

نگاهی به

با قریبها م

نظریات نائینی در باب حکومت و بنیاد مشروعیت قدرت سیاسی

فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند
غوغا بود دو پا دشه اندر ولایتی

مقدمه

در گفتاری که در یکی از مجلدات گذشته نقد آگاه منتشر شد از لزوم باز-خوانی انتقادی کتابهای قدیم در پرتو تجارب اجتماعی جدید سخن گفتیم. و همانجا به عنوان نمونه به سفرنامه ابن بطوطه پرداختیم (۲). محورا ملی بحث ما در بررسی کتاب ابن بطوطه مسائل مربوط به موضوع قدرت سیاسی و چگونگی ارتباط آن با جامعه بود. بررسی آثار فکری گذشتگان، بویژه از این دیدگاه، از چند لحاظ حائز اهمیت است.

نخست از لحاظ موقعیت تاریخی نسلی که ما از افراد آن هستیم و وظیفهای که تاریخ پیش پای ما گذاشته است. بی هیچگونه پیشداوری ذهنی یا شیفتگی خاطر نسبت به مفهوم انقلاب، باید گفت ما از نسلی هستیم که در مهمترین وقایع زمینه ساز یک انقلاب زندگی کرده، در رشد و آگاهی حرکت انقلابی حضوری فعال داشته، شاهد تبارج سیاسی آن انقلاب بوده و اکنون هم آثار و عواقب آن را در ابعاد گوناگون حیات اجتماعی خود روز به روز و لحظه به لحظه تجربه میکنیم. این نسل، با آگاهی تازه ای که در پرتو حرکت انقلابی پیدا کرده است از حساسیتی استثنایی برخوردار است، و حق دارد بداند که در وقایع گذشته سخن بر سر چه چیز بود؛ مفاهیم و مخولات، اشارات و کنایات، تجاهل العارفها و "العاقل یکفیه" الاثره "ها چه معنایی داشتند؟ در یک کلام، حق دارد بداند که جایگاه واقعی اشخاص و افکار در کجاست.

دیگر آنکه، انقلاب، از دیدگاه نظریه شناخت، مهمترین آزمایش تاریخی است که طی آن ذهن ناظر پیوند میان نظر (تئوری) و عمل (پراتیک) یا چگونگی تکوین خود ذهن را به نحوی عینی و ملموس درک میکند. ما مردم ایران در طی حرکت انقلابی جامعه، بسیاری از زوایای تاریک ذهن تاریخی خود را، که تاکنون عملاً بر مانا مکشوف بود، شناختیم و دریافتیم که ذهن آدمی، به عنوان عنصری از یک کلیت اجتماعی، در عمل چگونه شکل میگیرد. ما دیدیم که یک واقعیت پیش پا افتاده چگونه از مرزهای روزمرگی در میگذرد تا تقدس و موراثیت

یک اسطوره را پیدا کند؛ برعکس اسطوره‌های ذهنی چگونه ممکن است فرو ریزند و چهره‌های عریان خود را در قالب سخیف‌ترین و بیش‌پا افتاده‌ترین واقعیات بر ما آشکار سازند. دریا فتمیم که چرا حافظ مجبور بوده به جای اشاره به "یزد" از کنایه "زندان سکندر"، به جای اشاره به "تیمور" از تعبیر "صوفی دجال فعل"، به جای گفتن "شراب" از "آب اندیشه‌سوز"، یا به جای "شاه منصور" از "مهدی دیس پناه" و مانند اینها، استفاده کند (۳). آزمودیم که خاقانی در سرودن "کژ-خاطران که عین خطا شد موا بشان" در چه تنگنای حیرتی از جورزمانه گرفتار بوده است، یا نویسندگان "پنجه‌شنتره" چرا ناگزیر به زبان "کلیله" و "دمنه" و "شتریه" و بوزینه و زاغ، سخن گفته‌اند.

این گونه آموزشها، که آگاهی ما در پرتو انقلاب به آنها دست یافته است، مسئله‌ای اساسی را پیش می‌کشد و آن اینکه با خوانی آثار گذشتگان با توجه به تجارب امروز می‌تواند زمینه بسیار مناسبی برای پژوهش علمی و رسیدن به نتایجی بدیع از دیدگاه‌های معنوی شناخت با شنودن دهکده تا شیر وضع اجتماعی در ابعاد گوناگون خویش بر روند خلاقیت فکری چیست و با زتاب آن در سطوح "تعبیرات و توصیفات"، "سبک" و "ساخت" یک اثر چگونه است. در پرتو این پژوهش می‌توان را به طبع میان سیاست و فرهنگ را بهتر شناخت؛ عیا رسخنانی چون این سخن‌ها دیگر را که می‌گوید "زبان خانه وجود است"، به کمک نقد سنجید؛ یا در مفهوم واقعی اندیشه‌های کسانی چون کلاوس مولر در باب زبان (۴) بیشتر تا مل کرد؛ یا به راز "تعقید" و پیچیدگی کلام و دوگانگی ساختی آن در گفتارهایی چون گفتار نائینی به تری برد.

بالاخره، سومین، و مهمترین نکته اینکه بنی آدم اگرچه اعضای یک پیکرند اما "آدمیت"شان یکسان نیست، زیرا از یک ریشه اجتماعی نیستند. حتی اگر در معنای سخن کسانی که از فرهنگ "شرق" و فرهنگ "غرب" و تفاوت‌بنیادی آنها با یکدیگر، "عالمانه" یا به قصد تفاخر از یک سو و تحقیر از سوی دیگر سخن می‌گویند تردید نکنیم، نتیجه‌ی تعالی یافته‌ی این تردید نمی‌تواند فقط در بر گرداندن جهت‌تفاوت و تحقیر خلاصه شود؛ بر گرداندن جهت تفاوت و تحقیر چیزی از مقوله همان تفاوت و تحقیر است نه کاری خلاق و خردمندانه. حقیقت این است که تفاوت‌هایی از مقوله "شرق و غرب وجود دارد که الزاماً مایه ننگ و شرمساری نیست؛ وجود همین تفاوت‌ها و ناهمخوانی‌هاست برای بروز گوناگون‌های اجتماعی آدمی؛ گوناگون‌های اجتماعی و همه هنر! و به عنوان جزئی از یک کلیت اجتماعی در این است که قدرت جذب گذشته فرهنگ خویش و درگذشتن از آن راداشته باشد. این کاری است خطیر که ظرافت خاصی لازم دارد. چرا؟ برای اینکه گذشته، معمولاً، وجه مسلط فرهنگ زمانه است؛ و قدرت سیاسی حاکم، چه در وجه نهادی و چه در وجه غیرنهادی - یعنی در وجدان مسلط زمانه - پاسدار آن است. برای

آنکه گذشته را اخلاقاً نه دوربیزی، با یدهمه، اینها را دوربیزی. و اگر فشار ناشی از ناحیه قدرت‌های نهادی و غیرنهادی برای پاسداری از گذشته و باز تولید تاریخی آن بسیار شدید باشد، این گونه دورزدنها آسان نیست. پس برای جذب فرهنگ گذشته و درگذشتن از آن به منظور پیوند دادن فرهنگ بومی با فرهنگ بشری، یعنی برای جلوگیری از تاثیر نیروهای بازدارنده تکامل اجتماعی، باید چاره‌ای جست. و این چاره راهم در عناصر فرهنگی مستعد همان گذشته تاریخی می‌توان جست و لاغیر، البته به شرط آنکه کندوکاو در عناصر مستعد با لندگی در فرهنگ گذشته به قول عین القضاة از "عرض وجود" آن باشد نه از "طول وجود" آن. بازخوانی آثار فرهنگی گذشتگان، از این جهت نیز سودمند است زیرا به ما می‌آموزد که چگونه می‌توان از "عرض وجود" سنت فکری راهی به افق‌های آینده گشود. با این مقدمات، اکنون بپردازیم به سخن اصلی خود در باب کتاب نا ثینی.

۱- تاریخچه کتاب و جگونی انتشار آن

"تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله" رساله‌ای است که در ربیع‌الاول سال ۱۳۲۷ هجری قمری (حمل ۱۲۸۸ خورشیدی/ مارس - آوریل ۱۹۰۹) نوشته شده و همان سال در بغداد منتشر شده است. در تاریخ انتشار کتاب، دوتن از مراجع تقلید بزرگ شیعه، یعنی آیت‌الله‌الشیخ محمد کاظم خراسانی و آیت‌الله‌الشیخ عبدالله مازندرانی، تقریظ‌هایی بر آن نوشته و کتاب و مولفش را ستوده‌اند. این کتاب، یک سال پس از انتشار آن در بغداد، در تهران تجدید چاپ شده، و چاپ سومی از آن به همت مرحوم طالقانی در سال ۱۳۷۴ هجری قمری (تیرماه ۱۳۳۴ خورشیدی) در تهران انتشار یافته است. پس از انقلاب، چاپ‌های متعددی از این کتاب منتشر شده است. مولف کتاب، شیخ محمد حسین نا ثینی غروی است که تحصیلات خود را در عراق در نزد اساتیدی چون میرزا حسن شیرازی، سید اسماعیل صدر و سید محمد قشار کی اصفهانی انجام داده، و خود از بزرگترین مراجع مذهبی در قرن چهاردهم هجری بوده است.

انتشار کتاب "تنبیه"، چند سال پس از امضای فرمان مشروطیت و در گرم‌آگرم دعوی مشروطه خواهان و مشروعه خواهان، غوغایی برانگیخت چندانکه نفس موضوع مورد سوال قرار گرفت. مرحوم طالقانی در این زمینه مطالبی دارد که شنیدنی است. نوشته است:

"بعضی می‌گویند مخالفین آن را تا توانستند برچیدند، ولی شهرت این است که خودشان در برچیدن کمک کرده‌اند؛ ولی این نظر چندان درست نمی‌آید، چون با انتشار سریع و اشری که برای مشروطه خواهان داشت برچیدن کتاب پول و وسایل زیادی لازم داشت که آن مرحوم نداشت. به علاوه، این کتاب با حرارت و استدلال محکم

نوشته شده و به حسب خواب عجیبی که دیده و دوبار در این کتاب نقل کرده اند مورد تصویب ولی عصر علیه السلام واقع شده. پس چگونه یکباره از نظر خود برگشته اند؟! ولی فضلایی که در محضر آن مرحوم بوده اند دلسردی ایشان را نقل کرده اند... (۵، ۱۶-۱۷).

از این قضایای متناقض چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ بالاخره معلوم نیست مخالفان برجیده‌اند؟ خودشان دربرچیدن کمک کرده‌اند، یا نکرده‌اند؟ و اگر نکرده‌اند، پس چرا دلسرد بوده‌اند؟ به خاطر نوشتن این کتاب دلسرد بوده‌اند یا، چنانکه مرحوم طالقانی در دنباله مطلب آورده است، به خاطر پیدایش انحراف در امر مشروطیت؟ استدلال مرحوم طالقانی در مورد برجیده شدن یا نشدن نسخه‌های کتاب محکم نیست؛ زیرا، اولاً، برچیدن کتاب، آنهم در آن شرایط که لابد در نسخه‌های معدودی چاپ شده بود، الزاماً مستلزم صرف مخارج گزاف و کوششهای فوق العاده برای باز خرید و جمع‌آوری تک تک نسخه‌های به فروش رسیده نبوده است؛ کافی بود تنها از توزیع و فروش نسخه‌های باقیمانده و در دست مولف یا مراکز احتمالی فروش جلوگیری شود. ثانیاً برچیدن کتاب الزاماً به معنای برگشتن نویسنده از نظر خود نیست. ثالثاً، قضیه خواب که مرحوم طالقانی به آن اشاره کرده‌اند، چنانکه نشان خواهیم داد، مربوط به انتشار کل کتاب نبوده است. وانگهی، اگر اصولاً کتاب برجیده یا دست‌کم از دسترس مردم خارج نشده است پس چطور مرحوم طالقانی، با علم به انتشار سریع و اثر آن، در سطر اول مقدمه خود بر کتاب نوشته است: "کتابی که به نظر خوانندگان می‌رسد پس از چندی حست و جو به وسیله یکی از دوستان فاضل به دست آمد؟ چرا کتابی با این سابقه و اهمیت مدتها می‌ماند تا حدود نیم قرن بعد، در گرمای گرم دعای سیاسی مربوط به جریان نفت و پیدایش شقاق در نهضت ملی، به دست خود مرحوم طالقانی و با توضیحاتی خاص (۶) دوباره در تهران انتشار یابد؟

آقای عبدالهادی حائری، نویسنده کتاب "تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق" (۷)، که بخش مهمی از کتاب خود را به پژوهشی وسیع درباره زندگی و افکار ناشینی اختصاص داده است، اقوال گوناگونی را در همین زمینه نقل می‌کند که تعمق در آنها خالی از فایده نیست.

حائری نخست به نظر مرحوم طالقانی می‌پردازد و می‌نویسد: "برخی از صاحب نظران بدان باور هستند که نسخه‌های "تنبيه الامه" را دستگاه حاکمه وقت از دسترس مردم خارج ساخت. در حالیکه برخی دیگر بر آنند که خود ناشینی چنان کرد. آقای طالقانی با ورنخست را منطقی‌تر یافته است" (۷، ۲۱۹).

نظر مرحوم طالقانی را دیدیم، و معلوم شد که آن مرحوم در بیان نظر خود قاطع نبوده است. دیگر آنکه در بخشی از مقدمه مرحوم طالقانی به کتاب ناشینی،

که آقای حائری بدان استناد کرده است، چنانکه نقل کردیم، صحبتی از "دستگاه حاکمه" وقت نیست. آن مرحوم گفته است: "مخالفین آن را تا توانستند برچیدند". آقای حائری سپس به نظر آقای دکتر غلامحسین صدیقی در همین زمینه اشاره می‌کند و می‌نویسد که ایشان معتقد نیست که ناشرینی خود نسخه‌های کتابش را جمع‌آوری کرده باشد و عقیده دارد که "تنبیه‌الامه"، همانند کتابهای دیگر همان آن، پس از انقلاب مشروطیت، به سبب بی‌علاقگی مردم، به شیوه‌ای خودبه‌خود و طبیعی از پهنه مطبوعات ناپدید گردید...". [ایضاً]. نتیجه‌گیری آقای حائری چنین است:

"اگرچه دیدگاه‌های آقای طالقانی و دکتر صدیقی هر دو با اوضاع و شرایط آن دوره از تاریخ ایران به گونه‌ای راست می‌آید ولی با آگاهی‌هایی که وسیله فرزندان ثینی به ما داده شد قابل انطباق نیست. وی می‌گوید که چون گام‌های زیان‌آور و ناپسندی از سوی دستگاه حاکمه ایران پس از انقلاب مشروطیت برداشته شد، بسیاری از مردم با ناشرینی که از چنان انقلابی فعالانه خواهی می‌کرد سخت به ستیزه برخاستند و در نتیجه آبرو و موقع اجتماعی ناشرینی سخت لطمه پذیرفت. بنا بر این نا میرده کوشش فراوان به کار بردن نسخه‌های باقی‌مانده "تنبیه‌الامه" را از دسترس خوانندگان خارج سازد. ما کاملاً گفته فرزندان ثینی موافق هستیم..." (۷، ۲۱۹-۲۲۰).

اولاً، برچیده شدن کتاب ناشرینی توسط مخالفان و "کوشش فراوان" خدا و برای خارج کردن نسخه‌های باقی‌مانده "تنبیه‌الامه" از دسترس خوانندگان در همان سال‌های پس از انتشار کتاب یک چیز است، و مسکوت ماندن یا ناپدید شدن خودبه‌خودی کتاب ناشرینی از پهنه مطبوعات کشور پس از انقلاب مشروطیت چیزی دیگر. به نظر می‌رسد که منظور آقای دکتر صدیقی بیشتر شق اخیر، یعنی سال‌های دوران سلطنت پهلوی است. در حالیکه منظور فرزندان ثینی و آقای حائری، مانند مرحوم طالقانی، بیشتر همان سال‌هایی است که ناشرینی بیدرنگ پس از انتشار کتاب خود درگیر عواقب و آثار ناشی از انتشار آن کتاب و فعالیت‌های سیاسی خویش در جریان مشروطیت بود. ناپدید شدن کتاب ناشرینی از پهنه مطبوعات کشور هم البته از لحاظ تاریخی حقیقتی مطلق نیست زیرا می‌دانیم که یکی از رهبران محبوب مخالفان رژیم پهلوی (۷، ۲۱۸)، یعنی مرحوم طالقانی، در سال ۱۳۳۴، اقدام به چاپ سوم کتاب ناشرینی کرده است آنهم با توضیحات و حواشی و آوردن خلاصه مطالب هر فصل به زبان ساده‌تر.

ثانیاً، اگر راست است که کتاب ناشرینی، در همان سال‌ها، "به رغم پیچیدگی شیوه نگارش آن"، از استقبال گرم ایرانیان صاحب‌نظر و بویژه از دیگران برخوردار گردید، چنانکه یک سال پس از انتشار کتاب در بغداد، چاپ سنگی

دیگری از آن در تهران بیرون آمد (۷، ۲۱۷)، پس چگونه آقای حائری با سخن فرزندان شینی موافقت کامل دارند که گفته است: "چون گامهای زیان آور و ناپسندی از سوی دستگاه حاکمه ایران پس از انقلاب مشروطیت برداشته شد، بسیاری از مردم با شینی که از چنان انقلابی فعالانده خواهدی میگردست به ستیزه برخاستند و در نتیجه آبرو و موقع اجتماعی شینی سخت لطمه پذیرفت؟" پیچیدگی مطلب هنگامی روشن می شود که به دنبال سخنان آقای حائری پس از اعلام موافقتشان با نظر فرزندان شینی توجه کنیم. ایشان میگویند موافقتشان با آن نظر "برژه از این دیدگاه است که شینی با آن پیشینه درخشان علمی و استادی در فقه و اصول، استعداد و شایستگی یافتن مقام ریاست عامه شیعیان جهان را داشت. ولی درگیری در انقلاب مشروطیت دشمنان فراوانی برای او پدید آورد (۷، ۲۵). پیداست که این "دشمنان فراوان" یا همان "مخالفین" که مرحوم طالقانی به تعریف یا ذکرده، از کدام پایگاه اجتماعی بوده اند؛ زیرا "در یکی از کتابهای که به زندگینامه رهبران مذهبی شیعه معاصر اختصاص داده نگاهی به زندگی شینی شده است"، هرچند که نویسنده همان کتاب متن احازه اجتهادی را از شینی برای شیخ حسین آقا تبریزی شنب غازی نقل کرده است و در کتاب دیگری به قلم یکی از شاگردان شینی، نویسنده حتی وجود کتاب "تنبیه الامه" از شینی را منکر شده است (۸).

۲- سابقه بحث از این کتاب

تا آنجا که ما می دانیم، چهار متن تاکنون به کتاب شینی پرداخته اند: نخست، مرحوم طالقانی در مقدمه و توضیحات وپا نویسیهایش بر چاپ سوم کتاب شینی ۱۳۳۴ خورشیدی؛ دوم آقای دکتر فریدون آدمیت در فصلی از کتاب "ایدئولوژی نهضت مشروطیت" (۹) منتشر شده در سال ۱۳۵۵؛ سوم آقای عبدالهادی حائری در کتاب "شیع و مشروطیت در ایران، نقش ایرانیا ن مقیم عراق"، که اصل انگلیسی آن در سال ۱۹۷۷ و ترجمه فارسی اش در ایران در سال ۱۳۶۰ منتشر شده است؛ و چهارم، مرحوم حمید عنایت در آخرین کتاب منتشر شده اش به زبان انگلیسی اندکی قبل از مرگ وی تحت عنوان "اندیشه سیاسی در اسلام معاصر". بحث از توضیحات و نظریات مرحوم طالقانی را به آخرین مبحث موکول می کنیم. چون نسخه ای از "تنبیه" که مورد بررسی ما ست چاپ شده خود اوست. بحث استقادی ما از آراء و نظریات کسانی که به کتاب شینی پرداخته اند، چنانکه خواهد دید، به صورت مدخل مفصلی است برای ورود به مسئله اساسی کتاب شینی، و این مدخل مفصل، به عقیده ما، از آن روزوری است که فکر می کنیم حق شینی در کارهایی که تاکنون در باب کتاب او صورت گرفته به درستی ادا نشده است. برخورد محقق عالی قدر ما، فریدون آدمیت، با کتاب شینی، برخورد

از زاویه سیر تاریخی افکار و مفاهیم سیاسی در جنبش مشروطیت و سنجش انتقادی آنها با توجه به معیارها و موازین نظام قانونگذاری غربی است. و در مقدمه‌ای که بر فصل مربوط به بررسی رساله‌ها، ناشرینی، و رساله‌ها انما فیہ به قلم ملا عبدالرسول کاشانی، نوشته است دیدگاه خود را روشن می‌کند. می‌نویسد: "سنت فلسفه عقلی در فرهنگ خاص ایرانی اسلامی، اصل اجتهاد در نظام شیعی، بنیاد عرفان از منابع تفکر ایرانی، سه عاملی بودند که هر کدام تا می‌توانست... در اوضاع خاص تاریخی تا حدی تجدیدپذیری را در میان اهل حکمت و عرفان و عنصر روحانی آسان گردانید. اما فقط آسان گرداند و نه بیشتر..." (۲۲۵، ۹)؛ چرا؟ برای اینکه "سیاست مشروطیت یا حکومت مردمی یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی بود که روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی آوردند و به نشر آن برخاستند..." (۲۲۶، ۹)؛ "... مشروطیت بر پایه نظریه حاکمیت مردم بنا گردیده بود. خواه آن را به سه مذهب فلسفه حقوق طبیعی توجیه نمائیم و خواه تکیه گاهش را پیمان اجتماعی بدانیم، بوسیله قانون موضوعه عقلی متغیر انسانی به اجرا درمی‌آید. چنین فلسفه سیاسی با بنیاد احکام شرعی منزل لایتغیر ربانی تعارض ذاتی داشت..." (۲۲۷، ۹)؛ به همین دلیل، "ترتیب مشروطیت را روحانیان برقرار نکردند بلکه در خود سهم معینی داشتند... چون دستگاه روحانی به فشار واقعیت سیاسی یا به هر انگیزه دیگری به سیاست مشروطیت گراشتند [یعنی برخی از علما]، با توجیه و تفسیرهای شرعی به صحت حکومت مشروطه رای دادند. این خدمت عنصر روشن بین روحانی در خود به حرکت مشروطه خواهی قوت داد... (همانجا، تاکید از خود نویسنده است).

مطلب روشن است: مشروطیت، و حاکمیت مردم بر اساس نظام قانونگذاری منتخب مردم، از مفاهیم فلسفه سیاسی غربی است که با بنیاد احکام شریعت تعارض دارد. اما در جریان جنبش مشروطیت، که به ابتکار "روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی" پا گرفت، عنصر روشن بین و مترقی روحانیت به یاری جنبش برخاست و کوشید با توجیه شرعی مبنای فکری نهضت جدید تعارضها را بپوشاند و از نفوذ کلمه خود در بین مردم به سود نهضت استفاده کند. با این دیدگاه است که آدمیت نخست به بررسی رساله ناشرینی و سپس به بررسی رساله ملا عبدالرسول کاشانی می‌پردازد.

در بررسی رساله ناشرینی، نخست از خود او به عنوان مردی "اصولی"، آشنا به "حکمت عملی" و "مدونات سیاسی زمان خویش"، و آگاه به "مسائل دوره اول حکومت مشروطه" نام می‌برد که دانش او از فلسفه سیاسی غرب "سطحی" است، اما از "تحول تاریخی مغرب زمین خیلی بی خبر نیست؛ به تعرض مغرب به کشورهای اسلامی حساس است؛ و هیاهوی ملیاش خیره کننده"؛ و مردی است "وارسته و

بزرگوار" (۹، ۲۳۰)، آنگاه می‌پردازد زبیه مضمون کتاب بنائینی در ارتباط با اصول مشروطگی، و نشان دادن اینکه کجای افکار و اندیشه‌های او با آن اصول، به مفهوم غربی‌اش، سازگار است و کجایش سازگار نیست.

در تعارضی که آدمیت از آن سخن می‌گوید، وضعی که در "نهاد هر نوع توجیه شرعی از نظام مشروطگی وجود دارد"، علی‌الاصول حرفی نیست. اما پرسش مهم‌تر این است که اولاً، چگونه و در چه حد جامعاً ما هنوز گرفتار چنین تعارضی بودیم برای رفع آن، در سطح یک جنبش اجتماعی، نه در سطح عقلی، چه راه‌حلی در حد توان نیروهای اجتماعی موجود ممکن بود ارائه شود. ثانیاً، چرا، با وجود چنینس تعارضی، عنصر روشن بین روحانیت به توجیه و تفسیر شرعی حکومت مشروطه برخاست و "در خود بیه حرکت مشروطه‌خواهی قوت داد"؟ آدمیت به پرسش اول نمی‌پردازد اما در پاسخ پرسش مقدر دوم می‌گوید: به علت اینکه دستگاه روحانی به فساد واقعیات سیاسی، یا به هر انگیزه دیگری، به سیاست مشروطیت گرائید" (۹، ۲۲۷). اولاً، تمامی دستگاه روحانی به مشروطیت نگرا نیده بود و گروه دیگری از علما که مخالف مشروطیت بودند "در تخطئه و طرد مطلق سیاست مشروطگی با احکام شریعت متوسل می‌گشتند"، و از مفهوم "مشروطیت مشروع" سخن می‌گفتند (۹، ۲۲۸)، پس "توجیه شرعی" مشروطیت یک چیز بود و "مشروطیت مشروع" چیزی دیگر؛ آنان که به "توجیه شرعی" مشروطیت پرداختند، در واقع، بنیاد مشروعیّت قدرت سیاسی را در جای دیگری می‌جستند و بدان عقیده داشتند. و گرنه ممکن نبود فقط زیر فشار واقعیات سیاسی به دفاع از مشروطیت برخیزند. سخنی که آدمیت از مجتهد آزادخواه، سید محمد طباطبائی نقل کرده، و در آن مشروطیت "موجب امنیت و آبادی مملکت" شمرده شده است (۹، ۲۲۶) خود به حد کافی گویاست: مشروعیّت که در زمینه حکومت مردم از آن سخن گفته می‌شود ربطی به "مشروع" ندارد حتی اگر بیان کننده آن عنصر روحانی باشد. عنصر مترقی روحانی چون به تفاوت ماهوی این مشروعیّت با آن مشروع آگاهی داشته به "توجیه شرعی" مشروطیت برخاسته و حتی "پارا از حد تفسیر شرعی مشروطیت" فراتر نهاده و گفته است: "مغربیان هم فلسفه مشروطیت را از احکام شریعت استخراج و اخذ کرده اند؛ و اگر چنین گفته، انگیزه باطنی‌اش این بوده که "به مالت مشروطیت از نظر تطبیق آن با احکام شریعت" حکم بدهد بی آنکه "به مطاوعت متفکران غربی دهری مشرب متهم گردد" (۹، ۲۲۷)، نه برای آنکه "قوا عدل را با مع تعقل بشری می‌شمرند و" چیزی بیرون از دایره آن نمی‌توانستند بشناسند" (۹، ۲۸).

به عبارت دیگر، تعارضی که آدمیت از آن سخن می‌گوید، بیش از آنکه از مقوله تعارض عقلی با شاذ مقوله تضاد اجتماعی است و برای حل تعارض در سطح تضاد اجتماعی است که آن صغری و کبری‌ها به آن شکلی که می‌بینیم چیده شده است. قرن‌هاست که جامعاً ما با آن تعارض در هر دو سطح روبرو بوده‌ایم. قرن‌هاست که

آن تعارض را در سطح عقلی اش - دست کم تا آنجا که به عقلای قوم مربوط بوده - به شیوه خود حل کرده و از حد آن در گذشته است. اما قرن‌هاست که همین جا معه، در برخورد با نیروهای اجتماعی مسلط، که نماینده وجه مغلوب شده آن تعارض از لحاظ عقلی اند، در مانده است، و تدابیری که برای حل این تضاد به کار بسته است به شکست انجامیده اند. موردناتیني هم از این قاعده استثنائیت اگر او هنوز "دچار آشفته‌گی در تفکر سیاسی" است، اگر به زبانی می‌نویسد که "ابدا عوام فهم نیست"، و اگر به جای استدلال عقلی - یا همراه با استدلال عقلی - به خواب و رویا هم متوسل می‌شود، برای آن است که از حد تضاد اجتماعی موجود آگاه است و هنوز مطمئن نیست که نیروهای نماینده وجه بالنده تضاد قدرند بی محابا به آب و آتش بزنند و تضاد موجود را رک و راست به شیوه‌ای که در غرب حل شده بود حل کنند. از این روست که ناآشنایی و امثال او، به اعتقاد ما، کوشیدند تا آن تعارض عقلی (یعنی کشاکش ایمان و عقل) را در مسئله مشروطیت، در جریان یک تضاد مشخص اجتماعی (یعنی برخورد دودنیروی سیاسی یکی طرفدار "ولایت" و دیگری طرفدار "حکومت") به شیوه خود حل کنند، که کردند، و کوشیدند تا با اتخاذ تدابیری هوشمندانه بهترین و مطلوبترین وجه ارائه حل تعارض به وجدان تاریخی جا معه را - که هنوز علی‌العموم تحت تاثیر عنصر مغلوب شده تعارض از لحاظ عقلی بود - بیاورند تا بلکه بر تضاد اجتماعی موجود فائق آیند، که فائق آمدند. اینک آن جریان بعدا مسیر دیگری در پیش گرفت، چندانکه زمینه‌ای مساعد برای برآمدن مجدد نیروهای نماینده وجه مغلوب شده آن تعارض بودند اندک اندک فراهم شد، دیگر تقصیر ناآشنایی نیست؛ تقصیر آن بخش از نیروهای است که یکباره فراموش کردند در کجای جهان هستند، به چه زبانی سخن می‌گویند، از کدام سنت فکری تغذیه شده اند، و با چه نظمی از ارزشهای فرهنگی سروکار دارند، یعنی از جمله تقصیر خود ما است. گرفتار معیارهای اصولی نظام مشروطگی در یک دست و کتاب ناآشنایی در دست دیگر، و سنجش این کتاب با آن معیارها، ضمن آنکه از دیدگاه تحلیل تاریخی و تطبیق افکار و اندیشه‌های سیاسی آموزنده است، از نظر شناخت ویژگیهای یک جنبش اجتماعی معین و پیدا کردن ردپای آن در آثاری که همان جنبش پدید آورده است - چندانکه مالت کوششهای فکری جا معه در رویداد اجتماعی معینی به دقت شناسانده شود - آنقدرها قانع کننده نیست. برای شناخت مالت کوششهای فکری جامعه با پیداست معنادار آثاری که رفرم را شناخت؛ و شناخت ساخت معنا دار یک اثر، چنانکه گلدمن پیشنهاد کرده است، مطالعه و ادراک اثر در وحدانیت ذاتی آن بدون توسل به معیارهای بیگانه نسبت به اثر است. برای این منظور، باز هم چنانکه گلدمن تاکید کرده است، باید اثر را در تمامیت اجزاء آن بررسی کرد و فقط به بخشهایی معین از آن، که ارائه تعابیر گوناگونی از آنها کم و بیش به

*

دیدگاه آقای عبدالهادی حائری در بررسی کتاب ناشینی صرفاً سنجش تاریخی و تطبیقی افکار از زاویه ایدئولوژی نیست ؛ او فصل مفصلی از کتاب خود را به مطالعه تحولات زندگی ناشینی و تجارب او در ایران و عراق اختصاص می‌دهد که خواندنی و آموزنده است ؛ سپس در فصل دیگری به بررسی ریشه‌های فکری نوشته‌های سیاسی ناشینی، بویژه در آثار کسانانی چون عبدالرحمن کواکبی و طه‌طوی، می‌پردازد ؛ آنگاه نظریات ناشینی را در باب استبداد و حکومت مشروطه بررسی می‌کند ؛ و سرانجام، پس از اختصاص دادن فصلی به عقاید ناشینی در باره کارکرد نظام مشروطه و نشان دادن تناقضهای اندیشه سیاسی او در این زمینه با اصول دموکراسی غربی، به نتیجه‌گیری می‌رسد . تا زگی کارمولف در طول مباحث اخیر فقط در این است که سنجش تاریخی و تطبیقی افکار ناشینی با توجه به درگیریهای عملی او در صحنه عمل سیاسی در مراحل مشخصی از جنبش مشروطیت صورت گرفته است . مولف می‌کوشد تا عوامل دخیل در یک حرکت سیاسی معین در شرایطی معین و تاثیر آنها بر نحوه برداشت و مواضع فکری رهبران و چهره‌های شاخص آن حرکت را از نظر دورندارد و به قضاوتی صرفاً ایدئولوژیک نپردازد . پس ، به یک معنا، تناقض عقلی و تعارض سیاسی در کار آقای حائری از هم تفکیک شده ، یا ، دست کم، در ارتباط با هم بررسی شده است . با این همه ، باید گفت که مولف محترم در تفکیک "متدولوژیک" تناقض عقلی از تعارض سیاسی ، و سنجش کلیت کار ناشینی از این دیدگاه ، توفیق کامل ندارد ؛ او زمینه‌های تعارضی را که میان لیبرالها، نوگرایان و علمای طرفدار مشروطیت از یک سو، و مستبدان و عوامل حکومتی قاجار و علمای مشروطه خواه از سوی دیگر جریان داشت - و آثار ناشی از آن از لحاظ تاریخی از عوامل موثر در تناقض اندیشه‌های ناشینی بود - ناگهان رها می‌کند و از فصل ششم کتاب تا پایان آن بیشتر بر تناقضهای عقلی از دیدگاه ایدئولوژیک تاکید می‌کند و به نتایجی می‌رسد که در مجموع از انسجام و وحدت نظری برخوردار نیست .

