

# اگرچه نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

## مقاله ها:

زمینه های فکری اندیشمندان ایران در برلن  
تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه  
سفرهای غیبی  
«فمینیسم اسلامی» و جنبش زنان ایران  
هوس خام: حدیث انقلاب در بامداد خمار

جمشید بهنام  
شاهرخ مسکوب  
احسان یارشاطر  
حامد شهیدیان  
علی فردوسی

## گزیده:

بحران روشنفکری در ایران

مهرداد بهار

به یاد صادق چوبک

گلنوری و نظری:

اردوان داوران

در سوگ اهل قلم

## نقد و بررسی کتاب:

برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد)

صدرالدین الهی

تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا)

فریدون خواند

سفر در خواب (شاهرخ مسکوب)

احمد رحیم اخوت

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

گیتی آذربئی  
احمد اشرف  
غلامرضا افخمی  
علی بنوعزیزی  
سیمین بهبهانی  
هاشم پسران  
پیتر چلکوسکی  
ریچارد ن. فرای

راجر م. سیوری  
بازار صابر  
احمد کریمی حکاک  
فرهاد کاظمی  
ژیلبر لازار  
سیدحسین نصر  
ویلیام ل. هنوی

دبیران دوره شانزدهم:

شاهرخ مسکوب  
احمد اشرف  
صدرالدین الهی  
دبیر نقد و بررسی کتاب:  
سید ولی رضا نصر  
مدیر:  
هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

فکس: ۶۵۷-۱۹۸۳ (۳۰۱)

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۴۰ دلار، دانشجویی ۲۵ دلار، مؤسسات ۷۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

تک شماره ۱۲ دلار

# *Iran Nameh*

A Persian Journal of Iranian Studies

**The Ideological Origins of Iranian Intellectuals in Berlin**

*Jamshid Behnam*

**Reflections on Ethics: From *Avesta* to *Shahnameh***

*Shahrokh Meskoob*

**Initiatory Voyages**

*Ehsan Yarshater*

**"Islamic Feminism" and the Women's Movement in Iran**

*Hammed Shahidian*

**Raw Desire: The Litany of Revolutionary Hangover in Iran**

*Ali Ferdowsi*

# Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies  
Published by the Foundation for Iranian Studies

## Editorial Board (Vol. XVI):

Shahrokh Meskoob

Ahmad Ashraf

Sadroddin Elahi

## Book Review Editor:

Seyyed Vali Reza Nasr

## Managing Editor:

Hormoz Hekmat

## Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami

Ahmad Ashraf

Guity Azarpay

Ali Banuazizi

Simin Behbehani

Perter J. Chelkowski

Richard N. Frye

William L. Hanaway Jr.

Ahmad Karimi-Hakkak

Farhad Kazemi

Gilbert Lazard

S. H. Nasr

Hashim Pesaran

Bazar Saber

Roger M. Savory

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

**The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

**Telephone: (301)657-1990**

*Iran Nameh* is copyrighted 1998

by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint

more than short quotations

should be addressed to the Editor

**Annual subscription rates (4 issues) are: \$40 for individuals, \$25 for students and \$70 for institutions**

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

**single issue: \$12**

## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران مهرداد بهار
- گذری و نظری
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت

کتاب ها و نشریات رسیده  
فهرست سال شانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

## جمشید بهنام\*

## زمینه های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن

(۱۹۱۵-۱۹۳۰)

میان سال های ۱۹۱۵ و ۱۹۳۰ جمعی از اندیشمندان و آزادیخواهان ایرانی در شهر برلن می‌زیستند و از طریق انتشار چند مجله، اندیشه ها و موضوعاتی را مطرح می‌کردند که از نظر سیر تاریخ اندیشه معاصر ایران دارای اهمیت بسیار است. این ایرانیان به دو نسل تعلق داشتند: نسل اول کسانی بودند که در پی رویدادهای زمان استبداد صغیر، اشغال آذربایجان و شکست دولت موقت، به اسلامبول و سپس برلن مهاجرت کردند و با کمک دولت آلمان کمیته ملیون ایرانی را بنیان نهادند.<sup>۱</sup> گروهی نیز که میان سال های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ به دلایل سیاسی و یا بخاطر تحصیل درپاریس و ژنو و لندن اقامت داشتند به این کمیته پیوستند.<sup>۲</sup> امانسل دوم جوانانی بودند که در سال های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲ به قصد تحصیل مستقیماً از ایران به برلن رفتند و *نامه فرنگستان*<sup>۳</sup> و *روزنامه پیکار*<sup>۴</sup> را تأسیس کردند. این مهاجرین از لحاظ سن، منشاء اجتماعی، تحصیلات و تجارب سیاسی متفاوت بودند، برخی به خاندان های روحانی و برخی دیگر به خاندان های دیوانی یا بازاری تعلق داشتند. از لحاظ حرفه ای نیز از ادیب و شاعر و سیاست پیشه و بازرگان تا دانشجویان پرشور درمیانشان دیده می شد. این روشنفکران، که محمدعلی جمال زاده نام "برلنی ها" به آن‌ها داده بود درطول این سال ها چند محفل

\* این مقاله فصلی است از کتاب «اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۳۰-۱۹۱۵» از این نگارنده که به زودی منتشر خواهد شد.

روشنفکری در برلن تشکیل دادند. حاصل این گردهمایی‌ها انتشار چهار مجله و یک روزنامه بود: مجله *کاو* (به مدیریت حسن تقی زاده، ۱۹۲۲-۱۹۱۶) مجله *ایران‌شهر* (به مدیریت کاظم زاده ایران‌شهر، ۱۹۲۷-۱۹۲۲) *نامه فرنگستان* (به مدیریت مشفق کاظمی، ۱۹۲۶-۱۹۲۴)، *مجله علم و هنر* (به مدیریت محمدعلی جمال زاده، ۱۹۲۸-۱۹۲۷) و *روزنامه پیکار* (به مدیریت مرتضی علوی و یک نفر آلمانی، ۳۱-۱۹۳۰). *پیکار* روزنامه‌ای سیاسی و حاوی آراء و افکار چپ بود. در سال‌های ۲۹-۱۹۲۸ *روزنامه بوق انقلاب ارگان* فرقه جمهوری انقلابی ایران نیز به صورت پللی کپی منتشر می‌شد و هم چنین *مجله آزادی شوق* به مدیریت عبدالرحمن سیف آزاد.

مجلات چهارگانه *کاو*، *ایران‌شهر*، *نامه فرنگستان* و *علم و هنر* چون حلقه‌های یک زنجیر، یکی پس از دیگری از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۸ انتشار یافتند و موضوع‌هایی چون اخذ تمدن غرب، تساهل مذهبی، ساخت قدرت، وضع زنان و اصلاحات ضروری در ایران را مطرح کردند. نویسندگان این نشریه‌ها، گرچه همواره با هم توافق نداشتند، اما راهشان یکی بود. پیش‌کسوتان آن‌ها عبارت بودند از تقی زاده، کاظم‌زاده ایران‌شهر، محمد قزوینی، محمدعلی جمال زاده، و مشفق کاظمی. گروهی دیگر نیز آن‌ها را یاری می‌دادند. بیشتر نویسندگان این مجلات زبان‌دان و آشنا با زندگی و جریانات فکری مغرب زمین بودند و درعین حال از دیر باز، از هنگامی که در ایران می‌زیستند، با اندیشه‌های اندیشمندان ترک و عرب نیز آشنایی داشتند و زمانی که به غرب رفتند هم چنان سیر اندیشه را در حوزه فرهنگی خاورمیانه دنبال می‌کردند.

در این نوشته، نخست به مضامین اصلی اندیشه ترک و عرب در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم می‌پردازیم و سپس کوشش خواهیم کرد تا تشابه فکری میان اندیشمندان ایرانی و عرب و ترک را بر اساس چهار مقوله اصلی ملیت، دین، ساخت قدرت و اخذ تمدن غرب نشان دهیم.

## ۱) اندیشه‌های عرب و ترک

### اندیشه عرب: "نهیضة" و "اصلاح"

روشنفکران دنیای اسلام در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و نخستین قرن بیستم خواهان تجدد و تغییر بودند. در واقع، از میانه قرن نوزدهم در خاورمیانه و شبه جزیره هند در پی آشنایی با تمدن غرب جوش و خروشی پدید آمده بود. تبلور "بیداری"



و "خودآگاهی" مردمان این نواحی در مجموعه ای از فعالیت های فرهنگی و فکری (نهضة)، از یک سو، و لزوم رفرم مذهبی (اصلاح)، از سوی دیگر، به چشم می خورد.

### نهضة

مراد از "نهضة"، نوزائی و رنسانس، نهضت فکری مهمی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم در لبنان و سوریه و مصر و ترکیه پدید آمد و در پایان این قرن و نخستین دهه قرن بیستم به اوج خود رسید. مصر قرن نوزدهم که ناگهان با حمله ناپلئون روبرو شده بود نخستین کشور بزرگ اسلامی بود که به خود آمد و به اندیشه شناخت جهان افتاد و این کنجکاوی در شناسائی دنیای نو همراه بامیل بازگشت به سرچشمه ها بود. در راه رسیدن به این هدف سرآمدانی از میان روحانیان و رجال سیاسی و اهل تفکر کوشیدند تا با تکیه بر اصول اسلامی «اجتهاد» و «مصلحة» (تفسیر مجدد بر اساس نیازهای کنونی) راهی به سوی تجدد بگشایند. نخست، از طریق فرستادن دانشجویان به اروپا و خواندن مطبوعات غربی آگاهی هائی از آن تمدن به مصر و لبنان رسید و اندک اندک به سراسر خاورمیانه گسترش یافت. در لبنان میسیون های مذهبی به کار ترجمه پرداختند و چاپخانه و مدرسه ایجاد کردند. در همین دوران چند دانشگاه در قاهره و بیروت تأسیس شد که آموزش آنها با آموزش مدارس عالی جامع الازهر (قاهره) و زیتونیه (تونس) تفاوت بسیار داشت.

آگاهی کامل تری از وضع مغرب زمین با انتشار «سفرنامه» طهطاوی (۱۸۷۳-۱۸۰۱)، نویسنده مصری، به پاریس آغاز شد. در سال ۱۸۳۴، محمدعلی پاشا، حکمران مصر، به نشر این کتاب و ترجمه آن به زبان ترکی فرمان داد. طهطاوی در این سفرنامه آنچه را که درغرب می گذشت با دقت توصیف کرده است. بدین سان، امکان مقایسه میان جوامع اسلامی و جوامع اروپائی پدید آمد. نتیجه این مقایسه آگاهی برعقب ماندگی دنیای عرب بود. عبدالرحمن کواکبی (۱۹۰۷-۱۸۴۹) به سال ۱۸۹۹ این عقب ماندگی را مضمون اصلی رساله "ام التیوی" (مادر شهرها: مکه) قرارداد و در آن با توسل به گزارشی از یک کنگره خیالی، از دردهای جامعه مسلمان سخن گفت و با دقتی کم نظیر به بررسی ریشه های دردهای اجتماعی جامعه مسلمان در پایان قرن نوزدهم پرداخت. مساله «تأخر» دنیای اسلام به دنبال ترجمه کتاب «علل تفوق آنگلو ساکسون ها»، نوشته ادmond دومولن (Edmonde Demolins)، دیگر بار مطرح شد محمد عمر کتاب «وضع کنونی مصری ها» را نوشت (۱۹۰۲) و شکیب ارسلان لبنانی (۱۸۶۹-۱۹۴۶) طی سلسله مقالاتی پرسش هائی را در این زمینه مطرح کرد: طبیعت اسلام چیست؟ آیا

هویت اسلامی وجود دارد؟ علت تأخر اسلام چیست؟ در این میان، دو جریان عمده تفکر، یکی در جهت بازاندیشیدن اصول زندگی مسلمانان و دیگری در جهت جدا کردن دین از سیاست، در هم آمیخت و جدل میان متجددان و متقدمان بالا گرفت.

قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۳) آزادی زنان را نه به خاطر رعایت اصول اخلاقی بلکه به عنوان یک ایدئولوژی خواستار شد و کتاب *تحریر المرأة* را به عنوان مانیفستی در این زمینه انتشار داد. کتاب با مسئله انحطاط اسلام آغاز می شود و نویسنده با تکیه بر فلسفه داروینیسیم اجتماعی، که در آن زمان رواج داشت، به تجزیه و تحلیل جامعه مسلمان می پردازد: دارالاسلام ضعیف است و بنابراین در جهانی که قوانین «تنازع بقا» و «انتخاب اصلح» برآن حکمفرماست امکان بقا ندارد. اما دلیل این ضعف و انحطاط چیست؟ امین توضیحات رایج در این زمینه را نمی پذیرد و به این نتیجه می رسد که انحطاط اسلام نتیجه است و نه علت. دلیل اصلی ضعف نیروهای اخلاقی و پریشیدگی رفتارهای اجتماعی است و نادانی و عدم آشنائی با دنیای معاصر و علوم جدید. به اعتقاد نویسنده، ریشه ضعف ها و نابسامانی های اجتماعی را در خانواده باید جست زیرا در کشورهای مسلمان روابط سنتی میان زن و مرد مانع از آن است که زنان به آزادی لازم برای اجرای نقش خود در خانواده و اجتماع دست یابند. چاره کار آموزش عمومی و آموزش زنان است و این آموزش به سواد و خانه داری محدود نمی شود بلکه باید امکانات تأمین معاش و زندگی اقتصادی مستقل را به زنان داد.

از این پس، مسئله زن یکی از عوامل جدائی میان سنت گرایان و تجددطلبان شد. حرکت زنان در کشورهای مصر و لبنان و ترکیه مشروعیت خود را در اصالت اسلامی می جست و با توسل به احکام قرآن خواست های خود را بیان و توجیه می کرد.

#### اصلاح

واکنش در برابر غرب به گونه ای دیگر، در قالب اندیشه «اصلاح» و «تجدید حیات اسلام»، نیز تظاهر یافت. در این دوران که جملگی بر «تأخر» دنیای اسلام در برابر غرب آگاه شده بودند و نیاز به «تطور» و «ترقی» احساس می شد گروهی از مسلمانان آشنا با وضع جهان به فکر چاره افتادند. به گمان آنان اسلام دینی بود که می توانست خود را با اندیشه های جدید سازگار کند اما آنچه مانع از این تحوّل می شد ناآگاهی از اسلام راستین بود و دشمنی استعمار غرب با ترقی کشورهای مسلمان. راه حل عبارت بود از وحدت مسلمانان در برابر استعمار و گشودن

باب اجتهاد در کشورهای اهل تسنن برای رسیدن به تجدد. سید جمال الدین اسدآبادی (۱۸۹۷-۱۸۳۸) نخستین کسی بود که در این راه گام برداشت. پس از او، یکی از دوستان و پیروانش، محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹)، نیز با انتقاد از جامعه مصر به دفاع از نظرات جمال الدین پرداخت و در برخی زمینه ها از او هم فراتر رفت. از نظر عبده، تجدید حیات اسلام با پذیرش علم و فن جدید امکان پذیر بود. در عین حال، او در راه گشودن باب اجتهاد نیز کوشید و از تلفیق «قوانین خوب اروپائی» با اصول اسلام سخن گفت. عبده معتقد بود که اسلام یک دین عقل گراست و به انسان اجازه می دهد که بدون «تقلید» کورکورانه در بارهٔ مذهب بیندیشد. اما، عبده تندروی و روحیه انقلابی سید جمال الدین اسدآبادی را نداشت. از همین رو، هرچند که هر دو در یک راه گام برداشتند، ناسیونالیسم اسلامی آنها به صورت های گوناگون تجلی یافت. در این زمینه، مقایسه پان اسلامیسیم انقلابی سید جمال الدین با اصلاح طلبی آرام عبده آموزنده است و هم چنین مقایسه این عقاید با نظرات محمد اقبال لاهوری، دوستدار نیچه و برگسن، که می خواست، به ظرافت، قرآن و غرب را آشتی دهد.

آراء رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵) که دنباله افکار عبده را گرفت در مجله *النهار* چاپ مصر انتشار یافت و از این طریق در بسیاری از حوزه های علمی پخش شد. آشنائی حوزه های علمی ایران با نظرات رشید رضا و برداشت او از اسلام در زمینه حکومت اسلامی نیز از راه همین مجله بود. رشید رضا کمتر به غرب توجه داشت و انتقادهای تند او از تقلید مُدل های غربی اندک اندک پایه ای برای طرد غرب و آغاز مبارزات سیاسی علیه آن شد.

\* \* \*

روشنفکران ایرانی کم و بیش از آنچه که در کشورهای عربی می گذشت با خبر بودند و اندیشه "ترقی" بوسیله روزنامه و کتاب و رفت و آمد بازرگانان و سیاحان به ایران می رسید. گروهی از ایرانیان نیز در این کشورها خصوصاً مصر و لبنان زندگی می کردند. در واقع، از سال ها پیش عده ای از ثروتمندان و بازرگانان ایرانی از هند و آسیای جنوبی به قاهره آمده بودند و مرکز تجمع آنان در قاهره "خان خلیلی" بود. در آن سال ها چند روزنامه فارسی در قاهره انتشار می یافت. قدیمی ترین آن ها روزنامه حکمت بود که در ۱۸۹۲ شروع به انتشار کرد و پس از آن روزنامه *ترویج* (۱۸۹۸) و روزنامه *پرویش*. اما از همه مهم تر روزنامه *چهره نما* بود که به مدت شصت سال، از ۱۹۰۴ تا ۱۹۶۶، انتشار آن در قاهره ادامه یافت.

این روزنامه‌ها در شهرهای مختلف ایران و نیز کلکته، بمبئی، مدرس، اسلامبول، ازمیر، جدّه، بغداد و برخی شهرهای قفقاز خواننده داشت. روزنامه‌های فارسی چاپ ایران و اسلامبول نیز در قاهره پخش می‌شد و بدین سان روابط منظمی میان قاهره، اسلامبول، تبریز و تهران به وجود آمده بود. در همین زمان مجله‌های ادبی و علمی وزین در مصرانتشار می‌یافت از جمله *الهلال*، *المنار*، *المقتطف*، و *العلم*. این مجلات در ایران خوانندگان بسیار داشت. در مجله *الهلال* مقالاتی نیز در باره ایران منتشر می‌شد. به نظر یکی از محققان ایرانی «نشریات دنیای عرب در آن روزگار بسی وزین تر و پر مطلب تر و جاندارتر از نشریات خودمان بوده است... بسیاری از روزنامه نگاران ما در بسیاری از موارد حتی در انتخاب نام جریده خود مقلد روزنامه نگاران امپراطوری عثمانی و دنیای عرب بوده‌اند»<sup>۱</sup> برخی از مؤرخان ایرانی، چون کسروی، به تأثیر مقالات نویسنده سوری، شبلی شمیل (۱۹۱۷-۱۸۵۰)، که در مجله *المقتطف* منتشر می‌شد و به تأثیر این نوشته‌ها در پرورش افکار نو در ایران اشاره کرده‌اند. غیر از مجلات، کتاب‌های نویسندگان عرب و یا ترجمه‌هایی به قلم آنان نیز به ایران می‌رسید و گاه به فارسی برگردانده و منتشر می‌شد. از آن میان می‌توان به کتاب *طبایع الاستبداد*، تألیف عبدالرحمن کواکبی، اشاره کرد که در سال ۱۹۰۷، در ایام استبداد محمد علی شاه به طریق چاپ سنگی در تهران به چاپ رسید. مترجم کتاب عبدالحسین میرزا قاجار بود که زبان‌های عربی و انگلیسی را می‌دانست و مقالات متعددی از او در روزنامه‌های مصری و مجله *الهلال* انتشار یافته بود. ترجمه *طبایع الاستبداد* در میان مشروطه خواهان تأثیری قابل ملاحظه داشت چنان که برخی از صاحب‌نظران معاصر آن را در شمار رساله‌های تبلیغی زمان مشروطیت ایران دانسته‌اند.<sup>۲</sup> کتاب دیگر *تحریر الاموات* تألیف قاسم امین در حقوق و آزادی زنان است که پیشتر از آن یاد کردیم. یوسف‌خان اعتصام‌الملک این کتاب را ترجمه کرد و در ۱۹۰۰ تحت عنوان *تربیت نسوان* در تبریز به چاپ رساند.<sup>۳</sup> کتاب *علل تفوق انگلوساکسون*، تألیف دومولن، که از سال‌ها پیش نزد دانشمندان ایرانی شناخته شده بود، نیز توسط علی دشتی از عربی به فارسی ترجمه شد و در ایران نیز همانند مصر و ترکیه غوغایی برانگیخت. روزنامه *ایران‌شهر* چاپ برلن نقدی بر ترجمه این کتاب نوشت و خواندن آنرا به جوانان توصیه کرد.

غیر از مطالعه کتب و مجلات، سفرها و دیدارها نیز موجب نزدیکی روشنفکران ایران و عرب و یا ایران و ترک می‌شد. در آن دوران رسم این بود

که جوانان پُرشور و طالب علم برای آشنائی با افکار تازه به قفقاز و اسلامبول و مصر سفر می کردند و هرچند که پایشان به غرب نمی رسید اما با اندیشه های نو به ایران باز می گشتند. در پایان قرن نوزدهم این سفرها بسیار رواج داشت. از جمله چنین کسان باید از حسن تقی زاده نام برد که در ۱۹۰۴ سفری به قفقاز و اسلامبول و بیروت و دمشق و قاهره کرد و در قفقاز با طالبوف آشنا شد. وی در باره سفر خود به مصر نوشت: «در مصر معاشرت با جرجی زیدان صاحب مؤلفات معروف و ناشر مجله *الهلال* حاصل شد که از چندین سال قبل آشنائی دورا دور به سبب نشر مجله او در تبریز و وکالت آن در آن شهر و بواسطه مختصری که در مجله *الهلال* نوشته بودم موجود بود. خوشبختانه فیض زیارت محضر و حوزه درس مرحوم شیخ محمد عبده مفتی دیار مصر نیز نصیب شد»<sup>۱</sup> این ملاقات بعد از همکاری های دیرین میان عبده و سید جمال الدین تجدید دیداری بود میان ایرانیان و مصری ها. محمد قزوینی نیز از راه مطالعه مجلات مصری و لبنانی با اندیشه عرب آشنائی داشت و در پاریس با روشنفکران مصری و لبنانی، از جمله ارسلان، روشنفکر معروف لبنانی، معاشرت می کرد. رابطه روشنفکران مقیم برلن نیز با کشورهای عربی سال های دراز ادامه داشت. مجلات *کماوه* و *ایران شهر* در مصر و لبنان پخش می شد و نویسندگان ایرانی مقیم مصر برای آن مجلات مقاله می فرستادند. اقامت حسن مقدم (علی نوروز) به عنوان عضو سفارت ایران در قاهره و کنسول ایران در اسکندریه نیز ممتنم بود. دوستان مقدم در اروپا از طریق نامه هایش از اوضاع مصر آگاه می شدند.

این نکته را نیز باید افزود که روشنفکران ایرانی مقیم برلن بخاطر تحصیلات قدیمی (تقی زاده، قزوینی) و یا تحصیل در دانشگاه بیروت (پورداود، جمال زاده) زبان عربی را به سهولت می خواندند.

#### اندیشه ترک: ناسیونالیسم و تجدید خواهی

در سال های پایانی قرن نوزدهم و نخستین دهه قرن بیستم، تبریز منزلگاهی بود بر سر راه روسیه و عثمانی. افکار جدید از طریق روزنامه و مجله و کتاب و رفت و آمدها به روشنفکران این شهر می رسید و سپس در بسیاری از شهرهای ایران پخش می شد. روشنفکران تهرانی هم که چشم به غرب داشتند مجلات و کتب مورد نیاز خود را غالباً از تبریز فراهم می آوردند.

شوق خواندن آنچه درخارج از ایران منتشر می شد از قبیل روزنامه های *ترویخ*، *پرووش* و *حکمت*، در مصر و *حیل الممتین*، در کلکته، و خواندن *سیاحت نامه* ابراهیم

بیک که از کتب ممنوعه بود و جرائد "ترک های جوان" که در پاریس منتشر می شد و محرمانه به ایران می رسید، مانند *شورای امت*، گروهی را بر آن داشت تا گرد هم آیند. تأسیس کتابفروشی تربیت (۱۸۹۸) پی آمد گسترش تدریجی این گروه بود. این کتابفروشی از مصر و اسلامبول و نیز پاریس کتاب می آورد و این کتب "موافق عصر و زمان" را میان طبقه تجددخواه پخش می کرد.<sup>۱۱</sup> هر روز هنگام غروب، گروهی در کتابفروشی جمع می شدند و در بارهٔ اوضاع سیاسی و نیز مقالات جرائدی که از خارج می رسید بحث و گفتگو می کردند. در همین زمان بود که تقی زاده و یارانش مجله ای به اسم *مجنیه فنون* تأسیس کردند که نام آن یادآور مجلهٔ *مجموعه فنون* نامق کمال نویسنده ترک بود که در دهه های پیش از آن در اسلامبول منتشر می شد.

اعضاء "محل تربیت" مخصوصاً به آنچه در مصر و عثمانی می گذشت علاقه مند بودند و چون بیشترشان ترکی و عربی می خواندند به آسانی به آنچه از زبان های دیگر نیز به این دو زبان ترجمه می شد دسترسی داشتند. مجلهٔ *مجنیه فنون* پس از یک سال انتشار تعطیل شد و کتابفروشی تربیت نیز پس از کودتای محمدعلی شاه سوزانده شد و به غارت رفت.<sup>۱۲</sup>

در دوران استبداد صغیر اوضاع مملکت دگرگون شد و روشنفکران و آزادیخواهان که بر جان خود بیمناک شده بودند راه مهاجرت پیش گرفتند. شوق این مهاجرین به آگاهی از افکار جدید در اسلامبول نیز ادامه یافت. آنان در *خان والده*، که محلهٔ ایرانی ها محسوب می شد، به سراغ کتابفروشی کوچکی می رفتند که کتاب های ممنوع داشت و آنها را به ایرانیان امانت می داد. این گروه دستهٔ دوم مهاجرین ایرانی به اسلامبول را تشکیل می دادند. این شهر نخست محل رفت و آمد و اقامت کسانی چون سید جمال الدین، ملکم خان، مراغه ای، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و شیخ روحی بود و محل انتشار روزنامه *اختار*. پس از کودتای محمدعلیشاه نیز، برای بار دوم، اسلامبول مرکز سیاسی و فرهنگی مهمی برای ایرانیان مهاجر شد.

\* \* \*

در نیمه دوم قرن نوزدهم، گروهی از غرب گرایان ترک به اصلاحاتی دست زدند که "تنظیمات" نام گرفت و هدف آن ایجاد سلطنت مشروطه بود و حاصل اقداماتشان اعلام قانون اساسی ۱۸۷۶ که پای نگرفت. "ترک های جوان" در دهه های بعد به قصد بازگرداندن مشروطیت به فعالیت پرداختند اما به خاطر سخت گیری های دولت عثمانی اندک اندک مملکت را ترک کردند و در ژنو و

پاریس و لندن و قاهره گرد آمدند. گروهی از افسرانی که در مدارس نظامی جدید درس خوانده بودند به آنها پیوستند و با ادغام آنان در یک دیگر "جمعیت اتحاد و ترقی" تأسیس گردید.

ایرانیان، خصوصاً تجار روشنفکر اسلامبول، همواره با ترکان جوان در ارتباط بودند و هنگامی که "انجمن سعادت" ایرانیان اسلامبول به فعالیت پرداخت این روابط نزدیک تر شد (۱۹۱۱-۱۹۰۹). ایرانیان چنان با ترکان جوان نزدیک شده بودند که نام "ایرانیان جوان" به آنها داده شد. یحیی دولت آبادی می نویسد: «چند مطلب است که اسلامبول را برای این اجتماع قبل از جاهای دیگر می دانم: اول رعایت "مرکزیت" آن نسبت به هر جا و "مرکز اسلامیت" آن؛ دوم اتحادی که میانه ترکان جوان با مجاهدین ایرانی حاصل شده. . .»<sup>۱۲</sup> سر انجام ترکان جوان به قدرت رسیدند و عده ای از ایرانیان مهاجر نیز به ایران باز گشتند و برخی نیز عازم فرنگ شدند. اما اسلامبول هم چنان محل اقامت روشنفکران ایرانی باقی ماند و بعضی از کسانی هم که در اروپا اقامت داشتند بارها به این شهر باز گشتند و زمانی کوتاه یا دراز در آن بسر بردند. از جمله دهخدا پس از اقامت در پاریس و سوئیس به اسلامبول آمد و مدتی سردبیری روزنامه *سروش* را به عهده گرفت و با حسن مقدم (علی نوروز) مجله‌ای به زبان فارسی و فرانسه و به نام *پاریس* منتشر کرد. تقی زاده بار دومی که ایران را ترک کرد دوسالی در اسلامبول اقامت کرد (با امین رسول زاده هم خانه بود) و کاظم زاده ایرانشهر نیز شش سالی (۱۹۱۰-۱۹۰۴) در اسلامبول زیست. رضا زاده شفق در آنجا درس خواند و عده دیگری از اعضاء کمیته ملتون ایران در برلن قبل از آمدن به آلمان (یعنی قبل از ۱۹۱۶) در آن شهر زندگی کردند از جمله محمدعلی تربیت، رضا تربیت، و اسمعیل یکانی.

از آغاز قرن بیستم این شهر محل برخورد افکار جدید بود. اروپائیان و نیز ملل تابعه امپراطوری عثمانی چون یونانی ها، ارمنی ها، عرب ها، و تاتارها، بدان رفت و آمد داشتند. علوم جدید در مدارس عالی آن تدریس می شد و روزنامه‌های ترکی و فارسی و عربی و یونانی که در آن انتشار می یافت اخبار جهان را منتشر می کردند.

اندیشه های سوسیالیستی و انقلابی از قفقاز و در کنار آن ها افکار "اتحاد اسلام" و نیز نخستین جوانه های فلسفه پوزیتیویسم (فلسفه اثباتی) از طریق ترک‌های جوان در این شهر پراکنده می شد. این افکار و آراء از طریق مجلات و روزنامه ها و یا بحث در محافل سیاسی و ادبی به ایرانیان نیز می رسید و

مقالات کسانی چون تقی زاده و کاظم زاده در سال های بعد (در مجلات *کاو* و *ایران شهر*) نشان می دهد که تا چه اندازه ایرانیان در آن زمان تحت تأثیر افکار ترک ها بوده اند.

ایرانیان ترکان جوان را در اروپا باز یافتند. هیأت ایوردون (گروهی که روزنامه *صور اسرافیل* را در شهر ایوردون سویس منتشر می کردند) نظام نامه ترکان جوان را در دست داشتند و می خواستند آنرا سرمشق تشکیلات خود قرار دهند. دهخدا در نامه ای می نویسد: «نظامنامه را به کسی ارائه ندهید و بگذارید برای روزی که مراتب سخت تر از امروز است.»<sup>۱۳</sup> در پاریس مجمعی از مسلمانان به نام "انجمن اخوت اسلامی" تشکیل شد که ریاستش با احمد رضا بیگ بود و عده ای از ایرانیان به عضویت آن درآمدند از جمله دهخدا، محمد قزوینی، و معاضد السلطنه.

قزوینی می نویسد: «احمد رضا بیگ رئیس حزب جوانان ترک و مدیر روزنامه *مشورت* که در پاریس منتشر می شد مرد بسیار نجیب و مهذب الاخلاق، خوش فطرت و با اطلاعی بود و با نگارنده این سطور کمال محبت و مودت را داشت.»<sup>۱۴</sup> به قول تقی زاده نیز «احمد رضابیک پاک ترین و پُرشورترین آزادی طلب عثمانی بود.» هنگامی که دهخدا به پاریس رسید او را نزد ترکان جوان بردند. در این باره می نویسد: «مقاله دیگری خیلی جاذب نوشته، دادم ترجمه کردند و در انجمن اخوت اسلامی در حضور احمد رضا بیگ خواندم فوق العاده اثر کرد. . . .»<sup>۱۵</sup> احمد رضا بیگ بعد از روی کار آمدن ترک های جوان به ریاست مجلس ترکیه انتخاب شد.

در آغاز جنگ بین الملل اول، گروهی از صاحب نظران ایرانی، چنان که شرح آن گذشت، به برلن رفتند و در آن شهر نیز با ترکان جوان ارتباط یافتند. اما اندک اندک درپاره راه و روش سیاسی آنان در مسند حکومت تردید کردند. هنگامی که سرانجام ترکان جوان به ناسیونالیسم افراطی ترک و تورانیگری روی آوردند و در باره آذربایجان ایران سخنانی نامطلوب گفتند، روشنفکران ایرانی بر آنها تاختند و مقالاتی در *کاو* و *ایران شهر* در این زمینه منتشر کردند. اما این همه مانع نشد که ایرانیان از سیر اندیشه در ترکیه بی خبر بمانند زیرا مطالعه منابع عربی و ترکی برای ایرانیانی که زبان فرنگی می دانستند و در قلب اروپا زندگی می کردند اهمیتی ویژه داشت.

ایدئولوژی ترکان جوان مجموعه ای بود از اندیشه های دوره "روشنگری" و فلسفه اثباتی و داروینیسیم اجتماعی و هم چنین نظریه های ناسیونالیستی. اما،



نظریه های جامعه شناسی بیشتر از دیگر نظریه ها رایج بود و مبانی تفکر انقلابیون و اصلاح طلبان ترک را تشکیل می داد. اگوست کنت و فلسفه اثباتی او نخست احمد رضا بیگ را تحت تأثیر قرار داد و در نگارش مرام نامه "اتحاد و ترقی" مؤثر افتاد و رادیکالیسم لائیک را در ترکیه مطرح کرد. شاهزاده صباح الدین نیز، که در جنبه مخالف با سلطان مبارزه می کرد، به لوله (Lepay) و ادموند مولن علاقمند شد و علل تفوق آنگلوساکسون ها را در آموزش و پرورش و اعتماد به نفس و ابتکار شخصی آنها دانست. و بالاخره ضیاء گوکالپ (Z. Gokalp) از دورکیم جامعه شناس فرانسوی تقلید می کرد. مهم ترین مسائل مورد بحث در این دوران عبارت بودند از ملیت، هویت و دین.

درباره ملیت و هویت سه نظریه وجود داشت: نخست "عثمانی گری" که هدفش گرد هم آوردن کلیه اتباع عثمانی از ترک و یونانی و عرب و ارمنی و آلبانی و مسلمان و یهودی و عیسوی، و از هر نژاد و زبان، در زیر لوای "عثمانیت" بود. اتحاد جوامع اسلامی (پان اسلامیسیم) در یک امپراطوری بزرگ به رهبری سلطان عثمانی در مقابل جهان مسیحیت مبنای نظریه دوم را تشکیل می داد. و بالاخره نظریه سوم معطوف به پان تورکیسم و ایجاد ملیتی بر مبنای نژاد بود.<sup>۱۱</sup>

یوسف آکچورا (y. Akcura) در رساله معروف خود «سه طرز حکومت»، نظریه سوم را پذیرفت و معتقد شد که سیاست های عثمانی گری و اتحاد اسلام را باید کنار گذاشت و ملیت ترک را بر مبنای نژاد ترک به وجود آورد. به اعتقاد او، در دوران پیدائی ناسیونالیسم جدید، امپراطوری عثمانی، با ساختار چند ملیتی خود، پدیده ای غیرعادی بود و بنا براین باید فکر «جامعه عثمانی» و سنت های سیاسی و دینی وابسته به آن را فراموش کرد و به جای آن ناسیونالیسم ترک را بنیان گذاشت و آن را به سراسر سرزمین ترک نشین از مدیترانه تا آسیای مرکزی گسترش داد و اقوام پراکنده ترک را گرد هم آورد. به گمان آکچورا، تضاد میان ملیت ها و ادیان اسلام و مسیحیت در امپراطوری عثمانی چنان عمیق بود که امکان اتحاد یا امتزاج میان آن ها را نفی می کرد.

با روی کار آمدن آتاتورک ناسیونالیسم ترک غلبه کرد و خلافت اسلامی جای خود را به یک "دولت ملت" جدید داد و اندیشه پان تورکیسم به آرزویی برای همه ترک ها محدود شد. نویسندگان مجله *کاهه* و *ایران شهر* و *نامه فرنگستان* در این زمینه ها، چنان که خواهد آمد، بسیار نوشتند.

ضیاء گوکالپ نیز به تحقق جامعه عثمانی اعتقادی نداشت و به این ترتیب وی نیز ایده ملت و ناسیونالیسم ترک را جانشین اندیشه عثمانی گری و اتحاد و

امتزاج اسلامی کرد. گوکالپ از پیروان دورکیم بود و با الهام از نظریه های او اعتقاد داشت که ملت را بر مبنای "وجدان جمعی" (conscience collective) و "همبستگی اجتماعی" (solidarite social) میان افراد آن می توان شناخت. وی معتقد بود که فرهنگ اساس ملت است و گرچه هیچ ملتی نمی تواند فرهنگ خود را عوض کند بی آن که هویتش را ببازد، اما می تواند حوزه تمدن خود را تغییر دهد. زیرا عامل مادی و تکنولوژیک تمدن می تواند مبنای ادغام، یا دستکم تشابه زندگی، ملت ها شود اما فرهنگ که مجموعه دیرپایی از ارزش ها و باورهای خاص هر جامعه است، عامل اصلی هویت و تمایز ملت ها حتی در حوزه تمدن واحد است. گوکالپ وظیفه روشنفکران جامعه خود را یافتن فرهنگ اصیل ترک می دانست و معتقد بود که باید فرهنگ را از توده ها بیاموزند و در عوض آنان را با "مدنیت" (دست آوردهای همه جوامع بشری) آشنا سازند. می گفت زمان آن رسیده است که ترک ها از حوزه مدنیت اسلامی و شرقی وارد حوزه مدنیت جهان شمول غربی شوند اما این به معنای از دست دادن فرهنگ و دین اسلام نیست. به گمان گوکالپ، اسلام از مؤمنین خواستار "ایمان" آن هاست و لزوماً به سازمان اجتماعی خاصی نظر ندارد به ویژه آن که برخی از مقررات مربوط به سازمان ها و نهاد های سنتی جامعه یادگار فرهنگ عرب است و ارتباطی با اسلام ندارد. بنابراین، باید تمدن غرب را پذیرفت و اسلام را، عاری از خرافات آن، به عنوان یک باور شخصی و در قالب رابطه میان انسان و پروردگار، نگاهداشت.

بر پایه این مفاهیم بود که روشنفکران ترک خود را متعلق به نژاد و فرهنگ ترک، دین اسلام و تمدن صنعتی غرب دانستند. عبدالله جودت، تندرو ترین روشنفکر ترک معتقد بود که تقلید و رونویسی از تمدن غرب خطرناک است. وی تنها راه را پذیرش کامل تمدن اروپائی می دانست و می گفت: «تمدن یکی است و آن هم تمدن غربی است. باید آن را پذیرفت، چون گل سرخی با خارهایش».

ایرانیان با افکار ترک ها بین سال های ۱۹۱۵ و ۱۹۲۷ آشنا شدند. کاظم زاده مجله *اجتهاد* به مدیریت عبدالله جودت را می خواند. تقی زاده نیز با آراء جودت، به عنوان یکی از «متفکرین و پیشروان اصلاحات عثمانی» آشنا بود. اما، برخلاف باور رایج، اعتقاد ایرانیان مقیم برلن درباره اخذ تمدن فرنگ را تقلید صرف از آراء ترک ها نمی توان دانست. زیرا، گرچه بستر اندیشه صاحب نظران ایرانی و ترک یکی بود برای مسائل جوامع خود راه حل های متفاوتی عرضه کردند.

## ۲) آراء و اندیشه های ایرانیان برلن

در زمانی کوتاه تر از ده سال "برلنی" ها شاهد آغاز و پایان جنگ بین الملل اول، فروپاشی امپراطوری های روسیه، عثمانی، اطیش، تسلط کمونیسم بر روسیه و فاشیسم بر ایتالیا و نیز پیدائی دولت های کوچک جدید در شبه جزیره بالکان و خاور میانه شدند. اما، تحولاتی که در ایران و عثمانی روی داد برای آنان اهمیتی ویژه داشت. امپراطوری عثمانی و خلافت اسلامی از میان رفت و جای خود را به جمهوری غیرمذهبی ترکیه داد و در ایران سلسله پهلوی بر جای قاجاریه نشست. در پس تجربه ناکام مشروطیت تأکید بر هویت ملی و ریشه های تاریخی آن تنها راه به سوی آزادی و استقلال به نظر می رسید. در این شرایط، چگونگی اخذ تمدن جدید و رابطه آن با ساختار قدرت از سویی و با اسلام، از سوی دیگر، کانون توجه و موضوع اصلی تفکر روشنفکران شده بود. برای نخستین بار مسائلی چون تجدد، رابطه دین و دولت، هویت ملی و تاریخی و پذیرفتن یا رد تمدن غرب، با جرأت و صراحت توسط ایرانیانی مطرح می شد که یا با غرب آشنا بودند یا در جامعه ای غربی زندگی می کردند. به سخن دیگر، ملیت، ساخت قدرت، دین و اخذ تجدد زمینه اصلی اندیشه و بررسی این گروه از روشنفکران ایران شده بود.

**ملیت:** در دوران مشروطیت، صاحب نظران ایرانی کلمات وطن، ملت و ملیت را به معنای جدید این کلمات و به شکلی که از مصر و عثمانی وارد شده بود، بی آن که تعریف روشنی از آنها به دست دهند، به کار می بردند. شاید کاظم زاده نخستین کسی بود که به ضرورت تعریف ملیت و هویت ملی پی برد و در این زمینه به تفکر پرداخت. «ملیت در نظر او عبارت است از مجموع خصایص روحی یک ملت که آن خصایص او را از ملت های دیگر جدا می سازد. این خصایص به شکل های مختلف در تمام شئون سیاسی و اقتصادی و در صفحات زندگی فردی و اجتماعی آن ملت نمودار می گردد و به عبارت دیگر اثرات آن خصایص روحی، در شکل اداری مملکت، در دین و آداب مذهبی، در زبان و ادبیات آن در طرز تفکر و در اخلاق و عادات و امور معیشت همواره نمایان می شود»<sup>۱۷</sup> پی از این تعریف، که شباهتی زیاد با تعریف گوکالب از ملیت دارد، کاظم زاده مسئله وجود روح ملی و تجلیات روح ایرانی را مطرح می کند و تأکید دارد که احساس ملیت بنای

پدید آمدن ملت است و ایجاد همبستگی ملی از ضروریات آن. ناسیونالیسم مرحله بعدی و مراد از آن اصالت دادن به ملیت است. تجلی ناسیونالیسم تنها در قالب یک "دولت-ملت" نیرومند امکان پذیر است و از طریق تأکید بر گذشته تاریخی، افتخارات و خاطره جمعی ملت تحقق می یابد. ملت به این مفهوم پدیده تازه ای است و نیاز به آرمانی دارد که در گذشته دین بود و از این پس ملیت جای آنرا خواهد گرفت. این تعاریف با آنچه که نویسندگان ایرانی پایان قرن نوزدهم از ناسیونالیسم اراده می کردند، و در آن ناسیونالیسم رمانتیک با مفهوم قدیمی وطن همراه بود، تفاوت داشت. شفیع کدکنی در این باره می نویسد:

در گذشته مشکل خام و غریزی قومیت آنجا آشکار می شده است که نیروی در برابر منافع مشترک اقوام ایرانی قرار می گرفته است و با کوچک کردن حوزه این جهت گیری ها بوده است که گاه به نوعی ناحیه گرائی و شهر گرائی و گاه محله گرائی می کشیده است و مردم بی آنکه از علل اقتصادی و سیاسی این گرایش ها آگاه باشند از این احساس بهره مند بوده اند. مردم یک محله در یک شهر با مردم محله دیگر همان شهر احساس نوعی تقابل داشته اند و مجموعه آن در محله در برابر مردمان شهری دیگر و مردمان چند شهر در برابر افراد ولایت دیگر. و این مسئله در بزرگترین واحداقبال تصورش نوعی وطن پرستی یا احساس قومیت بوده است که گاه در برخورد با اقوام غیر ایرانی تظاهرات درخشانی در تاریخ از خود نشان داده است.<sup>۱۸</sup>

مفهوم وطن و زادگاه جای خود را به مفهوم ملت می دهد. شرط به وجود آمدن ملت وحدت ملی و همبستگی اقوام مختلف است اما در ایران آن روز "فرقه گرائی" مردمان را از یکدیگر جدا کرده است و آنچه موجب این جدائی ها است عبارت است از آیین های مذهبی گوناگون، وابستگی های زبانی و پیوندهای قومی و قبیله ای. کاظم زاده می گوید:

در نظر من پیش از وحدت بشر و حتی پیش از اتحاد اسلام به اتحاد ایران باید کوشید. . . در جایی که بیگانگی و ناهمپی به جایی رسیده که اهل هر ولایت و بلکه هر شهر ولایت دیگر را غربت می شمارد. . . و از اغلب مردم وقتی اسم وطنش پرسیده می شود اسم مولد خود را می گوید. . . در این ایران که نه تنها جهالت و نفاق و تعصب افراد آن را دشمن همدیگر ساخته بلکه دانستن زبان های مختلف، لباس های مختلف و عادات و مراسم مختلف طوری این ملت را مرکب از

ملت های مختلف و غیر متجانس نشان داده که خود مردم نیز اهالی ولایات دیگر را ملت دیگر می شمارند. . . پیش از آشنا کردن ملت ایران با اجزای دیگر بشریت باید اور را با افراد خود آشنا کرد و آشتی داد و برادر نمود. . . و باید سخنان و پیام زیرین را به گوش هوش آنان فرو خواند: ای مردم ایران شما همه با هم برادرید و در پیشگاه خداوند برابر . . . دین شما و زبان شما نباید شما را با هم دشمن سازد و رنگ چهره و چگونگی جامه و کلاه نباید دل های شما را از یکدیگر برماند.<sup>۱۱</sup>

کاظم زاده خواهان وحدت است در جامعه ای که فرقه گرایی مردمان را از یکدیگر جدا کرده است. وی همه ایرانیان را از یک اصل می داند و جدائی ها را حاصل اتفاقات تاریخی. این همان مطلبی است که چند سال بعد کسروی نیز به آن توجه می کند و با اشاره به "چهارده کیش" و "هشت گروه زبانی" مختلف در ایران، لزوم وحدت ملی و ایجاد ملت را تأکید می کند.<sup>۱۲</sup>

گرایش نویسندگان مجلات برلن و خصوصاً *ایرانشهر* به نظریه آلمانی روشن است و به همین جهت نیز کاظم زاده به دنبال "تجلیات روح ایرانی" است و چون در این راه جلوتر می رود به مسئله نژاد می رسد و از «نژاد آریائی و ذکاوت آریائی» و «خصایص نژاد ایرانی» سخن می گوید.<sup>۲۱</sup>

نویسندگان مجلات *کاوه*، *ایرانشهر* و *فرتکستان* آرزوی یک ملت واحد و یک دولت نیرومند و تجدد خواه را داشتند و معرّف احساسات روشنفکرانی بودند که به تمدن درخشان آریائی خود افتخار می کردند و خواهان شناختن و شناساندن هرچه بیشتر آن بودند. به همین جهت، تعداد مقالات مربوط به تاریخ، هنر و ادب و بزرگان ایرانی، خصوصاً در دوره قبل از اسلام، در این سه مجله چشمگیر بود. شاید نویسندگان این مجلات، و چند نویسنده دیگر مقیم ایران، بودند که زمینه لازم را برای ایجاد ناسیونالیسم ایرانی (ایرانیگری) - که در زمان پهلوی به صورت ایدئولوژی رسمی و دولتی درآمد- فراهم کردند.

### ساخت قدرت

در این دوران، همزمان با مفاهیم ملت و ملیت، اوضاع سیاسی ناپسامان مملکت و چگونگی ساخت قدرت و شکل حکومت و امکان یا لزوم انقلاب در آینده نیز مورد بحث و بررسی بود. کاظم زاده در باره انقلاب چنین می نویسد:

تصور می شود یک انقلاب در حال زائیدن است و سرزمین ایران را با خون هزاران افراد رنگین خواهد ساخت. در پیشگاه این اوضاع غیرقابل تحتمل می بینیم گروهی مانند مرغ اسیر خود را به در و دیوار قفس تنگ و تاریک محیط خود می زنند. جمعی به کلی مایوس از آتیه و اصلاح امور بوده است. . . برخی نیز نقدینه حیات خود را به کف گرفته با فداکاری و شهادت در راه آزادی با جان خود بازی می کنند و افرادی چند نیز مردم را به جنبش و حس کردن دعوت می نمایند و خود را آماده قیام ساخته در انتظار ظهور یک رستخیز و خروج یک رهبر آهنین پنجه انقلاب بسر می برند.<sup>۲۲</sup>

وی در جای دیگر اضافه می کند:

قبول ترقی در نتیجه چند انقلاب به وجود خواهد آمد و یا به عبارت دیگر برای قبول تمدن جدید محتاج چندین انقلاب خواهیم شد: انقلاب در تشکیلات سیاسی، انقلاب در عقاید و افکار و انقلاب در قلمرو ادبیات. این انقلاب ها در سه شکل به ظهور خواهند رسید. یعنی در تولید آنها ناگزیر از توسل به سه وسیله خواهیم شد که نخستین آنها "تخریب"، دوم "تعمیر" و سیم "ایجاد" است. در هریک از این انقلاب سه گانه مجبور خواهیم بود که بسیار چیزها را اساساً از ریشه براندازیم، بعضی از آنها را اصلاح و ترمیم کنیم و بسی دیگر را از نو بیفزائیم و یا بیافزینیم.<sup>۲۳</sup>

مجله *کوه* قبل از دیگران به مسأله ساخت قدرت توجه کرده بود:

چهار طریق برای اداره مملکت وجود دارد: اول مشروطه ناقص و خراب، دوم استبداد بد، سوم مشروطه خوب و صحیح که در ایران غیر ممکن است و بنابراین آنچه باقی می ماند اداره استبدادی خوب است که فرنگی ها آنرا "استبداد منور" گویند، مانند حکمرانی پطر کبیر در روسیه یا میکادو در ژاپن یا تا اندازه ای مانند امارت محمدعلی پاشا در مصر. در ایران نیز یک مستبد وطن دوست و متمدن و مقتدر و مسلطی ممکن بود اصول و رسوم تمدن را در اطراف و اکناف مملکت اجراء نماید. لکن نباید مخفی بماند که وجود و ظهور این گونه استبداد بی غرض و منور خیلی اتفاقی و از نوادر است. . . . و حالا در قرن چهاردهم طبیعت سیر اجتماعی دنیا دیگر چندان موافق این ترتیب نیست و دوره این ظهورات قدری گذشته است و چون راه حلی نیست باید مردان صحیح العمل در همان مشروطه ناقص کوشش در اصلاح مملکت نمایند.<sup>۲۴</sup>

نویسندگان نامه *فونکستان* معتقد بودند که مشروع ترین وسیله انقلاب است «اما با وضع خراب مملکت فرصت تحمل باقی نمی ماند» و به این نتیجه رسیدند که «نباید تکیه به اکثریت و حکومت پارلمانی نمود و باید یک صاحب فکر نو، زمام حکومت را در دست بگیرد و با یک عمل تازه خاتمه به این وضعیات بدهد.» توصیه آنان، که به دنبال "مرد نو" ایران می گشتند، این بود که «اگر می خواهید انقلاب کنید، اگر می خواهید سدهای راه ترقی معارف را از میان بردارید. . . دیکتاتور عالم تولید کنید»<sup>۲۵</sup>

جای شگفتی است که روشنفکران آن دوران راهی جز توسل به یک دیکتاتور نمی دیدند. اما باید وضع نابسامان ایران آن روز و نومییدی اصلاح طلبان را در نظر آورد که، سر خورده از تجربه هجده ساله مشروطیت، راه چاره می جستند. روشنفکران ایرانی مقیم برلن نیز در آغاز دهه ۱۹۲۰ شاهد انحطاط امپراطوری ها و پیشرفت فاشیسم در ایتالیا و نقش موسولینی بودند که نامه *فونکستان* از او به عنوان "دیکتاتور ایده آل" یاد می کرد. از سوی دیگر آتاتورک در ترکیه کارها را به دست گرفته و اصلاحات را آغاز کرده بود و ایرانیانی که اوضاع آن کشور را از نزدیک دنبال می کردند او را "مردنو" و شاید سرمشقی برای ایران می شمردند. در همین سالها، ملک الشعرا بهار به این نظریه مبانی اسطوره ای می داد. وی در قصیده «آینه عبرت» تاریخ دراز این "ملک قدیم" را بررسی می کند و به این نتیجه می رسد که در تاریخ ایران می توان دوره های متضاد با هم را تشخیص داد: دوره های افتخار آمیز و آبادانی، و دوره های تاریک و انحطاط. به گمان او ایران با آهنگ خاصی از آبادانی به انحطاط و یا از نور به تاریکی گذر می کند. دوره آبادانی ثمره سلطنت پادشاهی است که فرّ ایزدی دارد و لازمه دارا بودن فرّ، صداقت، عدالت، عقل و درایت و قدرت است. زمانی که وطن توسط چنین پادشاهی اداره می شود وطن "رضوان" می شود و هنگامی که زمامداران از فرّ ایزدی دور شوند مملکت دچار بدبختی می شود تا آنکه بار دیگر مرد نیرومند و برجسته ای که دارای فرّ ایزدی است پدیدار گردد.<sup>۲۶</sup> به یاد داشته باشیم که این سال های انحطاط سلطنت قاجار و آستانه روی کار آمدن سردار سپه بود.

مسئله ساخت قدرت نیز در این دوران مطرح شده بود. در ناسازگاری نحوه حکومت قاجاریه با اوضاع زمانه تردیدی وجود نداشت. بحث بر سر این بود که حکومت "مرد نیرومند" باید در درون چه ساختار سیاسی تحقق یابد. مجله *ایوانشهر* در این باره نوشت: «شکل قطعی این انتقال [انتقال به شکل جدید سیاسی] را باجزئیات نمی توان از حالا معین کرد ولی ما می بینیم که جریان های داخلی و

خارجی ایران را به دخول در دایرة جمهوریت مجبور خواهد کرد. ما جز این شکل دیگر تصور و آرزو نمی‌توانیم کرد زیرا با این حال نفع ایران را فقط در این شکل می‌بینیم» اما در عین حال هشدار داد که: «ما از این که ایران از یک حکومت جمهور می‌تواند استفاده کند یا نه بسیار بدبین هستیم. . . هر انقلاب و تجدیدی که در عالم به ظهور می‌رسد ناچار مقدماتی دارد و اسباب و شرایطی می‌خواهد.» به زبان دیگر، به اعتقاد نویسنده مقاله باید زیر بنای فکری جامعه دگرگون شود. این دگرگونی، به قول مجله *کاو*، احتیاج به «اصلاحات» و، به قول *ایران‌شهر* «انقلابات» داشت. باید «انتباهی» در «احوال‌روحي» ملت ایران به وجود می‌آمد.

به این ترتیب، غالب روشنفکران کشور در این دوران خواستار جمهوریت بودند. تعداد مقالات و رسالات و قصاید و «جمهوری‌نامه» ها روز افزون بود. اما در مدتی کوتاه، به دلایلی که در حوصله این نوشته نیست، موضوع برقراری جمهوری منتفی شد. با این همه، سلطنت به معنای قدیم هم از میان رفت و با آمدن رضاشاه زمینه لازم برای تأسیس یک «دولت-ملت» براساس مرکز گرائی و وحدت ملی فراهم آمد. سرمشق این دولت در ابتدای کار اصلاحات کمال آتاتورک در ترکیه بود، هرچند که رضا شاه آرام‌تر و محافظه کارانه‌تر از او عمل می‌کرد. تجدد آمرانه، یکپارچگی ملی و ناسیونالیسم دولتی ارکان اساسی این دولت جدید را تشکیل می‌داد.

### دین

نویسندگان مجلات *کاو* و *ایران‌شهر*، در عین اعلام اعتقاد خود به اسلام با خرافات مذهبی که گریبانگیر اسلام شده بود مخالفت می‌کردند و با «روحانی‌نماها» و «دین فروش ها» در مبارزه بودند. گشوده شدن باب اجتهاد در کشورهای اهل تسنن و بهره بردن بیشتر از امکانات تشیع در وفق دادن دین با زندگی جهان معاصر از مسائل مورد توجه آنان بود. مجله *کاو* در پایان مقاله ای در شرح حال لوتر به موضوع تجدد در دین اسلام و شرایط لازم برای «مجدد» دینی می‌پردازد و تأکید می‌کند که «با رجوع به اصل اسلام در کمال آسانی می‌شود روح ترقی و تمدن جدید را، بواسطه اصلاح این امور ناموافق بروح زمان، با دین اسلام وفق داد»<sup>۲۷</sup>

در مجلات *کاو* و *ایران‌شهر* مقالات متعددی نیز در باره زندگی سید جمال‌الدین اسدآبادی به عنوان کسی که در اندیشه «اصلاح» است دیده می‌شود. نویسندگان این دو مجله روح تساهل و مدارا را در زمینه مذهب می‌ستودند و برای جهان معاصر از لوازم می‌دانستند. مقاله «دین و ملیت» به قلم کاظم‌زاده ایران‌شهر را باید



مهم ترین نوشته آن دوران در این باره شمرد. وی با جرأت و صراحت به بیان عقیده خود می پردازد و می نویسد: «دین محصول ایمان است و ایمان یک امر وجدانی و یک رابطه قلبی است که میان فرد بشر و آفریدگار او حاصل می شود و هیچ فرد دیگری حق مداخله بدان امر را ندارد.» پس از اعلام این اصل، که شباهت بسیار با سخن گوکالپ در این زمینه دارد، چنین می گوید:

من حفظ دین اسلام را لازم و تأسیس دین تازه را بی لزوم و نشر بی دینی را مضر می دانم. فرض من از انقلاب دینی چیست؟ غرض اظهار کردن حقیقت و بُب دین و تطبیق آن با تمدن جدید است و آن هم در سه شکل باید به وجود بیاید: ۱) تمیز دادن احکام و قوانین دین از خرافات و اوهام؛ ۲) جدا کردن شئون روحانی از شئون جسمانی یعنی تفریق امور شرعی از امور عرفی و مدنی؛ ۳) موافقت دادن احکام دین با مقتضیات و احتیاجات ترقی و تمدن. . . . به نظر من مذهب تشیع دو جنبه خاص دارد که آنرا قابل به قبول کردن همه عناصر تجدد و تمدن می سازد. یکی از این دو جنبه گشاده بودن باب اجتهاد است که سرچشمه ترقی و تعالی و تکامل و تمدن است. . . و دیگری این است که دین اسلام که بیش از هزار سال است مال ایران شده و در شکل تشیع تکامل کرده یک نوع دین ملی ایران گشته یعنی روح ایرانی مُهر خود را بدان زده و آنرا تا یک درجه از عربیت درآورده لباس ایرانیت پوشانده<sup>۲۸</sup> است.

کاظم زاده اضافه می کند که ایران برای جبران عقب ماندگی خود احتیاج به انگیزه (ایدئولوژی) دارد و چون دین یک امر مقدس الهی است و مقام قدسی خود را از دست نباید بدهد لذا ملکیت می تواند جای آنرا به عنوان محرک اجتماعی بگیرد.

### تمدن غروب

نزدیک به هشتاد سال قبل، تقی زاده در *کلاه* برلن مقاله ای نوشت که تا به امروز لااقل یک جمله از آن بر سر زبان هاست: «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس» در باره این جمله بسیار گفته و نوشته اند، اما به مطلبی که قبل از این جمله آمده کمتر توجه شده است. در ابتدای مقاله چنین آمده است: «*کلاه* روزنامه تازه ای می شود که مندرجات آن نشر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران و "جهاد برضد تعصب" و خدمت به حفظ "ملیت" و

"وحدت ملی ایران" و مجاهدت در "پاکیزگی و حفظ زبان فارسی" از امراض و خطرهای مستولیه برآن و بقدر مقدور تقویت آزادی داخلی و خارجی آن.<sup>۳۰</sup> تقی زاده آن گاه تأکید می کند:

به عقیده نویسنده سطور، امروز چیزی که به حد اعلا برای ایران لازم است و همه وطن دوستان ایران با تمام قوا باید در آن راه بکوشند و آنرا بر هرچیز مقدم دارند سه چیز است که هرچه درباره شدت لزوم آن ها مبالغه شود کمتر از حقیقت گفته شده: نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و ترتیب علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثناء جز از زبان و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی می شود و آنرا "وطن پرستی کاذب" توان خواند. دوم اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن. سوم نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس . . .

کسی، نه بیش از تقی زاده و نه پس از او، به این صراحت درباره ضرورت اخذ تمدن غرب اظهار نظر نکرده؛ نظری که متکی بر آراء یاران او نیز بوده است. جمال زاده در متن صورت جلسه یکی از جلسات بحث علمی و ادبی که چهارشنبه شب ها تشکیل می شده می نویسد: «در این جلسه بالااجماع هیأت عامله قبول کرد که ایرانی ها بدون زبان و مذهب در همه چیز دیگر باید تقلید از فرنگی ها نمایند.»<sup>۳۱</sup>

در همین زمان محمد قزوینی در نامه ای از پاریس خطاب به تقی زاده می نویسد:

. . . در دوائر ایرانی اینجا این مواضع کماوه و مخصوصاً آنچه مرقوم داشته بودید که ایرانی باید قلباً و جسماً و روحاً فرنگی بشود خیلی موضوع بحث و گفتگو واقع شد. . . بعضی ها می گفتند حق با آقای تقی زاده است و بعضی ها می گفتند که اگر چه در واقع حق با ایشان است ولی گفتن این مطلب به این صراحت خلاف احتیاط و خلاف سیاست است و من در هر مجلس که گفتگو می شد با کمال شدت طرف سرکار را می گرفتم و حق را به شما می دادم زیرا نه برای این که حفظ الغیب سرکار را کرده باشم یا طرف سرکار را گرفته باشم. خیر، برای آن که عقیده خودم این است.<sup>۳۱</sup>

تقی زاده به سال ۱۹۲۸ در مقدمه کتابی که با عنوان مقدمه تعلیمات عمومی و یا

اصول اساسی تمدن انتشار داد تأکید کرد که در عقیده او در باره اخذ تمدن فرهنگی هیچ گونه تغییری عارض نشده است. مخالفت با این عقیده تقی زاده طی سال ها ادامه یافت و نه تنها کسانی که به دلایل سیاسی با او عداوت داشتند بلکه "روشنفکرانی" نیز که در کنار سانسور دولتی نوعی دیگر از سانسور برپا کرده بودند سخت بر او تاختند و پیرمرد را مجبور کردند که به سال ۱۳۴۵ شمسی (۱۹۶۶م) در سخنرانی خود در باشگاه معلمین چنین گوید:

. . . اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرهنگی را در چهل سال قبل بی پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تند روی شمرده می شد. . . و چون این عقیده که قدری افراطی دانسته شد در تاریخ زندگی من مانده اگر تفسیر و تصحیحی لازم داشته باشد البته بهتر آن است که خودم قبل از خاتمه حیات خود نتیجه تفکر و تجربه بعدی این مدت را بیان و توضیح کنم. تا حدی توضیح یا عذر آن نوع افراط. . . در اوایل بیداری و نهضت ملل شرق آن است که چون این ملت ها بی اندازه نسبت به ملل مغربی در علم و تمدن عقب مانده و فاصله آنها بی تناسب زیاد شده بود وقتی که تکانی خورده و این بعد مسافت را درک کردند و چشمشان در مقابل درخشندگی آن تمدن خیره گردید گاهی پیشروان جوان آنها یک باره بدون تأمل زیاد و تمیز و تشخیص بین ضروریات درجه اول تمدن و عوارض ظاهری آن اخذ همه اوصاف و اصول و ظواهر آنها چشم بسته و صد درصد. . . لازم شمرده دل به دریا زده و آنها تشویق کردند و خواستند به یک جهش آن فاصله را طی نموده خود را به کانون تمدن جدید. . . بیندازند. . . این مختصر اگر برای اخطار لازم و دعوت به احتیاط و حزم نسبت به بعضی افراطها و تندروری های حال ضرور باشد نباید داعی بر تفریط هم تلقی شود یا حمل بر جایز بودن سستی و توقف در مسیر تدریجی و طی طریق در راه وصول به غایت تمدن مطلوب شمرده شود. . . منظور من از تمدنی که غایت آمال ما باید باشد تنها با سواد اکثریت مردم و فراگرفتنشان مبادی علوم را یا تبدیل عادات و لباس و وضع معیشت ظاهری آنها بر عادات و آداب مغربی نیست بلکه روح تمدن و فهم و پختگی و رشد اجتماعی و روح تساهل و آزاد منشی و آزاده فکری و مخصوصاً خلاصی از تعصبات افراطی و متانت فکری و وطن دوستی از نوع وطن پرستی مغربیان و شهامت و فداکاری در راه عقاید خود است که هنوز به این مرحله نزدیک نشده ایم.<sup>۳۲</sup>

مجله *ایران‌شهر* در زمینه اخذ تمدن غرب معتدل تر از *کاوه*، و *نامه فرهنگستان* بود. کاظم زاده می نویسد: «قهرماً باید ترقی کرد ولی در دایره فضیلت و حقیقت.

