kiyan •VOL6 •NO 31 •Jul - Agu 1996•

کیان

۳۱ ISSN 1021 - 4046

•سال ششم• تیر و مرداد ۷۵ • ۷۲ صفحه • بها ۲۰۰ تومان •

■ **ایدئولوژی و دین دنیوی:** عبدالکریم سروش
■ **شریعتی، ایدئولوژی و اقتدارستیزی:**
محمدجواد غلامرضاکاشی
■ **ایدئولوژی و بت‌شدن واژه‌ها:**
رابرت گرودین، ترجمهٔ هومن پناهنده
■ **عقلگرایی انتقادی:**
هانس آلبرت، ترجمهٔ رحمان افشاری
■ **ایمان و شکاکیت:** احمد نراقی
■ **عقلانیت اسلامی و جعل قدرت:**
حسن یوسفی اشکوری
■ **ممیز؛ محور چهل سال گرافیک ایران:**
گفت‌وگو با مرتضی ممیز
■ **شاعرانه دیدن با لورکا:**
فدریکو گارسیا ـ لورکا، ترجمهٔ سعید محبی

سال ششم، شمارهٔ ۳۱، تیر و مرداد ۷۵

بسم الله الرحمن الرحیم

کیان

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

اندیشه

ایدئولوژی و دین دنیوی: عبدالکریم سروش ۲

شریعتی، ایدئولوژی و اقتدارستیزی: محمدجواد غلامرضاکاشی ۱۲

ایدئولوژی و بت‌شدن واژه‌ها: رابرت گرودین، ترجمهٔ هومن پناهنده ۱۸

عقلگرایی انتقادی: هانس آلبرت، ترجمهٔ رحمان افشاری ۲۲

ایمان و شکاکیت: احمد نراقی ۲۶

عقلانیت اسلامی و جعل قدرت: حسن یوسفی اشکوری ۳۰

دموکراسی اریستوکراتیک: محمد قوچانی ۳۴

ثبات فکر دینی بازرگان: مراد همتی ۳۶

از چیزهای دیگر

خبرهای فرهنگی و هنری ایران و جهان ۴۱

از چهارگوشهٔ ادبیات ایران و جهان ۴۶

نقدی کوتاه بر ترجمهٔ قرآن خواجوی: مصطفی موسوی ۴۹

تازه‌های کتاب ۵۲

یاد
به یاد حمید عنایت: غلامرضا امامی ۵۴
سید محمد علی‌کشاورز صدر: محمد ترکمان ۵۵

از سوی دیگر: ۵۷

هنر

ممیز؛ محور چهل سال گرافیک ایران: گفت‌وگو با مرتضی ممیز ۶۰

ادبیات

شعر: بیدآباد: مجتبی کاشانی ۵۹

عشق روی پیاده‌رو: مصطفی مستور ۶۶

شاعرانه دیدن با لورکا: فدریکو گارسیا ـ لورکا، ترجمهٔ سعید محبی ۶۸

کیان در ویرایش و کوتاه کردن مطالب آزاد است.

مطالب ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

هرگونه استفاده از مطالب و تصویرهای کیان منوط به دریافت اجازهٔ کتبی است.

صاحب امتیاز: سید مصطفی رخ‌صفت

مدیر مسئول: رضا تهرانی

سردبیر: ماشاالله شمس‌الواعظین

طراح گرافیک: گرافیک کیان

حمیدرضا رحمانی، کورش پارسانژاد

طرحها: باسم الرسام

مدیر فنی: احمد شامخی

شمارهٔ استاندارد بین‌المللی کیان:

ISSN 1021 - 4046

چاپ جلد: چاپ هادی ۳۹۳۱۳۹

چاپ متن: چاپگستر ۸۸۴۳۶۵۱

صندوق پستی: ۵۵۶۱ - ۱۵۸۷۵

تلفن: ۸۳۶۴۹۸

LICENSE HOLDER: S.M.ROKHSEFAT

EDITORIAL DIRECTOR: REZA TEHRANI

EDITOR - IN - CHIEF: M.SHAMSOLVAEZIN

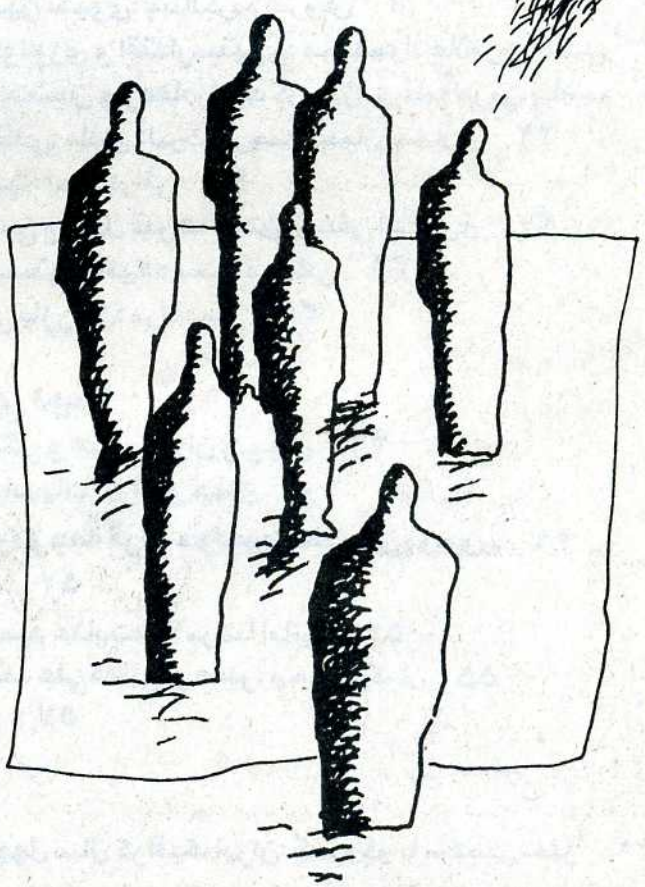
THE EDITOR
RESERVES THE RIGHT
TO CUT AND EDIT
MATERIALS RECEIVED
MANUSCRIPT
WILL NOT BE RETURNED

KIYAN
IS A MONTHLY
PERSIAN LANGUAGE JOURNAL
IN THE FIELD OF
PHILOSOPHY AND RELIGION.

از بنده خواسته شده است که در باب ایدئولوژی و نسبت آن با دین توضیحاتی عرض کنم. این دعوت و انتخاب این موضوع مسبوق به سوابقی است و شاید روشنترین مصداق آن مقالهٔ اینجانب تحت عنوان «فربه‌تر از ایدئولوژی» باشد.

اما من دربارهٔ این موضوع، غیر از این مقاله در موارد دیگر و از جوانب مختلف به تفاریق سخن گفته‌ام و مطلب نوشته‌ام[1]. امیدواریم که دوستان در این موضوعات شرط تحقیق را ادا کنند و آب را از سرچشمه بردارند و با مراجعه به منابع اصلیِ این سخنان، داوری خود را بر مبنای محققانه‌ای سامان دهند و منقولات عامی شده و عوام‌زده موجب تیرگی و آشفتگی ذهن آنها نشود.

سخن و مدعای اصلی ما در باب نسبت دین و ایدئولوژی آن است که «دین ایدئولوژیک» نه مطلوب است و نه ممکن. یعنی اولاً ـ ممکن نیست که دین، ایدئولوژیک شود، ثانیاً ـ به فرض آنکه این کار شدنی باشد، انجام آن مطلوب نیست. برای اینکه صورت مسأله و اصل مدعا روشن شود، باید تصور درست و روشنی از «ایدئولوژی» و «دین» در ذهن داشته باشیم تابعد بتوانیم رابطه و نسبت این دو مقوله را بهتر



ایدئولوژی

بکاویم. البته من چندان بر سر تعاریف توقف نخواهم کرد، چرا که تا قیامت می‌توان دربارهٔ «تعریف» ایدئولوژی و دین سخن گفت (کما اینکه در این باره سخن بسیار گفته شده است) به عوض آن می‌کوشم تا تصویری اجمالی از این مقولات را مطرح نمایم و داوری خود را بر همان اساس بنا کنم.

۱. مفهوم «ایدئولوژی» در کشور ما و بسیاری از جوامع دیگر از مواریث مکتب مارکسیسم است. البته این مفهوم ابداع مارکسیستها نبوده است، ولی مارکسیسم برخلاف رأی خود مارکس به منزلهٔ یک ایدئولوژی مطرح شد و همین امر، یعنی طرح مارکسیسم در قالب یک ایدئولوژی، دلهایی را ربود و مفتون کرد و موجب شد تا کسانی

بکوشند اسلام را هم بر قیاس مارکسیسم ایدئولوژیک کنند.

لغت «ایدئولوژی» به معنای «ایده‌شناسی»، «عقیده‌شناسی» یا «علم عقیده» است، ولی این معنای لغوی گرهی از کار فروبستهٔ ما نمی‌گشاید. کسانی به خطا تصور می‌کنند که با کنکاش در معانی لغوی می‌توانند از نَسَب‌نامهٔ تاریخی اندیشه‌ها آگاه شوند، لذا گاهی می‌پرسند «ایدئولوژی» که به معنای «علم عقیده» است، چه منافاتی با دین دارد؟ اما قصه از این بحث لغوی پیچیده‌تر است.

در مارکسیسم واژهٔ «ایدئولوژی» به معنای مذمومی به کار می‌رود؛ «ایدئولوگ» یعنی «ایدئولوژی باف». تقریباً شبیه آنچه ما گاهی «فلسفه باف» یا «شعر باف» می‌گوییم. مارکس مطابق موازین معرفت‌شناسی مکتبش به این نتیجه رسید که در عالم افکار، یک دسته از اندیشه‌ها حقیقت‌نما نیستند، یعنی واقعیت را به ما گزارش نمی‌دهند، ولی ما می‌پنداریم که حاکی از واقعیتند. به تعبیر خود مارکس، ایدئولوژی نوعی شعور کاذب است؛ «شعور کاذب» یعنی «جهل مرکب» یعنی شخص نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند و گمان می‌کند که می‌داند. لذا یک آگاهی وارونه را مبنای عمل خود قرار می‌دهد. از این حیث، ایدئولوژی مساوی با اندیشه‌های باطل است، اما این اندیشه‌های باطل، نظیر سایر اندیشه‌های باطل نیستند، خصوصیتی دارند که به دلیل آن، هستند و سیاست و قدرت معینی را تحکیم می‌کنند و طبقهٔ معینی را مورد تحمیق قرار می‌دهند و عالم را چنان برای افراد آن طبقه وارونه وانمود می‌کنند که با منافع طبقه و قوم خاصی سازگار افتد. این چنین معجونی را «ایدئولوژی» می نامند.

از نظر مارکس عموم اندیشه‌هایی که در دوران برده‌داری، فئودالی و سرمایه‌داری وجود داشته، ایدئولوژیک بوده‌اند. از نظر مارکس هم در دوران برده‌داری تبعیض و ظلم و دزدی وجود داشته، هم در دوران فئودالی و سرمایه‌داری. و در تمام این دورانها کسانی بوده‌اند که اوضاع را چنان وانمود می‌کردند که کاملاً طبیعی جلوه کند و بهترین نظام ممکن زندگی تلقی شود، تا به این ترتیب اعتراض مردم را علیه آن وضعیت خاموش کنند. مارکس جملهٔ مشهوری دارد به این بیان:

The ideas of the ruling class are the ruling ideas.

اندیشه‌های طبقهٔ حاکم، اندیشه‌های حاکم هستند.

ما در فرهنگ خودمان هم ضرب‌المثلهایی داریم که تقریباً منطبق بر این سخن مارکس است، مثلاً «الناس علی دین ملوکهم». حاکمان اندیشه‌های خود را رسمیت و حکومت می‌بخشند و به تعبیر بی‌پرده‌تری که در مارکسیسم آمده، ایدئولوژی نوعی سلاح است در دست طبقهٔ حاکم. طبقهٔ حاکم فقط به زور سرنیزه بر طبقات محکوم حکومت

و دین دنیوی*

عبدالکریم سروش

ایدئولوژی خوانده می‌شوند. ما در عالم، سخن دروغ و فکر باطل کم نداشته‌ایم؛ روزگاری فکر می‌کردند زمین ساکن است، اما امروزه می‌گویند که متحرک است. اگر تئوری جدید درست باشد، لاجرم تئوری قدیمی باطل است. اما هر باطلی ایدئولوژی نیست؛ در مکتب مارکسیسم نوع خاصی از باطلها را «ایدئولوژی» می‌نامند. ایدئولوژی دستگاهی از اندیشه‌های باطل، نوعی شعور کاذب یا جهل مرکب است که معطوف به عمل و سیاست و منافع قومی خاص است. پس اولاً. ایدئولوژی مجموعه‌ای از اندیشه‌های پراکنده و متفرق نیست، بلکه دستگاهی از مفاهیم وتصورات و تصدیقات است که اصولاً و عمدتاً باطل و ناصوابند، ثانیاً. این اندیشه‌ها در خدمت منافع طبقهٔ خاصی

نمی‌کند، بلکه حاکمان ابزار نامریی و پنهان دیگری هم دارند که از همهٔ ابزارهای سرکوب دیگر مؤثرتر است و آن ابزار فکری است. حاکم همیشه نمی‌تواند از طریق زور عریان مردم را تسلیم خود کند؛ این کار درنهایت مردم را به عصیان و شورش و انقلاب وامی‌دارد. راه مؤثرتر این است که مردم را از طریق فکر تسلیم کنند، یعنی جهان یا واقعیت را برای آنهاچنان وانمود کنند که آنها بگویند ما در بهترین شرایط زندگی می‌کنیم و از این طریق آنها را به طوع و رغبت به تسلیم در برابر خود وادار کنند. اعمال زور ممکن است تن‌ها را به زیر فرمان درآورد، اما بهترین راه تسلیم آن است که مردم به دل تسلیم باشند. وقتی که دل مردم تسلیم شود، بدن هم از دل تبعیت خواهد کرد. پس

ایدئولوژی نوعی سلاح بسیار کارآمد و برّا در دست طبقهٔ حاکم است و همان نقشی را ایفا می‌کند که توپ و تفنگ و سرنیزه و پلیس. در مارکسیسم همهٔ آنچه در دست طبقهٔ حاکم، یعنی طبقهٔ سرمایه‌دار است، از جنس اسلحه است. استفاده از زور عریان فقط در پاره‌ای مواقع مورد احتیاج می‌شود. قانون هم کارآیی محدودی دارد. قانون فقط حدود را معین می‌کند و فقط وقتی مؤثر است که تخلفات اقلّی باشند، نه اکثری. اگر اکثریت ناراضی باشند، قانون راه به جایی نمی‌برد. لذا برای اینکه حکومت نافذ و مؤثر باشد، بهترین راه این است که ذهن و فکر و دل مردم را در اختیار داشته باشد. و برای رام‌کردن دلها مؤثرترین اسلحهٔ این است که ایدئولوژی خاصی را به مردم تزریق کنند. مهمترین نقش این ایدئولوژی، خدمت به منافع طبقهٔ حاکم و تحکیم منزلت سیاسی و اقتدار اجتماعی آنها و مطبوع و معقول و مشروع کردن آن است. به بیان دیگر کار ایدئولوژی توجیه قدرت حاکم است. در واقع در مارکسیسم فرض بر این است که طبقه و هیأت حاکم به باطل حکومت می‌کند و لذا به توجیه‌گران محتاج است و مطابق این فرض، «ایدئولوگ» نام عده‌ای متفکر خودفروخته‌است که قدرت عده‌ای صاحب قدرت را در جامعه توجیه می‌کنند و در میان مردم افکاری را می‌پراکنند تا آنها را از درون نسبت به قدرتمندان و منافع نامشروعشان رام کنند.

البته مارکسیسم به هیچ‌وجه خود را به این معنا یک ایدئولوژی نمی‌داند و نمی‌تواند بداند. در مکتب مارکسیسم، ایدئولوژی فریب دوران است؛ فریبی است که همه در آن غوطه‌ورند. فقط وقتی که دورهٔ تاریخی آن ایدئولوژی گذشت، معلوم می‌شود که مردم به چنان فریب و غفلت عظیمی دچار بوده‌اند. در یک دوران تاریخی خاص، فقط نوادری می‌توانند سر خود را از زیر لحاف ایدئولوژی بیرون بیاورند و غفلت‌زدگی عموم مردم را ببینند. پس مارکسیسم بنا به اعتقاد قائلین آن، مکتبی است ضدایدئولوژی و افشاکنندهٔ ایدئولوژی‌هایی که توجیه‌گر قدرتهای نامشروعند. اما رفته‌رفته وصف فریبکاری «ایدئولوژی» فراموش شد. دست‌کم در جامعهٔ ما امروزه کلمهٔ «ایدئولوژی» بسیار محترم تلقی می‌شود و آن طنین معنایی مذموم را ندارد، تا آنجا که ایدئولوژی را برای اسلام هم به کار می‌بریم و مثلاً از «ایدئولوژی اسلامی» سخن می‌گوییم. این بدان دلیل است که کلمهٔ «ایدئولوژی» رفته‌رفته از خاستگاه اصلی خود بیرون آمد و نسب‌نامهٔ واقعی‌اش فراموش شد.

بنده وقتی می‌گویم که «دین، ایدئولوژیک‌شدنی نیست» مقصودم از «ایدئولوژی» آن معنای مذموم، یعنی مکتب باطل نیست. حاجت به استدلال ندارد که مؤمنان دین خود را حق می‌دانند و آن را با ایدئولوژی (به معنای مکتبی که در اساس بر باطل مبتنی است و کارش فریب دادن است و در خدمت توجیه منافع نامشروع یک طبقهٔ نامشروع است) قابل جمع نمی‌دانند. مرحوم شریعتی و مرحوم مطهری و دیگرانی که کلمهٔ «ایدئولوژی» را در باب اسلام به‌کار بردند، به هیچ وجه چنان معنایی را از «ایدئولوژی» اراده نمی‌کردند. توضیحی که در باب معنای «ایدئولوژی» در مکتب مارکسیسم دادیم، برای آن بود که معنای اصلی و خاستگاه آن را نشان دهیم. اگر مقصود از «ایدئولوژی» آگاهی کاذب باشد، به آسانی می‌توان جمع ایدئولوژی و دین را مردود دانست. اما مطلب از این دقیقتر است و ما باید به جوانب دقیقتر مسأله عطف توجه کنیم.

در حال حاضر «ایدئولوژی» بیشتر به دستگاه منظمی از اندیشه‌ها اطلاق می‌شود که واجد آرمان است و مفهوم مکتبی و مسلکی دارد و می‌تواند به منزلهٔ یک مرامنامه برای قومی، حزبی یا ملّتی به کار گرفته شود و آنها را به سلاح عقیدتی مسلح کند، موضع آنها را در جهان نسبت به هستی، جوامع دیگر و مکاتب فکری دیگر معین کند؛ سلاح برّایی در دست پیروان یک اندیشه باشد برای مقابله با مخالفان و منکران. این معنا از «ایدئولوژی» است که دلربایی می‌کند و همین معناست که کسانی را با تردید به این پرسش واداشته است که آیا دین، به این معنا ایدئولوژی هست یا نه؟ و آیا ایدئولوژیک کردن دین، به این معنا به مصلحت است یا خیر؟

پس در اینجا آن معنای فریبکار بودن بالمرّه کنار نهاده شده است و باید کنار نهاده شود. در اینجا جوانب دیگر معنای ایدئولوژی، مورد توجه و بررسی ماست.

بنده بعد از آنکه مباحث مربوط به ایدئولوژیک‌کردن دین را مطرح کردم، کراراً با این سؤال روبه‌رو شدم که اگر ما نتوانیم دین را ایدئولوژیک کنیم، پس چگونه بجنگیم؟ و در برابر مخالفان و پیروان مکاتب دیگر چه بگوییم؟ تکلیف مواضع اساسی و جهان‌بینی‌مان چه می‌شود؟ گویی این متاعها در دین پیدا نمی‌شود و فقط وقتی دین ایدئولوژیک شود واجد این کالاها می‌شود. من الان در مقام پاسخ‌دادن به این مطلب نیستم. اما نفس طرح این پرسش نشان می‌دهد که انتظار عموم مردم از ایدئولوژی عمدتاً این است که سلاح به‌دست ما بدهد و به ما ارزش و آرمان ببخشد. و لذا تصور بر این است که اگر عنصر ایدئولوژیک بودن را از دین بستانیم، آرمان‌بخشی و برّایی و سلاح صفتی آن را از او ستانده‌ایم و مجموعه‌ای از افکار خنثی و بی‌خاصیت را برجاگذاشته‌ایم که نه به کار دنیا می‌خورد و نه به درد آخرت. اجمالاً عرض می‌کنم که این تصور باطل است. به عقیدهٔ من دین فربه‌تر از ایدئولوژی است و ایدئولوژیک کردن دین، تراشیدن و لاغرکردن دین است. اگر دین را در تمامیتش مورد ملاحظه قرار دهیم، آن را متاعی گرانبهاتر، پرمغزتر و پرتوانتر می‌یابیم.

در باب ایدئولوژی باید به یک نکتهٔ بسیار اصولی هم اشاره کنیم تا بحثمان وضوح بیشتری پیدا کند: اصولاً ایدئولوژی یک مرامنامهٔ دنیایی است. من در بحث ایدئولوژیک کردن دین بیش از هر چیز، بر این نکته تأکید دارم.

برای فهم مطلب خوب است که اصطلاحات را کنار بگذاریم و به اصل معنا و مفهوم توجه کنیم. چه ما به عنوان افراد مؤمن و متدین و چه اقوامی که پیرو طریقت دینی نیستند و اصولاً به هیچ مذهبی اعتقاد ندارند، همه برای زندگی در دنیا به یک رشته قواعد و آداب و اصول و افکار و ارزشها و جهان‌بینی حاجت داریم. هیچ‌قومی بر مبنای هیچ زندگی نمی‌کند، یعنی هر روز صبح تجدید مطلع نمی‌کند و ارزشهای تازه و جهان‌بینی تازه‌ای در میان نمی‌آورد. آدمیان (خواه در بدوی‌ترین اقوام، خواه در پیشرفته‌ترین و متمدن‌ترینشان) به‌واسطهٔ یک رشته ارزشهای مشترک، قواعد مشترک و جهان‌بینی مشترک به دور هم جمع می‌شوند و این، شرط آدمی‌وار زیستن است. اما این اصول مشترک به‌تدریج و در طول تاریخ در میان آدمیان می‌رویند. یعنی مردم سر کلاس درس و بحث، جهان‌بینی و ایدئولوژی و ارزشها و اصول و عقایدشان را نمی‌آموزند؛ این امور خودرو هستند، البته امور خودرویی که بسیار بسیار مهم، مؤثر و اجتناب‌ناپذیرند. در این عالم هیچ قومی بدون یک مرامنامهٔ مدوّن یا نامدوّن، اعلام شده یا اعلام نشده نمی‌تواند زندگی کند.

بنابراین ما اولاً. در این دنیا زندگی جمعی می‌کنیم، ثانیاً. برای این زندگی جمعی‌مان محتاج به یک مرام، یعنی مجموعه‌ای از جهان‌بینی، مقولات ارزشی، اصول و قواعد عملی و امثالها، هستیم.

۲. سؤال بسیار مهمی که برای دینداران مطرح می‌شود این است: دینی که ما به آن معتقدیم، در درجهٔ اول برای حل چه مسائلی آمده است؟ در درجهٔ اول خادم چه اهداف و اغراضی است؟ آیا برای حل مسائل دنیوی ما آمده و به منزلهٔ یک مرامنامهٔ دنیوی است؟ یا برای حل مسائلی دیگر و از جنس دیگر آمده است؟ یا برای هر دو مقصد؟ به هر حال پاسخ ما منطقاً از چهار فرض خارج نیست:

فرض اول این است که دین نه برای حل مسائل دنیوی آمده است و نه برای حل مسائل اخروی، یعنی به هیچ کاری در این عالم کار ندارد. این فرض اگر چه منطقاً مطرح است، اما همه می‌دانیم که نادرست است.

فرض دوم این است که بگوییم دین برای دنیا آمده است و یک مرامنامهٔ دنیوی است که اسم اخصش «ایدئولوژی» است.

فرض سوم این است که دین فقط برای آخرت است. یعنی ما قائلیم که حیات اخروی وجود دارد و در آنجا سعادت و شقاوتی برای ما تعریف خواهد شد و لذا خداوند آداب و اصول و قواعدی به ما آموخته است تا سعادت ما در حیات اخروی تأمین شود.

فرض چهارم هم این است که دین برای تأمین سعادت دنیا و آخرت، هر دو آمده است.

در میان این فروض چهارگانه، فرض اول همان‌طور که اشاره شد، در همان نظر اول مردود است. فرض دوم یعنی اینکه دین فقط برای دنیا آمده و کاری به آخرت ندارد، علی‌الظاهر مقبول متدینان و مؤمنان نیست. دست کم گمان نداریم که در جامعه و امت اسلامی کسی چنین رأیی داشته باشد. این رأی همان «سکولاریسم» است، منتهی سکولارکردن دین. یعنی دین را صرفاً یک مرامنامهٔ دنیوی دانستن؛ مرامنامه‌ای که خداوند برای آباد کردن دنیا، برای آموختن روش اداره و تدبیر جهان فروفرستاده است. البته این سخن نامعقول نیست، یعنی لازم نیست که قائلین آن را سفیه بدانیم، اما این سخن با اعتقادات دینی سازگاری ندارد. ممکن است کسی بگوید که اگر مردم دور هم جمع شوند، نحوهٔ ادارهٔ همین دنیا را هم نمی‌توانند به عقل خود کشف کنند. لذا لازم است که خداوند رسولانی بفرستد تا ادارهٔ امور این دنیا را هم به مردم یاد بدهند. از این فرض هم که بگذ ریم، دو فرض دیگر در برابر ما می‌ماند که تأمل دربارهٔ آنها بسیار مهم است: یکی آنکه دین برای آخرت است و کاری به کار دنیای ما ندارد، دوم آنکه دین هم برای دنیاست و هم برای آخرت؛ برنامه و مرامنامه‌ای است که روشهای رسیدن به‌سعادت را در هردو زندگی دنیوی‌واخروی به ما می‌آموزد.

اگر ما معتقد باشیم که دین فقط برای آخرت است، درحقیقت دیگر نمی‌توانیم لقب «ایدئولوژی» را برای دین به کار ببریم. برای اینکه «ایدئولوژی» در هر مکتبی، هر معنایی داشته باشد، دست کم این حیثیت در آن ملحوظ است که به کار این دنیا می‌آید و برای حل مسائل دنیوی است، برای این است که به ما در قبال مسائل مبتلا به عالم سیاست، حکومت، قدرت، اقتصاد، فرهنگ و امثال اینها موضع‌گیریهای مشخص این دنیایی بدهد. بنابراین اگر مکتبی در این زمینه‌ها کمترین سخنی نداشته باشد و این قبیل امور را به خود مردم وانهاده باشد و بگوید که سخن من مربوط به عالم بعد از مرگ شماست، دیگر به هیچ‌وجه نمی‌توان آن مکتب را «ایدئولوژی» نامید. بنابراین اگر دین حقیقتاً، صرفاً و منحصراً برای بازنمودن راههای آخرت باشد و فقط به درد حیات پس از مرگ بخورد، نمی‌توان به آن نام «ایدئولوژی» داد، اما صرف اینکه دین را ایدئولوژی بنامیم یا نه، برای فرد دیندار چندان اهمیتی ندارد؛ مهمتر این است که بپرسیم دین واقعاً چیست؟ چه رهاورد و تعلیمی برای ما دارد؟ و ما از او چه انتظاری داریم؟

در واقع از میان فروض چهارگانهٔ فوق، فرضی که بیش از همه محل توجه و تأمل است و باید بحث اساسی را معطوف به آن کنیم، فرض چهارم است، یعنی این فرض که دین، هم برای دنیاست، هم برای آخرت. تصور بنده این است که عموم کسانی که با این فرض مواجه می‌شوند، علی‌القاعده خواهند گفت که دین، خصوصاً دین اسلام، هم صبغهٔ دنیایی دارد، هم صبغهٔ آخرتی. هم برای تأمین سعادت این جهان آمده است، هم برای تأمین سعادت آن جهان. دقیقاً از اینجا به بعد است که بحث ایدئولوژیک‌شدن دین رفته‌رفته به میان می‌آید. اگر دین حساب دنیا را یکسره کنار می‌گذاشت، ایدئولوژی هم با آن به کناری می‌رفت. چون ایدئولوژی همیشه به دنیاویت تعلقی دارد و اگر دنیاویت حذف شود، ایدئولوژی هم به طور اجتناب‌ناپذیری حذف خواهد شد. اما وقتی مدعی می‌شویم که دین هم برای دنیاست و هم برای آخرت، عملاً داریم پنجره‌ای باز می‌کنیم و ایدئولوژی را به درون دعوت می‌کنیم.

۱ـ۲. اما فرض کنید که ما فرض «دین هم برای دنیاست و هم برای آخرت» را تصدیق کنیم. اما مقدم بر این تصدیق باید از این مفهوم تصوری حاصل کنیم تا بعد نوبت به تصدیق یا عدم تصدیق آن برسد. در اینجا به یک تصورکاوی دقیق حاجت داریم. پس مسأله این است که «دین هم برای دنیاست و هم برای آخرت» به چه معناست؟ این حرف خام است و باید پخته شود.

این مسأله شبیه به آن است که وقتی ورزش می‌کنیم از ما بپرسند که شما برای روحتان ورزش می‌کنید یا برای جسمتان؟ یا وقتی غذا می‌خوریم از ما بپرسند که آیا شما هم برای روحتان غذا می‌خورید و هم برای جسمتان؟ یا وقتی درس می‌خوانیم برای جسممان می‌خوانیم یا برای روحمان؟ ممکن است در پاسخ به این قبیل سؤالات درمواضع خاصی به‌راحتی جواب بدهیم که این کار را منحصراً برای بدن می‌کنیم و در مواضع خاصی هم جواب بدهیم که فلان کار را منحصراً برای روحمان انجام می دهیم. اما شما می‌دانید که در اکثر موارد پاسخ به این سؤالات آسان نیست و ما احساس می‌کنیم که بسیاری از کارها هم نفع روحی دارند، هم نفع بدنی. در بسیاری از مواقع ما حقیقتاً نمی‌توانیم جراحانه چاقویی بگذاریم و حساب روح را از بدن جدا کنیم. شما واقعاً وقتی غذا می‌خورید، آیا فقط برای بدنتان می‌خورید؟ البته گرسنگی یک حالت بدنی است، اما شما می‌دانید که آدم گرسنه بسیار زود عصبانی می‌شود. یا اگر گرسنگی از حد معینی بیشتر شود و قند خون از حد معینی پایینتر بیفتد، رفته‌رفته درک و فهم دچار اختلال می‌شود. از آن طرف اگر آدم پُربخورد، زیرکی‌اش از میان می‌رود. همان که امیرالمؤمنین ع فرمود: «**البطنة تذهب بالفطنة**». اعتدال در خوراک هم آثار روحی خاص خود را دارد. بنابراین این‌طور نیست که خوردن کاری به فکر و ذهن انسان نداشته باشد. از این قبیل مثالها فراوان می‌توان مطرح کرد. به هر حال دلیلش این است که روح و جسم کاملاً در هم عجین هستند. اصلاً به یک اعتبار، جسم و روح دو چیز نیستند. ما یک شخصیت واحد داریم که دو چهره دارد. بدن ما دنبالهٔ روح ماست. اینها دو واقعیت متفاوت نیستند که به زور به یکدیگر

گره زده شده باشند. شما نمی‌توانید معیاری به‌دست دهید که معلوم کند تا اینجا بدن است و از اینجا به بعد روح. ما بدنمان روحانی است و روح ما هم جسمانی است. به بیان دیگر نفس و بدن با یکدیگر نسبت اتحادی دارند، نه انضمامی.

مردن حادثه‌ای است که هم برای بدن رخ می‌دهد، هم برای روح. خوردن هم جوانب بدنی دارد و هم جوانب روحی. غم و شادی و... همه از همین قبیلند. دنیا و آخرت هم حقیقتاً چنین وضعی دارند. آخرت، باطنِ دنیاست. این تعبیر، تعبیر قرآنی است: «**يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحيوةِالدُّنْيا وَهُمْ عَنِ‌الاٰخِرَةِ هُمْ غافِلونَ**» (روم، ۷): کسانی هستند که فقط ظاهری از حیات دنیا را می‌دانند، ظاهربینند و از آخرت غافلند. گویی آخرت باطن این ظاهر است. یعنی نسبت دنیا و آخرت، نسبت ظاهری است به باطنی، نسبت روحی است به جسمی، نه نسبت میان دو کره مثل کرهٔ زمین و کرهٔ مریخ.

انسان تا تصور درستی از دنیا و آخرت و نسبت آن دو نداشته باشد، نمی‌تواند ادعا کند که معنای «دین هم برای دنیاست، هم برای آخرت» را به درستی می‌فهمد.

عرفای ما، خصوصاً مولوی، نسبت دنیا به آخرت را نسبت حالت جنینی به زندگی در این دنیا می‌دانسته‌اند. و این تمثیل بسیار گویایی است. مولوی می‌گوید:

چون جنین بود آدمی بُد خون غذا
از نجس پاکی بَرَد مؤمن کَذَی[...]
گر جنین را کس بگفتی در رحم
هست بیرون عالمی بس منتظم
یک زمینِ خرّمی با عرض و طول
اندرو صد نعمت و چندین اُکول
کوهها و بحرها و دشتها
بوستانها باغها و کشتها
آسمانی بس بلند و پُر ضیا
آفتاب و ماهتاب و صد سُها[...]
او به حکم حال خود منکر بُدی
زین رسالت مُعْرِض و کافر شدی

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۵۰ و ۵۳ ـ ۵۶ و ۶۰)

جنین در رحم مادر نمی‌داند که قوتش به مدد عالم بیرونی می‌رسد، نمی‌داند در همان حال که در عالم رحم مادر است، در همین دنیای بزرگتر هم زندگی می‌کند. یعنی در دنیای دیگری نیست. این نکتهٔ مهمی است. ویژگی عالم جنینی فقط این نیست که ما در آنجا کوچک بوده‌ایم و بعد رفته‌رفته بزرگتر می‌شویم تا سرانجام متولد شویم. ویژگی مهمتر آن این است که طفل در حالت جنینی، هم در رحم مادر است و هم در عین حال در این دنیاست. منتها این دنیا ذومراتب است؛ یک مرتبه‌اش مرتبهٔ رَحِمی است، مرتبهٔ دیگرش غیرجنینی و غیررَحِمی. فاصلهٔ این مراتب فقط محجوبیت است. وقتی ما در رحم بودیم، این دنیا را نمی‌دیدیم و نمی‌دانستیم که در همین دنیاییم و مادرمان در همین دنیا زندگی می‌کند و غذایمان از همین دنیا می‌آید و غیره. پرده‌ای میان ما و این عالم وجود داشت. ما ظاهری را می‌دیدیم، یعنی فقط خودمان و آن جهان کوچک جنینی را می‌دیدیم، اما باطن آن عالم جنینی که این دنیای بزرگ و فراخ باشد، بر ما مجهول و محجوب بود. به قول خیام:

هست از پس پرده گفت وگوی من و تو
چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

وقتی که این پرده برافتد، ما وارد عالم دیگری می‌شویم و عالم پیشینمان برمی‌افتد.

ما هم اکنون که در این عالم زندگی می‌کنیم، در جهان آخرت هم زندگی می‌کنیم. ما همان طفلی هستیم که در رَحم این عالمیم، اما کل این عالم و این طفل با هم در عالم آخرت که باطن این جهان است، هستند. اما مردمان ظاهربین از زندگی این جهان ظاهری را می‌بینند و از باطن آن که آخرت است، غافلند. و شما می‌دانید که خداوند در روز قیامت به مردم، خصوصاً به پیامبران می‌فرماید: «**لَقَدْ كُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هٰذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَديدٌ**» (ق، ۲۲): تو این وضعیت را نمی‌دیدی، از آن غافل بودی، ما پرده را از پیش چشم تو برداشتیم و این حجاب را دریدیم، امروز چشمان تو تیز و بیناست. یعنی چشمان تو قبلاً بینا نبود، برای آنکه در برابرش حجاب و پرده بود. کافی است این پرده دریده شود، در آن صورت همهٔ ما چشمانمان باز می‌شود و آن باطنی را که تاکنون نمی‌دیدیم، خواهیم دید.

پس نکتهٔ مهم در تعیین نسبت دنیا و آخرت این است که این دو عالم در هم تنیده‌اند؛ یکی ظاهر دیگری است و دیگری باطن آن یکی.

در مکتب سکولاریسم، دنیا و آخرت را از هم جدا می‌کنند و آخرت را نادیده می‌گیرند. به نظر بنده شاید مهمترین واقعه‌ای که در تمدن غربی رخ داده است این باشد که حیات اخروی پاک مغفول افتاده است، یا مورد انکار واقع شده است. علی‌ای‌حال در معرض بی‌اعتنایی است و کسی آن را به حساب نمی‌آورد. به تعبیر قرآن «**رضوا بالحيوةِ الدُّنْيا وَ اطْمَاَنُّوا بِها**» (یونس، ۷): دلشان به حیات این جهانی آرام گرفته است. یعنی همین حیات دنیوی آنها را اشباع کرده است و مجال طلب دیگری برایشان نمانده است. دنبال چیز دیگری نمی‌گردند، چون چیز دیگری را نمی‌بینند و نمی‌خواهند. تمام ظرفیت روحی خودشان را با حیات این جهانی پُر کرده‌اند. معنای دقیق سکولاریسم همین است.

به هر حال برای اینکه معنای «دین هم برای دنیاست و هم برای آخرت» را روشن کنیم، قدم اول آن بود که نسبت دقیق دنیا و آخرت را معلوم نماییم. و دیدیم که نسبت میان آن دو در هم تنیدگی تام است و این دو با هم اختلاط تام دارند.

۲ـ۲. اما نکتهٔ بعدی در نسبت میان دنیا و آخرت این است که بپرسیم از این دو، کدام یک مقدمه یا خادم دیگری است؟

ما ابتدا گفتیم که این دو کاملاً با هم و در هم‌آمیخته‌اند، اما اکنون از رتبهٔ هر کدام می‌پرسیم: آیا این دو عالم واقعاً هم رتبه‌اند؟ یا یکی برای دیگری است؟ البته بدون تردید هیچ‌کدام را نباید نادیده گرفت و حق و سهم هر یک را باید در جای خود ادا کرد. اما در عالم واقع، آیا این دو هم‌عرضند، یا یکی برای دیگری است؟

از باب تنظیر همین سؤال را دربارهٔ جسم و روح هم می‌توانیم بپرسیم. آیا روح برای جسم است، یا جسم برای روح؟ فکر می‌کنم که همهٔ شما تصدیق می‌کنید که نباید بدن را نادیده بگیریم. روایات و مأثورات شرعی فراوانی داریم که به ما می‌آموزند حق و سهم بدن را باید ادا کنیم. «**انّ لبدنک علیک حقّاً**». با این همه ظاهراً همهٔ ما معتقدیم که یکی مقدمه و خادم دیگری است و به خادم باید تا آنجا توجه و عنایت داشت که در خدمت مخدوم است. نباید به مقدمه یا خادم استقلال ببخشیم.

به تعبیر عارفان، بعضی انسانها جسمشان روحانی است و بعضی دیگر روحشان جسمانی است. یعنی کسانی هستند که بدنشان را به

مرتبهٔ روحانی ترقی داده‌اند، یعنی بدن را خادم روح کرده‌اند و کسانی هم هستند که روحشان را به مرتبهٔ پایینتر از جسم تنزل داده‌اند و آن را خادم بدن کرده‌اند.

به هر حال، سؤال ما این است که از میان دنیا و آخرت کدام یک متبوع و کدام یک تابع است؟ کدام یک خادم و کدام یک مخدوم است؟ دین که هم برای دنیاست و هم برای آخرت، در اصل برای کدام است و به تبع برای کدام یک؟

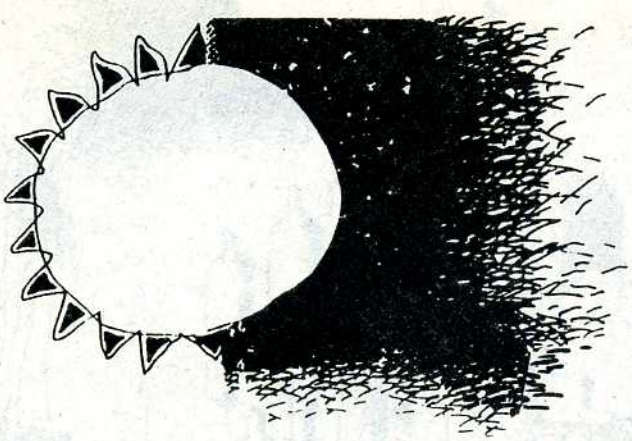
این نکته‌ای است که هم اکنون باید آن را روشن کنیم: ایدئولوژی مرامی است که در اصل برای دنیا می‌آید و اگر هم در آن سخنی از آخرت می‌رود، آخرت تابع دنیا می‌شود. اما دین مرامی است که در اصل برای آخرت می‌آید و اگر در آن سخنی از دنیا می‌رود، به تبع است. خلاصهٔ مطلب این است.

در واقع من می‌خواهم در اینجا پارادوکسی را توضیح بدهم که در کار پاره‌ای از روشنفکران دینی افتاده است. خوب توجه کنید! اصلاً چرا بحث از ایدئولوژی دینی و ایدئولوژیک کردن دین پیدا شده است؟ این مشکل از کجا ظهور کرده است؟

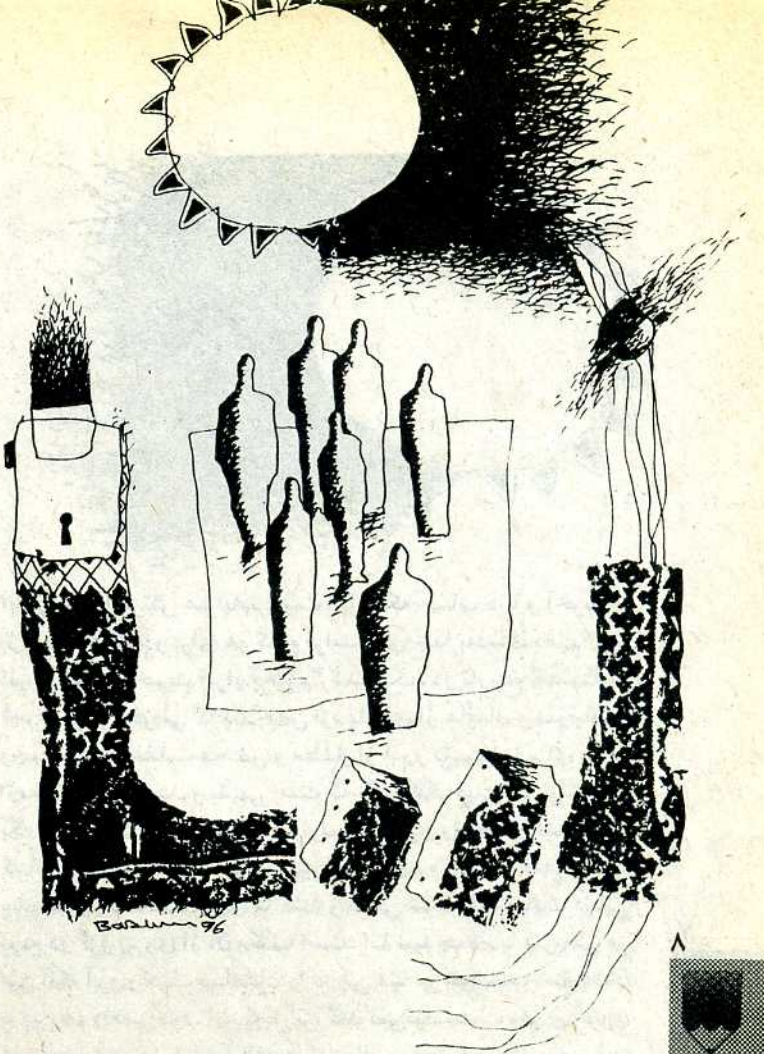
به نظر من نکته در اینجاست که یک روشنفکر دینی یا فرد متدینی که نسبت به عقیدهٔ دینی حساس است، به هر حال در این جهان زندگی عزتمندی را طالب است؛ علی‌الخصوص در دورانی که گویی غیرمتدینان سبقت گرفته‌اند. کسانی که ادعای دینی ندارند و بلکه آشکارا پشت پا به رسالت دینی و اعتقاد دینی زده‌اند، در مقام آبادکردن زندگی دنیوی‌شان و بهره‌برداری از نیروهای طبیعت و ایجاد نظم در اجتماع و در مقام تقنین قوانین مؤثر و مفید در جامعه‌شان، کارهای نمایانی کرده‌اند و بسیاری از دستاوردهایشان فعلاً مورد احتیاج جوامع دیندار هم هست. تمام علوم و فنونی که در دانشگاههای ما تعلیم داده می‌شود، دستاوردهای اقوامی هستند که اعتقاداتشان غیردینی است، حکومتشان لائیک و غیر دینی است و آگاهانه معتقدند که باید دین را به درون کلیساها و معبدها برانند و در صحنهٔ سیاست و اقتصاد و اجتماع نباید سخن از دین به میان آورند و باید این عرصه‌ها را با تدبیر عقلانی به سامان کنند. دینداران و متفکران دینی و رهبران فکری دینی در مواجهه با این وضعیت، لاجرم دغدغهٔ این دنیا را هم بیش از پیش پیدا کردند.

ما در تاریخ گذشتهٔ خودمان، طایفه‌ای به نام صوفیه داشته‌ایم که در فرهنگ ما نقش مؤثری ایفا کرده‌اند و مُهر اندیشه‌های خود را بر موافقان و مخالفانشان علی‌السواء زده‌اند. عموم اندیشه‌های اخلاقی ما، حتی در جامعهٔ امروزین‌مان، میراث مکتب صوفیه است و علی‌ای‌حال در آرای آنها ریشه دارد. علاوه بر علم اخلاق دینی ما، جهان‌بینی دینی ما هم تا حد زیادی از مکتب تصوف متأثر است. در این زمینهٔ فرهنگی است که ما روشنفکران مسلمانی را نظیر سیدجمال‌الدین اسدآبادی یا مرحوم دکتر شریعتی داریم؛ اینها اصلی‌ترین دغدغه‌شان این بود که ما متدینان، ما که مدعی رسالت جهانی برای دین هستیم، حرفمان برای این دنیا چیست؟ آیا باید صوفیانه به مردم بگوییم که زندگی این دنیایتان مهم نیست، به فکر آخرت باشید، دنیا را به دنیاداران و کافران بسپارید و آبرو و عزت دنیوی را چندان وقعی نگزارید؟ یا اینکه ما دینداران پیامی هم برای این دنیا داریم؟ این نکتهٔ بسیار مهمی است که باید کاملاً مورد توجه باشد.

اما نکتهٔ دوم اینکه اگر پیامی برای این دنیا داریم، آخرت را چه کنیم؟ آیا آن را تابعی از دنیا قرار دهیم و بگوییم هر که دنیایش



آبادترست، آخرتش هم آبادتر است؟ یا اینکه حساب دنیا و آخرت را از هم جدا کنیم و برای هر کدام مرامنامه‌ای جدا به‌دست دهیم؟ و یا دنیا را تابع آخرت قرار دهیم؟ کدام‌یک؟ در تاریخ گذشتهٔ ما آخرت‌گرایی مفرطی که بالاخص نزد پاره‌ای از عالمان و صوفیان ما وجود داشته، غفلت محض و مطلق از امور دنیوی را برای ما به ارمغان آورده است. و بدیهی است که یک متفکر دینی نمی‌تواند مثل یک متفکر دنیایی صرف، یک ایدئولوژی دنیوی را مطرح کند. البته کسانی نظیر مارکس، انگلس، لنین و امثالهم می‌توانند فقط به دنیا بیندیشند و یک مکتب دنیوی بنا کنند و مدعی شوند که سعادت دنیایی مردم در گرو پیروی از آن مکتب است. اما سیدجمال یا شریعتی در عین آنکه آبرو و عزت مسلمانان را در این دنیا می‌خواستند، اعتقادشان به دین هم واقعی بود. این قبیل بزرگان نمی‌توانستند رونق و آبروی تمدن مغرب زمین را تماماً ظاهری و خیالی و صوری ببینند و صوفیانه بگویند «کف دریاست صورتهای عالم» و این زرق و برقها اهمیت ندارد و شما فقط به فکر آخرت خود باشید. نکتهٔ اصلی در دعوت سیدجمال این بود که دیگر ترک دنیا به معنای صوفیانه‌اش برای ما مسلمانان ممکن نیست و اصلاً به این معنا دیگر نمی‌توان تفوّه کرد. روزگاری بود که عده‌ای از اینکه به دنیا می‌پردازند شرمنده بودند، ولی امروزه این سخنان را حتی به صورت رأیی در میان آرا هم نمی‌توان مطرح کرد. امروزه کسانی نیروها و ذخایر نهفته در عمق طبیعت را کشف و استخراج کرده‌اند و ما را به خود محتاج کرده‌اند. چنان در این مسابقهٔ زندگی از ما پیشی گرفته‌اند و ما را به دویدنی نفس‌گیر واداشته‌اند که حیات و ممات ما در گرو شرکت در این مسابقه و پیروزی در آن شده است. دیگر ترک بازی و تماشاگری صرف آن، از حداقل معقولیت هم برخوردار نیست. لذا ما ناچاریم که وارد مسابقه شویم و مانند کسانی که برای این دنیا برنامه می‌ریزند، برنامه‌ریزی کنیم. امروز همه وارد برنامه‌ریزی دنیوی شده‌اند؛ از غیر دینداران گرفته تا دینداران. به اصطلاح امروزی‌ها، اساساً «گفتمان» *(discourse)* عوض شده است؛ این گفتمان که عده‌ای از ما می‌توانند اخروی شوند و عده‌ای دنیوی و تحقیق در باب مزیت یکی بر دیگری به کلی تغییر کرد و جای خود را به گفتمان تازه‌ای داد که در آن فقط بحث در این می‌رفت که شما برای دنیا چه حرفی و فکری و برنامه‌ای دارید. البته در این گفتمان کار برای دنیاگرایان از یک حیث آسانتر بود، برای اینکه آنها قیود یک دیندار را نداشتند و می‌توانستند آزادانه اندیشه و تدبیر کنند و دست به مکتب‌سازی بزنند. اما وقتی که نوبت به دینداران و رهبران دینی می‌رسید، کار مشکل می‌شد؛ اینان از طرفی باید توضیح می‌دادند



که چرا تاریخ دین تاکنون چنین بوده و از طرفی باید جوانب عملی مسأله را می‌کاویدند. بالآخره ایشان حتی اگر مشکلات نظری مربوط به تاریخ دین و عدم برنامه‌ریزی دنیوی در حوزهٔ دین را حل می‌کردند، در مقام عمل باید روشن می‌کردند که برای این دنیا چه حرف و برنامه‌ای دارند. باید معلوم می‌کردند که ما به عنوان دینداران معتقد چگونه می‌توانیم نسبت خودمان را با دنیا و آخرتمان تنظیم کنیم؟ اینجاست که کار بسیار دشوار می‌شود و مسأله از آن شکل بسیار ساده‌اش جداً بیرون می‌آید.

بنده می‌خواهم عرض کنم که در مواجهه با این گفتمان جدید، چه در عالم اسلام و چه در عالم مسیحیت، تحولی که صورت پذیرفت عبارت بود از دنیایی‌شدن دین. دین ماند، اما دنیایی شد. البته این واقعه ریشه‌های تاریخی عمیقی داشت و به نظر من ریشه‌های سکولاریسم دین را باید در فلسفهٔ یونانی جست‌وجو کنیم. سکولاریزاسیون دین از زمانی نضج گرفت که در اروپا کفه به نفع ارسطو چربید و توماس آکویناس و امثال او دین مسیحیت را عمیقاً با ارسطوگری درهم آمیختند. البته این فرآیند مثل تمام جریانات فکری بسیار آرام و پنهان تأثیر گذاشت و فقط عقلای قوم احتمالاً متوجه آن شدند. ارسطوگری دُهُلی بود که در قرون وسطی کوفته شد و صدای سکولاریزاسیون آن در فردای رفرماسیون بلند شد. در عالم اسلام هم قصه از همین قرار بود و واقعاً این تجربهٔ مشترکی در تاریخ ادیان بوده است. به هر حال آنچه در رفورماسیون و نهضت اصلاح دینی رخ داد، کنارگذاشتن دین یا عناد ورزیدن با دین حق نبود، آنچه رخ داد عبارت بود از سکولارشدن دین؛ دقیقاً به این معنا که آخرت تابع دنیا شد؛ فقط همین. در پروتستانتیسم کسی آخرت را انکار نکرد. نهضت پروتستانتیسم در ظاهر به کلیسا و تشریفات آن به اقتدار پاپ و به پوزیتیویسم مسیحیت قرون وسطی (به تعبیر هگل) اعتراض کرد، به مغفرت فروشی کشیشان و تجملات دستگاه پاپ و کلیسا اعتراض کرد. اما تمام این اعتراضات روبنا و ظاهر امر بود. باطن این اعتراضات و مراد اصلی آن پس از استقرار و بسط آن نهضت رفته‌رفته آشکار شد. آن باطن این بود که ما در دین همچنان دنیا و آخرت را با هم می‌خواهیم، ولی آخرتی را می‌خواهیم که تابع دنیا باشد. یعنی آدمی در آخرت سعادتمند است که در این دنیا موفق باشد؛ این است مفاد اصلی آن پروتستانتیسم. توفیق دنیوی، علامت سعادت اخروی است. اگر دنیای من آباد بود، معلوم می‌شود که خدا مرا دوست دارد و لذا به تبع، دنیای دیگرم هم آباد خواهد بود. و بر عکس، اگر دنیای من ویران بود، نشان‌دهندهٔ آن است که آن دنیای من هم به تبع وضع خوبی نخواهد داشت. به این ترتیب سعادت و شقاوت اخروی در گرو سعادت و شقاوت دنیوی نهاده شد. آخرت از بین نرفت، دین بر جای خود باقی ماند، اما نسبت دنیا و آخرت به نحو خاصی تعریف شد، به طوری که دین به یک مرامنامهٔ دنیوی بدل شد. از این پس مردم می‌بایست آخرت خود را از دل دنیایشان بیرون بیاورند. یعنی یک تاجر موفق، یک محقق، یک معلم، یک مدیر، یک نقاش، یا یک کشاورز موفق باید بداند که پایه‌های سعادت اخروی خود را محکم کرده است.

البته گاهی ما می‌گوییم «آخرتمان تابع دنیای‌مان است» و مقصودمان این است که اگر در دنیا عمل نیک انجام دهیم، در آخرت رستگار خواهیم شد. این حرف البته مورد تصدیق عموم دینداران است. اما گاهی مقصود از آن مدعا چیز دیگری است، در این شق دوم اساساً «عمل خوب» با توفیق دنیوی تعریف می‌شود. عملی خوب است که دنیای ما را آباد و مرفه کند و به ما عزت ببخشد. آنگاه این نیکی و سعادت دنیوی خود به خود در عالم آخرت هم انعکاس می‌یابد. در پروتستانتیسم و در نهضتهای سکولارکردن دین ماجرا از این قرار بود.

من البته در اینجا نمی‌خواهم مسائل یاد شده را با فرهنگ خودمان انطباق بدهم، اما یادآوری این نکات ما را در درک فرهنگ خودمان و زمینه‌های ذهنی‌مان یاری می‌کند. ملاحظه کنید، مرحوم دکتر شریعتی جملهٔ خیلی خوبی دارد که کاملاً مراد او را از نهضتش نشان می‌دهد. می‌گوید دینی که به درد قبل از مرگ نخورد، به درد بعد از مرگ هم نخواهد خورد. این جملهٔ مشهور، بسیار گویاست. مقصود من از «ایدئولوژیک شدن دین» دقیقاً همین است؛ منظور دینی است که برای این دنیا هدفگیری می‌شود. در اینجا آخرت انکار نمی‌شود، اما تابع سعادت دنیوی ما می‌شود. بنابراین اگر سعادت دنیوی‌مان را حاصل کنیم، آخرت را هم در مشت خود خواهیم داشت. پس دراینجا آخرت، خدا، معاد، قبر، حساب و کتاب، بهشت و جهنم، همه بر سرجای خود هستند و به هیچ وجه انکار نمی‌شوند. شخص بی‌دین نیست، فقط نسبت میان دنیاو آخرتش به نحوی تعریف می‌شود که آخرت در گرو دنیا می‌شود. باز هم تأکید می‌کنم که آخرت به دو معنا در گرو دنیاست. یک معنای متداول آن این است که اگر کسی در این دنیا کار نیک انجام بدهد، یعنی حج برود، نماز بخواند، روزه بگیرد، از فقرا دستگیری کند، حُسن خلق داشته باشد و غیره، به او مثوبت اخروی می‌دهند و به بهشت وارد می‌شود. مطابق این معنا، ما در اینجا مشغول به اعمال اخروی هستیم و در آنجا هم ثواب اخروی می‌بریم. اما معنای دوم «تابع بودن آخرت نسبت به دنیا» این است که باید در دنیا موفق و مرفه و عزیز و مقتدر بود و وقتی این توفیق حاصل شد، توفیق آخرتی و

سعادت آن جهانی ما هم خودبه‌خود و به تبع تأمین خواهد شد و دینی که در پی اقتدار و عزت و رفاه و سرفرازی پیروانش نباشد، دین نیست؛ ایدئولوژیک کردن دین دقیقاً به این معناست. این معنا به هیچ وجه با دینداربودن منافات ندارد. بحث تکفیر و تحقیر در میان نیست؛ تمام سخن این است که در اینجا میان دنیا و آخرت نسبت خاصی برقرار شده است که باید به دقت شناسایی شود.

اما خوب است که رأی مقابل دیدگاه فوق را هم درنظر بگیریم. رأی مقابل این است که بگوییم دین برای آخرت است، یعنی دراصل برای آخرت هدفگیری شده است و دین تابع آن است و به میزانی که دنیا می‌تواند مزاحم یا ممد آخرت باشد، به دنیا هم پرداخته است. یعنی توجه او به دنیا برای آن است که مزاحمتهای آن را در راه آخرت از میان بردارد یا امدادهای آن را تقویت کند. دراینجا نسبت دیگری میان دنیاو آخرت برقرار است و هدف دین ورسالت دینی چیز دیگری است. دراین دیدگاه، دین علی‌الاصول برای تأمین سعادت اخروی آدمیان آمده است. اما چون راه ما آدمیان از دنیا می‌گذرد، به میزانی که دنیا می‌تواند در کار آخرت امداد کند یا مزاحم واقع شود، مورد توجه دین قرار می‌گیرد. دین برای تأمین سعادت اخروی ناچار و به تبع به امر دنیا هم می‌پردازد. توجه کنید که می‌گوییم به‌ناچار و به تبع. و بر این نکته تأکید داریم. معنی این سخن این است که داشتن کشاورزی دیمی و رونیاوردن به کشاورزی صنعتی از نظر دین جرم و جنایتی نیست. در دین و در فقه، برنامه برای پیشرفت مادی و صنعتی دنیوی وجود ندارد. و دین همان‌قدر که با قرن پنجم می‌ساخت، با قرن پانزدهم هم می‌سازد. چرا که پیشرفت و ترقی دنیوی و شهرسازی مدرن و صنعت اصولاً جزء مقاصد اصلی دین نبوده و نیست. بلی اینها اگر به سعادت اخروی کمک کنند، مطلوبند و گرنه، نه. لکن می‌دانیم که اینها در سعادت اخروی دخلی ندارند، چرا که مؤمنانی که در قرن پنجم بی‌الکتریسیته و بی‌صنعت و بی‌هواپیما و بی‌اتوبان می‌زیستند به‌دلیل ایمان و عملشان مأجور بودند و برای سعادتشان محتاج آن پیشرفتهای دنیوی نبودند. اشتباهی که گاهی در اینجا صورت می‌گیرد این است که کسانی می‌پندارند، فقه همان بُعد دنیوی دین و متکفّل آبادانی دنیا است. این ناشی از بی‌خبری است. بلی فقه، علمی دنیوی است و فقیهان عالمان دنیا هستند، (بنا بر نظر صائب و ثاقب غزالی) اما دنیوی بودنش به معنای آن است که علم حقوق دنیوی است آن هم به منظور رفع مخاصمات، نه علمی برای برنامه‌ریزی کشاورزی و صنعت و شهرسازی و سدسازی و جاده‌کشی و برق‌رسانی و بهداشت و غیره. فقه، علم احکام (حلال و حرام) است، نه علم برنامه‌ریزی و پیش‌بینی آینده. و اساساً برنامه‌ریزی فقهی یک تناقض است. فقیهان نه تلفن می‌آورند، نه برق، نه هواپیما، نه کارخانه و چنین ادعایی هم ندارند؛ آنچه آنان می‌کنند این است که علاج واقعه بعد از وقوع کنند و حکم به حرمت یا حلیّت مصرف آنها دهند. لذا تمدن جدید، نه از دل فقه بیرون آمده (که دنیوی‌ترین شاخهٔ دین است)، نه از اخلاق دینی، نه از کلام و نه از فلسفهٔ اسلامی. و به هیچ رو ساختن و آبادان کردن جهان و زندگی به شکل امروزینش لازمهٔ دینداری و سعادت اخروی نبوده و نیست. دین، سعادت اخروی را می‌خواهد و می‌شناساند. و این سعادت، با زیستن به شیوهٔ قرن پنجم هم حاصل شدنی است. لذا غایت و مقصد دین را باید چنان شناخت و چنان تعریف کرد که فارغ و مستقل از تحوّلات تمدّنی، مادی و تاریخی باشد

دنیای جدید را آخرت‌اندیشان بنا ننهاده‌اند، و دینداران اینک خود را در فضا و جهانی می‌بینند که درک دیگری از هستی و زندگی آن را بنا نهاده است، درکی که حیات و تمتع این جهانی را اصل می‌گیرد و آن را تابع حیات و جهانی دیگر قرار نمی‌دهد و لذا زیستن دیندارانه و آخرت‌اندیشانه در این جهانِ آخرت ناشناس، معضله‌ای مهیب برای آنان شده است. این است که گروهی فتوا به دنیوی‌کردن دین می‌دهند و بی‌توجه به مبانی و غایات دین و تمدن جدید، ناشیانه اظهار می‌کنند که از دل دین و فقه همه چیز بیرون می‌آید و به مدد آنها، دنیایی می‌توان ساخت بسی آبادتر، مرفه‌تر، دلچسب‌تر و غنی‌تر از دنیای کنونی با حکومتی و زراعتی و سیاستی و اقتصادی و علمی و فلسفه‌ای و هنری و صنعتی به مراتب خیره‌کننده‌تر و کاملتر از حکومت و سیاست و زراعت... دنیاداران. و توجه نمی‌کنند که دین از اصل، دنیا را مقدمه و معبری بیش نمی‌دانسته است و در خور همان مقدمه بدان پرداخته است و بس. باقی به عهدهٔ دینداران عاقل و دنیاگردان است. یعنی سطح و سقف معشیت و نوع و نحوهٔ آن را دین معین نمی‌کند، فقط جهتش را می‌دهد. به این معنی که می‌گوییم تأمین سعادت اخروی... تأمین سعادت اخروی هدف اصلی دین است و بقیهٔ امور تابع این هدف هستند و دراین میان البته دنیا هم منظور می‌شود، ولی به همان مقداری که به امر آخرت مربوط است. مطابق این دیدگاه باید بگوییم دینی که به درد آخرت نمی‌خورد، دین نیست و دنیایی هم که به درد آخرت نمی‌خورد، دنیای مقبول دین نیست.

ممکن است تصور کنید که در اینجا فقط یک جابه‌جایی لفظی صورت گرفته است، ولی حقیقتاً تفاوت این دو دیدگاه از زمین تا آسمان است. گاهی می‌گوییم توانگری خودش مطلوب است، توفیق دنیوی است و کسانی که این توفیق را یافته‌اند، باید همین را نشانهٔ توفیق‌شان در آن دنیا هم بدانند. (البته شخص توانگر باید ادب مقام توانگری را هم به جا آورد و باید شاکر و منفق هم باشد.) اما گاهی به تعبیر سعدی، ما از مدخل فقر وارد می‌شویم و می‌گوییم که اگر شخص فقیر باشد، مدام در فکر مایحتاج فرزندانش است، نگران خوراک و پوشاک آنهاست و این نگرانی او را از یاد خدا و تأمین متاع و ذخیرهٔ آخرت بازمی‌دارد.

غم فرزند و برگ و جامه و قوت
بازت آرد ز سیر درملکوت
همه روز اتفاق می‌سازم
که شبی با خدای پردازم
شب چو عقد نماز می‌بندم
چه خورد بامداد فرزندم؟

(گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۱۰۰)

ما در اینجا دو تعبیر داریم که من مایلم شما کاملاً به آنها توجه کنید. گاهی می‌گوییم که آدم دیندار، آدم دنیادار خوبی هم خواهد بود. یعنی دین، به دنیای آدمی هم کمک خواهد کرد و گاهی می‌گوییم دنیای خوب به دینداری ما کمک خواهد کرد. یعنی کسی‌که فراغت از حاجات اولیه دارد به حاجات ثانویه بهتر خواهد پرداخت. سخن من این دومی است، اما بزرگانی بودند که رأی نخست را داشتند، یعنی می‌گفتند اگر شما انسان خوبی باشید، متدین و خداترس باشید، دنیای خوبی هم خواهید داشت. چرا؟ برای اینکه با مردم به نیکی معامله خواهید کرد، سر کسی را کلاه نخواهید گذاشت، حُسن خلق خواهید داشت اسراف و تضییع نعمت نخواهید کرد، مبارزه با ستم خواهید کرد، به کشف اسرار و قوانین طبیعت خواهید پرداخت و خلاصه

ارتباطات اجتماعی و خانوادگی‌تان همه، نیکو خواهد شد. به بیان دیگر دین شما دنیای خوبی را هم برای شما تأمین خواهد کرد. در واقع بسیاری از روشنفکران دینی ما وقتی می‌خواستند از دین دفاع دنیوی کنند، از همین تعابیر استفاده می‌کردند؛ می‌گفتند که مگر دین مردم را به کار دعوت نکرده، مگر دین مردم را به مدارا و تساهل فرا نخوانده به صبر و شکر و گذشت و مقاومت و امربه‌معروف و جهاد و جهد و جمعه و جماعت و صلهٔ‌رحم و تعاون و... فرا نخوانده؟ بنابراین اگر دین داشته باشیم، لاجرم اهل کار و تلاش و مدارا و امثال آن خواهیم بود و لذا دنیایمان آباد می‌شود.

چندی قبل جامعه‌شناسی برای مشاوره نزد من آمده بود. ایشان به همراه یک گروه از جامعه‌شناسان دریکی از مؤسسات تحقیقاتی جمع شده بودند و تحت تأثیر جو حاکم می‌خواستند در ادبیات دینی و غیردینی گذشتهٔ ما تحقیق کنند و تمام مفاهیمی را که به نوعی به درد دنیا می‌خورد، بیرون بکشند. من از آن آقا پرسیدم که منظور شما از این تحقیقات چیست؟ گفت: قصد ما این است که در ادبیات دینی‌مان اعم از قرآن و روایات و غیره، جست‌وجو کنیم و مثلاً تمام توصیه‌هایی که به تعاون شده، استخراج کنیم چون کار و همکاری چیز خوبی است و ما می‌توانیم این عنصر دینی را برای آباد کردن دنیا به کار بگیریم. یا مثلاً در ادبیات دینی ما به تسامح و تساهل توصیه شده است و چون این عنصر به درد دنیای ما می‌خورد، چه بهتر که آن را بیرون بکشیم و از آن استفاده کنیم. شما به این بینش توجه کنید، تلاش بر این است که نشان دهد تمام عناصر لازم برای ایجاد دنیای آباد، در دین وجود دارد. بگذریم از اینکه دراین استخراج در غالب موارد معنایی را بر آرای گذشتگان بار می‌کنند که اصلاً مقصود آن بزرگواران نبوده است و با این کار حجابی بر حجابهای سابق می‌افزایند و موجب آشفتگی فکری بیشتر و خلل درشعور فرهنگی این قوم هم می‌شوند.

به هرحال کسانی تصورشان این بوده است که با اندیشه‌های دینی نظیر تساهل و تعاون و غیره، می‌توان دنیای خیلی خوبی بنا کرد. مرحوم مهندس بازرگان در دورهٔ اول اقدام و نهضتش واقعاً چنین فکری داشت (البته ایشان بعداً از این رأی بازگشت). مرحوم دکتر شریعتی به طور تمام و کمال پیرو این فکر بود وبلکه این اندیشه را به اوج خودش رساند و آشکارا بیان کرد که دین، دنیای خوبی دراختیار ما خواهد نهاد. به نظر من بهترین نامی که بر مشی این دو بزرگوار می‌توان نهاد، «ایدئولوژیک کردن دین» است، یعنی نشان دادن اینکه دین یک مرامنامهٔ دنیوی موفق است. البته به هیچ وجه دراین کار قصد خیانت یا اهانت به دین نبود، دین دست کم گرفته نمی‌شد، تمام همّ و غمّ اینان این بود که نشان دهند دین یک مرامنامهٔ دنیوی بسیار موفق است و دینداران برای آنکه بتوانند انقلاب یا مبارزه کنند، یا تمدن دنیوی موفقی به‌وجود آوردند، یا واجد تکنولوژی بشوند، به مکتبهای دنیوی و ایدئولوژی‌های دنیوی هیچ احتیاجی ندارند و نباید به سوی آنها دست توسل دراز کنند. برای تأمین تمام این مقاصد می‌توانند به ذخایر دینی‌شان مراجعه کنند و ببینند که دین به بهترین وجهی این اهداف را تأمین می‌کند. یعنی دینداراها خودمختار و مستقل و متکی به ذاتند و به ایدئولوژی‌های دنیوی محتاج نیستند. نکتهٔ خیلی اساسی دراینجاست. سخن ما به هیچ وجه بر سر خدمت و خیانت این بزرگواران نیست، قصد اینان سراپا خدمت بوده است. من فقط گوهر و ماهیت کار این بزرگان را برای شما تشریح می‌کنم. خلاصهٔ مطلب این است که شما برای اینکه بگویید ما به ایدئولوژی‌های دنیوی احتیاج نداریم، باید خودتان یک ایدئولوژی دنیوی بسازید که تمام خواص آن ایدئولوژی‌ها و مرامنامه‌های دنیوی را داشته باشد. این بزرگان این کار را کردند که البته بسیار شاق و دشوار بود، به‌ویژه اینکه در تاریخ فرهنگ ما صوفیان سیطره و نفوذ عظیمی بر تفکر دینی ما داشته‌اند. در تمام طول تاریخ اندیشهٔ دینی ما، از وقتی که زمام و رهبری فکری به دست صوفیان و بعضی فیلسوفان افتاد، قبلهٔ دین سراپا عوض شد. یعنی گفتند که دین اساساً پشت به دنیاست، ما در این زندان گرفتار شده‌ایم، باید دست و پایی بزنیم و به هر نحوی که ممکن است از آن بگذریم، ما را برای «روضهٔ رضوان» ساخته‌اند نه اینجا، از دل این بینش برای آبادانی دنیا برنامه‌ریزی درنمی‌آمد و کم بودند کسانی که مثل حافظ بگویند:

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر
حالی اسیر عشق جوانان مهوشم

یعنی بگویند که بلی ما به دنیای دیگری تعلق داریم، اما فعلاً دراین دنیا هستیم و باید حق این دنیا را ادا کنیم. هر وقت به آن دنیا رفتیم، حق آنجا را هم ادا خواهیم کرد.

