ها و ترجمه آنها به زبان‌های یونانی، عربی، سانسکریت و غیره را به عهده داشتند. در ادامه گونه‌های خط مورد استفاده، شیوه نامه‌نگاری، انواع نامه‌های رسمی و غیر رسمی و دبیران مختلف

همچون «آماردبیر» (*āmār-dabīr*) (حسابدار)، «کدگ آماردبیر» (*kadag-āmār-dabīr*) (حسابدار دربار)، «گنج آماردبیر» (*ganj-āmār-dabīr*) (حسابدار خزانه)، «اخوار آماردبیر» (*axwār-āmār-dabīr*) (حسابدار اصطبل سلطنتی)، «آتخشان آماردبیر» (*ātaxšān-āmār-dabīr*) (حسابدار آتشکده)، «رووانگان‌دبیر» (*ruwāngān-āmār-dabīr*) (حسابدار خیریه‌ها)، «شهردبیر» (*šahr-āmār-dabīr*) (حسابدار ایالتی) و «داددبیر» (*dād-āmār-dabīr*) (دبیر حقوقی) بررسی می‌شوند.

## مسیحیان و یهودیان

دیگر بحث مهم در ساختار جامعه ساسانی، گروه‌های دینی غیر زرتشتی، از آن جمله مسیحیان و یهودیان هستند. برای مثال یهودیان ایرانی که در شهرهای شوش و اصفهان زندگی می‌کردند و کنیساها و مکان‌های زیارتی خاص خود را داشتند و مسیحیان بیزانسی و رومی و مسیحیان کلیسای ایرانی (کلیسای نستوری) که تنها در فارس، شش حوزه اداری و دینی مختلف را دارا بودند (ص ۵۵). به نظر می‌رسد که در اواخر سده ششم، نفوذ مسیحیان در جامعه زرتشتی و به ویژه در میان اشراف و خانواده شاهی، قابل توجه بوده، یزگرد سوم و پسرش پیروز، فرمان ساخت کلیساهایی در مرزهای شرقی امپراتوری ساسانی و چین می‌دادند و زنان غیرزرتشتی نیز با اعضای خانواده سلطنتی ازدواج می‌کردند که از آن میان می‌توان به مادر یهودی بهرام پنجم، همسر سوگلی مسیحی خسرو دوم و مادر ملکه بوران اشاره کرد که بی‌تردید تأثیر بسیار مثبتی در پذیرش و احترام نسبت به جامعه یهودی و مسیحی ایرانی در بین زرتشتیان داشته است (ص ۵۶).

## درویشان و فقرا

در طبقه‌بندی دوگانه دریایی، بزرگ‌ترین گروه اجتماعی از منظر توزیع ثروت را «فرودستان» تشکیل می‌دادند. در این طبقه باید بین دو دسته تفاوت قایل شد: گروهی که در متون دینی زرتشتی «دربوشان» (*driyōšān*)<sup>۱۵</sup> (درویشان) نامیده می‌شوند و شایسته توجه و حمایت دینداران هستند و دسته دیگر

<sup>۱۵</sup>For the concept cf. G. Itō: „From the Dēnkard“, in: *Monumentum H.S. Nyberg*, Vol. I, (Leiden: Brill, 1975), 423-434; Kaj Barr, *Avestan drəgu-, driyu-, Studia Orientalia Ioanni Pedersen* (Hauniae: Munksgaardm, 1953), 21-40.

<sup>۱۶</sup>cf. Mansour Shaki, „Darvīš“, *Encyclopaedia Iranica*, ed., Ehsan Yarshater (London: Routledge & Paul, 1994) vol.

VII, Fasc. 1, 72-76.

«شکوهان» (škohān) (ناراضیان، شکوه‌کنندگان) که از وضعیت و طبقه اجتماعی خود راضی نیستند. در یوشان که ریشه اسمی و به احتمال بسیار زیاد معنوی «درویشان» در دوره اسلامی از آن می‌آید،<sup>۱۶</sup> آنانی که به آنچه دارند قانع هستند و با کمترین‌ها روزگار به سر می‌کنند، در اوستا و متون دینی پهلوی ستایش می‌شوند (ص ۵۶).

