

چشم‌انداز

کوسه و میرنوروزی (میشل اپی‌نت) - الفالودج، در بیان
استحباب یوم‌النیروز (ناصر پاکدامن) - سید احمد کسروی
(یحیی آراین‌پور) - قتل کسروی، چند سند - جمهوری
اسلامی و خصوصی‌سازی صنایع دولتی (محمد ارونقی) -
در برابر یک آزمون تاریخی (محسن یلفانی) - امتناع تفکر
در فرهنگ دینی (آرامش دوستدار) - در ستایش جزئیات
(بهروز امدادی اصل) - در باره تاریخ بیست ساله
کنفدراسیون (افشین متین) - کتابهای تازه (شیدا نبوی).

چشم‌انداز

	میشل ایپی‌نت	کوسه و میر نوروزی
۱	ترجمه شهرام قنبری	
۱۲	ناصر پاکدامن	الفالودج، در بیان استحباب یوم‌النیروز
۱۶	محمد ارونقی	جمهوری اسلامی و خصوصی‌سازی صنایع دولتی
۲۸	بهروز امدادی‌اصل	در ستایش جزئیات
۴۱	آرامش دوستدار	امتناع تفکر در فرهنگ دینی
۸۰	افشین متین	در باره «تاریخ بیست ساله کشف‌دراسیون...»
۹۱	محسن یلفانی	در برابر يك آزمون تاریخی
۱۰۱	یحیی آری‌پور	سید احمد کسروی
۱۱۲	ناصر پاکدامن	قتل کسروی، چند سند
۱۳۱	شیدا نبوی	کتابهای تازه

طرحها از امان و مانی
صفحه‌آرایی از رضا امان

کوسه و میر نوروزی

میشل اپی نت *

دو تاریخنگار بزرگ نخستین سده‌های اسلام، مسعودی و بیرونی (۱)، از جشنی در بهار یاد می‌کنند به نام «رکوب الکوسج» که در عراق و فارس برگزار می‌شده و بی تردید بازماندهٔ آئینی از ایران باستان بوده است و مردم آن را به نشانهٔ شادمانی همگانی پاس می‌داشته‌اند. این جشن چنین بوده است:

در نخستین روز آذرماه (۲)، مردی کوسه را که جامه‌ای اندک به تن داشت بر خری می‌نشاندند و از برآمدن تا فرو شدن آفتاب در شهر می‌گردانند. مرد بر یک دست کلاغی داشت و در دست دیگر بادبزی و در حالیکه مردم بر او آب می‌پاشیدند یا برف می‌افکندند خود را باد می‌زد و از گرما فغان می‌کرد و از آنان سیم و درم می‌ستاند و بر جامهٔ کسانی که از دادن وجه سر می‌تافتند گِل و لای می‌پاشید و چون شب فرا می‌رسید از بیم عقوبت مردمان از دیده‌ها پنهان می‌شد. این جشن را هنوز هم «بهار جشن» یا «آذر جشن» می‌نامند و هم امروز نیز برگزار می‌شود (۳).

۱- کوسج و نخستین پژوهشگران غربی

نخستین اشارهٔ آشکاری که به این آئین شده است در ترجمهٔ لاتینی است که در سال ۱۶۶۹ گلیوس (Golius)، شرقشناس هلندی، از رسالهٔ نجوم الفرغانی منتشر کرد (۴). در این رساله اصطلاح «رکوب الکوسج» به نقل از کتاب مسعودی به چشم می‌خورد، بی آنکه هیچ توضیحی در بارهٔ آن آمده باشد.

توماس هاید (Thomas Hyde) شرقشناس انگلیسی در سال ۱۷۷۰ در اثرش در بارهٔ دین ایرانیان باستان، شرح یادشده در مروج الذهب مسعودی را با آگاهیهای مندرج در فرهنگ جهانگیری ذیل مادهٔ «کوسه برنشین» که ترجمهٔ اصطلاح «رکوب الکوسج» عربی بود، تکمیل کرد و کوسه مرد نشسته بر خر را کنایه از هزیمت زمستان به دست تابستان دانست (۵).

فریزر (Frazer) در شاخهٔ زمین (۶)، در فصلی که به کیوان-جشن (۷) و

جشنهای همانند آن می‌پردازد، یعنی جشنهای فصلی که طی آنها شادخواهی و کامرانی مردم به افراط تمام می‌رسد، با توجه به بررسی هاید و نیز مقاله‌ای از لاگارد (Lagarde) در باره پوریم (Purim) (۸)، عید یهودیان، سه فرض را در باره کوسه برنشین پیش می‌نهد:

۱- با نظر داشتن به بحثهای لاگارد که خود حاصل کاوشی در کتاب استر (۹) بود، فریزر احتمال می‌دهد که برنشتن کوسه بر خر بازمانده بزرگداشت مردخای از جانب خشایارشا باشد و نشانه پیروزی پهلوانی که بر باره پادشاهی می‌نشاندد و در کوچه‌های شوش می‌گرداندد. به این اعتبار در نظر وی درونمایه ایرانی کتاب استر همانقدر در مورد جشن پوریم یهودیان آگاهی می‌داد که در باره برگزاری مراسم سال نوی ایرانی.

اما دلایل لاگارد سست بنیاداند و مورد انتقاد همه‌جانبه (۱۰)، و بی‌تردید بیشتر به کار روشن کردن خاستگاههای جشن پوریم می‌آیند تا شناخت سال نوی ایرانی. از این رو این فرض را یکسره به کناری می‌نهیم.

۲- «مرد بی‌ریش» که از گرما می‌نالد، در حالیکه مردم به او آب و برفابه می‌افکنند، چه بسا گواه زنده برخی اصول جادوی همانندی یا تقلیدی باشد، یعنی احساس گرما کردن به صرف اینکه به خود تلقین کنیم هوا گرم است. و مرد بی‌ریش، به شکلی نمایشی، یادآور شکست زمستان است به دست تابستان پیروز (۱۱).

این فرض که تفسیر هاید را می‌پذیرد بسیار بجاست و برای آن به آسانی می‌توان شواهدی در شعر قدیم فارسی یافت بویژه در قرن ششم (۱۲). با این همه، آشکار ساختن یادگار يك اسطوره از ورای چریدستی شاعران در فن استعاره و مجاز کار دشواری است (۱۳).

۳- فریزر در اینجا سال نوی بابلی را با سال نوی ایرانی قیاس کرده به تحلیل مراسم زگموک (Zagmuk) (۱۴) می‌پردازد. در این مراسم پادشاه بابل برای اطمینان یافتن از بازایی قدرتش می‌بایست دست تندیس مردوک خدای بابل را در دست می‌گرفت. آشورشناسان معمولاً آتین زگموک را با جشنهای ساکتا (Sacaéa)، آنگونه که در آثار نویسندگان کهن توصیف شده است، همانند دانسته‌اند. به هنگام جشن ساکتا، نظم جامعه باژگون می‌شد، اربابان به خدمت بردگان در می‌آمدند و يك زندانی را که به هیئت شاه آراسته بودند آزاد می‌گذاشتند تا پیش از آن که حکم مرگش جاری شود، هر آرزویی که دارد بر آورد و هر چه می‌خواهد انجام دهد. و ساده‌مرد سوار بر خر، به تعبیر فریزر، خلف پهلوان ساکتاست که در پی چندروزی حشمت و جاه، مرگش از پیش مقدر شده است (۱۵).

این فرض آخر، نیازمند واریسی عمیق‌تری است. شواهدی چند به نفع آن می‌توان برشمرد: پیوند و سازگاری میان گاهشماری بابلیها و ایرانیان در عهد هخامنشیان، همخوانی متون عربی و فارسی در باره کناره‌گیری یکروزه پادشاه از قدرت به هنگام فرا رسیدن سال نو (۱۶)، و بطور کلی اندیشه نوزایی که با این جشن همبسته است.

هر سه این مفروضات، با همه جذابیتهای که دارند، بسیاری از منابع موجود را نادیده گرفته‌اند. در این مقاله متنتهایی را که در پژوهشهای گوناگون مورد استناد قرار گرفته‌اند از نظر خواهیم گذراند و برای تکمیل آگاهی نسبت به جشن رکوب الکوسج، برخی متون اساسی دیگر را به آنها خواهیم افزود.

۲- کتابهای لغت و تاریخ

الف- فرهنگهای لغت: در باره واژه‌های کوسج عربی و کوسه فارسی، آگاهیهای لغتنامه‌ای بسیار دلسردکننده و ریشه تاریخی این دو واژه شناخته نیست.

کوسج: فرهنگهای فارسی این واژه را صورت معرب واژه فارسی کوسه، کوزه یا کوسق می‌دانند. لغتنامه دهخدا ذیل این دو ماده معانی زیر را می‌آورد: ۱- شخصی که او را در چانه و زنج زیاد بر چند موی نباشد؛ ۲- شخصی که در دهانش ۲۸ دندان باشد؛ ۳- ستور آهسته‌رو یا اسب تاتاری سست‌رو، همراه با بیتی از رودکی به عنوان شاهد مثال (۱۷)؛ ۴- یکی از انواع ماهیان درنده و خطرناک؛ ۵- نام شخص.

قاموسهای عربی (۱۸) از ریشه فارسی لغت چه به صورت کوسه، کوزه یا کوسق خبر می‌دهند، با این حال برخی از آنها از جمله لین (Lane) صیغه‌ای فعلی پیشنهاد می‌کنند (کسج) که بیشتر به ریشه‌ای عربی اعتبار می‌دهد. معانی آن با آنچه در فرهنگهای فارسی آمده انطباق دارد.

کوسه: واژه‌نامه‌های فارسی با یکی دانستن کوسه و صورت معرب آن کوسج، همان معانی را به دست می‌دهند. لغتنامه دهخدا ذیل این ماده شواهدی از متون ادبی و ضرب‌المثلهای مربوط به آن را نیز می‌آورد (۱۹) و آن را با چند معنای الحاقی تکمیل می‌کند: شکل پنجم از اشکال رمل که به تازی قرح گویند، و نیز نام شخص و سرانجام نام مکان (۲۰).

جشن رکوب الکوسج یا کوسه برنشین: قاموسهای عربی ذکری از اصطلاح رکوب الکوسج نمی‌کنند، و اخبار این جشن ایرانی تنها در کتابهای تاریخ آمده است. واژه‌نامه‌های فارسی معمولاً به ماده «کوسه برنشین» ارجاع می‌دهند و از آن یا به عنوان جشنی از ایران باستان یاد می‌کنند و اخبار موجود در مروج الذهب را تکرار می‌کنند یا چون جشنی که به دست مغان پارسی برگزار می‌شده و در این صورت از اطلاعات مندرج در فرهنگ جهانگیری (۲۱) و گاه از تحلیل هاید (۲۲) در باره این جشن سخن می‌گویند. با اینهمه، شرح جشن به صورتی که در پرهان قاطع و نیز در فرهنگ معین آمده کاملتر است و از توجه به منابع گوناگون بی آن که ذکری از آنها رفته باشد و یا مشاهدات مؤلفان خبر می‌دهد.

ب- مروج الذهب: شرحی که در مروج الذهب، یگانه منبع مطالعات پیشین، آمده از این قرار است:

«... و آذریماه که روز اول آن در عراق و ایران کوسه بر استر خود سوار شود و این جز در عراق و دیار عجم رسم نیست و اهل شام و جزیره و مصر و یمن آن را

نداند و تا چند روز جوز و سیر و گوشت چاق و دیگر غذاهای گرم و نوشیدنیهای گرم را و ضدسرما به او بخوراند و بنوشاند و چنان وانمود کند که سرما را بیرون می‌کند و آب سرد بر او ریزند و احساس رنج نکند و به فارسی بآنگ زند گرما گرما و این هنگام عید عجمان است که در آشنای آن طرب کنند و شاد باشند» (مروج الذهب و معادن الجواهر، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶ - ۴۰ م.)

پ- منابع تکمیل: نخست یادآوری می‌کنیم که اخبار مروج الذهب با آگاهیهای کتاب التنبیه (۲۳) تکمیل می‌شود، بویژه در باره وجود این جشن در ایران باستان. چند دهه‌ای پس از آن، بیرونی در آثارالباقیه (۲۴) از این جشن یاد و خاطرنشان می‌کند که فصل آن بهار است (۲۵) و می‌گوید کوسج از بادبزنش به نشانه ابراز شادی از فرارسیدن فصل گرما استفاده می‌کند. وی از جشن دیگری نیز یاد می‌کند به نام آذرچشن که در نهمین روز آذر برپا می‌شد (۲۶)، جشنی زمستانی که طی آن آتش می‌افروختند.

بیرونی در التفهیم در مورد فصل برگزاری جشن باز هم به لفظ دقیقتر از بهار سخن می‌گوید و از وداع کوسج با فصل سرما و کلاغی که به دست داشته و به احتمال زیاد بیرونی آن را به چشم خویش دیده بوده است. در اینجا نیز بر ویژگی زودگذر بودن نقش کوسج تأکید می‌شود. چرا که می‌گوید اگر پس از نماز دیگر پدیدار می‌شد به دست مردم گرفتار می‌آمد و آزار می‌دید (۲۷).

گردیزی که به یقین شاگرد بیرونی بوده است از این جشن با عباراتی بیش و کم یکسان سخن می‌گوید و تنها می‌افزاید که به دلیل خاستگاه باستانی آن، از آن زمان به بعد به دست مغان پارسی برگزار می‌شده است (۲۸).

ث- ذکر جشن در دوران بعدی: کتابهای تاریخ تا قرن‌ها بعد از این جشن یاد می‌کنند (۲۹). معمولاً شرح و وصف آن در اینگونه آثار مبتنی بر اخبار مسعودی و بیرونی است که پاره‌ای وقتها، مشاهدات مؤلف نیز بر آن افزوده می‌شود. از همین روست که گاه با کوسجی زشت روی و یک چشم سر و کار داریم.

۳- ابونیروز قبطی‌ها

قبطیان مصر، نوروز را از ایرانیان به وام گرفته بودند. تعیین زمان دقیق این اقتباس دشوار است. آیا به عصر کمبوجیه باز می‌گردد یا به زمان اشغال مصر به دست ساسانیان در سده هفتم میلادی یا به سالهای پس از آن که هنوز نفوذ ایرانیان در مصر همچنان پای برجا مانده بود؟ مقریزی به نقل از قاضی الفاضل در متجددات (۳۰) روایت می‌کند که این جشن به سال ۵۸۴ (۱۱۸۹) در اوان ماه توت (Thot)، ۱۰-۱۱ سپتامبر، پس از بالا آمدن آب نیل و در آغاز فصل برداشت برگزار شده بود. مردم عادی از میان خود «امیرالنوروزی» برگزیده بودند و در فضایی شاد و سرخوش لهو و نشاط می‌کردند. دو قرن بعد، ابن‌ایاس، شرح جاننداری از این جشن می‌دهد: «از اخبار این سال (۷۸۷ ه. ق) از فرمان سلطان یاد بیاید کرد به برانداختن رسم

نوروز قبطیان که به نخستین روز سال نوی خورشیدی معمول می بود . مردم عامه را در مصر به این روز رسم چنان بودی که با هم فراز آیند و از میان خویش یکی را که به مسخرگی پیشه و آوازه داشت بر استری نشانند . با تن برهنه و با سرپوشی از برگ خرما بن . پرچمه مردی تناور که امیرالنوروزش خوانند . پس وی با آن جماعت به جانب سرای اعیان و اکابر می شد و چون بدان درگاه می رسید بانگ می کرد: صاحب این سرای هر چه از مال و خواسته دارد آشکار بپاید کرد و وجهی گزاف بپاید پرداخت . و آن کس که حاجت او برنیامد دشنامها شنیدی از زبان او . خود اگر بزرگتر مرد قاهره بودی . و چندان بر آن درگاه می پائید تا آنچه طلب کرده بود باز می ستد . چون تنی چند از آنان را در کوی و برزن می یافتند بر سر و رویشان آب آلوده یا شراب می ریختند و تخم ماکیان می افکندند ... تاجران و سوداگران به هر زحمت و مرارتی از این سفلگان ناس تن می دادند و از کار و کسب خویش باز می ماندند ...» (۳۱) .

ذکر بر نشستن امیرالنوروز قبطیان ، همچون رکوب الکوسج ، تا دوره های اخیر در کتابها آمده است ، از جمله در سفرنامه های مصری در قرن نوزدهم که از آن به ابونیروز یا بونیروز یاد کرده اند (۳۲) .

۴-۱ بونیروز و کوسج

همانندی میان دو جشن را ، از بابت جوهر کلی آنها ، صرفنظر از وضع جسمی هر يك از شخصیت های اصلی دیدیم . شخصیتها یکی برهنه است و دیگری کم جامه ، بر خری یا استری سوارند و در میانه جماعتی شاد ، سیم و درم دریوزه می کنند . اما در این میان مشکلی هست . زشت رویی و نقصهای جسمی کوسج ایرانی ، به کلی با اطلاق لقب میر نوروزی به او ناسازگار است . بویژه از آن رو که این جشن با مفهوم جوانی و نوزایی پیوند و بستگی دارد . در این معنا جز با شخصیتی جوان و خوبروی سر و کار نمی توان داشت . اما جنبه غریب و مضحك کوسج ما را مجاز می دارد که برای یافتن صورت اصلی نخستین آن به جستجوی شباهتی برآئیم از راه اضداد نه از راه همسانها . از آنجا که خاستگاه جشن ایران باستان است ، بعید نیست که پس از استیلای اسلام بر اثر دگرگونیهایی که در شالوده حکومت ایالات ایرانی پدید آمد ، جشنی که دیگر جایگاه خویش را از دست داده بود ، توانسته باشد ، همچون بسیاری دیگر از آداب و رسوم ، با تغییر آرایش شخصیت اصلی ، آئینی درباری را به رسمی مردمی تبدیل کرده ، دوام بیاورد . و این تغییر توجیه پذیر است از جهت اهمیتی که این مراسم در چشم مردم داشت . همچنین می توان تصور کرد که این چاره ای بوده است که مردم در برابر ممنوعیت برگزاری رسمی کهن از جانب اولیای دین ، اندیشیده بودند . در هر حال عنوان «میر نوروزی» مضمونی ایرانی است و ادبیات قدیم ایران در این باره چندین شاهد مثال به دست می دهد .

۵ - مهر نوروزی

مشهورترین مثال این عنوان در بیتی از حافظ آمده است:

سخن در پرده می گویم چو گل از غنچه بیرون آی

که بیش از پنج روزی نیست حکم میر نوروزی (۳۳)
از اشارات شعر چنین برمی آید که با مردی جوان و دلفریب سر و کار داریم و باز
هم گذرا بودن پادشاهی او به تمامی برجسته شده است. علامه قزوینی (۳۴) دو
شاهد دیگر برای این عنوان یافته است. یکی در تاریخ جهانگشای جوینی در واقعه
لشگرکشی چنگیز به خوارزم، آنجا که می گوید:

و در آنوقت ایمنی اندکی قبل از حمله مغول^۱ خوارزم از سلاطین خالی بود. از اعیان
لشکر خمار نام ترکی بود از اقربای ترکان خاتون آنجا بوده است... چون در آن
سواد اعظم و مجمع بنی آدم هیچ سرور معین نبود که در نزول حادثات امور و کفایت
مصلح و مهمات جمهور با او مراجعت نمایند و بواسطه او با ستیز روزگار ممانعت
کنند به حکم نسبت قرابت خمار را به اتفاق به اسم سلطنت موسوم کردند و پادشاه
نوروزی ازو بر ساختند و ایشان غافل از آنچ در جهان چه فتنه و آشوب است و
خاص و عام خلایق از دست زمانه در چه لگدکوب... الخ

و دیگر، در تذکره دولتشاه سمرقندی که باز در این باره صراحت تمام دارد،
آنجا که از نگونبختی علاءالدوله سخن می گوید:

«القصة نصیب جام علاءالدوله همیشه از خم فلک دُردی درد بود... بعد از وفات
برادرش [...] به خراسان آمد و ولد او ابراهیم سلطان، متصدی سلطنت خراسان بود
باز به دستور سابق در دست فرزند متهور ذلیل شد و چند روزی چون پادشاه نوروزی
در هنگام نوروز آن سال در دارالسلطنة هرات حکومتی شکسته بسته نمود [...]»

علامه قزوینی با آوردن این دو مثال نشان می دهد که گزینش میر نوروزی تا چه
پایه رسمی جاری و معمول بوده است و بنابراین می توان چنین پنداشت که آئینی بسیار
کهن بوده و ریشه در ایران باستان داشته است.

۶- نمود شخصی سال نوی ایرانی

منابع عصر ساسانی آگاهیهای دقیقی در باره مراسم برگزاری سال نو، آداب دربار
و به طور کلی روح این جشن در بر دارند (۳۵). هر جا که سخن از آداب دربار به
میان می آید، معمولاً اشارات صریحی به شادباش گفتن سال نو به شاه وجود دارد که
مطابق آئینی سنجیده صورت می گرفته و الکسروی گزارش آن را چنین می دهد:

«در بامداد نوروز، جوانی خوبروی بر فراز آسبی زیبا می نشست، با بازی سپید بر
دست تا مژده سال نو به سرای شاه برسد. مرد جوان به آئینی سنجیده به پیشگاه شاه
نزدیک می شد. شاه می پرسید: «نامت چیست و از کجا آمده ای و چه ارمغان
آورده ای؟» پاسخ چنین بود: «نام من خجسته است. از سوی دو نیکبخت می آیم به
جانب دو فرهمند. در راه با پیروزی دیدار کردم. سال نو به ارمغان می آورم، و برای
پادشاه مژده و آرزوهای نیک» (۳۶).

الکسروی می افزاید که آئین شادباش گفتن با باز، تا دیرزمانی پس از آن دوام
آورده است. جز این روایت که با اندک تفاوتهایی در کتابهای تاریخ عربی و فارسی
دوره های بعد تکرار می شود (۳۷)، هیچ آگاهی بیشتری در باره کارکردهای این پیک
سال نو در دست نداریم. آیا نقش او پس از بردن آرزوهای نیک به پیشگاه شاه به

پایان می‌رسیده یا چنانکه از متنها برمی‌آید (۲۸)، بر مسند پادشاه که آن روز از قدرت کناره می‌گرفته تکیه می‌زده؟ در این صورت آن میرنوروزی متون ادبی را می‌توان در وجود او باز جست. هیچ سندی بر این امر گواهی نمی‌دهد؛ با اینهمه، نمونه ابونیروز قطبیان، ما را به بررسی دقیقتر کوسج و خجسته، که پیک یا، شاید، نمود شخصی سال نو باشد وامی‌دارد. این کار باز هم مستلزم قیاس میان تفاوتها و نه همانندیهای دو شخصیت است.

۷- خجسته و کوسج

دو شخصیت، چنان که می‌بینیم، مو به مو نقیض هم‌اند: از يك سو، کوسج با ریش تَنَك و دیگر نقشهای جسمی، نشسته بر خری یا خسته اسبی پیر، با کلاغی (سیاه) بر دست، و از سوی دیگر خجسته، جوانی خوبروی بر فراز اسبی زیبا با بازی سپید بر دست. آیا کوسج صورت مبدل خجسته نیست؟ آیا کوسج که سیم و درم دریوزه می‌کند یادآور رسم پیشکش کردن به پادشاه در روز سال نو نیست؟ (۳۹) خجسته چون نماد باززایی طبیعت و رویش زایا پدیدار می‌شود و به این اعتبار البته وجودی ناپایدار است تا چون گیاه بتواند با نیروی جوانی به زندگی باز آید. پرسشی برجای می‌ماند: آیا خجسته و میرنوروزی هر دو يك تن‌اند و یگانه؟ ابونیروز قطبی‌ها ما را به این اندیشه می‌اندازد، با این حال فقدان منابع راه را بر پاسخی قطعی می‌بندد. اما نکته‌ای در کار هست: چه کسی سزاوارتر از خجسته برای مرتبت میر نوروزی!

حاصل کلام:

واریسی منابع فارسی و عربی به صورتی که شرحش گذشت، باز هم ابهامی در باره جشن رکوب‌الکوسج بر جای می‌نهد. نکته‌ای که در درستی آن تردیدی روا نیست، هنگام برگزاری جشن، یعنی بهار، است که پیوند آن با جشن نوروز هم از همین جاست. همه منابع بکزیانند که این جشن مردمی بازمانده آئینی رسمی از ایران باستان است، بی آنکه به روشنی نامی از آن ببرند. پاسخ، درست از خود پرسش برمی‌خیزد. باید دانست که دومین فرض فریزر (کوسج همچون نمود شخصی زمستان مقهور به دست تابستان) صرفاً بر پایه تحلیل این جشن به صورتی که در دوره اسلامی وصف شده، استوار است. سومین فرض فریزر که می‌خواهد کوسج را پادشاه موقت لحظه تحویل سال نو قلمداد کند، داده‌های دینی و فرهنگی بابلی را به حساب می‌آورد. این روش به هیچ روی نمی‌تواند روشنگر جهان ایرانی باشد. در حقیقت تا آنجا که مربوط به جشن سال نوی ایرانی است، منابع از دقایق بسیاری در باره جشن، روح کلی آن و آداب و آئین دربار حکایت می‌کنند (۴۰). به هنگام تهنیت و بردن آرزو به پیشگاه شاه، که پیشتر از آن سخن رفت، به پیشکش کردن هدایا اشاره شد. منابع، در حقیقت به جنبه نمادین این رسم نظر دارند. هدایایی که به شاه پیشکش می‌شود بر دو گونه است. دسته‌ای صفات و نشانه‌های مشخص شهریارانی‌اند، همچون: اسب،

شاه چهارپایان؛ باز، شاه پرندگان؛ طلا، شاه فلزات؛ و دسته‌ای دیگر نماد بازرایی طبیعت و نیروی زندگی‌بخش؛ همچون جوانه جو، شراب و چهره زیبای جوان (۴۱). همچنین بر الزامی بودن این پیشکشها از بابت شگونی که داشته‌اند تأکید می‌ورزند. چرا که کناره‌گیری یکروزه از قدرت به تجویز همین شگون بوده است. زیرا اگر در آغاز سال خطایی از پادشاه سر می‌زد، تمام سال بر خطا می‌رفت. اگر به راستی شاه موقتی در ایران وجود داشته، تنها همین مضمون و مایه ایرانی است که امکان می‌دهد نقش چهره او را بپردازیم ■

ترجمه شهرام قنبری

* با سپاسگزاری از خانم میشل اپینت (Michèle Epinette) نویسنده مقاله که کار جستجوی منابع را بر مترجم هموار کردند و متنهای فارسی و عربی پاره‌ای از منابع یادشده در مقاله را در اختیار وی نهادند. این مقاله نخستین بار در سال ۱۹۹۲ در شماره ۱۱-۱۲ مجله مطالعات شرقی (Etudes orientales) به چاپ رسید. - م.

۱- نگاه کنید به:

- Mas'udi, *Muruj-uz zahab / Les Prairies d'Or*, trad. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861-77, 9 vol, pp. 413-414.

- Maqoudi, *Le livre de l'Avertissement et de la Révision*, trad. B. Carra de Vaux, Paris, 1896, p. 288.

- Biruni, al., *Athar-ul-Bakiya / The Chronology of Ancient Nations*, trans. B. Sachau, London, 1879, p. 211.

- Biruni, al, A.R., *Kitab al-Tafhim li-Awa'il Sina'at al-Tanjim / The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, trans. R. Wright, London, 1934, p. 181.

۲- دلیل آن که جشنی بهاری در نخستین روز آذرماه برگزار می‌شده، رعایت نکردن حساب سالهای کیبسه بویژه در دوره اسلامی بوده است که بر اثر آن اعتدال ربیعی با آذرماه مقارن شده است. برای توضیح کوتاهی در این باره نگاه کنید به یادداشت ۲۵ - م. ۳- ابوالقاسم انجوی شیرازی، جشنها و آداب و معتقدات زمستان، تهران، ۱۳۵۴، جلد دوم. همچنین: ذبیح‌الله صفا، گاهشماری و جشنهای مل ایرانیان، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵. و نیز: فرخ غفاری، «درآمدی بر نمایشهای ایرانی»، ایران‌نامه، سال دوم، شماره ۹، ۱۹۹۱، صص. ۷۹-۱۷۸.

۴- نگاه کنید به:

Fraganus, al, M.b. Kathir, *Elementa Astronomica, Arabice et Latine, cum Notis...* Opera Jacobii Golii, Amsterdam, 1669, pp. 30-46.

اترجمه‌ای است از رساله احمد بن محمد بن کثیرالفرغانی. نام این رساله را کتابانی جوامع علم النجوم و اصول الحركات السماویة و یا الفصول الثلاثین و یا کتاب علل الافلاك ذکر کرده‌اند این رساله با عنوان «سی فصل در هیئت» به وسیله احمد آرام به فارسی ترجمه شده است (معارف اسلامی، شماره ۴، ۱۳۴۶). - م. ۵- نگاه کنید به:

Hyde, Th., *Historia Religionis Veterum Persarum*, Oxford, 1700, pp. 248-50.

۶- نگاه کنید به:

Fraze, J.G., *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1983, vol. III, p. 604.

۷- کیوان - جشن در برابر «Saturnale» از «Saturne»، ستاره زحل یا کیوان. ساتورن از ایزدان روم، پدر ژوپیتر و همتای کروئوس، ایزد زمان نزد یونانیان بود. در راه یونان به روم به دست فرزندش ژوپیتر اسیر و از بلندای المپ، مقر خدایان، به زیر افکنده شد. از آن پس در کپیتول،

جایگاه رم آینده، مستقر شد. در آنجا دهکده‌ای ساخت در غایت آبادی و باوری. به مردمان کشت و کار بر زمین آموخت و پرورش تاک. شهریاری او به نیکبختی و آرامش پایدار گذشت و عصر **زین** نام گرفت. کیوان - جشن در واپسین روزهای زمستان و پایان سال به یاد او و به پاس آزادی و شادی دوران او برگزار می‌شد. در این روزها نظم آشنای جامعه برهم می‌ریخت و طبقات اجتماعی زیر و زبر می‌شد. بردگان به اربابان فرمان می‌راندند و اربابان به بردگان از بند رسته خدمت می‌کردند و برای ایشان خوراک و آشامیدنی آماده می‌کردند و جشن می‌ساختند. م-
برای آگاهی بیشتر در این باره از جمله نگاه کنید به:

- G. Hacquard, *Guide Mythologique de la Grèce et de Rome*, Paris, Hachette, 1984.
- Grimal Pierre, *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*, Paris, PUF, 1991.

۸- نگاه کنید به:

Lagard, "Purim", *Abhandlungen der Konigl, Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen*, vol. XXXIV, 1887.

۹- کتاب **استر** (*Esther*) از متنهای مقدس یهودی. شرح دلاوری استر شهبانوی ایرانی، رهاننده قوم یهود، همسر خشایارشا (یا اردشیر اول) و برادرزاده مردخای. می‌گویند آمان یا هامان وزیر شاه از سر کینه به مردخای یهودی کمر به نابودی یهودیان می‌بندد و نزد شاه حيله‌ها می‌سازد و گزارش می‌کند که اینان قومی هستند که به آداب خویش زندگی می‌کنند و از پادشاه و احکام او پیروی نمی‌کنند، و از شاه فرمانی می‌ستانند که روز سیزدهم آذر (adar)، که واپسین ماه سال یهودی بود، آنان را از میان بردارد. مردخای که از توطئه آگاه می‌شود به نزد استر می‌شتابد و از او می‌خواهد حقیقت را با پادشاه بگوید. استر که یهودی بودن خود را از همه پنهان داشته بود، سرانجام خطر می‌کند و سرزده نزد شاه می‌رود و حقیقت را با او در میان می‌نهد. شاه بر آمان خشم می‌گیرد و یهودیان نجات می‌یابند. از آن پس یهودیان، به شکرانه نجات خویش، روز چهاردهم آذر را جشن می‌گیرند و آن را عید پوریم می‌نامند. در آئین نیایش این جشن که امروز هم به همین‌گونه برگزار می‌شود، کتاب استر که به عبری آن را **مجله استر** می‌گویند خوانده می‌شود. استر را در همه متنهای دینی یهود به نیکی و پاکی و زیبایی ستوده‌اند و از شمار پیامبران دانسته‌اند. یهودیان ایران گویا این جشن را روز ۱۵ آذر می‌گیرند و آن را «پوریم شوش» می‌خوانند. برخی پژوهشگران در درستی این روایت تاریخی و اصالت ایرانی بودن آن تردید کرده‌اند و در این باره دلایلی آورده‌اند. از جمله قرابت لفظی میان مردخای و استر از یک سو و مردوک و ایشطار بابلیان از سوی دیگر؛ همچنین در دست نداشتن سندی تاریخی در مورد یهودی بودن یکی از همسران پادشاه ایران و نیز تردید نسبت به نام پادشاه که خشایارشا بوده است یا اردشیر اول و... در میان این پژوهشگران فریزر عید پوریم را صورت میدل جشن سال نوی بابلی می‌داند (فریزر، شاخه زین، جلد سوم، صص. ۶۳۶ به بعد)، با اینهمه باور عمومی بر همانست که شرحش گذشت.

در همدان آرامگاهی است که به نام استر و مردخای شهرت دارد (فرهنگ معین، اعلام، ذیل استر). «بقعه استر و مردخای ساختمان سنگی و آجری ساده و بی‌پیرایه‌ای است... در مرکز شهر همدان... کتیبه‌ای عبری بر روی دیوار داخلی بقعه گچ‌بری نموده‌اند... در سردر بقعه دو قبر است و... بالای دو قبر... دو صندوق منبت کاری...» (راهنمای شهر همدان، تهران (۱)، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، ۱۳۳۱. م-). برای آگاهی در این زمینه از جمله نگاه کنید به:

- Universal Jewish Encyclopedia, New York, Keter Publishing house, 1969, vol. 9.
- Encyclopedia Judaica, Jerusalem, Keter Publishing house, 1971, vol. 13.

۱۰- نگاه کنید به:

Kohut A. "Les fetes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem", *Revue des Etudes juives*, vol. XXIV-XXV, 1892, pp. 256-271.

- ۱۱- فریزر، یادشده، ص. ۶۶۱. ۱۲- دیوان فرخی سیستانی، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵، بیت ۲۱۴. و نیز: دیوان منوچهری طبع Klinchsieck، پاریس، ۱۸۸۷.
۱۳- در این باره نگاه کنید به ذیل «ماه» در فرهنگ

Richardson, A dictionary, Persian, Arabic and English, Oxford, 1777, 2 vol.

و نیز ترجمه انگلیسی هزار و یکشب:

Lane, E.W., *The Thousand and One Nights...*, London, 1840/1841, vol. II, pp. 277/496.

از جمله آن را با حلی (از خلیفه سانسکریت) جشن هندیان و نیز دژوتره یا جشن تاب بازی قیاس کرده‌اند که به هنگام اعتدال بهاری برگزار می‌شده و مقارن با سال نوی ایرانی بوده است. هرچند در برخی نواحی می‌توان وجود آن را از راه اساطیر تبیین کرد، اما این جشن نیز نیروی بازایی طبیعت را بزرگ می‌داشته و مراسم حلی که با اسب سواری همراه بوده، به صورتی که در همین قرن ۱۹ آن را روایت کرده‌اند، همانندی‌هایی با کوسه برنشین دارد. نگ. به دو کتاب زیر از Crooke, W.

- *The North-Western Provinces of India*, 1897.

- *Popular Religion and Folklore of Northern India*, Westminster, 1896, vol. II, p. 313.

- Wilson, H.H., *Essays and Lectures Chiefly on the Religion of the Hindus*, London, 1862, vol. II, p. 229.

- Balfour, E., *The Cyclopaedia of India and the Eastern and Southern Asia*, Akademische Druck-u-Verlag., 3rd ed., 1967, vol. II, p. 93.

۱۴- زکموک یا زکموک، جشن سال نوی بابل از کهنترین جشنهای سال نوی تمدن بین‌النهرین که در ماه نیسان (مقارن فروردین) برگزار می‌شد. در نخستین روز سال خدایان بابل که در معبد بزرگ شهر آرمیده بودند انجمن می‌کردند و سرنوشت سال نو را رقم می‌زدند. پادشاه در آن روز به درگاه ایشان می‌رفت تا خدایان شهریارش را در سال نو تمديد کنند. گرفتن دست مردوک، خدای بزرگ بابل، نماد از نو زادن قدرت پادشاه و پذیرش سلطنت او بود. م- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به فریزر، پیشین، جلد سوم، فصل آخر، و نیز ویل دورانت، تاریخ تمدن، کتاب اول مشرق‌زمین، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۳، صص. ۳۵۰-۳۶۷. ۱۵- فریزر، یادشده، جلد سوم، ص. ۳۲۲.

۱۶- بویژه نگاه کنید به:

Ehrlich, R., "The Celebrations and Gifts of the Persian New Year (Now Ruz) according to the Arabic Sources", *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930, pp. 96-101.

۱۷- سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و آثار رودکی، تهران، ۱۳۴۱، بیت ۲۲۱. بیت رودکی به نقل از لغتنامه دهخدا چنین است: بود اعور و کوسج و لنگ و پس من/نشسته بر او چون کلاغو بر اعور. م- ۱۸- تاج العروس، چاپ بولاق (مصر)، ۱۳۵۶، ۱۰ جلد.

- Xafaji, al, Sihab ed-Din Ahmed, *Kitab Sifa al Qalil*, (Dictionnaire des mots étrangers dans la langue arabe), Boulaq, 1282.

- Lane, W., *An arabic-English Lexicon*, London, 1885, 3 vol.

۱۹- در ادبیات قدیم ایران، کوسه همواره به معنای مرد بی‌ریش آمده و در ضرب‌المثلها عموماً برای بیان امور متضاد به کار رفته است. نگاه کنید به: دهخدا، امثال و حکم، تهران، ۱۳۳۸، جلد سوم؛ و نیز: حیم، ضرب‌المثلهای فارسی به انگلیسی، تهران، ۱۳۳۷، ص. ۳۳۶. ۲۰- برای آگاهی از نظرات ایلرس (Eilers) در باره ریشه لغت کوسه، بویژه وجه تسمیه شخصی و جغرافیایی آن نگاه کنید به:

Eilers, W., "Der Alter Name des Persischen Neujahrsfestes", *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, vol. II, 1953.

۲۱- فرهنگ جهانگیری این جشن را بازمانده آیینی می‌داند که مغان پارسی بزرگ می‌داشتند، بی‌آن که ذکری از منبع خبر خویش بکنند، اما می‌دانیم که پیش از او گردیزی از کوسه برنشین با همین عبارات یاد کرده است و این آگاهی باید از آنجا به دست آمده باشد. ۲۲- هاید، پیشین.

- صص. ۵۰-۲۴۸. و ولرز سخن هاید را در این باره تکرار کرده است. نگاه کنید به:
- ۲۲- اشاره به التنبیه والاشراف مسعودی، نگاه کنید به یادداشت ۱-م. ۲۴- اشاره به آثارالباقیه عن القرون الغالیه، بیرونی. یادداشت ۱-م. ۲۵- با آن که زمان جشن را آذرماه روایت کرده‌اند، اما تاریخنگاران همواره یادآوری می‌کنند که در عصر پادشاهان قدیم هنگام جشن بهار بوده است و به تلویح اشاره به تبدیل و تغییر گاهشماری در این دوره می‌کنند. گاهشماری کهن در ایران برحسب سال سیار ۱۲ ماهه و ماه ۳۰ روزه بوده است که برای انطباق آن با گردش خورشید پنج روز به پایان سال می‌افزودند (خمسۀ منضمه یا مسترقه یا پنجه دزیده یا اندرگاه -م. ۱۰)، و ربع روز مانده را، قاعدتاً به صورت یک ماه کامل در هر ۱۲۰ سال افزوده می‌کردند. بی‌نظمی در افزودن همین یک ماه بوده است که موجب آشفته شدن تقویم می‌شده. نگاه کنید به: - Taqizadeh, S.H., "The Iranian Festivals adopted by the Christians and the Jews", B.S.O.S., vol. X/1, 1939-42, pp. 632-53.
- اتوضیح: سال درست شمسی، یعنی زمان گردش کامل زمین به دور خورشید، برابر ۳۶۵ روز و ۵ ساعت و ۴۸ دقیقه و ۴۶ ثانیه یا ۳۶۵ روز و تقریباً یک چهارم روز است. چگونگی به حساب آوردن همین ربع روز در گاهشماری است که موجب پیدایی سال کبیسه و شیوه‌های مختلف محاسبه آن شده است. در ایران قدیم، در دوره‌هایی که سال را ۳۶۵ روز به حساب می‌آوردند و کبیسه را مانند امروز (هر ۴ سال یکبار) حساب نمی‌کردند، نووز وضع ثابتی نداشت و هر ۴ سال، یک روز جلو می‌افتاد و از جایگاه واقعی خود، اعتدال ربیعی، دور می‌شد. -م. ۲۶- بیرونی، آثارالباقیه عن القرون الغالیه، ص. ۲۱۱. ۲۷- بیرونی، التفهیم، ص. ۱۸۱. ۲۸- کردیزی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷، ص. ۲۳۵. ۲۹- نگاه کنید به: - Abulfedae, *Historia Anteislamica*, ed. Fleischer, Leipzig, 1831, p. 150.
- Dimishqui, *Manuel de la Cosmographie du Moyen-Age / Nokhbet ed Dahr fi 'Adjaib il Birr Wal Bah'r*, trad. Mehren, Copenhagen/Paris/Leipzig, 1874, p. 406.
- Dimishqui, *Cosmographie*, St. Pétesbourg, 1866, p. 256.
- Cazwini, el, Z.b. Mohammad, *Kosmographie / Kitab 'Ajayebol Maxluqat*, Gottingen, 1848, vol. I, p. 78.
- Kazwini, el, Z.b. Muhammad, *Kosmographie / Die Wunder der Schopfung*, trad., Ethé, Leipzig, 1868, p. 169.
- ۳۰- نگاه کنید به:
- Griveau, R. "... Al-Maqrizi, Les Fetes des Melchites, des Coptes, des Maronites" [Extrait de Xitat], *Patrologia Orientalis*, Paris/Fribourg, 1915, pp. 340-343.
- ۳۱- نگاه کنید به: - Dozy, R., *Dictionnaire détaillé des noms de vetements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, pp. 270-273.
- این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است: فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینی هروی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵. در چاپ فارسی، این بخش به عربی آمده و ترجمه ما از متن فرانسوی است. -م. ۳۲- نگاه کنید به:
- Kluzinger, C. B., "The King of all the Nobles", *Ancient Egypt*, 1924/4, pp. 96-97.
- Kluzinger, *Upper Egypt, its People and its Products*, London, 1878, pp. 184-85.
- Murray, M. A., "Nauruz or the Coptic New Year", *Ancient Egypt*, vol. III, 1921, pp. 79-81.
- ۳۳- دیوان حافظ، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۵۹، غزل شماره ۴۴۵. ۳۴- محمد قزوینی، «میزنوروزی»، یادگار، سال اول، شماره ۳، صص. ۱۶-۱۲. ۳۵- کنستانتین اینوستراتسوف، تحقیقاتی در باره ساسانیان.

- ترجمه کاظم کاظم زاده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص. ۹۵. و نیز: نوروزنامه
 خیام، تهران، انتشارات روستا، بی تاریخ. ۳۶- برای ترجمه فارسی دیگری از این پاره
 گزارش الکسروی نگاه کنید به: اینواستراتسيف، يادشده، ص. ۹۴. و نیز:
 - Jahiz, al. *Al Kitab al Mosamma bi-l Mahasen wa-l-Asdad*, Leyden, 1898, p. 320.
 - Dimishqi, op. cit., p. 278 / trad. pp. 404-405.
 - Cazwini, op. cit., vol. I, p. 80 / trad. p. 165.
 ۳۷- نگاه کنید به:
 ۳۸- اینواستراتسيف، يادشده، ص. ۹۴. ۳۹- نگاه کنید به:
 -Gahiz, (attribué à), *Kitab At-Tag fi Ahlaq al Muluk / Le Livre de la Couronne*, trad.
 Ch. Pellat, Paris, 1954, p. 165.
 -Christensen, A., *Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'Histoire Légendaire des
 Iraniens*, Stockholm/Leyde, 1917-34, 2 vol.
 و بویژه: اریخ، يادشده، ص. ۹۶-۱۰۱. ۴۰- همان. ۴۱- همان.

الفالوذج

در بیان استحباب یوم النیروز

ناصر پاکدامن

غرض از این مختصر معرفی کتاب کوچک و جزوه مانندی است که حدود نیم قرن
 پیش در شهر یزد درباره جشن نوروز به چاپ رسیده است. مشخصات کتابشناسی این
 اثر از قرار زیر است:
 سیدهاشم نجفی یزدی، رساله نوروزیه نجفی، یزد، چاپخانه شرکت پاینده،
 جمادی الاول ۱۳۷۱ ق. / اسفند ۱۳۳۰، رقمی، ۶۷ صفحه.
 سیدهاشم نجفی انگیزه خود را در تألیف این اثر چنین بیان می کند: «چون در
 موضوع نوروز و عیدداری آن اختلاف در کار بود و بعضی از اهل علم و اهل منبر،
 گوشه و کنار در ایام تحویل و یوم النیروز به مناسبت وقت، اعتراضاتی بر این عید
 سعید داشته و دارند و بدون اطلاع بر ادله و مدارك، شرعیت آن را تضعیف و در نظر

عامه مسلمین آن را موهون و غیر مشروع جلوه می دهند لذا این قلیل البضاعه کثیرالاضاعه تراب اقدام اهل العلم سیدهاشم الحسنی الطباطبایی نسباً و الیزدی اباً و مسکناً و النجفی اماً و مولداً...» تصمیم گرفت این کتاب را بنویسد و منتشر کند تا موافقت نوروژ و نماز نوروژ و غسل نوروژ را با شرعیت جعفری مبرهن و مدلل سازد.

سیدهاشم بضاعت ناچیز دارد و اضاعت فراوان، خاک پای اهل علم است نسبتش به سادات حسنی طباطبایی می رسد. پدرش یزدی است و پسر هم در یزد سکونت دارد. مادرش نجفی است و پسر هم در نجف زاده شده است. این چنین کسی است که می خواهد پاسخ آن گروه از «علمایی» را فراهم آورد که نوروژ و بزرگداشت نوروژ را کفر و زندقه می دانند و البته که این کس خود از اهل علم است. اساس استدلال سیدهاشم بر چهار نکته متکی است: روایات دال بر استحباب عید نوروژ، روایات دال بر استحباب غسل نوروژی، روایات دال بر استحباب نماز نوروژی و بالاخره فتاوی برخی از مراجع تقلید معاصر.

در باره نکته اول علاوه بر ذکر استدلالات کلی درباره عدم تناقض میان ایران باستان و اسلام (مگر نه این است که پیامبر اسلام به این که در دوران انوشیروان دادگر زاده شده است، مباحات کرده است؟)، وی روایتی را نقل می کند که اساس و پایه مدافعات نوروژخواهان است. این روایت که به روایت معلی بن خنیس معروف است در کتاب وسایل الشیعه اثر محمدبن حسن حر عاملی (م. ۱۱۰۴ ق.) که از بزرگان فقه جعفری است و آثارش تاکنون هم مرجع و مطلوب است ذکر شده است: «معلی بن خنیس از امام صادق ع. نقل می کند که گفت اگر نوروژ است پس غسل کن و پاکیزه ترین لباس را بپوش و با خوشبوترین عطرها خود را معطر کن و در آن روز روزه باش و زمانی که نماز نوافل و نماز ظهر و عصر را گزاردی چهار رکعت نماز گزار» و پس از شرح چگونگی ادای این چهار رکعت نماز نوروژی، اضافه می کند که «پس از پایان این چهار رکعت، از سر شکر به سجده رو و دعا کن و گناهان پنجاه سالت بخشوده می گردد» (به نقل و ترجمه از سیدهاشم نجفی یزدی، یاد شده، ص. ۵-۶). در همین صفحات است که مؤلف روایت دیگری را نقل می کند که روزی برای علی ع. فالوذج/پالوده آوردند. پرسید این به چه مناسبت است؟ گفتند به مناسبت روز نوروژ است (یوم نیروز). پس گفت: «فنیروزان قدرتم کل یوم» یعنی «اگر می توانید هر روز نوروژداری کنید» (ص. ۹). پس از روشن کردن رابطه میان فالوذج و نیروز، مؤلف به ذکر نظر همه کسانی می پردازد که غسل نوروژی را از غسلهای مستحب دانسته اند و این اظهار نظر را دلیل موافقت ایشان با نوروژ تلقی می کند. همچنین است رویه او درباره نماز نوروژی. اما در مورد فتاوی معاصران، وی فتاوی را از آقای سیدجمال گلپایگانی (ص. ۴۷-۴۵) نقل می کند و سپس فتاوی را از آشین محمد حسین آل کاشف الغطاء و فتاوی دیگری را از آقا سیدمحمدتقی خوانساری که یکی از اعضای هیئت سه نفری بود که پس از مرگ آیت الله حائری، حوزه علمیه قم

را اداره می کرد (فتوای او در تأیید ملی شدن نفت معروف است).

در فتوای آشیخ محمدحسین استدلال درباره استحباب نوروز چنین است:

«اعیاد کلیتۀ چهار نوع است. اعیاد دینی مثل فطر و اضحی. اعیاد مذهبی مثل غدیر. عید شمسی یعنی ملتی مثل اعیاد جلوس پادشاهان و روز آزادی و حریت و امثال آن. چهارم عید طبیعی و تکوینی نه جعلی مثل عید نوروز که طبیعت عالم مولید ثلاثه خرم و خوشحال و فرحناک می شود و درختها سبز و گلها شکوفه بر می گیرد. پس این عید، عید عالمی است نه عید مجوس و نه عید نصاری و اسلام. بلکه عید طبیعی است و اعتدالی. و الخلاصه، عیدداری در این روز نه حرام است و نه بدعت و نه مکروه است و نه عید عجم و نه عید عرب، پس مستحب است طبیعتۀ و تکویناً، و اخبار شرعیه در اینجا مؤکد است و نه مؤسس» این فتوا در ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۶۹ قمری یعنی ۱۴ بهمن ۱۳۲۸ صادر شده است.

آنچه در این متن می باید مورد توجه واقع شود تقسیم بندی اعیاد است که همه اصل و منشاء دینی یا مذهبی ندارند. علاوه بر اعیاد مذهبی و دینی، اعیادی هم هست چون اعیاد تاجگذاری شاهان و یا روز آزادی و حریت و امثال آن که عید شمسی و یا ملتی نام می گیرند و بالاخره اعیادی طبیعی چون نوروز و مهرگان و و... پس واقعیت اجتماعی در برگزیده بخشهایی است که از حیطة دین و حوزه مذهب بیرون است و از زندگی و عادات و رسوم مردمان و یا مقتضیات طبیعی ریشه می گیرد و مقامات مذهبی نیز باید به وجود این واقعیت های غیردینی و ناکیشی کردن گذارند. اینجا چماق تکفیر حاصل ندارد.

استفتاء از آیت الله خوانساری از این جهت جالب است که استفتاء کنندگان به علانیه به مخالفت برخی محافل مذهبی با نوروز و آئین نوروزی اشاره می کنند و از سخنان اهل منبر یاد می کنند که مردمان را از بزرگداشت نوروز نهی می کنند که اسلامی نیست. پرسش کنندگان می نویسند: «بفرمایید در موضوع نوروز که بعضی اشکال می کنند به این که مدرک آن روایت جعلی ابن خنیس می باشد و ضعیف است و بعضی اهل منبر و ذاکرین یا واعظین روی منبرها صریحاً نهی می کنند از عیدداری نوروز که اینها از مجوس است و مربوط به اسلام نیست... به نظر مبارک... بالاخره عیدداری نوروز که معمول است با قطع نظر از ادله تسامح در سنن و اخبار من بلغ، آیا چه حکمی از احکام خمسۀ دارد. بدعت و حرام است، یا مکروه و مبروح است یا مستحب و شرعی است؟ استدعا آن که حکم شرعی آن را صریحاً بلکه مشروحاً مرقوم فرمائید؟...»

پاسخ صریح روشن است: «ظاهراً عید گرفتن آن با قطع نظر از اخبار من بلغ مستحب شرعی است و کافی است در اثبات آن خبر معلی بن خنیس که متلفی به قبول در نزد اساطین اصحاب... می باشد...»

این فتاوی در صفحات ۴۲ تا ۴۷ کتاب سیدهاشم به چاپ رسیده است اما استدلال متشرعان نوروزستیز را می توان در کلام شیخ طوسی جستجو کرد که آن هم

در رساله نوروزیه آمده است (ص. ۶۴).

محمدبن حسن طوسی (م. ۴۶۰ ق.)، ملقب به شیخ الطائفه، از بزرگان و پایه گذاران فقه شیعه است. صاحب کتاب و نوشته هایی چون النهایه که «تا چند قرن مهمترین متن فقهی شیعی به شمار می رفت» و بنیانگذار مکتبی که «به عنوان يك دوره دیرپای فقهی، سه قرن تمام، به خوبی پایید و بر جامعه حقوقی و محیط علمی شیعه حکمفرما بود» (حسین مدرسی طباطبایی: زمین در فقه اسلامی، ج. اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲، ص. ۵۹). وی در مصباح المجتهد می فرماید: «شکی نیست که عبادات در روز نوروز از دسیسه های مجوس است» که در دین مبین افزایش و کاهش آفریدند و عقاید خود را بر آن افزودند. «این امر را سهل گیری و تسامح برخی از علما در برابر رسوم و سنن یاری رساند و بسیاری از فقها به استناد سهل گیری و تسامح درباره رسوم و سنن، به مستحب بودن غسل و نماز مخصوص نوروز فتوا دادند. اگر این فقها از کتب دین مجوس و عقاید ایشان اطلاع داشتند می دانستند که این حدیث از دسایس ایشان است و بزرگداشت این روز مجوس را تحریم می کردند و غسل و نماز مخصوص نوروز را از آنجا که بدعت و تشریع در امر دین است حرام می شمردند. و اگر عذر بی اطلاعی از دین مجوس نمی بود، ما به کفر هر کس که نوروز را ترویج کند حکم می دادیم، چرا که این عید، عین دین مجوس است و مروج کفر، اگر از سر اشتباه عمل نکند، کافر است» (به نقل و ترجمه از سیدهاشم نجفی یزدی، یاد شده، ص. ۶۴).

یادآوری این نکته که نوروز، عید دینی و مذهبی نیست، در جال و روز مخالفان اثر نمی کند و همچنان که گفتن این که نوروز پیش از ظهور زرتشت، مرسوم و متداول بوده است. آنچه را این متشرعان تاب نمی آورند برقراری و همه گیری مراسم، عادات، آداب و ارزشهایی است که ریشه و اصل و طبع و رنگ دینی و مذهبی ندارند. از گذشته های دور تا هم اکنون، تاریخ جوامعی از نوع جامعه ایران، شاهد تنشهای گوناگون و نیرومندی بوده است که میان روال زندگی معمول مردمان با شرع و آیین و رسم از راه رسیده، پدید می آید.

پایداری و نیرومندی این تنشها حکایت از آن دارد که گفتار آیین داران، تنها گفتار فرهنگی حاضر در جامعه نیست. در برابر، در کنار و یا به موازات گفتار فرهنگی شرع، گفتارها و رفتارهای فرهنگی دیگری هم موجود است که ریشه در واقعیتها، باورها و برداشتهای غیرمذهبی و عرفی دارد. در جامعه، کیش تنها نیست و در برابر کیش، ناکیش هم هست و عمل می کند («نا» نه به معنای ضد که به معنای «جز» و «غیر»). نوروز از این حوزه از واقعیت اجتماعی-تاریخی مردم سرزمینهای ما سرچشمه می گیرد. اهمیت کتاب کوچک سیدهاشم نجفی یزدی از جمله در این است که این نکته را متبادر به ذهن می کند.

پس «فالوذج» گوارای وجود بفرمایید. «فنوروزوان قدرتم کل یوم» که با چند کلمه عربی، نوروز عزیزده و ملاخور نمی شود! نوروزتان شاد ■

جمهوری اسلامی و خصوصی سازی صنایع دولتی

یکی از اجزای اصلی سیاستهای موسوم به «تعدیل اقتصادی» که طی پنج شش سال گذشته از سوی حکومت جمهوری اسلامی به اجرا در آمده است، خصوصی سازی شرکتها و مؤسسات عمومی است. بخش «عمومی»، بنا به تعریف «مرکز آمار ایران»، مؤسسات، بنگاهها و شرکتهای متعلق به (و یا تحت پوشش) وزارتخانه ها، سازمانهای دولتی و «نهادهای انقلاب اسلامی» را شامل می شود. خصوصی سازی، در چارچوب برنامه ها و سیاستهایی که تاکنون توسط جمهوری اسلامی دنبال شده است، تنها واحدهای صنعتی عمومی را در بر نمی گیرد بلکه به دیگر بخشهای فعالیت اقتصادی، یعنی مراعات، واحدهای کشت و صنعت، حمل و نقل ارتباطات، آب و برق، خدمات عمومی و اجتماعی نظیر آموزش، بهداشت و درمان و... هم نظر دارد. در اینجا فقط به مسئله خصوصی کردن صنایع دولتی می پردازیم (۱).

در یک تعریف کلی، خصوصی سازی یعنی انتقال مالکیت، مدیریت و یا کنترل فعالیتهای اقتصادی از بخش عمومی به بخش خصوصی. در مواردی فقط بخشی از مالکیت منتقل می شود و در مواردی دیگر، بدون انتقال مالکیت، تنها مدیریت واحد صنعتی به بخش خصوصی واگذار یا اجاره داده می شود. در هر حال، غالباً منظور از خصوصی سازی، انتقال تمام یا بخشی از مالکیت مؤسسات و بنگاههای عمومی است. در جمهوری اسلامی، طی سالیان متمادی، روند غالب، دولتی کردن صنایع و گسترش واحدهای دولتی بود. چنان که می دانیم، در سالهای نخستین استقرار این حکومت، بخش عمده صنایع موجود، یا از طریق مصادره و یا به دلیل بدهکاریهای سنگینی که داشتند، زیر مدیریت و یا پوشش وزارتخانه ها و نهادها قرار گرفتند. در این دوره، بحثهای زیادی در محافل و مطبوعات حکومتی، پیرامون «واگذاری امور به مردم» و یا این که «دولت مدیر خوبی نیست» و... جریان داشت و حتی در سال ۱۳۶۳ طرحی در مورد «واگذاری سهام واحدهای دولتی به مردم» عنوان شد. در همین حال، نص یا تفسیرهای رایج از قانون اساسی جمهوری اسلامی (اصل ۴۴ در مورد صنایع بزرگ و مادر، معادن بزرگ و غیره) نیز مانعی برای طرح و پیشبرد آشکار

خصوصی سازی محسوب می شد. اما، بعد از سال ۱۳۶۷ بحث خصوصی سازی به طور جدی دنبال شد که نهایتاً در برنامه اقتصادی پنجساله اول، همراه با دیگر محورهای اصلی سیاست تعدیل اقتصادی، انعکاس یافت. با روی کار آمدن دولت رفسنجانی و تصویب برنامه اقتصادی در سال ۱۳۶۸، اجرای سیاست خصوصی سازی آغاز شد. آیا، چنان که برخی از صاحب نظران می گویند، این تغییر سیاست «تحت تأثیر تب خصوصی سازی حاکم بر جهان» (۲) صورت گرفت و یا در اثر توصیه ها و فشارهای نهادهای بین المللی چون «بانک جهانی»؟ و یا چیرگی شعارها و سیاستهای یکی از جناحهای حکومتی که خواهان خصوصی سازی تحت لوای «واگذاری امور به مردم» بود، باعث این تغییر گردید؟ مسلماً هر کدام از اینها به اضافه عوامل دیگر، به درجات مختلف در تغییر سیاست دولت در این عرصه مؤثر بوده است. عامل دیگری که در این تغییر سیاست دولت نقش عمده ای داشت درماندگی جمهوری اسلامی در اداره امور جاری اقتصاد و بویژه تصدی صنایع موجود بود. در حالی که ویرانیه ها و هزینه های جنگ هشت ساله و همچنین کاهش درآمدهای نفتی، مجموعه منابع دولت را شدیداً محدود کرده بود، دولت ناگزیر بود زیانهای ناشی از فعالیت محدود و یا توقف صنایع دولتی را هم همه ساله در بودجه کشور منظور و تأمین کند. کسری بودجه دولت در سال ۱۳۶۷ از ۵۰ درصد کل بودجه فراتر رفته و میزان فعالیت صنایع باقیمانده به حدود ۳۰ درصد ظرفیت آنها محدود شده بود. ناتوانی در تأمین هزینه های جاری، دولت را به فکر منابع جدید درآمد و از آن جمله فروش شرکتها و مؤسسات دولتی انداخت. اتخاذ تصمیم در مورد خصوصی سازی، در قالب سیاست تعدیل اقتصادی، در چنین وضعیتی صورت گرفت.

اهداف خصوصی سازی

خصوصی کردن مؤسسات دولتی که در دو دهه گذشته در بسیاری از کشورهای جهان عملی شده است، هدفهایی مثل افزایش کارایی و بهینه سازی تخصیص منابع، کاهش نقدینگی بخش خصوصی، «جذب سرمایه های سرگردان» به سوی فعالیتهای تولیدی، گسترش مالکیت صنعتی، کاهش حیطه فعالیت و دخالت دولت و حاکم کردن قواعد بازار بر بنگاههای اقتصادی را تعقیب می کند. مسئولان جمهوری اسلامی نیز در تشریح و تبلیغ سیاست جاری، اکثراً بر همین نکات انگشت می نهند (۳). وزیر امور اقتصادی و دارایی تأکید می کند که هدف از خصوصی سازی، تنها «واگذاری سهام» نیست بلکه «افزایش تولید و بهره وری» است (۴). یکی از کارشناسان شرکت کننده در سمینار «بررسی تحلیلی خصوصی سازی» که با مشارکت «مؤسسه توسعه اقتصادی بانک جهانی» در اردیبهشت ۱۳۷۲ در تهران برگزار شد، اعلام کرد: «هدف اصلی از خصوصی سازی افزایش کارایی داراییهایی که در بخش دولتی از بین رفته یا بهره برداری نمی شود می باشد» (۵). به طور کلی، باور غالب بر آن است که مالکیت و مدیریت خصوصی، از نظر تخصیص منابع، در مقایسه با مالکیت و مدیریت

عمومی، کارآتر است. صرفنظر از این که چنین باوری در همه موارد و در همه زمینه‌ها قابل تأیید است یا نه، و این که خصوصی‌سازی لزوماً به افزایش تولید صنعتی منجر می‌شود یا نه، این نکته روشن است که تجربه مشخص دولتی کردن در جمهوری اسلامی، کارآیی واحدهای صنعتی را به شدت پائین آورده است (۶). با در نظر گرفتن این نکته و انتقادهای شدیدی که در این مورد از دیون و بیرون بر آن وارد شد، می‌توان تأکید کرد که تصمیم دولت برای خصوصی‌سازی صنایع، در واقع، به نوعی، از سر باز کردن آنها بوده است.

برنامه اول، ضمن تأکید بر «انتقال بخشی از وظایف غیرضرور دولتی به بخش غیردولتی در جهت کاهش بار مالی ارائه خدمات دولتی...»، «تشویق و حمایت از ایجاد تشکلهای صنعتی و معدنی و تخصصی و واگذاری سهام صنایع دولتی و ملی شده (به استثنای صنایع بزرگ و مادر) به مردم» را تصریح می‌کند (۷). اما، همانطور که خواهیم دید، در اجرای این سیاست، «استثنای صنایع بزرگ و مادر» عملاً نادیده گرفته شده است.

