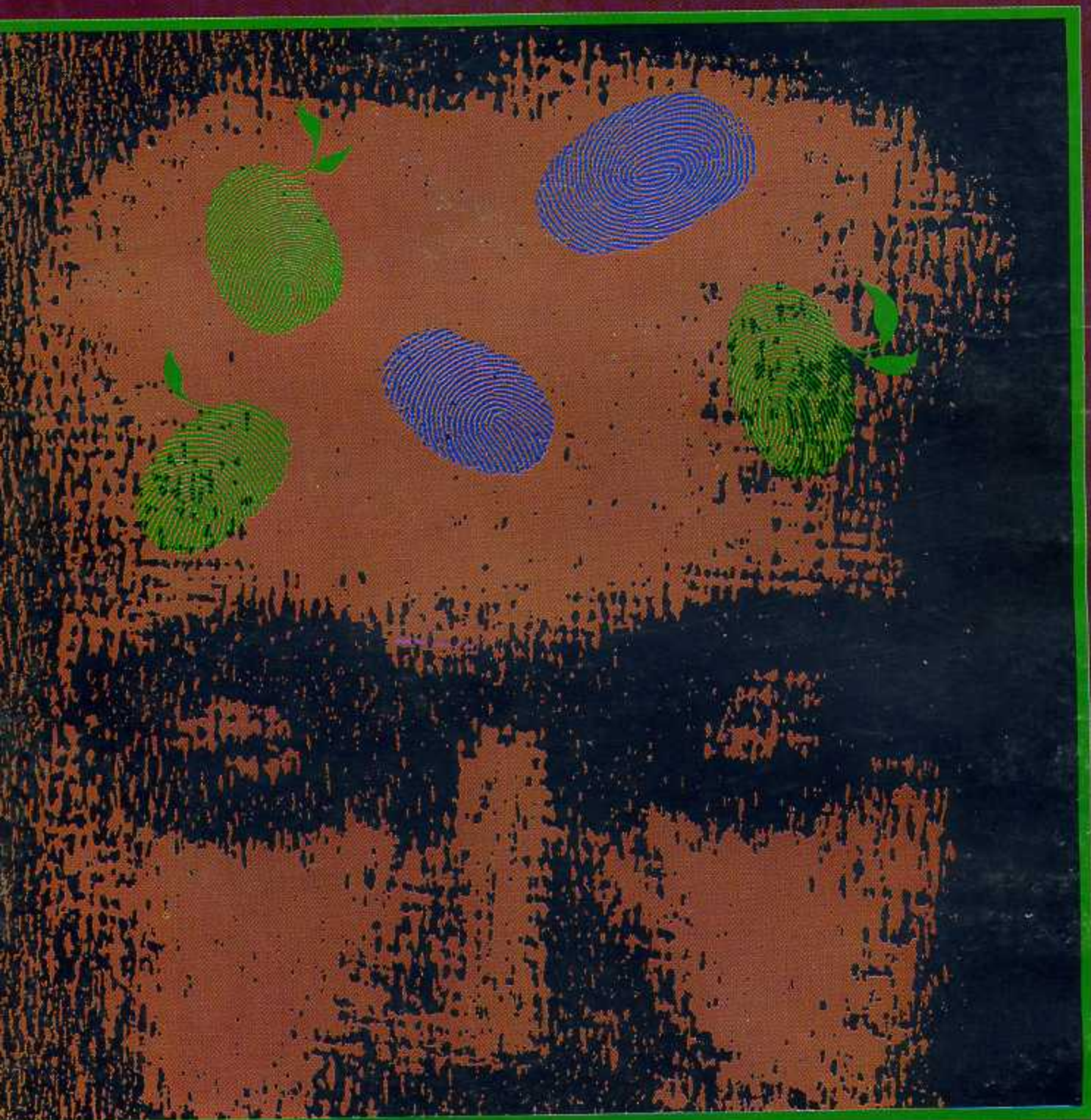


۱۳

تَبَاج

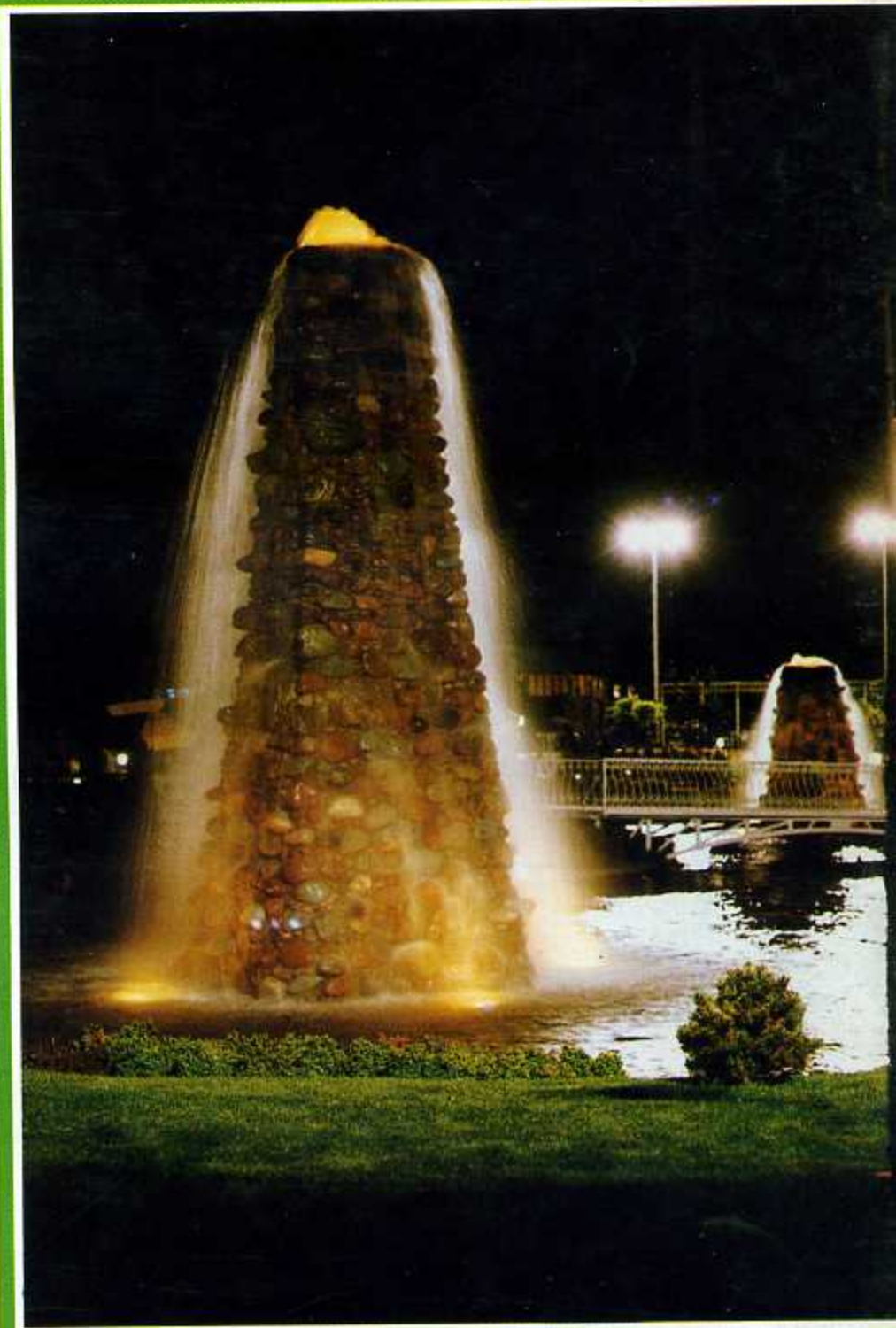
ISSN 1021 - 4046

• سال سوم • تیر - مرداد ۷۲ • ۷۲ صفحه • بها ۸۰ تومان



• شریعتی و جامعه‌شناسی دین: عبدالکریم سروش • جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر: احمد صدری • مشروعیت، ولایت، وکالت: اکبر گنجی • توسعه، مدرنیته و مشارکت روشنفکران: جنگیز پهلوان • مبادی و مبانی شعر سیاسی: علی رضا قلمی • از نوک این

قصه می گوید سنگ
با تن روشن آب
تو چرا منتظری
به تماشا بشتاب



کیان نشریه‌ای است فرهنگی، ادبی، هنری و اجتماعی که در پایان هر ماه منتشر می‌شود.

اندیشه:

شریعتی و جامعه‌شناسی دین: عبدالکریم سروش ۲ جامعه‌شناسی دین ماکس وبر: احمد منبری ۱۴ بحران در اندیشه سیاسی: محسن خیمه‌نوز ۱۸ مشروعیت، ولایت، وکالت: اکبر کنجی ۲۲ توسعه، مدرنیته و مشارکت روشنفکران: چنگیز پهلوان ۳۰

از چیزهای دیگر:

تازمهای کتاب ۴۰ ترجمه تأسف باریک اثر کلاسیک: پریرسا منوچهری کاشانی ۴۲ خبرهای فرهنگی و هنری ایران ۴۶ خبرهای فرهنگی و هنری جهان ۴۹

ادبیات:

مبادی و مبانی شعر سیاسی: علی رضا قلی ۵۰ از نوگرایی تا نوآوری: احمد علی سعید نپس)، ترجمه عبدالله شریفی خجسته ۵۶ دو چشمخانه خیس: مصطفی مستور ۶۰ شعر: ۱۳ و ۶۸

هنر:

لحظاتی بدون دوربین: سیامک افشار ۶۲

«کیان» در زمینه فعالیت‌های فرهنگی، هنری، آموزشی و تولیدی آگهی می‌پذیرد.

طرح روی جلد: مهرداد احمدی شیخانی

صاحب امتیاز: سید مصطفی رخ‌صفت

مدیر مسئول: رضا تهرانی

سرمدیر: ماشاءالله شمس‌الواعظین

مدیر داخلی: سیامک افشار

طراح گرافیک: کامران مهرزاده

طرح‌ها: باسما الرسام

مدیر فنی: احمد شنامخی

شماره سریال بین‌المللی: ۱۰۲۱-۴۰۴۶

چاپ جلد: هادی: میدان بهارستان، پاساژ آشتیانی، پلاک ۱۰۰



صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۵۵۶۱

تلفن: ۸۳۶۲۹۸

سال سوم، شماره ۱۳، تیر - مرداد ۷۲

کیان

KIYAN IS A PERSIAN-LANGUAGE JOURNAL PUBLISHED MONTHLY. EACH ISSUE CONTAINS ARTICLES RELATED TO THE FIELDS OF CULTURE, LITERATURE, AND ART.

LICENSE HOLDER : S.M.ROKH SEFAT

EDITORIAL DIRECTOR : REZA TEHRANI

EDITOR-IN-CHIEF : M.SHAMSOLVAEZIN

THE EDITOR RESERVES THE RIGHT TO CUT AND EDIT ARTICLES. SUBMITTED MANUSCRIPT WILL NOT BE RETURNED.

کیان در ویرایش و کوتاه کردن مطالب آزاد است. مطالب از سالی بازگردانده نمی‌شود. هرگونه استفاده از مطالب و تصویرهای «کیان» منوط به دریافت اجازه کتبی است.

شریعتی و جامعه شناسی



در آستانه سالروز وفات مصلح بزرگ و آموزگار جوانان انقلابی این کشور مرحوم دکتر علی شریعتی هستیم. مایه خشنودی است که جوانان این کشور همچنان قدردان تعلیمات آن بزرگوارند و برای بهتر شناختن او و بهتر دانستن پیام او چنین اجتماعات انبوه و مبارکی را بر پا می کنند. زنده بودن شریعتی در میان ما نشانه زنده بودن جامعه ما و جوانان ماست و حکایت از عمق تأثیر آن روح بزرگ در روح جوانان ما دارد. اگر او از سردرد و دلیری سخن نگفته بود و اگر آتش عشقی جامه جان او را نسوخته بود، قطعاً این همه آتش در جان مشتاقان نمی زد و قطعاً پیام او این همه ماندنی نمی شد، «بیهوده سخن بدین درازی نبود». تاریخ و طبیعت چندان بیهوده کار و هرزه پو و بی قانون نیستند که کسانی را که شایسته ماندن نباشند ماندگار کنند.

علی رغم پاره ای از بی مهریها و بل خصوصتها که در جامعه ما در حق شریعتی رفته است و می رود و علی رغم کوششهای نامیمون و توطئه های سکوتی که برای خاموش کردن نور او و حضور او صورت می پذیرد، زنده ماندن یاد و نام و پیام او و عشق ورزیدن جوانان ما به او مایه تسکین و ابتهاج است و نشان می دهد که آن خصوصت و رزان و بی مهران به بیراهه می روند و باد به غربال می بینایند و آب در هاون می کوبند و عرض خود می برند و زحمت خود می دارند. واللہ مَتَم نوره ولو کره الکافرون چراغی را که ایزد بر فروزد

گر ابله پف کند ریشش (بل ریشه اش) بسوزد

مرحوم شریعتی متفکر بود، مورخ بود، جامعه شناس بود، دین شناس بود و از همه بالاتر درد دین داشت. غیرت دینی او و شفقت ورزی او بر خلق اجازه نمی داد که ببیند دین ملعبه دست پاره ای از بازیگران دین فروش شده است و تعلیمات عزت بخش آن را چنان مسخ کرده اند که به عوض سرفرازی و کمال، سرافکندگی و انحطاط آورده است. نمی توانست تشیع صفوی را نشسته بر جای تشیع علوی و قاتل را عزادار مقتول و نهاد را جانشین نهضت و جلاد را وارث شهید و ترباک را خلیفه خون و ارتجاع را پرمسند انقلاب، و جور و جوع و جهل را به نام دین حاکم ببیند و ساکت بماند و به همین سبب همه سرمایه و توان خود را در کار گرفت تا ذلت و غروب اندیشه و معیشت دینی را به عزت و به طلوع مجدد بدل کند و دین را دوباره در جامه ای خواستی و به کار آمدنی در آورد و مسلمانان را به تصفیه و استخراج منابع فرهنگی خود تشویق و توصیه کند و آنانرا از ذخائر و منابع حیات بخش و ذلت ستانی که دارند آگاه سازد و مسئولانه و روشنفکرانه، همچون پیامبران، رسالت آگاهی بخشی و بیدارگری خود را بگزارد و قوم خود را از ستم و غفلت برهاند. حال او بدرستی حال کسی بود که می دید که ناینایی و چاهی هست، می دید که شاهزاده ای بی خبر بر سر گنج نشسته است و در کمال تهیدستی روزگار سپری می کند. و همه درد او این بود که چشمان آن

ناینا و آن بی خبر را به آن چاه و به آن گنج بینا کند، تا در گنج نظر کند و از چاه حذر نمایند.

پیام او را بخوبی مردم کشور ما دریافتند و او که با مردم سخن می گفت و هیچگاه از آنان نبرید، بهترین و عاشق ترین مشتاقان خود را در میان همین مردم یافت و به سبب سوزی که در کلام او بود و اخلاصی که در جانش موج می زد سخن از دل بر آمده اش در دلها نشست و وقتی که انقلاب در رسید و خیل عظیم مشتاقان نشان دادند که چگونه از او آموخته اند که در برابر ستم بایستند و حتی به طلب شهادت به میدانهای جنگ بروند و دو چهره انقلاب یعنی خون و پیام را محقق کنند، عمق تأثیر آموزشها و انگیزشهای او بهتر آشکار شد و این اجتماعات که اینک برپای می شود و این سپاسگزاریه که از او می رود، هم نشان دهنده زنده بودن پیام اوست و هم نشان دهنده زنده بودن مردم کشور ما و جوانان دانشگاههای ما و حکایت از این می کند که عهده ای را که با محبوب بسته اند نخواهند گسست و نشان می دهد که خدمتگزاران، اگر از دیده بروند از دل نخواهند رفت و:

گوهر مخزن اسرار همان است که بود

حقه مهر بدان نام و نشان است که بود

عاشقان زمره ارباب امانت باشند

لاجرم چشم گهربار همان است که بود

زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزنند

سالها رفت و بدان سیرت و ساداست که بود

دکتر شریعتی به دلیل اینکه جامعه شناس بود، در دین هم جامعه شناسانه نظر می کرد و به دلیل اینکه مورخ بود، در دین مورخانه نظر می کرد و اگر پیام او برای جامعه دینی ما تازگی داشت به این سبب بود که او از منظری در دین نظر می کرد که متفکران دینی ما علی العموم با آن منظر بیگانه بودند و سر اینکه آن همه مناقشه انگیز افتاد و کسانی از درون و بیرون روحانیت با او مخالفت ورزیدند همین بود. تازگی همیشه انکار و یا استعجاب می آورد، مخصوصاً افکار تازه ای که جا را بر دگمها و کژبینیهای راسخ پیشین تنگ کند.



مرحوم شریعتی را باید پایه‌گذار جامعه‌شناسی دیندارانه دین در این دیار دانست. جامعه‌شناسی دین می‌تواند متکرانه و یا موافقانه باشد، گرچه صواب این است که بی‌طرفانه و فارغ از داوری باشد. علم چنان است که با دیدگاه‌های عالم اختلاط پیدا می‌کند و جدا کردن آنها از یکدیگر همیشه آسان نیست و دکتر شریعتی یک متخصص محض نبود، یک متخصص متعهد بود و در این کار، چه بار سنگینی را حمل می‌کرد.

سخن من هم امروز در اینجا و در محضر برادران و خواهران دانشجوی عزیز در باب نسبت جامعه‌شناسی و دین است و نشان دادن این معنا که مرحوم شریعتی با این ابزار علمی که در دست داشت چه می‌خواست بکند و به چه دستاوردهایی نائل آمد و توضیح این معنا که چرا ما به داشتن این ابزار حاجتمندیم و چرا کار او آن همه نقد و مناقشه برانگیخت. دادن درکی جامعه‌شناختی از دین، نوعی معقول‌سازی دین (و به تعبیر دقیق‌تر، معقول‌سازی وجود خارجی دین) است، که در کنار دیگر انواع معقول‌سازیه‌ها قرار می‌گیرد. انسان برای آنکه به فهم پدیده‌ای نائل آید، باید بتواند متعلق ادراک را به فاهمه و هاضمه خرد وارد کند، و آن را با بقیه اجزای خرد خویش سازگار کند، به بیان دیگر باید بتواند آن موضوع را در قالب‌های عقلی‌ای که برای وی آشنا تر و مفهوم‌تر و معقول‌ترند بگنجاند، یا دست‌کم این موضوع جدید را با موضوعات و مقولات پیشینی که نزد خود دارد، آشنایی و تناسب بخشد. در غیر این صورت دچار تفرق و تحیر خواهد شد و فهم برای وی ناممکن خواهد گشت.

غرض از معقول‌سازی همین است. معقول‌سازی، تنزل دادن یا رفعت بخشیدن به امری است برای رساندن آن به سطح و ارتفاع خرد خویش، چون هر چه از سطح خرد برتر بماند محال و لذا نامعقول خواهد نمود. به قول مولانا:

عقل بخی گوید این دوراست و گو

بی زتاویلی محالی کم شنو

قطب گوید مرترا ای ست حال

هر چه فوق حال توست آید محال

مجموعه تلاش‌هایی را که در طول تاریخ اندیشه دینی در جهت معقول‌سازی دین انجام پذیرفته است، می‌توان در دو دسته متفاوت در آورد: یک طایفه معتقد بودند که معقول‌ساختن دین فقط در ظل مفاهیمی مجاز است که منحصرأ از خود دین برگرفته شده‌اند، اینان اهل حدیث، یا حنابله و ظاهریه (و اخیراً اصحاب مکتب تفکیک)‌اند. و در مقابل، طایفه دیگر معقول‌ساختن دین تحت مقولات بیرون دینی را جائز و بلکه واجب می‌شمردند.

فیلسوفان ما از طوایف دلیری بودند که برای درک دین از قالب‌های فلسفی بشری غیر دینی مدد جستند و به نوعی دین‌شناسی فلسفی معقول و فیلسوف‌پسند نائل آمدند. برای مثال صدرالمشائیین معتقد بود که درک یک فیلسوف از «معاد» نباید همچون درک عوام، سرسته و مجمل باشد، بلکه فیلسوف باید از «معاد» درکی فیلسوفانه داشته باشد. به بیان دیگر عقل فلسفی، طالب درک فلسفی از دین است و صدرالدین کوشید تا خود چنین درکی از مبدا و معاد و نبوت را عرضه کند. از «واجب الوجود» خواندن خدا گرفته تا «خیال» شمردن بهشت و دوزخ، همه فلسفی نمودن مفاهیم دینی بود.

تا امروز به طور کلی سه رویکرد مهم نسبت به معقول‌سازی و فهم دین وجود داشته است:

رویکرد نخست، ناظر به فهم ماهیت دین است. این رویکرد از



فجر تولد دین آغاز شده و تا به امروز نیز به اشکال مختلف ادامه یافته است. عارفان ما در این مقام به نهایت می‌کوشیدند و تجربه‌های ناب عارفانه‌شان، که خود از آن به «وحی دل» تعبیر می‌کردند، بهترین پنجره بود به سوی حقیقت دین. آنان در این مقام از «علم» گذشته بودند و به خود «معلوم» رسیده بودند و چشم گمان را و نهاده بودند و چشم عیان برگرفته بودند و لذا نه از تن که از خیال هم عریان شده بودند و حقیقت را «اعتناق بی حجاب» می‌کردند:

گفت لبش گرز شعر و ششتر است

اعتناق بی حجابش خوش‌تر است

من شدم عریان زتن او از خیال

می‌خرام در نهایت الوصال...

در عصر حاضر نیز «پدیدار شناسان» (Phenomenologists) می‌کوشند تا دین را در عمق ماهیتش و جدای از ملاسات وجودی و محیطی و تاریخی آن بشناسند، و به تعبیر خودشان حکم به «تعلیق حکم» بدهند. یعنی همه زوائد را از دین بپیرایند و آن را در شکل ماهیت خالصش بشناسند و بشناسانند.

کسانی که در کار شناخت ماهیت دین و ماهیت پدیدارهای دینی هستند علی‌الاصول به صحت و سقم یا صدق و کذب مدعای دین توجه ندارند. آدمی می‌تواند بکوشد تا ماهیت یک اندیشه غلط را نیز دریابد. در واقع در این رویکرد صحت و سقم بین‌الهالین قرار می‌گیرد و از آن صرف‌نظر می‌شود. در مقام ماهیت شناسی، نفس ماهیت منهای هر گونه حکم ارزشی و منطقی مورد نظر است. این رویکرد را، معقول سازی به معنی متعارف خواندن، خالی از مسامحه نیست. اگر هم معقول سازی است، معقول «عقل عقل» ساختن است نه معقول «عقل» ساختن.

رویکرد دوم عبارت است از رویکرد کلامی- فلسفی. این رویکرد در مقام تعیین صدق و کذب مدعیات دینی است. متکلمان برآنند که حقانیت دین مورد اعتقاد خود را اثبات کنند و نیز بطلان اندیشه‌های مقابل را آشکار نمایند. متکلمان برای اثبات عقاید خویش حاجت به سلاحهای عقلی و برهانی دارند. این سلاحها را یا خود می‌سازند و یا از فلسفه وام می‌کنند، و در هر حال به عقلانی کردن درون مایه دین همت می‌گمارند. دو طایفه یاد شده هر دو در این امر سهیم‌اند که به ماهیت و محتوای دین می‌پردازند.

رویکرد سوم، رویکرد کسانی است که به وجود خارجی و تاریخی دین نظر دارند. ماهیت دین که در رویکرد نخست مورد بررسی است، وقتی در عالم خارج متحقق می‌شود، انحاء وجودها را می‌یابد. دین از نظر دینداران حقیقتی قدسی، الهی و اسرارآمیز است. وحی الهی، سخن گفتن پوشیده خداوند با بندگان بختیار او یعنی پیامبران است و متضمن تعالیمی است که خیر و سعادت آدمیان را تأمین می‌کند. اما همین وحی و حقیقت قدسی، تحقق عینی و خارجی پیدا می‌کند. یعنی آسمان در زمین می‌نشیند و آن وحی، تجلی خاکی و زمینی می‌یابد. بندگان قدسی و مقرب خداوند که حاملان امانت اویند، در شکل انبیا و اولیای الهی بر زمین مشی می‌کنند و با مردم دادوستد فکری و معیشتی می‌نمایند. یعنی دین وجود خارجی می‌یابد، واجد تاریخ می‌شود، جامعه و مدینه بنا می‌کند و آدمیان خاصی را در کمند خود می‌کشد. در تاریخ این دین متحقق، جنگها و صلحها، موافقتها و مخالفتها، غفلتها و انحطاطهای فراوانی رخ می‌دهد. فرهنگ و تمدن به وجود می‌آید. فرقه‌های مختلف زاده می‌شوند و رهبران و روحانیان پدید می‌آیند. کتابها نوشته می‌شود.

جدالها در می‌گیرد. قتلها واقع می‌شود. بعدها تحریفها رخ می‌دهد. فتوحاتی به نام دین صورت می‌گیرد. ظرف و مظهرها به هم آمیخته می‌شود و رنگهای مختلف قومی و فکری و فلسفی بردین زده می‌شود، و قبض و بسطها در او می‌افتد. نهاد دین با نهادهای دیگر وارد دادوستد می‌شود. تأثیر می‌نهد و تأثیر می‌پذیرد، و خود نیرویی اجتماعی- تاریخی می‌شود همچون نیروهای دیگر، و آثار و عواقب خواسته و ناخواسته او ظاهر می‌شود. به تعبیر مولوی مکان در لامکان راه می‌یابد و لامکان، مکانی می‌شود و لذا دین، دستگاهی بشری و زمینی می‌شود مانند دیگر دستگاهها و نظامها و گاه دکانی می‌شود برای انواع سوء بهره جویها و ناراستیها:

گر مکان را ره بدی در لامکان

همچو شیخان بود می‌من بردکان

معاویه و یزید، به جای پیامبر تکیه می‌زنند و کعب الاحبارها جا را برابوذر تنگ می‌کنند و قتیان حیل آموز گاه بر قتیان طاعت اندوز پیشی می‌گیرند و... حقیقت و ماهیت دین البته از این شوائب و عوارض خالص و پیراسته است، اما به محض آنکه دین از آن مقام ملکوتی و خالص به زمین نازل شد و جامه خاکی و بشری پوشید، اوصافی را واجد خواهد شد که هیچ یک در حقیقت خالص دین یافت نمی‌شود. دین در مقام تحقق خارجی و تاریخی، جسمی می‌یابد و به انواع ملاسات ملبس می‌شود، و در کنار چهره ماورای طبیعی‌اش، چهره‌ای طبیعی نیز می‌یابد، و این یک قاعده کلی و بدیهی است که ماورای طبیعت وقتی به درون طبیعت پامی‌گذارد، طبیعی می‌شود و تا طبیعی نشود به چنگ طبیعت نشیتان نمی‌افتد. به تعبیر قرآن اگر بنا بود فرشتگان پیامبر شوند، باز هم صورت آدمی به خود می‌گرفتند: ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا وللبنا علیهم مایلبسون (انعام/۹)

این امر کاملاً شبیه به ورود روح در کالبد انسان است. روح انسان هنگامی که به این جهان می‌آید، جامه جسمانیت برتن می‌کند. آدمیان روح خالص نیستند، و تماسهایشان در این عالم از طریق بدنهایشان صورت می‌پذیرد. یعنی ارواح آدمیان از ورای ابدان‌شان با یکدیگر سخن می‌گویند و آشنایی می‌ورزند. درست است که روح و بدن با یکدیگر متحدند و آدمیان دو شخصیت متفاوت و متمایز از یکدیگر ندارند، اما این هم درست است که بر روح آدمیان غبار جسمانیت نشسته است و این لازمه به طبیعت در آمدن آن موجود ماورای طبیعی است.

دین نیز چنین موجودی است، یعنی روحی دارد که از آسمان به زمین نازل گردیده است، اما وقتی به زمین آمده، زمینی شده است. این سخن بدان معنا نیست که چهره قدسی آن از میان رفته است، بلکه بدان معناست که آن وحی لازمان و لامکان، در حصار زمان و مکان و دهر و شهر وارد شده است، واجد تاریخ گردیده و به دست آدمیان رسیده است. لذا یک چهره دین، ماهیت اوست که احکام خاص خود را دارد و چهره دیگر دین، وجود اوست که آن نیز احکام خاص خود را واجد است و معقول سازی این چهره تاریخی-اجتماعی دین هم شاخه‌ای از دین شناسی است.^۱

از یک جامعه شناس دین نمی‌توان انتظار داشت که از ماهیت دین یا حقانیت و بطلان آن سخن بگوید این کار بر عهده فیلسوف دین، پدیدارشناس و متکلم است. جامعه شناس دین باید دین را در مقام تحقق خارجی بررسی و بیان کند.

چنانکه گفتیم هنگامی که دین الهی به دست بشر می‌افتد در زمان و مکان خاصی نازل می‌شود. به دست قوم خاصی می‌افتد. مورد جعل بشری قرار می‌گیرد. انواع روایات و احادیث مجعول در آن وارد می‌شود. گاه مورد سوء تفسیر و غرض ورزی واقع می‌گردد. کسانی آن را بهتر از دیگران می‌فهمند، و بر سر این اختلاف آرا تفرقه‌ها و جنگها و قتلها روی می‌دهد. پیامبران الهی به دست مخالفان کشته می‌شوند (یقتلون النبیین بغیر حق)، به ایشان اجازه ابلاغ پیام و رسالت و اشغال منصبهای الهی داده نمی‌شود. دشمنانی پیدا می‌شوند و از پیشرفت دین جلوگیری می‌کنند (یصدون عن سبیل الله). پیرامون دین، تمدنی پدید می‌آید. فرهنگ دینی با فرهنگهای دیگر وارد دادوستد می‌شود. تمدنهای دینی دچار اوج و انحطاط می‌شوند. عالمان دین در مقام فهم دین به فرقه‌های گوناگون تقسیم می‌شوند و... همه این امور، عوارض وجود خارجی دین است و جامعه شناسی دین با این عوارض وجود سروکار دارد نه با عوارض و لوازم ماهیت دین. پس جامعه شناسی دین، عبارت است از تحلیل و تبیین علی حقیقت طبیعی دین. بررسی دین است از آن نظر که دین موجودی طبیعی- اجتماعی- تاریخی است. حیثیت لازمانی و لامکانی دین، و یا حیثیت حقانیت و بطلان آن، تحقیقش به عهده دیگر دین شناسان است. و البته با بررسی علمی- جامعه شناختی دین منافاتی ندارد و بلکه، چنانکه خواهیم گفت، مکمل یکدیگرند.

مرحوم دکتر شریعتی با دین مواجهه فیلسوفانه و متکلمانانه نداشت، بلکه مواجهه وی با دین عمدتاً برخورد عالمانه جامعه شناسانه بود. و به همین دلیل از مدخل تاریخ به عرصه دین شناسی گام نهاد و بیش از همه به تاریخ اسلام و سرنوشت مسلمین علاقه‌مند بود. خواه به این امر قائل باشیم که تاریخ یک مکتب، عین بسط آن مکتب است و عقیده‌ها، لف و نشر تاریخی می‌یابند و آزمون تاریخی می‌شوند و وجود مکتب با ماهیت آن اتحاد یا ارتباط دارد، و خواه بدانیم، در نباشیم و دین را صرفاً نیروی اجتماعی و تمدن ساز بدانیم، در هر حال نمی‌توانیم از بررسی تعیین خارجی آن چشم‌پوشیم و درک خود را از دین به عقاید کلامی محض منحصر بداریم. کار جامعه شناس معکس ساختن (Explanation) است اما کار متکلم مدلل ساختن (Justification)، و فرق عظیم است میان بیان علت و بیان دلیل.

تبیین جامعه شناسانه از دین چیست؟

وقتی گفته می‌شود که از حادثه‌ای یا امری تبیین جامعه شناسانه به دست داده‌ایم، بدین معنی است که برای وجود و وقوع آن حادثه

علتهای اجتماعی به دست داده‌ایم. پس در مقام تحلیل و تبیین جامعه شناسانه، اولاً بر علت یابی تأکید اکید می‌رود و ثانیاً از علتهای اجتماعی جست و جو می‌شود. همیشه نوعیت تبیین در گرو نوعیت علیی است که مورد جست و جو واقع می‌گردند و عرضه می‌شوند؛ تحلیل و تعلیل اقتصادی، روان‌شناختی و جامعه شناسانه بترتیب از علل اقتصادی، روانی و اجتماعی پرده بر می‌دارند.

پس تحلیل جامعه شناسانه از دین یعنی علل اجتماعی پیدایش دین و حوادث تاریخی دینی را به دست دادن و به بیان دیگر این پدیده‌ها را تحت قالبهای جامعه شناختی در آوردن (مثل فونکسیون، طبقه، هنجار،...).

به این ترتیب آشکار می‌شود که راه جامعه شناس دین از راه متکلم و عارف و پدیدارشناس جداست، ولی این جدایی هرگز بدان معنا نیست که نگاه جامعه شناسان در دین، نگاهی کافر کیشانه و از سرانکار است. اگر منزلت هر یک از این عالمان بدرستی شناخته شود و روشن باشد که جامعه شناس دین از وجود تاریخی و خارجی دین سخن می‌گوید و عارف و پدیدار شناس از ماهیت دین و متکلم از صحت و سقم مدعیات دینی، آنگاه آشکار می‌گردد که دستاوردهای این عالمان دینی مکمل یکدیگرند، نه معارض و مخالف با هم.

برای مثال واقعه کربلا را می‌توان از چشم متکلمانان نگریست و از ستمی که بر سید شهیدان علیه‌السلام و خاندانش روا داشتند سخن گفت، و از حقانیت قیام امام پرده برداشت. همچنین است وقتی از صلح امام حسن^ع یا ولایت عهدی امام رضا^ع و یا عدم قیام امام باقر و صادق^ع دفاع کلامی می‌رود، و یا مواضع شیعی و سنی در باب خلافت مورد داوری کلامی قرار می‌گیرد. اما این نگاهها هرگز مانع از آن نیست که فی‌المثل در باب نقش اجتماعی هیأت‌های سینه زنی و اجتماعات روضه‌خوانی و بدل شدن خون به تریاک (به تعبیر زیبای شریعتی) تأمل شود و سهم آنهادر غافل کردن یا هشیار نمودن مردم مورد بررسی قرار گیرد. هیچ اشکالی ندارد که کسی مثل شریعتی جامعه‌شناسانه بنگرد که فی‌المثل گاه از دهی مثل ده محمدآباد، دسته‌ای سینه‌زن بیرون می‌آورند، نه فی‌سبیل‌الله بلکه فی‌سبیل محمدآباد و برای تحکیم هویت خویش و برجانشاندن رقیب. نکته بسیار مهم و قابل توجه این است که وجود خارجی یک امر لزوماً همیشه در خدمت ماهیت آن امر نیست، بلکه گاه به آن ماهیت خیانت می‌ورزد. لذا یک جامعه شناس باید این خدمت و خیانت را نشان دهد. گاه ممکن است که روحی مطهر در حبس دشمنانی پلید گرفتار آمده باشد:

احمد درمانده در دست یهود

صالحم افتاده در حبس ثمود

از همین رو جامعه شناس دین می‌تواند از سر شفقت و درد دین، نقش اجتماعی و بیرونی دین را بیان کند و وجود خارجی آن را مورد نقد قرار دهد.

بررسی و تحلیل وجود خارجی دین همانقدر اهمیت دارد که ماهیت شناسی دین. در تمثیل روح و بدن نمی‌توان گفت که چون انسانیت انسان به روح او و به ملکات نفسانی آن است، پس می‌توان نسبت به جسم بی‌اعتنایی ورزید. کوچکترین اختلالی که در جسم پدید آید، در روح نیز انعکاس می‌یابد. انسان برای حفظ سلامت روحش، باید در سلامت جسم خود نیز بکوشد. بدن، هم می‌تواند روح را بهمیراند و هم می‌تواند به آن سلامت و نشاط بخشد. همه

شنیده‌ایم که عقل سالم در بدن سالم است.

این ماجرا در بارهٔ دین نیز صادق است. دین در تحقق خارجی و تاریخی‌اش کالبدی یافته است. این وجود و جسم خارجی گاه به روح و ماهیت دین نشاط و سرزندگی می‌بخشد و گاه حقیقت دین را زیر پا له و مسخ می‌کند. گواراترین و شفاف‌بخش‌ترین نوشیدنیها در یک ظرف زهر آگین به سم آلوده می‌شود و مایهٔ هلاکت می‌گردد. هیچگاه نمی‌توان به اعتبار آنکه حقیقت، مظلوم بسیار عالی و ملکوتی است از توجه به ظرف و ملاسبات مظلوم غافل ماند. کسی همچون شریعتی مشاهده می‌کند که وجود خاکی و زمینی دین، ماهیت ملکوتی و قدسی دین را مسموم و متروک کرده است و لذا برای زنده کردن آن روح به احیای این جسم همت می‌گماشت. این نهایت غیرت و ریزی و درد دینی داشتن است که آدمی به خاطر حرمتی که به روحی می‌نهد، در پی علاج بدن باشد و وقتی می‌بیند روح محبوب او چنین نزار و گرفتار است، به روفتن و پاکیزه کردن خانهٔ او دست بگشاید.

وجود این جهانی ما به یک اندازه به جسم و به روحمان متکی است. اگر در این عالم به طیبیان روح حاجت است، به طیبیان جسم نیز احتیاج است. طیبیان جسم همانقدر به آدمیان خدمت می‌کنند که طیبیان روح، و منزلت هیچکدام کمتر از دیگری نیست.

نه تنها حفظ جسم به حفظ روح کمک می‌کند که شناختن جسم هم به شناختن روح کمک می‌کند و این نکتهٔ بدیع دیگری است که باید به یاد داشت. جامعه شناسی دین (یعنی بررسی وجود خارجی دین) ما را به فهم ماهیت آن کمک می‌کند و نقد وجود خارجی دین جز از طریق دانستن پیام دین و شناختن روح آن، و کنار هم نهادن آن دو و بررسی تناسب‌شان صورت نمی‌پذیرد. این دو امر با یکدیگر ملازم و از یکدیگر جدایی ناپذیرند. عدم توجه به این نکتهٔ مهم یکی از عوامل مخالفت با مرحوم دکتر شریعتی بوده است. بحث مرحوم شریعتی در باب نهادین شدن نهضتها، در باب تاریخ اجتماعی شیعه و «حزب تمام» بودن آن، در نشستن شیعهٔ صفوی به جای شیعهٔ علوی، در باب مسئلهٔ امامت، در باب روحانیت به منزلهٔ یک صنف، در باب ابودر، علی، هابیل و قابیل، و... همه بحثهایی جامعه شناسانه بود، و از او جز این انتظار نمی‌رفت.

شاید مرحوم دکتر شریعتی در این مقام پاره‌ای افراطها نیز کرده باشد. افراطهایی که در تشدید واکنشهای منفی نسبت به وی مؤثر بوده است. برای مثال مرحوم شریعتی در توضیح داستان هابیل و قابیل نکاتی غریب بیان می‌نماید. در روایات آمده است که قربانی هابیل که مقبول خداوند افتاد، گوسفند یا شتر بود، و قربانی قابیل که پذیرفته نشد، مقداری گیاه. مرحوم شریعتی در تفسیر این حادثه (که آنرا تمثیلی بیش نمی‌داند و لذا در مقام راز گشایی از تمثیل) می‌گوید که شاید گوسفند بودن قربانی هابیل بر دامدار بودن او و بر عصر دامداری دلالت داشته باشد، و گیاه بودن قربانی قابیل دال بر عصر کشاورزی باشد. البته شریعتی این سخن را به قطع و یقین نگفته است، ولی آشکار است که این گونه تحلیلها، که بر مبادی و مقدمات جامعه شناختی متکی است، تا چه حد می‌تواند در یک جامعهٔ دینی که بیش از هر چیز با تبیینهای متکلمان و فیلسوفان دین خو گرفته است، واکنش منفی برانگیزد.^۲

لکن صرف‌نظر از این گونه جزئیات و مصادیق، روح سخن و رویکرد او مهم و درخور تأمل جدی است. و چنانکه گفتیم مطالعه و بررسی وجود خارجی دین- از منظر جامعه شناسانه و مورخانه- برای

شناخت ماهیت آن دین هم ضروری است، و وجود شناسی و جامعه شناسی دین دست کم به دو دلیل مورد حاجت‌اند: اولاً این مطالعات نقد حرکت‌های خارجی دین را میسر می‌سازند و ثانیاً شناخت ماهیت دین را هموار می‌کنند.

اما چرا جامعهٔ دینداران نسبت به این گونه پژوهشگرها بی‌مهری می‌ورزند؟

یکی از دلایل این امر آن است که جامعهٔ دینداران احساس می‌کند جامعه‌شناسان، دین را در عرض و امتداد سایر پدیده‌ها قرار می‌دهند، و جنبهٔ قدسی و آسمانی و رازآمیز دین را از آن می‌ستانند. اصل این احساس البته درست است. اما داوری‌ای که بر مبنای آن صورت پذیرفته، باطل است. به بیان دیگر روشن است که وقتی دین به عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی- تاریخی طبیعی در نظر گرفته می‌شود و همچون هر پدیدهٔ اجتماعی- تاریخی دیگر مورد مطالعه قرار می‌گیرد، دیگر قدسیت و ملکوتیت آن در میان آورده نمی‌شود. در واقع در این مقام، جسم دین مورد بررسی قرار می‌گیرد، و این امر البته بجا و درست است. اما جامعهٔ دینی- خصوصاً عوام و مقلدان- نظر کردن از این منظر را بر نمی‌تابند و گمان می‌کنند که وقتی یک موجود آسمانی و ماورای طبیعی به زمین می‌آید و به عرصهٔ طبیعت وارد می‌شود، همچنان تمام وجوه و ابعادش آسمانی و ماورایی باقی می‌ماند، و از منظر طبیعت شناسانه در آن نمی‌توان نظر کرد. اما این گمان باطل است. به قراری که گفتیم به عنوان یک حکم و قاعدهٔ کلی می‌توان گفت که در عرصهٔ طبیعت هیچ موجود غیر طبیعی محض وجود ندارد. دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. و لذا این حیثیت طبیعی و خاکی دین هم درخور مطالعه و بررسی است. همچنانکه از حیثیت طبیعی و جسمانی پیامبر هم می‌توان سخن گفت بدون اینکه لطمه‌ای به مقام قدسی کریم او وارد آید. چه عیبی دارد از بیماری پیامبر و یا همران او، و یا جوانی و پیری او سخن گفتن و این احوال و شؤون طبیعی و جسمانی او را مورد مذاقه قرار دادن؟ روح پیامبر بیمار نشد ولی جشمش آری. به قول مولانا:

روح صالح قابل آفات نیست

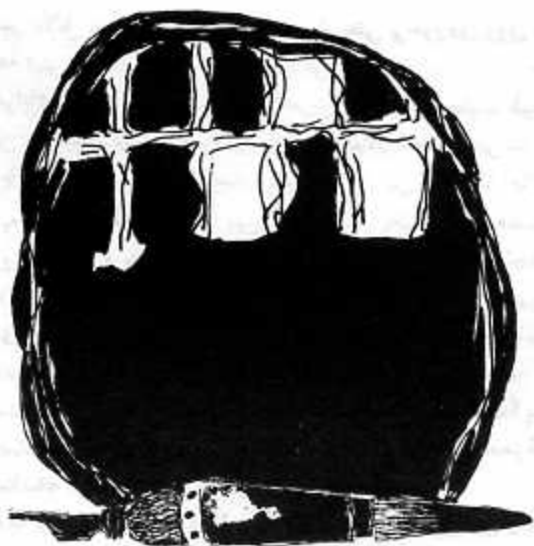
زخم بر ناله بود بر ذات نیست

جسم احمد از کسی پنهان نشد

روح و حش مدرک هر جان نشد

بر همین قرار، سخن از جسم دین گفتن به هیچ وجه از آسمانی بودن و ملکوتی بودن دین نمی‌کاهد. این پندار فقط برای کسانی به وجود می‌آید که میان «وجود» و «ماهیت» دین تفکیکی صورت نداده‌اند. به همین سبب است که می‌بینید این گونه افراد گاه در برابر تحلیل اجتماعی رفتارها و حرکت‌های فردی و جمعی پیامبر و پیشوایان معصوم مقاومت می‌کنند و مایلند همواره آنها را تحلیل‌های ماورایی و آسمانی و غیبی کنند و در نتیجه امام و پیامبر را بر مسندی بنشانند که دست هیچ پیروی به آنان نرسد. اینان قیام امام حسین و صلح امام حسن را صرفاً منوط به علم امام و به فرمانهای آسمانی می‌دانند و مایل نیستند راز اجتماعی آنها شناخته شود. گویی با این تحلیلها، از عظمت آن حرکت‌ها کاسته می‌شود. شریعتی از افراد دلیری بود که بدون در افتادن با مواضع کلامی متکلمان، کوشید تا متعهدانه و مؤمنانه، علت اجتماعی آن حوادث را به دست دهد و از این طرق درجه‌هایی را به روی دینداران بگشاید که تا آن روز ناگشوده بود. چه ضرورتی دارد که برای تبیین فرقه فرقه شدن دین، بروز جنگ‌های





دینی، بدفهمی شریعت، بروز انواع تحریفها در دین، و افول یا رونق تمدن دینی و شکست یا پیروزی در جنگی دینی، یکسره به علل آسمانی و امدادها و اقبالها و ادب‌ارهای غیبی متوسل شویم؟ چرا باید برای تبیین هر حادثه‌ای که در جامعه دینی روی می‌دهد به علل و اندیشه‌های ماورایی روی آوریم؟ آیا بهتر نیست که در این زمینه‌ها، به نحو علمی و طبیعی بیندیشیم و بنابر همان مبانی‌ای که اعمال مخالفان را ملاحظه و تحلیل می‌کنیم، داوری نماییم؟ هنوز هم بعضیها از تحلیل جامعه‌شناختی آرای فقها هراسان و گریزانند و مایلند همه چیز را به «قوه قدسیه اجتهاد» نسبت دهند. گویی ققیهان، محصور در علل و اسباب اجتماعی و تاریخی نیستند، و گویی غبار بشریت و تاریخت بر اندیشه‌های آنان نمی‌نشیند. نادانی را دیدم که این سخن حکیمانه مرحوم مطهری را نقد کرده بود که: فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم و گفته بود عرب و عجم بودن از مبادی افتاء و اجتهاد نیست، و نیندیشیده بود که این حکمی جامعه‌شناختی است نه فرمولی برای استنباط!

اینکه جامعه دینی گاه از حوادثی که بر او می‌گذرد، تحلیل‌های غیر علمی و نادرست به دست می‌دهد از آن روست که دینداران گاه فراموش می‌کنند که دین آسمانی و ماورای طبیعی، در طبیعت، طبیعی شده است و لذا محکوم به احکام طبیعت و زمین گردیده است. اگر این معنا بدرستی فهم شود، آنگاه بدون آنکه روح و ماهیت قدسی دین موردانکار قرار گیرد، جایگاه و منزلت رفیع یک جامعه‌شناس دینی بخوبی آشکار می‌گردد.

یکی دیگر از دلایل بی‌مهری جامعه دینی نسبت به جامعه‌شناسی دین آن است که جامعه‌شناس دین اصولاً به حقانیت یا بطلان دین توجه ندارد. البته جامعه‌شناس از آن حیث که فردی متدین است به حقانیت دین خود معتقد و مؤمن می‌باشد، اما از آن حیث که جامعه‌شناس است با حق و باطل ادیان سروکار ندارد، برای او نفس وجود خارجی دین و آثار و تحولات و فراز و نشیبهای تاریخی آن موضوعیت دارد. لذا از این لحاظ، شیعه و سنی برای او فرق نمی‌کنند. او به آنها به صورت دو حرکت اجتماعی نظر می‌کند (گرچه از لحاظ کلامی برای او فرق دارند). همچنین است موضع معرفت‌شناس درجه دوم نسبت به فرق مذهبی، در عین حفظ موضع

کلامی خویش. و این چه نکته باریک و تاریکی است! دکتر شریعتی همچنانکه گذشت یک متخصص متعهد بود و از سرعشق و ایمان به دین اسلام ملزم بود. سراپای سخنش گویای عشق سوزنده‌ای بود که نسبت به پیامبر و امامان معصوم و سایر اولیای بزرگ خداوند می‌ورزید. اما او با وجود این شور و عشق توانست در دین، جامعه‌شناسانه و متخصصانه نظر کند، و بواقع جمع میان این دو مقام از صعب‌ترین مجاهدتهاست. بسیار دشوار است که فرد در عرصه تخصص، متخصص باشد، و در عرصه تعهد، متعهد، و یکی را فدای دیگری نکند، و خلاءها و کاستیهای یکی را با دیگری نبوشاند. جامعه‌شناس دین باید در مقام جامعه‌شناسی، جامعه‌شناس باشد و با نگاهی بی‌غرضانه به وجود همه ادیان نظر کند و کیفیت تکون و تحول‌شان را در بستر تاریخ مورد بررسی قرار دهد. و در عین حال همین جامعه‌شناس در مقام تعهدورزی باید متعهدانه مشی کند و تعهد خود را از دست فرو نگذارد. مرحوم دکتر شریعتی در تمام عمرش در یک چنین کشمکش دشواری گرفتار بود و به جَد می‌کوشید تا حق هر دو سو را کما هو حق ادا کند و از صراط مستقیم خارج نگردد. همچنانکه یک فیلسوف مسلمان، متعهد است که در فلسفه، پاس اسلام را بدارد و در مسلمانی پاس فلسفه را، تا بتواند فلسفه اسلامی بنا کند. کار متکلمان از ابتدا آسان است چرا که راهشان روشن و هموار شده است. کار منکران دین نیز آسان است چرا که از ابتدا تکلیف خود را با یک سوی امر (که تعهد دینی باشد) روشن کرده‌اند و در دین فقط نگاه متخصصانه می‌کنند. کار دشوار از آن عالمان است که می‌کوشند هر دو سوی امر را (یعنی تعهد و تخصص را) توأماً حفظ کنند و حق هر دو سو را به شایستگی ادا نمایند. این کسان هم از سوی دینداران به بی‌دینی و نقصان در ایمان مطعون می‌شوند و هم از سوی متخصصان به بی‌تخصصی، نه علم‌شان علم دانسته می‌شود و نه دین‌شان، دین. سلوک براین طریق هر روز محتاج جهادی تازه است. مؤمنان می‌گویند مگر می‌شود از خون جامعه‌شناسی که دست پرورده کافران است در تن دین تزریق کرد و به آن فربهی و سلامت بخشید و متخصصان می‌گویند مگر می‌شود با نقض بی‌طرفی باز هم عالم و متخصص بود؟ اما کاملان، خاک را زر می‌کنند و از نجس هم پاکی می‌برند:

تا چنین بد آدمی خون بد غذا
از نجس پاکی بردمؤمن کذا
کاملی گر خاک گیرد زر شود
ناقص از زر برد خاکستر شود

مرحوم دکتر شریعتی این جهاد سخت را بر خود هموار کرد و اگر گهگاه در طوفان این مجاهدت توان فرسا در کارش خلل یا سستی مشاهده شد، کاملاً طبیعی بود. هر انسان غیر معصومی ممکن است به این گونه آفات مبتلا شود. اما نفس رویکرد شریعتی به دین و اهمیت جهاد سختی که بر خود هموار کرد، شایسته همه گونه عبرت آموزی و تقدیر است.

دلیل سوم اینکه، جامعه دینداران، جامعه‌شناسی را دست پرورد منکران و سکولارها می‌داند و نسبت بدان بدگمان است و چنین می‌اندیشد که اندیشه‌های کافران‌شان در علم‌شان ریزش پیدا کرده است. در جامعه ما کاری که خصوصاً جامعه‌شناسی مارکسیستی با دین کرد، نفی و تضعیف مبانی و انکار قدسیت و الوهیت آن بود و همین موجب شد تا ترکیب جامعه‌شناسی و دین، ترکیبی نامبارک و



دشمن کیش شناخته شود و در ذائقه مؤمنان تلخ افتد. و شریعتی از عواقب چنین بدگمانی‌هایی مصون نماند. من از بدبینی پاره‌ای از روحانیان نسبت به علوم انسانی، (خصوصاً در دوران خدمت در ستاد انقلاب فرهنگی) داستانها در یاد دارم و این نبود مگر به دلیل سابقه سوء جامعه‌شناسی مارکسیستی.

خوب است در همینجا به رابطه مرحوم دکتر شریعتی با روحانیت نیز اشاره شود. شریعتی به طور بسیار طبیعی با صنف روحانی روبرو شد. رویکرد جامعه‌شناسانه به دین و بررسی «وجود» دین در طول تاریخ منطقی به چنین روبرویی خواهد انجامید. بحث در ماهیت دین هرگز به چنین رویارویی‌هایی نمی‌انجامد. در آن مقام اندیشه‌ای ابراز می‌شود و مخالفان نیز در مقابل، آرای خود را ابراز می‌دارند. اما وقتی که وجود خارجی دین و تحقق تاریخی آن مورد بررسی و نقد قرار گیرد، برخورد با نهادهای خارجی دینی حتمی است. به بیان دیگر مخالفت‌هایی که با مرحوم دکتر شریعتی شد صرفاً بر مبنای و مبادی فکری مبتنی نبود، بلکه علل اجتماعی هم داشت. مخالفت‌های فکری‌ای که با شریعتی شد تا آنجا که از سر علم و بصیرت و فارغ از غرض ورزی بود بسیار معتد و میمون بود. جامعه دینی و فکری ما به این گونه نقدها سخت محتاج است. شریعتی خود شخصیتی یکپارچه نقاد بود. چگونه ممکن است که چنین شخصی خود را فوق نقادی بداند؟

اما گذشته از این گونه نقادی‌های معرفتی، پاره‌ای از مشکلات شریعتی و مخالفت‌هایی که برانگیخت، معلول نحوه کار و نگرش وی بود. جامعه‌شناس دین از منظری در دین نظر می‌کند که لاجرم با نهادهای خارجی دین روبرو می‌شود. او در مطالعه وجوه خارجی دین به مسائل نظری محض نمی‌پردازد، بلکه نهادهای بیرونی، شخصیت‌های تاریخی معین و پدیده‌های عینی دینی را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. یکی از نهادهای دین هم صنف «روحانیت» بود. بنابراین شریعتی ملزم بود که در باره این نهاد نیز مطالعه جامعه‌شناسانه کند و رأی خود را ابراز نماید. روحانیت ما هیچگاه در باب خود، کار جامعه‌شناسانه نکرده است و همواره از درون به خود نگریسته است نه از بیرون. و لذا آن سخنان را همواره تازه و گاه بر خلاف اعتقاد خود می‌یافت. مثلث تیغ و طلا و تسبیح یا ملک و مالک و ملا، مهمترین سخن جامعه‌شناسانه شریعتی در باب روحانیت بود. و همین بود آنکه مرحوم مطهری را چنان آشفته کرده بود. در اینجا در خصوص محتوای این مخالفت‌ها داوری نمی‌کنم، فقط بر این نکته تأکید می‌ورزم که نگاه جامعه‌شناسانه به روحانیت هم نگاهی قابل طرح و مهم است. روحانیت را نباید همیشه از آن حیث مورد توجه قرار داد که حامل ماهیت دین است. وجود خارجی و تاریخی این صنف و شؤون اجتماعی آن و نسبتی که در طول تاریخ با مردم برقرار ساخته‌اند نیز درخور مطالعه و بررسی است. مرحوم دکتر شریعتی به این حیث از حیثیات بیشتر می‌پرداخت. و البته هر آن کس که از مدخل وجودشناسی به عرصه دین‌پژوهی وارد شود ناگزیر به این عرصه‌ها نیز قدم خواهد گذاشت.

مرحوم دکتر شریعتی معتقد بود که در اسلام، «عالم دین» وجود دارد، نه صنف و طبقه‌ای به نام «روحانیت» که خصوصیات یک قشر ویژه را یافته است. او به هیچ وجه منکر «علمای دین» نبود، ولی البته صنفی به نام صنف «روحانیت» را نمی‌پذیرفت. روحانی نبودن شریعتی هم کار او را در این مطالعه جامعه‌شناسانه دشوارتر می‌کرد.

بنابر همین دلایل میان روحانیان و مرحوم شریعتی برخوردی روی داد که جامعه دینی ما صددرصد از آن زیان کرد.

از مزایای جامعه‌شناسی دین هم گذریم. تبیین علّی حیثیت طبیعی دین، دین را بسیار دلپذیر و پذیرفتن آنرا بسیار معقول می‌سازد. دینهای باطل باید از تبیین بترسند، دین حق از این تبیین‌ها خائف نیست. به علاوه جامعه‌شناسی دین، رفتار پیشوایان را قابل فهم و قابل پیروی می‌کند و به پیروان قدرت تحلیل می‌دهد و آنانرا از تجلیل صرف (که کار عامیان و مقلدان است) باز می‌دارد. و یکی از فریادهای مهم شریعتی بر سر دینداران همین بود که این پیشوایان را که تا حد پرستش ستایش می‌کنید، بشناسید. آنرا که نمی‌شناسید چه جای ستایش کردن است. مگر محبت ثمره معرفت نیست؟ پس بی‌معرفت چه جای دم زدن از محبت است. و البته او، معرفتی جامعه‌شناسانه عرضه می‌کرد نه معرفت کلامی و فلسفی.

جامعه دینی ما باید پذیرد که همانقدر به وجودشناسی دین و نگاه جامعه‌شناسانه به آن محتاج است که به ماهیت‌شناسی دین. جامعه دینی به همان اندازه که محتاج است خود را از درون ببیند به نگاه از بیرون نیز حاجت دارد. و لذا جامعه‌شناسان و مورخان که از بیرون در دین نظر می‌کنند به اندازه علمایی که از درون در دین نظر می‌کنند، محترم و مورد حاجت‌اند.

کار جامعه دینی و اسلامی ما به سامان نخواهد شد مگر آنکه در آن، عالمان وجودشناس به اندازه عالمان ماهیت‌شناس حرمت یابند و دینداران ما بدانند که در عرصه دین‌شناسی دو نوع علم و دو گونه عالم وجود دارد که مکمل و یاری‌دهنده یکدیگرند و می‌توانند دستاوردهای نیکوی خود را در اختیار یکدیگر بگذارند و با تشریک مساعی راه دینداری را هموار کنند. بهترین نشانه تحقق این معنا در جامعه دینی ما آن است که مرحوم دکتر شریعتی که وجودش سراپا وقف خدمتگزاری به دین و شناخت جامعه‌شناسانه آن بود، و از سر درمندی و شفقت عمر خود را بر سر این کار نهاد، همانقدر حرمت یابد که یک عالم بزرگ دینی، نه اینکه دست مخالفان شریعتی چندان باز باشد که او را حتی مأمور ساواک هم بشناسانند و برای او کمترین حرمتی باقی نگذارند و در اسلامیت و طهارت او هم تردید روا دارند و در «ولایت» او طعن بزنند، و مرگ او را «مکر» خداوند بشمارند، و در مقابل مجالی برای نقد آن ناقدان باز نگذارند و طعن در آن طاعنان را روا ندارند مبادا در قداستی خلل افتد و یا برای شریعتی عظمتی ثابت گردد.