حائری می‌نویسد : "کوششی سخت و پیگیر از سوی اندیشه‌گران نوخواه ایران صورت گرفت تا رهبران مذهبی را نسبت به اختلافهای اساسی و تعیین کننده موجود میان نهادهای نوسپاسی و اسلام بی‌توجه نگاه دارند . نوگرایان به اصطلاح لیبرال و آگاه به شیوه‌های فکری اروپایی به حمایت علمای زفراوان داشتند زیرا علما تنها مقام مشروطیان بورژوازی ملی و بقیه توده‌های مردم بودند . از سوی دیگر ، نوگرایان لیبرال علاقه داشتند که علما به برخی از مسائل مربوط به ناهماهنگی اسلام و دموکراسی بی‌توجه بمانند

وگرنه ز پشتیبانی کامل علما در انقلاب مشروطیت بی بهره می ماندند خود علما هم نتوانستند حقایق لازم را در باره مشروطه گری از منابع عربی و ترکی به دست آورند زیرا آن نوشته ها نیز به دلائلی از برخی حقایق تهی بود. نیز با پیدا فزود که عناوین آزادی، برابری، دادگری و بسیاری دیگر از موضوعاتی که در حوزه بحث مشروطیت بود پیش از این در اسلام به معنای ویژه خود وجود داشت و آن مفاهیم در حدی مبهم و دور از مرحله فعلیت خود در هر یک از دو حوزه مشروطه و اسلام با یکدیگر مشابه و همسان خود نمایی می کرد. چون نوگرایان و اندیشمندان دنیای اسلام تفسیری مادیانه و تهی از مصلحت و اقتضای آن مفاهیم به دست ندادند، برخی از رهبران مذهبی ما، با استفاده از نوشته های آن نوگرایان، بدین باور شدند که آن مفاهیم با اسلام نا هماهنگ نیست و در نتیجه خود نیز کوشش کردند که آنان [= آنها] را در چارچوب اسلام تفسیر کنند..." (۷، ۳۲۹).

یعنی چه؟ یعنی نا ثینی، با وجود آنکه "در موضع هدف و اندیشه اش بسیار مادیانه گام بر می داشت" (۷، ۳۳۳)، از ماهیت حقیقی آن چیزی که تحت عنوان مشروطیت از آن دفاع می کرد آگاهی درستی نداشت، و، عملاً، فقط عاملی برای توجیه شرعی مشروطیت و باز چرخه دست عناصری از لیبرالها و روشنفکران طرفدار شیوه اندیشه غربی بود که "در نوشته های سیاسی خود، از دیدگاه مذهبی، مردمی دور از صداقت بودند" (هما نجا)، و به همین دلیل، "به رغم کوششهای پیگیر نا ثینی و همفکرانش در راه اسلامی ساختن مشروطیت و قانون اساسی ایران دیری از فتح تهران در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹ نپاشید که آنان روی از انقلاب مشروطه بر تافتند، زیرا نیروهای سکولاریسم و غیر مذهبی (یعنی جدایی دین از سیاست در امر کشور - داری) به گسترش گرا شید" (هما نجا).

خلاصه نظر آقای حائری، به ترتیبی که نقل شد، معنایی جز آنچه گفتیم ندارد و نتیجه ای دیگر از آن به دست نمی آید، در صورتی که مولف محترم، در جای دیگری از کتاب خود، به بیان مطالبی می پردازد که حاکی از "واقع بینی" نا ثینی و خود آگاهی تاریخی و مهارت سیاسی او و رهبرانی چون او در مقابله با عناصر مخالف ولی موثر در برانگیختن نیروهای نا آگاه سیاسی در جنبش مشروطیت است. به عنوان مثال، در بحث از مسئله حکومت اکثریت، یعنی حاکمیت اراده ملی بر اساس آراء عمومی، آقای حائری می نویسد:

چنین به نظر می رسد که نا ثینی در این بحث گامهای بلندی در راه سازش و مصالحه و توافق با نوگرای پیموده و این نکته گزارشگر از واقع بینی و واقع اندیشی وی در برابر موضوع موجود و گرایشهای نو و گسترش نوگرایانها می باشد... نا ثینی با شدت تمام استدلال مخالفان

روحانی خود را بر این اساس رد می‌کند که در دروغ‌بیت امام دوازدهم ناممکن بودن حکومت عملی و مستقیم برای مجتهدان، حتی فساق مسلمین* هم در موارد اضطرار می‌توانند مسئولیت امور مردم را به عهده گیرند... به سخن دیگر، از دیدگاه ناآئینی، در وضع و شرایط موجود زمان که حکومت ایدئالی اسلامی یعنی حکومت مستقیم امام نمی‌تواند برقرار باشد، مقتضی چنان خواهد بود که مسلمانان یک نظام مشروطه در کشور بنیان گذارند" (۲۸۹، ۷) .

به گفته آقای حائری، حتی چنین به نظر می‌رسد که ناآئینی بدان باور رسیده است که برخی از تعالیم و عقاید بنیادی کیش شیعه با اوضاع و شرایط دنیای نو، بویژه دوران انقلاب مشروطیت، متناسب نبوده است، و به همین دلیل ایرانیان مسلمان باید در برابر نوگرایی و نو سازی گذشت و تحمل داشته باشند و کوشش کنند که قانون اساسی پدید آورند که تا آنجا که شرایط اجازه می‌دهد با شیعیگری هماهنگ باشد (۷، ۲۹۰). می‌بینیم که در نقل قولهای اخیر (که تا کید در آنها از خود آقای حائری است) سخن بر سر واقع بینی و آگاهی ناآئینی از مقتضیات "اوضاع و شرایط دنیای نو" است و حتی برعکس آنچه در گذشته عنوان شده تا کید می‌شود که وی به نا هماهنگی "برخی از تعالیم و عقاید بنیادی کیش شیعه با اوضاع و شرایط دنیای نو" آگاه بود و می‌خواست که قانون اساسی ایران "تا آنجا که شرایط اجازه می‌دهد" بر آن عقاید هماهنگ شود.

اما مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. آقای حائری مسئله اختیارات مجتهدان در امر قانون گذاری، یعنی اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت، را پیش می‌کشند و می‌گویند این اصل ما شند "بسیاری از اصول متمم قانون اساسی که جنبه مذهبی و بنا به موازین بورژوازی غرب جنبه ضد مومکراسی دارد بر حسب اقتضا و شرایط زمان تنظیم شد" (۷، ۲۹۷)، زیرا، "در شرایط ویژه دوره انقلاب مشروطیت چاره‌ای جز دادن یک سلسله امتیازات قانونی به روحانیت نبوده است (ایضاً) و به همین دلیل، با منتفی شدن تدریجی آن شرایط "همان مجلس اول اصولی در متمم قانون اساسی گنجانید که موضع علما را سخت ضعیف ساخت و حتی حق قانونی آنان را با یمال کرد" (ایضاً) .

آقای حائری این قضایا را با موقعیت مجتهدان و علماء دین، و به طور کلی با نقش سیاسی مذهب در جامعه، در تعارض می‌بیند، و چون ناآئینی فردی مجتهد اما طرفدار مشروطیت بود، برای تحلیل مسئله دوباره بر می‌گردد به ناآگاهیه ناآئینی و می‌نویسد: "...آیا ناآئینی از معنی و هدف واقعی اصول متمم قانون اساسی که به شیوه‌ای حیل‌گرا نه و بسیار مبهم تنظیم یافته بود آگاه بود؟ آیا جنبه‌های فدا ختیا را علماء روحانی را در قانون دید و ولی به خاطر واقع گرایی

که داشت از آن هواخواهی کرد؟ آیا وی می‌دانست که بنا به گزارش ماموران انگلیس: "... با گذراندن متمم قانون اساسی و بحث پیرامون مسئله بست نشینی، به مجتهدان فهماندند که رژیم نو به معنی آزاد شدن امور سیاسی از نفوذ جامع معه روحانیت است؟" به دیده ما پاسخ این پرسشها همه منفی است " (۷، ۲۹۸).

به عقیده آقای حائری، نائینی "در مراحل گوناگون کشورداری همواره برتری مذهب را خواستار بود" ولی "تن به شیوه حکومتی مشروطه داد"؛ نائینی با آنکه از "کوشش پیگیر مجلسیان در نا بود ساختن نفوذ علما" از طریق پراکندگی شدن ترجمه فارسی گزارشهای ماموران انگلیسی در این زمینه در تهران آگاه بود (ایضاً)، اما "نه تنها معنی واقعی و هدف بنیادی مشروطه‌گری را از دیده دورداشت، بلکه به علت ناآشنایی با حیل و رزیه‌های برخی از مشروطه‌خواهان، تدبیرهای پراکندگان در مبهم تنظیم کردن اصول متمم قانون اساسی به کاربردند تا در ظاهربینان و علما و روحانیت جلوه کرده و در باطن بر ضد آنان و در طریق سکولاریسم [= جدایی دین از سیاست] سیر کنند نیز نادیده گرفت" (۷، ۲۹۹). تشها دلیل آقای حائری برای اثبات ناآگاهی نائینی نیز استناد به "ناامیدی نائینی از انقلاب مشروطیت و رویگردانی نهایی وی از آن" (ایضاً) است.

پیداست که تحلیل آقای حائری، چنانکه گفتیم، از وحدت و انسجام نظری برخوردار نیست، ضمن آنکه مسائل متعددی را هم پیش می‌کشد.

از کوششهای پیگیر نائینی برای "اسلامی ساختن مشروطیت و قانون اساسی ایران" چه اطلاعی در دست است. و مولف محترم این اطلاع را در کجای کتاب خود ارائه داده‌اند؟ اگر ترجمه گزارشهای ماموران انگلیس در ایران در همان ایام منتشر در تهران پراکنده شده بود، و اگر بپذیریم که "شاید نائینی و دیگر علماء مشروطه خواه آنها را خوانده‌اند" - امری که بسیار محتمل است - (۱۱)،

پس چگونه نائینی با "حیل و رزیه‌های برخی از مشروطه‌خواهان" ناآشنا بود؟ و اگر ناآشنا بود، پس چرا آن حیل و رزیه‌ها را "نادیده گرفت"؟ نادیده گرفتن، یعنی دیدن و چشم پوشیدن. وانگهی، دلسردی و نومیدی نائینی از انقلاب مشروطیت، که آقای حائری چندین بار بر آن تاکید کرده و حتی همان را عامل جمع‌آوری نسخ باقیمانده تنبيه الامه توسط نائینی و افکندن آنها در رود دجله دانسته است (۷، ۳۳۲)، به چه معناست؟ به معنای کنار کشیدن نائینی از فعالیت‌های سیاسی

در ایران از "پانزده سال پس از انقلاب مشروطیت" و سکوت و حتی حمایت او تا پایان زندگیش (۷، ۳۳۴) از رضاشاه؟ یا به معنایی دیگر؟ کدام معنا؟ و اگر فقط به همین معنایی است که گفتیم، کدام دلیل منطقی و عقلی در دست است که یک چنین سکوت و حمایتی را - آنهم از نظامی که از لحاظ تاریخی به هر حال زائیده انقلاب مشروطیت و نتیجه پیروزی جناح لیبرال و نوگرا بر جناح مخالف مشروطیت بود - بتوان نه نشانه رضایت از انقلاب مشروطیت بلکه به عنوان دلسردی و

نومیدی از انقلاب مشروطیت قلمدا دکرد؟ از همه مهمتر، تا آنجا که به بنیاد مشروعیت (légitimité) قدرت سیاسی مربوط می‌شود، آیا، سرانجام، به عقیده آقای حائری، نا‌ثینی بنیاد این مشروعیت را در دین می‌جست یا در اراده عمومی مردم؟ زیرا به نظر می‌رسد که آقای حائری، به رغم تاکیدهای مکرر در باب واقع بیشتی و "گامهای بلند" نا‌ثینی، هنوز در باب این مسئله مهم تردید دارند و نتوانسته اند خواننده را قانع کنند که نا‌ثینی، بآ آنکه مردی دینی و روحانی بود، بنیاد مشروعیت قدرت سیاسی را در حاکمیت اراده عمومی می‌دانست و نه در چیزی دیگر.

مرحوم حمید عنایت، در کتابی تحت عنوان "اندیشه سیاسی در اسلام معاصر"، که قرار بود "اندیشه‌های سیاسی مسلمانان را در قرن حاضر، بویژه اندیشه‌هایی را که مصریان و ایرانیان بیان داشته‌اند، توصیف، و تعبیر و تفسیر" (۱۲، ۱۱) کند، عملاً جای مهمی به "تنها رساله منظم و معلوم در دفاع از دموکراسی پارلمانی" به قلم یک "عالم بزرگ شیعه ایرانی" (۱۲، ۲۳۳)، یعنی به رساله نا‌ثینی، اختصاص نداده است. عنایت دلیل این کوتاهی را روشن نمی‌کند و فقط درباره اینکه چرا بسیاری از "دیدگاه‌های دیگر سزاوارتحقیق و مطالعه جدی" در کتاب او "کنار گذاشته شده است، در پیشگفتار کتاب خود به طور سربسته و پیچیده می‌گوید: "این کتاب آنقدرها که به اندیشه‌های اسلامی می‌پردازد، به اندیشه‌هایی که مسلمانان طبق برداشت خود عرضه داشته اند نمی‌پردازد. منظور آن است که به اندیشه‌های اسلامی می‌پردازد که در جامعه اصطلاحات و مقولات رسمی فقه و کلام و سایر معارف اسلامی بیان شده، هر چند ممکن است بسیاری از آنها غیر سنتی و غریب و نامعهود بنمایند..." (۱۲، ۱۱) صرف نظر از پیچیدگی بیان مؤلف که درک منظور واقعی او را برای خواننده دشوار می‌کند، باید گفت آنچه مرحوم عنایت عنوان کرده از مقوله تبیین نیست، بلکه بیشتر از مقوله توجیه است، بویژه که احتیاط و در پرده ختن به برخی از اندیشه‌ها و جریانهای فکری جدید، برخلاف وعده‌ای که در آغاز کتاب داده، تا آنجا که به ایرانیان مربوط می‌شود محدود به مورد نا‌ثینی نیست: توجه مرحوم عنایت به انقلاب اسلامی و اندیشه‌هایی که بنیاد عقیدتی تا سیس حکومت اسلامی در ایران را فراهم کردند نیز از احاطات کوتاه و پراکنده در طول کتاب، بسیار حد اکثریک بررسی فشرده و محدود در چند صفحه آخر کتاب، فراتر نمی‌رود. کویی مؤلف ترجیح داده است از کنار مسئله‌ای که ممکن بود از لحاظ سیاسی بحث انگیز و پر مسئولیت باشد بگذرد و سخن را به اصطلاح در بگذرد. با این همه، تا ملی کوتاه در اشاره عنایت به کار نا‌ثینی و منتقدان او خالی از فایده نیست.

مرحوم عنایت در پاسخ به انتقاد آقای حائری از نا‌ثینی، مبنی بر اینکه "معنا و مفهوم آزادی در چارچوب یک نظام مشروطه و دموکراسی مورد توجه نا‌ثینی

نبوده است" و، در نتیجه، تعبیرا و از آزادی، از حد "تفسیر مذهب اسلام از آزادی کلام" فرا تر می‌رود، می‌گوید که کارنا ئینی و امثال او را نباید با معیارهای فکر غربی، آنهم بدون ارائه ملاکهای روشنی از آن فکر، ارزیابی کرد؛ باید توجه داشت که این گونه کارها "حداکثر کوششی است برای از سر گذاردن و پایان دادن به میراث نسلها بی‌حسی و بی‌عملی فکری از طریق اثبات اینکه گردن نهادن به اعمال یا نهادهای سیاسی سفله پرور به هیچ وجه مورد تأیید دین نیست" (۱۲، ۲۳۵) حرف مرحوم عنایت از یک جهت درست است، بویژه در شرایط تاریخی معینی که بزرگانی چون میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، مازندرانی، طباطبائی، نائینی و دیگران، در مقام رهبری "اپوزیسیون" به دفاع از جنبش آزادی طلبانه مردم برضد یک نظام استبدادی برخاستند. در این شرایط، ایراد کارنا ئینی و امثال او را نباید، مانند آقای حائری، در این دید که چرا مثلاً برای اثبات آزادی بیان به آیه شریفه ۱۲۵ از سوره نحل (۷، ۳۰۲)، یا برای بیان رابطه عادلانه حکومت و مردم به مثال شبان و گله (۷، ۲۱۶) و افسانه عوام پسند عدل انوشیروان (۷، ۲۱۳) استناد کرده، و "کتابچه قانون" را با "مسائل عملیه" مجتهدان (۷، ۲۸۱) همانند دانسته است. مگر از مجتهدی مانند نائینی، که روی سختش با مردمی بود که مذهب و ارزشهای فرهنگ سنتی پایه و اساس پرورش فکری آنها را تشکیل می‌داد، انتظاری غیر از این می‌رفت؟ اهمیت کارنا ئینی، برعکس، در همین نکته است: او در برابر استفاده از دین توسط مشروطه خواهان به صورت حربه‌ای برای فراهم کردن زمینه‌های تداوم استبداد، واکنشی هوشمندانه نشان داده و همان سلاح را بر ضد خود آنان به کار برده است. و انگهی، هیچ حرف و حدیثی را نمی‌توان و نباید به صورت مجرد و جدا از زمینه‌های عملی‌اش سنجید. اگر نائینی در باب آزادی بیان به مقولاتی استناد می‌کند که مورد اعتراض آقای حائری است، باید دید مخاطب عملی او کیست؟ مخاطب یا مخاطبان او از آن می‌ترسیده اند که آزادی بیان، به نقلی که خود آقای حائری آورده، به "یکی از محرمات ضروریه"، یعنی "افشای"، و، یکی از محرمات مسلمیه، یعنی "غیبت از مسلم"، بینجامد و موجب "ایذاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن" (۷، ۳۰۰) باشد. و برای ایجاد آرامش خاطر و مقابله با فتنه انگیزی چه شیوه‌ای هوشمندانه تر از شیوه نائینی است که بر روش "اولیاء و انبیاء" و رعایا است "ملایمت و عدم خشونت" در باب استفاده عملی از آزادی بیان تأکید کرده است؟ بگذریم.

نکته مرحوم عنایت از این دیدگاه که بیان کردیم درست است هر چند که خود او به همان اشاره کوتاه قناعت کرده و توضیح بیشتری نداده است. اما، صرف نظر از این جهات، باید گفت نگرشی که عنایت بر آن تأکید می‌کند، نگرشی آسانگیر هم هست که به عواقب و پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن تأنگیری خویش تا حدود

زیادی بی اعتناست. کوشش برای تقلیل دادن مسئله در سطحی که "نکته" اصلی نگرش "عنایت است در واقع کار را به قانع شدن به "فرم" و غافل ماندن از مضمون واقعی و تاریخی می‌کشاند، و تجربه ثابت کرده است که چنین غفلتی به کجاها ممکن است بینجامد.

اکنون می‌رسیم به خصوصیت گزارشی که مرحوم طالقانی از کتاب "تنبيه" در مقدمه و توضیحات و خلاصه نویسیهایش بر این کتاب ارائه داده است. مرحوم طالقانی درباره اینکه حکومت از آن کیست و متدیان اصلی حکومت چگونه باید انتخاب شوند می‌گوید:

... حکومت تنها برای خدا و خداست: ان الحكم لا لله (۱۳). این ارائه برای بشر به صورت قانون و نظامات درآمده، و در مرتبه سوم (یعنی در واقع دوم، زیرا از "مرتبه" دومی "در آن مقدمه خبری نیست) کسانی حاکم به حقوقی مطلقند که ارائه و فکرو قوای درونی آنان یکسره تسلیم این قوانین باشد، که پیاپی مبران و امامانند... در مرتبه چهارم (یعنی در واقع سوم) کار اجتماع به دست علماء عادل و عدول مومنین است که هم عالم به اصول و فروع دینند و هم خود محکوم ملکه عدالتند و اینجاست که انتخاب و تعیین مردم می‌رسد، به حسب اوصافی که بیان شده از این بیان کوتاه (که شرح آن در متن کتاب توضیح داده شده) هدف و مقصد اثباتی دین واضح می‌شود. (۵، ۹-۱۰ مقدمه) مرحوم طالقانی با آوردن جمله "معتزله" که شرح آن در متن کتاب توضیح داده شده، مطالبی را که خود در مقدمه آورده در واقع خلاصه ای از مطالب متن کتاب ناثینی قلمداد کرده است. ناثینی در متن کتاب چه می‌گوید؟ می‌گوید:

برای جلوگیری از مطلقیت حکومت دو شرط لازم است: یکی مرتب داشتن دستوری... که نظامات و قوانین اساسی را مشخص کند؛ (دوم) استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامل به گماشتن هیأت مسدده و رادعه نظاره از غفلت و انانیت مملکت و غیر خواهان ملت [که مشروعیت انتخاب آن بنا بر اصول اهل سنت و جماعت... به نفس انتخاب ملت متحقق است] و متوقف بر مردمیگری نخواهد بود، اما بنا بر اصول مطلقه اما میه که این گونه امور و عواید وسیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت علی مغیبه السلام می‌دانیم اشتمال هیأت منتخبه بر عده ای از مجتهدین عدول و یا ما ذونین از قبل مجتهدی و تمحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره برای مشروعیتش کافی است و مزید توضیح این مطلب هم بعد از این خواهد آمد. انشاء الله تعالی" (۵، ۱۴-۱۵).

ناثینی از لزوم نظا مناه و دستور و هیات مسدده را دعه نظاره برای مراقبت و محاسبه، یعنی نظارت دائمی، و خواستن مسئولیت کامل از حاکم وقت سخن میگوید، و مرحوم طالقانی از اراده مطلق الهی و ولی مطلق؛ ناثینی میگوید "هیات مسدده" یعنی نمایندگان مجلس، باید از "عقلا و دانیان مملکت و خیرخواهان ملت" انتخاب شوند و برای رعایت اصول "ماطایفه" اما میهم "کافی است" که "عده ای از مجتهدین عدول" در بین آنان باشند؛ مرحوم طالقانی نوشته است: "کار اجتماع به دست علماء عادل و عدول مومنین" است که "عالم به اصول و فروع دینند" و انتخابشان نیز "به حسب اوصافی" است که "بیان شده"، یعنی همان "اصول و فروع دین"، چرا که در دنباله همان مطلب در همان مقدمه تاکید می کند که:

"اگر مطالب این کتاب مورد نظر قرار می گرفت و روی آن عمل می شد، مردمان زرگردانی و تردیدرها می شدند و قوا متحد می گردید، وفا صلح میان حکومت و ملت که منشاء فسادها و بیچارگیهاست بر داشته می شد، و مردم مانند آغا زتاسیس (پیش ازتاسیس قانون اساسی) به انتخاب و کلاً با شرایطی که بیان شده از راه تکلیف واجب دینی اقدام می نمودند و راه رخنه دیگران را می بستند... (۵، ۱۴ مقدمه).

پیداست که گزارشگر تلقی ویژه ای از اندیشه های مولفی که چاپ سوم کتابش را به عهده گرفته است دارد، و این ویژگی نه تنها در مقدمه، بلکه حتی در انتخاب عنوان کتاب نیز به خوبی آشکاراست. عنوان اصلی کتاب ناثینی چنانکه در فرهنگ معین آمده تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطیه الدوله المنتخبه لتقلیل الظلم علی افراد الامه (یعنی "تنبیه الامه و تنزیه المله در باب ضرورت مشروطه بودن دولت انتخابی از نظر کارهای ستم بر افراد ملت) بوده است و مرحوم طالقانی در روی جلد چاپ سوم این کتاب در ۱۳۳۴ خورشیدی عنوان مذکور را به تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام "تغییر داده و در مقدمه اش تاکید کرده است که کتاب "گرچه برای اشبات مشروعیت مشروطه نوشته شده و لسی اهمیت بیشتر آن به دست دادن اصول سیاسی و اجتماعی اسلام و نقش و هدف کلی حکومت اسلامی است" (۵، ۱۸ مقدمه). رد پای همین تلقی ویژه را در حواشی و توضیحات و خلاصه نویسیهای مرحوم طالقانی بر کتاب ناثینی هم می توان دنبال کرد.

با این مقدمات، و با توجه به مسائل که در بررسی آراء دیگرما حینظران درباره کتاب ناثینی عنوان کردیم، نگاهی مجدد به آراء و اندیشه های ناثینی درباره قدرت سیاسی و بنیاد مشروعیت آن، بویژه با تکیه بر "ساخت معنا دار" کتاب و ظرافت سبک و کلام و و با در نظر گرفتن شرایطی که ناثینی در آن شرایط دست به نگارش کتاب خویش زد، امری ضروری است. می خواهیم بدانیم آیا هدف ناثینی از نگارش "تنبیه"، چنانکه معمولاً تصور می شود، فقط اشبات مشروعیت،

به معنای شرعی بودن، مشروطه بود، یا اینکه خواسته است علاوه بر رد ادعای مخالفان در غیر شرعی بودن مشروطیت، اساساً صورت‌آزای از قدرت سیاسی و بنیاد مشروعیت آن را، با توجه به موقعیت اجتماعی خویش و بارعایت حد پذیرندگی آگاهی تاریخی و وجدان عمومی جامعه مطرح کند؟

۳- آراء ناآئینی درباره حکومت و بنیاد مشروعیت قدرت سیاسی

پیش از پرداختن به بررسی آراء ناآئینی در این موضوع، نخست باید بزرگ نکته درنگ کنیم: کتاب تنبیه چگونه رساله‌ای است؟ آیا رساله‌ای است صرفاً نظری که، فارغ از کشاکش سیاست روز یا مقتضیات فوری ناشی از درگیری جامعه در یک جنبش سیاسی - اجتماعی معین، فقط برای تبیین مسائلی علمی - فلسفی از دیدگاه محض عقلی نوشته شده است، یا اینکه، برعکس، رساله‌ای است فقط جدلی برای پاسخگویی به مخالفان در یک دعوی سیاسی - اجتماعی معین و دفاع از یک جریان تاریخی مشخص؟ چرا؟ برای اینکه هر کدام از این دو دیدگاه محدودیت‌های خاص خود را در روش طرح مسائل (problématique) آنها فرق می‌کند. کسی که به بررسی مفهوم حکومت از دیدگاه عقلی محض می‌پردازد با نتایج عام حاصل از مجموعه دانش و بینش آدمی در طول تاریخ روبه‌روست؛ او ناگزیر است فقط با استناد به منطق عام شناخت بدون در نظر گرفتن ملاحظات دیگری، عمل کند، فی‌المثل، کاری به این نداشته باشد که این یا آن جامعه معین، مشخص در چه مرحله‌ای از تکامل تاریخی نظام حکومتی است، یا برای پذیرش فلان نوع از انواع شناخته شده حکومت تا چه حد آماده است. دیدگاه عقلی شناخت، دیدگاه - به اصطلاح ماکس وبر - نوع عالی (type idéal) است، درحالی‌که دیدگاه درگیر در یک جریان عملی مشخص، از مقوله سیاست عملی، یعنی از مقوله رهبری است که ناگزیر با پدیدار سپهر بلندآرمان به زمین واقعیات فروآید و بکوشد تا برای مسائل مشخص راه‌حلهای عملی و مشخص پیدا کند. اگر غیر از این باشد، سیاست عملی و دیدگاه‌های آن در جنبش‌ها زعات بیهوده نظری گرفتار خواهد شد و حداکثر از آستانه تبلیغ ایدئولوژی فراتر نخواهد رفت.

باری، دیدگاه ناآئینی در کتاب "تنبیه" روشن نمی‌شود مگر آنکه موقعیت تاریخی طرح مسئله او را پیشاپیش روشن کنیم و نشان دهیم که وی چرا و در چه شرایطی به نگارش کتاب خود اقدام کرده است.

تنبیه‌الامه، چنانکه گفتیم، در ربیع الاول ۱۲۲۷ هجری قمری (بهار ۱۲۸۸ خورشیدی/ ۱۹۰۹ میلادی) نوشته شده است. چند ماهی پیش از آن، وقایعی در تهران اتفاق افتاده بود که به توبه بستن بعدی مجلس در دوم تیرماه ۱۲۸۷ خورشیدی، و به دنبال آن دستگیری و کشتار آزادیخواهان و تعطیل موقت مشروطیت در واقع هدف‌هایی آن وقایع به‌شمار می‌رفت. علان این وقایع که در روزهای ۲۳ و

۲۴ آذرماه ۱۲۸۶ خورشیدی در تهران روی داد، "اوباشان سنگلج" و "بی سر و سامانان چاله میدان"، از یک سو و "استرداران و شترداران و زنبورکچیان و فراشان و توپچیان و غلامان کشیکخانه و سربازان فوج امیربها در..."، از سوی دیگر، بودند که از نقاط اطراف تهران، مانند دورامین، نیز به آنان مدد می‌رسید. اینان در میدان توپخانه گرد آمده، به رهبری روحانیان مخالف مشروطه و با تشویق و ترغیب گویندگان و وعاظی چون سید محمد یزدی و سید اکبر شاه، خود را برای حمله به مجلس و پراکندن نمایندگان و برهم زدن اساس مشروطیت آماده می‌کردند. وعاظ می‌گفتند:

"زنا بکن، دزدی بکن، آدم بکش، اما نزدیک این مجلس مرو... اوباشان بیای پی آواز به همانداخته می‌گفتند: مشروطه نمی‌خواهیم، مالدین نبی خواهیم. جهودان را که به خانه‌هاشان ریخته و با زور به میدان آورده بودند، به آنان نیز این جمله را یاد می‌دادند، و چون آنان جمله دوم را نمی‌گفتند، پشت گردنی می‌زدند. هر کسی را که کلاه ماهوت کوتاه به سر و سرداری به تن می‌دیدند مشروطه خواه شماره کرده به آزارش می‌پرداختند و جیب و بغلش را تهی می‌گردانیدند. کم‌کم به بیبایکی افزوده هر کسی را از رهگذریان می‌یا فتند عبا و کلاهش را می‌ربودند و دست به جیب و کیسه‌اش می‌بردند. با دستور پیشوایان خود به اداره روزنامه‌ها ریخته آنها را تا راج می‌کردند و تا بلوها را آورده در میدان آتش می‌زدند. (کار این جماعت حتی به آدمکشی هم کشید، چنانکه میرزا عنایت نام‌آزاهالی زنجان) با دست اوباشان تکه تکه گردید" (۱۴، ۵۱۱ تا ۵۱۵).

اشاره‌ای که نائینی در مقدمه کتاب خود درباره همین وقایع است. می‌نویسد: "...دسته گرگان آدمی خوار ایران... با فراغته ایران همدست (شدند) و کردند آنچه کردند..." (۵، ۴ و ۵).

رهبری فکری این جماعت، چنانکه گفتیم، با روحانیان مخالف مشروطه، بویژه با شیخ فضل الله نوری بود. اینان در برابر نظام مشروطه، که اساس آن بر حاکمیت اراده عمومی از طریق اکثریت آراء وکلای مردم در مجلس قانونگذاری شده بود، نظریه‌ای ساختند و به مردم عرضه کردند که می‌گفت حکومت از بساب "ولایت" است، و آنهم "در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز" (۷، ۲۸۵)؛ زیرا، به شهادت عملکرد مجلس در دوسه سال اول تاسیس خود، به قول کسروی برای اینان "در این هنگام معنی مشروطه روشن گردیده و دانسته شده بود که "با دستگاہ ایشان... سازشی در میان نیست" (۱۴، ۵۱۱). پس هنگامی که نائینی، در گرمای گرم همین ماجرا و با اشاره صریح به آن می‌نویسد که چون "دسته گرگان آدمی خوار ایران... برای ابقاء شجره"

ظلم و استبداد و اغتصاب رقاب و اموال مسلمین وسیله و دست آویزی بهتر از اسم حفظ دین" نیافته اند، "سکوت از چنین زندقه و الحاد... خلاف تکلیف بلکه مسا عدت و اعانتی در این ظلم است... لهذا... این اقل خدام شرع انور، در مقام ادای تلکلیف و قیام به این خدمت (یعنی نگارش کتاب "تنبيه") برآمده" (۵، ۵۴) است، به خوبی می‌داند که برضد چه چیز و برای دفاع از کدام چیز دیگر به پا خاسته است. او با استناد به حدیث "اذا ظهرت البدع فعلى العالم ان يظهر علمه و الافعلیه لعنه الله" می‌گوید که کار اینان بدعت است، و چون وی به عنوان یک عالم دینی می‌داند که این کار بدعت است پس بروی واجب است که "مخالفت این زندقه و الحاد را با ضرورت دین اسلام آشکارا زد" (۵، ۵)، حتی اصطلاح "تنزیه" که ناشینی در عنوان کتاب خود به کار برده اصطلاحی است که در یکی از لواحق بست نشینان حضرت عبدا لعظیم به کار رفته بود (۱۵، ۳۱). اهمیت کار ناشینی را از این دیدگاه باید نگریست، یعنی از دیدگاه موضوع اصولی او در دعوی حاکمیت ملی و تعبیر خاص "ولایت" که مسئله تاریخی جامعه مایود، بقیه قضایای "فنی" مربوط به مکانیسم یک نظام مشروطه، و یا چنانکه منتقدان ناشینی گفته اند، مربوط به ویژگیهای یک نظام دموکراتیک بنا به الگوی غربی در حاشیه این مسئله قرار می‌گیرد و به عقیده ما از لحاظ تاریخی جنبه فرعی پیدا می‌کند.

