

چشم‌انداز

چالش‌های جنبش مستقل زنان (حامد شهیدیان) - «فروغ در باغ خاطره‌ها» (مهستی شاهرخی) - مه‌مان چندروزه (محسن یلفانی) - درآمدی بر خرویش‌شناسی (جلیل دوستخواه) - انصاف می‌کن (رضا امان) - گسترش مجمع تشخیص مصلحت نظام... (علی شیرازی) - فقیه‌لرزه (ناصر پاکدامن) - چشم‌انداز علم غربی و منتقدان آن (آندرو جیمسن) - دادگاه میکونوس: از آغاز تا پایان (پرویز دستمالچی) - پاره‌پاره‌های باغ (داریوش کارگر) - طرح‌هایی از اردشیر محمص.

۱۸ تابستان ۱۳۷۶

Češmandāz

no 18 Eté 1997

ISSN 0986 - 7856

35 Fr F

چشم‌انداز

فقیه لوزه

ناصر پاکدامن

سید محمد خاتمی از هفتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری پیروزمند بیرون آمد (۲ خرداد ۱۳۷۶) و این پیروزی اینجا شکفتی آفرید و آنجا شعف و شادی. در اینجا یکی از روزنامه‌ها انتخابات ریاست جمهوری را «زمین‌لرزه» دانسته است در حالی که روزنامه دیگری از «یک حادثه سیاسی منحصر به فرد در حیات جمهوری اسلامی» سخن می‌گوید. در آنجا ایران فردا از «نه بزرگ» می‌نویسد و حسینعلی منتظری تأکید می‌کند که این «انتخاب در شرایط فعلی ایران یک انتخاب عادی نبود بلکه یک انقلاب مردمی بود در برابر وضع موجود» (پیام به خاتمی، ۵ خرداد ۱۳۷۶. تأکید از ماست).

زمین‌لرزه؟ چرا که نه؟ همچون هر زمین‌لرزه‌ای، طبیعی اما ناگهانی، موعود ولی نامنتظر. ناگهانی، چرا که هیچ‌کس چنین انتظاری را نداشت. اما واقعیت اجتماعی «ناگهان» را نمی‌شناسد و هیچ رویداد اجتماعی از هیچ به هستی نمی‌آید و به اشاره‌ای «کن» «فیکون» نمی‌شود. اگر به جایگاه قدرت اسلامی در جامعه ایران توجه کنیم درمی‌یابیم که این زمین‌لرزه/فقیه‌لرزه چرا معهود بود و منتظر و محتوم. نظام جمهوری اسلامی نظام ولایت فقیه است. ولایت فقیه نظریه‌ای است که سلطه و تفوق بیچون و چرای روحانیت و همکامانش را بر کلیه شئون اجتماعی توجیه می‌کند. چنین نظریه‌ای از آغاز جامعه را به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند. بخشی مرکب از قدرتیان ولایت فقیه‌آیین و بخش دیگر همه دیگران. آن گروه دایره قدرت است مرکب از ولایتی‌ها. همه ارکان مملکتی را در دست دارد. گروه دیگر «اکثریت خاموش» است که فقط رخصت بقا و دوام یافته‌اند و از اینرو می‌بایست شکرگزار هم باشند. این است خصیصه پایدار نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران. از آغاز تاکنون. و نشانه بریدگی قدرت سیاسی از متن اجتماعی و در نتیجه انزوای آن در جامعه. اقلیتی محصور در اکثریتی. دو دایره یکی در میان دیگری. دایره قدرتیان و

۱	ناصر پاکدامن	فقیه لوزه
۱۰	علی شیرازی	گسترش مجمع تشخیص مصلحت نظام گامی دیگر در تضعیف نهادهای انتخابی در جمهوری اسلامی
۲۴	پرویز دستمالچی	دادگاه میکونوس: از آغاز تا پایان
۴۱	حامد شهیدیان	چالش‌های جنبش مستقل زنان
	آندرو جمیسن	چشم‌انداز علم غربی و منتقدان آن
۶۶	ترجمه سروش حبیبی	
۸۲	اردشیر محمص	دو طرح
۸۴	جلیل دوستخواه	درآمدی بر خویش‌شناسی
۹۵	رضا امان	انصاف می‌کن
۱۰۷	داریوش کارگر	پاره‌پاره‌های باغ
۱۱۳	محسن یلفانی	مهمان چندروزه
۱۲۵	مهستی شاهرخی	«فروغ در باغ خاطره‌ها»
۱۳۵	داریوش کارگر	آقابزرگ رفت

دایره بیرون قدرتیان و آن یک محاط در این یک. آن یک در بند شرع و این یک سراسر در عرف. وضع شکننده‌ای که هر لحظه می‌تواند مسئله‌ساز گردد. محتوم و ناگهانی. خصلتی که از رابطه قدرت سیاسی اسلامی با متن جامعه برمی‌خیزد. دست‌اندرکاران رژیم خود، به خلاف ناظران خارجی که مسحور افسانه «پایگاه توده‌ای» رژیم بوده‌اند، همواره به این شکنندگی وضع خود وقوف کامل داشته‌اند و خمینی نیز بارها و بارها این نکته را به همراهان و پیروان متذکر می‌گردید که غافل مباشید و ازین شکنندگی بهراسید که اگر برویم به آنجا می‌رویم که عرب نی می‌اندازد.

جامعه‌ای دو بخشه: این سو شهروندان درجه اول، «سوپر دولوکس»: «نیروهای خط امام»، «هواداران ولایت فقیه»، «حزب‌الله»، «خودمانیها»، و آن سو درجه دومیه‌ها: آن دیگران، «غریبه‌ها»، یا در کلام خود حضرات «خودیه‌ها» و «غیرخودیه‌ها». جامعه‌ای دوگانه، تجسم دیگری از «آپارتاید فرهنگی»، از دنیای پاک و نجس، از دنیای هواداران ولایت فقیه و دنیای آن‌های دیگر.

تقسیم جامعه سیاسی به این دو گروه اکنون دیگر رواج کاملی یافته است و این دو اصطلاح بر زبان و بیان بزرگ و کوچک جمهوری‌چیهای اسلامی روان است. مهدوی کنی رفتار آن روزنامه «خودی» را به انتقاد می‌کشد و آن را گامی در راه تضعیف «خودیه‌ها» و تقویت «غیرخودیه‌ها» می‌داند (سخنرانی در ۳۰ فروردین در مشهد، از جمله نگاه کنید به شما، ۴ اردیبهشت ۷۶). عصر ما که شاید هم این تقسیم‌بندی را ابتکار کرده است «مرز میان نیروهای خودی، مخالف قانونی و محارب» را ترسیم می‌کند و «گروه‌های طرفدار نظام» را «خودی» می‌داند («مرز میان نیروهای خودی، مخالف قانونی و محارب»، عصرما، شماره ۶۳، ۱۷ بهمن ۱۳۷۵، ص ۵-۴). از آن پس یکی از دست‌اندرکاران همین نشریه با صراحت بیشتری خودیه‌ها را تعریف کرده است: «یکی از مهمترین تفاوت‌های نیروهای خودی با سایرین اعتقاد آنان به ولایت فقیه است...» (عصرما، شماره ۶۶، ۲۳ فروردین ۷۶). به این ترتیب غیرخودیه‌ها آنهایی هستند که در اساس بیرون از دایره جمهوری اسلامی قرار گرفته‌اند: «اکثريت خاموش»، بی‌اعتقاد به ولایت فقیه در انواع و اقسامش: مطلقه، مذاب، جامد، مایع یا حتی فقط تعهد عملی.

کیهان (تهران) دو روز پیش از زمان معهود (۲ خرداد) نوشته بود: «پیش ازین در تمامی دوره‌های انتخابات اعم از مجلس و ریاست جمهوری، به استثناء دوره اول، صف‌بندی جناحها، به طور مشخص، در درون نیروهای انقلابی و وفادار به اصول نظام صورت می‌پذیرفت. آنچنان که... برگزیده شدن نامزد یا نامزدهای وابسته به هر طرف نهایتاً یک انتخاب خودی تلقی می‌شد» اکنون «مرزهای نیروهای خودی در حال فروریزی است» (کیهان، ۳۱ اردیبهشت به نقل از انقلاب اسلامی، ۴۱۲، ۲۵-۱۲ خرداد ۱۳۷۶، ص ۱ و ۴. تأکید از ماست). همان‌روز جمهوری اسلامی افزوده است که نتیجه هرچه باشد «روحانیت و جمهوری اسلامی ازین انتخابات زیان دیدند» (به نقل از پیشین، ص ۲).

اینکه «چه شد؟»، «چگونه شد؟» ازین بحث بیرون است که بیشتر به «چرا شد؟» پرداخته است. چرایی امر را باید در دویخشی بودن جامعه جمهوری اسلامی جستجو کرد: از سویی «خودیه‌ها» و در سوی دیگر «غیرخودیه‌ها». آنان نسق‌دار و شرع‌نشین و اینان عرف‌نشین یعنی خوش‌نشین. در این واقعیت ضددموکراتیک نشانه‌ای از دموکراسی گرفتن خطا و خیال است اما مردمان در همه حال بی‌اعتمادی، نارضایی، خشم، مخالفت و عصیان خود را به هر وسیله ممکن نشان می‌دهند: با بی‌اعتنایی، با خاموشی، با سخره و خنده و پوزخنده. و این بار با دخالت در یک بازی که همه قواعد آن به نحوی تعیین و تعریف شده بود که امکان انتخاب آزاد را از شرکت‌کنندگان سلب کند. آنان که دیروز با اشاره به تقلبات در استخراج آراء می‌گفتند «خاتمی می‌نویسیم، نوری می‌خوانند» ناگهان به نوشته مفسر ارزشها، ناشر افکار «جمعیت دفاع از ارزشهای انقلاب اسلامی»، جمعیت جدیدالتأسیس آیت‌الله ریشه‌ری، با «حضور گسترده» خود «پدیده شگرف و غیرمنتظره‌ای» به وجود آوردند («نگاهی به هفتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری: ۳۰ میلیون رأی، بازشناسی علتها و زمینه‌ها»، ارزشها، ۲۱، ۱۲ خرداد ۷۶، ص ۴).

حضور گسترده، حضور فراطیقاتی است. آنچه شد را بر عهده طبقه یا قشر خاصی نمی‌توان نوشت. چرا که چنین کردن به محدود کردن یک پدیده فراگیر می‌انجامد. ارزشها در «بازشناسی علتها و زمینه‌ها» ی «۳۰ میلیون رأی» بر «حضور فعال و گسترده» «طبقه متوسط جامعه» انکشت می‌گذارد که با این که «معمولاً بسیار محتاط است» چون «احساس امنیت کافی» کرد در انتخابات «حضور فعال و گسترده» یافت و «نقش‌آفرینی سیاسی» کرد (پیشین). اما گستردگی از دامنه «طبقه متوسط جامعه» می‌گذرد. جوانان و زنان بخشی مهم از «حضور فراطیقاتی» را شهادت می‌دهند و نه همه آن را. تحلیلگر ارزشها از «نقش نوجوانان و جوانان در انتخابات اخیر» صحبت می‌کند که «بسیار کارساز و تعیین‌کننده بود. این نقش‌آفرینی تنها محدود به حضور مستقیم آنان برای رأی دادن نمی‌شد بلکه فرایندی را ایجاد کرد که عموماً مجموعه خانواده را تحت تأثیر خود قرار داد» (همانجا. تأکید از ماست). پس این که کودکان بزرگترها را به صندوق رأی می‌برده‌اند شایعه نیست! این که در ایران جمهوری اسلامی زنان و جوانان، هر کدام به دلایلی، در رنج و تعب دایم به سر می‌برند بر کسی پوشیده نیست. خودیه‌ها هم هر کدام به حیل‌های و ترفندی در تبلیغات انتخاباتی خود هم از زنان سخن گفتند و هم از جوانان که تحبیبی کرده باشند و رأیی گرفته باشند هم پاسدار اسلام می‌نویسد که زنان و جوانان را دریابید هم رسالت و سلام و عصرما. هم ناطق نوری حامی زنان و یار و یاور جوانان است و هم البته خاتمی. آن دو داوطلب دیگر هم از این مهم سخن می‌گویند. یکی از نشریات حتی نوشته بود که «برخی می‌گویند که اگر خاتمی بتواند رأی جوانان را به دست آورد قادر خواهد بود که ناطق نوری را شکست دهد» (مجله Envoy، شماره ماه آوریل، ص ۳۷. از نشریات تبلیغاتی جمهوری اسلامی به زبان انگلیسی). اما جز

زنان و جوانان و نوجوانان دیگرانی هم از روستانشینان، مستمندان، جنگزدگان، سالخوردهگان و وو در آن «حضور گسترده» سهم داشتند. «حضور گسترده»، جمعیت و جماعت نیست، توده است، جمع انبوه است (Masse). به حرکت آمدن «ناگهانی» جمع انبوه در استبدادی فراگیر غیرمترقیه است و نشانه بیحاصل ماندن سرکوبهاست. مردمان در مرز عصیان در انتخاباتی رأی می دهند: نه به این یا آن کاندیدا بلکه به آن یک که مطلوب نظام نیست. «آری» به خاتمی «نه» به ولایت فقیه بود. پس آن چنان که آن ناشناس گفته است «این انتخابات نبود، رفراندوم بود.»

وسعت دایره نفوذ این یا آن جناح از خودیها را می توان ارزیابی کرد؟ ایران فردا می نویسد که در انتخابات دوره پنجم مجلس شورای اسلامی که در زمستان ۱۳۷۴ انجام شد «جمع آرای نامزدهای [جناح راست سنتی] به زحمت به ۱۵٪ جمعیت واجد شرایط کل کشور رسید» («درباره انتخابات ریاست جمهوری و...» ایران فردا، تیر ۱۳۷۶، ص ۴). در جای دیگر همین مقاله، نویسنده از «سلطه طلبی یک اقلیت ۱۵-۱۲ درصدی» صحبت می کند (همانجا، ص ۳).

اما اگر این جناح راست سنتی قدرتی دارد که به زحمت به ۱۵-۱۲ درصد آراء می رسد قدرت آن جناحهای دیگر هم نباید بیش ازین باشد. تحلیلگران خودی بر این نکته اذعان دارند که «هیچ گروهی [از گروههای خودی] به تنهایی قادر به اداره کشور نیست» («وفاق ملی در سایه ولایت»، پاسدار اسلام، ۱۸۷، تیر ۱۳۷۶، ص ۵). چرا که نیروی هرکدام چندان از نیروی آن دیگران بیشتر نیست. این معنا در مقاله ای که ارزشها به «تحلیلی از شرایط سیاسی کشور: رئیس جمهور آینده کیست؟» اختصاص داده است (شماره ۱۶، ۸ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۶ و ۱۵) به دقت بیشتری شکافته شده است تا مبرهن سازد که اکنون «هیچ یک» از جناحها بر آن دیگران تفوق مطلق و سیطره بیحد ندارد و در میان آنها نوعی «همسنگی» و تعادل قوا وجود دارد (پیشین، ص ۶).

اگر این «همسنگی» را بپذیریم و اگر آن ارزیابی از قدرت جناح راست سنتی را بپذیریم و بپذیریم که با واقعیت همخوان بوده است و ثقل و نیرنگی در آن راه نیافته است (و می دانیم که این پذیرفتنها یعنی پذیرفتن بهترین و مناسبترین شرایط برای خودیها) به این نتیجه می رسیم که قدرت جناح دیگر نیز از ۱۵-۱۰ درصد رأی دهندگان تجاوز نمی کند. در دور اول انتخابات دوره پنجم مجلس شورای اسلامی، وزارت کشور اعلام کرد که در سراسر کشور تعداد کل شرکت کنندگان در مجموع ۲۴/۷۱۷ میلیون نفر بوده است (کیهان، ۲۶ اسفند ۱۳۷۴). اگر استدلالات پیشین را بپذیریم حوزه نفوذ جناحهای خودیها حدود یک سوم این جمع را شامل می شود. با همه دستکاریها و رأی سازیهای ممکن و محتمل و چه بسا مطمئن. افسانه جامعه اسلامی به واقعیت جامعه دوگانه یا دویخشی مبتنی بر «آپارتاید فرهنگی» بدل می شود.

انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری نیز اگر به فقیه لریزه مبدل شد به یمن

حضور و دخالت غیرخودیها بود: عرف نشینهای جامعه اسلامی فرصتی یافتند تا حضور سنگین خود را در کفه ترازوی انتخابات به نمایش درآورند.

دخالت غیرخودیها معنی و نقش انتخابات را دگرگون کرد و آنچه را همیشه «بیعت» بود به «انتخاب» تبدیل کرد. «در دوره های گذشته آنچه اتفاق می افتاد چیزی شبیه بیعت بود زیرا شخصیتی برجسته و موجه که هیچ معارض قابل اعتنایی نداشت در صحنه حاضر می شد و مردم او را برمی گزیدند. نه از آن جهت که در مقایسه با رقیب ترجیح داشت بلکه از آن رو که قابل مقایسه با رقیب نبود. بنابراین انتخابی نیز در میان نبود و تکلیف روشن بود» (پیشین).

در این انتخابات به گفته رئیس مرکز آمار ایران ۳۳ میلیون نفر حق رأی داشته اند. از این عده بنا به اظهارات مقامات وزارت کشور ۸۸.۱٪ در انتخابات شرکت کردند (۲۹۰۰۷۷ میلیون نفر). ازین شرکت کنندگان ۶۹.۰۵٪ به خاتمی، ۲۴.۰۹۱٪ به ناطق نوری، ۲.۶۵٪ به زواره ای و ۲.۰۵۶٪ به ریشه ری رأی داده اند. میزان آراء باطله هم حدود یک درصد بوده است.

نوشتن این سطور به معنای آن نیست که در این انتخابات هیچ خلل و خدشه و تقلبی راه نیافته است (۱). اما آنچه در اینجا مورد توجه است نکته ای دیگر است: نتایج این انتخابات که از نظر «خودیها» در هر حال معتبر و نافذ است نشان می دهد که خاتمی به کمک آراء «غیرخودیها» است که چنین اکثریت قاطعی را کسب کرده است (۶۹.۰۵٪) و چنانچه همسنگی نیروهای جناحهای خودی را بپذیریم باز هم نیروهای غیرخودی در سطح کل جامعه رأی دهندگان اکثریت دارند: ۴۴.۰۹۴٪ در برابر حدود ۲۵٪ برای هر یک از دو جناح «خودیها». هرگونه بحثی درباره درستی و نادرستی نتایج انتخابات (که کاهش تعداد آرای ناطق نوری و در نتیجه و با توجه به «همسنگی» نیروها کاهش آرای آن جناح دیگر را نیز به همراه خواهد آورد چرا که به تواتر می شنویم که کل آرای ناطق نوری در واقع چیزی حدود ۴-۳ میلیون بوده است و نه آنچه اعلام شده است بیش از ۷ میلیون، که در صورت صحت این اظهارات کل رأی «خودیها» حدود ۸-۶ میلیون می شود و نه ۱۴/۵ میلیون) جز تأیید و تصریح بیشتر این واقعیت حاصلی نخواهد داشت: «غیرخودیها» اکثریت جامعه را تشکیل می دهند. و این امر است که لریزه بر تن فقیه می اندازد. فقیه لریزه آمده است.

داستان پایان نیافته است. مردمانی بی سلاح در برابر کسانی هستند که به همه چیز مجهزند و به همه چیز دسترسی دارند. این چنین کسانی از هیچ چیز خود نمی گذرند. هشدار مهدوی کنی که ناگهان در مشهد به فریاد درآمد که «مشروطیت دارد تکرار می شود. سکوت نکنیم» (۳۰ فروردین ۷۶) بسیار پرمعنی است. سیاست صحنه زورآزمایی است و در این صحنه، اعجاز و خرق عادات مقامی ندارد؛ باید بود و نیرومندی داشت تا حریف یا حریفان را از صحنه بر کنار زد. رأی دهندگان به خاتمی از خیل ناهمگون و نامتشکل ترکیب شده اند. از سویی خودیهای هستند که به هسته هایی سازمان یافته و متشکل تعلق دارند بی آنکه چندان یکدستی داشته

باشند و از خواسته‌های مشترکی دفاع کنند. از سوی دیگر جمع انبوه غیرخودیهاست. این «شهروندان درجه دوم» چه می‌شوند؟

روشن است که حتی پیروزی «دموکرات مسیحیان» «بازرگان مآب» اینان را شادمان و رضامند نمی‌کند چرا که آنچه می‌جویند هویت شهروندی است یعنی لغو و محو این جامعه «خودی» و «غیرخودی».

خاتمی مرد چنین میدانی است؟ چه می‌گوید و چه می‌خواهد؟

در قیاس با دیگران از رهبران جمهوری اسلامی، او از نسل جوانتری است: خمینی در سالهای آغازین این قرن میلادی به جهان آمده بود. خامنه‌ای، رفسنجانی و بهشتی از زادگان و برآمدگان سالهای ۳۰ میلادی هستند. خاتمی در سالهای جنگ دوم پا به جهان گذاشته است. با او قدرت نظام ولایت فقیه به نسل دیگری انتقال می‌یابد.

بیشتر کسان نسل پیشین، اگر تحصیلاتی داشتند خاصه حاصل فراگیری در حوزه‌های علمیه و مدارس قدیمه بود. خاتمی گنج و تخته سیاه دیده است و در دانشگاهها از آموزش و پرورش جدید هم بهره گرفته است.

از آغاز روی کار آمدن قدرت اسلامی، خاتمی در رده‌های نخستین مسئولیت بوده است. پس کارنامه سیاه و خونین رژیم، کارنامه او هم هست. برک روشن این کارنامه، عملکرد او در سالهای پس از مرگ خمینی است: وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی است و زبان می‌گشاید و زبان درازی می‌کند. «عمده‌ترین مشکلاتی که ما به عنوان صاحبان اصلی انقلاب داریم دور بودن اسلام از صحنه اداره زندگی است. در همین راستا، در اداره زندگی، در عرصه نظامی که بر اساس آن بتواند جامعه را بگرداند و با جامعه برخورد کند دچار خلاء شوریک هستیم. این ادعای بنده است. علتش هم این است که اسلام قرن‌ها ازین صحنه به دور بوده است» («گفتگوی صریح وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی با دانشجویان»، سلام، ۱۱ اردیبهشت ۷۰). «وقتی که می‌خواهیم اسلام را که پایه انقلاب است تبیین کنیم باید بینیم اسلام چیست و کدام اسلام پایه انقلاب است»، چرا که سه اسلام وجود دارد: اسلام ارتجاعی، اسلام التقاطی و اسلام حقیقی. (همانجا). «شما جامعه‌ای را تصور کنید که در آن نه ورزش مجاز باشد، نه موسیقی، نه فیلم، نه کتاب. مگر می‌شود اینطوری جامعه را اداره کرد؟». «ما باید فکر ارائه کنیم. باید نیازهای فکری نسل جوان تأمین شود» (سلام، ۱ اسفند ۷۰). اسلام با حضور و شرکت زن در جامعه و سیاست مخالفت ندارد. تأمین عدالت اجتماعی عین اسلام است (همانجا).

این سخنان که با تعدیل سیاست سانسور فرهنگی همراه بود خاتمی را هدف حمله جناحی از خودیها کرد که از «تهاجم فرهنگی» فریادهای خشمگینانه سر می‌دادند و به این روزنامه و آن کتابفروشی هم لشکر می‌کشیدند. خاتمی در سوم خرداد ۱۳۷۱ از مقام خود استعفا می‌دهد. استعفانامه او که با حدود دوماه تأخیر انتشار می‌یابد (سلام، ۲۷ تیر ۷۱) ادعانامه‌ای است و اعلام خطری: «شاهد آغاز

روند خطرناکی هستیم که امواج آن بسیاری از اصول و پایه‌های دیگر انقلاب را نیز خواهد لرزاند. من پیشتر گفته‌ام که مخالفت با نظرات امام... از موسیقی آغاز می‌شود ولی به همین جا ختم نخواهد شد و خدا آن روز را نیاورد» و سپس ادعانامه‌ای علیه «آن مسئولان بزرگوار که بیش از من باید مدافع کلیت نظام و اهداف والا و سیاستهای آن باشند» اما به «هر دلیل و ملاحظه‌ای» در برابر «تهدیدهای اخیر... سکوت کردند [و]... سبب تجری بیشتر کج‌اندیشان و بدخواهان شده» اند (همانجا). استعفانامه خطاب به رفسنجانی است و همراه با این اشارات به زحمت پوشیده به خامنه‌ای که میدانند تهاجم فرهنگی با او بود و همچنان هم هست.

خاتمی از آن‌پس نیز این سخنان را از یاد نبرده است. این چنین است که در سمینار «انسان و توسعه» در دانشگاه علامه طباطبایی (۱۱ خرداد ۱۳۷۳) خطاب به اهل حوزه می‌گوید «شما می‌گویید مبنای گذشته ما حق است... بنده می‌گویم کدام حق؟ لابد می‌گویید اسلام. بنده سؤال می‌کنم کدام اسلام؟ اسلام بوعلی سینا یا اسلام غزالی؟ اسلام صلاح‌الدین ایوبی یا اسلام ابن عربی؟ اسلام اخوان‌الرضا یا اسلام سریداران؟ اسلام اهل حدیث و جمود یا اسلام کسانی که برای عقل اولویت قائلند؟» (به نقل از ع. نوری‌زاده: «شرحی بر حدیث انتخابات»، روزگار نو، ۱۸۳، اردیبهشت ۷۶، ص ۶۰).

وی در کارزار انتخاباتی خود نیز ازین سخنان «نامطبوع» بسیار به زبان آورد، مثلاً درباره زنان: «زنان در جامعه ما مظلوم بوده و بسیاری از مظلومیتهای زنان نیز به بهانه دین و نام دین به آنها تحمیل شده است». «در هیچ عرصه‌ای از اجتماع منع دینی برای حضور و فعالیت زنان وجود ندارد». «زنان مانند مردان به عنوان یک انسان باید از همه حقوق انسانی برخوردار باشند» (سلام، ویژه هفتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری، ۱ اردیبهشت ۷۶، ص ۴۰).

برخی از مفسران و ناظران خارجی در گفتگو از خاتمی، وی را گورباچف جمهوری اسلامی خوانده‌اند. یعنی مبشر در رسیدن دوران «شفافیت» و «بازسازی» در جمهوری اسلامی. این قیاسها راه به جایی نمی‌برد. همان اندازه که رفسنجانی امیرکبیر بود این یک هم گورباچف است. اصلاً تاریخ جای قیاس نیست. هیچ کس دیگری نیست. نمی‌تواند هم باشد. و اگر خواست باشد مصداق آن کلام مارکس می‌شود: بار اول تراژدی و بار دوم کمدی. پس شاید در این معنی رفسنجانی هم امیرکبیر بار دوم باشد. اما خاتمی؟

وی پیش از انتخابات «برنامه» ای انتشار داد مدون با جملات زیبا و قشنگ‌قشنگ، متأثر از مغنویات و مملو از کلیات که بیشتر به فهرست مطالب کتب اخلاق و ادب می‌ماند تا به برنامه سیاستمداری درخور جامعه بحراندیده‌ای چون ایران پایان بیستمین قرن میلادی (نگاه کنید به «متن کامل برنامه‌های سیاسی و اقتصادی حجة الاسلام والمسلمین خاتمی»، سلام، ۵، ۱۶۸۰، فروردین ۷۶، ص ۱۰ و ۲). پس

از انتخاب شدن به مقام ریاست جمهوری، خاتمی برنامه دیگری منتشر کرد با تفصیل و توضیح بیشتر حاوی بسیاری جزئیات و ریزه کاریها. آن «متن کامل» دوازده بند بود و این «جزئیات برنامه‌ها...» چهار فصل است و هر فصلی مرکب از چند عنوان فرعی و هر عنوان فرعی منقسم بر بندهای متعدد. رابطه این برنامه پس از انتخاب شدن با آن برنامه پیش از انتخاب شدن معلوم نیست خاصه که برخی از عناوین آن يك در اینجا دیده نمی‌شود. در هر حال كشكولی داریم آكنده از جزئیات و کلیات. فهرستی از همه مسائلی که ممکن است به ذهن آدمی خطور کند. از شیر مرغ تا جان آدمیزاد. دهن پرکن. بی سر و ته و آش شله قلمکار (نگاه کنید به: «جزئیات برنامه‌های سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی رئیس جمهوری منتخب مردم»، اخبار، ۱۱ و ۱۲ خرداد ۷۶). این چنین «برنامه» ای فقط از بی برنامه‌گی و آشفته کاری، اگر نه آشفته ذهنی، گواهی می‌دهد.

خاتمی را «منتخب مردم» قلمداد کرده‌اند و وی خود را «فراجناحی» می‌داند اما با توجه به بافت و ساخت و پرداخت قدرت در جمهوری اسلامی «فراجناحی» بودن تنها به يك تعارف بی‌مزه می‌ماند؛ مجلس در دست «راست سنتی» است. صلاحیت تك تك وزیران را می‌باید چنین مجلسی تصویب کند و تجربه مجلس سوم و چهارم و پنجم نشان داده است که آن «جناح» که در مجلس اکثریت دارد در عمل دولت را آلت فعل خود می‌خواهد و در غیر اینصورت آن را به سرحد بی‌عملی می‌راند. علاوه بر این رهبر و «ولایت مطلقه منفصله» اش، شورای مصلحت نظام و رئیس جمهوری سابقی که بر آن سایه انداخته است، نیروهای انتظامی و نظامی و دستگاه‌های امنیت و سرکوب و قوه قضائیه هر کدام قدرتهای دست و پاگیر، اگر نه چشمگیری دارند که هیچکدام چشم پوشیدنی نیست. این کثیرالاضلاع قدرت در مادیات و مالیات و اقتصادیات جامعه ریشه‌های سست و بلند و ژرف دارد. دیگر نودولتان اسلامی بر آن پیشینیان پیش از انقلاب در همه چیز پیشی فراوان گرفته‌اند از مال‌اندوزی و ارتشاء و فساد تا بی‌قانونی و قاچاق و اختلاس و احتکار. بیت‌المال مسلمین بیت‌الخاص خودیهاست. مرز میان عمومی و خصوصی از میان رفته است. مملکت، ملك طلق اینان است و هرچه خواهند کنند چه با هم و چه بر هم. شریعت آباد ولایت فقیه، ملوک‌الطوایفی عشیره‌ها/جناحهاست متبلور و متجسم در کثیرالاضلاع قدرت. این میان از خاتمی «فراجناحی» چه ساخته است؟ آن اندیشه‌ها که فقه ناقص است و متحجر و هر اسلامی پسندیده نیست و زنان برابر مردانند و او در نظام ولایت فقیه جا و مقامی نمی‌تواند داشته باشد چرا که از «اصلاح طلبی دینی» خبر می‌دهد و جمهوری اسلامی، بنا به تعریف، هم اکنون مدینه فاضله مسلمانان جهان است و مامن و مأوی اسلام تام و تمام. پس نیازی به اصلاح طلبی نیست و داعیه‌های نوخواهی و نوآوری خاتمی هم نمی‌تواند سرنوشت خوشتری از دیگر اصلاح طلبیها داشته باشد. وی اگر بر سخنان خود پایبند بماند خواه و ناخواه می‌باید از نهاد روحانیت، یعنی از نمایندگان رسمی تشیع، جدایی گیرد و اتهام تکفیر و ارتداد را بر دوش کشد و اگر

هم طاقت و جرأت تحمل عقاید خود را ندارد باید دم فروبندد و بر سیطره نظام مستقر روحانیت گردن نهد.

پس سرنوشت سیاسی خاتمی مبهم و ناروشن است. تا کجا می‌خواهد و می‌تواند روشن نیست؟ آیا می‌تواند بر «غیرخودیها» تکیه کند؟ اصلاً مگر «غیرخودیها» می‌توانند و می‌خواهند که تکیه گاه او شوند؟ «غیرخودیها»، جمع انبوهند؛ نامتشکل و فراوان. اگر به راه افتند زمین خواهد لرزید اما هر لحظه و هر زمان به حرکت در نمی‌آیند. پس تا زمانی که سازمانی نیابند و حضور مستمری پیدا نکنند در صحنه سیاست اثر پایداری نمی‌توانند گذاشت. از اینرو دنباله داستان در این نظام دویخشی، باز هم به میان شرح نشینان، به داخل «خودیها»، برمی‌گردد با تعادل قوا میان ایشان و جناحهایی با نیروهای همسنگ و متخالف اگر نه متضاد. چنین وضعی بر تعادلی ناپایدار استوار است. وضع ناپایدار منافع و مصالح مستقر را به مخاطره می‌اندازد. چرا که مشکلات و مسایل و دشواریها از طریق قانونی و به کمک راه‌حلهای پیش‌بینی شده در قوانین حل و فصل نمی‌تواند شد. هر گروه کوشش آن يك را خنثی می‌کند. در چنین وضعی، همچنان که تاکنون بوده است، هر زمان می‌بایست به نوعی قانون را زیر پا گذاشت تا مشکل را دور کرد. حل مشکلات قدرت سیاسی از طریق توسل آرام، خشن و یا خزنده، به راههای غیرقانونی میسر می‌شود. قانون‌گریزی و تمشیت امور به کمک راه‌حلهای خلق‌الساعه خصیصه جمهوری اسلامی است. همسنگی نیروهای متخالف، بستر راه‌حلهای کودتاگونه است. باید کاری کنند! چرا نه کودتایی! علیه خاتمی یا با خاتمی!

نظام ولایت فقیه در احاطه عرف است. فقیه‌لرزه از اینجا می‌آید. اما اکنون دیگر عرف‌نشینان تنها «مشکل آفرینان نیستند». خودیها هم هستند هرچند همچنان دلخوشند که «زندگی همچنان ادامه دارد» اما فقیه‌لرزه آمده است. يك واقعیت است ■ خرداد ۱۳۷۶

۱- در وضع کنونی، که سن رأی پانزده سال است، مستولان امر شماره دارندگان حق رأی را با تخمین جمعیت بیش از پانزده ساله انجام می‌دهند. اگر نخواهیم از کیفیت آمار جمعیتی ایران خاصه در سالهای اخیر سخنی بگوییم باید بپذیریم که همچنان که گفته‌اند در انتخابات اخیر ریاست جمهوری ۲۳ میلیون نفر حق رأی داشته‌اند. بررسی رفتار انتخاباتی رأی‌دهندگان در کشورهای دیگر نشان می‌دهد که در بهترین شرایط ممکن هم عده‌ای از دارندگان حق رأی به علل گوناگون (از بیماری و گرفتاری گرفته تا بی‌علاقگی و دورافتادگی) از شرکت در انتخابات سر باز می‌زنند یعنی که هیچگاه همه انتخاب‌کنندگان به پای صندوق نمی‌روند و شماره کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌جویند همواره به حدود ۶۵-۲۰ درصد کل دارندگان حق رأی می‌رسد. واضح است که علل و عوامل دیگری (از قبیل مخالفت با انتخابات یا تحریم انتخابات) نیز باعث می‌شود که در عمل واقعیت همواره میزان عدم مشارکت از آنچه گفته شد تجاوز کند. در انتخابات اخیر، برگزارکنندگان میزان عدم مشارکت را کمتر از ۱۲٪ دانسته‌اند. با توجه به آنچه گفته شد به سختی می‌توان چنین رقمی را پذیرفت و واقعی دانست. بیش ازین درستی و نادرستی انتخابات را به بحث کشیدن نیاز به اطلاعاتی دارد که هم اکنون در دسترس نیست.

کارکرد و اختیارات در عرض این مجمع قرار می‌گیرند. این تعرض پیش از همه بر قوه قانونگذاری اثر خواهد گذاشت. دوم این که افزایش اعضا برای آنچه تا این زمان کارکردهای اصلی این مجمع را تشکیل می‌داد لازم نبود. پس می‌توان به صحت این گمان باور کرد که افزایش تعداد اعضا مقدمه‌ای برای گسترش اختیارات مجمع است. اعضای این مجمع از دو نوع شخصیت حقوقی و حقیقی ترکیب می‌شوند. اعضای حقوقی آن در گذشته نیز عبارت بودند از رؤسای سه قوه قانونگذاری، اجرایی و قضایی، به اضافه فقهای شورای نگهبان و یک وزیر که به حسب موضوع مورد تصمیم تغییر می‌کرد (۲). اعضای حقیقی آن را قبلاً محمدرضا مهدوی کنی، حسن صانعی، محمد خوئینیا، محمدعلی موحدی کرمانی، محمدرضا توسلی، عبدالله نوری، حسن روحانی، حسن حبیبی و میرحسین موسوی تشکیل می‌دادند که همه از معمین و مکلاهای کم و بیش صاحب نفوذ می‌باشند. اینها همه در ترکیب جدید مجمع حضور دارند، به اضافه اکبر هاشمی رفسنجانی، ابراهیم امینی نجف‌آبادی، واعظ طبسی، احمد جنتی، محمد امامی کاشانی، علی‌اکبر ولایتی، محمدی ریشه‌ری، حبیب‌الله عسکروالادی، قربانعلی دری نجف‌آبادی، علی لاریجانی، مصطفی میرسلیم، مرتضی نبوی، حسن فیروزآبادی، غلامرضا آقازاده، بیژن نامدار زنگنه، محمد هاشمی و محسن نوربخش (۳). اینها نیز همه صاحب مقامات بلند در جمع روحانیت حاکم، در شورای نگهبان، هیئت وزرا و دیگر نهادهای رسمی و غیررسمی نظام‌اند.

نشان دیگر تحول نامبرده و معنی ویژه آن تفویض ریاست مجمع به هاشمی رفسنجانی است. ریاست این مجمع تا به حال با مقام رئیس جمهور بود. بنا بر این هاشمی رفسنجانی بایستی پس از خاتمه دوران ریاست جمهوری‌اش از این سمت نیز به کنار می‌رفت، اما با حکم جدید رهبر، ریاست او بر مجمع ابقاء شد. این تصمیم خود یکی از علل تحول در وضع این مجمع است. شخص قدرتمندی سمت رسمی خود را از دست می‌داد، پس باید برای او جایی مناسب قدرت شخصی و گروهی او در داخل نهادهای رسمی نظام پیدا می‌کردند. از آنجا که چنین جایی از پیش موجود نبود، آن را ابداع کردند و در اختیار او گذارند. به این ترتیب یک ضرورت غیررسمی که مبتنی بر قدرت غیررسمی یک شخص می‌باشد موجب تحولی در یک نهاد رسمی - نیمه رسمی شد و شاهد دیگری برای اولویت ملاحظات غیررسمی بر قواعد و قوانین رسمی در این نظام. اگر قدرت هاشمی رفسنجانی ناشی از موقع او در سمت ریاست جمهوری می‌بود، با ترک مقام می‌بایست قدرت او نیز پایان می‌گرفت ولی چنین نشد زیرا او خود از صاحبان این نظام است و هنوز قدرت آن را دارد که جای خود را در رأس آن حفظ کند. هم‌چنین باید به تقارن این تحول با انتخابات ریاست جمهوری نیز توجه داشت. فاصله صدور حکم با برگزاری این انتخابات دو ماه و چند روز بیشتر نیست. نتیجه آن هرچه باشد، به این معنا خواهد بود که دیگر کسی از کسانی که خود را از سران دست اول نظام می‌خوانند حائز مقام ریاست جمهوری نخواهد شد. پس نظارت بر او لازم‌تر می‌شود و این کار به بهترین صورت از عهده

علی شیرازی

گسترش مجمع تشخیص مصلحت نظام، گامی دیگر در تضعیف نهادهای انتخابی در جمهوری اسلامی

روز ۲۷ اسفند ۱۳۷۶ از طرف مقام رهبری جمهوری اسلامی حکمی صادر شد که به موجب آن تحولی معنی‌دار در تعداد اعضای ریاست و اختیارات یکی از عالیترین و قدرتمندترین نهادهای تصمیم‌گیری در نظام جمهوری اسلامی، یعنی مجمع تشخیص مصلحت نظام صورت گرفت. چند هفته پس از صدور این حکم، یعنی در روز ۱۹ فروردین ۱۳۷۶، خامنه‌ای در برابر اعضای جدید این مجمع سخنانی گفت که منظور از آنها استتار محتوای تحول مورد نظر و نتایج آن برای دیگر نهادهای تصمیم‌گیری در این نظام بود (۱). اهمیت این تحول در آن است که اولاً سبب تقویت باز هم بیشتر یک نهاد غیرانتخابی در نظام اسلامی حکومت در ایران می‌شود، که خود به معنی تعمیق باز هم بیشتر ماهیت غیردموکراتیک این نظام است. ثانیاً به قلمرو اختیارات نهادی می‌افزاید که بخش بزرگتر تصمیمات خود را در بیرون از محدوده قانون اساسی اتخاذ می‌کند، و این نیز تأیید دیگری برای این واقعیت است که در این نظام اهم تصمیمات را نهادهای غیررسمی و نیمه رسمی می‌گیرند و برای این کار از روشهای غیررسمی استفاده می‌کنند.

اما نشانه‌های گسترش اختیارات مجمع تشخیص مصلحت نظام در حکم رهبری کدامند؟ اول، افزایش تعداد اعضای آن است و این واقعیت که اعضای جدید نیز یا خود صاحب قدرت شخصی در نظام‌اند و یا متعلق به گروههای قدرت در آن. تجمع این همه قدرت شخصی و گروهی در داخل یک نهاد خواهی نخواهی موجب افزایش قدرت آن نهاد می‌شود. بهای این افزایش قدرت را باید نهادهایی بپردازند که از نظر

مجمع تشخیص برمی آید، آن هم مجمعی که در رأس آن رفسنجانی قرار دارد.

علاوه بر اینها، در حکم ۲۷ اسفند مقام رهبری و در سخنرانی ۱۹ فروردین او در جمع اعضای جدید مجمع عباراتی دیده می شود که دال بر گسترش اختیارات مجمع تشخیص است. اما برای فهم بهتر این عبارت لازم است ابتدا نگاهی به اختیارات رسمی و غیررسمی ای که تا بحال به این نهاد تعلق می گرفته است بیندازیم. اختیارات رسمی آن را در قالب اصول مربوط به این نهاد در قانون اساسی می یابیم و قدرت غیررسمی آن را در عمل آن در سالهای موجودیت و فعالیت آن.

اصل ۱۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی اختیارات مجمع تشخیص مصلحت را با این عبارت مشخص می سازد: «مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می شود». سایر وظایف مذکور در قانون اساسی در این عبارات منعکس می شوند که رهبر [بایستی] در «تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران» با این مجمع مشورت کند و هنگامی که او به «حل» معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نیست دست می زند، این کار را «از طریق» این مجمع انجام بدهد (اصل ۱۱۰). اینها اختیارات دائمی این نهاد هستند. علاوه بر اینها این مجمع در صورت فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر و یا بیماری و یا هر «حادثه دیگر» تا انتخاب رهبر جدید، و یا بهبود و کارآیی مجدد او، دارای اختیاراتی می شود که شرح آنها در اصل ۱۱۱ قانون اساسی مذکور است: انتخاب یکی از فقهای شورای نگهبان برای عضویت در شورای موقت رهبری برای انجام وظایف رهبر. تصویب مصوبات این شورا در خصوص برخی از اختیارات رهبر موکول به تأیید سه چهارم اعضای این مجمع است. این اختیارات عبارتند از «تعیین سیاستهای کلی نظام»، «فرمان همه پرسی»، «اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها»، «عزل رئیس جمهور» به حکم دیوانعالی کشور بر تخطف او و یا رای مجلس به عدم کفایتش. نصب و عزل و قبول استعفاى رئیس ستاد مشترک، فرمانده کل سپاه پاسداران و فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی. این مجمع چنانچه یکی از اعضای شورای موقت رهبری از عهده انجام وظایف خود برنیاورد فرد دیگری را به جای او انتخاب می کند. اعضای ثابت این نهاد به موجب اصل ۱۷۷ قانون اساسی در عین حال عضو شورای بازنگری قانون اساسی هستند که دستور تشکیل آن را «مقام رهبری پس از مشورت» با همین مجمع صادر می کند.

اما اختیارات واقعی و عملی، یعنی غیررسمی مجمع تشخیص مصلحت نظام باز هم بیشتر از اینهاست. برای دریافت این تفاوت باید نظری به شأن نزول این نهاد و راهی که از زمان موجودیت خود طی کرده است بیندازیم. این کار برای استنباط دقیقتر ابعاد اختیارات مذکور در قانون اساسی هم لازم است. به قول معاون سیاسی وزارت

کشور، نهادی شبیه مجمع تشخیص مصلحت، به طور غیررسمی، از سال ۱۳۶۰ به بعد وجود داشت و در مسایل مهم کشورداری بر مبنای مصلحت نظام تصمیم می گرفت (۴). غیررسمی بودن این نهاد تا آن زمان مؤید واقعیتی است که قبلاً متذکر شدیم: این واقعیت که اصل حاکم بر ساختار سازمانی این نظام، فائق بودن نهادها و روشهای تصمیم گیری غیررسمی بر نهادها و روشهای رسمی و قانونی است. گرچه در اظهارات معاون سیاسی وزارت کشور سخنی از ترکیب مجمع پیشین نرفته است اما می توان بدون بیم زیاد از خطای فاحش، آن را حدس زد، ترکیبی از میان متنفذترین کارگزاران رژیم در آن زمان: رفسنجانی، خامنه ای، موسوی اردبیلی، مهدوی کنی، میرحسین موسوی، احمد خمینی، توسلی، خوئینیها و شاید یکی دو نفر دیگر. اما تراکم مشکلات نظام در سال ۱۳۶۶ و بن بست آشکار قوه قانونگذاری سرانجام علنی کردن این نهاد غیررسمی را اجتناب ناپذیر کرد. اصرار شورای نگهبان بر لزوم عدم مغایرت مصوبات مجلس با موازین شرع، از طرفی، و عدم امکان قانونگذاری بر این مبنی، از طرف دیگر، موجب آنچنان بن بست، یا به قول خمینی، «گره کوری» (۵) در روند قانونگذاری و تصمیم گیری در این نظام شده بود که جز با تحولی قاطع در روشهایی که تا آن زمان آزمایش شده بود، غیرقابل گشودن بود. کوششهای خمینی برای حل این تضاد به جایی نمی رسید، نه تحدید اختیارات شورای نگهبان و نه توسل به حیل شرعی، که او از انبانه قاعده ضرورت، شرط ضمن عقد، تعزیرات حکومتی و نظایر آنها بیرون می آورد، معضل را حل نمی کرد (۶). مقاومت عناصر محافظه کارتر در درون مانع موفقیت تدابیری می شد که خمینی به این گونه اعتراضات از موازین شرعی اتخاذ می کرد. مشکل و نزاع بر سر راه حل آن، در عین حال علنی تر از آن شده بود که بتوان آن را به دور از انظار، که قاعده تصمیم گیری در این نظام است (۷)، حل کرد.

یکی از مقاومت کنندگان همین خامنه ای بود که در خطبه نماز جمعه روز ۱۱ دی ۶۶ مدعی شده بود که تدابیر خمینی «... به معنای بر هم زدن قوانین و احکام پذیرفته شده اسلامی نیست...» این خطبه سد ملاحظه و احتیاط را شکست. در نامه ای که خمینی در تاریخ ۱۶ دی ۶۷ خطاب به خامنه ای نوشت حکومت را «اهم احکام الهی» قلمداد کرد که می تواند براساس مصلحت کشور و اسلام «احکام فرعی» را تعطیل کند (۸). با این نامه خمینی به طور رسمی حکم بر آن داد که آنچه اساس تصمیم گیری در کشورداری و قانونگذاری باید باشد نه موازین شرعی، بلکه مصلحت نظام است. او با این نامه در عین حال راه را برای تشکیل رسمی مجمع تشخیص باز کرد. در يك سناریوی از پیش تعیین شده گامهای بعدی برای این کار را برداشتند. در نامه ای که پنج تن از کارگزاران حکومت (موسوی اردبیلی، خامنه ای، احمد خمینی، میرحسین موسوی و هاشمی رفسنجانی) در ۱۴ بهمن ۶۶ به خمینی نوشتند آمده است: «شنیده ایم که جناب عالی در صدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان از نظر شرح مقدس یا قانون اساسی، با

تشخیص مصلحت نظام و جامعه، حکم حکومتی را بیان نماید. در صورتی که در این خصوص به تصمیم رسیده باشید، بلا تکلیف مانده، سرعت عمل مطلوب است.»

سه روز بعد، در پاسخ این نامه حکم تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام صادر شد تا در صورت اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان برحسب تشخیص مصلحت نظام و رأی اکثریت تصمیم لازم را اتخاذ کند. در این حکم اعضای مجمع نیز تعیین شدند که عبارت بودند از فقهای شورای نگهبان و «حضرات آیات حجج اسلام خامنه‌ای، هاشمی، اردبیلی، توسلی، موسوی خوئینیها و جناب آقای میرحسین موسوی و وزیر مربوط». به اینها احمد خمینی هم افزوده می‌شد که نقش گزارش‌دهنده به پدرش را به عهده داشت (۹). این مجمع اواخر همان ماه کار خود را آغاز کرد و آئین‌نامه‌ای تنظیم نمود (۴ اسفند ۶۶) که در آن دایره اختیارات خود را به موارد اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان محدود کرده بود. اما خمینی این محدودیت را نپسندید و به مجمع اجازه داد که «هرچه را که اکثریت جلسه رسمی تشخیص داد، که در مجمع تشخیص مطرح بشود، مطرح بشود». بنابراین او دست این مجمع را باز گذاشت تا هر پیشنهادی را که «از اطراف و اکناف می‌آمد» در صورت تشخیص مصلحت به بحث و رأی بگذارد (۱۰). به این ترتیب مجمع تشخیص مصلحت بدون این که هنوز رسمیتی یافته باشد و در قانون اساسی ذکری از آن رفته باشد، تبدیل به یک نهاد قانونگذاری مافوق مجلس و شورای نگهبان شد. این مجمع می‌توانست بدون اعتنا به این دو و مخالف‌تایشان با یکدیگر، به تقاضاهای «اطراف و اکناف»، یا به دستور مرجع عالیتر از خود، یعنی خمینی، در این یا آن موضوع مهم تصمیم بگیرد و به وضع قانون بپردازد. اما مجلس و شورای نگهبان نمی‌توانستند چنین تجاوز آشکاری به قلمرو اختیارات خود را بی هیچ مقاومتی بپذیرند. پس با شدت قابل توجهی دست به اعتراض زدند. اعتراضات موجب شد که خمینی ظاهراً از مجمع بخواهد که اختیارات خود را به امور مورد اختلاف بین این دو نهاد متنازع محدود کند (۱۱). با این همه اعتراضات ادامه یافت. در شورای بازنگری قانون اساسی که کار خود را در تاریخ ۷ اردیبهشت ۱۳۶۸ آغاز کرد، برخی از این اعتراضات انعکاس یافت. یکبار امامی کاشانی، عضو شورای نگهبان، ضرورت وجود مجمع تشخیص را زیر سؤال برد و اعلام کرد که شورای متبوع او نیز قادر به صدور نظر برحسب قاعده ضرورت و مصلحت می‌باشد (۱۲). در همان جلسه اسدالله بیات و نجفقلی حبیبی، که در آن زمان هر دو نماینده مجلس نیز بودند، مخالفت خود را با واگذاری قدرت قانونگذاری این نهاد ابراز کردند و محمد مؤمن مجلس را برای تشخیص مصلحت و تصمیم‌گیری بر این اساس کافی خواند (۱۳).

از آنجا که یکی از وظایف تعیین‌شده برای شورای بازنگری قانون اساسی رسمیت بخشیدن به این مجمع بود، در آنجا نیز بحث مفصلی درباره وظایف آن و جایگاهش در قانون اساسی صورت گرفت. بحثها از جمله منجر به تعبیر اختیارات این نهاد به نحوی که پیش از این شرح داده شد، گردید. همانطور که دیدیم در قانون اساسی تصریح

نشده است که این مجمع می‌تواند در خارج از چهارچوب تعیین‌شده توسط اختلافات بین مجلس و شورای نگهبان نیز به قانونگذاری بپردازد. با این همه مجمع تشخیص از آن پس نیز وقتی به این چهارچوب نپردازد و به قانونگذاری در بیرون از این محدوده ادامه داد. یک صورت این تجاوز تغییر دادن برخی از مصوبات مجلس است که از تصویب شورای نگهبان نیز گذشته است و بنابراین جایی برای دخالت مجمع تشخیص باقی نمی‌گذارد، اما این نوع دخالتها صورت می‌گرفت و موجب ادامه اعتراضات می‌شد. یکی از اعتراض کنندگان شعله‌سعدی، نماینده مجلس بود که این «اقدام غیرقانونی» را مثله کردن مصوبات مجلس و شورای نگهبان خواند (۱۴). حائری‌زاده، یکی دیگر از نمایندگان دوره سوم، ضمن شکایت از بیخبری از «ریز تصمیمات مجمع و مبانی آنها» کار این نهاد را معارض کار قوه مقننه خواند و اعلام نمود که این عمل به ضایع شدن «حق مجلس» کشیده است (۱۵). یدالله اسلامی همکار دیگر این دو عمل قانونگذاری توسط مجمع تشخیص را مغایر قانون اساسی خواند و به عنوان نمونه از چند قانون نام برد که حاصل این مغایرت بوده است (۱۶).

اعتراض علیه دامنه وسیع اختیارات مجمع تشخیص گاه به درون این نهاد نیز منتقل شده است. این واقعیت که برخی از اعضای آن نماینده نهادهای متعارض، به ویژه شورای نگهبان و مجلس، می‌باشند علت این اعتراض است، زیرا آنها می‌توانند در درون مجمع از قلمرو اختیارات نهاد مادری خود دفاع کنند. یکی از شواهد این مبارزه درونی نامه‌ای است که رئیس مجمع در تاریخ ۱۸ اردیبهشت ۱۳۷۲ به شورای نگهبان نوشت و در آن از قلمرو اختیارات مجمع استفسار کرد. می‌توان تصور کرد که علت اتخاذ تصمیم برای این استفسار، اصرار فقهای شورای نگهبان در جلسات مجمع برای تعیین سهم بیشتری از قوه قانونگذاری برای نهاد اصلی خود، یعنی شورای نگهبان بوده است. آنها در درون مجمع کار را بر دیگر اعضا چنان تنگ می‌کنند که مجمع ناچار به استفسار از خود آنها، که در عین حال مرجع تفسیر قانون اساسی نیز هستند، می‌شود. سئوالات به حق تفسیر و تجدیدنظر (توسیع یا تضییق) مصوبات مجمع و تعیین تکلیف آنها در موارد تعارض با قوانین عادی و اساسی و مقررات رسمی دیگر کشور مربوط می‌شد. و این که در این موارد اختیار با کدام نهاد است و مصوبات کدام نهاد معتبر است. سؤال دیگر این است که آیا مجلس شورای اسلامی و سایر مراکزی که به نحوی حق تعیین ضوابط و مقررات و قوانین را دارند می‌توانند مصوبات مجمع را رد و نقض و یا فسخ و ابطال کنند؟ پاسخ شورای نگهبان (منعکس در دو نامه به تاریخ ۳ خرداد و ۲۴ مهر ۱۳۷۲) به این سئوالها مبین کوشش این شورا برای تحدید اختیارات مجمع است: مجمع حق توسعه و تضییق مضمون مصوبات خود را ندارد. مصوبات آن باید دست‌کم با عناوین ثانویه شرح سازگار باشد و مجلس می‌تواند در آن بخش از مصوبات مجمع که حامل اختلافات بین مجلس و شورای نگهبان بوده است، در صورت تغییر مصلحت به طرح و تصویب قوانین مغایر با مصوبات مجمع بپردازد. علاوه بر این شورای نگهبان این حق را به مجلس می‌دهد که

«در مواردی که موضوع به عنوان معضل از طرف مقام رهبری به مجمع ارسال شده باشد در صورت استعلام از مقام رهبری و عدم مخالفت معظم له» آن را در جلسات خود طرح کند، قابل توجه است که امتیازی که شورای نگهبان می‌خواهد در دو مورد اخیر به مجلس بدهد، در واقع امتیاز به خود شورا است زیرا مصوبات مجلس بدون موافقت این شورا خالی از اعتبار است، یک سؤال دیگر مجمع در این استفسار این است که آیا مصوبات مجمع در حکم قانون است یا نه. شورای نگهبان به این سؤال پاسخ مستقیم نمی‌دهد، بلکه به طور تلویحی از «مواد قانونی» مصوبات آن صحبت می‌کند که می‌تواند دلیلی برای کوشش آن شورا در جهت تفاوت گذاشتن میان مصوبات مجمع و خلع برخی از آنها از اعتبار قانونی باشد. با این همه شورای نگهبان می‌پذیرد که حق تفسیر مصوبات مجمع با خود اوست و مصوبات مجمع «در مقام تعارض نسبت به اصل قانون اساسی مورد نظر مجلس و شورای نگهبان (موضوع صدر اصل ۱۱۲) و همچنین نسبت به سایر قوانین و مقررات دیگر کشور» حاکم است (۱۷). نظری به مجموعه مصوبات مجمع تشخیص مصلحت درجه مغایرت آنها را با قانون اساسی و با اصول دایر بر اختیارات مجمع در آن روشن می‌کند. به قول حسین مهرپور، عضو سابق شورای نگهبان، «این مجمع تا نیمه دوم سال ۱۳۷۱ در حدود پنجاه مورد مصوبه داشته که تنها در ۱۴ فقره آن سبب رسیدگی اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان بوده است» (۱۸). بعد از این تاریخ این روش ادامه یافت و هر سال بر وسعت موارد قانونگذاری غیررسمی توسط این مجمع افزوده شد. آخرین موردی که از آنها خبر داریم، تصویب دو قانون در بهمن ۱۳۷۶ می‌باشد؛ یکی درخواست وزارت جهاد سازندگی و مربوط به قطع درختان جنگلی و قاچاق هیز و چوب، و دیگری تقاضای قوه قضایی و مربوط به تصمیمات هیئتهای هفت نفره واگذاری زمین که مورد نقض دیوان عدالت اداری قرار می‌گیرند که این نیز خود به یکی دیگر از مصوبات مجمع تشخیص مربوط می‌شود (۱۹).