قطعاً باید ترقیات و تمدن فرنگ را قبول کرد لیکن نه با تمام مفاسد و معایب آن. حتماً باید ایران کهن را زنده و جوان ساخت ولی نمونه فرنگستانش نباید کرد، بلکه باید اساسی نوریخت و تمدن خاصی که حاوی مزایای تمدنات شرق و غرب باشد ایجاد نمود و آنرا تمدن ایران نامید.<sup>۳۳</sup> کاظم زاده در سال های دهه ۱۹۲۰ و در مجله *ایران‌شهر* راه خود را از تقی زاده جدا کرد و شعار مجله ای را که خود زمانی از گردانندگانش بود به فراموشی سپرد: «یک نکته را باید یادآوری کنم و آن این است که اولاً ما در همه افکار خود درجه اعتدال را رعایت و توصیه می کنیم و از افراط و تفریط کناره جوئی می نمایم و این نه از راه ترس و یا تقلید است بلکه ایمان کامل به صحت این عقیده داریم و این است که بارها گفته ایم که ایران نه روحاً و فکراً و ظاهراً و باطناً فرنگی باید بشود و نه در حال ناگوار امروزی خود نباید بماند بلکه ترقی باید بکند و تمدنی مخصوص به خود که آنرا تمدن ایرانی بتوان نامید تحصیل و ایجاد نماید.»<sup>۳۴</sup>

دراین مقاله ها نوعی رمانتیسم و خیالپردازی به چشم می خورد و این خیالپردازی هنگامی که بحث چگونگی اصلاحات مطرح می شد تا حد ساده انگاری پیش می رفت. کاظم زاده که در زمینه دین، چنان که آمد، عقیده خود را صریح و روشن ابراز می داشت در زمینه اخذ تمدن غرب دچار ابهام بود و به آینده تمدن غرب نیز اطمینانی نداشت:

از ربع اخیر قرن گذشته یعنی از پنجاه سال به این طرف تبدلات ضعیف و غیر محسوس ولی متوالی و قطعی در افکار و عقاید مردم اروپا و امریکا نسبت به تمدن غرب و ثمرات آن شروع به نمو کرده است. از این تاریخ کم کم متفکرین روشن بین این دوقطعه مهم حکمران دنیا در باره نتایج ترقیات علمی و فنی به شبهه افتاده و بنای تنقید را گذاشته نخستین ضربه های تنفر را بر پیکر فلسفه پرستی نواخته اند یعنی صدای خود را بر ضد شکل حاضر تمدن غرب بلند کرده مضرات آن را توضیح و مردم را به احتراز از آفات این تمدن دعوت نموده اند.<sup>۳۵</sup>

در مجله *ایران‌شهر*، درکنار مقالات کاظم زاده، نوشته های رضازاده شفق نیز در مخالفت با تمدن غرب منتشر می شد. او در مقاله ای چنین نوشت: «تمدن دارد می میرد. این عقیده امروز در بین عقلای قوم مسلم است و تنها سؤالی که وارد است این است که آیا اسباب مرگ تمدن چیست که جواب های شبهه ناک از هر طرف داده می شود . . . اغلب مردم دو سبب برای انقراض آن نشان می دهند که

آنها را در تحت کلمه "آمریکانیدن" ایهام می نمایند: اولی از این دو سبب ماشین پرست کردن و دومی ماده پرست کردن عالم است.<sup>۳۶</sup> در همین مجله تقی ارائی نیز در باره تمدن غرب چنین اظهار نظر کرد: «ما هم می توانیم درکمال آسانی تمدن اروپائی را، که از نظر ما به منزله خواب و خیال جلوه می کند، به دست آریم و اگر بخواهیم پیش از این گوشه گیر و صوفی باشیم و از می و میخانه یاوه درایی کنیم انصاف باید بدهیم که دیگر حق زندگانی در دنیای متمدن را نداریم باید بمیریم تا دیگران که کاری تر از ما هستند جای ما را بگیرند.»<sup>۳۷</sup>

اتا "نامه فرنگستان راه کاوه" را در زمینه اخذ تمدن جدید می پیمود. نویسندگان جوان و پرشور آن در سرمقاله نخستین شماره اعلام کردند:

ما همه جوانیم، ما همه امید زندگانی داریم، ما همه می خواهیم سالیان دراز با سربلندی و افتخار بگذرانیم. ماهه یک آرزو داریم و همه به طرف یک مقصود می رویم: سلطنت فکر جوان بر فکر پیر. ما نمی ترسیم. ما به ظفر خود مطمئنیم زیرا حق با ما است. . . ما می خواهیم ایران را اروپائی نمائیم؛ ما می خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم؛ ما می خواهیم با حفظ مزایای اخلاقی ذاتی ایران این سخن بزرگ را بکار بندیم: "ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً باطناً فرنگی مآب شود."<sup>۳۸</sup>

جمال زاده در سر مقاله اولین شماره مجله علم و هنر راه دیگری را انتخاب کرد. به اعتقاد او، نظری به اوضاع دنیا و صفحات تاریخ در زمینه روابط ایران با غرب روشن می کند که ظاهراً چاره ای جز اختیار به یکی از این شقوق سه گانه نخواهد بود: ۱) خیره سری و نبرد و مبارزه با فرنگی ها، ۲) تسلیم صرف به فرنگی ها، ۳) کار و عمل و رفع و دفع تدریجی فرنگی ها. وی از آن جا که انتخاب دو شق اول را امکان پذیر و صحیح نمی داند لذا به شق سوم معتقد می شود یعنی «طریقه مدارای عاقلانه پیش گرفتن و با تمام قوا کار کردن. کارکردن به همان ترتیبی که در اروپا معمول و مرسوم است نه فقط جنبیدن غیر معقول و بی فایده چنان که طرز و شیوه خودمان است. همان کارکردنی که ژاپونی ها را در اقصای آسیا و بلغار را در زیر فشار ترک در مدت اندک بدان جائی رسانده که از هر حیث با فرنگی ها همسری می کنند و با آنها در راه ترقی همدوش و هم قدم گشته اند.»<sup>۳۹</sup>

در مجلات ایرانی چاپ برلن اصطلاحات تمدن فرنگ و فرنگی مآب و تمدن

غرب به چشم می خورد در حالی که در همان زمان در اشعار و نوشته های اعضای "محفصل دانشکده" تهران و خصوصاً قصاید بهار اصطلاحات "تجدد" و "تازه شدن" به کار می رفت. رادیکالیسم اعضای این محفل به حدی بود که "از مرگ یا تجدد و اصلاح" سخن می گفتند و راهی جز این در برابر خود نمی دیدند.

\*\*\*

جماعت ایرانی که در یکی از پرآشوب ترین دهه های قرن بیستم در برلن گرد آمدند براساس تجربیات خود و با بهره جویی از افکار غربی ها از سویی و ترک ها و عرب ها، از سوی دیگر، در باره مطالبی که در آن زمان برای آنان اهمیت داشت، و هنوز هم تازگی خود را از دست نداده است، با صراحت نوشتند و نوشته های خویش را منتشر کردند. آنان نه تنها در باره چهار مقوله مطرح در این نوشته، بلکه در باب موضوعات دیگری چون وضع زنان، خوی و خلق ایرانیان، و زبان فارسی نیز به بیان و توضیح افکار خود پرداختند.

با گذشت زمان، تعداد روشنفکران ایران در برلن اندک اند رو به کاهش گذاشت و هریک از «دایره جمع به سویی رفتند.» برخی به ایران بازگشتند و به مقامات عالیه رسیدند (تقی زاده، مشفق کاظمی. . .)، به کارهای دولتی پرداختند (محمدعلی تربیت، امیرخیزی. . .)، یا به دانشگاه رفتند (پور داود، رضا زاده شفق، احمد فرهاد. . .). یکی خود کشتی کرد (ابوالحسن علوی)، یکی در جنگ کرمانشاه کشته شد (اشرف زاده) و یکی دیگر در زندان (ارانی). چند نفری ماندن در اروپا را ترجیح دادند (محمدقزوینی، جمال زاده. . .). از آن میان یکی از علائق دنیوی گسیخت و مریدانی پیدا کرد و در کوهستان های سویس بزیست و فلسفه ای از خود ساخت (کاظم زاده ایرانشهر) و یکی هم به اسوان مصر رفت و به شیخوخت رسید (رضا تربیت).

آخریت بازمانده "برلنی" ها محمدعلی جمال زاده بود که دو سال قبل در سن یکصد و چهار سالگی در شهر ژنو درگذشت.

#### پانوشت ها:

۱. از جمله تقی زاده، محمدعلی تربیت، رضا تربیت، غنی زاده، اشرف زاده، ابوالحسن علوی، اسماعیل یکانی، فضل علی مجتهد تبریزی، و سعدالله خان درویش.
۲. جمال زاده، کاظم زاده، محمد قزوینی، پور داود، عزت الله هدایت، و نصرالله جهانگیر

از جمله آن ها بودند.

۳. مشفق کاظمی، احمد فرهاد، علی اردلان، مشرف نفیسی، پرویز کاظمی، احمد وثوق، تقی ارانی.

۴. مرتضی علوی، اسدی، فرخی یزدی (همکاران روزنامه پیکار).

۵. "خان" به معنای کاروانسرا در شهرهای اسلامبول و دمشق و اسکندریه و قاهره. در اسلامبول "خان والده" محل زندگی ایرانیان بود. درباره وضع ایرانیان در قاهره و نشریات فارسی و عربی در آن شهر ن. ک. به:

M. Yadegari, "The Iranian Settlement in Egypt as Seen Through the Pages of the Community Paper *Chihrinima*," in *Middle Eastern Studies*, Vol. 16, No. 2 (May 1980); A. Luesink, "The Iranian Community in Cairo at the Turn of the Century," *Les Iraniens d' Istanbu*, Paris-Tehran Institut Francais des Etudes Anatoliennes, 1943.

- شهره گلسرخی، «بازتاب انقلاب مشروطه ایران در نشریات عربی»، *ایران نامه*، سال یازدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۲، صص ۵۱۲-۵۰۵.

۶. اسمعیل رضوانی، «روزنامه نگاری بهار»، *نامواره دکتر محمود افشار*، جلد سوم، تهران، ۱۳۶۶.

۷. اسمعیل رضوانی، *راهنمای کتاب*، سال ۱۲، شماره های ۵ تا ۸ و نیز ن. ک. به: حمید عنایت، *سیر اندیشه سیاسی عرب*، تهران، ص ۱۶۴.

۸. یحیی آرین پور، *از نیمان تا روزگار ما*، تهران، انتشارات زوار، ص ۸.

۹. تقی زاده، «سرگذشت»، در *مادامه تقی زاده*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹.

۱۰. تقی زاده، *زندگی طوفانی*، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، تهران، ص ۳۵.

۱۱. تقی زاده، *همان*، ص ۳۹.

۱۲. یحیی دولت آبادی، *حیات یحیی*، جلد سوم، تهران، ۱۳۳۰.

۱۳. *اسناد مبارزه با محمدعلی شاه*، به کوشش ایرج افشار، صفحه بیست و چهارم.

۱۴. محمد قزوینی، "وفیات معاصرین". *یادگار*، شماره سوم، ص ۳۳.

۱۵. *اسناد مبارزه با محمدعلی شاه*، ص چهل و نهم.

۱۶. برای آگاهی بیشتر از این بحث ن. ک. به: تقی زاده. *نامه های لندن*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۵؛ نادر انتخابی، «از عثمانی گری تا تورانی گری»، *نگاه نو*، مهر-آبان ۱۳۷۲ و «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت»، *ایران نامه*، سال یازدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۲، صص ۱۸۵-۲۰۸.

۱۶ حسن تقی زاده، *دو خطابه درباره اخذ تمین خارجی*، انتشارات باشگاه مهرگان.

۱۷. *ایران شهر*، سال دوم، شماره ۴، ص ۱۹۸.

۱۸. شفیع کدکنی، «تلقی قدما از وطن»، کتاب *افشا*، جلد دوم.
۱۹. *ایران‌شهر*، شماره ۱ و ۲، سال سوم، ص ۴۲.
۲۰. پروانت آبراهامیان، «احمد کسروی، ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران»، *سنگ‌ش*، ۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷.
۲۱. همایون کاتوزیان در این باره می نویسد: «باید در نظر داشت که عامل بزرگ رواج این ناسیونالیسم، پان ایرانیسم یا آریانیسم در ایران آن زمان برخورد ایرانیان با جامعه مدرن اروپا بود که دو وجه مرتبط با یک دیگر داشت. یکی پیشرفت، قدرت و عظمت کشورهای اروپای غربی که هریک به گونه ای در ذهن روشنفکران ایرانی تأثیری عمیق به جا گذاشت و دیگری شیوع ناسیونالیسم رمانتیک و شووینیستی در برخی از همین جوامع - به ویژه آلمان - و تأکیدی که این آرام و احساسات بر اصالت و برتری نژاد آریایی می کرد» همایون کاتوزیان، «روان داستان های صادق هدایت»، *ایران نامه*، سال دهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۱، ص ۵۵۸.
۲۲. *ایران‌شهر*، سال اول، شماره ۱۱، ص ۲۸۵.
۲۳. همان، سال اول، شماره ۱۲.
۲۴. *کاو*، شماره ۱۵، سپتامبر ۱۹۲۰.
۲۵. *نامه فرهنگستان*، سال اول، شماره ۱، ص ۱۰.
۲۶. ن. ک. به رساله دکترای هلن سراج:
- H. Saraj, "La notion de patrie "vatan" a travers la poesie de M. T. Bahar" paris, 1992.
۲۷. *کاو*، شماره ۳، اکتبر ۱۹۲۱.
۲۸. *ایران‌شهر*، سال سوم، شماره ۱ و ۲، ص ۵.
۲۹. *کاو*، شماره ۲۳ ژانویه ۱۹۲۰.
۳۰. *بهما*، سال ۲۵، شماره ۴، ۱۳۵۱.
۳۱. محمد قزوینی، *نامه های قزوینی به تقی زاده*، به کوشش ایرج افشار، تهران.
۳۲. تقی زاده، *دوخطابه در باره اخذ تمدن جدید* . . .
۳۳. *ایران‌شهر*، سال سوم، شماره ۹، ص ۵۶۹.
۳۴. همان، سال سوم شماره ۱ و ۲، ص ۳۱.
۳۵. همان، سال چهارم، شماره ۵، ص ۳۶۱.
۳۶. همان، سال چهارم، شماره ۸ و ۹، ص ۴۷۴.
۳۷. همان، سال دوم، شماره ۱۰، ص ۵۹۱. ارانی، چندی بعد، در سرمقاله نخستین شماره مجله دنیا عقیده خود را در باره اخذ تمدن غرب به تفصیل بیان کرد.
۳۸. *نامه فرهنگستان*، سال اول، شماره ۱، ص ۲.
۳۹. *علم و هنر*، شماره اکتبر، ۱۹۲۷.



## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران  
گذریده:  
مهردار بهار
- ۶۸۹ گذری و نظری  
به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت
- ۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده
- ۷۲۹ فهرست سال شانزدهم
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

شاهرخ مسکوب\*

## تأملی در اخلاق:

از اوستا به شاهنامه\*\*

برای علی بنوعزیزی

در این جستار سخن ما بر سر چگونگی مفهوم و اصل های اخلاق در *اوستا* و اساطیر ایران و یادگار آنهاست در ساخت و صورت بندی اصل ها و ارزش های اخلاقی *شاهنامه*. به بیان دیگر، این نوشته جست و جوی اثری است که *شاهنامه*، آگاه و نا آگاه، از اندیشه ها و دریافت های اخلاقی پیشین پذیرفته است. در اینجا منظور ما از اخلاق آن پدیده "نفسانی-رفتاری" تمیز و گزینش نیک و بد است که امروز می توان به طور کلی آنرا «اخلاق نظری و اخلاق عملی» نامید.

اگرچه *اوستا* نیز مانند کتاب های آسمانی دیگر دارای رسالت و نقشی اخلاقی است اما در روزگار «گاهان» و *اوستای* متأخر چیزی به نام اخلاق شناخته نبود و «کتاب» با این واژه آشنائی نداشت؛ هم چنان که از اسطوره و اسطوره شناسی، تاریخ یا پدیده شناسی دین، تفاوت و جدائی دو مفهوم قدسی و عرفی (sacre/profane) و روی هم رفته دانش های انسانی جدید بی خبر بود.

ولی چون در جهان بینی اوستائی مفهوم نیک و بد نه تنها وجود دارد بلکه

\* آخرین کتاب شاهرخ مسکوب با عنوان *سفر در خواب* به تازگی از سوی انتشارات خاوران در پاریس منتشر شده است.

\*\* این نوشته روایت مبسوطی از سخنرانی نویسنده در دهمین همایش دانشگاه سیدنی، «از *اوستا* تا *شاهنامه*» است که از ۱۶ تا ۲۶ بهمن ۱۳۷۶ در استرالیا برگزار شد.

نیکی و بدی در ذات هستی و سرچشمه پیدایش جهانند ناگزیر اندیشه پیوسته در ساخت اخلاق بسر می برد. اما از آنجا که دریافت ما از هستی، از کارکرد جهان و نیک و بد آن، امروز آن نیست که در روزگاران دور گذشته بود، پس آنچه در این جستار می آید تأویل نکرده ای دوستدار و کنجکاو، نگاهی است از بیرون. یعنی سخن فقط بر سر اخلاق در «گاهان» یا *اوستای* متأخر (و حتی در *شاهنامه*) نیست، بلکه گذشته از آن می خواهیم بگوئیم که امروز این آثار را، در زمینه اخلاق، این گونه نیز می توان دریافت، تنها نه آنکه چه گفته اند بلکه همچنین از گفته آنان دستاورد ما چیست؟

اما هر بررسی و موشکافی در یکی از مفهوم های آثار بزرگی چون *اوستا* یا *شاهنامه* بی گمان همراه با نوعی کاهش و گاه فروپاشیدن غنای اثر و پیچیدگی پرده در پرده آنست که ناچار برای جستجو انجام می دهیم؛ بدنی سازمند و زنده را می شکافیم تا گوشه ای از آن را بهتر ببینیم. اما در این "شکافتن و دیدن" نباید غافل ماند از گوشه های دیگر که از میدان دید دور افتاده اند.

\* \* \*

اینک پس از این یادآوری می توان گفت که از دوران های دیر در اندیشه ایرانی نوعی "دوئینی" (dualisme) دیده می شود.  
در کهن ترین بخش *اوستا* (گاهان، یسنه، هات ۳۰) چنین آمده است:

۳

در آغاز آن دو "مینوی" همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار یکی نیک و دیگری بد، با یکدیگر سخن گفتند.  
از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژ آگاهان.

۴

آنگاه که آن دو "مینو" بهم رسیدند، نخست "زندگی" و "نازندگی" را بنیاد نهادند و چنین باشد به پایان هستی:  
"بهترین منش" پیروان "اشه" را و "بدترین زندگی" هواداران "دروچ" را خواهد بود.

۵

از آن دو "مینو" هواخواه "دروچ" به بدترین رفتار گروید و "سپندترین مینو" که آسمان جاودانه را پوشانده است و آنان که به آزادکامی و درستکاری مزدا اهوره را خشنود می کنند، "اشه" را برگزیدند.

## ۶

دیو گزینان نیز از آن دو "مینو" راست را برنگزیدند؛ چه بدان هنگام که پسران بودند، فریب بدانسان در ایشان راه یافت که به "بدترین منش" گرویدند. آنگاه با هم بسوی "خشم" شتافتند تا زندگی مردمان را تباه کنند.

مسئله آغاز در اساطیر و ادیان سامی به نحوی روشن است. درآیین های یهود، مسیحی و اسلام خدا قدیم است و از "ازل"، از پیش از زمان و هر تصویری از زمان وجود داشته و تا ابد هست. اما در اساطیر ایران مسئله آغاز روشن نیست. در اندیشه دوبنی نوعی تصور از محدودیت وجود دارد. هم چنان که اهورمزدا نخست قادر مطلق نیست و بعداً پس از پیروزی بر اهریمن قادر مطلق می شود، از نظر زمان هم مطلق و بی نهایت نیست. در باره هستی یا بودن او هرچه به عقب برویم، درباره هستی اهریمن نیز به عقب رفته ایم. این چنین خدا (اهورا مزدا) محدود است به یک "نا-خدا" (اهریمن)، خدا و "نا-خدا" دو گوهر، دو "مینو"ی همزادند. هویدا شدن آنها با همدیگر و پیدایش یکی بسته به وجود دیگری است و هریک حدّ و مرزی دارد.

آن "دوگوهر" در اندیشه هویدا می شوند. اندیشه سرچشمه هستی است. آفرینش در اساطیر ایران از راه اندیشیدن اهورامزدا به وجود می آید. عالم بیرونی و عینی، نمود و ظهور یا پیکر و جامه عالم درونی و ذهنی است. اینها در حقیقت تحقق اندیشه ایزدی یا اهریمنی هستند. به این ترتیب اندیشه جامه واقعیت می پوشد. اما از آنجا که آن دو گوهر یکی اهورائی و یکی اهریمنی است پس تحقق و در وجود آمدن آنها نیز به دو صورت متضاد و متناقض یکدیگر است: به صورت نیک و بد در پندار و گفتار و کردار بهتر و بتر. وقتی بن و ریشه هستی دوگوهر باشد ضرورتاً یکی نیک و یکی بد است. اگر هر دو نیک و یا هر دو بد باشند بایکدیگر این همان (identique) هستند و وحدت دارند. در بود و نبود، در ذات و ظهور یک چیز می شوند. پذیرفتن دو بُن خود پذیرفتن بیگانگی و دشمنی آنها با یکدیگر است. اگر یکی نور باشد، دیگری تاریکی و اگر یکی نیکی باشد دیگری بدی است.

پس اساطیر ایران ذاتاً اخلاقی است. یعنی شالوده هستی، ساختار جهان و آنچه در اوست، در این اساطیر بنحوی است که ضرورتاً به مفهوم و دریافتی اخلاقی می انجامد. اخلاق پی آمد ناگزیر چنان تصویری از هستی است. اگر هستی دارای دو ریشه و شالوده ناسازگار و دشمنانه: نیک و بد، روشن

و تاریک باشد، جنگ میان آن دو مقدر و ناچار است، نمی توانند که ننجند. چون اگر اهورمزدا اهریمن را بپذیرد و یا حتی بخود واگذارد، دیگر نمی تواند نور و خیر محض باشد و خود دستیار اهریمن می شود. عکس این نیز درباره اهریمن درست است. هم چنان که از آغاز به اهورمزدا هجوم می برد و خواستار نابودی اوست.

از این دو بن و ریشه هریک برای اینکه خود باشد باید ضد خود را نفی کند و از بین ببرد. جنگی گیهانی و عالم گیر وسیله نفی و تباہ کردن دشمن است. پس اساطیر ایران ضروتاً حماسی نیز هست. این تصور از ساخت عالم وجود ناچار با پیدایش و در گیر شدن جنگ توأم است.

\* \* \*

اینک گذرا و تنها برای یادآوری به چند نکته اساسی در اندیشه "اساطیری-دینی" ایران اشاره می کنم؛ چند نکته ای که از جمله سازنده و سامان دهنده تصویری بود که ما از هستی در نظر داشتیم:

- "خدا" پیش از آفرینش اندیشه ای درخواب است. «هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود، پس از آفرینش خدای و سوذ خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان بخش همه و افزونگر و نگران همه شد»<sup>۱</sup>

- آفرینش کار اندیشه است. اهورمزدا آفرینش را می اندیشد و جهان نیک پدیدار می شود. او «نخستین آفرینشی را که خودی بخشید نیکو-روشی بود. آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد»<sup>۲</sup>

- آفرینش جهان، و نیز آدمی، برای نبرد با اهریمن و رستگاری فرجامین است. جهان آفریده سلاحی است در دست اهورمزدا برای از پا درآوردن اهریمن.

- فرَوهرها (که پس از تن، جان، روان و آئینه (شکل، کالبد) پنجمین و برترین نیروی مینوی آدمیانند) در نبرد کیهانی نیک و بد جانب اهورمزدا را بر می گزینند.

- از برکت یاری فرَوهرها جهان خاموش، بی روح و بی تکانی که اهورمزدا آفریده بود جان می گیرد آب ها روان می شوند و گیاهان می رویند و ماه و خورشید به راه می افتند. در کار آفرینش انسان دستیار خداست.

- در نبرد کیهانی نیک و بد فرَوهرهای مردمان، آزادانه و به خواست خود، همدستی با اهورمزدا یا اهریمن را بر می گزینند<sup>۳</sup> و به همین سبب انسان پاسخگوی کردار خود است زیرا تنها کسی که آزاد نیست مسئول هم نیست

وگرنه آزادی ناگزیر با خطرکردن و گاه تاوانی چون عاقبت جمشید پادشاه جهان توأم است.

در پیکار کیمهانی بد و نیک پاره ای از مردم فریفته می شوند و به "بدترین منش" می گروند. ثنویت هستی در انسان نیز راه می یابد. آنگاه در این دو دستگی نیک اندیشان "اشه" یعنی راستی را بر می گزینند و بد اندیشان "دروغ" یعنی ناراستی و پیمان شکنی را.

\* \* \*

"اشه" یکی از امشاسپندان هفتگانه، آیین راستین برپائی هستی و گردش جهان و درساحت اخلاق "راستی" (و درستی) است به ضد "دروغ" (که با دستیاران بزهکاری چون دیوهای آژ، خشم، حسد و جز اینها) تنها فریب یا سخن نادرست نیست آشفتن آیین دوگیتی است. هر پندار و گفتار و کردار ناسازگار با "اشه" هم آهنگی بسامان جهان را آشفته و اهریمن را کامروا می کند و بیدادی است که نامی جز دروغ و پیمان شکنی (مهر دروجی) ندارد.

در «گاهان» و سراسر اوستا همه جا "اشه" (و آتش که جلوة گیتیانه اوست) با "دروغ" (که گاه به معنای کلی "دیو" است) درگیر نبرد و دشمنی با یکدیگرند. (از جمله در «یسنه» ۸-۲-۱۴-۳ به ترتیب بندهای ۳۰-۳۱-۴۴-۴۹ و "یشت" ۱۲ بند ۱۹).

دو مفهوم قدسی و اخلاقی "اشه" (آیین جهان-راستی) از هم جدائی ناپذیرند. نگاه به یکی ناچار با یاد آن دیگری توأم است و نمی توان با مرزی دلخواه آنها را از هم تمیز داد؛ هم چنین است دو برداشت "دروغ" و "بیداد" از یک مفهوم دیوگونه. از سوی دیگر دراین بینش "دوبنی" هریک از مفهوم های "راستی-دروغ" یا "داد-بیداد" را از راه خلاف و ضد خود می توان شناخت و از هرکدام به یمن وجود آن دیگری آگاه شد.

داد نیز مانند اشه قانون کلی و آیین درست رفتار جهان و انسان است ولی برخلاف "اشه" مجرد نیست و در ساحت اندیشه نمی ماند. یکی بیشتر "نهاد" آیین یا منش نیک است در عالم اندیشه و دیگری به کار بستن آن آیین، واقعیت بخشیدن به آن منش است. پیرو "اشه" داد می ورزد و هرکار دادگرانه او زخمی است بر پیکر دروغ.

در جهان بینی اوستائی، اخلاق پدیده ای "هستی شناختی" (ontologique) است. بدین معنا که اصل ها (و ارزش های) آن نتیجه ناگزیر دریافتی است که از هستی، از پیدایش و کارکرد دو جهان یگانه (مینو-گیتی) به دست می آید.

اصل‌های اخلاقی فرمان الهی (ده فرمان عهد عتیق)، تمثیل‌های پسر خدا (احکام اخلاقی عهد جدید) و یا آیات آسمانی (قرآن) نیست که از عالمی دیگر برآدمی نازل شده باشد. نفس انسان بودن، "به اخلاق بودن" است. پیدایش هستی امری اخلاقی و اخلاق در ذات هستی است.

قلمرو این اخلاق متعالی سرنوشت جهان را در بر می‌گیرد و برتر از سود و زیان شخصی یا همگانی، بر بود و نبود ایزدان و جهان فرمانرواست. از همین رو هر عمل اخلاقی دایره کوچک زندگی فردی را پشت سر می‌گذارد و در کار جهان اثر می‌بخشد، نیک یا بد آن مایه سربلندی راستی یا دروغ است. در این حال انسان فقط مسئول رفتار خود نیست، پاسخگوی سرنوشت جهان نیز هست.

\* \* \*

در دوران جدید فقط قانون دارای ضمانت اجراست نه اخلاق و در اندیشه و عمل مرزی میان این دو وجود دارد. اما درعالم اوستائی، از آنجا که آفرینش امری است مقدس، اخلاقی که از آن حاصل شود ناگزیر قدسی است و عمل اخلاقی "ضمانت اجرای" آسمانی دارد: راستی، نیکی و ثواب است و دروغ، بدی و گناه، و هریک درگیتی و رستاخیز پاداش سزاوار خود را دارد. و این اصل اخلاقی دیگری است که از جهان بینی اوستائی به دست می‌آید. زیرا بدون چنین پاداشی عمل اخلاقی علت وجودی خود را از دست می‌دهد و بی‌بهره می‌نماید یا در نهایت، نیکی از حد خرسندی نفسانی و درونی فراتر نمی‌رود و بدی یکه‌تاز و بی‌مجازات می‌ماند.

باری، پیروی از راستی و دشمنی با دروغ و نیز پاداش دو جهانی نیکی و بدی بزرگ‌ترین اصل‌های اخلاقی بینش "اساطیری-دینی" فرهنگ پیش از اسلام ماست، بینشی که شاید بتوان آن را بطور کلی اندیشه یا جهان بینی اوستائی نامید.

\* \* \*

*اوستا* بزرگترین کتاب کهن و *شاهنامه* بزرگ‌ترین کتاب دوران اسلامی ماست. *شاهنامه* بسیاری از اندیشه‌ها و جهان بینی گذشته را که هم چنان در خاطره جمعی ما ایرانیان نمرده بود درخود متبلور ساخت. این حماسه با روایت سرگذشت و تاریخ پیشین ایرانیان به فرهنگ آن روزگار جان دوباره بخشید و به زبانی نو تصویری دیگر از انسان و جهان- در عالم مسلمانی- طرح انداخت؛ از آن میان می‌توان اساس اخلاقی *اوستا* را نام برد که آشکار و پنهان به حماسه ملی ما راه یافت، آن‌گونه که می‌توانیم نشان برو بار آنرا در درخت برومند *شاهنامه*



بیابیم.

با توجه به دیگرسانی و تحولی که هر اندیشه یا مفهومی در زمانی دراز در بستر فرهنگی کهن می پذیرد، می توان گفت خرد در شاهنامه همان پایگاهی را دارد که "اشه" در اوستا داشت. در آنجا اهورمزدا آفریدگار راستین "اشه" است و او را با خرد "همه آگاه" خویش می آفریند. "اشه" گوهری مینوی است سرشته از خرد ایزدی، (یسنه، هات ۳۱ بند ۷ و ۸) در شاهنامه از همان سرآغاز خدا (مانند اهورمزدا) آفریننده جان است و خرد. و "چشم جان"، خرد است و جان بی خرد کور است. خرد نخستین آفریده، نگهبان چشم و گوش و زبان و شناسنده نیک و بد، راهنمای دو جهان و بهترین بخشایش ایزدی است. تنها خدا برتر و بیرون از دسترس آگاهی و دانائی اوست. برای همین در «کتاب» پس از یاد خداوند به خلاف رسم زمان - «گفتار اندر ستایش خرد» آورده می شود (نه رسول و سلطان) و پس از آن «وصف آفرینش عالم»، آفرینش مردم، آفرینش آفتاب و ماه و آنگاه ستایش پیغمبر و چیزهای دیگر. باری در سرتاسر شاهنامه خرد در همین پایگاه بلند است و از برکت وجود آن می توان نیک را از بد باز شناخت و داد را از بیداد تمیز داد. مقدمه را گفتیم نمونه ای نیز از آخرهای کتاب بیاوریم:

در گفت و گوی انوشیروان (پادشاه آرمانی) و بزرگمهر (خردمند آرمانی) خسرو می پرسد دانایتر مردمان کیست؟ و وزیر پاسخ می دهد آنکه به فرمان دیو بیراه نشود. آنگاه پس از برشمردن دیوان دهگانه شاه می خواهد بداند از اینها زورمند تر و زیان بخش تر کدام است و بزرگمهر می گوید "آز" که همیشه در فزونی و همیشه ناخشنود است. کسری پرسید خدا به آدمی چه داده است که دست دیو را از جانش کوتاه کند و خردمند:

ز کردار آهرمنان بگذرد...	چنین داد پاسخ که دست خرد
دل و جان داننده زو روشنست	ز شمشیر دیوان خرد جوشنست
به دانش روان را همی پرورد	گذشته سخن یاد دارد خرد

در اوستا "اشه" آفریده خرد "همه آگاه" آفریدگار و در شاهنامه گوئی چون آگاهی آفریدگار است که به آدمی ارزانی شده.

\* \* \*

در اوستا "راستی" از "اشه" هستی می پذیرد و در شاهنامه از خرد. دشمنان

خرد و یاران "دروغ" اوستائی، دیوهای آز، خشم، شهوت، حسد و... از عالم اسطوره و دین به ساحه بشری فرود می آیند و در داستان‌های شاهنامه چون سرشت پلید، گوهر ناپاک، کژی و کاستی جان و تن، خوی بد و بیشتر چون فریب دیو دیده می شوند تا خود دیو. در ساخت و ساز آنها سرنوشت (چرخ، زمانه، فلک، سپهر...) نیز دستی دارد. زیرا برخلاف اسطوره که جولانگاه ایزدان است، حماسه میدان "بخت" و کار آدمی است و بخت به گردش ناشناختی سپهر بستگی دارد نه به کار و کوشش ما. نوشیروان از بزرگمهر که دانای دانایان است می پرسد:

بزرگی به کوشش بود گر به بخت	که یابد جهاندار از اوتاج و تخت
چنین داد پاسخ که بخت و هنر	چنانند چون جفت با یکدیگر
چنان چون تن و جان که یارند و جفت	تنومند پیدا و جان در نهفت
همان کالبد مرد را پوشش است	اگر بخت بیدار در کوشش است <sup>۷</sup>
به کوشش نیاید بزرگی بجای	مگر بخت نیکش بود رهنمای

\* \* \*

تاریخ حماسی ما آن چنان که در جای دیگر آورده ام از روزگار فریدون آغاز می شود. او «با تقسیم پادشاهی و سرزمین میان فرزندان، سه کشور، سه قوم و تاریخ آنها را بنیان می نهد، ایران مانند توران و روم دارای تاریخ می شود» و از آن پس جنگ های ایران و توران (مانند جنگ اهورمزدا و اهریمن) در سراسر دوران تاریخ حماسی ما ادامه می یابد. در اوستا نبرد کیبانی نیک و بد را اهریمن آغاز می کند، اوست که نخست به جهان روشنائی هجوم می آورد تا آن را فروکشد و از آن خود کند. در شاهنامه نیز سلم و تورند که به امید دست اندازی بر ایران برادرشان را می کشند و این، سر رشته جنگ های دراز ایران و توران است که تا پایان کار افراسیاب دنبال می شود. در اسطوره و دین، ایزدان و نیکان و در حماسه ایرانیان در دفاع از نیکی و راستی می جنگند و کوشش و کارشان سرشتی دادگرانه و اخلاقی دارد.

انگیزه هجوم اهریمن به قلمرو اهورمزدا افزون خواهی و آز سیری ناپذیر است. «آز آن دیواست که (هرچیز) را بیوبارد و چون نیاز را چیزی نرسد، از تن خورد. (او) آن دروجی است که چون همه خواسته گیتی را بدو دهند انباشته نشود و سیر نگردد. چنین گوید که چشم آزمندان هامونی است که او را سامان نیست.»<sup>۸</sup>

انگیزه برادر کشتی سلم و تور هم آرز بود که حسد آن دو را بر انگیزخت تا آنکه سرانجام نتوانستند به توران و روم خرسند بمانند و همه پادشاهی پدر، همه را، خواستند.

نجنیبید مر سلم را دل زجای  
دلش گشت غرقه به آرز اندرون  
دگرگونه ترشد به آیین و رای  
پراندیشه بنشست با رهنمون

او پیکي به نزد تور فرستاد و برادر را با خود همداستان کرد و آنگاه به فریدون پیام دادند که "یزدان پاک" جهان را «زتابنده خورشید تا تیره خاک» به تو داد و تو بر ما ستم کردی برادر کبوتر را به آسمان بلند برافراشتی و ما را به دم اژدها دادی. یا او را از تخت فروکش یا دمار از ایران و از ایرج برمی آوریم. و چون جهان را به آنها می دهند جان "جهاندار" را هم می خواهند و می گیرند. باری به سرشت اخلاقی داستان بازگردیم، فریدون در پاسخ پیام پسران می گوید:

به تخت خرد برنشست آرتان  
چرا شد چنین دیو انبازتان<sup>۱۱</sup>

آز خرد را از تخت فرو کشیده و خود برجای آن نشسته است. خرد و آز ناسازگار و ضد یکدیگرند. برآمدن یکی، زوال آن دیگری است. در برابر سلم و تور آزمند و بی خرد، فریدون ایرج را "پر خرد" و "بخرد"<sup>۱۲</sup> می نامد؛ آن هم درست وقتی که وی می خواهد پادشاهی را به برادران واگذارد.<sup>۱۳</sup> آز چشم خرد را کور می کند و به گفته شاعر، آزمند با اندیشه های پریشان از راه و رسم به دور می افتد و آیین و رای دیگرگونه می یابد که پایانش در ایرج و سهراب و سیاوش - خون ریختن و کشتن و ویرانی جهان است؛ رسم بی رسمی و قانون همدلی و همدستی با دیو! دیگرگونگی آیین و رای در جهان و جهانیان، همان "دروغ" بد آیین کهن است که بر خرد پیروز می شود.

سهراب را نیز - نه چون سلم و تور بلکه در مقامی دیگر - "آز" می فریید و سپس دروغ جوانمرگ می کند. او هر چند می گوید «زمهر اندر آمد روانم بسر»<sup>۱۴</sup> ولی جانش را تنها در جستجوی پدر از دست نمی دهد بلکه سودای سروری دو کشور نیز در کشاندن او از توران به ایران بی اثر نیست که می گوید:

کنون من زترکان جنگ آوران برانگیزم از گاه کاوس را به رستم دهم تاج و تخت و کلاه از ایران به توران شوم جنگ جوی بگیرم سر تخت افراسیاب چورستم پدر باشد و من پسر	فراز آورم لشکری بیکران ز ایران بترم پی طوس را نشانفش برگاه کاوس شاه اباشاه روی اند آرم به روی سر نیزه بگذارم از آفتاب <sup>۱۵</sup> نباید به گیتی یکی تاجور
---	--

پادشاهی تمام جهان برای پسری با پدر: اینست آرزوی غرور جوانی! شاعر نیز در همان پیشگفتار داستان پس از اشاره ای به "مرگ" می افزاید:

همه تا در آز رفته فراز به رفتن مگر بهتر آیدت جای	به کس برنشد این درِ راز، باز چو آرام گیری به دیگر سرای <sup>۱۶</sup>
---	---

در آغاز نبرد دوم رستم با سهراب نیز می بینیم که:

همه تلخی از بهر بیشی بود	مبادا که با آز خویشی بود <sup>۱۷</sup>
--------------------------	--

در اینجا مرد آزمند تلخکام است، مگر در جهان دیگر امید آرامشی داشته باشد. گذشته از آن در سرگذشت غمناک سهراب، دروغ درگفتار و کردار پهلوانان دوسپاه دستی توانا دارد و آنرا به عاقبتی می رساند که می دانیم. افراسیاب به امید فریب (دروغ) فرزند و به خیال آنکه ایرانی بدون رستم به چنگ آورد و از آن پس سهراب را شبی در خواب خاموش کند در کار نیرنگ و افسون است. هجیر با وجود پیمانی که با سهراب بسته تا پدر را به پسر بنماید، به دروغ رستم را فرستاده ای از چین و او می نماید. هومان نیز چند بار با سکوت خود حقیقت را از سهراب پنهان می دارد و راز شناخت پدر برای پسر در پرده می ماند. اما کاری تر از همه دروغ های مرگبار رستم است که با وجود پافشاری و درخواست های سهراب نام خود را نمی گوید تا وقتی که کار از کار می گذرد و دیگر از "راستی" کاری ساخته نیست. هرکس بنا به مصلحتی در این بازی شوم نقشی دارد. باید داستان را به یاد آورد تا بتوان دید چگونه دروغ آن را از تنگناها می گذرانند، تار پود سرگذشت جوان را بهم گره می زند و پهلوان بلند پرواز شاهنامه را به خاک می افکند.

سوگنامه سیاوش را "دروغ" می سازد و می پردازد و تا پایان به پیش می برد. دروغ سودابه شاهزاده جوان را آواره می کند و دروغ کاوس او را به پناه دشمن می راند. زیرا شاه نخست از او خواست که چون در جنگ پیروز شدی این سوی جیحون بمان و به خاک بیگانه متاز. سیاوش پس از پیروزی بنا بر همین فرمان با دشمن پیمان می بندد. اما کاوس خیال خام تازه ای در سر می پزد و از پسر می خواهد که پیمان بشکند، «آتشی بلند برافروزد و هدیه های افراسیاب را بسوزد و گروگان ها را بفرستد تا بکشند و رستم نیز به قصد غارت و سوختن به افراسیاب و کشور او بتازد.»<sup>۱۸</sup> و پیمان شکستن، «مهر دروجی»، بزرگ ترین دروغ و بدترین گناه است که چون در جای دیگر به تفصیل از آن سخن گفته ام<sup>۱۹</sup> در اینجا بیشتر نمی گویم و فقط به یاد می آورم که در اوستا مهر گذشته از فروغ و روشنائی، ایزدنگهبان راستی و دشمن دروغ نیز هست و نیز پاسدار "پیمان" حتی با پیروان دروغ که بدعهدی با آنها هم گناهی است نابخشودنی تا چه رسد به دیگران. (مهر یشت بند ۲)

در توران نیز نیرنگ های زیرکانه گرسیوز و دروغ های مکار او افراسیاب را فریفت و به کشتن سیاوش واداشت. دروغ های گشتاسپ به اسفندیار و شیفتگی هردو به تاج و تخت (آز) و عاقبت دلخراش پسر نمونه دیگری است تا بدانیم که چگونه دروغ در شاهنامه نیز مانند اوستا آیین جهان را ویران می کند.

\* \* \*

همچنان که گفته شد در اوستا اخلاق پدیده ای "هستی شناختی" و خویشکاری آفریننده خواه ناخواه اخلاقی است. اما در شاهنامه، چون خرد آدمی نه می تواند خدا را بشناسد و نه راز گردش سپهر (و بخت) را. چند و چون سرنوشت ما نیز دانستنی نیست. در این دریافت اخلاق با پیدایش، گردش و فرجام کار جهان بستگی مستقیم و بی میانجی ندارد و نمی تواند راه آنرا بگرداند. در این جهان بینی خویشکاری آفریدگار اخلاقی نیست.

و اما خویشکاری انسان، انسانی که «به هر باره ای» از «برآورده چرخ بلند» برتر است؟ او نا مستقیم و از راه خرد به شناخت نیک و بد راه می یابد و گفتار و کردارش را می سنجد. بنابراین راستی و دروغ زاده خرد و بی خردی و در آدمی است، به وجود ما بستگی دارد، پدیده ایست "وجودی" (existentiel) که در برابر تقدیر جهان یا سپهر سنگدل گاه بی دلیلی و موجبی زیانکاران کامروا و رستگاران ناکامند. حیرتی از این سخت تر از "بی اخلاقی" جهان، آن هم پس

از کشته شدن شاهزاده ای چون سیاوش؟

سر و پای گیتی نیابم همی	چپ و راست هرسو بتایم همی
جهان بنده و بخت خویش آیدش	یکی بد کند نیک پیش آیدش
همی از نژندی فرو پژمرد	یکی جز به نیکی زمین نسپرد

بزرگمهر، خردمند ترین حکیم شاهنامه نیز چون خود شاعر از کار جهان درحیرت است:

که یکسر شگفت است کار سپهر	چنین گفت با شاه بوذرجمهر
کلاهش رسیده به ابر سیاه	یکی مردبینیم با دستگاه
ز بخشش فزونی نداند نه کاست	که اودست چپرانداند ز راست
ستاره بگوید که چونست و چند	یکی گردش آسمان بلند
همه بخت او شوربختی بود <sup>۲۱</sup>	فلک رهنمونش به سختی بود

در این گیتی بیراه و بد فرجام، پهلوان چون وجودی با خرد نه تنها پایبند به اصل‌های اخلاق بلکه ناگزیر دارای ارزش‌های اخلاقی است مانند رادی و بخشندگی، آزادگی، وفاداری، دادگری، همت بلند، اراده استوار، دل به دریا زدن و جویای نام بودن و یاشکار کردن و شاد نوشیدن و عشق ورزیدن که نشان مردانگی و خود فضیلت مرد رزم است.

در حماسه پهلوانی بی‌گمان دلیری سرآغاز همه ارزش‌هاست و سرچشمه دلیری مرد میدان در ناچیز گرفتن مرگ و نهراسیدن از آنست.

دورمرگ آن کس بگوید که پای  
به اسپ اندر آرد بجنبد ز جای<sup>۲۲</sup>

ولی ارزش‌هایی چنین - هرچند والا - به تنهایی نه مایه راستی و درستی یا "به اخلاق بودن" است و نه موجب رستگاری. کاموس و اشکبوس و رزم آوران تورانی هم دلاور اما ناتمامند؛ مانند طوس سپاه سالار! این دلیری گرچه مایه گردن‌فرازی و افتخار، ولی تنها ارزشی پهلوانی است و برای آنکه در پایگاهی برتر به ارزشی متعالی و بخرد بدل شود باید در پهنه "اصل اخلاقی" - راستی، نیکی - به کار آید و با آن هماهنگ باشد. دلیری دیوگونه افراسیاب ستمکار از شجاعت رستم و گیو و گودرز بسیار به دور است و جهان را تباه می‌کند.

و اما دلیری، حتی با خرد نیز، همیشه مایه پیروزی نیست، هرچند که شاید مایه رستگاری باشد. درحقیقت، خردمندان نامراد چون خودشاعر کم نبوده اند و نیستند. شاهنامه به منزله کتاب بزرگ حقیقت از این واقعیت تلخ غافل نمی ماند. شاعر خوانندگان را به فریب شیرین دل خوش نمی کند و به آنان هشدار می دهد که سرنوشت پهلوان را «کار» و «بخت» او با هم می سازند.

در این جنگ دراز آهنگ نیک و بد ایران و توران، اگر بنگریم به سرگذشت و ماجرای زندگی مردی بخرد چون پیران ویسه، می بینیم از بد سرنوشت، ناخواسته در مقامی است که ناگزیر از خرد او کاری ساخته نیست، در سرزمین توران و درکنار افراسیاب ارزش های "اخلاقی" او به ثمر نمی رسد و کردار درست او پاداشی جز ناکامی و مرگ ندارد. بخت او پیشاپیش فرجام کارش را رقم زده است. زیرا میان سپهر بی اعتنا به نیک و بد و انسان جویای نیک و بد، که در گردش آن می افتد، تناقضی دردناک رخ می دهد که ناچار به نامرادی انسان می انجامد. راستی پیران خردمند، چون تورانی است، یا درستی رستم در برابر اسفندیاری فریفته پادشاهی و "دین بهی"، حاصلی جز زیان ندارد.

درچنبر بخت دشمن خوی نه مهربانی و خرد ایرج و سیاوش مایه پیروزی است و نه پردلی و خرد رستم و پیران. پس اگر راز سرنوشت جهان و آدمی نشناختنی است و اگر عاقبت شوم بدان در انتظار نیکان است، نیکی و بدی به چه کاری آید؟ در این حال هر "نظام" اخلاقی فرو می ریزد و جایی برای اصلها یا ارزش های بی ثمر باقی نمی ماند. اخلاق بیموده است!

\* \* \*

اگرچه شاهنامه، همان گونه که می بینیم، دارای "منطق" و برداشت بسامان اخلاقی است ولی فراتر و ژرف تر از آن حماسه جای هستی بخشیدن به اراده آدمی است و نبرد با هرچه در برابر این اراده بایستد خواه انسان و خواه جهان، و حتی قانون های خدشه ناپذیر و ناشناخته آن، از جبر تقدیر گرفته تا بازی سرنوشت؛ اراده ای که دل در افتادن با جهان را داشته باشد! در شاهنامه پهلوانان، نه به زور بازو که از برکت اراده ای بی خویشتن و بنیان کن نه تنها کوه و دشت و دریا را در می نوردند بلکه «بکوشند با گردش روزگار» و آن را که بخواهند اگر «در آب ماهی شود؛ و یا چون شب اندر سیاهی شود، ستاره شود بر شود بر سپهر»، بجویند و به دست آورند. این اراده از "اخلاق" یا امید و نو میدی و مرگ نیرومند تر است و به جان می زند تا "نام" را که گوهر هستی پهلوان است پاس

دارد؛ نام پایدار به جبران زندگی ناپایدار؛ بویژه اگر زندگی بدون سالاری و سروری باشد، آزاد نباشد!

همی نام باید که ماند بلند / چو مرگ افکند سوی ما برکمند

درساحتی فراتراز رزم و بزم و پادشاهی و پهلوانی، فراتر از کامجویی، شادنوشی و شادخواری و لذت ناب زنده بودن، آنگاه که مردی جویای معنی هستی خود است یا می خواهد به آن معنی بدهد، آنگاه "کام" او، همان گونه که گستم به بیژن می گوید در زیستن و مردن به "نام" است؛ درآزادگی!

بودن و نبودن ما در زمان است بی خواست و اراده ما. اما چگونگی بودن ما، با سرافرازی یا سرافکنندگی، به خواست خود ماست، زمان را به آن راه نیست. در اینجاست که اراده خود را بر زمان فرمانروا می کنیم و از بندگی او آزاد می شویم. بدین سان چگونه مردن به زندگی معنا می دهد یا آنرا از هر معنایی تهی می کند. در میدان نبرد؛ آنجا که مرگ در میانه ایستاده کمندش را تاب می دهد تا به گردن ما بیندازد. آنگاه، در دو راهه نام و ننگ، ناگزیر یکی را باید برگزید. اگر از مرگ - که سلاح زمان است - ترسیدیم و گریختیم خواست زمان بر ما فرمانرواست، اسیر اویم، در زادن و مردن بنده ایم. اما اگر نترسیدیم و خطر کردیم اراده خود را بر زمان بنده پرور فرمانروا کرده ایم و از بندگی رسته ایم. باری، در حماسه، جنگ بزنگاه زندگی و مرگ است. در آن دم با شکوه و هولناک برقله نام و لب پرتگاه ننگ، همه ارزش ها و کمال پهلوانی در نام بلند، در بلندی نام متبلور می شود. همه آنچه گوهر آدمی را می سازد و او را سزاوار انسان بودن می کند نه در پادشاهی و سروری است، نه در زورمندی و جنگاوری و چیزهای دیگر از این دست - حتی در حماسه به چیرگی بر دیگران نیست - به نام بلند، به بلندی نام است که مایه سربلندی و سرافرازی سران و سرکشان است. همه این اشاره ها به بالائی و بلندی و افراشتگی، درسخن، نمودار اندیشه ای "فرازنده" و دریافتی متعالی است. نام، که مردانگی مرد بسته به آنست، از او در می گذرد و بر او پیروز می شود و جان و تنش را فرا می گیرد تا آنجا که برای بزرگی و مردانگی از سرجان بگذرد تا به نام بلند برکشیده شود و در پایگاهی والاتر و بلند تر از "سیاهی لشکر"، نام را که دیگر مفهومی مجرد است و ای بسا با مرگ ملازمه دارد - و چون با مرگ همزاد است، نافی ابتذال گذران روزانه است - تا این نام را پاس دارد و از بندگی زمان آزاد شود.



از این دیدگاه شاهنامه کارنامه آزادان نیز هست. نه تنها مردان بلکه زنان نام آوری چون فرنگیس و منیژه و دیگران که خطر می کنند و چشم در چشم مرگ به جان می کوشند، از بندگی زمان- یا دست کم اهل زمانه- رسته اند. در شاهنامه "آبروی" به معنای شرف و "نام" نیز هست و خود این واژه نمودار سرافرازی و سربلندی پهلوان است در برابر دیگری. زیرا دو مفهوم زیر را در خود دارد: "آب"، نشان شادابی، تازگی، سرزندگی؛ و "رو"، برابر با چهره، ظاهر، نمود، آنچه که از "خود" به دیده می آید.

به خلاف دوران تاریخی که "نام" دستاوردی اجتماعی، توأم با شهرت و ثروت و در نهایت قدرت "اجتماعی-سیاسی" است، در حماسه نام چون ارزشی فردی، والا و تمام، یا جویای سروری و پادشاهی است یا در بلای بزرگ، موجب نجات بر و بوم.

بارها گفته اند شاهنامه حماسه ای است که "جبری" آسمانی تار و پود آن را بهم بافته. درست است. کتاب با شکست ایرانیان و پیروزی عرب ها پایان می یابد و حماسه ملی ما عاقبتی جز ناکامی ندارد. بزرگان و پهلوانانی چون ایرج و سیاوش و فرود و اسفندیار، پیران و رستم و سهراب سرگذشت بد فرجامی دارند. (سرنوشت پادشاهان- که در میان آنها تبهکار بی عاقبت کم نیست- از دستی دیگر است و به فره ایزدی و عالم بالا بستگی دارد.) ولی نگفته اند که جبر شاهنامه کیهانی است نه متعالی و انسانی. آنگاه که پهلوان به نیروی اراده، برای "نام" تعالی یابد و از خود فراتر رود، بپذیرد که «به نام نکوگر [بمیرد] رواست»، آنگاه تار و پود جبر فرو می ریزد و به ساحت گسترده آزادی راه می یابد. سراسر کتاب داستان کشش و کوشش آزادان است در گریز از دام جبر؛ نوعی نفی پیوسته جبر به نیروی اراده. شاهنامه رزمنامه شکست پیروزمند آزادان است.

\* \* \*

باری، آن سوتر از نام آزادی است، اراده آزادی که از زمان فرا می گذرد و آنرا پس پشت می نهد. اما پیروزی بر زمانی که نه تنها جهان و آدمی، بلکه هر دم از خود نیز در می گذرد آرزویی محال است، مانند محال بودن اخلاق آرمانی (ایده آل)، که به کار بستن آن تنها در خور مقدسانی چون سیاوش و کیخسرو است؛ آرمان اخلاق است در ساخت باز اندیشه، نه اخلاق عملی که در گذرگاه تنگ زندگی روزانه هستی می پذیرد و به فعلیت در می آید.

اخلاق آرمانی، "نظری"، متعالی (transcendental)، هدفی دور دست و راهنمای رفتار است. و حال آنکه اخلاق علمی اجتماعی، نسبی و شیوه رفتار است بنا بر

سرمشق و نمونه ای پیشاپیش و در افق دید (آرمان). در هرگام این رفتار، سرکشی غریزه های خودکام نفس اماره، وسوسه های شیطان شیرین کار، ظلمت درون و خستگی وجدان بیمار و سر انجام خودپسندی و هردرد بی درمان، تمیز نیک و بد و گزینشی را که پیوسته در پیش روست، دشوار می کند. در این راه ناهموار افتان و خیران می رویم، زیرا اخلاق آرمانی چیزی است و عمل به آن چیزی دیگر. یکی ستاره راهنماست در آسمان بلند و این یک، کشش و کوشش پاروزنان سرگردان در این شب تاریک بر آب های متلاطم. در راه می توان بود اما به منزل آخر نمی توان رسید.

\* \* \*

اخلاق عملی شاهنامه را که - مانند اندرزنانه های پهلوی - مجموعه ایست از ارزش ها و پند های اخلاقی و حکمت عملی، بیشتر در خطبه ها و سخنان پادشاهان ساسانی و غایت آنرا در پادشاهی نوشیروان و وزارت بزرگمهر می توان دید. اینها بجز راه و رسم شهریاری و آیین کشورداری، جنگی است از ارزش های رفتاری بزرگان و زبردستان که از سنت گذشتگان به شاعر رسیده و نیز پاره ای از باورهای اخلاقی و اجتماعی خود وی.

آیین نامه های ساسانی از سازمان سیاسی و اجتماعی و ارزش های اخلاقی و دینی زمانی سخن می گوید که شاهنشاه، دولتی سراسری و یکپارچه، دیوانسالاری پابرجا و گروه های طبقاتی جداگانه وجود دارد؛ مانند درباریان، موبدان، دبیران، پیشه‌وران و بزرگان. سنت اخلاقی اینان است که به قابوس نامه و سیاست نامه و کیمیاى سعادت و دیگران می رسد و تا گلستان ادامه می یابد. در این آثار، به ویژه در "اندرزنانه" ها، "اخلاق" دستورهای کلی و همگانی است، از آن همه کس و هیچ کس. تنها در کلیله (با توجه به سرچشمه هندی کتاب) و آثاری از روی این الگو یا در "حکایت" ها (جوامع الحکایات عوفی، گلستان سعدی و . . .)، گاه موقعیت هائی پیش می آید که نتیجه عملی آن اخلاقی است.

پست و بلند سرنوشت، دریادلی و شکوه اخلاقی بزرگان دوران حماسی، زن و مرد، سرمشق و آرمان پردازندگان داستان هاست. گذر از حماسه به تاریخ فرود آمدن از آرزوی بلند به میدان بسته واقعیت نادلپذیر است. در مسیر این سراسیب از بلند پروازی اخلاق آرمانی به دور می افتیم و قلمرو اجتماعی اخلاق عملی آغاز می شود. برای همین در بخش تاریخی شاهنامه سخن بر سر این اخلاق و آداب آنست نه آرمان های پهلوانی. از پادشاهی و کشور داری که بگذریم بیشتر

گفتارها دربارهٔ کردار درباریان و سران در برابر شاه یا با یکدیگر و در یک کلام "حکمت عملی" بزرگان و آزادان است نه رعایا که از آنان در ادبیات یا نوشته های رسمی کمتر نشانی می توان یافت.

از سوی دیگر در زمان ساسانیان که دوران تاریخی شاهنامه نیز هست آیین مزدیسنی به صورت دین رسمی ایرانشهر درآمد. شریعت زردشتی با یجوز و لایجوز و حلال و حرامش تدوین شد، مؤمنان و موبدان صد البته به دقت چند و چون نیک و بد را دانستند؛ نیک و بد به گناه و ثواب بدل شد، با "ضمانت اجرای" معلوم، یعنی پاداش هر ثواب و تاوان یا مجازات هر گناه. برای مہار کردن اهریمن بیرون و درون، "شریعت" به میدان کارزار تاخت و با صدور احکام و تعیین مرز مجاز رفتار پیروان، آزادی تمیز نیک و بد و در نتیجه اخلاق جا تهی کرد و شماری مراسم و آداب جامد و تحکمی جای آنرا گرفت که راه و رسم رفتار با خود یا دیگران و تکلیف هرکس را معین می کرد و وجدان مؤمنان را از سرگردانی نجات می داد. دین های تشریعی ضامن اجرا و پشتیبان این دستورهای "اخلاقی" هستند؛ دستورهایی که چون ضامن اجرا دارند دیگر حکم یا قانون اند نه اخلاق! در دوران جدید ایدئولوژی های سیاسی، دولت های تمامی خواه (totalitaire)، یا استبداد افسارگسیخته پول راه و رسم عقیدتی و عملی خود را به همگان تحمیل می کنند تا بنا براندیشه، گفتار و کردار "نیک" آنان رفتار شود. "شایست نشایست" سخت خشک اندیشان مذهبی و عقاید افراطیان و تندروان راست و چپ، که در حقیقت زهد ریائی یا قانون دروغ و دورویی است فضای زندگی اجتماعی را فرا می گیرد. در این حال اخلاق، که ناگزیر از آزادی اراده در تمیز و گزینش نیک و بد است، به صورت دشمنی با هر دستگاه تحکمی اخلاقی، با اخلاق حاکم و "رسم روزگار" در می آید و اخلاقیان راستین چون ملامتیان مطرود، برکنار از خویش و بیگانه اند. و این خود داستان دلآزار دیگری است بیرون از جستار ما.

### پانویست ها:

۱. جلیل دوستخواه، اوستا کهن ترین سرودهای ایرانیان، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۱۵ و ۱۴.
۲. بنهشی، گزارنده مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۳۵.
۳. همانجا.
۴. سروردهن بشت، در کرده های نخستین و نیز کرده ۵۳ به بعد نشان می دهد که چگونه

فروهرهای نیکان به یاری اهورمزدا و آفرینش او می‌شتابند، آب‌هارا به آبراهه‌های زیبا راه می‌نمایند، گیاهان را بارور می‌کنند و ماه و خورشید و اختران را در راه‌های خود به گردش در می‌آورند. همچنین ن. ک. به: مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ص ۷۴.

۵. ن. ک. به: بنهش، ص ۷۴. فروهرهای مردمان، که از سوی اهورمزدا فرود می‌آیند و پس از مرگ نیز به وی باز می‌گردند، در بدی‌های آدمی شریک نیستند. اما فروهر تنها یکی از نیروهای زندگی بخش انسان است نه همه آنها.

۶. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸، صص ۱۹۶-۱۹۷

۷. همان، ج ۸ ص ۱۹۹.

۸. شاهرخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده رود، ۱۳۷۱، ص ۷۹.

۹. بنهش، بخش دوازدهم، بند ۱۸۶، ص ۱۲۱.

۱۰. شاهنامه به کوشش جلال‌خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۱۰۸.

۱۱. همان، ص ۱۱۴.

۱۲. درجای دیگر که ایرج از زاویه‌ای دیگر نگریسته شده او را هم مرد جنگ (شتاب) و هم خرد (درنگ) دانسته‌ام که تندی و آهستگی را با هم دارد، هماهنگی و سازگاری آتش و خاک. . . در اوست و با وجود جوانی و بی‌باکی هوشمند است. ن. ک. به: چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۷۱

۱۳. همان، ص ۱۱۶.

۱۴. شاهنامه، خالقی مطلق، دفتر ۲، ص ۱۸۶.

۱۵. همان، ص ۱۲۶.

۱۶. همان، ص ۱۱۷.

۱۷. همان، ص ۱۷۹.

۱۸. شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، چاپ ششم، ص ۳۱.

۱۹. همان، ص ۳۱ به بعد.

۲۰. شاهنامه، خالقی مطلق، دفتر ۲، ص ۳۵۸.

۲۱. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸، صص ۲۰۴-۲۰۵.

۲۲. شاهنامه، خالقی مطلق، دفتر ۲، ص ۱۷۹.

## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمین‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران مهرداد بهار
- گذری و نظری
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت

- ۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده
- ۷۲۹ فهرست سال شانزدهم
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

## احسان یارشاطر

## سفرهای غیبی\*

پس از انقلاب ایران و تأسیس جمهوری اسلامی تحقیقات شیعی در غرب نیز رونقی گرفته و برعهده دانشمندانی که به این رشته روی آورده اند افزوده شده است. پیش از انقلاب، پژوهش مسائل اسلامی عموماً براساس منابع اهل تستن انجام می‌گرفت و عده دانشمندانی مانند ولادیمیر ایوانف (Vladimir Ivanov)، مایکل استرن (Michael Stern)، هانری کوربن (Henry Corbin)، ویلفرد مادلونگ (Wilferd Madelung)، و اتان کولبرگ (Etan Kohlberg) که بخصوص به مذاهب شیعی می‌پرداختند انگشت شمار بود. از مطالعه *دایرة المعارف اسلام* که کم و بیش نمودار تحقیقات غربی درباره اسلام است اهمیت مذاهب شیعه و کلام و فقه و فلسفه آن در ابعاد اصلیشان کمتر به دست می‌آید و چنانکه مارشال هاجسون (Marshal Hodgson) به درستی گوشزد کرده بود مدار مطالعات اسلامی عموماً از مصر و سواحل خاور دریای مدیترانه می‌گذشت.