ناشینی، در همان مقدمه کتاب خود که دلیل تالیف کتاب "تنبيه" را شرح می‌دهد، با اشاره به قیام ایران در جنبش مشروطیت برای کسب آزادی از "حقوق مشروع" ملیه "مردم و مشا رکت و مسا و اتشان در جمیع امور با چارترین" سخن می‌گوید، و در تفسیر فتاوی حجج اسلام نجف اشرف در تائید مشروطیت از "ضرورت عقل مستقل" یاد می‌کند. ولی، در ادامه مطلب، از اینکه عده‌ای خلع پیداز مستبدان گردنکش را با "اسلامیت" منافی شمرند می‌نال و می‌نویسد: "چون وضع رساله برای تنبيه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت است لهذا نا مش را "تنبيه الامه و تنزیه الملله" نهاده است" (۵، ۷۰۶).

هر چند در عنوان کتاب، به ترتیبی که ناشینی برگزیده، می‌توان نکته بینی کرد و فی‌المثل تفاوت مراتب تنبيه (= بیدار کردن) و تنزیه (= پاک کردن) را یادآور شد، اما مسئله اینست که طرح مفهوم امت - یعنی جامعه پیروان یک دین - در برابر "حقوق مشروع" ملیه "و پرداختن مجدد به مفهوم شریعت پس از به کار بردن تعبیر "عقل مستقل" به چه معناست؟

آیا ناشینی معتقد است که "حقوق مشروع" ملیه، همان حقوق شرعیه امت اسلام است و "ضرورت عقل مستقل" همان ضروریات شریعت اسلام؟ در این صورت، "عقل مستقل"، موضوعیت خود را از دست می‌دهد، و تعابیری از قبیل برابری و مساوات همه آحاد و افراد مردم، از شاه و گدا و حاکم و محکوم، در حقوق مشروع

ملیه بی معنا می‌شود؛ چون روشن است که اگر بنای کار را برقانون از پیش مدون "شریعت" بگذاریم دیگر برابری مساوات مردم در تشخیص حقوق مشروع ملیه و از جمله در تدوین قوانین یا سدا رنده آنها معنایی نمی‌تواند داشته باشد؛ و از لحاظ استدلال، حق با کسانی می‌شود که حکومت، وقانونگذاری را جز در چارچوب دین و شریعت آن و به دست کسانی که عالم به این اصول و شریعت اندانند ممکن می‌دانند؛ و حال آنکه ناآئینی خود از "حقوق مشروع ملیه" و "حقوق مخصوصه مردم، و نیز از "ضرورت عقل مستقل" سخن گفته است. برای پاسخ گفتن به این پرسشها ناگزیر باید فکر ناآئینی را دنبال کرد و دید که از نظرا و "حقوق مشروع ملیه" چگونه به دست می‌آید و ممکن نیست این شناخت و تثبیت این حقوق چگونه است.

ناآئینی، پیش از بیان تقسیم بندی انواع حکومت، نخست دواصل را می‌پذیرد: یکی ضرورت نهاد اجتماعی حکومت در جامعه بشری. در این زمینه، استدلال وی همانند استدلال کسانی چون ابن خلدون است، یعنی جامعه را سازمانی می‌داند که وظیفه حکومت به عنوان نظام دهنده زندگی اجتماعی انسان از کارکردهای ذاتی آنست. اصل دیگر اینکه "حفظ شرف و استقلال قومیت هر قوم هم، چه آنکه راجع به امتیازات دینی باشد یا وطنیه، منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان (۵، ۶). در اصل اخیر، اولاتکیه اساسی بر استقلال قومیت است، و اگر چه به دنبال آن از "امتیازات دینی هم سخن رفته اما بیدرنک، امتیازات وطنیه هم آمده است؛ ثانیاً می‌گوید همه اینها "منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان". یعنی حکومت هنگامی به معنای واقعی آنست که بر پایه نوعی خودیاریات کلی اجتماع متکی باشد و مردمانش نوعاً در آن شریک باشند. مرحوم طالقانی در تفسیر اصل اخیر در پانویس کتاب آورده است که "اگر نوع حکومت با نوعیات مردم در جهت مخالف بود قابل دوام نیست" (۵، پانویس شماره ۱). به نظر ما این تفسیر کسدا راست و دقت کلام ناآئینی در آن نیست. ناآئینی در "خاتم" کتاب هم جا به جا به مفهوم "نوع برگشته و مقصود خود را از این مفهوم بیان کرده است. از جمله در بحث از چهارمین دسته از "قوای ملعونه استبداد" یعنی شرایط و نیروهایی که به استبداد و استبداد رانظام استبدادی در جامعه کمک می‌کنند. در این بحث، ناآئینی "القاء خلاف فی مابین امت" و ابیجاء تفرقه (۵، ۱۱۲) را از عوامل کمک کننده به استبداد می‌داند و معتقد است چون "حافظ حقوق نوعیه هر قومی، که اعظم همه حریت رقاب و ناسا کبر کیش و آئین و استقلال وطن و قومیتشان است، به همان جامعه نوعیه منحصر است... (۵، ۱۱۲) پس ابیجاء دستور و اختلال در ارکان این جامعه و رواج دادن تفرقه مابین قشرها و گروههای سا زنده آن به پیدایش قوه قاهره استبدادی و استیلا آن بر جامعه کمک می‌کند.

در همین معناست تاکید ناآئینی بر مفهوم عموم و عام مردم. و لزوم اتکاء

قدرت سیاسی به هیأت کلی اجتماع و نه فقط به گروهی از اطرافیان و جیره خواران. در این زمینه، ناآئینی به فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشترا زسوی علی ابن ابیطالب (ع) که در آن گفته شده: «وانما عمود الدین و جماع المسلمین والعدّه للاعداء العاصیه من الاله» ، فلیکسن مفسوک لهم و میلک معهم (تنها ستونهای محکم دین و جمعیت حقیقی مسلمانان و نیروی متمرکز در برابر دشمنان توده عمومی ملت است، باید صفا و صمیمیت تو با آنان و توجه قلبت به سوی آنان باشد، (ترجمه مرحوم طالقانی) (۵، ۱۱۱)، یا به آیه شریفه: "و شاورهم فی الامر" استناد می‌کند و می‌گوید طرف مشورت در این آیه "جمع نوع امت قاطبه، مهاجرین و انصار"، و موضوع مشورت "کلیه، امور سیاسیه" است. ناآئینی حتی معتقد است که این اصل، اصلی عمومی است و "خروج احکام الهیه عزا سمه از این عموم از باب تخصص است نه تخصیص" (۵، ۵۳) در مورد اخیر نیز تفسیر مرحوم طالقانی دور از منظور ناآئینی است، زیرا او در خلاصه‌ای که برای مطالب فصل سوم کتاب نوشته، جمله اخیر ناآئینی را چنین برگردانده است: "و چون قوانین از جانب خدا می‌باشد از این حکم خارج می‌باشد" (۵، ۶۲ و ۶۱، پانویس). در هر صورت، پس از پذیرش این دو اصل، ناآئینی در دنیا له مطالب مقدمه کتاب، به شرح وظائف اساسی حکومت می‌پردازد و سخنی می‌گوید که مقصود او را از "قیاس امارتشان به نوع خودشان" با زهم روشنتر می‌کند. او می‌نویسد: "واضح است که تمام جهات را جعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت [یعنی ضرورت حکومت برای جامعه] و توقف شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان، منتهی به دو اصل است: ۱- حفظ نظامات دایلیه، مبنا و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حق به حق خود و منع از تعدی و تجاوز و احاد ملت به بعضی علی غیر ذلک از وظائف نوعیه، را جعه به مصالح دایلیه، مملکت و ملت.

۲- تحفظ از مداخله اجانب و تحذیر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک. این معنی را در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام و سایر ملل حفظ و تنش خوانند... (۵، ۷).

توضیحات فوق نشان می‌دهد که تفسیر ما از جمله "قیام امارتشان به نوع خودشان" به معنای اینکه حکومت هنگامی حکومت به معنای واقعی آنست که بر پایه نوعی خودیاریات کلی اجتماع متکی باشد و مردمانش نوعاً در آن شریک باشند، درست است زیرا ناآئینی در واقع وظیفه عام حکومت را می‌شمارد و وجه کلی از آن بیرون می‌کشد: یکی نظام بخشی به زندگی داخلی یک مملکت و ملت؛ دو دیگر حفظ وطن در برابر تجاوز خارجی، به عبارت دیگر، می‌گوید حکومت اساساً برای آن است که به نیازهای زندگی داخلی و ضروریات دفاع خارجی یک قوم یا ملت که وطنی معین دارند پاسخ دهد.

با توجه به مجموع آنچه گذشت، می‌توان این قضیه را عنوان کرد که: تحقق

ذات حکومت به معنای مورد نظر نا ئینی - یعنی دستگاه عامل کارکردهای ضروری برای گردش زندگی اجتماعی و حفظ آن از خطرات خارجی - هنگامی است که حکومت بر آئیندیشی رکت نوعی مردم و هیات کلی یک اجتماع برای ایفای وظایف مربوط به نیازهای داخلی و خارجی همان اجتماع باشد .

علامه نا ئینی سپس به شرح اقسام کلی حکومت می پردازد و می گوید آن بر دو قسم است : " اول آنکه [سلطان یا دارنده، دستگاه حکومت] مانند آحاد ما لکین نسبت به اموال شخصی، خود، با مملکت و اهلس معامله فرماید . این قسم از سلطنت، [یعنی حکومت] ، را چون دلبخواها نه و از باب تصرف آحاد ما لکی - در املاک شخمیت [تخصیه] خود بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است ، لهذا تملک به واستبدادیه گویند . " (۵ ، ۸ و ۹) . نا ئینی این قسم از حکومت را محکوم می - کند و می گوید جا معه ای که تن به ذلت چنین حکومتی دهد جا معه " اسرا و اذله " ، یا جا معه " مغار و ایتم " ، یا جا معه " مستنبتین " یعنی جا معه گیاه است (۵ ، ۱۰) .

قسم دوم حکومت از نظر نا ئینی حکومتی است که :

" مقام ما لکیت و قاهریت و فاعلیت ما یشاء و حاکمیت ما یرید اصلا در بین نباشد . اساس سلطنت [یعنی حکومت] فقط براقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت [یعنی حکومت] مبتنی [است] ، و استیلاء سلطان [یعنی قدرت سیاسی بطور کلی] به همان اندازه محدود ، و تصرفش به عدم تجاوز از آن حدمقید و مشروط باشد " (۵ ، ۱۱) و در توضیح آن اضافه می کند که " حقیقت این قسم از سلطنت [یعنی حکومت] به اختلاف درجاتش عبارت از خداوندی مملکت و اهلس (به اختلاف درجات این خداوندی) خواهد بود . . . چه حقیقت واقعیه و لب آن عبارت است از ولایت براقامه ، وظایف را جعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت ، و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف نه در شهوات خود . از این جهت اندازه استیلائی سلطان [یا حاکم بطور کلی] به مقدار ولایت برا مور مذکور محدود ، و تصرفش ، چه به حق یا شذیا به اغتماب (۱۶) ، به عدم تجاوز از آن حدمشروط خواهد بود . آحاد ملت با شخص سلطان [یا حاکم بطور کلی] در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک [اند] و نسبت همه به آنها متساوی و یکسان [است] ، و متصدیان امور همگی امین نوع اند نه مالک و مخدوم . و مانند سایر اعضاء و اجزاء در قیام به وظیفه امانت داری خود مسئول ملت ، و به اندک تجاوز ما خود خواهند بود . و تمام افراد اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساوات شان در قوی و حقوق ، بر مواخذه و سوال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض

خودآزاد (خواهنبود) و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخمیه سلطان [یا حکام بطور کلی] و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت... (۵، ۱۲۹۱).

ناثینی غیر از این دونوع حکومت، در روال عادی زندگی جوامع بشری، حکومت دیگری نمی‌شناسد. اعتقاد او به حکومت کمال مطلوب "ما ظا ثغه" اما میه که "اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است" (۵، ۱۲) اعتقادی آرمانی است. او گاه اصطلاح "ولایت" را هم علی‌الطلاق در کنار "سلطنت" [به معنای کلی حکومت] به کار می‌برد ولی تصریح می‌کند که وظا ثف "ولایت" هم همان وظا ثفی است که در مورد حکومت بطور کلی شرح داده است. مثلاً در "خاتمه" (کتاب ۵، ۱۲۸) می‌نویسد: "حقیقت سلطنت و ولایت بر حفظ و نظم و شبانی گله بودن است" (لفظ کله در اینجا از باب تحقیر مردم نیست از باب تحبیب است).

بازی، آنچه علامه ناثینی در باب قسم دوم حکومت می‌گوید با زهم تأشید کننده نظرها در تفسیر جمله "قیام ما رت به نوع خودشان" و موید قضیه اولی است که مقدمتاً در تحقق ذات حکومت از نظر ناثینی عنوان کردیم. مقصود از نوع، هیات کلی اجتماع و مساوات عام همه مردم آن از نظر حقوق مدنی و سیاسی و مشارکتشان در امر حکومت است و لا غیر. به همین دلیل است که ناثینی می‌گوید دستگاه حکومت "امین نوع" است و "مسئول" در برابر ملت و "ما خود" در صورت تجاوز وظیفه حکومت در واقع اما نثی است که همگان برای اداره جامعه و تأمین منافع عام اجتماع به دستگاه حکومت تفویض می‌کنند. مقایسه کنید سخنان ناثینی را با اصلی و بنجم متمم قانون اساسی گذشته ایران که می‌گفت: "سلطنت و دیعه ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده". ناثینی به درستی با این فکر مخالف است و اعتقاد دارد که حکومت جز ولایت تفویض شده از جانب مردم و به عنوان امانت نیست. زیرا می‌گوید اگر امانت دار در امانت خویش خیانت روا دارد معزول و برکنار خواهد شد و مردم آنچه را داده اند پس خواهند گرفت.

ناثینی می‌نویسد: "بالاترین وسیله ای که از برای حفظ این حقیقت [یعنی حقیقت حکومت قسم دوم] و منع از تبدل و اداء این امانت و جلوگیری از انسداد ارتکاب شهوانی و اعمال شائبه استبداد و استیثا رمتصور تواند بود همان عصمتی است که اصول مذهب ما ظا ثغه اما میه بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است" (۵، ۱۲). یعنی آرمان و کمال مطلوب اینست که قدرت عصمت اما مان زمامدار خلق باشد زیرا: مرحله اما به واقع و عدم وقوع در منافیات و صلاح، حتی از روی خطا و اشتباه، همچنین درجه محدودیت و محاسبه و مراقبه الهیه عزاسمه و مسئولیت و ایثار و الی تمام امت را بر خود (...) به جایی منتهی است که لایمل الی ادراک حقیقتة حد و لاینال کنه عقل البشر (۱۷) [اما به دلیل] دسترسی نبودن به آن دامن مبارک، [تهایت آنچه] به

حسب قوه بشریه جامع این جهات و اقامه اش با اطراد و رسمیت به جای آن قوه عاصمه عصمت و حتی با مغبوبیت مقام (۸)، هم ممکن و مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی و قامت تواند بود موقوف بر دو امر است :

اول - مرتب داشتن دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعیه لازم الاقامه از آنچه در آن حق مداخله و تعرض نیست کاملاً وافی [باشد] و کیفیت اقامه آن وظائف و درجه استیلا سلطان [یعنی حاکم بطور کلی] و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را، موافق مقتضیات مذهب، بطور رسمیت متضمن [گردد]، و خروج از وظیفه نگهبانی و امن‌داری به هر یک از طرفین افراط و تفریط، چون خیانت به نوع است، [از نظر آن] مانده خیانت در سایر امانات رسماً موجب انزال ابدی و سایر عقوبات مرتبه برخیا نت باشد ... این دستور را نظام منامه و قانون اساسی اش خوانند و در صحت و مشروعیت آن، بعد از اشتهال بر تمام جهات را جعه به تحدید مذکور و استقامت جمیع مصالح لازم نوعیه جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعیه شرط دیگری معتبر نخواهد بود ... (۵، ۱۲).

به عبارت دیگر، شرط نخست تحقق حکومت حتی لامکان عادلانه بشری، وجود یک قانون اساسی وضعی برای تعیین وظایف و اختیارات زمامداران است که شرایط پس گرفتن قدرت از آنان و انفعال و برگزاردنشان از مقامات تفویض شده را نیز معین می‌کند. البته نا‌ثینی در شرح خصوصیات این قانون از توافق آن با "مقتضیات مذهب" هم‌نام می‌برد. هر چند این یکی از شروطی است که ذکر آن هم بعد از دیگر شرایط آمده و حتی تصریح شده است "بعد از اشتهال بر تمام جهات را جعه به تحدید قدرت"، با اینهمه با ردیگر ما را با مسئله‌ای روبه‌رو می‌کند و آن اینکه گویی نا‌ثینی همچنان در تناقض قانون شریعت با قانون عقل مستقل که پیش از این بدان اشاره کردیم درگیر است و قادر به رها یی از آن نیست. چگونه می‌توان حکومتی تاسیس کرد که به قول نا‌ثینی در ذات خود بر آیند و وظایف نوعیه‌ جا معداست اما در عین حال قانون اساسی اش با ید موافق مقتضیات مذهب باشد؟ این تناقض هنگامی آشکارتر می‌شود که به شرط دوم نا‌ثینی در باب تاسیس حکومت عادلانه توجه کنیم. شرط دوم عبارتست از: "استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیات مسدده و ادعاه نظاره ز عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم‌خبر و به وظائف و مقتضیات سیاسیة عصر هم‌آگاه باشند ... مبعوثان ملت و قوه علمیه مملکت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است ... تا این‌جا ی شرط دوم چیز مشخصی از نظر مذهب ذکر نشده است؛ تعابیری از قبیل "عقلا و دانایان" و

"خیرخواهان ملت" را می‌توان تعابیری عام‌دانست زیرا مسلم است که نمایندگان مردم در مجلس قانونگذاری علی‌الاصول نمی‌توانند از نادانان و جهال یا از غیر خیرخواهان ملت باشند. اما مطلب هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که نا‌ثینی چندسطر پان‌ثینتری می‌نویسد:

"مشروعیت نظارت هیأت منتخبه^۱ مبعوثان بنا بر اصول اهل سنت و جماعت، که اختیارات اهل حل و عقد امت را در این امور متبع دانسته‌اند، به نفس انتخاب ملت متحقق است^۲ و متوقف بر امر دیگری نخواهد بود. اما بنا بر اصول ما طائفه^۳ اما میه که اینگونه امور نوعیه و سیاسیات امورات را از وظائف نواب عام عصر غیبت علی‌مغیبه السلام می‌دانیم اشتمال هیأت منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا ما ذونین از قبیل مجتهدی، و تصحیح و تنفیذ و موافقت شان در آراء^۴ ما دره برای مشروعیت اش کافی است (۵، ۱۵)۰

تناقضی که از آن سخن گفتیم ظاهراً به قوت خود باقی است. اما دقت در نحوه بیان نا‌ثینی مطلبی را آشکار می‌کند و آن اینکه نا‌ثینی در استناد به نظر اهل سنت بیانی قاطع دارد و می‌گوید: "مشروعیت... به نفس انتخاب ملت متحقق و متوقف بر امر دیگری نخواهد بود"، درحالی‌که در اشاره به نظر "ما طائفه^۳ اما میه" گویی طرز بیان او چنین است که چون ما این طور عقیده داریم پس باید راه حلی پیدا کرد. و راه حل اینست که جمعی از علما یا ما ذونین از قبیل علمای مجلس باشند و آراء آن را تأیید کنند. ظاهراً مطلب مهمی به نظر نمی‌رسد ولی در حقیقت محل تامل است.

برداشت فوق هنگامی بیشتر تأیید می‌شود که به دنبال سخن نا‌ثینی توجه کنیم. او پس از ذکر شمه‌ای از تاریخ اسلام، و چگونگی سیر تحول کشور داری از حکومت عادلانه^۵ پیاپیبر (ص) و جانشینان بلا فصل او به حکومت معاویه، باب تازه‌ای در فصل استبداد می‌گشاید و می‌نویسد: "از اینجا روشن شد جود استنباط و صحت مقاله^۶ بعضی علمای فن که استبداد را به سیاسی و دینی منقسم و هر دو را مرتبط به هم و حافظ یکدیگر و با هم تمام دانسته‌اند" و حتی تذکر می‌دهد که راهی از استبداد قسم اول، یعنی استبداد سیاسی، "سهل" و راهی از قسم دوم، یعنی استبداد دینی "در غایت صعوبت و بالتبع موجب صعوبت علاج قسم اول هم خواهد بود" (۵، ۲۷)۰

کنار هم گذاشتن استبداد سیاسی و استبداد دینی به عنوان دو قسم متمایز استبداد چه معنا دارد؟ نا‌ثینی خود در تعریف حکومت، حکومت استبدادی را حکومتی تعریف کرده بود که قانونی جزو است و اراده^۷ خود کا مانده^۸ فرمانروا یا مجریان اراده^۹ او ندارد. و چون هر حکومتی علی‌الاصول و بنا به تعریف نا‌ثینی برای اداره^{۱۰} معاش اجتماع مردم و برآوردن نیازهای داخلی و خارجی جامعه است

پس هر نوع کشورداری خودکامانه و بدون مشارکت عامه مردم یا بدون در نظر گرفتن قوای نوعیه ایشان، علی الاصول استبدادی است. در این صورت تفکیک استبداد دینی از استبداد سیاسی فقط دو منظور می تواند داشته باشد: اول تأکید بر اینکه استبداد به هر شکلی که ظاهراً هر شود استبداد است و هیچیک از صورت‌های استبدادی پذیرفتنی نیست؛ ثانیاً تأکید بر اینکه مقوله‌ای به نام استبداد دینی هم، صرفنظر از این یا آن شخص معین و به صورت یک نظام فکری، واقعاً وجود دارد، و آن هنگامی است که خواسته‌های خودکامانه و غیر مبتنی بر مشارکت عام مردم یا قوای نوعیه ایشان در امر حکومت، از مقوله اصول و شرایع دینی‌اند. پس با ردیگر بر می‌گردیم به اینکه ممکن نیست اصول و چارچوب قوانین حاکم بر جامعه بشری، توسط یک تن و یکبار برای همیشه تعیین شده باشد به نحوی که نیازی به دخالت عقل مستقل که نماینده اراده عام و قوای نوعیه جامعه است در تدوین آنها احساس نشود، قضیه‌ای که به گمان ما اعتقاد حقیقی و باطنی ناآشنایی را تشکیل می‌دهد است. به عبارت دیگر، هر چند تزلزل در بیان و تناقض در گفتار در نزد ناآشنایی همچنان به جای خود باقی است، اما این امر، چنانکه خواهیم دید، دلائل سیاسی دارد و نه دلیل عقلی، زیرا وی به اصولی که در باب تعریف حکومت و تاسیس آن بر اساس قیام به قوای نوعیه بر شمرده بود همچنان وفادار است. ناآشنایی از قریب‌ترین زمان خود که معنای مساوات را در نظر مردم رواج بی‌بندوباری و فسق و فجور جلوه می‌دادند، با تعبیر "حاکمان استبداد دینی" (۳۸، ۵)، ۵۶ و ۶۰) یاد می‌کند. این دوباره نشان می‌دهد که آنچه و "استبداد دینی" نامیده قاضیه شخص یا اشخاصی نیست. "استبداد دینی" از نظراً و چیزی است مستقل از افراد که شخص یا اشخاصی حاکمان آن هستند. مرحوم طاللقانی در تفسیر خود بر این بخش از مطالب ناآشنایی از ذکر مجدد تعبیر "حاکمان استبداد دینی" در خلاصه نویسی - اش بر مطالب فصل مورد نظر پرهیز کرده و به جای آن عبارت "ظالم پرستان و مستبد تراشان به نام دین" (۵، ۶۲ پا نوشت) را به کار برده است که به گمان ما دور از مقصود اصلی ناآشنایی است. در تائید این استنباط کافی است به نوشته خود ناآشنایی در باب "شعبه استبداد دینی" در "خاتمه" کتاب برگردیم. در آنجا ناآشنایی از قوای ملعونه استبداد بحث می‌کند و "شعبه استبداد دینی" را یکی از این قوا می‌داند. به عقیده ناآشنایی استبداد دینی عبارت از: "ارادت خود سرانه است که ... به عنوان دیانت اظهار می‌شود" (۵، ۱۰۸)؛ و برای روشن تر کردن منظور خویش به آیه مبارکه "اتخذوا احبا و هم و رهبا نهم ربا من دون الله و المسیح بن مریم" (آیه ۳۱ سوره توبه) (۱۹) استناد می‌کند که بسیار گویاست. سخن ناآشنایی آنجا که می‌گوید: "مجدودیت فرا عنه و طاعت غیا، منعبودیت گاو و درند و ستل، مالک رقاب شدن امویه و عباسیان و خلافتان، و اتباع کل ناعق بودن ایرانیان، بلکه نوع اسلامیان، گناه بخشی پاپان و پادریان در فرنگستان، به استنظار نبی

موجود نشستن یهودیان، مفعول من اراد را خالق عالم و فاعل ما برید دانستن
از لیان و بیهاثیان، و پیروی و تبعیت مسلمین از ظالم پرستان زمان و بقایای
خوارج نهران... همدا زمان ام الشرو و الامراض [یعنی از نظرا و استبداد دینی]
... متولد و از این منشاء برپا می‌شود... (۵، ۱۵۸) به خودی خود کاملاً روشن است.
در پرتو ملاحظات فوق، آنچه‌ناثینی در باب شرایط صحت و مشروعیت مداخله
مبعوثان ملت در سیاست، در فصل پنجم کتاب خود گفته است روشنتر می‌شود.
ناثینی می‌نویسد: "بالجمله، عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متحدیان و
اقامه وظائف را جعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امورات و احقاق حقوق ملت
است نه از برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت؛ و شرایط معتبره در این
باب [یعنی امور شرعی] اجنبی و غیر مرتبط به این امر [یعنی امور حکومتی]
است؛ چنانچه صفات لازم در این باب (یعنی امور حکومتی) هم، که امهات آنها
ذکر شد، اجنبی و بی ربط با آن ابواب [یعنی امور شرعی] است و از برای مراقبت
در عدم صدور آراء مخالفه با احکام شریعت همان عضویت هیات مجتهدین و انحصار
وظیفه رسمیه‌شان در همین شغل اگر غرض و مرضی درکار نباشد کفایت است (۵،
۸۹).

یک نکته دیگر را هم بگوئیم و نتیجه بگیریم، علامه‌ناثینی در پایان "خاتمه"
کتاب می‌نویسد: "اول شروع در نوشتن این رساله، علاوه بر همین فصول خمس
دو فصل دیگر هم در اثبات نیابت فقهاء عدول عصر غیبت در اقامه وظائف راجعه به
سیاست امورات و فروع مرتبه بروجوه و کیفیات آن مرتب [کردم] و مجموع فصول
رساله هفت فصل بود. در همان رویای سابقه (۲۵) بعد از آنچه سابقاً نقل شد از
تشبیه مشروطیت به شستن دست کشیزسیاها زلسان مبارک حضرت ولی عصر ارواحنا
فداه، حقیر سوال کردم که رساله‌ای که مشغولش هستم حضور حضرت مطبوع است یا نه؟
فرمودند بلی مطبوع است مگر دو موضع، به قرائن معلوم شد که مرادشان از آن دو
موضع همان دو فصل بود و مباحث علمیه که در آنها تعرض شده بود با این رساله که
باید عوام هم منتفع شوند بی مناسبت بود، لهذا هر دو فصل را اسقاط و به فصول
خمس اقتصا کردیم... (۵، ۱۴۱ و ۱۴۲).

از این بهتر نمی‌توان تفهیم مطلب کرد. بویژه که ناثینی این بخش
رویارانه همراه با اصل رویا در صفحه ۴۸ کتاب بلکه در واقع به صورت یک استدلال
و درست درجایی که لازم داشته است بیان کرده است. خدایش بیا مرزد.

کتاب تنبيه الامه وتنزيه المله سه بخش متما یزدا رد: مقدمه (۳۹ صفحه)،
فصول پنجگانه (۶۶ صفحه)، و خاتمه (۳۷ صفحه). تدوین کتاب در این بخش
های متمایز به گمان ما از خصوصیتی برخوردار است که به ذکرش می‌ارزد. کتاب
کلاً دو جنبه دارد: نظری (تئوریک) یعنی طرح مقولاتی فکری در باب قدرت

سیاسی و بیانی استدلالهای بیشتر فلسفی درباره آنها؛ و جدلی (پولمیک) یعنی طرح مسائل عنوان شده از سوی مخالفان نظام مشروطه و پاسخگویی به ایرادات آنها. مقدمه و خاتمه کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله را در واقع باید بخشهای اساساً نظری (تئوریک) کتاب دانست، و فصول پنجگانه‌اش را بخشهای بیشتر جدلی آن، استنباط ما، بنا بر گزارش فوق، اینست که علامه نا‌ثینی حرف اصلی خود را در بخشهای نظری کتاب زده است. کوشش او در این بخشها بیشتر معطوف به طرح مفهومی تازه از قدرت سیاسی و تبیین این مفهوم است. در حالی که در بخشهای جدلی کتاب کار او بیشتر توجیهی است و می‌کوشد مسئله بحث انگیز تازه‌ای را که تفکر اجتماعی با آن روبه‌رو شده است - و از نظراً مسئله برحق هم هست - تا آنجا که امکان دارد در نظام تفکر گذشته جا دهد و محملهای فرهنگی مناسبی برای آن پیدا کند.

این طرز ساختن تدوینی کتاب البته دشواریهایی پیش می‌آورد و ممکن است فکر خواننده را مغشوش کند. اما از یک نظر راه‌گزینی برای مؤلف آزادانه در مخمصه‌های سازگاریهایی و زمانه‌هاست، فراموش نکنیم که کتاب نا‌ثینی در گرما گرم جنبش مشروطه‌خواهی و بحرانهای سیاسی، اجتماعی و فکری ناشی از آن نوشته شده است. دعای عنوان شده و صفوف آراسته طرفداران هردعوی، و نیز شمشیر آخته‌ها سا‌نسور فرهنگی را در نظر بگیریم آنگاه درک خواهیم کرد که تازه مردی چون علامه نا‌ثینی، با آن وضع و مقام اجتماعی که داشته است، چه می‌خواسته است بگوید و چگونه توانسته است از امکانات محدودی که برایش فراهم بوده با هوشمندی ستایش انگیز یک عالم ربانی ایرانی بهره‌برگردد تا پیامش را به‌جا معیه و نسلهای آینده منتقل کند. دلیل تناقضهای موجود در بیانی نا‌ثینی را در شرایط تاریخی حاکم بر نگارش کتاب او باید دید. آن شرایط را برداریم آنگاه همه تناقضات موجود در کتاب نا‌ثینی هم برداشته می‌شود.