دخالت مستقیم مجمع در کار قانونگذاری و مغایرت این کار با قانون اساسی اعتراض برخی از حقوقدانان اسلامی را هم برانگیخته است. حسین مهرپور پس از اشاره به قانونگذاری مستقیم توسط این نهاد، عمل قانونگذاری را «علی القاعده از محدوده صلاحیت آن خارج» می‌داند (۲۰). سیدجلال‌الدین مدنی، عضو سابق شورای نگهبان، گامی جلوتر می‌رود و ضرورت تشکیل این مجمع را با اشاره به توانایی مجلس و شورای نگهبان به تشخیص مصلحت نظام مورد سؤال قرار می‌دهد. «چطور مجلس مصلحت نظام را نفهمد، شورای نگهبان متوجه نباشد و چند نفر که احتمالاً جمع قلیلی از همین نفرات هستند مصلحت نظام را تشخیص بدهند؟» او اضافه می‌کند که اگر «مسئله تشخیص مصلحت نظام... جنبه اسلامی دارد و ریشه آن از اسلام است» با شورای نگهبان خواهد بود که در اعلام نظریات خود نسبت به مصوبات مجلس این جنبه را نیز مراعات کنند. در این صورت وجود چنین مجمعی منتفی خواهد بود. ولی اگر «جنبه اسلامی ندارد و برای حفظ قدرت و حاکمیت

موجود منهای موازین اسلام تدارک دیده شده در این صورت وجود آن خلاف نظام اسلامی است» (۲۱). عدم ضرورت وجود این مجمع از دیدگاه قانون اساسی را مهدی هادوی، دادستان کل سابق، نیز تأیید می‌کند (۲۲). اما رویکرد او به این سؤال، مانند دو حقوقدان نامبرده دیگر، تنها حقوقی است. کارگزارانی که با اعتماد به نفس بیشتری درباره ماهیت این نظام و نقش بی‌اعتبار قانون اساسی در آن سخن می‌گویند از ذکر این واقعیت ابایی ندارند که جای این مجمع در فراز قانون اساسی قرار دارد و می‌تواند قانون اساسی را هرگاه که لازم بدانند، به تناسب موضوع تصمیم خود باطل کند. این اصل در بحث مربوط به مجمع تشخیص مصلحت در شورای بازنگری قانون اساسی به صراحت تأیید شد و پس از آن نیز هرگاه که لازم بود یادآوری می‌شد که آخرین بار معاون رئیس جمهور، عطاءالله مهاجرانی بود که در دفاع از پیشنهاد تمدید ریاست جمهوری رفسنجانی وقتی به مغایرت آن با قانون اساسی نگذاشت و اظهار داشت که مجمع تشخیص قادر به اتخاذ چنین تصمیمی هست، زیرا این مجمع «می‌تواند مصوباتی مغایر با قانون اساسی داشته باشد» (۲۳). نهادی در بیرون از چارچوب قانون اساسی تعبیه می‌شود، با یک اقدام مغایر با این متن به درون آن راه می‌یابد و سپس مجهز به قدرتی می‌شود که هرگاه مصلحت اقتضا کند حکم بر تعطیل خود قانون اساسی بدهد. نسبت این مجمع با قانون اساسی، به عبارتی مانند نسبت فرزندخوانده شرور و نم‌نشناسی است که هرگاه لازم دید سر پرورندگان خود را زیر آب می‌کند. البته پرهیز از این نسبت نامیمون از ابتدا نیز ممکن بود. مجمع تشخیص مصلحت بیرون و در بالای سر قانون اساسی به وجود آمده بود، بنابراین می‌توانست در همین جایگاه باقی بماند. نهادی غیررسمی بود که به تبعیت از ماهیت این نظام حق حاکمیت بر نهادهای رسمی آن را داشت. ولی نظام نمی‌توانست چنین صدقاتی از خود بروز دهد بنابراین دست به استتار زد و بر تن این موجود غیررسمی لباس رسمیت پوشاند. این هم یکی از تضادهای این نظام است که نمی‌تواند به آنچه هست، همیشه و در همه جا اقرار کند. یا تن به ضابطه‌مندی و قانونیت بدهد و یا یکسره دست از رسمیت بردارد و لباس نابرازنده قانون اساسی را دور اندازد.

برای درک ابعاد قدرت قانونگذاری مجمع تشخیص باید نظری هم به مصوبات آن انداخت. چه آنهایی که مورد اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان بوده است و چه آنهایی که مجمع خود مستقل از این دو نهاد تصویب کرده است. بخش بزرگی از این مصوبات از مهمترین قوانین در جمهوری اسلامی است. مصوباتی که در تعیین ماهیت این نظام، تا آنجا که توسط قوه قانونگذاری تعیین می‌شود، نقش قاطع دارد. در اینجا فرصت ذکر همه این مصوبات نیست ولی ذکر برخی از آنها نیز می‌تواند منظور ما را برآورد. مصوبات مربوط به اراضی شهری، واگذاری زمینهای زراعی، رابطه موجر و مستأجر، طلاق، تعزیرات حکومتی، کار، انتخابات، نظارت بر صدا و سیما، قانون مجازات اسلامی، انتخاب وکیل توسط اصحاب دعوی، تعیین اختیارات وزیر دادگستری. اما همه مصوبات این مجمع این چنین مهم نیست. با معیاری که ذکر شد

اهمیت برخی از آنها کمتر است. از جمله مصوبات مربوط به عدم تخلیه خوابگاههای دانشجویی، امور مربوط به ایشارگران، اسناد مالکیت مناطق جنگزده، جرایم و مجازاتهای مربوط به اسناد جعلی و شناسنامه، تشکیل محاکم عالی انتظامی قضات. حق کسب یا پیشه یا تجارت، مواد مخدر، ممنوعیت استعمال دخانیات، اداره مناطق آزاد تجاری-صنعتی. لازم به تذکر است که آگاهی بر همه مصوبات این مجمع، و بنابراین کیفیت آنها، برای يك ناظر غیرخودی ممکن نیست. اسناد رسمی جمهوری اسلامی تنها بخش کمی از این مصوبات را منعکس می‌کند. در مجلدات مربوط به سالهای ۱۳۶۸ تا ۷۴ «مجموعه قوانین جمهوری اسلامی ایران» تنها حدود ۲۶ مصوبه مجمع ضبط شده است. بخشی از لوایح و طرحهای قانونی تنها به این دلیل به این مجمع ارجاع می‌شود که ارباب رجوع مایل به گذشتن از پیچ و خم دشوار و طولانی تصویب توسط مجلس و شورای نگهبان نیستند و ترجیح می‌دهند که با اعمال نفوذ بر مجمع تشخیص مصلحت با سرعت بیشتر و دردسر کمتری به تصویب لایحه خود دست بیابند. مجمع تشخیص هم به سهم خود از پذیرش این موارد امتناع نمی‌کند و با این عمل به موقعیت خود به منزله يك نهاد قانونگذاری مافوق دیگران استحکام می‌بخشد. دلیل دیگر اهمیت مصوبات این نهاد، مغایرت آنها با موازین و احکام شرع و ابتدائی آنها بر قاعده مصلحت است که همیشه از نظر فقه شیعی مردود بوده است و هنوز هم بسیاری از فقهای حتی سیاسی، با آن ابراز مخالفت می‌کنند (۲۴).

با توجه به این توضیحات درباره وسعت اختیارات مجمع تشخیص مصلحت و برتری این نهاد بر قانون اساسی، اینک می‌توانیم به حکم ۲۷ اسفند خامنه‌ای و به سخنرانی او در روز ۱۹ فروردین سال جاری بازگردیم. قبلاً گفته بودیم که در این حکم و آن گفتار نشانه‌هایی از گسترش و افزایش باز هم بیشتر اختیارات این نهاد دیده می‌شود. برخی از این اشارات صرف تمجید مجمع شده است و برخی دیگر اشاره به اختیارات آن می‌کند. در مورد اخیر واضح‌ترین نکته در سخنرانی مذکور مربوط به «پیکیری و مطالبه تحقق سیاستها» است که در بند ۲ اصل ۱۱۰ قانون اساسی با عبارت «نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام» در زمره اختیارات رهبر است که به این ترتیب به مجمع واگذار می‌شود. علاوه بر این در حکم ۲۷ اسفند صحبت از واگذاری «بررسی مسایل مهمی... که به طور معمول بر سر راه حرکت کشور قرار می‌گیرد» به این مجمع است که این نیز بیرون از حدود اختیارات این مجمع در قانون اساسی است. در همین حکم مجمع به مثابه «مشاور کارآمد رهبر در تعیین سیاستهای کلی و حل معضلات کشور» و نهادی که «در جایگاه هیئت مستشاری عالی رهبری در نظام قرار می‌گیرد» ذکر می‌شود. در سخنرانی ۱۹ فروردین، خامنه‌ای این نهاد را «يك چشم بینا، مغزی متفکر و مجموعه‌ای انباشته از تجربه و آگاهی» می‌خواند که «قصد دارد اوضاع کشور را به طور دائم زیر نظر داشته باشد. وضع کنونی، کمبودها و امکانات را بسنجد و گامهای بلندمدت و سیاستهای آینده را در مقام مستشار عالی رهبری معین کند... این مجمع می‌تواند مشاورت را در حد طرح و پیشنهاد مسایل

و موضوعات مختلف نیز انجام دهد و همه این امور پس از ابلاغ رهبری در این مجمع بررسی و سیاستگذاری خواهد شد... آنچه در این جملات از حد تعیین شده توسط قانون اساسی تجاوز می‌کند، اختیارات مربوط به نظارت بر اوضاع کشور، سنجش کمبودها و امکانات، تعیین گامهای بلندمدت و سیاستهای آینده و طرح و پیشنهاد در مسایل و موضوعات مختلف است. البته خامنه‌ای در هرودی این اسناد سعی وافر در تذکر و تأکید این ادعا دارد که همه این اختیارات و وظایف در حد مشاورت رهبری قرار دارند و این اوست که در همه این موارد تصمیم می‌گیرد. او در سخنرانی ۱۹ فروردین می‌گوید: «در نظام سیاسی ایران اسلامی مدیر واقعی و هدایت‌کننده امور کشور رهبری است و اوست که می‌تواند موانع را از سر راه دولت و دستگاههای مختلف بردارد». علاوه بر این او خود را ملزم به تأکید بر این ادعا می‌بیند که مجمع تشخیص مرجع قانونگذاری نیست (۲۵). دلیل بی‌اعتبار بودن قول اخیر را در توضیحات این مقاله دیدیم. آنچه او درباره نسبت خود با مجمع می‌گوید ادعایی است که اگر در مورد خمینی صدق می‌کرد، در مورد جانشین او صادق نیست. شواهد دلالت بر آن دارد که در رابطه مابین خامنه‌ای و مجمع تفوق و برتری بیشتر با دومی است (۲۶). نگاهی به صورت مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی این نکته را تأیید می‌کند که در آنجا هم نظر بر این نوع رابطه بوده است و نه رابطه‌ای که خامنه‌ای مدعی آن است.

اختیارات خمینی در عمل نامحدود بود. او به منزله رهبر انقلاب، مرجع تقلید و براساس تواناییهای شخصی خود بر فراز همه قوانین حکومتی قرار داشت و در همه آنها دخالت می‌کرد. اختیارات او در عمل مصداق مطلقیتی بود که او برای ولایت فقیه قایل بود. او قانون اساسی واقعی بود و بر این پایه هرگاه که به نظرش لازم می‌نمود در این قانون دست می‌برد و آن را تغییر می‌داد. با این همه به دلیل ترکیب نیروهای سیاسی در زمان تدوین قانون اساسی و به اقتضای ملاحظاتی که در ابتدای تشکیل حکومت اسلامی خود را به رهبری آن تحمیل می‌کردند، در این سند اختیارات رهبر را محدود به اموری کردند که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی تعبیر شده‌اند. این نقصی بود که در فرصت بازنگری این سند می‌توانست به صورت حذف اصل ۱۱۰ و اعلام مطلقیت قدرت فقیه حاکم رفع شود. شورای بازنگری به این امر توجه داشت. ابراهیم امینی، نایب رئیس کمیسیون «بررسی مسایل رهبری و مجمع تشخیص مصلحت» در جلسه هشتم شورا، ۲۱ اردیبهشت ۶۸، یعنی زمانی که خمینی هنوز زنده بود، در این باره سخنرانی کرد و با توجه به اصل ۱۱۰ قانون اساسی و موضوع مطلقیت قدرت رهبر در نظریه و عمل ولایت فقیه، از این که در قانون اساسی اختیارات لازم به رهبر داده نشده است شکایت نمود. او گفت که رهبر مانند پیغمبر سمت حاکمیت دارد. بنابراین صاحب اختیاراتی در همین معناست. ایراد او از جمله به این واقعیت بود که رهبر فقهای شورای نگهبان را نصب می‌کند ولی عزل نمی‌تواند بکند. یا این که قدرت و نفوذ او در کار رئیس جمهور و هیئت وزرا معلوم نیست، و

در قانون اساسی ذکری از نمایندگان او در دستگاه دولت و از حقوق آنها نشده است. به عبارت دیگر با این که رهبر مسئول اجرای مکتب است اختیاراتی را که درخور این مسئولیت باشد به او نداده‌اند. پس نقایص را باید رفع کرد (۲۷).

رفع نقایص را کمیسیون نامبرده به عهده گرفت و در پی تنظیم عباراتی شد که درخور این هدف باشد. ولی در این اثنا فوت خمینی نزدیک‌تر و محتمل‌تر و جانشینی خامنه‌ای مسلم‌تر می‌شد. این واقعیت کار کمیسیون را دچار اشکال کرد و آن را به احتیاط واداشت. واقعیت آشکار این بود که جانشین دارای چنان کیفیتی نبود که بتوان زمام امور را، آنچنان که در اختیار خمینی بود؛ به او سپرد. بنابراین پیشنهادی که کمیسیون در روز ۱۱ خرداد برای اصلاح در امر اختیارات رهبر به جلسه عمومی شورای بازنگری آورد بسی خفیف‌تر از طرح پیشین بود که با اصل مطلقیت ولایت فقیه مطابقت داشت. آنچه در این پیشنهاد به اصل ۱۱۰ قدیم اضافه شده بود حالا دیگر تنها عبارت بود از «تعیین اهداف و خط مشی سیاستهای کلی و سیاستگذاری کشور با مشورت مجمع تشخیص مصلحت»، «تعیین نماینده در نهادها و ارگانهایی که لازم بدانند و تعیین اختیارات آنها پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت» و انحلال مجلس پس از موافقت اکثریت مجمع نامبرده و انجام همه‌پرسی برای این کار. در صورتی که آن مجمع خواهان آن بشود (۲۸). این عبارات همه حاکی از تعدیل قدرت و اختیارات ولی فقیه است. برای درک وسعت این تعدیل باید به خاطر آورد که اگر می‌خواستند مراعات مطلقیت ولایت فقیه را بکنند، باید کل اصل ۱۱۰ را حذف می‌کردند و اختیارات این مقام را، به تبعیت از آنچه خمینی در عمل انجام می‌داد، نامحدود می‌خواندند. ولی در شورای بازنگری حتی با همین چند اختیار اضافه‌شده هم مخالفت شد به طوری که جز «تعیین اهداف و سیاستهای کلی نظام» آنهم «با مشورت مجمع تشخیص مصلحت» دیگر اضافات رأی نیارود. دلیل این امتناع را بسیاری از مخالفان کم و بیش واضح ذکر کردند. عبدالله نوری در همان جلسه ۲۱ اردیبهشت زهار داده بود که اختیارات رهبر را تنها با شخص خمینی نمی‌توان اندازه گرفت و باید در نظر داشت که اگر در تواناییهای جانشین او تنزیل صورت گرفت، چیزی مثل مجمع تشخیص مصلحت وجود داشته باشد که آن را جبران بکند (۲۹). کربوبی برای ابراز مخالفت خود با افزودن بر اختیارات رهبر گفت که فاصله هر کس که بعد از خمینی بیاید با او «خیلی طولانی» خواهد بود (۳۰). احمد جنتی حتی با ذکر مطلقیت قدرت فقیه در قانون اساسی مخالفت کرد «برای این که واقعاً حضرت امام یک امتیازاتی داشتند که ما تصور نمی‌کنیم به این زودی کسی این امتیازات را پیدا کند...». او اضافه کرد که نمی‌توان «هستی و نیستی یک امت و یک ملتی را، آنهم در شرایط حاد زمان ما و در تضارب سیاستها و اصطکاکهایی که به وجود می‌آید... بسپریم به دست یک نفر». او نتیجه گرفت که باید برای ولی فقیه محدودیت قایل شد و متذکر شد که اگر این محدودیت نباشد، در مشکلات و تصمیم‌گیریها یک نوع هرج و مرج و بی‌ضابطگی به وجود می‌آید (۳۱). رفسنجانی هم با دادن حق

سیاستگذاری به رهبر جدید مخالفت کرد. او گفت: «اگر گفتیم کل سیاستگذاری به طور کلی در مورد رهبر است، دیگر دولت و مجلس و اینها هیچ کار نمی‌توانند بکنند» (۳۲). دیگران نیز، مانند یزدی و میرحسین موسوی در شورای بازنگری هنگام بحث درباره اختیارات رهبر نظراتی از این نوع اظهار داشتند. در خارج از شورا، احمد جنتی، دوسه هفته‌ای پیش از فوت خمینی، حتی این عقیده را ابراز کرده بود که «اصل رهبری را در قانون اساسی در درازمدت نمی‌توان حفظ کرد» (۳۳). نتیجه این مخالفتها، آن هم از جانب این اشخاص پرنفوذ را ذکر کردیم. اختیارات ولی فقیه در قانون اساسی، در تضاد کامل با نظریه ولایت مطلقه فقیه و با اختیارات عملی خمینی، محدود به موارد مذکور در اصل ۱۱۰ باقی ماند. علاوه بر این او ملزم به مشورت با مجمع تشخیص مصلحت شد. نهادی که حالا دیگر در قانون اساسی هم جا پیدا کرده و رسمیت یافته بود. شورای بازنگری نیز از رابطه مشاورت بین رهبر و مجمع تشخیص مصلحت استفاده می‌کرد. رهبر جدید ملزم به مشورت با مجمع شده بود. مجمع نهادی بود برای نظارت بر کار رهبری که صلاحیت و توان برنشستن بر جای سلف خود، یعنی بر فراز قانون اساسی را نداشت. پس اختیاراتش را باید محدود می‌کردند و ناظری بر کارش می‌گماشتند. عبدالله نوری در شورای بازنگری گفته بود مجمع تشخیص مصلحت برای «محکم‌کاری» است. صحبت از توجیه ارجاع حق انحلال مجلس به رهبر بود ولی لازم دیده بودند «برای این که باز هم محکم‌کاری بشود، اینجا علاوه بر مشورت، موافقت مجمع تشخیص را» هم اضافه کنند (۳۴).

نکته‌ای که ظاهراً با این تفسیر مغایرت دارد تفویض حق انتخاب اعضای مجمع تشخیص به رهبر در اصل ۱۱۲ قانون اساسی است. ولی تنها با یک برخورد صرفاً حقوقی است که می‌توان چنین استنباطی از این اختیار کرد. در واقعیت آنچه ترکیب اعضای این نهاد را تعیین می‌کند تناسب قدرتهای شخصی و گروهی حاکم بر روند تصمیم‌گیری در نظام جمهوری اسلامی است. باید توجه داشت که خامنه‌ای هیچگاه تغییری که دلیل استقلال رأی او باشد در ترکیبی که خمینی تعیین کرده بود نداد (۳۵). در ترکیب جدید هم همان اعضای قدیم حضور دارند، و بقیه نیز هر کدام وابسته به یکی از دسته‌های قدرت در نظام هستند و این وابستگی است که پایه‌های اصلی حضور آنها در مجمع تشخیص را تشکیل می‌دهد.

اکنون از زمان کار شورای بازنگری نزدیک به هشت سال می‌گذرد. در این مدت خامنه‌ای کوششهای زیادی برای ترفیع قدرت خود و برای کسب استقلال شخصی به عمل آورده است و در این کار فرصت آن را داشته است که از امتیازات صوری نهاد رهبری و نظریه مطلقیت قدرت ولایت فقیه استفاده کند. حامیان او در میان بخش محافظه‌کارتر طبقه دولتی نیز، به سبب نزدیکی گرایش، او را در تحصیل این هدف کمک کرده‌اند. با این وجود به نظر می‌رسد که موفقیت‌های او چندان چشمگیر نبوده است. نیاز او به حمایت‌های بیرونی استقلال‌آفرین نیست. گسترش اختیارات مجمع تشخیص مصلحت و افزایش تعداد اعضای آن نیز وابستگی او را بیشتر می‌کند.

بعدالتحریر: این مقاله مدتی پیش از انتخاب رئیس جمهوری جدید به پایان رسید. پیروزی عظیم آقای محمد خاتمی در این انتخاب طبیعتاً این سؤال را مطرح می‌کند که آیا این واقعه می‌تواند دلیلی برای تجدید نظر در برخی از داوریه‌های این مقاله بشود؟ موضوع مقاله تضعیف نهادهای انتخابی توسط افزایش اعضاء و تقویت اختیارات مجمع تشخیص مصلحت است. اکنون ریاست یکی از این نهادها با رأی بیش از بیست میلیون ایرانی معترض به شکل و شیوه حکومت در ایران انتخاب شده است. این اراده متمرکز در یک انتخاب عمومی می‌تواند منبع لایزال عظیمی برای مسدود ساختن روندی باشد که با گسترش مجمع تشخیص گام دیگری به پیش گذاشته است. ولی آیا آقای خاتمی کسی هست که بخواهد و بتواند با اتکاء به این قدرت شوریده، این روند را متوقف کند و آن را به عقب‌نشینی وادارد؟ آیا او خطر بر نشستن بر روی این موج و رفتن بر ساحلهای احتمالاً ناشناخته را خواهد کرد؟ آیا او حاضر است در این نبرد و به خاطر پیروزی آن، از جای خوشی که در جامعه روحانیت و در مجمع منصبداران حکومت دارد، چشم ببوشد؟ آیا او کاردانی هدایت این چنین کارزار تاریخ‌سازی را خواهد داشت؟ پاسخها اگر منفی شد، دیگر انتظار چندانی نمی‌توان داشت، مگر تعدیلهایی که در برخی فشارها، احتمالاً، وارد خواهد شد و شاید هم مصلحت‌اندیشیها و ملاحظه‌کاریهایی در این یا آن مورد ■

۱- ر.ش. به مطبوعات روزهای مربوط. ۲- قبلاً رئیس کمیسیون مربوط به موضوع مورد تصمیم نیز عضو بود (ر.ش. به حکم مقام رهبری در اطلاعات ۲۳ آبان ۷۱) که در حکم جدید حذف شده است. برخی از این اعضا مثل احمد جنتی هم به صفت عضویت در شورای نگهبان عضو این مجمع بودند و هستند و حالا به صفت شخصی نیز. ۳- روزنامه‌های ۲۷ و ۲۸ اسفند ۷۵. ۴- کوهان ۶ دی ۶۷. ۵- به نقل از شیخ محمد یزدی، رسالت ۲۲ آذر ۶۷. ۶- شرح مفصل این تدابیر را می‌توان در کتاب همین نویسنده مطالعه کرد: Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in Islamic Republic*, London, New York, 1997. ۷- یزدی درباره طرز کار مجمع تشخیص مصلحت هم می‌گوید: «البته کارهای در دست اقدام تا قبل از ابلاغ حالت محرمانه دارد و معمولاً مسایل قبل از اعلام رسمی گفته نمی‌شود» همانجا. ۸- کوهان، ۱۷ دی ۶۶. برای خطبه خامنه‌ای ر.ش. به کوهان روز بعد از خطبه. ۹- توضیحات موسوی اردبیلی در صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج. ۲، ص. ۸۴۵. سیر تشکیل این مجمع را حسین مهرپور، عضو سابق شورای نگهبان در مقاله مفصل تحت عنوان «مجمع تشخیص مصلحت نظام و جایگاه قانونی آن» در مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی و سپس در روزنامه سلام، ۱۱، ۱۸، ۲۵ آذر و ۸ دی ۷۱ منتشر کرده است. ۱۰- محمد دانش‌زاده مؤمن در شورای بازنگری قانون اساسی، ر.ش. به صورت جلسه مذکور، ج. ۲، ص. ۸۵۷، و مصاحبه محمد یزدی، رسالت، ۲۲ آذر

۱۳۶۷. ۱۱- این حکم را خمینی در تاریخ ۸ دی ۶۷ صادر کرد. ر.ش. به کوهان سه روز بعد از آن. ۱۲- صورت مذاکرات، ج. ۲، ص. ۸۳۵. ۱۳- همانجا، ص. ۸۴۰. ۱۴- صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، ۲۶ آبان ۷۰، ص. ۱۹. ۱۵- همانجا، ۲۲ اردیبهشت ۷۰، ص. ۲۰. ۱۶- همانجا، ۱۲ آذر ۷۰، ص. ۲۰. ۱۷- مجموعه قوانین ۱۳۷۳، ص. ۴۷۸. ۱۸- مقاله فوق‌الذکر، سلام، ۸ دی ۷۱. خواننده توجه دارد که منظور از عناوین ثانویه در اینجا آنهایی است که می‌تواند موازین و احکام اولیه اسلامی را تعطیل کند. ۱۹- سلام، ۱۱ بهمن ۷۵. ۲۰- منبع فوق‌الذکر، سلام، ۸ دی ۷۱. ۲۱- دکتر سیدجلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر همراه، چاپ دوم، ۱۳۷۳، ص. ۲۶۱ و. ۲۲- مهدی هادوی، بحثی درباره اختیارات مجمع تشخیص مصلحت، سلام، ۱۱ اردیبهشت ۷۱. ۲۳- سلام، ۲۹ شهریور ۷۵. ۲۴- درباره بحث مربوط به مخالفت فقه شیعیه با قاعده مصلحت ر.ش. به منبع یادشده در حاشیه ۶. ۲۵- بر این ادعا ناطق نوری هم صحنه می‌گذارد. او در یک مصاحبه مطبوعاتی می‌گوید: «این مجمع به رهبر مشورت می‌دهد و حق قانونگذاری و اجرا ندارد... هیچ لطمه‌ای به قوای دیگر نمی‌زند و هیچ اختلافی بین رئیس این مجمع و رئیس جمهور نیست». سلام، ۲۷ فروردین ۷۶. هفت روز پیش از او، رفسنجانی چنین پرده‌پوشی را لازم ندیده بود. او گفت نیمی از مصوبات این مجمع مربوط به حل معضلات کشور بوده است و نیم دیگر مربوط به اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان. او تأکید کرد که «رهبر پس از مشاورت با مجمع تشخیص سیاستهای کلی را اعلام می‌کند»، رسالت، ۲۰ فروردین ۷۶. ۲۶- به این نکته سالها پیش ناصر پاکدامن نیز اشاره می‌کند: دور باطل ولایت فقیه، چشم‌انداز، شماره ۷، سال ۱۳۶۹، ص. ۱۶۰. ۲۷- صورت مذاکرات، ج. ۱، ص. ۱۰. رسالت، ۲۰ فروردین ۷۶. ۲۸- همانجا، ج. ۲، ص. ۱۶۴. ۲۹- همانجا، ج. ۱، ص. ۳۰۴. ۳۰- همانجا، ج. ۲، ص. ۶۵۴. ۳۱- همانجا، ص. ۶۷۶. ۳۲- همانجا، ص. ۶۷۹. ۳۳- کوهان، ۲۲ اردیبهشت ۶۸. ۳۴- صورت مذاکرات شورای بازنگری، ج. ۲، ص. ۶۵۰. ۳۵- در اردیبهشت سال ۱۳۷۰ حسن روحانی، نایب رئیس مجلس و دبیر شورای عالی امنیت ملی، و حسن حبیبی، معاون اول رئیس جمهوری به اعضای مجمع فوق‌اضافه شدند. در ترکیبی که در آبان ۷۱ به مناسبت پایان دوره عضویت اعضای مجمع انتخاب شد، تنها نام یوسف صانعی حذف شده است.

توضیح و تصحیح:

در مقاله «نوسازی نادانی برای نادانی نخواست» چشم‌انداز شماره ۱۷، ص. ۹ زیرنویس ص. ۸۱، سند ابراز شغف سعدی از باید به صورت سند تکیختی سعدی در اصلاح شود.

از آغاز تا پایان

«کمیته عملیات ویژه» در اوایل سال ۱۹۹۱/ زمستان ۱۳۷۴ تصمیم به قتل هیئت نمایندگی حزب دموکرات کردستان ایران می‌گیرد.

«کمیته عملیات ویژه» تصمیم خود را به اطلاع کمیته‌ای که در قصر فیروزه تهران تشکیل جلسه می‌دهد، می‌رساند. وظیفه این کمیته تهیه نقشه اجرایی عملیات است. این کمیته زیر نظر مستقیم شخص رهبر مذهبی نظام و نیز دفتر او قرار دارد. پس از تصویب طرح عملیات از جانب رهبر و رئیس جمهور، آن را به منظور اجراء در اختیار یکی از ارگانهای اطلاعاتی رژیم می‌گذارند. طرح «فریاد بزرگ علوی» به منظور اجرای عملیات در اختیار وزارت اطلاعات و امنیت کشور، یعنی در اختیار علی فلاحیان قرار گرفت.

بنا بر شهادت آقای ابوالقاسم مصباحی (شاهد "C") در دادگاه، فلاحیان بدین منظور به شخصی به نام محمد هادوی مقدم، مدیر شرکت صمصام کالا، مأموریت می‌دهد تحت پوشش تجاری و به منظور کسب و جمع‌آوری اطلاعات لازم درباره حزب دموکرات کردستان ایران، به آلمان بیاید. هادوی مقدم به آلمان سفر می‌کند، اطلاعات جمع می‌کند، و در بازگشت آنها را در اختیار فلاحیان می‌گذارد. پس از آن یکی دیگر از شرکتهای استتاری وزارت اطلاعات و امنیت کشور کارها را پیگیری می‌کند. رئیس شرکت جدید شخصی به نام کمالی است. او را شخصی به نام صغر ارشد (عضو شرکت و یکی از یاران نزدیک فلاحیان) همراهی می‌کند. این هر دو از مقامات عالی‌رتبه اوواک هستند. برای ادامه کار، اطلاعات جمع‌آوری شده توسط هادوی، در اختیار این دو قرار می‌گیرد. این دو نیز چند ماه پیش از ترور میکونوس به شهر برلین می‌آیند تا مقدمات ترور را آماده کنند.

در اوایل سپتامبر ۱۹۹۲ وزارت اطلاعات و امنیت کشور یک گروه از تهران به برلین می‌فرستد تا مستقیماً با جاسوس مقیم برلین تماس برقرار کند و آخرین اخبار و اطلاعات را جمع‌آوری و ارزیابی نماید. پس از آخرین ارزیابی، راههای فرار و شکل

و شیوه ترور به تصویب نهایی می‌رسد.

کاظم دارابی مأمور می‌شود عده‌ای از افراد حزب‌الله لبنان ساکن آلمان را، به منظور انجام بخشی از امور ترور، سازماندهی کند. او با یوسف امین، عباس رایل، عطاءالله ایاد و محمد ادريس تماس می‌گیرد. یوسف امین و عباس رایل عضو حزب‌الله لبنان هستند و در سالهای ۸۶-۱۹۸۵ در اطراف شهر رشت، در یکی از اردوگاههای آموزشی سپاه پاسداران، دوره‌های کار با اسلحه، کار با مواد منفجره و حمل آن، ترور، و غواصی دیده‌اند. عباس رایل، عضو حزب‌الله لبنان، مأمور تهیه اوراق جعلی برای فرار رایل و امین می‌شود. عطاءالله ایاد، عضو سازمان شیعه امل، مأموریت می‌یابد نقشه قتل را تهیه کند. اما در آخرین لحظه او را کنار می‌گذارند. دارابی برای تیم ترور «خانه‌های امن» و نیز پول و سایر لوازم مورد نیاز را تهیه می‌کند. خودش به هنگام ترور به مسافرت، (به شهرهای هامبورگ و برمن) می‌رود. او عضو سازمان اطلاعات و امنیت ایران و عضو سپاه پاسداران است. افسر رابط او ابتداء حسن جوادی، «کارمند» سفارت ایران در بُن، و پس از اخراج جوادی از آلمان در سال ۱۹۸۹، مرتضی غلامی است. دارابی، همچنین، با سرکنسول ایران در برلین، امانی فرانی، نیز در ارتباط است. دارابی به هنگام دستگیری، با محمد ثابت گیلانی و بهرام برنجیان همراه بوده که این یک نیز عضو هیئت رئیسه «اتحادیه دانشجویان مسلمان در اروپا»، واحد برلین، بوده است، که از تشکیلات حزب‌الله در اروپا و یکی از مراکز فعالیت اوواک و سپاه پاسداران است. محمد ثابت گیلانی و برنجیان نیز عضو اوواک هستند. دارابی در سال ۱۹۸۲، به همراه ۸۵ نفر دیگر از افراد حزب‌الله، در شهر ماینس، به یک خوابگاه دانشجویی، که محل اقامت دانشجویان ایرانی مخالف نظام ولایت فقیه است، حمله می‌کند. در این حمله یک نفر کشته می‌شود و عده زیادی زخمی می‌گردند. دارابی محکوم به هشت ماه زندان می‌شود و پلیس قصد دارد او را از خاک آلمان اخراج کند اما سفارت ایران در بُن مداخله می‌کند؛ نامه‌ای به وزارت امور خارجه آلمان نوشته می‌شود تا افراد دستگیرشده، از جمله دارابی، از آلمان اخراج نشوند. به دنبال این تقاضا، وزارت امور خارجه آلمان به مقامات پلیس توصیه می‌کند از اخراج آنها صرف‌نظر کنند. در سال ۱۹۹۱، از طرف کنسولگری ایران در برلین، دارابی به عنوان نماینده جمهوری اسلامی ایران به سازمان برگزاری نمایشگاههای بین‌المللی برای برگزاری هفته سبز (محصولات کشاورزی) معرفی می‌شود.

عبدالرحمن بنی‌هاشمی (ابوشریف)، (رهبر تیم عملیات و فردی که حاضران را به رگبار مسلسل بست)، از طرف فلاحیان مأمور اجرای عملیات ترور می‌شود. بنی‌هاشمی زیر نظر مستقیم «کمیته عملیات ویژه» کار می‌کند و عضو هیچ تشکیلاتی نیست. او همکاران خود را انتخاب می‌کند و سپس با مأموران ساکن برلین تماس برقرار می‌کند. طرح نهایی کامل و تصویب می‌شود. تیمی که به سرپرستی بنی‌هاشمی از ایران می‌آید، از واحدهای عملیات ویژه در خارج از کشور است. برای ترور در خارج از کشور، شعبه ویژه‌ای در وزارت اطلاعات و امنیت کشور وجود دارد. تیم

ترور در اوایل سپتامبر به برلین می‌آید. تیم، پیش از عملیات، توسط یکی از جاسوسان واوک، که در رابطه‌ای مستقیم با رهبران حزب دموکرات کردستان ایران بوده است، از اجتماع هیئت نمایندگی در رستوران میکونوس مطلع و مطمئن می‌شود. (بنا بر گزارش سازمان اطلاعاتی آلمان فدرال آلمان به دادستانی کل این کشور، این جاسوس به هنگام ترور در رستوران حضور داشته است). پس از انجام ترور، تیم اعزامی از ایران، طبق یک برنامه دقیق و از پیش آماده شده برای فرار، آلمان را ترک می‌کند و به ایران می‌رود.

هیئت نمایندگی حزب دموکرات کردستان ایران، دکتر صادق شرفکندی دبیرکل حزب، فتاح عبدلی نماینده حزب در اروپا و همایون اردلان نماینده حزب در آلمان، از تاریخ ۱۴ تا ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۲ مهمان کنگره جهانی احزاب سوسیالیست و سوسیال - دموکرات در شهر برلین هستند. بنا به درخواست دکتر شرفکندی قرار می‌شود هیئت نمایندگی حزب با برخی از افراد نیروهای مخالف حکومت ایران در برلین نشست مشترکی داشته باشد. هدف از نشست، آشنایی متقابل و نیز گفت و شنود درباره مسایل ایران، کردستان و نیز وضع گروههای مخالف در خارج از کشور بود. نوری دهکردی وظیفه سازماندهی این نشست را به عهده می‌گیرد. اما از آنجا که وی تمام مدت به همراه هیئت نمایندگی در کنگره شرکت داشت و علاوه بر این کار ترجمه را هم عمدتاً او انجام می‌داد، از صاحب رستوران، عزیز غفاری، خواهش می‌کند وظیفه اطلاع دادن به دیگران را به عهده بگیرد. نوری دهکردی از فعالان چپ مستقل ایران، ساکن برلین، و نیز از دوستان بسیار نزدیک دکتر عبدالرحمن قاسملو و نیز دکتر شرفکندی بود و چندین سال با نام مستعار حسین احمدی در کردستان ایران در کنار حزب فعالیت می‌کرد.

صاحب رستوران، عزیز غفاری، به عده‌ای، حدود پانزده نفر، اطلاع می‌دهد که نشست مشترک با هیئت نمایندگی حزب در روز جمعه، هجدهم سپتامبر ۱۹۹۲/۲۷ شهریور ۷۱، ساعت هشت شب، در رستوران او خواهد بود.

روز پنجشنبه، ساعت هشت هیئت نمایندگی حزب به همراه نوری دهکردی به رستوران میکونوس می‌روند. دهکردی از این که هیچ‌کس نیامده است بسیار تعجب می‌کند و از عزیز غفاری علت را جویا می‌شود. غفاری می‌گوید «تو گفتی جمعه شب ساعت هشت، و نه شب جمعه». دهکردی از رستوران به سایرین تلفن می‌زند. عده‌ای را پیدا نمی‌کند، تعدادی برنامه خود را برای روز جمعه تنظیم کرده بودند و در نتیجه برای پنجشنبه شب برنامه دیگری داشتند و نمی‌توانستند بیایند. بالاخره سه نفر می‌آیند.

حاضران در رستوران، علاوه بر هیئت نمایندگی حزب و نیز نوری دهکردی، عبارتند از: پرویز دستمالچی، مهدی ابراهیم‌زاده، مسعود میراشارد، اسفندیار، و عزیز غفاری. عزیز غفاری صاحب رستوران است و مرتب در رفت و آمد است. اما به هنگام ترور با بقیه سر میز نشسته، یا ایستاده است. اسفندیار به جلسه دعوت نشده

بوده، اتفاقی آنجاست، و بنا بر درخواست دهکردی، به سر میز ما می‌آید. گفت و شنود ادامه دارد. موضوع عمدتاً بر سر کردستان و مسئله خودمختاری است. ساعت حدود ده دقیقه به یازده شب است. در این موقع مردی قوی‌هیکل، با قد متوسط، موهای سیاه کوتاه، صورتی که با دستمال تا زیر چشم پوشیده است، از قسمت جلوی رستوران به اتاق پشتی می‌آید، همان ابتدای میز، پشت اولین نفر، و تقریباً میان نفر اول و دوم می‌ایستد، و در حالی که از درون یک ساک ورزشی با مسلسل در جهت دکتر شرفکندی شلیک می‌کند، با صدای بلند فریاد می‌زند «مادر قحبه‌ها». در یک چشم به هم‌زدن دو رگبار، سی گلوله، خالی می‌شود. سپس نفر دوم به سه نفر تیر خلاص می‌زند؛ به دکتر شرفکندی، به دهکردی و به همایون اردلان. اردلان با رگبار اول بیهوش می‌شود. در وسط عملیات به هوش می‌آید و سرش را بلند می‌کند. قاتل به سمت او می‌رود و هفت تیر را روی شقیقه‌اش می‌گذارد و یک تیر خلاص خالی می‌کند. سه نفر فوراً کشته می‌شوند. دهکردی به بیمارستان منتقل می‌شود و ساعاتی بعد در آنجا فوت می‌کند. صاحب رستوران از پا و شکم زخمی می‌شود. چهار نفر: پرویز دستمالچی، مهدی ابراهیم‌زاده، مسعود میراشارد و اسفندیار، آسیبی نمی‌بینند.

مسلسل‌چی عبدالرحمان بنی‌هاشمی، ملقب به «ابوشریف» فرمانده تیم عملیات است. عباس رایل به مجروحان تیر خلاص می‌زند. همگی فرار می‌کنند. بنی‌هاشمی به ایران برمی‌گردد.

از قاتلان هیچ خبری نیست. رسانه‌های گروهی صحبت از تصفیه‌های درون‌سازمانی میان گروههای مخالف ایرانی، یا عملیات انتقامی حزب کمونیست کارگران کردستان ترکیه می‌کنند. هیچ دلیل و انگیزه‌ای برای طرح چنین ادعاهایی نیست. هجدهم سپتامبر/۲۷ شهریور، ساعت ۱۱ صبح پرویز دستمالچی به محل حادثه، روبروی رستوران میکونوس، می‌رود. بیش از صد خبرنگار از سراسر دنیا جمع شده‌اند. او ماجرای ترور را، بسیار کوتاه، شرح می‌دهد و می‌گوید پشت این ترور حکومت ایران و سازمان اطلاعات و امنیت ایران قرار دارد.

در تاریخ ۲۲ سپتامبر پلیس ابزار قتل را کشف می‌کند. از جمله یک مسلسل دستی ساخت کارخانه «آی.ام.آی»، مدل یوزی، کالیبر ۹ میلیمتری با صداخفه‌کن. و نیز کلت «لاما اسپسیال»، مدل ایکس، کالیبر ۷/۴۵ میلیمتر با صداخفه‌کن، ساخت اسپانیا. پلیس از روی شماره سری کلت منشاء آن را پیدا می‌کند. این اسلحه در سال ۱۹۷۲ از طرف اسپانیا به نیروی زمینی ارتش شاهنشاهی وقت ایران فروخته شده بود.

در اوایل اکتبر ۱۹۲/مهر ۷۱، سازمان اطلاعاتی انگلیس (MI6) محل اختفای دو تن از عاملان ترور را به مقامات آلمانی اطلاع می‌دهد. عباس رایل و یوسف امین در تاریخ ۴ اکتبر ۱۱/مهر ۷۱ در شهر راینه، در ایالت وست فالن آلمان، در خانه برادر امین دستگیر می‌شوند. امین دو روز مقاومت می‌کند و سپس همه ماجرا را برای دادستانی تعریف می‌کند. براساس گفته‌های او سایر اعضای تیم، کاظم دارابی

کازرونی، محمد ادریس و عطاء الله ایاد نیز دستگیر می‌شوند. برای سایر افراد تیم ترور حکم توقیف صادر می‌شود:

- عبدالرحمان بنی‌هاشمی، فرمانده عملیات، فراری به ایران.

- فردی به نام محمد، تبعه ایران، که سلاحها را به خانه تیمی می‌آورد.

- ابوجعفر، معروف به حیدر، از اعضای حزب الله لبنان، ساکن شهر اوزنابروک در آلمان. او راننده اتومبیل فرار است. پس از ترور به لبنان و از آنجا به ایران می‌رود و در سپاه پاسداران کار می‌کند.

- علی صبرا، لبنانی و عضو حزب الله است، يك هفته پیش از ترور، ماشين عملیات، «ب.ام.و» پلاك B-AR5503 را خریده است. او فعلاً در لبنان و در مركز حزب الله کار می‌کند.

- يك ایرانی، راننده يك مرسدس بنز ۱۹۰.

تحقیقات دادستانی کل آلمان، اداره کل آگاهی، گزارشهای متعدد سازمانهای اطلاعاتی و ضداطلاعاتی و سایر قراین و شواهد همگی حکایت از دخالت رهبران جمهوری اسلامی در این ترور دارد. دولت آلمان ابدأ خواهان آشکار شدن نقش ایران در این ترور نیست. وزیر امنیت آلمان، آقای برندا اشमित باوئر، به کمیسیون ویژه میکونوس در اداره آگاهی توصیه می‌کند که در گزارشهای خود نامی از ایران به میان نیاورند. بنا بر توصیه او متهمان می‌بایستی به دادگاه فراخوانده شوند، اما در هیچ جا نامی از نقش رهبران ایران برده نشود. مسئله به بیرون درز می‌کند. اسناد و مدارک زیادی در مورد نقش واوک در قتل میکونوس در رسانه‌های گروهی آلمان منتشر می‌شود. وزیر دادگستری به دادستان کل، آقای فون اشتال، توصیه می‌کند که در کیفرخواست به ارتباط میان این قتل و دولت ایران اشاره‌ای نکنند.

در تاریخ ۱۷ مه ۱۹۹۳ / ۲۷ اردیبهشت ۱۳۷۲، دادستانی کیفرخواست خود را صادر می‌کند. کیفرخواست از متهم کاظم دارابی کازرونی به عنوان مأمور واوک و عضو سپاه پاسداران یاد می‌کند که از طرف دستگاه امنیت ایران مأمور انجام قتل رهبران حزب دموکرات کردستان ایران، به هنگام اقامتشان در برلین شده است.

کیفرخواست دادستانی در میان سیاستمداران و دولت آلمان جنجالی به پا می‌کند اما همه استناد به ادعای دادستانی می‌کنند که ابتدا باید در يك دادگاه بیطرف به اثبات برسد. مدتی بعد، آقای فون اشتال، به دلیل «اشتباهات زیاد»، در مورد مسئله دیگری، از کار برکنار می‌شود. شاید دولت آلمان بدین ترتیب می‌خواست به همه آنهايي که حاضر نبودند در مورد پرونده میکونوس، در چارچوب سیاستهای دولت و بویژه وزیر امنیت، عمل کنند، هشدار بدهد.

در روزهای ششم و هفتم اکتبر ۱۹۹۳ / چهاردهم و پانزدهم مهر ۱۳۷۲ (سه هفته پیش از شروع دادگاه)، وزیر اطلاعات و امنیت ایران، حجت الاسلام علی فلاحیان، میهمان آقای اشमित باوئر است. ورود فلاحیان به آلمان می‌بایستی مخفی می‌ماند.

خبر به بیرون درز می‌کند. مطبوعات جنجال می‌کنند. دادستانی قصد توقیف فلاحیان را دارد. دولت آلمان به این بهانه که او میهمان دولت آلمان و وزیر دولت ایران است و در نتیجه مصونیت سیاسی دارد، از دستگیری او جلوگیری می‌کند. اشमित باوئر می‌گوید موضوع گفتگوهای میان او و حجت الاسلام فلاحیان امور بشردوستانه از جمله آزادی گروهانها و زندانیان غربی در لبنان است و در رابطه با میکونوس هیچگونه مذاکره‌ای انجام نگرفته است. او عین همین مطلب را نیز در مجلس ملی آلمان بیان می‌کند. اما دو سال بعد، پس از آن که نقش قدرتمداران ولایت فقیه در قتل میکونوس به مراتب روشن تر می‌شود، اشमित باوئر به عنوان شاهد به دادگاه دعوت می‌شود. او در برابر دادگاه و پس از ادای سوگند می‌گوید: «حجت الاسلام فلاحیان در آن زمان از من خواست کاری کنم که دولت آلمان مانع تشکیل دادگاه میکونوس شود. من به او پاسخ دادم که دستگاه قضایی ما مستقل است و دولت (قوة اجرایی) نمی‌تواند اقدامی در این زمینه انجام دهد.»

اما کارشکنیهای دولت آلمان همچنان ادامه داشت. اطلاعات لازم توسط دستگاهها و مقامات اطلاعاتی آلمان، بنا به توصیه دولت و اشमित باوئر، در اختیار دادستانی و دادگاه قرار داده نمی‌شد. دادستان می‌گفت «من برای اثبات کیفرخواست صادرشده باید میلیتر به میلیتر جلو بروم. همه جا مانع و کارشکنی وجود دارد.» اقرار نهایی اشमित باوئر در برابر دادگاه مبنی بر این که وزیر امنیت ایران خواهان جلوگیری از شروع دادگاه است، نه به خاطر تغییر سیاست و جهت او و یا دولت آلمان بود، بلکه به این علت بود که اظهارات دروغ در برابر دادگاه، برای او، به عنوان وزیر، می‌توانست عواقب قضایی وخیمی داشته باشد و حتی تا برکناری اش از مقام وزارت برسد. او فکر عاقبت کارش را کرد و به این خاطر فقط اندکی از حقیقت را بیان نمود.

در تاریخ ۲۸ اکتبر ۱۹۹۳ / ۶ آبان ۱۳۷۲ دادگاه میکونوس کار خود را شروع کرد. شروع دادگاه میکونوس اولین شکست تلاشهای نظام ولایت فقیه برای جلوگیری از رسیدگی قضایی به پرونده قتل برلین بود. تلاشهای دولت آلمان نیز به منظور حذف نام ایران از پرونده قضایی و نیز کیفرخواست به جایی نرسید.

يك روز پیش از شروع دادگاه، از لبنان خبر رسید که حزب الله لبنان خانواده یوسف امین را گروهان گرفته است تا او در دادگاه اظهارات اولیه اش را پس بگیرد. بنا بر اظهارات او، کاظم دارابی کازرونی «رئیس عملیات» در برلین بوده است و پشت این ترور حکومت ایران، سازمان اطلاعات و امنیت آن قرار دارد. تکرار این اتهامات در برابر دادگاه، از طرف یکی از متهمان به شرکت در قتل، به معنای محکومیت جمهوری اسلامی در همان ابتدای کار دادگاه بود. ولایت فقیه موفق می‌شود. با گروهان گرفته شدن زن و بچه امین در لبنان و تهدید آنها به قتل، امین تمام گفته‌هایش را پس می‌گیرد.

روز ۲۸ اکتبر ۹۳، ساعت ۹ صبح دادگاه کار خود را رسماً شروع می‌کند. اقدامات امنیتی وسیعی انجام گرفته است. تمام ساختمان دادگستری برلین شدیداً زیر

کنترل نیروهای پلیس و امنیتی است. همه جا، خیابانهای اطراف دادگاه، پشت بامها، و عابران، شدیداً کنترل می‌شوند. کنترل بدنی، برای ورود به ساختمان دادگستری و نیز ورود به سالن بسیار دقیق انجام می‌گیرد. انبوهی از خبرنگاران رسانه‌های گروهی جهان در بیرون و درون دادگاه حضور دارند و اخبار آن را لحظه به لحظه به سراسر دنیا گزارش می‌کنند. درون دادگاه، در جلو هیئت رئیسه پنج نفره دادگاه، به ریاست قاضی کوس، یک قاضی دیگر و منشی دادگاه نشسته‌اند. سمت راست، پشت یک محفظه شیشه‌ای ضدگلوله، در جایگاه متهمان کاظم دارابی و عباس رایل، و در سمت چپ یوسف امین، محمد ادریس و عطاءالله ایاد نشسته‌اند. همه بسیار آراسته و تمیز، با ریش تراشیده و چهره خندان، و از همان ابتدا، دادگاه را به مسخره می‌گیرند. آنها صد درصد اطمینان دارند که به زودی، با کمک حکومتگران ایران آزاد خواهند شد و پول و مقام در انتظارشان است. اما با پیشرفت کار دادگاه، دیگر از آنهمه شادی و طراوت اثری نمی‌ماند. روز ۲۸ اکتبر ۹۳، ساعت ۹ صبح دادگاه کار خود را رسماً شروع می‌کند. اقدامات امنیتی وسیعی انجام گرفته است. تمام ساختمان دادگستری برلین شدیداً زیر کنترل نیروهای پلیس و امنیتی است. همه جا، خیابانهای اطراف دادگاه، پشت بامها، و عابران، شدیداً کنترل می‌شوند. کنترل بدنی، برای ورود به ساختمان دادگستری و نیز ورود به سالن بسیار دقیق انجام می‌گیرد. انبوهی از خبرنگاران رسانه‌های گروهی جهان در بیرون و درون دادگاه حضور دارند و اخبار آن را لحظه به لحظه به سراسر دنیا گزارش می‌کنند. درون دادگاه، در جلو هیئت رئیسه پنج نفره دادگاه، به ریاست قاضی کوس، یک قاضی دیگر و منشی دادگاه نشسته‌اند. سمت راست، پشت یک محفظه شیشه‌ای ضدگلوله، در جایگاه متهمان کاظم دارابی و عباس رایل، و در سمت چپ یوسف امین، محمد ادریس و عطاءالله ایاد نشسته‌اند. همه بسیار آراسته و تمیز، با ریش تراشیده و چهره خندان، و از همان ابتدا، دادگاه را به مسخره می‌گیرند. آنها صد درصد اطمینان دارند که به زودی، با کمک حکومتگران ایران آزاد خواهند شد و پول و مقام در انتظارشان است. اما با پیشرفت کار دادگاه، دیگر از آنهمه شادی و طراوت اثری نمی‌ماند. دارابی که با اتکاء به وعده‌های رهبران جمهوری اسلامی، و با اطمینان به این که به زودی آزاد خواهد شد و به عنوان «قهرمان» به ایران برخواهد گشت، همه را، از رئیس صبور و نجیب دادگاه، تا شهود، خبرنگاران و تماشاچیان، مسخره می‌کرد و به باد فحش و دشنام می‌گرفت. در طول یک سال آخر کار دادگاه، کاملاً ساکت شده بود. و بالاخره پس از صدور حکم بازداشت علی فلاحیان، همگی متوجه می‌شوند که «بازی» را باخته‌اند. و بالاخره پس از صدور حکم بازداشت علی فلاحیان (۱۴ مارس ۱۹۹۶)، همگی متوجه می‌شوند که «بازی» را باخته‌اند.

وکلائی مدافع متهمان، و به ویژه وکلای مدافع کاظم دارابی (سه وکیل مدافع انتخابی و سپس سه وکیل تسخیری) با تمام قوا کوشش کردند کار دادگاه را به تأخیر بیندازند. ابتدا به بهانه تکمیل نبودن پرونده، تقاضا کردند که دادگاه شروع کار خود

را عقب بیندازد. این درخواست چون با واقعیت تطابق نداشت، رد شد. سپس ادعا شد که پرونده‌ها دیر به دست وکلای مدافع رسیده است و در نتیجه آنها فرصت کافی برای مطالعه نداشته‌اند. این درخواست نیز به دلیل غیرواقعی بودن آن پذیرفته نشد. وکیل دارابی درخواست کرد که در صورت شروع دادگاه، کیفرخواست دادستانی خوانده نشود. رئیس دادگاه این درخواست را نیز به دلیل بيمورد بودنش رد کرد. آخرین درخواست وکلای دارابی: «در کیفرخواست بخش مربوط به نقش ایران در ترور میکونوس خوانده نشود.» روشن بود که این درخواست نیز مورد پذیرش رئیس دادگاه قرار نمی‌گرفت زیرا که مغایر با روند عادی دادگاههاست و به علاوه دلیل ویژه‌ای نیز برای این کار ارائه نشد. پس، دادگاه با قرائت کیفرخواست دادستانی کار خود را شروع کرد.

دادگاه، هر هفته، و هفته‌ای دو روز، روزهای پنجشنبه و جمعه، تشکیل جلسه می‌داد. هر مطلبی به سه زبان آلمانی، فارسی و عربی ترجمه می‌شد.

امین، همانطور که انتظار می‌رفت، تمام گفته‌های خود را انکار کرد. داستان «هزار و یک شب» شروع شد. او ادعا کرد که مطالبش «بد ترجمه شده‌اند» زیرا که «مترجم جاسوس موصاد» بوده است. «پلیس و دادستان مطالب را خودشان از قول او نوشته‌اند و همگی نادرست است. او را شکنجه کرده‌اند.» روشن بود که چنین مطالبی را کسی باور نمی‌کرد. زیرا براساس گفته‌های او، خانه‌های تیمی لو رفته بود و در این خانه‌ها آثار انگشت متهمان کشف شده بود. تعدادی از اعضای تیم ترور نیز به دام افتاده بودند، یعنی تحقیقات پلیس و دادستانی، همگی، در عمل، صحت گفته‌های امین را اثبات می‌کرد. این رفتار امین موجب شد که دادگاه طولانی‌تر شود. زیرا هیئت رئیسه دادگاه همه را، از پلیس و بازپرس امین گرفته تا قاضی تحقیق، بازپرس دادستانی، نگهبان زندان و مترجم و... به عنوان شاهد به دادگاه فراخواند.