برنامه اقتصادی دوم نیز، که در سال ۱۳۷۳ به تصویب رسید و از ابتدای ۱۳۷۴ به اجرا در آمد، تداوم سیاست خصوصی‌سازی را یکی از محورهای عمده خود به حساب می‌آورد و در جهت تحقق آن «تهییج جریان خصوصی‌سازی از طریق عرضه سهام به مردم و کارکنان واحدها و نیز فروش یکپاره آنها به خریداران...»، «تشویق خصوصی‌سازی به منظور بهبود ارائه خدمات و کالاها با کیفیت بهتر... و نیز ایجاد درآمد برای دولت و تقلیل بار هزینه‌های آن» و... را ضروری می‌داند (۸). به گفته رئیس کمیسیون برنامه و بودجه مجلس «شکستن انحصارات دولتی و خصوصی‌سازی دو هدف عمده دولت در برنامه دوم توسعه است» (۹).

عملکرد

با بررسی عملکرد خصوصی‌سازی، اهداف مورد نظر آن روشنتر خواهد شد اما با گذشت حدود شش سال، اجرای سیاست خصوصی‌سازی هنوز در میانه راه است. از این رو، ارزیابی کاملی از عملکرد و پیامدهای آن میسر نیست. با اینهمه، برپایه اطلاعات و آمار موجود، می‌توان تصویری از آنچه تا بحال پیش رفته است ترسیم کرد. در آغاز، مسئولان جمهوری اسلامی، واگذاری (کلی یا جزئی) نزدیک به ۴۰۰ واحد صنعتی را به بخش خصوصی، طی برنامه اول، اعلام کرده بودند. این تعداد کمتر از ۵۰ درصد مجموعه واحدهای صنعتی بخش عمومی بود. در سال ۱۳۷۰، ۶۷۸ کارگاه بزرگ صنعتی (ده نفر کارکن و بیشتر) به غیر از کارگاههای پالایش و تصفیه نفت خام، سرشماری شده بود که ۶۳۰۲۸۶ نفر در آنها به کار اشتغال داشتند. از مجموع این کارگاهها، ۸۷۶ کارگاه تحت مالکیت و مدیریت عمومی بودند و در بین واحدهای صنعتی دارای ۵۰ نفر کارکن و بیشتر که در مجموع به ۱۳۷۴ واحد بالغ می‌شدند، ۶۴۷ واحد متعلق به بخش عمومی بود (۱۰). بخش عمده ارزش افزوده صنعتی کشور

نیز در این واحدها ایجاد می‌شود که وابسته به «سازمان صنایع ملی ایران» (وزارت صنایع)، «سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران» (وزارت صنایع سنگین که در سال ۱۳۷۳ در وزارت صنایع ادغام شد)، وزارت معادن و فلزات، بنیادها (مستضعفان و جانبازان، شهید و...)، بانکهای دولتی و سایر دستگاههای دولتی هستند.

اجرای این سیاست، بدون زمینه‌سازیهایی قانونی، فنی و اجرایی لازم آغاز شد. به همین دلیل نیز، به رغم شتاب نمایان مسئولان برای پیشبرد واگذاریها، این امر از همان ابتدا با مشکلات متعددی روبرو شد. فقدان یک چارچوب قانونی ناظر بر واحدهای مشمول واگذاری و نحوه واگذاری آنها، یکی از نقیصه‌های اساسی بود. معلوم نبود کدام گروه از کارخانه‌های دولتی، با کدام اولویتها و تحت چه شرایطی فروخته می‌شود؟ آیا اولویت با واحدهای نسبتاً بزرگتر بود یا کوچکتر، آیا بهتر بود از صنایع مصرفی آغاز شود یا صنایع واسطه‌ای، از واحدهای بیشتر ارزبر یا کمتر ارزبر؟ و... در ۴ اردیبهشت ۱۳۷۰ دولت مصوبه‌ای در این باره گذراند که فهرستی از واحدهای مختلف را در اختیار وزارتخانه‌های مربوطه قرار می‌داد. اما پس از آن نیز تصمیمات ارگانهای متعدد، غالباً موردی یا مقطعی بوده است. این وضع، می‌بایست اجرای این سیاست را با انعطاف و سرعت بیشتر همراه می‌ساخت ولی در عمل، به ابهامات موجود دامن زد و زمینه را برای سوءاستفاده‌های گوناگون فراهم کرد (۱۱). تازه کار بودن بورس سهام و به‌طور کلی دامنه بسیار محدود بازار مالی سازمانیافته در ایران، یکی دیگر از کمبودهای مهم در این عرصه بود. بانکهای دولتی، که خود از خریداران (و نهایتاً فروشندگان) سهام واحدهای عرضه شده هستند، عملاً کار چندانی در هدایت سرمایه‌های خصوصی خرد و متوسط برای مشارکت در خصوصی‌سازی، پیش نبردند. به علاوه، اگر غرض از خصوصی‌سازی، عرضه بخشی از سهام صنایع به این گروه بود، بایستی اطلاعات کافی درباره وضع مالی، فنی، شرایط و نحوه واگذاری این واحدها در اختیار همگان قرار می‌گرفت. عدم ارائه اطلاعات ضروری در مورد شرکتهای عرضه شده و پنهان نگهداشتن آنها، از وجوه بارز سیاستی بوده که تاکنون پیاده شده است.

مسئولیت اجرا: به منظور اجرای سیاست خصوصی‌سازی، مؤسسه یا سازمان جداگانه‌ای ایجاد نشد. همان وزارتخانه‌ها و مؤسساتی که اداره و مسئولیت عملکرد و سود یا زیان تائکونی صنایع دولتی را برعهده داشتند، متولی امر فروش و واگذاری، زیر نظر وزرای مربوطه، شدند. محمدرضا نعمت‌زاده، وزیر صنایع، در مجلس پیرامون مسئله خصوصی‌سازی توضیح می‌دهد که گزارشهای «صفحه به صفحه، طرح به طرح، درچه وضعی است، چند سهم است، چطور می‌داریم و واگذار می‌کنیم، چطور قیمت گذاری شد، و اینها ماه به ماه پیش ما می‌آید، با همدیگر مرور می‌کنیم، توافق می‌کنیم بعد همکاران می‌روند عمل می‌کنند» (۱۲). در اسفند ۷۱، حدود ۳ سال بعد از آغاز خصوصی‌سازی، «دبیرخانه» ای در وزارت امور اقتصاد و دارایی تشکیل شد تا «شورای اقتصاد» را درمورد نظارت و «قانونگذاری» در این زمینه یاری رساند

(۱۳). در تابستان ۱۳۷۳، به دنبال پیشنهاد و تصویب طرح «دوفوریته» ازجانب گروهی از نمایندگان درمورد نحوه واگذاری سهام به «ایشانگران و...»، «ستاد»ی در نهاد ریاست جمهوری تشکیل شد. «این ستاد» به گفته مسئولان، در حال حاضر مسئولیت «صدور مجوز» و «تأیید نحوه واگذاری» واحدهای صنعتی را برعهده دارد (۱۴).

مسئله قیمت گذاری: ارزیابی واقعی از وضعیت مالی و، بطور مشخص، تعیین بهای سهام و قیمت فروش واحدهای مشمول واگذاری، یکی از مسایل پیچیده و بحث انگیز بوده است. هرچند برخی از مدافعان این سیاست بر آنند که در صورت تحقق اهداف خصوصی سازی در مورد افزایش کارآیی، سرمایه گذاریهای جدید و غیره، قیمت فروش چندان اهمیتی ندارد (۱۵). اگرچه بسیاری از واحدهای صنعتی ایران، به دلیل کهنگی وسایل و عدم بازسازی بموقع آنها، دچار فرسودگیهای شدید فیزیکی و فنی است، اما با در نظر گرفتن تورم شدید قیمتها و خصوصاً صعود بهای ارز در سالهای گذشته، هزینه های جایگزینی آنها امروزه به چند ده برابر خرج اولیه یا بهای اسمی (دفتری) آنها بالغ می شود. در این زمینه نیز روش مشخصی جاری نبوده، و برحسب مورد، روشهای گوناگونی برای قیمت گذاری به کار گرفته شده است (۱۶).

تاکنون انتقادات و اعتراضهای متعددی نسبت به قیمت واحدهای واگذاری شده، در مجلس و مطبوعات مطرح شده است. یکی از نمایندگان ضمن شرح «گستاخی در فروش کارخانجات» نمونه های زیادی در این باره عنوان می کند و از جمله: کارخانه «میلیران» که به ۴۰ میلیون تومان فروش رفته «در صورتی که ارزش آن بیش از ۱۵ برابر است»، «کارخانه نرگس شیراز به قیمت ۲ میلیارد و ۳۰۰ میلیون تومان، در صورتی که در همان سال اول یک میلیارد تومان سوددهی داشته»، «شرکت گسترش خدمات فنی» که «به قیمت یک دهم قیمت واقعی» به فروش رسیده است. او از وزیر صنایع می پرسد: «وقتی که گستاخی در فروش می شود... آیا این تاراج بیت المال نیست؟! مگر اینها ارث بابایمان است؟». نماینده دیگری، در همان جلسه، ضمن اعتراض به «شیوه واگذاری» و «وضع اسفبار شرکتهای دولتی و کارخانجات... که به علت سوء مدیریت و سوء استفاده از مدیریت و عدم برخورد با مدیران متخلف و تخلفهای آشکار و نهان آنان، بجایی رسیده است که امروز چوب حراج بر آنها فرود آمده است»، به سه کارخانه «چوب بری و صنایع چوب» اسلام، «تندر» رشت و «نازپوش» انزلی اشاره می کند که به «بهای نازل» به ترتیب حدود ۷۰۰، ۶۰۰ و ۳۰۰ میلیون تومان فروخته می شود. وزیر صنایع در پاسخ این انتقادات، ضمن اعتراف به این که «قیمت گذاری هم در اوایل ضابطه خاصی نداشت»، می گوید: «بحث واگذاری مطمئن باشید درست انجام شده است. ما حتماً گرانتر از ضوابط جاری فروخته ایم. همیشه هم متهم به گرانفروشی بوده ایم. ولی خودمان هم فکر می کنیم گران نفروخته ایم، چون به این قیمت خریده اند» (۱۷). عمده سهام کارخانه معروف «ارج» که در دست سازمان صنایع ملی بود، در تابستان ۱۳۷۳ به بازار عرضه شد و بهای هر سهم از هزار تومان به حدود ۴۰۰ تومان سقوط کرد، در حالی که به عقیده برخی از

اهل فن، «ارزش واقعی» آن ۱۵-۱۴ هزار تومان بود (۱۸). برخی کارشناسان، با ذکر نمونه‌هایی نتیجه می‌گیرند: «هزینه‌های تأسیس واحدهای تولیدی در این روزگار در قیاس با قیمتی که در حال حاضر واحدهای تولیدی موجود فروخته می‌شود، حدوداً معادل است با تأسیس یک کارخانه در برابر فروش ۱۰ کارخانه» (۱۹).

شیوه واگذاری: برای واگذاری واحدهای صنعتی تاکنون سه شیوه عمده در پیش گرفته شده است: بورس یا بازار سهام، مزایده و مذاکره.

۱- **بازار سهام:** «بورس اوراق بهادار تهران» که بیش از ده سال در رکود کامل به سر می‌برد، در سال ۱۳۶۸ دوباره راه‌اندازی شد. در این سال و سال بعد، بانک مرکزی با عرضه بخشی از سهام خود در «شرکت سرمایه‌گذاری ملی ایران» (۲۰) به بهای ارزان، رونقی در این بازار پدید آورد. افرادی که اطلاع کافی از تصمیمات و سیاستهای دولت داشتند، بخش عمده این سهام را از آن خود کردند. همراه با جو رونق و رشد اقتصادی آن دوره، گروهی از صاحبان سرمایه‌های کوچک و متوسط نیز به بورس تهران جلب شدند و بهای سهام بسیاری از واحدهای عرضه شده به شکل چشمگیری افزایش یافت. اما این رونق، به دلایل گوناگون، چندان نپایید و از اوایل سال ۱۳۷۱ رکود شدیدی بورس سهام را فرا گرفت و عده زیادی از سهامداران خرده‌پا نیز زیان دیدند (۲۱). در این شرایط، واحدهای عرضه‌کننده سهام ناگزیر به «تعدیل» قیمت آنها شدند و بانکهای دولتی نیز، به منظور جلوگیری از تشدید رکود، ناچار به خرید تعداد باز هم بیشتری از این سهام شدند. در سال ۱۳۷۲، از کل سهام خریداری شده در بورس تهران، بانکها ۱۸ درصد، نهادها و بنیادهای عمومی ۱۷ درصد و بخش خصوصی ۶۵ درصد را به خود اختصاص دادند (۲۲). از نیمه دوم این سال به بعد، فعالیتهای بازار سهام به تدریج رو به افزایش نهاده است.

در حال حاضر، مجموع واحدها و شرکتهایی که سهام آنها در بورس خرید و فروش می‌شود فقط حدود ۲۰۰ شرکت است. بازار سهام تاکنون در جلب و جذب سرمایه‌های خصوصی موفقیت چندانی نداشته است. نه تنها سازماندهی و اداره بورس تهران اساساً زیر نظر نهادهای دولتی قرار دارد بلکه بخش بزرگی از خرید و فروش سهام نیز در این بازار بوسیله مؤسسات دولتی و عمومی صورت می‌گیرد. عدم تمایل سرمایه‌های بزرگ خصوصی برای ورود به این بازار، و به طور کلی عدم رغبت این گروه به سرمایه‌گذاریهای درازمدت تولیدی و صنعتی (به دلایل مختلف سیاسی و اقتصادی) و سودهای سهل‌الوصول در سایر عرصه‌ها، عدم ارائه اطلاعات کافی (۲۳)، نبود حسابرسیهای واقعاً مستقل، عدم اطمینان نسبت به ارقام و صورتهای مالی ارائه شده، فقدان تمهیدات ضروری برای حمایت از سهامداران خرده‌پا و... در بستر وضعیت عمومی اقتصادی و سیاسی حاکم، از جمله موانع رشد و گسترش این بازار بوده است. هرچند که در سالهای اخیر حجم معاملات بورس چند برابر شده، ولی بخش بزرگی از آن محدود به چند واحد مشخص و یا نقل و انتقالات مضاعف بوده است.

۲- **مزایده:** شرایط واگذاری صنایع از طریق مزایده، قبلاً بسیار متنوع بود، اگرچه

در اکثر موارد برای فروش به صورت «نقد و اقساط» (پرداخت ۲۰ درصد نقدی و ۷۰ درصد قسطی، طی یک دوره یک تا سه ساله) عرضه می‌شد. پس از تصویب طرح «نحوه واگذاری سهام دولتی و متعلق به دولت به ایشارگران و کارگران» در مجلس (مرداد ۱۳۷۳)، پاره‌ای شرایط کلی ناظر بر واگذاریها نیز تغییر یافت و مزایده‌های اعلام شده بعد از آن نیز شکلی تقریباً یکنواخت پیدا کرد. طبق ماده ۳ این قانون، در فروش سهام قابل واگذاری به عموم متقاضیان خرید (به غیر از ایشارگران)، «حداقل چهل درصد ثمن معامله می‌باید به صورت نقد پرداخت شود و در این صورت مابقی ثمن حداکثر ظرف مدت سه سال به اقساط وصول خواهد شد» و «در صورتی که پنجاه درصد ثمن معامله به صورت نقد پرداخت شود مابقی ثمن ظرف مدت پنج سال به اقساط وصول خواهد شد». مطابق ماده بعدی، شرکتها و تعاونیهای ایشارگران «در صورت تمایل به خرید این قبیل سهام و در شرایط مساوی با سایر خریداران، می‌توانند با پرداخت ده درصد ثمن معامله به صورت نقد، مابقی را ظرف مدت پنج سال به اقساط پرداخت نمایند» (۲۴). طبق این قانون، واگذاری شرکتها و کارخانجات دولتی به اشخاص حقیقی و حقوقی «منحصراً از طریق بورس یا مزایده» انجام خواهد شد و «واگذاری سهام از طریق مذاکره صرفاً به شرکتها و تعاونیهای ایشارگران مجاز می‌باشد».

۳- مذاکره: تا پیش از تصویب قانون مذکور، مذاکره و به اصطلاح چانه‌زنی با خریداران احتمالی شرکتهای دولتی، یکی از شیوه‌های بسیار رایج در امر خصوصی‌سازی بود. این قانون نه تنها توسل به شیوه مذاکره را به طور کلی منتفی نمی‌کند، که اجرای آن در عمل نیز جای تردید دارد. واگذاری از طریق مذاکره، که عملاً کار مسئولان و متولیان ذیربط را بسیار تسهیل می‌کند، آشکارا هرگونه گردش اطلاعاتی و اعمال کنترل و حسابرسی مستقل را کاملاً محدود، و تصمیم‌گیری راجع به سرنوشت میلیاردها ریال از ثروتهای عمومی را به گروه معدودی از دست‌اندرکاران منحصر می‌کند. واگذاری تعدادی از واحدهای صنعتی به مدیران آنها غالباً از طریق مذاکرات درونی انجام گرفته است.

واحدهای واگذارشده: از آغاز اجرای سیاست واگذاری صنایع تا پایان سال ۱۳۷۱، بخشی از سهام شرکتهای دولتی و وابسته به دولت (زیر پوشش وزارتخانه‌های صنایع، صنایع سنگین و معادن و فلزات، و شرکتهای ملی فولاد ایران و پتروشیمی) در مجموع به ارزش حدود ۴۶۸ میلیارد ریال، از طریق بورس سهام و مزایده واگذار شد که ۷۷ درصد آن مربوط به بورس بود. در سال ۱۳۷۱، ارزش سهام واگذار شده از طریق بورس فقط ۱۴۰ میلیارد ریال بود که نسبت به سال پیش ۶۱ درصد کاهش داشت. اما در همین سال، ارزش سهام واگذارشده به شیوه مذاکره مستقیم و مزایده به ۸۳/۴ میلیارد ریال رسید که نسبت به سال قبل ۲۴۳/۲ درصد افزایش داشت (۲۵). بر پایه ترازنامه‌ای که وزیر صنایع به مجلس ارائه کرد، تعداد کل واحدهای واگذار شده به وسیله این وزارتخانه، از ابتدای کار تا مرداد ۱۳۷۳، بالغ بر ۱۳۷ واحد بوده

که ۵۸ واحد از طریق بورس، ۵۰ واحد به شیوه مذاکره و ۲۹ واحد دیگر از راه مزایده انتقال یافته است. کل مبلغ فروش این واحدها نیز بالغ بر ۱۱۷۷ میلیارد ریال بوده است (۲۶). به گفته رئیس هیئت عامل سازمان گسترش و نوسازی صنایع، عملکرد این سازمان نیز، از ابتدای ۱۳۶۹ تا پایان آبان ۱۳۷۴، واگذاری سهام ۷۲ شرکت، جمعاً به ارزش حدود ۶۰۰ میلیارد ریال بوده است. از این تعداد، فقط ۲۸ شرکت تاکنون در بورس پذیرفته و از آن طریق عرضه شده است (۲۷). وزیر امور اقتصادی و دارایی، در یک سخنرانی در شهریور ۱۳۷۴، اعلام کرد که: «به طور کلی تاکنون ۳۰۰ شرکت دولتی از طرق مختلف مانند مزایده، مذاکره، بورس و... واگذار شده است» (۲۸).

خریداران: علاوه بر گروه معینی از صاحبان سرمایه‌های بزرگ و کوچک که اقدام به خرید واحدهای دولتی می‌کنند، بنیادها، بانکها و مدیران دولتی از جمله خریداران عمده این واحدها بوده‌اند. هرگاه در واقع، رقابتی برای خرید و تصاحب آنها وجود داشته، رقابت بین این چهار گروه بوده است. وزیر صنایع، در ترازنامه یادشده، اظهار داشت که از ۱۳۷ واحد واگذار شده، ۷ درصد به «نهادهای و دستگاههای دولتی»، ۶۵ درصد به «عموم مردم و بخش غیردولتی» و ۲۸ درصد به مدیران و کارکنان اختصاص یافته است (۲۹). سرمایه‌داران خصوصی اکثراً از افرادی تشکیل می‌شوند که طی سالهای گذشته، با بهره‌گیری از امکانات دولتی، ثروت زیادی اندوخته‌اند و در جریان خصوصی‌سازی نیز می‌توانند از پاره‌ای اطلاعات و تسهیلات اختصاصی بهره‌مند شوند. خرید سهام از سوی ایرانیان مقیم خارج یا سرمایه‌های خارجی تاکنون بسیار محدود بوده است (۳۰).

بنیادها، بویژه بنیاد مستضعفان و جانبازان، علاوه بر آن که تعداد زیادی از واحدهای اقتصادی بزرگ کشور را در اختیار دارند، به خرید واحدهای دولتی هم مبادرت می‌کنند. این بنیادها، در این زمینه نیز، حالت «شترمرغ» دارند: هنگام واگذاری صنایع دولتی، «خصوصی» و هنگام برخورداری از امتیازات دولتی مثل معافیتها و تسهیلات بانکی و... «دولتی» قلمداد می‌شوند. طرح واگذاری سهام دولتی به «ایشارگران» هم که در مجلس تصویب شد، جدا از هدفهای دیگر، تقویت موقعیت اینگونه بنیادها در جریان خصوصی‌سازی را هم دنبال می‌کند. طبق این قانون «ایشارگران، رزمندگان و بسیجیان» می‌توانند با تشکیل شرکتهای سهامی یا تعاونی، از امتیازات خاصی در زمینه واگذاری برخوردار شوند. روشن است که این دسته غالباً پس‌اندازی ندارند که شرکتی تشکیل دهند و اگر هم بتوانند چند سهمی را خریداری کنند نهایتاً چیزی عاید آنها نخواهد گشت. اما بنیادهای متولی می‌توانند به نام «ایشارگران»، از مزایای این قانون استفاده کنند و تعداد دیگری از واحدهای صنعتی را تحت کنترل خود درآورند. مطابق قانون مذکور، «شرکت سرمایه‌گذاری شاهد... به ازاء هر یک هزار عضو ایشارگر (فرزندان شهدا) می‌تواند یکبار از مزایای این قانون بهره‌مند گردد». «شرکت سرمایه‌گذاری شاهد» که توسط «بنیاد شهید» و به نام

فرزندان شهدا ایجاد شده و در حال حاضر نیز صاحب تعدادی از واحدهای تولیدی است، در زمان تصویب این قانون دارای ۱۰۹۳۵۳ عضو، فرزند شهید (زیر بیست سال)، بوده است. بنابراین، شرکت مذکور می‌تواند ۱۰۹ بار (یعنی در واگذاری ۱۰۹ واحد)، از مزایای استثنایی این قانون استفاده کند (۳۱). بدین ترتیب، انحصار و تمرکز واحدهای صنعتی موجود در وزارتخانه‌ها و سازمانهای دولتی می‌تواند طی روند خصوصی سازی، به انحصارات تحت کنترل این قبیل بنیادها منتقل شود.

بانکهای دولتی در حال حاضر مالکیت و اداره بیش از ۶۰۰ شرکت صنعتی، معدنی و... را در دست دارند (۳۲). خرید واحدهای دولتی به وسیله بانکها عملاً مغایر سیاست خصوصی سازی جاری بوده است. در ماههای اخیر، مسئولان اعلام داشتند که بخش مهمی از این شرکتها از طریق بورس، مزایده و مذاکره واگذار می‌گردد و بدین منظور آگهیهای هم در مطبوعات منتشر شد (۳۳).

فروش صنایع دولتی به مدیران و کارکنان آنها، از مسایل بحث‌انگیز و مورد اختلاف جریانهای درون حکومت در سالهای اخیر بوده است. این امر ظاهراً منع «قانونی» و حالت پنهانی نداشت، هرچند که بهای فروش و شرایط واقعی معاملات، در این زمینه نیز مثل سایر زمینه‌ها، غالباً پوشیده و پنهان بود. محمدتقی بانکی، رئیس وقت سازمان صنایع ملی، در گردهمایی مدیران کل صنایع در دی ۱۳۷۲، با اشاره به مصوبه شورای اقتصاد اعلام داشت: «به مدیرانی که در حال حاضر مسئولیت یکی از واحدهای قابل واگذاری را عهده‌دار هستند می‌توان بدون مزایده و براساس قیمت محاسبه شده، کارخانه مذکور را واگذار کرد. لذا در صورتی که مدیر فعلی مدعی خرید کارخانه دولتی باشد به مراتب بهتر است و... این مدیران در اولویت قرار دارند» (۳۴). وزیر صنایع نیز، ضمن تأیید این مطلب، تصریح کرد که بر پایه مصوبه مذکور، واگذاری واحدها به مدیران و کارکنان، با پیش پرداخت ۲۰ درصد و به اقساط ۴ ساله انجام می‌گیرد (۳۵). این تصمیم از ابتدای ۱۳۷۳ تا مرداد همان سال به اجرا گذاشته شد و طی آن تعداد قابل ملاحظه‌ای از واحدهای صنعتی به مدیران آنها (به طور مستقیم و یا غیرمستقیم) واگذار شد. از آن جمله کارخانه‌های آزمایش، نرگس شیراز، قند (یاسوج)، کارخانه کلید و پرز، داروسازی کوثر، پارس توشه، نازنخ، روغن نباتی ناز (شیراز)، شرکت یاتاقان (تبریز) و... که به گفته گروهی از نمایندگان و کارشناسان، غالباً با اعمال نفوذ، حساسازی، مخفیکاری و یا به قیمت بسیار پائین معامله شده است (۳۶). با تصویب قانون راجع به نحوه واگذاری به «ایثارگران»، «تسهیلات» جاری مربوط به واگذاری به مدیران، «قانوناً» لغو شد. مسئولان قوه قضائیه نیز پس از بررسی «گزارش جامع» سازمان بازرسی کل کشور در این باره، در بهمن ۱۳۷۳ اعلام کردند که «فروش و واگذاری سهام متعلق به دولت به مدیران ممنوع است» (۳۷). صرف‌نظر از رقابتهای جناحهای جمهوری اسلامی در این زمینه و جدا از بحثهای مربوط به «تجربه» و «صلاحیت» مدیران در اداره واحدهای مشمول واگذاری، روشن است که این شیوه واگذاری عملاً تفاوت‌های عرفی و

قانونی میان نفع شخصی و نفع عمومی، و یا فروشنده و خریدار را به طور کلی مخدوش می‌کند.

باید اضافه کرد که ترتیبات دیگری از خصوصی‌سازی مانند اجاره، واگذاری بخشی از فعالیتها یا مدیریت آنها به بخش خصوصی و... در سالهای اخیر توسط مؤسسات دولتی به کار گرفته شده است. در همین رابطه، تعداد زیادی شرکتهای «نیمه خصوصی - نیمه دولتی» یا «اقماری» به وسیله وزارتخانه‌ها و شرکتهای دولتی ایجاد شده است. این شرکتها به عنوان «خصوصی» و زیر نظر هیئت مدیره جداگانه‌ای فعالیت می‌کنند ولی غالب سهامداران آنها را گروهی از مدیران و کارکنان مؤسسه دولتی «مادر» تشکیل می‌دهند و از امکانات دولتی، حق توزیع انحصاری محصولات، «برنده» شدن در مناقصات و... بهره‌مند می‌شوند (۳۸). نمونه‌ای از اینها شرکت «تکادو» در ذوب آهن اصفهان است (۳۹). نمونه دیگر، تشکیل «شرکت سرمایه‌گذاری صنایع پتروشیمی» است که ۲۰ درصد سهام آن به «شرکت بازرگانی پتروشیمی» (توزیع‌کننده انحصاری محصولات شرکت ملی پتروشیمی) و ۸۰ درصد آن به «کارکنان پتروشیمی» تعلق دارد. «شرکت سرمایه‌گذاری...» که سرمایه خود را، طی چند مرحله، از ۵۰۰ میلیون به حدود ۱۴ میلیارد ریال افزایش داده و اخیراً نیز در بورس تهران پذیرفته شده است، بخش عمده سهام یازده شرکت صنعتی و فنی دیگر را در اختیار دارد (۴۰). ادامه تشکیل و گسترش چنین شرکتهایی مسلماً در روند آتی خصوصی‌سازی و شکل‌گیری نهادهای بزرگ خصوصی تأثیرات مهمی برجای خواهد گذاشت.

چگونگی مصرف درآمدها: نکته مهم دیگر در ارتباط با سیاست خصوصی‌سازی، نحوه مصرف منابع حاصل از واگذاری واحدها توسط دولت و شرکتهای دولتی است. این که عایدات فروش کارخانه‌ها صرف ایجاد کارخانه‌های جدید و تکمیل واحدهای نیمه‌تمام شود و یا به مصرف هزینه‌های جاری فزاینده دستگاههای دولتی برسد، نتایج کاملاً متفاوتی در بودجه دولت، در ساختار صنعتی و در وضعیت عمومی اقتصاد کشور برجای می‌گذارد. با توجه به شواهد و اطلاعات موجود، در اجرای سیاست جاری خصوصی‌سازی، شق دوم وجه و وزن غالب را داشته است. به عنوان مثال، در تبصره ۴۹ قانون بودجه ۱۳۷۳، از محل درآمدهای پیش‌بینی شده خصوصی‌سازی، اجازه داده شده است که ۵ میلیارد ریال جهت «آزادگان»، ۱۰ میلیارد ریال جهت «مراکز آموزش فنی و حرفه‌ای»، ۲ درصد برای «آموزش و پرورش» و... اختصاص یابد (۴۱). علاوه بر این، ماده ۹ قانون «نحوه واگذاری...» مقرر می‌کند که ۶۰ درصد از درآمد حاصل از فروش سهام دولتی به «مناطق محروم استانها» اختصاص داده شود (۴۲).

اگر سیاست خصوصی‌سازی جاری بر مبنای هدفهای اعلام شده آن مانند جلب «سرمایه‌های سرگردان» و رشد تولیدات صنعتی، ارزیابی شود، باید گفت که تاکنون

در این زمینه‌ها هیچگونه موفقیتی نداشته است. میزان معاملات انجام شده در جریان واگذاری، در قیاس با حجم فزاینده «نقدینگی بخش خصوصی» (که در انتهای سال ۱۳۷۳ به بیش از ۶۳۰۰۰ میلیارد ریال بالغ شده) بسیار اندک است. دلالتی و بورس‌بازی کماکان رواج دارد. سرمایه‌های بزرگ غالباً رغبتی به سرمایه‌گذاریهای تولیدی نشان نمی‌دهند و خروج سرمایه‌ها از کشور، به اشکال گوناگون ادامه دارد. بخش صنعت کشور از سال ۱۳۷۱ به بعد با کساد و رکود شدیدی مواجه شده است (۴۳). تردید و تزلزل در اجرای سیاست تعدیل اقتصادی (و از آن جمله، برداشتن و گذاشتن پاره‌ای از کنترل‌های دولتی، یکسان‌سازی نرخ ارز و برقراری مجدد نظام چند نرخ و غیره) و همچنین نوسانات درآمدهای نفتی، به نوبه خود، اختلالاتی در سیاست خصوصی‌سازی جاری به وجود آورده است. اگر هدف از اجرای این سیاست تجهیز سرمایه‌های متوسط و گسترش مالکیت تولیدی بوده است، باید گفت که این جریان خصوصی‌سازی غالباً یک بخش خصوصی «اختصاصی» را دنبال کرده است. آنجا که با اجرای چنین سیاستی، انحصاراتی «شکسته» می‌شود، انحصارات تازه‌ای شکل می‌گیرد. اما اگر مقصود از خصوصی‌سازی همانا از سر باز کردن این واحدها و واگذاری آنها به اشخاص و نهادهای معینی، به بهای بسیار نازل، بوده است، می‌توان دید که این سیاست تا اندازه زیادی موفق بوده است.

خصوصی‌سازی، خاصه در جامعه ما، یک مقوله صرفاً اقتصادی نیست بلکه جنبه سیاسی هم دارد. این امر با توزیع مجدد ثروتها و درآمدها در جامعه ارتباطی نزدیک دارد و بر وضعیت اشتغال کشور نیز تأثیرات جدی می‌گذارد. سیاست خصوصی‌سازی جمهوری اسلامی، که نه تنها صنایع و معادن بلکه حتی تأمین خدمات عمومی و اجتماعی مانند آموزش و بهداشت و درمان را هم مد نظر دارد، پیامدهای بسیار دامنه‌داری در وضعیت گذران زندگی مردم و اوضاع اجتماعی و اقتصادی خواهد داشت. در جریان خصوصی کردن صنایع دولتی، که برای ایجاد و نگهداری و ادامه فعالیت آنها بخش بزرگی از امکانات و درآمدهای عمومی، طی سالیان متمادی، صرف شده است، این واحدها به افراد و گروههای خاصی انتقال می‌یابد. در این جابجایی، سرنوشت واحدهای واگذارشده و کارکنان آنها، دچار ابهامات متراشد است. صاحبان جدید این کارخانه‌ها می‌توانند عرصه و اعیان آنها را به فروش برسانند و پول خود را در جایی دیگر به کار اندازند. این مسئله، به لحاظ منطق صرف اقتصادی، غیرعقلانی نیست بلکه نوعی «تبدیل به احسن» است، اما از نظر مصالح جامعه، به معنی از هم پاشیدن بخشی از شالوده صنعتی و پراکنده شدن مهارتها و تواناییهایی است که طی مدتی طولانی گرد آمده است. بیکار شدن بخشی از نیروی شاغل در صنایع، در جریان خصوصی‌سازی، یکی دیگر از پیامدهای قابل پیش‌بینی بود که اکنون به وقوع پیوسته است (۴۴). در این باره هیچگونه تدبیری در جهت تداوم و یا جایگزینی اشتغال همراه با پیشبرد سیاست جاری، اتخاذ نشده است. همچنان که سرنوشت اقساط آتی و سرنوشت بدهیهای قبلی واحدهای خصوصی‌شده (به نظام

بانکی) نیز در ابهام باقی است. خصوصی کردن صنایع، همچون دولتی کردن آنها در گذشته، فارغ از هرگونه سیاست صنعتی هماهنگ و پایدار، انجام می‌پذیرد ■

- ۱- برای اطلاع از چارچوب کلی و وضع جاری سیاست «تعدیل اقتصادی» در جمهوری اسلامی، از جمله نگاه کنید به: سهراب بهداد، «جمهوری اسلامی در بزنگاه بحران اقتصادی»، چشم‌انداز، ۱۵، پائیز ۱۳۷۴. برای ارزیابی این سیاست، از دیدگاهی متفاوت، مراجعه کنید به ایران‌نامه (ویژه اقتصاد ایران)، زیر نظر جهانگیر آموزگار، سال سیزدهم، شماره‌های ۱-۲، زمستان ۱۳۷۳-بهار ۱۳۷۴. ۲- امیرباقر مدنی، «بخش خصوصی و سرمایه‌گذاری در ایران»، ایران‌نامه، یاد شده، ص. ۹۷. ۳- کیهان، ۷۳/۱۱/۲۷. ۴- سلام، ۷۳/۹/۲۳. ۵- مجله فرهنگ توسعه، شماره ۶، خرداد و تیر ۷۲. ۶- حمید طباطبایی و فرهاد مهران، «جمعیت، کار و مسئله اشتغال»، ایران‌نامه، یاد شده، ص. ۲۲۵. ۷- قانون برنامه اول توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، بخش خط مشی‌ها، بندهای ۸-۳ و ۳۷-۴. ۸- کیهان، ۷۳/۱۱/۳۰. ۹- رسالت، ۷۳/۷/۱۸. ۱۰- مرکز آمار ایران، آمار کارگاه‌های صنعتی کشور - سال ۱۳۷۰، شهریور ۷۳. ۱۱- مصاحبه با تاج محمد قباوند درباره «نقش سیستم بانکی در گسترش مالکیت‌های تولیدی»، مجله تازه‌های اقتصاد، شماره ۴۱، مهر و آبان ۷۳. ۱۲- روزنامه رسمی، شماره ۱۴۴۶۰، مذاکرات جلسه علنی مجلس شورای اسلامی، جلسه ۱۳ مهر ۷۳. ۱۳- سخنرانی نوربخش در سمینار خصوصی‌سازی، سلام، ۷۲/۲/۲۵. ۱۴- اطلاعات، ۷۴/۵/۱۸. ۱۵- علیرضا رحیمی بروجردی، «تأثیر سیاست‌های تعدیل ساختاری بر متغیرهای کلان اقتصادی»، اطلاعات، ۷۴/۴/۲۶ و مصاحبه علینقی خاموشی، رسالت، ۷۱/۵/۱۱. ۱۶- رسالت، ۷۲/۱۱/۴. ۱۷- روزنامه رسمی، یاد شده، همان جلسه. ۱۸- مجله انگلیسی زبان مهد، ۹۵/۲/۲۴. و ایران‌فردا، شماره ۹، مهر و آبان ۷۲، ص. ۷. ۱۹- ایران‌فردا، سرمقاله، شماره ۱۴-۱۳، شهریور ۷۳. ۲۰- کیهان، ۷۱/۱۲/۱۷. ۲۱- کیان‌زاد، «علل رکود در بورس اوراق بهادار»، ایران‌فردا، شماره ۸، مرداد و شهریور ۷۲، و کیهان، ۷۳/۱۲/۳. ۲۲- همان. ۲۳- در مورد چگونگی واگذاری کارخانه «نورد آلومینیوم اراک»، سلام، ۷۲/۱/۲۲، و رسالت، ۷۲/۷/۱۲. ۲۴- سلام، ۷۳/۵/۳ و ۴/۲۳. ۲۵- بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، گزارش اقتصادی و ترازنامه سال ۱۳۷۱، ص. ۶۷-۶۶. ۲۶- روزنامه رسمی، یاد شده، و کیهان، ۷۳/۱۱/۲۹. ۲۷- کیهان، ۷۴/۱۰/۶. ۲۸- مرتضی محمدخان، «نقش سیاست‌های پولی و اعتباری در تداوم کاربرد سیاست تثبیتی»، اطلاعات، ۷۴/۶/۲۰. ۲۹- روزنامه رسمی، یاد شده، و کیهان، ۷۳/۱۱/۲۹. ۳۰- اطلاعات، ۷۲/۱۱/۲، و رسالت، ۷۲/۷/۶. ۳۱- روزنامه رسمی، شماره ۱۴۳۹۵، جلسه ۵ مرداد ۷۳ مجلس شورای اسلامی. ۳۲- اطلاعات، ۷۴/۶/۲۰. ۳۳- همان، و اطلاعات، ۷۴/۳/۲۳. ۳۴- رسالت، ۷۲/۱۰/۳۰. ۳۵- روزنامه رسمی، یاد شده. ۳۶- همان، و کیهان، ۷۴/۴/۱۵. ۳۷- کیهان، ۷۳/۱۱/۱۱. ۳۸- کیهان، ۷۳/۷/۱۸. ۳۹- مجله تدبیر، شماره ۳۴، مرداد ۷۲، ص. ۸۱۰. ۴۰- رسالت، ۷۳/۷/۱۸، و مجله مهد، ۹۴/۱۱/۱۸. ۴۱- روزنامه رسمی، شماره ۱۴۳۱۳، جلسه بیست و سوم اسفند ۷۲ مجلس. ۴۲- روزنامه رسمی، شماره‌های ۱۴۳۹۵ و ۱۴۴۰۵، جلسات پنجم و دوازدهم مرداد ۷۳ مجلس. ۴۳- رسالت، ۷۱/۵/۱۱ و ۷۱/۹/۴، و ایران‌فردا، شماره ۱۲، فروردین و اردیبهشت ۷۳. ۴۴- مثلاً در کارخانه‌هایی مانند فولاد اهواز، بنر خاور، نازیوش (اترلی)، چوب‌بری اسلام، نساجی قائمشهر و... که اخبار آن در مطبوعات انعکاس یافته است.

نامه‌ای از تهران

در ستایش جزئیات

بهروز امدادی اصل

«ناطق می‌خواد اکبر بشه، اکبر می‌خواد رهبر بشه، رهبر می‌خواد پرپر بشه»، این آخرین ترانه ولایت است. چرا این ترانه مد روز شده است و برای چه اصلاً این اتفاقات باید بیفتند؟ مگر خبر تازه‌ای شده است و مگر چیزی قرار است عوض شود؟ افسوس که هیچکس، هیچی نمی‌داند. از همه پرسیده‌ام اما دریغ از يك کلمه حرف حساب. اینجا هنوز شیر تو شیر است و گرد و غبار نمی‌گذارد چشم چشم را ببیند. در کاغذی که تابستان پیش نوشتم در باره آشوبی که بر مملکت حاکم شده است «بیانات مهمی» ایراد و حتی اظهار فضل کرده بودم که فرنگیها به این اوضاع و احوال می‌گویند وضعیت «کائوتیک». این بلبشو کماکان ادامه دارد و هیچ کرانه‌ای هم پیدا نیست. لابد می‌پرسی مگر می‌شود در طول یکسال زیر آسمان پرستاره مملکت هیچ اتفاق تازه‌ای نیفتد؟ پس معنی این حرفها چیست و مردم برای چه دم گرفته‌اند؟ حق داری. البته که خبر و خبرها شده است اما اتفاقاتی که افتاده، در واقع «جزئیاتی» است که چیزی را بطور قطعی عوض نکرده است. اگر خوش داشته باشی این جزئیات را برایت نقل می‌کنم، اما داستان پرکششی از آب در نمی‌آید.

بله، در سالی که گذشت این کشتی بی‌لنکر کژ شد و مژ شد و حتی به دنبال تغییرات دیوانه‌وار دلار آنچنان تکان شدیدی خورد که دل و روده همه داشت بالا می‌آمد و حتی لحظاتی رسید که حال و هوای روزهای آخر حکومت شاه را تداعی کرد. اما با همه این فراز و فرودها چرخ از چنبر در نرفت و هیچ چیزی سرانجام روشن و قطعی پیدا نکرد. بنابرین می‌بینی بالا و پائین هست اما کل داستان «آنتریگ» ندارد. می‌ترسم نقل این جزئیات کسلت کند. شاید چاره کار این باشد که تکمله‌ای بر کاغذ سال پیشم بنویسم و تو خودت آنچه را نقل می‌کنم به آن تابلو منتقل کنی. (البته اگر آن نامه به دست نرسیده باشد، این حرفها خیلی لوس و بی‌معنا خواهد شد.) این کار فایده دیگری هم احتمالاً دارد: برای من همیشه این خطر هست که در جزئیات گم شوم. اما برای تو که از بیرون نگاه می‌کنی، خاصه با چشمهای تیزی که داری، درختها مانع دیدن جنگل نخواهند شد و شاید بتوانی با

تأمل در این جزئیات آنچه را از دل این آشوب بیرون خواهد آمد، پیشاپیش حدس بزنی. این جزئیات کسالتبار اگر چنین طالع خجسته‌ای داشته باشد من در ستایششان ترانه‌ها خواهم سرود.

از کجا شروع کنم؟ همین‌جای کار سخت است. راست می‌گفت مرحوم مارکس که هر آغازی دشوار است. گمانم این بار هم از غم نان باید گفت، چرا که وقتی شکم گرسنه باشد عاشقی از یاد آدم می‌رود. می‌گویند سالی که نکوست از دلارش پیداست. اواخر سال ۷۳، هفته‌های قبل از عید همه‌جا صحبت از گرانی بود. من هم به اهل و عیال رهنمود دادم که کمرندها را سفت‌تر ببندید. اما آنچه از عید بی‌عید دیدیم باورکردنی نبود. قیمت دلار در عرض مدت کوتاهی از زیر دویست تومان به سیصد و چهل پنجاه و بعد هم تا تابستان به مرز هفتصد تومان رسید. کسی خوابش را هم نمی‌دید. البته شایع شده بود که خود حضرت کلینتون آمده است تلویزیون در حالیکه در دست راست یک اسکناس یک دلاری و در دست چپ یک اسکناس هزار تومانی مزین به تمثال آقا داشته تهدید کرده است که با دلار هزار تومانی ایران را به خاک سیاه می‌نشانم. یک عده قسم می‌خوردند که خودشان در برنامه‌های ماهواره کلینتون را دیده‌اند! اما وقتی دلار به هفتصد تومان رسید خلیجها آماده بودند پرت و پلاهای بی‌پایه‌تر از این را هم قبول کنند. با دلار هفتصد تومانی من حدود ۳۰ تا ۴۰ درصد قدرت خریدم را از دست دادم و فقیرتر شدم. آخر اینجا همه‌چیز را با دلار می‌سنجند. از یخچال و فریزر گرفته تا لبو و زنجفیل. برایت نوشته بودم که در مملکت جنگ داخلی، به معنایی که مثلاً در لبنان می‌شناسی، نیست، اما جنگ داخلی اقتصادی بی‌سر و صدا جریان دارد و تکان شدیدی که پرش دلار به همراه داشت در واقع یکی از لحظه‌های اوج این جنگ داخلی اقتصادی بی‌سر و صداست.

چرا اینطور شد؟ قضیه هم علت بیرونی دارد و هم تا حدودی نتیجه طبیعی ندانم کاریهای دولت رفسنجانی است. قصه ظهور کلینتون در تلویزیون با یک دلاری و هزار تومانی آشکارا چرند بود اما این حقیقت دارد که جناب ایشان در ماههای اخیر، نسبت به حکومت آخوندی شدیداً غضب کرده است و خدا عالم است که این ترشروی یکی از پرده‌های سناریوی «مهار دوگانه» است یا حاصل ملاحظات انتخاباتی. موضع غرب و خاصه آمریکا در مقابل آخوند در این سالها همواره تلفیقی بوده است از فشار و حمایت. تهدید و هارت و پورت در عین حفظ مناسبات تجاری و باز گذاشتن درهای مذاکره. ظاهراً این بار فشار خیلی بیشتر است و تحریم اقتصادی جدی‌تر. گفتن ندارد که صورتحساب فشارها و رنجهای حاصل از تحریم را ته خط ما مردم بدبخت می‌پردازیم و فشار تحریم بالاخره استخوان ما را خواهد شکست. روزنامه‌های دولتی در این میان هر روز راجع به شکست آمریکای جنایتکار در تهاجم اقتصادی به ایران و بی‌عرضگی کلینتون و فتوحات دیپلماسی آخوندی شرح کشافی منتشر می‌کنند. راست و دروغ این حرفها را زیاد نمی‌فهمم اما آنچه از رادیوهای خارجی و ماهواره شنیده و دیده‌ام ظاهراً از تأسی کشورهای اروپایی و ژاپن به اهل

کوفه (به دلیل منافع تجاری) و تنها گذاشتن کلینتون حکایت می‌کند. آنطرفها تو با دسترسی بیشتری که به خبرهای موثق و منابع متعدد داری بهتر می‌توانی علت این غائله را درک کنی. بهر حال این بگیر و ببند آمریکا هر علتی داشته باشد، و کلینتون تنها باشد یا با همدست، تأثیرش افزایش شدید قیمت دلار و گرانی خانمانسوزی است که جز معدودی صاحبان درآمدهای دلاری، بقیه را پریشان کرده است. این علت بیرونی تلاطم. اما به اعتقاد من علت اصلی را باید در زمینه مناسب داخلی برای بروز بحران و در ندانم کاریهای دولت یار جستجو کرد. سیاست تعدیل اقتصادی و خصوصی سازی این سید آمریکایی که شجره نسبش به بانک جهانی و صندوق بین المللی پول می‌رسد، برای رفسنجانی خوش خیال هیچ معجزه‌ای نکرد. البته فکر نکنی که این نسخه را بد پیچیدند و یا در جهت اجرای قوانین بازار استخاره کردند. اصلاً اینطور نیست حضرات در گرویدن به مذهب اصالت بازار کاتولیک‌تر از پاپ شدند و روی آنچه را در آمریکا و اروپا «سرمایه داری وحشی» لقب گرفته بود سفید کردند.

در اجرای برنامه خصوصی سازی سریع، به کارخانه‌ها و شرکت‌های ملی شده چوب حراج زدند و البته در این قضیه هم مثل بقیه قضایا اسلامی عمل کردند. فروش کارخانجات شکل‌های مختلفی داشت: فروش در بورس اوراق بهادار (که به همین مناسبت فعال‌تر شده بود)، فروش از طریق مزایده، فروش از طریق مذاکره مستقیم و... شکل‌های فروش و خصوصی کردن متفاوت بود اما همه محتوا و معنای یکسانی داشت: واگذاری کارخانجات و صنایع ملی به نهادهای وابسته به رژیم مثل بنیاد مستضعفان، سپاه پاسداران، وزارت فلان... افراد مطمئن در خدمت نظام، آن‌هم به ثمن بخش. در حقیقت کلمه خصوصی سازی کلمه نامناسبی است. قسمتی از کارخانه‌های ملی، یا «شخصی» شد و یا از یک قسمت به قسمت دیگری از بخش دولتی انتقال پیدا کرد. ظریفی می‌گفت در کار خصوصی سازی از روی دست برادران مسیحی نگاه کرده‌اند که برای تأمین مالی فعالیت‌هایشان ملک و املاک و کارخانه دارند. اگر کلیسا آلفارومئو دارد، چرا سپاه پاسداران کاترپیلار نداشته باشد؟

خصوصی سازی فقط به کارخانه‌ها و شرکت‌ها منحصر نمی‌شد. آخوند تا آنجا پیش رفت که حتی «مراعات ملی شده» را هم فروخت، فقط یک مشت ماهی بدون فلس جان سالم به در برده بودند که آنها هم اخیراً با چند فتوا برای صادرات رسماً حلال شدند. در دست ندم، همه این تمهیدات و این کوبیدن بر طبل اباحه گرایی، گرهی از کار فروخته اقتصاد مملکت باز نکرد و بد، بدتر شد. به شهادت گزارش‌های رسمی (که گوشه‌ای از آنها مثلاً در کیهان ۲۸ خرداد ۷۴ نقل شده است) اجرای سیاست تعدیل باعث شد که هفتاد درصد از نقدینگی (یعنی پول و پله) دست سه درصد از مردم (بخوان از ما بهتران) باشد. مملکت افتاده است دست این سه درصد. این سه درصد به هر طرف که بچرخند همه چیز به آن طرف کج می‌شود. قدیم‌ها یادت هست می‌گفتند فلانجا ملخ آمده است؟ وقتی لشکر ملخ جایی اطراق می‌کرد ترتیب همه چیز داده شده بود. این سه درصد همین وضعیت را دارند. قدرتشان

طوری است که همه چیز و همه کس را به بازی می گیرند .

اوایل که رفسنجانی به تخت نشسته بود سر جریان سیب زمینی اسلامی قدرتش را به «امیرکبیر» نشان دادند . حالا که زورشان چند برابر شده دیگر هیچ خدایی را بنده نیستند . در این آشوب و بلوا ، به محض این که کلینتون غضب کرد حضرات فرصت را مغتنم دانستند و آمدند سراغ ارز . در ظرف چند هفته دلار رسید به ۷۰۰-۶۰۰ تومان . حکومت از ترس پیامدهای اجتماعی این وضعیت ، معامله گران ارز را تهدید به مصادره اموال و اعدام کرد و «کمیتۀ تنظیم بازار ارز» تصمیم گرفت قیمت دلار را به زور اسلحه در ۴۰۰ تومان تثبیت و خرید و فروش آن را تقریباً ممنوع اعلام کند . این تصمیمات غلاظ و شداد ، به ضرب تفنگ و پاسدار ، چند وقتی است که ظاهراً عمل می شود اما این دسته ملخ سه درصدی از روی ارز بلند شد رفت نشست روی سکه . قیمت سکه بهار آزادی از زیر ۳۰ هزار تومان به حدود ۶۰ هزار تومان رسید . دولت بدبخت پشت سرشان دوید و بخشنامه صادر کرد و سکه فروخت و تهدید کرد و باز این دسته ملخ بلند شد رفت روی املاک و مستغلات . قیمت خانه و آپارتمان که در یکی دو سالۀ اخیر تقریباً ثابت مانده بود شروع کرد به افزایش سریع . می بینی . بی خود و بی جهت نیست که آدم یاد هجوم ملخ می افتد .

دولت در مبارزه با این «اخلالگران» قدرتمند ، سیاستی کاملاً انفعالی و عکس العمل دارد . اصلاً دیگر در هیچ کاری ابتکار عمل دست دولت یار نیست . به دنبال شکست در افزایش تولید و مقروض شدن مملکت و به هم ریختن ربط درآمد اقشار مختلف با هم ، و در یک کلام به دنبال ورشکستگی آشکار سیاست تعدیل ، دولت گیج و سر درگم شده است و سیاستش ، بی سیاستی است . دلیل آشکار این که گیجه گرفتن را در این خبر کوتاه ، به روشنی پیدا می کنی : «بانک مرکزی ایران طی سال گذشته ۲۵۰ (دویست و پنجاه) بخشنامه ضد و نقیض صادر کرده است (جهان اقتصاد ، اول اردیبهشت ۷۴) ، و عقب نشینی دولت یار از مواضع فوق لیبرال نه صراحت دارد و نه نظم و نسق . بیشتر یک جور هزیمت و یک جور امروز را به فردا رساندن است . برای اینکه از شر قرضهائی که بالا آورده اند خلاص شوند ، با زد و بند با طرفهای آلمانی و ژاپنی ، بازپرداخت قرضها را طوری زمانبندی کرده اند که علیرغم بهره سنگین ، بخش بزرگی از قروض در سالهای بعد از ۱۹۷۷ یعنی بعد از اتمام دوران ریاست جمهوری رفسنجانی ، پرداخت خواهد شد : دیگی که برای من نجوشد ، کله سگ در آن بجوشد . در گفتار رسمی دولتمردان ، از این عقب نشینی مذبوحانه و از این شکست ، کمترین نشانی نیست . در ایران بعد از انقلاب ، هیچوقت شکاف میان گفتار رسمی اقتصادی و واقعیت سیاستهای اقتصادی اینقدر وسیع و عمیق نبوده است . این «اسکیزوفرنی» اقتصادی جای تأمل بسیار دارد و به آن برمی گردم . در این میان ، مشاوران رنگارنگ و مشاطه گران دولت در توجیه این شکست آشکار حرفی می زنند که شنیدنی است : دولت رفسنجانی سرگرم اجرای طرحهای بزرگی است که مملکت را از بیخ و بن عوض خواهد کرد . ما در مشکلات

غریقیم اما نسلهای آینده در بهشت برین خواهند زیست و کارشان هم می شود خوردن میوه های بهشتی و هم صحبتی با حور و غلمان. کافی است به فهرست این اقدامات نگاهی بکنید. ایجاد فلان تعداد نیروگاه برق بطوری که نه فقط در این زمینه خودکفا خواهیم شد بلکه به زودی با راه افتادن نیروگاههای هسته ای به ترك و تاتار و صدام یزید و فلان شیخ عرب هم برق خواهیم فروخت. صنایع آذراب برای نیروگاهها دیگهای فلانقدری تولید می کند که در خاورمیانه بی نظیر است، پتروشیمی فلانقدر توسعه پیدا کرده و در تولید آهن و فولاد فلان کشورها را پشت سر گذاشته ایم و... نمی دانم چرا این حرفها مرا به یاد «شاه خائن» و بلندپروازیهایش می اندازد. امروزه دیگر هر ننه قمری می داند که توسعه يك مملکت اجرای چند طرح عمرانی بزرگ نیست. شاه هم دایم قیچی دستش بود و برای افتتاح این کارخانه و آن سد، نوار سه رنگ پاره می کرد. حاصل آنهمه طرحهای عمرانی بزرگ که می بایست جاده صاف کن «تمدن بزرگ» باشد چه شد؟ قایم شدن پشت چند طرح بزرگ نمایی که جواب نان و آب مردم نمی شود. البته اینها دیگر برای مردم، تره هم خرد نمی کنند. نه فقط با مردم همدردی ندارند بلکه مسخره هم می کنند. تو خودت قضاوت کن این حرفها چه معنا دارد: «گرانی کنونی در کشور از آثار توسعه یافتگی است» و یا «الان وضع مردم کشور ما خیلی خوب است و ما در به در به دنبال بینوایی می گردیم تا او را از استضعاف و تهیدستی بیرون بیاوریم» (افاضات غرضی در يك مصاحبه تلویزیونی). از این نشانه ها اصلاً نباید آسان گذشت. یادت می آید که همیشه راز ماندگاری آخوند را در واقع بینی اش می دیدم و در ارتباطی که با مردم کوچه و بازار دارد گرچه این ارتباط با عقب مانده ترین بخش وجود اینها بود و عوامفربانه و ریاکارانه. می گفتم که آخوند سرش هر کجا بچرد، پایش در گل واقعیت است. درست همینجا يك چیزی دارد عوض می شود. خمینی در ماههای بین پذیرش قطعنامه و ارتحال درست همینجای کارش عیب پیدا کرده بود. پیرمرد دیگر نگران آسمان بود و ارتباطش با واقعیت زمینی و الزامات حفظ نظام کمتر و کمتر شده بود. همین وضعیت دارد برای رفسنجانی پیش می آید، آدمی که به زیر و زرنک بودن و به «پراگماتیسم» معروف بود، دیگر خوش ندارد واقعیت را ببیند. رفسنجانی شانس تاریخی اش را از دست داده است. دیگر نه طبقه متوسط، نه طرفداران «اسلام ملایم» و نه ته مانده های منفعل رژیم گذشته نور امیدی در جبین او نمی بینند. دیدن واقعیت برای رفسنجانی هیچ لطفی ندارد. پس باید چشمها را بست و به توهم و کارهای نمایی پناه آورد. و رفسنجانی شروع کرده است به بریدن از واقعیت و این بریدگی می تواند آغاز پایان باشد.

هر قدر شکست رفسنجانی در حوزه اقتصاد واضح و پررنگ و تردیدناپذیر است، موقعیت او در سیاست و در معادلات قدرت مبهم و ناروشن است. وقتی «امیرکبیر» را با سالهای اول صدارتش مقایسه کنی بی اختیار می گویی «امیر تنهاست». بسیاری از برادران متدین عاقبت اندیش دیگر با طناب رفسنجانی توی چاه نمی روند. اما هنوز کم نیستند کسانی که صحبت از تغییر قانون اساسی و انتخاب مجدد رفسنجانی

می کنند. آنهم با این استدلال توهین آمیز که تنها «مرد» نظام، رفسنجانی است. ناطق نوری نامزد بعضیهای دیگر است و از وقتی بوی این قضیه به مشامش خورده است، تغییرات «هورمونی» پیدا کرده و با فاصله گرفتن ملایم از رفسنجانی، خودش را بیشتر به خامنه‌ای می چسباند. نامزد بعدی هم شهردار تهران است. جناب ایشان پدیده‌ای هستند که از دور دل می برند و از نزدیک زهره!

در یک سال گذشته، تغییرات اساسی در معادلات قدرت جامعه اتفاق نیفتاده است اما با اینحال جزئیاتی در عرصه شطرنج سیاسی ایران تغییر کرده که بد نیست آنها را با هم مرور کنیم.

اولین اتفاق جوانمرگ شدن اراکی است. مرجع عالیقدر شیعیان جهان، بالاخره بعد از صد و اندی سال «ناگهان» دارفانی را وداع کرد. مرگ اراکی داغی را تازه کرد که سردمداران نظام بعد از «عروج امام» مرهمی موقتی بر آن گذاشته بودند. بعد از خمینی و به دنبال اعلام رهبریت خامنه‌ای، جدایی مرجعیت و رهبری بطور ضمنی پذیرفته شد. اما تضاد میان ولایت مطلقه فقیه (رهبر) با یک گنده‌بک دیگری که در مقام فقاقت بالاتر از رهبر باشد، تضادی نبود که حتی برای طرفداران دوآتشه نظام ولایت فقیه، قورت‌دانی باشد. برای همین هم حتی بعد از عَلم کردن اراکی به عنوان مرجع و دفع شر موقت گلپایگانی، عاشقان مقام ولایت و مخصوصاً دانشجویان طرفدار «امام خامنه‌ای» چندین بار هجمه بردند تا او را مرجع اعلام کنند اما کسی این تلاشها را جدی نگرفت. اما بعد از مرگ اراکی، صحنه عوض شد. خوبی در عراق درگذشته و شر گلپایگانی هم به لطف عزرائیل از سر نظام کم شده بود. تنها مرد میدان، فقیه عالیقدر منتظری بود. در این وضعیت اضطراری سعی کردند بخت خامنه‌ای را بازهم آزمایش کنند. «فضلا»ی حوزه علمیه قم پنج نفر از جمله خامنه‌ای را به عنوان کسانی که «واجد شرایط مرجعیت» هستند اعلام کردند آنهم با این اشاره خفیه که چقدر خوب خواهد شد اگر امت حزب الله کسی را انتخاب کند که زعامت امور مسلمین را هم عهده‌دار باشد. مخالفت‌هایی هم که در گوشه و کنار با این کار می شد، و معلوم بود توطئه استکبار جهانی است، در نطفه خفه شد. با همه اینها، یخ مرجعیت خامنه‌ای نگرفت و مقام معظم رهبری، چند روز بعد، طی «بیانات مهمی» اعلام کرد که بار رهبری بقدر کافی سنگین است، با مرجعیت آن را سنگین‌تر نکنید. البته بعداً کمی تخفیف دادند و از سر لطف مرجعیت را برای شیعیان مقیم خارجه قبول فرمودند. نامزدهای دیگر مرجعیت، هر کدام آیات و کرامات و «بیت» و مَرکده‌ای دارند که توصیف آنها در حوصله این کاغذ نیست. فقط به یکی از آنها، فاضل لنکرانی، اشاره کنم که رفتار و سلوکش خیلی خودمانی و خاکی است و گمان کنم طرفداران زیادی هم پیدا کند چرا که همین اواخر برگ برنده‌ای زمین زده و فتوای حلالیت (و احتمالاً استحباب؟) استعمال چند نخود تریاک در روز را صادر کرده است. سخن کوتاه، گله مسلمین از این پس چوپانهای متعدد خواهد داشت و وجوهات شرعیه (اصل قضیه) به جیبهای متفاوتی سرازیر خواهد شد و مقام معظم

رهبری هم، به عنوان مرجع، فقط استعمال خارجی خواهند داشت. والسلام.

دومین حادثه، جوانمرگ شدن احمد گریان است. این یکی واقعاً جوانمرگ شد. علت ارتحال نابهنگام او بر کسی روشن نیست و سخت شایع بود که احمد این اواخر زبان‌درازی می‌کرده و انتقادات تند و تیزی به عملکرد دستگاه داشته و می‌خواسته مردم را به قیام دعوت کند. والله اعلم. بعضیها در مورد علت ارتحال خلاصه و تلگرافی گفتند: «اکبر احمد را کشت». نظر بعضیها هم این بود که احمد، مثل برادر بزرگش آقا مصطفی، به خاطر اعتیاد و پرخوری «شهید» شد. مردم کوچه و بازار، به جان آمده از گرانی و سختی معیشت با اشاره به چاقی بیش از حد احمد، طنز ظریف‌تری در کلام داشتند که بیشتر به دل می‌نشیند: احمد بر اثر «تورم» مرد. چیزی که مسلم است این است که این اواخر احمد آقا حال و روز درستی نداشته است. همنشینان احمد، خاطراتی از او، تحت عنوان «با یادگار یار» نقل می‌کنند که دقت در آنها احوالات مرحوم را روشن می‌کند: «در این اواخر تحولات عجیبی در مرحوم حاج احمد آقا بروز کرده بود، بطوری که میل داشتند بیشتر در گوشه خلوتی باشند و به محاسبه نفس پردازند [کذافی‌الاصلا] و برای این کار مسافرتهاپی به بیابان کوشک در چند فرسخی قم می‌کردند» (کپهان، ۳ اردیبهشت ۷۴). مرگ احمد، به هر دلیل که باشد، از این حیث قابل تأمل و توجه است که با رفتن او، ارتباط مستقیم «رژیم» با خمینی قطع می‌شود. کاتب وحی که از میان رفت دیگر نمی‌شود آیه جعلی درست کرد و هر رطب و یابسی را به «امام» نسبت داد.