از گروه دوم، که نارضایتی خود را از حکومت هم ابراز می‌کنند و باعث تنش و ناآرامی می‌شوند، در متون زرتشتی به نیکی یاد نشده است. در نگاه دریایی این گروه «شکوهان»، هسته گروه‌های «جوانمردی» دوره اسلامی هستند که در جامعه ساسانی نیز حضور داشتند و از اندک یادکردهایی که در متون فارسی میانه وجود دارد، برمیآید که «جنایت» اصلی آنان، دزدیدن از ثروتمندان و بخشیدن به نیازمندان بوده است (ص ۵۷). موضوع «برده‌داری» و گونه‌های آن بر اساس متون فارسی میانه همچون «بندگ» (*bandag*) (برده معمولی)، «بندگ پرستار» (*bandag-paristār*) (کنیز)، «وردگ» (*wardag*) (برده اسیر، برده غیر ایرانی) و «دن» (*tan*) (برده نگهبان) نیز در ادامه بسیار خلاصه بررسی می‌شوند (صص ۵۸-۵۹).

### جنسیت و روابط جنسی

موضوع دیگر بحث، مسأله «جنسیت»، «روابط جنسی»، و «جایگاه زن» در جامعه ساسانی است. قوانین بسیار سخت‌گیرانه فقهی ساسانی، جایگاهی بسیار فرودستانه و اهریمنی برای زن در نظر می‌گرفت و جز اندک زنان طبقه اشراف و خانواده شاهی، که از آزادی بیشتری برخوردار بودند، زن یکی از اموال مرد به شمار می‌رفت (ص ۵۹) و از نظر حقوقی همچون کودکان و بردگان دیده می‌شد. کابین زن دوهزار درهم، برابر با بهای یک برده بود (ص ۶۰). متون فقهی زرتشتی به ویژه ونیدداد، نشان دهنده قوانین بسیار سخت‌گیرانه برای زنان در این دوره هستند. نگاهی به مجازات‌ها و مقررات اجتماعی دوره ساسانی پایان بخش این فصل از کتاب است.

### دین

در فصل سوم کتاب، دریایی به مسأله دین‌های تأثیرگذار در ساختار اجتماعی امپراتوری ساسانی می‌پردازد. آیین زرتشت، به وسیله اردشیر (۲۴۰-۲۲۴) و خانواده ساسان، به دین رسمی و دولتی ساسانیان تبدیل شد. خانواده ساسان، نسل اندر نسل از خادمان و روحانیون آتشکده و معبد ناهید در فارس بودند.

هرچند که پادشاهان ساسانی، آئین زرتشت را دین رسمی امپراتوری خود می‌دانستند، اما این دوره، در کنار

حضور یهودیان و مسیحیان، شاهد سربرآوردن آیین‌های جدید دیگری نیز هست که چالش‌های زیادی برای ساسانیان به وجود آوردند. ظهور مانی هم‌زمان است با تلاش‌ها و درگیری‌های ساسانیان با پارت‌ها برای تسلط کامل بر فارس. مانی، با پیشینه‌ای گنوسی مسیحی و با الهام از دین زرتشتی، آیینی بر پایه «دوگانگی کامل بنیاد آفرینش» معرفی کرد (ص ۷۳) که با ادعای جهانی بودن، پذیرش همه پیامبران و استفاده از واژگان شناخته شده دیگر دین‌های منطقه و تبلیغات وسیع، به سرعت گسترش و محبوبیت پیدا کرد.

با تثبیت قدرت کردیر به عنوان «موبدان موبد» بزرگ ساسانیان از زمان وهرام نخست به بعد، مانی دستگیر و زندانی شده و سرانجام در زندان می‌میرد و با زیاد شدن فشار و تعقیب و کشتار مانویان، آئین مانی امکان ادامه زندگی خود را در آسیای مرکزی و در میان قبایل ترکان و چینیان پیدا می‌کند (ص ۷۵).