اکنون موازنه بهتری به دست آمده و طی دو دهه گذشته آثار متعددی درباره تشیع انتشار یافته است. در این میان سه تن از ایرانیان دانشمند بر عمق و رونق پژوهش های شیعی در غرب افزوده اند. یکی دکتر حسین مدرّسی

\* به مناسبت انتشار اثر تازه دکتر محمّد علی امیر معزی.

طباطبائی استاد دانشگاه پرینستن است که در سال ۱۹۸۴ کتاب بسیار سودمند *An Introduction to Shi'ite Law; A Bibliographical Study*, Ithaca Press, London را منتشر ساخت. این کتاب شامل دو قسمت است. یکی مقدمه ای موجز و فشرده (ص ۵۸-۲) در تعریف فقه شیعی و منابع آن (یعنی قرآن و احادیث ائمه در مکتب اخباری، و قرآن و احادیث ائمه و اجماع و رأی در مکتب اصولی، در برابر قرآن و احادیث صحابه و اجماع و قیاس نزد اهل سنت. باید توجه داشت که اجماع در نظر شیعه عموماً شامل نظر امام یا کاشف از نظر وی محسوب می‌شود) و نیز شامل مکاتب و مباحث تشیع و سیر و تحول تاریخی آن‌ها. قسمت دوم فهرستی تفصیلی و دقیق از کتبی است که مراجع فقه شیعی به شمار می‌روند، با ذکر خصوصیات چاپ یا چاپ‌های مختلف آنها (ص ۲۳۷-۶۰) و سپس فهراس لازم. کتاب دیگر دکتر مدرسی درباره تشیع که در ۱۹۹۳ انتشار یافت *Crisis and Consolidation of the Formative Period of Shi'ite Islam* در باره بحران مذهب شیعه در قرن‌های سوم و چهارم هجری است و مقابله متکلمین شیعی با این بحران، که آن نیز دارای دو قسمت است. قسمت اول به اختلالی که پس از وفات امام یازدهم و دوره غیبت صغری (از ۲۶۰ تا ۳۲۹ هجری)، در نتیجه آشکار نبودن جانشینی برای وی، در وضع شیعیان پیش آمد و موجب تشتت آراء، اختلاف اقوال و انشعابات گوناگون و ظهور مدعیان مختلف و سرگردانی شیعیان گردید، می‌پردازد و نیز به این که چگونه فقیهان و متفکران شیعی درین دوره بحرانی، که نزدیک به یک قرن به درازا کشید، توانستند سامانی به اعتقادات شیعه بدهند و با تجدید نظرهای لازم اصول این مذهب را قوام ببخشند. مسائل اساسی دیگری نیز، از قبیل شأن و مرتبت امام و حقیقت ذات او، گستره علم و قدرت او، اعتبار عقل در احکام مذهبی، و مسئله عدل الهی، شریعت و باطن شریعت، و بخصوص مسئله غیبت و مسئله جانشینی امام و وجوب وجود امام در هر عصر، و همچنین مذاهب و فرقی که آراء آنها در شکل گرفتن اعتقادات شیعه تأثیری داشته در همین قسمت بررسی شده است. قسمت دوم به آراء و آثار و شرح احوال ابن قبه رازی، از متکلمان معتبر شیعه در دوره غیبت صغری و از کسانی که در تحکیم کلام و فلسفه شیعی مؤثر بوده اند اختصاص دارد و احتجاجات وی را با معتزله و زیدیه که در دوره بحرانی غیبت صغری فرصت و جسارت بیشتری برای رد اعتقادات شیعی امامی یافته بودند (با متن عربی کتاب ابن قبه در نقض کتاب *الاشهاد* ابوزید علوی) می‌آورد.

دیگر دکتر فرهاد دفتری است که کتابش *Isma'ilis: Their History and Doctrine*



(انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۰) اکنون اثری اساسی و ممتاز در باره مذهب اسماعیلی به شمار می رود. کتاب دیگر او در همین زمینه *Assassin Legends* (لندن، I. B. Tauris، ۱۹۹۴) که مربوط به شعبه نزاری اسماعیلیان است از طرف انجمن مطالعات ایرانی (Society for Iranian Studies) به عنوان یکی از دو کتاب ممتاز سال ۱۹۹۷ که به نام سعیدی سیرجانی انتخاب می شود برگزیده شد. و اخیراً کتاب سودمند دیگری از وی به نام *A Short History of Ismailis* در مجموعه *Islamic Survey* از طرف دانشگاه ادیمبورگ (۱۹۹۸) منتشر گردیده است که می توان آن را کتابی درسی محسوب کرد.

سوم، که این یادداشت را به مناسبت کتاب تازه او آغاز کردم، دکتر محمدعلی امیرمعزی است که در شعبه مذاهب L'Ecole Pratique des Hautes Etudes دانشگاه پاریس تدریس می کند. نخستین کتاب وی که عمق و دقت او را در پژوهشهای شیعی دوازده امامی آشکار نمود *Le guide divin dans le shi'isme originel* (پاریس، Vedier، ۱۹۹۲) بود که در باره «امام» در نخستین آثار شیعی و ناظر به جنبه باطنی (esoterique) مذهب شیعه است. غرض مؤلف در این کتاب اینست که اعتقادات و جهان بینی امامان شیعه و نظر آنها را در باره خلقت و قرآن و انسان و غیره، و بخصوص عقیده آنان را درباره خود آنها و امامت و مقام و منزلت امام در آفرینش، با رجوع به کهن ترین احادیث و روایات ائمه اثنی عشری و تحلیل آنها بدست بدهد و خصوصیت «باطنی» تشیع آغازین را آشکار سازد و آنرا از اعتقادات عمومی که در باره شیعه رواج دارد، و بیشتر بازتاب اقوال و آثاری است که پس از غیبت کبرای امام دوازدهم شکل گرفته، مشخص نماید و نیز ریشه و بنیاد عقاید اصیل و بدوی امامی را روشن سازد. کاری که تا انتشار این کتاب به درستی انجام نگرفته بود. قبلاً هانری کربن تا حدی درین راه قدم زده بود، ولی با وجود فضل تقدمش، من تحقیقات دکتر امیرمعزی را، که پایه در اسناد و مدارک و تحلیل منطقی آنها دارد و کمتر دستخوش آفرینندگی خیال است، به مراتب بیشتر می پسندم و پذیرفتنی تر می بینم.

فایده این کتاب بزودی بر اهل علم آشکار شد، چنانکه کمی پس از انتشار توسط David Streight به انگلیسی ترجمه گردید و، دو سال پس از انتشار اصل فرانسوی، از طرف مؤسسه انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک با عنوان *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esoterism in Islam* انتشار یافت. عنوان کتاب بعدی دکتر معزی *Lieux d'islam. Cuttes et cultures de l'Afrique à Java* (امکنه اسلام، فرهنگها و آداب اسلامی از آفریقا تا جاوه) است که در سال

۱۹۹۶ در پاریس منتشر شد. وی رشته مقالاتی نیز در باره اعتقادات نخستین شیعه و غُلاة و نیز مسئله غیبت (که موضوع مقالات چندی به قلم دکتر سعیدامیرارجمند استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ایالتی نیویورک نیز بوده است) منتشر کرده است. آخرین کتابی که به همت و زیر نظر وی انتشار یافته، *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions celestes et itineraires spirituels*

(سفرهای غیبی در عالم اسلام. عروج به آسمان و مدارج سفرروحانی) حاکی از کفایت وی در تدوین و تنظیم کتابهای گروهی نیز هست. در تألیف این کتاب، که بامقدمه ای از Roger Arnaldez Peters در سال ۱۹۹۷ در پاریس منتشر شده، عده ای از معارف اسلام شناس غربی شرکت جسته اند. ترجمه عنوان تقریبی است. ترجمه لفظی *initiaticque* در فارسی درست مفید معنی نیست. منظور از سفرهای غیبی سفرهای معجز آسائی به سوی بارگاه الهی است که طی آن پیامبر یا امام یا یکی از اولیاء ائمه و یا پیر طریقت از عنایت خداوندی فیض می یابد یا ملهم می شود و کسب حقانیت می نماید.<sup>۲</sup>

#### سیر شبانه از مسجد الحرام به مسجد الاقصی

کتاب با مقاله Claude Gilliot، دانشمند اسلام شناس فرانسوی، آغاز می شود و موضوع آن تحقیقات و نظریات پژوهندگان غربی است در باره آیه اول سوره اسراء: «سبحان الذی أسرى بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بازکناحوکه لئریه من آیاتنا، انه هو السميع البصیر.» (پاک [و منزّه] است آنکه بنده خود را شبانه از پرستشگاه مقدس به پرستشگاه دورتر، که اطراف آن را مقدس ساختیم، برد تا از نشان های خود به او بنمایانیم. همانا که او شنوا و بیناست) چه این آیه که مبنای اعتقاد به سفر شبانه پیغمبر اسلام از کعبه به عبادتگاهی در بیت المقدس و، در سنت متأخر اسلامی، به معراج وی به عرش و رؤیت خداوند مربوط است. ابهاماتی در بر دارد که به تفصیل تمام موضوع تحقیق و تفسیر مفسران و محدثان اسلامی و نیز دانشمندان غربی قرار گرفته است. از جمله اینکه منظور از مسجد الاقصی چیست و در کجا است و دیگر اینکه این سفر شبانه آیا سفری جسمانی یا روحانی یا هر دو بوده است. اگر جسمانی بوده آیا می تواند معجزه محسوب شود و حال آنکه پیغمبر اسلام معجزه را انکار کرده و قرآن است که معجزه او محسوب می شود؟ بنابراین آیا این سفر مولود رؤیائی در شب یا خیال مجسمی (vision) نبوده است؟ برخی از مفسران اسلامی، از جمله ازرقی و واقدی، مسجد الاقصی را با نقطه ای بنام چغرانه در دو فرسخ و نیمی

کعبه یکی شمرده‌اند که پیغمبر(ص) در آن نماز می‌گذاشت (ص ۱۵ و یادداشت‌های ۷۸-۷۲) و این نظری است که Alfred Guillaume اسلام‌شناس انگلیسی نیز پذیرفته است ولی Martin Plessner و Rudi Paret آن را مردود شناخته‌اند. مآلاً اجماع مسلمین بر سفر پیغمبر اسلام همراه با جبرئیل از کعبه به بیت‌المقدس و مربوط و پیوسته با معراج به عرش قرار گرفت.<sup>۲</sup>

### معراج

معراج پیغمبر اسلام موضوع مقاله سودمند دیگری است به قلم Joseph van Ess، متخصص کلام اسلامی و علوم قرآنی و استاد دانشگاه توپینگن، در باره سوره نجم که اعتقاد به معراج پیغمبر مبتنی بر آیات ۵ تا ۱۰ و ۱۳ تا ۱۶ آن است: (۵) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى؛ (۶) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى؛ (۷) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى؛ (۸) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى؛ (۹) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ، او أدنى؛ (۱۰) فَاوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى؛ و سپس (۱۳) وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى؛ (۱۴) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى؛ (۱۵) عِنْدَهُ جَنَّةُ الْمَأْوَى؛ (۱۶) اذِيفِشَى التَّيْدَرَةَ مَا يَفِشَى [۵] او را آموخت سخت نیرومندی؛ (۶) زورمندی، سپس راست ایستاد؛ (۷) و او در افق اعلی بود؛ (۸) پس نزدیک آمد و نزدیکتر شد؛ (۹) پس [فاصله] بقدر دوکمان یا کمتر بود؛ (۱۰) سپس وحی کرد بر بنده خود آنچه را وحی کرد؛ (۱۲) همانا (بار) دیگر او را فراز دید؛ (۱۴) نزد درخت سدر در دورترین حد (۱۵) که نزد آن است باغ آرامگاه؛ (۱۶) هنگامی که پوشید درخت سدر را آنچه پوشید.]

این آیات نیز موضوع بحث مفسران اسلامی بوده است. از جمله اینکه آیا در زمان پیغمبر اسلام که معجزه را منکر بوده است از این آیات چه مفهوم می‌شده و آیا از "معراج" معنی لفظی یا مجازی آن اراده شده، و باز آیا این عروج روحانی یا جسمانی بوده، و یک بار یا دوبار صورت پذیرفته؟ و آیا پیغمبر در معراج عملاً به رؤیت خداوند و شنیدن صدای او کامیاب شده و یا آنکه "رؤیت" مجازاً به کار رفته؟ و نیز آیا لازمه رؤیت اعتقاد به "تشبیه" نیست؟ و هم چنین آیا وحی در معراج روی داده یا هنگام دیگر؟ و آنچه خداوند در این مورد وحی کرده است چیست؟ همان قرآن است یا علم به اسرار خلقت و یا غیر آن؟

فان اس نخست به اعتقاد مسیحیان درباره صعود مسیح به آسمان، و بعضی تشابهات و اختلافات میان به آسمان رفتن مسیح و معراج پیغمبر اشاره می‌کند. نیز به مکالمه موسی با یهوه در طور سینا و گفتگو و میثاق ابراهیم با خدای بنی اسرائیل، که مورد اعتقاد مسلمین نیز بوده است، توجه می‌دهد. هم چنین مقاله

لئو ویدنگرن، "Muhammad, the Apostle of God and His Ascension" [محمد رسول الله و معراج وی] که عروج زردشت را به همراهی وهمنه (بهمن) سابقه ای برای معراج پیغمبر اسلام شمرده است در حاشیه نقل می کند (ص ۳۱، ح ۱۴) و نیز اعتقاد یهودیان دوره هلنی را به سفر آسمانی متذکر می گردد و نتیجه می گیرد که اعتقاد به عروج پیامبران و مخاطبه با خداوند در تمدنهای و مذاهب پیشین سابقه دراز داشته و در آب و هوای مذهبی قرن اول هجری رایج بوده است. در اینجا طبعاً فرصت ذکر منقولات فان اس از احادیث بسیاری که معراج را در اعتقاد مسلمانان شکل بخشیده و به عقیده رویت خداوند به صورت انسان (بنا بر آنچه طبق *قرآن* خداوند انسان را به صورت خود آفرید) انجامیده است نیست. صورت متأخری از معراج که از احادیث اهل سنت برمی آید مشتمل است بر پیوند میان آنچه در سوره "اسراء" و سفر معجزه اثر پیغمبر به مسجد اقصی در بیت المقدس و صعود جسمانی وی همراه با جبرئیل و گذشتن از طبقات هفت گانه آسمان و دیدار سایر پیامبران در طبقات آسمان و شهادت آنان براینکه مقصود نهائی از بعثت آنها کیش اسلام و بعثت خاتم النبیین بوده است، و سرانجام باریافتن محمّد به عرش الهی به تنهائی و بدون جبرئیل که به نزدیک شدن بیشتر مجاز نبوده است.

### معراج ائمه

بنا بر احادیث شیعه علی ابن ابی طالب نیز همراه پیغمبر اسلام به بارگاه الهی راه می یابد، و این مطلبی است که در مقاله آموزنده دکتر امیر معزی<sup>۱</sup> که موضوع آن عروج ائمه بر اساس اعتقادات شیعیان اثنی عشری است به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. مؤلف گرامی نخست حدیثی را که ابن بابویه و دیگران ذکر کرده اند و اصل آن به امام جعفر صادق (ع) باز می گردد نقل می کند: «کسی که اعتقاد به سه چیز نداشته باشد از مؤمنان ما نیست: معراج، پرسش در قبر، و شفاعت» (ص ۹۹، ح ۱۰). از این حدیث به تنهائی بر نمی آید که منظور معراج چه کسی است، ولی در قرنی که ابن بابویه زندگی می کرده این اعتقاد در میان شیعیان رایج بوده است که امام نیز قادر به معراج است، و محدثان شیعی دوازده امامی از قدیمترین مؤلفانی هستند که معراج نامه نگاشته اند. از جمله پدر ابن بابویه، علی بن حسین، تألیفی به نام *کتاب المعراج* داشته است. پیش از وی نیز در قرن دوم هجری هشام ابن سالم الجوالیقی، شاگرد مشهور امام جعفر صادق و امام موسی کاظم، بنا بر قول نجاشی کتابی

با همین عنوان نوشته بوده است و ظاهراً این نوع کتب مجموعه ای از احادیث در باره معراج بوده است. کهنترین کتب حدیث شیعیان اثنی عشری که از اواخر قرن سوم و طی تمام قرن چهارم هجری تألیف شده اند مشتمل بر احادیث متعددی در باره عروج ائمه به بارگاه الهی اند.

### ولایت امام اول

احادیث شیعی در باره معراج علی ابن ابی طالب (ع) عموماً ناظر به تبیین ولایت و وصایت اوست. از جمله حدیثی قدسی (مروی از پیغمبر اسلام) است که در طی آن محمد به دختر خود فاطمه میگوید: «من دیدم که بر صخره بیت المقدس نوشته بود: لا اله الا الله محمداً رسول الله ائدته بوزیره و نُصرته بوزیره (خدائی جز الله نیست، محمد فرستاده اوست؛ من او را بوسیله یاورش تأیید کردم و بوسیله یاورش نصرت دادم). من از جبرئیل پرسیدم که یاور من کیست؟ پاسخ داد: علی ابن ابی طالب. و هنگامی که به سدره المنتهی رسیدم دیدم نوشته است: خدائی نیست جز من، محمد برگزیده من از خلائق است، من او را به وسیله یاورش تأیید می کنم و نصرت می دهم. . . وقتی که از سدره المنتهی گذشتم و به عرش خداوند رسیدم دیدم که بر هریک از پایه های عرش نوشته است «خدا منم، جز من خدائی نیست، محمد حبیب من است، من او را به وسیله یاورش یاری می دهم و نصرت می فرستم» (ص ۱۱۰). طبق یک رشته از احادیث، پیغمبر اسلام در طی معراج خود به عده ای از ملائکه و پیامبران گذشته برخورد می کند. اینان نیز همه ولایت علی را به صورت مختلف تأیید می کنند و یک یک فرشتگان از محمد می خواهند که سلام آنها را به علی ابلاغ کند و می گویند که در میثاق ازل با خداوند عهد کرده اند که به علی و امر او تا روز قیامت وفادار بمانند. طبق حدیث دیگری که از امام محمد باقر (ع) روایت شده است فرشتگان و همچنین ابراهیم، موسی و عیسی، که محمد در آسمان هفتم به آنها بر می خورد، علی را ستایش می کنند و او را "وصی" و "خلیفه" محمد می خوانند. از این گذشته، این پیامبران اعلام می دارند که غرض نهائی از بعثت آنها فراهم کردن زمینه برای نبوت محمد و ولایت علی بوده است و هریک شهادت خود را بر رسالت محمد و وصایت علی به محمد اظهار می دارند: اشهد ان لا اله الا الله، وحده لا شریک له، محمد رسول الله و علی امیرالمؤمنین و ضی محمد (ص ۱۰۲). طبق حدیث دیگری، خداوند از ملائکه و ساکنان سماوات سه شهادت می طلبد: شهادت به وحدت او، به رسالت محمد و به ولایت علی (ص ۴-۱۰۳ و ۱۸۰).

### مقام ولی

اما مقام علی به ولایت و خلافت پیغمبر در این دنیا محدود نیست، بلکه در یک رشته احادیث مقام او در عالم وجود کم و بیش با مقام خداوند مشتبه می شود. در حدیثی خداوند محمد را مورد خطاب قرار می دهد و از جمله می گوید: یا محمد، علی اول است و علی آخر، و بر همه چیز آگاه است (و هو بکل شیئی علیم). و اینها صفاتی است که در قرآن برای خداوند ذکر شده. طبق حدیث قدسی دیگری خداوند با زبان علی با محمد سخن می گوید، بطوریکه پیغمبر از خداوند می پرسید آیا توئی که با من سخن می گوئی یا علی؟ (ص ۵-۱۰۴، حاشیه ۲۲). بنا بر حدیث دیگری که از ابوذر غفاری روایت شده و شامل وصف زیبایی از معراج است، وقتیکه در آسمان هفتم فرشتگان از پیشرفت بیشتر باز می مانند و با پیامبر وداع می کنند به وی می گویند «... ما آرزوی خود را برای دیدار علی ابن ابی طالب به حضور خداوند عرضه داشتیم و خداوند برای اجابت ما فرشته ای به شکل علی (فی صورته) آفرید و آنرا در سمت راست عرش نشانید. . . هرگاه که ما آرزو می کنیم علی زمینی، (علی فی الارض) را ببینیم مثال آسمانی او را تماشا می کنیم (ص ۱۰۵).

بنا بر بعضی احادیث - هرچند اندک‌اند - علی در معراج همراه پیغمبر بوده است و بنا بر احادیث دیگری کاملاً آشکار است که علی بر عروج سمائی توانائی داشته، گرچه به نظر می رسد که "معراج" و "اسراء" (سفرشبانه) اصطلاحاتی است مخصوص عروج پیغمبر. در حدیث دیگری که از ابن عباس روایت شده وی می گوید: «از رسول الله شنیدم که خداوند پنج چیز به من و پنج چیز به علی داد. به من جوامع الحکم (قرآن) را داد و به علی جوامع العلم (علم باطن) را، مرا نبوت داد و وی را وصایت، کوثر را به من بخشید و سلسبیل را به علی؛ مرا به وحی نواخت و علی را به الهام؛ مرا در شب به سوی خود برد و دروازه ها و پرده های سماوات را بر علی گشود، چنانکه هرچه من دیدم او نیز دید (ص ۱۰۶). و نیز روایت شده است که علی قادر است بر ابرها سوار شود و بر افلاک برآید (رکوب السحاب و الترقی فی الاسباب و الافلاک)، قدرتی که آخرین ائمه، قائم آل محمد، نیز از آن برخوردار است و بنا بر همین قدرت است که علی و قائم می توانند هفت طبقه آسمان و هفت طبقه زمین را که پنج طبقه آن مسکون و دو طبقه آن خالی از سکنه است ببینایند (ص ۱۰۷).

مقام ولایت و سیر در سماوات و تشرف به بارگاه الهی برای سایر ائمه نیز روایت شده است، هرچند این روایات به فراوانی روایات مربوط به علی ابن

ابی طالب نیستند. طبق حدیثی که ابن بابویه در چند جا نقل کرده است در آسمان هفتم یا جائی که جبرئیل مجاز به ورود نیست (چون پرش خواهد سوخت) محمّد، که تنها به حضور خدای تعالی بار یافته است، می پرسد: خداوندا اوصیاء من چه کسانیند؟ خداوند پاسخ می گوید که نام اوصیای تو بر پایه عرش من نوشته شده است، و محمّد به سوی پایه کرسی خداوند می نگرد و دوازده نور می بیند که هریک دارای کتیبه ای به رنگ سبز است و نام اوصیای او از علی ابن ابی طالب تا مهدی بر آنها نقش شده است. درهای سراسر زمین و آسمانها بر روی ائمه باز است و می توانند مانند ابراهیم (آیه ۲۴ از سوره الانعام) به ملکوت وارد شوند. از امام جعفر صادق منقول است که همانطور که خداوند هفت آسمان و ماوراء آنها را بر ابراهیم و محمد گشود برای وی (امام جعفر) نیز گشوده است و برای سایر ائمه نیز که از پی او خواهند آمد خواهد گشود (ص ۱۰۸ و حاشیه ۳۸). در روایت دیگری از همان امام منقول است که وی در یک ساعت مسافتی را در فضا طی می کند که آفتاب در یک سال می پیماید، و نیز دوازده خورشید و دوازده ماه و دوازده مشرق و دوازده مغرب و دوازده زمین و دوازده دریا و دوازده ماه را از نظر می گذرانند. و نیز از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که قسم به خدا، ارواح ما ائمه هر شب جمعه همراه با ارواح انبیاء زیارت عرش الهی را بجا می آوریم و با توشه گرانی (جَمّ غفیری) از علم (علم باطن) به بدنهای خود باز می گردیم (ص ۱۰۹). ائمه نه تنها قدرت سیر در آسمانها را دارا هستند بلکه قادرند پیروان خاص خود را نیز در آسمانها سیر دهند. مثلاً صفّار قمی در *بصائر الدرجات*، که قدیمترین مجموعه از روایات باطنی (esoterique) شیعه است که به دست ما رسیده، نقل می کند که جابر ابن یزید جُفّی، از پیروان خاص امام پنجم و ششم، از امام محمد باقر از چگونگی دیدار ابراهیم از ملکوت می پرسد. آنگاه آن حضرت لباس خود را عوض می کند و دست خود را بلند می کند و کف خانه فوراً می شکافد و حضرت مرید خود را در سفری شریک می نماید که آنان را به شهر ظلمات که ذوالقرنین بدان سفر کرده بود و چشمه حیات که خضر از آن نوشیده بود و نیز به طبقات آسمان و زمین هدایت می کند و سرانجام به عالم سماوی که امامان در گذشته در آن جای دارند می رساند (ص ۱۱-۱۱۰). در حدیث دیگری ابوشیر، یکی دیگر از خواص امام ششم، روایت می کند که چگونه این سفر غیبی در سفینه ای از نقره که به قدرت اعجاز امام ظاهر شد انجام گرفت و به جائی در سماوات رسید که در آن خیمه هائی از نقره برپا بود که به سکونت اهل بیت که قبلاً

در گذشته بودند اختصاص داشت (ص ۱۱۱). برخی از احادیث مربوط به قیام قائم نیز ملازمان خاص او را صاحب قدرت سیری معجزه آسا به شمار می‌آورند، همانند سیر ابرها یا کسی که سوار بر ابر سیر کند، و از این روست که هنگام قیام قائم این خواص می‌توانند به سرعت خود را به رکاب مهدی امام زمان در مکه برسانند. مختصراً از روایات و احادیث قدیم امامیه برمی‌آید که سفر غیبی هم برای ائمه و هم خواص آنها امکان پذیر بوده است.

### ترجیح ولایت بر نبوت

نکته دیگری که از این گونه احادیث بر می‌آید، و با اعتقاد به قدرت ائمه بر سفر غیبی و عروج ارتباط دارد، ترجیح ولایت بر نبوت است، گرچه باید گفت که این معنی عموماً پوشیده تر و در لباس کنایه و اشاره ادا شده است. به طور کلی "نبوت"، که محمد حامل آن است، راجع به ظاهر حقایقی است که به محمد پیغمبر اسلام وحی شده و حال آنکه امام، و بخصوص علی که نماد کامل ولایت است، حامل باطن این حقایق است. هریک از این دو (نبی و ولی) در دو سطح مختلف جلوه می‌کند، چنان که محمّدی که در مکه مبعوث شد صورت آشکار و ظاهر حقیقت محمّدی است که حقیقتی است جهان شمول و مثال محمد زمینی محسوب می‌شود، و آن علی نیز که تاریخ از او سخن می‌گوید جلوه زمینی حقیقت کلی و جهان شمول و مثال‌مانند علی است. در روایات کهن تر شیعی هنوز این معانی به صورت اصلی کلی و انتزاعی بیان نمی‌شود و همه جا فقط سخن از محمّد و علی این جهانی و یا حضور آنها در سماوات و یا "نور" آنهاست. با این حال، باید توجه داشت که به طور کلی "باطن" برتر از "ظاهر" شمرده می‌شود و گرچه ظاهر اساس و تکیه گاه باطن است اما بدون باطن ظاهر معنی و علت وجودی خود را از دست می‌دهد. امام که تجسم ولایت است اول و آخر و اصل و اساس تعلیمات شیعی به شمار می‌رود و شناخت حقیقت امام همه جا معادل شناخت خداوند و غایت خلقت محسوب می‌شود.

ولایت در حقیقت جوهر نبوت است و بدون آن نبوت از معنی و اعتبار می‌افتد. بنا بر حدیثی که از امام حسین سیدالشهداء روایت شده جبرئیل از خداوند می‌خواهد که محتوای نام محمد را بر او آشکار سازد و خداوند نور دوازده امام را به وی می‌نماید. به این ترتیب ولایت جهان شمول عالم کائنات که در این حدیث به صورت نور ائمه نموده شده باطن آن حقیقت اساسی و محوری را که در نام محمد مضمّن است آشکار می‌سازد. در حدیثی که از امام محمّد



باقر و سپس از امام جعفر صادق نیز روایت شده علی برای محمد از آیات الهی و نشانه های حضرت احدیت محسوب است و محمد مردم را به ولایت علی می خواند. و باز از امام جعفر صادق در تفسیر آیه ای از سوره انشراح منقول است که در آن خداوند خطاب به محمد می گوید آیا ما سینه تو را نگشودیم؟ منقول است که به ولایت علی بود که خدا سینه پیغمبر را گشود. و نیز در حدیثی قدیمی آمده است که جبرئیل نزد پیغمبر اسلام می آید و می گوید یا محمد خداوندگار تو را به حُبّ و ولایت علی امر می دهد (ص ۱۵-۱۱۴).

بنا بر احادیث شیعی محمد طی معراج خود مکرّر به ولایت علی چه در عالم وجود بطور کلی و چه در این جهان بر می خورد. از جمله «پیغمبر صد و بیست بار به آسمان عروج داده شد و یک بار نشد که خداوند ولایت علی و دیگر ائمه را، گذشته از فرائض دینی، به وی متذکر نشود.» (ص ۱۱۴، حاشیة ۶۵) از حدیث مفضل دیگری که در باره تفسیر آیات ۹۴ و ۹۵ سوره یونس از امام جعفر صادق روایت شده بر می آید که حقیقت مثالی ولایت مقامی برتر از محمّد این جهانی دارد زیرا حقیقت ولایت مظهر کامل اسماء و صفات الهی و جامع معرفتی است که از خدا می توان داشت و در واقع ولایت مظهر الوهیت است، و این نباید موجب شگفتی شود، چه طبق این حدیث خداوند در یکی از معراج هائی که طی آنها حقیقت دین و حقیقت محمدی به تدریج بر محمد آشکار می شود، مقام علی و علوّ مقام علی را نزد خود بر محمد آشکار می سازد. در حقیقت علوّ مقام علی و ولایت او امری ثابت و ازلی می نماید و حال آنکه علم محمد به تدریج و طی معراجهای مکرر کمال می یابد. برتری محمد مکی بر دامادش، علی، غالباً به صورتی تأویل پذیر ادا می شود، و گرچه محمد بر علی سمت رهبری دارد اما این رهبری پس از آن است که خود به حقیقت ولایت و علوّ مقام علی آشنا شده است. (ولایت مثالی و جهان شمول اساس نبوت شمرده می شود و حقیقت ولایت مغز و معنای وحی است که به نبی رسیده است. گذشته از رسالت که به عهده نبی گذاشته شده، ولی که واقف به باطن دین است و مظهر حقیقت ولایت، از همه مزایا و فضائل پیغمبر از جمله سفر به سماوات برخوردار است).

طبعاً در این مختصر ذکر همه روایاتی که مورد استناد دکتر امیر معزی قرار گرفته و بخصوص یادداشتهای محققانه ای که وی در حواشی متعدد مقاله آورده است امکان پذیر نیست، ولی امیدوارم این مختصر بتواند اهمیت تحقیقات او را در روشن ساختن عقاید نخستین شیعی و شکل گرفتن آنها در طی زمان

نشان بدهد.

### مقالات دیگر

مقالات دیگر این کتاب نیز آموزنده و ناظر به وجوه مختلف سفرهای غیبی در میان فرق و مکاتب اسلامی است، از آن جمله است مقاله Y. Marquet در باره «معراج روحانی در آثار برخی مؤلفان اسماعیلی» و مقاله «ابن سینا و القشیری و روایت معراج محمد» به قلم C- H. de Fouchecour و مقاله «چند معراج نامه فارسی» از نجیب مایل هروی و مقاله «معراج مضاعف ابن عربی به روایت سمنانی» به قلم H. Landolt و مقاله «معراج کلمات در عروج روزبهان بقلی شیرازی» به قلم B. Ballanfat و مقاله G. Böwering «از کلمه الله تا لقاء الله: معراج محمد در تفاسیر عرفانی دوره نیرومندی اسلام و مقاله «سفر در وطن نزد صوفیان نقشبندی» به قلم Th. Zarcone و مقاله «قدم بوسی پیران در تصوّف هندی» و سرانجام مقاله مفصل و جالب Jean During، "La voix des sprits et la face cachée de la musique" (ندای ارواح و چهره پنهان موسیقی).

### موسیقی و سلوک روحانی

مقاله اخیر بر اساس سرگذشت و بیانات استادحاتم عسکری فراهانی، خواننده بسیار دان و بی تظاهر از درویشان نعمت اللّهی گنابادی است که شاگرد ملا رجبعلی پدر حسینعلی خان نکیسا و سپس ضیاء الذاکرین (معلم نخستین بنان) بوده است. وی سالها گوشه گیر بوده، ولی عاقبت "رخصت می یابد" که شاگرد بپذیرد و هم به ضبط آواز خود رضا می دهد. از جمله در سال ۱۳۷۱ با کمک دکتر صفوت که محل اعتماد اوست دستگاه نوا را در ۱۱۵ گوشه ضبط کرده است و حال آنکه گوشه های نوا در ساز از چهل و در آواز از بیست نمی گذرد. برخی براوخرده گرفته اند که در ادای کلمات و وزن اشعار تصرف ناروا می کند و گوشه ها نیز همه اصیل نیستند و بعضی را خود اختراع کرده است. استاد عسکری مدعی است که حدود هزار گوشه می داند. دورینگ اظهار اطمینان نمی کند و این مطلب را در خور تحقیق می شمارد (ص ۳۳۹، ۶).

اما آنچه این مقاله را با موضوع کتاب ارتباط می دهد مطلبی است که دورینگ در مقدمه مقاله آورده و آن اینکه موسیقی گذشته از جنبه هنری اش می تواند تأثیری در روح شنونده بکند که او را از عالم خاکی به عوالم روحانی سوق بدهد و با معانی علوی آشنا سازد و با آنکه دوره مکاشفات شمن ها که

صاحب کلام و نوا بودند با ظهور خط و کتاب به سر آمده و وظیفه آنها بر عهده پیشوایان دین افتاده، موسیقی هنوز چیزی از رسالت پیشین خود را حفظ کرده و مثل عرفان که به ثنویت "ظاهر" و "باطن" معتقد است و از ظاهر به باطن می‌گراید، از درون موسیقی نیز می‌توان ندای باطن را شنید و به کمک آن در تزکیه نفس کوشید و به سیر در عالم معنا و تجارب غیبی دست یافت. آنچه استاد حاتم عسکری در مصاحبه مفصل خود با دورینگ اظهار داشته ناظر به جنبه الهامی و معنوی موسیقی و رسالت آن و ارج نهادن به آن در سلوک عرفانی و پرهیز از تجاری کردن و مبتذل ساختن موسیقی است.

\* \* \*

کتاب *Crisis and Consolidation in the Formative Period in Shi'ite Islam* تألیف دکتر مدرسی طباطبائی و هم چنین کتاب *Isma'ilis. Their History and Doctrine* تألیف دکتر دفتری به فارسی ترجمه و منتشر شده اند. جا دارد کتاب آموزنده و سودمند *Les voyages initiatique* نیز برای استفاده پژوهندگان به فارسی ترجمه شود.

### پانویست ها:

۱. *The Venture of Islam*، جلد اول (شیکاگو، ۱۹۶۱) ص ۴۰.
۲. مؤلف پس از مقدمه ای ترجمه قول تفصیلی نلدرکه را، که در حقیقت شامل همه نکات اساسی است که سایر دانشمندان غربی به آن پرداخته اند، می آورد و سپس آراء دیگران را نقل می‌کند. خلاصه ای از این آراء را در بیان موجز Montgomery Watt در کتاب بسیار سودمندش *Companion to the Qur'an* (لندن ۱۹۶۷، ص ۱۳۳) می‌توان دید: «این [آیات] ظاهراً رؤیائی نیرومند و یا تجربه ای عرفانی را وصف می‌کنند که باید برای محمد روی داده باشد، هرچند علمای اسلامی آنرا رویدادی جسمانی شمرده اند. بنا بر سنت [اسلامی]، محمد پس از رسیدن به مسجد الاقصی به هفت طبقه آسمان عروج داده شد. وصف های دقیقی ازین "معراج" وجود دارد. مسجد الاقصی برحسب سنت با مسجد واقع در ناحیه عبادتگاه بیت المقدس یکی است. دانشمندان جدید گمان دارند که این تطبیق (تطبیق مسجد الاقصی بر پرستشگاهی در بیت المقدس) جزئی از تبلیغات بنی امیه بوده است تا مسلمین را، هنگامی که مکه در سالهای ۶۸۰ تا ۶۹۲ به تصرف [عبدالله] ابن زبیر درآمده بود، ترغیب کنند که حج را بجای مکه در بیت المقدس انجام بدهند. بعید نیست که در اصل از مسجد الاقصی بقعه ای نزدیک مکه مفهوم

می شده است.»

۳. این ترجمه تحت اللفظی است. بنا بر قول مفسران مقصود از «سخت نیرومند زورمند» جبرئیل است، و از «باغ آرامگاه» بهشت. برخی نیز گمان برده‌اند سدره‌المنتهی و جنه‌المأوی اسامی نقاطی نزدیک مکه بوده است. ن. ک. به: *Companion to the Qur'an*، ص ۲۴۴. در ترجمه های فارسی قرآن این آیات عموماً کمی آزاد ترجمه شده و مبتنی بر تعبیر مفسران است. ترجمه های رایج انگلیسی و فرانسه نیز کاملاً مطابق هم نیستند. ن. ک. به:

*L'Imam dans le ciel. Ascension et l'initiation (Aspets de l'Imamologie Duodecinaire, III)*

(امام در سماوات. وجوه معراج و بار یافتن [به درگاه الهی]) که مقاله سوّم است از رشته مقالات دکتر معزّی درباره ائمه اثنی عشری.

۵. برای بقیه حدیث که ضمن آن خداوند صفات دیگری نیز برای علی می شمارد و منابع آن ن. ک. به: همان، ص ۱۰۴ و حاشیه ۲۱.

## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- گزیده:
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران مهرداد بهار
- گذری و نظری
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت

۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده

۷۲۹ فهرست سال شانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

**حامد شهیدیان\***

**«فمینیسم اسلامی» و جنبش زنان ایران**

در میان مباحثی که در آستانه انقلاب ۱۳۵۷ ذهن زنان و مردان مترقی را به خود مشغول می کرد، نقش زنان در خانواده و جامعه جای اندکی داشت. «مسأله زن» از نظر آنان امری «غیرعمده» و «فرعی» و متعلق به روبنای فرهنگی به شمار می رفت که در جامعه آزاد و برابر فردا - کمابیش "خود بخود" حل می شد. اما درست برخلاف چنین نظری، سیاست جنسی در تحولات سیاسی ایران پس از انقلاب - هم از نظر جمهوری اسلامی و هم برای مخالفان آن - نقشی محوری داشته است. هنگامی که حفظ اخلاق جامعه نیز بخشی از اهداف جمهوری اسلامی گردید، اهمیت مرکزی نقش جنسیت در برنامه اسلامی کردن جامعه بیش از پیش آشکار شد. شعارهای عام پسندی چون «خواهرم حجاب تو کوبنده تر از خون من است» همواره یادآور این واقعیت بود. در نتیجه، مخالفان جمهوری اسلامی خود را با شماری موضوع های پیش بینی نشده، از قوانین طلاق تا تعدد زوجات و از قانون قصاص تا حجاب، و از نابرابری حقوق زن و مرد تا آزادی جنسی، روبرو یافتند.

\* دانشیار جامعه شناسی در دانشگاه ایلینوی در اسپرینگفیلد. این نوشته برگرفته از کتابی است که حامد شهیدیان درباره جنسیت و سیاست فرهنگی انقلاب ایران در دست تهیه دارد.

رویا رویی زنان با جمهوری اسلامی سیاست فرهنگی مربوط به نقش زن و مرد را پیچیده تر کرده است. در جنبش چپ ایران، بحث درباره نقش زن و مرد از کلیشه های پیش از انقلاب، مانند "زن عروسک غربی" یا "رهایی" بخشیدن به زنان تحت لوای سوسیالیسم، فراتر رفته است. همان گونه که در جای دیگری اشاره کرده ام،<sup>۲</sup> این بحث اکنون مسائلی چون نقش جنسیت در جنبش های انقلابی، باز تولید ایدئولوژی جنسی در درون جنبش چپ، هویت های جنسی و گرایش های جنسی را در بر می گیرد. در میان معتقدان به اسلام نیز، چنانکه در صفحات بعد به آن خواهم پرداخت، تعبیرهای "تازه" ای از نقش زن و مرد ارائه می شود. این تعبیرها، به جای رویه زن ستیزانه تحلیل های سنتی اسلامی، از ارزیابی های "زن مدار" و حتی گاه فمینیستی از اسلام تأثیر پذیرفته اند. برخی از مدافعان سرسخت حقوق زن از این تلاش ها با شور و شیفستگی بسیار استقبال کرده اند.

نویسندگانی که با این نحو تفکر شناخته شده اند هیچ گاه خود را به عنوان "فمینیست های اسلامی" معرفی نکرده اند، اما بعضی محققان داخل و خارج از ایران آنان را به این نام می خوانند. با آنکه این صفت ترکیبی ناهمگون است، از آنجا که کمابیش همه جا رواج و مقبولیت یافته من نیز آن را در این نوشته به کار می برم. منظورم از "فمینیسم اسلامی" آن روش ها و رفتارهایی است که در سازمان های دولتی، مؤسسات دانشگاهی، یا در رسانه ها، در تأیید خواست های زنان در زمینه اجرای عدالت جنسی، در قالب ارزش ها و احکام اسلامی، اتخاذ می شود. در این تعریف، دو گروه مختلف در جمع «فمینیست های اسلامی» می گنجد. گروه نخست نویسندگانی هستند که به اسلام، یا جمهوری اسلامی، اعتقاد دارند و خواهان تفسیری تازه از حقوق زن در اسلام اند. نویسندگان نشریاتی چون *فرزانه* و *پیام هاجر* و برخی دیگر از زنان فعال در جنبش زنان به این گروه تعلق دارند. گروه دوم، نویسندگانی هستند که الزاماً اعتقادی به اسلام ندارند، اما برای نشر عقاید خود ناچار از نگارش در محدوده ای اصول اسلامی و مقررات حاکم اند. برخی از نویسندگان نشریه *زنان* در گروه دوم جای دارند.

در حالی که بسیاری از فمینیست ها و چپی ها "فمینیسم اسلامی" را به عنوان جریانی فرصت طلب و سازشکار رد می کنند، گروهی دیگر، به ویژه زنان ایرانی دانشگاهی در خارج از کشور، از این پدیده دفاع می کنند و مدافعان حقوق زن را به حمایت از "فمینیست های اسلامی" و حتی به ائتلاف با آنان فرا می خوانند. اما، "فمینیسم اسلامی" به هیچ روی فقط فمینیست ها، چپ های



ایرانی، یا حتی دیگر "کشورهای اسلامی" را برنینگخته بلکه برجنبش زنان و چپ در سراسر جهان تأثیر نهاده است. و این نه به دلیل حضور جنبش‌های مذهبی در سراسر جهان بلکه به علت آن است که جمهوری اسلامی ایران و "فمینیست‌های اسلامی" در شکل دادن به سیاست جنسی در سطح جهانی نقشی فعال ایفا می‌کنند. برخی از تصمیمات چهارمین کنفرانس جهانی زنان و نزدیک شدن مواضع جمهوری اسلامی و چند کشور اسلامی دیگر به مواضع واتیکان، نشان آن است که "فمینیسم اسلامی" رقیب اصلی جنبش‌های مترقی زنان گردیده.

### بهشت نسبیت فرهنگی

"فمینیست‌های اسلامی" (چه در ایران و چه در نقاط دیگر خاورمیانه) و مدافعان آنان در غرب اساس بحث خود را بر نسبیت فرهنگی استوار کرده‌اند. تصور اساسی از نسبیت گرایی فرهنگی آن است که جوامع برای مسائل خود پاسخ‌های "بومی" دارند که باید در قالب فضای فرهنگی خود آنان مورد قضاوت قرار گیرد.<sup>۳</sup> براساس این استدلال، اسلام‌گرایان و "فمینیست‌های اسلامی" هرگونه معیار جهان شمول برای نقد و سنجش ستم جنسی را بی اعتبار می‌شمارند. پروین معروفی، نویسنده "گزارش جمهوری اسلامی ایران در باره زنان ایرانی به سازمان ملل متحد برای چهارمین کنفرانس جهانی زنان، در مصاحبه‌ای ادعا کرده است که سواد و بهداشت شاخص‌های مناسبی برای تخمین میزان بهزیستی زنان نیست:

چیزهای دیگری هستند که آنها برای این که زنی خوشبخت است یا نیست، تعیین‌کننده‌ترند. به عنوان مثال استحکام خانواده را یکی از شاخص‌های توسعه می‌دانیم. می‌گوییم در خانواده‌هایی که واحد مستحکم دارد، زنان خوشبخت‌ترند [کذا] و در جایی که متزلزل است، زن‌ها احساس بی‌پناهی، بدبختی بیشتری می‌کنند، درحالی که در شاخص‌های پیشنهادی سازمان ملل نیامده.

به این ترتیب، مدافعان "فمینیسم اسلامی" بر اعتبار این ادعا که رفتار اسلام با زنان ناعادلانه است تردید می‌کنند و هرگونه ارزیابی کلی از نگرش اسلام به زنان را گونه‌ای "زَبَر روایت" (metanarrative) می‌دانند که به باور ایشان مردود و ناپذیرفتنی است.

"فمینیست‌های اسلامی" ضمن رد برداشت‌های متحجرانه از اسلام، می‌کوشند به

جای سیاست های سرکوبگرانه علیه زنان، گزینه‌ای ارائه دهند که در قالب فرهنگ آشنای زنان و مردان ایرانی قرار داشته باشد. آنان منتقدان غیرمسلمان "فمینیسم اسلامی" را به آشنایی اندک با فرهنگ های خاورمیانه، به جهت گیری های شرق شناسانه، به بی احترامی به تنوع فرهنگی و مهمتر از همه، به نژاد پرستی متهم می کنند. این شیوه تحلیل به نوشته های بعضی محققان ایرانی و مسلمان در دانشگاه های امریکای شمالی نیز راه یافته است. هما هودفر بین نژاد پرستی غربی و انتقاد از حجاب پیوندهایی می یابد.<sup>۵</sup> رفعت حسن نیز به همین نحو از «فوران این همدردی در غرب و از سوی غرب برای زنان مسلمان» که در ببحوحه تنفر غرب نسبت به جهان اسلامی نمایان می شود، در حیرت است و می نویسد «ما نمی توانیم جنایاتی چون آتش زدن وحشیانه دختران مسلمان ترک بدست تبهکاران آلمانی یا تجاوزهای وحشیانه جنسی سربازان صربیی به زنان مسلمان بوسنیایی را از یاد ببریم.»<sup>۶</sup> آیا با همین استدلال نمی توان رفتار توهین آمیز و گاه خشونت بار اسلام گرایان را با زنان بهایی در ایران و زنان غیر مذهبی در ترکیه، پاکستان، بنگلادش، افغانستان، مصر و الجزایر مورد سوال قرار داد؟ به علاوه، آیا هرکس که از اسلام و برخورد آن با زنان انتقاد می کند لزوماً نژاد پرست است و بار گناه جنایاتی که در سراسر جهان علیه مسلمانان انجام می گیرد بر دوش اوست؟

از آغاز قرن بیستم، غالب جریان ها و جنبش های نیرومند فکری و سیاسی که در ایران پا گرفته خواستار اصلاحات ترقی خواهانه در جامعه و از جمله وضعیت اجتماعی زنان بوده اند. این جنبش ها، جز در بعضی موارد استثنائی، همواره با مخالفت روحانیانی روبرو شده اند که به ویژه به اصلاحات اجتماعی در زمینه وضعیت زنان معترض بوده اند. اما به دعوی هواداران "فمینیسم اسلامی" گویی فمینیسم و اسلام گرایی نه تنها با یکدیگر سازگارند بلکه مؤمنان نیز آن دو را مکمل یک دیگر می دانند.

### شکل گیری "فمینیسم اسلامی" در ایران

جمهوری اسلامی ایران با وعده تأمین "منزلتی والا" و مناسب با موازین اسلامی برای زنان بر روی کار آمد. اکنون، پس از گذشت دو دهه از انقلاب ۱۳۵۷، نابرابری با مردان در برخورداری از امکانات آموزشی، حرفه ای، و اجتماعی هم چنان منبع اصلی نارضایی زنان ایران است.<sup>۷</sup> ناهمخوانی وعده های جمهوری اسلامی به تأمین زندگی بهتر برای زنان با واقعیت های ناشی از اسلامی شدن

جامعه، بویژه برای زنانی پرسش انگیز است که به امید برابری جنسی به اسلام و جمهوری اسلامی روی آوردند.

با توجه به وضعیت نابسامان زنان در جمهوری اسلامی ایران، گروهی خواستار ایجاد تغییراتی در سیاست های جنسی جمهوری اسلامی شده اند. به گفته آنان، برای تضمین ادامه نقش رهبری اسلام باید آن را با پیشرفت های اجتماعی و فرهنگی زمانه هماهنگ ساخت.<sup>۱</sup> آنان می کوشند براساس تفسیری دوباره از *قرآن* و شریعت، یا "تفسیر صحیح" آن، به سوی ایدئولوژی جنسی ای ره بکشایند که زنان را از امکانات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی برخوردار سازد.<sup>۲</sup> آثار این تلاش را می توان در نشریاتی چون *زن روز*، *فروزانه* و *زنان* دید.

اما کوشندگان در این راه تنها به هواداران جمهوری اسلامی منحصر نمی شوند. جمهوری اسلامی در سیاست طرد زنان متخصص از بازار کار چندان موفق نبوده است. این گروه از زنان در موقعیت خاصی قرار دارند. آنان، از یک سو، از تنگنای محدودیت های مردسالاری رنج می برند و، از سوی دیگر، از امتیازات معینی بهره مندند. در نتیجه، بسیاری از آنان در جریان کشمکش و داد و ستد برای تعدیل مواضع مردسالاری اسلامی-ایرانی نقشی مؤثر دارند. آنان خواستار شرکت در بازارکار، محدود شدن اختیارات مرد در خانواده، و انعطاف در اعمال ضوابط اخلاق جنسی اند و درعین حال، با تعدیل انتقادهای خود مبلغ نوعی فمینیسم معتدل و مسالمت جو شده اند.

"فمینیسم اسلامی" در ایران، همچون دیگر جنبش های اجتماعی، شماری از جریان های هم جهت را در بر می گیرد. برخی از این جریان ها تحت رهبری زنان متعلق به قشرهای بالای حکومت اسلامی، از جمله خویشاوندان شخصیت های برجسته سیاسی اند.<sup>۳</sup> آنان، با همه انتقادهای خود از قوانین و سیاست های فرهنگی جمهوری اسلامی، اصولاً با نظام حاکم و سیاست جنسی آن هم جهت اند. گروهی که دید انتقادی تری دارند، برای نجات اسلام از "کج فهمی های" مردانه، تفسیر های نو ارائه می دهند. گروهی دیگر شامل متفکران غیرمذهبی است که، گرفتار در دام محدودیت های دولت اسلامی، در جست و جوی فضایی برای ابراز انتقادهای خویش اند. اینان، برای اجتناب از سانسور، عقاید خود را به صورت بحث های اسلامی، یا دست کم به صورت بحث هایی که آشکارا اساس اسلام را به چالش نمی طلبد، مطرح می کنند و در راه یافتن فمینیسمی "بومی"، با تأکید بر وزن سنگین فرهنگ اسلامی، گمان دارند که می توان از طریق مدرن کردن گفتمان اسلامی در باره نقش جنسی در روابط زن و مرد تغییراتی به وجود آورد.

بدین سان، "فمینیسم اسلامی" حتی اگر ترکیبی درست باشد، مقوله ای پرابهام است که به نظریات گروهی ناهمگون با هدف های مختلف اطلاق می شود.

### محدودیت ناگزیر

نخستین هدف هواداران "فمینیسم اسلامی"، حفظ و صیانت هویت اسلامی است. کافران یا "دگراندیشان" باید به این محدودیت گردن نهند که از چارچوب اسلامی تحلیل فراتر نمی توان رفت.<sup>۱۱</sup> بدون در نظر گرفتن این محدودیت ناگزیر، هیچ تحلیلی از "فمینیسم اسلامی" نمی تواند کامل باشد. حضور اسلام، هم در جهان بینی عام "فمینیسم اسلامی" مشهود است و هم در سامانه های ایدئولوژیک و حقوقی که "فمینیست های اسلامی" در چارچوب آن اختیار نظر و عمل دارند. این ناگزیری به مراتب عمیق تر از ضرورت "حفظ ظاهر" است. تحلیلی که در چارچوب عقیدتی یا حقوقی "فمینیسم اسلامی" قلم می زند، یا از امکانات آن برای نشر عقاید خود استفاده می کند، چاره ای ندارد جز آن که به اصول پذیرفته شده ی اسلامی وفادار بماند، یا دست کم آنها را مورد تردید قرار ندهد. فرض بنیادی "فمینیسم اسلامی" آن است که زنان تنها در چارچوب موازین اسلامی می توانند موقعیت برابر با مردان داشته باشند. به استدلال زهرا رهنورد زنان و مردان تنها زمانی به آزادی واقعی دست می یابند که اسلام جانشین مردسالاری شود.<sup>۱۲</sup> شهلا شرکت در اولین سرمقاله خود در نشریه *زنان* نظریه مشابهی را بیان می کند و می گوید تنها اسلام می تواند به زنان کمک کند تا «عشق را به جای زور، احترام را به جای ترس، و تقوی را به جای ریا و آرامش را به جای اضطراب» بنشانند.<sup>۱۳</sup>

ناگزیری از اسلام مشکل دیگری را نیز در شکل گیری گفتمان "فمینیسم اسلامی" به وجود می آورد که همانا سانسور است. کارکردن در چارچوب سیاسی و عقیدتی اسلام و حکومت اسلامی به معنای آن است که هیچ گونه خلل و خدشه ای در بنیاد این چارچوب پذیرفته نیست. فریده فرهی در میزگردی در مجله *زنان* اشاره می کند که در ایران امروز، از بدن زن و روابطی که بر زندگی او اثر می گذارند، به گونه «چیزهایی که به زندگی روزمره زن تعالی می بخشند» یاد می شوند. به گفته او، به این ترتیب، زنان به «وسیله . . . تسویه حساب های سیاسی» بدل شده اند و حتی بحث درباره مسائل جزئی، زنان را در معرض اتهاماتی چون عامل امپریالیسم بودن قرار می دهد.<sup>۱۴</sup> «سیاسی شدن مسئله زنان»، همراه با این اعتقاد که مسائل زنان در مقایسه با دیگر مشکلات فرعی اند، سبب

محدودیت عمل آن دسته از روحانیانی می‌شود که برای ارائه‌ی تفسیرهای تازه از شریعت و ایجاد تغییرات قانونی به نفع زنان از صلاحیت لازم برخوردارند. با توجه به این اوضاع و احوال، به نظر می‌رسد رویکرد خوشبینانه‌ی برخی از پژوهشگران ایرانی - مانند افسانه نجم‌آبادی و نیره توحیدی - به نقش مجله‌ی زنان مکتبی بر مبنای استواری نیست.<sup>۱۵</sup>

### تأویل احکام مذهبی

در بازخوانی متون اسلامی لازم است که «فمینیست‌های اسلامی» بعضی تفسیرها از واژه‌ها و عبارات عربی را بر دیگر تفسیرها ترجیح دهند، صحت بعضی حدیث‌ها را مورد پرسش قرار دهند، و با قرار دادن برخی روایات در متن تاریخ ازلی-ابدی بودن آنها را رد کنند. اما این، روش تازه‌ای نیست و کمابیش در سراسر تاریخ اسلام مورد استفاده بوده است. در ایران امروز نیز، اگر نه همه، که بیشتر تعبیرات تجدید نظرطلبانه «فمینیست‌های اسلامی» توسط کسانی چون آیت الله خمینی، مرتضی مطهری و علی شریعتی و نیز پیشگامان «فمینیسم اسلامی» چون زهرا رهنورد مطرح شده‌اند. همه اینان معتقدند که نباید سرنوشت دردناک زنان در جهان اسلام را گناه «اسلام راستین» دانست.

توحیدی در ارزیابی خود از «فمینیسم اسلامی» چنین استدلال می‌کند که اسلام، همانند هر مذهب دیگری پدیده‌ای تاریخی و تغییر پذیر است. در نتیجه، به اعتقاد وی اسلام نه مجموعه‌ای از اصول جزئی، بلکه نظریه‌ای اجتماعی است که همواره تحول می‌یابد.<sup>۱۶</sup> اما مشکل عمده در این است که گفتمان چون و چرا ناپذیر اسلامی فضای اندکی برای تغییرات بنیانی به جا می‌گذارد. طبق این گفتمان پیامبر خاتم الانبیاء است، دین او نه دینی چون دیگر دین‌ها بلکه کامل‌ترین ادیان و کلام خدا، قرآن، متنی دست نخوردنی و دست‌نبردنی. محدودیت تفسیر دوباره از اسلام بر محوری زن مدار یا «فمینیست» در همین جا ریشه دارد.

البته می‌توان از قرآن آیه‌ای نقل کرد که در آن همه متقیان در پیشگاه خداوند برابر و یکسانند. اما تکلیف آیات دیگری که به تصریح مرد را برتر از زن می‌شمارد و به مردان سهم بیشتری از ارث می‌بخشد، یا زنان را به گونه مزرعه‌ای که مرد آن را شخم می‌زند، معرفی می‌کند چیست؟ در این موارد، جز بازی با کلمات راه دیگری وجود ندارد. این گونه باز تفسیرها جایگاه زنان را از گذشته نیز سست تر و شکننده می‌کند زیرا این بار، محرومیت‌های آنان

دستاویز و پوششی فریبنده یافته است: تفسیری به ظاهر زن مدار از سوی شماری از زنان مبارز. اما این مهم ترین پروژه فرهنگی "فمینیسم اسلامی" - یعنی تفسیری زن مدارانه از اسلام - تاکنون راه به جایی نبرده است. به این ترتیب، اگر پس از گذشت بیش از یک دهه تلاش های همه جانبه هنوز "فمینیست های اسلامی" نتوانسته اند "الهیات فمینیستی" خود را به وجود آورند، تنها از آن روست که باز تفسیر و بازنگری در احکام اسلامی به بن بست رسیده است.

از این ها گذشته، خطر تفسیر مجدد متون اسلامی در این است که پاسخ مسائل زمان حال را در گذشته می جوید. نظرگاه هایی چون برابری جنسی، آزادی زنان، رابطه زن و مرد، و مردسالاری معنای واقعی خود را تنها در متن تاریخ معاصر می یابد. تحمیل این عقاید بر نوشته های گذشته به معنای نادیده گرفتن تفاوت های سیاسی-اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران قرن بیستم و عربستان چهارده قرن پیش است.

استقبال پُرشور زنان فمینیست و آکادمیک ایرانی در غرب از طرح "فمینیست های اسلامی" را نیز مشکل بتوان توجیه کرد. آنچه افسانه نجم آبادی در مقاله خود زبان بازی<sup>۷</sup> می نامد، هرگز یک بازی ساده کلامی نیست و بیشتر به نوعی سفسطه<sup>۸</sup> ماهرانه لفظی در خواندن متون می ماند. برای نمونه، این که می توان نقش برتر مرد در خانواده را همانند نقش یک مستخدم و نان آور صرف دانست تفسیری سفسطه آمیز بیش نیست و از مرز "زبان بازی" صرف بسیار فراتر می رود.<sup>۸</sup> نمونه دیگر را در تفسیری از آیه ۳۴ از سوره نساء می توان دید. این آیه حکمی روشن دارد:

مردان بر زنان مسلط اند زیرا که خدا برخی را بر دیگران برتر مقرر داشته و هم به واسطه آن که مردان از مال خود باید به زنان نفقه دهند. پس زنان شایسته و مطیع در غیبت مردان حافظ حقوق شوهران باشند و آن چه را خدا به حفظ آن امر فرموده نگهدارند. زنانی که نافرمانی می کنند نخست آن ها را موعظه کنید، اگر مطیع نشدند از خوابگاه آن ها دوری گزینید و اگر باز مطیع نشدند آن ها را به زدن تنبیه کنید و اگر تمکین کردند دیگر بر آن ها حق هیچ گونه ستم ندارید.

اما، به نظر محسن قائنی، معنای واقعی این آیه به قرار زیر است: سه نوع همسر نافرمان وجود دارد. گروه اول، با نصیحت اصلاح می شوند. گروه دوم، از راه قهر - یا خودداری شوهر از صحبت یا آمیزش با آنان - به خطای خود

پی می‌برند. برای اصلاح گروه سوم باید آنان را نوازش کرد و با آنان عشق ورزید. در واقع، به گفته او کلمه عربی *ضرب* در متن *قرآن* به معنای نواختن و عشق‌بازی آمده‌است، نه به معنای زدن.<sup>۱۹</sup> به اعتقاد افسانه نجم آبادی "فمینیست‌های اسلامی" به جای آن که برخی تفسیرها را بر برخی دیگر ترجیح دهند، به ابتکار عمل دست می‌زنند و خود به اجتهاد متوسل می‌شوند. اما بسیاری از نوشته‌های "فمینیست‌های اسلامی" که به بررسی آموزه‌های اسلامی در باره‌ی روابط زن و مرد می‌پردازد دقیقاً از روش مقایسه و انتخاب تفسیر برتر پیروی می‌کند. هر روشی در این قالب انتخاب شود، چه به صورت رد روایات تاریخی، نفسی‌های مجدد از *قرآن*، و یا استدلال اجتهادی، نتیجه عمل یکی است: موکول ساختن مسأله حقوق زنان به تفسیر اسلام که خود به تضعیف موضع زنان می‌انجامد.

#### مرد سالاری بدون مرد سالار

با آنکه "فمینیست‌های اسلامی" مردسالاری را محکوم می‌کنند، هیچ تحلیلی از اینکه مردسالار کیست و چه کسی از مردسالاری سود می‌برد و آن را حفظ می‌کند، به دست نمی‌دهند. فائزه هاشمی رفسنجانی تأکید می‌کند که: «من به هیچ وجه نمی‌خواهم مردان را مقصر بدانم، به هیچ وجه نمی‌خواهم کسی را مقصر بدانم. بلکه می‌خواهم بگویم که سنت‌ها و فرهنگ این شرایط را آفریده‌اند.»<sup>۲۰</sup> می‌توان توجیه کرد که او با خودداری از شناسایی مردان به مثابه سود برندگان فردی و جمعی از مردسالاری، از خشم عمومی احتراز می‌جوید. اما، مسئله عمیق‌تر از این است. در واقع، در اکثر نوشته‌های مربوط به علوم اجتماعی در ایران، مرد سالاری و ستم جنسی اساساً به گونه‌ی نوعی "سوء تفاهم" مطرح شده است و نه به صورت نظام نابرابری جنسی حاکم بر کلیه منابع اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی.<sup>۲۱</sup> این نوشته‌ها ستم بر زنان را به عوامل مبهمی چون "جهل" یا "فساد" نسبت داده‌اند. بدین سان، هدف جنبش زنان، به صورت مبارزه با "مشکلی اجتماعی" در می‌آید که دامنگیر همگان است. افزون بر این، این طرز تلقی، درخواست‌های برابری جویانه زنان را به حل پاره‌ای "مسائل فرهنگی" موکول می‌کند. به گفته غلام عباس توسلی، به دلیل «مسائل فرهنگی» در جامعه ایران درآمد و تحصیلات مردان باید بیشتر از زنانشان باشد وگرنه «ستون خانواده فرو خواهد ریخت».<sup>۲۲</sup>

تقلیل مردسالاری به "مشکل فرهنگی" و به نوعی «سوء تفاهم» سرانجام کار را

به جایی می‌رساند که "تفاهم" میان زن و مرد به رکن اصلی جنبش زنان بدل شود. گویی تحکیم و تداوم مرد سالاری نتیجه لغزشی از سوی مردان در هزار توی منطق بوده است. به همین دلیل، در جمهوری اسلامی بر نازکشیدن از زنان تأکید می‌شود، یعنی ستم بر زنان جنبه‌ای احساساتی و ظاهری انسان‌دوستانه به خود می‌گیرد. نوشته‌های اسلامی، درباره آداب رفتار با زنان و ازدواج، آکنده است از پند و اندرز و دستورالعمل به شوهران درباره اینکه چگونه با همسران خود "مهربان" باشند.<sup>۲۳</sup>

خطر چنین روشی آن است که بهبود وضعیت اجتماعی و حقوقی زنان و کاستن از افراط‌های فرهنگی جای برابری جنسی را می‌گیرد و سبب می‌شود که گریبان جمهوری اسلامی ایران به عنوان عامل اصلی لاینحل ماندن مسئله زنان رها شود. شگفت نیست که در نوشته‌های "فمینیست‌های اسلامی" فشارهای اجتماعی و سیاسی که بر زنان روا می‌شود به نیروهای نامشخص، و به افراطیونی که حکومت اسلامی باید آنها را تحت کنترل درآورد، نسبت داده می‌شوند.