احترام به شریعتی و خدمات ارزنده او و باز نمودن شأن و منزلت آن بزرگوار - آنچنانکه هست - غیرت دینی را در جامعه ما محفوظ تر نگه می‌دارد و جامعه دینداران را در فهم دین یاری بیشتر می‌رساند.

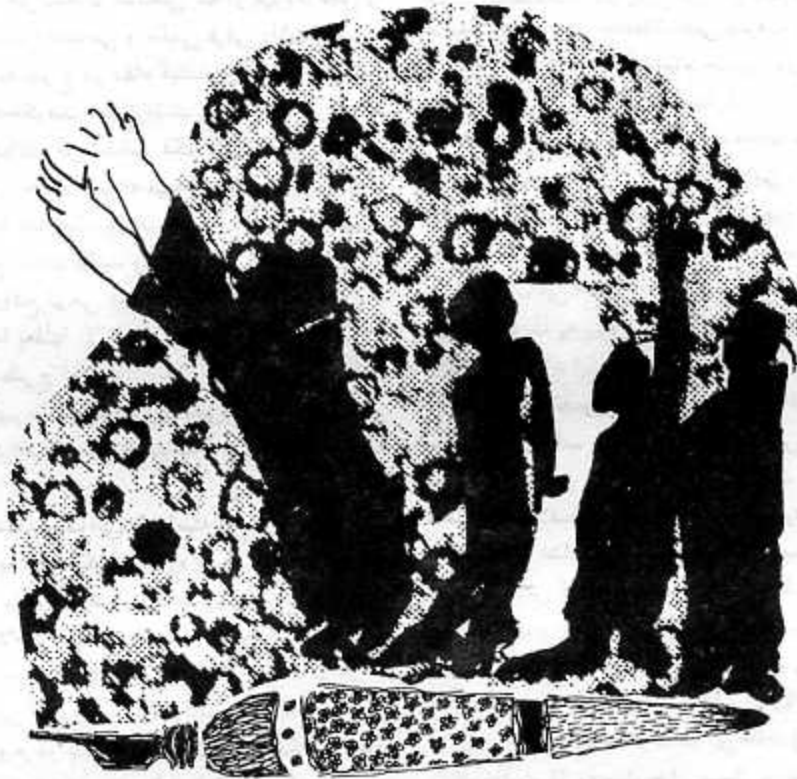
* * *

□ یکی از دوستان پرسیده‌اند چرا کلمه وفات برای دکتر به کار برده‌اید، آیا مناسب نبود کلمه شهادت را به کار می‌بردید؟

● عرض می‌کنم شهادت دو معنا دارد، یک معنای عام و احترام‌انگیز که برای عموم مقتولین در راه خدا به کار می‌رود، حتی کسانی گفته‌اند که اگر کسی مشغول مجاهدت با نفس باشد و از دنیا برود شهید و مجاهد مرده است. به این معنا البته می‌توان احتراماً و

تقدیساً و برای ارزش‌گذاری به مرگ یک نفر او را شهید خوانند. اما شهید یک معنای فقهی هم دارد که کشته شدن شخص است در شرایطی خاص در میدان جنگ و در راه خدا. در جامعه ما کلمه شهید را گاهی برای مرحوم شریعتی به این دلیل به کار می‌برند که می‌پندارند او به وسیله عوامل رژیم گذشته به قتل رسیده است. می‌دانید که این معنا مسلم نیست. حدسی است که کسانی می‌زدند و می‌زنند و قطعیتی ندارد. من شرح این مطلب را در وقت دیگری گفته‌ام. مرحوم دکتر شریعتی وقتی که به خارج از کشور آمد تحت فشار روحی و قلبی بسیار شدیدی بود و احتمالاً همین

و زندگی انسانی این بزرگان متوجه و بل عاشق کرد، و رسالت خود را گذارد و روح خود را در سخنش دمید و به کلام خود جان داد تا دیگران را زنده کند و به دلیل همین جانفشانیها هم نهایتاً قالب تهی کرد، سخنی نیست. اما اگر سخن این باشد که به دست عناصر معینی به قتل رسیده است تصور نمی‌کنم که برای آن سند روشنی در دست داشته باشیم و این البته نکته چندان مهمی نیست، و به خودی خود فضیلتی هم نیست که ما برای کسی اثبات کنیم که دشمنان او را کشته‌اند. من بارها گفته‌ام مرحوم شریعتی در طول زندگی جهادآمیزش شاید هر روز یک بار کشته می‌شد و زنده می‌شد. بعضی



هیجانان، مرگ زودرس او را سبب شد. مدتی در فرانسه بود و سپس به انگلستان آمد و فردای همان شبی که آمد به رحمت خدا پیوست. بعد از رسیدن خبر فوت ایشان من و پاره‌ای از دوستان به دیدن جنازه او رفتم. بیمارستانی که جسد شریعتی در آن بود کالبد شکافی مفصلی کرد ولی هیچ علامت روشنی به دست نیامد که ایشان به قتل رسیده باشد. به احتمال زیاد سکنه‌ای قلبی بود که به دلیل فشارهای بسیار شدیدی به او دست داد. وی تمام شب را تا سپیده بیدار نشسته بود و با خانواده‌اش سخن می‌گفت. هنگام اذان نماز خوانده بود و به بستر رفته بود و حدود ساعت ۸ یا ۹ که رفته بودند او را صدا بزنند دیده بودند که به رو به زمین افتاده است و دستش را بر روی قلب گذاشته است و وقتی که تکنسینهای پزشکی را صدا زده بودند آنها گفته بودند که ۱۵ دقیقه از مرگ او می‌گذرد. این اطلاعات و مشاهدات من است. البته در اینکه آن بزرگوار عمری مجاهدت کرد برای اعلای کلمه حق، و از سر غیرت دینی سخن گفت، با عشق به رسول خدا و فرزندان او زندگی کرد و جامعه دینی ما را به شخصیت

زندگیهاست که سراپا میدان جنگ است. شوخی نیست کسی که از این طرف کمونیست خوانده می‌شد و از طرف دیگر وابسته به عربستان سعودی! و از چهار سو در حصار مأموران ساواک، ملاحظه کنید که چگونه زندگی می‌کرد و چگونه می‌توانست سخن بگوید و نشاط خود را در مقام مبارزه حفظ کند و مأیوس و عبوس نشیند و به حقانیت راه خود اطمینان داشته باشد و تا دم مرگ هم از پا ننشیند. این زندگی او برای ما قابل تقدیس است، به مرگ او چکار داریم؟ شریعتی خود در دعاها می‌گفت خدایا چگونه زیستن را تو به من بیاموز چگونه مردن را خود می‌دانم. چگونه مردن مهم نبود، چگونه زندگی کردن مهم بود و هست و آن چیزی که اکنون برای ما قابل تقدیس و قابل درس گرفتن و قابل تحلیل است (و نه تنها تحلیل) همان زندگی او و مبارزه و جهاد عملی او در طول حیات اوست که از همه جهت ارزشمند است، نه مرگ او، خواه به نحو طبیعی و خواه به دست دشمنان.

□ سخن دیگری اینجا گفته شده است که آیا پرداختن یک متفکر

به جنبه‌های جسمانی نقص در دین‌شناسی نیست؟

● گفتم و باز می‌گویم که اصلاً از یکسویه نگری نباید سخن گفت. کسی هم که نگاه متکلمانانه به دین می‌کند یکسویه نگری می‌کند. او هم چون به وجود خارجی دین نمی‌پردازد پاره‌هایی را مغفول و متروک می‌نهد و کسی هم که به وجود خارجی دین می‌نگرد پاره‌ای را متروک می‌گذارد، لازمه تقسیم کار علمی این است. یک نفر (مگر بندرت) نمی‌تواند همه کاره باشد. در عرصه طبیعت‌شناسی هم، زیست‌شناس و شیمیست و خاک‌شناس و فیزیولوژیست هر کدام کارهای ناقص می‌کنند اما بر روی هم، کاری همه جانبه انجام می‌دهند تقابل در اینجا نداریم، اینجا تعاون داریم. و چنانکه گفتم عالمی که از درون دین را می‌بیند با عالمی که از بیرون دین را می‌نگرد نباید از لحاظ حرمت اجتماعی و علمی فرقی داشته باشند. اگر ما به اینجا رسیدیم، به بلوغ در مقام دینداری و دین‌شناسی رسیده‌ایم. کسانی که مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» مرا خوانده‌اند لاجرم به این مطلب پی برده‌اند. من اساس فکر دموکراسی دینی را (علی‌رغم اینکه کسانی آنرا جمع‌اضداد می‌دانند) بر همین نهادام که در یک جامعه دینی، ما به شناخت بیرون دینی از دین محتاجیم و همین که شما به این احتیاج اذعان بکنید و به داوری خرد جمعی در این باب روی آورید، در واقع نوعی دموکراسی را در عین حفظ حرمت دین بنا کرده‌اید (و ما ببقولها الا العالمون).

□ سؤال دیگری که مطرح شده این است که آیا نحوه وجود خارجی دین را ناشی از فهم متکلمانانه از دین نمی‌دانید؟ در صورتی که جواب مثبت است، اعتراضات جامعه‌شناسانه بی‌مهری نسبت به فهم متکلمانانه نخواهد بود؟

● این سخن دقیقی است و سؤالی برخاسته از سر تأمل است. من در ضمن سخنانم به این نکته اشاره کردم که ما به دید جامعه‌شناسانه یا به تعبیر پنده وجود شناسانه دین حاجت داریم، همان حاجتی که ما به سلامت بدنمان داریم، و همچنین گفتم یک دلیل دیگر این احتیاج این است که ما برای شناختن روحمان هم از طریق شناخت بدن اقدام می‌کنیم و دست کم یکی از راههای این است. خیلی از اوصاف روح در بدن تجلی می‌کند و بالعکس، چون این دو همزیست و در هم آمیخته‌اند، به‌این دلیل شناخت یکی قطعاً به شناخت دیگری کمک می‌کند، حالا در این سؤال همین نکته نهفته است و من قطعاً این نکته را تصدیق می‌کنم که فهم جامعه‌شناسانه دین بر کنار از فهم متکلمانانه نیست، و لذا نقد جامعه‌شناسانه وجود خارجی دین نهایتاً به نقد متکلمانانه دین هم منتهی خواهد شد، و این در واقع مضمون همان سخنی است که در «عقیده و آزمون» آمده است. دوستانی که آن مقاله را خوانده‌اند به درستی می‌دانند که مدعای آن مقاله همین است که دین، آزمون تاریخی می‌شود و مکتب، علاوه بر قبض و بسط تئوریک، لف و نشر تاریخی هم برمی‌دارد. و لذا شما اگر با وجود خارجی مکتبی روبرو شدید و به او پرداختید، به طور غیرمستقیم به ماهیتش هم پرداخته‌اید. به متکلم، به محدث، به فیلسوف، به فقیه، به دین‌شناس می‌گویید این فهمی از دین که شما ارائه داده‌اید وقتی که به راه می‌افتد و در عرصه تاریخ ظاهر می‌شود فلان آثار را به وجود می‌آورد. آیا شما همیشه حق دارید (در صورت زشتی نتیجه) بگویید آنچه را که ما فهمیده‌ایم درست است، مردم غلط عمل می‌کنند؟ بر همین قیاس، کسی که نقد جامعه‌شناسانه دینی می‌کند ولو اینکه ظاهراً و به طور صریح سخنی در باب فهم دین

نمی‌گوید و اظهار رأی متکلمانانه نمی‌کند اما در واقع سخنی به آنجا هم مربوط می‌شود و در آنجا هم اثر می‌گذارد و به همین دلیل است که این دوگونه عالم بیرون و عالم درون دستشان در دست یکدیگر است، نقدهاشان به کمک هم می‌رود و فهمهایشان هم.

□ پرسیده‌اند که آیا روح دین و جسم دین را می‌توان بر دین و معرفت دینی تطبیق داد؟

● در پاسخ باید عرض کنم که نه، نمی‌شود داد. آن سخن دیگری است و البته منافات با این سخن هم ندارد چون یک جامعه‌شناس می‌تواند معرفت دینی را هم جامعه‌شناسی بکند یعنی بگوید که چرا اکنون این فهم از دین رایج شده است و فهم دیگری رایج نشده است. جامعه‌شناسی دین غیر از معرفت‌شناسی دین است. در جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی معرفت دینی هم هست.

□ پرسیده‌اند که نظر امام خمینی درباره شریعتی چه بود و چرا اظهار نظری از ایشان وجود ندارد.

● من شخصاً نمی‌دانم که واقعاً نظر ایشان در مورد مرحوم شریعتی چه بوده است. ایشان در این باب بیشتر سکوت کرده‌اند. ایشان در نجف که بودند سخنرانی مشهوری کردند که خیلی هم مؤثر واقع شد. در ایران خلاف و ففاق بر سر مرحوم شریعتی بالا گرفته بود و ایشان این اختلافات را برای نهضت بسیار زیان‌آور و ویران‌گر می‌دیدند و لذا به پیروانشان هشدار دادند که این اختلافات را کنار بگذارند و وارد این منازعات نشوند (ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم) و من تصور می‌کنم که بعد از انقلاب هم مشی ایشان همین بود و اگر در باب مرحوم شریعتی سخنی نگفتند عمدتاً به دلیل همین مصلحت سیاسی بود. ایشان مایل نبودند که مسئله شریعتی دوباره به نحوی اختلاف‌انگیز ظاهر و زنده بشود و منشأ چند دستگیها و خصومتها و عداوتها شود. و منم به دوستانی که در اینجا حاضرند و به همه کسانی که به شریعتی و پیام او عشق می‌ورزند عرض می‌کنم که پیام دین پیام رحمت است ما رحماء بینهم هستیم، و البته (اشداء علی الکفار). مبدا توجه به شریعتی، دستاویز بروز پاره‌ای از منازعات بی‌حاصل بشود. ما عمر و انرژی چندانی نداریم که مقداری از آن را مصروف منازعات بی‌حاصل کنیم. آدمی باید به دلیل برخورداری از نعمت حق نسبت به کسانی که به حق نرسیده‌اند رحمت آورد. امیرالمؤمنین می‌فرماید: (انما یبغی لاهل العصمت و المصنوع الیهם بالسلامه ان یرحموا اهل الذنوب و المعصیه) شایسته است کسانی که متنعم به نعمت سلامتند و از گناه مصون مانده‌اند به گناهکاران با نظر رحمت نگاه کنند، این در باب گناه است، اینجا که گناه هم نیست، اختلاف رأی است. با مریض باید طیبانه رفتار کرد. طیب هم مداوا می‌کند و هم مهر می‌ورزد، طیب، مداوا کردنش با عتاب و خشونت همراه نیست، نگاه طیبانه غیر از نگاه دشمنانه است. طیب با مرض دشمن است نه با مریض.

بر نمند چوبی که آن را مردزد

بر نمند آن را نزد برگرد زد

شما فرش پر خاکی را برمی‌دارید و می‌آورید در کوچه می‌اندازید و محکم بر او چوب می‌زنید برای اینکه خاکها برود بیرون. بر خاکها چوب می‌زنید نه بر فرش، با خاک دشمنید نه با فرش.

گفت چندان آن یتیمک رازدی

چون ترسیدی زخشم ایزدی؟

گفت او را کی زدم ای جان دوست

صحت و سقم آن استاد را بتوانند تعیین کنند، ثانیاً در تفسیر آنها همه همکاری کنند، و این در هر تجربه علمی مقنن، شرط است. اگر کسی بگوید ترازویی در خانه دارم و فلان چیز را با آن کشته‌ام دو کیلو درآمده است، نه به شما اجازه می‌دهم که ترازو و توزین کردن مرا

من بر آن دیوی زدم گو اندر اوست
شما با مرض دشمنی کنید نه با مریض، طبیب همین کار را می‌کند. در بیشتر این خصوصتها با مریض دشمنی می‌شود و مرض کلاً فراموشی شود، می‌بینید که خود آن طبیب هم مریض شده است، و فرد سومی لازم است که این دو را نجات بدهد. اگر کسانی در پیام شریعتی حسنی می‌یابند (که هست)، شفقتی بر دردمندان می‌یابند، غیرت دینی می‌یابند، این غیرت را، این شفقت را، این دردمندی و این دلیری را دستمایه و دستاویز دشمنی با دیگران نکنند و اگر از دیگران سبب به شریعتی، بی‌حرمتی می‌بینند، خودشان قدم در وادی بی‌حرمتی نگذارند.

من تصورم این است که امام علی‌الظاهر مایل نبودند در مورد مرحوم شریعتی سخنی بگویند به دلیل اینکه احساس می‌کردند که بر اختلافات خواهد افزود و ایشان پیش از هر کس خودشان را پاسدار و مسئول سلامت روح این جامعه می‌دانستند و مایل نبودند که به بهانه تازه‌ای، آتش روشن شود. شاید ملاحظه عکس‌العمل روحانیت را هم می‌کردند. شاید ملاحظه جوانان مشتاق شریعتی را هم می‌کردند. شاید خدمات او را به نهضت در پیش چشم داشتند و نمی‌خواستند سخنی بگویند که از قدر او بکاهد. شاید دلایل دیگری هم بوده که بر ما مجهول است. ولی این مقدار مسلم است که ایشان با انتشار عمده کتابهای شریعتی مخالف نبودند. به علاوه امام علیه‌الرحمة درباره پاره‌ای از افراد دیگر هم سکوت‌هایی معنی‌دار داشته‌اند، شما هیچ از ایشان شنیده‌اید که در باب سیدجمال‌الدین اسدآبادی سخنی بگویند، تحلیلی از او بکنند؟ به درستی نمی‌دانیم نظر ایشان درباره سیدجمال چه بود ولی سکوت ایشان هم بعید است که از سر غفلت باشد، باری با نهایت اعتماد و اعتقادی که امام به مرحوم مطهری داشتند نباید تصور کرد که ایشان در سبب همه سخنان مطهری را قبول داشتند و لذا علی‌رغم آن نامه تلخ کامانه‌ای که مرحوم مطهری به امام در نجف نوشتند (و این نامه این اواخر منتشر شده است و شما حتماً دیده‌اید که نگاه مرحوم مطهری به شریعتی چقدر بدبینانه و انکارآمیز است) مع الوصف آن نامه هم امام را تکان نداد که اظهار نظری بکنند، و موضعی در ظاهر به نفع مرحوم مطهری بگیرند، و یا کلمات او را در جایی، در نوشته‌ای یا در گفته‌ای تصدیق یا تأیید بکنند. ایشان به هر صورت سکوت را در این باب بهتر از سخن گفتن می‌دانستند و دیگر هر چه ما در این باب بگوییم حدس و گمانی بیش نخواهد بود.

□ در سؤال دیگری نظر بنده را راجع به اسناد ارائه شده علیه مرحوم شریعتی در مجله «۱۵ خرداد» خواسته‌اند.

● در این مسأله، من فقط همان حرف قبلی‌ام را تکرار می‌کنم. این نامه‌های منتشره را من خوانده‌ام و از آن مجموعه‌ای هم که خوانده‌ام در نیافتم که آن مجموعه کجا بوده و چه وقت توسط مرحوم شریعتی نوشته شده است و مخاطب آن که بوده است. ولی از این گذشته، ما همیشه به روش نظر داریم برای اینکه فردا مسکن است درباره کسی دیگر و یا از قلم کسی دیگر نامه دیگری چاپ شود و باز این سؤال بالا بگیرد. پس باید بحث اساسی کرد.

کار تحقیقی و کار تاریخی یک کار جمعی است نه کار فردی و غرض از جمعی این است که امکان مشارکت همه اهل نظر در آن کار باید فراهم باشد. مخصوصاً داوریه‌ای مربوط به اسناد. اسناد علمی و تحقیقی باید علی‌الاصول در اختیار همه محققان باشد تا اولاً

بینید و نه اجازه می‌دهم که ترازوی مرا با خود ببرید و با آن توزین کنید، و نه ترازوی دیگری در اختیارتان قرار می‌دهم اما از شما می‌خواهم بپذیرید که وزن این کالا دو کیلو است، این کار علمی نمی‌شود. کار علمی آن است که روش و ابزار او عمومیت‌پذیر و مشارکت پذیر باشد. هیچ آزمایشی در این عالم وجود نداشته که فقط یک نفر در صندوقخانه خودش انجام داده باشد، و مقبول دیگران افتاده باشد. اگر اندازه‌گیری سرعت نور است، اگر تعیین ساختمان کلروفیل است یا اگر اقامه برهان بر حرکت جوهری است، همه روشی همگانی شدن دارد. ما اصلاً امر خصوصی در علم نداریم. هیچکس بر هیچ سندی و بر هیچ علمی مالکیت خصوصی ندارد. خواب را می‌شود خصوصی دید اما تحقیق را نمی‌شود به روش خصوصی انجام داد. محققان نمی‌باید فقط مصرف‌کننده نتایج



باشند. می‌باید در تولید هم بتوانند شرکت کنند. در آن صورت ما شریعتی‌ها را بهتر خواهیم شناخت.

سخن این نیست که چیزی را بپوشانید. سخن این است که هیچ چیز را نپوشانید این نامه را که منتشر کردید بقیه را هم منتشر کنید مال همه را هم منتشر کنید، تا در دست اهلس قرار بگیرد و همه بتوانند داوری علمی در مورد آن بکنند، در آن صورت است که شریعتی‌شناسی ما، مطهری‌شناسی ما و... تکمیل خواهد شد، ولی تا وقتی که منابر این است که از بعضیها فقط بدیها پخش شود و از بعضیها فقط خوبیها. آن هم یک جانبه، آن هم بی‌دخال اهل تحقیق، آن هم گزینش شده و به‌نحو خصوصت‌آلود ما هیچوقت به رأی علمی نخواهیم رسید و ازین بابت جز زیان چیزی نخواهیم برد.

□ گفته‌اند شما که می‌گویید هر چیزی که از آسمان به زمین می‌آید زمینی می‌شود، آیا در مورد قرآن هم که کتاب آسمانی است این سخن صادق است، در صورتی که ما می‌شنویم کتابی غیر قابل تحریف است.

● بله، سخن بنده در اینجا هم صادق است. از شما می‌پرسم قرآن مگر به زبان عربی نیامده، مگر در چهارده قرن پیش نازل نشده، مگر در محیط عربستان به شخص‌پیامبر اسلام ^ص - که شخصی معین بودند از پدر و مادری معین - نازل نشد؟ حقایق قرآن فوق زمان است، فوق مکان است (لایمسه الا المظہرون) آن حقایق الهی نه در عربستان است و نه محصور در چهارده قرن قبل و نه به زبان عربی، اما وقتی که زمینی شد این جامه‌ها را به خود پوشید. به علاوه این قرآن عربی زبان، مگر مشمول سوءفهم واقع نشده است؟ و مگر امت اسلام در فهم همین قرآن به راههای مختلف نرفت؟ و مگر به هفتاد و چند فرقه تقسیم نشد؟ بشری شدن فقط تحریف نیست (آن از دامن قرآن پاک است). زمان بند و مکان بند و زبان بند شدن هم زمینی و بشری شدن است.

□ پرسیده‌اند وقتی در مورد مرحوم شریعتی از ابزار انگاری سخن گفته‌ام، و توضیح بیشتر خواسته‌اند.

● بلی در نوشته‌ای از من که به چاپ رسیده گفته‌ام که یکی از دلایل مخالفت با مرحوم شریعتی این است که تصور کرده‌اند ایشان ابزارانگار در دین است یعنی دین را به منزله یک ابزار برای پیشبرد مقاصد اجتماعی برمی‌گیرد و کاری به حق و باطل یا به سعادت و شقاوت اخروی ناشی از دین ندارد. پنداشته‌اند که وی دین را به نحوی مطرح می‌کند که نتیجه عملی و اثر اجتماعی داشته باشد، می‌گویند این دین که قبلاً میان ما بود، چطور این همه آثار نداشت ولی حالا دارد شور و انقلاب می‌آفریند پس لابد به دین چیزهایی اضافه شده است. سخن من این بود که این نقطه مثبت شریعتی است، قوت کار اوست و آن را نباید تبدیل به ضعف کرد. حال با توضیحی که امروز دادم این مطلب روشن‌تر هم می‌شود یعنی توجه به وجود خارجی دین است که این آثار را به بار می‌آورد. دینی که ماهیت لطیف و شریف آسمانی آن در زیر وجود خاکیش به نفس نفس افتاده،

اگر آن را زنده و بانشاط و فعال و سرزنده بکنیم آثار بسیار خواهد آفرید. مطلب از این قرار است. به این امر نباید به چشم اینسترومنتالیزم نگاه کرد، بلکه جامعه‌شناسی، سخن از حق و باطل نمی‌گوید فکر می‌کند که وی به حق و باطل بی‌اعتناست، این‌طور نیست او (و در اینجا شریعتی) با یک جامعه دیندار که دین را قبول دارند صحبت می‌کند، لازم نیست که دوباره دین را برایشان اثبات کند، شریعتی با کسانی سخن می‌گفت که حاضر بودند در تمام عمر بنشینند و روضه امام حسین را بشنوند و اشک بریزند، اگر پولی به دست می‌آوردند در اولین فرصت به زیارت امام حسین می‌شتافتند، او با این‌گونه کسان صحبت می‌کرد، حاجت نداشت دوباره درباره حقایق راه امام حسین با آنها سخن بگوید، او نیامده بود که از صفر آغاز بکند، او در برابر جامعه‌ای دیندار بود که از معتقدات خود، فهمی کج داشت و او در راست کردن کژیها می‌کوشید. وی ابزار دین حق را به دست گرفته بود، تا جامعه را به مصلحت و سعادت دنیایی، که سعادت اخروی را هم در پی دارد، برساند. چرا که او معتقد بود دینی که به درد پیش از مرگ نخورد، به درد پس از مرگ هم نخواهد خورد. او به حق و باطل معتقد بود، اما اثر بخشی را از نتایج حقایق می‌دانست، و به حق بی‌خاصیت قانع نبود.

پادشاهها:

* تحریر و تفیخ سخنرانی ایراد شده، در دانشکده فنی دانشگاه تهران. خرداد ماه ۱۳۷۲

۱. همه این تعبیرات برگرفته از آثار دکتر شریعتی است.
۲. در فرهنگ گذشته ما تاریخ کاملاً تحت مقولات و اندیشه‌های کلامی شکل گرفته بود. به بیان دیگر مورخان گذشته ما در مقام نقد تاریخی، کلام را بر تاریخ مقدم می‌داشتند. منابع تاریخ‌نگاری هم عمدتاً احادیث و روایات بودند که با نگاه کلامی مورد ارزیابی و تدوین واقع می‌شدند. پیش از تاریخی در باب دین - به معنای دقیق آن - از هنگامی آغاز شد که مورخان، در مقام نقد تاریخ دینی، تاریخ را بر کلام مقدم داشتند و بلکه میان کلام و تاریخ باب نوعی تفاهم و دیالوگ را گشودند. از آن پس مورخان دانستند که گاه اندیشه‌های کلامی را باید به محک نقد تاریخی زد و گاه روایات تاریخی را باید با محک نقد کلامی ارزیابی نمود. و انفصال این دو مقوله شریف، برای کلام و تاریخ - هر دو - زیانبار خواهد بود.
۳. آیه مربوطه این است: «وَأَتْلُو عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِلَّهِ يُتَقَبَّلُ مِنْ أَخِيهِمَا وَلَمْ يَتَقَبَّلْ مِنَ الْآخِرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷): «و داستان راستین دو پسر آدم را بر ایشان بخوان، آنگاه که قربانی کردند. از یکی‌شان پذیرفته آمد و از دیگری پذیرفته نشد، گفت: تو را می‌کشم. گفت: خدا قربانی پرهیزگاران را می‌پذیرد».
۴. در این باب، در مقاله «فریتر از ایدئولوژی» که نقدی است بر ایدئولوژی اندیشی مرحوم شریعتی و قریباً به طبع خواهد رسید، توضیح بیشتری آورده‌ام.



گل آن گلدانیم
سرو آن سامانیم
که در او ریشه ماست

ما غریبیم در این آبادی
چند گاهبست که از راه دراز
به تماشای نسیم آمده‌ایم
به تماشای کویری که

ز همت سبز است
ز تکاپو سرشار
وز اندیشه

بهار
ما غریبیم در این آبادی
دل ما اینجا نیست
دل ما آنجایی است
که در او ریشه ماست
راستی،

ما به چه کار آمده‌ایم؟
پی بیداری
شبیم
نور،
پی پربار شدن

باریدن،
پی خورشید شدن
تاپیدن،
پی آبادی ویرانی خویش
پی آزادی زندانی خویش
پی سامان پریشانی خویش
پی جبران پشیمانی خویش؟

ما غریبیم در این آبادی

ما اسیریم در این آزادی
جای ما اینجا نیست
جای ما آنجایی است
که در او ریشه ماست.
باز باید برویم
باز کاشانه خود را باید

آباد کنیم
خاک ما تشنه باریدن ماست
ما سزاوار تقلاي خودیم
رستگاری صدفی نیست

که آنرا موجی
بکشد تا ساحل
و در او مرواریدی باشد
غلطان
ناپاب،

هیچ صیاد زبردستی نیز
باز بی‌تور و تقلا حتی
ماهی کوچکی از دریایی

صید نکرد
ما سزاوار تقلاي خودیم
هرچه ویرانی از تیشه ماست
رستگاری

شادی
آبرو
آبادی

آرزو
آزادی
همه از رویش اندیشه ماست

باز باید برویم...
خاک ما تشنه باریدن ماست.



در سوگ شمع

علی ملک‌پور

ای شمع شمام ما
ای جاودان پاک
شبهاتو بودی و آن خیل سایه‌ها
اما تو پر امید
آزاد و پر غرور
آرام و بی‌ریا

ای شمع شام ما
در موسم حزن

تنها تو آشنا
بیدار و استوار
استاده‌ای بیا
ای شمع شام ما
در غربتی غریب
سنگهای بسته و...

تنها، نگاه تو

آشوب و اشک و آه

سوسوی مشعلی
از انتهای راه
ای شمع شام ما
دیرینه قصه‌مان
«شبهاتو سایه‌ها»
کی می‌رود زیاد،
ای شمع شام ما





ماکس وبر

جامعه‌شناسی دین ماکس وبر

احمد صدیقی

به نظر می‌رسد که در قرن حاضر به اثبات رسیده باشد که پدران جامعه‌شناسی مدرن (مارکس، دورکیم، و وبر) در تشخیص سیر مذهب در جامعه مدرن به خطا رفته‌اند. ماکس وبر بر این باور بود که روند عقلانیت و افسون زدایی در جوامع مدرن مذهب را به حاشیه خواهد راند، اما امروزه در اطراف و اکناف جهان می‌بینیم که انواع و اقسام جنبشهای بنیادگرایی مذهبی - اعم از پروتستان، کاتولیک، هندو، بودایی، یهودی، اسلامی و... - در حال رشد و نمو هستند. پس افسون زدایی و جانشینی عقلانیت وبری اتفاق نیفتاده است. انتظار مارکسیستها و حتی کوشش عملی هفتاد - هشتاد ساله آنها که برای هدم مذهب، پیرو مارکس بودند با شکست مواجه شده است. شاید از این نکته این خرسندی حاصل شود که دین را در چالش با دشمنان خود از جمله جریانهای رنسانس و روشنگری و «آته‌ایسم» کلاسیک قرن هجدهم و بعد «آته‌ایسم» مارکسیستی پیروز ارزیابی کرده‌ایم، که به نظر نگارنده این خرسندی، بیشتر محصول یک برخورد سطحی با مسائل امروز جهان است.

آنچه به عنوان یک مسأله جدی‌تر می‌تواند مورد علاقه دانشجویان جامعه‌شناسی مذهب و کلیه روشنفکران در این کره خاکی قرار گیرد، زندگی در دنیایی است که از یکسو در حال ذوب شدن و کوچکتر و یکپارچه‌تر شدن است و از سوی دیگر ملو از ادیان و عقاید کاملاً مخالف و بنیادگرا. گسترش وسایل ارتباط جمعی و ارتباطی، دنیا را به دنیایی یکپارچه تبدیل می‌کند ولی در عین حال شاهد آن هستیم که برخلاف پیش‌بینی این پدران جامعه‌شناسی، توجه جدیدی به بنیادگرایی به وجود آمده است.

نکته‌ای که در اینجا ضرورت دارد بدان اشاره شود، نفی این فضای تبلیغاتی نادرست است که گویی بنیادگرایی به مسلمانان اختصاص دارد. اتفاقاً به نظر من مسلمانها در حال حاضر، بیشتر قربانی بنیادگرایی یهودی، مسیحی، بودایی و هندو هستند تا آنکه متولی آن باشند. به عقیده من، پاسخ گفتن به این پرسش وظیفه همه صاحبان فکر و روشنفکران است که در دنیایی که هر لحظه کوچک می‌شود و در عین حال تعصبات قدیم به همان قوت خود و حتی بنیادگرایی با توان بیش از گذشته وجود دارد، چگونه می‌توان زندگی کرد؟ روی دیگر این سؤال این است که مذاهب مختلف چگونه باید به هم نگاه کنند و جامعه‌شناسی مذهب چگونه بایستی به این معضل بنگرد؟ این در واقع مشکل و مسأله‌ای است که تصور می‌کنم جامعه‌شناسی مذهب در آخرین دهه قرن بیستم را بایستی با آن آغاز کنیم. در این مقدمه اجازه می‌خواهم که با نحوه نگرش خاص وبر به موضوع بپردازم.

واقعیت این است که در فضایی فکری که وبر به تدوین نظریه خود در زمینه جامعه‌شناسی مذهب همت گماشت، امکان پژوهشی عینی و دقیق بسیار اندک بود. برای آنکه مسأله به طور ساده روشن شود، به بیان تئوریه‌ها و بحثهایی که رایج بوده است می‌پردازم. از یکسو تئوریه‌های ماتریالیسم تاریخی و از سوی دیگر تئوریهایی که شاید بتوان تحت عنوان «تئوریه‌های هنجاری» از آن یاد کرد، وجود داشتند. وجه مشترک این رویکردها آن است که رابطه تفکر دینی به مانند هر نوع دیگری از تفکر، با واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، رابطه‌ای یکطرفه است و باید یکی را بر دیگری تقدم بخشید. ماتریالیسم تاریخی یا رویکرد نخست، اعتقاد دارد که این واقعیت‌های اجتماعی‌اند که نوع خاصی از تفکر اجتماعی را تعیین می‌بخشد. رویکرد دوم بر این باور متکی است که فکر، تفکر دینی

و اصولاً هر نوع تفکری است که موجب عمل تاریخی می‌شود و تاریخ را با این افکار می‌توان تبیین کرد. درواقع رویکرد اول، دین را به ساخت اجتماعی و اقتصادی تقلیل می‌داد و آن را به عنوان یک روینا مورد مطالعه قرار می‌داد و رویکرد دوم، اساساً اعتقاد داشت که این خود نقطه عزیمت حرکتهای اجتماعی و علت اصلی رویدادهای اجتماعی است.

این دو نحوه نگارش درواقع هیچ کدام بارور نبودند و نمی‌توانستند و نتوانستند در عمل یک تئوری جامع و ابزارهای لازم برای جامعه‌شناسی مذهب را فراهم آورند. حرفهایی که مارکس در مورد مذهب گفت و آنچه در پی او از انگلس، لنین، استالین و غیره شنیده شد، درواقع یکسری حرفهای خیلی خیلی ابتدایی و ساده‌انگارانه است که دیدگاه درستی از مذهب و دین و رابطه‌اش با اوضاع اجتماعی، اقتصادی ارائه نمی‌دهد. اشکالی که مارکسیستها در جامعه‌شناسی مذهب با آن مواجهند در حقیقت ریشه در جامعه‌شناسی شناخت آنها دارد که سعی دارند یک تفکر را به مختص‌های اجتماعی و اقتصادی تقلیل دهند، اشکالی که سبب می‌شود حتی مارکسیسم از توجیه خود عاجز باشد. وقتی مارکس بیان می‌کند که مثلاً نقش روشنفکر در تاریخ چیست؟ بیانش خیلی قاصر است. روشنفکر نقشی در تاریخ ندارد جز آنکه در آخرین لحظات انقلاب به طبقه مولد پیوندد، در حالیکه واقعیت تاریخ آن بود که روشنفکران در آخرین لحظات به انقلاب پیوستند بلکه رهبر جریانات اجتماعی و اقتصادی‌ای بودند که به آن جهشهای مارکسیستی می‌گویند. این نوع رابطه روشنفکر با تحولات اجتماعی اصولاً با تئوری شناخت آنان تعارض دارد. به این ترتیب مارکسیسم نه تنها در توجیه مذهب، بلکه در توجیه خود عاجز مانده است و هیچ جایی در تئوری خود ندارد. نقش بزرگ تئوری مارکسیستی آن است که هیچ فاصله‌ای بین فکر اجتماعی و واقعیت اجتماعی قائل نیست. مثال جالب در این زمینه، جمله مارکس است که می‌گوید: «ما به وضوح شعار طبقه کارگر را تعریف می‌کنیم و این شعار این است که آزادی طبقه کارگر باید به دست طبقه کارگر صورت بگیرد» سؤال این است که ضمیر ما - در اول این جمله - به چه معناست؟ بیشتر به کسی می‌ماند که عروسک خیمه‌شب بازی در دست اوست. عروسکی که قیافه کارگر دارد اما کسی که آن را می‌چرخاند، یک روشنفکر است و به جای آن عروسک، و برای او سخن می‌گوید.

همین ضعف در جامعه‌شناسی شناخت طرف مقابل هم هست. آنها نیز فاصله‌ای بین تفکر دینی و واقعیت اجتماعی قائل نیستند. به نظر بنده آنچه باعث شکوفا شدن جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی دینی و سیاسی نزد ماکس وبر شد، همین فرض ساده است که او به طور نسبی برای حیطه عقاید در مقابل حیطه واقعیتهای اجتماعی به استقلال اعتقاد داشت. عقاید - از جمله عقاید دینی - مانند آسمانی است که در آن ابرهایی حرکت می‌کنند. حرکت این ابرها منطق خاص خود را دارد. در مقابل این آسمان، زمینی هست، و در این زمین هم درختانی می‌روید و رودخانه‌هایی در جریان است که از منطق خاص خود پیروی می‌کنند یا به عبارت دیگر، نسبت به هم نوعی استقلال نسبی دارند.

آنها که سعی می‌کردند فکر را تا حد واقعیت اجتماعی تقلیل دهند، به نظر من به هیچ سنت فکری به اندازه کافی نزدیک نبودند. هر که به سنتی فکری - مخصوصاً سنتهای متقدم و حتی غیرمتقدم

- نزدیک شود و با حیطه عقاید مذهبی‌شان آشنایی یابد، به غنای عجیبی دست می‌یابد و در خود احساس فروتنی می‌کند، غنایی که با هیچ یک از سیستمهای اقتصادی و اجتماعی قابل تأویل نیست و استقلالی خاص دارد. شما تائوئیسم را مطالعه کنید، یا سنتهای هنری چینی، اسلامی، مسیحی و یهودی را مورد مطالعه قرار دهید. علت غنای جامعه‌شناسی معاصر همین است که به این فاصله قائل می‌شود.

همان‌طور که بین آسمان و زمین رابطه‌هایی به وجود می‌آید، مانند برقهایی که در زمان طوفان می‌زند، بین عقاید و منافع، و بین مذهب و واقعیتهای اجتماعی نیز، یک سلسله ارتباط برقرار می‌شود که جامعه‌شناسی مذهب، به مطالعه آنها می‌پردازد. جامعه‌شناسی مذهب، خود مذهب، اصل مذهب و حقایق آن را مطالعه نمی‌کند، بلکه آنچه موضوع مطالعه جامعه‌شناسی مذهب قرار می‌گیرد، تفسیری خاص از تئوریهای مذهبی است. مثلاً در سنت ابراهیمی، جامعه‌شناس با اصل وحی کاری ندارد، چرا که در حوزه مذهبی صرف است. جامعه‌شناس خود را در واقع از استعداد و قابلیت مطالعه آنها معاف می‌کند و به این نکات می‌پردازد که مثلاً این تئوری مذهبی یا وحی را کدام طبقه اجتماعی تفسیر مجدد کرد تا لباسی برای خود و نیازهای مادی و معنوی خویش بدوزد. تکامل تئوریهای مذهبی، به خودی خود توسط نیروهای اجتماعی و اقتصادی برای یک جامعه‌شناس قابل مطالعه نیست، و چه بسا که در این دنیای ابرهای گذران، سالها یک تئوری بدون اینکه جنبه عملی و اجتماعی داشته باشد و به طبقه اجتماعی خاصی نفوذ برساند، استمرار یابد، چرا که این، منطق خاص خود را دارد. اما ممکن است در یک لحظه تاریخی، برقی بزند و یکباره این تئوری تاریخی یا مذهبی از زمینه خاص خود خارج شود و به ایدئولوژی طبقه‌ای خاص تبدیل شود. مثلاً یک الیت خاص از جامعه ظهور می‌کند و عقیده‌های مذهبی را می‌گیرد و به ایدئولوژی خاص خود مبدل می‌کند، انقلابی راه می‌اندازد و بر فرض حکومت را به دست می‌گیرد. این رویداد را تفسیر مجدد می‌خوانیم، تفسیری مجدد از آن وحی و مفاد آن. آنچه تا اینجا گفته شد، تبیین فرض اول یعنی فرض استقلال نسبی بود. استقلال نسبی حیطه‌های فکر، و از جمله فکر مذهبی و منافع مادی.

فرض دوم مورد نظر من، فرض قربانی انتخابی است، به این معنا که در مورد ایدئولوژیها، نمی‌توان گفت که آن ایده یا سخن مذهبی رو بنایی برای نفع طبقاتی معین است، بلکه می‌گوییم قربانی وجود دارد، به این معنا که این تفکر اجتماعی و آن منفعت سیاسی و اقتصادی، قربانی با یکدیگر دارند. اما سئوال اینجاست که چگونه می‌شود یکباره، عقیده‌ای مورد علاقه و اقبال مردم قرار گیرد و به یک ایدئولوژی طبقاتی، انقلابی، رفرفطلب و غیره تبدیل شود، حال آنکه تا پانزده سال، بیست سال پیش، مورد اعتنا نبود؟

فرض سوم ما که بسیار مهم است، عواقب غیرقابل پیش‌بینی عقاید و افکار است، به این معنا که در واقع هیچ طبقه‌ای از اجتماع نمی‌تواند بشنید، مهندسی کند و عقایدی را تدوین کند که به یک ایدئولوژی تبدیل شود تا بتواند مثلاً قدرت سیاسی را تصرف کند. با عقاید نمی‌توان چنین رفتاری داشت چرا که عقاید منطق خاص خود را دارند. واقعیتهای اجتماعی و تاریخی نشان می‌دهد که چه بسا افرادی آمده‌اند و عقایدی را مطرح کرده‌اند، اما در عمل، این عقاید همچون خنجر بر قلب نیا اولیه افراد تدوین کننده آن نشده است. عقاید همچون فرزندان هستند که به محض



کارل مارکس

جدا شدن از والدین ممکن است کارهایی بکنند که قلب پدر و مادر خود را هم بشکنند. این پدر و مادر در مقابل فرزندان خود کنترل محدودی دارند. یکی از مظاهر استقلال نسبی حیطة فکر و حیطة عمل، همین است. عقاید عموماً موجب یک سلسله جریانات اجتماعی می‌شوند که کاملاً غیرقابل پیش‌بینی است. اینها مفروضه‌های اساسی رویکرد ویر است.

ماکس ویر در ادامهٔ تئوری خود در زمینهٔ نحوهٔ پیدایش سرمایه‌داری در غرب و نقش پروتستانیزم از همین فرضها بهره می‌گیرد. سخن ویر در کتاب روح جامعهٔ سرمایه‌داری این نیست که سرمایه‌داری در غرب توسط پروتستانیزم یا توسط اصلاح مذهبی ایجاد شد، به هیچ‌وجه سخن ویر این نیست، و اگر مخالف این مفهوم نباشد، می‌شود گفت کاملاً با آن مغایرت دارد. به نظر ویر اگر برای ایجاد سرمایه‌داری مثلاً پانزده عامل لازم باشد، چهارده تایی این عوامل در تمدن اروپایی، سیزده تا در تمدن هند، و فرضاً ده تا در تمدن یهودی وجود داشت، اما چطور شد که کاپیتالیسم تنها در غرب به وجود آمد و نه در شرق. علتش وجود فیوز یا ماشه‌ای است که در تمدن غرب بود اما در سایر تمدنها وجود نداشت. این فیوز چه بود؟

بعضیها فکر می‌کنند که کالونیزم و پروتستانیزم مسیحیت را عقلی کرد و از این سخن این نتیجه حاصل می‌شود که بایستی نیروی عقلی داشته باشیم تا کاپیتالیسم ظهور پیدا کند. براین مبنا اظهار می‌شود، این دینی که داریم عقلی نیست و به همین جهت قادر به ایجاد توسعه نیستیم.

اما از نظر من قضیه کاملاً برعکس است. پروتستانیزم بالنسبه جنبهٔ ضدعقلایی دارد. عقل به معنای عقل معاش و عقل عملی یعنی یک تئوری که به ما راه ادارهٔ زندگی روزمره را بدهد. این عقل حتی در کاتولیسیسم خیلی بیشتر و در یهودیت، بمراتب افزونتر بود چرا که یهودیت یک فقه کاملاً پیچیده و پیشرفته دارد که قابل قیاس با فقه ماست. چرا یهودیت که تفکری بسیار ریز در مورد تنظیم روابط بین افراد دارد باعث ایجاد کاپیتالیسم نشد؟ یا فرهنگ حاکم بر تجارت و تجار بازاری ما - با وجود برخورداری از سنتی

دیرینه - به کاپیتالیسم مدرن منجر نشد؟ پاسخ این است که نه در واقع یک تفکر عقلایی بلکه نوعی تفکر ضدعقلایی به وجود آمد. بعد از این مقدمات، هنگام پرداختن به تقسیم‌بندی خاص ماکس ویر در زمینهٔ جامعه‌شناسی مذهبی فرا می‌رسد. بنده این تقسیم‌بندی را برحسب جامعه‌شناسی مذهبی ماکس ویر انجام داده‌ام. شایان ذکر است که این سه چهره یعنی مارکس، دورکیم و ویر مذهبی نبوده‌اند. شاید بتوان گفت که ویر حتی از مارکس هم کمتر مذهبی بوده است. او می‌گوید من نسبت به موسیقی مذهب کر هستم. این سخن اشاره‌ای است به ایده‌هایی که در آن زمان بوده و جهان را به گونهٔ یک ارکستر می‌نگریسته است. اینشتین هم این حرف را می‌زند و می‌گوید اگر به هر قسمت این جهان نگاه کنیم، در صورتی که نسبت به کل موسیقی کر باشیم چیزی نخواهیم فهمید. در حالیکه حرکت نوازندهٔ ویولن با کسی که طبل می‌زند، ارتباط دارد. اگر مذهبی باشیم می‌توانیم این سمفونی را بشنویم. ویر به صراحت می‌گوید من نسبت به این سمفونی کر هستم، موسیقیدان و موسیقی پسند نیستم، اما در عین حال علاقه به مسائل مذهبی، پدیده‌ای جامعه‌شناسانه است و جامعه‌شناس را از زاویهٔ تخصص خود علاقه‌مند به مطالعه می‌کند بدون آنکه بخواهد در اعتقادات خود تخفیفی قائل شود، اگر مذهبی است لامذهب و اگر لامذهب است مذهبی شود. جامعه‌شناس در مورد افراد مذهبی مطالعه می‌کند و نظر می‌دهد بدون اینکه به حیطة خاص عقاید آنها پردازد. این رویکرد امکانی ایجاد می‌کند تا مذاکرهٔ بین مذاهب را مورد مطالعه قرار دهیم، اما در ابتدا ضرورت دارد مفهومی که عبارت از نیازهای مذهبی است توضیح داده شود.

برحسب این مفهوم، هر طبقهٔ اجتماعی دارای یکسری نیازهای مادی و معنوی است که پاسخ آنها را می‌تواند در حیطة مذهب بیابد. این سخن بدان معنا نیست که اگر فردی را دیدیم که در میان توده یا جزء طبقات بورژواست بخواهیم مذهب او را برحسب جایگاه اجتماعی‌اش فهم کنیم. این منطق ماتریالیسم تاریخی است. ویر روش دیگری دارد. او می‌پذیرد که هر طبقه و گروه اجتماعی نیازهایی دارد، اما اینکه این نیازها در هر تمدنی چه پاسخی بیابد، سؤالی است که به قول او پاسخ آن را باید در میدان و زمینهٔ مشخص تحقیق یافت. این نیازها را در انگارهٔ ویر می‌توان مانند ظروف خالی نگاه کرد و طبقه‌بندی نمود. مذهب توده‌ها، مذهب برای توده‌ها، مذهب جنگاوران، مذهب طبقات شهری و مذهب روشنفکران.

دو عنوان نخست به یکدیگر شباهت دارند. این تفکیک در واقع انعکاس بخشی است که در بین مارکسیستها رواج دارد. از این جملهٔ مارکس که مذهب افیون توده‌هاست، در مارکسیسم دو نوع تفسیر وجود دارد: یکی تفسیر لنینیستی است که مذهب را مقله‌ای می‌داند که طبقات بالا برای تحمیل توده‌ها تأسیس کرده‌اند که نوعی توجیه تحذیری از وضع موجود و استعمار طبقاتی است.

بخشی دیگر از مارکسیستها در تفسیر این جمله گفته‌اند که مارکس افیون برای توده‌ها نمی‌گوید بلکه افیون توده‌ها می‌گوید. به نظر می‌رسد این برداشت با آنچه مارکس در نقد فلسفهٔ حقوق هگل مطرح می‌کند مطابقت بیشتری دارد. مارکس در این اثر می‌گوید که مذهب قلب دنیایی است که قلب ندارد. در واقع مذهب چیزی است که طبقات پایین برای خود ابداع کرده‌اند تا سختی دنیای موجود را برای آنان ساده‌تر کند. برداشت ماکس ویر هر دوی این تفسیرها را در برمی‌گیرد. در واقع ویر با برداشتی که ارائه می‌دهد،



دین

نه تنها از این تفسیرها چیزی کم نمی‌کند بلکه چیزی هم بر آنها می‌افزاید.

وبر می‌گوید مذهب توده‌ها، این مذهب ویژگیهای خاص خود را دارد. توده‌ها فرصت مطالعه دین را ندارند. نه فرصت آن را دارند که سالهای سال در یک غار به شهودات عرفانی برسند و نه اینکه در حوزه‌های علمیه به مطالعه دین بپردازند؛ بنابراین درگیری‌شان با دین به هیچ روی درگیری فکری نیست، لذا به یک تلقی احساسی و عاطفی از دین بسنده می‌کنند. دین توده‌ها یعنی دین متناسب با نیاز مذهبی توده‌ها. البته توده‌های شهری با توده‌های روستایی نیازهای متفاوتی دارند و بر همین اساس دینهای روستایی به واسطه اهمیتی که به باروری و جنسیت می‌دهند، جنبه‌های جنسی نیرومندی نیز دارند.

اینها مشترکات مذاهب توده‌هاست. اینکه این نیاز توده‌ها پاسخ داده می‌شود یا خیر، یک مسأله تمدنی است. مثلاً مذاهب ابراهیمی بشدت با مذاهب روستایی مقابله می‌کنند. چنانکه در عهد عتیق، شاهد مبارزه با همین گروه از خدایان - که بشدت جنبه جنسی داشته‌اند - هستیم، خدایانی که مورد علاقه پنی‌اسرائیل بوده است، اما عهد عتیق جهت ریشه‌کنی این نیاز حرکت می‌کند.

اما اینها در مذاهب هندو نه تنها ریشه‌کن نمی‌شود بلکه درست برخلاف آن اتفاق می‌افتد. مذاهب هندو در واقع مذهب روشنفکران است و به همین جهت نام مذهب برای توده‌ها را می‌توان بدان اطلاق کرد. هدف بودائیت تعالی نیروانای روشنفکری در چین است، اما چون پدیده پیامبری در چین وجود نداشت، توجه به نیازهای مردم روستایی عامل تجدید نظر در هندویت قرار گرفت. گفته می‌شود که در هندویت هفتادوهفت میلیون خدا وجود دارد. این واقعیت ناشی از این است که برهمنان برای جلب توده‌های مردم، چنان تحولاتی را در هندوئیسم ایجاد کردند که در نتیجه بت‌پرستیا و اعتقادات توده‌های مردم را در برگرفت و دینی که در آغاز روشنفکری بود، قابل بهره‌گیری توده‌های مردم شد.

اما مذهب جنگاوران و مذهب مجاهدین. جنگاوران نیازهای مذهبی خاص خود را داشتند. یک جنگاور خود را در مقابل خدا خاضع می‌کند اما در عین حال علاقه‌مند به تعدد خدایان است و به توحید علاقه زیادی ندارد؛ لذا، خدایش با خدای دیگران متفاوت است. اگر یک خدا باشد، جنگاور دچار مشکل می‌شود. لازم است ما خدایی داشته باشیم که در میدان نبرد طرف ما را بگیرد و از خدای طرف مقابل متمایز و نیرومندتر باشد. یکی دیگر از نیازهای جنگاوران که انتظار می‌رود دین به آن پاسخ گوید، اعتقاد به نوعی تئوری قسمت است، یک قسمت غیر عقلایی. جنگجو نمی‌داند که در پایان نبرد زنده می‌ماند یا خواهد مرد. این احساس در میدان جنگ نوعی اعتقاد به قسمت را ایجاد می‌کند.

وبر می‌گوید اسلام مذهب جنگاوران است، همان‌طور که کنفوسیوس، مذهب اداریها، و مسیحیت مذهب شاگردها، و یهودیت مذهب طبقات عوام شهری است. من در کتاب خود این نظر وبر را مورد نقادی قرار داده‌ام. با معیارهایی که مطرح شد، اسلام با الگوی مذهب جنگاوران تطابق ندارد. اما اینکه چرا وبر چنین قضاوتی کرده است به نظر من به ناآشنایی او و پیشداوریهایی مربوط می‌شود که در آن زمان در اروپا رواج داشت و اسلام را مکتبی می‌دانست که شمشیر عامل پیشرفت آن بوده است.

طبقات شهری نیازهای دیگری دارند. مهمترین نیاز آنها عقلانیت و نوعی عقلانیت معاش روزمره است. در نتیجه مذاهب

مربوط به این طبقات از ویژگیهای خاصی برخوردارند. در شهرها طبقات پایین وضع جداگانه‌ای دارند. وبر آنها را منشأ بدعتهای دینی می‌خواند. به گفته او، برای فهمیدن و درک یک تمدن خاص، باید فاصله‌ای وجود داشته باشد، طبقات پایین هم آنقدر در متن جامعه نیستند که در آن غرق باشند. این فاصله همان نقطه ارسنیدسی است. این ویژگی طبقات پایین - که طبقات حاشیای خوانده می‌شوند - سبب می‌شود که عامل بدعتهای دینی باشند.

اما مذهب روشنفکران. روشنفکران گروهی بسیار عجیب، و استثنایی بر قاعده‌اند. این وضع ویژه، عامل اصلی عدم رشد جامعه‌شناسی روشنفکران است، اینها حامل عقلانیت هستند، اما در ابرها، که گاهی هم به زمین می‌آیند. نیازهای روشنفکران، به دو صورت مادی و معنوی است. نیازهای معنوی‌شان در زمین نیست اما در عین حال روشنفکر خود روی زمین است. روشنفکر حالتی بینابین دارد و نفع او در آن است که در همان عقلانیت باقی بماند و آن حیطه را هر چه بیشتر منطقی و عقلایی کند، البته با همان عواملی که محیط در اختیار او می‌گذارد نظیر جادو در هند، و توحید در اسلام. روشنفکر سعی می‌کند اینها را به اوج خود برساند که این اوج در واقع به کائنات معنا می‌بخشد. روشنفکر دوست ندارد کائنات را بی‌معنا تصور کند. این معناپایی کلی، یکی از نیازهای روشنفکری است. از درآمیختن نیازهای مادی و معنوی روشنفکر، ایدئولوژی ظهور می‌کند، همچنان که آشتی نیازهای مادی و معنوی هر طبقه‌ای موجب ظهور ایدئولوژی می‌شود. ایدئولوژی مجموعه‌ای از عوامل کلی و ثابت است که برای کسب یک نیاز مادی خاص استفاده می‌شود. البته انسان باید به عقاید خود ثبوت ببخشد تا ایدئولوژی حاصل شود. اگر قرار باشد تمام اساس به طور مداوم زیر سؤال برود، ایدئولوژی ظهور نمی‌کند. اما مشکل اینجاست که روشنفکران نمی‌توانند از عقاید ثابتی پیروی کنند چرا که منافع معنوی روشنفکران مانند عقاید آنان در سیلان است. و سرانجام نکته جالب اینکه، وقتی یک ایدئولوژی روشنفکری ظهور می‌کند مخالفان آن ایدئولوژی باز هم روشنفکران هستند.

مفاهیم «ثبات سیاسی» و «ظهور فکر نو» دو مفهوم کاملاً متضاد در اندیشه سیاسی است. از یکطرف بی‌ثباتی (انقلابی و غیرانقلابی) بیانگر بیماری جامعه است و از طرف دیگر رسیدن به ثبات سیاسی و رفع بیماری سیاسی همواره به قیمت انحطاط تفکر و انزوای روشنفکران تمام شده است. با این همه، روشنفکران و دولتمردان ما تا به امروز در شناخت رابطه‌ای معقول و سنجیده میان این دو جزء متعارض اندیشه سیاسی توفیقی حاصل نکرده‌اند، و لذا، همواره موجبات نفی و تضعیف یکدیگر را فراهم آورده‌اند. حفظ و تحکیم ثبات سیاسی، امری عاقلانه است زیرا به قول ادموند برگ: هر گاه مردم یک جامعه با رغبت به نظریات سیاسی توجه کنند معنایش این است که جامعه بیمار است^۱. اما درست در زمانی که تلاش می‌شود تا اساس و بنیان یک نظام سیاسی مستحکم شود و بحرانهای سیاسی فروکش کند و مردم به رفاه نسبی برسند، دیگر اشتیاقی به نظریات

که شکست خود را به گردن محیط می‌اندازند - با استدلالاتی از این قبیل که: استعمار یا دیکتاتوری مزاحم ما بود، دموکراسی وجود نداشت، به ما فرصت کافی داده نشد، اجازه فعالیت به ما ندادند، با ما همکاری نشد، توده‌ها ما را درک نکردند، ... - درواقع عجز درونی خود را در تشخیص راه، موانع راه و تناسب این دو به نمایش می‌گذارند. استعمار، دیکتاتورها، توده‌های غافل، محدودیت‌های محیط، نابه‌سامانیه‌ها و ناهنجاریهای اجتماعی، فشارهای سیاسی و جهانی و... همگی اجزای راه‌اند و نه خارج از آن و لذا کاملاً باید به حساب آیند. به حساب نیاوردن موانع راه معمولاً به دو صورت انجام می‌گیرد: یا به صورت بی‌تفاوتی نسبت به آنهاست و یا به شکل اقدام براندازی علیه آنها؛ ولی در هر دو صورت شکست روشهای سیاسی حتمی است، به همان صورت که نمونه‌های عبرت‌آموز در دهه ۶۰ نشان دادند.