شهود لبنانی، که پیش از دادگاه «اقرار» کرده بودند و بسیاری از مطالب را به ضرر متهمان و نقش ایران بیان کرده بودند، بر اثر فشارهای مستقیم دستگاه امنیتی ایران و حزب الله لبنان، و نیز بر اثر تطمیع آنها با پول، یکی بعد از دیگری، به غیر از یکی دو نفر، حرفهای نوشته‌شده را پس گرفتند و داستانسرایی کردند. داستانهایی پر از تضاد و تناقض. این امر آنچنان افتضاحی به بار آورد که در پایان کار «شهود» لبنانی کاملاً اعتبار خود را از دست دادند. تمام اسناد و مدارک عکس اظهارات آنها را اثبات می‌کرد. تحقیقات اداره پلیس فدرال آلمان، تحقیقات دادستانی، اظهارات شهود، گزارشهای «محرمانه» سازمانهای اطلاعاتی، اسناد و مدارک به دست آمده، همگی مؤید نقش سازمان اطلاعات و امنیت ایران و نیز نقش رهبران درجه اول رژیم ولایت فقیه در این ترور بود.

پس از ترور برلین، در اداره پلیس فدرال آلمان کمیسیون تحقیقات ویژه‌ای به نام «کمیسیون ویژه میکونوس»، به منظور پیگیری این قتل، تشکیل شد.

گزارشهای مورخ ۹۲/۱۱/۲ و ۹۲/۱۱/۱۳ این کمیسیون، هر دو نشانگر نقش

دستگاههای اطلاعاتی ایران در این قتل است. گزارش ۹۳/۴/۲۲ اداره کل حراست از قانون اساسی آلمان (Bundesamt für Verfassungsschutz) کاظم دارابی، متهم ردیف اول را، عضو سازمان اطلاعات و امنیت ایران و نیز عضو سپاه پاسداران معرفی می کند که از اواخر سالهای هشتاد به عنوان جاسوس برای این دو نهاد کار می کرده است. رابطهای او عبارت بودند از حسن جوادی، دیپلمات سفارت ایران در بُن که در تاریخ ۱۶ اکتبر ۸۹ از آلمان اخراج شد، و بعد جانشین او مرتضی غلامی. دارابی در برلین با سرکنسول ایران، آقای امانی فرانی، که او نیز کارمند عالیرتبه و اوک است، در ارتباط بوده است و برای او از وضع نیروهای مخالف گزارش تهیه می کرده است. دومین گزارش محرمانه این اداره، گزارش «گروه کار ایران» است. وظیفه این گروه تهیه گزارشی از فعالیت سازمانهای اطلاعاتی و امنیتی رژیم ولایت فقیه در خاک آلمان است. گزارش درونی و محرمانه و به تاریخ ۹۳/۶/۲۹ است. در آنجا در مورد قتل میکونوس از جمله آمده است که «خبرهای متعدد از یک منبع موثق، که باید به طور ویژه ای حفاظت شود، این نتیجه را به دست می دهد که قتل کردها تحت رهبری «پایگاه» آماده شده و با اسم رمز «بزرگ علوی» به اجراء درآمده است». منظور از پایگاه در این گزارش، سفارت ایران در بُن است. ابتدا تصور می شد که رمز «بزرگ علوی» سوءاستفاده ای تمسخرآمیز از نام نویسنده بزرگ ایران است. در اسناد و رسانه های گروهی از آن با نام کوچک «فرشاد» بزرگ علوی یاد می کردند. پس از شهادت آقای مصباحی (شاهد "C") در دادگاه مشخص شد که نام رمز به طور کامل، «فریاد بزرگ علوی»، به معنای فریاد رهبر (بزرگ) شیعیان (علوی) است. استفاده از این نام رمز در هر حال خالی از بازی با نام بزرگ علوی، نیست.

در تاریخ ۱۹ دسامبر ۹۵ / ۲۸ آذر ۷۴، اداره کل حراست از قانون اساسی آلمان، گزارش تکمیلی دیگری در اختیار دادستانی کل آلمان قرار می دهد. طبق این گزارش «یک تیم عملیاتی ویژه از وزارت اطلاعات و امنیت ایران در قتل میکونوس مستقیماً دخالت داشته است». بنا بر این گزارش «در اوایل سپتامبر ۱۹۹۲، تیمی از تهران به برلین می آید و در تماس با مأمور و جاسوس علی فلاحیان در برلین، پس از بررسیهای لازم، در مورد محل ترور و نیز راههای فرار، به طور نهایی تصمیم گرفته می شود». در این گزارش همچنین آمده است که در شب ترور «جاسوس فلاحیان در رستوران حضور داشته» و «او در تماس مستقیم با هیئت نمایندگی حزب دموکرات کردستان ایران بوده است».

به دنبال این گزارش و نیز گزارشهای پیشین، دادگاه برخی از مسئولان بلندپایه و مقامات درجه اول اطلاعاتی آلمان را به منظور ادای شهادت به دادگاه دعوت می کند. از جمله دعوت شدگان، وزیر اطلاعات و امنیت آلمان (هماهنگ کننده دستگاههای اطلاعاتی) آقای برند اشمیت باوئر (Brend Schmidbauer) است. او در دادگاه با ادای سوگند، می گوید که علی فلاحیان به هنگام دیدارش با من در بُن، از من خواست که جلوی پرونده و نیز دادگاه میکونوس را بگیرم. و من به او گفتم که پرونده در دست

مراجع قضایی آلمان است و قوه قضایی در آلمان مستقل است و در نتیجه من در این زمینه کاری نمی توانم انجام دهم. پس از آن آقای گرونه والد (Grune Wald)، امضاءکننده گزارش مورخ ۱۹ دسامبر ۹۵ به جایگاه شهود دعوت شد. او در برابر دادگاه گفت که یکی از سازمانهای اطلاعاتی دوست مرا به کشور خود دعوت کرد و به من این امکان را داد تا در مرکز آن سازمان، اطلاعات آنها را در رابطه با قتل میکونوس بررسی کنم. اطلاعات آنها در تطابق با اطلاعات ماست و همدیگر را تکمیل می کنند. در مورد این گزارش جای هیچگونه شک و شبهه ای وجود ندارد.

در پی این گزارشها و شهادتها و سایر اسناد و مدارک و تحقیقات دیگر، نماینده دادستانی کل آلمان در دادگاه میکونوس، دادستان ارشد آقای برونو یوست (Brunu Jost) اعلام کرد که دادستانی کل آلمان در حال بررسی صدور حکم بازداشت بین المللی آقای علی فلاحیان است. به دنبال این امر موج تهدید از جانب رژیم ایران علیه «دادستان فاشیست آلمان» شروع شد. آقای ولایتی، وزیر امور خارجه ایران، در یک مصاحبه مطبوعاتی گفت: «این که دادستان آلمان چه می گوید، ابداً مهم نیست. مهم دولت آلمان است که چنین امری را اجازه نخواهد داد». دو هفته بعد در تاریخ ۱۴ مارس ۹۶ / ۲۴ اسفند ۷۴، حکم بازداشت بین المللی آقای علی فلاحیان صادر شد. با صدور این حکم عملاً پای دولت ایران به میان آمد زیرا فلاحیان وزیر کابینه آقای رفسنجانی است. دادگاه میکونوس باز هم قدمی بسیار بزرگ به جلو برداشت.

تحقیقات و بررسی همچنان ادامه دارد. شهود، از همه طرف، به دادگاه دعوت می شوند. وکلای متهمان عده زیادی را به دادگاه دعوت می کنند تا در جایگاه شهود به نفع متهمان شهادت دهند. دادگاه آرام آرام به پایان خود نزدیک می شود. دادگاه اعلام می کند که چون کار بررسی قضایی به پایان رسیده است، دادستانی آلمان در اواخر سپتامبر ۹۶ کیفرخواست نهایی خود را قرائت خواهد کرد و این یعنی شروع بخش پایانی کار دادگاه. اما درست در روز مقرر، وزارت امور خارجه ایران طی نامه ای، که از طریق فاکس برای آقای اشمیت باوئر می فرستد، اطلاع می دهد که دولت ایران اجازه می دهد دادگاه از دو شاهد ساکن ایران یعنی آقایان بهرام برنجیان و محمد نورآرا، در سفارت آلمان در تهران بازپرسی کند. عین همین نامه از طرف وزارت امور خارجه ایران تحویل سفارت آلمان در تهران می شود. هدف از این کار روشن بود. جلوگیری از قرائت آخرین کیفرخواست دادستانی، و نیز به تأخیر انداختن، یا جلوگیری از صدور رأی. چرا که کاملاً آشکار بود که آقای یوست، در کیفرخواست خود، دولت و رهبران سیاسی رژیم ایران را آمران اصلی این قتل اعلام خواهد کرد.

دادستانی آلمان و دادگاه سه سال تمام درخواست بازپرسی از دو شاهد نامبرده را داشت و دولت ایران اجازه نمی داد آن دو به برلین بیایند و در دادگاه شهادت بدهند. بعد از دریافت نامه وزرات امور خارجه، هیئت رئیسه دادگاه، با وجود مخالفت دادستانی و نیز وکلای بازماندگان مقتولان، از قرائت کیفرخواست دادستانی جلوگیری کرد و آن را موکول به پس از بازپرسی از این دو شاهد نمود. چند مقام قضایی آلمان

برای بازپرسی به تهران رفتند اما نتوانستند فقط از یکی از شاهدان، بهرام برنجیان، بازجویی کنند.

۲۰ آوریل ۱۹۹۶ آقای بنی‌صدر برای برگزاری يك سخنرانی و چند مصاحبه، که در آنها از تروریسم دولتی رژیم ولایت فقیه نیز سخن گفته می‌شود، به برلین می‌آید. آقای یوست، آقای بنی‌صدر را به دادستانی دعوت می‌کند و ایشان اطلاعات خود را در اختیار دادستانی قرار می‌دهد.

دو هفته پس از به تأخیر افتادن قرائت کیفرخواست، در روزنامه انقلاب اسلامی، خبری منتشر می‌شود که رهبر تیم ترور (مسلسل‌چی) فردی ایرانی به نام «عبدالشریف بنی‌هاشمی» است که مأمور وزارت اطلاعات و امنیت ایران بوده و پس از ترور برلین، از راه ترکیه، به ایران برگشته است. خبر، ترجمه و در اختیار دادستان، دادگاه و وکلای مدافع بازماندگان ترور قرار داده می‌شود. به دنبال آن آقای اریش (Ehrig) وکیل خانواده فتح عبدلی، از دادگاه درخواست می‌نماید بنی‌صدر را به عنوان شاهد به دادگاه دعوت نماید. قرار می‌شود آقای بنی‌صدر در ماه اوت، درباره دخالت رهبران سیاسی و نیز رهبر مذهبی حکومت ایران در ترورها، شیوه تصمیم‌گیری درباره قتل رساندن مخالفان رژیم در خارج از کشور و نیز چگونگی اجرای آن، در برابر دادگاه شهادت دهد. دو روز پیش از آمدن ایشان، خبر می‌رسد که رژیم عده‌ای را برای ترور ایشان به اروپا فرستاده است. يك تیم پنج نفری از ایران و يك تیم سه نفری غیرایرانی از سوئد. اثبات این که این امر صحت داشته است یا نه بسیار مشکل است. اما، چه حکومت واقعاً عده‌ای را فرستاده باشد یا این که این خبر را خود منتشر کرده باشد، فرقی در اصل هدف نمی‌کند. قدرتمداران ایران تلاش می‌کردند از شهادت آقای بنی‌صدر، با ترساندن ایشان و نیز ترساندن مقامات پلیس و دادگستری آلمان، جلوگیری کنند. آقای بنی‌صدر در دادگاه گفت که در تهران، مأموران وزارت اطلاعات و امنیت ایران، ساعت سه صبح يك روز پیش از شهادت ایشان در دادگاه، برادر او را از خواب بیدار می‌کنند و به او می‌گویند «به برادرت بگو اگر به برلین بروی و شهادت بدهی او را خواهیم کشت». رژیم از سال ۱۹۸۱ به بعد در تلاش برای ترور آقای بنی‌صدر بوده است، بنابراین این تهدید، به خودی خود امر تازه‌ای نبود.

در روزهای ۲۲ و ۲۳ اوت ۱۹۹۶ و ۲ شهریور ۷۵، آقای بنی‌صدر تحت اقدامات امنیتی بسیار شدید، به دادگاه می‌آید و شهادت می‌دهد. شهادت ایشان برای دادگاه از سه لحاظ اهمیت دارد: یکم، ایشان اولین رئیس جمهوری نظام کنونی ایران است. دوم، ایشان یار و همراه خمینی و عضو شورای انقلاب بوده است. سوم، ایشان به خاطر این موقعیت «کارشناس» مسایل پشت پرده نظام ولایت فقیه است. اما، با وجود تمام این دلایل اگر آقای بنی‌صدر نمی‌توانست شاهد "C" را به دادگاه معرفی نماید تا او تمام «جزئیات» مربوط به قتل مخالفان را، در خارج از کشور، از ساختار تصمیم‌گیری تا ساختار اجرایی، تشریح کند و همه چیز را با نام و مشخصات و محل بیان کند، اظهاراتش در دادگاه در حد يك اظهار نظر باقی می‌ماند و دادگاه

نمی‌توانست به آنها استناد کند.

اما آقای بنی‌صدر چه گفت؟ بنا بر شهادت ایشان، در زمان حیات آیت‌الله خمینی، تصمیم‌گیری یا صدور حکم قتل مخالفان، فقط با ایشان بود. در دوره آیت‌الله خامنه‌ای، برای این کار، و بنا بر دستور ایشان ارگانی به نام «کمیته عملیات ویژه» به وجود آمد. چنین ارگانی در قانون اساسی ایران پیش‌بینی نشده است، و در نتیجه ارگانی غیرقانونی است. اعضای این کمیته عبارتند از: رهبر مذهبی حکومت (آیت‌الله خامنه‌ای)، رئیس جمهور (حجت‌الاسلام رفسنجانی)، وزیر امور خارجه (علی‌اکبر ولایتی)، وزیر اطلاعات و امنیت (علی فلاحیان)، رئیس شورای نگهبان (آیت‌الله جنتی)، فرمانده سپاه پاسداران، فرمانده نیروهای نظامی و انتظامی. در صورت لزوم متخصصان و کارشناسان نیز به این کمیته دعوت می‌شوند. این کمیته تصمیم می‌گیرد اما حکم را باید رهبر مذهبی حکومت صادر کند. حکم این کمیته به کمیته دیگری که در قصر فیروزه، در تهران، تشکیل جلسه می‌دهد، ارجاع می‌شود. وظیفه کمیته قصر فیروزه تهیه طرح اجرایی برای قتل است. در این کمیته نمایندگان رهبر مذهبی حکومت، نماینده رئیس جمهور، نماینده واوک، نماینده سپاه، نماینده وزیر اطلاعات و امنیت، شرکت دارند. این کمیته، طرح اجرایی تنظیم شده را در دو نسخه، یکی برای رهبر مذهبی حکومت و یکی برای رئیس جمهور ارسال می‌کند. پس از تصویب و امضاء از جانب این دو، طرح برای اجراء در اختیار یکی از واحدهای اطلاعاتی رژیم ولایت فقیه قرار می‌گیرد. در مورد قتل برلین، طرح را برای اجرا در اختیار علی فلاحیان قرار دادند. بنا بر اظهارات آقای بنی‌صدر، در اجرای عملیات، از شروع تا پایان، مجموعاً شانزده نهاد و ارگان دولتی فعالیت می‌کنند. از سازمان رادیو و تلویزیون تا وزارت امور خارجه، از واوک تا هواپیمایی کشوری و... ایشان در مورد قتل میکونوس گفت که رهبر تیم عملیات شخصی به نام «عبدالشریف بنی‌هاشمی» (بعداً تصحیح شد: عبدالرحمان بنی‌هاشمی) است که حدود ده روز پیش از انجام عملیات از راه لهستان به برلین می‌آید و پس از عملیات، برلین را از راه لبنان، به طرف تهران، ترک می‌کند. طبق اظهارات آقای بنی‌صدر، عبدالرحمان بنی‌هاشمی در حال حاضر نماینده فلاحیان در وزارت کشور است. به بنی‌هاشمی پس از مراجعت به تهران يك مرسدس بنز آخرین مدل، به عنوان پاداش، داده می‌شود.

با این اظهارات، نه تنها پای واوک بیشتر به قتل برلین کشیده شد، بلکه مجموع سران سیاسی و رهبر مذهبی حکومت، متهم به شرکت مستقیم (به عنوان آمران) در قتل مخالفان خود شدند. این امر موجب جنجال فراوانی شد. رهبران رژیم ایران حملات خود را علیه دادگاه میکونوس، و نیز دولت آلمان شروع کردند. ایران از آلمان استرداد بنی‌صدر را، به جرم هواپیماری، تقاضا کرد.

دادگاه از بنی‌صدر خواست اسناد لازم در این مورد را در اختیار دادگاه بگذارد و منابع اطلاعاتی خود را اعلام کند. بنی‌صدر از سه منبع نام برد: A، B و C. منبع

"A" جمعی از همکاران او در ایران هستند که در نهادهای گوناگون شاغل اند. دسترسی به آنها، و نیز دعوتشان به دادگاه، به دلیل خطرات جانی، ممکن نیست. شاهد "B" اهمیت چندانی نداشت و دادستانی در آخرین کیفرخواست خود ابدأ به او استناد نکرد و شهادت او را «کوششی برای اعمال نفوذ بر دادگاه» خواند. شاهد "C" مهمترین و معتبرترین منبع شد. آقای بنی صدر در دادگاه اعلام کرد که شاهد "C" حاضر است در برابر دادگاه شهادت بدهد. چند روز بعد، خبرنگار مجله فوکوس (Focus) موفق می شود با شاهد "C" تماس بگیرد. شاهد "C" می گوید اظهارات آقای بنی صدر را تأیید می کند، اما خودش، به خاطر خطر قتل خانواده اش در ایران، دوستان نزدیکش در درون دستگاه حکومت و نیز نگرانی نسبت به جان خود، حاضر به ادای شهادت در دادگاه نیست. او به هنگام شهادت دومش در دادگاه گفت که از زمان اولین شهادت او تاکنون سه نفر از دوستان او، در دستگاه حکومت، به قتل رسیده اند و دیگر حاضر نیست در برابر دادگاه از کسی نام ببرد. اطلاعات وی در اختیار دادستانی آلمان است و دادگاه می تواند به آنها رجوع کند. بنی صدر و آقای یوست با "C" تماس می گیرند و او را قانع می کنند که با وجود همه خطرات در برابر دادگاه شهادت بدهد. او می پذیرد.

شاهد "C" روزهای ۱۰ و ۱۱ اکتبر ۱۹۹۶ و ۲۰ مهر ۷۵ در برابر دادگاه حاضر می شود. جلسه غیرعلنی است. نه نمایندگان رسانه های گروهی و نه تماشاچیان، اجازه شرکت در دادگاه را ندارند. ساختمان دادگاه شدیداً از طرف نیروهای انتظامی و امنیتی آلمان کنترل می شود. رئیس دادگاه اعلام می کند که جلسه غیرعلنی است. هیچکس اجازه عکسبرداری از "C" را ندارد. او را نه به نام بلکه با همان حرف "C" خطاب می کنند. رئیس دادگاه به حاضران در جلسه یادآوری می کند که آنها، طبق قوانین قضایی آلمان موظف به سکوت هستند و اجازه ندارند مطالب این جلسه را در بیرون بازگو کنند. در بیرون، همه در اضطراب اند. "C" کیست و چه می گوید؟ هیچ خبری به بیرون درز نمی کند. او دو روز شهادت می دهد. دادستان، پس از این، در مصاحبه با رسانه های گروهی از «شهادتی بی نظیر و تعیین کننده» حرف می زند. وکلای مدافع بازماندگان مقتولان بسیار راضی و خوشحالند.

روز دوشنبه ۱۴ اکتبر ۹۶ مجله معتبر اشپیگل مقاله ای بسیار جنجالی دارد در باره شاهد "C" و اظهارات او در دادگاه. می نویسد شاهد "C" عضو عالی رتبه و اوک است که چند ماه پیش از حضورش در دادگاه، از ایران مخفیانه به پاکستان گریخته است زیرا می خواسته اند او را «کامیونی» کنند. یعنی می خواسته اند او را در یک تصادف ساختگی با ماشین به قتل برسانند. او رئیس کل ایستگاههای اطلاعاتی و عملیات تروریستی حکومت ایران در اروپای غربی، و نیز یکی از پایه گذاران و مؤسسان اوک است. دولت فرانسه، او را در سال ۱۹۸۴ به دلیل فعالیتهای تروریستی از فرانسه اخراج می کند و او به آلمان، به شهر هامبورگ، می رود. او مأمور تام الاختیار رژیم در مذاکرات با نمایندگان دولتهای آلمان، فرانسه و ایالات متحده، به منظور آزادی

گروگانهای غربی در لبنان، بوده است. در آلمان همه او را می شناسند و نامش را می دانند. از جمله او با آقایان اپلر (Eppler)، ویشنسکی (Wischnewski)، شویبله (Schauble)، در سالهای ۸۸-۱۹۸۷ تماس و مذاکره داشته است. در سال ۱۹۸۸، هنگامی که رئیس جمهور وقت فرانسه، میتران، به همراه وزیر امور خارجه اش، دوما، به بن می آیند، او با این دو سیاستمدار، به منظور آزادی گروگانهای فرانسوی در لبنان گفتگو می کند و پس از آن، در همان سال ۸۸ به ایالات متحده آمریکا سفر می کند تا با مقامات آنجا نیز برای آزادی گروگانهای آمریکایی در لبنان مذاکره کند. این مقاله دوباره جنجالی به پا می کند. رئیس دادگاه از این که خبرها به بیرون «درز» کرده عصبانی است. اپوزیسیون خوشحال است. دولت آلمان، به ویژه وزرای امور خارجه و امنیت آن، آقایان کلاوس کینکل و اشمیت باوئر، عصبانی و نگران روابط آینده با ایران و نیز سرنوشت سیاسی خود هستند.

رژیم ایران همه اظهارات شاهد "C" را دروغ و جعلی اعلام می کند و می گوید در پشت شاهد "C" «سیا» و «موساد» قرار دارند. به منظور بی اعتبار کردن "C" یک پرونده ۳۱ صفحه ای از طرف معاون وزیر امور خارجه ایران، در ماه نوامبر، تحویل سفارت آلمان در ایران می شود. براساس این پرونده "C" از سال ۱۹۸۴ دیگر در خدمت دولت ایران نبوده است. در این پرونده، همچنین گفته می شود که "C" یک «شارلاتان کلاهبردار و دروغگوی حرفه ای» است و پس از دزدیهای زیاد و کشیدن چک بی محل از ایران گریخته است. دادگاه زمان می خواهد تا پرونده به آلمانی ترجمه شود و تحقیقات لازم انجام گیرد. در این فاصله هویت "C" روشن شده است: فرهاد (ابوالقاسم) مصباحی، چهل ساله.

شاهد "C"، برای بار دوم، در روزهای ۶ و ۷ فوریه ۱۹۷۱ و ۱۸ و ۱۹ بهمن ۷۵، به منظور ادای شهادت، به دادگاه دعوت می شود. دادگاه این بار علنی است ولی باز هم برخی تدابیر امنیتی رعایت می شود. شاهد پشت به نمایندگان رسانه های گروهی می نشیند و اجازه عکسبرداری هم داده نمی شود. نماینده دادستانی آلمان در دادگاه میکونوس، آقای یوست، انبوهی از اسناد و مدارک به دادگاه ارائه می دهد که ثابت می کند آقای مصباحی تا هنگام فرارش از ایران همچنان در خدمت دولت ایران، وزارت اطلاعات و امنیت و نیز وزارت امور خارجه بوده است. این اسناد و دلایل عبارتند از:

- رونوشت گذرنامه های او تا سال ۱۹۹۰. او سه گذرنامه سیاسی آبی رنگ، خدمت سبزرنگ و معمولی داشته است. از هر سه این گذرنامه ها برای گرفتن ویزا استفاده شده است.

- برگهای معرفی هنگام اقامت در هتل. در برگهای معرفی اقامت در هتل و...، از سال ۱۹۸۴ تا حداقل ۱۹۹۰، همه جا شماره گذرنامه های سیاسی و خدمت آقای مصباحی دیده می شود و نیز یادداشت کارمند هتل که مسافر دارای گذرنامه سیاسی یا خدمت ایرانی است.

- تمام سیاستمداران و صاحب‌منصبان آلمانی، فرانسوی و آمریکایی، ملاقات با آقای مصباحی در سالهای ۸۸-۱۹۸۷ را تأیید می‌کنند و نیز این را که او نماینده تام‌الاختیار دولت ایران برای حل مسئله گروگانها در لبنان بوده است.

- چک برگشت خورده آقای مصباحی مربوط به پس از خروج از ایران بوده است. یعنی زمانی که دولت ایران تمام دارایی، شرکت، پول نقد و... او را ضبط کرده است. - آقای مصباحی در ۱۹۹۳، به همراه هیئتی، در کنار آقای رفسنجانی به جمهوری گرجستان می‌رود و با رئیس جمهور آنجا ملاقات و مذاکره می‌کند. دادستانی عکسهای این ملاقات و نیز نوار فیلمهای تلویزیونی و ویدئویی آن را در اختیار دادگاه قرار می‌دهد.

پرونده ارائه شده از طرف دولت ایران، سراسر جعلی از آب درمی‌آید. هویت آقای مصباحی و نیز صحت گفته‌های او مورد تأیید دادگاه قرار می‌گیرد. دوباره جنجالی برپا می‌شود. رسانه‌های آلمانی می‌نویسند در تاریخ سابقه نداشته است که دولتی «پرونده‌ای سراسر دروغ جعل کند و در اختیار مقامات قضایی کشور دیگری بگذارد». روزنامه‌ها همچنین می‌نویسند که قدرتمداران ایران «اکنون لخت و عریان» در برابر دادگاه میکونوس ایستاده‌اند.

رهبران رژیم ایران از ترس عواقب این افتضاح و نگرانی از نزدیکی پایان کار دادگاه، شروع به تهدید دادستانی آلمان، هیئت قضات، وکلای مدافع بازماندگان مقتولان، شهود و... می‌کنند، دادستانی آلمان را «نوکر صهیونیسم» می‌خوانند. دادگاه را ارگان تبلیغاتی «شیطان بزرگ» می‌نامند. به حزب دموکرات کردستان ایران پیغام می‌فرستند که اگر شکایتش را پس بگیرد، دولت ایران حاضر است در مقابل، عده‌ای از زندانیان حزب را آزاد کند؛ در غیر این صورت حزب را با تمام قوا نابود خواهد کرد. اما جمهوری اسلامی نمی‌داند که اگر تمام شاکیان نیز شکایت خود را پس بگیرند، تأثیری در اصل قضیه نمی‌کند، زیرا یک طرف دعوی «میکونوس» دادستانی آلمان بود. رهبران رژیم نگران کیفرخواست پایانی دادستان بودند و تلاش می‌کردند از راه جو سازی و اعمال فشار، یوست را مجبور کنند در کیفرخواست خود نامی از رهبران درجه اول ایران به میان نیاورد. آنها دیگر نمی‌گفتند که «میکونوس» کار ما نبوده است بلکه می‌گفتند نام ما را نیاورید. و این خود، اقرار به جرم بود.

روز سه شنبه ۱۲ نوامبر ۹۶/۲۲ آبان ۷۵، دادستان یوست آخرین کیفرخواست خود را خواند. قرائت کیفرخواست سه روز، سه شنبه، پنجشنبه و جمعه، طول کشید. همچنان که انتظار می‌رفت، دادستان یوست کاملاً آشکار و روشن انگشت اتهام خود را به طرف بالاترین مقامات سیاسی و نیز رهبر مذهبی حکومت ایران گرفت و آنها را مسئول سیاسی ترور برلین دانست، از آیت‌الله خامنه‌ای تا علی فلاحیان. او گفت دادگاه میکونوس و نیز شهادت "C" به ما امکان داد تا بتوانیم نگاهی کوچک به دستگاه عظیم آدمکشی حکومتگران ایران بیندازیم. برای او کوچکترین جای شک و تردید وجود نداشت که آمران قتل در تهران و در «کمیته عملیات ویژه» نشستند. او

در کیفرخواست خود از تلاشهای فراوان ولی نافرجام دولت ایران، و نیز دولت آلمان نام برد که با تمام قوا تلاش می‌کردند:

- به هنگام تحقیقات اولیه و تشکیل پرونده، ابدأ نامی از ایران آورده نشود، فقط دستگیرشدگان و متهمانی که مستقیماً در قتل شرکت داشته‌اند محکوم شوند، - از تشکیل دادگاه میکونوس جلوگیری کنند،

- در افکار عمومی جو سازی شود و افکار عمومی از دخالت ایران در این قتل منحرف شود. در این باره، مقامات درجه اول پلیسی و امنیتی آلمان بلافاصله پس از ترور اعلام کردند که این ترور یا کار «حزب کارگران کرد ترکیه» (P.K.K.)، و یا نتیجه تصفیه حسابهای سازمانی میان گروههای سیاسی مخالف حکومت ایران است، - شهود تهدید به مرگ شدند و زیر فشار قرار گرفتند. به عده‌ای پیشنهاد پول شد تا به دروغ شهادت بدهند یا گفته‌های پیشین خود را پس بگیرند،

- مقامات اطلاعاتی آلمان که برای شهادت به دادگاه دعوت می‌شدند، اکثراً به این بهانه که «اجازه شهادت آنها بسیار محدود است» از بیان حقایق خودداری می‌کردند. دادستانی در کیفرخواست خود گفت که مجموعه این شرایط کار من را چندین برابر سخت کرد و من می‌بایستی میلیمتر به میلیمتر جلو می‌رفتم. او تمام مدت، از بیم سوء قصد به جان خود، زیر پوشش امنیتی اداره پلیس فدرال آلمان بود.

وکلای بازماندگان مقتولان نیز، علاوه بر تأیید کیفرخواست یوست، رهبر مذهبی حکومت ایران، و نیز بالاترین مقامات سیاسی نظام ولایت فقیه را مسئول قتل برلین اعلام کردند.

با قرائت کیفرخواست، عملاً کارشکنیها به نتیجه مطلوب حکومتگران ایران و نیز دولت آلمان نرسید و بدین ترتیب کار دادگاه تمام شد. اکنون سرنوشت «میکونوس» فقط به رأی هیئت قضات دادگاه بستگی داشت. آیا کیفرخواست دادستانی مورد تأیید قضات قرار خواهد گرفت؟ دیگر کسی به میزان مجازات برای متهمان حاضر در دادگاه توجهی نداشت، زیرا اتهام آنها ثابت شده بود. دیگر کسی به آوردن نام سازمان اطلاعات و امنیت ایران در متن حکم توجه نداشت، زیرا دخالت و اوایل در قتل میکونوس کاملاً آشکار بود. پرسش این بود: آیا از رهبران درجه اول رژیم ولایت فقیه، به عنوان آمران ترور، نام برده خواهد شد؟ حکومتگران ایران نیز دیگر از عدم دخالت خود در ترور برلین حرفی نمی‌زدند، تنها می‌گفتند اگر نام رهبران ما ذکر شود، توهین به «مقدسات مذهبی ما» و نیز توهین به «مسلمانان جهان» است و ما در برابر آن ساکت نخواهیم نشست.

دادگاه سرانجام، کار خود را تمام و اعلام می‌کند که روز ۱۰ آوریل ۹۷/۲۱ فروردین ۷۶، رأی صادر خواهد شد.

دوم آوریل رأی دادگاه صادر شد:

- کاظم دارابی کازرونی حبس ابد.

- عباس رایل حبس ابد.

یوسف امین یازده سال زندان.

- محمد ادریس پنج سال و سه ماه زندان.

- عطاء الله ایاد پس از سه سال زندان، آزاد.

رئیس دادگاه آقای کوش، در ابتدا، پیش از اعلام محکومیتها، گفت که «طبق قوانین دادگستری آلمان، ما نمی‌توانیم کسانی را مجازات کنیم و درباره آنها حکم صادر کنیم که در اینجا روی صندلی اتهام ننشسته‌اند. مجازات غیابی، طبق قوانین ما، ممنوع است. اما وظیفه داریم برای روشن شدن علل این قتل، به دلایل، انگیزه‌ها و مسایلی پردازیم که موجب این جنایت شدند». آنگاه حکم دادگاه قرائت شد که قسمتهایی از آن چنین است:

«ریشه این ترور را باید در روابط و مناسباتی دید که پس از انقلاب اسلامی در ایران شکل گرفته است. تلاش کرده‌ای ایران، به رهبری حزب دموکرات کردستان ایران، به منظور کسب خودمختاری، این حزب را به یک حزب سیاسی قدرتمند و مخالف رژیم حاکم بدل ساخته است...

لذا رهبری سیاسی ایران، به منظور سرکوب حزب دموکرات کردستان ایران، تصمیم گرفت که علیه این حزب نه فقط مبارزه سیاسی کند، بلکه تا نابودی فیزیکی آن پیش رود...

قتل دکتر قاسملو و دو تن از یارانش، در ۱۳ ژوئیه ۱۹۸۹، در شهر وین و همچنین قتل که در این دادگاه رسیدگی شد، از نتایج و پیامدهای عملی چنین سیاستی است. رابطه قتل وین و برلین بسیار روشن و آشکار است...

اسناد و مدارک غیرقابل انکار ارائه شده به این دادگاه، شکل و نحوه تصمیم‌گیری در رأس هیئت رهبری ایران، و نیز ساختار و مسئولیتهای این تصمیم‌گیرها، با هدف نابودی مخالفان رژیم در خارج از کشور را بسیار روشن و آشکار نشان می‌دهد...

تصمیم‌گیری درباره معدوم کردن مخالفان رژیم در اختیار ارگانی به نام «کمیتة عملیات ویژه» است، که ارگانی غیرقانونی است و بنا به دستور رهبر مذهبی حکومت تشکیل شده است. اعضای این کمیته عبارتند از: رئیس جمهور، وزیر اطلاعات و امنیت، وزیر امور خارجه، فرماندهان نیروهای نظامی و انتظامی و... و نیز رهبر مذهبی حکومت ایران... قتل برلین دارای دلیل و انگیزه مذهبی نیست. دلیل و انگیزه آن صرفاً سیاسی و مربوط به حفظ قدرت سیاسی است. پوشش مذهبی این قتل، و این که حکومت ایران، همچنان که خودش مدعی است، گویا یک حکومت الهی است، ابدأ تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که این قتل صرفاً با انگیزه سیاسی و به منظور نابودی مخالفان رژیم انجام گرفته است. هدف اصلی رژیم ایران نابود کردن مخالفان فعال رژیم در خارج از کشور می‌باشد...»

این رأی از تمام تصورات و انتظارات فراتر رفت. همچون بمب صدا کرد. در حکم از حکومت ایران به عنوان یک «نظام جنایت و آدمکشی» نام برده شد ■

برلین - دوم مه ۱۹۹۷

چالشهای جنبش مستقل زنان

حامد شهیدیان

بررسی جنبشهای اجتماعی در ایران هنوز در گرو اولیتهای و گروهبندهای سیاسی است. شرایط اجتماعی- سیاسی ایران، از یک سو برای بررسی علمی و جامعه‌شناختی جنبشهای اجتماعی محیط مناسبی نبوده است و از سوی دیگر، بررسی این پدیده را در انحصار افرادی گذاشته است که برای بهبود موقعیت مبارزاتی خود، به مطالعه مبارزات مختلف پرداخته‌اند. گرچه این تلاش ارزشمند است، مطالعه جنبشهای اجتماعی را با محدودیتهای چشمگیری روبرو کرده است. نخستین محدودیت این است که مطالعه این پدیده برای دفاع از درستی نظرات گروهی صورت گرفته است. به همین دلیل، جنبشهایی مطالعه شده‌اند که با نظرات بررسی‌کنندگان همخوانی داشته، شاهدهی برای درستی افکار آنان بوده‌اند. به علاوه، در مطالعه این جنبشها، منابعی مورد استفاده قرار گرفته است که از «خط درست سیاسی» پیروی کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، هر سازمانی به سازمانهای هم‌نظر خارجی استناد کرده است. مسایل جنبشهای مختلف همواره به شکل رودر رویی نظر «درست و انقلابی» با نکرشهای «نادرست، انحرافی یا ضدانقلابی» بررسی شده است. همچنین، گرایش سیاسی سبب شده است که توجه ما به جنبشهای چپ، از جمله مبارزات کارگری و جنبشهای اجتماعی چند دهه اخیر در کشورهای جهان سوم، محدود بماند. انقلابهای کلاسیک روسیه و چین را به بهای چشمپوشی از انقلابهای کلاسیک اروپا و آمریکا فرا گرفته‌ایم و با مطالعه جنبشهای اجتماعی در آفریقا و آمریکای لاتین، به جنبشهای اجتماعی نوین در آسیا، اروپا و آمریکای شمالی تمایلی نشان نداده‌ایم.

به این ترتیب، چارچوب مقایسه‌ای ما را تاکنون جنبشهایی شکل داده‌اند که به طور عمده بر محور تضادهای طبقاتی حاصل از رشد و شکل‌گیری سامانه سرمایه‌داری قرار داشته‌اند، تضادهایی که در خواستههای کارگری تبلور می‌یافتند. اما پیامد تکامل سرمایه‌داری فقط به شکل‌گیری طبقات جدید محدود نبوده است؛ سرمایه‌داری مسایل اجتماعی نوین را دامن زده و شکل‌گیری گروههای تازه‌ای را ممکن ساخته است. این‌گونه تحولات ساختار زندگی اجتماعی، جنبشهای اجتماعی

نوینی را پدید آورده است. جنبش‌های نوین اجتماعی زاینده واکنش گروه‌های مختلف به تحولات ساختار اجتماعی بوده است. از مهمترین نمونه‌های جنبش‌های نوین اجتماعی، جنبش دانشجویی، جنبش زنان، جنبش دفاع از محیط زیست، و جنبش صلح را می‌توان نام برد. این جنبش‌ها از نظر ارزش، خواستها، پایگاه اجتماعی، شیوه تدارک و بسیج نیروها و سازماندهی مبارزان با جنبش‌های طبقاتی تفاوت فراوان دارند (۱). بررسی این جنبش‌ها می‌تواند درسهای فراوانی برای جنبش‌های اجتماعی ایران در بر داشته باشد. بی‌تردید هدف چنین مطالعه‌ای قبول درست و به کار بستن تجربه‌های دیگران نیست، بلکه تأکید بر ضرورت بازنگری در چارچوب‌های نظری حاکم است. شایسته است که نگرش نوین در کنار نبردهای طبقاتی، به روابط اجتماعی جدید، گروه‌هایی که زندگی‌شان تحت تأثیر این روابط قرار گرفته است و ناراضی‌تیب‌های حاصل از این روابط نیز توجه لازم و کافی داشته باشد.

تجربه انقلاب اخیر ایران نشان داده است که یکی از کلیدی‌ترین مشکلات نظری و عملی جنبش‌های اجتماعی در کشور ما، تغییراتی است که در سده بیستم در نقش‌های جنسی (sex roles/gender roles) روی داده است. این مشکل در ارزیابی جنبش انقلابی ایران به مسئله زن، در نقش و عملکرد زنان در جنبش چپ، در برخورد جنبش چپ به تغییرات فرهنگی و اجتماعی نقش‌های جنسی، در برخورد جنبش چپ به جنبش زنان، و در شکل‌گیری جنبش زنان خود را نشان داده است. نوشته حاضر به یکی از نکات کلیدی این مسئله، یعنی استقلال جنبش زنان می‌پردازد.

جنبش‌های اجتماعی و جنبش زنان

جنبش اجتماعی، فعالیت‌های آگاهانه و دسته‌جمعی است با هدف تغییر شرایط اجتماعی موجود. جنبش‌های اجتماعی در مخالفت با ساختار سیاسی موجود، ارزشها یا هنجارهای متداول شکل می‌گیرند و دوام و پیروزی خود را مدیون افرادی هستند که به هدفهای آن جنبش باور دارند و برای تحقق آن فعالیت می‌کنند. براساس این تعریف، جنبش زنان مبارزه آگاهانه، دسته‌جمعی و سازمانیافته زنان برای برابری جنسی است. براساس این تعریف، من بر چند نکته تأکید دارم:

۱- جنبش زنان، شکلی از مبارزه زنان است. هر زن در برابر ستمی که بر او می‌رود واکنش نشان می‌دهد. به همین دلیل، نمی‌توان زنان را قربانیانی خاموش دانست. مقاومت زنان نسبت به ستم جنسی مقاومتی خود به خودی است؛ واکنشی است به ستمی که سامانه مردسالاری در زندگی روزانه بر زنان روا می‌دارد. این ستم، از خصوصی‌ترین حیطه شروع می‌شود، تا اجتماعی‌ترین جنبه‌های رابطه دو جنس ادامه می‌یابد. جنبه‌های «خصوصی» ستم جنسی را می‌توان در روابط خانوادگی و جنبه‌های اجتماعی آن را در نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و

فرهنگی مشاهده کرد (۲). به سبب گستردگی حیطه عملکرد ستم جنسی، مقاومت و مبارزه زنان نیز شکلهای گوناگونی دارد؛ گله و شکایت، طعنه، تن زدن از رابطه جنسی با همسر، مخالفت با خواستهای «بزرگان خانواده»، نوآوری در لباس و حجاب، مبارزه در چارچوب قانون، مبارزه مخفی، اعتصاب یا تظاهرات. به این ترتیب، جنبش زنان تنها یک نوع از مبارزه زنان است.

۲- جنبش زنان، مبارزه‌ای آگاهانه است. هیچ سامانه ستمی نمی‌تواند تنها به یاری فشار و سرکوب دوام یابد. برای آن که قدرتی، عمری بلند داشته باشد، باید از دید مردم از مشروعیت برخوردار باشد. این مشروعیت به معنای پذیرش کمابیش جمعی قدرت، روابط اجتماعی و ایدئولوژی حاکم است. با این همه هیچ حاکمیتی از مشروعیت تمام و کمال برخوردار نیست؛ هر حاکمیتی، هر قدر مشروع، همواره با مخالفت و مقاومت جمعی از مردم روبه روست. مردسالاری نیز همانند هر سامانه قدرت دیگر، در هر لحظه با مخالفت و مقاومت عده‌ای از زنان دست به گریبان است. اما برای شکل‌گیری یک جنبش اجتماعی، روابط حاکم باید آگاهانه رد شود. بنابراین، نخستین ویژگی که جنبش زنان را از شکلهای دیگر مبارزه ایشان متمایز می‌کند، آگاهانه بودن آن است. گرچه هر زنی نسبت به سختی شرایط زندگی خود اعتراض می‌کند، این اعتراض یا واکنش خود به خودی را نمی‌توان با مبارزه آگاهانه علیه نابرابریهای جنسی یکی دانست. بسا افرادی که به سختی شرایط زندگی خود آگاهند، اما آن را طبیعی و گریزناپذیر می‌پندارند. به همین سبب، برای آن که اعتراض خود به خودی زنان به جنبش اجتماعی تبدیل شود، ضروری است که ایشان رابطه حاکم بر زندگی خود را طبیعی، عادلانه و تغییرناپذیر ندانند. ناگفته پیداست که میان مبارزه خود به خودی و آگاهی، دیواری کشیده نشده است؛ گذار از «واکنش در برابر درد» به «آگاهی از ریشه‌های درد»، گاه حاصل یک تجربه آگاهی‌گامی بخش و تکان‌دهنده است که از دیگر سلسله تجربیات انسان متمایز می‌شود (۳). سامانه‌های ستم، به همان اندازه که پیچیده و استوار به نظر می‌آیند، ساده و سست نیز هستند! (۴)

۳- جنبش زنان، مبارزه‌ای دسته‌جمعی است. یکی از شیوه‌هایی که سامانه مردسالاری برای تضمین بقای خود به کار می‌گیرد، جدا نکه داشتن زنان است. اگر زنی ریشه‌های مشکلات زندگی‌اش را جدا از روابط اجتماعی و منحصرأ ناشی از روند زندگی شخصی خود ببیند، از شناخت ریشه‌های اجتماعی مشکلات خویش ناتوان می‌ماند. به چشم او، هر مشکلی در زندگی‌اش، نشانه‌ای از بدشانسی یا بی‌کفایتی اوست.

نابرابریهای جنسی و اجتماعی به دیدهٔ او «طبیعی» و «اجتناب‌ناپذیر» می‌آید. اما آگاهی یافتن از خصلت اجتماعی نابرابریها به زنان قدرت می‌دهد که مشکلات شخصی خود را در چارچوب روابط اجتماعی بشناسند و در پی شناخت ریشه‌های اجتماعی ستم جنسی باشند.

زنان، به صرف زن زاده شدن، به عنوان یک گروه متحد در عرصهٔ زندگی اجتماعی حضور نمی‌یابند. زن زاده شدن تنها به شکل‌گیری «جنس در خود» می‌انجامد، یعنی انسانهایی که وجه مشترکشان از تقسیم‌بندی اجتماعی ویژگیهای زیست‌شناختی به زنانه و مردانه ناشی می‌شود (۵). برای آن که زنان از «جنس در خود» به «جنس برای خود» تبدیل شوند (یعنی گروهی اجتماعی که از روند اجتماعی ستم جنسی، هدفهای مشترک زنان، تمایزات میان آنها و... آگاه است)، شناخت پیدا کردن از سامانه‌های مختلف ستم و استثمار ضروری است (۶). در پی این آگاهی، زنان علاوه بر شناختن شباهتهای زیست‌شناختی میان خود، همانندیهایی را نیز در تجربیات اجتماعی همدیگر در می‌یابند و به عنوان یک گروه اجتماعی وارد میدان نبرد می‌شوند. برای آن که مقاومت خود به خودی زنان به یک جنبش اجتماعی تبدیل شود، نه تنها آگاهی داشتن از ناعادلانه و شکننده بودن سامانهٔ مردسالاری لازم است، بلکه ضروری است که این مبارزهٔ آگاهانه شکل دسته‌جمعی داشته باشد.

۴- جنبش زنان، مبارزه‌ای سازمان یافته است. برای شکل‌گیری جنبش زنان، مبارزهٔ گروهی ضروری است، اما هر مبارزهٔ دسته‌جمعی، یک جنبش اجتماعی نیست. مبارزهٔ دسته‌جمعی می‌تواند اتفاقی، بدون برنامه و بدون هدف باشد، ولی جنبش اجتماعی، فعالیتی آگاهانه و هدفمند است. به همین سبب، جنبش زنان با برنامه‌ای مشخص به میدان می‌آید و برای دستیابی به اهداف ویژه‌ای مبارزه می‌کند.

۵- جنبش زنان، مبارزه‌ای برای کسب برابری جنسی است. عوامل اجتماعی مختلفی زنان را به عنوان «زن» به فعالیت سیاسی جلب می‌کند. ممکن است زنان به دنبال نقشی که در تولید مثل یا بازتولید دارند دست به مبارزه بزنند. برای نمونه، مادرانی که شاهد پیامدهای گرانی یا کمبود مواد خوراکی هستند، در دفاع از فرزندان گرسنهٔ خود به طور دسته‌جمعی به گرانی یا کمبود مواد غذایی اعتراض می‌کنند. مبارزهٔ مادران زندانیان سیاسی، یا مادرانی که خواهان صلح هستند نمونه‌های دیگری از این گونه مبارزه‌هاست. تما کاپلان این گونه آگاهی سیاسی را «آگاهی زنانه» (female consciousness) می‌نامد. از دید وی، آگاهی زنانه از «آگاهی فمینیستی» (feminist consciousness) که بر نقش ستم جنسی در روابط اجتماعی تأکید دارد، متمایز است (۷). مبارزه‌ای که از «آگاهی زنانه»

برخیزد بی‌تردید به بهبود شرایط زندگی زنان منجر خواهد شد، ولی مبارزه با ستم جنسی را در اولویت قرار نمی‌دهد. هدف جنبش زنان، اما، تلاشی ستم جنسی است (۸).

خواستها و شیوه‌های مبارزهٔ زنان در هر دوره، متفاوت بوده است. گاه، جنبش زنان خواستار کسب حقوق برابر زنان با مردان در چارچوب روابط سیاسی-اجتماعی حاکم بوده است. گاه، نیز هدف جنبش زنان، نه برابری با مردان در چارچوب نابرابریهای اجتماعی، که مبارزه برای کسب آزادی و برابری اجتماعی از راه محور ستم جنسی بوده است. برخی از دانشمندان علوم اجتماعی، جنبشهای نوع اول را «جنبش برابری حقوقی زنان» (Women's rights movement) و دومی را «جنبش آزادی زنان» (Women's liberation movement) می‌خوانند (۹).

مردان زمانی می‌توانند از جنبش زنان دفاع کنند که هدف اولیهٔ آن، یعنی تلاشی ساختار ستم جنسی را بپذیرند. با این همه، پذیرش نظری این هدف الزاماً به معنای آن نیست که کردمان اجتماعی (social praxis) این افراد نیز در جهت دستیابی به آن هدف است. یک سازمان سیاسی می‌تواند براساس شرایطی، همکاری افرادی را بپذیرد و از پذیرش بعضی دیگر خودداری ورزد، اما یک جنبش سیاسی رخداد اجتماعی بی‌در و پیکری است که هر فردی می‌تواند به ادعای خود در درون آن بگنجد. پذیرش هدف مزبور جز سنجش‌ای به نسبت مشترک برای مطالعهٔ کردمان اجتماعی افراد به دست نمی‌دهد. هرگونه تمایزی براساس ارزیابی برنامه‌ها و کردمان اجتماعی مدعیان صورت می‌گیرد.

ضرورت جنبش مستقل زنان

جنبش مستقل زنان، جنبشی است که هویتش بر محور مبارزه با ستم جنسی تعریف می‌شود و به هیچ سازمان دیگری وابسته نیست. در بین مبارزان چپ ایران، استقلال جنبش زنان به نادرستی به معنای جدایی این جنبش از مبارزات دیگر گروههای اجتماعی تعریف شده است. این برداشت نادرست است زیرا که جنبشهای اجتماعی نه در انزوا، بلکه در ارتباط با جنبشهای دیگر و در حوزه‌ای از جنبشهای اجتماعی گوناگون قدرت می‌گیرند. جنبشهای مختلف اجتماعی، چه از نظر پس‌زمینهٔ سیاسی-اجتماعی و چه از نظر عناصر سازندهٔ ایدئولوژی، پایگاه اجتماعی و فعالان به یکدیگر پیوسته‌اند. جنبشهای اجتماعی از امکانات یکدیگر بهره می‌گیرند. در تجربهٔ انقلاب ۱۳۵۷ ایران بسیاری از زنان برای دستیابی به آزادی و دموکراسی-که برابری دو جنس را نیز شامل می‌شد- به جنبش چپ روی آوردند (۱۰). از سوی دیگر جنبش چپ شبکه‌ای از روابط و امکانات نظری و عملی را به وجود آورد که جنبش زنان، در مراحل مختلف رشد خود در داخل و خارج ایران، از آنها بهره‌جسته است. به عبارت دیگر، هیچ پدیدهٔ اجتماعی منزوی نیست، به همین سبب استقلال

جنبش زنان به معنای انزوای آن از سایر جنبشهای اجتماعی نیست. اما تا زمانی که جنبش زنان مستقل نباشد، مبارزه با ستم جنسی در اولویتهای مبارزاتی قرار نمی‌گیرد. ریشه‌های واهمه‌چپ از استقلال جنبش زنان را می‌توان در همان تضاد میان باورهای جنبشهای اجتماعی طبقاتی و شرایط متحول امروزی کاوید که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد. به علاوه، از آنجا که بسیاری از سازمانهای چپ، فقط یک حزب و دیدگاه را پیشروی راستین کارگران و ستمدیدگان می‌انگاشتند، تبلور خواستهایی متفاوت اما درست و عادلانه را در سازمانهای سیاسی دیگر غیرممکن می‌دانستند. این تصور که استقلال جنبش زنان به معنای بی‌توجهی به مبارزات دیگر گروههای اجتماعی است در عمل بیشتر به عنوان حربه‌ای برای مبارزه با جنبش زنان به کار آمد تا زمینه‌ای برای گفتگوی سازنده میان فعالان جنبشهای اجتماعی گوناگون.

مخالفتان استقلال جنبش زنان بر این باورند که شرکت زنان در مبارزه سیاسی، به مردم می‌آموزد تا به حقوق زنان احترام بگذارند. به نظر آنان، یک جنبش انقلابی، خواهان رهایی و برابری تمامی انسانهاست، در نتیجه لزومی برای جنبش ویژه زنان وجود ندارد. مشکلاتی که زنان انقلابی با آنها روبه‌رو می‌شوند در نشستهای سازمانی مطرح خواهد شد تا برای رفع آنها گامهای لازم برداشته شود. در عمل، اما، این امید به تحقق نپیوسته است. تدارک و تجهیز مبارزان برای انقلاب هیچگاه در خلاء روی نمی‌دهد. روند انقلاب همان‌گونه که از روابط طبقاتی و ملی (۱۱) تأثیر می‌پذیرد، از روابط جنسی نیز متأثر می‌شود. برای بسیاری از مبارزان چپ ایران، به ویژه چپ سازمانیافته، این که «انقلاب، جنسیت دارد» معنایی ندارد. این امتناع، بیانگر یکی از واقعیتهای شرکت زنان در جنبشهای انقلابی است. بسیاری از مبارزان چپ، راه حل مسئله زن را در جنسیت‌زدایی زنان دانسته‌اند: اگر زنان عاری از ویژگیهای زنانه باشند، دیگر پدیده‌ای به نام مسئله زن نخواهیم داشت (۱۲). رواج پیراهن و شلوار گشاد و پرهیز از آرایش و پیرایش به نام اخلاق انقلابی در میان زنان چپ در همین باور ریشه داشته است. اما جنسیت‌زدایی تحمیل اولیتهای و هنجارهای مردانه بر زنان است. از این نظر، سازمانهای انقلابی در مقایسه با سازمانهای اجتماعی دیگر، دستاورد تازه‌ای برای زنان نداشته‌اند: در این سازمانها نیز، همانند دیگر سازمانهای اجتماعی، لازمه پیشرفت زنان پذیرش راه و روشهای مردانه بوده است. متأسفانه در پیش گرفتن این سیاست از جانب چپ، در بقای ستم جنسی مؤثر بوده است. «پوشش خلقی» یا «پوشش چپی» در حقیقت حجابی نامرئی است که چپ بر سر زنان گذاشته است. به این ترتیب، بنیانهای فکری و اخلاقی - مذهبی در عملکرد چپ حفظ و بازتولید می‌شود، اما چون پوشش چپی، حجابی نامرئی است و زندگی حجاب اسلامی را ندارد، پذیرفتنی‌تر جلوه می‌کند. یکی از دلایل سرخوردگی زنان فعال در سازمانهای چپ را نیز می‌توان در تعارض میان مبارزاتشان به عنوان زن و محدودیتهای مبارزاتی سازمانها کاوید.

شرکت زنان در یک جنبش اجتماعی را نمی‌توان دلیل مردانه بودن آن جنبش انگاشت. همانطور که در پایین بررسی خواهد شد، جنسیت، هویتی است که در شرایط اجتماعی - تاریخی رشد می‌کند، و یک پدیده تغییرناپذیر زیست‌شناختی نیست. در نتیجه زن و مرد بودن در ساختار زیست‌شناختی ریشه دارد ولی زنانگی و مردانگی در ارزشها، نمادها و باورهای اجتماعی. هیچ چیز در این رابطه مانع از آن نمی‌شود که افراد متعین شده با یک هویت زیست‌شناختی یک جنس، تعاریف جنس دیگر را نپذیرند، یا تعاریف اجتماعی جنس خود را به تناسب شرایط اجتماعی بازبینی و بازسازی نکنند. در نتیجه، صرف شرکت زنان در یک جنبش اجتماعی بدان معنا نیست که آنان از خواستههای زنانه نیز دفاع می‌کنند.

به علاوه این که مشکلات زنان انقلابی در سازمانها به بحث و بررسی گذاشته شود الزاماً بدان معنا نیست که به نقش جنسیت در شکل‌گیری آن مشکلات نیز توجه لازم می‌شود. حتی در موارد مشخصی با نمونه‌های نابرابری جنسی مبارزه نیز می‌شود، اما آن نمونه‌ها به عنوان مواردی جدا از یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرند و ساختار جنسی سازمانها و احزاب انقلابی از دیده‌ها پنهان می‌ماند. برای نمونه، در چپ ایران، زمانی تأکید بر ستم جنسی در درون سازمانها گرایشی انحرافی تلقی می‌شد. به باور بسیاری از فعالان چپ، «همه مبارزان برابرند؛ نه زن داریم و نه مرد، ما فقط رفیق داریم» (۱۳).