لذا شما جهد و مجاهدت کسانی مثل سیدجمال، بازرگان وشریعتی را دست کم نگیرید. اینها برخلاف جهت جریان حرکت می‌کردند. همهٔ ما که اینجا نشسته‌ایم و جیره‌خوار این بزرگواران هستیم. اینها بودند که مسیر حرکت صوفیانه را با مجاهدتهای خودشان برگرداندند. متأسفانه مخالفتی که با این بزرگان شد از جانب افراد ناآگاه و تیره‌فکر بود که نه تحلیل درستی از حرکت آنها داشتند و نه جانشین مناسبی برای آن مسیر پیشنهاد می‌کردند. و به همین دلیل آن مخالفتها هیچ ثمری به بار نیاورد جز اخلال بیشتر در شعور فرهنگی ما. حال به نظر من، مشکل اصلی آن بزرگان درتبیین نسبت دنیا و آخرت بود. من این مطلب را قبلاً به بیان دیگری تحت عنوان «تواناکردن دین» گفته بودم. درواقع آن بزرگان با ایدئولوژیک کردن دین درصدد توانا کردن دین بودند. مقصود از یک دین «توانا» چیست؟ مقصود این است که دین مکتب و مرامی است که برای رساندن ما به اهداف و اغراض دنیوی و در آباد کردن این جهان، از مکاتب دیگر هیچ کم ندارد و بلکه چیزی هم افزونتر دارد. البته من بحث «تواناکردن دین» را در برابر بحث حفظ «خلوص دین» نهاده بودم. کسانی طالب خالص نگه‌داشتن دین بودند و کسانی طالب «تواناکردن دین» و این گروه اخیر توانا کردن دین را در گرو ایدئولوژیک کردن آن دیدند. و ایدئولوژیک کردن دین عبارت شد از اینکه ما مفاهیم و ارزشها و تعلیمات دین را معطوف به اهداف دنیوی و خرج این امور کنیم تا بهرهٔ دنیایی نیکویی حاصل کنیم و حتی آخرتمان هم از این طریق آباد شود. یعنی آبادانی آخرت به تبع آبادانی این دنیایمان حاصل شود. اما قول مقابل مدعی است که جهت‌گیری اصلی مفاهیم دینی و اساساً رسالت دین (یعنی رسالت آنچه که بالذات دینی است) این است که ما را نسبت به آخرت خودمان حساس کند و به ما برنامهٔ سعادت اخروی بدهد. پس نقش دنیا در این میان چیست؟ دنیا در اینجا می‌تواند هم ممدّ سعادت اخروی ما باشد هم مزاحم آن، لذا دین بالتبع و بالعرض باید برای دنیا هم برنامه داشته باشد. «برای دنیا برنامه داشتن» به این معناست که یا مزاحمتهای دنیا را رفع کند، یا در آنجا که دنیا ما را اعداد و امداد می‌کند، از آن استفاده نماید. روشن است که این مقدار توجه به دنیا، نه لزوماً به آبادانی دنیوی، به معنای امروزی‌اش، منتهی خواهد شد و نه لزوماً منافی با آن است. یعنی از این حد از تکفل امر

دنیا توسط دین لزوماً صنعت و آبادانی و جاده و فرودگاه و کارخانه و پالایشگاه و... به دست نخواهد آمد. پس در این صورت تکلیف دینداران در ادارهٔ امور دنیایی چه خواهد شد؟ پاسخ روشن است؛ دینداران هم باید مانند سایر عقلای عالم بنشینند و با محاسبه و تعقل دنیایشان را اداره کنند. دین نه رقیب عقل است، نه جانشین آن. یعنی دین نیامده تا با عقل رقابت کند یا تضاد بورزد. با ورود دین، عقل بیکاره و معزول نمی‌شود. دین مکمل و ممد عقل است. ما انسانهای عاقل دینداریم؛ هم باید رسالت دین را به‌درستی بشناسیم، هم باید رسالت عقل را به‌درستی دریابیم. و از هر دو در جای خودشان استفاده کنیم. معنای «تعقل» هم در تعقل بر روی آیات و روایات منحصر نیست. آیات و روایات دینی یکی از متعلقات تعقل هستند. کتاب طبیعت هم باید موضوع تعقل ما واقع شود. مرحوم اقبال لاهوری که از مصلحان و متفکران عصر جدید است، در ابتدای کتاب احیای فکر دینی در اسلام جهد بلیغی می‌ورزد تا به ما مسلمانان تفهیم کند که طبیعت پلید نیست، مخلوق خداوند است و آن‌قدر لیاقت دارد که ما بخشی از وقت خود را مصروف آن کنیم. شما ملاحظه کنید که چه به روزگار مسلمانان واندیشه‌شان آمده است که یک مصلح ناچار است مبدأ کارش را این مسأله قرار بدهد. البته ما امروزه مطالعهٔ طبیعت و ارزش این کار را بدیهی می‌دانیم. اما این مسأله از ابتدا بدیهی نبوده است، مناقشات عظیم و عجیبی دراین باره درگرفته تا اینکه خوشبختانه مسأله حل شده است. پس نباید فراموش کنیم که معنای تعقل فقط جست وجو در آیات و روایات و تأمل بر مضامین آنها نیست. انسان باید در خلق آسمانها و زمین هم تأمل و تعقل کند. اما وقتی که مکتبی شما را به این تعقل فرا خواند، لاجرم به لوازم آن هم ملتزم است. اگر بنده رفتم و در طبیعت تأمل کردم و به دستاوردها و اکتشافاتی هم رسیدم، باید تبعات و لوازم این اکتشافات را هم بپذیرم. نمی‌شود که مکتبی شما را به کوششی امر کند، اما بعد بگوید که نتایج تلاشتان موردقبول ما نیست. وقتی که شما کاروانی را به راه انداختید، دیگر کاروان خودش به پیش می‌رود و شما نمی‌توانید آن را در هر جایی که مایل هستید، نگه دارید.

پس در دیدگاه دوم، رسالت دین در اصل تأمین سعادت اخروی است. آن هم نه به تبع سعادت دنیوی. بلکه مستقل از آن و البته هماهنگ با آن. برنامهٔ‌دین، یک مرامنامهٔ اخروی است، نه دنیوی و مفهوم این قول غیرایدئولوژیک شدن دین است. دین به میزانی به دنیا می‌پردازد که یا مزاحمت دنیا در کار آخرت را رفع کند یا از جنبه‌های ممد و معد آن استفاده کند. سهم دنیا را می‌دهد تا دنیا مزاحم ما نباشد و مجالی برای پرداختن به امور اخروی فراهم آید. به قول غزالی ما سهم جسم را می‌دهیم تا دررسیدن به کارهای روحانی مزاحم ما نباشد. می‌خوابیم تا بدن‌مان برای کار فکری ملول و ناتوان نباشد. نه اینکه کار فکری می‌کنیم تا خسته بشویم ولذا از خوابمان لذت ببریم. به قول سعدی:

خوردن برای زیستن وذکرکردن است
تو معتقد که زیستن از بهرخوردن است

(گلستان، ص ۱۱۱)

کسانی می‌گویند که می‌خوریم برای اینکه زندگی کنیم، اما کسانی هم معتقدند که زندگی می‌کنیم تا بخوریم! جای هدف و وسیله را نباید عوض کرد. آیا ما می‌خوریم برای اینکه بتوانیم کار بکنیم، یا اینکه کار می‌کنیم برای اینکه گرسنه شویم و بالذت غذا بخوریم؟ اگر ما فرشته بودیم و خداوند به ما معده نداده بود، قائلین به «کارکردن برای خوردن» دیگر نباید کار می‌کردند، چون آنها برای آبادکردن معده کار می‌کنند و چون اصل معده منتفی است، کارکردن هم زائد می‌شود. ولی اگر کارکردن را هدف بدانیم، بودن یا نبودن معده تأثیری در آن ندارد. نگاه دیندارانه به دنیا، نگاهی است از منظر آخرت نه نگاهی مستقل. به قول مولانا:

جان جمله علمها این است این
که بدانم من کیم در یوم دین

ولی البته در دوران جدید، کسان بسیاری نگاه وارونه‌ای برگزیدند و در آخرت از منظر دنیانگریستند. و همهٔ دشواری و ظرافت کار در همین نقطه است. گمان من این است که اگر کسی آخرت را محیط بر دنیا ببیند و لختی در گوهر رسالت رسولان بیندیشد، تردید نخواهد کرد که حیات فانی ما که مقدمهٔ حیات جاوید است، شأنی تبعی دارد و اصالت با حیات دیگر است و دین هم رسالتش اولاً و بالذات متوجه آن است. و تدبیر دنیا را به عقلا وانهاده است از زراعت و صنعت گرفته تا حکومت و سیاست.

باری تعیین هدف و وسیله از اهم وظایف ما در این عالم است و البته در این جهان که به قول مولوی دارالغرور است تشخیص آنها مشکل است. در این عالم شرایط به نحوی است که ما باطن و حقیقت امور را نمی‌بینیم و دیدن آن باطن در گرو عبور از ظواهر است.

به هرحال تمام مطلب این است که هدفگیری دینِ غیرایدئولوژیک، معطوف به آخرت و تأمین سعادت اخروی است. و دنیا به آن میزانی که به کار سعادت اخروی می‌آید، یا در کار آن مزاحمت می‌کند، موردنظر دین واقع می‌شود. واین مقدار از توجه، به معنای برنامه‌ریزی برای دنیا، به معنای امروزی کلمه و به معنای موردنظر ایدئولوژی‌ها نیست. امروزه «برنامه‌ریزی» به معنای طرح دادن برای اقتصاد، جمعیت، آموزش همگانی، بهداشت، تولیدصنعتی، رشد کشاورزی و این قبیل امور است. این کارها محصول تدبیر عقلایی مردم است و دین جانشین عقل نیست و در قالب تنگ ایدئولوژی نمی‌گنجد.

سخن من تمام است. امیدوارم اگر ابهامی در سخنانم بود، در ضمن پرسش و پاسخ رفع شود.

* این نوشتار، متن تحریر شدهٔ گفتاری است که در اردوی انجمن اسلامی دانشگاه امیرکبیر، مورخ ۷۴/۶/۱۶ ایراد شده است و پرسش‌وپاسخهای این گفتار به دلیل طولانی‌بودن مطلب از سوی کیان حذف شده است، قرار است مجموعهٔ آن در کتاب مدارا و مدیریت منتشر شود.

۱- «جامهٔ تهلیب بر تن احیا» در کتاب قصهٔ ارباب معرفت، موسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۲

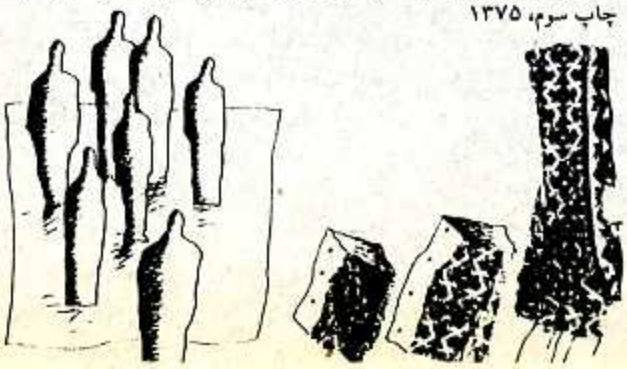
۲- دین ایدئولوژیک و ایدئولوژی دینی، کیان ۲

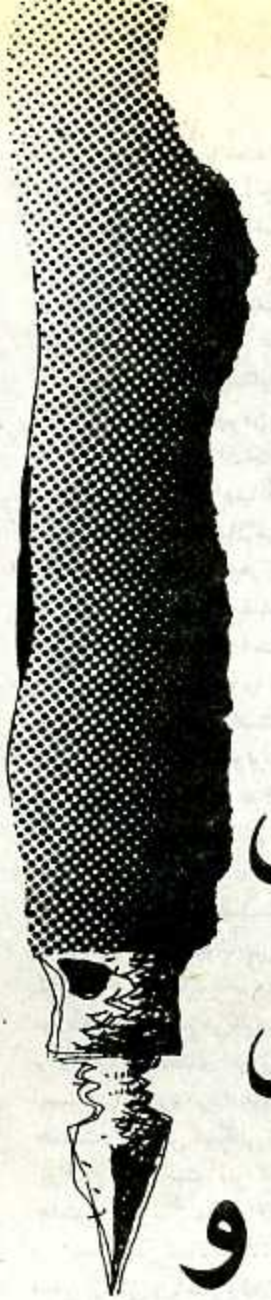
۳- آنکه به نام بازرگان بود نه به صفت، کیان

۴- خدمات و حسنات دین، کیان

۵- دین دنیوی، ایران فردا، ویژه نامهٔ مرحوم بازرگان

۶- دین و ایدئولوژی، در کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی، موسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۵





شریعتی، ایدئولوژی دینی و اقتدارستیزی

محمدجواد غلامرضاکاشی

مقدمه

از بدو پیروزی انقلاب، میان جناحهای مختلف رقیب در عرصهٔ مناقشات سیاسی بویژه در میان گرایشهای مذهبی، دکتر شریعتی جایگاه خاصی به خود اختصاص داده است. میدان بحث و منازعه پیرامون دکتر شریعتی و آرای او چندان گسترده بوده است که شاید بتوان به تعداد این جناحها از دکتر شریعتی‌ها سخن گفت. از همان سالهای پس از پیروزی، دکتر شریعتی طیفی از چهره‌های گوناگون را شامل می‌شد که یک‌سوی آن، مدافع روحانیت راستین و یک‌سوی دیگر آن بنیانگذار یا مبشر تئوری اسلام منهای روحانیت بود. جالب اینکه هیچ‌کدام از این جناحهای رقیب ناتوان نبود که در اثبات تفسیری که از دکتر ارائه می‌کرد، به آثار و اقوالی از او استناد کند و محققانه نظریهٔ خود را به اثبات برساند. به‌رغم فاصله‌گرفتن از مبدأ پیروزی انقلاب، میدان این مناقشات همچنان گسترده است و اذهان را به خود معطوف می‌کند و شاید آنچه طی این مدت دگرگون شده است، گسترده‌ترشدن طیف چهره‌هایی است که دکتر شریعتی شامل آنهاست.

اگر طیف پیشین میان دو نقطهٔ موافقت یا مخالفت با روحانیت در نوسان بود، به‌تدریج طیف دیگری جانشین آن شد یا بر گسترهٔ طیف پیشین افزوده گشت که یک‌سوی آن شریعتی به‌عنوان یک عنصر ایدئولوگ سیاسی با هدف استراتژیک تحقق بخشیدن به یک انقلاب توده‌ای علیه استبداد و استعمار و سوی دیگر آن مدون عدم عقلانیتِ ایدئولوژیک در راستای تحقق یک سامان تئوریک اقتدارگرا و حتی کمی تازه‌تر عنصری وابسته به دربار، سیا و... می‌باشد. اما آیا حقیقتاً آنچه میدان این مناقشات را هر روز گرم و گرمتر کرده، صرفاً بحث و گفت‌وگو پیرامون یک شخصیت تاریخی و نقطه‌نظرهای اوست؟ آیا همه چیز را می‌توان در انگیزشهای نظری و آکادمیک خلاصه کرد؟ آنچه به نظر، واقع‌بینانه‌تر می‌رسد و محور این مقاله نیز حول این برداشت استوار است، چنین است که شریعتی پس از مرگ خود نیز به هر دلیل، همچنان حضور دارد و در میدان گفت‌وگوها و منازعات سیاسی نقش ایفا می‌کند. جناحهای گوناگون اعم از آنکه له یا علیه وی سخن بگویند، در عرصهٔ معادلات قدرت چیزی را با شریعتی دگرگون می‌کنند و شریعتی گرهی از آنان را در میدان منازعات می‌گشاید. به عبارت دیگر شریعتی نه یک پدیدهٔ صرفاً تاریخی، بلکه نمادی است که برحسب دلالتهای گوناگون معنایی خود نقشهای مختلفی به‌عهده گرفته است. چنان‌که می‌توان از او به عنوان یکی از الگوهای مسلط گفتاری در عرصهٔ منازعات سیاسی و ایدئولوژیک طی پانزده سال گذشتهٔ ایران سخن گفت. سخن گفتن در این گفتار، یا فاصله‌گرفتن از ساختار این گفتار، نقد یا تأیید آن و هر تفسیر ویژه از آن، بیانگر چیزی در عرصهٔ منازعات عینی سیاسی بوده است.

بسیاری با سخن‌گفتن از زبان شریعتی، با روحانیت معارضه می‌کنند و در همان زمان کسان دیگری باز هم با زبان شریعتی سنت روشنفکری در ایران را به نقادی می‌کشانند. متقابلاً کسانی از در مخالفت با شریعتی قواعدی از نظم سیاسی را به چالش می‌خوانند و کسان دیگری با مخالفت با شریعتی ارتقای مشروعیت نظم موجود را طلب می‌کنند. آنچه از این مجموعه استنتاج می‌شود این است که شریعتی بیش از یک متفکر و پژوهشگری است که صرفاً سلایق آکادمیک را به خود معطوف کند. برحسب الگوی گفتاری مسلط او که بر حجم گسترده‌ای از نسل روشنفکری ایران استیلا دارد، مرتباً بازخوانی و تفسیر تازه را برمی‌تابد و مرتباً حضوری تازه می‌یابد.

آنچه گفته شد از نظر نگارنده در جهت تکریم شریعتی نبود، بلکه صرفاً توصیف واقعیتی است و به‌همان اندازه که حکایت از اهمیت شریعتی دارد، می‌تواند هشداردهنده نیز باشد. شریعتی در موضعی نشسته است که مواجهه با او پیچیدگی و دشواریهایی دارد؛ تأیید یکسرهٔ شریعتی، نادیده‌گرفتن این واقعیت است که شریعتی با روایتهای جاری از او و با توجه به تجربیات سالهای پس از انقلاب، به‌درستی محل پرسشهای جدی و حتی پاره‌ای اتهامات است. متهم ساختن او به ایجاد تفسیری ایدئولوژیک از دین و صورت‌بندی ساختاری اقتدارگرایانه از تفکر دینی، جدی‌ترین نقادی‌هایی است که اخیراً متوجه این قرائت از شریعتی شده است، اما نفی یکسرهٔ او نیز تأمل برانگیز است.

اولاً به نظر نمی‌رسد که نفی شریعتی با هدف نفی الگوی مسلط گفتاری او، هدفی ممکن‌الحصول در شرایط فعلی باشد. با توجه به استمرار شرایط تشنج و عدم تحقق یک جامعهٔ مدنی در سایهٔ استقرار یک ثبات سیاسی پایدار، به نظر می‌رسد هنوز هم نظام سیاسی و اصلی‌ترین جناحهای اپوزیسیون بسیج گستردهٔ توده‌ای را نیرومندترین عامل در ارتقا و بازتولید نقش خود در موازنه نیروها می‌پندارند. شریعتی هنوز هم به نظر، بیشترین و فراگیرترین استعداد گفتاری را در طرح آرمانهای اجتماعی در چنین شرایطی از جامعه، داراست. به این ترتیب نفی یکسرهٔ او می‌تواند ارزشی معرفتی داشته باشد که البته مغتنم است. اما در عین حال در شرایط فوق‌الذکر نفی یکسرهٔ شریعتی، در طرح یک آموزهٔ نظری باقی نمی‌ماند، بلکه در واقع به منزلهٔ ایفای نقشی در منازعهٔ عینی پیشگفته نیز هست.

اما علاوه بر موارد فوق‌الذکر، شریعتی به خودی‌خود با آموزه‌ها و مفاهیم ویژه‌اش، نمادهایی احداث کرد که تا حدودی بر معضل گفت‌وگو و پیوند میان روشنفکر و لایه‌های بالقوهٔ مخاطب در توده‌های مردم، فائق آمد. نفی یکسرهٔ او در واقع کمکی به قطع پیوند یاد شده است؛ پیوندی که می‌تواند سرمایه‌ای در جهت اعمال اثر روشنفکر بر جامعهٔ مدنی محسوب شود. به عنوان نمونه اگر شریعتی توانمندی ایمان‌آفرینی را در نسلی از جامعهٔ ایران یافت، تا پیش از تأسیس یک الگوی گفتاری تازه، نفی یکسرهٔ او به معنای نفی منبعی از ایمان‌آفرینی در نسلهای تازه است. چرا که یک نسل بی‌ایمان مستعد پروراندن هیچ بذر تحولی نیست، حتی اگر این بذر، دمیدن روح مشارکت عمومی در احداث یک جامعهٔ متکثر دمکراتیک باشد. پرسش اصلی این مقاله چنین است: آیا می‌توان شریعتی را به نحو تازه‌ای که با معضلات امروزی همخوانتر و همراه با تجربیات گذشته باشد، خواند؟ آنچه پیشتر گفته شد، احتجاجاتی برای اثبات لزوم این بازخوانی بود. اما پیش از شروع بحث، ذکر یک نکتهٔ مقدماتی و کلیدی لازم به نظر می‌رسد. از بازخوانی‌های مکرر شریعتی و ضرورت بازخوانی‌های تازهٔ او سخن رفت. تبیین دقیق مقصود، مستلزم نکته‌ای است که در فهم آنچه در پی می‌آید ضروری است.

هنگامی که از خواندن و بازخوانی سخن می‌گوییم، پیشاپیش میان سه مقوله تفکیک قائل شده‌ایم: دکتر شریعتی، مجموعه آثاری که از وی باقی مانده است و خوانندهٔ آثار او. به عبارت دیگر میان مؤلف یعنی دکتر شریعتی و آثار او نوعی فاصله قائل شده‌ایم و همین فاصله را به نحوی دیگر میان آثار مکتوب دکتر شریعتی و آنچه نزد خوانندهٔ آثار او انعکاس می‌یابد، مفروض دانسته‌ایم. میشل فوکو رابطهٔ میان‌مؤلف اثر و اثر را با رابطهٔ‌خود و فراخود فرویدی مشابه می‌داند، به‌این‌نحو که مؤلف همواره خواهان گسترش بیشتر چارچوب گفتاری اثر خود و انعکاس تمامی خود در اثر است. اما اثر، هنگام خلق توسط مؤلف، علاوه‌بر امیال و خواستهای‌مؤلف، تابع مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی است که هرچه بیشتر امیال مؤلف را تحت‌کنترل درمی‌آورد. به‌این‌ترتیب اثر، آمیزه‌ای از نیت مؤلف و مجموعه عوامل‌اجتماعی فرهنگی پیرامون اوست. فوکو این‌چالش میان‌خود و فراخود در اثر را، کشاکشهای‌درونی گفتمان یا چگونگی سامان‌یافتن گفتمان می‌خواند.[1]

به هر روی در این تعبیر میان مؤلف و اثر او نوعی فاصله وجود دارد. اما همین فاصله به‌نحوی دیگر میان اثر و خوانندهٔ اثر نیز وجود دارد. چنان نیست که خواننده صرفاً ذهن منفعلی باشد که پیام اثر را دریافت می‌کند، بلکه دریافت‌کننده در جریان خواندن متن اثر فعال است و معنای اثر چیزی جز کنش و واکنش میان متن و ذهن خواننده نیست. ذهن خواننده در فرایند خواندن متن با مجموعه‌ای از عوامل وارد می‌شود که از شرایط فردی و روانی او تا مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی پیرامون وی را در برمی‌گیرد. به این ترتیب هنگامی‌که از فاصلهٔ خواننده و اثر سخن می‌گوییم، از همین عوامل که تأثیر خواننده را نیز بر اثر حک می‌کند، سخن می‌گوییم.[2] دکتر شریعتی نیز به نحوی به همین نقش مخاطب در درک آثار خود اشاره دارد:

> سخن چه شعر و چه نثر، چه وحی و چه عقل به دو شرط خارجی و قبلی مقید است: یکی عنوان و دیگری مخاطب. عنوان سخن را محدود و اسیر می‌کند و مخاطب رنگ خود را بر آن می‌زند و اگر اصطلاح هگل را در فلسفه، و یا سارتر را در ادبیات بخواهیم بکار ببریم، سخن همیشه به‌وسیله عنوان و مخاطب یا نتیجه‌گیری و انتقال البته می‌شود. از خود به‌دور می‌شود و خود خویش را در مخاطب می‌بازد و آزادی‌ها و امکانات خویش را به قیدها و غرض‌هایی که عنوان بر او بار می‌کند گرفتار می‌سازد.[3]

با این تذکر مقدماتی مبنی‌بر وجود فاصله میان «مؤلف و اثر» و «اثر و مخاطب» قصد داشتیم مقصود خود را از بازخوانی‌های مکرر متن بیان کنیم. خواندن و بازخوانی‌های متن بیش از آنکه بر اثر و تعارضهای محتمل نهفته در اثر و کشف اراده و مقصود مؤلف اثر استوار باشد، بر مخاطب اثر و تفاوت نسلهای مخاطب اثر استوار است. ما در تبیین قرائتهای مختلف از شریعتی بیش از آنکه بر شریعتی و آثار او تأکید کنیم، بر ویژگیهای قرائت‌کنندگان اثر تأکید داریم و عوامل محیطی که قرائتهای متفاوت می‌آفریند. گرچه تصریح می‌کنیم همهٔ این قرائتهای مختلف در ظرف اثر می‌گنجد. نکتهٔ دیگری که در همین راستا از این مقدمه استنتاج می‌کنیم، فهم موضوع روایت عمدتاً جاری از شریعتی است که در ادامهٔ متن به کرات از آن سخن خواهیم گفت. مقصود از روایت عمدتاً جاری با اشاره به مباحث فوق‌الذکر توضیح این نکته است که نسل مخاطب شریعتی در سالهای نزدیک به انقلاب و پس از انقلاب درکی از آثار دکتر و آموزه‌های وی دارد، این درک برحسب شرایط ویژهٔ زمانی آفریده شده است. امروزه همهٔ مخالفتها و موافقتها و اختلاف نظرهای جدی در خصوص شریعتی تقریباً بر این درک خاص از شریعتی اجماع نظر دارد.

سخن بر سر این است که آیا می‌توان قرائت متفاوتی از شریعتی وضع کرد:

۱. روایت عمدتاً جاری از شریعتی و چالشهای تازه

شریعتی آن‌چنان‌که تاکنون خوانده شده، برحسب تجربه‌های سالهای گذشته، امروزه با چالشی تازه مواجه می‌شود. عمده‌ترین گرانیگاه این

چالشها معطوف به پیامدهای وخامت‌بار آموزه‌های شریعتی و یا به عبارتی آکادمیک‌تر نقد آموزه‌های او از منظر معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی است، از جمله اینکه:

۱.۱ـ ارائهٔ تصویری ایدئولوژیک از دین، گوهر اعتقاد دینی را در عرصهٔ منازعات سیاسی، معدوم یا حداقل کمرنگ کرده است. دین ایدئولوژیک در عرصهٔ منازعات سیاسی با مناسبات قدرت سیاسی چنان آمیخته شد که حقیقت گوهرین خود را که اتصال فرد به مبدأ اعلی و معنی‌بخشی به زندگی و جهان و ایمان‌آفرینی است، از کف داده است. شریعتی از این حیث که مؤثرترین گویش در این زمینه را بنیان نهاد، بیش از همه انگشت این اتهام را متوجه خود می‌سازد.

۱.۲ـ چالشی عامتر از آنچه گفته شد، تعارض روح آموزه‌های او با ساز و کار یک جامعهٔ مدنی است. دکتر شریعتی مفاهیمی را حیات بخشید و حتی بعضاً بنیان نهاد که (بویژه در زمینهٔ اجتماعی ایران) همان‌قدر که در بسیج سیاسی علیه رژیم پیشین ایفای نقش کرد، اقتدارگرایی سیاسی را نیز از طریق نفی مبادی جامعهٔ مدنی به دست آورد. احیا و بعضاً تأسیس مفاهیمی نظیر امت و امامت، شیعه یک حزب تمام و... و آموزه‌هایی نظیر ارائهٔ شاخصهای نهایی برای تشخص مرز حق از باطل، تقلیل پیچیدگی‌های رازگونهٔ تاریخ ونظام اجتماعی در دو صف‌بندی هابیلی و قابیلی، تصویر یک جامعهٔ عاری از ستم و طبقات و نحیف شمردن دموکراسی غربی در مقابل رهبری انقلابی و... همهٔ سلولهای نظام اندام‌واری در اندیشه‌های شریعتی‌اند که رویاروی آموزه‌های معطوف به یک جامعهٔ متمایل به کثرت قطبهای قدرت و تنوع گونه‌های اجتماعی می‌ایستند.

۱.۳ـ اما به تصور نگارنده، اصلی‌ترین محوری که در چالش افکار امروز ایران با روایت جاری از افکار شریعتی می‌تواند مطرح شود و عمدتاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، اعتقاد به قدرت به عنوان عامل رهایی‌بخشی است. چالشی که به دو محور پیشین نیز عمق تئوریک بیشتری می‌بخشد. به عبارت دیگر در این روایت جاری از شریعتی، وی همه چیز را معطوف به آن کرده است تا قدرت مسلط را به عنوان اصلی‌ترین کانون اسارت و نگون‌بختی اجتماعی سرنگون کند و توجهات را به سازمان جایگزینی معطوف کند که مبشر و بستر تحقق نهایی‌ترین مفاهیم رهایی اعم از فردی و اجتماعی باشد. چنین عنایتی به مفهوم قدرت، به‌کارگیری آن مجموعه مفاهیم و آموزه‌های معارض با ساخت متکثر یک جامعهٔ مدنی و سرانجام به خدمت گرفتن دیانت در این راستا، ایمانی سامان می‌دهد که اعتقاد راسخ به تحقق همهٔ نیکی‌ها در همین جهان و به‌نحوی قریب‌الوقوع در زمین را به‌دنبال دارد. طبیعی است که با چنین اعتقادی اراده‌ها را در جهت تحقق آن نیکی‌ها، به اتحاد دعوت کند و اندام واحدی از این اراده‌های متحد بیافریند که خون عامل به حرکت‌درآورندهٔ آن است. اما اندام واحدی که در کار ساقط کردن قدرت سیاسی، یک صدا و یکپارچه عمل می‌کند، ایمان و شور غیرعقلانی عامل استمرار آن تا کسب قدرت سیاسی است. از همین نقطهٔ عطف به بعد، آن ایمان و شور غیرعقلانی جای خود را ابتدا به نصیحت و دعوت، آنگاه به اتمام حجت و سرانجام به خشونت می‌سپارد. همان‌قدر که ابتدا اراده به پیوستن به این اندام واحد، انتخاب مؤمنانه میان حقیقت و باطل بود، اراده به جدایی از این اندام واحد، انتخاب مصلحت‌جویانه میان خوب زیستن و فلاکت یا حتی زندگی و هلاکت خواهد بود.

۲. تأملی تازه در آثار دکتر شریعتی

ادعای نگارنده این است که تصور جاری از شریعتی نیز خود بیش از آنکه معطوف به شریعتی باشد، معطوف به وضع جاری ایران در شرایط حاد سالهای پیش از انقلاب و سالهای نخست پس از پیروزی است. امروز نقادی شریعتی، نقادی یک نسل از باورهای پیشین خود است؛ باورهایی که با استناد به شریعتی بارور شده و گسترش یافته و حاصل نوعی خاص از قرائت آموزه‌های شریعتی است. تردیدی نیست که شریعتی استعداد این نحوهٔ قرائت را داشته است، اما نگارنده مدعی است که میان این تفسیر و روایت جاری از خود او نوعی فاصله وجود دارد. اگر به آن «خود» دستیابی نداشته باشیم، حداقل از طریق تعارضهایی که این تفسیر جاری با پاره‌ای از آثار او دارد، می‌توان این فاصله را نشان داد. نگارنده مدعی است که آنچه تحت عنوان روایت جاری از شریعتی گفته شد، نحوی رنگ مخاطب در آثار اوست و آثار دکتر شریعتی ناهمسازی این قرائت از او را با بسیاری از دیدگاههای دیگرش نشان می‌دهد. در مطالعهٔ آثار شریعتی به همان طبقه‌بندی شریعتی از آثار خود ـ کویریات، اجتماعیات و اسلامیات ـ وفادار مانده‌ایم و مواردی از تعارض با روایت جاری از شریعتی را شاهد مثال آوردیم:

۲.۱. کویریات

آنها که به نقد شریعتی و نقد این روایت جاری پرداخته‌اند، خود به ناهمسازی آن چهره با آنچه در کویریات ظهور می‌کند، اعتراف کرده‌اند.[۴] کویریات خطوط یک چهرهٔ آتشین انقلابی و کاملاً سیاسی را که روایت جاری از دکتر حاکی از آن است مخدوش می‌کند و درهم می‌شکند. او خود از شأن کویریات در مجموعه آثار خود چنین یاد می‌کند:

> نوشته‌هایم بر سه‌گونه‌اند: اجتماعیات، اسلامیات و کویریات، آنچه تنها مردم می‌پسندند: اجتماعیات و آنچه هم من و هم مردم: اسلامیات و آنچه خودم را راضی می‌کند و احساس می‌کنم که با آن نه کار و چه می‌گویم نه نویسندگی که زندگی می‌کنم: کویریات.[۵]

در کویریات، شریعتی چنان ظاهر می‌شود که اساساً با چهرهٔ رسمی او در تعارض است. او خود در کویر و در مقالهٔ «نامه‌ای به دوستم» صریحاً از این چهره و تفسیر رسمی از خود که خود نیز در زمان حیاتش شاهد آن بود، اظهار انزجار می‌کند. او ضمن توصیف چهره‌های مختلفی که از او تصویر کرده‌اند و هیچ‌یک از آنها او نیست، به چهرهٔ قهرمان اشاره می‌کند و در این خصوص می‌نویسد:

> نمی‌گویم من آنم که در زیر این نمود پنهان است و کسی نمی‌بیند در زیر این نمود کسانی پنهانند که از آن میان نمی‌دانم کدام منم؟ و این است پریشانی وحشتناکی که اکنون مرا رنج می‌دهد، یکی دیگر از اینها من قهرمان است، که گوشش بدهکار هیچ حرفی نیست و به هیچ‌چیز نمی‌اندیشد و سراسر روحش و همهٔ وجودش را دلاوری و عشق به نیکنامی و فداکاری و مردم‌دوستی پر کرده است. سرشار از دوستی خلق، گستاخ و ماجراجو و عاشق خطرها که جز انتقام آرامش نمی‌کند. جز به پیروزی سیر نمی‌شود. جز شکستن خصم آرزویی در سر نمی‌پروراند و جز کف زدنهای مردم و آفرینهای یارزان و گسستن زنجیرها او را به هیجان و نشاط نمی‌آورد و تو می‌دانی که این من مرا به کجاها که نکشاند؟ و چه ضربه‌ها که از دست او نخوردم و چه‌ها که نکشیدم و تو با این من بسیار همگام بوده‌ای و خوب می‌شناسی... اما در میان این همه من‌های درهم آمیخته آنکه از همه زبردستتر است و

تو هرگز نشانه‌ای هم از آن نداری ـ منی است که مدتی است مرا به خویش گرفتار کرده است. با چهره‌ای شگفت و محکم و نیرومند و پخته و پر، نه چون آن دیگرها پوک و پوچ و پوسته نمودهایی مبهم و موقتی و اشباحی دور و مجهول...[۶]

شریعتی خودگویی تعارض این بخش از آثار خود را با روایت جاری و رسمی از خود درمی‌یابد و در مقدمهٔ اثر می‌نویسد:

روشنفکران جدیدالولاده در حال توسعه وابسته به دنیای دوم که خود را غالباً در کافه‌های تهران متعهد احساس می‌کنند خواهند گفت که در این اثر با یک قلم متعهد سر و کار نداریم. این نوشته‌ها با آنچه امروزه در شرایط عینی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی امروز برای اجتماع ما و همه کشورهای در حال توسعه مطرح است تماس ندارد. در اینجا با یک بینش فلسفی مجرد و با یک ذهنیت مطلق و روحی تلخ و بدبینانه و جهان‌بینی مبهم و تخیلی و اشراقی و رنجها و ایده‌آلهای کافکایی و کامویی و بیشتر هایدگری و بودایی و لائوتزویی و یک نوع درون‌گرایی شدید انزوایی و مردم گریزی افراطی و رنج‌ها و اضطراب‌های وجودی و هراس از یک تنهایی فلسفی همراه با تجربه‌های رنج‌آور اجتماعی و بالاخره با انسانی بی‌قرار از خویش و بی‌پناه در خویش سر و کار داریم.[۷]

۲ـ۲. اجتماعیات

در اجتماعیات، شریعتی خود را از زمرهٔ روشنفکران جامعه معرفی و جابه‌جا به این سنخیت اجتماعی خود اشاره می‌کند، اما برحسب روایت جاری از شریعتی او یک روشنفکر انقلابی است که اساساً با استراتژی مبتنی بر بسیج توده‌ها به رهبری روشنفکران هدم و سقوط نظم مسلط اجتماعی را هدف گرفته است و سازمان تئوریک او از یک‌سو آینده‌ای روشن را که به نحوی قریب‌الوقوع تحقق‌یافتنی است، ترسیم می‌کند و از سوی دیگر آفرینندهٔ ایمان و ایقانی تزلزل‌ناپذیر برای وحدت آهنین توده‌هاست. او در اجتماعیات خود به چنین ایقاناتی که احساسات انقلابی در عصر او آکنده از آن بود، می‌تازد.

هیچ آفتی برای تعقل و پیشرفت و آگاهی انسان از یقین پوچ، منحط کننده‌تر نیست. چه یقین در هر امری لازمه‌اش توقف در برابر آن است. چون کسی که به اینجا رسیده است از آن رد که احتمال دیگری نمی‌دهد از جستجو و کنجکاوی و تحقیق باز می‌ماند و چون معتقد شده است که این است و جز این نیست اولا هر اندیشه دیگری را مطلقاً باطل می‌داند، هر نظر تازه‌ای را قبلاً محکوم می‌کند و این موجب می‌شود که اندیشه وی در این قالب محصور شود و چون اندیشه و علم همواره در حرکت و تحول و کمال‌اند، وی هر روز بیشتر عقب می‌ماند و از واقعیت‌ها دورتر و بیگانه‌تر می‌شود. و ثانیاً چون همه مسایل علمی و انسانی را که جریان دارد و هر چه که پیش می‌آید و بی‌سابقه طرح می‌شود وی با همان ملاک‌ها و محک‌های ثابتش می‌سنجد به جای آنکه به بررسی آزاد و تحلیل‌های اجتهادی علمی و منطقی آن بپردازد به نتایج تازه برسد و مجهول‌های تازه‌ای کشف کند به توجیه و تاویل واقعیت‌ها مشغول می‌شود و تمام هدفش این است که آن را با ملاک‌های خودش منطبق سازد... می‌کوشد حقایق و قاطعیت عقیده قبلی‌اش را محقق سازد.[۸]

برحسب چنین باوری به فکر و اندیشه‌ورزی، نقطهٔ امید خود را نه «جرقه‌های آتشین و انقلابی»، بلکه به قول خود «روشنفکران بی‌قالب» می‌داند.

من همه امیدم برای آینده این ملت، به همین‌هاست، همین بی‌قالبهای آزاد و آگاه و تشنه یک ایمان تازه و درست. آنها که حوصله‌شان از وضع موجود سررفته است. نه دین اینان سیرشان می‌کند و آرامش و یقین‌شان می‌بخشد و نه بی‌مذهبی‌های آنان غرور علمی و فیس و بادهای مدرن و پیشرفته آلامد به آنان می‌دهد. اینهایند کسانیکه هنوز قدرت انتخاب را از دست نداده‌اند و این بزرگترین سرمایه آنان است اینان روشنفکران بی‌قالب و تعیین نشده و تیپ‌های استانداردیزه و پیش‌بینی نشده‌اند...[۹]

و مهمتر از همه اینکه شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر، اساساً با استراتژی که مبتنی بر بسیج توده‌ها به رهبری روشنفکران در عرصهٔ مبارزات سیاسی باشد مخالفت می‌ورزد. او تصریح می‌کند که:

روشنفکر کسی است که دارای یک بینش انتقادی است، همین.[۱۰]

بر این اساس شریعتی به این نکته اصرار دارد که سمت رهبری مبارزه و کسب قدرت نبایستی به عهدهٔ روشنفکران باشد. اینکه این اصرار او تا چه حد واقع‌بینانه است، سخن مستقلی است، اما حداقل حکایت از فاصلهٔ شریعتی از روایت جاری دارد.

علت شکست یا انحراف همه نهضت‌های اجتماعی کشورهای سنتی و منحط این است که تنها تحصیل‌کرده‌های انتلکتوئل بودند که به‌عنوان یک گروه خودآگاه و آشنا با زمان از سرنوشت جامعه و راه و آینده سخن می‌گفته‌اند و چون پیسوادی عمومیت دارد خواه و ناخواه اینان بوده‌اند که به نیابت از توده مردم رهبری نهضتها را به‌دست می‌گرفته‌اند و چون فطرت اجتماعی اینان با رهبری مردم که کار خود مردم است مغایرت دارد. طبیعتاً، روح، شور و حرکت یک نهضت که با عصاره ایمان و اراده توده تغذیه می‌کند، در قالبهای منطقی و حقوقی

و عقلی مجرد و دور از واقعیت که ساخته مغز تحصیلکرده‌های کتاب‌زده و فیلسوف مآب توجیه‌گر است، می‌مرده و مسخ می‌شده و در پایان به صورت کلماتی عالمانه درمی‌آمده و یا نهضت آشکارا منحرف می‌شده و یا سرپوش فریبنده مصلحت و ایدئولوژی و استراتژی و تاکتیک و کلاههای روشنفکرانه، اسارت استحماری ملت را تشدید می‌کرده است.[11]

او خود غیرواقع‌بینانه بودن حکم ضرورت عدم رهبری روشنفکران را چنین توصیف می‌کند:

در اینجا به یک تناقض روشن و مسلم می‌رسیم. از یک طرف روشنفکر نباید به جای مردم، سرنوشت رهبری یک نهضت انقلابی را در دست گیرد، زیرا یا نهضت رابه شکست می‌کشاند یا به انحراف و از طرفی دیگر در جامعه‌ای که جهل یعنی بی‌سوادی فرهنگی و ناآگاهی اجتماعی عمومیت تام دارد، از آن‌رو که تنها روشنفکر است که از فرهنگ و آگاهی نسبی برخوردار است و تنها اوست که می‌بیند و می‌شناسد، مسئولیت سنگین و همه‌جانبه‌ای را به عهده دارد.[12]

او کمی پیشتر نتیجه‌گیری می‌کند:

خلاصه بنابر این اصول، رسالت روشنفکر و البته در چنین جامعه‌هایی (جهان سومی) در یک کلمه عبارت است از: واردکردن واقعیت‌های ناپهنجار موجود در بطن جامعه و زمان است به احساس و آگاهی توده که روسو می‌گوید برای مردم راه نشان ندهید و تعیین تکلیف نکنید، فقط به آنها بینایی ببخشید، خود راهها را به درستی خواهند یافت و تکلیفشان را خواهند یافت. علت ناکامی انقلاب مشروطه ما جز این نبود که رهبران بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی داده باشند به هدایت خلق و راه‌حل نهایی پرداختند و یکبار دیگر، همچون پیش و پس آن، دیدیم که ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه‌ای که به آگاهی نرسیده و فرهنگ انقلابی ندارد جز مجموعه‌ای از شعارهای مترقی، اما ناکام، نخواهد بود.[13]

اسلامیات

سرانجام در اسلامیات گرچه می‌توان گرایش به ایدئولوژی ساختن از دین را در فحوای آموزه‌های شریعتی تشخیص داد، اما اگر گونه‌ها و نسخه‌هایی برای ایدئولوژی قائل باشیم، ایدئولوژی دینی که شریعتی در پی سامان بخشیدن به آن بود، معطوف به ساختن و استقرار قدرت مطلوب نبود، بلکه هدف ایدئولوژی دینی او با تعریف وی از روشنفکر مناسبت دارد. چنان‌که روشنفکر رسالتی بیش از نقد وضع موجود نداشت، ایدئولوژی دینی او نیز چنان سامان می‌یابد که امکان نقد هر وضع موجود را فراهم آورد، نه آنکه سامانی مطلوب از قدرت را که ایدئولوژی های انقلابی توتالیتاریستی مبلغ آن هستند، تبلیغ کند. وی در اسلام‌شناسی در خصوص آرمان‌خواهی و انسان متعالی همین ایده را طرح می‌کند:

هر مکتبی باید در زمینه انسان، تصویری ایده‌آل از انسان متعالی ارائه دهد و گرنه همه کوششش بی‌معنی است و حرکتش بی‌هدف. هم‌اکنون ممکن است این پرسش به ذهن شما برسد ـ به‌عنوان گرفتن مچ من ـ که این که شد باز استاندارد، هم برای جامعه و هم برای انسان. سؤال به جایی است. به این معنی که باید همین‌جا طرح می‌شد. زیرا باید توضیح بدهم که نمونه ایده‌آل، ضابطه‌سازی و قالب‌ریزی انسان یا جامعه فعلی نیست بلکه درست برعکس، انسان یا جامعه آرمان‌گرا و رونده به سوی نمونه‌های متعالی و مثالی و ایده‌آلی خویش، همواره در مسیر خویش، ضابطه‌های فیکس و قالب‌های ثابت را فرو می‌ریزد و می‌شکند. جامعه و انسان ایده‌آل جاذبه‌ای است که جهت حرکت را تعیین می‌کند نه شکل ثبوت را.

عامل حرکت است که عوامل سکون و بازدارنده را نفی می‌کند. استانداردها انسان را در اشکال و ابعاد پیش‌ساخته می‌ریزد و می‌بندد و نگه می‌دارد و می‌گوید اینگونه باش. آرمان‌خواهی وایده‌آل‌گرایی او را از این اشکال رها می‌کند و از غلیرهای راکد هر دوره و هر نظامی بیرون می‌برد و در بستر زمان به جریان می‌اندازد و به سوی دریا، ابدیت مطلق می‌راند. این است که در آغاز سخنم گفتم که من به همان اندازه که به تعیین ضابطه‌های ساخته و ثابت معتقد نیستم به وانهادگی و رهایی و بی‌مسئولیتی نیز نمی‌اندیشم بلکه به جای رهایی یا قید، باید جهت را انتخاب کرد نه شکل بودن نه بودن بی‌شکل، بلکه شدن تکاملی دائمی. حرکت و هجرت همیشگی، نه بجایی رسیدن به سویی رفتن.[14]

و در تبیین فلسفهٔ انتظار در تفکر شیعی نیز:

... انتظار یک ضربه ضدواقعیت حاکم بر جهان حاکم بر تاریخ و حاکم بر اسلام است. انتظار یعنی نه گفتن به آنچه که هست. کسی که منتظر است چه کسی است؟ کسی است که در نفس انتظار خود اعتراض به وضع موجود را پنهان دارد... انتظار ایمان به آینده است و لازمه‌اش انکار حال. کسی که از حال خوشنود است منتظر نیست بلکه محافظه‌کارست...[15] انتظار مذهب اعتراض و نفی مطلق نظام حاکم و وضع موجود است در هر شکلی...[16]

۳. شالوده‌هایی برای یک تفسیر تازه از شریعتی

آنچه گفته شد به این معنا نبود که دعوی کشف چهرهٔ اصلی شریعتی را کرده باشیم که این دعوی با اصل مفروضات ما در تعارض است. آنچه در اصل به آن اتکا کرده‌ایم، این است که ادراک هر عصر از هر پیام به‌نحوی علاوه بر روح اثر، انعکاس نیاز و ذائقهٔ مخاطب در اثر نیز هست.

آنچه بر آن اصرار داشتیم این بود که:

۱ـ۳. ادراک از شریعتی توسط مدافعین و مخالفین وی به چهره‌ای از او استوار بوده است که اصولاً حاصل انعکاس چهرهٔ مخاطبین وی در فرایند سالهای ۶۰ـ۱۳۵۴ ایران در آثار اوست و نمایانگر تفسیر جاری و رسمی از شریعتی است.

۲ـ۳. شریعتی برحسب واقعیات زمانهٔ ما تفسیرهای تازه را برمی‌تابد.

۳ـ۳. فاصلهٔ شریعتی به استناد مروری کوتاه و سطحی که بر آثار او داشتیم، از چهره و تفسیر رسمی. این استعداد تفاسیر متعدد و تازه را توجیه می‌کند.

۴ـ۳. نگارنده با توجه به آثار شریعتی و درکی که از روح عصر و نسل خود دارد، تفسیری از مجموعه تفاسیری که آثار شریعتی برمی‌تابد، ترجیح داده است.

۵ـ۳. پس تفسیر تازه‌ای که نگارنده با استناد به این فاصله در پی‌افکندن شالودهٔ آن است، در شریعتی ریشه دارد، اما درعین حال خود شریعتی نیست. بنابراین دعوی کشف چهرهٔ اصلی او در کار

نیست، بلکه آنچه در پی آن هستیم، استمرار بخشیدن به شخصیت و انگاره‌های اوست که برحسب نوعی تحلیل انتقادی از پاره‌ای آثار او نیز جان گرفته است. نگارنده با استنباط جوهری متفاوت از اندیشه‌های شریعتی در مقابل تفسیر رسمی از او، در حقیقت با پاره‌ای از آموزه‌های او مرزبندی می‌کندو آنچه به عنوان تفسیر تازه از وی ارائه می‌کند، جان مایه‌ای برای نقد آثار او نیز می‌تواند تلقی شود:

الف: نخستین ویژگی دکتر شریعتی از این نقطه‌نظر به استناد آنچه فوقاً به تشریح از آن سخن گفتیم، این است که از برج عاج، یک چهرهٔ انقلابی تمام عیار که به قصد سرنگونی حاکمیت مستقر سیاسی و استقرار حاکمیت مطلوب قیام کرده است، پایین می‌آید؛ چهره‌ای که بر اساس آن زندگی علنی و عادی‌اش مخفیانه و پررمز و راز و حتی مرگ محتملاً طبیعی‌اش شهادت و حاصل جنایت مرموز ساواک تلقی می‌شود. آنچه برای نگارنده مسلم است، این است که این چهره از شریعتی در معرض انتقاداتی جدی از سوی نسل ماست و به فرض ناروایی همهٔ این انتقادات، این چهره از شریعتی طراوت و تازگی خود را از دست داده و حداقل نیازمند یک بازخوانی و بازآفرینی تازه است.

ب: شریعتی در این منظر تازه، بیشتر به یک ایده‌آلیست قرابت دارد که رویاروی اندیشهٔ انقلابی تحقق کمال مطلوب در زمین می‌نشیند. به این معنا که هیچ وضع موجودی را در عالم تحقق ایده‌آل نمی‌شمارد، چرا که هر وضع موجود آمیخته با اضطراراتی است که به رغم ایده‌آل‌ها و حقایق برین، به آنها تن سپرده‌ایم. ایده‌آلیسمی که به قول شریعتی:

> ایده‌آل و ایده‌آلیسم ـ به معنای خیال‌پرست یا معتقد به اصالت ذهن و تقدم ایده بر واقعیت عینی و نفی عالم خارج نیست. به معنای هدف، اعتقاد به نهایت و آرمان داشتن است کسی که همیشه می‌کوشد تا از حال و واقعیت موجود بگذرد و به‌سوی هدف نهایی رود... [۱۷]

ج: شریعتی در این تفسر تازه بیشتر به یک انقلابی آنارشیست (اقتدار ستیز) نزدیک می‌شود. از منظر آنارشیسم پدیدهٔ دولت و اقتدار سیاسی و روابط استیلاگرانهٔ سیاسی از جمله اضطراراتی است که به حکم ضرورت به آن تن‌سپرده‌ایم، اما دقیقاً به‌حکم همین‌نکته که در هر وضع موجود ضرورتاً می‌بایست تن به موجودیت یک حاکمیت سیاسی سپرد، با هر وضع موجود، هر حاکمیت مستقر سیاسی و هر نوع اعمال اقتدار، حتی در اشکال غیردولتی‌اش سر ستیزه دارد. مانند آنارشیست‌های قرن نوزده و از جملهٔ آنها پرودن که از همان نخست رویاروی مارکس و انگلس استدلال می‌کردند که قدرت از همان سنخ سرمایه و ثروت است، بنابراین نمی‌توان با چنگ درانداختن در دستاویز قدرت از شر استیلای ثروت رهایی جست. [۱۸] البته آنارشیسمی که در شریعتی تشخیص داده‌ایم، با سنخ قرن نوزدهمی آن فاصلهٔ عمده‌ای دارد و بیشتر به نومارکسیست‌هایی قرابت دارد که رویاروی تفسیر رسمی از مارکسیسم با نفی هر وضع موجود و نفی روابط استیلاگرانهٔ سیاسی به گرایشات آنارشیستی نزدیک شدند.

د: رویکرد شریعتی در ستیزش با وضع موجود با هدف گرفتن یک انقلاب فراگیر توده‌ای و بسیج گستردهٔ توده‌ها برای ساقط کردن نظم مستقر همسازی نداشت. هدف گرفتن انقلاب حداقل در تفسیر ارتدوکسی با رویکردی سازگار است که تمامی ناهمسازی‌ها در وضع موجود را پیامد استقرار یک نظم معین سیاسی می‌داند (نه بالعکس). بنابراین مهم‌ترین وظیفه را آگاهی بخشیدن و بسیج توده‌ها با هدف تدارک یک انقلاب می‌داند. به‌علاوه انقلاب در این رویکرد با خوش‌باوری استقرار یک نظم تازه که تمامی شرارتها و ناهمسازیها را نفی می‌کند، همراه است. بنابراین پیشاپیش با صحه نهادن به یک نظم مطلوب همراه است که با آنچه از ایده‌آلیسم و انارشیسم شریعتی گفتیم، ناهمسازی دارد.

هـ: شریعتی نظم موجود در عصر خود را جزیی از نظام فراگیر سرمایه‌داری و مدرنیسم می‌خواند و به‌همین سبب چالشی فراگیر با آن آغاز کرده بود، بنابراین نظم مستقر در ایران عصر او عمدتاً از این حیث مورد معارضه و ستیزه‌گری او قرار داشت. همین وجه نظر او سبب می‌شد که رویکرد او در ستیزه با نظم مستقر به‌طور اصولی با رویکرد سنتی در تعارض باشد.

و: شریعتی به دلیل نفی هر وضع موجود و به دلیل آنکه حامل خوش‌باوری انقلابی نیست و به‌عنوان یک جامعه‌شناس و روشنفکر توسعه‌گرا نظم موجود در عصر خود را نسخهٔ کامل باطل نمی‌شمارد، بلکه او کار در مجموعهٔ نظم مستقر را می‌پذیرد و حتی جنبه‌های مثبت و رو به توسعه در عصر خود را تأیید می‌کند.

ز: شریعتی با همان رویکرد که پاره‌ای از متفکران و فلاسفهٔ غربی و از آن‌جمله مکتب فرانکفورت (اریک فروم) در پی حل معضلات روحی و فرهنگی غربی با استمداد از روح شرقی بودند، به‌عنوان یک مسلمان به استخراج منابع و ذخیره‌های فرهنگی در فرهنگ اسلامی پرداخت. بنابراین، رویکرد او به اسلام از منظر پرسشی کاملاً امروزی بود.

ح: یک کلام اینکه همان‌طور که در این گفتار در پی بازخوانی شریعتی هستیم، شریعتی نیز در پی بازخوانی اسلام بود و بازخوانی اسلام از منظرِ عقلِ امروزی را ضامن احیای اندیشه و فرهنگ اسلامی می‌شمرد.

یادداشتها

1. Michele foucolt," The order of discourse", untying The text a post - Structurist Reader, ed.by Robert Yong, Routiedge, New York, 1990 P.48

۲. رجوع کنید به: رامان سلدن، راهنمای نظریهٔ ادبی معاصر، ترجمهٔ عباس مخبر، انتشارات طرح‌نو، چاپ اول، تهران، بهار ۱۳۷۲، صص ۲۲۱ـ۲۱۱

۳. کویر، علی شریعتی، مقالهٔ «نقد و تقریظ»، ص ۲۱

۴. دکتر سروش، مقالهٔ «فربه‌تر از ایدئولوژی»، کیان، شمارهٔ ۱۷

۵. کویر، ص ۹

۶. همان، صص ۴۹ ـ ۴۷

۷. همان، ص ۸۴

۸. مجموعه آثار ۴، ص ۲۵۲

۹. همان، ص ۲۳۶

۱۰. همان، ص ۸۳

۱۱. همان، ص ۸۴

۱۲. همان، ص ۸۷

۱۳. همان، ص ۹۵

۱۴. اسلام‌شناسی ـ درس اول، ص ۳۵

۱۵. انتظار، ص ۳۹

۱۶. همان، ص ۵۱

۱۷. اسلام‌شناسی، درس اول، ص ۴۰

18. A Dictionary of Marxist Thought,ed by.tom Bottomore,sec.ed. Blackwell, cambridge, 1991/P.P. 21-23

عمل، شرط حیات انسان بر روی زمین است و آدمی از آنجا که باید معنایی برای عمل خود بیابد ناچار عمل خود را بر یک نظام اخلاقی ـ ارزشی بنا می‌کند. این نظام ارزشی (value system) منبع صدور بایدها و بایدها و راهنمای عمل اوست. تا اینجا گزیری نیست، زیرا بدون عمل نمی‌توان ساکن کوی این جهان بود. اما خطر زمانی رخ می‌نماید که عمل آدمی خصلت ایدئولوژیک پیدا کند؛ ایدئولوژی، به یک اعتبار، آن نوع نظام نظری راهنمای عمل است که به دلیل تحجّر و تصلّب در تباین با اندیشهٔ آزاد و اصیل قرار می‌گیرد؛ همین معنای ایدئولوژی در مقالهٔ زیر مورد نظر نویسنده است. به عقیدهٔ او ایدئولوژی زادهٔ همدستی دو چیز است؛ استعداد واژه‌ها برای بت‌شدن و استعداد آدمی در دیدن عادات بد دیگران و ندیدن عیوب خود.

> اما مشکل‌آفرین‌تر از همه بت‌های بازارند ـ همانها که از رهگذر وصلت واژه‌ها و نامها به درون ادراک می‌خزند. زیرا آدمیان بر این باورند که واژه‌ها زیرفوذ خردند. اما این نیز هست که واژه‌ها ادراک را تحت تأثیر قرار می‌دهند. همین است که فلسفه و علوم را سفسطه‌آمیز و دستخوش رکود کرده است.
>
> فرانسیس بیکن، ارغنون نو
>
> آن چه بیش از همه محتاج اصلاح است، عادات دیگران است.
>
> مارک تواین، ویلسون کله‌بوک

مقصودم از ایدئولوژی چیست؟ بگذارید [مقاله‌ام را] با نگاهی به دوگونه مقایسه که بین انسان و میمون صورت می‌گیرد، آغاز کنم.

طنز سنتی (مثلاً سفرهای گالیور) بر شباهتهای انسان و میمون انگشت می‌نهد تا به این وسیله ضعفهای مزمن سرشت انسان را به تماشا بگذارد. طنزنویسان از الگوهای رفتاری میمون، [از قبیل] نحوهٔ نظافت، بازی، جفت‌گیری، مراودات اجتماعی، بهره می‌گرفتند تا مشابه آن رفتارها را در آدمی به نحوی کوبنده به ریشخند گیرند.

مبنای این طنز جهان‌بینی‌ای است که عمیقاً نسبت به نیکی [سرشت] آدمی ظنین است و دعاوی او را دربارهٔ ترقی و تعالی مورد نقد شدید قرار می‌دهد. از سوی دیگر علم جدید بنابرخصلت خود به تشابهات میمون/انسان به مثابه برهانی بر [وجود] هوش وافر نزد میمونها نظر می‌کند. (اگر میمونها شباهتشان به ما زیاد است، پس تیزهوشند!) مبنای این عقیده [دوم] جهان‌بینی‌ای است که شالوده‌اش اندیشهٔ ترقی و باور به رفعت مقام انسان است.

قدم اول برای فهم قدرت ایدئولوژی عبارت از درک تفاوت بین آن نظر سنتی و همین نظر رایج در زمانهٔ ماست. همچنین لازمهٔ درک این تفاوت إعمال یکی از برجسته‌ترین توانایی‌هایی است که آدمی دارد، اما میمون ندارد: یعنی ملکهٔ خودآزمایی.

ایدئولوژی در آن واحد هم زهدان خلاقیت و هم حصاری است که خلاقیت برای عبور از آن به تلاش و تقلا می‌افتد. ما در ایام طفولیت ایدئولوژی را به عنوان نظامی ازایده‌ها فرامی‌گیریم. به این ترتیب برای زندگی میان همنوعان خود توانایی فکری لازم را کسب می‌کنیم و با دسته‌ای موضوعات که حائز اهمیتند آشنا می‌شویم. اما ایدئولوژی در مقام نظامی که ذاتاً غیرفلسفی است، زادهٔ ضرورت اجتماعی و تحت فرمان وضعیت تاریخی است. به علاوه، ناقص، آمرانه و به طرزی موذیانه جبّارصفت است. بنابراین با تفکر مستقل سرسازگاری ندارد. خلاقیت را چاره‌ای نیست جز بارآمدن در دامان ایدئولوژی و البته او را غایتی نیز نیست جز ترک آن دامان.

تضاد میان ایدئولوژی و خلاقیت را با مقایسهٔ ایدئولوژی و فلسفه می‌توان نشان داد. اجازه دهید بگوییم فلسفه و ایدئولوژی هر دو دستگاه‌های فکری‌اند که انسانها داوری‌ها و اعمالشان را بر آنها بنا می‌کنند. فلسفه یک نظام باز است، مقدمات و مفروضات آن معلومند و در کنار مقدمات، فلسفه دارای روشی است که به کمک آن می‌توان موردمعاینه و بازرسی‌اش قرار داد.

از سوی دیگر ایدئولوژی یک نظام بسته است و مفروضات صریح یا ضمنی آن تن نمی‌دهد که مورد موشکافی قرار گیرد. ایدئولوژی وادارمان می‌کند که بی‌اختیار و بدون بوالفضولی به قضاوت و عمل بپردازیم. باعث می‌شود دربارهٔ قضاوتها و اعمالمان چون وچرا نکنیم؛ اگر هم مایل به این کار باشیم ابزارش را فاقدیم. وقتی هم دیگران آنها را به زیر سؤال می‌کشند، به صدور احکام کلی متوسل می‌شویم ـ احکامی که بدون دقت موثقشان می‌شمریم. با اتکا به این کلی‌بافیها مسئولیت خطا را از خود سلب کرده، بر دوش فرد پرسشگر می‌نهیم. فلسفه اغلب با اقرار به زیاده‌روی‌ها و ضعفهای خود است که رویه کمال می‌رود، اما ایدئولوژی هرگز قادرنیست خود را «ناراست» به شمار آورد. ایدئولوژی را اگر اصلاً تکاملی باشد، این تکامل ناآگاهانه است و با تصمیمات آشکار که برخاسته از خودآگاهی است صورت نمی‌پذیرد، بلکه ناشی از تجدیدنظرهای بطیء و ناخودآگاه است.

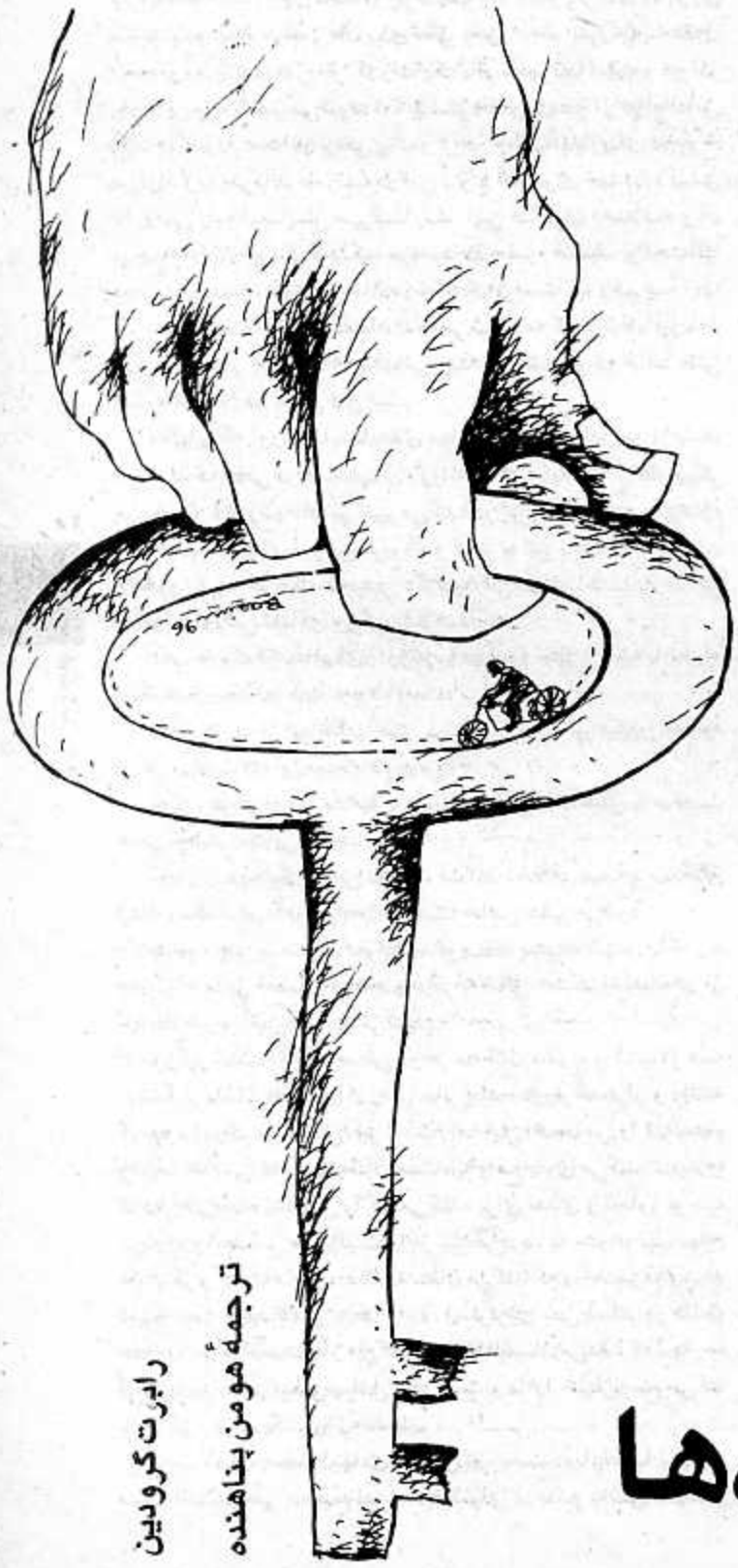
عوامل مذکور می‌تواند از ایدئولوژی ابزاری بسازد برای تنبلی و خودفریبی. ایدئولوژی این توانایی را به ما می‌دهد که دربارهٔ کثیری از امور داوری کنیم، بی‌آنکه اطلاعات کافی یا ابزار تحلیل دراختیارمان باشد و یا اساساً کشف حقایق [در آن زمینه‌ها] در حیطهٔ مسئولیتمان باشد. ایدئولوژی نه تنها برجای اطلاعات، تحلیل و مسئولیت می‌نشیند، بلکه جای وجدان را نیز می‌گیرد. کافی است انجام یا عدم انجام یک فعل با ایدئولوژیمان وفق دهد در آن صورت دغدغهٔ خاطر واحساس مسئولیت از ما رخت می‌بندد. به یُمن ایدئولوژی می‌توان فردی مطّلع، تحلیل‌گر، کنجکاو، باوجدان و اخلاقاً مسئول به نظرآمد، بی‌آنکه به راستی چنین باشد.

البته معنای سخنم این نیست که عموم ایدئولوژی‌ها موجب مرضند یا به یک اندازه چنینند؛ برخی ایدئولوژی‌ها (مثلاً لیبرالیسم) واقعاً فوایدی از قبیل پرسشگری و آگاهی‌بخشی را واجدند، حال آنکه در ایدئولوژی‌های دیگر این فواید جایی ندارد. پس معنای سخنم این است که یک دستگاه [فکری] به همان میزان که ارزشهایش بدون چون وچرا مفروض و مسلم گرفته شود ایدئولوژیک است. ودیگر اینکه حتی واژه‌های مفیدی همچون «روشنگری» اگر موضوع مداقه و چون وچرا واقع نشود، بخش اعظم نیرو و نقش مثبت خود را از دست می‌دهد و تبدیل می‌شود به سکهٔ قلب، به کلیشه‌ای توخالی، یا به ابزار ارتجاع. از این لحاظ ایدئولوژی یک نوع برنامهٔ کامپیوتری اخلاقی است که کارش از نظر تنظیم اطلاعات، تهیهٔ سوابق، تسریع روابط و ارائهٔ نتایج عالیست، اما از پس تجزیه و تحلیل ساختار خود دیگر برنمی‌آید و قدرت ندارد به مدد آگاهی از خود نیز فرا رود.

ایدئولوژی و

بت‌شدن واژه‌ها

رابرت گروبین
ترجمهٔ هومن پناهنده



وقتی مقایسه می‌کنیم می‌بینیم تشخیص تأثیر ایدئولوژی بر دیگران بسیار آسانتر از کشف این تأثیر بر خود ما و همگنانمان است. ساز و کارهایی که انسانها برای حفظ ایدئولوژی در کار می‌آورند، دقیقاً همانهایی‌اند که برای دفاع از تمامیت شخصیتشان به میان می‌آیند. درست به همین دلیل کشف و بررسی ایدئولوژی خودی گامی حیاتی درجهت نیل به خودشناسی است. بعداً برای برداشتن این گام روشی ارائه خواهم کرد. [فعلاً] به عنوان یک شروع مناسب بهتر است ایدئولوژی‌هایی را بررسی کنیم که می‌توان آنها را ایدئولوژی خُرد *(microideology)* نامید. مقصودم از ایدئولوژی خُرد آن نظامهای ارزشی و هنجاری است که به اقتضای موقعیتهای مختلف برمی‌گیریم یا وامی‌نهیم.

ایدئولوژی خُرد تکلیف و هویت رفتار ما و نوع عملها و عکس‌العملهایمان را نسبت به اشخاص متفاوت ـ والدین یا فرزندان، دوستان، همکاران، غریبه‌ها، جنس موافق یا جنس مخالف ـ تعیین می‌کند. از آدمی نسبت به اشخاص متفاوت رفتارهای مختلف سرمی‌زند. این تغییر در رفتار، بدون تکلّف و اغلب ناخودآگاه صورت می‌گیرد، اما می‌تواند چنان ژرف باشد که در مورد شخص واحد منشأ نمودهای شخصیتی فوق‌العاده متفاوت شود. درک این نمودها و درک اوضاعی که این نمودها را به بار می‌آورد، یکی از کارکردهای کلیدی ایدئولوژی را اندکی به ما می‌شناساند. آشکال آشنای ایدئولوژی خُرد را می‌توان در رفتار مردم هنگام عبور و مرور درخیابان مشاهده کرد.

در مقام عابر پیاده ما کوتوله‌هایی هستیم [محصور] در جهانی غول‌آسا. به خوبی از ضعف جسمانی خود چه از نظر سرعت و چه از نظر توان باخبریم و می‌دانیم درصورت تصادف از پس اتومبیل و دوچرخه برنمی‌آییم. به این دشمنان بالقوه، با ترس و نفرت نگاه می‌کنیم. رانندگان ناشناس در وسایل پرقدرت و آلاینده‌شان، آدم‌کشان بالقوه و کارگزاران شریر یک سیستم بیرحمند. دوچرخه‌سواران یاغیانی‌اند از قماش هفت‌تیرکشهای رذل که هوسهای لجام‌گسیختهٔ یک جبّار و چالاکی دزدانهٔ یک آدم خائن را یکجا دارند. آگاهی از زور بیشتر رانندگان و دوچرخه‌سواران از ما دموکرات دوآتشه و مدافع پروپاقرص قانون می‌سازد. از «قانون اساسی»مان که عبارت از متن محترمی است که به زبان علائم ایست، چراغ راهنمایی و محدودیت سرعت، نوشته شده با حرارت و هیجان دفاع می‌کنیم. برای ما رضایت‌بخشتر از این نیست که می‌دانیم با قدم گذاشتن بر روی خط سفید عابرپیاده در وقت مناسب، اتومبیلی رامی‌توان از حرکت بازداشت.

اما وقتی دوچرخه می‌رانیم، هوادار سینه‌چاک اصل بقای انرژی می‌شویم. [در این حالت] علائم ایست ابزار دست وپاگیری است دراختیار یک نظم بیرحم. این علائم به علاوهٔ عابران پیاده و رانندگان بیش از آنکه موجوداتی با شخصیت اخلاقی مستقل به حساب آیند در چشم ما حکم موانعی را دارند که رنج زائدالوصف ایستاندن و دوباره به راه‌انداختن دوچرخه را به یادمان می‌آورند. به این ترتیب عابران سنگین رفتار و ماشینهای نابکار نمود عقب‌ماندگی و تعدّی‌اند. آنان شمّ ماجراجویی ما را فاقدند؛ کهنگی و کهولت نظامهای بسته است که

پروبالشان می‌دهد. ما که می‌دانیم تکرو و تنهاییم به خود حق می‌دهیم از همهٔ هوشمان بهره بگیریم. علم سیاست دوچرخه‌سواری که برخاسته از احساس مسئولیت عمیقاً لیبرال در قبال حقوق دیگران است، بدون تبعیض درجاده، پیاده‌رو و زمین چمن به اجرا درمی‌آید.

پشت فرمان اتومبیل که می‌نشینیم به شخصیتهای شخیصی بدل می‌شویم که وقتشان تنگ است. دیگر حاجت نیست که [مانند پیادگان] نگران صدمه دیدن و یا [مانند دوچرخه‌سواران] دلواپس اتلاف انرژی باشیم. پس عمدهٔ دلواپسی‌مان برای تنگی وقت است. مقررات نامعقول رامحکوم می‌کنیم؛ مقرراتی که زادهٔ یک نظم نامهربان است و در امر جابجایی مایهٔ تأخیر می‌شود. اما بیشتر دلخوری‌مان از عوام‌الناس است. اینان دو دسته‌اند؛ برخی پیاده و برخی بر اسباب‌بازیهای دوچرخ سوارند و با حرکات نامرتب در این سو و آن سوی خیابان لاقیدی ناروایی رابه نمایش می‌گذارند. این عابران «علاّف» و آن دوچرخه‌رانان چریک مسلک، موجودات حقیر، ضعیف و احتمالاً بیچاره‌ای هستند. همهٔ قدرتشان در تعدادشان است. به رغم همهٔ اینها اگر به آنان اعتنا نکنید خُلقشان تنگ می‌شود. ما که بی‌شک فرزندان ایزد جنگیم از روح والای پهلوانی چنان سرشاریم که غالباً حتی همنوعانمان را هم تحمل نمی‌کنیم.

مثالهایی که آوردم شاید تا حدی مبالغه‌آمیز باشند، اما این را نشان می‌دهند که وقتی در فعالیتهای روزانه از کاری به سراغ کار دیگر می‌رویم نوع ارزشهامان نیز تغییر می‌کند. در این مقاله بیشتر می‌پردازم به ماهیت نظامهای ارزشی مربوطه و کمتر به این نکته که نظامهای مذکور با چه سرعت عجیبی دگرگون می‌شوند، اعتنا دارم. این نظامهای ارزشی تعدادی ویژگی مشترک دارند:

یکم. هریک از نظامهای [ارزشی] مطاع و متبوع همه یا تقریباً همهٔ اعضای طبقه یا دستهٔ مربوطه است.

دوم . هریک از این نظامها مبتنی است بر درکی غیرعینی و محدود از کل موقعیت (دراین مورد، عبورومرور).

سوم . هریک از این نظامها به انسجام درونی یا تناسبش با موقعیت خاص چندان اعتنایی ندارد.

چهارم . درهریک از این نظامها، ضوابط اخلاقی نتیجهٔ پرسشگری نیست، بلکه مستقیماً از الزامات موقعیت خاص ناشی می‌شود.