کردیر در سنگ‌نوشته<sup>۱۷</sup> خود در کعبه زرتشت ادعا می‌کند که یهودیان، بوداییان، هندوان، نصاریان، مسیحیان، منداییان و مانویان را تعقیب و آزار کرده و بت‌ها و شمایل‌ها و بت‌پرستی را که در سراسر امپراتوری رایج بوده، برانداخته است (ص ۷۷). اینکه تا چه حد این ادعا واقعیت را نشان می‌دهد، مورد تردید است، دست کم در رابطه با یهودیان و به ویژه مسیحیان از سده پنجم به بعد که کلیسای ایرانی تثبیت و به رسمیت شناخته می‌شود، در کنار شواهد متنی و باستان‌شناسی از حضور جدی و مهم مسیحیان و رهبران بلندپایه مذهبی آنان، در تیسفون، نشان می‌دهد که مسیحیان، از اعتبار، نفوذ و آرامش بهره‌مند بودند. یهودیان در مقایسه از احترام و نفوذ بیشتری برخوردار بودند و نگاهی به متن‌های غیر دینی فارسی میانه نشان می‌دهد که ارتباط نزدیکی بین شاهان ساسانی و رهبران جامعه یهودی وجود داشته است (ص ۷۸). در کنار آن، به نظر می‌رسد که یهودیان منبع اصلی اطلاع ساسانیان از هخامنشیان و حمایت آنان از یهودیان بودند (ص ۷۹).

نام مهم دیگر در تاریخ راست‌آیینی زرتشتی، آدورباد مارسپندان، (*ādurbād ī mārspandān*) موبدان موبد مهم دوره شاپور دوم (۳۷۹-۳۰۹) است که در کنار اهمیتش در فرایند جمع‌آوری و مکتوب کردن اوستا، سعی در اصلاح راست‌دینی زرتشتی و پالودن آن از عناصر بیگانه و تأثیرات خارجی داشت (ص ۸۵).

<sup>17</sup>David N. MacKenzie (trans.), „The Kartir Inscriptions,“ *Henning Memorial Volume* (London: Lund Humphries, 1970).

ظهور مزدک و جنبش اجتماعی او که بر اصل تقسیم مساوی و عادلانه ثروت استوار بود، در زمان پادشاهی کواد نخست (۴۹۶-۴۸۸) اتفاق افتاد. متن‌های فارسی میانه زرتشتی، تهمت تقسیم همسر و فرزند را در کنار دارائی به او نسبت می‌دهند و او را «زندیق» (*zandīg*) (بدعت‌گذار) و «اهلموگان اهلموغ» (*ahlmoγān ahlmoγ*) (بدترین، مرتدترین مرتدان) می‌نامند.

ساسانی به استفاده از زبانی غیر از فارسی میانه ساسانی، برای مقاصد تبلیغی، با گذشت زمان تغییر می‌کند. اردشیر اول، کتیبه‌های خود را به فارسی میانه و یونانی می‌نویسد، شاپور اول از پارتی (فارسی میانه اشکانی) و یونانی، در کنار پهلوی ساسانی استفاده می‌کند، نرسه، یونانی را کنار می‌گذارد اما همچنان از پارتی استفاده می‌کند و سر آخر، شاپور دوم و سوم و کردیر، کتیبه‌های خود را تنها به فارسی میانه ساسانی می‌نویسند (ص ۱۰۰).

کواد اول با پشتیبانی از مزدک توانست قدرت و نفوذ اشراف و روحانیان را که قدرت پادشاه را محدود و تهدید می‌کردند، کم کند. به این ترتیب، مزدک به دین‌مردی محبوب و کواد نیز به شاهی مورد علاقه طبقه مردم عادی تبدیل شد (ص ۸۸). در سال‌های پایانی عمر کواد، اختلافاتی بر سر جانشینی او وجود داشت، مزدک گزینه نادرست را انتخاب کرد و به حمایت از کاووس پرداخت. وقتی که خسرو اول (۵۷۹-۵۳۱) با حمایت و پشتیبانی مخالفان مزدک به قدرت رسید، به وعده خود به مخالفان مزدک عمل کرد و مزدکیان را با قساوت قتل عام کرد و ترویج و آموزش آموزه‌های مزدک و تفسیر او را ممنوع ساخت (ص ۸۹-۹۰).