#### جنسیت به مثابه مداخله فرهنگی-اجتماعی در طبیعت

یکی از مفاهیمی که از جامعه‌شناسی نوین به نوشته‌های "فمینیست‌های اسلامی" راه یافته، مقوله‌ی "جنسیت" است. در علوم اجتماعی، جنسیت، یا جنس‌گونی (gender) به تعریف و برداشت جامعه از "زن بودن" و "مرد بودن"، "زنانگی و مردانگی" اطلاق می‌شود. جنسیت تعریفی است که جامعه به تفاوت‌های میان انسان‌ها می‌دهد، نه تعریفی که از تفاوت‌های زیست‌شناختی بین انسان‌ها حاصل می‌شود. به این ترتیب، از طریق تمایز اجتماعی است که میان جنسیت به عنوان مقوله‌ی اجتماعی-فرهنگی و ساختار زیست‌شناختی انسان‌ها، جامعه‌شناسی امروزی برتری جنسی را پیامد روابط اجتماعی می‌خواند.<sup>۲۴</sup> این‌که "فمینیست‌های اسلامی" برای تبعیض جنسی مبنای اجتماعی قائل‌اند و نه مبنای طبیعی، به نوعی خوش‌بینی در میان بسیاری از محققان انجامیده است. از جمله، افسانه نجم‌آبادی استفاده "فمینیست‌های اسلامی" از مقوله جنسیت را مثبت می‌شمرد و معتقد است که رد تفاوت‌های طبیعی به عنوان دلیل برتری مرد در نوشته‌های اینان، می‌تواند در را بر امکانات تازه‌ای برای برابری بگشاید.<sup>۲۵</sup> اما دلیل موجهی برای خوش‌بینی او وجود ندارد، زیرا در نگرش "فمینیسم اسلامی" جنسیت و روابط میان دو جنس هیچ‌گاه از نقش تعیین‌کننده



طبیعت زنانه و مردانه رها نیست. از نظر آنان جنسیت همان عامل بیولوژی زنان- یا "طبیعت زن"- را علیه آنان برمی گرداند. یعنی افراد دو جنس همواره از نوعی زنانگی یا مردانگی فطری الهام و نیرو می گیرند. ناهید مطیع فمینیسم غربی را به سبب آنکه با فداکردن زنانگی پدیده ای که مطیع هیچ گاه به دقت آن را تعریف نمی کند- به برابری جنسی دست یافته است، به باد انتقاد می گیرد.<sup>۲۶</sup> تنش میان بعد زیست شناختی و بعد اجتماعی جنسیت در افکار نویسندگانی که وابستگی عقیدتی به "فمینیسم اسلامی" دارند نمایان تر است. برای نمونه، در نوشته های جمله کدیور روابط اجتماعی (جنسیت) مایه ای تنزل مقام زنان به "جنس دوم" شده زیرا ویژگی طبیعی زنان برای مادر شدن و نگهداری از اعضای خانواده را نفی و بی ارزش کرده است. به اعتقاد کدیور، راه صواب درست عکس این جهت است: «زن، ضمن زن بودن، مادر بودن و مولد بودن می تواند مراحل تکامل را طی کند.»<sup>۲۷</sup> به این ترتیب در تحلیل کدیور نقش جنسیت آن نیست که نقش هایی چون زنانگی، مادری، و نگهداری از فرزند را تقویت کند، بلکه آن است که این وظایف طبیعی را بی بها جلوه دهد و آن ها را عوامل محدود کننده زندگی زنان قلمداد کند. تاکید بر نقش "مادری" به مثابه یک ویژگی اساساً زنانه، رکن اصلی ایدئولوژی اسلامی بوده است. در واقع، با تاکید بر نقش زنان در تولید مثل و مسئولیت های ناشی از آن، و نیز با اشاره به «تضمین های خاص برای حمایت از وظایف ویژه حنسی/بیولوژیکی زنان، مانند حاملگی، زایمان، شیر دادن، و پرورش فرزندان»<sup>۲۸</sup> اسلام متناسب با وضعیت زنان انگاشته می شود.

یکی از عوامل مهم در بحث "فمینیسم اسلامی" رد مقوله ای "زَنَمردی" (androgyny) است. در نوشته های "فمینیست های اسلامی" رد "زَنَمردی" وسیله ای است برای تثبیت نقش های سنتی زن و مرد- البته به شرط آن که نقش های زنانه و مردانه از اعتبار مساوی برخوردار باشند.<sup>۲۹</sup> برای نمونه، گرچه مطیع مردان را تشویق می کند که تربیت فرزند توسط زنان را ارج نهند، توضیح نمی دهد که مردان با قراردادن مسئولیت پرورش فرزندان بر عهده زنان بر سهم و قدرت خویش در جامعه افزوده اند.<sup>۳۰</sup> در تحلیل او، توزیع نابرابر منابع اجتماعی که به مردان قدرت داده است تا هم نقش های مردانه و زنانه را تعریف و تعیین کنند و هم برای این نقش ها ارزشی متفاوت قائل شوند، نادیده گرفته می شود و ارزش نهادن به نقش های زنانه جای درخواست توزیع دوباره منابع اجتماعی را می گیرد. مخالف و تقابل جنسیت به عنوان مقوله ای اجتماعی- و ساختار

زیست‌شناختی زنانه در نوشته‌های آن دسته از "فمینیست‌های اسلامی" که به اسلام اعتقاد دارند کاملاً مشهود است. معصومه ابتکار در نخستین سرمقاله خود در مجله *فوزانه* می‌نویسد که هویت زنان «عبارت است از گروهی خصلت‌ها و کیفیت‌های ویژه که به زنانگی آنان مربوط و منحصر می‌شود، به علاوه صفات انسانی که برای هر دو جنس مشترک است.»<sup>۳۱</sup> زنان در همه جای جهان قربانی نوعی «سوء تعبیر» در مفاهیم شده‌اند. زنان باید برای باز پس گرفتن حقوق نفی شده خود، از «طرح مسائل زنان به گونه‌ای که آنان را به عنوان قشری ویژه در جامعه مطرح کند» بپرهیزند. «فمینیسم به جای جدا کردن مسائل زنان از جریان اصلی زندگی و جوامع انسانی، به جای مطرح کردن مسایل زنان از دیدگاهی تعصب‌آلود، زن-مدار و زن‌گرا، می‌توانست به زن در چارچوب نقش و هویت طبیعی‌اش بنگرد، بر فروپاشی سریع خانواده و برنقش محوری زن در این نهاد اشاره کند، و سرانجام رابطه‌ی بویای زن را با جامعه‌ی خویش-چه مرد و چه زن-متعادل و متوازن سازد.»<sup>۳۲</sup> به نوشته‌ی کدیور نیز نقش جنسی نه تنها مردان را از زنان متمایز می‌کند، بلکه درعین حال میان زن اصیل و غیراصیل نیز تفاوت قائل می‌شود.<sup>۳۳</sup> زنان باید به نوعی زنانگی اصیل اقتدا کنند.

در دید "فمینیست‌های اسلامی" غیر مذهبی مفهوم زن "اصیل" دو پهلو و مبهم است. به نظر می‌رسد که آنان مفهوم "اصلت" را از نوشته‌های منتقدان اجتماعی غیر مذهبی درباره امپریالیزم فرهنگی وام گرفته‌اند. در این نوشته‌ها، زن "غیراصیل" یا "بی‌ریشه" مشخصاً به "زن مدرن" دوران پهلوی برمی‌گردد. اما در نوشته‌های پس از انقلاب، این رده بندی همه زنانی را که با تعریف اسلامی نقش جنسی مخالف باشند و نیز همه زنان شهری را که از شیوه‌های زندگی سنتی انتقاد می‌کنند، در بر می‌گیرد. این منتقدان غیرمذهبی، هرگز تعریف روشنی از معنای "زن اصیل" به دست نداده‌اند. اما، براساس بحث‌های مندرج در مجله *زنان* و دیگر منابعی از این دست، می‌توان به این نتیجه رسید که زن "اصیل" هم همسر و مادری شایسته و هم عضو فعال برای جامعه است.

### ساختمان اجتماعی-فرهنگی جنسیت

جوهر زنانگی و مردانگی در "فمینیسم اسلامی" در بدن‌هایی نهفته است که هویت سکسی آنان پیشاپیش تعریف شده. جنسیت (sexuality) در "فمینیسم اسلامی" هویتی ثابت است که از لحظه‌ی تولد همراه زنان و مردان می‌شود. این هویت جنسی ثابت در "فمینیسم اسلامی" به هیچ روی مورد پرسش قرار نمی‌گیرد.

برعکس، در "فمینیسم اسلامی" تحلیل جنسیت براین تصور بنا شده که انسان‌ها زن یا مرد آفریده شده‌اند و جامعه برای هر یک از این دو هویت جنسی مشخصی را تعیین کرده است. اما، بررسی‌های فمینیستی در دو دهه اخیر ثابت بودن هویت جنسی و قائل بودن به مبانی بیولوژیکی برای تفاوت‌های سکسی را مورد تردید قرار داده و به نقش عوامل اجتماعی-فرهنگی در این مورد تکیه کرده‌اند.<sup>۳۴</sup> بنابراین، گامی مهم در بحث جنسیت، شک بردن به آن مبانی فرهنگی و اجتماعی است که نه تنها جنس، بلکه جنسیت را تعریف و تبیین می‌کند. "فمینیسم اسلامی" نمی‌تواند وارد این مقوله شود، هم به این دلیل که چنین اقدامی در فضای محافظه کارانه جمهوری اسلامی آنها را آماج اتهام هرزگی و فساد و دخالت در نظام آفرینش می‌کند و هم بدان سبب که جنسیت ثابت برای جهان بینی اسلامی و "فمینیسم اسلامی" امری محوری است.

مسئله مهم دیگری که بکلی از مبحث جنسیت "فمینیسم اسلامی" غایب است، هم جنس گرایی است. در "فمینیسم اسلامی" نیز، همچون در دیگر تفاسیر اسلامی، جنسیت به رابطه‌ی جنسی دیگرخواه (heterosexual)، محدود می‌گردد زیرا هم جنس گرایی جز انحراف و گرایش بیمارگونه شمرده نمی‌شود. به همین دلیل، تنها برای نشان دادن انحطاط غرب و کژروی فمینیسم غربی است که این موضوع به میان می‌آید. مطیع نیز با شتاب از این بحث می‌گذرد و در عین حال "همجنس‌پازی" و "دو جنس گرایی" را از نتایج منفی فمینیسم غربی می‌شمارد.<sup>۳۵</sup> "فمینیست‌های اسلامی" مذهبی درباره‌ی همجنس گرایی موضع مشخص تری دارند. برای نمونه، معصومه ابتکار با "عادی" دانستن هم جنس گرایی مخالفت می‌کند: «قلمرو وظایف جنسی، بنا بر ادیان الهی، به چارچوب بیولوژیکی و فیزیولوژیکی فرد محدود می‌گردد و هرگونه سرپیچی از این امر بیمارگونه تلقی می‌شود. علوم جامعه شناسی و روانکاوی نیز... اساساً هرگونه رفتار جنسی غیرعادی مانند هم جنس گرایی را در میان بیماری‌های شخصیتی-اجتماعی قرار می‌دهند.» بنا بر همین جهت گیری است که جمهوری اسلامی بادیگر کشورهای اسلامی و واتیکان در مخالفت با فمینیست‌ها، که خواستار حقوق جنسی براساس گرایش جنسی افراد بودند، هم صدا شد.

#### خواست فرد در بوابه مصلحت جمع

"فمینیسم اسلامی"، همانگونه که قبلاً اشاره شد، از ارائه بدیلی رهایی بخش در برابر برداشت غالب اسلامی از مقوله‌ی جنسیت عاجز بوده است. کلید این عجز

را باید در تقابل فرد و جمع در این دیدگاه یافت. گرچه هدف "فمینیسم اسلامی" سعادت زنان و مردان در خانواده و جامعه قلمداد می‌شود، اما سعادت صرفاً در چارچوب "خیرجمع" تعریف می‌شود و از همین رو فرد نمی‌تواند خلاف خاطر "جمع" رفتار کند. براین اساس، طبیعت الهی بشر او را بر آن می‌دارد که از قوانین الهی برای سعادت خود و جامعه اطاعت کند. و از آن جا که بشر مالک بدن خود نیست هرگونه اتکاء بر فردیت، انکاری بر مالکیت خدا و در نتیجه خطری نسبت به سلامت جمع است.<sup>۳۶</sup>

مخالفت با فردیت را باید یکی از زمینه‌های انتقاد "فمینیسم اسلامی" از فمینیسم غربی دانست. به اعتقاد "فمینیست‌های اسلامی"، حقوق انسانی (حقوق فردی) تنها به قلمرو سیاسی مربوط می‌شود و ارتباطی با ساحت اجتماعی ندارد. از این دیدگاه، فمینیسم غربی به خطا بر حاکمیت حقوق انسانی در زندگی اجتماعی پای فشرده است. وقتی زندگی اجتماعی تابعی از حقوق فردی شود، هر تمایل و عملی را می‌توان بر مبنای حقوق انسانی توجیه کرد. چنین گرایشی، به اعتقاد "فمینیست‌های اسلامی"، یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات جنبش زنان در غرب بوده است؛ گرایشی که به نام اومانیسیم فردگرا، زندگی جمعی، به ویژه خانواده، را تضعیف کرده است.

اما این گونه برداشت‌ها از ارتباط یا تضاد بین حقوق فرد و جامعه پیچیدگی زندگی اجتماعی امروز را مورد نظر قرار نمی‌دهند. مشکل زنان و مردان ایران، همانند سایر انسان‌ها در سراسر جهان، تخالف و تقابل فرد و جامعه نیست. مسئله در روند، فردیت یافتن (individuation) است که از آغاز سده بیستم در ایران پا گرفت و با اصلاحات دهه‌ی ۱۳۴۰ شتاب فزاینده‌ای یافت. مجموعه تحولاتی که در اشتغال، آموزش، و قوانین به وجود آمد، دست زنان را در تعریف هویت خود هرچه بازتر کرد و فرصت‌های بیشتری برای خودمختاری اعضای جامعه فراهم آورد. این خودیابی (self-realization) به نوبه خود به تجدید نظرهایی در زمینه تنظیم زندگی شخصی و اجتماعی انجامید. مادرانی که می‌بایست زندگانی خود را فدای فرزندان کنند، اکنون خود را محق می‌دانند که «قداست کانون خانواده» را نادیده بگیرند. زنانی که همواره پشت سر مردان موفق قرار داشتند اکنون مدعی سهمی از آن خود هستند. از دیدگاه روابط سنتی جنسی، این روابط تازه دال بر این است که گویی زنان خودخواهانه می‌کوشند، به "ضرر جمع"، به منافع و خواست‌های خود دست یابند. به این ترتیب، تا زمانی که مسئله به این صورت و در قالب تخالف فرد و جمع مطرح

می‌شود گزیری از راه حل کهنه نیست: قربانی کردن فرد به منظور حراست جمع از بلایای فردگرایی. در این صورت است که زنان، چون گذشته مجبور می‌شوند از حقوق خود چشم‌پوشند تا به خانواده و نظام مردسالار لطمه‌ای وارد نشود. راه حل دیگر نگرستن به مشکل در چار چوب فردیت یافتن اعضای جامعه است. گرچه انسان فردگرا نمی‌تواند منافع خود و منافع جمع را یکجا گرد آورد، انسان فردیت یافته به این کار قادر است. از این گذشته، این "جمع" نیست که از آرایش تازه‌ی قدرت در جامعه زیان می‌بینند، بلکه افراد خاص، به ویژه مردان، هستند که منافعیشان به خطر می‌افتد. بنابراین، پس از آن که تمایز میان اعضای "جمع" مشخص شد، اساس مقوله‌ی "جمع" در هم می‌شکند و تعریف "جمع"، به گونه‌ای که برای اعضایش حق بودن و شدن خودمختار و مستقل به وجود آید، ممکن می‌شود. بی‌تردید چنین امری به گوهر گذرا و ناپایدار است، زیرا انسان‌ها مدام هویت خود را براساس شرایط و چالش‌های برونی و بیرونی باز تعریف می‌کنند. نظرگاه اسلامی نمی‌تواند به این ظرایف و پیچیدگی‌های انسان‌های فردیت یافته میدان رشد دهد. نخست به این دلیل که درک اسلامی از جنسیت به مثابه هویتی فطری و پیش‌ساخته نافی خودسازی انسان‌ها و بازسازی و بازاندیشی دائمی هویت فردی انسان‌هاست. افزون بر این، برای فردیت یافتن، انسان‌ها باید حاکم بر جان و جسم خودباشند. حال آن که مملوک‌الله شاید بتواند به هرجا که می‌خواهد سربکشد، اما سرانجام در قلمرو سیطره‌ی او ماندگار است. شاه‌ها من‌ار به عرش رسام سریر فضل/مملوک این جنابم و مسکین این درم.»

### سیاست فرهنگی، حجاب اسلامی

گرچه زنان شرکت‌کننده در راه پیمایی بهار سال ۱۳۵۸ در خیابان‌های تهران حجاب اجباری را "کفن آزادی" خواندند، هنگامی که پای حجاب به میان می‌آید منطق "فمینیست‌های اسلامی" از همه جا لنگ تر است. مشکل تنها در این نیست که بسیاری از رهبران "فمینیسم اسلامی" مسلمانانی مؤمن‌اند. حجاب، با نقش محوری که در انقلاب اسلامی برعهده گرفت، به نماد اصلی زن مسلمان بدل شده است. زنان ایرانی مخالف حجاب در واقع مخالف اجباری بودن حجاب در جمهوری اسلامی هستند و نه مخالف حق زنان به حجاب اسلامی. اما، "فمینیست‌های اسلامی" از همان آغاز دریافتند که هرگونه انتقاد از حجاب در اوضاع و احوال حاکم بر ایران پذیرفتنی نیست. در واقع، در سرمقاله اولین شماره *زنان*، "مخالفت با حجاب" به "کفار و دشمنان اسلام" نسبت داده شده است.<sup>۳۷</sup> بالاتر

از آن، این مجله، هم‌صدا با ایدئولوژی رسمی، مبارزه طولانی با حجاب را یا به تلاش‌های غرب‌گرایانهٔ سلسله پهلوی نسبت می‌دهد و یا اساساً آن را مسکوت می‌گذارد.<sup>۳۸</sup> به این ترتیب، در کار حجاب جای چون و چرا نیست. در موارد نادری که بعضی نویسندگان این نشریه به حجاب اشاره می‌کنند، تنها وجود حجاب اجباری برای زنان و فقدان قوانین مشابه برای مردان را بی‌عدالتی می‌خوانند.<sup>۳۹</sup> در باره طرز اجرای قوانین مربوط به حجاب نیز انتقادهای و شکایت‌هایی مطرح می‌شود اما کسی هرگز درباره نهاد حجاب سخنی به اعتراض نگفته است. در گزارشی که در مجله *زنان* درباره رنگ‌های تیرهٔ لباس آمده، مخالفت اسلام با رنگ انکار شده اما سخنی در باره این که چرا در رژیم جمهوری اسلامی تنها باید رنگ‌های تیره پوشید به میان نیامده است.<sup>۴۰</sup> نیره توحیدی نیز در نوشته‌های اخیرش، در نظری گذرا که بر حجاب می‌افکند اهمیت آن را دست کم می‌گیرد. به گفتهٔ او حجاب در چشم غربیان و ایرانیان غیرمذهبی معنای سرکوب یافته است. اما حضور زنان مسلمان محجّب در صحنه اجتماع این تصور را رد می‌کند. او درباره هیئت نمایندگان ایران در کنفرانس پکن چنین می‌نویسد: «حضور زنانی که روسری و روپوش به رنگ‌هایی سواى مشکی برتن داشتند، درکنار زنان چادری، نشان می‌داد که پوشیدن لباس‌های دیگر در رژیم ایران قابل پذیرش است.»<sup>۴۱</sup> این تفسیر با واقعیت چندان سازگار نیست، زیرا روپوش و روسری به جای چادر در جمهوری اسلامی نه پذیرفته که فقط تحمل می‌شود. افزون بر این، رنگ‌های پذیرفته شده، "سواى مشکی"، جز رنگ‌های خاکستری تیره، قهوه‌ای سیر و سورمه‌ای نیستند. حتی اگر برای رژیم طیف گسترده تری از رنگ پذیرفتنی بوده سبب اجباری بودن آن نمی‌توانست نشانی از حق انتخاب زنان باشد. برخی از زنان فعال اسلام‌گرا ضمن تلاش برای تعدیل فشار بر زنان در زمینهٔ رعایت حجاب رسمی، کوشیده‌اند تا چادر را به عنوان لباس ملی و حجاب برتر معرفی کنند.<sup>۴۲</sup> برای پی بردن به ریشهٔ این تناقض باید در نظر داشته باشیم که این گروه از زنان عهده دار مسئولیت‌هایی در جمهوری اسلامی‌اند و در نتیجه باید همواره اعتقاد خود را به اسلام به اثبات رسانند و بهانه‌ای به دست مخالفان خود ندهند.

در بسیاری از نوشته‌های مربوط به زن در جهان اسلام، با تکیه بر این که زنان خود حجاب را اختیار کرده‌اند و می‌توانند بر سر معنای نمادین آن با هم مجادله کنند، معنی و اهمیت واقعی حجاب از نظر دور مانده است. آنچه در این نوشته‌ها نادیده گرفته می‌شود این است که خواست و اراده‌ی پوشنده هرچه

باشد، حجاب کارکردی مشخص در ایدئولوژی اسلامی دارد و آن تأمین و تضمین نظم اخلاقی الهی است. در واقع حجاب را باید نهادی از مردسالاری اسلامی دانست.

### به سوی "فمینیسم بومی"؟

"فمینیست های اسلامی" نسبت به غیر مسلمانان و دگراندیشان داخلی و خارجی رفتار و نظری متضاد دارند. از یک سو برای توجیه ادعای اصیل بودن خود، میان خود با دگراندیشان تفاوت قائل می شوند. از سوی دیگر، مشتاق جلب حمایت معنوی و فکری آنان اند. در واقع، "فمینیست های اسلامی" باید مشروعیت خود را در دو جبهه، هم نزد مدافعان و معتقدان به جمهوری اسلامی و هم در چشم منتقدان و مخالفان آن، اثبات کنند و به این مقصود می کوشند تا از تضاد و تنش که میان "ایرانیت" و "اسلامیت" وجود دارد، بکاهند. اما، چنین روشی نقش اسلام و دولت اسلامی، هردو، را به عنوان عوامل کلیدی در ایجاد و ادامهٔ مرد سالاری ایرانی پنهان می کند.

خوش بینی به تحول نوعی "فمینیسم بومی" و درون زا، محققان فمینیست ایرانی در غرب را به ستایش از "فمینیست های اسلامی" و بررسی فمینیسم غربی برانگیخته است. افسانه نجم آبادی، روی آوردن "فمینیست های اسلامی" را به فمینیسم غربی نشانه پذیرش فمینیسم، به جای اسلام، به عنوان راه حل مناسب و کار آمد برای زنان، و دست کم برای زنان بعضی از جوامع، تعبیر می کند.<sup>۴۳</sup> وی یکی از نوشته های معصومهٔ ابتکار را مأخذی برای این تعبیر قرار می دهد. به نوشته ابتکار، «جوامع فعلی جهان تشنهٔ تحولی حیات بخش و رهایی گونه هستند تا انقلابی در درونشان و تحولی در بروانشان به راه اندازد و غبارهای تیره سالها فساد و تباهی و پستی و ستم را بزداید؛ تا یک بار دیگر آینه های شفاف دل هایشان با نور حق روشن گردد و بر تارک امواج معرفت به ساحل انسانیت و عدالت آرام گیرد و آیا کدامین کتاب می تواند چنین رسالتی عظمی را به دوش کشد؟»<sup>۴۴</sup> به تعبیر نجم آبادی، شاید پاسخ مستتر ابتکار به این سؤال، که *قرآن* باشد، روشن به نظر آید. اما به اعتقاد او، ابتکار با خودداری از تصریح این پاسخ محتملاً این اختیار را به خوانندهٔ مقالهٔ خود داده است که نه تنها *انجیل* و *تورات* بلکه *قرآن* را نیز ناتوان از انجام چنان رسالتی بداند.<sup>۴۵</sup> چنین تعبیری، با توجه به چارچوب مذهبی مقاله پذیرفتنی به نظر نمی رسد به ویژه آن که مسلمان معتقدی چون معصومه ابتکار مشکل بتواند *قرآن* را عاجز از رهایی بخشیدن به زنان بینگارد.

واقعیت آن است که وی در همه شماره های مجله *فروزانه* آشکارا از فمینیسم غربی به خاطر دید محدود و غیر مذهبی آن انتقاد می کند و اسلام را راه حل و جانشین آن می شمرد. نجم آبادی، که خود زمانی سازگاری فمینیسم و اسلام را از مقوله محالات می دانسته، ضمن یادآوری این نکته، می پرسد آیا اعتقاد به دلیل محدودیت اندیشه و بی میلی او به پذیرش وجود چنین امکانی در اسلام نبوده است؟<sup>۶۶</sup> به نظر می رسد که سوال دقیق تر آن است که: «آیا امکاناتی که نجم آبادی اکنون در اسلام می یابد به سبب میل او به یافتن این امکانات در اسلام نیست؟»

اهمیت برداشت "فمینیست های اسلامی" از فمینیسم غربی تنها در آن نیست که نشان می دهد آنان به "زن غربی" چگونه می نگرند. این برداشت همچنین معرف درک آنان از حقوق زن و از "فمینیسم ایرانی" است. به رسمیت شناختن مقام "زن غربی" و پذیرش حقانیت جنبش زنان غرب در کسب تساوی جنسی در مقایسه با آن گونه از نوشته های اسلامی که اساساً زن غربی و جنبش زنان در غرب را جنبشی منحرف، بی ارزش و حتی فاسد می دانند باید قدمی به پیش به شمار آید. انا از این واقعیت نباید غافل بود که "فمینیست های اسلامی" در نگرش خود به جنبش زنان غربی بن مایه مترقی و رادیکال جنبش آنان را مردود می شمارند و سرانجام به ارائه پاسخی برای کهنه در جامه چشم نواز غربی اکتفا می کنند. به سخن دیگر، لبه تیز فمینیسم غربی در تفسیرهای "فمینیست اسلامی" کند می شود و آرمان ها و برنامه های آنان در مورد از میان بردن مردسالاری و نقش های جنسی مورد تردید قرار می گیرد.

"فمینیست های اسلامی" در بحث های خویش پای فمینیسم غربی را به میان می کشند تا مردسالاری در ایران را مورد انتقاد قرار دهند. در این راستا، آنان تصویری از زن غربی ارائه می دهند که به مراتب مثبت تر و دقیق تر از تصویر ترسیم شده در نوشته های اسلام گرایان محافظه کار است. در عین حال، "فمینیست های اسلامی" می کوشند تا خود را از «تندروی های انحرافی» فمینیسم غربی هم دور نگه دارند تا از اتهام "شرکت در جرم" و پیروی از غرب و دشمنان جمهوری اسلامی مصون مانند.

این نکته در مورد زنان ایرانی خارج از کشور هم صادق است. "فمینیست های اسلامی" زنان ایرانی مهاجر و نه الزاماً زنان مخالف جمهوری اسلامی را با دیده ای مثبت می نگرند. از دید آنان زن مهاجر ایرانی وطنش را از آن رو ترک گفته که در آن جایی برای تحقق نیازها و خواست هایش نمی دیده.<sup>۶۷</sup> به این ترتیب، زن ایرانی مهاجر در غرب تبریته شده از گناه مخالفت ریشه ای با نظام



جمهوری اسلامی- به یاور بالقوه "فمینیست های اسلامی" در نبرد با مردسالاری اسلامی تبدیل می شود.

### "فمینیسم اسلامی" و تبعید

دفاع بعضی از فمینیست های ایرانی دانشگاهی در غرب از "فمینیسم اسلامی" در همه جا با واکنش عده ای از زنان تبعیدی روبرو شده است. درک ریشه ها و گستردگی این واکنش بدون در نظر گرفتن شرایط سیاسی و تبعیدی مخالفان غالباً چپ و غیرمذهبی جمهوری اسلامی- که گوشه هایی از آن در این نوشته نیز بازتاب یافته- میسر نیست. علت واکنش در برابر این بازنگری به اسلام و نقش آن در شکل گیری و تداوم ستم جنسی از آن روست که در نظر این دسته از ایرانیان تبعیدی، اسلام و رژیم اسلامی رابطه ای تنگاتنگ و جدایی ناپذیر یافته اند. به عنوان نمونه، ماندانا هندسی و روحی شفیعی در نقدی که بر نوشته هاله افشار می نویسند، به بیهودگی هرگونه امیدی به ایجاد اصلاحات در ایدئولوژی رژیم اسلامی از نظرگاه برابری جنسی، اشاره می کنند.<sup>۴۸</sup> یکی دیگر از مخالفان "فمینیسم اسلامی" در خارج از کشور نگرانی خود را از حمایت این دانشگاهیان از "فمینیسم اسلامی" چنین بیان می کند: «درحالی که بسیاری از محققان ایرانی که از وجهه بین المللی برخوردارند، از داشتن گذرنامه ایرانی محروم اند، یا نمی توانند به خاک میهن خود پا بگذارند، این استادان هوادار بنیادگرایی . . . مدام به ایران می روند و زنان ایرانی را اشیاء آزمایشگاه خود کرده اند. اینان سپس فتوا می دهند که خواست ها و درک زنان ایرانی از چارچوب مذهب فراتر نمی رود.»<sup>۴۹</sup>

گزارش نیره توحیدی از کنفرانس بین المللی زنان در پکن نیز آماج انتقادهایی از سوی شماری از نویسندگان و پژوهندگان زن در تبعید شده است. در این گزارش که در مجله *زنان* انتشار یافته، از هیئت نمایندگی ایران، به خاطر آنکه در مقایسه با کنفرانس نایروبی بسیار "پیشرفته تر" عمل کرده است تجلیل شده. به نوشته توحیدی اگر هیئت نمایندگی ایران بعضی نکات را رعایت میکرد جمهوری اسلامی ایران می توانست نقش بسیار نیرومند تری ایفا کند:

ایران . . . بالقوه، می توانست جزو پرچمداران سیاست های عدالت جویانه و برابری طلبانه در زمینه ی تقسیم ثروت، توزیع منابع، مبارزه با میلیتاریسم و مسابقات تسلیحاتی و نقش مخرب شرکت های چند ملیتی و . . . باشد . . . ایران. . .

می‌توانست نقش مهمی حداقل در بسیج و هماهنگی کشورهای مسلمان برای تدوین مفاد مترقی قطعنامه‌ها و "برنامه عمل" داشته باشد. اما، متأسفانه، نبود بینش و سیاست ترقی‌جویانه و فقدان مهارت‌های دیپلماتیک و به جای آن شعارهای کور و خشن ضد غربی و مواضع جزمی، هیئت ایران را نه در کنار کشورهای مترقی و پیشرو بلکه در کنار عقب‌مانده‌ترین دولت‌ها . . . قرار داد و در عرصه جهانی به طرف‌داری آپارتاید جنسی بیش از پیش متهم ساخت.<sup>۵۰</sup>

به اعتقاد توحیدی: «متأسفانه نمایندگان ایران اکثراً تصور می‌کردند اگر به جای تبلیغات صرف از مشکلات، کمبودها و واقعیات منفی موجود صحبت کنند حمل بر ضعف و شکست ایران خواهد شد.» به همین دلیل محتوای اکثر سخنرانی‌هایی که از سوی نمایندگان دولتی و نهادهای غیردولتی ایران ایراد شد جز "تبلیغات و توجیهات" نبود. دیگر آنکه حضور بعضی زنان ایرانی در تبعید «که هدف اصلی شان تبلیغ سیاسی و اعتراض و افشاگری علیه دولت ایران» بود نمایندگان ایران را در حالت دفاعی قرار داد. در نتیجه نمایندگان در نهایت به جای بحث درباره مشکلات به توجیه روی آوردند.<sup>۵۱</sup>

از نظر منتقدان این گزارش، نیره توحیدی، با استفاده مکرر از قیدهایی چون "متأسفانه"، "افسوس"، "بالقوه" یا "می‌توانست"، بیش‌تر به اندرز دادن به تصمیم‌گیران جمهوری اسلامی پرداخته است تا به نقد سیاست‌ها و برنامه‌های آنان. افزون بر این، به اعتقاد این گروه از منتقدان قائل بودن به نقشی بالقوه مترقی برای جمهوری اسلامی، به ویژه در مورد حقوق زن، می‌تواند خطرناک و گمراه‌کننده باشد. انتقاد سیمین رویانیا به این گزارش به خاطر آن است که به اعتقاد او توحیدی به "موضع ارتجاعی" جمهوری اسلامی در کنفرانس چین کمترین اشاره نمی‌کند و به افشاگری نمی‌پردازد.<sup>۵۲</sup>

#### اهداف «فمینیسم اسلامی»

هدف‌های «فمینیسم‌های اسلامی» را می‌توان چنین تعریف کرد: لغو قوانینی که حقوق زنان را در خانواده محدود می‌سازد؛ به وجود آوردن تمهیدهای حقوقی و اجتماعی برای دست‌یابی زنان به فضای اجتماعی؛ تغییر دادن نظام‌های اعتقادی و هنجارهای فرهنگی مربوط به توانایی‌های زنان و توان مشارکت آنان در جامعه؛ و سرانجام تعدیل برخورد جامعه با "اخلاق" و در واقع با جنسیت زنانه. اگر موفقیتی در راه تحقق این هدف‌ها به دست آید - که خود اگری بزرگ

است. این جا به جایی در ساختار مردسالاری در بهترین حد خود می تواند فضای اعمال سلطه مردان بر زنان را، از قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی تغییر دهد. در واقع، تحقق این هدف ها زنان را از دستمزد بیشتر، حق بیشتر برای آموزش و شرکت گسترده تر در امور سیاسی برخوردار خواهد کرد؛ سلطه مردان بر زنان را تحت ضابطه و قاعده در خواهد آورد؛ با محدود کردن اختیارات مردان بر حقوق زنان در خانه و جامعه خواهد افزود؛ و سرانجام با ایجاد ضوابط قانونی رفتار خودسرانه حزب الله و خشونت مردان علیه زنان را تاحدی تحت قاعده در خواهد آورد. هیچ یک از این اصلاحات و تغییرات احتمالی با سیاست جدا سازی و مردسالاری جمهوری اسلامی که در پی تثبیت قلمرو اجتماعی "امن" و کنترل شده برای زنان است ناسازگار نیست.

نیت "فمینیسم اسلامی" مدرن کردن و تغییر دادن چهره مردسالاری ایرانی است؛ مردسالاری ای که از زمان استقرار جمهوری اسلامی با توسل به شیوه های کهنه و سنتی اخلاقی تقویت شده. در این نظام زن و مرد هر دو می توانند و حتی ترغیب می شوند که با یک دیگر رفتاری متمدانه داشته باشند اما هنوز باید نقش های جنسی کمابیش سنتی خود را ایفا کنند و هویت های جنسی دیرینه خود را از یاد نبرند. در این اوضاع و احوال، "فمینیسم اسلامی" را در بهترین وجه، باید "جنبشی بحران زدا" شمرد که در صدد پاسخ گویی به مشکلات ناشی از روابط ناپسامان مردسالارانه دوران پس از انقلاب است. چنین جنبشی ممکن است بار زنان را سبک کند، اما از ارائه جانشین برای ساختار مردسالاری عاجز خواهد ماند. شگفت آور نیست اگر برخی از سخنگویان رژیم از مواضع "فمینیست های اسلامی" چنین حمایت می کنند. بحران حاد جنسیت در رژیم اسلامی، نبرد پنهان جنسیت در مردسالاری ایرانی را آشکار می کند و به سطح می آورد. اما این نموده های بحران جنسیت را نباید با بحران همه جانبه تر جنسی که در عمق جامعه می گذرد یکی انگاشت.

مخاطبان "فمینیسم اسلامی" زنان مسلمان طبقه متوسط و بالا، شاغل، حقوق بگیر، و دگرجنس گریند. اصلاحات شغلی و آموزشی، بویژه در سطح بالاتر از دبیرستان، بیش از همه شامل این زنان می شود. با تأکید بر قابلیت زنان متخصص شاغل، "فمینیسم اسلامی" می کوشد تا تصویری را که از زنان در برداشت اسلام سنتی ترسیم شده از ذهن ها بزداید. بر اساس فرض دیگری، هنگامی که امنیت حضور زنان متخصص و کارشناس متعلق به طبقات متوسط و بالاتر است، دیگر زنان نیز به تبع از مزایای مشابه بهره مند خواهند شد. اما،

بهره‌مندی از اصلاحات و تضمینات قانونی که از سوی "فمینیست‌های اسلامی" پیشنهاد می‌شود نیاز به درجه‌ای از آگاهی به قوانین و توانمندی‌های اجتماعی دارد که برای زنان خانه‌دار طبقه‌ی متوسط هم فراهم نیست، چه رسد به زنان طبقات پایین.

در "فمینیسم اسلامی"، مسئله کنترل زنان بر جنسیت و ارزش‌های اخلاقی، به ویژه در مورد حجاب، دست کم گرفته می‌شود. فرض این است که برای زنان شاغل تحمل حجاب آسان‌تر است.<sup>۳</sup> چنین فرضی نه تنها وضعیت ستوه‌آور زنان شاغل را در رعایت حجاب و "عفت عمومی" نادیده می‌گیرد، بلکه از مشکلات بسیاری از زنان غیر شاغل، بویژه زنان جوان و دانش‌آموزان دبیرستان و دانشجویان که باید پیوسته در فضای تنگ و بسته حجاب اجباری و زیر دیدگان تیزپاسداران اخلاق تنفس کنند، به آسانی می‌گذرد.

جنبشی که ادعای نمایندگی و دفاع از حقوق همه‌ی زنان ایرانی را دارد نمی‌تواند تنها به طرح مشکلات زنان طبقات بالا و متوسط و ارائه راه حل برای مشکلات آن‌ها اکتفا کند. چنین جنبشی باید به مسایل زنان کارگر، دهقان و اقلیت‌های ملی و مذهبی نیز پردازد. خواست‌های این زنان تنها معطوف به مسایل طبقاتی یا ملی نیست، بلکه شامل خواست‌های فمینیستی نیز می‌شود. نظام‌های مختلف سرکوب، مستقل از یکدیگر عمل نمی‌کنند. همان‌گونه که نمی‌توان حقوق زنان را فدای پیشبرد منافع طبقاتی کرد، نمی‌توان منافع زنان طبقه کارگر یا اقلیت‌های قومی/ملی را، به خاطر حفظ حقوق زنان متعلق به یک قشر اجتماعی اقتصادی خاص، نادیده گرفت. افزون بر این، با همه اهمیت نقش اسلام در روابط زن و مرد در ایران، مسائل زنان ایرانی را محدود به مسایل زنان مسلمان کشور نباید دانست. با تأیید مشروعیت گفتمان شریعت اسلام حتی شریعتی زن‌مدار- در باره زن و خانواده، انکار جدایی دین و دولت ادامه می‌یابد و نه تنها زنان مسلمان بلکه زنان غیر مسلمان و یا غیر مذهبی نیز همچنان زیر تسلط مذهبی که از تحمل "دیگران" رویگردان بوده است باقی می‌مانند. در ارزیابی از "فمینیسم اسلامی" نباید از این واقعیت غافل شد که، با وجود حضور شماری از افراد غیرمسلمان و حتی غیرمذهبی در این جنبش، مسلمانان صاحب نقش‌های اصلی و مواضع حساس در آن بوده‌اند. به عنوان نمونه، باید به خاطر داشت که مدیران و گردانندگان نشریه‌های مبلغ "فمینیسم اسلامی" معتقدان به اسلام‌اند. ضیاء مرتضوی، سردبیر مجله پیام زن شخصیتی روحانی است. *فرزانه* را "مرکز تحقیقات و مطالعات زنان" که وابسته به دولت

است منتشر می‌کند. زن روز آشکارا هوادار دولت است. زنان را گروهی از معتقدان مؤمن اداره می‌کنند. محسن سعید زاده که از همکاران دائمی مجله زنان است، بیش از خلع لباس روحانی و مدیر بخش حقوقی "سازمان تعزیرات" بوده است. افزون بر این، بسیاری از زنان فعال که نقشی مهم در ساحت تئوری و عمل جنبش "فمینیسم اسلامی، ایفا می‌کنند شاغل مقام‌های مهم در حکومت اسلامی اند.

هواداران "فمینیسم اسلامی"، بویژه آنان که در دانشگاه‌های غرب به تدریس و تحقیق مشغول اند، این رابطه مهم بین "فمینیست‌های اسلامی" و قدرت‌مندان جمهوری اسلامی را از نظر دور می‌دارند. این غفلت به ویژه در بررسی‌های افشار از "فمینیست‌های اسلامی" مشهود است زیرا توجه وی تنها به زنانی که پست‌های حکومتی را در اختیار دارند، بویژه زنان نماینده مجلس اسلامی، معطوف بوده است.<sup>۹</sup> افشار با "تجلیل" از موفقیت این زنان آنان را نه تنها با سیاست‌های سرکوبگرانه جنسی جمهوری اسلامی مرتبط نمی‌داند، بلکه در زمره مخالفان آن می‌گذارد، بی‌توجه به این نکته که این سیاست‌ها در نتیجه واکنش‌های زنان تعدیل شده اند و زنان سرآمد در جمهوری اسلامی در واقع عوامل تعدیل فشارند. در نتیجه، وی مرز میان دستاوردهای زنان ایرانی در دو دهه اخیر را، که علی‌رغم جمهوری اسلامی به دست آمده، و آنچه از طریق جمهوری اسلامی و "فمینیست‌های اسلامی" نصیب شان شده مخدوش می‌کند.

توجه توحیدی نیز به بُعد سیاسی "فمینیسم اسلامی" آن چنان که باید روشن‌گر نیست. وی، پس از شرح مبسوطی درباره تعبیرات فمینیستی درباره مسیحیت و یهودیت، استدلال می‌کند که اگر فمینیست‌های غیر مذهبی غرب توانسته‌اند الهیات فمینیستی را به عنوان یک گفتمان بپذیرند، چرا فمینیست‌های غیر مذهبی ایرانی امکان وجود الهیات اسلامی فمینیستی را رد می‌کنند؟ اما وی به یک عامل اساسی در تحلیل مقایسه‌ای خود توجه نمی‌کند. صرف‌نظر از این که تعبیر فمینیستی از مذاهب مردسالار تا چه حد امکان‌پذیر باشد، آنجا که پای "فمینیست‌های اسلامی" ایرانی به میان می‌آید باید توجه کرد مسئله از حد تفسیر دوباره اسلام فراتر می‌رود. در این حالت ما با دولتی تئوکراتیک روبرو ایم، در حالی که فمینیست‌های غربی در چارچوب سنت طولانی و پُرسابقه جدایی دین و دولت فعالیت می‌کنند. به عنوان نمونه، دست کم طبق قوانین مدون آن، حقوق و آزادی‌های فرد را با هیچ حکم و اصل مذهبی مخدوش و محدود نمی‌توان کرد. اما، در ایران کنونی اختلاط احکام مذهب شیعه

با حقوق مدنی و سیاسی حتی مسلمانانی را که به رعایت ظواهر و تشریفات اسلامی پای‌بند نیستند به حاشیه می‌رانند، و غیرمسلمانان و غیرمذهبی‌ها را قربانی محدودیت‌ها و، در بسیاری از موارد، قهر و خشونت بی سابقه می‌کند. هایدی مگیثی به مشکل دیگری نیز اشاره دارد. مدافعان "فمینیسم اسلامی"، از نقطه نظر آراء سیاسی و ایدئولوژیکی، طبقه اجتماعی، و زمینه قومی و منطقه‌ای، میان زنان مسلمان تفاوتی قائل نمی‌شوند، مشخص نمی‌کنند که نماینده و معترف منافع کدام یک از این گروه‌ها و طبقات‌اند و چرا باید جنبش آنان تنها راه حل "بومی" برای مشکل انقیاد جنسی زنان ایران تلقی شود.<sup>۵۵</sup> واقعیت این است که تلاش‌های "فمینیسم اسلامی" و هواداران آن در خارج از کشور معطوف به متقاعد کردن زنان (و مردان) به این است که راه حلی جز اسلام وجود ندارد و از همین رو تنها در چارچوب آن باید آزادی خود را بجویند. اما، آیا پوشیدن حجاب و پیوستن به "فرهنگ بومی" زنان را در برابر اتهام خیانت مصون می‌سازد؟ تا زمانی که بدن زن صحنه جنگ تعاریف متضاد "اصالت" و "ملیت" است، سایه بدگمانی چون شمشیر دم‌وکلس همواره بر سر آنان آویخته است. راه حل را باید در کنار گذاشتن همه مفاهیم به ظاهر متضاد، چون بومی و خارجی، ما و آنان، اصیل و غیر اصیل، دانست.

هستند کسانی که باوجود دید انتقادی خود نسبت به "فمینیسم اسلامی" از آن حمایت می‌کنند چه آن را ندایی در میان ندهای گوناگون در جنبش زنان ایرانی می‌شمرند. در این مورد با ایشان هم عقیده ام. اما، برخلاف آنان که گمان می‌کنند مسئله اسلام و زن را باید به "فمینیست‌های اسلامی" واگذارند،<sup>۵۶</sup> معتقدم که چنین رویه‌ای به منزله قبول بی‌قید و شرط اسلام و "فمینیسم اسلامی" است. "فمینیسم اسلامی" را باید همان گونه که هست بررسی کرد یعنی به صورت تلاشی محدود برای ایجاد تحول و تجدد در نظام مرد سالار حاکم بر ایران و بازکردن فضا برای بلند شدن صدای اعتراض زنان. مدافعان "فمینیسم اسلامی" اگرچه از گفت‌وگو میان "فمینیست‌های اسلامی" و فمینیست‌های غیرمذهبی سخن می‌گویند، در باب "فمینیسم اسلامی" لحنی سرشار از شور و شیفستگی دارند. از همین روست که یا ارزش پژوهش‌های محققان ایرانی خارج از کشور را انکار می‌کنند و مخالفان غیر مذهبی رژیم اسلامی را «فمینیست‌های استالینیست و مائوئیست» می‌خوانند<sup>۵۷</sup> یا زنان غربی را به حد کارمندان آنها و بی‌کس و محروم از حمایت خانواده گسترده و شوهر تقلیل می‌دهند؟<sup>۵۸</sup>

اگر مراد از فمینیسم تنها ملایم کردن فشارهای مردسالارانه بر زنان و

تعدیل نابرابری‌ها و خشونت‌های مردسالاری است، بی‌تردید "فمینیسم اسلامی" نیز بخشی از آن فمینیسم خواهد بود. اما اگر فمینیسم جنبشی برای مبارزه با مردسالاری و پی‌افکندن شرایطی نوین باشد که در آن انسان‌ها زندانی‌های هیت‌های پیش‌ساخته نیستند و می‌توانند، رها از بندهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، به زندگی خود شکل دهند، "فمینیسم اسلامی" در آن نقشی بسیار محدود و حاشیه‌ای ایفا می‌کند. از همین روست که عبارت "فمینیسم اسلامی" را در نفس خود متناقض باید دانست.

### پانوشت‌ها:

۱. ن. ک. به:

Hammed Shahidian, "The Iranian Left and the 'Woman Question' in the Revolution of 1978-79," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 2, 1994.

۲. ن. ک. به:

Hammed Shahidian, "Iranian Exiles and Sexual Politics: Issues of Gender Relations and Identity," *Journal of Refugee Studies*, vol. 9, no. 1, 1996; and "Women and Clandestine Politics in Iran, 1970-85," *Feminist Studies*, vol. 23, no. 1, 1997.

۳. ن. ک. به:

Riffat Hassan, "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women," *Critique* no. 9, 1996.

برای آگاهی از برخی آراء دیگر در این باره ن. ک. به:

Mai Ghoussoub, "Feminism or the Eternal Masculine in the Arab World," *National Law Review*, no. 161, January-February 1987; Reza Hammami, and Martina Rieker, "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism," *NLR*, 170, July-August 1988; and Mai Ghoussoub, "A Reply to Hammami and Rieker," *NLR*, July-August 1988.

۴. محبوبه عباس قلی زاده، «همه باید راضی باشند: ارزیابی اولین گزارش ملی زنان، جمهوری اسلامی ایران، در گفتگویی با خانم‌ها شهلا حبیبی و دکتر پروین معروفی»، «فرزانه» دوره دوم، شماره ۷، پاییز و زمستان ۱۳۷۴، ص ۱۴۳.

۵. ن. ک. به:

Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and on Our heads: The Persistence of Colonial Images of

Muslim Women," *Resources for Feminist Research*, no. 22, 1993.

۶. ن. ک. به:

Riffat Hassan, "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women," *Critique*, no. 9, 1996.

۷. مهناز کوشا و نوید محسنی، «میزان رضایت زنان از شرایط اجتماعی»، *ایران نامه*، سال پانزدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۶. در باره زنان ایران پس از انقلاب بررسی های بسیاری انجام گرفته است. برای نمونه ن. ک. به:

Mahnaz Afkhami and Erika Friedl (eds), *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, Syracuse, 1994; Haleh Afshar, "Women, Marriage and the State in Iran," in H. Afshar (ed), *Women, State and Ideology: Studies from Africa and Asia*, London 1987; Ziba Mir-Hosseini, "Women, Marriage and the Law in Post-Revolutionary Iran," in H. Afshar (ed), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggle for Liberation*, London 1993; Valentine M. Moghadam, "Gender Inequality in the Islamic Republic of Iran," in Myron Weiner and Ali Banuazizi (eds) *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse 1994; Haideh Moghissi, "Public Life and Women's Resistance," in Saeed Rahmema and Sohrab Behdad (eds), *Iran after the Revolution: Crisis of An Islamic State*, New York, 1995; Nesta Ramazani, "Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow," *Middle East Journal*, vol. 47, no. 3, 1993; Yassaman Saadatmand, "Separate and Unequal: Women in the Islamic Republic of Iran," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 18, no. 4, 1995; and Hammed Shahidian, "the Education of Women in the Islamic Republic of Iran," *Journal of Women's History*, vol. 2, no. 3, 1991.

۸. زینب السادات کرمانشاهی، «وضع زنان در قوانین کیفری اسلام»، بخش ۱، *زنان*، شماره ۱۳، ۱۳۷۲، ص ۵۶. زینب السادات کرمانشاهی اسم مستعار محسن سعیدزاده است که نام های زنانه مستعار دیگری نیز برای نوشته های خود به کار برده. هویت اصلی او در کنفرانس بنیاد پژوهش های زنان در تورانتو کانادا (۱۹۹۵) فاش شد. شماری از شرکت کنندگان به دعوت فردی معمم با هویتی مستعار به این کنفرانس اعتراض کردند.

۹. جمیله کدیور، *زن*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵، صص ۱۱-۶.

۱۰. برای نمونه، زهرا مصطفوی دختر آیت الله خمینی است، فائزه هاشمی دختر رئیس جمهور سابق، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، زهرا رهنورد همسر میرحسین موسوی، نخست وزیر سابق، و اعظم طالقانی دختر آیت الله محمود طالقانی است.

۱۱. برای آگاهی از اهمیت وفاداری به جمهوری اسلامی ایران ن. ک. به: عباس قلی زاده،

«همه باید راضی باشند. . .»

۱۲. زهرا رهنورد، «زن، اسلام و فمینیسم»، *سیاست خارجی*، سال نهم، شماره ۲، ۱۳۷۴.

۱۳. شپلا شرکت، «اچشمه آگاهی اگر بجوشد. . .»، *زنان*، شماره ۱، ۱۳۷۰، ص ۳.

۱۴. «مهم ترین مسائل زنان ایران چیست؟»، بحث میز گرد با شرکت فریده فرهی،

مهرانگیز کار و عباس عبدی، *زنان*، شماره ۳۳، ۱۳۷۶، صص ۱۳ و ۱۷.



۱۵. به اعتقاد نیره توحیدی نشریه *زنان* موفق به ایجاد «فضای دوستی و یکدلی و همکاری» در میان زنان فعال ایران با گرایش های عقیدتی مختلف، گردیده است؛ فضایی که در آن «اختیار زبان و دیدگاه هیچ کس قربانی این همکاری» نمی شود. ن. ک. به: نیره توحیدی، «فمینیسم اسلامی»: چالشی دموکراتیک یا چرخشی تئوکراتیک؟» *سنگش*، شماره ۱۳، ۱۹۹۷، ص ۱۳۳؛ افسانه نجم آبادی، «سال های عسرت، سال های رویش»، *سنگش*، شماره ۱۲، ۱۹۹۵، ص ۲۰۵.
۱۶. نیره توحیدی، همان، ص ۱۱۷.
۱۷. افسانه نجم آبادی. همان، ص ۲۰۱.
۱۸. شکوه شکری و ساحره لبریز، «مرد، شریک یا ارباب»، *زنان*، شماره ۲، ۱۳۷۱، صص ۲۶-۳۲.
۱۹. محسن قائنی، «کتک زدن زن: نتیجه ریاست مرد بر خانواده»، بخش ۲، *زنان*، شماره ۱۹، ۱۳۷۳، ص ۷۲.
۲۰. نقل از *زنان*، شماره ۳۱، ۱۳۷۵، ص ۵۱.
۲۱. ن. ک. به:
- Hammed Shahidian, "Islam, Politics, and Writing Women's History in Iran," *Journal of Women's History*, vol. 7, no. 2, 1995.
۲۲. «مهمترین مسائل زنان ایران چیست؟» ص ۳۱.
۲۳. برای مثال ن. ک. به: اصغر کیهان نیا، *زن امروز، مرد دیروز: بختی درباره مشکلات زنانوبی*، تهران، ۱۳۷۵.
۲۴. برای بحث بیشتر، نگاه کنید به حامد شهیدیان، «دشواری های نگارش تاریخ زنان در ایران» *ایران نامه*، سال ۱۲، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۰۸.
۲۵. افسانه نجم آبادی، «سال های عسرت، سال های رویش» صص ۷-۱۸۶.
۲۶. ناهید مطیع، «فمینیسم در ایران، در جست و جوی یک راه حل بومی»، *زنان*، شماره ۳۳، ۱۳۷۶، ص ۱۶.
۲۷. کدیور، زن، ص ۱۶.
۲۸. ن. ک. به: Hassan, "Feminist Theology," p. 16
۲۹. مطیع، «فمینیسم در ایران» ص؟
۳۰. معصومه ابتکار، «سخن فصل: پژوهش های زنان؛ عامل ناگزیر فرهنگی»، *فرزانه*، شماره ۱، ۱۳۷۲، ص ۱.
۳۱. همان، ص ۲. نیز ن. ک. به: معصومه ابتکار، «بنیاد روشنفکرانه قطعنامه پکن»، *فرزانه*، شماره ۷، ۱۳۷۵-۱۳۷۴، صص ۳۴-۱۳۳.
۳۲. کدیور، همان، ص ۸۰.
۳۳. برای نمونه، ن. ک. به:

- Roberts, "Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance," in S. Morgen (ed), *Gender and Anthropology*, Washington, D. C., 1989; and Anne Fausto-Sterling, "How to Build a Man," in M. Berger et al (eds), *Constructing Masculinity*, New York, 1995.
۳۴. مطیع، «فمینیسم در ایران» ص ۲۴. همچنین ن. ک. به نقد نگارنده از نظریات ناهید مطیع در *زنان*، شماره ۴۰ و پاسخ ایشان در همان شماره.
۳۵. برای بحث بیشتری در این باره ن. ک. به:
- Fatna A. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious*, New York, 1984.
۳۶. شهلا شرکت، همانجا.
۳۷. مینا ظهیرنژاد ارشادی، «داستان کشف حجاب زنان» *سیاست خارجی*، سال نهم، شماره ۲، ۱۳۷۴.
۳۸. برای مثال ن. ک. به: مهرانگیز کار، «وضع زن در حقوق جزا»، *زنان*، شماره ۱۱، ۱۳۷۲؛ و محسن سعیدزاده، «و پاسخ ما» *زنان*، شماره ۱۴، ۱۳۷۲.
۳۹. یکی از راه حل های پیشنهادی برای از میان برداشتن ارزیابی نابرابر جامعه از ویژگی های زنان و مردانه و تقسیم کار سنتی جنسی "زَنَمردی" بوده است. بنابراین نظر، زنان و مردان باید از سنین کودکی بیاموزند که هم ویژگی های مردانه را داشته باشند و هم ویژگی های زنانه. در نتیجه، انسان ها نه زن می شوند نه مرد، بلکه "زَنَمرد" رشد می کنند. این نظریه مورد انتقاد بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی قرار گرفته است چون هویت پیش ساخته ای برای زنان و مردان قایل می شود. برای بحث بیشتر در این باره ن. ک. به: حامد شهیدیان، «فمینیسم در ایران در جستجوی چیست؟»، *زنان*، شماره ۴۰، ص ۳۳.
۴۰. لیلی پورزند، «خانم چرا سیاه می پوشی؟»، *زنان*، شماره ۲۲، ۱۳۷۳.
۴۱. نیره توحیدی، «گزارشی درباره کنفرانس جهانی زن در پکن»، *زنان*، شماره ۲۵، ۱۳۷۴، ص ۶.
۴۲. برای نمونه ن. ک. به: ناهید شید، برای چه آمد؟ برای چه رفت؟» و «فائزه هاشمی چه می گوید؟»، *زنان*، شماره ۲۸، ۱۳۷۵.
۴۳. افسانه نجم آبادی، «سال های عسرت. . .»، ص ۱۷۸.
۴۴. معصومه ابتکار، «و سارا خندید: کوششی برای تبریّه کردن تورات از اتهامات فمینیست ها»، *فروزانه*، شماره ۱، ۱۳۷۲.
۴۵. نجم آبادی، همان، ص ۱۸۰.
۴۶. همان، صص ۲۰۴-۵.
۴۷. برای نمونه ن. ک. به: مهرانگیز کار، «آیا هنوز نباید خانه های امن را برای حفظ جان زنان ضروری شناخت؟»، *زنان*، شماره ۲۹، ۱۳۷۵.
۴۸. ن. ک. به:
- Mandana Hendessi and Rouhi Shafii, "Women and the Politics of Fundamentalism in Iran," *Women Against Fundamentalism*, no. 6, 1995.

۴۹. ن. ک. به: رفعت دانش، «فمینیسم اسلامی: بدیلی در برابر بنیادگرایی؟» پیوند، ۱۵ نوامبر ۱۹۹۵، ص ۹.
۵۰. نیره توحیدی، «گزارشی در باره کنفرانس جهانی زن در پکن»، ص ۸.
۵۱. همان، ص ۷.
۵۲. ن. ک. به: سیمین رویانیان، «ملاحظات دربارۀ گزارش نیره توحیدی از کنفرانس چین»، زنان مبارز، شماره ۲، ۱۹۹۵.
۵۳. ن. ک. به:
- Mahnaz Kousha, "Women, History and the Politics of Gender in Iran," *Critique*, no. 1, 1992.
۵۴. ن. ک. به:
- Haleh Afshar, "Islam and Feminism: an Analysis of Political Strategies," in M. Yamani (ed), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York, 1996.
۵۵. هایده مغیثی، «فمینیسم-پوپولیستی و فمینیسم اسلامی»: نقدی بر گرایش های محافظه کار در میان فمینیست های دانشگاهی، «کتکاش»، شماره ۱۳، ۱۹۹۷، صص ۶۶-۸، ۷۸-۹.
۵۶. برای نمونه ن. ک. به: نیره توحیدی فمینیسم اسلامی، ص ۱۴۴.
۵۷. ن. ک. به نامه توحیدی به زنان، شماره ۲۹، ۱۳۷۵.
۵۸. ن. ک. به: نامه شهلا حائری به زنان، شماره ۲۹، ۱۳۷۵.



عباس میلانی ■

## تجدد و تجدد ستیزی ■

در ایران

مجموعه مقالات ■



۱۳۷۷

انتشارات گردون

## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران مهرداد بهار
- گذری و نظری**
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:**
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت

۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده

۷۲۹ فهرست سال شانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

## علی فردوسی\*

### هوس خام

#### حدیث انقلاب در بامداد خمار

هبوط آدمی به نام روشنفکر در ایران مقارن است با سقوط تلخ انقلاب مشروطه. عارف قزوینی و اشرف الدین گیلانی (نسیم شمال) آخرین دو سرنمونه ای بودند که هنوز در جنت همدمی و همزبانی، شفافیت کامل بیان و منظور، زندگی می‌کردند؛ هم روشنفکر بودند و هم مردم‌پسند. آن‌اولی مُرد و به میراث ادبی پیوست و آن دومی کارش به تیمارستان کشید و در خواری و فراموشی گم و گور شد. از آن پس روشنفکران ایرانی در دوران تبعید زندگی می‌کنند، نه مردم حرفشان را می‌فهمند و نه آنان حرف مردم را. لاجرم مجموعه‌ی جنب و جوش‌هایشان چیزی نیست جز تناوبی میان دویدن نادمانه به دنبال مردم، یا ایستادن دون‌کیشوت‌وار در مقابلشان و سردادن فریاد دل‌خراش هشدار به منظور نجات مردم از دست تمایلات خودشان. روشنفکران ما بیست سال پس از انقلاب اسلامی هنوز کاری جز تردد و تردید بین این دو بدیل نکرده‌اند.

فروش بی‌سابقه *بامداد خمار* روشنفکران ایرانی را، که معمولاً ترجیح می‌دهند درباره‌ی ادبیات و اصولاً هنر مردم‌پسند به سکوت یا احتمالاً چند قضاوت خصوصی و شفاهی اکتفا کنند، مجبور به "حرمت‌شکنی" و اظهار نظر کتبی کرده است. اما این مداخله‌ی اجباری و اضطراری روشنفکران ایرانی نه یک واقعه‌ی

\* نویسنده و پژوهشگر مقیم کالیفرنیا و مدرّس در بخش تاریخ و علوم سیاسی کالج نتردام.

ادبی است و نه یک تجربه‌ی دوگفتی یعنی متعلق به آن فرآیند اپیستمولوژیکی‌ای که در آن "شناسنده" در کنش شناخت، به دانشی نوین از خود و پیشداوری‌های آن می‌رسد. به عبارت دیگر، روشنفکران ما چنین موفقیتی را به فرصتی تبدیل نکرده‌اند برای رویارویی تازه با مقوله‌ی ادبیات، و پرسش‌آوری دوباره درباره‌ی جوهر و خویشکاری‌های نوشتن، و اصولاً هنر، آن هم بیست سال پس از آن وسوسه‌ی هنری و مردم‌پسندی که اسمش انقلاب اسلامی بود.