پنجم . چنین نیست که ضوابط مذکور فقط پذیرفته شوند، بلکه [به علاوه] در مقابل اعضای دسته‌های دیگر به شکل خشک مقدسانه‌ای از آنها دفاع و بر آنها پافشاری می‌شود.

ویژگی ششم به نحوی ضمنی در هر سه مثال مندرج و شاید از همه روشنگرتر باشد: نظامهای ارزشی عابر پیاده، دوچرخه‌سوار و راننده گرچه سردرگم و تناقض‌آمیز است، اما این اشخاص را درانجام وظایف خاصی که برعهده‌شان است، به واقع یاری می‌کند. تردید را کاهش می‌دهد، تشویش را کم می‌کند، برای تعدّی و تجاوز توجیه می‌آورد و احساس مسئولیت را از بین می‌برد. به عنوان نظامهای حمایتگر و پوسته‌های محافظ، مددمان می‌کند که در مسیرهای پیچ درپیچ عصر جدید کشتی به‌پیش رانیم. ایدئولوژی بسی آسانتر از فلسفه عمل را درجهان معنادار می‌کند؛ به ما اطمینان می‌دهد که تجارب آدمی واجد نظمی منطقی و قابل تبیین است و ما را خاطرجمع می‌کند که درگیر اجرای یک پروژهٔ هدفمندیم.

بحث دربارهٔ «محدودیتها»ی ایدئولوژی، بحث دربارهٔ تنها نیمی از مسأله است. یعنی صحیح است که ایدئولوژی مانع بعضی کارهای مهم می‌شود، اما نکته این است که بدون ایدئولوژی نیز نمی‌توان کاری کرد.

چنین است ماهیت ایدئولوژی در جهان خُرد. مبادی‌ای که بر عابران‌پیاده، دوچرخه‌سواران و رانندگان تطبیق می‌کند، بر لیبرال‌ها، محافظه‌کاران، مارکسیست‌ها، فرویدیست‌ها، فمینیست‌ها و... نیز، تنها با یک تفاوت، قابل تطبیق است. تفاوت این است که ایدئولوژی‌های اخیر، یعنی اَبَرنظامها *(supersystems)* به مجرّد سوارشدن یا پیاده شدن از دوچرخه یا اتومبیل عوض و بدل نمی‌شوند. این ایدئولوژی‌ها با هویتمان پیوندی محکم خورده‌اند، زیرا منشأشان نه الزامات موقتی، بلکه ضروریات تاریخی مربوط به یک ملت، یک طبقهٔ اجتماعی یا یک نهضت فکری است. سرو کار ایدئولوری‌ها نه با نقشهای اجتماعی موقت ما بلکه با کل هویت ماست در مقام فردی از افراد جامعه.

در مورد ایدئولوژی یک بدفهمی خاص وجود دارد؛ این بدفهمی خصیصهٔ جوانان است. نسلهای جوانتر ارزشهای جاافتاده را طرد می‌کنند، اما عموماً به مخیّله‌شان نیز راه نمی‌یابد که برنامه‌های انقلابی خود ایشان نیز تبدیل به ایدئولوژی‌های حفاظتی سخت و صُلب خواهد شد. به علاوه آنان عناصر نظامها[ی فکری] را بدون تحقیق درمبانی‌شان رد می‌کنند. برای مثال هیپی‌ها علیه سرمایه‌داری و محافظه‌کاری پدرانشان سربه شورش برداشتند درحالی که ناخودآگاه مادی‌گری و ضدّیت با خردورزی *(anti-intellectualism)* را دست نخورده نگه داشتند. مادی‌گری و ضدّیت با خردورزی دو رکن زیربنای سرمایه‌داری و محافظه‌کاری بود. این خبط علاوه بر مغز هیپی‌ها شکمشان را هم تهی گذاشت. درنتیجه یک ضدانقلاب (یاپی[1]ها) به وجود آمد و با همهٔ شور وشوق ناشی از ظهور یک جریان نو نظم کهن را بار دیگر مستقر کرد. عجبا انقلاب مایهٔ ثبات شد و نسلهای متعدد می‌دیدند که چونان سیّاحان گمشده درشهر، هر راه که می‌پویند باز هم به یک میدان و همان یک میدان می‌رسند.

شناسایی و محکوم کردن ایدئولوژی به خودی خود کافی نیست. برای اینکه دست کم به خلاصی جزئی و ناتمامی از ایدئولوژی نائل شویم، ابتدا باید با آن از درِ صلح درآییم. می‌باید ازشیوع حتمی‌اش درمیان دیگران به علاوهٔ آسیب‌پذیری خود ما درقبال آن آگاه باشیم. علوم انسانی برای مقابله با این چالش، روشهای متعددی دراختیار ما می‌گذارد. تاریخ فرهنگ، آنچنان‌که عالمان بسیاری در کار می‌آورندش، دربابِ پدیدهٔ ایدئولوژی بصیرت‌آفرین بوده است. این بصیرت‌آفرینی از بررسی ایدئولوژی‌های گونه‌گونی که درگذشته وجود داشته‌اند فراهم آمد. هنگامی که از این دریافتها در زمینهٔ سیاسی و فرهنگی زمان خودمان بهره می‌گیریم، پی می‌بریم که فوق‌العاده آموزنده‌اند. فلسفه، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی، علم اقتصاد و علم سیاست همگی پشتوانهٔ پژوهش دربنیادهای عقایدی‌اند که جاافتاده و مقبول به شمار می‌آیند.

عجب این است که شاید مفیدتر از همهٔ اینها مطالعهٔ ادبیات باشد. طنزنویسان بزرگی مانند چاسر و سویفت پژوهندگان ژرف‌اندیش ایدئولوژی بودند، گرچه زحمت ابداع این واژه برعهدهٔ آنها نبود؛ رمان‌نویسان مهمی مانند هاثورن، فلوبر، تولستوی، جیمز و کنراد نیز چنین بودند. یکی از وظایف اصلی داستان و نمایشنامهٔ خوب همانا خلق و معرفی یک دیدگاه تنگ و سپس با طنز و طعن آن دیدگاه را به بازی گرفتن است. دیدگاه کذایی غالباً همانی است که کثیری از افراد جامعه پذیرفته‌اند؛ جامعه‌ای که نویسنده هم عضوی از آن است. به

برکت درکی درخور از ادبیات می‌توانیم نقاط کور و تناقضات موجود در دیدگاه خویش را شناسایی کنیم.

اما هیچ یک از این مطالعات حق مطلب را تمام و کمال ادا نمی‌کند. در هیچ یک اصرار به کاوش در اموری نیست که می‌توان جان ایدئولوژی نامیدشان. جان و جوهر ایدئولوژی آن دسته از مفروضات ذهن ماست که بسیار بنیادین و لاجرم ناگفته‌اند؛ عناوینی که آن قدر نادیده مانده‌اند که از یاد رفته‌اند. برای آدمی اینکه بتواند ایدئولوژی خود را هم کشف کند، همان اندازه بعید است که بتواند پشت گوشش را ببیند. البته یک روش هست که بوی بهبود به مشام می‌آورد. پیش از طرح این روش باید دوباره برگردیم به تمایزی که میان فلسفه و ایدئولوژی درانداختیم.

فلسفه را یک نظام «باز» نامیدم و گفتم که فلسفه ترکیبی است از ایده‌ها به اضافهٔ ابزاری برای خودپژوهی. فلسفه طبق تعریف بالا تنها جنبهٔ مفهومی ندارد، بلکه همکنشی مفهوم و متد است. دراینجا متد مفاهیم را تنهابه «کار نمی‌گیرد» بلکه خود آنها را نیز موضوع وارسی، آزمون و اصلاح قرار می‌دهد. مفاهیم را چنان تحت نظر می‌گیرد که مادر کودکانش را. درنتیجهٔ این همکنشی، مفاهیم (کلمات یا گروه کلمات) مدام موضوع بازبینی و سنجش و با فرضیه‌سازی جرح و تعدیل می‌شوند.

از آن سو، ایدئولوژی عمدتاً جنبهٔ مفهومی دارد. گرچه به نظر می‌آید ایدئولوژی‌های شناخته شده (مثل مارکسیسم و فمینیسم) در دل خود واجد روشند، اما این روشها برای تحلیل خود این ایدئولوژی‌ها استخدام نمی‌شوند، بلکه صاحبان ایدئولوژی ازآنها یا در مقام نقد ایدئولوژی دیگران بهره می‌گیرند و یا وقتی می‌خواهند بنیادهای ایدئولوژی‌شان رابه عالم اعلام کنند در کارشان می‌آورند. این مفاهیم به چه صورت ساخت می‌یابند؟ می‌توان آنها را برآمده از یک رشته واژگان کلیدی دانست. این کلمات به وجودآورندهٔ ایده‌ها و احساسهایی هستند و میان یک دسته از واژه‌ها، ایده‌ها و احساسها با دسته‌ای دیگر رابطه برقرار می‌کنند.

به عنوان مثال آخرین عبارت سوگند وفاداری در امریکا را درنظر بگیرید: «با آزادی و عدالت برای همگان.» ایدئولوگی که در من است با شنیدن این کلمات از شادی در پوست نمی‌گنجد، اما تاریخ گواهی می‌دهد که سست‌تر از پیوند میان آزادی و عدالت پیوند دیگری یافت نمی‌شود. ایدئولوگ‌های تمام عیار به تحلیل چنین رابطه‌ای میان آزادی و عدالت نمی‌پردازند. آنان، طبق تعریف، هرچه را مربوط به ایدئولوژیشان باشد از دایرهٔ تحلیل دور نگه می‌دارند. در عوض متکی می‌شوند به نیرویی که در واژگان کلیدی نهفته است تا از این نیرو یا درمقام تأیید موضع خود بهره گیرند و یا آن را چماقی سازند علیه دیگران.

لازمهٔ آنچه گفتیم این است که با بررسی و غور در کلمات می‌توان به ایدئولوژی نزدیک شد. این نوع بررسی را می‌توانیم واژه‌پژوهی اخلاقی *(moral philology)* نام دهیم که درآن واژگان کلیدی [یک ایدئولوژی] موضوع تحلیل قرار می‌گیرد. با این تحلیل مفاهیم اساسی آن کلمات مشخص می‌شود و مجموعه‌ای از مفاهیم اساسی که متعلق به آن واژگان کلیدی‌اند گردهم می‌آیند، به هم می‌پیوندند و هضم و نقد می‌شوند. به طور مشخص دراین نوع تحلیل باید سؤالات زیر را راجع به واژگان کلیدی پرسید:

آیا واژهٔ مفروض بر یک مفهوم یا بر بیش از یک مفهوم دلالت دارد؟

اگر دلالتش بیش از یکی است، مفاهیم مذکور اشتراکشان در چیست؟

اگر دلالتش بیش از یکی است، آیا مفاهیم مذکور ناقض یکدیگر است؟ و اگر هستند به چه صورت؟

وقتی از واژگان کلیدی استفاده می‌کنیم، کدام مفهومشان را درنظر داریم؟

آیا مفهوم یا مفاهیم اساسی آن واژه‌ها مراد ما را تأمین می‌کند؟ اگر نه، چگونه نمی‌کند؟

آیا مفاهیم برآمده از گروه واژگان کلیدی با یکدیگر سازگار است یا نقیض هم؟

این نوع بررسی کار تازه‌ای نیست و بخش مهمی از شیوهٔ سقراطی تحقیق (دیالکتیک سقراطی) به شمار می‌آید. شیوهٔ مذکور همان است که در مکالمات افلاطونی از قبیل اوتیفرو، سمپوزیوم و جمهور ثبت شده. دراین مکالمات سقراط سه واژهٔ کلیدی را برمی‌گزیند (به ترتیب «فضیلت»، «عشق» و «عدالت») از مفهومشان تعریفی دقیق می‌دهد و سپس آنها را موشکافی می‌کند. سقراط به سبب پای‌بندی سرسختانه به این روش، غوغای بسیار علیه خود برانگیخت و شاید مهمترین علت محکومیت و مرگش نیزهمین پای‌بندی بود. اما واکنش خشن جامعه نسبت به واژه‌پژوهی اخلاقی گواهی است بر توان بالقوه انقلابی‌ای که دراین روش موجود است.

واژه‌پژوهی اخلاقی به دلیل نقش همیشگی‌اش، هیچ‌گاه کلاً از دورخارج نشده است. البته هرگز به عنوان یک شیوهٔ آموزش و یک ابزار خودآزمایی چندان رواجی نیز نیافت، زیرا روش دشوار و درظاهر خشک و بیروحی است. اما در شناخت شگردهای ایدئولوژی و در تمهید مقدمات برای خلاصی از جزمیّات، احتمالاً شیوهٔ بی‌همتایی است. واژه‌پژوهی اخلاقی هر عیب که داشته باشد، از این حُسن منحصر به فرد برخوردار است که کارش را با تحلیل همان مفاهیمی می‌آغازد که بعداً باید بنیان داوری‌هایش شود. این کار یعنی دوری جستن از یک عادت خودشکن که خصیصهٔ بسیاری دیگر از رویکردهای تحلیلی است. عادت مذکورعبارت است از استخدام واژگانی کلیدی به عنوان مبانی تحقیق و تحلیل، بدون آن که خود آن واژگان موضوع تحقیق و تحلیل قرار گرفته باشد.

به محک زدن واژگان کلیدی، شاید در دسترس‌ترین و کارآمدترین شیوهٔ خودپژوهی باشد که دراختیار ماست. و خودپژوهی، چه فردی و چه فرهنگی، مقدمهٔ مهم نوآوری و شرط لازم نوسازی است.

یادداشتها

■ رابرت گرودین، *(Robert Grudin)* متولد سال ۱۹۳۸، دانش‌آموختهٔ هاروارد، تریتی کالج و دانشگاه کالیفرنیا در برکلی است. وی در سال ۱۹۶۹ در دانشگاه اخیر به دریافت درجهٔ دکتری در ادبیات تطبیقی نائل شد و اکنون در بخش انگلیسی دانشگاه ارگون مدرس و متخصص ادبیات تطبیقی و عصر رنسانس است. به‌علاوه، گرودین با انتشار دو کتاب (۱۹۸۲) *Time and the Art of Living* و (۱۹۹۰) *Creativity and Innovation* در مقام یک مقاله‌نویس و نیز یک فیلسوف اخلاق و اجتماع، صاحب شهرت شد. این نوشتار، فصل ۲۱ *(Ideology and Moral Philology)* کتاب اخیر است.

۱. *Yuppie* کلمه‌ای است نوساخته و به نسل جوان طبقهٔ متوسط اطلاق می‌شود که (برخلاف نسل هیپی‌ها) درسالهای اخیر در پی کسب هرچه بیشتر پول و مال وتأمین یک زندگی توأم با تجمل برای خودند. م.

عقلگرایی انتقادی*

هانس آلبرت

ترجمهٔ رحمان افشاری

اشاره

توصیف مشخصه‌های عقلگرایی انتقادی در مقابل عقلگرایی کلاسیک مهمترین منظور نویسندهٔ نوشتاری است که پیش رو دارید. به نظر این نویسنده ویژگی مهم عقلگرایی نفی باور لغزش‌ناپذیری نظریه‌ها و ایده‌های مربوط به فلسفه، علم یا هر حوزهٔ دیگر از معرفت بشری است. در نتیجه عقلگرایی انتقادی بی آنکه مستلزم نفی جست‌وجو برای وصول به حقیقت باشد، هیچ تعریفی از حقیقت را مجاز نمی‌شمارد.

عقلگرایی *(Rationalismus)* جانبدار این نظر است که ما قادریم به یاری عقل واقعیت جهان خارج را بشناسیم و اعمال و رفتار خود را متناسب با آن تنظیم کنیم.

[باید میان دو نوع عقلگرایی کلاسیک و عقلگرایی انتقادی تفاوت قائل شد:] پایهٔ عقلگرایی کلاسیک بر این است که می‌توان به معرفت یقینی و مطمئن دست یافت، حال آنکه عقلگرایی انتقادی این امکان را منتفی می‌داند. هر دو مکتب فکری تاکنون به انحای مختلف ظاهر شده‌اند. نامگذاری عقلگرایی انتقادی و تفاوت قائل شدن میان آن و نوع کلاسیک را مدیون کارل پوپر و کتاب او جامعهٔ باز و دشمنان آن هستیم که به سال ۱۹۴۴ منتشر شده است.

الف. سیر عقلگرایی کلاسیک در طول تاریخ

۱. دورهٔ باستان و قرون وسطی

اَشکال عقلگرایی را می‌توان حتی در تفکر یونان، یعنی در واقع در فلسفهٔ به‌اصطلاح پیش از سقراط دید. حتی کسنوفانس معتقد بود که معرفتی که از راه‌عقل به‌دست می‌آید، کاملاً یقینی و قابل اعتماد نیست و بخشی از آن همانند «فرضیه» است. این فرضیه‌ای شمردن معرفت در عقلگرایی انتقادی به تمام حوزه‌های معرفت بشری بسط داده شده است.

سقراط به شدت بر محدودیت معرفت بشری و خطاپذیری عقل آدمی تأکید داشت. پس از وی ما شاهد شکوفایی عقلگرایی کلاسیک در تفکر یونان هستیم که دقیقاً میان معرفت حقیقی از یک سو و باور و عقیدهٔ محض از سوی دیگر تفاوت می‌نهد؛ به‌طوری‌که مشخصهٔ معرفت حقیقی را در اثبات‌پذیری آن می‌داند تا مورد قبول و اطمینان واقع شود. [افلاطون به دو جهان معقولات و محسوسات معتقد بود. به اعتقاد وی عالم محسوسات ظواهرند، نه حقایق. عالم محسوسات خود به دو جزء تقسیم می‌شود: آنچه به‌طور غیرمستقیم ادراک شود، مانند اشباح و سایه‌ها که شناخت نسبت به آنها در حدّ حدس و گمان و پندار است. آنچه مستقیماً ادراک شود، مانند اشیا و موجودات که او این شناخت را باور می‌نامید که مصون از خطا نیست و ما را به معرفت قطعی و یقینی و خطاناپذیر نمی‌رساند. این نوع معرفت تنها به عالم معقولات آنهم به مرتبهٔ اعلای آن، یعنی اندیشه یا تعقل محض تعلق

می‌گیرد و اصولاً افلاطون دستیابی به این مقام را شناخت یا معرفت (اپیستمه) می‌نامید.]

ارسطو بر این نظر بود که آدمی زمانی چیزی را می‌داند که علت آنرا بشناسد و بداند که چرا این‌گونه است و یقین پیدا کند که غیر از آن نمی‌تواند باشد. [وی برای موجودات و حوادث روزگار چهار علت برمی‌شمرد: علت مادی (مانند سنگ و آجر یک خانه) و علت صوری (مانند طرح و نقشهٔ آن خانه) و علت فاعلی یا محرکه (مانند معمار و بنّای خانه) و علت غایی (که همان آرمیدن در خانه است). او از میان این علل چهارگانه، علت غایی را برترین علت می‌دانست.] از نظر ارسطو و مطابق تعریف او از معرفت باید میان معرفت باواسطه و معرفت بی‌واسطه تفاوت قائل شد. معرفت باواسطه این است که از طریق برهان، یعنی استنتاج منطقی از برخی مقدمات نخستین حاصل شود و معرفت بی‌واسطه، معرفتی است نسبت به آن مقدمات که صدق و درستیشان بی‌واسطه مشهود است. [مقصود ارسطو از مقدمات حقیقی و نخستین، اموری است که خودشان ایجاد باور کنند و ما به آنها بی‌واسطه و از راه بینش درونی و بدون هیچ‌گونه برهان، آگاه و معترف هستیم. او مهمترینِ همهٔ این مقدمات و اصلهای نخستین و برهان‌ناپذیر را اصل عدم تناقض می‌داند.]

تعریف ارسطویی معرفت و ایده‌آل شناختِ مربوط به آن، در تفکر فلسفی به‌شدت تأثیر داشته است، به‌طوریکه حتی امروزه نیز تعاریف کاملاً مشابهی برای مفهوم معرفت و ضرورت اثبات شناخت را می‌توانیم به‌عیان ببینیم. هندسهٔ اقلیدسی نمونهٔ بارز این نوع معرفت در عهد باستان است که بر دستگاهی از اصول موضوعی ـ استنتاجی بنا شده است، یعنی دستگاهی که از تعدادی قضایای اولیه و متعارف تشکیل شده و سایر قضایا به‌طور منطقی، یعنی با استفاده از قواعد منطق از آن استنتاج می‌شود. بدیهی است که نباید در صحت این دستگاه تردید کرد، چرا که قضایایِ نخستین خود از طریق بینش بی‌واسطه به‌دست آمده و سایر قضایا درستی خود را از راه استنتاج منطقی از آن اصول گرفته است.

باید یادآور شد که در نظرهای جدید دیگر خواست بینش بی‌واسطه برای درستی اصول متعارفِ چنین دستگاههایی به یک‌سو نهاده شده و بشر بیشتر به نادرستی و شک کردن در مبانی آن معترف گشته است.

عقلگرایی کلاسیک حتی در عهد باستان انتقادهایی برانگیخت. نخست، شکاکان مدعی شدند آدمی نمی‌تواند به شناختی که ایده‌آل یا کمال مطلوب را برآورد، عملاً دست یابد. به اعتقاد آنان بینش و شهود نسبت به درستی قضایای نخستین ممکن است همواره در وهم و گمان پایه داشته باشد. از این رو آشکار می‌شود که تفاوت قائل‌شدن میان به‌اصطلاح معرفت و عقیدهٔ محض، امری وهمی و در نتیجه غیرقابل قبول است. با این وصف درک ارسطویی از معرفت، بر تفکر قرون وسطی حاکم بود و حتی پس از پیدایش علوم جدید در سده‌های ۱۷ و ۱۸ ایده‌آل شناختِ مورد نظر ارسطو اثرهای خود را همچنان حفظ کرد.

۲. عصر جدید

۲ـ۱. دو جلوهٔ عقلگرایی کلاسیک

عقلگرایی کلاسیک در عصر جدید به دو صورت ظاهر می‌شود: مسلک عقلی *(Intellktualismus)* که کسانی چون دکارت و پاسکال و اسپینوزا نمایندهٔ آنند و تجربه‌گرایی *(Emprismus)* و بیکن و لاک و بارکلی مدافع آنند. مسک عقلی را اغلب عقلگرایی *(Rationalismus)* نیز می‌نامند.

مسلک عقلی

منبع همهٔ شناختهای بی‌واسطهٔ ما برای مسلک عقلی، شهود عقلی یعنی بینش واضح [و متمایز] و مطمئن عقل است. با شهود عقلی است که می‌توان به حقایق کلی دست یافت، یعنی گزاره‌هایی که امروزه می‌توان آنها را نخستین گزاره‌های نظری نامید. سایر حقایق ـ و همراه آن حقایق خاص یا گزاره‌های واقعی ـ را می‌توان به کمک قیاسِ استنتاجی که عبارت از استخراج منطقی از شناخت حاصل از شهود و بینش بی‌واسطه است، به‌دست آورد. باری با همکاری شهود و استنتاج نیل به هر حقیقتی هم ممکن و هم قابل اطمینان است.

تجربه‌گرایی

به عکس برای تجربه‌گرایی، تجربه یعنی مشاهده‌ای که تحت شرایطی از راه آزمایش و به یاری ابزار به‌دست آمده است، منبع شناخت بی‌واسطهٔ ماست. با مشاهده است که می‌توان به حقایق خاص دست یافت، یعنی گزاره‌هایی که می‌توان امروزه آنها را گزاره‌های مشاهده‌ای یا واقعی نامید. سایر حقایق ـ و به همراه آن گزاره‌های نظری ـ را می‌توان از طریق استقراء، یعنی نوعی استخراج که باید آن را از قیاسِ استنتاجی تمیز داد، نتیجه گرفت. بنابراین با همکاری مشاهده و استقراء نیل به هر حقیقتی هم ممکن و هم قابل اطمینان است.

۲ـ۲. هیوم

در قرن ۱۸ دیوید هیوم ابتدا با شک کردن در مبانی استقراء و سپس در امکان شناخت واقعی و کلی، نوع تجربه‌گرایی شکاکانه را پی افکند. پس از او ایمانوئل کانت که بنا به گفتهٔ خود به‌وسیلهٔ هیوم از خواب دگماتیزم بیدار شده بود، کوشید همنهادی (سنتزی) از آرای مسلک عقلی و تجربه‌گرایی پدید آورد تا به یاری آن بر مشکلاتی که هر یک از دو مکتب فوق گرفتار آن بودند، چیره گردد. از یک سو هیوم نشان داده بود که قوانین طبیعت را نمی‌توان از تجربه استخراج کرد و از سوی دیگر معلوم نبود با چه اطمینانی می‌توان قوانینی را شناخت که بنا بر فرض عقل‌گرایی کلاسیک، به واقعیتی خارج از عقل و روح انسانی تعلق دارند. لیکن موفقیت نظریهٔ نیوتن به ظاهر نشان می‌داد که می‌توان به چنین شناختی اطمینان داشت.

۲ـ۳. کانت

کانت مسأله را این‌گونه حل کرد که واقعگرایی ـ یعنی اعتقاد به شناخت‌پذیری واقعیت [فی‌نفسه] را ـ که جزئی از عقلگرایی کلاسیک بود، به کناری نهاد و به‌جای آن ایده‌آلیسم به‌اصطلاح استعلایی را نشاند؛ ایده‌آلیسمی که بر پایهٔ پرسش استعلایی بنا شده است و از شرطهای امکان شناخت پرسش می‌کند. کانت یقین به شناخت کلی را این‌گونه توضیح می‌دهد که این شناخت متکی بر واقعیت موجود خارج از عقل و روح انسانی نیست، بلکه تنها بیانگر فرم‌هایی از تجربهٔ ماست که در ساختار قوهٔ شناخت انسان نهفته است. فقط واقعیت به‌اصطلاح تجربی، یعنی جهان پدیدارها که مُهر این فرم‌ها برآن خورده است، برای تجربهٔ انسانی قابل وصول می‌باشد. شناخت ما تا آنجا یقینی است که فهم ما قوانینش را بر طبیعت مقرر کند. پرسش اساسی‌ای که کانت مطرح کرد، چنین بود: «احکام تألیفیِ مقدم بر تجربه یا پیشینی چگونه ممکن است؟» یعنی چگونه ممکن است گزاره‌هایی که منطقیِ

محض نیستند، بلکه دارای شناخت محتوایی‌اند [و معلومات جدیدی دربردارند] صادق و یقینی باشد و اعتبارشان وابسته به تجربه نباشد. به اعتقاد کانت احکام تألیفی مقدم بر تجربه از آن‌رو ممکن است که فرم‌های همهٔ تجربه‌های ممکن، نهفته در قوهٔ شناخت بشر را بیان می‌کند. بدین ترتیب باید مشکل تجربه‌گرایی هم برطرف شده باشد، زیرا گزاره‌هایی از این دست دیگر نیازی ندارد که از گزاره‌های مبتنی بر مشاهده استخراج شود، بلکه مقدم بر هر نوع شناخت تجربی است. اصل علیت، یعنی این که هر حادثه علتی دارد و قضایای ریاضی نمونه‌هایی از این نوع احکام است. برای عقل عملی حکم به‌اصطلاح مقوله‌ای دارای همان اهمیت است، به این معنا که «همواره چنان عمل کن که قواعد ارادهٔ تو بتوانند به‌عنوان اصل [یا پایهٔ] قانون‌گذاری عمومی‌پذیرفته شوند» به بیان دیگر آدمی باید در تصمیماتش همواره از قواعدی پیروی کند که بیان کنندهٔ قوانین عام عقل باشد. بنابراین کانت در راه حل خود برای این مسأله کوشید تا هم اعتبار کلی شناخت علمی و هم خواست عمومی اخلاق را مدنظر قرار دهد. لیکن ادغام حقیقت و یقین در مفهوم حکم تألیفی مقدم بر تجربه نشان می‌دهد که کانت با این برداشت خود در چارچوب عقلگرایی کلاسیک باقی مانده است.

۴ـ۲. پیامد کانت

درک کانتی ـ خواه از نظر پرسشی که کانت درانداخت و خواه از بابت پاسخی که به آن داد ـ تا به امروز برای فلسفه پرثمر بوده است. برخی مدافع این برداشت بوده‌اند، برخی تغییری در آن داده‌اند و عده‌ای دیگر به مخالفت با آن برخاسته‌اند. در عرصهٔ علم پیدایش دو جریان بیش از هر چیز موجب شد که راه‌حل کانتی مسألهٔ شناخت با تناقضاتی روبرو شود: نخست کشف هندسهٔ غیراقلیدسی توسط بولیایی *(Bolyai)*، لوباچفسکی و گاووس و دوم تدوین فیزیک غیرنیوتنی توسط آلبرت اینشتین. هر دوی آنها به هم مربوطند تا آنجا که نظریهٔ اینشتین حاوی هندسهٔ غیراقلیدسی است و نظریهٔ نیوتن در چارچوب هندسهٔ اقلیدسی می‌گنجد. در مبانی ریاضیات ـ یعنی در نظریهٔ مجموعه‌ها ـ نیز تناقضاتی کشف شد و نظریهٔ کوانتوم هم قابل جمع با اصل علیت در فیزیک نبود. در عرصهٔ علوم طبیعی اینشتین خود توانست بر پایهٔ تحقیقاتش در زمینهٔ نظریهٔ شناخت به نتایجی برسد که با درک کانتی سازگار نبود. در زمینهٔ ریاضی نیز برتراند راسل که کشف یاد شده در نظریهٔ مجموعه‌ها از آن اوست، این نتیجه را گرفت که معرفت بشری آخرین حیطهٔ یقین را از دست داده است. هر دو پیامد حاوی نقدی بر عقلگرایی کلاسیک بود که هنوز سلطهٔ تفکر کانتی را بر خود داشت.

ب. عقلگرایی انتقادی

وضعیت این مسأله مبدأیی شد برای عقلگرایی انتقادی که کارل پوپر در سالهای ۳۰ سدهٔ حاضر آن را برای اولین بار مطرح کرد. وی نه تنها فلسفهٔ کانتی و اکتشافات ناسازگار با آن، بلکه جریانهای فلسفی‌ای چون پوزیتیویسم منطقی «حلقهٔ وین» (تجربه‌گرایی‌ای که از دل نتایج منطق ریاضی نوین برآمده بود) را مورد توجه قرار داد. پوپر پرسش کانت دربارهٔ شرطهای امکان شناخت را پی گرفت و آموزه‌ای علمی ارائه کرد که به این پرسش که چگونه می‌توانیم از تجاربمان بیاموزیم، پاسخ نوینی می‌داد. در این نظریه، عقلگرایی کلاسیک و همراه آن صورت آرمانی (ایده‌آل) معرفت ارسطو که پایهٔ آن بر یافتن اساس کاملاً مطمئن برای شناخت و معرفت انسانی است و از این رو حقیقت و یقین را به هم می‌آمیزد، به کناری نهاده می‌شود. به اعتقاد پوپر چنین شناخت مستدل مطمئنی وجود ندارد. بدین‌سان ایراد شکاکیت ـ حتی شکاکیت دورهٔ باستان ـ به عقلگرایی کلاسیک، ایرادی کاملاً عقلانی است. اگر معرفت آرمانی دورهٔ باستان ممکن نباشد، پس باید این معرفت همان باشد که ما آن را عقیدهٔ محض می‌نامیم که می‌توان آن را همردیف هر عقیدهٔ دلخواه قرار داد. در این‌جا که عقلگرا[ی انتقادی] در سیمای جزم‌اندیش ظاهر می‌شود، ممکن است شکاک فریاد برآورد که این جزمیت مطابق شرطهای عقلگرایی کلاسیک نیست. اما هردوی آن، خواه جزم‌اندیش و خواه شکاک به پیش‌فرض اساسیِ آن نوع عقلگرایی چسبیده است: یعنی آن عقلگرایی‌ای که احکام حقیقی (گزاره‌ها و ادراکات) آن فقط به شرط یقینِ مطلق می‌تواند به جرگهٔ شناخت واقعی درآید.

۱ـ ب. خطاباوری

اصل موضوع در عقلگرایی انتقادی این است که پیش‌فرضِ کلیِ هر دو شکل جزمی و شکاکی عقلگرایی کلاسیک را مورد انتقاد قرار دهد، چرا که این پیش‌فرض به‌وضوح منجر به بروز مشکلاتی می‌شود که نمی‌توان بر آن چیره شد. شرط استدلال مطمئن برای ایده‌آل کلاسیکی معرفت از آن رو تردیدبرانگیز است که هر شناختی که ما بخواهیم برای آن استدلال اقامه کنیم، خود دوباره می‌تواند مورد تردید قرار گیرد. بدین‌سان آدمی دچار وضعی شبیه بارون مونشهائوزن *(Munchhausen)* می‌شود که می‌کوشید خود را با کشیدن موی سرش از باتلاق بیرون کشد.

زمانی می‌توانیم از این وضعیت مونشهائوزنی [یعنی تسلسل بی‌انتها و تلاش نافرجام] اجتناب کنیم که از شرط استدلال مطلق و به همراه آن ایده‌آل شناخت کهن دست برداریم و جانبدار خطاباوری پیگیر شویم، یعنی این نظر که انسان همیشه در حل مسائل خویش دچار خبط و خطا می‌شود و بنابراین می‌تواند همواره اشتباه کند، به‌طوری‌که ما هرگز نمی‌توانیم به شناختِ مطلقاً مطمئن دست یابیم. طلب اطمینان از راه استدلال مطلق که خواستی مربوط به ایده‌آل کلاسیکی معرفت است، «اوتوپی یا خیالی» است که تحقق آن در حوزهٔ امکانات بشر نیست. بنابراین باید آن را به کناری نهاد و در تعیین هدفِ شناخت فروتن بود. تلاش برای دستیابی به استدلال مطلق ـ به‌امید نیل به حقایق مطمئن ـ با جهد برای رسیدن به حقیقت، به مفهوم شناختنِ چگونگی واقعیت ـ و نیز با قانونمندیهای آن ـ ناسازگار است.

تلاش برای دستیابی به استدلال مطلق حتی کانت را به آنجا کشاند که ادعای هر نوع اطلاع‌دهی دربارهٔ واقعیت را از سوی آن بخش از معرفت که می‌بایست برای او اعتبار یقینی مطلق داشته باشد ـ یعنی بخشی که کانت از آن با نام احکام تألیفی مستقل از تجربه یاد می‌کند ـ مردود بداند. بدین‌سان ادعای معرفت که همپیوند با واقعگرایی است قربانی شد. بعدها پیروان کانت همچون هوگو دینگلر *(Hogo Dingler)* حتی پا را از این هم فراتر نهادند و قوانین طبیعت را همانگویی خواندند، یعنی قضایایی که متضمن هیچ آگاهی نیست و از این رو اصولاً هیچ معرفت مضمونی را ارائه نمی‌کند، همان‌سان که قضایای منطق چنین است. بنابراین ادعای شناخت مضمونی به تمامی قربانی شد تا شرط یقین بتواند پابرجا بماند. این در واقع راه نجاتی است برای غلبه بر مشکلات عقلگرایی کلاسیک، اما به بیان ساده، این راه خروج به معنای تهی کردن دانش از معرفت است.

۲ـ ب. معرفت حدسی

کارل پوپر راه‌حل دیگری ارائه کرد: همچنان در راه شناخت و از

آن طریق در راه حقیقت مضمونی [1] کوشیدن، لیکن از ادعای استدلال مطلق و به تبع آن از یقین دست برداشتن. بنابراین کل معرفت ما از فرضیاتی ساخته شده است که در درستی آن فرضیه‌ها هیچ اطمینان [مطلقی] وجود ندارد (و نام معرفت حدسی از این روست) لیکن ما می‌توانیم هریک از این فرضیه‌ها را همواره در معرض آزمایشهای دشوار قرار دهیم تا صحت خود را اثبات کند. اما هرگز نباید مطمئن بود که از عهدهٔ آزمونهای آینده نیز سربلند بیرون خواهد آمد. در این جا می‌توان مکانیک نیوتنی را شاهد آورد که حدود ۲۰۰ سال بر تفکر فیزیک حاکم بود تا آنکه نظریهٔ انیشتین به‌جای آن نشست. چرا درک نیوتنی مدتهای مدید به‌عنوان درکی مطمئن پذیرفته شد؟ به این دلیل که برای انبوهی از واقعیتها توضیحی یگانه به‌دست می‌داد و تصور نمی‌شد که ممکن است خطایی در آن موجود باشد. و به همین خاطر بود که به راحتی می‌شد آن‌را به مفهوم ایده‌آل کلاسیکی شناخت معنی کرد. اما اکنون روشن شده است که نظریهٔ اینشتین علاوه بر واقعیتهایی که به کمک نظریهٔ نیوتن قابل تبیین بود، واقعیتهای دیگری نیز توضیح می‌دهد (و حتی پیش‌بینی می‌کند) که با نظریهٔ نیوتن غیرممکن بود. نکتهٔ دیگر چنین است که این نظریه با نظریهٔ نیوتن قابل جمع نیست، یعنی نمی‌توان هر دو را همزمان درست دانست. می‌توان با دیدهٔ اغماض نگریست و گفت که نظریهٔ نیوتن به تقریب درست بوده و توضیح به‌اصطلاح تقریبی و نزدیک به حقیقت ارائه کرده است، اما معنی دیگر این سخن ـ اگر قدری سخت بگیریم ـ این است که نظریهٔ نیوتن نادرست بوده است. در ضمن این مسأله نیز مطرح می‌شود که ممکن است بعدها بر نظریهٔ اینشتین همان رود که بر نظریهٔ نیوتن رفت و نظریهٔ دیگری که قدرت تبیین بیشتری دارد جای آن‌را بگیرد و در پرتو آن بدانیم که نظریهٔ اینشتین نیز به تقریب درست بوده است. بنابراین مجازیم که درستی نظریهٔ اینشتین را هم مسلم (و دارای اطمینان مطلق) نگیریم، بلکه تنها آن را همچون «فرضیه» بدانیم [که هر لحظه ممکن است کاستی یا نادرستی آن آشکار شود.] دانش پر است از این گونه شواهد. حتی ریاضیات نیز مبرا از آن نیست. با توجه به این واقعیت که حتی نظریه‌های موفق علمی با ضعفهایی همراه است، به نظر عاقلانه می‌رسد که اصولاً هیچ نظریه‌ای را لغزش‌ناپذیر و مقدس اعلام نکنیم، حال تفاوت نمی‌کند که آن نظریه جزئی از علم است یا فلسفه یا دانستنیهای روزانه، حتی اگر امید بسته باشیم که در برخی موارد، نظریه‌های پیشین در نزدیک بودن به حقیقت ممتازند.

۳ـ ب. مفهوم حقیقت

بنابراین در عقلگرایی انتقادی به‌دنبال شناخت مضمونی و به همراه آن به‌دنبال حقیقت رفتن کنار گذارده نمی‌شود، بلکه از جست‌وجوی یقین و استدلال مطلق دست برداشته می‌شود. یعنی رسالتی ـ که از جمله ایده‌آلیسم استعلائی کانت و تجدید حیات واقعگرایی انتقادی که مشخصهٔ عقلگرایی پیش از کانت بود ـ برای خود در نظر داشت (واقعگرایی انتقادی در برابر واقعگرایی به‌اصطلاح خام است که حتی قائل به خطای حواس نیز نبود). گاهی ادعا می‌شود که چنانچه ما تصور معیار حقیقت را فدا کنیم ـ امری که در عقلگرایی انتقادی به راستی رخ داده است ـ دیگر نمی‌توانیم همچنان از مفهوم حقیقت دم زنیم. به‌علاوه دیگر تعریفی رضایت‌بخش از حقیقت در اختیارمان نیست. البته در اینجا نیز این‌شرط که تنها مفاهیمی به‌کار بریم که برای آنها تعریفی وجود دارد ـ همان‌طور که پاسکال نشان داد ـ به‌همان اشکالاتی دچار می‌شود که شرط استدلال مطلق یاد شده به‌آن مبتلا بود. در تعریف باید همواره مفاهیمی به‌کار برد که خود نیازمند تعریف است و الی آخر. بنابراین، این شرط به تسلسل بی‌انتها کشیده می‌شود و از این رو برآوردنی نیست. وانگهی، تعاریفی از حقیقت وجود دارد که می‌توان به آنها رضایت داد. اما بر سر معیار حقیقت چه می‌آید؟ منظور از چنین معیاری در اینجا نشانه‌ای مطمئن از حقیقت است که با ارائهٔ آن بتوانیم برای گزاره‌ها (یا نظریه‌ها و...) ادعای حقیقت توأم با یقین کنیم. اصل موضوع در عقلگرایی انتقادی دقیقاً همین است که چنین نشانه‌ای وجود ندارد. امروزه سعی می‌شود برای سایر مفاهیم نیز معیارهایی از این دست طلب نکنیم. از این رو نمی‌توان فهمید چرا باید چنین خواستی درست برای مفهوم حقیقت پرمعنا باشد. عقلگرایی انتقادی این خواست را حتی برای گزاره‌های به‌اصطلاح مشاهده‌ای نیز رد می‌کند. این گزاره‌ها، همان‌طور که تاریخ علم نشان می‌دهد، همواره آکنده از خطا و تصحیح آن بوده است. با وجود این می‌توان نشان داد که پیشرفت علمی، زمانی میسر است که هدف تحقیق و پژوهش دستیابی به شناخت روابط واقعی باشد.

ج. مسألهٔ شناخت و سایر مسائل

تلاش علوم در این است که مسائل شناخت را حل کند. عمل و تجربهٔ شناختِ علمی نوعی خاص از عمل و رفتار انسان در حل مشکلات است. اما انواع دیگری از مسائل و از آن طریق انواع دیگری از عمل انسانی در تمام عرصه‌های اجتماع مانند هنر، اقتصاد، حقوق، سیاست و غیره وجود دارد. عقلگرایی کلاسیک در واقع بیشتر با مسألهٔ شناخت مرتبط است، اما به‌طور اصولی می‌توان آن را به انواع دیگر مسائل نیز گسترش داد. در این موارد نیز می‌توان به‌دنبال استدلال مطمئن رفت تا به راه‌حلهای کاملی برای مسائل اخلاقی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی یا اجتماعی دست یافت. در راه حل سایر مسائل نیز همواره شناخت ـ و از آن طریق نگرش نسبت به چگونگی روابط واقعی ـ مؤثر است، چرا که آدمی برای حل درخور چنین مسائلی باید اثر رفتارهای انسانی، مقررات حقوقی، تصمیمات سیاسی، اقدامات احتیاطیِ مؤسسات یا نظم اجتماعی را مورد قضاوت قرار دهد. اما به غیر از این، شرط استدلال مطلق به منظور دست یافتن مطمئن به بهترین راه‌حلها در خارج از عرصهٔ شناخت نیز به مشکلات چاره‌ناپذیر منجر می‌شود. در اینجا نیز عقلگرایی کلاسیک تاب پایداری ندارد. بنابراین مجازیم که در اینجا نیز شرط استدلال مطلق را فدا کنیم و جانب عقلگرایی انتقادی را بگیریم.

یادداشتها

* هانس آلبرت (*Hans Albert*) متولد ۱۹۲۱ در کلن، استاد جامعه‌شناسی و فلسفهٔ علم در دانشگاه مانهایم است و یکی از برجسته‌ترین مدافعان عقلگرایی انتقادی در آلمان به‌شمار می‌رود. اثر معروف او رساله دربارهٔ عقل انتقادی (۱۹۶۸) تاکنون بارها به چاپ رسیده است. از دیگر آثار او می‌توان از عقل انتقادی و عمل انسانی (۱۹۷۷)، دانش و خطاپذیری عقل (۱۹۸۲)، نقد معرفت‌شناسی ناب (۱۹۸۷) و نقد خرد هرمنوتیک (۱۹۹۲) نام برد.

مقالهٔ حاضر از منبع زیر ترجمه شده است:

Handlexikon zur Wissenschaftstheorei / Hg. von Helmut Seiffert und Gerad Radnitzky, dtv: 1992 - Artikel "Kritischer Rationalismus".

جملات داخل قلاب افزودهٔ مترجم است.

۱. منظور حقایقی است که از مضمون و محتوا خبر می‌دهد، در مقابل منطق که به صورت توجه دارد و وجه تسمیهٔ منطق صوری نیز از همین روست. ـ م

احمد نراقی

ایمان و شکاکیت

اشاره

ویژگی مهم عقلانیت مدرن، به چالش نقد خواندن بنیادی‌ترین باورهاست، به‌گونه‌ای که همواره بنای آگاهیها را در باتلاقی از شک فرو می کشد و ضرورت تأسیسی تازه را سبب می‌شود. در چنین عرصه‌ای ایمان و باورهای دینی در وهلهٔ نخست مورد هجوم واقع می‌شوند.

مقاله‌ای که پیش رو دارید، با مروری بر سه روایت از نسبت میان شک و ایمان دینی، در صدد نشان دادن این واقعیت است که چگونه ایمان ضرورتاً مقهور عقلانیت مدرن نیست، بلکه می تواند آن را به خدمت خویش در آورد.

۱. تبیین رابطهٔ میان «ایمان» و «شکاکیت» از مسائل مهم در عرصهٔ علم کلام جدید به‌شمار می‌آید. اگر بنیان عقلانیت جدید نوعی «شکاکیت» تلقی شود، دینداران خردورز لاجرم باید نسبت میان ایمان دینی خود را با این عقلانیت مبتنی بر شکاکیت معلوم دارند.

ایا شکاکیت مخلّ ایمان دینی است؟ آیا مؤمنان می‌توانند ایمان خود را در کنار عقلانیتی بدون یقین به نحو سازگار محفوظ نگه دارند؟ به بیان دیگر آیا مؤمنان می‌توانند بدون دست کشیدن از ایمان دینی خود، عقلانیت جدید را به طور کامل بپذیرند و بدان ملتزم باشند؟ آیا شکاکیت می‌تواند به نوعی در خدمت ایمان دینی درآید؟ و...

پاسخ به این قبیل پرسشها، اولاً، در گرو شناخت مفهوم شکاکیت، به معنای جدید آن است، ثانیاً ـ در گرو تفسیری است که از ایمان و رابطهٔ آن با دستگاه اعتقادات دینی به‌دست داده می‌شود.

۲. «شکاکیت» به چه معناست؟

اولاً، باید میان «شکاکیت» *(Scepticism)* و «شک» *(Doubt)* تمایز نهاد.

«شکاکیت» نوعی تلقی خاص از معرفت است؛ به بیان دیگر نظریه‌ای معرفت‌شناختی است که می‌کوشد از ماهیت معرفت، مبادی و ارکان آن و نیز امکان یا عدم امکان توجیه منطقی آن تفسیر خاصی به‌دست دهد. اما «شک» نوعی وضعیت ذهنی ـ روانی خاص است که چه‌بسا بدون هیچ دلیل موجهی بر شخص عارض شود.

ثانیاً، در یک تقسیم‌بندی کلّی می‌توان دست کم دو نوع شکاکیت را از یکدیگر متمایز ساخت:

۱ـ۲. شکاکیت نوع اول، نظریه‌ای است که مدعی است امکان شناخت وجود ندارد. به بیان دیگر انسان نمی‌تواند نسبت به هیچ چیز شناخت پیدا کند؛ حتی علم منطق و ریاضیات هم که یقینی‌ترین علوم به‌شمار می‌آیند، در تحلیل نهایی مشکوکند.

این نظریه نامنسجم و ناقض خود است. زیرا کشف این نکته که «شناخت ممتنع است»، به فرض صحت، خود شناخت مهمّی به‌شمار می‌آید. به هر حال بعید به نظر می‌رسد که این تقریر عامیانه از شکاکیت، قائلین در خور توجهی داشته باشد.

۲ـ۲. شکاکیت نوع دوم، نظریه‌ای است که علی‌الاصول حصول شناخت را ممکن می‌داند و بلکه خود مسبوق و مبتنی بر مجموعه‌ای از شناختهاست.

این نوع شکاکیت را می‌توان در دو قلمرو ملاحظه کرد:

۱ـ۲ـ۲. شکاکیت در قلمرو معرفت تجربی: شکاکیت در این قلمرو به معنای نفی امکان شناخت قطعی جهان خارج است. در واقع این نوع از شکاکیت بنیان علوم‌تجربی را مورد تشکیک قرار می‌دهد. این تلقی خاص را می‌توان «شکاکیت هیومی» نامید.

«شکاکیت هیومی» از تصدیق سه اصل زیر، باهم نتیجه می‌شود:

اصل اول: هیچ حکم ترکیبی پیشین حاکی از جهان خارج وجود ندارد. تمام احکام ترکیبی، پسین هستند و هر حکم پیشین، تحلیلی است.

اصل دوم: شناخت واقعی جهان خارج باید در نهایت از ارتسامات حسّی شخص نتیجه شود. (مطابق رأی هیوم شخص فقط می‌تواند نسبت به ارتسامات حسّی، باورها و احساسات شخصی خود بی‌واسطه علم داشته باشد، و تنها مبدأ استوار برای علم به سایر امور همین مبادی شخصی است).

اصل سوم: فقط استنتاجات قیاسی معتبرند.

تصدیق این سه اصل، با هم مستلزم نتیجهٔ زیر است:

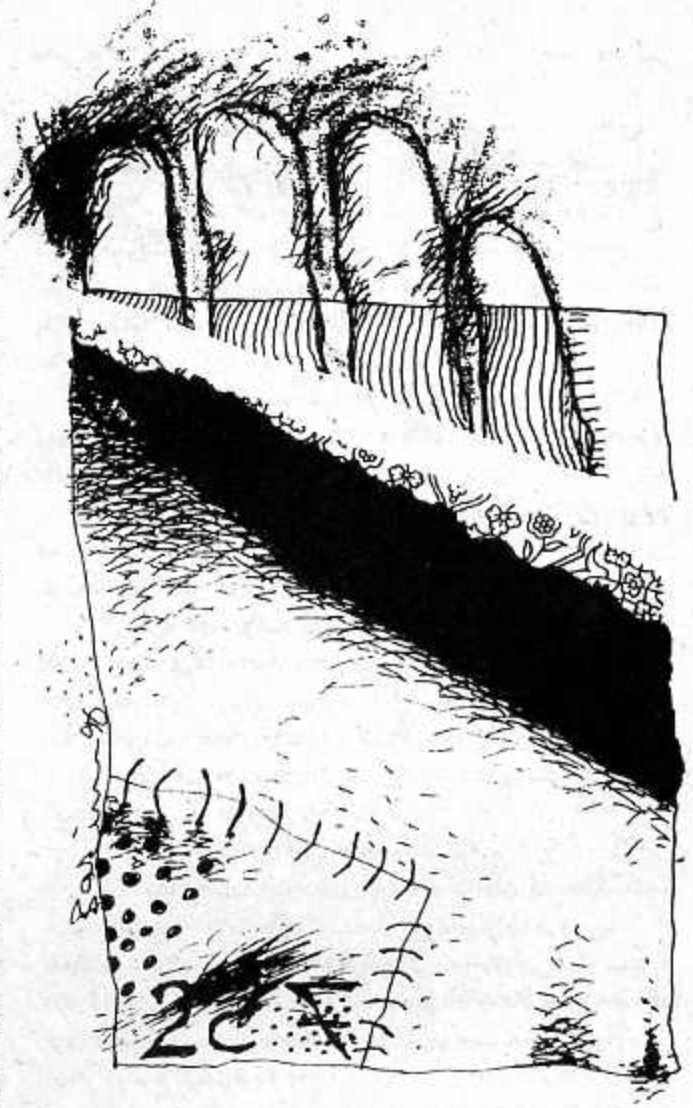
به ازای هر گزارهٔ ناظر به عالم خارج (مانند h) که عنصر مقوّم معرفت به شمار می‌آید، باید مقدمات صادقی (مانند e)، حاکی از ارتسامات حسّی شخص وجود داشته باشد، به نحوی که h منطقاً از e قابل استنتاج باشد. اما اگر h حاکی از جهان خارج باشد و e صرفاً از ارتسامات حسّی شخص حکایت کند، در آن صورت مضمون h بیشتر از مضمون e خواهد بود و بنابراین نمی‌توان h را منطقاً از e نتیجه گرفت. به بیان دیگر تنها مبدأ معتبر h، e است، اما h از e منطقاً قابل استنتاج نیست. بنابراین علم ما به جهان خارج فاقد مبنای منطقی استوار است و لذا موّجه نیست.

البته اصول سه‌گانهٔ فوق به انحای مختلف مورد نقد قرار گرفته و شقوق بدیلی برای هر یک پیشنهاد شده است. اما مسألهٔ توجیه علم ما به جهان خارج که در قالب گزاره‌های علوم‌تجربی بیان می‌شود، تاکنون راه‌حل مقنعی نیافته است و «شکاکیت هیومی» در قالب تقریرهای نوین همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و موضوع تأملات جدیدتر واقع می‌شود.[۱]

۲ـ۲ـ۲. شکاکیت در قلمرو معرفت نظری: شکاکیت در این قلمرو به معنای نفی امکان «اثبات» است، مشروط بر آنکه هدف «اثبات» ارائهٔ برهان قاطع و اقناع جمیع عقلا در جمیع زمانها تلقی شود.

الف. در قلمرو امور نظری «اثبات» یک گزاره به معنای استنتاج آن گزاره (به منزلهٔ نتیجه) از مقدمات است، به شرط آنکه: اولاً ـ مقدمات صادق باشند، ثانیاً ـ استنتاج معتبر باشد. بنابراین «اثبات» صدق نتیجه در گرو اثبات صدق مقدمات و اثبات اعتبار استنتاج است.

اما چگونه می‌توان صدق مقدمات و اعتبار استنتاج را «اثبات»



کرد؟ بنابر تعریفِ «اثبات» باید هر یک از این مطلوبات را به منزلهٔ یک نتیجه از مقدمات (صادق) دیگر، (به نحو معتبر) استنتاج کرد. اما این فرآیند در مورد «مقدمات» به تسلسل می‌انجامد و در مورد «استنتاج» به دور. صدق نتیجه را نمی‌توان به نحو مطلق و نامشروط اثبات کرد، مگر آنکه در نهایت صدق مقدماتِ و اعتبار استنتاج به نحو مطلق و نامشروط اثبات شود.

ب. اما آیا «اثبات به نحو مطلق و نامشروط» ممکن است؟ قائلین به اثبات‌پذیریِ مطلق و نامشروط، برای آنکه با معضلهٔ دور و تسلسل روبرو نشوند و امکانِ اثبات را نشان بدهند، به مفهوم «بداهت» متمسک می‌شوند و ادعا می‌کنند که صرف درکِ مفهوم و مفاد پاره‌ای از گزاره‌ها برای تصدیق آنها کافی است. به بیان دقیقتر، برای شخص S گزارهٔ P بدیهی است، به شرط آنکه: اولاً، S نسبت به P علم بی‌واسطه داشته باشد (یعنی علم S به P مسبوق به علم او به سایر قضایا نباشد)، ثانیاً، به محض درک و تصوّر مفهوم آن گزاره، مضمون آن را چندان واضح و روشن ببیند که به طور طبیعی خود را به تصدیق آن ناگزیر بیابد.

بنابراین قائلین به «بداهت» می‌توانند مدعی شوند که صدق بعضی گزاره‌ها و اعتبار بعضی صور استنتاج بدیهی‌اند و لذا بر مبنای این مبادی بدیهی، «اثبات مطلق و نامشروط» ممکن می‌باشد.

ج. اما نظریهٔ فوق رابطهٔ خاصی را میان «بداهت» و «صدق» مفروض می‌انگارد و این فرضی مناقشه‌انگیز و در خور بررسی است. فرض مذکور را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر بیان کرد:

(۱) آنچه بدیهی است، لزوماً صادق است.

یا

(۲) بداهت نشانهٔ صدق است.

آیا گزاره‌های (۱) و (۲) صادقند؟ اگر صادقند، دلیل صدقشان چیست؟ برای اثبات صدق این گزاره‌ها یا باید این گزاره‌ها را از مقدمات (صادق) و (به نحو معتبر) استنتاج کرد، یا باید قائل به بداهت این گزاره‌ها بود. اما شق اول، یا به تسلسل بی‌فرجام می‌انجامد (زیرا هر مقدمه را باید به نوبهٔ خود از مقدمات دیگر استنتاج کرد) یا در نهایت به فرض بعضی گزاره‌های بدیهی (و لذا صادق) منتهی می‌شود (که همان فرض مورد مناقشه است).

اما در شق دوم، اولاً، پذیرش بداهت گزاره‌های (۱) و (۲) آسان نیست، چرا که برای آنها می‌توان شقوق بدیل و محتمل‌الصدقی اندیشید. ثانیاً، اگر بداهت این دو گزاره پذیرفته شود، آنگاه «بداهت» با تمسک به «بداهت» توجیه شده است. یعنی در توجیه این امر که چرا «بداهت نشانهٔ صدق است»، ادعا کرده‌ایم که این مدعا خود بدیهی و لذا صادق است، چرا که بداهت نشانهٔ صدق است. روشن است که در اینجا دوری واقع شده است. بنابراین به نظر می‌رسد که تصدیق گزاره‌های (۱) و (۲) بدون دلیل باشد.

د. فرض کنیم که گزاره‌های (۱) و (۲) صادقند، یعنی رابطهٔ میان «بداهت» و «صدق» همان رابطه‌ای است که در گزاره‌های (۱) و (۲) بیان شده است. اما در اینجا پرسش مهم دیگری مطرح می‌شود:

حتی اگر گزارهٔ بدیهی را لزوماً صادق بدانیم، چگونه می‌توانیم بداهت یک گزاره را، در مقام اثبات معلوم کنیم؟ آیا امکان ندارد که شخص S گزارهٔ P را بدیهی بداند، اما آن گزاره در نفس‌الامر بدیهی نباشد؟ از کجا می‌دانیم که آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، واقعاً بدیهی (و لذا بنابر گزاره‌های (۱) و (۲)، صادق) است؟ بسیاری از افراد گزارهٔ زیر را مفروض و مسلّم می‌انگارند:

(۳) هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، بدیهی است.

اما آیا این گزاره صادق است؟ برای کشف پاسخ این پرسش می‌توان از یکی از پارادوکسهای راسل کمک گرفت:

مقدمهٔ اول: بدیهی است که بعضی از اوصاف، خود مصداق خود نیستند (مثل وصف «اسب بودن»، چرا که مصداق این وصف یک «اسب» است، نه یک وصف). و نیز بدیهی است که بعضی از اوصاف، خود مصداق خود هستند (مثل وصف «وصف‌بودن»، چرا که مصداق این وصف، یک وصف است).

مقدمهٔ دوم: بنابراین بدیهی است که ما وصفی خواهیم داشت، تحت عنوان «خود مصداق خود بودن» و به تبع وصف دیگری خواهیم داشت تحت عنوان «خود مصداق خود نبودن».

مقدمهٔ سوم: بدیهی است که وصف «خود مصداق خود نبودن» یا مصداق خود هست یا نیست.

شق اول: فرض می‌کنیم که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست.

نتیجهٔ ۱: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، در آن صورت این وصف واجد وصف خود مصداق خود نبودن است و لذا مصداق خود نیست.

نتیجهٔ ۲: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، در آن صورت مصداق خود است.

نتیجهٔ ۳: بنابراین اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، هم مصداق خود نیست (مطابق نتیجهٔ ۱) و هم مصداق خود هست (مطابق نتیجهٔ ۲).

شق دوم: فرض می‌کنیم که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست.

نتیجهٔ ۴: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، در آن صورت فاقد وصفِ خود مصداق خود نبودن است و لذا واجد وصف خود مصداق خود بودن می‌باشد، یعنی مصداق خود است.

نتیجهٔ ۵: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، در آن صورت مصداق خود نیست.

نتیجهٔ ۶: بنابراین اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، هم مصداق خود است (بنا به نتیجهٔ ۴) و هم مصداق خود نیست (بنا به نتیجهٔ ۵).

نتیجهٔ ۷: تناقض حاصل از شق اول به نفی فرض اولیهٔ آن شق (یعنی وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست) می‌انجامد و لذا از آن نتیجه می‌شود که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست.

نتیجهٔ ۸: تناقض حاصل از شقّ دوم به نفی فرض اولیهٔ آن شق (یعنی وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست) می‌انجامد و لذا از آن نتیجه می‌شود که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست.

نتیجهٔ ۹: حاصل آنکه، وصف «خود مصداق خود نبودن» هم مصداق خود هست (مطابق نتیجهٔ ۸) و هم مصداق خود نیست. (مطابق نتیجهٔ ۷). و این نتیجه بداهتاً کاذب به نظر می‌رسد.

از کذب نتیجه، لاجرم کذب دست کم یکی از مقدمات لازم می‌آید. یعنی دست کم یکی از آن گزاره‌ها که بدیهی به نظر می‌رسید، واقعاً بدیهی نبوده است. نتیجهٔ معرفت‌شناختی این پارادوکس گزارهٔ زیر است:

(۴) آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، لزوماً بدیهی (و لذا مطابق گزاره‌های (۱) (۲) صادق) نیست.[۲]

هـ. از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که در قلمرو معرفت نظری «اثبات» یک گزاره به نحوی که جمیع عقلا را به نحو علی‌الاطلاق و نامشروط قانع کند، ممکن نیست. به بیان دیگر «اثبات» همواره بر مبنای مقدماتی صورت می‌گیرد که نزد قائلین آن صادق تلقی می‌شوند. اگر آن مقدمات تغییر کنند، یا صدقشان مورد چون و چرا قرار گیرد (امری که منطقاً ممکن است و تمسک به بداهت چاره‌ساز آن نیست)، «اثبات» نتیجه هم به تبع، تحت‌تأثیر قرار خواهد گرفت و لذا «اثبات» از آن قطعیت مزعوم برخوردار نخواهد بود.

۳ـ۲. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که شکاکیت جدید،

اولاً، شناخت را علی‌الاصول ممکن می‌داند

ثانیاً، دست کم بعضی شناختها را مقبول می‌شمارد

ثالثاً، خود نتیجهٔ تزاحم میان شناختهایی است که نزد قائلین آنها یقینی به‌شمار می‌آمده‌اند.

نتیجه آنکه: شکاکیت به معنای نفی امکان حصول معرفت یقینی است، بدین معنا که صدق هیچ اعتقادی را نمی‌توان به طور کامل و قطعی اثبات کرد.

۳. آیا ایمان دینی با التزام به شکاکیت قابل جمع است؟

الف) همان‌طور که اشاره شد، شکاکیت شأن معرفت است و لذا با فرض صحت و مقبولیت آن، معرفت دینی یا دستگاه اعتقادات دینی هم مشمول احکام آن خواهد بود. به بیان دیگر، به فرض اعتبار این موضع معرفت‌شناسانه، در قلمرو معرفت دینی هم هیچ اعتقادی را نمی‌توان به طور کامل و قطعی اثبات شده تلقی کرد و لذا شناخت یقینی و کاملاً اثبات‌پذیر در این قلمرو نیز (همچون سایر حوزه‌های معرفتی) ممکن نخواهد بود.

بنابراین پاسخ به پرسش فوق در گرو نوع تفسیری است که از رابطهٔ ایمان دینی با معرفت دینی (یا دستگاه اعتقادات دینی) به‌دست داده می‌شود.

ب) در تفسیر رابطهٔ میان ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی دست کم سه نظریه قابل طرح است و بسته به آنکه کدام یک از این نظریه‌ها مقبول تلقی شود، پاسخ پرسش فوق تفاوت خواهد کرد:

۱ـ۳. نظریهٔ اول: مطابق این نظریه گوهر ایمان از جنس «اعتقاد» است. به بیان دیگر «ایمان» عبارت است از نوعی اعتقاد نسبت به امری یا قضیه‌ای. بنابراین ایمان به خداوند چیزی نیست به جز نوعی اعتقاد ورزیدن به پاره‌ای قضایا در خصوص خداوند.

اما برای وضوح معنای این نظریه باید به دو پرسش مهم پاسخ گفت:

پرسش اول: «اعتقاد داشتن» به چه معناست؟

در یک تحلیل ساده، لبّ معنای «اعتقاد» آن است که معتقد باشیم امری محتمل‌تر از امر دیگر است. از این تحلیل معلوم می‌شود که «اعتقاد» همواره در ارتباط با شقوق بدیل معنا پیدا می‌کند و بسته به آنکه شقوق بدیل یک اعتقاد چه باشند، معنای آن اعتقاد تفاوت خواهد کرد. به طور کلّی مفهوم «اعتقاد» را می‌توان بر حسب نوع شقوق بدیل آن، بر دو نوع تقسیم کرد:

۱) گاهی اعتقاد به p، یعنی اعتقاد به اینکه p از نقیض خود محتمل‌تر است. به بیان دیگر شق بدیل p، نقیض آن است. برای مثال وقتی گفته می‌شود که «من معتقدم سعدی سرایندهٔ بوستان است» یعنی معتقدم که گزارهٔ «سعدی سرایندهٔ بوستان است» از نقیض آن، یعنی «سعدی سرایندهٔ بوستان نیست» محتمل‌تر است.

۲) گاهی شقوق بدیل p بیش از یک شق‌اند. در این صورت اعتقاد به p، یعنی اعتقاد به اینکه p از تک‌تک آن شقوق دیگر محتمل‌تر است (بی‌آنکه احتمالِ آن لزوماً از احتمال ترکیب عطفی تمام آن شقوق بیشتر باشد). به بیان دیگر شخص S به p اعتقاد دارد، اگر و فقط اگر معتقد باشد که p از جمیع شقوق بدیلش محتملتر است.

خلاصه آنکه: اعتقاد شخص S به قضیهٔ p به این معناست که S قضیهٔ p را از قضیهٔ دیگر نظیر q محتملتر می‌داند.[۳]

پرسش دوم: «ایمان» چه نوعی از «اعتقاد» است؟

در چارچوب نظریهٔ اول، ایمان همان اعتقاد یقینی و اثبات شده است. به بیان دیگر ایمان عبارت است از اعتقاد به اینکه قضیهٔ p قطعی و مسلم است، یعنی اعتقاد به اینکه احتمال این قضیه «یک»، یعنی در حدّ اعلی است و لذا یعنی اعتقاد به اینکه قضیهٔ p به طور کامل و قطعی اثبات شده است.

بنابراین در چارچوب نظریهٔ اول «ایمان دینی» عبارت است از اعتقاد به اینکه دستگاه اعتقادات دینی (و بویژه محوری‌ترین اعتقاد آن

یعنی اعتقاد به وجود خداوند) یقینی یا کاملاً و قطعاً اثبات شده است.

۲ـ۳. نظریهٔ دوم: در چارچوب نظریهٔ دوم، «ایمان» امری ورای طور عقل و لذا غیرمعرفتی و غیرگزاره‌ای تلقی می‌شود. به بیان دیگر، «ایمان» نوعی تجربهٔ وجودی و متضمن عناصر ناعقلانی است و ماهیتاً نوعی خطرکردن و جهش به درون تاریکی به‌شمار می‌آید. «ایمان» بنیان زندگی فرد دیندار است، بدین معنا که به آن جهت و معنا و هدف می‌بخشد و نحوهٔ وجودی خاصی را در وی محقق می‌کند.

مطابق این رویکرد وجودی و غیرگزاره‌ای، «ایمان» و «اعتقاد» دو مقولهٔ کاملاً متفاوت و مستقل از یکدیگرند. به بیان دیگر ایمان دینی در مقام تکوین، بقا و تکامل، سرنوشتی کاملاً مستقل از دستگاه اعتقادات دینی دارد. مطابق این دیدگاه فرد مؤمن می‌تواند با فراغ بال به ایمان خود متعهد و ملتزم باشد، حتی اگر دستگاه اعتقادات دینی‌اش متضمن تناقض باشد یا کاوشهای عقلی، بطلان آن را آشکار کرده باشند.

۳ـ۳. نظریهٔ سوم: در چارچوب این نظریه نیز می‌توان ایمان را امری وجودی، ورای طور عقل و لذا مستقل از «اعتقاد» دانست. اما این استقلال به معنای نفی ارتباط میان ایمان و دستگاه اعتقادات ناظر به آن نیست. ایمان همواره طالب فهم است و ایمانِ مفهوم در قالب دستگاهی از اعتقادات جلوه‌گر می‌شود. به بیان دیگر می‌توان دستگاه اعتقاداتِ ذاتاً دینی را تفسیر و تبیین ایمان دینی به‌شمار آورد. معرفتهای ذاتاً دینی، معارفی هستند که می‌کوشند از ایمان یا تجربهٔ ایمانیِ ناعقلانی، در قالب دستگاهی منسجم، تعبیری «مفهوم و عقل‌پسند به‌دست دهند. دستگاه اعتقادات دینی، نظریه‌ای کلان در تفسیر و تبیین ایمان مجرّب است. بنابراین نسبت میان ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی، نسبت میان تجربه و تعبیر آن تجربه است. در این صورت:

اولاً، ربط میان ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی، ربطی منطقی نیست. بدین معنا که نمی‌توان یکی را منطقاً از دیگری استنتاج کرد، یا نفی یکی را منطقاً موجب نفی دیگری دانست.

ثانیاً، دستگاه اعتقادات دینی باید مانند تمام دستگاه‌های اعتقادیِ معتول، حداقل واجد سه وصف باشد: انسجام درونی، سازگاری با دستگاههای اعتقادیِ مقبول دیگر و توانایی در تفسیر و تبیین موضوعی که ناظر به آن است.

ثالثاً، جامعهٔ دینی همواره طالب بهترین تبیین برای ایمان دینی خود است، لذا دستگاههای نامنسجم و ناتوان از تفسیر را برنمی‌تابد. البته دستگاههای نامنسجم و ناتوان منطقاً منافی با ایمان دینی نیستند، اما اگر از جهت تاریخی آشکار شود که این دستگاهها توان و قابلیت بازسازی و حفظ انسجام خود را ندارند، رفته‌رفته جامعهٔ دینی از ایمان دینی خود دلسرد می‌شود. بنابراین اگر چه ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی مستقل از یکدیگرند، اما از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند: ایمان موضوع و مبنای اصلی دستگاه اعتقادات دینی است و یک دستگاه اعتقادی نامنسجم و ناتوان، از جهت تاریخی زمینه‌های دینداری و ایمان‌ورزی جامعهٔ دینی را منتفی می‌کند.[۴]

ج) اکنون با توجه به نظریه‌های سه‌گانهٔ فوق می‌توان نسبت میان ایمان و شکاکیت را معلوم کرد:

مطابق نظریهٔ اول، شکاکیت لزوماً منافی با ایمان است. چرا که اگر موضع شکاکانه معتبر باشد، هیچ اعتقادِ کاملاً و قطعاً اثبات شده‌ای وجود نخواهد داشت و لذا باب ایمان کاملاً بسته است.

مطابق نظریهٔ دوم، ایمان و شکاکیت به هیچ وجه با یکدیگر تزاحم ندارند و بلکه دو مقولهٔ کاملاً بی‌ارتباطند. چرا که شکاکیت به‌فرض صحت، دستگاه اعتقادات دینی را مشمول احکام خود می‌کند و مطابق این نظریه، اثبات‌ناپذیری اعتقادات هرگز مخلّ ایمان به‌شمار نمی‌آید. لذا شخص مؤمن می‌تواند، هم به ایمان دینی خود کاملاً پایبند باشد و هم عقلانیت مبتنی بر شکاکیت را به طور کامل بپذیرد، اما البته چون این دو مقوله کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر فرض شده‌اند، هیچ یک نمی‌تواند در خدمت دیگری درآید و به پیراستگی و شکوفایی آن کمک کند.

مطابق نظریهٔ سوم، شکاکیت نه فقط مخلّ ایمان دینی نیست، بلکه می‌تواند در خدمت ایمان دینی نیز درآید. چرا که:

اولاً، اگر چه شکاکیت امکان اثبات قطعی اعتقادات دینی (از جمله اعتقاد به وجود خداوند) را در ساحت عقلی منتفی می‌داند، اما از سوی دیگر اثبات قطعی عدم وجود خداوند را نیز ممکن نمی‌داند و لذا مقتضی تعلیق حکمی است که می‌تواند مجالی برای ایمان دینی تلقی شود.

ثانیاً، مطابق این تلقی، دستگاه اعتقادات دینی واجد اعتقادات یقینی و کاملاً اثبات شده نیست و حداکثر باید تفسیری رضایت‌بخش از ایمان دینی به‌دست دهد، اما این اعتقادات می‌توانند و می‌باید موضوع نقد و تصحیحهای مستمر و وقفه‌ناپذیر واقع شوند. موضع شکاکانه نسبت به عقاید، در پیرایش و تکامل آنها مبدأ کارسازی به‌شمار می‌آید و ضرورت تأملهای مجدد در دستگاه اعتقادات را توجیه می‌کند. نقد و تصحیح مستمر اعتقادات حرکتی است به سوی بهترین تبیین ممکن. توفیق‌یافتن در این عرصه محصول قوّت ایمان و توانایی عقلی جامعهٔ دینی است.

مطابق نظریهٔ سوم، شخص مؤمن می‌تواند در عین حفظ ایمان دینی خود، عقلانیت جدید (مبتنی بر شکاکیت) را به طور کامل بپذیرد و به آن ملتزم باشد و از دستاوردهای عقلانی خود در جهت ارتقا و پالایش ایمان دینی خویش بهره بجوید.

یادداشتها

۱. برای آگاهی تفصیلی از این نوع شکاکیت و انواع شیوه‌هایی که برای مواجههٔ با آن در پیش گرفته‌اند، مراجعه شود به:

Science and Scepticism, John Watkins, Princton University Press, 1989, Part One, PP.3-119.

۲. برای آشنایی با تفصیل بحث در خصوص تحلیل مفهوم «بداهت» و نیز استفاده از پارادوکس‌های راسل در این عرصه، مراجعه شود به:

Alvin Planting, "Is Belief in God Rational?" From: *Rationality and Religious Belief* edited by C.F. Delaney, University of Notre Dame Press, 1979.