ماجرای دیگر، برگشتن شیخ علی تهرانی، شوهر خواهر مقام معظم رهبری، به میهن اسلامی است آن هم بعد از سالها اقامت در بغداد و دعوت به سرنگونی رژیم از رادیوی عراق. خبر بازگشت شیخ که حالا باید سن و سالی داشته باشد، کوتاه و عجیب بود: شیخ علی تهرانی... که... به علت اختلال حواس به ایران بازگشت» (نقل به معنی). خبر در خودش تمام است و احتیاج به شرح ندارد. شیخ چون دیوانه شده برگشته و بردیوانه هم حرجی نیست. البته کهولت سن و اختلال مشاعر و شوهر خواهر رهبر بودن مانع از آن نشد که چندتا آخوند صاحب‌نام، که نمی‌دانم چه کینه شتری با شیخ دارند، رسماً خواستار سر این بدبخت شوند. و پرونده همچنان مفتوح است.

گرانی خانمانسوز، جدی‌تر شدن تحریم اقتصادی و نارضایتی روزافزون همه طبقات، دو مرتبه خط امامیها را به حرکت واداشته است تا شاید از این آب گل آلود ماهی بگیرند. محتشمی که مدتها در محاق رفته بود دو مرتبه ظاهر شده و در يك مصاحبه جنجالی، همه کاسه‌کوزه‌ها را سر سیاستهای راست دولت و اباحه‌گرایی شکسته است. مشکینی رئیس مجلس خفتگان (خبرگان) و دشمن خونی منتظری هم این اواخر در نماز جمعه قم شدیداً از کاهلی دولت در برخورد با دزدی و فساد انتقاد و تهدید کرد که اگر لازم باشد خود امت حزب‌الله مستقیماً وارد عمل خواهند شد! حالا که صحبت فساد شد بد نیست به چند چشمه از پوسیدگی «جامعه اسلامی» اشاره کنم تا خود حدیث مفصل بخوانی: در ماههای اخیر همه‌جا صحبت

از يك دزدی خیلی خیلی بزرگ می‌شد تا اینکه بالاخره رسماً اعلام شد که برادر رفیق دوست (رئیس بنیاد مستضعفان) و يك نفر دیگر با همدستی يك عده آدم خرده پا، فقط ۱۲۲ میلیارد تومان (درست می‌خوانی میلیارد تومان) ناقابل را بالا کشیده‌اند و چون لقمه خیلی بزرگ بوده ظاهراً در قورت دادنش با مشکل روبرو شده‌اند. حضرات را دارند محاکمه می‌کنند و درست در همین حیص و بیص، رهبر معظم انقلاب طی حکمی رفیق دوست را برای دو سال در پست ریاست بنیاد ابقاء کرد. اخبار این محاکمه بزرگ و داستان این رسوایی را حتماً خوانده‌ای. تکرار مکرر نمی‌کنم. این روزها یواش یواش دارم به خرافات اعتقاد پیدا می‌کنم، مثلاً همین عدد ۱۲۲ را بگیر. دارم قانع می‌شوم که این يك عدد جادویی است. در هر دسته‌کلی که در مملکت به آب داده می‌شود، تو يك جور عدد ۱۲۲ را می‌بینی. بارور نمی‌کنی، این خبر را با هم بخوانیم: «سرهنک دوم کاظم فرزانه رئیس اسبق ستاد مبارزه با مواد مخدر خراسان که در دوران تصدی این پست اقدام به اختلاس ۱۲۲ کیلوگرم تریاک از ستاد و نیز حمل چهار پُشتی حاوی تریاک و حشیش... اخذ ۸/۵ میلیون ریال وجه نقد به عنوان رشوه جهت آزادی متهمان... ارائه اطلاعات طبقه‌بندی شده، زنای محصنه و دیگر روابط نامشروع کرده بود... اعدام شد» (کیهان، ۳۱ تیر ۷۴).

آخرین نمونه این فساد همه‌جاگیر را هم از زبان استاندار تهران بشنو: «به گفته استاندار تهران سر نخ بسیاری از کالاهای و محموله‌های بزرگ قاچاق در بنادر و مرزهای جنوبی، غربی و شرقی کشور، در بازار تهران است» (صبح، ۶ تیرماه ۷۴). در این فضای فاسد و پرتنش و در این آب گل‌آلود، طبیعی است که هر کسی دُم در بیاورد و شیطننت کند. فعال شدن «خط امامیها» و همپالکهای موسوی از این مقوله است. «راستی»ها هم خیلی آرام نیستند. «رسالتی»ها دایماً نق می‌زنند و چوب لای چرخ می‌گذارند. البته که خصوصی‌سازی، آزادسازی و عنایت رفسنجانی را به بازار فرش دارند اما ظاهراً تفسیرشان در همه موارد از مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی با رفسنجانی یکی نیست. اینها طرفدار سپردن کارها به بخش خصوصی هستند اما منظورشان از بخش خصوصی گروههای فشار و «لابی»هاست. اینها طرفدار سرمایه‌سالاری گروههای سازمانیافته و محافل خاصی هستند نه رقابت آزاد و عقلانیت اقتصادی محض. ادا و اطوار این گروه جویری است که آدم زیاد سر در نمی‌آورد و همیشه چند جای کارشان نقطه ابهام دارد. مهم نیست. صبر می‌کنیم. به قول تو اینها هم بالاخره «استریپ‌تیز» می‌کنند.

حال و هوای زندگی اجتماعی تغییر چندانی نکرده است و هنوز هم قدر و مرتبه آدمیزاد را با پول می‌سنجند. این البته چیز تازه‌ای نیست. آنچه تغییر کرده شاید این باشد که در گذشته‌های نه چندان دور، جامعه به خاطر خط و ربط خوش، وجدان کاری، دلسوزی و امانتی که داشتی يك جویری به تو حرمت می‌گذاشت و احترامت می‌کرد. حرمتی نبود که در ارتباط مستقیم با میزان پول و پله باشد. اما امروز در روابط پرخشونت و غیرانسانی فقط پول حکم می‌کند. مدتی است که شاهد رستاخیز

بلیت بخت آزمایی هستیم. اسمش را گذاشته‌اند ارمغان بهزیستی. هر هفته يك مسابقه بزرگ با جوایز خانواگی - اسلامی: سفر سوریه، ماشین لباسشویی، یخچال، سکه، آمپوه گیری، آسیاب مخلوط کن. مدتی است که دیگر در انجام فریضه نماز، که ستون دین است، آدمهای کم حواسی مثل من دچار اشکال نمی‌شوند. مهرهای جدید کامپیوتری ساخته‌اند به نام «مهر آیین». تبلیغ رسمی‌اش این است: «مهر آیین وسیله‌ای است مطمئن برای جلوگیری از شکایات نماز. ساخت تبریز». بنابراین دیگر وقتی بین ۳ و ۴ شک کردی بنا را بر ۴ نمی‌گذاری و بعد هم دو سجده سهو. در این دوران «پسا مدرن» کافیت به صفحه دیجیتال مهر آیین نگاه کنی، فوری از شک خلاص می‌شوی.

برای رفع ملال. مهمانی دادن و مهمانی رفتن هنوز سنت حسنه جاریه است اما خلیها به کوه و دشت می‌روند. کوه رفتن، مخصوصاً، خیلی بیشتر از قبل شده است. شنیده‌ام خانم نویسنده خوش قلمی درباره این هجوم به کوه گفته است مثل اینکه مردم ایران خیری از تاریخ خودشان ندیده‌اند برای همین رفته‌اند سراغ جغرافی.

در ایران امروز، برای قتل عام ایام، راههای دیگری هم هست. مثلاً شرکت در سمینار و کنگره. اخیراً سمینار زرشک اعلام شده است. اسم دقیقش هست سمینار «فرآیند زرشک» که من نفهمیدم این فرآیند یعنی چه. اگر از زرشک خوش نمی‌آید می‌توانی در کنگره اسب شرکت کنی. نخند، شوخی نمی‌کنم. برای اینکه مطمئن بشوی بخشی از متن اطلاعیه کنگره را از کیهان نقل می‌کنم. در بالای اطلاعیه این حدیث نبوی آمده است: «اسب را گرامی بدارید در پیشانی او برکت است» و در پائین می‌خوانی: «با تکیه بر رهنمودها و حمایت مسئولین امر بدین وسیله برگزاری دومین کنگره پژوهشهای اسلامی-علمی، فرهنگی و ورزشی اسب و اسب‌داری در سطح بین‌المللی با مشارکت پژوهشگران داخل و خارج را طی سه روز در آبان‌ماه سال ۷۴ اعلام می‌دارد. باشد که تداوم اینگونه حرکت‌های مثبت و بنیادین بتواند ارزش واقعی اسب و جایگاه راستین این حیوان نجیب و اصیل را در جامعه فرهیخته و پویای ما همچنان زنده نگهدارد و... آمین. یا رب العالمین. همه چیزمان درست شده بود و فقط جایگاه و نجابت اسب را نمی‌شناختیم که آنهم با «حمایت مسئولین امر» از جهالت بیرون می‌آئیم.

اگر حال شرکت در سمینار و کنگره را نداشته باشی، می‌توانی روزنامه بخوانی. این روزها تعداد روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌ها زیاده‌تر شده است. با هم چند روزنامه را ورق بزنیم. خالی از لطف نیست. روزنامه همشهری، ارگان شهرداری تهران، مصاحبه‌ای خواندنی دارد با وزیر علوم و آموزش عالی که مهندس برق است و متخصص در مهندسی پزشکی. مصاحبه‌کننده همه‌جور سؤال می‌کند. و جوابها از سوالها زنکین‌تر است. یکی دو نمونه:

سؤال: «اگر سعدی زنده بود فکر می‌کنید حاضر می‌شد با وضعیت فعلی استاد یکی از دانشگاههای کشور شود؟»

جواب: «با روحیات بسیار قوی و انعطاف‌پذیری که از سعدی می‌دانم خودش را تطبیق می‌داد. سعدی شخصی با معرفت، اهل زندگی و اهل تجربه بود.»

سؤال: «با ملاکهای شما در این وزارتخانه، آیا فردوسی می‌توانست پست استادی بگیرد؟»

جواب: «در مقطع زمانی و مکانی که فردوسی زندگی می‌کرد حتماً بلی اما با معیارهای امروزی شك دارم. در ملاکهایی که ما داریم مدح‌گویی راجع به شاهان پسندیده نیست چون فردوسی با همه خصوصیات خوبی که داشته، این مسئله در کارهایش انعکاس دارد و ممکن است این مدح‌گویی برایش مشکل ایجاد کند.» در کیهان، صحبت‌های حجت‌الاسلام رحمانی رئیس عقیدتی-سیاسی نیروهای انتظامی نقل شده است که برای بهبود وضع این نیرو رهنمود داده‌اند که «نیروهای انتظامی بایستی روضه‌خوانی یاد بگیرند.»

روزنامه سلام ستونی دارد به نام «الو سلام»، که پیامهای تلفنی خوانندگان و جوابهای روزنامه را نقل می‌کند. ستون بسیار پر خواننده‌ای است چون تحت عنوان فلان پیام تلفنی، هر خبر و شایعه‌ای را نقل می‌کنند و تفسیر خودشان را هم می‌گذارند زیرش. خواننده‌ای، در این ستون، از سردبیر روزنامه گله کرده بود که چرا ایشان دانشجویان تظاهرکننده میدان تین‌آن‌من چین را ضدانقلابی توصیف کرده است. جواب سلام (خلاصه): اگر دانشجویان ضدانقلاب نبودند کاری نمی‌کردند که غرب اینهمه فشار تبلیغاتی پشتش بگذارد... دولتمردان چین اگر بیشتر از این «مماشات» می‌کردند چین هم سرنوشت روسیه را پیدا می‌کرد. (سلام، ۳۰ فروردین ۷۴). معنای مماشات را متوجه شدی؟ می‌بینی ما در صف می‌ایستیم تا چه چیزهایی را به عنوان روزنامه بخریم؟ تازه هنوز روز خویمان است. در طرح جدیدی که برای مطبوعات تدارک دیده‌اند، و روی قانون فعلی را سفید کرده، نه فقط برای چاپ کتاب که برای تك تك مقالات هر نشریه هم اول بایستی کسب مجوز کرد.

در ماههای اخیر چند روزنامه و هفته‌نامه به بازار آمده است که اشاره به آنها لازم است: یکی یومیه ایران است، متعلق به رفسنجانی. با چاپ رنگی و صفحه‌پردازی خوب. چیزی شبیه همشهری. اطلاعات هم در دست طرفداران رفسنجانی است اما مواضع ایران صریح‌تر و آشکارتر است. جریده دیگری که این روزها گل کرده، هفته‌نامه صبح است به سردبیری نصیری معروف که قبلاً سردبیر کیهان بود و همه آن عریده‌کشا و لاتهای فرهنگی آنجا را هم با خودش آورده است به صبح. این لاتهای فرهنگی، تئوریسینها و مغزهای متفکری دارند که آنها هم به نوبه خود ماهنامه «سنگینی» منتشر می‌کنند به نام مشرق که معجونی است از گنده‌گوییهای فلسفی با سس اسلامی. به اضافه چند مطلب دست و پا شکسته از سارتر و رولان بارت و... جنگی بی‌معنا از دو جور مطلب متفاوت که هیچ سختی با هم ندارد. و این خصوصیت اکثر هفته‌نامه‌ها و ماهنامه‌های «وزین» دولتی است. اگر لابلای مطالب اینها، ترجمه‌ای یا نوشته‌ای از بعضی یاران و مخالفان سابق دیدی اصلاً تعجب نکن.

مقاله دادن که چیزی نیست. مترجم با سابقه‌ای از رفقای سابق که بین ایران و فرنگ بیلاق و قشلاق می‌کند در يك مصاحبه اعلام کرده بود که در ایران «سانسور نظام یافته وجود ندارد».

حتماً نامهٔ ۱۳۴ نویسنده و عکس‌العمل احمقانهٔ رژیم را می‌دانی. بازجویی، تهدید، قطع حقوق، اجبار به مصاحبه و پس گرفتن امضا، لعن و نفرین در منابر و مساجد و تکایا و روزنامه و رادیو و تلویزیون. این کارها فقط باعث شد نامه در سطح بسیار وسیعی که قابل تصور نبود پخش شود. البته آخوند خشم و عصبانیت خودش را از این جریان بر سر سعیدی سیرجانی خالی کرد و صدای حق طلب اسیری را که در زنجیر داشت برای همیشه خاموش کرد. چه شد که نویسندگان متن معروف ۱۳۴ امضایی را نوشتند؟ چه ضرورت‌هایی آنها را به این کار واداشت و پیامدهای آن را چگونه برتافتند؟ گمان کنم بهترین راه پاسخ این باشد که بگویم گوهایی را که بر سر تشکیل یا احیاء کانون نویسندگان درگرفته، و نامهٔ ۱۳۴ نویسنده یکی از تبعات این گفتگوهاست، در چند جمله با ایجازی مختل، خلاصه کنم. صادقانه بگویم اطلاعات من در این باره دست دوم و سوم است. من نویسنده نیستم اما به قول امام مرحول، نویسندگان را دوست دارم. دوست داشتنم را هم اینطور نشان می‌دهم که تعمیر، یخچال، ماشین لباسشویی و کارهای برقی آشنایان دست به قلم را صلواتی انجام می‌دهم. آنچه را که نقل می‌کنم از دهن آدمهای جور واجور شنیده‌ام. سر و تهش را خودت جفت و جور کن. البته خودم هم وسطش [این دو قلاب] اظهار لحنیه می‌کنم. می‌فرمایند که بعد از انقلاب آخوند اگرچه در عرصهٔ سیاسی رقبا را از میدان بیرون کرد اما در حوزهٔ فرهنگ و تولیدات فرهنگی شکست خورد. فریاد تهاجم فرهنگی او، اعلام رسمی این شکست است. نویسندگان و هنرمندان دگراندیش، علیرغم اقبالی که از آثارشان می‌شد، تا پایان جنگ سودای دور هم جمع شدن را نداشتند چرا که این قبیل تشکلهای بلافاصله با چماق ایجاد گروه و گروهک الحادی و با تکیه به شرایط جنگی، سریعاً سرکوب می‌شد. به دنبال پذیرش قطعنامه و نابود کردن نظام یافته و دسته‌جمعی مخالفان در زندانها و ریشه‌کن کردن هر نوع اپوزیسیونی که خیال براندازی نظام را در سر داشت، سردمداران رژیم، گاه آشکار و گاه بطور ضمنی، از نوعی گشایش و فضای باز اجتماعی- فرهنگی حرف زدند. در این فضا، همانطور که خیلی از احزاب و گروههای سیاسی به فکر فعالیت و اخذ مجوز افتادند بعضی از نویسندگان هم زمینه را برای فعالیت مناسب تشخیص دادند و مسئلهٔ فعالیت کانون به جد مطرح شد. از همان آغاز کار، بحثها و گفتگوها در بارهٔ خصوصیات و کیفیات این تشکل، وجود دو دیدگاه متفاوت را آشکار کرد. [این دو دیدگاه از قدیم و از بدو تشکیل کانون وجود داشته و چیز تازه‌ای نیست. اظهار لحنیه بنده]. دیدگاه اول کانون را تشکل صنفی- قانونی می‌داند که بایستی در پناه قانون اساسی و آیین‌نامه‌های وزارت کشور، مثل هر تشکل صنفی دیگر، فعالیت کند. معنای روشن این حرف آن است که بایستی منشور کانون را اصلاح کرد و آن را با قانون اساسی

منطبق نمود و برای این کار از جمله دستکاریهایی که لازم است پذیرش اصل ولایت فقیه و رد آزادی بدون قید و شرط اندیشه و بیان است. طرفداران این نظر، با توجه به آخوند و عکس العمل نظام آخوندی، قانونی بودن فعالیت قانون را مطابقت طابق النعل بالنعل با قانون می‌دانند و تصور قانونی بودن و دز عین حال مبارزه (حتی از راههای مجاز) برای تغییر قانون را رؤیا و توهم ساده‌انگارانه‌ای می‌دانند که بختش را پیش از این آزموده است. در خبر است که در طرفداری از این فکر، چراغ اول را مهاجرانی، معاون فرهنگی رئیس جمهور روشن کرده و بعد هم نویسنده موج سوم و گرداننده یکی از هفته‌نامه‌ها، قضیه را ادامه داده است همه چیز را گفتم غیر از اسم طرف. در این داستان با خودم قرار گذاشتم از کسی اسم نبرم. نه فقط برای این که ممکن است چوب توی آستینشان بکنند بلکه برای اینکه ماشاء الله اینقدر آدمها جا عوض می‌کنند که نمی‌شود موضعشان را مشخص کرد. شاعر بسیار معروفی هم بلافاصله در عکس العمل به این دسته گفته بود قانونی که اینها می‌خواهند درست کنند «بوی گندش دنیا را برمی‌دارد». دیدگاه دوم، که بعضیها اسمش را گذاشته‌اند رادیکال و پیشرو، معتقد است که قانون تشکیلی است صنفی-سیاسی. درست است. ما هم يك صنف هستیم اما کار و فعالیت ما با اصناف دیگر فرقهایی دارد. ما صنف هستیم اما نه مثل صنف جگرکیها احداقل سیخ کباب ما آزادی است. آزادی، همان ضرورتی که هوا و اکسیژن برای نفس کشیدن دارند، آنهم نه فقط برای خودمان که برای همه. رد پای این فکر در نامه ۱۳۴ نویسنده هست. پس منشور قانون را در دفاع از آزادی بی‌قید و شرط اندیشه و بیان نیابستی دست زد. علاوه بر این، به دنبال تحصیل مجوز قانونی و قانون‌پناهی هم نباید رفت چرا که نظام جمهوری اسلامی حتی برای گروههایی که می‌خواهند با پذیرش تام و تمام آیین‌نامه‌های وزارت کشور (یعنی: ۱- پذیرش قانون اساسی ۲- نظام ولایت فقیه ۳- رهبری خامنه‌ای) فعالیت کنند (مثل نهضت آزادی و...) مجوز صادر نکرده است. به اعتقاد این دسته در همه‌جای دنیا تجربه نشان داده است که بهترین راه و مسیری که اهل قلم می‌توانند انتخاب کنند مستقل بودن و آزاد بودن از هر نوع قانونی است. بهترین موضع نه دفاع از قوانین مملکتی است و نه رد آنها. پایبندی یا مخالفت با قوانین مملکتی کار نویسندگان نیست. يك لحظه فکر کنید اگر نویسندگان شوروی سرنوشت صنفشان را با قانون اساسی شوروی و قواعد و قوانین «انسان طراز نوین» گره می‌زدند چه وضعیتی پیش می‌آمد. شوروی نابود شد اما اندیشه‌ها و نویسندگانی که دلمشغولی‌شان دفاع از قانون اساسی شوروی نبود باقی ماندند. همانطور که قبلاً هم تزار و قوانین تزاری به زیالهدان تاریخ رفتند اما تورگنیف و شچدرین و تولستوی و چخوف جاودانه شدند. به تجربه گذشته که نگاه کنیم می‌بینیم دنبال قانونیت رفتن چیزی را حل نکرده است. قانون قطع نظر از موضعش نسبت به قانون، همیشه به صورت «دوفاکتو» وجود داشته و هیچوقت چه در رژیم شاه و چه در نظام آخوندی، به رسمیت شناخته نشده است.

عمله‌های فرهنگی رژیم به خوبی از وجود این دو دیدگاه آگاهند و به همین خاطر برای تشخیص موضع نویسندگان، وقتی آنها را وادار به مصاحبه می‌کنند، از آنها راجع به وحدت ملی، امنیت کشور، اخلاق عمومی، تمامیت ارضی و... می‌پرسند. پاسخ هرچه باشد، دیدگاه طرف فوراً مشخص می‌شود. هر نوع پاسخ تلکرافتی نسبت به مثلاً اخلاق عمومی، فوری نظرت را نسبت به آزادی بدون قید و شرط یا آزادی محدود مشخص می‌کند. تازه سئوالات ظریف‌تری هم هست که سایه روشنهای نظر آدمها را دقیق‌تر نشان می‌دهد. مثلاً آیا آزادی بی‌قید و شرط آزادی توهین را هم در بر می‌گیرد؟ آپوست خریزه‌ای که اگر زیر پایت بگذارند یکراست سر می‌خوری پهلوی سلمان رشدی]. همین ملاحظات باعث شده است که طرفداران نگاه دوم از هر جور بحث و فحص پرهیز کنند. نه به این خاطر که دلایل قوی و معنوی ندارند بلکه بیشتر به این دلیل که فضای سالم و جو مناسب و وقت کافی برای حرف زدن که بدفهمی ایجاد نکند، در اختیارشان نیست (البته ابهامات این نگاه دوم هم در این طفره رفتن، بی‌تأثیر نیست).

بس کنم. اینهمه جزئیات به درد خورد؟ من که گمان می‌کنم وقتی ملتفت امور خواهیم شد که نیم‌نگاهی هم به منطقه و دنیا بیندازیم. قبول نداری که آنچه را در ولایت می‌گذرد نمی‌شود فهمید مگر این که گوشه‌چشمی هم به آن بدبخت الجزایری داشته باشی؟ قبول نداری که اتفاقی نیست اگر در تونس و مصر و سودان خلیها دنبال «راه حل دینی» می‌گردند و در اروپای شما، آنچه مصیبت‌زده بوسنیایی می‌کشد با گفتار و کردار امام راحل بی‌ارتباط نیست؟ اصلاً دنیا طوری کوچک شده و روابط طوری پیچیده که هر چقدر جزئیات مسحورکننده باشد، مجبوری به کل داستان بی‌اعتنا نباشی. البته که قصد ندارم وارد معقولات بشوم. حوصله تو هم کرانه‌ای دارد.

می‌پرسی بالاخره چرا مردم می‌گفتند ناطق می‌خواد اکبر بشه، اکبر می‌خواد... این ورد جدید فقط قافیه‌اش درست است. حرف تازه‌ای نمی‌زند و خبرش بیخبری است. گرچه مردم آن را در کوی و برزن، در اتوبوس و تاکسی، اغلب آهسته و گاهی هم بلند، می‌خوانند و به تلخی می‌خندند، اما، گمانم، بیشتر بیان منظوم درماندگی مردم است که کارشان از گریه گذشته است، به آن می‌خندند. پریز شدن رهبر هم چیزست در ردیف شایعه بیماری لاعلاج شاه در سالهایی که دانشگاه می‌رفتیم و یا اخبار متواتر و «موثق» مرگ خمینی مدتها قبل از ارتحال جانگدازش. مردمی که به هزار و یک دلیل، و از جمله به دلیل نبود یک بدیل روشن، نتوانسته‌اند شر آخوند را از سر خودشان کم کنند، در خیال مرض را سراغش می‌فرستند. وقتی راههای زمینی همه به بن‌بست می‌رسد، تنها راه تسلیم نشدن به ناامیدی مطلق، اعتقاد به اجرای عدالت آسمانی است. آخر پر و بال خیال را که نمی‌شود بست ■

تهران - شهریور ۷۴

امتناع تفکر در فرهنگ دینی* آرامش دوستدار

I - نگاهی از پیش

۱- حقیقت اعتقاد

به نظر می‌رسد ما اندك اندك می‌خواهیم به خودمان بیاییم و یاد بگیریم به تاریخ‌مان بدگمان شویم. نخست به تاریخ اسلامی‌مان که به عنوان مسبب روزگار پرادبار کنونی اهمیتی غیرقابل‌انکار دارد، آنقدر غیرقابل‌انکار که مسلمان حرفه‌یی و ورزیده را اینك در انجام یکی از وظایف حاد و حیاتی‌اش، یعنی اعاده حیثیت به اسلام، تا سرحد ناکامی دچار زحمت می‌کند. بدینگونه تك و توك دارد يك بیداری فردی و شاید هم جمعی در ظلمت اعتقادات ما جرقه می‌زند. ظلمت هر اعتقادی، چنانکه در این ملاحظات خواهیم دید، حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنی آن ناپرسیده و نادانسته‌ای‌ست که با احاطه درونی‌اش فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالوده اعتقاد را می‌ریزد (۱). فرهنگ مبتنی بر چنین بنیادی را من اصطلاحاً دینی می‌نامم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخش بر این بنیاد اعتقادی متکی می‌دانم (۲). خواهیم دید چرا و چگونه.

آنچه در سراسر این نوشته اندیشیده و گفته می‌شود ناظر بر توضیح همین امر است. ناظر بر این که حقیقت اعتقادی چیست و چگونه فرهنگ ما با آن آغاز می‌گردد. ناظر بر این که چگونه می‌توان تظاهرات فرهنگ ما را به این حقیقت

* کتاب امتناع تفکر در فرهنگ دینی در آینده نزدیک منتشر خواهد شد. به این مناسبت چشم‌انداز پیشتر به انتشار نخستین فصل آن که صورت باز دیده و گسترده شده متن اصلی است (القا، شماره یکم، پاریس، ۱۳۶۱، ص. ۸-۱۹) مبادرت می‌ورزد.
۱- ر. ک. به فصل «اعتقاد و تفکر» در همین کتاب.
۲- نیز ر. ک. آرامش دوستدار، درخششهای تهره، کلن، اندیشه آزاد، ۱۳۷۰، راهنما، ص. XI-XXVII.

اعتقادی راجع کرد، شکلهای آن را از و در چنین منشائی باز شناخت و بدین ترتیب دید چرا این حقیقت اعتقادی بایستی بستر و مسیر فرهنگ ما را از پیش معین کرده باشد. برای شناختن این شالوده باید به ایران باستان بازگردیم. فقط از این راه خواهیم توانست پس از رسیدن به ایران اسلامی پی بریم چرا و چگونه دیگرگشتی فرهنگ ایران در اسلام پیامد ضروری و پرهیزناپذیر آن آغاز بوده و چرا و چگونه آن آغاز به منزله «سرنوشت» یک ملت در رویداد نهایی تاریخش به «سرانجام» اسلامی دچار گشته است.

۲ - چگونه و به چه بهایی نیروی دینی ایرانی از شکست سرزمین خود پیروز به در می آید

به خود آمدن ما در نتیجه بدگمان شدن به تاریخ و فرهنگ مان تازه دارد در گیر و دار آشوبهای اخیر زاده می شود. یعنی هنوز بیجان تر و آسیب پذیرتر از آن است که بتواند با یک فرهنگ کهنسال دست و پنجه نرم کند، چه رسد به آنکه بر آن چیره گردد (۳). زور و نفوذ دینیت این فرهنگ چنان دیرپا و سخت جان است که تازه وقتی پس از قرنهای حکومت و اعمال قدرت درونی و برونی در زادگاه خود، از هجوم اسلام تازه کار و تازه نفس درهم می شکنند، در کشاکش اجتماعی/سیاسی ناشی از آن شکست و در پیگیری جدید مترتب بر آن با قدرت دینی مهاجمان می آمیزد، در آن باز می زید و بدینگونه سرانجام در نقش علمدار دین جدید از مغلوبیت سرزمینی و ملی اش پیروز بیرون می آید. اینکه مغلوب با فرهنگ پس از همداستانی با غالب بی فرهنگ بر او غلبه کند و آرمان او را چنان پیروانند و بیفشاند که غالب به خواب هم نمی دیده، شاهکار مغلوب با فرهنگ نیست، نشانه سقوط روحی او در خویشاوند شدنش با غالب بی فرهنگ است.

۳ - تا امروز که بیش از دوازده سال از نوشتن سطور بالا می گذرد کوچکترین گامی از سوی ایرانیان غرب نشین نیز در تشحیذ آن بدگمانی تاریخی/فرهنگی، که من آن زمان بایستی شبحش را به جای طلیعه اش گرفته باشم، برداشته نشده، اما در عوض دهها کاشف نامور و نامجو، چه در داخل و چه در خارج، شب و روز در جوال فرهنگ اسلامی ما فرو رفته اند و هزار بار دستهایی پر از تازه یافته ها و دوباره یافته های «ایرانی الاصل» بیرون آمده اند. یا برای آنکه داراییهای ایرانی را در برابر «فقر» عرب نهند و با جدا کردن «عرب» و «اسلام» به منزله حامل و محمول، یا پیک و پیام، بتوانند، به اصطلاح با یک تیر دو نشان بزنند. یعنی از یکسو از عرب، پیک اسلام، بیزاری جویند و از سوی دیگر به ایران و خود پیام یا اسلام هردو عشق بورزند، یا برای آنکه ارزشهای فرهنگ ایرانی را از زیر آوار اسلامی بیرون بکشند و، با سکوت احتیاطی و دوپهلوی خود درباره ارزشهای اسلامی عجیب شده در ما، انتقام کودکان و مخفیانه خود را از اسلام بگیرند. این شیرینکاریهای فکری و پژوهشی جوراجور که از زمان تأثیرپذیری ما از غرب به مثابه آغاز دوره تاریخ نوین ایران تا همین امروز سرگرمی خطرناکی برای ناهشیاریها و خوابناشدگیهای فرهنگی ما گشته اند و نامشان را می توان «کشف پایان ناپذیر شاهکارهای روح ایرانی در تن اسلام» گذاشت، نیروی ذهنی طبعاً اندک ما را همچنان هدر می دهند و بیش از پیش این امکان را از ما می گیرند که روزی بتوانیم زیر بار خردکننده میراث ایران اسلامی، که دستاورد بزرگان فرهنگی ماست، کمر راست کنیم.

در برخورد و آمیزش اسلام و جامعه ایرانی، از فرهنگ دینی این جامعه دو دارایی انحصاری، یعنی کیش و تمدن سرزمینی‌اش از طریق «جامعه‌زدایی» (۴) اولی یا حذف آن و تصاحب دومی توسط بیگانگان اسلامی گرفته می‌شوند. دین‌آوران اسلامی از یکسو با اقتباس اجتناب‌ناپذیر تمدن ایرانی آن را از انحصار اقوام این سرزمین در می‌آورند و از سوی دیگر ایرانیان را در تنگناهای ناشی از علل و عواقب تسخیر کشورشان و در پی فشارها و تضییق‌های مترتب بر آن رفته رفته به پذیرش دین جدید وامی‌دارند، تا سرانجام در تعدی این موهبت آسمانی، که تنها پناه نسبی برای کاهش تضییق حقوق ایرانیان بوده، دین سرزمینی آنان را از ریشه برکنند. با این ضربه کاری دوگانه بر پایه‌های ملی و دین بومی ایرانیان، امکان‌های درونی ایرانی ماندن نیز می‌کاهند و می‌فسرند و فروپاشی ملی و دینی آنان در اسلامی شدن ملی/دینی‌شان آغاز می‌گردد در واقع اسلام با تنگ کردن هرچه بیشتر راه «غیرمسلمانی» زیست بر مردم ایران با یک تیر دو نشان می‌زند. به این معنی که با دادن «امکان و حق» به کافران مغلوب برای «انتخاب» میان اسلام سودآور و کیش زیانبخش شده خود، که حفظش به بهای قبول تبعیض، فشار و خواری فردی و جمعی میسر می‌شده (۵)، و جزیه را بهترین و بی‌آزارترینشان باید شمرد، اسلام نه فقط مطابق منوی مؤسسه

۴. منظور من از «جامعه‌زدایی» گرفتن آزادیهای ضروری برای رویش و بالش از پدیده‌های فردی و اجتماعی یا ندادن چنین آزادیهایی به آنها است. شکل معمولی و کلی «جامعه‌زدایی» در وهله اول منع رسمی یا غیررسمی اظهار وجود اجتماعی و مباشرت پدیده‌ها در جامعه است، امری که دیر یا زود به مرگ برونی یا به زیست به اصطلاح «پاریایی» پدیده‌های مربوط منجر خواهد گشت. نتیجه قهری مترتب بر زیست «پاریایی» به هر سان بیگانگی و سترونی فرهنگی هر پدیده اجتماعاً مطرود خواهد بود. این را که پدیده‌ای یارای درونی برای زیست و دوام اجتماعی دارد یا نه نهایتاً برخورداری آن پدیده از شرایط مساعد برابر و عمومی زیست در جامعه معلوم خواهد نمود. هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند در زندانی از شرایط ستیزنده دوام بیاورد، یا آسیب جبران‌ناپذیر نبیند. و این نه فقط تجربه‌ای تاریخی بلکه ابتدایی‌ترین پایه حیات به عامترین و خاصترین معنی آن است. آنچنان که در متون کهن اسلامی منعکس است، با هر گامی که اسلام نواخته در ایران برداشته، بر طبق رسالتش شرایط حیاتی را از جمله از ادیان دیگر گرفته و به خود منحصر کرده است. این علت وجودی و هدف غایی اسلام هردو بوده و برای حفظ و بالش خود راه دیگری نیز نداشته است. موارد مهم و عمده آن در اثر مهم و مستند اشپولر (تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فارسی از عبدالجواد فلاطوری) به دست داده شده‌اند. کتاب نوعاً منحصر به فرد اشپولر تحقیقی با ارزش اما کلی درباره رویدادهای پایه‌یی در سده‌های نخستین اسلامی شدن ایران است. در این حد طبعاً به وضع و شرایط زیست ادیان مقهور نیز می‌پردازد. اما نه یک بررسی ویژه از چگونگی فروپاشی فرهنگ و تمدن ایران، از جمله «جامعه‌زدایی» از دین زردشتی، در سلطه اسلام و پیکرگیری ایران اسلامی. برخی صافکارها و پرداختهای نگارشی اسلام‌دوستانه در ترجمه فارسی از یکسو موجب سردرگمی خواننده کمابیش «لاییک» به سود اسلام می‌شوند و از سوی دیگر خواننده اسلامی را در عواطف تخمیر شده و تصورات تاریخی نادرستش ثابت قدم‌تر می‌سازند. در این مورد خود اشپولر نیز به سبب تناقض‌گوییهایش بی‌تقصیر نیست. ر. ک. پانیوس ۶. ۵- «بعضی بلاد خاصه بلاد فارس و جبال، کیلان و دیلم تا یک چند، همچنان از قبول استیلاء عرب خودداری می‌نمودند و در بعضی دیگر نیز که اعراب به فتح آنها نایل شدند خاصه در

ایرانیان کافر را «در گرویدن به خود آزاد می گذارد»، بلکه از این دروغ بزرگ در دل نسلهای آینده چنان حقیقتی می افروزد که در سراسر فرهنگ اسلامی ما دیگر از درخشش باز نمی ایستد (۶).

آذربایجان و فارس قسمتی از مردم آئین اسلام را نپذیرفتند و با قبول جزیه و خراج اهل ذمه شدند و بر آئین سابق خویش همچنان باقی ماندند، با اینهمه به سبب فشار، تحقیر و آزار - که تا چند قرن بعد هنوز نمونه آن دیده می شد - عده ای از محوس فارس و خراسان به سیستان و مکران رفتند و بعضی از آنها راه دیار هند را در پیش گرفتند. بلادی که به جنگ گشوده می شد اراضی آنها به تسلک مسلمین در می آمد و مهاجرت و سکونت اعراب در این بلاد و هم در دیگر شهرها، که غالباً موافق معاهده بودند، حق سکونت هم در آن بلاد به دست می آوردند، سبب تأمین استیلای عرب و موجب نشر و توسعه و ترویج اسلام در آن بلاد می شد. البته مزایایی که مسلمین در دارالاسلام نسبت به سایر اهل کتاب می داشتند، به اضافه اهتمام و مجاهده ای که آنها در نشر و تبلیغ اسلام می ورزیدند، سبب شد که اندک اندک آن عده ای هم از اهل ولایات و قرای ایران که اسلام نیاورده بودند به دیانت اسلام درآیند» (عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص. ۳۸-۴۳۷).

۶- این افسانه حتا در کتاب مهم و تحقیقی اشپولر (یاد شده) نیز به گونه ای تأیید می شود. وی نخست در بخشی جداگانه به طور مستقیم و سپس در بخشهای مربوط به دینهای مختلف در ایران به طور غیرمستقیم به مسئله اسلامی شدن این کشور مشروحاً پرداخته است.

در نخستین صفحه از بخش «جریان اسلامی شدن ایران» به تشخیصی برمی خوریم که نیمه اولش همراه کننده و در واقع نادرست است و نیمه دومش نیمه درست: «تقریباً تمام ایرانیان بدون اعمال زور و فشار معتناهی از طرف فاتحان، در مدت قرون اندکی به اسلام گرویدند.» نیمه اول این تشخیص، یعنی گرویدن کمابیش اختیاری تقریباً همه ایرانیان به اسلام، لااقل در این حد نادرست است که خود اشپولر شواهد مهمی در نقض آن به دست می دهد. از جمله: «تنها در خراسان این توجه عمومی به اسلام شد. ولی خراسان را نمی توان با تمام ایران برابر دانست» (۳۴۶)؛ با اینکه «ری و نواحی دیگر تا حدود اصفهان نیز به اسلام گردن نهادند»، «در منطقه مجزا از هم ایران تا مدتی مدید خود را از تحولات مذهبی سخت برکنار داشت؛ یکی در شهرهای قم، اصفهان تا یزد و کرمان، مخصوصاً در فارس و نواحی آن، و دیگری در شمال مملکت»؛ در فارس «جغرافی دانان عرب هنوز در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) دین و آیین زردشت و آداب زردشتیان را کاملاً زنده دیده و مشاهده نموده اند، به طوری که در شیراز، پایتخت فارس، زردشتیان بدون اینکه نشانه و علاماتی که از طرف اسلام برای پیروان ادیان غیراسلامی معین شده بود، به لباسهای خود نصب کنند، آزادانه در حرکت بودند»، «هنوز در آخر قرن دهم میلادی... اعیاد زردشتی کاملاً علناً جشن گرفته می شد.» و «زردشتیان جرأت می کردند در کوچه و بازار با مسلمانان به مبارزه و پیکار بپردازند» (۳۴۷-۳۴۹).

همین شواهد این را نیز ثابت می کنند که نیمه دوم تشخیص نقل شده اشپولر را نمی توان کاملاً درست دانست. و شکفت این است که اشپولر مؤکداً و مکرراً از فشار و ستم فاتحان عرب بر ایرانیان می گوید و شواهد آن را به دست می دهد (۲۴۹-۲۵۲).

به هر سان، اشپولر برای اسلام آوردن به اصطلاح «دسته جمعی» و کمابیش اختیاری ایرانیان در دلیل می آورد. یکی فرصت طلبی اشراف و صاحبمنصبان ایرانی برای حفظ منافع اقتصادی و اجتماعی و مآلاً نفوذ سیاسی خود، و دیگری گسستگی ایمانی مردم از دین سازمانی به سبب دولتی بودن سازمان آیین زردشتی در عهد ساسانیان، که تعبیری قطعاً نادرست از رابطه دینی مردم و سازمان قومی/دولتی دین در دین قومی یا قومیت دینی است.

اولی را خود اشپولر منحصر به شمال شرقی ایران می داند و از این طریق کلیت و عمومیت را از آن می گیرد. در مورد دومی، یعنی اینکه دولتی بودن سازمان دینی زردشتی موجب بریدن یا لااقل آسان

۴- تغذیه اسلام نوزاد از کالبد ایران کهن

برای درست فهمیدن رویداد اسلامی شدن ایران و پی بردن به اهمیت آن برای عرب و اسلام باید دو عامل را در رأس باقی عوامل همواره در مد نظر داشت. یکی آنکه اعراب فاقد فرهنگ و تمدن بر اثر پیشامدهای مناسب، به موازات و در قبال ضعف و فساد دولتی و اجتماعی ایران، در ظرف يك دهه (زمان خلافت عمر) از پرت ترین و بی اهمیت ترین نقطه پیرامونی رویدادهای سیاسی و تمدنی وقت به مرکز آن، ایران، دست می یابند و بدینگونه ناکهان از زیردستی درجه چندم و اصلاً به حساب نیامدنی به زیردستی درجه اول می رسند. همانند خانگی اش را به گونه ای در پدیده «جامعه و جمهوری اسلامی» می توان دید که به دست عقب افتاده ترین قشر فرهنگی و نه تصادفاً تنها قشر ذاتاً و تاریحاً انکل جامعه تأسیس شده است. ریشه مستقیم این هستی انگلی در چنین نهاد و بنیادی طبیعتاً اسلامی ست، برای آنکه اسلام نوزاد فقط با تغذیه از کالبد بیگانه ایرانی توانسته بزید و بپرورد. به این معنی تحقق تاریخی اسلام در ایران، به سبب وسعت سرزمینی، سازمانهای اداری، اهمیت سیاسی و تمدنی این کشور، تنها امکان تحقق آن نیز بوده است. تصور این که اسلام - هرآینه اگر به ایران تجاوز نمی کرد، هرآینه اگر در این تجاوز پیروز نمی شد تا در لایه ها و بافتهای زندگی بخش آن بتند و بیالد- در برهوت زادگاهش می پوسید یا از زیست گیاهی و بومی محض گریزی نمی داشت، البته دشوار است و بسیار هم دشوارتر است تا زمانی که ما از نظر فرهنگی تا اعماق لمس و احساس مان همچنان در چنگ اوهامی چون مشیت، وحی، نبوت و غیره گرفتاریم. نخست پس از سترده شدن فرهنگی مان - نه تك و توك افرامان در کنج امن و دنج خانه هامان - از اینگونه اوهام و شناختن مکانیسمهای استقلال یافته و خودکارگشته آنها، که اصل و نسب خود را کاملاً می پوشانند، خواهیم توانست به «رمز» جهانی شدن و بقای اسلام در پرتو زیست انگلی آغازینش در تن ایران باستان پی ببریم. عامل دوم این است که اعراب که موتور حیاتی شان خود به خود آرزوی تحقق جهانی اسلام متجاوز و غارتگر بوده، در پیروزی معجزه آساشان بر ایران به طبع علت وجودی خود را می بینند و آن را مؤید حضور خویش در خاک بیگانه می یابند. به این ترتیب از یکسو سروری عرب در سرزمینهای گشوده، وزن و بُرد ملموس به کامیابی اسلام می دهد، چه نیروی قاهر عرب در

دل کنند مردم از دین خود و گرویدن به اسلام می شود. اشیپولر قراین متضاد و حتا متناقض به دست می دهد و برحسب تعارضات يك پدیده واحد اجباراً استدلالهای ناهماهنگ می کند. مسئله اسلامی شدن ایران مسئله پیچیده ای است و این را در گزارشهای اشیپولر نیز منعکس می توان یافت. به گمان من دو چیز یا دو وجه يك امر برای فهمیدن و توضیح این پدیده پایه و محور قرار می گیرند. یکی قومی بودن دین زودشتی و در نتیجه بستگی درونی آن به ایرانی بودن فرمانروایی دینی/دولتی، که در دوره ساسانیان به اوج خود می رسد، و دیگری طبیعتاً از ریشه برآوردن دولت ایرانی، امری که دین قومی متکی به دولت بومی خود را بی پناه و در فرمانروایی مطلق نایرانی دولت اسلام قابل انحلال می سازد.

پیروزی اسلام تبلور معنوی می‌یابد، و از سوی دیگر کامیابی اسلامی معنی و اهمیتی مقدّر به سروری عرب می‌بخشد، چه عرب اسلام را موجب سروری خود می‌پندارد و آن را دلیل حقانیت این سروری می‌گیرد. این تنها مورد تاریخی‌ست که قومی به نیروی دینش، آنهم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی می‌رسد و دینی به زور تجاوز قوم حاملش نه تنها از بی‌تاریخی نسبی پا به عرصه تاریخ می‌نهد، بلکه در تعین تاریخی سزیمینهای مغلوب از آن‌پس عامل منحصر به فرد می‌گردد. گواه تحقق قطعی و برگشت‌ناپذیر چنین رویدادی را در دوره امویان باید دید. با تأسیس این نخستین دولت واقعی اسلامی و نه دهه سلطه آشتی‌ناپذیر آن دیالکتیک سروری عرب و کامیابی اسلام آغاز می‌گردد و به اوج خود می‌رسد. در این دوره سرنوشت‌ساز برای غالب و مغلوب، ایرانیان جان به در برده از نابودیهای جنگ و برکنار مانده از آسیبهای مستقیم آن - همچون آسارت، بردگی، بی‌خانمانی و آوارگی به دست عرب و در چنگ عرب - یعنی آنهایی که به اصطلاح «وضع خوبی» داشتند، به اهل ذمه، یا به موالی، یعنی «بندگان آزاد کرده عرب»، تبدیل می‌گردند، یا حتا گاه در شرایطی به هردو با هم (۷). ایرانیان که میان اقوام مورد هجوم اسلام تنها ملتی بوده‌اند که از دیرباز دین و دولت سرزمینی داشته‌اند، این هردو و نتیجتاً، چنانکه بعداً خواهیم دید، ملیت خود را در سیطره نوظهور و مطلقاً بی‌سابقه عرب و سلطه دینی‌اش از دست می‌دهند و در پی آن تومار هستی‌شان به منزله عامل تاریخی و تا آن زمان تاریخساز جهان وقت درنوریده می‌شود.

۴ - نقش منحصر به فرد امویان در چهره شدن اسلام در ایران

به رغم زرنگاریهایی که چهره اسلام را در فرهنگ ما خوشنما و دلربا کرده‌اند، باید این حقیقت تلخ اما مسلم تاریخی را به امید هضم آتی آن فرو دهیم که

۷- ر. ک. : عبدالحسین زرین کوب، یاد شده، ۴۴۴-۴۴۷. تأثیر اجتماعی و فرهنگی این فاجعه را پورداود در خوی و رفتار اسلامی شده ما ایرانیان چنین دیده است: «خود زردشتیان ایران تا چند سال پیش طوری گرفتار تعصب هموطنان خویش بودند که آنچه داشتند از دست دادند، و هر تن از آنان که توانست وطن مقدس پیغمبر خویش را وداع گفته به برهمنان هندوستان پناه برد، چه رسد به آنکه بتوانند در خصوص آیین خود کتابی بنگارند و ضمناً حقانیت خود را به ایرانیان دیگر نشان دهند. هیچیک از نویسندگان هم به خیال نیفتاد که در زمینه آیین ایرانی تحقیقاتی نماید، با آنکه در علم لغت و ادب و تاریخ به غایت محتاج آن بوده‌اند. از کتب عربی و فارسی که از پیش مانده است و اتفاقاً در آنها ذکری از مذهب قدیم شده است، جز یک مشت موهومات مخلوط به غرض و تعصب چیز دیگری به دست نمی‌آید. مثلاً فرهنگها اوستا را صحف ابراهیم می‌دانند. در کتب تاریخی شادمانی می‌کنند، حمد و سپاس خدای به جای می‌آورند از آنکه لشکر دشمن از عربستان به ایران تاخته، خاک آباد آباء و اجداد ما را غارت و ویران نمودند و زنهای خانواده سلطنتی ساسانیان را در بازار مدینه به خرید و فروش درآوردند و ره و رسم گبران آتش پرست را برانداختند» (گاتها، دیباچه، ۹). درست نیم قرن پس از نوشتن این سطور فاجعه اسلام از نو در ایران تکرار می‌شود و ثابت می‌کند که ما ایرانیان کلاً و عموماً فرزندان خلف همانهایی مانده‌ایم که زمانی اهل ذمه یا بندگان آزاد کرده اعراب بوده‌اند و رفته رفته به دامن عطفوت اسلام پناه برده‌اند تا با تحقق و تحکیم فرهنگی آن بنیاد خود را براندازند.

پیروزی قطعی اسلام بر ایرانیان نهایتاً کارکرد مستقیم سیاست سرکوبگر اموی است، سیاستی که دین ذاتاً متجاوز اسلام به بهترین وجه محرکش بوده و این ذات متجاوز را با موفقیت هرچه بیشتر در بی سیرت کردن دین قومی ایرانیان و درهم شکستن پیکر دولت شان متحقق کرده است. در روند چنین سیاستی ابتکار کلیدی امویان این است که از مصالح شالوده‌یی آن به زودی دولت اسلامی را در بنایی گزندناپذیر بالا می‌برند. امویان اند که اسلام را با الگوی حکومتی روم و ایران به مرتبه قدرت دولتی می‌رسانند و آن را در انحصار خاندانی خود، که هم از نظر تدبیر و تمویه سیاسی و هم از نظر قهر نظامی ذاتاً مجهزترین شبکه برای تحقق دولت اسلامی بوده، چنان نگه می‌دارند و به کار می‌برند که ایرانیان بر ضد آنان به اسلام متوسل می‌گردند و رقیب اسلامی آنان می‌شوند! (۸) اما اساسی‌تر از اقدام مهم نظامی امویان برای رساندن پیام و قدرت اسلام در مشرق به هند و در غرب به اقیانوس اطلس، که آخرین گام در گسترش جغرافیایی اسلام بوده، قبضه کردن نظام گرداندگی سوریه و ایران از طریق برگرداندن دیوان (مقررات مدون اداری و سازمانی) آنها از یونانی و فارسی به عربی (۹) و ضرب سکه اسلامی به جای سکه رومی و ایرانی است (۱۰). آیه ۲۳ از سوره توبه، که نخستین اظهار وجود قرآنی بر سکه‌ها باشد، نه ناظر بر تغییر محض دولت بلکه ناظر بر پیروزی قطعی دین حق است که ذاتاً ملاک همه امور می‌باشد و در این معنا مؤید جبر و عنفی که امویان برای سیادت اسلام اعمال می‌داشتند. بنابراین نقش این آیه بر سکه‌های اسلامی نتیجه انتخابی دانسته و حساب شده است - و چرا نباشد؟ دلیلش بویژه مسبوق بودن بی واسطه آن به آیه‌هایی است که مسلمانان را به جنگ با مشرکان تا پیروزی نهائی موظف می‌نمایند، آیه‌هایی که می‌گویند مشرکان به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند، روا می‌شمارند آنچه خدا و رسولش حرام کرده‌اند، به دین حق نمی‌گروند، پس باید جزیه پردازند تا خوار شوند، آیه‌هایی که هلاک مشرکان را می‌خواهند و می‌گویند یهود و نصارا به ترتیب عَزِیز (عزرا کاهن معروف عبرانیان در زمان کوروش، داریوش) و مسیح را پسران خدا می‌دانند، پیشوایان و راهبان خود و پسر مریم را پروردگار خویش می‌نامند و برآنند که نور خدا را با دهان خود خاموش کنند (توبه، ۲۹-۳۲). با چنین پیشدرآمدی نه نقطه تاریکی در معنی آیه ۲۳ باقی می‌ماند و نه در منظور امویان از انتخاب آن: «اوست آن خدایی که رسولش را با رهنمون و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند. گرچه مشرکان [از این پیروزی] بیزار باشند» (توبه، ۳۳). اینکه دربرخی از نقاط ایران جمله آخر آیه، «گرچه مشرکان بیزار باشند»، بر سکه‌ها نقش نشده (۱۱)، تدبیری محلی در سیاست امویان بوده است و مآلاً برگدای دیگر از وقوف آنان درگزينش آن آیه.

۸- نک: فصل سوم. ۹- نک: فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، صص. ۲۷۸ و ۴۲۴-۴۲۶.

۱۰- نک: Bertold Spuler: *Iran in frueh-islamischer Zeit*, S. 411-414.

۱۱- نک: اسپولر، یاد شده، ۴۲۶.

هـ- اهمیت زبان دیوانی و وقوف امویان بدان

در مورد اهمیت زبان دیوانی در اداره يك کشور هر اندازه تأکید شود جا دارد. زبان دیوانی زبان آن دستگاهی است که چرخهای حیاتی کشور را در حوزه‌های محاسباتی، اداری و سازمانی می‌گرداند و هدایت می‌کند. عربی شدن این زبان یعنی در چنین دستگاهی از ایرانیان خلع ید کردن، آنان را عملاً زائد ساختن و اهرمهای گرداندگی را مستقیماً به دست اعراب اسلامی سپردن. هم امویان حاکم و هم ایرانیان دیوانی به اهمیت این امر آگاه بوده‌اند. بی‌جهت نیست که مردانشاه (پسر زادن فرخ، کاتب و دیوانسالار ایرانی حجاج) پس از مرگ پدر که در حیاتش به هر وسیله‌ای از عربی شدن دیوان توسط معاونش صالح بن عبدالرحمان ممانعت کرده بوده، چون به قصد و نقشه صالح بن عبدالرحمان در برگرداندن دیوان به عربی پی می‌برد، خطاب به او می‌گوید: «خداوند ریشه‌ات از جهان برکند، به همان گونه که ریشه پارسی را برکندی» (۱۲). چنین نفرینی پیش از هرچیز بُرد و بُعد عنصری فارسی دیوانی را می‌رساند. «ریشه فارسی را برکندن» در اینجا یعنی اداره ایرانی و ایرانی زبان کشور را از ریشه برآوردن و آن را عنصرأ عربی کردن. پرسشهای بیمناک مردانشاه از صالح بن عبدالرحمان درباره مشکل برگرداندن اصطلاحات فنی از فارسی به عربی، با توجه به پاسخهای مثبت و دلسرده‌کننده‌ای که در رفع آن می‌شنود، و کوشش ناکامیابش برای بازداشتن وی از ترجمه دیوان (۱۳) به خوبی نشان می‌دهند که مردانشاه به کارکرد زبان فارسی در حوزه اداری و رسمی آن نظر داشته است. جز این از «ریشه‌کن شدن زبان فارسی» گفتن و چنین امری را به دست يك تن عملی دانستن بی‌معنی و بی‌مورد می‌بوده است. اینکه حجاج در حیات زادن فرخ از استخدام صالح بن عبدالرحمان در دیوان شاد می‌شود و پس از تمارض این آخری به دستور رئیسش زادن فرخ که می‌خواسته از این راه مانع ترجمه دفاتر دیوانی به عربی گردد، پزشک خود را نزد وی می‌فرستد و چندی بعد آن «بیمار تندرست» را پس از مرگ زادن فرخ به جای وی می‌گمارد (۱۴)، دو چیز را می‌رساند. یکی آنکه حجاج اهمیت کار دیوانی را نیک می‌شناخته و دیگر آنکه به خوشخدمتی مقام پرستانه صالح بن عبدالرحمان برای ترجمه دفاتر دیوانی به عربی واقف بوده است. منطقاً هیچ دلیل دیگری نمی‌توانسته آدمی چون حجاج را از استخدام صالح بن عبدالرحمان «شاد» و از خبر بیماری او «نگران» کرده باشد.

بدینگونه امویان ایران را در سوء قصدشان با دو تیر می‌زنند تا آن را هرچه زودتر به زانو درآورند و اسلام را برگرداندند. به این منظور از یکسو ماده خام اسلام را که پیش از آن مطابق نیازهای زادگاهی‌اش نظامی بدوی و خلق الساعه بوده در پیکر مدنی و سیاسی/دولتی ایرانی می‌ریزند و از سوی دیگر با ستم و کشتار و دیگر اقدامات جزائی و اربعایی در بخشهای بزرگی از ایران مقاومتها را در برابر اسلام

و دولت نوپایش پی در پی و مکرر درهم می‌شکنند و سر می‌کوبند. در به کار بردن این حربه دوگانه برای تأسیس دولت اسلامی و استقرار سلطه اسلام در ایران، امویان چنان کارساز و جایگزین‌ناپذیر بوده‌اند که بدون آنان اسلامی شدن ایران مشکل به تصور درمی‌آمد و خود اسلام چه بسا در غربت جوانمرگ می‌شد. اما ما ایرانیان - که گویی برای اسلام آوردن پا به عرصه وجود نهاده‌ایم و این را که نه ما بلکه عرب مادر اسلام بوده هرگز به عرب نبخشیده‌ایم - ظلم و تعدی امویان را «ضداسلامی» یا «غیراسلامی» می‌نامیم و آنان را به جرم «عدول از شئون و شعائر اسلامی» محکوم می‌کنیم، و طبیعتاً نه به این علت که آنان قاطع‌ترین عامل در سرکوبی و مغزشویی اسلامی نیاکان بی‌واسطه ما بوده‌اند (۱۵). با اینگونه بهانه‌های بی‌در و پیکر می‌خواهیم نقش امویان را در اسلامی کردن ایران ندیده بگیریم یا تا آنجا که می‌شود از اهمیت آنان در این مورد بکاهیم، لابد به این علت که اذعان به اهمیت بی‌مانند آنان به منزله کارآمدترین دستگاه قهر و زورگویی اسلامی به احتمال زیاد «عاطفه اسلامی» ما ایرانیان «ضد اموی» را جریحه‌دار می‌سازد. تا وقتی قادر نباشیم بگویم چگونه اسلام می‌توانسته جز با قهر و تضییق، که امویان در اِعمال آن بی‌رقبوب بوده‌اند، بر ایران چیره گردد، باید بپذیریم که قهر و زورگویی اساساً تنها راه اسلامی شدن ایران بوده است. اگر درست باشد که ما هزار سال فرهنگ ادبی، فکری، علمی، حقوقی و اخلاقی خود را به هر معنی و دریافتی مدیون تشرف به دین مبین هستیم و این تشرف در بهترین صورتش نتیجه «اجباری داوطلبانه» بوده

۱۵- تحقیق ناشی از اختناق دینی اصیل‌ترین و به همین جهت سخت‌ریشه‌ترین نوع تحقیق است، چون سیطره دین به سبب ریشه‌های به اصطلاح مابعدالطبیعی‌اش، که به هراسان وعده‌های جهان دوم و بهتری را می‌دهند، آسان طبیعت ثانوی می‌شود و در فرهنگ بالنده از چنین طبیعتی به صورت مکانیسمی در می‌آید که نیروی محرک اجتماعی‌اش را از انگیزشهای آن فرهنگ می‌گیرد. معنی‌اش این است که اختناق دینی از زمانی که در تحقیق فرهنگی درونزی گشت، یعنی تحقیق را فرهنگی کرد، دیگر تنها مولد جهل در جامعه نیست، بلکه تحقیق فرهنگی شده به نوبه خود پا به میدان می‌نهد، تا با واکنشهای «متعالی‌اش» اختناق درونی شده دینی را تلطیف کند، زهر آن را بگیرد. از همین‌جا داد و ستد اختناق درونی دینی و تحقیق شدگی فرهنگی با دور پایان‌ناپذیر اهریمنی‌شان در همه کوره راهها و نیز شاهراههای زیرزمینی آغاز می‌گردند: تحقیق فرهنگی شده برای حفظ ارزشها و رفع نیازهای خود در نهان به پایداری اختناق دینی کمک می‌کند و اختناق دینی حق حیات اجتماعی را از این راه به فرهنگ تحقیق شده اختصاص می‌دهد که نمی‌گذارد دیگرینی و دیگرسنجی در آن پدید آید و ارزشها و نیازهای معارض با اختناق دینی و فرهنگ تولیدی آن در رکهای حیاتی جامعه بجوشند و روان گردند. جنگ کهنه میان اختناق دینی و «احتراق» فرهنگی از سوی متشرعان و عرفا در نهادش جنگی زرگری، یا لااقل ناشی از رقابتهای خانوادگی بوده است و بس. در غیر این صورت چگونه فرهنگ ما می‌توانست در دشمنی با عقل ناقص‌الخلقه‌اش در کنار اهل شریعت اینهمه اهل طریقت پرورانه باشد؟ هر دو، شریعت و طریقت، در هر فرصتی عقل نورسته و بی‌پناه را چنان زده‌اند که اگر جا به جا نمرده باشد علیل و اقلیح شده است. همپیمانی و همدستی شریعت و طریقت در فرهنگ ما به جایی می‌رسد که در نمونه‌های برجسته‌ای چون غزالی و مولوی به معجون‌ی از یگانگی فقاقت و عرفان تبدیل می‌گردد.

است، به همان اندازه نیز درست است که این داوطلبی اجباری را بیش از هرچیز از تحقق دولت اسلامی امویان داریم. سفاکیهای مأموران و عاملان اموی در شکستن مقاومتها و قیامها در سراسر ایران آنچنان کاری بوده‌اند که با هیچ «اما» و «اگر» نمی‌توان سیطرهٔ اسلام را از این شیوهٔ اساسی و معمول آنها جدا کرد. با این گفته می‌خواهم چگونگی تحقق اسلام را برهنه کنم، تا در جامه‌های گوناگونی که در نخستین قرون رشد و استقرارش به تن کرده یا ما بر تنش دوخته‌ایم معصوم و دلربا ننماید.

۶- رفع يك سوء تفاهم بزرگ و دیرپا

منظور از تأکید در مورد اعمال قهر از جانب امویان این نیست که اعراب در زمان عمر از سر «رأفت اسلامی» برای نواختن مردم ایران به این سرزمین شتافته‌اند و نه برای آنکه با آوردن تحفهٔ دین اسلام برای ایرانیان «دین ندیده» سرزمین آنان را غارت کنند، مردان‌شان را از دم تیغ بگذرانند و زنان و کودکان‌شان را به اسارت و بردگی به مدینه ببرند و بفروشند. بلکه منظور این است که امویان همان راه را با نهایت قاطعیت به پایان می‌برند که پیغمبر اسلام می‌گشاید، ابوبکر پس از او در حجاز باز می‌گوید و عمر به خارج باز می‌کند و می‌نوردد. عمر نیز مانند ابوبکر از نزدیکترین یاران محمد بوده است. هردو شیوه‌ها و شگردهای اشاعهٔ اسلام را در مکتب او آموخته و با او آزموده‌اند. با وجود سرمشقی چون محمد - او که در يك دهه غزوه (۱۶) و سرتیه تمام حجاز را به اسلام می‌گرواند و گاه دشمن را از سر کین و برای عبرت دیگران با نیرنگ و بیرحمی به «سزای اعمالش» می‌رساند (۱۷).