در عوض آن چه ناقدان ادبی ما را به این کار "کم‌شان" واداشته همان مشغولیت مزمن آنان است: یک دل‌نگرانی سیاسی، واهمه از شبحی که ذاتقه‌ی عمومی، صورطبقاتی، حقوق فرودستان، و مآلاً وحدت ملی ما را تهدید می‌کند. آنان این ژمان را عمدتاً با دیدی سیاست زده خوانده‌اند و با زرادخانه‌ی اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های سیاست زده نیز به مصاف آن رفته‌اند. روشنفکران به *بامداد* خمار ایراد می‌گیرند که فاقد دید تاریخی است. خوب که نقد آنان را بخوانیم می‌بینیم که این بیشتر سیاست زدگی آنان است که فاقد تاریخ است تا نگرش این ژمان.<sup>۲</sup>

به قول عبدالعلی دستغیب *بامداد* خمار داستانی است «تا حدودی (سطح) پائین» و «درقیاس با *سووشون* و *اهل عرق* پاورقی نویسی و بازاری» به طوری که بعضی از «ناقدان به این نتیجه رسیده‌اند که *بامداد* خمار چیزی نیست جز بیان روایتی فناتیک و پیش پا افتاده با موضوعی بسیار کهنه و معمولی متعلق به همان زمان قدیمی برباد رفته که قاعدتاً باید با تخمه‌ی هندوانه‌ی بوداده و دیگر تنقلات در زیر کرسی خواننده یا شنیده می‌شد.»<sup>۳</sup> اما، در نظر دستغیب اصلاً این طور نیست. در دید او *بامداد* خمار کتابی است ظاهر فریب، ارتجاعی، و خطرناک. در میان دو جلد این کتاب "بصیرالملک‌ها" باری دیگر جان گرفته‌اند تا درپوشش دختری نازپرورده‌ی عصر زرّین "اشرافیت فتودال" را باز گردانند. درست که این آرزویی است محال چون «آن اشراف نیز سوار کالسکه‌هایشان شدند و رفتند و بازگشت ایشان دیگر ناممکن است»، اما نمی‌توان به همین سادگی گذاشت تا اشرافیت عطرزده و شیک پوش با زبان ادیبانه و زیبایش به بوی خفه‌کننده‌ی عرق پا، لباس‌های چرک و زبان زمخت و زشت طبقات فرود دست بتازد. در مقابل باید دیدی طبقاتی داشت و نشان داد که «مردم فرودست و دچار تنازع بقا مجالی برای بیان رسمی و ظریف نفسانیات شان را ندارند و خود را بی‌پرده عیان می‌کنند.» نقد دکتر احمد کریمی حکاک بر *بامداد* خمار نیز به همان دسته از داوری‌ها درباره‌ی این ژمان تعلق دارد که «آن را نمونه و مسطوره‌ای شمرده‌اند از آثاری که رفته رفته در دفاع از اصالت و شرافت طبقات بالادست جامعه تحقیر و



تخفیف فرودستان را جایز می‌شمارند و با این کار مبانی الفت اجتماعی را سست می‌کنند.»<sup>۴</sup> اتهامات هم جدی هستند و هم وسیع: صحبت از یک واقعه‌ی منفرد نیست، بلکه جریان‌ی به راه افتاده است برای تحقیر فرودستان، و چیزی کمتر از صلح و وحدت ملی در گرو مبارزه با این گونه آثار نیست. ارزیابی دکتر کریمی حکاک را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: «اصل کلی‌ای که از این گونه‌سخنان کتاب *مهداد خمار* حاصل می‌شود این است که در ژمان عامیانه توان بلاغی نویسنده تمامی زرادخانه‌ی موجود در زبان، یعنی کلیشه‌ها، ضرب‌المثل‌ها و زبانزدها، تعبیرات و اصطلاحات رایج را در خدمت می‌گیرد تا به کمک آن‌ها اعتبارهای تثبیت شده، تعصبات کور قومی و طبقاتی، و سایر باورهای سنگین سنگواره‌ای یک فرهنگ را بار دیگر به اثبات برساند و به نسلی دیگر حقه‌ن کند.» به نظر ناقد *مهداد خمار* فاقد یک دید تاریخی است و «به همین دلیل است که ژمان *مهداد خمار* نمی‌تواند هیچ مسئله‌ای از مسائل زنان ایرانی امروز را مطرح کند. نه مسئله‌ی استقلال مالی زن، نه مسئله‌ی حقوقی او از قبیل مهر و طلاق و حضانت، و نه مسئله‌ی بزرگ زنان ایران در آخرین دهه‌ی قرن بیستم یعنی راهیابی به فضاها‌ی اجتماعی و سیاسی‌ای که قرن‌ها در تیول مردان بوده است، هیچ یک از این‌ها یا ده‌ها و صدها چالش خرد و کلانی که امروز رویا روی زن ایرانی است در ژمان *مهداد خمار* جایی ندارد.»

اشکالی که من می‌خواهم به این قبیل نقدهای ادبی بگیرم از خود رویداد خواندن سرچشمه می‌گیرد و سؤالی که «واقعیت» موفقیت *مهداد خمار* پیش روی ما قرار می‌دهد. پرسش همان پرسش دوران هبوط است، این که: چرا مردم کتابی را می‌خوانند که آن‌ها را «فریب» می‌دهد، که ظاهراً توهین به آن‌هاست، حتی برایشان مثل سم خطرناک است و مهلک؟ آیا مردم بیماری خودآزاری دارند؟ یا دلشان برای بازگشت نظام ارباب رعیتی و دادن بیگاری تنگ شده است؟ آیا مردم، آن‌صدها هزار زنی که خوانندگان اصلی *مهداد خمار* را تشکیل می‌دهند، زن ستیزند و حقیقت‌گریز که نویسنده‌ای تازه کار می‌تواند با استفاده از زرادخانه‌ی زبان «باورهای سنگین سنگواره‌ای یک فرهنگ» را به آن‌ها «حقه‌ن» کند؟ آیا می‌شود مانند یک ناقد دیگر به همین سادگی گفت که «اقبال عمومی این گونه آثار از آسان پسندی قشر کتاب‌خوان حکایت دارد که به هر حال خوشایند نیست و جای اندوه است» و گذشت و نپرسید که این چگونه قضاوتی است در باره‌ی مردم، و نیندیشید که آیا چنین قضاوتی زنده نیست؟

می‌بینید که پیش شرط قضاوت روشنفکرانه یک دوگانگی اجتماعی است در

ذات خواندن و فهمیدن، یک طرف مردم‌اند و یک طرف ما، آن‌ها که فریفته می‌شوند و فریب می‌خورند و ما که هشیاریم و هشدار می‌دهیم. در زمانه‌ی هبوط، روشنفکر و مردم از یک سمت، یعنی با یک انگیزه و با تجهیزات همانندی، به سوی رویداد خواندن نمی‌روند.

برای روشن‌تر فهمیدن این دوگانگی، بگذارید با یک سؤال از خودمان شروع کنیم: چرا اصلاً ما "روشنفکرها" به سراغ *بامداد خمار* می‌رویم؟ چه چیزی است در این زمان که ما را به سوی خود می‌خواند، حتی پیش از آن که آن را باز کنیم؟ در دادن پاسخ رک باشیم. رهیافت ما سراسر آکنده است از غرور، از تکبر تعلق به اشرافیت فکری. ما صادق نیستیم، احوالپرسی ما "ثانوی" است، دست دوم، مثل علاقه‌ی پزشکان است به ساختار یک بیماری. این با صفای خواندنی که در مردمی هست که آن را می‌خوانند از زمین تا آسمان فرق دارد. مردم *بامداد خمار* را می‌خوانند چون آن را دوست دارند، ولی ما، مای روشنفکر، خود را موظف به خواندن آن می‌بیند نه به این خاطر که آن را می‌پسندد، بلکه به این خاطر که دیگران آن را می‌پسندند. این فرق می‌کند با موقعی که ما، به قول گادامر یکی از متون شامخ را می‌خوانیم، مثلاً فرض کنید «بازجست روزگار سپری شده‌ی پروست» را. وقتی پروست را می‌خوانیم، و درباره‌ی آن دست‌به‌قلم می‌شویم، به این علت است که آن را متنی می‌دانیم "قابل"، حتی آن را می‌ستائیم. نوشتن ما، منوط به ماست، اولیه است، مبتنی است بر ساختار انگیزه‌ها، ذائقه و ارزش‌های خودمان. ولی در مورد *بامداد خمار*، در مورد داستان‌های مردم پسند، به اصطلاح پاورقی‌ها، اصلاً این‌طور نیست. ما به عیادت آن‌ها می‌رویم چون مردم از آن‌ها خوششان آمده است. اگر استقبال مردم نبود - و در ایران بیشتر وقت‌ها دل‌نگرانی ما از این استقبال است - حتی بوی اسم این کتاب هم به ملکوت روشنفکری ما نمی‌رسید.

در نتیجه این ناروا است، یعنی هم بی‌مورد است و هم غیرمنصفانه، که از این کتاب همان سؤالی را بکنیم که از کتاب‌های نوع دیگر. حداقل نه همین‌طور بی‌مقدمه. بلکه پیش از هرکار باید به این پرسش پردازیم که چرا این داستان از چنین محبوبیتی برخوردار شده است؟ چون این است آن پرسشی که انگیزه و مسیر راه بردن ما است به این کتاب. برای این کار چاره‌ای نداریم جز این که، حتی اگر موقتاً هم شده است، خودمان را خلع کنیم از همه‌ی عاریه‌های روشنفکری و دریک واگشت پدیدارشناسی برهنه بکنیم کنش خواندن را از همه‌ی پیشداوری‌ها و تسلیم بشویم به وسوسه و افسون این کتاب و از این راه برویم به سوی فهمیدن

آن با همان "معصومیتی" که خوانندگان آن را می‌خوانند. این جاست که روشنفکر باید با وضعیت هبوطی خود روبرو بشود، با "فقر روشنفکری" ای که دنیایش را شقه و محدود می‌کند، به این امید که از آن سوی رویداد خواندن سر در بیاورد با خودی فروتن تر، وسیع تر، تندرست تر، کم‌تعصب تر.

من کوشیده‌ام تا این کار را بکنم، یعنی سعی کرده‌ام تا به *بامداد خمار* فرصت این را بدهم که مرا همچنان از جا بکند که صدها هزار، شاید حتی میلیون‌ها نفر خواننده‌اش را. ما، ما که می‌خواهیم خوانندگان خوبی باشیم، باید هر کتابی را چنان بخوانیم که هایدگر در رهیافت به تفکر نیچه از ما توقع داشت. پی‌جویی آن در پرصلابت‌ترین رگه‌هایش و نه در آن جا که ضعیف است و شکننده. آن چه می‌خوانید گزارش این کوشش است.

### نخستین برخورد: اثر به عنوان موضوع خواهش

#### ۱) لذت‌های متن

هایدگر در خواندن نیچه مکرر به سراغ افکار همسانی باز می‌گردد تا هر بار ساختار معنایی جدیدی را در آن هویدا کند و به این ترتیب به استدراکات قبلی‌اش عمق بیشتر ببخشد بی‌آن که آن‌ها را نفی یا تعویض کند. نخستین لایه‌ای که در کنش خواندن با آن برخورد می‌کنیم وجه مادی داستان‌سرایی است: حرکت قصه به عنوان یک ساختار روایی که در پیچ و تاب خود کالبد داستان را می‌آفریند و به آن جان و جنبش می‌بخشد. هنوز چند صفحه نخوانده، با خوشحالی متوجه می‌شویم که *بامداد خمار* ناقل روایتی است پرکشش و نیرومند با نثری زیده و بی‌دست‌انداز. داستانی است که گوارا خوانده می‌شود و برای خواندن آن، برای "تعلیق ناباوری" لازم جهت دنبال کردن آن، نیاز به صرف حوصله و انرژی چندانی نیست. اگر موفقیت نهائی داستان‌سرایی در این باشد که خواننده یا شنونده خود را به افسون روایی آن تسلیم کند، *بامداد خمار* در همان صفحات اول، شوکت خود را بر خواننده می‌گسترده زیرا قصه‌پرداز به فوریت و بی‌اتلاف وقت به کار اصلی خود مشغول می‌شود. این است آن چه در همان روز خواندن در باره‌ی *بامداد خمار* در دفترچه خاطراتم یادداشت کردم: «داستانی است خوش‌خوان، یکی از آن داستان‌ها که هنوز شروع نشده شما را به درون مدار خویش می‌کشد و با نیروی گریزناپذیری به جلو می‌راند. رشته‌ی روایی آن به ریسمانی ابریشمین می‌ماند، به بدن ورزیده و بی‌کم و زیاد یک قهرمان

ژیمناستیک.» موفقیت *بامداد خمار* در سطح روایتی دقیقاً به خاطر این هم قواره بودن کامل روایت است با قصه. هیچ یک، در هیچ جا، از دیگری کم و بیش نمی آورد. یکی از فرعیات این هم قوارگی چسبان ماجرا و روایت، چفت شدن آن چه می گذرد با آن چه نقل می شود، تنظیم مناسب زمان است در کنش روایت که داستان های مردم پسند نمی توانند بدون آن موفق بشوند. مگر نه این است که همدمی و کیف روایتی، وعده و نوید نقالی، درهمین چیرگی رشته‌ی کلام است بر غلظت زمان، برشتاب و درنگ گذر آن؟ *بامداد خمار* در این مورد ساختار ساده اما بسیار کارآمدی دارد. رشته‌ی روایتی آن تک خطی است و هموار. همین که شروع شد سرعت می گیرد اما نه افتان و خیزان بلکه یکدست، بدون هرگونه شتاب یا نیش ترمز ناگهانی.

این گونه ادراهی تجربه‌ی زمان در زمان های پُرخواننده رواج فراوان دارد. نظریه‌ی آن ساده است اما پرداخت آن به مهارت و شم پخته‌ی ای نیاز دارد. با گزینش این شکل ادراهی تجربه‌ی زمان، نویسنده با دو دسته خطر روبرو می شود که در پی جوئی نهائی یا از ضعف مهارت او سرچشمه می گیرند یا از ناتوانی او در مهارکردن به موقع سکوت و کلام خود. و این دو نیز، نگفته پیداست، سرانجام مربوط می شوند به ایجاد هم قوارگی بین قصه و نقل، به این معنا که ارتکاب هریک از این دو خطا یا قصه را از نقل درازتر می کند یا نقل را از قصه. و این هر دو تجربه‌ی هائی زنده‌اند. مثل لباس بسیار گشاد و نه در همه جا، یا بسیار تنگ و باز هم نه در همه جا. از آن جا که این هم قوارگی امری است که به تمامیت داستان سرائی مربوط می شود، موفقیت آن به تداوم این تناسب در تمامی فرآیند روایت بستگی دارد، وگرنه تجربه‌ی زمان این جا و آن جا کیس برمی دارد یا شکاف. و این هر دو باعث می شوند تا خواننده یکباره از افسون متن به درآید و نویسنده خواننده را گم کند.

منظور من از تأکید بر این جنبه از داستان سرائی این نیست که بگویم که خط روایتی داستان برهنه است و عاری از جزئیات و تفصیلات، و خلاصه فاقد آن زردوزی ها و نگاره هائی که با درهم تنیدن خود اثر را به پدیده‌ی ای عاطفی تبدیل می کنند. برعکس جریان روایتی *بامداد خمار* حکم جویباری را دارد که رقص کنان بر بستری از سنگریزه ها جاری باشد. نکته این است که در طرح این جزئیات زیاده روی نشده است، به آسانی قابل هضم‌اند، و خویشکاریشان به خدمتشان به پیشروی جریان روایت محدود می شود. برای نمونه، قهرمان قصه عمه جان که نام او محبوبه است، در نخستین اشاره‌ی خود به عشقش به رحیم

گلی به نام محبوبه‌ی شب از باغچه‌ی خانه می‌کند و به او می‌دهد. هیچ چیز در این استعاره‌ی زیبا نیست که هم برای محبوبه، هم برای رحیم و هم برای ما بلافاصله قابل درک نباشد. این از ما یک محفل مشترک هرمنوتیک می‌سازد، یک جماعت خیالی. به این ترتیب ما حاضر می‌شویم در مجاورت ماجرا. هرسه‌ی ما می‌دانیم که محبوبه به این حساب خویشتن را (و من مخصوصاً می‌گویم خویشتن و نه خود)، آن هم در متنی شبانه، به رحیم تسلیم می‌کند. این استعاره‌ای است نزدیک و در دسترس. و چون خیلی خودمانی است و رو به تجربیات اروتیک دارد، ما به سرعت تعبیرش می‌کنیم بی آن که بی ادبی کنیم و بخواهیم تا ته معنای آن برویم. با این وجود از آن جا که شب در ذهن و خیال مردم، و نیز در ادبیات فارسی، غیر از بار اروتیک بارهای معنایی دیگری هم دارد، شبانه‌گی گلی به نام محبوبه، به این استعاره بار معنایی مبهم و حتی نامعینی می‌بخشد که ما را دل‌نگران محبوبه می‌کند بی آن که فعلاً بر این دل‌نگرانی درنگ کنیم.

*بامداد خمار پُر* است از این گونه ریزه‌کاری‌های فرهنگی که به علت دست‌یابندگی و گوارا بودنشان رشوه‌ای هستند به حس "فرهنگ‌دانی" خواننده. یکی از علل موفقیت *بامداد خمار* این است که سرمایه‌ی فرهنگی قهرمانان قصه‌اش، به خصوص عمه جان، با سرمایه‌ی فرهنگی خوانندگان آن هم سنخ است. مثلاً توجه کنید به صحنه‌ی تولد منوچهر، برادر محبوبه. محبوبه به درخواست پدرش حافظ را باز می‌کند و این‌بیت را می‌خواند: «مژده‌ای دل که مسیحا نفسی می‌آید / که زانفاس خوشش بوی کسی آید.» حافظ بخشی است از این سرمایه‌ی فرهنگی، و ما تا این جای قصه می‌دانیم که این شعر بشارت تولد منوچهر است، همان برادری که سرانجام محبوبه سال‌های آخر عمرش را در خانه‌ی او سپری می‌کند. به این ترتیب در این جا نیز معرفت ادبی خواننده گواهی می‌شود.

به عبارت دیگر، استعاره‌ها، ایماها، و تشبیهات داستان همگی از سرمایه‌ی عمومی "ادبی" ایران گرفته شده‌اند و دقیقاً به دلیل همین آشنائی و انس و الفت است که *بامداد خمار* برای قشری از طبقه‌ی متوسط ایران (آنان که مثلاً این فرهنگ را وجه تمایز خود می‌دانند) حالتی خودمانی پیدا می‌کند و مثل یک سلام و علیک گروهی، به صورت یک متن "لیتورژیک" به «کتابی که باید خواند» تبدیل می‌شود. رولان بارت اشتباه می‌کرد: لذت از خواص متن نیست، بلکه فرآیند شیمیائی الفتی است که میان دو موجود خواهشمند، میان نویسنده و خواننده، برقرار می‌شود. لذت خودمانی داستان‌های بازاری به هیچ روی کمتر از لذت خواندن متون شامخ "ادبی" نیست.

## ۲) لذت های تن

همه‌ی این‌ها که گفتیم، همه‌ی مهارتی که در نقل‌قصه به کار رفته، برای فهمیدن این‌که چرا این‌زمان از چنین موفقیتی برخوردار شده است کافی نیست. چندین سال پیش، زمان‌های فهمیده‌ی رحیمی، که از این خصائل عاری بودند نیز بازار پُر رونقی داشتند. باید به دنبال دلایل دیگری گشت. باید وارد ساحت‌های اجتماعی و روانی شد، نه تنها تا آن‌جا که به متن مربوط می‌شود بلکه در مورد خوانندگان این‌زمان، و دید که تا کجا موفقیت *bamdad* *خمار* ناشی است از مناسبات "عرضه و تقاضائی" که بین نگرش‌ها، توقعات و ظرفیت‌های روانی و اجتماعی خوانندگان و خویشکاری‌های متن برقرار می‌شود. به عبارت دیگر باید *bamdad* *خمار* را به عنوان یک کالای معین "ادبی" بررسی کرد که به بازاری مرکب از مصرف‌کنندگانی مشخص ارائه شده است. چه چیزی است در این کتاب که به دل مصرف‌کنندگان می‌نشیند؟ چه چیزی است در آن‌که از دل آنان برمی‌آید؟

سودابه، یک دختر تحصیل‌کرده، از یک لایه‌ی اجتماعی "بافرهنگ" قصد دارد تا علی‌رغم داوری پدر و مادرش با پسر جوانی از خانواده‌ای مرفه، نوکیسه و "بی‌فرهنگ" ازدواج کند. مخالفت والدینش بی‌ثمر است، برای همین دست به دامن عمه جان می‌شوند که آن‌قدر به سودابه شبیه است که انگار خود اوست. عمه جان که نام اصلی او محبوبه است، خواهر بزرگترمنوچهر پدر سودابه است. او به جای این‌که برادر زاده اش را به باد پند و اندرز بگیرد برای نخستین بار تصمیم می‌گیرد تا سرگذشت خود را تمام و کمال برای سودابه نقل کند: «من چه کاره هستم که به تو بله یا نه بگویم دخترجان؟ من فقط قصه خودم را می‌توانم برایت بگویم. آن وقت این تو هستی که باید تصمیم بگیری.» (ص ۱۱) عنوان کتاب - که از این مصرع سعدی گرفته شده: "شب شراب نیرزد به بامداد خمار" - خود گویای لب‌سرگذشتی است که عمه جان برای سودابه نقل می‌کند.

طرح قصه ترکیبی است از یک چارچوب باریک و یک "حسب‌حال" طولانی که عمه جان، یعنی همان محبوبه قهرمان اصلی داستان، راوی آن است. این ترکیب یادآور هزار و یک شب است، افسانه‌ای که *bamdad* *خمار* نیز درجائی به آن اشاره می‌کند. اما این تداعی تنها به ساختار روایتی محدود نمی‌شود. در هر دو این داستان‌ها راوی یک زن است، و هر دو روایت نیز با هدف مشابه غلبه بر یک گذشته‌ی تهدیدآمیز و به‌انگیزه‌ی اعاده‌ی یک تعادل و خرد فراموش شده نقل می‌شوند. در هر دو داستان عظمت خویشکاری روایتی چارچوب

(به عنوان بخشی از قصه) با قلت حجم کلامی آن (به عنوان بخشی از نقل) رابطه‌ی معکوس دارد. قصه‌ی چارچوب اگرچه از نظر اندازه اندک است از نظر تأثیر آن درکنش خواندن بسیار زیاد. خویشکاری آن این است که ما را به یک رهیافت مشخص به قصه رهنمون شود و به این ترتیب لحن، جهت، و شتاب خواندن را معین کند. کاری که چارچوب می‌کند این است که با تلقین پرسش عمده‌ای که باید داستان را در سایه‌ی آن خواند، نگاه ما را بر روی یک افق مشخص تثبیت می‌کند و به خواندن ما جهت و هدف می‌دهد. مثلاً در خواندن *هزار و یک شب* به جای این که بیش از حد در هر یک از دوستان و اندی قصه آن غرق بشویم و به اصطلاح توی گل آن‌ها گیر کنیم، انگیزه‌ای داریم برای به جلو رفتن، و آن برگشتن به قصه‌ی چارچوب است و پی بردن به آخر و عاقبت شهرزاد. در *بامداد خماری* هم چارچوب ما را در جایگاه سودابه می‌نشانند و پرسش او را تبدیل می‌کند به پرسشی که ما داستان را تحت هدایتش می‌خوانیم. قرار دادن یک قصه درون یک قصه‌ی دیگر، چارچوب‌پردازی روایی، همیشه انجام عملی است بر روی زمان. در *بامداد خماری*، چارچوب روایی داستان که درنگی است در زمان روایت، شرح حال محبوبه را که به صورت تاریخ نگارانه‌ای بازگوئی می‌شود، از حالت تک خطی در می‌آورد. قصه‌ی چارچوب در افق زمانی اکنون باقی می‌ماند در حالی که زندگی نامهی عمه جان مستقیم چندین دهه را طی می‌کند. به این ترتیب قصه‌ی چارچوب قصه‌ی تک خطی محبوبه را خم می‌کند و از آن چنبره‌ای می‌سازد که هر دو انتهای آن در امروز است. آنان که این رُمان را می‌خوانند، برخلاف برداشت برخی ناقدان، آن را به عنوان یک روایت خطی تاریخی در نمی‌یابند بلکه در چنبره‌ی هم اکنون قصه‌ی چارچوب است که معنا و تأثیر داستان با ما رابطه برقرار می‌کنند. به خاطر مداخله‌ی تعیین کننده‌ی قصه‌ی چارچوب، حسب حال عمه جان از تاریخ خود به درمی‌افتد و به حکایتی بدل می‌شود که سراسر ماجرای آن درباره‌ی امروز است. به این حساب، این رُمان نه تلاش هیچ طبقه‌ای است برای بازگشت و نه حسرت هیچ طبقه‌ای برای عصر زرین سپری شده‌ای. در مقابل حذف معنای تاریخی، اهمیت کنونی داستان سرریز می‌کند و از آن چه روایت نقل می‌کند فراتر می‌رود. وهمین مدار "هم اکنونی" استدراک خواننده است که ما را مجاز می‌کند تا در تأملات خود دایره‌ی تعبیر را تا افق‌های جامعه‌شناسی و روانشناسی امروز بگستریم.

برگردیم به قصه. عمه جان خود با همان انتخابی روبرو بوده است که اکنون در برابر سودابه است. او نیز به عشق آتشین مردی از طبقه‌ی دیگر گرفتار شده

و علی رغم خواست و اندرزهای فرزانه‌ی والدینش با او عروسی کرده است. اما ازدواج او به علت ناهمخوانی‌های فرهنگی به شکست انجامیده است. رویاهائی که وی در هنگام عشق و شیدائی در دل پرورده بود، با آن چه به آن رسید از زمین تا آسمان تفاوت داشت. او در خیال بهشتی ترسیم کرده بود اما در واقع سر از جهنم درآورده بود. چیزهائی که در اوج هوس‌های پیش از ازدواج زیبا و تحریک آمیز به نظر می رسیدند، پس از آن زشت و زجرآور می نمودند. این ماجرای آشنائی است. کتاب هر ازدواج شکست خورده ای را باز کنید پُر است از این تبدیل و تبادل‌ها، پُر است از شیرینی‌هائی که ترش شده اند. اما بهائی که محبوبه برای این ماجرا می پردازد بسیار سنگین است. تنها فرزندش به شکل فاجعه آمیزی می میرد و او به خاطر سقط جنین برای همیشه خود را سترون می کند. اگرچه او بعدها همسر پسرعموی متأهلش می شود، زندگانش برای همیشه آن داغی و هیجانی را که می توانست در صورت ازدواج با یکی از اقربان خود داشته باشد پیدا نمی کند. تقدیر او این است که پس از یک شب پُر شور و پُر هوس تا پایان عمر در *بامداد خماری* به سر برد.

نیروئی که ماجرای محبوبه را به حرکت در می آورد عشق است. نه عشق به هر معنائی، بلکه عشق به معنای آن جنبش و جوشی که مرزهای را که نباید درنوردید درهم می شکند. یعنی عشق واقعی که سند واقعیتش ممنوعیت آن است. عشقی که همیشه یک جوری انقلاب است، یک جوری گناه است، یک جوری خارق العاده است و با هنجارهای روزمره در تضاد، مثل عشق زلیخا به یوسف، مثل عشق مجنون به لیلی، مثل عشق ویس و رامین به هم. محبوبه تحت تأثیر شعارهای ادبی مرزهای اجتماعی را زیر پا گذاشته و بهای دردناک و فاجعه آمیزی برای این کارش پرداخته است و حالا، سودابه، برادر زاده اش که انگار خود اوست، قیام کرده که این مرزشکنی را تکرار کند. این نوع عشق به همان قدمتی است که ادبیات فارسی، و کتاب *بامداد خماری* هم پیش از آن که قصه گویی‌اش را شروع کند با نقل یک غزل عاشقانه‌ی کامل از حافظ تمامی داستان را می گذارد در این شط شیفتگی و دلباختگی. حافظ حاضر است در سرتاسر روایت، و به دنبال او عشقنامه لیلی و مجنون. محبوبه خودش می گوید که عاشق شده است، که عاشقی حق آدمیزاد است، برای این که او با حافظ بار آمده است، برای این که پدرش یکدم حافظ و نظامی می خواند و درخانه شان به آوازه‌های قمرگوش می کنند. وقتی دست آخر مجبور می شود به مادرش بگوید عاشق رحیم شده است به این میراث ادبی استناد می کند، به مادرش



می‌گوید عاشق شدن شرم آور نیست مگر نه این است که «خود آقا جان هر شب کتاب لیلی و مجنون می‌خواند؟» (ص ۹۶) عاشق و معشوق نیز با رد و بدل کردن اشعار عاشقانه‌ی فارسی با یکدیگر راز و نیاز می‌کنند. محبوبه طوری حافظ را می‌خواند که انگار این پیرمرد ریشوی شیرازی، این پیرمرد ارقه‌ی قرون وسطائی، دارد حرف‌های دل زنانه‌ی این دختر جوان قرن بیستمی را می‌زند. در هر صورت می‌شود گفت که حاج سید جوادی خواهی نخواهی دارد زیرآب این گونه قرائت‌های پارسایانه را می‌زند. عبید زاکانی در رساله‌ی صد پندش می‌گوید «از خاتونی که قصه‌ی ویس و رامین خواند. . . مستوری . . . توقع مدارید.»<sup>۷</sup> این هشدار در مورد دیوان هم عصرش حافظ نیز مصداق دارد: از هر که حافظ می‌خواند توقع نداشته باشید که اسیر عشق‌های آتشین نشود. تلاش آنان که قلم مو به دست بر همه‌ی ادبیات ما رنگ اخته‌ی عرفان و اخلاق می‌مالند عبث است. "میراث فرهنگی" ما همین که در میان مردم عادی رفت دوباره لوندی و وسوسه‌ی جسمانی خود را آغاز می‌کند.

"ادبیات" عامیانه‌ی مردم، لطیفه‌ها و متل‌ها و ترانه‌هایشان همیشه در همسایگی جنسیت و جسمانیت است. آن چه میخائیل بختین در باره‌ی فرهنگ عوام، با خصلت‌های کارناوال‌گونش، می‌گوید، کاملاً، و حتی بیشتر، به فرهنگ عامیانه‌ی ما قابل تعمیم است، اما هیسات که این فرهنگ نیز در این چند دهه از دست «دوستی خاله خرسه‌ی» گردآورندگان فرهیخته و پارسا تندرست و کامل به در نیامده است. به طوری که امروز، به جز در آثار گرانقدر جعفر شهری باف، و یکی دو نفر دیگر، فرهنگ مردمی ما چیزی شده است با جنسیت آغا محمدخان قاجار و خلقیات کریم خان زند. این همسایگی تن و خواهش‌های تپنده‌ی آن را در پاورقی‌های پر فروش دهه‌های پیش نیز می‌توان یافت. در هر حال، نکته‌ی تازه‌ای که در *بامداد خمار* به ذهن من رسید، نکته‌ای که ما را از دوآلیسم بختین جلوتر می‌برد، این است که حتی آثار هنری والا و متون شامخ ادبی نیز در میان عوام مجبورند دست از افاده‌های روحانی خود بکشند و در مسخرگی، لودگی، جنسیت و جسمانیت زندگانی روزمره‌ی مردم شرکت کنند. چیزی که در آثار مردم پسندی مثل این زمان خودش را به سطح کتابت می‌رساند و ثبت و ضبط می‌شود اعاده‌ی حیات طبیعی و اروتیک است به "میراث ادبی" ما.<sup>۸</sup>

حافظی که در *بامداد خمار* است دیگر آن حافظ اخته‌ی عرفا نیست بلکه رجلیتش به او برگشته است. وقتی محبوبه سرانجام راهی پیدا می‌کند که عشقش را با کلمات به رحیم اعلام کند دست به دامان یکی از غزل‌های حافظ می‌شود

که عشق را با آن نام دیگرش می خواند، باهوس، آن نامی که مناسب تر است از عشق برای این حافظ خودمان که رند است و نظر باز. می نویسد: «حال دل با تو گفتم هوس است / خبر دل شنفتم هوس است. طمع خام بین که قصه ی فاش / از رقیبان نهفتم هوس است.» دلی که در گفت و شنود با دل دیگری است در رابطه ای که هوس از آن می چکد دیگر آن دل مه آلوده ی صوفیانه نیست، بلکه اندامی است جنسی، به حرکت در آمده، در داد و ستدی که استعاره ی آن گفت و شنود است، راز و نیاز. "صحبت" کردنی که در انجیل است و در آن واژه ی انگلیسی که به هر دو معناست. "طمع خام" به یکباره می شود نام دیگری برای هوس بی کران، برای شهوتی که کشاله می کند و سر می ریزد. محبوبه دلش می خواهد این دو بیت را داد بزند، این دو بیت را که "به محض خواندن" نامه ی رحیم به ذهنش رسیده بود. هوس از "ارادیات" نیست. سیطره اش راه می افتد از ژرفای یاخته ها، از آن جا که انسان با رانش های تاریک هستی یکی می شود. جنسایت (Sexuality) از آن جا می جوشد و سرریز می کند و راه که افتاد کسی نمی تواند جلویش را بگیرد. محبوبه می گوید: «... فقط دلم نبود که او را می خواست. قطره قطره ی خونم بود. بند بند وجودم بود. تک تک سلول هایم بودند و تنها مخالف در سراسر بدنم مغز بیچاره ام بود که هرچه می کوشید به جایی نمی رسید. هیچ کس از او فرمان نمی برد.» (ص ۶۶)

این خودنمایی هوس در ایران اسلامی به خودی خود قابل توجه است. این هوس گلگون و مرطوب و تپنده. اما از آن مهم تر این است که فاعل این کنش هوس یک دختر جوان است. زن نه به عنوان موجودی هوسناک، بلکه زن به عنوان موجودی "هوسمند". فرهنگ عامیانه ایران واهمه و ابائی ندارد از نمایاندن زن به عنوان چنین موجودی. اما زن در ژمان فارسی، حتی ژمان های مردم پسند پیش از انقلاب، بیشتر قربانی هوس است تا فاعل آن، بیشتر شکار است تا شکارچی. اما در این جا زن نه تنها در جایگاه راوی بلکه در جایگاه فاعل جنسی قرار می گیرد، و این مرد است که مورد و موضوع نگر زنانه واقع شده است. آن جسم هوسناکی که موضوع خواهش است رحیم است، تن رحیم، نه افکار یا شخصیتش. این رحیم است که در ژست ها و حرکاتش هوس را در دل به جوش در می آورد. هر بار که زنانگی لطیف و ملبوس محبوبه با مردانگی تیره، قرص و کشیده ی رحیم در آستانه ی دکان نجاری رو در روی هم قرار می گیرند همه چیز گدازان می شود.

یک نمونه باید کافی باشد. این دومین باری است که محبوبه رحیم را می بیند:

هوا آفتاب بود ولی شب قبل باران مفصلی باریده و زمین را گل آلود کرده بود. وقتی به دم دکان رسیدم، جوانک مثل روز گذشته، فارغ از همه جا، غرق رنده کردن بود. دم در دکان ایستادم و حواسم جمع بررسی لبه‌ی گل آلود چادرم بود. لبه‌ی چادر را کمی بالا کشیدم و بی اراده گفتم: "آه".

صدای رنده متوقف شد و کسی با لحنی گیرا و خوش آهنگ گفت «آه به من دخترخانم؟» سرم را بلند کردم و چشمانش را دیدم. گردن کشیده و عضلات برجسته‌ی زیر پوست گردنش که تیره بود و رگی برجسته داشت؛ آستین‌های بالا زده و دست‌های محکم و قویش؛ موهایش را که بر پیشانی ریخته بود؛ بینی عقابی و پوزخندی که به لب داشت. زیبا بود؟ نمی‌دانم. زشت بود؟ نمی‌دانم. ولی مرد بود. مردانه بود. این بازوها می‌توانستند تکیه گاه باشند. (ص ۲۶)

مقایسه کنید این توصیف اروتیک رحیم را با تصویر کاملاً غیر اروتیکی که محبوبه از خواستگاران اشرافی خود به دست می‌دهد، و آن وقت می‌بینید که "طمع خام" محبوبه چگونه قرینه‌ی جنس‌انیت خام، بدوی و وحشی رحیم است به عنوان موضوع خواهش. این بدن مرد است به آن شکلی که اول بار در شعر فروغ فرخزاد پا به ادبیات ایران گذاشت. این که اکنون دیگر جنس‌انیت عشق محبوبه از به هیجان درآوردن احساسات و فانتزی‌های نارسیستی قلبی از مردان فراتر می‌رود و میلیون‌ها زن ایرانی دیگر این حضور جنسی مرد در ادبیات را رسوائی آور نمی‌یابند بلکه آن را دنبال و مزمزه می‌کنند، گویای آن است که در این چند دهه چه راه درازی آمده ایم.

من لحن اخلاقی و منفی دستغیب را نمی‌پسندم وقتی می‌نویسد که محبوبه و رحیم «هر دو به رغم اختلاف طبقاتی و فرهنگی از یک قماشند و سر و ته‌ی یک کرباس و اسیر شهوتند»، اما معتقدم که او دارد به رغم خودش یک حقیقت غیرطبقاتی را می‌گوید چون یک جایی هست در عالم اقتدار شهوت که ما همه سر و ته یک کرباسیم. از قضا نیروی "اروس" همیشه با ساختار تمایزات اجتماعی در جنگ است. حتی عارفان خودمان هم این را می‌دانستند. بخش عظیمی از ادبیات، عامیانه و شامخ، بازگو کننده‌ی همین ماجرای پُرکشمکش عشق است و تمایزها و خصومت‌های طبقاتی و قومی. عشق محبوبه به رحیم اصلاً افلاطونی نیست. تن با کشاله‌های اروتیکش در قلب قصه غوغا می‌کند. با توجه به سانسور و استانداردهای مردم در این مقطع از تاریخ دیگر بیشتر از این نمی‌شد اروتیک شد و از مردم پسندی نیفتاد. برای این‌که خواهر من این کتاب را بخواند و بدهد به من هم بخوانم باید "اروس" یک جایی از خودش شرم حضور نشان

بدهد. آن جاباشد، وسوسه بکند، به هیجان در بیآورد ولی وقاحت به خرج ندهد. ژمان عامیانه، هر ژمانی، برای این که مردم پسند بشود باید مایه گذاری عاطفی بشود، باید بشود ساحت تجربه‌ی انرژی روانی، تولید، انباشت و رها کردن آن. هسته‌ی عاطفی *بامداد خمار* را مایه گذاری اروتیک رحیم تشکیل می‌دهد. رحیم است آن کوره‌ی گدازانی که *بامداد خمار* را به جنبش و جوشش در می‌آورد. جنسانیت رحیم، مثل جای سنگی که به آینه خورده باشد، کانونی است که تمام شیپارهای عاطفی متن از آن شروع و به آن ختم می‌شوند. همه چیز دارد یا عاشق رحیم می‌شود یا منزجر از رحیم، یا به سمت رحیم می‌رود یا از آن دور می‌شود. بدون شوری که او در دل محبوبه به پا می‌کند اصلاً قصه‌ای در کار نمی‌بود. این اوست که از جانب فرودستان، از جهان زیرین، طبیعت و جسمانیت، می‌آید و با ایفای آن نقش آشنای دراماتیک «جنسانیت خفته‌ی یک زن پیش از حد متمدن شده» را بیدار می‌کند. تمامی برداشت‌ها و تعبیرها راهی به جایی نمی‌برند اگر مرکزیت اروتیک رحیم را نادیده بگیرند. رحیم را نباید به یک شاخص طبقاتی کاهش داد. رحیم یک کوره‌ی اروتیک است.

### برخورد دوم: اثر به عنوان ساحت همدردی

#### ۱) خودیت و جنسانیت

اما *بامداد خمار* تنها به این علت مردم پسند نیست که ما در شهوت خام محبوبه برای رحیم سهیم ایم. همه‌ی دلایل در تحلیل نهائی انرژی خود را از این هوس ملتهب می‌گیرند اما به آن قابل تقلیل نیستند. خوانندگان ژمان‌های مردم پسند را نمی‌توان مشتکی شهوت زده‌ی خجالتی به حساب آورد. گفتیم که محبوبه در زمینه‌ی اروتیک در جایگاه فاعل قرار دارد، اما مثال‌هایی که زدیم حاکی از آن بودند که در عالم شیدائی عاشقانه هیچ کس خود را فاعل حس نمی‌کند چون هیچ کسی صاحب اختیار حرکات خود نیست. محبوبه ایستاده بود لب پرتگاهی که یک طرفش تا تاریکی نامتناهی یاخته‌های او ادامه می‌یافت و طرف دیگرش تا ظلمات بی‌پایان دخمه‌ی نجاری، و اصلاً حس نمی‌کرد که عنان خودش دست خودش است. چیز عجیبی است عشق. عاشق نه آزاد است و نه اسیر، عنانش دست هیچ کس نیست از جمله خودش. عقل محبوبه او را می‌کشد به یک طرف، بدنش به طرف دیگر. این جا مرز خودیت است. جایی که ستاره‌ها منفجر می‌شوند. در لبه‌ی عشق، در لبه‌ی خواهش جنسی،

محبوبه نه کاملاً خود است و نه کاملاً بی خود. محبوبه نه نسبت به زمانه انقلاب  
یک طرف خواهش جنسی او، یک طرف هم شعورش. خواهش اروتیک او را  
می کشد به سمت رحیم، اما شعورش به عبث می کوشد تا جلوی او را بگیرد.  
محبوبه طوری عمل می کند که انگار دارد توی خواب راه می رود. تا وقتی  
عروسی کنند حرف و عمل محبوبه اصلاً با هم نمی خوانند. محبوبه حتی تا  
مدت ها به خودش هم نمی گوید که عاشق رحیم است. انگار بدنش سرخودی و  
بی اطلاع مغزش خاطرخواه شده است. این خوابزدگی را می توان در صحنه های  
دور و بر به دنیا آمدن منوچهر دید، آن جا که مادر محبوبه دارد تنها پسرش را  
به دنیا می آورد. مادرش دارد درد می کشد و محبوبه «به دنباله بهانه ای» است  
تا از خانه بیرون برود. از توی باغچه‌ی خانه شان یک شاخه‌ی پُرگل محبوبه‌ی  
شب می چیند و دوان دوان می رود به نجاری. گل را می اندازد توی دکان.  
رحیم آن را بر می دارد و به خواهش محبوبه آن را پشت الوارها پنهان می کند.  
اما بوی گل پنهان شدنی نیست. رحیم با دو دست به میز وسط دکان تکیه  
می دهد. آستین هایش را تا آرنج بالا زده است و باز هم چشمان محبوبه خیره  
شده اند «به آن عضلات». رحیم یکی از نیشخندهای شیطنت بارش را می زند و  
محبوبه رچ دندان های مرتب و سفید او را می بیند. «به چشمانش خیره شدم.  
مانند خرگوشی اسیر مار. کدام یک مار بودیم؟ نمی دانم، هر دو اسیر بازی  
طبیعت. سرش را پائین انداخت و آهسته دسته‌ی اره را در مشت فشرد.» (ص ۵۸)  
این که زمام اروتیک محبوبه دست محبوبه نیست بهانه ای نمی شود برای این  
که رحیم را مقصر بشماریم. خواهش جنسانی محبوبه نیز نکوهش و تحقیر نشده  
است. در تمام داستان جنسایت محبوبه مال خود اوست بی آن که در تصرف  
خود او باشد. هیچ کس نمی تواند جنسایت او را از او سلب کند، به زور یا به  
تزویر، اما خود او هم نمی تواند به دلخواه خویش آن را روشن و خاموش کند.  
محبوبه مثل اغلب زنان داستان های مردم پسند پیش از انقلاب نیست، یکی از  
آن «فریب خورده و رها شده» ها. او قربانی کسی نیست. برعکس، زنی است قوی  
و کله شق، که به پای خود می رود و به پای خود می آید و تقصیر را نه به  
گردن دیگران می اندازد و نه تقدیر. اگر این تصویر از زن ستودنی نیست آن  
چه باید به زیر به استنطاق کشید فمینیسم ما است.

گفتم که *بامداد خمار* هشیار است که مبادا خط یگانه‌ی روایتی آن منحرف  
بشود و پای مطالبی به میان بیاید که حواس خواننده را پرت بکند. برای همین  
عمه جان داستانش را به صورت کاملاً خصوصی مطرح می کند و تاریخ جز

نواروی از افق نیست که در لبه‌ی داستان جریان دارد بی آن که وارد نقل آن بشود. بنابراین هر جا تاریخ این فاصله گیری را بشکنند و به یکباره به درون روایت رسوخ کند باید مورد توجه تحلیلی خاص واقع بشود. لحظه‌ای هست در *بامداد خمار* که در آن یک نکته‌ی تاریخی آن چنان بی مقدمه و شتابزده وارد روایت می شود که ممکن است خواننده حتی متوجه آن نشود. به نظر می رسد، که مثل تبلورهای جنسایت محبوبه، این هم پیچه‌ای است که بی اراده بالا زده می شود، یکی از آن تپق های فرویدی. اما موشکافی بیشتر نشان می دهد که این استثنا کلید دستیابی به یکی از عمیق ترین لایه های روانکاوانه‌ی این رُمان است. وقتی محبوبه در روز زایمان مادرش از دکان نجاری باز می گردد مادرش فارغ شده است. این یک لحظه‌ی کمیاب تأمل تاریخی است در کتاب.

وقتی به خانه برگشتم، جرئت نمی کردم به چشم کسی نگاه کنم. آن روزها چه قدر زندگی ما شلوغ بود! درخانه مادرم پسر زائیده بود و در بیرون از خانه ایران خود را در آغوش رضاخان انداخته بود و من در آرزوی یک شاگرد نجار بودم. ایران خیلی زودتر از من موفق شده بود. خیلی زودتر و خیلی راحت تر. انگار دنیا زیر و رو می شد. (ص ۶۲)

این یکی از آن لحظه های درخشان ادبی است. ولی محبوبه (حاج سیدجوادی) غیر از ذکر آن هیچ کار دیگری با آن نمی کند. هنوز این ربط را بیان نکرده از آن رد می شود. می گوید تناسبی است میان تصاحب جنسی و تصاحب سیاسی، بین مردانگی و نظامی گری، ولی نمی گوید چرا، به چه صورت. اما نکته ای هست در اشاره به تقارن زمانی میان معضل محبوبه و سرکار آمدن رضا شاه. و آن این است که در تاریخ نگاری ضمنی رُمان مشکلی که محبوبه با آن روبرو است یکباره یک تعین تاریخی پیدا می کند. از آن جا به بعد است که دخترها شروع می کنند با مشکل انتخاب شوهر روبرو شدن. همان وقت هاست که یکباره اقتدار پدرسالارانه‌ی کهن تَرک برمی دارد، و اول در میان افراد همان طبقه‌ای که بصیرالملک یکی از آن هاست. بدون این تَرک رُمان *بامداد خمار* نوشتنی نبود، چون نه این آتش به جان محبوبه می افتاد و نه بصیرالملک فقط به طرد (آن هم نه کامل) دخترش بسنده می کرد.

به نظر من به این ترتیب روایت زیرآب خودش را می زند و به جای این که یک "رمانس" عاشقانه‌ی ادبی و ابدی باشد می شود رُمانی در باره‌ی روزگاری معین. قصه پردازی با تسلیم خودش به فراخوان واقعی-نمائی تاریخی مجبور

می‌شود که دست از ادعاهای اساطیری اش بردارد. این یک اصل کلی است. این که *بامداد خمار* هم به این وسوسه تسلیم می‌شود ما را مجاز می‌کند که جدال درونی محبوبه را روایتی بخوانیم از جدال نیروهائی که جامعه‌ی ما را به دوسوی مخالف می‌کشند. بی‌تردید، از سرآغاز دوران مدرن به بعد جدال میان ذهن و تن در ایران شعله ور شده است. جامعه‌ی ما از آن هنگام به بعد، به خصوص از برسر کار آمدن جمهوری اسلامی بدین سو، تحت فشار برنتافتنی نیروهای متضادی واقع شده است که تن و روح را به دوسوی مخالف می‌کشند. تن‌های ما را از روان‌های ما وا می‌درند و رو در روی هم قرار می‌دهند. نبرد میان مدرنیت و اسلام‌گرایی تنها نبردی بیرونی نیست. نبردی که روی صفحه‌ی کتاب‌ها و روزنامه‌ها، نهادها و خیابان‌ها، در جریان است. بلکه نبردی است درونی در مغز وجود ما. من همیشه فکر می‌کردم که هیچ‌کجا این نبرد از نبرد برسر تن زن، بر سر جنس‌انیت زنانه، سهمگین‌تر نیست. اما آن چه اکنون در می‌یابم این است که زنان، تن و جنس‌انیت آنان، خود صحنه‌ی سهمگین‌ترین نبردهاست. نبردی که در آن زنان خود هم نیروهای متخاصم اند و هم آن چه نبرد بر سر آن است. معضَل محبوبه بیانگر معضَل درونی و واهمه‌ها و رویاهای جنس‌انی بسیاری از زنان ایرانی است.

## ۲) دلپره‌های استقلال

شیخ دلپره‌ی بزرگی بر ایران سایه افکنده است. مسئله وقتی آغاز می‌شود که دختران ایرانی، قید و بندهای کهن را می‌شکنند و ابتکار زندگی و جنس‌انیت خود را در دست می‌گیرند. این اوج حصول و ابراز خودیت است در محبوبه. اما این پانهادن به بیشه زار مناسبات جنسی آکنده است از خطر. دختران ایرانی شروع کرده‌اند به خیالپردازی درباره‌ی مردان به شکلی که مدت‌هاست نکرده بودند. منظورم این نیست که دختران ایرانی پیش از این عاشق نمی‌شدند. منظورم بازنمائی عشق است با اسم و رسم خودش، در میدانگاه خودآگاه، در آفتاب فرهنگ عمومی. پیشتر گفتم که ظهور جنس‌انی تن مرد در نگاه زن توی شعر فروغ کاری بود رسوائی آور. موقعی که فروغ مرد را شهوانی کرد، هوس تنها مجاز بود که در دید مرد تجلی کند و آن هم به صورت زنانه (و نه لزوماً زن). شهوت همیشه مذکر بود، و شهوت مرد به هرچه نظر می‌انداخت آن را مونث می‌کرد. البته کم نیستند در ادبیات کلاسیک ما زنانی که عاشق می‌شوند، ولی از وقتی که ایران شروع کرد به مدرن شدن، یعنی از همان زمانی

که تن و شهوانیت هل داده شدند به پشت و پساله‌ی فرهنگ و ناخود آگاه افراد و زعمای "ویکتوریا زده"ی مملکت افتادند به دو نقطه و سه نقطه کردن متون گذشته، و هم‌هی شاعران هوسباز ایرانی شدند عارف و هم‌هی عارفان ما شدند پارسا، عشق جنسانی، آن تفاله‌ای که از آن باقیمانده بود، درآمده بود به انحصار مردان. خطری که امروز ذهن بسیاری از دختران ایرانی و خانواده‌های دل‌نگران آنان را به خود مشغول کرده است همین به خود آمدن جنسانی زنان است. این روزها در ایران نادر نیست که دختران پا پیش بگذارند و به مردی ابراز علاقه کنند. تاجائی که من می دانم بخش بزرگی از خوانندگان *بامداد خممار* را این گونه دختران جوان تشکیل می دهند.

اما برای بیشتر دختران ایرانی ساحت غائی تحقق شهوانی هنوز عروسی است. بنابراین در چنین اعمال آزاد سری است که تشویش دختران به اوج می‌رسد. بی تردید یکی از تضادهای عمده‌ی داستان، تضادی که، به قول منطقیون، علت مؤثر روایت آن را تشکیل می دهد همین قرار گرفتن محبوبه است بر سر دو راهی ازدواج سنتی و ترتیب داده شده‌ی خانوادگی از یک طرف و ازدواج به میل و گزینش شخصی از طرف دیگر. جدال میان تن و ذهن محبوبه در سطحی دیگر کشمکشی است میان او به عنوان فرد با خانواده اش. بر مبنای این معادله که در کنه یک معادله‌ی فرویدی است، دشوار نیست تشخیص علت اضطراب جامعه‌ای که برای نخستین بار بیشتر دخترانش به درجات گوناگون خود تصمیم می گیرند و همسر خود را انتخاب می‌کنند. هم‌هی شواهد حاکی از آن است که این معضل به راستی معضلی است گسترده و جدی در ایران که نه تنها ذهن دختران ایرانی را به خود مشغول کرده بلکه خواب و خیال اعضای خانواده هایشان را هم از آنان ربوده است. باز آوائی ماجرای محبوبه با این دل‌نگرانی گسترده بی تردید یکی از رازهای رواج *بامداد خممار* است.

هر ازدواجی، یا دقیق تر بگوئیم هر ازدواج مُدرنی، بر اساس این توقع و انتظار شکل می گیرد که هر دو همسر تا ابد هیچ کس دیگری را بیشتر از یکدیگر دوست ندارند. این است اصل مرکزی ازدواج مُدرن. محبوبه هم جز این چیزی نمی خواهد. او هم می خواهد که نگین زندگانی زناشوئیش باشد. هر زنی می خواهد مطمئن باشد که شوهرش فقط و فقط دور او می گردد. یکی از علل عروسی محبوبه با رحیم همین است. محبوبه نان آور نمی خواهد، مردی که نان توی سفره اش بگذارد، سایه اش بالای سرش باشد، اما خودش و قربان صدقه رفتن هایش نباشد. جنسایت برای محبوبه، همین ستاره‌ی زندگی



همسرش بودن است.

انتخاب رحیم انتخاب همسر است به جای نان آور. محبوبه سیندرلا نیست. بلکه می خواهد، مطابق افسانه های عامیانه‌ی دخترانه و برعکس افسانه های عامیانه‌ی پسرانه، شاه بانوی زندگی خودش باشد و نه این که با عروسی با کس دیگری ملکه بشود. دو خواستگار دیگر محبوبه آشکارا در سنجهی طبقاتی یک پله از خانواده‌ی او بالاترند. از نظر شخصی نیز هر دوتایشان خواستگاران هستند که هر دختری باید آرزومند وصلتشان باشد. همه این را می گویند حتی خواهران محبوبه. اما او هر دویشان را جواب می کند. یکی از این دونفر پسرعمویش منصور است. محبوبه به او هم می گوید نه، اگرچه اعتراف می کند که هم رشید است، هم پرازنده و هم خوش قیافه. به قول محبوبه «این هم از بخت سیاه من بود که او این همه خوب بود.» پس چرا به او جواب رد می دهد؟

آن چه بیش از همه مرا خشمگین می کرد، این بود که او تصور می کرد من نیز نسبت به او احساس تعادل متقابلی دارم. شاید هم با شدت بیشتر و پر حرارت تر. معتقد بود که باید همین طور هم باشد. جای هیچ سوال و گفتگویی نیست و غیر از این هم نباید باشد. فکر می کرد با خواستگاری کردن از من منتهی بر سر من گذاشته و پاسخ مرا نشنیده مثبت تلقی می کرد. این خودپرستی و اعتماد به نفس او بیش از هر چیز برایم زننده بود. (ص ۱۲۸)

درست است. منصور نمی تواند تصورش را هم بکند که محبوبه دست رد به سینه‌ی او بزند. اما جواب منفی محبوبه به خاطر خودپرستی منصور نیست. هم ما و هم محبوبه بعدها وقتی این دو با هم عروسی می کنند می فهمیم که او واقعاً محبوبه را دوست دارد، و اصلاً هم خودپرست نیست. برعکس، آن قدر از خودگذشته است که محبوبه را حتی به یاد حسین بن منصور حلاج می اندازد. موضوع این است که محبوبه خواستگار اولش را هم به همین بهانه رد کرده بود. این ها به جای این که گزارشی باشند درباره‌ی منش خواستگاران محبوبه، بازتابی هستند از نیاز او به نشستن بر اریکه‌ی عشق. محبوبه می خواهد که مثل لیلی، که این همه حرفش را می زند، مجنونی داشته باشد که خاک کویش را سرمه‌ی چشم کند. برای همین است که وقتی بعد از عروسی می بیند که رحیم شبانه خود را از بستر او می دزدد تا با کوکب، دختری از طبقات فرو دست همخوابگی کند، انگار از عرش به زمین می افتد. رویای محبوبه این بود که

"کوکبی" باشد که رحیم همیشه مثل سیاره ای به دورش می گردد، اما حالا می بیند که مداری که دورش کشیده بود از هم گسیخته است. این که کوکب از طبقات پائین است قبل از آن که معنای جامعه شناختی داشته باشد، اهمیت روائی دارد در ساختار داستان پردازی. هرچه دختری که رحیم با او همخوابگی می کند فرودست تر از محبوبه باشد هم درد او و هم تأثر ما بیشتر می شود. عین همین مطلب را باید در باره ی همخوابگی رحیم گفت با زنان روسپی. در این جا هم نکته ی اصلی فاحشه بودن آن زنان نیست بلکه هرزه و نالایق بودن مردان است. هرچه روسپی ها را پائین بیاوریم حقارت مردان را بیشتر نشان داده ایم. این یک معادله ی ساده است: هرچه ارتفاع رویای محبوبه بیشتر باشد و سطح زنانی که رحیم هم آغوشی آن ها را بر او ترجیح می دهد پائین تر محبوبه سقوطش را بزرگ تر حس می کند. کمتر زنی است که معشوقه ی شوهرش را حقیر و ناقابل نداند.<sup>۱۰</sup>

همه ی مردان رحیم اند و همه ی زنان محبوبه. همه ی ازدواج ها ساحت یک حسرت اند، ویرانه ی یک رویای شکسته. موضوع آرمانی خواهش، آن که وجودش بلوری بود از نوید و انتظار، آن که قرار بود صاحب منصبی باشد در ارتش، در برترین تبلور مدرنیت، دست آخر مردی است که به خانه می آید با بوی دود سیگار، عرق و الکل، و عطرها ی ارزان زنان تن فروش. همه ی و عده هایش به فراموشی سپرده شده، همه ی قول هایش شکسته. آن دستان عضلانی، آن آماج های خیال پردازی های شهوانی محبوبه، آن بازوانی که قرار بود تکیه گاه او باشند و او را در آغوش بگیرند، اکنون به ابزار شکنجه و ضرب و شتم او بدل گشته اند. پرسش این است: چند درصد از زنان ایرانی می توانند به درجات گوناگون خود را با فاجعه ی محبوبه هم درد حس کنند؟ چند درصد از آنان با خواندن *بامداد خمار بر مظلومیت خود می گیرند؟*

### (۳) جامعه ی گسسته، فرهنگ گسسته

همه ی توصیف ها و ترسیم ها به یک اندازه برای تأثیرگذاری داستان حیاتی نیستند. آن چه گسل زایای قصه را تشکیل می دهد روایت دو سامان موازی اجتماعی، دو طبقه ی اجتماعی است؛ دو سامانی که دائماً به سوی هم کشیده می شوند ولی بهتر است برای پرهیز از آشوب و درد آن ها را از هم جدا نگه داشت. تفاوت این دو سامان اجتماعی اساساً نه طبیعی است، نه اقتصادی. نه در سطح انگیزه ها است و نه، در تحلیل نهائی، تابع فقر و ثروت. رحیم

همان قدر برای محبوبه جذاب است که برای کوکب. به قول مادر رحیم همه دل دارند. و در حالی که محبوبه گرفتار عشق یک شاگرد نچار شده، سودابه در آستانه‌ی آن قرار دارد که خود را تسلیم عشق کسی بکند که به مراتب از خانواده‌ی او ثروتمند تر است. تفاوت این دو سامان تفاوتی است کاملاً و مطلقاً فرهنگی. تنها چیزی که باید به این مشاهده افزود این است که ما پا به پای محبوبه می‌آموزیم که فرهنگ جریانی است عمیق تر و پرصلابت تر از آن چه می‌پنداشتیم. این نکته، این نکته که تمایزهای فرهنگی بیانگر وجود سنت‌های متفاوت است برای فهم این زمان ضروری است. روشنگری بر این باور است که فرهنگ پدیده‌ای است به سهولت تغییر پذیر و به اهرم تعلیم و تربیت به آسانی قابل دگرگونی. باور مارکسیسم بر این است که فرهنگ تابعی است کاملاً (یا عمدتاً) طبقاتی و تغییر جایگاه طبقاتی موجب تحول فرهنگی می‌شود. ولی جامعه‌شناسی *بامداد خمار* این گمانه‌ها را رد می‌کند زیرا در آن فرهنگ معادل می‌شود با سنت، که در درون خانه‌ها و خانواده‌ها جریان می‌یابد، و در نتیجه ماندگار و سخت‌جان است.

ناهمخوانی میان محبوبه و رحیم بی‌تردید یک ناهمخوانی اجتماعی است. محبوبه از یک خاندان اشرافی است، رحیم از یک خاندان فرودست. اما جوهر ناهمخوانی اجتماعی این دو بیش از این که تفاوت طبقاتی باشد تفاوت فرهنگی است. محبوبه هم در دلش و هم در عملش می‌کوشد تا تفاوت‌های طبقاتی را زیر پا بگذارد. او یک "فناتیک عشقی" است و به این شعار ژمانتیک جدید که می‌گوید «ازدواج تنها باید براساس عشق باشد» کاملاً وفادار است. محبوبه حاضر است با دار و ندار رحیم سرکند، از این گذشته، با کمک‌های مالی پدرش، مشکل مالی او و رحیم هم حل شده است. زناشوئی این دو به شکست می‌رسد، نه به این خاطر که محبوبه نمی‌تواند فقر و نداریش را تحمل کند. آن شکافی که قابل به هم آوردن نیست. آن مفاکی که هرچه می‌گذرد دهانش را بیشتر باز می‌کند و سرانجام محبوبه و زناشوئی‌اش را در خود فرو می‌برد، ناسازگاری فرهنگی است؛ ناسازگاری فرهنگی که ولو است توی هزار و یک رفتار و ادا، توی سلیقه و ذائقه‌ی آدم، توی تک تک جمله‌هایش. حل تفاوت مالی به از میان رفتن تمایز میان این دو سنت فرهنگی منجر نمی‌شود. دوطرف هرگز همدیگر را نمی‌فهمند. فرهنگ، این بافت روزمره‌ای که از هزار و یک کردار و گفتار درست شده است، به جریان خود ادامه می‌دهد، حتی اگر دنیای اقتصادی و سیاسی زیر و زبر شود. برای این که فرهنگی که حاج سیدجوادی در نظر

دارد جایز بیشتر در خانه است تا در خیابان (و چه تسلائی هست در این؟!).

بیش از نیم قرن بعد، زمانی که عمه جان دارد قصه اش را نقل می کند، موقعیت اقتصادی این دو سامان، جا به جا شده است، اما سنت های فرهنگی شان مثل همیشه از هم متمایزند. خواستگار تازه کیسه‌ی سودابه از نظر مالی از سودابه و خانواده اش (منوچهر حالا پزشک است، یعنی طبقه‌ی متوسط جدید) سر است. اما فرهنگ و سواد آنها را ندارد. مسئله باز هم طبقاتی نیست. مادر سودابه آرزو می کند ایکاش «این پسر از خانواده‌ی بود که دستی تنگ و فکری باز داشتند. خانواده ای کوچک و شریف و خوشنام.» (ص ۴) این ها دو سامان اجتماعی هستند، دو تمدن مجزا حتی، که موازی هم قرار گرفته اند. این دو سامان آن چنان با هم تفاوت دارند که نمی شود آن ها را هیچ جوری با هم تلفیق کرد. مادر سودابه حرفش دقیق است: «آن ها هم در نوع خودشان بسیار خوب هستند. نه آن ها بد هستند و نه ما خوب هستیم. ولی موضوع این است که ما باهم تفاوت داریم. اعتقادات ما، روش زندگی ما، تربیت ما دو خانواده و سلیقه ها و اصول ما با هم متفاوت است. من نمی گویم کدام خوب است. کدام بد است. فقط می گویم ما دو خانواده مثل دو خط موازی هستیم که اگر بخواهیم به هم برسیم می شکنیم.» (ص ۲).

*بامداد* *خمار* بی تردید ماجرای این دو سامان اجتماعی است. یکی از این دو جایگاه سیاسی و اقتصادی اش را به دیگری باخته است. ولی هنوز اصالت و فرهنگش را دارد. آن سامان دیگر، آن که در روزگار نوجوانی محبوبه تهیدست بود و فرمانبردار اکنون ثروتمند شده است و صاحب قدرت، اما فرهنگش هنوز همان است که بود. ایران زمین برای همیشه تقسیم شده است میان دو نوع جاندار: استخوانداران و بی استخوان ها، آن ها که اصالت دارند و آن ها که اصالت ندارند. خانواده های صاحب سنت ادب و ادبیات، و آن ها که دنبال پول اند چه وقتی که ندارند و چه وقتی که دارند.

بنابر این، تباری خواننده، که همیشه به بنا به تعریف جزو دسته‌ی اول است، با جریان قصه بی دلیل نیست. ما همه اهل ادبیم و اصیل و خانواده دار، مگر نه؟ ولی نباید فریب بخوریم و فکر کنیم که چون عمه جان و مادر سودابه از اصالت صحبت می کنند، و حافظ می خوانند تا خیال کنند و ادعا که این سنت تاریخ طول و درازی دارد، واقعاً همین طور است. به قول شالوده شکن ها، هر متنی دشنه ای است در پشت خود، یعنی هیچ متنی نیست که زیر آب خودش را نزند. قبلاً یک بار دیدیم که چطور *بامداد* *خمار* پای تاریخ را علیه خودش به

پیش می‌کشد. دقت عجیبی نمی‌خواهد که ببینیم این ادب و اصالتی که رُمان توصیف می‌کند چه قدر جدید است، و چه قدر طبقه‌ی متوسطی. لازم نیست نمونه بیاورم. مُدرنیت این سنت پخش است در سراسر متن: در مبلمان و معماری خانه‌ها، در اسکی رفتن منوچهر، در شکل اروپائی آرایش گل‌ها، در آدامس جویدن بچه‌ها، در اسم‌هایشان، در شکلی که توی مبل فرو می‌روند و پا روی هم می‌اندازند، در نحوه‌ی ای که بچه‌ها با والدینشان حرف می‌زنند، در ژست یا وقاری که مادر سودابه ژاکت کشمیری سفیدش را روی دوشش انداخته است.