تهران، فروردین ۱۳۶۱، بازبینی و افزوده شده در مهر و آبان ۱۳۶۳ خورشیدی

-
- ۱- این مقاله اول جلد چهارم نقد آگاه بود که، پس از چند ماه معطلی در وزارت ارشاد اسلامی، سرانجام با حذف کامل این مقاله در زمستان ۱۳۶۴ منتشر شد. با بدتوضیح داد که در این مقاله، در نقل قولها، تاکید همه جا از ماست مگر آنکه خلافت را تصریح کنیم. مشخصات مناسبتی که به تکرار مورد استناد قرار گرفته، نخستین بار در توضیحات پایان مقاله ذکر می‌شود و در دفعات بعد شماره زیرنویس و شماره صفحات ماخذ بین الهالالین ذکر شده است.
 - ۲- سفرنامه ابن بطوطه: غوغای خور و خواب و خشم و شهوت بزرگان و برهوت خاموشی محرومان، نقد آگاه، مجلد اول، تهران، پاییز ۱۳۶۱.
 - ۳- برای نمونه‌های

- جالبی از این گونه تعبیرهای رمزی در مورد حافظ، نگاه‌کننده مقاله، احمد سمیعی، کلام و پیام حافظ، نشر دانش، سال چهارم، شماره پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳.
- ۴- نگاه‌کننده مقاله، محمدرضا باطنی، زبان در خدمت باطل، نقد آگاه، مجلد سوم، پاییز ۱۳۶۳.
- ۵- آیت‌الله‌الشیخ محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله، به‌کوشش سید محمود طالقانی، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- ۶- درباره خصوصیت توضیحات مرحوم طالقانی بر این کتاب بعداً بحث خواهیم کرد.
- ۷- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- ۸- برای روش‌نتر شدن موضوع بدنیت یادآوری کنیم که، به‌قول آقایان به‌مسائل حوزه‌های علمیه، بعد از وفات خراسانی (۱۳۲۹ هجری قمری) و تا سال مرگ آخوند سید کاظم یزدی (۱۳۳۷ هجری قمری) مرحوم نائینی خانه‌نشین بود. مطلعان می‌گویند آخوندی که در مدرسه فیضیه قم اذان می‌گفته، تا سالهای سال هر روز پس از پایان اذان جمله: «لعن الله الهروی والغروی را به صدای بلند تکرار می‌کرده است. مقصود از "هروی" خراسانی و منظور از "غروی" نائینی بوده است.
- ۹- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۵.
- ۱۰- نگاه‌کننده Goldmann (L.), Structures mentales et créations artistiques, Paris, 1970.
- ۱۱- مولف در دیباچه می‌نویسد: "بسیاری از کتابها و کتابچه‌ها پیش از انتشار کتاب نائینی پراکنده شده بودند، و نائینی قاعدتاً از آنها در نوشتن کتاب خود بهره گرفته است" (۷، ۷).
- ۱۲- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمناهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
- ۱۳- یکی از آیه‌های شریفه قرآن است که چندی قرآن تکرار شده است. نک ۵۷/۶؛ ۴۰ و ۱۲/۶۷.
- ۱۴- احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۴.
- ۱۵- هما رضوانی، لوايح شيخ فضل الله نوري، تهران، نشر تاریخ ایران، شماره ۱۲، ۱۳۶۲.
- ۱۶- یعنی حتی اگر دوری به تخته‌ای بخورد و کسی یا گروهی به‌زور یا به‌هوسيله دیگر در مقام زمامداری قرار گیرند.
- ۱۷- به ادراک حقیقت آن کسی نمی‌رسد و کنه آن را عقل بشر درک نمی‌کند.
- ۱۸- به‌زیر نویسنده ۱۶ نگاه کنید.
- ۱۹- ترجمه آیه شریفه از الهی عثمه‌ای: «علماء و راهبان خود را از (نادانی) به مقام ربوبیت شناخته و خدا را نشناختند و نیز مسیح پسر مریم را (که متولد از مادری معین و حادث و مخلوق خداست) به الوهیت گرفتند در صورتی که مأمور نبودند جز آنکه خدای یکتای را پرستش کنند که منزه و برتر از آنست که با او شریک قرار دهند».
- ۲۰- اشاره است به‌خواهی که دیده و در صفحه ۴۸ کتاب آورده است. می‌گوید در جواب به خدمت مرحوم آیت‌الله آقای حاجی میرزا حسین تهرانی رسیده و از او سؤالاتی کرده است: "تعمروم از لسان مبارک ولی عصر ارواحنا فداه نقل جواب فرمودند، پس از ختم آنها عرض کردم احوالات شما را در خصوص مشروطیت چه فرمودند؟ حاصل جواب این بود: حضرت فرمودند مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است... مشروطه مثل آنست که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده با شنبه شستن دست و آداش نمایند" (۴۸، ۵).

« پول هندی » و عتبات

خوان . ار . ای . کوله

هنوز که هنوز است از اقامت سیاسی شهرهای مذهبی فوق العاده مهم شیعه در عراق در قرون هجده و نوزده اطلاع چندانی در دست نیست . این شهرها که عبارتند از نجف ، کربلا و کاظمین از نظراهل تشیع مقدس شمرده می شوند و به همین علت نیز به شهرهای زیارتی و مراکز حوزه های علمی بدل شده اند . شهرهای مزبور گرد مراقد ائمه شیعه بنا شده و گسترش یافته اند .

بدیهی است که یکی از عوامل قدرت عظیم روحانیت شیعه در شهرهای مذهبی موقعیت اقامت آنها بوده است . معیناً در مورد منشاء این موقعیت اقامتی و تاثیر پدیده هایی چون ظهور سرامایه داری جدید در آن ، هنوز پرسشهای بسیاری وجود دارد . برای روشن شدن تاثیرها یا و پیشگشای خارجی بردستگاهای روحانی ، در زیر به بررسی اهمیت اقامت و وجوهای اهدائی فرمانروایان شیعه دولت آود [بروزن سبد] در هندشمالی می پردازیم .

تشیع اما میه تا قرن شانزدهم در همه سرزمینهای اسلامی در اقلیت قرار داشت و معمولاً فاقد قدرت سیاسی بود . معیناً از همان اوایل دوران اسلامی شاهد عراق از مراکز مهم شیعی به شمار می آمدند . از قرن شانزدهم بود که سلسله شیعه مغویه در ایران به گروانیدن اهالی سنی مذهب به تشیع پرداخت و یک دولت شیعی امامی تاسیس کرد .

لیکن در بیشتر دوران مغوی شاهد عراق تحت تسلط امپراطوری سنی مذهب عثمانی بودند و شیعیان عراق همچنان در اقلیت ماندند . با این همه وجود یک دولت شیعی همسایه در تغییر موقعیت شهرهای مذهبی عراق تأثیر فراوان گذاشت . شاهان صفوی به علمای مذهبی و شاهد عراق توجه بسیار می کردند . از این پس مسافرت زائران از ایران افزایش فراوانی پیدا کرد و چون این امر غالباً با تجارت همراه بود به مرور شهرهای مذهبی عراق به بندرگاههای تجارتی در صحرای بدل شدند . سیل هدایای گرانبهای مقامات جدید شیعه ایران ، رفت و آمد زوار و رشد تجارت همگی باعث شد تا شهرهای از قبیل نجف و کربلا به مراکز ثروت و همچنین فقه و الهیات تبدیل شوند . و اهمیت سیاسی آنها نیز روز بروز بیشتر شود . روحانیان شیعه مخالف با حکومت صفوی نیز در این شهرها مغمومانی می دیدند که به آنها امکان میداد به زندگی در یک محیط شیعی ادا میدهند و هم از غضب حکومت ایران در امان

باشند.

قرن شانزدهم در عین حال شاهد استقرار دولتهای شیعه در هند جنوبی بود که فرمانروایان آن غالباً هدایائی به عتبات میفرستادند. در واقع حتی حکام سنی مذهب شبیه تاره نیز که برای نوه پیغمبر، اما حسین، احترام خاصی قائل بودند، هدایای هنگفتی به مرقد و در کربلا ارسال میکردند.

در قرن هجدهم طوایف سنی افغان سلسله صفویه را در ایران برانداختند و پایتخت آن اصفهان را غارت کردند. صدها خانواده ایرانی و از جمله بسیاری از روحانیون شیعه به عراق پناهنده شدند و محله‌های جدیدی ایرانی نشینی به این شهرهای عرب نشین افزودند.

در قرن هجدهم تحولات سیاسی و عقیدتی مهمی در جهان شیعه به وقوع پیوست. در آن زمان دو مکتب عمده فقهی "اخباری" و "اصولی" با هم معارضه داشتند. اخباریون منحصرأ پیرو اجرای نص قرآن و حدیث پیغمبر و روایات ائمه بودند و به حدی محافظه کار بودند که حتی قیاس (عقل) را در استخراج احکام فقهی رد می‌کردند. بسیاری از اخباریون قویاً معتقد بودند که به دنبال غیبت امام دوازدهم در خردسالی در چندین قرن پیشتر، از آنجا که تا ظهور مجدد و خارق الطبیعه این امام آخرین از غیبت هزارساله اش پیشوای الهی دیگری از اهل بیت پیغمبر وجود ندارد، بنا بر این شئون مرکزی حکومت اسلامی منقطع شده است.

اینان برآن بودند که در زمان غیبت امام، نماز جمعه و گردهآوری و تقسیم زکات و پاره‌ای از خیرات و مبرات و همچنین جهاد روا نیست. اخباریون میان اهل علم و عوام تفاوتی قائل نبودند چرا که همه مؤمنان را مقید به اطاعت از ائمه می‌دانستند.

اصولیون اما در برخورد با فقه خردگرا بودند. آنها اجتماع فقهای امامیه و قیاس منطقی (عقل) را جزء مبانی فقه شیعه می‌شناختند و این برخورد پویا تر و آزادتر در استخراج احکام را "اجتهاد" و عاقل به آنرا "مجتهد" می‌نامیدند. برخورد اصولیون خردگرا نسبت به راهب طبعه علمای و عوام نیز نخبه گرایانه تر بود. به اعتقاد آنها افراد عادی می‌بایست جز در اصول دین و شعار مذهبی، در همه احکام فقهی از یک مجتهد تقلید کنند.

از نظر آنان علمای مذهبی یا مجتهدین، نمایان عام امام غایب بودند و به نیابت از امام به وظایف حکومتی در جامعه شیعه مشروعیت می‌بخشیدند. نماز جمعه، جهاد و اخذ تقسیم زکات با فتوای آنها جایز می‌شد. اینان در واقع می‌خواستند گردهآوری و توزیع وجوهات مذهبی را به انحصار خود آورند (۱).

درست است که شهرهای مذهبی عراق به طور سنتی پایگاه فقهای محافظه کار و اهل حدیث بود، لیکن هجوم علمای اصولی ایرانی از اصفهان زمینه را برای تغییرات آماده کرد: در دهه ۱۲۶۰ ایرانی‌ها مبارزه‌ای را برای به کرسی نشاندن فقه اصولی در کربلا و سایر شهرهای مقدس عراق آغاز کردند. آقا محمد باقر بهبهانی (متوفی به

سال ۱۷۹۰) از سران این جنبش، اصلاً از خاندانهای علمای اصولی اصفهان بود که در ۱۷۲۲ به کر بلاکوچ کرده و مدتی به سلک اخباریون درآمده بود. وی سرانجام به مرام اصولی برگشت و پس از سی سال اقامت در بهبهان در اوایل دهه ۱۷۶۰ به کر بلا آمد. او توانست در شهر امام حسین، گروهی از علمای دیگر ایرانی را از مرام اخباری دور سازد و به سلک اصولی درآورد. وضع به گونه ای شد که در اوایل دهه ۱۷۷۰ حتی فقهای برجسته عرب مقیم نجف نیز خود را اصولی می شمردند (۲).

این مقبولیت روزافزون مکتب اصولی در عتبات مقارن شد با ظهور سلسله ای از مالیک (غلامان جنگی) در عراق که تبعیت چندانی از حکومت امپراتوری عثمانی در استان بول نداشتند (۳). مملوکان سنی مذهب قرن هجدهم در حکومت بر شهرهای مذهبی سختگیر نبودند و این به سرکردگان محلی این شهرها اجازه، عرض اندام می داد. از جمله اینان می توان از سادات زمیندار عرب، سردسته های اوباش شهری که کارشان با جگیری از کسبه و زوار بود و علمای مذهبی که بقاء ائمه، هدایای مذهبی و اراضی وقفی را در اختیار داشتند، نام برد. استقلال نسبی شهرهای مذهبی به علمای شیعه قدرتی می بخشید که مکتب فعال اصولی بهتر از مکتب محافظه کار اخباری از عهده توجیه آن برمی آمد. در این میان در ایران سلسله زندیه مستقر شده بود و پس از یک دوره بی ثباتی در زمان افغانها و نادر شاه، باریگر علما و روحانیان بزرگ تحت حمایت قرار می گرفتند.

در اوایل قرن هجدهم، دودولت شیعه، جدید به ظهور رسید. یکی دولت قاجار که ایران را زیر سلطه خود درآورد، دیگری سلسله نیشابوری که بر بازمانده، یکی از دولت های مغول شمال هند به نام "اود" فرمانروایی یافت (۴). در هر دو این دولت ها، یعنی هم در ایران قاجاری و هم در آودنوابی، مکتب اصولی به فقه غالب مبدل شد. دلائل کافی وجود دارد که این تحول را در آود ناشی از مخالفت اخباریون - که در ابتدا در اکثریت قرار داشتند - و موافقت اصولیون با شما زجعه بدانیم. نوابهای نیشابوری در بحبوحه تشکیل دولت به شما زجعه و مسجد جمعه به عنوان نمادهایی که به حکومت شیعی آنها مشروعیت می بخشید، احتیاج داشتند.

یکی از راههای نفوذ اصولیون در شمال هند زیارت عراق بود. سید دلدار علی نصیر آبادی آخوند شیعه، جوانی بود که در سال ۱۷۷۹ در دوره حکومت نواب آصف الدوله (۹۷ - ۱۷۷۴) وزارت حسن رضا خان به قندسفر دوسالهای عازم عتبات شد. او که یک اخباری بود، فضای حوزه های نجف و کر بلا را کاملاً تحت نفوذ اصولیون یافت. وی مدت کوتاهی نزد آقا محمد باقر بهبهانی و مریدان عمده اش تلمذ کرد و در پی مطالعات و مباحثات فراوان پیش از بازگشت به لکنه به مکتب اصولی گروید. در بازگشت به امامت جمعه رسید و به ناقل عقاید اصولی به منطقه بدل شد (۵). او همچنین توانست میان قشر روزافزون صاحب منصبان شیعه، آود توجه و احترامی نسبت به بهبهانی و سایر مجتهدان شیعه ایجاد کند.

این شبکه هندی برای علمای اصولی عتبات بسیار پر منفعت از آب درآمد.

دراوا خرددهه ۱۷۸۰ حسن رضا خان وزیر دولت اود به منظور کمک به ساختن نهري که آب رود فرات را به شهر خشک نجف برساند، مبلغ ۵۰۰ هزار روپيه به واسطه بنگاه ایرانی حاج کريلائی محمدطهرانی به نجف فرستاد. اين طرح که هدف از آن تأمین رفاه حال اهالی و زوار بود در سال ۱۷۹۳ تکمیل و به مناسبت با نی آن به نهري "آصفیه" یا "هندیه" معروف شد.

در سال ۱۷۸۶ حکومت اود به تعمیر مسجد شیعی کوفه پرداخت و به علاوه مسافر - خانه ای برای زوار هندی و کتابخانه ای با ۷۰۰ جلد کتاب خطی نیز وقف نجف ساخت. بدنبال آن نواب آصف الدوله ۲۰۰ هزار روپيه دیگر برای مجتهدین نجف فرستاد (۶) ارسال چنین مبالغ هنگفتی از جانب نواب آصف الدوله به علمای برجسته اصولی که به توصیه سید دلدار علی صورت می گرفت. موقعیت آنها را تقویت و تسلط آنها را بیش از پیش تحکیم کرد. تفضل حسین خان کشمیری در دوره وزارت خود در سالهای ۹۸-۱۷۹۵ مبالغ هنگفتی برای کمک به مستمندان و علمای کر بلا برای آقا سید علی طباطبائی جانشین بهبهانی فرستاد (۷).

واسطه های مالی این انتقالات تجارخانه های راه دور شیعه بودند که در لکنپو و عتبات شعبه داشتند. اما این آمادگی به نقل و انتقال پول و اعطای وام بسه مقاصد برای انجام امور ظاهراً خیر، تجار مزبور را در معرض مخاطر بزرگ نیز قرار می داد. دعوای میان میرزا رضا پسر حاج کريلائی محمدطهرانی و ورثه حسن رضا خان وزیر سابق دولت اودیکی از این موارد است. دراوا خرددهه ۱۷۸۰ حاجی کريلائی مبلغ ۲۲۸۴۳۶ روپيه به حسن رضا خان وزیر اعظم وام می دهد تا به عنوان قسمتی از ۷۰۰ هزار روپيه کمک دولت اود برای احداث نهري نجف به مصرف برسد.

در نوامبر ۱۷۹۲ میرزا رضا نامه های ظاهراً از ناحیه وزیر اعظم مبنی بر قبول بازپرداخت وام به دیوان ارائه می کند. وزیر نامبرده گویا در ۸ سپتامبر ۱۷۹۸ مجدداً متعهد می شود حساب خود را تسویه کند. اود نامهای بهیستانکارش می نویسد: "خدا شاهده است خبر توقف تجارخانه شما، مزاحمت های صرافان و دیگران و در دسرهای مالی شما مرا عذاب می دهد" (۱۰). از آنجا که بدهکار و بستانکار، هر دو پیش از تسویه حساب (۱۸۱۴-۱۷۹۸) در ۱۸۰۶ فوت می کنند، میرزا رضا می کوشد با مراجعه به دیوان حکومتی نواب سعادت علی خان، از طریق املاک وزیر اعظم متوفی جبران خسارت کند. او از فتحعلیشاه فرمانروای ایران تقاضا می کند تا نزد نواب اود دخالت کند و شاه قاجار نیز در تاشید دعوای میرزا رضا به حاکم همکیش خود در این باب نام می نویسد (۱۱).

نواب سعادت علی خان قضیه را به مفتی محکمه شرع، احتمالاً مولوی ظهور الله سنی (متوفی به سال ۱۸۴۰) احاله می کند (۱۲). میرزا رضا مطالبه ۲۲۸۴۳۶ روپيه اصل وام ۱۵۰ هزار روپيه بهره آن را می کند. اما حاکم شرع ادعای وی را به چند دلیل رد می کند. اولاً تاریخ نامها و جواب نامهای ارائه شده به دادگاه منقوش است و اصالت آنها را مورد تردید قرار می دهد، ثانیاً چگونگی پول مورد استقراض در ادعای نام قید نشده و لذا برآورد خسارات احتمالی مشکل است. ثالثاً مطالبه بهره در شرع اسلام

حرام است (۱۳).

این ماجرا اهمیت نقش تجار راه دور ایرانی را در آن مقطع در انتقال مبالغ هنگفت از آودیه عراق به خوبی نشان می‌دهد. اینکه آنها می‌توانستند صد هسای هزار روپیه را ظاهراً بدون اشکال انتقال دهند و حتی زیانهای هنگفت از دست دادن اصل و امرا نیز تحمل کنند، گویای اهمیت تجاری این واسطه‌های شیعه ایرانی میان هندو بین النهرین است. و اینکه تجارتخانه حاجی کربلائی حتی تصمیم می‌گیرد برای مطالبه بهره و زیان دیرکرد بهره به حاکم شرع شکایت برد، حاکی از رسوم تجاری ایرانیا ن در آن دوره است (۱۴).

اقدامات خیریه دیگر حکام آودیه با عنوان شدا رباطه با هند برای مجتهدان اصولی عراق اهمیت خود را همچنان حفظ کند. پس از غارت کربلا در سال ۱۸۰۱ توسط قبایل بیروفرقه و هابی که یک فرقه بنیادگرای سنی شدیداً ضد شیعه بود، نواب سعادت - علی خان مجدداً مبالغ هنگفتی به عتبات می‌فرستد (۱۵). به علاوه تختی از مخمل سیم بفت را نیز که در لکنهوساخته شده بود برای تزئین مرقدا مام حسین، به همت انگلیسها از راه بمبئی روانه عراق می‌آورد (۱۶). جالب اینجاست که علمای کربلا در میان بهت و آشفتگی انگلیسها، در برابر قبول تخت مزبور خواهان هشت هزار روپیه وجه نقد می‌شوند. این قبیل توقعات خود نشان دهنده یکی از روشهای ثروت اندوزی ملاهاست - روحانی ثروتمند از قبول هدیه به صورت اموال غیر منقول برای عتبات سرباز می‌زند مگر اینکه پول نقدی برای کمک به ملاهای متولی با رگاه ضمیمه آن گردد. نهر آصفیه در دست مجتهدین اصولی که ناظر احوالات آن بودند مبلغ عظیمی پول قرار می‌داد و این خود آنها را در برابر رقبای اخباری تقویت می‌کرد. اما این نهر در ابتدا تا شیر دیگری هم داشت و آن تغییرات بزرگی بود که در توازن قدرت قبیلای در عراق ایجا د کرد. شط حله بطور غیر منتظره ای خشک شد و این به قبیلای خزعلی و منطقه متعلق به آن لطمه فراوان زد. نواحی اطراف نجف حاصلخیز تر شد و قبایل دیگری را بسوی خود جلب کرد و درگیریهای را میان آنان و کشاورزان قدیمی محلی سبب شد (۱۷).

عدم لارویی منظم باعث شد که نهر جدید بزودی پر شود به نحوی که نواب آود غازی الدین حیدر از سال ۱۸۱۶ به فکر حفر مجدد آن افتاد. اما دولت مملوک داود پاشا که اینک از عواقب سیاسی و جغرافیائی کار آگاه شده بود شرایط زیاده‌برابر آن قرار داد. داود پاشا در صورتی با احیای کانال موافق بود که گروههای غیر از شیعیان از آن منتفع گردند. این امر باعث سوءظن نواب آود شد که در درجه اول رفاه حال شیعیان را مدنظر داشت. مشکل دیگر این بود که نه آود و نه انگلیسها، هیچک نتوانستند ترتیبی برای مرمت و نگهداری دائمی نهر پیدا کنند چرا که مملوکها اصرار داشتند این کار به عهده خود آنها واگذا رشود. غازی الدین حیدر می‌خواست زمینهای را در عراق برای این کار وقف کند. ولی حکومت عراق مایل نبود اراضی وسیعی در اختیار یک موقوفه بیگانه قرار گیرد (۱۸).

سرما بیه داری و وجوہات ارسالی بیه عراق

ارسال وجوہات قابل ملاحظہ از جانب حکام و مقامات آؤد بہ شہرہای مذہبی کربلا و نجف، میان آنان و علمای شیعی عراق رابطہء پایدار ایجاد کرد. واسطہء این ارتباط خود ملایان آؤد بودند کہ غالباً برای زیارت بہ عراق می رفتند و با مجتہدان عالی مقام کربلا و نجف آشنائی شخصی پیدا می کردند. از آنجا کہ سید دلدار علی شمیر آبادی مدتی نزد بہیہائی و مریدان عمدہ اش تلمذ کردہ بود، میان آؤد خوندہای آؤد و وارثان اصولی بہیہائی در عراق پیوند خاصی وجود داشت. باید در نظر داشت کہ مبالغہ هنگفتی کہ در فاصلہء سالہای ۱۷۷۶ و ۱۸۱۵ از آؤد بہ عتبات عراق فرستادہ می شد بعدہا روبہ کاهش رفت. یکی از علل آن نیز فشاری بود کہ اعطای وامہای سنگین بہ کمپانی انگلیسی ہند شرقی برخزانہ آؤد وارد می آورد.

در سال ۱۸۱۵ غازی الدین حیدر از طریق حکومت انگلیس صہزار روپیہ بہ نجف و کربلا فرستاد. کمپانی ہند شرقی کہ روز بہ روز قدرت بیشتری پیدا می کرد بہ عنوان طرف مورد اعتماد در این معاملات جای تجار را ہ دورایرانی را گرفت (۱۹). با ہوبیگمما در بزرگ غازی الدین حیدر در وصیت نامہ اش کہ بہ مہر حکومت انگلیس مہمور شدہ بود، نو دہزار روپیہ بہ عتبات عراق اختصاص داد و تصریح کرد کہ این مبلغ از طریق کمپانی ہند شرقی بہ سید محمد پسر سید علی و میرزا محمد حسین شہرستانی پسر محمد مہدی شہرستانی در کربلا تسلیم شود (۲۰). میرزا محمد مہدی خود از ہند دیدار کردہ بود و سید دلدار علی در ۸-۱۷۷۹ اجازہء اجتہادی از وی در کربلا تحصیل کردہ بود. ولذا خاندان شہرستانی با روحانیان شیعہ آؤد روابط نزدیکی بہم رساندہ بود. وجوہاتی کہ از آؤد می رسیدہ تنہا بہ معنای تأیید موقعیت رہبری شخص ذینفع بود بلکہ با قراردادن پولہای ہنگفت در اختیار وی مستقیماً این رہبری را تقویت می کرد. رؤیای غازی الدین حیدر در مورد احیای نہر آفغیہ نجف ہرگز تحقق نیافت و پول مربوطہ را پسرش شمیرالدین حیدر صرف احداث بیمارستانی در محل کرد. معہذا در دہہ ہای ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ کماکان پولہائی بہ صورت اعانات و مستمری طلبہ راہی عتبات می شد.

در فاصلہء سالہای ۳۰-۱۸۱۵ در وضعیت زمینداران شیعہ آؤد تحولاتی روی داد کہ آثار بہ قبول بہرہ داری و امیہ اروپائیان و داشت. این تحولات روی ترکیب کمکہای آؤد بہ ملاحای شیعہ عراق نیز اثر گذاشت. انقلاب صنعتی در نتیجہء پیدایش یک صنعت نساجی کہ بر بازارہای جهان تسلط یافت، در رابطہء اقتصادی میان انگلیس و ہند تغییراتی پدید آورد کہ دست کمپانی ہند شرقی را قویتر کرد. کمپانی مزبور کہ در گذشتہ تنہا ہنگامی تحت حمایت دولت انگلیس بود کہ سرمایہء تجاری را بہ گردش درمی آورد، بہ ابزاری برای توسعہء امپریالیسم صنعتی بدل شد. شرایط بازی بکلی تغییر کرد. طبقہء زمیندار آؤد کہ این تحول را بومی کشید، اندک اندک بہ بی ثباتی اشکال سنتی ارضی ثروت در محیط تازه پی برد.

در ہمین احوال کمپانی ہند شرقی در جنگ کمرشکنی در نہال (۱۶-۱۸۱۴) درگیر

شد. نواب غازی الدین حیدر بجای پدرش سعادت علی به تخت نشست و درنوا میرهمن سال به تقاضای کمپانی دایر بر اعطای ده میلیون روپیه به منظور کمک به هزینه‌های جنگ پاسخ مثبت داد. بهره‌ای که از این وامها نصیب ده فرد یا خانواده، غالباً از وابستگان نواب، میشد سالانه با اعطای وام ده میلیون روپیه‌ای دیگری با شرایط مشابه موافقت کرد. در ۱۸۲۵ حاکمنا میرده به تقاضای فرماندار رگل هند مبنی بر اعطای ده میلیون روپیه وام دیگری بهره، نازل پنج در صد پاسخ مساعداد. بهره این وام نیز به مقامات وابستگان دربار می‌رسید (۲۱).

این جریان سبب پیدایش طبقه‌ای از نزولخواهان شد که به عنوان مکملی بر درآمداری ناپایدار تر خود به دریافت بهره وام وابسته شدند. زمین در واقع شکل تیول یا "جگیر" را داشت که از جانب یک حاکم آؤد واگذار می‌شد و می‌توانست بنا به اراده حاکم بعدی مصادره شود. دولت انگلیس اقساط وام را به وام‌دهنده و اخلافش واگذار می‌کرد. بهره نازل و ثابتی که بیستانکاران دریافت می‌کردند نشان می‌داد که آنها از استثمار مالی چندان بی‌خوردار نیستند. اینان به آئیزهای از اشراف مغول و بورژوازی جدید بدل شده بودند که بطور منفعل در حاشیه بازار روبه گسترش جهانی می‌زیستند.

غازی الدین حیدر که در ابتدا از اعطای وام مدغذغهای به خود راه نمی‌داد همین که خزانهاش روبه کاهش گذاشت ناگهان وجدانش بیدار شد. در ۱۸۲۶ لرد آمهرست (Amherst) به ماورا انگلیسی لکنهوا اطلاع داد که برای پایان دادن به جنگ نیال به پنج میلیون روپیه دیگر نیازمند است. مذاکرات ریکتس (Ricketts) با موفقیت همراه شد لیکن امهرست احساس می‌کرد که در هر صورت او به نواب خدمت کرده است (۲۲). در ۲۵ ژوئیه ریکتس در نامه‌ای به امهرست چنین نوشت "نظر جناب عالی مبنی بر اینکه این وجوه از صندوق‌های بی مصرف بیرون کشیده شده کاملاً صحیح است و در واقع امرا علیحضرت تاکنون از این باب سود برده‌اند معذراً زیر پا گذاشتن اصول مذهبی که دریافت بهره را حرام می‌شناسد این منافع را در نظر ایشان کاملاً تحت الشعاع قرار می‌دهد" (۲۳).

تبدیل طبقه حاکم به صرف کمپانی هند شرقی از یکسواشتغال برخی از اعیان "ایالات واگذار" (ceded provinces) تحت حکومت انگلیس به کشاورزی به شیوه سرمایه‌داری از سوی دیگر، جو اقتصادی تازه‌ای پدید آورد که برای علمای شیعه که در خدمت این طبقه در حال گذار بودند مشکلاتی ایجاد می‌کرد. سید دلدار علی در زمانی که هنوز بیشتر این تحولات صورت نپذیرفته بود دریافت بهره وام از اروپائیان را بنا بر احتیاط جایز ندانسته بود (۲۴). لیکن در اوائل دهه ۱۸۳۰ پسرش سید محمد نصیر آبادی مجتهد اعظم لکنهوا حکم پدر را برگرداند و مسئله را حل کرد. سید محمد در پاسخ به این مسئله که آیا دریافت بهره از یهود، نصارا، هندوان و صوفیه جایز است فتوا داد که دریافت بهره از مشرکین با رضایت طرفین مجاز است و صوفیه را نیز فاسد و جز مشرکین دانست. در مورد یهود و نصارا پاسخ داد که در این باب نظرات متفاوت است

ولی به عقیده وی نظرماتب تردایر بر جوازا خذ بهر ه است (۲۵). از آنجا که بیشتر سنیان آؤد صوفی بودند، بنا بر این فتوا، شیعیان شروتمند می توانستند به استثنای اقلیتی از همکیشان شیعه خود تقریباً از همه مردم بهره دریافت کنند. در دوران توسعه تجارت در اروپا، شیعه اما میهنیز استعداد خود را در انطباق با سرمایه داری جدید نشان داد. هر چه حامیان فقها بورژوا ترمی شدند، ایدئولوژی ملایان حاکم نیز بورژواشی ترمی شد (۲۶).

این تحولات مستقیماً بروجوات هندی مجتهدان شیعه عراق اثر گذاشت. فرامین مربوط به اعطای مقرری دائمیه وابستگان غازی الدین حیدر غالباً هنگامی که شخص ذینفع پس از فوت از خود و ارشی به جای نمی گذاشت، منبع درآمدی برای نجف و کربلا می شد. دستخط ۱۷ اوت ۱۸۲۷ مربوط به "مبارک محل" از زنان شاه، سالی ۱۲۰ هزار روپیّه ز بهر ه، و ام به کمپانی هند شرقی را به وی تخصیص داد (۲۷). در این دستخط مقرر شده بود که پس از فوت وی ثلث مقرری به هر کس که وی وصیت کند داده شود و دو ثلث با قیمانده میان مجتهدان اعظم نجف و کربلا قسمت گردد. در صورت عدم وصیت، همه ۱۲۰ هزار روپیّه سالانه به مجتهدان عراق می رسید.

پس از مرگ مقرری بگیران مزبور، به مرور زمان این مقرریها منابع درآمد هنگفتی موسوم به "پول هندی" برای دومجتهد اعظم و شهر مقدس شد و به عنوان لقمه ای چرب موضوع کشمکش میان مدعیان رهبری مذهبی گردید. از بازی روزگار، علمای برجسته شیعه و جوات خود را از محل نزول پولی دریافت می کردند که در عین حال مستقیماً پای آنها را در یک دستگاه عمده رشد سرمایه داری انگلیس درآمدها، بحار، درگیر می کرد.

یکی از نمونه های رقابت بر سر پول هندی دعوای میان رهبران مکتب اصولی و شیخی در کربلاست. درست است که اخباری گری در اوائل قرن نوزدهم در برابر اصولیگری از میدان بدر رفت لیکن در عوض فرقه دیگری جای آنرا گرفت. بنیانگذار شیخیگری شیخ احمد احسانی (۱۸۲۶-۱۷۵۳) بود که در اوایل قرن هجدهم نزد علمای بزرگ اصولی تحصیل می کرد. شیخیگری معتقد به کشف و شهود بود و ظهور جسمانی را قبول نداشت.

پس از مرگ احسانی شاگرد عمده اش سید کاظم رشتی (متوفی به سال ۱۸۴۴) به جای او نشست و تعلیمات استاد خود را به مرتبه مکتب تازه ای در شیعه اما میسه که با اصولیگری تفاوتهاشی داشت ارتقاء داد. یکی از اعتقادات مهم شیخیه این بود که در هر عصر زمانی در میان شیعیان همواره یک شیعه کامل وجود دارد. اعتقاد به چنین رهبر فرمندی، دعوای فقهای اصولی نسبت به رهبری متکی بر اجتهاد عقلی در نصوص الهی را مورد معارضه قرار می داد. اصولیون شیخیه را به شدت زیر حمله گرفتند. در سال ۱۸۲۸ سید کاظم رشتی دوبار با گروهی از اصولیون به مناظره نشست. حریفان وی در این مناظرات کوشیدند نظرات شیخیه را افشا کنند و رشتی را به عدول از گفته های خود وادارند.

شیعیان کربلا دودسته شدند، اقلیتی شیخی و اکثریتی اصولی (به رهبری سید ابراهیم قزوینی). در طول دهه ۱۸۳۰ چندبار به جان سیدکاظم سوء قصد شد، اما فرقه شیخی و رهبرانش از این سوء قصد سرخاسته جان بدر بردند (۲۸).

