

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسرو خاور

پیشگفتار

مقاله ها:

فرهاد خسرو خاور

جهانگیر آموزگار

مهرانگیز کار

آزاده کیان

محسن متقی

نقد و بررسی کتاب:

باقر پرهام

م. ع. همایون کاتوزیان

صدرالدین الهی

نسیم وهابی

ایران در دوران گذار

ارزیابی کارنامه «اصلاحات» خاتمی: دوره نخست

مروری بر اصلاحات از منظر حقوقی

موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نایمندی حقوقی

روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی

«چنان چون بود مردم گزپرست» (جلیل دوستخواه)

نامه ها و قضیه هدایت (ناصر پاکدامن)

تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)

«گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی)

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

دبیران دوره نوزدهم

شاهرخ مسکوب

فرهاد خسروخاور

نقد و بررسی کتاب:

کامبیز اسلامی

مدیر:

هرمز حکمت

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

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

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 و معافیت مالیاتی ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

فکس: ۱۹۸۳-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالان (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، مؤسسات ۸۰ دلار

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

با پست عادی ۷/۵۰

با پست هوآئی: کانادا ۱۶ دلار، اروپا ۲۵ دلار، آسیا و آفریقا ۳۲ دلار

تک شماره: ۱۵ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Special Issue on Reforms in Iran

Guest Editor: Farhad Khosrokhavar

The Islamic Republic of Iran in Transition

Farhad Khosrokhavar

Khatami's First-Term Presidency: An Assessment

Jahangir Amuzegar

Constitutional and Legal Barriers to Reforms

Mehrangiz Kar

Private Entrepreneurs in Iran's Statist Economy

Azadeh Kian-Thiébaud

Reformist Religious Intellectuals and Civil Society

Mohsen Mottaghi

Iran Nameh

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

Editorial Board (Vol. XIX):

Shahrokh Meskoob
Farhad Khosrokhavar
Book Review Editor:
Kambiz Eslami
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Gholam Reza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbehani
Perter J. Chelkowski
Richard N. Frye
William L. Hanaway Jr.

Advisory Board:

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: \$50 for individuals, \$30 for students
and 80 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$7.50 for surface mail.
For airmail add \$16.00 for Canada, \$25.00 for Europe, and \$32.00 for Asia and Africa

single issue: \$15

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسروخاور

پیشگفتار:

مقاله ها

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------------------------------------|
| ۴۰۱ | | |
| ۴۰۵ | فرهاد خسروخاور | ایران در دوره گذار |
| ۴۲۹ | جهانگیر آموزگار | ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست |
| ۴۵۳ | مهرانگیز کار | مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی |
| ۴۷۹ | آزاده کبان | موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نایمندی حقوقی |
| ۴۹۳ | محسن متقی | روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-------------------------|--------------------------------------------|
| ۵۲۱ | باقر پرهام | «چنان چون بود مردم گزپرست» (جلیل دوستخواه) |
| ۵۳۵ | محمدعلی همایون کاتوزیان | نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن) |
| ۵۵۱ | صدرالدین الهی | تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب) |
| ۵۶۱ | نسیم وهابی | «گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی) |

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

پیشگفتار

در سال های اخیر واژه «اصلاحات»، به عنوان معرّف مرحله تازّه ای از عمر جمهوری اسلامی در گفتمان سیاسی ایران جایی خاص یافته است. در یک تعبیر کلی، پدیداری و نشر اندیشه «اصلاح طلبی» را می توان واکنشی به استمرار دشواری ها و تنگناهای گوناگون سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دانست که از پیروزی انقلاب اسلامی تا کنون به سرخوردگی ها و ناراضی های گسترده در جامعه ایران انجامیده است. همانند هر تعبیر و اصطلاح دیگر سیاسی، از «اصلاحات» معانی و مفاهیم گوناگون مستفاد می شود و از همین روست که به ویژه در باره ریشه ها و اهداف و پیامدهای جنبش اصلاح طلبانه آراء و تفاسیر گوناگون و گاه یکسره متضاد ارائه شده است. این شماره *ایران نامه* به بررسی این جنبش در ابعاد اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن اختصاص یافته است.

اوضاع سیاسی کنونی ایران را بیش از هر چیز می توان ناشی از دگرگونی های ژرف کتی و کیفی جامعه دانست، از آن جمله رشد پرشتاب شهرنشینی و گسترش

قابل ملاحظه نظام آموزشی. آموزش در دوره ابتدائی و راهنمایی کمابیش همگانی شده و متوسط حضور نسل جوان ایران در نهادهای آموزشی به ۱۱ سال رسیده است. با همه محدودیت ها، دختران بیش از ۵۵ درصد از ظرفیت دانشگاه ها را در آزمون سراسری در سال های اخیر به خود اختصاص داده اند و، با همه اُفت کیفی آموزش، جمعیت دانشجویی به عنوان یک گروه اجتماعی پویا در سراسر ایران پراکنده شده است.

افزون براین، گسترش ارتباط طبقات گوناگون اجتماعی بویژه جوانان با رویدادها و تحولات دنیای خارج و دسترسی آنها به رسانه های جمعی به افزایش انتظارات و تشدید نارضایتی ها از ادامه وضع موجود انجامیده است. در این میان، فرهنگ رسمی با وجود استفاده گسترده ابزاری از نظام آموزشی و رسانه های جمعی به دلیل ناسازگار بودن آن با نیازهای عمومی مورد اقبال و توجه جوانان قرار نگرفته است. با این همه، شرکت گسترده ایرانیان در انتخابات ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و شوراهای شهر در سال های اخیر را می توان نشان امیدواری اولیه آنان به پیامدهای متصور از اصلاحات شمرد. اما واقعیت آن است که نهادهای اصلی تصمیم گیری همچنان در حیطه قدرت و اختیار جناح ها و گروه هایی قرار دارد که با باز شدن فضای سیاسی و شرکت مؤثر شهروندان در فراگرد تصمیم گیری، که لازمه تحقق اصلاحات بنیادی است، مخالفت می ورزند. زایش و پویش جنبش «اصلاح طلبی» چه در سطوح گوناگون جامعه و چه در درون نظام زائیده دگرگونی های یادشده اجتماعی و فرهنگی است بی آنکه بتواند همه خواست ها و انتظارات عمومی را بازتابد و یا پاسخگوی آنان باشد. بازیگران اصلی این جنبش که از زمره روشنفکران دینی و رهبران نظام بودند، حرکت خود را با دویاره نگری بر تجربه دوره انقلاب و انتقاد مستقیم و یا غیرمستقیم از بخش هایی از کارنامه نظام جمهوری اسلامی و اوضاع و احوال حاکم بر جامعه آغاز کردند و کوشیدند تا راه را برای مشارکت فعال سایر بخش های روشنفکری و طرح روزافزون مطالبات دیرینه لایه های گوناگون جامعه بکشایند. اما پس از گذشت نیم دهه از دوران «اصلاحات» با مسکوت ماندن بسیاری از وعده ها و برنامه ها و با استمرار بن بست های قانونی و فراقانونی در برابر تحقق اصلاحات در زمینه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به نظر می رسد که سرخوردگی عمومی عمق بیشتری یافته باشد. از همین روست که با گذشت زمان و ادامه نقض و تحدید آزادی ها و حقوق فردی، نه تنها پرسش ها در باره سمت و سو و اصالت، و به ویژه سرنوشت، اصلاحات پاسخی دقیق نیافته اند، بلکه

نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن برای رویارویی با بحران های دیرینه و مستمر بیش از پیش در معرض تردید قرار گرفته است.

با این همه، در ارزیابی رویدادها و تحولات چند سال گذشته ایران نباید تنها به نتایج عینی و ملموس سیاسی یا اقتصادی بسنده کرد و روند شکل گیری فرهنگ و ذهنیت اصلاح طلبی را با عملکرد اصلاح طلبانه در درون حکومت یکی پنداشت. فرهنگ اصلاح طلبی دگرگونی های مهمی در باورها و ذهنیت روشنفکران، نخبگان سیاسی و بازیگران و گروه های گوناگون اجتماعی بوجود آورده و آن ها را برای ایفای نقشی مؤثر در روند دگرگونی های سیاسی و اجتماعی توانمندتر از همیشه کرده است. پویایی گرایش های مذهبی و لائیک جامعه روشنفکری ایران و فراهم شدن امکان طرح بسیاری از مباحث کلیدی را باید مدیون همین دگرگونی های اعتقادی و ذهنی دانست.

فرهاد خسرو خاور در نوشته خود مسائل دوران گذار تدریجی ایران به جامعه پساانقلابی را مورد بررسی قرار می دهد و ضمن اشاره به تحولات عینی اجتماعی به تغییراتی که در ذهنیت گروه های مختلف اجتماعی در دهه اخیر ایجاد شده است می پردازد. وی فرهنگ اصلاح طلبانه را بیش از هرچیز بازتاب شرایط امروزی جامعه و اصلی ترین عوامل زایش آن را روشنفکران، زنان و جوانان می داند. در این نوشته از رشد گرایش ضد خشونت در میان روشنفکران و سایر بازیگران اجتماعی، تحلیل رفتن آرمان گرایی و ایشارگری انقلابی و نیز ظهور فردیت جدید به عنوان نشانه های وضع نو در جامعه یاد می شود. به اعتقاد نویسنده مقاومت بخش محافظه کار نظام در برابر مطالبات جامعه جدید ایران آینده اصلاح طلبان درون حکومت و مجموعه نظام سیاسی را در هاله ای از ابهام فرو برده است.

در «ارزیابی کارنامه «اصلاحات» خاتمی، دوره نخست: ۱۳۷۹-۱۳۷۶» جهانگیر آموزگار با تکیه بر سه مقوله امنیت و حکومت قانون، روابط با جامعه بین المللی و اصلاحات اقتصادی، و با اشاره به وعده های انتخاباتی خاتمی، کارنامه چهارساله او را برمی رسد. به اعتقاد نویسنده، در شور و امید ناشی از انتخابات ۱۳۷۶ مقاومت سرسختانه یک نظام بسته دین سالار در برابر برنامه های اصلاح طلبانه مورد توجه قرار نگرفته بود. وی شیوه رهبری رئیس جمهور، کشمکش های بین دو جناح «محافظه کار» و «اصلاح طلب» بر سر ماهیت و اهداف رژیم جمهوری اسلامی و نیز اختلافات فلج کننده بین هواداران اقتصاد دولتی و طرفداران اقتصاد بازار را از موانع بزرگ تحقق اصلاحات می شمرد.

اقتصاد دولتی و طرفداران اقتصاد بازار را از موانع بزرگ تحقق اصلاحات می‌شمرد. مهرانگیز کار در «مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی و قانونی» میزان تعهد دولت به تحقق اصلاحات را در سویکرد آن نسبت به مقولاتی چون قانونمندی، مصونیت پارلمانی، حقوق متهمان سیاسی و نظارت استصوابی می‌سنجد. در این سنجش نویسنده مبنای تحلیل خود را هم بر برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی نهاده است و هم پاره ای از قوانین عادی و موضوعه. به اعتقاد وی ناکامی اصلاحات در زمینه «قانونمندی» بیشتر ناشی از تضاد در اصول مندرج در قانون اساسی، آزادی قضات در بی‌اعتنائی به نص قوانین، ناتوانی قوه مقننه در قانونگزاری و توسل دولت به ابزار فراقانونی برای تحدید آزادی‌ها و حقوق شناخته‌شده شهروندان است.

در «موانع کار آفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی» آزاده کیان به بررسی یکی از مسائل عمده اقتصاد ایران، سرمایه‌گذاری در بخش خصوصی، می‌پردازد و برخی اصول قانون اساسی و شماری از قوانین عادی، بی‌ثباتی مقررات، نوسان در نرخ تسعیر ارز و ناکارآمدی نظام بانکی دولتی را از موانع اصلی تحقق برنامه خصوصی سازی می‌شمرد. به اعتقاد وی، با توجه به دفاع محافظه‌کاران از اقتصاد توزیعی و مبادلاتی، و نیز اشتیاق برخی از رهبران جناح «اصلاح طلب» به حفظ اقتصاد دولتی، به دگرگونی‌های بنیادی برای حل مشکلات اقتصاد ایران نمی‌توان امیدوار بود.

محسن متقی در «روشنفکران دینی و جامعه مدنی» به زمینه‌های عینی شکل‌گیری جنبش اصلاح طلبی دینی و تحولات آن در سال‌های گذشته می‌پردازد و با بررسی آراء نمایندگان سرشناس این گرایش حوزه‌های اصلی بحث‌های نظری آنها را کانون توجه خود قرار می‌دهد. به اعتقاد نویسنده دگرگونی‌ها و تحولات معاصر بین‌المللی تأثیری قابل ملاحظه در تحوّل آراء و نظرات این دسته از روشنفکران ایران داشته و آنان را به تلاش برای سازگار ساختن جامعه مدنی با ارزش‌های مذهبی واداشته است.

ایران نامه
 سال نوزدهم، شماره ۴
 پائیز ۱۳۸۰
ویژه اصلاحات در ایران
 با همکاری
 فرهاد خسروخاور

	پیشگفتار:	
	مقاله ها	
۴۰۱	ایران در دوره گذار	فرهاد خسروخاور
۴۰۵	ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست	جهانگیر آموزگار
۴۲۹	مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی	مهرانگیز کار
۴۵۳	موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی	آزاده کیان
۴۷۹	روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی	محسن منتقی
۴۹۳		

نقد و بررسی کتاب:

۵۲۱	«چنان چون بود مردم گزیرست» (جلیل دوستخواه)	باقر برهام
۵۳۵	نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن)	محمدعلی همایون کاتوزیان
۵۵۱	تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)	صدرالدین الهی
۵۶۱	«گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی)	نسیم وهابی

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

ایران در دوران گذار

در ایران امروز دو جامعه در حال ستیز و کشاکش با یکدیگرند: در سویی جامعه انقلابی سنگر گرفته که هنجارها و ضابطه هایش را نظام سیاسی-دینی حاکم نمایندگی می کند و در سوی دیگر، یک جامعه پسا انقلابی در حال تکوین است که آرزوهایی دیگر در سر می پرورد و خواسته هایی برضد منافع و دلبستگی های نظام مطرح می کند که بازتاب بخشی از آنها را در جنبش های اجتماعی جوانان می توان دید. رویارویی این دو جامعه در چند سال گذشته شکل تازه و حادی به خود گرفته و به اعتبار نظام سیاسی فرهنگی برآمده از انقلاب آسیب فراوان زده است. مقاله حاضر به بررسی این رویارویی می پردازد.

انقلاب اسلامی و فرهنگ انقلابی

انقلاب اسلامی را به تعبیری می توان سرانجام ناگزیر نوسازی آمرانه جامعه ایران و ثمره مدرنیزه شدن غیردموکراتیک آن در دوره پهلوی دانست. انبوه عظیم مردمی که سر به شورش بلند کردند از میان گروه های گوناگون اجتماعی برخاسته بودند: جوانان شهری و جوانانی که از روستاها کنده و بسوی شهرها سرازیر

* آخرین اثر دکتر فرهاد خسرو خاور با عنوان زیر در شرف انتشار است:

Les martyrs d'Allah, Paris, Flammarion, 2002.

شده بودند، میانسالان طبقه متوسط و طبقه پایین جامعه، افراد سنتی و هوادار مدرنیته. به سخن دیگر، شماری بزرگ از مردمی که در شهرها می زیستند همه در برابر نظام سلطنتی بسیج شدند و تکیه گاهی در شخصیت آیت الله خمینی یافتند و در اندک زمانی به پیروزی رسیدند. اگر پیروزی مردم بر رژیم سلطنتی با چنان شتاب باور نکردنی صورت گرفت به این سبب نبود که رهبری انقلاب نوید برپایی نظامی دینی را می داد بلکه از آن رو که رژیم حاکم مشروعیت اش را از دست داده بود. در واقع، جای گرفتن آیت الله خمینی در مقام رهبری انقلاب و پیروزی او تا حدود زیادی به دلیل نا روشن بودن نظام جدیدی بود که او نوید برپایی اش را می داد. نظام سلطنتی بی آنکه بخواهد راه را برای انقلابیان هموار کرده بود و با جلوگیری از پدید آمدن احزاب و سازمان های سیاسی مستقل، بی اعتنائی به خواست قشرهای گوناگون طبقه متوسط برای مشارکت در عرصه سیاسی، سرکوب احزاب و جلوگیری از ایجاد و رشد دیگر نهادهای جامعه مدنی راه گشای انقلابیان شد.

اما، جوانانی که در انقلاب شرکت کردند در پی برپایی نظام سیاسی دموکراتیک نبودند. خواست اصلی آنان نابودی نهادها و ساختار نظام پادشاهی بود و این خواست به دو صورت در آرمانگرایی آنان بازتاب می یافت. انبوه عظیمی از جوانان طبقه متوسط پایین زیر نفوذ ایده های شریعتی و دیگر مبارزان اسلامی آن زمان از جمله آیت الله طالقانی، حجت الاسلام مطهری، آیت الله خمینی بودند. آنان مذهب و مدرنیته را در قالب نوعی مطلق گرایی آرمانی به هم می پیوستند و آرمان شهرشان در هاله ای از ابهام پیچیده بود که در آن عدالت و آزادی، پیشرفت و سنت، مدرنیته و مذهب دست به دست هم می دادند تا به گونه ای معجزه آسا بنیاد کفر و ظلم و سرمایه داری و امپریالیسم و استکبار جهانی را براندازند و بهشت برینی بر روی زمین برپا کنند.

انبوه دیگری از جوانان با در آمیختن مارکسیسمی سطحی با تئوری گروه های پیشتاز، آرمان جامعه ای بی طبقه را در سر می پروراندند. این دو نگرش ناپیوسته و آرمانگرا سرانجام بیان کوتاه و فشرده خود را در شعار «جامعه بی طبقه توحیدی» یافت که زمینه ساز وحدت جوانان اسلامی و مارکسیست در دوران طلایی پیش از انقلاب شد.

گروه های سنتی جامعه نیز بر ضد نظام سلطنتی شوریدند. آنان نیز با دموکراسی بیگانه بودند. خواست اصلی شان "حق" بود که انبانی است از مفاهیم سنتی مانند رابطه متعادل بالادستان و پایین دستان، رعایت حقوق قشرهای پایین

جامعه و نوعی نظام سیاسی پدرسالار که در آن شاه یا رهبر مانند چوپانی است که رمه را به راه راست هدایت می کند. در واقع خواست اصلی گروه های سنتی جامعه بازگشت به روزگار زرین سنت بود که پس از اصلاحات ارضی و از هم پاشیدن روابط اجتماعی پیش مدرن دیگر ممکن نبود. البته برخی گروه های دموکرات نیز در جامعه بودند اما در جو انقلابی آن روز ایران محلی از اعراب نداشتند. جنبش انقلابی، چنانکه گفتیم، نتیجه نوسازی آمرانه جامعه ایران بود. اما این جنبش به سهم خود جنبه ضد دموکراتیک نظام سیاسی برآمده از دل انقلاب را شدت بخشید.

دوران بیست ساله پس از انقلاب برای ایران مصیبت بار بود. جنگ طولانی و خانمانسوز با عراق بخش های عظیمی از مناطق جنوبی و جنوب غربی کشور را ویران کرد و با فرار مغزها و مهاجرت بخشی قابل ملاحظه از طبقه متوسط شهری از کشور، اقتصاد ایران به گونه ای روزافزون به درآمد نفت وابسته شد و سرانجام بی کفایتی زمامداران نظام جدید، نا آرمودگی آنان در زمینه روابط بین الملل و بیگانگی شان با واقعیت های اقتصادی، جامعه ایران را در سرآشیب فقر و نابسامانی و از هم گسیختگی اجتماعی قرار داد.

با این همه، امروز جامعه ایران و در درجه نخست زمامداران کشور با پدیده های تازه، و از بسیاری لحاظ مثبت برای آینده کشور، روبرو شده اند و آن ظهور نسل جدیدی است که در برابر نگرش تمامیت خواه سیاسی و آرمانگرایی دینی قد برافراشته است. پیدایش چنین نسلی را کسی پیش بینی نکرده بود. این نسل از بطن انقلاب بیرون آمده؛ در مدارس پس از انقلاب درس خوانده و با برنامه های رادیو و تلویزیون انقلابی و در فضای فرهنگ انقلابی رشد کرده است. این نسل از گذشته پیش از انقلاب تصویر روشنی در ذهن ندارد و با جهان بیرون از کشور از راه ماهواره و فیلم و اینترنت، گزارش پدران و مادران خود و در بهترین حالت از طریق ایرانیان خارج از کشور تماس و ارتباط دارد. امروز، فرزندان انقلاب اعتباری برای نظام سیاسی برآمده از انقلاب نمی شناسند. چنین تحول ذهنی برای برخی انقلاب ها از جمله انقلاب فرانسه نیز پیش آمد. اما در بیشتر انقلاب ها رُخ نداد. به عنوان مثال، انقلاب روسیه به دست نسل جدید برآمده از بطن انقلاب نابود نشد، بلکه بر اثر تضادهای درون نظام سیاسی حاکم از هم پاشید.

این مقاله کوششی است در جهت فهم این نکته که چرا در ایران امروز و در اوضاع و احوال کنونی آن، انقلاب و بنیادهای آن ارزش و اعتبار خود را در ذهن

نسل جدید برخاسته از انقلاب از دست داده است.

نسل جدید و بی اعتبار شدن انقلاب

ایران مانند بسیاری از کشورهای جهان سوم ترکیب جمعیتی بسیار جوانی دارد. بیش از نیمی از جمعیت آن کمتر از ۲۵ سال دارد، یعنی در برگیرنده جوانانی است که یا دوران پیش از انقلاب را ندیده اند و یا در زمان انقلاب و هنگام فروپاشی نظام گذشته کودکانی بیش نبودند.

آرمانگرایی انقلابی در این نسل باز تولید نشده است. با آنکه نظام آموزشی کشور سرپا زیر سلطه فرهنگ انقلابی اسلامی است اما بسیاری از جوانان هویت خود را در آن نمی جویند. چند عامل مهم سبب شده است که آرمان های انقلابی در ذهن فرزندان طبقه متوسط نفوذ نکند. عامل نخست، تأثیری است که ایرانیان خارج از کشور در این جوانان گذاشته اند. امروز بسیاری از خانواده های طبقه متوسط ایران، خویشاوندی دور یا نزدیک در خارج از کشور دارند. بیشتر این مهاجران ارتباط خود را با ایران حفظ کرده اند و بسیاری از آنان گهگاه با بستگان خویش که مقیم ایران اند، یا در ایران یا در کشوری دیگر، دیدار می کنند. از راه این دیدارهاست که داوری ها، ارزش ها و رفتار ایرانیان ساکن جوامع غربی، از اروپا تا آمریکای شمالی و استرالیا، کمابیش مستقیم و غیرمستقیم به اذهان اعضای طبقات متوسط ایران راه می یابد.

عامل دوم، مقاومت فرهنگی این طبقات در برابر فرهنگ انقلابی اسلامی است. آنان به رغم سلطه فرهنگی سیاسی نظام اسلامی بر رادیو و تلویزیون و دیگر رسانه های همگانی در طی بیست و اند سال گذشته، توانسته اند هویت خود را در مقام طبقه متوسط غیر مذهبی یا مذهبی غیر بنیادگرا حفظ کنند و مانع از آن شوند که ایدئولوژی انقلابی دینی از راه کتاب های درسی و آموزش و تبلیغ آموزگاران در مدرسه در ذهن فرزندان شان ریشه گیرد. رفتار روزمره پدران و مادران در درون خانواده ها، ذهنیت انقلابی دینی رسمی بیرون از خانواده را عملاً خنثی می کند و فرزندان آنها را به سوی نوعی ذهنیت لائیک می کشاند. تکنولوژی جدید را نیز نباید از یاد برد که به سهم خود عرصه را بر مبلغان و مدافعان رژیم تنگ کرده است. فیلم های ویدئویی، مخابرات ماهواره ای و اینترنت در بی اعتبار شدن تبلیغات رسمی نقشی مهم داشته است.

عامل دیگری نیز در سست شدن ذهنیت انقلابی دینی تأثیری بسزا گذاشته و آن نگرش انتقادی انقلابیان سال های اول انقلاب به منطق و رفتار انقلابی

است. همراه با لایه های متوسط لائیک که اندک زمانی پس از انقلاب از ایدئولوژی و عملکرد انقلابی بیزار شدند، در چند سال گذشته بسیاری از انقلابیان افراطی دوره قهرمان پروری انقلاب نیز به انتقاد از ذهنیت انقلابی - دینی پرداخته و همراه با گروه های لائیک یا ملیون مذهبی به طرفداری از بازشدن نظام سیاسی و به رسمیت شناخته شدن جامعه مدنی برخاسته اند. اینان که در دوران اوج گیری انقلاب از هواداران سرسخت اسلام انقلابی بودند اکنون این نگرش را به نقد می کشند و همصدا با نیروهای لائیک از نظام سیاسی غیردینی طرفداری می کنند. راست است که از «جامعه مدنی دینی» سخن می گویند اما از توضیحاتی که می دهند چنین برمی آید که هوادار جداکردن دین از سیاست و به رسمیت شناختن جامعه در مقام رکن اصلی قانونگذاری هستند. برای این گروه از روشنفکران، دین باید به امری وجدانی تبدیل شود و حوزه عملش را به قلمرو روحانی ذهنیت آدمی محدود کند. گسترش این نگرش تازه را باید عامل دیگری در سست کردن پایه های مشروعیت نظام دانست، زیرا این بخش از روشنفکران صاحب نظر مذهبی نیز در این زمینه همانند نیروهای لائیک خواستار ایجاد و تقویت جامعه ای هستند که صاحب اختیار و مسلط بر سرنوشت سیاسی خود باشد. این تحولات و گرایش ها در میان جوانان، به ویژه در میان قشرهای تحصیل کرده و دانشگاهی سخت اثر گذاشته است. دانش آموزان و دانشجویانی که تا سالهای اول دهه ۱۳۷۰ از فعالیت اجتماعی دوری می جستند یا در نهادهای زیر سلطه دولت از ایدئولوژی انقلابی دفاع می کردند، از میانه همین دهه در باورهای خویش به تجدید نظر پرداختند و رفته رفته به اندیشه های شبه دموکراتیک روی آوردند. جنبش دانشجویی برای نخستین بار در نیم قرن گذشته، جنبه انقلابی و ضد دموکراتیک خود را از دست داد و به استقبال دموکراسی و جامعه مدنی رفت.

به این ترتیب، نسل جدید چه از راه نظام خانواده، چه به میانجی ایرانیان خارج از کشور و چه زیر تأثیر تحولات فکری جامعه روشنفکری ایران، از شیوه تفکر انقلابی - دینی روی گردانده و به سوی نگرش بازتری گراییده است که براساس آن نظام سیاسی می باید گریبان خود را از دست دین برهاند و به تعبیری خودمختار شود.

۳- افکار عمومی و تحول آن در دهه گذشته

یکی دیگر از علل عمده تحولات دهه گذشته ایران پدید آمدن افکار عمومی واقعی

در جامعه است. تاریخ یکصد ساله مطبوعات در ایران نشان می دهد که از زمان جنبش مشروطه خواهی تاکنون همواره بوده اند روشنفکرانی که خواهان نظامی دموکراتیک در ایران باشند. اما چنین روشنفکرانی همیشه انگشت شمار بوده اند. وضع استراتژیک ایران در منطقه و نفوذ انگلیس و سپس آمریکا در سیاست داخلی آن و حاکمیت نظام های استبدادی و ضد دموکراتیک و همجواری با شوروی و سرانجام، پدید آمدن حزبی وابسته به شوروی به نام حزب توده ایران، جملگی سبب گرایش روشنفکران ایرانی به کمونیسم و ایدئولوژی های افراطی و سرانجام بنیادگرایی اسلامی شد. تنور کمونیسم را روشنفکران دین ناباور تافتند و بذر بنیادگرایی اسلامی را گروهی از روحانیون و روشنفکران آخوندمسلك و روحانی تبار در جامعه پراکندند. جز در دوره هایی بسیار کوتاه مانند دوره نخست وزیری مصدق یا دوره چند ساله پس از شهریور ۲۰ در سراسر تاریخ نزدیک به هشتاد سال گذشته، افکار عمومی ایران به طرز غریبی با اندیشه و رفتار دموکراتیک بیگانه بوده است. روشنفکران که وظیفه شان حکم می کرد مردم را با ارزش ها و قواعد مردمسالاری آشنا کنند، خود خواهان نظام های ضددموکراتیک بودند.

اما امروز، برپایه قرائن و شواهدی که از تحول فکری و فرهنگی جامعه ایران به ویژه نسل جوان آن در دست است، می توان گفت که برای نخستین بار افکار عمومی به هم پیوسته ای با گرایش فکری شبه دموکراتیک در ایران پا گرفته است. به این پدیده از چند زاویه می توان نگریست.

با روی کار آمدن جناح معروف به اصلاح طلب، وزارت ارشاد اسلامی که دستگاه رسمی سانسور فعالیت های فکری و فرهنگی بود با دادن جواز انتشار روزنامه و مجله به روشنفکران و ناشران به گشوده شدن فضای بحث و داد و ستد فکری کمک کرد. از سوی دیگر، نسل جوان، چنانکه پیش تر نیز گفتیم، ناگهان قد برافراشت و خواهان بازشدن فضای نفس گیر پس از جنگ شد. همه این عوامل دست به دست هم دادند و زمینه ساز جنبش های اجتماعی تازه ای شدند که کوشندگان اصلی آن ها جوانان دانشجوی، روشنفکران، زنان و دختران جوان اند. این جنبش ها از برخی جنبه ها با دیگر جنبش های اجتماعی ایران در قرن بیستم یکسره متفاوت به نظر می رسند. در واقع، سه ویژگی عمده آن ها را از جنبش های پیشین جدا می کند. نخستین ویژگی خودداری از خشونت است. تاکنون، خشونت در جنبش های اجتماعی جوانان وسیله ای مشروع در جهت رسیدن به هدف های جنبش به شمار می رفت. جنبش های اجتماعی دانشجویان

در زمان محمدرضا شاه و مبارزه گروه های چپ با نظام حاکم در آن دوره و به طور کلی نگرش حاکم بر روابط اجتماعی در آن زمان به ویژه در دهه پیش از انقلاب همه بر پایه اعتقاد به ناگزیری خشونت استوار بود. خشونت انقلابی، خشونت دینی و مرده ریگ سنت های اجتماعی خشونت آمیز، همه دست به دست هم داده بودند و راه را بر رفتارهای بدون خشونت می بستند. از دید انقلابیان مذهبی و چپ غیرمذهبی، همان گونه که نظام برای ادامه حاکمیت خود و پیشبرد هدف هایش دست به خشونت و سرکوب مخالفان می زد خشونت انقلابی نیز مجاز بود، چه این خشونت می توانست پایه های نظام را بلرزاند و راه براندازی آن را هموار سازد.