### نشانه‌های زرتشتی بودن

نکته‌ای که دریایی در این بخش به بررسی آن می‌پردازد، تفاوت میان صورت راست‌دین آئین زرتشتی بر ساخته از متون فقهی زرتشتی فارسی میانه و اسناد نوشتاری و باستان‌شناختی به دست آمده از ایران است. متون پهلوی زرتشتی، ساختاری همگون و چهره‌ای مشخص از چگونگی زرتشتی بودن به دست می‌دهند. در مقابل دین عامیانه و روزمره مردم، چهره‌ای دیگر داشته است. تنوع، بی‌شمار و گسترش مهرها، مهرها و طلسم‌های ساسانی<sup>۱۸</sup> نشان می‌دهد که طلسم و جادو، در زندگی مردم جایگاه خود را داشته است و شواهدی برای هر دو صورت به اصطلاح جادوی سفید و جادوی سیاه، از لابلای متون پهلوی و یافته‌های باستان‌شناسی پیدا می‌شود (صص ۹۷-۹۲).

### زبان و نوشته

چهارمین فصل کتاب به بررسی زبان‌ها و نوشته‌های به جا مانده از دوره ساسانی می‌پردازد. تمایل پادشاهان

در ادامه دیدی کلی به زبان فارسی میانه، کتیبه‌های فارسی میانه ساسانی و متن‌های پهلوی، نامه‌ها، پاپیروس‌ها، ادبیات زرتشتی، تفسیرها و شرح‌های فارسی میانه بر اوستا، متن‌های فلسفی و جدلی، نوشته‌های آخرالزمانی، آموزشی، جغرافیایی، حماسی، حقوقی، فرهنگ‌ها و واژه‌نامه‌ها به خواننده داده می‌شود.

### اقتصاد و دیوان‌سالاری

فصل پنجم و پایانی کتاب، به اقتصاد و نظام دیوان‌سالاری عصر ساسانی می‌پردازد. بعضی از شواهد و متون تاریخی از اصلاحاتی در ساختار سیاسی و اداری ساسانیان توسط کواد و بعدتر خسرو اول در سده ششم خبر می‌دهند. شواهد متنی، سکه‌ها و مهرها نیز همگی بیانگر این واقعیات هستند که دست کم در اواخر امپراتوری ساسانی، تقسیم بندی چهارگانه‌ای از نظر نظامی و اداری وجود داشته که هر منطقه به وسیله یکی از سپاهبدان (*ērān-spāhbed*) بزرگ اداره می‌شده است (ص ۱۲۴).

در کتیبه‌های سده سوم، از استان‌ها و ایالت‌ها با واژه «شهر» و از پایتخت یا مرکز استان‌ها با واژه «شهرستان» یاد شده است. اداره شهر نیز به عهده «شهردار» که شاه یا حاکم محلی بوده، قرار داشته است. اداره «شهر» یا همان ایالت‌ها و استان‌ها نیز مشترکاً به عهده یک «شهرب» (*šahrab*) و یک «موبد» بوده، در کنار آنها یک «آمارگر» هم مسایل مالی و مالیاتی را اداره می‌کرده است (ص ۱۲۵). ادامه بحث به شواهد و کارکردهای سمت‌های مختلف اداری دوره ساسانی همچون «شهرب» (استاندار)، روحانی مسئول امور مذهبی، «دادور» (*dādwar*) (قاضی)، «هندرزبد»

(*hadarzbed*) (مشاور)، «آمارگر» (حسابرس)، «دبیر» و از این قبیل می‌پردازد (صص ۱۳۳-۱۲۶). مهم‌ترین منبع تولید و اقتصاد ساسانی، محصولات

<sup>18</sup>cf. Rika Gyselen, „Les sceaux des mages de l’Iran sassanide,” *Au carrefour des religions Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, ed. Rika Gyselen, Res Orientales, vol. VII, (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l’étude de la civilisation du moyen-orient, 1995); Rika Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide* (Paris: Studia Iranica, cahier 17, 1995).

امروزی، هر کدام به دلایلی، تکه‌های بسیاری از این جورچین بزرگ ناقص مانده است. جز آن، تنها جای خالی یک یا چند نقشه از ایران ساسانی و فهرستی از پادشاهان ساسانی نیز در کتاب دیده می‌شود که به راحتی می‌توان در چاپ‌های بعدی کتاب به آن افزود. کتاب دریایی، دست‌نامه بسیار خوبی است که دانشجویان رشته‌های ایران‌شناسی و تاریخ جهان باستان و همین‌طور علاقه‌مندان تاریخ ساسانی از خواندن آن بی‌نیاز نخواهند بود.