رابطه علمی و زیارتی که عتبات را به بقیه جهان شیعه پیوند می داد با عتشد که نفوذ شیخیگری به هند شمالی نیز گسترش یابد. پیگیرترین مبلغ شیخیگری در آوُد میرزا حسن عظیم آبادی (متوفی به سال ۱۸۴۴) از اخلاف یکی از خاندانهای دهلوی مقیم پتنا بود (۲۹). او در جوانی نزد سیدحسین نصیرآبادی از فرزندان برجسته سید دلدار علی در لکنه تحصیل کرده بود.

میرزا حسن به سفر مکه و سپس به زیارت عتبات به عراق رفت. او در کربلا اقامت گزید و به تدریج از مریدان نزدیک سیدکاظم رشتی شد. عظیم آبادی در ۱۸۴۶ به لکنه بازگشت و در آنجا به وعظ و تبلیغ عقاید شیخ احمد حائسی و سیدکاظم رشتی پرداخت. او یکی از آثار حائسی را از عربی به فارسی ترجمه و خود نیز رساله ای در باب عقاید شیخیه تصنیف کرد. هنگامیکه عظیم آبادی توانست پیروان قابل ملاحظه ای گرد خود جمع کند، استادان بقیه سیدحسین نصیرآبادی خود را ناچار از طرد وی و رد نظراتش دید.

در طول سالهای دهه ۱۸۳۰ نظارت "پول هندی" مدتی به دست سیدکاظم رشتی و رهبر شیخیه افتاد (۳۰). اما پس از درگیری میان شاگردوی حسن عظیم آبادی با سید حسین نصیرآبادی در لکنه، این پول به سید ابراهیم قزوینی، رقیب رشتی سپرده شد. افتادن این منبع مالی به دست اصولیون به کار شیخیه لطمه زد. در آن زمان تنها منبع حمایت شاهانه دیگر، یعنی محمدشاه قاجار با شاه ایران (۴۸-۱۸۳۶)، کرم خود را بیشتر نصیب صوفیه می کرد تا مجتهدان. از این روشا ید ثروتی که از آوُد سرازیر می شد اهمیت زیادی از حد یافته بود.

ترجمه: ع. طوسی

بخش دوم این مقاله را در چشم انداز ۶ ملاحظه خواهید کرد.

1. Lawrence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).
2. See Hamid Algar, 'Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century', in T. Naff and R. Owen, (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1977), pp.288-302.
3. For this struggle in the Safavid period, see A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory. The Jurists*. (Oxford: Oxford University Press, 1981), Chapter XV and Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984). For eighteenth-century developments see Juan Cole, 'Shi'i Clerics in Eighteenth Century Iraq and Iran: The Akhbari-Usuli Controversy Reconsidered', *Iranian Studies*, 18,1 (1985): 394, and G. Scarcia, 'Intorno alle controversie tra Akhbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia'.

- Rivista degli Studi Orientali* 33 (1958): 211-50; for issues in jurisprudence see Harald Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des Shi'itischen Rechts* (Cologne: Karl Heymans Verlag, 1971); for religious taxes see A. Sachedina, 'Al-Khums: The Fifth in the Imami Shi'i Legal System', *Journal of Near East Studies* 39 (1980): 276-89.
4. For Bihbahani see Aqa Ahmad Bihbahani, 'Mir'at al-ahwal-i jahan-nama', Persian MS add. 24,052, foll. 45a ff., British Library, London; and 'Ali Davvani, *Ustad-i kull Aqa Muhammad Baqir b. Muhammad Akmal ma'ruf bih Vahid-i Bihbahani* (Qum: Chapkhanah-i Dar al-'Ilm, 1958).
 5. For the Mamluks in eighteenth-century Iraq see 'Abdu'r-Rahman as Suwaydi, in 'Imad A. Ra'uf (ed.), *Tarikh hawadith Baghdad wa'l-Basrah min 1186 ila 1192 H./1772-1778 M.*, (Baghdad: Wizarat ath-Thaqafah wa'l-Funun, 1978); A.M.K. Nawras, *Hukm al-mamluk fi al-'Iraq, 1750-1831* (Baghdad: Wizarat al-'Ilm, 1975); S. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford: Clarendon Press, 1925).
 6. For the political history of North India in this period see Richard B. Barnett, *North India Between Empires: Awadh, the Mughals, and the British, 1720-1801* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980).
 7. For basic materials for the biography of Sayyid Dildar 'Ali Nasirabadi see 'A'inah-i haqq-nama', Rijal Shi'ah, Persian MS 1, Nasiriyyah Library, Lucknow; for analysis see Juan R.I. Cole, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, forthcoming).
 8. Muhammad Muhtashim Khan, 'Tarikh-i Muhtashim Khani', Persian MS H.L. 156, foll. 129b-130a, Khodabakhsh Oriental Public Library, Patna; Kamalu'd-Din Haydar Mashadi, *Savanihat-i salatin-i Avadh* (Lucknow: Naval Kishor, 1897), p. 113; Sayyid 'Abbas Ardistani, 'al-Hisn al-matin fi ahwal al-wuzara' wa's-salatin', 2 vols., New Delhi, National Archives of India, Arabic MSS 235a, 235b, I: 70; Ja'far Al-Mahbubah un-Najafi, *Ma'ad an-Najaf wa hadiruha* (Sidon: Matba'at al-'Irfan, 1353/1934), p. 131 and note.
 9. Aqa Ahmad Bihbahani, 'Mir'at al-ahwal-i jahan-nama', foll. 58a-59b.
 10. Hasan Riza Khan to Hajji Karbala'i Muhammad, 26 Rabi' I 1213, enclosure no.55 in Resident to Vazir, 22 November 1806, For. Dept. Pol. Cons., 22 November 1806, No.53, National Archives of India (NAI), New Delhi.
 11. King of Iran to Vazir of Oudh, n.d., enclosure in Persian Secretary to the Government of India to the Resident, Lucknow, 14 October 1806, For. Dept. Pol. Cons., 16 October 1806, No.25.
 12. See Rahman 'Ali, *Tazkirah-i 'ulama-yi Hind* (Lucknow: Naval Kishor, 1914), pp.99-100; Qiyamu'd-Din Muhammad 'Abdu'l-Bari Farangi-Mahalli, *Athar al-awwal min 'ulama' Faranji Mahall* (Lucknow: Matba'at-i Mujtaba'i, 1321/1903), p.16.
 13. Decision of the Mufti of the Adawlut, enclosure No.54 in Resident to the Vazir, 22 November 1806.
 14. On Iranian merchants and trade in this period, see A.K.S. Lambton, 'The Case of Haji 'Abd al-Karim: A Study in the Role of the Merchants in Mid-Nineteenth Century Persia', in C.E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam, in Memory of the late Vladimir Minorsky*, (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1971); and her 'Persian Trade under the Early Qajars', in D.S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia*, (Oxford: Bruno Cassirer, 1970).
 15. Resident to Secretary to the Government in the Political Department, 14 August 1802, For. Dept. Pol. Cons., 2 September 1802, No.15.
 16. Vazir to Resident, 7 September 1811, For. Dept. Pol. Cons., 20 September 1811, No.27; Deputy Persian Secretary to the Government to Resident, 12 August 1816, For. Dept. Pol. Cons., 4 January 1817.
 17. Tom Nieuwenhuis, *Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule between 1802 and 1831* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), p.130.
 18. Vazir to Resident, 11 September 1816, For. Dept. Pol. Cons., 20 February 1818, No.47; Political Agent, Baghdad, to Chief Secretary to the Government, Bombay, 10 September 1817, For. Dept. Pol. Cons., 20 February 1818, No.53. For Iraqi political leadership in this period see Nieuwenhuis, *Early Modern Iraq* and 'Abdu'l-'Aziz S. Nawwar, *Da'ud Basha Wali Baghdad* (Cairo: al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1968).
 19. Secretary to the Government of India to Resident, 30 December 1815, For. Dept. Pol. Cons., 30 December 1815, No.32. For growing European influence in Awadh in the first half of the

- nineteenth century see John Pemble, *The Raj, the Indian Mutiny and the Kingdom of Oudh 1801-1859* (London: Harvester Press, 1977)
20. Resident to Secretary to the Government of India in the Political Department, For. Dept. Pol. Cons., 9 November 1816, No.17. For Mirza Muhammad Husayn Shahristani (d. 1840) see Muhammad 'Ali Mu'allim Habibabadi, *Makarim al-athar dar ahwal-i rijal-i dawrah-i Qajar*, 2 vols. (Isfahan: Matba'-i Muhammadi, 1958), 2: 613, where he is described as Mirza Muhammad Mihdi's grandson through a daughter. By Sayyid Muhammad, Bahu Begam almost certainly meant the son of Sayyid 'Ali Tabataba'i, who inherited his father's position of leadership in Karbala, passing away in 1826-27 while accompanying Fath-'Ali Shah's expedition against the Russians; see Muhammad Baqir Khvansari, *Rawdat al-jannat fi ahwal al-'ulama' wa's-sadat*, 8 vols. (Tehran: Maktabat-i Isma'iliyan 1390/1970), 7: 145-7. For the political significance of Bahu Begam's will, see Barnett, *North India*, pp.237-8.
 21. Resident to Secretary to the Government, 21 November 1814, For. Dept. Pol. Dept., 13 December 1814, No.10; Resident to Secretary to the Government in the Secret Department, 18 April 1815, For. Dept. Pol. Cons., 18 April 1815, No.58; Resident to Secretary to the Government in the Political Department, 12 August 1825, For. Dept. Pol. Cons., 16 September 1835, Nos.35-7.
 22. Governor-General to Resident, Lucknow, 6 May 1826, For. Dept. Pol. Cons., 23 June 1826, No.6; Resident to Governor-General, 18 and 20 May 1826, For. Dept. Pol. Cons., 23 June 1826, Nos. 7-8.
 23. Resident to Secretary to the Government in the Political Department, 25 July 1826, For. Dept. Pol. Cons., 18 August 1826, No.8.
 24. Nasirabadi. 'Najat as-sa'ilin', Fiqh Shi'ah, Persian MS 256, fol. 23b, Nasiriyyah Library, Lucknow.
 25. Musharrraf 'Ali Khan Lakhnavi (ed.), *Bayaz-i masa'il*, 3 vols. (Lucknow: n.p., 1251/1835-36), 3:26; the fatwa is signed by Sayyid Muhammad.
 26. Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958) and R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Penguin Books, repr. 1947), esp. pp.91-115. For ideological accommodation to merchant capitalism in Muslim countries see S.D. Goitein, 'The Rise of the Middle Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times', in idem., *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E.J. Brill, 1968), pp.217-41; Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (Austin: University of Texas Press, 1978); and Peter Gran, *The Islamic Roots of Capitalism* (Austin: University of Texas Press, 1979).
 27. Proposed Deed between King and Company, 17 August 1825, For. Dept. Pol. Cons., 16 September 1825, No.37; other deeds have similar clauses.
 28. See Sayyid Kazim Rashti, 'Dalil al-mutahayyirin', Curzon Collection, Persian trans., MS 831, Asiatic Society Library, Calcutta; and Muhammad 'Ali Kashmiri, *Nujum as-sama' fi tarajim al-'ulama'* (Lucknow: Matba'-i Ja'fari, 1302/1884-85), pp.367, 397. For recent published scholarship on the Shaykhis see Henry Corbin, *En Islam iranien*, Vol.4 (Paris: Gallimard, 1972) and Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse University Press, 1982).
 29. For Usuli views of 'Azimabadi and his teachings see Muhammad Mihdi Lakhnavi Kashmiri, *Nujum as-sama': takmilah*, 2 vols. (Qumm: Maktabat-i Basirati, 1397/1977) 1:42-3; Sayyid Muhammad 'Abbas Shushtari, 'al-Ma'adin adh-dhahabiyah, Adab 'Arabi, MS 4446, pp.76-77, Raza Library, Rampur; and Sayyid Husayn Nasirabadi, 'Al-Fawa'id al-Husayniyyah', 'Aqa'id Shi'ah, Arabic MS 101, Nasiriyyah Library, Lucknow.
 30. Murtaza Mudarrisi Chahardihi, *Shaykhigari va Babigari: az nazar-i falsafah, tarikh, ijtim'a'* (Tehran: Kitabfurushi-yi Furughi 1966), p.177; see Denis M. MacEoin, 'From Shaykhism to Babism' (Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1979), p.111.

اختلافات مالی ایران و آمریکا

بیانیه‌های الجزایر و داوری لاهه

آ.آ. بان

روز ۱۳ آبان ۱۳۵۸ گروهی که خود را "دانشجویان مسلمان پیرو خط امام" می‌خواندند، سفارت ایالات متحده در تهران را اشغال کردند و کارکنان آمریکایی سفارت را به گروگان گرفتند.

عصر روز ۲۳ آبان ۵۸، ابوالحسن بنی‌صدر، وزیر امور اقتصادی و دارایی وقت، اعلام کرد که ایران ممکن است سپرده‌های خود را در بانکهای آمریکایی به‌باینگهای دیگر به‌خارج از آمریکا منتقل کند.

بلافاصله، کارتر، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، دستوراً سند اموال ایران در آمریکا را مازگرد.

بدینسان، بحران سیاسی که با گروگانگیری آغاز شده بود، بعدتاً زهای یافت و بحران مالی عظیمی را به دنبال آورد که بیا مدهای آن همچنان ادا مه دارد.

نتایج بحران مالی و تلاش برای حل آن

با گره خوردگی بحران سیاسی و بحران مالی، تلاش آمریکا برای آزادی گروگانها با تلاش دیگری برای حل و فصل اختلافات مالی ایران و آمریکا همراه شد. در این مقاله، کوتاه‌جایی برای پرداختن به تلاشهای گسترده طرفین نیست.

* تا ۳۱ دسامبر ۱۹۸۷، دیوان داوری ایران و ایالات متحده آمریکا ۳۴۴ قرار مادر کرده است (۱۷۲ حکم داوری، ۱۶ حکم داوری مبتنی بر رسیدگی به قسمتی از دعاوی، ۱۴۴ حکم داوری مبتنی بر سازش کتبی و ۱۲ حکم داوری مبتنی بر سازش کتبی در مورد قسمتی از دعاوی). تا آغاز سال ۱۹۸۸، دادگاه به ۹۵۸ مورد رسیدگی کرده است و در هر مورد تصمیم یا قرائی مادر کرده است.

کل مبالغی که تا این تاریخ می‌بایست ایران به‌شاکیان آمریکایی پرداخت کند عبارت بود از ۸۷۵ ۷۳۶ ۸۶۴ دلار و ۱۹۶ ۳۰۳ لیره و ۵۱ ۲۹۷ مارک و ۱۳۲ ۵۹۸ ۹۷ ریال (به این مبالغ بهره نیز تعلق می‌گیرد).

در مقابل مجموع خساراتی که آمریکا ثیان می‌بایست به‌شاکیان ایرانی خود بپردازد (بدون احتساب بهره) عبارت بود از ۸۰۸ ۲۷۰۶۶۲ دلار و ۵۹۳ ۶۰۸ ریال.

چشم‌انداز

فقط ، برای به دست دادن زمینه ، چند نکته که به موضوع اختلافات مالی ربط دارد ، به کوتاهی ذکر می شود :

با صدور دستور انسداد اموال ایران در آمریکا ، کلیه حسابهای ایران در نزد بانکهای آمریکائی مسدود شد . ایران امکان دسترسی به شمشهای طلا و اوراق بهاداری را که در نزد بانک فدرال رزرو نیویورک (که در واقع بانک مرکزی آمریکاست) و همچنین نزد بانکهای بازرگانی آمریکائی داشت ، از دست داد . امکان برداشت از اعتبارات اسنادی که به نفع ایران در نزد بانکهای آمریکائی گشوده شده بود از ایران سلب شد . کالاها و اموالی که ایران از دولت و شرکت های آمریکائی خریداری کرده و در بسیاری از موارد قیمت آنها را نیز پرداخته بود ، در بنادر و انبارهای آمریکائی ماند و حتی بعضی از لوازم متعلق به ایران که برای تعمیر به آمریکا فرستاده شده بود ، به ایران مسترد نشد .

— آثار دستور انسداد اموال ایران به محدوده جغرافیائی آمریکا محدود نشد . اموالی که ایران در نزد اشخاص آمریکائی در خارج از آمریکا نیز داشت نیز مشمول مقررات مربوط به انسداد اموال شد و ایران عملاً امکان استفاده از حسابهای دلاری خود در شعب خارجی بانکهای آمریکائی را از دست داد .

در پنجاه اردیبهشت ۱۳۵۹ آمریکا به قدرهایی گروگانها به اقدام نظامی ناموفقی دست زد که به "واقعۀ طبس" معروف شد .

در ۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۹ باب مذاکرات محرمانه بانکی برای حل بحرانی که ایران با انسداد اموالش با آن مواجه شده بود در آلمان گشوده شد .

— در ۱۱ آبان ۱۳۵۹ ، "مجلس شورای اسلامی" مصوبه ای در چهار ماده گذراند که طی آن شرایط خود را برای توافق با آمریکا و حل فصل دعوی حقوقی و مالی بین دو کشور اعلام کرد .

مذاکرات طرفین ، با میانجیگری دولت الجزایر ، تا آخرین لحظه دوره ریاست جمهوری کارتر به طول انجامید . توافقات طرفین ، که به جریان ۴۴ روزه گروگانگیری پایان داد و بابت ازه ای را در حل فصل اختلافات مالی ایران و آمریکا گشود ، در سلسله ای از استدعاها مفاصل رسیده که به "بیانیتهای الجزایر" معروف شد و در ۲۹ دیماه ۱۳۵۹ توسط دولت الجزایر صادر شد .

پیرو صدور "بیانیتهای" کلیه داراییهای ایران در نزد بانک فدرال رزرو نیویورک ، اعم از شمش طلا و غیره ، و نیز کلیه وجوه نقد و اوراق بهادار متعلق به ایران که در نزد شعب خارجی بانکهای آمریکائی بود ، به انضمام بهره متعلقه تا ۳۱ دسامبر ۱۹۸۰ ، به یک حساب امانی منتقل شد که به نام بانک ملی الجزایر بعنوان امین در بانک انگلیس باز شده بود .

گروگانهای آمریکائی آزاد شدند و با صدور گواهی مربوط توسط دولت الجزایر ، بانک مرکزی الجزایر دستور انتقال موجودی حساب امانی را طبق مقررات بیانیته صادر نمود .

از این وجه فقط مقدار کمی به ایران آمد. در بیانیه وسند تعهدات سرشویت دیگری برای آنها مقرر شده بود.

بیانیه های الجزایر

آنچه اکنون تحت عنوان کلی "بیانیه های الجزایر" خوانده می شود در واقع مشتق بر هفت سند اصلی است. این اسناد عبارتند از:

۱- "بیانیه دولت جمهوری دموکراتیک و مردمی الجزایر"، مورخ ۱۹ ژانویه ۱۹۸۱/۲۹ دی ۱۳۵۹ ("بیانیه کلی").

۲- "بیانیه دولت جمهوری دموکراتیک و مردمی الجزایر درباره حل و فصل دعاوی توسط دولت ایالات متحده آمریکا و دولت جمهوری اسلامی ایران"، مورخ ۱۹ ژانویه ۱۹۸۱/۲۹ دی ۱۳۵۹ ("بیانیه حل و فصل اختلافات").

۳- تعهدات دولت ایالات متحده آمریکا و دولت جمهوری اسلامی ایران در مورد بیانیه دولت جمهوری دموکراتیک و مردمی الجزایر"، مورخ ۱۹ ژانویه ۱۹۸۱/۲۹ دی ۱۳۵۹ ("سند تعهدات").

۴- "قرارداد مانی" مورخ ۲۰ ژانویه ۱۹۸۱/۳۰ دی ۱۳۵۹. این قرارداد بین دولت ایالات متحده، بانک فدرال رزرو نیویورک، بانک مرکزی ایران و بانک مرکزی الجزایر به امضاء رسیده است. ترتیبات فنی راجع به انتقال وجوه ایران از آمریکا در این قرارداد ذکر شده اند.

۵- "ترتیبات فنی بین بانک مرکزی الجزایر، بانک انگلیس و بانک فدرال رزرو نیویورک"، مورخ ۲۰ ژانویه ۱۹۸۱/۳۰ دی ۱۳۵۹ ("ترتیبات فنی"). ترتیبات بانکی راجع به نحوه عمل با داراییهای منتقل شده ایران در این قرارداد مذکور است.

۶- "قرارداد فنی با بانک مرکزی هلند" مورخ ۱۷ اوت ۱۹۸۱/۲۶ دی ۱۳۶۰ ("قرارداد با بانک مرکزی هلند"). این قرارداد بین بانک مرکزی الجزایر، بانک مرکزی ایران، بانک فدرال رزرو نیویورک و بانک مرکزی هلند امضاء شده است و منظورها آن تعیین ترتیبات اداره وجوه سپرده شده در "حساب تضمینی" در نزد بانک نگهدارنده است.

۷- "قرارداد فنی با بانک تصفیه هلند" مورخ ۱۷ اوت ۱۹۸۱ (۲۶ مرداد ۱۳۶۰) ("قرارداد با بانک تصفیه هلند"). این قرارداد بین بانک مرکزی الجزایر، بانک مرکزی ایران، بانک فدرال رزرو نیویورک و بانک تصفیه هلند به امضاء رسیده است. بانک تصفیه هلند بانک خاصی است که به منظور نگهداری "حساب تضمینی" در هلند تأسیس شده است. این قرارداد متذکر ترتیبات بانکی مربوط به اداره وجوه عمل با "حساب تضمینی" است.

بنابراین، بحث راجع به بیانیه های الجزایر در واقع بحث راجع به اسناد متعدد دبسیا ریپجیده ای است که همه با هم مرتبط هستند و بر آن اساس هم سپرده های

ایران تقسیم شود و هم دیوان داوری لاهه پای گذاشته شد.

استرداد و تقسیم بهره‌هایی که ایران در نزد بانک فدرال رزرو نیویورک و در شعب خارجی بانکهای آمریکا داشته

در زمانی که بیانیه‌ها به امضاء می‌رسید طرفین مبلغ دقیق سپرده‌ها و اموال ایران در آمریکا و نزد شعب خارجی بانکهای آمریکا را نمی‌دانستند. اختلافات عمده‌ای در محاسبات وجود داشت که قسمتی از آن مربوط به نحوه احتساب بهره بود.

از آنجا که حسب خواست ایران و طبق توافق انجام شده شرط آزادی گروگانها استرداد را شیهای بود که ایران نزد بانک فدرال رزرو نیویورک و شعب خارجی بانکهای آمریکا داشته، طرفین موافقت کردند که رسیدگی به اختلافات محاسبه‌ای را به بعد موکول کنند. و برای این شرط را شیهای مزبور را ۷/۹۵۵ میلیار دلار برآورد نمایند و این مبلغ به حساب مالی در بانک انگلیس منتقل شود. از ۷/۹۵۵ میلیار دلار، ۹۳۹/۷ میلیون دلار ارزش ۱۶۳۲،۹۱۷/۷۷۹ اونس شمش طلای متعلق به ایران تخمین زده شده بود و مابقی مربوط به وجوه نقد و سایر اشیای مالی بود. (این ارقام در ماده ۱ "سند تبعه‌ها" مندرج است).

از مبلغ ۷/۹۵۵ میلیار دلار فقط ۲/۸۷۰ میلیار دلار به حساب ایران بازگشت. بقیه این مبلغ یعنی ۵/۰۸۵ میلیار دلار به طریق زیر مصرف شد:

۳/۶۶۷ میلیار دلار به بانک فدرال رزرو نیویورک بازگردانده شد تا وامهای سندیکا "دولت ایران یا تحت تضمین دولت ایران را به بانکهای وام‌دهنده بازپرداخت کند." (وام سندیکا "اصطلاحاً به وامی اطلاق می‌شود که چندین بانک وام‌دهنده مشترکاً مبلغ وام را تأمین و پرداخت کنند). شرط بازپرداخت این بود که حداقل یک بانک آمریکا در میان بانکهای وام‌دهنده عضو سندیکا مربوطه، یعنی در میان بانکهای وام‌دهنده، باشد. موعده بازپرداخت بسیاری از این وامها هنوز فرا نرسیده بود.

از این مبلغ، پس از بازپرداخت وامهای سندیکا "، حدود ۳۰۰ میلیون دلار مانده دولت ایران برای پس گرفتن آن در دیوان داوری ایران و ایالات متحده در لاهه طرح دعوی نمود و بالاخره موفق شدند در دیوان را مبنی بر لزوم استرداد آن به ایران اخذ نمایند.

دیوان ابتدای ۱۲ اوت ۱۹۸۶ (۲۹ مرداد ۱۳۶۵) رای داد که می‌باید قسمتی از مبلغ مزبور که در مقابل آن ادعایی با بی‌بخش پرداخت نشده‌ای از وامهای سندیکایی وجود ندارد به ایران مسترد گردد و به طرفین چهار ماه فرصت داده شد که در مورد شرایط استرداد و مبلغ آن با یکدیگر مذاکره و توافق نمایند و در صورت عدم حصول توافق برای حل باقی مانده اختلافات وادان ترتیبات استرداد مجدداً به دیوان مراجعه کنند.

قابل توجه است که به مبلغ مزبور در نزد بانک فدرال رزرو بهره تعلق می‌گرفت

ولذا طبق گزارش بانک مزبور به شرح مندرج در متن رای دیوان، موجودی این حساب در ۳۱ مارس ۱۹۸۶ (۱۱ فروردین ۱۳۶۵) به ۴۸۵,۴۱۲,۹۲۷/۸۶ رسیده بود.

دیوان متعاقباً در اجرای این رای خود، رایی در ۴ مه ۱۹۸۷ (۲۵ خرداد ۱۳۶۵) صادر کرد و دستوراً استرداد قریب ۵۰۰ میلیون دلار را به ایران داد. طبق متن رای، موجودی حساب در ۱۳ مارس ۱۹۸۷ (۲۲ اسفند ۱۳۶۵) ۵۱۴,۴۷۳,۴۷۰/۱۸ دلار بود که طبق رای دیوان مقرر شد مبلغ ۶۳,۰۰۰,۰۰۰ دلار آن برای پرداخت مبالغ مورد اختلاف در نزد بانک فدرال رزرو بماند و مابقی به ایران پرداخت شود.

- ۱/۴۱۸ میلیاردها دلار به حساب مالی خاصی که به نام بانک مرکزی الجزایر در نزد بانک انگلیس گشوده شده بود رفت تا به مصرف پرداخت مابقی "وامهای سندیکائی" (در صورت عدم تکافوی ۳/۶۶۷ میلیارد دلار) و بازپرداخت وامهای غیر سندیکائی و سایر مطالبات بانکهای آمریکائی و بالاخره به مصرف پرداخت بهره سپرده های ایران برسد.

حدود ۱۳ میلیون دلار برای بازپرداخت این بهره ها در نظر گرفته شده بود اما آمریکا و ایران در مورد مبلغ دقیق این بهره ها با یکدیگر توافق نداشتند و قرار شد پس از معلوم شدن مبلغ دقیق بهره ها (طبق توافق طرفین یا حسب نظر دیوان داور) آنچه از این مبلغ میماند به ایران و مابقی به بانک مربوطه آمریکائی مسترد شود.

طبق مقررات "سند تعهدات" آنچه پس از تصفیه کلیه بدهیهای بانکی در این حساب مالی بماند به ایران بازگردانده می شود.

در حال حاضر با توجه به اینکه علیرغم مصالحه و تصفیه قسمت اعظم بدهیهای ایران به بانکهای آمریکائی هنوز برخی اختلافات بین بانک مرکزی ایران و بعضی از بانکهای آمریکائی باقی است، حساب مزبور کمابیش موجود است بی آنکه ایران آزادی استفاده از وجوه آن را داشته باشد.

استرداد و تقسیم سپرده های که ایران در شعب داخلی بانکهای آمریکائی داشت

دارائی های که ایران اعم از وجه نقد و اسنادها در نزد بانکهای آمریکائی داخل آمریکا داشت و مبلغ آن بیش از دو میلیارد دلار تخمین زده می شد، جزو وجوهی که با صدور بیانییه ها انتقال یافته بودند، نبود. طبق مقررات بیانییه انتقال این دارائیها به بعد و به گشوده شدن حساب تضمینی موکول شده بود. این دارائیها، پس از امضاء قرارداد با بانک تصفیه هلند در اوت ۱۹۸۱ نخست به حساب مالی موجود در بانک انگلیس منتقل و از آنجا، حسب مقررات بیانییه، یک میلیارد دلار آن به "حساب تضمینی" (که در نزد بانک تصفیه هلند گشوده شده بود) انتقال یافت و مابقی به حساب بانک مرکزی ایران واریز شد.

طبق مقررات بیانییه، موجودی حساب تضمینی مزبور منحصر با یدیه مصرف پرداخت ادعای آمریکائی برسد که در دیوان داور ایران و ایالات متحده در لاهه طرح دعوی کرده و از آن طریق استحقاق دریافت مبلغی را یافته باشند.

اما تعهد ایران در ارتباط با این حساب با واریز یک میلیون دلار مزبور تمام نمی‌شود. ایران متعهد است موجودی این حساب را پیوسته در حداقل ۵۰۰ میلیون دلار نگهدارد. بنا بر این هرگاه، چنانکه پیش‌آمده است، بعثت پرداخت احکام دیوان دآوری یا مصالحه طرفین دعوا که مورد شناسائی رسمی دیوان باشد موجودی این حساب به کمتر از ۵۰۰ میلیون دلار تقلیل پیدا کند، ایران باید ما به التفاوت را تا ۵۰۰ میلیون دلار به حساب واریز نماید.

وجوه این حساب قرار است توسط بانک تصفیه هلند سرما به‌گذاری شود و طبعاً به آن بهره‌تعلق می‌گیرد. در هنگام عقد قرارداد مربوط به گشودن این حساب، ایران و آمریکا در مورد اینکه بهره مزبور به کدام طرف تعلق دارد و چگونه باید پرداخت شود به توافق نرسیدند و موضوع برای اخذ تصمیم به دیوان دآوری ایران و ایالات متحده احال شد. رایی که دیوان در این مورد صادر کرد بدین شرح است: منشأ نه و کمتر دارای توجیه حقوقی است. دیوان حکم داد که بهره به ایران تعلق دارد اما نباید به ایران پرداخت شود بلکه باید به حساب دیگری در نزد همان بانک تصفیه هلند واریز گردد تا در صورت لزوم، یعنی اگر ایران نتوانست یا نخواست به تعهد خود برای نگهداشتن موجودی حساب تضمینی در حدود ۵۰۰ میلیون دلار مقرر عمل کند، به مصرف مزبور برسد. (لازم به یادآوری است که تاکنون ایران از تعهد خود مبتنی بر حفظ حداقل ۵۰۰ میلیون دلار در حساب تضمین تخلف نکرده است).

ایران کنترلی روی موجودی هیچکدام از این حسابها ندارد. هم حساب امانی که در نزد بانک انگلیس برای پرداخت بدهیهای بانکی است (و هم حساب تضمینی (و حسابی که برای واریز بهره آن است) به نام بانک مرکزی الجزایر است و در نتیجه پرداخت از این حسابها حسب دستور بانک مرکزی الجزایر انجام می‌شود. در حال حاضر کنترل واقعی این حسابها در دست دیوان دآوری لاهه است. رئیس دیوان دستور العمل پرداخت آرای مادره را به بانک مرکزی الجزایر می‌دهد و بانک مرکزی الجزایر بسته به مورد، دستور پرداخت مربوطه را به بانک انگلیس یا بانک تصفیه هلند صادر می‌کند.

قابل توجه است که در حالیکه وجود این حساب برای تقریباً خود بخود وی‌وقفه آرای مادره به نفع آمریکا ثبات را تضمین می‌کند، دولت آمریکا ذیل بیانیتهای هیچگونه تضمینی برای اجرای آرای مادره به نفع دولت یا اتباع ایران نداده است و این نیز یکی دیگر از نابرابریهای است که ذیل بیانیتهای الجزایر وجود دارد. نتیجه اینکه در صورتی که طرف آمریکا بی‌دعوی که رای بر علیه وی صادر شده است از اجرای رای خودداری کند، ایران راهی ندارد جز آنکه برای اجرای رای به مراجع قضایی آمریکا یا کشورهای ثالث مراجعه نماید.

وجود این مشکل بوده که موجب شد ایران دعوی در دیوان مطرح کند و از دیوان بخواهد که رای بر تمهید دولت آمریکا بر پرداخت آرای مادره به نفع ایران صادر نماید. دیوان این تقاضای ایران را موجه ندانست و در رای که ۴ مه ۱۹۸۲ (۲۵ خرداد ۱۳۶۶) صادر کرد این درخواست ایران را رد کرد.

اموال شاه و خانواده اش

طبق بیاسیه، دولت آمریکا متعهد شده بود که دستور انسداد ماسک شاه و اموال وراثت و بستگان نزدیک وی در آمریکا را صادر نماید. شرط صدور دستور انسداد اموال مزبور این بود که اشخاص فوق الذکر خواننده دعوائی واقع شوند که در دادگاههای آمریکا توسط ایران علیه آنان اقامه می شود و قرار بر این بود که هرگاه رای استرداد هر کدام از این اموال توسط دادگاههای آمریکا صادر شود، دولت آمریکا تسهیلات لازم برای انتقال این اموال به ایران را فراهم نماید. ایران مدعی است که آمریکا به تعهداتی که در این مورد داشت عمل نکرده و چیزی از این اموال تاکنون به ایران مسترد نشده است.