این مقاله هم اکنون در کتاب زیر به زبان فارسی درآمده است:

کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمهٔ ابراهیم سلطانی، احمد نراقی، انتشارات صراط، چاپ اول، ۱۳۷۴، صص ۱۰ ـ ۴۸ (بویژه صص ۳۵ـ۴۱).

۳. برای آشنایی تفصیلی با این معنای «اعتقاد»، مراجعه شود به:

Faith and Reason, Richard Swinburn, Oxford University Perss, 1989, Ch.1. "The Nature of Belief". esp. PP. 3-8.

۴. برای آشنایی بیشتر با نظریه‌های مربوط به عقلانیت و ارتباط آن با اعتقادات دینی، مراجعه شود به:

Reason & Religious Belief, Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford University Press, 1991, ch.3. pp. 34-44.

اشاره

در سی امین شمارهٔ کیان گفت‌وگویی با دکتر محمد جواد لاریجانی با عنوان «حکومت دینی، کارآمد یا دموکراسی مشروع؟» درج شد. ایشان طی توضیحاتی که پیرامون رابطهٔ اسلام و دموکراسی دادند، دین را عهده‌دار مشروعیت یک حکومت دینی و دموکراسی را عهده‌دار کارآمدی آن دانستند. دو نوشتار «عقلانیت اسلامی و جعل قدرت» و «دموکراسی اریستوکراتیک» که در پی این اشاره می آید، به نقد نظریهٔ ایشان می‌پردازد. کیان از گشودن باب این تبادل‌نظر خرسند است و از دریافت دیدگاههای دیگر استقبال می کند.

حسن یوسفی‌اشکوری

عقلانیت اسلامی و جعل قدرت

مقدمه. در مصاحبه با جناب دکتر محمدجواد لاریجانی دربارهٔ اسلام و دموکراسی، نکات قابل توجه و در واقع ابهاماتی وجود داشت که در این یادداشت به برخی از مهمترین آنها اشاره می شود.

محور اصلی و بنیادین رأی ایشان این است که در عقلانیت اسلامی، نظام سیاسی و حکومت به لحاظ «مبنای مشروعیت» «دموکراتیک» نیست، ولی از نظر «کارآمدی» دموکراتیک است. به عبارت دیگر، مردم حکومت را جعل نمی‌کنند و نقشی در پدیدآوردن قدرت و مشروعیت دادن به آن ندارند، اما در طراحی سیستم حکومتی و اجرا و کشف بهترین نوع حکومت در هر عصری نقش مهم و اساسی دارند و لذا حکومت اسلامی ذاتاً دموکراتیک نیست، ولی عملاً هست. مشروعیت نیز با «ولایت فقیه» حاصل می‌شود که آن نیز از درون «فقه» بیرون می‌آید.

ما در اینجا در مورد محور نظریهٔ ایشان، به کنکاش می‌نشینیم: ۱ـ مفهوم عقلانیت اسلامی ۲ـ چگونگی جعل قدرت ۳ـ رابطهٔ مشروعیت و کارآمدی

۱. مفهوم عقلانیت اسلامی: «از آنجا که باید از لحاظ نظری دلیل مشروعیت نظام را در عقلانیت اسلامی توجیه کنیم که یک دلیل موجه است» و نیز «جامعهٔ دینی، جامعه‌ای است که در آن عقلانیت اسلامی و دینی، ساختارهای اجتماعی را می‌سازد» (کیان ۳۰/۲۰،۲۳)، ناچار باید در مفهوم «عقلانیت اسلامی» تأمل کنیم و ببینیم منظور چیست؟

ایشان در توضیح عقلانیت اسلامی گفته‌اند: «عقلانیت اسلامی یک مبنای نظری برای ارزیابی و هدایت اعمال اختیاری انسان است... عقلانیت اسلامی یعنی آن چیزی که هدایت اسلامی را شکل می‌دهد؛ فقه و تفسیر و تاریخ و عرفان، همهٔ اینها دست به دست هم می دهند و عقلانیت اسلامی را شکل می‌دهند و ما بر مبنای آن می‌توانیم اعمال خود را ارزیابی کنیم. در این مبناست که ما می‌توانیم ساختارهای اجتماعی خود را شکل بدهیم و ساختارهای جامعهٔ اسلامی را با ساختارهای جامعهٔ لیبرال مقایسه کنیم.» (همان، ۲۰/۳۰).

حقیقت این است که علی‌رغم این سخن واضح، هیچ روشن نیست که «عقلانیت اسلامی» یعنی چه و چگونه عقلانیتی است. البته این را نیز روشن نموده‌اند که: «این، غیر از عقلانیت معرفت‌شناسی است. این عقلانیت در سیاست و اجتماع مطرح است. عقلانیت در بحث اجتماعی، یک مبنای نظری برای «چه باید کرد» است» (همانجا). امّا هنوز مراد معلوم نیست. در واقع پیرامون این مفهوم، سؤالهایی چند مطرح است. از جمله: ۱ـ آیا منظور این است که این تعریف ویژه‌ای از عقل و عقلانیت دارد که عقل را به آن منسوب و متّصف می‌کنیم؟ ۲ـ آیا عقل مبنا و معیار پذیرش اسلام است یا اسلام معیار پذیرش نوعی از عقلانیت؟ (بحث مهم و قدیمی حسن و قبح عقلی و مستقلات عقلیه در این جا مطرح و گره‌گشاست). ۳ـ مبنا و منبع شناخت عقلانیت در اسلام چیست؟ آیا از قرآن و سنت استخراج می‌شود یا از فقه و کلام و تفسیر و تاریخ و عرفان یا از عقل مستقل ما؟ ۴ـ اگر قبول کنیم مجموعه‌ای از جویبارهای علوم و معارف موجود (فقه و حدیث و تفسیر و کلام و عرفان و...) در رودخانه‌ای می‌ریزد که نامش «عقلانیت اسلامی» است، باید پرسید که اولاً زمانی که این معارف وجود نداشت، عقلانیت اسلامی نبود؟ و ثانیاً زمانی‌که عقل و حدود و و کار و نقش آن در میان فیلسوفان و عارفان و متکلمان و فقیهان به کلی متفاوت است، چگونه می‌توان از مجموعهٔ آنها عقلانیت واحدی استخراج کرد و و سازمان داد؟ و ثالثاً ممکن است مسلمان دینداری پیدا شود که تمامی این معارف را انکار کند و دست کم آنها را عقیم و حتی انحراف از حقیقت دین بداند، در این صورت عقلانیت اسلامی چگونه به دست می‌آید؟ ۵ـ آیا پدیدآورندگان عقلانیت اسلامی، فرد یا افرادی معین‌اند و یا این امر به تمامی دینداران وانهاده شده است؟ و...

شاید منظور از عقلانیت اسلامی همان «جهان‌بینی اسلامی» و یا «ایدئولوژی اسلامی» است که در آن صورت مسأله فرق می‌کند و دست کم قابل بحث و بررسی و نقد می‌شود.

به هر حال عقلانیت اسلامی هر چند به قول ایشان «مفهوم جالبی است» اما متأسفانه در حد توضیحی که داده شده است، هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. این مفهوم در نظر ایشان هر تعریفی که داشته باشد، دست

کم می‌توان گفت که نه اجماعی در تعریف عقلانیت اسلامی وجود دارد و نه (حتی در صورت اجماع در تعریف) تعاریف واحدی از جامعه و سیاست و حکومت و اقتصاد و اخلاق و... می‌تواند وجود داشته باشد. بدیهی است که از دل عقلانیت اسلامی، حتی با استناد به کتاب و سنت، ده‌ها و شاید صدها نظر دربارهٔ تمام پدیده‌ها و مفاهیم و مسائل انسانی طرح شود، چنان که شده است.

۲. چگونگی جعل قدرت: اتفاقاً بحث مهم حکومت و قدرت و دموکراسی و مسألهٔ مهم مشروعیت و حکومت، یکی از نمونه‌های روشن عدم کارآیی نظریهٔ عقلانیت اسلامی دکتر لاریجانی است. در این مورد ملاحظات زیر قابل توجه است:

۱ـ۲. از آنجا که جناب لاریجانی مدعی‌اند، نظریه‌شان از درون عقلانیت اسلامی درآمده است، قبل از هر چیز می‌پرسیم: از کجا و با کدام عقلانیتی به این نتیجه رسیده‌اند که مشروعیت قدرت جعل نیست و مردم نقشی در مشروعیت ندارند؟ منابع و مستندات اسلامی این عقلانیت چیست؟ کدام آیه یا حدیث صحیح و موثق و مقبول برای اثبات این نظریه وجود دارد؟ (بگذریم که اگر هم وجود داشت، دیگر «عقلانیت» نبود، بلکه «نقلانیت» بود که مورد قبول فقه و در شمار ادلهٔ فقهی و شرعی است).

۲ـ۲. فرموده‌اند: «حکومتی را ذاتاً دموکراتیک می‌گوییم که مشروعیت آن جعلی باشد. مثلاً قرارداد اجتماعی، نوعی جعل است. جعل در مقابل تکوین است. این تعریف دموکراسی ذاتی است» (همان، ۱۷/۳۰) بعد نتیجه می‌گیرد «استنباط من این است که مشروعیت حکومت اسلامی که از دل این عقلانیت بیرون می‌آید، بر جعل نیست، بلکه روی تئوری اصالت وظیفه یا صلاحیت استوار است» (همان، ۲۰).

منظور از «جعل» که در برابر «تکوین» قرار می‌گیرد، چیست؟ متأسفانه ایشان جعل و تکوین را به عنوان دو نوع مبنای مشروعیت حکومت، روشن نکرده‌اند تا بتوان گفت مراد چیست و چرا و به چه دلیل یکی با عقلانیت اسلامی سازگار است و دیگری نیست. «جعل» یعنی ایجادکردن و قراردادن. وقتی می‌گوییم جعل حکومت، یعنی ایجاد و تأسیس حکومت و دولت و کسی یا کسانی را به عنوان حکمران تعیین کردن. چنان که واقعیت و عقلانیت (اعم از اسلامی یا غیر اسلامی) گواهی می‌دهد، موضوعاً حکومت جعلی است و قراردادی، یعنی ایجادکردنی است. به عبارت دیگر حاکم یا حکومت بالذّات وجود ندارد. باز یعنی تا کسی یا کسانی را به حکومت و آمریت برنگشیده باشند و به او حق اعمال قدرت نداده باشند، او یا آنان حکومت ندارند و نمی‌توانند اعمال زور و قدرت کنند، منتها مسأله این است که مشروعیت قدرت و اعمال امر و نهی حاکمیت از کجاست و چگونه حاصل می‌شود. در اینجا از قدیم دو نظر وجود داشته است؛ یکی مدعی بوده که خداوند به کسی یا کسانی «اذن تصرف» در امور را داده است و دیگری می گفت که «اذن در تصرف» منحصراً از طریق مردم صورت می‌گیرد. کثیری از دینداران از گذشته تا حالا مدافع نظر اولند و تمامی اومانیست‌های غربی و دموکرات‌های قرون جدید، پیرو نظر دومند و البته شماری از دینداران نیز نظریهٔ سومی را برگزیده‌اند که

عبارت‌است از «خلافت نوعی انسان». طبق این نظر، حق حاکمیت به صورت مطلق و بالذات از آنِ خداوند است (و لذا قرارداد اجتماعی به مفهوم غربی و لیبرالیستی نفی می‌شود) ولی خداوند این حاکمیت را به نوع انسان وانهاده است نه به شخص یا گروه خاص، لذا «اذن تصرف» ملت و جامعه از جانب خداوند است.

ظاهراً ایشان که جعل را در مقابل تکوین قرار می‌دهند و بدین‌ترتیب بین آن دو مفهوم تقابل و تعارض ایجاد می‌کنند، حکومت را از مقولهٔ «تکوینیّات» می‌شمارند. و این نظر غریبی است، یعنی چه که حکومت جعلی نیست، تکوینی است؟ مگر امکان دارد حکومت تکوینی باشد؟

۳ـ۲. از آنجا که عقیده به تکوینی‌بودن مشروعیت حاکم و حکومت، غریب می‌نماید و بعید است که ایشان چنین باور داشته باشد، علی‌القاعده معنای سخن و رأی ایشان این است که حاکم و حکومت حق اعمال قدرت را از سوی خداوند کسب می‌کند، نه از جانب مردم و جامعه و ملت؛ یعنی همان «حق الهی سلطنت». هر چند که در این صورت، باز حکومت جعلی است، اما دربارهٔ آن مناقشات فراوانی وجود دارد که اکنون مجال پرداختن به این نظریهٔ شایع و رایج نیست. فقط به اشاره می‌گویم، اگر حق الهی حاکمیت را دربارهٔ معصومین قبول کنیم، در مورد غیر معصومین درعصر غیبت، جای تأمل و بحث است و دست کم دلایل قاطع و مقبولی در مورد حق الهی سلطنت و قدرت برای افراد عادی وجود ندارد. اگر ایشان ادلّه‌ای برای اثبات این نظر دارند که خداوند برای همیشه اذن تصرف را به افراد یا حتی گروه و طبقه‌ای معین وانهاده است، ارائه کنند، تا به داوری بنشینیم.

۴ـ۲. ظاهراً منظور از مشروعیت ذاتی و تکوینی و غیرجعلی و غیردموکراتیک حکومت، ولایت فقیه در عصر غیبت است. چرا که در یک جا می‌گویند: «اصلاً ولایت فقیه یعنی مبنای مشروعیت، برای حکومت در چهارچوب اسلام» و در جای دیگری می‌فرمایند: «ما از فقه، ولایت فقیه درمی‌آوریم، ولایت فقیه باید بهترین نوع حکومت را که عقلای زمان کشف می‌کنند، وضع و طراحی کند» (همان، ۲۳/۳۰).

این رأی نیز کاملاً در ابهام است. روشن نیست که ولی‌فقیه در نظام حکومتی مطلوب ایشان، چه نقش و جایگاهی دارد. فی‌المثل آیا ولایت‌فقیه فردی است که به نظام مشروعیت می‌بخشد و آنگاه نظام مطلوب را به کمک عقلای زمان کشف و طراحی می‌کند؟ اگر چنین است، ولایت‌فقیه درون نظام قرار می‌گیرد یا بیرون آن؟ اگر بیرون نظام قرار می‌گیرد، رابطه‌اش با حکومت عقلایی دموکراتیک چگونه است؟ و اگر درون نظام است، مسئول است یا غیر مسئول؟ و در هر دو صورت، رابطه‌اش با رأی مردم و دموکراسی، که در نظر ایشان «بهترین نوع کارآمدی حکومت در سیستم دموکراسی است. و این دستاورد عظیم بشریت است» چه می‌شود؟ وانگهی از همه مهمتر، خود ولایت‌فقیه مشروعیت خود را از کجا کسب می‌کند؟ از دین یا از مردم؟ علی‌القاعده پاسخ این است که از دین، چرا که فرموده‌اند «از فقه، ولایت‌فقیه را درمی‌آوریم». در این صورت باید به ادلهٔ ولایت‌فقیه مراجعه کرد. بعید می‌دانم که ایشان بتوانند به استناد ادلّهٔ روایی و فقهی «ولایت انتصابی فقیهان» را اثبات و مدلّل کنند. در حالی‌که بزرگانی

چون شیخ‌اعظم‌انصاری (۱۲۸۱ـ۱۲۱۴ق) نوزده روایتی که مرحوم ملااحمد نراقی (درگذشت ۱۲۴۵ق) در کتاب عوائدالایام در اثبات نوعی ولایت‌فقیه آورده است، مخدوش دانسته و دست کم مقنع نمی‌دانند.

افزون بر آن، اعتقاد به ولایت انتصابی فقیهان، با برخی دیگر از آرای جناب لاریجانی سازگار نیست، فی‌المثل ایشان تصریح می‌کنند که «حکومت فراتر از فقه است» و عقیده دارند که: «حکومت اسلامی، حکومتی نیست که صرفاً روحانیت بر سیستم سیاسی سیطره داشته باشد» (همان، ۲۰/۳۰) در این صورت، چرا و به چه دلیل باید مشروعیت حکومت از طریق ولایت فقیه باشد؟ طبق تعریف عقلانیت اسلامی ایشان، می‌توان حکومت اسلامی‌ای داشت که روحانیت بر آن حاکم نباشد، پس چه الزامی است که مشروعیت انحصاری و از کانال خاص باشد؟

یا ایشان می‌فرمایند: «رهبری توسط شورای خبرگان رهبری انتخاب می‌شود و شورای رهبری خبرگان می‌تواند سلب صلاحیت کند و اعلام کند که من صلاحیت رهبری را امضا نمی‌کنم» (همان، ۲۰/۳۰). این رأی نیز با رأی ولایت انتصابی فقیهان قابل جمع نیست، چرا که به گفتهٔ ایشان مردمند که با انتخاب نمایندگانشان در خبرگان رهبری، صلاحیت یا عدم صلاحیت رهبر را اعلام می‌کنند. اگر چنین است، پس مبنای مشروعیت رهبری مردمند، نه انتصاب از جانب شارع. یعنی علی‌القاعده ایشان قبول دارند که تا خبرگان رهبری، کسی را به رهبری انتخاب نکرده، او رهبر نیست. لذا وقتی کسی را به رهبری اعلام می‌کند، کس دیگر حق ندارد مدعی رهبری باشد. معنای این سخن چیست؟ آیا جز این است که قدرت جعلی است، نه تکوینی؟ قراردادی است، نه ذاتی؟ زمینی است، نه آسمانی؟

۲ـ۵. جالب است که آقای دکتر لاریجانی قاطعانه به حکم عقلانیت اسلامی، جعل را در حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه منتفی و غیر اسلامی می‌دانند، اما مبتکر ولایت‌فقیه در این عصر، امام خمینی (۱۳۶۸ـ۱۲۸۱ش) در کتاب معروف ولایت‌فقیه خود (صفحهٔ ۶۵) می‌فرمایند: «ولایت فقیه از امور اعتباری و عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قرارداد و تعیین) قیم برای صغار...». مرحوم شهید مطهری (۱۳۵۸ـ۱۲۹۸ش) اصولاً شأن زعامت برای فقیه قائل نیست (مراجعه کنید به کتاب پیرامون جمهوری اسلامی ایشان. عالمانی چون شهید محمدباقر صدر و شیخ‌محمدمهدی شمس‌الدین در لبنان نیز نظریاتی مشابه دارند.

۲ـ۶. فرموده‌اند: «این از برکات فقه اهل بیت است که فقهای ما نمایندگی را به عنوان ویژگی کارآمدی نظام کاملاً قبول می‌کنند» (همان، ۲۲/۳۰). بگذریم از اینکه «برکات فقه اهل بیت» سبب شده است که فقهای ما (البته برخی از فقهای ما) نمایندگی را قبول کنند یا «برکات» ضرورت غیرقابل اجتناب زمانه بوده است که فقه و فقها را به تبعیت از خود وادار کرده است، اما سؤال اساسی این است که آیا انتخاب رهبری به وسیلهٔ مجلس خبرگان نوعی نمایندگی نیست؟ اگر نیست، چرا مردم اصولاً رأی می‌دهند و اعضای خبرگان رهبری را برمی‌گزینند؟ مگر جز این است که فقط خبرگان منتخب مردم حق دارند رهبر انتخاب کنند؟ در این صورت مشروعیت و صلاحیت تصمیم‌گیری خبرگان در امر رهبری کاملاً برخاسته از رأی و خواست مردم است، نه جای دیگر. اگر چنین است، پس روشن است که رهبر نیز به فرمودهٔ امام علی ع در شمار نمایندگان و وکیلان مردم است: «وکلاء الأمه و خزان الرّعیه» (نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۱)

۳. رابطهٔ مشروعیت و کارآمدی. هر چند این گفته درست است که بین مشروعیت دموکراتیک و عمل دموکراتیک در یک حکومت تلازمی وجود ندارد، یعنی ممکن است حکومتی از طریق دموکراتیک پدید آمده باشد، ولی بعداً در عمل ضددموکراتیک باشد و برعکس، امّا در این مورد نیز چند نکته قابل ذکر است:

۳ـ۱. چنان که پیش از این گفتیم، در نوعی عقلانیت اسلامی، حکومت اسلامی نیز جعلی است و به وسیلهٔ دینداران جعل و ایجاد می‌شود. تکوینی و غیرجعلی بودن و غیردموکراتیک‌بودن حکومت، به گونه‌ای که آقای دکتر لاریجانی ادعا می‌کنند، دچار اشکالات فراوان است و دست‌کم به نظر راقم قابل اثبات نیست (عقلاً و شرعاً).

۳ـ۲. دموکراتیک کارآمدی یک حکومت، در صورتی موجه و قابل دوام است که به وسیلهٔ مردم قابل کنترل و نظارت باشد و در نهایت مردم حق براندازی حکومت را برای خود حفظ کرده باشند. اگر حکومتی و حاکمی به وسیلهٔ مردم انتخاب نشده باشد و قدرت او متکی به رأی و خواست مردم نباشد، چرا و به چه دلیل باید خود را پاسخگوی مردم بداند؟ و اصولاً چه دلیل دارد که مردم را صاحب حق در انتقاد و نظارت و براندازی بشمارد؟

۳ـ۳. آیا مردم در حکومت «حق» دارند یا «وظیفه»؟ ظاهراً نظریهٔ نفی جعل قدرت به وسیلهٔ مردم، پیرو نظریهٔ دوم است؛ در این صورت، به حکم عقل و منطق و بویژه در عمل، مردم جز ابزاری بیش نیستند. چرا که «تکلیف» و «وظیفهٔ» مردمان را صاحبان قدرت بالذات تعیین می‌کنند و مردم فقط وظیفه دارند اطاعت کنند و حداکثر می‌توانند در چارچوب ایدئولوژی رسمی و حکومتی فکر کنند و به «انجام وظیفه» مشغول باشند. ابزارنگری مردم، با روح و جوهر و حقیقت دموکراسی منافات دارد.

سخن آخر اینکه جناب لاریجانی می‌فرمایند: «ما تعهد داریم که مملکت را حفظ کنیم» (همان، ۳۰/ ۲۲) و «بازی حزبی» را نیز خلاف تعهد حفظ مملکت می‌شمارند. هر چند که قطعاً هر ایرانی آگاه و متعهد (اعم از مسلمان یا غیرمسلمان)، نه تنها بازی حزبی، بلکه هر بازی دیگر را که خلاف مصالح واقعی مملکت باشد و به استقلال زیان رساند، نمی‌پسندد، اما ظاهراً این سخن از همان تفکر «اصالت وظیفه» در برابر «اصالت حق» و غیردموکراتیک ذاتی شمردن حکومت اسلامی برمی‌خیزد. زیرا این «ما» کیست که «تعهد» دارد مملکت را حفظ کند؟ اگر منظور از این «ما» گروه خاصی است که مشروعیت ذاتی دارد و طبعاً دموکراسی را تا آنجا که به بقای خودشان یاری رساند و در این جهت «کارآمد» باشد، قبول می‌کند، البته این نظر با سر اندیشهٔ جناب لاریجانی سازگار است، اما قطعاً این اندیشه با دموکراسی (در هر دو حیطه) سازگار نیست. در تفکر دموکراسی «ما» مجموعهٔ ملت است و اوست که قانون می‌نویسد، دولت و حاکمان را برای مدت معین انتخاب می‌کند، بر کار حاکمان نظارت و کنترل مداوم دارد و در نهایت اوست که حق تغییر مسالمت‌آمیز و یا انقلابی را برای خود حفظ می‌کند. از این رو اوست که تشخیص می‌دهد چگونه مملکت حفظ می‌شود. اگر مردم تشخیص دادند که فی‌المثل نظام چندحزبی به استقلال و بقای نظام و مملکت کمک می‌کند، تا زمانی که ملت از راههای دموکراتیک نظرش را تغییر نداده و اعلام نکرده است، چه کسی حق دارد خلاف آن عمل کند و یا قانون احزاب را به حالت تعلیق درآورد؟

نتیجه. ایشان به حق فرموده‌اند «هر چیزی که قابل عرضه به نقیض نباشد، نمی‌تواند محک بخورد و هم باید از دل معارضه با نقیض خود ناجح بیرون آید» (همان، ۲۱/۳۰). هر چند که ما در اینجا نظریهٔ ایشان را دربارهٔ حکومت اسلامی با دیگر نظریات اسلامی یا غیراسلامی محک نزدیم و مقایسه نکردیم، اما به نظر من این نظریه در مقام مقایسه با نظریات متفکرانی چون شهید صدر و شهید مطهری ناتوان است و بالاخره در این میدان «ناجح» بیرون نمی‌آید. حتی لیبرال دموکراسی و به‌خصوص سوسیال دموکراسی از انسجام منطقی و کارآمدی بیشتر برخوردار است.

در پایان باید به این جملهٔ درست ایشان «به نظر من حکومتی که در عمل دموکراتیک است بهترین نوع حکومت است که ما تاکنون کشف کرده‌ایم» (همان، ۱۹/۳۰) بیفزایم و عرض کنم که بهتر است حکومت هم در مقام جعل و مشروعیت قدرت دموکراتیک باشد و هم در عمل و اجرا و شیوه و استمرار.

دموکراسی آریستوکراتیک

محمد قوچانی

۱. ورود

ماهنامهٔ کیان دو دلیل برای اهمیت مصاحبه با آقای دکتر محمدجواد لاریجانی برشمرده است: الف ـ حضور اندیشمند مصاحبه‌شونده در حاکمیت کنونی جمهوری اسلامی ب ـ توانائ دیگر گونهٔ ایشان از دموکراسی که وجه تمایز سنت‌گرایی و نواندیشی دینی در ارزیابی و نسبت‌یابی دین و دموکراسی است.

۲. گمانه

نکات مذکور گرچه پذیرفتنی است، اما به هیچ‌وجه از ایشان و نیز مصاحبهٔ ذیل ایشان مستفاد نمی‌شود که آقای دکتر محمدجواد لاریجانی از زمرهٔ قائلین به جمع دین و دموکراسی هستند. چشم‌پوشی از نقش بنیادی مردم (به عنوان اساسی‌ترین پارامتر دموکراسی) و تأکید بر مفاهیم پراگماتیستی (مانند ارجحیت کارآمدی بر مشروعیت) یا مفاهیم ایده‌آلیستی (مانند اصالت وظیفه در برابر اصالت جعل) و نیز مفاهیم توتالیتریتی (مانند تعیین سعادت ملت به‌دست حکومت) خودآگاه یا ناخودآگاه بدانجا می‌انجامد که نوعی وساطت طبقاتی میان مردم و خدا با سرشتی متعین بالذات شکل گیرد و این چیزی جز آریستوکراسی نیست.

۳. روش

نگارنده بر سر آن نیست که وارد مباحثات روزمرهٔ سیاسی شود و اعمال طیف حاکم را (که آقای دکترمحمدجواد لاریجانی چهرهٔ شاخص تئوریک آن است) به عنوان شاهد، ضمیمهٔ دلایل عدم‌اعتقاد به دموکراسی کند، چرا که نه کیان جای چنین مباحثاتی است و نه این قلم می‌تواند به خیل نقدهای موجود (بویژه در موضوع انتخابات پارلمانی) چیزی بیفزاید. بنابراین به نقد همین مصاحبه بسنده می‌شود.

۴. تذکر

همچنین باید تأکید کرد که رویکرد تجددخواهانه به دین به معنای انکار نوگرایی در دموکراسی نیست. اندیشه‌ای که نوسازی در دین را (به عنوان یک مقولهٔ مقدس) پذیرفته است، به طریق اولی نوسازی در دموکراسی را (که مقوله‌ای انسانی و درجه دوم است) هم می‌پذیرد و اصولاً پذیرش پلورالیتهٔ دموکراتیک برابر پذیرش هرگونه تجدیدنظر و تجدد تفکر است، حتی در مفهوم خود دموکراسی یا پلورالیسم. همان‌طور که آقای دکتر محمدجواد لاریجانی تأکید کرده‌اند، انسان تا به امروز حکومتی کاراتر (و البته مشروعتر) از دموکراسی را نشناخته است، ولی این به معنای انسداد باب اجتهادات بعدی نیست.

اما هرگونه تغییر در مفهوم دموکراسی تا زمانی که سودای دموکراسی نامیدن خود را دارد، باید با توجه به اصول بنیادین آن صورت گیرد. همان‌طور که در درک نواندیشانه از دین نمی‌توان تا بدانجا پیش رفت که به طور مثال توحید را منکر شد، در دموکراسی نیز اصولی وجود دارد که خروج از ایشان ذات دموکراسی را دیگرگون می‌سازد. نتیجهٔ این دیگرگونی چه حق و چه ناحق، دیگر ذیل عنوان دموکراسی نمی‌گنجد.

۵. ارجحیت کارآمدی بر مشروعیت؟

از مفاهیم کلیدی و اصول موردنظر دموکراسی، یکی: اطلاق مشروعیت این نوع حکومت بر مردم است. دموکراسی بنابه تعریف خود که درنامش (مردم‌سالاری) نیز مستور است، اگر لحظه‌ای بخواهد جایگاه و نقش مردم را در سرنوشت سیاسی خویش فروکاهد، دیگر دموکراسی نیست. بدین باور، اصرار و ابرام بر اینکه مردم بامشروعیت کاری ندارند و اولین برخورد ایشان با حکومت برخورد با عمل حکومت است و تسرّی این ایده به اندیشوران سیاسی جهان نوعی کوچک شماری نقش مشروعیت و درنتیجه جایگاه مردم است. در حالی که مشروعیت، بنیادی‌ترین پرسشها در گفتمانهای سیاسی و حکومتی است. ارزیابی و تلقی هر حکومتی از اینکه به چه دلیل حق حکومت دارد، بدان حد سرنوشت‌ساز است که درهمهٔ ابعاد رفتاری از جمله کارآمدی تأثیرگذار است. اگر حکومتی برای خود مشروعیتی آسمانی قائل باشد یا اینکه مشروعیت خویش را زمینی بداند، اگر حکومتی بر شخصیتی کاریزماتیک بنا شده باشد یا اینکه مبتنی بر هویت جمعی باشد، اگر حکومتی مشروعیت خود را از طریق قوانین عقلایی اعمال کند یا زور فیزیکی، نگرش او در هر یک از گزینه‌های فوق، گزاره‌ای متفاوت را نتیجه می‌دهد و دامنهٔ نوسانات رفتاری از دموکراسی تا دیکتاتوری و از دیکتاتوری تا دموکراسی سیر می‌کند. جالب اینجاست که دکتر لاریجانی گرچه سعی می‌کند بنیان بحث خود را بر کوچک‌انگاری مشروعیت در برابر کارآمدی قرار دهد، اما پس از حصول نتیجهٔ دلخواه در فضایی نوستالژیک از اهمیت مشروعیت سخن می‌گوید!

در اینجا بجاست ازایشان بپرسیم که اگر مشروعیت دموکراتیک را قبول ندارند، چه نوع مشروعیتی را جایگزین می‌سازند که متضمن مفهوم حکومت مردم بر مردم باشد؟ در آرا و آثار جانبی ایشان مفهوم مبهمی در این‌باره وجود دارد که مشروعیت حکومت (و در اینجا حکومت دینی) را از خدا می‌دانند و این به تعبیری همان کلمهٔ حقی است که از آن معنای باطلی اراده می‌شود. چرا که پذیرش حکومت خدا دامنهٔ شمولیت خود را بر سر همهٔ دینداران می‌گسترد و رد آن برابر شرک است. اختلاف‌نظر موجود بر سر کیفیت حکومت خداست. تجلی زمینی حکومت الهی در تفویض است و همهٔ مشکل بر سر این تفویض و موضوع تفویض است. آیا خداوند حق خویش را به آحاد

خلق تفویض کرده است ؟ یا به گروهی از خلق؟ یا به فردی از خلق؟ به نظر می‌رسد تنها گزینهٔ اول، گزارهٔ دموکراسی (دینی) را کامل می‌کند.

۶. اصالت وظیفه یا اصالت جعل؟

مصادف با چنین فروکاستنی دکتر لاریجانی با عودت دادن راهکارِ جعل به لیبرال دموکراسی سعی می‌کند هواداران دموکراسی را با ترس ازلیبرالیسم (که امروزه اسم رمز حذف سیاسی شده است) وادار به پذیرش کارآمدی بریده از مشروعیت (دموکراسی ابتر) کند. در حالی که جعل از مفاهیم بنیادین دموکراسی و مردم‌سالاری است. دموکراسی یعنی قانونگذاری مردم برای مردم. اتفاقاً پرسش بسیار مهم دیگری که در اینجا وجود دارد این است که اگر قدرت جعل را از مردم بگیریم و آن را خاصیت حکومتهای لیبرال بدانیم و دموکراسی را هم از ایشان ممیز کنیم، این قدرت را به که می‌سپاریم؟ ذکر این نکته هم دراینجا ضروری می‌نماید که جعل گرچه اصلی از اصول دموکراسی است، اما فراتر از مفهوم یک راهکار سیاسی نباید ارزیابی شود که هیچ‌گونه مزاحمتی با انزال احکام الهی ندارد. عودت دادن قوهٔ جعل به ذات اقدس الهی هم در عمل نوعی گریز زیرکانه از پاسخ دادن به پرسش موردنظر و توجیه و اجرای طبقاتی قانونگذاری است. چنین زمزمه‌هایی در صدر حکومت جمهوری اسلامی به شکلی خامتر نیز وجود داشت که رهبر انقلاب را از تشکیل نظام پارلمانتاریستی برحذر می‌کرد. در حالی که مباحثه و مناقشه بر سر استخراج ساده‌ترین احکام فقهی در طول تاریخ اسلام کوچکترین دلیلِ روشن نبودن احکام و نیاز به جعل برای شناسایی، نوسازی و موضوع‌یابی ایشان می‌باشد.

وانهادن برابر قراردادن مناسب برای جعل، مصاحبه‌شونده را به تأکید بر مفهوم مبهم دیگری به نام اصالت وظیفه راهنمود می‌شود. پیش کشیدن اصالت وظیفه چه چیزی را حل می‌کند؟ جز اینکه سیاست را به عنوان یک علم (از جنس science) عرصهٔ عرضهٔ مفاهیم تجریدی و ایده‌آلیستی می‌کند؟

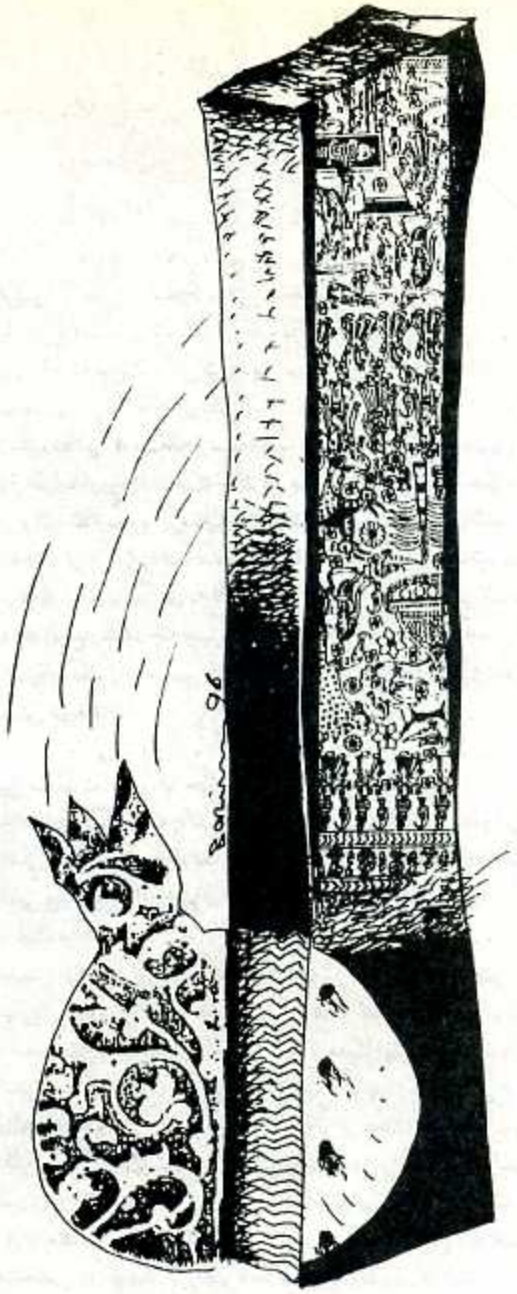
۷. تعیین سعادت: ملت یا حکومت؟

از جمله موارد دیگری که دکتر لاریجانی فصل ممیز لیبرال دموکراسی و دموکراسی دانسته‌اند، وظیفهٔ حکومت است. ایشان گفته‌اند لیبرال دموکراسی موضع بیان خیر و شر متصور برای مردم را ندارد و تنها ایجاد امنیت می‌کند.

چنین ادعایی (هدایت ملت به ارادهٔ دولت آن هم از نوع دمکراتیک!) هم از آن ادعاهای غریبی است که اصولاً با دموکراسی مانعة‌الجمع می‌باشد و پذیرش آن از مصادیق بارز نقض ذات دموکراسی است. در رابطهٔ تأثری میان ملت و حکومت دو نوع سیستم متصور است: سیستمی که حکومت را مؤثر بر ملت می‌کند و سیستمی که حکومت را متأثر از ملت می‌شمارد. از رابطهٔ نخستین جز دیکتاتوری و از رابطهٔ دوم جز دموکراسی برنمی‌آید. البته چنین رابطه‌ای به معنای رد دغدغهٔ سعادت بشری نیست. اگر سعادت را به طور مشخص در چهار پارامتر اجتماعی آزادی، عدالت، امنیت و پیشرفت متعین بدانیم، حکومت دموکراتیک، متکفل همهٔ این امور است. اما این تکفل از باب تفویض است، نه تحمیل. یعنی اعمال حکومت بازتاب اجماع ملت در پروسه‌ای دموکراتیک (انتخابات و ملحقات آن) است. وکالت واسطهٔ سعادت است، نه حاکمیت. تعیین سعادت ملت توسط دولت امری به غایت ضددموکراتیک است و در دموکراسی آنچه ملت از حکومت می‌خواهد، تأمین سعادت ملت توسط دولت است؛ تأمین سعادتی که در یک پروسهٔ دموکراتیک به نام انتخابات (آمیزهٔ راهکار سیاسی مشارکت و قرارداد حقوقی وکالت) منعقد می‌شود.

۸. انگاره

بنابراین به نظر می‌رسد جناب دکتر محمدجواد لاریجانی در اجتهادات سیاسی خود به حکومتی غیر از دموکراسی رسیده است که طرح آن در مناقشات تئوریک، فی‌الذاته میمون است و مبارک. آنچه مایهٔ نقد است، تحمیل معنایی آریستوکراسی بر مبانی دموکراسی است که متأسفانه بوی عمل‌گرایی مفرط و پراگماتیسم از آن به مشام می‌رسد.



هدف بعثت انبیا چیست؟ آیا دین برای دنیاست یا دنیا برای دین؟ هدف دین اصلاح دنیاست یا رستگاری آخرت؟ آیا بین این مقولات تفکیک و تمایز و احیاناً تعارضی وجود دارد یا خیر؟ و... آیا بین دیانت و سیاست رابطه هست یا باید بین این دو تفکیک و تمایز قائل شد؟ آیا پرداختن به اصلاح دنیا انسان را از خدا و آخرت دور می‌کند و یا اصلاح دنیا لازمهٔ تقرب به خدا و رستگاری آخرت است؟ و بالاخره نقش و کارکرد دین چیست؟ سؤالاتی از این قبیل موضوع بحث و گفت‌وگوی روشنفکران و صاحبنظران جامعهٔ ما در چند سال اخیر بوده است و هر کس از موضع و منظر خود به این موضوعات پرداخته و احیاناً پاسخهایی داده است. مرحوم مهندس مهدی بازرگان از جمله صاحبنظران و اسلام‌شناسانی است که در تاریخ ۷۱/۱۱/۱ در انجمن اسلامی مهندسین سخنرانی مبسوطی تحت‌عنوان «آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا» ایراد کردند که با واکنشهای موافق و مخالف و تعابیر مختلفی از جانب دوستان و آشنایان و دیگر صاحبنظران و حتی نشریات روبه‌رو شد. برخی از دوستان و همفکران ایشان بر این نظرند که گفته‌های مهندس نه تنها تعارضی با نظرهای گذشتهٔ ایشان ندارد، بلکه شرح و تفصیل آثار گذشتهٔ ایشان است و فقط خواسته‌اند با ابزارانگاری دین که موجب سوءاستفاده از دین شده است، مبارزه کنند. برخی از دوستان ایشان نیز در عین تأیید این نظر، پاره‌ای از استدلالات یا عناوین و یا نتایج نظرهای ایشان را رد می‌کنند. بعضی از شخصیتها و نشریات از جمله کیان، معتقدند که مهندس بازرگان در افکار خود تجدید نظر کرده است و آن را «تحول مهم» و «رویکرد جدید» می‌نامد. با نگاهی به سخنرانی «آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا» و آثار مکتوب قبلی آقای بازرگان و مقابله و مقایسهٔ آنها به داوری می‌پردازیم تا مشخص شود که آیا مهندس بازرگان در افکار خویش تجدیدنظر کرده است و یا نظرهای اخیر ایشان امتداد و شرح آثار گذشته‌شان می‌باشد؟

ثبات

مراد همتی

اشاره

گفتار مرحوم مهندس مهدی بازرگان تحت عنوان «آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا» که در شمارهٔ ۲۸ کیان انتشار یافت، به‌تدریج بر فضای دین‌پژوهان و روشنفکران دینی سایه می‌افکند.

یکی از ویژگیهای این گفتار مرحوم بازرگان، بازتولید پرسشهایی است که علاوه بر شخصیتی نظیر مهندس بازرگان، اذهان دینداران متعهد و مسئول را به خود مشغول کرده است.

شاید نتوان به دقت مشخص کرد که فرجام گفتار «آخرت و خدا...» چه جایگاهی در سیر تحولات فکری مهندس بازرگان داشته است و آیا رویکرد ایشان یک تجدیدنظر در روال فکری او محسوب می‌شود یا خیر. اما در این نکته تردیدی نیست که این گفتار حداقل نوعی تأمل تازه در باوری بود که مرحوم بازرگان خود از بانیان آن به شمار می‌رفت. بحثهایی که اینک پیرامون «آخرت و خدا...» مطرح شده ـ و مقالهٔ زیر از زمرهٔ آنهاست ـ خواهی نخواهی نوعی همدلی با آن تأمل تاریخی محسوب می‌شود که نتایج آن می‌تواند برای مباحث مورد علاقهٔ دینداران سودمند باشد.

خدا و آخرت

موضوع کلیدی و مهم سخنرانی ایشان همان‌طور که از عنوانش پیداست، آخرت و خدا می‌باشد و هدف و غایت و گوهر دین و دینداری را خدا و آخرت می‌داند و رسالت انبیا را در این دو خلاصه می‌کند:

۱ـ انقلاب عظیم و فراگیر علیه خودمحوری انسانها برای سوق‌دادن آنها به سوی آفریدگار جهانها.

۲ـ اعلام دنیای آیندهٔ جاودان بی‌نهایت بزرگتر از دنیای فعلی.[۱]

سراسر این سخنرانی تأکید و تمرکز روی خدا و آخرت است و بقیهٔ مسائل حالت فرعی و عارضی دارد.

پیش از پرداختن به مسألهٔ سیاست و حکومت، بهتر است راجع به نکتهٔ کلیدی تفکر ایشان، یعنی خدا و آخرت تأملی داشته باشیم و با مروری بر آثار سی، چهل سال پیش ایشان ببینیم که آیا یک نظریهٔ جدید و حاصل یک تجدید نظر و تحول فکری است یا اینکه در آثار گذشتهٔ ایشان نیز خدا و آخرت نقش اصلی و محوری داشته است. ایشان در کتاب راه طی شده هدف بعثت انبیا را در سه ماده خلاصه می‌کند:

۱ـ دنیا را خدائی است واحد ۲ـ بشر مقید به وظایف و آدابی می‌باشد ۳ـ پس از مرگ بهشت و جهنمی در کار است. [۲]

در توضیح این سه اصل که هدف بعثت انبیاست می‌گوید:

پیغمبری ظاهر می‌شود که طبق برنامهٔ قبلی ابتدا آیات خدا یعنی دلائل توحید و شواهد قیامت را دیده به مردم می‌خواند. پس از آن درصدد تزکیه خلایق از لوث مفاسد و معاصی برآمده بر قلوبی که کم‌وبیش مواجه با حق و معصوم از خطا شده‌اند تعلیم کتاب و حکمت می‌نماید. [۳]

ایشان در کتاب چهار مقاله در مقالهٔ «خدا در اجتماع» همین تأکید و تمرکز را روی خدا و آخرت دارد و هدف دین را خارج از آنها نمی‌داند و هر چیزی را جز خدا و آخرت هدف قرار بگیرد، موجب ضلالت و گمراهی دانسته است. در مجموع در آثار سی،چهل سال پیش ایشان نیز خدا و آخرت هدف و غایت و مبدأ و مقصد دین تلقی می‌شده و هستهٔ مرکزی تفکر ایشان بوده است.

کسانی که مدعی‌اند مهندس بازرگان با خلاصه‌کردن هدف بعثت انبیا به آخرت و خدا در افکار خود تجدیدنظر کرده است، به سخنانی از ایشان در «آخرت و خدا» استناد می‌کنند که ظاهراً با افکار گذشتهٔ ایشان در تناقض است، نظیر تفکیک دین از سیاست و نداشتن برنامهٔ اصلاح دنیا و ندادن برنامه و راه و رسم زندگی و حل مسائل فردی و اجتماعی و... حال با استناد به این سخنرانی و آثار و مکتوبات قبلی ببینیم آیا چنین است یا خیر؟ آثار گذشتهٔ ایشان خصوصاً کتاب بعثت و ایدئولوژی را که مطالعه می‌کنیم، نه تنها دین با سیاست رابطه دارد، بلکه ترسیمی از یک حکومت اسلامی که متکی به جهانبینی و ایدئولوژی اسلامی است، به‌وضوح مشاهده می‌شود و حتی اهمیت آن از نگاه ایشان به‌قدری است که بر نماز و روزه هم تقدم دارد:

اسلام نه تنها بی‌طرف و بی‌علاقه نسبت به سیاست و ادارهٔ اجتماع نبوده است بلکه مسألهٔ حکومت یا «ولایت» را از اهم مسائل دینی می‌داند و شرکت مسلمانان را در انتخاب والی و مشارکت او در اجتماع امت و مراقبت از حکومت را در ردیف نماز و روزه و بلکه مقدم بر آنها می‌شمارد. [۴]

زیرا از دیدگاه ایشان قرآن و سنت دستورات اکید در امور اجتماعی و سیاسی دارد:

در اسلام از قدم اول، ایمان و عمل توأم بود و دین و سیاست (به معنای اداره امت) پابه‌پای هم پیش می‌رفت. قرآن و سنت سرشار از آیات و اعمال مربوط به امور اجتماع و حکومت هستند و... [۵]

ایشان در همین اثر می‌گویند دین از سیاست تفکیک‌پذیر نیست و با

فکر دینی بازرگان

رابطهٔ دین و سیاست

پس از اینکه مشخص شد خدا و آخرت از دیدگاه مهندس بازرگان هدف بعثت انبیاست، اکنون نوبت آن است که ببینیم آیا این هدف در تناقض با امور دنیوی و اصلاح انسان و جامعه و سیاست است و درس رهبانیت و تصوف می‌دهد و انسان را تارک دنیا می‌کند یا اینکه اصلاح دنیا و جامعه و سیاست در ارتباط با هدف انبیاست و حتی دخالت در سیاست و حکومت و اصلاح جامعه و مبارزه با ظلم لازمهٔ دیانت و توحید و رستگاری آخرت است؟ آیا مهندس بازرگان به ارتباط دیانت و سیاست معتقد است یا به تفکیک دین از سیاست؟ و آیا ایشان قبلاً به مرز مشترک دین و سیاست معتقد بوده است و اینک چنان‌که بعضی می‌پندارند به تفکیک و تغایر این دو اعتقاد دارد و با هدف قراردادن آخرت و خدا، دین و دنیا یا دین و سیاست را از هم جدا کرده و مبارزه با ظلم و استبداد را امری غیردینی و بشری می‌داند که هیچ ارتباطی با خدا و آخرت ندارد؟ آیا مهندس در این قسمت از تفکرات خود تجدیدنظر کرده است یا اینکه نظرهای او در سخنرانی «آخرت و خدا» در امتداد و ارتباط با نظرهای گذشتهٔ ایشان است؟

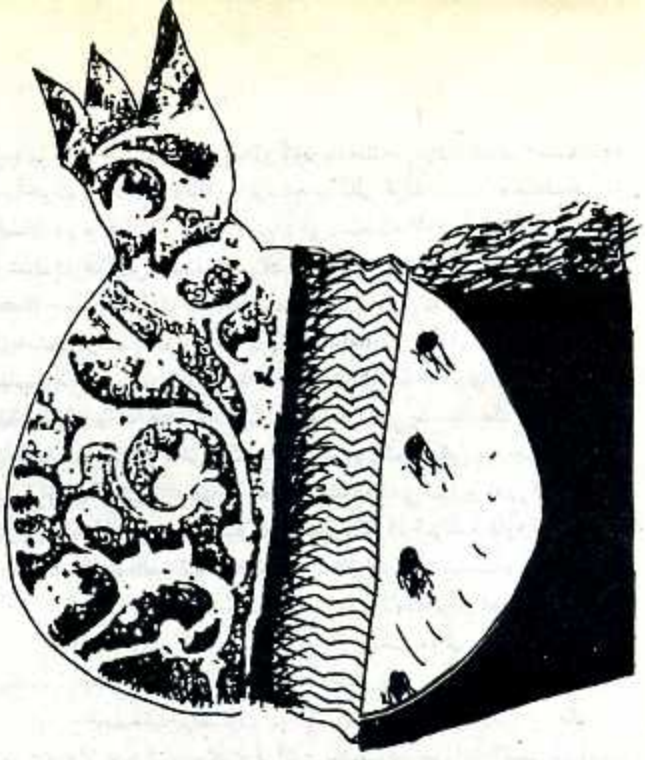
تفسیر آیهٔ دوم سورهٔ جمعه، ضمن برشمردن ویژگیهای حکومت اسلامی، ترسیمی زیبا از آن ارائه کرده، در جمع‌بندی می‌گوید:

یعنی بطور خلاصه حکومتی است مردمی، ملی، ارشادی، آزاد، انتخابی، شورائی و الهی ضمن آنکه حائز امتیازات حکومتهای خلقی، لیبرال و دموکراتیک است. [۶]

از نظر مهندس بازرگان مبارزه با ظلم و استبداد به هر شکل و دفاع از حق و برای رضای خدا و فی‌سبیل‌الله، یک فریضهٔ دینی و عبادت تلقی می‌شود:

جنگ و جهاد عبادت است و عبادت برای قبول شدن باید قربةالی‌الله یعنی صرفاً برای نزدیکی به خدا باشد، و الا نه تنها پذیرفته نمی‌شود بلکه یکنوع شرک و گناه به‌حساب می‌آید اگر رضای خدا و مصلحت و حق اقتضا نکرد نباید دست به جنگ زد.

مبارزه و دفاع از حق آن‌قدر عبادت و فریضهٔ دینی است که حضرت امیر می‌فرماید خداوند روز قیامت سه‌کس را از بهشت محروم می‌کند: آن کس که ظلم کند و آن کس که به ظالم کمک کند و آن کس که قبول ظلم کند. [۷]



تا به اینجا مشخص شد که هدف اسلام، خدا و آخرت است، اما این اهداف نه تنها مغایرتی با دخالت در سیاست و امور دنیایی و حتی تشکیل حکومت ندارد، بلکه به عکس چون تقرب به الله و رستگاری در آخرت در خلأ انجام نمی‌گیرد و برای سیرالی‌الله باید با موانع و آفات توحید مانند فردپرستی و اطاعت از طاغوت و... حتی نوع‌پرستی و اصول‌پرستی هم مبارزه کرد و همهٔ اعمال و کارها باید فی‌سبیل‌الله باشد، دین باید در امور سیاسی و حکومتی هم دخالت کند و امر و نهی داشته باشد و قوانین و اصول اصلی و اساسی و ضوابط آن را تعیین نماید. به‌قول مهندس بازرگان:

اگر دین سیاست را در اختیار و امر خود نگیرد، سیاست دین را مضمحل خواهد کرد یا در سلطهٔ اقتدار خود خواهد گرفت: چون کار دیگری نمی‌تواند بکند. [8]

پس اصول و ضابطه‌های دینی می‌تواند به‌مثابه جهانبینی و ایدئولوژی، خطوط زندگی فردی و اجتماعی را تعیین نموده، با توجه به آن ضابطه‌ها و جهانبینی و اصول ارائه شده مسائل فردی و سیاسی و شکل حکومت را اجتهاد کند. البته این اجتهاد و ابتکار امری بشری و نسبی و عصری است و امکان خطا و اشتباه در آن هست، به همین دلیل قابل انتقاد و تجدیدنظر می‌باشد، مهندس بازرگان نیز بر این نظر صحه گذاشته و می‌گوید:

در سال ۱۳۴۳ بحث روی ایدئولوژی و سیستم حکومتی و نظام اجتماعی اسلام رفت و کتاب «بعثت و ایدئولوژی» به این منظور منتشر گردید که نشان داده شود چگونه می‌توان از قرآن و سنت جواب مسائل اجتماعی و سیاسی و آنچه را که احزاب به‌عنوان ایدئولوژی عرضه می‌نمایند استخراج و ارائه نمود. [9]

پس مسلمان می‌تواند با توجه به اصول توحیدی و بر مبنای امر خداوند و با هدف قراردادن خدا و آخرت در همهٔ مسائل و امور، اجتهاد کرده و اظهارنظر نماید و برنامه بریزد. به‌تعبیر مهندس بازرگان:

خدا و امر خدا هم (طبق تعریف و توصیفی که مثلاً در قرآن می‌شود) می‌تواند هدف باشد. هدفی که ضمناً و همان‌طور که گفته‌ایم شامل تمام هدفهای اعلای بشری است. بنابراین دلیل ندارد چنین عقیده (یا فرضیه) نتواند منطقاً در هر مسأله و مورد، اظهارنظر و عقیده نماید و راه خاص خود را نشان دهد. [10]

پس از این بررسی اکنون به دیدگاه سیاسی مهندس بازرگان در سخنرانی «آخرت و خدا» می‌پردازیم تا با مراجعه به آن ببینیم که ایشان در واپسین سالهای عمر خود راجع به سیاست و رابطهٔ آن با دیانت چگونه می‌اندیشید. ظاهراً ایشان نه دخالت در سیاست را رد می‌کند و نه تشکیل حکومت اسلامی را امری غیردینی و محال می‌داند. مهندس در سخنرانی آخرت و خدا در تفسیر **لااله‌الاالله** می‌گوید:

اگر کلمهٔ طیبهٔ **لااله‌الاالله** را که چکیدهٔ آیین و کلید رضوان است نگاه کنیم با گفتن آن تندترین و فراگیرترین شعار سیاسی را ادا کرده‌ایم و به جنگ تمام پادشاهان و فرمانروایان و دیکتاتورهای تاریخ و نظامهای سیاسی و ایدئولوژی‌های دنیا رفته‌ایم. ورود و دخالت در سیاست از این بیشتر نمی‌شود. [11]

نظیر چنین تعبیر و تفسیری نیز در بعثت و ایدئولوژی دارد:

فرضیه خدا و عقیده **لااله‌الاالله** بطور طبیعی و بدیهی تساوی مردم و عدم تمکین از هر مقام و مقرراتی جز ذات پروردگار را همراه دارد و چون با فرضیهٔ دفاع از نفس و اقامه جماعت و حقوق و حدود و با وظیفه امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر جمع شود وجود یک حکومت مقتدر عادل را که از خود مردم و زیر نظارت مؤمنین باشد، به دنبال می‌آورد. [12]

ایشان در «آخرت و خدا» ایجاد و تشکیل حکومت و جامعهٔ دینی را تأکید کرده و گفته‌اند:

ضرورت یا لااقل تأثیر مثبت محیط توحیدی مساعد برای نشو و نمای افراد آزاده و مستقل و مؤمنان با کرامت مورد قبول است. همچنین ایجاد «جامعهٔ دینی» جهت پدیدآمدن «انسان دینی». [13]

آقای بازرگان باز هم در همین سخنرانی تشکیل دولت اسلامی و جامعهٔ دینی را به دست مسلمانان مخلص و مستقل تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که دین راجع به امور اجتماعی و سیاسی نظر دارد و دخالت می‌کند و باید هم چنین باشد و الا همان‌طور که قبلاً از قول ایشان آوردیم، سیاست دین را از بین خواهد برد و یا تحریف خواهد کرد. ایشان در این مورد می‌گویند:

اگر دولت و حکومتِ حق دین‌ساز و انسان‌ساز نیست، انسان دیندار و خداپرست واقعی، دولت حق‌ساز هست. بنابر فرمایش نبوی «کَیفَ تَکُونُونَ یُوَلّی عَلَیکُم». یک امت مؤمن و ملت آزادهٔ مستقل و مؤمنان با کرامت، به وجود آورنده و تشکیل‌دهندهٔ یک دولت اسلامی صحیح و «جامعهٔ دینی» هستند. [14]

اما در این سخنرانی نظرها و مباحثی مطرح شده که ابهامها و قیل و قالها و داوریهای موافق و مخالف را دامن زده است. از جمله، تفکیک دین از سیاست و جدایی دین و حکومت و عدم سفارش و دستورهایی برای اصلاح دنیا و... مثلاً ایشان در این سخنرانی می‌گوید:

قرآن که ثمره و خلاصهٔ دعوت و زبان رسالت است نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر است و ماندگارتر، فراموش و رها می‌کنید: بَلْ تُؤثِرُونَ‌الحَیوةَ‌الدُّنیا، و الآخِرَةُ خَیرٌ وَ اَبقی (سورهٔ اعلی)، کَلّا بَلْ تُحِبّونَ العاجِلَةَ و تَذَرُونَ الآخِرَةَ (قیامه). [15]

ایشان مضامینی نظیر آن را در این سخنرانی، به وفور به‌کار می‌برد

و می‌گوید:

از آنجا که مکاتب توحیدی و رسالت انبیا و شریعتها نه برای جوابگویی به مسائل علمی و عملی جهان بی‌نهایت گسترده و مرموز به‌وجود آمده است و نه به منظور درمان دردهای آدمی و مشکلات دنیایی نازل گردیده است و چنین انتظار و ادعا پشتوانهٔ محکم و مستدی در کتاب و سنت نداشته و صرفاً مخلوق آمال و افکار بشری است... [16]

چنان‌که دیدیم ایشان ابلاغ پیام و انجام کارهای اصلاحی دنیا را دور از شأن خداوند می‌دانند و برنامهٔ اصلاحی دنیایی داشتن را تنزل مقام پیامبران در سطح مصلحین خوانده و مدعی‌اند که اصلاح دنیا هدف و وظیفهٔ ادیان نیست و دین، دستورالعمل جامع سیاسی و اقتصادی ندارد و ایدئولوژی دینی به لحاظ سیاسی و اجتماعی و حتی جهانبینی کافی نیست و این کافی‌نبودن نه تنها ایراد و نقصی نیست، که حتی حسن دین است:

به این ترتیب چنانچه آخرت و خدا را برنامهٔ اصلی بعثت انبیا بدانیم و امر اصلاح دنیا هدف و وظیفهٔ ادیان الهی نباشد، دیگر ایراد و نقصی برای ادیان نخواهد بود که گفته شود در اصول و احکام دین همهٔ مسائل و مشکلات زندگی و دستورالعملهای جامع و کامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مورد نیاز جوامع وجود ندارد. یا بگوییم که یک ایدئولوژی صرفاً دینی می‌تواند به لحاظ سیاست و مدیریت و اقتصاد یا به طور کلی دنیاشناسی و جهانبینی انسانی ـ فلسفی و فنی، کامل و کافی نباشد. [17]

نمی‌توان انکار کرد که در سخنان نقل شده از ایشان اشکالات و ابهاماتی وجود دارد. بدین توضیح که درست است که هدف دین و رسالت انبیا خدا و آخرت است و دعوت انبیا برای ایمان به خدا و قیامت می‌باشد، اما خداپرستی و توحیدگرایی نه تنها مانع مبارزه با ظلم و ستم و استبداد نیست، بلکه چون طاغوت آفت توحید است و مانع یکتاپرستی است، پس دفاع از حق و مبارزه با ظلم، لازمهٔ خداپرستی است. و برخلاف نظر مهندس در تفسیر آیهٔ ۵۷ سورهٔ حدید «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات...» صرفاً نمی‌توان و نمی‌شود مردم در اخلاق و آداب و درون خود قسط را پیاده کنند، مگر اینکه شرایط پیاده‌کردن آن نیز در اجتماع هم فراهم شود و در این آیه هیچ حد و حصری مبنی بر فردی بودن و اخلاقی بودن قیام به قسط وجود ندارد. بلکه برعکس آموزه‌های انبیا و اصول ضابطه‌های توحیدی می‌تواند میزان و معیار حرکت و جنبشهای عدالت‌طلبانه شود و با توجه و تمسک به اصول می‌توان استراتژی‌ها و برنامه‌های قیام به قسط را انتخاب و اتخاذ کرد. هدف قراردادن خدا و آخرت و تقرب به خدا در خلأ انجام نمی‌گیرد، به همین دلیل در قرآن هم دستور مبارزه با ظلم هست: «اذن للذین یُقاتَلُونَ بِاَنَّهُم ظُلموا وَ اِنَّ الله عَلیٰ نَصرِهِمْ لَقدیرٌ» (حج/۳۹) «اعلام شد به آنان که پیکار کنند به سبب آنکه به آنان ستم کرده‌اند» «و بدرستی‌که خدا بر یاری آنان هر آینه تواناست.» هم امر و دستور به عدل و قسط چه در مقیاس فردی و اخلاقی و چه از جنبه‌های اجتماعی و سیاسی و حتی قضایی وجود دارد: «قُلْ اَمَرَ رَبّی بِالقسط» (اعراف/۲۹) «بگو امر کرد پروردگار من به‌قسط»، «وَ اُمِرْتُ لِاَعدِلَ بینَکُم» (شوری/۱۵) «و فرموده شدم که عدالت کنم میان شما.»

آیات زیادی در قرآن مبنی بر قیام به قسط و قضاوت بر مبنای قسط و عدل وجود دارد. در همین آیات هم هیچ حد و حصری مبنی بر فردی یا اخلاقی بودن صرف وجود ندارد و امر به عدل و قسط می‌تواند و با توجه به آیات دیگر باید در وجوه مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و قضایی در نظر گرفته و بررسی شود. بین اصلاح دنیا و رستگاری آخرت نه تنها هیچ تغایری نیست، بلکه اصلاح دنیا و ایجاد و استقرار عدل و قسط لازمهٔ یکتاپرستی و فلاح اخروی است. پس دنیا امتداد آخرت و پل ارتباط آن است. اما آنچه که مذموم و مردود است، دنیاپرستی و هدف قراردادن دنیاست که انسان را تا گورستان، زیاده طلب و تکاثرجو می‌کند و موجب غفلت از خدا و آخرت می‌شود. یک اما وجود دارد و آن هم این است که به‌قول مهندس همهٔ این اعمال باید فی‌سبیل‌الله باشد و به‌خودیِ‌خود حتی برقراری عدل نیز اصالت ندارد. دیدیم که مهندس بازرگان در همین سخنرانی «خدا و آخرت» دخالت در سیاست را قبول دارد و لااله‌الاالله را سیاسی‌ترین شعارها می‌داند. حال ببینیم چرا در سخنان اخیر ایشان که نقل کردیم، اشکالات و ابهاماتی وجود دارد. تمام همّ ایشان مصروف توضیح و تشریح دو مسأله و مشکلی است که هم گریبانگیر جامعهٔ ماست و هم دین را مخدوش می‌کند.

اولین مسأله این است که دین وسیلهٔ رسیدن به قدرت و حکومت نیست؛ یعنی دین برنامه یا استراتژی کسب قدرت و حکومت نبوده و نیست و به تعبیر ایشان:

... و اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیرقابل تلفیق در یکدیگر بوده و در آن مراجعه و مصالحه و مشورت با مردم را شدیداً منع و بلکه ملامت می‌نماید... اما آنجا که پای ادارهٔ امت و امور دنیایی مردم پیش می‌آید قانون و دستور «وَشاوِرْهُمْ» حاکم بوده است. [18]

باید بین مفاهیم مختلف و متعدد سیاسی فرق گذاشت؛ حکومت و مدیریت و قدرت بخشی از مفاهیم سیاسی است و کار حزبی یا پارلمانی مفهومی دیگر است و مبارزه با استبداد یا حکومت نیز یکی از مفاهیم سیاسی است. اگر مهندس بازرگان سخن از تفکیک دین از یاست می‌گوید منظور این است که رسالت و حکومت، یکی نیست و دین ابزار کسب قدرت و حکومت نیست و حتی برنامه‌ریزی برای احراز آن نیز نمی‌باشد. زیرا حکومت و مدیریت جامعه، خود ابزار و وسیله است و از خود اصالت و قداستی ندارد. لذا انبیا فرستاده شده‌اند که دین حق را ابلاغ کنند، یعنی مبلّغ و میسّر و منذرند و فرستاده نشده‌اند که حکومت کنند و یا کسانی را به حکومت برسانند. ایشان در توضیح این معنی می‌گوید:

مسلم است که اگر امام حسن ع خلافت را ملک شخصی و ماموریت الهی یا نبوی می‌دانست به خود اجازه نمی‌داد آن را به دیگری صلح کند. همان‌طور که رسول اکرم ع نبوت و رسالت الهی را در معرض صلح قرار نمی‌داد و هیچ‌یک از امامان ما امامت خود را به مدعی واگذار نمی‌کردند. از نظر امام حسن خلافت به معنای حکومت و مباشرت امور امت، از آن مردم بود. [19]

به‌نظر مهندس بازرگان:

اگر دین و دولت به دست رهبران شریعت تصرف شود و دین و سیاست ادغام شوند، عملاً دین از دولت فرمان می‌گیرد و دین ابزار تأمین قدرت و ثروت و شهوت می‌شود و... بدعتها و انحرافها در دین وارد می‌شود و خداپرستی با اطاعت بی‌چون‌وچرای خلیفه، تبدیل به شخص‌پرستی و شرک می‌شود و تفرقه و خفت و خرابی در دنیای اسلام به‌وجود می‌آید. [20]

به این ترتیب حکومت و سیاست اصالت پیدا می‌کند و دین ابزار

می‌شود و حتی خدا و آخرت فرع بر حکومت و قدرت می‌شود. زیان دین برای دنیا و ادغام دین و حکومت این است که دین تابعی از متغیر نیازهای حکومت می‌شود و اگر مصلحت نظام اقتضا کند، تا تعطیل توحید هم پیش می‌روند.[۲۱] در این صورت حکومت یک وظیفهٔ الهی تلقی می‌شود و افراد به نمایندگی دین و خدا حکومت می‌کنند و مخالفت که هیچ، حتی انتقاد و اشکال و اصلاح نیز مخالفت با دین تلقی می‌شود. وقتی دین و حکومت ادغام شوند، حکومت نیز خود یک رسالت و هدف می‌شود و در آن صورت رهبران شریعت احراز قدرت و حکومت را جزء وظایف دینی خود می‌دانند. مهندس در این مورد می‌گوید:

وقتی فرض بر این باشد که تمشیت امور دنیا و ادارهٔ امتها جزء برنامهٔ بعثت است، قهراً رهبری و حکومت باید به دست کارشناسان شریعت قرار گیرد.[۲۲]

وقتی دین وسیله‌ای برای احراز حکومت تلقی شود و برنامه‌ای باشد برای حکومت یا به حکومت رساندن قشری خاص، آن‌گاه این نتیجه به‌دست می‌آید که باید پاسخ همهٔ مشکلات فردی و اجتماعی و امور جزئی روزمره و حوادث جاریه در دین وجود داشته باشد و دین شامل همه چیز یا همهٔ مسائل و مشکلات و به‌قول فقها امور مستحدثه نیز باشد و برای هر چیزی در قالبهای فقهی جاری پاسخی آماده داشته باشد. که در این صورت به‌قول مهندس بازرگان موجب تنبلی ذهنی و عدم احساس نیاز به کسب دانشهای جدید می‌شود و گمان می‌رود که پاسخ همهٔ مسائل مبتلابه جامعه در احکام شرعی و فقهی وجود دارد و لذا جامعه نیازی به علم و مدیریت علمی و فنی ندارد و همان مدیریت فقهی کفایت می‌کند. در صورتی که احکام فقهی ما پاسخی به مسائل جامعهٔ قبیله‌ای و روستایی است و احکامی نظیر اجاره و مضارعه و مضاربه و مساقات و... در سطح معاملات ابتدایی و فردی دارد و نمی‌تواند مشکلی از اقتصاد صنعتی و روابط بین‌المللی حل کند. نتیجه اینکه انبیا فرستاده نشده‌اند تا حکومت کنند و یا دستور حکومت گروه یا قشری خاص را به بشر بدهند و دین، به‌قول مهندس بازرگان برای این نیست که درس حکومت و اقتصاد و مدیریت بدهد، بلکه شکل حکومت، امری نسبی و عصری است و تابعی از متغیرهای جامعه می‌باشد و هیچ شکل خاصی از حکومت را نمی‌توان برای همهٔ ممالک و همهٔ زمانها به‌عنوان تنها شکل حکومت دینی یا آزادیخواه یا عدالت‌جو تلقی کرد. از آنجا که حکومت اصالت ندارد و ابزار و وسیله‌ای بیش نیست و آنچه اصالت دارد اصول و ضوابط دین است، اگر شکلی از حکومت نتوانست به استقرار عدالت و قسط و آزادی انسان از غیر خدا کمک کند، باید به درستی آن شک کرد. تمام کوشش بازرگان برای توضیح این مطلب است که دین به ابزار قدرت و حکومت تبدیل نشود. که اگر چنین شود و حکومت و شخص یا گروه و حزب حاکم هدف شود، خدا و آخرت به محاق فراموشی سپرده خواهد شد و یا به وسیلهٔ توجیه حکومت و قدرت تبدیل می‌شود و حکومت اصالت و تقدس می‌یابد و استبداد حاکم خواهد شد. در این صورت مسأله یا مشکل دومی که مهندس بازرگان در این سخنرانی نگران آن بود، پیش خواهد آمد و آن، دخالت حکومت در عقیده و دین و فکر مردم است. اگر مهندس صحبت از تفکیک دین از سیاست کرده است و ابهاماتی به‌وجود آمده، مقصودش عدم دخالت حکومت به‌عنوان یک رسالت و وظیفه در عقاید و ایمان و دین مردم است. ایشان در مورد عهدنامهٔ مالک‌اشتر، والی اعزامی امام علی ؑ به مصر می‌گوید:

...فرمانی است مفصل و جامعه‌شناسانه با دستورالعمل‌ها و درسهای فراوان در آئین ملکداری و مردم‌داری و خدمتگزاری و با تفکیک کامل دین از سیاست. در این نامه تا دلتان بخواهد از انصاف و عدالت، احسان و خدمت، مدیریت و مراقبت، مساوات و مشورت و گذشت و محبت، دادِ سخن داده شده است. ولی یک جمله در آنجا نمی‌بینید که سفارش اجرا و نظارت در فرایض دینی و در ایمان و عبادات مردم را به مالک اشتر کرده باشد.[۲۳]

پس حکومت وسیلهٔ اجرای قسط و عدل و تأمین آزادی و امنیت مردم است و حق دخالت و نظارت در افکار و عقاید و دین مردم را ندارد، اما به‌عکس، مردم و دینداران حق دخالت و نظارت و انتقاد و حتی تجدیدنظر در حکومت دارند. مهندس بازرگان در این زمینه سخن بسیار روشن و گویایی دارد و به‌عنوان عصاره و نتیجه‌گیری می‌گوید:

تمام حرف ما این است که اگر به‌فرض، یک حکومت دینی از همه جهت تمام و کمال به دست مؤمنانِ مخلص ناب تشکیل شد، آنچه نباید این حکومت و دولت دست به آن بزند و دخالتی بنماید، دین و ایمان و اخلاق مردم است! دولت یعنی قدرت و زور، قدرت و زور در برابر تجاوز بیگانگان به کشور و ملت یا تجاوز مردم به یکدیگر که یک امر ضروری است. اما در برابر عقیده و عشق و عبادت و رابطهٔ انسان با خود و خدا یعنی آزادی و تقرب، بسیار بیجا و نقض غرض است.[۲۴]

اما عکس آن، یعنی دخالت مردم و دین در حکومت چیزی است که ایشان همیشه مدافع آن بوده و معادلهٔ رابطه و دخالت دین و سیاست به نظر ایشان یک‌طرفه است. و دین باید در سیاست دخالت کند و الاّ سیاست دین را مضمحل خواهد کرد. ملاحظه می‌شود که مهندس بازرگان دخالت دین در سیاست و حتی حکومت عقیده را قبول دارد و اگر سیاست و حکومت، خود هدف و مقصود نشود و فی‌سبیل‌الله باشد، عمل صالحی است که لازمه و برآمده از خداپرستی و اعتقاد به قیامت است.