برای رفع این تعارض به نظر می‌رسد که نوعی «آسیب‌شناسی



بحران در اندیشه سیاسی

سیاسی وجود نخواهد داشت. به این دلیل باید در نظر داشت که هر چند عدم توجه به نظریه‌پردازی سیاسی حاکی از یک وضع سیاسی پایدار است ولی ضررهای عملی بسیاری نیز به بار می‌آورد، بدین معنی که این مزیت (ثبات سیاسی) عملاً به زیان تفکر و نواندیشی تمام می‌شود و البته این چیزی نیست که در تاریخ اندیشه بتوان به آن افتخار کرد. و اما از طرف دیگر تلاش روشنفکران در جریان روشن‌فهمی و روشنگری است که همواره به یک مبارزه سیاسی علیه حاکمیت تبدیل شده و متقابلاً تضعیف ثبات سیاسی و نظم موجود را در پی داشته است. با مروری بر روشهای به کار گرفته شده از جانب گروههای سیاسی و روشنفکری (مذهبی، غیرمذهبی) که عمدتاً طی دهه‌های ۳۰ به بعد در ایران بنیادگذاری شده است به مفهوم این تعارض بیشتر پی می‌بریم.

در دهه ۶۰، که می‌توان آنرا مهر پایانی بر جریانهای روشنفکری کلاسیک در ایران دانست؛ این روشها همگی به محک آزمونهای اجتماعی خورده و یکی پس از دیگری ابطال و سپس طرد شدند. ابطال و طرد این روشها عمدتاً دو دلیل اساسی داشت: اول اینکه، هیچکدام از مبانی معرفت‌شناختی منطقی و معقول برخوردار نبودند و بیشتر بازتابی از فشارها و مقاومتها و واقعیت‌های محیط به حساب می‌آمدند و دوم اینکه، تماماً از یک اصل متدولوژیک و روش شناختی مهم به طور کامل غافل بودند، اصلی که می‌گوید: «موانع راه جزء راند»؛ لذا به طور کلی روشها و استراتژیهای (دولتی و روشنفکری)

سیاسی» یا «رویکرد نقادانه به سیاست» در دو بُعد تاریخی و منطقی، چاره کار باشد و پاسخ مناسبی را در اختیار ما قرار دهد.

آسیب‌شناسی این مجال پژوهش را فراهم می‌سازد تا پژوهشگر بدون گرفتار آمدن در چنبره مناسبات سیاسی، اندیشه سیاسی و قدرت سیاسی را مورد مطالعه نقادانه قرار دهد؛ در این صورت اعتقاد به حفظ ثبات سیاسی جامعه، دیگر به معنی پشت کردن به مسائل سیاسی و تن در دادن به پذیرش اضمحلال و انحطاط تفکر و اندیشه نیست و از طرف دیگر تلاش تئوریک به منظور بررسی انتقادی تاریخ و اندیشه سیاسی و معرفی روش پژوهش در اندیشه سیاسی و آثار بزرگان سیاست، نباید به معنی یک اقدام سیاسی (له یا علیه حاکمیت) تلقی شود. مغفول ماندن این نکته مهم، سرّ عقب‌ماندگی سیاسی در مثلث دولتمردان سیاسی، روشنفکران سیاسی و دانشمندان علوم سیاسی است که نهایتاً زوال اندیشه سیاسی را هم به دنبال داشته است. اگر بتوان رشد و توسعه را بدون «نواندیشی» تصور کرد و اگر بتوان روشنگری را در شرایط بی‌ثبات و ناپایدار که جز تیرگی به بار نمی‌آورد، متصور شد، در آن صورت بررسی اندیشه سیاسی دیگر ضرورتی ندارد؛ اما از آنجا که هیچ موردی در هیچ کجای جهان تا به حال چنین تصویری را تأیید نکرده است، لذا بررسی اینکه چرا در جامعه ما جریان «ظهور فکر نو» هرگز نهادین نشده، از نان شب هم واجب‌تر خواهد بود.



۲. یک مشکل تاریخی

یکی از بخشهای جامعه ما که طی صد سال گذشته به طور نسبی و در مجموع عقب مانده بوده ولی عقب ماندگی پنهانی داشته، همان بخش سیاسی جامعه است. عقب ماندگی سیاسی جامعه ما به این شکل و معنی است که در یکصد سال اخیر، سنت و روشی که در چارچوب آن مسائل اجتماعی مورد گفت و گوی آرام، با حوصله، منطقی و عقلی و استدلالی قرار بگیرد و حل و فصل شود به وجود نیامده و اگر هم به وجود آمده بسیار ناقص و بیمارگونه بوده است.^۱ با یک نگاه تاریخی می توان پی برد که چند عامل به طور همزمان باعث شدند تا جامعه ما نتواند طی یکصد سال اخیر یک سنت سالم سیاسی برای حل مسائل عمومی ایجاد کند. استبداد دولتی، روشهای غلط روشنفکری و تحلیلهای آکادمیک عاری از دردمندی، از جمله مهمترین عوامل عقب ماندگی در ایران به شمار می روند. در تاریخ معاصر ایران، استبداد، در تمام اشکال خود، بالضروره و به تناسب احوال همواره از گفت و گوی عمومی که منجر به تثبیت نهادهای سیاسی می شده جلوگیری به عمل آورده است. نهادین شدن گفت و گوی عمومی موجب هویت یافتن مردم می شده، و این همان چیزی است که استبداد بشدت از آن هراس داشته است. حاکمیت روشهای استبدادی به نوبه خود نیروهای روشنفکری و آکادمیک را نیز به بحران فکری، اجتماعی و بالطبع نوعی عقب ماندگی سیاسی دچار ساخته است. فقدان یک جمع بندی از اشتباهات تاریخی و خلاء ناشی از یک فلسفه سیاسی مدون از نشانه های بارز این عقب ماندگی است.

در یک بررسی تاریخی این حقیقت آشکار می شود که مسلمین و خصوصاً شیعیان، هرگز از یک فلسفه سیاسی مدون برخوردار نبوده اند. اتکای بیش از حد به فقه از جانب فقها، آنان و به تبع آنها مسلمین را از داشتن یک فلسفه سیاسی و حتی یک فلسفه اخلاق مدون محروم کرده است. دانشمندانی چون فارابی و خواجه نصیر هم که در این مورد تلاشهایی کرده اند، به دلیل اینکه خارج از چارچوب

فقه اندیشیده اند کارشان متوقف مانده است.

«با این سینا بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات به گونه ای که با این سینا تدوین شد رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد».^۲ تلاشهای ابوالحسن عامری و مسکویه رازی نیز راه به جایی نبرد و قدرت جلوگیری از رکود نظریه پردازی در اندیشه سیاسی کاملاً از دست رفت. این مشکل تاریخی تا به امروز که اندیشه سیاسی یکی از فعالترین حوزه های فکری مسلمانان بخصوص در دو قرن اخیر بوده ادامه یافته است. عنایت به تفکر سیاسی در تاریخ معاصر، عمدتاً حاصل تلاش مسلمانان به منظور کسب آزادی و استقلال و رهایی از قدرتهای استعمارگر است. مبارزه ای ناتمام که همواره سیاسی شدن آنان را طلب می کند. به این ترتیب و با توجه به حاکمیت رژیمهای مستبد بر سرنوشت ملل مسلمان که سیاسی شدن آنان را به طور مدام در پی داشته است، اندیشه سیاسی به عنوان یک عنصر جدید به حوزه معرفت دینی وارد شد و معرفت دینی بی آنکه خود بداند و یا بخواهد در مسیر جدیدترین افکار و آرای سیاسی قرار گرفت. همین امر معضل دیگری در اندیشه سیاسی ایجاد کرد. مسلمانان پیش از آنکه هر اندیشه سیاسی ای را که مدعی کسب توفیق برای آنان است، بپذیرند می بایست از هماهنگی آن با مبانی فهم دینی خود اطمینان حاصل کنند و همین معضل باعث شد تا مسلمانان به لحاظ تاریخی سیاست را هرگز مستقل از سایر معارف وابسته به آن مطالعه نکنند و بحث سیاسی درباره منافع ملی را همواره در کادر شریعت انجام دهند. این مورد در کنار سایر عوامل سیاسی و اجتماعی، یک دلیل روش شناختی برای فقدان اندیشه سیاسی مستقل در تاریخ اسلام بوده است.^۳ این مشکل متدولوژیک پس از پیروزی انقلاب اسلامی بیش از پیش خود را آشکار ساخته است.

هرچند در یکی دو قرن اخیر به دلیل ارتباطات فرهنگی میان فرهنگهای سه گانه: ملی، دینی و غربی، برخی از روشنفکران مسلمان طرح تدوین اندیشه سیاسی را به صورت مستقل در انداختند ولی با این همه بررسی نقادانه اندیشه سیاسی به دلیل تعلل در دستیابی به یک سنت سالم سیاسی، بشدت دچار ضعف تاریخی شده است. به طور کلی دو ضعف روحی و معرفتی را می توان دو عامل اساسی در بی توجهی تاریخی نسبت به تدوین فلسفه سیاسی به حساب آورد. در بُعد روحی و روانی بنا کردن یک فلسفه سیاسی و جدی گرفتن نظریه قدرت و حکومت، مستلزم جدی گرفتن زندگی این جهانی است و در بُعد معرفتی نیز دسته بندی کردن فیلسوفان و فلسفه های سیاسی و حل مشکل روش شناختی در اندیشه سیاسی، مستلزم ارائه تعریفی از اندیشه سیاسی است، تعریفی که باید ملزم به تاریخ اندیشه سیاسی و نمونه های تاریخی آن باشد؛ به عبارت دیگر تعریفی ناظر به واقع و پسینی (Aposteriori) و نه فارغ از تجربه و پیشینی (Apriori).

معرفت دینی در دهه ۶۰، برخلاف سکوت تاریخی و حیرت‌انگیز حوزه‌های علمی درباره اعتبار و تکامل فهم دینی، پس از قرن‌ها و برای اولین بار صاحب یک نظام معرفت‌شناختی می‌شود که او را در شناخت نوعی پدیدارشناسی دینی یاری می‌دهد. در پرتو این نظریه، روابط دین و معرفت دینی، دین و احکام، دین و ایدئولوژی، دین و هنر، دین و فلسفه، دین و علم، دین و قدرت، دین و توسعه، دین و فرهنگ، دین و مدیریت، و... مورد بازبینی انتقادی قرار گرفته و مقوله‌های درهم‌فرورفته‌ای چون دین، فهم دینی، ایمان، عقل، علم، آزمون، عرفان، آزادی، ایدئولوژی و... به گونه‌ای منطقی از یکدیگر متمایز شده و آنگاه در یک ربط و تعلق معرفت‌شناختی کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و در تحول هم سهیم می‌شوند.

معرفت‌شناسی در غرب اساساً با نفی ایمان و نادیده گرفتن شریعت و سست شدن آن به وجود آمد، و این بهایی بود که غرب به منظور رشد و گسترش معرفت‌شناسی پرداخت؛ اما در شرق به دلیل اینکه الزام به ایمان و شریعت جزء اصلی فرهنگ آن محسوب می‌شده است، چنین بهایی قابل پرداخت نبود و از همین رو شکل‌گیری یک نظام معرفت‌شناختی در میان آنان هرگز امکان‌پذیر نگردید. ولی با نگاهی به سیر تاریخی تفکر فلسفی و تحول اندیشه دینی در ایران، به سه اتفاق مهم برمی‌خوریم که در یک روال خاص زمینه‌های شکل‌گیری نوعی معرفت‌شناسی دینی را فراهم آورده‌اند.

اولین رویداد ظهور شکاکیت غزالی و نقد استادانه او بر فلسفه رایج زمان است. حمله سنگین غزالی به فلسفه موجود، از یک طرف موجب ظهور فلسفه اسلامی به مفهوم واقعی آن شد و از طرف دیگر زمینه ابداع اندیشه‌های نوین در تفکر اسلامی را فراهم آورد. دومین رویداد، ظهور نظریه حرکت جوهری صدرالمعانی است که با خلق یک نظریه وحدت‌بخش و جامع در مکتب حکمت متعالیه، مبتکر سفرهای چهارگانه در «موجود بما هو موجود» شد. از دستاوردهای این نظریه کشف هستی‌تاریخمند (مقام تحقیق) و هستی‌بی‌تاریخ (مقام تعریف) در معرفت دینی است. سومین رویداد، جمع‌بندی تأمل‌برانگیز اقبال از سیر تفکر فلسفی در ایران است مبنی بر اینکه در ایران همواره نظام‌های فکری ناتمام به بار می‌آیند. هر یک از این رویدادها به نوبه خود در تفکر دینی یک سرفصل به حساب می‌آید زیرا اندیشمندان نوآور همواره بنیادگذار جنبش‌های دینی نیز بوده‌اند. در تداوم این روال تاریخی، تفکر دینی در دهه ۶۰ شاهد رویدادی دیگر است، یعنی ظهور یک نظام معرفت‌شناختی دینی ملترم به ایمان دینی و حفظ حرمت شریعت. طرح این تئوری آغازی شد بر یک ارزیابی جدی و انتقادی از چگونگی اعتبار و تکامل فهم دینی و بررسی نقادانه از صاحبان تفکر دینی و شناخت تمایز دین از فهم دین. فهم این تمایز همواره به صورتهای متفاوت به عنوان مشکل اساسی معرفت دینی مطرح بوده و تا به امروز نیز بشدت مطرح است.^۴

با ورود این نظریه به حوزه تفکر فلسفی ایران و تأثیرات مشهود آن، بازگشت اندیشه دینی به دوران قبل از آن دیگر امکان‌پذیر نیست، زیرا با ظهور نظریه تکامل معرفت دینی، نوع کاملاً جدیدی از فهم دین تحقق یافته است. ورود این نظریه به صحنه مبارزات فکری ایران، همراه با ویژگی «خودابطالگری معرفت‌شناختی» آن که ماندگاری و رشد آنرا تضمین می‌کند، موجب شده تا یک رفتار نوین سیاسی^۵ در میان دینداران به وجود آید. به همین دلیل بررسی نقادانه از چگونگی ارتباط میان فهم نوین دینی و رفتار تازه سیاسی، یکی از اساسی‌ترین مسائل اندیشه سیاسی در ایران معاصر خواهد بود. تحقق این نظریه

که در فرایند «ظهور فکر نو» یک اتفاق تازه در جامعه سیاسی ایران محسوب می‌شود، تبعات و پیامدهای خاص خود را نشان داده است. از جمله طرح تئوریک وحدت حوزه و دانشگاه و به دنبال آن ظهور تمهیدات سیاسی از جانب برخی نیروهای سیاسی که می‌رود نایکبار دیگر انزوا و آزار و اذیت دگراندیشان را به دنبال داشته باشد. در این شرایط تاریخی و همزمان با طرح این نظریه معرفت‌شناختی، اندیشه سیاسی با ورود عنصر جدید دیگری به نام «روابط بین‌الملل» نیز روبروست، عنصری که وقتی در کنار دو عنصر دیرآشنای ملی و دینی قرار می‌گیرد، تیرگی و پیچیدگی را در قلمرو فهم نظریه‌های سیاسی بیشتر می‌کند و تعیین وضعیت مقوله‌هایی چون منافع ملی، نیاز تاریخی، تفکر عقلایی، و... را بیش از پیش در ابهام فرو می‌برد. از این رو «...ارائه یک بررسی منطقی از بحران و عقب‌ماندگی در اندیشه سیاسی معاصر و رسیدن به یک فلسفه سیاست کارآمد زمانی امکان‌پذیر است که به چالش‌های سه گانه، ملی، مردمی و بین‌المللی پاسخی مناسب و از آن مهمتر بهنگام بدهد... این حقیقت که با ساده‌اندیشی نمی‌توان پاسخی به مسأله فلسفه سیاست داد در مرکز مقوله‌ای قرار دارد که آنرا مسئله معاصر می‌خوانیم».

۴. یک فرصت تاریخی

تاریخ اجتماعات بشری همواره با فرصتهایی روبرو بوده که برای او اهمیت تعیین‌کننده داشته است. سرنوشت هر قومی بسته به این است که با این فرصتها چگونه روبرو شود. با ظهور انقلاب اسلامی، از یک طرف سرنوشت دین و سیاست به هم آمیخت و از طرف دیگر به لحاظ تاریخی، فرصتی مساعد برای نقد و ارزیابی اندیشه سیاسی و شناخت رابطه آن با علم و دین پدید آمد.

سیاست به طور کلی، زندگی انسان را به دو صورت متأثر می‌کند: اول به صورت علمی و دوم به صورت فلسفی. نقش علمی سیاست ناشی از این واقعیت است که لحظه به لحظه زندگی ما با سیاست عجین شده است. زندگی ما وابسته به سیاست است و سیاست روش زندگی ما را معین می‌کند. نقش فلسفی سیاست نیز ناشی از ضرورت توجه جدی به واقعیات است زیرا تنها از این راه دستاوردهای فلسفی گذشتگان برای ما به تجربه عینی درمی‌آید. چیزی وجود ندارد که با فلسفه ارتباط نداشته باشد، به همین دلیل آنچه مهم است شناخت پدیده‌ها یا دانستن همه چیز نیست بلکه مهم اصول دانستن است. و اینک زمان آن فرا رسیده تا خوب فهمیدن را خوب یاد بگیریم. زمان آن فرا رسیده تا نسبت به تدوین چارچوبی برای اندیشه سیاسی اقدام کنیم. زمان آن فرا رسیده تا دریابیم که تاریخ، دائمی و بی‌نقص است اما حکومتها موقت و ناقصند. زمان آن فرا رسیده تا پژوهش در روشهای حکومتی و شناخت رابطه آن با فرایند یگانه تاریخ به عنوان مضمون اصلی فلسفه سیاست مورد بررسی قرار گیرد. اما متأسفانه مفاهیم فلسفه سیاست، فلسفه علم و فلسفه دین، در فرهنگ ما مفاهیم مأنوسی نیستند و تأمل در این مفاهیم چه در ایران و چه در سایر کشورهای اسلامی هنوز به درستی آغاز نشده است، و به نظر می‌رسد تا زمانی که یک نقاد سازمان یافته و نهادین در خصوص معارف علمی، دینی و سیاسی پا نگیرد، بازسازی اندیشه سیاسی و ایجاد یک تناسب عادلانه میان فرد و محیط سیاسی‌اش، عملاً غیرممکن باشد. کاروان معرفت بشری، دیر زمانی است که ضرورت این امر را دریافته و در نتیجه همین نقادی است که پایه‌های موهوم اندیشه بشری یکی پس از دیگری کشف شده و بسرعت محو می‌شوند و این راهی است که سرانجام آن وحدت مطلوب معرفت



شناختی میان علم و دین و سیاست خواهد بود. هرچند باید به یاد داشته باشیم که چیزی به نام پایان کار فلسفه وجود ندارد و به قول

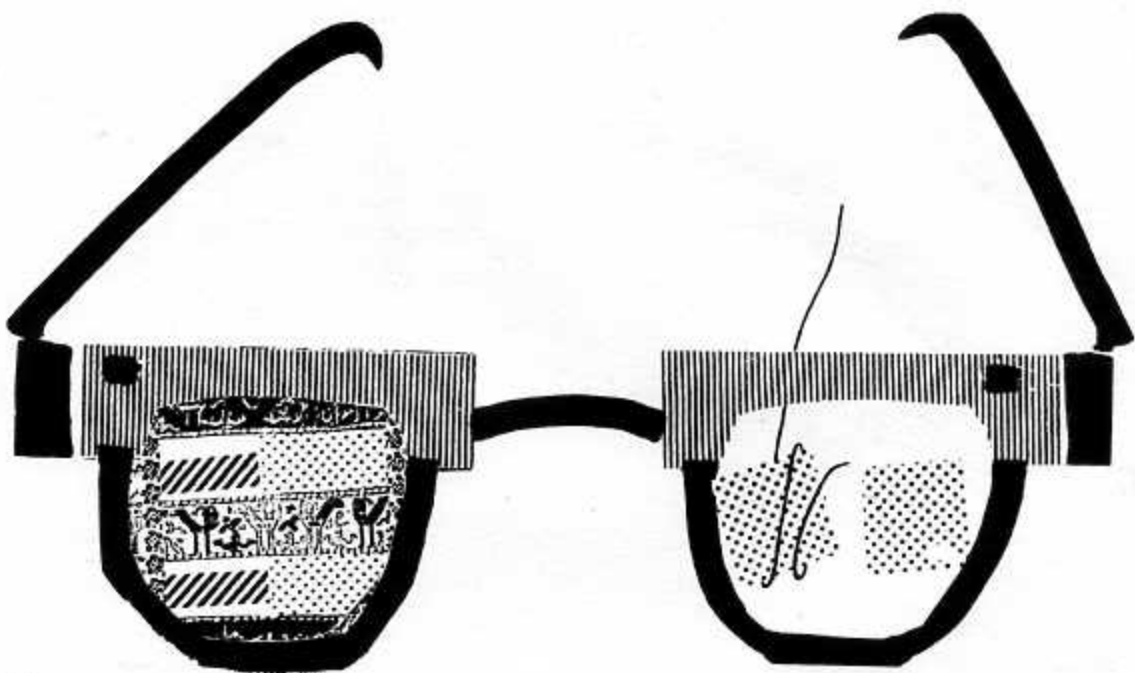


آنها را تبیین کند و درست به همین دلیل است که ما می‌توانیم «تأثیر بسیاری از مبانی معرفت شناختی و روش شناختی را در چارچوب یک اندیشه سیاسی نشان دهیم و یک فیلسوف سیاسی نمی‌تواند در تأملات خویش نسبت به این مبانی بی‌توجه بوده و صرفاً خود را به شرح و توصیف سازمانها و نهادهای اجتماعی محدود سازد».^{۱۳} در فرصت تاریخی به دست آمده، با تدوین یک تئوری روش شناختی و معرفت شناختی است که فهم سیاست امکان‌پذیر می‌شود و نهایتاً ما را یاری می‌کند تا فهم بهتری از مثلث «علم، دین، سیاست» به دست آوریم و از بحران موجود در اندیشه سیاسی بکاهیم.

اقبال: «وظیفه ما این است که با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری بوده و پیوسته وضع مستقل و نقادانه‌ای نسبت به آن داشته باشیم».^{۱۴} نقد و بررسی اندیشه سیاسی در ایران معاصر به طور قطع در گرو حذف و طرد شیوه «تک سبب‌بینی» است؛ شیوه‌ای که برای تبیین رویدادهای سیاسی و شناخت ساختار روابط اجتماعی و حرکت‌های مردمی همواره به یک عامل طبقاتی، روان‌شناختی، مذهبی، بین‌المللی و... اکتفا می‌نماید. در صورتی که امروزه بر منتقدان و دانشمندان علوم سیاسی آشکار شده است که تبیین روابط اجتماعی و شناخت ربط و تعلق آن با قدرت سیاسی و دست یافتن به یک تعریف درباره اندیشه سیاسی و چگونگی تکامل آن، تنها در پرتو یک نظریه مجموعه‌ای چند عاملی امکان‌پذیر است و بس. وجود عوامل مهم و در عین حال متفاوتی چون قدرت، باورهای اجتماعی، نظام معیشتی، نظام ارزشی، اخلاق فردی و جمعی، نظریه‌های علمی و شبه علمی، روش‌شناسی علوم انسانی، چگونگی آزمون‌پذیری اجتماعی و سیاسی، علایق طبقاتی و واقعیت‌های اجتماعی، رابطه روش کسب موفقیت سیاسی - اجتماعی که متضمن حداقل خطرپذیری است با روش کسب حقایق در علوم انسانی که به موازات همین روش در علوم تجربی (ابطال‌پذیری) متضمن حداقل خطرپذیری است؛ و سرانجام پاسخگویی به مسئله روشنفکری را نمی‌توان با شیوه «تک سبب‌بینی» مورد بررسی قرار داد. استفاده از مفاهیم و معانی موجود در آثار سیاسی همراه با عبرت‌گیری از تجربیات تاریخی، عوامل مهمی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی به حساب می‌آیند اما بر آگاهان پوشیده نیست که شکل‌گیری اندیشه سیاسی به عنوان بازتابی از تابش ذهن خلاق یک پژوهشگر دردمند، نهایتاً در یک چارچوب منطقی صورت می‌گیرد. اگر بپذیریم که «نظریات سیاسی محصول فکر انسانهایی است که در اثر کوشش مشقت بار و اغلب در اثر تجربه مشقت‌بارتر فراهم آمده‌اند»^{۱۵} آنگاه با وضوح بیشتری می‌توانیم دریابیم که فهم منطقی اندیشه سیاسی، بزرگترین تضمین برای رسیدن به یک جامعه آزاد است و باعث می‌شود تا جامعه به تعریفی از خود دست یابد. تعریفی که با گذشته، حال و آینده‌اش هماهنگ است. تعریفی که به جامعه و افراد آن «امنیت ذهنی» می‌بخشد که به هیچ وجه کمتر از «امنیت فیزیکی» نیست. تعریفی که به زندگی افراد معنا می‌دهد و باید بدانیم که جامعه و فرد بدون تعریف و بدون معنا هرگز محترم شمرده نمی‌شود. بنابراین فهم منطقی اندیشه سیاسی را نباید با یک تفریح آکادمیک، و یا مطالعه ساده در تاریخ سیاسی و فلسفه سیاسی برابر گرفت. رویکرد معرفت‌شناسانه به اندیشه سیاسی آن طور که برخی تصور کرده‌اند «فقط به منظور آسان‌سازی مطالعه اندیشه‌ها و یا دریافتی صرفاً مبتنی بر تجزیه به معنای منطقی کلمه و یا قاصر از ترکیب و یافتن روابط و متن عمومی اندیشه‌های سیاسی»^{۱۶} نیست، زیرا اندیشه سیاسی همواره محدود به قواعد منطقی بوده و در پی آن است تا رابطه ارگانیک میان پدیده‌های اجتماعی و چگونگی دینامیسم

یافته‌اشنا:

۱. توماس اسپرنگ، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجائی، انتشارات آگاه، ص ۲۹.
۲. سعید برزین، مفاهیم ملی و دولتی و امید به تحکیم سنت‌های سالم سیاسی، «اطلاعات سیاسی اقتصادی»، شماره ۵۸۵۷.
۳. سید جواد طباطبائی، ژوئیه اندیشه سیاسی در ایران، در دست انتشار، به نقل از «اطلاعات سیاسی اقتصادی».
۴. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی.
۵. محمد اقبال لاهوری، میر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریانپور، ص ۱۴.
۶. «... اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را...» اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد باید در زندگی خود مظلوم‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد... (اقبال لاهوری، اجماعی شو جیتی در اسلام، ترجمه احمد آرام).
۷. همچنین نگاه کنید به: جین و اجتماع، مهندس مهدی بازرگان.
۸. «... ما در معارف دینی واقعاً با مشکل روبرو هستیم. مشکلی که در معارف علمی محض وجود ندارد. از یک طرف توسعه معرفت دینی مطلوب است. هر چه انسان فهمش از دین، خدا و سنت بیشتر شود البته مطلوب‌تر است. و پرسشها و شبهات بدون توفید در توسعه این فهم مؤلذند. سؤالات غالباً محرکند، محرک برای تحقیق بیشتر و یافتن پاسخ. ولی از طرف دیگر مسئله «ایمان» دینداران مطرح است. و این امر کوچک نیست. «ایمان» و حفظ آن یک ارزش است. چنانکه توسعه «معرفت دینی» یک ارزش است. اگر فهم بیشتر و بهتر کتاب خدا و سنت رسول الله مطلوب است ایمان به آنها نیز مطلوب است. بلکه در پرتو این ایمان است که آن مطلوبیت معنا پیدا می‌کند. (صادق لاریجانی، نقدی مجدد بر نظریه قبضی و بسط و سخنان اخیر دکتر مرشعی در دانشگاه اصفهان، روزنامه «کجهان»، دوشنبه ۱۳۷۱/۱۱/۱۰).
۹. «... بعد از شهریور ۲۰ روشنفکری ایران یک مشکل اساسی پیدا کرد. و آن هم حزب نوزادگی بود. روشنفکر کسی بود که مخالف سیاست دولت مرکزی محسوب میشد این نوع روشنفکری به جزیی انباشتن منجر میشد که تا به امروز هم ادامه پیدا کرده است... روشنفکری در ایران در نوع جدید هنوز فرصت بروز پیدا نکرده است... روشنفکر اساساً دلبازان تمدن جامعه است که سیاست هم جزء کوچکی از آن است. بنابراین یک عده در حال ظهورند که علاقه‌ای به کار سیاسی و مقام و پست ندارند. یعنی افرادی که علاقه‌ای به دخالت مستقیم در امور سیاسی ندارند و سیاسی نیستند. این را به یاد داشته باشیم که بارها از سقراط پرسیدند سیاسی هستی؟ سقراط گفت من سیاسی هستم ولی در امور سیاسی دخالت نمی‌کنم... برای اولین بار حوزه فعالیت و تعمیق روشنفکری تعریف جدیدی پیدا می‌کند... (فرهنگ رجائی، روشنفکری و روشنفکران در ایران، روزنامه «معمشهری»، ۱۳۷۱/۱۱/۶).
۱۰. فرهنگ رجائی، فلسفه سیاست و مشکله ما، «اطلاعات سیاسی اقتصادی»، شماره ۶۲ - ۶۱.
۱۱. محمد اقبال لاهوری، اجماعی شو جیتی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۲.
۱۲. توماس اسپرنگ، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجائی، انتشارات آگاه، ص ۱۵۲.
۱۳. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم، «اطلاعات سیاسی اقتصادی»، شماره ۵۹۶۰.
۱۴. یوزن عبدالکریم، فلسفه سیاسی شومیتی، ص ۳۸.



«من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، من به واسطه اینکه این ملت مرا قبول دارد دولت تشکیل می‌دهم» (۱۲ بهمن ۵۷ بهشت زهرا) حضرت امام در حکم نخست وزیر دولت موقت می‌فرمایند: «بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آراء اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شد و... جنابعالی را مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم» (۱۷ بهمن ۱۳۵۷) «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است» (۶۸/۲/۹ - صحیفه نو، جلد ۲۱، ص ۱۲۹)

آیت‌الله العظمی منتظری در مورد «مشروعیت قدرت سیاسی» به مشروعیت مدنی قدرت سیاسی فتوا داده است. ایشان می‌فرمایند:

«از دیگر دلایل صحت و مشروعیت امامت به انتخاب امت، آیات و روایاتی است که متضمن تکالیف اجتماعی است. در این گونه آیات و روایات، مصالح جامعه به عنوان جامعه مورد نظر قرار گرفته و عموم مردم مسلمان در آن مورد خطاب می‌باشند و اجرای آنها نیاز به قدرت اجرایی و بسط ید دارد»^۹

دلیل دیگری که ایشان بر مشروعیت مدنی قدرت سیاسی ارائه کرده‌اند، کلام حضرت علی^ع به هنگام بیعت مردم با آن حضرت در مسجد مدینه است. حضرت امیر می‌فرمایند: «ای مردم، این امر [حکومت] امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید حق امارت بر شما را ندارد، ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قول ولایت را ناخوشایند داشتم، ولی شما این را نپذیرفتید، آگاه باشید که من کسی جز کلید دار شما نیستم، و نمی‌توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت‌المال برگیرم»^{۱۰}

ب - مشروعیت الهی:

صورت کاملاً بازسازی شده آرای معتقدان به مشروعیت الهی، در حوزه فقه شیعی را می‌توان در مقاله «حکومت و مرز مشروعیت» آقای محمد جواد لاریجانی یافت.

وی ابتدا حکومت را به مسلک مبتنی بر «قرارداد اجتماعی» و مبتنی بر «اصالت وظیفه» تقسیم می‌کند و معتقد است که «مردم از دو طریق می‌توانند در حکومت دخالت داشته باشند: از باب مشروعیت و از باب

کارآمدی». سپس ادامه می‌دهد: «در نظام قراردادی، رأی مردم مشروعیت را می‌سازد و این همان مطلبی است که تحت عنوان «حکومت مردم» یا حکومت «از پایین به بالا» از آن یاد می‌شود». «اما در نظام اصالت وظیفه، مردم در حکومت منحصرأ از باب کارآمدی، نه از مسیر مشروعیت، نقش دارند... نظامی که مقبول مردم نیست، کارآمد پائینی دارد... اگر سؤال کنید که آیا رأی مردم مشروعیت می‌آورد، جواب می‌گوئیم: در حکومت اصالت وظیفه فقط هنگامی که این رأی مورد قبول حاکم مشروع باشد، مشروع است و نه مستقلاً، این تفاوت عمده بین دو نظام حکومتی است»^{۱۱}

وی معتقد است که «غالب روشنفکران و تحصیل کرده‌های اولیه دانشگاه‌ها و یا علمای مربوط و تحت تأثیر آنان معتقدند که سرچشمه مشروعیت در حکومت اسلامی قرارداد اجتماعی است که در آن اجرای احکام قید شده باشد»^{۱۲} اما «در حکومت اسلامی، مطابق ولایت فقیه، سرچشمه مشروعیت نظام اصالت وظیفه است. لذا همه ارگانهای حکومتی، با هر درجه از اهمیت، همه از باب کارآمدی نظام مهم هستند، لیکن در مشروعیت همه از سرچشمه ولی سیراب می‌شوند... همچنین رأی مردم در نظام اسلامی، دخلی در مشروعیت ندارد... لذا اینکه برخی می‌گویند در حکومت اسلامی خداوند به مردم این حق را داده که حاکم خود را برگزینند و ایشان با رأی خود چنین می‌کنند و زمام امور را به فردی می‌سپارند، سخنی است که در مسلک لیبرالها، نه در اندیشه ولایت فقیه، درست است»^{۱۳}

در این سیستم «ولی یا رهبر مظهر مشروعیت نظام است و اطاعت از ولی، نه از باب قانون، بلکه از باب وظیفه مطرح است و چون این امر حقیقتاً بخشی از حیات فرد نیست یعنی سیاست سقراطی، حرفه‌ای نیست، بلکه تمام شئون حیات را در بر می‌گیرد، لذا افلاطون آن را در قالب اطاعت از ولی در همه مراتب عملی بیان کرده است»^{۱۴} و «در حکومتی که اصالت با وظیفه است، حاکم می‌تواند همه نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده تعطیل کند، بدون آنکه در مشروعیت آن خللی وارد شده باشد»^{۱۵}

«در قبال عدول از کارآمدی، افراد حق شورش ندارند، بلکه باید سعی کنند تا دولت مشروع کارآمد شود. در مقابل دولت مشروع نمی‌توان کارشکنی کرد و نمی‌توان مقابله نمود، در حالی که علیه دولت غیر مشروع باید خروج کرد. از سوی دیگر، تلاش برای تضعیف یا ساقط کردن حکومت مشروع، خود کاری نامشروع است»^{۱۶}

آقای مصباح یزدی «حاکمیت رهبر و زمامدار» را «شعاعی از

حاکمیت ولی اعظم الهی و، در مرتبه بالاتر، شعاعی از حاکمیت خدای متعال^{۱۸}. دانسته و می‌فرمایند:

«ما باید کسی را به حاکمیت بپذیریم که رضایت خداوند را در حکومت او احراز کرده باشیم و بتوانیم برای رهبری او، از جانب خداوند اذن را کشف کنیم. این نکته وقتی حاصل میشود که حاکم انتخاب شده، در صفات یاد شده اقرب به معصوم باشد.»^{۱۹}

«این شخص، در لسان روایات و در فرهنگ دینی، همان فقیه جامع الشرایط است که ولایت دارد و در صورت حاکم شدن، اطاعت از او بر همه لازم است.»^{۲۰}

از نظر ایشان نه تنها رهبر مشروعیت فرمانروایی خود را از مردم نمی‌گیرد بلکه کل نظام و مردم مشروعیت آرا و افکار و رفتارهای خود را از تأیید و امضای رهبر اخذ می‌کنند. ایشان می‌فرمایند:

«قانونهای تصویب شده از سوی کارشناسان خاص در قوه مقننه و مجریه و دستگاه قضایی، مشروعیت خود را از امضا، و تأیید کسی دارد که در رأس حکومت قرار دارد و بدون تأیید و امضای ولی فقیه، مشروعیتی نخواهند داشت.»^{۲۱}

«چون نظر ولایت فقیه، امضا، و تأیید امام‌زمان^(ع) را دارد، مردم حاضر می‌شوند که مال و جان خود را برای حفظ این نظام، فدا کنند و با اشاره رهبر، صدها هزار نفر داوطلبانه در جبهه جهاد و دفاع از اسلام، حضور یابند و فرمان او را، امر امام عصر^(ع) و حکم خدا بشناسند. چنین نظامی، هم کارایی بیشتری خواهد داشت و هم دوام مشروعیتش استوارتر است.»^{۲۲}

«از دیدگاه اسلامی مجلس شورا یا مجلس قانونگذاری بازوی مشورتی رهبر است، یعنی متخصصین هر قسمت، مسائل را بررسی کرده نظر می‌دهند که اگر به این شکل عمل بشود، مصلحت جامعه بهتر تأمین میشود، سپس فقیه آن را براساس قواعد فقهی می‌سنجد و امضا می‌کند.

این فلسفه وجودی مجلس شورا در نظام اسلامی است.»^{۲۳}

نظریه آقای لاریجانی براساس تفکیک «کارآمدی» و «مشروعیت» بنا شده بود، و نظریه آقای مصباح یزدی براساس تفکیک «شرط اعتبار» و «شرط به اجرا درآمدن» بنا شده است. ایشان می‌فرمایند:

«باید بین «شرط اعتبار» و «شرط به اجرا درآمدن» فرق گذاشت. ممکن است، رضایت و پذیرش مردم را بعنوان شرط لازم برای اجرای

قوانین بپذیریم بدون اینکه آنرا مبنا و اساس اعتبار آنها بدانیم. برای بهتر فهمیدن این فرق خوبست این سؤال را مورد دقت و تأمل قرار دهیم که اگر مردمی به حکومت ظالم و ستمگری تن دهند آیا رفتار ظالمانه او که

بر خلاف مصالح جامعه است مصداق حق و عدالت خواهد شد؟^{۲۴} «ما می‌توانیم اعتباری بودن مفاهیم حقوقی را بپذیریم، بدون اینکه مشروعیت قوانین را نشانی از قرارداد و پذیرش مردم بدانیم.»^{۲۵}

۲ - مسأله ماهیت و منشأ حکومت (ولایت و وکالت حاکم):

به طور کلی در فلسفه سیاسی، درباره ماهیت و منشأ حکومت دو نظریه ابراز شده است: نظریه انداموار (ارگانیکی) و نظریه ابزاروار (مکانیکی). مطابق نظریه انداموار، دولت مصنوع نیازها و اهداف انسانها نیست، بلکه ارگانیسمی است که ضمن عبور از مراحل تکامل تاریخ به سوی غایتی والا در حرکت است. دولت محل تجلی مصالح

جامعه مدنی و سرچشمه قانون و اخلاق است. رفتارهای حکومت را نمی‌توان ارزیابی قانونی و اخلاقی کرد، چرا که او منشأ اخلاق و قانون است. هگل تنورسین اصلی این نظریه است.

از نظر هگل دولت واقعی است مستقل از افراد و برتر از آنها، و چنین نیست که دولت در یکسوی پیمان باشد و مردم در سوی دیگر؛ دولت بخش یگانه و غایت جامعه است. دولت برای پدید آوردن آسایش و سعادت مردم نیست بلکه غایتی است که افراد در خدمت به آن و هماهنگی با آن، از حصار فردیت بیرون می‌آیند، تحول می‌یابند، و به آزادی می‌رسند. آزادی حقیقی، تنها در گرو پدید آمدن جامعه‌ای است که بتواند آدمیان را از بند سود شخصی و ارهاند، روح اطاعت از قانون و جست و جوی آرمانهای اجتماعی و کلی را در آنان پدید آورد، و این نقشی است که برعهده دولت است. از این رو دولت را، با آنکه در زمان پدید آمده و شکل گرفته است، نباید چیزی ساختگی پنداشت بلکه باید چون چیزی خدایی و ابدی نگریست.

براساس نظریه ابزاروار، حکومت محصول قرارداد اجتماعی و عمل ارادی انسانهاست. انسانها برای رسیدن به اهدافی چون تأمین نظم و امنیت، آزادی، عدالت، سعادت و مساوات، دولت را خلق و جعل می‌کنند و محدودیتهای ناشی از عملکردش را می‌پذیرند. حکومت براساس رضایت افراد آزاد و خردمند تأسیس شده است. اعمال حکومت می‌بایست مطابق قانون باشد و درباره آن می‌توان قضاوت اخلاقی روا داشت. وظیفه دولت پایبندی به خواست مردم و قانون، یعنی محترم شمردن آزادی و حقوق طبیعی آنان است. اگر دولت این انتظار را برنیاورد و برخلاف مقصودی که برای آن پدید آمده است، رفتار کند، حق قانونی خود را از دست خواهد داد و مردم حق برانداختن آن را خواهند داشت.

در حوزه فرهنگ دینی ما، بحث مستقلی درباره «ماهیت دولت» مطرح نشده است، اما فقهای شیعه در این باره که حاکم یا زمامدار، حکومتش از باب ولایت است یا وکالت، دو نظریه ابراز داشته‌اند: گروهی معتقد به ولایت و گروه دیگر معتقد به وکالت شده‌اند. با توجه به احتجاجات طرفین و لوازم ضروری بحث، شاید بتوان به استنتاج نظریه فقهای شیعه درباره ماهیت دولت نائل شد.

الف. معتقدان به ولایت:

مرحوم شیخ فضل الله نوری در این باره گفته است: «... در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیه است یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او و دخالت غیر آنها در این امور حرام و غصب نمودن مسند پیغمبر و امام است»^{۲۶} وی در برابر نظام مشروطه، که اساس آن بر حاکمیت اراده عمومی از طریق اکثریت آرای وکلای مردم در مجلس قانونگذاری نهاده شده بود، می‌گفت حکومت از باب «ولایت» است و آنهم «در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز»^{۲۷} و نیز می‌فرمایند «اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط و بدعت در دین است.»^{۲۸}

نظریه ولایت در واقع مبتنی بر «صغیر بودن»، «مهجور بودن» و «ناقص بودن» مردم است. نتیجه منطقی آن مقدمه این است که مردم

محتاج قیم هستند. حضرت امام در کتاب ولایت فقیه می‌فرماید:

«مردم ناقصند و نیازمند کمالند و ناکاملند»^{۳۰} پس مردم به «حاکمی که قیم امین صالح باشد»^{۳۱} محتاجند. «ولی امر یعنی حاکمی که قیم و به پا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد»^{۳۲} «ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است و واقعی جز جعل ندارد، مانند جعل (قراردادن و تعیین) قیم برای صغار، قیم ملت یا قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.»^{۳۳} همین مسأله به شکلی دیگر هم مطرح شده است. آیت الله آذری قمی در تشریح «ولایت فقیه از دیدگاه آیت الله العظمی بروجردی»^{۳۴} می‌فرماید: «امور اجتماعی، اموری است که نفع همه در کار است، ممکن است که بعضی از این امور به ضرر بعضی و به نفع بعضی باشد، و امکان ندارد که نظر تک تک افراد را در آنها دخالت داد، و باید حتماً فردی باشد که به افراد، گرایشی نداشته باشد و خیر اجتماع و نظر خدای تعالی را رعایت کند، یعنی باید یک قیمی وجود داشته

باشد». «بنابر این نتیجه می‌گیریم که حتماً برای اجتماع باید قیمی وجود داشته باشد». «در اصل این مطلب که عالم و قیمی لازم است، همه شیعه و سنی اتفاق نظر دارند».

مرحوم علامه طباطبائی همین مسأله را به گونه دیگری مطرح ساخته‌اند. ایشان می‌فرمایند:

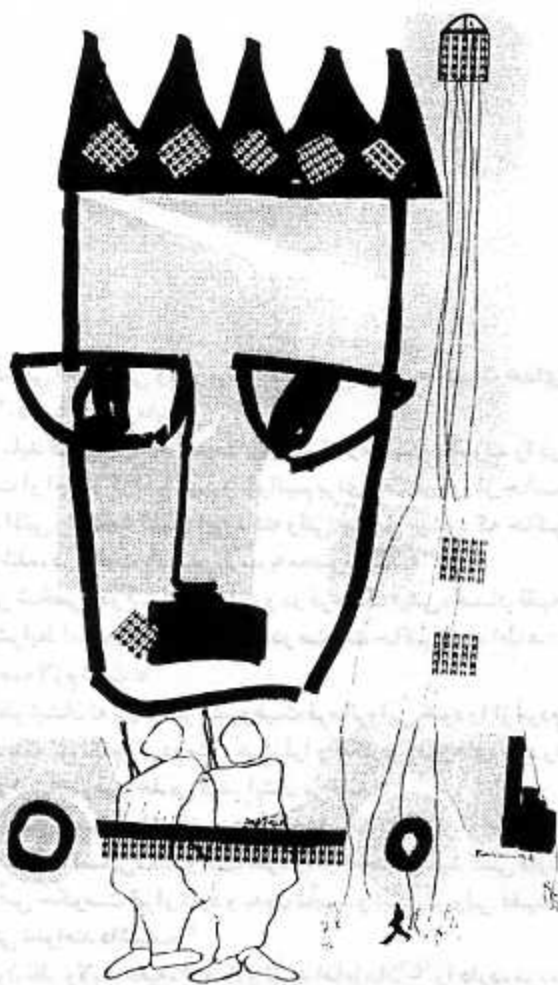
«چنانکه تاریخ زندگی انسانیت... نشان می‌دهد و مشاهده جامعه‌های گوناگون بشری با رژیمهای مختلفی که دارند تأیید مینماید، هر جامعه‌ای در بقای خود نیازمند بیک شخص یا مقامی است که شعور و اراده‌ی وی فوق شعورها و اراده‌های افراد حکومت کرده، شعور و اراده دیگران را کنترل نموده به نگهبانی و نگهداری نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد... چنانکه مثلاً قیم، سرپرست یتیم است و رئیس خانواده مشول اداره اطفال خردسال آن خانواده میباشد و وزارت یا اداره اوقاف، اوقاف عامه را اداره میکند و شاه یا رئیس جمهوری مثلاً در میان مردم حکومت می‌نماید.

ما این سمت را که به موجب آن شخص یا مقامی متصدی امور دیگران شده مانند یک شخصیت واقعی کارهای زندگی آنها را اداره می‌نماید بنام ولایت می‌نامیم (تقریباً دارای معنایی است که در فارسی از کلمه سرپرستی می‌فهمیم)^{۳۵}».

حضرت علامه طباطبائی هم که خواسته‌اند این بحث را «از نقطه نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نه با طرز بحث فقه اسلامی»^{۳۶} مطرح سازند، ناگزیر شده‌اند ولایت بر ایتم و مجانبین و محجورین را به عنوان یکی از مبانی اساسی نظریه‌شان قرار دهند. ایشان می‌فرمایند:

«قلمرو ولایت یک سلسله امور ضروری است که در جامعه از آن شخص معین نیست و متصدی معینی ندارد و خواه شخصیت صاحب کار غرض و کفایت اداره آنها را نداشته باشد مانند ایتم و امور مربوط به مجانبین و محجورین و غیر آنها و خواه اساساً ارتباط به شخصیت معینه نداشته باشد مانند اوقاف عامه و امور عامه اجتماعی مربوط به حکومت و عبارت دیگر نوع کارهایی که بواسطه نداشتن متصدی معین بر زمین مانده و هرگز نمی‌شود در سرپا نگهداشتن آنها فروگذاری کرد»^{۳۷}. حضرت علامه طباطبائی برای اثبات استمرار اصل ولایت در عصر غیبت تمثیل «گله و شبان» را به میان کشیده‌اند، تمثیلی که از امهات نظریه دولت مطلقه است. ایشان می‌فرمایند:

«نتیجه عقیده اختصاصی که شیعه دارد این نمی‌باشد که در صورت غیبت امام (ع) مانند عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم جامعه اسلامی بی سرپرست مانده، مانند گله بی شبان متفرق شده با سرگردانی بسربرند... چگونگی متصور است که روزی این مقام بعلل و عواملی الغا شود... مسئله ولایت در حال غیبت، زنده است چنانکه در حال حضور»^{۳۸}.



ب. معتقدان به وکالت:

مرحوم آقای مطهری ضمن بیان اینکه حاکم باید حکومتش از مشروعیت برخوردار باشد، مشروعیت را دو گونه دانسته و می‌فرماید: «حکمران بالضروره یعنی کسی که مطاعبت [متابعت] مشروع دارد نه کسی که به زور خود را تحمیل کرده است. و آن کسی که مطاعبت [متابعت] مشروع دارد به دو گونه ممکن است: یکی به نحو ولایت، و دیگر به نحو وکالت. آنچه در فقه مطرح است به عنوان ولایت حاکم مطرح است»^{۳۹}. و معنی آن این است که «حاکمیت اعم از وضع قانون و وضع مصوبات فرعی و حکم به مفهوم فقهی، یعنی بر مبنای مصالح موقت (فرمان) نظیر معبودیت است، نظیر فصل قضا است، نظیر افتاء است، جز خداوند کسی شایسته نیست (و ریشه این مطلب همان فلسفه نبوت است که ایدئولوژی و وضع قانون بشری جز وسیله خدا میسر نیست، قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است) و افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی و موروثی بلکه به دلیل خاصیت تقرب و عدالت و علم این حق را پیدا می‌کنند و قهراً ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و وکالت از جامعه. فقه هم این مسأله را به عنوان ولایت حاکم مطرح کرده است، از نوع ولایتی که بر قضا و غیبت دارد. پس ملاک، انتخاب مردم نیست، انطباق با معیارهای الهی است و با آن انطباق خود به خود حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد دهها حاکم شرعی و ولی شرعی وجود داشته باشد»^{۴۰}.

اما این نوع «فهم سیاسی» از کتاب و سنت مقبول مرحوم مطهری نبود و فهم سیاسی آن مرحوم از شریعت نمی‌توانست با نظریه «دموکراسی» که از مقبولات بشری وی بود متناقض باشد، لذا سعی نمود تا معرفت سیاسی - دینی اش را به گونه‌ای سامان بخشد که حاکم اسلامی مشروعیت خود را از مردم اخذ نماید. ایشان ابتدا به توصیف نظریه اهل تسنن پرداخته و می‌گویند: «وضع قانون کلی، الهی است ولی تعیین

کلام آخر:

مفاهیم اندیشه سیاسی مغرب زمینیان، از طریق ایدئولوژیهای اجتماعی آنان به طور جبری وارد این دیار شد و فرهنگ ما، خصوصاً اندیشه دینی را به قبض و بسط انداخت. فقهای بزرگوار ما در یکصد و پنجاه سال گذشته ناگزیر بوده‌اند تا در مقابل اندیشه‌های جدید، و تأسیسات ناشی از آن، تکلیف خود را روشن سازند. اعلام موضع، اختلاف آرا و فتاوی را به دنبال داشت، و همه هم مدعی بودند که حکم خدا را بیان می‌کنند.

در سال ۱۲۷۵ ملک‌خان، فراموشخانه - نخستین جمعیت سیاسی ایران - را بنیان گذارد، و شاهزاده و وزیر و دیوانی و سپاهی و ادیب و تاجر و کسبه و حکیم و مجتهد و واعظ و مردم بی اسم و رسم به آن مجمع داخل گشتند. آقا سید حسن روضه‌خوان، حاجی سید صادق طباطبائی مجتهد، معروف به جناب آقا و میرزا جعفر حکیم الهی از حکمای عقلی، از نخستین اعضای فراموشخانه بودند، و حکیم الهی، ملک را «فیلسوف زمان» می‌خوانده است.

نویسنده جزوه راپورت فراموشخانه^{۵۲} می‌گوید: «مردم عوام محض تقلید که جناب آقا رفته است» به آن محفل راه یافتند.^{۵۳}

پس از تشکیل فراموشخانه، دستگاه حاکم و بعضی از فقها به مخالفت با آن برخاستند، تا اینکه ناصرالدین شاه در سال ۱۲۷۸ دستور انحلال فراموشخانه را صادر کرد.^{۵۴} مرحوم ملاعلی‌کتی طی نامه‌ای به ناصرالدین شاه می‌نویسد:

«ما دعاگویان بلکه عموم اهل ایمان عرض می‌کنیم که شخص میرزا ملک را ما دشمن دین و دولت دانسته‌ایم... و هر کس باعث این امر شده است خیانت کلی به دین و دولت نموده است که چنین دشمن جانی را مداخله در کارهای بزرگ دولت داده است. مدت زمانی نگذشته که در دارالخلافه... مجلس فراموشی ترتیب داده بود، و به این تزویر و شعبده در خیال تصاحب ملک و دولت و اضمحلال مذهب و ملت بود. و الزام مواسات و یکجتهی و همعهدهی [گرفته بود] که هر یک در پای دیگری در مقام تمام مال و جان بایستند، و تا یکی آوازی بر آورد همه حاضر و ناظر باشند و در وقت اجرای شروط و فرصت و جمع اسباب نهفت و حرکت، همگی یکدفعه حمله‌ور شوند و بر غیر هر که باشند بتازند، و هر چه بخواهند بگیرند و ببرند. گویا از خاطر مبارکی نرفته باشد، حاصل گزارشات فراموشخانه و نتیجه محتمله بلکه مطمئه آن را وقتی به خاکپای مبارک معروض داشتم - حکم جهان مطاع بر دفع و اخراج ایشان شرف صدور یافت...»^{۵۵}

نویسنده جزوه راپورت خطاب به جناب آقا می‌نویسد: دفتر «پیروی احکام الهی که لازمه تدبیر» است «هیچ احتیاجی به قواعد ملل و آداب دیگر ندارد». صاحب شریعت که چیزی را در امور زندگی فرو نگذاشته «چرا وضع فراموشخانه را از خاطر محو می‌فرمود؟» اگر مقصود «اخوت» است که فرموده‌اند «المؤمنون اخوة». اگر غرض «جماعت و جمعیت» است که امر به نماز جماعت فرموده‌اند. اگر منظور «مساوات» است که خمس و زکوة را مقرر داشته‌اند، اگر دفع «ظلم و تعدی» است که باید «حدودات شرعی و تهدیدات اخروی» را کافی بدانیم. اگر معنی «اختیار» و آزادی این است که تحت حکم دیگری نیاشیم و خود به شخصه هر کاری بخواهیم، بکنیم - این «منافی اساس خداوندی» است چه «امور دنیا مهمل و معطل خواهد ماند». اگر از اول خلقت «امتيازات برداشته و مرتفع می‌شد، و همه مساوی بودند هیچ کاری در دنیا پیشرفت نمی‌کرد». خلاصه آنکه: «آداب تعیش و زندگی و

حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و امرت بر عهد؛ مردم و حق مردم است (اصل بیعت و اصل شورا)، نظریه اهل تسنن، و شرط حاکم حداکثر عدالت و سیاست است به قضاوت و فیلسوفی.»^{۵۶} ایشان در ادامه، نظریه خودشان یا نظریه شیعه را این گونه شرح می‌دهند: «نظریه بالا با تفاوت میان عصر حضور و عصر غیبت و با تفاوت در ضرورت قضاوت و عدالت حاکم (قابل انطباق به فقه شیعه) [است] ولی انتخابگرها یا سایر فقها هستند (نوعی حکومت اریستوکراسی) و یا انتخاب آنها نظیر انتخاب مرجع تقلید با عامه است (نوعی موکراسی).»^{۵۷}

آقای صالحی نجف‌آبادی نیز معتقدند که حکومت حاکم از باب وکالت است نه از باب ولایت. ایشان می‌گویند: «لازمه ولایت فقیه به مفهوم خبری این است که فقیه عادل وکیل سیاسی مردم نباشد و به نیابت از مردم اعمال ولایت نکند و احکام وکالت را مراعات ننماید چون ولایت را از مردم نگرفته است، ولی لازمه ولایت فقیه به مفهوم انشایی این است که ولی فقیه انتخاب شده، وکیل سیاسی مردم باشد و به نیابت از مردم اعمال ولایت کند و احکام وکالت را رعایت نماید.»^{۵۸} نقش اصلی در تعیین ولی امر و زمامدار با مردم است و هر کس از طرف اکثریت مردم طبق معیارهای اسلامی که همان معیارهای عقل فطری است انتخاب شود ولایت پیدا می‌کند.^{۵۹} «ولایت فقیه به مفهوم انشایی محصول قرارداد طرفینی است که بین مردم و ولی فقیه بسته می‌شود و ایجاب آن از طرف مردم و قبولش از طرف ولی فقیه است که طبعاً در آن رضای طرفین شرط خواهد بود.»^{۶۰} «اگر ولی فقیه از وظائفش تخلف کرد مردم او را توسط خبرگان از ولایت عزل می‌کنند.»^{۶۱} پس ولایت فقیه یعنی وکالت سیاسی فقیه از طرف مردم در اداره امور است و این مردم سالاری است... و این است حکومت مردم بر مردم و از مردم و برای مردم.^{۶۲} «همانطور که ولایت ولی فقیه وکالت سیاسی از طرف مردم است ریاست جمهوری و نمایندگی مجلس نیز وکالت سیاسی از طرف مردم است پس ولی فقیه و رئیس جمهور و نماینده مجلس هر یک نوعی از ولایت را از طرف مردم دارند که در اصل ماهیت یکسان هستند یعنی ماهیت هر سه، ماهیت وکالت سیاسی است. نهایت اینکه ولایت ولی فقیه در رأس مخروط اجتماع و در حد امامت است و مشرف بر نیروهای سه‌گانه: اجرایی و قضایی و قانونگذاری است و ولایت رئیس جمهور در درجه‌ای پایین‌تر و در حد وظایف خاص به خود و ولایت نماینده مجلس در رتبه‌ای دیگر در حد وظائف نمایندگی می‌باشد.»^{۶۳}

آیت‌الله العظمی منتظری نیز حکومت حاکم را از باب وکالت می‌دانند نه ولایت. از نظر ایشان هیچ یک از آیات و روایاتی که از آنان برای اثبات ولایت فقیه استفاده می‌شود، دال بر ولایت فقها در عصر غیبت نیست. ایشان می‌فرمایند: «نصب فقها در عصر غیبت توسط ائمه علیهم‌السلام به گونه‌ای که به مجرد نصب ولایت بالفعل برای آنان ثابت گردد، با تمام احتمالات پنجگانه‌ای که خوانده شد، در مرحله ثبوت قابل خدشه است و هنگامی که در مرحله ثبوت چنین نصبی صحیح نباشد، دیگر نوبت به بحث در مرحله اثبات نمی‌رسد.»^{۶۴}

در پی عبور از این مقدمه مهم و اساسی است که ایشان به شرح و تبیین نظریه‌شان مبنی بر حاکم بودن حاکم از باب وکالت می‌پردازند.