در روابط اجتماعی نیز کاربرد خشونت مجاز شمرده می شد و عنصری از فرهنگ جامعه بود. وحشت از دخالت کارگزاران دولت در زندگی روزمره مردم جزء جدایی ناپذیر روابط اجتماعی بود. گمان این بود که حق فردی و اجتماعی مجز از راه خشونت به دست نمی آید. اما امروز چنین می نماید که کوشندگان جنبش های جدید اجتماعی از کاربرد خشونت به عنوان اهرم اساسی رسیدن به هدف های اجتماعی و فرهنگی خودداری می کنند. چنین ذهنیتی در جامعه ایران تازگی دارد و علت اصلی آن را نه در دگرگونی های درون رژیم حاکم بلکه در تحول فکری نسل جوان باید جست. پیدایش افکار عمومی یکی از جنبه های مهم این تحول فکری است. برای آنکه افکار عمومی پدید آید خشونت باید جای خود را به بحث و جدل فکری و رابطه میان ذهنی بدهد. پیش فرض اصلی وجود افکار عمومی چون و چرا پذیر بودن مبانی هرنوع تفکر اجتماعی است. هیچ پدیده قدسی نمی تواند بیرون از قلمرو افکار عمومی قد برافرازد و خود را بر جامعه تحمیل کند. افکار عمومی نوپدید ایران در اوضاع و احوالی ظهور کرده که تمام رسانه های همگانی در دست گروه های انحصار طلب و ضد دموکراتیک است و در آن ها بر قدسیت نظام بیرون از هرگونه رابطه میان ذهنی تأکید می شود و کسی نمی تواند در باره آن چون و چرا کند. در چنین وضعی است که شمار اندکی از رسانه های نوشتاری، که همواره با خطر سانسور و توقیف روبرو هستند، توانسته اند در میان مردم مشروعیت پیدا کنند و عرصه را بر دستگاه تبلیغاتی صاحبان قدرت و رسانه هایی مانند رادیو و تلویزیون تنگ کنند. با گشوده شدن باب داد و ستد فکری و بحث درباره مسائل اجتماعی، بنیاد مشروعیت گروه های حاکم که تسمه از گردن مردم کشیده بودند، در افکار عمومی شست شد. در پدیدار شدن این تحول روزنامه نگاران و روشنفکران نقش بسیار حساس و تعیین

کننده داشتند. روزنامه نگاران تازه کار با امکانات اندک و روبرو با خطر سانسور و دستگیری توانستند، در مدتی کوتاه پس از انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶، به پشتگرمی مردم دربارهٔ بسیاری از جنبه های قدسی تفکر حاکم بحث و چون و چرا کنند و قدسیت مطلق را از آن بزدايند.

گروه حاکم که فرض را بر ادامهٔ قدرت خود به ریاست جمهوری ناطق نوری گذاشته بود، پس از ناکامی وی درانتخابات چندی دچار بحران مدیریت و حاکمیت شده بود. در این دوره بود که بسیاری از مبانی فکری حکومت انقلابی -دینی بی اعتبار شد. اگرچه این دوران با سرکوب جنبش دانشجویی در سال ۱۳۷۷ پایان یافت، اما دیگر جامعهٔ ایران جامعهٔ پیش از انتخاب خاتمی نبود. ذهن‌ها تغییر کرده بود و افکار عمومی در بی چون و چرایی قدرت حاکم و ادامهٔ حیات آن به عنوان پدیده‌ای طبیعی و انکارناپذیر تردید می کرد. حتی پس از تعطیل روزنامه ها و مجله ها، قوه قضائیه و نهادهای سرکوبگر رژیم نتوانسته‌اند نیروهای دموکراتیک را یکسره از میدان به در کنند. روزنامه نگاران و نویسندگان معترض، به رغم محدود شدن امکاناتشان، سخن خود را همچنان به گوش مردم می رسانند و دیدگاه های خود را در بارهٔ مسائل اجتماعی با سبکی تازه و در قالب استعاره بیان می کنند. آنچه در این فرایند اهمیت دارد، پدید آمدن افکار عمومی و نهادی شدن آن است. گروه های فشار چه به میانجی قوهٔ قضائیه و چه از راه ارباب و خشونت نمی توانند آن را مهار کنند.

پدیدهٔ مهم دیگری که زادهٔ جنبش های اجتماعی جدید است از میان رفتن روحیهٔ قهرمان پرستی و به عبارتی بی ارج شدن ایثار انقلابی است. می توان این پدیده را نشانهٔ ضعف یک جنبش اجتماعی بینگارانند. اما در ایران با توجه به پیشینه ای که روحیهٔ قهرمان پرستی و افکار "مرگ زده" دارد و در آن بسیاری از ارزش های والای اجتماعی در برابر پذیرش مرگی استثنایی و قهرمانانه رنگ می‌بازند و آرمانخواهی با «مرده ستایی» در آمیخته است، خودداری از قربانی شدن به عنوان "پیشتاز" یا "پیشاهنگ" یا هر عنوان دیگر و رویگردانی از مرگ آرمان‌گرایانه را می باید نشانهٔ پیشرفت و امری مثبت شمرد.

در چند دههٔ پیش از انقلاب، ایدئولوگ های دینی با تفسیرهای رادیکال خود از تشیع، اندیشه هایی را در جامعه پراکنندند که بر پایهٔ آنها استقبال از مرگ و شهادت در راه آرمان های قدسی و در لواء اسلام یا کمونیسم، در ذهن جوانان کشور به ارزشی والا تبدیل شد. این نگرش فرهنگی، که مرگ انقلابی را برای دستیابی به حق در آینده ای نامعلوم و دور از دسترس ارج می نهاد، از پدید

آمدن هرگونه رابطه میان‌ذهنی و زمینه بحث و گفت و گو در باره مسائل اجتماعی جلوگیری می‌کرد. با شهادت انقلابی دیگر جایی برای بحث و داد و ستد فکری باقی نمی‌ماند. این نگرش آرمانگرا خواسته‌هایش را مطلق می‌انگاشت و سنجش آنها را در بازار تبادل آراء و عقاید در جامعه برنمی‌تابید. رسیدن به هدف‌های انقلابی از راه پذیرش مرگ جامعه را در برابر عملی انجام شده قرار می‌داد و بحث در باره آن را ناممکن می‌ساخت. این نگرش است که امروز اعتبار خود را در ذهن نسل جوان کنونی کمابیش از دست داده. دیگر کمتر کسی را می‌توان یافت که مسحورش باشد و آن را تنها راه گرفتن حق در جامعه بداند.

۴- فردیت جدید

اساس این نگرش اجتماعی تازه با ظهور فردیت جدید در میان نسل پس از انقلاب هرچه بیشتر استوار شده است. در دوران پیش از انقلاب جز قشرهای اجتماعی نوپا و مرفه، اکثریت مردم جامعه با فردیت بیگانه بودند و در چارچوب نظام سنتی می‌زیستند. یکی از عوامل کشاکش مردم با قشرهای اجتماعی جدید فردیتی بود که نشانه خودخواهی و تکبر این قشرها شمرده می‌شد. در مصاحبه‌هایی که در سال اول انقلاب با اعضای طبقات پایین جامعه در شهرهای بزرگ انجام شد، مصاحبه‌شوندگان این اعتقاد را آشکارا برزبان می‌آوردند. فردیت مدرن یعنی بی‌اعتنایی به رابطه سنتی بالادست و پایین دست و پذیرفتن این امر که فرودستان ضمن به رسمیت شناختن حاکمیت فرادستان باید از آنان طلب یاری کنند. فرد باوری قشرهای اجتماعی جدید و مرّقه این اعتقاد سنتی را زیر پا می‌گذاشت و برانگیزنده نوعی تضاد در جامعه بود که مارکسیست‌ها به خطا آن را تضاد طبقاتی می‌پنداشتند. همین تضاد زمینه‌ساز پدید آمدن گروه‌های حزب‌الله و کمیته‌هائی شد که به کمک تملی دستان شهری طبقه متوسط را پس از انقلاب زیر فشار قرار دادند و بسیاری از افراد این طبقه را به جرم‌های واهی دستگیر و زندانی کردند. و باز همین تضاد میان زنان با حجاب قشرهای پایین جامعه و زنان بی‌حجاب قشرهای متوسط به پیدایش گروه‌هایی انجامید که به کمک دولت انقلابی سرکوب زنان مدرن را عهده‌دار شدند. شک نیست که این تضاد هنوز هم در میان بخش‌هایی از جامعه به قوت خود باقی است انا در میان پیشینه قشرهای اجتماعی شهری کاهش یافته و زمینه ظهور و نهادی شدن فردیت جدید را فراهم آورده است. امروز بیش از یک

میلیون و نیم دانشجو در دانشگاه‌ها و نهادهای آموزش عالی تحصیل می‌کنند. این پدیده همراه با تجربه بیست سال گذشته سبب شده است که کشاکش‌های حاصل از مدرنیزاسیون و فردگرایی در جامعه کاهش یابد و نهادهای انقلابی و دولتی نتوانند آنها را بهانه دست اندازی‌های خود به زندگی مردم قرار دهند. در قشرهای پایین جامعه نیز فردگرایی ریشه‌ای قابل ملاحظه یافته است. گروه‌های انقلابی که با تکیه بر نهادهایی همچون بسیج یا جهاد سازندگی یگانه‌تاز میدان بودند از نظر اقتصادی و سیاسی ضعیف شده‌اند. افزون بر این، با محدود تر شدن امکانات مالی دولت، سست شدن روحیه انقلابی پس از جنگ و درگذشت رهبر فرهمند انقلاب، آیت الله خمینی، و تحول ارزش‌های اجتماعی و پیدایش مشکلات و تنگناهای گوناگون و عوارض آن‌ها در زندگی روزمره مردم، آرمانگرایی انقلابی جای خود را به نگرشی واقع بینانه نسبت به امور داده‌آنگونه که رهبران سیاسی دیگر قادر نیستند با وعده مردم را بسیج کنند و آنان را برای ماجراجویی‌های رژیم در عرصه جهانی به یکپارچگی فرا خوانند.

شکست انقلاب در ایجاد یک نظام عادلانه اقتصادی و خلاق را نیز باید یکی از عوامل بی اعتبار شدن ایدئولوژی انقلابی دانست. اکنون به جای آرمانگرایی انقلابی دهه گذشته، زندگی روزمره اهمیت یافته است. روزگاری که جوانان پُر شتر و شور انقلابی، آرمان‌های انقلابی را به جای مسائل روزمره می‌نشانند و هرچه را که مربوط به مسائل اجتماعی و زندگی "عادی" بود با بی تابی انقلابی زیر پا می‌گذاشتند و آن‌ها را به عنوان نگرشی بی بهره از آرمانخواهی رد می‌کردند سپری شده است. حتی تا سال‌های اخیر نیز در برابر ایثار انقلابی و مرگ افتخار آمیز به عنوان راه حل قهرمانانه برای رسیدن به بهروزی، نیازها و دلمشغولی‌های مادی و معنوی زندگی عادی در جامعه جایی نداشت. جنبش انقلابی با تکیه بر ایدئولوژی ترک نفس برای رسیدن به مدینه فاضله اسلامی در عمل به نفعی مسائل روزمره می‌پرداخت.

ارزیابی مجدد از مفهوم آزادی را نیز باید مقوله دیگری از این تحولات ذهنی و اجتماعی دانست. درست است که آزادی یکی از خواست‌های نسل انقلاب بود که با شعار «استقلال، آزادی، حکومت اسلامی» به میدان مبارزه با استبداد آمد. اما اگر مفهوم آزادی را درگفتمان‌های سیاسی آن روزگار بشکافیم می‌بینیم که ربطی به آزادی دموکراتیک نداشت و منظور از آن آزادی سنتی بود که درونمایه‌اش پایان دادن به فردیت قشرهای جدید اجتماعی و برپایی نهادهای سنتی و بازگشت جامعه به دوران پیش از مدرنیزاسیون کشور بود. گاه نیز

منظور از آن آزادی به معنای مارکسیستی کلمه یعنی پایان دادن به تضادهای طبقاتی و ایجاد عدالت اجتماعی در جامعه ای بی طبقه بود که در آن گویا آزادی شهروندان خود به خود تضمین می شود. چنین دیدگاه هایی در باره آزادی ریشه در زندگی روزمره مردم نداشت. برآوردن خواست های طبقات سنتی، در جامعه ای که بنیادهای سنتی اش با اصلاحات ارضی دهه ۱۳۴۰ از هم پاشیده بود، ناممکن می نمود. آرمان گروه های مارکسیستی نیز در واقع برپایی جامعه ای بدون آزادی با دولتی سوسیالیستی بود که برای استوار کردن خود ناگزیر هرگونه آزادی فردی را انکار می کرد.

امروز، اما، خواست آزادی ریشه در زندگی روزمره دارد. دختران و پسران جوانی که نمی توانند رابطه ای عادی و معقول با یکدیگر داشته باشند، هر روز به گونه ای شاهد دخالت های ناروا و بی جای نهادها و کمیته های گوناگون دولتی در روابط خصوصی و اجتماعی خود اند. برای آنان آزادی یعنی بازداشتن دولت از دخالت و آمریت در روابط خصوصی و اجتماعی روزمره در جامعه ای که فرد را به عنوان رُکن اصلی خود به رسمیت می شناسد. نسل جدید تجربه نبود آزادی را در زندگی روزمره اش تعمیم می دهد و آزادی را به عنوان خواستی مشروع در زندگی سیاسی و اجتماعی مطرح می کند. به عبارت دیگر، خواست آزادی چه به صورت فردی و چه به صورت اجتماعی برخاسته از تجربه های زندگی روزمره این نسل است.

افکار عمومی در این زمینه نقشی چشمگیر به عهده دارد زیرا همان گونه که زیرپا گذاشتن آزادی فردی به بیداری هویت فردی انجامیده است اکثر اعضای جامعه نیز بر اثر تجربه تلخ پایمال شدن آزادی های اجتماعی و فردی در جامعه خواهان به رسمیت شناختن هویت و موجودیت مستقل خود و آزادی های وابسته به آن هستند. از همین روست که طلب آزادی های فردی و اجتماعی و سیاسی در زندگی روزمره به پیدایش افکار عمومی تازه ای انجامیده که ریشه در روابط اجتماعی امروزین دارد و آزادی های فردی و مدنی را بی معنا و تهی از مضمون نمی داند و به آن ها ارج می نهد. به سخن دیگر، برخلاف نسل گذشته که در انقلاب ۱۳۵۷ فردیت و زندگی اجتماعی عادی و روزمره را نفی می کرد و با نگرشی آرمانگرا در پی مدینه فاضله اسلامی بود و برای هستی بخشیدن به آن حاضر بود خود و زندگی عادی اش را فدا کند، نسل جدید به نگرش آرمانخواهانه پشت کرده و به سوی خواسته های ملموس و جدایی ناپذیر از زندگی اجتماعی روی آورده است.

۵- تحولات درون خانواده

تحولات درون خانواده را باید به یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری و انسجام افکار عمومی شمرد. ساختار خانواده در ایران همواره بر پدرسالاری مطلق استوار بوده است. اگرچه واقعیت‌های اجتماعی به طور مطلق تابع این سنت پدرسالارانه نبود اما دید پدرسالارانه در مقام هنجاری نیرومند بر روابط میان افراد چه در خانواده و چه در جامعه تأثیر می‌گذاشت. رابطه رستم و سهراب در شاهنامه، چنانکه دیگران نیز به آن توجه کرده‌اند، نمونه‌ای است از ماهیت این هنجار. در این داستان رستم به زندگی فرزندش، سهراب، پایان می‌دهد. اما در داستان ادیب به عنوان سرنمونی از رابطه پدر و فرزند در جامعه‌های غربی، این فرزند، یعنی ادیب، است که ندانسته همچون رستم و مانند او ناخواسته پدر را می‌کشد. در جایی پدر با کشتن فرزند پایه‌های قدرت‌اش را استوار می‌کند و در جایی دیگر، فرزند با کشتن پدر خواست خود را به کرسی می‌نشانند.

بررسی‌های جامعه‌شناختی در دو دهه اخیر نشان می‌دهد که رابطه پدر و فرزند در نظام خانواده ایرانی در حال زیر و زبر شدن است. در دوره طلایی انقلاب اسلامی جز در میان بخشی از طبقات متوسط شهری در شهرهای بزرگ، نظام خانوادگی در ایران بر رابطه سنتی پدرسالار استوار بود. همان‌گونه که آیت‌الله خمینی در مقام پدری خودرأی بر بالاترین مسند قدرت، آن هم قدرت مطلقه و نامحدود، قرار گرفت و در پیشبرد مقاصد خویش به فرزندانش هم رحم نکرد، پدر خانواده نیز خودکامانه بر فرزندانش خویش حکم می‌راند. فرهنگ رهبان‌بازتابی بود از رابطه پدرسالارانه در بطن خانواده ایرانی.

در طی دو دهه گذشته از میزان خودکامی پدر در خانواده کاسته شده است. پدران امروز بیشتر از پدران نسل‌های پیشین به فرزندانش خویش نزدیک شده‌اند. در گذشته معمولاً پدر بود که درباره ازدواج دختران و پسران و کار و پیشه آینده آنان تصمیم می‌گرفت. امروز حتی دختران جوان، به ویژه دختران دانش‌آموز و دانشجو، زیربار ازدواج‌های تحمیلی نمی‌روند. بررسی‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که بسیاری از آنان درباره آینده خود با پدران و مادران شان به بحث و جدل می‌پردازند و از راه گفت و گو رأی آنان را در بسیاری موارد به ویژه در مورد ازدواج خود تغییر می‌دهند. همزمان با این تحول، پدیده فرهنگ رهبان‌بازتابی نیز کم و بیش از میان رفته و امروز رابطه مردم با رهبان جامعه مانند زمان آیت‌الله خمینی برپایه پدرسالاری مطلق استوار نیست و رهبان سیاسی حتی محبوب‌ترین شان مانند خاتمی نیز دیگر نمی‌توانند امیدوار باشند

که مردم چشم بسته بر همهٔ تصمیم‌ها و کارهای آنان مهر تأیید زنند. بسیاری از جوانانی که همچنان از هواداران سرسخت خاتمی‌اند اغلب به برخی از تصمیم‌ها و روش‌های او انتقاد می‌کنند و به او نه به چشم پدر بلکه به دیدهٔ برادری بزرگ‌تر می‌نگرند. در ساخت نمادین خانواده نیز پدر مانند گذشته جایگاهی دور از دسترس ندارد و دیگر نمی‌تواند خودکامانه بر خانواده حکم براند و فرزندان سلیقه و پسند او را، اگر باب میل خویش نیابند، نمی‌پذیرند و به او همچون برادر و دوستی بزرگ‌تر می‌نگرند و نه فردی دور از دسترس و حاکم برسرنوشت خانواده. به این ترتیب است که با مدرن شدن نظام خانواده، جامعه نیز از اساس در حال دگرگونی است و در آن بسیاری از ارزش‌های پذیرفته شده و مشروع گذشته اعتبار دیرینه را از دست می‌دهند. جامعهٔ امروز ایران جامعه‌ای است که در آن دیگر نمی‌توان ناسازگاری و ناهماهنگی میان پدران و فرزندان و فرادستان و فرودستان یا زورمندان و ضعیفان را با توسل به ارزش‌ها و موازین اخلاقی، شرعی یا قانونی توجیه کرد. این تحول نیز در پدید آمدن و انسجام افکار عمومی سهم عمده‌ای داشته و در عین حال عنصر ارجمندی به آن افزوده که همانا پذیرش حق بیان عقیده برای همهٔ افراد جامعه است. به سخن دیگر، این فرض پذیرفته شده که از ویژگی‌های یک جامعهٔ آزاد و دموکراتیک این است که هرکس حق دارد عقیده اش را بیان کند بی آنکه میزان ثروت و شهرت و قدرت او نقشی در تعیین حد و مرز این حق داشته باشد. تا زمانی که پدران می‌توانستند برفرزندان خود حکم رانند و در بارهٔ سرنوشت آنان تصمیم بگیرند، فرزندان نیز به رأی پدرگردن می‌نهادند. نه به این دلیل که چاره‌ای نداشتند، بلکه از آن رو که چنین رابطه‌ای را به عنوان هنجاری اجتماعی درونی کرده بودند و آن را ارزشی بدیهی می‌انگاشتند. به یمن چنین ذهنیتی بود که رهبران فرهمند می‌توانستند در دوره‌های بحرانی زمام جامعه را در دست گیرند و باخودرایی تمام برآن حکم رانند. اما، در نسل جدید ایران این ذهنیت رنگ باخته و نگرش انتقادی به روابط عمودی در جامعه، در خانواده و در عرصهٔ سیاست سبب شده است که روابط میان‌ذهنی افقی در چارچوب افکار عمومی جدید شکل گیرد و در ژرفای جامعه ریشه کند.

۶- ورزش و افکار عمومی

در پیدایش و رشد افکار عمومی نوین و تبلور آن روی آوری نسل جوان به ورزش، به ویژه فوتبال، و دیگر سرگرمی‌های جمعی، نقشی محسوس داشته است. تا

چندی پیش توده های مردم، به ویژه جوانان، بیشتر هنگام برگزاری آیین های مذهبی، از جمله در ماه محرم، گردهم جمع می شدند. نظام حاکم از همان آغاز، برگزاری این آیین ها را به ابزاری برای توجیه مشروعیت خویش تبدیل کرد. به ویژه در سال های نخست استقرار جمهوری اسلامی رهبران آن از سوئی و جوانان پرشور مسلمان و انقلابی از هر فرصتی برای برگزار کردن هرچه با شکوه تر این مراسم و آیین ها استفاده می کردند. این آیین ها به ویژه مراسم تاسوعا و عاشورا و یادبود شهادت امامان عمدتاً با سوگواری و نوحه سرائی توأم است. همین عزاداری های پی در پی در دو دهه گذشته سبب شده است که جوانان ایرانی، دین و سوگواری را مترادف یکدیگر بدانند، زیرا جز چند آیین مذهبی از جمله پایان ماه رمضان یا روز تولد پیامبر اسلام، در بیشتر تعطیلات مذهبی یا برای خاندان پیامبر سوگواری می کنند یا برای رهبران درگذشته یا شهید شده انقلابی-دینی. این سوگواری های پایان ناپذیر، آن هم در نبود سرگرمی های دیگر، بر سرخوردگی جوانان افزوده و آنان را به مجست و جوی راه گریزی از فضای غمزه محیط خود کشانده است. سالم ترین راهی که بسیاری از آنان برگزیده اند، ورزش در پارک ها یا رفتن به کوه در روزهای تعطیل است. شرکت در مسابقه های فوتبال به عنوان بازیکن یا تماشاگر نیز برای بسیاری از جوانان راه گریز دیگری از فضای غمناک و سنگین است. مسابقه های فوتبال در سطح ملی یا جهانی به آنان امکان می دهد که با جشن و شادی عنان احساسات و عواطف سرکوب شده خود را رها کنند و چندی از محیط بسته جامعه همیشه سوگوار بگریزند و در عین حال بی رغبتی خود نسبت به چنین محیطی را بر همگان عیان سازند. این واقعیت را به ویژه در مسابقه های فوتبال تیم ایران با تیم های خارجی می توان دید. در این فرصت هاست که جوانان با شادی و سرور خود ناسازگاری سیاسی شان را با نظام حاکم می پوشانند. به عبارت دیگر، یکی از پیامدهای عملی این نمایش دستجمعی شادمانی و زنده دلی بی اعتبار شدن فرهنگ ایثارطلبی و شهادت خواهی نظام انقلابی-دینی است، بی آن که جوانان خود اصراری بر تصریح و تاکید چنین پیامدی داشته باشند. چه، قصد اصلی آنان میدان دادن به شور و شوق فطری و ارضای نیاز خویش به شادی و شادمانی است. در واقع، این نظام جمهوری اسلامی است که با سرکوب برخی از این مراسم آمیخته به جشن و سرور به آن ها رنگ سیاسی می زند. به هر حال، آنچه مسلم است شادی و رقص و آواز جوانان در پایان مسابقه های فوتبال - به ویژه اگر ایران در سطح جهانی در بازی با کشورهای قدرتمندی مانند ایالات متحد آمریکا

برنده شود و نمایش شادی دستجمعی دختران و پسران جوان در خیابان ها و در گذرگاه های عمومی، برای مدتی کوتاه که یکی دو روز بیش نمی کشد، نشان دورشدن این قشرهای اجتماعی از دین فراگیری است که می خواهد چیرگی خود را بر همه ابعاد زندگی اجتماعی از جمله سیاست به هر بهائی حفظ کند. تلاش جوانان در راه نیل به خواست ها و بیان احساسات نیز به سهم خود به انسجام هرچه بیشتر افکار عمومی یاری می رساند. زیرا افکار عمومی تنها با پذیرش برابری افراد، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، می تواند توانمند شود. در همان حال، هرگونه نمایش جشن و سرور همگانی در فضائی غیردینی خود به خود به این فضا مشروعیت می بخشد؛ فضایی که محافظه کاران در قدرت چشم دیدن آن را ندارند. این تعبیر درباره گردهم آیی گروه های دیگر از جوانان نیز صادق است. در مجامع و جلسات بحث و تبادل دانشگاهی که برخی از روشنفکران نیز در آن ها شرکت می کنند، مسائل اجتماعی و فرهنگی به گونه ای مطرح می شود که خواه ناخواه به قدسیت نظام برمی خورد. هر نوع دعوی منطقی که برپایه برابری بحث کنندگان استوار باشد مایه بی اعتبار شدن نگرش قدسی می شود که همچنان مصمم به تحمیل آراء خود بر دیگران است.

۷- جامعه مدنی در بطن جامعه دینی

برخلاف گذشته که مسائل اجتماعی از دریچه قدسیت مارکسیستی و یا دینی و در چشم انداز این دو مطرح می شد، امروز جنبش های اجتماعی جدید، چه جنبش زنان و چه جنبش های دانشجویی و روشنفکری، مسائل و مشکلات فردی و عمومی را از منظر جامعه مدنی و در جهت برپایی و استواری آن طرح می کنند.

هواداری جناح اصلاح طلب رژیم از جامعه مدنی در چند سال گذشته سبب شده است که این مقوله در میان دانشجویان و روشنفکران و به طور کلی در جامعه شناخته شود و مشروعیت و مقبولیت یابد. تا زمانی که ضرورت برپایی جامعه مدنی را روشنفکران غیر دینی یا لائیک مطرح می کردند گروه های حاکم و پیروان شان به این روشنفکران به چشم بیگانه می نگرستند و با عنوان "فکلی" های وطنی از آنان یاد می کردند و حتی آنان را غیرایرانی و نامسلمان می نامیدند. در دوران پیش از انقلاب به ویژه پس از اصلاحات ارضی و گرایش روزافزون رژیم به استبداد، شماری از روشنفکران نیز به مذهب گراییدند و مخالفان خود را «غرب زده» نامیدند. این شیوه برچسب زنی سیاسی پس از انقلاب

نیز، با ابعاد گسترده تر، ادامه یافت. نظام انقلابی-دینی همه کسان را که خواهان جدایی دین از سیاست بودند «غیربومی» نامید و زیر این عنوان مخالفان خود را بی بهره از هرگونه مشروعیت اعلام کرد. پناه بردن بی پروا به دین و درآمیختن بی حساب دین و سیاست به منظور ساختن «دینی فراگیر» از مذهب شیعه، چنان فضایی در دهه اول پس از انقلاب ایجاد کرد که هر روشنفکر و اهل اندیشه ای که بر ضد چنین سوء استفاده ای از دین لب می گشود، آماج تعرض و تکفیر و آزار می شد. با ورود نسل جدید به عرصه فعالیت های اجتماعی و توجه روشنفکران دینی به ضایعاتی که سیاسی کردن دین در ایمان دینی مردم به بار می آورد، رفته رفته نگرش سیاسی-دینی به موضوع بررسی های سنجشگرانه این روشنفکران تبدیل شد و در دهه دوم انقلاب به ویژه پس از انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری، نقد این نگرش به عنوان یک مکتب فکری در میان روشنفکران دینی جایی خاص یافت.

امروز، بخش عمده ای از روشنفکران دینی به جامعه ای می اندیشند که در آن دین پای خود را از قلمرو سیاست بیرون می کشد. نکته اینجاست که این اندیشه ورزی از دریچه نگاه دینی و با دلسوزی و نگرانی برای دین و در جهت فراهم آوردن امکان ادامه حیات آن در جامعه انجام می گیرد. در هدایت و پیشبرد این جریان فکری، که بی شک دارای اهمیتی تاریخی است، روشنفکرانی چون مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، محسن کدیور و یوسفی اشکوری، نقشی قابل ملاحظه داشته اند. آنان، اگر تعبیر سروش را به کار ببریم، خواهان «قبض» دین و واگذار کردن آن به وجدان مؤمن مسلمان هستند. چنین دیدی نسبت به دین، درنهایت به بیرون رفتن آن از قلمرو سیاست می انجامد. به این ترتیب، دیگر نمی توان این روشنفکران و اندیشه گران را ناصری جدا مانده از جامعه خواند و با آنان همان گونه رفتار کرد که در گذشته با روشنفکران لائیک رفتار می شد. اینان را دیگر نمی توان «غرب زده» نامید. این بار مسئله «خودرهبری» جامعه و خواست رها کردن آن از قید دین سیاست زده را کسانی مطرح می کنند که خود خالصانه به دین اعتقاد دارند و نگران سرنوشت آن در جامعه اند. در ایمان آدمی چون محسن کدیور شک نمی توان کرد که، با بررسی دانشورانانه انبوه اقوال و اخبار و احادیث دینی، ولایت فقیه را به عنوان یگانه تفسیر ممکن از جایگاه فقیه در جامعه دینی رد می کند و آن را تنها یکی از تفسیرهای گوناگون در این باره می داند. مجتهد شبستری نیز، نگران از سرنوشت دین، خواهان بیرون رفتن آن از قلمرو سیاست است تا ساحت مقدس آن از آلودگی های نفس فرودین آدمی در

امان ماند. اغلب این متفکران با بسیاری از ایده های مهم و جریان های فکری غرب آشنا هستند و می کوشند تا با بهره جویی از اندیشه های غربی و با تکیه بر دانش اسلامی خویش راه برآمدن جامعه مدنی را هموار سازند و در عین حال به غنای فرهنگی افکار عمومی یاری رسانند. دین سکولار نفی کننده دین سیاسی است و این خود، زمینه ساز ورود قشرهای اجتماعی غیر دینی که از انقلاب تاکنون به حاشیه جامعه رانده شده اند، به عرصه فعالیت های اجتماعی است.