یادداشتها

۱. مهندس بازرگان، کیان، شمارهٔ ۲۸، مقالهٔ «خدا و آخرت».
۲. مهندس بازرگان، راه طی شده، انتشارات مرکز پخش نشر پیام آزادی، ص۱۳.
۳. همان، ص۳۳.
۴. مهندس بازرگان، بعثت و ایدئولوژی، انتشارات طلوع مشهد، صص ۷۸و۷۷.
۵. همان، ص۷۷.
۶. همان، ص۱۳.
۷. مهندس بازرگان، مذهب در اروپا، مقالهٔ «اسلام مکتب مبارز و مولد» انتشارات شرکت سهامی انتشار، ص ۱۶۹.
۸. مهندس بازرگان، مرز میان دین و امور اجتماعی، انتشارات شرکت سهامی انتشار، ص ۱۱۹.
۹. مهندس بازرگان، بعثت و دولت، سخنرانی سال ۵۹، انتشارات شرکت سهامی انتشار، ص ۱۱.
۱۰. مهندس بازرگان، بعثت و ایدئولوژی، انتشارات طلوع مشهد، ص ۸۶.
۱۱. مهندس بازرگان، کیان شمارهٔ ۲۸، مقالهٔ «خدا و آخرت».
۱۲. مهندس بازرگان، بعثت و ایدئولوژی، انتشارات طلوع مشهد، ص ۱۱۸.
۱۳،۱۴،۱۵،۱۶،۱۷،۱۸،۱۹،۲۰،۲۱،۲۲،۲۳و۲۴. مهندس بازرگان، کیان شمارهٔ ۲۸، مقالهٔ «آخرت و خدا».

خبرهای فرهنگی و هنری ایران و جهان

گزارش دادگاه بهمن

روز دوشنبه، چهارم تیرماه، در محل مجتمع قضایی ویژه، دادگاه مطبوعاتی برای رسیدگی به اتهامات عطاالله مهاجرانی صاحب‌امتیاز و مدیر مسئول هفته‌نامهٔ بهمن در شعبهٔ ۲۰۱ دادگاه عمومی تهران به ریاست حجت‌الاسلام جعفر قدیانی و با حضور هیأت منصفه (نواب، پورنجاتی، حسنیان، اشعری، شیپری، عمید زنجانی، علیزاده و الهام) تشکیل شد.

اگر چه انتشار بهمن پس از ۱۷ شماره، از هشتم اردیبهشت ماه گذشته، به تشخیص صاحب‌امتیاز و مدیر مسئول آن متوقف شد، اما حساسیتهای نوعاً سیاسی ناشی از همین ۱۷ شماره موجب بروز واکنشهای متعددی نسبت به این نشریه شد که شکایت مرتضی نبوی مدیر مسئول روزنامهٔ رسالت و نیز شکایت حجت‌الاسلام معزی از طرف جامعهٔ روحانیت مبارز از این نشریه که در همین دادگاه مورد رسیدگی قرار گرفت، از نمونه‌های همین حساسیتها می‌تواند قلمداد شود.

مرتضی نبوی در شکوائیه‌ای که علیه بهمن و عطاالله مهاجرانی تقدیم کرده بود، معتقد بود که هر قسمت از مطالب بهمن که حاوی مطلبی علیه راست‌ستی است، روزنامهٔ رسالت را نیز دربرگرفته و به این ترتیب درج اصطلاحاتی از قبیل تمامت‌خواه و انحصارطلب در مورد این جریان، افترا و نشر اکاذیب علیه روزنامهٔ رسالت است. در متن این شکوائیه آمده بود:

«... [بهمن] طی مقاله [سرمقالهٔ «تویخانهٔ استاد حاج‌میرزا آقاسی» بهمن شماره ۴] با درج مصرع شعری از خواجه حافظ مبنی بر «صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد» تلویحاً و با کنایه روزنامهٔ رسالت را به زیاده‌خواهی و فزون‌طلبی متهم کرده است.

و ایضاً، درج مطلبی در تعبیری همانند به گمانم اهانت به مجلس و جسارت بزرگ در واقع سپری است که یک جریان سیاسی در پشت آن پنهان شده است. مثل روزهٔ ماه مبارک رمضان که سپر جهنم است، و ویژگی جهنم، تعبیر قرآن مجید این است که هل من مزید می‌زنند... روزنامهٔ رسالت... به جهنم تعبیر شده است.»

در شکوائیهٔ دیگری که به نام جامعهٔ روحانیت مبارز تقدیم شده بود، مطلبی که در شمارهٔ ۴ بهمن تحت‌عنوان «در سایهٔ خبر» چاپ شده و در آن از درخواست کمک چند میلیونی یکی از اعضای یک جریان سیاسی از یک شرکت واردکنندهٔ خودرو یاد شده بود، مورد اعتراض و شکایت جامعهٔ روحانیت مبارز قرار گرفته بود.

و بالاخره سومین مورد اتهامی مهاجرانی در این دادگاه مربوط می‌شد به مقالهٔ «خطابه‌هایی از چشم‌انداز وحشت» به قلم یوسفعلی میرشکاک در بهمن شمارهٔ ۹ که بدون شاکی خصوصی رأساً از سوی دادگاه وارد شده بود.

مهاجرانی در دفاعیات خود، نشر هرگونه افترا و نشر اکاذیب علیه روزنامهٔ رسالت را تکذیب کرد و افزود: «اگر تفسیر و تحلیل نشر اکاذیب است پس همگان مجرمند. منطق آقای مرتضی نبوی در شکوائیه‌ای که تقدیم دادگاه نموده است، چنان است که با استفاده از آن باید گفت همهٔ مفسران کتاب و سنت و فقه و کلام و فلسفه و عرفان (که طبیعتاً اختلاف آرای فراوانی در میانشان هست) هر یک نسبت به دیگری نشر اکاذیب می‌کنند ...عجیب است که آقای مرتضی نبوی با سابقهٔ روزنامه‌نگاری و مدیریت مسئولی یک روزنامه، این‌چنین خود را نسبت به نثر و نقد سیاسی ناآگاه و ناملتفت نشان می‌دهد و در این راه، هم از ساده‌ترین اصول اخلاقی تغافل می‌کند و هم از بدیهی‌ترین و آشکارترین ضوابط قانونی تجاهل... شاکی همهٔ تلاش خود را که هیچ انطباقی با ساده‌ترین مبانی حقوقی و قانونی ندارد به کار می‌گیرد تا به نحوی از انحا، مطالب استنادی را منطبق به شرایط مواد ۱۴۱ و ۱۴۰ قانون تعزیرات جلوه دهد، حال آن که خود، حداقل به‌عنوان کسی که سابقه روزنامه‌نگاری دارد، از نادرستی ادعاهای خود به خوبی مطلع است.»

مدیر مسئول بهمن در رد اتهام وارده از سوی جامعهٔ روحانیت مبارز ضمن ایراد به شخصیت حقوقی جامعه، مطلب مورد شکایت را از حیث عرف روزنامه‌نگاری و مقتضیات ذاتی این حرفه، مطلبی عادی و غیرمجرمانه دانست. در اواخر دفاعیات مهاجرانی در این قسمت، رئیس دادگاه اعلام کرد یادداشتی از سوی حجت‌الاسلام امامی کاشانی دبیر کل جامعهٔ روحانیت مبارز به دادگاه ارسال شده است که طی آن جامعهٔ روحانیت مبارز شکایت مطروح علیه بهمن را پس گرفته است.

مهاجرانی مورد سومین اتهام را نیز که مربوط به مقالهٔ «خطابه‌هایی از چشم‌انداز وحشت» بود، مردود خواند و به‌خلاف گفته‌های رئیس دادگاه که بعضی جملات آن را اهانت به اسلام قلمداد کرده بود، این مقاله را صرفاً بررسی یک دیدگاه سیاسی خاص دانست که برداشتهای ناصوابی از شیوه‌های اجرایی برخی احکام اسلامی دارد.

پیش از اعلام ختم رسیدگی، رئیس دادگاه اعلام کرد شکایت دیگری به امضای شخصی به نام ناصری‌فر به دادگاه تقدیم شده است و با وجود اینکه آن شکایت مستلزم تشکیل پروندهٔ دیگری بود و قابل طرح در این جلسه نمی‌توانست باشد، به شاکی جدید اجازه داده شد متن شکایت خود را شخصاً در دادگاه قرائت کند. این شکایت که در بیش از چند صفحه تنظیم شده بود، بیش از اینکه یک شکایت باشد، بیانیه‌ای سیاسی بود که در آن نه فقط علیه بهمن، بلکه علیه اشخاص و نشریات دیگری از جمله کیان، مطالب ناروایی که چندی است در بعضی نشریات و برنامه‌های تلویزیونی مانند هویت نیز تبلیغ می‌شود، عنوان شده بود، این اتفاق در حالی در دادگاه روی داد که برخلاف رویهٔ جاری در محاکم کیفری هیچ یک از شاکیان مهاجرانی، نه خود و نه وکیل آنها در جلسهٔ دادگاه حاضر نشده بودند. کارشناسان قضایی می‌گویند عرف جاری در دادگاهها در پرونده‌های کیفری در این قبیل موارد بر این است که علم حضور شاکی یا وکیل وی معمولاً یا دلیل بر انصراف وی از شکایت تلقی می‌شود و یا موجب عدم رسیدگی و تجدید وقت دادرسی خواهد بود.

بالاخره پس از چند روز، دادگاه با توجه به تصمیم هیأت منصفه در مورد پروندهٔ عطاءالله مهاجرانی و بهمن، طی دادنامهٔ صادره، شکایت مرتضی نبوی را به دلیل کافی‌نبودن دلایل مردود دانست و در این خصوص رأی به برائت مهاجرانی داد. اما وی را به دلیل چاپ مقالهٔ «خطابه‌هایی از چشم‌انداز وحشت» به استناد تبصرهٔ ۴ مادهٔ ۹ و مادهٔ ۲۶ قانون مطبوعات و مادهٔ ۱۴۱ قانون تعزیرات و رعایت مادهٔ ۲۲ قانون مجازات اسلامی به پانصد هزار ریال جزای نقدی و به استناد مادهٔ ۱۹ قانون مجازات اسلامی به یک سال محرومیت از تصدی مشاغل مطبوعاتی محکوم کرد. در مورد شکایت جامعهٔ روحانیت مبارز نیز دادگاه به دلیل گذشت شاکی قرار موقوفی تعقیب صادر کرد.

مهاجرانی در مهلت قانونی، نسبت به رأی صادره اعتراض کرد و دادخواست تجدید نظرخواهی خود را به ثبت رساند. در این لایحه که به تفصیل در ۶ بند تنظیم شده است، به جهات مختلف بر رأی صادره از دادگاه ایراد وارد شده است. از جمله اینکه «تشویش اذهان عمومی» که دادگاه به عنوان جرم تشخیص داده است، مردود دانسته شده و به استناد اصل سی‌وششم قانون اساسی و مادهٔ ۲ قانون مجازات اسلامی (اصل قانونی بودن جرم و مجازات) آمده: چنین اقدامی (ولو به فرض وقوع) در هیچ‌یک از قوانین کیفری جرم شناخته نشده است.

همچنین در این لایحه آمده است مقالهٔ «خطابه‌هایی از چشم‌انداز وحشت»، نقد و نظری است بر اسلام

سعودی و برخی اندیشه‌ها که شباهت به این نوع اسلام دارند و اصولاً نمی‌توان آن را اهانت به اسلام تلقی کرد.

ایراد دیگری که در دادخواست تجدیدنظر مطرح است، مربوط به نوع مجازات تعیین شده است که هر چند اصولاً هیچ‌گونه جرمی اتفاق نیفتاده و دادگاه می‌بایست رأی به برائت می‌داد، ولی در تعیین مجازات اشتباهی بیش از این روی داده است که منجر به صدور حکم به محرومیت یک ساله از تصدی مسئولیت مطبوعاتی شده است.

در پایان این لایحه به استناد اصل سی‌وششم قانون‌اساسی و مادهٔ ۲ قانون مجازات اسلامی و به دلیل عدم تحقق مادهٔ ۱۴۱ قانون تعزیرات و... نقض رأی صادره و صدور حکم برائت از دادگاه تجدیدنظر استان تهران درخواست شده است.

سخنرانیهای دکتر سروش در دانشگاههای انگلیس

دکتر سروش که به دعوت انجمن اسلامی دانشجویان ایرانی در لندن و محافل دانشگاهی انگلیس به این کشور سفر کرد، به تقاضای دانشجویان عضو انجمنهای اسلامی، به شهرهای منچستر، لیدز و شفیلد سفر کرد و با ایراد سه سخنرانی عمومی در دو جلسهٔ دانشجویی شرکت کرد و به سؤالات گوناگون دانشجویان پاسخ داد.

بر پایهٔ گزارش رسیده از انگلیس دکتر سروش در نخستین سخنرانی خود در دانشگاه *UMIST* شهر منچستر که در حضور ۲۰۰ تن از دانشجویان ایراد شد، به پلورالیزم دینی اشاره کرد و اظهار داشت: «هم فهم متون دینی و هم تفسیر تجربه‌های دینی به‌عنوان دو شیوهٔ اساسی فهم دین ذاتاً پلورالیستیک است.» وی با تفسیر و شرح متون دینی و عرفانی از جمله کتاب مثنوی مولوی، تفسیر پلورالیستیک تجربه‌های دینی مولانا را نشان داد و با اشاره به این سخن امام خمینی که کتاب مثنوی را «تفسیر ملاجلال» از قرآن دانسته‌اند، گفت: «در بیشتر نوشته‌های عرفانی، می‌توان تفسیر چندگانهٔ تجربه‌های دینی را ردگیری کرد». دکتر سروش افزود: «نمی‌توان در صحنهٔ اجتماع و سیاست این فهم پلورالیستیکی از متون دینی و تفسیر تجربه‌های دینی را نادیده گرفت». دکتر سروش در پاسخ به یکی از سؤالها گفت: «حتی پدیدهٔ ولایت‌فقیه نیز در این چارچوب باید معنا و تفسیر شود».

دکتر سروش در پایان این سخنرانی به سؤالات گوناگون شرکت‌کنندگان پاسخ داد. وی پیرامون مصاحبهٔ خود با روزنامهٔ گاردین گفت: «بخشی از آنچه در این مصاحبه آمده این است که در اسلام امور ذاتی و امور عرضی وجود دارد. امور ذاتی مثل توحید، معاد و... غیر قابل تغییر است، اما امور عرضی به زمان و جامعه‌ای بستگی دارد که پیامبر ص در آن متولد شدند. مثلاً زبان اسلام بدین سبب عربی است که پیامبر ص در جامعهٔ عرب می‌زیستند. اگر پیامبر اسلام ص در آلمان به‌دنیا می‌آمدند، ممکن بود امور اجتماعی متفاوتی صورت گیرد. دکتر سروش یادآور شد که معادل‌گزاری «تصادفی» در مقابل واژهٔ *Accidental* گمراه‌کننده است و واژهٔ «عرضی» مناسبتر است.

در مقابل بسیاری از سؤالات دانشجویان که از آمادگی ایشان برای مناظره پرسیده بودند، دکتر سروش گفت: «بارها اعلام کرده‌ام که حاضر به مناظره هستم. حداقل شرایط لازم برای مناظره نیز این است که مواضع طرف مقابل از قبل روشن شده باشد.» وی افزود: « اگرچه سابقه نشان داده است که مناظره ارزش علمی چندانی نخواهد داشت، باز هم علی‌رغم این امر در مناظره شرکت می‌کنم.» دکتر سروش در پایان تأکید کرد: «به دور از انصاف است که بنده را از انجام مناظره منع می‌کنند و حریفان دائماً عدم آمادگی بنده را اعلام می‌کنند.»

دکتر سروش روز جمعه ۱۸ خرداد ماه طی سخنانی در دانشگاه شهر لیدز تحت‌عنوان «اسلام و پاسخگویی نیازهای انسان» اظهار کرد: «سؤال از انتظارات دین از ما یک سؤال بیرون دینی است و لذا پیش از انتخاب دین، باید سؤال کرد که چرا دست به این انتخاب می‌زنیم.» دکتر سروش با اشاره به اینکه دین شامل سه‌شاخهٔ اعتقادات، اخلاقیات و تکالیف است گفت: «تکالیف (فقه)، حداقل لوازم رفتار را به ما می‌آموزند و برنامه‌ریزی اجتماعی و اقتصادی نمی‌کنند. اخلاقیات دین هم دومرتبه دارند. یکی مرتبهٔ قواعد و اصول عام و عالی اخلاقی که ذاتاً غیر دینی‌اند، اما مورد تأیید دین هستند و مرتبهٔ دوم قواعد خُرد اخلاقی که دین آنها را آموزش می‌دهد و پشتوانهٔ عملی آنها قرار می‌گیرد. اعتقادات هم به صورت یک سلسله دروس القا شده‌اند و برای استفاده از آنها باید به اکتشاف و حفاری اجتهادی رو آورد و چنان نیست که سهم ما در برابر آنها مصرف‌کنندگی محض باشد.» دکتر سروش در پایان سخنان خود خاطرنشان کرد که: «نقش آدمی خواه در کنار فقه، خواه در کنار اخلاق و خواه در مورد اعتقادات، انفعالی نیست، بلکه ورود فعالانه در عرصهٔ فهم و استخراج است. بنابراین مسلمان مدرن پاسخگوی نیازهای انسان است، به شرط آنکه درک نوینی از اسلام داشته باشد.»

از سوی دیگر آقای دکتر سروش روز ۱۹ خرداد به دعوت دانشجویان بورسیهٔ وزارت علوم و وزارت بهداشت به شهر شفیلد سفر کرد و در دانشگاه این شهر در حضور بیش از ۳۰۰ تن از دانشجویان پیرامون «دین و توسعه» سخن گفت. وی در آغاز سخن خود تفاوت ماهوی دنیای قدیم و عصر جدید را تشریح کرد. دکتر سروش این اندیشه را رد کرد که دنیای جدید فربه شدهٔ دنیای قدیم است. وی تأکید کرد که: «عصر جدید ماهیتاً با نظام قدیم تفاوت دارد و به جای آن نشسته است. دنیای جدید دنیای یکپارچه‌ای است که همه چیز خود را با خود آورده است. حقوق، صنعت، اخلاق، نحوهٔ معیشت و... تمامی عناصر و مؤلفه‌های دنیای جدید متفاوت از مؤلفه‌های دنیای قدیم است. به عبارت دیگر سه رکن اصلی هر جهان یعنی اخلاق، عمل و جهان‌بینی در دو دنیای جدید و قدیم متفاوت هستند». دکتر سروش خاطرنشان کرد که: «لذا در پاسخ به نحوهٔ استفاده از میوه‌های توسعه، ابزار حقوقی دنیای قدیم جوابگوی معضلات و مسائل انسان مدرن نخواهد بود. تنها با درک عالمانه و آگاهانه از دنیای جدید می‌توان از وضعیت عدم تعادل موجود بین دنیای قدیم و دنیای جدید عبور کرده و در این راه دین به عنوان پارهٔ مهمی از حیات آدمی عمل خواهد کرد». دکتر سروش در پایان گفت: «گزینش نهادهای دنیای جدید در پیکرهٔ بر جای‌مانده از دنیای قدیم تعاطی زنده و پایدار ایجاد نخواهد کرد. به طور مثال نهادینه‌کردن نظام پارلمانی در ساختار حقوقی و اقتصادی عصر قدیم کمکی به امر توسعه نیست».

همچنین آقای دکتر سروش ۲۷ خرداد ۷۵، به مناسبت نوزدهمین سالگرد وفات دکتر علی شریعتی در محل اتحادیهٔ دانشجویان دانشگاه لندن سخنرانی کرد. مراسم سالگرد دکتر شریعتی با پخش نوار «شهادت» ایشان آغاز شد. سپس دکتر سروش طی سخنانی تحت عنوان «درسها و عبرتهای نهضت دکتر شریعتی» با اشاره به دردمندی، دلیری، هنرمندی و احیاگری شریعتی، ایدئولوژیک کردن دین و جامعه‌شناسی دین را از دیدگاه دکتر شریعتی مورد بحث قرار داد و گفت: «ایدئولوژیک کردن دین یعنی تبدیل دین به دستگاهی از ایده‌ها و عقده‌ها برای نفرت ورزیدن؛ چیزی که اینک با تأسف در جامعهٔ ما جاری است و این هرجا رخ دهد، مذموم است و هیچ دردمندی چنین چهره‌ای از دین را نمی‌پسندد و شریعتی هم هرگز به دنبال این نبود و رهروان راه او باید از افتادن در این ورطه حذر کنند.»

دکتر سروش افزود: « شریعتی ایدئولوژیک کردن را برای منطقی کردن نظام فکری دین می‌خواست که البته آن هم حیرت‌زایی دین را می‌ستاند.» دکتر سروش خاطرنشان کرد: «اما عبرتهایی که از نهضت شریعتی می‌توان آموخت یکی این است که در جامعهٔ دینی همواره سخت‌ترین کار، سخن گفتن نقادانه از دین است و دیگر اینکه جامعهٔ ما و خصوصاً روحانیون ما همچنان در موضع پیشین ایستاده‌اند و قدمی پیش نهاده‌اند، هنوز هم او را نمی‌خوانند و نخوانده قضاوت می‌کنند، هنوز هم راه دیگری برای فرو کوفتنش

می‌جویند و در پرونده‌های ساواک شاه برای محکوم‌کردنش جست‌وجو می‌کنند، هنوز هم او ضدولایت است و عجیب اینکه با مقولات مشابه هم همین‌گونه مواجهه می‌کنند.» دکتر سروش در بخش دیگری از سخنان خود گفت: «اما نکتهٔ امیدوارکننده این است که دانشجویان، همانها که به قول شریعتی از نعمت محرومیت برخوردارند، همچنان مخاطب وی‌اند و از او درس و الگو می‌گیرند. او مهمترین کسی بود که اندیشهٔ چپ را با هضم کردن در اندیشهٔ دینی کمرنگ کرد و امروز هم چپ دینی ما طرفدار و پیرو اوست.»

از سوی دیگر دکتر سروش روز جمعه اول تیرماه به دعوت دانشجویان بورسیهٔ ایرانی برای ایراد سخنرانی در دانشگاه نیوکاسل به شهر نیوکاسل سفر کرد. وی در اجتماع دانشجویان طی سخنانی تحت‌عنوان «حریت و دیانت» به توضیح مفاهیم آزادی و آزادگی پرداخت و عدم توجه تمدن مغرب زمین به آزادگی را خاطرنشان کرد. دکتر سروش در این زمینه گفت: «آزادی در پرتو عبودیت و یاد مرگ و تذکر نسبت به ذلت حقهٔ حقیقیه حاصل می‌آید که اینک مع‌الاسف از خاطر انسان جدید رفته است.» وی به این نکته اشاره کرد که مساوات و آزادی دموکراتیک، نه به دلیل آن است که آدمیان در خلقت مساوی‌اند، بلکه برای این است که آدمیان متوسطاند و همه محتاجند و به همین دلیل دین و دموکراسی با هم گره می‌خورند و این میسّر نیست، مگر از راه به رسمیت شناختن پلورالیزم فهم دینی. دکتر سروش با اشاره به آزادیهای مربوط به کفار در جوامع اسلامی گفت: «آزادیها، همه به تعریف انسان برمی‌گردند و برحسب اینکه کفر و ایمان را در آدمیت آدمی دخیل بدانیم، احکامشان فرق خواهد کرد.»

در همین حال دکتر سروش روز پنجشنبه ۷ تیرماه به دعوت دانشجویان عضو انجمن اسلامی و بورسیهٔ شهر برمنگام انگلیس به این شهر سفر کرد و در دانشگاه بیرمنگام تحت‌عنوان «انسانی بودن دین» سخن گفت. دکتر سروش در این سخنان خود توضیح داد که: «دین به چند معناست. اول اینکه پیامبر ص انسان است و مشمول همهٔ عوارض انسانی است، از جمله شادی، غم، خواب و خوراک و سلامت و مرض و... دوم اینکه ماورای طبیعت وقتی به طبیعت می‌آید، طبیعی می‌شود و لذا وحی هم به زبان قرآن (که زبان بشری است) درمی‌آید و در زمان و مکان خاصی نازل می‌شود و به زبان قوم (یعنی با فرهنگشان) با آنان سخن می‌گوید و نحوهٔ ابلاغ پیام، رنگ بشری به خود می‌گیرد. سوم اینکه دین فطری است، یعنی مطابق با فطرت (یعنی طاقتهای نظری و عملی آدمیان) است. اگر آدمیان ساختمان دیگر داشتند، دین هم لاجرم احکام و اخلاق دیگری می‌آورد. احکام عملی دین با طاقت متوسط مردم موزون شده است. چهارم اینکه تاریخ دین، بشری است، یعنی دست تحریف بشر در دین، به قوت دراز بوده است و نه تنها پیشوایان را آزرده و از کار کنار زده و مانع سخن گفتنشان شده، بلکه دخل و تصرفها در روایات کرده است. پنجم، فهم دین است که بشری‌ترین بخش دین است و معرفت دینی را فراهم می‌آورد که همچون دیگر معرفتها، ناقص و ناخالص است و در صراط تکامل است و رنگهای مختلف فلسفی، عرفانی، علمی و... به خود می‌گیرد. ما جز به فهمی از دین نمی‌رسیم و لذا با چنین فهمی با احتیاط باید رفتار کرد و بر آن بار زیاد نباید نهاد.»

از سوی دیگر دکتر سروش روز ۱۴ ژوئن، ۲۵ خرداد ماه به دعوت کالج رویال هالووی دانشگاه لندن به کالج رفت و در جمع اساتید دپارتمانهای مختلف این کالج تحت‌عنوان «ارزیابی نسبیت در دستگاه فکری دینی» سخنرانی کرد. دکتر سروش با تشریح دیدگاه خود، درنهایت از نسبیّت فهم دفاع کرد، اما نسبیت حقیقت را نپذیرفت. بعد از پرسش و پاسخ، پروفسور رابینسون، نویسندهٔ داؤ تالمعارف اسلام در هند، پاکستان و بنگلادش طی سخنانی حضور دکتر سروش و بیان اندیشه‌هایش را به عنوان یک رخداد به یادماندنی در این کالج قلمداد کرد.

دکتر سروش در کانادا

دکتر عبدالکریم سروش در ادامهٔ سفر خود به اروپا روز ۱۵ جولای (۲۵ تیرماه) به دعوت دانشگاه کیک درکانادا وارد مونتریال شد و روز ۱۷ جولای در جمع اساتید و دانشجویان این دانشگاه تحت عنوان «دو مفهوم دولت دینی» (Two Concepts of Religious state) سخنرانی کرد.

دکتر سروش توضیح داد: «در معنای اول دولت دینی، در اصل دولت است و سپس دینی است و درمعنای دوم دراصل دینی است و سپس دولت است.» وی با پذیرفتن رأی اول اظهار کرد: «حکومت باید حکومت کند و اگر دین از ماهیت حکومت باشد، دیگر دینی بودن یا نبودنش بی‌معناست. حکومت کردن هم در درجهٔ اول به برآوردن حاجات اولیهٔ جامعه (یعنی امنیت و نظم و عدالت وتأمین غذا و بهداشت ومسکن و شغل و غیره) راجع می‌شود. حاجات ثانویه (یعنی علم و هنر و دین و...) را باید خود مردم به مشارکت جمعی پدید آورند و حکومت دینی آن است که از جامعهٔ دینی برخاسته باشد و خادم حاجات مردم باشد.»

همچنین دکتر سروش روز ۳۱ جولای (۱۰ مرداد) در دانشگاه مک‌گیل تحت عنوان «اسلام هویت، اسلام حقیقت» سخنرانی کرد. وی دراین سخنرانی که برای ایرانیان ایراد کرد گفت: «اسلام هویت، اسلامی است که بیشتر برای کسب هویت مورداستفاده و استناد قرار می‌گیرد و درمقابل فرهنگها و هویتهای دیگر می‌ایستد و به گذشتهٔ تمدنی تفاخر و تکیه می‌کند و بیشتر اسلام سیاستمداران است تا دینداران و به بزک کردن وخودآرایی در چشم دیگران اهمیت بسیار می‌دهد و به همین سبب خوراک تعصب و نزاع و تظاهر می‌شود و رفته‌رفته به جهت تکیهٔ بسیار بر ظاهر، از باطن تهی می‌شود. در مقابل آن اسلام حقیقت، اسلامی است که فقط تابع و کاشف حقیقت است واگر هویتی پدید آید دنبالهٔ آن است، نه مقدم بر آن. این اسلام با همهٔ حق‌ها خویشاوند است و ظاهرطلب و ظاهرپسند و اهل بزک کردن نیست و خرج منافع قوم و صنف و فرهنگ خاصی نمی‌شود و اهل دیالوگ است و آنها که آن را می‌خواهند، برای حق بودنش می‌خواهند، نه برای هویت‌زا بودنش.»

دکتر سروش افزود: «امروز در برابر ما مسلمانان، هم هویتها (قومیتها، ملیتها) صف کشیده‌اند، هم حقیقتها. ما باید حقیقتها را از هویتها جدا کنیم. هیچ حقیقتی، هویت خاص هیچ قومی نیست. حقیقت از آن همه است و هیچ کس تملک اختصاصی بر آن ندارد. اما آنچه متاع وبضاعت هویت است (مثل آداب و رسوم و مدها وارزشهای خُرد) فاقد اهمیتند و قابل اقتباس نیستند.»

از سوی دیگر دکتر سروش در تاریخ ۲ اگوست (۵ مرداد) برای ایرانیان مقیم تورنتوی کانادا تحت عنوان «حقوق انسان و انسان دینی» سخنرانی کرد. وی در این سخنرانی توضیح داد که: «حقوق انسان جزء شریفترین اکتشافات مغرب زمین است و متأسفانه، امروزه با آن همان‌گونه مواجهه می‌کنیم که درقرن شانزدهم کلیسائیان با علم کردند، یعنی به بهانه‌های مختلف اهمیتش را مخدوش می‌کنیم یا مغفول می‌نهیم.» دکتر سروش در ادامه گفت: «درجامعهٔ ما برای مواجهه با حقوق بشر به عملکرد مزورانه و منافقانهٔ قدرتمندان جهانی دراین مورد اشاره می‌شود، درحالی که صاحبان و کاشفان حقوق بشر، متفکران مغرب زمین بوده‌اند، نه سیاستمداران امروز امریکا و اروپا. و نباید به بهانهٔ اینکه کسانی از آن سوءاستفاده می‌کنند، خود را از آن محروم کنیم یا حقیقتش را انکار کنیم. همچنین کسانی درجامعهٔ ما به نسبت ارزشی که دستاورد پست مدرنیسم است، توسّل می‌جویند تا بگویند هر قومی حقوق و ارزشهای خود را دارد و هیچ فرهنگی حق ندارد ارزشهای خود را بر دیگران تحمیل کند. بلی، ولی باید دانست که حقوق بشر، جوانب عام دارد که اختصاص به هیچ قوم وفرهنگی ندارد. و نیز کسانی از روحانیان درجامعهٔ ما حتی دم از تجدید برده‌داری می‌زنند و از آن دفاع می‌کنند، اینان به راستی جز عقب‌گرد فرهنگی و عدم درک جهان معاصر، چیز دیگری را به نمایش نمی‌گذارند. به هرحال حقوق بشر همین است که آدمی، به صرف آدمی بودن، واجد حقوق اولیه‌ای است که هیچ قدرتی تحت هیچ بهانه‌ای آن را

نمی‌تواند از او سلب کند. هیچ کس به صرف داشتن قدرت یا عقیدهٔ خاصی، واجد حق یا فضیلتی بر دیگران نمی‌شود.» دکتر سروش آنگاه از استبداد دینی سخن گفت و توضیح داد که: «جامعهٔ دینی مستعد چنین آفتی است و باید با نقد و توضیح و عمل اصلاح‌گرانه، این آفت را زدود.» وی از مرحوم مطهری تجلیل کرد که بردهداری را تحمیلی بر اسلام می‌دانست، نه تأسیس اسلام و نه مورد تأیید اسلام. همچنین دکتر سروش دیدگاه ایشان را درباب قبول حقوق فطری بشر، تحسین کرد.

انتخاب اعضای هیأت مدیرهٔ شرکت تعاونی مطبوعات کشور

مدیر مسئولان نشریات کشور، هیأت‌مدیرهٔ جدید شرکت تعاونی مطبوعات کشور را در مجمع عمومی مدیران نشریات عضو در تاریخ ۲۶ تیرماه انتخاب کردند. خانم مهندس رضایی، مدیر عامل شرکت تعاونی مطبوعات با اعلام خبر فوق گفت: «در گردهمایی که روز سه‌شنبه ۲۶ تیرماه در محل تعاونی مطبوعات برگزار شد، دکتر گودرز افتخار جهرمی مدیر مسئول مجلهٔ حقوق، دکتر عبدالله جاسبی مدیر مسئول نشریهٔ فرهنگ آفرینش، محمد مهدی عبدخدایی مدیر مسئول نشریهٔ منشور برادری، رضا تهرانی مدیر مسئول مجلهٔ کیان و علی‌اصغر فرامرزیان مدیر مسئول مجلهٔ چاپ و انتشار به‌عنوان اعضای هیأت مدیره و وحید دامغانی مدیر مسئول نشریهٔ ندای فومن و نادر کاووسی مدیر مسئول نشریه‌های عصر جدید و ستاره سهیل به‌عنوان بازرسان شرکت تعاونی مطبوعات انتخاب شدند. گفتنی است که دکتر افتخار جهرمی برای چهارمین دورهٔ متوالی، عبدخدایی برای سومین دوره و رضا تهرانی برای دومین دورهٔ متوالی به عضویت هیأت مدیرهٔ تعاونی مطبوعات کشور انتخاب می‌شوند.

شایان ذکر است شرکت تعاونی مطبوعات کشور با ۵۲۰ عضو، تنها تشکل صنفی مطبوعات به شمار می‌رود.

نظرخواهی فرهنگستان زبان و ادب فارسی

گروه واژه‌گزینی فرهنگستان زبان و ادب فارسی از همهٔ علاقه‌مندان به زبان فارسی خواست پیشنهادهای خود را به ماهنامهٔ خبرنامه و فرهنگستان زبان و ادب فارسی ارسال کنند. این ماهنامه که صفحاتی با نام «پیشنهاد شما چیست؟» گشوده است، نظر خوانندگان و علاقه‌مندان را در مورد گزینش واژه‌های فارسی برای لغات و اصطلاحات جویا می‌شود. این ماهنامه همچنین شماری از لغات بیگانه را که درگروه واژه‌گزینی فرهنگستان در دست بررسی است و هنوز واژهٔ معینی برای آنها پیشنهاد نشده، دراختیار خوانندگان قرار می‌دهد. به گفتهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، هدف از این کار استفاده از همفکری و همکاری همهٔ کسانی است که یا مستقیماً خبرنامهٔ یاد شده را می‌خوانند و یا با اطلاع از مطالب خبرنامه در رسانهٔ دیگری از آن باخبر می‌شوند.

گفت‌وگوی فرهنگها و تمدنها در لندن

کنفرانس «گفت‌وگوی فرهنگها وتمدنها» از ۱۴ تا ۱۶ ژوئیه (۴ تا ۶ تیرماه) با حضور شخصیتهای فرهنگی از چند کشور جهان درلندن برگزار شد. مجلهٔ الدیپلوماسی، چاپ لندن عهده‌دار برگزاری این کنفرانس بود.

کنفرانس گفت‌وگوی فرهنگها وتمدنها موضوعاتی ازقبیل گفت‌وگو یا مناقشهٔ میان تمدنها، تمدنهای غربی و جهان، اسلام و جهان، الگوی آسیایی و الگوی ترکیه پس از دستیابی حزب رفاه این کشور به اکثریت پارلمانی در این کشور موردبحث و تبادل‌نظر کارشناسان قرار گرفت. از ایران آقای دکتر پیروز مجتهدزاده متخصص روابط بین‌الملل و ژئوپولتیک در دانشگاه لندن در این کنفرانس شرکت کرد. پروفسور برهان غلیون، فهمی هویدی و آریک رولو از شخصیتهای اروپایی و خاورمیانه‌ای شرکت‌کننده در این کنفرانس بودند.

در این کنفرانس موضوع اسلام و تبلیغات نیز موردبحث قرارگرفت و دکتر طه‌جابر العلوانی رئیس انستیتوی اندیشهٔ اسلامی در امریکا در این زمینه خاطر نشان کرد که امید به اسلام هرگز نمی‌میرد، زیرا اسلام و زندگی پایهٔ واحدی هستند که برای بشر بسیار مفید است. محمدالهاشمی الحامدی سردبیر مجلهٔ الدیپلوماسی که به دو زبان انگلیسی و عربی درلندن منتشر می‌شود گفت: برگزاری این کنفرانس نقش مهمی درتبادل دیدگاهها میان گرایشهای مختلف مناطق گوناگون جهان ایفا کرد.

حکم دادگاه هفته‌نامهٔ پیام دانشجو

براساس رأی صادره از شعبهٔ ۲۷ دادگاه عمومی مجتمع قضائی ویژهٔ تهران، حشمت‌الله طبرزدی، مدیر مسئول هفتنامهٔ پیام‌دانشجو با استناد به مادهٔ ۱۴۱ قانون تعزیرات در خصوص نشر اکاذیب و ایجاد تشویش اذهان عمومی، به تحمل یک سال حبس تعزیری و پنج سال محرومیت از ادارهٔ نشریه به‌عنوان مدیر مسئول یا صاحب‌امتیاز محکوم شد.

هفتنامهٔ پیام‌دانشجو روز دوشنبه اول خرداد ماه از سوی هیأت نظارت بر مطبوعات توقیف شد و متعاقب آن به فاصلهٔ یک هفته اولین جلسهٔ دادگاه با حضور هیأت منصفه تشکیل شد. در ادامهٔ رأی صادره از سوی دادگاه تصریح شده است که با توجه به نظر هیأت منصفهٔ مطبوعات دائر بر اعمال تخفیف در مجازات مدیر مسئول پیام‌دانشجو و با عنایت به وضع خاص و سوابق جبهه و عضویت در خانوادهٔ شهدا، با استناد به بندهای ۳ و ۵ مادهٔ ۲۲ قانون مجازات اسلامی در خصوص اعمال کیفیات مخففه، متهم به پرداخت ده میلیون ریال به‌عنوان جزای نقدی بدل از حبس مقرره در حق صندوق دولت محکوم شد.

نامهٔ مهندس سحابی به رئیس‌جمهور

مهندس عزت‌الله سحابی مدیر مسئول نشریهٔ ایران فردا با ارسال نامه‌ای به رئیس‌جمهور نسبت به پخش قسمتهایی از بازجوییهای دورهٔ ۶ ماههٔ زندان خود در سال ۱۳۶۹، از برنامهٔ تلویزیونی «هویت» اعتراض کرد و از رئیس‌جمهور خواست طبق اصل ۲۲ قانون اساسی و مواد ۶، ۸ و ۹ قانون خط مشی صدا و سیمای جمهوری اسلامی، دستور دهد برای پاسخگویی به اتهامات مطرح شده در این برنامه به وی فرصت کافی داده شود. متن این نامه به شرح زیر است:

بسمه‌تعالی
جناب آقای هاشمی رفسنجانی
ریاست محترم جمهوری

با سلام

طی برنامه‌های تلویزیونی معروف به «هویت» که تاکنون، فریب به ده جلسه آن پخش شده است سیمای جمهوری اسلامی، مکرراً چند مجله را به عنوان پایگاههای تهاجم‌فرهنگی غرب در ایران معرفی می‌کند و با استفاده از ترفندهای تصویری و نمایشی و نقل‌قولهای مغرضانه از مجله ایران فردا، که مسئولیت آن با اینجانب است، آن را در مرکز و قطب این پایگاهها قرار می‌دهد. ممکن است که دولت نظرات سیاسی یا فرهنگی و مذهبی اینجانب را نپسندد و بخواهد نسبت به آن واکنش نشان بدهد، اما با توجه به سابقه ۵۰ ساله فعالیت اجتماعی و فرهنگی من، که حداقل، بر شخص شما پوشیده نیست، انتساب مرکزیت و پایگاه تهاجم فرهنگی غرب به این نشریه یک اتهام و افترا و سلب حیثیت آشکار است.

مهمتر آنکه، در دو جلسه اخیر، بطور خاص برنامه را روی شخص اینجانب متمرکز کرده، ضمن اختلاط مغالطه‌آمیز من با اشخاصی که هیچ‌گونه رابطه و سابقه و آشنایی با آنها ندارم، قسمتهایی گزینشی از بازجوئیهای اینجانب را در زندان غیرقانونی ۶ ماهه سال ۶۹ که تحت فشار شدید روانی و روحی به‌عنوان

آرشیو داخلی زندان روی نوار ضبط شده است و همگی فاقد هرگونه اعتبار شرعی قانونی و اجتماعی است، پخش نموده و به معرض تماشای ده‌ها میلیون بینندگان تلویزیونی گزارده‌اند و از آن برای بی‌حرمتی و اتهام وابستگی به یک نیروی ملی ـ مذهبی سابقه‌دار کشور، یعنی نهضت آزادی ایران استفاده کرده‌اند و سوابق و خدمات آن را به جنبش ملّی ـ اسلامی ایران و پیشگامی و نقش تاریخی نهضت آزادی و شخصیت برجسته رهبران و فعالین آن را خدشه‌دار ساخته‌اند. با این عمل، گردانندگان برنامه هویت و مسئولین صدا و سیما، هم به نهضت آزادی، با همه سوابق تاریخی درخشان آن اهانت کرده و هم موجب لطمه به حیثیت اجتماعی و سیاسی اینجانب شده‌اند.

از جنابعالی، که به عنوان ریاست جمهوری برای حفظ قانون اساسی سوگند یاد کرده‌اید می‌خواهم که اولاً به موجب اصل ۲۲ قانون‌اساسی و ثانیاً مواد ۶ و ۸ و ۹ قانون خط مشی صدا و سیمای جمهوری اسلامی (مصوب ۶۱/۴/۱۷ مجلس شورای اسلامی) و ثالثاً ماده ۲۳ قانون مطبوعات و رابعاً مواد ۱۴۰ و ۱۴۱ و ۱۴۲ قانون تعزیرات و بالاخره آیات و روایات متعدد اسلامی که همه مواد و اصل فوق، بر آنها متکی و از آن استخراج شده است، دستور فرمائید، که برای احقاق حقوق شرعی، قانونی و انسانی من که یک شهروند جمهوری اسلامی هستم در دفاع و پاسخگویی به اتهامات و هتک مکرر و رفع سوءتفاهمات فرصت مناسب و کافی در همان برنامه و همان ساعت در اختیار من قرار داده شود.

نقش هیأت نظارت بر مطبوعات از دیدگاه یک کارشناس مطبوعات

دکتر کاظم معتمدنژاد استاد رشتهٔ ارتباطات، طی سخنانی در میزگرد دست‌اندرکاران مطبوعات که اوایل تیرماه برگزار شد گفت: «نقش هیأت نظارت بر مطبوعات که هم‌اکنون در اعطا و سلب امتیاز و توقیف نشریات خلاصه شده باید دگرگون شود.»

به گزارش خبرگزاری جمهوری اسلامی وی افزود: «وجود هیأت نظارت بر مطبوعات در حال حاضر با نقش کنونی آن و اصول آزادی مطبوعات مناسبت چندانی ندارد.» دکتر معتمدنژاد با اشاره به نحوهٔ صدور امتیاز برای مطبوعات اظهار کرد: «مسألهٔ الزام مطبوعات به‌گرفتن امتیاز که در قانون مطبوعات فعلی گنجانده شده، باید حذف شود و به جای آن روش ثبت‌نام نشریات به کار گرفته شود و صاحب نشریه پس از ثبت مشخصات نشریه، خود مبادرت به انتشار کند.» به گفتهٔ معتمدنژاد: «با این روش در صورتی که نشریه‌ای مرتکب خلاف شود، در چارچوب قانون مشخص و مدون، محاکمه و مجازات می‌شود.» وی خاطرنشان کرد که هم‌اکنون زمینه‌های لازم برای قانونی‌شدن این روش در پیش‌نویس جدید قانون مطبوعات فراهم شده است.

توضیح کیان دربارهٔ نامهٔ اسلام‌شناسان جهان به رئیس‌جمهوری اسلامی‌ایران

در خبر مربوط به نامهٔ اسلام‌شناسان برجستهٔ جهان به رئیس‌جمهوری اسلامی‌ایران که در بخش خبرهای فرهنگی ایران و جهان در صفحهٔ ۴۷ کیان شمارهٔ ۳۰ درج شده بود، نام پروفسور الگار دانشمند مسلمان، سهواً در ذیل این نامه و در کنار چهار تن از اسلام‌شناسان جهان آمده بود.

کیان ضمن پوزش از پروفسور الگار و خوانندگان گرامی، بدین‌وسیله اعلام می‌کند که نامهٔ اسلام‌شناسان برجستهٔ جهان به رئیس‌جمهور کشورمان دربارهٔ رویدادهای دانشکدهٔ فنی دانشگاه تهران در سال ۱۳۷۴ فقط با امضای خانم پروفسور آنماری شیمل، پروفسور عبدالعزیز ساچدینا، پروفسور محمد ارغون و پروفسور محمود ایوب صحیح است.

پروفسور حامد الگار در این رابطه مطلبی تحت‌عنوان «تکذیب و اعتراض» به تاریخ ۴ مرداد ماه به کیان ارسال کردند که متن آن چنین است:

«در صفحهٔ ۴۷ شمارهٔ اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵ مجلهٔ کیان متن نامه‌ای سرگشاده دربارهٔ قضایایی مربوط به آقای دکتر سروش و وضع کلی روشنفکران و دانشگاهیان ایران که ادعا می‌شود «پنج اسلام‌شناس و شرق‌شناس برجستهٔ جهان» به رئیس‌جمهوری اسلامی‌ایران ارسال داشتند، درج شده است. وقتی نامهٔ مذکور را خواندم، با کمال تعجب و حیرت دیدم که اسم اینجانب میان امضاکنندگان نامه آمده است. در صورتی که آن را قطعاً امضا نکردم و حتی به‌طور شفاهی و ضمنی به‌کسی اجازه ندادم که از اسم اینجانب در رابطه با تدوین یا ارسال نامه استفاده گردد. بدین‌وسیله تأکید می‌کنم که نه نامه‌ای خدمت رئیس‌جمهور دربارهٔ دکتر سروش نوشتم و نه در نظر دارم بنویسم. صاحب‌امتیاز مجلهٔ کیان آقای سیدمصطفی رخ‌صفت به‌خوبی می‌دانند که علی‌رغم تماسهای مکرر تلفنی که از کانادا با من گرفتند و طی آن مسألهٔ نامهٔ سرگشاده را با من مطرح کردند، آن نامه را هیچ‌وقت امضا نکردم و به ایشان اجازه هم ندادم که نیابتاً از بنده اسم مرا پای آن بنویسند یا چاپ کنند. بعد از بررسی تمام جوانب قضیه حتی صریحاً به ایشان گفتم که آن نامه را امضا نخواهم کرد. شاید این را هم به یاد داشته باشند که حتی از محتوای نامه هم انتقاد کردم. بویژه از ادعای آنکه انقلاب ایران «تحت نامهای آزادی و دموکراسی صورت پذیرفته» چون به نظر من دموکراسی چیزی جز یک افسانهٔ شیطانی نیست و از آن مهمتر رهبر انقلاب اسلامی ایران، امام‌خمینی رضوان‌الله تعالی‌علیه برقراری دموکراسی در ایران را هرگز جزو اهداف انقلاب نشمردند و مخالفت خود را با به کاربردن آن کلمهٔ مبهم و مشکوک (ولو همراه با صفت اسلامی) بارها بیان فرمودند.

آوردن نام اینجانب میان امضاکنندگان نامه، کاملاً بی‌اساس است و نقض روشن اخلاق مطبوعاتی. آزادی بیان باید قاعدتاً شامل این آزادی نیز باشد که اشخاص بتوانند از امضاکردن نامه‌های تبلیغاتی که مورد تصویبشان نیست، خودداری کنند، بدون اینکه خلاف آن سهواً یا عمداً در مطبوعات ادعا شود. به این عمل مجلهٔ کیان شدیداً اعتراض می‌کنم و انزجار و بیزای خود را از آن ابراز می‌دارم. با کمال تأکید به همه اعلام می‌کنم که در اتهاماتی ـ خواه صریح خواه ضمنی ـ که در نامهٔ سرگشاده آمده بوجه‌من‌الوجوه شریک نیستم و به‌طور کلی از محتویات آن تبرّا می‌کنم.

بدیهی است که برای خواستن غرامات از دادگاههای صالحهٔ جمهوری اسلامی ایران حقم محفوظ است.

حامد الگار ـ برکلی کالیفرنیا ـ ۴مرداد ۱۳۷۵»

■ کیان یادآوری این نکته را ضروری می‌داند که طی روزهای ۱۶ و ۱۷ مرداد ماه جریانهایی علیه مجلهٔ کیان به راه افتاد که طرح و بررسی جوانب گوناگون آن به فرصت دیگری پس از تعیین تکلیف کیان در دادگاه موکول می‌شود و پرداختن به آن در اینجا ممکن است با تبصرهٔ مادهٔ ۳۱ قانون مطبوعات در تعارض قرار گیرد. از این رو گردانندگان نشریه فعلاً از هرگونه اظهارنظر در این زمینه خودداری می‌کنند. بنا به همان دلیل، نشریهٔ کیان در این شماره از درج پاسخ آقای سیدمصطفی رخ‌صفت به نامهٔ پروفسور حامد الگار خودداری می‌کند. تنها به این نکته اشاره می‌شود که پروفسور الگار طی نامه‌ای به تاریخ ۱۸ مرداد ماه اعلام کردند: «می‌خواهم تأکید کنم که این اعتراض به معنای شکایت رسمی و قانونی نیست. درست است که در پایان تکذیبیه نوشتم که برای اقدام قانونی حقم محفوظ است، ولی هیچ اقدام قانونی نکردم.»

از چهار گوشهٔ ادبیات ایران و جهان

■ انجمن سری نویسندگان امریکا جایزهٔ ادگارالن‌پو ی سال ۱۹۹۶ خود را به دیک فرانسیس به خاطر نوشتن آخرین رمانش هیچ‌شدن اعطا کرد.

وی همچنین جایزهٔ استاد بزرگ این انجمن را نیز به خاطر آثار دیگرش دریافت کرد.

■ فدراسیون بین‌المللی حقوق پدیدآورندگان که ۸۸ کشور در آن عضویت دارد، اخیراً اعلام کرد که قصد دارد به زودی با تمهیداتی جلوی انواع و اقسام سرقتهای آثار از جمله سرقتهای ادبی را در منطقهٔ آسیا و اقیانوسیه بگیرد.

■ قرار است در افتتاحیهٔ نمایشگاه بین‌المللی کتاب فرانکفورت امسال، شیموس هینی برندهٔ نوبل ادبی سخنرانی کند. به علاوه در کنار غرفهٔ ایرلند، نمایشگاهی از ادبیات ایرلند نیز بر پا خواهد شد.

■ آقای میرسلیم در محل تالار وحدت با اعضای شورای شعر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، آقایان سبزواری، شاهرخی، مشفق کاشانی، صفا لاهوتی، عبدالملکیان و مردانی دیدار کرد و در زمینهٔ توسعهٔ کمی و کیفی انجمنهای شعر در سراسر ایران با ایشان صحبت کرد.

■ حجت‌الاسلام دکتر علی شیخ‌الاسلامی استاد ادبیات فارسی و رئیس دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران به عنوان استاد نمونهٔ دانشگاه تهران برگزیده شد.

■ کانون نویسندگان سوئد جایزهٔ توخولسکی سال ۱۹۹۶ را به خانم سویتلانا الگزویش؛ ویسندهٔ پنجاه ساله و اهل روسیهٔ سفید اعطا کرد. جایزهٔ توخولسکی بورسیهٔ تحصیلی بلند مدت در سوئد است.

■ جسی هیل فورید نویسندهٔ امریکایی که اهل جنوب امریکا بود و عمدتاً دربارهٔ تبعیض نژادی رمان می‌نوشت، در ناشویل ایالت تنسی امریکا خودکشی کرد.

■ به نوشتهٔ ماهنامهٔ صبح در خرداد ماه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از انتشار کتابی تحت عنوان فرهنگ ادبیات جهان که از زبان انگلیسی ترجمه شده بود، به‌دلیل ـ به قول هفته‌نامهٔ صبح ـ نشر و ترویج ابتذال جلوگیری کرد. آقای میرسلیم نیز در پاسخ به شکایت ناشر (انتشارات خوارزمی) نوشت: «کتاب با وضع کنونی قابل نشر نیست. مگر اسم آن را بگذارند فرهنگ پست ادبیات جهان ...»

■ اوزوالدو بوفالینو رمان‌نویس مشهور ایتالیایی در سن ۷۶ سالگی در زادگاهش، شهر سیسیل در یک حادثهٔ رانندگی مرد. آثار بوفالینو عمدتاً دربارهٔ سیسیل و شکاف بین شمال و جنوب ایتالیاست.

■ مجلهٔ تازه‌ای دربارهٔ ادبیات با عنوان ادبیات معاصر منتشر شد. عناوین برخی از مطالب این نشریه عبارت است از: «چرا رمان ایران جهانی نشده است؟»، «مسائل شعر معاصر»، «هنر ترجمه» و «نقد منظومهٔ معشوقه».

■ کتاب صبح وابسته به ماهنامهٔ صبح قرار است دو کتاب نیز دربارهٔ احمد شاملو و جلال‌آل‌احمد منتشر کند. نویسندهٔ هر دو کتاب سید عبدالجواد موسوی است.

■ فرهنگ داستان‌نویسان ایران از آغاز تا امروز به همت حسن عابدینی در ۲۵۴ صفحه منتشر شد. کتاب در حقیقت چاپ دوم فرهنگی به همین نام است که چند سال پیش عابدینی منتشر کرد و جای آن بسیار خالی بود. اما با اینکه در این فرهنگ مدخلها زیادتر شده است، برخی از نواقص فرهنگ قبلی همچنان باقی است: از جمله اینکه گردآورنده روش یکدستی را در معرفی نویسندگان رعایت نکرده است و عجیبتر اینکه در مورد برخی از نویسندگان فقط به ذکر یکی، دو کتاب از آنها بسنده کرده است. افزون بر اینها، گاه اطلاعاتش را با نقدهای سرسری از آثار نویسندگان درآمیخته است که طبعاً با هدف و کارکرد این نوع فرهنگها در تضاد است.

■ سمینار یک روزهٔ زبان و ادبیات فارسی در دهلی‌نو (هند) به همت رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و مؤسسهٔ دانشگاهی ساهیتا برگزار شد. در این سمینار اساتید زبان فارسی هند و ایران دربارهٔ تأثیر زبان فارسی در هند به سخنرانی و مقاله‌خوانی پرداختند.

■ نخستین گردهمایی رؤسای دانشکده‌ها و گروههای ادبیات فارسی کشور در اوایل تیرماه تشکیل شد و در آن اساتید ادب فارسی احمد سمیعی، عبدالمحمد آیتی و علی‌اشرف صادقی به سخنرانی دربارهٔ ادبیات فارسی و تدریس آن در دانشگاهها پرداختند.

■ گابریل گارسیا مارکز کتاب جدید خود شرح یک آدم‌ربایی را در مادرید معرفی کرد. کتاب به شرح آدم‌ربایی قاچاقچیان کلمبیا که طی آن مارگاپاکن و البرتو ویلامز را ربودند، می‌پردازد.

■ دستنوشتهٔ رمان میراث که خانم لوئیزا می آلکت (نویسندهٔ رمان زنان کوچک) آن را در سال ۱۸۴۹ نوشته است، به همت پروفسور دنیل شیلی و جوئل مایرسون در یکی از کتابخانه‌های امریکا پیدا شد. دو سال پیش نیز رمان دیگر همین نویسنده به نام تعقیب هو گبلر و طوفانی عاشقانه پیدا و چاپ شد. قرار است تا سه ماه دیگر رمان میراث که آلکت آن را در هفده سالگی نوشته منتشر شود.

■ تصویر دیگو مجموعه‌ای از دوازده داستان کوتاه است که به‌زودی نشر معانی آن را منتشر خواهد کرد.

نویسندگان این مجموعه، همایون خسروی و الهام مشتاق، در این داستانها سعی کرده‌اند تصویری جدی از انسان و دنیای او ارائه کنند.

■ شمارهٔ نخست از سال دوم فصلنامهٔ آشنا توسط رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در ترکیه منتشر شد. برخی از مطالب این نشریه که به زبان ترکی و فارسی است عبارتند از: «فضولی و حماسه حسینی»، «محمد اقبال لاهوری و بدیع‌الزمان نورسی»، «شعر ترکی در آغاز قرن بیست‌ویکم» و «انقلاب مشروطیت و تأثیر آن در شعر و ادب فارسی» و...

■ در اردیبهشت ماه سمینار بین‌المللی زبان فارسی، منبع اصلی شناخت و مطالعهٔ تاریخ و فرهنگ شبه قارهٔ هند در حیدرآباد هند برگزار شد. در این سمینار که مدعوینی از شهرهای دهلی‌نو، لکنهو، کالپکات، رامپور و بمبئی در آن شرکت داشتند، اساتیدی همچون داود اشرف، پروفسور تریودی از دانشگاه جواهر لعل‌نهرو، پروفسور احمد فاروقی و عبدالودود اظهر از دانشگاه دهلی‌نو و دکتر رادفر از ایران دربارهٔ زبان فارسی سخنرانی و مقاله‌های خود را ارائه کردند.

■ نامهٔ پارسی عنوان فصلنامه‌ای است که قرار است از این پس از طرف شورای گسترش زبان فارسی در خارج از کشور به طور منظم منتشر شود. سردبیر این فصلنامه کمال حاج سیدجوادی و صاحب امتیاز آن آقای میرسلیم، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

فصلنامهٔ نامهٔ پارسی دربردارندهٔ مجموعه‌ای از مقالات اساتید زبان فارسی داخل و خارج کشور و نیز آثار فارسی زبانهای خارج از کشور است.

■ در تیرماه وزیر آموزش و پرورش ایران پس از بازگشت از ترکمنستان اعلام کرد ایران هر ساله تعدادی از مدرسان زبان فارسی را به ترکمنستان اعزام خواهد کرد تا معلمان و مدرسان ترکمنستان را با روش تدریس، آموزش و نگارش زبان و خط فارسی آشنا کنند.

■ همایش سه روزه‌ای به مناسبت

سالروز تولد گاندی دربارهٔ ارزشهای مشترک انسانی در اندیشهٔ گاندی و ادبیات فارسی با حضور اساتید زبان فارسی از هند و ایران در دهلی‌نو (هند) در تیرماه برگزار شد.

■ پروفسور شهیدالدین احمد نایب رئیس دانشگاه داکا در تیرماه در دیدار با رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در داکا (بنگلادش) اعلام کرد که به زودی ساختمان جدید زبان فارسی در این دانشگاه افتتاح خواهد شد.

■ اتحادیهٔ نویسندگان تاجیکستان و انجمن بنیاد ادب این کشور تیرماه امسال ماهنامه‌ای به خط و زبان فارسی به نام بنیاد ادب منتشر کرد. سردبیر این نشریه عسگر حکیم، رئیس اتحادیهٔ نویسندگان تاجیکستان است.

■ حسین حداد و ناهید سلمانی اینک مشغول تهیه و تدوین کتابی در زمینهٔ آشنایی با پیشکسوتان ادبیات کودکان و نوجوانان هستند. کتاب، حاصل سالهای متمادی تحقیق و بررسی این دو پژوهشگر است.

■ دوازدهمین همایش بازآموزی زبان فارسی در تیرماه در دهلی با حضور اساتید زبان فارسی دانشگاههای هند و بنگلادش برگزار شد. در این سمینار پروفسور ظهور قائم اعلام کرد که زبان اردو یکی از زبانهای رسمی هند است که پدر آن سانسکریت و مادرش زبان فارسی است.

■ کنگرهٔ بزرگداشت شاعر گرانقدر ایرانی محتشم کاشانی در اردیبهشت کنار مقبرهٔ وی برگزار شد. در این کنگره که به همت انجمن ادبی کلیم کاشانی برگزار شد، ادیبان، شاعران و صاحبنظران دربارهٔ این ادیب نامدار سخنرانی کردند. از مولانا کمال‌الدین سید علی‌بن‌خواجه میراحمد (محتشم کاشانی) که در دوران صفویه می‌زیست، مجموعه اشعار جلالیه باقی مانده است.

■ کنگرهٔ بزرگداشت شاعر کُرد ملا مصطفی بیسارانی در شهر مریوان در اردیبهشت برگزار شد. از جمله اساتیدی که در این کنگره شرکت داشتند دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، دکتر فریدون جنیدی، ایرج افشار سیستانی، دکتر میرجلال‌الدین کزازی، دکتر مهیندخت معتمدی و دکتر اسعد اردلان بودند. ملا مصطفی بیسارانی در سال ۱۰۵۳ در مریوان متولد شد و در ۶۱ سالگی درگذشت.

■ جایزهٔ بین‌المللی المپیک ایرلند، در خرداد ماه به رمان یادآوری بابل نوشتهٔ دیوید مالوف اهل استرالیا تعلق گرفت. این جایزه ۱۰۳ هزار پوند است، اما نکتهٔ جالب این است که برگزارکنندگان این جایزه، برای انتخاب بهترین اثر از مسئولان کتابخانه‌های شهری ۱۰۸ کشور نظرخواهی کرده‌اند.

■ در خرداد ماه به همت رایزنی فرهنگی ایران در داکا (بنگلادش) انجمن زبان فارسی در این کشور تأسیس شد. این انجمن قصد دارد زبان و ادبیات فارسی را از طریق فارسی آموزی، مثنوی‌خوانی، گلستان‌خوانی، برگزاری مراسم شب شعر و تشویق پژوهشگران ادبیات فارسی در این کشور گسترش دهد.

■ مترجم ادبی سرشناس محمد قاضی چند ماه پیش به دلیل کهولت و ضعف شدید بینایی از ترجمه دست کشید و اینک به تدریس محدود زبان فرانسه مشغول است. قاضی که اینک ۸۳ سال سن دارد، ۶۰ سال پیش برای نخستین بار ترجمهٔ داستان و رمان را آغاز کرد و ۷۰ اثر ارزشمند و عمدتاً رمان ترجمه کرد، که کم حجم‌ترین آنها شازده کوچولو (۱۳۰ صفحه) است و پرحجم‌ترین آنها رمان‌های ۳جلدی است.

■ یکی از دانشجویان ۲۷ سالهٔ رشتهٔ روزنامه‌نگاری در دانشگاه مینه‌سوتا (در امریکا) به نام جولیادر خرداد با انتشار یک رمان ۳ میلیون و ۲۰۰ هزار دلار حق‌التألیف به دست آورد، جولیا رمان همه روزها بد بودند را با شنیدن داستان زندگی یک پیرزن که بین راه، او را سوار کرده بود، نوشت.

■ در خرداد ماه شورای عالی فرهنگ مصر ترجمهٔ عربی رمان ژوپا در اعماق نوشتهٔ اسماعیل فصیح را در این کشور منتشر کرد. این رمان را که به اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران و ایرانیان پس از انقلاب اسلامی پرداخته است، دکتر محمد علاءالدین منصور، استاد ادبیات فارسی دانشگاه مصر ترجمه کرده است.

■ همزمان با سوم خرداد، سالروز آزادی خرمشهر، آقای هاشمی رفسنجانی رئیس‌جمهور در مراسمی به ۲۰ نفر از برگزیدگان همایش بزرگ ادبی ـ هنری خرمشهر جوایزی اهدا کرد. از جمله داستان‌نویسانی که در این مراسم جوایز دریافت کردند، می‌توان از آقای قاسمعلی فراست و حسن احمدی نام برد.

■ حمیدرضا شکارسری مجموعه‌ای جدید از اشعار سپید و کلاسیک خود را با نام باز جمعه‌ای گذشت جمع‌آوری کرده است و قرار است در آیندهٔ نزدیک منتشر کند.

■ جایزهٔ ادبی فلیپه دبورین با شاهزاده آستوریاس در سال ۱۹۹۶ به فرانسیسکو اومبرال نویسندهٔ اسپانیایی تعلق گرفت. اومبرال از بین ۴۲ نویسنده از ۱۹ کشور جهان به خاطر غنا بخشیدن به زبان و ادبیات اسپانیولی به این جایزهٔ ۴۰ هزار دلاری دست یافت. اومبرال تاکنون رمان‌ها و نقدهای ادبی بسیاری نوشته است.

■ در خرداد ماه خانهٔ مسکونی مارگارت میچل نویسندهٔ رمان مشهور بربادرفته برای دومین بار بر اثر آتش‌سوزی عمدی نیمه‌ویران شد. ظاهراً مخالفان به این دلیل که میچل در رمان خود از جنوب امریکا تصویر جامعه‌ای برده‌دار ارائه کرده است، به این آتش‌سوزی دست زده‌اند.

■ قرار است به زودی هفتنامه‌ای تحت‌عنوان کمان ویژهٔ ادبیات مقاومت منتشر شود. کمان که صاحب امتیاز و مدیر مسئول آن هدایت... بهبودی است، قصد دارد بین هنرمندان ادبیات مقاومت از طریق این نشریه به طور مستمر ارتباط برقرار کند.

■ در تیرماه دومین دورهٔ دانش‌افزایی استادان زبان و ادبیات فارسی به همت سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و دانشگاه تربیت مدرس در تهران آغاز شد. در این دوره ۲۴ نفر از استادان زبان فارسی شبه قارهٔ هند با ادبیات معاصر ایران و شیوه‌های بهتر فارسی‌آموزی آشنا خواهند شد. همزمان با این دوره، سومین دورهٔ دانش‌افزایی اساتید فارسی نیز در پاکستان با شرکت ۲۴ تن از اساتید فارسی برگزار می‌شود.

■ گوژپشت نوتردام عنوان فیلمی کارتونی است که شرکت والت دیزنی براساس رمانی به همین نام از ویکتور هوگو نویسندهٔ رمانتیک و مشهور قرن نوزده فرانسه در خرداد ماه ساخته است. اما با اینکه این فیلم در همان هفتهٔ اول بیش از سی‌میلیون دلار فروش داشته است، بسیاری از منتقدان بر این باورند که برخی از صحنه‌های آن مناسب کودکان نیست.

■ قرار است از این پس هر دو سال یکبار جایزه‌ای به نام استاد شهریار در جمهوری آذربایجان از طرف دو کشور ایران و آذربایجان به اندیشمندان ایرانی و آذری که بیشترین سهم را در توسعهٔ مناسبات دو کشور داشته‌اند، اعطا شود. این جایزه در پی توافق علی‌اصغر شعردوست دبیرکل انجمن دولتی دو کشور با رئیس آکادمی علوم جمهوری آذربایجان، بنیاد گذاشته شده است.

■ در تیرماه عباس معروفی در مصاحبه‌ای با بی‌بی‌سی گفت: «آرزویم این است که به ایران برگردم، ولی برگشتن من یعنی اینکه باید به زندان بروم و این ابلهانه است. البته من قانونی، از ایران خارج شدم و هنوز هم پناهنده نشدم تا حس کنم که یک پایم در ایران است.» لازم به یادآوری است عباس معروفی با هزینهٔ بنیاد هاینریش بُل (رمان‌نویس متوفای آلمانی) در آلمان اقامت دارد.

■ استاد زبان و ادبیات فارسی دکتر نادر وزین‌پور در سن ۶۳ سالگی در تیرماه درگذشت. از دکتر وزین‌پور که سالها در دانشگاههای کشور به تدریس زبان و ادبیات فارسی اشتغال داشت، مقالات و کتابهای زیادی به جا مانده است که برخی از آثار وی عبارت است از:

سایهٔ امید، گزیدهٔ یوسف و زلیخا، دستور زبان فارسی آموزشی و تصحیح سفرنامهٔ ناصرخسرو. آخرین اثر استاد مدح داغ ننگ بر سیمای ادب فارسی بود که سال پیش منتشر شد.

■ در مرداد ماه استاد و پژوهشگر ادبیات فارسی، دکتر سیدضیاءسجادی در سن ۷۷ سالگی بر اثر بیماری قلبی درگذشت. وی در دوران زندگی پربارش علاوه بر ریاست دانشگاه تربیت‌معلم و دانشکده ادبیات فارسی دانشگاه تهران آثار فراوانی از خود به جا گذاشت که از جمله می‌توان به دیوان خاقانی، تفسیر اللغات، برگزیدهٔ اشعار شابی، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف و دیباچه‌نگاری اشاره کرد.

■ یکی از برجسته‌ترین اساتید خوشنویسی استاد عبداله فرادی در سن ۶۹ سالگی بر اثر ابتلا به سرطان در مرداد ماه درگذشت. استاد فرادی در سه‌رشتهٔ ادبیات فارسی، حقوق و ادبیات فرانسه دارای تحصیلات عالی بود و در ایران علاوه بر تدریس در رشتهٔ ادبیات، در هیأت امنای انجمن خوشنویسان ایران نیز عضویت داشت.

■ ظاهراً مدتی است که انگلیسی‌ها سعی دارند به هر نحو شده، دوباره شعر و شاعری را رونق دهند. مثلاً در تیرماه بزرگترین گردهمایی شعرا را در سالن البرت‌هال لندن با حضور ۶۰ شاعر و ۷۰ هزار نفر از شعردوستان برگزار کردند.

در این جلسات شعرا با صدای خود اشعاری برای حضار خواندند و در لابه‌لای شعرخوانیها آهنگها و تصنیف‌های محلی جدید نیز اجرا شد. به‌علاوه اینک انگلیسی‌ها علاوه بر جشنواره‌های شعرِ متعدد، هر روز در روزنامه‌ها اشعاری چاپ می‌کنند و ایستگاههای رادیو و تلویزیونی این کشور برنامه‌های منظم هفتگی دربارهٔ شعر دارند. توجه به شعر حتی به اتوبوس‌ها و قطارهای زیرزمینی نیز کشیده شده است و هر ماه نمونه‌هایی از اشعار شاعران قدیم و جدید در اتوبوس‌ها و قطارهای زیرزمینی نصب می‌شود.

■ در تیرماه در لندن اسنادی فاش شده است که نشان می‌دهد جورج اُرول نویسندهٔ رمان‌های معروف ۱۹۸۴ و مزرعهٔ حیوانات ـ که مشخصاً علیه شوروی و رژیم‌های کمونیستی است ـ در نیمهٔ اول قرن بیستم در همکاری با سرویس جاسوسی خارجی انگلستان بسیاری از نویسندگان و روزنامه‌نگاران طرفدار کمونیسم را لو داده است.

وی همچنین فهرست نویسندگان ضدکمونیسم را نیز در اختیار این سازمان قرار داده بود. ظاهراً نویسندگانی چون آرتور کوستلر، برتراند راسل و استیون اِسپندر جزء کسانی بودند که جبههٔ ضدکمونیستی را در مطبوعات انگلستان گرم می‌کردند. با اینکه تاکنون فهرست طرفداران و مخالفان شوروی که اُرول برای ادارهٔ جاسوسی انگلستان فرستاده بود، افشا نشده است، اما طبق گفتهٔ برتراند بریک (زندگینامه نویس اُرول) وی نام ۸۶ نفر از طرفداران کمونیسم را در اختیار ادارهٔ جاسوسی انگلستان گذاشته بود. همچنین اینک مشخص شده است که بخشی از ترجمهٔ رمان‌های اُرول به زبانهای خارجی با کمکهای ادارهٔ جاسوسی انگلستان انجام شده است.

■ به گزارش هفته‌نامهٔ نایشران و سودبیران در قرن بیستم اکثر داستانهای کوتاه را روزنامه‌نگاران نوشته‌اند. به‌علاوه آنها معمولاً در این داستانها که طول آنها بین ۵ تا ۲۵ صفحه بوده، به حادثه‌پردازی بیشتر پرداخته‌اند تا جزئیات صحنه و غیره.

■ جایزهٔ انجمن شاعران فرانسوی سال ۱۹۹۶ به آلن تاسو شاعر لبنانی اهدا شد. تاسو ۳۴ ساله و خبرنگار و نقاش است.

■ اخیراً کتابی باعنوان درسهایی دربارهٔ داستان‌نویسی (به ضمیمهٔ مصاحبه با ایزاک سینگر و جوزف هلر) اثر لئوناردِ بیشاب به بازار عرضه شده است. مترجم این کتاب محسن سلیمانی است. این کتاب در سیصد و اندی درس کوتاه، شیوه‌های درست صحنه‌سازی، طرح‌ریزی، شخصیت‌پردازی، ایجاد درگیری و روابط بین اشخاص داستان، استفاده از زاویهٔ دید، گفت‌وگو نویسی، طرح‌ریزی ساختار کلی داستان و صدها نکتهٔ دیگر را با مثالهای ملموس و دقیق به نویسندگان می‌آموزد.

■ در اردیبهشت ماه مسؤول فرهنگی کمیسیون یونسکو در تهران اعلام کرد که در صورت آمادگی ایران، امسال کنگرهٔ بین‌المللی نهصدمین سال درگذشت خیام در نیشابور برگزار خواهد شد. در صورت برگزاری این کنگره خیام‌شناسان از ایران و کشورهای دیگر دعوت خواهند شد تا دربارهٔ خیام مقالاتی ارائه یا سخنرانی کنند.

■ به مناسبت شانزدهمین سالگرد سهراب سپهری روز ۱۶ اردیبهشت مراسمی در کاشان برگزار شد. در این مراسم چند تن از اساتید دربارهٔ ویژگیهای شعر سهراب سپهری و نوگرایی سبک شعری وی سخنرانی کردند.

■ چندی پیش داستان‌نویس امریکایی تام‌کلنسی که کتابهای بسیار پرفروشی منتشر می‌کند، چهار میلیون‌دلار خود را از دست داد و به دادگاه اعلام ورشکستگی کرد تا اقساط خانه و خودروی خود را نپردازد. کلنسی در یکی از رمان‌هایش ـ که اغلب واقعی است ـ داستان کلاهبرداریهای دلالان بورس سهام نیویورک (وال استریت) را تصویر کرده است تا مردم از مراجعه به این دلالان خودداری کنند. اما خود وی چهار سال پیش به یک بازرگان اعتماد کرد و پول خود را به وی سپرد تا برایش کار کند که اینک فقط می‌تواند یک سوم پولش را از بازرگان ورشکسته بگیرد.