۱۶- غزوه برخلاف سرتیه به جنگی اطلاق می‌شود که پیغمبر اسلام شخصاً در آن شرکت داشته است. برای آشنایی مشروح با غزوات ر. ک.: سهرت رسول‌الله، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق بن محمد همدانی، به اهتمام اصغر مهدوی. ۱۷- معروف‌ترین موردش عاقبت طایفهٔ یهودی بنی‌قریظه است که با محمد در مدینه قرار صلح می‌گذارد و در جنگ خندق قریش را برضد محمد تحریک می‌کند. پس از پیروزی جنگ خندق، به گناه پیوستن به قریش و پیمان‌شکنی با محمد مردان و نوجوانان قبیله را که پس از محاصرهٔ قلعهٔ چاره‌ای جز تسلیم نمی‌بینند می‌کشند، زنان و کودکان را به کنیزی و بردگی می‌دهند و اموال آنان را میان مسلمانان تقسیم می‌کنند. اما منظور من از ذکر این واقعه به ویژه این است که نشان دهم پیغمبر اسلام نقشهٔ قتل بنی‌قریظه را با نیرنگ می‌کشد و چنان می‌کشد که حکم آن نه از او بلکه از آن دیگری باشد. این دیگری را طبیعتاً خود او برمی‌گزیند، و چنانکه خواهیم دید، این گزینش به هیچ‌رو تصادفی نبوده است. پنتیوس پیلاتوس، حاکم رومی شهر یهودیه، که برای فرونشاندن آشوب یهودیان عیسای مسیح را به درخواست آنان مصلوب می‌کند، در مقایسه با محمد کودکی معصوم می‌نماید. و اکنون ماجرای بنی‌قریظه. وقتی بنی‌قریظه پس از پیروزی محمد در جنگ خندق از بیم افزوده شدن خشم او دست از مقاومت برمی‌دارند و تسلیم می‌شوند، قوم اؤس، از خویشان و دوستان مسلمان شدهٔ آنان، به قصد شفاعت نزد محمد می‌رود و می‌گوید: «یا رسول‌الله، بنی‌قریظه دوستان ما اند، ایشان را به ما سپار.» پاسخی که محمد برطبق محاسبهٔ درست و منوی خویش به اؤسیان می‌دهد، امکان هرگونه اعتراض احتمالی را از آنان می‌گیرد: «اگر من حکم بنی‌قریظه به یکی از شما سپارم راضی باشید یا نه؟ ایشان گفتند بلی، یا رسول‌الله. پس سید، علیه‌السلام، گفت: من حکم ایشان به سعد بن

ابوبکر و عمر به بهترین وجه لیاقت و کفایت خود را در جانشینی او نشان می‌دهند و به خوبی از عهده میراث‌داری اسلام، تحکیم داخلی و توسعه خارجی آن برمی‌آیند. اگر ابوبکر انواع و اقسام ارتدادها را، که همه جا پس از مرگ محمد سر بر آورده بودند، به شدت نمی‌گرفت و اسلام را از خطر نیستی نمی‌رهانید (فتوح البلدان، ۱۲۵-۱۵۶)، حمله عمر به ایران و نهایتاً جهانی شدن اسلام سالیبه به انتفاء موضوع شده بود.

مُعاذ که مهتر شماسست سپردم، و آنچنان که وی حکم کند ما راضی شویم و کار از آن کنیم» (سهرت رسول الله، ج. دوم، ۷۵۴). اینکه محمد بنی قریظه را نه به عهده شفاعت کنندگان قوم اؤس بلکه به عهده رئیس قوم می‌گذارد بی‌جهت نیست. قصد این گروه این بوده که بنی قریظه را لااقل از مرگ حتمی برهانند. در عوض، سعدبن مُعاذ که حکم بنی قریظه به او تفویض می‌گردد نه فقط از شفاعت کنندگان نبوده، بلکه چنانکه خواهیم دید، بنی قریظه را دشمن می‌داشته و به سبب برداشتن زخم در جنگ خندق و درمان مربوط در مدینه به سر می‌برده است. قطعاً غیرعادی می‌بود اگر چنین کسی از تقصیر دشمنش، از جمله بنی قریظه، می‌گذشت. برای پی بردن به رمز انتخاب سعدبن مُعاذ توسط محمد باید این شخص را بهتر شناخت. اما این را نیز باید دانست که واقعه عملاً بی‌اهمیت یا کم‌اهمیتی که قبل از ترك قلعہ توسط بنی قریظه در درون آن روی می‌دهد از پیش قصد محمد را آشکار می‌کند: پیغمبر اسلام به خواهش بنی قریظه یکی از خویشان اسلام آورده آنان، ابولبابه، را به درون قلعہ می‌فرستد. آنگاه «زن و مرد، کودک و بزرگ پیش وی باز آمدند و کریستن آغاز کردند. بعد از آن چون ابولبابه ایشان را مضطر دید بر ایشان ببخشد و او را رقتی درآمد... گفتند ای ابولبابه، تو در کار ما چه می‌بینی، اگر ما به حکم محمد فرود آییم و قلعہ به وی سپاریم، محمد با ما چه کند؟ ابولبابه سخن نکفت و دست بر گردن نهاد، یعنی همه را کردن بزند» (همان، ۷۵۲). این از حدس و پیش‌بینی ابولبابه. حال ببینیم سعدبن مُعاذ که بوده و چگونه آدمی بوده است. پس از آنکه محمد از پیمان بنی قریظه با دشمنانش قریش و غطفان با خبر می‌گردد، دو تن از «رئيسان انصار» را برای هشدار بنی قریظه نزد آنان می‌فرستد. یکی از این دو تن سعدبن مُعاذ بوده است. بنی قریظه به فرستادگان می‌گویند: «ما محمد نشناسیم و با وی هیچ عهده‌ی نداریم...» آنگاه «سعدبن مُعاذ ایشان را دشنام داد از بهر آنکه وی بود مردی که تندى و تیزی داشت.» و دلیلش آنکه همانجا سعدبن مُعاذ به همراهش می‌گوید: «برخی تا برویم، که میان ما و ایشان بیش از سخن است و با ایشان به شمشیر می‌باید گفتن» (همان، ۷۳۶). برای آنکه مایه «تند و تیزی» سعدبن مُعاذ را کمی بیشتر بهچشم و باورمان شود که کسی چون او خصلتاً می‌توانسته کمر به قتل بنی قریظه بسته باشد، دو نمونه دیگر از رفتار و گفتار وی در اینجا می‌آوریم. وقتی «کفار» مدینه را محاصره و عرصه را بر محمد تنگ می‌کنند، وی پیکی نزد دو تن از سرداران قبیله غطفان می‌فرستد تا آنان را به ازای گرفتن سهمی از خربای مدینه به جدایی از قریش و صلح با خود تطمیع نماید و موفق هم می‌شود (همان، ۷۳۸). آنگاه صلح‌نامه را می‌نویسد و کسی را پی سعدبن مُعاذ و آن رئیس دیگر انصار می‌فرستد تا نظر آنان را نیز بدانند. چنین اقدامی هم دوراندیشی محمد را می‌رساند و هم اهمیت رئيسان انصار را. واکنش سعدبن مُعاذ نشان می‌دهد که این مرد جسور، وقتی پای «اصول» برایش در میان بوده، از ایستادن در برابر محمد نیز پروا نداشته است. سعدبن مُعاذ پس از اطلاع از قصد محمد می‌گوید: «یا رسول الله، این صلح از بهر ما می‌کنی یا حق تعالی ترا فرموده است؟» محمد در پاسخ از وخامت وضع و خطری که همه آنان را تهدید می‌کند می‌گوید و توضیح می‌دهد که نتیجه تدبیر وی این است که قریش تنها خواهند ماند و پیروزی نصیب مسلمانان خواهد شد. و حال توجه کنید به گفتار و رفتار این رئیس جسور اؤسیان که بعداً محمد او را بر سرنوشت بنی قریظه حاکم می‌سازد: «سعدبن مُعاذ گفت: یا رسول الله،

بنابراین، استیلای قهرآمیز اسلام را نخست در پیدایش و پایگیری اش باید دید، سپس در استقرار مجدد داخلی اش توسط ابوبکر و تجاوز خارجی اش به دست عمر، و سرانجام در کارآیی امویان که بهترین شاگردان ممکن در سیطره اسلام برای آموزگاران مجرب چون ابوبکر و عمر بوده‌اند. از اینرو در مقایسه با بنی‌امیه از «دموکراسی اسلام» - قطع نظر از این ترکیب مضحك و متناقض - در دوره خلفای راشدین یا «معنویت» این خلفا گفتن، آنطور که مرتضی راوندی (تاریخ اجتماعی ایران، ج. دوم، ۹۲) و عبدالحسین زرین کوب (تاریخ ایران بعد از اسلام، ۱۳۷) مدعی آن‌اند، رؤیایی معصومانه است، اگر شوخی و یاوه نباشد. فقط منطقی اسلام‌بارة می‌تواند دین ذاتاً متجاوززی چون اسلام را در دوره پی‌ریزی و پیگیری بومی اش «معنوی» بنامد یا این دوره را به صرف موروئی نبودن خلافتش «دموکراتیک» بخواند. اگر نه چگونه مرتضی راوندی توانسته در همانجا از کتاب نامبرده اش بنویسد: «چنانکه دیدیم در صدر اسلام، خلافت ارثی نبود و سران عالم اسلام، هرکس را مصلحت می‌دیدند به مقام خلافت برمی‌گزیدند». اولاً که این «سران عالم اسلام» در واقع سرکرده‌ها و متنفذان قبایل مسلمان شده بودند و افراد این قبایل فرمانبردار آنان. ثانیاً از همان آغاز، یعنی پیش از مطرح شدن خلافت ابوبکر، سران دین مبین بر سر تعیین جانشین برای پیغمبر اسلام به این علت با هم درگیر می‌شوند که خَزْرجیان، بزرگترین

ما در آن وقت که کافر بودیم هرگز يك دانه خرما رشوه به هیچ آفریده‌ای نمی‌دادیم و ذُل و خواری از کس به خود نمی‌گرفتیم، اکنون که حق تعالی ما را اسلام ارزانی داشت و ما را بر تو عزیز کرد، از بهر چه ذُل و خواری بر خود گیریم و مال خود به رشوت به کافران دهیم، بدان خدایی که ترا به راستی به خلق فرستاد، از خرمای مدینه دانه‌ای به ایشان ندهیم و با ایشان می‌زنیم و می‌خوریم تا حق تعالی خود چه تقدیر کرده است. سید، علیه السلام، گفت: شما دانید. بعد از آن سعد بن مُعَاذ آن صلح‌نامه برگرفت و بدرید» (همان، ۷۳۹-۷۳۸). نمونه دیگر آن است که وقتی سعد بن مُعَاذ در جنگ تیر می‌خورد می‌گوید: «بار خدایا، اگر میان لشکر اسلام و قریش هنوز قتالی مانده است مرا مهلت ده تا آن دریابم و اگر نه مرا چندان زندگانی ده که یهود بنی‌قریظه که عهد پیغمبر، علیه السلام، شکسته‌اند، به کام خودم ببینم» (همان، ۷۴۲). با هیچ منطق و استدلالی نمی‌توان القای شبهه کرد که حاکم ساختن این رئیس انصار بر سرنوشت بنی‌قریظه توسط آدم زیرک و سیاسی چون محمد تصادفی بوده و شناخت و تجربه او از خصوصیات سعد بن مُعَاذ در این انتخاب نقش حساب‌شده و قاطع نداشته است. به هراسان، وقتی قوم اَؤس سعد بن مُعَاذ را از مدینه می‌آورد، در راه به او می‌گوید: «سید، علیه السلام، حکم بنی‌قریظه به تو تفویض کرده است و ایشان هواخواه بوده‌اند از دیرگاه، و اکنون می‌باید که با ایشان نیکویی کنی و حکمی موافق در حق ایشان فرمایی» (همان، ۷۵۵). سعد بن مُعَاذ با کسب اجازه از محمد می‌گوید: «حکم من در بنی‌قریظه آن است که هرچه مردانند جمله بکشند و زنان و فرزندان ایشان برده گردانند و مال ایشان میان مسلمانان قسمت کنند. چون این سخن بگفت، سید، علیه السلام، گفت: لَقَدْ حَكَمْتَ بِحُكْمِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعَةِ أَرْقَعَةٍ إِمَّا نًا چنان حکم کردی که خداوند از فراز هفت آسمان فرموده است. ا. پس بفرمود تا در بازار مدینه خندقی فرو بردند و جهودان بنی‌قریظه را يك يك می‌آوردند و گردن می‌زدند و در آن خندق می‌انداختند، تا نهصد مرد از ایشان گردن بزدند... پس چون مردان بنی‌قریظه به قتل آوردند، سید، علیه السلام، بفرمود تا زن و فرزندان ایشان غارت کردند و به بندگی فرا گرفتند و مالهای ایشان در میان مسلمانان قسمت کردند» (همان، ۷۵۶-۸).

و قویترین قوم در جبهه انصار، رئیس خود سعد بن عباده را برای این سمت در نظر گرفته بودند. به شنیدن این خبر ابوبکر و عمر خود را به محل مربوط (سقیفه بنی ساعده) می‌رسانند و با ترفند و تهدید او را از میدان به در می‌کنند، تا پس از بازار گرمیهای لازم و تعارفات و نان قرض‌دادهای متقابل ابوبکر خلیفه گردد (تاریخ یعقوبی، ج. دوم، ۲۳-۵۲۲؛ علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، ۴۰-۱۳۸). حتا همین انتخاب ابوبکر هم، که با یدّه پستانها و تپانیهایی سیاسی، تسویه حسابهای قبیلہ‌یی، و تدابیر اقناعی صورت می‌گیرد، در واقع تنها خلافت انتخابی در دوره راشدین بوده است. چنان که می‌دانیم، عمر را ابوبکر به جانشینی خود برمی‌گزیند، که این خود اولین نقض رسمی و عملی حتا همان انتخاب ظاهری است که در مورد ابوبکر معمول گشته. و عمر به نوبه خود شش نفر را تعیین می‌کند تا یکی را از میان خود جانشین او نمایند. و او که در سمت پاسبان سرسخت اسلام مردی دوراندیش و قاطع بوده، چاره بسیار ویژه و بسیار مؤثری، که معتمد او عبدالرحمن بن عوف در آن نقشی اساسی داشته، برای این احتمال نیز می‌اندیشد که هیئت شش نفری در گزینش جانشین وی به توافق نرسند. به این منظور یکی از محارم خود را بدینگونه مأمور آن چاره‌سازی می‌کند: «اگر چهار نفر نظر دادند و دو نفر مخالف شدند، آن دو نفر را گردن بزن و اگر سه نفر توافق کردند و سه نفر مخالفت نمودند، سه نفری را که عبدالرحمن در میان ایشان نیست گردن بزن؛ و اگر سه روز گذشت و بر کسی توافق حاصل نکردند، همه ایشان را گردن بزن» (یعقوبی، ج. دوم، ۵۰؛ نیز ر. ک.: فیاض، یاد شده، ۶۳-۱۶۲). مسئله این نیست که در شق آخری چه بر سر اسلام می‌آمد، یا اساساً این تدابیر تحقق‌پذیر می‌بودند یا به این صورت روایت شده واقعیت قطعی تاریخی داشته‌اند. این روایت مانند صدها دیگر روال طبیعی زایش و بالش اسلام را لو می‌دهد. بلکه این ماجرا به همان گونه از یکسو قرینه‌ای برای قهر درونی و پرونده اسلام و حکومت آن قهر در خارج از زادگاه اسلام است که از سوی دیگر قرینه‌ای برای ابطال تصورات جعلی و تصویرهای بزرگ کرده ما از چهره زشت اما واقعی اسلام.

حلقه‌های این قهر ذاتی‌اند که در زنجیر خود به سلطه اسلام منجر می‌گردند، و این زنجیر نه فقط در دوره امویان بلکه در خلافت عباسی نیز از هم نمی‌گسلد. یعنی آیا هیچگاه اساساً از هم گسیخته است؟!

۷ - «اهل کتاب» در میان چرخ‌دنده‌های مواهب اسلامی

با نگاهی جوینده به روشنی می‌توان دید که تحول سیطره قهرآمیز اسلام از همان زمان تأسیسش در نطفه متعین بوده تا توانسته در دوره عمر و امویان در سرزمینهای بیگانه پا گیرد و تناور گردد. رگه خوش‌ظاهر این سیطره در سرزمینهای مغلوب مقوله «اهل‌الکتاب» است که به یهودیان، مسیحیان و زردشتیان اطلاق می‌شده. در واقع همین «امتیاز» و «موهبت» است که شامل حال قاطبه ایرانیان نیز می‌گردد، تا سپس آنان را از تنگراه و تنگنای حفظ دین خود یا اهل ذمه شدن، که هر آن قابل رفع و

تبدیل بوده، به دامن گشاد و گشوده اسلام بیفکند. طبیعی است که هرچه این تنگنا در قبال مفرّ گشایشگر آن، گرویدن به اسلام، تنگتر می شده، فشار درونی نیز همراه کشش و وسوسه برای به در آمدن از آن افزون می گشته است. با آن همه تجربه عمر آنقدر شم و لمس سیاسی/اجتماعی داشته که شگردهای کاری برای «اسلام آوردن داوطلبانه» جوامع مغلوب پردازد، آنها را در ایران نیز به کار برد و موفق شود. تضییقات زیستی، اجتماعی و سیاسی برای اهل ذمه در کشورهای مغلوب از تمهیدات عمراند و نخست خود او آنها را اعمال کرده است (۱۸). همانها را امویان به کار می برند و تکمیل می نمایند.

۸- سقوط تمدن ایران در گذرگاه جهانی شدن اسلام

نتیجه قهری این امر که ایرانیان در این رویداد سراسری درونگیر شونده همه جا دیر یا زود اسلام می آورند، همخانه ای بیگانه، فاقد مدنیت و دینی تر از خود می یابند و با او و دینش می آمیزند، این است که اصالت فرهنگی شان را در دو پایگاه دین و دولت از دست می دهند و مآلاً از لحاظ وحدت تمدنی که برآیند هردو بوده است سقوط می کنند.

در جریان این دگرگونیهای ژرف و ریشه یی، که حفاظ دولتی را از هم می درد و در نتیجه راه را به درون مردم بی دفاع شده می گشاید، يك چیز برای حفظ خود با نیروی هرچه بیشتر به رنگ و چهره دیگری درمی آید، تا از نو بشکند و باز روید، و آن فرهنگ دینی است که از آن پس می شود کشتزار و پرورشگاه اسلام نوجوان و نوپا به جای زردشتیت پیر و محتضر. عمر دوباره یافتن فرهنگ دینی ما یعنی در زردشتیت مردن و در اسلام باز زیستن. بنابراین می توان گفت: چون جامعه ایرانی پیش از این در سرزمینش فرهنگی بوده است دارای انحصار دینی و دولتی و مجهز به شاهنشاهی ساسانی به منزله مدعی دیرین و مدافع سرسخت این دو محور در مرز و بوم خود، با از دست دادن این دو محور از آن پس پدیده ای می شود عملاً فاقد ملیت، با وضع و وظیفه ای کاملاً نو از نظر حیات ایمانی و سیاسی که عبارت باشد از پرستش آفریدگار بیگانه و جدیدالولاده ای که به سختی تحمل دین قومی و بومی پیشین او را می کند. آنچه باید در اینجا توضیحاً بیفزایم، تا اهمیت عملی اسلامی شدن ایران برای

۱۸- از آنجمله اند لباس مشخص، به رنگ سرخ یا زرد. زنار برای زردشتیان، خاج برای مسیحیان، کفشهای يك لنگه سیاه يك لنگه سفید برای زنان. حمل طوقی فلزی بر گردن در گرما، ممنوعیت سوار شدن بر اسب و حمل سلاح. خانه های اهل ذمه نمی بایست بر خانه های مسلمانان مشرف باشند، اهل کتاب حق نداشتند در صفوف نخستین مجامع جای گیرند، در معابر سد راه مسلمانان شوند، در ملاء عام شراب و خوك یا تورات و انجیل همراه بیاورند، حق جشن گرفتن علنی یا سوگواری به صدای بلند نداشتند... اما در عوض موظف بودند مسافران مسلمان را تیمار کنند و برای آنان توشه فراهم آورند! اینکه اشپولر، محقق این اطلاعات، با نشان دادن مواردی می نویسد که شدت و ضعف اجرای این مقررات تضییقی در ایران به خصوصیات فردی مردم یا عموماً بخشهای این کشور بستگی داشته، منطقاً و ضرورتاً چیزی از سرشت و غرض اسلامی آنها نمی کاهد. نگاه کنید به:

B. Spuler: *Iran in frueh-islamischer Zeit*, S. 295

دین اسلام نیز نمایانتر گردد این است: هرچا و هرگاه بستگی قومی یا ملی به گونه‌ای از دینی گرفته شود، چیزی که قهراً برای اسلام با ورودش به ایران پیش می‌آید، آن دین به صرف انتقالش از قومی به قومی دیگر از مرز درون قومی‌اش می‌گذرد و «جهانی» می‌گردد (۱۹). و چون ایرانیان نخستین قوم بزرگ‌اند که با اهمیت سیاسی و کشوری‌شان به دین اسلامی می‌گروند یا گروانده می‌شوند و بدینگونه انتقال اسلام، دینی که تا آن زمان در انحصار قبایل عرب باقی مانده بود، به خارج این حوزه تحقق می‌پذیرد، باید ایرانیان را نخستین همکاران اعراب در «جهانی کردن» دین اسلام دانست. این همکاری چندان هم منفعلانه نبوده است (۲۰).

۱۹- معنی متبادر به ذهن «دین جهانی» آن است که چنین دینی پیروان بیشمار یافته و جهانگیر شده است. هر دینی با این خصوصیت طبیعتاً از نظر سیاسی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی اهمیت قاطع در تاریخ جوامع دارد. ماکس وبر، اصطلاح «دین جهانی» را به این معنی به کار برده است. نگاه کنید به:

M. Weßler, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, S. 237f.

اما «دین جهانی» به معنایی که من از این اصطلاح مراد می‌کنم، در دین‌شناسی تطبیقی به دینی اطلاق می‌گردد که، قطع نظر از بیشی یا کمی پیروانش، نه قبیله یا قوم بلکه فرد را مخاطب پیام خود قرار می‌دهد، او را با خطاب مستقیم به خود می‌خواند، از سرپرستی قبیله و قوم و تصورات و تعهدات دینی مربوط خارج می‌سازد و مستقیماً نسبت به خود پایبند و مسئول می‌کند. نقطه مقابل آن «دین قومی» است که محملش قبیله، قوم یا همسانهای گروهی و اجتماعی‌اند. تعلق به «دین قومی»، برخلاف تعلق به «دین جهانی» که بی‌واسطه، یعنی بدون میانجی حاملهای اجتماعی صورت می‌گیرد، مشروط به همزادی در قبیله یا قوم مربوط است، یا مشروط به برخورداری از حق عضویت تفویضی یا اکتسابی از آنها.

در این باره علاوه بر آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی (تهران، آگاه، ۱۳۵۹، ص ۱۲۰) نگاه کنید به:

G. Mensching: *Die Religion*, S. 65-77.

برای پیشگیری از بروز هرگونه سوء تفاهم: دین‌شناسی تطبیقی، علمی که به صورت رشته دانشگاهی ظاهراً فقط در آلمان وجود دارد، وظیفه و هدفش دفاع از «حقایقی» نیست که این یا آن دین، مثلاً مسیحیت یا اسلام، مدعی آن‌اند. نه علم کلام است، نه تاریخ‌نگاری محض رویدادهای دینی و نه تحقیق جامعه‌شناختی در دین به منزله پدیده‌ای میان دیگر پدیده‌های جامعه‌ساخته و جامعه‌ساز، در عین حال از مصالح و نتایج این زمینه و زمینه‌های پژوهشی دیگر برای پرداختن به حوزه موضوعی خود و مسایل آن کمک می‌گیرد.

دین‌شناسی تطبیقی که مانند هر دانشی دیگر ناوابسته به این یا آن بینش دینی است، پژوهشی است در پدیده دین به منظور فهمیدن و شناختن شکلهای ساختارها و محورهایی که ویژه چنین پدیده‌ای هستند. پدیده دین را فقط از طریق مطالعه نمودارهای تاریخی آن می‌توان شناخت. به این سبب دین‌شناسی باید تطبیقی و «غیردینی» باشد. «غیردینی» بودن یعنی در همه دینها، اعم از «ابتدایی» و «عالی» به یک چشم نگرستن. در دین‌شناسی تطبیقی پدیده «خدا»، مثلاً در دینهای یهودی، زرتشتی، مسیحی و اسلام، با همان اهمیت و برابری موضوع پژوهش است که توتم، فتنش، جانور، درخت، سنگ و آب مقدس، یا دیوها و ارواح در دینهای مربوط. چنین است که دین‌شناسی تطبیقی می‌تواند نیروهای محوری را در پدیده‌های دینی بیابد، آنها را از نظر محتوا، شکل و نوع با هم مقایسه کند، تحت مقوله‌های همسان یا ناهمسان در آورد و بدینگونه الگوهایی برای شناختن و بویژه فهمیدن پدیده‌های گوناگون دینی و ماهیت واحد ادیان مختلف بیابد. به این معنی دین‌شناسی تطبیقی را پدیده‌شناسی دینی نیز می‌خوانند.

درباره «شعوبیه» در همین کتاب.

خلاصه کنیم. دینیت فرهنگی در ایران باستان یعنی سلطه فرهنگی دین که به سبب سرشت ملی و سرزمینی‌اش ایرانی بوده است. این سرشت ملی/بومی پس از آمدن اسلام به ایران و مسلمان شدن ایرانیان از دین گرفته می‌شود. اما نیروی کهن دین، با حفظ همه سالاریهای مادی و معنوی‌اش در تن و جان فرد و جامعه، به حوزه عملی دین جدید یعنی اسلام که در خاک بیگانه نه بومی و نه ملی ست، منتقل می‌گردد و می‌کوشد در این زیست نو یا نویافته همه را از ایرانی و نایرانی جذب خود کند. بدینسان نیروی دین زادگاهی ایرانیان در تبدیلیش به سلطه دین دخیل اسلام قهراً نا ایرانی می‌شود و از آن پس در این هیئت جهانی به حیات جدید خود ادامه می‌دهد. پدیده‌ای که فرهنگ ایران اسلامی نام دارد (۲۱) بایستی حاصل چنین دگرگونی و مزجی باشد.

۹ - پدیداری وحدت عرب و فروپاشی وحدت سه گانه ایران در اسلام

اسلام به سبب بدویت بومی‌اش بیش از هر دین دیگر سامی میان ادیان جهانی در اصل مایه حیات و بقایش را از کتابی همگان‌فهم، همگان‌پسند (۲۲) و قانونی می‌گیرد. به همین جهت هم توانسته توده‌های قبیله‌ای را در زادگاهش جذب نماید. چه آگاهی توده به موجودیت و ارزشی که می‌تواند بیابد - توده یعنی آحاد کمابیش

۲۱- در مورد مفهوم ایران اسلامی ر. ک.: **درخششهای تیره**، راهنما، یاد شده. ۲۲- شاید بد نباشد بینیم نکته دشمنی و سر جنگ با کسی ندارد، کسی را نمی‌آزارد، همه را بهزیست و خوشزیست می‌خواهد، با سعه صدر در امور می‌نگرد، و شاعران بزرگ ما را می‌شناخته و دوست داشته و می‌دانسته حافظ، شاعر محبوب همه ایرانیان، «حافظ قرآن» بوده است، درباره کتاب مقدس مسلمانان چه می‌گوید: «تمام محتوای قرآن، برای آنکه با اندک سخن بسیار گفته باشم، در آغاز سوره دوم آمده است: این است آن کتاب که شکی در آن نیست. راهنمای پرهیزکاران است، راهنمای آنان که به آنچه بر تو و پیغمبران پیش از تو نازل گشته ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند. آنان به راه راستین و پروردگار خویش اند و رستگاران اند. اما کافران، بیمشان دهی یا ندهی تفاوتی نمی‌کند، ایمان نخواهند آورد. خداوند بر دلها، گوشها و چشمهایشان مهر نهاده، و آنان را عذابی بزرگ است»؛ به همین گونه قرآن سوره به سوره تکرار می‌شود، ایمان و بی‌ایمانی در جهان زبرین و زیرین از هم جدا می‌گردند، بهشت و دوزخ برای گروندگان و انکارکنندگان در نظر گرفته می‌شوند، احکام هرچه بارزتر در مورد واجبات و منہیات، داستانهای شگفت‌انگیز یهودی/مسیحی، همه گونه اغراق ممکن، مرادف‌سازیها و مکررگوییهای بیحد و حصر از آغاز تا انجام متن این کتاب را تشکیل می‌دهد، کتابی که هربار از نو ما را ریزار و مجذوب می‌کند، به حیرت می‌اندازد و سرانجام به احترام وامی‌دارد» (Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. II, S.143f). در مقایسه با کتابهای مقدس یهود و مسیحی، کتاب مسلمانان لااقل به یک علت اساسی و قطعی به مراتب همگان‌فهم‌تر است: به علت پیدایش در سرزمینی ابتدایی و عملاً فاقد فرهنگ، با تغیل و فکری به همین نسبت محدود و انتظاراتی متناسب با آن. شواهد آن را در بسیاری از روایتهای اسلامی منعکس می‌توان یافت. از جمله ابن‌هشام از یکی از اشراف مکه به نام نضر بن الحارث می‌گوید که با محمد «معارضه قرآن» می‌کرده و از قرار بر او پیروز نیز می‌شده: «هرگاه پیغمبر، علیه‌السلام، مجلس ساختی و تبلیغ رسالت کردی و قرآن کلام الله بر ایشان خواندی، چون وی از این مجلس برخاستی، این نضر بن الحارث بیامدتی و باز جای سید، علیه‌السلام، بنشستی و قصه

بی شکل و پراکنده‌ای که نخست در پیوند جمعی تشخیص واقعی می‌یابند و شکل می‌گیرند - در وهله اول از این طریق تحقق می‌پذیرد که پیشوا و مرجعی او را از پراکندگی، گمنامی و «بلا تکلیفی» در آورد، «تکلیف برایش تعیین کند» تا «کسی» شود. متناسب با مرتبه پائین تمدن و فرهنگ يك جامعه این کار به بهترین وجه از مرجع و مصدري برمی‌آید که مجهز به تعلیمات و قوانین توده‌فهم باشد و نیازهای مادی و معنوی جامعه مربوط را برآورد. به این ترتیب و به این جهت است که عرب «جاهلیت» که از نظر ساختار اجتماعی و مایه فرهنگی‌اش توده‌ای خام و عقب‌مانده بوده و در تفرقه و منازعه می‌زیسته، براساس قرآن در اسلام صاحب شناسنامه می‌گردد و به وحدت جمعی می‌رسد و در این اتحاد خویشیاب برای نخستین بار پا به عرصه هستی به اصطلاح «ملی»‌اش می‌نهد، یعنی امت می‌شود. در پی این موفقیت بومی سپس اسلام در طی چند قرن و تقریباً یکسره خارج از زادگاهش با بیشماري نویسنده، شاعر، محقق، مورخ، منجم، پزشک و غیره، که در جهانگیری‌اش پدید می‌آورد و می‌بالاند، به فرهنگی بزرگ مبدل می‌گردد. یکی از مهمترین قلمروهای این تشکل فرهنگی سرزمین ایران بوده است. از اینرو به همانگونه که این کانونهای فرهنگی بدون آن کتاب «حیاتبخش» غیرقابل تصور می‌بودند، این کتاب نیز بدون آن کانونهای فرهنگی در خمیره همگان فهم بومی‌اش اسیر می‌ماند و می‌فسرد. در دوره ساسانی و پایانی ایران باستان این کشور بر عناصر سه گانه وحدت ملی، دین بومی و دولت بزرگ سراسری استوار بوده است. هر سه عنصر در اسلامی شدن ایران از بین می‌روند، دولت در ظرف یکی دو دهه و ملیت و دین در ظرف دو سده جای دولت سراسری را بعدها حکومتهای متنازع، تابع و متبوع یا به مرور زمان غالب و مغلوب می‌گیرند و جای ملیت و دین سرزمینی را تماماً اسلام. به این معنی ایرانی با اسلام

رستم و اسفندیار آغاز کردی و حکایت ملوک عجم برگرفتی و بگفتی و مردم بر سر وی کرد آمدندی و آنکه ایشان را گفتی: نه این سخن که من می‌گویم بهتر از آنست که محمد می‌گوید؟ ... چرا که وی بود که می‌گفت: این قرآن که محمد بیاورده است مثل افسانه پیشینیان است و مانند حکایت و سرگذشت ایشان است و من خود از آن بهتر می‌دانم. و این نضرب الحارث سفر بسیار کرده بود و در ولایت عجم بسیار گردیده بود و او را فصاحتی عظیم بود، و چون پیغمبر، علیه السلام، پیامدی و قرآن برخواندی و حکایت و قصه پیغمبران، صلوات الله علیهم اجمعین، بر آن یاد کردی و حکایت وقایع عاد و ثمود و فرعون و هامان بگفتی و از عجایب آسمان و زمین خبر باز دادی، نضرب الحارث گفتی: من بهتر از این توانم گفت و قصه رستم و اسفندیار و ملوک عجم برگرفتی و بگفتی و مردمان را خوش آبدی و تعجب کردند و کافران گفتند: این حکایت که نضرب الحارث گوید، خوشتر از آنست که محمد می‌گوید» (سهرت رسول الله، مقدمه و تصحیح از اصغر مهدوی، ۲۷۵-۲۷۷). و چه بهای گزافی نضرب الحارث برای اینگونه رقابتهای گستاخانه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر پرداخته باشد خوب است؟ «از جمله اسیران که گرفته بودند دو تن را ... بکشتند و باقی به مدینه آوردند و از آن دو تن یکی نضرب الحارث بود و همیشه سید، علیه السلام، را رنجاندی و معارضه نمودی با وی در قرآن ... چون به وادی صفرا رسیدند، مرتضی علی [علی بن ابیطالب]، رضی الله عنه، شمشیر برکشید و گردن وی بزد» (همان، ۵۸۲).

آوردن، یعنی با گرویدنش به آنچه برای نخستین بار به عرب هستی و تشخیص تاریخی بخشیده بوده، در امت حل و در نتیجه بی‌ملیت می‌شود. به این ترتیب از آن پس اسلام عملاً و قرآن معنأ شالوده وحدت نوین مردم سرزمین ما را که نام فرهنگی‌اش، چه پسندیم و چه نپسندیم، ایران اسلامی‌ست می‌ریزند، چنین است که يك كتاب می‌شود سرچشمه الهامات، آرمانها و آرزوهای جامعه در حیات نوین فرهنگی که محورش ادبیات به معنی وسیع آن است و زور و بُرد ادبی‌اش را در ساخت منظوم یا شعری نشان داده است (۲۳).

۱۰ - خواب ناز و رؤیاهای طلایی

به هرجای فرهنگ اسلامی‌مان بنگریم، با حضور آشکار و نهان آن کتاب رویه رو خواهیم شد. کاش از این که کتابی چنین ابتدایی و همگان‌فهم تا این اندازه در پدیداری و تئآوری فرهنگی ما سهمیم بوده حیرت می‌کردیم. چنین حیرتی می‌توانست روزنه‌امیدی برای بیداری گرچه بسیار دیررس ما شود. در واقع به دشواری می‌توان استعداد بالنده و باروری در این فرهنگ یافت که داغ آن کتاب بر پیشانی‌اش نخورده باشد. يك شاهد مهم و برجسته‌اش حافظ. فقط از سر عناد یا به زور آرزو می‌شود تأثیر قرآن را در حافظ انکار کرد. مسئله این نیست که چگونه باور کنیم حافظ با آن خیالهای حریری و احساسهای رؤیائی و انساندوستانه‌اش قرآنی می‌اندیشیده، یا اگر بیشتر می‌پسندید، قرآنی هم می‌اندیشیده. مسئله این است که بفهمیم چگونه او نیز مانند هر شیفته‌خو و شیدادل دیگر نمی‌توانسته جز آنچه می‌خواهد و دوست دارد از قرآن برخواند. اگر شرایط پیرامونی دیرپا و انگیزه‌های ناآگاه آدمی ایجاب کنند، بسیاری از چیزها می‌توانند از ضد خود برآیند و از این سویگاه فهمیده شوند. کلیسای مسیحی و هر پاپ و اسقف آن در سراسر تاریخ این دین درست ضد آن چیزی بوده‌اند که عیسای مسیح گفته و کرده. این را کی‌یرکه‌گارد معتقد به مسیح و نیچه «اته‌ایست» و ضد مسیح مستقل از هم دیده‌اند و گفته‌اند. اینکه حافظ در دل همه ما ایرانیان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان جای دارد و به همان اندازه قبله هر عارف «تمام عیار» یا تازه‌کار است که برای مخالفان جان‌فثاده اسلام سروش حقایق بشری، به خوبی نشان می‌دهد که این نسبیت و تضاد دریافت ممکن بوده و وقوع یافته است. احاطه درونی قرآن بر فرهنگ ما، که بدون آن این هزارساله گذشته میسر نمی‌گشت، ضرورتاً موجب شده که ما دست‌آموزه‌های چنین فرهنگی نتوانیم از بازی شرایط و انگیزه‌ها در پدیداری خواب و خیالهای خوش این فرهنگ از درون مقفول بپرسیم و در آنها بکاویم.

مگر نه اینست که پرسیدن یعنی خواب خود را آشفته کردن و سر بی‌درد را دستمال بستن، آنهم در فرهنگی که همیشه پایش به سنگ ایمان بسته بوده و دراز نکشیده به خواب رفته، و هروقت از ضربه و تکانی از جا جسته، واپس

۲۳- ر. ک. درخششهای تیره، راهنما.

خورده و از نو نقش زمین شده است! عجب نیست که ما آسیب دیدگان حرفه‌یی اینقدر به دلسوزی و تیمار نیازمندیم و در هر فرصتی دنبال مرهمهای معجزه‌آسا می‌گردیم. ما که به‌ازای همه «از دست‌رفته‌ها» و «هرگز به دست نیامده‌ها» ی شخصی، فردی، حیاتی و تاریخی‌مان در نویدهای هوشربا و وعده‌های معنوی حافظ مدهوش می‌شویم، دیگر چه معنی دارد از رابطه حافظ و قرآن پرسیم! کی از رابطه خودمان با قرآن و حافظ واقعاً پرسیده‌ایم، که جرأت کرده باشیم از رابطه حافظ و قرآن و نتایج مترتب بر آن پرسیم، وقتی پرسیدن واقعی متضمن این خطر است که به پاسخی خلاف انتظار ما رسد و گریبانگیر حافظ و قرآن و در نتیجه خودمان شود و همه حساب و کتابهای فرهنگی و تاریخی ما را به هم ریزد؟ به ویژه که هیچ شاعری نتوانسته مانند حافظ با شور و معصومیت شعری‌اش زمین و آسمان را برای ما به هم پیوند زند و ما را با آموزش و پرورش التهابی و تخدیری احساسات‌مان تا آنجا در تمیز امور دچار اشکالی سازد که رفته رفته به شیوه خود او همه چیز را درهم آمیزیم یا به دلخواه با هم عوض کنیم و به این ترتیب از دردسر پرسیدن، سنجیدن و اندیشیدن برهیم. آیا تحت تأثیر این شبیه‌سازی متفاوتها و همان‌بینی آنها نبوده که سخن حافظ را بیش از هرچیز به سبب ابهامی بودنش شاهکار فکری / زبانی پنداشته‌ایم؟ (۲۴) با وجود این شعر حافظ در يك مورد مطلقاً خالی از ابهام و ابهام

۲۴- «ابهام... بزرگترین هنر حافظ و نمک دائم اشعار او و آن افیون هوشربایی است که باده غزل حافظ را چنین مستی‌بخش و دلکش و مردافکن کرده است» (منوچهر مرتضوی، مکتب حافظ، چاپ دوم، ۶). «ظریف‌ترین شگرد میان همه شگردها و صنایع ادبی لفظی و معنوی ابهام است که شعر حافظ مالا مال از آن است... سرمشق اصلی حافظ در فصاحت‌پروری قرآن مجید است» (بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه، ج اول، ۲۲). همین نویسنده پیشتر در کتاب دیگرش، (ذهن و زبان حافظ، ۱۸) گسسته‌های موضوعی و معنایی آیات قرآنی را با استدلالی که فقط مؤمن مسلمان از آن به شکفتن می‌آید یا آدم شیفته و بی‌منطق را قانع می‌کند، امتیازی برای قرآن شمرده و سپس با تکیه به اشتغال دیرپای حافظ به قرآن و تفسیرهای مهم و معروف تشخیص داده است که «ساختمان غزل‌های حافظ که ابیاتش بیش از هر غزلسرای دیگر استقلال، یعنی تنوع و تباعد دارد، بیش از آنچه متأثر از سنت غزلسرای فارسی باشد، متأثر از ساختمان سور و آیات قرآن است». ناگفته پیداست که چنین تشخیصی از جانب او، که حافظ‌شناسی پرکار و مسلمانی مؤمن است، حافظ و شعرش را به اوجی می‌برد که نوک انگشت هیچ شاعر دیگری بدان نمی‌رسد. اما خود این تشخیص یا حتا این ادعا که «تباعد و استقلال» موضوعی و معنایی ابیات غزل‌های حافظ را متأثر از آیه‌گویی قرآنی می‌داند به هرسا آفرینندگی چنین شیوه‌ای را از حافظ می‌گیرد. هیچ ایراد و اشکالی از جانب نقادان به این تشخیص گرفته نشده و این سکوت اگر دال بر رضایت درونی نقادان نباشد، نشانه این هست که آنان قرینه یا دلیل برای رد این تشخیص نیافته‌اند. از دو اظهارنظری که خرمشاهی در این مورد در پیشگفتار چاپ دوم ذهن و زبان حافظ آورده، یکی پیشنهادی اصلاحی و تکمیلی در تأیید صریح این تشخیص است و دیگری در نگوشتش تشخیص‌دهنده که اساساً میان شعر حافظ و قرآن قیاسی نابخشودنی کرده است. بهاء الدین خرمشاهی عذر تقصیر آورده که: «مراد بنده فقط اثبات تأثیر ساخت و سوره‌های قرآن بر غزل‌های حافظ بوده که اسری ممکن و مباح است، نه اینکه، العیاذبالله، خواسته باشم بگویم این دو کلام از يك جنس‌اند» (ذهن و زبان حافظ، پیشگفتار چاپ دوم، ۸).

است. آنجا که به قرآن عشق می‌ورزد و از عشقش به قرآن می‌گوید. این را که آدم نمی‌تواند مفتون اثری باشد و از چنگ آن رهایی یابد قطعاً کسی انکار نخواهد کرد.

۱۱ - تجانس ادیان همچون پدیده‌های دینی

تبدیل سلطه زرتشتیت به سلطه اسلام با فروریزی ایران باستان و فراز آمدن ایران اسلامی یعنی گرفتن دین سرزمین ایرانی از این فرهنگ و دادن دینی نایرانی به آن. در مجاز که بگویم، اسلام حکم خون تازه و جوانی را داشته که به جای خونی کهنه و بیرمق در عروق فرهنگ دینی ایرانی تزریق می‌شود و جانی نو در کالبد آن می‌دمد، لااقل دو سه قرن پس از آنکه دستگاه مصونیت جامعه ایرانی در پی دفاعهای ناکامیاش رفته رفته خون نو را می‌پذیرد و خود را با نیروی آن باز می‌سازد. نشو و نمای درونی اسلام، که واگیری‌اش دیگر در زمان ابومسلم خراسانی عمومی شده بود، در وهله اول از آن‌رو ممکن گشته که اعتقاد دینی دیرینی چون اعتقاد دینی ایران باستان منشأ و حاکم فرهنگ بوده است و به این معنی، زمین و زمینه‌ای مستعد برای پروراندن دین نو. با وجود این هیچ چیز از این غیرطبیعی‌تر نمی‌بود که حتا ایرانی اسلامی دوره ما، او که بر اثر قرن‌ها سلطه فطری شده دین مبین بیش از آنکه اسلام از آن او باشد او از آن اسلام بوده است، بتواند خویشاوندی زرتشتیت و اسلام را در این که هر دو دین‌اند ببیند. چه برای او نیز اسلام در زنجیر ادیان معروف به ابراهیمی برترین و آخرین حلقه است و زرتشتیت که اصالتاً جایی در الاهیت سامی و دستگاه نبوتش ندارد حداکثر می‌تواند شبه دین باشد (۲۵). از سوی دیگر به همین اندازه نیز طبیعی است اگر ایرانیانی مغرور و پشتگرم به پیشینه باستانی‌شان، بویژه حالا که اسلام را در آوار مجدش برهنه دیده و زیسته‌اند، نتوانند و نخواهند تجانس ماهوی مذکور را دریابند و حتا از تصور محض آن نیز پرهیزند، مبدا دین کهن ایرانی را در احساس کنونی خود بیالایند و مخدوش سازند. مؤکداً بیفزایم که تجانس پدیده‌های دینی به هیچ رو از اصالت تصورات بنیادی یک دین برای پیروانش و بی‌اصالتی آنها برای پیروان دین دیگر، آنچنانکه دین زرتشت و دین اسلام به ترتیب نمونه‌های بارز آن‌اند، نمی‌کاهد. نه احساس مسلمان ایرانی و نه احساس یک ایرانی از اسلام بری شده، هیچیک هرگز دال بر عدم آن تجانس ماهوی نیست. برعکس، این احساس متضاد نشانه قدرت شگرف و سخت جانی بینش دینی در فرهنگ ماست و حاکی از تجانس دینی میان زرتشتیت و اسلام، بینشی که زمانی توانسته در دگرگونیها و تنگناهای عبورناپذیر تاریخی، با برآورد و ترجیح شرایط سهل‌تر، زرتشتیت پیر و

۲۵- اینکه کسی چون سهروردی زرتشت را پیامبر می‌دانسته چیزی جز لغزش اشرافی و عارفانه اما بزرگ او از بینش اسلامی دین نیست و ذره‌ای اعتبار برای پیامبری زرتشت از دید اسلام ندارد. اما خود همین لغزش مؤید اعتقاد اسلامی اوست، برای آنکه فقط آدم پایبند و متعهد می‌تواند از آنچه او را پایبند و متعهد می‌سازد دانسته، نیم‌دانسته یا ندانسته تخطی کند. در غیراینصورت چگونه و با چه تصویری سهروردی می‌توانسته زرتشت را پیامبر بیندارد، جز آنکه بگویم او نه مسلمان بلکه زردشتی بوده است؟

شکست خورده را برای حفظ خود نفی کند، تا در اسلام جوان و پیروز حیات تازه یابد. همین بینش اکنون نیز می‌تواند «لکه ننگ اسلام» را از «دامن زرتشتین» دین بشوید و از این راه خود را به اصطلاح تطهیر نماید. بینش دینی را با هر نامی به این می‌توان شناخت که نهایتاً وابستگی و هم‌نواایی ست و همچنانکه در تظاهرات گوناگون این وابستگی و هم‌نواایی می‌پاید، خود را برای ما که حاملان آن هستیم ناشناختنی‌تر می‌کند. مثلاً می‌شود مسلمان بود و مشروب خورد و به آدم و حوا هم باور نداشت. اما نمی‌شود مسلمان بود و محمد را آخرین پیغمبر ندانست. به همین‌گونه نیز نمی‌شود مسیحی بود و محمد را فرستاده خدا دانست، و بایی یا بهایی بود و ختم نبوت را پذیرفت. هر دینی در آن چیزی پایدار می‌ماند که پیروانش را با اطلاق بیشتری وابسته خود می‌کند. اینکه یهودی مسیحی شود، زردشتی مسلمان و مسلمان بهایی یا به عکس در واقع چیزی جز تغییر و جابه‌جا شدن وابستگیها نیست که خود را در پیکری جدید و انتحایی یا اضطراری با نفی یا جرح و تعدیل وابستگیهای پیشین و دیگر حفظ می‌کنند (۲۶). اگر فرهنگ اسلامی نزد ما به این سبب ممکن و تداور گشته که در این سرزمین بینش دینی از پیش سیطره داشته و میزان امور بوده، اگر اعتقاد لودهنده فرهنگ دینی ست و در آن می‌پرورد و حکومت می‌کند، باید پرسیم اعتقاد چیست و فرهنگ دینی کدام است (۲۷). کامیابی ما در یافتن پاسخ بستگی به این دارد که تا چه اندازه بتوانیم نیروی پرسش را با کوشش و بردباری در خود بزایانیم و زنده نگهداریم. این کار به مراتب دشوارتر از آن است که می‌نماید، چون در فرهنگی باید صورت بگیرد که هیچگاه از بنهاد و حقایق خود نپرسیده، بلکه در تکرار خویش اعتقاد به آنها را هربار به بهانه‌ای دوباره نویر کرده و با همان ولع گذشته فرو داده است. در واقع ما چنان از اعتقاد «مشحون» و در آن محبوسیم که «بی‌اعتقادی» را «ضد» اعتقاد می‌پنداریم، در حالیکه «ضد» اعتقاد نه «بی‌اعتقادی» بلکه تفکر است (۲۸).

۱۲ - در همه چیز باید از نو کاوید و از نو نگریست

فرهنگ دینی بر اعتقاد به «حقایق پرسش‌ناپذیر» متکی ست، از اعتقاد به اینگونه حقایق معنی، محتوا و پیکر می‌گیرد و این حقایق را به صورتهای گوناگون در خود

۲۶ - شکلهای بینش دینی به آسانی می‌توانند همگون یا به سرحد تنافی ناهمگون باشند و برحسب ضرورتهای درونی‌شان فرد را در گزینش رفتار و کردارش نسبتاً آزاد بگذارند، یا در نظام قوانین و موازین خود از او در زندگی خصوصی، شخصی، فردی و اجتماعی رسماً و عملاً سلب آزادی و گزینش کنند. نمونه‌ای اولی شکل عیسایی یا انجیلی - نه کلیسایی - دین است و نمونه دومی شکل محمدی یا قرآنی دین. همین دو نمونه نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که چگونه تفاوتهای رهنمونی ناظر بر بستگیها می‌توانند به آزادی یا به اسارت منجر گردند. می‌شود کلیسا را مردود شمرد، به مسیح ایمان داشت و آزاد بود، اما نمی‌شود به محمد ایمان داشت و با تمثل به وی اسیر نگشت و اسیر نکرد. منظورم اسارت جسمی و روحی هر دو است. ۲۷ - ر. ک. : درخششهای تهر، راهنما، یاد شده. ۲۸ - نگ. : به فصل «اعتقاد و تفکر» در همین کتاب.

باز می‌تابد، حتا به صورتهایی که مستقیماً ارتباطی با دین ندارند، اما از دهها و سدها راه و بیراهه به دین می‌رسند. در چنین فرهنگی باید با نگاهی هرچه جدی‌تر و انتقادی‌تر نگرست. منتها وقتی چند صد سال جهل متراکم به صورت جنون تبهکاری و ویرانگری در سرزمینی می‌ترکد و از همه شکافهای آن پس از این انفجار پژوهشگر و نقاد بیرون می‌ریزد، اما به خاطر هیچکس خطور نمی‌کند از رابطه این جهل بی‌لکام شده با اعماق این فرهنگ پیرسد، باید به پژوهشها و نقدهای این فرهنگ «پژوهش‌ناپذیر و نقدناکردنی» نیز بدگمان شد. به همین دلیل باید مؤکداً بگویم، منظور از نگرش جدی و انتقادی به هیچ‌رو آنگونه بررسی به اصطلاح «علمی» نیست که می‌خواهد احياناً به کمک تئوریهای رشته‌هایی از علوم انسانی در آثار بزرگان ما کشفیات محیرالعقول کند. منظور «خوض و تعاطی فلسفی» در «خفایای» موضوعی و موضعی آثار قدما هم نیست، کاری که از حد مفاوضه درماندگیهای شخصی شده فرهنگی ما در جامعه‌ای خودبین و خودستا و از همه دنیا طلبکار تجاوز نمی‌نماید، و نه هرگز اینکه بگردیم ببینیم کجاها هنوز باید زنجیر شریعت را از پای طریقت برداشت تا این توسن بهتر به سوی حقیقت بجهد و در صورت امکان پیرد! همانگونه که شریعت از آغاز تاکنون انکل و نابکار پرورده و برگرده توده سوار کرده، تا نام و نشان دین و دینداری را در گوشش بخواند، طریقت چرب‌ترین لقمه برای شیرینکامیهای زیدگان فرهنگ ما و معتاد ساختن آنان به تغذیه «رموز و معانی پنهانی» بوده است. نفهمیده‌ایم که قرنهایست این دو آیین کامیابی به ما می‌آموزند که چگونه می‌توان در آن واحد سواری داد و در مراتع عالم علوی چرید؟

تا زمانی که ما در پوست گرم و نرم قدما و ملکوتهای زمینی آثارشان می‌خزیم و می‌خرامیم و به برکت چنین ایشاری از جانب آنان به خواب خوش و بی‌مسئولیت خود ادامه می‌دهیم، همچنان در خویشتن فرهنگی‌مان زنده به گور خواهیم ماند. نه تنها از تجارب هزاران بار تکرار شده آنان نخواهیم آموخت و بر خود چیزی نخواهیم افزود، بلکه بیش از پیش از خود تهی‌تر و «سبکبارتر» و از نفخات قدسی آنان معطرتر و متورم‌تر خواهیم گشت. فرآوردهای این فعالیت بی‌دردسر و نمایشی، آنجا که به اندازه کافی پشتکار و استعداد داشته باشیم، یادکنکهای ادیبانه و هنرمندانه‌ای هستند که آن بازیگران جاودانی از ما در آسمان فرهنگ این سرزمین به اهتزاز در می‌آورند. هیچ کاری آسانتر از این نیست که خانه قدیمی این فرهنگ را با اینگونه زیورهای پا در هوا بیالاییم و بدمنظر کنیم. دشوار آن است که همچون بیگانه با ذره‌بین در اعماق این فرهنگ بنگریم تا ببینیم چه می‌یابیم. منظور از این بیگانه‌نگری، یافتن و بازیافتن خودمان از این گذشته فرهنگی‌ست که پرورشگاه ما بوده و هست. فقط با چنین شیوه‌ای می‌توان بندهای پرورنده و در واقع اسیرکننده آن را شناخت و از تن خود باز کرد. فقط در اینگونه زورآزمایی می‌توان نیرومند شد، کم‌کم روی پای خود ایستاد و مرکز ثقل خویش را در خود پدید آورد. با دو دست و یک پا به سهروردی، مولوی، حافظ یا دیگران آویزان شدن، تاب خوردن، تا بلکه پای دیگرمان به کانت و هگل،

نیچه و سارتر گیر کند و این دو رشته متنافر و متنافی فرهنگی در ما به هم پیوندند ، حداکثر به این منتهی خواهد شد که ما از هم جر بخوریم .

بنابراین مراد از نگرستن جدی و انتقادی ، که هم دانایی و ورزیدگی می خواهد و هم بردباری لازم برای بی پناهی و تنهایی ناشی از آن ، کاویدن در بنیادهای تاریخی و فرهنگی ماست ، درست در آن موضعی که برای حیات تاریخی و فرهنگی ما « حقیقی تر » ، « یقینی تر » و « تردید ناپذیرتر » می نمایند ، بنیادهایی که به سبب همین « حقیقی » و « یقینی » بودن شان خود را در برابر ما روین کرده اند و ساختاری به فکر ما داده اند که قادر نباشد در آنها رخنه کند ، حقیقت و یقین شان را بیازماید ، بسنجد . وسیله مؤثر در برآوردن این منظور منفی فرهنگی از یکسو ارباب و از سوی دیگر ارتشای معنوی بوده و نتیجه اش زیونی و بی رفتاری ما در برابر خداوندان فرهنگ مان . در زمان ما عدم امکان خوداندیشی تاریخی / فرهنگی را عموماً به این می توان شناخت که با دستاوردهای « متفکران » گذشته مان و نیز با آنچه به گونه ای از متفکران غربی به چنگ مان افتاده ، سمساری و سقط فروشی فرهنگی می کنیم ، به این گمان باطل که می پژوهیم و می اندیشیم . این یعنی با دست خالی سوداگری کردن یا در پوست دیگری غریدن . رونق روزافزون این کسب از هم اکنون بازار فردا را برای آیندگان تضمین می کند و اطمینان می دهد که آنان نیز همین راه بی خطر را به جان و دل خواهند رفت .

فراوان اند خانه شاگردهایی که ارباب شده اند و جوجه مشتیهایی که به مقام جاهلی و یکه بزنی رسیده اند . اما به حکم منطق درونی اطاعت و انقیاد هیچ خانه شاگردی بر اربابش فروزی نجسته و هیچ عریده جویی نوچه ای با دل و جرأت تر از خودش نپرورده است . درتیلور این منطق درونزاد ایرانی الاصل که در اسلام ، یعنی در چسبناک ترین خمیر دینی پس از یهودیت اما بدون اصالت آن ، تجدید حیات می کند ، بندگی فرهنگی ما آغاز می شود و تا زمان کنونی ادامه می یابد . فرهنگ ما ، از آنجا که آدمی را با ارباب و تخدیر مطیع و منقاد بار آورده ، در برابر ما مصونیت ذاتی دارد . از این رو هیچگاه ما نتوانسته ایم در میانی فرهنگ مان با سوء ظن بنکریم . هیچگاه فکر ما بر پایه های این فرهنگ نکوبیده است تا بفهمد سست یا سترگداند . سرکشی احتمالی این « ما » ی فرهنگی - آنچه تاریخاً در سودازدگیهای شاعرانه و آسمانی رنگ اظهار وجود کرده و نه در کندن و پشت و رو کردن هشیارانه زمینهای زیر پامان که قرنهایست فرهنگ ناشناخته مانده ما را در خود مدفون ساخته اند - حداکثر شکوه آدمی به ستوه آمده از ادبار و تدکی روزگار وقت بوده و هم امروز نیز جز این نیست . اینکه این شکوه به سبب قهر و تنگنای واقعیتهای زیستی به عالم خیال پناه برد و انگار که به اکسیر زندگی دست یافته تسکین خود را سراسر عمر در باده گلگون و دامن معشوق ، آنهم غالباً از نوع خنثی و انتزاعی اش بجوید و دلش به هم نخورد - کاری که حافظ با زیردستی حرفه یی اش حتا در خواب می کند - یا در هشیاری استثنائی خیام گاه از اینگونه مواهب دریغ شده و غنیمت دانستن نیز درگذرد و آسودگی واقعی را در نازدن

بینند، در هر دو مورد به يك اندازه حاکی از تسلیم ما در قلمروی فرهنگی ست که میان زمین و آسمان الهی‌اش مصلوب گشته‌ایم. مصلوب گشتن یعنی در قالبهای پیش‌ریخته و پیش‌ساخته دینی می‌خکوب ماندن، یعنی از تحرک، از رشد و ریشی طبیعی باز ماندن.

۱۳ - دولت، دین و فرهنگ - یاکوب بورکهارت

فرهنگ ما جنبش زادن و زیستن نیست، فرهنگ ما فرهنگ «مخلوقات و موجودات» است و نتیجتاً تاریخ ما تاریخ سقط شدن تواتری آنها. حتا اگر رویداد فرهنگ ما در پندار هگلی تاریخ جزئی از کلیت حوادثی می‌بود که از هم، درهم و برهم جاری می‌شوند تا در روند تناورشان غایت معقول خود را برآورند و بدان رسند و معنی پنهان خود را در آن آشکار سازند، باز هم این جزء تاریخی/فرهنگی ما به صرف رکود «مخلوقش» نامعقول‌ترین نوع تاریخ می‌بود. تازه اصلاً غایتی در تاریخ وجود ندارد، کمتر از همه غایت معقولی که هگل می‌پندارد. تاریخ، آنچنان که بورکهارت به رغم هگل آن را از هرگونه غرض معقول و غیرمعقول عاری می‌بیند (۲۹)، تجربتاً باید نتیجه جنبش و گسترش سوانق و نیروهای جهانی دولت، دین و فرهنگ باشد. به نظر می‌رسد این سه عامل در کشورهای پرت افتاده و عقب‌مانده به شدتی مطلق نقش خود را حفظ کرده‌اند. در این حد تز بورکهارت می‌تواند برای ما از جهاتی راهگشا باشد. نمایندگان این نیروهای سه گانه شخصیت‌های منفرداند، شخصیت‌هایی که می‌توانند به همان اندازه سودمند باشند که خنثی‌کننده یا ویرانگر (۳۰). تیپولوژی این سه نیروی تاریخی را بورکهارت نخست مجزا از هم و سپس در نفوذ متقابل‌شان الگوسازی می‌کند. یعنی به درهم دیدن، آمیختگی و گاه انفکاک‌ناپذیری آنها در واقعیت کاملاً وقوف دارد. تیپولوژی یعنی شناسایی رگه‌یی براساس الگوپذیری از واقعیت، که طبعاً عین واقعیت نیستند و نمی‌توانند باشند، اما از رگه‌های برجسته واقعیت پیکر خود را می‌ریزند و آنها را بدینگونه می‌نمایانند. بورکهارت فرهنگ را در کنار دین و دولت یکی از نیروهای سه گانه تاریخ می‌شمرد، منتها آن را از آن دو نیروی دیگر نسبت به هم دورتر می‌داند (۳۱). این تفکیک الگویی را وی سپس به این صورت به واقعیت نزدیک می‌سازد که هر يك از نیروهای سه گانه را در دایره تأثیر و نفوذ دو نیروی دیگر بررسی می‌کند (۳۲). اگر فشرده بگوییم، برای بورکهارت دولت در پیکر درونی‌اش اتحادیه‌ای است که منافع فردی تعداد بیشتری به اصطلاح او در آن «ترخیص»، تأمین و تضمین می‌شوند، دین آن سازمان یا مرجعی است که به نیازهای مابعدالطبیعی جامعه و افرادش پاسخ می‌دهد و فرهنگ آن مجموعه از تناوریهای خودانگیخته‌ای که برخلاف دین به اطلاقی و

Jacob Burckhart: Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 4f.

۲۹- نگاه کنید به:

۳۰- بویژه نگاه کنید به: پیشین، فصل پنجم.

۳۱- پیشین، ص ۲۹.

۳۲- پیشین،

ص ۱۴۴-۱۵۱.

دولت به طور نسبی تمام خواه نیست، یعنی نمی خواهد با ارزشهای خویش جامعه و افرادش را عنان زند.