فرهنگ عمومی جامعه نیز در این جهت گام برمی دارد. سینما و ادبیات و نقاشی و تئاتر امروز ایران در اصل محتوایی غیر دینی دارند. سینمای ایران که در سطح جهانی مطرح شده و با دست یافتن به جوایز معتبر بین المللی جایگاهی ارزنده یافته، در مجموع دلمشغول موضوع های غیردینی است. در بیشتر فیلم های ایرانی روابط اجتماعی روزمره در خواست های فردی بازتاب می یابد. برای نخستین بار، فرد در مقام فرد و نه به عنوان عضوی از توده بی شکل و بی نام مردم یا به عنوان مؤمنی از امت شهید پرور، در ادبیات و سینما قد برمی افرازد و این خود گواه آن است که هنرمندان و نویسندگان ایران نیز در پی بازتاباندن خواست های اساسی و ملموس اجتماعی اند.

۸- نقش جنبی زنان در گشوده شدن درهای جامعه

در میان گنشگران اجتماعی، زنان نقش برجسته ای به عهده دارند. در آغاز انقلاب در تظاهرات میلیونی مردم هر روز صدها هزار زن و دختر همراه مردان به خیابان ها می آمدند. انا بیشتر آنان نه در مقام زن هویتی روشن داشتند و نه خواست های مشخصی برای بهبود وضع اجتماعی زن در جامعه. ولی امروز که بیست و اند سال از انقلاب اسلامی می گذرد، نقش و جایگاه زن در جامعه ایرانی به رغم خواست صاحبان قدرت، یکسره تغییر کرده است. شاید بتوان گفت که در طول تاریخ ایران هیچ گاه بی عدالتی در حق زن چنین آشکار و چشمگیر نبوده است. از سوی دیگر، هیچ گاه در تاریخ ایران انبوه زنان ایرانی از سطح آموزشی و فرهنگی چنین بالایی برخوردار نبوده اند. برای نخستین بار در تاریخ ایران بسیاری از زنان در عرصه های هنری و ادبی و علمی پا به میدان گذاشته اند و مردسالاری حاکم را به چالش می طلبند. این آگاهی پیش از انقلاب تنها در گروهی از زنان هنرمند و روشنفکر و دانشگاهی و سیاست پیشه وجود داشت و غالب زنان که تازه طعم تجدد را می چشیدند آگاهی روشنی از هویت خویش در مقام زن نداشتند. برخی از روشنفکران زن نیز بیشتر از دیدگاه مارکسیستی به

وضع خود می‌نگریستند و گمان می‌بردند که با از میان رفتن جامعه طبقاتی مسائل زنان نیز خود به خود حل خواهد شد. برخی از زنان روشنفکر نیز در عرصه هنر و ادبیات در جست و جوی هویتی مستقل برای خود بودند. از سوی دیگر، زنان سنتی از وضعی که در سامان جدید جامعه داشتند رنج می‌بردند. زیرا در نظام سنتی از جایگاهی-هرچند پایین تر از جایگاه مردان- برخوردار بودند؛ جایگاهی که نه‌تنها جامعه آن را پذیرفته بود. انقلاب اسلامی در آغاز کار به این زنان از سنت رانده و از تجدد مانده هویتی تازه بخشید که یکی از بنیادهایش اسلام بود. اما هجوم مشکلات اقتصادی و اجتماعی پس از انقلاب و پسرقت وضع اقتصادی جامعه بر اثر بی‌کفایتی مسئولان جدید و فرار مغزها و سرمایه‌ها از کشور و پیامدهای جنگ با عراق، این هویت تازه را دچار بحران کرد، زیرا هویتی که تکیه‌گاه اقتصادی و اجتماعی نداشته باشد نمی‌تواند دیرپاید و تنها برای مدتی کوتاه قادر است قشرهای پایین جامعه را که هر روز با مشکلات زندگی دست و پنجه نرم می‌کنند خشنود سازد.

زنان بر اثر محدودیت‌هایی که اجرای نظام حقوقی اسلامی در زندگی خانوادگی و اجتماعی آنان پدید آورد، به سرعت به ماهیت رژیم پی بردند. آنان در عمل دیدند که به شهروندان درجه دوم تبدیل شده‌اند و در بسیاری زمینه‌ها از حقوقی به مراتب پایین‌تر از حقوق مردان برخوردارند، از آن جمله در ارث بردن و شهادت دادن در دادگاه و در زمینه پرداخت و دریافت خونه‌ها. نظام اسلامی در ایجاد محدودیت‌های حقوقی برای زنان درنگ نکرد. در زمینه حق کار در نهادهای دولتی، حق مسافرت، حق نگهداری کودکان پس از اطلاق و در بسیاری زمینه‌های دیگر، عرصه برزنان روز به روز تنگ‌تر شد. زنان طبقه متوسط به سرعت پی بردند که رژیم در پس گرفتن حقوقی که آنان در دوران پیش از انقلاب به دست آورده بودند کوتاهی نمی‌کند. زنان اسلامی که در آغاز بر این گمان بودند که رژیم انقلابی-دینی حقوق‌شان را رعایت خواهد کرد، پس از گذشت بیش از ده سال از انقلاب متوجه شدند که نظام پدرسالاری در رژیم جدید به قوت خود باقی است. همین آگاهی سبب شد که شکاف میان زنان مذهبی و زنان لائیک تا حدودی از میان برود و بعضی روشنفکران برخاسته از میان زنان دیندار به این نتیجه رسیدند که همکاری دو گروه می‌تواند به پیشبرد هدف‌های زنان کمک کند و تضاد میان این دو گروه از زنان جامعه را کاهش دهد. آگاهی به هویت خویش در مقام زن، همزمان با درک ضرورت همکاری میان گروه‌های گوناگون زنان در دهه گذشته پدید آمد. گشوده شدن پای انبوه

دختران به مدرسه ها و وارد شدن برخی از آنان به دانشگاه براین آگاهی افزود. زنان ایرانی که به گونه ای روزافزون با هنجارهای مدرنیته خو می گیرند، دیگر نمی پذیرند که در مقام زن، حقوقی کم تر از حقوق مردان داشته باشند. امروز زنان روشنفکری که پیشاپیش جنبش زنان حرکت می کنند از نسل مادران هستند. زنانی همچون شیرین عبادی و مهرانگیز کار را می توان نماینده زنان لائیک و زنانی مانند زهرا رهنورد را سخنگوی زنان اسلامی شمرد که دست در دست هم در کنار نسل جوان دختران، خواهان آزادی های فردی و به رسمیت شناخته شدن برابری زنان با مردان اند و با تلاش های روشنگرانه خویش نقشی مهم در تحول افکار عمومی ایفا می کنند.

افزون براین، با راه یافتن زنان به رسانه های همگانی، افکار عمومی بیش از پیش متوجه مسئله زنان شده است. اما وضع بحرانی جامعه در دو دهه گذشته و مقدس بودن نهاد خانواده در ایران سبب شده است که ذهنیت جامعه در برابر خواست های زنان کمابیش موضعی محافظه کارانه بگیرد، به ویژه از آن رو که جامعه ایرانی در بحران های اقتصادی و اجتماعی تکیه گاهی جز نهاد خانواده ندارد. با این همه، برخی از روشنفکران دینی مانند حجت الاسلام سعید زاده در سال های گذشته کوشیدند تا موانع فقهی را در زمینه حقوق زنان با قرائتی تازه از متن های دینی از میان بردارند. اما، این روحانی بی پروا بخاطر نشر سخنان و آراء بدیع خود بهائی سنگین پرداخت، زیرا بی درنگ خلع لباس شد و به زندان افتاد. از همین روست که روشنفکران دینی که برای باز شدن فضای سیاسی و اجتماعی ایران می کوشند مسئله زنان را چنان که شایسته آن است در گفتمان تازه خود ننگنجانده اند.

آنچه در آینده نه چندان دور به احتمال قوی روابط زن و مرد را در جامعه ایران عوض خواهد کرد ورود نسل های تازه زن به عرصه جامعه است. اینان با تجربه هایی که در زندگی روزمره خود می اندوزند و خواهند اندوخت و با دستیابی به دانش و آگاهی که در گذشته منحصر به مردان بود، بی گمان نظام مردسالاری را در بطن خانواده یعنی از درون متلاشی خواهند کرد. آن گاه زیربنای انسان شناختی نظام زن ستیز از هم خواهد پاشید و جامعه در کلیت خود ناگزیر خواهد شد که به این تحول گردن نهد و سر انجام آن را نهادی کند. جنبش زنان مانند جنبش های دانشجویی و روشنفکری خواست های روشن دموکراتیک دارد. این جنبش با طرح برابری زن و مرد به سهم خود زمینه ساز جامعه مدنی است. زیرا در جامعه مدنی هر فردی در مقام رأی دهنده

می‌باید حقوق برابر با دیگران داشته باشد تا بتواند در تعیین راه حل مشکلات اجتماعی و گزینش سرنوشت خود نقشی همانند نقش مردان ایفا کند. افکار عمومی جدید نیز که ثمره نفوذ ارزش‌های مدرنیته در جامعه ایران است با ورود زنان به عرصه فعالیت‌های اجتماعی روز به روز انسجام بیشتری می‌یابد.

در دو دهه پس از انقلاب، در زمینه روابط اجتماعی و فرهنگی فصل تازه‌ای در تاریخ ایران گشوده شده است. انقلابیان و گروه‌هایی که پس از سقوط نظام پادشاهی زمام امور کشور را به دست گرفتند در پی ایجاد جامعه‌ای بودند که در آن دین، در مقام نهادی نیرومند و فراگیر، به دست مظهر این جهانی‌اش، ولی فقیه، بر زندگانی مردم و هستی جامعه حاکم شود. و از آن جا که بیشتر مردم ایران دیندارند، گمان این بود که اکثر آنان کورکورانه از چنین حکومتی پیروی خواهند کرد. در جامعه آرمانی این انقلابیان نقش و جایگاهی در خور زنان کشور به عنوان نیمی از جمعیت جامعه در نظر گرفته نشده بود. اما دگرگونی‌های جامعه ایران، که در بیشتر زمینه‌ها پیش‌بینی ناپذیر بود، بسیاری از آرزوهای انقلابیان را نقش بر آب کرد. جامعه به رغم چیرگی رژیم انقلابی-دینی بر ارکان فرهنگی آن، مانند نظام آموزشی و رسانه‌های همگانی، همچنان در جهت پذیرش هنجارهای مدرنیته گام برمی‌دارد و بی‌جهت نیست که رژیم نمی‌تواند بنیادهای اصلی خود را در میان نسل جدید برآمده از انقلاب استوار کند.

در پی تحولات اجتماعی پس از انقلاب از میانه دهه ۱۳۷۰ مسائلی در جامعه مطرح شد که رژیم بنا به ماهیت خود راه حلی برای آن‌ها نداشت. این مسائل، که دوگانگی سیاست از آن جمله بود، پس از انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶، فعلیتی هرچه تمام‌تر یافتند.

۹- دوگانگی سیاست در جامعه در حال گذار

با انتخاب نامنظر محمد خاتمی به ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶ و پشتیبانی همه جانبه مردم از او، جناح محافظه‌کار که اهرم‌های اصلی قدرت را در دست داشت، هراسان و نگران از عاقبت اقتدار خویش، بی‌درنگ کارزار خشن و گسترده‌ای را با اصلاح‌طلبان آغاز کرد. راه‌هایی که در آغاز کار برای به زانو درآوردن حریف برگزید، بستن روزنامه‌ها و به محاکمه کشاندن مسئولان آن‌ها و سرانجام، قتل‌های زنجیره‌ای بود. چون از این راه به مقصود نرسید به راه‌حل‌های نهادی رو آورد. در جمهوری اسلامی دو نهاد وابسته به رأی مردم

است، یکی نهاد ریاست جمهوری و دیگری مجلس شورای اسلامی. نهادهای دیگری مانند دستگاه قضایی، نهاد نیرومند رهبری، مجمع تشخیص مصلحت و شورای نگهبان با ساز و کار پیچیده انتخاباتی خود، مستقل از رأی مردم عمل می کنند. این نهادها اگر دست به دست هم دهند می توانند قدرت نهادهای منتخب مردم را خنثی کنند و مانع تحقق برنامه های آنان شوند.

واقعیت این است که پس از انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری، روشنفکران و اهل قلم به برخی آزادی های نسبی در زمینه بیان دیدگاه های خود دست یافتند و جوانان ایرانی در زندگی روزمره به ویژه در شهرهای بزرگ از برخی تنگناهای نفس گیر درآمدند. اما این وضع، باب میل صاحبان قدرت در ایران نیست. از همین رو، تن به خواست های دموکراتیک مردم نمی دهند و تا می توانند راه اصلاحات اساسی را سد می کنند. جامعه ایران در حال حاضر منتظر گشوده شدن فضای سیاسی است که جز با اصلاحات بنیادی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ممکن نیست زیرا نهادهای رهبری و دیگر ارکان نظام می توانند با توسل به اصول گوناگون قانون اساسی هر کوششی را در راه انجام اصلاحات بنیادی خنثی کنند. به سخن دیگر، صاحبان اصلی قدرت در ایران امروز، محافظه کاران اند که با استفاده از اهرم های مهم قدرت مانند نهاد رهبری، قوه قضائیه، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت، عملاً دست و پای مجلس و رئیس جمهوری را بسته اند.

جامعه ایران در بیست و چند سال گذشته از بُن و بنیاد متخول شده است. پویایی درونی جامعه، از هم پاشی نظام کمونیستی در جهان، وجود جامعه بزرگ ایرانیان خارج از کشور و نیز نبود نهادهای نیرومند ایدئولوژیک گذشته چون احزاب کمونیستی یا فاشیستی در ایران، همه سبب شده اند که نظام سیاسی برآمده از انقلاب نتواند برای استقرار دیکتاتوری انقلابی-دینی یکپارچه عمل کند. دوگانگی در نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی از همان آغاز تأسیس آن میان ریاست جمهوری و رهبری پدیدار شد. این دوگانگی در سال های نخستین انقلاب به تضاد آشتی ناپذیر میان رئیس جمهوری وقت، ابوالحسن بنی صدر و ولی فقیه، امام خمینی، انجامید. امروز کشاکش میان این دو نهاد بر کسی پوشیده نیست. نهاد رهبری در رأس هرم قدرت برهستی کشور حاکم است و از رئیس جمهوری جز انتقاد گهگاه از رفتار محافظه کاران کاری بر نمی آید.

شاید مهم ترین دستاورد انتخابات ۱۳۷۶ و جنبش اصلاح طلبی تاکنون بی اعتبار کردن مشروعیت گروه های حاکم باشد. و این ممکن نبود مگر از سنگر

نهاد مشروعی همچون ریاست جمهوری و پس از سال ۲۰۰۰ از سنگر نهاد مشروع دیگری مانند مجلس شورای اسلامی. اصلاح طلبان نظام در آغاز کار، یار نیروهایی شدند که می‌کوشیدند برای مبارزه با نظام بسته سیاسی-دینی از مشروعیت لازم برخوردار شوند. واقعیت آن است که بخشی از حکومتگران ایران با انتقاد از صاحبان اصلی قدرت در نظام جمهوری اسلامی ضمن گشودن راه انتقاد فرصت‌هایی فراهم آوردند تا مردم بتوانند به روشی مسالمت‌آمیز در حقانیت نظام برآمده از انقلاب چون و چرا کنند. دوگانگی در نظام قدرت، از سویی بر خود آگاهی جامعه افزود و قوه تمیز مردم را در جامعه مدنی در حال تکوین بیشتر کرد، و از سوی دیگر، به نظام سیاسی حاکم امکان داد تا بدون رویارویی با بحرانی عمیق به حیات خود ادامه دهد. این دوگانگی ذاتی نظام جمهوری اسلامی است. از سویی سبب می‌شود که بخشی از نظام از توانایی خُرده گیری جامعه و نگاه انتقادی مردم به رفتار صاحبان قدرت، نیرو بگیرد و همزمان، بر آگاهی اجتماعی مردم بیفزاید و از سوی دیگر مایه ادامه حیات رژیم سیاسی-دینی است که از درون و به شیوه مسالمت‌آمیز اصلاح پذیر نیست. با بالا رفتن سطح آگاهی اجتماعی، خواست‌های مردم روز به روز روشن‌تر و افزون‌تر می‌شود. برآوردن این خواست‌ها از عهده اصلاح طلبان نظام، که همواره زیر فشار و تهدید محافظه‌کاران هستند، بر نمی‌آید. در میان مدت، اصلاح طلبان نیز مشروعیت خود را از دست خواهند داد. از این رو، دوران حاکمیت اصلاح طلبان، که می‌توان آن را حاکمیت خُرد نامید در برابر حاکمیت کلان محافظه‌کاران که اهرم‌های اصلی قدرت را در دست دارند. محدود به دوران گذار است. این دوران نمی‌تواند به درازا کشد. زیرا به سبب خُرده گیری‌های ناگزیر اصلاح طلبان به محافظه‌کاران و افزایش نارضایتی قشرهای گسترده مردم از نهادهای سیاسی حاکم، از سویی سطح آگاهی اجتماعی مردم روز به روز بالاتر می‌رود و از سوی دیگر، قلمرو قدرت اصلاح طلبان پیوسته محدود تر می‌شود. آنان تاکنون بیشتر در زمینه انتقاد از محافظه‌کاران اثرگذار بوده‌اند و در ارائه راه حل‌های واقعی به مشکلات جامعه نتوانسته‌اند کاری از پیش ببرند. زیرا نظام سیاسی حاکم قدرت تصمیم‌گیری را از آنان گرفته و دست‌شان را تنها در انتقاد از صاحبان قدرت باز گذاشته است. ابهام، وجه اصلی اندیشه و عمل اصلاح طلبان در جامعه در حال گذار کنونی است. این ابهام رفته رفته زمینه و شرایط لازم را برای زدوده شدن خود در جامعه فردا آماده می‌کند.

گزیده منابع:

- Paul Vieille, Farhad Khosrokhavar, *Le Discours populaire de la revolution Iranienne.*, Paris, 1990, 2 volumes.
- Farhad Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiee: sociologie de la revolution iranienne.* Paris, Presses de la FNSP, 1993.
- Farhad Khosrokhavar, *L'Anthropologie de la revolution iranienne*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Farhad Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort: le martyre revolutionnaire en Iran.* Paris, L'Harmattan, 1995.
- Amir Nikpey, *Politique et religion en Iran contemporain*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- اکبر گنجی، *عالیجناب سرخپوش و عالیجنابان خاکستری*، آسیب شناسی گذار سه دولت دمکراتیک توسعه گرا، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
- شیرین عبادی، *تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران*، تهران، ۱۳۷۳.
- مهرانگیز کار، *بزهوشی درباره خشونت علیه زنان در ایران*، انتشارات روشنگران، مطالعات زنان ۱۳۸۰.
- دکتر سعید برزین، *جناح بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶*، نشرمرکز، ۱۳۷۷.
- سعید حجازیان، حسین بشریه، محمدرضا تاجیک، عباس عبدی، عبدالعلی رضائی، *تحلیل هائی جامعه شناسانه از واقعه دوم خرداد*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۷)

سیاست و سیاستگذاری اقتصادی در ایران

۱۳۵۰-۱۳۴۰

مصاحبه با

علینقی عالیخانی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۲۰۰۱

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسروخاور

پیشگفتار:

مقاله ها

- ۴۰۱
- ایران در دوره گذار
- ۴۰۵ فرهاد خسروخاور
- ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست
- ۴۲۹ جهانگیر آموزگار
- مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی
- ۴۵۳ مهرانگیز کار
- موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی
- ۴۷۹ آزاده کیان
- روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی
- ۴۹۳ محسن متقی

نقد و بررسی کتاب:

- ۵۲۱ باقر پرهام «چنان چون بود مردم گزیرست» (جلیل دوستخواه)
- ۵۳۵ محمدعلی همایون کاتوزیان نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن)
- ۵۵۱ صدراالدین الهی تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)
- ۵۶۱ نسیم وهابی «گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی)

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

ارزیابی کارنامه «اصلاحات» خاتمی**

دوره نخست: ۱۳۷۹-۱۳۷۶

پیروزی چشمگیر محمد خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۱۳۷۶ به اعتقاد بسیاری از مفسران نقطه عطفی در تاریخ پس از انقلاب ایران بود که دورانی تازه از عمر جمهوری اسلامی و آخرین بخت برای تحکیم و تثبیت آن را نوید می داد. پس از یک انقلاب خونین و ویرانگر، هشت سال جنگی بیهوده و کمرشکن با عراق و یک دهه وعده های بی فرجام رهبران رژیم، سخنان حجت الاسلام خاتمی در باره جنبه های گوناگون سیاست های داخلی و خارجی رژیم، که با سخنان دیگر رهبران جمهوری اسلامی یکسره متفاوت می نمود، منشاء اصلی این خوشبینی گسترده نسبت به آینده بود.

برای پژوهندگان دین سالاری مدرن، نظریه پردازان رویارویی فرهنگ ها، معتقدان به اقتصاد اسلامی و موّرخان نهاد ریاست جمهوری در ایران، دوره نخست کابینه آقای خاتمی آکنده از رویدادها و مباحث کلیدی و جالب توجه است. هدف این نوشته تنها بررسی اجمالی این دوره با توجه به هدف ها و برنامه های محمد خاتمی در دوران پیکار انتخاباتی او از سوئی و امیدها و انتظارات اولیه عمومی، از سوی دیگر، است.

* آخرین کتاب دکتر آموزگار در باره اقتصاد کنونی ایران از سوی انتشارات I.B. Tauris با عنوان: *Iran's Economy under the Islamic Republic* منشر شده است.

** این نوشته برگردان مقاله ای به زبان انگلیسی است که در نشریه *SAIS Review*، از انتشارات دانشگاه جانز هاپکینز، شماره بهار تابستان ۲۰۰۲، انتشار می یابد.

در اواسط اردیبهشت سال ۱۳۸۰، و در آستانه اعلام نامزدی خود برای احراز مقام ریاست جمهوری در یک دوره چهارساله جدید، خاتمی در سخنانی خطاب به نمایندگان مجلس شورای اسلامی ادعا کرد که، علی رغم موانع عدیده، دولت او در زمینه های سیاسی، اجتماعی-فرهنگی و اقتصادی موفق بوده است. در پی این پیام بی سابقه به مجلس درباره اوضاع و احوال کلی کشور یک گزارش کتبی ۱۷۵ صفحه‌ای با عنوان «تحولات کشور و عملکرد دولت، ۷۹-۱۳۷۶» در باره دیدگاه‌های خاتمی نسبت به آینده کشور و نیز دستاوردهای کابینه او در یک دوره بحرانی چهارساله انتشار یافت. در این گزارش تعهد استوار، بینش روشن، جدیت و برنامه‌ریزی سنجیده دولت کلید این موفقیت ها دانسته شده بود. همانگونه که انتظار می رفت مخالفان جمهوری اسلامی در داخل و خارج ایران به انتقاد از پیام خاتمی به مجلس و گزارش او در باره کارنامه چهارساله اش برخاستند. به اعتقاد آنان ادعای موفقیت دولت بی اساس یا اغراق آمیز بود و اشاره به موانع نیز دستاویزی برای کتمان ضعف رهبری و تصمیم گیری. برخی از هواداران نخستین خاتمی نیز به خیل خرده گیران پیوستند و حتی یکی از آنان خود را، به رقابت با خاتمی، نامزد ریاست جمهوری کرد.^۱

واقعیت آن است که، در شور و امیدناشی از انتخابات ۱۳۷۶، پیامدهای گسترده برنامه های خاتمی برای دگرگونی یک نظام بسته دین سالار مورد توجه قرار نگرفته بود. در همان هنگام، یک بررسی فشرده از چالش هایی که در برابر رئیس جمهور تازه قرار داشت نشان داد که وی برای انجام اصلاحات پیشنهادی خود از آغاز با دشواری‌های بسیار روبرو بود.^۲ دو بررسی دیگر نیز در سال های میانی دوران نخست ریاست جمهوری خاتمی به تشریح و تحلیل اصلاحات وی در عرصه اجرا و عمل پرداخت.^۳ بررسی حاضر کوششی است برای ارزیابی نهائی کارنامه و عملکرد خاتمی در این دوران به ویژه در سه زمینه اصلی: اجرای قانون و استقرار جامعه مدنی در کشور، گسترش روابط ایران با جامعه بین‌المللی و درمان اقتصاد بیمار کشور.

امنیت و حکومت قانون

تعهد صریح آقای خاتمی به «قانونمندی» و استقرار حکومت قانون در فضای پر هرج و مرج و ناامنی که پس از انقلاب و استقرار نظام دین سالار بر کشور حاکم شده بود احتمالاً مهم ترین نوید انتخاباتی او به شمار می رفت. انتظار عمومی این بود که تحقق این تعهد به اجرای دقیق قانون اساسی (با همه ابهامات و

تناقضاتش)، اصلاح قوه بی‌سمای قضائی، احترام به آزادی‌های اولیه مدنی شهروندان و شکوفائی نهادهای مدنی منجر گردد. به سخن دیگر، تنها با تحقق چنین برنامه‌هایی ممکن می‌بود که هجوم به خانه‌ها و دستگیری غیرقانونی شهروندان پایان پذیرد، مقررات خشن حاکم بر زندگی روزمره مردم تعدیل شود، و آزادی مطبوعات تأمین و تشکیل احزاب سیاسی میسر گردد.

بخش عمده‌ای از «گزارش رئیس جمهور» به دستاوردهای دولت در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و به ادعای توفیق و پیشرفت در موارد زیر اختصاص یافته است:

- * تن دادن همهٔ مراکز قدرت به ضرورت «احترام به قانون»؛
- * شرکت فعال مردم در انتخابات پارلمانی و محلی که به ایجاد در حدود ۷۰۰ شورای محلی و گسترش صدها سازمان و انجمن غیردولتی، حرفه‌ای، علمی، صنعتی، کارگری، فرهنگی، دانشگاهی و خیریه منجر شد؛
- * قانونی اعلام کردن بیش از ۸۰ حزب سیاسی، دو برابر شدن انجمن‌های زنان، و تأسیس بیش از ۳۰۰ سازمان جوانان؛
- * کاهش دخالت نیروها و سازمان‌های امنیتی در امور نهادهای سیاسی و اقتصادی؛

* چهاربرابر شدن تعداد و تیراژ نشریه‌های مجاز.^۴

حتی منتقدان رژیم نیز نمی‌توانند منکر درستی برخی از این دستاوردهای نه‌چندان بزرگ شوند. در واقع، پژوهشگران داخلی و خارجی به‌طور کلی دو سال نخست ریاست جمهوری خاتمی را، در زمینهٔ بازگشائی سیاسی و گسترش آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، سال‌های طلایی دوران پس از انقلاب می‌شمرند. در این سال‌ها برخی پیشرفت‌ها و دگرگونی‌های امیدوارکننده ایران را به جامعه‌ای بازتر و بردبارتر تبدیل کرد. افزایش علاقهٔ عمومی به سیاست و فعالیت‌های سیاسی، توفیق نامزدهای جناح اصلاح طلب در انتخابات شوراهای محلی و مجلس در سال‌های ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹، شکوفائی مطبوعات مستقل و بی‌پروا، کاهش برخی از محدودیت‌های اجتماعی، تسهیل ارتباط ایرانیان با دنیای خارج به ویژه از راه کافه‌های اینترنت و بشقاب‌های ماهواره‌ای؛ و تساهل رژیم در برخی زمینه‌های اجتماعی و ایدئولوژیک را باید از نشانه‌های این پیشرفت‌ها و دگرگونی‌ها دانست.

با این همه، نه تنها در زمینهٔ تأمین حکومت قانون پیشرفتی حاصل نشد بلکه بسیاری از آزادی‌های مدنی، آزادی مطبوعات و حق انتقاد نیز دوباره به تدریج

سلب شد. افزون بر این، به اصل برابری شهروندان در مقابل قانون نیز (که شاید مهم‌ترین اصل قانون اساسی نارسای رژیم باشد) کمترین توجهی نشد. برعکس، آیت‌الله علی خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی، خود بارها این اصل را نادیده گرفت و، با آن که اختیاراتش در قانون اساسی به گونه‌ای دقیق تعریف و مشخص شده، چنان رفتار کرد که گوئی داورنهایی در تعیین سیاست‌ها و اتخاذ تصمیم‌هاست.^۱ روحانیان اقتدار طلب هوادار او نیز، با توسل به تفسیری نوین از قانون اساسی، ادعا کردند که رهبر نماینده خدا در زمین است، بالاتر از قانون، با اختیاراتی مطلق و نامحدود.

اعضای نهادهای نیرومندی که مسئولیت نظارت و داوری بر قانونگزاری را برعهده دارند و مستقیم یا غیرمستقیم از سوی رهبر برگزیده شده‌اند به همین روحانیان اقتدا کردند. شورای نگهبان، که مسئولیت احراز عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با «احکام اسلام و قانون اساسی» را برعهده دارد، بسیاری از مصوبات مجلس را که معطوف به اصلاحات بود به دستاویزهای سست و نامربوط به قانون اساسی یا احکام اسلامی رد کرد. سوء استفاده مکرر اعضای این شورا از اختیارات خود سرانجام رهبر را بر آن داشت تا هیئت دیگری را، به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام، برای حل اختلاف بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان تشکیل دهد. این مجمع نیز که اعضای آن را شخص رهبر بر می‌گزیند اغلب، و بدون توجه به حدود اختیارات و صلاحیت خویش، به رد مصوبات مجلس و تأیید تصمیمات شورای نگهبان اقدام کرده است.^۲

در این میان، بیشترین نگرانی طرفداران اصلاح طلب خاتمی ناشی از رفتار خشن و واپس‌گرای قوه قضائیه از هنگام تصدی آیت‌الله محمود شاهرودی است. وی پس از دریافت فرمان انتصاب خود از سوی رهبر جمهوری اسلامی در سال ۱۳۷۷، دادگستری را ویرانه خواند و بنابراین انتظار می‌رفت که به اصلاح وضع نابسامان این نهاد بپردازد. اما، در عمل آشکار شد که وی از سلف نامحبوب خود نیز قشری تر و آزادی ستیز تر است. به این ترتیب، پس از گذشت دو دهه از استقرار رژیم جمهوری اسلامی، دادگاه‌های انقلاب به محاکمه متهمان به ارتکاب اعمال «ضدانقلابی» و دادگاه مطبوعات نیز به بررسی پرونده‌های متهمان به جرایم مطبوعاتی، آن هم بدون حضور هیئت منصفه، که به تصریح در قانون اساسی آمده است، همچنان ادامه دادند. دادگاه ویژه روحانیت نیز که به آن در قانون اساسی اشاره‌ای نشده از محاکمه و محکوم ساختن روحانیان اصلاح طلبی که به قرائتی تازه از متون اسلامی دست زده بودند باز نماند. با ادغام وظائف

بازجو، دادستان و دادرس، قضات کینه توز و فاقد صلاحیت به صدور احکام حبس خودسرانه و طولانی در باره کسانی پرداختند که به اتهامات مبهمی چون «تشویش اذهان عمومی»، «تبلیغ علیه جمهوری اسلامی» و «توهین به قوه قضائیه» مورد تعقیب قرار می گیرند. این گروه از متهمان را، برخلاف موازین صریح قانون اساسی، ماه هابدون دسترسی به وکیل و محروم از سپردن وثیقه به زندان‌های انفرادی سپردند. گاه دادگاه‌های پژوهشی نیز بدون کمترین توضیح و استدلال حقوقی حکم به تغییر رأی دادگاه‌های بدوی دادند. با نقض مصونیت نمایندگان مجلس شورای اسلامی که طبق قانون اساسی در «ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی خود کاملاً آزادند»، دادگاه‌های گوناگون بیش از سی تن از نمایندگان مجلس را احضار و محاکمه کردند و برخی از آنان را به مجازات زندان محکوم ساختند.^۷

به سخن دیگر، بجای استقرار حکومت قانون قوه قضائیه خود به قانون شکنی پرداخت. در واقع، نظام سیاسی مولود انقلاب، که با تندروی‌های انقلابی، دادرسی‌های خودسرانه و ناعادلانه، و سوء استفاده آشکار از قدرت، نه تنها اصلاح نشد و تعدیل نپذیرفت بلکه از همیشه مطلق العنان تر گردید. کار هیئتی نیز که از سوی رئیس جمهور مأمور رسیدگی به موارد نقض اصول قانون اساسی شد، پس از افشای ۱۲۰ مورد تخلف از قانون، به جایی نرسید.