■ در اردیبهشت ماه جلد دوم تاریخ نقد جدید نوشتهٔ رنه‌ولک به ترجمهٔ دکتر سعید ارباب شیرانی توسط نشر نیلوفر منتشر شد. جلد دوم این اثر گرانقدر به رمانتیسیسم در اروپا می‌پردازد. ظاهراً تاریخ نقد جدید مجموعاً نه جلد است که احتمالاً در ایران در هشت جلد منتشر خواهد شد.

■ محمدرضا اعلامی در حال کارگردانی مجموعه‌ای تلویزیونی به نام زندگی است، نکتهٔ جالب در مورد این مجموعه این است که هر قسمت از یازده قسمت آن با الهام از داستانی از نویسندگان دنیا همچون چخوف، مارکز، و هاوردفاست و غیره ساخته خواهد شد.

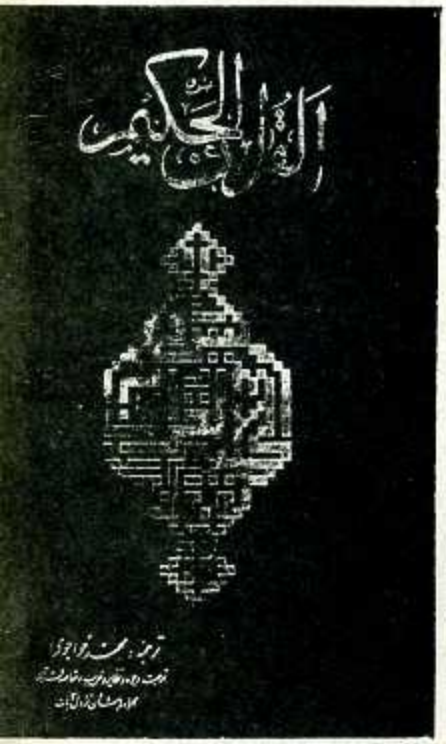
■ به نوشتهٔ یک نشریهٔ تاجیک به نام چرخ گردون در سالهای اخیر دهها نفر از شخصیتهای فرهنگی، ادبی و هنری تاجیکستان به‌دلیل جنگ داخلی و بحران سیاسی جلای وطن کرده‌اند. از جملهٔ این چهره‌های شاعران معروف، بازار صابر، گلرخسار صفی اوا و مؤمن قناعت هستند. به نوشتهٔ این نشریه، حتی کسانی که در تاجیکستان مانده‌اند، شهر دوشنبه را محیطی مناسب برای اعتلای فرهنگی نمی‌دانند و از این شهر رفته‌اند.

■ در چهل‌وچهارمین جلسهٔ شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی در هشتم اردیبهشت در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، قرار شد به زودی و همزمان کرسیهای زبان فارسی در دانشگاه آتن و زبان یونانی در دانشگاه تهران تأسیس و نیز آرامگاه بزرگان زبان و ادب فارسی در خارج از کشور مرمت شود.

نقدی کوتاه بر ترجمهٔ قرآن خواجوی

مصطفی موسوی

القرآن الحکیم، ترجمهٔ محمد خواجوی
از جهت وجوه و نظایر و غریب و مقاصد قرآن همراه با شأن نزول آیات، انتشارات مولی ۱۳۶۹.



چندی پیش فرصتی دست داد تا ترجمهٔ آقای خواجوی را با متن عربی مقابله کنم. در این مطالعه نکاتی به نظرم رسید و یادداشتهایی کردم که انتقال آنها را به علاقه‌مندان بی‌فایده ندانستم.

دربارهٔ کار پرزحمت مترجم محترم و روش کارشان و نیز قدر و مرتبهٔ کار ایشان نسبت به ترجمه‌های دیگر، شرح و تفصیل مستوفایی در کتاب قرآن پژوهی تألیف آقای بهاءالدین خرمشاهی آمده است که به جهت پرهیز از تکرار، علاقه‌مندان را به آن کتاب سودمند ارجاع می‌دهم.

ترجمهٔ قرآن در آغاز، ضرورت به‌شمار می‌رفت و نه امری مقدس، چنان‌که در مقدمهٔ ترجمهٔ تفسیر طبری آمده است که منصوربن‌نوح (نه برای رسیدن به پاداش، بل برای مصون بودن از عقوبت، به جهت اهمیت کلام الهی و ترس از تحریف سخن خداوند) فتوای علمای ماوراءالنهر را در جواز برگرداندن قرآن به پارسی جویا شد،[1] اما بعدها این کار چنان‌که در مقدمهٔ این ترجمه نیز آمده است،[2] مقدس و مستوجب پاداش تلقی شد.

اهمیت قرآن ایجاب می‌کند که در ترجمهٔ آن بسیار دقت شود. خوشبختانه در این ترجمه ملاحظه می‌شود که مترجم محترم نهایت تلاش خود را به کار بسته‌اند و دقت فراوانی کرده‌اند و اگر مواردی به چشم می‌خورد که نیازمند استحسان است، از آن جهت است که اشتباه در این امور اجتناب‌ناپذیر است و کیست که کاری تمام و کمال و بی‌نقص انجام دهد؟ همچنان‌که بر مترجم است که تمام توان و دقت خود را در هر چه بهتر عرضه‌کردن ترجمهٔ کلام الهی به کار بندد، بر ناشر نیز فرض است که تمام امکانات خود را در این راه به کار گیرد و متأسفانه در مورد این ترجمه می‌توان گفت که ناشر عنایت چندانی نکرده است و چنان‌که باید، توجه نشان نداده است. این ترجمه ویرایشی جدّی نشده است. حدود چهل مورد غلط چاپی، افتادگی‌ها، جمله‌های مبهم و... نشانهٔ این بی‌توجهی از سوی دست‌اندرکاران چاپ این ترجمه است و امید است این مقاله سبب شود ناشر و مترجم محترم همتی کنند تا در چاپ بعد، این کتاب نفیس را حتی‌الامکان عاری از نقایص موجود به جامعهٔ فرهنگی و اسلامی ما عرضه کنند.

نکاتی که به نظر نگارنده رسیده است، به ترتیب اهمیت به چند دسته تقسیم می‌شود:

الف. روش ترجمه

روش مترجم محترم در این ترجمه ثابت نیست؛ نه ترجمهٔ دقیق است و نه ترجمهٔ آزاد. در مواردی ترجمهٔ مفهومی آمده است و در مواردی ترجمهٔ تحت‌اللفظی و گاه کلمه اصلاً ترجمه نشده است. جملهٔ معلوم گاه مجهول و جملهٔ مجهول، معلوم ترجمه شده است. گاه کلمه‌ای افزوده‌اند که به‌واقع پا در عرصهٔ تفسیر گذارده‌اند و گاه یک کلمه در موارد متعدد و یکسان با معانی متفاوت آمده است. اینک نمونه‌هایی از موارد یاد شده:

ـ در ترجمهٔ «وایّیَ فَاتَّقُونِ» آمده است: «و تنها از من بیمناک باشید» (ص۴ س۲۳) «بیمناک» صفت است در حالی‌که «اتّقونی» فعل امر است، یعنی «از من بترسید» که مترجم محترم دو سطر پیش از آن، در ترجمهٔ «فَارهبونِ» آورده‌اند.

ـ در ترجمهٔ «ان الله علی کلّ شیء قدیر» آورده‌اند: «که او بر هر چه خواهد تواناست.» (ص۸ س۶) در آیه، لفظی به معنای «هر چه که خواهد» نیامده است. شاید بهتر بود «کلّ شیء» را «همه چیز» ترجمه می‌کردند.

ـ «و یسبّح الرعدُ بحمده» ترجمه شده است: «فرشتهٔ رعد بستایش او و... تسبیح می‌گویند.» (ص۹۵ س۱۴) که کلمهٔ «فرشته» به عنوان تفسیر افزوده شده است.

ـ در ترجمهٔ «ربِّ انّهنّ أضللنَ کثیراً من‌الناس» آمده است: «...که بسیاری از مردم بواسطه [پرستش] بتان گمراه شده‌اند.» (ص۹۹ س۲) جملهٔ عربی معلوم و مستقیم است و فعل متعدی دارد که در ترجمه رعایت نشده و صرفاً به انتقال مفهوم توجه شده است. آیه صریحاً بتان را عامل گمراهی معرفی کرده است: «... که بتان بسیاری از مردم را گمراه کرده‌اند.»

ـ «فکیف کان نکیر» در موارد متعددی آمده است: (حج/۴۴، فاطر/۲۶، سبا/۴۵ و ملک/۱۸) و دو گونه ترجمه شده است: «و عقوبت من چه سخت بود» (ص۱۲۹ س۳۰ و ص۱۶۹ س‌آخر) و «پس انکار من چگونه بود؟» (ص۱۶۸ س۱۱ و ص۲۲۵ س۶).

ـ در سورهٔ غافر «یوم الازفة» و «یوم التناد» (آیات ۱۸ و ۳۲) نخستین، ترجمهٔ مفهومی شده و دیگری ترجمهٔ لغوی: «از روز قیامت بترسانشان» (ص۱۸۳ س۱۴)، «از روز ندا دادن می‌ترسم» (ص۱۸۳ س‌آخر).

ـ «زوجین» در ۶ آیه و در یک آیه «زوجان» آمده است (رعد/۳، رحمان/۵۲، هود/۴۰، نجم/۴۵، قیامت ۳۹، مؤمنون ۲۷ و ذاریات ۴۹) که متفاوت ترجمه شده است: «از هر نوع میوه در آن دو صنف... بوجود آورد» (ص۹۴ س۵ از پایین)، «در آن بوستان از هر میوه‌ای دو قسم باشد» (ص۲۱۱ س۱۲)، «بردار از هر جفتی دو تا [نر و ماده] در کشتی، (ص۸۵ س۸ از پایین)، «و او دو جفت ـ نر و ماده ـ را بیافریند» (ص۲۰۸ س۱۰)، «از او دو جفت ـ نر و ماده ـ پدید آورد» (ص۲۳۳ س۲)، «از هر جفتی دو تا... در کشتی درآر» (ص ۱۳۲ س ۸) و «از هر چیزی دو جفت آفریدیم» (ص۲۰۶ س۸). شایسته بود قدری بیشتر دقت می‌شد و این ناهماهنگی

برطرف می‌شد.

ـ در ترجمهٔ «اذا رُجّت الارضُ رجّا و بُسّتِ‌الجبالُ بسّا» آورده‌اند: «آنگاه که زمین را بلرزانند ـ لرزاندنی... و کوهها را برکنند از جا ـ برکندنی ـ» (ص۲۱۱ س۲و۳ از پایین) فعلهای مجهولِ «رُجّت و بُسّت»، معلوم ترجمه شده‌اند و بهتر بود که مانند متن، مجهول می‌ماندند.

ـ آیهٔ «فانّ الله شدیدالعقاب» (حشر/ ۴و۷) ترجمه شده است: «کیفر الهی بسیار سخت است» (ص۲۱۷ س۱و۹) که در ترجمه به لحنِ آیه و تأکید آن توجه نشده است.

ـ در آیهٔ ۲۳ از سورهٔ حشر و تغابن/۶ و... معلوم نیست چرا بعضی از اسمای الهی ترجمه شده و بعضی دیگر عیناً مانند متن آمده است. (ص۲۱۷ س‌آخر، ص۲۱۸ س۱ و ص۲۲۲ س۱)

ب. ابهام و اضطراب در جملات

ـ در ترجمهٔ «قلیلاً ما یؤمنون» آمده است: «و کم ایمان می‌آورند» (ص۶ س۳ از پایین) که معلوم نیست «کم» برای ضمیر آمده است یا «ایمان». بهتر بود به‌گونه‌ای مشخصتر می‌شد. مثلاً: «و کم‌اند آنان که ایمان می‌آورند.»

ـ در ترجمهٔ آیهٔ ۹۴ سورهٔ بقره آمده است: «بگو: اگر از همه مردم، بهشت نزد خداوند خاص شماست، اگر راست می‌گوئید پس آرزوی مرگ کنید.» (ص۷ س۱۰و۱۱) ساخت جمله، به‌خصوص قسمت اول آن، فارسی نیست و صرفاً ترجمهٔ تحت‌اللفظی شده است.

ـ «و آنچه را که بر دو فرشته هاروت و ماروت در بابل فرو فرستاده شده بود به‌کسی نمی‌آموختند» (ص۷ س۲۳) فاعلِ جملهٔ «به‌کسی نمی‌آموختند» معلوم نیست. بهتر بود ضمیر در عبارتِ «و ما یُعَلِّمانِ من احد...» ترجمه شود تا این ابهام به‌وجود نیاید: «آن دو به‌کسی نمی‌آموختند».

ـ در ترجمهٔ آیهٔ ۱۸۲ سورهٔ بقره: «فمن خاف من موص جنفاً او اثماً فاصلح بینهم فلا اثم علیه...» آمده است: «و هر کس از وصیت‌کننده عمد و یا خطایی بداند و بینشان اصلاح دهد گناهی بر وی نیست» (ص۱۱ س۲ از پایین) «بینشان اصلاح دهد» ترجمهٔ تحت‌اللفظی است و اینجا وافی به مقصود نیست. بین چه کسانی؟ اصلاح یعنی چه؟ ابتدای آیه نیز با ترجمه همخوانی ندارد. شاید بهتر باشد بگوییم: «و هر کس بترسد از انحراف یا گناهی از وصیت‌کننده...».

ـ «و نباید از نوشتن کوچک و یا بزرگ وام تا بمدت آن ملول شوید» (ص۱۹ س۸) جمله فارسی نیست. «نوشتن کوچک وام یا بزرگ وام» یعنی چه؟ «نوشتن... تا بمدت آن» چه معنایی به ذهن خوانندهٔ فارسی زبان متبادر می‌کند؟

ـ «و اگر مرده را فرزندی باشد پدر و مادر هر یک ششم از آنچه که باز گذاشته دارند.» (ص۳۰ س۱۹) ترجمه تحت‌اللفظی و مبهم است. به زبان فارسی نزدیکتر است اگر بنویسیم: «برای پدر و مادر مرده ـ اگر فرزندی داشته باشد ـ هر یک، یک ششم از آنچه باز گذاشته است.»

ـ «همگان را دربازگذاشتهٔ پدران و مادران و خویشاوندان و کسانی که عهد قسم بسته‌اید ارث یرانی قرار داده‌ایم.» (ص۳۲ س۹) «کسانی که عهد قسم بسته‌اید» نامفهوم است. در تعلیقات (ص ۲۸۶) آمده است که: «به فرزند خواندگی پذیرفتید» و این باید در ترجمه اشاره شود.

ـ «و به پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و... و آنچه که مالک آن شده‌اید نکویی باید کرد.» (ص۳۲ س۱۸) «آنچه که مالک آن شده‌اید» می‌شود که شامل مرغ و خروس و حیوانات اهلی نیز تلقی شود، در حالی‌که به قرینهٔ کلمات قبل، غلام و کنیز مورد نظر بوده است که باید اشاره می‌شد.

ـ «و چون از پیش تو روند گروهی از آنان بغیر آنچه که گویی تبدیل می‌کنند» (ص۳۴ س۴ از پایین) روشن نیست که چه چیز را تبدیل می‌کنند. سخن را؟ فرمان را؟ یا...

ـ در ترجمهٔ «و من اصدق من‌الله حدیثا» آورده‌اند: «کیست که از خداوند راستگو سخن‌تر باشد» (ص۳۵ س۹) جداکردن نشانهٔ صفت برتر از صفت و کلمه‌ای بین آن دو آوردن عبارت را از ساخت زبان فارسی دور کرده است. شاید بهتر است بگوییم: «کیست که در سخن از خداوند راستگوتر باشد.»

ـ «و می‌خواهند بین خدا و رسولانش جدایی اندازند» (ص۳۸ س۴ از پایین) و «و کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده‌اند و بین هیچیک از آنان جدایی نیفکندند» (ص۳۸ س‌آخر) جدایی انداختن بین دو یا چند تن، با جدا دانستنِ آنها از یکدیگر تفاوت دارد. اینجا کدام مدّ نظر است؟ به نظر می‌رسد لازم است تصریح شود.

ـ در ترجمهٔ «و ما تغیض الارحام و ما تزداد» آمده است: «و آنچه رحم‌ها کم می‌کند و آنچه که می‌افزاید» (ص۹۵ س۷) «کم می‌کند» اینجا مفهوم نیست، ترجمهٔ لغوی است و نارسا. راغب اصفهانی آورده است: «...و ما تغیض الارحام ای تُفسده الارحامُ، فتجعله کالماء الذی تبتلعه الارضُ».

ـ «و از روزی که در آن دلها و دیدگان بگردد بیمناکند» (ص۱۳۶ س۵) «بگردد» در ترجمهٔ «تَتَقَلَّبُ» آمده است که رسا نیست و مفهوم آیه را منتقل نمی‌کند.

ـ در ترجمهٔ «فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمه» آورده‌اند: «در خانه‌هایی که خداوند فرموده بلند کرده شود، و در آنجا نام وی یاد کرده شود» (ص۱۳۶ س۸ از پایین) جملهٔ فارسی مضطرب است. «و» در آیه، «یذکر» را به «ترفع» عطف کرده است و باید معنی شود: «نام خدای در آنجا یاد شود و بالا رود (صدا بلند شود)»

ـ «آیا ندیدی که خداوند ابری را همی راند، سپس بین آنرا همی پیوندد...» (ص۱۳۷ س۵) «بین آنرا همی پیوندد» فارسی نیست. بین دو یا چند چیز می‌توان گفت اما برای یک چیز «بین» نمی‌توان آورد؛ آیه تحت‌اللفظی ترجمه شده است.

ـ در ترجمهٔ «قال اصحاب موسی انّا لمُدْرَکون. قال کلاّ انّ معی ربی سیهدین» آورده‌اند: «گفتند ما تعقیب شوندگانیم. گفت چنین نیست که پروردگارم با من است و بزودی راهم نماید» (ص۱۴۲ س۸ از پایین) «مُدرَکون» به معنی «تعقیب‌شوندگان» نیست. و عبارت «گفت چنین نیست» در عبارت طوری آمده است که یعنی «ما را تعقیب نمی‌کنند» و تکذیبِ سخنِ یارانِ موسی ٤ فهمیده می‌شود. ترجمهٔ آیات نیاز به اصلاح دارد.

ـ «فَاَنّی تُؤفَکون» ترجمه شده است: «پس کجا گردیده می‌شوید؟» (ص۱۶۹ س۱) «کجا گردیدن» یعنی چه؟ جمله نامفهوم است. راغب آورده است: «...أأنّی یوفکون، ای یُصرَفون عن الحقّ...»

ـ در ترجمهٔ «عبادنا‌المرسلین» آمده است: «بندگان پیغمبرمان» (ص۱۷۶ س۱۲) که عبارتی دو پهلو است و بهتر است اصلاح شود.

ـ در ترجمهٔ «وسئل مَن ارسلنا من قبلک مِن رُسُلِنا» آورده‌اند: «از آن کسانی که پیش از تو فرستاده‌ایم بپرس» (ص۱۹۲ س۹ از پایین) در حالی که مقصود این بوده است که: «دربارهٔ پیامبرانمان که پیش از تو فرستاده‌ایم، بپرس»

ـ «در آنجا هیچ خوابی و آشامیدنی‌ای ـ جز آبی سوزان و خون و ریم که سزایی درخور است ـ نچشند.» (ص۲۳۵ س۱۵و۱۶) به دلیل حذف بی‌مورد فعل برای «خواب»، فعل «چشیدن» را برای خواب آورده‌اند که صحیح نیست.

ج. ترجمه‌های ناصواب

ـ در ترجمهٔ «فلمّا جاءَهم ماعرفوا کفروا به» آورده‌اند: «و وقتی آنکس را که می‌شناختند بسویشان آمد

منکر او شدند» (ص۶ س آخر) اگر منظور «آنکس» بود، ظاهراً باید «مَن عَرفوا» می‌آورد که مصداق آن حضرت رسول ص باشد، اما چون «ما عرفوا» آورده است، بهتر است معنی آن را «قرآن» در نظر بگیریم که اهل کتاب آن را می‌شناختند. در صدر آیه نیز «کتاب (قرآن)» مورد بحث است.

ـ در ترجمهٔ «وللّه علی‌الناس حج‌البیت مَن استطاع الیه سبیلا» آمده است: «خدای را بر مؤمنان حج این خانه است، هر کس که توانایی دارد بدان توانند رسید» (ص۲۴ س۱۸) «بدان تواند رسید» در آیه آن هم به‌صورت جواب شرط نیامده‌است، «مَن» بدلِ بعض از کل است برای «الناس»؛ «بر مؤمنانی که توانایی دارند حج خانه فرض است»

ـ در ترجمهٔ «لا یحلّ لکم ان ترثوا النساء کرهاً» آورده‌اند: «شما را حلال نیست که زنان را باکراه بارث برید» (ص۳۱ س۸) یعنی خودِ زنان را به ارث ببرند؟! «آن ترثوا النساء» یعنی «اینکه از زنان ارث ببرید»

ـ «قرّة اعین» ترجمه شده است: «روشنایی چشم» (ص۳۲ س۱۷) در سورهٔ مریم آیهٔ ۲۶ نیز «و قرّی عیناً» ترجمه شده است: «و چشمم را روشن دار» (ص۱۱۷ س۲۷) معلوم نیست اول بار این ترجمهٔ غلط از کجا و کی در زبان فارسی پدید آمده است. «قُرّ» یعنی خنکی و سردی، که در «قرةالعین» مایهٔ خنکی چشم و مجازاً شادی معنی می‌شود. راغب آورده است: «قیل اصله من القُرّ ای البَردِ فقَرَّت عینُه. قیل معناه بَرَدَت فَصَحَّتْ و قیل بَلْ لِأَنَّ لِلسُّرورِ دمعةً باردةً قارّةً و للحزنِ دمعةً حارّةً، و لذلک یقال فیمن یُدعی علیه: أسخَنَ اللّه عَینَه.»

ـ «و لا یذکرون الله الا قلیلاً» ترجمه شده است: «و خدای را جز با ریا و آواز یاد نکنند» (ص۳۸ س۲۰) ظاهراً در چاپ اشتباه شده باشد. ترجمهٔ درست چنین است: «و خدای را جز اندکی یاد نکنند»

ـ در ترجمهٔ «سبل السّلام» آمده است: «طریق اسلام» (ص۴۲ س۲) و صحیح آن «راههای سلامت» است.

ـ در ترجمهٔ «انشأکم من ذریة قوم ءاخَرین» آورده‌اند: «شما را از فرزندان گروه بازپسینان ایجاد کرد» (ص۵۵ س۸) «آخَرین» یعنی: «دیگران» و یا «آخِرین» اشتباه شده است؛ «شما را از فرزندان قومی دیگر آفرید»

ـ «فما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون» ترجمه شده است: «خداوند هرگز به ایشان ظلم نمی‌کند، بلکه آنان بودند که به‌خودشان ظلم می‌کردند.» (ص۷۵ س۲) «کان یظلمهم» یعنی «ظلم نمی‌کرد» چنان‌که در آخر عبارت آورده‌اند. بهتر است این فعل با فعل آخر عبارت همخوان شود.

ـ در ترجمهٔ «الا بُعداً لعادٍ قوم هود» آمده است: «آگاه باشید عادیان که قوم هودند [از رحمت الهی] دور باد» (ص۸۶ س۲۸) برای «عادیان» فعل مقرد «دور باد» آمده است. در همین سوره، آیهٔ ۹۵ نیز چنین آمده است: «الا بعداً لمدین»: «آگاه باشید که اهل مدین [از رحمت الهی] دور باد» (ص۸۸ س۱۱) بهتر است مطابقت فعل و فاعل رعایت شود.

ـ در ترجمهٔ «و ما ارسلناک علیهم وکیلا» آورده‌اند: «و ما ترا کفیل بر آنان نفرستاده‌ایم» (ص۱۰۹ س۸ از پایین) که به نظر نمی‌رسد «کفیل» و «وکیل» به یک معنی به کار برود.

ـ در ترجمهٔ «فما اغنی عنهم ما کانوا یکسبون» آورده‌اند: «و آنچه که انجام می‌دادند [از عذاب الهی] بازشان نداشت» (ص۱۰۱ س۲۲) و نیز (ص۱۸۵ س۲ از پایین) که ترجمهٔ مفهومی شده است، اما با توجه به واژه‌های «کسب» و «غنا» به نظر می‌رسد ترجمهٔ لغوی بیشتر وافی به مقصود باشد؛ «و آنچه گرد می‌آوردند بی‌نیازشان نکرد»

ـ «و ما کان منتصراً» ترجمه شده است: «و یاری‌دهندهٔ خود هم نبود» (ص۱۱۴ س۹) که ظاهراً به‌جای «و پیروز نبود» آمده است.

ـ در ترجمهٔ «فاذا جاء وعد الأخِرة» آورده‌اند: «و چون وعدهٔ دیگر بیامد» (ص۱۰۷ س۳) «آخِرت» به معنی «دیگر» نیست. واژه و مفهومی است در مقابلِ «اولی».

ـ در ترجمهٔ «للطائفین و القائمین و الرکع السجود» آمده است: «برای طواف کنندگان و مقیمان و رکوع و سجودکنندگان» (ص۱۲۸ س آخر) «مقیمان» از مقولهٔ «طواف‌کنندگان و راکعان و ساجدان» نیست و بهتر است تبدیل شود؛ «برای طواف کنندگان و در نماز ایستادگان و راکعان و ساجدان»

ـ «و لاتکلمونِ» ترجمه شده است: «و حرف نزنید» (ص۱۳۴ س۱۳) صحیح آن است که بگوییم: «و بامن سخن مگویید»

ـ در ترجمهٔ «إن یسئلکموها فیُحفکم تَبخلوا و یُخرِجْ اضغانَکم» آمده است: «و اگر اموالتان را بطلبد و اصرار ورزد، خست بورزید و کینه‌هایتان را آشکار کنید» (ص۲۰۰ س۸ از پایین) «خست بورزید» و «آشکار کنید» در ترجمه به صورت امر خوانده می‌شود که صحیح نیست. صورت درست، مضارع اخباری است؛ «... خست می‌ورزید و کینه‌هایتان را آشکار می‌کنید».

ـ «و تصلیةُ جحیم» را معنی کرده‌اند: «و ملازمتِ جهنم» (ص۲۱۳ س۶) که «تصلیه» به معنی «ملازمت» نیست.

ـ در ترجمهٔ «إرَمَ ذاتِ العماد» آورده‌اند: «که دارای اندامی بلند [چون ستون] بودند.» (ص۲۴۱ س۲ از پایین) راغب در «مفردات» آورده است: «الارمُ عَلَمٌ یُبنیٰ من الحجارة.... (ارم ذات‌العماد) اشارةٌ الی اعمدةٍ مرفوعةٍ مزخرَفةٍ» که مترجم «ارم» را بدل برای «عاد» (در آیهٔ قبل) گرفته‌اند.

د. از قلم افتاده‌ها

ـ (ص۷س۲ از پایین) ترجمهٔ «الم تعلم انّ‌الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۱۰۶) از قلم افتاده است.

ـ (ص۳۰ س۲۳) در ترجمهٔ «و لکم نصف ما ترک ازواجکم»: «آنچه که زنان شما بگذاشته‌اند» «نصف» از قلم افتاده است؛ «نیم آنچه زنان شما...»

ـ (ص۷۷ س۱۲) ترجمهٔ آخر آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ توبه: «والله علیهم حکیم» از قلم افتاده است.

(ص۷۸۵ س۹ از پایین) درترجمهٔ «منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص» (غافر ۷۸) آمده است: «از آنان کسانی‌اند که خبرشان را برای تو نخوانده‌ایم» و قسمت اول «کسانی که داستانشان را برای تو خوانده‌ایم» از ترجمه ساقط شده است.

ـ (ص۱۹۰ س۴) ترجمهٔ «و یزیدهم من فضله» (شوری ۲۶) از قلم افتاده است.

ـ (ص۲۵ س۷) در عبارت: «مگر به امانی [دین اسلام] از خداوند و عهدی از جانب مردم داشته باشند» دو جا «که» حذف شده است؛ «مگر به امانی [دین اسلام] که از خداوند و عهدی که از جانب مردم داشته باشند»

یادداشتها

۱. ترجمهٔ تفسیر طبری. به‌تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، توس، چ۳، ۱۳۶۷، ج۱، ص۵.

۲. همان، ص۲.

تازه‌های کتاب

شاهنامهٔ فردوسی؛ ساختار و قالب، کورت هاینریش هانزن، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، نشر و پژوهش فرزان، چاپ اول ۱۳۷۴، ۳۳۰۰ نسخه، ۲۵۶ ص، ۶۵۰ تومان.

کورت هاینریش هانزن، متولد ۱۹۱۳ و ساکن هامبورگ است، جایزهٔ لسینگ شهر هامبورگ را در سال ۱۹۵۳ ربوده و در حال حاضر نویسندهٔ مقالات و نمایشنامه‌های رادیویی است. کتابی به نام اشعار و امثال عربها و تألیفاتی در زمینهٔ شعر و ادبیات انگلیسی و امریکایی دارد. از جملهٔ دیگر کارهای وی، تألیف **شاهنامهٔ فردوسی؛ ساختار و قالب** است که بر تحلیل جزء به جزء شاهنامه از ابتدا تا پایان داستان رستم و سهراب از این منظر که این شاهکار از دو رشته روایت جدا (یکی روایت سیستان از شرق ایران و دیگری روایت شاهان از جنوب و غرب ایران) تشکیل شده، همت گماشته است. و هدف آن را پاسخ به پرسشهای مربوط به الگوی کار فردوسی، قوانینی که از آنها پیروی کرده، چیزهایی که در شاهنامه دربارهٔ خود می‌گوید و اوضاع و احوال تاریخی و خانوادگی تربیتی و پرورشی او و نیز بررسی ساختار شاهنامه است.

در ابتدای کتاب نمودارهایی از شجرنامهٔ سیستانیها و پادشاهان ایران (۱ـ۱۲) به چشم می‌خورد و مندرجات دیگر کتاب با عناوین زیر دسته‌بندی شده است:

محتویات شاهنامه از مقدمه تا ج۱۲، شاهان روزگار پیش از تاریخ و فریدون، فرمانروایی منوچهر، فرمانروایی نوذر، فرمانروایی زو طهماسب، زمامداری گرشاسب، فرمانروایی کیقباد، جنگ کاوس با مازندران، جنگ کاوس با هاماوران، رستم و سهراب، بررسی جزء به جزء از صحنهٔ هجیر تا پایان داستان و همچنین ترجمهٔ منظوم فریدریش روکرت از داستان رستم و سهراب.

گفتنی است، شاهنامه شاهکار یکی از برجسته‌ترین شاعران ایرانی، فردوسی پدر شعر فارسی است که در قرن ۴ هجری با سبک حماسی به نظم تألیف شده است.

رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت)، به‌کوشش دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد، انتشارات کویر، چاپ اول ۱۳۷۴، ۷۱۶ صفحه، ۱۵۰۰ تومان.

مقولهٔ مشروطیت در تاریخ معاصر ایران اهمیت خاصی داشته و از بحث‌انگیزترین مسائل تاریخ ایران بوده است. با این حال متون و منابع اندیشه‌ها و تفکرات سیاسی در این‌باره ـ شاید به علت قلت آنها ـ آنچنان که باید در دسترس محققان نبوده و چه‌بسا که بعضی، از وجود چنین آثاری بی‌اطلاع باشند. ارزش این آثار که تعداد آنها به بیش از دویست رساله می‌رسد، در شناخت و روند تفکر سیاسی در کشور و نیز امید به بررسی آنها برای تدوین تاریخ تفکر سیاسی ایران، انگیزهٔ اصلی انتشار تعدادی از این رسائل بوده است.

عنوان رسائل مشروطیت نیز مبین این است که رساله‌ها و لوایح ارائه شده در آن به مشروطیت اختصاص دارد. این مجموعه که به کوشش دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد گردآوری شده است به ترتیب زیر ارائه شده است.

مدخل: ماهیت و روند تحول اندیشهٔ مشروعه‌خواهی ـ معایب مشروطیت و ماهیت نظام مشروعه در رساله تذکرةالغافل ـ مبانیت قانونگذاری با خاتمیت پیامبر اسلام ص ـ وظایف مجتهدین و نواب عام ـ مساوات و حریت ـ مبانیت تضعیف سلطان اسلام با تقویت دولت اسلام ـ سلطان پاسدار شریعت و حافظ دولت اسلامی ـ موانع سه‌گانهٔ عدم تحقق مشروطه در ایران ـ معایب مشروطیت و مشخصات نظام مشروطه در رسالهٔ حرمت مشروطه ـ سوابق اندیشه مشروعه‌خواهی ـ مبانی مشروعیت مشروطیت در اندیشهٔ علمای مشروطه‌خواه ـ علما در دورهٔ قاجاریه ـ افزایش کمی و کیفی علمای تهران ـ علما و تجار ـ نقش سیدجمال ـ علما و حکومت مشروع در دورهٔ غیبت ـ انواع حکومت در آثار علمای مشروطه‌خواه ـ دلایل مشروعیت حکومت مشروطه ـ ماهیت قانونگذاری در نظام مشروطه از نظر علمای مشروطه‌خواه ـ مفهوم حریت و مبانی مشروعیت آن در اندیشه علمای مشروطه‌خواه.

کشف‌المراد من‌المشروطة والاستبداد: مقدمه ـ محتوای رساله ـ بیان استبداد ـ ثمرات مشروطه ـ محبوبیت عدل ـ شکوه عدل ـ شکوه قرآن ـ طعن کفار ـ بیان مشروطه ـ بیان استبداد ـ بیان مشروعه ـ شرط عالم و مقلد.

حرمت مشروطه: مقدمه ـ رسالهٔ حرمت مشروطه یا پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن.

تذکرةالغافل: مقدمه ـ کتاب تذکرةالغافل و ارشادالجاهل.

دلائل براهین الفرقان فی‌بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن

مقالهٔ سؤال و جواب در فواید مجلس: مقدمه ـ مقالهٔ سؤال و جواب در فواید مجلس شورای ملی.

احیاءالملة: مقدمه ـ احیاءالملة فاضل اهرمی، قابل دید مسلمانان خاصه امنای شورای ملی است.

بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها: مقدمه ـ هذا کتاب فی بیان معنی سلطنت‌المشروطه و فوائدها ـ فصل اول، در بیان معنی سلطنت مطلقه است ـ فصل دوم، در بیان معنی سلطنت مشروطه است.

سؤالهایی دائر به مشروطیت: مقدمه ـ سئوالهایی است دایر به مشروطیت که حاجی یوسف آقا تاجر تبریزی از جناب مستطاب فخرالعلماء شیخ مهدی نموده و جواب فرموده‌اند.

کلمةحق یرادبها الباطل: مقدمه ـ معنی مشروطه چیست و قید مشروطه برای چیست.

قانون مشروطهٔ مشروعه: مقدمه ـ رسالهٔ قانون مشروطهٔ مشروعه.

رسالهٔ قانون در اتحاد دولت و ملّت.

مکالمات مقیم و مسافر: مقدمه ـ عمده‌ترین مباحث بخش پایانی رساله ـ مکالمات حاجی آقای مقیم و مسافر.

مراد از سلطنت مشروطه: مقدمه ـ مراد از سلطنت مشروطه کشف حقیقت مشروطیت ـ ملخص مفاد مشروطیت سلطنت و پادشاهی.

مراد از مشروطیت در سایر ممالک، مقصود از مشروطیت در ایران.

اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه: مقدمه ـ اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة...

رسالهٔ انصافیه

کلمهٔ جامعه شمس کاشمری: مقدمه ـ رساله کلمهٔ جامعهٔ شمس کاشمری ـ تعریف علم ریاضی ـ در بیان علم طبیعی ـ در بیان حکمت عملی و اقسام آن ـ تعریف علم تمدن ـ در بیان علم سیاسی ـ در بیان معنی مشروطه ـ تعریف اقسام دول ـ بیان سلطنت مطلقه ـ در تصریح به کرات عالم شمسی ما ـ در اسرار بعضی آیات و اشارت به قواعد علمیه ـ در اشاره به دنیای جدید و قاره آمریکا ـ در اشاره غیبیه‌الهیه به ماشینهای امروزه عالم ـ توضیح سلطنت مشروطه ـ در تفسیر قانون اساسی به وجه شرعی ـ بیان دولت جمهوری ـ در اثبات شور در بدو اسلام ـ در تنبیه غیرمحصل ـ در بیان آنکه فهمیدن

قرآن مجید چندین رشته فنون علمیه لازم دارد ـ در قدمت تمام علوم ـ در بیان آنکه تخالف مسلک مستلزم تخالف مذهب نیست ـ در بیان آنکه اهل کتاب مجبور به قبول اسلام نبودند ـ در سرّ جواز قتل مشرک ـ در بیان مسلک سالکین مشروطیت ـ معنای کلمه کنسرواتور و بیان مسلک کنسرواتور ـ بیان مسلک منارشی ـ تحقیق معنای لیبرال ـ تحقیق معنای دمکرات و بیان اساسه مسلک ـ تحقیق مسلک آنارشی ـ بیان معنای کلمه ربوبلیک ـ بیان معنای سوسیالیست و تحقیق‌مسلک اجمالاً ـ در بیان انحصار شرافت به علم و ادب ـ تمثیل لطیف ـ در بیان معنای کلمهٔ خاتم‌الانبیاء و تحقیق آن ـ در بیان آنکه در مقابل قرآن جعل قانون بی‌فایده و نفور است ـ در شرافت اعقلیت خاتم‌الانبیاء بر سایر انبیاء ـ شرح کلام معجز بیان ولایت صلوات‌الله و سلامه علیه ـ تحقیق معنای عدل.

رسالهٔ توضیح مرام [تشیع با مشروطیت منافی نیست]: مقدمه.

کتابشناسی

فهرست اعلام

ناشر رسائل مشروطیت ابراز امیدواری کرده است که مجموعهٔ دوم این اثر در آینده‌ای نه چندان دور به بازار کتاب عرضه شود.

شمس تبریزی، محمد علی موحد، طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۵، ۲۳۴ صفحه.

شمس تبریزی در ده فصل تنظیم شده است. در فصل نخست از سابقهٔ فارسی دری در آذربایجان و حضور عارفان و صوفیان پارسی‌گو و زمینه‌های سیاسی ـ اجتماعی ظهور ایشان در آن دیار سخن می‌رود. پیران اتی و پارسایی که اگر چه اهل خواندن و نوشتن نبودند، بیدار دل و روشن ضمیر بودند و در معرفت به دقایق توحید سرآمد.

فصل دوم و سوم از نام و نسب و خانواده و شیوهٔ پرورش شمس تحقیق می‌کند و نشان می‌دهد که وی در دامان خانواده‌ای متوسط الحال زاده شد و بالید. از همان اوان کودکی حالاتی داشت که غیرعادی و غریب می‌نمود و از همین رو مایهٔ نگرانی والدین می‌شد. این حالات غیرعادی را آشنایی او با تصوف و تجربهٔ عوالم سیر و سلوک تشدید کرد. تحول روانی که او در معرض آن قرار گرفت چنان ژرف و پُرنیرو بود که در تقاضاهای جسمانی و واکنشهای مزاجی او نیز مؤثر افتاد. خوابش کم و کوتاه بود و لقمه از گلویش فرو نمی‌رفت. با این حال نه احساس ضعف، بلکه احساس سبکی و قوت بیشتری می‌کرد. گویی نیرویی تازه در خود می‌یافت. پس پای در راه طلب نهاد. چندی به فراگیری فقه پرداخت، اما تربیت میان صوفیان و عارفان اتی تبریز او را به جادهٔ طریقت کشاند. البته به رغم ربودگی در هوای عشق، ارتباط خود را با عالم فقاهت هیچ‌گاه قطع نکرد و تا به آخر در میان فقه و فقر در نوسان باقی ماند.

فصل بعد، از همنشینی و مصاحبتی شمس با بزرگان آن روزگار و پژواک معارف زمان بحث می‌کند. شهاب هریوه و شیخ اشراق و فخر رازی و اوحد کرمانی و ابن عربی از آن جمله‌اند.

فصل پنجم به واقعهٔ ورود شمس به قونیه می‌پردازد. نخستین دیدار شمس با مولانا نزد مولویّه چنان پراهمیت است که حتی روز دقیق آن را هم ثبت کرده‌اند. هر چند جزئیات این دیدار دقیقاً دانسته نیست، اما به روایت خود شمس در مقالات ابتدای سخن از سوی او بود که خطاب به مولانا پرسید: چگونه است که بایزید «سبحان ما اعظم شأنی» گفت؛ حال آنکه پیامبر با آن جلالت قدر همواره می‌گفت که «خدایا، بندگی در خور تو نکردیم و تو را چنان‌که در خور توست نشناختیم». آنگاه مولانا با آن پاکی نهاد و صفای باطنی که داشت اشارهٔ شمس را دریافت، سخن او را تمام و کمال گرفت و فهمید که این کلام سر به کجا می‌برد. سپس از لذت این کلام مست شد و مستی او شمس را هم که خود غافل بود، متوجه لذت آن کرد.

فصل ششم «شمس و مولانا در چه سن و سالی به هم رسیدند؟» است. در جای‌جای غزلیات دیوان کبیر اشاراتی مبنی بر اینکه مولانا در پیری (شصت‌ودو سالگی) به شمس رسید، وجود دارد که مولوی پژوهان را دچار سردرگمی و تردید کرده است. حدسهایی که پاره‌ای محققان در این باب زده‌اند، با برداشتهایی که از گفته‌های سلطان ولد و سپهسالار و افلاطی استباط می‌شود، نمی‌خواند و وقایع زندگی مولانا را هم در چاره‌جویی غیرمتعارف قرار می‌دهد و ما را با دشواری عظیمتر تحول شگرف روحی وی پس از شصت و دو سالگی و غوغای رقص و سماع در هفتاد سالگی و آفریدن شاهکارهایی در آستانهٔ نود سالگی که با رخوت و فرسودگی آن دوران مناسب نمی‌نماید، مواجه می‌سازد. به نظر می‌رسد که این بحث ناتمام است و باب تحقیق همچنان گشوده.

تصویر مونالا در مقالات و تصویر شمس در کلام مولانا موضوع دو فصل بعد است. در مقالات شمس سه تصویر مختلف از مولانا هست که نمایانگر مراحل سه‌گانهٔ تحول روحی او در اتصال با شمس است: مولانایی که خامیها دارد و هنوز یکسره از خود تهی نشده است و به تبحّر و تسلّط خویش در علوم متداول می‌نازد و مولانای دیگر که سرتاسر وجودش در شمس غرق شده و از خود به دیگری نمی‌پردازد. تصویری دیگر از مولانایی سوم نیز هست که آن را تنها از روزنهٔ چشم پیر تبریز می‌توان تماشا کرد و آن تصویر مولانای کامل مکملی است که هنوز فعلیت پیدا نکرده و در مرحلهٔ انکشاف و ظهور می‌باشد. از سوی دیگر، کلام مولاناست و تصویر شمس در آینهٔ چشم او. تحقیق از چگونگی پیوند مولانا با شمس، کاری سهل و ممتنع است. چون مولانا از همان ابتدای وصول به شمس تا پایان عمر همچنان از او سخن گفته است. زمانی زیر تأثیر جادوی حضور او و زمانی دیگر در تب و تاب فراقهای کوتاه و ناپهنگام او و آخر سر در سوز و گداز هجران دائمی و اجل محتوم او ـ گاهی که چون سایه در پی او بود و گاهی که در غیبت وی چون پرهای گمشده و مضطرب و سراسیمه بود، تا آنگاه که او را در خود یافت و آرام گرفت ـ در تمام این احوال مولانا همچنان از شمس گفته است.

جهان شادمانهٔ شمس موضوع فصل نهم است. سخن شمس همه از بشارت و سرور و بهجتِ بی‌منتها و خشنودی جان نشان دارد و این همه ثمرهٔ گشاد اندرون یا لطف و روشنی و فراخی دل است. طنین این فراخنای بیکران را در همهٔ اعتقادات و تصورات شمس می‌بینیم. نه تنها دربارهٔ بزرگی خدا و معنی اللهاکبر، بلکه در همه چیز و در همه جهت، عالم او عالم محصور و محدودی نیست، نه تنها دامنهٔ عالم بسط و فراخی یافته و از بیکران تا بیکران گسترده شده، هر چیز هم که در عالم هست، بسط و فراخی پذیرفته است. این بسط و عظمت و وسعت بی‌پایان را نه تنها در آن سوی عالم خارج که در اندرون خود نیز می‌یابد، چرا که «ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم...».

سرانجام در فصل دهم شمس عالمتاب غروب می‌کند و این چراغ افروخته با بوسه‌ای که بر چراغ ناافروخته می‌دهد، کار خود را به انجام رسانیده می‌یابد و می‌رود. دیگر مولانا چندان پخته شده بود که می‌توانست پس از ترک شمس روی پای خود بایستد و راه را ادامه بدهد. این فصل به علل خروج شمس از قونیه و تأثیر آن بر احوال مولانا، حادثهٔ فوت شمس و تحقیق در چند خاکجای منسوب بدو می‌پردازد.

به یاد حمید عنایت

غلامرضا امامی

مثل شهاب زودگذر می‌مانست در آسمان تیرهٔ آن شبها. یکدم سکون نداشت. جریان جاری مؤاجی بود. سرچشمه از تبار بزرگی داشت. از نسل پاک پیمبر بود. پایداری و پویایی، دو ویژگی او بود و ویژگیها داشت.

یک جا نایستاد و نماند. همیشه در سفر بود، سیر انفس و آفاق و در سفر، آخرین سفر، بالای آسمانها جان باخت و به آسمان پیوست. گویی که آسمان ابری لندن تاب درخشش خورشیدوار او نداشت و در غربت غرب، خورشید ما به خاک فرو شد، خورشید مشرقی. به آسانی از او گذشتیم و درنیافتیم گوهری را که دل شرقی داشت هر چند که در مجامع علمی غرب، گردن‌فراز بود.

لبخند او نشانهٔ شادی روانش بود. در مدرس سیاست چیره‌دست و توانا بود. اما در کردار و رفتار روزانه، برائت و صفا و صداقت و پاکی بچه‌ای را داشت. غمها به دل داشت و لبخندها به لب. همچون صدف در گذر سالها، مروارید انسانی در دل داشت. در پهنهٔ ادب، فلسفهٔ شرق و غرب، مذهب و سیاست از سرآمدان و قله‌ها بود.

* * *

نخستین بار که او را دیدم، در مسجد فخرالدوله بود، در عزای شهادت تختی. من در کنار طالقانی بزرگ بودم. او آمد و به مجاهد نستوه، طالقانی سلام کرد و خویش را شناساند. ساده و صمیمی: «اسمم حمید عنایت است، در مدرسهٔ حقوق درس می‌دهم، دوستدار شمایم. پدرم را به یاد می‌آورید، مرحوم سیداسماعیل عنایت؟» و آقا به یاد آورد.

انگار دیروز بود. خواستار کتاب تنبیه‌الامه شد که نایاب بود. حضرت طالقانی مرا امر کرد که نسخه‌ای در اختیار عنایت گذارم و گذاشتم. آنگاه دیدارها مکرر شد، در خانه‌ای اجاره‌ای که جنب دانشگاه داشت.

در سالهای ستمشاهی، یک نور بود... یک نور سبز رنگ و ما دردها و رنجهامان را به خانه‌اش می‌بردیم و با او در میان می‌گذاشتیم و قسمت می‌کردیم و او امیدش را به ما پخش می‌کرد. چند تحقیق پراکنده کرده بود دربارهٔ اسلام و سوسیالیسم در مصر، یهود آزاری، مسألهٔ فلسطین و اخوان‌المسلمین. از او خواستم که اینها را گرد آورد تا به چاپش رسانم. کار چاپ که تمام شد، برای اجازه سر و کارمان به ادارهٔ سانسور افتاد، یک تیرمروز بدبختی ایرادها گرفته بود. او سربلند و مقاوم مقابل امیر سانسورچیان «میرمیران» ایستاد و سرانجام، کتاب نشر یافت.

در راه برگشت گفت: «فلانی، اسمم حتماً در لیست سیاه آنان است.» به شوخی گفتم: «دلخور نباشید، هر کس که اسمش در لیست سیاه آنان باشد در لیست سفید مردم است.» به قهقهه خندید، از ته دل خندید. عجیب می‌خندید. گفت: «هرگز به ملتم خیانت نکرده‌ام و نخواهم کرد.»

به روزگار جوانی و میانسالی در لندن و تهران، برای رهایی مردمش کارها کرده بود. به پیمانش با مردم پایدار بود. پایدار ماند. در لندن سالها درس خوانده بود. پیرو پایدار پاکباز مصدق بود. و مهر مصدق را از پدر آموخته بود. پدر، سیداسماعیل عنایت از یاران صادق مصدق بود.

به سال ۳۷ در لندن از پایه‌گذاران جامعهٔ سوسیالیست‌های ایرانی بود. همراه چند تن دیگر از دانشجویان آن زمان، کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی را در اروپا گسترده کرد و به سال ۳۸ پایهٔ نخستین شمارهٔ نامهٔ پارسی ارگان کنفدراسیون را پی‌ریخت و در آن سیاست و ارسطو را نوشت.

در پی آن، ماهنامهٔ پژوهش را پی افکند. به سال ۳۹ از سران کنفدراسیون شد. تصویر آن سالهای او را دیده‌ام که پرچم راهپیمایی دانشجویان ایرانی را به دست گرفته، در خیابانهای لندن، همراه همرزمانش، علیه شناعتهای شاه راهپیمایی می‌کند. پس از سالها که به ایران برگشت در دانشگاه، اندیشه‌های سیاسی در اسلام را درس می‌داد؛ یک کار پربار.

چند سالی پیش از انقلاب سفری به لندن کرد و این بار مجموعهٔ دیگری از او به چاپ سپردم، با نام دین و جامعه. وقتی که بازگشت، گفت برای مذهب شیعه یک واژه ساخته‌ام. مذهب «ستم‌ستیزی» و این واژه را در مقدمهٔ آن کتاب آورد. عجیب بود، از نثرهای کهن برای واژه‌های روز مدد می‌گرفت، دوستدار مصنفات افضل‌الدین کاشانی بود. بسیاری از واژه‌های پارسی معادل کلام‌فرنگی، کار اوست. وقتی که کار عظیم او، ترجمهٔ فلسفهٔ هگل به پایان رسید و دستگاه فرانکلین آن زمان از آن بابت ثمن بخسی به او پرداخت گله کرد و گفت: «من قلبم را در این کار گذاشتم اما آنها با من چنین معامله‌ای کردند.»

فارسی خوب می‌دانست، انگلیسی هم همین‌طور. به فرانسه، آلمانی و عربی مسلط بود. اصلاً یک کتابخانه و دائرةالمعارف ناطق بود. سالی هم در سودان، سیاست درس داده بود.

یک مرد جامع بود. برگردان خدایگان و بنده او ماندنی است، همچنین سیری در اندیشه‌های سیاسی عرب و آخرین کتابش را که در آکسفورد نوشت، به انگلیسی نشر یافت و پس از مرگ نابهنگامش به فارسی درآمد: اندیشه‌های سیاسی در اسلام. همسرش بانو «آنا» را از انگلیس شناخته بود. بانویی دانشمند و پاکباز و حاصل این وصلت دو فرزند بود: هادی و آمنه. پیش از رفتنش از ایران به خانهٔ نو رفته بود؛ در اختیاریهٔ تهران. می‌گفت: «زندگی در خارج برای من سخت است، هر جا که

باشم ریشه در ایران دارم و مادرم جز من و برادر توأمم محمود، امیدی ندارد.» مادر او را دعا می‌کرد، رویش را سخت گرفته بود و با گوشهٔ چادر اشکش را پاک می‌کرد و «آنا» به او دلداری می‌داد.

* * *

پس از انقلاب برای مدت کوتاهی به ایران برگشت. با او در خانه‌ای به گمانم خانهٔ برادرش، نزدیک میدان ولی‌عصر، دیدار داشتم و این آخرین دیدار بود. وقتی که حرف می‌زدیم، تلفن زنگ زد. تلفن را که برداشت، رنگش قرمز شد و بعد به مخاطب گفت: «آقای محترم چرا فحش می‌دهید، ما که در خدمت انقلاب بودیم...» به انقلاب دل بسته بود، اما از تندروی‌ها دلش سخت گرفته بود. پرسیدم: «چرا نمی‌مانید.» گفت: «کار تحقیق و تدریسم که در آکسفورد تمام شد برمی‌گردم». ناگهان پرسید: «چرا مطهری را کشتند؟» و برایم از جلسات هفتگی فلسفی که با ایشان داشت، سخنها گفت. یادم هست که گفت: «استاد مطهری مشکلترین مسائل فلسفی را به ساده‌ترین و زیباترین تعابیر برای ما باز می‌گفت» و این را از هنرهای استاد می‌شمرد. از تسلط شهید مطهری بر حافظ و حافظهٔ او متعجب بود. او را امید بزرگ انقلاب می‌دانست.

* * *

وقتی به رم آمدم، دلم هوایش کرد. آشنایی رفت و نشانیش را داد. فرصت نشد دریغ و درد که به زیارتش بشتابم، یک روز خبر رسید که او درگذشته است. درگذشته است؟ نه، باور نمی‌کنم، اما خبر مکرّر شد که آن پاک به خاک فرو رفته... همسر گرامیش، آنا گفته که او آرزو داشت هادی و آمنه به فرهنگ و سنت پدر و میهنش بازآیند... چنین باد.

یاری حمید عنایت به عنایت حق پیوست. بر ماندگان دریغ و درد. بر او سلام که در گردونهٔ حوادث مردانه زیست، مردانه ماند و مردانه مرد. پاک آمد و پاک زیست و پاک رفت و به پاکان پیوست.

به یاد سیدمحمدعلی کشاورز صدر

محمد ترکمان

سید محمدعلی کشاورز صدر فرزند سیدمحمد کوچک به‌سال ۱۲۸۱ هـ.ش در محلات متولد شد. پس از طی مراحل تحصیلی به شغل قضا پرداخت. در ادوار ۱۵ و ۱۶ قانونگذاری، نمایندهٔ خرم‌آباد در مجلس شورای ملی بود. از اواخر سال ۱۳۲۹ به همکاری با دکتر مصدق پرداخت و از زمرهٔ یازده نماینده‌ای بود که طرح مادهٔ واحدهٔ ملی‌کردن نفت را به مجلس پیشنهاد کرد.

زنانی که در فارسی شعر گفته‌اند

از رابعه تا پروین

قرن ۳ و قرن ۱۴

تألیف کشاورز صدر

حق طبع محفوظ است

در انتخابات دورهٔ هفدهم قانونگذاری، به‌دلیل مخالفت سیاست خارجی، دربار و ابزار سرکوب آنان، قشون و نیروهای انتظامی، نام کشاورز صدر که نامزد نمایندگی از حوزهٔ خرم‌آباد بود، از صندوقهای آن حوزه بیرون نیامد و در عوض با دخالت جریانهای مذکور، **فتح‌الله پور سرتیپ** و دکتر **سید عبدالکریم فقیهی شیرازی** صاحب امتیاز و مدیر مسئول و سردبیر پرچم اسلام روانهٔ مجلس شدند.

کشاورز صدر در سال ۱۳۳۰ پس از اتمام انتخابات دورهٔ هفدهم، مدتی به استانداری تهران و در سال ۱۳۳۱ به استانداری گیلان و پس از آن به استانداری اصفهان منصوب شد. آن ایام رسم چنین بوده که استاندار اصفهان در بدو ورود به مرکز استان، باید ابتدا به‌حضور **مسعود میرزا صارم‌الدوله** ـ وزیر مالیهٔ دولت **وثوق‌الدوله** و یکی از سه دریافت کنندهٔ وجه از انگلستان برای تحمیل قرارداد ۱۹۱۹ بر ملت ایران ـ برسد و با اجازهٔ مشارالیه به نصب و عزل افراد در حوزهٔ مأموریت خود بپردازد. کشاورز صدر بی‌اعتنا به این رسم و «موقعیت» صارم‌الدوله، به‌انجام خدمات محوّله می‌پردازد و نه تنها از رایزنی با نامبرده استنکاف می‌ورزد، بلکه روابط آن دو منجر به برخوردهایی نیز می‌شود. صارم‌الدوله که عمری در خدمت به اجانب و عوامل آنان سپری کرده بود، استقلال و آزادی کشور و تحمل عوارض مبارزه در آن طریق را برتافته به اروپا می‌رود. مسعود میرزا فرزند او نیز به‌دلیل توطئه علیه حکومت ملی دستگیر و زندانی می‌شود.

صارم‌الدوله و فرزندش پس از کودتای انگلیسی ـ امریکایی و ارتجاعی ۲۸ مرداد ۳۲ به انتقام از دکتر مصدق و یاران او از جمله کشاورز صدر می‌پردازند.

اصفهان در روز ۲۸ مرداد دیرتر از تهران تسلیم کودتاچیان شد. پس از تسلط قشون بر شهر، کشاورز صدر مخفی می‌شود. در ساعت ۱۹ وصیتنامهٔ خود را خطاب به همسرش تحریر کرد و براساس آنچه در پشت وصیتنامه نوشته است، در ساعت ۲۳ دستگیر می‌شود.

در راه انتقال به تهران، ماشین حامل او واژگون می‌شود و پای او آسیب می‌بیند. مدتی را در زندان سپری می‌کند و سپس آزاد می‌شود. مدت کوتاهی پس از آزادی مجدداً دستگیر و به‌مدت ۶ ماه او را زندانی می‌کنند...

مشارالیه مجدداً در تاریخ اول بهمن ۱۳۴۱ همراه با گروهی از رهبران جبههٔ ملی و نهضت آزادی، هنگامی که شاه مشکلات خود را با امریکایی‌ها تا حدودی حل و آنان را به پذیرش اعمال حاکمیت از سوی خود متقاعد کرده بود، دستگیر و در زندان شهربانی بازداشت شد...

کشاورز صدر به نوشتهٔ یکی از آشنایان او «از نعمت ذوق و حالی خوش و طبعی خلاق [نیز] بهره‌مند بود، شعر را به‌صورت گوناگون آن، روان وسلیس می‌سرود و انگیزه و هدف وی در این کار هم طرح مسائل اجتماعی و انعکاس گرفتاریهای مردم بوده».

آثار به جا مانده از او طبق همان مأخذ عبارتند از:

۱. آئین و رویه دادرسی مدنی
۲. آئین و رویه دادرسی کیفری
۳. طرق فوق‌العاده داوری
۴. گزیده اشعار کلیم همدانی مشهور به کلیم کاشانی
۵. از رابعه تا پروین
۶. مکتب سعدی
۷. قلمرو سعدی
۸. دیوان محبوس و مقتول
۹. عقاب کمازان
۱۰. خاطرات

اکثر آثار مذکور منتشر و تعدادی نیز هنوز به چاپ نرسیده است.

آن مرحوم در نیمه‌شب ۲۵ تیر سال ۱۳۵۳ در پی یک حملهٔ قلبی دیده از جهان فروبست. نظام وابستهٔ پهلوی از برگزاری مراسم یاد آن مرحوم در مساجد ممانعت کرد و ناگزیر مراسم ترحیم در منزل آن مرحوم با شرکت آشنایان و علاقمندان نهضت ملی ایران برگزار شد.

اسناد به‌جا مانده و در دسترس کشاورز صدر نشانگر رابطهٔ او با دکتر مصدق در دوران تبعید به احمدآباد و توجه آن مرحوم به مشارالیه می‌باشد.

در ذیل متن وصیتنامهٔ آن مرحوم به تاریخ ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که سندی گویا از پاکی و راست‌کرداری و تقوای مالی دولت دکتر مصدق و همکاران اوست و همچنین نامه‌ای از دکتر مصدق به کشاورز صدر مورخ ۱۵ مرداد ماه ۱۳۴۲ که حاوی نکته‌های تلخ و عبرت‌آموز و روشنگر است و بهنیکی و کمال سرنوشت «خیرخواهان و فداکاران به‌وطن» را در دو قرن اخیر، در سطوری معدود رقم زده است، تقلیم خوانندگان کرده و برای آن مرحوم غفران و رحمت واسعهٔ الهی و شادی‌روان طلب می‌شود.

وصیتنامهٔ سید محمدعلی کشاورز صدر در غروب و شب ۲۸ مرداد ۳۲

همسر مهربان در این ساعت که این نامه را برای شما می‌نویسم خبر سقوط دولت محبوب ملی رسید. تیراژ گراف تهران کار نمی‌کند، لشگر ادار امور را در دست گرفته و صدا شلیک گلوله پی‌درپی بگوش میرسد ن در منزل آقای دکتر رئیسی رئیس بهداری این نامه را می‌نویسم با کمال آرامش و خونسردی هر لحظه انتظار میکشم مرا دستگیر و محبوس نمایند و یا مستقیم یا غیرمستقیم کشته شوم صریحاً بشما و فرزندان عزیزم باین وسیله میگویم سرفراز و خوشوقت و مفتخرم که در راه خدمت بملت ایران و کشور منحرف نشده و اگر در این راه کشته شوم افتخار من است، اگر زنده ماندم و شماها را دیدم باز هم در راه خدمت بملت و برای حفظ آزادی فداکاری خواهم کرد. اگر مردم فرزندانم را به شما میسپارم و سعادت شماها را از خدا مسئلت

از سوی دیگر

دارم اگر آزادی و حیات نصیبم نشد که شماها و اقوام و دوستانم را ببینم، سلام مرا بهمه برسانید و اگر از من دلگیری دارند عفو و بخشش بخواهید. زندگی ارزش ندارد و مرگ با افتخار و شرف بر زندگی و بندگی رجحان دارد همسر مهربان همه بستگان و کلفت و نوکرها را از طرف [من] سلام برسانید و اگر از من آزرده باشند عفو و بخشش بخواهید. برادر و خواهرهای مرا سلام برسانید و بگویید بخیر مرا یاد نمایند.

در اصفهان مبلغ دو هزار تومان به آقای حسین آتشی مقروض هستم و مبلغ سیصد تومان به آقای شهردار و مبلغ سیصد تومان به آقای شریفی فرماندار بدهی دارم. در اولین فرصت اگر حقوق عقب‌افتاده را دادند بپردازید و الا در موقعی که دسترس دارید فوری بپردازید.

بشما و همه کسانم سفارش میکنم نسبت به نادر عزیز و بیژن و روشنک مهربان باشید و در تأمین راحتی آنها مضایقه ننمائید.

به مهین عزیز سفارش کنید چون ضعیف‌المزاج است از فعالیت زیاد دست بردارد. شما مسئول تربیت فرزندان من و خودت هستی و با خون‌سردی و تحمل و صبر از آنان نگاهداری کن.

به همه فرزندان خودم سفارش میکنم با مادر خود بی‌اندازه مهربان باشند. شما را بخدا میسپارم.

قربان همگی کشاورز صدر

ساعت ۷ونیم بعدازظهر

۱۳۳۲/۵/۲۸

[در پشت کاغذ]

اکنون ساعت ۱۱ شب است که آقای سرهنگ شهروز مرا از منزل آقای دکتر حکمت به لشگر میبرند تا خدا چه خواهد.

کشاورز صدر

[مجدداً]

شما و بچه‌ها نگران نباشید.

جواب دکتر مصدق به نامهٔ سیدمحمدعلی کشاورز صدر
احمدآباد ۱۵ مرداد ۱۳۴۲

قربانت شوم مرقومه محترمه عز وصول ارزانی بخشید و مژده صحت و سلامت جنابعالی موجب نهایت خوشوقتی گردید.

در این مملکت که مردم از اوضاع و احوال دنیا بیخبرند و قدرت این را ندارند که خود را اداره کنند خیرخواهان و فداکاران بوطن را بشناسند و بجای آورند، سرنوشت جنابعالی و حقیر از این بهتر نخواهد بود و ما هم اگر برای خدمت بنوع حاضر شدیم و کمر خدمت بستیم سرگذشت خود را پیش‌بینی کرده دانسته و فهمیده خود را برای جانبازی و فداکاری حاضر کرده‌ایم چونکه دیده‌ایم هر کس در این راه قدم برداشت دچار چه سرنوشتی گردید. اکنون باز ملتی لازم است تا خادمین وطن بتوانند نتیجه بذری که کاشته‌اند بیرند و تاریخ هر مملکتی به ما نشان می‌دهد که غیر از این نبوده است بسیار متأسفم که طبع شعر ندارم و باشعار بالا بلند فصیح جنابعالی نمی‌توانم نظماً جواب عرض کنم این است که بعرض این سطور قناعت می‌کنم و خود را لایق تعریفی که از این ارادتمند فرموده‌اید نمی‌دانم.

در خاتمه تشکرات خود را تقدیم و سلامت وجود محترم را خواهانم.

دکتر محمدمصدق

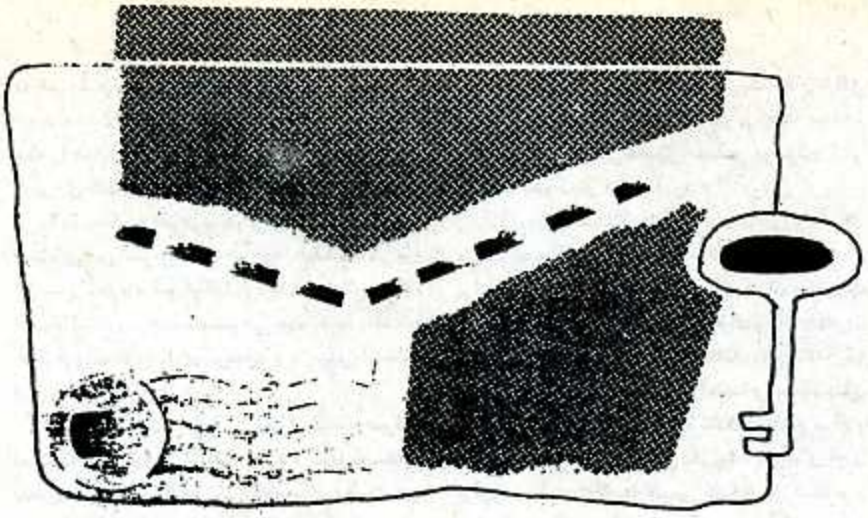
دربارهٔ علمانیّت

در شمارهٔ گذشتهٔ کیان، متن کامل نامهٔ حجت‌الاسلام سید مرتضی تقوی دربارهٔ «علمانیت» منتشر شد. سردبیر کیان در پاسخ به این نامه توضیحاتی داده است که از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد:

۱. جناب حجت‌الاسلام سیدمرتضی تقوی در پاسخ به توضیحات اینجانب در شمارهٔ ۲۹ کیان درباب مصدرهای جعلی در زبان عربی، نامهٔ مفصلی نوشتند که بخش قابل‌توجهی از آن ارتباط اندکی به بحث مانحن فیه یعنی «علمانیت» داشت، اما انتشار متن کامل این نامه به قاعدهٔ اذاالذکری تنفع المؤمنین و به دلیل آنکه نامهٔ مزبور حاوی تذکرات آموزنده‌ای بود، مفید تشخیص داده شد.

۲. حجت‌الاسلام تقوی نوشته‌اند: «در هر زبانی تنها مرجع مطمئن برای به‌دست آوردن معنا و ضبط درست یک واژه، فرهنگ لغتهای معتبر آن زبان است [...] اما این مدعای سردبیر محترم کیان که نوشتند «البته امروزه در جهان عرب علمانیت فقط با کسر عین تلفظ می‌شود و همزمان دو معنای علمی‌کردن یا دنیوی‌کردن را افاده می‌کند» به کجا مستند است؟ اگر به فرهنگ مدون منتشر شده‌ای استناد دارد، ما را بدان راهنمایی بفرمایند». در توضیح این نکته یادآور می‌شوم که حجت‌الاسلام تقوی قطعاً به این نکته وقوف دارند که منابعی از قبیل المنجد و المعجم الوسیط اگرچه هر چند سال یکبار اصلاح می‌شود، اما فاصلهٔ آنها با آنچه در میان زبان‌شناسان جریان دارد، زیاد است و ایشان خوب می‌دانند که اصلاحات صورت گرفته در مرجعی نظیر المنجد از دههٔ پنجاه میلادی، محصول همین مباحث و کشمکشها و مناقشات زبانی است. متأسفانه با خوشبختانه، واژهٔ علمانیت *(Secularism)* یکی از بحث‌انگیزترین واژه‌هایی است که مناقشات پیرامون آن حتی در میان زبان‌شناسان برجستهٔ عرب نیز بی‌وقفه ادامه دارد.

عبدالوهاب المسیری زبان‌شناس و متفکر مصری در این زمینه می‌نویسد: «مصطلح «علمانیة» من اکثر المصطلحات غموضاً و ایهاماً و اضطراباً فی‌اللغة العربیه.» (اصطلاح علمانیت در زبان عربی در مقایسه با دیگر اصطلاحات از غموض، ابهام و اضطراب بیشتری برخوردار است) (العلمانیة... رؤیة معرفیه، الغدیر، المجلد الرابع، العددان ۲۵ـ۲۶ صیف ۱۹۹۴، بیروت) عبدالوهاب المسیری تکلیف این واژه را این‌گونه روشن می‌کند: «فمن المفکرین من یری ان ادق ترجمة للمصطلح هی العلمانیة (بکسرالعین) نسبة الی‌العلم او العلمانیة (بفتح‌العین) نسبة الی‌العالم.» (پاره‌ای از اندیشمندان بر این باورند که دقیقترین ترجمهٔ علمانیت (با کسر عین) از



ریشهٔ علم یا علمانیت (با فتح عین) از ریشهٔ عالم است) (همان منبع) و جالب است که عبدالوهاب المسیری نیز نسبت علمانیت (با کسر عین) را نسبت به علم مقدم بر علمانیت (با فتح عین) نسبت به عالم آورده است.

از سوی دیگر یوسف‌القرضاوی یکی از متفکران و زبانشناسان عرب در کتاب خود تحت‌عنوان **الاسلام و العلمانیه وجهاً لوجه** می‌نویسد: «العلمانیه، بعضی آن را با فتح عین گفته‌اند و آن را به «عالَم» نسبت داده‌اند؛ اگر این درست باشد، به جای العلمانیة می‌بایست «العالمانیه» ضبط می‌شد؛ عده‌ای دیگر آن را با کسر عین دانسته‌اند و آن را به «عِلم» نسبت داده‌اند. من نیز این قول آخر را می‌پذیرم [...] بانیان *Secularism* اندیشه‌هایشان را «علمی» می‌دانند و این کلمهٔ عربی، معنای علمی‌بودن را می‌رساند.» (یوسف القرضاوی، **الاسلام و العلمانیة وجهاً لوجه**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بیروت.)

۳. بنده در توضیحات ذیل نامهٔ حجت‌الاسلام تقوی در شمارهٔ ۲۹ کیان، نه «جانب افلاطون را گرفته» و نه «گرد و غبار» به پا کردم و نه کتمان حقیقت کردم. و اگر از توضیحات بنده بویی از جانبداری از افلاطون به مشام جناب حجت‌الاسلام تقوی رسیده باشد، به این دلیل بوده است که افلاطون نیز جانب «عِلم» را گرفته بود، نه «عالَم» را!!

۴. از مناظرهٔ علمی و زبانی حجت‌الاسلام تقوی می‌گذرم و به نکتهٔ دیگری در همین زمینهٔ «علمانیت» می‌پردازم. نشریهٔ نامهٔ فرهنگ، سال ششم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۷۵، میزگردی تحت‌عنوان سکولاریسم و فرهنگ دارد. آقای دکتر حداد عادل در این میزگرد با اشاره به معنای «علمانیت» می‌گویند: «اما کلمهٔ عقلانی، جسمانی و روحانی داشته‌ایم، اما کلمه‌ای تحت‌عنوان علمانی نداشته‌ایم. ممکن است همان‌طوری که کلمهٔ وحیانی ساخته شده، علمانی هم ساخته شده باشد. بعضی هم در مقام تبیین و توجیه این اصطلاح برآمده و گفته‌اند: «علمانیت در لغت به معنای علمی‌کردن است، نویسندگان جدید عرب وقتی می‌خواهند بگویند «اسلامی‌کردن» می‌گویند «اسلمة»، مثلاً می‌گویند: «اسلمة العلوم الانسانیة» یعنی «اسلامی کردن علوم انسانی» بر همین قیاس می‌توان گفت: «علمنة الاجتماع» یعنی «علمی کردن اجتماع» البته اشکال این توجیه این است که نمی‌گویند حرف نون در علمنة از کجا آمده است...».

اینجانب با مطالعهٔ این بخش از بیانات جناب آقای دکتر حداد عادل، رئیس فرهنگستان زبان فارسی بویژه این گفتهٔ ایشان که «حرف نون در علمنه از کجا آمده است» شگفت‌زده شدم. البته اشارهٔ ایشان به مقالهٔ «معنا و مبنای سکولاریسم»، دکتر عبدالکریم سروش، کیان ۲۶ است. از آقای دکتر حداد عادل انتظار دیگری می‌رفت.

بنده در توضیحات خود در شمارهٔ ۲۹ کیان، به این نکته اشاره کردم که ساخت مصدر جعلی در زبان عربی قاعدهٔ خاصی دارد. زبانشناسان عرب برای ساختن مصدر جعلی، تلاش می‌کنند از اسم مورد نظر چهار حرف اصلی را انتخاب کنند. در باب رباعی مجرد مشکلی وجود ندارد، مثلاً برای ساختن مصدر جعلی از کلمهٔ اسلام، «أسْلَمَ» ماضی، «یُسْلِمُ» مضارع و «أسْلَمة» مصدر آن می‌شود. اما اگر بخواهند از اسم ثلاثی، یعنی سه‌حرفی مانند عصر، عقل و علم مصدر جعلی بسازند و امکانی برای یافتن حرف چهارم نباشد، در این صورت به جای حرف چهارم، اجتهاداً از حرف «نون» استفاده می‌کنند. بنابراین مصدر جعلی عصر، عصرنه (عصری کردن) و عقل، عقلنه (عقلی کردن) و علم، علمنه (علمی کردن) می‌شود. بنابراین معنای «علمنه» علمی‌کردن و «علمانی» علم‌گرا می‌شود. انتظار بنده از حجت‌الاسلام تقوی و جناب آقای دکتر حداد عادل این است که هنگام برخورد با این مقولات با احتیاط و تأمل بیشتری سخن بگویند.