ایشان می‌فرمایند: «انتخاب رهبر توسط مردم و واگذار کردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته، دلالت دارد.»^{۶۵} «واگذاری ولایت یک نوع قرارداد و معامله بین والی و مردم است و بیعت و دست در دست هم گذاشتن

زردیکی به حقیقت و تحصیل ماحصل هر دو نشأت را کلام مجید مختوم فرموده... پس در این صورت پیروی به قواعد و قوانین الهی نکردن و به عقاید دیگران تأسی نمودن - کفر محض و محض کفر است. بر پایه آن براهین است که تعالیم فراموشخانه را مایه «فتنه و فساد» می‌شناسد. و بر «بدعت» آوران لعن می‌فرستد.^{۵۵}

موسسان فراموشخانه به اعتراض مذکور اینگونه پاسخ داده‌اند:

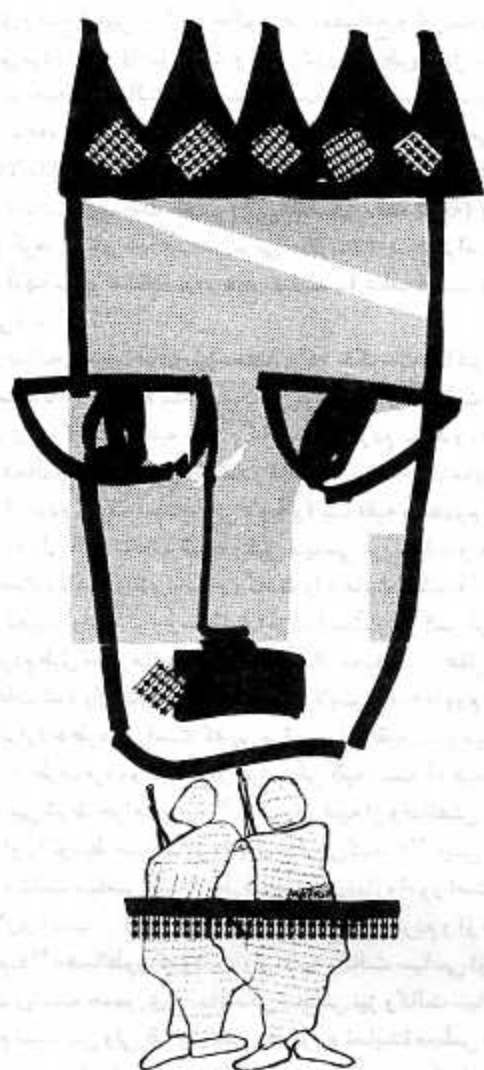
«شکی نیست که جمیع علوم بشری و کل رموز معرفت در نظر اولیا و انبیا مشهور بوده است و لیکن این نکته نیز مبرهن است که به اقتضای حکمت بالغه نخواستند که جمیع معارف مخفی را در عهد خود بروز بدهند. چنانکه «از هزار حقیقت» معلوم هیچ خبر نداده‌اند. از اینرو «سکوت گذشته به جهت حقیقت حاضر، هرگز دلیل بطلان نخواهد بود. همچنین «سکوت اولیا، بر یک علم، دلیل عدم آن علم نخواهد بود. به همان مأخذ این سهو بزرگ است که چون دستگاهی از فرنگستان آمده، مخرب عالم و آدم است. چنانکه «عینک را هم حکیم فرنگی اختراع کرده است، و امروز در چشم مقدسین اسلام و ایران اسباب قرائت قرآن مجید شده است. حقیقت بزرگ را نه در خاک نمسه می‌کارند، و نه در کارخانه انگلیس می‌بافند. وانگهی معایب اصحاب فراموشخانه، اگر راست باشد، چه ربطی به اصل مطلب خواهد داشت. تلگراف را از فرنگستان همین شخص محقر که ریش هم ندارد، آورده است. حالا اگر شخص او هزار عیب هم داشته باشد، از فواید تلگراف چه کم خواهد شد؟»

می‌گویند: مسیر فراموشخانه «کفر محض است» و هر کس به آن قدم نهد دین او را می‌گیرند. «به جهت آسایش خاطر ایشان عرض می‌کنم... اشخاصی که به جهت دین خود نرفته‌اند، کار بسیار بجایی کرده‌اند... به علت اینکه دینی که بتوان در نیم ساعت ضایع کرد، آن دین نیست.»^{۵۶}

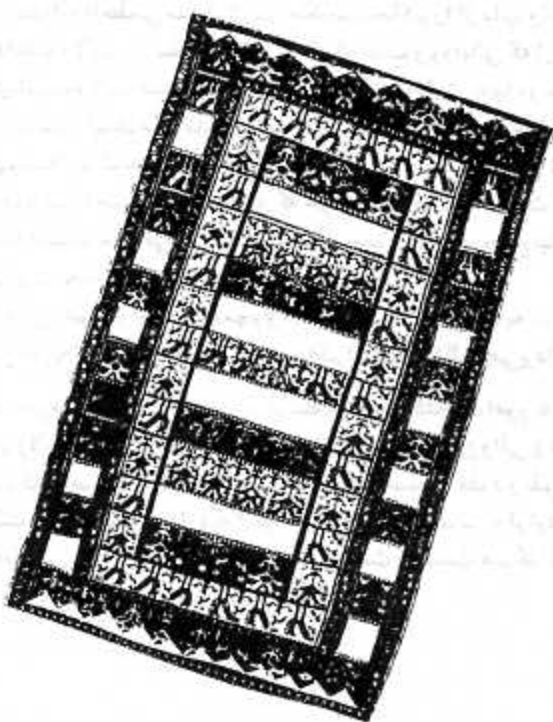
ذکر طولانی نقل قولها برای این است که روشن سازیم از ابتدای ورود افکار جدید در بین دینداران بر سر آنها نزاع در گرفته است. بدین طریق مشخص می‌شود که اختلاف آرای فقها در باره مفاهیم جدید و هر گونه تصمیم‌گیری پیشینی درباره این پیش فرضها (مفاهیم) به چه نوع فهم پسینی در معرفت دینی منتهی می‌شود، به طوریکه در آرای فقها، و از آنجا در معرفت دینی عمده، تناقض و تعارض ایجاد کرده و در نهایت فقها را به طور کلی به دو گروه تقسیم می‌کند. اما آنچه که به لحاظ اندیشه سیاسی مهم و درخور تأمل است این است که یک فقیه نمی‌تواند، و نباید، مفاهیم جدید را به گونه‌ای بفهمد و دریابد که در اندیشه‌اش تناقض و تعارض راه یابد، چرا که این مفاهیم به گونه‌ای منطقی با یکدیگر رابطه دارند، گویی یکی از دیگری زاده می‌شود و در اصل بقیه مفاهیم را می‌توان از «قدرت مطلقه» یا «قدرت محدود و توزیع شده» استنتاج کرد.

حال اگر فقهی یکی از این نظریات را پذیرفت می‌بایست به لوازم و توابع آن در شکل‌بخشی کل دستگاه و سازمان سیاسی گردن نهاده و بداند که اینجا «نهایت» اندیشه سیاسی نیست بلکه «هدایت» راه است. راهی که از گذرگاههای «حقوق بشر»، «احزاب»، «انقلاب و اصلاح»، «جمع‌گرایی و فردگرایی»، «مشارکت سیاسی»، «توسعه سیاسی»، «مبنای قانونگذاری»، «مدیریت اجتماعی» و... عبور می‌کند.

و در تمامی این موارد یک فقیه باید برای خود روشن کرده باشد که برای «انسان» در مقابل «اندیشه» چه ارزشی قائل است؟ از «عقلانیت» چه می‌فهمد؟ برای نظرات و رفتارهای خطای انسان جایز الخطا چه حیطه‌هایی در نظر گرفته و آنها را مجاز می‌داند؟ اگر توسعه، به عنوان مطلوب بالذات یا مطلوب بالغیر، برای او مطرح است، آنرا محصول کدام تفکر می‌داند؟ تفکر فقهی؟ یا تفکر علمی؟ تنفس در



چنین فضای فکری است که «فقیه معاصر و عصر» می‌سازد؛ فقهی که سوالات عصر حاضر پاسخ می‌گوید و سعی می‌کند که دین را مطابق «سطح معرفت بشر معاصر» بفهمد و سپس آنرا در عالی‌ترین سطح معقولیت عرضه نماید. حدیث نجات کل بشریت و پاسخگویی مشکلات کل جوامع پس از طی این مقدمات حاصل می‌شود.



۳۶. پیشین، همان صفحه.

۳۷. پیشین، ص ۷۵.

۳۸. پیشین، ص ۹۶.

۳۹. مرتضی مطهری، پیاپیون جمهوری اسلامی، انتشارات صدرا، ص ۱۵۰.

۴۰. پیشین، ص ۱۵۳.

۴۱. پیشین، ص ۱۵۲.

۴۲. پیشین، ص ۱۵۲.

۴۳. صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

چاپ اول، پاییز ۶۳، ص ۵۲.

۴۴. پیشین، ص ۵۰.

۴۵. پیشین، ص ۵۱.

۴۶. پیشین، ص ۵۱.

۴۷. پیشین، ص ۱۳۰.

۴۸. پیشین، ص ۱۴۱.

۴۹. مجلی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۰۲.

۵۰. پیشین، صص ۲۸۶ - ۲۸۷.

۵۱. پیشین، ص ۳۲۱.

۵۲. فریدون آدمیت، اثبوت توحی و حکومت قانون عصر سیهلاری، شرکت سهامی

انتشارات خوارزمی، چاپ اول، بهمن ماه ۱۳۵۱، ص ۶۸.

«جزوه واپورت شخصی که دو درجه از فراموشخانه را طی کرده است» پس از انحلال فراموشخانه، برای ناصرالدین شاه نوشته شده است. متن آن را آقای محمود کتیری در فراموشی در ایران صص ۱۷۷ - ۱۹۳، منتشر نموده است.

۵۳. فرمان برچیدن فراموشخانه به صورت «اعلان نامه دولتی» ضمیمه روزنامه رسمی در دوازدهم ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ منتشر شد. متن اعلان نامه چنین است:

«در این روزها به مرضی رسید که بعضی از اجابر و اویاش شهر گفتگو و صحبت از وضع و ترتیب فراموشخانه‌های یورپ می‌کنند و به ترتیب آن اظهار میل می‌نمایند. لهذا صریح حکم همایون شد که اگر بعد از این عبارت و لفظ فراموشخانه از دهن کسی بیرون بیاید، نا چه رسد به ترتیب آن، مورد کمال سیاست و لحاظ دولت خواهد شد. البته این لفظ را ترک کرده، پیرامون این مزیغرات تروند که پنبه مؤاخذه کلی خواهند دید.» (اثبوت توحی و حکومت قانون، صص ۷۴ و ۷۵).

۵۴. پیشین، ص ۷۴.

۵۵. پیشین، ص ۶۹ و ۷۰.

۵۶. پیشین، ص ۷۱.

«خواننده نباید گمان برد که قصد ما تأیید ملوک‌نظام یا فراماسونری است. سؤال ما این است که چرا فیلسوفی مسلمان [حکیم الهی] و با فقه و مجتهدی بزرگوار [سید صادق طباطبائی] به فراموشخانه پیوستند؟ و چرا مجتهد دیگری [ملاعلی کنی] به مخالفت با آن برخاست. ناصرالدین شاه به هر دو مجتهد اعتماد قراوتی داشت. و استخارهای خود را پیش سید صادق طباطبائی می‌فرستاد. وی وقتی می‌خواست به سفر فرنگ برود استخاره کرد. بسیار بد آمد. لذا از سفر منصرف گشت و به سیهلار نوشت: «جناب صدراعظم چون سفر فرنگستان کار عملی بود، برای تسلی خاطر لازم شد استخاره به قرآن بشود که اگر خوب آمد، به جد تمام مشغول بشویم، اگر بد آمد که از صرافت بیفتیم. امروز به آقا سیدصادق نوشتم، بدون اینکه مطلب را بفهمد، نیت را استخاره کرد. اول آیه میانه مایل به بد آمد. برای رفع تردید دوباره استخاره شد. بسیار بد آمد. آیه مبارکه را فرستادم ببیند. حال که خدا مصلحت ندانست باید کلیتاً از این صرافت افتاد. با شاور دافر روس، وه، دیگر مذاکره نشود. از اطریش هم دعوتی نشود. انشاء... در داخله سفرهای خوب باید کرد در این زمستان... کارها را باید به خدا واگذاشت. زیاده فرمایش نبود.» (اثبوت توحی و حکومت قانون، ص ۲۶۲).

مرحوم ملاعلی کنی در انحلال فراموشخانه نقش اساسی داشت، و در عزل سیهلار از همه مؤثرتر بود.

همان‌گونه که بدیم هر دو مجتهد با شاه ارتباط داشته و در سیر حوادث دوران خود مؤثر بوده‌اند. یکی به ملوک می‌پیوند و افکار او را تأیید می‌کند. اما دیگری ملوک را دشمن دین می‌خواند. ما در اینجا از دو فهم دینی متفاوت و متعارضی گفت وگو می‌کنیم و قصدمان روشن ساختن نحوه برخورد عالمان دین با مدرنیته و نهادهای ناشی از آن است. والا اگر بر ما مکتشف شود که آراء، فقهی اثبوتی واقعی او نبوده است بلکه بنا بر رضایت خاطر زمامداران دایره شرع انور را اقتدر وسیع می‌کرده که هر حکمی که آنان از وی بخواهند از شرع درآورد افکار او از حیطه کاشش ما بیرون است.

۱. براساس نظریه دولت مطلقه و حقوق ناشی از آن است که مظفرالدین شاه قاجار به اتابک اعظم می‌گوید: «این خدمانی که به من می‌کنند الیه خداوند او را بی‌عوض نخواهد گذاشت و انشاءالله عوض او را هم خدا و هم سایه خدا، که خود ما باشیم، به شما خواهیم داد.» (در یکی از صحاحتی که از مظفرالدین شاه ضبط شده آمده است. زوی صفحه نوشته شده «فرمایشاتندگان مستطاب اعلا حضرت قندرادس شاهنشاهی مظفرالدین شاه خلدالله ملکه و سلطه می‌باشد که مورخه شانزدهم ژانویه ۱۹۰۶ در گرامافون به ظهور پیوست.»)

۲. از این رو وقتی احتشام السلطه شتم قانون اساسی را برای امضا به محمدعلی‌شاه عرضه داشت، او یک‌ه خورد و معترضان گفت: «چطور من مسئولیتی ندارم؟ من بایستی رعایای خود را مثل شبانی که گوسفندان را هدایت و نگهداری می‌کند، سرپرستی کنم.» (فریدون آدمیت، ایندولوری، نهضت مشروطیت، جلد دوم: مجلس اول و بحران آزادی، تهران، روشنگران، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

۳. آیت‌الله شیخ محمدحسین نائینی، تبی‌الامه و تبی‌الملة، به کوشش سیدمحمود طالقانی، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸، ص ۶.

۴. پیشین، ص ۷.

۵. پیشین، ص ۱۱.

۶. پیشین، صص ۱۱ و ۱۲.

۷. پیشین، صص ۱۴ و ۱۵.

۸. پیشین، ص ۸۹.

۹. حضرت آیت‌الله العظمی مطهری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، نشر تفکر، جلد دوم، ص ۲۹۰.

۱۰. پیشین، ص ۲۹۷.

۱۱ و ۱۲. محمد-نواد لاریجانی، حکومت و مؤد مشروطیت، مجموعه مقالات اولین سمینار تحول مقاصب، صص ۳۳۲ و ۳۳۳.

۱۳. پیشین، ص ۳۳۳.

۱۴. پیشین، ص ۳۴۰.

۱۵. پیشین، ص ۳۴۱.

۱۶. پیشین، ص ۳۴۷.

۱۷. پیشین، ص ۳۲۹.

۱۸. پیشین، ص ۳۳۰.

۱۹. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۳۷۲.

۲۰. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۱۵۸.

۲۱. پیشین، ص ۱۵۸.

۲۲. پیشین، ص ۱۵۹.

۲۳. پیشین، ص ۱۶۲.

۲۴. پیشین، ص ۹۵.

۲۵ و ۲۶. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، «مبنای حقوق بشر از دیدگاه غرب و اسلام»، روزنامه اطلاعات، ۷۲/۱۷، ص ۶.

۲۷. مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیاپیون شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت، جلد اول، محمد ترکمان، مؤسسه خدمات فرهنگی، ص ۶۷.

۲۸. پیشین، ص ۱۰۲.

۲۹. پیشین، ص ۱۰۶.

۳۰. امام خمینی، ولایت فقیه، انتشارات ناس، ص ۴۱.

۳۱. پیشین، ص ۴۳.

۳۲. پیشین، ص ۴۲.

۳۳. پیشین، ص ۵۶.

۳۴. روزنامه «رسالت»، ۷۱/۳/۶.

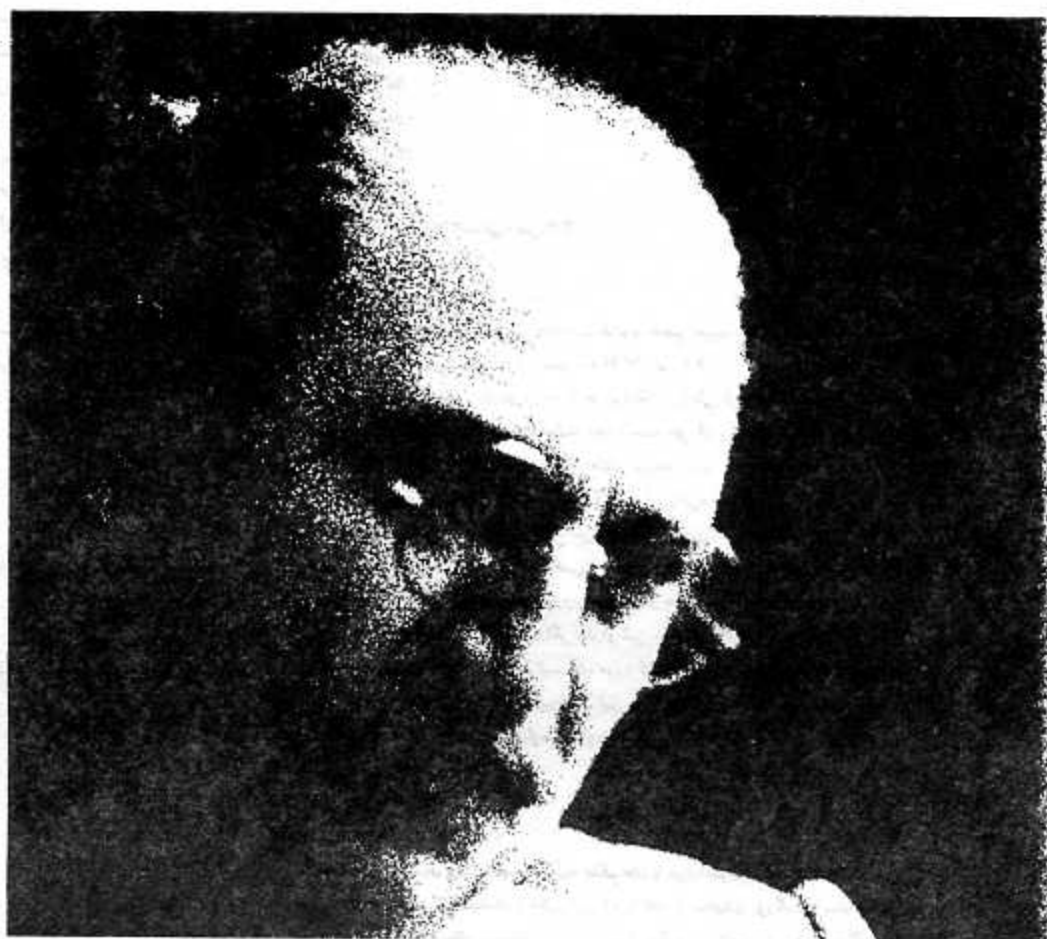
۳۵. علامه طباطبائی، ولایت و رعایت، بحث درباره فرجهیت و روحانیت، نوشته جمعی از دانشمندان، شرکت سهامی انتشار، ص ۷۴.

«کیان» در آخرین روز فروردین ماه سال جاری، گفت‌وگویی با آقای دکتر چنگیز پهلوان انجام داد که طی آن، ایشان که در دوره‌هایی در جریان برخی سیاست‌گذاری‌های فرهنگی بوده‌اند، درباره حوزه فرهنگی ایران و مشخصات آن، توسعه و مدرنیته، و نیز نقش روشنفکران در حکومت و جامعه بعد از سال ۱۳۲۰ تاکنون مطالبی عنوان کردند.

به دلیل طولانی شدن گفت‌وگو، «کیان» با خلاصه کردن آن - عمدتاً در بخش حوزه فرهنگی ایران و مشخصات آن - اقدام به درج این مصاحبه می‌کند. امیدواریم با انتشار آرای صاحب‌نظران در زمینه‌های گوناگون فرهنگی، بتوانیم در پیرامون کردن و نقد جهت‌گیری‌ها و حرکت‌های فرهنگی و اجتماعی دولتمردان و روشنفکران، و نزدیکی آنها به هم سهم باشیم.

توسعه، مدرنیته و مشارکت روشنفکران

گفت‌وگو با
چنگیز پهلوان



فکری در سطح تفکر طبقه متوسط پایین قرار می‌گیریم که در واقع جهان کوچکی دارد و می‌خواهد روزگار را بگذارتند. در یک تمدن باید همیشه قدرت و بزرگی وجود داشته باشد. طبیعی است که وقتی بخواهیم به جهان مدرن قدم بگذاریم، باید بسیاری از اندیشه‌های این جهان را نیز بگیریم و بپذیریم. وقتی من می‌گویم که فرهنگی باید قدرت پذیرش داشته باشد، موضع و نگرش من روشن است زیرا اصولاً با یک فرهنگ بسته مخالف هستم و فکر می‌کنم که فرهنگ بسته، فرهنگ میرایی است و از بین خواهد رفت. تنها فرهنگ‌هایی در جهان باقی می‌مانند که قدرت پذیرش دارند و پس از آن قدرت تأثیرگذاری، یکی از ویژگی‌های مثبت فرهنگ غربی این است که قدرت پذیرش دارد. این طور نیست که این فرهنگ تنها صادرکننده باشد. شما اگر به تاریخ غرب نگاه کنید، می‌بینید که وقتی تمدن اسلامی در دوران شکوفایی بوده است، غربی‌ها از آن تأثیر می‌گرفتند و هیچ ابایی نیز نداشتند. اگر با کسی ریشه‌یابی نگاه کنیم متوجه این مسأله خواهیم شد. چرا ما باید همیشه ستیز کنیم؟ من فکر می‌کنم که باید چیزهایی را بگیریم، اما اینکه میانی ما باید یکسره گسته شود، این درست نیست. اگر میانی فکری و تمدنی ما یکسره گسته شود، به نظر من در

○ همان‌گونه که می‌دانید یکی از مشکلات اساسی ما، توسعه نیافتگی است منتها زمانی که وارد بحث توسعه می‌شویم، می‌بینیم که این توسعه محصول حوزه فرهنگ غربی بوده، یعنی توسعه‌ای که ماکس وبر و دیگران آن را طرح می‌کنند. وقتی به میانی و ریشه‌های فکری الگوی توسعه که امروز مطرح است مراجعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که ریشه‌های فکری آن مربوط به فرهنگ غربی است. یعنی آیا اگر بخواهیم کشور قدرتمند و توسعه‌یافته‌ای شویم، باید میانی فکری و ریشه‌های فکری کشورهای توسعه یافته را بپذیریم تا به این مقصود برسیم؟ آیا شما الگویی مثل الگوی ماکس وبر را پیشنهاد می‌کنید؟ آیا راه‌پایه برای آنکه به کشوری قوی تبدیل شوند، همین کار را انجام دادند؟ این سؤال از این رو پیش می‌آید که شما به قویتر کردن عنصر پذیرش نظر دارید.

● بله، من معتقدم که باید عنصر پذیرش را قویتر کرد. البته در این تردیدی نیست که باید کشوری توسعه‌یافته شویم و تکنولوژی مدرنی را کسب کنیم که برای به دست آوردن آن بی‌تردید باید برخی از الگوهای کشورهای غربی را بپذیریم. به نظر من ستیز ما با فرهنگ غربی، به سود ما نیست، برعکس که ما را منفعل کرده و بتدریج از نظر

آن صورت حتی قدرت پذیرش هم نخواهیم داشت. در بحث جذب فرهنگی این موضوع بسیار مهم است که فرهنگهایی قدرت پذیرش دارند که روی پای خود ایستاده‌اند، یعنی حوزه تمدنی ما باید قدرت ایستادن داشته باشد تا بتواند بپذیرد. فرهنگهایی که می‌خواهند یکسره همه چیز را بپذیرند، و قدرت ایستادن و اتکال به خود را ندارند، این فرهنگها قدرت پذیرش نیز ندارند و در نهایت محو می‌شوند. محو شدن این فرهنگها هم، به این صورت نیست که جزئی از تمدن اصلی و تأثیرگذار بشوند، بلکه برده تمدن تأثیرگذار می‌شوند. در امر پذیرش باید یک نیروی پذیرنده وجود داشته باشد، یعنی ابتدا باید تفکر و قدرتی که باز و گشوده است وجود داشته باشد تا نیروی هضم و پذیرش به وجود بیاید. شما اگر غذایی را به بچه‌ای بدهید که قدرت هضم آن را ندارد، آن بچه یا بیمار می‌شود یا می‌میرد. بعضی‌ها فکر می‌کنند که ما باید همه چیز را بپذیریم، این طور نیست. مسأله ارتباط فرهنگی، بسیار پیچیده است. بعضی‌ها فکر می‌کنند که غریبه‌ها دائماً در کار تحمیل الگوهای خود به ما هستند، در حالیکه چنین چیزی نیست. اصولاً ما صورتهای و ظواهر غرب را می‌گیریم - مثل ضبط صوت و فیلم غربی - در صورتی که تفکر غربی این نیست. اصلاً پذیرش تفکر غربی بسیار مشکل است. ما باید از این تفکر انتقاد کنیم و به وجوه انتقادی درونی آن نیز توجه داشته باشیم. چرا امروز در تفکر غربی نیروی جنبش محیط زیست قوی است؟ برای اینکه یک نوع آگاهی نسبت به تخریبی که توسط برخی از گروهها و صنایع در غرب حاصل می‌شود، به دست آمده است. یکی از تواناییهای تمدن غربی، انتقادی است که نسبت به خود می‌کند. ما هم باید نسبت به خود، نسبت به تمدن خود و نسبت به فرهنگ و دین خود، نیروی انتقادی بیورانیم و همه چیز را مطلق نگیریم.

بنابراین در این پذیرش ما باید ابتدا قدرت فکری و قدرت جذب داشته باشیم تا بتوانیم وارد فرآیند پذیرش بشویم. بعضی‌ها این مسأله را ساده می‌گیرند و فکر می‌کنند که غریبه‌ها سعی دارند تمام دنیا را غربی کنند. بسیاری از صحبت‌هایی که امروز غریبه‌ها می‌کنند، حاکی از این است که نگران حفظ تمدن خود هستند، زیرا مهاجرتهای بی‌رویه‌ای که در گوشه و کنار غرب صورت می‌گیرد، باعث تغییر بنیادهای این تمدن می‌شود. تمدن غربی بسیار مایل است که خود را حفظ کند و به همین جهت گاهی بسیار بسته عمل می‌کند و بسیاری از مهارتهای خود را به تمدنهای دیگر نمی‌دهد. وقتی روسیه و چین را تحریم می‌کنند، بلافاصله عدم صدور تکنولوژی پیشرفته را در دستور کار خود قرار می‌دهند. بنابراین این طور نیست که تمدن غربی بخواهد هر چیزی را بدهد، درهای بسیاری از حوزه‌های اندیشه پیشرفته غرب به روی جوانان ما بسته است. ما بسیاری از جوانانمان را برای فراگرفتن دانش به غرب می‌فرستیم، بنابراین نسبت به این تأثیرپذیری تمایل داریم، اما باید جوانانی داشته باشیم که وقتی وارد این دانشگاهها می‌شوند هدفشان تنها گرفتن مدرک نباشد بلکه تفکر را نیز بگیرند. این جریان پیچیده را نباید به اشتباه گرفت.

○ کشورهایی مثل ژاپن در جریان توسعه یا در انواع تجدد و

سنت، ستهای ملی خود را که مانع توسعه بود کنار گذاشتند و در بقیه ستهای دست به گزینش زدند و به نوعی آنها را بازسازی کردند تا با مبانی توسعه و مدرنیته همخوانی داشته باشد. آیا شما اینچنین الگویی را برای ما پیشنهاد می‌کنید؟

● من فکر می‌کنم که این الگو، یک الگوی اجباری است. یعنی هر فرهنگی برای توسعه دست به گزینش می‌زند. تنها ژاپن‌ها این کار را انجام ندادند. اصولاً گزینش خصوصیتی است که در جریان فرآیند پذیرش به وجود می‌آید. به میزانی که قدرت فرهنگی و خلاقیت شما قوی است، شما گزینش بهتری می‌کنید. هرچه ضعیف‌تر باشید، واردات از فرهنگهای دیگر بیشتر خواهد شد، نه انتخابهای شما. بنابراین جریان گزینش، نیرویی تمدنی و فرهنگی است. وقتی شما گزینش می‌کنید طبیعی است که اگر برخی از خصوصیات شما با گزینشی که انجام داده‌اید تطبیق نکنند، آن خصوصیات را باید تغییر بدهید. یک فرهنگ در نتیجه تغییر، پشرفت می‌کند.

○ در این فرآیند چیزی هست که شاید به نوعی خطرناک باشد یعنی کسانی را دیده‌ایم که می‌گویند ما باید مبانی مدرنیته و جامعه توسعه‌یافته را بگیریم تا جامعه دموکراتیک و جامعه مدنی جدید داشته باشیم. و آن چیزی که اصل است یک جامعه مدنی است. حال اگر برای این جامعه مدنی، تمامیت ارضی ما و مرزهای ملی ما مانع است، اشکالی ندارد که کشور تجزیه شود، آنچه مهم است رسیدن به یک جامعه مدرن و جامعه مدنی جدید است، یعنی در این نزاع، تجزیه ایران چندان مهم نیست. سؤال من این است که برای شما در مسائلی که طرح می‌کنید بین منافع ملی، وحدت ملی و تمامیت ارضی ما و جامعه مدنی جدید کدامیک اصل قرار می‌گیرد؟

● من یکی دو نکته را عرض می‌کنم. اولاً کسانی که اصطلاح جامعه مدنی را به کار می‌برند، متأسفانه این اصطلاح را دقیق به کار نمی‌برند. در موارد گوناگون معانی مختلفی از آن گرفته می‌شود، اما به هر حال اگر منظور از جامعه مدنی ایجاد نهادهایی باشد که مستقل از دولت شکل بگیرند، به نظر من یک چنین چیزی به هیچ وجه تعارضی با جامعه ملی ندارد، بلکه اصولاً در پرتو جامعه ملی چنین چیزی امکان‌پذیر است. اما امروز برخی مفهوم جامعه مدنی را به صورت دیگری می‌گیرند. در مملکت ما افرادی هم که می‌خواهند وانمود کنند که قسارند با زبان علمی از دموکراسی دفاع کنند حرف‌هایی نیندیشیده و کلی می‌زنند. متأسفانه اندیشه انحلال طلبی در گروه‌های مختلف، در طول تاریخ معاصر وجود داشته که گاه این اندیشه به صورت محو یکسره در غرب بوده که نوعی انحلال جامعه ملی و تمدنی است، گاه صورت دینی پیدا کرده و باعث محو جامعه ملی و تمدنی در اسلام جهانی شده است، و گاهی هم این اندیشه در تفکرات چپ آمده، که به صورت محو شدن در جامعه جهانی سوسیالیستی و کمونیستی بوده، و حالا هم برخی از صورتهای دموکراتیک مآبانه با نوعی تظاهر به دموکراتیک بودن قصد دارند جامعه ملی ما را از بین ببرند و به اصطلاح آن را منقسم کنند به اجزایی که آن را جامعه مدنی می‌نامند. آنها خود معنای این حرف را



نمی‌دانند و چنین چیزی نیز تا به حال در جهان صورت نگرفته است. جهان کنونی مبتنی است بر همکاری کشور - ملتها، ما در حال حاضر هیچ واحد سیاسی دیگری در جهان نداریم. آنچه امروز وجود دارد مجموعه‌ای از واحدها و دولتهای سیاسی هستند که با هم همکاری می‌کنند. من نمی‌دانم چطور ممکن است یک جامعه مدنی خارج از اینها به وجود آورد. چه کسی دولت و ملت خود را منحل کرده است که ما پیشگام شویم؟ نزدیکیایی که در لوی جامعه بازار مشترک در اروپا صورت می‌گیرد، هنوز به انحلال واحدهای سیاسی نینجامیده است و در یک دوره طولانی آنها سعی دارند تا سازمان و تشکیلات یک حوزه تمدنی را ترسیم کنند تا تمدنشان در برابر آمریکا و حوزه‌های تمدنی دیگر نیرومندتر باقی بماند. ما برای آنکه نیروی تمدنی خود را قوی کنیم باید واحدهای ملی خودمان را در همین حوزه تمدنی تقویت نماییم، و به جای منحل شدن دولت تاجیکستان، باید طرفدار تقویت آن باشیم، و به جای انحلال دولت افغانستان باید از آن طرفداری کنیم. وقتی واحدهای ملی در حوزه تمدنی ما تقویت شوند ما بهتر می‌توانیم دادوستد تمدنی بکنیم. نمی‌توان برای عده‌ای که دانش مدرن و تکنولوژی و توسعه ندارند و گاهی در صورتهای واپس ماندگی نیز زندگی می‌کنند، صحبت از جامعه‌ای کرد که هیچ‌کس مسئول آن نیست. متأسفانه نسجیده صحبت از جامعه مدنی می‌شود. باید دید که ساختار سیاسی جامعه مدنی چیست؟ مسأله جامعه مدنی یکی از صورتهای تحول دموکراتیک در درون جامعه است، یعنی دامن زدن و گسترش دادن تأسیساتی که به وسیله خود مردم و مستقل از دولت شکل می‌گیرند. این برای چیست؟ برای این است که اولاً اگر عده معینی در حکومت وجود داشتند، نتواند یکسره به تمام جامعه بتازند و فکر خود را مطلق کنند. البته حکومت‌های استبدادی و ایدئولوژیک این خطر را دارند. بنابراین خوب است که به این معنا نهادهایی را در جامعه به وجود بیاوریم که اگر دولت سیاسی شکست خورد، این نهادها باقی بمانند. اتفاقاً تمدن ایرانی چنین تجربه‌ای را داشته و گاهی حتی با شکست دولتهای نیرومند، باقی مانده است، به سبب اینکه تجلیات مختلفی در این جامعه وجود داشته است از قبیل دین، آداب و سنن و زبان و فرهنگ که همه اینها خود را نگهداشته‌اند. البته امروز در جامعه غربی وقتی صحبت از جامعه مدنی به میان می‌آید، منظور صورتهای اجتماعی سازمان یافته است. گونه‌های دیگری هم داریم مثل کانون وکلا و کانون پزشکان. خوب است که ما کانون استادان داشته باشیم تا یک عده نتوانند به استادان دانشگاه به خاطر عقایدشان حمله کنند. همین طور وجود کانون اهل قلم و یا درواقع انجمن اهل قلم هم بسیار مفید است. هر چه این تأسیسات و افکار سیاسی و مطبوعات مستقل غیردولتی که با جامعه ارتباط دارند، بیشتر باشد، مفیدتر خواهد بود. اما اینها همه در پرتو یک کشور می‌تواند وجود داشته باشد. کسی باید به این نهاد و سازمانها و تشکیلات کمک کند. درواقع ما در دورانی قرار نداریم که به طرف انحلال واحد ملی و انحلال دولت برویم. ما اگر دولتی را نمی‌پسندیم باید آن را اصلاح کنیم، نه اینکه مفهوم دولت را نادیده بگیریم. جامعه ما در آینده نیز به دولت احتیاج خواهد داشت، دولت به معنای یک مجموعه انتزاعی‌ای که مبین چارچوب اجتماعی و سیاسی جامعه است. اگر صورت حاکمیت دولتی را نمی‌پسندیم، باید آن را با کوشش، مبارزه و انتقاد اصلاح کنیم، نه اینکه نفس نظم سیاسی در جامعه را درهم بریزیم و ناخواسته و ندانسته به اغتشاش دامن بزنیم. چه بهتر که چنین دولتی، دموکراتیک باشد.

○ مشخصات چندگانگی فرهنگی در حوزه فرهنگی ما چیست و

چه آثار و عوارضی برای آینده فرهنگ ما به بار می‌آورد؟

● در حوزه تمدنی ما همان طور که در آغاز عرض کردم، اگر چندگانگی را به معنای تنوع بگیریم اشکالی ندارد. تمدن ما اصولاً بر اساس تنوع فرهنگی شکل گرفته و نیرومند شده است، اما چند مسأله وجود دارد. عده‌ای می‌خواهند به تنوع فرهنگی در حوزه تمدن ما صورتی غیر واقعی بدهند و بگویند که به اقوام مختلف ستم فرهنگی روا شده است. بنابراین به سمت تجزیه طلبی در درون فرهنگ ما می‌روند. این مسأله یکی از وجوه اندیشه انحلال طلبی در تمدن ماست، که بسیار خطرناک است و باید در برابر آن ایستاد. ما در دادوستد بوده‌ایم و باید به همه احترام بگذاریم و سعی نکنیم که تنوع فرهنگی ما به صورت تجزیه فرهنگی تبلور پیدا کند، بلکه باید به صورت نزدیکی و تقرب و دادوستد بیشتر در درون فرهنگ خود نمود پیدا کند. همان طور که ما مسأله پذیرش از فرهنگ غربی را مطرح کردیم، این پذیرش باید درون فرهنگ خودمان نیز وجود داشته باشد. امروز غریبها قوم گرایی را دامن می‌زنند. ما نباید وارد این مسأله بشویم. ما یک دوره تحول ملی را طی کرده‌ایم و این بسیار مهم است که دوران اخیر نیز به هر حال یکی از وجوه دسترسی به تقرب ملی است. توجه کنید که تجاوز عراق به ایران ما را وارد یک دوره کامل ملی می‌کند. همه ایرانیان برای گوشه‌ای از مملکتشان صرف نظر از عقیده، مذهب، فرهنگ و شکل باورشان نسبت به حکومت و حتی مخالفت و موافقتشان با آن، در یک نقطه برای دفاع از یک صورت ملی می‌جنگند. این مسأله بسیار مهم است. امروز اقتصاد ما، اقتصادی ملی شده است. کالایی که تولید می‌شود برای سراسر کشور است. ما نباید عقربه ساعت را به عقب برگردانیم. اگر نواحی قومی در مملکت ما وجود دارد مثل ترکمن صحرا، ما باید به آنها احترام بگذاریم، و با آنها وارد دادوستد فرهنگی بشویم. اما واقعیت این است که وقتی غریبها مسأله قوم گرایی را مطرح می‌کنند در نهایت تجزیه قومی را تشویق می‌کنند. تجزیه منطقه به اقوام کوچک باعث چیرگی فرهنگ غرب و نابودی اقوام می‌شود. وقتی بلوچستان و ترکمنستان کوچک به وجود بیاید و ایران از درون تجزیه شود، از آنجا که این اقوام نیروی ایستادگی مستقل ندارند، و جزئی از تمدن مشترک ما بوده‌اند، مقهور تمدن غربی شده و از بین می‌روند. چنانکه امروز مقامات آذربایجان (اران) که در ستیز با زبان فارسی هستند، خود به زبان روسی صحبت می‌کنند. مردم اران که امروز حکومتشان واحد سیاسی خود را جمهوری آذربایجان نامیده است، دارای نژادی متفاوت با ما نیستند، ولی بعضی صحبت از قوم آذری می‌کنند، در حالیکه ما قوم آذری نداریم. ما یک زبان ترکی فارسی شده رایج در آذربایجان داریم، اما نه از نژادهای مختلف. این مسأله را نباید اشتباه طرح کرد. این حوزه تمدنی، مشترک بوده است، چنانکه وقتی یک آذربایجانی بر ما ریاست و حکومت می‌کند، ما او را بیگانه نمی‌دانیم، بلکه او را یک عنصر درونی و ایرانی می‌شناسیم. در بسیاری از موارد توانایی او از ما بیشتر است چون به دو زبان صحبت می‌کند. ما نیز از این مسأله بسیار خوشحالیم، اما گروههای پان تورکیست در آذربایجان صورت مسأله را عوض می‌کنند. آنها می‌خواهند اولاً به آذریها یک صورت نژادی داده و آنها را ترک تبار جلوه دهند، و ثانیاً اینکه آنها را ستم دیده از فرهنگ ایرانی معرفی کنند. برخی از آذریهای ما در ایران، تحت عنوان یافتن راه حل برای این مسأله، حکومت فعلی را تشویق می‌کنند که اگر به آنان فرصت داده شود، آن طرف را نیز متصل به ایران می‌کنند. آنها نیز در اران دامن صحبت از ۲۳ میلیون آذری در ایران می‌کنند، در صورتی که



آذربایجان و غیره صحبت می‌کنیم و می‌گوییم که نگهداری زبانشان نباید به معنی نفی زبان میانجی مشترک که محصول تمدن همه ماست درآید، این به معنای یک نوع ناسیونالیسم زبانی نیست، بلکه به عنوان یک ضرورت فرهنگی است. ما باید دانش غربی و مهارت‌های جهان را به این حوزه تمدنی انتقال بدهیم و این کار باید با یک زبان انجام گیرد. ما امکانات مادی نداریم که با ۵۰ زبان محلی علوم را انتقال بدهیم. اخیراً که مهمان پارلمان اروپا بودم، دیدم که اروپاییان در اساس برای امور اداری با دو زبان اصلی کار می‌کنند. تولید استاد و روابط اداری و تهیه گزارش‌های پژوهشی همه یا به انگلیسی است یا به فرانسه. تولید برخی استاد به زبانهای بیشتر که در پارلمان اروپا انجام می‌شود بسیار پرهزینه است و دردسراور. چاره‌ما چیست؟ آیا باید زبان خود را که مشخصه اصلی این تمدن و متعلق به همه است و به نژاد خاص، قوم خاص و گروه خاصی تعلق ندارد کنار بگذاریم؟ آذربایجانی در پرورش زبان فارسی همان‌قدر سهم است که تاجیک، که افغانی و ایرانی، بخصوص در تاریخ معاصر، یا مردم سرقند و بخارا و کشمیر و پاکستان و دیگران. این زبان فرهنگی منطقه است، زبان فرهنگی منطقه بوده و هنوز هم هست و ما زبان دیگر نداریم. یا باید این زبان را کنار بگذاریم و زبان روسی را انتخاب کنیم و یا این زبان را کنار بگذاریم و زبان انگلیسی را برگزینیم یا از همه بدتر زبان ترکی‌های را انتخاب کنیم که بی‌تردید یک قاجعه خواهد بود. پیشنهاد من این است که زبان فرهنگی منطقه، زبانی باشد که متعلق به خود این منطقه است. این به معنای این نیست که ما واحد سیاسی خاصی را که در ایران است - و به خطا آذربایجان نامیده می‌شود - نادیده بگیریم. ما حتی پیشهادمان این است که ارمینیا و گرجیها نیز وارد این حوزه فرهنگی بشوند، چون آنها متعلق به این حوزه بوده‌اند و همیشه با روسها در طول تاریخ مسأله داشته‌اند. ما نباید خود را از بنیادهای ملی خود دور کنیم بلکه باید اساس ملی را به کمال برسانیم، درحالی‌که اجازه می‌دهیم در این حوزه تمدنی واحدهای سیاسی مستقل و متعدد محفوظ بمانند، ولی آنها را به قصد شکرفا کردن و بقا وارد یک حوزه تمدنی کرده یا هم مرتبط سازیم، به این ترتیب است که می‌توانیم علوم جهان را به این حوزه منتقل کنیم، برای این کار نیز احتیاج به ابزار میانجی داریم، مثل آموزش مشترک، من موافق از بین بردن واحد ملی، واحد تمدنی و نادیده گرفتن ساختارهای سیاسی مختلف ملی در این واحد تمدنی نیستیم. پیشنهاد

مسأله از ابتدا غلط است. ما به یک واحد سیاسی در ایران، خواه به اسم واقعی آن یعنی ایران و یا به اسم آذربایجان، احترام می‌گذاریم. آنها زبان ترکی را گسترش دادند، و حقیقت این است که شعرای بزرگ و عزیز فارسی زبان نیز داشته‌اند و تمدن ما از آن حوزه بسیار تأثیر پذیرفته و نشأت گرفته است. این تمدن مشترکی است که خود آنها به ما داده‌اند، ما سبزی نمی‌کنیم و باید با آنها با بردباری رفتار کنیم. اما در برابر این تفکر که آنها ترک تبار هستند بایست ایستاد و نیز جلوی این اندیشه آنها که در نتیجه سبزی با زبان فارسی نجات پیدا می‌کنند، باید ایستادگی کرد، چون در نهایت آنها تسلیم زبان روسی یا ترکی ترکیه می‌شوند. در تاجیکستان، در دعوایی که چندی پیش در آکادمی در گرفته است، باز هم روسها مصوبه پارلمان تاجیکها را که طی آن خواستار رواج خط فارسی شده‌اند نفی کردند اما متأسفانه دستگاه سیاست خارجی ما در این گونه مسائل سکوت می‌کند. این دستگاه خطاهای عظیمه‌ای را در حوزه آسیای مرکزی انجام داده است، و امروز این خطاها را به صورتی دیگر و با تحمل روش روسها، ادامه می‌دهد که بتدریج به نوعی روس‌گرایی در سیاست خارجی ما انجامیده است. من همیشه در این منطقه مخالف یک سیاست ضدروسی بوده‌ام ولی در عین حال ما نباید با روسها در جایی که آنها به حوزه تمدنی ما چشم دوخته‌اند، کنار بیاییم، بلکه باید یک رابطه انتقادی - همزیستی داشته باشیم و آنها را از اعمالی که می‌کنند بر حذر بداریم و به آنها توضیح بدهیم. سکوت ما خطرناک است.

بنابراین تجزیه اقوام خرد در منطقه و تجزیه واحدهای سیاسی بزرگ به صورت اقوام خرد، به معنای از بین بردن این واحدهاست، چون غربیها با تکنولوژی نیرومندی که دارند می‌توانند بر یک قوم سه یا چهار میلیونی طی ۵۰ سال تأثیر بگذارند و یکسره آن را تحت نفوذ خود قرار دهند. امروز زبان علمی تاجیکها و یا ایرانیان مقیم ایران، تبدیل به زبان روسی ناقصی شده است و روسها این زبان را در محافل خصوصی‌شان مسخره می‌کنند، زیرا این افراد (تاجیکها و ایرانیان) قادر نیستند بخوبی به زبان روسی صحبت کنند، و تنها یک زبان روسی اداری را آموخته‌اند که نه علمی و نه ادیبانه است. در واقع بسیاری از ایشان به هیچ‌وجه در مطبوعات روسیه راه ندارند و در نتیجه بتدریج محو می‌شوند تا فرزندان چند نسل آینده، روسی زبان بار بیایند و زبان مادری‌شان را فراموش کنند. اگر ما در مورد

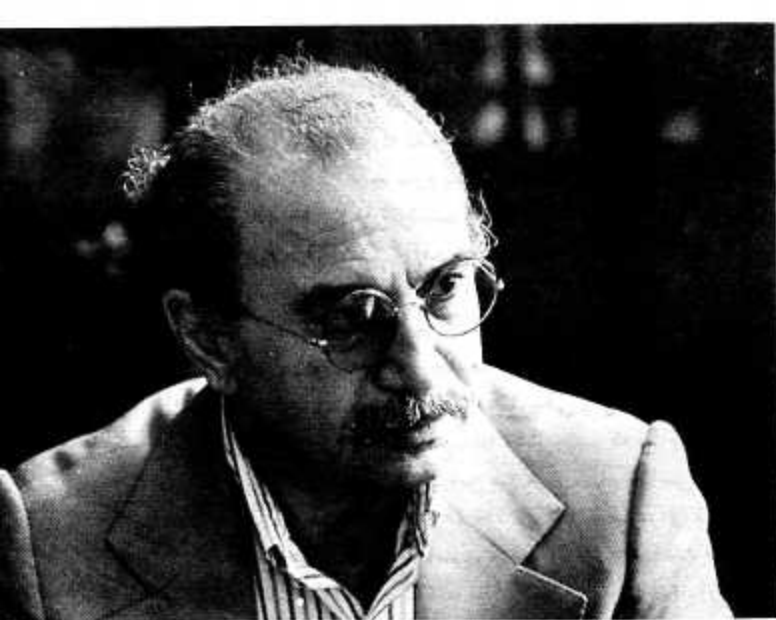
می‌کنم که در این ساختارها وجوه مشترکی برای انتقال علوم و همکاری و ترویج آموزش و علم در منطقه وجود داشته باشد. ما قادر نیستیم که دائماً جوانان این منطقه را به اروپا و آمریکا بفرستیم، باید خودمان تأسیسات به وجود بیاوریم و برای این تأسیسات نیز باید یک زبان مشترک وجود داشته باشد، ضمن اینکه همه زبانهای دیگر می‌توانند گاه به صورت یک زبان در چهارچوب سیاسی باشند و گاه زبانی باشند که در درون یک واحد ملی عمل کنند. هیچ کدام از اینها دلیل تجزیه منطقه نیست، زیرا تجزیه منطقه به معنای نابودی آن است.

○ آیا جریان روشنفکری ایران می‌تواند چندگانگی فرهنگی جامعه را در چهارچوب منافع ملی هماهنگ سازد؟

● اولاً این «جریان روشنفکری» نیز مثل جامعه مدنی، چیز نادقیقی است. آنچه که ما امروز به عنوان «جریان روشنفکری» در ایران مطرح می‌کنیم، یک جریان فکری معین است که بخصوص پس از شهریور ۲۰ در ایران، دامن زده شد و بعد از آن در سالهای دهه چهل شکل گرفت و به نحوی وارد عصر انقلاب شد و الان نیز دوره پایانی خود را می‌گذراند. این جریان فراز و نشیبهای مختلفی داشته است و در اساس یک جریان سیاسی بوده است که با پدیدار گشتن احزاب سیاسی پس از شهریور ۲۰، قوت می‌گیرد و در یک دوره شکل عمده فکری در ایران می‌شود، بویژه در دهه سی پس از کنار گذاشتن دولت مرحوم دکتر مصدق این جریان با همه فروکشی که می‌یابد، همچنان به عنوان جریان غالب مطرح است. خصلت اصلی این جریان روشنفکری، خصلت چپ و اندیشه‌های چپ بوده است. گروههای مختلفی مثل ملیتون و مذهبیون به این جریان نزدیک می‌شوند. به هر حال از این جریان باید متصفانه یاد کنیم، هر چند که امروز من با دید انتقادی به این جریان نگاه می‌کنم اما از آن تأثیر پذیرفته‌ام و در دوران جوانی به این جریان تعلق داشته‌ام: از جریان ملی چپ، به چپ. فکر غالب در آن دوران همین بود. توضیح این جنبه از تفکر را در جایی دیگر داده‌ام. واقعیت این است که این جریان در پرتو فکر غالب چپ جهانی شکل می‌گیرد. مشکل تفکر «جریان روشنفکری» پس از شهریور ۲۰ این است که نسبت به تمدن ما احساس بیگانگی و بی‌زاری می‌کند (البته من در اینجا به چند استثناء، به خصوص در جریان شعر مانند اخوان و ابتهاج و خانم بهبهانی که از افتخارات ملی ما هستند کار ندارم، هر چند که با فکر اجتماعی آنان موافق نیستم، منظورم شکل غالب تفکر «جریان روشنفکری» است نه یکایک افراد وابسته به آن). این جریان، به طور مداوم تمدن ایرانی را به مسخره می‌گیرد و از آن انتقاد و آن را مضحکه می‌کند، بدون اینکه بتواند الگویی درونی به ما عرضه کند. الگوی خود را از شکل جهانی سوسیالیسم برمی‌گیرد، خواه این شکل جهانی، شکل جهانی سوسیالیسم در روسیه باشد، خواه شکل جهانی سوسیالیسم در چین. هر دوی آنها تبلور یک نوع صورت ملی سوسیالیسم در این دو کشور هستند که به صورت جهانی عرضه می‌شوند، البته گاهی صورتهای ملی می‌توانند خود را به صورت جهانی عرضه کنند، هر چند که ما به وضوح آن را نمی‌بینیم و متوجه آن نیستیم. سوسیالیسم روسی در واقع، متعلق به روسیه است اما خود را به عنوان آزادیبخش و آزادی‌دهنده مردم جهان معرفی می‌کند و ما این صورت ظاهر را می‌بینیم. بنابراین تفکر روشنفکری، تفکری است که بسیار متأثر از گونه‌های عقب‌افتاده از اندیشه بیرون است. اندیشه روشنفکری مشروطیت نمی‌تواند راه حلهای بنیادی عرضه کند و ضمناً در بحرانهای سیاسی در رویارویی قرار می‌گیرد و نسبت به

موضوع دولت بویژه پس از قاجاریه، تفکر روشنی عرضه نمی‌کند و در مقابل تفکر روشنفکری چپ بازنده می‌شود. روشنفکری مذهبی و روشنفکری ملی - بخصوص از دهه سی به بعد - نسبت به روشنفکری چپ احساس عقده می‌کنند و همواره سعی دارند به این روشنفکری چپ پاسخ بدهند. راه حلهایی که پیدا می‌کنند از درون روشنفکری چپ است، نه از درون خودشان. ببینید که چگونه در برخی از نیروهای ملی، تندترین گروههای چپ به وجود می‌آید، و از گروههای مذهبی نیز تندترین گروههای چپ شکل می‌گیرد. آنها می‌خواهند به چپها بگویند که ما از شما هم چپتر هستیم. به جای اینکه پاسخ درونی پیدا کنند، پاسخ بیرونی به چپ دادند و از آنها تندر شدند. مجموعه روشنفکری دوران شهریور ۲۰ به بعد پس از انقلاب ۵۷ دستخوش شکست می‌شود، نه می‌تواند به مسائل جدید جواب بدهد و نه می‌تواند نسبت به انقلاب موضع روشنی بگیرد. گرچه آرمانش برپایی انقلاب بود ولی در عمل وارد انقلابی می‌شود که به بازیش نمی‌گیرد. بنابراین نسبت به انقلاب دوگانگی اندیشه پیدا می‌کند. از طرفی نمی‌تواند نسبت به آن انتقاد کند زیرا خودش آن را خواسته است و از سوی دیگر نمی‌تواند از انقلاب دفاع کند زیرا نقشی در آن ندارد. البته این مشکل تمام کسانی است که راه غلبه بر دشواریها و معضلات جامعه را در انقلاب سیاسی می‌جویند. برابهم روشنفکری چپ در جریان تجاوز عراق به ایران، بیشتر افزوده می‌شود. این جریان نمی‌تواند از تجاوز عراق دفاع کند زیرا می‌بیند که تجاوز آشکاری است و به مقدمات ملی ما تجاوز شده و از طرفی نمی‌تواند در جنگ شرکت عمیق فکری داشته باشد، زیرا جنگ را یا ملی‌گرایانه می‌بیند یا بیهوده. دائم نگران آن است که اگر کاری انجام دهد یا به نفع دین یا به نفع ملی گرای تمام شود. بنابراین سخت گرفتار تضاد فکری است. سرخورده باز می‌گردد و به ابزاری می‌چسبد که بتواند در عین حال مخاطبانی در بین جوانان بیابد، و ضمناً از آنجا که نیاز به فعالیت و خلاقیت دارد، رمان‌نویسی و داستان‌نویسی را جایگزین هدف سیاسی خود می‌کند، اما نه براساس نوعی نگرش فلسفی و فرهنگی به جهان. در واقع مدنی است که دوره این روشنفکری پایان یافته است، منتها تمرین نگارش می‌کند و این تمرین نگارش از نظر فرهنگی برای ما عیبی ندارد. بیشترین تمرین را این روشنفکری در زبان فارسی انجام داده و به گسترش این زبان خدمت و کمک کرده است، البته ناآگاهانه، ضمن اینکه گاهی عقیده سیاسی این روشنفکری با این ابزار یعنی زبان فارسی الفتی جدی ندارد ولی در عمل ناآگاهانه در جهت ترویج این زبان خدمتی انجام می‌دهد که در جای خود نیکوست و ستودنی. اما این روشنفکری با داستان‌نویسی پیاپی ارائه نمی‌دهد. داستان‌نویسی روشنفکری بازمانده شهریور ۲۰ که افول قطعی خود را طی می‌کند. در اساس پیاپی فراگیر ندارد و تنها نوعی مباحث اجتماعی را در قالب داستان طرح می‌کند، بزرگی و بزرگ منشی در این روشنفکری دیده نمی‌شود و تماماً بیان اندیشه‌های طبقه متوسط پایین سرخورده است. آنچه می‌بینید یک نوع غم و اندوه تمدنی هم نیست که بگوید قصد دارد مثل کافکا اندوهی را نسبت به عصر و دورانی بیان کند. وقتی از فقر یا عدل دفاع می‌کند، صورتی عادی، خسته‌کننده و ملال‌آور دارد. در حالیکه هیچ فلسفه‌ای برای دفاع از عدل و عدالت ندارد، لذا وقتی بر ظلم حمله می‌کند در واقع صورت رایج تفکری است که در اذهان مردم عادی جریان دارد. شما هیچ پیام و اندیشه بزرگ و گیرایی از درون این روشنفکری دریافت نمی‌کنید، در نتیجه این روشنفکری خودبخود در حال فنا و استحاله است. بهترین نیروهای آن دستخوش تغییر می‌شوند و به





صورت‌های جدید درمی‌آیند، چنانکه روشنفکری اسلامی ما هم در این وضعیت است و بهترین نیروهای آن در حال تغییراند؛ یعنی نیروهایی از آن درجا می‌زنند که قدرت گشودگی و نیروی مدارا کردن را ندارند و تأثیرپذیرشان اندک است. از روشنفکری چپ، نیرویی جدا می‌شود که نسبت به جهان مدرن و نسبت به جامعه و حوزه فرهنگ و تمدن ما علاقه نشان می‌دهد. بنابراین، به یک اعتبار ما وارد عصر روشنفکری فرهنگی در همه سطوح اندیشه می‌شویم. وقتی امروز از روشنفکری صحبت می‌کنیم، بی‌تردید روشنفکران دینی را نیز در نظر می‌گیریم - می‌خواهم دینی بگویم، نه اسلامی. روشنفکران دینی ما امروز حرف‌هایی می‌زنند که ممکن است آنها را نپسندیم ولی با احترام از آنها سخن می‌گویم. روشنفکران غیردینی ما نیز مسائلی را مطرح می‌کنند که مهم است و در واقع همگی از روشنفکری خموده و بازمانده شهریور ۲۰ فاصله می‌گیرند. ما باید ورای تفکر شهریور بستی تلاش و کوشش کنیم، با ارائه افکار و اندیشه‌های جدی و با برخورداری از نیروی پذیرش. با این کار می‌توانیم از این «جریان روشنفکری» درگذریم. به اعتباری اگر سوءتفاهم نشود، ما در حال وارد شدن به عصری از اندیشه هستیم که روشنفکری خود را

آن خیانت کرده، و یا یک سرخوردگی محض که هر دو سوی آن نوعی اندیشه افراطی و بی‌حاصل است و ارزشی ندارد. عده‌ای با افراطی‌گری نسبت به رویدادهای شوروی سابق و روسیه می‌خواهند هویت گذشته خود را حفظ کنند، و عده‌ای با سرخوردگی و ناچاری، ناظر بر این رویدادها هستند، اما چون از گذشته تعلق خاطری نسبت به اندیشه چپ دارند، تنها وجود آنها این اندیشه را حمل می‌کند، نه فکر و معنویتشان. در واقع با پایان یافتن حیات مادی آنان، این اندیشه‌ها نیز از بین می‌رود، زیرا این اندیشه‌ها ماندگار نیستند.