این چشمپوشی از معضل ستم جنسی در سالهای تبعید به شکل دیگری در میان برخی از فعالان چپ نمود یافته است. در جریان مصاحبه‌هایی که من با فعالان سازمانهای مختلف داشتم، برخی از ایشان، شرکت محدود مبارزان زن در فعالیتهای سازمانی دوران تبعید را «مشکل زنان» خواندند - علاقه زنان به جنبش چپ کاهش یافته است زیرا آنان به مسایلی جز ستم طبقاتی اولویت داده‌اند. به باور این افراد، غیرممکن است که تنزل همکاری زنان با جنبش چپ، بازتاب ساختار جنسی سازمانهای سیاسی موجود و نظرات و عملکرد آنها در رابطه با زنان باشد. به عبارت دیگر، اگر در گذشته پرداختن به ستم جنسی در سازمانهای چپ انحراف قلمداد می‌شد، امروزه به دلیل تجمع زنان در «سازمانهای خودشان»، مبارزه پیگیر با نابرابری جنسی دیگر جزء مسئولیتهای سازمانهای چپ نیست. به این ترتیب، هم دیدگاه کهنه و هم نظریه‌پردازی نو، به بازتولید و دوام نابرابری جنسی در سازمانها و گروهها بی‌توجه می‌ماند.

شرکت زنان در جنبشهای اجتماعی، به دانش و درایت سیاسی - اجتماعی زنان می‌افزاید، اما از آنجا که این جنبشها ستم جنسی را مسئله‌ای فرعی می‌دانند، تکامل شعور جنسی در زنان را دشوار می‌کند (۱۴). تجربه جنبشهای اجتماعی نشان داده است که بدون وجود جنبش مستقل زنان، زنان به عنوان سربازان انقلاب جذب مبارزه می‌شوند، اما پس از پیروزی همچنان از برابری جنسی بی‌بهره می‌مانند. وقتی مبارزه با ستم جنسی به عنوان یک محور مبارزاتی تعریف نشود، زنان در گروهها و

اشکال مبارزاتی مختلف تحلیل می‌روند. منافع ملی، طبقاتی، نژادی یا قومی اولویت پیدا می‌کند و مبارزه با ستم جنسی به آینده‌ای نامعلوم موکول می‌شود. جنبشهای انقلابی به طور عمده به آن دسته از نیازهای زنان پاسخ گفته‌اند که ارتباط مستقیمی با فقر و نابرابریهای طبقاتی داشته است، بی آن که ساختار اجتماعی نوینی را جایگزین نابرابریهای جنسی کند (۱۵). برای نمونه، در جنبش انقلابی اوگاندا، «گرچه با تبعیضات مذهبی، قومی و طبقاتی به شدت مبارزه شد، در مورد مبارزه با سلطه مردان بر زنان دودلی وجود داشت: جنبش از آن هراس داشت که مبادا مردان روستایی را دلخور و رویگردان کند» (۱۶). جنبش فلسطین نیز گرفتار تردید مشابهی است. رهبران جنبش فلسطین ستم جنسی را در مقایسه با ستم ملی فرعی قلمداد کرده‌اند. به باور آنها، تأکید بر ستم جنسی در صف مبارزه تفرقه می‌اندازد. این برخورد محافظه‌کارانه، رشد شرکت زنان در جنبش را محدود کرده، از تأثیر آن کاسته است. زنان فلسطینی، به رغم جانپنازیهایشان، همچنان در جبهه رزم، در پهنه اجتماع و در زندگی خانوادگی با روابط مردسالارانه روبه‌رو هستند (۱۷).

شرکت زنان در جنبشهای طبقاتی یا جنبشهای موسوم به آزادیبخش ملی، بی‌تردید به حضور بیشتر زنان در صحنه انقلاب منجر شده است، اما این دستاورد تنها با نفی زنانگی میسر بوده است. ممکن است زنان در دید هم‌زمان مرد یا توده‌های مردم به عنوان مبارزان نستوه و یا حتی زنان انقلابی پذیرفته شوند، اما چنین پذیرشی الزاماً به این معنا نیست که در باور اجتماع نسبت به زنان و نقشهای جنسی نیز تغییری رخ داده است. زنان ویتنامی هم شرکت فعالانه‌ای در جنگ ضدامپریالیستی داشته‌اند و هم در سالهای پس از جنگ، مقامهای شامخی را در ارتش به خود اختصاص داده‌اند. با اینهمه، چه در سالهای مبارزه و چه پس از پیروزی، همواره با مقاومت مردان و عدم پذیرش آنان روبه‌رو بوده‌اند (۱۸). چنین تضادی در زندگی خصوصی بسیاری از مبارزان جنبش چپ جهانی نیز مشاهده می‌شود: بسا مدافعان دواتشه برابری طبقاتی که در زندگی خصوصی خود به ابتدایی‌ترین اصول دموکراسی و برابری بی‌اعتنا هستند. وقتی مبارزه زنان برای برابری جنسی فاقد استقلال سازمانی باشد، آنان نه برای کسب حقوق خود، که به عنوان مدافع حقوق دیگران درگیر مبارزه می‌شوند. چشمپوشی از شرایط اجتماعی زنان، هم به درکی سطحی از ستم جنسی می‌انجامد و هم پیامدهایی منفی در زندگی مبارزان دارد. نتیجه‌ای که من از بررسی مقدماتی شرکت زنان در سازمانهای چپ ایران گرفته‌ام این است که «ایدئولوژی فراگیر جنبش» (total movement ideology) - این باور که ایدئولوژی سیاسی برای تمامی مسایل زندگی راه حل دارد - سبب شده است که زنان مبارز، تمامی مسایل زندگی خود را از زاویه مجاز ایدئولوژی سازمان ارزیابی کنند و تنها به جنبه‌های خاصی از زندگی پردازند که در چارچوب ایدئولوژی قابل قبول بوده است (۱۹). در نتیجه، از تجربیات سیاسی گرفته تا روابط انسانی، زندگی زنان در چارچوبی مورد بررسی قرار گرفته است که گرچه با سنجه‌های پیش‌ساخته ایدئولوژیک همخوانی داشته، در بسیاری از موارد با

واقعتهای زندگی زنان بیگانه بوده است. حاکم بودن چنین شرایطی بر مبارزه سیاسی چپ سبب شده است که بسیاری از جنبه‌های زندگی زنان مبارز، شکل‌ناگرفته بماند. عدم رشد هماهنگ شخصیتی یکی از مهمترین انتقاداتی است که این مبارزان از سنت مبارزاتی چپ ایران دارند (۲۰).

شیوه مرسوم شرکت در جنبش زنان در میان بسیاری از سازمانهای سنتی چپ، تأسیس سازمانهای وابسته‌ای بوده است که به نام سازمان زنان فعالیت می‌کنند. مسئولیت این سازمانها رواج باورها و سیاستهای «سازمان مادر» در میان زنان بوده است. در عمل، چنین گروههایی به زایده سازمانهای چپ تبدیل شدند که مهمترین هدفشان گسترش هواداران سازمانهای مادر بوده است (۲۱). دفاع از منافع و خواستههای زنان منوط به برنامه‌ها و اولویتهای سازمان مادر شد. تجربه چپ ایران در انقلاب اخیر همچنین نشان می‌دهد که حتی ادامه زندگی چنین سازمانهایی نیز درگرو تصمیم‌گیری سازمان مادر بوده است. به یاد داریم که با نخستین یورش جمهوری اسلامی به مخالفان در تابستان ۱۳۶۰، بسیاری از آنچه در میان گروههای چپ به «سازمانهای دموکراتیک» موسوم بود از طرف سازمانهای مادر تعطیل شد تا امکان‌اتشان به تمامی صرف حفظ سازمانهای مادر شود.

گذشته از این، آنچه سازمانهای زنان وابسته به عنوان مسئله زن تعبیر می‌کردند، در حقیقت بیشتر مشکلاتی را در بر می‌گرفت که زنان در روند تولید با آن دست به گریبان بودند. پافشاری زنان چپ بر خواستههای زنان ستم‌دیده از آن نظر قابل ارجح بوده است که بسیاری از فعالان جنبش زنان، خواستههای زنان طبقات متوسط و فرادست را به عنوان مسایل عام زنان مطرح کرده‌اند. اما از آنجا که «مسئله زن» از دید سازمانهای وابسته به طور عمده در سطح مشکلات روند تولید محدود ماند، این سازمانها از مبارزه همه‌جانبه علیه سامانه مردسالاری باز ماندند. سارا هیل در بررسی خود از رابطه حزب کمونیست سودان با جنبش زنان به درستی بر این نکته تأکید می‌کند:

در حزب کمونیست سودان همواره تمایلی برای اجتناب از اختلاف دو جنس (یا آن گونه که ادبیات چپ سنتی بدان اشاره می‌کند: «تضادهای جنسی») و تحدید مسئله به حیطه فرهنگی وجود داشته است. با فرهنگ هم نباید شاخ به شاخ شد. این بی‌توجهی اثرات نامطلوبی دارد، زیرا... بخش بزرگی از ستم زنان در محیط «خصوصی»، آن قسمتی از زندگی که «فردی» است، صورت می‌گیرد. چنین ستمی ممکن است ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی داشته باشد، ولی این علتها تنها زمانی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد که زنان پیش‌فرضهای زندگی خصوصی‌شان را زیر سؤال برند و با آنها به مقابله برخیزند... از آنجا که حزب کمونیست سودان (همانند جنبشهای روسیه، چین، کوبا و بسیاری دیگر) سیاست را جدا از زندگی روزمره، و فرهنگ را جدا از شرایط مادی و زندگی سیاسی می‌داند، زنان «حزب»... زندگی متفاوتی از زندگی مردان داشتند. در حالی که حزب در تئوری بر تولید، دنیای

«واقعی»، زیربنای اقتصادی و غیره تکیه داشت، زندگی عملی مردان و زنان عضو به تضاد بین حیطه خصوصی و اجتماعی، بین تولید و بازتولید، بین خصوصی و سیاسی دامن می زد (۲۲).

در دوران تبعید، سیاست سازمانهای وابسته به شکل «کمیته های زنان» سازمانهای هوادار جلوه نمود. عمده ترین فعالیت این کمیته ها، افشای ستمی بود که از رژیم اسلامی بر زنان می رود. اما چون این کمیته ها تحت کنترل سازمانهای مادر بودند، مبارزه با ستم جنسی به طور عمده در مبارزه با جمهوری اسلامی خلاصه شد و برنامه های مطالعاتی به بازخوانی آثار پذیرفته شده مارکسیستی محدود ماند. به عنوان بخش وابسته ای به سازمان مادر، این کمیته ها از قدرت کافی برای برنامه ریزی و تصمیم گیری برخوردار نبودند. ادعای مبارزه با ستم جنسی در شرایطی که مردسالاری در درون سازمان و روابط «خصوصی» اعضا دست نخورده می ماند، به تضاد بیشتری میان زنان فعال این کمیته ها و سازمانهای هوادار دامن زد. بسیاری از ایشان در عمل به محدودیت تئوری و پراتیک این کمیته ها رسیدند. از سوی دیگر، نادیده گرفتن پندار، گفتار و کردار مردسالارانه اعضا توسط مسئولان سازمانها سبب دوام آن باورها و رفتارها شد. این مسئله به ویژه در رابطه با برخی از مردان فعال در کمیته های زنان شکل حادثتری به خود گرفت. باورهای کهنه، این بار در سیما و ظاهری پسندیده تر که «افتخار» و «مشروعیت» پیشینه مبارزه این آقایان با ستم جنسی را نیز با خود یدک می کشد، جلوه یافت.

جنبش مستقل زنان و مبارزه برای برابری اجتماعی و دموکراسی

در آغاز مقاله، هدف جنبش مستقل زنان را تلاشی ستم جنسی و کسب برابری جنسی برشمردیم. این نکته برای بسیاری بیدرنگ این پرسش را به وجود می آورد که رابطه چنین جنبشی با مبارزه گروه های اجتماعی دیگر چگونه است. آیا چنین جنبشی به نابرابریهای طبقاتی، ملی، نژادی و قومی بی توجه است؟ این نگرانی پیشینه ای قدیمی دارد. جنبش زنان، جنبش کارگری، جنبش ملی و جنبش ضدنژادپرستی از ابتدا رابطه ای پر آشوب داشته اند (۲۳). بی تردید این نگرانی براساس شرایط عینی اجتماعی استوار بوده است. جنبش زنان به درستی بر این نکته تأکید کرده است که ستم جنسی در تحولات انقلابی جدی گرفته نمی شود. جنبش کارگری نیز به درستی بر این نکته پافشاری کرده است که جنبش زنان، در موارد بسیاری، جنبش زنان طبقات متوسط و فرادست بوده که به نیازهای زنان طبقات فرودست اهمیتی نداده است. به باور برخی از فمینیستها، چون زنان جملگی قربانیان ستم مردسالارانه هستند، تمامی تلاش خود را باید در راه مبارزه علیه ستم جنسی به کار برند. به نظر این عده، تمایزهای طبقاتی، ملی و قومی زاده جامعه مردسالار است، در نتیجه پس از نابودی مردسالاری، زن کارگر به همان اندازه آزاد خواهد بود که زن سرمایه دار.

ولی تجربه تاریخی جنبش زنان در کشورهای مختلف نشان داده است که اگر این جنبش به چندگونگی و تنوع نابرابریهای اجتماعی توجه نکند، در اختیار زنان طبقات مرفه قرار گرفته، منافع و خواسته های زنان محروم را نادیده می گیرد. برای نمونه، مطالعات اخیر درباره تأثیر جنبش زنان در زندگی زنان آمریکایی آشکارا نشان می دهد که اشتغال زنان در پستهای پر درآمد و مهم به میزان ۲۰۰ تا ۴۰۰ درصد ارتقاء یافته است. اما چنین تغییری بیشتر در زندگی زنانی رخ می دهد که «از همان ابتدا در خانواده ای رشد یافته اند که به مقام زن ارزش قایل است، برای آنان آموزش صحیح مهیا می کند، یعنی زنانی که از امکانات مالی و فراخ خاطری که لازمه مطالعات عالی است، برخوردار بوده اند... زن کارگر، که به احتمال زیاد از تحصیلات دانشگاهی بی بهره است، هنوز هم در شرایط همیشگی خود به سر می برد» (۲۴). زنان اقلیتهای نژادی و قومی نیز به بی توجهی جنبش زنان به تفاوت های میان زنان اعتراض داشته اند و جنبش زنان را مبارزه زنان نژاد و قوم غالب خوانده اند (۲۵). پس نگرانی جنبش چپ درباره رابطه جنبش مستقل زنان با دیگر جنبشهای پیشرو بی سبب نیست. این نگرانی به شکل حادثتری جلوه می کند: اگر جنبش زنان به بهبود زندگی زنان طبقه ای خاص، آن هم زنان طبقات بالا منجر می شود، چرا باید از آن پشتیبانی کرد؟

به گمان من، پرسش بالا که در میان مبارزان ایران رایج است، پرسشی خطرناک است. خطر این پرسش نه در آن که ما را متوجه نابرابریهای موجود میان زنان می کند، بلکه پیش انکاره ای است که در نهایت، چارچوب پاسخهای موافق و مخالف را تعیین می کند. پرسش بالا، سامانه های مختلف ستم طبقاتی، جنسی و ملی را پدیده هایی جدا از یکدیگر می داند و پاسخگو را در مقابل این گزینش گریزناپذیر قرار می دهد که در هر لحظه، یا باید با ستم طبقاتی مبارزه کرد، یا با ستم جنسی، یا با ستم ملی (۲۶). چنین پیش انکاره ای، خواه ناخواه ما را وامی دارد که شکلهای مختلف نابرابری را رده بندی کرده، حل یکی را پیش شرط مبارزه با دیگری بدانیم. ولی انسانها طبقه را جدا از جنسیت تجربه نمی کنند، همان گونه که جنسیت را جدا از هویت ملی، قومی یا نژادی نمی شناسند. طبقه، جنس و ملیت پدیده هایی جدا از یکدیگر نیستند، در نتیجه مبارزه با نابرابریهای طبقاتی، جنسی و ملی نیز نمی تواند جدا از یکدیگر صورت گیرد. طبقه کارگر چگونه می تواند آزاد باشد وقتی خواسته های زن کارگر در ارتباط با تولید اجتماعی برآورده نشده است؟ زنان چگونه می توانند آزاد باشند وقتی زنان طبقات ستم دیده از امکانات رفاهی و آموزشی محرومند؟

ریشه نظری این آشفتگی فکری و نگرانی خاطر را می توان در درکی گوهرگرا (essentialist) (۲۷) از جنسیت کاوید. بینش گوهرگرای جنسیت به نگرشی اطلاق می شود که معتقد به گوهرهای پیش ساخته متفاوتی برای زنان و مردان است. این گوهرها در ساختار احساسی و روانی این دو جنس جلوه می یابند و سبب می شوند که هر گروه، علایق، کارکردها، شعور، تخیل و خلاقیت ویژه ای داشته باشد. بسیاری از

نظراتی که به برتری گوهرین مردان بر زنان باور دارند، از جمله آموزه‌های مذهبی، در این مکتب فکری می‌گنجد (۲۸). درک گوهرگرا در بینش چپ نیز تأثیر فراوانی دارد. طرح این پرسش که آیا جنبش زنان به مسایل زنان می‌پردازد یا به مسایل طبقاتی، حکایت از پیش‌انگاره‌ای گوهرگرا دارد که برای زنان (و طبقه)، هویتی جدا از هستی اجتماعی آنها قایل می‌شود.

درک گوهرگرا تعریف و سنجه‌های ویژه‌ای را پیشاپیش (a priori) برای هر گروه اجتماعی تعیین می‌کند که معیار بررسی نقش اجتماعی آن گروه می‌شود (۲۹). بنا بر این نظر، هر گاه یک گروه اجتماعی از منافع واقعی خود آگاهی نداشته باشد، شعور دروغین (false consciousness) آن را به واکنشهایی وامی‌دارد که با هویت از پیش تعیین‌شده آن مغایر است. آن کنشها نه بازتاب واقعی شرایط عینی و ذهنی شکل‌گیری آن گروه، بلکه انحرافهایی گذرا محسوب می‌شوند که «فقط اگر» گروه به درک درستی از آنچه باید باشد دست یابد، از آنها پرهیز خواهد جست و راه درست را در پیش خواهد گرفت. به همین دلیل است که از نظر بسیاری از فعالان جنبشهای اجتماعی، گرایش برخی زنان به ایدئولوژیها و سامانه‌های سیاسی که «آشکارا» با منافع جنسی زنان در تضاد است (از جمله فاشیسم، جنبشهای بنیادگرای مذهبی و باورهای سنتی جنسی)، به مثابه عدم رشد آگاهی در آنان انگاشته می‌شود نه انتخابی در چارچوب منافع و هویت‌های اجتماعی ایشان. اما درکی که شکل‌گیری هویت گروهی را در روند کردمان اجتماعی می‌کاود، به آنچه یک گروه اجتماعی از خود می‌آفریند بیشتر توجه دارد تا به آنچه بنا به تعاریف از پیش ساخته، باید هویت آن گروه باشد. جنسیت، مقوله‌ای تاریخی است. نمی‌توان تعاریف و ویژگیهای از پیش تعیین‌شده‌ای را برای زنان و مردان در نظر گرفت. آنچه در کردمان اجتماعی به کار می‌آید نه ایده‌آلهای جنسی، طبقاتی یا قومی، بلکه واقعیتهای وجودی این گروههاست. جنسیت در روند کردمان اجتماعی شکل می‌گیرد. هویت جنسی پدیده‌ای پویاست که در فرایند زندگی اجتماعی، رشد می‌کند و تغییر می‌یابد. چنین بینشی ما را از برداشت ساده‌نگر و نادرستی که همه زنان را، به صرف این که تحت ستم سامانه مردسالاری هستند، در یک صف می‌بیند باز می‌دارد. زنان نیز مانند هر گروه اجتماعی دیگر با امکانات و باورهای مشخص خود وارد روابط اجتماعی می‌شوند، نه یک سری خواستهای انتزاعی که جنسیت برای آنها رقم می‌زند.

زنان کلی همگن و گوهرین نیستند، بلکه جمعی چندگونه‌اند که در کردمان تاریخی - اجتماعی، هویت خود را می‌سازند. بیان این که جنبش زنان چند گونه است بی‌تردید کشف تازه‌ای نیست، ولی ریشه‌های این چندگونگی در میان اندیشمندان و مبارزان ایرانی به طور عمده به تفاوت‌های طبقاتی نسبت داده شده و نقش تعاریف مختلف از نقشهای جنسی و منافع ناهمخوان جنسی نادیده گرفته شده است. در نتیجه، این که جنبش زنان، جنبش همه زنان است، ادعایی است که گرچه می‌تواند کاربرد سیاسی داشته باشد، عاری از صحت علمی است. جنبشهای زنان، همانند هر

جنبش اجتماعی دیگر، همواره مرزهای خود را براساس خواستها و هدفهای مشخص تعیین می‌کند. این مرزها، برخی از زنان را در داخل و گروهی دیگر را در خارج خود قرار می‌دهند. هر زنی - چه به مناسبت نقش اجتماعی خود و چه به مناسبت وابستگیهای نظری - به طبقه ویژه‌ای تعلق دارد و از پیشینه قومی و فرهنگی خاصی برخوردار است. این عوامل در تعیین هویت سیاسی او نقشی به سزا دارند. زنان گروههای مختلف، براساس پیشینه و خاستگاه خود تعاریف متفاوتی از روابط اجتماعی دو جنس دارند. نقش خواهران زینب در سرکوب زنان ایرانی هم نشانگر تنوع خواستهای زنان است و هم بیانگر این که گاه، مجموعه‌ای از عوامل مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، گروهی از زنان را رویاروی جنبش زنان برای کسب برابری قرار می‌دهد. نسبت دادن کارکرد این دسته از زنان در کارزار اجتماعی به شعور دروغین، تبیینی نارساست که بیشتر ریشه در آرمانخواهی انقلابی دارد تا در بینشی واقعگرا.

تفاوت‌های طبقاتی، قومی، نژادی، مذهبی و فرهنگی تمایز منافی را میان زنان به وجود می‌آورد. به همین دلیل، برای این که جنبش زنان بتواند بیانگر حقوق قشر وسیعی از زنان باشد، لازم است که خواستهای زنان محروم را در نظر بگیرد. برای دستیابی به چنین سیاستی لازم است که جنبش زنان چندگونگی سامانه‌های استثمارگر و ستمگر را پذیرفته، خواهان ریشه‌کن کردن آنها باشد. زنان، همانند مردان، هویت جنسی را در خلاء و به دور از دیگر روابط اجتماعی تجربه نمی‌کنند. نمونه‌وار بگویم، زن کارگر کرد، روابط جنسی، طبقاتی و ملی را همزمان زندگی می‌کند؛ زندگی وی مجموعه‌ای درهم تنیده از تمامی این روابط است. در نتیجه، تساوی جنسی برای وی بدون مبارزه با نابرابریهای طبقاتی و ملی میسر نیست. در نتیجه قبول استقلال جنبش زنان در آن واحد به معنای پذیرش وجود نه یک جنبش، بلکه جنبشهای زنان است. چنین نگرشی به جنبش مستقل زنان، خواه ناخواه رهبری زنان طبقات فرادست بر جنبش زنان را به چالش می‌طلبد و با آن مبارزه می‌کند.

از آنجا که به گواهی تجربه تاریخی، تغییرات حاصل از مبارزات زنان به طبقات و گروههای خاصی محدود می‌شود، جنبش توده‌ای زنان اهمیتی حیاتی دارد، جنبشی که در آن واحد با نابرابریهای جنسی، طبقاتی و قومی مبارزه می‌کند. با وجود این، یک جنبش توده‌ای زنان نمی‌تواند تنها به حل مشکلات زنان کارگر بسنده کند. اگر برخی از فمینیستها تنها بر بُعد جنسی ستم تأکید می‌کنند، برخی از مارکسیستها هم بر این باورند که مشکل عمده ستم طبقاتی است و در نتیجه بیش و پیش از هر چیز باید به مسایلی توجه کرد که زنان کارگر از آنها رنج می‌برند. اما همان گونه که مشکلات کارگران زن (یعنی مشکلاتی که زنان کارگر به واسطه نقش تولیدی‌شان با آنها دست به گریبانند)، تمامی مشکلات زنان کارگر نیست، خواستهای زنان کارگر هم به تمامی بیانگر ستم جنسی نیست. مسئله جنبش توده‌ای زنان، مشکلات زنان تمامی طبقات و گروههای اجتماعی است. به همین دلیل، یک جنبش

توده‌ای زنان نمی‌تواند براساس این ادعا که مشکل زنان کارگر نیست به خواسته‌های زنان طبقات مختلف بی‌توجه بماند. تنها با در نظر گرفتن تجربیات زنان طبقات و گروه‌های مختلف است که مامی‌توانیم به درکی نسبتاً جامع از زندگی زنان در جامعه مردسالار دست یابیم. آنچه جنبش زنان رادیکال را از جنبش زنان رفرمیست و محافظه‌کار متمایز می‌کند مطرح کردن مشکلات زنان غیرکارگر نیست، بلکه راه‌حلهایی است که برای این مشکلات دارد. اگر دلزدگی و ناراضی‌تی از زندگی، مشکل زنان طبقات مرفه است (۲۰)، یک جنبش توده‌ای زنان نمی‌تواند از آن به عنوان مسئله زنان بورژوا چشمپوشی کند - هرچه باشد، از خودبیگانگی (alienation)، اپیدمی طبقه کارگر نیز هست. به دیگر سخن، رادیکالیسم جنبش زنان نه در رد این پدیده به عنوان مشکل زنان بورژوا، بلکه در حل ریشه‌ای آن به عنوان یک معضل اجتماعی است. اگر راه حل جنبش زنان رفرمیست در آمریکا به افزایش ۳۰۰ تا ۴۰۰ درصدی اشتغال زنان طبقات متوسط و بالا در رده‌های بالای مؤسسات اقتصادی منجر می‌شود، راه حل جنبش رادیکال زنان، بازسازی روابط اجتماعی به گونه‌ای است که زنان همه طبقات و نژادها را از مزایای زندگی خلاق برخوردار کند.

نگرش تنزل‌گرای (reductionist) بالا در برخورد جنبش انقلابی زنان ایران به مسئله زن نقش عمده‌ای ایفا کرده است. پس از انقلاب ۱۳۵۷، بسیاری از سازمانهای چپ، مبارزه با حجاب را «فرعی»، «انحرافی» یا «اتلاف وقت» می‌خواندند. به ادعای این سازمانها، زنان کارگر همیشه چادر به سر داشتند، پس حجاب اجباری، فقط مشکل زنان طبقات متوسط و بالای شهری (زنان خرده‌بورژوا و بورژوا) بود. در نتیجه، به اعتقاد آنان هدف «واقعی» مبارزه زنان مخالفت با بهره‌کشی سرمایه‌دارانه از زنان کارگر بود. براساس دیدگاه چپ ایران، در یک سو زنان بورژوا قرار داشتند، در سوی دیگر زنان کارگر. چون بورژوازی با کارگران تضاد داشت، هر آنچه زنان بورژوا می‌خواستند، در گوهر خود متضاد با خواسته‌های زنان کارگر قلمداد می‌شد. به این ترتیب، با آن که بخشهایی از چپ، بازتاب خواسته‌های انسانی و برابرخوانانه را در جنبش زنان می‌دید، وجود زنان طبقات فرادست در صف تظاهرکنندگان، چپ را به تردید می‌انداخت که آیا می‌توان چنان جنبشی را پیشرو خواند. اما آیا این ادعا که برای زن کارگر و کشاورز، پوشش «مسئله» نیست می‌تواند نافی این باشد که تحمیل پوشش بر زنان، نفی حقوق انسانی آنان است و پیامدهای منفی آن گریبانگیر زنان همه طبقات و قشرها می‌شود؟ تجربه عملی نشان می‌دهد که حجاب اجباری فقط بخشی از سیاستهای ضدزن رژیم بوده است. همان پشتوانه نظری که حجاب را برای زنان اجباری می‌دانست، خواهان جدایی حوزه‌های زنانه و مردانه در زندگی اجتماعی نیز بوده است. بسا که نتایج نامطلوب این سیاستها بیشتر دامنگیر زنان طبقات ستمدیده بوده است. برای نمونه، سیاستهای آموزشی جمهوری اسلامی به تحدید بهره‌مندی زنان از امکانات آموزشی منجر شده است. این محرومیت تنها برای زنان طبقات متوسط و بالا زیانبار نبوده است؛ بسا زنان روستایی و کارگر نواحی عقب‌مانده

ایران که بیش از زنان هر قشر دیگری از چنین سیاستهایی زیان دیده‌اند (۳۱). به عبارت دیگر، گرچه مبارزه با ستم طبقاتی یا ملی، ستم جنسی را نابود نمی‌کند، حیطه تأثیرگذاری دستاوردهای جنبش زنان را گسترده‌تر می‌کند (۳۲). به همین سبب، ضروری است که ستم طبقاتی به همان اندازه دلشغولی جنبش زنان باشد که مسئله جنبش کارگری است؛ و ضروری است که ستم جنسی برای جنبش کارگری به همان پایه اهمیت داشته باشد که برای جنبش زنان.

دیدگاه تنزل‌گرا نه تنها ستم زنان را فقط به ستم زنان کارگر محدود می‌کند، بلکه در عمل ستم زن کارگر را نیز به ستم کارگر زن تقلیل می‌دهد. کارگر زن، به سبب جایگاهی که در تولید اقتصادی دارد، مورد استثمار قرار می‌گیرد. مبارزات کارگری ریشه‌کن کردن این گونه نابرابریها را مد نظر دارد بی‌آن که الزاماً با بُعدهای دیگر نابرابری جنسی هم مبارزه کند. برای نمونه، مبارزه کارگری نمی‌تواند کنترل مردسالارانه را بر جنسیت زنان - انتخاب همسر، اهمیت بکارت، تمایز فرزند «مشروع» و «نامشروع»، حق سقط جنین، پوشش اجباری و... را از بین ببرد. کارگران و رزمندگان جنبش کارگری خود در جامعه‌ای مردسالار پرورش می‌یابند، به همین دلیل خصلتهای مردسالارانه را در صفوف خود بازتولید می‌کنند. مهمتر از آن، کارگران مرد نیز همانند دیگر مردان، از سامانه مردسالاری سود می‌برند و در نتیجه، خواستار دوام آن هستند.

با این همه پذیرش گونه‌گونی جنبشهای زنان بدان معنا نیست که نظرات و برنامه‌های تمامی جنبشهای مختلف زنان را باید هم‌سنگ و هم‌تراز یکدیگر قرار داد. هر نظریه‌پردازی درباره شرایط زنان در جامعه را - به صرف آن که از سوی عده‌ای زن مطرح می‌شود - نمی‌توان تلاشی در جهت مبارزه با ستم مردسالاری دانست. تأکید بر این نکته به ویژه از آن نظر در شرایط کنونی اهمیت دارد که برخی از نظریه‌پردازان، انتقاد از عملکردهای مردسالاری را به این بهانه که ممکن است با ذهنیت و درک عده‌ای از زنانی که در آن محیط می‌زیند همخوانی نداشته باشد، یا باطل می‌شمارند یا به بهانه نسبی بودن ارزشها، ارزیابیهای موافق و مخالف از مردسالاری را یکسان می‌انگارند.

برای نمونه، اسپوک، نظریه‌پرداز بلندآوازه آمریکایی هندی‌تبار - با الهام از باورهای پسامدرنیست درباره نسبت صحت و سقم هر نظریه‌ای، و به منظور نقد دیدگاههای استعماری درباره جهان سوم - بررسی انگلیسیها درباره «ساتی» را باطل می‌خواند (۳۳). به گفته وی، ارزیابی از ساتی به عنوان نمادی از ستمدیدگی زن هندو نارواست چون برای بسیاری از زنانی که خود را به آتش می‌سپردند، این عمل، انتخابی آزاد و نشانه‌ای از پابندی به ارزشهایی بوده است که در نظر ایشان ضامن شرافتمندی زنانه به شمار می‌آمد (۳۴). گرچه اسپوک ساتی را موجه نمی‌شمرد، مخالفت با آن را نیز نادرست می‌خواند. به این ترتیب، در نظریه او، نقش قدرت در شکل‌گیری تعاریف مختلف از جنسیت و نقشهای جنسی کتمان می‌شود و بازآفرینی

نقشهای جنسی با انتخاب آزاد آن نقشها یکی قلمداد می‌گردد. همه ما براساس ساختار بدنی خود جنسیت زیست‌شناختی ویژه‌ای داریم. اما معنای زنانگی و مردانگی، زنانه و مردانه، یعنی جنسیت جامعه‌شناختی، در جامعه و براساس هنجارها و ارزشهای اجتماعی تعریف و تعیین می‌شود. هویت جنسی ما نه یکبار و برای همیشه، بلکه به گونه‌ای مداوم و در روند زندگی روزمره بازتعریف و بازتولید می‌شود. یعنی زنان و مردان نمی‌توانند تنها به صرف این که جامعه در ابتدای تولد به ایشان هویت خاصی داده است، خود را زن یا مرد بدانند؛ این هویتها با به‌کارگیری و عرضه رفتارها و نمادهای پذیرفته‌شده از سوی جامعه مدام بازتولید می‌شود (شیوه لباس پوشیدن، راه رفتن، نشان دادن ویژگیهای «مردانه» یا «زنانه» در رفتار، گفتار و ارزشها و...) (۳۵). این روند، یعنی آفرینش و بازآفرینی جنسیت جامعه‌شناختی، سبب تثبیت مردسالاری می‌شود، زیرا زنان و مردان هویت خود را براساس ارزشهای مردسالاری حاکم بر جامعه می‌سازند (برای نمونه، زن هندو زنانگی را در خودسوزی ایشارگرانه خویشتن در سوگد شوهرش تعریف می‌کرد) (۳۶). در ارزیابی اسپیکو این جنبه از روابط جنسی جامعه نادیده گرفته می‌شود و خودسوزی بیوه هندو نه نمادی از استمرار مردسالاری، که انتخابی آزاد تلقی می‌شود. نادیده گرفتن بازآفرینی جنسیت در روند زندگی روزانه به ویژه از آن رو خطرناک است که نقش جنبش زنان در برابر این شیوه از استمرار ستم مردسالارانه را خنثی می‌کند.

اما اگر از ارزشیابی کردمان اجتماعی زنان به ارزیابی تحلیلگران غیربومی از مسایل فرهنگی و اجتماعی یک جامعه محدود نمی‌شود. برخی از نظریه‌پردازان، منتقدان - و مخالفان - بومی را هم به پذیرش باورهای ضدفمینیست به عنوان گونه‌ای از مبارزات زنان دعوت می‌کنند. نمونه این گونه برخورد را می‌توان در دیدگاههایی مشاهده کرد که فعالیتهای زنان مسلمان را - یعنی زنانی که به آموزه‌های اسلامی اعتقاد دارند - نمادی از مبارزه زنان علیه ستم جنسی در هیئت «فمینیسم اسلامی» می‌خواند. در نتیجه، فعالیتهای اجتماعی - سیاسی زنان مسلمان ایران نشانه‌ای از رشد مبارزات برابرخواهانه آنان انگاشته می‌شود و بدین ترتیب نقش آنان در تدوین و اجرای سیاستهای جنسی دولت اسلامی پنهان می‌ماند (۳۷). ولی یکی انگاشتن این تلاشها با جنبشهای آزادیخواهانه زنان اشتباه است. نظرات فمینیستی در مخالفت و مبارزه زنان با سامانه مردسالاری ریشه دارند، در حالی که تعاریف زنان مسلمان از زنانگی در آموزه‌های دینی مردانه و مردمدار و دیدگاههای افرادی چون شریعتی، مطهری و خمینی ریشه دارد. به علاوه، هدف جنبش فمینیستی محو سامانه مردسالاری و نقشهای جنسی تعریف شده در این سامانه است. نقد الگوی زنانگی، که براساس معیارهای مردسالاری و در محدوده خانواده مردسالار تعریف شده، از برجسته‌ترین ویژگیهای جنبش فمینیستی است. برعکس، یکی از هدفهای زنان مسلمان دادن ارزش و اعتبار دوباره به نقشهای سنتی زنانه چون همسریت و مادریست. حضور این زنان در صحنه سیاسی را نباید با مبارزه علیه تبعیضات مردسالارانه اشتباه گرفت.

نمونه‌های فراوانی در تاریخ جهانی - از زنان نازی گرفته تا زنان شیلیایی مخالف آلنده تا زنان فعال محافظه‌کار در جوامع معاصر غربی - گواهی می‌دهد که زنان می‌توانند نقش مهمی در سیاستهای مردسالار برای تحدید نقش اجتماعی زنان بازی کنند.

جنبش مستقل زنان و گونه‌گونی جنسیت

آنچه تاکنون در بررسی جنبش مستقل زنان آمده است بیش و پیش از هر چیز به استقلال سازمانی این جنبش از دیگر سازمانهای درگیر در کارزار اجتماعی اشاره داشته است. اما ویژگیهای مورد بحث به هیچ عنوان ویژگی خاصی به جنبش زنان نمی‌بخشد که هویتی متمایز نیز برای آن در بر داشته باشد. به دیگر سخن، هیچ يك از خواستهای مطرح شده در بالا با توان اجتماعی و هدفهای يك گروه ایده‌آل متشکل از فعالان چپ که از ستم جنسی آگاهند و برای براندازی آن نهم مبارزه می‌کنند، تفاوت - یا حتی تفایری - بنیادین ندارد. به همین سبب، در بسیاری از گروههای زنان ایرانی که به گونه‌ای در مبارزات چپ ایران ریشه داشته‌اند، بحثها بیشتر گرد سازماندهی مبارزات زنان و ارتباط جنبش زنان با دیگر جنبشهای پیشرو متمرکز می‌شود. بی‌تردید افشاگری از ستم جنسی در جامعه ایران، به ویژه در سالهای پس از انقلاب، و ارائه بدیل پیشرویی از نقشهای جنسی، چه به عنوان خواستهای استراتژیک و چه به عنوان شگردهای تاکتیکی مبارزه نیز مورد توجه قرار گرفته است. در برابر زن ستمدیده ایرانی، زنی آزاد به عنوان بدیل اجتماعی معرفی می‌شود که ثمره انقلاب فمینیستی یا سوسیالیستی (به تناسب خواستهای گروههای مختلف) است. چنین برنامه‌ای هر چند گهرا و امیدبخش است، از جنسیت تعریف پیش‌ساخته‌ای در نظر دارد و خواهان برقراری روابطی است که تحقق آن تعریف را میسر سازد. استقلال جنبش زنان تنها در گرو نقد و بازتعریف مفاهیم سیاسی و شیوه‌های درگیری زنان در سیاست نیست، بلکه لازم است بودشناسی (ontology) جنسیت را نیز زیر سؤال برده، آن را از نو بسازد.

در اینجا لازم است به دو تعریف از جنسیت و پیشینه کاربرد آن در علوم اجتماعی اشاره کنم. در ابتدای رودرویی آزادیخواهانه زنان با باورهای عمومی و جریانات رسمی علوم اجتماعی غربی، نظریه‌پردازان فمینیست تمایزی میان جنسیت (sex) و جنس‌گونگی (gender) قایل شدند (۳۸). جنس‌گونگی براساس ویژگیهای بدنی و زیست‌شناختی متمایزگر زنان و مردان تعریف می‌شد، در حالی که جنسیت در ارزشها و هنجارهای منتسب به هر يك از آن دو گروه ریشه داشت. این تمایز نشان می‌داد که برخلاف باورهای عمومی دایر بر کهنتری گوه‌رین و زیست‌شناختی زنان، عوامل اجتماعی - از جمله فرهنگ - در شکل‌گیری تواناییها و قابلیتهای دو جنس و ارزشی که جامعه برای قابلیتهای هر جنس قایل می‌شود، نقش مهمی بازی می‌کنند. پس، از تعریف بالا چنین می‌توان نتیجه گرفت که افراد انسانی، از نظر زیست‌شناختی به دو جنس مرد و زن تقسیم می‌شوند و سپس در پهنه اجتماع، به هر جنس ویژگیها

اما در روند رشد این تعریف بن‌بستهای نظری مهمی به وجود آمده است. بیش و پیش از هر چیز، این نظریه تمایز زیست‌شناختی انسانها به دو جنس زن و مرد را طبیعی می‌انگارد. اساس این تمایز، تفاوت‌های زیست‌شناختی - از جمله تفاوت دستگاه‌های جنسی و کارکردهای آن، آرایش کروموزومی و تفاوت‌های هورمونی - است.

این که تفاوت دستگاه‌های جنسی باید زاینده دو جنس، و فقط دو جنس، باشد پیش از آن که واقعیت کتمان‌ناپذیر علمی باشد، بازتاب باورهای فرهنگی و اجتماعی است. برای نمونه، هندوها علاوه بر زن و مرد، به جنس سومی به نام هجرا (Hijra) باور دارند که جنسی مستقل است. در میان چاک‌چیهای (Chuckchee) سیبری تمایزی هفتگانه و در بین سرخپوستان موهاوی (Mojavie) تمایزی سه‌گانه برای جنس را می‌یابیم (۴۰). معانی و ارزشهایی که به دستگاه جنسی زن و مرد نسبت داده می‌شود نیز از جامعه‌ای تا جامعه دیگر متفاوت و گاه حتی متضاد می‌باشند. دستگاه جنسی زنانه «زهدان» منفعل است یا اندام‌واره‌ای فعال؟ آلت جنسی مردانه همه‌توانی آزانگیز است (آن‌سان که فریود ادعا کرده است)، یا ویرانگری متجاوز و جنگ‌افروز (به باور برخی از فمینیستها)؟ نه تنها جوامع گوناگون به این پرسشها پاسخهای متفاوتی داده‌اند، بلکه در تاریخ هر جامعه‌ای هم به پاسخهای متفاوتی برمی‌خوریم.

بنیانهای زیست‌شناختی چنین تمایزی سؤال‌برانگیز است. تفاوت‌های کروموزومی را در نظر بگیرید (۴۱). در مسابقات ورزشی، برای تعیین جنسیت ورزشکاران، به ویژه ورزشکاران زن، آزمایشهایی صورت می‌گیرد. مشکلی که این آزمایشها با آن روبه‌رو هستند این است که نشانه‌های کروموزومی متمایزگر زنانگی (XX) و مردانگی (XY) ثابت نیستند. گاه کروموزومها هنگام تقسیم سلولی به شیوه طبیعی تقسیم نمی‌شوند و در نتیجه گونه‌گونی X، XY یا XXX را خواهیم داشت. گاه کروموزومها حکایت از یک چیز دارند و نمادهای بیرونی اشاره به چیزی دیگر: فرد به دلیل داشتن کروموزوم XY و بیضه مرد است، اما به سبب مشکلات مربوط به ترشح آندروژن، شکل و شمایل مردانه ندارد. آیا این گونه آرایشهای کروموزومی زنانه هستند یا مردانه؟ (۴۲)

یکی دیگر از بنیانهای زیست‌شناختی تمایز میان زن و مرد، تفاوت‌های هورمونی است. تستوسترون و آندروژن، هورمونهای «مردانه» هستند که توسط بیضه ترشح می‌شوند، در حالی که استروژن، هورمونی «زنانه» است که توسط تخمدان ترشح می‌شود. گرچه این هورمونها نقش تردیدناپذیری در روند رشد دارند، منحصرأ مردانه یا زنانه نیستند. هم بیضه مردان و هم تخمدان زنان، هر سه هورمون را ترشح می‌کنند. در اینجا هم هیچ تمایز قطعی وجود ندارد: نسبت هورمونها فرق می‌کند (۴۳).

در نتیجه، شاینده است که در نقش باورهای فرهنگی و اجتماعی در شکل‌گیری پیش‌انگاره‌های تبیین «علمی» جنسیت درنگ کنیم. این مسئله به دو دلیل برای جنبش زنان ایرانی نه یک بحث انتزاعی علمی، بلکه مشکلی حیاتی است. نخست این که ایدئولوژی مردسالار، به ویژه بینش اسلامی، برای توجیه نابرابریهای جنسی موجود به

تفاوت‌های زیست‌شناختی، و در نتیجه تفاوت‌های تغییرناپذیر و گریزناپذیر، روی می‌آورد. دلیل دیگر، که به باور من مشکلی به مراتب عمیق‌تر و حساس‌تر است، رواج پیش‌انگاره‌های یادشده در گفتمان جامعه علمی ایران است. این مسئله به ویژه با در نظر گرفتن اتوریته بیچون و چرایی که «علم» و «علمی» در میان بسیاری از اندیشمندان اجتماعی ما دارد ابعاد وسیعتری می‌یابد و نقد دقیق، عالمانه و روشن این گفتمان را از جمله وظایف فوری جنبش زنان می‌کند (۴۴).

برای مقابله با ایدئولوژی توجیه‌گر نابرابری جنسی، راه حل رایج این بوده است که تخالفی میان طبیعت و فرهنگ قایل می‌شده‌اند، تخالفی که در آن طبیعت زیر سلطه فرهنگ قرار می‌گیرد. بنا بر این نظر، زنی طبیعی و گوهرین وجود دارد که در روند تکامل اجتماعی به زنی اجتماعی و تحت سلطه تبدیل شده است. در اینجا فرهنگ تعیین‌کننده است نه زیست‌شناسی. این رویکرد (approach) ریشه در این باور دارد که شناخت آدمی از طبیعت بازتاب منفعل و آینه‌وار هر آن چیزی است که در خارج وجود دارد. طبیعت را طبیعی می‌داند و در مقابل فرهنگ قرار می‌دهد. به دیگر سخن، با قراردادن «طبیعت» در فراسوی کردمان انسانی، یعنی کنش و واکنش آگاهانه انسان با محیط، برای طبیعت تبیینی فرای تبیینهای تاریخی - فرهنگی قایل می‌شود. حال آن که این بینش خود پدیده‌ای تاریخی است: طبیعت را هویتی زنانه می‌بخشد که در انفعال خود، تحت سلطه فرهنگ مردگونه و خردورز در می‌آید. چنین باوری رابطه قدرت در تعریف و تعیین «طبیعی» را پنهان می‌کند. به علاوه، تممیم چنین نظری به یک ویژگی اجتماعی - فرهنگی جهانی، گونه‌گونی رابطه انسان با محیط در جوامع مختلف را نفی می‌کند.

اما پیچیدگی رابطه بدن و فرهنگ به نقشهای جنسی محدود نیست. یکی از اجتماعی‌ترین و تاریخی‌ترین جلوه‌های این رابطه، سکسیت (۴۵) است. در پندار اجتماعی، سکسیت پدیده‌ای طبیعی انگاشته می‌شود که باید شناخته شده، در چارچوب بازتولید کنترل شود. اما سکسیت و شکل‌های گونه‌گون تبلور آن - طبیعی یا غیرطبیعی، هنجار یا ناهنجار، قانونی یا غیرقانونی - جملگی تنها در چارچوب روابط اجتماعی - تاریخی نهادهای مختلفی چون طبقه، جنسیت، قومیت، ملیت، فرهنگ، حقوق و... قابل درکند. سکسیت، پاسخگویی به لذتها و خواستههای تن است. به شیوه‌هایی که از نظر فرهنگی و اجتماعی پذیرفته شده است. تعریف لذت و رابطه جنسی در چارچوب بازتولید، هم نافی استقلال و کنترل انسان بر بدن خود است و هم لذت جنسی را تنها در چارچوب رابطه جنسی دیگرخواه (heterosexual) و با هدف غایی بازتولید تعریف می‌کند. بسیاری از فعالان چپ و افراد متأثر از آرمانهای کیتی‌باور (secular)، ارزشهای جنسی سنتی و مذهبی جامعه ایران را که روابط جنسی را تنها در چارچوب خانواده مشروع می‌انگارد، «نقض طبیعت بشری» می‌خوانند. گرچه هدف این نگرش، رهانیدن پندار و کردار از یوغ باورهای مذهبی است، در نهایت، خود به درکی ایستا و گوهرگرا از «طبیعت بشری» - یا در اینجا به عبارت

دقیق‌تر، بدن آدمی - منجر می‌شود. برای جنبش مستقل زنان ضروری است که با نقد رادیکال ایدئولوژی جنسی جامعه و از طریق بررسی کردمانها و گفت‌وگوهایی که در شکل‌گیری برداشت ما از سکسیت و هنجارهای سکسی سهیم بوده‌اند، تاریخی بودن مفهوم سکسیت را آشکار کند. این بررسی از نظر رهانیدن ایدئولوژیک جنبش زنان از پیش‌انکارهای مردانه حاکم ضروری است. فراتر از آن، این بررسی از آن جهت برای جنبش زنان اهمیتی حیاتی می‌یابد که پذیرش (و نه فقط تحمل آنچه ناگزیر است) گونه‌گونی هویتها و رفتارهای جنسی را تضمین می‌کند. مبارزه با جلوه‌های مختلف ستم جنسی، چون حجاب اجباری، ارزش بکارت، خانواده‌ی مردسالار و منع همجنس‌گرایی، تنها در پرتو تعریف سکسیت به عنوان پدیده‌ای اجتماعی - تاریخی میسر است.

پس هم بدن و هم ارزشهایی که به عنوان اخلاقی یا غیراخلاقی، هنجار یا ناهنجار، مشروع یا نامشروع، قانونی یا غیرقانونی به آن منتسب می‌شود پدیده‌ای سراپا اجتماعی - تاریخی است (۴۶). گفته‌ی معروف سیمون دوبوار که «زن، زن زاده نمی‌شود، زن می‌شود» (۴۷) دقیقاً به همین معنا اشاره دارد. جنبش زنان استقلال هدف خود را با تأکید بر این رابطه تضمین می‌کند. چه، هر تعریف پیش‌ساخته‌ای از جنسیت، به هر اندازه که پیشرو جلوه کند، زائیده‌ی بینشها و ارزشهایی است که در جامعه‌ی ستمگر امروزی ریشه دارد. برای جنبش زنان ایرانی این نکته به ویژه از این نظر اهمیت بیشتری می‌یابد که هرگونه تغییر اجتماعی - سیاسی در آینده‌ی ایران شاهد تجلی اجتماعی رفتارهای جنسی مختلفی خواهد بود که در شرایط کنونی اجازه رشد و بروز نمی‌یابد. در نتیجه، پیشبرد سیاستهای فرهنگی برای تبیین اجتماعی - تاریخی این پدیده‌ها و دگرگون ساختن جو فرهنگی و روابط اجتماعی برای درک و پذیرش دموکراسی جنسی از مهمترین مسوولیت‌های تاریخی جنبش زنان ایرانی در دوران کنونی است. هدف جنبش زنان فراهم آوردن شرایطی نیست که یک تعریف یا آرایش مشخص از جنسیت جایگزین تعریف و آرایش دیگر شود، بلکه فراهم آوردن شرایطی است که زیست و نمود را برای کردمانها و هویت‌های گونه‌گون جنسی آزاد سازد.

هدف این نوشته تأکید بر ضرورت جنبش مستقل زنان بوده است که با حفظ هویت طبقاتی، خواستهای اجتماعی فراگیر داشته باشد. جنبش زنان، مبارزه‌ی آگاهانه، دسته‌جمعی و سازمان‌یافته‌ی زنان برای برابری جنسی است. چنین جنبشی نیازمند استقلال سازمانی و هویتی است. به دیگر سخن، لازم است هم مستقل از سازمانهای سیاسی دیگر عمل کند و هم حیطه‌ی فعالیت خود را چنان گسترش دهد که نه فقط بهبود شرایط زندگی زنان، بلکه بازاندیشی جنسیت، نقشهای جنسی و سکسیت را در پهنه‌ی فرهنگ، حقوق، اقتصاد و سیاست در برنامه‌ی کار خود قرار دهد. استقلال سازمانی جنبش زنان از این نظر اهمیت دارد که مبارزه با ستم جنسی را در کنار مبارزه با دیگر اشکال ستم، در برنامه‌ی عمل انقلاب قرار دهد. بدون چنین تأکیدی،

شرکت زنان در جنبشهای اجتماعی هیچ تضمینی در رابطه با برابری جنسی برای آنان در بر نخواهد داشت. از آنجا که نقشهای جنسی در روند انقلاب نیز بازتولید می‌شوند، شرکت زنان در جنبشهایی که مبارزه با ستم جنسی را مد نظر ندارند از آنها سربازانی می‌سازد که در راه انقلاب می‌رزمند، اما از نتایج آن طرفی نمی‌بندند. سامانه‌های مختلف ستم طبقاتی، جنسی و ملی، پدیده‌هایی به هم پیوسته هستند و چیرگی بر آنها جز از راه مبارزه‌ی همزمان با آنها میسر نیست.

در سراسر مقاله تأکید کرده‌ام که زنان، نه کلی همگن و گوهرین، بلکه جمعی چندگونه‌اند که در کردمان تاریخی - اجتماعی‌شان هویت اجتماعی کسب می‌کنند. آنچه در آوردگاه اجتماعی قد علم نمی‌کند نه زن جدا از پایگاههای اجتماعی مختلف خویش، بلکه زنی است با پیشینه‌ی خاص طبقاتی، قومی، ایدئولوژیکی و مذهبی. به همین سبب، جنبش زنان در هیچ مقطعی از زندگی خود، جنبش تمامی زنان نیست. جنبش زنان با توجه به خواستهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اش، مرزهایی را برای خود تعیین می‌کند. در نتیجه، گروهی در درون و گروهی در بیرون آن مرزها می‌کنجند. این تأکید برای استقلال یک جنبش رادیکال زنان در برخورد به گرایشهای راست و چپ ضروری است. گرایش راست گرا در جنبش زنان، همه‌ی زنان را، به صرف زن بودن و بدون در نظر گرفتن پیامدهای نظری و عملی خواستهایشان، به همکاری دعوت می‌کند. جنبش رادیکال زنان، برعکس، نیروهایی را به همکاری فرا می‌خواند که پیکان مبارزاتی‌شان را بر سامانه‌ی ستم جنسی نشانه می‌روند. گرایش چپ گرا مشکلات جنبش زنان را تنها به مشکلات گروهی خاص محدود می‌کند. جنبش رادیکال زنان، اما، هر مسئله‌ای را که مانع آزادی زنان و برابری جنسی است، مشکل زنان می‌انگارد و مبارزه با آن را ضروری می‌خواند. در مبارزه با هر دو گرایش، آنچه استقلال و هویت جنبش رادیکال زنان را تضمین می‌کند، راه‌حلی است که برای تلاشی ستم جنسی ارائه می‌دهد ■

۱- برای مقایسه‌ی دقیق‌تر نگاه کنید به:

Bert Klandermans and Sidney Tarrow, "Mobilization into Social Movements: Synthesizing European and American Approaches," in *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures*, edited by B. Klandermans, H. Kriesi and S. Tarrow (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1988): 7- 9.

۲- خانواده پدیده‌ای اجتماعی است و هدف من از خصوصی خواندن روابط خانوادگی (روابط زن و شوهر، پدر و مادر، فرزندان، برادران و خواهران و...) نه نفی ویژگی اجتماعی این روابط است و نه خصوصی خواندن نهاد خانواده. منظور از جنبه‌های خصوصی و اجتماعی تنها تأکید بر این نکته است که سامانه‌ی مردسالاری هم روابط خانوادگی و هم روابط اجتماعی و اقتصادی را در بر می‌گیرد. این تأکید نباید به جدایی حیطه‌های اندرونی و بیرونی یا تولید و بازتولید تعبیر شود. برای بحث بیشتر در باره‌ی این گونه‌ی مخالفها، نگاه کنید به: حامد شهیدیان، «دشواریهای نگارش تاریخ زنان در ایران: وضع کنونی و راه آینده»، ایران‌نامه، جلد ۱۲، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۲/۱۹۹۴، ۶۱-۱۱۴.

Answer," in *Women Transforming Politics*. 143. 18- Arlene Eisen, *Women and revolution in Viet Nam* (London: Zed Book, Ltd., 1984); and Christine Pelzer White, "Vietnam: War, Socialism, and the Politics of Gender Revolutions," in Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn B. Young, eds, *Promissory Notes* (New York: Monthly review Press, 1989).

۱۹- برای بحث دقیق‌تر درباره «ایدئولوژی فراگیر جنبش» نگاه کنید به:
Women and Clandestine Politics in Iran: 28.

۲۰- برای بحث دقیق‌تر در این زمینه، نگاه کنید به:
Hammed Shahidian, "Iranian Exiles and Sexual Politics: Issues of Gender Relations and Identity," *Journal of Refugee Studies*, 9(1), 1996: 43-72.

۲۱- برای توضیح بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:
Haideh Moghissi, *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male - Defined Revolutionary Movement* (New York: St. Martin's Press, 1994).