در عرصه حقوق مدنی و آزادی‌های فردی، «بهاری» که قرار بود با پیروزی‌های انتخاباتی اصلاح طلبان پدیدار شود زمستانی سرد بیش نبود زیرا شکست مفتضحانه نامزدهای محافظه کار در این انتخابات به واکنش سخت جناح دست راست منجر شد. روند اصلاحات سیاسی و اجتماعی که به نظر برگشت ناپذیر می رسید متوقف گردید. به عنوان نمونه، اندکی پس از افتتاح مجلس ششم که دو سوّم کرسی‌های آن در اختیار هواداران خاتمی قرار داشت، نیروهای اقتدارگرا به تحدید میدان عمل اصلاح گران پرداختند. در زمانی کوتاه بیش از ۴۲ روزنامه و نشریه اصلاح طلب توقیف شد و در حدود ۳۰ تن روزنامه نگار و ناشر دستگیر و زندانی گردیدند. ده ها تن از دانشجویان معترض، روحانیان منتقد، و شخصیت‌های «ملی‌مذهبی» برای ماه‌ها به زندان انفرادی سپرده شدند بی آن که حتی امکان ارتباط و گفتگو با خویشان خویش داشته باشند. استیضاح و مواخذه مجلسیان، ضرب و شتم، و سوء قصد، بسیاری از همکاران نزدیک رئیس جمهور را نیز به خاموشی و سکوت کشاند.^۸ اعترافات زندانیان بی پناه که یادآور محاکمات استالینی بود بخشی از نمایش‌های تلویزیون دولتی شد.^۹ واکنش

محافظه کاران به ویژه هنگامی شدت یافت که نمایندگان اصلاح طلب مجلس به تدوین و تصویب قوانینی دست زدند که معطوف به کاهش محدودیت های مطبوعاتی و رفع پاره ای از تبعیض های گسترده علیه زنان بود. خطری که از جانب روحانیان اصلاح طلب و سیاست پیشگان سکولار متوجه قدرت فائقه روحانیان محافظه کار می شد آنان را برآن داشت تا، ظاهراً با تأیید ضمنی رهبر، به تهاجمی هم جانبه علیه منتقدان و مخالفان پردازند.^{۱۱} در این پیکار اردوگاه محافظه کاران دست بالا داشت زیرا همه اهرم های مؤثر قدرت در اختیار آن بود از آن جمله، نیروهای نظامی و انتظامی، سازمان های امنیتی، قوه قضائیه، دو نهاد مقتدر شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام، سازمان رادیو و تلویزیون و مراکز تصمیم گیری اقتصادی.

در این پیکار، بستن نشریه های اصلاح طلب و سرکوب روزنامه نگاران، نویسندگان، وکلا و سیاستگران منتقد، با اجرای دوباره همه مقررات محدودکننده اسلامی در زمینه های فرهنگی و اجتماعی قرین شد. به دستاویز پیکار با «انحطاط اخلاقی» و «فساد اجتماعی» مأموران مبارزه با منکرات به مقابله با رفتارهای غیراسلامی برآمدند. رستوران ها از پذیرائی زنان غیر محجبه یا آرایش کرده منع شدند. عرضه و فروش جامه های مصور به عکس ستارگان فیلم های غربی و هنرمندان موسیقی راک غیرمجاز اعلام گردید. فروشگاه های بزرگ از پخش موسیقی غیرمجاز غربی برحذر شدند. زدن کراوات در محل کار ممنوع گردید. برای ارباب شهروندان مجازات های وحشیانه ای چون تازیانه زدن و به دار آویختن و سربریدن در ملاء عام بار دیگر و به کرات اعمال شد.^{۱۲} مأموران انتظامی هجوم به جشن ها و مهمانی های خصوصی، اماکن تفریح و رستوران ها را از سرگرفتند.

آقای خاتمی همچنین وعده داده بود که به استقرار یک جامعه مدنی پویا مدد رساند و امکان تشکیل احزاب سیاسی آزاد را فراهم آورد. در واقع، وی در دوسال نخست ریاست جمهوری خود پایه های تحقق چنین اهدافی را ریخت. تأسیس شماری سازمان های غیردولتی با تصویب و تأیید دولت، پیدایش گروه های گوناگون سیاسی که تاحدی به مثابه احزاب سیاسی فعالیت می کردند، مبارزات و رقابت های انتخاباتی، مشارکت گسترده مردم در انتخابات و سرانجام تشکیل شوراهای شهری و محلی همگی نشان تحقق مراحل از اصلاحات سیاسی در این دوره بود. با این همه، امید به استقرار یک جامعه باز و یک نظام دموکراتیک و کثرت گرا نافرجام ماند ولی بهره جوئی از برخی شیوه ها و نهادهای

دموکراتیک (همانند انتخابات ادواری، فراکسیون های پارلمانی و مطبوعات نیمه مستقل) بر الیگارشی ملایان که به اراده آیت الله خمینی بنیادگذار انقلاب اسلامی تعبیه شده بود رنگ و لعابی دموکراتیک زد. در عین حال، رژیم، به دستاویز حفظ ارزش های فرهنگی اسلامی، ارزش های دموکراتیک از جمله حقوق شناخته شده بشر و آزادی های فردی را تحریف و مثله کرد.

به این ترتیب، چنین به نظر می رسد که در دموکراسی مورد نظر آقای خاتمی که در نهایت امر محصور در نهاد ولایت فقیه و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی است. حقوق افراد، آزادی مطبوعات و نهادهای جامعه مدنی بر اساس تفسیری متجددانه از احکام قرآن تعریف و تأمین می شود. بی دلیل نبود که اندکی پس از برگزاری انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶، خاتمی در سخنان و اظهار نظرهای خود «جامعه مدنی» را به «جامعه مدنی اسلامی» و «دموکراسی» را به «دموکراسی اسلامی» تقلیل داد. نتیجه، پیدایش گسستی بین وی و پایگاه اصلی اش بود. برای بسیاری از هوادارانش وی دیگر مُصلحی مبارز و قاطع و سنت شکن، که قرار بود آنان را به سوی جامعه ای آزاد و باز رهنمون شود، نمی نمود. از سوی دیگر، خاتمی نیز زنان و مردانی را که با رأی خود او را به مسند ریاست جمهور نشانده بودند و می پنداشت از آن پس نیز در مسیر پر پیچ و خم و مخاطره آمیز سیاسی ایران همراهش خواهند بود بی صبر و نامعقول و بی گذشت یافت.

روابط با جهان

در گزارش یاد شده درباره دستاوردهای ادعائی دولت، که به هشتاد و اندی صفحه می رسد، تنها شش صفحه و نیم به روابط خارجی ایران اختصاص یافته است. در آغاز قرار بود روابط ایران با کشورهای جهان بر سه اصلی که رهبر تعیین کرده بود استوار باشد: «عزت، حکمت و مصلحت». بر اساس این گزارش این سه اصل که در واقع همان موازین متعارف دیپلماتیک یعنی برابری، احترام به استقلال یکدیگر، و حفظ منافع ملی است. در موارد زیر تحقق یافته:

* گسترش و بهبود روابط با همسایگان، با کشورهای حوزه خلیج فارس و اتحادیه اروپا و آسیای جنوب شرقی و نیز با روسیه و کشورهای آسیای میانه به منظور تثبیت وضع حقوقی دریای خزر؛

* تلطیف تصویر اسلام در جهان و مقابله با حملات تبلیغاتی علیه ایران؛

* مشارکت فعال در فراگرد تصمیم‌گیری‌های استراتژیکی در منطقه و جهان (به عنوان نمونه، در تلاش اوپک برای تثبیت قیمت نفت)؛

* نیل به ریاست گروه ۷۷، کنفرانس سازمان کشورهای اسلامی، و کمیسیون اقتصادی و اجتماعی آسیا و اقیانوس آرام، و مشارکت در پنجاه سازمان بین‌المللی مربوط به سلاح‌های کشتار دستجمعی، حفظ محیط زیست و پیکار علیه اعتیاد.

* اقتناع سازمان ملل متحد برای اعلام سال ۲۰۰۱ به عنوان «سال گفتگوی تمدن‌ها»؛

* امضای قراردادهای منع تولید و استعمال سلاح‌های شیمیائی و میکروبی؛ و

* جلب تحسین جهانی نسبت به پیکار ایران علیه پخش مواد مخدر.^{۱۳}

درستی برخی از این دعاوی قابل انکار نیست. سیاست تنش‌زدائی آغازین آقای خاتمی که معطوف به کاهش تنش‌های بین‌المللی و فروریختن دیوارهای سوء ظن بود بی‌شک در تقلیل انزوای دیپلماتیک خودخواسته رژیم جمهوری اسلامی تأثیر داشت. سفرهای بارور خاتمی به کشورهای متعلق به هردو بلوک دوران جنگ سرد (ایتالیا، فرانسه، ژاپن و آلمان از سوئی و کوبا، چین و روسیه از سوی دیگر) گامی در راه تثبیت «بی‌طرفی» رژیم و تأمین منافع آن از راه گسترش روابط ایران با جامعه بین‌المللی بود.

با این همه، ماهیت مبهم و گیج‌کننده سیاست خارجی ایران همراه با کارنامه رژیم در زمینه نقض روزافزون حقوق بشر بسیاری از این گونه دست‌آوردها را خنثی می‌کرد. دشمنی مزمن رژیم جمهوری اسلامی با ایالات متحد آمریکا و اسرائیل که شاید از مذهبی‌ترین جوامع دنیا باشند - از سوئی، و دوستی و نزدیکی آن با کشورهایمانند کوبا و چین و کره شمالی - یعنی نظام‌های شهره به بی‌دینی و خدانشناسی - از سوی دیگر، بر دعوی رژیم به توفیق در استقرار یک نظام مدرن دین‌سالار خط بطلان می‌کشید. حمایت بی‌دریغ جمهوری اسلامی از انتفاضه مردم فلسطین و موضع انعطاف‌ناپذیر آن در مورد روند صلح اعراب و اسرائیل و در عین حال چشم‌پوشی آن بر رفتار وحشیانه ارتش روسیه نسبت به مسلمانان چچنی و تمایلش به ارمنستان مسیحی در مقابل آذربایجان مسلمان، دلیلی دیگر بر بطلان ادعای جمهوری اسلامی به عنوان مدافع اسلام و جوینده صلح در منطقه بود. افزون بر این، ادامه اصرار رژیم به عرضه حقوق بشر اسلامی به عنوان بدل مرجح بر حقوق بشر پذیرفته شده در جامعه بین‌المللی شکاف بین جمهوری اسلامی و دنیای متمدن را عمیق‌تر می‌کرد. از این‌ها گذشته، سرکوبی مطبوعات مستقل، دستگیری و حبس شماری کثیر از

تظاهرکنندگان مسالمت جو، اجبار مخالفان در بند به اعتراف، اجرای مجازات‌های وحشیانه بدنی نسبت به مرتکبان جرائم ناچیز و سرانجام ایجاد فضای وحشت و ارباب در درون کشور بر روابط بازرگانی رژیم با بسیاری از کشورهای دیگر اثری نامطلوب گذاشت.

قطعنامه سازمان ملل متحد در باره «گفتگوی تمدن‌ها» - شعار مطلوب آقای خاتمی - منشاء اثری ملموس و عملی در جهان نشد. برعکس، جمهوری اسلامی متهم به رفتاری آشکارا مزورانه شد چه در همان حال که به تبلیغ ضرورت گفتگو میان تمدن‌های جهان می پرداخت از گفت و گو با آمریکا سرباز می زد و حق سخن گفتن و شنیدن را از شهروندان خود سلب می کرد. در فوریه سال ۲۰۰۱ گزارش سالانه وزارت امور خارجه ایالات متحد آمریکا در باره وضع حقوق بشر در ایران ضمن تشریح موارد دستگیری و حبس مخالفان، تعدی و تجاوز مستمر، محاکمه و اعدام‌های اختصاری، استفاده از شیوه‌های غیرانسانی از جمله شکنجه در مورد زندانیان و متهمان، و شرایط سخت زندان‌ها، کارنامه رژیم جمهوری اسلامی را مردود شناخت. در ماه مارس همین سال ایران بار دیگر به سبب ارسال روزافزون سلاح‌های جنگی به حزب الله لبنان به عنوان یکی از «فقالترین حامیان تروریسم در جهان» شناخته شد. در همان حال از جمهوری اسلامی در زمره ۹ دولتی نام برده شد که آزادی مذهب در کشورهای خود را محترم نشمرده اند. در اوائل ماه آوریل ۲۰۰۱، اتحادیه اروپا، با اشاره به وضع نامطلوب حقوق بشر در ایران، اجرای تصمیم خود را برای گسترش روابط بازرگانی با جمهوری اسلامی به تعویق انداخت. در اواخر همین ماه، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد نیز بار دیگر، و این بار با آرائی بیشتر از گذشته، جمهوری اسلامی را بخاطر ادامه نقض حقوق بشر محکوم کرد.

در سطح منطقه ای، سیاست خارجی آقای خاتمی با فراز و نشیب‌هایی همراه بود. ملاقات سران دولت‌های مجاور بحر خزر که قرار بود به توافقی در زمینه تقسیم منابع این دریا برسد بارها، به علت اختلافات دیرینه بر سر حدود حق حاکمیت کشورهای ساحلی، به تعویق افتاد. با این حال، روابط با روسیه به ویژه در زمینه‌های بازرگانی، خرید اسلحه و همکاری فنی به میزان قابل ملاحظه‌ای گسترش یافت. روابط با برخی از کشورهای آسیای میانه نیز همچنان عادی و بدون حادثه ماند. اما، هنگامی که یک ناو جنگی ایران مانع از عملیات اکتشافی یک کشتی استیجاری در بحر خزر شد اختلاف با آذربایجان بر سر حق بهره‌برداری از مخازن نفتی این دریا بالا گرفت. کشمکش‌های دیپلماتیک با ترکیه، پاکستان،

عراق و افغانستان نیز بر سر مسایل گوناگون ادامه یافت. از سوی دیگر، در خلیج فارس، قراردادهای تازه امنیتی با کویت و عربستان سعودی بسته شد. علی رغم اتخاذ برخی مواضع مسالمت آمیز در برابر امارات متحده در مورد جزایر سه گانه، اختلاف بر سر حاکمیت بر این جزایر همچنان لاینحل ماند. روابط رژیم با سوریه و لبنان در این دوران به گونه ای دوستانه ادامه یافت. سردی روابط با مصر یکسره از میان نرفت و اسرائیل همچنان بر جای خویش به عنوان دشمن شماره یک رژیم ماند.

در دیگر نقاط جهان، روابط دوستانه با چین و هند و نیز با برزیل، کوبا و کره جنوبی تثبیت شد. اثنا، عادی سازی روابط با ایالات متحده آمریکا همچنان به سبب عدم توافق طرفین در مورد پیش شرایط گفتگوی رسمی به مرحله تحقق نرسید. با همه تلاش های دولت کلینتون برای جلب نظر رژیم، از جمله اقدام به رفع برخی موانع در روابط بازرگانی، تشویق ارتباطات فرهنگی و رقابت های ورزشی بین دو کشور، و حتی اعتراف به ارتکاب برخی خطاها در رفتار دیرینه آمریکا نسبت به ایران، رژیم جمهوری اسلامی همچنان اصرار می ورزید که برداشتن گام نخست برای بهبود روابط با واشنگتن است از آن جمله اقدام به رفع کامل تحریم اقتصادی و آزاد کردن سپرده های ایران در آمریکا. نتیجه این اصرار ادامه تحریم کامل روابط بازرگانی و سرمایه گذاری در ایران و تمدید قانون تحریم علیه ایران و لیبی به مدت پنج سال دیگر بود.^{۱۴}

علی رغم این کارنامه نه چندان درخشان و با توجه به سوء ظن و دشمنی دیرینه جناح قدرتمند تصمیم گیری با غرب، به نظر می رسد که موفقیت های خاتمی در عرصه سیاست خارجی قابل ملاحظه تر از دستاوردهای او در داخل کشور است. جمهوری اسلامی در دوران ریاست جمهوری وی از چنبره انزوای بین المللی تا حدی به در آمد، در دید جهانیان چهره ای قابل قبول تر گرفت و به شهرتی مسالمت آمیز تر از گذشته دست یافت. به سخن دیگر، خاتمی، با تبلیغ اعتدال، بردباری، مصالحه و گفتگو، چهره ای متمدانه از جمهوری اسلامی به جهان عرضه کرد.

اصلاحات اقتصادی

بیش از نیمی از گزارش رئیس جمهور به اقتصاد کشور اختصاص دارد. مخالفان در مورد همین موضوع حساس است که دولت خاتمی را به شدت می کوبند و آن را به غفلت و شکست متهم می کنند. این بخش از گزارش با مهارت تام و با

زیانی و ضاف ارائه شده آن گونه که گویای دستاوردهای مهم نه تنها در زمینه «پیشرفت اقتصادی» بلکه در عرصه «عدالت اجتماعی» یعنی در زمینه دو هدف موازی و درعین حال رقیب جمهوری اسلامی باشد. در بیش از ۵۰ صفحه که به شرح دقایق و جزئیات اختصاص یافته، دولت خاتمی افتخار رویارویی مؤثر و بهنگام با همه چالش های عمده اقتصادی را از آن خود دانسته است. گزارش مشخصاً به کاهش هزینه ها و اعتبارات دولتی در سال های ۱۳۷۸-۱۳۷۶ اشاره می کند که به منظور تقلیل پیامدهای زیانبار کسری بی سابقه بودجه (۲۵ درصد) و احتراز از توسل به بانک مرکزی اتخاذ شد. از دو طرح پیشنهادی دولت یعنی طرح ساماندهی اقتصادی و سومین برنامه پنج ساله عمرانی به عنوان ابزار مناسب برای حل «دغدغه های» اساسی اقتصادی کشور یعنی کندی نرخ رشد، میزان بالای بیکاری، نرخ دو رقمی تورم، کسری تراز تجارت خارجی و بدهی سنگین خارجی، انحصارات خصوصی زیان دهنده، مقررات دست و پاگیر، و وابستگی سنگین بودجه به درآمد نفت. گزارش به نمونه های برجسته موفقیت دولت در دوران چهارساله اجرای این برنامه ها اشاره می کند:

* در سطح اقتصاد کلان، تولید ناخالص ملی از $\frac{2}{4}$ درصد در سال ۱۳۷۸ به $\frac{5}{9}$ درصد در سال ۱۹۷۹ افزایش یافت. میزان بیکاری از $\frac{16}{2}$ درصد نیروی کار به کمتر از ۱۴ درصد رسید. شاخص قیمت های مصرفی از ۱۷ درصد به کمتر از ۱۳ درصد کاسته شد. سرمایه گذاری دولتی و خصوصی هر دو در بخش انرژی، صنایع ساختمانی، و بخش های دیگر زیربنای صنعتی کشور افزایش یافت.

* سه نرخ جداگانه تسعیر ارزش خارجی برای معاملات دولتی، صادرات و خدمات به دو نرخ تقلیل یافت با این هدف که مآلاً به نرخی واحد تبدیل شود. نسبت بین ارزش ریال و دلار آمریکائی همراه با کاهش قابل ملاحظه ارزش ریال تثبیت شد. «صندوق مازاد اسعار خارجی» برای رویارویی با مشکلات ناشی از نوسانات غیرمنتظره در قیمت نفت تأسیس گردید. سپرده های ایران در بانک های خارجی به بالاترین سطح پس از انقلاب رسید. صادرات غیرنفتی از $\frac{2}{9}$ میلیارد به $\frac{4}{1}$ میلیارد دلار افزایش یافت و بر تعداد جهانگردانی که به ایران سفر کردند به نحو قابل ملاحظه ای افزوده شد. بدهی خارجی کشور از $\frac{12}{1}$ میلیارد به $\frac{7}{9}$ میلیارد دلار کاهش یافت و به کمترین سطح آن از زمان اعلام آتش بس در جنگ ایران و عراق رسید.

* میزان اعتبارات بانکی تکلیفی از سوی مجلس در جهت حذف نهائی این اعتبارات کاهش یافت. مؤسسه خدمات سرمایه گذاری «مودی» ایران را به خاطر «چشم انداز مثبت» و قابلیت وام گیری آن شایسته درجه B2 دانست. شماری از بانک های اروپائی نیز آماده اعطای اعتبار صادراتی به جمهوری اسلامی شدند. پس از یک وقفه هفت ساله، بانک جهانی نیز اعتباری در حدود ۲۳۲ میلیون دلار برای اجرای طرح های بهداشتی و تأسیسات فاضلاب در اختیار ایران گذاشت. برای نخستین بار پس از ملی کردن کلیه بانک ها و شرکت های مالی خصوصی در پی انقلاب اسلامی، دولت اجازه تأسیس دو بانک و یک شرکت بیمه خصوصی را صادر کرد. سازمان همکاری و توسعه اقتصادی درجه ریسک سرمایه گذاری در ایران را (در یک جدول ۷ درجه ای) از ۶ به ۴ کاهش داد. در گزارش به برخی دیگر از دستاوردها نیز اشاره شده است از جمله به: وصول کارآتر مالیات ها، آزادسازی محسوس فعالیت های بازرگانی، پیشرفت در میزان خودکفائی در زمینه نیازمندی های دفاعی، و گسترش تأمین اجتماعی و خدمات برای خانوارهای کم درآمد و بازنشستگان.^{۱۵}

حتی به فرض این که بتوان به آمار رسمی و دعاوی دولت اعتماد کرد، بین طرح پیشنهادی آقای خاتمی در زمینه اصلاحات اقتصادی و دستاوردهای دولت شکاف های بسیار به چشم می خورد. برنامه ساماندهی اقتصادی و سومین برنامه توسعه پنج ساله اقتصادی هردو حاوی وعده هایی بودند از جمله: تسریع نرخ رشد اقتصادی و گسترش عدالت اجتماعی؛ تقلیل میزان بیکاری؛ کنترل تورم؛ از میان برداشتن انحصارهای خصوصی؛ انحلال شرکت های زیان دهنده دولتی؛ اصلاح سیاست های پولی، بازرگانی و ارزی؛ هدفمند کردن یارانه ها با ایجاد یک پوشش اجتماعی سراسری، و کوچک کردن نظام دیوانسالاری.

در برخی از این زمینه ها، همانگونه که گزارش تأکید می کند، پیشرفت هایی حاصل شده. اما، علی رغم این پیشرفت ها، فاصله با اصلاحات ساختاری اقتصادی همچنان بسیار است.

نخست آن که همه کوشش ها برای تعمیم عدالت اجتماعی و کاهش فقر- که هردو از اهداف اساسی انقلاب و شعارهای مکرر جمهوری اسلامی بودند- حتی براساس آمار و ارقام رسمی مبالغه آمیز دولت در دوران نخست ریاست جمهوری خاتمی به جائی نرسید. با ۳/۶ میانگین نرخ رشد سالانه تولید ناخالص ملی و نرخ ۱/۷ رشد سالانه جمعیت- نرخى که چندان قابل اعتماد نیست- درآمد سرانه رشدی کمتر از ۲ درصد داشته است. در نبود آمار قابل اعتماد در باره توزیع

درآمد ملی، ادعای دولت را در مورد آثار مثبت رشد ناچیز درآمد سرانه در زندگی لایه های فقیر جامعه مشکل بتوان واقع بنیانه شمرد. برعکس، از آن جا که طبق آمار رسمی رشد حداقل مزد و حقوق ماهانه کارمندان دولت همواره کمتر از رشد واقعی شاخص قیمت ها بوده اختلاف درآمد طبقاتی به احتمالی افزایش یافته است. براساس آمار دولتی، شمار افراد زیر خط فقر مطلق در سال ۱۳۸۰ ۱۵/۵ درصد کل جمعیت (کمتر از ۱۸ درصد سال ۱۳۷۶) و شمار افراد زیر خط نسبی فقر ۲۵ درصد کل جمعیت بوده است. به سخن دیگر ۴۰ درصد جمعیت ایران را باید فقیر به شمار آورد.^{۱۶} طبق برخی تخمین های خصوصی درصد بیشتری از جمعیت ایران زیر خط فقر به سر می برد.

دوم آن که رشد کند اقتصاد کشور، که عمدتاً ناشی از سرمایه گذاری ناکافی و نرخ پائین بازدهی است (به عنوان نمونه به علت وجود ۱۴۵ روز تعطیل رسمی در سال)^{۱۷} امکانات اشتغال را برای خیل روزافزون متقاضیان کار فراهم نیاورد. برپایه آمار رسمی، در همان حال که هر سال بین ۷۰۰،۰۰ تا ۸۰۰،۰۰۰ متقاضی تازه وارد بازار کار شدند در هیچ یک از سال های دوران نخست ریاست جمهوری خاتمی حداکثر بیشتر از ۴۳۰،۰۰۰ شغل تازه ایجاد نشد و در نتیجه این هدف کلیدی یعنی کاهش شمار بیکاران تحقق نیافت.^{۱۸} تعلل دولت خاتمی در مورد اصلاح قوانین دست و پاگیر کار را باید یکی از عوامل کندی رشد اقتصاد کشور دانست. پدیده تازه و نگران کننده در بازار کار هجوم حدود ۲ میلیون پناهنده افغانی و عراقی بود که به رقابت برای دسترسی به مشاغل یدی کم درآمد پرداختند و به تنش های اجتماعی دامن زدند. از سوی دیگر، کوچ موجی تازه از دانشگاهیان و کارآفرینان به کشورهای غربی، که به گفته یک مقام رسمی دولتی تنها در یکسال به ۲۲۰،۰۰۰ رسید، پدیده نامطلوب دیگری بود.^{۱۹}

سوم آن که سوای تسلط انحصارات دولتی بر پاره عمده بخش های صنایع، خدمات و بازرگانی کشور تعدادی انحصارهای خصوصی و امتیازهای «رانت خوارانه» به فعالیت های خود در این دوران ادامه دادند. بنیادها و نهادهای ویژه زیر نظارت مستقیم رهبر، که با بی پروائی تمام خود را از شمول مقررات مالیاتی و نظارت دولت مستثنی می دانند، مانع بررسی و کنترل عملیات و دفاتر مالی خود از سوی ناظران و حسابرسان دولتی شدند. برخی شرکت های سودآور نیز که که روابطی تنگاتنگ با روحانیان متنفذ داشتند از هر نوع کنترل و حسابرسی رسمی مصون ماندند. مقامات دولتی حتی علناً به «مافیاهائی» که در عرصه اقتصادی به قاچاق اشتغال دارند اشاره کرده اند،^{۲۰} اما به هیچ اقدامی برای مقابله با آن ها

دست زده اند.

چهارم آن که تلاش برای خصوصی سازی صدها شرکت و کارخانه زیان‌دهنده دولتی نه تنها با مقاومت کارگران و کارمندان و مدیران آن‌ها بلکه با مانع تراشی و سنگ اندازی اعضای چپ‌گرای کابینه و مجلس نیز روبرو شد. منابع رسمی فروش سهام کارخانجات دولتی به بخش خصوصی را (از جمله به سازمان‌های نیمه دولتی که «خصوصی» نامیده شده‌اند) به حدود یک میلیارد دلار تخمین زده‌اند. اما، در همین دوره میزان سرمایه‌گذاری دولت در بخش نفت، گاز، پتروشیمی و فلزات ده برابر این مبلغ بوده است.^{۲۱} گام‌های کوچک و معدودی نیز که در راه خصوصی سازی برداشته شد عملاً عقیم ماند زیرا برخی از خریداران جدید با فروش زمین مرغوب و اموال کارخانه‌ها عملاً باعث تعطیل آن‌ها و بیکاری در حدود هشتاد هزار کارگر شدند.^{۲۲} در برخی موارد، فشار کارگران (از راه تهدید به اعتصاب، بست نشستن و تظاهرات) دولت را ناچار به پس گرفتن اموال فروش‌نرفته کارخانه‌ها و پرداختن غرامت به کارگران بیکار شده می‌کرد.

و بالاخره، تجدید نظر در سیاست‌های کهنه اقتصادی، اصلاح برنامه‌های بهزیستی، و تقلیل ابعاد و وزن دیوانسالاری روندی کند داشت. در مورد بسیاری از مسائل دیگر نیز وعده عمل به دوره دوم ریاست جمهوری آقای خاتمی موکول شد از جمله در مورد وصول مالیات بر ارزش افزوده، انعطاف بیشتر در تسهیلات بانکی، جانشین ساختن تعرفه‌های گمرکی به جای موانع غیرتجاری، مساعدتر کردن فضای سرمایه‌گذاری، ایجاد نرخ واحد تسعیر ارز، بهتر کردن پوشش تأمین اجتماعی، تعیین بهای واقعی مواد انرژی زا، و اقدام به اصلاح ساختارهای دولتی.