اصولاً وقتی شما نمی‌توانید فکر تمدنی عرضه کنید، همیشه مغلوب صورت‌های سیاسی می‌شوید. وقتی که روسیه بلشویک را انتخاب می‌کند در عمل صورت یک تمدن دیگر را برمی‌گزیند، بی‌آنکه فکری از درون سر برآورده باشد. وقتی که می‌خواهید عیناً سرمایه‌داری را از غرب بگیرید، تنها صورت آن را می‌گیرید، زیرا خودمان با کار خود آن را به وجود نیاورده‌ایم. صورت‌های سیاسی بیگانه که ما آنها را انتخاب می‌کنیم، در تفکر سیاسی پایدار نیستند. تفکر سیاسی باید از درون خود متفکران جامعه نشأت بگیرد و نسبت به تاریخ و نهادهای خود راه حل بدهد. کسانی که سعی می‌کنند تمام نهادها و تاریخ ما را نادیده بگیرند، در حقیقت نمی‌توانند به تفکر سیاسی برسند. ما یا باید مترجم تفکر سیاسی غربی بشویم و یا از طریق سنجش توان نهادهای خود و تحول این نهادها برای دستیابی به شکوفایی بهتر و تفسیر تاریخی از این نهادها و امکانات به تفکر سیاسی مستقل دست پیدا کنیم؛ به همین علت کسانی که متأسفانه امروز به بحث توسعه سیاسی می‌پردازند، همیشه با الگو برداری از دموکراسیهای غربی و یا نوعی دموکراسی آرمانی برای توسعه سیاسی راه حل ارائه می‌دهند. اینها با واقعیت نهادها و تاریخ و فرهنگ ما کاری ندارند، در نتیجه این راه حلها موفق نخواهد شد. وقتی شما بیگانه‌وار نسبت به نهادهای سیاسی و فرهنگی یک جامعه، فکری را ارائه می‌دهید، در واقع همیشه استبداد را تقویت می‌کنید. اما اگر محدودیتهای تاریخی نهادها را بپذیرید، درست است که قدرت را به ناچار به طور موقت بپذیرا می‌شوید، اما با این کار تحول تدریجی و کنار گذاشتن قدرت غیرمعقول را ممکن می‌سازید. در نهایت این امکان، به سود تمدن ماست، زیرا هر جامعه‌ای باید براساس توان درونی خود تحول پیدا کند، نه براساس واردات از نظامهای سیاسی

می‌خواهد یا درست‌تر بگویم به روشن‌اندیشی نیاز دارد نه به این «جریان روشنفکری». به این اعتبار ما در حال حاضر دوره گذار از این جریان را طی می‌کنیم و وارد دوره‌ای از اندیشه می‌شویم که دوره بازاندیشی و روشنگری است و بی‌تردید از میراث روشنفکری دوره مشروطیت تأثیرپذیرفته است. این دوره، وجوه مختلف فرهنگ ما را در خود تلفیق می‌کند. از طرف دیگر در جریان تازه فکری، نه ضد‌مذهبی بودن فخر است و نه غیرمذهبی بودن گناه. دین و معنویت بیش از پیش امری درونی می‌شود. گرچه این جریان جدید زیر فشار سخت‌ترین حملات و در معرض تهمت و افترا و حتی ترور شخصیت قرار دارد با این حال بیش از پیش بالنده می‌شود. گروه‌های تاریک‌اندیشی که این حوزه فکری متنوع تازه را تحمل نمی‌کنند، از گروه‌های سیاسی مختلفی برمی‌آیند: از راست راست تا چپ چپ، از تحجر مذهبی تا کسانی که به خاطر حفظ شغلشان هرگونه تأمل و تردیدی را سرکوب می‌کنند. با این حال ما نوعی دوران قریب درونی ملی را از نظر فکری طی می‌کنیم که از خصوصیات جدید این دوره ماست، یعنی گروه‌های راستین اندیشه و فکر، می‌خواهند حرف یکدیگر را بشنوند. بنابراین خصوصیات آن دوره پیش سرآمده است، جهان آن نیز سرآمده است. اگر من می‌گویم «جریان روشنفکری» به معنای روشن‌اندیشی نیست، بلکه به معنای گروه معینی است که وجوه مختلف حضورشان سپری شده است و باید در همین معنایی که به کار بردم فهمیده شود، نه به معنایی دیگر.

○ تأثیر شکست اتحاد جماهیر شوروی کمونیستی و یا اندیشه چپ، بعد از تحولات شوروی سابق را در جریان روشنفکری چگونه ارزیابی می‌کند؟

● هیچ تأثیری در روشنفکری چپ ندارد. «روشنفکری» ما قدرت واکنش ندارد، این یک «روشنفکری» خموده است. شما به نشریات، مقالات و کتابهایی که طی چند سال پس از فروپاشی شوروی منتشر شده، نگاه کنید. اینها با سکوت همه چیز را برگزار می‌کنند. نسبت به این مجموعه فکری ندارند تا ارائه بدهند. ما نشریات منجم چپ را هم در ایران و هم در خارج می‌بینیم، همه‌اش درجا زدن مطلق است. واقعاً آنچه که امروز در مطبوعات چپ و وابسته به چپ دیده می‌شود، غم‌انگیز است. یا یک نوع افراطی‌گری و یک کمونیسم ناب آغازین است که گویا گورباچف به

دیگر. ما باید این اصل را که نظام سیاسی، مطلق نیست، بپذیریم. من در گفت‌وگویی بیان کردم که نظام سیاسی، مسأله من نیست و برخی فکر کرده بودند که من قصد دارم بگویم که نظام سیاسی اصلاً اهمیتی ندارد. در حالیکه من می‌خواستم و می‌خواهم بگویم که وقتی نظام سیاسی، مسأله ما نباشد، در واقع مطلق بودن این نظام و تغییرناپذیر بودن نظام سیاسی را نفی کرده‌ایم. من نظام سیاسی را امری نسبی و اعتباری می‌دانم، منتها تفاوت من با کسانی که فکر می‌کنند هر الگویی را می‌توان در هر زمانی وارد جامعه کرد، این است که به نظر من نظام سیاسی در هر جامعه‌ای با توان تاریخی و با توان سیاسی آن جامعه ارتباط دارد و ما باید واقع‌بینانه تلاش کنیم که نظام سیاسی را ارزیابی کنیم یا تغییر بدهیم. بنابراین من هیچ نظام سیاسی‌ای را در جهان مطلق نمی‌گیرم. البته باز هم تأکید می‌کنم که برای من بقای تمدن مهمتر است از نظام سیاسی. متأسفانه عده‌ای قصد دارند با استفاده از معناهای رایج تمدن، نظام سیاسی و دولت، از کنار مجموعه برخورد من بگذرند و به نفی آن بپردازند؛ وسیله ایشان ژورنالیسم است.

○ سؤال این بود که همان‌طور که خودتان فرمودید، ویژگی اصلی روشنفکران ایرانی، نفی کنندگی است. آنها همیشه حاکمیت و قدرت سیاسی را نفی می‌کردند و در توسعه این مملکت هیچ نقشی ایفا نکردند و تجلی نقش آنان تنها در ادبیات بوده است. با توجه به وضعیتی که هم اکنون پیش آمده، روشنفکران ما چگونه می‌توانند در توسعه ملی کشور ایفا نقش کنند؟

● من نگفتم که تجلی نقش آنان تنها در ادبیات بوده است. می‌خواستم در ضمن بگویم که ایشان حالا که دوران دشواری شده است می‌خواهند ادبیات را وسیله گریز خود از واقعیت دهند، ولی در مورد توسعه، اولاً روشنفکران ما به معنای وسیع کلمه وقتی می‌توانند در توسعه ملی این مملکت نقش ایفا کنند که تفکر آنها، تفکری باشد که مسأله توسعه ملی را بپذیرد. دوم اینکه نظام حکومتی از این نوع رویارویی و ستیز با روشنفکران دست بردارد و به آنان امکان بدهد که در جریان توسعه شرکت کنند. ما دوران خاصی را طی می‌کنیم که جامعه بر اثر رویدادهای مختلف و گسترش شهرنشینی از درون به هم می‌پیوندد و عنصر ملی بیشتر تقویت می‌شود. آنچه من پیشتر در گیومه از آن به عنوان روشنفکری یاد کردم، نمی‌تواند در توسعه ملی نقش بازی کند، نه به خاطر اینکه فقط حکومت آن را نادیده می‌گیرد و گاه با روشهایی که من نمی‌پسندم همه را - و از جمله ایشان را کنار می‌گذارد، بلکه به خاطر طبیعت خود نمی‌تواند وارد این حوزه بشود. اما روشن‌اندیشان نوین ما که در سطوح مختلف در حال پدیدار شدن هستند، در آینده، نیروی روشنفکری واقعی ما را تشکیل می‌دهند که به مسأله توسعه ملی و فرهنگی و به مسأله تمدنی ما علاقه و واکنش بیشتری خواهند داد. این طور نیست که ما فکر کنیم می‌توانیم تمدنی را یکسره دور بیزیم و به جای آن سوسیالیسم را قرار دهیم تا همه مشکلات حل شود. این تفکر و این راه حل ساده‌اندیشانه سوسیالیستی در حال از بین رفتن است و در واقع از بین رفته است و نه مانده آن نیز از بین می‌رود. بنابراین روشنفکری شهریور ۲۰، به دلیل اندیشه خود نمی‌تواند در جریان توسعه ملی نقش بازی کند، ضمن آنکه حکومت هم چنین اجازه‌ای به آن نمی‌دهد. اگر به من فرصتی داده شود، روشها و نگرشهای حکومت را هم در این دوران بررسی خواهم کرد و گر نه متحصّر

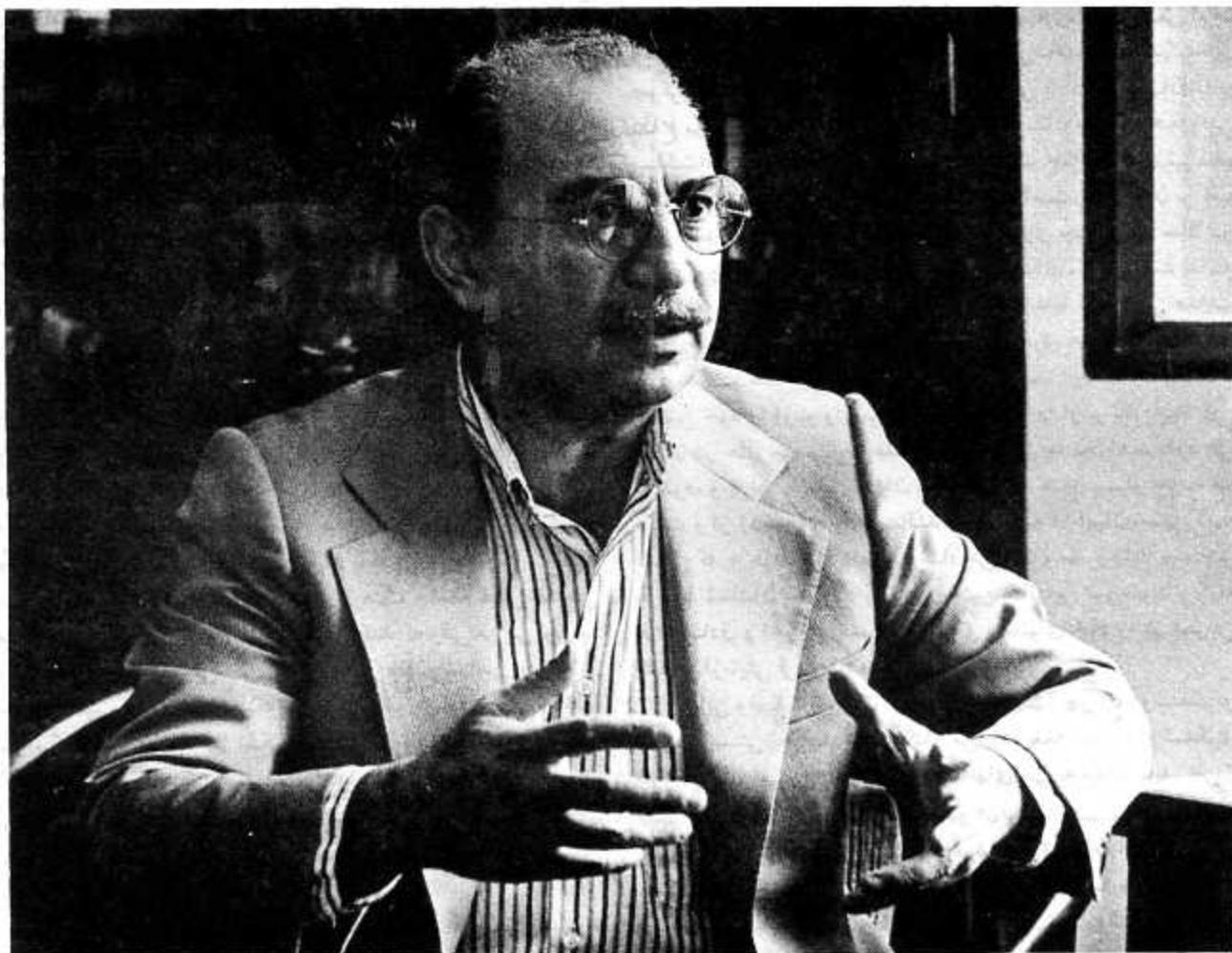
کردن بحث به «جریان روشنفکری» این خطر را دارد که به بحثی یک سو به پردازیم.

○ در صورت حل شدن مشکل حکومت که بدان اشاره فرمودید، در جامعه ما متأسفانه دعوت از روشنفکران برای مشارکت در قدرت سیاسی و توسعه ملی، نزد آنان توطئه برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی تلقی می‌شود. با این تصور و پیش فرض توطئه گونه که از این فرضیه وجود دارد، آیا زمینه برای انجام همکاری مناسب است؟

● متأسفانه باید بگویم که صحبت شما صحیح است. البته هم حکومت این کار را با صداقت انجام نمی‌دهد و هم «روشنفکران» چنین تمایلی ندارند. حکومت فقط تأیید می‌خواهد. حتی در سطوح شفلی متوسط، کسی تحمل انتقاد ندارد. بسیاری شغلشان را به صورت دین و مذهب کشور جلوه می‌دهند. از طرف دیگر در مقابل همین تفکر نادرست در حکومت، عده‌ای از روشنفکران چپ انتقاد می‌کنند که ما با این حرفها داریم به حکومت مشروعیت می‌بخشیم. این مسأله ناشی از نحوه تفکر آنان است. حکومت هم نگران است که با دادن امکانات به این گروه - خواه این امکانات به صورت فعالیت تشکیلاتی و خواه فرهنگی باشد - هویت خود را از دست بدهد. دو سوی این جریان افراطی در واقع مکمل هم و نیازمند هم است. شاید تعجب بکنید ولی حکومت هم به تداوم حضور چنین اپوزیسیون غیرفعال و عقیمی علاقه‌مند است. واقعیت این است که تا ما تفکرمان را نسبت به دولت عوض نکنیم و حکومت تفکرش را راجع به مردم، روشنفکران و متخصصان تغییر ندهد، نمی‌توانیم وارد این مباحث شویم. تا زمانی که دولت را یک امر بیرونی در نظر می‌گیریم، بحث توسعه ملی و مشروعیت به جایی نمی‌انجامد. حکومت هم تمایل دارد که شما همیشه از بیرون به مسائل بنگرید، و از بیرون به حکومت بی‌اعتنایی بکنید. چنین اپوزیسیونی همواره یک کل را طرد می‌کند و در نتیجه در ابهام شناور است، در حالیکه حکومت اعمال روزمره انجام می‌دهد. اما اگر دولت را یک دستاورد تمدنی در هر حوزه تمدنی بدانید، یعنی بپذیرید که تجربیات گذشته است که نتیجه‌ای را به بار آورده، حتی اگر صورت به بار آمده ظاهری دولت را که معمولاً در هیأت قوه مجریه حاکم تجلی می‌کند نپسندیم، مخالفت با این قوه مجریه و نظام پیرامون آن، مثل مقننه یا قضائیه، نباید به معنای سرنگون کردن تأسیسات دولت باشد، چون دولت یک محصول تمدنی است. وقتی ما راجع به دولت بحث می‌کنیم، همان اندازه نسبت به سازمان آموزش و پرورش مملکت بحث می‌کنیم که نسبت به کسانی که بر ما حاکم هستند. اما نمی‌توانیم نظام آموزش و پرورش جامعه، نظام بهداشت جامعه و نظام کار جامعه را یکسره از میان برداریم، بلکه باید آنها را بتدریج متحول کنیم. این بسیار مهم است که شما نسبت به مسأله دولت چگونه برخورد می‌کنید. اگر در مملکت من یک کارخانه ایجاد شود و اگر همه افراد مملکت من با سواد شوند، همه جوانان مملکت بتوانند به دانشگاه بروند، حتی اگر بدترین دولت هم این کار را بکند، من از آن دولت به این علت ناراحت نمی‌شوم، چون نگرش من به مسأله دولت با نگرش رایج فرق دارد. اما کسی که با دولت مخالف است دائم نگران این است که می‌آید دولت موقتیتی به دست آورد، هر موقتیتی را - که حتی بدترین نوع حکومت در حوزه تمدنی و ملی ما به بار بیاورد - پیشرفتی تمدنی و ملی می‌دانیم، زیرا حکومتها در فشار تاریخ گذشته و جنبشهای پیشین نیز

آن اصلاح کرد و همیشه نباید ناظر شکست کشور بود. چرا ما باید وقتی مسائلی برایمان افتخارات ملی به بار می‌آورد، ناراحت شویم؟ می‌توانیم با حکومت مخالف باشیم، اما وجوهی را نیز که به هر حال دستاوردهایی در سرنوشت تمدنی ما دارد، نادیده نگیریم. اگر شهرداری تهران پیشرفت کند یا نظام حمل و نقل کشور توسعه پیدا کند، نباید از این مسأله ناراحت بشویم. من نباید اجازه بدهم که تئوری فقر مطلق مصداق پیدا کند، و بگویم که باید مردم هر چه بیشتر بدبخت بشوند تا این حکومت سرنگون شود و از این طریق مملکت

قرار دارند. این طور نیست که باید صبر کرد تا آدمی مستقل و خیراندیش پیدا شود و کارهایی انجام بدهد. بنابراین اگر ۵۰ تا کارخانه در کشور من ایجاد شود. حتی اگر این حکومت را نپسندم، سعی می‌کنم آنها را حفظ کنم. شما با این طرز تفکر است که می‌توانید وارد مباحث مربوط به توسعه ملی شوید. روشنفکری ما هیچگاه نسبت به حوزه تمدنی ما واکنشی نشان نمی‌دهد. هیچگاه نسبت به سیاست خارجی ما واکنشی نشان نمی‌دهد. از شهریور ۲۰ به این طرف یک گفتار دارد که به این گفتار هم وفادار نیست. این



آباد شود. چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. این دو نوع برخورد است با مسأله دولت که بیش از این نمی‌شود در اینجا توضیح داد، و متأسفم که این نگرش را نه حکومتیان درک می‌کنند و نه جریانهای سیاسی‌اندیش خاص.

○ یکی دیگر از ویژگیهای روشنفکران ایرانی این است که نواذهایی بین خودشان دارند و به طور مطلق یکدیگر را نفی می‌کنند و در واقع آثار یکدیگر را مطالعه نمی‌کنند. در جریان روشنفکری دیگر کشورها نوعی اطلاع از افکار یکدیگر را می‌بینیم. اما در جریان روشنفکری ایران، حتی این هم دیده نمی‌شود. یک شخص بدون آنکه از افکار فرد دیگر اطلاع داشته و کتابهای او را مطالعه کرده باشد، صرفاً براساس تصورات قبلی او را رد می‌کند، تماماً هم

گفتار فقط به دموکراسی می‌پردازد، دائماً خواستار دموکراسی است اما همیشه در عمل صورتهای اقتدارگرا و دیکتاتوری را ترجیح می‌دهد چون محتوای تفکر سیاسی روشنفکری ما دیکتاتوری پرولتاریا بوده و نمی‌تواند به گفتار دموکراتیک خود وفادار باشد. در درون و نسبت به پیرامون خود و نسبت به افکار متفاوت، رفتار دیکتاتور مآبانه دارد، یعنی هر که را از خودش نیست طرد می‌کند و نسبت به او شک می‌ورزد و به همدستی با حکومت متهم می‌کند. در درون فکر این روشنفکری، دولت چیز بدی است و بین حکومت و دولت هم فرق نمی‌گذارد. بنابراین، بنیان این روشنفکری عقب افتاده است. همان‌گونه که گفتیم دولت یک دستاورد تمدنی است و شما نمی‌توانید یک مملکت را با اغتشاش تصاحب کنید. یک کشور را باید از درون

بر اساس تسلط تئوریهای توپخانه‌گونه. این سאלه را چگونه ارزیابی می‌کند؟

● من چندان مشتاق به این بحث نیستم و تنها توضیح مختصری می‌دهم. وقتی یک جریان فکری، نیرومند نیست، در درون خود فرو می‌رود و تبدیل به فرقه‌های کوچک می‌شود. شما یا با این فرقه‌ها هستید یا نیستید. وقتی هستید، از شما دفاع می‌کنند، از بدترین کار شما تا بهترین کار شما، زیرا که جزء این فرقه هستید. اما وقتی نیستید، به شما حمله می‌کنند، راجع به شما شایعه می‌پراکنند. این فرقه‌های کوچک که سوسو می‌زنند و نیرویی هم ندارند، تنها بر اساس دادن امتیازات ناسالم به هم یا یکدیگر کنار می‌آیند؛ بنابراین نوع توافقها و سازشهایی که با این فرقه‌ها به وجود می‌آید، سالم نیست، یعنی در یک دادوستد باز فکری قرار ندارد. وقتی تمدنی بخواهد پیشرفت کند، انسانها باید تک تک با افکار یکدیگر روبرو بشوند، نه با گروه‌بندی و با باندبازی روشنفکری.

اینکه عده‌ای در خود فرو بروند و نسبت به مسائل جامعه بی‌تفاوت عمل کنند راه به جایی نمی‌برد. ما هنوز نسبت به مسائل مهمی چون نوع جامعه آینده، نوع حکومت مطلوب، آزادی وجدان و دفاع از حقوق انسان باید متعهد باشیم. داستان‌نویسی نمی‌تواند به صورت ابزار گریز از رویارویی با واقعیتها و دشواریها درآید بلکه باید در جای خود عمل کند و نقش جانشین به خود بگیرد. دنیا در حال تحول است. ایران هم ناچار متحول می‌شود. حال چه بهتر که این تحول بر اساس کوشش و حاصل نیروی درونی خودمان باشد. روشنفکری فرهنگی در اساس نمی‌خواهد تفکر ایدئولوژیک را ترویج دهد. از قالبهای از پیش ساخته می‌پرهیزد و به جامعه به عنوان یک مجموعه به هم پیوسته می‌نگرد. این بدین معنا نیست که از سیاست بگریزد و واقعیت سیاسی را نادیده بگیرد بلکه می‌خواهد بگوید، نظام سیاسی و سیاست چیزی مطلق نیست و فرهنگ جامعه نقشی اساسی دارد حتی در تحول جامعه. برخی فکر می‌کنند که وقتی من می‌گویم ما وارد عصر روشنفکری فرهنگی شده‌ایم یعنی وضع سیاسی جامعه را باید بی‌اهمیت بدانیم، در حالیکه من چنین منظوری ندارم. می‌خواهم بگویم که جامعه از یک چیز تشکیل نمی‌شود و نباید یک حوزه را مطلق کرد. روشنفکری فرهنگی در واقع جامع‌اندیش و همه‌سویگر است، برخلاف روشنفکری سیاسی که همه چیز را در سیاست و انقلاب خلاصه می‌کرد و حالا می‌خواهد همه چیز را در داستان‌نویسی خلاصه کند. جامعه مدرن جامعه‌ای است پیچیده.

○ نسلی که اکنون در جست‌وجوی غلبه بر بحران هویت است به نظر شما چکار باید بکند؟ عده‌ای معتقدند که راه نجات را می‌بایست در برقراری رابطه با تفکر یونانی باز جست، آن هم به شکل منحصر به فردی که غریبان تجربه کرده‌اند، که در این صورت نیز برای ما شریکان امید‌گشایی وجود ندارد. در این مورد چه نظری دارید؟

● من نسخه از پیش آماده‌ای ندارم. همه ما باید بکوشیم و با کمک هم، با نقد علمی و صمیمانه آرا و اندیشه‌های یکدیگر، البته در محیطی آمیخته با صفا و با روحیه‌ای جدی راههایی را طراحی کنیم. هر چند تفکر امری فردی است اما اگر در فضایی اندیشه‌پرور عرضه شود به غنای بیشتر اندیشه‌های فردی و جمعی می‌انجامد. واقعیت این است که جامعه ما امروز در دورانی بحرانی به سر می‌برد. این بحران از نظر تئوریک حاصل مرحله گذار است. نظام سیاسی از آرمانهای نخستین خود فاصله می‌گیرد و هنوز به آرمانهایی منسجم و هدفی روشن دست نیافته است. به همین دلیل بسیاری از پیروان معتقد و

آغازین خود را از دست می‌دهد و هنوز برخوردار از انسبوه هواخواهان جدید نیست. در مرحله گذار این امری طبیعی است. به همین سبب دوران گذار انباشته است از بحرانهای کوچک و بزرگ. لذا حکومت باید هر چه بیشتر با تکیه بر دیوان سالاری و حرفه‌ایها امور خود را بگذراند نه با اتکا به شور انقلابی یا اعتقاد دینی یا باور سیاسی. حکومتی که سیمای تازه خود را نتوانسته ترسیم بکند، دستخوش چنین وضعی می‌شود.

سوی دیگر در این کشور جوانانی دست به انقلاب زدند، در جبهه جنگ علیه دشمن متجاوز جنگیدند که صفا و صداقتشان بر کسی پوشیده نیست. در آن مرحله، اشتباهاتی کردند که البته خسرانهایی برای کشور به بار آورد ولی اینان فرزندان صمیمی ایران بوده‌اند و امروز بیش از دیگر همکیشان انقلابی‌شان مدافع اندیشه‌های دموکراتیک هستند و از مدارای سیاسی و دینی و فلسفی، صادقانه به دفاع برمی‌خیزند. من شک نمی‌کنم که اینان سرمایه‌های این مملکت‌اند. روزی هم که به جبهه رفتند، هر چند که آموزش دیده نبودند - که مسئولیتش با مدیریت جنگ بوده است - اما جان بر کف در برابر دشمن جنگیدند. این جوانان و بسیاری چون آنان، حالا در همین دوره گذار پرشهایی جدی مطرح کرده‌اند. می‌خواهند بدانند امروز چه باید بکنند و کشورشان را واقع‌بینانه به چه سمتی هدایت کنند؟ طبیعی است که اینان نیز در جست‌وجوی هویت تازه‌ای برای خود باشند و همچنین بدیهی است که بخواهند آرمانها و اعتقادات نخستین خود را از نو واری کنند و همه چیز را از نو بیازمایند. این جریان در حال حاضر، چه عده‌ای بخواهند و چه نخواهند دارد طی می‌شود، و به نظر من این جریان بد که نیست، هیچ، بسیار خوب هم هست و از زمینه‌های جدی بالندگی اندیشه در ایران است. تنها کسانی که به حرفه خود دل‌بستگی نشان می‌دهند و مشروعیت همه چیز به حفظ شغلشان بستگی دارد دچار چنین تکانهایی نمی‌شوند و گرنه افراد صادق و اندیشگر همواره اندیشه و آرمانهای خود را در معرض انتقاد و آزمایش قرار می‌دهند.

در این وضع تازه، باید بپذیریم که نه تنها جریان روشنفکری شهریور بستی یکسره دارد به کنار می‌رود، بلکه جریان روشنفکری ملی هم دیگر نمی‌تواند با ارزشهای سالهای سی به میدان بیاید. امروز دیگر ملی بودن به معنای ملی‌گری در آن سالها نیست. انقلاب ۵۷، جریان روشنفکری ملی را هم دستخوش بحران کرده است، بحرانی جدی. روشنفکران ملی سالهای سی دیگر نمی‌توانند با همان دیدها و نگرشها در میان جوانان جایی داشته باشند. این روشنفکران نیز به کنار خواهند رفت. جریان سومی که دارد به کنار می‌رود، جریان روشنفکری مذهبی سالهای چهل و پنجاه است. این جریان نیز توان آن را ندارد که با ارزشهای روشنفکرانی چون آل‌احمد یا شریعتی یا روشنفکران سبک نهضت آزادی در مجموع راه به جایی ببرد. معضلات جامعه کنونی، پرشهای تازه‌ای که در جهان مطرح شده و مسائل نویی که در برابر نظام سیاسی فعلی مطرح شده است همه و همه، طرز نگرش تازه‌ای را می‌طلبد. همه روشنفکران در برابر این پرسش مهم قرار دارند که چهره فرهنگی و سیاسی مطلوب برای ایران چه چهره‌ای باید باشد؟ و طبیعی است که پاسخ به چنین پرسش مهمی باید صادقانه و شجاعانه باشد و از انتقاد کردن از گذشته‌ها نهراسد.

با این حال من فکر می‌کنم که در همه جریانهای روشنفکری پیشین کوششهایی جدی دارد انجام می‌شود. از روشنفکری چپ

جریانی دارد جدا می‌شود که به مسائل نوسازی و جهان مدرن، فارغ از ایدئولوژی چپ، علاقه نشان می‌دهد. از جریان ملی اندیشه‌هایی برمی‌آید که راجع به بسیاری از وضع‌گیریهای ملیون در سه چهار دهه گذشته تردید می‌کند. برخی از ملیون به طور جدی به مسائل تمدنی علاقه نشان می‌دهند و اصولاً اینان به سبب تعلق خاطری که به فرهنگ و تمدن ایران دارند نیروی پذیرش‌شان هم جدی است. در حوزه روشنفکری دینی امروز تمایلات زیادی برای پاسخگویی به مسائل ارتباط دین با حکومت، دین و جامعه، دین و تمدن، و دین و تکنولوژی وجود دارد. این تمایلات، به نظرم جدی و راستین هستند و به همین سبب باید به آنها ارج گذاشت. جریان دیگر، جریان بروز روشن‌اندیشان مستقل است که به مسائل تمدنی و فرهنگی و در عین حال حفظ جامعه ایرانی به معنای وسیع آن توجه دارند. در مجموع باید گفت که این وضع تازه امکانات مهمی برای بالندگی روشنفکری فرهنگی در این دوران و تقریب میان روشنفکران در جهت پاسداری از حوزه تمدن ایرانی به وجود آورده است. بیشتر، روشنفکران فقط هم‌دیگر را نکوهش می‌کردند اما امروز کوششهایی در جهت فهم فکر



یکدیگر نیز می‌کنند. این خصوصیت را هم باید مهم دانست، زیرا این امکان پدیدار شده است که بتوان گفت‌وگویی زنده و به دور از غوغا داشت. حالا به آرامی این موضوع در جامعه ما جان می‌گیرد که باید به حفظ جامعه و ثبات سازمانها و نهادهایی در جامعه، فارغ از نوع حکومت، علاقه و دلچسپی نشان داد. حالا بسیاری می‌فهمند که همه می‌توانند در معرض خطا و اشتباه قرار بگیرند و هیچ انسانی وجود ندارد که معصوم باشد. اینها همه امکانات تازه است و از همین رو نباید دلسرد شد و نباید اجازه داد که سرخوردگی در جامعه رواج بیابد. درهای نویی به روی جوانان، به روی کوشندگان و به روی آرمانگرایان گشوده است. روشنفکری تمدنی یک افق جدی برای تفکر و برای پویایی است. پیش از هر چیز باید اعتماد به نفس داشت. به تمدن و ارزشهای فرهنگ خود باور داشت. متر سپردن به ارزشهای فرهنگهای دیگر هیچ چیز برای ما به بار نخواهد آورد. مردم و روشنفکرانی که بخواهند پخته‌خوری کنند به جایی نمی‌رسند. گریز از ایران و جهان‌مدار شدن، حاصلی جز انحلال خود ندارد. هر کس می‌تواند برای انحلال درونیش راهی بجوید ولی با پراکندگی روانی سرانجام بر سر سفره دیگران، میهمانی ناخوانده خواهد بود. این تصور که فقط غرب با فکر یونانی می‌تواند به جهان نو پا

بگذارد و تمدنهای دیگر از دست یافتن به این مرحله عاجزند، تصویری است باطل که متشاء آن را در سرخوردگیهای سیاسی باید یافت. هر ملت و هر تمدنی باید با کوشش و آگاهی درونی رشد کند و با تفسیر خود از جهان، در جهان بماند. من سخت موافق دست یافتن به پیشرفتهای جهان امروز هستم، اما نیک آگاهم که این کار به جز کوشش در درون تمدن خودمان امکان‌پذیر نیست. اینجاست که تفاوت اصلی پدیدار می‌شود. برخی تحولات اجتماعی انقلاب ۵۷ با خود سرخوردگیهای تازه‌ای به بار آورده است که می‌تواند برای بقای هویت فرهنگی ما در این گوشه از جهان زیانبار شود. خرد سبزیهایی که هنوز در اینجا و آنجا بروز می‌کند، با فشاریهای بی‌مهره‌ای که عده‌ای بر سر منافع ناچیز و حقیر خود می‌کنند، حصارهای مصنوعی ناسالمی که برخی با پوشش ایمان به دور خود می‌کشند تا آسوده از انتقاد دیگران شغل خود را همچنان حفظ کنند، همه اینها می‌توانند به این سرخوردگیهای تازه دامن بزنند. ما امروز در مرحله‌ای قرار داریم که می‌توانیم و باید با سعی و کوشش دوران جدید را درونی کنیم. این تصور که کشورهای حوزه تمدنی ما به سبب دین‌پروری اسلامی به جایی نمی‌رسند، تصویری است نادرست. دین جزئی از تمدن است و نمی‌توان نقش آن را نادیده گرفت. امروزه بویژه پس از انقلاب ۵۷ حوزه دین، بیش از هر حوزه دیگری در جامعه ما متحول شده است. دگرگونیهای درونی و فشارهای برونی، حوزه‌های دینی را به گونه‌ای جدی تکان داده است و سرانجام آنها را زیور و خواهد ساخت. هیچگاه به اندازه امروز جامعه ما عمیقاً پذیرنده جهان نو نبوده است، در حالیکه در سال ۵۷ همه می‌خواستند خویشتن خویش را پاس بدارند. انقلابها، بازگشت ناپذیرند، و از همه مهمتر آنکه تحولشان با آرمانهای آغازینشان یکسان نیست. انقلاب می‌تواند، و به طور طبیعی به سویی می‌رود که جامعه پیشتر آن را تجربه کرده است. انقلاب ۵۷ گوشه بازمانده و واکنش به انقلاب مشروطیت است. بخشهایی از جامعه دارد همان چیزی را تجربه می‌کند که پیشتر از نظر بخشهایی دیگر طبیعی می‌نمود. هر جامعه‌ای خصوصیتی دارد. هر تمدنی ویژگیهایی دارد. کسانی که فکر می‌کنند همه تمدنها باید یکسان بشوند، ناخواسته راه بردگی تمدنی را می‌پیمایند. امکان ندارد که شما شیوه نگرش تمدنی را وارد تمدنی دیگر بکنید. کسانی که این حرفها را ساده بر زبان می‌رانند از سرشت تمدنی آگاهی ندارند. هیچ الزامی وجود ندارد که همه تمدنها یونانیت، یا هگل و کانت و فیخته داشته باشند. مگر می‌توان تجربه یک تمدن را عیناً به تمدنی دیگر منتقل ساخت؟ روشنفکری تسلیم طلب تنها کاری که بلد است، افراطی‌گری است. یک بار غرب را با تمام نیرو نکوهش می‌کنند، و باری دیگر غرب را با تمام قوا می‌طلبند. این کودکی پاپان‌ناپذیر را نمی‌توان جدی گرفت. گویا نسلی هرگز نمی‌خواهد به بلوغ برسد. این دیگر مسأله خود این نسل است نه مسأله یک تمدن. فقط باور و اعتقاد به یک فرهنگ می‌تواند آن فرهنگ را از درون متحول سازد. بی‌باوری که حاصلی به بار نمی‌آورد.

روشن‌اندیشی تازه‌ای که درون تمدن ایرانی، در گوشه‌های مختلف دارد جان می‌گیرد و سر بر می‌افرازد، امکانات جدیدی برای تفکر ایجاد می‌کند. رقابتها و هم‌چشمیهای تازه‌ای که در جهان درگرفته است، دواساس حاصل کشمکشها و همکاریهای تمدنی است. تمدن ما هم فرصتی برای بقا دارد به شرط آنکه به آن باور داشته باشیم. تمدن ایرانی، امروز خواستار جسارتها و بی‌باکیهای تازه‌ای در عرصه اندیشه و عمل است. اینجاست که می‌توان بر بحران هویت غلبه کرد.



● **زمان و زندگی** استادپور داود، علی‌اصغر مصطفوی، تهران، ناشر مؤلف، ۱۳۷۲، چاپ اول، ۴۶۰ ص، ۳۰۰۰ نسخه، ۲۵۰ تومان. ایران سرزمینی است که در هر و جب از خاک آن، دهها دلاور مرد - چه در عرصه نبرد و چه در پهنه ادب - روییده و بالیده‌اند و امروز، شاخ و برگشان، سایه‌گستر امن و آرامش و فرهنگ ماست. و در این میان، سهم گیلان زمین، بسیار است، خاستگاه آرش کمانگیر، کوچک جنگلی، ابراهیم پورداود، و...

زنده یاد استاد ابراهیم پورداود که از بزرگان ادب معاصر ایران و مؤسس انجمن ایران‌شناسی است؛ یکی از شاعران، پژوهشگران و بیانگزاران سبک جدید در نگارش پارسی به شمار می‌رود که نخستین تفسیر بر اوستا را نوشت و کرسی زبانهای باستانی و رشته‌های باستان‌شناسی و ایران‌شناسی را در دانشگاه‌های کشور بنیان نهاد.

کتاب حاضر، اثری است جامع که فصلهای متعدد آن به مباحثی همچون: زندگی و شرح احوال؛ پورداود شاعر؛ نظر استاد درباره شاعری؛ دوران روزنامه‌نگاری؛ پورداود و دانشمندان جهان؛ پورداود و دانشمندان پارسی؛ روابط استاد با علامه قزوینی، ابراهیم، جمالزاده و تقی‌زاده؛ دوران نویسندگی؛ سبک استاد؛ سخنرانیها؛ سنجایی اخلاقی استاد؛ نظر استاد درباره زبان عربی؛ عقاید اجتماعی؛ حقوق زن در اجتماع؛ عقاید دینی استاد؛ و... پرداخته است و انتشار آن، فرصتی مغتنم برای شاگردان و علاقمندان به این استاد فرزانه ادب معاصر ایران فراهم آورده است.

● **میعاد با علی**، به کوشش حسن یوسفی اشکوری، تهران، قم، نشر تفکر، ۱۳۷۲، چاپ اول، ۲۹۵ ص، ۳۰۰۰ نسخه، ۲۵۰ تومان. کتاب، یادمان شانزدهمین سال هجرت معلمی است که «وجودش تنها یک حرف بود و زیستش تنها گفتن همان یک حرف»؛ بزرگی که «به جرم آگاهی و احساس، و گستاخی اندیشه» در «روزگار جهل»

که «شعور، خود جرم است»، صبورانه پل‌های رنج بسپار شد، «ما هرگز به دامن سکوت نیاویخت، زیرا که واژه‌های «مثولیت» و «انسانیت» و «ایمان» را بخوبی می‌شناخت و خود را ملتزم به پذیرش آنها می‌دانست. از ایشرو نام و راه و اندیشه‌اش، همواره در دل همه «انسانهای منول و مؤمن» حضوری ابدی دارد.

میعاد با علی، در برگزیده مطالب و مقالاتی است همچون: فرم و محتوا در حرکت شریعتی؛ تکلیف انقلاب: عقل مزدور و وجدان معذب؛ بررسی تطبیقی دیدگاههای روش شناختی ابن خلدون و شریعتی؛ اسلام ابو ذری در منظر شریعتی؛ شعر تبعیدی رنده؛ اقبال و شریعتی؛ همفران طریق حقیقت؛ وظایف و بایسته‌های روشنفکر سلمان امروز؛ سرمایه داری و نزاع علم و ایدئولوژی؛ و... که به همت آقای یوسفی اشکوری و مقدمه‌ای از ایشان انتشار یافته است.

فلسفه

● **تاریخچه مکتب فرانکفورت**، مارتین جی، ترجمه دکتر چنگیز پهلوان، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۲، چاپ اول، ۷۷ ص، ۳۰۰۰ نسخه، ۷۵ تومان. مکتب فرانکفورت که در سال ۱۹۲۳ به راهنمایی کارل گروتربرگ در مؤسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت پدید آمد، و بعدها توانست کسانی همچون تودور آدورنو و هریوت مارکوزه را به خود جلب کند، با اعتقاد به ضرورت تدوین یک نظریه انتقادی مارکسیستی، و اینکه تنها یک رویکرد انتقاد از خود بی‌انتها و مستمر می‌تواند مانع از ناتوانی نظری و عملی تغییر اجتماعی شود؛ سهمی مهم در اعاده حیثیت از جنبه اختیار گرایانه اندیشه مارکس، و تأثیری جدی بر جنبشهای نظیر «چپ نو» داشته است.

از چهره‌های برجسته این مکتب در حال حاضر یورگن هابرماس است که تلاشهایش در مورد بستگی

دادن شرایط عقلانیت به ساخت اجتماعی کاربرد زبان، شهرت بسیار دارد.

کتاب حاضر که توسط آقای دکتر چنگیز پهلوان ترجمه شده است، تنها، ترجمه فصل نخست کتاب مارتین جی است که طبق اظهار امیدواری مترجم، در آینده شاهد انتشار کامل آن نیز خواهیم بود.

سیاست



● **پیکار یوزگ** (ژاپن و جهان خارج) ادوین پی. هویت، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، چاپ اول، ۸۲۱ ص، ۵۰۰۰ نسخه، با جلد شمع ۵۰۰۰ ریال، با جلد زربوب ۶۰۰۰ ریال.

پیشتر هر گاه نام ژاپن به میان می‌آمد، ساموراییهای موبلند و شمیر به دست و زنان کیمونو پوش و خانه‌های چوبی با درهای کشویی به خاطر خطوری می‌کرد، اما امروزه نام این کشور با پیشرفت‌های حیثیت‌انگیز در زمینه صنایع الکترونیک و ماشین‌سازی مترادف است. با وجود مقالات و مطالب گونه‌گونی که غالباً در مورد این سرزمین از طریق روزنامه‌ها و مجلات و دیگر وسایل ارتباط جمعی در اختیار همگان قرار می‌گیرد، اما اثری جدی و همه جانبه در مورد این کشور و روابط آن با سایر ملل، و همچنین فرهنگ و آداب و رسوم آن، کمتر به چاپ رسیده است. کتاب حاضر حاصل دانش و تجربه ادوین

پی. هویت، نویسنده و روزنامه‌نگار معاصر آمریکایی است، که مدتها در ژاپن به سر برده و با مردم این کشور در آمیخته است. کتاب علی‌رغم آنکه بیشتر حالت روایتی تاریخی دارد، اما با استفاده از شیوه نگارش گیرا، خود را از سنگینی سبک تارینگاری دور نگاهداشته و به شیوه نگارش داستان نزدیک شده است.

علوم انسانی و اجتماعی



● **سفو به ما**، روبرت آ. مونرو، ترجمه منوچهر بهاری، تهران، مؤسسه انتشارات صابرین، زمستان ۱۳۷۱، چاپ اول، ۳۰۴ ص، ۳۰۰۰ نسخه، ۳۲۰۰ ریال. دیرگاهی است که این فرضیه در گوشه و کنار جهان مطرح شده است که نیروی جسمی انسان در برابر توان روحی او بسیار ناچیز است - هر چند غالباً از این نیرو، بهره‌ای شایان نمی‌برد.

این نظر از دیدگاه عرفان شرقی، اصل یغیسی و بدیهی است و نمونه‌های بارز آن را می‌توان در آثار برجسته‌ای همچون تذکره الاولیای عطار، بخوبی مشاهده کرد. سفو به ما، حاصل تجربه‌های خارج از بدن روبرت آ. مونرو طبیعی‌دان آمریکایی است که وی طی سه مرحله بدان دست یافته و اکنون آن را در اختیار علاقمندان نهاده است. در مرحله نخست این سفر، زمان از میان می‌رود و گذشته و آینده صورتی واحد می‌یابد. مرحله دوم، هنگامی است که می‌توان به کمک قوای دیدن



و نیروی خواستن، شکل‌های تفکر را پدید آورد، و سرانجام در سومین مرحله، امکان دیدار در ابعاد دیگر که به طور کامل دارای ساختار زمانی دیگری است امکان می‌یابد. کتاب طی ۲۱ فصل، به همراه گفتار دکتر چارلز تارت، توضیح اصطلاحات، دیدگاه فرا روان‌شناسی، و خلق بدن در حکمت اسلامی، می‌کوشد تا نشان دهد که مرزهای ضمیر خودآگاه را می‌توان بسیار بیشتر از آنچه هست گسترش داد و به کمک مراحل سه‌گانه آن، و یا در نور دیدن توان جسمی، به ماورا سفر کرد.

ادبیات و زبان



● **چند دشوار است سخن**، احمد مطر، ترجمه صفاءالدین گچی، تهران، ناشر مترجم، تایستان ۱۳۷۲، چاپ اول، ۱۳۸ ص، ۲۰۰۰ نسخه، ۱۲۰ تومان.

شعر بی‌تردید بیان لطیف احساسات انسانی است که در قرنها و قالیهای گونه‌گون تجلی می‌یابد و بر کاغذ می‌نشیند، اما نه لزوماً بر دل، مگر آنکه برآمده از دل فرهنگ قومی باشد که ریشه در آن دارد، و بتواند از کوچه باغهای خیس عاطفه مردمانش گذر کند و بوی آشنای آنها را داشته باشد، و احمد مطر - شاعر مسلمان و مبارز عراقی که سالهای بسیار در تبعید زیسته - از این تیار است، او که سالها یار و همراه هترمند بزرگ فلسطین، ناجی العللی بود، در پی ترور او در اوت سال ۱۹۸۷، سوگ سرودی برای وی منتشر ساخت که

هم اینک ترجمه آن به همت آقای صفاءالدین گچی انتشار یافته است. این پدیده بزرگ ادبیات عرب، تاکنون آثار متعددی آفریده است همچون دیوانهای **لافتات ۱**، **لافتات ۲**، **لافتات ۳**، ساعت، من بودار شده فوق و چند دشوار است سخن که ترجمه حاضر، گزیده‌ای از آنها را به شیفتگان شعر سیاسی و ادبیات مبارزه و خشم تقدیم داشته است. ترجمه چند شعر کوتاه را می‌خوانیم:

اعجاز

اگر دریاها، همه، مرکب شوند،

اگر درختها، همه، قلم شوند،

اظهاراتم نزد سازمان امیت

پایانی نخواهد داشت!

بیداری (۴)

صبح امروز

رنگ ساعت پیدارم کرد

و به من گفت: ای زاده عرب

وقت خواب فرارسیده است!

چکیده

در مردم امنیتی نیست،

بهر مردم امنیتی نیست،

نیمی، مأمور حاکم‌اند.

... و نیم دیگر، محکوم!

● **داستانهای مثنوی**، به انتخاب یزدانبخش قهرمان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰، ۲۶۴ ص، ۵۰۰۰ نسخه، ۲۳۰ تومان. در میان تراوشات اندیشه بشری، اثری همان مثنوی معنوی بسیار نادر است. مولانا جلال‌الدین در این کتاب، مهمترین مسائل عرفانی، دینی و اخلاقی را در شش دفتر به بحر رحل سروده و در آن به آیات و احادیث و امثال قراوان استاد چسبیده است. هر یک از دفترهای این اثر گرانقدر، علاوه بر مبانی و مسائل اساسی تصوف و عرفان، آموزه‌هایی از تعالیم شرع و آیات قرآنی و سنتهای نبوی را نیز دربردارد که در مجموع، اثری محققانه را برابری خواننده قرار داده است. از آنجا که درک این مسائل غالباً برای عامه مردم دشوار است، مولانا جلال‌الدین، آنها را به زبان حکایت و داستان آورده تا این‌گونه خواننده را

در فهم بیشتر آنها یاری کند. اثر حاضر که به کوشش آقای یزدانبخش قهرمان فراهم آمده، به مدد واژه نامه و شرح تعبیرات و اصطلاحات پایان کتاب، گزیده‌ای از این داستانها را که سرشار از مفاهیم لطیف و دقیق عارفانه است، در برابر علاقه‌مندان فرهنگ عرفانی گشوده است.



● **کرمان و کودکیها** (طرحها و قصه‌ها)، بهلول عبدالرحیمی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۲، چاپ اول، ۲۲۰ ص، مصور، ۵۰۰۰ نسخه، ۱۹۰ تومان.

روزگار کودکی، در زندگی بسیاری از آدمها، یادآور دورانی است سرشار از لحظه‌های ناب و کوچه‌هایی که از هر گوشه آن، شیطنت سرک می‌کشد، زنگهایی که بی‌اختیار انگشت را برای فشردن و گریختن به خود می‌خواند، آسمانی که می‌شود ستاره‌هایش را با دست چید، مادری مهربانتر از آب، و فردایی که حورشیدش به اندازه یک پاغ پرتقال، نارنجی است.

کرمان و کودکیها نیز، سفری است دلپذیر به دوران کودکی، به کوچه «سنگاب» کرمان، کوچه‌ای که کف آن پوشیده از قلوه سنگ است و شاید هنوز هم، از پس سالها، نقش کودکی زبرشلواری پوشش، با گوشه‌های پهن و بزرگ را، در صندوقخانه خاطراتش حفظ کرده باشد. همین‌طور باد روزهایی را که زیر آفتاب سوزانش، همه چیز تف می‌زد و می‌ساخت، مگر صفا و محبت که پیشتر جان می‌گرفت و همه

حرارت خورشید را یکسره به دلها می‌ریخت.

نویسنده، که خود از هنرمندان آشنای نقاشی نیز هست، با افزودن ۱۴ طرح دلپذیر به کتاب، بر ارزشهای آن افزوده است. این اثر، دربرگیرنده ۱۴ داستان کوتاه و یک مقدمه صمیمی است که مطالعه آن، خواننده را به دنیای شفاف و آفتابی روزگار کودکی می‌برد، تا در پناه آرامش آن، غوغای زندگی روزمره را به کناری نهد و لختی بیاماید.

● **تولستوی، تهیه، گردآوری و تنظیم نقی سلیمانی، تهران، نشر رویش، ۱۳۷۰، چاپ اول، ۱۵۹ ص، ۵۰۰۰ نسخه، ۶۰۰ ریال.**

تولستوی و جنگ و صلح، آشناترین نامها در ادبیات روسیاند، سرزمینی که بزرگانی چون گورکی، چخوف، گوگول، شولوخوف، پاسترناک، تورگنیف، و... را به ادبیات جهان پیشکش کرده است. درباره این نویسنده بزرگ، بسیار گفته و نوشته‌اند و نامدادان بیشماری وی را ستوده‌اند که در مقدمه کتاب حاضر، به پاره‌ای از آنها اشاره شده است. این اثر که به همت نقی سلیمانی و برای مطالعه نوجوانان فراهم آمده، با توجه به سابقه گردآورنده - که سالها خدمتگزار ادبیات کودک و نوجوان بوده - درخور فهم این گروه سنی خاص تنظیم شده و زبانی ساده و صمیمی دارد. در این مجموعه، دو داستان «فرشته سرگردان» ترجمه فریده قرجه‌داغی، و «یک آدم فقیر زمین می‌خواهد» ترجمه محسن سلیمانی، به همراه یک مقدمه، شرح زندگی تولستوی تحت عنوان «تورگ سبز»، مطلبی تحت عنوان «درباره داستان تولستوی» به قلم فیض امین‌پور و عباراتی کوتاه از نویسنده، ذیل عنوان «لحظه‌هایی با تولستوی»، به خوانندگان عرضه شده است که بی‌تردید مطالعه آن برای نوجوانان علاقه‌مند به ادبیات جهان - بویژه این نویسنده نامدار - ارزشمند خواهد بود.





ترجمه تأسف بار یک اثر کلاسیک

پریا منوچهری کاشانی

که چنین ترجمه شده است:

«سبک و شور و حرارت ادیبان موجب شده است که فکر کنیم امروزه نیازی به متخصص نداریم، یا اینکه مقام او را پایین‌تر از یک پیش‌بین (!) بدانیم.»

در حالیکه منظور ویر نه پیش‌بین! بلکه «پیش‌بین» یا شاهد (یعنی کسی که از روش مشاهده و شهود استفاده می‌کند) می‌باشد.

در پایان همین پاراگراف، عدم درک مطلب بازهم روشن‌تر می‌شود:

In most other cases the voluminous talk about intuition does nothing but conceal a lack of perspective toward the object.

در اینجا ویر صراحتاً به مسأله معروف ناتوانی طرفداران شناخت شهودی در اتخاذ فاصله مناسب از اویژه (در پرسبکتیو مناسب قرار دادن آن) برای مطالعه اشاره می‌کند، در حالیکه ترجمه مسأله بسادگی به صورت زیر سر هم‌بندی شده است:

«در اغلب موارد دیگر، زیاده‌گویی درباره شناخت شهودی چیزی نیست مگر پنهان کردن نادانی (!) به موضوع مطالعه.»

در صفحه ۵۰، ویر با دقت به تمایز میان تعریف مفهومی در منطق و روش روشن‌سازی پدیده‌های تاریخی اشاره می‌کند. اما این مطلب در ترجمه بکلی از شکل افتاده و عبارت اساسی حذف شده است. متن انگلیسی این است:

Such an historical concept, however, since it refers in its content to a phenomenon significant for its unique individuality, cannot be defined according to the formula "genus proximum, differentia specifica."

در ترجمه آمده است:

«بهر حال چون این مفهوم تاریخی از لحاظ محتوی، به پدیده‌ای دلالت دارد که اهمیت آن در منحصر بفرد بودن آن است پیش از بررسی نمی‌توان تعریف مشخصی از آن بدست داد.»

در حالیکه ترجمه صحیح باید چنین باشد: مع‌هذا چون یک چنین مفهوم تاریخی مضموناً دال بر پدیده‌ای است که اهمیت آن در منحصر به فرد بودن آن است، نمی‌تواند بر حسب قاعده «جنس قریب، فصل قریب (خاص)» تعریف شود. اشاره ویر در اینجا به قاعده مشهور منطقی حد تام در

در همان سطر اول کتاب بی‌دقتی در ترجمه آشکار می‌شود.

A product of modern European civilization, studying any problem of universal history, is bound to ask himself to what combination of circumstances, the fact should be attributed that in western civilization and in western civilization only, phenomena have appeared which (as we like to think) lie in a line of development having universal significance and value.

که چنین ترجمه شده است: (ص ۷۷)

«هر فردی که متأثر از تمدن معاصر اروپایی است، به هنگام بررسی مسائل تاریخ جهانی باید از خود پرسد چه شرایط و عواملی موجب شد که پدیده‌های فرهنگی فقط و فقط در تمدن اروپایی ارزش و اعتبار جهانی پیدا کنند.»

حال آنکه ترجمه صحیح آن چنین است:

هر فردی که در تمدن جدید اروپایی تربیت شده باشد به هنگام بررسی هر مسأله تاریخ جهان، باید از خود پرسد کدام ترکیب از شرایط باعث شد که در تمدن غرب، و فقط در تمدن غرب، پدیده‌هایی فرهنگی بروز کند که در یک خط سیر تکاملی با ارزش و اعتباری جهانی‌شمار قرار گیرد.

خواننده از ترجمه مترجم، چنین برداشت می‌کند که پدیده‌های فرهنگی به طور اعم فقط در غرب دارای اعتبار جهانی شده‌اند، در حالیکه بخوبی روشن است که مقصود ویر اشاره به برخی پدیده‌های خاص فرهنگی است و نه عموم پدیده‌های فرهنگی.

در این ترجمه مکرراً به جملاتی برمی‌خوریم که گویای عدم درک مترجم از مفاهیم اساسی فلسفی مطرح شده است. به عنوان مثال در صفحه ۲۸ ترجمه، آنجا که ویر در یک پاراگراف کلیدی تفاوت روش طرفداران شهود (مشاهده) در فهم پدیده‌های اجتماعی و روش متخصصان را ذکر می‌کند، ترجمه مطلب به گونه‌ای است که گویی ابداً درک نشده است.

Fashion and the zeal of the literati would have us think that the specialist can to-day be spared, or degraded to a position subordinate to that of the seer.

اخیراً ترجمه‌ای به فارسی از کتاب مشهور و بنیادی ماکس ویر به نام اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری توسط آقای دکتر عبدالمعبود انصاری و «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)» به بازار آمده است. در مقدمه می‌خوانیم:

«بهر حال با توجه به دلایلی که برشمردیم ترجمه این کتاب در دستور کار این سازمان قرار گرفت. در همان هنگام خبر رسید که آقای دکتر عبدالمعبود انصاری، این کتاب را که یگفته خودشان سالها آن را بعنوان کتاب درسی در دانشگاه تدریس کرده‌اند در سالهای اولیه دوره انقلاب فرهنگی و تعطیلی دانشگاه‌ها ترجمه کرده‌اند ولی به علت پارامای نقصان منتشر نشده است. گروه جامعه‌شناسی این سازمان پس از در اختیار گرفتن متن ترجمه شده و ضمن هماهنگی با مترجم تصمیم گرفت اصلاحات لازم را به عمل آورده آنرا برای انتشار آماده سازد. در پی این تصمیم ویرایش و مقایسه آن با متن انگلیسی به عهده آقای علی هاشمی گیلانی گذاشته شد و همزمان از تعدادی از صاحبزنان و آشنایان به آثار ماکس ویر نیز برای رفع نقائص کمک گرفته شد. متن حاضر حاصل این تلاشها و اقدامات است و با اینکه بنظر «سمت» ترجمه حاضر نیز کاملاً پیراسته از نقص نیست ولی در حدود امکانات موجود و به لحاظ اهمیت و ضرورت انتشار آن تاخیر بیش از این را مقرون به صلاح ندانست و به انتشار آن اقدام کرد.»

با قرائت این سطور آماده می‌شویم تا با ترجمه‌ای دقیق از یکی از مهمترین آثار جامعه‌شناسی قرن روبرو شویم. اما از همان اولین نگاه و از همان سطور نخستین ترجمه، قلب ماهیت این اثر کلاسیک به صورتهای اعجاب‌انگیز و باور نکردنی، حیرت شخص را برمی‌انگیزد. در کمتر بند، سطر یا صفحه‌ای از کتاب است که با غلطی فاحش، قلب کامل مطلب، برداشتی نادرست از موضوع، حذف یا اضافه‌ای ناموجه روبرو شویم، و گاه مطلب چنان یکسره تغییر چهره می‌دهد که برای خواننده آشنا با این اثر هم، بازشناسی موضوع دشوار می‌شود. تعداد اشتباهات در این ترجمه به حدی است که نقد آن فقط با ارائه ترجمه دیگری از این اثر میسر است. در اینجا به منظور مستند کردن مطلب خود، فقط به ذکر نمونه‌هایی از اشتباهات متعدد اکتفا می‌کنم.