حل و فصل دعاوی مالی و حقوقی

در مدت یک سال و اندی که بحران ناشی از گروگانگیری ادا مه داشت، تعداد کثیری دعاوی مختلف در دادگاههای آمریکا علیه ایران و موسسات دولتی ایرانی اقامه شد. اکثر این دعاوی توسط اشخاص و شرکتهای آمریکائی طرح شده بود که قبلاً با ایران طرف معامله بوده و اینک طلبهای خود را مطالبه می کردند. تقریباً در همه این دعاوی، خواهانها با استفاذه از تسهیلاتی که وجود مقررات خاص مربوط به کنترل اموال ایران در آمریکا ایجاد کرده بود، و نیز با بهره گیری از چوکلی که در آمریکا و از آن جمله در دادگاههای آمریکا علیه ایران وجود داشت، موفق به گرفتن دستور توقیف اموال ایران در آمریکا شده بودند. بنا بر این، برای اینکه اموال مزبور به ایران بازگردد، نه تنها باید دستور رئیس جمهور برای این اموال لغو می شد، بلکه لازم بود که برای حل و فصل دعاوی ایجاد شده، دستورهای قضائی توقیف صادره توسط دادگاهها نیز مرتفع شود.

(بنا به منابع آمریکایی، در دادگاههای این کشور، حدود ۴۵۰ دعا به خواسته بیش از ۲۵۰ هزار دلار و ۱۷۰۰ دعا به خواسته کمتر از ۲۵۰ هزار دلار بر علیه ایران طرح شده بود و جمع مبلغ مورد مطالبه در دعاوی تجاری بالغ بر ۳ میلیارد دلار تخمین زده می شد. جمع داراییهای ایران که طبق دستورات صادره از سوی دادگاههای آمریکایی توقیف شده بود، حدود ۲ میلیارد دلار برآورد می شد).

بهمین لحاظ بود که سرنوشته این دعاوی یکی از مهمترین مسائل طرح شده در مذاکرات بیاسیه بود. از سویی ایران می خواست به کلیه دعاوی مزبور خاتمه داده شود و همه دستورهای توقیف مرتفع شود و از سوی دیگر آمریکا اصرار داشت تضمینی بدست آورد که به این دعاوی رسیدگی و مطالبات آمریکا ثیان پرداخت گردد. البته می شد، تمام این دعاوی را با پرداخت مبلغ توافق شده اثباتی یکجا فیصله داد. در این صورت ایران از مزاج خارج می شد و آمریکا خود می بایست به ادعاهای شکی که آمریکا ثیان از ایران داشتند رسیدگی کند و مطالبات حقه آنان را پرداخت نماید. اما طرفین چنین نکردند و روشی را در بیاسیه پیش بینی نمودند که گرچه در ظاهر ممکن

است دوجا نیه و منعمفا نه به نظر برسد اما در عمل برای ایران احتمالاً بسیار گرانتر از یک تمفیه حساب قطعی و یکجا تمام خواهد شد.

آنچه در بیا نیه ها مقرر شد این بود که دولت آمریکا با ید به تمام دعوا ها ئی که در دادگاه های آمریکا علیه ایران مطرح شده است خاتمه دهد و این دعوا ها با ید برای حل و فصل نهائی به داری دیوان بین المللی (که طبق بیا نیه حل و فصل اختلافات تاسیس می شود) ارجاع شوند. اما دستور رئیس جمهور آمریکا که رد این مورد ما در شد، به دعوی مزبور در دادگاه های آمریکا خاتمه نداد و بلکه آنها را معلق کرد. توجیه آن بود که اگر دیوان داری برخی از این دعوی را خارج از صلاحیت رسیدگی خود بداند، راه حیا مجدداً دعوی برای خواهانهای آمریکا با زیبا شد.

جالب توجه است که پس از امضاء بیا نیه ها یک شرکت آمریکائی بنام دیمزاند مور (Dames & Moore) در دیوان کشور ایالات متحده طرح دعوی کرد و مدعی شد که رئیس جمهور آمریکا در لغو دستورات توقیف ما در مورد اموال ایران و استرداد این دارائیه ها به ایران و نیز در تطبیق دعوی مطروحه علیه ایران در محاکم آمریکا و ارجاع آنها به دیوان داری، خلاف قانون اساسی آمریکا و بدون اخذ تائید سنا عمل کرده است. دیوان کشور آمریکا عمل رئیس جمهور را قانونی و به تبع آن معتبر تشخیص داد.

دیوان داری ایران و ایالات متحده در لاهه

بیا نیه ها مقرر کرده بودند که برای رسیدگی به دعوی مالی و حقوقی میان اتباع یکی از دو کشور و دولت کشور دیگر با ید یک دیوان داری بین المللی تاسیس شود. بیا نیه حل و فصل اختلافات مقرر کرده بود که دیوان مزبور مرکب از نه عضو خواهد بود که سه نفر از آنان را ایران و سه نفر را آمریکا معین خواهد کرد و سه دار دیگر با توافق داوران دو طرف تعیین خواهند شد.

اعضای دیوان تا کنون چندین بار عوض شده اند چنانکه هیچکدام از داوران اولیه ایران اکنون دیگر عضو دیوان نیستند.

شهر لاهه در هلند با توافق دو دولت به عنوان محل تشکیل دیوان تعیین شد. علیرغم محل استقرارش در لاهه، این دیوان نه از حیث سازمانی و نه از جهت صلاحیت و فعالیت، هیچگونه ارتباطی با دادگاه دادگستری بین المللی که محل آن نیز در لاهه است، ندارد.

شش دار و تعیین شده توسط دو دولت در ماه مه ۱۹۸۱ نخستین بار برای انتخاب سدا و رد دیگر با هم ملاقات کردند. دیوان در ژوئیه ۱۹۸۱ رسماً آغاز به کار کرد و به سه شعبه تقسیم شد. هر شعبه مرکب از یک دار ایرانی و یک دار آمریکائی و یک دار بیطرف است. ریاست هر شعبه را دار و بیطرف عضو شعبه مربوطه به عهده دارد و ریاست دیوان با رئیس شعبه اول است. هر کدام از سه شعبه دیوان در رسیدگی به دعوی محوله مستقلاً عمل می کنند. اما رسیدگی به اختلافات مربوط به تفسیر بیا نیه ها با هیئت عمومی یعنی مجمع نه نفری داوران است. به علاوه در مسائل مهمی که تصمیم

هیئت عمومی با ایجا دعوای سابقه قضائی، عملکرد شعب را تسهیل خواهد کرد، هر شعبه رسیدگی را به هیئت عمومی احواله می‌کند.

این دیوان دآوری، از لحاظ وسعت صلاحیت و انواع دعاهاشی که در آن قابل طرح است، شاید مشابهی به این صورت در تاریخ قضائی بین المللی نداشته باشد. در حال بی تردید پیچیده ترین مرجع حل اختلافی است که پس از جنگ جهانی دوم برای رسیدگی به دعاوی دولتها و اتباع آنها ایجا د شده است.

حجم مالی دعاوی راجع و مطرح شده در این دیوان نیز قابل مقایسه با هیچ کدام از مراجع مشابهی که در گذشته برای حل و فصل دعاوی ایجا د شده، نیست. برخی از نویسندگان حقوقی آمریکائی معتقدند که جمع مبلغ ادعاهای مطروحه در دیوان احتلال بیش از جمع مبلغ ادعاهای طرح شده در مجموع داوریهائی بین المللی است که ایالات متحده تا کنون در آنها شرکت کرده است. گفته می‌شود که فقط مبلغ یک ادعای ایران احتمالاً بیش از جمع مبالغ ادعاهای مطروحه در کلیه این داوریهاست. مبلغ این ادعا ۱۵/۹ میلیار دلار است که توسط ایران بر علیه آمریکا در ارتباط با برنامه قروشهای نظامی خارجی (Foreign Military Sales Program) مطرح شده است.

آخرین مهلت طرح دعوی در دیوان ۱۹ ژانویه ۱۹۸۳ (۲۹ دی ۱۳۶۰) بود. از این تاریخ به بعد فقط دو نوع دعوی در دیوان قابل طرح است: دعاوی مربوط به تفسیر مقررات بیانیها و ادعاهای هریک از دو دولت در مورد این که دولت دیگر در اجرای تعهداتی که ذیل بیانیها را رد تخلف کرده است.

در اواسط سال ۱۹۸۳ جمعا ۳/۸۵۰ دعوی در دیوان مطرح بود که از این میان ۲۰ دعوی مربوط به تفسیر بیانیها، ۷۸ مورد دعاوی دو دولت علیه یکدیگر، ۴۴۵ مورد دعاوی بانکی، ۵۲۱ مورد دعاوی بیش از ۲۵۰ هزار دلار و ۲،۷۹۵ مورد دعاوی کمتر از ۲۵۰ هزار دلار بود.

دعاوی در صلاحیت دیوان

بیانیه حل و فصل اختلافات حدود صلاحیت دیوان را صریحا مشخص کرده است. با توجه به مقررات این بیانیه دعاوی در صلاحیت دیوان را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

۱- دعاوی دو دولت علیه یکدیگر: صلاحیت دیوان در مورد این دعاوی محدود است به ادعاهای ناشی از قراردادهای خرید و فروش کالاها و خدمات و دعاوی مربوط به تفسیر بیانیها و ادعاهای مربوط به تخلف یکی از دو دولت از اجرای تعهداتی که ذیل بیانیها به عهده داشته است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود دعاوی غیر قراردادی دو دولت علیه یکدیگر قابل طرح در این دیوان نیست. حتی از دعاوی قراردادی نیز فقط دعاوی ناشی از خرید و فروش کالاها و خدمات را می‌توان در این دیوان طرح کرد.

۲- دعاوی اتباع هریک از دو کشور بر علیه دولت کشور دیگر: طبق مقررات بیانیه حل و فصل اختلافات متشاء این دعاوی می‌توانند دین و طلب، مصادره یا

"پیشا مدهای" دیگر با شد که به حقوق مالی خواهان لطمه زده است .
بدین ترتیب حدود صلاحیت دیوان در این نوع دعاوی بسیار وسیع است و نوع
محدودیتی که در دعاوی دولت علیه هم وجود دارد را اینجا نیست .

بررسی صلاحیت دیوان داوری و کارکرد آن

از تفسیر و اجرای مقررات مربوط به صلاحیت دیوان به شرحی که در بیا نیه ها
آمده است چند نتیجه مهم حاصل می شود که بررسی آنها با ردیگر غیر منصفانه و یکجانبه
بودن مقررات بیا نیه ها را نشان خواهد داد .

دولت هیچکدام از دو کشور حق طرح دعوی بر علیه اتباع کشور دیگر را ندارد؛ این
محدودیت به ظاهر دو جانبه و لذا منصفانه به نظر می آید ، اما چنین نیست . زیرا در
روابط تجاری دو کشور ، در حالیکه عده کثیری اشخاص و شرکت های آمریکائی طرف
قرارداد با دولت و موسسات دولتی ایرانی بودند ، مواردی که شخص یا شرکتی ایرانی
طرف قرارداد با دولت آمریکا بوده باشد ، نامدریده است . بنابراین طبیعی است
که اکثریت قریب به اتفاق دعاوی قراردادی علیه ایران اقامه شده است . دعاوی
ناشی از مصادره و پیشا مدهای دیگر موثر در حقوق مالی نیز روشن است که عموماً متوجه
دولت ایران است .

دیوان در آغاز کار خود در مقام تفسیر بیا نیه نظری در تأیید این محدودیت موجود
در صلاحیت خود داده که در نتیجه آن بیش از هزار دعوی طرح شده توسط دولت ایران از
دیوان خارج شد .

در ۲۷ دسامبر ۱۹۸۳ (۶ دی ۱۳۶۲) نیز دیوان در اعمال همین مقررات نظر داد که
صلاحیت رسیدگی به دعاوی بانکهای ایرانی علیه بانکهای آمریکا را (که یک موضوع
آنها ضمانت نامه های بانکی مازده توسط بانکهای آمریکائی است) ندارد . بسا
مردمان رای نیز حدود دو بیست مورد دیگر از دعاوی مطروحه توسط ایران از دیوان
خارج شد .

دعاوی اتباع دو کشور علیه یکدیگر : دیوان صلاحیت رسیدگی به دعاوی اشخاص
و شرکت های ایرانی علیه شرکتها و اشخاص آمریکائی و بالعکس را ندارد . این نوع
دعاوی باید در مراجع صالح دیگری مطرح و رسیدگی شود .

دعاوی ایرانیانی که دارای تابعیت آمریکا می باشند : طبق مقررات
بیا نیه ها اتباع آمریکا حق طرح دعوی علیه دولت ایران را در این دیوان داوری
دارند . آیا این مقررات به ایرانیانی که با حفظ تابعیت ایرانی خود تابعیت
آمریکا را نیز پذیرفته اند حق می دهد که بر علیه دولت ایران در این دیوان داوری
دعوی طرح کنند ؟

این موضوع مباحث بسیار جدی را در مذاکرات دیوان برانگیخته است زیرا
اصل پذیرفته شده ای در حقوق بین المللی وجود دارد که به موجب آن تبعه هیچ کشوری
حق ندارد در در یک مرجع بین المللی بر علیه دولت خود طرح دعوی کند .

پس از صدور دو رای در دو دعوی مستقل در این مورد، هیئت عمومی دیوان که حسب درخواست ایران مقررات مربوطه دویا نیه را تفسیر می‌کرد، در رای خود اصل فوق الذکر را ملاک عمل قرار نداد، بلکه به اصل تابعیت موثر تسل جست و به این نتیجه رسید که ایران نیانی که تابعیت آمریکا نیی نیز دادا رند می‌توانند در این دیوان داوری علیه دولت ایران طرح دعوی کنند به شرط اینکه تابعیت آمریکا نیی آنان تا تابعیت موثرشان با شد.

دعای شرکتی غیر آمریکائی: طبق بیانییه "حل وفصل اختلافات" سهامداران ایرانی یا آمریکائی شرکتها، حسب مورد، می‌توانند برای وصول مطالبات غیر - مستقیمی که از طریق مالکیت شرکتی مزبور دارا رند، علیه دولت کشور دیگر در این دیوان داوری طرح دعوی کنند. شرط اصلی طرح این دعای آن است که شرکتی که طلبکار اصلی است در زمان ایجاد ادعا تحت کنترل سهامدارانی بوده باشد که براساس "بیانییه" طرح دعوی در نزد این دیوان داوری می‌کنند.

این مقررات موجب شده است که نه تنها ادعای شرکتی غیر آمریکائی از طریق سهامداران آمریکائی آنها در دیوان مطرح شود بلکه حتی ادعای بعضی از شرکتی ایرانی علیه دولت ایران نیز از طریق سهامداران آمریکائی این شرکتها در دیوان مطرح گردد.

دعای متقابل

حق طرح دعوی متقابل از حقوقی است که در نظامی حقوقی مختلف برای خواننده هر دعوی شناخته شده است. بیانییه حل وفصل اختلافات نیز در تائید این حق مقرر می‌دارد که خواننده هر دعوی حق طرح دعوی متقابل بر علیه خواهان دعوی را دارد. مشروط بر آنکه منشاء دعوی متقابل همان قرارداد، معامله یا واقعه ای باشد که دعوی اصلی از آن ناشی شده است.

حق طرح دعوی متقابل یکی از راههای است که به ایران امکان می‌دهد که حداقل قسمتی از ادعای خود را بر علیه اشخاص و شرکتی آمریکائی مطرح کند. این حق البته محدود است و دیوان نیز در تفسیر آن بسبب احتیاط نه عمل می‌کند. به عنوان مثال، در بسیاری از موارد مطالبه مالیات ناشی از درآمد حاصله ذیل یک قرارداد فقط در صورتی تجویز می‌گردد که به تعهد طرف آمریکائی در مورد پرداخت مالیات در قرارداد تصریح شده باشد.

اشخاص حقوقی تحت کنترل دولت

بیانییه حل وفصل اختلافات تعریف بسیار وسیعی از اصطلاحات "ایران" و "ایالات متحده" به دست می‌دهد. به عنوان مثال، در این بیانییه ها، منظور از "ایران" عبارت است از "دولت ایران و هر نوع سازمان فرعی سیاسی ایران و هر نوع موسسه واحد تشکیلاتی که بوسیله دولت ایران و یا سازمانهای سیاسی فرعی آن کنترل می‌شود".

این تعریف نه تنها دربرگیرنده دولت و سازمانها و موسسات دولتی و شرکتهای در مالکیت دولت است بلکه به شرکتهای نیز که به هر علت (و نه الزاما به علت مالکیت) در کنترل دولت است، تسری دارد. بنا براین دولت ایران پاسخگوی کلیه ادعاهای می شود که بر علیه بنیاد مستضعفان، بنیاد دعلوی (بنیاد دپهلوی سابق) یا شرکتهای شعی مطرح است که دولت در اجرای قوانینی از قبیل قانون حفاظت و توسعه منایع ایران برای اداره آنها مدیر دولتی تعیین کرده است.

تاریخ ایجاد ادعا

طبق مقررات بیانییه حل و فصل اختلافات فقط ادعاهای قابل طرح در دیوان است که در تاریخ امضاء بیانییه ها، یعنی در ۱۹ ژانویه ۱۹۸۱ (۲۹ دی ۱۳۵۹) وجود داشته است. این قید در مورد ادعاهای متقابل نیز وجود دارد و از راه تفسیر به دعای دو دولت علیه یکدیگر نیز تسری می یابد. تنها استثنا از این شرط، دعای مربوط به تفسیر یا تخلف ذیل مقررات بیانییه ها است که بنا به ذات خود فقط پس از تاریخ بیانییه ها پدید آمده یا ممکنست پدید آیند.

دیوان در آراء خود نرخ بهره ای را که باید به وجوه پرداختی تعلق گیرد تعیین می کند و به مبلغ مورد حکم دیوان نیز بهره تا زمان پرداخت تعلق می گیرد. جالب آنکه نرخ بهره و مبداء احتساب آن در آراء مختلف دیوان متغیر و متفاوت بوده است.

دعای ناشی از انقلاب و گروگانگیری

دعای ناشی از گروگانگیری کارکنان آمریکائی سفارت ایالات متحده در تهران، دعای ناشی از خسارات وارده به اموال آمریکا و آمریکائیان در محوطه سفارت آمریکا پس از تاریخ گروگانگیری و دعای ناشی از صدمات وارده به جان و مال آمریکائیان در جریان انقلاب که ناشی از عمل دولت نبوده باشد از جمله دعاهائی است که صریحا از صلاحیت دیوان مستثنی شده است. در اینکه چه چیزی را می توان "عمل دولت" تلقی کرد به طور کلی نظر بر این بوده است که "دولت جمهوری اسلامی" را باید مسئول اقدامات گروههای دانست که پس از انقلاب به قدرت رسیده اند.

دعای ناشی از اقداماتی که آمریکا در برابر گروگانگیری انجام داد

طبق بیانییه حل و فصل اختلافات دعای ناشی از اقداماتی که آمریکا در واکنش خود در برابر گروگانگیری اتباعش در ایران انجام داد، نیز از جمله دعاهائی مستثنی شده از صلاحیت دیوان است. با مستثنی شدن این دعای ایران نمیتواند

ادعاهائی از قبیل خسارات ناشی از انسداد اموال ایران را علیه آمریکا در دیوان مطرح کند.

در نتیجه وجود هفتمین استثناء بود که دیوان دعوی یک ایرانی را که در جریان واقعه طیس کا میون نفت کش خود را از دست داده بود به علت عدم صلاحیت رد کرد.

دعای ناشی از قرارداد هائی که محاکم ایران را مرجع صالح برای رسیدگی به اختلافات
شناخته اند

از جمله شرایطی که "مجلس شورای اسلامی" برای توافق با آمریکا مقرر کرده بود این بود که دعای ناشی از قرارداد هائی که صلاحیت دادگاههای ایران را معتبر دانسته اند باید در دادگاههای ایران رسیدگی شود. برای رعایت این شرط، در بنیاد نهی حل و فصل اختلافات مقرر شد که این نوع دعاها قابل طرح در دیوان داوری نیست. اما در عمل دیوان تفسیر بسیار محدودی از این شرط کرده است به نحوی که گاه در مواردی که به ظاهر مشمول این استثناء بود قابل طرح در دیوان تشخیص داده شد.

موضوعی که در ارتباط با این شرط به خصوص جالب توجه است، ادعای ایران است در مورد اینکه رسیدگی به دعای ناشی از قرارداد های نفتی ابطال شده در صلاحیت دیوان نیست زیرا ماده واحده ابطال قرارداد های نفتی کمیسیون خاصی را برای رسیدگی به اینگونه دعاوی تعیین کرده است.

طبق اطلاعات منتشره در خصوص آرای صادره دیوان تا پایان ۱۹۸۴ دیوان در دورای ادعای ایران را در این مورد رد و خود را صالح برای رسیدگی اعلام کرده است.

کار دیوان

کار رسیدگی دعای در دیوان به کندی پیش می رود که سرت دعاوی، ضرورت رعایت اصول شکلی متعارف در رسیدگیهای حقوقی و تقاضاهای مکرر خواندگان ایرانی برای تعدید مهلت های تعیین شده جهت ارائه پاسخ و تحویل مدارک، کار دیوان را بسیار کند کرده است.

از سوی دیگر، دعای طرح شده در دیوان از حیث ماهیت با یکدیگر بسیار متفاوتند. این هم یکی از خصایص این دیوان داوری است که به انواع گوناگون دعاوی، از موارد ملی کردن اموال تا پرداخت بدهیهای قراردادی و وجه چکهای پرداخت نشده، رسیدگی می کند. از آنجا که این دعای مبانی حقوقی بسیار متفاوتی دارند، مباحث حقوقی مختلفی را طرح و موجب تنوع آراء دیوان شده اند.

کثرت انواع دعاوی و تنوع آراء دیوان موجب آن است که حتی بررسی کلی ماهوی این آراء نیز در حوصله این یادداشت نگنجد به خصوص که ظاهر آراء شعب دیوان ایجاد رویه قضائی برای شعب دیگر نمی کند و در نتیجه دوشعبه دیوان ممکن است در مورد موضوع مشابه دورای کاملاً متفاوت بدهند.

فضای کار دیوان در گذشته فضائی دوستانه و با تفاهم نبوده است. اختلاف سلیقه‌های حقوقی و سیاسی گاه موجب سنگین شدن و حتی متشنج شدن فضای فعالیت دیوان شده است. در بسیاری مواقع حتی میان داوران ایرانی و داوران بیطرف هم تفاهم وجود نداشته است. به عنوان مثال ایران در ابتدای کار دیوان به صلاحیت یکی از داوران بیطرف اعتراض کرد. این اعتراض به علت عدم رعایت بعضی نکات صوری مربوط به نحوه طرح ایراد مورد رسیدگی واقع نشد و آن داور در سمت خود ماند تا آنکه در سوم سپتامبر ۱۹۸۴ اختلاف نظربین داوران ایرانی و همان داور بیطرف به کنگاری منتهی شد و در نتیجه کار شعبه دیوان مدت‌ها به تعطیلی کشید.

نتیجه

بعد از شش سال که از آغاز کار دیوان می‌گذرد، فعالیت دیوان همچنان ادامه دارد. حجم کار کمتر شده است اما هنوز راهی طولانی باقی است بگونه‌ای که نمی‌توان تاریخ پایان کار دیوان را پیش‌بینی کرد.

آنچه گفته شد خلاصه‌ای است از آنچه در پی اشغال سفارت آمریکا و گروگان‌گیری آغاز شد و با امضاء بیانیته‌ها و آغاز دادامه فعالیت دیوان ادامه داد و همچنان ادامه دارد. امضاء بیانیتهای الجزایر، بگونه‌ای مقطعی، جزئی از مشکل را حل کرد اما در نهایت به نفع ایران تمام نشد.

اینکه بیانیتهای ازلحاظ قوانین ایران واجد اعتبار است یا نه، هنوز مورد سوال است. فقط این نکته مسلم است که بیانیتهای جزء تعهدات بین‌المللی ایران است و طبق اصول پذیرفته شده حقوق بین‌الملل، ایران احتمالا ازلحاظ حقوقی چاره‌ای جز اجرای آنها ندارد.

ثابت‌گرتر تریباتی که در این بیانیتهای مقرر شد، توافق می‌شد که ایران بابت کلیه مطالبات آمریکا ثبات مبنی ثابت و به صورت یکجا بپردازد به مراتب ازلحاظ مالی بیشتر به نفع ایران می‌بود. چرا که اکنون ایران مبلغ اصل این ادعاها را می‌پردازد، روی مبلغ پرداختی بهره تا تاریخ پرداخت می‌دهد ضمن اینکه دفاع از این دعای مخارج نسبتاً سنگینی برای ایران دارد و پرداخت نیمی از هزینه‌های دیوان داروی و حقوق داوران نیز به عهده ایران است.

در مقابل چه به دست می‌آورد؟

دیوان البته رسیدگی قضائی می‌کند، اصول حقوقی پذیرفته شده و قانون را اعمال می‌کند، گاه‌گاهی هم‌رأیی به نفع ایران صادر می‌کند اما در نگرشی کلی کفه ترازوی آن بیشتر به سوی آمریکا سنگینی کرده است. البته یکی از علت‌های آن است که دولت و موسسات دولتی ایرانی در واقعیت امر مقداری بدهی به طرفهای آمریکائی قرار داده‌ای خود دارند؛ اما این تنها علت نیست.

علت‌های دیگری نیز وجود دارد که به اختصار ذکر می‌شود:

اولاً، صلاحیت دیوان در مورد دعای قابل طرح توسط ایران بسیار محدود است.

ثانیاً، ایران تجربه مشارکت در این داوریه را نداشته است، از امکانات محدودی برخوردار است و به علت اعمال سیاستهای نادرست از امکاناتی هم که داشته استفاده صحیح نکرده است. در مقابل، آمریکا تجربه ای طولانی در اینگونه حل و فصل اختلافات دارد و تجهیزات و امکانات اداری و حقوقی آن قابل مقایسه با ایران نیست. ثالثاً، تغییراتی که پس از انقلاب در مدیریت موسسات و سازمانهای دولتی پیش آمده و آشفتگی که در این موسسات و سازمانها به علت تغییرات پی در پی در مدیریت ایجاد شده طبعاً امکانات ایران را، به فرض دارا بودن صلاحیت مدیران نیز، برای طرح و دفاع از دعوی خود محدودتر کرده است.

رابعاً، ترکیب دیوان داور، که اکثریت آن عموماً با اشخاصی است که تعلیمات و طرز فکر غربی دارند، به گونه ای است که نه توجه و نه شاید درک مسائل یک کشور جهان سوم را دارد.

خامساً، داوران ایران، از حیث کارآیندی، همواره در این میدان نبوده اند و به حال در اقلیت قرار دارند.

آینده، البته، معلوم نیست اما حداقل در حال حاضر دلیلی به نظر نمی رسد که عملکرد دیوان در آینده خیلی متفاوت با آنچه تاکنون بوده است. به همین جهت است که شاید نمی توان مطلب را با سختی از همان داوران ایرانی به پایان برد که در یکی از نظریه های مخالف خود گفته اند: "داوری در این دیوان تجربه گرانی بوده است که شاید تکرار نشود." *

فهرست منابع:

در تهیه این یادداشت، غیر از متن دویبانیه، سند تعهدات، قرارداد دامانی، ترتیبات فنی و دو قرارداد ضمنی منعقد شده با بانک مرکزی هلند و بانک تحفیه هلند، از منابع ذیل استفاده شده است:

- 1- Iran-U.S. Claims Tribunal Reports, vols I-VII, Grotius Publications Limited 1983-1986.
- 2- The Iranian Asset Settlement: Hearing Before the Senate Committee on Banking, Housing, and Urban Affairs, 97th Cong., 1st Sess. (Feb. 1981).
- 3- Iran: the Financial Aspects of the Hostage Settlement Agreement, House Committee on Banking, Finance and Urban Affairs, 97th. Cong., 1st. sess. (July 1981).
- 4- David P. Stewart and Laura B. Sharmen, Developments at the Iran-United States Claims Tribunal, 1981-1983, the Iran-United States SOKOL Colloquium Edited by Richard Lillich, University Press of Virginia, Charlottesville, 1987.

نفرین

را زین

تو ،

ظلم را حتی به کلام از خود نمی دانی
وظالم را حتی با سلام
برسفره می خوانی .

ای قوم مستتر

ای قوم گله های رام ابدی

که و طله ، شرم

برخود دوختی

و با سربه چاه ظلم

درآمدی

و قوت دستها بیت را

تنها برای برگرفتن

تخته سنگی پیر

— از کل کائنات —

به کارگرفتی

در برنها دن آن بر سر خود

تو "بر خاک دندان کروچه دشمن"

زا نوشکستی

تو با تار یکی درآمدی میختی

خودت را دادی

و شب شدی .

اف که تیغ با یک ،

و سربازی سربدارانت ،

یا هشدار خیانت ،

خواب خرگوشی ترا

حتی
لحظه‌ای مواج نکرد .

تو ظلم را حتی به کلام از خود نمی‌دانی
و ظالم را حتی با سلام
بر سفره می‌خوانی .
ای قوم منجمد
بریده باد پاهایت .

و شما
ای قومهای رهیده، تاریخ
تنعم آزادی سزاوارتان ،
گوارا بیتان .

احمد حسینی

راز

طوقی !
اینک هزار چرخ در آسمان کبود شهر
طوقی !
اینک هزار چشمه افسون به بال درد
اینگونه ،
سرفراز .
اما ،

بربام رام هیچ خانه مسکون
نتوان نشست !

تابستان ۶۷

حسن حسام

ترانه‌ای بر کرانه تبعید

در جا ده پرچم انتظار
جان می‌کنیم ما
برفرشی از خنجر و خار
تا تلاطم‌بهای دوباره
این سرمای سرد را
بخ بشکند
تا شعله گرم‌پیا می
متفجر ما ن‌کند،
هیئات!
با دخیس اما بی کل قاصد می‌آید
ودل ما را بیهوده شیای رمی‌زند و می‌گذرد
در همهء گنگش.
ما خیل دلشدگان آنگاه
خسته از روزهای تهی،
زیر آواری از دود و خاکستر
مست می‌شویم و مشت می‌زنیم
به هیاهوی گنگ و بیگانه
که رندانه و بازیگوش
از کنارمان به عشوه می‌گذرد!

ا برنا آرام را کوببارد
براین پستوی بی روزن تبعید
که سرما

تلختر از دم ما نیست
ا برنا آرام را کوببارد سخت
که مرگ کی بود بر آستانه در ایستاده است
با پوزخند دیوانه سرش!

و تیغ خاموش شب ،
بر گلولی جویده ما می نشیند
تا آوازمان را خفه کند .
ا بررا کوببارد
ا بررا !
پیش از آنکه مرگ کی بود
با پوزه سردش
جان سودا زده را لیسه کشد
بر کرا نه تبعید .

این راست است راست
من آزادم اینجا !
دستهای من ،
بسته نیست
ویخوسه شلاق و داغ
پای مرا نمی سوزاند
خواب دریا را چه کنم آخر ؟
به هنگامهای که دشمنه تاریک ماه
پشت خاکستری روز را
به زخمی گران چاله کرده است ،
که از هیبت هراسه آن
بیداری شبزدکان
به خاکستر خواب بدل می شود !

این باد گنج سرا بنگر
که بی شمر

از کوچه های بهاری این خراب آبا دمی گذرد !
ویستا نهایی سخت و سرد شاخه ها را

نمی مکد

تا در رگهای منجمد شده شان
شیرتازه جاری شود .

دردا !

براین نمط که با دخیس می گذرد ،
شکوفه ها دهانی برای آوازندارند .
ابرا گوبیا رد

ابرنا آرا م را گوبیا رد
تا در آشفشان بارانش
هزاران شکوفه برتن شاخه های عربان
بنشیند !

ابرا گوبیا رد
ابرنا آرا م را گوبیا رد سخت
برخلوت کده گدازان ققنوسانی که خاموش می سوزند !
ابرا ما ؛
نوعروسی است نشسته مغموم
در حلقه سیاهش !

ابرا آراسته است ،
به غمی که می خواهد باغ و باد را بدرد
ابرا آراسته است ،

به پستانهای کالی که هرگز شیرنداده اند
ابرا آراسته است ،

به هیمة بارانی شگرف
که سرخاموشی ندارد !

ابری جان ما ،
به جان آمده است !

و چون جان ما ،
بغض سنگین چندین ساله ایست
که به هرا بی خواهد ترکید !

آهای...
ا بر را گو بیا رد
برای ن بغض سا دهء خا موش
در کرا نهء تبعید !

ا بر ا گر منفجر نشودا بینجا ،
با دا گر غریبه یما ندبا ما ،
غم ترا چه کنم ؟
غم ترا چه کنم دل جدا شده
دل آواره
که می سوزی در آوازی از دودخا موش
بی شعله ای
فریادی
نفرینی

به غربت
آرام
آرام
چون موم !