به طور کلی، اقتصاد ایران در دوران نخست ریاست جمهوری خاتمی کمابیش بی‌رمق ماند. بدون تردید برخی از ریشه‌های مشکلات اقتصادی این دوران را باید در میراث بازمانده از دولت قبلی جست. بحران‌های مکرر سیاسی و حدوث بی‌سابقه فاجعه‌های طبیعی نیز مزید بر علت شدند. از سوی دیگر، موفقیت‌های محسوس دولت در زمینه کاهش نرخ تورم، بازپرداخت وام خارجی، افزایش میزان ذخیره ارزی کشور، بهبود تراز بازرگانی و بالارفتن درجه اعتبار بانکی ایران نیز همگی ناشی از افزایش بادآورده درآمد‌های نفتی ایران در سال‌های ۱۳۷۹-۱۳۷۸ بود. در واقع، بدون چنین درآمد بادآورده ای هیچیک از این پیشرفت‌ها میسر نمی‌شد. عوامل خارجی دیگری نیز در بهبود نسبی اوضاع

اقتصادی ایران در دو سال گذشته سهیم بودند. مؤثرترین این عوامل را باید افزایش ارزش دلار آمریکا نسبت به ارز کشورهای طرف معامله رژیم جمهوری اسلامی در این دوره چهار ساله دانست. در مقابل، بسیاری از ناکامی‌های اقتصادی دولت فعلی را نیز می‌توان به ضعف رهبری خاتمی در زمینه اقتصادی، ناتوانی وی در اتخاذ یک استراتژی روشن اقتصادی، ضعف صلاحیت مشاوران اقتصادی و اختلافات ژرف ایدئولوژیک میان اعضای کابینه او در باره سیاست مطلوب اقتصادی، نسبت داد.^{۲۲}

روندها و رویدادها

در آخرین جلسه کابینه قبلی و در حین معرفی اعضای کابینه تازه خود به مجلس در نیمه تابستان ۱۳۸۰، خاتمی اعتراف کرد که با همه کوششی که به خرج داده «در برآوردن خواست‌های برحق مردم موفق نشده است» ولی افزود که به هر حال دولت وی از دولت‌های پیشین بدتر نبوده است.^{۲۴} اما، چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از هواداران سرخورده او (و نیز حدود ۱۴ میلیون ایرانی حایز شرایط که از شرکت در انتخابات اخیر ریاست جمهور خودداری کردند) تردید دارند که وی در انجام وعده‌های خود به جد کوشیده و یا از فرصت منحصر به فردی که در اختیار داشته آن چنان که انتظار می‌رفت بهره جسته باشد.

این دو داوری متضاد در باره عملکرد دولت خاتمی در واقع خود نشان تضادهائی است که در سال ۱۳۸۰ جامعه و دولت در ایران را رقم می‌زد و معرّف ماهیت دوران نخست ریاست جمهوری وی بود. در این سال‌های پر ماجرا، حکومت الهی و خواست مردم، تضمینات قانون اساسی در باره حکومت قانون و قضاات خودرأی، جنبش آزادی خواهانه و تفتیش عقاید، به همزیستی شکننده اما دیرپای خود ادامه دادند. بخشی بزرگ از ایرانیان حائز شرایط در انتخابات ادواری ریاست جمهور، مجلس شورای اسلامی، مجلس خبرگان رهبری، و شوراهای محلی شرکت کردند. با این همه، قدرت نهائی همچنان در ید رهبران و مقامات و نهادهای غیرمنتخب باقی ماند. در همان حال که رهبران رژیم از «دموکراسی» ایران به عنوان الگویی مطلوب برای جهان اسلام سخن می‌راندند نمایندگان اصلاح طلب دهان به شکوه گشودند که مجلس از قانونگزاری و نمایندگانش از مصونیت و از حق بازرسی و نظارت بر نهادهای اجرائی محروم شده اند و برای اجبار قضاات خودرأی به تبعیت از اصول قانون اساسی چاره ای جز اقامه دعوی در دادگستری ندارند.^{۲۵} در ایران بحث و جدل علنی در باره

موضوعات حساسی چون جوهر حکومت اسلامی، جدائی دین از حکومت، وظائف و مسئولیت های روحانیت حاکم، و حتی قرائت های گوناگون از احکام *قرآن* رواج گرفت. با این همه، نقض اساسی ترین موازین حقوق بشر نیز ادامه یافت آن هم با بی رحمی و خشونت که تنها در افغانستان دوران طالبان نمونه داشت. زنان ایران در حالی که از برخی حقوق متعارف در غرب برخوردار بودند همچنان آماج تبعیض های شنیع و تحقیرکننده ماندند. تحریم رسمی نوشابه های الکلی، مواد مخدر، موسیقی پاپ، و آنتن های بشقابی برجای ماند اثنا در عین حال هر کس که آماده معامله با پاسداران محل بود از چشیدن طعم این معاصی و گناهان محروم نمی ماند. رهبر رژیم و دیگر خطبای نماز جمعه بی وقفه به موعظه علیه «فرهنگ مادی و مصرفی فسادآلوده» غرب ادامه دادند و در همان حال روحانیان دولتی و فرزندان و بستگانشان در سفر و حضر از مواهب و مزایای شاهانه برخوردار بودند. هدف برنامه اقتصادی دولت کوچک کردن دیوانسالاری، کاهش وابستگی به درآمد نفت، افزایش مالیات ها و تقلیل یاران ها بود. اما شمار شرکت های تازه دولتی بر شمار شرکت ها و کارخانجات خصوصی شده فزونی گرفت؛ سرمایه گذاری در بخش نفت و گاز از هر بخش دیگری بیشتر شد؛ معافی های مالیاتی بر مالیات های تازه چربید و یارانه ها در عمل افزایش یافت.

در نهایت امر، کابینه متشنت خاتمی برای مجموعه این تضادها، که در پایان دوران نخست ریاست جمهوری وی عمیق تر از دوران آغازین آن به نظر می رسید، موفق به یافتن راه حل عملی و مؤثری نشد. در عرصه سیاسی، تضادهای حل نشده قانون اساسی در مورد روابط و اختیارات قوای سه گانه رژیم همه کوشش های اصلاح طلبانه را محکوم به شکست کرد.^{۲۶} از نظر اجتماعی، اصطکاک بین اصرار رژیم به ادامه تحمیل محدودیت های خشن و بی جا از سوئی، و خواست های نسل جوان و آگاه شده از سوی دیگر، تنش های اجتماعی را تشدید کرد و زمینه را برای تظاهرات و کشمکش های مکرر عمومی و به چالش طلبیدن آشکار مشروعیت نظام فراهم ساخت. کمبود امکانات تفریح و گذران اوقات فراغت، تحریم مشروبات الکلی و در مقابل وفور مواد مخدر، آن هم به قیمت های ناچیز، شمار معتادان را به حدود ۵ میلیون یا نزدیک به هشت درصد کل جمعیت کشور رساند.^{۲۷} فقر و تبعیض جنسی به اشاعه فحشا در ابعاد بی سابقه انجامید. براساس آمار رسمی، شمار طلاق، بیماران روانی و عصبی، خودکشی، کودکان گریخته از خانه و نیز جنایات عمده به گونه ای وحشتناک افزایش یافت.

اقتصاد بسته و فسادآلوده کشور همچنان در تسلط دولت و وابسته بر درآمد نفت باقی ماند. نزدیک به ۶۰ تا ۷۰ درصد این اقتصاد در کنترل مستقیم یا غیرمستقیم دولت است. در حدود ۷۵ تا ۸۵ درصد دریافت های ارزی ایران از صادرات نفت و گاز سرچشمه می گیرد. بر اساس گزارشی از اوضاع جهان در سال ۲۰۰۱، در مقایسه با ۱۵۵ کشور دنیا ایران از نظر ارتباط با اقتصاد جهانی در رده صد و پنجاهم قرار داشت.^{۲۸} فساد چنان رواج یافته بود که رهبر رژیم هیئتی را مأمور رسیدگی به آن حتی «در بالاترین سطوح» کرد. در رده بندی سازمان ملل متحد در زمینه «رشد انسانی» ایران از میان ۱۶۲ کشور در رده نودمین جای گرفت که اندکی بهتر از موقعیت آن در چهار سال ۲۹ قبل بود، یعنی نود و هفتمین بین ۱۷۵ کشور. ریسک اقدام به فعالیت اقتصادی در ایران در این دوران اندکی کمتر شد و از "D" به "C" رسید.

در روابط خارجی، سیاست تنش زدائی تهران، پس از مختصری پیشرفت اولیه، به تدریج از نفس افتاد. «فلسطین زدگی» سیاست خارجی رژیم و اصرار تهران بر دخالت گسترده در ستیز بین اعراب و فلسطین با هزینه ای قابل ملاحظه همراه بود زیرا افزون بر صرف میلیون ها دلار کمک سالانه به سازمان ها ضد اسرائیلی، ایران متحدان طبیعی خود را از دست داد و از منابع غنی درآمد محروم ماند. با این همه، حتی رهبری فلسطین نیز از تأیید شعارهای افراطی رژیم در باره مسئله اعراب و اسرائیل خودداری کرد.

موانع و چالش های یادشده همگی معترف دشواری کار خاتمی است و از همین رو پوزش های مکرر او از ملکت را کمابیش طنیننی صادقانه می بخشد. انا، از میان همه عواملی که وی برای توضیح ناتوانی خود در وفای به وعده های انتخاباتی اش عرضه کرده شاید هیچ کدام مهمتر از عاملی نباشد که وی هرگز بر زبان نیاورده است: شخصیت و روحیه خودش. در میان مفسران داخلی و خارجی در این باره کمابیش اتفاق نظر است که روحیه خاتمی، اعتقادات مذهبی و شیوه رفتار و رهبری او از عوامل اساسی شکست هایش بوده است.

نخست باید به این واقعیت اشاره کرد که وی واعظی مسالمت جو بیش نبود که تنها با سلاح وعظ و خطابه و پیام «صبر، اعتدال و احتیاط» وارد میدان شد. در آخرین روزهای دوران نخست ریاست جمهوری اش، خاتمی بارها ضمن این شکوه که «هر نه روز یک بار» با بحرانی تازه روبرو بوده اظهار تأسف می کرد که قانون اساسی اختیارات لازم برای مقابله با چنین مشکلاتی را به او نداده است. با این همه، هواداران سرخورده او متأسف اند که وی نتوانست از سرمایه عظیم

حمایت و اقبال گسترده عمومی برای تحقق برنامه هایش بهره جوید. حتی هنگامی که وزرای کابینه اش مورد استیضاح نمایندگان و آماج ضرب و شتم مخالفان قرار می‌گرفتند، خاتمی به آرامی از آن‌ها می‌گذشت و به ندرت واکنش نشان می‌داد. هنگامی هم که خوابگاه دانشجویان دانشگاه مورد هجوم نیروهای انتظامی و گروه‌های مذهبی افراطی قرار گرفت و شماری کثیر از دانشجویان مضروب و مجروح شدند واکنش خاتمی محتاطانه و انفعالی بود. و نیز آن‌گاه که به حکم دادگاه مطبوعات نشریه‌های اصلاح طلب به محاق تعطیل افتادند و جمعی از روزنامه‌نگران و دانشجویان منتقد و مبارز دستگیر و زندانی شدند خاتمی عملاً این رویدادها را به سکوت برگزار کرد. به سخن دیگر، وی گرچه گهگاه احساس تأسف و نگرانی خود را از برخی رویدادها با مردم در میان می‌گذاشت اما در عمل ترجیح داد که به ایفای نقش یک میانجی آرامش طلب بپردازد تا یک چالشگر سرسخت یا مبارزی پرشور.^{۳۱}

نکتهٔ دوّم این که «قانونمندی» مورد نظر آقای خاتمی نهادینه نشد زیرا وی خود مقید به تبعیت از نظام اعتقادی ضد دموکراتیک رژیم و اجرای اصول یک قانون اساسی اصلاح ناپذیر بود. به سخن دیگر، او را باید مسلمان معتقدی دانست که به ارزش‌های دموکراتیک غربی نیم‌نگاهی بیش نداشت و آرمان‌خواهی شمرد که سودای آمیختن آب و آتش و آشتی دادن اضداد را در سر می‌پروراند. تعبیر «دموکراسی اسلامی» را باید تجلی همین سودا دانست. در همان حال که وی زیرکانه از تعریف این گونه دموکراسی طفره می‌رفت و به عبارات بی‌محتوایی چون «حکومت مذهبی مردم» اکتفا می‌کرد، «دموکراسی اسلامی» به تدریج شعار برگزیدهٔ دولت وی شد. وی و همکارانش به ارائه و تبلیغ این گونه نظام به عنوان بهترین مدل یک حکومت مردمی پرداختند بی آن‌که توضیح دهند چگونه می‌توان منبع مشروعیت رژیم جمهوری اسلامی یعنی قوانین ازلی و لایتغیر الهی را با اراده و خواست‌ها و نیازهای متحول مردم تلفیق کرد. آیت الله خامنه‌ای نیز، با بی‌عنایتی مطلق به واقعیات عینی و ملموس، رژیم جمهوری اسلامی را که «مبتنی بر احکام و مشمول عنایات الهی» است «لیبرال‌ترین دموکراسی در جهان» دانست.^{۳۲} طرفهٔ این که در همان حال که رهبر جمهوری اسلامی لاف از دموکراسی اسلامی در ایران می‌زد سازمان «پزشکان بی‌مرز» او را به عنوان «یکی از سی‌تن دشمنان اصلی آزادی مطبوعات در جهان» شناخت و از رژیم جمهوری اسلامی با عنوان «بزرگ‌ترین زندان اهل قلم» نام برد.^{۳۳} در این میان، آیت الله شاهرودی، رئیس قوه قضائیه، نیز بی‌هیچ تردیدی و درست در زمانی که

همه نشریه های اصلاح طلب در تعطیل و بسیاری از مدیران بی پروای آنان در زندان بودند، «آزادی مطبوعات ایران را در دنیا بی مثال» خواند.^{۳۴} علی اکبر هاشمی رفسنجانی رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز به نوبه خویش و با قاطعیت افزود که: «آزادی در ایران از آزادی در آمریکا بیشتر است».^{۳۵}

و سرانجام، شیوه رهبری خاتمی را در نفس خود باید از موانع بزرگ تحقق «اصلاحات» دانست زیرا او عملاً رهبری اردوگاه اصلاح طلبان را نپذیرفت و تنها به ایفای نقش سخنگوی آن قناعت کرد و به تعبیر دیگر ترجیح داد در پس جنبه باشد تا پرچمدار آن. طبیعی است که این گونه رهبری آشکارا نمی تواند کارساز باشد. وی نه محرک نهضت بیداری ایرانیان بلکه مولود آن بود و گرچه انتظار می رفت که با نهضت و اهداف آن همگام شود در عمل از آن فاصله گرفت و عقب ماند. حتی برخلاف برخی از یاران همنظرش که نیاز به دگرگون ساختن ساختاری رژیم را دریافتند و گهگاه به تلویح قانون اساسی را هدف نهائی ندانستند، خاتمی در عبارتی نه چندان آزادمنشانه تلاش برای هر تغییری در قانون اساسی جمهوری اسلامی را «خیانت» شمرد.

مسیر روند ها

در خردادماه سال ۱۳۷۶، محمد خاتمی سوار بر موجی از شور و شوق عمومی بر رقیب انتخاباتی خود پیروز شد و به مسند ریاست جمهوری دست یافت. در پایان نخستین دوره، هنگامی که اوضاع ایران همچنان نامتعادل و آینده رژیم جمهوری اسلامی نامعلوم به نظر می رسید وی بار دیگر، اما این بار در فضائی تیره و سنگین، در مقام خود ابقا شد. در دور نخست، از پیر و جوان او را به این امید برگزیدند که به روزگار بهتری دست یابند. اما، در خرداد ۱۳۸۰، از بیم گرفتاری به سرنوشتی تیره تر در ریاست جمهور رقیبان غیرقابل اعتمادتر، به او رأی دادند. این دگرگونی فضا و تغییر روحیه خود معترف فاصله روزافزونی است که بین انتظارات مردم از یک سو و اعتقاد آنان به توانائی خاتمی در برآوردن این انتظارات، از سوی دیگر، پدید آمده. در سال ۱۳۷۶، ایران از لحاظ سیاسی گرفتار اختناق، از نظر اجتماعی دچار انواع محرومیت ها و در زمینه اقتصادی رنجور و شکننده بود. با این همه امید به برآمدن دورانی نوین در دل ها موج می زد. در سال ۱۳۸۰، فشارها و محدودیت های سیاسی و اجتماعی کمابیش به قوت خود باقی بود و اقتصاد کشور کماکان ناتوان. اما این بار امید جای به ترس از دورانی بدتر سپرده بود.

هواداران آقای خاتمی معتقدند که صبر و انفعال وی و پرهیزش از رویارویی بهائی است که باید در راه تأمین حکومت قانون پرداخت. به استدلال این گروه هر شیوه و راه دیگری که وی برمی گزید، از آن جمله حمله علنی به قوه قضائیه، دعوت مردم به تظاهرات خیابانی یا استعفا، می توانست کشور را به ورطه آشوب سیاسی ای کشاند که به مراتب ویرانگر تر از انقلاب اسلامی باشد. این «آرامش فغال» او بود که ماهیت گفتمان سیاسی ایران را تغییر داد. به اعتقاد اینان، در سال ۱۳۷۶ نفس اصلاحات مورد پرسش بود و در ۱۳۸۰ ماهیت و چگونگی آن. اگر در آستانه انتخابات ۱۳۷۶ پرسش در باره امکان تغییر رژیم جمهوری اسلامی بود اکنون باره میزان و سرعت تغییر است.^{۳۱}

عجز کنونی رژیم در حل مشکلات مزمن سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور شاید خود عامل تسریع دگرگونی های اجتناب ناپذیر شود. کشمکش های بین دو جناح «محافظه کار» و «اصلاح طلب» بر سر ماهیت و اهداف رژیم جمهوری اسلامی و نیز اختلافات فلج کننده بین هواداران اقتصاد دولتی و طرفداران اقتصاد بازار همه این بحث و جدل ها را به سطحی تازه و بی سابقه کشانده است. امروز سخن تازه بر سر پیدایش «نیروی سومی»^{۳۲} است که از عوامل عمل گرای هر دو جناح ترکیب شود و راه سومی را بگشاید.^{۳۳} گرچه در باره ماهیت این نیرو تعاریف دقیقی ارائه نشده، مسلم آن است که توفیق نظام تازه ای که از این راه استقرار یابد منوط به این خواهد بود که: (۱) اصول پذیرفته شده حقوق بشر را به عنوان اجزاء لاینفک دموکراسی محترم شمرد؛ (۲) سیاست خارجی ایران را نه با الهام از توهمات ایدئولوژیک بلکه بر اساس منافع حیاتی ملی بنیان نهد؛ و (۳) الزامات اقتصاد بازار را بی آن که از ضرورت تأمین عدالت اجتماعی و بهزیستی عمومی غفلت ورزد، سرلوحه سیاست اقتصادی خود سازد. این که آیا مصالحه و توافق جدی و پایدار بر سر چنین مقولاتی در دوران کنونی ریاست جمهوری میسر خواهد بود خود نمایش پرماجرایی است که پرده نهائی آن هنوز نانوشته مانده. آقای خاتمی اگر در آن پرده نیز نتواند نقشی را که تاکنون وعده داده ایفا کند محتملاً به فراموشخانه تاریخ فرو خواهد افتاد.

پانویست ها

۱. برای متن گزارش ن. ک. به: تحولات کشور و عملکرد دولت ۱۳۷۹-۱۳۷۶، تهران، سازمان مدیریت و برنامه ریزی، اسفند ۱۳۷۹. برای نمونه هایی از این انتقادات ن. ک. به: Safa Haeri, "Khatami's Legacy," *Iran Press Service*, 23 May 2001; "The Khatami

Disappointment," *Economist*, 25 May 2001-

و نیز ن. ک. به: «چهارسال گذشت» سیاست روز، تهران، ۶ ژوئن ۲۰۰۱؛ رامین معلم، کارنامهٔ مردود خاتمی، «ایران امروز» ۱۲ ژوئن ۲۰۰۱؛ ناصر زرافشان، «مصاحبه»، «اخبار روز»، ۲۱ ژوئیهٔ ۲۰۰۱؛ ف. تابان، «ایران پس از ۱۸ خرداد»، «اخبار روز»، ۶ اوت ۲۰۰۱؛ و نهضت مقاومت ملی ایران، «بیانیه»، ایران امروز، ۲۶ اوت ۲۰۰۱.
۲. ن. ک. به:

Jahangir Amuzegar, "Iran Under New Management," *SAIS Review*, 18, no. 1 (Winter-Spring 1998), pp. 73-92.

۳. ن. ک. به:

Jahangir Amuzegar, "Iran's Virtual Democracy at a Turning Point," *SAIS Review* 20, No. 2 (Summer-Fall 2000), pp 93-110; and "Kahatami and Iran's Economic Policy at Mid-Term," *Middle East Journal* (Autumn 1999).

۴. ن. ک. به: تحولات کشور. . . ، صص ۹۰-۶۵.

۵. در اواخر تابستان ۱۳۷۹، رهبر جمهوری اسلامی با دخالت مستقیم خود مانع اقدام مجلس برای کاهش محدودیت ها و فشارها بر مطبوعات شد و در مردادماه امسال نیز مجلس را ناچار ساخت تا با اصلاح نظامنامهٔ خود در مورد انتخاب اعضای شورای نگهبان اکثریت تام را به اکثریت نسبی تبدیل کند. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به:
Associated Press, 8, August 2001.

۶. در شش ماههٔ نخست عمر مجلس ششم، شورای نگهبان ۱۲ لایحه‌ای را که با رأی نمایندگان اصلاح طلب مجلس به تصویب رسیده بود رد کرد. مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز به جز یک مورد اختلاف نظر میان دو نهاد را به سکوت برگزار کرد. ن. ک. به «اخبار روز»، ۶ اوت ۲۰۰۱.

۷. ن. ک. به: *Reuters*, 20 August 2001

۸. ن. ک. به:

USA Today, 20 June 2001; *Radio Free Europe/Radio Azadi*, "Press Reflects Poor Human Rights Situation," 3 0 July 2001.

۹. ن. ک. به: *Iran Press Service*, 14 July 2001

۱۰. ن. ک. به:

Roger Hardy, "Struggle for Iran's Future," *BBC Analysis*, 9 August 2001; J. W. Anderson, "Iran's Cultural Backlash," *The Washinton Post*, 16 August 2001.

۱۱. ن. ک. به: ایرنا، ۱۷ اوت ۲۰۰۱ و

Reuters, 17 August 2001; *Chicago Sun Times*, 19 August 2001.

۱۲. ن. ک. به: *راديو آزادی*، ۳۰ ژوئن ۲۰۰۱ و

Economist, 14 June 2001; *Christian Science Monitor*, 26 June 2001; *The Scotsman*, 17 August 2001.

۱۳. تحولات. . . صص ۹۷-۹۱.
۱۴. برای یک بررسی انتقادی از سیاست خارجی ایران ن. ک. به: رسالت، تهران، ۳۰ اوت ۲۰۰۱ و به: *Iran Press Service*, 21 August 2001
۱۵. تحولات. . . صص ۱۳۸-۹۸؛ روندهای اقتصادی، تهران، بانک مرکزی، ۱۳۸۰؛ و نیز ن. ک. به:
- The World Bank*, "Iran: Interim Assistance Strategy," Washington, April 2001.
۱۶. جمهوری اسلامی، ۱۶ آوریل ۲۰۰۱؛ *رادیو آزادی*، ۲ آوریل ۲۰۰۱.
۱۷. ن. ک. به: *ایرنا*، ۹ آوریل ۲۰۰۱.
۱۸. به گفته یک مقام بلندپایه دولتی، نرخ بیکاری از ۱۳/۵ درصد در سال ۱۳۷۹ به ۱۴/۲ درصد در سال ۱۳۸۰ رسید. تخمین های غیررسمی ارقام دولت در باره نرخ بیکاری را بسیار کمتر از ارقام واقعی می دانند. ن. ک. به: همشهری، ۱۴ آوریل ۲۰۰۱.
۱۹. *ایرنا*، ۱ مه ۲۰۰۱ و ۱۴ اوت ۲۰۰۱؛ جمهوری اسلامی، ۴ ژوئیه ۲۰۰۱.
۲۰. ن. ک. به: سخنرانی خاتمی به مناسبت «روز صنایع و معادن»، *جمهوری اسلامی*، ۴ ژوئیه ۲۰۰۱.
۲۱. همشهری، ۱۵ مه ۲۰۰۱.
۲۲. ن. ک. به: *به ایران امروز*، ۲۱ ژوئیه ۲۰۰۱؛ *ایرنا*، ۸ آوریل ۲۰۰۱ و "Iranian Privatisation," *Economist*, 19 July 2001
۲۳. برای تجزیه و تحلیلی مشروح تر ن. ک. به: Jahangir Amuzegar, "Khatami's Economic Record," *Global Dialogue* (Spring/summer 2001).
۲۴. *ایرنا*، ۱۶ اوت ۲۰۰۱ و *جمهوری اسلامی*، ۲۰ اوت ۲۰۰۱.
۲۵. ن. ک. به: "View News," *Iran Daneshjoo*, 12 August 2001 and *Reuters*, 14 August 2001.
۲۶. ن. ک. به: "Iran Report," *Middle East Economic Digest*, 2ndQt, 2001 and "Iran," *Economic Intelligence Unit*, June 2001.
۲۷. ن. ک. به: *کیهان*، ۱۰ مه ۲۰۰۱ و *New York Times*, 18 August 2001
۲۸. همشهری، ۲۵ ژوئیه ۲۰۰۱.
۲۹. ن. ک. به: UNDP, Human Development Report 2000, New York, UNDP, 2001
۳۰. ن. ک. به: *اقتصاد ایران*، تهران، ژوئیه/اوت ۲۰۰۱.
۳۱. ن. ک. به: *Reuters*, "Iran's Khatami Raps Tighter Islamic Restrictions," 19 August 2001.
۳۲. *رادیو آزادی*، ۱۰ اوت ۲۰۰۱.
۳۳. ن. ک. به: *Iran Press Service*, 14 July 2001

۳۴. اخبار روز، ۱۲ اوت ۲۰۰۱.

۳۵. ایران تایمز (واشنگتن)، ۱۰ اوت ۲۰۰۱ و کیهان (لندن) ۸ اوت ۲۰۰۱.

۳۶. ن. ک. به:

Los Angeles Times, 10 June 2001; Suzanne Maloney, "America and Iran," *Policy Brief* no. 87, Washington: The Brookings Institution, August 2001.

۳۷. ن. ک. به:

Mohsen Rezaii, interview by the author, *Asharq-al Awsat*, 22 July 2001.

۳۸. کیهان (لندن)، ۲۸ اوت ۲۰۰۱.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۵)

صنعت گاز ایران از آغاز تا آستانه انقلاب

مصاحبه با

محسن شیرازی

پیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۳۷۸

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسروخاور

پیشگفتار:

مقاله ها

- | | | |
|-----|-----------------|--------------------------------------------------------|
| ۴۰۱ | | |
| ۴۰۵ | فرهاد خسروخاور | ایران در دوره گذار |
| ۴۲۹ | جهانگیر آموزگار | ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست |
| ۴۵۳ | مهرانگیز کار | مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی |
| ۴۷۹ | آزاده کیان | موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی |
| ۴۹۳ | محسن متقی | روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-------------------------|--------------------------------------------|
| ۵۲۱ | باقر پرهام | «چنان چون بود مردم گزیرست» (جلیل دوستخواه) |
| ۵۳۵ | محمدعلی همایون کاتوزیان | نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن) |
| ۵۵۱ | صدرالدین الهی | تصویر مچاله ما (شاهرخ مسکوب) |
| ۵۶۱ | نسیم وهابی | «گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی) |

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی

پیشگفتار

در باره ماهیت جنبش «اصلاحات» در سال های اخیر دو نظریه اصلی، و کمابیش متضاد، مطرح شده است. نخست این که رهبران جمهوری اسلامی که نظام را در معرض خطر قریب الوقوع می دیده اند برای نجات آن از سقوط حتمی دست به طرح «نمایش اصلاحات» زدند و راه بر سید محمدخاتمی گشودند تا از انفجار نارضایتی های عمومی پیشگیری کنند. براساس این نظریه جریان اصلاح طلبی توطئه مشترک همه رهبران جمهوری اسلامی و نیروهای طرفدار آنان است برای خنثی کردن تلاش نیروهای برانداز داخل و خارج کشور.

برپایه نظریه دوم، مردم ایران هشیارانه و بی آنکه اجباری در میان باشد زبان رأی را برای اعتراض به وضع موجود و پرهیز از خشونت در گذار از مرحله ای به مرحله دیگر انتخاب کرده اند. زیرا معتقدند در میان رهبران نظام جمهوری اسلامی از حیث مبانی فکری و اهداف و برنامه های سیاسی اختلاف نظر وجود دارد و همین اختلاف نظر به آنها اجازه می دهد از حق شرکت خود

*نویسنده، پژوهشگر حقوق زنان و وکیل دادگستری. مجلدی از خاطرات مهرانگیز کار درشرف انتشار است.

در انتخابات عمومی به نفع یک دیدگاه از دو دیدگاه دینی و سیاسی حاضر در صحنه قدرت به سود خود استفاده کنند.

نویسنده مقاله حاضر، با توجه به این واقعیت که در پیدایش جنبش اصلاحات مردم نیروی فعال ماجرا بودند و از میان دو نامزد ریاست جمهور یکی را که بهتر یافتند انتخاب کردند، به این واقعه تاریخی ارجح می‌نهد و آنرا به دیده احترام می‌نگرد. به هرتقدیر، انکار نمی‌توان کرد که کمترین سودی که از این تحولات حاصل شده بحث‌ها و تبادل نظرهای گسترده علنی در باره مقولات کلیدی به ویژه ساختار حقوقی-سیاسی نظام جمهوری اسلامی بوده که موضوع بررسی این نوشته است.

نگوش کلی

حدود ۲۰ سال پس از انقلاب ۱۳۵۷ صفحه تازه‌ای در دوران جمهوری اسلامی گشوده شد و با عنوان "اصلاحات" تیتراژ اصلی مطبوعات داخلی و خارجی را به خود اختصاص داد. در هفتمین دوره انتخابات ریاست جمهور، دوم خرداد سال ۱۳۷۶، اکثریت قاطع ایرانیان به سید محمدخاتمی رأی دادند. در نتیجه، محمد ناطق نوری نامزد قدرتمند وابسته به گروه روحانیت مبارز، که خط مشی و اصول اعتقادی آن از ابتدای انقلاب حاکم و غالب بر امور بود، به حاشیه رانده شد. رأی دهندگان به خاتمی یقین داشتند که دوران تک صدایی در حیات سیاسی کشور به پایان رسیده است و آنان خواهند توانست با تکیه بر آراء خود معتقدان به اسلام خشونت‌گرا و اختناق و سانسور را از صحنه سیاست ایران برای همیشه خارج کنند. در نتیجه اقدام آنها، حیات سیاسی جامعه که زیر تازیانه سرکوب به انجماد گرائیده بود، سیال شد. به پشتوانه آراء مردم، فرصت‌های ارزنده تاریخی فراهم آمد و در گسترش مطبوعات «اصلاح طلب» و شکوفائی جنبش دانشجویی بازتاب یافت. از همین رو بود که بار دیگر مردم ایران به اعتبار این رویدادها و تحولات، که معرّف گشایشی در عرصه سیاسی کشور بود، چندی یقین کردند که سکان کشتی سیاست را در اختیار گرفته‌اند و می‌توانند آنرا از گرداب افسون زدگی و افسانه پردازی بیرون کشند.