آنجا که علم منطبق می‌گردد جوهر  $x$  با جوهر  $y$  متفاوت است، قصه‌سرایی می‌گوید  $x$  و  $y$  از ازل تا به ابد با هم ناسازگارند.<sup>۱۱</sup> به جای این که بگوئیم فاصله‌ی بین این دو سامان بی‌نهایت است می‌گوئیم عمر آن ابدی است. این یک ترفند و ضرورت روایی است. نباید آن را ساده فهمید. اریک هابسباوم درست می‌گوید: «سنت‌هایی که به نظر خیلی کهن می‌رسند یا ادعا می‌کنند که پیشینه‌ی درازی دارند غالباً عمرشان از همین اواخر عقب‌تر نمی‌رود و بعضی وقت‌ها اختراعی هستند»<sup>۱۲</sup>

یک نکته‌ی دیگر را هم بگویم. به *بامداد خمار* انتقاد کرده‌اند که سند حسرت اشرافیت است. اصلاً این طوری نیست. اشراف در هنر مردم پسند همان قدر واقعی هستند که شاهزاده‌ها و شاهزاده‌خانم‌های افسانه‌های عامیانه. هرکس اندکی با ادبیات یا هنرهای مردم پسند آشنا باشد، و فکر نکند که همه‌ی دنیا روشن‌فکرند، می‌داند که طبقه‌ی متوسط خودش را در این گونه ادبیات همیشه خیلی اشرافی‌تر از آن چه هست می‌بیند. به این ترتیب این طبقه‌ی متوسط ایران است و نه فئودالیسم سابق، که خودش را آن اشرافیتی حس (و فرافکنی) می‌کند که وارث میراث ادبی ملی است. شرمی که پیش از انقلاب اسلامی بر این طبقه سایه افکنده بود، شرمی که خود یکی از دلالت‌های "توده‌گرایی" انقلاب بود، و بارها و بارها در هنر و ادبیات عامیانه و روشن‌فکری آن دوران تولید و باز تولید می‌شد، حالا جای خودش را داده است به نوعی غرور طبقاتی جدید. این طبقه اکنون دارد برای خودش تشخص قائل می‌شود. به عبارتی رحیم از دو جنبه به گذشته‌ی متعلق است که طبقه‌ی متوسط قصد دارد آن را کنار بگذارد. رحیم هم به راستی پیشینه‌ی این طبقه است به معنای تاریخی آن و همه موضوع تکریم و پرستش قبلی آن. اگر یکی دو نسل به عقب برویم بیشتر افراد طبقه‌ی متوسط نوادگان افراد فرودستی مانند رحیم‌اند و نه اشراف با فرهنگی مثل بصیرالملک. بنابراین رحیم نام آن پدری است که، به زعم فروید،

طبقه‌ی متوسط اکنون می‌باید نابود کند. از طرف دیگر رحیم همان، مثلاً، رضا موتوری فیلمی است به همین نام از مسعود کیمیائی که طبقه‌ی متوسط تا قبل از انقلاب او را قهرمان می‌پنداشت و خود را هم‌هویت با او می‌دانست، اما حالا می‌خواهد با آن مرزکشی کند. آری ما بخشی از دودمان و بت‌های خویش را در آن سوی شب رها کرده ایم و در این بامداد واپس‌نشینی احساس خمار می‌کنیم.

جنبه‌ی رادیکال *بامداد خمار* تنها به این ختم نمی‌شود که در آن نماد طبقه‌ی متوسط به عنوان موجود هوسمند برخلاف گذشته یک زن با فرهنگ و اصیل است. آن چه حتی نوتر و مهم‌تر است آن است که در این جا جنسانیت بدون هیچ گونه ربطی به هر سنجهی اخلاقی بازنمایی شده است. این محبوبه است که مردان شیک پوش و شیرین کلام هم طبقه‌ی خود را جواب می‌کند و خود را در آغوش مردی می‌اندازد از طبقات فرو دست. نه رحیم قربانی است و نه محبوبه، نه رحیم صیاد است و نه محبوبه، معلوم نیست کدام یک مار است و کدام یک خرگوش. «هر دو اسیر بازی طبیعت‌اند.» این جنسانیتی است فراسوی نیک و بد. برخلاف داستان‌های مردم‌پسند قبل از انقلاب، نه زن بودن محبوبه او را نیک‌نهاد می‌کند و نه فرودست بودن رحیم. فقر و ثروت هم به این سادگی با سنجهی نیکی و بدی معادله‌ی هم بسته‌ای درست نمی‌کنند. *بامداد خمار* با "حکایت‌های اخلاقی" آن دوران، چه به صورت مردم‌پسند و چه به صورت روشنفکری، با سوسیال رئالیسم و ادبیات «کنگره‌ی نویسندگانی»، چه از نوع پاورقی و چه از نوع شامخ فاصله‌ی زیادی گرفته است، و به هیچ وجه حاضر نیست بگوید که یک نوع سادگی و پاکدلی در فقر است، و در مقابل یک نوع فریبکاری و دل‌پلیدی در ثروت. بلکه داستان دست‌آخر، به شیوه‌ی طبقه‌ی متوسط، پاکیزگی، نزاکت، خوش‌پوشی و خوشروئی، ادب و احترام، و آبروداری و فرهنگ پروری را به عنوان فضائل اخلاقی قائم به ذات می‌ستاید و تأیید می‌کند. با فرافکنی اصالت و تمدن به عنوان یک مقوله‌ی فرهنگی خود ایستا است که طبقه‌ی متوسط دست از "توده‌گرایی" پیشین خود می‌شوید. همانند محبوبه، ادبیات ما، و ما به همراه آن، در حال به هوش آمدن هستیم از آن «نشئه‌ی الوهیت زحمتکشان». به این ترتیب *بامداد خمار* تعلق دارد به طیف گسترده‌ای از رویدادهای اخیر ایران: تب فوتبال، نقد سیاست زدگی، اوج‌گیری حضور زنان، ستایش از طرز رفتار مودب و مُدرن، و انتخاب خاتمی، نه صرفاً به عنوان یک تحول سیاسی بلکه به عنوان یک شاخص فرهنگی، با آن عینک و اداها و زبان‌آوریش. پایگاه طبقاتی این شعور جدید هرچه باشد، در مرکزیت فرهنگ در آن جای

تردید نمی تواند باشد. گسل فرهنگی ای که از وسط متن می گذرد، همان گسلی است که دنیای زندگی اجتماعی ما را دو قطبی می کند. فرهنگ هم متن را می شکافد و هم جامعهی کنونی ما را. این "فرهنگ گرائی" بی شک یکی از خصوصیات جهان بینی ما ایرانی هاست از هنگام بر سر کار آمدن جمهوری اسلامی. تضاد بین فقر و ثروت کم کم در ذهن ما جای خود را به تضاد بین دو جهان بینی داد، و جای تجزیه و تحلیل های اقتصادی را مطالعات فرهنگی گرفت. دیروز می گفتیم مسئله ما طبقاتی است. امروز می گوئیم تراژدی ما فرهنگی است.

یک دور کامل زدیم. محبوبه تبلور تمدن است، رحیم تبلور بی تمدنی. به معنایی، همه جا، اما حداقل در میان زنان ایرانی، به خصوص زنان طبقه می متوسط، همه ی زنان از اشرافیت متمدن هستند و همگی مردان از قبایل وحشی. فیلم ها و قصه ها پُراند از این تصویر. اما زجری که زنان ایرانی می کشند از این فراتر می رود. زنان ایرانی از دست عقب افتادگی مردان ایرانی به ستوه آمده اند. با هر معیاری اندازه بگیرید زنان ایرانی از نظر فرهنگ از مردان ایرانی زده اند جلو. این است احساس بیشتر دختران و زنان ایران، در میان کمابیش همه ی لایه ها و قشرهای اجتماعی. اغلب زنان ایرانی از رفتار و گفتار شوهرهایشان خجالت می کشند. خیلی از زنان ایرانی دائماً نگران اند که مبادا یک حاج آقای تپلی تسبیح به دست ناگهانی از توی شکم شوهرهایشان بزند بیرون، مثل فیلم های "Alien". همه ی زنان ایرانی کمابیش فکر می کنند که چشم بسته افتاده اند به دام ازدواج هائی که خیلی از آن چه در خیال می پروراندند کم و کسر دارد. این ناکامی ها و واهمه ها، همان طوری که پیشتر گفتم، ناشی هستند از یک نفرین جدید: آزادی ازدواج و امکان طلاق؛ اختیار درگزینش و این امکان وسوسه انگیز که این زناشوئی ابدی نیست.

### برخورد سوم: سوی دیگر متن

کاری که محبوبه می کند کاری است درمعنا انقلابی، اما این واژه ای است که در تمامی متن حتی یک بار هم به کار برده نمی شود؛ نه برای توصیف سرپیچی و خودسری محبوبه و نه برای هیچ رویداد و پدیده ی دیگری. انقلاب از آن واژه هاست که در تجربه ی سالیان اخیر ما با زنجیرهای تداعی محکمی وصل می شود به سیاست. باید مواظب حرف زدن بود و حاج سید جوادی مصمم است نگذارد حواس ما برود به آن سمت که نباید برود. اما مگر می شود تنها با سکوت

رویداد خواندن را خالی کرد از سیاست که این قدر وقیح و فضول، مثل یک خدا، در همه جای ایران، در همه‌ی کارها، گفتارها و پندارهای ما حاضر است؟ وقتی همه‌ی تضادهائی را که به این متن بافت می دهند کنار هم می گذارم (طبیعت/فرهنگ، عقل/هوس، اصیل/بی سر و پا، سرمستی/خماری، شب/بامداد، فرد/خانواده، آزادی/وابستگی . . .) و به دایره های پیاپی گسترنده‌ی تعبیرات نگاه می کنم می بینم که آن چه خوانش من مرا یک تیغ به سوی هدایت می کند درست همان چیزی است که روایت با سماجت می کوشد از آن بپرهیزد. هیچ راهی وجود ندارد که بشود با آن سرگذشت محبوبه را فهمید بدون آن که از متن رانده نشد به بیرون. زیرا توی متن همین که رویمان را از محبوبه برگردانیم می بینیم که لبه‌ی ورطه ای ایستاده ایم که جای خالی سیاست است و شریعت. هیچ ردپائی از اسلام اسلام‌گرایان در روایت نیست و فقط اندکی از هرنوع دیگری از اسلام. درست، ماجرای عمه جان خیلی پیش تر از انقلاب اسلامی روی می دهد، ولی زمان روایت که نمی تواند، با همه‌ی ابهامش، غیر از همین روزها وقت دیگری باشد. داستان سرا می گوید که عمه جان حالا هشتاد سال دارد و شاید هم بیشتر، و می دانیم که محبوبه، که همین عمه جان باشد، حدود پانزده سالش بود که گرفتار عشق رحیم شد و آن زمانی بود که رضاخان داشت شاه می شد. به این حساب زمان وقوع ماجرای عمه جان اوائل این قرن شمسی است و زمان نقل آن بعد از سال ۱۳۷۰ خورشیدی. بنابراین اسلام اگر در نقل عمه جان سر و کله اش پیدا نشود، باید در قصه‌ی چارچوب جای پای آن را دید. اما این جا هم اسلام نیست، نه در رفتن منوچهر با پیمان و سپیده به اسکی، نه در آرایش منزل، و نه در طرز لباس پوشیدن مامان و عمه جان و نه در محتوی و صورت استدلال‌های مربوط به نیت ازدواج سودابه. از همه‌ی این ها مهم تر، این ژمان در عصر جمهوری اسلامی نوشته، طبع و خوانده می شود و توسط کسانی که جای زخم های این انقلاب و پسمندهای آن هنوز روی پوستشان است. انگار در *بامداد خماری*، مثل بیشتر داستان های مردم پسند این سال ها، شریعت از دنیای تخیلی ما تبعید شده و به این ترتیب ادعاهای آن بر روح و زندگی ما انکار گردیده است. اما اشتباه خواهد بود اگر فکر کنیم که مردم هجوم می برند برای خرید یک ژمان فقط به این علت که شریعت را به خانه راه نداده. این طرد اسلام اسلام‌گرایان نه فقط به این علت است که خواندن گریزگاهی است از شریعت و نه، به علاوه آن، به این خاطر که نویسندگان ما می کوشند تا از کلنجار رفتن با سانسور موشکافانه‌ی اسلامیات طفره برونند. برای پی بردن



به دلایل آن، به خصوص تا حدی که به این قصه مربوط می شود، باید به جهتی دیگر نگریست و با دقتی بیشتر؛ به ویژه که این دلیل به همین صورت، شرح نمی دهد که چرا سیاست از روایت غایب است. دورانی که ماجرای محبوبه در آن اتفاق می افتد، همان گونه که یکی از "تیق" های روایت هم نشان داد، زمانه ای بود به شدت سیاسی، به خصوص برای افرادی مثل بصیرالملک. طبقه ای که محبوبه به آن تعلق دارد نمی تواند از هیچ نظری، چه اقتصادی، چه سیاسی، چه فکری و عقیدتی، نسبت به تحولات سرنوشت سازی که می گذرد این گونه سمج و قاطعانه بی تفاوت باشد. رویدادهای توفانی ای مثل رفتن خاندان قاجار و بر سرکار آمدن دودمان پهلوی، تردید میان جمهوری و سلطنت، جنگ دوم جهانی و شهرریور بیست، انقلاب اسلامی و پایان سنت پادشاهی . . . از هیچ یک از اینها مستقیماً در *بامداد* نامی برده نمی شود. سیاست هم مثل مذهب همچنان با اصرار در روایت "ناگفته" می ماند. غیبت این دو در متن ناشی از یک فراموشکاری نیست یا یک طفره رفتن منفعل، بلکه آن جا که باید این دو باشند ما با نیروئی برخورد می کنیم که مصرانه مانع از تظاهر آن ها می شود.

منقدان ما هنوز طوری نقد می نویسند که انگار هرچه هست، هرچه فهمیدنی است توی کتاب است و فقط توی کتاب. نقد نویسی در ایران هنوز نوعی متن شناسی است. اما متن به خودی خود مرده است و فقط در رویدادی زنده می شود به اسم رویداد خواندن، که خودش لحظه ای است در سنت یا سنت های تاویلی که همیشه تا "ناق" شان اجتماعی هستند. برای همین، متن نمی تواند تنها با پرهیز از نامیدن سیاست و شریعت آن ها را از رویداد خواندن دور نگه دارد. چنین سکوتی به اندازه کافی ساکت نیست. از یک طرف خود روایت و از طرف دیگر دل مشغولی ها و مهارت هائی که ما با خود به رویداد خواندن می بریم، ما را بی وقفه می کشند به لبه ی ورطه ای که این سکوت در جوار متن باز می کند. علت این که هر متنی خیانتی است به خود این است که هم خواننده، حتی آرمانی ترین خواننده، و هم متن هر دو تابعی هستند از این یا آن سنت تاویلی. وقتی بختین می گوید هرکلمه ای بوی نفس همه ی کسانی را می دهد که قبلاً آن را به کار برده اند، که هر واژه ای یک کلافچه تاریخی است، همین حرف مرا می زند گرچه به صورتی کمتر جامعه شناختی. ذکر نام رضا شاه، طرز لباس پوشیدن زن ها، تحصیلات دانشگاهی سودابه و غیره علی رغم نیت متن دائماً ما را به یاد دنیای سیاسی و مذهبی می اندازند.

بگذارید به این دو از منظر گسترده تری نگاه کنیم. سیاست، مذهب و

جنسانیت سه ساحت اصلی سانسور هستند در ایران. در این سه مورد است که ادبیات ما با بیشترین مداخله‌ی غیر ادبی رو برو می‌شود. می‌شود تمام تاریخ ادبیات ایران را از زاویه‌ی حضور و غیاب این سه ساحت سرکوب بازگویی کرد و نشان داد که همه‌ی صور خیال در ادبیات فارسی کلافچه‌های تعادل‌های ویژه‌ای هستند بین استتار و تجلی این سه ساحت و نیروی سانسور. این را به خصوص می‌شود در مورد ادبیات صوفیانه دید. اما همین که ما دایره‌ی نگرشمان را فراخ تر می‌کنیم تا ببینیم چگونه ترکیبی است *بامداد خمار* از خویشکاری این سه ساحت، به یکباره با تقابلی روبرو می‌شویم که وحدت این تثلیث را می‌شکند. تفاوت بنیادینی وجود دارد میان نحوه‌ی تظاهر مذهب و سیاست از سوئی و جنسانیت از سوی دیگر. در حالی که آن دو تای اول مصرانه از متن دور نگه داشته شده‌اند، جنسانیت به جلو کشیده شده و تا جای ممکن بار روایتی به خود گرفته است.

بی تردید در این جا با یک نمونه‌ی بارز "جا به جایی" روبرو هستیم به شکلی که فروید آن را در کتاب «تعبیر رویاها»ی خود، شناسائی و بررسی می‌کند. من عمداً پای فروید را به این نوشتار می‌کشم برای این که می‌خواهم تأکید بکنم که جا به جایی ای که در این جا صورت می‌پذیرد شامل انتقال بار روانی و تخلیه‌ی این بار می‌شود. به عقیده‌ی فروید، جا به جایی یک فرآیند روانشناختی است که "محتوای ظاهری رویا"، یعنی رویا به عنوان متن، را با "معنای واقعی" آن، یعنی رویا به عنوان اندیشه، به هم ربط می‌دهد. این ارتباط از طریق زنجیره‌های تداعی معنایی صورت می‌گیرد که طی آن:

عقایدی که در ابتدا فقط دارای بار عاطفی ضعیفی بودند بار عاطفی عقایدی را که به شدت عاطفی هستند به خود منتقل می‌کنند و به این ترتیب سر انجام توان لازم را برای تحمیل ظهور خود در خودآگاه کسب می‌کنند. وجود این گونه جا به جایی‌ها در مواردی که با مسئله‌ی مقادیر عاطفه و یا فعالیت‌های حرکتی سر و کار داریم شگفتی آور نیستند. (مثلاً) زمانی که زن سالخورده‌ی تنها بار عواطف خود را به یک حیوان دست آموز منتقل می‌کند، یا یک جوان بدون همسر شیدای تمبربازی می‌شود، و یا سربازی خون خود را برای یک تکه پارچه‌ی رنگی، یک پرچم، به خاک می‌ریزد. . . و یا هنگامی که در اتللو، یک دستمال گمشده آغاز گر یک انفجار خشم می‌شود. در تمامی این موارد یک جا به جایی روانی صورت می‌گیرد که هیچ کس منکر آن نیست.<sup>۱۳</sup>

آن چه برای ادبیات یک امکان کنایه شناختی است در روانکاوی یک ضرورت

روانی است. جا به جایی ترفندی است برای دخول به متن، برای مطرح شدن در روایت، از طریق ظاهر شدن در ریخت دیگری. کنایه های ادبی صرفاً فرآورده های یک ذائقه ی زیباشناختی و یک داوری هنری نیستند، بلکه نتیجه ی یک "دگرشدگی" ای هستند که سرکوب های گوناگون بر بیان تحمیل می کنند. جا به جایی یک فرآیند از خود بیگانگی است که اندیشه (برای فروید مضمون رویا) برای گریز از دست سانسور به آن متوسل می شود. خاستگاه سانسور هرچه که باشد (روانی، سیاسی، دینی، جنسانی و غیره)، و عامل آن هرکس باشد، خود یا دیگری، نتیجه یکی است و آن "دگرشدگی" ذاتی ادبیات است. ساده بگویم، در ادبیات هیچ وقت آن چه می گوئیم با آن چه گفته می شود یکی نیست. معنای متن همیشه در بیرون متن است، در جوار و آن سویش. به گفته ی جی. هیلیس میلر آثار ادبی سراپا «مثل واره اند، رانده شده به کنار معنای واقعی خویش. داستانی را نقل می کنند، اما داستان دیگری را فرا می خوانند.» به علاوه، «بعد کنایه شناختی ادبیات مقطعی وموقت نیست، بلکه فراگیر و مستمر است.» و این «غیرمستقیم بودن کلان» به زبان ادبی محدود نمی شود بلکه «در واقع خصلت زبان به طور اعم است»<sup>۱۴</sup>.

برگردیم به *بامداد خماری*. کجاست آن معنایی که در کنار داستان است و نه در جزئیات آن، آن قصه ی دیگری که گفته نمی شود، آن کوره ی عاطفی ای که در درون روایت نیست، اما راز جذابیت آن است؟ اکنون که مسئله را به این صورت مطرح کردیم یافتن جوابی برای آن دشوار نیست. مسیر حداکثر بار عاطفی در روایت، مسیر تحریک و ناکامی جنسانی محبوبه است. این رانش هوس- یا به قول عمه جان طبیعت- محبوبه است که روایت را به جلو می راند. بدون زبانه کشی این هوس گر گرفته قصه ذره ای جلو نخواهد رفت. بدون شعله گرفتن و خاکستر شدن خواهش در محبوبه نه شبی خواهد بود سرشار از سرمستی، نه بامدادی آکنده از حسرت و خماری و نه اصلاً قصه ای برای سودابه. این خواهش محبوبه است درخواستنی بودن رحیم که سیاهچال فضائی داستان است، جایگاه حداکثر چگالی و انرژی آن. به این سیاهچال است که تمامی انرژی سیاست و شریعت فروریز می کند و در آن جاست که متراکم می شود.

حالا می توانیم دقیق تر حرف بزنیم و گمانه ای را که با آن این مبحث را شروع کردیم تصحیح کنیم. تا این جا به گونه ای پیش رفتیم که انگار سه ساحت عمده ی سرکوب در ایران، یعنی سیاست، شریعت و جنسائیت، در یک سمت معادله هستند. اما این کذب محض است. اولاً که پیوند سیاست و شریعت در

ایران آن قدر نزدیک است که گاهی وقت ها تشخیص یکی از دیگری به سادگی ممکن نیست. چنین انس و الفتی را نمی توان بین جنسائیت و آن دو تای دیگر دید. اما از آن مهم تر، جنسائیت در همان سمتی از معادله ی ستم قرار ندارد که سیاست و شریعت. در واقع، جنسائیت قربانی اصلی آن دو تای دیگر است. مفتشان بزرگ تمدن ما این دو تا هستند: شریعت و سیاست، و هر سرکوبی، به ویژه سرکوبی جنسائیت، در نهایت به حکم این دو انجام می شود.

شروع کنیم با عبید زاکانی، که پیشتر ذکر خیرش شد. در لطیفه های او، سیاست و شریعت آشکارا به صورت رفتارهای جنسی در بیان تظاهر پیدا می کنند. تظاهر مسائل سیاسی به عنوان تجاوز جنسی در "پاورقی" های مردم پسند دهی سی و چهل، مثلاً در داستان های جواد فاضل و حسینقلی مستعان نیز به چشم می خورد. بعدها هم سینما مرحله ی جدیدی را گشود از این تظاهر به طوری که مردم از "آقای قرن بیستم" و "کنج قارون" گرفته تا "رضا موتور" (فیلم های پُرفروش آن روزگار) با تظاهرتمایلات درون و بین طبقاتی به صورت عشقها و خاطرخواهی های دختر پولدار و پسر تهیدست نشسته می شدند. انقلاب هنوز روی پوستره های دیواری بود که زنده یاد سعیدی سیرجانی، با سرعت انتقالی خیره کننده، یک بار دیگر پیوند میان جنسائیت، و شریعت و سیاست را به سطح چاپ رسانید. او در یک پاورقی به نام «داستان شیخ صنعان» که در ماهنامه ی نگین چاپ می شد و باعث توقیف آن نشریه شد ماجرای استقرار استبداد مذهبی را در لباس یک حکایت جنسی بیان می کند، کاری که علی اکبر دهخدا هم اندکی پس از انقلاب مشروطه کرده بود.<sup>۱۵</sup> چند ماه بعد هوشنگ گلشیری هم که سال ها پیش از انقلاب در "معصوم" های خود با نگرشی عمیق و فلسفی انطباق دین و سیاست را کاویده بود با داستان کوتاه درخشانی به نام «فتح نامه ی مغان»<sup>۱۶</sup> ماجرای انقلاب اسلامی را از طریق طرح مایه ی شراب خواری و خماری داوری کرد. در پس زمینه ی کنایه شناختی رمانی- ملهم از هفت پیکر نظامی- به نام شاه سیاهپوشان که چند سالی پس از انقلاب نوشته شده نیز آرمانی که موضوع خواهش انقلاب بود به صورت هوسناک ترین زن دست نیافتنی ترسیم شده است.<sup>۱۷</sup> ساکنان یک شهر همه سیاهپوشند زیرا پس از مزه کردن هیجان جنسی، اما پیش از رسیدن به وصال این مظهر برترین کامروائی، به این جهان عادی رانده شده اند. در این قصه حال و هوای افراد پس از یک تلاش ناکام انقلابی به صورت لباس سیاه سوگواری نمود یافته است. ساکنان شهر سیاهپوشان، همه شان، چیزی را که هرگز نداشته اند از دست داده اند!

در خود *بامداد خمار* هم این جا و آن جا انرژی این جا به جایی، علی رغم انگیزه‌ی روایی رمان، در پوسته‌ی متن ترک می اندازد، و مانند زمین لرزه ای از التهاب درونی قصه خبر می دهد. روایت پُر است از این گونه تیق ها. و همان طور که می توان انتظار داشت این تیق ها در آن جا خود را بر روایت عمه جان تحمیل می کنند که سخن از باز نمود پیکره‌ی گدازنده‌ی رحیم است در خواهش گداخته‌ی محبوبه. این جا نیز یکی دو نمونه کافی است. اگر یادتان باشد، رابطه‌ی میان قدرت سیاسی، یا دقیق تر میلیتاریسم و اروتیسم، میان خواهش محبوبه برای رحیم و خواهش ما برای رضا شاه، بین ماجرای او و تاریخ ما، آن چنان ناگهانی به سطح متن فوران می کند که خواننده‌ی موشکاف از تحیر خشکش می زند.

قبلاً گفتم که شتاب یک خطی روایت در *بامداد خمار* فرصت این را نمی دهد که حاج سیدجوادی آن هم‌زمانی را تبدیل کند به فرصتی برای تامل برگره های زندگی نامه و تاریخ، ماجراهای شخصی و فرآیندهای اجتماعی. اکنون بهتر می فهمیم که خویشکاری این شتاب جنسی آن است که ما آن چنان به سرعت از کنار سیاست و شریعت بگذریم که این دو هرگز فرصت نقش بستن در نگاه و اندیشه‌ی ما را پیدا نکنند. با این وجود در این جا رابطه‌ی بین خواهش سیاسی و خواهش جنسی آشکارا و جهنده خود را برکنش روایت تحمیل می کند. تصاحب سیاسی معادل است با تصاحب جنسی. رحیم و رضاشاه موضوعات خواهشی هستند که محبوبه و ایران تن خویش را به آنان تسلیم می کنند. ولی این کنش جنسی تصاحب سیاسی به رضا شاه محدود نمی ماند و به صورت حتی شدیدتری شامل تسلط جمهوری اسلامی نیز می شود.

این شمول شدید تر کنش جنسی تصاحب سیاسی برانقلاب اسلامی را می توان به روشنی در نحوه‌ی ترسیم رحیم دید. از تشبیه های مکرری که محبوبه برای توصیف رحیم به کار می برد شباهت ریخت و رفتار او است به صوفیان. مدتی طول کشید تا توانستم جوابی برای توسل مکرر به این تشبیه پیدا کنم. در توصیف جذابیت رحیم، همان گونه که در مورد اشعار حافظ دیدیم، صوفی جان می گیرد و به پیکره ای اروتیک و آماده‌ی هجوم جنسی تبدیل می شود. «کلاش را از سر برداشت و آن حلقه‌های وحشی را آزاد کرد. آن موهای وحشی که آزاد و رها بر پیشانی اش افتادند. پرپشت و خوش حالت. انگار درویشی بود که می خواست به رقص سماع درآید. کلاه را در دست می فشرد و می پیچید.» (ص ۶۲). یا «هروقت نسیمی می وزید، من به یاد آن زلف های آشفته و آن نگاه

شوریده و آن رفتار صوفیانه می‌افتادم. آیا آن زلف‌ها هم اکنون با وزش این نسیم می‌لرزید؟ چه قدر دلم هوای آن دکان کوچک و صدای ازه و رنده را کرده بود.» (ص ۱۱۲).

صوفی در ذهن ما آن سوی وحشی و اروتیک تجربه‌ی مذهبی است. در پیکره‌ی صوفی و در ادبیات صوفیانه است که دین و جنس‌انیت از هم آکنده می‌شوند. در وجد و سماع صوفی است و در فرهنگ به می و هوس آمیخته‌ی ادبیات صوفیانه که جنس‌انیت خام و وحشی با روحانیت پرهیزگار و به آداب درهم می‌آمیزند. در روی و موی آن صوفی جوان و خواهش آن عارف پیر است که ما هم دیانت را می‌طلبیم و هم جنس‌انیت را. از طرف دیگر، سیمای صوفی از سیمای سلحشوری و قدرت نیز به دور نیست، هم در آئین جوانمردی، هم در شخص شاه‌عباس، که "صوفی بزرگ" ش می‌خواندند، هم در آن چه شیفتگان امام خمینی، جمع طریقت و شریعتش می‌نامیدند. . . در *بامداد خمار* نیز فاصله‌ی بین رحیم هم چون صوفی و رحیم همچون یک صاحب منصب نظامی خیلی وقت‌ها بیشتر از یکی دو سطر نیست (مثلاً ص ۱۲۱). برای محبوه هر دو تصویر هوس انگیزند. زنجیره‌ی تداعی هائی که رحیم را به انقلاب اسلامی مرتبط می‌کند در همین توصیف ثبت شده‌اند. بگذارید تمامی خصوصیات واقعی و خیالی رحیم را (البته از دید محبوه) کنار هم قرار بدهیم (جوان، عضلانی، از طبقات فرودست، موهای ژولیده، صوفی مانند، نگاه شوریده، صاحب منصب، و غیره)، آن وقت چه تصویر مرکبی در برابرمان ظاهر می‌شود؟ چه کسی، چه کسی در زمانه‌ی ای که این داستان در رویداد خواندن به آن اشاره می‌کند، در نظرمان تجسم پیدا می‌کند؟ چه کسی است آن پیکره‌ی ای که ترکیبی است از رفتار لایه‌های فرو دست تازه به شهر آمده، که همزمان هم ریخت صوفیانه دارد و هم ریخت ارتشی؟ صوفی‌ای کاپشنی سربازی بر تن؟ هرچه من بیشتر کوشیدم تا رحیم را در نظرم مجسم کنم، منظورم تجسم واقعی است، بیشتر و بیشتر جوانان دوران انقلاب در مقابلم ظاهر شدند، همان جوانان عضو کمیته که بعدها شدند سپاه پاسداران. من در این جا از نمادگرائی صحبت نمی‌کنم، بلکه دارم از حضور یک توصیف فیزیکی در متن سخن می‌گویم. عشق محبوه به رحیم عشق ما است به انقلاب و سرخوردگی از او سرخوردگی ما از آن دیگری.

به عقیده‌ی من این استنتاجی است گریز ناپذیر. بیشتر توضیح بدهم. معنا فقط در محتوا نیست، بلکه، و خیلی وقت‌ها شاید بیشتر، در فرم است. حداقلش این است که ساختار همان قدر رسوب معنائی می‌کند که روایت. در

زندگی روزمره تفاهم بیشتر یک پدیده‌ی ساختاری است تا یک پدیده‌ی محتوایی. بیشتر کسانی که در روزه می‌گیرند بر مظلومیت خود اشک می‌ریزند. با این مقدمه می‌خواهم آن‌چه را که تا به حال به طور ضمنی می‌گفتم، و تاحدی نادرست، صریح‌تر و دقیق‌تر بگویم. آن‌چه ماجرای محبوبه را با تجربه‌ی خواننده هم‌آوا می‌کند یک تشابه ساختاری است. این هندسه‌ی زندگانی محبوبه است که با هندسه‌ی تجربه‌ی سیاسی ما یکی است. برای پی‌بردن به این نکته باید داستان را در ساده‌ترین خطوطش ردیابی کنیم. مرکز داستان یک ماجرای اروتیک است: (۱) محبوبه برخلاف خانواده‌اش، به خصوص پدرش، با رحیم که با او و خانواده‌اش تباین فرهنگی دارد ازدواج می‌کند، (۲) زناشویشان به زودی برای محبوبه به جهنمی ویرانگر تبدیل می‌شود، و (۳) او زخمین و سرخورده، با وجودی آکنده از حسرت به میان اصل و تبار خویش باز می‌گردد.

در این سطح ساختاری است که عواطف زندگی نام‌های محبوبه با عواطف تجربه‌ی سالیان اخیر ما هم‌آوا می‌شوند، و ماجرای شخصی محبوبه در ساخت خود تاریخ سیاسی معاصر را تکرار می‌کند. از نظر گاهسپارانه، ما نیز همانند محبوبه در نشئه‌ی هیجان انگیز یک خواهش سیاسی، در اشتیاق فنا شدن در یک هم‌آغوشی ملی، و علی‌رغم سنت‌ها و شعور دیرینه‌ی مان مرزهای تمایز تاریخی را شکستیم و اکنون سرخورده و حسرت زده به اصل و نسب خود بازگشته ایم. و از نظر همگامانه، باری دیگر به ابدی بودن ثنوتی که جامعه‌ی ما را دوقطبی می‌کند پی می‌بریم و دست از هرگونه خیال وحدتی می‌شوئیم.

خواست هرائقلابی در تاریخ معاصر ایران ایجاد یک جامعه‌ی انس و الفت ملی است، جامعه‌ی ای برادرانه، مساوی و هم‌فرهنگ. آن‌چه فردیناند تونین، جامعه‌شناس آلمانی، "گماینشافت" (gemeinschaft) می‌خواند. این شاید آرزوی بیشتر انقلاب‌های بزرگ‌مدرن باشد از انقلاب کبیر فرانسه بدین سو. شاید حتی بتوان در راستای نظریات رنه ژیرارد استدلال کرد که چنین آرمانشهرسرسشار از رفاقت و مساوات غایت همه‌ی این گونه رویدادهاست. شاعر مردم‌پسند صدر مشروطیت، اشرف‌الدین نسیم شمالی، چند سال پس از آن ناکامی انقلابی چنین شکوه می‌کند:

بارها شکر نمودیم که ممتاز شدیم / همه از خلعت مشروطه سرافراز شدیم

جمله یک رنگ و هم‌آهنگ و هم‌آواز شدیم / ای دریغا که فزون گشت دوصدعت ما<sup>۱۸</sup>

«یک رنگ و هم‌آهنگ و هم‌آواز». تمامی متون انقلابی فراخوانی هستند به

وحدت، به زدودن تمایزات. درست به علت همین است که من *بامداد خمار* را یک متن پسا-انقلابی، یا همان گونه که پیشتر گفتم، یک متن واپس نشینی خواندم. این متن عقب نشستی است از سیاست، از شرعیت، به خصوص از هر سیاستی که به روی دیگری، آن دیگری فرهنگی و اجتماعی، آغوش باز می کند. آن وجد صوفیانه‌ی ایجاد یک "جماعت توحیدی" ملی ناکام شده و در بهترین صورت جای خود را به امید سرد و غیرشهوانی همزیستی شهروندانه داده است.

بیشتر مطالبی را که می‌خواستم بگویم گفتم. هدف این بود که بگویم چرا این زمان با چنین استقبالی روبرو شده است. از علل نزدیک و محدود شروع کردم و به هم‌ساختی‌های فراگیر رسیدم. می‌شد از این هم فراتر رفت، خیلی خیلی فراتر، اما من به خاطر پرسشی که فرا راه خویش قرار داده بودم در بسط این تعابیر برای خودم محدودیتی قائل شده بودم. به همین خاطر بود که این جا و آن جا، هر وقت حس می‌کردم لازم است، می‌کوشیدم تا با ذکر نمونه هائی نشان بدهم که آن ارتباطی که من می‌خواهم برقرار کنم بی سابقه نیست و می‌توان فرض کرد که در واقع به گنجینه‌ی تاویلی خواننده‌ی *بامداد خمار* تعلق دارد. این یک ضرورت جامعه شناختی است و لزومی ندارد که در موشکافی صرفاً ادبی این کتاب، یا هر کتاب دیگری، این محدودیت را رعایت کرد.

می‌خواهم به عنوان پایان کلام تعبیری را مطرح کنم که تا حدی این محدودیت را پشت سر می‌گذارد. سودابه نسخه‌ی دوم محبوبه است، و همین تشابه است، که پشتوانه‌ی ادعای اپیستمولوژیک داستان است. این داستان گفتنی است و فهمیدنی و شاید مؤثر برای این که سودابه شبیه جوانی‌های عمه جان است. تشابه بین این دو زن داستان قرینه‌ی ای دارد در دو مرد این خانواده؛ منوچهر، پدر سودابه و برادر محبوبه نسخه‌ی جدید پدرش بصیرالملک است. همان طور که معضل محبوبه منتقل شده است به سودابه، مدنیت بصیرالملک منتقل شده است به منوچهر. این تکرار، یکی از شاخص‌های تراگشت داستان است از یک روایت گاهسپار به یک ساختار هم‌گام. اگر خاطرتان باشد درست در همان زمانی که محبوبه عزمش را جزم کرده بود که خودش را تسلیم کند به رحیم، منوچهر به دنیا می‌آید. در اعلان این تولد است که محبوبه غفلتاً از ایران سخن می‌گوید که در "بیرون خانه" خود را در آغوش رضاخان انداخته است. همجواری میان زایش منوچهر و تولد سلسله‌ی پهلوی چشمگیر است.

آن چه این ابهام را می‌زداید وجود یک تولد دیگر است در این زمان. تولدی که قرینه‌ی تولد منوچهر است و در اختلاف خود با آن، همان قدر برای



تأثیرگذاری داستان مرکزی که آن دیگری. درحقیقت، تقابل بین تقدیر این دو تولد است. و حل آن در سقط جنینی که به سترون شدن محبوبه می انجامد. که جامعه شناسی ثنوی این زمان را تشدید می کند و *بامداد خمار* را به یک اثر تلخ واپس نشینی اجتماعی تبدیل می سازد.

شکست یا موفقیت هر ازدواجی دست آخر تابعی است از کیفیت باروری آن. درست در میانه‌ی قصه و روایت، محبوبه پسری به دنیا می آورد که به زحمت یکی دو سال از برادرش منوچهر جوان تر است. از همان نام گذاری این پسر، به اسم برده گون پدر بزرگ پدریش الماس، و علی رغم خواست محبوبه، پیداست که سمت حرکت این زناشویی به کدام سو است. تنها به خاطر نزدیکی زمان تولد نیست و این که بعدها محبوبه منوچهر را مثل فرزندش بزرگ می کند که او و الماس کنار هم قرار می گیرند. تناسب منوچهر و الماس فقط به خاطر تشابهاتشان نیست، تفاوت هایشان هم آن ها را کنار هم می گذارند. اگر الماس درست بار می آمد، محبوبه حالا باید این قصه را در خانه‌ی او برای سودابه می گفت و با پایانی دیگر. اگر قرار بود که اتحاد میان دو سامان اجتماعی در ایران به یک وحدت برتر بیانجامد آن وقت، این الماس بود که باید جای منوچهر را می گرفت و از او هم بالاتر می ایستاد. اما این دو گانگی همان قدر به هم نجوشیدنی است که دوگانگی ایران و توران در *شاهنامه*. الماس هم مقدر است که مثل سهراب کشته بشود، نه مستقیماً به دست پدر؛ اما وقتی هنوز دهانش بوی شیر می دهد، به صورتی دردناک، درآستانه‌ی هفت سالگی.

این مرگ فاجعه آمیز الماس است که بی هودگی تمامی پروژه های انقلابی، حتی بی هودگی سیاست، را نشان می دهد. در جامعه شناسی *بامداد خمار* انقلاب‌ها نه زائیده توطئه ها و تبانی های موفیانه‌ی سیاسی اند و نه میوه های ساده لوحی و فریب خوردگی، بلکه پیامد سرریز سیل آسای شهوت کور و خودشکنی هستند که به سوی "غیر" جریان می یابند و در هماغوشی زودگذرشان کودکان معصومی به دنیا می آورند که تقدیری جز مرگ زودرس و دردناک ندارند. بدین گونه است که *بامداد خمار* گزارشی می شود از این دهه هایی که بر ما گذشت، از انقلاب اسلامی و به طور کلی از انقلاب و انقلابی گری.

عمه جان لقبی است که فاجعه ای را پنهان می کند. اگر الماس زنده می ماند، عنوان اصلی محبوبه "مادر جان" می بود و نه عمه جان. محبوبه عمه جان شده است برای این که نتوانسته مادر بشود. بنابراین، *بامداد خمار* مصیبت نامه‌ای است که در حسب حال محبوبه ی جوان، و با صدای فرزانه‌ی عمه جان

سال خورده، فاجعه روزگار ما را به دردناک ترین و هستی شناسی ترین وجهی از درون زن، از زهدان زخمی مادر، بیان می کند، تا شاید ما باری دیگر به وسوسه ی سرسام آور، و سرانجام سترون، انقلاب تسلیم نشویم. اگر توجه کنیم که «دست بر قضا» «الماس» تحریف «اسلام» است، آن وقت شاید بتوانیم بگوییم که *بامداد خمار* تعزیه ی آن اسلام وحدت بخشی است که انقلاب وعده ی آن را می داد.

ما همه محبویه ایم، و رحیم است نام آن آرمانشهری که «وحدت وجود» مثل یک هم آغوشی جنسانی در آن جریان دارد. می رویم، و مجروح، حسرت زده و خمار باز می گردیم. چه سعادت مندیم ما که پدر، که آغوش باز فرهنگ دیرینه ی ایران، هم چنان دانا و سخاوتمند در انتظار بازگشت ما است و می گذارد تا در آن سوی دیوارها، در میان اتاق های آفتاب گیر و دل بازمان، آن تاریخ همگانی را که خصوصی است و فقط در خانه ها است دوباره از سر بگیریم.

برگردیم از متن، از رویداد خواندن. این روزها حرف زدن از «جامعه مدنی» باب روز است. اما جامعه مدنی شکل همبائی انسان است در روز بیگانگی. جامعه مدنی، مارکس به درستی می گفت، بازتاب تفرقه ی انسان است از «هستی نوعی» اش، تبلور بریدگی او است «نه فقط از افراد دیگر، بلکه از جماعت»، بیان خودخواهی و «واپس نشینی اش در خویش». ناقدان ما خوب توجه نمی کنند. *بامداد خمار* روایت به خود آمدن ما است در صبح هجران گرفته ی جامعه مدنی.

\* پیش از هر چیز باید از چند نفر تشکر کنم. اول از دوست عزیزم داریوش آشوری که این روزها نمی شود یک کلمه فارسی درست و حسابی نوشت بدون در کنار دست داشتن فرهنگ هایی که تألیف کرده است. بعد هم از دوستان عزیز دیگرم، اردوان داوران و عباس میلانی، به خاطر قبول زحمت خواندن روایت انگلیسی این نوشته و دادن پیشنهادهای مشوقانه.

### پانویست ها:

۱. این کتابی است که مردم آن را کرور کرور می خوانند. کتابی که بیش از بیست بار تجدید چاپ شده و با این وجود در برهه هایی قیمت آن در بازار سیاه از ده برابر قیمت روی جلد آن نیز بیشتر بوده است. شماره ی نسخه ها در برخی از چاپ ها ده هزار و در بعضی دیگر بیست یا سی هزار است. از آن جا که رسم دست به دست گرداندن کتاب در ایران، به ویژه در میان زنان که خوانندگان اصلی این کتاب هستند، رواج فراوان دارد جای کمتر تردید است که تعداد خوانندگان *بامداد خمار* رقمی است میلیونی. کتابی که در دست من

است چاپ نهم آن است و من نذر یازدهمی بودم که این نسخه را می خواند. نه نذر از این خوانندگان زن بودند. سیر و سلوک این نسخه کتاب پس از ورودش به آمریکا همچنان ادامه دارد.

۲. تعداد نقدهایی از این دست یکی دو تا نیست. بیشتر آن ها با چنان غیظ برهنه‌ی "طبقاتی" نوشته شده اند که از حوزه‌ی نقد ادبی بیرون می روند. حتی کتابی بازگونی داستان *بامداد خمار* در ایران منتشر شده است به نام *شب سرب* با زیرعنوان «رحیم هم حرف‌هایی برای گفتن دارد، محبوبه تنها به قاضی رفته است» به قلم شخصی با نام مستعار ناهید ا. پژواک (رشت، مؤسسه چاپ و نشر هدایت، ۱۳۷۷). کتاب به «سرکار خانم حاج سید جوادی به پاس قلم شیرین *بامداد خمار*» تقدیم شده است. حاج سید جوادی از این نویسنده به دادگاه شکایت برده است. زنده یاد حمید مصدق، شاعر سرشناس، پیش از مرگش وکیل مدافع خانم حاج سید جوادی در این شکایت بود. مطلب حاضر را من پیش از چاپ و خواندن کتاب اخیر نوشته ام که متنی است کم مایه. اگر می خواستم با توجه به *شب سرب* ارزیابی حاضر را دوباره نویسی کنم بر مرکزیت مسئله زن در نوشته حاج سیدجوادی تأکید بیشتری می کردم. زیرا *شب سرب* نشان می دهد که، با همه ادعاهای طبقاتی، آن چه نویسنده را به واکنش برانگیخته درد مردسالاری است و همین برداشت های مرا از *بامداد خمار* تأیید می کند.
۳. این عبارت و دیگر عبارات هائی که در داخل گیومه آورده ام از نقدی هستند از عبدالعلی دستغیب چاپ شده در *بورسی کتاب*، شماره ۲۷، پائیز ۱۹۹۷، صص ۲۹۳-۲۸۳.
۴. احمد کریمی حکاک «نگاهی بر موفق ترین زمان ایرانی در دهی گذشته». *ایران نامه*، سال پانزدهم، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۶، صص ۴۷۰-۴۴۷.
۵. از دید گادامر متن شامخ، متنی است که هیچ نوع خوانشی نمی تواند به صورتی اساسی آن را فرا بگیرد. ن. ک. به:

Hans-Georg Gadamer, *Gadamer on Celar*, Richard Heinemann and Bruce Krajewski, trs. & eds, New York, State University of New York Press, 1994.

۶. اعداد داخل پرانتز شماره‌ی صفحه یا صفحاتی است که عبارت از آن نقل شده اند. برای نقل قول های *بامداد خمار* ن. ک. به: فتانه حاج سید جوادی (پروین)، *بامداد خمار*، چاپ نهم، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۵ (۱۹۹۶). به گفته‌ی مجید روشنگر به علت سانسور اخلاقی (مثلاً درمورد شرابخواری) که موجب توقیف موقت کتاب شد، میان چهار چاپ اول و چاپ‌های بعدی برخی تفاوت های جزئی ایجاد شده است. (گفتگوی تلفنی با مجید روشنگر، ۱۰ آوریل ۱۹۹۸).

۷. عبید زاکانی، *کلیات عبید زاکانی*، تهران: ارمغان، بی تا. شماره ۵۰، ص ۲۳۷.

۸. برای پی بردن به اندیشه‌های میخائیل باختین در این مورد، ن. ک. به:

Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Helene Isowesky, tr., Bloomington: Indiana University Press, 1984.

۹. این مطلبی است که جی. هیلیس میلر در تاویل نقش کارگری به نام "هنری" می گوید

- در داستان "روباہ" دی. اچ. لارنس. ن. ک. به:
- J. Hillis Miller, *Tropes, Parables, Performatives: Essays in Twentieth-Century Literature*, Lurham, Duke University, 1991, p. 4.
۱۰. خلاصه کنم: نه شاه قصه های عامیانه شاه اقتصاد سیاسی است و نه "هاملت" نمایشی در باره حکام دانمارک. از بیماری های کتابخوانی روشنفکری یکی همین تحمیل نزاکت سیاسی (political correctness) است بر همه چیز.
۱۱. ن. ک. به جستارهای بصیرانه‌ی برک در:
- Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*, New York George Braziller, Inc. 1955, pp. 14-15.
۱۲. ن. ک. به:
- Eric Hobsbaum and Terence Ranger, Eds., *The Invention of Tradition*, London, Cambridge University Press, 1984, p. 1.
۱۳. ن. ک. به:
- Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, James Strachy, tr., New York, Avon Books, 1965, pp 209-210.
۱۴. ن. ک. به: جی هیلیس میلر، همان، صص x-vii.
۱۵. در یکی از "چرند پرند" هایش. ن. ک. به: غلامحسین یوسفی، *دیوار با اهل قلم*، جلد ۲، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷، صص ۱۷۳-۱۷۱.
۱۶. متأسفانه متن داستان شیخ صنعان سعیدی سیرجانی را در دست ندارم و از خاطره نقل می‌کنم. برای «فتح‌نامه‌ی مغان» ن. ک. به: هوشنگ گلشیری، *پنج‌منج*، سوئد: انتشارات آرش، ۱۹۸۹. صص ۳۵-۸. این اثر در آذرماه ۱۳۵۹ خورشیدی نوشته شده است.
۱۷. ن. ک. به:
- Manuchhr Irani, *King of Fenighted*, Abbas Milani, tr., Washington, D. C., Mage Publishers, 1990.
۱۸. سید اشرف‌الدین گیلانی، جاودانه‌ی سید اشرف‌الدین (گیلانی) نسیم شمال، گردآورنده حسین نعیمی، تهران، کتاب‌فرزان، ۱۳۶۳، ص ۲۵۶.

## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمین‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- گزیده:
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران مهرداد بهار
- گذری و نظری
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت

۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده

۷۲۹ فهرست سال شانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

Published by  
HECA PERICA PRESS  
NEW YORK

Printed by  
EISENBRUNS, INC.  
PO Box 273 Winona Lake, IN 46790  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: www.eisenbrun.com

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

## گزیده

## مهرداد بهار

## بحران روشنفکری در ایران

در بهمن ماه ۱۳۶۹، نزدیک به شش سال پیش از مرگ نابهنگامش، در ۲۲ آبان ماه ۱۳۷۳، مهرداد بهار در گفت و گویی با مهدی مؤذن\* آراء و باورهای خود را در باره برخی مسائل اجتماعی و فرهنگی ایران معاصر به ظرافت و در عین حال روشنی خاص در میان گذاشت. گزیده‌ی زیر بخش‌هایی از این مصاحبه است که در آن بهار به مقوله روشنفکر و روشنفکری، ارتباط میان تمدن و خردگرایی، مالکیت و حقوق فردی، جست و جوی توازن عقلایی در آمیختن ویژگی‌های فرهنگ غربی و شرقی، و ضرورت تعمیم تفکر علمی به ساحت زندگی عملی پرداخته و از بدبینی خود نسبت به امکانات گذار ایران از بحران اجتماعی و فرهنگی کنونی، سخن گفته است.

\*\*\*

... و جهان هم پدیده‌ای است که قطعاًش به همدیگر مربوط است ... نمی‌تواند در یک منطقه رشد عظیمی به وجود بیاید، رشد ثروت‌های اجتماعی، رشد تکنولوژی، رشد فرهنگ به وجود بیاید و تأثیر نگذارد روی قسمت‌های دیگر. در گذشته هم همین‌طور بوده. پس از یک طرف ما نمی‌توانیم جهان را دارای بخش‌های مجزا از هم، که دیوار می‌شود کشید و مستقلاً مطرح کرد، ببینیم.

\* این گفت و گو در اصل برای ماهنامه *نخاوران* (مشهد) انجام شد ولی به درخواست مهرداد بهار در آن زمان انتشار نیافت و اولین بار است که بخشی از آن به چاپ می‌رسد. مهدی مؤذن، از مؤلفان *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، در حال حاضر مقیم لندن است. کتاب وی تحت عنوان «مطالعه‌ای در ادب دیرینه ایران از زرتشت تا اشکانیان» به زودی از سوی نشر *قطره* در تهران منتشر خواهد شد.

هم این فکر غلط است، هم این که فکر کنیم جهان یک پارچه می‌تواند باشد. . . این هم غلط است. هر بخشی می‌تواند عناصری از فرهنگ دیگر را داشته باشد و عناصری را هم از خودش حفظ بکند. تعیین مرزهای این دو مسئله با همدیگر، که کجا میشود وام گرفت و کجا میشود وام داد، و تعیین این مرزها مشکل است. . . تحصیل کرده‌های شرقی، دریافت مناسبی از این مرزهای وام‌گیری یا نگهداری فرهنگ‌ها را نداشته‌اند. برداشت علمی و برداشت منطقی نداشته‌اند چون از نظر علمی آن. . . دید منطقی را نداشته‌اند، آن راسیونالیسم لازم را نداشته‌اند یا به طور کلی خودشان را طرد کرده‌اند، گذشته خودشان را، و دچار غرب زدگی شده‌اند. یا گاه عکس‌العمل‌هایی نشان داده‌اند که نقطه مقابل آن طرد کردن است و نه منطقی فکر کردن. و به این ترتیب، ما یک برخورد، در واقع تز و آنتی‌تزی داریم بدون این که به سنتز منطقی رسیده باشیم در شرق. . . برگشتیم به تفکر دینی گذشته خودمان. برگشتیم به تاریخ نژادی، که معلوم نیست تا کجایش درست باشد اصلاً. . . به اینجاها برگشتیم، یا به طور کلی منکر ارزش همه پدیده‌های فرهنگی و تاریخی خودمان شدیم. و من اینجاست که فکر می‌کنم باید در به‌کار بردن این اصطلاح روشنفکر در ایران واقعاً یک مقدار دقت بکنیم. آیا ما آن عناصر لازم روشنفکری را در اینجا داریم یا نه؟ آیا اینجا بیشتر تحصیل کرده داریم یا روشنفکر منطقی راسیونالیست؟. . . ما می‌خواهیم عین فرنگ باشیم. . . و در نتیجه فقط به ظواهری از غرب بتوانیم بپردازیم بدون اینکه محتوای فکری و روش تفکر علمی غربی را بیاموزیم. به این دلیل می‌گوییم که ما دارای روشنفکران نیستیم چون قادر نیستیم مسایل را دقیق و علمی و بر پایه روش علمی بسنجیم. مقداری کتاب می‌خوانیم. با اندک مطالعه خودمان را دانشمندان بزرگ حساب می‌کنیم. در دنیا خودمان را بی‌نظیر می‌دانیم. فکر می‌کنیم بعد از ابن سینا، یا بعد از ابوریحان بیرونی، دیگر ماییم و وسط هم هیچ کس نیست و پس از این هم دیگر شاید نظیرمان نیاید. . . ما باید اقرار کنیم به این که کم مایه ایم. کسانی که اینجا خودشان را روشنفکر می‌دانند واقعاً مایه عظیمی ندارند. پای صحبت هر کدام می‌نشینیم، می‌لنگند. این که روشنفکری نیست. از آن گذشته، ما در شرق واقعاً حقوق فرد را در قرن بیستم هنوز نداریم. فرد محترم نیست. مالکیت محترم نیست. چون بین مالکیت فردی و حقوق فردی یک ارتباط تاریخی است. ما در شرق اصلاً مالکیت را هرگز محترم نشمردیم. تظاهر به حقوق فردی و حق مالکیت فردی هم شده ولی هیچ وقت محترم نبوده در اینجا. هر حاکمی زورش رسیده، هر وقت حکومتی زورش رسیده،



این حقوق را به راحتی پای مال کرده. فرد هم در اینجا تابعی شده از شرایط روز، و در واقع، نوکر بادمجان که نیست، نوکر حاکم روز است. . . . بنابراین معتقد نیستم واقعاً که آن ضوابط دقیق فرنگی و اروپایی که ما برای یک روشنفکر می‌شناسیم در اینجا هم مطرح است. نه، در اینجا یک چیز خاص، تحصیلکرده‌های متوسط‌الحالی، داریم. همه مان هم همین طوری هستیم. فکر نکنید مثلاً بنده یک سر و گردن از بقیه . . . نخیر. من هم دچار همان گرفتاری‌ها، همان کمبودها [هستم] . . . توی یک محیط عقب‌افتاده ای جمع شده‌ایم. نظریاتی که روشنفکرها، به قول شما، در این صد سال اخیر داده اند، تئوری‌هایی [که] به هم بافته اند و رهبری‌هایی که کرده اند همه اش به شکست انجامیده. دلیل این است که اصلاً روشنفکر نتوانسته یک بنیان منطقی برای خودش بسازد و مردمش را بشناسد. غرب را شناخته است و همه چیز را با آن جا مقایسه می‌کند و دلش می‌خواهد این جا مثل پاریس باشد. و چون کم می‌بیند سرانجام هم در کوچک‌ترین شرایط مخاطره آمیز می‌گذارد، در می‌رود و می‌رود به فرنگی که تویش هیچ کاره می‌شود. آنجا غول‌هایی هستند که صد برابر روشنفکرهای وطنی ما سرشان می‌شود. . . .

ما اگر نتوانیم یک ساختار عقلایی به ذهن خودمان بدهیم فقط کتبیات غرب را قادریم دریافت بکنیم، و کیفیاتی که غرب را می‌سازد و به آن تحول و تفاوت کیفی می‌بخشد، آن‌ها را نمی‌توانیم بگیریم از غرب. ما می‌توانیم رادیو داشته باشیم ولی تکنولوژی رادیو را باید مرتب از غرب قرض کنیم. ما می‌توانیم کارخانه داشته باشیم ولی مرتب باید ابزارش را از غرب بیاوریم. ما بلد نیستیم از این کارخانه حتی منطقی و درست استفاده کنیم چون مدیریت هم یک کیفیت است و ما در ایران مدیریت بلد نیستیم. مدیریت یک امر عقلایی و منطقی است. . . . منظور من از عقلایی فکر کردن در زمینه فرهنگ و ادب نیست، در زمینه همه مسائل اجتماعی است. ما تا هنگامی که نتوانیم این کیفیات فرهنگ راسیونل غرب را دریافت بکنیم، نحوه تفکر، نحوه عمل کردن غیر منطقی خودمان را کنار بگذاریم . . . جهان سومی باقی می‌مانیم. فقط ظواهری از غرب را می‌توانیم بگیریم. تحصیلات غربی . . . دانشگاه غربی می‌آید، ولی هرگز تحقیق و پژوهش در ایران رشد نمی‌تواند بکند. چون آن یک پدیده سطحی نیست که بشود کارخانه اش را از غرب آورد. برای آن باید کیفیت اندیشه را عوض کرد. ما آن‌ها را نداریم در ایران. . . . مایک چیزهایی را از غرب می‌گیریم، حتی [اصطلاح] روشنفکر را. بله، تحصیل کرده‌ایم، دکترا داریم، کتاب می‌خوانیم، بنابر این

روشنفکریم. روشن فکر این نیست که شما لیسانس، فوق لیسانس، دکترا گرفته اید. حتی روشن فکر این نیست که شما چهار تا کتاب چاپ کرده اید. . . این ها هیچ کدام روشن فکر نمی سازد. روشن فکری واقعاً کیفیات فکری راسیونل است. من همه اش روی این راسیونالیسم، روی این خردگرایی، روی این منطقی بودن تأکید می کنم. این آن چیزی است که جهان سوم ندارد و داد می زند. . . .  
 گرفتاری هایمان کم نیست. . . تا وقتی نتوانیم منطقی فکر کنیم. . . نمی توانیم کاری بکنیم. ما دور داریم می زنیم چون همان طور که عرض کردم می دانیم چی نمی خواهیم، اما نمی دانیم چه چیز را باید بخواهیم. چه جوری باید بخواهیم. توی تاریخ این نبوده که همه چیز مسیر ابدی تحول و تکامل را طی کند. خیلی ها به بن بست رسیده اند، نابود شده اند در این مسیر. نگاه کنیم به زندگی جانوری و گیاهی. شاید میلیون ها گیاه، حالا من عدد ندارم شاید هزاران، شاید هم صدها گیاه باشد یا حیوان اینها را ما در اعصار گذشته داشتیم و [حالا] نداریم شان. همین دایناسورها را نگاه کنیم. . . چرا دایناسورها از بین می روند؟ چرا نژاد جانورها و گیاه هایی از بین می روند؟ چون آن ها هم قادر نیستند این تحول را بیش از یک حدی تحمل بکنند. . . این قطعی نیست که همه [بتوانند] مسیر تحول را مثل هم طی کنند. . . من فکر می کنم جوامع عقب افتاده هم هیچ در پیشانی شان ننوشته است که حتماً یک روزی پیشرفته می شوند. . . .

\*\*\*

من فکر نمی کنم ایران همیشه در فقر بوده. ما در دوره های قبل از مغول به احتمال قوی خیلی بیش از این رفاه داشتیم. از هر دهی ده ها آدم دانشمند برمی خاسته است، چه در امور دین چه در عرفان و تصوف، چه در علوم. تاریخ ادبیات ایران پیش از مغول رو نگاه کنید ببینید چه غول هایی از دهات در می آمدند. چرا حالا هیچ کس از دهات در نمی آید؟ دهات ما بیسوادند. من فکر می کنم بعد از مغول دچار فقر وحشتناکی، چه مادی، چه معنوی، در ایران شدیم. ما گمان می کنیم اصالت شرق این است. اگر این طور فکر می کنیم به گمان من اشتباه می کنیم. هیچ اصالتی در این فقر و گرسنگی و بدبختی نیست و هیچ اشکالی ندارد تکنولوژی جدید، اگر بتواند، این فقر را در ایران از بین ببرد. . . من کاملاً معتقدم باید تکنولوژی را بیاوریم. آوردن تکنولوژی نوکری غرب و غرب زدگی نیست. تکنولوژی امروز راه نجات از این فقر و بدبختی است. . . ولی به همراهش منطقی فکر کردن، راسیونل اندیشیدن، روش منطقی و علمی را تو زندگی مردم وارد کردن. از احساساتی بودن و شعارهای توخالی دادن، و هی

نگاه به افتخارات گذشته کردن، باید دست بکشیم. تاکی ما می خواهیم به یونانی، یا ترک، یا عرب با نفرت نگاه بکنیم و خودمان را از همسایه هایمان برتر ببینیم؟ خیال کنیم هندی و پاکستانی نوکر ماست و ترک و عرب و یونانی دشمن ما. این حرف های تفکر جاهلانه است. ما باید با این همسایگانمان خیلی دوستانه زندگی کنیم، با اینها مشترکاً بسازیم، مشترکاً بسازیم این جهان آینده را. ولی ما هم چنان در رویاهای گذشته غرق می خواهیم باشیم. . . .

من فکر می کنم راه نجات جهان سوم به کار بستن عقلایی تکنولوژی غرب است. نه فقط کمیتات تکنولوژی بلکه کیفیات عمیق است که جامعه غرب را پیش برده. آن ها را آموختن و با شرایط کنونی مان شریک کردن، یک چیز مناسب و یک پدیده اجتماعی مناسب با فرهنگ مان، با جنبه های مثبت فرهنگ مان، نه جنبه های عقب نگه دارنده فرهنگ مان، ترکیب کردن. این، من فکر می کنم، راه درست شرق و جهان سوم است. هی فحش دادن به هرکسی که طرفدار تکنولوژی غرب هست، این هیچ چیز را عوض نمی کند. . . بعضی ها خیال می کنند تمام سنت های گذشته مقدس است. اصلاً چنین چیزی نیست. بسیاری از سنت های مثبت است و باید مزخرف است، باید دور بریزیم. بسیاری از سنت های گذشته مثبت است و باید نگهشان داریم و تقویت شان بکنیم و حفظشان کنیم. . . .