کوچه های خزه بسته
بالبهای خا موشان
یخ بسته اند !

آهای...
شهرشمالی
شهرشمالی
شهریاران
شهرسفالهای سزینه بر سر !
هوای تودر سردارم
به هنگامی که این با دخسیس بیرمق
بی هیچ را زوپیا می

می آید و می گذرد از من ،
چنان چون عا بری ناشناس
که نه نامی
و نه نشانی آشنا دارد .

ا بر را گو بیارد
ا بر را گو بیارد
سخت ترا ز خیال این تبعیدی بی تاب
که حسرت پروا ز را
سردرقفس شکسته است !

بر با مرده ایستاده ایم برادر
و گلورا غربت به جنگالی از آهن
شیا رمی زند
هم اگر چند تمام روز
تمام لحظه های سبکی ل
طنین فریاد کبود تبعیدیان
این پنجره های مات را به ریشه اندازد ،

هم اگر این همه کوش
- که یکی شان نمی شنود -
هم اگر این همه چشم
- که یکی شان نمی بیند -
هم اگر این همه دل
- که یکی شان نمی سوزد -

بردیوار سنگی تبعید
گل های سوسن و زنبق بکارند ،
هوای توا ز سرم دل نمی کند !

آهای ...
شهر شما لی

شهر شما لی
شهر یاران

سفال
یاران

شهریاران سوخته‌دهان
در لحظه‌های تیرباران!

چنان پرنده‌ها ز هیاهوی خود
که فریاد کبود ما در آن گم می‌شود!
در گذار طربناک خود آنان
پلکها را چون پر کلاغی بهم می‌زنند
تا که نبینند
گلوی برهء ذبح شده‌ای را بر چنگک سلاخ خانه!
آهای مردم بیگانه!
عشقم را نه به لبخند دیر آشنای شما
و نه به ایثارهای راهبه‌وارتان
هدیه نخواهم کرد.

عشقم از آن سرزمینی است که مردمش
می‌میرند،
بی آنکه رخصت فریاد داشته باشند.
عشقم را در آن میهن سوخته
با خاکستر خا موش

و شعله‌های خشم فروخورده‌اش
لای سبزینه‌ها و سفالها و باران،
نهان کرده‌ام.

عشقم را پشت دیوارهای لب تشنه ترک خورده
در خمیازه با زوان خسته از کار روزمزدی
در جوبار مویه‌های مادران سیاه پوش
در آواری از خاکستر آرزوهای برباد شده
در تنبش شعله بیتابی که

خونیا رو ببقرا روپا یدار می‌سوزد،

نهان کرده‌ام.

من عشقم را با هیچکس قسمت نمی‌کنم
هیچکس!
حتی اگر کلخندش معصومانه باشد!

چرا که بالی است مرا چنان گشاده
که هر از گاهی به نهی بی سخت
به شا مگاها ن و به هنگامه غروب

میدوم
و بر با مه های سفالین شهر خاکستری می نشینم
و برای دل سوختگان آن جهنم جا دو
ترانه های سبز می خوانم
و به آواز خروسانی که به زبان ما داریم
با مداد را ندای می دهند ،
گوش می خوا با نم .

ای را کوبیا رد
ای را ؟
نه
در این کرانه سرد تبعید ،
تاریخ را بگذار شبانه بگذرد
با ما و بی ما در این خراب آباد
اطراق گاهی نمی جویم اینجا من
مردی در گذرم
با کولباری از خاطره و آتش
تا بر سفره نان جوین و خون و خاکستر خود بنشینم
و با آن همه غمگساران خاموش
دیداری تازه کنم پیشواز بهار را
و گوش بخوابم به آواز خروسی که
به زبان ما داریم
صبح را می خواند گرم
من هنگامی بند پا زارم را با زمی کنم
و گرم جا مدها نم را می گشایم
که بوی خوش خزه و سفال و باران
جان مرا بتا باند ،
بار من آنجا ،
در آن خاک سخت و سوخته

بر زمین می‌نشیند.
 چه تا بستان باشد چه زمستان!
 شب جان سخت را آخر
 حریف جان سختی است
 هنگامی که ما
 با زوان خود را بهم می‌بافیم.

ا برخواهد با رید آنجا
 باد و آتش و آ را می
 بر آن خاکدان سوخته خواهد نشست
 و هر چه شیخ و محتسب و شهنش
 از حیات خانه جا رو خواهد شد!
 هم گریه می‌باید که نباشیم ،
 خاکستر ما خود
 فریاد عشق سوخته‌ای خواهد شد
 که! ز رحمش بهار مشترک را می‌زاید .
 باد خسیس!
 بیگانه سرچه می‌گذری؟
 ما دنیا نمی‌بیند
 ما دنیا نمی‌بیند
 آنک!
 بر پلکان بلند با ورا یستاده ام من
 مشرف به گستره مرغزاری که
 شعله سبزه را نش
 باد را خیره می‌کند
 و شبیه ما دنیا نمی‌باید
 تاق بزرگ سربسی را می‌لرزاند ،
 در آواز هزاران هزار علف تازه نفس .
 ز آن پس ،
 این مرغزار سوخته جان
 شعله می‌شود!

مرایی کافر است

نسیم خاکسار

یکباره احساس کردم یک سگ نهبه معنای حیوانی هار، نه! برعکس حیوانی مطیع و بدبخت. روزهای اول مشکل بود وضعیت تازه مرا درک کنم. آخر آدم آدم باشد. بیست و یکساله. تروفرز. سیاسی. (من از به کارگیری این واژه برای شناساندن شخصیت گذشته ام از تمام مبارزین سیاسی ایران و جهان عذر می خواهم). دوره انقلاب توی بروجه های جوادیده که کوچه و خیا با آنها را با فریاد "مرگ بر شاه" روی سرمی گذاشتند لنگه نداشتم. یک محمد می گفتم یک محمد می شنیدی. باور نمی کردم پوست یک روزگار دستم بدهد. اما نه، تقصیر پوست نیست. پوست را هم دارند. من دارم. تو هم داری. همه آدمها همه موجودات روی زمین و توی آب هم دارند. مال من هم با مال دیگران فرقی ندارد. اصلاً همین یکی بودن با مال دیگران است که مسئله است. اما داشتم می گفتم یکباره احساس کردم سگ شدم. یعنی آن حالت طبیعی آدم بودن از من گرفته شد. بعد که فهمیدم چه هستم دیگر ارزش و احترام آدم بودن را برای خودم قائل نشدم، گفتم محمد تو دیگر چیزی برایت باقی نمانده است. به این وضع جدید خوکن! دردناک است. نه؟ نمی دانم.

حالا نشسته ام توی سلولم. با قراین طرفم نشسته. احمدی آن طرفم. روبرویم هم جواد و یونس اند. کمی با فاصله از یکدیگر. هر پنج تایی سرگرم خواندیم. آنها دارند کتابهای مطهری را می خوانند. من گناهان کبیره آیت الله شهید دستغیب دستم است. همه ما از دما زن آدمهای سگ شده ایم. جواد از همه ما کم سن تر است. به زور هفده سالش می شود. سنی که من در دوره انقلاب داشتم. چشمان غمگینی دارد. روزهای ملاقات غبار غم روی پلکهایش سنگین تر می شود. جزدرباره مادر و خواهر نه ساله اش نشنیده ام از کسی دیگری حرف بزند. جواد سرش را برده است توی کتاب و دارد جمله هایی را از بر می کند. روی کتاب توی دستم صلابت نمی شود. حالت غریبی یافته ام. نمی دانم. شاید دلهره های جواد هفده ساله که هنوز دلیلش را هم نمی دانم توی وجودم رخنه کرده است. از صبح تا حالا چشمان جواد از نگاه دیگران پرهیز می کند. دوباره سرتوی کتاب فرو می برم.

بله. دارم جستجو می‌کنم ببینم سگها هم دردناکی را مثل آدمها احساس می‌کنند. فکر می‌کنم سوال پرتی است. یعنی کسی زوزه کشیدن سگها را نشنیده است. خودم رنجهای سگهای ولگردی را که ما موران شهرداری به آنها زهرخورانده بودند دیده‌ام. لحظه‌های احتضارشان واقعا تکان دهنده بود. من هیچگاه طاقت نمی‌آورم تا به آخربه آنها نگاه کنم. تصویر جان کندن سگهای بی که می‌گفتند همراه گوشت به آنها سوزن خورانده بودند و آن جور درهم پیچیدنشان، ناله‌هایشان سخت عذاب دهنده است. شاید تردید حس رنج درباره آدمی که سگ شده چیز دیگری است. به هر حال من درست پنج ماه بعد از دستگیری در زندان اوین زیر دست حاج آقا لاجوردی سگ شدم. حالا حاج آقا لاجوردی را چنان دوست دارم که کسی باورش نمی‌شود. می‌گویند اینک توبها قربان مدقه، حاج آقا می‌روند چا خان است. این هم از آن حرفهاست. خوب شاید هم تقصیر نداشته باشند. معیار کسی که آدم مانده باشد با کسی که سگ شده حتما با یکدیگر تفاوت داشته باشد. یک روز فیلم بازدید خبرنگاران خارجی از اوین را توی تلویزیون مدار بسته "شهید کوچویی" نشان مان دادند. من هم در جمع زندانیهای توی فیلم بودم. جوادی ویونس هم بودند. حاج آقا روی صندلی نشسته بود و تفسیر قرآن می‌کرد و ما همه حلقه‌اش کرده بودیم و به حرفهایش گوش می‌دادیم. می‌گفتند فیلم در تلویزیون کشورهای خارجی هم نشان داده شده بسود. سیاسیها توی روزنامه‌هاشان نوشتند فیلم دروغ است. نوشتند اینها هیچکدام زندانی نیستند. من از همان لحظه که فیلم را دیدم می‌دانستم بیرون از زندان کسی باورش نمی‌شود. اما چه می‌شد کرد. به نظر من خارجیها بهتر از خودیها دیده بودند. کسانی که توی فیلم قربان مدقه، حاج آقا می‌رفتند واقعا زندانی بودند. یعنی من چهره خودم را که توی جمع نشسته بودم و داشتم قربان مدقه حاج آقا می‌رفتم انکار کنم؟ چه حرفها! راستش کمی دلم سوخت. آخر من زندانی بودم. ببخشید اگر اینطوری حرف می‌زنم. این اشتباه را همه آدمهای بی که سگ شده‌اند می‌کنند. یعنی گاه از یادشان می‌رود که سگ‌اند و درست مثل آن زمانی که هنوز سگ نبودند حرف می‌زنند. واقعیت این است که حاج آقا لاجوردی واقعا دوست داشتنی بود. اصلا من نمی‌دانم چرا همه ریخته‌اند سراغ آدم‌های نازنینی و هر روز و هر ساعت برایش حرف در می‌آورند. حاج آقای به‌این خوبی که در عرض چهار پنج ماه می‌تواند آدمی را به سگ تبدیل کند و واقعا نازشتم لازم دارم ریشه طعن و لعن. خوب قضاوت است دیگر. بگذار آدمها فکر کنند اینها هم از عوالم سگ شدن است. من که حرفی ندارم. من اصلا با کسی حرفی ندارم. من اصلا حوصله اذیت کردن کسی را ندارم. من فقط دارم حکایت حال می‌گویم. حکایت حال با خودم. می‌خواهم بدانم چطور سگ شدم. نگاهای تیز احمدی را روی خودم احساس می‌کنم. می‌پرسد:

— "محمد کدام بخشی؟"

چشم را روی سرفصل صفحه خیره می‌کنم: "عباداتی که ما حبش را به آتش می‌کشد"

احمدی می‌پرسد: "روایت ابوبصیر؟"

می‌گویم: "بله."

احمدی می‌گوید: "ابوبصیر از حضرت صادق روایت نموده که روز قیامت بنده‌ای را می‌آورند که اهل نماز بوده، بها و می‌گویند در دنیا که نماز می‌خواندی قصدت این بوده که مدحت کنند و بگویند چه خوب نماز می‌خواندی، پس او را به آتش می‌برند" و برای رفع خستگی دستهایش را به اطراف کش می‌دهد و با دهن دره می‌گوید: "بترس! ترس از روزی که جهنم از آتشات بنالند" سرش را تکان می‌دهد: "می‌بینی، تما مشش حفظم است."

جوادى سرا ز کتاپ بر مى‌دارد و به احمدی خیره می‌شود. عجیب و وحشتی امروز در چشمان او خاشاک نه کرده است. ای کاش جوادى دلیلش را به من می‌گفت. یونس انگشت روی لبش می‌گذارد: "هیس بچه‌ها! ساعت مطالعه است!" جوادى سرش را - فرزند - پشت کتاپش پنهان می‌کند.

بله. از پوست حرف زده بودم. گفته بودم فکر می‌کنم تقصیر پوست بود. اما پوست به خودی خود عامل اصلی نبود. عامل اصلی شلاق بود. من هنوز در هیج داستانی درباره شلاق خوردن آن چنان که خودم تجربه‌اش کرده‌ام تصویری واقعی ندیده‌ام. بعد از شلاق خوردن حس کردم با یدواژه شکنجه را از توی کتابهای لغت برداشت. واژه شکنجه ناراست. مبهم است. واژه شلاق را که بسیار روشن و واضح است چرا بر می‌دارم و یک اسم دیگر جاش می‌گذارم تا بعد که خواستیم معنایش کنیم بگوئیم منظور ما: شلاق زدن، قپاشی، سوزاندن، بیخوابی دادن، روی یک پا نگه داشتن، تجاوز، آویزان کردن، ناخن کشیدن، سلول مجرد انداختن، با آب جوش تنقیه کردن، شوک برق دادن، وزنه‌ی سنگین به تخم بستن، توی دهن شاشیدن. گه آدم را به صورتش مالیدن، روزی دوبار جلوی جوخه آتش بستن و... خوب آدم و اقعا گنج می‌شود. اگر آدم این را بفهمد که شرف شکنجه‌ها شلاق زدن است دیگر خودش را مجبور نمی‌کند که واژه مبهم شکنجه را به کاربرد و بعد برای توصیف آن این همه اسم را قاطر کند. که چه؟ که دل من و تو را بسوزاند. بیخشید. به نظر من اصلا قاطر کردن این همه نام برای شکنجه از زبان هر کس که باشد بی‌انگیزه است. نوعی حس شکنجه‌گری در خود و دیگران است. انگار خوش می‌آید مثل اسباب بازی آنها را در خودش بچیند و به همه نشان دهد. با ورنه همین واژه ساده و روشن شلاق خوردن برای همه انواع شکنجه‌ها کافی است. اگر کسی با ورم نمی‌کند، قدم بگذارد جلوی او است برود زیر دست حاج آقا لاچوردی تا بفهمد شلاق خوردن یعنی چه. با ورنه کید این اشتباه است که دنیاى زنسدا ن و شکنجه‌ها را تنها از زبان و رفتار رهبرانانی که شکنجه را تحمل کرده‌اند معنا کنیم. راستش من مدت‌هاست دور و بر این جور آدم‌ها خط کشیده‌ام. یعنی با آنها کار ندارم. البته هر کس عقیده‌ای دارد، عقیده، سک بدبختی مثل من هم چنین است. بیخشیدگاه حتی

فکر کرده ام شکنجه - ببخشید شلاق - در وجود آدمهایی از این دست جواز مشروعیت میگیرد تا دیگران بی تفاوت از آن بگذرند و بگویند: بله شلاق خوردن چیز ساده و پیش پا افتاده ای است و حتما هر کس که خربزه می خورد با ید پای لرزش هم بنشینند و توی زندان هم که حلوا پخش نمی کنند.

احمدی می گوید: "محمدانگار حواست به کتاب نیست." تا سر بالا کنم کتاب از دست جوادی می افتد روی زلیو. احمدی می خندد: "با تو که نبودم جوادی." جوادی دستپاچه کتابش را برمی دارد. لبخند غمگینی روی لبش است. جوادی با سکوت سرش را دوباره پشت کتابش پنهان می کند. شانه های لاغرش به اندازه شانه های بچه ده ساله ای به نظر می رسد. یونس می گوید: "محمد! مرا بیتی مشرک است. اگر دلت به کتاب نیست بگذارش کنار."

نگاهم روی صفحه کتاب می لغزد. "لثالی الاخبار با ب... دیگری را می آورند که هل اتفاق بوده و می گویند قصدت این بوده که مردم بگویند فلانی با سخاوت است. پس او را به آتش می برند." می گویم: "نه!" و پشت مرا که به دیوار است پائین می رانم تا مثل جوادی کله مرا پشت کتاب پنهان کنم.

نه آقا، نه خانم شلاق خوردن کار ساده ای نیست. برای خودش مراسمی دارد. البته حاج آقا به همه ما آموخته است. این یک آشین است. اول آدم را روی نیمکتی چوبی دراز می کنند. گاهی هم روی تخت مخصوص شلاق. تختها البته همیشه یک شکل نیست. کوتاه و بلند دارد. گاهی دست و پای آدم را محکم به تخت می بندند. گاهی هم نه و سه چهارتا لندهور پیدا می کنند که روی سینه و شکم و پاها بیت بنشینند. گاهی هم اصلاً آزادت می گذارند تا زیر ضربات شلاق به پیچ و تاب بیفتی. خوب در این حالت مشکل خودت زیاد می شود. یعنی با یدکار شکنجه گرها را هم خودت بکنی و طوری خودت را برای شلاق قرار دهی که نقاط حساس بدنت کمتر زیر ضرب باشد. بستن زندانی به تخت مخصوص شلاق هم همیشه یک جور نیست. ما موران شاه یک جور آدم را به تخت می بستند. ما موران خمینی یک جور دیگر. برای ما موران شاه کف پا و لمبر زندانی مهم بود. از یک زندانی سیاسی دوره شاه شنیده بودم که رسولی شکنجه گرمی گفت بین اعصاب کف پا و هوشیاری آدمی ارتباط هست. چیز جالبی است. نه؟ عجیب است ما آن همه دانشمندان که قورباغه های زبان بسته رازنده به چهارمیخ می کشند تا جریان گردش خون بدنشان را آزمایش کنند و دوا شرف علم را وسعت بخشند محکوم نمی کنیم ما رسولی را که فقط سی چل ضربه ای به کف پای زندانی می زند تا فرضیه ارتباط اعصاب کف پا و مغز را اثبات کند هزاران بار طعن و لعن می کنیم. باز هم بگوئید این هم از عواللمسگ شدن است. درزمی گیرم. می روم سر مطلب اصلی. ما موران خمینی اصلاً اعتقاد به علم ندارند. آنها در شلاق نیروی متافیزیکی می بینند. نیروی ما وراء قدرت بشر. برای آنها شلاق حکم معجزه را دارد. تمام تن زندانی با ید آن را لمس کنند تا معجزه رخ دهد. یعنی آدمی از

موجودی نجس، حرام، قابل سوختن در آتش جهنم به درآید و به موجودی حلال و پاک
 و قابل رفتن به بهشت تبدیل شود. مقامت زندانی در زیر شلاق در چشم حاج آقا
 لاجوردی حالت نوزادی را دارا در کده نمی‌خواهد ز شکم مادرش بیرون بیاید. مسـا
 زندانیها با رها این نظریهء حکیمانۀ او را شنیده ایم. به نظراً و نوزاد چون عادت
 به تاریکی شکم مادر دارد حاضر نیست به سادگی به جهان تازه پا بگذارد. اینطوری
 است که حاج آقا در نظر خودش تنها وظیفهء یک ماما را انجام می‌دهد. البته ماما های
 قدیمی. و شاید به همین خاطر است که قایلگی رسولی را زیاده قبول ندارد. خوب
 حالا بگوئید که حاج آقا لاجوردی دیوانه است، عفریت است. آخر کدام بچه ای است که
 ماما بیش را دوست نداشته باشد. یونس فقط به خاطر گل روی حاج آقا ملاقات با
 خانواده اش را قطع کرده است. از این محکم تر هم علقه پیدا می‌شود؟ توی این مدت
 سه بار پدرش پشت میله ها آمد باز یونس سرباز زد. می‌گوید پدر واقعی من حاج آقا است.
 خود حاج آقا هم دست به دامنش شد باز زسودی نکرد. بیرون که بودم از این و آن می‌شنیدم
 که بد سیرتی حاج آقا در چهره اش هم پیدا است. خودم هم از قیافه اش بدم می‌آمد.
 حتماً آن روزی که تلویزیون تصویرش را با بچهء مسعود رجوی در بغل در کتا را جاسد
 اشرف و موسی نشان داد به یاد دارید. در آن لحظه چنان نفرتی نسبت به حاج آقا
 در چشمان همه بود که قایل وصف نیست. انگار موجودی کثیف تر و هیولان تر از او تابه
 حال دیده نشده بود. یکی می‌گفت: "چشمانش. چشمانش را در پشت عینک ببین."
 دیگری می‌گفت: "دماغ... آه دماغ نحسش را نگاه کن." آدمهایی بودند که با
 دیدن آن همه قساوت و زشتی - به زعم آنها - که در تار باوری هم نمی‌گنجید با مشت و
 لگد محقه تلویزیونشان را خرد کردند. اما همهء این اظهار نظر ها اشتباه بود.
 من خودم با چند نفری که در بیرون همین فیلم را دیده بودند چند بار دیگر این فیلم
 را در اوین دیدیم. بعد از دیدن فیلم همه می‌گفتیم که حاج آقا واقعاً چقدر مهربان،
 زیبا و دلسوز است. یعنی حاج آقا آنجا چکار می‌توانست بکند؟ بچهء رجوی را بگذارد
 زمین که میان اجساد دوخون بغلتد؟ خودش می‌گفت حساسیت قایلگی او را درش کرده
 بود که خودش را هر چه زود تر به آنجا برساند. حق با حاج آقا است. او آنقدر مسا را
 دوست دارد که حداقل یک لحظه دوری مان را ندارد. توی اوین نیستید تا ببینید
 یکی از توابعها موقع تیر خلاص زدن به زندانیهای کافرو منافع دستش می‌لرزد یا
 کمی این پا آن پا می‌کند چه حالی به حاج آقا دست می‌دهد. او مثل معلمی دلسوز که
 یکی از شاگردانش مردود شده چنان دچار رتب و لرز می‌شود که تا ساعتها حالش جا نمی‌آید.
 شک شرکت در جهاد مقدس ساده که نیست. حاج آقا مثل آدمهای بیخیال فکر دوروزه
 عمر دنیا مان را که نمی‌کند. او همهء این مراتب را به جان می‌خرد تا آخرت مان را
 نجات دهد. روزی میلیونها بار سوختن در آتش جهنم، آن هم با دودی سیاه و عفـن
 که دوزخیان هم از بوی تننت شمشیر شوند، مجازات کمی است؟ یک شب پای
 محبت یونس بنشینید تا بفهمید وحشت آخرت چه معنایی می‌دهد. خوب با این همه

نگرانی درباره ما خیال می‌کنید حاج آقا وقت آن را دارا در که وقتی جلوی دوربین فیلمبرداری است به ژست وادهاایش توجه کند؟ واقعاً از آن حرفهاست! اصلاً ما همه معتقدیم تلویزیون سیاه و سفید حالت نورانی چهره حاج آقا را خراب می‌کند. این را مدباریه گفتیم، حاج آقا با آنکه می‌دانست ما همه حق داریم با زمی رفت جلوی دوربین تلویزیون. خوب از این آدم فداکارتر کجا پیدا می‌کنید؟ حاج آقا با این جمال و کمال خودش را دستی دستی فقط به خاطر پیش برد انقلاب اسلامی می‌اندازد زیر تیغ فیلمبرداری جلاد تلویزیون تا یک چهره ای از او نشان بدهند که از زشتی درنا با و ر آدم هم نگنجد. من خودم دخترهایی را دیدم مثل پنجه آفتاب (البته در اوین مشکل می‌شود دختری مثل پنجه آفتاب پیدا کرد. نبودن نور کافی. کمبود غذا، بیخوابی از کمبود جا، چرک ماها مانده بر بدن دیگر پوست روشنی برای کسی باقی نمی‌گذارد) که چنان قربان صدقه ریش حاج آقا می‌رفتند که انگشت به دهن می‌ماندی! حاج آقا برای آنها پدر بود. کتابهای مطهری را به آنها می‌داد بخوانند. برایشان تفسیر قرآن می‌کرد. خوب البته بدش نمی‌آمد وقتی روی تخت شلاق خوابیده اند ما مورانش را ازاد بگذارند تا محض تفریح روی باسن آنها بالا و پایین بپرند. خودش گوشه ای می‌بستاد و غش غش می‌خندید. حالا تو بیای و بگو حاج آقا زشت و بد قیافه است. وقتی حرف حساب توی گویشتان نمی‌رودم چه کار می‌توانم بکنم. اما داشتم چیز دیگری را می‌گفتم. رسولی آنطور که شنیدم ضربه های شلاق را می‌شمرد. آخر او در بندناشات فرضیه اش بود. دقت می‌کرد در کد امضیه آن ارتباط عصبی که پی جویش بود برقرار می‌شود. اما حاج آقا لا جوردی صدمات دویست تا را یک بند محض نوش جان می‌زند. صدمات دویست تا در مغز حاج آقا اعداد قابل حسابی نیستند. رسولی بعد از اولین تجربه سوالات حساب شده اش را پیش روی زندانی می‌گذارد. اما حاج آقا لا جوردی که اهل حساب و کتاب نیست. او اصلاً از بیور و کراسی بدش می‌آید. حاج آقا در پیش برد کارش شیوه عارفانه خودش را دارد. جسم و جان بزرگترین معیارهای اوست. آنقدر می‌زند تا متوجه شود جان نا اصل و بید گوهر زندانی آهنگ خروج دارد. آن وقت کمی دست بر می‌دارد ببیند جسم آماجگی پذیرفتن جان به زعم و نیت زه را دارا دریا همچنان مقاومت می‌کند. خوب، زایش که به سادگی انجام نمی‌گیرد. اعمال بعدی دیگر برای حاج آقا لا جوردی در حاشیه است. همین طور که سراغ یکی دیگر می‌روم می‌گویند وقتی زندانی به هوش آمده روز - آن هم محض استراحت - با یک دست آویزش کنند. آه چه لطفی! کسی باورش نمی‌شود. من که از این شانسها نصیب نشده بود.

برادر جمشیدی می‌آید توی سلول، جوادی زودتر از همه متوجه ورود او می‌شود. برادر جمشیدی با اشاره انگشت جوادی را به سمت خود می‌خواند. جوادی دستپاچه کتابش را بر می‌دارد و بر می‌خیزد. برادر جمشیدی می‌گوید: "نه! کتابتو بذار زمین" جوادی بیخودی دور خودش می‌چرخد. کتابش را زمین می‌گذارد و با عجله همراه برادر

جمشیدی از سلول بیرون می‌رود.

می‌گویم: "یونس خبری شده؟" یونس انگشت روی لبانش می‌گذارد. از احمی می‌پرسم: "موضوع چیه؟ تو خبرنداری؟" احمدی شانه بالا می‌اندازد: "نایسدم ملاقاتی داشته‌ام".

ظن ملاقاتی برای جوادی را نمی‌پذیرم. چند روز پیش خبر شده بود که مادرش در بیمارستان بستری است و خواهرش را همسایه‌ها نگهداری می‌کنند.

می‌گویم: "نه! کسی را ندانم ملاقاتش بیاید. اون هم این موقع!"

احمدی می‌گوید: "پس من چیزی نمی‌دونم."

یونس دوباره انگشت روی دهانش می‌گذارد. باز به صفحه کتاب خیره می‌شوم تا با دهاییم را پی بگیرم.

روز اول را یک ریزخورد و مبهوش نشدم. صدمه‌ی اول کف پام را بی‌حس کرد. حاج آقا گفت روی شکم‌درازم کنند و از پشت روی من بزنند. ضربه‌ها که بالا می‌رفت فریادهایی از حنجره‌ام بیرون می‌آمد که به صدای هیچ حیوانی شبیه نبود. روز چهارم پنجم دیگر جای سالمی توی بدنم نبود. دست به هر جای تنم می‌زدند چنان نیشتری از درد در جانم می‌خلید که تصور شلاق خوردن را نمی‌توانستم بکنم. دوتا حفره گنده زخون و استخوان کف پا مدرست شده بود که نگاه کردن به آنها مرا در هم می‌پاشاند. وقتی پاسدارها کشان کشان مرا از سلولم بیرون می‌کشیدند تا به اتاق حاج آقا ببرند نگاه‌ها بهم بدجوری ترحم آمیز بود. خودم این را احساس می‌کردم. روی تخت که درازم کردند سعی کردم به زخمهای پا فکر نکنم. اما نشد. اولین ضربه که فرو آمد درد را مغز استخوانم تیر کشید. نمی‌شد طاقت آورد. بانگهایی از حنجره‌ام بیرون می‌آمد که توان آن‌ها و فریاد و ناله بود. حاج آقا آرام ایستاده بود و هیچ حرف نمی‌زد. وقتی دست‌آزم برداشتند پاها به همه چیز شبیه بود جز پا. دیدن آن رشته‌های آویزان خون و گوشت دلم را ریش ریش می‌کرد. آن لحظه که حاج آقا دستش را بلند کرد و گفت کافی است، انگار دنیا بی را به من بخشیده بودند. دلم می‌خواست هر چه زودتر مرا ببیند و زندتوی سلول تا با زخمهایم تنها بمانم. اما حاج آقا کمی بالای سرم ایستاد و بعد از آن که نگاه‌های به چشمانم ترحم آمیز کرد به پاسدارها گفت دوباره شروع کنند. همین لحظه بود که فریاد دزدم:

— حاج آقا بیخش. هرچی بگی به چشم.

حاج آقا گفت: بیگوتوبه.

گفتم: توبه. توبه حاج آقا.

حاج آقا نگاه‌های از سردلسوزی به زخمهای تنم کرد و در حالیکه سرش را تکان

می‌داد به پاسدارها گفت: "بازش کنید."

توان نشستن و سوال و جواب را نداشتم. سرم گیج می‌رفت و حالت استفراغ

به‌م دست داده بود. حاج آقا متوجه حال‌م شد. گفت: "ببریدش توی سلول، حالش

که جا آمد خودم میرم را غش ."