With Calvin the process was just the opposite.

که ترجمه شده است:

«کالوین این فرایند را دقیقاً برعکس می‌دانست.» اما منظور این است که:

کالوین ردندی دقیقاً معکوس (لوترا) را پیمود.

در صفحه ۷۹، ترجمه عبارت

"absolute acceptance of things as they were"

به صورت: «قبول مطلق اشیاء (!) آنطور که بودند» آمده است که البته منظور همان قبول مطلق وضع موجود است.

در صفحه ۸۵ متن انگلیسی این جمله آمده

است:

His acceptance of purity of doctrine as the one infallible criterion of the church. ... was in itself sufficient to check the development of new points of view in ethical matters.

و بدین نحو ترجمه شده است:

«پذیرش متمرکز بودن آموزه به عنوان معیار لغزش ناپذیر کلیسا... بخودی خود کافی بود که لوترا را وادار سازد تا مانع (!) پیشرفت نظریات جدید در موضوعات اخلاقی شود.»

که در حقیقت چنین است:

پذیرش خلوص آموزه به عنوان یک معیار خلال ناپذیر کلیسا... به خودی خود کافی بود که از تکامل نظرگاههای جدید در موضوعات اخلاقی تود لوترا جلوگیری کند.

در صفحه ۱۸۱ متن انگلیسی با اشاره به

فاوست گوته آمده است:

Limitation to specialized work, with a renunciation of the Faustian universality of man which it involves, is a condition of any valuable work in the modern world.

که چنین ترجمه شده است:

«محدودیت کار تخصصی، به همراه رد نظریه «فاوست» (!) که متضمن جهانشمول بودن انسان است (!) لازمه هر نوع کار یا ارزش در دنیای جدید است.»

که صحیح آن بدین صورت است:

محدود شدن به کار تخصصی، همراه با چشم‌پوشی از جامعیت فاوستی انسان... شرط هر کار یا ارزش در جهان جدید است.

leaders came.

که به صورت زیر ترجمه شده است:

«اما این بهیچ وجه مبین یک قانون ذاتی ترومه (!) نبود. اختلاف محیطهای مذهبی (و اجتماعی) موجب ظهور و هیران شد (!)»

که در اصل چنین است:

اما این به هیچ معنا مبین یک قانون ذاتی تکامل (پیشزم) نبود. تفاوتها از تفاوتهای مذهبی (و اجتماعی) محیطهایی که رهبران نهضت از آنها برخاسته ناشی می‌شد.



در صفحه ۸۱ متن اصلی می‌خوانیم:

And it differs even more from the liberal utilitarian compromise with the world at which the Jesuits arrived.

که چنین ترجمه شده است:

«و [این ایستار] یا سازش سوداگرانی لیبرالی یا دنیائی که ژروئیت‌ها در آن ظاهر شدند (!) نیز بسیار متفاوت است.»

در حالیکه مطلب بسادگی از این فرار است:

و این [ایدگاه] حتی از سازش لیبرالی و منفعت‌گراییه یسوعیان با دنیا هم بیشتر فاصله داشت.

در صفحه ۱۰۲ متن انگلیسی می‌خوانیم:

منطق است که در ترجمه بکلی حذف شده است. تعداد اشتباهات ناشی از عدم درک مطلب به زبان انگلیسی بیشمار است. مثلاً در صفحه ۱۸۲ متن انگلیسی، ویر با کلماتی گزیده در نقد مدرنیسم می‌نویسد:

For of the last stage of this cultural development, it might well be truly said: "Specialists without spirit. Sensualists without heart; this nullity imagines that it has attained a level of civilization never before achieved."

در اینجا ویر کلمه nullity (به معنای «هیچی» و «پوچی») را به عنوان صفتی که به جای اسم نشسته، برای توصیف مرحله خاصی از تمدن فرهنگی قرن بیستم (تمدن سرمایه‌داری) به کار برده است. بنابر این ترجمه صحیح جمله فوق بدین صورت است:

درباره وایسین مرحله این تکامل فرهنگی به درستی می‌توان گفت: (امر حله) متخصصان بی‌روح و حسگر ایمان بدون قلب، این پوچی گمان می‌کند به سطحی از تمدن رسیده است که هرگز تاکنون سابقه نداشته است.

در ترجمه موجود نه تنها عبارت نقل قول با جمله اصلی مخلوط شده بلکه معنای جمله ابتدا درک نشده و به این صورت درآمده است:

«درباره آخرین مرحله این توسعه فرهنگی بدرستی میتوان گفت که این مرحله، مرحله «متخصصان بی‌روح» و «احساسهای (!) بدون قلب» است. این جملات بی‌معنی (!) گویای آن است (!) که توسعه فرهنگی به مرحله‌ای از تمدن رسیده که هرگز سابقه نداشته است (!)»

در اینجا کلمه nullity «بی‌معنی» ترجمه شده، یا تصور اینکه موصوف این صفت جملات خود ویر است - و نه مرحله‌ای که ویر از آن سخن می‌گوید - لذا جمله به صورتی درآمده که خواننده تصور می‌کند ویر در باب بی‌معنا بودن جملات خویش داد سخن داده است.

در صفحه ۱۲۸ متن انگلیسی می‌خوانیم:

But this was not in any sense the expression of an immanent law of development. The differences resulted from differences of the religious (and social) environments from which the

در صفحه ۱۰۲ متن انگلیسی می‌خوانیم:

It is not fully developed until the third edition of his Institutes, and only gained its position of central prominence after his death in the great struggles which the synods of Dordrecht and Westminster sought to put an end to.

این مطلب در ترجمه، به این صورت کاملاً دگرگون شده است:

«اما بعد از چاپ سوم کتاب وی تحت عنوان «نهاده‌ها» بود که این آموزه کامل شد و پس از مرگ وی و در جریان کشمکشهای بزرگ شوراهای کلیسائی دوردشت و وست مینستر به سبب پایان دادن به این مسئله این آموزه موضعی محوری یافت» در جملهٔ ویر آموزه پس از مرگ کالوین، نه در طی کشمکشهای بزرگ شوراهای کلیسایی دوردشت و وست مینستر (آن طور که مترجم نوشت) بلکه در طی کشمکشهایی که این شوراهای برای پایان بخشیدن به آنها می‌کوشیدند، موضعی محوری یافت»

در صفحه ۱۷۸ متن اصلی می‌خوانیم:

Now naturally the whole ascetic literature of almost all denominations is saturated with the idea that faithful labour, even at low wages, on the part of those whom life offers no other opportunities, is highly pleasing to God.

در ترجمه فوق، Labour به معنای کار، به کلمه کارگر ترجمه شده و جمله بدین صورت به دلخواه مترجم تغییر یافته:

«اکنون همه آثار ریاضتگری فرقه‌ها با این ایده آمیخته است که کارگر ساده (l) ولی با ایمان یعنی فردی که برای امرار معاش امکان دیگری ندارد مایه خشودی پروردگار است (l)»

که ترجمه صحیح آن چنین است:

طبیعتاً تمام نوشته‌های ریاضت کشانه تقویاً تمام فرق از این ایده اشباع است که کار صادقانه، حتی با مزد اندک، از جانب کسانی که زندگی، بختهای دیگری به آنها نداده است، مایه خشودی بسیار پروردگار است.

در صفحه ۱۸۱ متن انگلیسی، این سطر آمده است:

The Puritan wanted to work in a calling; we are forced to do so.

و مترجم بدون توجه به مطلب فوق که اشاره‌ای به دو عصر مختلف رشد سرمایه‌داری دارد، چنین ترجمه کرده است:

«پیوریتن‌ها می‌خواستند که تکلیف را انجام دهند، ما هم مجبور به چنین کاری هستیم»

در صورتی که منظور ویر اشاره به این مطلب است که:

پیوریتها به میل خود می‌خواستند تکلیف شغلی خود را انجام دهند، ولی ما مجبور به چنین کاری هستیم.

در صفحه ۱۲۹ متن اصلی می‌خوانیم:

Hence Pietism, with a deep distrust of the Church of theologians, to which this is characteristic of it - it still belonged officially began to gather the adherents of the Praxis Pietatis in conventicles removed from the world.

که این طور ترجمه شده است:

«بدین ترتیب پیتیسم با بدگمانی عمیق نسبت به کلیسا و عالمان روحانی که مشخصه کلیسا بود کوشید پیروان خود را در معابد دورافتاده بیابد (l)» (ص ۱۱۵)

که ترجمه صحیح آن این است:

از این رو پیتیسم به واسطه بدگمانی عمیق خود نسبت به کلیسای متالین که به طور رسمی تعین خود را به آن حفظ می‌کرد - و این یکی از خصوصیات آن [پیتیسم] است - کوشید تا هواداران «رفتار پارسایانه» را در محافل برپا کند از جهان جمع کند.

در متن انگلیسی، صفحه ۱۶۸ می‌خوانیم:

The sermons of the Presbyterian divines abound with classical allusions and even the Radicals, although they objected to it were not ashamed to display that kind of learning in theological polemics.

که به این صورت ترجمه شده:

«پرسبترترین‌ها در موعظه‌های خود که از کتابیات کلاسیک پر بود و حتی رادیکالها مخالف آن بودند، از برسرلا کردن نوع آموزش (l) در جدلهای خدانشناسی ابائی نداشتند.» که صحیح آن چنین است:

موعظ پر سبترترین‌ها موشار از کتابیات کلاسیک بود و حتی رادیکالها گرچه با آن مخالف بودند، از اظهار فضل در مجادلات کلامی شرمند نبودند.

در صفحه ۷۶، ترجمه عبارتی از نامه کرامول به لانگ پارلمان که می‌گوید:

"Be pleased to reform the abuses of all professions..."

بدین صورت آمده است:

«شکرگزارم (l) که جلوی سوء استفاده صاحبان حرفه‌ها را گرفتیم...»

که در واقع چنین است:

خواهش می‌کنم جلوی سوء استفاده همه حرفه‌ها را بگیرم.

در صفحه ۴۱ متن انگلیسی آمده است:

The proverb says jokingly, "either eat well or sleep well" In the present the Protestant

prefers to eat well, the Catholic to sleep undisturbed."

ترجمه صحیح جمله فوق از این قرار است:

«ضرب‌المثل به طرز می‌گوید: «یا خوب بخور یا خوب بخواب» و در این مورد پروتستانها خوب خوردن و کاتولیکها آسوده خوابیدن را ترجیح می‌دهند.

مترجم با اضافه کردن کلماتی به دلخواه خود جمله را به این صورت بی‌معنی درآورده است:

«ضرب‌المثل طرزآمیزی می‌گوید «کاتولیک (l) یا خوب می‌خورد یا خوب می‌خوابد» با توجه به مطلب اخیر، پروتستانها ترجیح می‌دهند خوب بخورند و کاتولیکها می‌خواهند با آرامش بخوابند (l)»

در صفحه ۶۹ عبارت لاتین

Deo placere Vix potest

که به معنی سخت‌کوشی مری خداست به عبارت بی‌معنی «خدا را خوش نمی‌آید» ترجمه شده است.

و باز به همین نحو در صفحه ۱۷۶ متن انگلیسی، جمله

Every trace of the "deo placere vix postest" has disappeared

به این صورت ترجمه شده است:

«در این مرحله هر نشانه‌ای که موجب خوشایند پروردگار است از میان رفته است» که صحیح آن چنین است:

هر اثری از حکم «سخت‌کوشی مری خداست» از میان رفته بود.

در صفحه ۲۷، ترجمه اصطلاح خاص diaspora به معنی جوامع پراکنده کالوینیستی پسادگی حلف و به جای آن «پراکندگی پیروان کالوین» آمده است.

در صفحه ۵۴، اصطلاح Summun bonum که خبر اعلامی می‌دهد به «انتیاز اساسی» ترجمه شده که ابداعی به مطلب ندارد.

در صفحه ۱۲۵، اصطلاح Fides implicita به «ایمان مؤثر» ترجمه شده است، در حالی که منظور، ایمان ضمنی و باطنی است.

در صفحه ۱۵۳، عبارت

Angelican social ethic of the Stuarts

به صورت «اخلاق اجتماعی انجیلی استوارت‌ها» ترجمه شده که در اصل عبارت است از اخلاق اجتماعی انگلیکانی در عصر استوارت‌ها.

در صفحه ۱۲۲ متن اصلی و در کلیه موارد دیگر در سرتاسر کتاب نام اسپنر Spener از رهبران پیتیسم با اسپنسر (لایه هربرت اسپنسر، فیلسوف انگلیسی) اشتباه شده است.

در صفحه ۱۵۲، اسم خاص پیتر دولاکور

Pieter de la Court به صورت «در دربار پیتر» ترجمه شده است.

در صفحه ۴۹، آنجا که ویر با شاهد آوردن از

همچنین در صفحه ۹۱ متن انگلیسی می‌خوانیم:

Countless historical circumstance, which cannot be reduced to any economic law, and are not susceptible of economic explanation of any sort, especially purely political processes, had to concur in order that the newly created churches should survive at all.

که به این صورت فاقد معنا ترجمه شده است:

«موقعیهای تاریخ پشمارای لازم بود بوجود آید که نمی‌توان آنها را به هیچیک از قوانین اقتصادی کاهش داد و قابلیت هیچ نوع تبیین اقتصادی، بویژه روندهای کاملاً سیاسی را ندارند، تا کلیساهای جدیدالتأسیس بتوانند دوام یابند.»

که در واقع منظور نویسنده این بوده است:

مشارکت اوضاع و احوال تاریخی پشمارا، که نمی‌توان آنها را به هیچ قانون اقتصادی تحویل کرد و قابل هیچ گونه تبیین اقتصادی نیستند، بویژه روندهای صرفاً سیاسی لازم بود تا کلیساهای جدیدالتأسیس بتوانند دوام یابند.

در صفحه ۱۷۰ متن انگلیسی می‌خوانیم:

"We should call attention to the fact that the toleration of pleasure in cultural goods, which contributed to purely aesthetic or athletic enjoyment, certainly always ran up against one characteristic limitation: they must not cost anything."

که بدین صورت ترجمه شده:

«باید به این واقعیت توجه کنیم که پربرداری در قبال کالاهای فرهنگی که باعث ارضای حسی زیباشناسی یا زیبایی اندام شد، بقتاً همیشه علیه یک محدودیت یعنی اینکه نباید هزینه‌ای ایجاد کند، وجود داشت.»

ترجمه صحیح آن این است:

باید به این واقعیت توجه کنیم که پربرداری در قبال التذات از نعمات فرهنگی که صرفاً در خدمت لذت زیباشناختی یا ورزشی باشد، همواره با یک محدودیت شاخص روبرو بود: آنها نباید هیچ هزینه‌ای دربرداشته باشند.

با توجه به شواهد فوق که تنها نمونه‌ای چند بود از دهها و با کمال حیرت شاید صدها اشتباه دیگر، روشن می‌شود که ترجمه موجود در حقیقت متنی است بر انلیشه‌های ویر پا (به قول خود کتاب) «گالیله علم الاجتماع». انگیزه درج این سطور، تأثیر عمیق ناشی از مواجهه با عدم احساس مسئولیت در قبال نشر چنین آثاری برجسته، از جانب مؤسسه‌ای است که رسالتش فراهم آوردن کتب و متون قابل اعتماد از صاحبان انلیشه برای دانش‌پژوهان می‌باشد.

به امید اینکه ضرورت انتشار چنین آثاری، کیفیت و محتوای آنها را تحت‌الشعاع قرار ندهد.

زندگی دنیوی پانچامد.

در صفحه ۱۷۲ متن اصلی می‌خوانیم:

But here asceticism was the power "which ever seeks the good but ever creates evil."

که این طور ترجمه شده است:

«اما ریاضت‌گرایی در اینجا نیروی بود که پیوسته در جستجوی خوبی است بدون اینکه (۱) بدی و شر بیافریند.»

در صورتی که ترجمه درست آن این است:

اما ریاضت‌گشی در اینجا نیرویی بود که «همواره در جست و جوی خیر بود اما همیشه شر می‌آفرید.»

در صفحه ۲۹ ترجمه، عقیده ویر درباره اهمیت عوامل ارثی کاملاً معکوس شده و چنین ترجمه شده است:

The author admits that he is inclined to think the importance of biological heredity very great.

«اما من صریحاً اعتراف می‌کنم که برای عوامل ارثی اهمیت زیادی قائل نیستم» در حالیکه ترجمه آن چنین است:

نویسنده اذعان دارد که مایل است اهمیت بسیار عظیمی برای وراثت زیست‌شناختی قائل شود.

در صفحه ۱۴۴ ترجمه، عبارت «تمایل ریاضت گرائی استبدادی پوریتانها» آمده که معکوس آن، یعنی تمایل ریاضت گرایانه ضد استبدادی پوریتانها صحیح است!

در صفحه ۱۵۳ به دنبال مال‌اندوزی نبود به صورت «به دنبال مال‌اندوزی بود» ترجمه شده است. در موارد متعددی در ترجمه به جملاتی برمی‌خوریم که صرفنظر از اشتباهات معنایی، از لحاظ دستور زبان فارسی نیز فاقد معنا می‌باشند. به عنوان مثال در صفحه ۹۲ ترجمه می‌خوانیم:

«تتها معنایی که می‌تواند وجود مخلوقات را از جمله این واقعیت که فقط تعداد کمی از انسانها برای فیض ابدی برگزیده شده‌اند، فقط وسایلی برای شکوه سلطنت الهی هستند.»

جمله بی‌معنای فوق، ترجمه این جملات ویر است:

"All creation, including of course the fact, as it undoubtedly was for Calvin, that only a small proportion of men are chosen for eternal grace, can have any meaning only as means to the glory and majesty of God."

که بدین معناست:

کل خلقت - از جمله این واقعیت که در نظر کالوین فقط جزء کوچکی از بشر برای رستگاری ابدی برگزیده شده‌اند - تنها به عنوان وسیله‌ای در خدمت غایت تجلی و عظمت خداوند معنی دارد.

منتسکيو، برتری اقتصادی و سیاسی انگلیسها را ناشی از تقوای دینی آنها می‌داند، مترجم به میل خود عقیده معکوس ویر را در دهان او می‌گذارد! متن انگلیسی چنین است:

Is it not possible that their commercial superiority and their adaptation to free political institutions are connected in some way with that record of piety which Montesquieu ascribes to them?

و مترجم چنین ترجمه کرده است:

«بفقیله من بعید بنظر می‌رسد! که برتری بازرگانی انگلیسی‌ها و استقبال آنها از نهادهای سیاسی آزاد به نحوی که منتسکيو به آنها نسبت می‌دهد مرتبط با خصلت زاهدانه باشد.»

در حالیکه ترجمه صحیح متن چنین است:

آیا احتمال نمی‌رود که برتری بازرگانی آنها و اختیار کردن نهادهای سیاسی آزاد، به نحوی با تقوایی که منتسکيو به آنها نسبت می‌دهد مرتبط باشد؟

در تمامی موارد زیر نیز مفاهیم جملات ویر در ترجمه، معکوس شده است:

در صفحه ۱۴۵ ترجمه (۱۶۸ متن انگلیسی) آمده است:

Here asceticism descended like a frost on the life of "Merrie old England" And not only wordly merriment felt its effect.

که بدین نحو ترجمه شده است:

«در این زمینه‌ها، ریاضت‌گرایی مثل شبنمی بر زندگی مردم انگلیس فرود آمد و نشاط دنیوی اثرش را بر جا گذاشت» که صحیح آن چنین است:

در این زمینه‌ها [در زمینه ادبیات غیر علمی] ریاضت‌گرایی مثل آب سردی بر زندگی «انگلستان شاد قدیمی» ریخته شد و فقط شادی و نشاط دنیوی نبود که اثر آن را احساس می‌کرد.

در صفحه ۱۳۱ متن انگلیسی می‌خوانیم:

Similarly it was possible for the Calvinistic idea of the depravity of the flesh, taken emotionally, for instance in the form of the so called worm - feeling, to lead to a deadening of enterprise in wordly activity.

که بدین صورت خلاصه شده است:

«به همین ترتیب برای عقیده کالوینیستی تبااهی جسم این امکان پیش آمد که بطور خستگی‌ناپذیر به فعالیت دنیوی بپردازد.»

در حالیکه واقع مطلب از این فرار است:

همچنین نفی جسم (مخلوق) توسط کالوینیسم در شکل عاطفی آن - مثلاً خود را به اصطلاح یک کرم دانستن - می‌توانست به فلج شدن فعالیت در

کنفرانس جهانی حقوق بشر

در نگارخانه‌ها

نگارخانه برگ



توجه به هنر و ضرورت ایجاد هرچه بیشتر نگارخانه‌هایی که جلوه‌گاه آثار هنری باشند، در جامعه ما رو به فزونی است، و این فشاری است برای همهٔ دوستداران زیبایی و شینگان هنر.

اخیراً به همت سازمان پارکها و فضای سبز شهر تهران، نگارخانه برگ نیز به جمع نمایشگاه‌های آثار هنری پیوست که «مقدمش یارب مبارکباد» گشایش این نگارخانه، آغازی خوش داشت که طی آن، ۵۴ تابلوی خوشنویسی، از آثار «بزرگ» استاد خوشنویسان معاصر، غلامحسین امیرخانی از ۱۳ تا ۳۱ تیرماه به تماشا نهاده شد.

در مورد این استاد مسلم خوشنویسی و خلف‌ترین شاگرد مرحومان حسن و حسن میرخانی، نیاز به هیچ سخنی نیست، چرا که هر کس در این مرزوبوم قلم نی را بشناسد و از کم و کیف هنر خوشنویسی چیزی بداند، بی‌تردید با نام و آثار امیرخانی هم‌آشناست، هنرمندی که این روزها، ابرو و اعتبار هنر خوشنویسی ایران است و آوازه نامش در آن سوی مرزها نیز پرطین.

نگارخانه برگ که قضای وسیع و زیبا دارد در آغازین روز برای خود، همهٔ دیوارها را به کلام وحی و سخن دلکش حافظ و مولانا آراسته بوده، آن هم به خط خوش استاد

را خیال کردند.

در کنفرانس فوق جمهوری اسلامی ایران موضع روشن و مشخصی داشت و رعایت حقوق بشر را یک تکلیف اعتقادی می‌دانست. ایران خواستار یک بحث جدی و دقیق و اصولی بر روی مبانی حقوق بشر بود و برخورد دوگانه و سیاسی مدعیان حقوق بشر غربی در یوسنی، الجزایر، کشورهای اسلامی و جهان سوم را دلیل ضعف مبانی الگوهای حقوق بشر تلقی می‌کرد. دکتر محمد جواد ظریف، معاون امور بین‌الملل وزارت امور خارجه ایران، که سرپرستی هیأت ایرانی شرکت‌کننده در کنفرانس را به عهده داشت، به نمایندگی از سوی هیأت، پیشنهادی را مطرح نمود که هدف نهایی آنها جلوگیری از سوءاستفادهٔ برخوردهای دوگانه در رعایت حقوق بشر و حذف بعد سیاسی غالب بر اجرای آن در سطح بین‌المللی بود.

در مراسم اختتامیهٔ دومین کنفرانس حقوق بشر، آقای ابراهیم فال، دبیر کل کنفرانس سخنرانی کرد. وی در سخنان خود به دستاوردها و مسائل مطرح شده در کنفرانس اشاره نمود و گفت: این کنفرانس استانداردهای بین‌المللی برای حقوق بشر را تقویت کرد و نیز بر اصول اساسی تساوی و نیاز برای مقابله با انواع تبعیض، تفرق از بیگانگان تأکید نمود. همچنین کنفرانس توافق نمود که پایگاه مساوی زنان و حقوق انسانی آنان باید در جریان اصلی فعالیت‌های سازمان ملل قرار گیرد و از جهان خواست تا سال ۲۰۰۰ کوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان را بپذیرند. این سمینار در زمینه‌های مختلف دیگری چون حقوق کودکان و مردم بومی فعال بود و از مجمع عمومی درخواست نمود تا یک دههٔ بین‌المللی برای مردم بومی براساس اعتبارات داوطلبانه اعلام نماید، و نیز توصیه نمود که مجمع عمومی در چهل و هشتمین اجلاس خود ایجاد یک کمیساری عالی برای حقوق بشر را مورد نظر قرار دهد.

دنبال کرد:

- بررسی و ارزیابی پیشرفتهای مربوط به حقوق بشر از زمان قبول اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و یافتن موانع پیشرفتهای آینده در این زمینه و نیز دستیابی به راههای برطرف نمودن این موانع.

- بررسی ارتباط میان توسعه و برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و همچنین حقوق مدنی و سیاسی و تأکید بر اهمیت ایجاد شرايطی که تحت آن شرايط همهٔ افراد بتوانند از حقوق مورد بحث در اعلامیهٔ حقوق بشر برخوردار گردند.

- بررسی راهها و مسائلی که موجب پیشبرد استفاده از ابزارها و استانداردهای حقوق بشر باشد.

- ارزیابی کارایی روشها و مکانیزمهای مورد استفادهٔ سازمان ملل در زمینهٔ حقوق بشر.

- تدوین توصیه‌هایی برای افزایش کارایی فعالیتها و مکانیزمهای سازمان ملل در زمینهٔ حقوق بشر از طریق برنامه‌هایی که هدف آن تشویق و نظارت بر احترام برای حقوق بشر و آزادیهای اساسی است.

در این کنفرانس نمایندگان مؤسسهٔ اسلامی زنان ایران، مرکب از خانمها اعظم علایی طالقانی و دکتر پروین معروفی به دعوت ریاست کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد و مؤسسهٔ حقوق بشر بولتنزمن - یکی از مؤسسات غیردولتی حقوق بشر که مشاور پیوستهٔ سازمان ملل است و تمام امور مربوط به برنامه‌های اجرایی سازمانهای غیردولتی را عهده‌دار بوده - و از طریق نمایندگی یونیف در ایران، حضور یافتند و اهدافی همچون: آشنایی با پیشرفتهای انجام شده در زمینهٔ احقاق حقوق زنان و کودکان و مشکلات جهانی موجود برای پیشرفت و همچنین دستیابی به راههایی برای برطرف نمودن مشکلات و موانع، و انجام تحقیقاتی جهت به دست آوردن اطلاعات لازم در زمینهٔ حقوق بشر در جهان فعلی

دومین کنفرانس جهانی حقوق بشر از ۲۰ خرداد تا ۴ تیرماه ۱۳۷۲ در شهر وین و در ساختمان مرکز اتریش برگزار شد.

در این کنفرانس که توسط پطروس غالی، دبیر کل سازمان ملل متحد افتتاح گردید و آقای توماس کستیل، رئیس جمهور اتریش، نطق افتتاحیهٔ آن را ایراد کرد، بیش از سه هزار نماینده از ۸۱۳ سازمان غیردولتی و تقریباً دو هزار و یکصد نفر از سازمانهای دولتی ۱۷۱ کشور جهان شرکت کرده بودند. در مراسم افتتاحیهٔ این کنفرانس علاوه بر حضور آقایان پطروس غالی و توماس کستیل، آقای ابراهیم فال، دبیر کل کنفرانس جهانی حقوق بشر و فرانزور انتیتزکی، صدراعظم اتریش نیز سخنرانی نمودند.

نمایندگان دولتها، سازمان حقوق بشر و واحدهای وابسته به آن، سازمانهای وابسته به سازمان ملل متحد، سازمانهای تخصصی، سازمانهای دولتی کشورها، جنبشهای آزادی بخش ملی، سازمانهای غیردولتی - مشاور شورای اجتماعی اقتصادی - و سایر سازمانهای غیردولتی، به همراه مهمانان اختصاصی دبیر کل سازمان ملل که عبارت بودند از: النا بونر (از اهالی روسیه سابق و فعال در زمینهٔ حقوق بشر)، جیمی کارتر (رئیس جمهور سابق آمریکا)، سیمون ویل (وزیر کشور فرانسه)، ریگوبرتا منچرئوم (برندهٔ جایزهٔ صلح نوبل از گواتمالا)، ول سونیکا (برندهٔ نوبل در ادبیات از نیجریه)، و... از شرکت کنندگان دومین کنفرانس حقوق بشر بودند که طی ۱۵ روز، بر جهانی بودن، بخش ناپلیری و به هم وابسته بودن حقوق بشر - اعم از اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و سیاسی - تأکید نمودند.

این کنفرانس پس از گذشت ۴۵ سال از تصویب اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و نیز ۲۵ سال بعد از برگزاری اولین کنفرانس جهانی حقوق بشر در تهران، امسال در دومین دور برای خود اهداف زیر را

امیرخانی، گویی دفتر عرفان اسلامی را گشوده بود که این گونه آوای خوش کلام شمس تبریز به گوش جان می‌نشت که:

ایام را مبارکباد از شما
مبارک شما تپا

ایام، می‌آید، تا به شما مبارک شود
و حافظ که در کناری دیگر
می‌خواند: «که سلطانی عالم را طفل
عشق می‌بینم».

نگارستان شاهد

نگارستان شاهد، از ۶ تا ۲۱ تیرماه، ۲۳ تابلوی پاستل و ۵ اثر آبرنگ آرش رزقی بارز را به تماشا نهاد. این هنرمند جوان که چندی پیش، بر اثر سانحه‌ای، بخش عمده‌ای از تواناییهای جسمی خود را از دست داده، در تابلوهاییش کوشیده تا آنچه را در مورد زیر و بمهای «زندگی» و «بودن و ایستادن» آموخته است، به تماشاگر منتقل کند؛ از این رو، بارها این مفهوم را تکرار می‌کند که هر چند زندگی در برابر مرگ حقیر می‌نماید، اما در عین حال آنقدر روشن است که می‌تواند شب مرگ را به صبح زندگی بدل کند. در چند تابلوی او [با تفسیراتی اندک] جمجمه‌ای پوک یا شاخی به جا مانده از یک گوزن، تصویر شده است که در کنار آن، سیمبلیایی از حیات - همچون شاخه گلی شاداب و یا شاپرکی با بالهای رنگین - قرار دارد.

اما برجسته‌ترین اثر او در این نمایشگاه، تابلویی است به نام «مرگ و زندگی» که در آن، یک سنبله گندم در میان گره‌های طنابی ضخیم، گلولگیر شده است. کمپوزیسیون، رنگ‌گذاری و طراحی این اثر، کاملاً پذیرفتنی است، به حدی که باور معلولیت او را برای بیننده دشوار می‌سازد.

رزقی بارز، هر گاه که به قصد پیام دادن قلم برداشته، از شکوفایی خلافت هنری قاصده گرفته است، همین‌طور مواقعی که کوشیده است تا گرافیک را به خدمت نقاشی درآورد - هر چند یکی از این گونه تابلوهایی او، بسیار خوب و موفق است.

نکته مهمی که نباید در مورد این هنرمند فرو گذاشته بماند، مردانه مرد ایستادن اوست در برابر امواج سهمگین زندگی، که ارزشی بمراتب والاتر از هنرش دارد و ستایش‌انگیز است.



شب شعر در دُبی

به مناسبت تجلیل از مقام شاعر پارسی گوی ایران زمین، و به بهانه تأسیس فرهنگسرای فردوسی، چندی پیش ایرانیان متمکن دبی، اقدام به برگزاری شب شعری با حضور سرکنسول جمهوری اسلامی و تنی چند از شخصیت‌های فرهنگی و مسئولین فرهنگی مدارس جمهوری اسلامی ایران، نمودند. در این برنامه همچنین از آقایان محمدعلی اسلامی ندوشن، استاد دانشگاه و عضو فرهنگستان توس، و فریدون مشیری، شاعر معاصر، دعوت شده بود تا ضمن ایراد سخنرانی، این شاعر نامدار را ارج نهند.

نشان افتخار

برای

«ورتمولتوس»

ورتمولتوس، اسقف ارتدکسهای جهان، در نخستین سفر خود پس از انتخابش، از سر اسقف‌گریهای ارتدکس خاورمیانه بازدید کرد. وی که سفر خود را «تور محبت، صلح و اتحاد» نام نهاده است، پس از دیدار کلیساهای ارتدکس اسکندریه، قاهره و دمشق، وارد بیروت شد و مورد استقبال الیاس هراوی، رئیس جمهور لبنان قرار گرفت، و عالیتین

نشان افتخار لبنان را از وی دریافت نمود. در این سفر، ورتمولتوس با اسقف مارونی و رهبران کلیسای ارمنه لبنان، و نیز با سران مسلمانان دیدار و گفت‌وگو کرد و طی سخنرانی‌ای در کلیسای سنت جرج در مرکز بیروت، گفت: ارتدکس و اسلام نه تنها گفت‌وگوی علمی و دانشگاهی بلکه گفت‌وگوی همه روزه در باره صلح مسالمت‌آمیز و احترام متقابل را از سر گرفته‌اند.

گفت‌وگو

درباره

اخلاق جهانی

جهان امروز، اعتقادات و بینشهای مذهبی خود را وامدار سه مذهب عمده اسلام، مسیحیت و یهودیت است، که با ارائه آداب زیستن سعی در گشودن راهی هموار برای رستگاری بشر دارند. تلاش برای یافتن وجوه مشترک این سه آیین و تدوین آن به صورت اعلامیه‌ای جهانی که بیانگر اخلاق جهانی است و پیروان هر سه مذهب آن را مطابق با دستورات آیین خود می‌داند، امری است که امروز نیاز بدان بشدت احساس می‌شود. در همین ارتباط آقای بینجاز لاپیده دانشمند یهودی علوم مذهبی حمایت خود را از کوششهایی که در زمینه تدوین این اعلامیه همگانی می‌شود، اعلام کرده است. وی که هم اکنون در وین اقامت دارد، طی گفت‌وگویی اظهار داشت: باید مذهب خویش و مذهب طرف دیگر را بخوبی شناخت، زیرا در غیر این صورت تمامی این مطلب به صورت صحبت‌های بی‌معنایی تلقی خواهد شد. آقای لاپیده همچنین افزود: پنج نکته اساسی برای یک گفت‌وگوی خوب لازم است: توانایی در رفع اختلافات، آمادگی برای گفت‌وگو، قصد توافق، تفاهم و احساس همدردی در فکر و قلب و تحمل یکدیگر.





مبانی و مبانی شعر سیاسی



مقدمه:

بررسی این است که چگونه شعری سیاسی است؟ آیا اشعاری مانند شعر عرفانی که به صورت مستقیم، نظری به اعمال و اشتراک در قدرت سیاسی ندارند می توانند سیاسی باشند؟ شعر سیاسی در شکلهای گوناگونش با چه نوع نظام معرفتی و نظامهای اجتماعی سر سازگاری دارد؟ چگونه شعر سیاسی ای در چگونه جامعه ای قادر به بال گزیدن است؟ اشعار گذشته ایران به چه اعتباری سیاسی بوده اند؟ و با کدام نظامهای معرفتی و اجتماعی سر سازگاری داشتند؟ چرا اشعار حافظ و مولانا، بهترین و گویاترین و نورترین بستر ممکن را در نظام سیاسی خودکامه ایران یافتند؟ چرا ایرانیها هنوز از شعر عرفانی لذت می برند؟ در حالیکه اشعار سیاسی فردوسی جنبششان نمی کشد؟ چرا اشعار سیاسی فردوسی، عید زاکانی، فرخی، عسقی، و... همانند شعرهای عرفانی جا بجا ندارند؟ چرا سرایندگان این اشعار زندگی آسوده ای در جامعه ایران نداشتند؟ و...؟

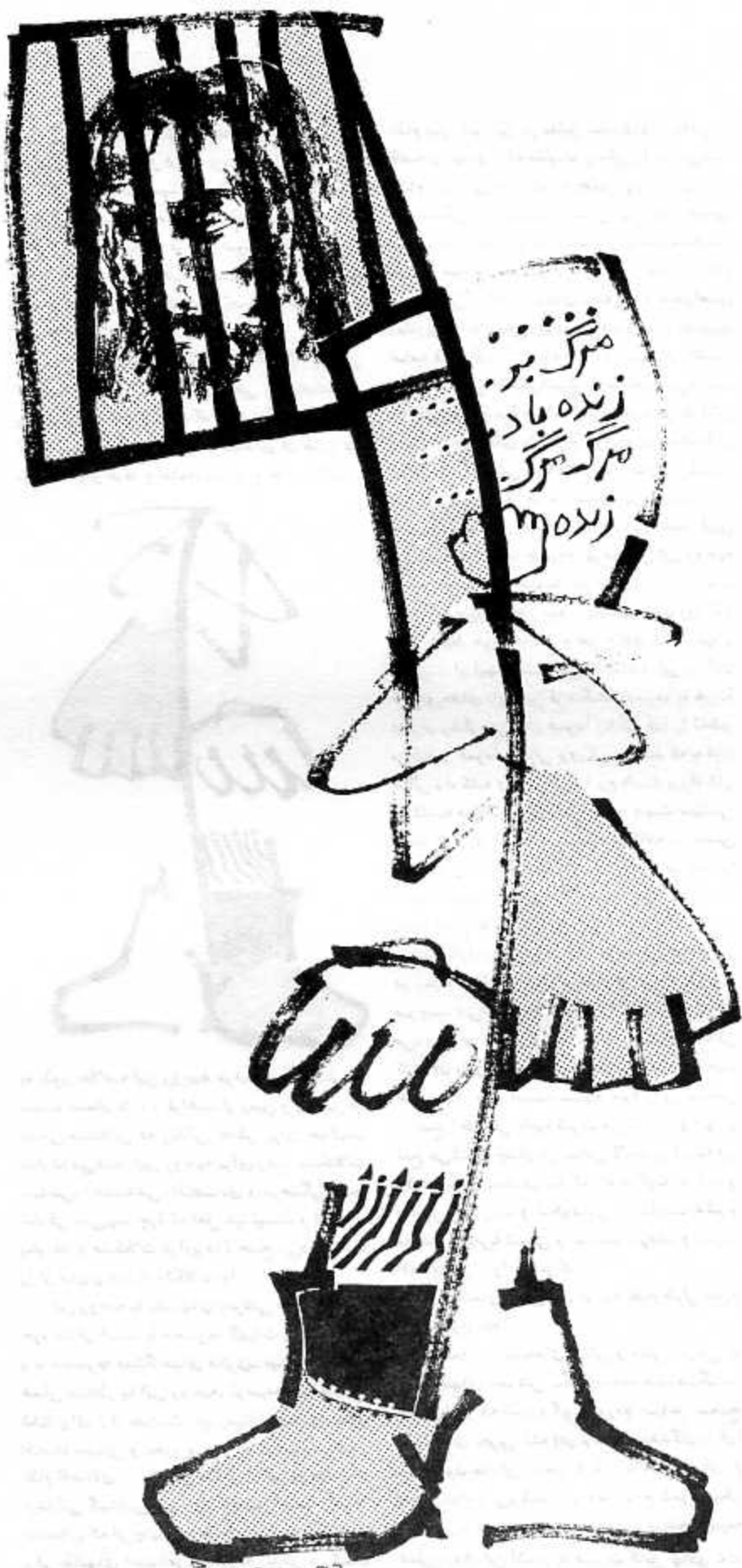
اینها مجموعه ای از پرسشهای به هم پیوسته ای است که تلاش داریم پاسخی برایشان بیاوریم.

زبان که ابزار بیان مفاهیم و در عین حال نمایانگر شیوه آرایش مفاهیم و سازمان یافتن آن است، یکی از اجتماعی ترین پدیده های بشری است. واژه های زبان یک قوم وسیله ای است که در طول زمان و براساس نوع نیاز و در شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، دینی شکل می گیرد. هر قومی به گونه ای به نهادهای جامعه و به طبیعت و به آسمان نگاه می کند. شیوه نگاه کردن به آسمان، مادی متافیزیکی نگاه کردن به زمین است. مجموعه نگاه کردنیهای (آسمانی و زمینی) هماهنگ را به آسانی می توان از لایه ای آرایش واژه های یک زبان بیرون کشید، کلید فهم آن نگاه کردن در زبان نهفته است. در بیرون از ذهن افراد، آسمان، زمین و طبیعت و جامعه و اقتصاد و فرهنگ و قدرت قرار دارد. مجموعه ای از پدیده های درهم و برهم طبیعی و اجتماعی و آسمانی. هر قومی بنابر زاویه دیدی که انتخاب می کند، این مجموعه بیرونی را به صورتی خلاق می نگرد، یعنی ما دیدنی جمعی و خلاق داریم. این دیدن نسبت به واقعیتهای بیرونی بی تفاوت نیست، به نوعی خاص واقعیتهای بیرونی بررسی می کند و آنها را طبقه بندی می کند، و به آنها رغبت و نفرت نشان می دهد، و به هر کدام رنگ و

شکلی خاص می بخشد؛ باره ای از واقعیتها را بررسی می کنند و باره ای را ترجیح می دهد که نبیند. انتخاب واقعیتهای بیرونی توسط یک قوم، ممکن است توسط قوم دیگر مطلوب جلوه نکند. به عنوان نمونه، قوم یونانی، واقعیتهای اجتماعی-سیاسی را مهم شمرده و به شیوه ای سازمان داده و قوم ایرانی به گونه ای دیگر، و همین طور اقوام اروپایی.

فرهنگهای گوناگون، تفاوتشان در این فرایند جداسازی واقعیتهای بیرونی و شیوه کنار هم نهادن آنها و رنگ و رغبت و بی میلی و نفرت زدن به آن واقعیتهاست.

هر واقعیتی، نزد قوم خاصی ارزش ویژه ای دارد. برداشتی که از این واقعیت همراه با بسند در ذهنیت جمعی قوم تشکیل می شود - این ذهنیت حالت جمعی دارد، در جامعه شکل می گیرد و متأثر از جامعه است. مفهوم نامیده می شود. هر یک از این مفاهیم درجه هایی هستند که اقوام از طریق آن به خارج نگاه می کنند. این مفاهیم تشکیل شبکه می دهند و شبکه زبان به نوبه خود درجه های ملموس این مفاهیم اند. از خلال شبکه زبان هر قوم، می توان مفاهیم ذهنی فرد و جمع آن قوم را شناخت و با عدسی مفاهیم آنها به نظاره جهان آنان نشست. عدسیهای مفاهیم ذهن ایرانی، جهان را همان گونه نشان نمی دهد که عدسیهای مفاهیم شبکه ذهن انگلیسی. هر کدام از اینها گونه ای از واقعیتها را انتخاب کرده اند و هر کدام رنگ و طعم خاصی به آن زده اند و براساس آن شکل نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود را بی رختند. این شبکه مفاهیم که درهم، متداخل، نظام مند و بسیار پیچیده است و ریشه در بستر اجتماع دارد، همان جهان بینی است. یکی از مهمترین و شاید آسانترین راههای نفوذ به جهان بینی اقوام، ورود از راه شبکه واژه های زبان به شبکه مفاهیم آنهاست. ادوین برت می گوید: «برای کشف جهان بینی مسلط هر عصری، طرق گوناگون وجود دارد، و از احسن طرق، یکی این است که در معضلات و مسائل فیلسوفان آن عصر تأمل کنیم. فیلسوفان هیچ گاه نمی توانند از حصار آراء عصر خود یا بیرون نهند و در آن آراء از بیرون نظر کنند.» اگر چنین چیزی برای فرهنگ غرب صحیح باشد، برای فرهنگ ما جای تأمل دارد، به علت زندگی ویژه فلاسفه و نوع مسائل آنها و مخاطبانشان، ولی اگر در این جمله جای فیلسوفان را با شعرا عوض کنیم و چند شاعر موفق و ناموفق را که در ضمن حامل وجود متفاوت و گسترده ای از فرهنگ طولانی پیش از خود نیز



بوده‌اند، برگزینیم و از شبکه شعری وارد شبکه مفهومی آنها شده و در نهایت به جهان‌بینی آنان دسترسی پیدا کنیم، شاید بتوان گفت به چکیده و مغز جهان‌بینی قرنهای گذشته رسیده‌ایم، آن جهان‌بینی‌ای که در لایه‌های جامعه‌شناختی - روان شناختی این قوم در حال حاضر وجود دارد. علاوه بر آن، فضای حیاتی شعر گذشته را می‌فهمیم و در آن، شعر مسلط - روح موزون و مفغای مورد تصویب قوم ایرانی - را در می‌یابیم و پایگاه و جایگاه شعر سیاسی را روشن می‌کنیم.

اقوامی که اهداف عاطفی و احساس‌شان بر اهداف عقلانی‌شان برتری دارد، اقوامی که وسایل رسیدن به اهدافشان، بیشتر از نوع شور و شوق و عاطفه و احساس است تا از نوع سنجش و تجربه و آزمایش راههای مختلف و انتخاب راه کارآمد، زبان‌شان هم - که وسیله‌ای است برای بیان انتخاب و ارتباطشان - از همان نوع خواهد شد. پاره‌ای از اقوام به مرور زمان به زبانی عقلانی، منطقی، ریاضی و کاربردی دقیقی برای بیان مفاهیم و عمل خود رسیده‌اند.

از آنجا که زبان، یکی از اجتماعی‌ترین پدیده‌هاست، همراه با تحول جامعه تحول می‌یابد و در نظام ملولی خود با مبادی متافیزیکی و سپس علمی و همچنین مبانی جامعه‌شناختی جامعه ارتباطی وثیق پیدا می‌کند. واژه‌ها، واژه‌های کلیدی شیوه آرایش آنها در زبان و سرانجام گزینش آنها، شدت آمیخته با فرهنگ است، به همین علت، برای برقراری ارتباط میان افراد یک اجتماع خاص، بهترین راه، استفاده از زبان [اجتماعی] است. و باز به همین علت هر قومی باید با زبان خود با افرادی ارتباط برقرار کند. سخن گفتن با زبان [اجتماعی] اقوام بیگانه موجب عدم تفاهم و عدم انتقال مفاهیم می‌شود. زبان امروز اروپا همراه با تحولات اجتماعی آنها متحول شده است. اگر اروپاییها بخواهند زبان چند قرن پیش خود را بفهمند، باید آن را دوباره بیاموزند. در حالیکه جامعه ایران که تحولی را شاهد نبوده است زبان او نیز تحول نیافته است. ما امروز زبان حافظ را همان‌گونه می‌فهمیم که ایرانیان زمان او. این مهم امروزی ناشی از عدم تحول جامعه ایرانی و ماندگاری آن در قرنهای سوم و چهارم بعد از هجرت است. اگر ساختار ذهنی جامعه تغییر می‌کرد و موافق مفاهیم و جهان‌بینی حافظ نمی‌بود، هیچ‌گاه این مجموعه جهان‌بینی چنین رستگار نمی‌شد. زبان امروزی جامعه ایران هنوز مبادی متافیزیک عقلانی و مبانی جامعه‌شناختی عقلانی





ندارد. آرایش کلمات و مقایسه خود را بیشتر می‌سند و تصویب می‌کند تا آرایش مفهومی زبان جامعه صنعتی را. هنوز زبان عقلانی و علمی خشک و ریاضی شده، پذیرنده‌ای جدی ندارد، هنوز طنز، هجو، شعر، احساس و شور و جذب را در زبان می‌سند - یکی از دلایل موفقیت آل‌احمد و مرحوم شریعتی انتخاب این زبان بود. هنوز شعر در ایران کارآمد است و حریه آن چندان کند نشده است؛ هرچند اگر جامعه به همین صورت حرکت کند، احتمال کند شدن حریه آن بسیار است. شعر مسلط (مثل اشعار حافظ و مولوی) بیان هنرمندانه، شیرین، احساسی، پر شور و جذب، و پر وجد جمعی جامعه است. شعر در جامعه ایران، روح جامعه است، لذا خوب دیدن و کاویدن شعر، آدمی را به زوایای روح ایرانی وارد می‌کند. شعر ماندگار، شعری است که با روح یک قوم و ملت از نظر پشوانه‌های معنوی مشترک و تناسب با الگوهای رفتاری اجتماعی (نهادی شدن و جایگاه عملی خود را در جامعه یافتن) و هم با مجموعه نهادها ارتباط داشته باشد. شعری که این ارتباطها را نداشته باشد، عمری طولانی نخواهد یافت. شعرا جزء روشنفکران جامعه هستند، یعنی در نظام معرفتی جامعه جایگاهی خاص دارند و باید به پرسشها و نگاهها و ترفیدها و راه حلها خود را نزدیک کنند و در تنظیم پاسخها، مشارکت ورزند. اگر شاعری از این بار فرهنگی تهی باشد، چنانچه شعر خوب هم بسراید، کارش به صنعتی ادبی خلاصه خواهد شد. شعر در کلی‌ترین چهره خود، پیام روح جامعه است که با ذوق و هنرمندی شاعر شکلهای متفاوتی به خود می‌گیرد.

شعر بظاهر، کلامی است موزون و قافیه‌دار، اما از آنجا که از روح جامعه سرریز می‌کند همیشه دارای مبادی غیرشعری است. رسم ایرانیها این است که به طور کلی در شعر بیشتر به صناعات آن می‌پردازند و چهره تحلیل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی آن را مطالعه نمی‌کنند، و اگر هم به اندام درونی شعر بنگرند، تنها به عنوان یک دستگاه فکری آن را بررسی می‌کنند، که جای بررسی نظام‌وار این دستگاه فکری، ارتباط آن با نظامهای دیگر معرفتی، نقش شاعران و انتظارات برآورده این نقشها، سیستم انگیزه‌های مشروع و نامشروع، سیستم پاداش‌دهی، چهره‌های اجتماعی آنها و رو در روی همگی این نظامها با نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران خالی است که در این مقاله، بدانها اشاره‌ای خواهیم داشت.

شعرهای مسلط که روح قوم هستند، هر نامی که به خود بگیرند نمی‌توانند نسبت به سیاست بی‌تفاوت بمانند. شعر می‌تواند به دو اعتبار سیاسی باشد: یا به صورت مستقیم درباره قدرت سیاسی و اعمال قدرت و اشتراک در قدرت یا نقد آن شرکت کند که در این صورت درگیری مستقیم با نظام

سیاسی پیدا می‌کند - مثل شاهنامه فردوسی، اشعار سیاسی عشقی، اشعار فرخی یزدی و... - یا ممکن است نسبت به نظامهای اجتماعی، اقتصادی و معرفتی دیگری که رو در رو با نظام سیاسی هستند اظهار نظری کند که در این صورت نیز سیاسی است، اما به صورت غیرمستقیم، مثل بسیاری از اشعار عرفانی ایران که مورد تصویب عامه مردم قرار دارد.

روح مسلط در فرهنگ گذشته ایران، عرفانی است برآمخته با آرای اشعری (یعنی جبر خالص و بی‌مسئولیتی انسان، آنچنان که در فرهنگ عمومی از آن برداشت شد)، روحیه‌ای که لایه‌های آن هنوز در میان عامه و عرفا و علما، ساری و جاری است.



به طور خلاصه این روحیه عرفانی، چرخش به سمت آسمان دارد و فراغت از زمین و رهایی از تمامی مشکلاتی که زندگی خاکی برای خاکیان تدارک می‌کند. این روحیه برای رفع مشکلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هیچ تدارکی نمی‌بیند چرا که اهل دنیا نیست و اگر هم بخواهد با مشکلات درآویزد، ترجیح می‌دهد خود را از میان بردارد تا مشکلات را.

این روحیه با نظامهای معرفتی دیگر جامعه خود متاثر است: با مجموعه الهیات و علم کلام، و با مجموعه دستگاههای فکری - دینی. حکمت عملی متاثر با این روحیه، توصیه‌های اخلاقی شدید برای ترک دنیاست. در زمینه اقتصادی، نظام اقتصاد معیشتی و بخور و نمیر را توصیه می‌کند، نظام اقتصادی - اجتماعی متاثر با این روحیه، یک «زندگی گیاهی» بر روی زمین است. افراد جامعه‌ای که از چنین روحیه‌ای برخوردارند، در برابر نظامهای اجتماعی مغلوبانه زندگی می‌کنند،

نظام دینی نهادی نیز در مقابل نظامهای سیاسی - اقتصادی نهادی شده مغلوبانه زندگی را سر می‌کند. نظام سیاسی متاثر با چنین روحیه‌ای هم، خودکامگی در شدیدترین شکل آن است، نظامی بشدت میلیتاریزه و بشدت ناامن و تخریب‌کننده تعامی منابع اقتصادی - سیاسی. آنچه از نظام معرفتی این روحیه، نهادی شده بود و مجراهای رفتاری - اجتماعی خود را یافته و مورد تصویب عامه قرار گرفته بود سر به آسمان داشت، «مقصوداندیش، مطلق‌اندیش، وسیله‌نیش». بیان عاطفی این روحیه مسلط و پرودام، شعر عرفانی است، و چهره‌های مقدس و ورزیده آن همانندگنان حافظ و مولانا. این بزرگان در خور ستایش، کسانی هستند که زیاتر از هر هنرمندی این روحیه را به تصویر کشیده‌اند، و به جمال فخم‌ترین اشعار ازلی و ابدی آراسته‌اند. چهره‌های مقدس این روحیه کسانی هستند که عموماً مهر تصویب بر سیاست خودکامه می‌زنند (هم مولانا با سیاسیون روزگار خود روابط خوبی داشت و هم حافظ و ابوسعید و غزالی... از آنها دست کمی نداشتند). این بزرگان که چهره‌های یارز این فرهنگاند عموماً به هزینه دیگران زندگی می‌کنند، عموماً زندگی دنیا را تحقیر می‌کنند و عموماً مریضانی پرورش می‌دهند که به قول غزالی راه کلیه و دیوژگی را نرم دانسته و راه کار را کلفت می‌دانند. این تفکر از آن جهت سیاسی است که برای قدرت سیاسی خودکامه مزاحمتی فراهم نمی‌کند و سمت و سوی زندگی در دنیا را کاملاً به سمت عطشهای آسمانی برمی‌گرداند، در نتیجه کسی که پشت به دنیا کند، موضع‌گیری ویژه سیاسی دارد، نسبت به حرکت جامعه در هر زمینه و در زمینه سیاسی اعلام بی‌تفاوتی می‌کند و این موجب می‌شود که کارگزاران اجتماعی که می‌بایستی در تحلیل قدرت سیاسی اشتراک مساعی کنند، آن را رها می‌کنند و قدرت نیز که بنابر ماهیت خود سیطره‌جو است، سایه خود را بر تمامی مواضع اجتماعی بالقوه قدرت می‌گستراند و آنها را فتح می‌کند و چنان در تمامی لایه‌های اجتماعی یکپارچگی ایجاد می‌کند که راه هرگونه حرکت و جنبش، پیشرفت و شکوفایی و انباشت علم و معرفت و تجربه انسانی و انباشت سرمایه و قدرت اقتصادی و... را سد می‌کند.

این اشعار را می‌توان در سه نظام طولی مورد بررسی قرار داد:

الف) در اندیشه‌های بنیانی و مبانی معرفتی که با نظامهای معرفتی دیگر جامعه هماهنگ‌اند، همان‌طور که اشاره گونه آوردم. ب) در سطح اندیشه‌های تجربی شده (در نزد نظام دهندگان به آن) برای طول بقا، این اشعار عرفانی به عللی که آوردم عمر پرودام و بی‌برکشان از همه انواع شعری دیگر توده‌گیرتر و پرودام‌تر بوده. ج) در سطح تجربه عملی، روان این اشعار به صورت کامل نهادی شده

بود. این اشعار همان‌طور که مورد نیاز عملی جامعه قرار داشتند، با بیانی پرشور و احساس و قحیم نظام یافته بودند. این اشعار عرفانی، از نظر درجه مصرف شعری، قابل مقایسه با هیچ‌کدام از نظام‌های شعری دیگر ایرانی نیستند (مثل اشعار بزمی و خصوصاً رزمی - سیاسی). برای فهم روشمند اندازه مصرف شعر، آسان‌ترین شیوه شکافتن اجزای جهان‌بینی جامعه و همین‌طور شکافتن اجزای جهان‌بینی شعر و دستیابی به درجه انطباق این دو با یکدیگر است (تحلیلهای سیاسی فردوسی در شاهنامه را مقایسه کنید با آوای بلند آسمانی حافظ و انعکاس اجتماعی این هر دو که به جرأت می‌توان گفت اولی هنوز ناشناخته است در حالیکه در مورد دومی، بزرگانی را می‌شناسیم که قادرند راجع به یک مصراع حافظ دهها ساعت سخنان پنبه بفرمایند).

راه دیگر اندازه‌گیری موفقیت یک نظام شعری (عرفانی یا انواع دیگر) چنین است که به هر اندازه که ایده‌های متجلی در شعر بیانی‌تر و نظام مندتر و پیچیده‌تر و انتزاعی‌تر شده باشد، آن شعر نشان تصویب چهره‌های کارگزار و پرافزنده و شنونده خود را بیشتر دارد که در اینجا نیز توفیق همچنان با شعر عرفانی است.

هر نظام معرفتی که از چنین ویژگی‌ای برخوردار باشد، دارای سازمان اجتماعی درخور و گسترده می‌شود و تلاش انطباقی آن بیشتر از نظام‌های معرفتی دیگر خواهد بود. (همچنان وقت داشته باشیم که شعر سیاسی به معنی اول (حماسی - سیاسی - رزمی) از تمامی این پستوانه‌ها در تاریخ ایران محروم بوده است). اگر از زاویه پیچیدگی مفاهیم، گستردگی، طبقه‌بندی و... نظام معرفتی به موضوع نگاه کنیم، ایران بعد از اسلام (البته بعد از تسلط کامل فرهنگ اشعری مزاج) تلاش نظری اصلی خود را چنان سامان داد که با آسمان انطباقی یابد، و چون زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خلاق و فعال را از جنبه نظری رها کرد، از نظر اقتصادی - اجتماعی «زندگی گیاهی» پیش کرد (تعادل معیشتی (بخور و نمیر)) و از نظر فیزی (جوهر ارزشهای فین) زندگی مغلوبانه‌ای را به جان کشتن و همراه با مقاصد زیاد مدنی به دنبال خود کشید و از نظر سیاسی محضترین خودکامگی و درنده‌ترین و قهرآمیزترین و خونخوارترین نظام‌های سیاسی را عرضه داشت.

اگر باز از همین زاویه نگاه کنیم، مبادی همین شعر عرفانی، یعنی تمامی عرفان نظری از نظر روش شناختی و تمایز نقشهای اجتماعی کارگزاران آن و نهادی شدن آن (نسبت به اشعار سیاسی به معنی اشتراک و اعمال قدرت که اصلاً از این جهت جایگاهی نداشته) به کامل‌ترین صورت ممکن رسیده و از همه مهمتر تنها در این‌گونه نظام معرفتی شعری (در مقابل شعر سیاسی و نه بزمی و

مداحی و چاپلوسی) نظام‌های انگیزش و پاداش شروع اجتماعی به کامل‌ترین وجه و با کفایت‌ترین شیوه مرسوم شد (حافظ در اغوش اتابکان فارس لمسیده بود و مولانا در اغوش سلجوقیان رُم و معین‌الدین پروانه و ابوسعید و غزالی سر در سفره سلجوقیان داشتند در حالیکه فردوسی از املاک خود می‌خورد و در سن هشتاد سالگی فراری شد و عشق را کشت و فرخی را لب دوختند و کشتند و حتی در زمان پهلوی کسی جرأت نمی‌کرد طرح شعری از عشق و فرخی وام کند و فقط به آن بخش از آرای فردوسی که جنبه مبهن دوستی داشت می‌پرداختند). پاداش نظام معرفتی عرفانی نه تنها از سیاست پیشگان می‌رسید بلکه از طرف اقشار دیگر نیز تغذیه می‌شد.