۲۲- ساندرا هیل، «زنان سودانی و احزاب انقلابی»، ترجمه ح. ش. روجا، هفتم دیگرم، شماره ۷، تابستان ۱۳۶۷/۱۹۸۸: ۷۲-۴. ۲۳- برای بررسی اجمالی تاریخ رابطه جنبش زنان و جنبش کارگری، نگاه کنید به: ح. ش. روجا، «فمینیسم و سوسیالیسم: از عهد روشنگری تا نخستین جنگ جهانی»، پارسا: نشریه پژوهشی - تئوریک، شماره ۲ (ویژه مسئله زن)، زمستان ۱۳۶۷/۱۹۸۸: ۷۵-۱۲. همچنین نگاه کنید به: هایدی هارتمن، «ازدواج ناموفق مارکسیسم و فمینیسم: پیش به سوی یک اتحاد مترقی‌تر» ترجمه آزاده شکوهی، آوای زن، سال ششم، شماره ۲۷/۲۶، پاییز ۱۳۶۷/۱۹۹۶: ۷-۴۱.

24 - Babara Ehrenreich, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class* (New York: Panteon Books, 1989): 217. تاکید از نگارنده مقاله حاضر است.

۲۵- برای بحث دقیق‌تر در این زمینه، نگاه کنید به:
Paula Gidding, *When and Where I Enter...* (New York: Wiliam Morrow and Company, inc., 1984); and bell Hooks, *Feminist Theory, From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).

۲۶- نکته جالب این است که در میان چپ، مبارزه ملی هیچگاه در برابر چنین گزینشی قرار نکرده است. گرچه بورژوازی بومی خواهان قدرت بیشتر است، هرگز بورژوازی بومی دلیل برای رویگردانی چپ از دفاع از یک جنبش ملی نبوده است. یا، هر چند با تمایلات جدایی طلبانه بخشی از جنبشهای ملی به عنوان «انحراف» برخورد شده است، چنین گرایشهایی هرگز برهانی برای بطلان ضرورت مبارزه قلمداد نشده است. ۲۷- نگاه کنید به:

Chris Kramarae and Paula A. Treichhler, *A Feminist Dictionary* (Boston: Pandora Press, 1985): 142.

۲۸- برخی از فمینیستها نیز مدافع چنین نظری هستند. با باور فمینیستهای گوهرگرا، چنین تمایزی نه تنها واقیعت دارد، که مثبت و سازنده نیز می‌تواند باشد. گوهر زنانه، به باور ایشان، سرشار از مهر، روحیه همکاری و نودوستی است و بر گوهر مردانه، یعنی خشونت، رقابت و خودپرستی، برتری دارد. در نتیجه، برای بهبود روابط اجتماعی ضروری است جامعه را بر مبنای گوهر زنانه پی افکنند. بسیاری از اندیشمندان فمینیست با چنین تمایزهایی سر مخالفت دارند و آن را ساده‌نگر و غیرمنطقی می‌خوانند. ناقدان این نظر، به درستی به پیامدهای سیاسی خطرناک هرگونه گوهرگرایی اشاره می‌کنند که همواره توجیه‌گر نابرابریهای طبقاتی، نژادی یا جنسی بوده است. نگاه کنید به:
J. Bethke Elshatin, *Public Man, Private Woman* (Princeton, N.J.: University Press, 1981).

۲۹- برای خوانندگان ایرانی بهترین نمونه چنین نگرشی، درک چپ ایران از مقوله طبقه است. چپ ایران تعاریف پیش‌ساخته‌ای از مفهوم طبقه، به ویژه طبقه کارگر را محور بررسیهای خود قرار داده است. بنا بر این تعریف، طبقه کارگر کلی متحد و همگن است که باید براساس منافع واقعی خود

۳- آگاهی در چنین لحظه‌ای نابخسته، ناروشن و پرتضاد است. برای پیوستن به یک جنبش اجتماعی لازم نیست که مبارزان تئورسیسهای آبدیده باشند. اما یک جنبش اجتماعی که هدفش نه تنها شرکت در بازی قدرت، بلکه ترغیب مبارزان به اندیشه آزاد، روشن و پویاست، شرایط رشد این آگاهی اولیه را برای رزمندگان خود فراهم می‌آورد.

۴- مسئله شکل‌گیری آگاهی زنان از سامانه مردسالاری را در جای دیگری بررسی کرده‌ام. نگاه کنید به «پیشگفتار» من در: تسلمه نسرین، بازی پرگشت. برگردان رفعت دانش، مؤتترال (کانادا): انجمن زنان ایرانی در کانادا، ۱۳۷۴، ۲-۱.

۵- همانگونه که در پائین بحث خواهم کرد، تمایز میان جنبه‌های اجتماعی و زیست‌شناختی و نیز طبقه‌بندی انسانها براساس ویژگیهای زیست‌شناختی، نارسا و نادرست است. در اینجا، اما، برای روشن‌تر شدن بحث و صرفاً به عنوان مقوله‌ای تحلیلی، تقسیم‌بندیهای اجتماعی و زیست‌شناختی را به عنوان مقوله‌هایی متمایز مطرح می‌کنم. ۶- مقوله‌های «جنس در خود» و «جنس برای خود» را از بحثهای مارکسیستی پیرامون «طبقه در خود» (class in - itself) و «طبقه برای خود» (class - for - itself) به وام گرفته‌ام.

7- Temma Kaplan, "consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(3), Spring 1982: 545-66.

۸- لازم به تأکید است که برخلاف آنچه برخی، فمینیسم در پی برتر نشانیدن زنان بر مردان نیست، هرچند برخی از فمینیستها ادعای برتری کوه‌رین زنان بر مردان را دارند.

9 - Drude Dahlerup, "Introduction," in *The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA*, edited by D. Dahlerup (Newbury Park, CA: 1986): 7-8.

۱۰- بعد به تعارض میان این امید و واقیعت شرکت زنان در جنبش خواهم پرداخت. اما این «اشتباه» تاریخی را نباید این‌گونه تعبیر کرد که زنان جنبش چپ اصولاً به برابری جنسی بی‌تفاوت بودند یا با چنان خواستهایی مخالفت داشتند. ۱۱- در سراسر این مقاله، هویت یا ستم ملی (national) را در مفهوم پذیرفته شده گفت‌وگوهای اجتماعی - سیاسی ایرانیان به کار می‌گیرم. در چارچوب گفت‌وگوهای جامعه‌شناختی، هویت یا ستم قومی‌گزینش درست‌تری است. ناگفته پیداست که در مقیاس جهانی باید هویت و ستم نژادی (ethnic) را نیز به عنوان یکی از ابعاد نابرابری اجتماعی مطرح کرد.

۱۲- نگاه کنید به: قدسی قاضی‌نور: «به امید روزی که روز زن، حقوق زن و مسئله زن نباشد»، کوهان، ۲۱ اسفند ۱۳۵۷، ص. ۶۰. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به:
Hammed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79," *Internationa JOURNAL of Middle East Studies*, 26 (2), 1994: 234.

برای توضیح بیشتر درباره «جنسیت‌زدایی» (desexing) زنان مبارز، نگاه کنید به:

Hammed Shahidian, "Women and Clandestine Politics in Iran: 1970-1985," *Feminist Studies*, 23(1), Spring 1997: 27.

۱۳- این بازگفت از مصاحبه‌ام با یکی از اعضای کادر مرکزی یکی از سازمانهای چپ است (اروپا، تابستان ۱۹۹۴). ۱۴- برای نمونه نگاه کنید به:

Amrita Basu, "Democratic Centralism in the Home and the World: Bengali Women and the Communist Movement," in Sonia Kruks, Rayna Rapp, and Marilyn B. Young eds, *Promissory Notes: Women in the Transition to Socialism* (New York: Monthly Review Press, 1989). 15-Maxine Molyneux, "Mobilization Without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua," *Feminist Studies*, 11(2), Summer 1985: 227-54. 16- W. Karagwa Byanyima, "Women in Political Struggle in Uganda," in *Women Transforming Politics* (Bilomington, Indiana University Press, 1992): 135.

برای بحثی آموزنده در این زمینه نگاه کنید به:
Judith Stacey, *Patriarchy and Socialist Revolution in China* (Berkeley: University of California Press, 1983). 17- Orayb Aref Najjar, "Between Nationalism and Feminism: The Palestinian

حرکت کند. روند شکل‌گیری طبقه و شرایط عینی و ذهنی پویای آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مگر در جایی که نیازهای مبارزاتی چنین بررسی را در سطحی محدود لازم کرده است. چنین بینشی، طبقه را پدیده‌ای غیرتاریخی جلوه می‌دهد که پس از وانهادن شور دروغین و دستیابی به آگاهی طبقاتی، ناکاه (در کلام طعن‌آمیز ای. پی. تامپسون، تاریخ‌نگار مارکسیست انگلیسی) همانند آفتاب برمی‌دمد و بر همه جا روشنی می‌بخشد. آیا بی دلیل نیست که پس از چندین دهه مبارزه، چپ ایران هنوز هیچ بررسی علمی جامعی از تاریخ شکل‌گیری طبقه کارگر ارائه نداده است؟ برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: ای. پی. تامپسون، «درباره مفهوم طبقه». ترجمه ح. ش. روجا، پرسیا: نشریه پژوهشی - تئوریک، شماره ۱، تابستان ۱۳۶۷/۱۹۸۸: ۸۱-۷۹.

۳۰- بتی فریدن، یکی از رهبران جنبش زنان در ایالات متحده، در بررسی ریشه‌های جنبش زنان نوشته است که زنان طبقات متوسط، از زندگی راحت، همسران محترم و پرستیژ اجتماعی برخوردارند. بنا بر معیارهای جامعه آمریکا، این زنان باید غرقه در خوشبختی و شادمانی باشند. اما واقعیت تجربی این زنان حکایت از نارضایتی مفرط دارد. این دلزدگی، به باور فریدن، ریشه در شرایط زندگی این زنان دارد که حس زنده بودن و خلاقیت را در آنها می‌کشد، و در عوض، آنان را به کدبانوانی تبدیل می‌کند که جز مسایل پیش‌پاافتاده زندگی، دلمشغولی دیگری ندارند. این زندگی حاصلی جز دلزدگی ندارد، هرچند جامعه مردسالار نمی‌تواند این مسئله را بشناسد و درک کند. فریدن نتیجه می‌گیرد که این «بیماری بی‌نام»، مشکلی است که مثل خوره زنان طبقات متوسط را می‌خورد. یکی از دلایل جنبش زنان آمریکایی در دهه‌های شصت و هفتاد، مبارزه با همین دلزدگی بوده است: Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1974)

31- Hammed Shahidian, "The Education of Women in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Women's History*, 2(3), 1991: 6-38.

32- Lynne Segal, *Whose Left? Socialism, Feminism and the Future?* *New Left Review*, (185), 1991: 81-91; and Ellen Carol Dubois, "Women Suffrage and the Left: An International Socialist-Feminist Perspective," *New Left Review*, (186), 1991: 20-45.

۳۳- ساتی (suttee) خودسوزی بیوه هندو در تل آتشی است که جسد شوهر را می‌بلعد. این رسم در سال ۱۹۲۸ توسط انگلیسیها منسوخ شد، اما نمونه‌هایی از آن در تاریخ معاصر هند به چشم می‌خورد. ریشه لغوی ساتی، واژه سانسکریت *sati* است به معنای «زن وفادار». این عمل، می‌بایست «انتخابی آزاد» باشد که هم وفاداری بیوه به همسرش را ثابت کند و هم پذیرش ضمنی نقش گناهان زن (در یکی از زندگیا پیشینش) در مرگ شوهرش باشد. این عمل بیشتر در مناطقی از هند مرسوم بود که برای زنان حق ارث قایل می‌شدند و در نبود بیوه، مرده‌ریگ شوهر به وابستگی مرد می‌رسید. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به:

Katherine K. Young, "Hinduism" in Arvind Sharma, ed., *Women in World Religions* (Albany: State University of New York Press, 1987): 83-6.

34- Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson and L. Grossberg, eds. *Maexism and the Interpretation of Culture* (Chicago: University of Illinois Press, 1988): 271-313.

۳۵- برای بحث دقیق‌تر درباره این مسئله، نگاه کنید به: Candace West and Don H. Zimmerman, "Doing gender," *Gender and Society*, 1, 1987: 125-51.

۳۶- این اشاره نیز ضروری است که چنین روندی در عین حال با نشان دادن نقش قراردادی تعاریف، با نشان دادن این که ارزشها، نه پدیده‌هایی طبیعی بلکه ساخته و پرداخته محیط اجتماعی هستند، راه را برای تغییر روابط جنسی و تعاریف اجتماعی جنسیت باز می‌گذارد. ۳۷-

برای نمونه نگاه کنید به: مهرانگیز کار، «حقوق سیاسی زن در ایران از بهمن ۵۷ تا امروز»، زنان، شماره ۲۰: ۲۵-۸۸.

۳۸- برای بحث بیشتر در این زمینه، نگاه کنید به «دشواریهای نگارش تاریخ زنان در ایران»: ۸-۱۰۷. برای پیشنهادها دیگر در رابطه با برابرهاهای فارسی، نگاه کنید به: افسانه نجم‌آبادی، «حرفهایی با خوانندگان»، *نمّه دیگر*، ۱۶-۱۵ (پاییز و زمستان

۱۳۷۰): ۹-۲؛ افسانه نجم‌آبادی، «در دل دوست به هر حيله رهي بايد كرد/ طاعت از دست نيابد گنهي بايد كرد»، *نمّه ديگر*، دوره دوم، شماره ۲، (پاییز ۱۳۷۴): ۲۶-۲۱.

۳۹- برای اطلاعات بیشتر درباره شکل‌گیری نقشهای جنسی و جنس‌گونی، نگاه کنید به: ناهید مطیع، «جامعه‌پذیری جنسی، مانی برای توسعه»، زنان شماره ۱۹، ۲۳-۲۸.

۴۰- Sue-Ellen Jacobs and Christine Roberts, "Sex, Sexuality, Gender Variance," in Sandra Morgan, ed., *Gender and Anthropology: Critical Review for Research and Teaching* (Washington, DC: American Anthropological Association, 1989).

۴۱- برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: حمزه گنجی، *روانشناسی و تفاوت‌های فردی* (تهران: مؤسسه انتشارات بعثت، ۱۳۷۹): ۲۱۸-۱۸۹.

42- Anne Fausto-Sterling, "How to Build a Man," in *Constructing Masculinities*, edited by M. Berger, B. Wallis and S. Waston (New York: Routledge 1995).

43- John Archer and Barbara Lloyd, *Sex and Gender* (New York: Cambridge University Press, 1985).

۴۴- برای نمونه نگاه کنید به: ندا آگاه، «تفاوت‌های رفتاری ناشی از «جنسیت»»، *آوای زن*، سال ششم، شماره ۲۵، بهار ۱۳۷۵/۱۹۹۶: ۵-۲۴. واکنشی که این مقاله برانگیخت هم ریشه‌دار بودن باور به تفاوت‌های زیست‌شناختی به عنوان «بنیان طبیعی» نابرابری جنسی را نشان می‌دهد و هم اتوریته بیچون و چرایی «علم» را در میان روشنفکران ایرانی. نگاه کنید به: م. چالشگر، «استخدام علم برای توجیه اهداف سیاسی»، *آوش*، شماره ۵۵، فروردین-اردیبهشت ۱۳۵۷/آوریل-مه ۱۹۹۶.

همچنین نگاه کنید به شهلا سرابی، «تفاوت بیولوژیک: توجیه مکرر پدرسالاری»، *آوش*، شماره ۵۷، مرداد-شهریور ۱۳۵۷/اوت-سپتامبر ۱۹۹۶؛ و «ارباب علمی» علیه ایدئولوژی، *ضمیمه آوای زن*، بدون تاریخ، بدون شماره (چاپ کانادا): ۲-۱.

۴۵- در زبان فارسی، جنسیت (sexuality) هم به معنای تمین زیست‌شناختی و جامعه‌شناختی بدن آدمی و هم به معنای لذت یا رابطه جنسی به کار گرفته می‌شود. نبود واژگان متمایز برای این دو، دشواریهایی را در تبادل اندیشه‌ها دامن می‌زند. به همین سبب، من سکسیت را تنها در معنای لذت یا رابطه جنسی به کار می‌گیرم. واژه سکسیت به عنوان برابری برای *sexuality*، پیشنهاد داریوش آشوری است در *واژه‌نامه انگلیسی-فارسی برای علوم انسانی* (پاریس: مرکز اسناد و پژوهش‌های ایرانی، ۱۹۹۵).

۴۶- برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به: Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); and Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).

۴۷- سیمون دوبووار، *جنس دوم*، جلد اول، ترجمه حسین مَهری (تهران: انتشارات توس، بدون تاریخ): ۸۷.

نشانی تازه چشم‌انداز:

Cesmandaz

21 T. Rue Voltaire

75011 Paris - FRANCE

اندرو جمیسن

چشم انداز علم غربی و منتقدان آن

آندرو جمیسن (Andrew Jamison) از استادان و محققان دانشگاه لوند (Lund) سوئد است. زمینه تخصص او تاریخ علوم و معرفت‌شناسی علم است. مقاله وی درباره «چشم‌انداز علم غربی و جستجوی بدیلهای 131-167 (Western science in perspective and the search for alternatives)» در کتاب زیر به چاپ رسیده است:

The uncertain quest: Science, Technology and development ed. by J. J. Salomon, F. R. Sagasti and C. Sachs - Jeantet. Tokyo/New York/Paris. United Nations University Press, 1994.

بخش اول این مقاله که از این علم غربی چیست و مشخصات آن کدام است و چه انتقادهایی بر آن می‌گیرند حرف می‌زند، در این شماره به چاپ می‌رسد و بخش دوم آن که از علوم دیگر و نظامهای معرفتی بدیل و جانشین بحث می‌کند، همراه با مراجع مقاله در شماره آینده.

علم و تکنولوژی جدید در دل تمدن غرب پدید آمده‌اند و نتایج یا فرآورده‌های رویدادهای تاریخی و اوضاع فرهنگی خاصند. اما این امر که علم جدید در عرصه‌ای غربی پدید آمده است بر دانشی که در کشورهای در حال توسعه غیرغربی به وجود آمده - یا نیامده است - اثری دارد؟ و اگر دارد این اثر چیست؟ این مسئله که علم جدید از چه جهات رنگ تمدنی را که در بستر آن به وجود آمده گرفته و از آن اثر پذیرفته است نه تنها در سالهای اخیر اهمیت بسیار یافته بلکه موضوع بحثهای گرم و جدل بسیار نیز بوده است. آیا در روشها و سنتهای علم و تکنولوژی جدید تمایل و انحرافی غربگرایانه نهفته است؟ آیا سنتهای بدیل و غیرغربی تولید دانش هم وجود دارد که با اینکه از دیرباز به غفلت وانهاده شده است اما فراموش نشده و به طریقی برای کشورهای در حال توسعه مناسب‌تر باشد؟

علم غربی چیست؟

بر سر اینکه علم غربی به راستی چیست اختلاف نظری کلی موجود است. پاره‌ای از منتقدان خصلت «غربی بودن» علم جدید را از جهان‌بینی خاص آن و از موضعگیریهای بنیادین آن درباره طبیعت و واقعیت و دانش ناشی می‌دانند. برخی دیگر نظام اجتماعی و (یا) چهارچوب نهادینی را که تولید دانش در آن صورت گرفته است بیش از هر چیز به مَهر غربی نشان شده می‌یابند. و باز گروهی دیگر معتقدند که مسائل در کاربردهای تکنولوژی و استراتژیهای کلی توسعه اقتصادی است که به

گونه‌ای از علم ناشی شده و با آن درتاییده‌اند. بنابراین شاید بجا باشد که ابتدا بکوشیم ابعاد گوناگون علم غربی را مشخص کنیم و سپس به انتقادهایی که بر آن شده است بپردازیم. مشکل انتقادهایی که بر علم غربی می‌شود قسمتی آن است که نقدها فقط جنبه‌ای از این علم را در نظر داشته‌اند و چیزی که بتوان آن را بدیلی قابل دوام برای تمامی علم غربی شمرد پیشنهاد نکرده‌اند. جایگزینها و بدیلهای نیز مانند انتقادهای اغلب چنان محدود بوده‌اند و بر موضوعی خاص متمرکز که مؤثر نیفتاده‌اند.

بُعد فلسفی

ابتدا کارمان را با بُعدی شروع می‌کنیم که می‌شود آن را بُعد فلسفی نامید که هم شامل مسائل کیهان‌شناختی است (یعنی بحث در اطراف جهان‌بینی و نظرگاههای حاکم درباره طبیعت) و هم مسائل مربوط به شناخت، یعنی روش شناخت و معیارهای تشخیص حقیقت و غیره. در واقع گاه جدا نگریستن به این دو، یعنی دیگر دانستن فیلسوفان از دانشمندان و بازشناختن کسانی که کارشان پژوهش در ماهیت واقعیت است از کسانی که در پی کشف شناخت راستین از واقعیتند خود از ویژگیهای نگرش غربی شمرده می‌شود (۵۸). از همان آغاز قرن نوزدهم که اوگوست کنت اعتلای علوم تحقیقی را برای جامعه به منزله مبنای عقلانی جدیدی تلقی کرد که می‌بایست جایگزین دین و مابعدالطبیعه شود، تحقق‌گرایان، فلسفه و به طور کلی مسائل اخلاقی را با تولید دانش بی‌ارتباط دانسته‌اند. «بحران معنوی» غرب را باید، دست‌کم تا اندازه‌ای، حاصل جدایی واقعیتها از ارزشها دانست و این جدایی است که دنیوی شدن دانش را عمق و ژرفا بخشید و این همان چیزی است که ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی «افسون‌زدایی جهان» نامیده است.

گرچه همه دانشمندان در جهان غرب پیشفرضهای فلسفی واحدی ندارند با این وصف در بیشتر زمینه‌های تحقیق علمی برداشتی از طبیعت حاکم است که ویژه غرب است و از سنتهای یهودی-عیسوی نشأت گرفته. اجزاء عمده این برداشت عینیت‌بخشی (objectification) و تقلیل‌دهی (reductionism) است، در این برداشت اعتقاد بر این است که طبیعت غیرانسانی برای انسان است و طبیعت عرصه‌ایست که به خودی خود هیچ فایده‌ای ندارد مگر آن که چیزهایی را در بر دارد که می‌تواند مورد استفاده احتمالی انسان قرار گیرد. برخلاف همه حیات‌آیینان (Vitalistes) و روح‌آیینان (Animistes)، علم غربی مظهر طریقی برای دانستن و عمل کردن است که بر عینیت‌بخشی و مکانیکی‌گردانی (mécanisation) استوار است. از این گذشته علم غربی کوشیده است که درک واقعیت را در درک عناصر بنیادین آن - یعنی اتم و ذرات ریزتر از آن و نیز «ژن»ها - که وجودشان در جهان ناپیدای واقعیات ذره‌بینی به یاری وسائلی علمی ثابت شده است خلاصه کند. از نظر شناخت می‌توان گفت که علم غربی شیوه‌ای است برای دستیابی به دانش از طریق تجزیه و تفکیک. درک واقعیت از طریق تجزیه طبیعت به اجزاء سازنده‌اش حاصل می‌شود. در عین حال هویت علم غربی در نوعی از دانش است که به هیچ توجیه برتری از نظر دینی یا فوق‌طبیعی نیاز

ندارد. این علم در اساس خود دانشی ابزاری (instrumental) است و انگیزه نهایی آن نه اخلاقی است نه غیراخلاقی زیرا که اخلاق به خودی خود در شیوه کار آن جایی ندارد. مدافعان علوم غربی ادعا دارند که با عینیت‌بخشی به طبیعت و تفکیک و تقلیل واقعیت به اجزاء تشکیل دهنده آن دانشی برتر و سودمندتر پدید آورده‌اند از دانشهایی که بر فلسفه‌هایی استوار است که بیشتر اندیشه‌پرداز و کلیت‌گراست (۶۶). هرچند «حقایق» حاصل از دانش غربی ذاتاً محدود به فرایندهایی است که از طریق تجربه‌های عملی یا از طرق مشابه بدانها می‌توان رسید با اینحال دانشی که به این طریق به دست می‌آید از قابلیت اعتماد برخوردار است و از آن بسیار مهمتر، درستی و نادرستی آن قابل بررسی و تحقیق است که این جمله را دانش حاصل از راههای دیگر فاقد است (۱۰۳ و ۴۸).

از زمانی که انقلاب علمی قرن هفدهم عینیت‌گرایی را بر تخت اعتبار نشاند و بساط کلیت‌گرایی (holism) و اندامواره‌انگاری (organicism) را جمع کرد، تقلیل‌دهی، یعنی تقلیل طبیعت به یک نمایش تجربی، مسلک حاکم روش‌شناختی بوده است. از آن زمان به بعد معیارهای شناختی که می‌توان گفت علم غربی به یاری آنها حقیقتی متمایز پدید می‌آورد بر روشهای کشف تجربی یا «عینی» و بر معیارهای عقلانی یا «منطقی» برای تمیز درستی یا نادرستی تجربه استوار بوده است. به این ترتیب علم غربی یکی از راههای ممکن برای به نظم آوردن واقعیت است که درباره آنچه می‌توان درست و دقیق محسوب کرد تصویری روشن و دقیق دارد.

از قرن هفدهم به بعد علم غربی بیشتر از طریق روشهایی که به کار برده است تعریف می‌شود، گرچه فیلسوفان هر یک بر جنبه‌ای از علم غربی تأکید کرده و به آن اهمیت محوری داده‌اند. بعضی که از سنت استقرایی یا تجربی که فیلسوفان انگلیسی نظیر فرنسیس بیکن و جان ستوارت میل پرچمداران آن بوده‌اند پیروی می‌کنند معتقدند که علم از طریق نحوه استفاده‌اش از روشهای مشاهده و تجربه تعریف می‌شود یعنی شیوه‌ای که دانشمند برای کشف و سازماندهی «رخدادهای» تجربی واقعیت اختیار می‌کند. به نظر برخی دیگر که طرفدار سنت استدلال و قیاس یا معتقد به اصالت خردند، و فیلسوفان قاره اروپا (یعنی اروپا منهای انگلستان) مانند رنه دکارت و امانوئل کانت از این گروهند، دانش با استفاده از استدلال منطقی مبتنی بر ریاضیات تعریف می‌شود. در این سنت بر این امر تأکید می‌شود که علم بیشتر از طریق روشهای استدلال عقلانی توانسته است به دانش راستین دست یابد، یعنی روشهایی که از ریاضیات و منطق مشتق می‌شود و نه از مشاهده واقعیاتی خارجی که الزاماً باید دیدنی و مشاهده‌کردنی باشد. از این دیدگاه که بنگریم علم سیر و سیاحت پرماجرایی ذهن است. یگانگی و بی‌همتایی نوع غربی و جدید علم بیشتر به علت دقت منطقی آن است تا به سبب کیفیت روشهای تجربی آن. به این ترتیب درست‌تر آنست که علم غربی را حاصل نه یک، بلکه دست‌کم دو سنت متمایز حصول دانش بدانیم که یکی با تجربه پیوند نزدیک دارد و دیگری با منطق ریاضی (۳۷).

در قرن بیستم که فلسفه علوم برای خود رشته‌ای تخصصی شده است برخی از فیلسوفان کوشیده‌اند که این دو سنت شناخت را با هم تلفیق کنند. یکی از مؤثرترین تلاشها در این زمینه نظریه تحریف (falsification) کارل پوپر بوده است. این نظریه می‌کوشد که «منطق اکتشاف» را در رابطه میان تجربه و نظریه‌پردازی تعریف کند. به عقیده پوپر نظریه‌ها فرضیه‌هایی هستند که تدوین شده‌اند تا نادرستی آنها به محک تجربه آشکار شود. بنابراین دستاوردهای علمی معادل حقیقت نیستند، بلکه بهتر است آنها را فرآیندهای در حال رشدی دانست که ما را پیوسته به حقیقت نزدیک می‌کنند. آنچه عینیت دارد این فرآیند است و نه این یا آن نتیجه آن و پوپر این فرآیند را «تحریف» می‌نامد (۶۷).

در نظر پوپر یک نظریه همیشه موقت است. این نظر او درباره علم از واکنش او نسبت به ایدئولوژیهای جزمگرایانه عهد جوانیش یعنی تعلیمات فراگیر مارکسیستی یا فاشیستی نشان دارد که ادعا داشتند در سیاست و علم هر دو به حقیقت مطلق دست یافته‌اند. پوپر در فلسفه علوم خود کاوش علمی را نوعی فرایند زنده و پیوسته در تحول تعریف می‌کند و نه مجموعه‌ای از گزاره‌های کامل و تغییرناپذیر. علم در نظر او بخشی از چیزی است که او سرانجام «جامعه باز» نام نهاد که با حقیقت برخوردی مبتنی بر شک و انتقاد دارد (۶۸). فلسفه او، که فیلسوفان امروزی بسیاری با آن هماهنگند سر آن دارد که طریقه راستین پدید آمدن علم را به وضوح و گویایی آشکار سازد نه آنکه تصویری آرمانی از آنچه علم می‌بایست باشد ارائه دهد. به عقیده پوپر و پیروانش پیشرفت علم تنها زمانی ممکن می‌گردد که دائم دستاوردهای خود را در معرض نقد و انتقاد قرار دهد. و هر چند که تجربه‌گرایی (empiricism) انتقادی پوپر به مرور زمان خود نوعی ایدئولوژی شمرده شده است، زیرا که شمار دانشمندانی که با رعایت رهنمودهای او کار می‌کنند زیاد نیستند، این آیین باعث شده است که فلسفه علوم حصار بسته خود را بکشاید و پیوندهای نزدیکتری با جامعه‌شناسی و تاریخ و خود علم برقرار کند.

در سالهای شصت ایمره لاکاتوس تجربه‌گرایی انتقادی پوپر را به صورت تازه‌ای پرداخت و ارائه کرد تا اثرگذاری پاره‌ای فرضهای ضمنی و «برنامه‌های تحقیقاتی» را هم بر فرایند تحقیق در نظر بگیرد (۲۸). در سالهای اخیر دانشمندان رفته رفته به خود تجربه اهمیت بیشتری می‌دهند تا به پیروی از آن تصویر نسبتاً آرمانی که پوپر از تجربه رسم کرده است (۲۶ و ۲۹). تجربه‌گرایی پوپر که به نظر می‌رسد بخش مهمی از علم جدید را از تیغ معیارهای سختگیرانه خود معاف می‌دارد (اصلاً بسیاری از نظریه‌ها را نمی‌توان به روشهای تجربی تعریف کرد) از جانب اندیشه‌هایی که می‌توان آنها را خردگرایی نو خواند به چالش خوانده شده است و آن نوعی نگرش عاقلانه به علم است که معرفت‌شناسی را به بازسازی معنایی (semantic reconstruction) احکام علمی محدود می‌سازد (۷۰). در حالیکه گروهی از فیلسوفان به فرایند واقعی تحقیق نزدیکتر شده‌اند پاره‌ای دیگر به آنچه «چرخشی زبان‌شناختی» نامیده شده

است دچار آمده‌اند و به شیوه ساختن و پرداختن و بیان داشتن نظریه‌های علمی توجه کرده‌اند (۲۳).

اما خردگرایان امروزی و تجربه‌گرایان هر اختلافی هم که با هم داشته باشند هر دو خود را «واقعگرا» می‌دانند و در برابر فیلسوفان نسبی‌گرا که در سالهای اخیر پدید آمده‌اند و چنانکه خواهیم دید از منتقدان امروزی علم غربی هستند صف آرای می‌کنند. در حالی که نسبی‌گرایان یا ساختمانگرایان (constructivists) روشهای علمی را تابع زمینه‌ای که بر آن اعمال می‌شود می‌بینند و در نتیجه دامنه استعمال و کاربرد یافته‌های علمی آنها را محدود می‌شمارند، واقعگرایان بر طبیعت عملکردی و حتی جهانی حقیقت علمی تأکید می‌کنند. به یمن روشهای مختص خود، علم عینی‌ترین و بیطرف‌ترین معرفت و دانشی را که در حیطه توان آدمی است پدید می‌آورد چرا که تولید این معرفت و دانش به تحقیق تجربی و در نتیجه به کنش و واکنش یا واقعیت بستگی دارد و این همه تجدیدپذیرند و تکرارشدنی و بررسی درستی و نادرستی آنها امکان‌پذیر است. به این ترتیب گرچه حقیقت واقعگرایان به اذعان خودشان محدود است اما دامنه اعتبارش جهانی است.

به نظر می‌رسد که بتوان گفت که تقریباً همه فیلسوفان علوم- و حتی بیشتر اهل علم- در اعتقاد و ایمان داشتن به «علم» مشترکند، چه طرفدار استقرآ باشند چه قیاس و استدلال و خواه به اصالت تجربه قائل باشند یا اعتبار عقل و خرد را مقدم شمارند، همه کم و بیش امتیاز روشهای علمی را بر دیگر نظامهای معرفتی و اعتقادی مسلم می‌دانند. علم‌گرایی به این معنی مشتقه‌ای از تحقق‌گرایی است که اول بار در قرن نوزدهم توسط اوگوست کنت به نظم آمد و پرداخته شد و او معتقد بود که پیشرفت علم به منزله انفصالی قطعی و تاریخی است و در زمینه شناخت قدمی عظیم به جانب جلو است که مابعدالطبیعه و دین را واپس نهاده است (۲۴). به اعتبار این مکتب علم را باید از برکت استواریش بر روشهای عقلانی و عینی و غیرشخصی، از دین و مابعدالطبیعه و حتی از فلسفه جدا و متمایز دانست. میراث تحقق‌گرایی که امروز به صورت یک ذهنیت و یا یک نظام اعتقادی عملگرایانه در آمده است بیش از این یا آن معرفت‌شناسی و یا این یا آن ایستار نسبت به طبیعت، مورد حمله و انتقاد بیشتر منتقدان فلسفی مشرب علم غربی قرار گرفته است.

بُعد جامعه‌شناختی

برخلاف گفتار فلسفی که غربی بودن علم جدید را در چگونگی معرفت‌شناسی و جهان‌بینی آن می‌شمارد می‌توان یک بُعد شاخص ساختاری یا جامعه‌شناختی علم جدید را نیز به ویژه غربی دانست. اینجا آنچه رنگ غربی به علم می‌بخشد جایی است که در سازمان جامعه پذیرفته و ارزشهای اخلاقی و هنجارهای اجتماعی مربوط به خود را پدید آورده است (۸۵). علم جدید که اکنون بین‌المللی و جهانی شده است خصلت امروزی خود را بیشتر در اروپای غربی طی قرنهای شانزدهم و هفدهم کسب کرده است، یعنی در دورانی که از جمله نامهای دیگر نام دوران انقلاب علمی

را نیز گرفته است. در دوران گذار جوامع اروپایی از فئودالیسم به عصر صنعت- یا سرمایه‌داری- عالمان جدید از ترکیب محقق قرون وسطایی و صنعتگر و پیشه‌ور سنتی با هنرمند و مهندس پیشتاز عصر «تجدید حیات فرهنگی» (رنسانس) و دوران جنبش اصلاح‌دینی (رفورم) پدید آمده است (۷۷).

فرهنگستانهای علمی قرن ۱۷ مانند آکادمیا دل چیمینتو (Accademia del Cimento) در ایتالیا و انجمن سلطنتی (Royal Society) در انگلستان و فرهنگستان علوم (Académie des Sciences) در فرانسه از نخستین فضاهای اجتماعی در جهان بودند که به منظور پرداختن به تحقیقات علمی و مبادله نتایج این تحقیقات سازمان یافته بودند. تجربه‌های علمی دیگر در انحصار آزمایشگاههای خصوصی و پنهانی نبود. به عکس آزمایشها آشکارا با وسائل و دستگاههای تازه‌ای که اغلب به هزینه دولت تهیه می‌شد زیر سایه و در پناه حمایت دربار یا دولت صورت می‌گرفت. مارتا اورنشتاین در ۱۹۲۸ نوشت که «هرقدر هم بر این امر تأکید کنیم که خصیصه تجری علم بود که ایجاد مجامع علمی را تشویق می‌کرد کم کرده‌ایم» (۶۳، ص ۶۷). در این اواخر اهمیت فوق‌العاده این مجامع در ایجاد «فضاهای تجربی» موضوع بحث گروهی از مورخان تاریخ اجتماعی قرار گرفته است (۸۶ و ۳۰).

فرهنگستانها نخستین نهادهای علمی جدید بودند، گرچه پیش از آنها موزه‌ها و مدارس و رصدخانه‌ها در یونان و رم باستان و نیز در چین و آفریقا و کشورهای اسلامی خاورمیانه کانونهایی نه دیرپا برای توسعه منتظم و متداوم معرفت فنون و طبیعت بوده‌اند (۴۵). تفاوت میان آنها را می‌توان تفاوت میان جمع‌آوری اطلاعات و ایجاد دانش یا به تعبیری روشن‌تر تفاوت میان تلاش بدوی شکار- میوه‌جویی (بخت و حادثه) و کشت آگاهانه (تراکم و انباشت) دانست. یکی از خصلتهای علم غربی صورت نهادی و سازمانی خاص آن یعنی نوعی الگوی مشخص «روابط اجتماعی» در تولید دانش است (۴۹).

با انقلاب علمی در قرن هفدهم علم در غرب فعالیتی استوار بر تجربه دانسته شد، که با واسطه ابزارهای فنی صورت می‌گرفت. تکامل آگاهانه ابزارها و دستگاههای لازم برای آزمایش به منظور جمع‌آوری و اندوختن چیزی که فرنیسیس بیکن «دانش مفید» می‌خواند و نیز ترکیب آگاهانه مهارتهای عملی و اندیشه نظری بخشهای مهمی از هویت علمی غرب است (۷۶). آنچه در بخشهای دیگر جهان به صورت دو قلمرو متمایز از هم مجزا مانده بود. یک جا تلاش دانشوری و طلب فضل و در سوی دیگر آموزش عملی- در اروپا در عمل علمی فرهنگستانها، دانشگاهها و مراکز علمی با هم ترکیب شده بود (۱۰۲). با وقوع انقلابهای سیاسی و صنعتی در اواخر قرن هجدهم علم به دانشگاهها وارد شد و آنچه تا آن زمان در جامعه به صورت یک فعالیت نسبتاً جنبی مانده بود در این تحول به صورت حرفه‌ای رسمی در آمد.

طی قرن نوزدهم پیوندهای علم با تکنولوژی و توسعه صنعتی در دانشگاههای

شده است. وجه تمایز این دانش نسبت به دانش روحانی یا الهیات فقط هدف فلسفی جامع تر و فراگیرتر آن نیست بلکه شیوه سازمانیابی و وظایف و نقشهایی است که در جامعه صنعتی به عهده دارد.

بُعد تکنولوژی

خاصه پس از جنگ جهانی دوم است که با اعتلای آنچه به اصطلاح «علم کلان» (علوم فیزیکی و ریاضی) نامیده می‌شود دیگر غربی بودن علوم فقط از دید فلسفی یا جامعه‌شناختی در نظر گرفته نمی‌شد. هرچند به تدریج که علم در اقتصاد سیاسی صنعتی و «پسا صنعتی» اهمیت بیشتری کسب می‌کرد به کاربردهای اقتصادی و تولیدی دانش علمی توجه بیشتری می‌شد. ازین پس کیفیت شاخص علم غربی دیگر فقط نه معیارهای درونی تشخیص حقیقت و برداشت از طبیعت است و نه هنجارهای نهادین این علم و یا نقشهای اجتماعی آن. علم غربی امروز جزء جدایی ناپذیر صنعتی شدن قلمداد می‌شود (۳۹ و ۷۵). در میان اقتصاددانان و مهندسان مفهوم «زنجیره نوآوری» (innovation chain) پدید آمده است که طی آن دستاوردهای علمی بنیادین به فرآورده‌های صنعتی مبدل می‌شوند. به عقیده بسیاری از صاحب نظران ازین پس می‌باید مهمترین کیفیت مشخص علم غربی را در فرایند نوآوری این علم و قابلیت آن در تبدیل مفاهیم علمی غرب به محصولات سودآور جست. آنان که با طرحریزی و مدیریت علوم سر و کار دارند شیوه‌های غربی مدیریت و کاربرد دستاوردهای علمی را از همه مهمتر می‌دانند... از آن مهمتر ادغام علم در تکنولوژی، یعنی صنعتی شدن فعالیت علمی و تبدیل دانش به يك محصول قابل خرید و فروش مهمترین کیفیت مشخص شیوه غربی تولید دانش دانسته می‌شود (۷۲).

از آغاز انقلاب صنعتی - اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم - تا زمان حاضر می‌توان سه مرحله عمده را در صنعتی شدن علم تشخیص داد (۹۸). در مرحله اول از طریق ایجاد دانشگاههای علمی جدید و دبیرستانهای فنی و صنعتی و با وارد شدن تدریس علوم و کار آزمایشگاهی در برنامه‌های دانشگاهی آموزش علمی به جانب نیازمندیهای صنعتی هدایت شد. تکنولوژیهای تازه نیز به اکتشافات علمی و نظریه‌های جدیدی در ترمودینامیک، الکتریسته، شیمی آلی و زمین شناسی انجامید. از نیمه دوم قرن نوزدهم آزمایشگاههای تحقیقات صنعتی رفته رفته در اروپا و ایالات متحد تأسیس شد و طی این مرحله دوم مهندسان در ریختن و سازمان دادن طرحهای علمی به دانشمندان نزدیکتر شدند. مرحله آخر که تازه تر و هنوز در کار تحول است شامل فرایند ادغام بنیادی تری است که علم و مهندسی و بازاریابی و مدیریت را در ساختاری فنی یا فنی-علمی که جامع همه است با هم پیوند می‌دهد. به این ترتیب صنعتی شدن علم به صورت شبکه‌ای از پیوندها و تأثیرهای چندجانبه در آمده است چنانکه علم اواخر قرن بیستم دیگر به آنچه در قرن هفدهم بود شباهتی ندارد. اکنون جدا کردن علم از کاربردهای فنی آن و یا بیرون کشیدن آن به صورت جوهر ناب و نظری و آزاد از «زنجیره‌های نوآوری» و استراتژیهای صنعتی بیش از پیش دشوار شده

علمی نوع جدید و مراکز تحقیق صنعتی و مدارس فنی محکمتر شد. چنانکه در اوایل قرن بیستم علم به صورت جزء بسیار مهم و سزاوار فرهنگ غربی در آمد. این دانش نهادی شده بود که در «عصر امپریالیسم» به باقی دنیا انتقال یافت یا تحمیل گردید و شکل دیگر تولید و انتشار دانش را که رنگ محلی و بومی داشت واپس نهاد (۶۴). با جنگ دوم جهانی، علم جدید در سراسر دنیا گسترده شد چنانکه ما امروز آن را علمی جهانی و بین‌المللی و میراث مشترک تمامی بشریت می‌شناسیم، اما این علم که تجلی عمل و فعل بشری است مَهرهای سازمانیافتگی ویژه غربی را با پاره‌ای ناگزیریهای نهادین یا هنجارهای ویژه خود بر جبین دارد (۲).

گفته شده است که علم جدید دارای هنجاری جهانرواست و این کیفیت باعث می‌شود که دانشمندان همه جای دنیا از هر نژاد یا ملیتی که باشند بتوانند یافته‌های آن را تکثیر کنند. به قول رابرت مرتون، جامعه‌شناس آمریکایی که در مقاله‌ای نافذ و بسیار معتبر که در ۱۹۴۲ نوشت این هنجار را به این بیان تعریف کرد: «قبول یا رد احکامی که در حیطه علم وارد می‌شوند نباید به خصوصیات شخصی یا اجتماعی صاحب آن حکم وابسته باشد. نژاد، ملیت، مذهب، طبقه یا پایه اجتماعی و صفات شخصی در این زمینه جایی و معنایی ندارند. عینیت جایی برای این گونه خصوصیات نمی‌گذارد... ناگزیری اعتبار همه‌جایی یا جهانروایی در خصلت غیرشخصی علم ریشه عمیق دارد» (۵۲، ص. ۵۵۳). به عقیده مرتون که این مقاله را در ببحوه جنگ جهانی دوم یعنی زمانی می‌نوشت که آلمان نازی می‌خواست ایدئولوژی ملی «آریایی» را بر علم تحمیل کند کیفیت جهانروایی علم غربی بر مترقی بودن آن دلالت می‌کرد و در واقع شرط اساسی خود پیشرفت بود. کیفیت جهانروایی علم با عینیت، یا به قول مرتون با «شک‌آوری سازمانیافته» (organized skepticism) و «بی‌نظری» با هم آمیختند تا ارزشهایی را قوام بخشند که بتوانند دانش را از جانبداری پاک دارند و این یکی از عناصر اصلی فرایند توسعه جامعه دموکراتیک غربی است.

طی سالهای چهل و پنجاه قرن حاضر میلادی برداشت جامعه‌شناختی مرتون تجربه‌گرایی جدید را که کارل پوپر در دل فلسفه علم می‌پروراند کامل کرد. در فرهنگ دانشگاهی جهانی، علم همه جا دانشی دانسته می‌شد که در قرن هفدهم در اروپای غربی پدید آمد یعنی ترکیبی از آزمایش و منطق، دانشی «فرضیه‌ای-قیاسی» که جهان صنعتگران و مخترعان را به جهان دانشوران و ریاضی‌دانان پیوند می‌داد. این علم در چهارچوب نهادین خاصی پدید آمد و در جامعه سرمایه‌داری صنعتی که در حال تکوین بود نقشها و وظایف خاصی را به عهده گرفت (۴). و به راستی از قرن هفدهم به بعد علم غربی را از نظر نحوه سازمانیابی می‌توان به صورت آفرینش دانشی تعریف کرد که در نهادهای علمی ویژه‌ای که به این منظور پدید آمده صورت می‌گرفته است و این نهادها عبارت بودند از اول فرهنگستانها، بعد آزمایشگاههای تحقیقاتی و سرانجام مراکز تحقیق و توسعه. به این ترتیب علم غربی دانش کارشناسان است، نوعی تفاهم حرفه‌ای که در جامعه‌ای خاص جایز و رایج شناخته

است.

البته این بعد خاص دیگر، به معنی جغرافیایی واژه، غربی نیست. فی الواقع کاربرد اقتصادی علم با پویایی بیشتری در آسیای شرقی دنبال می‌شود تا در مناطق دیگر جهان، گرچه در عصر ما که همه چیز نسبی است ژاپن و کره را می‌توان «غرب بسیار دور» به شمار آورد و در این صورت توسعه بعد اقتصادی علم غربی در این منطقه را می‌توان گسترش روال گذشته دانست و نه روندی جایگزین. کشورهای آسیایی با منطق بنیادی علم و تکنولوژی سر رقابت ندارند به عکس همان منطق را با سرسپردگی و کوششی دنبال می‌کنند که ظاهراً در بسیاری از کشورهای غربی که منشأ آن بوده‌اند سستی گرفته است.

درباره جذب علم و سرمایه‌داری توسط ژاپنها هر نظری داشته باشیم بعد اقتصادی مسئله شیوه‌های اتصال‌یابی دانش علمی با اقتصاد کالایی که شاخص توسعه تاریخی سرمایه‌داری صنعتی غربی است را مطرح می‌کند. در عصری که کارل مارکس عصر صنعت جدید خواند، یعنی از اواسط قرن نوزدهم به بعد است که توسعه اقتصادی بر نتایج تحقیقات علمی سازمان‌یافته‌ای تکیه می‌کند که منظمآ در خصوصیات پدیده‌های طبیعی و، بیش از پیش، در نقش ساخته‌های بشر تجسس می‌کند. از اینروست که علم غربی آن شکل از دانش است که در راستای استفاده‌ها و کاربردهای فنی «جهت» گرفته است (۲۶). علم غربی همچنین، و شاید حتی بیشتر به نظر بسیاری از کسانی که به آن انتقاد کرده‌اند، آن شیوه تولید دانش است که خود را در اختیار استراتژیهای توسعه و بینشهای فن‌سالارانه قرار داده است. علم غربی، به خودی خود، از تکنولوژی غربی بازشناختنی نیست، و این تکنولوژی است که در شکل «نوامیریالیستی» انتقال خود به جوامع غیرغربی اغلب به عنوان یکی از عوامل اصلی توسعه نیافتگی شناخته شده است (۷۴).

انتقادات

انتقاد نه به روشهای عینی علم غربی تازگی دارد و نه به کاربردهای اجتماعی آن، که هر قدر هم به گذشته بازنگریم و به عقب برویم منتقدانی در برابر خود داشته است. اما بحث بسیار در اطراف این منتقدان اولیه علم از مجال این مقاله بیرون است. آنچه برای منظور ما اهمیت دارد اینست که ببینیم چگونه سنتهای غیرغربی علمی جایگزین در سالهای اخیر از نو بازیابی شده و برای حل مشکلات امروزی به کار برده شده است. دست‌کم از زمان انتشار کتاب توماس کون (Thomas Kuhn) به نام «ساخت انقلاب علمی» (The Structure of Scientific Revolution) در سال ۱۹۶۲ دید امروزیان از علم غربی با انقلابی متنی زیر و رو شده است، به این معنی که دانشمندان و اکتشافات آنها بیش از پیش در متن تاریخی و اجتماعی خود بررسی می‌شوند. (مراجعه شود برای مقالات نمونه به شماره ۳ و برای مجلات به شماره ۱۲ مراجع). در میان انسان‌شناسان و دیگر دانشمندان علوم اجتماعی و نیز در میان فیلسوفان و خود دانشمندان این ادعای حقیقت‌یابی علم غربی کیفیت نسبی یافته است (شاید

گفته‌های فیرآبند (۲۱) در این زمینه از دیگران شدیدتر و مؤثرتر باشد) و طی پانزده سال اخیر رودرو نهادن نظامهای عقیدتی و شیوه‌های شناخت دیگر در برابر علم غربی اخیر بیشتر و احترام‌انگیزتر شده است (۵۰). درست است که علم غربی دانشی در اختیار ما می‌گذارد که به نتیجه‌ای مفید می‌رسد اما آیا به فرزنگی و بصیرت نیز راهبر است؟ نسبی‌سازی علم هم بررسی در مقدمات و پیشفرضها و انگیزه‌های علم را متضمن است (۴۶) و هم تحقیق در ابعاد روانشناختی و بیشتر شخصی و ذهنی آن را (۹۳).

از یک طرف علوم و شبه‌علمهای روحانی و کلیت‌باور گوناگونی بازیافته شده‌اند که نقطه آغازینشان اندیشه‌های فلسفی مختلف بوده است. مثلاً در دهه‌های اخیر کیمیا و احکام نجوم (ستاره‌شناسی) هر دو نه فقط توسط محرمان و معتقدان عرفان مشرب مورد مطالعه قرار گرفته‌اند بلکه موضوع بررسی تاریخدانان و فیلسوفانی نیز بوده‌اند که می‌کوشیدند عناصر تشکیل‌دهنده بحرانهای مختلف جامعه جدید را تجزیه و تحلیل کنند (۲۲). قابلیت محدود علم غربی در چالش با مسائل اخلاقی و عجز آن در دستیابی به آنچه ممکن است آرمان روشندلی خوانده شود و از دیرباز با تعقیب دانش قرین بوده است موجب نگرانی پیوسته افزونی بوده است. به طور کلی از سالهای دهه شصت (قرن حاضر میلادی) به بعد بازگشتی محسوس به کیهان‌شناسی مشهود بوده است و همچنین فرض سیطره و برتری جهانی علم غربی به گونه‌های فراگیر در معرض سؤال قرار گرفته است (۹۲).

بازسنجی نقشی که جادو و دین و کیمیا در شکل‌گیری علم جدید غربی داشته‌اند دارای اهمیت بسیار بوده (۱۰۱، ۳۰)، چنانکه تاریخ علم بازنویسی شده و بر نقش اشخاصی چون پاراسلئوس (Paracelsus) و برونو (Bruno) که در آغاز علم جدید کوشیده بودند راستایی روحانی‌تر و وسیع‌تر از آنچه عاقبت گرفت به این علم بدهند تأکید بسیار شده است. متون عرفانی و کیمیایی مربوط به آغاز علم جدید بازنگاری شده است و دریافته‌اند که این متون نقش مهمی در رشد جنبه‌های شهودی و آرمانجویانه علم غربی داشته‌اند (۴۴). حتی تاریخدانانی که در اطراف تحقیقات نیوتن در زمینه کیمیا و علاقه او به کیهان‌شناسی کتاب مقدس مطالعه کرده‌اند نشان داده‌اند که پدر فلسفه مکانیک شخصی بسیار پیچیده‌تر از آن بوده است که پیش از این پنداشته می‌شده است.

تاریخدانان دورانهای بعد به جریانهای بدیل در علم غربی و فلسفه غربی توجه مستقیم معطوف داشته‌اند. تاریخ علم غربی به دورانهای تاریخی متمایزی تقسیم شده است که هر کدام را بحثها و جدلها و کشمکشهایی مشخص می‌کند. مثلاً طب پاراسلئوس و نظریه رنگهای کوتاه و اندامواریاوری (organicism) وایتهد (Whitehead) را در پرتو جدیدی ارزیابی کرده و نشان داده‌اند که اینها توضیحها و برداشتهای دیگری برای پدیده‌های طبیعی پیش می‌نهند که با برداشتهای غالب در علم غربی سر همچشمی دارد. خاصه با در رسیدن جنبش فمینیستی فراوان بوده‌اند کسانی که

فعالانه کوشیده‌اند تا محدودیت‌های علم غربی را نمایان کنند و نشان دهند که این علم از پاره‌ای جهات بسیار جانبدار است. این انتقادات در چند زمینه علمی تأثیری واقعی گذاشته‌اند (۹۴). بنا به عقیده منتقدان هوادار این جنبش علم غربی بر شیوه‌ای «مردانه» از فهم و درک واقعیت استوار گردیده است و ساختها و الگوهای را بر فرایندهای طبیعی تحمیل می‌کند که از ساختها و الگوهای ساخته در اجتماع به عاریت گرفته شده است (۴۱).

به گمان من بجاست که این انتقادات را به سه مقوله (که نماینده همان سه بعد علم غربی است که پیش از این اشاره کردیم) تقسیم کنیم. یکی نقدی است که می‌توان آن را نقد «فلسفی» یا «رمانتیک» نامید که هم نوشته‌های شعرا و هنرمندان را که درباره «دید یکجانبه» علم غربی باز یافته است و هم مفهوم سنتهای عرفانی و مکتون را در پرتوی تازه تفسیر کرده است. هدف نقد در اینجا پیش از همه، آن چیزی است که بُعد فلسفی یا کیهانشناختی علم جدید نامیده‌ام، یعنی بینش جهانی و احکام و قواعد روش‌شناختی که از مشخصات علم غربی شمرده می‌شود. انتقادهای مقوله دوم را می‌توان نقد تکنولوژی دانست چرا که کار را از موشکافی در یک رشته مشکلات جامعه امروز - از تباهی محیط زیست تا بیکاری ساختاری و مسابقه تسلیحاتی - که با علم و تکنولوژی جدید قرین دانسته شده‌اند آغاز می‌کند. با توجه به آنچه پیش از این گفته آمد باید گفت که در این مقوله انتقاد بیشتر روی موارد استعمال و استفاده - و سوء استفاده - از علم جدید متمرکز می‌شود تا بر نفس تحقیقات علمی. مقوله سوم نقد مدافعان برابری زنان است که طی بیست سال اخیر پیدا شده و رشد کرده است و خاصه بر «جنس‌محوری» (sexism) می‌تازد که چه در نهادها و چه در مفاهیم تحقیق علمی حاکم است. انتقادهای فمینیستها پرآوازه‌ترین و پراهمیت‌ترین فریادی است که علیه بعد جامعه‌شناختی علم، یعنی شیوه‌های سازمانیابی و نهادی‌شدگی تحقیق در جوامع جدید بلند شده است. در بحث از این نقد دسته سوم به اختصار به بعضی از انتقادهای دیگر نیز در زمینه جامعه‌شناسی علم اشاره می‌کنم.

از این گذشته در هر یک از این سه مقوله، می‌توان میان انتقاد «درونی» و انتقاد «برونی» تمیز گذاشت. نوع نخست نقد از درون جامعه علمی و اهل علم سرچشمه می‌گیرد و بدیل‌هایی ارائه می‌کند که از چهارچوب کلی فکر و رفتار علمی بیرون نیست و نقد نوع دوم از بیرون از محافل علمی می‌آید و به همین سبب برای دستیابی به معرفت و یا حکمت برداشتهای غیرعلمی و یا حتی ضدعلمی اختیار می‌کند.