غروب بود . وقتی انداختندم توی سلول ، خاکستری تیره آسمان را از پشت دریچه می توانستم ببینم . از درد جرات تکان خوردن نداشتم و بدتر از آن رنجی بود که از ناتوانی می بردم . احساس نوعی بی پناهی و تنهایی وحشتناکی تمام وجودم را دربر گرفته بود . خشم و نفرت نسبت به همه چیز از یک سو و احساس واماندگی از سویی دیگر دیوارهای مغزم را می شکافت و مرا معلق در میان زمین و آسمان نگه می داشت . تا می خواستم به خودم می گفتم که اگر حاج آقا سراغم آمد لب باز نکنم ، تصور شلاق و زخمهای پام وجودم را به لرزه درمی آورد . سگ مصب چیزی هم برای خودکشی دم دستم پیدا نمی شد . اگر هم با جان کندن چیزی را پیدا می کردی درست سربزنگاه نگهبانها خبر می شدند . چند نفری توانسته بودند با بریده های زنگ زده پا شین در مستراحها رگشان را بزنند اما درست همان موقع که زهوش رفته بودند سروکله ، نگهبانها پیدا شده بود . جان هم به این سادگی از سر آدم دست نمی کشد . انگار درست در همان لحظه پرپر زدن حواش است چطور ما چرا را کش بدهد . وقتی فکر می نمود دوباره می افتادم سعی می کردم به پاها پم نگاه نکنم . فکر می نمود لحظه ای آرام می کرد . آخر نمی توانستم سگ بشوم . باور نکنید نمی شود آن لحظه هایی را که بر من در سلولم گذشته است بیان کرد . دیگر حفظ ارزشهای سیاسی توی کلبه ام نبود . خنده ها می بود . شادیها می بود . نمی توانستم به خودم بقبولانم بعد از لودن کسی دوباره همان شادیهای گذشته مرا داشته باشم . تصور اینکه خودم را با پیشانی کدر و خاموشی گوشتی کز کرده داشتم می دیدم مثل خوره روحم را می خورد . برای اولین بار بود که از پوستم متنفر شدم . از تمام وجودم نفرت کردم . ای کاش می توانستم روی پاها پیم بایستم . شاید اگر می توانستم ، فکرهای خوبی به سراغم می آمد . آنطور دراز کش ، همش یا دشلاق می افتادم . نفرتم گرفت . چه قانون زشت و هولناکی همه زیبایی وجودت را می سپارد دست شلاق و تمام . خوب ، این تن چقدر تاب بیاورد . گلوله نیست که تا غافل بخورد توی مغزت و تمامت کند . همینطور فرود می آید . ساعتها . جسم ، بدبخت و بیکیس یا بدتک و تنها با ری کشد . یاد شیرهای توی قفس سیرکبا زها افتادم . حتما آنها را دیده اید . کافی است رام کننده آنها با شلاقش توی قفس بیاید و تسمه درازش را تکان بدهد تا آنها با آن همه بیال و کوپال ، روی جعبه های چوبی بپرند و ادا در بیاورند . راستی هیچ به چشم شیرها در آن حالت توجه کرده اید ؟ هیچ فکر کرده اید بزبونی آنها ، وقتی شلاق به صدا در می آید چقدر دردناک است ؟ خوب ، پوست من که از پوست شیر کلفت تر نبود . دلم برای آن غرور و شکوه از دست داده شان سوخت . برای همه غرورها و زیباییهایی که در معرض تهدید شلاقند . گفتم به جهنم ! باز هم طاقت می آورم و چشمانم را بستم که سوسه نشوم به زخمهای تنم نگاه کنم . یاد شیرهای ذلیل و خوار شده عرق سردی بر بدنم نمانده بود . گفتم اگر حاج آقا آمد خودم را به گنجی می زنم . طوری وانمود می کنم که انگار

من نبودم صدای توبه توبه‌ها را زیر شلاق بلند شده بود. چند ساعت که گذشت دلم کمی قرض شد. گفتم دیگر سراغم نمی‌آیند. حساب تمام ثانیه‌ها را می‌کردم. هر صدای پای که توی راه رو می‌پیچید دلم هری می‌ریخت. اما ای کاش خود حاج آقا می‌آمد. اگر او می‌آمد آن حالتی که در آن لحظه داشت‌م شاید مسیری دیگری جلو پا یم پیدا می‌شد. تا نفع‌های شب از درد و انتظار خواب به چشم نمی‌آمد. بعد نفهمیدم چطور شد که فکر کردم مشرب را دیگر با من کار ندارند. از با زوجی شبانه هراس داشتم. تاریکی بد جور آدم را بی قوت می‌کند. وقتی خردک نوری نیست دلت مثل کبوتری هراسیده زیر چنگال‌های شاهین تند تند می‌تپد. پلک‌ها یم داشت سنگین می‌شد که با ضربه محکمی روی سرم زحرت بریدم. پاسدارها می‌دانستند نای تکان خوردن ندارم. دونفرشان زیر بغلم را گرفتند و کشان کشان از سلول بیرونم آوردند. از پا‌های زخمی که روی زمین کشیده می‌شد چنان دردی توی جانم می‌دوید که بی اراده نااله بلند شده بود. تصور هولناک و عذاب آور خوابیدن روی تخت شلاق تمام مقاومت‌م را از من سلب کرده بود. چشم جستم می‌کردم تا شاید اثری از حاج آقا در گوشه‌ای ببینم و خیالم را لحظه‌ای از هراس شلاق خوردن نجات دهم. اما انگار حاج آقا آب شده بود و دورفته بود توی زمین و پاسدارها با زمره‌ای روی تخت خوابانده بودند. این بار شلاق سیمی نا زکی را چند بار جلوی چشما نم‌چرخانده بودند. اگر آئینه‌ای روی رویم بود حتما می‌دیدم که چشما نم زحده در آمده و با نوسان شلاق به این طرف و آن طرف می‌گردد. شروع کردند. نه اصلا نمی‌شود گفت. سه چهار نفری افتاده بودند به جانم و ظریف فقط روی زخم‌ها یم می‌زدند. قلبم داشت از سینه کنده می‌شد. یکباره صدای خودم را شنیدم که داشت حاج آقا را صدا می‌زد. هم خودم بودم و هم نبودم. جسم به جان رسیده‌ای بود که دیگر نمی‌توانست و جای آن را نداشت که تحمل بیشتری کند. خودش بود که فریاد می‌زد. خودش بود که داد می‌کشید و حاج آقا را می‌خواست. راستی به چه کسی بگویم. این من نبودم. این جسم بود. پوستم. آه پوستم. آن وقت حاج آقا مثل فرشته‌ای سر رسید. با دست‌هایم که آزاد بود زانو‌ها یم را حبسیدم و با التماس گفتم:

— حاج آقا، حاج آقا تنها نگذارید.

حاج آقا مثل پدری مهربان دست روی سرم کشید و گفت: "نه! پسر من. هیچ وقت تنهات نمی‌گذارم. هیچ وقت."

گفتم: قول بده حاج آقا!

حاج آقا خم شد و با مهربانی — آه چطور بگویم — پیشانی عرق کرده و داغم را بوسید. نه مشکل است با و رکنید. باید زیر شلاق بود تا محبت بیگران حاج آقا را درک کرد. این هم که برای همه پیش نمی‌آید. راحت و دلخوش (بیخسید اگر این جور داری می‌کنم) توی خانه‌شان نشسته‌اند و همین طور بیخود و بیجهت برای حاج آقا سا زکوک می‌کنند. بدتر از آن چشم ندارند ببینند ما پدر مهربانی داریم که

است . فکر می‌کنم عوضی می‌بینم . شاید حاج آقا هنوز نیت جوادی را نخوانده است .
تو ابها از خوشحالی روی جاشان بند نمی‌شوند . مدام گردن می‌کشند و برای جوادی
شکلک در می‌آورند .

حاج آقا سرش را تکان می‌دهد و روبه جمع می‌گوید : "کی حاضر است شروع کند ؟"
صدای تو ابها بلند می‌شود :

— حاج آقا من !

— من حاضرم حاج آقا !

— من . من . حاج آقا !

— حاج آقا بسیارش دست من !

صدای یونس از همه رساتر است . حاج آقا یکی از شلاقها را بر می‌دارد و به یونس
اشاره می‌کند . یونس از توی جمع جست زنانه بیرون می‌دود . نایستاده شلاق را از
حاج آقا می‌گیرد و دستش را بلند می‌کند . حاج آقا با خنده دستش را توی هوا می‌قاپد .
— چه قدر عجله داری یونس ، صبر کن !

همه می‌زنند زیر خنده .

حاج آقا روبه جمع صدایش را کش می‌دهد : "نفری چند ضربه ؟"

دوباره صدادر صدا می‌شود :

— حاج آقا نفری ده تا !

— حاج آقا پانزده تا !

— بیست ، حاج آقا ، نفری !

حاج آقا صورتش پرا زنده است : "چه خوش اشتها ! " بعد روبه جوادی می‌کند :
"توبه می‌کنی یا نه ؟"

جوادی ساکت است .

حاج آقا روبه جوادی می‌پرسد : "نفری پنجاه ، چطور ؟"

جوادی همچنان ساکت است .

حاج آقا می‌پرسد : "شش تا ؟"

جوادی ساکت است . یکی از تو ابها دمی‌زند : "حاج آقا همه مون پانزده تا !"
حاج آقا سرش را با ناثیدتکان می‌دهد . یونس شروع می‌کند . محکم فرود می‌آورد .
یاد حرفی می‌افتم که توی سلول به من گفته بود : "مرا بی‌مشرک است" یونس از دل
می‌زند . درست مثل یک مومن واقعی . بغض توی گلویم می‌پیچد . نمی‌توانم جلوی
خودم را بگیرم . بعد از مدت‌ها پلکهایم نم‌بر می‌دارد و چکه‌های گرم و داغ اشک روی
گوشه‌هایم جاری می‌شود . طاقت نمی‌آورم توی چشمان جوادی که انگار از دورت‌ها
به من خیره شده است نگاه کنم . حس می‌کنم با یدیلکهای جوادی هم خیس باشد .
سرم را پائین می‌اندازم . دیگر فقط صدای ضربه‌هاست که می‌شنوم . ضربه‌هایی که
فرود می‌آیند . ضربه‌هایی که همین طور شما ره‌های آنها را رد بالا می‌رود . بین

ضربه‌ها فاصله‌ی نیست. شلاق زن‌ها، به‌صفت سرهما یستاده‌اند تا کمترین فرصتی به‌جواد می‌دهند. کابوسی برای چشم‌اندام می‌گشاید. سگ‌های گرسنه‌ای را می‌بینم که از بی‌غذایی دنده‌هاشان از زیر پوست بیرون زده و برگرد طعمه‌ای دندان دراستخوان‌های یکدیگر فرو می‌کنند. حاج‌آقا با چشمانی قرمز و با گریزی که سر آن خاردار، میان سگ‌ها افتاده تا آرامشان کند. با هر ضربه‌ای که فرو می‌آورد قهقهه خشکی از گلویش لاغر و درازش به بیرون تف می‌شود. نمی‌توانم تحمل کنم. از جا برمی‌خیزم تا از حسینی‌ه بیرون بروم. صدای حاج‌آقا سرجا می‌خوبیم می‌کند: - کجا؟

بی‌آنکه سر بالا کنم سرجا می‌ایستم. هنوز سرم پائین است. نمی‌خواهم کسی اشک‌هایم را ببیند.

حاج‌آقا می‌گوید: "بیا اینجا بنشینم. بیا پسر، بیا نزدیک بنشینم چته!" صدای ضربه‌ها قطع می‌شود. آرام به طرف حاج‌آقا راه می‌افتم و پائین پایش درست در کنار تخت شلاق می‌ایستم. صورت جواد دوا نگشت با با زویم فاصله دارد. چشمان جواد هم خیس است. حاج‌آقا دست می‌گذارد زیر چانه‌ام و سرم را راست می‌کند.

- گریه می‌کنی؟

فقط نگاهش می‌کنم.

حاج‌آقا می‌پرسد: "چرا گریه می‌کنی پسر؟" جواد از بغل دستم با بغض توی گلو می‌پرسد: "محمد برای من که گریه نمی‌کنی؟" می‌گویم: "ند! دارم به حال اینا گریه می‌کنم." جواد می‌گوید: "من هم!" حاج‌آقا جا می‌خورد. "چی!" انگار حرف‌ها مان را شنیده است. صدای تواب‌ها بلند می‌شود:

- حاج‌آقا تنش می‌خاره!

- حاج‌آقا راهی تختش کن!

- حاج‌آقا بسپارش دست یونس!

همه می‌خندند. من هنوز دارم گریه می‌کنم. اشک گرم و داغ هنوز روی گونه‌هایم روان است. اشکی آشنا. اشکی که از اعماق وجودم می‌جوشد و از چشمانم بیرون می‌زند. اشکی که استخوان‌های سرد و مرده‌ام را گرم می‌کند و بندد آن‌ها را از هم می‌گشاید. حس می‌کنم آرام‌آرام دارم از جلد سگیم بیرون می‌آیم. حاج‌آقا به برادر جمشیدی اشاره می‌کند. برادر جمشیدی به همراه دو پادار می‌آیند و جواد را از روی تخت بلند می‌کنند و مرا سر جای جواد روی تخت می‌خوابانند. برادر جمشیدی آهسته توی گوشم زمزمه می‌کند: "توبه کن پسرقال را بکن! خسودت می‌دانی چی در انتظارته!"

لب‌الزلب با زخمی‌کنم. شلاق سیمی در هوا می‌زنم و فرو می‌آید. با

پلکهای روی هم خوابیده نزدیک شدن حاج آقا را به تخت احساس می‌کنم. آه چه لحظه‌ای. ضربه‌ها فرود می‌آیند. دندان بردندان می‌بایم و لب با زخمی‌کنم. کله حاج آقا نزدیک می‌شود. برادر جمشیدی یک جای پایم را هدف گرفته‌است. درد تا مغز استخوانم پیچیده‌است. نفس حاج آقا که روی گوشه‌ها می‌پول می‌شود دهان باز می‌کنم و خون و آب غلیظ مانده در دهانم را با نفرت به صورتش تف می‌کنم. تف. و دیگری نمی‌فهمد.

فروردین ماه ۱۳۶۵ - اوت رخت

مارس ۱۹۸۶ - اوت رخت

سه داستان کوتاه

رؤیا چنانا

زندگی دلخواه آقای ف

روزی که آقای ف بازنشسته شد، خانم ف برای ناها شیرین پلو بخت. گلدان بزرگی را با گل‌های سفید و زرد داوودی پر کرد و گذاشت روی میز ناها رخوری، ته مانده ماتیک صورتی رنگ را با چوب کبریت درآورده و به لب‌های باریکش مالید و بعد با دو دخترش فتنه و فرزانه منتظر آمدن شوهرش شد. آقای ف کمی قبل از ظهر از مراسم تودיעی که در اداره برای ترتیب داده بودند به خانه برگشت. فتنه و فرزانه جلو دویدند و پدر را بوسیدند. فتنه گفت: "دیگر مجبور نیستید صبح‌ها زود بیدار بشوید." فرزانه گفت: "آزفردا تا دلتان بخواهد می‌توانید بخوابید." جای ماتیک صورتی روی گونه آقای ف ماند. فتنه و فرزانه برای پدر هدیه خریده بودند. هدیه فتنه یک ساعت مچی بود. هدیه فرزانه یک ساعت رومیزی با عقربه‌های شب‌نما. آقای ف عاشق ساعت بود. خانم ف آن روز در بختن شیرین پلو سنگ تمام گذاشته بود. سر میز ناها را آقای ف از مراسم تودیع گفت و همسه با

لبخند به تقدیر نامه کوچک در قاب خاتم بزرگ که روی طاقچه اتاق جا خوش کرده بودند نگاه کردند.

روز بعد آقای فکمی دیرتر از روزهای قبل از خواب بیدار شد. یادش آمد که لزومی ندارد از رختخواب بیرون بیاید. زیر ملافه جا بجا شد و با پادنبال خنکبهای تشنگ گشت. از آشپزخانه که طبقه پائین بود، صدای بهم خوردن ظرفها و شیر آب میآمد. آقای فبا خودش گفت: "از امروز می توانم کارهای را که دلم می خواهد، بکنم." و به کارهای دلخواهش فکر کرد: "با غچه را روبه راه می کنم." با فکر با غچه از رختخواب بیرون کشیده شد. پرده کلفت سبز را کنار زد و پنجره را باز کرد. با غچه زیاد بزرگ نبود. محوطه مستطیل شکلی از چمن بود با یک درخت توت در طرف راست. آقای فبا خودش فکر کرد: "دورتا دور گل می کارم. بنفشه و شب بو. چندتا نهال گل سرخ می خرم با یک به ژاپنی." با غچه یک دست سبز را با گل سرخها و بنفشه ها و به ژاپنی مجسم کرد. تشنگ میشد. به زنش فکر کرد: "روزها از آشپزخانه می توانی با غچه را ببیند." به ساعت روی طاقچه نگاه کرد. نزدیک ۹ بود. فکر کرد: "حالا بچه های اداره چای می خورند." یاد اتاق کوچکش در اداره افتاد. اگر چشمهایش را می بست کوچکترین جزئیات اتاق را میدید. روی یکی از دیوارها چند بخشنامه پهن شده بود و کمی آنطرفتر پوستریک منظره بود با رنگهای خیلی تند. درختها خیلی سبز و آسمان خیلی آبی. حتی سفیدی ابرها به نظر زیاد می آمد. چند جای گفپوش اتاق کنده شده بود. روی میز تحریر گوشه اتاق یک دستگاره سوراخ کن، یک جامدادی و جعبه کوچکی پراز گیره وسنچاق ته گرد بود. جلوی میز یک صندوقی چوبی قرار داشت و روبروی صندوق، قفسه پرورده ها. کنار قفسه، یک جالباسی فلزی چندتا خه بود که اگر کت یا پالتو را با عجله رویش آویزان می کردند یا از رویش بر میداشتند، تعدادش به هم می خورد و سرنگون میشد. پشت میز یک پنجره بود. از پنجره فقط می شد ساختمان شماره ی دوی اداره را دید که بلند و قهوه ای رنگ بود با پنجره های متعدد و شبیه به هم. زمستانها در همه اتاقهای آن چراغهای فلورسنت روشن می کردند. آقای فدمپا شیهایش را پوشید، در اتاق خواب را باز کرد و از پله ها سرازید.

با غچه تشنگ شده بود. آقای فو خانم فبا فتانه و فرزانه توی حیاط نشسته بودند و چای می خوردند. روی میز کوتاه و گرد، توی یک گلدان کوچک چند شاخه گل سرخ و یک شاخه به ژاپنی بود. فتانه گفت: "تا چند ماه پیش با غچه چقدر لخت بود." فرزانه گفت: "تا چند ماه پیش با غچه هیچ تشنگ نبود." خانم ف گفت که خانه احتیاج به نقاشی دارد. آقای فلبخند زد. یاد دیوارهای خاکستری راهروهای اداره افتاد که همیشه کشیف بود. راهروهای دراز که کارمندان هر روز با پرونده های قطور در آن می رفتند و می آمدند، از حال هم می پرسیدند و با هم شوخی می کردند.

آقای ف قلم مو و سه پایه و نردبان خرید و خانه رنگ و رویش با زشد. فتانه سر صبحانه گفت: "خانه چقدر تمیز شده." بعد پرسید: "ساعت چند است؟". و از جا پرید. آقای ف به ساعت مج دست چپش نگاه کرد. ساعتش را در اتاق خواب جا گذاشته بود. فرزانه با عجله فنجان چای را سرکشید و گفت: "روز اول کار نباش پدیدیر برسم" شیر آب آشپزخانه چکه می کرد. خانم ف با صدای بلند مخرج روزانه را می شمرد. خانم ف خوشحال بود که در نقاشی خانه صرفه جویی شده. صدای چکه آب آقای ف را عصبی می کرد.

روزی که آقای ف شیر آب آشپزخانه را درست کرد، خوشحال و راضی ایستاد و دوروبرش را نگاه کرد. یادش آمد که کسی در خانه نیست. خانم ف رفته بود کلاس بافتنی و فتانه و فرزانه ها را در اداره می مانند. آقای ف گرسنه اش شد. توی یخچال چند دانه کتلت از شب قبل مانده بود. آقای ف هوس شیرین پلو کرد.

خانم ف بافتنیهای رنگ و وارنگ می بافت و می فروخت. فتانه و فرزانه در اداره ترفیع گرفته بودند. آقای ف منتظر بود بهار بیاید و با غچه از خواب بیدار شود. روزها خانه ساکت بود. جز صدای تیک تیک ساعتها صدائی شنیده نمیشد. آقای ف در خانه می گشت، لولای درها را روغنکاری می کرد و پیچ شیرها را سفت می کرد. خانم ف بافتنی می بافت و فرصت نداشت نگران خواب با غچه باشد.

آقای ف آن روز کت و شلوار پوشید. شلوار کمی گشاده بود. سگ کمر بند را دوسوراخ عقبتر برد. کفش پایش را میزد و کروات از لای انگشتهاش سری خورد. آقای ف از خانه بیرون آمد، با خودش گفت: "بچه های اداره گذشت و به همه لبخند زد. می شوند." راه چهلولانی بود. از راهروهای اداره گذشت و به همه لبخند زد. کارمندان می آمدند و می رفتند و با هم شوخی می کردند. دیوارها هنوز خاکستری بود. به اتاق خودش که رسید، دستش را برای باز کردن در دراز کرد، بعد یادش آمد که باید در بزند. در زد. کسی گفت: "بفرمائید." آقای ف وارد شد. پشت میز مستطیل فلزی که رویش یک جامدادی، یک تقویم و یک جعبه پرا زگیره بود، آقای ف را دید که روی پرونده قطوری سر خم کرده و چیزهایی یادداشت می کند. از دیدن آقای ف خوشحال شد. روی صندلی جلوی میز نشست. آقای ف از پشت میز سربلند کرد و نگاهش کرد. لبخند زد و گفت: "کار شما می ندارد. این پرونده را با بدفردا تحویل بدهم." آقای ف روی صندلی جا بجا شد و لبخند زد و گفت: "حتما آقای رئیس از نتیجه کار راضی خواهند بود." آقای ف پرونده را بست. مداد را در جامدادی گذاشت. چشمهایش را با دست مالید و بعد دستش را پشت گردن قلاب کرد و گفت: "هرکاری را با لآخره بایتما م کرد." آقای ف سرش را تکان داد و فنجان چای را سر کشید، بعد از آن بلند شد و گفت: "با اجازه مرخص می شوم، مزاحم کارتان نمی شوم." آقای ف به ساعتش نگاه کرد، از پشت میز بلند شد و گفت: "مبرکنید، منم با شما می آیم. امروز نیم ساعت هم بیشتر مانده ام." آقای ف لبخند زد و گفت: "در عرض

اضافه کاری می‌گیرید." آقای فالتویش را از روی جالبی برداشت. جالبی چندبار لقی زد. آقای فالدست جالبی را نگاه داشت که شیفتد. با هم از اتاق بیرون آمدند. از راهروها که خلوت بود گذشتند و از ساختمان خارج شدند. خیابان شلوغ بود. آقای فچندبا را استاد و با خود فکر کرد که زکدا م طرف با پید برود.

خانه خلوت بود. فتانه و فرزانه هنوز نیا مده بودند، خانم فیا فتنی می‌بافت و شیر آب آشپزخانه با زچکه می‌کرد *

خرداد ۶۷- تهران

سنگ فیروزه‌ای و گوش ماهی صورتی و سفید

تمام شب دریا طوفانی بود. سیاه و تاریک، پرهیا هو ترسناک. صبح زود، آفتاب لخت و سنگین و پرنواز و ادا چشمهایش را با زکرد، سرش را آرام چرخاند و نگاه می‌به دریا انداخت. با زوهای سفید و دخترانه اش را بالا برد، گیره سرپرنگینش را با زکرد و موهایش، طلائی و بیلند و صاف، پخش شد روی دریا و دریا یکباره آرام گرفت. ساحل، خیس و خسته، از کجا تا کجا دراز به دراز افتاده بود. آفتاب سرش را جلو آورد و به ساحل نگاه کرد. درست به آن خط ماف که موجهای کوچک خجالتی، با قدمهای ریز سعی داشتند از آن بگذرند و نمی‌شد. آفتاب از سعی کودکان، موجها خنده اش گرفت. بعد دستش را زیر چانه زد و کمی دورتر نگاه کرد. کمی دورتر، چه چیزها که روی ماسه ها نبود. گوش ماهیهای کوچک و بزرگ، شیشه های شکسته، تکه های از تنه درختها، استخوانهای سفید و صیقلی. آفتاب که داشت زیر لب آوازی زمزمه می‌کرد، حوصله اش سر رفت. خمیا زه کشید و می‌خواست به دورترها نگاه کند که یکهو چیزی دید. یک سنگ کوچک. خیلی کوچک. گرد و سفید. سنگی مثل خیلی از سنگهای دیگر. آفتاب فکر کرد: "چرا حواسم پرت این سنگ شد؟" و دوباره نگاهش کرد. سنگ کوچک فرقی با سنگهای دیگر داشت. درست وسط گردی سفید سنگ یک لکه بود. یک لکه فیروزه‌ای. آفتاب فکر کرد: "چقدر فشنکه!" آفتاب رنگ فیروزه‌ای را دوست داشت. ابرهای بزرگ که همه عاشق آفتاب بودند، قرنیا بود که برایش زیورهای فیروزه هدیه می‌آوردند. کوشواره‌ها و سینه‌ریزا و انگشتریهای فیروزه. اما آفتاب عاشق آسمان بود که هیچ وقت توجهی به او نداشت. قرنیا بود که آفتاب به بی‌توجهی آسمان عادت کرده بود.

دوباره سرش را چرخانده و به سنگ کوچک نگاه کرد. دستش را دراز کرد و تلنگری به سنگ زد. سنگ کوچک چندبار غلتید. اول ترسید. بعد انگار قلقلکش آمد و خندید. خیلی ماسه ها سنگ را ترک کرد. آفتاب لبهايش را جمع کرد و آهسته به سنگ فوت کرد. نم ماسه ها از روی سنگ پرید و لکه های فیروزه ای برق زد. آفتاب گفت: "سلام". سنگ گفت: "سلام". آفتاب گفت: "تو خیلی قشنگی. می دونی؟" سنگ کوچک خنده ریزی کرد. یک دسته خزه، سبز و کدر و بداخلاق خواستند دور سنگ بپیچند. آفتاب چشم غره رفت و خزه ها ترسان عقب کشیدند. آفتاب و سنگ کوچک با هم حرف زدند. از همه چیز. از عشق آفتاب به آسمان، از تنهایی، از بی همزبانی، از شبهای طوفانی دریا و از روزهای گرم و یکنواخت. سنگ کوچک مشتاق و غرق در رویا به آفتاب نگاه کرد و گفت: "منهم دلم می خوا دعا شق بشم". آفتاب خندید. آسمان ابرها را فرستاده بود آفتاب را خبر کنند که وقت خواب است. آفتاب با سنگ کوچک خدا حافظی کرد. موهایش را با گیره، پرنگیش بالای سر جمع کرد و رفت. سنگ با یاد حرفهای آفتاب خوابید.

دوستی آفتاب و سنگ کوچک قرنهای ادا می یافت و یک شب، دریا بار دیگر طوفانی شد. غریب و به هم پیچیده و عریض و دوصبح آرام گرفت. سنگ کوچک از ترس خودش را پشت تنه یک درخت معمولی و مهربان پنهان کرده بود. آفتاب صبح دنبال سنگ گشت. خیلی گشت و در این گشتنها گوش ماهی بزرگی را دید که ترکهای ریزی داشت. گوش ماهی قشنگ بود. صورتی و سفید، اما ماسه ها کثیفش کرده بودند. آفتاب یک مشت از آب دریا برداشت و روی گوش ماهی ریخت. گوش ماهی از ماسه تمیز شد. آفتاب پرسید: "تو یک سنگ سفید یا یک لکه کوچک فیروزه ای ندیدی؟" گوش ماهی گفت: "مگه همچی سنگی هم پیدا میشه؟" آفتاب خنده اش گرفت، گفت: "منهم فکر نمی کردم پیدا بشه، اما شد." گوش ماهی باور نکرد. آفتاب عصبانی شد. گفت: "میخوای بهت نشون بدم؟" گوش ماهی جواب نداد. آفتاب سنگ کوچک را پشت تنه درخت معمولی و مهربان پیدا کرد. دستش را دراز کرد و دوباره انگشتهای باریک و بلندش سنگ را برداشت و آرام کنار گوش ماهی گذاشت. گوش ماهی مانش برد. سنگ کوچک از حیرت گوش ماهی خنده اش گرفت و بالکته فیروزه ای رنگش چشمکی به گوش ماهی زد. گوش ماهی نفسش بند آمد. سنگ کوچک گفت: "عاشق من میشی؟" گوش ماهی جوابی نداد. عاشق سنگ کوچک شده بود. آفتاب به آن دونگا که در دل بخند زد، بعد سر برگرداند و برای ابرها که دور و برش را گرفته بودند نیاز خندید. ابرها دیوانه شدند.

در ساحل، کمی دورتر از خط مافی که موجها هنوز سعی داشتند از آن بگذرند، سنگ کوچک و گوش ماهی حرفهای زیادی برای گفتن داشتند •

قصه خرگوش و گوجه فرنگی

هر روز با خودم می‌گویم: "امروز داستان‌های خواهم نوشت"، و شب بعد از این‌که آخرین بشقاب شسته‌ام را جابجا می‌کنم، خمیازه می‌کشم و می‌گویم: "فردا حتماً خواهم نوشت".

ظرفهای شام را شسته‌ام. آشپزخانه را تمیز می‌کنم و می‌آیم جلوی تلویزیون می‌نشینم. با خودم می‌گویم: "روی یک تکه کاغذ، خلاصه داستان‌های را که در ذهن دارم چندجمله‌ای می‌نویسم و بعد کاغذ را به آئینه دستشوئی می‌چسبانهم که فردا وقت دست و روستن، یا دم‌بیا یدکه می‌خواستم داستان‌های بنویسم." فردا بعد از این‌که ناهار را درست کردم، قبل از آمدن بچه‌ها از مدرسه و شوهرم از سرکار، فرصت خواهم داشت. برای ناهار فردا می‌گوجه فرنگی درست می‌کنم که وقت گیر نیست. بچه‌های دم‌ای کوچه فرنگی دوست دارند ما شوهرم... می‌توانم قیافه‌اش را مجسم کنم. سرش را پاشین می‌اندازد، غذا را می‌خورد و بی‌حرف از سرمیز بلند می‌شود. می‌دانم که می‌گوجه فرنگی دوست ندارد، اما بهانه نمی‌گیرد، حرفی نمی‌زند. در عوض پس فردا غذائی را که دوست دارد درست خواهم کرد. پس فردا به بازاری می‌روم، سبزی تازه می‌خرم و خورش قرمه سبزی درست می‌کنم. پس فردا که داستان‌های برای نوشتن ندارم، وقت خواهم داشت که سبزی پاک کنم و تا بخواهی وقت خواهم داشت که به سبزی فروش غریبم که چرا سبزی‌اش پرا زگل و آشغال است. بعد ظرفشوئی را پسر از آب می‌کنم و سبزی را می‌خیسم. یک بار می‌شویم و آب را عوض می‌کنم. دوباره می‌شویم و با آب را عوض می‌کنم و سه باره و چهار باره. عینک مرا می‌زنم و خوب سبزی را زیر و رو می‌کنم که گل نداشته باشد و بعد خردش می‌کنم. این بار مواظب خواهم بود که دستم را نبرم. وقت سبزی خرد کردن همیشه دستم را می‌برم. شوهرم هر بار می‌خندد و می‌گوید: "بعد از پانزده سال خانه‌داری هنوز ناشی هستی." من هم می‌خندم. می‌دانم که شوخی می‌کند. سبزی را ریز خرد می‌کنم. مادر می‌گوید: "سبزی قرمه با پد خوب ریز بشه". خودش در سبزی خرد کردن مهارت عجیبی دارد. تند و سریع خرد می‌کند و هیچ وقت همدستش را نمی‌برد. سرخ کردن سبزی هم بلد دارد. من بعد از پانزده سال این را یاد گرفته‌ام. با یدروی شعله کم سبزی را دادم زیر و رو کنی که نسوزد و خوب سرخ شود. یا دم‌با شده لوبیا را هم از قبل بخیسم تا زود بپزد. با آخ که قرمه سبزی درست کردم یا دم‌رفت لوبیا را بخیسم، گوشت پخت، له شد اما لوبیا نپخت. شوهرم چیزی نگفت ولی وقتی میز ناهار را جمع می‌کردم، دیدم لوبیاها را گوشت بشقاب جمع کرده و نخورده. آن شب دخترم گفت: "دلسم

دردمی‌کند". شوهرم روزنا مهاش را پائین گذاشت و به من نگاه کرد، بعد لبخندی زد و به آشپزخانه اشاره کرد. دختر سیزده ساله ام آن شب برای اولین بار عادت ماها نه شد. فردا دمی گوجه فرنگی و قهوه را نخواهد گرفت و من داستانم را خواهم نوشت. داستان‌هایی که می‌خواهم بنویسم برای بچه‌هاست. قصه خرگوشی است که در سوراخی که یک شکارچی کنده است می‌افتد. سوراخ گوداست و خرگوش نمی‌تواند از آن بیرون بیاید. دوستان خرگوش پیدا می‌کنند، اما آنها هم برای بیرون آوردن او از سوراخ کاری از دستشان بر نمی‌آید. برای آب و غذا می‌آورند و در سوراخ می‌ریزند که نمیرد و خرگوش روزها و روزها در سوراخ می‌ماند. غذا برای خوردن دارد، جایش هم گرم و راحت است اما دلش می‌خواهد بیرون بیاید. از تنوی سوراخ یک تکه از آسمان را می‌بیند که گاهی روشن است و آبی و گاهی پر ابر و خاکستری. روزها پرنده‌ها را می‌بیند که پرواز می‌کنند و شبها ستاره‌ها را که ریز-ریز می‌خندند. هنوز نمی‌داند خرگوش کوچک را چطور از سوراخ گود بیرون بیاورد. فردا فکری برای آبش خواهد کرد. باید تا اینجا ی قصه را در چند جمله بنویسم که یادم نرود. خمیازه می‌کشم. بروم بخوابم تا فردا سرحال باشم. فردا باید خرگوش کوچکی را از یک سوراخ گود بیرون بیاورم. تشنه‌ام. به آشپزخانه می‌روم و در یخچال را باز می‌کنم تا شیشه آب را بردارم. چشم به جامیوه‌ای می‌افتد. فقط دو تا گوجه فرنگی دارم. دو گوجه فرنگی برای دمی کافی نیست. فردا باید گوجه فرنگی بخرم. آب می‌خورم. خوابم می‌آید. لیوان را سر جایش می‌گذارم، چراغ را خاموش می‌کنم و از آشپزخانه بیرون می‌آیم. می‌خواستم چیزی یادداشت کنم. چه بود؟ تکه‌های غذا از دفترچه داخل و خرجم می‌کنم و رویش می‌نویسم: "گوجه-فرنگی". کاغذ را با پدیه آئینه دستشویی بچسباند تا فردا یادم باشد. . . . ●

چشم انداز

کاهنای فرهنگ، اجتماعی، ادبی

به کوشش ناصر پاکدامن محسن یلفانی

نقل مطالب این نشریه بدون ذکر ماخذ ممنوع است .
مقالات رسیده مسترد نمی شود .

قیمت تکفروشی معادل ۴۰ فرانک فرانسه .
قیمت پیش فروش چهار شماره معادل ۱۰۰ فرانک فرانسه .

N. PAKDAMAN

B.P. 61

75662 PARIS CEDEX 14

FRANCE

نشانی :

N. PAKDAMAN ou M. YALFANI

apte. no. 04901901

B.N.P.

PARIS ALESIA

20 AV. DU G. LECLERC

75014 PARIS FRANCE

حساب بانکی :

Češmandāz

Revue trimestrielle

Direction- rédaction: Nasser Pakdaman et Mohsen Yalfani

www.iran-archive.com

Češmandâz

no 5 Automne 1988

ISSN 0986-7856

30 Fr F