در حاشیهٔ «ریشه در آب است»

بسمه‌تعالی

مسئول محترم مجلهٔ کیان

با عرض خسته نباشید و آرزوی توفیق و هدایت برای کسانی که قصد خدمت به دین و فرهنگ این مرز و بوم دارند، به پیوست این نامه نکاتی چند دربارهٔ مقالهٔ «ریشه در آب است» نوشته‌ام که امیدوارم چنان که شیوهٔ معمول آن مجله بوده است، نسبت به انتشار آن در اسرع وقت اقدام فرمایید.

قرآن چه می‌گوید؟

سخنی در حاشیهٔ مقالهٔ «ریشه در آب است»

مقالهٔ «ریشه در آب است» را، که در مجلهٔ کیان درج شده بود، خواندم. نکاتی به ذهن آمد که برخی از آنها را با خوانندگان عزیز در میان می‌گذارم.

تز اصلی نویسندهٔ مقاله، آقای عبدالکریم سروش در این مقاله این است که: «اکثریت مردم بر نهج صوابند و علی‌الاصول چهرهٔ زیبای تاریخ بر جوانب زشت آن غلبه دارد». [۱]

مدعای نویسندهٔ محترم مقالهٔ «ریشه در آب است»، مخالفت صریح و آشکار با آیات قرآن دارد. آیاتی که می‌فرماید: «بیشترینهٔ مردم ناسپاسند» [۲]، «اگر از بیشتر کسانی که در این سرزمین می‌باشند پیروی کنی، تو را گمراه می‌کنند» [۳]، «بیشترینهٔ مردم نمی‌دانند و در جهل بسر می‌برند» [۴]، «بیشتر مردم - هر چند آرزومند باشی - ایمان آورنده نیستند» [۵]، «در این قرآن از هر گونه مثلی، گوناگون آوردیم، ولی بیشتر مردم جز سر انکار ندارند» [۶] و...

حقیقت مذکور در سخنان معصومین نیز منعکس شده است؛ کافی است نگاهی به نهج‌البلاغهٔ حضرت امیر ؑ بیفکنیم که سراسر شکوه و گلایه از مردمان زمانهٔ خویش است.

نویسندهٔ محترم مقاله برای تثبیت مدعای خویش به ادله‌ای تمسک می‌کند که مهمترین آنها را نقل و ارزیابی می‌کنیم.

۱. حاصل دلیل نخست ایشان آن است که یکی از نامهای خداوند «هادی» است و مقتضای این نام آن است که هدایت غالب باشد.

ارزیابی: صحیح است که یکی از نامهای خداوند «هادی» است و این را هم می‌پذیریم که هدایت الهی جهانشمول است، ولی آیا این حقیقت هیچ ملازمه‌ای با آن دارد که اکثر مردم این هدایت را پذیرفته و مهتدی شده باشند؟ چنان که اشاره شد، آیات فراوانی از قرآن کریم در مقام شکوه و شکایت از انسان است که همواره بیشترینهٔ آنها اهل ایمان و پیروی از حق و سپاسگزاری از خدای متعال نیستند.

افزون بر آنکه اگر یکی از نامهای خداوند «هادی» است، نام دیگر خداوند نیز «مُضِلّ» است. در آیات فراوانی خدای متعال اضلال را به خود نسبت می‌دهد، مانند: «و مَن یضلل اللّه فلن تجدله سبیلاً»، «و من یهدالله فهو المهتدی و من یضلل فاولئک هم‌الخاسرون»، «و من یضلل اللّه فماله من هاد» و آیات فراوان دیگر. آیا مقتضای این نحوه از استدلال آن نیست که پس در جهان، ضلالت غالب است و بیشترینهٔ مردمان گمراهند؟ نکتهٔ مهم این است

که خداوند هدایت اختیاری و ارادی را از انسانها خواسته است، نه هدایت قهری و جبری را. خداوند همه را هدایت کرده است تا آنها که می‌خواهند از آن پیروی کنند.

۲. تمسک به فطری بودن توحید و حق‌پرستی است. بر این اساس گفته می‌شود: «حکم کفر بر اکثریت راندن و فرض اینکه اکثر آدمیان پشت به حق کرده باشند، و وجود معسوخی پیدا کرده باشند، حکم فوق‌العاده دشواری می‌نماید و با مبانی اندیشهٔ دینی منافات قطعی دارد...».

قسمت نخست این بیان یک استبعاد صرف است که هیچ ارزش منطقی ندارد و گویا نویسندهٔ محترم مقاله توجه نکرده است که معنای فطرت در انسان آن نیست که انسان تماماً فرشته خوست و جز گرایش به خوبی در او نیست، بلکه عناصر شیطانی و حیوانی نیز وجود او را پر کرده که همواره در تزاحم با فطریات الهی اوست. انسان پایی در خاک دارد و سری در آسمان. افزون بر آنکه قرآن کریم، چنان که اشاره شد، صریحاً حکم به کفر و بی‌ایمانی و جهالت اکثر مردمان می‌دهد.

۳. در این دلیل، نویسندهٔ محترم مقاله به اصل خاتمیت تمسک می‌کند و می‌گوید: «خاتمیت به هر معنا که باشد دو لازمه دارد: لازمه و رکن نخست اینکه خود دین واجد ویژگیهایی باشد که آن را ماندنی کند، آن هم ماندگاری جاودانه. دیگر اینکه در آدمیان تحولی پدید آمده باشد که دین را بتوانند نگه دارند و از آن صیانت کنند و از آسیب و آفت تحریف و زوال مصون دارند... هرگز معنای خاتمیت این نمی‌تواند باشد که خداوند دین خود را در طبیعت و عالم انسانی با نیروهای فوق طبیعت و ملائکه حفظ می‌کند... چنین نیست که همهٔ مردم مخالف حق و حقیقت و معاند دین خدا باشند و در صدد هدم نهایی آن برآیند و با این حال باز هم خداوند بخواهد به مدد یک رشته نیروهای فوق طبیعی و افواج ملائک از آن پاسبانی کند... یعنی به طور خلاصه، حفظ دین، امری طبیعی، مردمی و بشری بوده است و لاغیر.» [۱۰]

ارزیابی: ظاهراً نویسندهٔ محترم مقاله در این استدلال، اصل مدعا را فراموش کرده‌اند؛ مدعای ایشان آن نبود که همهٔ مردم مخالف حق و حقیقت و معاند دین خدا نیستند، که لازمهٔ آن، یک موجبهٔ جزئیه است که «گروهی از مردم همیشه پیرو دین خدا هستند و از آن دفاع می‌کنند» بلکه سخن در اکثر بودن این جمع بود و چنان که واضح است استدلال ایشان بیش از این را افاده نمی‌کند که پس از پیامبر خاتم همواره گروهی هستند، ولو اندک که دین خدا را حفظ می‌کنند و در جامعه نگاه می‌دارند. این سخن گر چه صحیح است، اعم از مدعای صاحب مقاله است.

۴. استدلال بر مبنای مهدویت است، به این بیان که: «لازمهٔ باور به مهدویت این خواهد بود که سمت و سوی بشریت اگرچه توأم با یک رشته حوادث جنبی نامطلوب است، علی‌العموم در راستای رشد فکری ـ اجتماعی آدمیان باشد و بشریت چنان شکل و سطح و ارتفاعی پیدا کند که بستر و زمینهٔ مساعد و مناسبی را برای برخاستن مصلح موعود و نشر توفیقمند دعوت او فراهم آورد.» [۱۱]

ارزیابی: استدلال فوق درنهایت این را اثبات می‌کند که هنگام ظهور مهدی موعود ع زمینهٔ مناسبی برای ایمان و روی‌آوردن آدمیان به آن حضرت وجود دارد. و فراهم بودن زمینهٔ اقبال به آن حضرت اسباب مختلفی می‌تواند داشته باشد، از جمله آنکه بشریت در اثر تجربهٔ همهٔ راهها و مسلکهای غیرالهی، به این نتیجه رسیده باشد که هیچ مرام و مکتب و آئینی جز آئین الهی نمی‌تواند نیازهای او را برآورد و سعادت او را تضمین کند؛ نه مارکسیسم و نه لیبرالیسم و نه هیچ ایسم دیگری جز مکتب وحی نیست که بشر را از منجلاب تباهی بدر آورد. انسان در سیر تاریخی خود به جایی خواهد رسید که دست خود را خالی می‌بیند و غرورهای علمی او فرومی‌ریزد و در این هنگام است که تسلیم مصلح جهانی، مهدوی موعود ع می‌شود.

نویسندهٔ محترم مقاله ادلهٔ دیگری نیز آورده است که بی‌نیاز از نقد است و وجوه ضعف آن بر خوانندهٔ هوشیار و اندیشمند روشن است.

والسلام علی من اتبع‌الهدی
علی شیروانی

یادداشتها

۱. کیان، شمارهٔ ۲۹، ص ۳
۲. بقره، ۲۳۳، یوسف ۳۸
۳. انعام ۱۱۶
۴. اعراف ۱۸۷، یوسف ۲۱ و ۶۸، نحل ۳۸، روم ۶ و ۳۰
۵. یوسف ۱۰۳
۶. اسراء ۸۹
۷. نساء ۸۸ و ۱۴۳
۸. اعراف ۱۷۸
۹. رعد ۲۳
۱۰. کیان، شمارهٔ ۲۹، ص ۴ و ۵
۱۱. همان، ص ۵

امکان منطقی «احیای دین»

سردبیر محترم مجلهٔ گرامی کیان
با عرض سلام

خواهشمند است در صورت امکان، گفتار زیر را در پاسخ به مقالهٔ «احیای دین، تصورات و دوگانگی‌ها» (کیان شمارهٔ ۳۰) درج نمایید.

مقدمه

نگارنده برخلاف نویسندهٔ محترم مقاله مدعی است که هیچ تناقضی در «امکان منطقی» احیای دین وجود ندارد و این است که براساس تئوری «تکامل معرفت دینی» دین و معرفت دینی را به‌نحوی تعریف کند که احیای آن متضمن هیچ تناقضی نبوده، در نتیجه نیازی به راه‌حلهای بعضاً مغشوش ارائه شده برای رفع آن نباشد.

۱. منشأ عمدهٔ چنین تناقضاتی در دل احیای دین، حاصل از عدم تفکیک دین از معرفت دینی است. با این حال تمییز دین از معرفت دینی، تنها برداشتن گام اول است. در قدم بعدی باید دانست که دین پس از تفکیک، تنها مفهوم دین است، نه مصداق آن. گرچه این سخن بسیار بدیهی به نظر می‌رسد، اما کثیری از سوءفهمها حاصل از مغفول انگاشتن این نکتهٔ بدیهی است. بسیاری کسان همچنان‌که دو شیئ به هم آمیخته را تفکیک می‌کنند، بین دین و معرفت دینی تمییز قائل می‌شوند و مراد آنها از دین هنوز یک معنای «وجودی» را افاده می‌کند و حاکی از یک موضوع با مصداق است. در حالی که تنها چیزی که ما در اختیار داریم، معرفتی دینی است که البته می‌دانیم حاکی از دین است. بنابراین نه تنها هنگامی‌که اوصافی را بر دین حمل می‌کنیم این اوصاف تنها معرفت ما از دین است (دین مفهوم اثباتی و ایجابی ندارد)، بلکه زمانی هم که اوصافی از آن سلب می‌کنیم، مورد اشارهٔ معرفت دین است (پس به یک معنی دین تعریف سلبی هم ندارد).

در مقام توضیح باید گفت که مفهوم دین با مقوله‌های فرانمود کانت (مفهومهای بدون مضمون و صرفاً سلبی و فراتر از تجربه) نیز یکی نیست، بلکه آنچه پیشتر به مدعا نزدیک است «بوده» کانت و لحاظ دین به‌عنوان «شیئی فی‌نفسه» است. براساس نظر کانت «بوده» هیچ‌گاه «بی‌واسطه» متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد، مگر به نحو «باواسطه»، در لباس ذهن و اوصاف بشری و تحت عنوان «نموده».

بنابراین در گزارهٔ «این چنین است»، موضوع (دین) به حمل اولی ذاتی و نه به حمل شایع صناعی اعتبار شده است. پس مواد، مفهوم دین به عنوان یک موجود ذهنی است و سخن در مصداق دین نیست. آدمی هرگاه به دین رجوع کند، معرفتی از آن حاصل می‌کند که البته چگونگی آن متناسب با جمیع معارض است که هم‌اکنون در ذهن او حاضر است و صدالبته که این نیز به عالم یا جاهل‌بودن، فقیه یا عامی‌بودن دخلی ندارد و اوصافی است که بر گریبان کل بشریت آویخته است.

غیر تشویش و غم و طامات نی
همچو عنقا نام فاش و ذات نی

۲. نتیجه اینکه ما تنها مفهومی از دین در ذهن داریم و نه مصداقی از آن را و اشکال در این است که حتی پس از تفکیک دین از معرفت دینی، هنوز مصادیقی (ایجابی یا سلبی) از دین، در گوشهٔ ذهن باقی می‌ماند که البته در مواجهه با معرفت دینی و الزامات آن تولید تناقض می‌کند.

مثلاً باید از نویسندهٔ محترم پرسید که منظور از اصالت دین تاریخی (در تناقض اول) و اینکه دست‌کم در دوره‌ای از صدر اسلام (زمان پیامبر) دین به نحو عینی و تام در جامعه حضور داشته است، چیست؟ به واقع چه بخش و دوره‌ای از تاریخ صدر اسلام را می‌توان از لحاظ زمانی و مکانی به‌دقت تعیین کرد که در آن تعالیم اسلام عیناً و به نحو تام

در میان مسلمانان جاری بوده و هیچ جزئی از احکام عالیهٔ آن فروگذار نشده باشد. اگر منظور دین نزد معصومان ع است که باید گفت اینکه پیامبر ص و معصومان ع لبریز از جوهر دین بوده باشند، نمی‌توان آن را به تاریخ، عصر و جامعه‌شان تسری داد. چرا که در اینجا سخن بر سر دینداران معدودی نیست، بلکه اصالت دین تاریخی و عصری، مراد است. بنابراین اگر دین (و دقیقتر معرفت دینی) عصری باشد از همان ابتدا عصری و سیال است و فهم مسلمانان معاصر پیامبر ص از سنت و روش و تعلیمات او، محدود به بینش عصرشان بوده است.

در نهایت راه‌حلهای مورد اشارهٔ ایشان نیز در رفع تناقض به‌دلیل مغشوش بودن صورت مسأله راه به جایی نمی‌برد (چرا که اصلاً تناقضی وجود ندارد). در راه‌حل اول فراموش شده که هر جنبش احیا به فهمی هم‌طراز خود از دین می‌رسد که آن هم نمی‌تواند اصیل و عینی باشد. در راه حل دوم فردی نبودن (جمعی‌بودن) معرفت دینی مغفول انگاشته شده، ضمن اینکه فرد را قادر به درک حقیقت دین (این همانی دین) دانسته است، در حالی که مکرراً گفته شده است که فرد در رویکرد خود به دین صورتی بشری (و وابسته به نظرگاه) از حقیقت دین دست می‌یابد.

۳. در تناقض دوم اشکال عدم تفکیک دین از معرفت دینی حادتر است. چرا که قائل است دینداران اصول ثابتی از دین در اختیار دارند که لاجرم با تغییر و عصری بودن در تعارض می‌افتد. منشأ سوءفهم باز هم این است که هنوز مصادیقی (عینی) از دین در ذهن وجود دارد. بله ما اصول ثابتی در دین داریم، اما نه به‌صورت عینی و عریان، بلکه فهمی از این اصول همواره مدنظر است (حتی اگر به فرض محال، اصول را عیناً و حقیقتاً در اختیار داشته باشیم. هنگامی‌که از آنها برای استنباط استفاده کنیم، چاره‌ای جز نسبی انگاشتن استنباط خود نداریم و تاریخ معرفت دینی، خود گواه این مدعاست).

بنابراین اگر سخن از تغییر و تحول می‌رود، تحول فهم «اصول ثابت» منظور است، نه تحول خود «اصول». به عبارت دیگر مقام ما، مقام اثبات است، نه ثبوت. ضمن اینکه تحول همیشه به معنی نفی یا اثبات نیست، بلکه در معرفت دینی بیشتر تکامل فهم مورد نظر است (از آنجا که معارف دیگر بشری با تکامل خود، نظرگاه ما را از دین تکامل می‌بخشند). آیا مسلمانان صدر اسلام (به‌استثنای معصومان ع) که درکی محدود از جهان داشتند، خلقت خداوند را بهتر و بیشتر درک می‌کردند یا مسلمانان عصر ما؟ عصری که ریزترین ذرات هستی را شکافته‌اند و تا دورترین ستارگان و کهکشانها به مکاشفه پرداخته‌اند. به‌راستی جهان برای ما، بسی عظیمتر، باشکوهتر و شگفت‌انگیزتر از آنهاست، با این وصف آیا ما خلقت خداوند متعال را نیکوتر نمی‌فهمیم. • منظور از تکامل معرفت دینی همین است و چه جای این است که نگران سرنوشت اصول ثابت و... باشیم! (البته این گفته برابر همان راه‌حل آخر ایشان نیست. در اینکه باید از اصول ثابت و جزمی، چشم‌پوشی کنیم و رویارویی بی‌قیدوشرط با دین داشته باشیم، بلکه فهم و معرفت دینی، معرفتی مضبوط، روشمند و سامانمند از دین است). دین و اصول ثابت آن همواره برابر ما قرار دارد و با تلاش مستمر می‌توانیم هر لحظه به حقیقت آن نزدیکتر شویم.

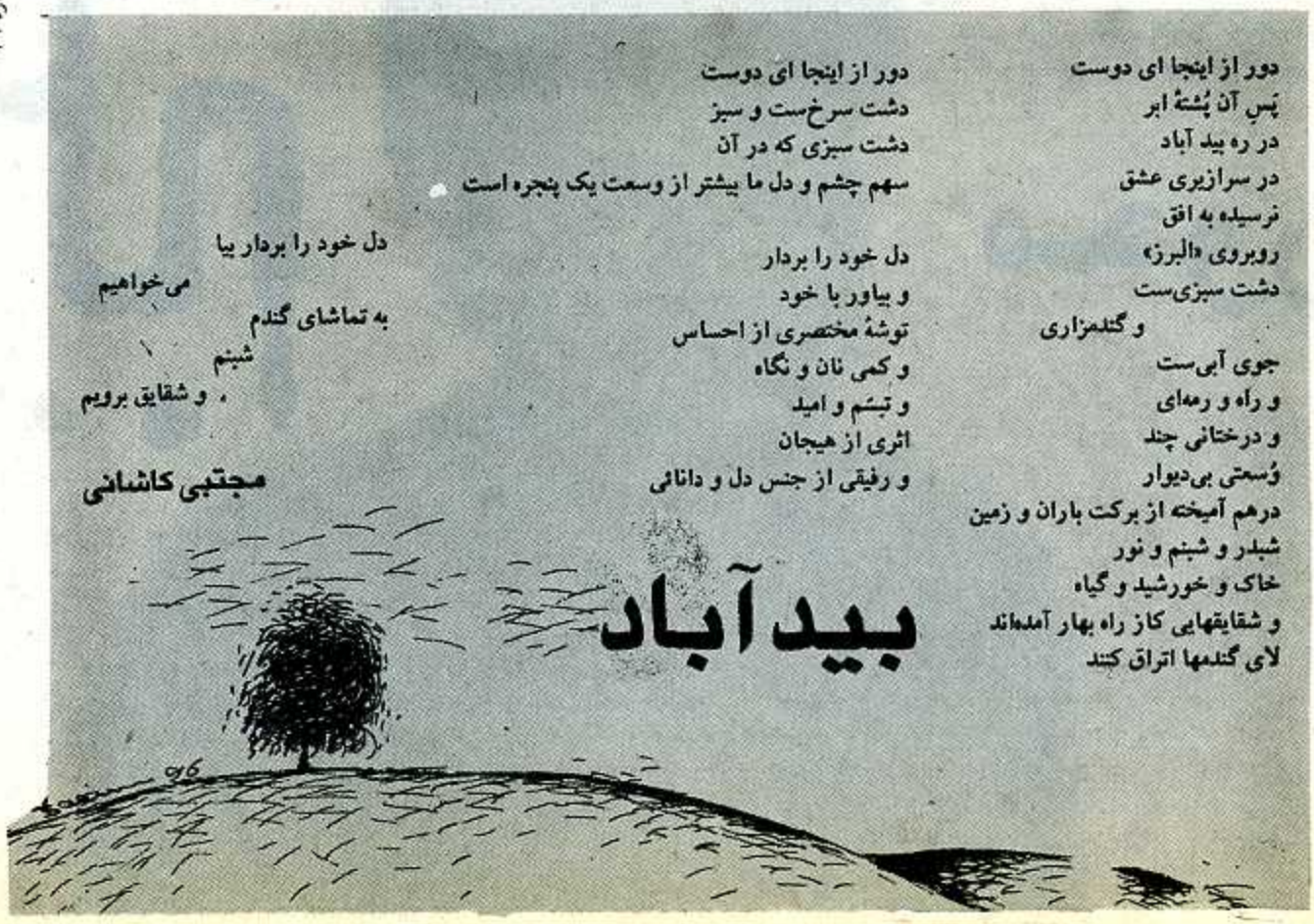
۴. تناقضات دیگر نیز به همین ترتیب حل می‌شود. تناقض در «ظرف»های متعدد محال است، حال آنچه خداوند وعدهٔ حفظ آن را داده «دین» است و آنچه می‌میرد، زنده می‌شود و به احیا نیاز دارد «معرفت دینی» است (حل تناقض سوم) و نیز آنچه جامعیت دارد «دین» است و آنچه مواجه با عدم جامعیت است «معرفت دینی» می‌باشد، (حل تناقض چهارم).

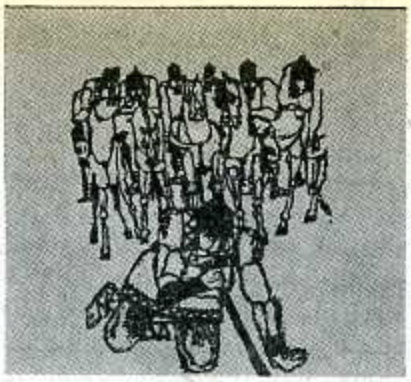
۵. بنابراین درست آمد که هیچ تناقضی در لزوم احیای دین وجود ندارد، به‌شرط آنکه مدعای دین و احیای آن به درستی فهمیده شود. اگر در احیای دین مانعی هست، در امکان عملی آن است و چون ازنوع «تناقض» نیست با تلاش، مدارا و سعهٔ‌صدر مسلمانان و دینداران رفع‌شدنی است.

از خداوند متعال می‌طلبیم که توفیق فهم عمیق دین و مدارا، تساهل و تواضع در برخورد با فهمهای دیگر را به ما عنایت بفرماید و همهٔ ما را مصداق آیهٔ شریفهٔ «فبشّر عبادی‌الذین یستمعون القول...» قرار دهد.

حسن کشاورز

• البته اگر این اکتشافات توسط خود مسلمانان انجام می‌شد، خلقت را بسی بیش از اکنون، نیکو می‌یافتیم





اشاره

هنر گرافیک در ایران با نام مرتضی ممیز گره خورده است. چهل سال پیش از این، مرتضی ممیز نهال هنر گرافیک ایران را کاشت، در کنارش کلبه‌ای ساخت تا خود به حراست و آبیاری و پاکسازی محیطش از آلودگیها بپردازد. اینک این نهال، به درخت تنومندی تبدیل شده که طراوت میوه‌هایش حکایت از زحمات و خدمات طاقت‌فرسا قناعت و مناعت طبع بانیان آن در گذر زمانه می‌کند.

جمعی از دانشجویان علاقه‌مند به استاد مرتضی ممیز به مناسبت چهلمین سال شروع فعالیت ایشان به همت آقای شهریار سرمست، از تاریخ ۱۷ خرداد تا ۷ تیر نمایشگاهی اختصاصی از آثار او برپا کردند که مورداستقبال علاقه‌مندان این رشته قرار گرفت. در حاشیهٔ این نمایشگاه چند تن از دانشجویان استاد ممیز، خانم لاله سلطان محمدی و آقایان حسین چنعانی، آرمان داودی، رضا عابدینی، ساعد مشکی، احمدرضا هرچی مصاحبه‌ای با وی انجام دادند که در آن ایشان باورها و دیدگاههای هنری خود را با صمیمیتی ویژه بیان کرده است.

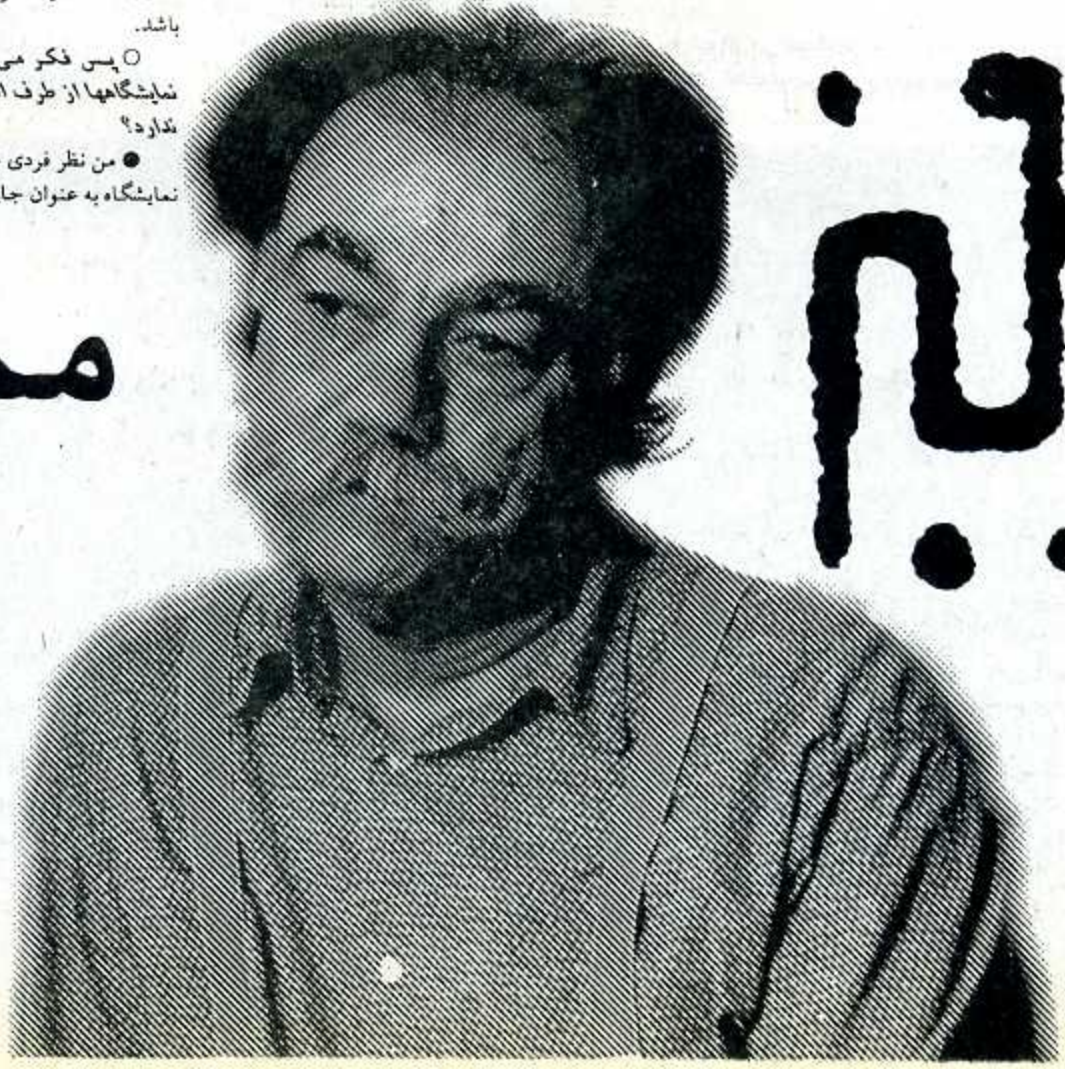
○ آخرین نمایشگاه فردی شما درسال ۱۳۵۲ در گالری تخت جمشید بود و آخرین حضور شما در بی‌ینال گرافیک و نمایشگاه تصویرگران کتاب کودک ۱۳۷۱ بود. لطفاً بفرمایید چرا آثارتان را کم معرفی می‌کنید و در نمایشگاه حاضر چرا فقط کارهای تصویرسازی خود را به نمایش گذاشتید و از دیگر کارهایتان مثل پوستر، نشانه، جلد کتاب و غیره خبری نبود؟

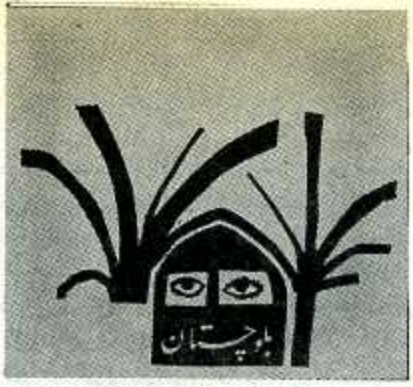
● ارزش نمایشگاه برای هنرمند در این است که عکس‌العمل تماشاچیانِ آثارش را مستقیماً ملاحظه می‌کند. اما من خیلی زود از همان زمانی که برای کتاب هفته کار می‌کردم، عکس‌العملها را غیرمستقیم از طریق نویسندگان و سپس میزان تیراژ آن مجله متوجه می‌شدم، لذا بعداً به تدریج دیگر تشنگی به دانستن عکس‌العملها را از دست دادم. بنابراین شرکت درنمایشگاهها برایم جنبهٔ همراهی با جریانها و دوستان و همکاران یافت. به‌خصوص که نمایشگاه همیشه برای معدودی از تماشاچیان آثار است، نه همهٔ آنها. هرچند که مشت نمونهٔ خروار باشد.

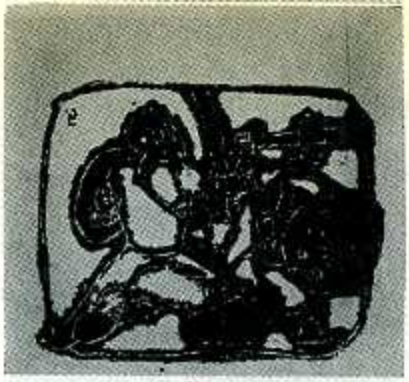
○ پس فکر می‌کنید که برگزاری این نمایشگاهها از طرف اساتیدی چون شما ضرورتی ندارد؟

● من نظر فردی خودم را گفتم. اما به‌هرحال نمایشگاه به عنوان جایی که جمع‌بندی خاصی از

محور







مجموعه کارهای کسی را مطرح می‌کند، برای بررسی و پژوهش آنها مفید است. کنار هم قرار گرفتن کارها کوششهای هنرمندی را برای مقایسه و دیدن چگونگی مسیر فکر و جست‌وجوی او، به شکل مفیدی میسّر می‌سازد.

○ به نظر می‌رسد نه تنها افراد متخصص، که مردم هم به طور کلی تشنهٔ دیدن چنین نمایشگاههایی هستند.

● اگر چنین توجهی در مردم عادی وجود دارد، نشانهٔ خوشحال‌کننده‌ای است که چنین نیاز فرهنگی در جامعه وجود دارد و مردم عادی به دیدن و بررسی فعالیتهای ذهنی و فکری علاقه دارند ودراین مورد کنجکاوی نشان می‌دهند. بنابراین باید بیشتر احساس مسئولیت کرد. قبلاً پربایی نمایشگاهها امواج کوتاهی در محیط ایجاد می‌کرد، اما به این ترتیب حالا گسترش این امواج بیشتر شده. دراین صورت هم هنرمند و هم برگزارکنندگان نمایشگاهها و هم سایر مسئولان ذیربط باید دقت و احساس مسئولیت دقیقتری کنند و رفتار مناسبتری داشته باشند، چون داوری جامعه، وسیعتر و عمیقتر شده است و خیلی از حرکات پشت پرده وپیش پرده را راحت متوجه می‌شود و به قول معروف دستها را می‌خواند. دراین شرایط بهترین روش فراهم کردن امکانات درست‌تر و راحت‌تر، ابراز پیان است. درغیر این صورت سوءتفاهمهای موجود، بیشتر با وسایل و امکانات مختلف به گونه‌های دیگری درمی‌آورید، مثلاً با آگراندیسمان به آن ابعاد جدیدی می‌دهید ویا حالتهای ویژه‌ای را با امکانات فنی درآن می‌دمید و به وجود می‌آورید، طرح اولیه و سادهٔ شما چهرهٔ کارشده و ورزیافته‌ای را به خود می‌گیرد و شما آن را بر طراحی خام اولیه ترجیح می‌دهید و نتیجه را امضا می‌کنید. این کوششهای فنی در واقع کوششهای ذهنی شما برای به وجود آوردن چشم‌اندازهای بصری تازه‌ای است که ابعاد تجربیات بصری را درجامعه گسترش می‌دهد و این ویژگی هرچند با امکانات فنی انجام می‌شود، اما نتیجهٔ تکنولوژی موجود نیست، بلکه تلاش هنرمنداست که از امکانات، ویژگیهای تصویری جدیدی مطرح می‌کند. در گذشته هم که تکنولوژی دیگری بود (که فعلاً همه بر آن تکنولوژی‌ها تسلط و احاطه دارند و در واقع متوجه وجود و حضور آنها نیستند) هنرمند با ابزار و مهارت اجرایی خود، ویژگیهای شناخته شدهٔ فعلی را به وجود می‌آورد. امروز هم طراح همان رویه را منتهی با تکنولوژی‌های جدید به کارمی‌گیرد و نباید تصور کرد که تکنولوژی‌های جدید مجری ویژگیهای تجربی فعلی هستند. بلکه امروز هم هنرمند از تکنولوژی آن گونه استفاده می‌کند که طی تجربیاتش آنها را درتکنولوژی کشف می‌کند. کشف کار متعلق به هنرمند است. پس اثر گرافیکی خصوصا اثری است که از چنین مسیرهای فنی بگذرد و دست آخر موردتأیید و مقبولیت طراح قرار گیرد و امضا شود. البته تماشاچیان ما به خاطر آشنایی با چارچوبهای گذشته و علی‌الخصوص آشنایی با چارچوب نقاشی از طرح و طراحی و تصویرسازی، تصوری نقاشی‌گونه دارند و میل دارند آن را روی چارچوب گرافیک هم منطبق کنند، در حالی که نقاشی و گرافیک دو مقولهٔ کاملاً جداگانه است؛ مثل شعر و نثر.

○ از آنجا که تصویرسازی قرابت خاصی با نقاشی دارد و در حقیقت یک بُعد اصلی اش جنبهٔ نقاشانهٔ آن است، پس شاید یکی از انگیزه‌های به نمایش گذاشتن آثار تصویرگری شما این بوده که این آثار را می‌شود از دیدگاه نقاشی هم مورد بررسی قرار داد و بعد به جنبه‌های گرافیکال آن پرداخت، حالا چه اوریژینال باشد یا نباشد.

● درست است. ببینید در نسل ما و نسلهای قبلتر حضور در حیطهٔ گرافیک از طریق نقاشی ممکن بود. یعنی ما به کمک مهارتمان در طراحی و نقاشی وارد کار تصویرسازی می‌شدیم که اولین دروازهٔ بین نقاشی و گرافیک است و بعد کم‌کم به فضا و فنون گرافیک آشنا می‌شدیم و سپس بعدها به کار واقعی گرافیک می‌پرداختیم. لذا خیلی از کارهای اولیهٔ ما که در این نمایشگاه هم نمونه‌های متعددی از آن وجود دارد، بیشتر دیدی نقاشانه دارد، بنابراین حرف شما بر حضوراوریژینال‌ها ظاهراً درست است، زیرا درآن زمان من با تکنولوژی‌های جدید مؤثر و مفید در کار گرافیک آشنا نبودم و به عنوان نقاش وارد حیطهٔ گرافیک می‌شدم.

اما واقعیت چنین است که در کار گرافیک شما خیلی زود متوجه حضورتکنولوژی و امکانات فنی گراورسازی و چاپ برای عرضهٔ آثار گرافیکی می‌شوید و باید آنها را حداقل مدنظر قرار دهید. مثلاً برای آن که کار شما قابل چاپ باشد، باید حتماً در آن زمان ایده و فکر خود را با مرکب و رنگ سیاه بسازید و بعد از فیلم گرفتن در لیتوگرافی به آن رنگ و یا حالتهای ویژهٔ دیگر دهید، لذا کار اولیهٔ نقاشی شما بلافاصله باید با فنون چاپ هماهنگ شود در غیر این صورت مفید به فایده نخواهد شد. مثلاً اگر با مداد طراحی کنید، فیلم گراورسازی نسبت به آن حساسیت کامل ندارد (البته امکان دارد از آن خوب استفاده شود، ولی عکاس گراورسازی ما چنین تجربهٔ خارج از چارچوب را نداشت) لذا ابتدا بنده کوشیدم چنین مسائلی را برای آنها مطرح کنم و طبیعی بود که مقاومتهای گوناگونی را کم‌کم مرتفع کنم و ضمن کار، تجربیات تکنیکی آنها را با تجربیات جدیدتری بیامیزم و در نتیجه همین‌هاست که کار طراحی من با امکانات ویژهٔ فنی به سرانجام می‌رسید و ضمن این تجربیات مثلاً متوجه شدم وقتی کاری را براساس شیوهٔ تراش و یا حکاکی طراحی می‌کنم، برای آن که از خشونت کار به خاطر محتوای مطلب بکاهم بهتر می‌دیدم پس از حکاکی و در مرحلهٔ عکاسی با از بین بردن دقت عددی ریشه‌ها را می‌جوید و روابط را تیره‌تر می‌سازد.

○ در واقع می‌شود گفت بهترین نمایشگاه آثار گرافیک، ارائهٔ آنها به شکل کاریودی‌شان در سطح جامعه است؛ سؤال این است که فکر نمی‌کنید ارائهٔ اصل (اوریژینال) آثار گرافیک ـ به صورت یک یا پنج یا... نسخه ـ به این شکل ضرورتی ندارد یا هرسوم نیست؟

● یک کار گرافیک بعد از چاپ، اثر گرافیک می‌شود و طراح و هنرمند گرافیک در واقع کاری را امضا می‌کند و به عنوان اثر خود قبول می‌کند که از مراحل فنی خاص بگذرد. قبل از این مراحل، یک کار، حالتهای خامی دارد که طراح، آن را کامل و قابل عرضه نمی‌شناسد. مثلاً فکر کنید شما صرفاً یک طرح ساده را می‌سازید، اما بعد از این که آن را

چهل سال گرافیک ایران

دوربین، حالت ملایم و محوتری به تراشهای حکاکی بدهم تا نتیجهٔ دلخواه به دست آید. براین اساس اگر اوریژینال‌های اولیه اینجا مطرح می‌شد، کار دلخواه من دراینجا عرضه نشده بود. کار دلخواه من با امکانات فنی که جست‌وجو می‌کردم، به دست آمده است. هرچند که بخشی از آن شیوهٔ حکاکی و مهارتهای من در این شیوه حاصل شده بود.

○ اجازه بدهید مبحث جدیدی باز کنیم. در بررسی آثار شما، تا این زمان به سه دورهٔ مشخص برمی‌خوریم. بعد از دورهٔ اول و دوم وارد مرحله‌ای می‌شویم که شما از عناصر و نقوش گذشتهٔ ایران در کارهایتان استفاده کرده‌اید. در حال حاضر با ورود کامپیوتر و دگرگون شدن طراحی به نظر می‌آید که در آثار شما از این تکنولوژی استفاده نمی‌شود.

● دو موضوع را مطرح کردید: یکی استفاده از نقوش ایرانی و دیگری مسألهٔ حضور کامپیوتر به عنوان تکنولوژی جدید. در مورد اول، همان‌طور که می‌دانید، ما گرافیک جدید را براساس بینشهای اروپایی شناختیم و چون در کشور ما کسی در زمینهٔ هنرهای تصویری علی‌الخصوص زمینه‌های گرافیکی حرف و سخن و مطلبی نگفته بود و ما شناخت مستدلی از میراث خودمان نداشتیم. این بود که وقتی به طور حرفه‌ای کار گرافیک را شروع کردم، به طور طبیعی به منابع خودی کنجکاو شدم و ملاحظه کردم چه دریای بی‌کرانی در کنار ما قرار دارد و ما از آن بی‌خبریم. این بود که شروع کردم به بررسی و تماشا و مطالعه. و طبیعتاً درابتدا به خاطر آن که ندانسته کار خیطی انجام ندهم، برداشتهایی که از نقوش خودمان می‌کردم، عیناً و بدون هیچ تصرفی بود. عناصر را وام می‌گرفتم و در ترکیب‌بندیهای خودم به کار می‌بستم. و این کاری بود که در همهٔ زمینه‌ها سابقه داشته و دارد.

ضمن کار و بررسی کم‌کم مفاهیم و چگونگی بیان نقوش و لحن و بیان و زیر و بم آنها را شناختم هرچه بیشتر آنها را درمی‌یافتم، در استفاده از آنها مخصوص‌تر عمل می‌کردم. مثلاً دو پوستر شنواره‌های تئاتر را که طراحی کردم، نقوش سنتی دوباره‌سازی که نه، بلکه نوعی بازآفرینی می‌کردم، در واقع مفاهیم آن زمانی را با لحن امروز مطرح می‌کردم و درنتیجه کاری شد که ملاحظه می‌کنید و از این پژوهش و آشنایی با جد و آباد و نیاکان بهشدت لذت بردم و خودی شناختم. منتهی گرفتاری در این بود که به دنبال چنین توجهی که توسط من و یکی دو نفر دیگر از دوستان و همکاران که آقایان شیوا، مثقالی و بریرانی و غیره بودند، ناگهان بعد از انقلاب (که البته طبیعی هم هست و همه جای دنیا چنین اتفاقی می‌افتد) همهٔ همکاران جوان افتادند به تاراج و مصرف مجانی و بی‌رویهٔ فکر این نقوش و سبب شد که در ادامهٔ کار خودم قدری تأنی و مکث کنم. چون مثلاً نکته‌ای پیدا و مطرح می‌کردم و بعد ناگهان می‌دیدم چگونه آن نکته به شکلها و روشهای ناهنجاری مسخ می‌شد. به این سبب ادامهٔ کار را با ملاحظات و دقت بیشتر ادامه می‌دهم و یا در مواردی با چنان روشهایی کار می‌کنم که بازتابش محدود ودر امنیت باشد.

البته باید عرض کنم استفادهٔ عیناً از نقشی باز در تاریخ هنر ما کاملاً سابقه دارد. در هنر ما گاه ایده‌ای طی نسلها نرم‌نرم و آرام‌آرام پخته و پرشته می‌شود و قوام می‌آید و سپس از درونش باز به نرمی چشم‌انداز دیگری متولد می‌شود. می‌دانید، گاه یک نقش با صدها رنگ و توسط صدها نفر شکلهای گوناگون ومتفاوتی پیدا می‌کند ونمی‌توان کسی را متهم به تقلید کرد. چون هر مجموعه و ترکیب‌بندی رنگ و فرم و روحیه‌ای خاص مطرح می‌کند و فضای ویژه‌ای نمایش می‌دهد و از این که هنرمندان ما با صبر و صبوری طی سالها وجوه بسیار متعددی از یک موضوع را عنوان می‌کنند، شگفت‌انگیز است. البته دربین چنین تلاشهای ویژه‌ای، طبیعی است که تقلید و صنعتگری و قشریت مثل علف هرز همیشه وجود دارد.

در مورد مسألهٔ دوم و تکنولوژی جدید باید عرض کنم که هر موضوع جدید باید هضم شود تا به صورتی متین بازگو شود، در غیر این صورت تقلید و سطحی‌نگری خواهد شد. کامپیوتر مستخدم بسیار کارا و دقیق و سریع‌الانجامی است، اما باید در استفاده از آن توانا بود والاّ چون هوار بر سر و ذهن و تخیل ما فرو می‌ریزد. من کاملاً از این تکنولوژی جدید استقبال می‌کنم و از کارایی آن در انجام ایده‌های طراحان لذت می‌برم و فکر می‌کنم سرویسی را مطرح می‌کند که کاملاً مناسب با ریتم و حرکت و نیازهای زندگی امروز جهان است. مثل برق و الکتریسیته می‌ماند و نباید به دلیل ناآگاهی فقط لامپی برای ما روشن کند، بلکه انرژی بسیار مفیدی برای بیان مطالب و ذهنیاتی دارد که ما مانند آن نمی‌توانیم از انجامش برآییم.

○ در مورد استفاده از نقوش سنتی، گمان می‌شود نظر شما رسیدن به پیشنهاد اساتید قدیمی است؛ آن چیزی که در پشت آثارشان وجود دارد و آثارشان را این گونه شکل می‌دهد.

● شناخت این بینش واجب است؛ بخشی مهم از فرهنگ ماست که باید در برابر فرهنگ امروزی خودمان قرارش دهیم و دوباره بررسی‌اش کنیم و ببینیم که ما نسبت به آنها در شرایط امروز در جای درستی قرار گرفته‌ایم یا نه. منظورم این نیست که همان‌جا را با فشار برای امروز خودمان دوباره باز کنیم. نه. امروز مختصاتی دارد که ما باید از آن جای فرهنگی قدیمی به اینجا رسیده باشیم؛ برای این کار نباید ادا درآورد و آنها را به خودمان وصله کنیم.

ببینید. فردوسی وقتی حرف می‌زند، همهٔ فرهنگ گذشته‌اش را در کلامش می‌بینیم، اما فردوسی ضمناً کاملاً زمانهٔ خودش را به طرز شگفت‌انگیزی زنده می‌کند. روح مدرنی به آن می‌دمد که حتی امروز هم آن روح زیبا و زنده است و ما از آن لذت می‌بریم و از لحن و زبانش دوست داریم استفاده کنیم. آن روح مدرن که در کلام فردوسی یا حافظ یا سعدی یا خیام یا نظامی هست، چیزی است که ما هم در کار خودمان در شرایط امروز و برای فردا باید به‌وجود آوریم. در غیراینصورت آدمهای بی‌خاصیت و فناشده‌ای هستیم.

مثلاً این حرکت پست مدرن را ملاحظه کنید. این جریان جالبی است که با شکل خاصی به‌گذشته می‌نگرد، اما امروزی می‌نگرد و بعد امروزی نتیجه‌گیری می‌کند. این جریان یک شکل جدیدی است در استفاده از فرهنگ گذشته. خوب به فرض که بخواهیم از این شیوه استفاده کنیم، راهش این نیست که مثلاً ما هم نقوش باروک را بیاوریم و در کارهایمان جاسازی کنیم. شکل پست مدرنی ما در چارچوب فرهنگ و زبان ما باید انجام شود و این نکتهٔ واضحی است. مثلاً من وقتی می‌خواستم پوستر جشنواره هشتم فیلم فجر را طراحی کنم، سعی کردم از یک سر در قدیمی نوعی استفاده منم که فضایی شاد و رنگین و شبانه به وجود آورد و بعد نوارهای فیلم را به گونه‌ای ساختم که حضور و صراحتی امروزی داشته باشد و با ترکیب ویژه‌ای از حروف نستعلیق شکسته از عناوین جشنواره، در نهایت پوستری طراحی شود که کاملاً فضایی امروزی و مدرن داشته باشد، هر چند که اجزایش از نقوش قدیمی باشد، اما شما مطلقاً آن نقوش را دیگر قدیمی نمی‌بینید؛ نقش سردر بیشتر حالتی ثنوی پیدا کرده که مناسب فضای جشنواره است و ترکیب‌بندی عناوین، ترکیب‌بندی جدید شده و در جای درستی جاگرفته است و نوارهای رنگارنگ فیلم که روبانهای رنگین، فضاهای جشنی را تداعی می‌کند، همه و همه کاری ساخته است که گمان می‌کنم امروزی، اما ایرانی است؛ یک ایرانی امروزی که هم‌چنان با جد و آبادش هم رابطه دارد. این پوستر در کنار یک پوستر مدرن مثلاً ایتالیایی کاملاً مستقل است، اما مشخص است که به جریانهای روز دنیا هم آشناست. به این طریق من کوشیده‌ام امروزی، اما ایرانی باشم و این می‌تواند یک کوشش تازه در کار طراحی گرافیک ایران باشد. همین موتیف سر در درجای واقعی خودش، اما با لحنی امروزی قرار گرفته و عملکرد جدیدی در رابطه با موضوع پوستر

ایفا می‌کند و حروف به شیوهٔ نستعلیق شکسته هم با تمام رعایتهای فنی قلم امروزی است و بوی نای گذشته را دیگر ندارد و در کنار عناصر امروزی کاملاً خویشاوندی روحی و فضایی دارد.

چنین طراحی را می‌توان با کامپیوتر هم انجام داد به شرطی که بتوان به خوبی از توانایی به جا و مناسب آن استفاده کرد، نه آن که صرفاً بخواهیم ادای کار با کامپیوتر را درآوریم که طبیعی است، سطحی و احمقانه می‌شود.

○ **موضوع و سؤال دیگری را با یک مثال مطرح می‌کنیم. به احتمال زیاد اغلب دانشجویان رشتهٔ گرافیک در ایران، آقای رومن سیسلویچ را می‌شناسند. آیا یک دانشجوی گرافیک، مثلاً دانشجوی «اسکول آف آرت» هم مرتضی ممیز را می‌شناسد؟**

● سؤال مشکلی کردید. چون مربوط می‌شود به خیلی چیزها. مثلاً مربوط می‌شود به توانایی‌های یک کشور، توانایی‌های سیاسی و فرهنگی یک کشور به اضافهٔ خیلی چیزهای دیگر که بحث مفصلی می‌شود. اما ما در ایران یک شگرد به خصوص داریم، یعنی در خیلی از کشورهای جهان سومی یک شگرد به خصوص هست و آن تواناییهای فردی و شخصی یکی از اعضای جامعهٔ این جور کشورهاست که یک تنه می‌کوشد و از صدها سد و مرز رد می‌شود و امکاناتی در آن طرفهای دنیا پیدا می‌کند و مثلاً می‌شود تختی یا کیارستمی؛ این توانایی‌ها هم به هزاران اتفاق و امکانهای غیرمترقبه بستگی پیدا می‌کند تا آن که کم‌کم فردی یا هنرمندی یا دانشمندی در آن طرفها جا باز می‌کند که خیلی هم آسان نیست، چون در چنین موقعیتهایی تنها خصوصیات کار و شخصی آن فرد مطرح نیست، بار مسائل مملکتی هم بر دوش شخص گذاشته می‌شود.

به‌هرحال مسأله مربوط می‌شود به این توانایی‌ها و ماجراها، بنابراین شناخت دانشجویی درآن طرف دنیا ملاکی را مطرح نمی‌کند. در ایران صدها نام اساسی وجود دارد که متأسفانه گاهی پس از چند قرن در جای دیگر دنیا شناخته می‌شود و دیگران را شگفت‌زده می‌کند. اما به‌هرترتیب برای انسان خوشحال‌کننده است که می‌شنود و یا متوجه می‌شود جایی از او یاد می‌کنند. یک روز شادروان غلامحسین ساعدی برایم تعریف کرد که به یکی از دهات بلوچستان رفته بود و در آن‌جا مدرسه‌ای چهارکلاسه وجود داشته که فقط یک نفر مدیر، ناظم، معلم و فراش آن مدرسه بود و این معلم، کتابخانهٔ کوچکی برای مدرسه ایجاد کرده بود که شامل ده، بیست جلد کتاب هفته و چند جلد کتابهای دیگر بوده و از ساعدی دربارهٔ من و کارهایم سؤال کرده بود. این موضوع شیرینترین خاطرهٔ حرفه‌ای من است و چندین بار در جاهای مختلف آن را نقل کرده‌ام. حالا در نیویورک شاگرد گرافیکی مرا نشناسد، مهم نیست، زیرا که در آن جا همکاران عزیز و انسانی دارم که گاهی با کارهایشان و یادآوری‌هایشان مرا شگفت‌زده می‌کنند و باورم نمی‌شود یک نیویورکی عیناً رفاقت و لوطی‌گری یک شرقی یا ایرانی را داشته باشد، با این حال چند بار دانشجویان غریبه‌ای از کشورهای گوناگون برایم نامه می‌نویسند و مرا و مملکت ما را مورد محبت قرار می‌دهند.

○ **شما مبحث «ترجمهٔ تصویری» را در کلاسهایتان مطرح کردید؛ لطفاً در این‌باره توضیح بیشتری بدهید.**

● این اسم‌گذاری‌ها شاید دقیق نباشد، ولی به هرحال وقتی شرح برنامه‌های درسی دورهٔ کارشناسی ارشد را دادند، دیدم دروس بی‌محتوا و من‌درآری را مطرح کرده‌اند. این بود که کوشیدم یکی از مسائلی که هیچ‌گاه در گرافیک به‌درستی مطرح نشده به جای درس «طراحی تخصصی» دورهٔ کارشناسی ارشد جایگزین کنم که همین موضوع «ترجمهٔ تصویری» بود. البته این موضوع را بنده به طور مشروح در مقاله‌ای شرح دادم که انشاالله جایی منتشر خواهد شد. موضوع از این قرار است که همیشه در کار تصویرسازی، تصویرگران ما استنباط شخصی خودشان را از مطلب و موضوع نوشته مصور می‌کنند و نمی‌کوشند که علاوه بر فضا و شرایط زمانی موضوع، تکنیک نویسنده را نیز درکار تصویری خود منعکس کنند. در حالی که به راحتی می‌توان با شیوه‌های گوناگون طراحی و تصویرسازی، همان لحن و تکنیک بیانی نویسنده را نیز در ایلوستراسیون موضوع منعکس کرد و با کمی مطالعه و وسعت نظر می‌توان این جایگزینی را انجام داد. مثلاً برای مصورکردن داستانی از سعدی، تنها نباید به درنظرداشتن فضای محیطی زمان سعدی اکتفا کرد، بلکه اهمیت اصلی آن این است که شیوه و استیل و تکنیک بیان سعدی را نیز در تصویر مربوط منعکس نمود. انجام این امر طبیعتاً مربوط می‌شود به این که طراح علاوه بر شناخت فنون ادبی، به شیوه‌های متعدد طراحی طراحان دنیا و ایران نیز آگاهی داشته باشد و بعد با دقت در انتخاب شیوهٔ طراحی مناسب از عهدهٔ این ترجمهٔ تصویری برآید. عدم توجه به این نکات و دقایق، طبیعی است که وسعت فنی و هنری کار تصویرسازی و طراحی نادیده گرفته شده، کوششهای هنری طراحان ما محدود و ناقص می‌شود.

بحث دراین باره را چند ترمی است که در کلاسهای دانشکده آغاز کردم و خوشبختانه توفیقهای نسبی هم به دست آمده است و امیدوارم درآینده نیز نتایجش در سطح حرفه‌ای منعکس شود.

○ **فکر می‌کنید اگر دو تصویرگر مثلاً دردی کار نویسنده‌ای تصویرسازی کنند، ممکن است به نتیجهٔ واحدی برسند و کارهای مشابهی بسازند؟**

● بستگی دارد کدام یک از طراحان ماجرای لحن و تکنیک نویسنده را بهتر درک کرده باشد و بهتر ترجمه‌ای تصویری ارائه کند. ترجمهٔ تصویری یک عمل مکانیکی ساده نیست، بلکه مانند ترجمهٔ ادبی یک کشف و جست‌وجوی خلاقه است.

○ **در محیط حرفهٔ گرافیک دو اصطلاح وجود دارد؛ یکی اصطلاح گرافیک فرهنگی و دیگری گرافیک تجاری. مایلیم بدانیم چنین تقسیم‌بندی وجود دارد یا نه؟**

● از نگاهی محتوایی و فنی چنین نیست، زیرا هدف، ایجاد سلیقه یا فضایی متعالی و برتر است. طراحی برای موضوعی فرهنگی و یا تجاری باید طراحی درست، قوی، ماهرانه و منطبق بر تجربهٔ فنی کامل باشد. در ثانی تجارت، کار و پیشهٔ نادرستی نیست که سرویس به آن حرام باشد. اقتصاد بد به

همه چیز لطمه می‌زند. یک ضرب‌المثل عامیانه می‌گوید آدم گرسنه دین و ایمان ندارد. تجارت خوب، فرهنگ خوب هم می‌سازد و برای فرهنگ خوب باید خوب پول خرج کرد تا بارور بماند.

اما از دیدگاهی دیگر معمولاً وقتی می‌گویند فلان کار خیلی بازاری و تجارتی است، اشاره به کیفیتی پایین و مبتذل دارد. یعنی بازار در اذهان عمومی علاوه بر معنی مرکز تجارت و اقتصاد، معنی مبتذل دیگری هم دارد که فاقد اصالت و کوشش و تعالی است و این نکته برمی‌گردد به ریشه‌های جامعه‌شناختی خاصی که کم وبیش برای ما روشن است و بحث دربارهٔ آن تخصص دیگری می‌خواهد. اما در فرنگ، معادل چنین مفهومی شکل قابل احترام و قابل قبول دیگری دارد که عبارت از تولید برای عموم است. در آن جا تولید برای عموم نه تنها کار شکسته بسته و قلایی کردن موضوع نیست، بلکه در دسترس عموم نهادن یک ارزش اختصاصی و فرهنگی است؛ طراحی و دیزاین یک عمل ذهنی و متفکرانه است و تکثیر طراحی برای در دسترس عموم قراردادن، عملی بسیار مفید و تجارتی بسیارمحترم است، مگر آن که در این زمینه از طریقی مبتذل و ویرانگر وارد شویم؛ مثل همان تجارت فرش خودمان و یا خیلی چیزهای دیگر دراین جامعه که برمی‌گردد به زمینه‌های تربیتی و آموزشی و غیره...

لازم است در اینجا به نکته‌ای اشاره کنم. ببینید مردم در جامعهٔ ما برخلاف تصور، بسیار متجدد و یا درستتر بگویم، شیفتهٔ تجدد و نوآوری و اصالت هستند و نباید تصور کنیم که وقتی می‌گویند فلان کار رابرای عموم باید انجام دهیم، منظور این است که کیفیت کار باید پایین و معمولی باشد. مردم به شدت هرکار صواب و کامل را دوست دارند و آن را بر کارهای عادی و بی‌ریشه ترجیح می‌دهند. منتهی چون میدان مقایسه‌ای ندارند، به ناچار در شرایط موجود انتخاب اصلح می‌کنند.

○ استاد! به نظر شما جایگاه نقد گرافیک دراین کجاست و چرا ما منتقد گرافیک نداریم؟

● مگر در زمینه‌های دیگر داریم؟

○ به‌هرحال در زمینه‌های دیگر چیزهایی می‌نویسند.

● خُب. همه جا نوشتن به معنی نقد نیست. در زمینهٔ ادبیات که بیش از هر زمینهٔ دیگری مورد بحث قرار دارد، نیز همهٔ نوشته‌ها روشنگرانه نیست. ملاحظه می‌کنید که نوشته‌های خوب متعلق به کسانی است که درکارشان استخوان خرد کرده‌اند و به داشتن معرفت، اشتهار و احترام دارند. در حالی که صدها نوشتهٔ دیگر هم هر روز صفحات را سیاه می‌کند. اما به هرحال نقد کار و اثر و حرفهٔ گرافیک هم جا و صفحهٔ خودش را می‌خواهد. ملاحظه کنید الآن علاوه بر بازار نقد شعر و ادب، بازار نقد سینما هم گرم است و دلیلش وجود چندین نشریه در این زمینه است و خُب سینماگران علی‌رغم گوناگونی اهدافشان، باز چشمی به همین نقد و نظرها دارند و درنتیجه کیفیت کارشان را با چنین نوشته‌هایی همطراز می‌کنند و آنها را ملنظر دارند و همین امر در پیشرفت کارشان کاملاً مؤثر است. حالا برگردیم به محیط هنرهای تجسمی، به گرافیک، به موسیقی، به معماری و خیلی چیزهای دیگر که از این جهت کاملاً خالی و لم‌یزرع است و طبیعی است طراح جوان گرافیک ما تنها و منزوی می‌شود و اگر کاری هم انجام می‌دهد در انظار منعکس نمی‌شود تا تجربه و کوشش محک بخورد، جوانه بزند، رشد پیدا کند و جریانی را به وجود آورد.

○ رکودی که در کار حرفه‌ای و یا نقد کارهای گرافیک، در آموزش هنر گرافیک هم وجود دارد. به نظر می‌رسد متدهای آموزشی ما قدیمی است و متدهای نوین آموزشی دنیا را هم نمی‌شناسیم. وسایل جدید هم مثل کامپیوتر و یا امکانات سمعی و بصری هم کارهای آموزشی ما را همراهی نمی‌کند و یا اگر چنین امکاناتی در بعضی از مؤسسات عالی آموزشی هست، به نحو احسن مورداستفاده قرار نمی‌گیرد. با این مشکلات چگونه باید برخورد کرد؟

● اولاً، وجود مشکلات درکشورهایی نظیر کشورهای ما امری طبیعی است. مشکلات همیشه در زندگی هست و در همهٔ جوامع هم هست. مشکلات شما هم که حل شود، احتمالاً مشکلات دیگری جایگزین می‌شود و شما هم به شکل دیگری گلایه و انتقاد خواهید کرد.

اما مشکلاتی که برشمردید، دو دسته بود: یکی موضوع رکود آموزش هنر و از جمله آموزش گرافیک که ریشه‌اش را در ازدیاد جمعیت و مشکلات آن باید جست‌وجو کرد. جمعیت که زیاد شد، طبیعی است برای نسلهای جوان و روبه‌رشد آن باید چاره‌هایی اندیشید. خُب مسئولین هم فکر کردند کمیت اماکن آموزشی را باید گسترش دهند، منتهی با چه امکاناتی؟ دراین مورد مثل همیشه برنامه‌ریزی و دوراندیشی نشد و مثل همیشه چاره‌سازی‌ها موقت مطرح شد، نتیجهٔ آن که تعدد مراکز آموزشی بلافاصله با کمبود کادر آموزشی روبه‌رو شد و بعد هم پس از انقلاب درهم‌ریختگی‌های موازین کادرها، تکنوکرات بی‌جهت موردحمایت قرار گرفت و خسارتها یکی پس از دیگری براساس کارها صدمه زد. طبیعی است یک مدرسهٔ عالی قوی باید کادر آموزشی قوی داشته باشد و کادر آموزشی قوی حتماً باید دارای تجربیات فنی و آموزشی کافی باشد. ملاحظه می‌فرمایید که نیروهای جوان همه جا به تنهایی نمی‌توانند کارساز باشند. نیروهای جوان وجه بعدی دانشجویان و پژوهندگان جوانند و طبیعی است که واقع‌بینی‌ها و دوراندیشی‌های لازم را برای ایجاد نیروی کارآمد ندارند، نتیجه این که بحران سردرگمی و کم‌دانی که بسیار خطرناکتر از نادانی است، همه‌جاگیر می‌شود.

خوشبختانه علی‌رغم صدمات متعدد، هنوز نیروهای باتجربه وجود دارند، منتهی متأسفانه معدود هستند و برای برنامه‌ریزیهای آموزشی باید براساس وجود محدود آنها تکیه کرد و مسلماً بسیار نتیجه‌بخش‌تر و ثمربخش‌تر از شرایط فعلی می‌شد. وقتی درکشوری بحرانها بسیار است، باید روی بخشهای کوچک بسیار کار کرد، نه آن که دنبال گسترشی کور را گرفت.

دیگر آن که برنامه‌های آموزشی رشتهٔ گرافیک ما قدیمی نشده است. چون دروس گرافیک، مشخص و معین است و عبارت است از آشنایی با چندین وسیلهٔ ارتباط، مثل طراحی اعلان، طراحی نشانه، طراحی صفحات نشریات، طراحی بسته‌بندی، تصویرسازی و خلاصه شناختن اهمیت دیزاین یا طراحی فنی برای نیازهای مختلف گرافیکی. خُب آموزش اینها که قدیم و جدید ندارد، آنچه قدیم و جدید دارد، دیدگاههایی است که در انتخاب و اجرای ایده‌ها و موضوعات وجود دارد. مثلاً شکل و نقش کتاب همیشه یکی از عناصر معرفی تصویرفرهنگ، علم و نشر است. درقدیم این نقش را با امکانات خاصی نشان می‌دادند و امروزه با امکانات و زوایای جدیدتری و الی آخر. اما در همهٔ آثار گرافیکی، ترکیب‌بندی شکل یا رنگ، تناسبات و سایر مسائل فنی و آکادمیک هم‌چنان مثل قدیم وجود دارد و فراگیری آنها اصلاً قدیمی نشده است.

درمورد وسایل جدید همراهی‌کننده هم مثل کامپیوتر و غیره، طبیعی است که امکانات ما کم باشد. حضور کامپیوتر در کشور ما عمرش به چندسال هم نرسیده است و بنابراین چطور باید متوقع باشیم، متخصصین متعددی داشته باشیم. در حالی که مدرسین رشتهٔ گرافیک ما حتی به تعداد انگشتان دستهایمان نیستند. با آن که اتومبیل کمتر از یک قرن است که در اختیار همگان است، اما رانندگان ما هم‌چنان جزو رانندگان غیرماهر دنیا هستند.

○ آیا ما نیاز داریم که این همه مدارس عالی با رشته‌های گوناگون هنر و از جمله گرافیک داشته باشیم؟

● اگر مدرسین صاحب رأی و صاحب تجربهٔ عملی و آموزشی فراوانی می‌داشتیم، تعدد مدارس عالی هنری زمینه‌ساز چشم‌اندازهای متفکرانه در هنر و تخصص می‌شد. اما گرفتاری این است که چنین شرایطی وجود ندارد و به ناچار کثرت فارغ‌التحصیلان در این زمینه‌ها سیاهی لشگر بی‌کفایتی می‌شود که کیفیت را در فضای حرفه‌ای نابود می‌کند.

ملاحظه بفرمایید وقتی سفارش‌دهنده‌ای به طراحی مراجعه می‌کند، هدفش آن است که با کمک تجربهٔ تخصصی او اهداف سفارشی‌اش تأمین شود. بنابراین در درجهٔ اول باید درک درستی از این برخورد وجود داشته باشد. مثلاً طراح بداند با چه ظرفیتی و با چه درایتی باید اجرای سفارش را به عهده بگیرد و اداره کند و به سرانجام برساند. یعنی باید علاوه بر اشراف و تسلط کامل فنی در کارش، حضور آگاهانه‌ای در زمینهٔ بازار نیاز سفارش‌دهنده داشته باشد. طبیعی است که هیچ طراحی

جامع‌الاطراف نیست، اما با یک دیالوگ و همکاری درست با سفارش‌دهنده می‌تواند به سرعت بر موضوع سفارش سوار شود. این امر کارایی و تجربهٔ خاصی می‌خواهد که طی مراحل کارآموزی و کارمندی نزد باتجربگان به‌دست می‌آید. حال وقتی کثرت سیاهی لشگرگونهٔ فارغ‌التحصیلان وجود داشته باشد، به طور طبیعی به‌دست آوردن چنین تجربه‌هایی ناممکن و سطح حرفه بسیار کودکانه و ابلهانه خودبه‌خود بی‌حیثیت می‌شود و سفارش‌دهندگان برای انجام مقاصد حرفه‌ای خود سرخوردگی پیدا می‌کنند و دیگر چیزی به نام گرافیک یا طراح وجود نخواهد داشت و حرفه به نوعی اجراگریها و دلالی‌های بی‌تخصص فنی تبدیل می‌شود.

○ تأثیری که کارهای شما و طراحان معاصر و نسل جوان گذاشته است، بدون چون و چراست. علت این تأثیر عمومی چیست؟

● ببینید، تأثیرپذیری اصلاً چیز نامطلوبی نیست. طبیعی است که تأثیرگذار چشم‌اندازهایی را مطرح می‌کند که به شکلی جذاب و یا مفید است و برای دیگران الگو می‌شود. مثلاً اگر چشم‌انداز و یا الگوی مناسب دیگری توسط هنرمند دیگری هم مطرح شود، باز علاقه‌مندان بی‌شماری پیدا خواهد کرد. اما در پشت قضیه دو نکته وجود دارد: یکی اینکه جامعهٔ حرفه‌ای، زنده و فعال است و دنبال الگوهای دلخواه است که به این ترتیب نیت و هدف درستی دارد، منتهی در اینجا نکته‌ای هست که مثلاً بنده چون دائم در زمینه‌ها و چشم‌اندازهای گوناگون طبع‌آزمایی و جست‌وجو و تلاش کرده‌ام، خودبه‌خود الگوهای متنوعی را مطرح کردم و سبب شده است که نسل جوان به هر طرف که چرخیده با انواع الگوها روبه‌رو شده است. اما نکتهٔ دوم این است که شاید متأسفانه گروه نسل جوان مانند نسل قبل از خودش از کوشایی کافی برخوردار نیست تا مانند آنها به هر طرف چنگ اندازد، جست‌وجو کند، زمین و آسمان را به هم بدوزد و از لای سنگ هم شده مفری و چشم‌انداز دیگری برای خودش پیدا کند و ایام این تأثیر نسل قبلی را کوتاه کند و خود علمدار و هادی راههای دیگر و جدیدتری باشد.

○ شما وقتی طراحی می‌کنید، مخاطب و ارتباط اصول زیبایی‌شناختی طراحی و دیزاین را با او چگونه می‌بینید؟ آیا به خاطر مخاطب مجبور می‌شوید از این دست بردارید و مثلاً این اصول را فدای سلیقهٔ او کنید؟

● این اصولی را که می‌گویید فقط به درد اجرای اثر می‌خورد. زیبایی را با اجرایی درست و پخته می‌توان نمایاند، اما در مورد مخاطب، قضیه فرق می‌کند؛ من و مخاطب هر دو متعلق به یک فرهنگ هستیم و از یک فرهنگ تغذیهٔ ذهنی می‌کنیم، منتهی ممکن است با دو عمق مختلف برداشت کنیم، ولی به هرحال او مخاطب من است و من موظفم با او از طریق حرفه و تخصص ارتباط برقرار کنم و اینجاست که تجربهٔ تخصصی و اجتماعی من کمک می‌کند که این ارتباط درست و دقیق باشد و یا برعکس ناقص انجام شود.

○ یعنی مخاطب اشتباه نمی‌کند؟ یعنی اگر از نظر دانش بصری در سطح پایین‌تر از طراح هم قرار داشته باشد، باز...

● طبیعی است ظرایف فنی را فقط متخصصین می‌شناسند. نگاه کنید وقتی که حافظ شعر می‌گوید، با آن فال گنجشکی هم امروزه می‌گیرند و از آن استفاده می‌کنند. اما اینها که فال می‌گیرند، متوجه هنرمندی و ظرایف کار شعر حافظ هم می‌شوند. نه؟ اما خود حافظ هم می‌خواست شعر بگوید، ابتدا نمی‌نشست همه چیز را با هم جور کند و بعد شعرش را بسراید. او از دانش و آگاهی هنرمندانه‌اش خرج می‌کرد و به راحتی هم خرج می‌کرد، چون وجود و ذهن او مملو از اصولی بود که خلاقیتش را هدایت می‌کرد.

البته خیلی‌های دیگر هم سعی کردند مثل حافظ شعر بگویند، اما مانند حافظ تسلط و توانایی خلاقه و هنرمندانه نداشتند. حافظ می‌گوید: استاد سخن سعدی است نزد همه کس اما/ دارد سخن حافظ طرز سخن خواجو/ هرچند که خواجو هم به زیبایی و صلابت حافظ شعر نگفته است.

بنابراین مخاطبین حافظ از انواع طبقات فکری هستند و حافظ با همه و به صورتی طبیعی ارتباط برقرار می‌کند و این نهایت کار هنرمنداست، یعنی بدون آن که زحمتی بکشد و موضع‌گیری کند، جابه‌جا شود تا راه ارتباط درستی را بیابد. یک سر وارد میدان می‌شود و با لحنی بسیار آشنا حرفش را در نهایت تعالی و زیبایی می‌زند و به گونه‌های مختلف هم ارتباط برقرار می‌کند.

پس هر کاری دو بخش دارد: یک بخش فنی اجرایی که باید برای پیدا کردن تجربهٔ اجرایی ممارست کرد و دیگر ذهنیت خلاقه که آن را هم از طریق تمرین و ممارست باید جلا داد و صیقل زد تا انعکاس پیدا کند.

○ اصولاً گرافیک ایران را به صورت تیمی نمی‌توان تولید کرد. البته شما در کلاسهایتان چند بار گفتید که تک محوری از خصوصیات جامعهٔ ماست و عیوبش را هم شرح دادید، اما مطلب مورد نظر این است که در کشورهای متمدنتر تخصص نقش مهمی دارد، مثلاً عده‌ای فقط طراحی بسته‌بندی می‌کنند، عده‌ای طراح متخصص صفحه‌آرایی هستند و غیره. در حالی که در ایران، طراح گرافیک مثل آچار فرانسه همهٔ کارها را انجام می‌دهد. علت چیست؟

● علت این است که متخصص کم است. فکر می‌کنم وقتی کسی به تخصص ویژه‌ای مشهور شد، همه او را بر دیگرانی که چند کاره هستند، ترجیح خواهند داد. ملاحظه کنید در کارهایی که تخصصهای ویژه وجود دارد، مردم دقیقتر به آنها مراجعه می‌کنند. مثل وکلای دادگستری یا پزشکان متخصص و غیره...