۱ - نقد فلسفی یا رمانتیک

در این مقوله منتقدانی قرار می‌گیرند که از سنتهای بدیل و جانشین تمدن غربی و نیز از برداشتهای روحانی سنتهای غیرغربی الهام گرفته‌اند. منابع مهم در این مقوله عبارتند از نوشته‌های جازف نیدهام و همکارانش در زمینه تاریخ علم در چین و آثار سیدحسین نصر در زمینه علم اسلامی. آثار این دو و نیز آثار اندیشمندانی که از آنها

الهام گرفته‌اند با دقتی چشمگیر نشان داده‌اند که علم غربی در عصر جدید تا چه اندازه بر پایه یافته‌ها و بینشهای سنتهای غیرغربی علم استوار است. به عقیده نیدهام همه تمدنهای جهان به علم جدید یاری داده‌اند و در پیشبرد آن سهم داشته‌اند و بر علم جهانی است که اهمیت بسیار سهم ملل غیر غربی را در توسعه و شکوفایی خود بازشناسد (۶۰). نیدهام هرگز سر آن نداشته است که بدیل و جایگزینی برای علم غربی بیابد بلکه هدفش بیشتر آن بوده است که ادعای همه‌توانی و همه‌دانی و خلاصه «علم‌گرایی» علم غربی را که بخشی از یکی از تعابیر فلسفی این علم است اصلاح و تعدیل کند (۶۱).

به عقیده سیدحسین نصر علم غربی عرصه کاوشگری بسیار روحانی‌تر و غنی‌تر جهان اسلامی را تنگ کرده است (۵۹). به اعتقاد او و دیگر منتقدان روحانی‌باور، علم غربی تنها بازتاب کم‌رنگی است از فعالیت اجتماعی که در فرهنگهای دیگر شمول انسجام بیشتری داشته و بر پایه تفکر و تأمل هماهنگ و متعادل طبیعت و نه فقط بهره‌برداری از آن استوار بوده است. در سالهای دهه شصت میلادی قرن حاضر آثار نصر و نیدهام و فرنسس بیتس و دیگران همه ریشه‌های عرفانی و سحرآمیز علم غربی را روشن کردند و به این ترتیب توجه و علاقه‌ای را برانگیختند که «ضدفرهنگ» (contre - culture) بین‌المللی نسبت به ادیان دیگر و شیوه‌های شناخت در سنت شرقی از خود نشان داد. تحقیق و مطالعه سنتهای عرفانی و سحرآمیز در آثار محققانه میرچه الیاده (۱۶) و نیز کتابهای پرخواننده کارلوس کاستاندا (Carlos Castaneda) اهمیت بسیاری داشته‌اند.

کتاب تئودور روزک به نام پایان این برهوت کجاست؟ نمونه خوبی از این نوع نقد است که طرد جهان ماشینی را با تجدید حیات رومانتیسم در آمیخته است. تجلیل و اکرام طبیعت در آثار ژان ژاک روسو و بعدها در نقد ویلیام بلیک (W. Blake) از روحیه صنعتی و نیز در علم کلیت‌باور گوته همه الهامبخش روزک در کارش بوده‌اند. به عقیده روزک، رومانتیسم نه یک سنت تاریخی منسوخ بلکه اندیشه‌ای واجب برای بقای روحانیت در عصر تکنولوژی است. وی می‌گوید «رومانتیسم مبارزه‌ای است برای جلوگیری از تبخیر شدن واقعیت تجربه در انتزاعیات نظری و یا متلاشی شدن آن در آشفتگی رخدادهای تجربی... هرچه را هم که ناگزیر صلاح باشد از شیوه تفکر رومانتیک رها کنیم و واپس نهم نمی‌توانیم از خواست پیوسته آن که وارد ساختن علم به عرصه‌ای وسیعتر و جامعتر از واقعیت و التیام روح هزارپاره فرهنگ آنست چشم پوشیم» (۷۸، ص. ۲۵۸-۲۵۶). «ضدفرهنگ» سالهای شصت را که در بسیاری از اهل ادب و هنر مانند روزک اثری عمیق داشته است می‌توان نوعی تجدید حیات رومانتیسم دانست که به تجدید حیات اشکال گوناگونی از عرفان و علوم خفیه راهبر شد که اکنون در جهان حضوری چشمگیر دارند. بخش بزرگی از آنچه از این رستاخیز به جا مانده است فساد پذیرفته است زیرا که نقد را به فرقه‌بازی و نوعی جامعه‌گریزی تبدیل کرده است. اما به ویژه در بعضی از تقریرهای

«عصرجدید» مثلاً در آثار فریت جف کاپرا (۱۱) کوششهایی به عمل آمده است برای به کار بستن طرز فکر روماتیک و کلیت‌باورانه در حوزه فیزیک و اقتصاد.

تاجایی که به این مبحث مربوط می‌شود مهمترین انتقادهای روماتیک معاصر آنهایی هستند که بر فرهنگ تکنولوژی (پیشرفته) می‌تازند. خود روزک به «اطلاعات‌پرستی» (Cult of information) خرده می‌گیرد. کیش اطلاعات‌پرستی با ترویج گسترده کامپیوتر در عرصه آموزش کوشیده است که نمونه جدید دانش مبتنی بر داده‌آمایی (data processing model) را در جوامع غربی و هم پیشاپیش در جهان غیرغربی رواج دهد (۷۹). به عقیده روزک انقلاب کامپیوتری وابستگی به ماشین را در عرصه آموزش در پژوهشهای علمی و حتی در پژوهشهای علوم انسانی تا حد زیادی افزایش داده است و از آن وخیم‌تر اینکه این بت کامپیوتر سر آن دارد که تفکر انسانی را تا حد آلت دست ماشین تنزل دهد.

نقد روماتیک از علم غربی البته بر میراث دیرینه اندیشمندان بزرگی متکی است و روماتیک‌اندیشان جدید مانند روزک و لنکدن وینر در واکنشهای خود نسبت به تکنولوژیهای پیشرفته جدید از اندیشه‌های لوئیس مفوردر درباره کلان-ماشین (megamachine) و «فنون اقتدارطلب» (authoritarian technics) و نیز از نظر ژاک الود درباره «تکنولوژی خودگردان» (Autonomous Technology) که عنان گسیخته و از اختیار انسان و جامعه خارج شده است بهره گرفته‌اند (۹۹ و ۵۵ و ۱۷). منابع دیگر الهامبخش آنها عبارتند از نظریه‌پردازان و فیلسوفان نقد اجتماعی سالهای چهل و پنجاه قرن میلادی حاضر مانند هایدگر (در آلمان) و سارتر (در فرانسه) و مارکوزه (در ایالات متحد آمریکا) که کوشیده‌اند از جامعه تکنولوژی بعد از جنگ برداشتهای تازه‌ای به دست دهند.

نقد بوم‌شناختی

در ایالات متحد جرمی ریفکین طی چندین کتاب (و سخنرانیهای بیشماری که ظرف ده سال اخیر ایراد کرده است) به کاربردهای تکنولوژی دستکاری در ژنها تاختم است. ریفکین عنصر روماتیک ضدفرهنگ - یعنی تخیل شاعرانه و بدگمانی نسبت به تکنولوژی جدید - را با مقوله دیگری از انتقاد که می‌توان آن را نقد بوم‌شناختی (Ecological) نامید در آمیخته است. جایی که روزک آرمان انفورماتیکی دانش را سزاوار انتقاد و درستی آن را درخور تردید پنداشته و آن را چالشی در برابر بینشهای پیشین نسبت به تفکر انسانی دانسته است، ریفکین این «فراورده‌های» زیستی-فنی جدید را چالشی در برابر بینشهای پیشین از طبیعت می‌داند. به عقیده ریفکین «دو آینده در انتظار ماست: می‌توانیم زندگی را روی کره خاک به گونه‌ای دیگر بسازیم و طبیعتی ثانی به سلیقه خود بیافرینیم یا با باقی زندگان در زندگی در جهان جانداران شریک باشیم. دو راه و دو آینده. یکی بر پایه برداشتی فنی - صنعتی و دیگری بر پایه برداشتی مدافع محیط زیست» (۷۳، ص ۲۵۲).

در انتقاد خود از علم غربی آنچه را مدافعان محیط زیست و یا بوم‌شناسان مطرح

می‌کنند آنقدرها قدرت و توانایی نیست که در علم و تکنولوژی غربی نهفته است، بلکه بیشتر خصلت انسان محوری (anthropocentrism) قسمت اعظم این علم است و همچنین این امر است که علم غربی انواع موجودات دیگر را با خطر کاهش و تقلیل تهدید می‌کند. بوم‌شناسی چه در مقام علم و چه در حد فلسفه به صورت بدیل و راه جایگزینی عرضه شده است برای برخورد با طبیعت و مهارکردن بحرانهای آلودگی و کثرت جمعیت و دیگرگونه‌های جوی و غیره. آنچه بوم‌شناسی به پیروان خود عرضه می‌کند نگرشی منظم و سامان‌یافته به طبیعت است که به یک اندازه از زیست‌شناسی و سبیرتیک (فرمانش‌شناسی) مایه می‌گیرد (۱۰۰، ۶۵). طبیعت به اجزاء و قسمت‌های ترکیب‌دهنده‌اش تقلیل نمی‌یابد بلکه تمامی روابط متقابل و الگوهای بنیادین آن در نظر گرفته می‌شود. به ویژه برخی نگرشهای جدید احزاب و گروه‌های سبز به «بوم‌شناسی ژرفایی» (Deep ecology) می‌انجامد که همبستگی با همه جانداران را تعلیم می‌دهد و با بسیاری از کارشتهای علم غربی حاکم مانند آزمایش روی جانوران، دستکاریهای ژنتیک و استفاده از نیروی هسته‌ای مبارزه می‌کند. راه جایگزینی که پیشنهاد می‌گردد علمی «نرمتر» است که از مشربهای فلسفی انداموارانگار و حیات‌آئین گذشته مایه می‌گیرد و در عین حال از تکنیکهای «بازخورد» (feedback) و دریافت «نظام‌مند» (systemic) علوم کامپیوتری سود می‌جوید (۱۴). یکی از منابع الهامبخش بزرگ در این زمینه آثار گرگوری بیتسن (Gregory Bateson) است که بر اساس مشاهداتش در میان بومیان بالی و نیز در میان دانشمندان معاصر غربی کوشش کرده است تا «بوم‌شناسی ذهن» را تعریف کند و تفکرات او زیست‌شناسان و انسان‌شناسان و روانشناسان را مفید افتاده است. آرنه نس (Arne Naess) فیلسوف نروژی تحت تأثیر مدافعان محیط زیست فلسفه بوم‌شناختی جدیدی فراهم آورده است که بر مفهوم برابری انواع استوار است. نس و پیتر سینگر استرالیایی نویسنده کتاب «رهای جانوران» و آناشیسست آمریکایی مری بوکچین از جمله کسانی هستند که کوشیده‌اند نقد بوم‌شناختی از علم غربی را تا سطحی که می‌توان سطح مابعدالطبیعی نامید بالا ببرند (۹۰ و ۹۱). در همین زمینه می‌باید به رواج و اشاعه باصطلاح «فرضیه گایا» (Gaia) نیز اشاره کرد (۴۲). طبق این فرضیه می‌باید زمین و ساکنان آن را به عنوان جزئی از فرایند کلی حیات در نظر گرفت. با توجه به رده‌بندی معیارهایی که در این نوشته برای انتقادات به کار گرفتیم، این منتقدان بیشتر به بعد فلسفی علم غربی انتقاد کرده‌اند حال آنکه بیشتر مدافعان دیگر محیط زیست به این یا آن کاربرد خاص تکنولوژی و یا به کاربرد علوم غربی به طور کلی می‌تازند. دفاع از حقوق جانوران و محافظت مناطق طبیعی دست‌نخورده نگرانهایی هستند که برخوردی تازه با طبیعت، یعنی بینشی غیربهره‌کشانه را لازم می‌آورند که از بسیاری جهات به برخوردهای پیش‌مدرن و غیرغربی شباهت دارند. (برای تحلیل انتقادی رجوع کنید به ۱۰). در نظر بسیاری از «بوم‌شناسان ژرفایی» سرخپوستان و دیگر ساکنان اصلی قاره آمریکا و اقوام «بدوی» دیگر، چه از نظر

عملی و چه از نظر شناخت، بدیلهای و شیوه‌های جایگزینی برای کنش متقابل با محیط زیست طبیعی عرضه می‌کنند. چنانکه خواهیم دید بازیافت سنتهای سازگارتر با سلامت محیط زیست میان جنبشهای مدافع محیط زیست در کشورهای در حال توسعه نیز اهمیت قابل ملاحظه پیدا کرده است.

نقد بوم‌شناختی در مخالفت با کارستهای علم جدید تنها نیست. پس از جنگ جهانی دوم و سقوط دو بمب اتمی روی هیروشیما و ناگازاکی بسیاری از دانشمندان و شهروندان عادی در خیابانها راه افتادند و علیه سلاحهای مخرب اعتراض کردند و در راه «تحریم» بمب به تلاش پرداختند. برترند راسل، فیلسوف انگلیسی سالها در رأس تلاشهایی قرار داشت که در جهان علیه استفاده‌های نظامی روزافزون از علم و تکنولوژی و نیز علیه پایگیری و تحکیم آنچه در ایالات متحد «مجمع صنعتی-نظامی» نام گرفت به عمل می‌آمد. انتقاد از تکنولوژی نظامی در دهه نود میلادی همچنان قابل توجه است و یادآور اینست که علم جدید به هیچ روی پدیده‌ای نیست که از هرجهت مثبت باشد. در مقایسه با دیگر مسائل اجتماعی و محیط زیستی که بعضاً از علم و تکنولوژی پدید آمده‌اند مبارزه با مسابقت تسلیحاتی بسیار دشوارتر است و به راستی بسیاری معتقدند که علم و تکنولوژی چنان به کمال و تکاتکت با مقاصد و اهداف نظامی و تجاوزگرانه پیوند دارند که فقط تعلیق تحقیقات یا کاهش سرعت نوآوریها ممکن است اثر مهمی بر صلح جهانی داشته باشد. از سوی دیگر انتقاد از تحقیقات نظامی توسعه و پیشرفت علم را باعث شده است، هم از طریق ایجاد چندین مؤسسه تحقیقاتی درباره صلح در سراسر جهان و هم از طریق یک نوع فرایند اصلاح «درونی» یا رویگردانی دستکم قسمتی از علم جدید از مقاصد نظامی و تجاوزگرانه به هدفهای آرمانخواه و صلح‌آمیز.

۴ - نقد فمینیستی

دسته سوم انتقاد با جنبش زنان قرین است و توانسته است نفوذ پیوسته‌افزونی بر دانشمندان و خاصه زنان دانشمند در سراسر جهان، و شاید هم خاصه بیشتر در ایالات متحد داشته باشد. اینجا، هم آنچه «جنس‌محوری» یا «پیشداوری جنسی» علم غربی نامیده می‌شود مطرح است، که در مفاهیم و نظریات و حتی روشهای تجربی بسیاری از علوم بازتاب دارد و هم معیارهای کلی فلسفی یا شناختی که برای سنجش اعتبار یافته‌های علمی به کار می‌روند (۲۷). هواداران برابری حقوق زنان از یک طرف مدعیند که علم غربی طبیعت را به شیوه‌هایی سخت تجاوزگرانه و بهره‌گیرانه مطالعه و تصویر می‌کند، مانند فرنیسیس بیکن که برداشتش از علم «نرینه» بود و در نمایاندن جهان طبیعی و ساخته‌های فنی بشر بیانی به شدت «جنس‌محور» داشت، (۲۲)، و از سوی دیگر علم غربی بر اساس منطقی به شدت مردانه استوار است و به عوض اینکه در پی بحث و گفت و شنود باشد سر رقابت دارد و به جای آنکه تعددطلب باشد انحصارطلب است و گروه‌بنیاد نیست بلکه فردگرا است (۴۱). به این ترتیب انتقاد هواداران جنبش برابری زنان هم در زمینه شناخت است و هم بعدی

جامعه‌شناختی به خود می‌گیرد و از کوششهایی که در راه گسترش شناخت‌شناسی اجتماعی به عمل می‌آید پشتیبانی می‌کند که آزمون ادعاهای حقیقت تابع زمینه اجتماعی دانسته می‌شود که نتایج علمی را پدید آورده یا «ساخته است». به این ترتیب این دسته از منتقدان، هم از نظریه‌پردازی اجتماعی علم، که کلی‌تر است و در سالهای اخیر در میان جامعه‌شناسان و فیلسوفان پدید آمده و رشد کرده است حمایت کرده و هم از آن غنا و نیرو گرفته‌اند.

در این نقد نظریه‌پردازانه یا جامعه‌شناسانه، به نظامهای نهادی یا حرفه‌ای علم جدید توجه خاص شده است و علم و تکنولوژی از بابت روابط اجتماعی تحکم‌آمیز و مبتنی بر سلسله‌مراتب که اکثریت خدمتگذاران علم را زیر فرمان اقلیتی کوچک از رهبران یا مدیران گردآورده است مورد انتقاد قرار گرفته‌اند (۲۵). علم از نظر سازمان تولید یا طرز کارش، خاصه در سالهای هفتاد قرن حاضر، که رونق مارکسیسم در بسیاری از عرصه‌های فرهنگی و دانشگاهی افزایش یافته بود از نظر طبقاتی مورد انتقاد قرار گرفت. روابط علم و تکنولوژی با شرکتهای بزرگ سرمایه‌دار مورد پرسش و حمله واقع شد. در سالهای ۹۰ این انتقاد جامعه‌شناختی به میزان زیاد از میان رفته است حال آنکه جنبش آزادی زنان کار انتقاد را کاملاً به عهده گرفته و تیرهای خود را متوجه مناسبات دو جنس در پیکار کرده است.

انتقادهایی که بر علم غربی می‌شود البته به این سه مقوله (رومانتیسیم و بوم‌شناسی و فمینیسم) محدود نمی‌شود. این سه مقوله فقط به دامنه و تنوع فریادهای انتقادهای معاصر اشاره می‌کنند. آنچه سی چهار سال پیش احتمالاً در میان فیلسوفان و دانشمندان قولی بود که جملگی بر آن بودند - یعنی اعتقاد «علمی» کم و بیش همگانی به اینکه روشها و نهادها و کاربردهای تکنولوژی علم جدید بر شیوه‌های دیگر پدید آوردن دانش برتری دارد - بیشتر و بیشتر به پرسش و چالش گرفته شده است. این انتقادهای نسبیتهی فزاینده را میان جامعه‌شناسان علم پشتیبانی و تشویق کرده است و اینان بیش از پیش علم را در ردیف دیگر فعالیتهای اجتماعی می‌دانند. لاتور و وولکار (۴۰) علم را یکی از شیوه‌های زندگی دانسته‌اند و نه راهی به سوی حقیقت و مالکی (۵۴) معتقد است که علم نوعی بازی زبانی است که مانند هر فعالیت ادبی دیگری به ساختن مفاهیم و «گفتار» سرگرم است. امروز نگرش جامعه‌شناختی حاکم نظر ساختمانگری جامعه‌شناختی است (sociological constructivism) که گراندگان به آن به علم غربی چندان به دیده انتقاد نمی‌نگرند یا زیاد در بند یافتن جایگزینی برای پدید آوردن دانش نیستند و بیشتر به هدفها یا به نتایج و پیامدهای اجتماعی آن به چشم بدبینی می‌نگرند. نقد فمینیستی و نقد جامعه‌شناختی در پی آنند که کار علمی را گسترش دهند و آن را به فعالیتی تعددطلب‌تر و متنوع‌تر تبدیل کنند یعنی که علم غربی را جانشین «علوم غربی» سازند (۱۳) ■

ترجمه سروش حبیبی



دو طرح
اردشیر محمص



ARDESHI

درآمدی بر خویشتن‌شناسی

جلیل دوستخواه

آرامش دوستدار. درخششهای تیره، دو گفتار در گونه‌اندیشیدن ما و چرایی آن، به انضمام گزارشی بر سخنی از نیچه: آدم دیوانه کیست؟ کلن (آلمان). اندیشه آزاد. ۱۳۷۰. ۲۷۴ صفحه.

۱- درآمد

از يك سده پیش تاکنون و به ویژه در دو دهه اخیر، دهها کتاب و صدها گفتار در حوزه شناخت اندیشه و رفتار فرهنگی و اجتماعی و باورها و سنتهای ما ایرانیان از گذشته‌های دور تا به امروز و پرسشهایی ازین دست که «روشنفکری چیست؟» و «روشنفکر کیست؟» به زبان فارسی نشر یافته است (۱). در این گونه کاوشها، بحثهای سودمند و نکته‌های آموزنده کم نیست؛ اما تا آنجا که من بررسی‌ده‌ام، در کمتر پژوهشی ازین گروه، جستاری فراگیر و روی‌آور به ریشه‌ها و بنیادها و انتقادی بی‌امان از همه ضدارزشهای سنکواره شده و بتهای ازلی فرهنگ ما به چشم می‌خورد و هشدارهایی برانگیزنده و به خودآورنده به خواننده داده می‌شود.

۲- ارزیابی درونمایه کتاب کتونی

کتاب درخششهای تیره، ازین دیدگاه، از دیگر کارها متمایز است و نویسنده آن می‌کوشد تا همه لایه‌های بیرونی و ظاهر آراسته‌نگرش و گرایش فرهنگی ما را بشکافد و به خاستگاه پیچیدگی و سردرگمی زندگی دیروز و امروزمان برسد. به دیگر سخن، او آیینهای «نقش‌نما» در برابر ما گرفته است تا آنچه را که در ژرفای منش و کنش تاریخی و معاصر ما گذشته است و می‌گذرد - چنان که بوده است و هست و نه بدان گونه که ما پنداشته‌ایم و باور کرده‌ایم - به ما نشان دهد و ما را - هرگاه از رود رویی با چهره درون خود دچار هراس نشویم و چاره را در «شکستن آیین» نجویم - به تأمل در ساختار واقعی اندیشه و کردار فردی و اجتماعی‌مان وادارد (۲).

کتاب، انباشته از بحثها و تحلیلهای روشنگر درباره سرتاسر تاریخ ایران و سرشار از نمونه‌ها و بازبردهای آشنا و رهنمونست و هر خواننده کم و بیش دمساز با پیشینه تاریخی و فرهنگی ایرانیان و زمینه این گونه بحثها را به پیگیری مطلب و درنگ در جزء به جزء تحلیلهای و اندیشیدن به یکایک برداشتها و داده‌ها فرا می‌خواند. زمینه بحثهای کتاب بسیار گسترده است و ازین رو با رویکرد به خواست نویسنده از نگارش آن، می‌توان آن را «درآمدی بر خویشتن‌شناسی» نامید. هر يك از دو بخش نخست کتاب، یعنی «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن» و «نگاهی به رفتار فرهنگی ما» - که کامل‌کننده آن است - و یکایک زیربخشهای پرشمار آنها، نیازمند بحث و انتقادی گسترده و چالشی فراگیر است که از مرز يك گفتار و حتی يك کتاب درمی‌گذرد. اما می‌توان در حد گذری و نظری به ارزیابی درونمایه کتاب پرداخت و سودمندیها و کاستیهای آن را برشمرد (۳).

همه بحثهای دو بخش نخست کتاب، بر گرد سه محور «روشنفکری»، «دین‌خوی» و «روزمزگی» می‌گردد و نویسنده با حوصله و بردباری هرچه تمامتر می‌کوشد تا مفهوم این کلیدواژه‌ها را برای خواننده شرح دهد و روشن کند و پرده همه پندارها و کژفهمیها و ابهامهای جاخوش کرده در تعریف آنها را بردرد. پژوهنده اشاره‌هایی سر بسته به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی و دینی شکل‌گیری جامعه ایران در روزگاران پیش از اسلام دارد که در حکم ژرفساخت یا شالوده دوران پسین است. اما گستره اصلی بحث او «ایران اسلامی»، یعنی ایران از هنگام مسلمان شدن ایرانیان بدین سوست و در گام نخست، می‌کوشد تا مفهوم خود این ترکیب و جنبه‌های گوناگون آن را تشریح کند. آنگاه به سراغ فرایندهای بلندآوازه دینی، عرفانی، فرهنگی و ادبی در «ایران اسلامی» می‌رود و بر کارکرد یکایک آنها و نمایندگان سرشناس‌شان درنگ می‌کند و کوشش می‌ورزد تا خطاهای عمده گفتار و کردارشان را به نمایش بگذارد و با آوردن شاهد مثالهایی از آنها به خواننده بشناساند.

این نخستین بار نیست که با نظریه بایستگی انتقاد از میراث فرهنگی گذشته‌مان روبه‌رو می‌شویم. پیش ازین در نوشتارهای گروهی از پژوهشگران خواننده‌ایم که برای راهیابی به زندگی نوین، ناگزیریم که با گذشته فرهنگی‌مان برخوردی انتقادی داشته باشیم و همه نهادهای فکری را - هر اندازه هم که در نزد ما نامدار و ارجمند باشند - از پالایه ارزیابی و ویرایشی همه‌سویه و آگاهانه بگذرانیم. اما کمتر کسی از مرز بحثهای کلی گذشته و به جزء به جزء نهادها و یادمانها روی آورده و چگونگی این ارزیابی و ویرایش و انتقاد را به خوانندگان اثر خود نشان داده و رهنمودی روشن برای آنچه باید کرد، پیش نهاده است.

دوستدار در این کتاب گامی بلند، فراتر گذاشته و به این امر مهم پرداخته و دریچه‌ای به دورنمای کوششهایی که باید ورزید، در برابر چشم خواننده گشوده و بر یکایک جنبه‌های کار، انگشت تأکید نهاده است. نویسنده با نگاهی فراگیر به پشت سر و آنچه تاکنون در جامعه ما به عنوان «انتقاد» مطرح شده است، می‌نویسد:

دیگر نابخشودنی است. اما اگر گفته جلال آل احمد را یاوه بخوانیم و این بسندگی را هرگز کافی ندانیم، خود این داوری، چون صرفاً منفی و نافی است، حتی ارزش سخن ایجابی جلال آل احمد را هم ندارد. باید جست، یافت و گفت با فردوسی چه می توان کرد تا در نتیجه اش او در فرهنگ ما شمربخش گردد. در مورد حافظ و دیگران نیز عیناً به همین گونه یا به هر گونه ای که تکلیف ما با او و دیگران نیز روشن شود. (ص. ۱۸۰)

دوستدار با پرهیز از همه زبان بازیها و عبارت پردازیهای رایج در میان ما، یکباره آب پاکی روی دست خواننده می ریزد و می گوید:

... روشنفکر قدیم و جدید ما پوسته ای بیش نبوده و هرگز نتوانسته است در بنیادهای فرهنگی و وجودی اش رخنه کند؛ آنها را بشکافد و بشناسد. در عوض و به این سبب، ریشه های کهن فرهنگ دینی ما، یعنی باورهای اعتقادی مان در پیکرگیریهای بزمی و رزمی، حکمتی و کلامی، شریعتی و طریقتی یا عارفانه و عامیانه، همچنان و بیش از پیش نیروی دمنده و رونده در داناییها و نادانیهای ما بوده اند. فرق دانایی و نادانی ما این است که دانایی مان از این مرداب فرهنگی با اشتها و عطش بیشتری می خورد و می نوشد و حتی المقدور بی واسطه تر.

بسیاری از ما هنگام پژوهش در فرهنگ و ادب کهن خود، به گفتارهای درخشانی در ستایش «اندیشه» و «خرد» و «دانش» برمی خوریم و غرق در غرور و اعجاب می شویم و آنها را در اینجا و آنجا با شوق و ذوق باز می خوانیم و با آب و تاب درباره آنها سخن می رانیم که وقتی غرب امروز هنوز سده های میانه و دوران تاریک اندیشی و برپایی دادگاههای ویژه کلیساها برای بازخواست از دیگراندیشان را می گذراند، ما چنان بزرگان اندیشه ور و خردستا و دانش پژوهی داشتیم و به عصر روشنگری رسیده بودیم!

در بزرگی آن نامداران بی همتا جای سخنی نیست. آنان ستاره های تابناک شب دیرپای تاریخ محنت زای ما بوده اند و بدون فروغ افشانی آنها، حتی امروز و در گستره جستار نیز تاب و توان گام نهادن در آن بیابان هولناک را نداریم. اما آیا هیچگاه از خود پرسیده ایم که درونمایه و گوهر کلیدواژه هایی چون «اندیشه» و «خرد» و «دانش» در سخنان آنان و در زمینه اجتماعی و فرهنگی زندگی هم روزگارانشان و در همه پهنه تاریخ و فرهنگ ما چه بوده است؟ آیا هرگز به این ناهمسازی بزرگ فلسفی و فرهنگی اندیشیده ایم که به رغم آن همه ستایش زیبا و شورانگیز از اندیشه و خرد و دانش، چرا جامعه ما جز «وحشت بیابان» و غولان و دوالپایان و «راه بی نهایت» و کم پرستی را نیازموده و به جای رسیدن به «سر آب» و چشمه ساران زندگی بخش، همواره خود را با چشم انداز فریبنده و گرمای کشنده «سراب» روبه رو دیده است؟ واقعیت این است که فرهنگ ما فرهنگ پربخش و پاسخ و گفت و شنود و

آنچه از آغاز مشروطیت تاکنون، یعنی در نیمه دوم دوره تاریخ نوین ما در سطح برتر جامعه نوشته و گفته ایم، در اساس از حد انتقاد اجتماعی و اخلاقی وقت تجاوز نکرده و نگاه ما را از مرز وقایع روز و زمانه فراتر نبرده است. گویی این هزار و چهار صد سال گذشته و هزاره پیش از آن، جز آن که به منزله ارث پدری مایه فخر و مباهات ما باشند، ربطی به ما نداشته اند. بدین گونه این مرده ریک شایکان و رایگان، همچنان که به بنجل فروشی معنوی ما اعتبار و رونق می بخشیده و سر ما را کیک وار در [برف] «مسایل و مشکلات وقت» فرو می برده، خودش را از گزند هرگونه سنجش و برآورد مصون نگاه داشته و به زاد و زیستش در ما ادامه داده است. در انفجار چند ساله اخیر جامعه ما برونگی این زاد و زیست هیولایی را به چشم می توان دید. (ص. II)

او پس از بحث درباره «مشکل» بنیادی جامعه ما از صدها سال پیش بدین سو و بررسی آن در آموزه های دبستانهای مذهبی و عرفانی و فرهنگی گذشته و کارهای کسانی چون ناصر خسرو، غزالی، مولوی و حافظ و فرایند مشهور به «روشنفکری» در سده اخیر و دیدگاههای کسانی چون فتحعلی آخوندزاده و جلال آل احمد، می نویسد:

... این مشکل چهره های گوناگون دیگر نیز دارد. اما همه از این نظر هم اصل و هم ریشه اند که حسرت گذشته را به گونه ای می خورند، به آن تشبیه می جویند و در عین حال، گویی که الزامی هست، موازینها و خوبشاوندهای غربی برای آن دست و پا می کنند، بی آن که ریشه های گذشته را بشناسند و به چگونگی پیوند حسی و روحی خود با گذشته پی برده باشند. پرداختن به این مشکل و گشودن آن، نه کار یکی دو تن است و نه کار یک سال یا یک دهه. سدها نفر باید با کاردانی فنی، بردباری و دلیری روحی و تشخیص فکری و ذهنی در چندین دهه و در دهها زمینه، سراسر فرهنگ ما را نه به شیوه نبش قبر مرسوم، بلکه به روشی بنیادجو و پیوندیاب، زیر و رو کنند تا چرایی و چگونگی آنچه ما دیروز بوده ایم و تاکنون شده ایم، روشن گردد. (ص. ۱۷۴)

نویسنده در جای دیگری با این یادآوری که کسی چون آل احمد - نمونه نوعی آنهایی که «روشنفکر» شناخته می شدند - «کافی می دیده که نقالان بر سر کوی و برزن اشعار فردوسی [را] برای مردم از بر می خوانند.» و با رویکرد به شیوه برخورد ما با بزرگان فرهنگمان، می نگارد:

... اگر این بسندگی فرهنگی را درست بدانیم و انتظار بیش ازین هم از خودمان در قبال فردوسی و بعکس نداشته باشیم، مقرر آمده ایم که کارمان برای همیشه ساخته است. در این صورت، بیش از اینها وای بر ما و بر فرهنگ ما؛ ما که با حافظ نیز یا حال می کنیم و یا فال می گیریم، یا حداکثر مشابهتی میان او و شکسپیر یا نیچه می یابیم و این دو مورد آخر

شك ورزی و چراگویی نبوده است و نیست و ما هیچ گاه از مرز کلی گویی و بر زبان راندن سخنان دوپهلوی و رازآمیز و وردگونه گام فراتر نگذاشته‌ایم. ما اهل گزارش دقیق و تعریف فراگیرنده و بازدارنده (جامع و مانع) نبوده‌ایم (۵). به همین سبب ستایش «خرد» و وصف «اندیشه» و بزرگداشت «دانش» هم در فرهنگ و ادب ما، از آنجا که همه بزرگان ما - با جدابودگیهای انگشت‌شمار - در واپسین تحلیل، پای‌بستگان در جنبه جزم‌باوریهای فرمانروا و پروردگان فرهنگی ایستا بوده‌اند، ناگزیر از چهارچوب سخنوری و زیبایی بیان و آرایش سخن بیرون نرفته و در زندگی فردی و اجتماعی نیاکان ما و خودمان کارساز و اثربخش واقع نشده و - به گفته پیشینیان - هرگز از «قوه» به «فعل» در نیامده است.

ما همواره به جزه‌ها و نقش و نگارهای جدا از یکدیگر پرداخته‌ایم و هیچ گاه ساختارنگر نبوده‌ایم. ما نخواستیم یا نتوانسته‌ایم باور به جبر کور و سرنوشت را که از رهگذر آموزه زروانی و جز آن در تار و پود حماسه ما بافته شده است، با خردستایی و اندیشه‌وری و فرهنگ‌پروری شکوهمند فردوسی در کنار هم و در ساختاری یگانه بنگریم و به ناهمخوانی آنها ژرف بیندیشیم و چاره کار خود را بجوییم. ما به چالش با ناصرخسرو پرداخته‌ایم که ستایش بت‌پرستانه «خلیفه فاطمی» چه نسبتی با «بیرون کردن باد خیره‌سری از سر» و «بار دانش گرفتن درخت [اندیشه]» و «به زیر آوردن چرخ نیلوفری» دارد؟ ما در همارة تاریخمان در شبکه تار عنکبوتی این ناهمخوانیهای آشتی‌ناپذیر گرفتار مانده‌ایم و هرگز راهی به بیرون از این دامگاه نجسته‌ایم.

اما اکنون می‌بینیم که اندیشه‌وری از سرزمین ما ازین سنگوارگی و ایستایی و دل‌خوش کردن به «نقش ایوان» روی برتافته و با ژرف‌نگری در «پای‌بست ویران خانه» و شك ورزیدن به همه مرده‌ریگ نیاکان (آن هم شکی بر بنیاد پژوهش و کاوش و سنجش سویه‌های گوناگون هر پرسش) کوشیده است که از کلیدواژه‌هایی چون شك، دین، دینخویی، منش دینی، روشنفکر، روشنفکری، آزادی، حریت، شناخت، خرد، اندیشه، روزمرگی و جز آن تعریف‌هایی دقیق و رسا به دست دهد؛ تعریف‌هایی که در فراسوی همه پروا و پرهیزها و دست به عصا راه‌رفتنها، پرده پندار را از برابر چشم خواننده به یک سو زند و دیدگان از شگفتی گشاد شده‌اش را به بینش و نگرشی درونی؛ به «بینایی فوق بیناییها» (۶) فرا خواند.

هنگامی که دوستدار عوام‌بارگی «خودروشنفکرخواندگان» را با تجزیه و تحلیل منش و کنش آنان آشکار می‌کند و یا - برخلاف عادت دیرینه ما به «برون‌نگری» و «کلی‌بافی» و سرگرمی به «قیل و قال» - میان واژه‌های «مؤمن» و «متدین» و «دینی» فرق می‌گذارد و هر یک را در رده ویژه خود جای می‌دهد، خمار رخوت‌آور خوابی هزاران ساله را از سر ما می‌پراند تا ما همگنان خفته بوده در غار، درین از خواب‌پریدگی به خود آیم و گامی به سوی خویشتن‌شناسی راستین برداریم و عیار حرفه‌هایی را که هر ساعت و هر روز در ابتذال روزمرگی می‌شنویم و خود نیز

طوطی‌وار همانها را تکرار می‌کنیم، با محک پژوهش و بینش امروزین بسنجیم. بر روی هم می‌توانم بگویم که درخششهای تیره اثری است آگاهاننده، روشنگر و تکان‌دهنده و برانگیزنده که ذهنهای گرفتار در دام سنتها و باورهای دیرینه را برمی‌آشوبد و در متن «فرهنگ مرادپرست و مریدپرور» و بیگانه به هر گونه پرسش و چون و چرا، ناگهان ارزش «شعور شك» را در برابر ضدازش «حماقت یقین» می‌گذارد. گزافه‌گویی نخواهد بود اگر گفته شود که تاکنون با چنین رویکردی ریشه‌شناختی به مجموع تاریخ و فرهنگ و نهادهای فکری و دینی‌مان روبه‌رو نشده بودیم. این کوششی است سزاوار و ستودنی که باید آن را ارج گزارد و کتاب را به شمار هرچه بیشتری از ایرانیان شناساند و مقوله‌ها و داده‌های آن را به بحث گذاشت.

اما از آنجا که در کار دانش و پژوهش، هر دستاوردی نسبی‌ست، برداشتها و داده‌های کتاب دوستدار نیز یکسره پذیرفتنی و خالی از لغزش و کاستی نیست و من پاره‌ای از این گونه ناهنجاریها را در اینجا برمی‌شمارم تا شاید در بازپرداخت و ویرایشی دیگر ازین اثر سودمند، به کار آید.

- در ص. XIII نویسنده پس از اشاره به «کارکرد منحصر به فرد شعری» نیما یوشیج، می‌گوید: «جاننشینان خودگزیده و هواداران هوراکش» او «هنوز به شنیدن گلپانگ معنوی حافظ و نفسکش لاهوتی مولوی، عرش را سیر می‌کنند» و این «بهترین نشانه آن است که شعر خویشتن‌زای او عملاً دست‌اندازی بیش در سراسر راه کوبیده و هموار شعرگویی نوسرایان ما نبوده و هرگز نتوانسته آنها را به خویشتن آورد؛ یعنی فردیت را در آنها برانگیزد.»

و در همین راستا در ص. XVII آورده است: «... شاعران تازه سررسیده و دیررسیده زمان ما با تفاوت‌های استعدادی‌شان، نوعاً همان مولوی و حافظ‌اند و محکومیت سرشت فرهنگی‌شان این بوده که از زیر پروازهای خودسوزانه قدما، روزی به این زیر درافتند.»

برخلاف روش پژوهش نویسنده، اینها کلی‌گویی و کوچک‌شماری و همه را به یک چوب راندن است تا بررسی جزه‌به‌جزه و تحلیل انتقادی و شناساننده‌ی فرایند فرهنگی و ادبی و جدا کردن سره از ناسره. نخست این که صرف گرایش به هنر شاعری بزرگانی چون مولوی و حافظ - جدا از محورهای اندیشگی آنان - گناهی نابخشودنی نیست و نوآوری و خویشتن‌زایی و کنش فردی شاعر امروز را نفی نمی‌کند و نیما یوشیج خود در جایی حافظ را «اعجوبه خلقت» خوانده و می‌دانیم که او از دل‌بستگان به هنر داستانسرایبی نظامی بوده و «قلعه سقریم» را در حال و هوای کارهای او سروده است. دوم این که در چهل سال پس از نیما، زبان فارسی در میان انبوه شعرواره‌هایش، «شعر»های درخشان و ماندگاری نیز داشته است که هیچ تحلیلگر روشمندی نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد (۸).

- در ص. XX می‌خوانیم که: «زبان عربی تنها زبانی است که با اسلامی شدن

باشد، ندارد.»

چنین برداشتی جای تأمل بسیار دارد. درست است که عربی‌نویسان ایرانی به دلیل زبان اثرهاشان به کل جهان اسلام (البته بخش عربی‌زبان آن) تعلق دارند؛ اما اثبات این امر بدیهی، وابستگی آنان به ایران و ایرانی را نفی نمی‌کند و آنان از دیدگاه اندیشه و درونمایه کارهاشان از تاریخ و فرهنگ ایران جدا نیستند و هرچند همه ایرانیان نمی‌توانند متن عربی نوشته‌های این دسته از نویسندگان را دریابند، همین که گزارش فارسی آنها در دسترسشان قرار گیرد، کوچکترین بیگانگی با آنها احساس نمی‌کنند و خواندن آنها برایشان هیچ تفاوتی با خواندن نوشتارهای ایرانیان فارسی‌نویس ندارد. کدام ایرانی است که در هنگام خواندن روایتی از اسطوره‌ها و باورها و آیینهای ایرانیان باستان در گزارش فارسی آثارالباقیه... ابوریحان بیرونی، خود را دمساز با آن دانشنامه ارجمند و «خویشاوند روحی و فرهنگی» با نویسنده فرزانه آن نداند؟

گفتنی است که نویسنده، خود در جاهای دیگری از کتاب (از جمله در ص. ۲۰۵ در اشاره به برداشت ابوریحان از کار حسین بن منصور حلاج) از «بیرونی» به منزله اندیشه‌وری چشمگیر و جدا از بسیاری از مدعیان این فضیلت در تاریخ و فرهنگ ایران یاد می‌کند و او را می‌ستاید. پس چرا خود با او احساس بیگانگی نمی‌کند؟ نادیده گرفتن نقش و تأثیر سازنده کارهای پژوهندگان و نویسندگان ایرانی عربی‌نویس در ذهن و ضمیر ایرانیان، از هنجار پژوهش به دور است. قرنیه عربی‌نویسان نخستین سده‌های پس از اسلام را می‌توان در فرنگی‌نویسان سده کنونی باز یافت. آیا می‌توانیم بگوییم که ایرانیان ناآشنا به زبانهای غربی، در هنگام خواندن گزارش فارسی پژوهشهای کسانی چون امیرمهدی بدیع، علی مظاهری و دیگران، خود را با درونمایه آنها و با نویسندگانشان غریبه و بیگانه احساس می‌کنند؟ آیا ایرانیان امروز- در هر جا که باشند- در هنگام خواندن گفتارهای پژوهندگان ایرانی در دانشنامه ایران (۹) به دلیل این که به زبان انگلیسی به نگارش درآمده است، با آنها احساس بیگانگی می‌کنند؟

در ص. ۲۱، در بحث درباره دیدگاههای «ناصرخسرو»، او را «یکی از بزرگترین و اساسی‌ترین نمایندگان بینش باطنی و یکی از قوی‌ترین شعرا و سخت‌ترین ستونهای فکری در فرهنگ ما» خوانده است.

نویسنده در این بیان خود، دو مقوله «شعر» و «سخنوری» را- بنا بر رسم دیرینه- با یکدیگر درآمیخته است که برداشتی هماهنگ با رهنمودهای نقد ادبی امروز نیست. «ناصرخسرو» با سنجه‌هایی که می‌توانیم «فردوسی» و «مولوی» و «سعدی» و «حافظ» را شاعر بدانیم، شاعر نیست؛ بلکه جدا از جنبه فکری و فرهنگی‌اش، یکی از توان‌ترین سخنوران و چکامه‌پردازان ماست.

در ص. ۸۱، دوستدار با نیشخند و نکوهش از «مقایسه فردوسی با هومر برای نشان دادن پشتوانه‌ای برجسته از اصالت ایرانی در دوره اسلامی توسط آخوندزاده» یاد

اقوام و در پیامد آن، سراسر جهان معتقد به این دین را به استثنای ایران از همان نخستین دوره یورش و پیروزی‌اش از حیث زبانی و در نتیجه فرهنگی می‌بلعد.»

نویسنده کشورهایی چون هندوستان قدیم (هند و پاکستان و بنگلادش امروز) و مالزی و اندونزی را- که بیشترین شمار مسلمانان را در بر می‌گیرد- نادیده گرفته است. (در جای دیگری از کتاب، اشاره‌ای ضمنی هست به این که مقصود از عربی‌زبان شدن، کشورهای مسلمان شده در آغاز اسلام است).

در ص. XXI آمده است: «... ما خیال نمی‌کنیم آسیبی که زبان فارسی در سلطه اسلام از زبان عربی دیده، جبران‌پذیر باشد؛ از جمله به این معنی و علت که پایه و محور «فعل» به عنوان مهمترین عنصر هر زبان، چنان درو شده که دیگر کمترین امیدی به بازویی‌اش نمی‌توان داشت.»

در ص. XXII نیز از «آسیب دیدگیهای درمان‌ناپذیر» زبان فارسی به سبب آمیختگی‌اش با زبان عربی، سخن به میان آورده است.

این تنها يك «خیال» است. زبان فارسی- به رغم عربی‌مآبیهای کسان ویژه‌ای در چهارده سده گذشته- زنده و پویاست. این زبان در سده چهارم هجری در سرایش شاهنامه به اوج شکوفایی رسید و پس از آن نیز، با همه افت و خیزهایش بالید و در سده کنونی نیز، با همه دشواریهای زیستی که در برابر زبانهای غربی داشته است و دارد، نه تنها بر سر پا مانده، بلکه در میان همه نابسامانیهایش، گونه‌ای نوزایی آرام و نسبی را هم در فرایند پیشرفت خود آزموده و هنوز هم درگیر آن است.

زبان عربی با همه وامواژه‌هایی که به فارسی داده، نتوانسته است گزندى به ساختار بنیادی این زبان و به ویژه به شبکه کارواژه‌های آن برساند و دانسته نیست که خواست نویسنده از تعبیر «درو شدن فعل» در فارسی چیست. آیا «فعل» در زبان فارسی به منزله «محور و پایه»ی زبان، جای خود را به فعل عربی داده است؟ آیا کاربرد واژه‌های عربی‌تبار در فارسی را- که بیشتر آنها هم در لفظ و هم در معنی دگردیسی یافته‌اند و دیگر جز در ریشه و خاستگاه خود عربی نیستند- می‌توان گزندى برای زبان فارسی به شمار آورد؟ اگر چنین باشد، پس هر يك از زبانهای غربی نیز با وام‌گیری هزاران واژه از زبانهای سراسر جهان (و از جمله عربی و فارسی) آسیب دیده‌اند! آیا باورمندی به «آسیب‌دیدگی زبان فارسی از زبان عربی» کزافه‌گویی «سره‌نویسان» نیست؟

در ص. XXII می‌خوانیم: «باید بپذیریم که ایرانیان عربی‌نویس چنان متعلق به کل جهان اسلامند که فارسی‌نویسان ما به ما انحصار دارند و فرهنگ ویژه ما را در اسلام به وجود آورده‌اند. بنابراین ناموجه نیست وقتی اسلام‌شناسان غربی، «فیلسوفان» عربی‌نویس ایرانی را نیز عموماً اسلامی و به این معنی عرب می‌دانند.»

نویسنده در ص. XXIII ازین هم فراتر رفته و نوشته است: «... چنین ترکیبی (ترکیب فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ در ذهن ایرانی) ... هیچ‌گونه خویشاوندی روحی و فرهنگی با ایرانی عربی‌نویس، هر که باشد و هر چه نوشته

کرده و افزوده است: «چنین مقایسه‌ای در واقع نه بر ارزش فردوسی می‌افزاید و نه از ارزش هومر می‌کاهد. فقط مایه و ارزش هر دو را برای ما ناشناختنی‌تر می‌کند.»
الزامی نیست که چنین سنجشی - برپایه انگاشت نویسنده کتاب - تنها برای به دست آوردن «اعتماد به نفس کاذب» از سوی برخی از ایرانیان و با به منظور برتر شمردن فردوسی از هومر صورت پذیرد. امروز - یکصد و سی سال پس از آخوندزاده - دانشوران و شاهنامه‌پژوهان غربی - که با گرایشهای عاطفی و قومی ایرانیان کاری ندارند - چنین سنجشی را - آن هم با آگاهی و دقتی بسیار فراتر از دریافت آخوندزاده - به عمل می‌آورند تا در گستره ادبیات‌شناسی جهانی و اسطوره‌شناسی و حماسه‌شناسی سنجشی، دو تن از نامدارترین آفرینندگان شاهکارهایی در گونه ادبی حماسه (۱۰) را در قیاس با یکدیگر بهتر بشناسند و به دیگران بشناسانند و نه این که یکی را برتر از دیگری بنشانند (۱۱).

- در ص. ۲۴۲ نوشته است: «تنها رابطه حقیقی ما با ایران باستان، رگ دینی است که درونش از قرن‌ها پیش به این طرف، خون اسلامی می‌جوشد.»

این برداشت، گونه‌ای مصادره به مطلوب است در زمینه بحث محوری «دین‌خویی» در سراسر کتاب. اما نویسنده درین بیان خود، از راستای پژوهش به دور می‌افتد و فرایند گونه‌ای گرایش فرادینی یا دست کم - ناباور به جزمهای دینی فرمانروا بر پشتوانه‌ها و خاستگاههای رسمی حماسه ملی ایران را نادیده می‌گیرد. گزارشهایی از چنین فرایند بسیار مهمی از سرچشمه‌های مردمی استوار بر اندیشه آزاد و نگرشی جز دیدگاه آتشکده و دربار به فردوسی رسیده بود که در سرتاسر شاهنامه او بازتاب یافته و به گونه‌ای شکفت و حتی ناهمخوان با روایتهای برآمده از «خداینامه»ی درباری - دینی درآمیخته و درهم تنیده است و رودروی پیچیده شهریار - پهلوان را می‌توان آشکارترین نمود این گزارشهای مردمی شمرد. شرح شهریار گشتاسپ و در روند آن، نبرد سهمگین و شوم انجام رستم، مردمی‌ترین پهلوان حماسه، با اسفندیار، شهریارزاده شمشیرزن دین زرتشتی، «رابطه حقیقی ما» با «ایران باستان» جز درباری و دینی را شکل می‌بخشد. گشتاسپ ستوده‌ترین شهریار در باورهای زردشتی، در شاهنامه خودکامه‌ای پسرکش و نکوهیده‌ترین و زشت‌ترین چهره است (۱۲).

نویسنده در بسیاری از جاهای کتاب در تأکید بر اندیشه‌گریزی و وهم‌باوری دیرپا و فراگیر ایرانیان، تا جایی پیش رفته است که گاه راه هرگونه نوزایی و اندیشه‌وری را بر آنان بسته می‌بیند. او در تقابل آشکار با این برداشت، ارزش بی‌چون و چرابی برای اندیشه‌گرایی یونانی و غربی قایل می‌شود و این دو جهان (جهان ایرانی و جهان یونانی) را چنان ناهمگون تصویر می‌کند که گمان هیچگونه همسویی و همخوانی و همانندی در میان آنها نمی‌رود. او در نقطه مقابل خوانندگان سرود پرشور «هنر نیز ز ایرانیان است و بس!» از سوی دیگر بام غلتیده و بانگ «هنر ز آن یونانیان است و بس» سر داده است!

کار چنین تقابلی در طرحی که نویسنده عرضه می‌دارد، خود به گونه‌ای

مطلق‌نگری و خوارشماری ایرانیان می‌انجامد و از مجموع تاریخ فرهنگ پیش و پس از اسلام ایران، چنان سخن می‌گوید که گویی انبار عظیمی از «زغال» است و حتی پاره کوچکی «الماس» نیز در آن یافت نمی‌شود و در نتیجه باید یکسره از آن چشم‌پوشیم و رشته الفت بگسلیم!

چنین برداشتی، به رهنمود همه آزمونهای تاریخی و اجتماعی و از جمله آزمون سرزمینهای باختری، راهی به دهی نیست و نفی مطلق گذشته و گسستن تمام عیار از آن، دردی را درمان نمی‌کند و راه آینده را نمی‌گشاید. غریبان نیز اگر ازین راه رفته بودند، به بن‌بست می‌رسیدند و ناکام می‌ماندند. بسیاری از پژوهشگران تاریخ و فرهنگ ایران، به درستی بر این باورند که: «ما نمی‌توانیم به گسست مطلق تاریخی معتقد باشیم؛ درست به این دلیل که گذشته‌ها همیشه با ما هستند. «حال» عصاره و فشرده و خلاصه «گذشته» است [و] هیچ جامعه‌ای از گذشته خودش خلاصی ندارد... ما نمی‌توانیم از گذشته‌ها خود را فارغ کنیم. هر تصویری مبنی بر این که گذشته‌ها قابل فراموشی هستند، تصویری است اتوپیایی.» (۱۳)

می‌توان با نویسنده همداستان بود که بخش بزرگی از فرهنگ گذشته ما - به هر دلیل - از مدار اندیشه‌ورزی بیرون بوده است و ازین رهگذر زیان گرانی بر ما رسیده. اما آیا خط‌کشی مطلق و «سیاه» نشان دادن خود و «سفید» نمودن دیگران، «گرهی از کار فروسته ما می‌گشاید» و یا گره‌ها را کورتر می‌کند؟ آیا نقض غرض نشده و کار «انتقاد از خود» به «انتقام از خود» نکشیده است؟ آیا نمی‌توانیم با فاصله گرفتن از اندیشه‌گریزی و پرسش‌پرهیزی گذشته‌مان، ارزشهای نهفته در ضدارزشهایمان را بازشناسیم و به دور از مطلق کردن ارزشها از سر غرور و برتری‌جویی دروغین و یا زیاده‌گویی درباره ضدارزشها از روی شکسته‌بالی و خواری‌پذیری، راه میانه‌روی و شیوه زندگی آزاده‌وار و اندیشه‌ورانه و شک‌ورزانه را در پیش گیریم؟

به باور نگارنده این گفتار، چاره کار ما در نقد تمام ساختار فکری و فرهنگی و اجتماعی گذشته‌مان و برخورد با آن به مثابه موضوعی شناختنی و چون و چراپذیر و نه تن‌دیدی پرستیدنی یا پدیداری رازآمیز و فراتر از حد دریافت ماست. با چنین نقدی - که به گفته نویسنده کتاب کار یکی دو تن و یکی دو سال نیست - هم می‌توان ارزشها و ضدارزشها را بازشناخت و هم بار سنگین هیولای گذشته را از دوش خود برداشت. چنین باد!

۳- زبان و لحن و بیان کتاب

زبان کتاب یکدست و هموار و هماهنگ با درونمایه آن نیست و با آن که برآیند کوششهای کامیاب نویسنده در راستای کاربرد پاره‌ای کلیدواژه‌ها و همکردهای رسا در آن به چشم می‌خورد، بودن برخی واژگان و ترکیبهای ناهنجار و من‌درآوردی و گاه حتی نادرست و یا تعبیرهای فرنگی به جای برابره‌های شناخته و پذیرفته و جاف‌تاده فارسی آنها در جا به جای کتاب از روانی و یکدستی نثر می‌کاهد و پرده‌ای در میان

خواست پژوهنده و ذهن خواننده می کشد.

لحن و شیوه بیان نویسنده بیشتر ستیهنده و خشمگینانه و گاه ریشخندآمیز و طنزگونه است. در جاهایی از این اثر، هنجار سخن او به همان «روزمرگی» - که خود آن را می نکوهد - می گراید و خواننده را در پیگیری بحثی فرهیخته دچار شکفتی می کند. نادرستیهای چاپی - افزون بر آنچه در رهنمود درست نویسی آورده اند - و به کار گرفتن سلیقه و پسند شخصی در خطنگاری و به ویژه پیوسته نویسی افراط کارانه واژه ها نیز بار زبان و خط میانجی آن را بر دوش ذهن خواننده سنگین تر می کند.

جای دریغ و تأسف است که متن این کتاب خواندنی و آموزنده و سودمند را پیش از چاپ، چنان که باید و شاید نویراسته اند و در نتیجه نادرستیها و نارواییها و آشفتگیهای زبانی و بیانی - که بدانها اشاره کردم - در آن برجها مانده است. امید می رود که برای سودرسانی به دوستداران اندیشه و فرهنگ، کتاب را در آینده با ویرایشی سزاوار و نگارش و چاپی شسته رفته تر و پالوده تر، بازچاپ کنند ■

تانزویل (استرالیا) - ۱۲ اسفند ۱۳۷۵

۱- درینجا از آنچه دیگران به زبانهای بیگانه درباره ایران و ایرانیان نوشته اند و هنوز هم می نویسند، سخنی نمی گویم؛ چرا که محور این گفتار «خویشتن شناسی» است و آنچه بیگانگان نگاشته اند - درست یا نادرست - به بحثی جداگانه نیاز دارد. ۲- نظامی گنجهای می گوید: «آینه چون نقش تو بنمود راست / خود شکن؛ آینه شکستن خطاست» این اندرز و هشدار حکیم کجبه درست خطاب به ماست در این تشبیه و توفانی که گرفتار آنیم و در راستای زنده‌های که برای «خویشتن شناسی» به ما داده می شود. ۳- بخش سوم - «گزارشی بر سخنی از نیچه» - گرچه خود گفتار فلسفی جداگانه‌ای به شمار می آید، با دو بخش نخستین پیوستگی درونی دارد و تأکید بیشتری بر داده‌های آن دو گفتار می گذارد. ۴- برای نمونه از فردوسی: «به نام خداوند جان و خرد / کزین برتر اندیشه برنگذرد» (و دهها بیت دیگر با درونمایه‌ای همانند این)؛ از ناصر خسرو: «درخت تو گر بار دانش بگیرد / به زیر آوری چرخ نیلوفری را» (و بیتهای فراوان دیگری در همین راستا)؛ از مولوی: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای / مابقی خود استخوان و ریشه‌ای» (و بیتهای دیگری در همین زمینه) و از حافظ: «کس چو حافظ نکشید از رخ اندیشه نقاب / تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند» (و نمونه‌های دیگر). ۵- استاد زنده‌یادم دکتر محمد معین می گفت: «تعریف کردن دقیق و درست، دشوارترین کار جهان است». ۶- تعبیری است از نیما یوشیج در کتاب حرفهای همسایه. ۷- تعبیری است از «پرتو نوری علاء در نقد بر داستان بلند (سوره‌الغراب) اثر محمود مسعودی در بررسی کتاب، شماره ۱۳، لس آنجلس، بهار ۱۳۷۲. ۸- جای بحث گسترده و کارشناسی درباره این امر و آوردن نمونه‌های روشنگر در اینجا نیست و جولانگاهی دیگر می خواهد.