این یقین با شعارهای اصلاح طلبانی که پیرامون سید محمدخاتمی حلقه زدند تقویت می‌شد. از میان شعارهای مطرح شده نگارنده در این نوشته تنها به بررسی چهار شعار و میزان تحقق آن‌ها در عرصه عمل پرداخته است: (۱) ضرورت قانونمندی و احترام حاکمیت به قانون؛ (۲) ضرورت اقدام حاکمیت در

جهت رشد جامعه مدنی؛ ۳) ضرورت به رسمیت شناختن آزادی مخالفان از سوی حاکمیت؛ و ۴) ضرورت پذیرفتن اصل «ایران برای تمام ایرانیان» طی پنج سال گذشته مقاومت در برابر تحقق این شعارها چنان گسترده بود که برخی از آنها مانند «آزادی مخالفان» و «ایران برای تمام ایرانیان» رنگ باخت و از گفتار سیاسی سید محمد خاتمی حذف شد. دیگر شعارها نیز در تب و تاب چالش‌ها تبدیل به ابزاری برای ادامه جنگ قدرت شد. در نتیجه، حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان که قرار بود با تحقق این شعارها استیفا شود، همچنان در بند محدودیت‌ها و فشارهای گوناگون باقی مانده است. فزون برآن، حتی مجلس شورای اسلامی نیز در اعمال حقوق و تکالیف قانونی خود از آزادی عمل لازم برخوردار نیست.

شعارها در گذار از بحران

رهبران جناح موسوم به جناح راست (یا محافظه کار و یا اقتدارطلب)، که میزان اقبال عمومی به خاتمی را پیش‌بینی نکرده بودند، پس از بیرون آمدن از یگه اولیه سرانجام تصمیم گرفتند با همان شعارهای اصلاح طلبان به جنگ آنها روند و خلع سلاحشان کنند. نحوه برخورد آنان با هریک از شعارها متناسب بود با ظرفیت‌های قانونی و اجرایی که اهل فن برای آن می‌شناختند. نهادی که این ظرفیت‌ها را تعیین می‌کند قوه قضائیه است. این قوه عملاً در تصرف و اختیار مقامات طراز اول و روحانی است که عموماً منصوب می‌شوند و نه انتخاب. به این ترتیب، پس از چندی روشن شد که رهبران و نیروهای سیاسی مخالف با اصلاحات، مصمم‌اند قوه قضائیه را به سنگر مقاومت مبدل کنند و با توسل به بخشی از بازوهای نظامی و انتظامی از طریق این قوه مانع از تحقق اصلاحات شوند. رئیس قوه قضائیه وقت (آیت‌الله یزدی) از سوی رهبران جناح راست انتخاب شد تا عرصه را بر اصلاحات تنگ کند. برخی نهادهای موازی و مورد وثوق جناح راست، در جای ضابط دادگستری به یاری قوه قضائیه فراخوانده شدند تا دور از نگاه وزارت اطلاعات، که اینک در حوزه قلمرو خاتمی قرار گرفته بود، کار را به سامان رسانند. مجلس پنجم قانونگذاری نیز که همزمان با آغاز ریاست جمهوری محمد خاتمی دومین سال از عمر قانونگذاری را می‌گذراند، به یاری قوه قضائیه شتافت و با تصویب قوانین لازم دست آن را برای جلوگیری از اصلاحات بازتر کرد.

قانونمندی

طرح شعار قانونمندی و استقبال مردم از آن به تنهایی واکنش به اوضاع و احوالی بود که در آن نهادهای حاکمیت طی دو دهه پا را حتی از حدودی که به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعیین شده بود فراتر گذاشته و در حفظ حقوق و آزادی های مردم قصور کرده بودند. در عرصه فعالیت های مطبوعاتی، سیاسی و اقتصادی جز به ایادی و وابستگان جناحی خود اجازه ورود و فعالیت نمی دادند. مراعات حقوق متمهین مطبوعاتی و سیاسی کاملاً از کانون توجه آنها خارج بود. سیاست های فرهنگی و امنیتی را متناسب با حذف افراد و گروه هایی که با آنها اختلاف نظر داشتند تدوین می کردند. نهادهای تصمیم گیری و نهادهای اجرایی دست در دست یکدیگر آرامش قبرستانی را به جامعه تحمیل کردند و بسیاری از ایرانیان افسرده و سرخورده را به فضای زندگی خصوصی راندند. هرچند حیطة زندگی خصوصی نیز از یورش قانون شکنان و زورمداران در امان نبود.

رهبران جناح راست که ظاهراً نمی خواستند مستقیم و آشکارا به مخالفت با شعار قانونمندی برخیزند، به گفته یک صاحب نظر اصلاح طلب، از شعار قانونمندی تور قانون ساختند تا روند اصلاحات را متوقف کنند. کارشناسان جناح راست کاستی های قانونی را که مدت دو دهه دست مایه قدرت بلامنازع آنان شده بود به خوبی می شناختند. با این حال برای ایجاد دستاویزهای تازه قانونی مجلس پنجم قانونگذاری را، که تحت تسلط نمایندگان محافظه کار و طرفدار حفظ وضع موجود قرار داشت، به کمک طلبیدند. این مجلس نیز با تصویب قوانین تازه کوشید تا عرصه های قانونی توسعه سیاسی را هرچه تنگتر کند و به انسداد سیاسی مداوم بپردازد. برای مثال، طرح الحاق یک بند به ماده شش فصل چهارم قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴ که «طرح ممنوعیت استفاده ابزاری از زنان در مطبوعات» نامیده شده از جمله اقدامات ضد اصلاحات این مجلس بود که در سال ۱۳۷۷ تصویب شد تا دست قوه قضائیه برای تحدید بیشتر مطبوعات باز شود. به موجب این طرح: «استفاده ابزاری از افراد اعم از زن و مرد در تصاویر و محتوا، تحقیر و توهین به زن، تبلیغ تشریفات و تجملات نامشروع و غیرقانونی، طرح مطالب موجب تضاد میان زن و مرد از طریق دفاع غیرشرعی از حقوق آنان در مطبوعات کشور ممنوع خواهد بود.» براساس تبصره الحاقی که با دخالت موثر نمایندگان زن وابسته به جناح محافظه کار در مجلس طرح و تصویب شد. متخلف از موارد مندرج در این تبصره مستوجب مجازات های مقرر در ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی و در صورت اصرار مستوجب تشدید مجازات و لغو پروانه است.^۱

مجلس پنجم قانونگذاری که با تصویب این قانون عرصه آزادی بیان را در برابر مدافعان حقوق زن تنگ تر کرد، به این هم قانع نشد و در آخرین اقدام خود، در سال ۱۳۷۹ (اندک زمانی پیش از آغاز کار مجلس ششم) طرح اصلاح قانون مطبوعات را که مجوز دیگری برای قلع و قمع «قانونی» مطبوعات است، از تصویب گذراند. از دیگر مصوبات مجلس پنجم قانونگذاری در ایران «قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور کیفری»^۲ است که در آن حقوق متهمان در زمینه استفاده از خدمات وکالتی کاهش یافته و بر موارد اجباری بازداشت موقت افزوده شده است.

طی این سال ها، فضای سیاسی کشور تحت تأثیر شیوه ای که مخالفان اصلاحات برای جلوگیری از تحقق شعار «قانونمندی» برگزیدند دچار بحران ها و تنش های تازه شد. قضات وابسته به جبهه ضداصلاحات از کاستی های قانونی و بخصوص خلاء تعاریف بهره بردند و با استناد به تفاسیر سیاسی از قوانین توانستند فضای اطلاع رسانی و نقد عملکرد حاکمیت را تنگ تر کنند. این بهره برداری به ویژه در مورد رفتار با متهمان مطبوعاتی و سیاسی کاملاً آشکار بود. در این میان، برخی از حقوقدانان در مطبوعات اصلاح طلب از یکسو به ارائه تفاسیری از قوانین موجود دست زده اند که با تأمین عدالت و آزادی و پاسداری از حقوق مردم سازگارتر است و از دیگر سو، به نقد قوانین موضوعه و ضرورت رفع کاستی ها پرداخته اند. حاصل کار آنان عطف توجه مردم ایران به یک پرسش منطقی و کلیدی است و آن این که «آیا اگر قانون حقوق انسانی شهروندان را تأمین نکند بازهم قابل دفاع و احترام است؟» طرح این پرسش و بحث و فحص در باره آن هم بر دانش و آگاهی های عمومی در باب تحولات سیاسی افزوده و هم شعار قانونمندی را از پایه لرزانده است.

بررسی همه اصول قانون اساسی و مواد قانونی که محور چالش های وسیع در سال های اخیر شده در حوصله یک مقاله نمی گنجد. ناچار در این نوشته به نقل و بررسی چند نمونه عمده اکتفا می شود.

حقوق متهم سیاسی و مطبوعاتی

طبق اصل ۱۶۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی: «رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی علنی است و با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می گیرد. نحوه انتخاب، شرایط، اختیارات هیأت منصفه و تعریف جرم سیاسی را قانون براساس موازین اسلامی معین می کند.» این اصل سال ها مهجور مانده بود.

اما با بالا گرفتن جنگ قدرت بین دو جناح پس از انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶ این اصل از اختفا به درآمد و هر یک از دو جناح متناسب با وضع سیاسی و کمال مطلوب خود به آن بها دادند.

تأکید صریح اصل ۱۶۸ بر ضرورت علنی بودن محاکمات مطبوعاتی در محاکم دادگستری با حضور هیأت منصفه هرچند در مواردی توسط قوه قضائیه محترم شمرده شد، اما در اغلب موارد مورد بی اعتنائی قرار گرفت. بی اعتنائی نسبت به این اصل از فروردین ماه ۱۳۷۹ شدت یافت. به ویژه پس از نمایش یک فیلم کوتاه و مونتاز شده از کنفرانس برلین،^۱ بود که مخالفان اصلاحات همه ترفندهای عوامفریبانه را برای مقابله با تفکر اصلاح طلبانه به کار بردند. مراجع دینی را برانگیختند تا پیاپی علیه روزنامه نگاران و نویسندگان اصلاح طلب که در برلین سخنرانی کرده بودند اعلام نظر کنند. در پی این ترفندها بود که دادگستری تهران بدون توجه به موازین قانونی در اردیبهشت ماه ۱۳۷۹ تعداد ۱۷ نشریه را تعطیل کرد. از آن پس روشن شد که اگر جبهه ضد اصلاحات احساس خطر کند، نسبت به اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی که پایبندی نشان نخواهد داد سهل است، بر حقوق مردم و آزادی مطبوعات نیز یورش خواهد برد و از پاسخگویی هم سرباز خواهد زد.

حدود دو سال است که از هجوم وسیع بر مطبوعات کشور، در تخطی از اصل ۱۶۸ قانون اساسی، می گذرد. مجلس ششم که با اکثریتی از نمایندگان اصلاح طلب در سال ۱۳۷۹ تشکیل شد، به سرعت برای رفع کاستی های ناشی از قوانین مطبوعاتی اقدام کرد. اما تاکنون در این زمینه توفیقی نصیب مجلس نشده است. اقدام مجلس برای اصلاح قانون مطبوعات مصوب ۱۳۷۹ که آخرین مصوبه ضد اصلاحات مجلس پنجم به شمار می رود با دریافت نامه ای از رهبر جمهوری اسلامی متوقف شد. اینک مجلس ششم در کار اصلاح ترکیب هیأت منصفه مطبوعات است ولی به نظر نمی رسد در این زمینه هم توفیقی کسب کند. به موجب اصلاحیه قانون مطبوعات مصوب ۱۳۷۹، هیأت منصفه علاوه بر آنکه ترکیب مردمی ندارد و نمی تواند به عنوان وجدان عامه و افکار عمومی انجام وظیفه کند، اساساً در جریان محاکمه تماشاگری بیش نیست و نقش مؤثری ایفا نمی کند. به اعتقاد یک حقوقدان مدافع اصلاحات:

ترکیب انتخاب کنندگان هیأت منصفه در اصلاحیه سال ۷۹ قانون مطبوعات، کاملاً جهت سیاسی داشت و ترتیبی اتخاذ شد که هیأت منصفه با جهت گیری خاص

انتخاب شود. به موجب ماده ۳۶ قانون مطبوعات، هیأتی مرکب از وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، رئیس کل دادگستری و رئیس شورای شهر و رئیس سازمان تبلیغات اسلامی و نماینده شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه، هیأت منصفه را انتخاب می‌کنند. نحوه انتخاب و شخصیت های انتخاب کننده هیأت منصفه این امکان را به شدت افزایش می‌دهد که هیأت منصفه به جای نمایندگی واقعی افکار عمومی در دادگاه، به نمایندگی از یک جریان خاص سیاسی پردازد. همچنین در این اصلاحیه در مواردی به قاضی اجازه داده شده که تصمیمات هیأت منصفه را ندیده بگیرد، چنین اجازه ای با فلسفه هیأت منصفه در تضاد کامل است. اصلاحیه قانون مطبوعات، در واقع شأن هیأت منصفه را از نماینده افکار عمومی به تماشاچی تنزل داده و این اختلاف با قانون اساسی است.^۵

در تقابل با این‌نگرش، نظر سعیدمرتضوی، رئیس شعبه ۱۴۱۰ دادگاه عمومی موسوم به دادگاه مطبوعات، که در کمیسیون امنیت ملی و سیاست‌خارجی عرضه کرده خواندنی است. وی، ضمن تشریح ایرادات طرح‌تشکیل هیأت منصفه می‌گوید:

تغییرات در طرح پیشنهادی مجلس به قدری غامض، غیر منطقی و خارج از موازین عدل و مساوات میان طرفین دعوا تنظیم شده که عملاً موجب تعطیلی نهاد فعال هیأت منصفه خواهد شد^۶

وی با اشاره به تصریح اصل ۱۶۸ قانون اساسی بر رعایت موازین اسلامی در تعیین هیأت منصفه، و این که نوعی هیأت منصفه سازگار با فقه اسلامی هم می‌تواند تشکیل شود که نافی رأی قاضی نباشد، گفته است:

شرایطی را برای اعضای هیأت منصفه در این طرح تعیین کرده اند که در واقع یک «هیئت عوام» جمع آوری می‌شود و واجدین شرایط قضا را هم از عضویت محروم کرده اند. آن وقت برای چنین هیئتی وظیفه قضاوت نهایی و بدون تجدید نظر قایل شده اند و رئیس دادگاه هم باید بدون اختیار تابع آنها باشد یعنی قاضی محکمه می‌شود میرزا بنویس هیأت منصفه!^۷

به این ترتیب، آشکار است که دو جناح اصلی درون حکومت نمی‌توانند در باره تعریف موازین اسلامی در زمینه ترکیب و نقش هیأت منصفه با یکدیگر به توافق برسند. یکی هیأت منصفه مصوب مجلس محافظه کاران را به تماشاچی تشبیه می‌کند و دیگری قاضی محکمه ای را که هیأت منصفه مورد نظر اصلاح طلبان

در آن حضور می یابد به میرزابنویس. آیا همین جمع اعداد در یک اصل مترقی قانون اساسی، عامل اصلی وضع نابسامان حقوقی و قضائی کشور نیست؟ «موازین اسلامی» چیست که هیچ یک از دو مکتب دینی-سیاسی که در مجموع نظام حکومتی ایران را در اختیار دارند نمی توانند از آن تعریف واحد و روشنی ارائه دهند؟

اصل ۱۶۸ قانون اساسی در مقوله جرایم سیاسی نیز از زمینه های عمده اختلافات و کشمکش های بین دو جناح در سال های اخیر بوده است. به موجب این اصل رسیدگی به جرایم سیاسی مانند جرایم مطبوعاتی علنی است و با حضور هیأت منصفه در محاکم دادگستری صورت می گیرد. قانونگذار تأکید دارد بر اینکه نحوه انتخاب، شرایط، اختیارات هیأت منصفه و تعریف جرم سیاسی را قانون براساس موازین اسلامی معین می کند. آن چه مسلم است برخلاف حکم صریح این اصل تاکنون هیأت منصفه ای برای رسیدگی به جرایم سیاسی وجود نداشته و این خلاء قانونی پس از تصویب قانون اساسی همچنان باقی است.

آشکارا، ضروری است که هیأت منصفه نماینده لایه ها و گروه های گوناگون جامعه باشد. و نیز ضروری است که بر اساس اصل ۱۶۸ قانون اساسی جرم سیاسی تعریف شود. در نبود این تعریف، مقامات طراز بالای کشور بارها ادعا کرده اند که در ایران مجرم سیاسی و زندانی سیاسی وجود ندارد. در چنین اوضاع و احوالی مراعات حقوق متهم سیاسی خواب و خیالی بیش نیست. نه تنها جرم سیاسی در قوانین موضوعه ایران تعریف نشده، بلکه قضاتی که متهمان سیاسی زیر عناوین مجرمانه دیگری به آنها سپرده می شوند پایبند اصول حقوقی مندرج در متون پذیرفته شده بین المللی در باره حقوق بشر نیستند و در شریعت خود برای مجرمان سیاسی جایگاهی متفاوت از مجرمان عادی قائل نمی شوند.

به سخن دیگر، دستگاه قضایی کشور و بخشی از قضات منصوب در قوه قضائیه که به اتهامات سیاسی رسیدگی می کنند، نظر به اینکه معتقدند در شرع جرم سیاسی موضوعیت ندارد، متهمین سیاسی را زیر عناوین مجرمانه دیگری محاکمه می کنند. این گونه محاکمات پشت درهای بسته صورت می گیرد بی آنکه هیأت منصفه ای ناظر بر امور دادرسی باشد.

از دوم خرداد ۱۳۷۶ تاکنون پاره ای رویدادها را می توان تنها نمایی از تعهد به قانونمندی دانست، از آن جمله پخش برخی محاکمات علنی چون محاکمه غلامحسین کرباسچی شهردار تهران از سیمای جمهوری اسلامی یا انتشار شرح برخی محاکمات مطبوعاتی در جرایم. اما در مجموع قانونمندی شامل متهمان مطبوعاتی و سیاسی نشد و آنها را تحت حمایت خود قرار نداد.

از یاد نباید برد که سواى قوانین موضوعه داخلی هر کشورى، میثاق ها و کنوانسیون های جهانی نیز که دولت ها به آن ملحق می شوند و در نهادهای قانونگزاری از تصویب می گذرد در حکم قانون است. ایران جزو امضاکنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ میلادی است و مکلف به ایفای تعهدات مندرج در مواد ۳۰ گانه آن. همچنین ایران میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسى و میثاق بین المللی حقوق اقتصادى، اجتماعى و فرهنگى را امضا کرده و بنابراین هر مورد که از تعهدات خود عدول کند در جامعه بین المللی متخلف شناخته می شود. متأسفانه از احترام نهادهای قضایى ایران نسبت به این گروه از اسناد بین المللی، بخصوص در زمینه آزادی بیان و آزادی وجدان، نشانی به چشم نمی خورد. درواقع، شعار "قانونمدى"، از حیث ارج نهادن به اسناد بین المللی که دولت ایران امضاکننده آنها بوده است، نه تنها منشاء اثرى نشده، بلکه رهبران جمهورى اسلامى را بر ضرورت استفاده از حق تحفظ (reservation) و تأکید بر «حقوق بشر اسلامى» مصرتر کرده است. از یاد نباید برد که اصرار بر اولویت احکام مذهبی و ارزش های فرهنگى بومی ضوابط جهانی حقوق بشر را از پایه فرو می ریزد. تحقق نیافتن شعار قانونمدى به رویدادهایی منجر شده که در جریان شکل گیری آنها، اهل قلم و اندیشه و فعالان فرهنگى و سیاسى بیش از پیش امنیت از کف داده اند. به نوشته یکی از نشریات اصلاح طلب:

طی سال های اخیر اقداماتی نظیر ربودن و قتل روشنفکران و نویسندگان صورت گرفت که با زمینه سازی های رسانه ای و حمایت های تاریخی برخی از مطبوعات رو به رو بود. هنوز خاطره آن قتل ها که برخی از آنها پس از ربودن افراد انجام شد و متأسفانه بسیاری از مسائل آن پرونده همچنان در پرده ابهام مانده است از خاطر و یاد مردم نرفته است. نمی توان فراموش کرد که پیش زمینه قتل های مذکور، برنامه های تبلیغی بود که می کوشید تا زمینه های ذهنی و توجیهات نظری اقدامات مذکور را از پیش مهیا سازد. رابطه برخی از چهره های مطبوعاتی جناح راست و به ویژه یک روزنامه عصر با برنامه مذکور که توسط سعید امامی عنصر مهم پرونده قتل های زنجیره ای مدیریت و هدایت می شد نیز موضوعی نیست که از صفحه افکار عمومی پاک شده باشد.

عدم رسیدگی شفاف به پرونده قتل های مذکور و نامشخص ماندن مسأله پیچیده آمرین و عاملین آنها نگرانی از امکان تکرار حوادث مشابه و باز تولید همان روابط را در ذهنیت مردم فعال نگهداشته است. بازداشت های پنهانی و خلاف روال قانونی افراد، نگهداری برخی از دستگیرشدگان در مکان های نامعلوم، سرقت های

مشکوک اطلاعاتی از منزل نمایندگان مجلس و چهره های سیاسی و نحوه رفتار با برخی دستگیرشدگان طی سال ها و ماه های اخیر، ذنیت مذکور را همچنان تقویت می کند. باوجود چنین اقداماتی در جامعه ادعای ربهوده شدن افرادی که یا در زمره منتقدین و معترضین هستند و یا به دلیل برخی فعالیت ها و اظهارنظرهای سیاسی، حداقل یک بار هم احضار و بازجویی شده و مدتی هم در بازداشت به سر برده باشند به راحتی مورد قبول و پذیرش واقع می شود.^۸

در ایام اخیر، احضار و بازداشت اهل فرهنگ فزونی یافته و ضدیت با قانون شدت گرفته است. مأموران انتظامی و دادرسان دادگستری به بهانه حفظ ارزش های اخلاقی و انقلابی یا به بهانه حفظ امنیت و نظم عمومی پیاپی از موانع قانونی عبور می کنند و در مواردی هم که موانع جدی است، با تفسیر به رأی به قانون شکنی مشروعیت می بخشند. از مصادیق این قانون شکنی ها محاکمه سرتی اعضای گروه موسوم به ملی مذهبی در دادگاه های انقلاب اسلامی به اتهام اقدام به براندازی است. در جریان این محاکمات اختلاف بر سر تعریف براندازی گسترده شد و به رئیس جمهور و وزارت اطلاعات از سوئی و برخی از نمایندگان مجلس، از سوی دیگر، کشید:

در پی سخنان رئیس جمهور مبنی براینکه براندازی فقط به اقدام نظامی و قیام مسلحانه اطلاق می شود، یک نماینده مجلس شورای اسلامی در گفت و گو با خبرنگار امور مجلس روزنامه کیهان یادآور شد: محدود کردن تعریف براندازی به اقدامات مسلحانه، نشانه عدم شناخت نسبت به تحولات پیش آمده در عرصه رویارویی های جدید بین ابرقدرت ها و سایر کشورهای جهان است. یک مطالعه ساده درباره تاریخ اسلام به ما می آموزد که در تعریف براندازها فقط به سراغ جنگجویان مسلح نرویم، بلکه برخورد تجربه آموز پیامبر اکرم (ص) در ماجرای «مسجد ضرار» به خوبی نشان می دهد که حتی تعریف براندازها براساس آموزه های ۱۴۰۰ سال پیش نیز بسیار مدرن تر از آنچه که آقای رئیس جمهور گفتند، خواهد بود. . . این نکته بدیهی را همه می دانند که پیامبر اکرم^ص به دستور خداوند مسجد ضرار را بر سر توطئه گرانی خراب کرد که هنوز دست به اسلحه نبرده بودند. خراب کردن سقف احزاب و گروه های برانداز بر سر ساکنان آن مترقی تریز و هوشمندانه ترین روش مقابله با دشمن و عین اصلاح طلبی و توسعه یافتگی است.

در نامه خانواده های متهمان ملی مذهبی به حسین انصاری راد، رئیس

کمیسیون اصل ۹۰ مجلس شورای اسلامی، نمونه‌هایی از قانون شکنی و موارد نقض حقوق متهمان تصریح شده است:

بالاخره پس از گذشت ۱۱ ماه از حبس عزیزانمان در زندان‌های بی نام و نشان در پادگان نظامی سپاه، سرانجام روابط عمومی دادگاه انقلاب روز ۱۸/۱۰/۸۰ را زمان برگزاری دادگاه برای نیروهای ملی-مذهبی اعلام نمود. و قبل از شروع دادگاه به مدت ۱۰ روز فرصت تعیین کرد تا وکلا پرونده‌های متهمین را بخوانند. زمانی که وکلا برای خواندن پرونده‌های موکلین خود به دادگاه مراجعه نمودند، قاضی شعبه ۲۶ صراحتاً از وکلا خواست که برخلاف رویه معمول قضایی تعهدنامه ای کتبی بنویسند و امضاء نمایند که از مفاد پرونده‌ها و کیفرخواست‌ها تا شروع دادگاه با کسی سخن نگویند و با رسانه ای مصاحبه ننمایند. آقایان وکلا هیچ کدام به چنین تعهد خفت باری تن نداده و آن را خلاف شأن و رویه قضایی و بدعتی ننگین علیه استقلال وکلا تلقی نمودند. با شروع کار دادگاه‌ها در روز ۱۸ دیماه ۱۳۸۰ یک ساعت قبل از دادگاه، رئیس شعبه ۲۶ دادگاه انقلاب، دادگاه را با عنایت به اصول ۱۶۸ قانون اساسی و ۱۸۸ قانون آئین دادرسی غیر علنی اعلام نمود. علیرغم اینکه طی ماه‌ها به انحاء مختلف از رسانه‌های گروهی و صدا و سیما انواع اتهامات را علنی به بازداشت شدگان نسبت داده بودند که مهم‌ترین آنها اقدام براندازانه علیه نظام بود.

علیرغم غیر علنی بودن دادگاه با دوربین‌هایی که در دادگاه قرار داده اند از جریان محاکمه فیلم تهیه می‌کنند که مورد اعتراض وکلا واقع شدند و قاضی صراحتاً اعلام داشت که این فیلم مخصوص من می‌باشد و احدی به آن دسترسی نخواهد داشت که البته این پاسخ وکلا را قانع نکرد و مصرانه خواهان این شدند که یا فیلم را در اختیار وکلا و متهمین بگذارند یا اساساً فیلمی نگیرند. زیرا مطابق قانون فیلمبرداری از دادگاه غیرعلنی ممنوع می‌باشد.^{۱۱}

کمیسیون اصل ۹۰ مجلس به این گونه رفتار با متهمان سیاسی و مطبوعاتی خرده گرفته و چگونگی محاکمه آنان را به چالش خوانده است. اما حتی اختیارات این کمیسیون که منبعت از قانون اساسی است، از سوی سران قوه قضائیه به رسمیت شناخته نمی‌شود. مجلس در اعمال حق دیگری نیز که حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور باشد وامانده است. قوه قضائیه به اتکاء تفاسیر شورای نگهبان، به مجلس اجازه نمی‌دهد از این حق برای نظارت بر امور قضایی استفاده کند و گزارشگر نابسامانی‌ها شود.

حقوق مردم

در اوضاع و احوال کنونی ایران اصولی از فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی، که زیر عنوان «حقوق ملت» فهرست شده، بلااجرا مانده است از آن جمله: اصل بیست و دوم که به موجب آن «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند.» خبرهای منتشره در ایران مبنی بر ناپدید شدن فعالان سیاسی و فرهنگی و دانشجویان که منجر به تشکیل کمیته هایی^{۱۱} برای رسیدگی به وضعیت دانشجویان ناپدید شده گردیده است، به وضوح ناقض مصونیت های مصرّح در اصل بیست و دوم است. فعالیت شبکه مسئول قتل های زنجیره ای، دستبردهای امنیتی به خانه فعالان سیاسی و برخی نهادهای فرهنگی را نیز باید از جمله دیگر موارد نقض این اصل شمرد. خبرهای منتشره درباره تفتیش عقاید به بهانه بازجویی و محاکمه، یا تعطیل مطبوعات بخصوص در دو سال اخیر، دال بر این است که حقوق و آزادی های مصرّح در اصول بیست و سوم و بیست و چهارم نیز مورد اعتنای مقامات حکومتی قرار نگرفته است. به حکم اصل بیست و سوم «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی توان به صرف داشتن عقیده ای مورد تعرض و مواخذه قرار داد.» مطابق اصل بیست و چهارم «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد. تفصیل آنرا قانون معین می کند.» اصول سی و دوم، سی و پنجم، سی و ششم، سی هفتم و سی و هشتم قانون اساسی نیز، که ناظر بر حقوق مردم در مرحله بازداشت، استفاده از حق داشتن وکیل، صدور و اجرای حکم، اصل برائت و ممنوعیت اخذ اقرار با شکنجه است، عملاً منتفی به نظر می رسد.^{۱۲}

نظارت استصوابی

نظارت استصوابی شورای نگهبان محور چالش دیگری است که روابط سه قوه را پُرتنش ساخته است. به موجب اصل ۹۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی «شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و مراجعه به آرای عمومی و همه پرسی را برعهده دارد.» این نظارت از حیث صحت انتخابات و حصول یقین نسبت به آن به عهده شورای نگهبان نهاده شده است. اما ماده ۳ اصلاحی مصوب ۱۳۷۴/۵/۶ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی با تعمیم این نظارت دست شورای نگهبان را برای دخالت گسترده در انتخابات باز کرد و مقرر داشت که: «نظارت برانتخابات مجلس

برعهده شورای نگهبان می باشد. این نظارت استصوابی، عام و در تمام مراحل و در کلیه امور مربوط به انتخابات جاری است.» طبق این مصوبه، شورای نگهبان اجازه یافت صلاحیت نامزدهای نمایندگی مجلس، خبرگان رهبری، ریاست جمهوری را به صوابدید خود رد یا تأیید کند، هرچند که این نامزدها هیچ گونه ممنوعیت اجتماعی و محرومیت به حکم محاکم صالحه قضایی کشور نداشته باشند. به این ترتیب، شورای نگهبان بر پایه این ماده اصلاحی می تواند از تأیید صلاحیت داوطلبان نمایندگی که آراء و نظراتشان با آراء و نظرات جناحی و سیاسی آن شورا تجانس ندارد خودداری کند و یکی از اصول عمده آزادی انتخابات را زیر پا گذارد. پس از انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۷۶، اصلاح طلبان، که می دانستند با وجود نظارت استصوابی شورای نگهبان در انتخابات آینده مجلس شورای اسلامی و دیگر عرصه های انتخاباتی کار بر آنها سخت خواهد شد، با استفاده از فرصتی که انتشار مطبوعات اصلاح طلب در اختیار آنان گذاشته بود بحث در باره این گونه نظارت را به صورتی عام و گسترده مطرح کردند. در این بحث، حقوقدانان عموماً یادآور شده اند که نظارت استصوابی با قانون اساسی در تعارض است زیرا واژه «نظارت» در قانون اساسی فاقد پسوند استصوابی است. علی رغم ادامه مباحثه و کشمکش بین دو جناح پیرامون این مسئله، نظارت استصوابی همچنان به جای خود باقی است و کوشش های مجلس ششم هنوز برای اصلاح یا حتی تحدید ماده ۳ اصلاحی مصوب ۱۳۷۴/۵/۶ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی به جایی نرسیده است.