آنچه در دریافت بورکهارت از تاریخ مهم است و به ویژه برای ما می تواند چشم اندازی تازه و آموزنده باشد بطلان تصور هدف سویی، کمال یابی و مآلاً نیک فرجامی فطری رویدادهای تاریخی ست، به گونه ای که پیش از او در نگرشهای تاریخی قرن هجدهم و نوزدهم معمول بوده و سیطره داشته و او پیش از نیچه نخستین کسی است که آن را لااقل از دیدگاه تاریخ شناسی، یا به زعم وی «دانش رویدادها»، بی اساس و ژاژخایی می داند. استدلال کلی او این است که کسانی که به جای جستن علل رویدادها در امیال، اغراض و مقاصد و اعمال آدمی، براساس تصوراتی پیش ساخته دنبال آغازهای مکنون و رموز می گردند، با این گمان که هر گذشته ای پیش درآمدی برنامه ریزی شده برای کنونهای مترتب بر آن است، ناگزیراند کنونها را موجه نمایند، سرانجامی معهود برای این تواتر بیابند و به این نحو آینده را پیشگویی کنند! تاریخ به منزله رویداد وقتی يك استمرار روحی می شود که کنونها بخواهند و بکوشند چرایی و چونی گذشته را بشناسند. فقط اینگونه شناخت است که رویداد را تاریخی می کند و به نوبه خود در دوره بعدی جزو مصالح شناخت مجدد برای نسلهای آینده می گردد. «رابطه تاریخی» برای بورکهارت یعنی آگاهانه و انتقادی در گذشته نگریستن. به همین جهت بورکهارت برقراری چنین رابطه ای را وظیفه و تعهد هر نسل نسبت به گذشته می داند (۲۳). اگر این دیدگاه را اختیار کنیم باید بپذیریم که تاریخ آدمی نه رویدادی چون رویداد جبری طبیعت است و نه آطور که هگل و در پی او مارکس می پنداشته چرخه جهانی از وقایع هدف سویی که به نیروی درونی و خودخیز و دیالکتیکش از ابتدایی به انتهایی نهفته در آن ابتدا برون غلثد و بدینگونه آغازش را به پایان آورد، پایانی که بروز و تناوری آن آغاز باشد و نمود و نمایش آن آغاز را به متحقق سازد. آطور که بورکهارت می بیند تاریخ آنگاه آغاز می گردد که آدمی به گونه ای که گفتیم، تاریخی شود. صرف اینکه ممکن است شناخت گذشته و آگاهی به آن صورت نگیرد، متضمن این معناست که تاریخی بودن یا تاریخی شدن آدمها یا جوامع به خودی خود روی نمی دهد. آدمها یا جوامع می توانند حتا با گذشته ای چند هزار ساله غیرتاریخی بمانند. شناخت گذشته و آگاهی به آن با گردآوری مدارك و اسناد برای تصویرسازی نمایشی، مریدانه یا صرفاً کنجکاوانه به گونه ای که حاصلش استنساخی زریفت از گذشته فرهنگی باشد صورت نمی گیرد. شناخت گذشته در افتادن با تاریکیهای گذشته فرهنگی ست. جایی که شناخت و آگاهی ما این تاریکیها را روشن نکند و نیروی آنها و یارایی ما را نیازماید، هر تلاش و جنبش فرهنگی کنونی که زمانی آینده ای بالقوه برای گذشته بوده، تکراری بیرنگ شونده از گذشته ای فرهنگی خواهد بود که همچنان در دل تاریکیها می زید و از آنها برمی آید. بنابراین با

همه خطری که دیدن و شناختن گذشته می‌تواند داشته باشد، چه ممکن است سکه‌هایی که از گذشته برای خودمان زده‌ایم زراندود از آب درآیند، باید روزی چشمان‌مان را آنقدر که می‌توانیم باز کنیم، باز باز، و در گذشته بنگریم، تا برای خودمان روشن شود که این رویداد در کشمکش نسلهای پسین با پیشین تحقق پذیرفته و در نتیجه ما تاریخ داشته‌ایم و سازنده آن بوده‌ایم، یا اینکه سراسر این رویداد تکرار کرده‌ها و بازکرده‌ها، گفته‌ها و بازگفته‌ها بوده و ما نیز به نوبه خود اعراضی بوده‌ایم به اصطلاح از جوهری تغییرناپذیر که چشمه‌اژلی و ابدی حیات بی‌تاریخ ماست. فقط با چنین نگاهی که ظلمت گذشته را بشکافد می‌توان راهی به آینده جست و باز کرد.

۱۴ - بی‌تاریخی فرهنگی یا فرهنگ دست‌نشانده‌ها

هیچگاه هیچ امری مجاز نیست به هیچ بهانه‌ای پرسش‌ناپذیر و مآلاً غیرتاریخی شود. فرهنگ ما به نسبت ناپرسیده‌هایش ناخوش آگاه و مآلاً غیرتاریخی مانده است. از گذشته پرسیدن و به ویژه از شالوده‌ها پرسیدن هم مایه و توان شالوده‌بی فرهنگ ما را آشکار خواهد ساخت و هم بُرندگی فکری ما کنونیها را که خیلی ادعا هم داریم. هر فرهنگ آفریننده‌ای از چنین زورآزمایی و کشمکشی می‌زید و فقط به نیروی این رویارویی درونی تاریخی می‌شود. فرهنگی که کشمکش درونی ندارد و نمی‌شناسد، فرهنگی که گذشته و ارزششایش بر آن استیلا دارند و حکومت می‌کنند، آنچنان که بورکهارت دیده و نشان داده، در واقع فرهنگ بی‌تاریخ است. ذکر کوتاه تشخیص او در مورد سه گانگی نیروهای تاریخی برای آن بود که بدانیم که به زعم وی مداومت یا استمرار تاریخی در دایره این سه زمینه صورت می‌گیرد. بنابراین معنی استمرار تاریخی برای بورکهارت این نیست که مثلاً خودکامگی دولت در آینده نیز پایدار بماند، یا این و آن دین سیطره اجتماعی و فردی خود را در گذشت زمان همچنان حفظ نماید، یا جلوه‌های روحی یک قوم، به منزله فرهنگ آن، در گذشته و آینده یکسان یا همسان باشند. چنین کیفیتی برای بورکهارت نه مداومت بلکه درست ضد آن است، سکون و رکود است. مداومت یا پیوستگی تاریخی برای بورکهارت یعنی کنون‌زیستی گذشته‌سنگ. یعنی گذشته را همواره از نو شناختن و با آگاهی کنون‌زاد همواره از نو بر آن چیره گشتن. از این راه می‌شود با گذشته در آمیخت و از این مجرا آن را از آن خود ساخت، یعنی دنباله محض و کارگزار بی‌اراده آن نبود. طبیعتاً ضدیت محض با گذشته و رفتار ناشی از آن نیز چیزی جز دنباله‌روی معکوس نیست.

مسئله ما این است که اگر سوانق و شخصیت‌های فرهنگی ما، به معنایی که تاکنون توضیح داده‌ایم، دینی باشند و فرهنگ دینی ماهیتاً هرگونه رشد آزاد لازم برای تفکر را غیرممکن سازد و در نتیجه آنچه ما در تاریخ خود تفکر می‌نامیم، چیزی جز تخیل و توهم نباشد، آنوقت تکلیف ما چه خواهد بود که در و با چنین فرهنگی هدر رفته‌ایم و می‌رویم؟ هیچ چیز از این لودهنده‌تر نیست که نه فقط در ایران اسلامی بلکه در سراسر قلمروی اسلام يك ابوحامد غزالی کافی بوده تا فلسفه را از ریشه

برآورد. و این ثابت می‌کند که فکر در فرهنگ ما و اساساً در سراسر دنیای اسلام، درست در نیرومندترین پایگاه خود، چه اندازه سست‌ریشه یا در واقع اصلاً بی‌ریشه بوده است. صرف‌نظر از یکی دو استثنای کمابیش ناآگاه و تازه نادیده و ناشناخته مانده فرهنگ ما - رازی و خیام - این فرهنگ اصلاً مواجههٔ درونی نمی‌شناسد. آنچه چنین می‌نماید یا دشمنیهای اعتقادی بوده یا اختلاف نظرهای مشربی و مسلکی به اصطلاح عالمانه و حکیمانۀ قدما دربارهٔ اعتقادات مشترکشان، یعنی دربارهٔ آنچه می‌بایستی با آن روبه‌رو می‌شدند و درمی‌افتادند، به جای آنکه در مطای آن گم و گور شوند. در هر فرهنگی رفتار با گذشته براساس منش و کنشی دوگانه صورت می‌گیرد. یکی آنکه خود دنبالهٔ هم‌نوی گذشته است. در این شق ما طبعاً «موجود» و «مغلوب» گذشته‌ایم. دیگری منش و کنشی پرسنده است که می‌گزینیم و نخست با آن خود را در برابر گذشته می‌نهم. فقط در این شق آزادیم. در مورد اول آنچه هنگامی بوده با ما و در ما متحجر و ابدی می‌گردد و نمی‌گذارد از چنگش درآییم و خودمان شویم. در مورد دوم آنچه تاکنون از سنجش و برآورد مصون مانده در مواجههٔ ما با از این پس هم آزمونی برای توانایی فکری ما خواهد شد و هم مایه‌ها و تواناییهای خود را بروز خواهد داد. اگر زیر این وظیفهٔ خطیر، آنچنان که تاکنون در فرهنگ ما روی داده، شانه خالی کنیم از نظر فرهنگی همچنان بی‌تاریخ خواهیم ماند و از باربری محض ارزشهای گذشته گامی فراتر نخواهیم نهاد. در این صورت وظیفهٔ ما نیز هرگز از حد «حفظ کردن» تاریخ به هر دو معنی کلمه، یعنی نگهداری صرف آنچه همیشه بوده و به خاطر سپردن روایتهای مربوط به آن، تجاوز نخواهد کرد. اما اگر قرار باشد فرهنگ‌مان را تاریخی کنیم و آن را از تحجر گذشته برهانیم، باید با آن روبه‌رو شویم و درافتیم. نسلی که با گذشته هم‌آوردی و از این طریق خود را تاریخی می‌کند، نه «حافظ» فرهنگ بلکه عامل تاریخی کردن آن می‌شود. فقط از این راه می‌توان گذشتهٔ یک فرهنگ را تاریخی کرد، یعنی آن را از جمود گذشتگی و ایستایی رهانید و پویش کنونی به آن داد. شناسایی تاریخی فرهنگ و چیره شدن بر آن یعنی از نو کاویدن و از نو سنجیدن آنچه به گونه‌ای از پیش شناخته شده. معنی این گفته این است که هر نسلی باید گذشتهٔ دور و نزدیکش را به نوبهٔ خود از نو بشناسد و از نو بر آن چیره گردد. فقط این نوع شناساییست که رویدادهای محض پیشین را تاریخی می‌کند و خود در شناساییهای آینده تاریخی می‌گردد. از اینرو هیچ گذشته‌ای نمی‌تواند جدا از آیندهٔ مترتب بر آن موجه گردد و هر کنونی توجیه موجودیت خود را در این خواهد یافت که با نگاه انتقادی در گذشته بنگرد.

II - اسلامی شدن ایران یعنی دینی ماندن فرهنگی آن

۱۵ - دینیت مل یا ملیت دینی؟

تحولات تاریخی و فرهنگی ما دو مرحلهٔ بزرگ می‌شناسد: ایران باستان و ایران

اسلامی. نخست باید در آغاز فرهنگ ایران باستان نگریم. فرهنگ ایران باستان چگونه فرهنگی بوده که توانسته است ایران اسلامی را میسر کند؟ و اگر چنین قابلیت نداشته، پس فرهنگ ایران اسلامی چگونه تحقق یافته است؟ اینکه قدرت ساسانی آسیب دیده از جنگ با روم و جامعه تحت فشار و رنجور آن، در برابر هجوم اعراب که در وحدت اسلامی مهار گشته اند، درهم می شکند و از هم می پاشد، به عنوان يك تشخیص تاریخی درست است. اما ذکر مکرر این تشخیص هرگز برای درک پیدایش آنچه ما ایران اسلامی می نامیم نه کافی ست و نه اساساً روشنگر. روال ما در مورد بخش اسلامی فرهنگمان به شدت دوپهلوست. از یکسو، در پس آن با حسرت به شوکت و عظمت تمدن ایران باستان می نگریم و با غروری شکست خورده از جنبشهای ناکامیابی یاد می کنیم که بر ضد بدویت و بیداد سلطه اسلام دو قرن شوریده اند. از سوی دیگر، می نازیم به اینکه فرهنگ معنوی ما از نشأت اسلامی شکفته و در آن پرورده است! اگر بنا را بر این بگذاریم که سلطه و قهر حکومتها و جوامع در سراسر تاریخ اسلامی مذهبی بوده و مآلاً کمترین انحراف از موازین و عقاید حاکم را به شدت سرکوب می کرده است - امری که به اندازه کافی شواهد تاریخی دارد - در آنصورت باید اذعان کنیم که فرهنگ ایران اسلامی در ارکان اصلی اش، یعنی در آنچه اسلامی ست و در ایران روییده و پرورده شده، ديوخ بزرگی ست که پیشینیان ما زیر فشار و القای مذهبی اسلام ساخته اند و گفته اند. اما اگر چنین نیست و پایه های این فرهنگ را نیاکان مسلمان ما با ذوق و استعداد خود آزادانه بالا برده اند، آنوقت این فرهنگ در کلیت خود باید حاصل اختیار و خواست ما در تاریخمان باشد. پس چرا دم از ایران و ایرانیت باستانی می زنیم؟ کدام ایران و ایرانیت؟ اساساً ایرانیت ما به چیست و چگونه است؟ به اینکه خود را بر عرب اسلامی ممتاز بدانیم؟ بر کدام عرب اسلامی و به چه مجوزی؟ یا به این است که اسلام را برای خود ایرانی ساخته ایم؟ از کجا، چگونه و به چه قیمتی؟ یا به اینکه از بهترین عناصر ایرانی و اسلامی ترکیبی ساخته ایم که نه ایرانی ست و نه اسلامی، یا هردو با هم است؟ اگر به اعتراض گفته شود که خلط ایرانی و اسلام با هم مجاز نیست، زیرا ایرانی ملیت است و اسلام دین، آنگاه باید پرسیم که این ملیت اسلامی شده چیست و این پرسش را بازتر کنیم؛ این چگونه ملیتی ست که می خواهد متکی به هستی خود باشد و متمایز از اسلام، اما عملاً هیئت جدید خود را در اسلام متحقق کرده است، یعنی در آنچه نمی تواند ایرانی باشد؟ به عبارت دیگر این چه ملیتی ست که با دینیت بیگانه ای به سرحد یگانگی در هم می آمیزد و در عین حال از آن متمایز می ماند؟ اساساً چگونه ممکن است ملیتی جای خود را به دین دهد و دینیتی را جانشین خویش سازد؟ و اگر چنین امری صورت نگرفته است، پس این پدیده فرهنگی هزار و چهار صد ساله ما، که کلیتش را اسلام بلعیده است، چیست و برای ما چه معنی و ارزشی دارد؟ و اگر صورت گرفته است، یعنی ملیت ایرانی و دینیت اسلامی به هم آمیخته اند و این پدیده را ساخته اند، آیا از آن ملیت چیزی باقی مانده است تا ما خود را در آن باز

شناسیم؟ و جز این، چه نیروهایی، از کدام سو این ادغام ابدی ملیت و دینیت را به وجود آورده‌اند؟ از سوی ایرانیت بوده یا از سوی اسلام، یا از سوی هر دو با هم؟ همه این پرسشها به ما مربوط‌اند و خود را درست در جایی و زمانی بر ما تحمیل می‌کنند که نبض حیاتی این فرهنگ پریشان و مضطرب به تندی هرچه تمام‌تر می‌زند، تا از مهلکه جدید و خودساخته ایرانیت اسلامی یا اسلامیت ایرانی جان به در برد، یا...؟

توضیحاً بیفزاییم که منظور از «دینیت» جنبه فطری شده پندارها و خویهای دینی و در اینجا به ویژه نوع اسلامی آن در ماست، جنبه‌ای که در ناآگاهی ما قرن‌هاست گونه احساس و عاطفه، ملاکها و ارزشهای فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و مناسبات شخصی، فردی و میانفردی ما را متعین و تنظیم می‌کند. یک نمودار برجسته از دینیت اسلامی ما نوع احساس و رفتار مرد و زن مسلمان ما نسبت به همدیگر و آن لمس و برآوردیست که این دو متقابلاً از هم دارند. این رگه عمومی که مشترک میان خاص و عام است عمیق‌تر و درونی‌تر از آن در ما می‌تند که احياناً با رویگردانی نهفته یا آشکار از اسلام ریشه‌کن شود. و تازه معلوم نیست رویگردانیهای کنونی پس از فرونشستن بحران از نو اسلام منزله خود را نیابند، باز نسازند و به روی‌آوری جدید تبدیل نگردند.

۱۶ - پیمان هولناک

ایران اسلامی و اسلام ایرانی یک همبستگی هولناک است. هولناک از این نظر که با هر تقلای نامحاطانه‌ای برای رهائی از گردایش بیشتر در قعر آن فرو خواهیم رفت. در این گرداب باید با احتیاط اما با تمام قدرت نگرست و کانونها و نیروهای مکنده آن را یافت و شناخت. از آنجا که نمی‌توان منکر واقعیت این همبستگی به منزله هیئت ایران اسلامی شد، و چنین هیئتی نمی‌توانسته است در جایی تناور گردد که زمینه مساعد پیشین نداشته باشد، باید نتیجه بگیریم که زمینه ملی‌اش از ماست. این زمینه را ما در دینیت فرهنگی خودمان از پیش ساخته و پرداخته بودیم. نه به عمد یا به خاطر ظهور آتی اسلام! بلکه از اینرو که ما، چنانکه خواهیم دید، خود یکی از مبتکران و پیشگامان تاریخی فرهنگ دینی هستیم. در واقع دینیت فرهنگی ایران پس از فروریزی دولت و دین ساسانی، مسیر جدید خود را در آشوب اسلامی باز می‌کند و در نظامی که براساس تجربه دینی دیرین خود به این آشوب می‌دهد، ادامه حیات خود را مبسر می‌سازد. هنری که دینیت ایرانی برای تجدید حیات خود در تلاطم اسلامی به خرج می‌دهد ارزیابی‌ناپذیر است! اما سهم اسلام نیز در تحقق و تعین این حرکت مشترک به همان اندازه عمیق و همه‌جاگیر؛ عبودیت ذهنی و روحی، تسلیم محض و استخفاف نهائی وجودی ما در ساحت «الهی» از نتایج احیای دینیت تاریخی ما در ایمان جدید اسلامی‌ست و به کمک این ایمان جدید صورت گرفته است. این کاری‌ترین ضربه، ضربه‌ای که ما از فطرت دینی خود به دست بیگانه می‌خوریم، چون در دوره مشارکت و تبنائی دینی ایران و اسلام بر ما وارد می‌آید و به نابودی قطعی

امکان فکر نزد ما منجر می‌گردد، باید هنر شکفت‌انگیز عنصر تازه‌نفس اسلامی فرهنگ ما باشد، عنصری که نیروی خود را در این مبادله و موازنه دینی همه‌جا می‌نشانند و می‌رویند تا دیگر هیچ چیز جز دینیت فرهنگی نروید و نبالد. بدینگونه فرهنگ دینی ایرانی در هیئت اسلامی از نو پیروز می‌گردد و دین اسلام رفته رفته بطور نهایی برای ما ایرانی، یعنی فرهنگی می‌شود. ضربه‌ای چنین نابکار شاید در تاریخ فرهنگها کمتر سابقه داشته باشد. در کاری بودن این ضربه همین بس که محمد و الله جای زرتشت و اهورامزدا را چنان می‌گیرند که ما حتا کمترین تغییر ماهیتی از نظر فرهنگی در خود احساس نمی‌کنیم (۲۴). فقدان این احساس را، با توجه به سابقه هزار ساله تمدنی که قادر بوده است با تأسیس دولت هخامنشی نخستین دولت بزرگ دنیای کهن را بوجود آورد، نمی‌توان ناشی از فرسودگی و نسیان تاریخی ما دانست. این فرسودگی و نسیان تاریخی و آن فقدان احساس را یکجا باید به مهارتی راجع کرد که در جعل دوجانبه ماهیت مضاعف و مخدوش ما «اسلامیان ایرانی» به کار رفته است. این مهارت در حصول منظور خود به قدری عمیق عمل کرده است که ما، به معنای سخنی که نیچه در مورد استحاله یهودیت به مسیحیت می‌گوید، هنوز خود را ضد عرب، یعنی ایرانی احساس می‌کنیم! و هرگاه کسی در عرق ملی ما شک کند، بی‌درنگ جلوه‌های درخشان آن را در مهد ایران اسلامی نشان می‌دهیم: در تشیع و تصوف! ایرانیت اسلامی ماهیت جدید و مجعول ما پس از دوره باستانی است.

۱۷ - ماهیت مجعول

این ماهیت مجعول در تشیع و تصوف به اوج خود می‌رسد. عموماً تشیع را ما نتیجه درایت و شهامت ایرانی در شناخت و تمیز «حقیقت» نظام اینجهانی اسلام و تحقق این نظام، و تصوف را نمودار بارقه فکری و شهودی او در یافتن و تثبیت «حقیقت الهی اسلام» می‌دانیم. و تازه با چنین تشخیصی هر دو را حربه مقاومت و مقابله ایرانی در برابر اسلام و با اسلام می‌پنداریم! در حدی که ایرانیان که بر اثر

۲۴- فردوسی بارزترین نشانه این ناخوشگامی فرهنگی است، چون ایرانی ترین شاعر ماست. وی با شاهنامه خود سی سال تمام ایران را تا سقوط تلخ و دردناکش زیست می‌کند و باز می‌سازد. بدینگونه سراسر زندگی فکری فردوسی در فضای حیاتی ایران ناب می‌گذرد، در مهد اسلام و با وجود اسلام! به همین سبب فردوسی را باید در کنار رازی و خیام شکفت‌ترین پدیده فرهنگی ما دانست. اما این که همین فردوسی شاهنامه را با نام «خداوند جان و خرد» - در این ترکیب باید پرتو اهورامزدا (= سرور دانا) را منعکس دید - و نعت محمد آغاز می‌کند، به وضوح نشان می‌دهد که عدم امکان راهبرد از «سرور دانا» به «رسول الله» در وجدان اسلامی او مستحیل شده است. طبیعتاً در مورد فردوسی نیز جبر برونی اسلام را که به هر سان نمی‌گذاشت کسی دست از پا خطا کند نادیده می‌گیرم. منظور من تنها آن آگاهی درونی و شخصی به این مبایت است که از جمله استثنائات فقط رازی آن را به صورت کلی میان خرد از یکسو و پیامبران و ادیان از سوی دیگر می‌بیند. آگاهی خیام به تضاد و تباین پدیده‌های زندگی و نابخردی آنها نیز از این دیدگاه بسیار مهم است، چون طبعاً دیگر جایی برای اعتبار خردمندانه هیچ امری باقی نمی‌گذارد، پیامبر و مقتدا که جای خود دارند.

اوضاع آشفته وقت و به علل محرومیت‌های اجتماعی و مصلحت‌های سیاسی و فشارهای فردی و جمعی و معاذیر دیگر به جنبش‌های متشیع عرب می‌پیوندند و در تحکیم و تثبیت آن می‌کوشند، و نیز ملجأ روحی و روانی خود را در تصوف می‌یابند، مرهون اسلام‌اند که برای بروز قابلیتشان در این دو زمینه به آنها فرصت کافی داده است! اما به معنایی دیگر ایرانیان دین خود را با همین موفقیت دوگانه برای همیشه به اسلام ادا می‌کنند، چون اسلام را در تشیع و در تصوف برای خود ابدی می‌سازند! اینکه تصوف اسلامی بدون تأثیر بودائیت، مسیحیت، پندارهای نوافلاطونی و... اساساً می‌توانسته است ممکن شود یا نه در ملاحظات ما وارد نیست. قطعی این است که کلیه عناصر تصوف را پندارهای دینی فوق از پیش داشته‌اند و ساخته‌اند (۳۵). در اینجا ما به تشیع و تصوف فقط از دیدگاه ملاحظات خود می‌نگریم. اگر تشیع در اصل و پیدایشش «خودشناسی حقانیت علوی اسلام» و رویش معنوی آن باشد، جنبشی فرقه‌یی در اسلام است و کمترین ربطی به شناخت و تفکر ندارد. و اگر تصوف «راهیابی به حقیقت الهی اسلام و حضور در آن» براساس غیاب از آدمی و جهان باشد، چون تفکر و دانش ناظر بر آدمی و جهان‌اند، تصوف اعراض دینی اسلام از تفکر و دانش است و عرفای ما به اعراض از فلسفه و دانش همیشه مباحثات کرده‌اند، هرچند معلوم نیست منظورشان از دانش چه بوده است!

هرقدر بیشتر فکر کنیم که چگونه می‌توان تشیع و تصوف را حربه فکری ایرانی در برابر اسلام شمرد، کمتر سر درخواهیم آورد! منشأ اولی در واقع «حقانیت پایمال شده» جانشینی یک فرد است، با تمام نتایج و عواقب اجتماعی و خیمی که بر آن مترتب بوده، و انگیزه و غایت وجودی دومی تبری از هرچه هست و نیست برای وصول به «حق و حقیقت الهی اسلام»، چه این هر دو در موجودیت جسمی و روحی ایران اسلامی تحقق یافته‌اند. پس کجای تشیع که در همه تجلیاتش فرقه‌ای اسلامی است و کجای تصوف که در ماهیت خود انقطاع عقلی از جهان و آدم است، می‌تواند حربه ایرانی بر ضد اسلام باشد؟ و اساساً ایرانی اسلامی چگونه و از کجا می‌خواهد و می‌تواند محملی برای مقابله با اسلام داشته باشد؟ حقیقت درست عکس این است: در واقع تشیع و تصوف حربه مضاعفی است که اسلام به دست خود ما از اختلافات و کشمکش‌های شخصی و ناپسامانی‌های اجتماعی وقت، و مصالح چندگانه پندارهای دینی برضد ما تمویه و تمهید می‌کند. با چنین حربه مؤثری اسلام آنچنان خود را در ما بومی و خودزا می‌سازد که ما گردانندگان و کارگزاران اصلی آن، یعنی ابوبکر و عمر و عثمان را حداقل غاصب و مطرود می‌دانیم، شاید چون اینها سران توطئه

۳۵- نگاه کنید به:

G.Widengren: "Der iranische Hintergrund der Gnosis", in: *Gnosis und Gnostizismus*. Ders. *Die Urspruenge des Gnostizismus*; Reitzenstein: *Der iranische Erlösungsglaube*.

جهانی اسلام هستند و باید انتقام این بلیه آسمانی را به ایرانیان پس دهند! بدین ترتیب اسلام در جهش متشیع خود از محمد به علی به تدریج از آن ما می‌گردد. اگر تشیع حقیقت اینجهانی نظام اسلامی و به این معنا حقیقت علوی آن باشد و تصوف حقیقت الهی اسلام، و این هر دو را ما از آن خود کرده باشیم، آتوقت ما از یکسو براساس این ایرانیت اسلامی هرگونه امکانی را از پیش برای رویارویی با اسلام از خود گرفته‌ایم، و از سوی دیگر در صورت نفی این ایرانیت اسلامی، پاره بزرگی از هستی فرهنگی خود را انکار کرده‌ایم، بی‌آنکه هرگز بتوانیم پاره دیگر آن را بازیابیم.

۱۸ - خواب ایرانیت

آنچه در زمانه حاضر روی داده و می‌دهد از عوارض غلبه جنبه‌ای از همین اسلام ایرانی شده است. و ما که با چنین ضربه‌ای از خواب ایرانیت‌مان پریده‌ایم، خود را با پدیده‌ای «نوظهور» روبرو می‌بینیم، پس از چهارده قرن مسلمانی! به همین جهت گمان می‌کنیم که این پدیده نوظهور را با حربه پیشینه «تاریخی خودمان» می‌توان و باید زد؛ با ایرانیت ناب یا با جنبه ایرانی این پیشینه اسلامی. غافل از اینکه این پدیده نوظهور چیزی جز یکی از جلوه‌های دیرپای ایرانیت اسلامی ما نیست و نوظهوری‌اش را از لکام گسیختگی انقلابی به سردمداری «روحانیت مبارز» دارد. بنابراین وقتی در این بد خواب شدن و آشفته‌حالی ناشی از آن از خود می‌پرسیم: چاره نهایی این وضع را از کجا و چگونه باید یافت؟ پاسخ سهل‌انگار ما این است: در وهله اول و آخر از هرچه ایرانی‌ست، چه پیش از اسلام و چه در اسلام! انکار که چنین چیزی نزد ما هست و اگر باشد آسان به چنگ می‌آید و اگر به چنگ آید مؤثر خواهد افتاد! از اینرو آنهایی که از این زمین لرزه اعتقادی تکان و صدمه خورده‌اند - و تعدادشان نباید کم باشد - به امید یافتن پناهی برای دفاع از خود و حمله به «اسلام مبارز»، یا به دوره باستانی متوسل می‌شوند، یا به بزرگان فکر و ادب همین ایران اسلامی، یا به هر دو با هم. این دو حربه برای زدن «دشمن» است و هیچیک، چنان که خواهیم دید، کارگر نیست. دوره باستانی خود ذاتاً زمینه مساعد برای کشت و پرورش فرهنگی دینی اسلام بوده است، و بزرگان فکر و ادب ما در همین زمین اسلامی در عین حال رویده‌اند و رویاننده بوده‌اند. طبعاً در روزگاری که با شبیخون اسلامی خود ما را غافلگیر کرده، توسل به آنچه ایرانی‌ست یا ایرانی می‌نماید، خصوصاً وقتی که ما در نهب و غارت این شبیخون داریم از دست می‌رویم، يك واکنش طبیعی‌ست. اما این واکنش «طبیعی» نمی‌تواند در برابر نیروی مؤثر باشد که زمانی از برون بر ما تاخته و سپس ما را به دستگیری خودمان به مرور از درون تسخیر و جذب کرده است. قرن‌هاست که ما طبیعت دیگری جز این نیروی مجذوب نداریم. و اینک پس از گذشت این زمان دراز فرهنگ ما در همه زمینه‌ها آنچنان اسلامی شده است که ما حتا قادر نیستیم عناصر ایرانی آن را در خودمان باز شناسیم، به شرط آنکه شناسایی را با آن شوخی مجنونانه یکی نگیریم که ایران را زهدان دنیای قدیم می‌پندارد و ما را زادگان و وارثان آن. تازه شناختن صرف این

عناصر چه کمکی به حل مشکلات فعلی شده ما می‌کند، مشکلاتی که در توفان حوادث حاضر از درون خود ما برون ریخته‌اند؟ این مشکلات از بنیادی برمی‌آیند که بدون آن حتی تصور این فرهنگ هزار و چهار صد ساله «ایرانی» ممکن نیست. این بنیاد، پیش از آنکه اسلام یا به عرصه وجود گذاشته باشد، در بدایت خود ایرانی بوده است. به دو دلیل باید این بنیاد را شناخت. یکی آنکه وجهی از آن به عنوان پندار دینی اساساً چهارده قرن ایرانیت اسلامی را ممکن کرده و دیگر آنکه به عنوان الگویی که ما خود سازنده آن بوده‌ایم در اعماق این قرون مدفون مانده است. در اینجا به این اکتفاء خواهیم کرد که تا حدی با دو ستون مهم این بنیاد آشنا شویم. اینها همان دو ستونی هستند که پی فرهنگ دینی و نظام سیاسی ما را از دیرباز ریخته‌اند: دین و دولت در ایران باستانی. در مورد اول ما نظر به دین زرتشت داریم که قویترین و نفوذترین دین ایرانی است. در حاشیه‌اش به علت اهمیت عمومی دین در تشکل فرهنگ نگاهی نیز به مانی خواهیم انداخت. در مورد دوم به دولت هخامنشی می‌پردازیم، بدین سبب که این دولت عملاً بنیانگذار حکومت و سیاست در تمدن و فرهنگ باستانی ایران بوده و سازمان درونی و برونی آن را از هر حیث ایجاد کرده است.

۱۹ - اعتقاد و تفکر

برای اینکه جایگاه خاص و منحصر به فرد زرتشت و هخامنشیان را در فرهنگ‌مان بشناسیم، نخست باید معنای سخنانی را روشن کنیم که با آنها این ملاحظات را آغاز کردیم. در آغاز گفتیم: «ظلمت هر اعتقادی، چنانکه در این ملاحظات خواهیم دید، حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنی آن ناپرسیده و نادانسته‌ای است که با احاطه درونی‌اش فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالوده اعتقاد را می‌ریزد» (۳۶). اعتقاد را من در برابر تفکر می‌نهم و این دو را در نهاد و تحقق خود نافی یکدیگر می‌دانم. چرای آن را از این پس نشان خواهم داد. ببینیم اعتقاد چیست و ربطی به تفکر دارد یا ندارد. اعتقاد، همیشه و در وهله اول اعتقاد به کسی یا به چیزی است. مثلاً اعتقاد به یک رهبر سیاسی، به یک آرمان، به یک شاعر، به یک نویسنده، به قطب یک فرقه، به یک هدف، به یک عشق، به یک مبارزه، ... در واقع به هر کس و هر امری که در شمول اغراض خود بتواند برای یک فرد یا یک جمع کلاً یا جزئاً تکیه‌گاه حیاتی به عالیترین معنای آن باشد. این تکیه‌گاه حیاتی، چون موجب و مآلاً حقیقت اعتقاد باقی می‌ماند، می‌بایستی ظلمت آن باشد و برای معتقد سرچشمه بدهاها شود. بدین معنا اعتقاد در مکانیسم خود وابستگی درونی و رفتاری ما به پندارهایی است که به علی بر ما مستولی و مآلاً برای ما حیاتی می‌گردند. پندار مستولی به سبب لزوم حیاتی‌اش رای عواطف، اذهان مردم و ارزشهای جوامع هرگز معروض پرسش نمی‌شود، بلکه پرسش را در میدان نفوذ خود ممتنع می‌کند. پندار مستولی، به این علت که

۳۶- نگ. ۲: نخستین صفحه این نوشته.

استیلایش بدیهی تلقی می‌گردد و مقبول همگان است، حقیقت خوانده می‌شود. هرگاه این «حقیقت» متزلزل یا بی‌اعتبار گردد، یعنی نیروی بدهات مستولی‌اش را از دست دهد، اعتقاد مبتنی بر آن نیز بی‌اعتبار و منسوخ خواهد شد. معنای این که يك «حقیقت» اعتبار خود را از دست بدهد، این است که آن حقیقت، دیگر حقیقت نباشد. بی‌اعتبار شدن و بی‌حقیقت شدن يك حقیقت نتیجه نابودی استیلای آن است. چنین است که مثلاً حقیقت زرتشتی جای خود را به حقیقت اسلامی می‌دهد. اینگونه «حقایق» یا پندارهای مستولی محض پدیده‌ای هستند که عموماً دین نامیده می‌شود. یا اینکه: دین آن پدیده‌ای است که بر اینگونه حقایق استوار باشد. از اینرو من اعتقاد مبتنی بر این حقایق و فرهنگ زاده این اعتقاد را دینی نامیده‌ام. برخلاف اعتقاد، تفکر بر هیچ حقیقتی، به این معنا که آن حقیقت بتواند بنیاد آن تفکر باشد، نه از پیش مبتنی‌ست و نه از پس. تفکر یعنی جویندگی دایم فکر نخست در این امر که اساساً حقیقت چیست و اگر هست کدامست و چگونه است. جویندگی تفکر هرگز پایان نمی‌یابد، زیرا در غیر این صورت فکر خود را نیافته و نساخته از دست می‌دهد. از این رو تفکر هر آن و همیشه باید از نو بکاود تا اساساً باشد و معلوم کند که آیا و چگونه خود و یافته‌های پیشینیش تاب این نوکاوی را دارند. جایی که اعتقاد در و از وابستگی به بنیادش هست، تفکر در جویندگی و بنیانکاوای تحقق می‌پذیرد. اعتقاد نشانه قبول بنیادی کاوش‌ناپذیر و مسلم است که حقیقت آن اعتقاد را می‌سازد، و تفکر خود را منحصرراً در این نشان می‌دهد که هرگز مجاز نیست بنیادی را ناکاویدنی و مسلم بگیرد. حقیقت برای اعتقاد بنیاد، ضامن و مرجع وجودی‌ست، در حالیکه تفکر همواره باید به خود ثابت کند که هیچ بنیاد و ضامنی جز خود ندارد، یعنی هیچگاه به هیچ مرجعی جز خودکاوای و خودسازی متکی نیست. تفکر همانقدر از خود برمی‌آید، و بدینگونه خود را پیوسته از نو می‌سازد که اعتقاد فقط یکبار توسط مرجع خارجی‌اش برای همیشه ساخته و پرداخته می‌شود.

۲۰ - پیام زرتشت آغاز فرهنگ دینی ماست

با این توضیحات می‌خواهم از جایی شروع کنم که فرهنگ روحی ما آغاز می‌گردد، تا در پی آن نشان دهم که فرهنگ ما چگونه از پندار دینی و با پندار دینی پا به عرصه وجود گذاشته است. این آغاز جایگاه زرتشت است. اگر فرهنگ دینی آن باشد که از اعتقاد بر می‌خیزد، یعنی از آن حقیقت «ناکاویدنی» که فرهنگ را می‌سازد، به آن معنا می‌دهد و آن را در تجلیات گوناگونش موجه می‌کند، فرهنگ ما از آغاز تاکنون دینی بوده است. برای پی بردن به درستی یا نادرستی این ادعا کافی است عللی را بیابیم که چنین فرهنگی را به وجود آورده‌اند. اگر این علل به معنایی که مراد ماست دینی باشند، دیگر تلاش برای یافتن و نشان دادن تظاهرات غیر دینی در فرهنگ ما عبث خواهد بود. این علل را در اندیشه زرتشت، که نفوذ ژرف تاریخی‌اش غیرقابل تردید است، نه به عنوان تنها پندار دینی، بلکه به منزله بارزترین

و زورمندترین نمودار پندار دینی ادیان کهن ایرانی می‌توان یافت. تاریخ روحی ما را تا زرتشت می‌توان دنبال کرد. با وجود همه مشکلاتی که تحقیق در مبانی دینی ایران کهن را حتی برای متخصصان نیز دشوار می‌کنند (۲۷)، مسلم است که زرتشت به ادعای خود، مانند هر پیامبر دیگر، از حقیقتی سخن می‌گوید که او به منزله وحی از اهورامزدا نبوشیده و در رؤیایی مشابه به کرات دیده است (۲۸). این حقیقت را وی خدایی می‌نامد. خدایی در پندار دینی یعنی ناکاویدنی و ناپرسیدنی.

پندار دینی زرتشت، که بنا را بر این حقیقت مطلق می‌نهد و هر امری را در پرتو این حقیقت می‌نگرد، همیشه معطوف این حقیقت است و از این و در این معطوفیت خود عاطف بر امور. خدایی بودن يك امر همیشه آن امر را خدشه‌ناپذیر می‌سازد. چنین امری مطلقاً حقیقت است و ضدِ مطلق هرگونه چون و چرایی که به تردید در آن بینجامد. زرتشت پیام‌آور چنین حقیقتی است. ببینیم زرتشت چه پیامی به منزله حقیقت برای ما دارد. پیام وی متضمن يك تشخيص و يك تصميم است (۲۹). تشخيص این است که گروهی از مردم به گروه دیگر زیان و آزار می‌رسانند. گروه نخست بدان و دروغگویانند و گروه دوم نیکان و راستگویان. و چنین نظامی راستین نیست. تصميم این است که نظام راستین برقرار گردد. نظام وقتی راستین می‌شود که امور چنان نمانند که هستند، بلکه چنان شوند که باید باشند. بنابراین زیان، آزار و دروغ باید از زمین رخت بریندند و این وقتی خواهد بود که نیکان بر بدان پیروز گردند. براساس این تشخيص و تصميم جهان در هیئت دوگانه خود میدان نبرد نیک و بد یا راست و دروغ است و در این نبرد سرانجام نیک بر بد چیره می‌گردد. این چکیده پیام زرتشت است. این پیام به رویدادهای جهان، اعم از مادی و معنوی، سرشتی دوگانه می‌دهد و می‌خواهد نظام راستین را که منظور این رویدادهاست متحقق نماید. محور این سرشت دوگانه اخلاق است. اخلاق یعنی عمل و اقدام در بر آوردن منظور این رویدادها. این منظور در همکاری انسان با اهورامزدا سرانجام بر آورده خواهد شد. بدینگونه پیام زرتشت، که حقیقت و هستی‌اش به وحی اهورایی است، همه چیز را از پیش و برای همیشه قطعی می‌کند: سرشت امور، تکلیف امور و غایت امور را. و این یعنی جایی برای پرسیدن و اندیشیدن باقی نگذاشتن، هر دو را ممتنع کردن.

۲۱- چرخش بزرگ

بدینگونه زرتشت با پیام خود از آغاز و در آغاز تشکل تاریخی ایران، برای همیشه مشی فرهنگی ما، حدود رویش و پویش و غایت آن را مشخص و محرز

۲۷- G. Widengren: "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" in *Numen* 1, 1954, S. 16f.

G. Widengren, *Die Religionen IRANS*, S. 67 ff.

۲۸- برای مقایسه نگاه کنید به:

H.H.Schaeder: "Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung", in: ۲۹- نک: Zarathustra, S.107.

می‌سازد. و همین آغاز ضرورتاً بر این کلیت فرهنگی چیره می‌گردد و همچنان چیره می‌ماند. از یکسو زرتشت مسئول پیدایش فرهنگ دینی ماست، چون با پندار دینی خود علت و محملی برای تحرك وجودی این فرهنگ ایجاد کرده است. از سوی دیگر خود از سرزمینی برمی‌خیزد که جهان‌بینی‌اش اساساً دینی است و او به منزلهٔ مولود آن هرگز نمی‌توانسته در اندیشهٔ خود از گردونهٔ این جهان‌بینی خارج شود. اما محور این تأثیر و تأثر جایگاه تاریخی خود زرتشت است. در این جایگاه چرخشی بزرگ به دست او در پندار دینی میان گذشته و آینده روی می‌دهد. این چرخش بزرگ تقلیل چند خدایی ادیان کهن ایرانی به یک‌خدایی است. چنین نیست که زرتشت با این تحول فقط خرافات ادیان گذشته را زدوده باشد، انگار که یک‌خدایی، اگر بنا را بر منطق ترجیح وحدت بر کثرت نگذارم، از چندخدایی کمتر خرافی است! اهمیت اقدام او به این است که وی نیروهای مؤثر عناصر ادیان ایرانی را که هیئتی چند خدایی داشته‌اند به صفات ذاتی اهورامزدا مبدل می‌سازد (۴۰). در واقع معنای تقلیل خدایان از چند به یک از بین رفتن آنان نیست، بلکه انتقال قدرت آنان به اهورامزداست، تا قدرت این خدا به سر حد اطلاق فزونی پذیرد. از چنین منظری می‌توان گفت که زرتشت با ایجاد یگانگی خدا در اهورامزدا خدایان دیگر را نابود نساخته تا اهورامزدا را به جای آنان هست کند، بلکه با تقلیل و استحالهٔ نیروهای چند خدایی به پیکری یک‌خدایی در حقیقت اهورامزدا را به صورت قدرت یگانهٔ مطلق در آورده است. طبیعی است که گونهٔ این انتقال و تقلیل را زرتشت با ابتکار و تصرف خود متعین می‌نماید، و آن هم با چنان ژرفا و بردی که این جهان‌بینی نو را به دو معنای اخص ایرانی می‌سازد. یکی آن که آن را در حوزهٔ مشترك آریایی از جهان بینی هندی متمایز می‌کند و دیگر آن که دیر یا زود آن را در این هیئت نوین بر سراسر ایران مسلط می‌نماید (۴۱).

امر مهم دیگر در دایرهٔ کارآیی ذهنی زرتشت این است که وی با تعین پیشین پیروزی نیک بر بد یا راست بر دروغ از طریق همکاری خدا و آدم، این دو را در نظر و عمل با هم پیوند می‌دهد (۴۲).

با متمایز ساختن نیک و بد از هم به منزلهٔ نیروهای عامل در رویداد جهان و با تصمیم در مورد غالب ساختن نیروهای نیک بر بد، هر تمیز و تصمیمی در مورد جهان ما خدایی/انسانی می‌شود. اما خطر بزرگ این کارآیی دوم در آهنگ و فضای وحدتی که با استحالهٔ چند خدایی به یک خدایی تحقق می‌یابد، سلطهٔ مشیت اخلاقی

۴۰- نگاه کنید به:

G. Windengren: "Stand und Aufgaben", op. cit., S. 22. Vgl. Ders. *Die Religionen Irans*, S. 79.

S. S. Schaeder, op. cit. S. 106.

۴۱- نگاه کنید به:

۴۲- پیشین، ص. ۱۰۶ و بعد.

خدا بر امور انسانیست، که روال و بستر فرهنگی ما را دینی می‌کند و آن را در برابر هر اندیشه مقاوم غیرالهی رویین می‌سازد.

از آن پس، یعنی با این اقدام تاریخی زرتشت، امور در لوای صیانت و هدایت الهی منحصراً در نبرد نیک با بد، یا راست با دروغ روی می‌دهند، هستی‌شان یکسره الهی/اخلاقی می‌شود و تجلیات روحی و فکری در چنین گردونه‌ای گرفتار می‌آیند و می‌مانند. معنایش این است که دیگر فقط اندیشه‌ای مجال بروز می‌یابد که نیک، راست و الهی باشد و با چنین ملاکی سنجیده می‌شود. مآلاً هرگونه دیگر اندیشه، از آنجا که ضد الهی و مآلاً اهریمنیست، بد و دروغ می‌گردد. بدینگونه زرتشت در پیام خود و با پیام خود خطرناکترین حربه فردی و اجتماعی را به دست می‌دهد: الاهیت اخلاق. عواقبی را که ناگزیر بر چنین حادثه‌ای مترتب بوده‌اند، آسان می‌توان دید: چرخ فکر و فرهنگ ما در سراسر تاریخش عمقاً در همین مسیر و شیار گردیده که با اندیشه زرتشت ایجاد شده است، و حفظ این مسیر تنها زمینه و انگیزه‌ای شده که قادر است ما را به تفکر وادارد! همه تاریخ ما دلیل و شاهد این است که ترک این مسیر برای ما هرگز قابل تصور نیز نبوده است. هرگونه تغییر احتمالی حکم نقض این پندار دینی را پیدا می‌کرده که فرهنگ ما از آن الهام می‌گیرد. و این پندار چون و چرا نمی‌پذیرفته، چون در مشارکت خدا و آدم فکر و عمل ما را برمی‌انگیخته است. تنها راهی که برای ما می‌مانده، حفظ این حرکت در همین شیار بوده، و این درست همان کاریست که ما تاکنون کرده‌ایم. سرسپردگی ما به سنت، و پذیرش و کرنش فطری‌ای که در همه شئون زندگی در قبال آن نشان می‌دهیم، چیزی جز همین تبعیت و تعبد تاریخی نیست. ما همیشه در این تبعیت و تعبد زیسته‌ایم و نام این زیست را «سنت» نهاده‌ایم. از این حیث «سنتی» که ما مدام از آن حرف می‌زیم، دو معنا دارد: هم پشتوانه و محتوای فرهنگی ماست و هم تعبد ما نسبت به این پشتوانه و محتوا. فرهنگ «سنتی» یک چنین فرهنگی است. در این تعبد فرهنگی، ما آفریده پنداری هستیم که با آفریدن گونه دریافت ما هرگونه آفرینندگی را برای ما ممتنع ساخته است. به همین سبب سراسر تلاش فکری و فرهنگی ما در نقل، روایت، تفسیر و تعبیر منابع و مأخذی سپری شده‌اند که «یقینیات محض» اند! این «یقینیات» همیشه به نحوی الهی‌اند! یعنی از مصادر چون و چراناپذیر صادر می‌گردند. چنین حقیقت تلخی را هانس هینریش شدر که شناسنده طراز اول فرهنگ ماست و نه هرگز شیفته آن، چنان ژرف دیده است که در خاورشناسی سابقه ندارد: «سنت در شرق یعنی کنسرو کردن آنچه دیرینه است، آنچه کهن است. پیشرفت فکری و معنوی منحصراً در تعبیر این دیرینه‌ها و انطباق بر آنها بروز می‌کند، نه در دیگرگونه‌سازی و پیکریزی نوین آنها. علت اصلی این امر بستگی دینی است که تناوری فکری و ذهنی شرقی را متحقق می‌سازد. سنت در شرق امری خدشه‌ناپذیر است، چون حکم وحی را دارد، چون آیندگان نه قادرند و نه ساخته شده‌اند برای اینکه در چیزی دست برند که زمانی به عنوان حقیقت به آنها افاضه شده است» (۴۳).

پیدا است که ما برای حفظ و ستایش «حقیقت» ساخته شده‌ایم، یعنی تربیت شده‌ایم! تربیت شده‌ایم برای اینکه چشمان را به عوالم بالا بدوزیم تا زیر پای خود را نبینیم، برای اینکه گوش به بانگ سروش غیبی فرا دهیم تا زنگ خطر واقعیت را نشنویم. و چون سنت ما این است که دلمان در حسرت «حقیقت» بتپد و در شوق دیدار آن از تپش باز ایستد، باید در فراق آن خام باشیم تا در پختگی تدریجی حال کنیم و سرانجام به صاعقه وصال آن منصعق گردیم، چنان که برخی از برگزیدگان به این فیض نایل آمده‌اند! این فرهنگ دینی است که با ما چنین کرده است و این ماییم که این فرهنگ را ساخته‌ایم. تصادفی نیست که میراث فرهنگی ایران باستان کلاً دینی است (۴۴). آنچه دینی نمی‌نماید، از همین زمین می‌روید تا به نوبه خود آن را با این نمود فریخته پوشاند. و نیز تصادفی نیست که نه فقط اندیشه زرتشت به منزله نخستین اندیشه ایرانی حتا در مبارزه اجتماعی از وحی خدایی بیرون می‌تراود، یعنی از چشمه تعبیری که به این مبارزه اجتماعی معنای نبرد دینی میان نیروهای نیک اهورایی و بد اهریمنی می‌دهد، بلکه این که هیچ اندیشه بعدی نیز نتوانسته است در هیچ زمینه‌ای از فرهنگ ما از بستر این تعبیر خارج گردد. زرتشت با پندار خود از همان گردونه دینی برمی‌خیزد که منشأ جهان‌بینی مغان نیز هست. به همین سبب اندیشه انتقادی وی اصلاحی است و فقط به این معنا می‌تواند انقلابی خوانده شود. انقلاب اصلاحی زرتشت به علل بسیار و نیز به این علت که بنیاد باورهای خرافی و ناروایها و ستمهای اجتماعی وقت را برملا می‌کند، در نوع تاریخی خود ممتاز و شاید بی‌مانند است، اما چون قهرآ نمی‌تواند زنجیر پندار دینی را بگسلد و رفع مشکلات را در تقلیل خدایان بسیار به خدای یگانه می‌جوید و نه در ایجاد آگاهی آدمی به خود و جهان، هرگز قادر نیست آدمی را به آدمیت غیردینی‌اش آگاه و متکی سازد.

دومین پیامبر بزرگ ایرانی مانی است. پندار دینی مانی التقاطی است از زروانیت، مسیحیت، بودائیت و دیگر ادیان و جهان‌بینیهای دینی که وی و پیروانش در حوزه

۴۳- نگاه کنید به: S. S. Schaefer: *Der Mensch in Orient und Okzident*, 1962, S.111.
 ۴۴- ویدن کرن تأکید می‌کند که فرهنگ ایران باستان باید دارای آثار غیردینی کافی بوده باشد و این آثار در هجوم عرب از بین رفته‌اند. ناگزیر تصویر ما از فرهنگ ایران باستان یک پهلوی‌ماند و آتم بیشتر محدود به زرتشت و زرتشتیت، چون آثار باقیمانده دینی هستند و بطور اخص زرتشتی. گفته ویدن کرن به عنوان یک ایران‌شناس و تاریخ‌شناس درجه اول ادیان درخور تأمل است. اما پرسشی که در دایره ملاحظات ما پیش می‌آید از زاویه دید وی خارج می‌ماند: به چه مناسبت در ویرانگری عرب آثار دینی ایران باستان بیشتر مصون می‌مانند، در حالی که عکس آن، با توجه به خصومت و رقابت اسلامی با آثار دینی غیر اسلامی و به ویژه «غیر ابراهیمی»، بیشتر قابل فهم می‌نماید؟ از یکسو منطقی به نظر نمی‌رسد که اعراب بی‌تمیز و بیگانه نسبت به هر اثر فکری و فرهنگی آثار غیردینی را با گزینش و عاصداً از بین برده باشند. از سوی دیگر هرگاه جامعه ایرانی تلاش خود را بیشتر مصروف حفظ آثار دینی از تاراج عرب کرده باشد، آنوقت خصوصاً باید علت آن را اهمیت و استیلای اجتماعی و فردی دین در این جامعه دانست.

نفوذ آنها می‌زیسته‌اند (۴۵). همین امر به تنهایی شدت دینیت پندار مانی را به خوبی نشان می‌دهد. با وجود این، الگوی اصلی پندار دینی مانی ثنویت ایرانی باقی می‌ماند که از عناصر قطعی و مسلم زروانیت است. ثنویت مانی دوگانگی معنویت الهی و مادیت شیطانی، یا دوگانگی جهان روشنایی و جهان تاریکی در نبردی است که پس از نابودی جهان با پیروزی الهی پایان می‌یابد. این که این نبرد و عواقب آن در چه نظام پیچیده‌ای از بشمارای رویدادها، که طبعاً ناشی از آمیزش عناصر ادیان گوناگون در پندار دینی مانی است، کلیت جهانی را می‌سازد و تعلیل می‌کند (۴۶)، در ملاحظات ما وارد نیست، اما به بهترین وجه امری را نشان می‌دهد که از منظر ما قاطع و اساسی می‌باشد: در دایره پندار دینی فقط پندار دینی بار می‌آید و همه امور در کلیت و جزئیت خود در این پندار قبضه می‌گردند. مهمترین حاصل پیکار میان معنویت الهی و مادیت شیطانی تفویض این معرفت نهایی رهاکننده به انسان محکوم است: امور چه بوده‌اند، چه هستند و چه خواهند بود (۴۷). و این همان رکن اصلی این و هر پندار دینی دیگر است که جریان امور را از آغاز تا پایان متعین می‌کند. و این تعین همان است که عموماً سرنوشت نامیده می‌شود ■

G. Widengren, *Mani und der Manichaismus*, S. 48-72.
G. Widengren, *Die Religionen ...*, op. cit., S. 299-308.

۴۵- همچنین نگاه کنید به:

۴۶- نگاه کنید به:

۴۷- پیشین، ص. ۳۰۶.

منتشر شد

انتظار سحر

(نمایشنامه در سه پرده)

محسن یلفانی

افسانه / چشم انداز

افشین متین

درباره «تاریخ بیست ساله کنفدراسیون...»

شوکت (حمید)، تاریخ بیست ساله کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)، زاربروک (آلمان)، نشر بازتاب، ۱۹۹۴، دو جلد، ۵۸۲+۷۹۸ صفحه.

مجموعه دو جلدی تاریخ بیست ساله کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی) از جمله آثار پژوهشی علمی است که منتشر شده است. کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)، که از این پس آنرا به اختصار «کنفدراسیون» می‌نامیم، طی دو دهه قبل از انقلاب مهمترین سازمان مخالفان رژیم شاه در خارج کشور بود. به ویژه در سالهای اختناق پس از ۱۳۴۲ تا نیمه اول دهه ۵۰، کنفدراسیون تنها سازمانی بود که با داشتن تشکیلات واحد، منسجم و علنی، فعالیت پیکیر و مستمر و نفوذ فزاینده در محافل دانشجویی، جو خفقان سیاسی داخل ایران را در صحنه بین‌المللی افشا و هزاران جوان تحصیلکرده ایرانی را با تعهد اجتماعی و مبارزه سیاسی آشنا می‌کرد.

مطالعه و ارزیابی کارنامه کنفدراسیون، برای روشن‌تر کردن برخی زوایای تاریخ سیاسی معاصر ایران ضروری است. تحریف تاریخ در فضای سیاسی بعد از انقلاب به شدت رواج یافته است و بخصوص نیروهایی که طی انقلاب و پس از آن در مبارزات قدرت شکست خوردند، از جمله طیف وسیع لیبرال و چپ (غیرمذهبی و یا مذهبی) از تاریخ‌نگاری رسمی انقلاب نیز حذف شده‌اند و یا در آن نقشی کم‌اهمیت و واژگونه یافته‌اند. کنفدراسیون هم در این طیف قرار داشت و اکنون که ۱۶ سال از سرنگونی رژیم سابق می‌گذرد، اولین تاریخچه مستند کنفدراسیون به زبان فارسی منتشر می‌شود. در این مدت چند رساله دکتری در باره کنفدراسیون آغاز شد که هیچیک به نتیجه نرسید تا اینکه در سال ۱۹۹۳ نویسنده این سطور چنین رساله‌ای را به پایان رساند که یافته‌های آن مبنای بررسی زیر قرار گرفته است.*

تدوین اولین کار تحقیقی در باره یک جنبش و یا سازمان سیاسی کاری است دشوار. محقق باید با دقت و صرف وقت زیاد مدارک، اسناد و نشریات پراکنده را

جستجو و جمع‌آوری کند، دیدگاهها و تجربیات متفاوت فعالان جنبش را از راههای مختلف، و بخصوص از راه مصاحبه‌های مستقیم و شخصی، ثبت و مستند کند و با مطالعه نتایج تحقیقات مشابه به دیدگاهی فراگیر و متعادل دست یابد. بنابراین لازم است در ابتدا همت و زحمات حمید شوکت را در گردآوری اسناد و نگارش تاریخ بیست ساله کنفدراسیون ارج نهاد. جا داشت که حمید شوکت در آغاز کتاب، برای اطلاع بیشتر خوانندگان از دشواریهای تدوین آثاری از این دست، توضیحات بیشتری در مورد روش پژوهش و نگارش خود عرضه می‌کرد، امری که ذکر آن در هر اثر تحقیقی لازم است. دیگر آن که نویسنده می‌توانست و می‌بایست از نتایج مطالعات گسترده موجود در باب تاریخ معاصر ایران استفاده کند؛ در حالی که وی به جز منابع خود کنفدراسیون، تنها تعدادی خاطرات سیاسی به زبان فارسی را مأخذ کار خود قرار داده است. رویهم‌رفته به نظر می‌رسد کتاب با عجله به اتمام رسانده شده و ظاهراً به همین دلیل نیز حدود سه چهارم از دو جلد کتاب از اسنادی تشکیل می‌شود که حالت «مواد خام» دارد، یعنی در متن و محتوای کتاب چندان مورد تحلیل و استفاده قرار نگرفته‌اند. البته همین «مواد خام» برای محققان بسیار ارزشمندند ولی استفاده از آنها برای خواننده عادی احتمالاً دشوار و محدود خواهد بود. بنابراین آنچه در زیر می‌آید عمدتاً نقد و ارزیابی بخش اول از جلد اول کتاب شوکت است، یعنی بخشی که تاریخ کنفدراسیون را از آغاز تا انشعاب آخر آن شرح می‌دهد و برای اکثر خوانندگان قابل استفاده‌ترین قسمت کتاب است. بخش اسناد و مدارک را در خاتمه با اشارات کوتاهی مرور خواهیم کرد.

فصل اول کتاب با توضیحات نسبتاً مفصلي درباره زندگی و فعالیتهای سیاسی آیت‌الله سیدابوالقاسم کاشانی آغاز می‌شود، به اضافه کارنامه کوتاهی از دوران نخست‌وزیری دکتر مصدق و روابط وی با آیت‌الله کاشانی. ارتباط این فصل با تاریخ جنبش دانشجویی و کنفدراسیون روشن نیست. چون اگر منظور به دست دادن پیشینه سیاسی پایه‌گذاران کنفدراسیون می‌بود قاعدتاً نویسنده می‌بایست به حرکت‌های سیاسی ایران در سالهای پس از جنگ دوم جهانی می‌پرداخت و بخصوص خواننده را با سوابق حزب توده و جبهه ملی آشنا می‌کرد.

در حقیقت تاریخ کنفدراسیون از فصل دوم کتاب شروع می‌شود، فصلی که اطلاعات تازه و جالبی دارد که اکثراً در اسناد کنفدراسیونی نیز یافت نمی‌شود. از جمله گفته می‌شود که فعالیت سیاسی سازمانیافته دانشجویی در خارج کشور به تشکیلات «سدما» (سازمان دانشجویان ایرانی مقیم آلمان) و حزب توده بستگی داشت و بخش مهمی از آن در اعتراض به قطع ارز دانشجویی توسط دولت دکتر مصدق آغاز شد. ولی نتیجه‌گیری صفحه ۷۵ مبنی بر این که «حکم تاریخ بر آن بود که نخستین رویارویی رژیم ایران با دانشجویان خارج از کشور، در سالهای پس از جنگ دوم جهانی، به نام دولت مصدق ثبت شود» فقط با در نظر گرفتن مجدد چنین فعالیتهایی در سالهای پس از جنگ دوم درست است. اولین مبارزات متشکل سیاسی

دانشجویی در خارج از کشور به دوران رضاشاه برمی گردد، یعنی به اوایل دهه ۳۰ میلادی، زمانی که حزب کمونیست ایران در آلمان و فرانسه محافل مخفی دانشجویی سازمان داده بود که از جمله فعالان آنها می توان از تقی ارانی، خلیل ملکی، ایرج اسکندری و مرتضی و بزرگ علوی نام برد.

فصل سوم به چگونگی تشکیل «کنفدراسیون اروپایی» (۶۲-۱۹۶۰)، درگیریهای دانشجویان در اروپا و آمریکا با دولت علی امینی، ایجاد «کنفدراسیون جهانی محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)»، (سال ۱۹۶۲)، انشعاب اولیه، و بازسازی سازمان اخیر در کنگرة لوزان (۱۹۶۳)، می پردازد.

شوکت به درستی اهمیت «جامعه سوسیالیستهای ایرانی در اروپا» را در شکل گیری اولیه محافل دانشجویی در اواخر دهه ۵۰ میلادی متذکر می شود. همچنین وی به نقش تعیین کننده الکوی موردنظر «جامعه سوسیالیستها»، یعنی «سندیکالیزم متعهد» (صنفی - سیاسی) و نشریه این گروه، یعنی نامه پارسی (دوره اول) اشاره می کند و نقش فعالانی نظیر امیر پیشداد، ناصر پاکدامن، منوچهر هزارخانی و حمید عنایت را هم ذکر می کند. هواداران و اعضای حزب توده نیز در ایجاد «کنفدراسیون اروپایی» با «جامعه سوسیالیستها» همکاری داشتند ولی «کنفدراسیون جهانی» در بدو تشکیل، یعنی در سال ۱۹۶۲، تحت رهبری دانشجویان هوادار جبهه ملی در آمد. همزمان با شروع مجدد فعالیت جبهه ملی (دوم) در ایران، دانشجویان هوادار آن در اروپا و آمریکا نیز به سرعت متشکل شدند و توانستند برپایه گذاران «کنفدراسیون اروپایی»، یعنی هواداران و اعضای جامعه سوسیالیستها و حزب توده، برتری یابند.