9- Encyclopaedia Iranica, Edited by Ehsan Yarshater, vols. I-VII, New York, 1985-96 (Continuing). 10- Genre of epic. 11- Dick Davis, Epic And Sedition, The Case of Ferdowsi's Shahnameh, The University of Arkansas Press, Fayetteville, 1992.

۱۲- درباره ستیزه‌های پهلوانان و شهسواران و منش و کنش گشتاسپ، نگاه کنید به: دیک دیویس، همان. ۱۳- دکتر حسین بشیریه: دولت عقل / ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص. ۲۹۳.

انصاف می کن

رضا امان

قومی متفکرند اندر ره دین
قومی به گمان فتاده در راه یقین
می ترسم از آنکه بانگ آید روزی
کای بیخبران راه نه آنست و نه این.

درد دلی است بیشتر، نه شکوه و شکایت. آخر تازگیها جنگ مغلوبه شده و از هر سو حمله است به هر چه نام اسلام و مسلمانی دارد، اگرچه حمله جهانی است و همه‌جانبه، چندان که صفحات خونین اخبار در رسانه‌های سالهای اخیر، جنگهای صلیبی را تداعی می کند. اما آنچه به ما برمی گردد، یعنی ایران و جامعه خودمان و اوجگیری حملاتی که به خصوص از جانب برخی روشنفکران ما به اسلام صورت می گیرد، بحث دیگری است.

واقعیت این است که فاجعه‌ای که بر مردم ما رفت و جنایتها و خیانتهای نیرنگبازان و دغلكاران حرفه‌ای که خود را به مثابه نمایندگان دین و رابط بین خدا و مردم جا زدند، اعم از امام و رهبر عقیدتی ایدئولوژیک و... چنان زخم دردناک و عمیقی بر دل مردم ما گذاشته و چنان ضایعه سنگینی به بار آورده که جبران نامتصور است. بیشک نمی توان پیامدی جز گسترش بی‌اعتمادی و دلزدگی در جامعه، از آنچه به نام دین کردند، انتظاری داشت. چرا که تحلیلهای و بررسیهای درست، کار روشنفکران دلسوز جامعه است. اینان هستند که به کمک دانش خود و تحقیق و بررسی وقایع از زوایای گوناگون توانایی دستیابی به تحلیلهای و احیاناً راه‌حلهای صحیح را دارند. اندیشه‌پردازان و صاحب‌نظرانی که اگر نقش خود را به درستی ایفا می کردند و دچار تنگ‌نظریهای تاریخی خود نبودند، مردم ایران نه در هنگام انتقال قدرت در

انقلاب ۵۷ و نه بعد از آن، هرگز دچار این سیه‌روزی نمی‌شدند و یا لاقل ابعاد فاجعه به مراتب محدودتر از وضعیت کنونی می‌بود.

متأسفانه هنوز که هنوز است مردم ما از این کمبود رنج می‌برند. حتی در وضعیت کنونی خارج از کشور از میان قلم‌به‌دستان صاحب‌اندیشه، آن که بتواند خود را از غرض‌ورزیها دور بدارد به شدت کمیاب است. اگر از بخش مذهبی قلم‌به‌دستان که بیشتر سکوت پیشه کرده‌اند بگذریم، بیشترین تحلیلها محتوایی جز حمله به اسلام، مذهب و یا دین و دیانت ندارند. روی سخن با نویسندگان و یا نشریات خوشنامی است که نسبتاً بیانگر اندیشه‌های مترقی هستند. در این نوشته‌ها به جای تحقیقات سالم و روشنگر متأسفانه با بزرگنماییها و یا نادیده گرفتن بخشی از واقعیات و گاه تناقض‌بافی و تلاش در جهت القای نظر مواجه می‌شویم. این تنگ‌نظریها که از اصلی‌ترین علل غفلت و عدم شناخت لازم این روشنفکران از اهرم نیرومندی چون مذهب در جامعه‌مان بود، آنان را از تحلیل‌های واقع‌بینانه ناتوان ساخت و در پی آن از شتاب سیل انقلاب عقب انداخت نتیجتاً دست قشر انکل افسارگسیخته و نیرنگ‌بازان حرفه‌ای بازتر شد (۱).

درد دل من همینجاست. از دشمن که انتظاری نیست، آخوندهای حاکم از ابتدا تا به حال به هزار و یک‌رو ثابت کرده‌اند که «قانون اساسی» خودشان که هیچ، حتی اصولی را که پایه‌های اعتقادی‌شان بر آن استوار است به راحتی زیر پا می‌گذارند (۲). این دغلكاران از ارزشهای نهفته‌ای که در فرهنگ جامعه وجود داشت، به عنوان دستاویزی برای رسیدن به قدرت استفاده کردند و کماکان اصرار دارند که خود را نماینده این ارزشها جا بزنند و رابط بین مردم و خدا باقی بمانند. اما از سوی دیگر، تحلیلگرانی که مدعی هستند در مقابل این مصیبت سنگری دارند به زعم خود می‌خواهند از این «فرصت» استفاده کنند و به «ریشه» بزنند، در نتیجه نه تنها در جهت افشای فریب آنان برنمی‌آیند بلکه به صد زبان به تأیید ادعای آنان شتافته و دغلكشان را حقیقت جلوه می‌دهند و به جای این که نوك حمله را متوجه عاملان واقعی این مصیبت کنند، چاره‌جویی را در سنگسار کردن خود تفکر اسلامی می‌دانند. منظور از «فرصت» رفتنی بودن رژیم است. حالا که رفتنی است باید سنگ بزرگ را برداشت و کاری کرد که اسلام را با خود ببرد. اما هنگام حمله به تفکر اسلامی معتقدند «هیچ مجالی» نباید داد و هیچ کوتاهی مجاز نیست. این است که در وانفسای این سنگسار، کل‌خپاره این «فرزانگان» دردآورتر است از...

صحبت نه بر سر دفاع از تفکر اسلامی است و نه در جهت پاسخگویی به حملاتی که به آن می‌شود. اما اگر مسئله، مصیبتی باشد که بر ما رفت و همچنان در زیر بار آن جان می‌کنیم و دست و پا می‌زنیم، می‌پرسم آیا درست است که به خاطر القاء نظر خود یا به هر دلیل دیگر، با مخلوط کردن مشتق حق و باطل آب را گل‌آلود کنیم و عاملان اصلی مصیبت را در حاشیه نظر قرار دهیم و برویم سراغ تفکر

اسلامی و دین و مذهب...؟ که شاید زورمان به آن برسد؟ آیا می‌خواهیم ابتدا خاک ایران را از این تفکر و یا صحنه روزگار را از مقوله دین پاک کنیم تا این جنایتکاران را افشا کنیم و سرچایشان بنشانیم؟ در حالی که می‌دانیم و جا به جا اعتراف می‌کنیم که اینان اسلام را به عنوان ابزاری برای رسیدن به قدرت به کار گرفتند و پیوسته هوشیارانه از هیچ ریایی برای حفاظت از نمایندگی انحصاریشان کوتاهی نمی‌کنند. در حالی که می‌دانیم و جا به جا اعتراف می‌کنیم که مسلمانان با اعتقادی هستند که از روز اول با هزار و یک زبان کوشیده‌اند ثابت کنند که این نظام آخوندی هیچ سنخیتی با اسلام ندارد. جالب است که خود پیامبر اسلام نیز قبل از به وجود آمدن آخوندیسم در اسلام، در افشای آخوندیسم موجود در ادیان دیگر، اکثر آنان را سدکنندگان راه خدا و جمع‌کنندگان طلا و نقره، کسانی که اموال مردم را به ناروا می‌خورند توصیف می‌کند (آیه ۳۴ سوره توبه). و جالبتر این که شومن رژیم، قرائتی، در همان ابتدای به قدرت رسیدن آخوندها در یک شبه رجزخوانی، ماهیت رژیم آخوندها را در جمله معروفی که در حافظه‌ها نقش بست، بیان کرد (نقل به مضمون): اگر کسی پنج تومان به آخوند بدهد هرگز نمی‌تواند آن را پس بگیرد چه رسد به حکومت).

می‌پرسم آیا باید یادآوری کنم که از همان ابتدا از اولین کسانی که در این سوی جبهه سنگرهای گوناگون مبارزه علیه اینان را خالصانه پر کردند، به نوعی خود را مسلح به جهان‌بینی اسلامی می‌دانستند و این که در تداوم مبارزه نیز، اگر نه جلوتر، لاقل همدوش بهترین و پاکترین دیگر فرزندان جامعه پایدار و استوار ماندند و در آن سوی جبهه، نقش غیرمذهبیها و یا بهتر بگویم ضدمذهبیها را نیز که همه‌جا از قلم می‌افتد، به انصافتان می‌سپرم.

اگر «فرزانه» ای بخواهد در نوشته‌ای بخشی از تاریخمان را نادیده بگیرد و یا وارونه جلوه دهد، واقعیتی را عوض نخواهد کرد. سخن کوتاه، برای پرهیز از کلی‌گویی، با هم نگاهی به سه نوشته از سه نویسنده می‌اندازیم که با دیدگاهها و مواضع کاملاً متفاوت به این موضوع پرداخته‌اند و با تکیه بر جملات خود این مقالات از توضیح واضحات درمی‌گذرم.

مقاله اول تحت عنوان «اسلام موجود، اسلام موعود» نوشته آقای باقر مؤمنی است که در دو بخش در نشریه نقطه، شماره‌های ۱ و ۲ به چاپ رسیده است.

محور اصلی مقاله همان‌طور که از عنوانش پیداست در تشریح این مطلب است که اسلام موعود یعنی هرگونه تعبیر و برداشت دیگری از اسلام، در حقیقت همان اسلام موجود یعنی از نوع برداشت آخوندهاست. بنابراین «نباید کمترین مجالی بزرگ کردن دین» به «دین‌باوران نظریه‌پردازی که فعلاً در اپوزیسیون فقیهان خشک‌مغز» می‌باشند، داد تا مبادا «مردم را که اینک دورخیز کرده‌اند که تمامی نظام را همراه با متعلقاتش جا رو کنند» فریب دهند.

نویسنده در گریزی که به تاریخ گذشته و معاصر می‌زند خود را مجاز می‌داند حتی تاریخ سالهای اخیر را که ما به چشم خود دیده‌ایم مطابق امیال و آرزوهای خود

حذف و اصلاح کند. نمی‌دانم با این تاریخ‌نویسیها، نسلهای آینده هزار و چهار صد سال دیگر چه تصویری از انقلاب ۵۷ خواهند داشت. مقاله با بی‌پایه خواندن اصطلاحاتی چون «مذهبی بودن مردم ایران» شروع می‌شود و در ادامه از کسانی یاد می‌کند که در حالی که موافق جمهوری اسلامی نیستند تلاش می‌کنند بر فرض بی‌پایه بالا گناه را به گردن آخوندهای منحرف بیندازند. سپس با استناد به حافظ و عبید زاکانی و خالی بودن مساجد و... در جهت بی‌پایه بودن فرض بالا، یادآوری می‌کند که «اساساً در تمام طول تاریخ ایران و در سیاهترین شرایط هم ما حکومت مذهبی نداشته‌ایم» و ضمن اصرار در اثبات کم بودن نقش مذهب در جامعه، اشاراتی دارد به تاریخ نودساله ایران از جنبش مشروطه و رضاشاه، تا به محمدرضاشاه «خرافات» می‌رسد. اشاراتی خواندنی اندر وصف ضعیف بودن نقش مذهب در حرکت‌های اجتماعی و عمده بودن نقش نیروهای سوسیالیستی و توده‌ای! نمونه هم می‌آورد «و نمونه آن هم این که از نود سال پیش، یعنی زمان جنبش مشروطیت تا انقلاب بهمن هیچ حرکت جدی و قابل ملاحظه‌ای که رنگ مذهبی داشته باشد صورت نگرفته و اگر اینجا و آنجا هم تحریکاتی صورت گرفته مطلقاً هیچ حمایت اجتماعی و توده‌ای پیدا نکرده بلکه برعکس بعضی اوقات مردم با شدت با آن مقابله کرده‌اند»، و درباره سیاست محمدرضاشاه خرافاتی می‌خوانیم «در حالی که جزای کمترین و یا حتی اظهارنظر مخالف سیاسی، زندان و شکنجه و تیرباران بود» مستقیم و غیرمستقیم به گسترش جریانهای فکری انحرافی مذهبی - سیاسی میدان می‌داد و امثال «حسینیه ارشاد به عنوان مکتب پرورش جوانان اسلامی با دست باز و امکانات فراوان» فعالیت می‌کردند.

می‌گویم این امکانات فراوان اگر از حمایت اجتماعی نبوده از کجا بوده؟ آیا شاه بودجه‌ای بدین منظور اختصاص داده بود؟ آیا گارد مخصوص مأمور محافظت آن وجود داشته که مردم به شدت با آن مخالفت نکنند؟ جالب‌تر این که می‌بینیم حتی «زندان و شکنجه و تیرباران» اعضای یکی از عمده‌ترین سازمانهای مخالف غیرقابل انکار، که از قضا «مذهبی - سیاسی» بود، یعنی سازمان مجاهدین خلق ایران، از قلم می‌افتد. شاید نویسنده آن را «جدی» نگرفته است. آیا می‌توان گفت شوخی بوده است؟ (۳)

و اما در عمده کردن نقش کمونیسم، از جمله می‌خوانیم «سرانجام دستگاه استبداد محمدرضاشاهی و حامیان امپریالیست او از ترس کمونیسم... به دامن مرتجع‌ترین رهبر مذهبی آویختند و او را تا رأس قدرت بالا بردند». به نظر نمی‌رسد هیچ دستگاه استبدادی، به هر دلیل، مخالفی را تا رأس قدرت بالا ببرد.

بخش اول مقاله با این جمله پایان می‌یابد «در اینجا تنها بحث بر سر تلاش نیروهایی است که هم‌اکنون به نجات نظام سیاسی و یا نظام اجتماعی - فرهنگی آن و یا اسلام در معنای کلی آن کمر بسته‌اند (تمام تأکیدها از نویسنده مقاله حاضر است).

بخش دوم با این جمله آغاز می‌شود «البته کم نبوده‌اند مسلمانان با اعتقادی که از همان روزهای اول با جمهوری اسلامی خمینی مخالف بوده‌اند و با هزار و یک زبان و به کمک دلایل گوناگون کوشیده‌اند تا ثابت کنند که اسلام این نیست و این نظام با آنچه در اسلام آمده سختی ندارد». البته اینجا، منظور جریانهای طرفدار شریعتی (یعنی همان فرزندان حسینیه ارشاد) نیست که سردمدارانی چون مطهری و مفتح را ترور می‌کردند - و در ادامه می‌خوانیم «معلوم نیست چطور می‌شود خمینی و یا منتظری و بسیاری دیگر از روحانیونی را که به درجه اجتهاد و مقامات بالای روحانیت رسیده‌اند و سالها در راه تحقق اصول اسلام خالصانه و مؤمنانه تلاش و فعالیت کرده‌اند و در این راه آسیبهایی هم متحمل شده‌اند نامسلمان خواند و یا به انحراف از اسلام متهم کرد؟» از تأیید و تعریف و تمجید که بگذریم، نویسنده لایه می‌خواهد بگوید دیگران صلاحیت ندارند قرآن بخوانند و حق ندارند برداشتی مغایر برداشت آنان از تفکر اسلامی داشته باشند. می‌پرسم آیا نویسنده همین منطق را در رابطه با خودش و استالین و یا نزدیکتر بگویم رهبران حزبی که زمانی عضو بوده است قبول دارد؟ و آنگاه در جهت رد برداشتهای دیگر از اسلام به مباحثی از سروش و بازرگان که دستی در حکومت داشتند می‌پردازد و جالب است که اینجا یکبار خود مفسر آیات می‌شود و با استناد به آیات قرآن، تحریف و انحراف آنان را از اسلام افشاء می‌کند و بالاخره از طرف مردم «از گند دهان فرشته وجود عفریته جادو را در درون او» کشف می‌کند. بعد هم «اختلافات جدی میان مؤمنان قشری طرفدار حاکمیت را با صاحب نظران و اندیشه پردازان مسلمان که گاه حتی به جدال خونین منجر می‌شود» اختلافات خانوادگی می‌خواند. اینجا هم منظور، سازمانهای مسلمانی نیست که با رژیم درگیری مسلحانه دارند. بالاخره به صاحب نظران غیرمذهبی منصفی می‌تازد که جرأت عبور از خط سرخ را دارند و «روایت ولایت فقیه را از قرآن محمد جدا می‌دانند و مقولاتی مانند حجاب و سنگسار کردن زانی و زانیه و تحریم موسیقی و اولویت مرد بر زن در شهادت و گواهی و ارث و میراث را از مقوله رسوم و سنن قبیله‌ای» می‌شمارند و در تحقیر آنان، روشنفکران «هزارسال پیش» را به رخشان می‌کشد که «ناصرخسرو در مقایسه شاه و فقیه، آن را مور و این دیگری را اژدها می‌نامد» و هشدار می‌دهد اکنون که «حکومت دینی اسلامی تا حدود زیادی مصیبت بار بودن اجرای اصول دین را در قلمرو امور اجتماعی نشان داده باید از لحاظ نظری به ریشه زد».

مقاله دوم نوشته‌ای است از چشم انداز شماره ۱۶ به قلم آقای محسن یلفانی و با عنوان «در برابر یک آزمون تاریخی» که بحثی است در حاشیه کتاب بررسی عقلانی حق، قانون، عدالت در اسلام، از م. کوهیار.

شروع مقاله توضیحی است در این باره که ناظران و پژوهشگران، در تحلیلهای خود درباره انقلاب اسلامی، عموماً محتوای مذهبی انقلاب را تحت الشعاع ماهیت سیاسی آن دانسته و این پوشش ظاهری را که از جانب مدعیان و سردمداران انقلاب عرضه می‌شود کنار می‌زنند و نیروها و گروههای سیاسی نیز از آنجا که «انقلاب

اسلامی حقانیت، و به قول خودش مشروعیت خود را با توسل به رسالت آسمانی و پیامهای مذهبی‌اش توجیه می‌کند» و «عامل مذهب نقطه قوت آن را تشکیل می‌دهد... می‌خواهند با برملا کردن وظیفه سیاسی انقلاب و با قرار دادن آن در برابر این وظیفه، این نقطه قوت را به نقطه ضعف تبدیل کنند»، سپس با اشاره به قصور و کوتاهی نیروهای سیاسی در برخورد با ماهیت مذهبی انقلاب و تعیین تکلیف با مذهب، یادآوری و تأکید می‌کند که ضرورت و فوریت این امر به قوت خود باقی است و ادامه می‌دهد «اینک که مدعیان اسلام مذهب را وسیله اصلی سیاست و ابزار عمده حکومت قرار داده‌اند باید شمشیر را از رو بست و با نشان دادن محتوای پوک و بیهوده و مزاحم و زیان‌آور و خطرناک مذهب، به عنوان شیوه و برنامه سیاسی برای اداره یک مملکت در پایان هزاره دوم در سرنوشتی و ریشه کن کردن آن کوشید». و بعد می‌خوانیم: «... 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». می‌پرسم آیا قضاوت جالبی نیست؟ «قشر محدود» می‌توانسته با استفاده از «مذهب» به عنوان «ابزار» و «وسيله» مصیبتی را بر سر ملتی بیاورد و نهایتاً همین «ابزار» و «وسيله» مصادره شده است که محکوم می‌شود و با نثار پنج فحش جانانه باید ریشه کن گردد.

نویسنده بعد از این نتیجه‌گیری توجه می‌دهد که همراه با این فاجعه مرگبار فرصت تسویه حساب با مذهب به مثابه نیروی سیاسی نیز فراهم شده و می‌افزاید «استفاده از فرصت کثونی نیز از یک سو مستلزم برخورداری از یک نیروی اخلاقی است که به مدد آن بتوان تنگ‌نظریها و ملاحظات و منافع شخصی را کنار گذاشت و ترسها و راهمه‌های سنتی را دور ریخت و... از سوی دیگر دانش و درایتی است که... راه سنجیده و معقولی ارائه کند»، بلافاصله بعد از این سخنان زیبا و اندرزگونه، نوبت به دادن مدال فرزاندگی می‌رسد آن هم فقط به این شجاعان! و نه جز آنها: «اگر درست است که تنها از آگاهان و فرزندان جامعه می‌توان چنین انتظاراتی داشت، این نیز درست است که تنها کسانی که این انتظارات را برمی‌آورند، در خور نام آگاه و فرزانه‌اند».

در بخش دوم مقاله، که به معرفی و اظهار نظر درباره کتاب مذکور و تشویق مؤلف آن می‌پردازد، به چند نکته در رابطه با موضوع بحثمان برمی‌خوریم:

۱- توجیهاتی درباره عدم شناخت و آگاهی معتبر بخش غیرمذهبی جامعه ایرانی از مقوله مذهب (اسلام).

۲- نکته مهمی که در ابتدا به آن اشاره کردم و تقریباً تمام این فرزندان در آن اشتراک نظر دارند و به عمد آن را تبلیغ می‌کنند همان تأیید آخوندها در ادعایشان است. یعنی رسماً آنان را به عنوان نماینده انحصاری اسلام شناخته و این امر را تنها در تخصص آنها می‌بینند. به این ترتیب هرگونه تعبیر و تفسیر و برداشت دیگری که

از اسلام صورت گیرد مردود و بی‌اعتبار تلقی می‌شود. شگفتا! که تعبیر و تفسیر مؤلف کتاب پذیرفتنی و از آن بالاتر قابل تشویق باشد. می‌پرسم آیا مؤلف کتاب، آخوند و متخصص است؟ جالبتر این که حتی اگر به صراحت بیطرفی را رد کند اعتبار سخنش به یمن «همین صراحت» بیشتر می‌شود.

می‌خوانیم: «مؤلف ابتدا به فقه اسلامی می‌پردازد... به این ترتیب از پرداختن به تعبیرها و تفسیرهای بی‌پایانی که به ویژه در یک قرن گذشته برای انطباق دادن اسلام با شرایط روز ارائه شده می‌پرهیزد... 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». منظور از «آن نیروی مذهبی» همان «قشر محدود» است. «به رغم این ادعای رایج که اسلام دین سیاست و حکومت است... ضعیف‌ترین جنبه فقه، بحث درباره حکومت و سیاست است». می‌گویم اگر معنی اسلام فقه باشد و معنی فقه برداشت آخوندها، پس بقیه مسلمانان نامسلمانند و خود خبر ندارند. «حکومت‌های اسلامی، هماهنگی میان امور دینی و امور اخروی را در عمل یکسره رها کردند تا آنجا که امروز، حتی خود مسلمانان مؤمن و متعصب شرم دارند از این که مثلاً حکومت خلفای بنی‌امیه یا عباسی را اسلامی بدانند». از صفت متعصب که بگذریم، می‌پرسم چرا امروز؟ مگر دیروز هم مسلمانان مؤمن نبودند که تا حد ایثار جان و خانمان در راه مبارزه با آنان کوشیدند. اتفاقاً این جمله و مثالی که در آن آمده، اگرچه مصادره به امروز شده است اما تاریخی بودن این مشکل را یادآوری می‌کند و بسیار درخور دقت است. و این تنها منحصر به اسلام نیست. پیشوایانی چون علی و حسین که معاویه و یزید را نیرنگ‌بازانی بیش نمی‌دانستند نه مربوط به امروزند و نه صد سال اخیر.

۳- نکته سوم به کارگیری واژه ترس است که برای توجیه سهل‌انگاریها از یک سو و از سوی دیگر شاید برای شیر جلد کردن است که پی‌درپی تکرار می‌شود. ترسی که «در سنجش عقلانی دین... اندیشه را فلج می‌کند و به جای ارزیابی خود دین، صحبت را به حاشیه، به خرافات و سودجویی روحانیان، به حرص دنیایی اهل دین در سیاست و شکوه از دین‌فروشان و جز اینها می‌کشاند»، ترسی که «تنها از قساوت و سببیت مسلمانان متعصب، به ویژه هنگامی که در موضع قدرت قرار دارند ناشی نمی‌شود»، ترسی که «چنان مزمن و ریشه‌دار است که در ما به صورت یک رفتار غریزی در آمده و ما را واداشته است که در برخورد با واقعیات، به جای راستی و راستکاری، راه زیرکی و زرنگی و فریب در پیش گیریم و نجات و صیانت خود را ازین طریق بجوییم». می‌پرسم در شرایطی که این جنایتکاران به نام اسلام، آن کرده‌اند که تأثیر منفی آن را «فرصت» می‌خوانیم، آن هم در فضای خارج از کشور، با شرایط محیطی‌اش، کدام حفظ صیانت است، ادعای مسلمان بودن و یا بالعکس؟

۴- نکته آخر نکته ظریفی است و در عین حال غمناک، که به نظر من نتیجه

ناگزیر چنین شیوه نگرش و طرز تفکری است و آن این که حتی سرنگونی رژیم نسبت به رویارویی با مذهب از اولویت می‌افتد. در بندهای آخر نوشته، از شعارهایش که بگذریم، به این موضوع برمی‌خوریم: «در آزمونی که حکومت اسلامی در برابر ما قرار داده، پیروزی و سربلندی بیش و پیش از آن که به سرنگونی و پشت سر گذاشتن آن منوط باشد، وابسته...» و یا: «چنین رفتاری، حتی اگر از میان رفتن حکومت اسلامی را هم به دنبال داشته باشد، اعتبار و حیثیت و حقی برای ما فراهم نخواهد کرد». می‌پرسم اگر همینها را با شجاعان واقعی مثلاً همان قربانیان «زندانیان سیاسی سال ۶۷» که در متن به عنوان نمونه عمل آمده، چه مذهبها و چه غیرمذهبها در میان می‌گذاشتیم، چه می‌گفتند؟ اصلاً با این شیوه نگرش برای دگراندیشان یعنی برای کسانی که با تفکر مذهبی از ابتدای انقلاب این همه جانفشانی بر ضد این رژیم آخوندها کردند چه جایی قائلید.

عنوان مقاله سوم «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» است به قلم آقای آرامش دوستدار، که در چشم‌انداز شماره ۱۶ به چاپ رسیده و در واقع بخش نخست کتابی است به همین نام.

نویسنده مقاله که از سال ۶۱ تحت همین عنوان سلسله مقالات خود را با نام بابک بامدادان در چند شماره الفبا، دوره جدید، به چاپ رسانده است از پیشگامان استفاده از این «فرصت» به دست آمده است.

با این که زاویه نگرشی که در این نوشته مطرح شده بسیار جالب است اما غرض‌ورزیها از یک سو و تناقضات از سوی دیگر، برای مطالب ارزش چندانی باقی نگذاشته و آنها را به انحراف می‌کشاند. گاهی دو مقوله متناقض به نحوی شکفت‌آور به موازات و همراه هم دنبال می‌شود، آنسان که هنگام تلاقی، ناگزیر در دو کلمه متناقض مثل «اجباری داوطلبانه» به هم گره می‌خورند. گویی هر دو برای القای نظر از لوازم کارند. شاید هم همزیستی این تناقضات ناشی از تضاد بین اندیشه و احساسات نویسنده باشد. به یاد دارم، هنگام خواندن کتاب درخششهای تهره، کتاب دیگر آرامش دوستدار (کلن، اندیشه آزاد، ۱۳۷۰) تا به آخر این سؤال در ذهنم ماند که چرا نویسنده این کتاب را به فارسی نوشته است؟ سنگ کدام ایرانی را به سینه می‌زند؟ اصلاً ایرانی به زعم ایشان کیست؟

فرهنگ ایران تماماً زیر ضرب بود، قبل از اسلام و بعد از اسلام، بزرگان هم، چرا که تفکر دینی داشتند، انکار که جاهای دیگر فرهنگ دینی نداشتند. اگر ناصر خسرو کلمه علم را به کار برده، منظورش فقه بوده است.

این مقاله طولانی است و اگرچه حالات فوق‌الذکر بر سرتاسر مقاله سایه افکننده است اما اینجا به چند نمونه که بتواند گواهی برای اثبات مطالب بالا باشد بسنده می‌کنم. مقاله با بیان دو مفهوم متناقض به موازات هم یا بهتر بگویم بافته به هم شروع می‌شود: «اندک اندک می‌خواهیم به خودمان بیاییم» که: «به تاریخ اسلامی مان که به عنوان مسبب روزگار پر ادبار کنونی اهمیتی غیرقابل انکار دارد، آنقدر غیرقابل انکار

که مسلمان حرفه‌ای و ورزیده را اینک در انجام یکی از وظایف حاد و حیاتی‌اش، یعنی اعاده حیثیت به اسلام، تا سرحد ناکامی دچار زحمت می‌کند و بدینگونه تک و توك دارد يك بیداری فردی و شاید جمعی در ظلمت اعتقادات ما جرقه می‌زند».

می‌بینیم در حالی که اسلام به آن اندازه بی‌حیثیت (نزد همگان بی‌آبرو) شده که حتی مسلمان حرفه‌ای و ورزیده (معلوم نیست واژه‌های حرفه‌ای و ورزیده به چه کسانی اطلاق می‌شود، شاید به امثال پیروان حلبی) برای انجام وظیفه حاد و حیاتی‌اش (۱۴) به سرحد ناکامی می‌رسد، باز معلوم نیست این مسلمان در چنین صورتی چگونه می‌تواند بر دین خود باقی بماند. تازه تک و توك داریم بیدار می‌شویم - در زیرنویس روشن‌تر می‌آید: «تا امروز که بیش از دوازده سال از نوشتن سطور بالا می‌گذرد کوچکترین گامی از سوی ایرانیان غرب‌نشین نیز در تشحیذ آن بدگمانی تاریخی/فرهنگی که من آن زمان بایستی شبخس را به جای طلیمه‌اش 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 رفته‌اند و هر بار با دستهای پر...»

نمونه مشابه دیگر، دو بیان متضاد از تاریخ اسلامی شدن ایران است که صفحات زیادی را به موازات هم طی می‌کنند. از یک سو استدلال در پی استدلال، که اسلام تنها با زور و شمشیر و ستم و کشتار و شکستن مقاومتها بر ملت ایران مستولی شد و از سوی دیگر به خاطر داشتن زمینه ملی و فرهنگ دینی، اسلام حکم خون تازه‌ای را برای ایرانیان داشته که به جای خون بیرمق گذشته، جانی نو در کالبد آن دمیده است. اینک جملاتی چند که هر يك ذهن را به سوی می‌کشد:

«باید بپذیریم که قهر و زورگویی اساساً تنها راه اسلامی شدن ایران بوده است» (ص. ۴۹).

«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» (ص. ۴۹).

«این تشرف در بهترین صورتش نتیجه اجباری داوطلبانه بوده است» (ص. ۴۹).
«سفاکهای مأموران و عاملان اموی در شکستن مقاومتها و قیامها در سراسر ایران آنچنان کاری بوده‌اند که با هیچ اما و اگر نمی‌توان سیطره اسلام را از این شیوه اساسی و معمول آنها جدا کرد» (ص. ۵۰).

«با آن همه تجربه، عمر آنقدر شرم و حس سیاسی - اجتماعی داشته که شگردهای کاری برای اسلام آوردن داوطلبانه جوامع مغلوب پردازد، آنها را در ایران نیز به کار ببرد و موفق شود» (ص. ۵۴).

«نتیجه قهری این امر که ایرانیان در این رویداد سراسر درونگیر شونده همه‌جا دیر یا زود اسلام می‌آورند، همخانه‌ای بیگانه، فاقد مدنیت و دینی‌تر از خود می‌یابند و با او و دینش می‌آمیزند، این است که...» (ص. ۵۴).

«باید ایرانیان را نخستین همکاران اعراب در جهانی کردن دین اسلام دانست. این همکاری چندان هم منفعلانه نبوده است» (ص. ۵۵).

همین حالت در مقوله بازسازی فرهنگ نیز مشهود است. که با استناد به دریافت بورکهارت از تاریخ و «بطان تصور هدف‌سویی، کمال‌یابی» می‌نویسد: «اگر این دیدگاه را اختیار کنیم باید پذیریم که تاریخ آدمی نه رویدادی چون جبر طبیعت است و نه آنطور که هگل و در پی او مارکس می‌پنداشته چرخه جهانی از وقایع هدف‌سویی که به نیروی درونی و خودخیز و دیالکتیکش از ابتدایی به انتهای نهفته در آن ابتدا، برون‌غلتد» (ص. ۶۵) و: «مداومت و پیوستگی تاریخی برای بورکهارت یعنی کنون‌زیستی گذشته‌سنج... از این راه می‌شود با گذشته درآمیخت 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» (ص. ۶۶). سپس یکبار درآمیختن می‌شود درآمیختن: «اگر قرار باشد فرهنگمان را تاریخی کنیم و آن را از تحجر گذشته برهانیم، باید با آن روبرو شویم و درآمیختیم» (ص. ۶۷)، «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» (ص. ۶۲).

جالب است که در رد بینش جبری، تعین و به اصطلاح سرنوشت، گذشته از جملات بالا، نویسنده از زوایا و مواضع گوناگون داد سخن می‌دهد اما هنگام تحلیل زرتشت چنین می‌خوانیم: «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 محرر می‌سازد. و همین آغاز ضرورتاً بر این کلیت فرهنگی چیره می‌گردد و همچنان چیره می‌ماند. از یک سو زرتشت مسئول پیدایش فرهنگ دینی ماست. چون با پندار دینی خود علت و محمل برای تحرك وجودی این فرهنگ ایجاد کرده است. از سوی دیگر خود از سرزمینی برمی‌خیزد که جهان‌بینی‌اش اساساً دینی است و او به منزله مولود آن هرگز نمی‌توانسته در اندیشه خود از گردونه این جهان‌بینی خارج شود.»

از تناقضات که بگذریم غرض‌ورزیها نیز از نظر دور نمی‌ماند. استدلالها و حتی واژه‌ها نیز با همین انگیزه شکل می‌گیرند. حتی نقد «فرهنگ دینی» که موضوع اصلی است تنها وقتی به اسلام می‌رسد از نقطه جوش می‌گذرد و «شریعت» و «طریقت» نمی‌شناسد آنسان که به نظر می‌رسد نویسنده حتی زرتشت را نیز به خاطر نقشی که در ایجاد زمینه پذیرش اسلام داشته است نمی‌بخشد. در زیرنویس صفحه ۶۶ - زیرنویسها در این مقاله انگیزه و منظور نویسنده را روشن‌تر نشان می‌دهند - می‌خوانیم: «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 و یا در نظام قوانین و موازین خود از او در زندگی خصوصی، شخصی، فردی و اجتماعی، رسماً و عملاً سلب آزادی و گزینش کنند. نمونه اولی شکل عیسایی یا انجیلی - نه کلیسایی - دین است و نمونه دومی شکل محمدی یا قرآنی دین... می‌شود کلیسا را مردود شمرد، به مسیح ایمان داشت و آزاد بود، اما نمی‌شود به محمد ایمان داشت و با تمثل به وی اسیر نکشت و اسیر نکرد. منظورم اسارت جسمی و روحی هر دو است.»

و یا در برخورد با کسانی که در کوبیدن اسلام به دلخواه او رفتار نکرده‌اند، مانند: «... آنطور که مرتضی راوندی (تاریخ اجتماعی ایران، جلد دوم، ۹۲) و عبدالحسین زرین‌کوب (تاریخ ایران بعد از اسلام، ۴۱۳) مدعی‌اند... اگر شوخی و یاهو نباشد، فقط منطقی اسلام‌بانه می‌تواند دین ذاتاً متجاوززی چون اسلام را در دوره پی‌ریزی و پیگیری بومی‌اش معنوی بنامد.» و باز در همین راستا می‌بینیم که به بهانه رد دموکراسی در انتخاب خلفای اولیه به یکی از بی‌منطق‌ترین روایات استناد می‌شود که گویا عمر درباره شش نفر از بزرگترین و بانفوذترین مردان سیاسی آن دوره که خود آنان را برای خلافت معرفی کرده است، به یکی از محارمش در خفا وصیت می‌کند که «اگر چهار نفر نظر دادند و دو نفر مخالف شدند، آن دو نفر دیگر 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» (ص. ۵۳). و بعد از استفاده دلخواه از این روایت، از آنجا که می‌داند آنقدرها هم نمی‌تواند شهر هرت بوده باشد و خود پذیرنده این روایت زیر سؤال می‌رود، به بی‌اعتباری روایت اشاره می‌کند و مضحک‌تر این که حتی بی‌اعتباری روایت را هم «لو» دادن «روال طبیعی زایش و بالش» اسلام می‌نامد.

مورد دیگری که قابل توجه و دقت است، داستان «طایفه یهودی بنی‌قریظه است که با محمد در مدینه قرار صلح می‌گذارد و در جنگ خندق قریش را بر ضد محمد تحریک می‌کند» که در زیرنویس صفحات ۵۰ و ۵۱ و ۵۲ می‌آید. داستان این است که این طایفه که با مسلمانان پیمان صلح بسته و متعهد بودند که حتی در مقابل تعرضی که به هر کدام می‌شود همکاری داشته باشند، در خفا دشمنان مسلمانان را تحریک کرده با قریش و غطفان پیمان می‌بندند که کار محمد را یکسره کنند. «پس از آن که محمد از پیمان بنی‌قریظه با دشمنانش قریش و غطفان با خبر می‌گردد دو تن از رؤسای انصار را برای هشدار به نزد آنان می‌فرستد. یکی از این دو تن سعد بن معاذ بوده است. بنی‌قریظه به فرستادگان می‌گویند: ما محمد نشناسیم و با وی هیچ عهده نداریم». پس از پیروزی جنگ خندق، «قوم اؤس، از خویشان و دوستان مسلمان‌شده آنان، به قصد شفاعت نزد محمد می‌رود و می‌گوید: «یا رسول‌الله بنی‌قریظه دوستان ما اند، ایشان را به ما سپار». و محمد «حکیم ایشان به سعد بن معاذ که مهتر» این قوم است می‌سپرد. یعنی همان کسی که قبلاً نیز نزد این طایفه فرستاده شده بود اما به خاطر بیرحمیهای «این مرد جسور» که «وقتی پای اصول

برایش در میان بوده، از ایستادن در برابر محمد نیز پروا نداشته است».
 می بینیم که در نظر نویسنده محمد «زیرک و سیاست» به جرم «این گزینش که به هیچ رو تصادفی نبوده» چنان کسی می شود که «پنتیوس پیلاتوس... که عیسی مسیح را... مصلوب می کند، در مقایسه با محمد کودکی معصوم می نماید» (زیرنویس ص ۵۰). می پرسیم از بقیه که بگذریم، لااقل این طایفه نیز فرهنگ دینی داشتند. آیا اگر محمد شکست می خورد او را با شیوه های دموکراتیک تربیت و راهنمایی می کردند؟ البته احساسات انسان دوستانه نویسنده قابل تقدیر است، ایکاش این احساسات در ماجراهای امروزی که ابعاد بیرحمیهای هر کدام صدها برابر آن ماجراست نیز تحریک می شد.

کلام آخر این که مسئله حاد و حیاتی امروز جامعه ایران یکه تازی رژیم جنایتکار و بیرحمی است که نه قانون می شناسد و نه حقوق انسانی. اگر بپذیریم که آنچه به این رژیم فرصت داده که نه تنها در کشتار بهترین و مسئول ترین فرزندان خلق، مرزهای باورنکردنی را طی کند، بلکه در پایمال کردن ارزشهای جامعه که حاصل رنج فداکارترین عناصر نسلهای گذشته است، به انحاء مختلف بکوشد، فقدان عنصر اندیشه است، انتظاری که به خصوص از افراد آگاه و روشنفکران مسئول می رود، کاریست دوچندان فشرده، تحقیقی، علمی و صدچندان صادقانه و دلسوزانه. نه این که همچون هواداران و فعالان گروههای سیاسی، سعی در القاء نظر و تلقین عقیده خود داشته باشند ■

تابستان ۱۳۷۵

۱- بیجا نیست اگر بگویم این قشر اگرچه در تحریک مردم در انقلاب نقش به سزایی داشت، اما پرچمدار آن نبود بلکه این سیل انقلاب بود که از بیکسی آنان را پرچم خود کرد. پرچمداران و انقلابیون واقعی قبلاً به اندازه کافی تضعیف و تقریباً متلاشی شده بودند. باز بیجا نیست اگر بگویم معلوم نبود شتاب سیل انقلاب اینان را هم اگر کسی دیر می جنبیدند، کنار نزنند. ۲- به عنوان مثال دوشیزه ای که به اعدام محکوم می شد نخست او را به عقد نکاح کسی (پاسداری) در می آوردند تا پس از تجاوز به او، اعداش منع شرعی نداشته باشد و پس از آن، پاسدار مربوطه به خانواده عروس اعدام شده برای پرداخت مهریه (۱) مراجعه می کرد. در حالی که از اصلی ترین شرایط عقد ازدواج آزادی و رضایت کامل طرفین است. ۳- کافی است بدانیم که ساواک به محض اطلاع از وجود سازمان مجاهدین خلق ایران، چنان آن را جدی گرفت و به وحشت افتاد که با بسیج کامل و پیچیده ترین شیوه های آن زمان موفق به دستگیری گسترده اعضای این سازمان در سال ۵۰ شد. (این اطلاع رسانی توسط یک توده ای صورت گرفت که توانسته بود به خاطر گذراندن دوران محکومیت خود در زندانهای شاه، اعتماد اعضای این سازمان را جلب کند و در جریان تهیه مقدار معتناهی اسلحه قرار بگیرد).

پاره پاره های باغ

داریوش کارگر

با مهر و احترام،
 برای شاهرخ مسکوب

پندنامک در پاسبانی کردن از اِدِن

این یادگار اندر روزِ آبان از ماه شهریور از سال سی صد و هفتم یزدگرد شهریار، من، مهرآبان پسر خسروشاه پسر رستم، از روی نسخه ی دستور هورمزد بختگان - مینو بهره ی او باد - برای خویشی خویش و فرزندان خویش نوشتم تا یک صد و پنجاه سال، به آزادی و بهی، کار فرماید. و پس از آن، فرزندان پاک به فرزندان پاک بسپارند. روا باد. و آن کس که بخواند و از آن بیاموزد، گیتی و مینو او را به کام باد.

گوش اندر دارید و به خاطر سپارید و کار بندید. به ویژه مردمانی که خواهند دیرزمان پایند و تپاه نشوند، نه آنان که مرگمند بوند و به جایگاه فراموشان بُرده شوند. بشنوید این گفتار نیک، در پاسبانی از آن «اِدِن» که مینوی است و بر زمین همدان است و به چهار فرسنگی کوه اِپرز است و بر کناره ی دریاچه ی زَواومند است. اِدِن آشتی کردن آوَرَد و نکرَدن جنگ. پذیرفتن رامش آوَرَد و بازداشتن خشم. درازپاییدن زندگانی آوَرَد و بازداشتن جوانمرگی.

آن کس که مهین کار بُود و به اندیشه ی یآوری رساندن به اِدِن باشد، همیاری کرده باشد با ستارگان آسمان، ستاره ی آب چهره، و ستاره ی زمین چهره، و ستاره ی گیاه چهره، و ستاره ی گوسفند چهره، که ارجمندتراند و فره مندتر، و به نگاهداری از اِدِن مشغول باشند به روز و به شب.

پاسداری از اِدِن، مهربانی باشد با خویشاوندان، دوستان و مردمان جُدادین، و ویران آبادان کردن، و پرورش دام کردن، و پهان و ارزانیان را چیز دادن. و آن کس که بکوشد بر آبیاری، و بر پیراستن درخت ها و گل ها، این کس دوده به آشفنگی، نام به فراموشی و پستی، کوشش به بی بری و رنج، و بار به تهیگی نبرده باشد. و آن که پاسبانی اِدِن را خویشکاری داند، او را گذر از چینود پُل آسان تر است و بهره اش از مینو بیش تر باشد.

و آن که او بر اِدِن ناسپاسی کند، به مینو نگروده و گیتی را نیاراسته، و او زندگی مردم و زندگی گاوان و گوسفندان را کوتاه تر خواسته و دیو زمستان را مسلط خواسته است بر اِدِن. و او خواسته است که آب سرد باشد و زمین سرد و گیاه سرد.

مهمانی و پذیرایی از این کس نباید کرد، که اهرمن همه نیکی‌های گیتی از او بروده است، و روان یکتا از او بروده است. و بدفره شده است او، که ستم و زیان بر اِدِن مینوی رسانده است.

بشنوید این گفتار نیک و نیک اندیشید به پندار و نیک کنید به کردار؛ باشد که به نایادی گرفتار نیاید.

فرهمند و دراززندگانی و نیکی کار و خرسند و پیروزگر و کرفه‌کام باشید.

ایدون باد، ایدون تر باد.

فرجامید به درود و شادی و رامش.

حکایت شمایل باغ، به روایت آن نسخه بی‌نام در هند

روایت است از محمدبن جاحظ، و او قول از باقر بن احمد طوسی آورده است، منقول از پدرش، که در سفر هند، آن پارسی که بر او میهمان بودم، و مر او را پدر در پدر، پنج پُشت، سیل حادثه را گریختگان از پیش، رحل خان و مان به هند افکنده بود، به سیم روز، مرا سُختی بنمود بی‌نام، به زبان گبرکان، که از آغازش نشان هیچ نه، و از کاتب و رواق نیز هم؛ و بر انجام‌اش، و راقی ناشناس، رقتی مُذَهَب، از سُختی دیگر، لیک به همان سیاق، پیوسته بود.

چون لختی بشد، دریافتم که خداوند خانه را، نیت، مگر نمودن آن رُقه بر من نبوده است، شاید بودن که مرا غیرت و حمیت بجنباند.

پس اشارت بدان رُقه بُرد و با من گفت:

- برخوان!

مر او را گفتم:

- این زبان را دیری است واگذاشته‌ام، کَش خواندن نتوانم.

به خنده گفت:

- پدران را گذاشته‌ای!

و دیدم که او را به خنده هیچ مزاح نبود. و با من نه آن گستاخی، که پاسخی بگزارم.

به ساعتی دیگر، مر او را احوال دیگر شد. پس، میزبانی بر من تمام کرد و تمنایم را به گزارش آن رُقه اجابت گفت، و هم رُخستم بداد به نساختن سُختی از آن. و بدین مرحمت، مرا رهین منت خویش ساخت، که تا سالیان عمر در کتب‌خانه‌ها سر کرده‌ام، از آن واقعت، کَش بدان رُقه رفته بود، به تکرار و شهادت نشانی نیافته‌ام.

و آن واقعت، که مرا روشنایی دیدگان به پیروی، مگر به دیدار اوی باز نیاید، چُنین اوفتاده بود به گزارش آن پارسی:

«و دیدار آن باغ، مرا احوال بگردانید، که خُردی بودم، و جز آنم، هرآن دیگرنقش که در ضمیر نقر بگردیده بود، از خاطر بشد، از پی آن مصیبت که بر همگان این زمین برفت. لیک از آن، هرچ در سخن آورم، یک از هزار باز نگفته باشم، کائک او، صورت از مینو به تمامت کرد به جان خویش، حاصل از گفتار و شُفتار و دیدار، خداوند فرّه و فر بود آرداویراف، که در دین گوید: طریق بدان سوی گیتی کرد، مگر باور بهشت را خبر بر منتظران آورد.

و مرا گناه اگر کودکی نبود، یاد بیش می‌آوردم از آن باغ، کان را کار، پراکندن غم بود و شتافتن شادی، رقصانیدن کرشمه‌ی باد صبا و سرانیدن مرغ هوا. و بدان حال، مرا تن در تصرّف باغ می‌رفت و باغ در تصرّف جان. زان همه‌ام اما، در جان، مگر آن خُنکای بنمانده، از هِشتن پای‌های در اسیل*، که بوی از بهارگان داشت و روی از خورشید و آسمان.

و مرا یاد است که طفلانی دیگر، گرد بر گرد، پای در اسیل داشتند، و مردان و زنانی نیز هم. و دیدم که ماهیان، سرخ‌فام و طلاگون، به شیطنت، سر و دم بر پای مردمان بر بساییدند، بی‌هراسی از حضورشان. و مرا در خاطر هست که در حال، مئی به نزدیک ما شد و ما را، آب در دهان، بدان بازی بدید، و مرا خُردلی از هراس در دل نبود. و خدای را، آهویی خرامان بیامد، بی‌هیچش هول از چشم و دست آدمی. جای در بر ما بگشاد و نوشیدن آب را بایستاد؛ و مرا، که خُردی بودم، بر نیاززدنش، منتی در دل نبود بر او. پس، سپاهی‌مردی بیامد و دیدم که به دیدارش، پدر را هراسی نیاوختاد.

و مرا شادی آن حال، نوگلی در چشم بنشست، بیرون از دیگر گل‌های باغ، و پرده در پرده به شکوفیدن می‌بود، حال به حال. و مرا یاد است کان گل، مرا محسوس بود و مری نبود و در حال، مری من بود و محسوس من نه. و از نمودن یکتایی‌اش با اغیار، بیمی‌م نه، حاشا حاشا، که غیری در میانه نبود. و تا خود، رازش اندر به نپوشانیده باشم، مرا میلی به تمامت بود در نمودنش با آن دیگران. و دیدم که از مردمان باغ، هرکس را، گلی به شکوفیدن است، پرده در پرده، حال به حال، و همگان را حُرقت شوق هست، به نمودن غنایشان با دیگران.

و از عجایب این دیدار، حیرتی بس عظیم در من بیاوختاد، هرچند مرا دل می‌گفت که با هر دقیقه‌ی آن، رمزی در میانه هست، بیرون از آنک خود بدیده‌ام.

حدیث ترسیم کردن نقش زنان بلاد، حسرت نیاکان را

و از پس آن، هرآنچه دیگر بشنیدم، همه روایت مَحَرمان بود، مسافرانه از چهارگوشه‌ی بلاد این زمین، از ری و کاشان و شیراز و صفهان، تا مرو و نشابور و گرگان و دیلمان. و روایت هر مسافر را فرق، مگر به نیت تماشای او نبود با

آن دیگر. که الوانی کُل و چمانی چمن را به پرده‌ی کرمان‌شاهان، هیچ نه تفاوت شنیدم با حکایت آن وصف، که نقش دیار جزیره می‌کرد. و یک از آن بی‌شمار، روایت آن مسافر کرمانی بود از تماشای یکی نقش‌زن، کاو به هزار دست، قلم در جان می‌کرد، مگر آن آینه را، گم گشتگی از الواح ضمائر بزداید، و مضاعفش به زلالی کند، به آویختن هر نفس، سر و سینه را، گلی و برگی در رواق نسیم. پس ورا مسافر پرسد:

- مر تو را حکمت به عجایب این نقش‌زنی، نه مرا مقصود است، حاشا، که طالب بدانم کاین رموز را به نقش، کدامین گسست پیاموخت؟

و او را پاسخ، چنین آرد نقش‌زن:

- مرا دست در این الوان و آن صور، نه خود به گردش و چرخش، که مام بچنیانند، که تا خوابم در چشمان کند، به پاره‌ی یکی قصه، زین بر مرکب می‌نهاد، دیدار حسرت آن باغ، کش اوصاف نقش برشیده بود به خردی از عم خویشت، و عم را دیدار آن خواسته، همه یاد از دور کودکی می‌آمد، یادگار از نیای خود، و نیای را این آرزوی، از طفلی پدر بود کاو را آتش آن شوق، به فرجام، پیرپیش بیابان کرد. و طول آن از این بیش ندانم.

و دیگر روایات، هرانج بیاورند، اندک و بسیار، خود مگر این نباشد. چنین گفت راوی.

ذکر مصیبت فروشدن جنة الارض

در باب این مصیبت، ابونصر قهندزی را در سفرنامه‌اش ریاض الاسفار فی مصیبة الادوار، قول دیگر است به صورت و معنی:

«اتفاق را، شبی در حَلَب، مرا دیدار قصاصی کرد دست بداد که چون من در گذر بود و امرای روزگار و طلب رزق، به گفتن قصه می‌کرد بر مسافران. و مراو را عجب، نه به صورت و احوال، که بدان قصه بود از جنة الارض، کاو آن شب، در رباطی، اوفتاده بر کناره‌ی شهر، از بیاض خویش بخواند بر ما، که نقل به ثقه کم، از آنچه مرا در یاد است:

«و جنة الارض را، اوصاف حُسن و جمال، جهان گیر شد، سینه به سینه نقل به نقل، و قضا را روزی در مجلس زیدبن علی، خلیفه‌ی عهد، مذکور شد که این باغ را، عمر درازتر بپاشد از عمر سی دودمان، لیک ورا بخت، هم آن روز بگشت که یزدگرد مجوس، و او را پدر در پدر، یاد خلقان از خطبه‌ی مهر رفته آمد، بدان جورها که بر آنان برفت. و هرچند سالیانی دراز است تا دیگر کس را اذن دخول بدان نباشد و برآن بر، خزان همی بگذرد به چهار رکن سال، لیک در خبر است که پس سالیانی چند - و خلق را بر عدد این سالیان، در هفت و دوهفت و سه هفت اختلاف

است. - بادی در بهار بود بر جنة الارض بوزد و مرآن را آن حصار که تازیان کرده‌اند گرد بر گرد، فرو ریزاند و خلقان را خرمنی ارزانی بدارد، این بار تا به قیامت.

پس، به خاطر خلیفه اوفتاد که بنیان از آن باغ براندازد، تاک مردمان را، چشم‌انتظاری برچیده باشد از آن دیدار، و وزیدن باد در بهار بود را، علاج، قبل از وقوع کرده باشد. و حکم کرد که از درختان، چندان صنف که باشد، گرم‌سیری و سردسیری، از هر یک زوجی در نمد گرفته، بار بر اشتران کنند و حدیقه‌ی وی را برسانند به وقت عمارت. و بر آن خبر که وزیر او را بیاورد و آن حذر که وی را بداشت که شهرت است در نزد خلقان، که با آن همه ویرانی که سرزمین عجم را برفت، کس را زهره نبود جنة الارض را چشم زخمی رساندن، از آنک قرآن دودمان خود نزدیک کند به دست خود، تسخر یزد، که: رسولان خدای را عزوجل، نفرین جزیه‌دهندگان اثر نکند.

و گویند بشر اقطع رازی، سرکردگی بر سی کاروان تبرزن و اژه‌کار کرد، از نهاوتهاوند ری و تیسفون و اردبیل و برخی بلاد خراسان، گزاردن حکم خلیفه امیرالمؤمنین را، تا به یوم چهارشنبه، جنة الارض را اثر از سایه‌ی مغربی بر خاک همدان نباشد.

و به یک روز، خلقان گرد آمدند از اطراف و اکناف، در محضر عبدالله بن اشعر درگزینی، که خلیفه را خطبه‌خوان بود به ملک همدان، و گفتند که:

- باغ نگاه باید داشت!

و خریدن خون جنة الارض، سی صد هزار دینار طلا پیشنهاد بکردند، و این خراج هفت ملک بود به سالی. مؤثر نیاوفتاد.

پس، تبرزان و اژه‌کاران به کار شدند، ده هزار کس، از نماز صبح. و آن خسران‌ها که بیاورد اوفتادن هر درخت، از کورشدن کاریزها و قنوات، و شکستن پُل‌ها و سرای‌ها، عده‌شان بر کس معلوم نباشد. و جماعت را بُرنا و پیر، به خاموشی، دل‌گریان بود و چشم خون‌پالا؛ که عاصیان و دلیری‌کردگان را، حکم به تازیانه رفته بود.

و گویند که خیل مرغان، از هزار صنف و بیش‌تر، از درختان جنة الارض پریدن کردند، و مردمان را به زاری و نوحه، همراه بودند با اصوات خویش؛ و به یک شب و روز، آفتاب و ستاره از چشم خلقان پنهان بود، از انبوهی آنان.

و چون نماز شام را هنگام شد، جماعتی از نفاطان، نطق در کُنده‌ی درختان و مانده‌ی آن فردوس بزدند. و آن ویرانی را، خود صغیر تبر و تازیانه، و آن درگرفتن را، دود، به قصه بیامد.