اگر باز از همین زاویه - یعنی محیط اجتماعی به وجود آورنده شعر - ملاحظه کنیم، کاربرد شعر جهت آن بر اثر فشارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، جایگاه اجتماعی‌اش را گسترده استعمارگونه‌اش (انواع کنگره‌ها و بزرگداشت‌های حافظ توسط اعیان این قوم و فراموش کردن دهخدا، عشق، عید زاکانی، فرخی و...) شاعران شبکه درونی‌شان و بالاخره حوزه نفوذ و مخاطبین آنها، تقریباً همه از یک جبریت نسبی اجتماعی تبعیت می‌کنند که البته با تحول جامعه تحول می‌یابند و از طریق تزریق خودآگاهی دانشهای دورنی نیز تغییر مسیر نسبی می‌دهند. با تغییر نظام معرفتی - که مبدأ المبادی آنهاست - تغییر می‌یابند و با تغییر نیازهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز متحول می‌شوند.

به نظام معرفتی شعر عرفانی برگردیم. اندیشه حاکم بر شعر عرفانی غایت‌گرایی است و خداوند تبارک و تعالی به زعم اندیشمندان این نظام معرفتی، فاعل و ناظر دائمی افعال آدمی است، همه کاره و همه جا حاضر، که تمامی ابعاد زندگی فرد را روزانه به دست خود رقم می‌زند. از این منظر، فرد نیز برای پرش به آسمان و تعالی ویژه آفریده شده است. این تفکر غایت‌مندانه در شعر، مناسب ساختار زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی غیرخلاق است و هرچند سیاسی است ولی با خودکامگی سازگار است.

تفکر سیاسی که آهنگ دخالت در سامان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را دارد و راجع به اعمال و اشتراک در قدرت سیاسی نیز حرفی برای گفتن و عملی برای انجام دادن، دست خداوند تبارک و تعالی را در اعمال روزانه انسان نمی‌بیند، خود را مسئول می‌داند و او را خالق و این تفکر را که او هر روز و هر لحظه همه کارهای بندگان را به خواست خود سامان می‌دهد، خلاف شأن او و آفریده او می‌داند. به همین دلیل شعر سیاسی (درجه اول) قاعلیت را به پش راز می‌گرداند و او را عامل زندگی روزانه و مسئول می‌داند.

حاصل این دو نوع تفکر، دوگونه احساس و دوگونه نظام شعری خواهد بود که با دوگونه مبادی فکری سازگار می‌افتد. اگر مبادی شعر عرفانی مسلط باشد و تک چهره‌ای (به عنوان مثال فردوسی) اندیشه‌ای در اندازه که با این مبادی سازگار افتد، جایگاه او در سه سطح (مبادی متافیزیکی، روشمندی و تلاوم فکری و نظام یافتن آن و مبانی جامعه‌شناختی) از میان می‌رود و شاید فراموش هم بشود و به احتمال زیاد نسبت به اثر و شخصیت او فرافکنی هم خواهد شد! اجزای عالم شعر عرفانی، همه گوش به فرمان و بی‌ارادانند و آدم زمینی را در برابر اراغه خداوند (اراده همه جاگیر و همه زمان حاضر و عامل) چون «مرده» می‌پسندند در برابر مرده شوی که به هر طرف بخواهد، بپرخاند، نه حرکتی کند و نه فکری، نه استقامتی کند و نه تدبیری. در حقیقت، دستگاه فکری عرفانی، جایی برای این جهان و فاعلاتش به صورت جدی قائل نیست مگر آمادگی دائمی آنها در نگاه به ملکوت و گاوگونه فربه کردن خود برای ذبح عید، در ملبس دوست. جوهر آن عشق است و عشق ثمرین مرگ و این تولید اجتماعی ناخواسته‌ای دارد که برای حیات اجتماعی نامطلوب است. اجزای عالم شعر سیاسی، همه مسئولیت است و اختیار، تحلیل و فهم حرکتها، و نقد ناپسندها و تصویب پسندها، عالم عرفان، حضور «عفریتی» چون چنگیز را تصویب می‌کند و نهایت درخیمی و صلابت عفریتی او را جمال و کمال خلاقیت نقاشی (خداوند) می‌داند، که اگر نمی‌توانست چنین زشت تصویر کند، نقص آفریدن داشت. عارف به جای خداوند می‌نشیند و جهان را می‌نگرد و دایره تصویب را به فعل سیاسی بی‌نهایت می‌گشرد و از تحدید عمل او در تئوری عاجز می‌ماند و در نظر، آن را تحقیر می‌کند و در عمل، دست آن را باز می‌گذارد و و حربه سیاسی را از دست نظریه می‌گیرد و کارگزاران اجتماعی - سیاسی را غفو می‌کند. شعر سیاسی درجه اول، از دریچه فیکری به جهان و آدم و خداوند و کارگزار سیاسی و کارگزار اجتماعی می‌نگرد.

در نظام معرفتی شعر عرفانی که انسانها «شیر علم» (عکس شیر روی پرچم) بودند و از طریق باد نامرئی حرکت می‌کردند، در نظام شعر سیاسی تبدیل به شیر مرئی و حقیقی و عناصری تحلیل‌گر می‌شوند که به دنبال مداوای بیماری خودکامگی و اتلاف سرمایه انسانی و طبیعی هستند، هم حاکم کارگزار سیاسی را نقد می‌کنند و به توبیخ می‌کشند و رفتار او را می‌سنجند و هم کارگزاران اجتماعی را به علت پذیرش ظلم مؤاخذه می‌کنند. در آن نظام معرفتی، عشق مستندترین بود و شور و شوق راهبر، اما در این نظام عقل مستندترین است و تجزیه و تحلیل خردمندانه و پرسیدن از جرابیها و جستن راهها و تلاش و خلاقیت و نهادن نظامات



اجتماعی و تحدید کردن قدرت سیاسی، وظیفه. در جهان شعر سیاسی درجه اول همین که پا می‌نهد، ناگزیر برای فهم آن وارد نظامهای معرفتی دیگر و به تبع آن، اعمال و رفتار بظاهر غیرسیاسی افراد می‌شود، پلیده اجتماعی را با تمامیت و عمومیت می‌نگری و دین و اقتصاد و فلسفه و فرهنگ و هنر، در دستگاه فکریات جایز می‌کنند، عواملی که با امر سیاسی تعامل متقابل دارند. شاعر سیاسی با تمامی اینها فعال برخورد می‌کند، همان‌طور که شاعر عرفانی نسبت به همه آنها منفعلانه و مغلوبانه. خلاصه آنکه، در نظام معرفتی عرفانی و شعر او، انسان تماشاگر است، اما در نظام معرفتی شعر سیاسی انسان بازیگر خلاق و فعال. شعر عرفانی نظریست اما شعر سیاسی درجه اول، عمل‌پسند و درگیر با کشتن و سوختن و دوختن. این دو نظام معرفتی دوگونه انسان، دوگونه اجتماع، دوگونه شعر و دوگونه سیاست می‌پرورند. برای سیاست خودکامه، هرگونه تفکر و عملی که محدودیت از سر راه او بردارد مطلوب واقع می‌شود، از این رو عرفان نظری و عملی و تجلی آهنگین و آمیخته با شور و رقص و سماع آن در کلام موزون، از ارجح‌ترین، کم هزینه‌ترین، نادرترین، فخیم‌ترین و کارآمدترین ابزارهایی است که در تاریخ به چنگ قدرت سیاسی خودکامه افتاده و خودکامگان، همواره از آن سپاسگزار بوده‌اند و هزینه‌های اجتماعی - اقتصادی آن را به بهترین وجه پرداخته‌اند. نگاه کتید به زندگی بزرگترین چهره‌های شعر عرفانی تاریخ ایران و هزینه‌هایی را که از قدرت سیاسی دریافت کردند، و اشتها و قدرتش و - حتی پس از مرگ - مقبره‌هاشان. و از آن طرف نگاه کتید به چهره‌های شعر سیاسی درجه اول، به زندگی و رابطه‌شان با قدرت سیاسی و هزینه‌هایی که در زندگی اجتماعی پرداخته، و نگاه کتید به پس از مرگشان، و به گمنامی مقبره‌هاشان پس از مرگ. فردوسی را استثنا بگیرد، او را به حرمت استاد سخن پارسی و داستان‌سرا؟! حرمت می‌نهند، و از این روست که هنوز چهره سیاسی‌اش بر ایرانیان و حتی شاهنامه‌شناسان پوشیده است. ایرانیها علاقه‌ای به شناختن چهره سیاسی او ندارند و از این کار به خشم می‌آیند، چرا که نظام معرفتی و شعر سیاسی او با نظام معرفتی فرهنگ دینی سر سازگاری ندارد؛ با انسان مطیع، مظلوم و ظالم‌پروز، درگیری دائمی دارد و با استغنائی انسان در روی زمین سازگاتر است تا استغنائی آسمانی و دست نیافتنی او (به شکلی که عرفا مطرح می‌کنند)، حکومت دینی بغداد را به دلیل اینکه لباس تقوا بر تن زور کرده و خشن‌تر و خونخوارتر شده بود نمی‌پسندید و از ایرانیان سقله که برای گذران زندگی به چاکری بیگانگان می‌روند برآشفته می‌شد. کوتاه سخن آنکه، شعر سیاسی او ایرانی را تسکین نمی‌دهد، آرامش نمی‌بخشد و او را تیرنه نمی‌کند، از این رو، مبانی جامعه‌شناختی شعرش با مردم قطع رابطه می‌کند و همین‌جاست که شعر عرفانی، این کمبود را بر می‌کند (و عشقی، فرخی و... نیز هم ساختارند با فردوسی از جهاتی که شرح شد). مبادی متافیزیک او نیز با نظامهای دیگر معرفتی

زمان و بعد از آن و حتی تا امروز در حال قطع رابطه‌اند، از نظر علمی نیز بالطبع، پیچیدگی و حالت انتراع، در اندیشه و شعر او پیشرفت نکرد که بی گرفته نشد. به هر روی، اندیشه‌های شعرساز هتند که در تکوین شعر نقش دارند و هر چند خود شعر نیستند، شعرهای متفاوت به وجود می‌آورند؛ و همان اندیشه‌ها هستند که تحقق یا عدم تحقق اجتماعی شعر را سامان می‌دهند. اگر اندیشه‌ای بر اثر شرایط اجتماعی به وجود آید، همان شرایط اجتماعی اسباب تحقق عملی مضامین آن را فراهم می‌کند. اندیشه‌ای که از بیرون مرزهای جامعه‌ای وارد می‌شود، اگر علاقه‌ای به تحقق اجتماعی خود دارد، باید با شرایط اجتماعی جامعه میزبان هماهنگ شود. هر جامعه‌ای کفایت پذیرش هرگونه اندیشه‌ای را ندارد و بر هر اندیشه‌ای آغوش گرم نمی‌گشاید و وسائل خفت و خیز هر اندیشه‌ای را فراهم نمی‌کند. در این زمینه پیشینه‌های فرهنگی، نهادهای اجتماعی، تأسیسات مادی اجتماعی، تعداد کارگزاران اجتماعی، روابط بین کارگزاران اجتماعی، نهادهای سیاسی و نهادهای اقتصادی، سهمی جدی در پذیرفتن و یا نپذیرفتن دارند. بسیاری از جوامع نپذیرفتن این مهمان (شعر سیاسی درجه اول) را خوش نمی‌دارند، چرا که گستاخیهای عقلی و اجتماعی آن، خواب آرامشان را برمی‌آشوبد. شعر عرفانی به دنبال تأمین آرامش و تسکین قدسی است، حال آنکه شعر سیاسی در پی مهار و احقاق حق. شیوه کار شعر سیاسی درجه دوم - که با خودکامگی تناسب دارد - دلربایی، امید، ارائه تصویرهای خیالی مجذوب کننده از عشق، سوار شدن بر مرکب رهور عشق در عرصه افاق بی‌کران و خیالی سراپا هوسناک و شخصی است. اما شیوه کار شعر سیاسی درجه اول، برخورد با واقعیات است و مطالعه و راهیابی برای بیرون شدن از مشکلات. هدف شعر سیاسی درجه دوم، رستگاری اخروی به ضرر رستگاری فنیوی است و هدف شعر سیاسی درجه اول درست عکس این، بدون نفی آخرت. شکل تاریخی شعر سیاسی درجه دوم، توفقی است ازلی و ابدی در شکلی از اندیشه، اما شکل تاریخی شعر سیاسی درجه اول، نزدیک شدن به تجربه است به وسیله دانش و نقد گذشتگان. زبان شعر سیاسی درجه دوم، زبانی است تصنعی و ساختگی که در بسیاری مواقع در محدوده‌های خاص قابل فهم است، ولی زبان شعر سیاسی درجه اول، ساده است و قابل فهم برای عموم، چرا که به طور مستقیم با مشکلات عمومی و روزمره درافتاده است. منشأ جامعه‌شناختی کارگزاران شعر سیاسی درجه دوم، همگی اقشار سرخورده و تحت ستم هستند، حال آنکه در مورد این قشر در منشأ جامعه‌شناختی شاعران شعر سیاسی درجه اول، به دلیل قلت تعداد و عدم وجود بستر مناسب و عدم تحقق آن، به طور دقیق چیزی نمی‌توان گفت. فردوسی منافع طبقاتی و ملی را ارج می‌نهاد، ناصر خسرو از طبقه دیوانیان بود و عرق ملی داشت، عشقی و فرخی نیز بیشتر منافع ملی داشتند، و

مشکل است طبقه اقتصادی آنها را به تصویر کشید. در هر صورت این قسمت شاید بیشتر از قسمتهای دیگر احتیاج به کاویدن دارد. کارکرد اجتماعی شعر سیاسی درجه اول، در آغاز، ایجاد تنش و عدم تحمل است، اما شعر سیاسی درجه دوم تحمل شداید و تخفیف تنش را توصیه می‌کند، لذا به علت مبانی متافیزیک متفاوت در این زمینه هر یک به گونه‌ای حرکت می‌کند و می‌خواهند از دو راه متفاوت به تخفیف تنشهای اجتماعی برسند، که هر دو تمامی ویژگیهای مشروع گذشته را از قبیل تداخل نظامهای معرفتی همجوار و... دارند. سازمان شعر سیاسی درجه دوم و ارتباطات آنها به طور عمومی و افقی بسیار گسترده است، به صورت رسمی مرکز استقرار آنها خانقاه‌ها و به صورت غیررسمی مدارس دینی، حوزه‌های علمی، مساجد و... است. شعر سیاسی درجه اول در تاریخ ایران هیچ‌گاه سازمان نیافت. پس از مشروطه یک دور هم نشستن در خانه و در بعضی موارد درج در روزنامه و... جایگاه آن بود. چهره‌های رهبری شعر سیاسی درجه دوم در قامت پیر و مرشد، تقدس یافته و مورد تجلیل قرار گرفته‌اند، در حالیکه قهرمانان شعر سیاسی درجه اول در ایران معمولاً گور به گور شده‌اند. الگوی مصرف در شعر سیاسی درجه دوم و شعر سیاسی درجه اول کاملاً با یکدیگر فرق می‌کنند. شعر سیاسی درجه دوم، معمولاً در حالت خوشی ولولی و در شبهای پرشادی، در گرد هم نشینهای فراموش کاری، در رادیو، تلویزیون، شب شعر، روزنامه و... خوانده می‌شود؛ و شعر سیاسی درجه اول معمولاً در زندانهای سیاسی و در فضاهای اجتماعی - سیاسی استثنایی و معمولاً به صورت مخفی دست به دست می‌شود. الگوی مصرف، و کاویدن هزار لای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آن برای شناخت علل میزان رشد هر کدام از این دو طبقه شعر بسیار مفید است. برای توسعه هر طبقه، توجه به میراث معنوی یعنی روان‌شناختی اجتماع، و لایه‌های نشست جامعه‌شناختی این هر دو، و همچنین مبادی نظامهای معرفتی هر دو سودمند است. هر کدام از اینها که سودمند تشخیص داده شود می‌باید نقاط قوت و ضعفش شناخته شود تا از همان زوایا مورد تقویت یا تضعیف قرار گیرد. به نظر می‌رسد که شعر سیاسی درجه دوم هر گلی می‌خواسته، به سر جامعه ایران زده است و کاری نمانده که برای آن نکرده باشند، هم از نظر روش‌شناختی به اوج رسیده و هم از نظر صناعت‌های ادبی، و هم از نظر تعداد کارگزاران و توده مخاطب، و هم در سطح جامعیت و انتراع... در تمامی این سطوح به اوج رسیده است، حال آنکه از نظر کارکرد اجتماعی مثبت (تخفیف تنشها و رستگاری امیلیخشی و...) عقیم بوده و از نظر کارکرد منفی، به اوج علین رسیده و از سدفه‌المنتهای هم گذشته است، چنانکه یکی از آثارش، جامعه‌ای است که به یادگار به ما رسیده است. امروز در هر زمینه‌ای که بخواهند به کمک آن بروند، به گرد پای گذشتگان نمی‌رسند، در

روشن‌شناسی، شعر سیاسی درجه دوم همچنان حائز مقام اول است و شاید هیچ‌گاه در آینده ایران‌بها نتوانند رکورد آن را بشکنند؛ تشریح مفاهیم، طبقه‌بندیها، مقایسه‌ها، استنتاجها و ارکان نظام‌مند آن، امکان توسعه پیش از این را نمی‌دهد. فضای شعر سیاسی درجه دوم، فضایی بسته و یکپارچه است، اما فضای شعر سیاسی درجه اول نیاز به جامعه‌ای چندبیتی Pluralism و چند پارچه از نظر قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و نظام‌های معرفتی دارد. تقسیم کار اجتماعی، تقسیم نهادهای سیاسی، و تمایز نقش‌های اجتماعی، از شعر سیاسی درجه اول حمایت می‌کند، در صورتی که جامعه‌ای با اقتصاد تعادل معیشتی سنتی و فرهنگ بسته با نظام معرفتی تک نظامی (معمولاً دینی) و با نظام سیاسی توتالیتر (خودکامگی همه جا حاضر و همه جا عامل) حامی شعر سیاسی درجه دوم است. شعر سیاسی درجه اول عقل گروا، دنیاگرا، سلطه ناپذیر و خلاق و فعال است در حالیکه شعر سیاسی درجه دوم عکس این است. شعر سیاسی درجه اول بعد از مشروطه برابری خواهانه است در حالیکه شعر سیاسی درجه دوم این مفهوم را فهم نمی‌کند.

نیازهای ابزارهای این دو شعر نیز کاملاً متفاوت‌اند، شعر سیاسی درجه اول برای روان شدن احتیاج به ابزارهای زیاد و فداکاری و جانبازی و تنوع ابزار و... دارد در حالیکه شعر سیاسی درجه دوم از چنین ابزارهایی بی‌نیاز است. شعر سیاسی درجه دوم با اقتصاد دیورژگی سازگار است، اما

عاقلاً پادشاه اجتماعی می‌گیرند، جامعه فاسد، فقط به نقشی که انتظارش را (فاسدانه) برآورده کند پادشاه می‌دهد. شعر متعهد، و شاعری که رسالت دارد، از تمامی این دقایق غفلت نمی‌ورزد. شعر به عنوان مقوله‌ای هنری در ارتباط متداخل با مذهب و زبان و نظام‌های معرفتی - از جمله علمی - و اساطیر و خرافات، جزء آن دسته از کوشش‌ها و خلاقیت‌های ذهنی محسوب می‌شود که جامعه‌ای خاص، در زمانی خاص برای فهم و انطباق و احتمالاً کترلهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و زیست‌شناختی خود به کار می‌برد.

شعر سیاسی درجه دوم و شاعران آن به طور عموم، برای انطباق انفعالی با محیط و انطباقی انفعالی‌تر با آسمان در تلاشند. این شعر با یافت کلی نظام قبیلگی غارتی و اقتصاد تعادل معیشتی و سیاست خودکامه و جادو و خرافات و نظام اجتماعی برده‌وار، اساطیر مخدر و زبان غیر علمی و غیر عقلانی سازگار است؛ از این زاویه، شعر جزء نهادهای اولیه خانواده، نظام معیشتی، و نظام ثانویه که ترتیب آرایش آنهاست (مثلاً قبیلگی، برده‌داری، سرمایه‌داری، و...) دارای نظر و بیان است و تأمل در آن موجب تجدید نظر درباره آن در مرتبه نهاد می‌شود که مشغله اصلی بشر در روی زمین است. بدین اعتبار کلمات، آهنگ و مفاهیم شعر، درجه‌هایی هستند که به ما اجازه می‌دهند از داخل آنها سر در هزار لای تاریخ کنیم و نحوه زیستن و تداوم نسل و نحوه آرایش امکانات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی را ببینیم و پسند گذشته هر قوم را در آینه آن ملاحظه کنیم. این شعرها گواه آنند که ایرانی، آرای ذهنی و نظریه‌های ویژه‌ای را تنظیم و پردازش و آماده کرده، و آنها را پس از تحلیل معرفتی پیچیده و انتزاعی، در بستر شرایط اجتماعی و نهادهای موافق آن حیات بخشیده است. و باز همه اینها حکایت از این دارد که جامعه ایران به تجربه عملی این گونه شعر نیاز داشت است. از اینجا وارد آن کلاف سردرگم تاریخی گذشته ایران می‌شویم که علت خودکامگی منحصر به فرد و اقتصاد تعادل معیشتی را در بایم که از موضوع این نوشته خارج است. فراموش نکنیم که شاعر قبل از هر چیز انسانی اجتماعی است که تحت تأثیر تمامی فشارها و نیازهای فوق شعری، شعر می‌سراید، و تنها شاعرانی که «میوه معنوعه» را خورده باشند بر نظامات فاسد عاصی می‌شوند والا بقیه در بستر آنها می‌غلطد و پادشاه می‌گیرند.

پادشاه:

۱. ادوین برت، مبادی ما بعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵.

۲. با احتیاط می‌توان گفت که فلسفه در ایران به عنوان یک علم و طرز تفکر، هویت اجتماعی پیدا نکرد، در حالیکه عرفان، فقه، شعر و ادبیات عرفانی، شعر و طرز تفکر بزرگان شعر و ادبیات، هویت اجتماعی یافت.

۳. این یکی از مشکلات جدی زبان علمی دانشگاهی ایران است که هویت اجتماعی ایرانی ندارد.



از نوگرایی تانو آوری



احمد علی سعید (آدونیس)
ترجمه عبدالله شریفی خجسته

۱

مسأله اصلی نوگرایی در کلمات یا وزن شعر نهفته نیست بلکه به دیدگاهی شناختی و شهودی مربوط است که نوشتن اساساً برای بیان آن آفریده شده است؛ چه در تاریخ عرب و چه در تاریخ انسان معاصر.

مشکل شعر نو در زبان عربی بخشی است جوهری و جدایی ناپذیر از مشکل شناخت - به معنای رابطه انسان و نادانسته‌ها - و از مشکل علم - به معنای رابطه انسان و طبیعت - و از مشکل تکنولوژی - به معنای کار و اجرا. و بنابراین مربوط به مسأله‌ای است فراگیرتر که، همزمان به وجود اعراب و تاریخ تمدن آنان باز می‌گردد.

با چنین دیدگاهی است که درمی‌یابیم چرا بیشتر نوشته‌های مهمی که از نوپردازی سخن گفته‌اند کاری نکرده‌اند جز پنهان ساختن مسائل واقعی که با تجربه‌های عملی توجیهی مطرح شده است.

۲

از این نگاه، نوگرایی در شعر منحصر به ساختمان ظاهری سخن نیست بلکه پیش از هر چیز مستلزم آن است که شاعر، خود را به عنوان یک سرشت و این سرشت را به معنای یک زبان، و زبان را ابزاری برای برده برداشتن از نهفته‌ها و مقصود را رساندن بشناسد. این شناخت همه سویه از خود که برای بیان کردن «خود» نخستین و بلیهی‌ترین شرط است، شرط نخست و بلیهی ایجاد پیوندی پویا با «دیگران» نیز هست.

ولی در جامعه عرب، دست یافتن به چنین شناختی آسان نیست، بلکه من می‌خواهم بگویم ناممکن است و تجربه کردنش در اینجا تک گفتاری است که آوایش از خود آن سوتیر

۳

نمی‌رود. و یا نوعی دورخود چرخیدن است. در حالیکه روح آدمی هرگز برستی آزاد نمی‌شود مگر اینکه در نهایت آزادی شناخت را با کشف و درک حقیقت‌های نو لمس کند، و کسی نمی‌تواند حقیقت خود را بنویسد، جز در این شناخت آزاد و این آزادی شناخت.

امروز وقتی می‌خواهیم از شعر بگویم، تعبیر «شعر نو عرب» و «نوگرایی شعر عربی» را چنان با اطمینان و یقین به کار می‌بریم که گویی حقیقتی محض را در اختیار داریم. این یقین و اطمینان از کجا آمده؟ اگر به ما بگویند کلمه نو و نوگرایی خود، برگردانی هستند از دو واژه خارجی مثل بسیاری کلمه‌های دیگر، اگر بگویند که شما این دو کلمه را درست با همان معنایی که در زبان بیگانه داشته‌اند به آثار شعری خودتان چسبانده‌اید و بعد با محک همین دو واژه به نقد و بررسی شعرهای خود پرداخته‌اید، پاسخ ما چه خواهد بود؟ به دیگر سخن، آیا برخورد ما با این دو کلمه مانند همان برخوردی نیست که با کلمات آشنای دیگر، همچون انقلاب، دموکراسی، آزادی، سوسیالیسم و مانند آن داریم؟ درباره این واژه‌ها کتاب‌های می‌نویسیم، کنفرانس‌ها و سیمینارها برگزار می‌کنیم، به استناد آنها داوری می‌کنیم، متهم می‌کنیم، تبرئه می‌کنیم، و محکوم می‌کنیم در حالیکه این کلمات در جامعه ما وجود زندگانی ندارند و در هیچ زمینه‌ای تجربه نمی‌شوند. فقط روی کاغذهاست و میان لب‌ها، و همین.

پس چگونه به گفت و گو درباره چیزی بپردازیم که از آغاز، این پرسش ناگزیر معرفتی در باره‌اش مطرح نشده که: آیا آنچه نوگرایی خوانده شده بوانع نوگرایی است؟ و آیا این شعری که نو نامیده می‌شود

می‌خواهم پرونده این پرسش‌ها را باز کنیم که: دیدگاه امروز شعر، و طرح نوگرایی چیست؟ بلکه اساساً شعر چیست و نوگرایی کدام؟ نیزه‌های تحول و دگرگونی در اندیشه و زبان، در انسان و جامعه، و در رابطه ما و دنیا تا کجا پرنده و در کجا نشسته؟ ما کجاییم؟ روی کدامین دو پا ایستاده‌ایم؟ شاید مردگانی هستیم بیرون از گورا

اینها و چند پرسش دیگر بخشی از گفت‌وگویی بود که خانم ابتسام منصور، سعی کرد در پاریس با شاعر بزرگ عرب، آدونیس، انجام دهد. آدونیس به او می‌گوید «چرا نمی‌گذارید مستقیم وارد معرکه شوم؟ سؤالهای فرعی را کنار بگذاریم.» و اضافه می‌کند: «خودم خواهم نوشت.»

حقیقتاً نو است یا نه؟ چگونه یک شعر را نو می‌نامیم در صورتی که در گستره سؤال برانگیز و پیچیده‌ای که با تعریف واژه‌های «نو» و «نوگرایی» گشوده می‌شود نمی‌گنجند؟! این تعریف می‌تواند در زمینه اصل وجود یا عدم صادق باشد، یا در زمینه رابطه میان واژه و مصداق، یا در زمینه حکومت و انواع نمادهای گوناگونش - بویژه در ابعاد غیر سیاسی - یا در زمینه ساختار سخن، یا درباره سرزمین تقریباً بکر و ناشناخته «تن» در ادبیات عرب و بررسی ابعاد و ژرفاها و ریشه‌های آن؛ همچون کشفها، رؤیاهای، کودکیها، بهبودگیها، و راز و رمز این کیمیایی که مرزهایش از هر سو گسیخته و چون اقیانوسی بی‌کرانه در تموج است. آیا نباید پیش از آنکه به توصیف و تحلیل چیزی بپردازیم، از وجودش مطمئن شویم؟

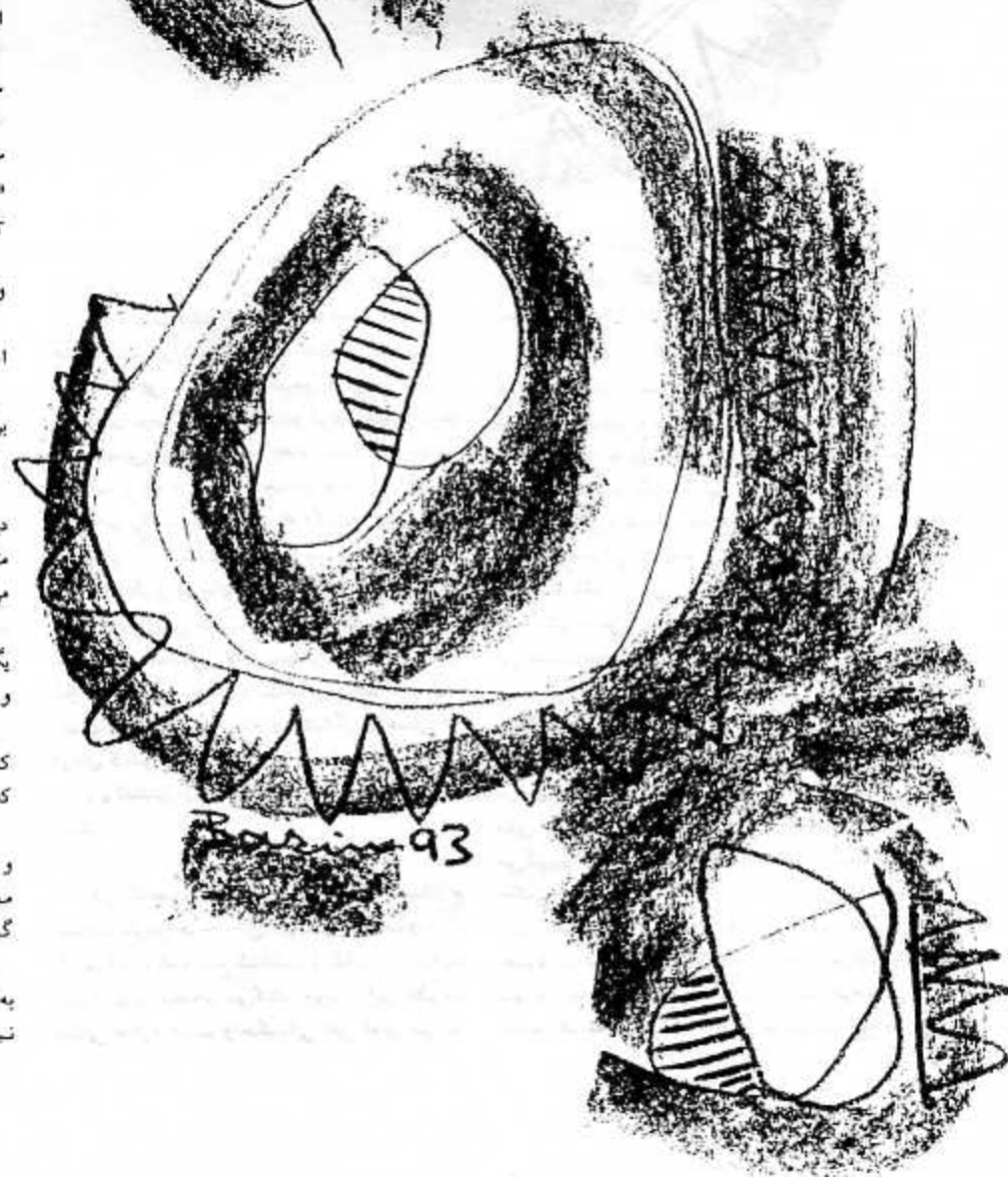
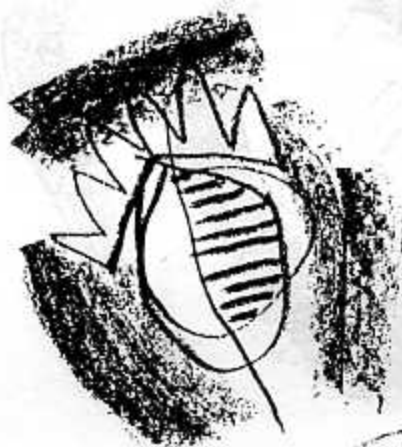
۴

بدون درک ساختار درونی آثاری که نو توصیف می‌شوند، فهم ساختار بیرونی آنها ناممکن است، و این مستلزم روشن شدن ابهام‌هایی است که من آن را «سوء برداشت‌های جامعه عرب از نوگرایی» می‌نامم. به عنوان نمونه می‌توان از این موارد یاد کرد: به هم آمیختن اعتقاد به وحی با تفکری که ادب و اندیشه و همه زندگی را به سنگ وحی محک می‌زند و بر آن است که همان گونه که در وحی نوگرایی بی‌معناست - که طبیعی است - در شعر و نثر هم بی‌معناست - که این غیرطبیعی است. دوم به هم آمیختن مفاهیم «زیگی»، «ریشه‌دار بودن» و «ریشه» است، و اینکه آیا معنای «ریشه» در شعر و در زندگی عربی یکی است یا تفاوت دارد؟ سوم به هم آمیختن «هویت» با مفهومی دیگر است، و اینکه نو بودن با هویت داشتن سازگاری دارد؟ و اگر

آری، این سازگاری چگونه است؟ و آیا نبودن جدا شدن از ریشه است؟ و اگر هست، به چه معنا؟

۵

باید میان نوگرایی در غرب و آنچه ما در جامعه عرب نوگرایی می‌نامیم مقایسه‌ای کنیم. در غرب نوگرایی طی تاریخی از تحولات فلسفی، علمی، و تکنولوژیک رخ داده، اما نوگرایی عرب



محصول یک دوره برداشتهای ذهنی و تفسیر رابطه زندگی و اندیشه یا وحی و در مجموع با گذشته است؛ و از اینجا تفاوتهای زیر پدید می‌آید:
اولی [نوگرایی غربی] غوطه خوردن در مجهولات و ناشناخته‌هاست و دومی [نوگرایی عربی] بازگشت به دانسته‌ها.
اولی بر «من» فرد تأکید دارد، و دومی بر «ما»ی جامعه.

اولی هیچ استناد نمی‌کند، مگر برنوآوردن و نوآفریدن، و دومی اساساً بر استناد و ارجاع استوار است.

اولی گونه‌ای تک گفتار است و دومی روبه سوی قبیله و حزب و ایدئولوژی نماز بردن.
اولی در جهانی زندگی می‌کند که مقدسات و سمبلهای سستی بر آن چیره نیستند، دنیایی که در آن «این جهانی» پیروز است، و دومی در دنیایی که چیرگی جز از آن نمادها و نهادهای سستی نیست.
اولی پرسش است و تردید، و دومی یقین است و تسلیم.

اولی گشودگی است و بی‌پایانی، و دومی سنت است و بن‌بست.

اولی بر پایه نقد و جنبش بنیاد شده، و دومی بر اساس پغیرفتن و تن دادن.

در اولی ناهماتندانند، و در دومی همسویان.
اولی انفجار شناخت است با حاشیه‌ای از دیدگاه سنتی، و دومی پادداشت کوتاهی است بر متنی که دیدگاه سنت بر آن حاکم است و معنایش می‌کند.

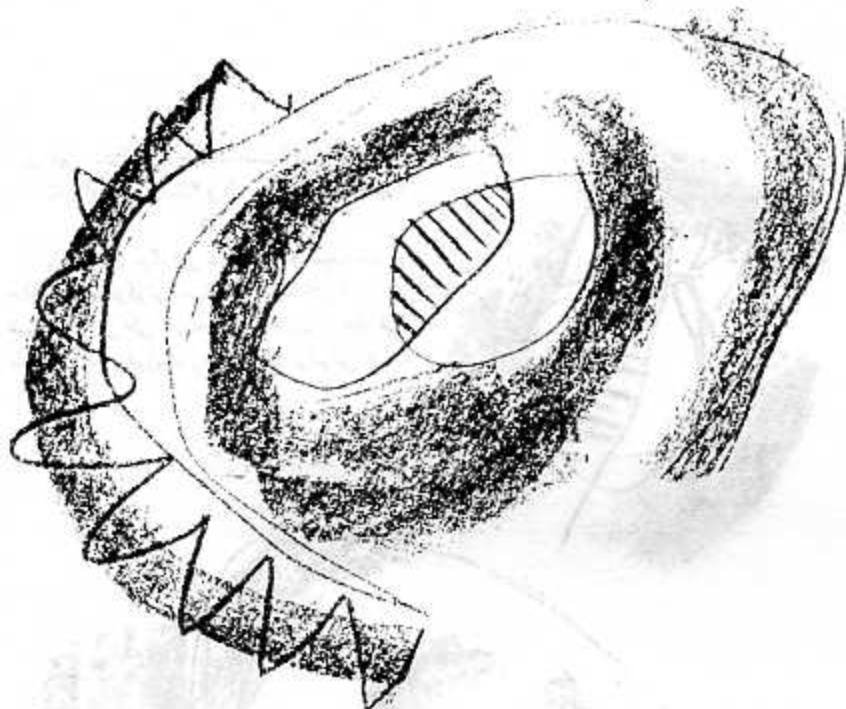
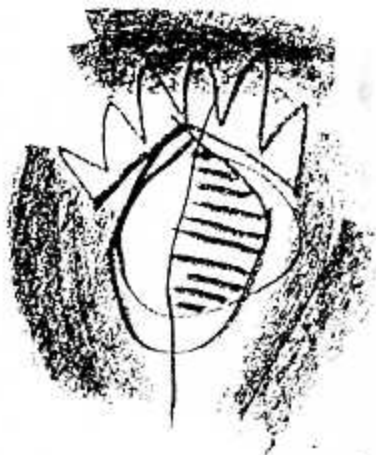
اولی چندگونگی است و چند گمانی، و دومی یگانگی است: آغازی یکتا و استوار و حقیقی یگانه و مطلق.

اولی در جهانی مطرح است که مفهوم سنت را کشته و «انسان» را زنده کرده است، دومی در دنیایی که انسان در آن مرده و تنها خدا زنده است.

اولی در خود و مخاطبانش حیرت، پیچیدگی، و شک را فرض می‌کشد، و دومی در خود و مخاطبانش جز نیروی وضوح، ایمان، و یقین را گمان نمی‌برد.

اولی برخاسته از ارزشی است که همه ارزشها به آن باز می‌گردد و نگاهبان آگاهی و هوشیاری نسل امروز است، و دومی چیزی نیست جز





مسأله‌ای فرعی که فراموش هم شده و تنها به لطف چند استثنا در جامعه عرب زنده است. اولی «زمین باوری» است، و دومی «آسمان باوری».

۶

نوگرایی نه با سازش که با هجوم پدید می‌آید، با از هم گسیختن ریشه‌ای و فراگیر فرهنگ مسلط. بنابر این در پس این نوجویی، دیدگاه گسترده‌ای هست از یک طرح فرهنگی و تمدنی همه سویه. چنین دیدگاهی که بتواند چیزی به نام «نوگرایی شعر عربی» را توجیه کند کجاست؟ این نوگرایی، به فرض وجود، چنانکه گفتیم جزئی از یک پوشش فرهنگی مسلط است که بنیادش بر دینی کردن دنیاست. در حالیکه نوگرایی در معنای بدیهی و اولیه‌اش دنیاگرایی است نه دین‌گرایی. این نکته وادارم می‌کند دامنه سخن را تا نهایت آن ببرم و بگویم: نوگرایی، به عنوان یک حرکت و به عنوان عضوی از تن فرهنگ، در شعر، ذائقه و احساسات عرب وجود ندارد، بلکه اندیشه حاکم (ویر این کلمه تأکید دارم) در جامعه عرب، بر آن است که «نوگرایی» و «نو» از «خود» برمی‌خیزد، از «دیگری» بیگانه می‌آید، زیرا نوجویی و نوگویی یعنی ادعای رسیدن به چیزی که تا به حال اندیشه عرب به آن نرسیده است، و این ادعا اندیشه عرب را به نقص متهم می‌کند و در آن شک روا می‌دارد. و به این ترتیب از پدیده و مفهومی سخن گفتیم که سازمانی فکری، که به زیانش می‌نویسیم و با ارزشهایش زندگی می‌کنیم و برای حیات و تفکر ما بنیاد شده، ازین آن را مطرود می‌داند. پس در حقیقت نوآوری به معنای می‌افتد، و پرسش این است: چرا همه ما هنگام بحث از نوآوری این نظام فکری را فراموش می‌کنیم، یا خود را به فراموشی می‌زنیم؟ این نظام وجود ماست. آیا به فراموشی سپردن آن نوعی خیالپروری نیست؟ پس به نظر می‌آید همه ما در عالم خیالات می‌اندیشیم و می‌نویسیم و برای همین است که نمی‌توانیم چیزی بسازیم، و هرگز نمی‌توانیم چیزی را تغییر دهیم، زیرا درون فکری به نام «خود» با عقل و احساس «دیگران» و با ابزار ساخته «دیگران» زندگی می‌کنیم.

اما آیا سرانجام به حقیقت نخواهیم رسید؟ این حقیقت گذشتن از مرزهای سازمان فکری است، یعنی گسیختن این چارچوب و فرا رفتن از آن، یعنی غریان و آشکار «بی‌نهایت» را فریاد کردن، از نگاه من بدون این فریاد غلغلی و اندیشیدن بر پایه آن،

فرهنگ ما چیره است اغلب مبهم و نادرست است، شناخت حاکم بر اندیشه ما نیز وضع بهتری ندارد، معرفتی است گنگ و درسته اما به گونه‌ای دیگر.

قصه دیگرم از انتخاب این نکته‌ها آن بود که می‌خواستم گفته باشم آن نوجویی که ما امروز آن را تجربه می‌کنیم نوعی گریختن ناگزیر است از عقب‌ماندگی‌ها به پشت باروهای سبتر. می‌خواستم بگویم نوگرایی ما یک نوگرایی فرار مانند است؛ اما فراری حیاتی و ناچار. بله، می‌دانم نوگرایی امروز عرب خودجوش نیست و از فرهنگ و عقاید عرب برنخاسته بلکه از بیرون آمده است، ولی بر این پندار هم نیستم که بتوان بدون توجه به نکته‌های باریکی از این دست، سخن از شعر نو در چنین جامعه‌ای را به سرانجام برد. این نکته‌ها بسیار است و متنوع و در زمینه‌های گوناگون.

پی‌برده باید بگویم که نوگرایی امروز عرب، چه در مفهوم و چه در مصداق، بشامی غربی است، و وقتی از آن گفت و گو می‌کنیم از «بیگانه»‌ای سخن می‌گوییم که پنداشتیم «خودی» است. البته این حکمی است کلی و استثناها را دربر نمی‌گیرد، اما آنها استثنایند و جریان عمیقی را تشکیل نداده و عضوی عمده از پیکره اجتماع به شمار نمی‌آیند و تنها در سایه چند شاخه پراکنده از تن فرهنگ جامعه عرب است که به زندگی حاشیه‌ای خود در

امکان ندارد اندیشه نوگرایی، یا اندیشه‌ای نو، در جامعه عرب پدید آید، بلکه حتی اصلاً اندیشه‌ای به معنای درست کلمه وجود نخواهد داشت، در حالیکه آنچه امروز به نام اندیشه عرب می‌شناسیم در حصار همین سازمان می‌گنجد، و از هر سو بر خطابه‌ای بودن، مذهبی بودن، و تودیناپذیر بودن مفهوم نهایی استوار است، چه در سیاست، چه در فرهنگ، و چه در شعر. آنچه در هاله‌ای از تقدس «آینده‌ای را شارت می‌دهد که گذشته» توجیه‌کننده و ناظر بر آن است، دیگر اندیشه نیست، نوع سستی از موعظه‌گری بی‌مایه است. نوآوری در جامعه عرب جدا از این مرزبندی قابل بحث نیست، زیرا نوجویی، در ساده‌ترین معنا، حرکتی است برای گفتن آنچه در این جامعه گفته نشده، و چشم کشوندن به جهانهای آزاد از همه پندهای اندیشگی و عملی در آزادی کامل پندار و آزادی کامل گفتار. و این بدون برگشتن از سازمان فکری حاکم ناممکن است.

۷

این نکته‌ها را تنها به قصد تعریف اصطلاح انتخاب نکردم، هرچند می‌دانم دقت در معنای واژه کاری است که وضع شناخت و تفکر ما اعراب، بویژه، آن را ایجاب می‌کند، چون در این نظر در قضای معالود هشتم و حکمهایی کلی که بر سراسر



کناره‌ها ادامه می‌دهند.

۸

ما بایلم دامنهٔ سخنم را در این باره تا نهایت بگسترانم و بگویم: در زندگی عرب نه تنها نوآوری‌ای دیده نمی‌شود بلکه اصلاً شعری وجود ندارد. طبعاً مقصود من از شعر آن است که دیدگاهی مستقل داشته و عامل کشف و شناختی باشد متکی به خود. می‌دانیم که در همهٔ ادیان توحیدی، شعر به عنوان بینشی که به «هستی» شکل دهد به شمار نمی‌آمده و نمی‌آید و فقط ابزاری است برای مدح و ذم «آنچه هست» بر پایهٔ اخلاقیات و ملاکهای سنتی. معنای مرگ شعر در اینجا این است که از دیدگاه یک مؤمن سنتی، شعر برترین شکل تفسیر و توجیه حیات و حقیقت نیست، و شیوهٔ پاسخ به نیاز ضروری پیوستن با جان فریشت و جهان دیگر به شمار نمی‌آید. اما اینکه شعر به عنوان دیدگاهی مستقل پایان یافت، یا مُرد، مانع از این نشد که در جوامع اسلامی به عنوان یک ابزار به رشد خود در حاشیه ادامه دهد. آنچه به ریشه‌دار شدن این موجود حاشیه‌ای کمک کرد، تحولی فرهنگی و اجتماعی بود که عرب در آغاز سدهٔ دوم و میانهٔ سدهٔ پنجم با آن آشنا شد، و شعر نیز با پدیده‌ها و اشیای نو در پیوست؛ اما با پدیده‌هایی گذرا که در گذر زمان از یاد می‌رفت و اشیای جزئی که در شیء کلی برتر حل می‌شد. برای شعر ارزشی نماند جز به عنوان یادگار و یادآور «گذشته». خود انسان نیز از این نگاه حاکم ارزشی ندارد جز به عنوان موجودی متعلق به گذشته که در پی بازگرداندن آن روزگار است و خود را با آن سازگار می‌کند. از این دید معنایی برای آینده نیست جز توجیه گذشته. آینده‌ای به معنای امکان پیدایش حقیقت‌های تازه که با حقایق گذشته مقابله باشد، وجود ندارد.

نوگرایی نوع اول - در این حالت حاشیه‌ای، در این امکان بالقوه - به پا خاست و نخستین نشانهٔ حرکتش در این نکته نمودار شد که شعر می‌تواند خود، جهان، و ارزشهای آن را همواره مورد پرسش قرار دهد. و شعر به همان اندازه که پرسش دربارهٔ انسان و جهان است، پرسش دربارهٔ خود نیز هست. از این روست که باید پرسید آنچه نوپردازان امروز آفریده‌اند از این گونه است؟ یا چنین شعری پس از این آفریده خواهد شد؟ آثار اغلب این نوگویان در چارچوب شعری می‌گنجد که می‌توان آن را شعر قیام نامید؛ یعنی شعر وظیفه و اجبار، این

شعر یکی از پدیده‌هاست، از حوادث پیروی می‌کند، و در آن حل شده است. اگر هوردرلین گفته «انسان به شعر زنده» است می‌توان گفت «عرب به انجام وظیفه زنده است».

۹

دیدگاه خلیل^۱ در هنر شعر ترجمهٔ دقیقی بود از دیدگاه دینی. میان آنها همسانی کامل بود و قواعد و شکلهای شعر سرتاپا در برابر مبدایی مطلق و ثابت تسلیم شد، همچنان که اندیشه و زندگی در برابر وحی. خلیل برای ستایش شعر و شناخت آن از غیر شعر ملاکی اساسی، آشکار، و مطلق، همانند ملاک دینی، وضع کرد. این نکته در ضمن نشان می‌دهد که چرا شعر عرب تا امروز تاریخی واقعی نداشته و تاکنون چیزی مانند این تاریخ نبوده و نیست، با اینکه می‌دانیم شعر عرب کهنترین شعر جهان است که تا حال پیوسته ادامه داشته. تسلط این معیارگرایی به آن انجامید که شعر به منحنی و انقلابی تقسیم شد؛ کاری که در هیچ کجای دنیا مانند ندارد و از بنیاد پا روح شعر در تناقض است زیرا به شعر چنان می‌نگرد که به علم و به دین؛ یعنی به عنوان یک کمیت تراکمی و با این مقیاس که آیا وسیلهٔ دور شدن از دین یا نزدیک شدن به آن است؟ شعر را نمی‌توان از نظر زمانی به منحنی و پیشرفته تقسیم کرد بلکه به شعر و غیر شعر تقسیم می‌شود. همین انحطاط فرضی از یک سو در شعر عرب آغاز نوگویی است زیرا از بین بردن الگوگرایی و آفریدن زبانی امروزی برای بیان اندیشه‌های نوین به شمار می‌آید و از سوی دیگر، همین شعر در اوج پیشرفتش دچار تنگناست، چون شعر دقیقاً یک تنگنا و درگیری همیشگی است؛ درگیری شاعر با خودش، با زبان، و با پدیده‌ها. اما از آن دیدگاه، شعر یک وظیفه است و به نسبت انجام وظیفه‌اش منحنی یا پیشرفته. از این رو می‌گوییم شعر عربی مرده است، دقیقاً به دلیل اینکه وظیفه‌گراست و با این محک ارزش‌گذاری می‌شود. اینجا است که بار دیگر درمی‌یابیم که مشکل نوگرایی تنها مشکل شعر نیست، مشکل اندیشه و فرهنگ است، مشکل خرد و تفکر است. نوگرایی در حقیقت‌های تازه‌ای نمود می‌یابد که خود را در چهره‌های تازه آشکار می‌کنند، و اگر بپذیریم که شکلهای جست و جوی حقیقت در جامعهٔ عرب عبارت بوده از شعر، دین، و فلسفهٔ حل شده در دین، اکنون جز شعر شیوهٔ دیگری باقی نیست زیرا شعر بیشتر در حاشیه ماند، اما در این روزگار ابدتولوزی‌گرایی، از هر نوعش،

این حاشیه را از بین برده است. تکرار می‌کنم و مایلم برای چندمین بار بگویم امروز در جامعهٔ عرب شعر به عنوان بینشی آزاد و شیوهٔ شناختی مستقل برای بدین هستی و گمانه‌زنی دربارهٔ آفرینش و پرده برداشتن از رازهای آن از میان رفته است.

خواندن مدام گذشته و تجربهٔ همیشگی آن خود در تبدیل گذشته به دینی هولناک سهیم است و با این کار، گذشته به اقیانوس بیکران خرافات تبدیل می‌شود که واقعیت موجود را یکسره می‌بلعد، بر آن چیره می‌شود، و به هر سو بخواهد می‌برد؛ و این چیزی است که گذشته را می‌میراند! تکرار میراثها با نفی آن یکی است. آنها که گذشته را تکرار می‌کنند در واقع جز طرد آن کاری نمی‌کنند. تکرار و نشخوار اصول نیست که انسان را پاینده به آن نگه می‌دارد؛ نقد و گفت و گو است که آدمی را به آن می‌پیوندد. راز پیوند انسان با اصول در پرسش و پاسخ همیشگی دربارهٔ آنها نهفته است. و وقتی پرسش و پاسخ را کنار بگذاریم، دیگر نه میراثی داریم، نه حرف تازه‌ای، و نه شعری؛ درست همچون بیابانی خشک.

۱۰

نوآوری ضرورتاً شکافتن و ویران کردن است، چون از راههایی ناآشنا رخ می‌نماید و ارزشهایی نامأنوس را مطرح می‌کند. «شکافتگی» اندامی است از تنوید و نبیاد از آن ترسیده، ویران‌سازی؛ نیز روی دیگر ساختن است. نوگرایی از آنجا که با تقلیدیکانه است واز مفاهیمی چون اصول، بنیادها، ریشه‌ها، و معیارهای ثابت تهی است؛ با نفی و سرپیچی همراه است. ولی حقیقت این است که ما اعراب امروز بیشتر از آنکه نواحی ویژهٔ قرن بیستم خود را بیافرینیم، کم‌بازایدای دستاوردهای نوجویی نیاکان حاشیه‌ای خود دورترین نواحی نو زندگی می‌کنیم. نوگرایی همواره با مسائل متفاوت و پیش‌بینی نشده همراه است زیرا با مضامون‌هایی چون هویت، یکپارچگی، ثبات و حدود مرز در تعارض است و برجدايي، چندشماری، چندگونگی، دگرگونی، گشودگی همواره، و بیکرانگی تأکید می‌کند. دریایان می‌گویم هیچ نوآوری، چهرهٔ زمینهٔ نگارش خلاق و چه در زمینهٔ نظریه‌پردازی، بیرون از این سنت‌شکنی معرفتی وجود ندارد و جز این، آنچه را برخی نوآوری می‌نامند نیست مگر تقلیدی دیگر، و بیماری‌ای دیگر در قلب تاریخ پرآزمیاری ما.

پادشاه!

۱. Monologue

۲. خلیل بن احمد بنی‌نگذار عروض در شعر.



راستش نمی‌دانم از کجا شروع کنم. توی این پنج - شش ماه از دست کلافه شده‌ام. البته باید از همان اول فکرتش را می‌کردم. باید از همان اول جلوت می‌ایستادم تا کار به اینجا نمی‌کشید و آبروی دهاله مرا این طور بی‌محابا بر باد نمی‌دادی. خوش انصاف دست‌کم فکر من مادر مرده را می‌کردی! مشورتی، تلفنی، اجازه‌ای، چیزی، معتمدی می‌گفت که آدمی عاطفی و احساساتی هستی اما فکر نمی‌کردم تا این حد که در عرض پنج ماه بلبشو به‌پا کنی. بلا نسبت هردویمان، رئیس گفته‌اند، مرنوسی گفته‌اند. حالا با رئیس بازی مخالفی؟ خب یاش؛ لاف‌دل دوستانه از من صلاح و مصلحت می‌کردی، ضرر داشت؟ درد یکی دو تا نیست! آن از قضیه کشته شدن عفت خدایی که بلافاصله آمدی مرکز و سر وصدا راه انداختی که: «عرش خدا ترک برداشته است» خب، شرکت نفت برای رسیدن به مناطق نفت‌خیز می‌خواست جاده بزند که در اثر انفجار صخره بین راه تکه سنگی افتاده بود توی دره و البته از یخت بد روی سر عفت خدایی که برای پر کردن مشک آب پایین رفته بود. درست که آبستن بود، اما شرکت تقبل کرده بود به عنوان جبران ضایعه، مقرری ماهیانه‌ای به خانواده‌اش پرداخت کند، اما تو شده بودی کاسه داغتر از آتش. انس و جن را می‌خواستی به محاکمه بکشی. همیشه به تو گفته بودم اینقدر جزئی‌نگر یاش، چشمهایت را باز کن! کسی از توی لای خودت یا بیرون، حفاری نفت، حرکت چرخهای اقتصادی مملکت، صادرات بیشتر، آتیه بهتر. فرضاً که در این راه سنگی بیفتد روی سر عفت نامی! البته خب ما همه متأثر شدیم، اما این یا هرج و مرج معادل نیست. تو را گذاشته بودم مسئول رسیدگی به امور روستاییان مأذنه؛ قرار نبود

که بخشداری و فرمانداری و ژاندارمری و خانه بهداشت و کمیته آنجا هم زیر نظر تو باشد. حدود و ثغور مسئولیت تو مشخص بود، اما شده بودی قدرت بلامنازع منطقه! فعال مایشاء! حاکم مطلق. یادت هست برای آب آشامیدنی مردم یکی از آبادیهای منطقه لوله می‌خواستی؟ فی‌الغور که نمی‌توانستم برایت بفرستم. رفته بودی شبانه از انبار بخشداری لوله‌ها را برده بودی، و حتماً یادت هست صبح روز بعد، معتمدی، بخشدار مأذنه، چه حالی پیدا کرده بود؟ چاقو می‌زدی خوشش در نمی‌آمد. وقتی پرسیدیم چرا؟ با لبخند گفتی: «اهالی آبادی تکه‌های اندوخته. حالا مداخله در حوزه اختیارات دیگر ادارات به جای خود، عروسی طلعت و حیدر را چه می‌گویی؟ مگر تو فهم مردم بودی که در امورشان تا این حد دخالت می‌کردی؟ بعضی کارهایت را البته دوست می‌داشتیم، مثل نماز میثی که بر حاجت مرادی خواندی، یا کفش و کیفی که برای بچه‌های یتیم کوکب خانم از حقوق خودت خریدی، یا خانه بهداشتی که خودت کار بتابی آنرا انجام دادی، و یا مسیریایی با قاطر در دشت و کوه برای پیدا کردن مسیر مناسب که خیلی بامزه بود. اما عروسی حیدر و طلعت چیز دیگری بود. گریم که حیدر پنجاه و هفت سالی از طلعت بزرگتر باشد، خب به تو چه مربوط است؟ این رسوم از قبل بوده و حالا هم هست. تو را برای ولیعه عروسی دعوت کرده بودند یا برای آشوب؟ طلعت دلگیر بود؟ خب باشد. گریه می‌کرد؟ بکند. سیزده ساله به خانه بخت می‌رفت؟ پرود.