ما هی شعار می دهیم "مرگ بر آمریکا." با مرگ بر آمریکا حل نمی شود مسئله. ما باید ببینیم چه چیزی عامل قدرت آن ها شده است که تو سرمان می زنند. آن را باید به دست بیاوریم و ازش استفاده درست بکنیم. تو سر ژاپن نمی توانند آنجوری بزنند. شکست دادند ژاپن را ولی نتوانستند آن را به جهان سوم برگردانند، برای اینکه ملت ژاپن منطقی فکر می کند و مثل ماها نیست. ماها در جهالت مان غرقیم. همه اش شعار می دهیم مرگ بر فلان کس، بعد فلان کس می آید و توی دهنمان می زند. بعد می گویم جام زهر را باید بنوشیم. . . . من طرفدار بقای سنت ها، حفظ با چنگ و دندان این سنت ها نیستم. من عمرم را با مسایل فرهنگی گذشته زندگی کرده ام. دین زرتشت، دین مانی، فرهنگ قبل از اسلام، زبان قبل از اسلام، ادبیات حماسی ایرانی اسلامی. این ها همه کار و زندگی و فکر من است. ولی این به معنی ستایش این چیزها نیست. من به اینها عاشقانه نگاه نمی کنم. اصلاً عاشقانه نگاه نمی کنم. شناخت این گذشته ضروری است برای ما ولی عاشقانه به آن ها نگاه کردن و تعصب به وجود و بقای آن ها داشتن، این غیر عملی و غیر منطقی است. این که ادبیات ما عظیم ترین ادبیات جهان است، این که تمام دنیا از ایران فرهنگشان را گرفته اند،

اینها همه پوچ و قلابی است. همان قدر ما از دیگران وام گرفته ایم که دیگران از ما. شاید ما بیشترهم وام گرفته ایم، هیچ اشکالی هم ندارد. ما به هیچ وجه یک فرهنگ آریایی خالص نداریم. اصلاً چنین چیزی در دنیا وجود ندارد. . . . ما یک فرهنگ چند هزار ساله ایستا داریم. فرهنگ شرقی واقعاً یک دوام چند هزار ساله دارد. این، یک نحوه تفکر سنتی را در ذهن ما فرو کرده. . . که ما قادر نیستیم بنا به این فرهنگ سنتی، منطقی فکر کنیم. و چون چندین هزار سال دوام داشته این فرهنگ، این نحوه اندیشیدن و تفکر، برای ما اصلاً آسان نیست از شرش خلاص بشویم. یک فرهنگی نیست که ما بتوانیم ازش ببریم بعد می‌رویم درس می‌خوانیم، یاد هم می‌گیریم درس‌ها را. ولی آنچه را یاد می‌گیریم فکر نمی‌کنیم باهاش باید زندگی هم کرد. ما آن را فقط برای آن علم نگه می‌داریم. علم تقلیدی است. . . ولی تو عمل زندگی مان نداریم. این که می‌گویم راسیونالیست، روشنفکر نداریم، برای این است که روشنفکر باید این تعقلی بودن را در تمام مسایل زندگی اش داخل کند. ولی به اصطلاح "روشنفکران" ما این را ندارند، دچار تعارضات فکری اند. نمونه ای برایتان عرض کنم از یکی از شعرای خیلی درخشان روشنفکر که اشعارش واقعاً علو انسانیت را نشان می‌دهد. یکی می‌گفت با هم رفته بودیم مشهد. خانه بابای من بود. همه رفته بودیم خوابیده بودیم. زن آن شاعر هم بود. پنجاه تا رختخواب انداخته بودیم. مردها این اطاق، زن‌ها آن اطاق. گفت صبح شد و ما پاشدیم رختخواب‌هایمان را جمع کنیم. این شاعر بزرگ رختخوابش را جمع نکرد. به زنش گفت «بیا جمع کن.» من گفتم: «زنت آبستنه، چی چی را جمع کنه؟» گفت: «تو خیال می‌کنی من زن گرفته ام که خودم رختخوابم را جمع کنم؟» این شاعر ظاهراً چپ، انقلابی، مترقی، ظاهراً مارکسیست، خیلی فهمیده و دانشمند، فقط وقتی شعارهایش را می‌دهد، شعرش را می‌گوید، مترقی است. در زندگی زنش کلفت اوست. این ماییم. روشنفکرها این‌ها هستند. . . .

بنابراین با این روشنفکرها هیچ غلطی نمی‌شود کرد. . . . و این چیزی هم که به عنوان تکنولوژی و تمدن غرب آورده ایم این هم مزخرف است. این را هم باید دور ریخت. یک چیز سالم باید بیاوریم. برای اینکه این کار را هم بتوانیم بکنیم به گمانم باید منطقی و علمی و خردگرایانه فکر بکنیم. این آن چیزی است که نداریم و این آن چیزی است که همین جور می‌شود آورد. شما هی توی مجله ات بنویس. درست نمیشود. این را گاه تجربه علمی توده‌های مردم به آن‌ها می‌آموزد، خردگرا بودن را. به گمان من گاه هم هرگز نمی‌آموزد. و وای به

حال آن قومی که نتواند در این تحول جهانی از این بن بست سنتی بودن در بیاید به گمان من در این تنازع بقاء در جهان محکوم به نابودی است، اگر نتواند خودش را نجات بدهد. هرکسی نجات بتواند بدهد خودش را پیش می رود. فقر معدن و فقر فلان هم مطرح نیست. فقر تفکر مطرح است. توی صنعت داشتن و نداشتن نیست. خردگرا بشود می تواند خودش را نجات بدهد. نشود، نمی تواند. . .

من فکر نمی کنم اگر بتوانیم روشنفکران راسیونالیستی به وجود بیاوریم می توانیم ملت را و وضع فلاکت بارمان را اصلاح بکنیم. ما روشنفکر راسیونالیست و منطقی نداریم چون ملت منطقی نداریم. همینطور فکر می کنم که به وجود آمدن راسیونالیسم در جامعه چیزی نیست که بشود آن را آموزش داد به مردم. تجارب عینی و ملموس توده مردم باید باشد. و این را هم توی زندگی اش باید به دست بیاورد. این را شما با مجله، با کتاب، می توانید درصدی را بهبود ببخشید. مثلاً به جای این که ۸۰ درصد سنتی و غیرراسیونل فکر بکنند، مثلاً ۷۵ درصد این جور باشند. ولی شما جامعه را به گمان من نمی توانید با نوشتن و با گفتن و با بحث کردن از آن جهالت قرون بیرون بیاورید. من فکر می کنم تجارب تاریخی ای که اقوام می توانند به دست بیاورند می تواند آن هارا اصلاح کند. . .

من فکر می کنم که این انقلاب در درون توده سنتی ما تأثیرات خیلی عمیقی گذاشته، به آن ها آگاهی هایی داده، به آن ها تجاربی آموخته. ممکن است کافی نباشد برای راسیونل فکر کردن. ولی نشان می دهد که چگونه توده ها تجربه هایشان را می آموزند. . . اگر توده مردم به مرزی از اندیشه راسیونل برسند، پخته بشود این اندیشه راسیونل در توده مردم در طی به دست آوردن تجارب عینی و اجتماعی شان، آن وقت روشنفکر مناسب خودشان را هم پیدا می توانند بکنند و به وجود می آید روشنفکر از درون همان توده و آن روشنفکری که قادر است آن توده را رهبری بکند. ما در جامعه عقب افتاده روشنفکران عقب افتاده خواهیم داشت. جامعه ای که راسیونل نمی اندیشد، نرسیده به مرزهای راسیونل اندیشیدن، نمی تواند روشنفکران واقعاً آگاه و خردمند که قادر به رهبری باشند پیدا بکند. ما آدم های گردن کلفتی توی این کشور، تو عصر جدید داشتیم. ولی هیچ کدام از این ها روشنفکر نیستند. . . علت عمده اش این است که ما هنوز در جامعه مان راسیونالیسم به حد معقولی که بتواند از درون خودش روشنفکرانی بزرگ بیرون بیاورد نداشته ایم. اما، به هر حال واقعاً این که جامعه هنوز به مرزهای راسیونالیسم نرسیده نباید باعث شود که ما اصلاً قضیه را بگذاریم کنار، تا اون روز. من معتقدم که جامعه تحصیل کرده ما باید

کار منطقی و درست خودش رو انجام بدهد، انتشارات داشته باشد، حرف‌هایش را با مردم بزند، در دانشگاه، در کتاب، در انجمن، در مجله. سعی کنی این نظریات روشنفکرانه را، به شرط اینکه معقول و منطقی باشند، توسعه بدهد. . . یک ادبیات مترقی می‌تواند آدم‌های مترقی را هم تربیت بکند. ولی ادبیاتی که ما تازه به وجود می‌آوریم . . . در نق‌زدن است. نق‌زدن سازندگی نیست. نق‌زدن این است که من می‌دانم چه را نمی‌خواهم. یک روشنفکر باید بداند چه را می‌خواهد. ما یک زمان عکس‌العمل مان به یک زندگی دینی مسلط برجامه شد مارکسیسم، شد ضد دین بودن. در واقع مارکسیسم ما شناخت آثار مارکس و انگلس و لنین نبود. ما آثار این‌ها را اصلاً در ایران نمی‌شناختیم. حتی رهبران حزب توده این آثار را نمی‌شناختند. . . یک تعصبی بود که آن روی سگه تعصب دینی بود. مارکسیسم نبود آنچه ما داشتیم تو این کشور. هو و جنجال و شعار [بود]. اگر می‌خواهیم یک مبارزه عقلایی، یک حرکت عقلایی در ایران داشته باشیم اول باید دانش داشته باشیم. . . برای این که درست و علمی یاد بگیریم باید احساساتی و خرافی و متعصب بودن و این‌ها را دور بیندازیم. این‌ها بیماری‌هایی است که ما در زندگی مان داریم. . . ما باید علم را وارد زندگی مان بتوانیم بکنیم. این‌ها شاید هنوز شعارهای کلی است. من هم مثل بقیه روشنفکرها ممکن است گرفتار باشم. فکر نکنید بنده خلاص از هرگونه جهالت‌های تحصیل کرده‌های ایران هستم. من هم اهل این مملکت. من هم ممکن است نتوانم توضیح دقیقی بدهم که چه می‌خواهم. من هم درست ممکن است بدانم چه بدبختی‌هایی داریم، اما ندانم چه جوری از شرشان خلاص شویم. ولی من فکر می‌کنم بیش از همه ما باید زندگی مان را منطقی بکنیم. نه تنها باید دانش بیندازیم، بلکه دانش را در تجربه اجتماعی مان، در نحوه زندگی کردنمان وارد بکنیم، و این چیزی است که ما نداریم. . .

سیستم تعلیماتی ما به کلی غلط است، از دبستان تا دانشگاهش. ما کتابخانه‌های مناسب نداریم؛ استاد مناسب نداریم. تعلیم و تربیت ما مناسب نیست. دانشگاه‌های ما کپی می‌کنند از سیستم‌های واحدی غربی. در غرب این جوری نیست. در غرب افراد می‌روند می‌آموزند. ما اینجا همان ۲۰ صفحه درس استاد را در کلاس یاد می‌گیریم. . . استادهای ما باید باسواد شوند؛ بهتر از این‌ها باشند. هرکسی را نیاوریم استاد کنیم. هر کس را به دانشگاه‌ها راه ندهیم. . .

تا وقتی که حقوق فردی محترم نباشد شما نخواهید روشنفکر و راسیونالیست

بار بیاورید باز نمی شود. باید حقوق فردی محترم باشد. هرکسی حق نداشته باشد به گوش هرکسی بزند. هرکسی حق نداشته باشد یارو را بگیرد زندانی کند. اموالش را بگیرد. باید قانون بر جامعه حاکم باشد وگرنه در این جامعه راسیونالیسم نمی تواند رشد بکند.

مامکن است که همه کوشش مان را هم بکنیم ولی نتوانیم توده رابه یک راسیونالیسم برسانیم. ممکن است نتوانیم. کی از آسمان آمده و گفته حتماً این طوری می شود؟ اصلاً در تاریخ چنین خبری نیست که همه جوامع یک نوع سیر کرده باشند. این برداشت بچگانه مارکسیست هاست که در جهان یک سیر تک خطی می بینند. هیچ همچنین خبری نیست. به هیچ وجه آیه ای نازل نشده که همه جوامع بشر سر انجام به آن یوتوپیا، به آن سرزمین ایده آلی خواهند رسید. نخیر. ممکن است جوامعی برای صدها سال و شاید هم هزارها سال در فقر و نابودی و مسکنت و بدبختی شان غوطه بخورند و نتوانند راه درست را از راه غلط بفهمند. ممکن هم هست بفهمند. من می خواهم بگویم قانون قطعی ای برای این نیست که حالا اگر من و شما فهمیدیم و شروع به اقدام کردیم حتماً نتایج اش را به بار می آورد و این درخت خشکیده دوباره سبز می شود. ممکن است سبز بشود ممکن است سبز نشود. من یک مقدار بدبینم براساس آنچه می بینم در این جا. غرب آسیا یک فرهنگ سنتی ایستای شگفت آوری از پیش از تاریخ داشته تا امروز. بزرگ ترین تفکرات ایده آلیستی دینی متعلق به این منطقه است. ادیان بزرگ متعلق به این منطقه هستند. نوع تفکر سنتی با تمام قدرتش به صورت نظام حاکم مال این منطقه هست. این به این سادگی ها نمی رود. به این سادگی ها تبدیل به راسیونالیسم نمی شود و این یک مقدار امکانات خوش بینی مطلق را از من سلب می کند. من معتقدم که جان هم باید بکنیم. شاید هم بشود یک کاری کرد ولی مطمئن نباشیم که قطعاً نجاتی در پیش داریم. ممکن است اصلاً نجاتی برای ما نباشد، ممکن هم هست باشد. . . .

من . . . نه شاعر بزرگ، نه ادیب بزرگ، نه دانشمند بزرگ [هستم]. چیز خیلی خاصی نبوده ام. سال های درازی از عمرم به گمراهی مطلق گذشته. سال های بسیاری اصلاً راسیونالیسم را نمی شناختم. اسمش را شنیده بودم. گاه فکر می کردم که هستم و نبودم. بنابراین، از این ۶۰ سال عمری که کرده ام عمده اش به گمراهی گذشته. حالا در حد خیلی محدودی که تدریس می کنم، درحد خیلی محدودی که می توانم بنویسم، سوادش را دارم - محدود است سوادم. اما کوششم را کرده ام که منطقی باشم. سعی کرده ام به شاگردها تا آن حدی

که می توانستم راه درست فکر کردن را بیاموزم. به جای اینکه آن هارا متعصب بار بیاورم و احساساتی بار بیاورم معقول تربیت کنم. و البته عده کمی را توانسته‌ام تربیت کنم. شاید داستان مسجد بعلبک داستان همهٔ راسیونالیست‌های این مملکت باشد که دم گرمشان در آهن سرد شنونده‌ها اثری نمی‌کند. پس من هم دقیقاً همین جوری بوده‌ام. از تعداد چندین صد دانشجویی که در این ۳۰ سال داشته‌ام شاید ده تاییست تا را توانستم منطقی و عاقل بار بیاورم و بدون تعصب. . . در کتاب‌هایی که نوشته‌ام، و چیز درخشانی نبوده، سعی کرده‌ام منطقی باشم، عقلایی بیندیشم و از تعصب راجع به فرهنگ مملکتم بری باشم. دچار شوونیسم، دچار بیماری خود بزرگ بینی فرهنگی در اجتماعان نشوم. . . در این چند سال است که تازه توانسته‌ام بفهمم قضیه چیست. همه‌اش عوضی رفته بودم قبلاً آن چند سال. . . آدم درخشانی هم نیستم. کار درخشان هم واقعاً نتوانسته‌ام بکنم. سعی‌ام براین بوده جلد دوم کتاب اساطیرم را بنویسم و در آن مسایل راسیونل فرهنگی را مطرح کنم. نتوانستم بنویسم. مشکل است کتاب نوشتن. سواد می‌خواسته. گیر کردم تویش. چند صد صفحه‌ای از آن را نوشته‌ام ولی گیر کرده‌ام. قادر نیستم تماش بکنم. یکی توی سر خودم می‌زنم، یکی توی سر کتاب‌ها. پیش نمی‌رود. این‌ها همه هست. اینجاست که پی می‌بریم به بیسوادی خودمان. نوشتن یک کتاب منطقی و با روش علمی کار خیلی مشکلی است. کتاب نوشتن کار خیلی آسانی است. ولی کتاب جدی نوشتن کار خیلی مشکلی است. یا باید به ترجمه و اقتباس پرداخت و زود زود کار کرد. ممکن است من تا آخر عمرم هم نتوانم این کتاب را تمام بکنم. مشکل است واقعاً، باید استدلال کنم. بنابراین در کوشش‌های راسیونالیستی زه هم زده‌ام. سرنوشت یک درس خواندهٔ بدبخت شرقی که سواد کافی ندارد. . .

ما باید به بیسوادی خودمان اعتراف بکنیم تا بتوانیم بفهمیم چه رفتاری‌هایی داریم.



## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران مهرداد بهار
- گذری و نظری**
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:**
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت

۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده

۷۲۹ فهرست سال شانزدهم

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم  
منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)

## اردوان داوران\*

### به یاد صادق چوبک

بالای تختخواب، آنجا که صادق چوبک سر بر بالش می گذاشت، عکس بزرگ رنگی و آشنای فضاوردی بر دیوار است که بر سطح ماه قدم گذاشته. بر صفحه ماسک شیشه ای روی صورتش کره آبی، ارغوانی، سفید رنگ زمین منعکس است. پائین پای تختخواب، کمی به طرف چپ، میز تحریری قرار دارد که روی آن سه، چهار مرتب کوچک چوبی سفید تاریخ سوم ژوئیه را به انگلیسی در خط سیر زمان ایست داده اند.

قدسی خانم، همسرش، که در حال صحبت یکی از باوقارترین و زیباترین حضورهای دنیا به نظرم می آید، به من و یکی دو نفر دیگر که آنجا هستیم می گوید که صادق هر روز می آمد و قبل از هرچیز این مهره ها را این ور و آن ور می کرد که تاریخ روز را نشان بدهد. «این روزی است که صادق فوت کرد، و دیگر دستش نزده ایم.» من هم یادم می آید یک بعد از ظهر دیر وقت که در این اطاق مشغول صحبت بودیم در حین حرف زدن با این مهره ها ور می رفت. کنار تختخواب کمده ای است و بر روی آن انبوه کتاب هایی که چوبک دم دست نگه می داشت.

\* استاد ادبیات انگلیسی در کالج نردام کالیفرنیا.

پرویز شوکت، که در چند سال و به خصوص چند ماه آخر یاور زندگی روزانه و همدم صحبت او بود، آخرین کتابی را که چوبک سفارش داده بود نشانم می‌دهد. *نامه های صادق هدایت* است. کنارش کتاب دیگری می‌بینم از ابراهیم گلستان، که آن را به "سردار چوبک" هدیه کرده و به قدسی خانم "بسیار عزیز" که «از صدای بال کبوتر در بهشت قشنگ‌تر است» به قدسی خانم می‌گویم که اگر اجازه دهد می‌خواهم چند صفحه‌ای به یاد آقای چوبک بنویسم. اشاره می‌کند که در روزنامه *اندیشه* که در شهر سن خوزه کالیفرنیا چاپ می‌شود نادر نادرپور هم چنین کرده است. طبیعتاً با علاقه روزنامه را پیدا می‌کنم تا نگاهی به آن بیندازم ولی نوشته چنان گیراست که تا آن را تمام نکنم نمی‌توانم روزنامه را سرجایش بگذارم. نادرپور در نوشته‌اش جای چوبک را در «شیوه جدید داستان نویسی» کنار محمّد علی جمالزاده، بزرگ علوی و صادق هدایت می‌گذارد و بعد با دید یک دیدبان فرهنگی و با هوش و حواسی متراکم ندا می‌دهد که «شگفتا که این چهار تن، همه از غربت به ابدیت راه گشودند.» در برابر این توجه ساده ولی گویای تاریخی یگه می‌خورم و از این اشارهٔ مجمل حدیث مفصل می‌خوانم.

\* \* \*

از زمانی که زندگی را یادم است «انتری که لوطیش مرده بود» را هم یادم است. این عبارت همان طور با زمان و زبان و زندگی ام درآمیخته که عبارت‌ها و ضرب‌المثل‌هایی چون «این نیز بگذرد»، «توانا بود هر که دانا بود»، «نوشدارو پس از مرگ سهراب»، و «با دوستان مروت، بادشمنان مدارا.» مهم‌تر از آن، همان طور که نمایش انگلیسی و شاید نمایش در همه‌جای دنیا با «بودن یا نبودن...» شکسپیر تداعی می‌شود و موسیقی اروپا با سنفونی شمارهٔ پنج بتهوون و یا شعر بزمی فارسی با «بیا تا گل برافشانیم و می‌درساغر اندازیم»، همان طور هم زبان فارسی، قصهٔ فارسی و قصه به شیوهٔ جدید فارسی با عبارت «انتری که لوطیش مرده بود» محشور است.

آسان می‌توان در همین عبارت کوتاه صدای دردناک آن صید در دام افتاده شاعر را شنید که صیادش رفته و از یادش برده است. در همین تمثیل کوتاه و عامیانه رابطهٔ مریض و محتوم شکار و شکارچی، قربانی و قربانی‌کننده، مظلوم و ظالم را می‌توان دید. این عبارت را باید همان طور کاوید که چوبک تنهائی انتر لوطی مرده‌ای را کاویده است که ناله جانخراشش تداعی فریاد نسل‌هایی است که تنهائی اجتماعی این مظلومیت را حس کرده‌اند. هم چنان که صادق هدایت حس کرده بود. تنهائی چوبک چندین لایه داشت. بیان سادهٔ یک لایه‌اش

را چوبک در «باصد هزار مردم تنهائی، بی صد هزار مردم تنهائی» از زبان رودکی هم شنیده بود و به خط زیبایی قاب کرده و بر طاقچه اطاق نشیمنش گذاشته بود که هنوز هم هست. قدسی خانم دو خط قاب شده دیگر را هم که عیناً همین مضمون را تکرار می کرد نشانم می دهد که «بین دوتا هستند، این یکی را عبدالرسولی خطاط برایش نوشته است.» درک این تنهائی، به خصوص در مورد چوبک که انسانی معاشرتی و خوش مشرب بود و اغلب آدم های مختلف از سنین و صنوف مختلف دور و برش بودند، مشکل است.

\*\*\*

چند سال پیش که سردبیر مهمان یک شماره مجله *The Literary Review* شده بودم، چوبک از سر لطف پذیرفت مصاحبه ای با او را برای چاپ در آن شماره ویژه ضبط کنم. هنگامی که قرار شد موضوع آن شماره ادبیات ایرانی دوران تبعید از سال های هشتاد میلادی به بعد باشد - و چوبک هم در این دوران چیز تازه ای نوشته بود - از آوردن مصاحبه در آن شماره صرف نظر شد. از آن جا که حرف های چوبک در این مصاحبه، به خصوص در باره تنهائی، کلید دیگری برای پی بردن به طرز فکر و نوع احساس اوست، بخش هایی از آن را نقل می کنم.

در منزل پرفسرایش در شهر ال سریتو (El Cerrito) در کالیفرنیا بودیم. می گفت:

من همیشه خودم را تنها احساس می کنم، نه این که به مردم احترام ندارم. حتی، نزدیک ترین کسی که با من هست که زنم است، بعضی وقت ها که چیزی برایم می خونه میگه صادق حواست نیست. این نمی دونه که من در آن لحظه تنها هستم. . . چون داره میخونه، مطلبی که خودم خواسته ام، یک مرتبه سوق داده میشم. . . به طرف اون تنهائی. . . به خاطر اینکه خیلی با روحم سازگاره، به خاطر این که همزاد و انیس من هست اون تنهائی. . .

ته خندی میزند و ادامه می دهد:

یکی گفت رفت مولانا را ببیند. . . دید تنها نشسته است گفت: «مولانا تنها نشسته ای.» گفت: «اکنون تنها شدم که تو آمدی.»

این را نمی گفت که خودش را با مولانا مقایسه کرده باشد. می خواست جنس تنهائیش را مشخص کند و مهم تر از آن می خواست با چاشنی روایتی طنزآلود از سنگینی صحبت‌مان بکاهد چرا که راه به سنگینی های این نوع نمی داد. خواستم از صحبت های چوبک نقبی به ادبیات ایرانیان در تبعید بزنم. پرسیدم: «پس شما همیشه به عنوان یک انسان، یک نویسنده، احساس می کنید در تبعیدید.» جواب داد:

ابداً هیچ حس تبعید نمی کنم . . . به علت این که از همه چیز بیشتر آزادی را دوست دارم . . . من مدآح آزادی هستم. . . من از آن اشخاصی هستم که با کمال میل آمده ام و با کمال میل مانده ام. . . برای این که آنجا زندگی من، آزادی من، تنفس من درخطر است. . . من اینجا رادوست دارم، نه بخصوص آمریکا را . . .

"اینجا"ی چوبک، پس، اینجای وسیعی است که فضا نورد بالای تختخوابش برگوشه ای از آن ایستاده و عکس گرفته است، "اینجا"ی او همیشه جدا از آنجا هائی است که می خواسته اند و می خواهند آزادی اش را از او بگیرند: «در یک مملکتی زندگی کرده ام که حق گفتن "نه" نبود. . . در اینجا هم میتونم بگم بله هم میتونم بگم نه.» و بعد داد می کشد و ادامه می دهد: «من مدآح و چاکر آزادی هستم.»

وقتی اصرار بیشتر او را در نفی اصل تبعید می شنوم می گویم پس نویسنده می تواند در تبعید هم جزیی از ادبیات مملکتش باشد. در جواب جمال زاده را که آن روزها هنوز زنده بود مثال می زند:

جمال زاده. . . نویسنده بزرگی است و هنوز زنده است صد و چهار سالش است. شانزده ساله به بیروت فرستاده می شود. پدرش را در بروجرده خفه می کنند. به ایران بر نمی گردد. در بیروت درسش را تمام می کند و به آلمان می رود و یکی از بهترین شاهکارهای زبان فارسی را در سی و دو سالگی می نویسد. «یکی بود یکی نبود» بهترین نمونه داستان کوتاه است در زبان فارسی . . .

ولی وقتی خواستم نتیجه ای گرفته باشم و پرسیدم «پس نویسنده لازم نیست درجائی زندگی کند که زبان آنجا زبان نوشته هایش باشد؟» گفت:

نویسنده ای که مدت زیادی در خارج بماند آتمسفر خودش را گم می‌کند. . . فضای داستان هایش گم می‌شود. . . از لغات و اصطلاحات تازه که زبان را پیشرفت می‌دهد دور میماند. . . مدت زیادی که مانند نوشته هایش بوی نا می‌گیرد، مثل اطاق دربسته ای که درش مدت ها بسته است. . . درش که باز می‌شود بو می‌آید. . . نویسنده هم نوشته هایش آن بو را می‌گیرد. وقتی که می‌خوانی بوی دربستگی اش شنیده می‌شود. . .

چوبک با این پاسخ سکوت چندین سال اخیرش را تلویحاً توجیه و به تعبیری روشن می‌کند. در این مورد، و بخصوص در این مورد، این توضیح شخصیت استثنائی او را به عنوان یک نویسنده، و مهم تر از آن، تشنگی اش را به زنده بودن و زندگی کردن نشان میدهد، بی آن که حرفش تکرار کلی گوئی های رمانتیک باشد. از اشتفان تسوایک به عنوان یک نویسنده برجسته نام می‌برد و می‌گوید چون کلیمی بود با زنش از آلمان هیتلری فرار کرد. انا زندگی کردن در خارج از مملکتش چنان برای او غیر قابل تحمل بود که زنش را متقاعد کرد که خودکشی کنند و چنین کرد. و اینجاست که چوبک حرف اصلی و اساسیش را می‌زند:

من با این کار موافق نیستم. . . آدم می‌تونه در هر جا خودش را اداپته کند. . . هر جا که باشی زندگی هست، آسمان هست، بو هست، رنگ هست، نمی‌توان اینها را نادیده گرفت. . .

و وقتی که به درو دیوار خانه اش نگاه می‌کنی و نوع حضورش، نوع حضورش در محفلش، خوش‌غذائی، خوش سلیقگی، خوش صحبتی و شوخ‌طبعی اش را در نظر می‌گیری، می‌بینی که این رنگ و بو را همه جا دور خودش جمع کرده بوده است. در و دیوار اطاق نشمین، اطاق نهار خوری، اطاق خواب پر است از نقاشی و عکس و طرح های رنگارنگ. حیاط جلو، حیاط پشتی که به تپه کوچک سبزی با درختان کاج بلند منتهی می‌شود و گل ها و گلدان های رنگارنگ، همه پراست از رنگ و بو.

عکس ها همه رنگارنگ اند، هم در صورت و هم در معنا. یکی هست که در آن چوبک جوان نشسته، با دوربین عکاسی آویزان برگردنش و کنار او فروغ فرخ زاد صورتش را به چپ برگردانده و دارد به آدم نگاه می‌کند. این یکی رنگی است.

یکی دیگر هست، سیاه و سفید. باز فروغ در آن است. آن طرف تر، هدایت را می بینی. آن یکی عکس عروسی اوست با قدسی خانم و یکی که ابراهیم گلستان پرده پنجره را به عنوان روسری به شوخی دور سر قدسی خانم گردانده. و یکی دیگر که در آن کسی بریده های صورت چوبک را با خطوط عمودی مونتاژ کرده. خودش هم که عکاس بود و قدر دنیا را در چشم ریزبین دوربین می دید. باز هم عکس، عکس با پسرش، نوه اش، عکس نبیره اش. و همه عکس ها نه تنها عکس عزیزان اویند قشنگ هم هستند. پرده های سیاه و سفید هست پر از نقاشی و قلمکاری های سنتی، و اطاق و فضا پر است از گلدان، کارهای دستی، مجسمه، ضبط صوت، رادیو، تلویزیون، روزنامه و مجله های روز و مجلات مجلد قدیمی که هریک مشت ارزشمندی است از خروار بقیه. این یکی مجموعه مجلد روزنامه دانش است که به سر دبیری مادر بزرگ قدسی خانم، خانم دکتر کتال، در حدود صد سال پیش چاپ می شده. از در و دیوار بیرون و در و دیوار درون این محفل که چوبک در آن می گفت و می شنید و می خندید و می خنداند زندگی، زیبایی، نشاط و به قول خودش رنگ و بو و آسمان می بارد.

این گونه است که "سردار چوبک" توی شکم زندگی می رود، ادعای آزادی می کند، ادعای حیات می کند و مرگ را عاصی می شود. با آنکه یک نسل برمن تقدم داشت یکبار نبود که به خاطر او به دیدنش بروم. همیشه به خاطر خودم می رفتم. یک بار نگفتم که بروم چوبک را ببینم، تنهاست، غمزده است، دور از وطن است. به منزل این زن و شوهر می رفتم که سهمی از فضای باز و شاد و مترنم و پر طراوت و پر از زندگی شان نصیبم شود و از طنز ظریف و پرمعنای چوبک کیفی بکنم. نوشتن، خواندن، صحبت کردن، دوست داشتن و دوست داشته شدن، خوب زندگی کردن، محتاج و چاکر آزادی بودن؛ همه اینها جنبه های زندگی ای هستند که در عین این که مرگ را فرض محتوم می داند، با تمام هستی آن را نفی می کند و به معناتی از مرگ و زوائد و طفیلی های مرگ بیزار است:

بچه می اندیشیدید همسران من؟

به دل هرچاتی من؟

به ولنکاری های من؟

به جام های ترک خورده دل من

که روی هر عشقی،

که روی هر محبت و نوازشی،



که روی هرگول شیرینی،  
و روی هر فریب و دروغی باز بود؟  
اینها زرهی بود  
که من در نبرد با مرگ بر تن داشتم؛  
و این جوشن پیکان آجین  
هنوز  
زیر این تن پوش مرگ  
با من است . . .

تا آنجا که امکاناتش را داشت و می توانست در متن جغرافیایی زبان‌ش زندگی کند، برود، برگردد، دیدار وطن تازه کند، چوبک با قصه گفتن خط خشک زمان را آستن می کرد. مرگ، نیستی، پوچی و انفعال در برابر فضا و زمان لایتناهی را نفی می کرد. از همان اولین قصه هائی که نوشته، مثل داستان کوتاه «نفتی» تا آخرین کارهایش، مانند رمان سنگ صبور، آدم های در تقلا و تشنج و ناراحت را نشان می دهد که به انواع مختلف درگیر زندگی هستند و زندگی درونی، حالات روانی، فکری، حسی و شهوانی آنها، همه در تمیز و ترسیم شخصیتشان به حساب آورده می شود. عذرای داستان کوتاه «نفتی» دور «قبر بزرگ و بلند» می گردد، و در آن دنیای متعصب پراز عقده و خفقان و خجالت، چوبک، بی عقده و آزاد و بی خجالت، با صداقت و صراحت نویسنده گانه، صحنه را چنین تشریح می کند:

قبر بزرگ و بلند ساخته شده بود و معلوم بود که هیكل بلند مردانه‌ای زیرش خوابیده. عذرا این طور فکر می کرد. سرپای قبر را با تعجب و کنجکاوای ورنه انداز کرد و پیش خودش خیال کرد: «قربونش برم چه قد رشیدی داشته!» اما از اینکه از یک مرد شوهر خواسته بود خجالت کشید و صورتش گل انداخت. با شتاب و چابکی از سرجایش بلند شد، چند ماچ چسبان صدا دار، خیلی شهوانی و از روی دل پری به ضریح کرد. آن وقت بی آن که دست هایش را از محجر بردارد دوبار دور قبر طواف کرد و باز سر جای اولش نشست.

مشکل نیست آدم بفهمد که، حداقل از نظر صراحت کلام و آزادی در بیان حالات شخصیت داستان، چوبک چقدر بده بستان های سازشکارانه اجتماعی را ندیده گرفته و به اصل کار خودش وفادار مانده است. امروز هم کسی نمی تواند

با این سادگی و روشنی حالات شخصیت داستانش را هم بگوید و هم از طریق حرکاتش القاء کند. اسب دست و پا شکسته با دنده های خرد شده اش در قصه «عدل» و مرغ های هراسان و لرزان داستان کوتاه «قفس» منتظر ظلم دست‌هایی هستند که یک عمر طعم شلاقشان را چشیده اند و چاقوی مرگبارشان را برگریبانشان حس کرده اند. یکی با آنکه «بدنش به شدت می‌لرزید، ابدأ ناله نمی‌کرد، قیافه اش آرام و بی التماس بود. . . با چشمان گشاد و بی اشک به مردم نگاه می‌کرد»<sup>۲</sup> و چوبک این احساس را می‌ستاید که به اسب در حال مرگ چنان قدرتی می‌دهد که می‌گوید در لحظات قبل از مرگ «قیافه یک اسب سالم را داشت.» ولی درد زنده‌های جبون را هم درک می‌کرد که مرگشان تدریجی بود، مثل مرغ های در قفس:

پای قفس، در بیرون کاردی تیز و کهن بر گلوی جوجه مالیده شد و خوش را بیرون جهاند، مرغ ها و خروس ها از توی قفس می‌دیدند، قد قد می‌کردند و دیواره قفس را تک می‌زدند. اما دیوار قفس سخت بود، بیرون را می‌نمود اما راه نمی‌داد. آنها کنجکاو و ترسان و چشم به راه و ناتوان به جهش خون هم‌قفسشان که اکنون آزاد شده بود نگاه می‌کردند. اما حاره نبود. این بود که بود. همه خاموش بودند و گرد مرگ در قفس پاشیده بود<sup>۳</sup>

یادم می‌آید، یکی دو سال قبل از انقلاب، وقتی فیلم «تنگسیر» را نشان می‌دادند و بهروز وثوقی، که نقش محمد تنگسیر را داشت، می‌رفت که از بدھکارانش که شیرۀ مردم شهر را کشیده بودند انتقام بگیرد، صدای کف زدن و همهمه و فریاد تماشاچیان باعث قطع کردن فیلم و روشن شدن چراغ های سینما می‌شد. چرا که در این قصه بلند محمد تنگسیر انسان بود، انتر لوطی مرده، اسب دست و پا شکسته و مرغ در قفس نبود. انسانی بود که با همه محدودیت هایش قوی بود، گاو رمیده محل را رام می‌کرد و حقش را که خورده بودند می‌طلبید. چوبک این ادعا به زندگی را تأیید می‌کرد به همین دلیل وقتی که محمد تنگسیر طاقش به ته می‌رسد و به طلبکاری از مفتخوره های شهر می‌رود چوبک چون قهرمان افسانه ای آرایشش می‌دهد و خواننده را به یاد ساده دل های روستاهای دور افتاده ایران می‌اندازد:

دلاک که داشت تیغش را رو سنگ ساب تیز می‌کرد، از دیدن محمد یکه خورد. او را هیچ وقت به این سرو ریخت ندیده بود. محمد مثل همیشه آرام و خندان

بود، اما رختش نو شده بود. تفنگش را آرام از روی دوشش برداشت و نشست رو صندلی و تفنگ را خواباند تو دامنش و تو آئینه جلوش خیره شد و به خودش نگاه کرد. خودش را با این لباس تو آئینه ندیده بود. پیراهنش را که زیر بند قطارش چروک شده بود صاف کرد. موهای صورتش بلند بود. کمی سر و گردن و شانه هایش را عقب کشید و به عکس نیمه تنه اش که تو آئینه بزرگ دکان افتاده بود نگاه کرد. لب هایش را جمع کرد. . . رو غبغبش فشار آورد، توچشمان خودش خیره شد. گوشه چپ آئینه یک بلبل و چند تا گل سرخ رنگ و وارنگ نقش شده بود. . .

و برای اینکه هیچ شک و تردیدی در کار نباشد محمد که به کار مهمی مصمم است صورتش را برای برای رل حماسی خود آماده تر می کند و دستور تراشیدن ریشش را می دهد: «اوستا دستت درد نکنه، زودتر بجنب.» و بعد: «تیغ رو صورت محمد میلغزید و موهای خشن سیاه در هم پیچیده خمیر شده اش لوله می شد و تو دامنش می افتاد. پوست صورتش که از زیر موها درآمد رنگ مس گداخته بود.»<sup>۶</sup>

مهارت و حساسیت چوبک در ترسیم دنیای درونی و کاویدن کنه روح انسان هم انکار ناپذیر است، چه با قلم ظریف و دریکی دو خط در قصه های کوتاه، و یا به تفصیل در قصه های بلندش، مثل سنگ صبور.

چوبک بهترین شخصیت هایش را در بهترین شکل، وارد بهترین قصه اش یعنی سنگ صبور کرده است. گرچه معصوم ترین زن بین آنها، یعنی گوهر، می میرد. گرچه معصوم ترین کودک تخیل چوبک، یعنی کاکل زری، در حوض غرق می شود. گرچه جهان سلطان، خرافاتی ترین زن قصه های چوبک، و گندیده ترین آنها، در منتهای بدبختی و تنهایی از بین می رود و بدون شک حس ترخم خواننده را به خود جلب می کند. معینا متفکر ترین آنها، که نجیب ترین چهره نیز به شمار می آید، یعنی احمد آقا، به شکلی تمثیلی پیروز می شود و تنها درخت دانش سر سبز و شاداب بجا می ماند، و شاید چوبک می خواهد با یک تیر دو نشانه زده باشد. چرا که درخت دانش می تواند هم سمبول دانشی ضد خرافات و هم مظهر دانشی ضد زوال و قحطی زدگی باشد

در بحث و نقد قصه های چوبک بسیار کسان نوشته اند، از دستغیب و کسمایی تا سپانلو و میرصادقی و براهنی. و چوبک، تا آنجا که امکانات برایش فراهم بود، و می توانست در فضای جغرافیائی زبانش زندگی کند، با قصه گفتن زندگی می کرد. وقتی که قلمش از نوشتن بازماند با آگاهی به لحظه لحظه های زندگی دل ذره ذره های بودن را می شکافت و آفتاب حد و حصر وجود را می جست. همیشه مسافری شده بود که به هیچ جا پای بند نبود و در هر جای دنیا دلایل ساده شادی اش را پیدا می کرد و با نشاط واگیردار و مزاح ها و بذله گوئی هایش لحظه های خوشی را با محشورانش شریک می شد. در هر کجای دنیا که بود خوب زندگی می کرد، یا سعی می کرد که خوب زندگی کند. در شهر ال سرتیوی کالیفرنیا معطرترین ترخان شیرازی را می چشید. در تهران که زندگی می کرد به بهترین اجرای سنفونی های مالر (Mahler) گوش می داد.

حالا دیگر آن نویسنده بازآفرین واقعیت های پست و بلند، و نقاش شخصیت های خوش رنگ و بدرنگ و بی رنگ زندگی، دست از کار نویسندگی به معنائی که در شأن کارهای جدی اش بود کشیده بود. و چه تحوّل جالب که در سال های اخیر جای آن نویسنده رفته را شخصیت پر شور سرزنده ای گرفته بود که، برای پروراندنش در یک قصه بزرگ، نویسنده ای به بزرگی خودش در دوران بزرگی اش هم شاید کم بود.

به تعبیری او حالا هم کازان زاکی نویسنده یونانی بود و هم زربای یونانی او که خود را از ذره ها فراتر برده بود و به خلوتگهی رسیده بود زیر خورشید تابان زندگی و رقص زندگی را می کرد، چرخ زنان. همان شده بود که می خواست. و می خواست در این رقص هستی آدم های دیگر فقط تماشایش نکنند به عادت سنت پوسیده ای که منفعلمان کرده است بلکه در صف رقص زندگی به او بپیوندند و در درد و درمان دردش شریک باشند.

چوبک بیش از هر چیز دوست داشت دور و بر آدم هائی باشد که زندگی و زندگی کردن را دوست دارند. خواستش برای خوب زندگی کردن گاه به حساب خودخواهی اش گذاشته می شد و گهگاه هم در حد خودخواهی بود. از افسردگی آدم های افسرده ای که در مقابله با غم و تنهایی و مرض و مرگ لنگ بیندازند ناراحت می شد، حتی بدش می آمد. تنهایی غمزدگانی را احترام می گذاشت که می خواستند با همگنائی چون خودش و اغلب با همسازی با آن "ساقی" ازلی دست در دست کنند و بنیاد غم براندازند. از فاتحه و سوگواری های سنتی بیزار بود و همه را هشدار می داد که مبادا بعد از مرگش با این گونه مجالس به

یادش آورند. در آخرین روزهای زندگی به اطرافیانش گوشزد می‌کرد که زندگی کنند و قدر زنده بودن را بدانند. می‌گفت "زندگی را هدر ندهید." خودش را هم گول نمی‌زد که به عزیزی گفته بود "چه فردائی!"

میله‌های تختخوابی را که در آن بستری بود با ولع لمس می‌کرد. مثل بچه‌ای مادرش را صدا می‌زد و مثل "آدم" میکل‌آنژ دستش را دراز می‌کرد. در آخرین روز هم، ساکت به بدرقه مرگ نرفت. نه اینکه صدایش پر هراس باشد. بلکه خشم پرمعنای شاعرانه را در افول نور با گفتن "نه" هم به فارسی و هم به انگلیسی اعلام می‌کرد. حالا هم که مرده، که ما او را مرده می‌دانیم، به ما تشر می‌زند و اعتراض می‌کند، باز پرادعا توی شکم مرگ می‌رود و فریاد می‌زند به ما، که حالا که غم لشگر انداخته، نکنند ما از لشگریان سپاه غم شده باشیم، هنوز از آن سوی مرز هستی هشدارمان می‌دهد:

دوستان،  
شب زنده داران،  
هم‌بازیان،  
هم‌زنجیریان،  
هم‌قفسان،  
مگریید که من مرده نیم.  
پروانه دفن را بسوزید.  
ختم را برجینید،  
جامه سیاه از تن بدرید  
عکس‌های مرا که از گل میخ برداشته‌اید  
باز بجای بیاویزید.  
پنجره اطاقم را بگشائید،  
و نور را راه دهید.  
جامه خوابم را مانند همیشه مرتب کنید،  
زبان گیران نوحه و سوگواری  
از دربرانید  
و نعشکش چرک و شوم را به گورستان پس فرستید.  
من مرده نیم.

## پانویست ها:

۱. صادق چوبک، خیمه شب بازی، «آه انسان»، آرش، ۱۳۵۴، صص ۲۳۲-۲۳۳.
۲. همان، «نفی»، ص ۱۳.
۳. همان، «عدل»، ص ۵۰.
۴. صادق چوبک، انتری که لوطیش مرده بود، «قفس»، تهران، کتاب های جیبی، ۱۳۴۴، ص ۶۵.
۵. صادق چوبک، تنکسیر، جاویدان، ۱۳۵۵، صص ۱۳۲-۱۳۱.
۶. همان، ص ۱۳۲.
۷. رضا براهنی، قصه نویسی، انتشارات اشرفی، ۱۳۴۸، صص ۶۷۱-۶۷۲.
۸. صادق چوبک، «آه انسان»، صص ۲۳۱-۲۳۲.

## فهرست

سال شانزدهم، پائیز ۱۳۷۷

### مقاله ها:

- ۵۵۳ زمینه‌های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن (۱۹۳۰-۱۹۱۵) جمشید بهنام
- ۵۷۹ تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه شاهرخ مسکوب
- ۵۹۷ سفرهای غیبی احسان یارشاطر
- ۶۱۱ "فمینیسم اسلامی" و جنبش زنان ایران حامد شهیدیان
- ۶۴۱ هوس خام: انقلاب در بامداد خمار علی فردوسی
- ۶۷۹ بحران روشنفکری در ایران  
گذریده: مهرداد بهار
- گذری و نظری
- ۶۸۹ به یاد صادق چوبک اردوان داوران
- ۷۰۱ در سوگ اهل قلم
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۳ برنامه انرژی اتمی ایران (اکبر اعتماد) صدرالدین الهی
- ۷۱۱ تحول صنعت نفت ایران (پرویز مینا) فریدون خاوند
- ۷۱۷ سفر در خواب (شاهرخ مسکوب) احمد رحیم اخوت
- ۷۲۷ کتاب ها و نشریات رسیده
- ۷۲۹ فهرست سال شانزدهم
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

دفتر اول و دوم از جلد نهم

منتشر شد

Fascicles 1 and 2 of Volume IX

ETHE--FARABI V

Published by  
**BIBLIOTHECA PERSICA PRESS**  
NEW YORK

Distributed by  
**EISENBRAUNS, INC.**  
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590  
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788  
Website: [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)



## در سوگ اهل قلم

آخرین ترجمه محمدجعفر پوینده، اعلامیه حقوق بشر و تاریخچه آن، همان روز به چشمان خوانندگانش رسید که فروغ زندگی را دشمنان حقوق او از چشمانش ربودند. محمد مختاری و مجید شریف نیز چون او اهل قلم بودند و لاجرم بر حق نوشتن و آزادی سخن پای می‌فشرده‌اند. و این هرسه در ایامی به سلک قربانیان راه آزادی قلم پیوستند که آزادگان و آزادشدگان در سراسر دنیا پنجاهمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر را بزرگ می‌داشتند و جشن می‌گرفتند. این هرسه نه تشنه قدرت در عرصه سیاست و حکومت که اهل شعر و ادب، اهل تحقیق و تألیف و نقد و ترجمه بودند. با دانشگاه و فرهنگ و مطبوعات سر و کار داشتند. اعتبار و احترام شان در جامعه نیز از چنین زمینه‌هایی سرچشمه می‌گرفت. گناهایشان، همان گناهی بود که علی اکبر سعیدی سیرجانی، احمد تقضلی و احمد میرعلایی را به دام مرگ کشید. گناه پرسیدن و بررسی‌دن و نوشتن به حکم عقل و وجدان و انصاف.

مرگ اینان یکایک یادآور مرگ دلخراش نویسنده و مورخ و پژوهنده‌ای پرکار و بی‌پروا از نسلی دیگر است. بیش از نیم قرن پیش، هنگامی که ایران در اشغال بیگانگان بود، گروهی از فداییان اسلام کار داوری و مجازات احمد کسروی، را خود برعهده گرفتند، خونس را بر زمین ریختند و از کیفر نیز گریختند. اما اگر آن روز حکومت در ضعف و ناتوانی از کار تعقیب مرتکبان گذشت، امروز دولت خود مبلغ فرهنگ و خالق فضایی است که در آن آزادی‌ها و حقوق شهروندان و جان ارزنده‌ترین آنان، یعنی اهل اندیشه و علم و قلم، چنین گستاخانه به هیچ شمرده می‌شود.

در سوگ این آخرین قربانیان آزادی قلم و سخن با جامعه نویسنده‌گان و فرهنگیان و دانشگاهیان ایران همدردیم و همراه با آنان خواستار آنیم که همه محرکان، مباحران و مرتکبان این جنایات فراموش نشدنی و نابخشودنی از کیفر قانونی معاف و مبرا نشوند.

ایران نامه

## ماهنامه



### از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور

نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور

شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابیون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کیج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

## نقد و بررسی کتاب

### صدرالدین ابهری

برنامه انوژی اتمی ایران: تلاش‌ها و تنش‌ها

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

بترداد، مریلند، کتابفروشی ایران، ۱۳۷۶

شازنده + ۲۵۷ ص

وقتی کتاب *برنامه انوژی اتمی ایران: تلاش‌ها و تنش‌ها* را برای چندمین بار تمام می‌کنی و پاسخ‌دهنده به سؤالات را شخصاً و اصلاً نمی‌شناسی ناگهان به دو چهره مشخص برخورد می‌کنی. چهره‌ای که بسیار خواننده و درباره‌اش شنیده‌ای و احتمالاً چندین بار او را دیده‌ای: «محمدرضا شاه پهلوی» و چهره‌ای که اصلاً ندیده‌ای و نمی‌شناسی و از میان کتاب به در می‌آید و روبروی تو می‌ایستد با مشخصات یک آدم صادق و صمیمی، صریح و راستگو: «اکبر اعتماد». کتاب یادمانده‌هائی است از این دومی که در مصاحبه‌ای مفصل اما ساده و قابل فهم برای کسانی که محمدرضا شاه را طوری دیگر شناخته‌اند چه در نسل ما و چه پس از آن. کتاب را ورق می‌زنیم. در اولین نگاه شاه را می‌بینیم که یک انسان عادی، با دقت فراوان نگران فرداست. و ناگهان پرده‌ای از پیش‌چشم‌تو بالا می‌رود ادعای نام‌های بدون ادعا را می‌بینی که اکبر اعتماد علیه تمام خواجه‌تاشان و سرفروید آورندگان ترسو صادر کرده‌است. می‌بینی که محمدرضا شاه آن نیست که دوست می‌داشته تا به فرموده او هرکار ناستوده‌ای انجام شود و

دائماً در پی آن باشد که اوامر ملوکانه اش چگونه نفوذ و نفاذ می‌یابد؟ ما روزنامه نگاران به اقتضای حرفه خود خیلی خوب به خاطر داریم که چگونه مدیر دایره صدور شناسنامه شهرستان ابهر تا مراجع واژگون بختی از کندی کار می‌نالید، و یا فراموش می‌کرد که دو تومان موعود را به عنوان پول چایی در کشو نیمه باز جلو او بیندازد،

بر آشفته می‌گفت که برابر اوامر جهانمطاع ملوکانه تشریفات صدور شناسنامه حداقل بیست روزی به طول می‌انجامد.

تازه این مدیر دایره صدور شناسنامه در شهرستان ابهر بود وای به وقتی که گذارت به اطاق مدیر کل و معاون و وزیر و حتی نخست وزیری می‌افتاد که: «باید بگویم تقصیر از هویدا بود. اولاً در آن یک ماه که من روی این گزارش کار می‌کردم هویدا می‌توانست ترتیبی بدهد که مسأله در سطح دولت و یا حداقل با خود او مطرح شود ولی او این کار را نکرد و علاقه ای هم نشان نداد.» (ص ۱۷) و بعد همه کاسه کوزه های این سمبل کاری ها و بی‌علاقگی ها بر سر مردی شکسته می‌شد که تصویرش بالا سر همه آنها بود و همه به سر او قسم می‌خوردند. مردی با یک تفکر عملی که «یک نظم فکری داشت که هویدا نداشت.» (ص ۱۵) مردی که پای بند تظاهرات و تشریفات نبود بلکه این ها را به او تحمیل می‌کردند چون اگر قرار بود اکبر اعتماد درجا معاون نخست وزیر بشود شاه اعتنا نداشت که او برود خانه لباس عوض کند ژاکت بپوشد و دوباره شرفیاب شود و ناچار در برابر پیشنهاد معاونت نخست وزیر، «اعلیحضرت فرمودند چه اشکالی دارد حالا لباس رسمی نداشته باشد.» (ص ۱۶) این شاه کسی است که در تمام خاطرات محیلانه اما مفید علم تشخیصی درست در برابر مطامع خارجی ها دارد. خارجی هایی که حاضر نیستند منطق یک پادشاه شرقی را، که شباهتی به سلاطین حجاز و شیوخ خلیج فارس ندارد، بپذیرند، هرچند که این منطق پایه های معقول داشته باشد. «شکی نیست که منطق اعلیحضرت در آن موقع پایه های بسیار قوی داشت ولی صلاح کشورهای غربی در این نبود که به آن گوش کنند.» (ص ۲۲) اکبر اعتماد در کتابش نشان می‌دهد که سازمان انرژی اتمی زیر نظر شخص شاه کار می‌کرد و این موضوع به نحوی در قانون تأسیس سازمان گنجانیده شده بود. این جاست که بار دیگر اعتماد خواسته یا ناخواسته خطی می‌کشد میان "سر به فرمانان" و "عاقبت اندیشان". قانون، به گفته او، به آقای هویدا داده می‌شود و ایشان آن را به آقای احمد کاشفی معاون پارلمانی اش می‌دهد. معاون پارلمانی هم بعد از یک بررسی تغییری در آن نمی‌دهد. «یعنی

دولت متن قانون آماده شده را در دست پذیرفت. بعد قانون به مجلسین داده شد. در مجلس شورای ملی اصلاً تغییر پیدا نکرد ولی مجلس سنا خیلی بیشتر و دقیق تر روی این قانون کار کرد. روزهای متوالی کمیسیون آب و برق مجلس سنا روی این قانون کنکاش کردند. خیلی انگشت گذاشتند. بحث، برو وبیا.» (ص ۲۹) عاقبت اندیشان سنا فکرمی کردند پادشاهی که برابر قانون اساسی از هرگونه مسئولیتی مبراست چطور می خواهد مسئولیت یک سازمان مستقل دولتی را برعهده بگیرد که دولت جوابگوی آن نباشد. این باقی مانده آن نوع تفکر مشروطه سلطنتی است که در مجلس شورای ملی "ماشین امضایی" اثری از آن نمی بینیم. اما، در سنا پیرمردها هنوز دلشان شور می زند و آیا نباید افسوس خورد که بانی حل این مشکل آقای مهندس شریف امامی رئیس مجلس سنا می شود که اصلاً شباهتی به قوام السلطنه و تقی زاده و . . . ندارد و می رود خدمت اعلیحضرت و برمی گردد. «حالا اعلیحضرت به ایشان چه گفتند و ایشان آمدند به سناتورها چه گفتند من نمی دانم ولی مشکل ما رفع شد.» (ص ۲۹) اگر آقای اعتماد نمی دانند که شاه به شریف امامی چه گفته و او چه پیامی از شاه برای سناتورها آورده در *یادداشت‌های علم و نحوه پاسخگویی‌های شاه*، وقتی آدم های کم اطلاع با او روبرو می شوند، مشخص است. او معمولاً با یک «گه خورده اند» دهان مخاطب را می دوزد و رئیس سنا می آید و با آن قیافه حق بجانب فحش خورده و لحن دوپهلو به پیرمردهای سنا می گوید «فرمودند باید تصویب شود.» و بعد سری به هیئات تکان می دهد و احتمالاً میخواند: «درکف شیر نر خونخواره ای / غیر تسلیم و رضا کو چاره ای؟» و حالا همه ما می دانیم که این محمدرضا شاه اصلاً خونخواره نبود و در برابر حرف منطقی و حسابی عاقلانه تسلیم می شد. او پادشاهی است که در سال‌های اوج قدرت یعنی اوایل دهه هفتاد وقتی همین رئیس سازمان انرژی اتمی روزی مورد خطاب شاه واقع می شود ملاحظه را کنار می گذارد و با لحن شیرین پراز عتابی با شاه حرف می زند:

من یک بار رفتم خدمت اعلیحضرت فرمودند این که فلان کس می گوید چه می گوید؟ . . . گفتم چه می گوید؟ فرمودند می گوید اگر فلان قسمت نیروگاه ها را از کره جنوبی می آوردند بهتر بود و فلان کار را اگر می کردند بهتر بود. آنجا من دیگر ناراحت شدم. جلوی این کار را یک دفعه باید می گرفتم. دیگر واقعاً آن روز به اعلیحضرت جسارت کردم. گفتم جوابش را اعلیحضرت چرا نفرمودید؟ فرمودند جوابش را تو باید بدهی نه من. گفتم جواب این سؤال را اعلیحضرت

می توانستند بدهند. فرمودند جوابش چیست؟ گفتم آن قانون نوشته‌ای است که در ایران حاکم است. نه تنها در ایران بلکه در همه کشورهای دنیا حاکم است. این قانون را اعلیحضرت خوب می شناسید و آن به تخصص من ارتباطی ندارد. فرمودند آن قانون چیست؟ گفتم «کارکردن خر/خوردن یابو». در هر جامعه‌ای یک عده باید کار بکنند و یک عده هم باید بخورند. این قانون خوب شناخته شده است. آن خر باید کارش را بکند یابو هم باید بخورد. آنچه که اغلب فراموش می شود این است که این قانون یک شرط دارد. شرطش این است که یابو که می خورد با نحوه کار کردن خر نباید کار داشته باشد و خر هم که کار می کند نباید ایراد بگیرد که یابو چرا این طور می خورد. این شرط اگر فراموش شود این نظام برهم می ریزد. بنده تا حالا آمده ام به شما بگویم آن آقا چه نوع گردن بند العاس گردن خانمش انداخته کوتاه است، بلند است، رنگش خوب است یا نه؟ آن به من مربوط نمی شود. آن یابو باید بخورد. حالا چگونه می خورد به من مربوط نیست. ولی او هم حق ندارد بگوید این خر چگونه باید کار کند. به او مربوط نیست. گفتم جواب آن شخص فقط همین است. اعلیحضرت خیلی خندیدند و گفتند درست می گویی. (ص ۱۳۹)

این سیمایی از آن پادشاهی است که می گفتند در حضورش فقط باید به نوک پنجه‌های کفش چشم دوخت و حتی به علامت تصدیق سر فرود نیاورد.

اکبر اعتماد در ترسیم چهره محمدرضا شاه در سال های قدرت خدمت بزرگی به تاریخ نویسان آینده کرده است. این محمد رضا شاه آن شاه سال های بیست نیست و با این همه هنوز جوهر تربیت دموکراتیک سوئسی در او هست. منتهی سعی همه در آن است که آنرا پپوشانند، چون داشتن یک «آقای مسئول همه کاره بار را از دوش همه بر می دارد. و تازه اگر خیلی با انصاف باشیم می شویم هویدای در کنج سلول زندان که به کریستین آکرونه می گوید «این سیستم» بود و در دادگاه هم مرتباً از «سیستم» حرف می زند. اکبر اعتماد بدون آن که خود بخواهد نشان داده است که این سیستم بود که صلاح خود را در یافتن یک «مسئول همه کاره» می دید تا از بارگناه اشتباهات خود بکاهد. اعتماد نشان می دهد که می شده با شاه صریح صحبت کرد. او صریحاً از استقلال کاری خود یاد می کند و در برابر این سؤال که آیا شاه هرگز کاری مغایر اصول قانون سازمان از او خواست، جواب می دهد: «نه من یادم نمی آید. یعنی هیچ وقت چیزی که فکر بکنی این خواست اعلیحضرت ممکن است احياناً مرتبط باشد با نفع شخص یا گروهی پیش نیامد.» (ص ۱۵۰)

بنابراین همانطور که نوشتم کتاب در آغاز ادعاینامه ای است علیه «جان نثاران»

"فدیویان" و "غلامان خانه زاد"، که شاه همواره جان پناه پنهان کاری‌های زیانبار آنان بوده است. شاه از کار اعتماد حمایت می‌کند و اینک که سالی چند از روی درنقاب خاک کشیدن او می‌گذرد نمی‌توانیم حق شناسی انسانی اعتماد را از حامی خود از یاد ببریم، در حالی که بسیاری از آنان که از خوان نعمت بی‌دریغ محمدرضا شاه بسیار برخوردار بوده‌اند و اینک در هر مجلس و محفلی خود را گوسفندان ساده دل و حتی بزدلی معرفی می‌کنند که به جای شبانی مهربان گرگی خودکامه گلهٔ آنان را می‌رانده است. این ترسوه‌های شانه فرو افکنده که جرأت از رو برو به تاریخ نگاه کردن را ندارند کاش آخرین جمله بخش دوم کتاب اعتماد را بخوانند و بخاطر بسیارند وقتی که او با باور و سپاس می‌گوید: «من یک دنیا باید سپاسگزار اعلیحضرت باشم که آن چنان مرا حمایت می‌کردند، آن چنان مرا حفظ می‌کردند که آن حرف دوستم که روز اول گفت "بیرون می‌کنند"، "بی آبرویت" می‌کنند، اتفاق نیفتاد.» (ص ۱۵۱)

بعد از این طراحی از چهرهٔ شاه می‌رسیم به نکتهٔ حساسی که آن روزها در ایران مطرح بود. این حرف که ایران که روی دریای نفت و گاز خوابیده چه نیازی به اتم دارد؟ اتم و اتم بازی نوعی خودبزرگ بینی شاه است. مگالو مانیای فرمانروایی است که می‌خواهد کشور خود را جزو قدرت‌های بزرگ جا بزند. اعتماد با دقت و کاردانی فنی یک آدم وارد به مسأله اتم از مسأله استفاده از انرژی اتمی که مد روز آن سال‌ها در سراسر جهان بوده است حرف می‌زند. از این که اگر شاه در ته دل هم آرزومند داشتن سلاح اتمی بوده است هرگز با او از این موضوع حرفی نزنند بلکه نگرانی اصلی اش از نبودن برنامه ریزی درست استفاده از انرژی بوده است که بعد کمبود آن اسباب الله اکبرهای انقلابی شد. از قضا این نوع فکر شاه را در مصاحبه با اوریانا فالاجی هم می‌بینیم. در کتاب *مصاحبه با تاریخ* این روزنامه نگار ایتالیایی، که به خشم و زبان درازی دور از ادب مرسوم صورت گرفته است، شاه به مسأله استفاده صلح آمیز از نیروی اتم و ایجاد تأسیسات اتمی برای شیرین کردن آب دریا در ساحل خلیج فارس سخن می‌گوید. همان نکاتی را که می‌توان به عنوان شاهد در کتاب اعتماد مشاهده کرد. اعتماد در کتاب خود به سادگی مسأله پیچیدهٔ سوخت اتمی را شرح می‌دهد. دربارهٔ زباله‌های اتمی نیز سخن می‌گوید و آن شایعهٔ شبیه رؤیت تصویر خمینی در ماه که در ماه‌های آخر انقلابیون بر سر زبان‌ها انداخته بودند. یعنی دفن زباله‌های اتمی آمریکا و کشورهای دیگر در کویر لوت با اجازه شاه. به شدت تکذیب می‌کند و نشان می‌دهد که اصولاً این برنامهٔ اتمی آن قدر دراز مدت بود که

تایید شدن زباله اتمی راه حل های عملی امحاء آن هم پیدا می شد. و بعد در جای جای کتاب متذکر می شود که ایران فقط خواهان استفاده صلح آمیز از نیروی اتم و از اولین امضاکنندگان پیمان منع گسترش سلاح های هسته ای بوده است. پیمانی که هند و پاکستان و اسرائیل و افریقای جنوبی آن را امضا نکردند و همه، به استثنای آفریقای جنوبی، اینک صاحب بمب هستند بی هیچ تعهدی در برابر جهان بی دفاع.