و در خبر است که خلیفه امیرالمؤمنین، زید بن علی، گم در میدان نخست شد به صحرای عرقه، یا خدَم بسیار از خاص و عام. و آن میدان را، فراخی و کوری نه چندان باشد به گم‌شدن دوپا یا چهارپایی به روز روشن. و این به جهلم روز اتفاق اوفتاد از انهدام جنة الارض. و به نزدیک خلق، این خبر از عجایب نبود.

و به روزی، پسین یا پیشین، کاروان درختان، حرامیان غوغایی را طمع در دل
بیانداخت از کثرت خویش، که هفت صد، و بعضی گویند هزار لوک را، پشت از بار
درختان خم بود. پس، به شبیخونی، غارتیدن کاروان را دست بر تیغ گشادند در صغیر
و کبیر. و فرونشاندن غیظ را، آتش در درختان زدند.

و فاصله‌ی فرمان خلیفه و انهدام جَنَّةِ الْأَرْضِ را، درازا، هفتاد روز بود.
و چون آفتاب عالم تاب برآمد، نشانی از قصاص در میانه نبود. یکی قطره‌ی آب
شده بود رفته در زمین. و مرا گمان آن بود که پیش از گزاردن دوگانه، با کاروانی
دیگر، جانبِ شام گذاشته باشد، که هرکه را در زباط و کوی و گذر پرسیدم،
نشانی‌ش از او نه.

و مرا سالیانی است تا حسرت دیدار آن بیاض، و مکاشفت سهم کسان در تحریر
و تقریرش، بر دل بمانده است، عقوبت سزاوار آن که شبانه، خبر خواب، یاد او از
یادم ببرد.

حدیث جان در کالبد کردن آن نقش زن باغ را،

به دیوار خانه‌اش

و شنیدم در افواه بود که نقش زنی به ولایت مرو، و به مرو شهرت از صورت‌گری
در ری بود، و پی‌جوی در ری شدم، خلقان را باور به نگارگری در صفاهان بود، و
صفاهانیان، قصه از نقش زنی به زابل می‌کردند، کاو آن باغ را به زمین همدان، کش
تازیان جَنَّةِ الْأَرْضِ نام کرده بودند، جان در کالبد کرده بود، به یکی نقش از آن، بر
به دیوار سرای خویش زده. و خلقان را، گوش هوش بدان آوای‌ها، کز آن دیوار سر
شده بود به کوی و محلت، و به تمامت مرو و مملکت خراسان.

و عجایب را آنک، مرآن نقش زن را سرای، هزار بار و بیش، به بازجست
شحنه‌گان و گماشته‌گان بیامد، به سی سال، در طلب خفیه‌گاه آن نقش؛ مراد
برنیامد. که مگر سپیدی دیوار در دیدگان‌شان نمی‌نشست. و چشم هیچ غیر، دیدار
آن نقش را رخصت نمی‌یافت، مگر هرآن خوابگرد سفرکرده، کان مروزی، خود نشان
می‌کرد، و به یکی نقش‌بندان، که کس را مهر از راز آن بنتوانست گرفتن، ورا وصال
دیدار باغ، پرده‌ای به تماشا می‌فروخت. تا بدان شب که مر اوی را خان و جان و
مان، یکی شد به آتش و خاکستر. گو هنوزش آن آوای‌ها، سر می‌شود از خاکستر،
به کوی و محلت، و به تمامت مرو و مملکت خراسان، به نخستین شب آدینه، از هر
ماہ پارسی ■

خرداد ۷۴

پاره‌هایی از داستان «باغ، باغ، باغ ما»

محسن یلفانی

مهمان چند روزه

(صحنه ۱ از پرده اول یک نمایشنامه چهار پرده‌ای)

صحنه: یک آپارتمان بزرگ، نو و بسیار شیک، با اثاثیه
و میلمانی که پیداست با صرف وقت و پول و سلیقه
تهیه شده‌اند.

قسمت بیشتر صحنه را، در سمت راست تماشاگران،
سالن پذیرایی تشکیل می‌دهد، و قسمت کمتر را، در
سمت چپ، اتاق غذاخوری، که به وسیله پاراوانی - که
همیشه جمع شده است - می‌توانند از هم جدا شوند.

در ورودی آپارتمان در گوشه سمت راست سالن قرار
دارد و در گوشه سمت چپ راهروی عریضی به دیگر
اتاقهای آپارتمان راه می‌دهد. کنار دیوار سمت چپ
سالن، قفسه مجلی گذاشته‌اند که بیشتر با مجسمه‌ها
و گلدانها و دیگر اشیاء زینتی و یک تلویزیون بزرگ پر
شده. مبلمان و کاناپه وسط اتاق پذیرایی چرمی و بسیار
بزرگ و راحتند. دو صندلی راحتی کوچک‌تر و یک میز
پیشدستی نیز روبروی تلویزیون دیده می‌شود.

در اتاق غذاخوری، یک میز مجلل ده‌نفره با صندلیهای
پشتی بلند، زیر یک چلچراغ سنگین و بزرگ چیده
شده است. در گوشه چپ این اتاق دری به آشپزخانه
باز می‌شود.

در آغاز نمایش فقط چند لامپ همین چلچراغ اتاق
غذاخوری را روشن می‌کند.

شیرین، زنی بیست و چندساله، که پیراهنی سبک، با
گل‌های ریز آبی‌رنگ به تن دارد، میان سالن غذاخوری و
آشپزخانه در رفت و آمد است و وسایل شام را
می‌چیند.

از سالن پذیرایی صدای تلویزیون، نه چندان مفهوم،

شنیده می‌شود (ابتدا آرم برنامه اخبار شب * آنگاه صدای يك گوینده زن).

چراغ راهروی میان سالن و قسمت عقب آپارتمان روشن می‌شود. پرویز، با لباس حوله‌ای کوتاه، به طرف سالن پیش می‌آید. لحظه‌ای جلو تلویزیون درنگ می‌کند، بعد در حالی که موهایش را مرتب می‌کند، به مقابل آئینه قدی کنار در ورودی می‌رود و مشغول ورنانداز کردن خودش می‌شود.

دم دستت چی هس؟

چی باشه خوبه؟

یه تگری حسایی می‌چسبه.

طلبت!

یه کارتون بیست و چار تایی آورده بودم، تموم شد؟

دارم برات ودکالایم درست می‌کنم.

می‌دونی با چه مصیبتی اونهارو تا اینجا رسونده بودم؟

باید اون روز که دوستهاتو دعوت کرده بودی، حواستو جمع می‌کردی. فقط مهندس سالمی شیش تا شو سر کشید.

چند تکه یخ توی پارچ مشروب می‌اندازد و مشغول به هم زدن آن می‌شود.

لازم نیس توش آب بریزی. فقط یخ. خود مسیو به اندازه کافی آب قاطی ش می‌کنه.

کمر بند لباس حوله‌ای‌اش را باز می‌کند و توی آئینه به واریسی بر و بازو و شکمش می‌پردازد.
شیرین در لیوان بلندی مشروب می‌ریزد و آن را توی يك زیردستی می‌گذارد.

پرویز برای خودش هم بریز.

*

انجزه، انجزه، انجزه وعده - نصره، نصره، نصره، نصره، عیده
لاشريك، لاشريك له ...

شیرین

(به درون سالن می‌آید.) خیلی محو هیكل خودت شده‌ی. می‌خوای توی مسابقات «آقای دنیا» شرکت کنی؟

پرویز

(لباسش را جمع و جور می‌کند و کمر بندش را می‌بندد.) هر بار که به کارگاه می‌رم، چارپنج کیلو کم می‌کنم.

شیرین

پس بهتره همینطور ادامه بدی. هنوز خیلی جا داری!

پرویز

(لیوان را از توی بشقاب برمی‌دارد.) دوبند انگشت شکم برای سن و سال من لازمه. به آدم اتوریته می‌ده.

شیرین

این روزها اگه دوبند انگشت ریش بذاری بیشتر اتوریته پیدا می‌کنی.

پرویز

(روی یکی از صندلیهای مقابل تلویزیون می‌نشیند و جرعه‌ای از مشروبش می‌نوشد.) تو خیلی ترگل ورگل کرده‌ی.

شیرین

می‌خوای برم حجاب اسلامی بذارم؟

پرویز

(با اشاره به تلویزیون) همین خواهر حجاب گذاشته برامون بسه. این چیه گرفته‌ی؟

شیرین

خودت روشنش کردی.

پرویز

حالا چه اصراری دارن که گوینده زن داشته باشن؟

شیرین

این یکی رو می‌کن قبل از انقلاب هم نماز و روزه‌ش قطع نمی‌شده.

پرویز

از قیافه فلک‌زده‌ش معلومه. انگار داره خیر مرگ نه‌نه شو می‌خونه.

شیرین

(به طرف تلویزیون می‌رود.) خاموشش کنم؟

پرویز

(توجهش جلب می‌شود.) نه. صبر کن... صداشو زیاد کن.

شیرین صدای تلویزیون را بلند می‌کند و خودش هم می‌ایستد و گوش می‌دهد. صدای گوینده: «... که به قلع و قمع آخرین تفاله‌های محاربین و مفسدین ضدانقلاب منجر شده است. دادستانی دادگاه انقلاب، ضمن اظهار سپاس و قدردانی مجدد از امت همیشه در صحنه، همچنین هشدار داده است که اگر چنانچه هنوز اغفال‌شدگانی باشند که به عناصر فراری و باقی‌مانده ضدانقلاب پناه دهند و یا از معرفی آنها خودداری کنند، به همان مجازاتی محکوم خواهند شد که دادگاه درباره مفسدین و محاربین تعیین خواهد کرد. دادستانی انقلاب انتظار دارد که با این هشدار همه معاندین و مغفلین به خود آیند و...»

پرویز خاموش کن.

شیرین (تلویزیون را خاموش می‌کند.) یعنی فکر می‌کنن که مردم خودشون می‌رن بچه‌هاشون یا دست‌هاشونو تحویل اینها می‌دن؟

پرویز مردم؟ کدوم مردم؟

شیرین چه می‌دونم، هرکی. یعنی ممکنه کسی پیدا بشه که این کارو بکنه؟

پرویز تو این مملکت همه جور آدمی پیدا می‌شه.

شیرین من که باور نمی‌کنم.

پرویز حالا کجای این حرفها به من و تو مربوط می‌شه؟

شیرین مثلاً خود تو؟ تو ممکنه این کارو بکنی؟

پرویز من احتیاجی ندارم این کارو بکنم.

شیرین اگه احتیاج داشته باشی چی؟

پرویز (جرعه بزرگی از مشروبش می‌نوشد.) تو این پیرهن مکش مرگ ما رو پوشیده‌ی که بیای جلوی من واسی و از این سئوالهای بی‌ربط بکنی؟

شیرین از کجا می‌دونی بی‌ربطه؟

پرویز برای این که تو می‌دونی من الان ازت چی می‌خوام و به روی خودت نمی‌آری... (دستش را دور کمر او می‌اندازد.) بیا اینجا کنار من بشین.

شیرین (از او جدا می‌شود و به سوی قسمت غذاخوری به راه می‌افتد.) الان می‌آم.

پرویز شیرین، کجا داری می‌ری؟

شیرین باید یه سری به آشپزخونه بزنم.

پرویز (ناگهان صدایش را بلند می‌کند.) بهات می‌گم بیا اینجا. همین الان.

شیرین دور از دید پرویز، کنار میز غذاخوری می‌ایستد. آزرده‌گی ناشی از فریاد پرویز را از نگاهش می‌زداید و به سالن برمی‌گردد.

پرویز (دلجویانه) اون شونه‌های گرد و سفیدو بیرون میندازی، لیوان مشروبو دست من می‌دی و... راهتو می‌کشی می‌ری؟

شیرین خودت گفتی زودتر شامو حاضر کنم.

پرویز (دست او را می‌گیرد و کنار خود می‌نشانند.) صد دفعه بهات گفتم فرخنده‌رو نگاه دار شامو حاضر کنه بعد بره. تو اینجا کارهای مهم‌تری داری انجام بدی...

شیرین مثلاً داری ازم تعریف می‌کنی؟

پرویز (موهایش را به نرمی نوازش می‌کند.) تو انگار اصلاً دلت برای من تنگ

نشده. عصری هم که اومدم بهام محل نداشتی.

شیرین تو هنوز وارد نشده، خودتو انداختی توی حموم.

پرویز با اون سر و وضع اگه بهات نزدیک می‌شدم حالت به هم می‌خورد. تو خودت هم نیومدی کمک کنی.

شیرین تو به کمک من هم احتیاج داری؟

پرویز (صورتش را به صورت او می‌چسباند.) فقط به کمک تو. فقط به تو...

شیرین برای همین بود که اونجور سرم داد کشیدی؟

پرویز تو باید منو ببخشی. اگه بدونی من از چه جهنمی برمی‌گردم!

شیرین خودت اصرار داشتی که این مقاطعه‌رو برداری. همه دست‌هاست بهات می‌گفتن که کار خطرناکیه.

پرویز خیال می‌کنی به خاطر چی این کارو قبول کردم؟

شیرین حتماً به خاطر من!

پرویز (شانه او را نوازش می‌کند و رکاب پیراهنش را کنار می‌زند.) فقط به خاطر تو...

شیرین چکار داری می‌کنی؟

پرویز اگه به خاطر تو نبود فکر می‌کنی خودمو توی همچو دغمه‌ای می‌انداختم؟

شیرین داری پیرهنمو پاره می‌کنی.

پرویز می‌دونی با این پیرهن چو آتشی به جون من انداخته‌ی؟

شیرین تو که همه‌شو چروک کردی.

پرویز بهتره درش بیاری که چروک نشه. (دست می‌برد که دکمه‌های پشت پیراهن او را باز کند.)

شیرین (دستش را می‌گیرد.) مگه دیوونه شده‌ی؟

پرویز تو چی؟ تو دیوونه نشده‌ی؟ من خوب می‌دونم که تو هم تموم هفته منتظر من بودی...

شیرین (سعی می‌کند خودش را از میان دستهای او آزاد کند.) غذا داره می‌سوزه.

پرویز شیرین، بیا... همین حالا...

شیرین تو هیچ معلوم هس چی داری می‌گی؟

پرویز بهات می‌گم همین حالا... همین جا...

شیرین (از يك حرکت او استفاده می‌کند و از دستش می‌گریزد.) معلومه که آفتاب جنوب بدجوری کله‌تو داغ کرده.

پرویز (حیرت زده و خشمناک، لباس حوله‌ای‌اش را جمع و جور می‌کند و به دنبال او به قسمت غذاخوری می‌رود.) تو مثل این که تا روی سگ منو بالا نیاری، خیالت راحت نمی‌شه... (اکنون هر کدام در يك سوی میز

غذاخوری ایستاده‌اند. فقط یادت باشه که آخرش از من کله نکنی که باهات... (نگاهش متوجه وسایل روی میز می‌شود). چرا سه تا بشقاب گذاشته‌ی؟ مامانت اینجاس؟

(در حالی که سر و لباس خود را مرتب می‌کند). نه.

پس چی؟ برای چی میزو برای سه نفر چیده‌ی؟

برای این که امشب مهمون داریم.

مهمون؟ کی؟

دوست خودت.

مهندس سالمی؟

نه، رفیق قدیمیت.

کی، به‌ات می‌گم؟

فرهاد.

فرهاد؟

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین با حرکت سر تأیید می‌کند.

تو... مطمئنی؟

امروز عصر هم تلفن کرد. گفت می‌خواد تورو ببینه.

(بی آن که متوجه باشد، روی یکی از صندلیهای کنار میز وارفته است.)

گفت امشب می‌آد اینجا؟

من هم تعارف کردم که برای شام بیاد.

(پس از مدتی سکوت) چرا زودتر نگفتی؟

تو فرصت ندادی. تا اومدی رفتی حموم. بعدش هم که...

چی می‌خواد؟

چی می‌خواد؟!!

چی گفت؟

گفت می‌خواد تورو ببینه.

نگفت برای چی؟

فقط گفت می‌خواد ببیندت. من هم گفتم برای شام بیاد.

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز ظاهراً فقط برای این که کاری کرده باشد، پارچ

را برمی‌دارد و برای خودش مشروب می‌ریزد.

دیروز هم تلفن کرده بود.

شیرین

پرویز

شیرین

دیروز هم تلفن کرده بود؟

من به‌اش گفتم که تو نیستی. گفتم که امشب می‌آی.

پرویز چند لحظه ساکت می‌ماند. بعد لیوانش را

برمی‌دارد که به سالن برود. اما زیر نگاه مصرانه و

کنجکاوی شیرین در نیمه راه متوقف می‌شود.

پرویز

شیرین

از انبار شرکت کسی تلفن نکرد؟

از کجا؟

از انبار ماشین‌آلات شرکت، توی کرج.

نه. هیچ کس.

شاید وقتی تو خونه نبودی تلفن کرده باشن.

من امروز همه‌ش خونه بودم. فرخنده هم چیزی به من نگفت.

پرویز

شیرین

پرویز

شیرین

پرویز لحظه‌ای تأمل می‌کند، بعد سری تکان می‌دهد

و به سالن می‌رود. آنجا، در امان از نگاه پی‌جوی

شیرین، کنار میبل مقابل تلویزیون می‌ایستد و فکر

می‌کند. لیوان مشروبش را به دهان می‌برد، اما منصرف

می‌شود. لیوان را روی پیشدستی می‌گذارد. به طرف

تلفن می‌رود، گوشی را برمی‌دارد و شماره می‌گیرد.

در اتاق غذاخوری، شیرین در رفت و آمد میان

آشپزخانه و میز غذاخوری است، و در عین حال با

تمام حواسش حرکات پرویز را دنبال می‌کند.

پرویز

(توی گوشی، با صدای بسیار بلند) غلام... کی هس اونجا؟... خیلی

خوب، می‌گم کی هس اونجا؟... همین حالا - همین الانو می‌گم،

مرتیکه حمال. من خودم می‌دونم الان چه ساعتی به... ابراهیم هم

نیس؟... خیلی خوب، حالا لازم نیس برای من روضه بخوانی. خوب

گوشهاتو واکن بین چی ازت می‌خوام. اون بتونیرو چکارش کردین؟ راه

افتاد؟... مگه مهندس سالمی یدکیه‌اشو نیاورد؟... کره بز، تو با این

چیزه‌هاش چکار داری، جواب منو بده... (در حالی که به توضیحات

طرف مقابلش گوش می‌دهد، نیم‌نگاهی به سوی اتاق غذاخوری

می‌اندازد.) اون لودر بزرگه چطور شد؟... نه، اونو نمی‌گم، اونو که

فرستادیم جبهه. لودر کارگاه نوده‌رو می‌گم، که هفته پیش فرستادن...

یعنی چی نمی‌دونی؟ من روز سه شنبه از اهواز دو بار تلفن کردم، با ابراهیم، با خود مهندس سالمی حرف زدم. پس توی این مدت شماها چه غلطی می‌کردین؟ فردا صبح، اول وقت تریلی سپاه می‌آد که ماشینهارو ببریم کارگاه اهواز. اونوقت تو هرچی ازت می‌پرسم جوابهای سربالا به من می‌دی؟... خیلی خوب، خفه شو! من خودم همین الان می‌آم. به ابراهیم هم تلفن کن. زیر سنگ هم شده پیداش کن. بگو خودشو برسونه... فهمیدی که چی گفتم؟ اون ماشینها باید برای فردا اول وقت حاضر باشن. بجنب!

گوشی را روی تلفن می‌کوبد. نگاه مصرانه شیرین را، که اندکی قبل به سالن آمده و او را زیر نظر گرفته، پشت گردنش احساس می‌کند. اما به روی خود نمی‌آورد و به درون راهرو می‌رود.

پرویز...

(می‌ایستد و به سوی او برمی‌گردد.) چیه؟

تو چدت شده؟

چم شده؟ منظورت چیه؟

به کی تلفن کردی؟

(به سوی او پیش می‌آید.) مکه نمی‌بینی؟ یه مشت مفتخور و بیکاره به اسم انباردار و تکنیسین دور خودم جمع کرده‌م. کوچکتین کاری ازشون برنمی‌آد. اون مهندس سالمی هم که سرش با کونش بازی می‌کنه. یه هفته‌س دارم به‌اشون تلفن می‌کنم که دوتا ماشینو حاضر کنن برای کارگاه اهواز، هنوز هیچ غلطی نکرده‌ن.

حالا خودت می‌خوای بری؟

راه دیگه‌ای نیس. هزارتا بامبول در آوردیم تا سپاه حاضر شد برای بیست و چار ساعت یه تریلی به‌امون بده. فقط فردارو فرصت داریم که این ماشینهارو برسونیم اهواز.

الان دیگه شبه. با این مقررات خاموشی و شلوغی چطور می‌تونی تا کرج بری؟

تو طوری حرف می‌زنی که انگار دفعه اوله.

تازه این وقت شب... چکار می‌تونی بکنی؟

انگار کار ما شب و روز هم داره!

بر می‌گردد و به طرف راهرو می‌رود.

شیرین

پرویز

پس... دوستت چی می‌شه؟

(از رفتن باز می‌ماند. لحظه‌ای این پا و آن پا می‌کند. بعد تصمیم می‌گیرد رودرروی شیرین بایستد.) چاره دیگه‌ای نیس. من نمی‌تونم ماشینهارو به امید این گوساله‌ها رها کنم... فرهاد حتماً قبل از این که بیاد زنگ می‌زنه - برای این که مطمئن بشه که من اومدم. به‌اش بگو یه کار فوری پیش اومد و من ناچار شدم برم. بگو شماره شو بده، خودم باهاش تماس می‌گیرم.

شیرین

پرویز

اون دیگه زنگ نمی‌زنه. من به‌اش گفتم که امشب منتظرشیم. خیلی خوب، اگه اومد، شما شامتونو بخورین. من هم اگه کارها روبه‌راه شد، شاید برگردم.

شیرین

پرویز

اگه تا دیروقت طول بکشه و تریلی سپاه برسه، دیگه خودم هم باید باهاشون راه بیفتم.

راه بیفتی بری اهواز؟

پس کجا؟ ما که فعلاً جز اونجا کارگاه دیگه‌ای نداریم.

شیرین

پرویز

من که سر در نمی‌آورم تو چکار داری می‌کنی.

(ناگهان صدایش را بالا می‌برد.) سر در نمی‌آری؟... معلومه که سر در نمی‌آری. تو اینجا زیر کولر نشستته‌ی و برای خودت میز شام می‌چینی و مهمون دعوت می‌کنی! چطور می‌تونی سر دربیاری که من تو اون جهنم چی می‌کشم. اونجا شب و روز برای ما معنی نداره. بیست و چار ساعته باید کار کرد. سه شیفت، بدون وقفه. یه جهنم واقعی! گرما که به جای خودش - پنجاه درجه! نه ماشین‌آلات حساسی باقی مونده، نه مصالح پیدا می‌شه. اونوقت، از یه طرف توپخانه و جت‌های عراقی، از یه طرف هم این جفله‌های ژ-۳ به دست که امونمو بریده‌ن. هر روز با یه دستور جدید به سرمون نازل می‌شن. می‌خوان کاری رو که حداقل سه ماه دیگه وقت می‌بره، تا آخر ماه تحویل بدم... و من باید این کارو بکنم. به هر قیمتی هم شده می‌کنم. من برای گرفتن این مناقصه هزار دفعه خودمو تو کون سگ کردم و در آوردم. حالا هم نمی‌ذارم این آقا که بعد از دو سال هوس کرده مارو سرافراز کنه کار و زندگی‌مو به هم بریزه...

شیرین را که در مقابل او قدم به قدم عقب می‌رود، به

حال خود می‌گذارد، به او پشت می‌کند و به سرعت

در راهرو ناپدید می‌شود.

شیرین مدتی بر جای می‌ماند و راهروی خالی را نگاه

می‌کند. بعد به اتاق غذاخوری می‌رود و با جا به جا کردن وسایل روی میز خود را مشغول می‌کند. مدتی بعد پرویز که لباس پوشیده و یک کاپشن تابستانی روی دست دارد، به سالن برمی‌گردد. اما دیگر عجله‌ای در رفتارش نیست. این پا و آن پا می‌کند. لیوان مشروبش را روی پیشدستی می‌بیند. آن را برمی‌دارد و پاکشان به طرف اتاق غذاخوری می‌رود و کنار پاراوان می‌ایستد.

پرویز

این کارتون سیگارها کجاس؟
دادم به مامانم.

شیرین

یه بسته شو هم نگه نداشتی؟
خودت گفתי بهتره تو خونه نمونه.

پرویز

شیرین

(کاپشنش را به دسته یکی از صندلیها آویزان می‌کند. بعد پارچ را برمی‌دارد و کمی مشروب توی لیوانش که تقریباً به آن لب نزده، می‌ریزد.) اینو با همونهایی که از درزیک گرفتیم درست کرده‌ی؟ (با سر جواب مثبت می‌دهد.) هنوز سه بطری دیگه داریم. هیچ خاصیتی نداره. الکلش پنج درصد هم نمی‌شه.

شیرین

پرویز

اونش مهم نیس. کور نکنه خویه.

شیرین

(صندلی کنار دستش را عقب می‌کشد و می‌نشیند.) تو اهواز یکی از راننده‌ها دوتا «جانی واکر» برام گیر آورد. ولی با خودم نیاوردم. از بس پست بازرسی هس.

پرویز

به مشروبش لب می‌زند. اما پیداست که میلی به آن ندارد.

شیرین

چکار می‌کنی؟ نمی‌ری کرج؟

پرویز

(مدتی ساکت می‌ماند. بعد سر برمی‌دارد و مستقیماً به چشمهای او نگاه می‌کند.) حالا دیگه دیره. امشب کاری نمی‌شه کرد. (جرعه کوچکی از مشروبش می‌نوشد.) این... فرهادرو هم نمی‌تونم بذارم برم. حالا که بعد از مدتها به یاد ما افتاده...

شیرین

من هم تعجب کردم - این جور یه دفه...

پرویز

تعجب کردی؟ برای چی تعجب کردی؟

شیرین

حالا باز دو مرتبه می‌خوای عصبانی بشی؟ من که چیزی نگفتم.

پرویز

(چند لحظه ساکت می‌ماند و به او نگاه می‌کند.) کاری که من اونجا، توی جبهه، به عهده گرفتم، از عهده کسی بر نمی‌آد. بنابراین حتی یک روز، یک ساعت، یک لحظه هم نمی‌تونم ازش غفلت کنم. به هیچ چیز، به هیچ کس هم اجازه نمی‌دم مزاحم کارم بشه و برنامه‌مو به هم بریزه...

شیرین

پرویز

(لحظه‌ای ساکت می‌ماند. بعد چنان که بخواهد اثر نگرانی و خستگی را از صورتش بزدايد، دستی به سر و رویش می‌کشد.) این... فرهاد، چی گفت؟ نگفت برای چی می‌آد؟

شیرین

فقط گفت می‌خواد تورو ببینه.

پرویز

چرا شماره تلفنشو نداد؟

شیرین

من ازش خواستم. گفت تلفن نداره. (پرویز پوزخند خفیفی می‌زند.) تو برای چی اینقدر نگرانی؟... فکر می‌کنی مشکلی پیش بیاد؟

پرویز

مشکل؟ پیش اومده دیگه.

شیرین

یعنی... تو وضعیت خطرناکی یه؟

پرویز

من تعجب می‌کنم که چطور تا حالا جان به در برده.

شیرین

من خودم هم یه حدسهایی زدم - از حالت صداس، از طرز حرف زدنش. منتها... فکر کردم تو خوشحال می‌شی ببینیش. تو این یکی دو سالی که به سراغت نمی‌اومد، خیلی دلت می‌خواست ببینیش.

پرویز

حالا وضع فرق کرده... نشنیدی تلویزیون چی می‌گفت؟

هر دو ساکت می‌مانند و به هم نگاه می‌کنند. بعد پرویز از جا برمی‌خیزد و لیوان مشروبش را برمی‌دارد و به طرف سالن می‌رود. و در آنجا روی یکی از میلهای چرمی می‌نشیند و چند جرعه از مشروبش می‌نوشد. شیرین از جا برمی‌خیزد. کشوی قفسه ظرفها را باز می‌کند و از ته آن یک بسته سیگار و یک فندک بیرون می‌آورد و به سالن می‌رود. روی دسته میبل پرویز می‌نشیند و یک سیگار به لب او می‌گذارد و فندک می‌زند.

پرویز

(پک عمیقی می‌زند و دود آن را با آهی پر سر و صدا بیرون می‌دهد.) تو خوب بلدی به موقع به داد آدم برسی.

شیرین

همه که مثل تو خودخواه و خشن نیستن! (از روی دسته میبل پائین می‌لغزد و روی پاهای او می‌نشیند.) خوب، بگو ببینم، چت شده بود

ما می‌داد - اجازه داشتیم که به هر مصرفی که دلمان می‌خواهد برسانیم» (۱۳، ۳۱۳، ۱۱). ... «هنوز دفترچه‌های مشق کلاس دوم و سوم دبستانم را دارم تمام ثروت مرا کاغذهای باطله‌ای تشکیل می‌دهد که در طول سالها جمع کرده‌ام و به هرجا که می‌روم همراه می‌برم» (۱۳، ۳۱۷، ۱۵-۱۶).

مهر ۱۳۲۵

- آغاز تحصیلات متوسطه در دبیرستان خسروخاور (سه سال)

«... در چهارده سالگی مهدی حمیدی شاعر ایده‌آل من بود» (۱۰، ۲۳). «من هیچوقت اوزان عروضی را نخوانده‌ام، آنها را در شعرهایی که می‌خواندم پیدا کردم» (۱۰، ۲۲).

۱۳۲۵-۶

«وقتی سیزده یا چهارده ساله بودم، خیلی غزل می‌ساختم و هیچوقت آنها را چاپ نکردم. وقتی غزل را نگاه می‌کنم با وجود این که از حالت کلی آن خوشم می‌آید به خودم می‌گویم: «خوب، خانم، کمپلکس غزل‌سرایی آخر ترا هم گرفت»» (۸، ۲۳).

مهر ۱۳۲۸

- ورود به هنرستان بانوان کمال‌الملک. آموزش خیاطی و نقاشی (زیر نظر استاد پتگر، آقای کاتوزیان و خانم بهجت صدر)

«وقتی از خیاطی برمی‌گردم، بهتر می‌توانم شعر بگویم» (۸، ۲۳). «... یک وقتی شعر می‌گفتم، همینطور غریزی در من می‌جوشید. روزی دو سه تا، توی آشپزخانه، پشت چرخ خیاطی، خلاصه همینطور می‌گفتم. خیلی عاصی بودم. همینطور می‌گفتم. چون همینطور دیوان بود که پشت سر دیوان می‌خواندم و پر می‌شدم، و به هر حال استعدادی هم داشتم، ناچار باید یک جورری پس می‌دادم. نمی‌دانم اینها شعر بودند یا نه، فقط می‌دانم که خیلی «من» آن روزها بودند، صمیمانه بودند. و می‌دانم که خیلی هم آسان بودند» (۱۰، ۲۷). «... من هرگز در زندگی راهنمایی نداشتم. کسی مرا تربیت فکری و روحی نکرده است. هرچه دارم از خودم دارم و هرچه که ندارم، همه آن چیزهایی است که می‌توانستم داشته باشم، اما کج رویها و خودشناسختنها و بن‌بستهای زندگی نگذاشته است که به آنها برسیم. می‌خواهم شروع کنم. بدیهای من به خاطر بدی کردن نیست، به خاطر احساس شدید خوبیهای بیحاصل است» (۱۰، ۱۶).

شهریور ۲۳ ۱۳۳۰

- ازدواج فروغ با پرویز شاپور (متولد ۱۲۹۸. نوه خاله مادری فروغ. خانواده شاپور در همسایگی خانواده فروغ زاد در امیریه می‌زیست) علیرغم مخالفت‌های

«فروغ در باغ خاطره‌ها»، زندگینامه‌ای از فروغ فرخ‌زاد است که به مناسبت سی‌امین سال درگذشت وی، براساس نوشته‌ها و گفته‌های خود او و یا آنچه دوستان و آشنایان نزدیکش گفته و نوشته‌اند تهیه شده است. در تدوین این متن، که صورت مختصر آن در چشم‌انداز عرضه می‌شود، با برخی از دوستان و آشنایان فروغ (و از جمله آری آوانسیان ۱۸ مارس ۱۹۹۷، یدالله رویایی ۲۰ آوریل ۱۹۹۷، فرخ غفاری ۱۶ آوریل ۱۹۹۷) گفتگو و مصاحبه کرده‌ام که از راهنماییها و همکاریهای ایشان تشکر و سپاس فراوان دارم. «فروغ در باغ خاطره‌ها» در دو قسمت، در این شماره و شماره آینده منتشر می‌شود. آنجا که گفته، سروده یا نوشته‌ای از فروغ فرخ‌زاد نقل شده است، نقل قول تنها با نشانه «» مشخص شده است در موارد دیگر نخست نام افراد و سپس سخنان ایشان آورده شده است و البته در همه موارد در پایان، مأخذ نقل قول نیز ذکر شده است. مشخصات کامل منابع در پایان مقاله آمده است. در متن مقاله هر مأخذ با شماره‌ای مشخص شده است و به دنبال این شماره، رقم دوم شماره صفحات مورد نظر را معین می‌کند. در مورد مقالات مسلسل، منتشر شده در مجلات و هفته‌نامه‌ها، رقم اول نام نشریه، رقم دوم شماره آن و رقم سوم شماره صفحه یا صفحات مورد استناد را مشخص می‌کند. م. ش.

۱۳۱۳ دی ۱۵

- تولد فروغ‌الزمان، فرزند چهارم توران وزیری تبار و [سرهنک] محمد فرخ‌زاد. فاتح شدم

خود را به ثبت رساندم

خود را به نامی در یک شناسنامه، مزین کردم

و هستیم به یک شماره مشخص شد

پس زنده‌باد ۶۷۸ صادره از بخش ۵ ساکن تهران.

(ای مرز پرگهر)

۱۳۱۹-۲۵

- تحصیلات ابتدایی:

«پدرم ما را از کودکی به آنچه که «سختی» نام دارد عادت داده است. ما در پتوهای سرپازی خوابیده و بزرگ شده‌ایم در حالی که در خانه ما پتوهای اعلا و نرم هم یافت می‌شدند و می‌شوند. پدرم ما را با روش خاصی که در تربیت فرزندانش اتخاذ کرده بود پرورش داده. من یادم هست وقتی که به دبستان می‌رفتم تمام تعطیلات تابستان را با برادرانم در خانه می‌نشستم و کتابهای قدیمی و بی‌مصرف و روزنامه‌های باطله را تبدیل به پاکت می‌کردیم و نوکر ما پاکتها را به مغازه‌ها می‌فروخت و هرقدر پول از این راه درمی‌آوردیم - به غیر از پول توجیبی که پدرم به

شدم. محیط خودم را عوض کردم. یعنی جبراً و طبیعتاً عوض شد...»
(۲۶، ۱۰).

۱۳۳۲-۳۳

- سفرهای فروغ از اهواز به تهران جهت چاپ اشعارش در مجلات روشنفکر، فردوسی و ...

فریدون مشیری: «دختری با موهای آشفته، با دستهایی که از جوهر خودنویس آغشته شده بود، با کاغذی تا شده که شاید هزار بار آن را میان انگشتانش فشرده بود وارد اتاق هیئت تحریریه مجله روشنفکر شد و با تردید و دو دلی، در حالی که از شدت شرم کاملاً سرخ شده بود و می لرزید، کاغذش را روی میز گذاشت. این دختر فروغ فرخ زاد بود... اولین شعرش را به مجله روشنفکر سپرد و همان هفته بود که صدها هزار نفر با خواندن شعر بی پروای او، با نام شاعره‌ای آشنا شدند که چندی بعد به شهرت رسید و آثارش هواخواهان بسیاری یافت» (جاودانه زیستن، در اوج ماندن، فروغ فرخ زاد، گردآورنده بهروز جلالی، تهران، مروارید، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ۸۲۰ صفحه، ص ۷۰۲)

۱۳۳۳ مرداد

گریزانم از این مردم که با من
به ظاهر همدم و یکرنگ هستند
ولی در باطن از فرط حقارت
به دامانم دو صد پیرایه بستند

از این مردم که تا شعرم شنیدند
به رویم چون گلی خوشبو شکفتند
ولی آن دم که در خلوت نشستند
مرا دیوانه‌ای* بدنام گفتند.

(رمیده)

* این کلمه در چاپ امیرکبیر به عمد با حروف سیاه چاپ شده است.

۱۳۳۳ دی

«به خواهرانم»: [شعری درباره زنان و آزادی زنان]، (آذر ۳۳)، امید ایران، شماره ۳۱.

۱۳۳۳ دی ۱۲

«یک سال است که به طور مداوم شعر می گویم. پیش از آن مطالعه می کردم و می توانم بگویم که بیشتر از همه روزهای عمرم کتابهای مفید و سودمند خواندم و سه سال است که اصولاً شاعر شده‌ام یعنی روحیه شاعرانه پیدا کرده‌ام.

خانواده‌های دو طرف. نقل مکان به اهواز.
«آن عشق و ازدواج مضحک در شانزده سالگی لایه‌های زندگی آینده مرا متزلزل کرد» (۱۴، ۱۰).

چرا نگاه نکردم؟

انگار مادرم گریسته بود آن شب
آن شب که من به درد رسیدم و نطفه شکل گرفت
آن شب که من عروس خوشه‌های اقاقی شدم
آن شب که اصفهان پر از طنین کاشی آبی بود
و آن کسی که نیمه من بود، به درون نطفه من بازگشته بود
و من در آینه می دیدمش،
که مثل آینه پاکیزه بود و روشن بود
و ناگهان صدایم کرد
و من عروس خوشه‌های اقاقی شدم

(ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد)

«... زمانی بود که من شعرم را به عنوان یک وسیله تفنن و تفریح می پنداشتم، وقتی از سبزی خردکردن فارغ می شدم پشت گوشم را می خاراندم و می گفتم خوب بروم یک شعر بگویم...» (۱۰، ۱۰۹).

۱۳۳۱ بهار

- اسپهر. تهران، چاپ نخست.

۱۳۳۱ خرداد ۲۹

- تولد کامیار (تنها فرزندش)

پوران فرخ زاد: «فروغ تا وقتی کامیار پسرش به دنیا نیامده بود هنوز زن نشده بود. بچه بود... ولی وقتی کامی به دنیا آمد فروغ شکفته شد. ناگهان زیبا شد. و از این پس اختلافات میان او و شاپور زیادتر و شدیدتر شد... بالاخره اختلافات بالا گرفت...» (۱۶، ۹۷، ۲۷).

۱۳۳۲ دی ۱۷

«... باید اعتراف کنم که امسال مثل سال گذشته بیکار و آزاد نیستم و اگر در نوشتن جواب تأخیر می کنم شما باید مرا ببخشید. من وقتی می خواهم یک کاغذ بنویسم صدهزار مرتبه باید قلم را زمین بگذارم و سر و صدای کامیار را خاموش کنم... بدیش اینجاست که او بعد از ما به خواب می رود و روزها هم ساعت خوابش با ساعت خواب خود ما تطبیق نمی کند...» (۱۱، ۸۲).

«من هنوز ساخته نشده بودم. زبان و شکل خودم را و دنیای فکری خودم را پیدا نکرده بودم. توی محیط کوچک و تنگی بودم که اسمش را می گذاریم زندگی خانوادگی. بعد یک مرتبه از تمام آن حرفها خالی

... بزرگترین آرزوی من این است که يك هنرمند واقعی باشم و همیشه سعی می‌کنم به این آرزو برسم...

... باز هم آرزویم این است که سطح فرهنگ مملکت بالا برود و مردم هنر و ارزش واقعی هنر را بیشتر درک کنند...

... آرزوی من آزادی زنان ایران و تساوی حقوق آنها با مردان است. من به زنجهایی که خواهرانم در این مملکت در اثر بیعدالتیهای مردان می‌بزند کاملاً واقف هستم و نیمی از هنرم را برای تجسم دردها و آلام آنها به کار می‌برم.

... آرزوی من ایجاد يك محیط مساعد برای فعالیتهای علمی و هنری و اجتماعی بانوان است.

... آرزوی من این است که مردان ایرانی از خودپرستی دست بکشند و به زنها اجازه بدهند که استعداد و ذوق خودشان را ظاهر سازند» (نامه به صفی پور، مدیر مجله امید ایران، امید ایران، ۲۳، ۱۳۳۳، ۱۹).

۱۳۳۳ اسفند

«در بیست سالگی نادرپور و سایه و مشیری شعرای ایده‌آل من بودند. در همین دوره بود که لاهوتی و گلچین گیلانی را هم کشف کردم و این کشف مرا متوجه تفاوتی کرد و متوجه مسایلی تازه که بعداً شاملو در ذهن من به آنها شکل داد...» (۲۴-۲۳، ۱۰). «یکی از خوشبختیهای من اینست که نه زیاد خودم را در ادبیات کلاسیک سرزمین خودمان غرق کرده‌ام و نه خیلی زیاد مجذوب ادبیات فرنگی شده‌ام. من دنبال چیزی در درون خودم و در دنیای اطراف خودم هستم...» (۱۰، ۳۲).

نادرپور: «روزهای آخر اسفندماه سال ۱۳۳۳ بود که جلسه ماهانه دوستداران سخن برپا بود. دکتر خانلری از من و مشیری و ه. الف. سایه خواسته بود تا شعری در آن جلسه بخوانیم... وقتی جلسه تمام شد، در پایان آقای شجاع‌الدین شفا... به اتفاق زنی... به طرفم آمد و آن زن را به من معرفی کرد: فروغ فرخ‌زاد. و این اولین دیدار ما بود» (۱۶، ۹۲، ۲۵).

۱۳۳۴ تابستان - پاییز

- جدایی و طلاق فروغ. پرویز شاپور حق قانونی نگهداری بچه را به عهده می‌گیرد.

۱۳۳۴

«آنروز، که برای اولین بار به دیدار کامی رفتم و مادر شاپور نگذاشت بینمش می‌خواستم خودم را بکشم... بعد توی خیابانها راه افتادم و پرسه‌زنان خیابانها را طی کردم. يك وقتی به يك میدان کوچکی رسیدم و به خودم آمدم... آنجا را اصلاً نمی‌شناختم... اصلاً نمی‌دانستم در کجای تهران هستم و غروب يك روز پاییزی بود. بعداً احساس کردم که

خیلی خسته‌ام... در وسط آن میدان کوچک باغچه‌ای بود با حاشیه‌ای سیمانی؛ روی حاشیه نشستم که به زودی دیدم مردهایی جمع شدند و به تماشا و متلک‌پرانی ایستاده‌اند. برخاستم و با اولین تاکسی خالی به خانه‌ام برگشتم و تنهایی نیم بطری ودکایی را که از مهمانی دو سه شب پیش مانده بود سر کشیدم... بعدش دیگر یادم نیست... وقتی بیدار شدم صبح شده بود و بالش زیر سرم خیس خیس بود. در مستی و بیخبری همه شب را گریه کرده بودم» (۱۶، ۹۶، ۲۷).

پوران فرخ‌زاد: «... وقتی شعر «گناه» و دیگر اشعارش چاپ شد شعرا و هنرمندان دوره‌اش کردند و پدرم سخت مخالف این کارهای فروغ بود. می‌گفت: «فروغ باعث تنگ خانواده من است». و بعد هم فروغ را از خانه بیرون کرد... وقتی با يك چمدان بیرونش کرد. فروغ هیچ‌جا نداشت برود» (۱۶، ۹۷، ۲۸).

طوسی حائری: «روزی آقای شفا به من خبر داد که فروغ از شوهرش جدا شده و از منزل پدرش نیز به قهر بیرون آمده است... وسیله آقای شفا برای فروغ پیغام دادم که با کمال میل حاضریم که او به خانه‌ام بیاید... فروغ به خانه‌ام آمد و سه ماه با هم زندگی کردیم. فروغ در آن روزها درآمدی نداشت، هنوز شاپور شوهرش به او کمک می‌کرد...» (۱۶، ۸۹، ۲۶). «... فروغ برای پسرش کامی نیز همیشه ناراحت بود، پرویز شاپور نمی‌گذاشت فروغ پسرش را ببیند و دلیل می‌آورد که بچه دوهوایی می‌شود...» (۱۶، ۹۱، ۲۴). کامیار شاپور: «والله من دیدارم [با فروغ] خیلی کم بوده، اونهم در زمانی بوده که من خیلی کوچیک بودم. بعدش، خوب، در دوره دبیرستان ایشان رو خیلی کم دیدم. یعنی نشد که ما تماسی داشته باشیم... من کوچک که بودم اصلاً با خانواده مادریم رفت و آمد نداشتم... مسئله‌ای که باعث جدایی ما شد به مقدار شاید بگیم دیوانگی بابام بود که من اصلاً ایشان رو ندیدم - بعدش هم من دبیرستان بودم که فوت شدن» (۵، ۱۲۲۹).

فروغ فرخ‌زاد بعدها، (دی ۱۳۳۵) درباره این سالهای زندگی خود خطاب به پدرش چنین می‌نویسد:

«... درد بزرگ من اینست که شما هرگز مرا نمی‌شناسید و هیچوقت نخواستید مرا بشناسید. شاید شما هنوز هم وقتی راجع به من فکر می‌کنید مرا يك زن سبکسر با افکار احمقانه‌ای که از خواندن رمانهای عشقی و داستانهای مجله تهران مصور در مغز او به وجود آمده است می‌دانید. کاش اینطور بودم آنوقت می‌توانستم خوشبخت باشم آنوقت به همان اتاقک کوچولو و شوهری که می‌خواست تا آخر عمرش يك کارمند جزه دولت باشد و از قبول هر مسئولیت و هر جهشی برای ترقی و پیشرفت هراس داشت و به رفتن به مجالس رقص و پوشیدن لباسهای

قشنگ و وراجی با زنه‌های همسایه و دعوا کردن با مادرشوهر و خلاصه هزار کار کثیف و بی‌معنی دیگر قانع بودم و دنیای بزرگتر و زیباتری نمی‌شناختم و مثل کرم ابریشم در دنیای محدود و تاریک پیله خودم می‌لولیدم و رشد می‌کردم و زندگی را به پایان می‌رساندم اما من نمی‌توانم و نمی‌توانستم اینطور زندگی کنم...» (۱۱، ۸۲).

- اسپهر، چاپ دوم با مقدمه شجاع‌الدین شفا، تهران، امیرکبیر، رقی، ۱۶۸، صفحه.

(مجموعه ۴۴ قطعه شعر پراکنده منظوم، سروده در تهران و اهواز. اشعار این مجموعه عموماً به صورت قطعات چارپایه منظوم یا دوبیتی است).

- زیباترین اشعار فروغ فرخ‌زاد، تهران، آرمان، ۱۳۳۴، بغل، ۹۶ صفحه.

۱۳۳۴ تابستان - پاییز

- چاپ پاورقی «شکوفه‌های کبود» از ناصر خدایار در مجله روشنفکر.

علی‌اکبر کسمایی: «محبوب او، از عشق او، داستانی ساخته بود که اگر هم، همه آن را نخوانده بودند، داستان آن داستان را شنیده بودند» (۸، ۴۵).

۱۳۳۴ اوایل مهر

نادرپور: «فریدون فرخ‌زاد به من اطلاع داد که فروغ از چاپ داستان «شکوفه‌های کبود» نوشته ناصر خدایار که از دو هفته پیش در روشنفکر آغاز شده دچار التهاب و ناراحتی شدید روحی شده است... او بعد اضافه کرد که من هم هرچه به خدایار اصرار کردم تا از چاپ این داستان منصرفش کنم قبول نکرد و فروغ از دیشب حالتی غیرعادی پیدا کرده است و امروز ناچار او را به آسایشگاه روانی برده‌ایم...» (۱۶، ۹۳، ۲۵).

۱۳۳۴ پاییز و زمستان

نادرپور: «نزدیک یک ماه در آسایشگاه بستری بود... در این مدت داستان «شکوفه‌های کبود» منتشر می‌شد... پس از بهبودی فروغ... پس از این شوک روحی که به او وارد شد... به صورت زنی درآمده بود که اغلب اوقات حالت تهاجم داشت... این دوره عاشقانه با همه تلخی و شیرینی‌اش، در اواخر اسفندماه ۱۳۳۴... به سر رسید» (۱۶، ۹۳، ۲۵). «اشتهار فروغ، مولود بیان مضامین بی‌پرده عشقی و جنسی نبوده است... بلکه لحن او بوده است که هیچ‌یک از شاعره‌های پیشین نداشته‌اند. چرا که همه آن شاعره‌ها، حتی در اشعار عاشقانه و یا حدیث نفسهای جنسی نیز با لحن و زبان مردانه سخن گفته‌اند... ناگهان صدایی صریح و زنانه... و این صدا هنگامی برخاست که فضای اجتماعی ایران، بر اثر حادثه سیاسی مردادماه ۱۳۳۲ به سکوت و خفقان دچار شده بود و هیچ سخن صریح و رسایی از هیچ حنجره بی‌پروایی به گوش نمی‌رسید و بدین سبب بود که اعتراف ناشیانه جنسی از زبان زنی جوان، وحشت خاموشی را در جامعه کتابخوان آن روزی برانداخت و

در آن خفقان سیاسی طنین فریادی پرخاشجویانه به خود گرفت. آشنایی او با عروض «نیم» و پذیرش پیشنهادهای سه‌گانه‌اش هنگامی وقوع یافت که برخی از اشعار اخوان ثالث (مثلاً چاووشی) را از من شنید و شخص سهراب سپهری را به هنگام دیدارهای ادبی و هنری در منزل طوسی حائری شناخت» (۱۱، ۷۶-۷۵).

۱۳۳۵ بهار

نادرپور: «در همان روزها، پیش از آن که فروغ به ایتالیا برود، شاملو «عروسی خون» اثر گارسیالورکا را ترجمه کرده بود و پیشنهاد کرد ما چندتا شاعر آن را روی صحنه بیاوریم. قرار شد من و فروغ و شاملو و لعبت والا و چند نفر دیگر از جمله خانم طوسی حائری آن را روی صحنه بیاوریم. شروع به تمرین کردیم و دکتر والا صاحب تئاتر تهران قبول کرد که مخارج و سالی و صحنه را در اختیار ما بگذارد ولی این کار به انجام نرسید و در اواسط آن هر کس بهانه‌ای آورد: خانم لعبت والا مورد مخالفت شوهرش قرار گرفته بود، فروغ راهی سفر بود و خود دکتر والا هم رأیش را عوض کرد. در جلسات تمرین اغلب میان شاملو و فروغ نیشها و طعنه‌های شدیدی رد و بدل می‌شد. و البته همه این نیشها و طعنه‌ها گرد مسئله شعر و شاعری دور می‌زد. بعد فروغ به ایتالیا رفت» (۱۶، ۹۳، ۲۵).

۱۳۳۵ تهر

- دیوار، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۵، سری، وزیر، ۱۸۸ صفحه.

مجموعه ۲۵ قطعه شعر منظوم سالهای ۱۳۳۵-۱۳۳۲، سروده در تهران و اهواز. همراه با شعرهایی تقدیم به طوسی حائری، پوران مینو و مهری رخشا. این مجموعه با شعر «گناه» آغاز می‌شود.

فروغ در چاپ اول، این کتاب را به پرویز شاپور تقدیم کرده است: «تقدیم به پرویز، و به یاد گذشته مشترکمان، و به این امید که هدیه ناچیز من می‌تواند پاسخی به محبت‌های بیکران او باشد. فروغ فرخ‌زاد - ۱۲ تیرماه ۱۳۳۵». کتاب با غزلی از حافظ اکل در بر و می در کف و معشوق به کامست] و چهار رباعی از خیام، نقل قولی از کوتاه و قطعه‌ای از منظومه چهارم؛ «گفتگوی شیطان» از بهشت گمشده میلتن، در «به جای مقدمه» آغاز می‌شود.

۱۳۳۵ تهر ۱۵

- نخستین سفر فروغ به اروپا با یک هواپیمای باری کمپانی پرواز «پارس کارگو» از فرودگاه مهرآباد به مقصد رم.

«برای من مسافرت با چنین هواپیمایی حتی اندکی مطبوع به نظر می‌رسید، زیرا هدف من این نبود که یال و کویال هواپیما و قیمت بلیت مسافرت را به رخ این و آن بکشم. در فرودگاه راجع به این موضوع زیاد صحبت کردیم. مادرم معتقد بود که هواپیماهای شرکت باری

چشم‌انداز

گاهنامه فرهنگی، اجتماعی، ادبی
به کوشش

ناصر پاکدامن - شهرام قنبری - شیدا نبوی - محسن یلفانی
صفحه‌آرایی و طرحها: رضا امان

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).

نشانی نازه چشم‌انداز:

Cesmandaz

21 T. Rue Voltaire

75011 Paris - FRANCE

N. PAKDAMAN ou M. YALFANI
Cpte. No. 04901901
B. N. P. (PARIS ALESIA)
90, Ave. du G. LECLERC
75014 PARIS - FRANCE

حساب بانکی:

Cesmandaz

Revue trimestrielle

Direction-Redaction: Shahram Ghanbari - Sheyda Nabavi - Nasser Pakdaman - Mohsen Yalfani

Conception graphique: Reza Aman

زنی، فرنگیس باشد و هر مرد، هر پسری، بال‌گشاده تا حریم عشق، زبان استاد
ماکان باشد به هر چه می‌گوید. آقابزرگ رفت و نگفت که آیا هنوز هم، هراس از آن
«دیو» دیگر را، که یک‌بار به هزار و سیصدسال پیش زخمش زده بود به همدان و
حالا، بار دیگر، برآمده از «باد سام»، در تن ایلش سر برکشیده بود از دل خاکستر،
در دل دارد یا نه؛ نگفت. آقابزرگ رفت و بی‌ی که بخواهد، چشم برداشت از «ستاره‌ای
که یک عمر، به نیمه روز، نگاهش به دنبال آن بود، تا کی درآید.» (۱)

آقابزرگ رفت تا نقطه پایان گذاشته شود بر رؤیت آن کاو، با نزدیک به نیم قرن،
طولانی‌ترین تبعید جهان را در کوله‌بار خویش بر دوش می‌کشید. آقابزرگ رفت و
غریبانگی روزگار آن که، او نیز، همچون پدر، که آتش بر دل داشت، از پس تبعیدی
دور، جان از جهان به برلین تهی کرد. شاید تا به دور از تنگدلی و قال و قیل، گوش
به واگویه پدر بسپارد از داستانش، از خروش و طغیان مشروطه، از گریزش به دنبال
شکست، از خواستها و از آرزوهایش؛ عدالت و آزادی؛ و روایت از داستان خود آغاز
کند. داستان نسل پس از خود، و باز، نسل از پس نسل، نسل شاهدان تبعید در
تبعید و داستان خواستها، امیدها و آرزوهای همه این نسلها، که هنوز بر مدار همان
خورشید می‌گردد، با همان گرمی و نور؛ هنوز همان عدالت، هنوز همان آزادی، پس
صد سال. آقابزرگ رفت. رفت با این وصیت، که پا می‌گذارد روی دلش، که
می‌پذیرد دور بماند. برای همیشه. از خاک میهن؛ میهنی که این همه سال دور بود،
تبعید بود از آن. گفت که خاکش کنند کنار پدر، همانجا توی برلین. رفت خبر ببرد
برای آن فرزند غریب‌مرد؛ مشروطه. رفت بگوید که بعد حدود صدسال، روشنفکر
ایرانی، هنوز هم و غمش، هنوز آرزویش همان است که شما را به دل بود. که تو را به
سر بود؛ تلاش می‌کند. می‌دود. فریاد می‌زند هنوز. می‌افتد و خاک گل می‌کند. گل
می‌کند از خون خویش، که هنوز آزادی می‌خواهد و عدالت؛ که مثل پدرش، مثل
پدران پدرش، دموکراسی می‌خواهد هنوز. به بردن این پیغام رفت، و همین جا ماند
آقابزرگ.

آقا بزرگ رفت.

پرسیدم از آقابزرگ. از آدمها پرسیدم و از دوره‌ها. از زندگی پرسیدم از آقابزرگ.
از نقشی که واگذاشته، از عمر، از زندگی‌ای که به گرو گذاشته بود پرسیدم. گفت:

- آقا جان، من می‌خواستم دو روزی زندگی بکنم، نگذاشتند. (۲)

و نگفت چه کسان؟ چرا؟ و چگونه؟ و دریغ!

آقابزرگ رفت.

بماند یادش ■

۱- علی مستوفی (احمد صادق) «دیدار با آقابزرگ علوی»، مجله کاوه، آلمان، شماره ۵۱، نوووز
۱۳۵۳، ص. ۴۲. ۲- از گفتار بزرگ علوی در شب «دیدار و بزرگداشت بزرگ علوی»، به
همت کانون نویسندگان ایران (در تبعید)، استکهلم، ۲۵ ژانویه ۱۹۹۱.