این کتاب در سال ۲۰۱۰ برنده جایزه‌ی انجمن بریتانیایی پژوهش‌های خاورمیانه<sup>۱۹</sup> شد.<sup>۲۰</sup>

تورج دریایی، استاد کرسی هوارد بسکرویل<sup>۲۱</sup> در تاریخ ایران و جهان ایرانی و مدیر مرکز دکتر ساموئل م. جردن<sup>۲۲</sup> در پژوهش‌های ایران‌شناسی در حوزه فرهنگ و تاریخ در دانشگاه ایروین کالیفرنیا است. دریایی در کنار آن مسئولیت وب‌سایت پژوهش‌های ساسانی «ساسانیکا»<sup>۲۳</sup> را نیز به عهده دارد.



<sup>۱۹</sup>British Society for Middle Eastern Studies (BRISMES)

<sup>۲۰</sup>برای دیدن نقد دیگری بر این کتاب ببینید:

Dinyar Patel, „Review of Touraj Daryaee’s *Sasanian Persia: Rise and Fall of an Empire*,” *Economic and Political Weekly* (India), XLV:15 (April 10, 2010).

<sup>۲۱</sup>Howard C. Baskerville Professor of Iranian History and the Persianate World.

<sup>۲۲</sup>Dr. Samuel M. Jordan Center for Persian Studies and Culture

<sup>۲۳</sup><http://www.humanities.uci.edu/sasanika/>

کشاورزی، غله، خوراک دام و ابریشم بوده (ص ۱۳۳). ساسانیان به توسعه و پیشرفت کشاورزی توجه و علاقه داشتند و سرزمین‌های بسیاری را در عراق امروزی و خوزستان به آن اختصاص می‌دادند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد که از زمان اردشیر اول به بعد، کنترل سواحل خلیج فارس و بندرهای هر دو سوی آن، برای کنترل و بهره‌مندی از تجارت و رفت و آمد تجاری در این منطقه، مورد توجه ساسانیان بوده است (ص ۱۳۶). در هر دو سوی امپراتوری، ساسانیان به تجارت با روم و چین هم می‌پرداختند.

نبض اقتصاد شهری، در «بازار» (*wāzār*) و در دستان «بازرگانان» (*wāzārgānān*) بود که گروه‌های مختلف پیشه‌واران و تاجران، کالاها و خدمات خود را عرضه می‌کردند، دینکرد ۸ در فصل ۳۸، لیست بلندی از همه این مشاغل و پیشه‌ها به‌دست می‌دهد (ص ۱۴۲).

برای نظم بخشیدن به تجارت و داد و ستدها، دستگاه دیوان‌سالاری ساسانی، سیاست همگونی و یکسان‌سازی ضرب سکه و استانداردسازی وزن را را پیش گرفت. واحد سکه طلا «دینار» (*dēnār*) و نقره «درهم» (*drahm*) بود که در ضرب‌خانه‌های شاهی، استانداردسازی و ضرب سکه‌ها انجام می‌شد. برای مصارف محدودتر و محلی، یک ششم درهم نقره با نام «دنگ» (*dang*) و سکه مسی «پشیز» (*pašīz*) نیز ضرب می‌شد. وزن سکه نقره در حدود ۴،۲۵ گرم در زمان اردشیر اول (۲۴۰-۲۲۴) تثبیت شد (صص ۱۴۵-۱۴۴).

### سخن پایانی

کتاب دریایی، با زبانی شیوا و به دور از پیچیدگی، دیدی همه‌جانبه از وضعیت اجتماعی عصر ساسانی به خواننده می‌دهد و با محور قرار دادن عناصر اجتماعی و فرهنگی، تاریخ را فراتر از آمد و رفتن‌ها و جنگ‌های پادشاهان و کشورگشایی‌ها می‌بیند. این گونه نگاه به تاریخ، کمبود اساسی بیشتر حوزه‌های پژوهشی تاریخ ایران باستان است.

جای خالی گفتاری در هنر ساسانی در کتاب احساس می‌شود که شاید دریایی آگاهانه، از بررسی این موضوع خودداری کرده است. هنر ساسانی، همچنان موضوع بسیار جدل‌انگیزی در میان محققان است و متأسفانه به دلیل متوقف شدن فعالیت‌های منظم و مستمر باستان‌شناسی در ایران و عراق