اما آنکه بیش از شاه در کتاب چهره ای دوست داشتنی دارد خود مصاحبه شونده است. فرزند یک بازرگان همدانی که پدرش از بنیان گذاران اطلاق تجارت همدان بوده و پسر را برای تحصیل به فرنگ فرستاده. او در آنجا درس خوانده و خوب درس خوانده. اما می نویسد: «در کنفرانس های بین المللی وقتی به اسم سوییس مقاله می دادم از خودم بدم می آمد. مثل آدم بی وطنی که باید خودش را به یک جای دیگری بند بکند.» (ص ۶) کسانی که چون او این کار را کرده اند می فهمند یعنی چه ایستادن پشت یک کرسی خطابه و به نام خاکی که وطن آدم نیست سخن گفتن. اعتماد دردی را که حالا همه ما داریم در همان سال های تحصیل احساس می کرده است و به همین جهت بعد از آنکه خوب درس خوانده و می توانسته وطنی دیگر داشته باشد و فرضاً اسمش را هم بکند "آیک آیمن" راهش را کشیده و روانه ایران شده. چرا که: «همان درد وطنی که همه دارند مرا به ایران کشاند. در ژوئن ۱۹۶۵ برگشتم به تهران و یادم هست که توی طیاره با خودم می گفتم من اگر بروم آنجا چه نوع کاری ممکن است به من بدهند. چون مدت ۱۵ سال در ایران نبودم و اوضاع ایران را نمی شناختم. اگر شده در شهری کوچک یک قسمتی از کار برق آن شهر را به من می دادند خیلی راضی می شدم و خوشحال و فکر می کردم خدمت می کنم. بنابراین بی هیچ نوع هوس، نه سیاسی، نه اداری، نه علمی به ایران رفتم.» (صص ۷-۶)

و این درست آن جوهر گمشده ای است که ایران رو به تجدد آن را کم داشت. کت دوچاکی های ماساچوستی با طیاره که به طرف تهران می آمدند منتظر بنز وزارت بودند که از فرودگاه یکسره به پشت میز وزارت ببرندشان. معنی سلسله مراتب شغلی یا "کاریر" اداری از میان رفته بود. این دیوان سالاران خدمت دیوان نکرده پا در رکاب خدمت نمی نهادند مگر آنکه مرکبشان وزارت یا وکالت یا استانداری یا ریاست دانشگاه باشد. ما در حقیقت قربانی این عامل "خودباوری" فرنگ رفته ها شدیم و آن گاه دچار نوعی آشفتگی و درهم ریختگی سیستم فرهنگی که محصولات متفاوت برآمده از شیوه های آموزش و پرورش امریکایی،



انگلیسی، فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی و آلمانی در عرصه مدیریت ما به جدال حقانیت روش های تحصیلی خود برخاستند، بی آنکه به یاد بیاورند محتوای فرهنگی سالم را بهر شکل می توان در کلاس درس و یا اطاق اداره به مرحله تحقق رساند. اعتماد راضی بوده است که برود در یک اداره برق، فرضاً همان همدان شهر خودش، گوشه ای از کار را بگیرد. این آدم ها را نمی شناختم و از دوست داشتشان غافل بوده ام.

اعتماد وقتی مدیر شده چشمش را باز کرده هرکه را از هرجا که به کارش می آمده به خدمت گرفته است. به قول خودش به برادر دکتر ابراهیم یزدی که در آن زمان از سرجنابان مهم مخالفت با شاه در آمریکا بود و بعداً عضو شورای انقلاب و وزیر خارجه دولت بازرگان شد. به دلیل آنکه جوشکار خوبی بوده از بسیاری مدیران دستگاهش حقوق بهتری داده است. و مهم تر از همه آن که حتی اداره حراست و حفاظتی در تشکیلاتش نداشته که پچ پچ همه کارمندان را به او گزارش بدهند. اعتماد با اعتماد به نفس کار می کرده و لاجرم لازم نبوده که کارمندان را از لولوی ساواک بترساند یا از اوامر ملوکانه به وحشت بیندازد. «درسازمانی که مستقیماً زیر نظر اعلیحضرت اداره می شد هیچ وقت نه کتباً و نه شفاهاً من همکارانم را در مقابل "اوامر مطاع ملوکانه" قرار ندادم. این نه در شأن همکارانم بود نه در شأن من و نه شاید در شأن اعلیحضرت.» (ص ۹۷).

او از معتقدان به تمرکز زدایی است تا جایی که تصمیم می گیرد سازمانش را از تهران به اصفهان ببرد و این در حالی است که همه سعی در آن دارند که در تهران باشند و جلو چشم که مبادا از یاد بروند. «من معتقد بودم که باید ثروت کشور از طریق طرح های بزرگ در سراسر کشور تقسیم شود.» (ص ۱۰۹)

در او این مایه انصاف و شرف هست که در نقل خاطرات خود یک لحظه تیم خود را از یاد نمی برد و همه کارها را به کف با کفایت خویش نسبت نمی دهد. تمام صفحه ۱۰۷ خاطرات او به ذکر نام های مدیرانی اختصاص دارد که همگام و همقدم او بوده اند. در عین حال در او این مایه جرئت نیز هست که نیک و بد اعمال خود را به گردن بگیرد: «امروز من برعکس خیلی دیگر از زعمای قوم که چون در کار خود تعهد و استقلال فکری لازم را نداشته اند همه تقصیرات را به گردن اعلیحضرت می اندازند که اوامری صادر می فرمودند و ما اجرا می کردیم، با صراحت تمام می گویم که مسئولیت کامل تمام تصمیمات مربوط به انرژی اتمی به شخص من برمی گردد و هیچ وقت هیچ تصمیمی به من تحمیل نشده است.» (ص ۹۸).

به این گونه آقای اعتماد را می توان دوست داشت و به کتاب ذی قیمت مصاحبه او با دکتر غلامرضا افخمی اعتماد کرد. اگر در بررسی نهایی کتاب این چند نکته کوچک رعایت می شد فهرست خواننده ای چون من هزار درجه فزونی می یافت:

۱- کلمات فارسی با تنوین یا بقول عرب ها منون نوشته نمی شد مثل دوّمأ، سوّمأ. (ص ۱۴)

۲- این نکته ذکر می شد که آن آدمیرال آرژانتینی که در آن سال ها به تهران آمده بود، یا عملاً از ترس پرون فرار کرده بود، متعلق به دورانی است که خوان پرون برای بار دوم در ۱۹۷۳ در آرژانتین سر کار آمد وگرنه دوران اول ریاست جمهوری او در ۱۹۵۵ بعد از مرگ همسرش او پرون معروف، با استعفای پرون تمام شده بود. هم چنین بد نبود اگر درجه معاون نیروی دریایی این آدمیرال را می دانستیم که دریابان بوده، دریادار بوده، دریاسالار بوده؟

۳. این کلمه "پراگماتیک"، که فارسی کاملاً جا افتاده "مردعمل" معادل آنست، به کار برده نمی شد. (صص ۸۸-۸۵)

۴- هم چنین ترکیب "گرفتن ریسک"، که معادل زیبای "خطر کردن" فارسی را برای آن داریم، مورد استفاده قرار نمی گرفت. (ص ۷۴)

۵- آدمی به صراحت اعتماد حیف است که نام شخصی را که Haunschild (ص ۱۴۶) به عنوان مرتشی و سوء استفاده کننده می خواسته از او استفاده کند نبرد. دوره دوره این ملاحظات نیست. تاریخ بیش از هرچیز به صراحت نیاز دارد. ۶- در دستور زبان فارسی کسره بعد از واو در کلماتی مثل "جلو" با یاء نوشته نمی شود. فصیح تر آنست که نوشته شود: «جلو این کار را یک بار باید می گرفتم» (ص ۱۳۹)، و نه «جلوی این کار. . .»

۷- این کلمه "ناهار" فارسی به معنی Lunch انگلیسی مرا دق مرگ می کند وقتی به صورت نهار (روز عربی) نوشته می شود. (ص ۱۴۰)

۸- حق بود به این فساد فرنگی ها که در صفحه ۱۴۸ از آن یاد شده بیشتر پرداخته می شد. آن ها بودند که از عصر آنتونی شرلی به این طرف به ما یاد دادند که تعارف های صناری را قبول کنیم و اسب پیشکشی آنها را بی دندان شمردن سوار شویم.

۹- کاش در کتاب به فاجعه این نیروگاه های اتمی و این که اگر حفاظت درست از آنها به عمل نیاید چه خطراتی در بر خواهد داشت بیشتر اشاره می رفت و، به عنوان نمونه، فاجعه "چرنوبیل" دقیقاً تشریح می شد تا مردمی که

فکر می کنند نیروگاه اتمی نشانه دستیابی به تکنولوژی اعلاست کمی تأمل کنند و به فکر فرو روند.

۱۰- کاش دکتر اعتماد با این جرأت و آقای دکتر جمشید آموزگار، با جرأتی در همین حد، بجای درد دل کردن با هم درباره فقدان یک برنامه ریزی صحیح برای انرژی و تمرکز تولید نیرو (ص ۱۱۸) وقتی می گرفتند و شرفیاب می شدند و موضوع را صریحاً با پادشاه در میان می گذاشتند تا به آن شب های سیاه گرفتار نمی شدیم.

### فریدون خاوند

#### تحول صنعت نفت ایران: نگاهی از درون

مصاحبه با پرویز مینا

پیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران،

بتزدا، مریلند، کتابفروشی ایران. ۱۳۷۷

سی و چهار + ۱۱۵ ص

پنجم خرداد ماه ۱۲۸۷ خورشیدی (۲۶ ماه مه ۱۹۰۸ میلادی)، با فوران نفت در دل کوه های زاگرس، فصل تازه ای در تاریخ پُر فراز و نشیب ایران آغاز شد. نودسال پس از این رویداد بزرگ، بنیاد مطالعات ایران با انتشار اثری گرانقدر، به شناخت عمیق تر صنعتی یاری می رساند که بدون آن کشور ما به راه دیگری می رفت و زندگینامه بسیاری از فرزندان آن به گونه ای دیگر نوشته می شد. شگفت آن که امروز، یعنی نود سال پس از فرود آمدن آخرین مته بر صخره حافظ معدن معروف مسجد سلیمان، صنعت نفت هم چنان در قلب سیاست و اقتصاد ایران جای دارد.

کتاب *تحول صنعت نفت ایران: نگاهی از درون*، حاصل گفت وگویی است با دکتر پرویز مینا، یکی از برجسته ترین کارشناسان ایرانی مسائل نفت. این کتاب ۱۱۵

صفحه ای مجموعه منسجمی است مرکب از یک مقدمه (غلامرضا افخمی) یک پیشگفتار (فرخ نجم آبادی)، متن گفتگو با پرویز مینا، ضمیمه ها و فهرست نام ها. تنظیم مسائل به گونه ای است که هم "اهل فن" را به کار می آید و هم خوانندگان عادی را. با توجه به جایگاه نفت در ایران، بررسی چگونگی زایش و تحوّل این صنعت تنها کارشناسان مسائل انرژی و اقتصاددانان را مخاطب قرار نمی دهد، بلکه طیف وسیعی از پژوهندگان تاریخ اجتماعی و سیاسی و نیز بخش وسیعی از افکار عمومی ایران را به خود جلب می کند. خواننده پس از به پایان رساندن کتاب احساس می کند قرن بیستم ایران را بهتر می شناسد. برای همه کسانی که صنعت نفت ایران را کم و بیش می شناسند، پرویز مینا چهره ای است آشنا. او به نسلی تعلق دارد که در نخستین دهه قرن چهاردهم خورشیدی قدم به صحنه هستی گذاشت. در تب و تاب های اجتماعی و سیاسی ایران پرورش یافت. با استفاده از فرصت های مناسب به جایگاه های درخشان رسید و بعدها، در گیر و دار انقلاب ۱۳۵۷، در اوج شکوفایی و خلاقیت از ادامه حرکت (دست کم در مسیری که پیش از آن برگزیده بود) بازماند. داستان شگفت آور این نسل، که برخی از اعضای آن در صحنه های سیاست، ادب و هنر، اقتصاد ایران نام آور شدند، روزگاری نوشته خواهد شد. پرویز مینا به تکنوکراسی نوپای ایران پیوست، آن هم در عرصه بسیار حساس نفت که سرنوشت آن با زندگی کشورش گره خورده بود. وی در درون صنعت نفت ایران بالنده شد و امروز هم چنان- این بار از بیرون- ناظر بسیار دقیق تحولات آن است. چه کسی بهتر از مدیر سابق امور بین المللی و عضو سابق هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران می تواند چمّ و ختم این صنعت را به نمایش بگذارد؟

پرویز مینا در این گفتگو طبعاً از کارنامه خویش دفاع می کند و در پایان می گوید:

لازم می دانم تاکید نمایم که در خلال مدتی کمتر از ۲۵ سال، شرکت ملی نفت ایران از حالت یک سازمان کوچک پخش و توزیع فرآورده های نفتی در داخل کشور به صورت یک شرکت عمده بین المللی نفت درآمد که فعالیت های آن تمام مراحل، از اکتشاف و تولید و پالایش و صدور نفت و گاز و حمل و نقل و بازاریابی بین المللی در ایران و خارج را، در برمی گرفت و در صحنه بین المللی نفت مورد قبول و احترام بود.

این ادعای پوچی نیست و کسانی که تحولات نفتی کنونی در ایران را پیگیری می کنند، می دانند که آرزوی وزارت نفت جمهوری اسلامی دستیابی به توانایی های داخلی و بین المللی ایران در نیمه سال های ۱۳۵۰ خورشیدی است. برپایی صنعت نیرومند نفت ایران بدون مدیرانی چونان پرویز مینا ناممکن بود.

با این همه انتظار می رفت مدیر سابق امور بین المللی شرکت نفت، و نیز مصاحبه کننده، در بررسی تاریخ مهم ترین صنعت ایران تنگناهای مدیریت آن روز کشور را آزادانه تر و آشکار تر به نمایش بگذارند. شاید یکی از کاستی های کتاب این باشد که رودربایستی در قبال ناهماهنگی های نظام گذشته ایران را کاملاً کنار نمی گذارد و گاه به یک "دفاعیه" بدل می شود. البته از کسانی که اهرم های مهم توسعه ایران را در سال های پیش از انقلاب در دست داشتند نمی توان انتظار داشت که راه و رسم "وفاداری" را یکسره از یاد ببرند و خود را از پایبندی به یک سلسله قید و بندها آزاد کنند. ولی به کار بستن منطق "گلاسنوست" (شفافیت) در قبال تاریخ معاصر کشور به جایی ضرر نمی زند.

بی انصافی نکنیم و بپذیریم که خواننده این کتاب کم و بیش با گوشه هایی از گرفتاری تکنوکراسی مدرن ایران در سال های پیش از انقلاب آشنا می شود. مشکل بزرگ، ساختار بسیار متمرکز قدرت در ایران عصر پهلوی بود و این که همه چیز، از فنی ترین امور مربوط به فعالیت بین المللی شرکت نفت گرفته تا پیچیده ترین مذاکرات حقوقی با کنسرسیوم، زیر نظارت مستقیم شاه حل و فصل می شد. در دوران طولانی ریاست دکتر اقبال بر هیأت مدیره شرکت ملی نفت تقریباً همه مسایل این دستگاه بسیار پیچیده می بایست تنها از طریق او به آگاهی شاه می رسید. مینا در این زمینه می پرسد:

چه دلیلی داشت که مثلاً اشخاصی مثل فتح الله نفیسی و یا دکتر رضا فلاح، که ۲۰ الی ۲۵ سال در این صنعت خدمت کرده بودند و ثابت کرده بودند که از هر لحاظ صالح و لایق برای اداره صنعت نفت می باشند، نباید رئیس هیأت مدیره شرکت ملی نفت می شدند. . . ؟ این یکی از بزرگ ترین مسایل شرکت نفت بود، به خصوص در مورد شخصی مانند دکتر اقبال که برای ایشان مسأله ارتباط با شخص اعلیحضرت یک امر حیاتی بود و مانع تماس مستقیم مدیران با اعلیحضرت می گردید . . .

خواننده احساس می کند کارشناسانی همانند مینا، با برخورداری از بهترین تحصیلات دانشگاهی و پُربارترین تجربیات کاری، با مدرن ترین مسائل جهانی روبرو بودند و در همان حال مجبور می شدند خود را با واپس مانده ترین روابط متکی بر فرمانروایی و فرمانبرداری هماهنگ کنند. ساده اندیشی خواهد بود اگر بخواهیم گناه این دوگانگی را تنها به نظام سیاسی آن روز ایران نسبت بدهیم. ولی برای رهایی از این مصیبت، که در کند شدن فرآیند توسعه ایران نقش اساسی داشته و دارد، باید "رودربایستی" ها را کنار گذاشت.

به رغم آنچه گفته شد، کتاب *تحول صنعت نفت ایران* از پرداختن به مسایل

بسیار "داغ" اقتصاد و سیاست نفت در ایران و جهان پروایی ندارد. ما در این جا به سه مورد اشاره می کنیم:

(۱) مینا یکبار دیگر به نقش مصدق و تاریخ ملی شدن نفت می پردازد و بنیانگذار جبهه ملی ایران را متهم می کند که به سبب بی اطلاعی از شرایط بازار بین المللی نفت و محروم بودن از مشاوران کار آمد، فرصت بزرگ ایران را برای دستیابی واقعی به هدف ملی شدن صنایع نفت از دست داد، تا جایی که جانشینانش مجبور شدند به "قرارداد تحمیلی" کنسرسیوم تن بسپارند. مینا می افزاید که ملی شدن واقعی صنایع نفت عملی نشد مگر با تجدید نظر ۱۹۷۳ در قرارداد کنسرسیوم. این مسئله ای است بسیار مهم که هم چنان می تواند به احساسات سیاسی دامن بزند ولی امروز که نزدیک به نیم قرن از بحران سال های ملی شدن نفت می گذرد، جای آن دارد که این رویداد را به تاریخ نگاران و کارشناسان بسپاریم. می توان با گفته های مینا در این زمینه موافق یا مخالف بود. ولی در یک نکته تردید نمی توان داشت و آن این که هیچ تقدسی ابدی نمی ماند و هیچ کس از قضاوت تاریخ نمی گریزد.

(۲) پرویز مینا به دیپلماسی نفتی بین المللی نیز می پردازد و با استفاده از تجارب خویش به ویژه در مقام یکی از نخستین صاحب منصبان "اوپک"، نقش این سازمان را در بازار جهانی انرژی بررسی می کند. در اینجا نیز مینا به موضوع بسیار حساس قیمت نفت می پردازد که در سال های ۱۹۷۰ میلادی دنیا را به لرزه درآورد و امروز نیز، در سال های پایانی قرن بیستم، همچنان در مرکز نظام نفتی بین المللی جای دارد. پرسش این است: تا کجا می توان بهای نفت را بالا برد؟ بین بهای نفت و موقعیت "اوپک" در بازار جهانی انرژی چه رابطه ای وجود دارد؟ تردیدی نیست که با پایین ماندن بهای نفت، امکانات مالی کشورهای عضو "اوپک" ناچیز می ماند و با بالا رفتن بهای نفت، شرکت های بین المللی می توانند به منابع دشوار تر در خارج از قلمرو "اوپک" رو بیاورند و از نقش و نفوذ این سازمان بکاهند. این بحث بزرگ درون "اوپک" بوده و هست و پرویز مینا پنهان نمی کند که در این زمینه خواستار میانه روی در افزایش قیمت ها است. او می گوید:

نظر عربستان این بود که اگر اوپک قیمت نفت را با یک جهش سریع بالا ببرد، کمک به توسعه منابع نفتی خارج از حوزه اوپک خواهد شد و بنابر این سهم اوپک در بازار بین المللی کاهش پیدا خواهد کرد. بعداً نشان داده شد که این نظر تا حدی درست بود.

به نظر ما دکتر مینا باید اضافه می کرد که در بحث ابدی درون "اوپک" میان هواداران "افزایش قیمت" و طرفداران "حفظ سهم"، کشورهای دارای منابع و تولید

کم (مانند اندونزی و الجزایر) طبعاً نمی‌توانند از مواضع غولی مانند عربستان سعودی پیروی کنند. ولی به هر حال طرح مسئله توسط پرویز مینا کاملاً بجاست، به ویژه در شرایطی که کارشناسان وزارت نفت جمهوری اسلامی در بارهٔ چگونگی حل آن به نظر واحدی نرسیده‌اند.

(۳) در پی نخستین "شوک نفتی"، این نظریه در برخی محافل بین‌المللی قوت گرفت که آنگلو ساکسون‌ها برای ضربه زدن به اقتصادهای ژاپن و بازار مشترک اروپا به افزایش بهای نفت دامن زده‌اند. حتی بعضی از روزنامه‌های اروپایی از «توطئهٔ نفتی کیسینجر» سخن می‌گفتند. پرویز مینا پای «توطئه» را به میان نمی‌کشد، ولی می‌گوید:

بنده تصور می‌کنم نمایندگان از طرف دولت آمریکا به ایران مسافرت کردند و در همان بجهت مذاکرات سال ۷۳ به حضور اعلیحضرت شرفیاب شدند و به ایشان تفریم کردند که قیمت نفت را می‌شود بالا برد. یعنی شاه بی‌گدار به آب نزد... احساس ما این بود اعلیحضرت به این نتیجه رسیده بود که زمینه برای بالا بردن قیمت نفت مساعد است و با مخالفت شدید دولت‌های غربی روبرو نخواهد شد، و از همان موقع تصمیم گرفت نقش رهبری اوپک را به عهده بگیرد.

دربارهٔ هریک از این نکات می‌توان ساعت‌ها سخن گفت ولی پرویز مینا، با دقت و وسواسی که در او سراغ داریم، کوتاه سخن می‌گوید، آنقدر کوتاه که خواننده کتاب گاه برای یک پرسش پاسخی پیدا می‌کند، ولی در همان حال پرسشی دیگر در ذهن او پدید می‌آید. ولی آیا بیدار کردن کنجکاوی خوانندگان یکی از ویژگی‌های یک کتاب خوب نیست؟ ناگفته پیداست که پرویز مینا بیشتر در چارچوب تخصص خود سخن می‌گوید و به همین سبب به تأثیرات نفت بر فرآیند توسعهٔ ایران نمی‌پردازد. دیگران در این باره نوشته‌اند و باز هم خواهند نوشت. مجموعهٔ این نوشته‌ها به رشد فرهنگ اقتصادی ایران کمک می‌کند.

تکرار می‌کنیم که کتاب *تحول صنعت نفت ایران* نمونه کم‌گویی و گزیده‌گویی است. پرویز مینا - همچون مصاحبه‌گر - حتی لحظه‌ای از موضوع اصلی کتاب دور نمی‌شود و به حاشیه‌گویی‌های ملال‌آور در بارهٔ زندگی فردی نمی‌پردازد. مینا در زمرهٔ کسانی نیست که با یاد گذشته‌های شیرین روزگار می‌گذرانند و از روایت کردن آن برای دیگران لذت می‌برند. نگاه او به آینده است.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۲۰-۱۳۵۷

(۲)

## برنامه انرژی اتمی ایران

تلاش‌ها و تنش‌ها

مصاحبه با

اکبر اعتماد

نخستین رئیس سازمان انرژی اتمی ایران



ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران



احمد رحیم اخوت

## سفر در مرز ناپیدای رؤیا و واقعیت

شاهرخ مسکوب

سفر در خواب

پاریس، خاوران، چاپ اول، بهار ۱۳۵۷

«دلم در هوای کدام سپیده و یاد چه یار و دیاری  
 است که به گذشته بر می گردم و پیمانه‌ی امروز را  
 از روشنی آن لبریز می کنم؟ در آن سیر و سفر  
 از خودم دور می شوم و آن "من" دیگرم را در  
 تکه پاره های آئینه شکسته بسته‌ی زمان می نگرم»  
 (صص ۵۹ و ۶۰)

"بازگشت به زادبوم" و جست و جوی "ریشه ها"، از آن بُن مایه های کهنه نشدنی است که همچون عشق و هجران، و نیز یافتن معنایی برای حیات، همواره در هر فرهنگی دست‌مایه ی شاعران و نویسندگان بسیار بوده است. این مضمون کهن ولی کهنه نشدنی، به شکل های گوناگون می تواند مطرح شود که یکی هم- و شاید معمول ترین آن‌ها- بازگویی خاطرات و یادمانده هاست. چه این بازگشت به گذشته، شکل و شمایل "داستان"ی با مایه های خاطرات و سرگذشت شخصی داشته باشد (مثل بسیاری از آثار داستانی و رمان‌های سده ی اخیر)، و چه به شکل شرح حال و یادداشت های روزانه تنظیم شده باشد. اما در هر حال، این گونه آثار وقتی می تواند از ارزش های هنری و فرهنگی هم برخوردار باشد و از زمره "میراث فرهنگی" یک جامعه محسوب شود که دو وجه "شخصی بودن" و "کاربرد جمعی" را توأمان داشته باشد. شخصی ترین و خصوصی ترین لایه های این سرگذشت ها، اگر به شکلی هنرمندانه عرضه شود، می تواند در غنا و اعتلای عمومی ترین لایه های سرگذشت جمعی و تاریخی یک جامعه مؤثر باشد و از این طریق نقش فرهنگی ارزشمندی ایفا کند. جامعه یی که خود را از این

لایه های شخصی و خصوصی بی نیاز بشمارد، سرانجام انبوهی از وقایع نگاری ها و گزارش های خشک و بی روح در بایگانی اسناد خویش خواهد داشت که همچون مومیایی های عهد عتیق هیچ گونه روح و حسی از زندگی را برای نسل های امروز و آینده به همراه ندارد. از این رو می توان گفت: وقایع نامه ها و اسناد تاریخی گرچه به کار پژوهش های علمی می آید، اما در غیاب آثار هنری (شعر/داستان) فقط پوسته یی از "هویت" تاریخی جامعه را می تواند عرضه کند، نه جان مایه ی آن را.

در آثاری که وجه "شخصی" و کار برد جمعی را توأمان دارند، نویسنده با سیر و سفر در سرگذشت خویش و بازگشت به گذشته های دور و نزدیک، از خودش دور می شود تا بتواند به خودش نزدیک شود. او همچون روحی بیدار، از خود به در می رود تا بتواند به خویش بنگرد، یعنی این که از روزمره گی رها می شود تا بتواند در آئینه ی روزگار، آن "خود" تاریخی و "خویشتن" جمعی اش را بازیابد؛ و از این راه به نوعی خویشتن شناسی همراه با وجدان جمعی دست یابد. چنین است که فرد و جامعه می توانند هویت فردی و جمعی خویش را حفظ کنند. روشن است که دور شدن از "خود" و نگاه کردن به آن "من" دیگر، به گونه یی که سرگذشت جمعی و ریشه های تاریخی که "من" را "ما" می کند، بی این که به "عام" شدن بینجامد، کار هرکسی نیست و هنرمندی ژرف نگر را می طلبد. "شاهرخ مسکوب" از اندیشمندان حاضر ایرانی است که اندیشه اش پهنه یی گسترده، از اسطوره تا تاریخ، و از سیاست تا شعر را در بر می گیرد، و این همه را از منظری امروزی می نگرد. او در آثار دیگرش همواره نشان داده است که وقتی هم به "اسفندیار" و "سیاوش" اسطوره ای می نگرد، یا وقتی "حافظ" را در بستر فرهنگ و تاریخ اسلامی و "درکوی دوست" بازشناسی می کند، دیدگاه مدرن و معاصر خود را ترک نمی گوید، و آن فاصله یی را که انسان امروز با جامعه ی دیروز دارد نادیده نمی انگارد. از این رو در دام هایی چون همسان پنداری یا یک سونگری هایی که معمولاً گذشته را سرچشمه فضایل می پندارد گرفتار نمی آید. او بهشت را نه در پشت سر (درازل)، که در پیش رو می بیند. به همین جهت آنجایی هم که به ستایش زیبایی های کهن می نشیند، اشراف خود را به سرگذشت و سرنوشت فردی و جمعی خویش از دست نمی دهد؛ حتا در موقع «گفت و گو در باغ» که به نظر می رسد به نوعی شیفتگی عرفانی و اشتیاقی اشراقی گرفتار آمده است.

سفر در خواب سرگذشت چنین اندیشمندی است که در این بازنگری، هم

راستی‌ها را می‌بیند و زیبایی‌ها را، هم ناراستی‌ها را و زشتی‌ها را. و این همه را با ذهنی نقّاد و زبانی شاعرانه باز می‌گوید. او نه به دام خود شیفتگی فرهنگی گرفتار می‌آید، نه در ورطه‌ی هولِ سرخوردگی اجتماعی می‌غلتد. خود را، و جامعه‌ی خود را، چنان که بود و هست، با ابعاد گوناگونِ تن و روان، در آیینی زمان باز می‌یابد و در بستر زمان باز می‌آفریند.

در این گونه نوشته‌هایی که مشحون از خاطرات شخصی و سرگذشت جمعی است، هم روح و تاریخ یک شهر و یک جامعه را می‌توان یافت، و هم توصیفی از «راوی-نویسنده» را. حتّاً توصیف قد و قامت و شکل و شمایل نویسنده نیز در آنچه از دیگران می‌گوید پیداست. گویی، علاوه بر راوی، «خواجه پایدار وحید شهرستانی» هم ما به‌ازاء داستانی نویسنده است. مردی با «اندامی بلند و باریک . . . صدایی بم، بالاتنه‌ای اندک خمیده، رفتاری سنگین و لنگردار و نگاهی نافذ که پرده‌ی نخ‌نمای ایام را می‌شکافد تا آن سوی زمان را بکاود. او نه تنها پس‌کوچه‌ها و بن‌بست‌ها، خانه‌ها و دخمه‌های محله‌های کهن، خشک و تر باغستان‌ها و رازِ رشدِ گل و گیاهِ این دیار را می‌داند، بلکه در قدیم و جدید شهر بسربرده . . . و گویی مانند درختی برومند و بسیار سال در میانه‌ی میدان نقش جهان تمامی شهر را زیر نظر دارد.» (صص ۶۸-۶۹) «هیچ کس به خوبی او شهر را بلد نیست و راز آن را نمی‌داند زیرا نطفه‌جاننش از دل این خاک دمیده و چنان روح کهنسالی دارد که می‌تواند آسان‌تر از نسیم از قفس جسم بگذرد و مانند مرغی در چهار فصل تاریخ آن بال‌بزند.» (ص ۶۷)

راوی سرگذشت از تبار مردان مهاجر است. نواده‌ی «عاشق دل سوخته» بی‌که از زاد بوم خویش می‌رود «تا دیگر به آن باز نگردد»، و «پشت کوه‌های بلند در همسایگی آب‌های کبود» ماندگار شود (۶۶-۶۷). اما خود راوی از آن دست مردانی نیست که بتواند در جایی «ماندگار» شود؛ بویژه اگر جایی دور از زاد بوم باشد. راوی همچون «پرستویی» است که «زمین‌گیر نیست، مهاجر است و در فصل‌های سال سفر می‌کند، با زمان همراه و مثل آب در آن روان است ولی آشیانه را از یاد نمی‌برد و هر بهار سوار بر بال فصل باز می‌گردد.» (ص ۶۵). زیرا او نیز همچون آن «همسفر راه‌شناس» (خواجه پایدار وحید شهرستانی)، «نطفه‌جاننش از دل این خاک دمیده» و هرکسی که او دور ماند از اصل خویش/ باز جوید روزگار وصل خویش. این وصف حال شاعرانه و نمادینی است از خود نویسنده (شاهرخ مسکوب) که سراسر عمر را در گشت و واگشتِ شهرها و سرزمین‌ها، اندیشه‌ها و رخ‌داده‌ها، فرهنگ‌ها و آیین‌ها گذرانده است. او از

بابل و اصفهان تا پاریس، از شرقِ وهم آلود تا تاریک و روشن غرب، از اشراق و عرفان تا علم و فلسفه، از رؤیا تا واقعیت، وادی‌ها پیموده و بادیه‌ها پشت سر گذاشته، تا اکنون که با جانی بیدار از سرد و گرم روزگار، و کوله باری پُربار از یاد یار و دیار، از خودش دور می‌شود تا بتواند "آن من دیگر"ش را «در تکه پاره‌های آئینه شکسته بسته‌ی زمان» بنگرد، و به یافتن معنایی برای حیات نزدیک شود. او در این "سفر درخواب" از آن مایه هوشیاری برخوردار است که نه زشتی‌ها را از یاد می‌برد، نه زیبایی‌ها را. گرچه این سفر سراسر در امواج خروشان از غم غربت می‌گذرد، و روایت آن در رفت و بازگشتی میان شعر و داستان نوسان دارد، اما آن که بر صخره‌ی خودآگاهی استوار ایستاده است، "من" امروزی راوی سرد و گرم چشیده‌ی بی است که آن همه "من"های دیگرش را، از دور و نزدیک می‌نگرد تا دریابد که کیست و بر این ذره غبارِ سرگردان در دریای ظلمانی گیهان چه می‌کند. "من" امروزی نویسنده از آن هم "من"های دیگر جدا می‌شود، و "در این جدایی" نمی‌داند «درچه ساعتی از شب یا روز و در کجا» ست. «وقت ویران است، شهر صورت ثابت و اندام استواری ندارد.» (ص ۶۶) اما همین "جدایی" است که او را با "من"های دیگر پیوند می‌دهد، و یاری اش می‌دهد تا "آن من دیگر"ش را به درستی ببیند و بشناسد. و از همین روست که خاطرات خویش را مرور می‌کند که در واقع مرور تاریخی چند هزار ساله است. "سرگذشتی" که تار آن خاطره‌های شخصی، و پود آن رخدادهای سراسر تاریخی کهنسال است.

روایت از "راهرو خانه‌ای" آغاز می‌شود، در فضایی سربسته با «درهای دوطرف راهرو دراز؛ (درهایی) یک پارچه آهنی و به رنگ سبز خاکستری چرک مرده؛ جایی همچون زندانی با سلول‌های فراوان و «بالای هردری شکاف یا سوراخی برای هواخوری»، یا جایی چون روسپی‌خانه‌یی با دری چون «دروازه‌ی قلعه یا زندان» و «زنی چهل و چند ساله، گندمگون، نه زشت و نه زیبا ولی خسته و چشم به در، بی اعتنا روی تشکی دراز کشیده.» (صص ۷-۸) راوی پس از چرخ و واچرخ در اعماق تاریخی و اکناف جغرافیایی یک سرزمین، و رخنه در لایه‌های پیدا و پنهان جامعه‌ی کهنسال که افکار آخرین نفس‌های محترانه اش را به سختی از سینه بیرون می‌دهد، سر انجام در شوری عرفانی و «شوق و ذوق ساختن عالم و آدمی دیگر» - شور و شوقی که «از گنجایش روح و طاقت تن» بیشتر است (ص ۷۰) - غرقه می‌شود و خود را به دست رودی ژرف و تند گذر می‌سپارد که او را «به خانه‌ی خواب می‌برد» و این روایت هست و بود

پایان می پذیرد.

این روایت، همچون برخی از روایت های عرفانی کهن، حدیث پرشور یک نوع یگانگی در دوستی است، یا پیوند دو نهال سرزنده از دو ریشه‌ی مجزّا، یا دو جان سیراب از دو چشمه‌ی جداگانه، یا دو نهر خروشان از دو سرچشمه‌ی دور که در دامنه‌ی سرایشیب جوانی و شور به هم می پیوندند و جوشان و خروشان به صخره های بستری یگانه سر می کوبند تا ناگهان کلامی چون تیغه‌ی بُرّا آن ها را از هم جدا می کند و هریک به راهی می روند. راوی به اقیانوسی بی کرانه می پیوندد و آقا مهدی" به ریگزار کویری فرو می رود و فصل هجوان آغاز می شود. این "دوستی" چیزی است شبیه عشقی عرفانی. «مثل وقتی که در تشنگی، چشمه‌ی زلالی به خواب کسی بیاید یا در ظلمت و همناک صحرائی، فانوسی در آن دورها سوسوئی بزند. . .» (ص ۴۲) اما در رفت و بازگشت روزان و شبان، در این جهان گذران، هیچ چیز پایدار نیست، حتّا پیوند دو جان مشتاق. کلمه‌ی «باطنینی تلخ تر از زهر»، "به سنگدلی تبر" فرود می آید و نهال دوستی آقا مهدی" و راوی را "از کمر به دو نیم" می کند. از همین جاهاست که آقا مهدی" ناگهان و بی این که روال طبیعی و خود جوش داستان را دگرگون کند، یعنی بی این که اصلاً به چشم بیاید، چندی از داستان بیرون می رود و جایش را به "میرزاحسین" می دهد (صص ۳۸ تا ۴۳)، تا راوی بتواند به شیوه‌ی سنتی قصه گویی و روایت پردازی، همچون شهرزادی قصه گو یا نقلی داستان پرواز، قصه ها در قصه اش بیاورد و سرّ دلبران را در حدیث دیگران باز گوید. او قصه‌ی آقا مهدی" را رها می کند تا از «میرزای چهل و چند ساله» بی بگوید که روح او در راوی "حلول کرده" است، (ص ۴۳) یا به یاد "عروسی" بیفتد «با چارقند ململ سفید و سنجاق زیرگلو و حلقه‌ی زلفی چسبیده به پیشانی. . . با سینه ریز سکه طلا، دست های حنا بسته و ابروهای پیوسته و چشم های وسمه کشیده مثل دو گودال سیاه وسط صورت غرق سفیداب و دو لکه درشت سرخاب روی گونه ها» که "ساکت و مظلوم" می گیرد از «تاریکی و بزرگی دنیا» (صص ۴۰-۴۱) تا این که راوی باز آقا مهدی" را این بار "درجلد شاولی" باز می یابد که «پای دیواری روی خاک نشسته و تیشه به سنگ می زند» (ص ۴۵) و از شبی می گوید «تاریک، خواب آلود، و گرمائی خلوت و متروک در خیابان های ویران کرمان» (ص ۴۷) شهری «بی حال، از یاد رفته و خسته» که "تنها محله‌ی آباد" آن "گورستان مسیحیان" است و «ستودان شوم زردشتیان» (ص ۴۸)

این گونه است که سفر در خواب گشت و گذاری است در روانشناسی اجتماعی

جامعه یی غریزی و پریشان احوال که در عشق و دوستی، دشمنی و کین، سیاست و دین، و در عواطف و غرایز خویش از طبیعتی ناآرام پی روی می‌کند. جامعه‌یی که «زادن و زیستی طبیعی» دارد، «بنا به طبیعت به دنیا آمده» و «بنا بر آن زندگی» می‌کند. در این جامعه «اعتقاد... نه امری نفسانی، اندیشیده و ارادی، بلکه مثل آمدن و رفتن روز و شب پدیده‌ای خود به خود و مقدر» است. در این جامعه‌ی غریزی و طبیعی هیچ کس نمی‌پرسد «آفتاب چرا آفتاب است؟» (ص ۵۴) نوعی روانشناسی بدوی که در آن «شکار و شکارچی و مرگ در زندگی» یکی می‌شود، و عشق همچون شکار «امری حیاتی و غریزی، فریفتگی، و رمیدگی، زندگی و مرگی توأم» (ص ۵۶) است، که سرنوشت آدمی را رقم می‌زند و او را، بی اختیار، با خود می‌برد.

\* \* \*

هر اثر ادبی و هنری اصیل، هرچه هم تخیلی باشد، بی تردید از تجربه‌ها و خاطره‌های شخصی مایه می‌گیرد. همین یاد بودها و آزموده‌های شخصی است که همچون سیلابی از گلوله‌های سفید و سرخ در موی رگ‌های اثر ادبی جاری می‌شود و آن را زنده و گرم می‌کند. هر اثر ادبی، یا بخشی از خاطرات فردی نویسنده را در خود دارد، یا - به قول میلان کوندرا- بیان امکانات تحقق نیافته‌ی وجود نویسنده است. با این همه، چیزی که نوشته‌یی را "هنری" می‌کند، نه این تجربه‌های شخصی، نه حتا عمومیت بخشیدن به آن، بلکه نحوه‌ی بازگفتن و شیوه‌ی بیان آن است.

سفر در خواب، با نثر شاعرانه و تشبیه‌ها و تمثیل‌ها و نماد پردازی‌های معمول در روایت‌های کهن، در مرز مخدوش‌میان خواب و بیداری می‌گذرد. معلوم نیست آیا راوی اکنون از خوابی گران سنگ، به دیر پاییی یک عمر، بیدار شده است؛ یا از پس خستگی یک عمر چرخ و واچرخ در میدان‌ها و "گود"های پرفراز و نشیب، اکنون خود را به مخمل نوازشگر خوابی شیرین وانهاده است؟ این پرسشی بی پاسخ است برآمده از مرز مخدوش‌میان بیداری و خوابی چون "شکرخواب صبحدم"ی.

نثر شاعرانه و پُر از تشبیه و تمثیل و نماد پردازی کتاب، همراه با طنزی گاه گزنده و گاه شیرین، جذابیتی را به متن بخشیده است که همچون دیگر نوشته‌های "شاهرخ مسکوب" خواندنی است. این طنز پردازی‌ها گاه مفهومی است، مثل «میرزا در عمرش هرگز از اصفهان بیرون نرفته بود (مثل "کانت" که شهرنبد زادگاهش بود!)» (ص ۴۰) یا: «اگر میرزا حسین را هم شبانه به قصد

خانه‌ی شوهر از اصفهان بیرون می‌برند. . . « (ص ۴۱): گاه کلامی مثل: «برای خرید های دست دوم و فروش های دست اول» (ص ۴۱) «با طمأنینه و شترمآب» (ص ۴۱) «عکس مرحوم مغفور از یاد رفته ای. . .» (ص ۴۲) «شهری» که «از برکت وجود مردگان زنده بود» (ص ۴۳) و گاه تصویری مثل: «میرزا حلزونی بود که از غلافش یعنی دکانش بیرون نمی‌خزید» (ص ۴۲) مقصودم از «طنز مفهومی» این است که تا مفهوم کل عبارت را با توجه به بستر و پیش و پس داستان در نظر نیاوریم، وجه طنز آمیز آن را در نمی‌یابیم. یعنی این که در دو عبارت یاد شده، باید «میرزا حسین‌ی» را که در این «آرامگاه» (یعنی شهری که «خاک مرده» بر آن پاشیده اند) «بر تخت شاه سلطان حسین تکیه زده» است بشناسیم تا بفهمیم مقایسه‌ی او با «کانت» یا با آن عروسی که او را «شبانه به قصد خانه‌ی شوهر» می‌برند، چه طنز شیرینی را می‌سازد. دو شخصیت اصلی داستان، یکی «آقا مهدی» است با «نتی ورزیده. . . بازوانی عضلانی و سرپنجه‌ای درشت و باز»، دیگری «آقای مسکوب» است که «فهم و سواد»ی دارد و «ادبیاتش هم خوبست»: با پیوندی از صمیمیت و مهربانی، هرکدام با «یکرنگی رفیقی که شریک بود و نبود» آن دیگری است. این دو رفیق، هرکدام با شخصیتی متفاوت، گویی چون دو قطب مخالف همدیگر را جذب می‌کنند. آقا مهدی از انشایی که آقای مسکوب «در مدح بینویان» می‌خواند «کف می‌زند»، و آقای مسکوب هم «از پهلوانی جوانمردانه و بردمیدن و بالیدن سرو سبز همیشه بهار» آقا مهدی حظ می‌کند. دوستی این دو «تافته‌ی جدا بافته‌ای است (که) با همه‌ی آنهای دیگر تفاوت دارد» و انگار با «نوعی همدستی ناگفته و رازی خاموش» همراه است. (۳۳-۳۶) اما این دوستی به همان مقدار که سنگین و توأم با صمیمیت و مهر و یکرنگی است، همان اندازه هم ثرد و شکننده است؛ به طوری که یک اتهام بی‌شرفی، «به سنگدلی تبر» بر آن فرود می‌آید و «نهایی از کمر به دو نیم» می‌شود.

از آن پس، «دوستی» چون پوست زنجره‌ی بی‌تهی از هرگونه جسم و جانی برجای می‌ماند. نگاه‌ها «پوک و خالی» می‌شود و آن دو دوست از یکدیگر پرهیز می‌کنند. «دو حباب شیشه‌ای نازک چه جور از برخورد با هم احتراز می‌کنند؛ وگرنه هردو می‌شکنند! چیزی شکسته و ریخته بود، آن یگانگی شاد. . . روشنی آبی سبک، سازگاری زمین. . .»، همه «غبارشده» و «دود شده» است. (ص ۳۷) تا دو جان به هم پیوسته در جهانی برهوت، تنهایی یا

جداماندگی را تجربه کنند. زیرا هیچ پیوندی جای پیوندهای دیگر را نمی‌تواند بپرکند. با گسستن هر پیوند، اگر نه تمامی، دست کم بخشی از زندگی آدمی می‌میرد و شهر "آرامگاه"ی می‌شود که "خاک‌مرده" روی آن پاشیده‌اند. نشانه‌هایی از نمادپردازی، یا نوعی مقابله‌گذاری را هم در داستان می‌توان دید. مثل همین "شهر"ی که همچون "آرامگاه"ی "خاک‌مرده" روی آن پاشیده‌اند، و "میرزا حسین"ی که «بر تحت شاه سلطان حسین تکیه زده» است. (ص ۳۸) اما این گونه نمادپردازی‌ها هوشیارانه‌تر از آن است که بنیان واقع‌گرایی داستان را شست کند. شهر و محله‌یی که «ناایمنی و ترسی هزارساله، سنگین‌تر از ابر آبستن سیلاب، رویش افتاده بود»، یا شهری که در سراسر آن «خشکی مثل دریا موج می‌زد و غبار و خاکستر می‌پراکند» (ص ۴۸) نه شهری خیالی، بلکه واقعیتی خبی و حاضر است. جهانی مندرس، "سوت و کور"، «غبار گرفته و بیمار که به زحمت سرپا ایستاده»، با "نور بی رمق و مرده‌ی چند چراغ برصلیب تیرهای برق، دکان‌های خالی، متروک" و مردمی «تمهیدست و خیال‌پرداز»، در «غروبی پرملال» (صص ۴۴-۴۵) «سال‌های سال بود که شهر مرده بود؛ از همان روزگار یا حتی پیش از آنکه آغا محمدخان چشم‌ها از کاسه درآورد و حصار شهر را بکوبد و فرو ریزد تا دیگر خیال سرکشی به خاطر کسی خطور نکند. و نکرد.» (ص ۴۷)

اگر مقصود تنها یک شهر مشخص (کرمان)، و یک شخصیت تاریخی (آقا محمدخان قاجار) باشد، در این دریافت تاریخی مرسوم بگو مگوها می‌توان کرد. مثلاً می‌توان گفت آقا محمدخان قاجار کسی نبود که تنها «چشم‌ها از کاسه» در آورده باشد. او ضمناً امیری بود که در دوره‌ی کوتاه حکومتش، پاره‌های پراکنده‌ی یک پیکر پاره‌پاره را گرد آورد و "کشور" و "مردمی" را در شکلی ساختارمند، از نو زنده کرد. روشن است که در این "داوری" نباید مقهور تاریخ‌نگاری و تفسیرهای مرسوم شد.

اما اگر سفر در خواب را تنها یک زندگی‌نامه‌ی "واقعی" و یک متن "تاریخی" بشماریم، و از وجه داستانی و هنری آن غافل نشویم، هم "آغا محمدخان"ش نماد تمام خواجه‌هایی است که براین سرزمین مظلوم حکم رانده‌اند، هم "کرمان"ش تمثیلی از این خراب‌آباد که مرده ریگ‌نیاکان ماست. آن وقت توصیفی که نویسنده از "شهر" به دست می‌دهد، معنایی گسترده‌تر از توصیف یک شهر در یک مقطع تاریخی مشخص خواهد یافت: «تنها محله آباد شهر. . . گورستان



مسیحیان بود: کاسه مانندی بسته و غریب میان دوکوه دلمرده، در هم تپیده و کچل.» (ص ۴۸) این فضایی است که من هم آن را می‌شناسم و در آن نفس کشیده ام یا نفس نفسی زده ام. به همین دلیل است که می‌توانم بازتابی از حیات خویش را در این متن ببینم و در غیاب مؤلف، متن را از آن خود کنم. تضادهایی هم که هست مرا از این کار باز نمی‌دارد؛ بلکه تجربه‌ها را پرتنگ تر می‌کند و بر سایه روشن متن می‌افزاید. ماهم "آقا مهدی" خودمان را داشتیم. اما همان طور که نسل ما که نسل بعد از "شاهرخ" بود دنیایی تنگ تر و جهانی بی رنگ تر از آن نسل پرهیاهوی سال‌های ۲۰ داشت، "آقا مهدی" ما هم موجودی بی مایه تر بود. اما چیزی که او را «میان‌دار» ما می‌کرد نه فرزی و پهلوانی، بلکه سیگار کشیدن و لوطی مسلکی‌اش بود.

این تفاوت دو "میان‌دار" نمادی از تفاوت دو نسل پیش و پس از رویدادهای مرداد سال ۱۳۳۲ است. نسلی که در آغاز دهه‌ی ۱۳۲۰ می‌رفت که نو جوانی را پشت سر بگذارد، و نسلی که در میانه‌ی آن دهه شیرخواره بود. آنها زمانی از خانه‌ها بیرون آمدند و راه خیابان را شناختند که سد و بندهای سیاسی و اجتماعی شکسته بود و با وجود تمام غوغاها، محیط برای کشف و تجربه آغوش باز کرده بود. ما زمانی به خیابان آمدیم که چیزی جز ترس و سوءظن و اتهام در فضا نبود. چه بسا همین شباهت‌ها و تضادهاست که "سفر درخواب" مسکوب مرا هم با خود به سفری درگذشته‌ها می‌برد و در لای و لجن رودی که درکناره‌ی کویر جاری است غوطه‌ور می‌کند. رودی که عمر ما را با خود می‌برد و به مردابی در میانه‌ی کویر می‌سپارد. رودی که "زاینده" گی‌اش شاید توهمی بیش نباشد.

هم لایه‌ی واقع‌نما و هم وجه نمادین این داستان، سایه روشن‌ها و زشت و زیبایی‌های خود را دارد، و در یکدیگر بازتاب می‌یابد. مثلاً مواجهه و رابطه‌ی دو آدم به عنوان نماینده‌ی دو بخش عمده از جامعه جلوه می‌کند. یکی که خود را به تمامی به دست "طبیعت" خویش وامی‌گذارد و حتا در دین‌ورزی هم رفتاری طبیعی دارد و «به خیال دین... به آب و آتش» می‌زند «تا شاید عذر گناهانش خواسته شود و آن گرد پشیمانی پنهان فرونشیند. این هم برای خودش یک جور مردانگی و فداکاری در راه عقیده و جبران مافات» است. و آن دیگری [اروی] که «فرايضش بجا بود. تذکرة الاولیا و اسوار التوحید می‌خواند و از کرامات‌بایزید و ابراهیم‌ادهم، از حلاج... داستان می‌زد». اما این دوگونه برداشت از دین و زندگی، سرانجام در برابر هم قد علم می‌کند. رفیق "باسواد" در کار زاری سرنوشت‌ساز

«بابی اعتنایی پاپس» می‌کشد و «دیگر دین و دوستی و بایزید و سوادش به مفت هم» نمی‌آرزد. «همه کتابی و دروغی و باد هوا» است.» (صص ۵۶-۵۷).  
 ارزش هنری و فرهنگی سفر در خواب علاوه بر درآمیختگی دو وجه خصوصی و عمومی، بهره‌مندی از نثری پاک و پیراسته است با بافتی شاعرانه و رنگارنگ و بیانی آرایش شده با تزیینات کلامی ملیح و کم رنگ که شفافیت زبان را در زیر انبوهی از مشاطه‌گری‌ها و آرایش‌ها پنهان نمی‌کند. از ویژگی‌های دیگر آن، داستان پردازی و قصه‌گویی به سبک نقلی‌های قدیم است و قصه در قصه که سنتی قدیمی است در فرهنگ ایرانی. از کلیله و دمنه، تا هزار و یک شب، و از امیرارسلان تا نقلی‌های قهوه‌خانه‌ای.

با این همه، سفر در خواب برخی ناپیراستگی‌ها هم دارد:  
 - در نقل قول‌ها گاه همان شیوه‌ی سخن گفتن راوی ادامه می‌یابد (ص ۴۹)، و گاه روالی دیگر می‌گیرد (ص ۵۱). حتا شیوه‌ی سخن گفتن کتابی، «تیشه به سنگ می‌زنم»، و شیوه‌ی محاوره و واژه‌های شکسته، «حالا که هرکس و ناکس فوت کند می‌افتی»، مدام جای خود را به هم می‌دهند.  
 - روال ناهماهنگ در شکل نوشتاری واژه‌ها در برخی جمله‌ها. مثلاً در این عبارت از صفحه‌ی ۵۱: «از یک گوشه بیرون میاد و یک گوشه‌ی دیگر فرو میره. من هرشب ردش را دنبال می‌کنم.»  
 اما این ناپیراستگی‌های گهگاهی در این «داستان/خاطره» آن قدر نیست که بتواند خواننده را از حال و هوایی که در آن غرق شده بیرون بیاورد و اندوه و افسوس روزگاران رفته و شوربختی ماندگار را بی‌رنگ کند.

گرچه صدرود است در چشم‌مدمام زنده رود باغ کاران یاد باد

اصفهان، تیرماه ۱۳۷۷

## Contents

*Iran Nameh*  
Vol. XVI, No. 4  
Fall 1998

**In Persian:**  
Articles  
Excerpts  
Book Reviews

**Abstracts In English:**

**The Ideological Origins of Iranian Intellectuals in Berlin**

*Jamshid Behnam*

**Reflections on Ethics: From *Avesta* to *Shahnameh***

*Shahrokh Meskoob*

**Initiatory Voyages**

*Ehsan Yarshater*

**“Islamic Feminism” and the Women’s Movement in Iran**

*Hammed Shahidian*

**Raw Desire: The Litany of Revolutionary Hangover in Iran**

*Ali Ferdowsi*

THE ORAL HISTORY COLLECTION  
OF THE  
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Edited by Gholam Reza Afkhami  
and Seyyed Vali Reza Nasr

With a Foreword by  
Elizabeth B. Mason



FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

## Harvard Fellowship in Iranian Studies

The Center for Middle Eastern Studies at Harvard University is inviting applications for the Ehsan Yarshater Visiting Fellowship in Iranian Studies, with stipend, for the 1998-99 academic year.

The Fellowship was established to promote research in Iranian languages, literatures, religions, history, sociology, anthropology, art history and archaeology to encourage post-doctoral scholars who have not yet achieved senior status in their fields to utilize Harvard's research facilities and become acquainted with its methods of research and instruction. Qualified fellows may, at the discretion of the Center or the relevant department, be asked to help with the instruction of the students.

The deadline for the receipt of applications is August 31, 1998.

Please fax applications and all other inquiries to (617) 496-8584 to the attention of: Committee on Ehsan Yarshater Fellowship, Prof. Roy Mottahedeh, Chair, Center for Middle Eastern Studies, Coolidge Hall, 1737 Cambridge Street, Cambridge, Massachusetts, 02138.

### بورس ایرانشناسی در دانشگاه هاروارد

مرکز تحقیقات خاور میانه دانشگاه هاروارد از کسانی که دارای درجه دکتری در یکی از رشته های ایرانشناسی اند (تاریخ، ادبیات، باستان شناسی، تاریخ هنر، مردم شناسی، جامعه شناسی و مذاهب) برای پژوهش، به مدت یک سال، برای سال تحصیل ۱۹۹۸-۱۹۹۹ تقاضای پذیرش می پذیرد. منظور از تأسیس این سمت پژوهشی اینست که کسانی که برگزیده میشوند برای تکمیل پژوهش از وسائل تحقیقی دانشگاه هاروارد استفاده نمایند و با روشهای تحقیق و تدریس در آن دانشگاه آشنا شوند. از متقاضیان واجد شرایط خواهشمند است تقاضای خود را حداکثر تا ۲۷ شهریور برابر با ۳۱ اوت با فاکس به مرکز تحقیقات خاور میانه دانشگاه هاروارد شماره ۸۵۸۴-۴۹۶ (۶۱۷) به عنوان زیر ارسال دارند:

ROY MOTTAHEDEH, CHAIR - COMMITTEE ON YARSHATER FELLOWSHIP

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۲۰-۱۳۵۷

(۳)

# تحول صنعت نفت ایران نگاهی از درون

مصاحبه با

**پرویز مینا**

یشتگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

of whom are apparently neither from aristocratic families nor entertain any such pretensions. In this article, I have tried to elaborate on the reasons for the popularity of this book by exploring the current mindset of its readership. One can not grasp the sense and import of the novel without relating it to the heady and intoxicating days of the Revolution and its disappointing aftermath. The Iranians fell willingly for the spell of a revolution that promised blissful utopia, and then awoke to a huge hangover. Their collective litany parallels the personal story of Mahbubeh. We read this novel neither as aristocrats nor as workers, but as “women” emerging from patriarchy, betrayal and brutalization.

Thus, continued legitimacy of the Shari'ah's discourse on women and family denies the separation of religion from state, subjugates not only non-Muslims, but also non-believers, to Islam. As a reformist movement that responds to problems arising from a dysfunctional patriarchal system in post-revolutionary Iran, "Islamic feminism" aims to shift the locus of control over women from the private rule of individual men to the public domain. But it fails to offer solutions to the deeper gender conflict in Iran.

### **Raw Desire: The Litany of Revolutionary Hangover in Iran**

*Ali Ferdowsi*

The unprecedented success of the popular novel *Bamdad-e Khomar* [The Morning After] by a female writer, Fattaneh Haj Seyyed Javadi, has provoked a rare, and for the most part vitriolic, response from the Iranian intelligentsia.

Sudabeh, an educated girl from cultured classes, is about to marry a young man of moneyed but uneducated classes. Her parents are strongly opposed to this marriage, but to no avail. They ask for Auntie, the much older sister of Sudabeh's father, to intervene. Instead of exhorting her niece, she chooses to tell the story of her own life. Auntie, as headstrong girl named Mahbubeh during the Iranian transition out of the "ancient regime," falls passionately in love with a working class youth and marries him against the wishes of her aristocratic father. Soon, her marriage descends into a hellish nightmare, and she is forced to run back to her own family, childless and forever sterile due to her attempt to end an unwanted pregnancy. The title captures the general drift of the auntie's story; the night of inebriation is not worth the dreadful hangover of the following morning.

The intellectuals' critique of this novel is overwhelmingly negative. It charges the author with waging a vicious attack on the lower classes and celebrating a decadent exemplar that is the antithesis of genuine feminism. These readings, however, fail to account for the success of the novel, especially among the Iranian women and youth, the vast majority



## **“Islamic Feminism” and the Women’s Movement in Iran**

*Hammed Shahidian*

The discriminatory laws of the Islamic Republic of Iran have, from the outset, been faced with women’s resistance. Women, both believers and non-believers, have offered “new” interpretations of Islamic law and gender relationships. Working from a cultural relativist perspective, some scholars, especially in European and North American universities have supported “Islamic feminism” as an indigenous Iranian women’s response to patriarchy.

This article presents an overview of “Islamic feminism” in an attempt to assess the promises and pitfalls of this trend. I analyze “Islamic feminists”’ reinterpretations of Islamic laws and their definitions of such key concepts as patriarchy, gender, sexuality, and individual-collective relationship. I argue that “Islamic feminists”’ commitment to Islam limits the scope of their analyses (for example, regarding *hijab* and individual rights) and their struggle for laws recognizing women’s rights. Furthermore, in their discourse patriarchy is reduced to a “cultural mistake.” Sex is assumed to have a predefined nature, and men and women are assigned certain “natural” roles. Gender is defined as social and cultural encroachments upon what “nature” assigns to each sex. Sexuality is defined in the limited sense of heterosexual relationship within marriage.

The belief that individuals are created male and female, nevertheless, re-institutes a patriarchal order within the family. Though “Islamic feminists” demand legitimization of women’s public role, they also insist that public presence must not interfere with a woman’s primary duties as wife and mother. The roles of each partner in the “new” family remain similar to those in its “traditional” counterpart, but there is more emphasis, in the “Islamic feminist” family, on women’s roles as mothers and wives. According to “Islamic feminists”--whose constituency is limited to middle and upper-class, heterosexual Muslim women-- an authentic indigenous Iranian women’s movement must consider women’s natural attributes, lest it sacrifices the good of the collective for the benefit of the individual.

## Initiatory Voyages\*

Ehsan Yarshater

Since the revolution of 1979 and the establishment of the Islamic Republic of Iran, the study of Shi'ism has attracted the interest of even some western scholars who, in the last two decades, have enriched the field by their research and publications. The works of three distinguished Iranian scholars, the author suggests, have made a significant contribution in sharpening the current interest in Shi'ite studies. The most noteworthy of these works are: *An Introduction to Shi'ite law; A bibliographical Study*, and *Crisis and Consolidation of the Formative Period of Shi'ite Islam* by Hossein Modarresi Tabataba'i, of Princeton University; *Isma'ilis: Their History and doctrine* and *Assassin Legends*, by Farhad Daftari, of the Institute of the Isma'ili Studies; and *Le guide divin dans le shi'ism originel, and le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions celestes et initiares spirituels*, by Mohmmad Ali Amir Mo'ezzi of L'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris.

This article focuses on a range of topics contained in the articles that appear in Dr. Mo'ezzi's latter work, that bear particular relevance to certain beliefs and views that have been recurrent themes in the shi'ite *hadiths*. Among these topics are: Mohammed's "nocturnal voyage from Msjid al-Haram to Masjid al-Aqsa", his ascension, the ascension of shi'i imams, and the guardianship of Ali, the first imam.

Particular attention is paid to the questions posed over the correct interpretation of the *hadiths* regarding the initiatory voyages of Prophet Mohammed and his ascension, and the attribution of superhuman qualities, even divinity, to Ali. For example, since no miracles have been attributed to Mohammed, should his voyages and ascension be considered merely spiritual and not material occurrences? Or, has the prophet, in his ascension, actually seen God and heard His voice or should these events also be considered as simply visionary and symbolic?

The author also discusses certain other beliefs expounded in the cited *hadiths*. Some of these beliefs that are discussed in the article are: Divine indications of the special status of Ali as the successor to Prophet Mohammed and the guardian of Islamic community; Ali as the companion of Mohammed in his ascension; and Ali as the embodiment of the esoteric truth, in contradistinction to Mohammed as the revealer of the exoteric truth.

## Reflections on Ethics: From *Avesta* to *Shahnameh*\*

Shahrokh Meskoob

This article discusses the nature and meaning of ethical principles in *Avesta* and Iranian mythology and their relevance to the ethical concepts embodied in *Shahnameh*. According to the author, *Avesta*, as other divince books, sets forth a moral mission. However, at the time of its emergence an ethical code of behavior was not yet in existence. Nevertheless, *Avesta* contained the idea of good and evil that had from the beginning informed the genesis of the world.

*Shahnameh*, Iran's greatest epic of the Islamic period, embodies many of Iran's ancient ethical beliefs that have survived in Iranians' collective consciousness. *Avesta*'s moral worldview was an integral part of this system of believes. *Shahnameh*, however, contains its own ethical frame of reference, and, above all, is the embodiment of the belief in man's free will and the imperative of resisting all that stands against its realization. While man's mere life and death is beyond his will, the quality of his existence, in honor or in disgrace, depends solely on his own will. Indeed, notwithstanding the common belief that a strain of determinism runs through *Shahnameh*'s epic tales, its deterministic bent is not divine but human. The whole epic reflects man's never-ending struggle to escape the snare of fate. It displays a permanent negation of the ordained through the power of the will. In a sense, according to the author, *Shahnameh* is the story of the glorious defeat of the valiant seekers of freedom.

During the Sassanid period, when Zoroastrianism turned into the state religion, the religious leaders defined the parameters of good and evil and determined the exact nature of every sin and its retributions. Thus, religious sanctions turned moral codes of behavior into a set of enforceable religious commandments.

With the advent of the totalitarian state, the writer argues, the imposition of the ruling elite's ideological and dogmatic norms of thought and behavior overwhelmed purely ethical principles, which can only be tested in the presence of individual's free will to determine good and evil.

## The Ideological Origins of Iranian Intellectuals in Berlin\*

Jamshid Behnam

During the years 1915-1930, a number of Iranian intellectuals took up residence in Berlin and in their common and concerted search for solutions to Iran's formidable social and political problems became involved in publication of various journals including *Kaveh*, *Iranshahr*, *Name-ye Farangestan*, and *Elm-o-Honar*. In these journals they elaborated on topics and issues that were, and still are, of overriding interest to the Iranians. Most of the contributors to these journals knew one or two European languages and were fairly familiar with Western culture and civilization. They had also kept abreast of the most relevant currents of thoughts in both Turkey and the Arab societies.

According to the author, these writers, while in Iran, had followed the development of social ideas in the Ottoman Empire (later, Turkey), and Egypt with keen interest. While the Arab intellectuals of this period focused their attention on such issues as cultural renaissance and cultural reform, their Turkish counterparts pondered on the nature of political systems, national identity, and the relationship between religion and government. The latter were also by far more attracted to western social and political models than the former.

Elaborating on the salient features of the ideologies prevalent among Arab and Turkish intellectuals in late nineteenth and early twentieth centuries, the article points to the common trends of thought among Iranian, Arab and Turkish social thinkers and critics. In certain areas, in fact, the author suggests, the Iranians were clearly influenced by the ideals of both Arabs and Turks. This influence seems to have been particularly pronounced with respect to the concepts of nationalism, structure of political power, the role of religion in polity and society, and, perhaps most importantly, modernity.

\* Abstracts marked by an asterisk are prepared by *Iran Nameh*.