در این فصل به تاریخچه «سازمان دانشجویان ایرانی در آمریکا» نیز اشاره مختصری شده است. اما لازم بود توضیح بیشتری داده می شد درباره این که چگونه این سازمان که از ابتدای فعالیتش، در اوایل دهه ۵۰ تا سال ۱۹۶۰، تحت کنترل سفارت ایران و سیا قرار داشت، ناگهان تحول و چرخش یافت و به مخالفان پیوست. توضیح این مطلب که نفوذ اولیه سیا و دولت ایران در «سازمان دانشجویان ایرانی در آمریکا» چگونه خاتمه یافت، بی اساس بودن اتهامات و شایعاتی را که هنوز هم، در این باره وجود دارد نشان خواهد داد. ضمناً کنگرة سال ۱۹۶۰ این سازمان، که طی آن دانشجویان مخالف رژیم کنترل «سازمان آمریکا» را به دست گرفتند، در شهر ایسیلانتی در ایالت میشیگان تشکیل شد که به غلط ایسینیتی ذکر شده است (صص. ۱۲۰ و ۱۳۰).

نکته مهم دیگری که در این فصل بدان توجه کافی نشده است تلاش و تأکید پایه گذاران «کنفدراسیون جهانی» برای تبدیل این سازمان است به «اتحادیه ملی» و سراسری دانشجویان در خارج و داخل ایران است. در اینجا می بایست اهمیت مبارزات سیاسی دانشجویان دانشگاه تهران در این دوران و ارتباط مستقیم آن با تشکیل کنفدراسیون تشریح می شد. «سازمان دانشجویان دانشگاه تهران» (وابسته به جبهه ملی) که در سال ۱۳۳۹ تشکیل شده بود، این مبارزات را رهبری می کرد و با

اینکه موفق نشد نماینده‌ای به کنگره تشکیل‌دهنده کنفدراسیون در پاریس، سال ۱۹۶۲، بفرستد، با ارسال پیامی رسمی کنفدراسیون را به مثابه «اتحادیه ملی» دانشجویان ایران مورد تأیید قرار داد.

تحرک سیاسی دانشجویان داخل و خارج کشور در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ یکی دیگر از وجوه حذف شده از تاریخ‌نگاری رسمی است. بررسی دقیق تحولات این دوران نشان می‌دهد که تا قبل از برآمد مخالفان اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی در پاییز و زمستان سال ۱۳۴۲، مبارزات سیاسی توسط جبهه ملی (دوم) رهبری می‌شد که نیروی اصلی بود و جناح تندروی آن را دانشجویان تشکیل می‌دادند. پس از سرکوب این جنبش در سال ۱۳۴۲، بسیاری از فعالان جنبش دانشجویی مبارزه را ادامه دادند و از جمله با تشکیل محافل زیرزمینی (به وسیله کسانی چون جزینی، سورکی، احمدزاده، پویان و محسن، حنیف‌نژاد، بدیع‌زادگان)، به تدارک مبارزه مسلحانه پرداختند و جنبش چریکی دهه ۵۰ را پی‌ریزی کردند که اعضا و کادرها و پایگاه اجتماعی اصلی حامیانش نیز عمدتاً دانشجویان بودند.

آخرین موردی که در این فصل شایان توجه و تحلیل بیشتری بود ماهیت و خواسته‌های مشخص سیاسی کنفدراسیون در این مقطع است. شوکت به قطعنامه مصوب نخستین کنگره کنفدراسیون استناد می‌کند که در آن خواست برخورداری زنان ایران از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در مجامع قانونگذاری و نیز خواست بسیج ملی فارغ‌التحصیلان دبیرستانهای کشور در یک برنامه وسیع مبارزه با بیسوادی، ذکر شده است (صص ۳۴-۱۳۳). اینکه چگونه این خواسته‌های جنبش دانشجویی مستقیماً و رسماً به دو اصل اساسی «انقلاب سفید» تبدیل شد نکته بسیار مهمی است که باز از دید اکثر مورخان دور مانده است.

چهارمین فصل کتاب شوکت به پیامدهای «انقلاب سفید» و واکنش کنفدراسیون در برابر سرکوب مخالفان داخل کشور می‌پردازد. به نظر شوکت رشد سریع تعداد دانشجویان ایرانی در خارج کشور در دهه ۴۰ از نتایج «انقلاب سفید» و مربوط به نیاز دولت به کادرهای متخصص بوده است. این ارزیابی تاحدی درست است ولی هجوم دانشجویان به خارج در درجه اول از محدودیت ظرفیت دانشگاه‌های ایران سرچشمه می‌گرفت که باعث شده بود حتی قبل از به اصطلاح به ثمر رسیدن «انقلاب سفید»، یعنی در همان اواسط دهه ۴۰، تقریباً نیمی از جمعیت دانشجویی ایران در خارج کشور باشند. در اواخر این دهه و بخصوص طی دهه ۵۰، با گشایش تعداد زیادی مدارس عالی و دانشگاه‌های جدید در ایران، ظرفیت جذب دانشجو افزایش یافت. با این حال آمار رسمی، هرچند نادقیق، نشان می‌دهد که حتی در آستانه انقلاب (اواخر دهه ۵۰) هنوز درصد بزرگی از دانشجویان در خارج کشور به تحصیل اشتغال داشتند. به هرحال افزایش بیسابقه و روزافزون جمعیت دانشجویی ایرانی در اروپا و آمریکا برای کنفدراسیون پایگاه بسیج نیرو بود.

شوکت دلایل رادیکالیزه شدن کنفدراسیون را چنین برمی‌شمارد: اولاً تشدید

اختناق در ایران و ثانیاً جو بین‌المللی ملهم از انقلابات و مبارزات «آزادیبخش ملی» در کوبا، الجزایر، ویتنام، خاورمیانه و آمریکای لاتین. انشعاب «سازمان انقلابی» از حزب توده در سالهای ۴۳-۱۳۴۲ همزمان بود با گرایش به چپ در میان جوانان و دانشجویان وابسته به جبهه ملی در خارج کشور. این دو گرایش که به «مبارزه مسلحانه» و «گذار انقلابی» متمایل بودند، کنفدراسیون را مستقیماً تحت تأثیر گرفتند و بسوی رادیکالیزم سوق دادند که با سنتهای قدیمی جبهه ملی و حزب توده تفاوت داشت. رویارویی کنفدراسیون با رژیم شاه در سال ۱۳۴۴ نیز نقطه عطفی در رادیکال‌تر شدن آن بود. در این سال دولت ایران تیراندازی یک سریاز گارد شاهنشاهی به سوی شاه را با «توطئه یک گروه مارکسیستی» مرتبط اعلام کرد و شش تن از فعالان و رهبران سابق کنفدراسیون را، که به ایران برگشته بودند، در ارتباط با «واقعه تیراندازی در کاخ مرمر» دستگیر کرد. کنفدراسیون برای نجات این متهمان از مجازات اعدام و نیز در دفاع از موجودیت و حقانیت خویش، به فعالیتهای تبلیغاتی بیسابقه‌ای دست زد و در عین حال شخص شاه را مستقیماً مورد حملات سیاسی قرار داد. سازمانهایی نظیر عفو بین‌الملل، فدراسیون بین‌المللی حقوق بشر، اتحادیه‌های کارگری و دانشجویی و احزاب و شخصیتهای متنفذ، مانند دبیرکل سازمان ملل متحد، ژان پل سارتر و برتراند راسل، در این فعالیتهای درگیر شدند. سرانجام احکام اعدام متهمان لغو شد و این پیروزی نسبی برای کنفدراسیون وجهه و شناسایی بین‌المللی کسب کرد و در عین حال فعالیتهای این سال سرمشق مبارزات آتی کنفدراسیون قرار گرفت.

بدین ترتیب کنفدراسیون بنای «سیاست دفاعی» را گذاشت که طبق آن حقوق همه متهمان سیاسی ایران، علیرغم عقاید و مرام آنها، می‌بایست مورد دفاع و پشتیبانی قرار گیرد. کنفدراسیون در این امر بطور عمده موفق بود و بدون استثناء برای آزادی دستگیرشدگان و محکومان سیاسی، از دانشجویان و روحانیان گرفته تا اعضای حزب ملل اسلامی و حزب توده و شخصیتهایی چون مهدی بازرگان و آیت‌الله محمود طالقانی و اعضای چریکهای فدایی خلق و مجاهدین خلق، بطور مؤثر و فعال تلاش کرد.

در این بخش از کتاب به عضویت کنفدراسیون در دو سازمان دانشجویی بین‌المللی، یعنی کنفرانس بین‌المللی دانشجویی (International Student Conference) و اتحادیه بین‌المللی دانشجویان (International Union of Students) اشاره شده است. سازمان اخیر وابسته به اتحاد شوروی و «بلوک شرق» بود و سازمان نخست اتحادیه‌های دانشجویی اروپایی و آمریکایی و «جهان سوم» را در بر می‌گرفت و بتدریج راه و روش محافظه‌کارانه‌ای در پیش گرفت که در سال ۱۹۶۷ معلوم شد که ناشی از نفوذ سیا در شاخه آمریکایی آن بوده است. از آنجا که روابط کنفدراسیون با هر دوی این سازمانها باعث درگیریهای درونی و اتهامات بیرونی شد، لازم به تأکید است که کنفدراسیون از خط مشی حاکم بر رهبری این سازمانها مستقل بود و بخصوص

گسست و تضاد آن با کنفرانس بین المللی دانشجویی در سال ۱۹۶۶، یعنی يك سال قبل از افشای نفوذ سیا در این سازمان، آغاز شده بود (صص. ۵۷-۱۵۶).

در پایان این فصل به نقش زنان در کنفدراسیون توجه شده و از جمله به این واقعیت که علیرغم ایجاد «سازمان ملی زنان ایران» در سال ۱۳۴۴ به مثابه يك سازمان جنبی کنفدراسیون، دیدگاه حاکم بر جنبش دانشجویی اصولاً «مسئله زن» را تابعی از «معضلات اساسی تر» سیاسی و اجتماعی تلقی می کرد و با اینکه تعداد نسبتاً زیادی از دانشجویان زن در فعالیتهای کنفدراسیون شرکت داشتند رهبری سازمان تقریباً بطور انحصاری در اختیار مردان بود (صص. ۹۸-۱۹۷). با اینحال نباید از یاد برد که این خصلت «مردسالارانه» به کنفدراسیون محدود نبود و حتی باصطلاح پیشروترین سازمانهای جنبش دانشجویان اروپایی و آمریکایی در آن دوران تحت پیش و رهبری مردسالارانه قرار داشتند و دقیقاً اعتراض و انتقاد به همین امر بود که زمینه رشد و گسترش دیدگاههای فمینیستی و جنبش سیاسی- فرهنگی مستقل زنان در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی را فراهم کرد.

فصل پنجم تاریخ بیست ساله کنفدراسیون با شرح تظاهرات و برخوردهای دانشجویان با پلیس و مأموران ساواک طی سفر رسمی شاه به آلمان در سال ۱۹۶۷ شروع می شود. شوکت از تأثیر کنفدراسیون در رادیکالیزه شدن و گسترش جنبش اعتراضی دانشجویان آلمانی در سالهای ۶۹-۱۹۶۸ یاد می کند و درضمن معتقد است که رادیکالیزم خود کنفدراسیون با نتایج «انقلاب سفید» و بطور مشخص با «هجوم روستائیان به شهر» و انتقال فرهنگ روستایی، که «تمایلی خفته و کششی غریزی به تخریب» به همراه دارد، تشدید گردید. در حقیقت از اواسط دهه ۴۰، و بویژه در دهه ۵۰، دهها هزار دانشجوی ایرانی از قشرهای مختلف اجتماعی به خارج آمدند و برخی وارد فعالیتهای سیاسی شدند. اما این فرض که گرایش به «تندروی و تخریب» از فرهنگ ماقبل شهرنشینی برمی خیزد مستدل نیست چرا که درست در همین زمان جنبشهای دانشجویی در اروپا و آمریکا هم تمایلات رادیکال مشابه کنفدراسیون داشتند و بویژه مائوئیسم، که تصویری رمانتیک از خصلتهای انقلابی جوامع روستایی ارائه می کرد، در میان دانشجویان سیاسی غربی نیز به شدت رایج شده بود (صص. ۲۲-۲۲۲).

شوکت به نفوذ سازمانهای چپ خارج کشور در کنفدراسیون برخورد گذرایی دارد (صص. ۵۰-۲۴۷) که وافی به مقصود نیست چرا که بدون شناخت دقیق پیچیدگیهای رابطه کنفدراسیون با سازمانهای چپگرای تبعیدی ایران درك صحیحی از تکامل سیاسی کنفدراسیون میسر نیست. بطور مثال اتهامی که رژیم شاه همواره علیه کنفدراسیون به کار می گرفت، و هنوز در انتقاد به این سازمان شنیده می شود، این است که کنفدراسیون چیزی بیشتر از «سازمان پوششی» گروههای مارکسیستی نبود و اعضای آن به صورت «بازچه» های سیاستها و اختلافات گروههای زیرزمینی درآمده بودند. نفوذ محافل مارکسیستی در رهبری کنفدراسیون و نیز رشد فرقه گرایی و

سیاستهای ماجراجویانه بسیاری از این محافل، واقعیت دارد. این امر بخصوص در دومین دهه حضور سیاسی کنفدراسیون تأثیرات مخرب تری گذاشت و نهایتاً از دلایل اصلی انشعاب در این سازمان بشمار می آید. ولی این هم واقعیت دارد که کنفدراسیون از ابتدا تا انتهای فعالیتهای هرگز منحصراً تحت کنترل سازمان یا گرایش سیاسی واحدی در نیامد و همواره دست کم دو گرایش متفاوت سیاسی در رهبری آن حضور ائتلافی داشتند. مهمتر این که برخلاف رسم حاکم بر سازمانهای سیاسی ایران، اعضای کنفدراسیون از حق انتخاب برخوردار بودند و بویژه در سالهای نخستین، این انتخاب به گروههای مارکسیستی نیز محدود نمی شد چون گرایشهای لیبرال و حتی اسلامی هم در کادر رهبری شرکت اساسی داشتند. به نظر شوکت جبریان چپ کنفدراسیون تحت تأثیر چهار گروه مارکسیستی، یعنی «سازمان انقلابی حزب توده»، گروه «کادرها»، سازمان «توفان» و سازمان «انقلابیون کمونیست» رشد کرد. ولی همانطور که خود وی توضیح می دهد چپگرایی به این گروهها منحصر نمی شد و تا اواخر دهه ۴۰ سازمانها و محافل متناسب به جبهه ملی در اروپا و آمریکا نیز اکثراً دیدگاههای مارکسیستی اختیار کرده بودند. در عین حال، برخلاف چهار گروهی که شوکت به عنوان چپ کنفدراسیون نام می برد، چپگرایان جبهه ملی انتقاد از شوروی را با گرایشهای مائوئیستی و طرفداری از چین کمونیست جایگزین نکرده بودند. بنابراین نتیجه گیری شوکت که گرایش چپ کنفدراسیون ضد شوروی و طرفدار چین بود نمی تواند صحیح باشد (صص ۵۶-۲۵۱).

در پایان این فصل شوکت به غیرقانونی شدن کنفدراسیون در اسفندماه سال ۱۳۴۹ می پردازد و دلیل این امر را ناروشن ارزیابی کرده، آن را با گرایش سازمان به چپ مرتبط می بیند. از جمله دلایل مشخص تری که برای این تصمیم دولت ایران در آن زمان، می توان ذکر کرد یکی بالاگرفتن اعتراضات دانشجویی در داخل کشور و دیگر شروع مبارزه چریکی است که نوعی جو بحران و ضد حمله تبلیغاتی گسترده رژیم را به همراه داشت. محاکمه «گروه فلسطین»، که اعضای آن به اتهام تدارک برای مبارزات مسلحانه دستگیر شده بودند، و مصاحبه های تلویزیونی و مطبوعاتی «مقام امنیتی» با متهمان به «توطئه علیه امنیت کشور» بخشهای دیگری از حرکت استراتژیک رژیم علیه مخالفان بود که غیرقانونی کردن کنفدراسیون را نیز شامل شد.

ششمین و آخرین فصل کتاب به وقایع دهه ۵۰ اختصاص دارد. نشانه های شتابزدگی در این فصل بیشتر به چشم می خورد. بطور مثال برخلاف فصول دیگر، ترتیب زمانی رویدادها در اینجا چندان رعایت نمی شود و رویدادهای متعدد به سرعت و بدون توضیح ارتباط آنها با یکدیگر مرور می شوند.

از رئوس مطالب این فصل باید از رابطه کنفدراسیون با جنبش چریکی و آیت الله خمینی، سیاستهای بین المللی کنفدراسیون و تضادها و انشعاب نهایی آن نام برد. از خلال بررسی تماسها و پیامهای مبادله شده بین کنفدراسیون و آیت الله خمینی، شوکت به این نتیجه می رسد که «کنفدراسیون کوچکترین امکانی مبنی بر این که روحانیان

روزگاری در ایران به قدرت برسند، نمی‌دید» ولی همانطور که خود او معترف است کنفدراسیون در این ارزیابی تنها نبود و هیچیک از نیروهای سیاسی ایران، و از جمله خود آیت‌الله خمینی و دیگر روحانیان مخالف رژیم شاه، چنین امکانی را، دست کم به مثابه یک هدف ملموس و دست یافتنی، مطرح نکرده بودند (حصص ۱۶-۲۰۶).

تا آنجا که به انشعاب نهایی کنفدراسیون مربوط می‌شود، تأثیر مبارزات چریکی در رادیکالیزه شدن جو سیاسی و رشد تضادهای موجود در جنبش دانشجویی عواملی بودند مؤثرتر از آنچه شوکت مورد تأکید قرار می‌دهد، یعنی مسایل بین‌المللی و بخصوص بحران مائوئیسم. نزدیکتر شدن تدریجی چین به کشورهای غربی و متحدان آنها، از جمله رژیم شاه، طی دهه پنجاه هواداران ایرانی چین را در مخصه قرار داد، ولی حکم شوکت مبنی بر این که این امر کنفدراسیون را با مشکل لاینحل روبرو ساخت، تنها در صورتی صحیح می‌بود که کنفدراسیون را سازمانی عمدتاً مائوئیستی تصور کنیم، در حالی که علیرغم رشد وسیع گرایشهای مائوئیستی در اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰، کنفدراسیون هرگز مواضع مائوئیستی اتخاذ نکرد. به گفته شوکت «جمهوری توده‌ای چین برای کنفدراسیون به سنکر انقلاب و به پشتیبان خلقهای در بند جهان بدل شد» (ص ۳۲۸). چنین ادعایی صحت ندارد چون همواره گرایش قوی دیگری در کنفدراسیون با چنین مواضعی مخالف بود و این گرایش اخیر، بویژه در دهه ۵۰ و تحت تأثیر مبارزات مسلحانه در ایران، نسبت به مائوئیستها رشد و گسترش بیشتری داشت. انشعاب نهایی کنفدراسیون تا حد زیادی به مبارزه بین دو گرایش فوق مربوط می‌شود، ضمن اینکه مسایل پیچیده‌تری نیز در آن دخیل بود. شوکت از انشعاب کنفدراسیون در سال ۱۹۷۴ تحلیل کافی به دست نمی‌دهد و بخصوص جای ارزیابی کلی و نتیجه‌گیری نهایی از تاریخچه و کارنامه سیاسی - فرهنگی کنفدراسیون در نوشته وی خالیست. او به درستی به صف‌آرایی و مبارزه بین مائوئیستها و مخالفان آنها، بحث و جدل بر سر مقوله «تبلیغ سرنگونی رژیم»، تأثیر مبارزات چریکی و سرکوب آن در اواسط دهه ۵۰ و بالاخره به دور شدن فزاینده تحلیل‌های کنفدراسیون از واقعیات جامعه ایران اشاره می‌کند. در عین حال باید توجه کرد که انشعاب نهایی کنفدراسیون زمانی صورت گرفت که این سازمان در اوج قدرت و نفوذ خود بود و از نظر فعالیت، شناسایی بین‌المللی، تأثیر تبلیغاتی و تجربه رهبری و تعداد اعضا و هواداران هنوز در حال صعود بود. از سوی دیگر تضادها و بحران درونی سازمان به مرحله انفجار رسیده بود.

علاوه بر آنچه در بالا ذکر شد، عوامل دیگری هم به این تضادها دامن می‌زد. اولاً ترکیب اجتماعی اعضا و فعالان کنفدراسیون طی پانزده سال فعالیت کاملاً عوض شده بود. پایه‌گذاران کنفدراسیون گروه کوچکی بودند که مبارزات گسترده اجتماعی و سیاسی دهه ۳۰ و اوایل دهه ۴۰ ایران را تجربه کرده بودند اما اعضا و هواداران سازمان در دهه ۵۰ از نسل دیگری می‌آمدند که در سالهای اختناق رشد کرده و در نتیجه از نظر سیاسی کاملاً بی‌تجربه و بسیار تأثیرپذیر بودند. عکس العمل گروه

اخیر به فضای باز و جو سیاسی محافل دانشجویی اروپا و آمریکا در سالهای ۷۵-۱۹۶۵ میلادی، گرایش به رادیکالیزم ناپخته و راه حلهای افراطی و قالبی برای مسایل بفرنج جامعه ایران بود که از آن تقریباً هیچ شناختی نداشتند. تعصبات فرقه‌ای، الگوبرداری از چین و ویتنام و آمریکای لاتین و تقدیس چریک و مبارزات قهرآمیز، واکنشهای نسل جوانی بود که امکان تفکر یا حرکت برای شرکت در زندگی سیاسی از آن سلب شده بود. ثانیاً این «نسل دوم» کنفدراسیونی خاستگاه اجتماعی متفاوتی داشت. طی دو دهه ۴۰ و ۵۰ برای اولین بار جمعیت دانشجویی ایران از یک قشر کوچک و ممتاز چندین هزار نفری به یک گروه اجتماعی دهها هزار نفری تبدیل شد. شمار بزرگی از گروه اخیر به قشرهای میانی و پائین‌تر اجتماع تعلق داشتند و ضمن برخورداری از تحصیلات و آگاهی برتر، اختلافات طبقاتی و استبداد فزاینده سیاسی را با شدت بیشتری حس می‌کردند. طبیعی بود که بخشی از این گروه به شیوه‌های تندتر و افراطی‌تری گرایش داشته باشد که در مبارزات دانشجویی داخل و خارج کشور و نیز در جنبش چریکی متجلی بود.

در جمع‌بندی کوتاه از تاریخچه کنفدراسیون قبل از هر چیز باید تجربه این سازمان را به مثابه نماد بارز حضور سیاسی دانشجویان در هیئت یک گروه اجتماعی نوین مورد توجه قرار دهیم. خلاصه کردن هویت کنفدراسیون در افراطی‌گری سیاسی آن اشتباه خواهد بود چون این خصوصیت در فرهنگ سیاسی معاصر ایران رواج کاملی داشته است و به کنفدراسیون محدود نمی‌شود. برعکس ویژگی و اهمیت تجربه کنفدراسیون در این است که این سازمان با خواستهای پیشرو و اعتدالی در چهارچوب قوانین موجود کشور وارد صحنه شده و به اتکای ساختار کثرت‌گرا و دموکراتیک اولیه خود توانست موفقیت و نفوذ فراوان کسب کند. با رشد استبداد سلطنتی در ایران، کنفدراسیون به تدریج به مواضع افراطی رانده شد، با اینحال تنها سازمان مخالف بود که نه فقط در مقابله با رژیم شاه دوام آورد بلکه فعالیت و پایگاه اجتماعی خود را گسترش داد، از شناسایی و اعتبار بین‌المللی فزاینده‌ای برخوردار شد و در افشای اختناق و دفاع از قربانیان آن در ایران مهمترین نقش را داشت، و بالاخره شرکت ایرانیان را در یک جنبش جهانی جوانان و دانشجویان رهبری کرد. در مورد این ادعا که گویا کنفدراسیون در روی کار آمدن استبداد جدیدی در ایران مسئولیت داشته، باید یادآوری کرد که فعالیت کادرهای شناخته شده کنفدراسیون خلاف این را ثابت می‌کند. این افراد در شمار اقلیت کوچکی بودند که در فضای بعد از انقلاب هم از حقوق و آزادیهای دموکراتیک دفاع کردند و با شرکت در گروه‌بندی‌هایی نظیر «اتحاد چپ» و «جبهه دموکراتیک ملی» از همان آغاز در برابر شکل‌گیری استبداد پس از انقلاب ایستادگی کردند.

آن بخش از تاریخ بیست ساله کنفدراسیون که مجموعه‌ای از اسناد و مدارک کنفدراسیون را در بر می‌گیرد شامل دو قسمت است. قسمت اول که صفحات

۷۷۸-۳۶۳ از جلد اول کتاب را شامل می‌شود، نمونه‌هایی از «سرودهای کنفدراسیون»، تراژنامه‌های مالی، مدارک پراکنده مربوط به کنگره‌های مختلف، امور بین‌المللی، پیامها، فعالیت‌های اعتراضی، اسناد ساواک و... را گرد آورده است. سرودهای کنفدراسیون فضای احساسی و تحولات فرهنگ سیاسی محافل دانشجویی را منعکس می‌کند. مثلاً «سرود شماره یک کنفدراسیون» حال و هوای سالهای اولیه تشکیل سازمان را دارد: مدح «هنر» و «دانش» و گرویدن بشریت به آشتی و «جستجوی زندگی» (ص. ۳۷۵)؛ در حالی که سرود «اختر سرخ» فریادی است از دوران تب تند مائوئیستی: «می‌درخشد ز نو به دنیا/ اختر سرخ پرولتاریا»، «مارکسیسم لنینیسم اندیشه مائو/ رهنمایند به توده‌ها هر جا...» (ص. ۳۸۹).

اسناد انشعاب کنگره پاریس (۱۹۶۲) بحث و جدلهای درونی مرحله اول جنبش را نمایش می‌دهد (صص. ۴۹-۴۰۱) و جدولهای طولانی «دخل و خرج» در کار بودن حساب و کتاب دقیق را، حتی با ذکر جزئیاتی از قبیل «مخارج قند و چای» و «ویتامین برای اعتصابیون» (صص. ۵۰۰-۴۵۹). مطالب نشریات کنفدراسیونی مثلاً «پیک اردو»، زندگی روزمره گردهم‌آییهای این جنبش را ثبت کرده‌اند: مسابقات ورزشی و شطرنج، بحث درباره شکنجه در پاکستان، انتقاد به مسئولان و سرودخوانی (صص. ۶۳-۵۶۱). و بالاخره آخرین قسمت این بخش نمونه‌های جالبی دارد از پوسترها، جلد مجلات، اعلامیه‌ها و تصاویر افراد و «اکسیون»های کنفدراسیونی از قبیل اعتصابات، تظاهرات و اشغال کنسولگریهای ایران (صص. ۷۷۹-۷۱۰).

دومین بخش مجموعه اسناد کنفدراسیون تمام جلد دوم تاریخ بیست ساله کنفدراسیون را پر می‌کند. این بخش تماماً به گزارشها و مصوبات کنگره‌های کنفدراسیون، از کنگره هایدلبرگ که در سال ۱۹۶۰ «کنفدراسیون اروپایی» را تأسیس کرد تا شانزدهمین و آخرین کنگره کنفدراسیون واحد در سال ۱۹۷۵، اختصاص دارد. این اسناد بالقوه مهمترین منبع برای بازسازی و تحلیل تاریخ کنفدراسیون است چون جزئیات ساختار سیاسی و اداری و موضعگیریها و جمع‌بندیهای رسمی از نظریات موجود در سازمان و سیر تکاملی آن را منعکس می‌کند.

با اینکه گزارشهای چند کنگره سالیانه، بخصوص کنگره سال ۱۹۶۹ در پاریس که اساسنامه کنفدراسیون را تدوین کرد، در این بخش موجود نیست، شوکت کاملترین مجموعه اسناد کنفدراسیون را گردآوری کرده و این کاری است ارزشمند. متأسفانه این اسناد بخودی خود چندان گویا نیست بلکه در اکثر موارد توافقات و فرمول‌بندیهای ظریف سیاسی را در بر دارد که به صورت غیرمستقیم بیان می‌شود و بدون شناخت دقیق از شرایط و جناح‌بندیهای هر مقطع زمانی ویژه، عمدتاً مبهم می‌ماند. بطور مثال شوکت «منشور کنفدراسیون جهانی» را، که در سال ۱۹۷۱ در دوازدهمین کنگره کنفدراسیون تصویب شد، ضمن مصوبات این کنگره آورده است (صص. ۹۷-۳۹۶). مطابق این منشور «کنفدراسیون سازمانی است علنی، توده‌ای، دموکراتیک و ضدامپریالیستی» که اعضای آن «پیشهای متفاوت اجتماعی» دارند و بنابراین کل

سازمان «نمی‌تواند از ایدئولوژی مشخصی پیروی نماید». در عین حال این منشور وظیفه کنفدراسیون را «تأمین حقوق صنفی، اجتماعی و سیاسی دانشجویان» تعریف می‌کند که تحقق آن تنها با «تأمین حقوق اجتماعی و سیاسی مردم ایران که از طرف رژیم ایران به دلیل ماهیت ضد خلقی آن بکلی پایمال می‌شود، امکان‌پذیر است». چنین فرمول‌بندی پیچیده‌ای تکامل سیاسی کنفدراسیون را بعد از ده سال فعالیت منعکس می‌کند. این منشور در صورت و محتوی با اساسنامه کنفدراسیون تفاوت‌های اساسی دارد. فرمول‌بندی خاص آن حاصل جدلها و توافق مرحله‌ای بین جناح‌های مختلف کنفدراسیون در سال ۱۹۷۱ است. اولین طرح این منشور هنوز به قانون اساسی ایران متکی بود ولی اکثریت اعضای کمیته تدوین منشور با ارجاع به قانون اساسی مخالفت کردند در حالیکه اقلیت کوچک هوادار حزب توده خواهان حرکت در چهارچوب قانون اساسی بودند و سازمان انقلابی نیز با تندروی در منشور مخالف بود. تجزیه و تحلیل بیشتر این منشور و جناح‌های کنفدراسیونی درگیر تدوین آن، نکات مختلفی از تاریخ جنبش دانشجویی را در این مقطع روشن می‌کند که در اینجا نمی‌توان به آنها پرداخت. ذکر این نمونه نشان می‌دهد که بخش اسناد کتاب شوکت، علیرغم ارزش و اهمیت آن، مجموعه‌ای از «مواد خام» است که باید برای تهیه تاریخ جامع‌تری از جنبش دانشجویی خارج کشور مورد استفاده محققان قرار گیرد. شوکت اولین مرحله چنین تحقیقاتی را به ثمر رسانده و حاصل کارش سزاوار تقدیر است ■

* Afshin Matin-asgari, "A History of the Iranian Student Movement Abroad: the Confederation of Iranian Students / National Union (1960-75)", unpublished Ph. D. dissertation in the Department of History at UCLA, 1993.

کتاب چشم‌انداز

منتشر می‌کند:

اصفهان در نیمه دوم قرن نوزدهم:
جمعیت، جامعه و اقتصاد براساس دو جمعیت‌شماری
با مقدمه ناصر پاکدامن

در برابر یک آزمون تاریخی

محسن یلفانی

بحثی در حاشیه کتاب بررسی عقلانی حق،
قانون و عدالت در اسلام، م. کوهیار،
پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۴، ۲۰۲ صفحه.

در بسیاری از کتابها و مقالات بی شماری که در سالهای اخیر درباره انقلاب اسلامی و پیامدهای آن نوشته شده، گرایش عمومی به کشف و باز نمودن جنبه و ماهیت سیاسی این انقلاب بوده است. مفسران و تحلیل گران در این گرایش تا آنجا پیش رفته اند که محتوای مذهبی انقلاب را تحت الشعاع ماهیت سیاسی آن دانسته و گاه حتی آن را نادیده گرفته و آنچنان که باید و شاید به آن نپرداخته اند.

دلیل سیاسی دانستن انقلاب اسلامی کاملاً آشکار است: برای پژوهشگر یا ناظر امروزی، باورکردنی نیست که جامعه ایرانی در نیمه دوم دهه پنجاه، ناگهان به یاد بیاورد که اسلام در خطر نابودی است، و در نتیجه برای احیاء و استقرار آن به پا خیزد، رژیم ضد مذهبی («طاغوت») را از میان بردارد، نیروهای دیگر غیرمذهبی را نیز قلع و قمع کند، و حکومت ناب اسلامی را برقرار سازد. پژوهشگر یا ناظر امروزی این پوشش ظاهری را، که از جانب مدعیان و سردمداران انقلاب عرضه می شود، کنار می زند، و پیروزی انقلاب را از طریق بررسی شرایط مشخص تاریخی، و با مراجعه به آرایش و آمادگی نیروهای اجتماعی و با نظر داشتن به فعل و انفعالات سیاسی در صحنه داخلی و بین المللی، توضیح می دهد؛ و روشن می کند که انقلاب اسلامی، با وجود شعارها و پیامهای مذهبی، و به رغم ادعای رسالت ازلی و ابدی اش، به علت برعهده گرفتن یک مأموریت این جهانی و زمینی و موقتی، یعنی سیاسی، به پیروزی رسید؛ و همانگونه که پیروزی اش حاصل دریافت و فهم و به عهده گرفتن این مأموریت بود، پایان کارش نیز از محتوا و مقتضیات همین مأموریت

و ناتوانی در اجرای آن نتیجه خواهد شد.

بجز مفسران و تحلیل گران، نیروها و گروههای سیاسی نیز در رابطه خود با انقلاب اسلامی، و در رودرویی با آن، بطور کلی از پذیرفتن محتوای مذهبی آن سر باز زدند؛ زبان و گفتار مذهبی آن را نپذیرفتند و با آن، یا از آن، به زبان خود، یعنی به زبان سیاست سخن گفتند.

نیازی به گفتن ندارد که تأکید بر سیاسی بودن انقلاب اسلامی، در حقیقت نوعی مقابله با آن و افشای ماهیت این دنیایی و زمینی آن است. انقلاب اسلامی حقانیت، و به قول خودش، «مشروعیت» خود را با توسل به رسالت آسمانی و پیامهای مذهبی اش توجیه می کند، و اگر این پوشش از آن برداشته شود، و جز سیاست وسیله دیگری در اختیارش نماند، بی مورد بودن و نابهنگامی اش در برابر واقعیتهای تاریخی و اجتماعی خود به خود آشکار خواهد شد و ناگزیر صحنه را به سود نیروهای سیاسی صالحتر و کارآتر ترك خواهد کرد. به عبارت دیگر، منتقدان و مخالفان انقلاب اسلامی به خوبی آگاهند که عامل مذهب نقطه قوت آن را تشکیل می دهد. چرا که با تمام ظرفیتهای بالفعل و بالقوه اش بوسیله انقلاب مصادره شده و به خدمت آن درآمده - ولی می خواهند با برملا کردن وظیفه سیاسی انقلاب و با قراردادن آن در برابر این وظیفه، این نقطه قوت را به نقطه ضعف تبدیل کنند.

در نگاه به گذشته، به نظر می رسد که اگر از همان آغاز سر برآوردن انقلاب اسلامی، نیروهای دیگر سیاسی که هنوز از اعتبار و نفوذ قابل ملاحظه ای برخوردار بودند، با آن چنان رفتار می کردند که خود می خواست و ادعا می کرد - یعنی ماهیت مذهبی آن را ملاک و میزان برخورد خود با آن قرار می دادند - تعیین تکلیف با مذهب و قرار دادن آن در جایگاه مناسبش آسانتر می بود. این کار به دلایل گوناگون (که نگارنده در جای دیگر - «حکومت اسلامی: ضرورت یا تصادف»، چشم انداز، ۱۶، به آنها اشاره کرده است) انجام نشد. اما هرگز ضرورت و فوریت خود را از دست نداد و در دستور کار جامعه ایرانی باقی ماند. زیرا تا زمانی که حکومت اسلامی پا بر جاست، و بطور کلی، تا زمانی که اسلام به نام خود و با شیوه ها و هدفهای خود در سیاست دخالت می کند، جامعه ایرانی از بن بست کنونی خارج نخواهد شد و آینده ای متناسب با نیازها و مقتضیات دنیای کنونی نخواهد داشت.

بنابراین، تأکید بر سیاسی بودن انقلاب اسلامی، و تحلیل و نقد آن به عنوان يك پدیده سیاسی و از طریق زبان و اصطلاحات سیاسی، نباید ما را از پرداختن به گوهر مذهبی آن غافل کند. به عبارت دیگر، نباید تنها با برخورد سیاسی، یعنی با دور زدن مذهب و پرهیز از درگیر شدن با آن، با انقلاب اسلامی و حکومت برآمده از آن روبرو شد. اینک که مدعیان اسلام مذهب را وسیله اصلی سیاست و ابزار عمده حکومت قرار داده اند، باید شمشیر را از رو بست، و با نشان دادن محتوای پوک و بیهوده و مزاحم و زیان آور و خطرناک مذهب، به عنوان شیوه یا برنامه سیاسی برای اداره يك مملکت در پایان هزاره دوم، در سرنوشتی و ریشه کن کردن آن کوشید.

اهمیت این وظیفه بویژه وقتی آشکار می شود که به این واقعیت اغلب نادیده مانده توجه کنیم که حکومت اسلامی تنها محصول خواست و اراده قشر محدودی از جامعه نیست که از تلاطمها و تحولات دوران انقلاب استفاده کرد و قدرت را به دست گرفت؛ راز به قدرت رسیدن این قشر محدود در این بود که توانست «نهاد مذهب» را، به رغم همه تنوعی که در دیدگاهها و گرایشهای سیاسی آن وجود دارد، خلع سلاح و مصادره کند، در اختیار بگیرد و پایگاه سلطه خود قرار دهد.

از دیدگاه تاریخی، انقلاب اسلامی و حکومت برآمده از آن، همراه با فاجعه مرگبار و مصیبت جبرانناپذیری که به بار آورده اند، این فرصت را نیز برای جامعه ایرانی فراهم کرده اند که یکبار و برای همیشه با مذهب، به مثابه نیروی سیاسی، یعنی نیرویی که ادعای به دست گرفتن سرنوشت مملکت و اداره و تأمین زندگی ملت را دارد، تسویه حساب کند و «نهاد مذهب» را در جایگاه مناسب آن قرار دهد. اما صرف فراهم آمدن فرصتهای تاریخی دلیل بر استفاده از آنها نیست. بسا فرصتهای تاریخی که بر اثر نادانی ملتها و یا بی کفایتی رهبران از دست رفته و جز احساس غبن و حقارت حاصلی برجا نگذاشته اند.

استفاده از فرصت کنونی نیز، از یک سو مستلزم برخورداری از یک نیروی اخلاقی است که به مدد آن بتوان تنگ نظریها و ملاحظات و منافع شخصی را کنار گذاشت و ترسها و واهمه های سنتی را دور ریخت و به تن و به نام و هویت خود برای نبردی طولانی آماده شد، و از سوی دیگر، نیازمند دانش و درایتی است که خطیر بودن مرحله کنونی را با همه پیچیدگیها و بغرنجیها و تناقضهایش دریابد و برای پشت سر گذاشتن آن راه سنجیده و معقولی ارائه کند.

اگر درست است که تنها از آگاهان و فرزانشان جامعه می توان چنین انتظاراتی داشت، این نیز درست است که تنها کسانی که این انتظارات را بر می آورند، در خور نام آگاه و فرزانه اند. آینده میهن ما از نام چنین فرزانه گانی پرتو خواهد گرفت.

تألیف و انتشار کتاب **پروسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام**، نمونه برجسته و آموزنده ای است از کاری که باید در زمینه برخورد با جنبه مذهبی انقلاب اسلامی صورت گیرد. بجز آنچه قبلاً درباره ضرورت و اهمیت این کار گفتیم، به این واقعیت نیز باید اشاره کرد که در آستانه ظهور نیروی مذهبی انقلابی، بخش غیرمذهبی جامعه ایرانی، دیگر چیز زیادی از مذهب نمی دانست و آگاهی مستقیم و بلاواسطه معتبری از آن نداشت. دلیل عمده این عدم آگاهی و بی توجهی این بود که اصولاً مقوله مذهب امری مربوط به گذشته و پشت سر گذاشته تلقی می گردید، و جایی برای رشد و نضج دوباره آن، و به طریق اولی، امکانی برای سلطه و حاکمیت آن دیده نمی شد. تصور عمومی بر این بود که نیروی مذهبی انقلاب، خود به خود در جریان نیرومند سیاسی آن تحلیل خواهد رفت.

فقدان آگاهی جدی و معتبر نسبت به مذهب بویژه در مورد اصول و احکام ناظر

بر امور اجتماعی و حقوقی آن شدت بیشتری داشت. از این رو، هنگامی که در فردای انقلاب، ملایان این اصول و احکام پوسیده و موربانه خورده را از اعماق خاک بیرون کشیدند و با آنها ملغمه درهم جوش و آشفته‌ای به نام قانون اساسی و مجموعه قوانین دیگری برای اداره جامعه سر هم کردند، حیرت و ناباوری همگان را فرا گرفت. سخن کوتاه، از فردای پیروزی انقلاب اسلامی، جامعه ما وظیفه ناگوار و ناگزیر بازخوانی و بررسی نقد اسلام را در برابر خود یافت. اهمیت کتاب **پرسی عقلانی...** را باید در گامی که برای انجام این وظیفه برمی دارد، دریافت.

پرسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام مباحث خود را بر محور همین سه مفهوم قرار داده، که پایه و اساس هرگونه میثاق و قرارداد اجتماعی را برای سازمان دادن يك جامعه و تنظیم روابط افراد آن با یکدیگر تشکیل می‌دهند؛ و نشان داده است که تصور و تعریف اسلام از این سه مفهوم در برخورد با شرایط و مقتضیات کنونی چه «ارزش و اعتباری» دارند، و تا چه حد از کارائی برخوردارند و تلاش برای تحقق و فعلیت بخشیدن به آنها به چه نتایجی منجر می‌شود.

برای این منظور، مؤلف ابتدا به فقه اسلامی می‌پردازد، و مفهومی‌های سه گانه یاد شده، همچنان که اصول دیگری را که در کتاب بدانها اشاره شده، از آن استخراج می‌کند. و به این ترتیب از پرداختن به تعبیر و تفسیرهای بی‌پایانی که، بویژه در يك قرن گذشته، برای انطباق دادن اسلام با شرایط روز ارائه شده می‌پرهیزد. مأخذ قرار دادن فقه اسلامی از اینجهت اهمیت دارد که از يك سو، جریان‌هایی که کوشیده‌اند لباس جدیدی به اصول و احکام اسلامی ببوشانند با همه پیچ و تاب‌هایی که بدانها داده‌اند، در نهایت آنها را انکار نکرده و بدانها وفادار و مؤمن مانده‌اند؛ و از سوی دیگر، خصوصیت برجسته و اعلام شده آن نیروی مذهبی که انقلاب اسلامی را به راه انداخت و به پیروزی رسانید، «بنیادگرایی»، یعنی رجوع به ریشه و اصل و صدر اسلام و مردود دانستن و بدعت شمردن تعبیر و تفسیرهای جدید است.

مؤلف توضیح می‌دهد که «فقه چهار اصل یا سرچشمه دارد که به ترتیب اهمیت عبارتند از: قرآن، سنت پیغمبر، اجماع و قیاس (یا عقل در نزد شیعه)» (ص ۴۲). از این میان، تنها دو اصل اول (قرآن و سنت) سنگ‌بنای این دستگاه اندیشگی و نظام حقوقی را تشکیل می‌دهد و حدود اختیارات و دامنه دخالت دو اصل دیگر (اجماع و قیاس - یا عقل در نزد شیعه -) را تعیین می‌کند. از این رو با اتکاء به معنای اجماع یا قیاس یا عقل - یا اجتهاد، که در نزد شیعه پذیرفته شده - در قاموس کنونی، نمی‌توان دل خوش کرد که فقه اسلامی راه تحول و نو شدن را باز گذاشته و می‌تواند خود را با دگرگونی‌های تاریخی تطبیق دهد. این اصلها نباید در تعارض با قرآن و سنت باشند و فقط در محدوده آنها و در مطابقت با آنهاست که می‌توانند نقشی داشته باشند. بدین ترتیب «فقه با بستن باب اجتهاد و ثابت ماندن در خود، در حقیقت اثر تحول تاریخی را انکار می‌کند. ثبات فقه نفی تاریخ است» (ص ۴۶).

به رغم این ادعای رایج که اسلام دین سیاست و حکومت است، در فقه «بحث

درباره پاره‌ای مسایل عمده مانند سازمان و اداره اجتماع، حکومت، فلسفه سیاست، ساخت و کار دولت و حقوق و تکالیف در برابر افراد و بطور کلی حقوق و قانونهای اساسی ناگفته می‌ماند» (ص. ۴۸). و «ضعیفترین جنبه فقه، بحث درباره حکومت و سیاست است» (ص. ۴۹).

امؤلف احتمال می‌دهد که علت ضعف فقه در این زمینه شاید این باشد که حکومت پیغمبر در مدینه، و نیز حکومت خلفای راشدین، سرمشق تمام و کمالی از حکومت و سیاست در برابر مسلمانان قرار داده و برای آنان به صورت آرمانی درآمده که اگرچه دست نیافتنی است، ولی کار مؤمن تلاش برای واقعیت بخشیدن به آن است. (ص. ۵۰)

بر مبنای چنین «دانشی» و در چارچوب چنین اصولی است که باید تعریف یا تصور اسلامی از مفهومهای حق و قانون و عدالت را جستجو کرد. این مفهوما فقط در رابطه با خدا («الله»، خدای اسلامی) معنی و محتوا می‌یابند، چرا که منبع و تجلی گاه آنها خداست؛ و اگر در رابطه بین افراد نیز مصداق یا کاربردی دارند، این مصداق یا کاربرد، فقط در محدوده رابطه افراد با خدا (ای اسلامی) قابل تصور است، و از نظر اسلام، خارج از این محدوده، نه قانونی وجود دارد، نه حقی، و نه عدالتی. برای مثال، فرد آدمی فقط هنگامی صاحب حق می‌شود که به تکلیفهایی که از جانب خدا برای او معین شده، عمل کند (ص. ۲۶). و به همین علت هم هست که حقوق افراد- حتی افراد مسلمان - با یکدیگر برابر نیست. چرا که تکلیفهایی که برای آنها مقرر شده یکسان نیستند. از جمله «بنده مسلمان از زن مسلمان، و زن مسلمان از مرد مسلمان تکالیف کمتر و از نظر دینی و اجتماعی، در زمینه عمومی و خصوصی هریک نسبت به دیگری حقوق کمتری دارد» (ص. ۲۷).

اگر حق نام و ذات خداست، عدل از صفات او شمرده می‌شود. «خدا عادل است. انسان عادل به خدا ایمان دارد و در زندگی به صراط مستقیم و در آخرت رستگار است. عدالت در ایمان است و ایمان مؤمن را به عدالت هدایت می‌کند» (ص. ۱۲۹). در مقابل ظلم، همانا شرک یا کفر است. «کافر ظالم است زیرا کفر تجاوز به حدود الهی است» (ص. ۱۳۰).

تنها پس از دریافت و تصدیق این اصلها درباره عدالت است که می‌توان بازتاب و تأثیر آنها را در زندگی عملی و روزمره افراد و در روابط میان آنها جستجو کرد. و طبعاً این بازتاب و تأثیر به دامنه تنگ نیازها و مقتضیات یک جامعه کوچک بدوی و قبیله‌ای، که عمدتاً از راه گله‌داری و بازرگانی اعاشه می‌کرد، محدود می‌شود. منشأ و منبع قانون نیز خداست. هموست که برای تعیین تکلیف آدمیان (بندگان) در برابر خود، و نیز برای تنظیم روابط میان آنها (باز هم براساس رابطه‌ای که با خدا دارند- یا ندارند، یعنی کافران و مشرکان -) احکامی (قانونهایی) را بر آنها نازل کرده است. آدمیان (بندگان) حق چون و چرا در این احکام ندارند و فقط باید آنها را بپذیرند و به آنها ایمان بیاورند. قرآن، یعنی مجموعه این احکام الهی، هم کار قانون

اساسی را انجام می‌دهد و هم کار دیگر قانونهای مدنی و جزایی.

اگر اعراب عربستان هزار و چهار صد سال پیش این احکام را، پس از اندک مقاومتی، پذیرفتند و به آنها ایمان آوردند، به این دلیل بود که این احکام «زاده» شرایط اجتماعی و تاریخی معین (اجتماع عربستان مقارن پیدایش اسلام) بودند. بسیاری از آنها پیش از اسلام وجود داشت و اسلام با اندک تغییری آنها را پذیرفت و به آنها خصلتی الهی، ماوراء اجتماعی - تاریخی» و ابدی بخشید» (ص ۷۶).

با اینهمه، این تصور که در صدر اسلام، یا حداقل در زمان حکومت خود پیغمبر، احکام اسلام تمام و کمال اجرا می‌شد، و هماهنگی تام و تمامی میان امور اخروی و امور دنیوی مسلمانان حکمفرما بود، توهم، یا نهایتاً، آرزو و آرمانی بیش نیست. تناقض و دوگانگی، و در نتیجه، تنش میان دین (یعنی آنچه به سرنوشت و تکلیف انسان در برابر ماوراء طبیعت مربوط است) و سیاست (یعنی امور عملی اداره اجتماع و تنظیم روابط افراد) از همان زمان حیات و حکومت پیغمبر آغاز شد. منتها، از آنجا که پیغمبر در عین حال پیشوای مذهبی و رئیس حکومت بود، و اضافه بر این، با جامعه کوچک و بسته‌ای سر و کار داشت که بسیاری از رسمها و سنتهای آن را هم در دین پیشنهادی خود پذیرفته بود، این تناقض و دوگانگی پوشیده می‌ماند.

پس از مرگ پیغمبر این پوشش از میان رفت، و بویژه با خارج شدن اسلام از عربستان و گسترش آن، تناقض میان دین (احکام آسمانی و ابدی) و سیاست (قانونها و روشهای گذرا و موضعی و ناظر به شرایط معین تاریخی و اجتماعی) به صورت بیماری درمان‌ناپذیر جامعه‌های اسلامی درآمد. حکومتهای اسلامی، هماهنگی میان امور دنیوی و امور اخروی را در عمل یکسره رها کردند، تا آنجا که امروز، حتی خود مسلمانان مؤمن و متعصب شرم دارند از اینکه مثلاً حکومت خلفای بنی‌امیه یا عباسی را اسلامی بدانند.

درست است که فقه اسلامی برای روبرو شدن با شرایط تازه، اصلهای اجماع و قیاس (یا عقل و اجتهاد در نزد شیعه) را پذیرفته، اما از آنجا که این اصلها در بن‌بست اصلهای کامل و بسته قرآن و سنت زندانی شده‌اند، تقلای مسلمانان برای حل تناقض میان دین و سیاست به صورت يك دور باطل ادامه یافته است.

کتاب بررسی عقلانی... که صراحتاً دیدگاه «انسان جهان امروز» را برگزیده («انسانی که خود را بنیانگذار و صاحب حق می‌داند» و «عقل خودبنیان و خودمختار امروز» را تکیه‌گاه قرار می‌دهد)، و براساس «اندیشه‌ها و باورهای انسانگرایی (Humanisme) غرب، انقلاب فرانسه و اعلامیه حقوق بشر و دستاوردهای دیگر» (ص ۷۰)، به تأمل در فقه اسلامی پرداخته، به تفصیل و به تأکید تناقضها و آشفتگیها و بن‌بستهای دین را، هرچا که عهده‌دار امر سیاست و حکومت شده، شرح داده، و بخصوص به بحث و تفسیر نظری اکفا نکرده و به نمونه‌ها و موردهای عملی نیز پرداخته است، و از جمله به نتایج هولناکی که اجرای «قانون و حق و

عدالت» در جمهوری اسلامی، در جریان کشتار زندانیان سیاسی در سال ۶۷، به بار آورده، اشاره کرده است.

مؤلف در پیشگفتار کتاب توضیح می‌دهد که ملاحظات رساله او «به خلاف ادعای مرسوم دانشمندان علوم اسلامی و اسلام‌شناسان «بیطرفانه» یا فارغ از ارزشدوری و گرایش نیست. زیرا نخست آنکه نویسنده درباره ارزشهای احکام پرتوان و جوشانی که گرم کارند تأمل می‌کند و ناچار باید خود به ارزشهایی پایبند باشد، وگرنه معلوم نیست که برداشتهای او بر چه مبنایی استوار است. پس بی‌گمان دانسته و ندانسته از پیش جانب ارزشهای خود را گرفته است. دیگر آنکه در باره چیزی (احکام) تأمل می‌شود که نه تنها بیطرفی بر نمی‌تابد بلکه آن را نفی می‌کند. خود را صراط مستقیم و راههای دیگر را گمراهی و رهروان آن را کافر می‌داند. نافی غیر است. «بیطرفی» در این مقام، «بیطرفی» در بررسی، آگاهی وجدان را به موریانه غفلت می‌سپارد» (ص. ۹).

با اینحال، و به یمن همین صراحت و صداقت، مؤلف به موضعگیریهای احساساتی در نفلتیده و در بررسی خود جانب حزم و احتیاط علمی را از دست نداده است. و اگر لحن مؤکدی برای بیان مطالب انتخاب کرده، و یا در بسیاری موارد مطالب را مکرر کرده است، این تأکید و تکرار نه به قصد جمله‌پردازی یا تبلیغ و تلقین، که به منظور تصریح و هرچه بیشتر روشن کردن موضوع، و رفع هرگونه شبهه و ابهام به کار رفته است.

نویسنده در جای دیگری از پیشگفتار کتاب به نکته‌ای اشاره می‌کند که در واقع یکی از گره‌های روانی جامعه ما را تشکیل می‌دهد و تا هنگامی که این گره باز نشود، ما همچون بیماران اسکیزوفرنیک در پیله دروغینی که دور خود پیچیده‌ایم باقی خواهیم ماند و از رودررویی با واقعیت خود و جامعه‌مان عاجز خواهیم بود. می‌نویسد: «... علت‌های بیچارگی عقل در برابر ایمان ریشه‌دار، کهنسال و فراوان است. ما در اینجا با هیچیک از آنها کار نداریم. مگر با ترس! حقیقت بیش از تلخ بودن ای بسا هولناک است... در سنجش عقلانی دین، همین ترسی که بیش از هرجا در روح ما خانه کرده، اندیشه را فلج می‌کند و بجای ارزیابی خود دین، صحبت را به حاشیه، به خرافات و سودجویی روحانیان، به حرص دنیایی اهل دین و دخالتشان در سیاست و شکوه از دین‌فروشان و جز اینها می‌کشاند. چه کسی می‌تواند چشم در چشم حقیقت بدورزد و خود را نیازدا» (ص. ۶ و ۷).

باید اعتراف کرد که یکی از علت‌های اصلی پیروزی حکومت اسلامی همین ترس بخش آگاه و عاقل جامعه ما در برابر بخش مؤمن آن بود. و اگر به یاد داشته باشیم که این ترس تنها از قساوت و سببیت مسلمانان متعصب، بویژه هنگامی که در موضع قدرت قرار دارند، ناشی نمی‌شود، و عارضه‌ای است کهنه و تاریخی که به صورت ملاحظه‌کاری و سازش و تمکین در برابر محرمات و تابوهای تحمیلی بروز می‌کند، بهتر به عمق و شدت آن پی می‌بریم. این ترس چنان مزمن و ریشه‌دار است که در ما

به صورت يك رفتار غريزي درآمده، و ما را واداشته است كه در برخورد با واقعيات، به جاي راستي و راستكاري، راه زيركي و زرنگي و فريب در پيش گيريم و نجات و صيانت خود را از اين طريق بچونيم.

در آزموني كه حكومت اسلامي در برابر ما قرار داده، پيروزي و سربلندي بيش و پيش از آنكه به سرنگوني و پشت سر گذاشتن آن منوط باشد، وابسته به اين است كه هم اينك در رويارويي با آن چگونه رفتار مي كنيم. آيا منتظر حوادث مي نشينيم و با دل خوش كردن به قرينه ها و نشانه هايي كه از بي آيندگي و سقوط حكومت اسلامي خبر مي دهند، آن را تحمل مي كنيم و در مقابل تعرضها و تجاوزهاي آن ساكت مي مانيم، و به زرنگي و فريب در برابر آن قناعت مي كنيم؟ - چنين رفتاري، حتي اگر از ميان رفتن حكومت اسلامي را هم به دنبال داشته باشد، اعتبار و حيثيت و حقي براي ما فراهم نخواهد كرد.

پيروزي و سربلندي در آزمون كنوني بسته به اين است كه ديوار اين ترس تاريخي را بشكنيم و با اعتقاد به حيثيت و شأن انساني، آزادي و حق خود را، در برابر نيروي سياهي كه آن را انكار و از ما دريغ مي كند، فرياد كنيم. شيشه عمر اين ديو سياه در دست كساني است كه به امكان تحقق آزادي و عدالت باور دارند، و يا حداقل، رستگاري را در تلاش براي تحقق اين آرمان مي جويند، و در اين راه از به جان خريدن سختيها و خطرها نمي هراسند ■



منتشر كرد:

واژه نامه انگليسي - فارسي براي علوم انساني

English-Persian Dictionary for Human Sciences

داريوش آشوري

بها: در اروپا معادل ۲۵۰ فرانك فرانسه و در آمريكا ۵۰ دلار
درخواستها به نشاني صندوق پستي «مرکز اسناد و پژوهشهای ایرانی» فرستاده شود:
Centre Iranien de Documentation et de Recherche (CIDR)
B.P. 352 / 75327 Paris Cedex 07 / France



احمد کسروی (۱۲۶۹-۱۳۲۴)

بیستم اسفند ۱۳۷۴، پنجاهمین
سالگرد قتل زنده‌یاد احمد کسروی
است. نامی سترگ و ستودنی در
فرهنگ معاصر ایران. به این مناسبت
چشم‌انداز بخشی از صفحات این
شماره خود را به کسروی و پایان
تأسف‌انگیز او اختصاص داده است.

معرفی کسروی به کمک تجدید طبع
آنچه یحیی آرین‌پور در باره او و آثار
و افکارش نوشته است صورت
می‌گیرد. یحیی آرین‌پور را با اثر
گراتقدرش از صبا تا تهما (دو
جلد، تهران، جیبی، ۱۳۵۰) همگان
می‌شناسند. اکنون مجلد سوم این اثر
با عنوان از تهما تا روزگار ما:
تاریخ ادب فارسی معاصر (تهران،
زوار، ۱۳۷۴، ۶۳۸ صفحه) انتشار
یافته است و نقل این صفحات خود
بزرگداشتی است از مؤلف یکی از
مراجع اصلی و معتبر در زمینه تاریخ
ادبیات ایران از آغاز قرن نوزدهم تا
در رسیدن «روزگار ما». (در باره
چگونگی تحریر و تدوین و نشر این
کتاب نگاه کنید به کریم امامی:
«سرگذشت یک کتاب»، گفتگو،
شماره ۱۰، زمستان ۷۴، ص. ۱۵۵ -
۱۴۹).

بخش دیگری از مطالب مربوط به
کسروی گزیده‌ای از مقالاتی است که
در روزنامه‌های آن زمان در باره
«سوء قصد نافرجام» به حیات او در
۸ اردیبهشت ۱۳۲۴ و قتل وی و
همراهش، حدادپور، در ۲۰ اسفند
همان سال انتشار یافته است.

کسروی (سیداحمد)

یحیی آیین پور

سیداحمد کسروی تبریزی در سال ۱۲۶۹ ش. در شهر تبریز، در يك خانواده روحانی به دنیا آمد. اجدادش عنوان ملایی و پیشوایی داشتند؛ اما پدرش حاجی میرقاسم، از ملایی دوری گزیده و به بازرگانی پرداخته بود. سیداحمد فارسی و قرآن و مقدمات عربی را در مکتب آموخت؛ و دوازده ساله بود که پدرش به سال ۱۲۸۱ ش. درگذشت؛ و او خواه‌ناخواه مکتب و درس را ترك گفت و چندی به کار قالیبافی پرداخت و بعد، از آن کار دست کشید، و باز به مکتب رفت و در مدرسه طالیبه، نخست بار با شیخ محمد خیابانی، که درس هیئت قدیم می‌داد، آشنا شد.

در سال ۱۲۸۵ که مشروطه پدید آمد، سیداحمد بدان دل بست و شیفته دلیرهای ستارخان و دیگر قهرمانان آزادی شد؛ تا مشروطه‌خواهان غالب آمدند و بساط استبداد و «انجمن اسلامی» برچیده شد. دو باره تحصیل را دنبال کرد و به پایگاه ملایی رسید (۱).

از سال ۱۲۹۸ ش. بعد که محمدعلی میرزا به ایران بازگشت و بار دیگر در ایران و تبریز جنگها برخاست، سیداحمد که گوشه گرفته و از این جریانات به دور بود، از راه مطالعه مجله المقتطف و کتابهای عربی و تألیفات طالبوف به دانشهای اروپایی راه یافت. در اولتیماتوم روس به ایران و جنگ مجاهدان تبریز با روسهای تزاری، شبها از بالای منبر به شورانیدن مردم می‌پرداخت و از آن بعد در شمار آزادیخواهان درآمد (۲). در ایامی که وحشیگریها به کار افتاده بود و صمدخان شجاع‌الدوله و روسها هرچند روز يك بار مردم آزاده را به دار می‌آویختند، سیداحمد کتابی به دست آورده در خانه می‌خواند و می‌اندیشید. مخصوصاً سیاحتنامه ابراهیم بیگ تکان سختی در او پدید آورد و باد به آتش درونش زد (۳)، تا رفته رفته با آزادیخواهان معروف آذربایجان آشنا شد.

در تابستان ۱۲۹۳، جنگ جهانگیر اروپا آغاز گردید و آذربایجان میدان جنگ شد. سیداحمد برای اینکه زبان انگلیسی یاد گیرد، سال بعد به آموزگاری زبان عربی وارد مدرسه آمریکایی شد (۴)؛ و در همان مدرسه، برای یاد دادن عربی به شاگردان، کتاب النجمه الدریه را در دو جلد نوشت که سالها در دبیرستانهای تبریز از روی آن درس می‌خواندند و هم در آن مدرسه بود که زبان انگلیسی و اسپرانتو را فرا گرفت. در تیرماه ۱۲۹۵، برای اینکه، به گفته خود او، از شر معاندان برهد و در یکی از

شهرهای قفقاز به کار پردازد، به روسیه رفت؛ اما چون در قفقاز کار به دست نیاورد از راه عشق آباد به مشهد رفت و از مشهد به باکو و تغلیس بازگشت و در تغلیس به وسیله اسماعیل حقی با آزادیخواهان قفقاز آشنا شد و بعد به تبریز آمد و باز در مدرسه آمریکایی مشغول تعلیم و تعلم شد. در این هنگام بود که خیابانی و سایر آزادیخواهان تبریز به کار و کوشش برخاسته بودند. سیداحمد نیز به جمع دموکراتها پیوسته در جلسات «تجدد» حضور می یافت؛ و ضمناً در مدرسه متوسطه تبریز، که تازه گشایش یافته بود، درس عربی می داد (۵).

سال ۱۲۹۷ فرا رسید. عثمانیان، که به تبریز راه یافته بودند، خیابانی و نوبری و چند تن دیگر از آزادیخواهان تبریز را دستگیر و تبعید کردند، و حزب اتحاد اسلام و روزنامه ترکی پدید آوردند؛ ولی، چون جنگ به شکست آلمان و همدستان او پایان یافت و عثمانیان از تبریز رفتند، سیداحمد با سیدجلیل اردبیلی حزب دموکرات و جلسات تجدد را برپا کرد. در این میان، خیابانی از تبعید بازگشت و انتخابات مجلس چهارم آغاز شد (تیرماه ۱۲۹۸)، و کار کسروی و یاران او با خیابانی به دوستگی کشید، و کسروی و همراهان او به «انتقادیون» معروف شدند. روز سه شنبه ۱۷ فروردین ۱۲۹۹، دموکراتها در تبریز قیام کردند و سیداحمد ناچار به تهران آمد. در تهران، چندی در دبیرستان ثروت درس عربی می داد، تا قیام تبریز برافتاد و خیابانی به دست مخبرالسلطنه هدایت کشته شد.