مصونیت پارلمانی

قانون اساسی جمهوری اسلامی مصونیت پارلمانی نمایندگان مجلس را در حد معینی به رسمیت شناخته است. به موجب اصل هشتاد و ششم قانون اساسی «نمایندگان مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی خود کاملاً آزادند و نمی توان آنها را به سبب نظراتی که در مجلس اظهار کرده اند یا آرائی که در مقام ایفای وظایف نمایندگی خود داده اند تعقیب یا توفیف کرد.» با آنکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی نوعی مصونیت نسبی برای نمایندگان مجلس پیش بینی شده است، اما از آغاز فعالیت مجلس ششم قانونگزاری، که اکثریت آنرا اصلاح طلبان تشکیل می دهند، بسیاری از نمایندگان مجلس در ارتباط با نطق های پیش از دستور و اظهاراتشان در مجلس برکرسی اتهام نشسته اند. بازداشت و محرومیت و حبس حسین لقمانیان، نماینده

همدان را می توان یکی از مصادیق عناد قوّه قضائیه با این مصونیت دانست.^{۱۳} تنش های ناشی از این بازداشت چنان شدت گرفت که استعفای آیت الله کروی از ریاست مجلس محتمل به نظر می رسید. در پس تلاش رهبران سیاسی دو جناح برای پیشگیری از گسترده شدن بحران، سرانجام با دخالت رهبر جمهوری اسلامی حسین لقمانیان مورد عفو قرار گرفت و از زندان آزاد شد بی آن که به پرسش کلیدی قانونی که ماهیت و حدود مصونیت نمایندگان مجلس باشد پاسخی سودمند داده شود. از همین روست که نه تنها نمایندگان دیگری نیز از سوی مقامات قضائی احضار گردیده اند بلکه پرونده های مربوط به نمایندگان مجلس که در گذشته مفتوح شده بود همچنان تحت رسیدگی است.

بنا به گفته دبیرکل بین المجالس ایران موضوع احضار، محاکمه و بازداشت نمایندگان مجلس شورای اسلامی در کمیته حقوق بشر سازمان بین المجالس کشورهای جهان در آینده نزدیک مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

علی نظری دبیرکل بین المجالس ایران گفت: کمیته حقوق بشر یکی از فعال ترین کمیته های هفت گانه بین المجالس است که موضوع تخطی ایران از مصونیت پارلمانی نمایندگان را مورد بررسی قرار می دهد. وی پذیرش مصونیت پارلمانی را یکی از اصول اساسی اجلاس عنوان کرد و گفت: محاکمه حسین لقمانیان، فاطمه حقیقت جود، محمد دادفر، عیسی موسوی نژاد و محسن میردامادی از موارد مورد بحث کمیته در اجلاس آینده در مغرب خواهد بود. وی تأکید کرد که اگر ایران نتواند کمیته حقوق بشر را در این زمینه توجیه کند، احتمال اخراج آن از این اجلاس وجود دارد. دبیرکل اجلاس بین المجالس با اشاره به پرداخت ۶۰ هزار دلار حق عضویت سالانه گفت: "اخراج یک کشور از اجلاس در طول تاریخ ۳۰ ساله گذشته سابقه نداشته است."^{۱۴}

نمونه های آورده شده از موانع موجود در راه تحقق شعار "قانونمندی" تنها مثنوی است از خروار. اما همین مختصر روشن می کند که بعد از پنج سال که از دوران اصلاحات در ایران می گذرد، نه تنها وضع تأمین و تضمین حقوق و آزادی های مردم بهبود نیافته و آنها همچنان در غل و زنجیر اراده های فراقانونی به سر می برند، بلکه با تشدید جنگ قدرت در نظام، این شعار در عمل خود ایزاری برای تحدید این حقوق و آزادی ها شده است.

به اعتقاد برخی کارشناسان وابسته به مطبوعات اصلاح طلب:

با انتشار پاره ای گزارش های فعالین دانشجویی در مورد این که بدون رعایت ضوابط قانونی برخی دانشجویان به مکان های خاص انتقال یافته و مورد "بازجویی" قرار می گیرند، این گمان تقویت می شود که آنچه اخیراً به صورت های گوناگون اتفاق افتاده، از "جنس" فعالیت های عناصر غیر مسئول "محفلی" بوده که در سال های اخیر، هرگز به واسطه اقدامات بحران آفرین خود با مجازات قانونی لازم مواجه نشده اند. وجه مشترک فعالیت های این قبیل عناصر، که پس از دوم خرداد در حوادثی همچون قتل های زنجیره ای و حمله به کوی دانشگاه نمود داشته، همواره یک چیز مشخص بوده، تلاش برای اثبات این نکته به افکار عمومی که امید بستن به تحقق شعارهای مهم اصلاحات در عرصه های داخلی و خارجی، عمل بیپوده ای است، چون "محافلی" می توانند هروقت اراده کنند، "خط قرمزهای" رئیس دولت تشکیل شده در دوم خرداد را به راحتی پشت سر بگذارند.^{۱۴}

صرف نظر از ماهیت و وابستگی عوامل و مرتکبان جرائم و جنایاتی چون قتل، آدم ربایی، شکنجه، اخذ اقرار، و مانند آن، ارتکاب این جرائم خود از شواهد فقدان امنیت برای آحاد مردمی است که نمی توانند برای حق خواهی و حتی عریضه نویسی به شیوه کهن به نهادهای موجود در کشور اعتماد کنند. واقعیت آن است که افزایش فعالیت های ظاهراً «خودسرانه» و «محفلی» مقدمه ای است برای پرونده سازی های قضایی و ارجاع پرونده های متهمان به یکی از محاکم مرتبط با محافل «خودسر». چنین به نظر می رسد که این محاکم نیز مجری اوامر کسانی هستند که در خفا این شبکه ها را هدایت می کنند. در این اوضاع و احوال مشکل بتوان از فضائی سخن گفت که در آن امکان حفظ و حمایت از "حقوق مردم" و پاسداری از شعار "قانونمندی" وجود داشته باشد.

در این میان، برخی از مسئولان طراز اول حکومت که در رأس قوای مهم و حساس مملکتی قرار دارند به محض رویارویی با بن بست های قانونی به راه حل های سیاسی و فراقانونی توسل می جویند و در نتیجه خود به نوعی قانون شکنی می پردازند. برای مثال، رئیس قوه قضائیه پس از آزاد شدن حسین لقمانیان که بر پایه فرمان ولی فقیه انجام شد، در جلسه مسئولان عالی قضایی کشور گفت:

به برکت اصل ولایت فقیه، هم دادگستری و محاکم تشریفات قانونی، سیر قضایی را طی کردند و هم با عضو مقام معظم رهبری مشکل مجلس حل شد. تلاش های

زیادی برای رفع دغدغه های مجلس در قوه قضائیه انجام گرفت ولیکن مزاج قضائی نتوانستند راه قانونی پیدا کنند. جمهوری اسلامی سیستم جدیدی در حکومت بر پایه موازین و تعالیم اسلامی است و اختلاف برداشت ها در حوزه نظری و اجرایی میان مسئولان و نهادها طبیعی است. در برخی کشورها اختلاف های کوچکی موجب خسارت و چه بسا سقوط آن حکومت ها شده است ولی قانون اساسی ما مرجع حل اختلاف میان مسئولان عالی کشور را ولایت فقیه قرار داده و به برکت رهبری معظم انقلاب بسیاری از تنش های پیش آمده میان قوا و مسئولان حل شده است.^{۱۵}

اما حقوقدانان به تذکر نکاتی پرداختند که آقای هاشمی شاهرودی در سخنان خود از توجه به آن طفره رفته بود:

نامه آقای شاهرودی ظاهراً از مجرای قانونی عبور نکرده زیرا یک کسی که مجرم شناخته می شود و محکومیت قطعی پیدا می کند و می رود زندان، اولین شرط عفو و بخشودگی این است که خود آن محکوم درخواست بکند. بعد، اگر این درخواست مطرح شد، کمیسیون عفو و بخشودگی باید کار کارشناسی بکند و ببیند که استحقاق عفو و بخشودگی وجود دارد یا نه.^{۱۶}

تفسیر شورای نگهبان از اصل ۸۶ قانون اساسی را می توان نشان بارز دیگری بر ادامه هرج و مرج قانونی و معاملات سیاسی پشت پرده بر سر حقوق مردم دانست. در پی استفسار رئیس قوه قضائیه از شورای نگهبان، این شورا نظر خود را به شرح زیر اعلام کرد:

باعنایت به:

۱- مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در خصوص اصل هشتاد و ششم، حاکی از اینکه مصونیت ریشه اسلامی ندارد و تمام مردم در برابر حق و قانون الهی یکسان و برابرند و هر فردی که در مظنه گناه یا جرم قرار گیرد قابل تعقیب است و اگر شکایتی علیه او انجام گیرد دستگاه قضائی باید او را تعقیب کند؛

۲- اصول متعدد قانون اساسی از آن جمله اصل نوزدهم و بیستم دایر بر برخورداری همه ملت ایران از حقوق مساوی؛

۳- اختصاص موضوع اصل هشتاد و شش مربوط به اظهارنظر و رأی

نمایندگان در مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی و عدم ملازمه آن با ارتکاب اعمال و عناوین مجرمانه؛

۴- عدم توجیه شرعی منع تعقیب یا توقیف مجرم؛

۵- نظر مبارک حضرت امام خمینی (ره) به عنوان ناظر و راهنمای تدوین قانون اساسی دایر بر ضرورت پرهیز از هتک حرمت اشخاص و لزوم جبران آن در مجلس و رسیدگی توسط قوه قضائیه،

اصل هشتاد و ششم قانون اساسی در مقام بیان آزادی نماینده در رابطه با رأی دادن و اظهارنظر در جهت ایفای وظایف نمایندگی در مجلس است و ارتکاب اعمال و عناوین مجرمانه از شمول این اصل خارج می باشد و این آزادی نافی مسئولیت مرتکب جرم نمی باشد.^{۱۷}

برپایه این تفسیر شورای نگهبان از اصل ۸۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی، از این پس باید بازداشت، محاکمه و محکومیت دیگر نمایندگان مجلس شورای اسلامی را ممکن شمرد. از آنجا که روشن نیست در موارد احتمالی بعدی محکومان مورد عفو رهبر جمهوری اسلامی قرار گیرند، طبیعی است که اعتماد به نفس و احساس امنیت نمایندگان مجلس در ایفای وظایف نمایندگی به شدت کاهش یافته باشد.

شعار جامعه مدنی

با انقلاب مشروطیت، نهادهای جامعه مدنی از آن جمله انجمن‌ها و اصناف، سندیکاهای کارگری، سازمان‌ها و احزاب سیاسی و مطبوعات مستقل و آزاد به عنوان شالوده اساسی حرکت جامعه به سوی ایجاد یک نظام مردم سالار شناخته شد. اعتقاد به ضرورت ایجاد و تقویت این نهادها در آستانه انقلاب اسلامی قوت گرفت اما استقرار نظام جمهوری اسلامی خود مانعی در راه تحقق این اعتقاد شد. در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ شعار و وعده این بود که تقویت و گسترش این گونه نهادها، و در نهایت امر ایجاد جامعه مدنی، در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی تحقق خواهد یافت.

شعار جامعه مدنی، که بخصوص مورد توجه جوانان بود، در آغاز با واکنش خشونت آمیز مخالفان اصلاحات مواجه نشد. با اتکاء به همین شعار و نیز تصمیم عبدالله نوری وزیر کشور برای فراهم کردن امکانات تحقق آن، جنبش از هم گسیخته دانشجویی عمری تازه یافت. اما، به موازات قوت گرفتن این امید در اذهان عمومی، جناح محافظه کار که امکان تحقق نهادهای جامعه مدنی، به ویژه

اتحادیه های دانشجویی و مطبوعات را، خطری متوجه پایگاه های اقتدار خود می دید، دست به کار شد و با بهره جوئی از گروه های موسوم به «گروه های فشار» گردهمائی ها و اجتماعاتی را که به پشتوانه حمایت دولت خاتمی شکل می گرفت و علیه سیاست های ضد اصلاحات موضع گیری می کرد مورد تهدید و تعرض قرار داد. سرانجام رئیس جمهور تحت فشار محافظه کاران هدف اصلاحات را «جامعه النبی» اعلام کرد و به این ترتیب «جامعه مدنی» در گفتارهای او رنگ باخت.

افزون براین، سرکوبی جنبش دانشجویی که در رویدادهای ۱۸ تیر ۱۳۷۸ به اوج خود رسید و نیز تحدید آزادی مطبوعات، بستن روزنامه ها و نشریات اصلاح طلب و توقیف، ربودن و آزار ناشران، نویسندگان، و دانشجویان و محاکمه و محکومیت آنان در دادگاه های اغلب غیرعلنی و بدون حضور هیئت منصفه، که همگی ناقض بسیاری از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی است، همچنان ادامه دارد.

مفقود شدن تعدادی از دانشجویان عضو تشکل های دانشجویی طی روزهای اخیر، بازتاب های مختلفی را در محافل سیاسی و دانشجویی به دنبال داشته است. تشکل های دانشجویی از دستگاه قضایی و وزارت اطلاعات خواسته اند که در این مورد وارد عمل شوند. مجلس نیز از طریق کمیته مفقود شدگان و کمیسیون اصل ۹۰ پیگیر موضوع می باشد. گرچه بعد از دوم خرداد به دستگیری ها شکل قانونی داده می شود، اما طی ماه اخیر دستگیری دانشجویان به شکلی بوده که یادآور برخی شیوه های گذشته است. اعضای پی گیری زندانیان دانشجو از کمیسیون اصل ۹۰ خواسته اند تا از قوه قضائیه و وزارت اطلاعات برای مشخص شدن این حرکات در جامعه سؤال شود. . . اساساً قوه قضائیه نباید در مسائل دانشجویی دخالت کند و اگر دانشجویی مرتکب خلافی شد مرجع رسیدگی به آن مراجع ذیصلاح داخل دانشگاه هستند.^{۱۸}

در چنین اوضاع و احوال طبیعی است که امکان فعالیت های فرهنگی، مطبوعاتی و سیاسی و صنفی رو به کاهش رفته باشد. تلاش برای بررسی و اصلاح قوانین و مقررات ناظر بر تأسیس و فعالیت نهادهای مدنی نیز چندی است از سوی گروه های تحقیقاتی وزارت کشور آغاز شده اما هنوز به نتایج ملموسی نرسیده. به این ترتیب، گرچه در مقایسه با سال های پیش از ۱۳۷۶ جامعه ایران بازتر شده و در برخی زمینه ها، از جمله برگزاری اجتماعات دانشجویی یا صنفی، امکانات محدودی به وجود آمده اما با فعال شدن دادگاه های انقلاب از سوئی و آزادی

عمل گروه های زیرزمینی و به ظاهر غیررسمی در اعمال خشونت علیه منتقدان و اصلاح طلبان، از سوی دیگر، امکان رشد و تقویت نهادهای جامعه مدنی چندان قابل توجه به نظر نمی رسد.

حقوق و آزادی منتقدان و مخالفان سیاسی

احترام به حقوق مخالفان و منتقدان نظام جمهوری اسلامی از خواست های کلیدی جنبش اصلاحات بود، زیرا با پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ پاکسازی، بازداشت، شکنجه و اعدام مخالفان، و مصادره اموال بسیاری از آنان، عرصه اجتماع را برهنگونه چالش و فقاویت سیاسی علنی و سازمان یافته علیه دولت مسدود کرد. گرچه از ابتدای استقرار نظام جمهوری اسلامی انتخابات عمومی و ادواری نهادینه شده انا تا سال ۱۳۷۶ تنها بخشی از حائزین شرایط به رغبت به پای صندوق های رأی می رفتند. افزون براین، انگیزه رأی دهندگان بیشتر از آن که مشارکت در عرصه سیاست باشد مصون ماندن از عواقب احتمالی عدم مشارکت بود. پیش از سال ۱۳۷۶، با آنکه شماری از ایرانیان سکولار تحت تأثیر شایعات به صف رأی دهندگان می پیوستند، اما بیشتر آنان ناظران خاموش و بی تفاوت بر انتخابات بودند. اینان نظام جمهوری اسلامی را نظام مطلوب خود نمی دانستند، و نظام نیز آنها را "غیرخودی" می شناخت. ریشه های این بدبینی متقابل را باید در ساختار حقوقی و قوانین جمهوری اسلامی جستجو کرد. براساس این قوانین ایرانیان سکولار عملاً از حق معرفی نامزدهای انتخاباتی در عرصه انتخابات مجلس شورای اسلامی، مجلس خبرگان، ریاست جمهوری و سایر حوزه های مهم تصمیم گیری محروم مانده اند. در واقع، صافی های مسلکی و امنیتی راه شرکت مؤثر در عرصه سیاسی را برکسانی که به ولایت فقیه اعتقاد عملی ندارند بسته است. با طرح و تبلیغ شعار احترام به «حقوق مخالفان» در آستانه انتخابات خرداد ۱۳۷۶ بسیاری از ایرانیان که تا آن هنگام شرکت در انتخابات را کاری بیهوده می پنداشتند راهی میدان انتخابات در دوره هفتم ریاست جمهوری شدند. این طیف دلزده و مأیوس از انقلاب، کوشیدند پا به درون روزنه ای گذارند که به درون حاکمیت گشوده شده بود. شناسنامه ملیون ها نفر از رأی دهندگان به سید محمد خاتمی برای نخستین بار به مهر انتخابات مهور می شد.

انا رهبرانی که مدعی بودند قانون اساسی جمهوری اسلامی برای تحقق شعارها دارای ظرفیت لازم است در عمل توانا به شکستن موانع قانونی موجود در راه اجرای اصلاحات اساسی نشدند. قانون انتخابات تغییر نیافت و تجدید نظر

در قانون تأسیس انجمن ها و احزاب به نحوی که راه را بر شرکت مؤثر ایرانیان سکولار بگشاید به مرحله اجرا رسید. با آنکه مجلس ششم قانونگذاری، با اکثریتی از نمایندگان اصلاح طلب، برای تغییر برخی قوانین به نفع حقوق مخالفان کوشیده و دستکم تدابیری اندیشیده تا راه را برای آنها در حوزه فعالیت های مطبوعاتی باز کند، توفیقی حاصل نشده است. در واقع، حتی فعالیت های سیاسی و مطبوعاتی اعضای سازمان های موسوم به ملی مذهبی نیز، که خود از پیشگامان انقلاب اسلامی و از مصادر امور در سال های آغازین نظام جمهوری اسلامی بودند، با موانع تازه روبرو شده است. بازداشت و محاکمه برخی از رهبران این گروه ها از سال ۱۳۷۹ تا کنون از سوتی، و قتل رهبران حزب ملت ایران، داریوش و پروانه فروهر و دو تن از اعضای فعال و مؤثر کانون نویسندگان ایران، محمد مختاری و پاینده در اواخر سال ۱۳۷۷، از سوی دیگر، نشان می دهد که اصول کلیدی قانون اساسی و نیز تفسیر و تلقی نهادهای متنفذ اجرائی از این قانون، امکان چندانی برای فعالیت آزاد منتقدان و مخالفان نظام جمهوری اسلامی نگذاشته است.

نتیجه گیری: ریشه ها و تضادها

برای یافتن اسباب و عواملی که امکان نداد هیچ یک از شعارها و اهداف برنامه اصلاح طلبان، به ویژه در زمینه قانونمندی و حکومت قانون، تحقق یابد باید به ریشه یابی گروه های فشار و شبکه های حذف دگراندیشان و نیز شناسایی نهادها و مراکز تغذیه فکری و تقویت مالی و سازمانی آنان پرداخت. در این میان مراکز دینی- فرهنگی، که در آغاز استقرار جمهوری اسلامی همچون بازوی ایدئولوژیک آن تأسیس شدند و از رهگذر فعالیت های نیمه پنهان اما گسترده خود راه را بر هرگونه توسعه سیاسی بسته اند، جایی ویژه دارند. این مراکز بیش از دوده است که تقارن "جمهوری" و "اسلام" را بر نمی تابند و آنرا نوعی "شرک" می پندارند. به گفته آیت الله مصباح یزدی، از شخصیت های متنفذ جناح محافظه کار:

کسانی که متأسفانه در اثر ضعف دینی و یا تحت تأثیر فرهنگ الحادی واقع شده اند، فکر می کنند جمهوری اسلامی دو چیز مرکب است، یعنی جمهوریت و اسلامیت و امروز از کسانی که توقع نداشتیم این حرف ها را می شنویم. . . برخی آن قدر گستاخ شده اند که گفته اند اگر جمهوریت با اسلامیت تضاد پیدا کند، جمهوریت مقدم است. . . انتخاب واژه جمهوری برای نفی سلطنت بود نه آن

جمهوری ای که در غرب مطرح است، یعنی دموکراتیکی که همه چیز تحت آرا و هوس های مردم باشد، جمهوری که هدف آن اسلام باشد، نه این که در کنار اسلام هدف دیگری به نام جمهوری داریم که این نوعی شرک است. جمهوریت قالبی است که در این زمان برای تحقق حکومت اسلامی در نظر گرفته شده است و هیچ اصالتی ندارد.^{۱۱}

از نقش و نفوذ این گونه بینش دینی-سیاسی در ارکان و نهادهای اصلی تصمیم‌گیری جمهوری اسلامی که بگذریم، واقعیت آن است که قانون اساسی کنونی خود گرفتار تضادهائی است که آنرا در میانه سنت و تجدد گرایی از سوئی و حاکمیت مردم، و اقتدار ولی فقیه، از سوی دیگر، سرگردان کرده است. برخی از کارگزاران نظام که در طی دو دهه گذشته مسئولیت‌های اجرایی داشته و تجاربی اندوخته اند ساختار حقوقی-سیاسی نظام را به «حاکمیت دوگانه» در کشور تعبیر کرده اند:

حکومت ما، حکومتی است که براساس آرای مردم شکل می‌گیرد. ولی وقتی شکل می‌گیرد درون خودش انسجام کافی نیست. محورهای متعدد دارد و این محورهای متعدد همه به حق می‌خواهند اعمال مسئولیت کنند. . . قانون اساسی واقعا به یک نوع درون خودش تضادهایی وجود دارد که آن انسجام کافی را به حکومت نمی‌دهد. . . تحلیل حوادث ۱۰ سال اخیر این را به ما نشان می‌دهد که این تضاد نمی‌تواند در درون نظام وجود داشته باشد. یعنی از یک طرف بعضی از بخش‌های حکومت اصلاً پاسخگو نیستند و آن پاسخگویی که یک حکومت جمهوری باید داشته باشد را ندارد و بعضی از بخش‌ها پاسخگو هستند، و برای پاسخگویی شان اقتدار لازم را ندارند. . . من شخصاً فکر می‌کنم که مهم‌ترین پروسه توسعه سیاسی در کشور ما باید این باشد که این تضادها را در قانون اساسی از بین ببریم. این در اولویت اول است.^{۱۲}

از میان بردن این گونه تضادها که برخی اصلاح طلبان از آن به عنوان راه حل یاد می‌کنند در نهایت امر مستلزم اصلاح یا تغییر اصول کلیدی قانون اساسی است که مطابق فصل چهاردهم این قانون منوط به توافق نهادها و مقاماتی است که نفس اختیارات و حقوق آن‌ها خود از دلائل تضادهای یاد شده شمرده می‌شود. مهم‌تر از این، در بخش مؤخر اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی حق بازنگری در اصول قانون اساسی به صراحت محدود شده است:

محتوای اصل مربوط به اسلامی بون نظام و ایتنای کلیه قوانین و مقررات براساس موازین اسلامی و پایه های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت است و نیز اداره امور کشور با اتکاء به آراء عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییر ناپذیر است..

به این ترتیب رفع «موانع قانونی» در برابر اصلاحات را باید عملاً تعلیق به محال دانست. برخی از قوانین را می توان به عنوان نمونه های عمده این گونه «موانع» برشمرد: قوانین ناظر برگزینش های عقیدتی که به روشنی بر مشروعیت تفتیش عقاید صحه می گذارد؛ قوانین ناظر بر مطبوعات که امر اطلاع رسانی را مشکل و محدود کرده است؛ قوانین ناظر برانتخابات که با تأکید بر «اعتقاد و الزام عملی به اسلام و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران» و «نظارت استصوابی» راه ورود به حوزه های زمامداری را بر نمایندگان بخش های وسیعی از جمعیت ایران بسته است؛ قوانین ناظر بر احزاب و انجمن ها که به یک کمیسیون حکومتی اختیار می دهد تا درباره صلاحیت مؤسسان این گونه نهادها اعلام نظر کند؛ قانون دادگاه های عمومی و انقلاب مصوب ۱۳۷۳ که به موجب آن دادسرا از سازمان قضایی کشور حذف شده و بر اصل تخصص در امر دادرسی خط بطلان کشیده شده است؛ تبعیض های قانونی در وضع حقوقی شهروندان از جمله زنان، اقلیت های دینی و دگراندیشان. افزون بر این همه، مکانیسم قانونگزاری مندرج در قانون اساسی استقلال و اختیارات مجلس شورای اسلامی را محدود و مقید کرده است. به عنوان نمونه، بر طبق اصل ۹۶ این قانون مصوبات مجلس تا زمانی که به تأیید شورای نگهبان نرسیده باشد لازم الاجرا نیست. زیرا تشخیص «عدم مفایرت مصوبات مجلس با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آنها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای» این شورا است. در واقع، براساس اصل ۹۳ قانون اساسی «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد.» ترکیب اعضای این شورا نیز خود دال بر تمرکز قدرت نهائی تصمیم گیری در نهادهائی غیر از مجلس شورای اسلامی است. مطابق اصل ۹۱ قانون اساسی شش فقیه عضو شورا برگزیده مقام رهبری اند و ۶ نفر حقوقدان مسلمان آن با معرفی قوه قضائیه با رأی مجلس انتخاب می شوند.

به این ترتیب، در همان حال که قانون اساسی دست منتخبین مردم را برای قانونگراری بر پایه نیازها و خواست های مردم ایران و عرف جامعه بسته است، به فقهای انتصابی اجازه می دهد تا در برابر آن دسته از مصوبات مجلس که

معطوف به موازین مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر، به ویژه حقوق و آزادی‌های زنان و اقلیت‌های غیرمسلمان است مقاومت کند. مصوبات مجلس در باره سن نکاح، درباره اختصاص بودجه برای بهبود وضعیت اقلیت‌ها و ایجاد تسهیلاتی برای طلاق حسب خواسته زن از جمله مصوباتی است که مورد تأیید شورای نگهبان قرار نگرفته. بی دلیل نیست که با چنین قیدها و محدودیت‌هایی مجلس شورای اسلامی بیشتر از آن که یک نهاد قدرتمند و مستقل قانونگذاری باشد نقش انتقاد از عملکرد و اوضاع و احوال جامعه را برعهده گرفته است. با این همه، از آن جا که علی‌رغم فشارها و محدودیت‌های اعمال شده بر مطبوعات و اهل قلم، فضای بحث و تبادل نظر و امکان نشر اخبار و آگاهی‌ها بازتر شده، مردم نسبت به ضعف‌های ساختاری نظام حاکم به درجاتی از آگاهی رسیده‌اند و به اعتباری دریافته‌اند که در وضع موجود «خواستن توانستن نیست». برخی نمایندگان اصلاح طلب مجلس ششم نیز با تهوری خاص به طرح و تشریح ضعف‌های ساختاری نظام و موانع سیاسی حقوقی در راه اصلاحات برخاسته‌اند. به عنوان نمونه، محمد اخوان بازارده، نماینده لنگرود در نطق پیش از دستور خود در جلسه علنی مجلس تصریح کرده است که:

اصلاح طلبی از شجره طیبه انقلاب و معتقد به جمهوریت و اسلامیت در نظام است ولی اقتدارگرایی نشأت گرفته از تلقی متحجرانه از اسلام است و به دلیل خوی استبدادگرایانه، جمهوریت نظام را برنمی‌تابد. . . در جبهه مخالفین اصلاحات و مردم سالاری طیف‌های گوناگونی شکل گرفته‌اند که عمدتاً تلقی قشری و واپسگرایانه از اسلام دارند طیفی از آنان مقدس‌مآبانی هستند که مبارزات امام (ره) را کاری عبث و باعث ریختن خون متدینین می‌دانستند و به عبارت دیگر اسلام سیاسی را قبول نداشتند. . . بخشی از مخالفین اصلاحات نیز فرصت‌طلبان و متملقانی هستند که از محتوای ایدئولوژیک برخوردار نبوده و صرفاً به منافع مادی و رانت‌های آن جناح می‌اندیشند. . . بخش کوچکی از مخالفین اصلاحات، به اصطلاح عقلای قومند که حسابشان از بقیه جداست و در غرقابی که به دست خود ایجاد کرده‌اند، آخرین نفس‌های سیاسی خود را می‌کشند. اینان از متحجران و فرصت‌طلبان به عنوان پیاده نظام برای سرکوب اصلاح‌طلبان استفاده کرده‌اند و چاره‌ای ندارند جز اینکه به خود آیند و قبل از اینکه از بادهای کاشته شده، توفان درو کنند به چارچوب منطق و رفتار معقول سیاسی تن دهند. . . برای اصلاح‌طلبان راهی جز ایستادگی و مقاومت وجود ندارد، چون اقتدارگرایان نشان داده‌اند که با بحران‌های ۹ روزه حمله به

دانشگاه ها، بستن فله ای مطبوعات، احیای مجدد تفکر قتل های زنجیره ای و بالاخره محدود و مرعوب کردن نمایندگان مجلس، اهل تساهل و مدارا نیستند و به چیزی جز حذف اصلاح طلبان از صحنه سیاسی کشور نمی اندیشند. . . نمایندگان مجلس اجازه نخواهند داد تا خودکامگان به اهداف پلید خود دست یابند. اگر مجلس نتواند در برابر طرفداران تلقی فاشیستی از دین بایستد، همان بهتر که نباشد. . . رئیس جمهوری پیوسته تذکر و اخطار قانون اساسی می دهد اما کسی گوشش بدهکار نیست، مجلس تهدید می شود، نماینده آن به زندان می رود اما کسی خود را پاسخگو نمی داند. . . اگر لازم باشد ما نیز با الهام گرفتن از حضرت امام حسین (ع)، خواهیم گفت: اگر نظام مردم سالاری دینی و مجلس و استقلال و آزادگی و شرافت ما جز با زندان رفتن پابرجا نمی ماند و پس ای زندان ها ما را دربر بگیرید. . . مخالفین اصلاحات و مردمسالاری حلقه محاصره را تنگ تر کرده اند و به آخرین سنگر دفاع از اسلامیت جمهوری نظام نزدیک شده اند. . . برای نمایندگان دردناک است که به جای پرداختن به مشکلات مردم باید بخشی از وقت خود را صرف مقابله با تهاجم پیش آمده بنمایند. . . کلماتی مانند اظهارنظر، ایفای وظیفه نمایندگی و منع تعقیب، واژه های چینی و مغولی نیستند که مردم آنها نهمند، همه می دانند منع تعقیب یعنی مصونیت.