حیدر سه بچه از زن مرحومش داشت؟ خب داشته باشد. اینها دلیل نمی‌شود که یگراست بر روی سبلی بزنی تو گوش حیدر و پدر طلعت، با این منطق که: «لگد به حرمت طبیعت بود». در کارهای اجرایی هم عجول بودی، می‌خواستی یکشنبه راه صدساله بروی! البته بیلان کاریات اقتناع‌کننده بود و حتی - بدون حب و بغض می‌گویم - گاهی شگفت‌انگیز. اما خام بودی و هستی. کار اجرایی برنامه می‌خواهد، طرح می‌خواهد، بودجه و اعتبار می‌خواهد، جلسه و کارشناس و قانون و تبصره و نظم و حوصله و بحث و دستور و بخشنامه و هزار کوفت و زهر مار دیگر می‌خواهد. بله - به قول خودت - دو چشم نافذ و دو چشمخانه خیس هم می‌خواهد! اما نه فقط دو چشم نافذ و دو چشمخانه خیس. یا زمستان گذشته که سیل آمده بود، یادت هست؟ یک عکاس جوان آمده بود تا از زندگی مردم و وسعت فاجعه عکس بیندازد. تو را دیده بود که وسط آب و گل و لای، پاچه‌های شلوارت را بالا زده‌ای و گوسفندهای نیمه جان ته گلی را از میان باتلاق بیرون می‌آوردی. تا آمده بود عکسی بیندازد یقه‌اش را چسبیده بودی و فریاد زده بودی: «فکر می‌کنی سیل آمده است تا تو سوزده برای عکاسی پیدا کنی؟ سیل آمده است که بفهمی مردم حاصلخیز و وسعت عشقت در عمق مظلومیت». و چند حرکت غیرمنطقی و احساساتی ریز و درشت دیگر که لازم نیست تکرارشان کنم. تا رسید به این قضیه هفته پیش که وقتی شنیدم کلام سوت کشید. خودت هم می‌دانستی با صد جور لطایف الحیل سرفراز - نماینده سازمان برنامه و بودجه - را فرستاده بودیم برای بازفید از طرحهای مأذنه، تا شاید اعتبار پروژه‌های جاری را زودتر «اوکی» کند. در بازگشت برای یک جلسه مهم عجله داشت، برای همین توانسته بود بچه یکساله سیدفلاح را که عفر بشت گردنش را نیش زده بود با خود به شهر بیاورد. اما انگار به قول خودت «مشق هستی خط



خورده باشد. آشفته شدی، عطف به ماسبق کردی، آمدی مرکز استعاقبت و جواز دفن بجه سید فلاح را گذاشتی روی میز سرفراز؛ استعفا که نه، هذیان گفته‌ای: آهسته‌تر، آهسته‌تر، خاک به چشم کوب می‌رود. این برق لعتی هم نیامد. شبها - وقتی ماه نیست - فقط فانوس هست. با فیتله‌ای فرسوده و نیم‌سوخته و دود غلیظی که تا ته حلقمان نرمنرمک می‌رود. سر سفره، چروک چهره نه نرگس، دل آدم را به هم می‌زند. چشمهای بی‌سوی مراد - بسکه بی‌برقی دید - دیگر فانوس هم نمی‌خواهد. آهسته‌تر، آهسته‌تر، لقمه نانی هست، سیر خواهی شد. طلعت را تازگیها دیده‌ای؟ دو سالی می‌شود که به خانه بخت رفته است. یکی دو سالی از حیدر پیوتر شده است. لابد باید شکم هفت‌میش باشد. عفت هم روزگار می‌گذراند. وقتی برای آوردن مشک آب، پایین ده می‌رود، خب، مراقب است تکه سنگی دوباره رویش نیفتد. به خاطر عرش خدا هم که شده است. ناهار که ماندی. بیچاره بزغاله نگهدار، چه نگاه خبیسی داشت. قدرت پشت پاترول سازمان خواباندش. لابد که شما نبینید، اما شما که می‌دیدید. به چه فکر می‌کردی؟ «کاش بره بود. چیز دیگری است، گوشتش تردتر است» هیچ خورده‌ای؟ دسته چاقو، گردن بزغاله، یک پیع ناتمام، و تمام. خورش پاشیده بود بر زمینه سید یکدست پاترول. مستراح که رفتی؟ لوله آب را دیدی؟ آنرا من کشیده بودم، با لوله‌های بخش‌داری، تا تو کارت را راحت‌تر انجام بدی. می‌بینی که اینقدرها هم که می‌گویند بی‌گدار به آب نمی‌زنم. می‌خواهد مرتب باشم. باید مرتب باشم. باید به چرخهای اقتصادی فکر کنم. چقدر

شبه چرخهای پاترول است. باید بچرخد. باید تند بچرخد. باید بچرخد و بچرخد و بچرخد، تا سر همه یکسره گیج شود. آهسته‌تر، آهسته‌تر. هوا هنوز روشن است. جلسه فرداست. خواهی رسید. فقط نبش این عقرب بیابانی است که جلسه نمی‌شناسد. خوب کردی شب را نماندی. سرفه‌های پرات که خواب راحت برای آدم باقی نمی‌گذارد، یا نق و نوق گوهر. از کله سحر تا بوق سنگ به همه نفرین می‌کند. سید فلاح البته بچه‌اش را فراموش کرده است. دائم چشمش به آسمان است، باران تبارد کلاهش پی معرکه است. هیچ بچه‌های نصرت را دیده‌ای؟ آیمهای زمینی. تراکم معنویت‌اند با لعلی از غم. مثل کاشیهای آبی گلدسته‌های مسجد. کف پاهایشان تاول زده است. بسکه راه مدرسه دور است. فمشان نکث فرشتگان است. عکسهای ۶×۴ سادگی. یکی از آنها پارسال مرد. واکنش نبود. اما حالا وضع بهتر شده است. یک پزشک هندی آورده‌اند، به هزینه شرکت، برای خانواده کارگران شرکت. لعت به ویلیام دارسی!

دلم آشوب می‌شود. چقدر باید کار کرد. چقدر کار ناتمام مانده است. شبها چند طلعت مجبورند صدای نفسهای چند حیدر را تا صبح یشنوند؟ چارقد چند نرگس پاره شده است که باید دوخت؟ فکرهای چند کوبک شبها باید از اعماق خاطرها بگذرد تا به سطح سرد گور شوهر برسد؟ سنگینی شب چقدر بر سینه ته گلی درنگ خواهد کرد و چه

وقت طلعت، دیگر زنده در گور جهالت نمی‌خواهد؟ چقدر کار ناتمام مانده است؛ باید برنامه‌ریزی کنم. باید جلسه و کارشناس و قانون و تبصره و نظم و حوصله و بخشنامه و هزار مزخرفات دیگر داشته باشم. همین‌جوری که نمی‌شود. می‌بینی سرفراز! حالم خیلی بد شده است. اوضاعم هیچ خوب نیست. مسئله‌دار شده‌ام. باید بروم استعفا بدهم. من به درد کار اجرایی نمی‌خوردم. فکر می‌کنم باید روحم را مثل بادکنک باد کنم تا گنده شود. یا شاید هم بگذارم توی فریزر تا یخ بزنند. این‌طوری بهتر است. خیلی احمق شده‌ام سرفراز. عین یک هالو، پاک خل شده‌ام، گیج شده‌ام؛ عفت خدایی، مشک آب، صخره، چرخ، عرش خدا، یک تکه سنگ، چرخ، چرخ، آتیه بهتر، لوله‌کشی، معتمدی، تکه‌های اندوه، حاجت مرادی، حرمت طبیعت، حوصله، طرح، تبصره، قانون، چرخ، چرخ، چرخ، و ناگهان سیل! مشق خط خورده هستی، سید فلاح، نماز میت، ته گلی، وسعت عشق ضریدر عمق مظلومیت. باید انتخاب کنم. یا باید روحم را باد کنم تا منبسط شود و یا باید آنرا توی فریزر بگذارم. باید انتخاب کنم، راه سومی نیست. چقدر کار ناتمام روی دستم مانده است. باید انتخاب کنم. باید کارها را تمام کنم...

و خزعلات دیگر که ردیف کرده بودی. کاغذم که به دست رسید به مرکز برگرد. خیلی دوست دارم حضوری بینم. خیلی حرفها دارم که باید برایت بزنم. مربوط به شغل جدیدی است که برایت دست و پا کرده‌ام. به امید دیدار.

مسعود مونس

سرپرست دایرة رسیدگی به امور روستاییان

دو چشمخانه خیزی

متولد ۱۳۱۵ - تهران

فارغ التحصیل آکادمی هنرهای مدرن مونیخ با درجهٔ دکترا در سال ۱۳۴۳

استاد دانشگاههای تهران، شهید بهشتی، مجتمع دانشگاهی هنر، و دانشکدهٔ صدا و سیما



در بدو ورودش آورده‌اند، در مقابل دارد و جرعه جرعه آن را می‌نوشد؛ سرد شدن چای مهم نیست و حاضر نمی‌شود آن را عوض کند. به نظر می‌رسد درون فنجان، گذشته‌ها را می‌نگرد که دوباره جان گرفته‌اند، و خودش را می‌بیند، دانشجوی علوم سیاسی دانشگاه وین را که از ۱۸ سالگی، خانواده‌اش را برای ادامهٔ تحصیلات ترک کرده و به اروپا آمده است، و حالا احساس می‌کند که در برابر تمام هموطنان مظلوم و محرومش، مسئولیتی سنگین بر دوش دارد؛ شناساندن ماهیت واقعی سرمداران رژیم به اروپاییهایی که تصویری رمانتیک و زیبا از خانوادهٔ سلطنتی دارند؛ یک پرس آسیایی که شیفتهٔ دختری نیمه آلمانی است، اما چون او توان

لحظاتی

باروری ندارد و قانون کشورش نیز بقای سلطنت را در ادامهٔ نسل شاه می‌بیند، ناگزیر از جدایی است. به هم ریختن این تصویر رمانتیک و آشکار کردن واقعیات اجتماعی جامعهٔ ایران، وظیفهٔ دشواری است که او قصد انجامش را دارد. در پی حاشهٔ کاخ مرمر، تلاش او برای نجات محکومان غزونی می‌گیرد؛ تماس با اوتانت دبیر کل وقت سازمان ملل، ژان پل سارتر، آلبر کامو و دیگران، تا شاید بتواند راهی برای نجات آنها بیابد. در همین حال می‌کوشد تا از مردم اروپا برای مبارزان الجزایر کمک مالی بگیرد و از طریق جامعهٔ پزشکان اتریش و آلمان، برای جبههٔ آزادیبخش فلسطین دارو تهیه کند. بر اثر فشار مأموران امنیتی ایران، ناگزیر از ششیر رشتهٔ تحصیلی می‌شود و عکاسی را برمی‌گزیند که در مورد آذ، صاحب تجربیاتی هر چند اندک است؛ با این حال به سکوت تن نمی‌دهد، می‌خواهد زخم همهٔ دردها را خود به دل بگیرد تا بر چهرهٔ هموطن ایرانی‌اش، گل لیختد پروید، و چه باک اگر خود در این میان نباشد. او نه در پی دستیابی به خورشید است و نه می‌خواهد حماسه بسازد، به رویش آزاد و بی‌دغدغهٔ شکوفه‌ای قانع است.

معصومی به هیچ روی حبس آدمها را در کادر چهار گوش یک عکس نمی‌پسندد و از پرتره و عکسهای پرسنلی بیزار است و اگر چه در حال حاضر کارش را به عکاسی صنعتی - تبلیغاتی محدود کرده، اما دل بستهٔ طبیعت است، دلایهٔ جنگل و درخت و نسیم.



سیامک افشار

چند دقیقه‌ای که در دفتر او به انتظار آمدنش نشسته‌ایم، فرصتی است که نگاهی به اطراف بیندازیم و بعضی کارهایش را ببینیم. همه چیز در دفتر او، به رنگ آبی است، و این از نظر روان‌شناسی رنگها، یعنی مخاطب ما شخصی است آرام، حساس، قابل اعتماد و فداکار، به محض ورود، نگاهی به ما می‌اندازد و می‌گوید: «انگار قضیه خیلی جدی است» و بعد صمیمی و مهربان سخن می‌گوید، با صراحت لهجه و بی‌آنکه از به کارگیری هیچ واژه‌ای روگردان باشد. در برابر سؤالات هم مطلقاً مکث نمی‌کند و با سرعت انتقال بسیار، شایسته‌ترین پاسخها را می‌گوید. در تمام مدت گفت‌وگو که حدود ۴ ساعت به طول می‌انجامد، فنجانی چای را که

از او در مورد هنر عکاسی و مسائل خاشهای آن پرسیدیم و نظراتش را شنیدیم که اکنون حاصل آن پیش روی شماست. برای این هنرمند بزرگ، این معلم آگاه و این انسان شریف و دوست داشتنی، آرزوی عمری دیرپا داریم، با لحظه‌هایی خیس از باران شکوفه و شادی.

● از اینکه با وجود گرفتارهای بسیار و کمبود وقت، گفت‌وگو با ما را پذیرفتید، سپاسگزاریم. لطفاً به عنوان نخستین سؤال بفرمایید عکاسی در هنر امروز چه جایگاهی دارد، و آیا این رشته توانسته است ارتباطی دوسویه با مخاطب برقرار کند؟

- در ایران به دلیل اینکه عکاسی، با عکس از انسان شروع شد - بویژه شاهزاده‌های قاجار که علاقه زیادی به این کار داشتند - این هنر به صورت عکاسی پرتره تعریف می‌شود، در حالیکه در خارج به کسی که از کارخانه عکاسی می‌کند نیز، عکاس می‌گویند. در جواب سؤال شما باید بپرسم که منظور کدام عکاسی است؟ اگر عکاسی را، عکاسی پرتره بدانیم، باید گفت که

بدون دوربین

جایگاه بسیار بدی دارد. ملت ایران سابقه‌ای فرهنگی داشته که به مرور زمان آن را از دست داده است، و همین امر سبب شده که نسبت به خود غلو کند و دروغ بگوید. اصولاً هر ایرانی دوست دارد عکسش زیباتر از خودش باشد. ما همان‌طور که در زندگی از واقعیت فرار می‌کنیم، در عکاسی نیز، از آن گریزانیم. مثلاً اگر عکس خانواده‌ای می‌گیریم، دوست داریم همه زیبا، پولدار و شیک باشند به همین دلیل عکاسی پرتره در ایران بسیار مبتذل است و رتوش شدیداً رواج دارد.

همین علاقه به کذب و دروغ و واقع‌نگر نبودن ما، باعث شده که اگر انتقادی می‌شود تا ما را به واقعیت نزدیکتر کند، با آن برخورد کنیم و انتقاد کنند را دشمن بدانیم، در حالیکه ما باید همیشه از یک منتقد تشکر کنیم. در سال ۱۹۲۸ که قحطی در آمریکا آغاز شد و فقر به صورت وحشتناکی دامگیر سرتاسر کشور گردید دوره‌ای که کتاب خوشه‌های خشم جان اشتاین‌بک نوشته شد - به دستور وزارت کشور آمریکا، عکاسان جوان آن روز و سرشناس امروز، مأور شدند تا حداکثر فقر، بدبختی، قحطی، گرسنگی، مرگ و عدم بهداشت را در آمریکا نشان بدهند. آن عکسها امروز در موزه‌های آمریکا نگهداری می‌شود و به عنوان سندهایی در تاریخ عکاسی ثبت شده است. کسانی که آن عکسها را گرفتند، نه کثک خوردند و نه کسی به خاطر نشان دادن شبکه‌های مافیایی، جلوی آنها را گرفت. دیدن

واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن سالها، برای آنها موقعیت امروز را به ارغوان آورده است.

زمانیکه جامعه، چه در مورد هنر و چه در سایر مسائل، از واقعیت قرار کند، شمارش معکوس تنزل، ورشکستگی فکری و اقتصادی و مرگ شروع شده است. در کشور ما و در مورد عکاسی، همان‌طور که گفتیم تا زمانیکه از این هنر، کذب و دروغ طلب کنیم، ناموفق هستیم و عکاسی در کشور ما جایگاه خوبی نخواهد داشت. البته این نکته را هم باید اضافه کنم که در سالهای اخیر، خوشبختانه ما در بعضی زمینه‌های عکاسی که با تکنیک سرو کار دارد، موفقتر بوده‌ایم. در این سالها مجبور شدیم دیوارهایی را که به دور خود کشیده بودیم، بشکنیم و به فکر آمیختن تکنولوژی و هنر باشیم.

در هر صورت طی ۸ سال جنگ تحمیلی، به دلیل نیازی که احساس شد، عکاسی تکنیکی جایگاه بهتری پیدا کرد.

اما در جواب این سؤال که آیا عکاسی توانسته است ارتباطی دوسویه با مردم برقرار کند، باید بگویم، خیر. در ایران تصویر متحرک به دلیل استفاده تبلیغاتی و فرهنگی که از آن می‌شود،

شانس موفقیت بیشتری دارد، در حالیکه عکس و عکاسی بویژه در مطبوعات - که از فقر مالی و فرهنگی رنج می‌برند و هنوز از مجلات مختلف استفاده می‌کنند - توانست با آن سرعتی که سینما و تلویزیون و ویدئو با مردم مرتبط گردید، با اینکه خود ارتباط برقرار کند. البته عدم احتیاج و عدم احساس آزادی در مطبوعات و پایین بودن سطح فرهنگی خوانندگان، همگی از دلایل عدم این رابطه است. خواننده ایرانی، وقتی حروف سیاه در مجله به صورت خاکستری چاپ می‌شود، از روی ناآگاهی اشکال نمی‌گیرد. همچنین در ایران چاپ عکسهای خراب و جزئانگیز از اشخاص به هیچ‌وجه مشکل ایجاد نمی‌کند، در حالیکه در خارج صددرصد مشکل مطبوعاتی درست می‌کند.

در نتیجه اگر بخواهم در کل جواب پرسش شما را بدهم باید بگویم که عکاسی در برقراری ارتباط با مردم و برآوردن خواسته‌های هنری مطبوعات و افراد جامعه، نسبت به سینما و تلویزیون، در سطح پایین‌تری قرار دارد و به استثنای عکاسی خبری در طول جنگ و عکاسی صنعتی، هنوز این رابطه را برقرار نکرده است.

● بدین ترتیب، عکاسی هنری هم جایگاه درخوری ندارد؟

- بله، دیدگاه فرهنگی مردم ما نسبت به عکاسی هنری، در سطح بسیار پایینی است. به عنوان مثال برای یکی از دوستانم تصویر روی جلد مجله U.S.Camera سال ۱۹۶۳ را که

پسر بچه‌ای سیاه پوست بود و قطره اشک بر گونه داشت، فرستادم، او تا به حال ۷ میلیون تومان از فروش این عکس پول درآورده است. این نشان می‌دهد که ملت ما نوستالژی غم دارد و چنین تصاویری را قاب می‌کند و بر دیوار می‌آویزد. وقتی هنوز در خانه‌های ما همان تصاویر قدیمی شتر، مرغابی و نقاشی روی مخمل وجود دارد، نمی‌توان انتظار داشت که عکاسی هنری جایگاهی داشته باشد، مگر اینکه از روی احتیاج و شرکت در بازار رقابت و نیز با پیرایه شدن مطبوعات که نقش اصلی ارائه کردن عکس را دارد، عکاسی هنری بتواند جایگاه ویژه خود را به دست آورد که البته با وضعی که امروز مطبوعات کشور ما دارد، توقع چندانی نیز نمی‌توان داشت.

● اصولاً تصویر چه نقشی در کوتاه کردن کلام دارد؟

- نقش بسیار مهمی دارد و سرعت انتقال را بالا می‌برد. امروزه در جهان سیستم روزنامه‌نگاری به قدری تغییر کرده است که نویسندگان و روزنامه نگاران مجلات، ابتدا تعدادی عکس خبری تهیه می‌کنند و بعد از مشخص نمودن عنوان خبر و حضور در محل حادثه، با دیدن عکسها، مقاله را می‌نویسند، یعنی لازم نیست مقاله نویس، بدون عکس و با اعصاب خرد، مطلب را بنویسد و بعد برای آن عکس تهیه کند. در این سیستم برای گرم شدن هیجان حادثه از یک استاد ادبیات، مقاله‌نویس سیاسی و یا به فراخور حادثه از یک مقاله‌نویس خبری، کمک می‌گیرند تا مطلب را ویرایش کنند. بنابراین تعداد مجلات و تنوع آن در خارج بسیار زیاد است، و روزانه درصد زیادی از این مجلات که همگی چهار رنگ هستند دور ریخته می‌شود. حتی جو ضدتبلیغات آفدر قوی است که مردم مجلات آلوده خود را باز کرده و هر چه کاغذ رنگی اضافی در آن است، دور می‌ریزند و اگر من بعضی از این صفحات دور انداخته را به شما نشان بدهم، مسلماً علاقمند هستید که در آرشو نگاه دارید و با آن را قاب کنید. در نتیجه به دلیل گستردگی و تنوع کار، رابطه عکس با مردم، در جهان امروز بسیار قوی است و این امر کلام را بسیار کوتاه کرده است. اما در ایران وضع اینچنین نیست، زیرا کوالیته و کیفیت چاپ در اینجا چندان بالا نیست، تا آنجه را که صددرصد واقعی است، توسط تصویر نشان بدهم. شما در کار مطبوعات هستید و می‌دانید که وقتی زمینه طرحی خاکستری انتخاب می‌شود، و در چاپ بنفش به دست می‌آید، تا چه اندازه در معنا تغییر ایجاد می‌کند. شما زمینه را خاکستری انتخاب کرده‌اید تا غم را نشان بدهد، ولی در نهایت بنفش حاصل می‌شود و شادی را نشان می‌دهد. و یا در مقاله‌ای عبارت «مثل پرف، سفید» آورده شده و عکس شما نیز بیانگر همین مطلب است، اما در چاپ نارنجی به دست می‌آید که با عبارت داخل متن کاملاً متفاوت است. بنابراین در ایران تصویر نمی‌تواند کلام را



بخواید عکس را که با زحمت فراوان گرفته است بر روی کاغذ بلغاری چاپ کند، آن عکس قابل دیدن نیست.

اما با جمع بندی همه مسائل می توانم بگویم که در ایران به دلایل فرهنگی، عکاسان جوان بیشتر به محتوا اهمیت می دهند و این موضوع امیدبخش است. عکاسان ایرانی، هنوز هم ترجیح می دهند که یک عکس از کاراکتر خوبی برخوردار باشد و بپندارند که تحت تأثیر قرار بدهد، تا اینکه برای مثال رنگ آن خوب باشد.

● **عدهای معتقدند که اگر هنرمند دارای بینش خاص نباشد، هنرش تأثیری بر جامعه نخواهد گذاشت، نظر شما در این باره چیست؟**

اصولاً تأثیر هنر بر جامعه نسبی است و به جغرافیا، زمان و تاریخ مربوط می شود. یک هنر ممکن است در ۱۰ یا ۲۰ سال گذشته اثر عمیقی بر جامعه گذاشته باشد که امروز دیگر فاقد آن است. عکسی که امروز تأثیر زیادی بر جامعه می گذارد، ممکن است در ۵ سال آینده اینچنین نباشد. اصولاً هنر و سبک دارای عمر است. امروز کارهای عظیم داونچی و میکل آنژ به مراتب کمتر از دوره رنسانس بر جامعه تأثیر می گذارد. این نشان می دهد که با گذر زمان، دیدگاه افراد جامعه نیز تغییر می کند. برای مثال در سالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۵۰ عکسها و نقاشیهای حماسی دوره استالین، شاید در روسیه مد بود و مقدس شمرده می شد و حتی جا پای نیز در سینما باز کرده بود. در این زمان تابلوهای باسمنای، هنر سوسیالیستی و نقاشیهای پیکاسو، ارتجاعی خوانده می شد و در مورد عکس نیز تنها عکسهای خاص اجتماعی مثل «وقتی که لک لکها پرواز می کنند» و «کنشی زره دار...» را قبول داشتند و بقیه را ارتجاعی می دانستند. اما زمانی که جو اقتصادی جامعه به بن بست رسید و اولین علائم شکست و از هم پاشیدگی دیده شد، به آرامی تفکر مردم نیز در مورد نقاشی و سایر زمینه های هنری تغییر کرد، تا آنجا که بعضی فیلمهای امروز آنان به قدری زیباست که بعید به نظر می رسد بتوان چنین فیلمهایی را در غرب تهیه کرد. این نشان می دهد که پیشرفت مکتبی ارتباط مستقیم با وضعیت سیاسی و اقتصادی جامعه دارد و به فراخور آن تغییر می کند.

● **به نظر شما آیا هنرمند همواره باید در پی سبک و شیوه های تازه باشد و یا باید سبک خاصی را در تمام عمر هنری خود دنبال کند؟**

اصولاً ما نمی توانیم خط مشی برای هنرمند تعیین کنیم. آینده یک هنرمند براساس عکس العملی که در برابر امواج متغی با امواج همراهی که در جامعه وجود دارد، نشان می دهد، مشخص می شود. ما هنرمندانی داشته ایم که کارهای بسیار پازرژسی از خود ارائه داده اند، اما بعد از چند سال درجا زدن و در نهایت نیز فرش فروش شدند. و برعکس هنرمندانی نیز داشته ایم که در برابر امواج متغی مقاومت کردند و نه تنها سبک خود را نگهداشتند، بلکه آن را گسترش نیز دادند. وجود هنرمندانی مثل عباس

باشیم که در سالهای آینده، عکس با تصویری یا محتوا ارائه دهد. جوانان ما از کجا باید محتوا را به دست بیاورند؟ محتوا عبارت است از مهارت، زحمت و زجری که یک جوان در طول سالها متحمل می شود و نیز در آمیختن شعور و مطالعه شخصی با آنچه که به عنوان دانش و فرهنگ در اختیار او قرار داده شده است. مجموعه این عوامل محتوا را تشکیل می دهد. حال با عدم وجود کتابخانه، دوربین، چراغ، مدرس خوب و... چطور می توانیم انتظار داشته باشیم که کار جوانان ما محتوا داشته باشد. اگر یکی از این افراد به دلیل سرمایه ای که خانواده در اختیار او قرار می دهد و یا علاقه و شوق زیاد خود، پیشرفت می کند، نشان دهنده روند کلی جامعه نیست. قرار نیست که ما در این کشور نابغه داشته باشیم. من ترجیح می دهم کشورم اصلاً تابعه نداشته باشد ولی صدها هزار هنرمند در آن فعالیت کنند. من به دالی و پیکاسو فکر نمی کنم اما دوست دارم کشورم حداقل ۵۰ هزار هنرمند مثل فرشچیان در مینیاتور، و مثل صنعتی در نقاشی آبرنگ داشته باشد. کشوری که ۶۰ میلیون جمعیت دارد، با یکی دو تا هنرمند نقاش کار به جایی نمی برد. من ۲۵ - ۳۰ سال است که عکاسی می کنم و هنوز همه از کارهایم تعریف می کنند، در حالیکه این درست نیست. باید رقابت بین عکاسان به قدری زیاد باشد که عکاسی مثل من سالها قبل بازی را ساخته باشد. ما تا زمانی که نتوانیم به دانشجوی فرم و محتوا بدهیم، نباید از او انتظار داشته باشیم که بعد از ۵ سال، این هر دو عامل را در کارهایش در نظر بگیرد، و طبیعی است که در چنین وضعیتی کار عکاسان ما بیشتر تقلید کورکورانه می شود - بویژه تقلید از عکسهای خبری دهه های پیشین جهان. به همین دلیل در نمایشگاههای عکاسی، بیشتر عکسهایی که نشان دهنده بدبختی، فقر و محرومیت است، با کیفیت چاپ ضعیف به نمایش درمی آید. همین جا باید این نکته را اضافه کنم که پایین بودن کیفیت چاپ عکس در ایران، به کیفیت بد کاغذ نیز مربوط است. کاغذهایی که به ایران آورده می شود از کشورهایی مثل سوئیسلاوی و بلغارستان است و مسلماً وقتی عکاس جوانی

کوتاه کند، بلکه باید کلی قسم و آیه نیز خورد تا تماشاگر عصبانی نشود و واقعیت موضوع را بفهمد.

● **در عکاسی فرم و محتوا دو عامل مهم هستند. به نظر شما کدام یک از این دو جنبه نزد عکاسان جوان ما بیشتر حائز اهمیت است؟**

- مشکل اصلی جوانان ما کسب تجربه است. ما به بسیاری از قارغ التحصیلان رشته عکاسی، مدرک لیسانس داده ایم، در حالیکه برای آموزش این جوانان وسایل کافی در اختیار نداشتیم، و در نتیجه دست و گوش و چشم ایشان بسیار محروم است. استفاده از کتابخانه و آرشیو فیلمی که در دانشگاه وجود دارد برای دانشجویان ممنوع است و تنها با حضور استادان می توانند فیلمها را ببینند. اینجا همان مسأله قرار از واقعیت که در ابتدای صحبتیم مطرح است، در حالیکه روزانه در این کشور ۵۰۰ هزار نوار مبتذل ویدئو دیده می شود، آنوقت دیدن یک مجله هنری عکاسی برای دانشجویان ایجاد مشکل می کند. امروز، در دانشکده های دنیا دوربین ۱۳۵ وجود ندارد، و اصولاً استفاده از آن ممنوع است. عکاسی عبارت است از دوربین حداقل ۶×۶ و با حداکثر ۲۰×۲۵، در حالیکه در ایران هنوز کسی دوربین ۲۰×۲۵ را ندیده است. ما هر سال حدود ۱۰۰ مدرک لیسانس به دست فارغ التحصیلان خود می دهیم در حالیکه هنوز با دوربین تکنیکی کار نکرده اند. به این عکاس در سطح جهان هیچ شغلی داده نمی شود. دوربینی که عکاسان ما خود را با آن اسناد می دانند، در خارج دوربین آماتور و تفریحی است. برای همین من تمام واحدهای درسی المان غربی را ترجمه کردم تا ببینند که اصلاً دوربین ۱۳۵ جزء کار آنها نیست.

بنابراین در چنین جری نمی توان توقع داشت دانشجویی که به مجلات تازه و روزانه هنری و وسایل کافی دسترسی ندارد، در آینده فرم و محتوایی از خود ارائه دهد. اما محتوا در رابطه با زندگی اجتماعی و فرهنگی جوانان است. وقتی توانیم جوانی را در جامعه، درگیر تضادها کنیم و از این تضادها او را سالم بیرون بیاوریم، و رفاه، لذت، شناخت، فرهنگ و زیبایی استیک را به او بدهیم، نمی توانیم از او انتظار داشته

کیارستمی و بهرام بیضایی در کشور ما شوشی نیست، زیرا امواج در اینجا بسیار متفاوت است. جامعه ما از نظر فرهنگی، سیاسی و اقتصادی یکدست نیست تا امواج همیشه از یک سمت بیایند. وضعیت یک هنرمند در این کشور بسیار بی ثبات است. در طول تاریخ همواره حاکمان علاقمند بوده اند که هنرمند تحت سلطه آنها باشد. در قرون وسطی یک هنرمند، در اروپا حق داشت که آزاد باشد و اگر نمی خواست مجسمه ایی چهاردهم را بسازد، می توانست آزادانه بر روی مجسمه عیسی بن مریم کار کند. در کشور ما اگر هنرمندی نخواهد تحت سلطه باشد، دچار مشکل شده و فشارهای زیادی را باید تحمل کند. البته اینکه هنرمند ما به دلایل فرهنگی و محتوایی، علاقمند است که نقش اجتماعی داشته باشد، بسیار خوب است. در کشورهای دیگر شاعران و نویسندگان زیادی وجود دارند که نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی روز، بی تفاوت هستند. در ایران این طور نیست، یک هنرمند ایرانی - چه نقاش، چه شاعر، چه مجسمه ساز، چه نویسنده و چه عکاس - فرهنگ سیاسی دارد و علاقمند است و خود را موظف می داند که در هنرش نقش فرهنگی و سیاسی خود را ایفا کند. و چنین کسی مسلماً در خطر امواج منفی است. در پاسخ به سؤال شما باید دو مطلب دیگر را بگویم، اول اینکه در مورد سبک، ما به این دلیل از جهان عقب افتاده ایم که آزادی سبک و امکانات سبک شناسی در کشور ما بسیار کم است. اصولاً سبکی خوب است که انتخابی باشد و نه اجباری، و در ضمن هنرمند نیز بر آن مسلط باشد. همچنین باید در پشت یک سبک خاص، فرهنگی غنی نهفته باشد، نه اینکه هنرمند قادر نباشد یک پرسپکتیو را نمایش دهد و ادعا کند که بزرگترین نقاش ایران است.

مسئله دوم این است که سبکهای کشور ما تحت تأثیر جو اجتماعی جامعه، تند و یا کند می شوند، و تب و ضعف آنها زیاد است. اگر می شد کاری کنیم که محتوای فکری، اجتماعی و تکنیکی هنرمندان کشورمان بالا رود و خیلی زود تحت تأثیر تغییرات زیربنایی و روئینایی جامعه قرار نگیرند، احتمال این می رفت که کشور ما نیز سبکهای خاصی داشته باشد.

متأسفانه در ایران ۴۰ درصد دانشجویان از سبک استادان خود پیروی می کنند، در حالیکه در جهان امروز از نوعی سبک نئورئالیست نقاشی که در آن تکنیک بسیار بالاست و نور کاملاً درست به کار برده شده، استفاده می شود و تصاویری به دست می آید که بسیار حرفه ای تر از کارهای دوستان ماست.

● به نظر می رسد که در کشور ما - به استثنای عده ای انگشت شمار - عکاسان تنها عکس می گیرند و در پی ایجاد سبک و تحول نیستند، فکر می کنند چنین امری به توان فکری آنها مربوط می شود و یا اینکه جامعه از آنان پیش از این نمی خواهد؟

اصولاً پیشرفت کار عکاسی نزد عکاسان، درجه اول در رابطه با احتیاج جامعه به عکس است. تا جامعه ای نیازمند عکس نباشد، عکاس نیز از خود تحرکی نشان نمی دهد.

در سؤال اول راجع به جایگاه عکاسی و در سؤال سوم راجع به محتوا صحبت کردیم. در آنجا گفتیم که عکاسان جوان به دلیل محدود بودن، از فرم و محتوا دور هستند، اما از ادعا دور نیستند. ادعا، احتیاج هنرمند است، اما در عین حال او را بسیار سریع به راه کذب می کشاند، بویژه اگر تأیید شود. بعد از انقلاب عکسهای خبری در جامعه ما به دلیل جنگ و مسائل اجتماعی، مورد علاقه قرار گرفت، در نتیجه بسیاری از عکاسان جوان دانشکده ها، عکسهای خبری انداختند، و چون این عکسها جذاب بود و پر دیوار نمایشگاهها، بویژه موزه هنرهای معاصر، رفت، این توهم برای عکاسان پیش آمد که وقتی یک عکس خبری آنها جایزه جهانی و یا جایزه پولیتزر می گیرد، آنها عکاس هستند. عکاسان کشور ما می توانند به عنوان عکاسان خوب خبری تأیید شوند و در صورت نهی دوربینها، لژها و لابراتوارهای فوری، احتمالاً می توانیم با بیشتر کشورهای جهان در ارائه عکسهای خبری خوب رقابت کنیم. این حرف را به این دلیل می زنم که عکسهای خبری، که عکاسان ما از مکه، حوادث آمریکا، حوادث اروپا، و یوسنی گرفتند، بسیار جذاب است و نشان می دهد که آنها، عکاسی خبری را آموخته اند. اما آیا عکاسی خبری تنها نوع عکاسی در جهان است؟ ما در برنامه ریزی برای فوق لیسانس، ده رشته مختلف عکاسی را مشخص کرده ایم که عکاس می تواند در آنها مدرک کارشناسی ارشد بگیرد، و عکاسی خبری تنها یکی از آنهاست. اگر یک عکاس خبری که جایزه پولیتزر گرفته است، ادعا کند که در سایر رشته های عکاسی نیز مهارت دارد، دروغ گفته است. این عکاس تنها می تواند بگوید که عکاس خبری و اجتماعی است و به هیچ وجه قادر نیست در زمینه معماری، پرتره، استودیو و... عکاسی کند. کسی که ادعا دارد باید در نهایت زیرکی بیشتر از هر کس دیگری بخواند و مطالعه کند تا سواد و شعورش بالا رود. ادعای این عکاس همان قدر خنده دار است که من با وجود آنکه تجربه ای ندارم بگویم می توانم یک عکس خبری خوب بیندازم. این ادعا ناشی از عدم شناخت شاخه های مختلف عکاسی است. اگر هر عکاس در رشته خود فعالیت کند، و مثلاً عکاس خبری در خدمت مردم و عکاس صنعتی و تبلیغاتی در خدمت مراکز صادرات و آتلیه ها قرار بگیرد، در آن صورت می توان توقع داشت که در چند سال آینده جوانان ما در شاخه های مختلف عکاسی، پیشرفت کنند. اما جو امروز کشور ما به گونه ای است که اگر یک عکاس بخواهد تنها در رشته خاص خود فعالیت کند، به گرسنگی می افتد. برای مثال بسیاری از کسانی که به خاطر شدت و با اعتدال اجتماع،

رشته عکاسی خبری را دنبال کردند، پس از پایان جنگ به دلیل نبودن سوز در تنگنا قرار گرفتند و به سراغ عکاسی تبلیغاتی و صنعتی ... رفتند که البته از عهده این نوع از عکاسی برنیاوند زیرا تجربه ای در این زمینه نداشتند.

● به نظر شما بستر مناسب برای عکاسان جوان کدام است؟

- تشها و آشوبهای اجتماعی در بسیاری از شاخه های عکاسی مثل معماری، میکروفتوگرافی، ماکروفتوگرافی، اکسپریمنتال، عکاسی تجربی، پرتره، طبیعت، چندان معنایی ندارد و تنها مشکل عکاسی در زمینه های فوق، تکنولوژی بالای آنهاست و مجلات اقتصادی، بروشورها و کاتالوگها باید در سطحی از کیفیت باشند که بتوانند کالای ما را بخوبی عرضه و تبلیغ کنند. اما در بعضی دیگر از شاخه های عکاسی مثل عکاسی اجتماعی و خبری، مسائل فرهنگی و اجتماعی دخالت دارند. در ایران عکاسی که بخواهد از معضلات اجتماعی، بدکاری، کم کاری و فساد عکس بگیرد، یا عکس العمل شدیدی مواجه می شود، مثلاً دوربین او را می شکنند، و یا مورد ضرب و شتم قرار می گیرد، در حالیکه باید از چنین عکاسی که از روی علاقه و هنر خود مشکلات و ناپساامانیهای جامعه را نشان می دهد، تشکر کنیم. عکاسی یا پارازی یا مخفی به این دلیل به وجود آمد تا واقعتهایی را که عده ای مافیایی آن را پنهان می داشتند، نشان بدهد. حال آیا این درست است ما که خود را مصلح جامعه می دانیم و به دنبال افرادی هستیم که فرهنگ جامعه را بالا ببرند، با عکاسان جوانی که فقر و بدبختی و بدکاری و کم کاری را برملا می کنند، برخوردی مافیایی داشته باشیم؟

به عقیده من با کمک عکاسان جوان، باید خلفا را نشان داد، مثلاً از جوی آبی که بر از لجن است عکس گرفت و یا از نحوه ساخت ساختمانی که تمام مصالح آن در پیاده رو ریخته شده عکسبرداری کرد و در سطح شهرداری انعکاس داد، حتی به نظر من باید تکنولوژی را نیز در اختیار این عکاسان قرار داد. همین امروز اگر شهرداری بخواهد احتیاجات روزمره مردم تهران را به رفاه بیشتر نشان دهد می تواند دست به دادن عکاسان دانشکده بشود. شاید بتوان از طریق این عکسها مردم را به حرکت درآورد. عکاسان ما می توانند از وضعیت بد کارخانه ها عکسبرداری کنند و از مسئولین بپرسند که چطور می توان با چنین وضعیتی، اقتصاد کشور را بدون نفت کنترل نمود؟ چطور می توان در یک رقابت سالم اقتصادی شرکت کرد، در حالیکه شالوده کارخانه ما بر مبنای سهل انگاری و بدکاری گذاشته شده؟ در خارج وقتی خبرنگاری وارد منطقه ای می شود، همه می ترسند و حساب می برند زیرا یک عکس خبری، می تواند - آنچنان که در تظاهراتات برلن در دوره شاه اتفاق افتاد - جو سیاسی یک جامعه را تغییر دهد.





واقعیت گفته شود؟ یک عکاس چگونه باید با محدودیتهای مختلف برخورد نماید؟

- باید ادامه داد و ناامید نشد. در جامعه ما دو مسأله وجود دارد: یکی قانون اساسی و دولت که فعالتهای شما در چهارچوب این دو قابل قبول و موجه است، و دیگر افرادی، که از امکانات دولت سوءاستفاده می کنند، و در واقع بر خوردهای شما نیز با همین افراد است. شما نباید عقب نشینی کنید. اگر کسی از قانون سرپیچی می کند و به شما که خدمتگزار هستید لطمه وارد می سازد باید فریاد بزنید و انسانها را به کمک بخواهید. وقتی رنگ خطر یک فساد را به صدا درمی آورید، برای دولت زیاست زیرا دولت به دلیل گرفتاریها و عدم امکانات، دیرتر از شما به مسأله پی می برد. وقتی کاری را برای مقام و پول و حزب سیاسی مخالف انجام نمی دهیم، نباید ترس داشته باشیم. باید همه چیز را از آن خود بدانیم و جدایی طلب نباشیم. البته این نکته را نیز باید اضافه کنم که بعضی از مواقع بر خوردهایی که بین مردم صورت می گیرد، به دلیل لج بازی فرهنگی است. اگر عکاسی بخواهد انتقاد سالم بکند، بسیار خوب است، اما اگر انتقاد او مغرضانه باشد، ما را هم اذیت می کند. تشنها و آشوبهای اجتماعی نباید روی

عکاس تأثیر بگذارد. یک عکاس سازنده با آشوب مخالف است و نمی خواهد بازیچه دست این و آن بشود. قرار نیست که ما کسی را بگوییم، بلکه می خواهیم کم کاریها را نشان بدهیم و از میان برداریم.

● در نمایشگاههای نقاشی گاهی شاهد بعضی آثار هستیم که با وجود کیفیت پایین، به نمایشگاه راه می یابند. این امر مسلماً در نمایشگاههای عکس نیز اتفاق می افتد. در این باره چه توضیحی دارید؟

- وقتی می خواهیم نمایشگاه بگذاریم، با توجه به سال برپایی و داغ بودن حواشی خاص، برای بعضی از عکسها ارجحیت قائل می شویم. یعنی درصد ناچیزی را به این موضوعات اختصاص می دهیم. برای مثال در طول جنگ سعی ما بر این بود که درصد مشخصی از عکسهای خبری برگزیده شوند تا از فضای نمایشگاه برای هیجان بخشیدن به مبارزات مردم و ارائه دیدگاههای فرهنگی و اجتماعی آنان استفاده کنیم. این طبیعی است و ایراد هم ندارد، اما دارای مرز است. در مورد نقاشی نیز داستان به این ترتیب است که گاهی از اوقات می خواهیم یک پیام خاص حتماً در نمایشگاه به بینندگان داده شود، بنابراین با عرض معذرت مجبور به انتخاب بعضی از نقاشیها هستیم که با وجود ضعیف بودن، پیام ویژه نمایشگاه را می رسانند.

اما اینکه عکسهایی با والور بالا انتخاب نمی شود، داستان دیگری دارد. وقتی هیأت انتخاب برای برگزیدن آثار ارسالی جلسه می گذارد، ابتدا مواردی را مشخص می کند مثل سبک، نوآوری، نظافت کار و خلافت. سپس با توجه به این موارد شروع به انتخاب آثار می کند، بتدریج که جلو می رویم، این والورها کم می شود و در نتیجه داوری آثار طول می کشد، یعنی شاید در عرض نصف روز تنها ۴ عکس انتخاب شود. در این حالت هیأت انتخاب کار را دوباره آغاز می کند و آوانس می دهد، یعنی از معیارهای خود کم می کند. البته در درجه اول از مواردی صرف نظر می کند که کمتر به کیفیت نمایشگاه لطمه وارد کند. این کار آنقدر ادامه پیدا می کند تا عکسها به حد تصاب برسند. در بعضی موارد که اینچنین نمی شود، نمایشگاه حالت اختصاصی پیدا می کند و عده زیادی اعتراض می کنند. ما این وسط گیر می کنیم، اگر تابلوها را به نمایش نگذاریم، می گویند که دیدگاه خاص دارید، اگر نمایشگاه عمومی برپا کنیم، از ما انتقاد می کنند که کارهای ضعیف روی دیوار رفته است، و هر دو انتقاد نیز درست است، ولی ما هم چاره ای نداریم. وقتی اعلام می کنیم که می خواهیم ۲۵۰ عکس را به نمایش بگذاریم، اگر ۱۰۰۰ قطعه عکس فرستاده شود، آزادی عمل و گزینش برای

ما بسیار زیاد است تا زمانی که تنها ۲۶۰ عکس به دست ما برسد. در این وضعیت مسلماً ۲۵۰ عکس خوب به نمایش در نمی آید.

● در مسأله داوری علی رغم ضوابط آیین نامه ای، به هر حال سلیقه شخصی نیز مطرح است. نظر شما در این باره چیست؟

- من مخالف آن هستم. هر نمایشگاهی در درجه اول باید چهارچوب خود را مشخص کند و طبق قوانین نمایشگاه سلیقه شخصی نباید در انتخاب آثار مؤثر باشد. البته هیأت داوری (ژوری) یکدست نیست، بویژه در شرایط امروز و با وجود تضادهای فرهنگی، این هیأت سعی در اعمال نفوذ و سلیقه می کند، که این مسأله درست نیست. هیأت ژوری باید در چهارچوب ضوابط نمایشگاه عمل کند. برای همین اعضای این هیأت قبل از شرکت در آن راجع به چهارچوب سؤال می کنند. اگر کم کاری یا پایین بودن والور فرهنگی دیده می شود - که صحت هم دارد - فکر نکنید فقط از سوی ماست، شرکت کنندگان هم مقصر هستند. آنچه شما روی دیوار می بینید، واقعاً انتخاب شده است. به خاطر دارم یکبار به هنگام ژورمان آثار، چند نفر از جوانترها گفتند شما بپایید عکسها را بر مبنای تکنیک انتخاب کنید، در نتیجه از بین ۳۰۰ عکس فقط ۴ عدد انتخاب شد. همه اعتراض کردند که فقط همین چند عکس ارزش تکنیکی دارد؟ گفتیم بده، اگر مایلید ایراد بقیه را یک به یک توضیح می دهیم. ده - پانزده عکس را انتخاب کردند، بنده هم ایرادات آنها را نشان دادم، طوری که خودشان پذیرفتند. بنابراین، در چنین شرایطی ناگزیریم که به دبدۀ اغماض کارها را نگاه کنیم. وقتی برای نمایشگاهی به جای ۵ هزار عکس، ۲۰۰ - ۳۰۰ تا به نمایشگاه می رسد، ما چاره ای جز این نداریم که ۷۰ تای آنها را انتخاب کنیم، یا اینکه اصلاً از برپایی آن منصرف شویم. البته این را بگویم که در همه دنیا چارچوب کار نمایشگاهی در دسر ایجاد می کنند، به همین دلیل شما گاهی در نمایشگاه «پمپیدو» هم می بینید که کارها بسیار ضعیف است و اگر علت را جویا شوید درمی یابید که چارچوب خواسته شده، آنها را ناگزیر از این گزینشها کرده است. مواقعی هم پیش آمده است که در همین نمایشگاه «پمپیدو» با همه عظمتی که دارد، فقط ۱۶ اثر روی دیوارها رفته است چون چارچوب انتخاب، عکسهایی با کیفیت بالا بوده است.

● شما برای عکس خوب چه تعریفی دارید؟

- سؤال جالبی کردید. عکس خوب عکسی است که رابطه با سوزناش را کاملاً حفظ کرده باشد. یعنی عواملی نظیر نورپردازی، زاویه دوربین، نوع لنز، تناسب رنگ سوز با زمینه و نظایر آنها بخوبی رعایت شده باشد. بخصوص

باید دید که عکاس از این تصویر برداری چه هدفی داشته است. در نتیجه عکس خوب به تهنایی معنا ندارد، به عبارت دیگر شما عکسی را می‌آورید و می‌گویید منظور از این عکس فلان چیز است، ما هم می‌گوییم این عکس با توجه به هدف شما خوب است یا نه، بنابراین از قبل نمی‌شود گفت که عکس کارخانه خوب است، عکس جنگ بد است یا عکس میوه خوب است. کسی انسان بد است. یا مثلاً شما عکسی می‌آورید، ما می‌پریم منظور شما در این عکس چیست؟ می‌گویید قصد من نشان دادن عظمت مراسم حج بوده است. آن وقت می‌شود در آن مورد قضاوت کرد و گفت که آن عکس خوب موفق است یا نه. عکس را نمی‌شود بر مبنای دیدگاه آنالیز کرد، باید هدف مشخص باشد تا امکان قضاوت به وجود بیاید. آنچه عرض کردم شامل عکسهای خبری هم هست.

● میزان نفوذ عکاسی ما در جهان تا چه اندازه بوده است؟

- ما تنها در دوره جنگ توانستیم بر جهان تأثیر بگذاریم، و اولین بار در جبهه خودمان، با وجود کمبود وسایلی مثل دوربین، لنز و... عکسهای خوبی ارائه شد. هیچ می‌دانید درازترین دوربینی که عکاسان ما استفاده کردند، ۳۰۰ میلی‌متر است، عکاسان جبهه تا به حال لنز ۱۶۰۰ را نیده‌اند. ما حتی لنز ۵۰۰ نیز نداریم. عکسهایی که انداخته شده، ماکزیمم با لنز ۳۰۰ است. عکسی داریم از انفجار خمپاره که از فاصله ۸ متری گرفته‌ایم، که بسیار خطرناک است، در نتیجه حضور جدی و موفق ما در دنیای عکاسی، مربوط به زمان جنگ و عکسهای جبهه است که عکسهایی بی‌نظیر است. البته جوانان بسیاری نیز شهید شدند، از جمله ۱۸ نفر از دانشجویان من. عده‌ای هم هستند که هنوز ترکشهای جنگ در بدنشان وجود دارد. عکاسی با تله ۱۲۵ در خط مقدم جبهه غلط است و کسی به این صورت عکاسی نمی‌کند، اما عکاسان ما این کار را کرده‌اند.

اخیراً هم در نمایشگاه بین‌المللی خودمان را مطرح کرده‌ایم، که البته آن هم بیشتر به خاطر پول است. چند شرکت آلمانی هستند که در نهایت ریاکاری از محصولات آنها در تهران عکسبرداری می‌کنیم و خودشان آنها را در گوشه و کنار دنیا پخش می‌کنند. در نتیجه قیمت را به جای اینکه به مارک بدهند، به ریال می‌دهند که بسیار با صرافه است. حدود ۲ سال است که ما از ماشینها، وسایل حفاری، و دیگر وسایلشان در تهران عکسبرداری می‌کنیم و آنها در کانال‌هایشان چاپ می‌کنند.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کنم این است که اخیراً ۳ یا ۴ کانال‌لوگ در ایتالیا چاپ می‌شود که در مورد طبیعت ایران است و ما در

این مورد هم حرفه‌ای داریم. نصرالله کسرائیان هم کار دیگری کرد که به آرامی جاباه می‌کند. او برای اولین بار نشان داده که ایرانیان هم حرفه‌ای از سرزمینشان برای گفتن دارند. ظاهراً دیگران نیز قرار شده تلاشهایی بکنند.

● استاد به نظر شما ضرورت برپایی نمایشگاههایی مثل فتوکینا در ایران - حتی در سطحی نازلتر - تا چه حد است؟

- بسیار زیاد. اگر قرار باشد نمایشگاههایی نظیر فتوکینا فقط در مورد تولیدات کشور ما باشد، کافی نیست، چون بعد از یکی، دو بار



برپایی، به دلیل اقتصادی نبودن تعطیل می‌شود، در مورد بقیه کالاهای موفق‌تر هستیم، مثل وسایل ورزشی، مواد غذایی، بستنی‌د، میوه و گل، اما در مورد وسایل عکاسی نمی‌توانیم چون اقتصادی نیست، اگر هم تولید کنیم، درست نیست. ولی برای داخل کشور بسیار اهمیت دارد. در کشور ما چند کار باید انجام شود: یکی تماس با تکنولوژی عکاسی جهان است مثل نمایشگاه بین‌المللی که در تهران برگزار می‌شود، هر دو سال یکبار از شرکتهای تولیدکننده لوازم صوتی و تصویری تقاضا کنیم که یک نمایشگاه حرفه‌ای - اقتصادی برپا کنند؛ با انجام این کار، اولاً شرمند خواهیم شد که چقدر عقب هستیم، و بعد نشان داده می‌شود که برای شرمند نشدن باید چکار کنیم. شوق دور در فتوکینا یاد گرفت که چه باید بکند. ژاپنها، مالزیها و سنگاپورها، در نمایشگاه چاپ دوسلرلف یاد گرفتند و در کار چاپ کاملاً پیشرفت کردند. ما هم اگر نمایشگاه بین‌المللی بتوانیم کاری کنیم که هر دو سال یکبار، تعدادی از شرکتها - که حتماً هم به تعداد فتوکینا نیستند و غالباً شرکتهای ذی نفع خواهند بود که در ایران نمایندگی دارند - کالاهایشان را همراه با امکاناتشان به اینجا بیاورند، شبیداً عکاسی ما را تکان خواهد داد.

در این صورت نخوت خیلیها هم از بین خواهد رفت، چون همراه با نمایش کالا، نمایشگاه کاربرد و نمونه کارها نیز ارائه می‌شود و چند تا از عکاسان جوان کارهای همان سال خود را خواهند آورد. مثلاً ممکن است کارهای پرتوه پوسف کارش روی دیوار برود، که در نتیجه عکاسان ما حساب کار دستشان می‌آید. عکسهای خبری و تبلیغاتی هم به ما نشان می‌دهند که در کجا قرار گرفته‌ایم. در ضمن ما را وادار به فعالیت و رقابت سالم می‌کند. همچنین دولت و ارگانها و حتی صنایع متوجه می‌شوند که چه چیزی لازم است تا سطح کار مطبوعات و بروشورهای ما به سطح جهانی برسد. مثل همه تماشها، این مسأله نیز می‌تواند راه‌گشا باشد. ما با آگفا صحبت کرده‌ایم که کارهای خود را طی ۱۴ روز، ارائه دهند، ما هم از قبل با مطبوعات در زمینه عکس، ویدئو و تصویر در این نمایشگاه تماس برقرار می‌کنیم. همچنین باید سمینارهایی برگزار شود که اهل مطبوعات ما با نحوه کار در مطبوعات خارج آشنا شوند، عکاسان ایرانی با عکسهای جهانی آشنا شوند و چند سخنرانی از عکاسان بزرگ جهان ترتیب داده شود. این رد و بدل کردن اطلاعات و سلیقه، هم به آنها خط می‌دهد که از نظر اقتصادی ما چقدر بازار داریم، و به ما نیز امکان می‌دهد که ببینیم در دنیا چه خبر است. ما هنوز در جریان پیشرفت جهان قرار نداریم. باید بچه‌های مطبوعات ببینند که یک مجله در خانه طراح، طراحی می‌شود، بعد با تله پرس به مرز فرانسه فرستاده می‌شود و در آنجا به چاپ می‌رسد و در جای دیگری صحافی می‌شود و سپس در جهان پخش می‌شود. باید ببینند که این سرعت عمل چگونه است. اهل مطبوعات ما باید بداند کتابی که آقای ممیز در آلمان تحت عنوان جلد ششم جنگ تحمیلی چاپ کرده، امروزه چاپ شده است. ما باید هم خودمان و هم آنها را بشناسیم تا تکلیفمان روشن شود و بفهمیم اگر قرار است در بازار رقابت قرار بگیریم، چه باید بکنیم. ایرانیها باید بدانند که امروز کدام عکس تبدیل به پول می‌شود و کدام آژانسها این عکسها را می‌خواهند. در بعضی موارد ما به عکاسان آدرس می‌دهیم. بسیاری از عکاسان ایرانی که عکس می‌انداختند، نمی‌دانند کجا می‌توانند این عکسها را بفروشند. ما به آنها می‌گوییم که در این آژانسها عکسها را حداقل به قیمت ۱۵۰ مارک و حداکثر ۲۰۰ مارک از شما می‌خرند. در جریان رپرتاژ قالی شویان ما کاری کردیم که بچه‌ها ۵۱ اسلاید فروختند، هر اسلاید ۲۵۰ مارک، که برای یک عکاس پول زیادی است. ۵۰ عکس به قیمت ۲۵۰ مارک واقعاً می‌تواند زندگی یک عکاس را تغیر بدهد.

● از گفت‌وگوی صمیمانه‌تان بسیارمکرم.



نهال عاطفه

محمد رضا قنبری

نگاه روشن خورشید در نگاه شما
پناهگاه جهانی، پناهگاه شما
نهال عاطفه سر برکشید تا خورشید
به ریشه‌ای که برآورد از گیاه شما
طنین مرگ به آهنگ شوق کوتاه است
که سرو قامت عشق است تکیه‌گاه شما
در آن مصاف که هستی نقاب ظلمت داشت
هزار صبح برآمد به یک نگاه شما
سپیده بال گشود از کرانه‌های افق
به آتشی که برافروخت مهر و ماه شما
شما به کوی طلب جز خدا چه خواسته‌اید!
خدا نخواست مگر جز به دلخواه شما

به امام زمان (عج)

غروب

حمید رضا شکارسری

لحظه‌های کور
بی چشمهای تو
راه به شب‌ترین روزگار می‌برند
روزگاری گرگ‌الود
که ترانه از یاد گلو خواهد برد.
زیر بازوان لحظه‌های کور را بگیر
که نیم خورشیدی باقی است
تا شب.....

نهال عاطفه

روی لحن جنون می‌روید، با نگاه پریشان در باد
می‌رود به زمانی مجهول، قلب تفتنه خود را همزاد
روی آینده‌ها می‌رقصد، روح من که رهایم کرده است
سنگ چشم مرا آبی نیست، گرچه بر لب دریا افتاد
او پرندۀ دریا زاد است، شوقی یالی تو را می‌داند
رقص مرگ تو در پندارش، موج شعله و خون را فریاد
کفش سرخ من از آتش سوخت، تا مدار زمین را پیمود
پای پر تپش از ره ماند، با شتاب دلم در میعاد
بس که بالی تو را پرسیدم، از مسیر خطوط درهم
نقش داغ شکاری معتد بر شکاف صدایم افتاد
غار کهنه تو را می‌خواند، با دهان سیاهی در خویش
یک سینه کبوتر با تو، یک ترانه لب را میلاد

توضیح

در «کیان» شماره ۱۱ (فروردین و اردیبهشت ۷۲) در مقاله «تابلوی گمشده خاقانی» صفحه ۵۰، ستون دوم، اشتباهی روی داده است که طی نامه‌ای از سوی نویسنده مقاله، بدین شرح اصلاح می‌شود:

عبارت کوتاه «این ستاره را از سرخی گذشته، به سیاهی هم وصف کرده‌اند» و دو بیت شاهد که از پی آن آمده، بی‌جاست و زائیده خطا در استفاده از یک «فیش» نامربوط. بنابراین شایسته است که خوانندگان محترم، با معتبر داشتن اصل سخن در مورد «سهیل» نکته یاد شده را اصلاح فرمایند.

در پازدهمین شماره «کیان»، صفحه ۵۷، شعرهای «جسم و سرخ»، «کسوف» و «نخستین روز» متعلق به ژاک پرورد بوده و سراینده بقیه اشعار، خود مترجم آقای عسکری خاقان است.

فرم اشتراك كيان



تحصیلات:

سن:

نام و نام خانوادگی:

نشانی:

از شماره:

تاریخ شروع اشتراك:

تلفن:

صندوق پستی:

کد پستی:



حق اشتراك برای يكسال (۱۲ شماره)

ایران ۹۶۰۰ ریال ◊ آمریکا، کانادا و خاور دور معادل ۲۴ دلار ◊ اروپا معادل ۲۰ مارک ◊ خاورمیانه معادل ۲۲ دلار

خوانندگان گرامی در صورت تمایل به اشتراك می‌توانند با تکمیل این فرم و واریز حق اشتراك به حساب جاری ۲۵۰۹ نزد بانک ملی ایران، تهران - شعبه میدان هفت تیر (قابل پرداخت در شعب سراسر کشور) بنام رضا تهرانی، اصل فیش بانکی همراه با اصل یا کپی آن، فرم را به نشانی تهران - صندوق پستی ۵۵۶۱ - ۱۵۸۷۵ مجله كيان ارسال فرمایند.