سیداحمد، در تهران، از یک سو با اسپرانتیست ها در آمیخت، و از سوی دیگر با سران بهایی آشنایی یافت و با آنان به گفتگو پرداخت.

کسروی در دی ماه ۱۲۹۹ به عضویت استیناف تبریز منصوب و روانه آذربایجان شد. اما در عدلیه تبریز بیش از سه هفته نماند، زیرا در آن روزها کودتای سیدضیاءالدین در تهران پیش آمد، و روز ۲۳ اسفند به دستور او درهای عدلیه بسته شد. دولت سیدضیاء برافتاد و قوام السلطنه به روی کار آمد؛ ولی درهای عدلیه همچنان بسته ماند؛ و چون باز شد، پست او را به دیگری داده بودند. پس روز ۲۹ شهریور ۱۳۰۰ به تهران حرکت کرد؛ و در ۲۶ آبان به عنوان عضو استیناف به مازندران رفت؛ و چهارماه در ساری بود که استیناف آنجا برچیده شد و او به تهران آمد و چندی مأمور دماوند شد. در مهرماه ۱۳۰۱، او را برای امتحان به تهران خواستند. امتحان داد و نمره اول گرفت. در دی ماه مأمور عدلیه زنجان شد و در آنجا، تاریخ حوادث آذربایجان را، که در دماوند به زبان عربی نوشته بود، اصلاح کرد و برای مجله العرفان صیدا (از شهرهای سوریه) فرستاد؛ که بعدها اصل آن از سال ۱۳۱۳، به نام تاریخ هجده ساله آذربایجان، به ضمیمه مهنامه پیمان، چاپ شد...

پس از آن که کابینه قوام السلطنه افتاد و سردار سپه، وزیر جنگ، به نخست وزیری رسید، سیداحمد به ریاست عدلیه خوزستان مأمور شد. او در شوشتر زبانهای شوشتری و دزفولی را آموخت، و به تحریر تاریخ خوزستان پرداخت. خوزستان به دست سردار سپه فتح شد؛ و کسروی عدلیه را به ناصری (اهواز) برد و چون

فرماندار نظامی با این عمل مخالفت کرد و کار به سختی کشید، مرخصی خواست و روز سوم فروردین ۱۳۰۴ سفری به عراق کرد و به شوشتر بازگشت، تا او را از مرکز خواستند، و روز ۲۲ اردیبهشت به تهران عزیمت کرد. کسروی چندی در تهران به بیکاری و خواندن و نوشتن گذرانید و مطالعات خود را راجع به تاریخ خوزستان دنبال کرد. دفتر آذری یا زبان باستان آذربایجان را به چاپ رسانید؛ و از اینجا همبستگی او با انجمنهای دانشی جهان آغاز گردید. ابتدا به عضویت انجمن آسیایی همایونی و انجمن جغرافیایی آسیایی و دو انجمن در آمریکا و، پس از همه، به عضویت آکادمی آمریکا برگزیده شد. در همان هنگام، تاریخ پانصدساله خوزستان را به پایان رسانید و کوتاه شده آن را در مجله آینده چاپ کرد، و مقاله‌ای در باره تبار صفویه در آینده نوشت که اهمیت تاریخی فوق‌العاده داشت و آوازه‌اش به همه جا رسید؛ و نیز در این ایام، تحقیقات خود را در باره نیمی‌زبانها دنبال کرد و به آگاهیهای ژرفی در باره زبان فارسی رسید.

پادشاهی خاندان قاجار پایان پذیرفت و رضاشاه به روی کار آمد. کسروی، در آغاز سال ۱۳۰۵، سمت بازرسی و ریاست یکی از محکمه‌های جدیدالتأسیس انتظامی را داشت که داور وزیر عدلیه شد و عدلیه را منحل کرد. باز کسروی بیکار ماند و فرصت مطالعه یافت. در این هنگام، گفتارها در مهنامه آینده می‌نوشت؛ و در باره تاریخچه شیر و خورشید آگاهیهای به دست آورد. در اوایل سال ۱۳۰۶، پروفیسور هرتسفلد کلاسی برای آموختن خط و زبان پهلوی بنیاد کرد و کسروی، که اندک اطلاعی در این رشته داشت، با دلخوشی به آن کلاس رفت و بهره بسیار از آن برد. در تشکیلات داور، به سفارش تیمورتاش وزیر دربار، دادستان تهران شد؛ ولی با روشی که در کار پیش گرفته بود، نتوانست دیری در آن سمت بماند و بیست روز از گشایش عدلیه نگذشته بود که او را مأمور خراسان کردند؛ و چون غرض تبعید او بود و اجازه مرخصی نمی‌دادند، پنجمین تلگراف را چنین نوشت: «وزارت جلیله عدلیه بی‌اجازه حرکت کردم» (۶).

پس از ورود به تهران، چون با داور نتوانست کار کند، کناره‌جویی کرد و پروانه وکالت گرفت. در آن روزها بود که به خواندن و فراگرفتن زبان ارمنی کهن (گراپار) و زبان ارمنی نو (آشخاپار) پرداخت. کسروی برای تحقیق در رشته تاریخ و زبانشناسی، بویژه تاریخ و زبان آذربایجان که از هر باره بستگی به تاریخ و زبان ارمنستان داشت، خود را به این زبان نیازمند می‌دید؛ و باز، در همان روزها، کارنامه اردشیر بابکان را از پهلوی به فارسی درآورد.

کسروی در پائیز سال ۱۳۰۷، به دادگاه جنایی دعوت و مشغول کار شد؛ و در ۲۹ دی‌ماه همان سال به ریاست کل محاکم بدایت منصوب گردید. در همان روزها بود که به نوشتن کتاب شهریاران گمنام پرداخت و بخش یکم و دوم آن را به چاپ رسانید. در زمستان سال ۱۳۰۸، جزو هیئت بازرسی کشور به اراک و همدان و آن پیرامونها سفر کرد؛ و در همدان با عارف قزوینی، که در تبعیدگاه می‌زیست، آشنا

شد. و در این سفر، هشت هزار نام از نامهای دیده‌ها و آبادیها را از همدان و کرمانشاهان و دیگر جاها گرد آورد، و از سنجیدن آنها به نتیجه‌های سودمندی رسید و کتابهایی نوشت. سال ۱۳۰۸ به پایان می‌رفت که منتظر خدمتش کردند.

کسروی در تمام مراحل خدمت خود در عدلیه، به واسطهٔ صراحت رأی و بی‌پروایی و نرفتن به زیر بار توصیه و نفوذ، سختیها و آزارها دید؛ تا آنجا که در زمستان سال ۱۳۱۱، که از عدلیه پا کشیده و وکالت می‌کرد، بر اثر کینه‌جوییها و بویژه به علت نامه‌ای که مستقیماً به شاه نوشته و در آن عدلیه را دستگاه بیهوده و دکانی برای سودجویی داور و دوستان او خوانده و قانونها را بیخردانه نامیده بود، از دادگاه انتظامی به سه رتبه تنزل محکوم شد، ولی حکم اجرا نکردید و با حقوق رتبهٔ ۸ بازنشسته شد.

کسروی، در يك سخنرانی که در یکم آذر ۱۳۲۳ ایراد کرده و به صورت کتاب مستقلی به نام **چرا از عدلیه بیرون آمدم؟** چاپ شده است، می‌گوید: «جای بسیار خشنودی است که در این کشوری که رشوه‌خواری و نادرستی از در و دیوارش می‌بارد، من، که در عدلیه در کانون رشوه‌خواری می‌بودم، خدا مرا از لغزش دور داشته است. در این کشوری که چاپلوسی و پستی گریبانگیر خرد و بزرگ می‌باشد، من، با همهٔ آمیزش که با چاپلوسان و پست‌نهادان، آلودهٔ خوی آنان نگردیده‌ام» (۷). تا اینجا کار و کوشش کسروی بیشتر تحقیق و مطالعه در تاریخ و زیانشناسی بود، و چنان که ذکر شد، در این دو رشته، مقالات و رسالات بسیار نفیسی به وجود آورد. اما، از سال ۱۳۱۲ بعد، تغییر کلی در دید و دریافت او پدید آمد. او دیگر يك مورخ و محقق و دانشمند زیانشناس نبود، بلکه داعیهٔ اصلاح جامعه و، به قول خود، برانداختن «پندارها» را در سر داشت. در همین سال دو جلد کتاب **آیین** را منتشر کرد و با انتشار این کتاب شهرت فوق‌العاده یافت و در تهران و شهرستانها پیروانی پیدا کرد. و هم در آن سال، ماهنامهٔ **پیمان** را بنیاد نهاد (۸). و در آن ماهنامه، اندیشه‌های خود را در هر رشته از امور دینی و اجتماعی، با بیان خاص خود و از راههای گوناگون، روشن کرد. بعد از حوادث شهریور ۱۳۲۰، به جای مجلهٔ **پیمان**، روزنامهٔ **پرچم** را، که بیشتر جنبهٔ سیاسی داشت، انتشار داد. روزنامهٔ **پرچم** یکی از جراید اصولی کشور و، به نوشتهٔ صاحبش، «از هر آلودگی و ناپاکی مبرا بود». اما پس از چندی، **پرچم** یومیه را هم تعطیل و **پرچم** ماهانه را، که در واقع جانشین ماهنامهٔ **پیمان** بود، منتشر کرد (۹).

پس از رفتن رضاشاه از ایران، کسانی، مانند سرپاس مختاری و پزشک احمدی، به جرم اعمالی که در گذشته انجام داده بودند به محاکمه کشیده شدند. کسروی وکالت تسخیری مختاری را پذیرفت و از عهدهٔ آن به خوبی برآمد، و مطالبی در دادگاه عنوان کرد که بسیار ارزنده و حتی در آن دوره تند و جسورانه بود.

انتقاد بی‌پرده و بی‌پروای کسروی از برخی عقاید سیاسی و مذهبی و برخی از رسالات کوبندهٔ او در بارهٔ ادبیات و اندیشه‌های عرفانی جمعی را در پیرامون او گرد

آورد و گروهی را با وی دشمن کرد. بارها تهدید شد، و در سال ۱۳۲۴ قصد جانش را کردند ولی او از راهی که در پیش گرفته بود برنگشت و اگرچه این دفعه از خطر مرگ رست، اما همچنان بی پروایی می نمود.

ادوار زندگانی و کار و کوشش کسروی را می توان چنین خلاصه کرد:

۱- از جوانی تا آمدن تهران- در این دوره به کسب علوم و مطالعه ادب عرب پرداخته و با مبلغین مسیحی مباحثه می کند؛ در صرف و نحو عربی کتاب می نویسد؛ به مطبوعات عربی مقاله می فرستد؛ از اسپرانتو ترجمه می کند و به قیام خیابانی خرده می گیرد.

۲- از آمدن به تهران تا تأسیس مجله پیمان- در این دوره، به تحقیق و تتبع می پردازد؛ کتب عربی و زبانهای دیگر را می کاود؛ زبان ارمنی و پهلوی را فرا می گیرد؛ از ایران و مفاخر ایرانی سخن می راند؛ سه جلد **شهریاران گمنام** را، که از بهترین آثار اوست، و نیز رساله بیماندی درباره زبان باستان آذربایجان به وجود می آورد؛ در اسامی شهرها و دیدها و در تبار سلسه صفوی تحقیق می کند، تا جایی که توجه علما و فضلا و خاورشناسان اروپا را به خود جلب می نماید.

۳- از تأسیس پیمان تا پایان زندگی- در این مرحله، به موضوعهای دینی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی، و به قول خود او، به «آیین زندگی» می پردازد؛ مجله پیمان و روزنامه پرچم و مجله پرچم را پیایی بنیاد می نهد. در کتاب آیین و بعد در **ورجاوند پنهان**، به تمدن نوین اروپایی و فلسفه مادگیری و ماشینیسیم می تازد و مفاسد آنها را یکایک بر می شمرد؛ بر ضد خرافات و تعصبات بیجا و بیهوده و به اختلافات مذهبی از صوفیگری و بهاییگری و همچنین به برخی از معتقدات شیعی می تازد؛ بر فرهنگستان و لغت سازان ایراد می گیرد و خود، زبان و لغت خاصی به نام «زبان پاک» به کار می برد؛ با شعر و شاعری، به معنای متعارف آن، مخالفت می ورزد؛ رمان نویسی و داستانسرایی را کار بیهوده و نابخردانه می خواند؛ فلسفه و عرفان را به باد انتقاد می گیرد؛ و اغلب احادیث را مجعول می داند؛ و در همه این کوششها، که سرانجام به قیمت جانش تمام شد، آنچه را می گوید و می کند به راست می دارد.

کسروی از پرکارترین دانشمندان ایران در عهد اخیر بود. دوره های ماهنامه پیمان و پرچم مملو از یک رشته انتقاداتی است از اوضاع زندگی و طرز معاشرت و آداب اجتماعی، که همه مطالب آنها را خود او می نوشت. او کسی است که خیلی چیزها را نخست بار عنوان کرده و راه تحقیق را برای دیگران گشوده است.

کوشش کسروی در نمودن معنی درست حکومت مردم بر مردم و زنده کردن نام مجاهدان و فدائیان و شهدای مشروطیت و گرد آوردن کارهای این گردان و رادامردان کوششی ارجمند بود.

کسروی تاریخ نویس و زبان شناس: کسروی، چنان که دیدیم، کوشش هنری و دانشی خود را از زبان شناسی و تاریخ نویسی آغاز کرد و تا سال ۱۳۱۲ استعداد

فوق‌العاده خود را بیشتر در این دو رشته به کار انداخت. وی زبان عربی را خوب می‌دانست؛ و در این زبان، چنان توانایی داشت که چون نوشته‌هایش در مطبوعات عربی چاپ می‌شد فصیحی عرب را به تحسین وامی‌داشت. او زبان پهلوی و ارمنی قدیم و جدید را بخوبی فرا گرفت و با لهجه‌ها و نیم‌زبانهای فارسی نیز آشنا شد؛ و با این آمادگی، در تواریخ ارمنستان و نوشته‌های پهلوی و در کتب مؤلفین عربی زبان غور و بررسی کرد؛ و در شهرها و دهستانهای ایران به مسافرت پرداخت و به اسناد و مدارک تازه‌ای دست یافت و تألیفاتی پدید آورد که وی را نزد دانشمندان ایران و خاورشناسان جهان مقامی ارجمند بخشید.

کسروی نخستین کسی بود که در زبان باستان آذربایجان به تحقیق پرداخت و زبان آذری را، که تا آن روز شناخته نبود، با اسناد و مدارک مهمی که به دست آورد، در رسالهٔ **آذری یا زبان باستان آذربایگان** به نام یکی از لهجه‌های فارسی معرفی کرد (۱۰).
 دو دفتر بسیار گرانبهای **نامهای شهرها و دیه‌های ایران** اولین تحقیق دقیق عالمانه‌ای بود که از طرف خود ایرانیان دربارهٔ تاریخ و جغرافیا و لغت این سرزمین انجام گرفت.

شهریاران گمنام، که در سه بخش فراهم آورد، عبارت از یک رشته تحقیقات عمیق و مستند دربارهٔ چند سلسله از شهریاران گمنام و ناشناس ایرانی بود که بر آذربایجان و اران و نواحی مجاور فرمانروایی داشتند.

در **تاریخچهٔ شیر و خورشید**، که به پیشاهنگان ایران هدیه کرده، از چگونگی پیدایش شیر تنها و خورشید تنها بر روی درفشها، از سکه‌های ایران، از به هم پیوستن آن دو، و همچنین از این بابت که شیر و خورشید از کی نشان رسمی دولت ایران شده است، به استناد سنگنبشته‌ها و سکه‌ها و کتابهای فارسی و عربی و اشعار شعرا بحث فاضلانه کرده و به نتایج سودمندی رسیده است.

اما در رشتهٔ تاریخ، بزرگترین تألیف او **تاریخ مشروطهٔ ایران و تاریخ هجده سالهٔ آذربایجان و تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان** است. مؤلف در تألیف این سه کتاب و بخصوص در تنظیم **تاریخ مشروطهٔ ایران و تاریخ هجده سالهٔ آذربایجان** که در حقیقت مکمل یکدیگرند، رنج بسیار کشیده و به گفتهٔ خود «بیش از همه به آن کوشیده که به راستی نزدیک باشد». اگر نتوان گفت که این تألیفات از هر عیب و نقصی عاری هستند، دست کم درست‌ترین و قابل اطمینان‌ترین کتابهایی هستند که، چه در ایران و چه در بیرون از ایران، در تاریخ انقلاب مشروطهٔ ایران نوشته شده است.

کسروی و اندیشه‌های اجتماعی او: گفتیم که کسروی در سال ۱۳۱۲ به نام یک مصلح (رفرماتور) پا به میدان نهاد. دو جلد **آیین** را، که جامع نخستین اندیشه‌های اجتماعی او بود، بیرون داد؛ و در شماره‌های **پیمان**، مقاصد اصلاحی خود را نکته به نکته توضیح داد. این مطالب، با آن که بسیار واضح و آشکار بود و جایی برای ابهام و تأویل باقی نمی‌گذاشت، همهٔ کسانی که پیشرفت این اندیشه‌ها به زبان آنان

بود، آنها را برتافتند و عبارات جداگانه‌ای از سخنان او را بر گرفتند و به دستاویز آنها نسیتهایی به او دادند. پاسخ کسروی به این گفته‌ها چنین بود:

من آفریده خاکساری بیش نیستم و جز آبادی جهان و آسایش جهانیان را نمی‌نمی‌خواهم... کسانی چه می‌پرسند که من کیستم و چیست؟ سخنان مرا ببینند که چیست و چه سود یا زیانی بر جهانیان دارد... من بر آن می‌کوشم که خردها را از سستی و پستی رها کرده فروغ آنها را هرچه بیشتر گردانم که جهان از آن فروغ درخشان گردد. من آدمیان را جز به پیروی خرد نمی‌خوانم و هر آنچه نکوهیده خرد باشد من از آن بیزارم (۱۱).

سخنانی که من درباره خداشناسی می‌گویم، کسانی آنها را دین نوینی پنداشته به دشمنی برخاسته‌اند... ولی این سخنان همه از اسلام است. خدا به من فیروزی داده که زبان قرآن را می‌دانم و اسلام را چنان که هست می‌شناسم و هر آنچه در باره خداشناسی می‌گویم جز گفته‌های قرآن نیست.

بنیاد دین نوین پس از اسلام جز هوس و نادانی نیست... من از این نادانی بیزارم... خدا بر من نیشد اگر سخنی به خودخواهی بگویم یا گامی در راه هوس بردارم...

من پراکنده دینی را مایه بدبختی مردم دانسته بر آن کسانی که راههای جدا جدا به روی مردم باز کرده‌اند. نفرینها می‌فرستم. پس چگونه رواست که خویشتن راه جدای دیگری باز کنم (۱۲).

از شهریور ۱۳۲۰ بعد از باید پرثمرترین ادوار زندگی کسروی شمرد. او در این مدت، تا دم مرگ، پیوسته در کار و کوشش بود. از يك سو اندیشه‌های خود را با بیانی هرچه نوانو تبلیغ می‌کرد، و از سوی دیگر، پاسخ مخالفان را می‌داد؛ و بدین منظور، علاوه بر مقالاتی که در شماره‌های پرچم می‌نوشت، در سال ۱۳۲۲، **ورچاوند بنیاد** را، که در واقع نسخه تجدیدنظر شده آیین و چکیده اندیشه‌های او در باره دین و آیین زندگی بود، با بیانی هرچه ساده‌تر و رساتر چاپ کرد. عباراتی از اصول عقاید و تعالیم اجتماعی او را از آن کتاب می‌آوریم:

این جهان يك دستگاه درچیده و نابسامانی است. چنین دستگاهی نابه‌آهنگ و بیهوده نتواند بود و هرآینه خواستی از آن در میان است... آفریدگار آدمیان را آفریده و این زمین را زیستگاه آنان گردانیده. این زیستن خود خواست ارجمندی می‌باشد...

مردمان بیش از همه باید آیین خدا را شناسند معنی راست زندگی را شناسند. آدمی برگزیده آفریدگان است. خدا آدمیان را آفریده و این زمین را به آنان سپرده که بپیرایند و بیارایند و آبادش دارند. این سرفرازی است که خدا آدمی را به روی زمین جانشین گردانیده، سرفرازی است که بخشی از کارهای خود را به آدمی واگذارده.

خدا آدمی را از دو گوهر سرشته: گوهر جان و روان. جان همان است که

زندگان همگی می‌دارند و با آن زنده‌اند و سرچشمه کُناکها و خواهاکهایش خودخواهی می‌باشد. ولی روان را تنها آدمی می‌دارد و سرچشمه کُناکها و خواهاکهای آن دلسوزی و نیکخواهی به دیگران و راستی‌پژوهی و دادگری است. ارج آدمی از این گوهر است.

این دو گوهر با هم در کشاکش‌اند و چون یکی نیرو گیرد آن دیگری از نیرو افتد. این است که هر کسی باید به نیرومندی روان و خرد خود بکوشد. دروغ است آنچه می‌گویند: آدمی نیکی نپذیرد.

آدمیان بهر چه می‌میرند؟ مگر در روی زمین همگی را جا نیست؟ مگر به همگی خوراک و پوشاک نمی‌رسد؟ چرا به جای آن دست هم نگیرند؟ چرا با یکدیگر دلسوزی و نیکخواهی ننمایند؟ آن سگان و گرگان‌اند که باید به نبرد زنند. آدمیان را نبرد نه شایاست...

آرمان زندگی خرسندی است و خرسندی هر کس جز در خرسندی همگان نتواند بود.

گرانمایه‌ترین چیزی که خدا به آدمیان داده است خرد است. خرد داور راست و کج و شناسنده نیک و بد می‌باشد. باید زندگی به آیین خرد باشد.

آدمیان همگی از یک ریشه‌اند و یکی را بر دیگری برتری نیست. برتری یک مرد و یا یک توده جز از راه درستی روان و خرد و پاکی دین و زندگی نتواند بود. جدایی میان توده‌ها بیش از جدایی میانه خانواده‌ها نیست. توده‌ها نتوانند با هم چنان زنند که خانواده‌ها می‌زنند. این بسیار شایاست که برای سگالش و گفتگو در باره جهان و کارهایش انجمن بزرگی برپا گردد. ولی زینهار، اینها افزارهایی در دست توده‌های آزمند نباشد. زینهار، نیرنگ و دغل به آنها راه نیابد!

خدا آدمیان را آفریده و در کارهایشان آزاد گذارده. دروغ است آنچه می‌گویند: بودنیها بوده، دروغ است آنچه می‌گویند: بدبختی یا نیکبختی هر کس به سرش نوشته شده. هر کس به هر کاری کوشد هوده خواهد برداشت. ولی کوشش از راه و با افزایش باید بود (۱۳).

کسروی همه گفته‌ها و نوشته‌هایش بر این پایه بود و بر همین اندیشه و آیین بود که در کتابهای بهاییگری، صوفیگری، در پیرامون خرد، در پیرامون روان، دین و جهان، راه رستگاری، پندارها، و حافظ چه می‌گوید؟ و مانند آنها به باطنیان و خراباتیان و بهاییان و به بعضی از شعرا و نویسندگان به سختی می‌تاخت و بدکاریها و بدآموزنهای آنان را فاش می‌کرد؛ و چون به گفته‌های خود ایمان داشت، هرگز نمی‌توانست با مخالفان خود سازش کند؛ و همین صراحت لهجه و تند و بی‌پروایی در بیان اندیشه‌ها بود که باعث شد کسانی کینه او را به دل گرفتند؛ و تنها کتاب دادگاه، که کوس رسوایی و بدنامی جمعی از مردان سیاست و مدعیان فضل و دانش را (که بعضی از آنان دوستان نزدیک او بودند) بر سر کوچه و بازار زد، برای تلاش

جهت رهایی یافتن از نیش قلم چنان مرد بیباک و آشتی ناپذیری کافی بود .

مخالفت با شعر و شاعری: مخالفت با شعر و شاعری تازگی ندارد . در سرتاسر تاریخ کسانی به مخالفت با شعر برخاسته آن را کاری لغو و بیهوده پنداشته اند . بعضی ادیان و بعضی از فلاسفه نظر خوبی به شعر نداشته اند . در قرآن کریم آیاتی در باره اثر شعر و خصوصیات شعرا می یابیم (۱۴) . استغف گوسون ، از پوریتن های انگلیسی ، چهار قرن پیش ، به سال ۱۵۷۹ م . عقیده داشت که شاعری مکتب بداخلاقی است و شعر با خرد سازگار نیست . آنتوان هوارد دولاموت فرانسوی ، که در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هیجدهم می زیست ، شعر را بر ضد عقل و زحمتی بیهوده می دانست ؛ و می گفت من از کار خنده آور کسانی در شکفتم که عمدتاً دست به شیوه ای زده اند که نتوانند مقاصد خود را به درستی بیان کنند .

در اوایل قرن نوزدهم - که گروهی از نویسندگان فرانسه از شیوه ادبی معروف به رمانتیسزم روگردان شده و سبک نویینی به نام رئالیسم ، یعنی پیروی از واقع ، در ادبیات پدید آوردند - کار مخالفت این دو گروه بالا گرفت و به جایی کشید که دورانتی ، یکی از پیشوایان شیوه جدید ، به مزاح پیشنهاد کرد قانونی برای منع شاعری وضع شود که مواد نخستین آن چنین بود :

ماده اول - سرودن هرگونه شعر از این تاریخ ممنوع است و سراینده آن محکوم

به اعدام می شود و هر شعری که به وجود آید معدوم خواهد شد .

ماده دوم - این قانون عطف به ماسبق نمی شود .

ماده سوم - اشعاری که قبل از این قانون سروده شده باشد ، از جریان خارج

و در کشورهای مقلد مهر و موم شده نگهداری خواهد شد (۱۵) .

خود شاعران نیز کم و بیش از شعر بد گفته و گاهی از آن بیزار می جسته اند . ملکم ، از نویسندگان و متفکران عهد اخیر ، عقیده داشت که شعر از نتایج ایام طفولیت بشر است ؛ و وقتی صنعت خط به حد کمال رسید ، شعر نیست بجز تضییع اوقات . شما هم معمولاً هر چه را که لغو و بی معنی یافتید شعر می نامید .

اما پیداست که غالب این مخالفتها با خود شعر ، یعنی سخن آراسته و آهنگدار نیست . سراسر قرآن یکپارچه شعرگونه است . مسلماً مراد کتاب آسمانی از «شعر» یاوه گویی و هرزه درایی و سخنان منظوم ناسنجیده بوده ، سخنانی که هیچ معنی و مقصودی در بر ندارد ؛ وگرنه قرآن ، که سراپا از سخنان سنجیده و آراسته پر است ، چگونه توانستی با شعر مخالفت کند .

مخالفت کسروی هم با شعر و شاعری از همین راه است . او شعر را از نظر مضمون و محتوی و نتایجی که بر آن مترتب است ، مطالعه می کند . سخنان او در این باره روشن است ؛ می گوید :

شعر سخن است ، سخن آراسته (با وزن و قافیه) . سخن نیز باید از روی نیاز باشد . سخنی که از روی نیاز نباشد یاوه گویی است . پس شعر ، اگر از روی

نیاز گفته شود و خواست گوینده فهمانیدن سخن بوده، ایرادی به آن نیست؛ و اگر بی‌نیاز و تنها برای قافیه‌بافی گفته شده، یاوه‌گویی است و گوینده‌اش درخور نکوهش می‌باشد (۱۶).

کسانی پنداشته‌اند که ما از هرگونه شعر بیزاریم... چنین پنداری درست نیست. نمی‌توان انکار کرد که شعرسرایی جریده خدادادی است؛ و از شعر، در جای خود، کارهایی ساخته می‌شود که از نثر ساخته نشود. ولی پوشیده نباید داشت که، با همه رواج شعر در ایران، در قرنهای گذشته چندان سودی از آن بهره این کشور نگردیده. اگر روزی به حساب شعرا رسیدگی نماییم، خواهیم دید که زیان آنان بر ایران بیش از سودشان بود.

اینکه زبان پارسی پر از گزافه شده که يك هزار است و هزار هیچ، اینکه نیک و بد رنگ خود را از دست داده که هردو به يك دیده دیده می‌شود، اینکه زشتی چاپلوسی و بندگی از میان برخاسته که کسانی آزادی و گردن‌فرازی خود را زیر پای هر کس و ناکسی پایمال می‌گردانند، اینکه پندارهای پوچ صوفیانه بازاری گردیده و گوش و دل هر کسی را پر ساخته، در همه این زشتیها شعرای ایران دست داشته‌اند. دیوانهای فراوان بیشماري که از شعرا، امروز، در دست ماست، بیشتر آنها، یادگار دوره‌های زبونی ایران و چیرگی بیگانگان است، و از زمانهایی باز مانده که خردها پستی گرفته و رادی و مردانگی بس کمیاب شده بوده. پیداست که از خواندن آنها جز زیان بهره خواننده نخواهد بود.

اگر خود شعرا را بشناسیم که چگونه بیشتر ایشان ریزه‌خوار خوان زورآوران و توانکران بوده‌اند و چاپلوسی را سرمایه زندگانی خود ساخته بودند، این شناسایی ما را از زحمت گفتگو از سروده‌های ایشان آسوده خواهد ساخت... با اینهمه، ما از شعر بیزاری نمی‌جوییم؛ بلکه آرزو داریم که این جریده خدادادی از این پس در راه پیشرفت و سريلندی ایران به کار رود (۱۷).

خلاصه، کسروی شعر را نوعی از سخن می‌داند، سخنی آراسته، یعنی منظوم و موزون و احیاناً مقفی؛ و معتقد است که شعر هم، مانند هر سخنی، باید از روی نیاز باشد، یعنی باید اندیشه‌ای در دل گوینده پیدا شود تا آن را در قالب شعر بریزد. و شعری را می‌پذیرد که اندیشه‌های بزرگ و ارجمند را بسراید و خادم صفات عالیّه بشری، مانند بشردوستی و دینداری و رادردی و نکوخواهی و سرافرازی و آزادی باشد. شاهنامه فردوسی را که به دلیری و گردن‌فرازی و پهلوانی برمی‌انگیزد، از نمونه‌های نیک ادبیات فارسی می‌شمارد. و گداطبیها و دلقک‌بازیه‌های سخنورانی چون انوری را مایه رسوایی و بی‌آبرویی ادبیات ایران می‌داند. و اینجاست که حضرات ادبا سرگیجه می‌گیرند و، چنان که گویی به عزیزترین مظاهر جامعه توهین شده است، فریاد و فغان برمی‌آورند که ای‌وای، مگر می‌شود بر گذشته رقم بطلان کشید، مگر می‌شود - العیاذبالله - شاعر نامداری مانند انوری را يك مسخره و دلقک‌درباری نامید!

کتابسوزان: نظر به این عقاید بود که کسروی و پیروان او، همه سال، روز یکم دی ماه را جشن می گرفتند و کتابهای، به گفته خود، زیانمند یا ناسودمند یعنی کتابهایی را که از تبلی و بی پروایی در این جهان سخن می گویند، با آفریدگار توانا ستیز می کنند، دروغ و دغل یاد می دهند، مفتخواری و شرابخواری و گدایی و خوشگذرانی و تملق و بلهوسی و پندارهای ناراست می آموزند، و گمراهی و پراکندگی را در توده ها رواج می دهند به آتش می کشیدند. خود کسروی در گفتاری که در روزنامه **پرچم** نوشته، در این باره می گوید:

می گویم آری، ما کتاب می سوزانیم. ولی کدام کتاب؟ - آن کتابی که یک شاعرک بی ارجمی، با خدا بی فرهنگیها می کند (در فابریک خدا بسته شود)، آن کتابی که که یک جوان بدنامی به آفرینش خرده می گیرد (خلقت من از ازل یک وصله ناجور بود)، آن کتابی که یک شاعرک پاره گوی مفتخواری دستگاه به این بزرگی و آراستگی را نمی پسندد (جهان و هر چه در او هست هیچ در هیچ است)، آن کتابی که یک مرد ناپاکی به دیگران درس ناپاکی می دهد (در ایام جوانی، چنان که افتد و دانی، با نوجوان پسری سر و سری داشتم)، آن کتابی که عربیهای مفلوط می بافتد و آن را به خدای آفریدگار نسبت می دهد (و کان من عند ربك منزولا)، آن کتابی که یک پدر درمانده به یک پسر درمانده نامه می نویسد و با صد بیشمرمی چنین عنوان می کند: «کتاب من الله العزيز الحكيم الى الله الحميد المجيد»...

اینگونه کتابهای ناپاک و ماندهای اینهاست که آتش می زنیم و نابود می کنیم ■

- ۱- زندگانی من، ص ۴۳.
- ۲- همانجا، ص ۴۶.
- ۳- همانجا، ص ۴۷.
- ۴- Memorial School
- ۵- در این هنگام بود که من کسروی را شناختم و یک سال در کلاس ششم دبیرستان از او درس عربی خواندم. مؤلف.
- ۶- زندگانی من، ص ۲۷۱.
- ۷- همانجا، ص ۳۴۲.
- ۸- شماره یکم بهمان روز یکم آذرماه ۱۳۱۲ بیرون آمد و هفت سال تا خرداد ۱۳۲۱ منتشر شد.
- ۹- از نیمه یکم فروردین ۱۳۲۲ تا نیمه دوم شهریور آن سال
- ۱۰- پروفیسور نیکلای مار، یافشی شناس نامی روس، در آن شماره انتشار یافت.
- ۱۱- بهمان، سال یکم، شماره ۹، ص ۶-۷.
- ۱۲- بهمان، سال یکم، شماره ۱۲، ص ۱۰-۱۳.
- ۱۳- ورجاوند بهباد، بخش یکم.
- ۱۴- مانند این آیات: وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعَرَ وَ مَا يَنْبَغِي هُوَ إِلَّا ذُكِّرَ وَ قرآن مبین (یس ۳۶: ۶۹) وَ الشَّعْرَاءُ يَبْتِمُهُمُ الْفَاوُونَ. اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ اَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ. (شعراء ۲۶: ۲۲۴).
- ۱۵- مجله سخن، سال یکم، شماره ۴۵، شهریور و مهر ۱۳۲۲. مجله، پس از ذکر این مطالب، سوال کرده است: آیا گمان نمی کنید که در کشور ما وضع چنین قانونی لازم و مفید باشد؟
- ۱۶- در بهرامون خرد، ص ۱۲.
- ۱۷- بهمان، سال یکم، شماره ۱۰.

حکایت
نور



قتل کسروی

چند سند

ناصر پاکدامن

در ۸ اردیبهشت ۱۳۲۴، به زندگی احمد کسروی سوء قصد شد. سوء قصدکنندگان نواب صفوی و احمد خورشیدی بودند. نواب صفوی از پشت سر به کسروی دو بار تیراندازی کرد و سپس با کارد به او حمله آورد و وی را به سختی زخمی کرد.

در ۲۰ اسفند همان سال زمانی که بازپرس شعبه هفت دادرسی تهران، بلیغ که رسیدگی به شکایت علیه کسروی را برعهده داشت، وی را به بازپرسی به کاخ دادگستری خواسته بود، گروهی از جمله دو برادر، سید حسین و سید علی امامی به دفتر بلیغ ریختند و کسروی و منشی وی حدادپور را کشتند (در باره قتل کسروی نگاه کنید به دو نوشته از همین قلم در نامه کانون نویسندگان ایران در تبعید، دفتر دوم، مارس ۱۹۹۰، ص. ۲۱۳-۱۷۹ و دفتر چهارم، آوریل ۱۹۹۴، ص. ۱۲۷-۱۰۷). برخی مطالبی که در این زمینه در روزنامه‌های اطلاعات، وهبر (ارگان حزب توده ایران)، و ایران ما (در آن زمان روزنامه‌ای آزادی‌طلب و ترقیخواه و بهره‌مند از یاری روشنفکران و نویسندگانی با مواضع چپ و همکاری از اعضای حزب توده)، انتشار یافته است، در این صفحات آمده است:

مدرک ۱ تا ۵ در باره سوء قصد نافرجام ۸ اردیبهشت است. مدرک اول شرح واقعه است در اطلاعات همانروز. در مدرک دوم همین واقعه را به نقل از کسروی می‌خوانیم. روزنامه وهبر یکی از همکاران خود را به بیمارستان برای دیدار کسروی می‌فرستد. به گفته این همکار، شرحی که در وهبر چاپ شده است، بی‌کم و کاست و با الفاظ خود کسروی جریان سوء قصد را بیان می‌کند. می‌توان این متن را روایت کسروی دانست؟ مدرک ۳، نامه کسروی است به روزنامه وهبر: «دو گلوله پیاپی و ۹ زخم چاقو به تنم خورد». رئیس شهرانی به عیادت می‌رود و می‌گوید که «از دیروز خود ایشان پرونده را زیر نظر گرفته‌اند». این نامه پیش از انتشار گزارش شهرانی (۱۲ اردیبهشت) نوشته شده و احتمالاً با تأخیر در وهبر به چاپ رسیده است (۱۵ اردیبهشت). مدرک ۴، سوء قصد است به روایت شهرانی با چند روز تأخیر. این روایت بکلی با آن روایت پیشین متغایر و متضاد است. اهل محل شهادت می‌دهند که اسلحه در دست آقای کسروی بوده است. هرچند که «پس از عکسبرداری چنین تشخیص داده [شده] جراحت وارده بر پشت آقای کسروی در اثر اصابت گلوله است». پس کسروی خود بر پشت خود تیر انداخته است! دادرسی نظامی قرار آزادی همه را به قید کفالت صادر می‌کند و می‌نویسد: «قضیه تحت تعقیب است». مدرک ۵،

نوشته کسروی است که در نامه‌ای به ایران ما به تحریف وقایع و قلب حقایق از سوی شهربانی اعتراض می‌کند!

سه مدرک بعدی در باره سابقه پرونده کسروی است: وی خود طی نامه‌ای سابقه کار را می‌نویسد. این نوشته دوازده روز پیش از قتل کسروی انتشار یافته و چه بسا آخرین نوشته‌ای است که در زمان حیات، از وی به چاپ رسیده است (مدرک ۶). پایه‌گذار این پرونده محسن صدر است که در زمان وزارت دادگستری خود (خرداد-اسفند ۱۳۲۲، همزمان با حضور آیت‌الله قمی در تهران) چنین کرد. همو زمانی که نخست وزیر شد (۲۹ مهر - ۱۵ خرداد ۱۳۲۴) دستور داد که به این پرونده خارج از نوبت رسیدگی کنند. در اواخر آذر، گروهی کسروی را به قرآن‌سوزی متهم می‌کنند تا مردم را بر ضد او بشورانند. کسروی و یارانش، شهربانی و فرماندار نظامی را آگاهی می‌دهند اما هیچ نمی‌کنند. درکابینه حکیمی (۱۲ آبان - ۷ بهمن ۱۳۲۴) پرونده را خارج از نوبت رسیدگی می‌کنند.

دو مدرک بعدی مقالاتی است که پس از قتل کسروی در ایران ما انتشار یافته است و سابقه امر را بیان می‌کند. مدرک ۸ خلاصه نسبتاً دقیقی است از محتویات پرونده کسروی و مدرک ۹ چگونگی قتل کسروی و حدادپور را شرح می‌دهد. به قلم یکی از همکاران ایران ما، که هرمز امضا می‌کند و چه بسا همان محمود هرمز، وکیل دادگستری باشد که از همکاران روزنامه در آن زمان بود و از اعضای حزب توده. دو مدرک دیگر نیز هر دو از همان روزنامه است. مدرک ۱۱ به ادعاهای مقامات انتظامی اشاره می‌کند که می‌گویند این بار نیز کسروی و حدادپور قربانی تیرهای خطارفته خود شده‌اند. می‌دانیم که بالاخره بر اساس این دروغ ننگین است که دادگستری قاتلان را تبرئه می‌کند.

آخرین مدرک، مقاله‌ای است که ماهنامه سخن در باره قتل کسروی انتشار داد.

از آن پس خاموشی شگفت‌انگیزی است در باره قتل و پیگیری آن و نخستین کنگره نویسندگان ایران هم که در خانه فرهنگ شوروی برگزار شد از این قتل به سکوت گذشت (۳ تاه تیر ۱۳۲۵). سکوتی که در کمال شرمندگی، سالهاست ادامه می‌یابد. نه یادی از مردی که سر در راه قلم و عقیده گذاشته بود، نه فریادی، نه دادی و نه دادخواهی.

زمان دادخواهی همه زمانهاست. پرونده‌ای چون پرونده قتل کسروی هرگز بسته نمی‌شود. مگر نه اینست که هم اکنون نیز این زمان و آن زمان، در این یا آن کشور جهان، کسانی را به اتهام کرده‌ها و گفته‌هاشان در دوران جنگ جهانی دوم به میز محاکمه می‌خوانند. فرشته عدالت آن دوران نواب صفوی و خورشیدیان را به هنگام ضرب و جرح کسروی دنبال نکرد و پس از قتل کسروی نیز برادران امامی و یاران را آزاد کرد و چنین حکم داد که کسروی و همراهش با گلوله‌های خطارفته سلاحهای خویش کشته شده‌اند.

اکنون سالهاست آنچه را که از همان زمان همه به زمره می‌گفتند، بزرگان نظام مستقر به علانیه می‌گویند و باز می‌گویند: قتل کسروی به فتوای بزرگان شرع بوده است. در آن «سوء قصد نافرجام»، نواب صفوی مجری این فتوا بوده است و پس از آن نیز قاتل یا قاتلان کسروی بر اساس همین فتوا عمل کرده‌اند. اکنون به این هر دو اقدام فخر می‌فروشند و نام آمران و عاملان را به بزرگی و نیکی یاد می‌کنند. اگر ادعاهای اینان صدق است پس آن رأی

دادگاه چیست؟ اگر حکم دادگاه بر حق است پس این مباحثات نواب صفوی و یاران و همراهانش از چه روست؟

بیش از این به ظلم تاریخ تن ندهیم: آن حکم دادگاه، «رسالت» الهی نواب و یارانش را نادیده گرفته است. اکنون دادگاهی دیگر باید. شایسته این نام، تا بنشیند و این تنگ را بزداید؛ فخر این قتل که راست؟ آمران که بوده‌اند؟ عاملان کیستند؟ از کجا آمدند؟ چه کردند؟ به کجا رفتند؟ چه کسانی خواستند که از همان زمان اجر خدمت ایشان به درستی شناخته شود؟ این پرسشها همچنان امروزی است و همچنان نیز امروزی می‌ماند تا زمانی که ندانیم چه کس یا کسانی کسروی را کشتند؟

این امری سترگ است و خدشه‌ای که از این راه به مفاهیم نخستین و پایه‌ای که احترام و رعایت آنها می‌باید سنگ‌بنای هر جامعهٔ متمدنی باشد وارد آمده است جبران نمی‌تواند شد مگر با تجدید محکمهٔ قتل کسروی.

قتل نویسنده، قتل فرهنگ است. اگر قتل فرهنگ افتخار است و یا گامی است در راه اجرای حکمی الهی، پس این افتخار صواب‌آفرین را از عاملان و آمران و حامیان این قتل نگیریم. این فخر ایشان را ارزانی باد! پس دادرسی باید تا روشن کند که کسروی را چه کس و کسانی کشتند. پروندهٔ قتل کسروی همچنان گشوده است. همهٔ کسانی که استقرار جامعه‌ای بر پایهٔ عدل و داد و آزادی و برابری را در ایران خواهند می‌باید رسیدگی مجدد به پروندهٔ قتل کسروی را خواستار شوند. تا این ظلم بزرگ برجاست کجا می‌توان از داد و دادگستری سخن گفت!

ناصر پاکدامن

۸ - اردیبهشت ۱۳۲۴: تیراندازی و حمله به آقای کسروی (اطلاعات)

ساعت ۹ صبح امروز هنگامی که آقای کسروی وکیل دادگستری و مدیر روزنامهٔ پرچم از منزل به قصد اداره حرکت می‌کند سر چهارراه حشمت‌الدوله شخصی از پشت سر به او حمله نموده و دو تیر با طپانچه بطرف او رها می‌کند. گلوله به زیر قلب اصابت نموده و از جلو خارج می‌شود. در همین موقع چند نفر نیز با چاقو به آقای کسروی حمله نموده و چند ضربت به سر و صورت او وارد می‌کنند.

مأمورین سه نفر از مرتکبین را دستگیر و مورد تعقیب قرار می‌دهند. آقای کسروی را نیز به بهداری شهربانی و از آنجا به بیمارستان نجمیه می‌برند و اکنون آقای کسروی در بیمارستان نجمیه تحت معالجه می‌باشند و حالت مزاجی‌شان تا بعد از ظهر امروز خوب بوده و امید بهبودی می‌رود.

بطوری که می‌گویند رهاکنندهٔ گلوله جوانی به نام نواب صفوی بوده که به اتفاق دو نفر از همدستانش دستگیر شده و اکنون هر سه نفر در شهربانی توقیف می‌باشند.

۷- ۱۰ اردیبهشت ۱۳۲۴: کسروی مدیر پرچم را با تیر و چاقو و سنگ می‌زنند (رهبر)

پریروز ساعت ۹ هنگامی که آقای کسروی مدیر روزنامه پرچم از خانه خود به طرف ایستگاه اتوبوس واقع در چهارراه حشمت الدوله می‌رفته‌اند صد قدم به چهارراه مانده از پشت سر دو گلوله به طرف ایشان شلیک می‌شود. یک نفر به نام نواب صفوی با طپانچه آقای کسروی را مورد حمله قرار می‌دهد، همراهان کسروی به طرف سید مزبور پریده، طپانچه را از دستش بیرون می‌آورند ناگهان یک نفر دیگر از جلو طپانچه به دست حمله می‌کند ولی خوشبختانه طپانچه او در نمی‌رود، در این میان اشرار دیگری هم که با ضاربین همراه بوده‌اند دور آقای کسروی را گرفته شروع به های وهوی و فریادهایی بر علیه ایشان می‌کنند. آقای کسروی که سنگی هم بر سرش خورده و خون از جای زخم روان بوده است به پشت کوجه می‌پیچد که خود را به منزل برساند، اشرار ایشان را های و هوی کنان دنبال می‌نموده‌اند ناگهان پاسبانی از پشت سر می‌رسد و بجای اینکه ضاربین را دستگیر نموده و جمعیت اشرار را متفرق نماید، آقای کسروی را بعنوان اینکه باید به کلانتری برویم با زور برمی‌گرداند. در این میان که دست او را گرفته بودند ناگهان نواب صفوی رسیده و با چاقوی بلندی که در دست داشته است ضربتهای متوالی به سر و صورت و دستهای کسروی وارد می‌آورد. در اینجا پاسبان نه تنها از عملیات چاقوکش مزبور جلوگیری و ممانعت نمی‌کند بلکه جداً از او پشتیبانی می‌نماید.

آقای کسروی با زحمت زیاد خود را به درشکه رسانده و با همراهان خود و دو نفر ضارب سوار می‌شوند. مردم جمع شده های وهوی می‌کنند ضاربین در درشکه هم به کسروی اذیت می‌کنند. درشکه چی فرار می‌کند، یک نفر دیگر پشت درشکه می‌رود ولی اسب درشکه را برمی‌دارد...

در این میان که غائله بزرگ شده است ناگهان یک افسر شهربانی و یک افسر ژاندارمری رسیده آقای کسروی و همراهانش را سوار اتومبیل می‌کنند و او را در حالیکه از جای گلوله در پشت سرش خون جریان داشته و سر و دستش نیز زخمی بوده است به کلانتری می‌آورند. در کلانتری در اثر گزارش خلاف پاسبان، قضیه را وارونه گرفته و می‌خواسته‌اند از آقای کسروی توضیحات بخواهند ولی چون جریان خون ادامه داشته در اثر اصرارهایی که کرده‌اند ایشان را به بهداری شهربانی رسانیده و در آنجا زخم را پانسمان نموده و بعداً به بیمارستان نجمیه آمده‌اند.

دو نکته مهم که در این قضیه جلب نظر می‌کند یکی بی‌پروایی و ترس ضاربین و ماجراجویان همدست آنها است که معلوم بوده است از مقاماتی پشتگرمی داشته‌اند. نکته دیگر کمکهای علنی مأمور شهربانی به اشرار و تشویق آنها به وارد آوردن ضربتهای بیشتر می‌باشد که می‌رساند وی هم در توطئه بی‌دخالت نبوده است.

۳- [۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۴]: نامه آقای کسروی (رهبر ۱۶ اردیبهشت)

اداره روزنامه رهبر

امروز که حالم بهتر از گذشته به نوشتن توانا شده‌ام می‌خواهم پس از سپاس خدای نگهدار و همکاران ارجمند که در این چند روزه درباره پیش‌آمد همدردیها نمودند و دلسوزیها کردند سپاس گزارم و وام خود را ادا نمایم.

شنیده‌ام در شهر پراکنده‌اند که من حالم بد است در حالیکه حالم خوب است. از هنگامی که دو گلوله پیاپی و ۹ زخم چاقو به تنم خورد حال عادی بود و اکنون هم عادی است. حال من درخور تأسف نیست آنچه درخور تأسف است رفتار بعضی از مأمورین انتظامی دولت است که بجای اینکه جرم را کاملاً کشف کنند و مجرم را برای کیفر دادن به دیوان جنایی بفرستند هم خود را به لوٹ کردن قضیه مصروف می‌کنند موضوعی را امروز باید روزنامه‌های کشور تعقیب کرده دلسوزی نمایند همانا سست‌نهادی و ناهمی بعضی از مأمورین است.

پریروز که تیمسار سرتیپ ضرابی رئیس کل شهربانی کشور به عیادت و حال‌پرسی آمد که خود ایشان دلنگی می‌نمودند که گزارش داده شده بسیار ناقص و مبهم بوده و جای خوشنودی است که از دیروز خود ایشان پرونده را زیر نظر گرفته‌اند و باید انتظار داشت که همین رفتار از جناب آقای دادستان فرماندار نظامی نیز منظور گردد. به هرحال در این باره هم نوشته‌های روزنامه‌ها اثر بسیار تواند داشت و من از همکاران گرامی خواهشمندم که متن گزارش پزشک قانونی را برای سندیت به چاپ رسانند.

با درودهای فراوان احمد کسروی

۴- ۱۲ اردیبهشت ۱۳۲۴: گزارش شهربانی راجع به آقای کسروی (اطلاعات)

قبل از ظهر روز ۲۴/۲/۸ از کلانتری بخش ۱ به اداره آگاهی اطلاع می‌رسد در خیابان سی متری بین عده‌ای نزاع و زد و خورد واقع و آقای احمد کسروی مدیر روزنامه پرچم مجروح شده است.

فوراً مأمورین مربوطه در محل واقعه حاضر در نتیجه رسیدگی معلوم می‌شود آقای کسروی به اتفاق احسان‌الله آزادی و حسین یزدانیان که کارمند روزنامه مزبور معرفی شده‌اند در حین عبور از خیابان سی متری به سیدمجتبی نواب صفوی که خود را محصل علوم دینی معرفی کرده و محمد نام خورشیدی مکانیسین مصادف شده و بواسطه اختلاف نظری که راجع به مسایل مذهبی بین آنها وجود داشته با یکدیگر طرف گفتگو شده بدو تیر طپانچه خالی گردیده سپس بین آنها زد و خورد واقع و عده‌ای از عابریین نیز مداخله نموده در نتیجه سر و صورت و پشت آقای کسروی و همچنین سر و صورت و انگشت دست سیدمجتبی مجروح و به پیشانی احسان‌الله

آزادی و سر محمد خورشیدی نیز جراحاتی وارد که بلافاصله مأمورین رسیده يك عدد طبانچه که محتوی دو عدد پوكه فشنگ و چهار عدد فشنگ سوزن خورده بوده در دست افراسیاب نام راننده مشاهده که مشارالیه مدعی بوده است از دست آقای كسروی گرفته و يك عدد طبانچه پنج تیر نیز زین العابدین درودگر به مأمورین تسلیم و او نیز می گوید اسلحه مزبور را از دست آقای كسروی گرفته است.

مأمورین طرفین را به کلانتری برده پس از پانسمان مجروحین در بیمارستان شهربانی آقای كسروی در بیمارستان نجمیه بستری و تحت معالجه قرار گرفته و مأمورین آگاهی شروع به بازجویی نموده و آقای كسروی و دو تن از همراهان ایشان که می گویند از مدتی قبل برای مراقبت با آقای كسروی حرکت می کنند در بازجویی اظهار داشته اند موقع عبور از خیابان سی متری سیدمجتبی بوسیله طبانچه دو تیر بطرف آقای كسروی خالی کرده که گلوله هایی به پشت ایشان اصابت ضمناً محمد خورشیدی هم با اسلحه دیگری به آقای كسروی حمله نموده که آقای كسروی اسلحه را از دست محمد خورشیدی خارج و احسان الله آزادی هم اسلحه سیدمجتبی را گرفته و می گویند در این ضمن اشخاص متفرقه نیز دخالت و با چاقو ضربات و جراحاتی به آنان وارد آورده اند ولی سیدمجتبی و محمد خورشیدی در بازجویی اظهار می کنند در حین عبور از خیابان مزبور مورد تعرض آقای كسروی و همراهان ایشان واقع و مدعی هستند دارای اسلحه نبوده و از طرف آقای كسروی تیراندازی شده است و عده ای از اشخاص هم که در محل واقعه بوده شهادت داده اند که اسلحه در دست آقای كسروی بوده و ضمناً تصدیق کرده اند که سیدمجتبی با چاقو بطرف كسروی حمله کرده است. برای معاینه آقای كسروی و تعیین کیفیت جراحات وارده به ایشان بوسیله پزشك قانونی اقدام و پس از عكسبرداری چنین تشخیص داده اند جراحت وارده بر پشت آقای كسروی در اثر اصابت گلوله است.

از طرف دادسرای نظامی تهران قرار آزادی سیدمجتبی و محمد خورشیدی و احسان الله آزادی و حسین یزدانیان و افراسیاب راننده که به قید کفیل صادر و چون تابحال کفیلی معرفی نکرده اند موقتاً بازداشت و قضیه تحت تعقیب است.

⑤ - ۱۴ اردیبهشت ۱۳۲۴: كسروی: شهربانی می خواهد قضیه را لوٹ كند (ایران ما)

اداره روزنامه ایران ما

در باره سرگذشت من دیروز شهربانی اعلامیه ای انتشار داده که من در روزنامه اطلاعات خواندم. چنان که همه دانسته اند جای بسیار افسوس است که شهربانی برخلاف وظیفه خود می خواهد قضیه را لوٹ گرداند، نخست می خواست موضوع تیر خوردن مرا بکلی از میان ببرد و به پزشكان نیز فشار می آورد. چون آن را نتوانست اکنون قضیه را بدینسان تحریف کرده و بیرون داده.

در اعلامیه چنین وانمود شده که من با نواب صفوی (ابن ملجم ناشی) نزاع کرده‌ام. نخست شهرداری تحقیق کند که او بر سر کوچه ما چه کار داشته؟ چرا آمده بوده؟ می‌گویند از ختم باز می‌گشت. بسیار نیک. شهرداری همان را تحقیق کند. از چه ختمی؟ که مرده بوده؟ چه کسانی او را در ختم دیده‌اند؟ دوم اگر از ختم باز می‌گشت چرا عمامه بر سر و عبا بر دوش نداشت و سبکبار آمده بود!

سوم اگر او طپانچه نداشته و مرا نزده پس این دو گلوله در تن من از کجا جا گرفته؟ چهارم شهرداری از سوابق این ابن ملجم ناشی صرف‌نظر کرده. این سید بارها به اداره ما آمد چون رفتارش تولید بدگمانی می‌کرد عذرش خواستند. سپس یک روز به جلسه آمد. در آنجا نیز شرارت از خود نشان داد. کسانی خواستند بزنند من نگذاشتم و با احترام بیرونش کردم.

پس از آن یکبار به نزد تیمسار سرتیپ ضرابی رفته و از من شکایت کرده. خود تیمسار می‌گفتند که دیدم اطوارش جنون‌آمیز است. یکبار هم به اداره روزنامه کیهان رفته و مقاله برده و آن مقاله‌اش در اداره آن روزنامه باقیست.

پس از همه اینها شهرداری توضیح دهد که حسین یزدانیان و احسان‌الله آزادی که همراه بودند و جان ما را باز رها کردند که اگر آنها جانی را نگرفته بودند گلوله سوم را نیز زده و مرا کشته بود به چه گناه بازداشت شده‌اند؟ اگر شهرداری می‌خواهد جانی را آزاد کند بسیار نیک اختیار دارد و بکند. دیگر چرا بیگناهان را باز می‌دارد؟ در اعلامیه استناد به گواهی کسبه محل شده. خود آن کسبه با جانی همدست بودند و خود آنها به من حمله می‌کردند. آیا به گواهی آنها می‌توان اعتماد کرد؟ در پایان خطاب سخن به تیمسار ریاست شهرداری نموده می‌گویم تیمسار وعده دادید که پرونده را خودتان زیر نظر گیرید و با آن وعده گمان چنین اعلامیه نمی‌رفت. از بیمارستان نجمیه - احمد کسروی

۶- ۱۸ اسفند ۱۳۲۴: نامه آقای کسروی: به نظر وزیر دادگستری برسد (ایران ما)

انکیزیمسون در قرن بیستم

چندی پیش در روزنامه شهپاز که به جای ایران ما انتشار می‌یافت مقاله‌ای زیر عنوان بالا به چاپ رسید که چون راجع به من بود اینک سپاس می‌گذارم. در آن هنگام من ناخوش بودم نتوانستم چیزی بنویسم. اکنون هم اگرچه بهبود کامل نیافته‌ام ولی چون می‌توانم خامه به دست گیرم به این شرح مبادرت می‌ورزم.

آن پرونده در دادسرا تاریخچه مفصل دارد. اساس آن را آقای محسن صدر در زمان وزارت دادگستری خود گزارده بودند ولی چون صورت قانونی نداشت جریان پیدا نمی‌کرد. تا اخیراً که آقای صدر نخست‌وزیر گردید چون بهر یکی از مخالفان خود

نقشه‌هایی می‌کشید برای من هم این نقشه را کشید که با اعمال زور و نیرو صورتی برای آن پرونده پدید آورد. با این حال پرونده در جریان عادی خود بود و ما ایرادی نداشتیم تا دو ماه پیش يك دسیسه دیگری به کار رفته و باعث شده که حالا پرونده خارج از نوبت و به صورت «فورس ماژور» جریان پیدا می‌کند.

قضیه این است که سرتیپ اعتماد مقدم خصومت خاصی با من دارد. در سال ۱۳۲۱ که رئیس شهرانی بود به صدد کینه‌جویی برآمد و دسیسه‌ای تهیه کرد که با دخالت آقای قوام که آنروز هم نخست‌وزیر بودند برطرف گردید. این بود امسال هنگامی که فرماندار نظامی گردید من از سوی او بیمناک بودم تا چند روز به آخر آذرماه مانده جمعیت ما آگاه گردید که به مناسبت نزدیکی یکم دیماه مخالفان ما در صدد احداث فتنه می‌باشند و يك آگهی سرپا تهمت و دروغ تهیه کرده و برای تحریک مردم بهتانهایی - از سوزانیدن قرآن و مانند آن - درج کرده‌اند و می‌خواهند با نشر آن مردم را وادارند که بشورند و به خانه‌ها ما بریزند.

من این موضوع را به فرمانداری نظامی آگاهی داده خواستار آن شدم که از نشر آن آگهی جلوگیری شود ولی آقای فرماندار نه تنها جلوگیری نکردند و آشکاره دیده شد که خود او با بدخواهان ارتباط دارد و آنها را به احداث فتنه تشویق می‌کند. با دستور او کلانتری ۸ در بازار مرکز اینگونه انتشارات گردیده بود و دیده شد که از آغاز دیماه هر چند روز يك بار این آگهیها را نشر می‌کنند و تهمت‌های عجیبی می‌گنجانند. من به شهرانی هم مراجعه کردم دانسته گردید تحت نفوذ فرماندار نظامی است و اقدامی نخواهد کرد. پیدا بود که مقصود آقای فرماندار نظامی به تاراج و کشتار دادن بنگاه ماست. عجیتر آن که آقای فرماندار در همان روزها به کلانتری دستور داد که مأمور به در خانه ما گذارد که حتی نوکرها و کارکنان را به خانه راه نمی‌دادند. می‌خواستند اینجا کسی نباشد و مقصود به آسانی انجام گیرد.

ولی خوشبختانه با همه آن آگهیها مردم به شورش برخاستند و نتیجه‌ای به دست مخالفان نیامد. این بار نقشه را عوض کرده تاراج و کشتار خانه ما را جزو اعمال «عزای ملی» گردانیدند که در آن روز بایستی يك تیم «کینه‌جویان» به اداره‌های دارا و ایران ما بروند و يك تیم آنها به خانه ما بیایند. در این باره هم مدارکی در دست هست. ولی چون آنها سر نگرفت این بار دسیسه را به رنگ دیگر انداخته‌اند و کلانتری بازار گزارش داده که مردم در هیچ‌اند و می‌خواهند بازار را ببندند و من آنها را اسکات کرده‌ام که کسروی پرونده‌ای در دادسرا دارد که محکوم خواهد شد و آن گزارش را عنوان کرده و با آب و تاب ساختگی به جریان انداخته‌اند و در کابینه آقای حکیمی تصمیمی گرفته شده پرونده را با «فرس ماژور» به جریان اندازند و البته باید با محکومیت من خاتمه یابد. اکنون دانسته نیست که جناب آقای سپهبدی وزیر دادگستری با آن «فرس ماژور» تاچه اندازه موافق است. این است خلاصه آن موضوع. احمد کسروی

۷- ۲۲ اسفند ۱۳۲۴: از چه وقتی قصد جان کسروی را کردند ؟ مقدمات این قتل در کجاها فراهم شد ؟ (ایران ما)

شخص مطلعی به ما می‌نویسد: «اول دیماه در حدود چهارصد نفر از ملایان در خانی‌آباد جلسه تشکیل می‌دهند و می‌خواهند به عنوان «قرآن سوزانی» به خانه کسروی هجوم نموده و محاربه کنند و خود کسروی را هم به قتل رسانند. برای انجام مقاصد شوم خود، مردم متعصب و دین‌دار و مقدسین را جمع نموده شبانه خود را آماده می‌نمایند و برای جهاد چوب و چماق و خنجر و هفت تیر تهیه می‌کنند و فردا می‌روند منزل سیدمحمد بهبهانی و اجازه می‌خواهند از قراری که می‌گویند سیدمحمد بهبهانی اجازه کشتن کسروی و غارت خانه را نمی‌دهد و سپس می‌روند به کلانتری ۵ و حکومت نظامی و درخواست می‌کنند کسروی را از ایران خارج نمایند ولی در کلانتری و حکومت نظامی متعصبین را از تصمیم خود منصرف می‌کنند و به آنها می‌گویند «کسروی پرونده دارد و قریباً توقیف و محکوم خواهد گردید». از آن به بعد این آقایان، آقای مجلسی، دادستان، را تهدید می‌کنند و جداً درخواست توقیف و مجازات کسروی را که سراسر عمرش را با تحقیقات و تتبعات علمی و تاریخی گذرانده می‌نمایند. چون آقای مجلسی به علت فقدان دلیل برای بازداشت آقای کسروی پاسخ منفی به آنها می‌دهد. بدینجهت شب جمعه ۲۴/۱۲/۱۷ در نقاط مختلف شهر (آبشار، چاله میدان، خانی‌آباد، باغ فردوس، انجمن اسلامی به ریاست ملاعباس اسلامی) مجامعی تشکیل می‌شود و عوام و بازارها را دعوت می‌کنند و آنان را به عنوان کتاب شیعیگری تحریک می‌نمایند و یکی از باشندگان همان مجالس اظهار می‌دارد در تمام این محافل ارتجاعی رابطه و هم‌آهنگی وجود داشته و از مذاکرات و نقشه‌های یکدیگر مستحضر بوده‌اند و در همان محافل چند نفر افسر ژاندارمری و دو سه نفر از اهل بازار داوطلبانه برای ترور کسروی حاضر می‌شوند. و همین عده روز جمعه منزل کسروی که کلوب جمعیت آزادگان هم آنجاست می‌روند و از اظهار هویت و معرفی خود امتناع می‌ورزند. شاید هم همان روز قصد جان او را داشته‌اند ولی موفق نمی‌شوند. رفقای کسروی همه آنها را از حیث قیافه خوب می‌شناسند. ماحصل با این مقدمات و نقشه‌های قبلی بوده که روز دوشنبه ۲۰ اسفند در شعبه ۷ بازپرسی موفق به قطعه‌قطعه کردن کسروی می‌گردند. صبح پریروز به بلیغ بازپرس، نامه‌ای به امضای قریب دو هزار نفر بازاری می‌رسد مبنی بر اینکه هرچه زودتر قرار توقیف کسروی صادر شود.»