○ با این که شما همکاران متخصص دیگری هم دارید، اما بینش و ذهنیت شما ویژگی خاصی دارد که می‌تواند ارتباط همه چیز را در زندگی با هم نشان دهد. مثلاً شما به راحتی ارتباط آشپزی را با طراحی و دیزاین و گرافیک می‌بینید و نشان می‌دهید. یا چنین حضوری است که نقش ویژه‌ای در گرافیک معاصر پیدا کردید و گرافیک شما معیار و سرمشق کار بقیه شده است. با این موقعیت چرا مثل گذشته در مشربات بین‌المللی دیگر حضور ندارید؟ حضور شما حضور گرافیک ایران است.

● خُب. از تعارف شما به ناچار باید تشکر کنم. بعضی‌ها از من می‌پرسند که آیا برای بعد از خودم کسی را ساخته‌ام؟ والله من بیست و هشت سال است که معلم هستم. علاوه بر آن به قول شما حضور مشخصی در گرافیک خودمان دارم. حالا هم الحمدالله از در و دیوار طراح جوان بالا می‌رود. اگر بنده و سایر همکاران بیکار نشسته بودیم که این رشته و حرفه این قدر بر سر زبانها نبود. بعد هم انسان‌سازی مثل کاشتن درخت و باغبانی است. زمان و عمر می‌خواهد تا یک درخت، درخت شود و حداقل سایه داشته باشد.

بعد هم حضور درمجامع بین‌المللی شوق و شور جست‌وجوی نام می‌خواهد که آن را به مقدار زیادی از دست داده‌ام و اگر این بار همکاران و دوستان لطف نمی‌کردند، من فکر نمی‌کنم به هیچ وجه قدمی جلو می‌گذاشتم و دربارهٔ چهل سال کار یا چیزهای دیگر حرفی می‌زدم.

○ آیا هیچ به فکر نوشتن زندگینامه نیستید که از خلال آن ما بتوانیم علاوه بر آشنایی با ذهنیتهای تصویری شما مثلاً با تاریخچهٔ گرافیک خودمان به شکلی خصوصی و صمیمی هم آشنا شویم؟

● عیب این زندگینامه‌ها این است که شما آدم را می‌گذارید بر یک مسند خودخواهانه و آدم فلج می‌شود و دیگر نمی‌تواند کار سالم و صادقانه‌ای بکند.

○ با تشکر...

● ... ممنون، امیدوارم که شما هم خسته نشده باشید!

عشق روی پیاده‌رو

مصطفی مستور

ناگهان از پیچ خیابان بیرون زد. از جلوی ساندویچی اصغر چاخان گذشت و یکراست آمد به طرف من. خیابان زیاد شلوغ نبود. با خونسردی چاقوی ضامن‌دارش را از جیب شلوار سیاه روغنی‌اش بیرون آورد و آن را تا دستهٔ صدفی‌اش در پهلویم فرو برد. تیغهٔ چاقو سرد بود و وقتی آن را بیرون کشید برای لحظه‌ای دیدمش و گریخت. پایش به صندوق کوچک عیدی واکسی خورد و اثاثش را روی زمین ریخت و من به یاد تو افتادم که همیشه می‌گفتی گرسنه که شدی عاشقی رافراموش می‌کنی اما نکردم.

اوایل شاید به‌خاطر تو بود که مدتی برای خودم کار پیدا کردم؛ در یک پمپ بنزین. بنزین درگلوی پاکهای تشنه می‌ریختم و پول می‌گرفتم؛ پول و پول و پول. چقدر زیاد! آن‌قدر که در دستهایم جا نمی‌گرفت. مثل کارمندهای بانک فقط پولها را می‌شمردم. نه هزاروهفتصدوچهل‌وشش تومان دستمزد می‌گرفتم که تقریباً تمامش صرف خرید کتاب و مجله می‌شد. جیبهایم همیشه خالی بود. ولع یا مرض خواندن داشتم. با فلسفه شروع شد. از هفده سالگی فیلسوفانه به جهان نگاه می‌کردم و شده بودم یک بچه فیلسوف سمج که می‌خواست پشت آسمان را ببیند. یکبار سر کلاس درس، گفتی فلسفه برای کسانی است که شکمشان سیر است و مغزشان گرسنه. به فکر یک لقمه نان باش که فلسفه آب است! یادت هست؟ بین مشتی مفهوم گیج شده بودم. سردردهای عجیبی به جانم می‌افتاد. انگار در کله‌ام فیلسوفان عالم دوره گرفته بودند و جیغ می‌کشیدند. از هیاهویشان چیزی نمی‌فهمیدم. نزدیک بود ازسردرد دیوانه شوم. پدرم مرا برد پیش روانپزشک و او توصیه کرد که نباید کتاب بخوانم. وقتی به خانه برگشتیم پدرم همهٔ کتابهایم را در زیرزمین تاریک خانه حبس کرد. کم‌کم جلسهٔ فیلسوفان در ذهنم برچیده شد و صداهایشان فقط مثل وزوز مگسی در گوشم باقی ماند. مدتی بعد آن وزوز هم محو شد و سکوت دلچسبی جای آن را گرفت. بعد پدرم مرد و من گرسنه شدم. در یک نانوایی کار پیدا کردم و عاشقی پاک از خاطرم رفت. تا مدتها ذهنم یخبندان بود. یکروز در انبار آرد نانوایی، دیوان کهنه‌ای از حافظ دیدم و شروع به خواندن شعرهایش کردم. بعد حس کردم که یخها شروع به ذوب‌شدن کرده‌اند. دستپاچه شدم. نه اینکه قبلاً اسم حافظ به گوشم نخورده باشد یا شعرهایش را نخوانده باشم. حتی یادم آمد چند غزلش راسر کلاس ادبیات شرح داده بودی. اما این بار شعرهایش چیز دیگری بود. به دنبال آن کوهی از کتاب دربارهٔ شعرش و زندگی‌اش و عشقش به خانه آوردم. مادرم می‌گفت صدتا از این کتابها رابه نانوا بدهی، یک نان سوخته هم به تو نمی‌دهد. مادرم راست می‌گفت.

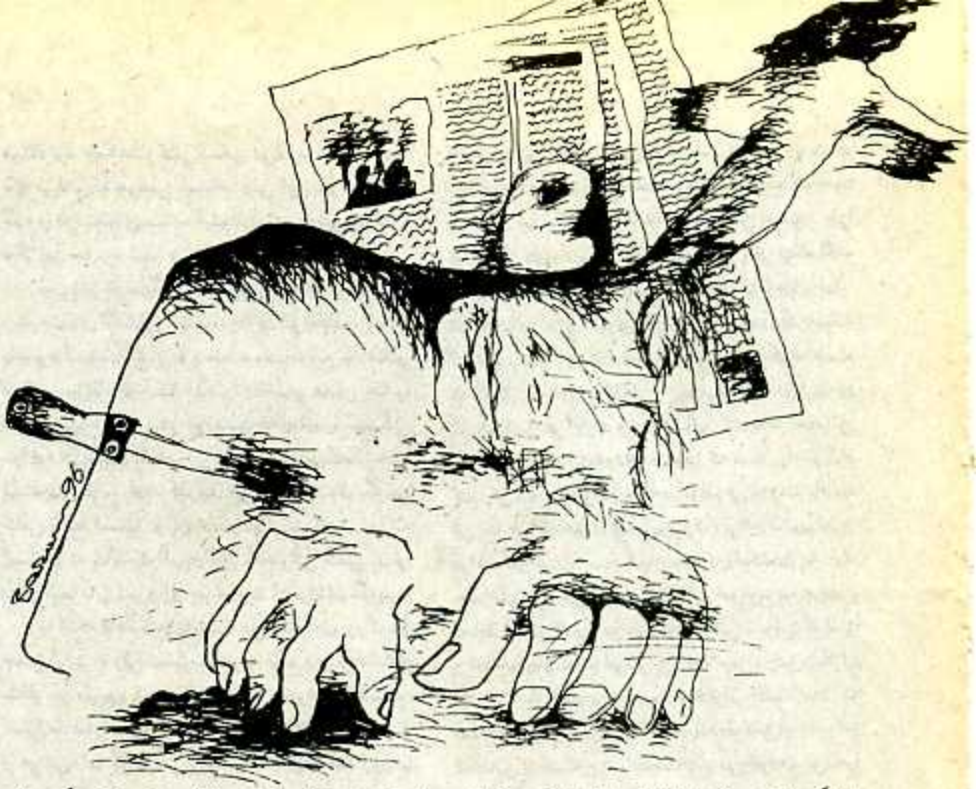
حافظ که می‌خواندم سردم می‌شد. آن قدر که تنور نانوایی هم گرمم نمی‌کرد. جاذبهٔ حافظ بقیهٔ شاعران را هم به اتاقم آورد. مادرم از این همه شاعر کلافه شد و من از شدت سرما تب و لرز گرفتم و مادرم مرا برد بیمارستان. تا لب مرگ رفتم. یک ماهی طول کشید تا حالم بهترشد. وقتی به خانه برگشتم، مادرم همهٔ کتابهایم را در زیرزمین نمور و تاریک پنهان کرده بود.

دلم از گرسنگی ضعف می‌رفت و جیهام خالی بود. مدتی بیکار ماندم و فقط روزنامه می‌خواندم. روزنامه را از دکهٔ عباس سیاه که درست روبه‌روی سینما مولن‌روژ بود می‌خریدم. دندان جلویی عباس سیاه افتاده بود و به نظر می‌آمد که همیشه دارد می‌خندد. حتی وقتی هم عصبانی می‌شد، دندانهایش طوری بود که خیال می‌کردی لبخند می‌زند.

هوا سرد بود و خون بر سطح تیغهٔ چاقو لخته شده بود. دست چپم را روی زخم گذاشتم و خون گرم از لابه‌لای انگشتانم بیرون زد. عابرین که خون را دیده بودند، اطرافم حلقه زدند و من به یاد بعدازظهر گرمی افتادم که از اصغر چاخان نوشابه‌ای خریدم وشروع کردم به خواندن تیترهای روزنامه. یک روزنامه نوشته بود که تا پایان سال میلادی جمعیّت جهان از مرز پنج میلیارد نفر خواهد گذشت. ومن وحشتم برد. با خودم گفتم: چقدر آدم! چرا باید من فقط یکی از این پنج میلیارد آدمی باشم که روی گردهٔ این کرهٔ خاکی زندگی می‌کنند؟ چرا نمی‌توانم به جای بقیه باشم؟ چرا من حتی در این عباس سیاه که در چند قدمی‌ام ایستاده و لابد یکی از این پنج میلیارد آدم است، نمی‌توانم نفوذ کنم؟ آدمها درجاهای شلوغی مثل سینما یا خیابانهای پرجمعیت دائم به هم برخورد می‌کنند و بعد بی‌آنکه ذره‌ای در هم فرو بروند، مثل گوی‌های بیلیارد از هم دور می‌شوند. چرا آدمها نمی‌توانند در یکدیگر فرو بروند؟ از اینکه نمی‌توانستم وارد بقیهٔ آدمها شوم، احساس تنهایی کردم. در جاهای شلوغ دلشوره داشتم که چطور می‌توانم خودم را از میان این همه آدم بیرون بیاورم. به خودم می‌چسبیدم تا گم نشوم. وقتی از نزدیک به عباس سیاه یا اصغر چاخان یا حتی عیدی واکسی بدبخت خیره می‌شدم، دراعماقشان جز هزارتویی مه‌آلود و تاریک چیزی پیدا نبود. هرکس انگار رازی سر به مهربود. کاش می‌توانستم از خودم بپرم بیرون و بروم داخل عابری که از جلویم می‌گذشت. کاش می‌شد همان طور که بلیط می‌خریدم و داخل سینما می‌شدم، می‌توانستم وارد بلیط فروش سینما بشوم و او را خوب تماشا کنم. برای لحظه‌ای از اینکه در خودم گیر کرده بودم دلم به هم خورد.

بیکاری و گرسنگی هنوز رهایم نکرده بود. به سفارش یکی از بستگانم در یک کتابفروشی کار پیدا کردم. اوایل فقط کتابها را در قفسه‌ها و یا ویترین می‌چیدم. شیشه‌ها را تمیز می‌کردم و زمین را جارو می‌زدم. کم‌کم حسام‌خان ـ صاحب فروشگاه ـ اجازه داد که کتاب هم به دست مشتریها بدهم. شبهابه خانه نمی‌رفتم و در انبار فروشگاه می‌خوابیدم. تا دیر وقت کتاب می‌خواندم و به جای حقوق ماهیانه یک کارتن کتاب می‌گرفتم. کتابهای رُمان و روانشناسی و تاریخ و سیاست و شعر هم به خانه راه پیدا کردند وقفسه‌های کتابخانه‌ام دوباره رونق گرفت. چند ماه بعد، دیگر می‌توانستم دربارهٔ هر کتابی که به دست مشتری‌ها می‌دادم، چند کلمه صحبت کنم. همان وقتها بود که برای چندمین بار به یاد حرفت افتادم و به آن پوزخند زدم. عشق دیوانه‌وار به کتاب حتی گرسنگی را از یادم برده بود. یکی ازشبهای سرد دی ماه بود. بیرون باران بود و من در فروشگاه کنار بخاری نشسته بودم و به رادیو گوش می‌دادم. دیر وقت بود و جز من کسی در فروشگاه نبود. ناگهان دختری با عجله وارد شد و کتاب حل المسائل شیمی را خواست. کتابی را که می‌خواست نداشتیم، اما چند کتاب مشابه را روی پیشخوان گذاشتم وشروع کردم به توضیح هر کدام. نمی‌دانم چه پرسید که دیدم مدتی است دارم دربارهٔ مقایسهٔ عناصر شیمیایی و آدمها حرف می‌زنم. به او گفته بودم که گاهی ترکیب چند عنصر شیمیایی باعث تولید موادمنفجره می‌شود؛ درست مثل آدمها که ترکیب بعضی ازآنها با یکدیگر ممکن است عالمی رابه فاجعه بکشاند. بعضی‌ها مثل بعضی عناصر سمّ مهلکند و بعضی خوشبو و معطرند. بعضی دریکدیگر چنان حل می‌شوند که دیگر قابل جدایی نیستند و برخی دیگر تجزیه‌ناپذیرند. دخترک هیچ‌کدام از کتابها را نبرد.

خون زیادی رفته بود و از ضعف نزدیک بود روی زمین ولو شوم. یک قدم به عقب برداشتم و بعد جلو آمدم. جمعیت از مقابلم عقب نشست. گویی از آدم زخمی که خون رفته رمقش را گرفته بیشتر می‌ترسیدند. همه وحشت‌زده به این حجم زخمی که مقابلشان تلوتلو می‌خورد، نگاه می‌کردند و ذهنم از آنجا به چند شب بعد که دوباره دخترک آمد، گریخت. کتاب شعری خرید و آن‌قدر رفت وآمد کرد که عاشقش شدم. از وقتی که عاشقش شدم دیگر حواسم جمع نبود. برای خانمی که کتاب هنر آشپزی می‌خواست تأملات دکارت را از قفسه می‌آوردم یا به پیرمردی که دنبال اصول باغبانی بود، مثنوی مولوی را نشان می‌دادم. به جای چیدن ویترین یا شعر می‌خواندم و یا برای فروغ نامه می‌نوشتم. وقتی هم که به دستور حسام‌خان مجبور بودم قفسه‌ها را بچینم، کتابهای ریاضی را بین کتابهای شعر می‌گذاشتم و کتابهای کامپیوتر را لای کتابهای فلسفه. برای مشتریها توضیحهای بی‌معنی می‌دادم و همیشه چشمم به در بود که شاید فروغ بیاید. یکبار یکی از نامه‌ها را لای تولّدی دیگر از پل سلوتر گذاشتم تا به فروغ بدهم. حسام‌خان نامه را دید و همه چیز لو رفت. همان شب حسام‌خان دستمزدم را داد و بیرونم کرد. وقتی از کتابفروشی بیرون آمدم، دیگر کتاب نخواندم. گاهی با فروغ قرار می‌گذاشتم و او را می‌دیدم. دختر دوست داشتنی و معصومی بود. نه خیلی زیبا بود و نه خیلی زشت. همیشه می‌خندید. کوچک و لاغراندام بود و هرچه می‌گفتم، باور می‌کرد. حتی دروغهای شاخدار را هم باور می‌کرد. از ترس یعقوب برادرش، نمی‌خواست زیاد



همدیگررا ببینیم. یکبار دزدکی با هم رفتیم سینما و من دو ساعت تمام به جای فیلم او را تماشا کردم.

دو سال گذشت. جیبهایم خالی بود و من هنوز عاشق فروغ بودم. گرسنگی از یادم رفته بود. یکبار فروغ پرسید کی ازدواج می‌کنیم؟ گفتم اگر ازدواج کردیم، دیگر به جای تر باید به قبضهای آب و برق و تلفن و قسطهای عقب‌افتادهٔ بانک و تعمیر کولرآبی وبخاری و آب گرمکن و اجاره‌خانه و اجاره‌خانه و اجاره‌خانه و شغل دوم و سوم و دویدن دنبال یک لقمه نان از کلهٔ سحر تا بوق سگ و گرسنگی و جیبهای خالی و خستگی و کسالت و تکرار و تکرار و تکرار و مرگ فکر کنم و تو به جای عشق باید دنبال آشپزی و خیاطی و جارو و شستن و خرید و میهمانی و نق ونوق بچه و ماشین لباسشویی و جاروبرقی و اتو و فریزر و فریزر و فریزر باشی. هر دومان یخ می‌زنیم. بیشتر از حالا پیش همیم، اما کمتر از حالا همدیگر را می‌بینیم. نمی‌توانیم ببینیم. فرصت حرف زدن با هم را نداریم. در سیالهٔ زندگی دست و پا می‌زنیم. غرق می‌شویم و جز دلسوزی برای یکدیگر کاری از دستمان ساخته نیست. عشق ازیادمان می‌رود و گرسنگی جایش را می‌گیرد و حرف معلم ادبیاتمان ـ یعنی تو ـ درست از آب درمی‌آید و من نمی‌خواستم حرف تو درست از آب دربیاید.

چند روز بعد فروغ ذات‌الریه گرفت. روزبه‌روز ضعیفتر می‌شد. بیماری از پا انداخته بودش. سرفه‌های پی درپی رمقش را گرفته بود. کمتر می‌خندید و رنگش پریده‌تر می‌شد. در بیمارستان بستری شد و من ازترس یعقوب برادرش، نمی‌توانستم ببینمش. دلم برایش لک زده بود. یک شب دزدکی از پشت پنجرهٔ اتاقش در بیمارستان دیدمش و قدر روزهایی را که بی‌محابا در خیابانها تجلی می‌کرد، دانستم. فروغ گفت که جیبهای پدرش و یعقوب به خاطر درمان او خالی شده است. جیبهای من هم خالی بود. حتی اگر پول داشتم ازترس برادر اخمو و بدخُلقش چطور می‌توانستم به پدرش کمک کنم؟ یعقوب مکانیک اتومبیل بود. هیکلی چهارشانه و قوی داشت. موهای سرش ریخته بود و دستهایش همیشه روغنی و سیاه بود. خواهرش را آن قدر دوست می‌داشت که دلش می‌خواست هیچ وقت شوهر نکند. فروغ می‌گفت یکبار جوانی را که به او نگاه چپ کرده، چنان کتک زده که بیچاره نزدیک بود بمیرد. حوصلهٔ هیچ کاری را نداشتم. یا مثل دیوانه‌ها زیر لب با خودم حرف می‌زدم و یا مثل مرده‌ها به یک نقطه خیره می‌ماندم و تا مادرم نمی‌گفت چی شده، آن نقطه را رها نمی‌کردم. حتی کتاب هم نمی‌خواندم. مادرم هر بار که اتاقم را مرتب می‌کرد، از این همه کتاب ریخته روی زمین گله می‌کرد. حوصلهٔ چیدنشان را هم نداشتم. حتی وقتی غروب دلتنگی مادرم آنها را به زیرزمین برد، شکایتی نکردم. شاید وسط پله‌های زیرزمین بود که گفت: «حیف از پول نازنینی که صرف خرید این کاغذ پاره‌ها بشه.» همان شب رفتم بیمارستان. اجازه ندادند فروغ را ببینم. یادداشتی روی پاکت سیگار مچاله‌شده‌ای برایش نوشتم و به پرستاری دادم تا به او بدهد. برایش نوشته بودم که فردا صبح به خاطر او و تهیهٔ پول می‌خواهم کتابهایم را جلوی سینما مولن‌روژ حراج بزنم. آن شب تا صبح به زیرزمین و کاغذپاره‌ها و پول نازنین فکر کردم. صبح زود چراغ‌قوه و چندکیسهٔ سفید پارچه‌ای رابرداشتم و رفتم سرِقت کتابها. بعضی از صف خرید بلیط سینما بیرون آمدند تا مرا تماشا کنند و نورافتاده روی پله‌های زیرزمین کم‌کم محو می‌شد، به طوری که چند پلهٔ آخر کاملاً تاریک بود. بعد اصغرجاخان کرکرهٔ ساندویچی‌اش را تا نصفه پایین کشید و بوی تند ترشیهای مادرم در زیرزمین پیچید. سرم گیج می‌رفت و خون تا توی کفشهایم رفته بود. نور از پنجره‌های رو به حیاط زیرزمین تو می‌زد و گُله به گُله روی آشغالهای زیرزمین افتاده بود. نور چراغ‌قوه را به تاریکیهای زیرزمین انداختم: لباسهای کهنه، بطریهای خالی، چند صندلی شکستهٔ چوبی، بشکه‌های نفت، کلافهای سردرگم طنابهای ضخیم نخی، کوزه‌های قدیمی. جای قدم گذاشتن نبود. واکسها و فرچه‌ها و کفشها روی پیاده‌رو افتاده بود. پای یعقوب به هنگام فرار به جعبهٔ چوبی عیدی خورده بود و اثاثش را روی زمین ریخته بود. شاید دیشب پرستار یادداشت را به جای فروغ به یعقوب داده بود. تارهای عنکبوت مثل پرده‌ای نازک روی همه چیز افتاده بود. سه کنج دیوارها پر بود از عنکبوتهای درشت و مارمولکهای گرسنه‌ای که پوست زیردهانشان برای شکار حشره‌ای مدام می‌لرزید. اصغر داد زد: «لامسبا یکی اینو برسونه بیمارستان!» کارتنهای کتاب زیر چند جعبه شیشه خالی نوشابه پنهان بود. جعبه‌ها را برداشتم و کتابها را داخل کیسه‌های سفید ریختم؛ پنج کیسه شد. کسی دوید تا از داخل سینما به اورژانس زنگ بزند. کیسه‌ها به کفنهای سفیدی می‌مانست که لاشهٔ مرده‌ای را در آغوش گرفته باشد. یکی از آنها را گرفتم و یکسه سنگین بود تا دکهٔ عباس‌سیاه روی زمین کشیدم. روبه‌روی سینما مولن‌روژ چند برگ روزنامه پهن کردم وکتابها را روی آن چیدم. بالای سردرِ بزرگ سینما مجسمه‌ای سنگی و سفید از فرشته‌ای ساخته بودند که به سمت آسمان بال می‌زد.

بی‌اختیار رها شدم به طرف جمعیّت و مثل آدمهای مست چند قدم به جلوبرداشتم و دوباره به عقب برگشتم و روی کتابها به زانو درآمدم. خون برروی کتابها پاشیده بود و چشمهای عیدی از ترس داشت از حدقه بیرون می‌زد. سرم را از درد روی زمین گذاشتم و در نمای معکوسی چشمم به مجسمهٔ فرشته افتاد که در ضد نور سیاه شده بود و انگار که به سمت زمین شیرجه می‌رفت. دورکیم و راسل و الیوت و چخوف و ماکس‌وبر و جویس و سارتر و کامو و مارکز خون‌آلود شده بودند. حس کردم دارم از خودم بیرون می‌روم. دستم را روی زمین گذاشتم تا دوباره بلند شوم که دیدم تفوّع سارتر زیر انگشتان دستم سرخ شده است. هیچ‌کس تاریک نبود. بلیط فروش آنچنان شفاف بود که حس کردم، می‌توانم وارد او بشوم. جمعیّت برای دیدنم هیاهو می‌کرد. به زحمت بلند شدم و انگار که عرق اُرد داده باشم، روی پیشخوان دکهٔ عباس‌سیاه تکیه زدم. عباس به من خیره شد و برای لحظه‌ای فکر کردم که دارد به من می‌خندد. صدای گرفتهٔ جیغ آمبولانس از دور به گوش می‌رسید. خوب نگاه کردم: چند قدم دورتر از خودم ایستاده بودم. انگار چیزی می‌خواست مرا در خود فرو ببرد. ناگهان شاید توفانی مرا به سمت بیمارستان ربود و دستم از لبهٔ پیشخوان دکهٔ عباس‌سیاه سُر خورد و افتادم روی زمین و چند روزنامه که روی پیشخوان بود به سر و رویم افتاد و وقتی در حجم کوچک فروغ فرو می‌رفتم، هیچ فکر نکردم که نکند در ازدحام جمعیت مقابل سینما مولن‌روژ تا حالا گم شده باشم.

دستنویس این سخنرانی به خط لورکا در آرشیو «بنیاد فدریکو گارسیالورکا» در مادرید (اسپانیا) موجود است. این سخنرانی اول بار در مادرید (مارس ۱۹۳۲) ایراد شد و سپس در دیگر شهرهای اسپانیا، در آرژانتین و در اروگوئه که لورکا سفرهایی به آنجا داشته، آن را خوانده است. لورکا مدتی چاپ مجموعه شعرش به نام شاعر در نیویورک را که حاوی سروده‌های او در مدت یک سال اقامتش در امریکاست، عقب انداخت، زیرا می‌گفت «دلم می‌خواهد آنها را همراه با توضیحات و به صورت متن آموزشی منتشر کنم، یعنی هر شعری را اول بخوانم و بعد برایش توضیح بدهم که چگونه و در چه حال و هوایی سروده شده است». به‌هر حال این متن، سخنان لورکاست که هم درباره‌ٔ چگونگی شکل گرفتن «حس شعر» در شاعر و زمینه‌های تحریک او حرف می‌زند و هم توضیحی است بر بعض شعرهای مجموعه‌ٔ شاعر در نیویورک او. علاوه بر این، احساسات انسان‌دوستانه‌ٔ شاعر را از مشاهده‌ٔ آن همه ستم که بر سیاهان امریکا می‌رفته نیز نشان می‌دهد. جوهر شاعری هم جز این نیست که شاعر دربرابر سقوط و تحریف ارزشها و زیباییها موضعی «شاعرانه» بگیرد. طعم انسانی هر اثر هنری، به ویژه شعر را همین جا می‌توان سراغ گرفت.م

هرگاه نزد جماعت کثیر سخن می‌گویم، پیش خود فکر می‌کنم که عوضی آمده‌ام، ولی این بار دستهای گرم و دوستانه‌ای مرا به اینجا آورده و می‌بینید که فعلاً این جا نزد شما هستم.

نیمی از ما سرگردانیم و بین پرده‌های فرو افتاده و درختهای نقاشی‌ها و فواره‌های کوچک و کوتاه یکسره گم شده‌ایم و درست همان موقع که فکر می‌کنیم سرپناه کوچک خود را یا مدار همین آفتاب سرد و بی‌رمق را پیدا کرده‌ایم، ناگهان با تهنگی مواجه می‌شویم که ما را زنده‌زنده می‌بلعد یا با مستمعینی که... آنچه امروز می‌توانم برایتان بگویم، کمی تلخ است. و آن عبارت است از شاعرانه زیستن، که شاید بتوانم در این سخنرانی کمی آن را برای شما باز کنم و از چندوچون آن برایتان بگویم.

با اینکه قاعدتاً می‌بایست می‌گفتم «نیویورک در چشم شاعر»، ولی اسم مجموعه شعرم را گذاشته‌ام شاعر در نیویورک.[1] که شاعرش خود من هستم، خیلی ساده؛ شاعری که نه استعدادی دارد و نه غبوغ و هوشی، اما گاهی می‌تواند از لبهٔ تاریک آینهٔ روز - خیلی جابکتر از بسیاری بچه‌ها- بگریزد. و شاعری که اگر به این تالار سخنرانی آمده، برای این است که می‌خواهد خیال کند به همان سرپناه کوچک خود برگشته و نیز برای اینکه شما دوستان من هستید. چرا که اصولاً هیچ شعری نوشته نمی‌شود، مگر اینکه نگاه شاعر به آن لبهٔ تیره و نامعلوم چشم‌اندازها دچار شده باشد و هیچ شعری خوانده نمی‌شود، مگر اینکه گوشها رام و دوستانه آن را بشنوند. این گونه است که کلمات جان می‌گیرند و راه می‌افتند، در لبهای گوینده خون می‌آورند و در پیشانی شنونده، آسمانی را رقم می‌زنند. نیامده‌ام اینجا که شما را سرگرم کنم. من، نه می‌خواهم و نه می‌توانم بی‌تفاوت باشم. این جا هم که هستم (در نیویورک) برای ستیهیدن و درافتادن است. پنجه بپنجه درافکندن بر ضد جماعتی از خودراضی و الکی‌خوش. به همین لحاظ است که جز دربارهٔ شعرخوانی - یعنی گوشت و استخوان و تمام خوشی و احساسم - چیز دیگری ندارم که بخواهم برای شما سخنرانی کنم. حالا که آمده‌ام این جا و سکوت شاعرانهٔ طولانی‌ام را برای لحظاتی شکسته‌ام[2]، سخت دلم می‌خواهد با شما حرف بزنم. البته نه حرفهای پر از شیرینی و عسل - که اصلاً در بساطم پیدا نمی‌شود - بلکه حرفهای پر از ریگ و شوکران. بله، صحبت برسر پنجه افکندن با چنین روزگاری است. اگر هم شکست خوردم، چه باک.

شاعرانه

اول بیایید روی این نکته توافق کنیم که یکی از زیباترین کیفیتها و حالات انسانی، وضع سن سباستین گونه اوست[3]، یعنی موجودی پیچیده و حامل تضادها.

دیگر اینکه، قبل از این که شعری در جمع و با صدای بلند خوانده شود، اولین کاری که باید کرد این است که «نگهبان پیر» یا «بانوی شعر»[4] را به میان بخوانیم و با او بیامیزیم. این تنها طریقی است که به کمک آن می‌توانید «استعاره‌ها» را به محض اینکه در شعر ظاهر می‌شوند، بفهمید و بدون اینکه نیازی به هیچ‌گونه هوش خاص یا دم و دستگاه نقد شعر باشد، همین که شعر خوانده می‌شود، زمینه و طرح درونی آن را دریابید.[5] این کار بی‌گمان لازم است، زیرا معنای هیچ شعری را هرگز نمی‌توان با یک بار خواندن دریافت، به ویژه شعرهایی از این نوع که به تعبیر من پر است از «صور شاعرانه»[6] که خود پاسخی است به یک منطق شعری محض و به دنبال احساس شاعر و نیز صورت‌پردازی با

معماری شعری اوست که به وجود می‌آیند. چنین شعرهایی بدون پادرمیانی صمیمانهٔ آن «بانوی شعر» قابل فهم نیست.

باری و به هرجهت، من به عنوان یک آدم معمولی، نیز به عنوان یک شاعر، یک شئل بزرگ دارم به اسم «این مشکل شماست و نه من» که هر کس توضیحی دربارهٔ شعرهایم از من بخواهد، آن را می‌اندازم روی شانه‌اش! اما در مورد خودم، نمی‌توانم چیزی بگویم جز این که از آتشی که در درونم شعله‌ور است و از سهمی که از زندگی به من عطا شده، حرف بزنم.

نمی‌خواهم برای شما توضیح بدهم که نیویورک از بیرون چگونه است. زیرا نیویورک هم مثل مسکو (دو شهر متضاد و با هم ستیزنده) موضوع کتابهای بی‌شماری بوده‌اند و به اندازهٔ کافی دربارهٔ آن نوشته‌اند [۷]. نیز قصد ندارم برایتان ماجراهای سفرهایم را نقل کنم؛ آنچه می‌خواهم بگویم صرفاً انگیزش شاعرانه و غنایی من در این شهر است، همراه با صمیمیت و سادگی ـ دو چیزی که درک آن برای روشنفکران حرفه‌ای البته سخت است، اما برای شاعران کار آسانی است. راستی برای اینکه بیایم اینجا و این حرفها را بزنم چقدر می‌بایست بر فروتنی شاعرانه‌ام غلبه می‌کردم!

دو چیزی که در شهرهای بزرگ، برای اول بار چشمخانهٔ هر مسافری را پر می‌کند، یکی معماری آن است که بی‌قواره و فوق طاقت آدمی است و دیگری حال وهوای وحشی و دیوانه‌وار آن؛ یعنی هندسهٔ شهر و دلتنگی‌اش. در نظر اول ممکن است دلتنگی شهر به‌خاطر زرق و برق ظاهری آن خیلی به چشم نیاید و در آن گم شود، اما وقتی به راه ورسم زندگی اجتماعی مردم از نزدیک نگاه می‌کنی و جان کندن دردناک انسان و ماشین ـ هردو ـ را می‌بینی، آن وقت متوجه می‌شوی که اینجا چیزی جز نوعی دلتنگی یکسان و میان تهی دربین نیست، چندان که حتی جرم و جنایت را به عنوان مفری برای گریختن از فضایی این چنین دلتنگ و افسرده، پلیزفتی می‌سازد.

ساختمانهای بلند و پرکنگره ـ بی‌آنکه شوق ابرها یا شکوه آسمان را داشته باشد ـ سر به فلک کشیده است. کنگره‌ها و زاویه‌های معماری گوتیک قرون وسطی را می‌بینی که از وسط قبرستانی به نام شهر سرکشیده، اما سرد و بی‌روح و با زیبایی که نه ریشه‌ای دارد، نه حکایت از شوق و آرزویی می‌کند، بلکه به جای این همه، به طور احمقانه‌ای تفاخر می‌کند، عاجز از این که همچون معماریهای زنده و متعالی که بازگوکنندهٔ مکنونات درونی و همیشه زندهٔ سازندگان آن است، بتواند برتر از چیزی بنشیند و بر پیرامون خود فائق آید. هیچ چیز شاعرانه‌تر و در عین حال وحشتناکتر از جنگ آسمانخراشها با بهشت آسمانی که آنها را در آغوش گرفته، نیست. برف، باران و نرمه‌های ریز و خیس هوای باران‌زده، این برجهای سربه فلک کشیده را در خود می‌شوید و در آغوش می‌گیرد، ولی آنها همچنان که نسبت به هرگونه راز و رمزی دشمن‌خویند و چشمهایشان بر هرگونه بازی و زیبایی کور است، بافه‌های گیسوان باران را می‌برند و سیصد شمشیر خود را [تعداد آسمانخراشهای نیویورک] در میان قوهای نرم مه، تیز می‌کنند و برق می‌ندازند.

چند روزی بیشتر طول نمی‌کشد که انسان دریابد این دنیای بسیار پهناور و بزرگ، چقدر بی‌ریشه است و چرا ادگارآلن‌پو آن همه با راز و رمز درون و آلمانی‌ها در آن، خارجی محسوب می‌شوند. دیدن سیاهانی که همه‌جا هستند، دور از انتظار نیست. سیاهپوستان، بدون تردید نفوذ زیادی در امریکای شمالی دارند. مهم نیست که دیگران چه می‌گویند، به نظر من سیاهان از نظر روحی ظریفترین و لطیفترین آدمهای آمریکا هستند. چرا که برای خودشان عقایدی دارند، امید دارند و آواز می‌خوانند و... و چرا که تسامح فراوان و دینی‌شان در برابر این همه درد، ایشان را در مقابل تهدیدهای خطرناک روزگار فعلی مصون می‌دارد.

اگر از مناطق برونکس *(Bronx)* و بروکلین *(Brooklyn)* که امریکاییهای سفید و بور در آن زندگی می‌کنند گذر کنید، کوری و کری خاصی مشاهده خواهید کرد؛ جایی که مردمش دیوارها را دوست دارند، زیرا می‌توانند نگاه رهگذران را از ایشان بپوشانند. اما آن طرفتر و درهمسایگی آنها که سیاهان زندگی می‌کنند، بازی پیوستهٔ لبخندهاست و تکان زمین در عمق که رگه‌های معادن نیکل را زیر پایشان می‌لرزاند و کودک مجروحی که اگر خوب به او خیره شوید، شکلاتش را به شما تعارف خواهد

دیدن بالورکا

فدریکو گارسیا ـ لورکا

ترجمهٔ سعید محبی

عرفان نزدیک و دمساز شد و دلش می‌خواست در رگهایش هماره سکر مهربانی و دوستی جاری باشد.

باری آوارهٔ تنها: کودکی‌ام را این گونه در شعر به یاد می‌آورم (شعر «۱۹۱۰ ـ نمایش کوچک» مربوط به همین حس است).

شعر کوتاه دیگر من ـ «همان آوارهٔ تنها» ـ نشان خستگی مرا دارد از زیستن در حال و هوایی این چنین درنیویورک با تابلوهای عظیم نئون الکتریکی در میدان «تایم‌اسکوایر». که حتی یک نفر پیدا نمی‌شود وقت داشته باشد به ابرها نگاه کند یا با آن نسیمهای زیبا و لطیف که دریای بی‌جواب مانده به سوی ما می‌فرستد، حرفی بزند. شعر «پس از فراغتی درقدم زدن» را دراین حال و هوا سرودم.

اما این کافی نیست. باید از خانه بیرون بروید و بر شهر غالب آیید. نباید قبل از این که در خیابان، وسط جمعیت تنه بخورید و با مردمی که از گوشه و کنار دنیا به این جا آمده‌اند بیامیزید، تحریکهای غنایی شاعرانه شما را فرا بگیرد.

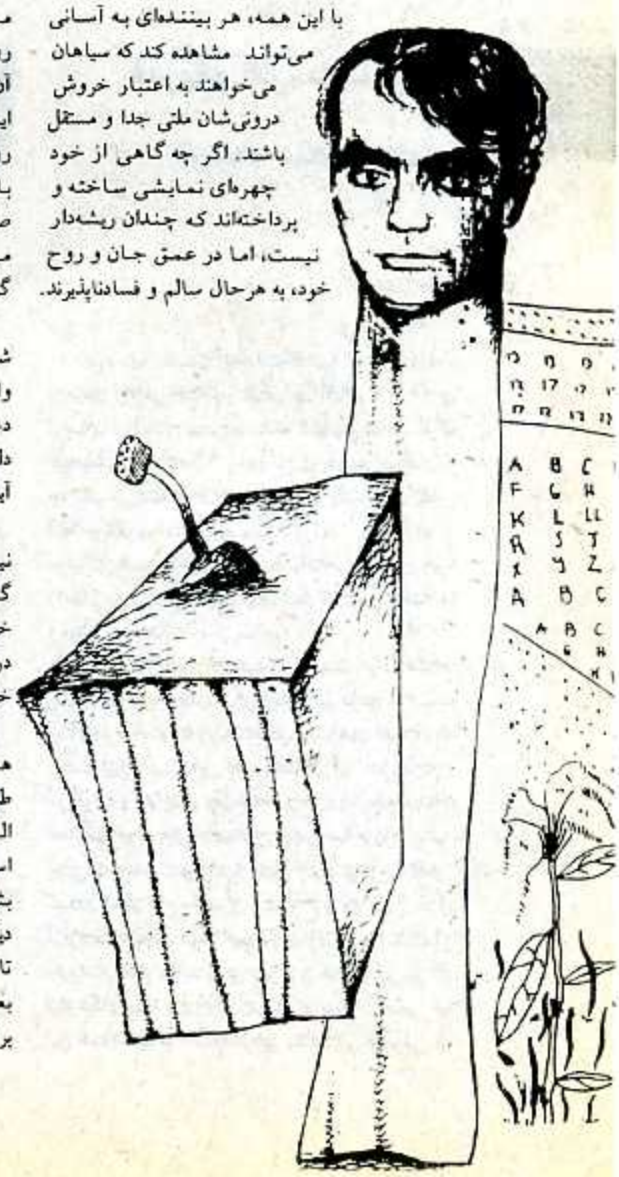
پس به خیابان می‌روم و با سیاهان مواجه می‌شوم. نیویورک وعده‌گاه تمام نژادهای بشر در سراسر دنیاست. اما چینی‌ها، ارمنی‌ها، روس‌ها و کرد.

صبحها معمولاً از دانشگاهی که درآن بودم، قدم‌زنان راه می‌افتادم و دیگر آن آقای «لورکا»ی ترسان از استاد نبودم، بلکه تبدیل به «پسرک خواب‌آلوده» می‌شدم. [۸] برای این که بفهمم سیاهان به چه فکر می‌کنند و دل مشغولی‌شان چیست به رقص آنها می‌نگریستم. رقص سیاهان تنها چیز یگانه و دردناکی است که با آن احساسات و غمهای خود را بیان می‌کنند. به دنبال اینهاست که شعر «معیارها و بهشت سیاهان» را می‌سرایم.

اما هنوز اصل قضیه را درست درنیافته‌ام. چیزی که تا به حال پیش چشمانم بوده، نه نمونه رفتارها و حالات زیباشناختی سیاهان است و نه بهشت آبی‌شان. جایی که به دقت در آن تأمل کردم و در گوشه و کنار آن چرخیدم و در رؤیاهایم دیدم، «هارلم» بود، یعنی مهمترین شهر سیاهان در دنیا. جایی که وقاحت و زشتی چنان چهره‌ای از بیگناهی گرفته که آن را به چیزی مشروع و در عین حال آزاردهنده بدل کرده است. هارلم پر است از حومه‌نشینانی با اسبهای سرخ و خانه‌هایی پر از نوازندگان پیانو و بازیگران رادیو و سینما. جایی که این همه است به اضافهٔ نوعی بدگمانی عمومی که

نشان اختصاصی نژاد سیاه است. درهای نیمه‌بسته، کودکان سیاه و ترسان از ثروتمندان خیابان پارک نیویورک، گرامافون‌هایی که ناگهان صدایش قطع می‌شود و انتظار دائم حملهٔ دشمنی که هر لحظه ممکن است از حاشیهٔ «رودخانهٔ شرقی» سرازیر شود به پایین و درست همان جایی را که این آدمهای عاطل و باطل خفته‌اند، نشانه بگیرد. احساس می‌کنم باید شعری دربارهٔ سیاهان در امریکای شمالی بنویسم و دردی را که آنها از زیستن در جهانی چنین واژگونه دارند، بیان کنم. اینها بردگان تمام‌عیار اختراعات جدید و دم و دستگاه سفیدپوستها هستند؛ سفیدپوستهایی که همواره می‌ترسند نکند روزی نوکر سیاهشان فراموش کند که چگونه بخاری گازی را روشن کند، رانندگی کند و چگونه باید یقهٔ آهارزدهٔ «آقا» راببندد، یا نکند روزی با چنگال توی چشم کسی فرو کند! می‌خواهم بگویم این نوآوریها و اختراعات از آنِ سیاهان نیست. سیاهان روی چیزهای فرضی و موقتی زندگی می‌کنند. بزرگتر خانواده ـ پدر ـ باید پیوسته انضباط دقیق و خشکی را به دقت در خانه اجرا کند تا مبادا زنها یا بچه‌ها گرامافون را به جای خدا عوضی بگیرند و بپرستند، یا لاستیک اتومبیل را به جای خوراکی بخورند!

با این همه، هر بیننده‌ای به آسانی می‌تواند مشاهده کند که سیاهان می‌خواهند به اعتبار خروش درونی‌شان ملتی جدا و مستقل باشند. اگر چه گاهی از خود چهره‌ای نمایشی ساخته و پرداخته‌اند که چندان ریشه‌دار نیست، اما در عمق جان و روح خود، به هرحال سالم و فسادناپذیرند.



جایی دخترک سیاه‌پوستی را دیدم که سوار بر دوچرخه‌ای می‌راند. درنگاه من هیچ چیز رقت‌بارتر از او نبود: پاهای سیاه دخترک که گویی از دوده آلوده بود، موهایش که همچون پشم به هم پیچیدهٔ گوسفند، مجعد بود، و دندانهای بیجا افتاده‌اش در میان لبهایی صورتی و محتضر... به او خیره شدم. او هم به من خیره می‌نگریست. من با نگاهم می‌گفتم: «دختر کوچولو، چرا دوچرخه سوار شدی؟ مطمئنی که دختر کوچولویی مثل تو می‌تواند چنین چیزی سوار شود؟ راستی این دوچرخه مال خودت است؟ از کجا دزدیده‌ای؟ فکرمی‌کنی می‌توانی آن را راه ببری؟» و بعد، خوب یادم است که دخترک معلق زد و افتاد و پاهای او با چرخهای دوچرخه به هم پیچید و در سرازیری نگون شد.

اما من، همواره در برابر چنین وضعیتی اعتراض خود را نیز داشته‌ام؛ اعتراض به این که می‌دیدم کودکان سیاه زیر گیوتین این یقه‌سفیدها ـ با آن لباسهای شیک و چکمه‌های خشم و قهرشان ـ قرار دارند. کودکان معصومی که هر روز «خلط دان» آقا را که وقتی حرف می‌زند صدایش عین یونیق اردک است، می‌برند خالی می‌کنند. و از آن سو می‌دیدم عده‌ای این همه «گوشت» را از بهشت می‌دزدند و یهودیها با آن بینی‌های دراز و آن روحهایی که مثل کاغذ خشک‌کن بود، دست‌اندرکار آن بودند. در برابر این غمگین چیزها معترض بودم؛ این که سیاهان نمی‌خواهند سیاه باشند، این که روغنی درست کرده‌اند که جعد زیبای موهاشان را باز کند، این که سرخابی درست کرده‌اند که صورتشان را سفیدتر کند، یا شربتی ساخته‌اند و می‌خورند تا کمرشان باریک شود و خرمالوی گوشت‌آلود لبهاشان را کمی جمع وجور کند.

آری، معترض بودم به این همه و دلیلش هم شعر «قصیده‌ای به پادشاه هارلم» من است که در واقع سخن از جان و روح نژاد سیاه می‌گوید و دعوتی است خطاب به سیاهانی که ناشیانه دست و دلشان برای زنهای سفیدپوست می‌لرزد، تا به خود آیند و به خویشتن خویش دلگرم باشند.

اما باز هم آن حال و هوای بی‌لگام و وحشی نیویورک در هارلم نیست. چرا که در هارلم هنوز گرمای انسانی هست، صدای کودکان هست، خانه‌ها و چمنها هست و غمها و افسردگی‌ها درآنجا تسلیتی می‌یابند و آدمی مرهمی برای زخم خود می‌یابد.

جای وحشتناک و پیروحم در نیویورک همانا منطقهٔ «وال استریت» است، جایی که رودهای طلا از گوشه و کنار زمین در آن جاری می‌شود و البته به دنبال آن مرگ و فساد انسان نیز سرازیر است. در «وال استریت» غیبت کامل معنویت و جان بشری را چنان احساس می‌کنید که در هیچ جای دیگر دنیا چنین نیست: گله‌ای از انسانها که نمی‌توانند تا ۳ عدد بشمارند و گله‌ای بیشتر که حتی نمی‌توانند بعد از عدد شش را بفهمند و احترامی دیوانه‌وار برای لحظهٔ «اکنون» و خواری و وهن برای علم! این است وال استریت. وحشتناکتر این است که جماعتی که این خیابان را انباشته عقیده دارند دنیا همیشه همین طور می‌ماند که اکنون هست و وظیفهٔ آنهاست که این ماشین عظیم را همچنان زنده و سرپا حفظ کنند تا کار کند؛ شب وروز و برای همیشه. آنچه در برابر چنین وضعیتی، از روح معترض من بیرون می‌تراود، جز این نیست که ـ شکر خدا به عنوان یک اسپانیولی بومی ـ آن را دشمن دارم؛ دشمن دائمی آرامش روح و جان آدمی.

خوشحال بودم که با گوش خود صدای شکست اخیر اینها را شنیدم و دیدم چگونه میلیاردها دلار از دست دادند. تابوتهای پول که به سوی دریا سرازیر بود و نابود می‌شد. هیچ وقت چهرهٔ مرگ واقعی را مثل آن خودکشی‌ها، هیستری‌ها و آدمهای از دست رفته ندیده بودم؛ مرگی بدون امید، مرگی که جز تباهی و نابودی نبود؛ مرگی به غایت دهشتناک، اما تهی از هرگونه عظمت و شکوه. و من که از کشوری می‌آمدم که پدرروحانی آن اونامونو گفته بود «شبها، زمین به آسمان صعود می‌کند»،[۹] احساس می‌کردم که چیزی شبیه یک فرمان خدایی از آسمان صادر شده که سراسر آن درهٔ گود و تاریک مرگ را ـ نیویورک خرپولها را ـ ویران کند. و آمبولانس‌ها که مرتب جنازهٔ کسانی را جمع می‌کرد که به دست خودشان کشته شده بودند، در حالی که انگشتانشان پر از انگشتریهای گران قیمت بود.

این گونه بود که شعر «رقص مرگ» را در وال استریت نیویورک سرودم. صورت آشنای امریکا همین است؛ مرگی که واقعاً مرده است، بی‌هیچ فرشته‌ای یا «رستاخیزی» در پی، مرگی که یکسره با روح آدمی بیگانه است و مرگی که همان قدر بدوی و ابتدایی است که خود امریکا؛ کشوری که هرگز به خاطر آسمان نجنگیده و هرگز هم نخواهد جنگید.[۱۰]

و اما انبوه جماعت مردم در نیویورک! هیچ کس نمی‌تواند فکرش را بکند که مردم نیویورک چگونه آدمهایی هستند، به جز احیاناً والت وایتمن *(Walt Whitman)* که برای یافتن تنهایی‌های این جماعت جست‌وجوهایی در حال و روز آنها کرده است، یا تی.اس.الیوت *(T.S.Eliot)* که درشعرش آنها را می‌فشرد و می‌فشرد ـ همچون لیمویی ـ تا شاید عصاره‌ای از آنها به‌دست آرد، اما عصاره‌ای که چیزی بیش از موشهای زخمی، کلاه‌های خیس و سایه‌هایی در کنار رودخانه نیست.[۱۱]

با این همه وقتی نیویورکی‌جماعت، مست می‌کند، می‌توانیم یکی از زیباترین چشم‌اندازهای زندگی را پیش رو ببینیم. جزیرهٔ کانی *(Coney Island)* تفرجگاهی است که یکشنبه‌ها در تابستان بیش از یک میلیون نفر به آنجا می‌آیند؛ می‌نوشند، فریاد می‌زنند، آواز می‌خوانند، روی زمین غلت می‌زنند، روزنامه‌های باطله را به دریا می‌سپرند و خیابانها را پرمی‌کنند از قوطیهای خالی کنسرو، ته‌سیگار، پس‌ماندهٔ غذا و لنگه‌کفشهایی که پاشنه‌شان شکسته، و در راه بازگشت به خانه، آواز می‌خوانند و

گروه‌گروه روی نرده‌های ایستگاه راه‌آهن یا بندرگاه استفراغ می‌کنند، یا درقایقهای متروک یا گوشهٔ بنای یادبود «گاریبالدی» یا «سرباز گمنام» ادرار می‌کنند.

شما نمی‌توانید درک کنید یک اسپانیولی اندلسی در چنین حال و هوایی چقدر احساس تنهایی می‌کند که اگر به زمین بیفتید، یک لگد هم به شما می‌زنند و اگر در آب بلغزید و غرق شوید، همان جا لای زیراندازهایشان دفنتان می‌کنند. قیل و قال این جماعت انبوه ـ همچون صدای تلق تلق درشکه‌ای پر سروصدا ـ تمام فضای یکشنبه‌های نیویورک را پر می‌کند و تهی پیاده‌روها را از حس گریز و وحشت لبریز (شعر «تهوع جماعت» را می‌خوانید).

حس تنهایی من در شعرهایی که در زمینهٔ حال و هوای این جماعت گفته‌ام، با دیگر شعرهایی که در همین حال و هواها سروده‌ام، ریتم و سبک یکسانی دارد. مانند شعر «شماز شبانهٔ پل بروکلین» و شعر «سقوط شب در باتری»؛ باتری همان جایی است که ملوانان و زنان دربه‌در، سربازان و پلیس‌ها، همه با هم درکنار دریای خسته می‌رقصند. «باتری» مرتعی است برای گاوهای افسانه‌ای نیمی زن ـ نیمی پرنده که ملوانان را با صدای خود شیفته می‌سازد و جولانگاهی است برای خوشدلان سبک روح نعرمزن.

بسیار خوب، حالا ماه آگوست است و نیویورک هم سطح گرمای داغ تابستان شده، همچون «اسپیا» *(Ecija)* [جایی درایالت سویل اسپانیا]. پس وقتش رسیده که آنجا را ترک کنم. از نیویورک می‌روم.

و این جا: دریاچهٔ سبز و چشم‌انداز درختان شوکران: دریاچهٔ «ایدن میلز» در ایالت «ورمونت» امریکا. و ناگهان خود را در جنگلی می‌بینم و یک دوک ریسندگی که آن سوتر افتاده. و دختر کوچکی به نام ماری *(Mary)* که شربت شیرین افرا می‌خورد و پسربچهٔ کوچکی به نام استانتون *(Stanton)* که گوشه‌ای بازی می‌کند. مرا نزد خود نگه می‌دارند، سرگرمم می‌کنند و صبورانه اسامی رؤسای جمهوری امریکا را به من می‌آموزند و وقتی به اسم ابراهام لینکلن می‌رسند، برای او یک سلام نظامی هم می‌دهند. پدر این پسرک (استانتون) چهار اسب دارد که همه کورند و آنها را در دهکدهٔ «ایدن میلز» خریده است. مادرش همواره مریض است و تب‌دار. برای خودم در آن حوالی گردش می‌کنم. آب خوشگوار می‌نوشم. در میان درختان شوکران و این دوستان کوچکم، سرخوشم و حال و روز خوبی دارم. مرا به دختران تایلر *(Tyler)* معرفی می‌کنند که از بازماندگان فقیر یکی از رؤسا بزرگان هستند و در اتاقکی در آن حوالی روزگار می‌گذرانند. همین خواهران تایلر از گوشه و کنار عکسی می‌گیرند و اسمش را می‌گذارند «سکوت دلپسند». [۱۲] با ساز محلی‌شان که شبیه چنگ است و فوق‌العاده زیباست تصنیفهایی از عصر پهلوانان واشنگتن می‌نوازند و می‌خوانند. خواهران تایلر سن وسالی دارند، بسیار لاغرند و شلوارهایی می‌پوشند که پاهایشان را از خراش تیغ شاخه‌ها و بوته‌های جنگلی درامان دارد. موهای روشن زیبایی دارند و دستهایشان را به هم می‌دهند و می‌نشینند به آوازهایی که بالبداهه یادم می‌آید و می‌خوانم، گوش می‌دهند و با سازشان همراهی‌ام می‌کنند. گاهی هم مرا به شام دعوت می‌کنند و با چای و چند تکه پنیر از من پذیرایی می‌کنند و مرتب با اصرار می‌گویند، قوری چایشان قوری اصیل چینی است و در چای عطر یاس انداخته‌اند. اواخر ماه آگوست روزی مرا به خانهٔ خود می‌برند و ضمن صحبت می‌گویند: «هیچ متوجه شدید که این جا پاییز شده؟». به خوبی یادم هست که در خانهٔ آنها، روی میزها و کنار سازشان و تمام دور و بر تمثال تایلر روی رف پر بود از زردترین، قرمزترین و پرتقالی‌ترین افراها و برگ‌موهایی که تا آن موقع دیده بودم! همه برای تزئین. در چنین حال و هوایی، پر معلوم است که شعر من عطر و لحن جنگل را به خود بگیرد.

دیگر از نیویورک خسته شده بودم و دنبال چیزهای خیلی کوچک هستم؛ کم‌ارزشترین موجودات و حشره‌ها. در چنین حال و هوایی شعری می‌نویسم که از همین چیزهای کوچک ـ حشره‌خانه ـ حرف می‌زند و نمی‌توانم متن کامل آن را برایتان بخوانم. آن شعر شروع می‌شود با دعا و کمک‌طلبیدن از مریم مقدس که این دوستان کاتولیک نازنینم او را مادر ماریا استلا می‌خوانند. در این شعر خواسته‌ام برای آن جانوران کوچکی آواز بخوانم که با بالهای کوچکشان زندگی خود را در پرواز و در ستایش خدای بزرگ، می‌گذرانند.

استغاثه از مریم مقدس

می‌ستایم مادر مقدس را
آن مالک ملکوتی همه مخلوقات را،
آنکه روشنای ناب جانوران کوچک ـ
حشرات ـ را به من عطا فرمود
جانورانی که در واژگان، یکی
واژه‌اند و همین.
اندامی دارند و بس ـ بدون روح،
نه بی‌حیائی زشت گربه‌ها را دارند
نه هیبت کاذب جغد را
و نه هشیاری دروغ اسب‌ها را.
جانورانی که عشق می‌ورزند، بی‌آنکه
چشمی داشته باشند
عشق می‌ورزند به یمن شوق ابدیت،
و گرد می‌آیند تا طعمه پرنده‌ای باشند.
مادر مقدس!
همان وسعتی را عطایم کن که این
جانوران کوچک دارند
تا سخن توانم گفت از همه آنچه در پوست
زمین پوشیده
و زیر بی‌گناهی کفش‌ها له می‌شود.
کسی از مرگ این‌همه کوچک‌ها در گذرگاه
حرف نمی‌زند
از مرگ پیازهای سرکنده،
و از مرگ کفچه ماهیان،
ـ این آفتاب پیر درخشان ـ
کسی چیزی نمی‌گوید.
تو، ای مادر مقدس!
ای هماره درخشنده!
ای شور آسمان‌ها!
ای همارهٔ خوش!
همسایهٔ جعفری‌های عاریت!
تو می‌دانی که برای گفتن از جهان،
باید کوچکترین بطن آن را دانسته باشم.

تا اینکه یک روز این ماری کوچولو در چاه افتاد و غرق شد. نمی‌توانم ـ و درست هم نیست ـ که از عمق اندوه خود و دلمردگی که آن روز احساس کردم، برای شما حرفی بزنم. این را می‌گذارم برای درختان و دیوارهایی که مرا دیدند. [۱۳] یک لحظه یاد آن دخترک کوچولو افتادم که در قرناطه در آب‌انبار غرق شده بود و عده‌ای داشتند درش می‌آوردند. دستهای کوچکش را از ترس به هم مشت کرده بود و سرش به دیوارهٔ چاه اصابت کرده بود. این هر دو ـ ماری وآن دیگری ـ در شعر من یکی شدند. همان دخترکی که می‌گریست و می‌گریست و نمی‌توانست خود را از چاه و از آب آن که هیچ راهی به دریا نداشت، برهاند. شعر «دخترک غرق شده در چاه» مربوط به چنین حال و هوا و حسی است.

پس از مرگ آن دخترک، دیگر نتوانستم در آن جا بمانم. استانتون شربت افرا را که خواهرش به جا گذارده بود، می‌خورد. خواهران تایلر هم مرتب از پاییز و جنگل عکس می‌گرفتند تا به من هدیه کنند.

به سمت دریاچهٔ نزدیک رفتم. آب ساکت، فاخته‌ها و دیگرها و دیگرها، نمی‌گذاشت آرام بگیرم. به هر طرف که می‌ایستادم یا می‌نشستم، احساس می‌کردم مثل یک عکس رومانتیک چاپ سنگی هستم که زیرش نوشته‌اند: فدریکو افکارش را سرگردان رها می‌کند، تا این که بالاخره این عبارت زیبا و درخشان از گارسیلاسو *(Garcilaso)* به ذهنم خطور کرد و به این وضع آزاردهنده پایان داد: «گلهٔ گاوها آن سوتر می‌چرند/ باد نسیم خود را می‌پراکند». و پشت سرش «شعر مکرر دریاچهٔ ایدن میلز» در من زاده شد. (شعر را می‌خواند). [۱۴]

تعطیلات تابستانی تمام شده و من باید به نیویورک برگردم. ولی دخترک غرق شده، استانتون شکرخوار کوچولو، خواهران تایلر با آن شلوارهایشان تا مدتها با من می‌مانند. قطار از کنار مرز کانادا با شتاب می‌گذرد. احساس اندوه دارم و دلم برای دوستان کوچکم تنگ می‌شود؛ دخترکی که به کام چاه فرو می‌رود و در میهمانی یک دسته فرشتهٔ سبز، از خود دست می‌کشد و ستارهٔ زشت و بیرحمی که علامت پلیس امریکای شمالی است، همچون شوره‌هایی که روی دیوار مرطوبی می‌نشیند، بر سینهٔ پسرکی برق می‌زند.

و حالا دوباره در نیویورک هستم؛ یک بار دیگر وسط این حال و هوای دیوانه و پریشان. ولی نیویورک دیگر مرا به شگفت نمی‌آورد، چرا که راه و رسم زندگی و خیابانها و حرف زدن با مردم را یاد گرفته‌ام و به درون چنبرهٔ زندگی اجتماعی این جا راهی برده‌ام، که البته آن را نمی‌پذیرم و همواره انکارش می‌کنم. حالا دیگر آدمی هستم که از حومهٔ شهر آمده و عقیده ندارد که این آدمیزاد مهمترین چیز دنیاست! (شعر «نیویورک» را می‌خواند).

باری، دوباره باید نیویورک را ترک کنم. شعرهایی که دربارهٔ کریسمس یا در مورد بندرگاه گفته‌ام، روزی منتشر خواهد شد و اگر علاقه داشته باشید، در کتابم خواهید دید و می‌خوانید. بله، وقت دارد می‌گذرد. حالا روی عرشهٔ کشتی هستم و دارم از نیویورک می‌روم، کشتی زوره‌کشان مرا از این شهر به جزایر زیبای آتیل می‌برد. اولین تأثیری که از بودن در نیویورک یافته بودم، همچنان با من می‌ماند: این شهر با «دنیای بی‌ریشه‌اش». (شعر «رقص مرگ» را می‌خواند).

زیرا، اگر چرخها مدار خود را فراموش کنند،
با زمهٔ اسبهای عریان آواز خواهند خواند،
واگر در آن طرحهای سنگ شده، آتشی درگیرد،
آسمان باید بگریزد، پیش از آشفتن پنجره‌ها.

از عرشهٔ کشتی به نیویورک نگاه می‌کنم: کنگرهٔ ساختمانهای بزرگ و حال و هوای شهر ـ یا بگوید همان هندسهٔ شهر و دلتگیهایش ـ که آسمان دارد می‌بلعدشان. دیگر برجهای بلند شهر یا ابرها ستیزی ندارد. دیگر انبوه پنجره‌ها نیست که نیم بیشتر شب را ببلعد. ماهیهای بازیگوش در دریا بازی می‌کنند و تاجهایی از آب می‌سازند و آسمان مثل آن زن آبی رنگ پیکاسو، با بازوان گشاده و شتابان، روی دریا می‌دود. هر چه دورتر می‌شوم، آسمان آبی بر آسمانخراشهای نیویورک پیروزتر می‌شود.

به هر حال، نیویورک را با غمها و تحسینهای عمیق، ترک می‌کنم و دوستان زیادی را پشت سر می‌گذارم. زندگی در نیویورک مفیدترین تجربه‌ها را برایم فراهم کرده است.

اکنون دیگر کشتی از ساحل نیویورک دورتر و دورتر می‌شود. کم‌کم به تخلها و درختهای دارچین نزدیک می‌شویم؛ عطر دارچین، عطر سرزمین امریکای واقعی و اصیل، امریکای خدا، امریکای اسپانیا!

راستی اینجا کجاست؟ مگر دوباره در اسپانیا هستم؟ اندلس همه دنیا؟ این همان زردی «کادیز» (شهری در اسپانیا) است، با سایه روشنی بیشترا آن‌هم قرمزی گل سرخهای «سویل» اسپانیاست که بیشتر شبیه گیاه دانه قرمز است! و این همان سبزی قرناطه است یا پرتوی نقره‌ای از فلس ماهیان بر آن.

و این هاوانا است که در میان مزارع نیشکر و در متن صدای سازهای بادی و موسیقی محلی‌اش به چشم می‌خورد. چه کسی برای خوش‌آمدگویی به استقبال من خواهد آمد، به‌جز همان «ترینیداد» [اسم شهری] تاریک ـ روشن کودکی‌ام؟ و دورتر، سیاه پوستانند. با حال و هوایی که مثل حال و هوای مردم اندلس بزرگش می‌یابم. سیاهان بی‌تراژدی که چشم می‌چرخانند و با هر نعر بلندی می‌گویند «ما از نژاد لاتین هستیم»! در چشم‌انداز هم‌ردیف مزارع نیشکر است و زمینهای پست و بلند و درختان نخل. و هزاران سیاه اصیل گونه‌هایشان را چنان سرخ کرده‌اند که گویی از تب شعله‌ورند، با ریتم «سان»[15] می‌رقصند، همچون نسیمی که از سمت جزیره می‌وزد. و من در شعری از آن حرف زده‌ام: «سیاهان به ریتم کوبا می‌رقصند».

یادداشتها

۱. نام مجموعه اشعاری که لورکا در دوران اقامتش در نیویورک سروده است ـ م.

۲. بین سالهای ۱۹۲۸ که لورکا کتاب **شعرهای گولی** را چاپ کرده بود، تا سال ۱۹۳۲ که این سخنرانی را برای اول بار ایراد کرده است، فقط یک کتاب دیگر منتشر کرده که شعرهای سالها قبل یعنی سال ۱۹۲۱ او را دربرداشت.

۳. برای لورکا و دوستش سالوادور دالی، «سن سباستین» سمبل پیچیده و تناقض‌آمیزی است از حالت تأثیرپذیری یا زخم‌پذیری انسان و عینیت هنری از یک طرف، و غلبهٔ غیرصمیمانه‌اش بر همان تأثیرهای درونی از طرف دیگر. لورکا در نامه‌ای می‌گوید شعر یعنی «عشق، تلاش و در عین حال اعراض و تن زدن: (سن سباستین)».

۴. این تعبیر درمقابل *"duende"* آمده که کلمه‌ای اسپانیولی است، به معنای زنی که دختران و زنان را براساس سنتهای اسپانیا تربیت و نگهداری می‌کند ـ م.

۵. قسمتی از مقدمهٔ این سخنرانی در دستنویس متن که به خط لورکا است گم شده و قسمتهای دیگری نیز بعداً خط خورده است. ممکن است لورکا در قرائتهای بعدی این متن توضیحات بیشتری دربارهٔ «بانوی شعر» داده باشد و احیاناً این حذف و تعدیلها هنگامی صورت گرفته که لورکا در بوئنوس آیرس به سال ۱۹۳۳ سخنرانی می‌کرده و در آن موقع این مطلب را در متن دیگری آورده است، به نام «بازیها و نقشهای بانوی شعر».

۶. لورکا «صورشاعرانه» یا «واقعیتهای شعری» را برای «تصورشاعرانه» به کار می‌برد که برخلاف استعاره و مجاز که مبتنی بر قیاس است، هیچ توضیح یا تبیین منطقی ندارد. درسخنرانی که به نام «تصور شعری، الهام، طفره و گریز» داشته و دراَن شعر «سبز، سبز، سبز که می‌خواهمت...» را توضیح می‌داده، همین نکته را آورده است.

۷. این سخنرانی در سال ۱۹۳۲ ایراد شده که امریکا و روسیه در اوج نزاع خود بودند و کتابهای زیادی در مورد نیویورک منتشر شده بود، مثل شهر شیطان زده ماکسیم گورکی و «امریکائی که من دیدم» مایا کوفسکی ـ م.

۸. درمتن اصلی دستنویس لورکا به همین ترتیب آمده است که مبهم است. شاید مقصود این است که از حال و هوای دانشجویی خارج شده و مثل کودکان خواب‌آلود زنان سیاهی می‌شود که در خانهٔ پولدارهای سفیدپوست امریکایی کلفتی می‌کردند و بچه‌شان هم گوشه و کنار می‌لولید، بی‌آینده و هویت، زندگی و... ـ م.

۹. برگرفته از شعری از اوثاموثو، عارف و روحانی اسپانیولی: وقتی خورشید آهسته به زمین می‌آید/ وقتی زمین به آسمان صعود می‌کند/ در آن لحظهٔ یاد و خاطره/ که زنگها برای عابدان صدا می‌کنند... [از وی کتاب درد جاودانگی با ترجمهٔ خرمشاهی به فارسی منتشر شده است ـ م.]

۱۰. اشاره است به «تقلیبرازلی» امریکا که گویی محکوم است که همواره چنین باشد. ضمناً پس از کلمهٔ رستاخیز *(Resurrexit)* در دستنویس لورکا عبارتی هست که خودش حذف کرده است: «مرگ پروتستان‌هایی که فکر می‌کنند نیازی ندارند برای آسمان و بهشت بجنگند، چرا که همه چیز روبه‌راه است و همیشه هم همین طور می‌ماند...».

۱۱. گویا در اینجا لورکا یاد شعرش به نام «زمین لق شده» افتاده: کنار رودخانه/ نه بطری خالی، نه کاغذ ساندویچ/ نه دستمالهای ابریشمی/ نه سیگاری و جعبه‌های خوراکی/ خبری نیست/ از این شاهدان شبهای تابستان خبری نیست...

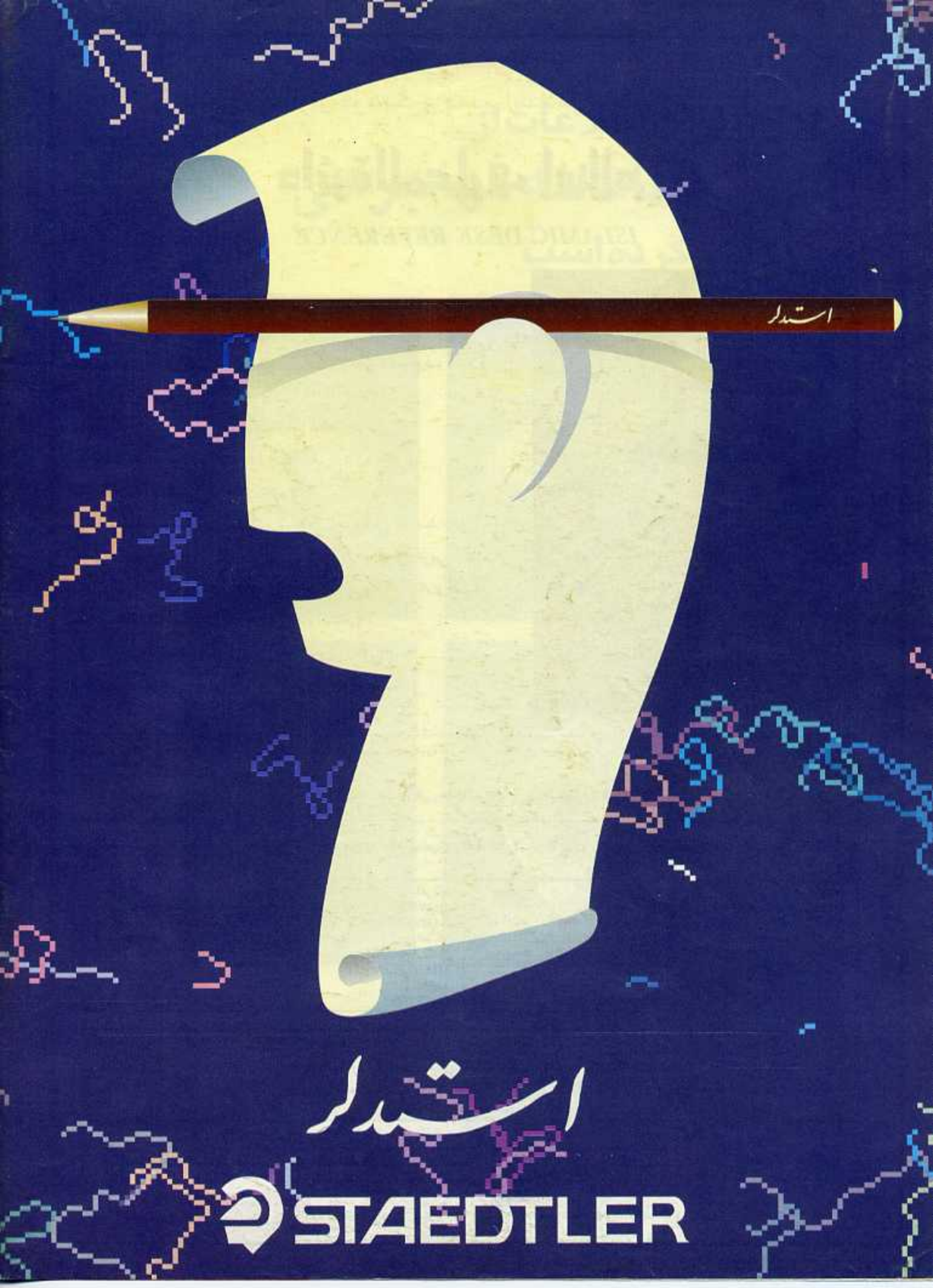
۱۲. در آرشیو لورکا یک عکس هست از منظره‌ای از پائیز به اسم «سکوت دلهنده» که درواقع در آلبومی بوده که خواهران تایلر به او هدیه کرده بودند.

از پائیز به اسم «سکوت دلهنده» که درواقع در آلبومی بوده که خواهران تایلر به او هدیه کرده بودند.

۱۳. در اینجا لورکا با زبان شعر حرف می‌زند. طبق نوشتهٔ دوستش آنخل دل ریو مرگ ماری در چاه، همواره در خیال لورکا بوده است.

۱۴. این شعر با برگردان همین مترجم در مجلهٔ نگاه‌نو، شمارهٔ ۶، چاپ شده است ـ م.

۱۵. رقص سنتی و اصیل «امریکائی کوبائی» با ریتم متقطع که ریشه در سانتیاگو کوبا (منطقه شرقی) از اواخر قرن ۱۸ دارد.


استدلر
استدلر
STAEDTLER