۸- ۲۰ اسفند ۱۳۲۴: پرونده کسروی چگونه تشکیل شد (ایران ما)
چون قتل فجیع کسروی در شمار حوادث تاریخی امسال این کشور است بیمورد نیست در این روز آخر سال طرح پرونده‌ای را که برای متهم ساختن این مرد دانشمند

به کار رفته از نظر خوانندگان بگذرانیم.

در تاریخ ۲۳/۱۲/۲۹ یعنی درست یکسال قبل دکتر صدیق وزیر فرهنگ وقت به استناد ماده ۲ قانون مصوب ۱۳۰۱ تقاضای تعقیب کسروی را به علت نشر کتابهای خلاف قانون (!) از وزارت دادگستری می‌نماید.

در تاریخ ۲۴/۳/۱۴ سید محمد صادق طباطبایی رئیس مجلس وقت نامه‌ای به وزارت دادگستری می‌نویسد و متذکر می‌شود که کسروی به دین اسلام اهانت کرده است و تقاضای تعقیب او را نموده و نیز رئیس دبیرخانه مجلس به استناد شکایت بازاریان با اشاره به کتابهای یکم آذر و یکم دی نامه‌ای به وزارت دادگستری ارسال می‌دارد.

چندی بعد نامه بالا بلندی به امضاهای متعدد و به عنوان حاج سید نصرالله تقوی رئیس دیوان کشور می‌رسد و تقاضای تعقیب کسروی را می‌نماید. این نامه با ضمانت به وزارت دادگستری ارسال می‌گردد.

چند روز بعد سید محمد صادق طباطبایی نامه دیگری به خط خود به وزارت دادگستری می‌نویسد و متذکر می‌شود با تعقیب کسروی باید موجبات اسکات شاکیان و احتراز از عواقب وخیمه (!) آن به عمل آید.

در تاریخ ۲۴/۳/۲۳ صدرا لاشراف نخست‌وزیر وقت نامه‌ای مبنی بر لزوم تعقیب کسروی فقید به وزارت دادگستری می‌فرستد.

در ۲۴/۴/۱۶ سرتیپ شعری فرماندار نظامی تهران نامه‌ای به شهربانی نوشته و متذکر می‌شود چون روزنامه پرچم مقالاتی بر ضد دین اسلام درج نموده تقاضای توقیف روزنامه را کرده است.

در ۲۴/۶/۶ دکتر خوشبین از طرف وزیر دادگستری به استناد نامه‌های چند تن از آخوندان و بازاریان تسریع تعقیب کسروی و گزارش آن را به مقام وزارت خواسته است. در این مدت پرونده‌ای که در دادرسی نظامی تشکیل شده بود به وزارت دادگستری ارجاع و به دادگاه شرع نزد آقای لاریجانی فرستاده می‌شود مشارالیه مجرمیت متهم را از لحاظ کتب تأیید می‌کند.

در این تاریخ نامه تهدیدآمیزی با امضاهای متعدد به عنوان حاج سید نصرالله تقوی مبنی بر لزوم توقیف کسروی به وزارت دادگستری فرستاده می‌شود. پس از آنکه پرونده از شعبه‌های دیگر به شعبه ۷ بازرسی دادرسی تهران به تصدی بلیغ ارسال می‌گردد بازپرس شعبه در تاریخ ۲۴/۸/۹ خطاب به دادگاه شرع تقاضای ارسال ۱۳ جلد کتاب مورد اتهام را نموده و درخواست می‌نماید ذیل مطالب، چنانچه که باید بازپرس به استناد آنها تحقیقات را شروع کند، علامت بگذارد.

در آن موقع سرتیپ ضرابی رئیس شهربانی نامه‌ای مبنی بر این که کسروی اقداماتی کرده که بازاریان قصد اجتماع و اعتصاب عمومی دارند تقاضای رسیدگی عاجل و تعقیب متهم را می‌نماید.

در ۲۴/۱۰/۲۴ مجلسی دادستان تهران در پاسخ دادگاه شرع که صلاحیت

رسیدگی به کتب مورد استناد را ندارد و ناظر شرعیات هم هنوز معین نشده است می نویسد «این وظیفه قانونی اینجانب نیست و مقتضی است وزارت دادگستری خود به ناظر شرعیات به هر طریق ممکن است رجوع نماید».

در همین اوان بازپرس شعبه ۷ از دادستان بدین مضمون کسب تکلیف می کند . «احمد کسروی ایراد می نماید اظهار نظر دادگاه شرع نسبت به ۱۳ جلد کتاب بیمورد است زیرا دادگاه شرع نمی تواند جانشین ناظر شرعیات باشد و به علاوه نمی توان آن را مجتهد جامع الشرایط دانست زیرا دادسرا متهم را به استناد قانون مطبوعات تعقیب می کند بخصوص لاریجانی طی نامه ای نوشته که این رسیدگی از وظایف دادگاه شرع نیست» و کسروی تذکار داده اگر به استناد نظر ناظر شرعیات و یا دادگاه شرع تصمیم اتخاذ می گردد پس بازپرسی و تشخیص در دادسرا چه معنی و نتیجه ای دارد و اگر به عنوان جرم جزایی در دادسرا تعقیب می گردد نظر ناظر شرعیات چه تأثیری خواهد داشت. سپس بازپرس به گزارش خود ادامه داده به عنوان قسمت دوم می نویسد: «ایراد دوم متهم این است که دو ماده مصوب ۱۳۰۱ با تصویب پیمان ملل متفق منقضی است زیرا امروز اشخاص را به عنوان اظهار عقیده نمی توان متهم نمود» آنگاه بازپرس خود اظهار نظر می کند که منشور ملل متفق نمی تواند ناقض قانون اساسی و سایر قوانین موضوعه باشد .

قسمت سوم گزارش بازپرس بدین مضمون است متهم در صفحه ۱۱ بازپرسی ایراد می کند که علت ندارد که موضوع خارج از نوبت رسیدگی شود و سپس بازپرس تذکار می دهد که این ایراد بجا است. در پایان گزارش خود بازپرس از دادستان تقاضای کسب تکلیف می نماید .

دادستان در پاسخ چنین می نگارد: «از شرحی که نوشته بودید مقصود شما معلوم نیست. امر کیفری به آن شعبه رجوع گردیده و تکلیف قانونی بازپرس معلوم است.» بالاخره همانطور که وی اظهار داشته بازپرس خارج از نوبت مشغول رسیدگی پرونده می شود ولی هیچگاه به وسیله اوراق قانونی کسروی احضار نمی گردد بلکه تعیین اوقات را شفاهاً ابلاغ می نمایند .

بازپرسی در ۲۱ صفحه به عمل آمده است ولی بازپرس سئوالات خارج از موضوع زیاد کرده است که به بحث فلسفی در یک دانشگاه بیشتر شباهت دارد تا به یک بازجویی و تحقیقات قضایی .

کسروی در بازجویی انتساب ۱۳ جلد کتاب را به خود تصدیق دارد و می گوید «هیچگاه کتابی برضد اسلام منتشر نساخته تا آنجا که اظهار می دارد «نبرد ما با پیرایه هایی است که بر اسلام بسته اند و ما را با آن پیرایه ها دشمنی است.»

کسروی می گوید «دفاعاتی که من در باب اسلام و پیغمبر اسلام کرده ام بیسابقه است. اگر گناه من این باشد که در کتاب پیرامون اسلام، شریعت اسلام را به دو قسمت صدر و بعدصدر نموده ام به این گناه (۱) خستوانم [اعتراف دارم]. تا بالاخره در روز ۲۴/۱۲/۱۱ به عنوان تأمین مبلغ ده هزار تومان کفیل معرفی می نماید .

در اینجا بازپرس در پرونده چنین منعکس کرده است: «مقرر شد روز ۲۴/۱۲/۱۳ برای آخرین دفاع حاضر شوند.» ولی در آن تاریخ پس از حضور در محکمه کسروی چنین گفت «چون تحت معالجه هشتم مدتی مهلت می‌خواهم و می‌توانم دوشنبه دیگر که ۲۴/۱۲/۲۰ باشد حاضر شوم.»

در این روز کسروی در حدود ساعت ۱۱ حاضر شد و روی صندلی مقابل در ورودی نشست ولی پیش از آنکه آخرین دفاع خود را شروع کند کشته شد.

این بود خلاصه پرونده عجیب کسروی که مانند قرون وسطای اروپا برای تفتیش عقاید (انکیزسیون) در ایران تشکیل شده است و مسلماً آنکه دادگستری ایران خواهد بود. کسروی کشته شد و آن پرونده به پایان رسید ولی وجود این پرونده از یاد نخواهد رفت و در تاریخ دادگستری ایران يك فصل سیاه جدید شبیه محاکمه ۵۳ نفر (به شکل خاصی) در مورد دموکراسی تشکیل می‌دهد.

۹- ۲۱ اسفند ۱۳۲۴: کسروی را در دادگستری کشتند. قاتلین او خیل خونسرد سوار درشکه شدند و رفتند ولی بعد دستگیر گردیدند (ایران ما) به طوری که خوانندگان اطلاع دارند آقای سیداحمد کسروی به اتهام انتشار کتابهای برخلاف مذهب اسلام در شعبه ۷ بازپرسی تهران تحت تعقیب بوده است. دیروز بازپرس کسروی را برای استماع آخرین دفاع احضار کرده بود. کسروی در دایره بازپرسی حاضر می‌شود. قریب يك ساعت به ظهر موقعی که آقای بازپرس مشغول تحقیقات بودند چند نفر وارد اتاق می‌شوند. دو نفر از آنها افسر ارتش بودند و این عده که بنا به اظهار آقای بلیغ بازپرس شعبه ۷ چهار نفر و بنا به اظهار اشخاص دیگر بیشتر بودند به قصد قتل کسروی با کارد و هفت تیر به او حمله می‌کنند. بازپرس و چند نفر دیگر که در آنجا (دایره بازپرسی) حاضر بودند (آقای امین امینی وکیل دادگستری و بانو نورالهدی منگنه و يك نفر به نام دماوندی) فرار می‌کنند و آقای قرچرلو منشی استنطاق بیهوش می‌شود.

حمله کنندگان پس از آنکه دقایقی چند به عمل جنایت آمیز خود ادامه می‌دهند از اتاق خارج شده و فرار می‌نمایند. افسران ارتش در کاخ دادگستری گم شدند ولی سه نفر غیرنظامی که کارد خونین خود را به هوا بلند کرده و داد می‌زدند «یاعلی یا محمد...» از کاخ و از مقابل افسران ارتش و شهرتانی و سربازان محافظ زندانیان و چند نفر پاسبانان کاخ که در کریدورها بودند عبور کرده و بیرون رفتند. از تحقیقاتی که به عمل آمد معلوم شد که این اشخاص پس از آنکه از کاخ بیرون آمدند به طرف گلوندک رفته و در نزدیکی محل سابق پارک بدایت به درشکه نشسته و سپس به طرف بالا و طرف شمالی خیابان خیام برگشتند. دوسه نفر دیگر هم در حوالی کاخ دادگستری سوار همان درشکه شده و با اطمینان تمام و در حالی که درشکه با سرعت عادی حرکت می‌کرد رفتند.

من به فاصله کمتر از یک ربع ساعت پس از واقعه توانستم خود را از میان جمعیت فراوان کریدور طبقه اول کاخ دادگستری به اتاق شعبه ۷ بازپرسی برسانم. مأمورین از ورود اشخاص به این اتاق شدیداً ممانعت می کردند. در این موقع کسانی که در اتاق بودند عبارت بودند از آقایان دکتر قزل ایاغ و دکتر شفایی، پزشکان قانونی، و آقای مزارعی، نماینده دادستان، و آقای بلیغ بازپرس شعبه ۷، دو نفر پیشخدمت، یک نفر سرگرد (ارتش) و نماینده اداره بازپرسی وزارت دادگستری و آقای اکرمی رئیس دفتر اداره کل بازرسی کشور.

در داخل اتاق و در سمت راست در ورودی نعش یک نفر جوان افتاده بود و جسد مرحوم کسروی در سمت مقابل و در فاصله بین دیوار و میز بازپرسی که به پهلوی چپ غلتیده بود قرار داشت. کف اتاق پر از خون بود و یک هفت تیر خون آلود روی سینه کسروی دیده می شد. از وضع افتادن کسروی و برگشتن صندلی می شد حدس زد که قاتلین او وقتی به مشارالیه حمله می کنند او روی صندلی نشسته و برای رهایی از خطر گلوله و کارد می خواسته خود را در پناه میز بازپرسی قرار داده ولی تنگی فاصله میز با دیوار و اصابت گلوله مجالی برای فرار به او نمی دهد و از جا بلند نشده به روی زمین می غلتد. از اظهارات اشخاص معلوم گردید که مقتول دیگر شخصی است به نام سید محمدتقی حدادپور که گویا منشی کسروی بوده است. تا این وقت به نعشها دست نزده بودند «این موقع به دستور پزشکهای قانونی هر دو را لخت کردند. چهار پنج زخم مهلك به پشت و پهلوی و سینه و مغز سر حدادپور زده بودند که یکی از زخمها شکافی به درازی ۸ سانتیمتر و پهنای ۵ سانتیمتر ایجاد کرده بود. بدن کسروی پر از زخم گلوله و کارد بود تا آنجا که من توانستم بشمارم ۲۸ زخم عمیق دیدم. روده ها از شکافی که در سمت جلو و راست و پائین شکم وارد کرده بودند بیرون ریخته و گوشتهای قسمتی از صورت و بدن آویزان بود. (در موقعی که لباسهای آقای کسروی را می کردند پیشخدمت از جیب بغل او یک قبضه هفت تیر در آورد و معلوم شد مرحوم مزبور نتوانسته بود برای دفاع از خودش از آن استفاده نماید). در این موقع سرگرد ارتش از اتاق بیرون رفته و سپس یک سربهر شهربانی وارد شد. هنوز مستطقی برای کشف این جرم تعیین نشده بود. در معاینه جنازه و وضع محل که قانوناً باید با حضور بازپرس و کمک پزشک انجام پذیرد فقط اکثفاً به پزشک قانونی شده بود.

آقای دکتر قزل ایاغ می گفت «عجب... معلوم می شود آقا اینها فرصت زیادی برای ارتکاب قتل و وارد کردن این ضربات دقیق و مهلك و خطرناك داشته اند». اضطراب آقای بلیغ هنوز تمام نشده بود. او به دادیار می گفت: «من بیرون رفتم تا آقای دادستان را خبر کنم». پس از چند لحظه تأمل اظهار داشت «من چند بار به دادسرا گفتم که باید قرار توقیف کسروی را صادر کرد تا رضایت شکات فراهم شود ولی دادسرا با این تقاضا موافقت ننمود». «من می خواستم قبل از معاینه نعشها از آنها عسکبرداری کنم ولی با درخواست من موافقت نشد».

درست ساعت ۱۲ ظهر بود که من از اتاق بازپرس بیرون آمدم. در این موقع می خواستند يك قسمت از کریدور را خلوت نموده و کسی را به آنجا راه ندهند. وقوع چنین قتل‌های فجیع و دهشت‌آور در محیط کاخ دادگستری که اصولاً باید امن‌ترین جاها باشد وحشت و اضطراب عجیبی در مستخدمین عدلیه و مراجعین ایجاد کرده بود بخصوص که برخی اظهار نظر می نمودند که بعضی از قاتلین یا کمک‌های آنها از کاخ بیرون نرفته و شاید در بین جمعیت باشند. نیم ساعت بعد از ظهر يك دسته پاسبان به محوطه عمارت رسیده و انتظامات را به دست گرفتند. ورود و خروج ممنوع گردید. در این موقع خانم و پسر و دختر آقای کسروی به کاخ آمدند. شیون و فریاد این ماتمزدگان، سخنرانی رحیمی اردبیلی برعلیه دستگاه دادگستری و ارتجاع، دستپاچگی و بی‌تصمیمی کارکنان و دادسرا، محیط تأثر و نگرانی و وحشت غریبی تولید کرده بود. بازماندگان کسروی در موقع خروج آقای مجلسی دادستان تهران حمله سختی به او کردند و او توانست پس از خوردن يك مشت خود را از دست آنها نجات دهد.

هرمز

۵۰ - ۲۱ اسفند ۱۳۲۴ قاتلین کسروی در بیمارستان سینا (ایران ما)

یکی از کارکنان بیمارستان سینا اطلاع می دهد: ساعت ۱۱/۵ صبح دوشنبه ۲۴/۱۲/۲۰ دو نفر مجروح به اتفاق شخص ثالثی به درمانگاه جراحی بیمارستان سینا مراجعه نمودند، دو نفر مجروح با قیافه خشم‌آلود و بدون ترس و هراس و بسیار گستاخ تقاضای پانسمان نمودند. این دو نفر بنا به اظهار یکی از آنها برادر بودند و خود را امامی معرفی می کردند. برادر کوچک دست‌های خون‌آلود خود را به دکتر و دانشجویانی که در اتاق عمل بودند نشان می داد و اظهار می کرد این خون خونی است حلال و دشت کربلا چنین خونی را به خود ندیده است. و نیز می گفتند که «ما از عرستان آمده‌ایم و تمام فامیل ما قداره‌بند بوده‌اند.»

به دستور دکتر، بازوی برادر کوچک را بستند تا از خونریزی که عارض دست چپ او شده بود جلوگیری شود. پس از چند دقیقه شروع معاینه شد.

برادر کوچک پشت دست چپش مضروب و پوست دست او مقداری نیز از بین رفته بود. دکتر رباط‌های عضلات را بخیه و پوست دست مریض را دوخت.

برادر بزرگ روی تخت‌خواب در اتاق شماره ۲ مردانه خوابیده بود. این شخص تیزی در رانش خورده بود و عکس تیر نیز در عکسبرداری رادیوگرافی در ران مریض مشاهده شد. بیمار بزرگتر تقاضا کرده بود که او را به مریضخانه نجمیه منتقل نمایند. با موافقت دکتر به بیمارستان نامبرده اعزام شدند و در حالی که از درب اتاق با برانکارد خارج می کردند اظهار داشت «آقای دکتر به جدم قسم دیشب حضرت عباس را به خواب دیدم و او اجازه داد که اقدام نمایم». هردو برادر به اتفاق رفیقشان

به بیمارستان نجمیه اعزام شدند. آنها آزادانه به بیمارستان مراجعه کرده بودند.

﴿ - ۱۳۲۴/۱۲/۲۲: قاتلین کسروی و حدادپور را چگونه دستگیر کردند -
اعلامیه نواب صفوی - اعترافات قاتلین، شهرپانی در باره قتل کسروی اظهار
عقیده می کند ۱ (ایران ما)

نظریات نویسنده و مفسر قضایی ما: پریروز ساعت یک و نیم بعد از ظهر شخص ناشناسی به وسیله تلفن به آقای بهرامی کلانتر باهوش و زبردست آگاهی خبر می دهد که الساعه دو نفر زخمی به بیمارستان سینا رجوع کرده و درخواست پانسمان جراحات خود را می نمایند و گویا اینها از قاتلین کسروی می باشند.

آقای بهرامی بدون معطلی ابتدا یک نفر کارآگاه روانه آنجا نموده و سپس خود را به بیمارستان سینا می رساند. معلوم می شود که آن دو نفر را بنا به درخواست خودشان به مرخصخانه نجمیه برده اند. آقای بهرامی به عجله به بیمارستان نجمیه می رود. در این موقع بیمارستان تعطیل و در بسته شده بود. کلانتر مزبور وارد مرخصخانه گردیده و به سراغ مجروحین می رود. آنها در اتاقی هر کدام روی یک تختخواب دراز کشیده بودند و شخصی به نام علی فدایی که در اتاق مزبور بود از ورود آقای بهرامی ممانعت نموده و شدیداً در مقابل مأمورین مقاومت می کند. آقای بهرامی به لطایف الحیل و به عنوان این که ما می خواهیم ضاربین شما را کشف کنیم، وارد اتاق می شود. در تحقیقات اولیه اظهار می دارند که ما از جلو کاخ دادگستری عبور می کردیم تیرهوایی به ما خورد. در این موقع نیروی کمکی و مأمورین انتظامی به مرخصخانه نجمیه می رسند و آقای بهرامی دستور می دهد که علی فدایی را گرفته و جیب بقل آنها را بگردند. از جیب علی فدایی اعلامیه بلندبالایی به عنوانهای «دین و انتقام»، «دادگاه خونین» و «الانتقام» به مضامین «ساعت حساب در پیش است» و «قبول کردند بر ایشان خوفی نیست و ترسناک نمی باشند» و با عبارات عربی و فارسی کشف می شود. ذیل اعلامیه نوشته شده بود «از طرف فدائیان اسلام - نواب صفوی».

دیروز خبر دادیم که یکی از قاتلها گلوله ای به رانش خورده و دیگری پشت دستش مجروح شده بود و در تحقیقات شهرپانی معلوم شد که اولی اسمش علی محمد امامی و دومی برادرش سیدحسین امامی است. و معلوم گردید قاتلین موقعی که به مرخصخانه سینا می رسند چهار نفر بوده اند. دو نفر آنها را برای دادن خبر نزد آقایان سیدمحمد بهبهانی و سیدابوالقاسم کاشانی می فرستند. در مرخصخانه نجمیه شهرپانی صلاح کار را درین دیدند که متهمین را فوراً از آنجا خارج کرده و به بیمارستان شهرپانی ببرند. بخصوص در اجرای این تصمیم موقعی راسخ شدند که یکی از متهمین فریاد زد «بروید به آقای سیدمحمد بهبهانی خبر بدهید که ما کار خود را کردیم».

ساعت سه و نیم بعد از ظهر روز ۲۴/۱۲/۲۰ متهمین به وسیله آمبولانس به بیمارستان شهرپانی منتقل گردیدند. در تحقیقاتی که در شهرپانی به عمل آمد متهمین

به گناه خود اقرار و ارتکاب به قتل را اعتراف نمودند. متهمین گفته‌اند که روز جمعه به همراهی يك نفر گروهیان ارتش به منزل کسروی می‌روند. در آنجا جلسهٔ سخنرانی تشکیل بوده است. پریشب هم در منزل حاج اسمعیل نامی قرآن خوانی داشته‌اند. همان شب با رفقاییشان که ده نفر بوده‌اند تصمیم به قتل کسروی می‌گیرند.

پریروز هم مسلکان و پیروان کسروی درخواست کردند که جنازه به آنها تسلیم شود ولی مقامات دولتی از تسلیم جسد به آنها خودداری نمود و نعش را تا يك ربع به ساعت یازده شب در کاخ دادگستری نگاه می‌دارند. در این ساعت جنازه را مأمورین شهربانی به مقبرهٔ ظهیرالدوله در شمیران برده و در همانجا دفن می‌کنند.

مأمورین شهربانی عقیده دارند که اولاً قاتلین همان برادران امامی هستند، ثانیاً آنها اسلحهٔ گرم نداشته‌اند، ثالثاً چهار فقره تیراندازی در اتاق شعبهٔ ۷ بازپرسی به وسیلهٔ حدادپور انجام یافته، رابعاً گلوله‌ای که به سینهٔ کسروی و ران علی محمد امامی خورده به توسط حدادپور انداخته شده است. برخی مقامات هم منتشر کرده‌اند که سرباز یا افسر یا گروهیانی با قاتلین نبوده است. (چهار فقره گلوله‌ای که ذکر شد عبارتند از تیری که به سینهٔ کسروی خورده، گلوله‌ای که به لوله‌های آب گرم شوفاژ سانترال اتاق بازپرسی اصابت کرده، گلوله‌ای که در ران علی محمد امامی باقی مانده، تیری که پشت دست سیدحسین امامی را مجروح ساخته است). استدلال شهربانی این است که قاتل موقعی که به اتاق بازپرسی وارد می‌شود به کسروی حمله می‌نماید و بدون اینکه مجال خوردن به او بدهد او را با کارد مجروح و مقتول می‌سازد. (این قسمت عقیدهٔ شهربانی نظر به وضع افتادن مرحوم کسروی و این که بیشتر ضربات به مغز و سر و صورت او و آن هم اغلب بطور عمودی وارد شده، اظهار نظری را که ما دیروز راجع به کیفیت کشته شدن کسروی کردیم تأیید می‌نماید).

شهربانی عقیده دارد که در این موقع حدادپور با اسلحه‌ای که داشته علی محمد امامی ضارب و قاتل کسروی را هدف تیر قرار می‌دهد. تیر اولی به خطا رفته و به سینهٔ کسروی می‌خورد، تیر دوم به ران علی محمد و تیر سوم به لولهٔ شوفاژ سانترال اصابت می‌کند. درین موقع سیدحسین امامی سر رسیده و به حدادپور حمله می‌نماید. ضمن گلاویز شدن این دو، تیر چهارم از لولهٔ نوغان حدادپور خارج و پشت دست سیدحسین امامی را مجروح می‌سازد.

ما نمی‌توانیم فعلاً این نظر را قبول کنیم بخصوص که دلایلی چند این نظر را تخدیش می‌نماید.

ما می‌گوئیم اولاً چه لزومی دارد که شهربانی قبل از تحقیقات کامل چنین نظری را ابراز می‌کند. ثانیاً حال که سه نفر متهم بازداشت شده اعتراف به قتل کرده‌اند چرا نحوهٔ قتل از آنها پرسیده نشده است. ثالثاً قاتلین يك یا دو نفر نبوده‌اند بلکه به دلایلی که دیروز و امروز نوشتیم و دلایل دیگر عدهٔ قاتلین زیاد بوده و اشخاصی هم که در يك آن به اتاق بازپرسی و کسروی حمله کرده‌اند چهار نفر یا بیشتر بوده‌اند. (این مطلب را آقای بلیغ بازپرس شعبهٔ ۷ هم اظهار و اقرار کرده است) بنابراین

حدادپور با بودن این چهار نفر (که بنا به عقیده آگاهی فقط از بین آنها علی محمد مباشرت قتل کسروی را داشته) نمی توانسته دست به اسلحه (با فرض این که او دارای سلاح بوده) ببرد و سه تیر یکی بعد از دیگری خالی کند و تازه آنوقت از بین حمله کنندگان سیدحسین متوجه این امر شده با او گلاویز شود. رابعاً وضع اتاق و محل قتل کسروی و جایی که حدادپور نشسته یا ایستاده بوده (بنا به اظهار آگاهی حدادپور در قسمت شمال غربی اتاق بوده است) و محل اصابت گلوله با لوله شوقار سائترال و بعید بودن این که با تسلطی که قاتل به کسروی داشته ضمن حمله خود را به کناری بکشد و در همان موقع گلوله حدادپور به سینه کسروی اصابت بکند و همچنین از اینکه میز بازپرس و پرونده ها و جاکاغذی روی آن (که در مسافت بین حدادپور و کسروی قرار داشتند و هیچ ترتیب آن به هم نخورده بوده است) تا حدی مانع این تیراندازی بوده، قبول نظر شهربانی را مشکل می سازد. خامساً بدون تحقیق در باره تعلق اسلحه خون آلود و امتحان هر چهار گلوله، تعجیل در اظهار نظر را می رساند. سادساً آقای بلیغ اظهار می دارد که در بدو امر دو نفر افسر ارتش و دو نفر غیرنظامی به اتاق حمله کرده اند. سابعاً يك نفر ناظر واقعه (که ما فعلاً از بردن اسم او خودداری می کنیم و در صورت عدم کشف قضایا یا اهمال در کشف آنها با دلایل دیگر معرفی خواهیم کرد) می گوید آخر از همه دو نفر سرباز مسلح از «اتاق مقدم» شعبه ۷ بازپرسی (دوایر بازپرسی دارای دو اتاق هستند که اول اتاقی است کوچک به نام «اتاق مقدم» یا «اتاقک» یا «اتاق انتظار»، دوم «اتاق بازپرس» خارج شدند. ثامناً ناظر دیگر می گوید که این سربازها وقتی از اتاق بازپرس خارج شدند يك نفر افسر ارتش به آنها گفت فوراً از اینجا و از کاخ بیرون بروید. این نکات و جهات دیگر است که ما را ظنین می سازد و نمی توانیم خود را متقاعد سازیم. ما انتظار داریم شهربانی پرده از روی حقایق بردارد و مجهولات را حل نماید. ما خود در این کار با مأمورین کشف جرم کمک خواهیم کرد. در عین حال فداکاری برخی از مأمورین مذکور را تقدیر می نمائیم. به قرار اطلاع حاصله رسیدگی به قتل کسروی و حدادپور به دادسرای نظامی احاله شده است.

۷۲ - حادثه قتل کسروی (سخن، دوره سوم، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۵)

یکی از فجیع ترین حوادثی که در ایام اخیر اتفاق افتاد قتل مرحوم احمد کسروی در کاخ دادگستری است. شرح فاجعه را اکثر روزنامه ها نوشته اند و خلاصه آن این است که مرحوم احمد کسروی را با منشی او حدادپور در حالی که برای تحقیقات از طرف مستنطق احضار شده بود در کاخ دادگستری به وضعی مدّش به قتل رسانیدند و قاتلان او که در اثر زد و خورد مجروح شده بودند آزادانه و با فراغ خاطر از کاخ بیرون آمده فرار کردند و فقط وقتی که برای بستن زخم خود به بیمارستان رجوع کرده

بودند دو تن از اینان دستگیر شدند و یکی دیگر نیز بعد توقیف شد.

اما مرحوم سید احمد کسروی که به این طرز وحشیانه در کاخ دادگستری یعنی مؤسسه‌ای که جز ایجاد ایمنی غرضی از تأسیس آن نیست کشته شده است، یکی از دانشمندان این کشور بود که نظیر او بدبختانه بسیار نیست. این مرد کوشا و عمیق در تاریخ ایران و لغت فارسی صاحب تتبعات و تألیفاتی است که او را نه تنها در نظر ایرانیان دانش‌دوست بلکه نزد خاورشناسان جهان قدر و مقامی بخشیده است...

... در سالهای اخیر مرحوم کسروی به انتقادات اجتماعی پرداخته بود و در کتابهای آئین و مجله پیمان و روزنامه پرچم و کتب و رسالات متعدد دیگر به بحث در باره عقاید مذهبی و خصوصاً خرافات و موهومات و تصوف و غیره می‌پرداخت و با جرأت و جسارت آنچه را که خلاف نظر خود می‌یافت انتقاد می‌کرد. این انتقادات جسورانه البته همچنان که گروهی را به پیروی و قبول عقاید او واداشت جمعی را نیز با وی دشمن ساخت و بارها او را تهدید کردند و حتی سال گذشته به قصد جاننش کوشیدند و آن مرد دلیر از بیان عقاید خود دست برنداشت تا عاقبت جان خود را در سر این کار گذاشت.

ما با بسیاری از عقاید اخیر او موافق نبودیم و در صفحات مجله سخن گاهی از رد و ابطال عقاید او در باره شعر و شاعری و قواعد لغت فارسی و اختراع قواعد جدید صرف و نحوی که بر قیاس مبتنی بود و در نظر ما نادرست می‌نمود خودداری نکردیم. در قسمت انتقاداتی که به مذاهب می‌کرد نیز با نحوه استدلال او که گاهی مبتنی بر اصول علمی نبود موافقت نداشتیم. اما در هر حال هر ایرانی دانش‌دوست ناگزیر بود که به آثار دقیق و محققانه تاریخی کسروی به نظر احترام بنگرد و قدر خدمات آن دانشمند را بشناسد.

قتل کسروی به آن وضع فجیع یکی از لکه‌های تنگی است که به دامن اجتماع ما افتاده است و ایرانیان را در نظر جهانیان بدنام می‌کند زیرا مردی چنین دانشمند و پاکدامن را به جرم اظهار عقیده‌ای که مخالف رأی عموم است به این طریق کشتن نشانه توحش است.

کسروی بی هیچ شک از اکثر مخالفان خود پاکدامن‌تر بود. این مرد که دوره رضاشاه عضو دادگستری بود با آن استبداد حکومت برای اثبات حق و تجاوز نکردن از حکم قانون مردانه پافشاری می‌کرد و عاقبت ناچار شد از آن دستگاه پلید که امروز نیز ناظر و شاید شریک قتل او بوده است کناره‌گیری کند. در محیطی که دزدان و خائنان آسوده می‌گردند و به ریش ملت بدبخت فرسوده ایران می‌خندند کشتن چنین آزادمردی به جرم بیان عقیده تنگی بزرگ است.

دستگاه دادگستری و شهربانی ما تا مرتکبین این جنایت را نیابد و به سخت‌ترین مجازات نرساند خود را از اتهام شرکت در آن تبرئه نمی‌تواند کرد و تا این وظیفه را انجام نداده است روشنفکران و دانشمندان این کشور به چشم نفرت در این مؤسسات خواهند نگریست ■

کتابهای تازه

شیدا نبوی

در این صفحات چشم‌انداز کتابهای تازه انتشار یافته در خارج از کشور را معرفی می‌کند. کتابهایی که به زبانهای دیگر و در باره ایران نوشته شده نیز در این فهرست می‌آید. از نویسندگان و ناشرانی که مایلند آثارشان در «کتابهای تازه» معرفی شود دعوت می‌کنیم نسخه‌ای از اثر خود را برای ما بفرستند.

و شامل پاره‌ای از نظرات جدید و منتشرنشده و آخرین پژوهشهای فلسفی آلتوسر.

احمد (فریدون). **دستان بلند اهریمن**. کلن (آلمان). ۱۳۷۳. قطع جیبی. ۲۰۴ صفحه. رمانی کوتاه از ماجراهایی که جنگ و انقلاب در ایران با خود همراه آورد و در همه خانواده‌ها و همه جامعه راه یافت. داستانی از فرزندان یک خانواده که هرکدام در راهی می‌افتند و یکی از آنها نیز از جمله تروریستهای جمهوری اسلامی می‌شود و در ترور یکی از رهبران حزب دموکرات کردستان (دکتر قاسملو) شرکت می‌جوید. فریدون احمد نویسنده‌ای است که پیش از این نیز چند مجموعه داستان کوتاه منتشر کرده است.

از شیخ صنعان تا مرگ در زندان (سعیدی سیرجانی را از یاد نبریم). واشنگتن (آمریکا). کتاب پر. ۱۳۷۴/۱۹۹۵. ۳۲۲ صفحه فارسی+ ۸۸ صفحه انگلیسی.

کتاب به مناسبت نخستین سالگرد «درگذشت» علی‌اکبر سعیدی سیرجانی نویسنده ایرانی در زندان جمهوری اسلامی منتشر شده است و پنج بخش دارد و علاوه بر برخی از آثار او در نظم و نثر و بعضی از نامه‌های اعتراض‌آمیز او به مقامات دولتی؛ مقاله‌هایی در باره زندگی و مرگ سعیدی؛ انعکاس دستگیری و اتهامات وارده به او در مطبوعات ایران، و اعتراضات بین‌المللی به بازداشت او را شامل می‌شود.

از بخشهای جالب کتاب، داستان شیخ صنعان است، قصه‌ای تمثیلی براساس داستانی

آشوری (داریوش). **واژه‌نامه انگلیسی-فارسی برای علوم انسانی**. پاریس. مرکز اسناد و پژوهشهای ایرانی. ۱۳۷۴/۱۹۹۵. ۵۰۰ صفحه.

«... واژه‌نامه کنونی به این نیت تألیف شده که پاسخگوی نیازهای فارسی‌زبانان در زمینه اصطلاحات علوم انسانی باشد و، اگر از سوی مترجمان و پژوهشگران پذیرفته شود، گامی باشد به سوی فراهم آوردن زبانی سنجیده و یکدست در این زمینه و پایان بخشیدن به آشوب و پریشانی کنونی زبان اصطلاحی و نیز کم‌مایگی آن... بیکمان در چنین کارِ گران و جسارت‌آمیزی خطاهایی نیز رخ می‌دهد و در این باب از همه اهل نظر درخواست می‌کنم که از آنها در نگذردن و با دید و سنجش و نقد درست، و با در نظر داشتن پایه‌های نظری من در این کار، به جبران آنها یاری رسانند».

تدوین این واژه‌نامه که ۲۲ هزار واژه را در بر می‌گیرد کاری است مهم و درخور توجه برای اهل فن، و نشانه‌ای دیگر از توجه داریوش آشوری به مسایل امروز زبان فارسی. همه کسانی که به دشواریهای طبع و نشر چنین آثاری در خارج کشور وقوف دارند به همت مرکز اسناد و پژوهشهای ایرانی در طبع چنین اثری ارج می‌نهند.

آلتوسر (لونی). **فلسفه و مارکسیسم**. ترجمه ناصر اعتمادی. آخن (آلمان). اندیشه و پیکار. ۱۳۷۴. ۱۳۰ صفحه. مصاحبه‌های لونی آلتوسر با فرناندو ناوارو «آخرین اثر منتشرشده آلتوسر در حیات اوست»

به همین نام در منطق الطیر عطار. قلم توانا و پرمایه سعیدی در این قصه اوضاع ایران بعد از روی کار آمدن جمهوری اسلامی را تصویر می کند. این قصه نخستین بار در سال ۱۳۵۸ در مجله نگین، تهران، چاپ شد که خشم حکومتیان را برانگیخت و نگین تعطیل شد. بهتر می بود اگر این مجموعه همه اسناد مربوط به دستگیری و «مرگ» سعیدی را در بر می گرفت.

اسدی (مینا). **با بچه های تبعید**. استکھلم. نشر مینا. ۱۳۷۳. ۱۶۳ صفحه.

کودکان و نوجوانان در ورود به يك کشور بیگانه و در زندگی جدید چه واکنشی دارند؟ چه تأثیراتی از جامعه جدید می گیرند و به کشور خود چگونه می اندیشند؟ آیا در مقابل زندگی و مشکلات بزرگترها حساسند؟ شاید پدر و مادرهایی که در تبعید به سر می برند هرگز به این تنیدیشیده باشند که کودکانشان دنیایی سرشار از رنج و اندوه و تضاد و تشویش دارند. این کتاب توجه خواننده را به برخی از جنبه های مهم زندگی و روحيات بچه ها در تبعید جلب می کند. کتاب حاوی روایتی است تکانه دهنده به قلم کودکان ایرانی در سوئد، در سال ۱۹۸۹.

در بخش پایانی، نویسنده پیشنهاداتی را به مسئولان امور پناهندگان و خارجیان در سوئد ارائه داده است از جمله ایجاد درمانگاههایی با متخصصان هم زبان و ضرورت وجود معلم هم زبان در مدرسه و اهمیت زبان مادری.

با بچه های تبعید کتابی است بسیار پراهمیت و ای کاش در کشورهای دیگر نیز کوششهای مشابهی صورت بگیرد.

امیری (فاروق). **سالنامه بیست و يك**. سوئد. ۱۳۷۳. ۴۸ صفحه.

مجموعه بیست و يك شعر، تقدیم به بیست و يك نفر، سروده سالهای ۷۲-۵۲.

ایرج هاشمی زاده (گردآورنده و ناشر). **طراحان و طفراندیشان ایران**. گراتس (اتریش). ۱۳۷۳. ۲۱۵ صفحه. قطع بزرگ. کتاب، حاوی شرح حالی کوتاه و

نمونه هایی از طرحها و کاریکاتورهایی است از کامبیز درمبخش، بیژن اسدی پور، داریوش رادپور، پرویز شاپور و احمد سخاورد. شرح حالها به سه زبان فارسی، انگلیسی و آلمانی آورده شده است. ناشر در مقدمه می نویسد: «... طراحی که در این کتاب آثارشان را می بینید تنی چند از گروه پیشقراولان هنر کاریکاتور در ایران مدرن هستند. همان نقشی را بازی کردند که جمالزاده، بزرگ علوی و صادق هدایت در ادبیات مدرن ایران...»

کتاب بسیار خوب و با سلیقه تنظیم و با نفاست بسیار چاپ شده است.

برلیان (سیاکزار). **خراشیدن خارا**. محل انتشار؟ انتشارات حیدر. ۱۳۷۳. ۹۹ صفحه.

مجموعه بیست و سه شعر، گزیده سروده های دهه ۶۰. کلام شاعر در این اشعار نیز همچنان فاخر و پرشور و درد است، بیان احوال همه کسانی که آینده شیرین را حاصل چنین خارا خراشیدها می دانند.

پرورش (نیما). **نهری ناپرابر**. آخن. اندیشه و پیکار. ۱۳۷۴. ۱۴۰ صفحه.

نویسنده این یادداشتها در نوجوانی به دست مأموران جمهوری اسلامی دستگیر می شود و هفت سال در زندانهای ایران به سر می برد. این یادداشتها از زندان مردان سخن می گوید؛ از شکنجه ها و خشونت های جاری در آنجا در سالهای ۶۱ تا ۶۸. از فاجعه کشتارهای سال ۶۷ و از عمق خشونت نظامی که به نام مذهب بر زندگی مردم حکومت می کند.

سند تکانه دهنده دیگری بیانگر جنایت های رژیم مذهبی ایران.

خاطرات علی امینی. ویرایش حبیب لاجوردی. آمریکا. ۱۹۹۵. ۲۴۳ صفحه.

این کتاب متن مصاحبه ای است که در چارچوب «طرح تاریخ شفاهی ایران معاصر» (دانشگاه هاروارد)، با دکتر علی امینی (وزیر در کابینه های قوام السلطنه و مصدق و زاهدی، عاقد قرارداد کنسرسیوم نفت، نخست وزیر در سالهای ۴۱-۴۰ و مدافع اصلاحات ارضی) صورت گرفته است. حبیب لاجوردی، مدیر

طرح در مقدمه می‌نویسد: «... یادداشت‌ها و گزارش‌های رسمی که در تدوین تاریخ سیاسی ممالك نقش مهمی دارد، در مورد ایران تقریباً وجود ندارد. چرا که به سبب ماهیت نظام سیاسی ایران، بندرت پیش از تصمیمات عمده و پس از رویدادهای مهم سند رسمی تهیه می‌شد... از اسناد مهمی هم که تهیه می‌گردید بطور منظم نگهداری به عمل نمی‌آمد، و در مواردی هم که چنین اسنادی موجود بود معمولاً در دسترس پژوهندگان قرار نمی‌گرفت... مطبوعات زیر سانسور دولت قرار داشت. شمار اندکی از مقامات پیشین خاطرات خود را نوشته بودند... اعتقاد دارم که نبود کردن اسناد و مدارک مربوط به رویدادهای تاریخی ملتی، خواه آن رویدادها خوشایند باشند، خواه ناخوشایند، به محو هویت تاریخی آن ملت می‌انجامد».

با توجه به مقام پراهمیت علی‌امینی در صحنه سیاست ایران، خواننده انتظار دارد که با خواندن خاطرات او گوشه‌هایی از تاریخ سیاسی ایران برایش روشن شود اما سیاستمدار سالمند، در اینجا هم جز به ذکر پاره‌ای خاطرات پراکنده و سطحی نمی‌پردازد و به این انتظار پاسخ صریح نمی‌دهد. با این حال کتابی است خواندنی برای علاقمندان به تاریخ معاصر.

دستمالچی (پرویز). **ثروترسم دولتی**
ولایت فقیه. برلین. نشر آزاد. ۱۳۷۴. ۲۳۴
صفحه. ۱۹۹۵. ۲۳۳.

در آغاز کتاب، بخشی از ترجمه کتاب **مرگ در راه خدا، شعبان و ثروترسم نوشته** رولف توب هوفن، خبرنگار آلمانی و کارشناس مسایل ثروترستی، آمده است، بخشهایی که «مستقیماً به سیاستهای ماجرارجویانه و ثروترستی رژیم تهران مربوط می‌شود».

بخش دوم کتاب بعد از شرح چگونگی ترور رهبران حزب دموکرات کردستان ایران در رستوران میکونوس برلین (نویسنده خود شاهد عینی این صحنه بوده است، نگاه کنید به **چشم‌انداز**، ۱۵، پائیز ۷۴)، و شیوه دستگیری متهمان، اسناد محرمانه‌ای را که در اداره‌ها و مراکز امنیتی مختلف آلمان وجود داشته و در دادگاه برلین مطرح شده است ارائه می‌کند.

سندی خواندنی و بسیار مهم و روشن‌کننده نقش مستقیم دولت ایران در ترور مخالفان.

دولت‌آبادی (حسین). **ایستگاه باستیل**.
اپسالا. افسانه. ۱۳۷۳. ۱۱۱. صفحه.

شش داستان از جنگ، از انقلاب، گریز، تبعید و... داستانهایی از واقعیات. نویسنده با بیان ساده و روان خود، قصه‌های زندگی را، به دور از هرگونه پیرایه خیالپردازانه، واگو می‌کند.

رضوانی (علی). **شکنجی در زندانهای**
رجوی. آلمان. دسامبر ۱۹۹۴. ۹۱. صفحه.

گزارشی به صلیب سرخ جهانی و سازمانهای مدافع حقوق بشر. نویسنده، عضو سابق شورای مرکزی سازمان مجاهدین خلق ایران، در این گزارش از شکنجی‌گاهها و زندانهای سازمان مجاهدین خلق ایران، مستقر در خاک عراق، که خود شخصاً آنها را دیده و در آنها محکوم به اعدام شده است، سخن می‌گوید.

رشدی (سلمان). **هارون و دریای قصه‌ها**.
ترجمه متن سینا سلیمی و ترجمه اشعار اسماعیل خویی. سوئد. نشر باران. ۱۹۹۵. ۲۳۳. صفحه.

ذهن خلاق سلمان رشدی در این رمان واقعیت و تخیل را چنان با هم پیوند داده که به راحتی می‌توان تخیل را واقعیت پنداشت. آنگاه که خواننده را به دنیای تاریک کوراندیشان و دیکتاتورهای مذهبی می‌برد تاریکی غلیظ و سیاه آن را که هر لحظه غلیظ‌تر و سیاه‌تر می‌شود حس می‌کنیم و خود را در دریای سیاه ظلمت آن غرقه می‌بینیم. و آنگاه که از دنیای شاد و رنگین خوبیها و نیکبها می‌گوید خود را شاد و سبکبال می‌یابیم. آیا ما «ختمشد» رهبر مؤمن و مقدسی را که می‌پندارد همه چیز به او ختم شده است و می‌خواهد آتیش را بر تمام جهان حاکم کند و حاضر است در راه ایمان خود، همه را نابود کند و همه‌جا را به ویرانی بکشد، نمی‌شناسیم؟

«واقعیتی که رشدی در پوشش افسانه هارون و دریای قصه‌ها توصیف می‌کند همان مشاجره‌ای است که میان هنر و ادبیات از یک طرف و مذهب و ایدئولوژی سیاسی از طرف دیگر در جریان است».

رها (م). حقیقت ساده. دفتر آخر. هانوفر (آلمان). تشکیل مستقل دموکراتیک زنان ایرانی در هانوفر. ۱۳۷۴. ۲۴۳ صفحه.

با انتشار این دفتر، خاطرات م. رها از ۹ سال اسارت در زندان زنان جمهوری اسلامی، از پانیز سال ۶۰ تا پانیز ۶۹، پایان می‌یابد. (دفترهای اول و دوم در شماره‌های ۱۲ و ۱۴ چشم‌انداز معرفی شد). این دفتر بیشتر نگاهی است بر روابط و مناسبات آدمها در فضای تنگ و بسته زندان و احساسات و نیازهای انسانی در زندگی محدود و یکنواخت آن محیط. می‌خوانیم که چگونه آدمها فشارهای عصبی و روانی خود را بر سر دیگرانی که با آنها در همان شرایط می‌زند می‌ریزند و با چه درگیرهای درونی و تناقضاتی روبرو می‌شوند. رها در مقدمه می‌نویسد: «زندگی در زندان تنگ، حوادث برجسته، و روزها سخت یکنواخت هستند بطوری که مجال و فرصت دیدن، تأمل و دقت فراوان است. حوادث پیرامونی، آدمها، مناسبات آدمی، احساسات و تجربه‌ها در آن دنیای بسته و محدود در ذهن و حافظه سخت جای می‌گیرند و ثبت می‌شوند...».

سکندری (پری). در دادگاه بختیار. فرانسه. انتشارات پویا. ۱۹۹۵. ۲۶۰ صفحه.

ترور شاپور بختیار و منشی‌اش سروش کتیبه در سال ۱۹۹۱ در حومه پاریس، توجه محافل جهانی را به مسئله ترور دولتی جمهوری اسلامی جلب کرد.

دادگاه متهمان به قتل بختیار و منشی‌اش، روز دوم نوامبر ۱۹۹۴ در پاریس آغاز شد. کتاب به چگونگی ترور و کشف آن، معرفی متهمان، و شرح دقیق دادگاه می‌پردازد. بخشی از بریده‌های مطبوعات فرانسوی در این باره به آخر کتاب ضمیمه شده است. این کتاب بار دیگر چهره جمهوری اسلامی را در پس ترور مخالفان در خارج کشور روشن می‌کند.

سماکار (عباس). تمهیدیه‌ها. سوئد. اندیشه. ۱۳۷۲. ۸۰ ص.

مجموعه ۴ مقاله حاصل اندیشیدنی در باره زندگی در تبعید: خانواده در تبعید - ما، بچه‌ها، زبان مادری - هنر تبعیدی - تبعید از رسانه‌ها.

سیف (سیروس). تابستان شاد. استکهلم. آرش. ۱۳۷۳. ۱۱۹ صفحه.

اولین مجموعه داستان از سیروس سیف، بازیگر و کارگردان تئاتر و سینما. نثر روان و پاکیزه شش داستان این مجموعه حکایت از دقت و وسواس و تداوم کار نویسنده روی آثارش می‌کند، چیزی که متأسفانه در آثار ادبی این دوران بسیار کم است.

شاهین‌پر (ناصر). لباس رسمی ترس. لس آنجلس. تصویر. ۱۳۷۳. ۲۳۸ صفحه.

مجموعه شش داستان، حکایت ترس و بیم همیشگی افراد از همکاران، زیردستان و بالادستان، از دست دادن پست و مقام و درگیر شدن در شرایط و موقعیتهای سخت. تازگی موضوع داستانهای شاهین‌پر و نثر خوب او کتاب را خواندنی می‌کند.

صدیقی (پرویز). کودکان باد. هامبورگ. دولینگ و گالیتس. ۱۹۹۲. ۴۸ صفحه فارسی + ۴۸ صفحه آلمانی.

مجموعه ۳۰ شعر به دو زبان فارسی و آلمانی. اولین کتاب از سری «ویادکت» به دو زبان فارسی و آلمانی برای اینکه «خوانندگان فرهنگهای مختلف را جذب کنند».

علامه زاده (رضا). واژ بزرگ من. انتاریو (کانادا). نشر افرا. ۱۳۷۴. ۸۸ صفحه.

کار تازه‌ای از رضا علامه‌زاده، فیلمساز و نویسنده پرکار، مجموعه شش داستان کوتاه، زیبا و لطیف، نوشته سالهای ۵۸ تا ۱۳۷۰.

علم (اسدالله). یادداشتهای علم. با ویرایش و مقدمه‌ای از علینقی عالیخانی. جلد سوم. مریلند (آمریکا). کتابفروشی ایران. ۱۹۹۵. ۳۷۸ صفحه.

بخاطر اهمیت مسئله نفت و قراردادهایی که در سال ۵۲ بین ایران و کشورهای دیگر منعقد شد، جلد سوم به یادداشتهای این سال اختصاص داده شده است. ویراستار در مقدمه کتاب شرح مختصری از مذاکرات و قراردادهای نفتی می‌دهد و اشاره می‌کند به اینکه چطور شاه با انعقاد این قراردادها خود را قدرقدرت

مجموعه ۵۲ شعر کوتاه. زمزمه‌هایی لطیف و
حزن‌آلود.

قاسمی (رضا). تمثال (نمایشنامه).
سوئد. نشر باران. ۱۹۹۵. ۶۷ صفحه.
آمیخته‌ای از واقعیت و تخیل و کابوس،
تدریجی از طنزی ظریف و سیاه، و انبوهی از
نمادهای دلخواهی و خلق‌الساعه که پیش از آن
که شگفتی و اندیشه‌ای برانگیزند، راز خود را
آشکار می‌کنند، و با این همه سرانجام خواننده
را در گیجی و ابهام و تردیدی که گویی خود
نویسنده هم در خلق اثرش با آن دست به
گریبان بوده، رها می‌کنند. رضا قاسمی از
معدود نمایشنامه‌نویسانی است که صبورانه و با
نظم و پاکیزگی به کار خود ادامه می‌دهد و
همواره ما را منتظر و مشتاق آثار نیرومندتر و
مطمئن‌تر خود باقی می‌گذارد.

مختاری (محمد). پرگه گفت و شنید.
کانادا. نشر افرا. ۱۳۷۴. ۱۵۷ صفحه.
شامل شش گفتار که نویسنده و شاعر
معروف در سفر اخیر خود، به کانادا، آمریکا و
اروپا ایراد کرد: پرسش و گفت‌وگو- سنخ‌شناسی
زبان- ستیز عشق و ذهنیت غنایی معاصر- شعر
و بصیرت فرهنگی (معاصر بودن)- ساخت
تأمل (بحثی در نوزایی شعر امروز)- نگرش
ساختی و سیستمی در مطالعه و تحقیق
شاهنامه.

نصیبی (بصیر). حرف‌هایی با عباس
کیارستمی به بهانه نمایش زیر درختان
زیتون. مرکز پژوهشی و فیلمسازی سینمای
آزاد. زایربوک (آلمان). ۱۹۹۵. ۱۶ صفحه.
بصیر نصیبی در این «نامه» انتقادهایی را
که از حرف‌های کیارستمی، فیلمساز ایرانی، در
مورد چگونگی اعمال سانسور فیلم و سینما در
ایران دارد بیان کرده است.

یکتایی (منوچهر). خوی کاغذ سفید.
نیوجرسی. روزن. ۱۹۹۴. ۱۴۳ صفحه.
سی و چهار شعر با بیان لطیف و خاص
منوچهر یکتایی شاعر/نقاش، سروده سالهای
۱۹۸۲ تا ۱۹۹۳ ■

می‌دید و فکر می‌کرد در مقابل همه قدرتهای
خارجی ایستاده است، از جمله به یادداشت
۵۲/۱/۳۰ اشاره می‌شود که: «یادم هست که
هفت سال پیش که جانتسون رئیس جمهور بود و
من در رکاب شاهنشاه باز به آمریکا رفته بودم
چه مذاکراتی بر سر این بود که از این سهمیه
فقط دو درصد به ما بدهند و شرکت‌های نفتی
مانع می‌شدند. شاهنشاه به خنده به جانتسون
فرمودند یک روزی التماس خواهید کرد که ما
به شما نفت بیشتری بدهیم و ما نخواهیم داد».
یادداشت‌های علم از استاد بسیار خواندنی
مربوط به دوران پهلوی است و به شناخت آن
نظام و شخص شاه کمک بزرگی می‌کند. علینقی
عالیخانی در پایان مقدمه خود، می‌نویسد:
«... این سند به آشکار نشان می‌دهد که شاه
هرگز به دموکراسی و مشارکت سیاسی مردم
اعتقادی نداشته است و هرگونه امتیازی را در
این زمینه به مردم، زیر فشار به عنوان تاکتیکی
زودگذر ممکن بود بپذیرد».

فراستی (علی). لحظه تصمیم. فرانسه.
نوید. ۱۳۷۴. ۸۱ صفحه.
نامه سرکشاده یکی از فعالان سابق
سازمان مجاهدین خلق ایران خطاب به
مستولان، دبیران و اعضای شورای ملی مقاومت.
فصیح (اسماعیل). نامه‌ای به دنیا.
مربند. کتابفروشی ایران. ۱۹۹۵. ۲۵۷ صفحه.
داستان یک خانم آمریکایی، استاد
دانشگاه، که در زمان جنگ شهرها بین ایران و
عراق برای یافتن فرزندی که از شوهر ایرانی
خود داشته است به ایران برمی‌گردد و خود
قربانی جنگ می‌شود.

چیره‌دستی و تسلط نویسنده معروف
اسماعیل فصیح، بار دیگر زمانی خواندنی خلق
می‌کند. این رمان سه سال قبل از انتشار
نوشته شده است اما به قول ناشر: «... چون
هنوز امکان انتشار آن در ایران فراهم نشده
است برای نخستین بار در خارج چاپ
می‌شود».

قاضی نور (قدسی). ماه چون سکه نقره.
هلند. دامنه. ۱۳۷۴. ۵۴ صفحه.

زبانهای دیگر

Touraj Atabaki. *AZERBAIJAN, Ethnicity and Autonomy in twentieth - century Iran*. British Academic Press. London/ New york. 1993.

آذربایجان، قومیت و خودمختاری در ایران سده بیستم، چنانکه از نامش بر می آید به ظهور و سقوط حکومت خودمختار آذربایجان (۶-۱۹۴۵) و ایران آن سالها می پردازد. نویسنده در پیشگفتار خاطرنشان می کند که کوشیده است با بیطرفی، بنیادهای حکومت خودمختار آذربایجان را بررسی کند و زمینه های تاریخی و سیاسی موضوع بحث خود را به دست دهد. توریج آتابکی در پژوهش خود از اسناد بایگانیهای گوناگون و نیز گفتگو با رهبران سابق فرقه دموکرات و اعضای حکومت خودمختار سود برده است.

Nasir-e Khosrow. *Le livre Réunissant les deux Sagesse: traduit du persan*. introduction et notes par Isabelle de Gastines. Paris. Fayard. 1990. 346 p.

ترجمه ای است از **جامع الحکمتین** اثر ناصر خسرو (۲۹۴-۴۸۱ ه. ق.) که از آثار خواندنی در حکمت دینی و فلسفه یونانی است.

جامع الحکمتین در حقیقت متنی است که ناصر خسرو در شرح مشکلات قصیده ای از ابوالهثیم نوشته است. ایزابل دوگاتین، از چاپ فارسی هانری کرین و محمد معین استفاده کرده و ترجمه ای پاکیزه و درخور اثر ناصر خسرو ارائه داده است. مترجم مقدمه ای در باره چگونگی پیدایش اسماعیلیان و نیز فراهم آمدن کتاب نگاشته و خود نیز یادداشت هایی بر آن افزوده است.

Azizoddin Nassafi. *Le livre de l'Homme parfait*. traduit du persan par Isabelle de Gastines. Paris. Fayard. 1984. 382 p.

کتاب الانسان الکامل مهمترین اثر

عزیزالدین نسفی عارف بزرگ قرن هفتم هجری ایران و از متنفذهای مهم عرفانی ایران است. نسفی در این اثر با نثری زیبا از مسایل اساسی فلسفه و فلسفه شناخت و عرفان سخن می گوید و بخصوص فصلهای بلند و دلکشی در عشق و جبروت و ملکوت و ملک دارد. ترجمه بسیار موفق ایزابل دوگاتین بر اساس متن فارسی این کتاب است که در ۱۳۴۱ به همت زیر نظر هانری کرین در تهران چاپ شد.

Ahmad Shamlou. *Hymnes d'amour et d'espoir. Version française et présentation de Parviz Khazrai*. Paris. Orphée - La Différence. 1994. 127 p.

کتاب شامل مقدمه ای است بیست صفحه ای در معرفی و تحلیل کارنامه شعری شاملو برای خواننده فرانسوی زبان و ترجمه هیجده قطعه از بهترین آثار او. سخن گفتن در باره ویژگیها و برجستگیهای ترجمه شاعری همچون شاملو تا حدی به بررسی و برآورد کار رهبر ارکستری که اجرای تازه ای از یک اثر کلاسیک عرضه کرده، شباهت دارد. کاری که بر عهده صاحب نظران و اهل فن است. آنچه در یک کلام در باره ترجمه خضرائی می توان گفت این است که او با اعتماد به نفس و جسارتی به این کار دست زده است که طبعاً از دانش و تجربه شاعرانه خود او مایه می گیرد.

Mehri Yalfani. *Parastoo*. Toronto (Canada). Women's Press. 1995. 124 p.

مجموعه ۱۶ داستان کوتاه و ۱۲ شعر که مهری یلفانی طی سالهای تبعید خود در کانادا نوشته و به انگلیسی ترجمه کرده است. ریوان ساندلر (Rivanne Sandler) در مقدمه کوتاهی بر این مجموعه نوشته است: «داستانهای یلفانی پایانی باز دارند، تقریباً ناتمام اند، گویی نیازمند تفصیل و تداوم بیشتری هستند. در این داستانها زنان با شرایط جدیدی روبرو می شوند، راههای جدیدی برای دفاع از خود کشف می کنند. در نوشته های یلفانی نه رنجهای زندگی سرانجامی می یابند و نه از تجربه فهم و شهودی حاصل می شود. خواننده تنها مجال می یابد تا نگاهی گذرا به زندگی شخصیتهای داستانها بیندازد.» ■

چشم‌انداز

گاهنامه فرهنگی، اجتماعی، ادبی

به کوشش

رضا امان - ناصر پاکدامن - شهرام قنبری - شیدا نبوی - محسن یلفانی

نقل مطالب این نشریه بدون ذکر مأخذ ممنوع است.

مقالات رسیده مسترد نمی‌شود.

قیمت تکفروشی معادل ۳۵ فرانک فرانسه.

قیمت اشتراك چهار شماره معادل ۱۲۰ فرانک فرانسه/۳۲ مارک آلمان/۲۲ دلار آمریکا (به اضافه ۱۰

دلار هزینه پست هوایی برای مشترکان آمریکا و کانادا).

N. PAKDAMAN

B. P. 61

75662 PARIS Cedex 14 - FRANCE

نشانی:

N. PAKDAMAN ou M. YALFANI

Cpte. No. 04901901

B. N. P. (PARIS ALESIA)

90, Ave. du G. LECLERC

75014 PARIS - FRANCE

حساب بانکی:

Češmandāz

Revue trimestrielle

Direction - rédaction: Reza Aman- Shahram Ghanbari- Sheyda Nabavi-
Nasser Pakdaman - Mohsen Yalfani

Češmandâz

no 16 Printemps 1996

ISSN 0986 – 7856

35 Fr F