فشرده کلام آن که اصلاحات در زمینه «حکومت قانون» و «قانونمندی» به دلایل زیر نافرجام مانده است: الف) تضاد در اصول حاکم بر قانون اساسی که مانع شفافیت و دقت در آن است؛ ب) عدم رعایت اصول حقوقی و موازین متعارف در قوانین ناظر برانتخابات و مطبوعات و احزاب و انجمن ها و آئین دادرسی؛ ج) آزادی قضات در تکیه برداوری های شخصی و استناد به فتاوی در صدور حکم؛ چ) ناتوانی قوه مقننه در اصلاح قوانین نافه حقوق و آزادی های اساسی؛ ح) استفاده شخصیت های قدرتمند نظام از ابزار فراقانونی برای جلوگیری از اجرای قوانین به بهانه حفظ مصلحت نظام.

در اوضاع و احوالی چنین دشوار و نابسامان، جای شگفتی نیست اگر روز به روز بر تعداد ناراضیمان و معترضین افزوده شود و نیروهائی که می توانند با حضور در عرصه فعالیت و مشارکت سیاسی منشاء تحولات مثبت در جامعه شوند به راه خشونت و تخریب افتند. با این همه قرائن دال بر آن است که اگرچه اصلاحات حکومتی به بن بست رسیده اما خواست مردم بر ضرورت اصلاحات اساسی همچنان به قوت خود باقی است.

پانویست ها:

۱. به موجب ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی. «هرکس به قصد اصرار به غیر یا تشویش اذهان عمومی یا مقامات رسمی به وسیله نامه یا شکواییه یا مراسلات یا عرایض یا گزارش یا توزیع هرگونه اوراق چاپی یا خطی یا امضاء یا بدون امضاء اکاذیبی را اظهار نماید یا با همان مقاصد اعمالی را برخلاف حقیقت رأساً یا به عنوان نقل قول به شخص حقیقی یا حقوقی یا مقامات رسمی تصریحاً یا تلویحاً نسبت دهد اعم از اینکه از طریق مزبور به نحوی از انحاء ضرر مادی یا معنوی به غیر وارد شود یا نه علاوه بر اعاده حیثیت در صورت امکان، باید به حبس از دو ماه تا دو سال و یا شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم شود».
۲. حسن کامران یکی از نمایندگان مجلس در جریان بررسی شور دوم طرح به دفاع از آن پرداخت و گفت: «عده ای می خواهند فرهنگ طاغوتی را پیاده کنند... اینها به احکام قرآن تاخته اند... به نقل از زهرا ابراهیمی، مقاله «طرح ممنوعیت استفاده ابزاری چگونه تصویب شد؟» روزنامه همشهری، سال ششم، شماره ۱۶۴۱ - ۲۳ شهریور ۱۳۷۷، ص ۱۲.
۳. روزنامه رسمی، شماره ۱۵۹۱۱ - ۱۳۷۸/۷/۱۸.
۴. کنفرانس برلین در آپریل ۲۰۰۰ با شرکت جمعی از نخبگان اصلاح طلب و جمعی از افراد سکولار پشتیبان اصلاحات در ایران در برلین برگزار شد. عنوان کنفرانس «ایران بعد از انتخابات مجلس ششم» بود و ضمن کنفرانس مخالفان جمهوری اسلامی، محیط کنفرانس را پرتنش ساختند.
۵. به نقل از کامبیز نوروزی حقوقدان، روزنامه آفتاب بزد، شماره ۵۰۸، ۱۹ آبان ۱۳۸۰، ص ۹.
۶. روزنامه همپان، سال شصتم، شماره ۱۷۲۳۹، ۲۸ آبان ۱۳۸۰، ص ۱۴.
۷. همان.
۸. سرمقاله روزنامه نوروز، شماره ۲۲۵، ۹ بهمن ۱۳۸۰، صفحه اول.
۹. به نقل از روزنامه همپان، ۱۹ آذر ۱۳۸۰، ص ۴.
۱۰. به نقل از «سایت ملی مذهبی»، مورخ ۱۷ بهمن ۱۳۸۰.
۱۱. براساس خبر منتشره در «سایت ملی مذهبی» مورخ ۱۷ بهمن ۱۳۸۰ شورای عمومی انجمن اسلامی دانشگاه تهران، گروهی پنج نفره را برای پیگیری ربودن شدن دانشجویان تشکیل داده است. به گزارش ایسنا جواد رحیم پور، مهدی فخرزاده و آرمان رضاپور اخیراً ربوده شده و سپس سر از شعب دادگاه های انقلاب اسلامی درآورده اند.
۱۲. آیت الله هاشمی شاهرودی ریاست قوه قضائیه در سخنان خود که در فروردین ماه ۱۳۸۰ در جمع مسئولان اجرایی قوه قضائیه ایراد کرد ضمن اشاره به اعمال شکنجه، بدرفتاری با زندانیان، اطاله دادرسی، رشوه خواری و فساد قضایی، عملاً از تعطیل قوانین ناظر بر حقوق مردم پرده برداشته است. متن سخنرانی در مجله حقوقی دادگستری که صاحب امتیاز آن قوه قضائیه است، نقل شده. برای بخش هایی از این سخنرانی ن. ک. به: نوروز، شماره ۲۱، بهمن

۱۳۸۰.

۱۳. براساس حکم شعبه ۱۴۰۳، محکومیت لقمانیان ناشی از اظهارنظرها و پرسش های او در مجلس است از آن جمله:

«نهاد قضایی... ابزار قانون شکنی و حق کشی، ترس و نا امیدگی گشته است؛ آیا بستن مطبوعات پایمال کردن آشکار قانون نیست؟ آیا زندانی کردن روزنامه نگاران شجاع فرمان عدل و سیاست عقل است؟ آیا زندانی کردن بزرگانی چون آقایان سبحانی و... برای خوشنام کردن سیستم قضایی بوده؟ سیستم قضایی این کشور با این بی دادگاه ها ره به کجا می برد؟ آقای شاهرودی ویرانه را بجای آباد کردن ویرانه تر کردی.»

در رأی صادره از سوی دادگاه آمده است که: «علیهذا در عبارات فوق به صراحت آقای لقمانیان مبادرت به نشر اکاذیب، افترا و توهین به سیستم قضایی، دادگاه ها، قضات و ریاست قوه قضائیه نموده است و بدین وسیله در جامعه بحران ایجاد شده لیکن در دفاع بیان می دارد قصد انتقاد و نقد داشته است و چون متهم در مطالب یاد شده بجای انتقاد مبادرت به ارتکاب جرایم دیگری کرده است. لذا دفاع وی فاقد وجه قانونی است.» (به نقل از روزنامه *نوروز*، ۳۰ بهمن ۱۳۸۰، ص ۳)

۱۴. به نقل از روزنامه *نوروز*، ۱۸ بهمن ۱۳۸۰، ص ۱۱، زیر عنوان «یک هشدار امنیتی»

۱۵. به نقل از روزنامه *آفتاب بزد*، شماره ۵۷۵، ۲ بهمن ۱۳۸۰ ص ۱۵ زیر عنوان «مشکل لقمانیان راه حل قانونی نداشت»

۱۶. به نقل از دکتر قاسم شعله سعدی، استاد حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در رادیو آزادی ۲۲ ژانویه ۲۰۰۲.

۱۷. به نقل از روزنامه *نوروز*، ۲۶ دی ماه ۱۳۸۰، ص ۱۱ «مخالفت شورای نگهبان با مصونیت نمایندگان».

۱۸. به نقل از سایت «ملی مذهبی» مورخ ۱۳۸۰/۱۰/۶ (۲۷ دسامبر ۲۰۰۱)

۱۹. به نقل از روزنامه *آفتاب بزد*، شماره ۲۹۶، ۱۵ بهمن ۱۳۷۹، ص ۲ زیر عنوان «قراردادن هدفی به نام "جمهوری" در کنار "اسلام" نوعی شرک است.»

۲۰. به نقل از حسین مرعشی جانشین دبیرکل حزب کارگزاران در گفتگو با هفته نامه *آبان*، سال سوم، شماره ۱۰۶، ۲۷ آذرماه ۱۳۷۸، ص ۴.

۲۱. به نقل از روزنامه *نوروز*، مورخ ۱۳۸۰/۱۲/۸ ص ۱۱.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسروخاور

۴۰۱

پیشگفتار:

مقاله ها

۴۰۵

فرهاد خسروخاور

ایران در دوره گذار

۴۲۹

جهانگیر آموزگار

ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست

۴۵۳

مهرانگیز کار

مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی

۴۷۹

آزاده کیان

موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی

۴۹۳

محسن متقی

روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

۵۲۱

باقر پرهام

«چنان چون بود مردم گزپرست» (جلیل دوستخواه)

۵۳۵

محمدعلی همایون کاتوزیان

نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن)

۵۵۱

صدرالدین الهی

تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)

۵۶۱

نسیم وهابی

«گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی)

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نایمندی حقوقی

بازار آزاد، امنیت مالکیت خصوصی، و آزادی عقد قرارداد از عناصر اصلی جامعه مدنی اند. به گفته یک جامعه شناس عرب «امنیت مالکیت خصوصی و آزادی داد و ستد از شالوده های ایجاد آن گونه کانون های قدرت اجتماعی اند که می توانند مانع گسترش قدرت انحصاری نظام های استبدادی شوند.»^۱ گرچه برای تنظیم و ساماندهی به روابط میان اعضای جامعه وجود دولت ضروری است، اما گسترش و تثبیت جامعه مدنی نیز نیازمند به آن است که ساختارهای قانونی و نهادهای قضائی سدی در برابر گرایش طبیعی دولت به آمریت و اقتدارجویی شوند. از همین روست که ادوارد شیلز، جامعه شناس نام آور آمریکائی، ارتباط میان دولت و جامعه مدنی را ارتباطی پویا و متقابل می شمرد: «در همان حال که دولت از راه تدوین قانون می کوشد تا حدود و ثغور استقلال و آزادی نهادهای گوناگون جامعه مدنی را تعریف و تدوین کند، جامعه مدنی نیز به نوبه خود مدام در تلاش تحدید اقتدار و اختیارات دولت است.»^۲

* استاد علوم سیاسی در دانشگاه پاریس، ۸، و پژوهشگر بخش مطالعات ایران، مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه (CNRS).

انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری اسلامی، در سال ۱۳۷۶، بخشی را که در باره ضرورت حاکمیت قانون و ایجاد و گسترش نهادهای جامعه مدنی دیری است در ایران آغاز شده حادث کرد. اما در این بحث، که عمدتاً معطوف به مسئله گشایش سیاسی بوده، مقوله اقتصاد آزاد چنان به بوتۀ فراموشی افتاده که گوئی توانمند کردن جامعه مدنی بدون پرداختن به موانع رشد اقتصادی شدنی است. در نتیجه، علی رغم برنامه کابینه دولت خاتمی برای خصوصی سازی، تقلیل سهم درآمدهای نفتی در اقتصاد کشور، و توسعه بخش صنایع به منظور ایجاد اشتغال برای خیل روزافزون جوانان جویای کار، اقتصاد ایران همچنان عمدتاً یک اقتصاد دولتی است و بالطبع نامساعد برای ابتکار فردی و سرمایه گذاری خصوصی. موانع ساختاری در زمینه سرمایه گذاری خصوصی همانقدر مهم است که موانع سیاسی، حقوقی و فرهنگی. این موانع هم عاملی در ادامه بحران اقتصادی است و هم سدی در برابر رشد روحیه کارآفرینی و پیدایش کارآفرینان به عنوان یک گروه اجتماعی و رکن اصلی جامعه مدنی. به گفته آدام ژورسکی: «آنچه نظام‌های اقتدارگرا را مورد تهدید قرار می‌دهد بیشتر از آن که نابودی مشروعیت سیاسی آنان باشد پیدایش نهادهای نیرومند اجتماعی و ارائه طرح‌های نوین و ابتکاری برای آینده است، زیرا تنها در چنین هنگام است که فرد مستقل و منزوی در جامعه به امکان‌پذیرش واقعی در عرصه سیاست دست می‌یابد.»^۲

در ایران پس از انقلاب، با استقرار تسلط جمهوری اسلامی بر اقتصاد کشور و مصادره گسترده اموال خصوصی، از جمله بانک‌ها و شرکت‌ها و کارخانه‌های غیردولتی، این فرض قوت گرفت که آیت الله خمینی معتقد به نوعی اقتصاد دولتی و سوسیالیستی است. اما، همانگونه که پروانت آبراهامیان استدلال می‌کند، خمینی هیچگاه مخالفی با مالکیت خصوصی که از اصول اعتقادی تشیع است نداشته.^۳ در واقع، خمینی در *کشف الاسرار*، که در دوران سلطنت رضاشاه انتشار یافت، ضمن حمله به تجدد به عنوان پدیده وارداتی غرب، اسلام را مدافع مالکیت خصوصی دانست. در *ولایت فقیه* نیز وی ضمن تکرار همین نظر تأکید کرد که حکومت اسلامی برخلاف حکومت‌های استبدادی، هرگز اجازه مصادره و غصب اموال خصوصی را نخواهد داد زیرا دین اسلام حتی به حضرت محمد و حضرت علی نیز حق تجاوز به مال و جان مردم را نداده بود.^۴ دیگر رهبران مذهبی انقلاب اسلامی نیز، از جمله حسینعلی منتظری و محمد بهشتی، دستکم در دوران پیش از انقلاب در این باره نظری مشابه نظر خمینی داشتند.

با این همه، پس از استقرار جمهوری اسلامی تنها اموال و املاک کسانی که

مسلمان و مؤمن به نظام جدید شناخته می شدند محفوظ و مصون از تعرض ماند اما آنان که به «ضدیت» با انقلاب یا «کفر» یا «فساد در ارض» متهم گردیدند، شاهد مصادره انقلابی و اسلامی اموال و دارائی خویش شدند. منتفع اصلی در مصادره اموال و املاک خصوصی بنیادهای گوناگونی بودند که یکی پس از دیگری پا به عرصه وجود گذاشتند، از آن جمله بنیاد مستضعفان، بنیاد شهید، بنیاد پانزده خرداد و کمیته امداد امام. این نهادهای قدرتمند خود را معاف از کنترل دولت و خارج از حیطه شمول قوانین مالیاتی و محاسبات عمومی می شمردند و ظاهراً تنها پاسخگوی رهبر جمهوری اسلامی اند که سرپرستان آنان را منصوب می کند و سهمی از عواید آنان، به عنوان سهم امام، به او می رسد.^۱

قانون اساسی جمهوری اسلامی، که در بستر ارزش‌ها و آرمان‌های انقلابی نوشته شد، بازتاب اندیشه‌های ضد سرمایه داری و سوسیالیستی سیاست‌پیشگان چپ‌گرای مذهبی و غیرمذهبی بود. در واقع، اصول مندرج در این قانون، برخلاف مواضع سنتی پیشوایان مذهبی در باره مالکیت خصوصی، ناظر به ضرورت ایجاد و تثبیت یک اقتصاد دولتی به هزینه رشد بخش خصوصی است. اصل ۴۴ این قانون در این مورد جای تردید باقی نمی گذارد: «نظام اقتصادی جمهوری اسلامی ایران بر پایه سه بخش دولتی، تعاونی، و خصوصی... استوار است. بخش دولتی شامل کلیه صنایع بزرگ، صنایع مادر، بازرگانی خارجی، معادن بزرگ، بانکداری، بیمه، تأمین نیرو، سدها و شبکه‌های آبرسانی، رادیو و تلویزیون، پست و تلگراف و تلفن، هواپیمائی، کشتیرانی، راه و راه آهن و مانند این‌هاست که به صورت مالکیت عمومی و در اختیار دولت است.»

در پی تصویب این قانون بود که روند دولتی کردن اقتصاد کشور، از جمله بانک‌ها و شرکت‌های بیمه، شتابی تازه یافت. در دوران جنگ هشت ساله ایران و عراق در برنامه اقتصادی دولت تغییری داده نشد. دولت میرحسین موسوی که چپ‌گرایان مذهبی بر آن تسلط داشتند مدافع اقتصاد دولتی، کنترل قیمت‌ها، و ادامه پرداخت یارانه‌های دولتی بود. پس از پایان جنگ، و در دوران ریاست جمهوری رفسنجانی (۱۳۷۶-۱۳۸۱)، دولت به توصیه مؤسسات مالی بین‌المللی، از جمله صندوق بین‌المللی پول، به طرح و اجرای برنامه آزادسازی اقتصادی پرداخت. برنامه تعدیل اقتصادی دولت شامل خصوصی سازی، تشویق سرمایه گذاری خارجی، کاهش هزینه‌های دولت، حذف برخی از یارانه‌های دولتی و حذف سیاست کنترل قیمت‌ها می شد. اما، خصوصی سازی تنها به فروش برخی از شرکت‌ها و کارخانه‌های دولتی به مقامات عالی رتبه دولت و یا نزدیکان آن‌ها

محدود بود. سهمی از این شرکت ها و کارخانه ها از راه بورس- که ۹۰ درصد سهام آن متعلق به نهادهای دولتی است- به خریداران خصوصی عرضه نشد.^۷ در عین حال، کاهش درآمد دولت از فروش نفت (که هنوز ۸۵ درصد کل صادرات کشور و ۶۰ درصد بودجه دولت است)، ضعف مدیریت دولت در اقتصاد کشور (واحدهای ناکارآمد تولیدی دولتی منبع بیش از ۸۰ درصد تولید ناخالص ملی است)،^۸ و گسترش دامنه فساد به تعمیق بحران اقتصادی انجامید و مآلاً دولت را- که دیگر نمی توانست با تکیه بر درآمد نفت نقش توزیع کننده ثروت ملی را ایفا کند- ناچار به واگذاری برخی از واحدهای تولیدی دولتی به بخش غیررسمی کرد. توژم قیمت ها که به حدود ۲۲ درصد در سال رسید از قدرت خرید حقوق بگیران به شدت کاست و افت سرمایه گذاری در بخش تولیدی نرخ بیکاری را (حدود ۱۳ درصد طبق آمار دولتی)، به ویژه در میان جوانان، افزایش داد. به این ترتیب، روی آوردن به بخش غیررسمی اقتصاد هم برای بیکاران و هم حقوق بگیران، که برای تأمین حداقل معاش خود چاره ای جز اشتغال به بیش از یک شغل ندارند، امری اجتناب ناپذیر شده است. روند خصوصی سازی، اما، با تصویب قوانین و مکانیزم های لازم برای تأمین حقوق کارگران و کارمندان قرین نبوده و از همین رو به استقلال بیشتر فضاهاى اجتماعى منجر نشده است. در زمینه اصلاحات اقتصادى، خاتمی یکسال پس از اعلام خط مشى اقتصادى دولت در بهار سال ۱۳۷۷، ضمن ارائه برنامه اقتصادى خود تأکید کرد که: «تولید و امنیت از یکدیگر جدائى ناپذیراند. . . ما مى‌بایست امنیت و سود سرمایه گذاران ایرانی و خارجی را تأمین کنیم. تضمین امنیت و ثبات در جامعه ما مهمترین محور جهت گیری جدید ماست.»^۹

با این همه، موانع حقوقی که بر سر راه تحقق برنامه خصوصی سازی پیشنهادی رئیس جمهور قرار دارد تنها منحصر به موانع موجود در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیست. قانون حمایت و گسترش صنایع که در ابتدای انقلاب از سوی شورای انقلاب به تصویب رسید و دولت را مجاز به مصادره اموال خصوصی کرد هنوز لغو نشده است. گرچه این قانون مدتی است که عملاً به بوتۀ فراموشی افتاده اما صرف وجود آن چون شمشیر داموکلس بر گردن کارآفرینان بخش خصوصی سنگینی می کند و آن ها را از سرمایه گذاری تازه و یا گسترش واحدهای موجود برحذر می سازد.

قانون کار نیز- که اخراج کارگرهای قراردادی دائمی را برای کارفرما عملاً غیرممکن ساخته است (مواد ۱۲، ۲۰، ۲۷، ۲۸ قانون کار) مانع دیگری در راه

گسترش سرمایه گذاری و کارآفرینی است. منع اخراج این گروه از کارگران حتی با تغییر مدیر یا مالک واحد تولیدی به قوت خود باقی می ماند. افزون بر این، ماده ۲۸ قانون کار کارفرما را از اخراج اعضای شورای اسلامی کارگران یا نمایندگان کارگران منع کرده است.^{۱۱} با این همه، قانون کارفرما را مجاز به استخدام کارگران براساس قراردادهای موقتی می داند. اما، چنین اجازه ای مشکل کارآفرینان صنعتی را حل نمی کند زیرا نه تنها نیازمند استخدام کارگران ماهراند بلکه معمولاً متحمل هزینه هائی نیز برای آموزش آنان می شوند. به این ترتیب، اجرای قانون کار از سال ۱۳۷۷ به بعد پیامدهای منفی در روند ایجاد اشتغال در بخش خصوصی داشته است. کارآفرینان بخش خصوصی صنعتی سرمایه گذاری در تکنولوژی را به سرمایه گذاری در نیروی کار ترجیح می دهند. نرخ بالای بهره پول که برای سپرده های ۵ ساله به ۱۸ تا ۲۰ درصد می رسد سرمایه داران بالقوه را بیشتر به ذخیره پول در بانک تشویق می کند و نه سرمایه گذاری در صنعت که بیشتر از ۲۰ درصد بازدهی ندارد. به گفته محمدعلی حقی، رئیس انجمن مدیران صنعتی، «وجود مشکلات مختلف باعث می شود که صنعت در بخش خصوصی سرمایه گذاران جدید را جلب نکند و این که سهم بخش خصوصی در صنعت به شرکت ها و کارخانجات کوچک محدود باشد. گرچه تعداد شرکت های صنعتی بخش خصوصی چهارهزار از کل شش هزار شرکت صنعتی را شامل می شود (یعنی ۷۵ درصد کل) ولی ارزش افزوده اینها از ۱۸ درصد تجاوز نمی کند یعنی از نرخ بهره بانکی هم کمتر است.»

بی ثباتی مقررات و قوانین، نوسانات در نرخ تسعیر ارزهای خارجی و ناکارآمدی نظام پیچیده بانکی دولتی از جمله موانع و مشکلات کارآفرینان صنعتی است. به استدلال محمود تبریزی، سهامدار عمده شرکت الماسه ساز، پیشرفته ترین واحد صنعتی خصوصی در ایران:

در ایران تغییر و تحولات قابل پیش بینی نیستند. مثلاً ما با اینکه موقعی که می خواستیم کارخانه مان را ایجاد کنیم همه مخارج ممکنه را محاسبه کردیم ولی آخر کار پنج برابر برامان تمام شد. خوب بخشی از این افزایش ناگهانی هزینه ها تغییراتی بود که در نرخ برابری ارز ایجاد شد. . . بانک های دولتی ما شدیداً بوروکراسی برشان حاکم است و کارمندان شان اصلاً احساس مسئولیت نمی کنند. خصوصی سازی بانک ها نتایج مثبتی خواهد داشت بخصوص آنجائی که به سازماندهی داخلی شان مربوط می شود یا خدماتی که به مشتریان شان خواهند داد و حتماً به مدیریت عقلانی تری هم خواهند رسید. ولی این خصوصی سازی نتایج

منفی هم برای فعالیت‌های صنعتی مثل فعالیت ما خواهد داشت چون این فعالیت‌ها فقط در بلند مدت سود آور هستند و بانک‌های خصوصی مطمئناً بیشتر تمایل خواهند داشت سرمایه‌گذاری هائی را تأمین کنند که هم سودآوری شان بیشتر است و هم سریعتر یعنی در کوتاه مدت سود می‌دهند مثلاً کارهائی مثل ساختمان سازی یا فعالیت‌های تجارتي.

افزون بر این‌ها، مالیات تصاعدی بر واحدهای تولیدی که گاه به ۵۴ درصد درآمد کل می‌رسد همراه با پنجاه گونه عوارض و مالیات‌های دیگر از جمله عوارض شهرداری، مصرف‌کننده، آموزشی، و کارفرما. و این در حالی است که فعالیت‌های بازرگانی عمدتاً از پرداخت مالیات می‌گریزند. کفائی، سهامدار عمده شرکت فولادریزان که از تولیدکنندگان بزرگ صنایع فلزی است، معتقد است که «ما با موانع متعددی بر سر راه سرمایه‌گذاری در بخش تولید مواجهیم. علاوه بر قوانین موجود، سیستم مالیاتی ما خود مانع بزرگی است. مالیات هائی که شرکت‌های صنعتی می‌پردازند بسیار از دیگر بخش‌های فعالیت‌های اقتصادی بیشتر است. برای مثال، بازاری‌های بزرگ چندین میلیارد تومان را با تلفن این طرف و آن طرف می‌کنند بدون آن که مالیاتش را بپردازند و هیچ کس هم مزاحمشان نمی‌شود.»

اقتصاد دولتی کنونی پی‌آمدهای منفی دیگری را نیز برای صنایع خصوصی دربر دارد. به گفته محمود تبریزی: «در اقتصاد دولتی ما اساساً رقابت میان صنایع بخش خصوصی و بخش دولتی کاملاً ناعادلانه است. در صنایع بخش دولتی حقوق و دستمزدها به مراتب از آنچه ما در بخش خصوصی می‌توانیم بدهیم بالاتر است. علاوه بر این، بخش دولتی هزار جور مزایای دیگر هم به کارمندان و کارگزارانشان می‌دهد که ما اصلاً امکانش را نداریم که بدهیم. از طرف دیگر، بخش دولتی انحصار برخی از بخش‌های تولیدی مثل صنایع ماشین‌سازی را دارد. خوب وقتی که رقیبی وجود ندارد ایران خودرو (سازنده پیکان) می‌تواند هم هر قیمتی را که بخواهد تحمیل کند و هم کیفیت بسیار پائین را. حقوق کارمندان ایران خودرو چهاربرابر کارمندان ماست.»

سوی این عوامل، نقص ساختاری نهادها و دوائر دولتی مانع اجرای سیاست خصوصی‌سازی است. محمدعلی حقّی و حمید اسکندانی که به ترتیب رئیس و معاون انجمن مدیران صنایع ایران اند معتقدند که: «به غیر از آقای خاتمی و برخی از وزراء، دستگاه اداری و دولت به طور کلی مخالف خصوصی‌سازی

هستند. بعضی از کارمندان عالی رتبه دولت اصلاً معتقدند که این سیاست خصوصی سازی به منافعشان لطمه می زند. بعضی دیگر فکر می کنند که اگر سرمایه گذار خصوصی وجود نداشته باشد بهتر است چون آن وقت خودشان می توانند شرکت های دولتی را تدریجاً و باقیمت بسیار کمی بخرند».

باید افزود که نه تنها محافظه کارانی که اهرم های اصلی قدرت را در اختیار خود دارند و منافعشان با منافع بازار و بخش توزیعی اقتصاد درآمیخته است و با تغییر مسیر اقتصاد کشور بسوی صنعتی شدن و خصوصی سازی مخالف اند، بلکه اصلاح طلبان، از جمله نزدیکان خاتمی، و به ویژه مسلمانان چپ‌گرا نیز به آزادسازی اقتصادی تمایلی ندارند.

در عرصه فرهنگی، جامعه ایران در مجموع هنوز به آنچه ماکس وبر «روحیه سرمایه داری» می خواند چندان نزدیک نشده است. گرچه تلاش برای دسترسی به پول و درآمد بیشتر هدف شماری روزافزون از مردم و جزئی از فرهنگ عمومی شده اما شمار آنان که به سرمایه گذاری در کارهای تولیدی روی می آورند قابل ملاحظه نیست. اکثریت لذت زندگی را در مصرف می دانند. به ویژه پس از پایان جنگ با عراق ارزش هائی چون رفاه و گشاده دستی جایگزین آرمان هائی چون ایثار و اسماک دوران جنگ شده اند. با رفع محدودیت های وارداتی و رغبت عمومی به مصرف کالاهای غربی، از جمله کالاهای فرهنگی آن، جامعه به تدریج از ایدئولوژی اسلامی و شعارها و مواضع ضد غربی فاصله گرفت.

در این میان، سرمایه گذاران بخش صنعتی از جمله کسانی هستند که تمرکز بر فعالیت های تولیدی را بر بهره بردن از لذات آنی زندگی ترجیح می دهند. به گفته کفائی: «سود من اصلاً بالا نیست اما من ترجیح می دهم که هر آنچه را که بدست می آورم دوباره در شرکت سرمایه گذاری کنم تا اینکه بخواهم مثلاً شرایط زندگی ام را بهتر کنم. من اصلاً زندگی مرفهی ندارم و شاید بتوانم بگویم که کمی بیشتر از کارمندانم در می آورم. صاحب یک آپارتمان متوسط هستم و ماشینم هم دست دوم است. هدف من به هیچ وجه ثروت شخصی نیست. اگر آن هدف را داشتم خوب مثل دیگران در فعالیت های تجاری سرمایه گذاری می کردم. برای من، زندگی بهتر معنی اش این است که کارخانه را که با آن یک رابطه عاطفی دارم به بهترین نحو اداره کنم. من اساساً روحیه بازاری ندارم. روحیه ام روحیه یک صاحب صنعت است.»

پیروزی انقلاب به آرمان های ضدسرمایه داری و مساوات طلبی که در دوران پیش از انقلاب بر جامعه مسلط بود دامن زد. اما آرزوی عدالت اجتماعی در

دوران جمهوری اسلامی تحقق نیافته و وعده برابری شهروندان به بوتۀ فراموشی سپرده شده است. اجرای سیاست های تعدیل اقتصادی همراه با بحران مزمن اقتصادی بدبینی قشرهای محروم را علیه طبقۀ متمکن برانگیخته است. سرمایه داران بخش صنعتی به این بدبینی آگاه اند به ویژه چون کارخانه را که نماد بارز ثروت است مخفی نمی توان کرد. این بدبینی به فعالیت های تجاری که در آن تنها به یک دفتر و چندتن کارمند نیاز بیشتری نیست تسری نیافته است. به این ترتیب، بدبینی عمومی همراه با دیگر موانع مخمل سرمایه گذاری هر سرمایه داری را نسبت به گسترش فعالیت های تولیدی خود دچار تردید می کند.

با این همه تلاش های فردی و دستجمعی مبلغان رشد اقتصادی در دگرگون کردن آراء بی تأثیر نبوده است. بسیاری از کارآفرینان، و نیز برخی از روزنامه نگاران و پژوهشگران اقتصادی، اهمیت سرمایه گذاری در بخش صنایع را به بحث و گفت و گو گذاشته اند و بر نقش حیاتی و بالقوه آن در حل مسئله بیکاری و رهایی کشور از وابستگی به درآمد نفت تأکید کرده اند. به گفته حمید اسکندانی: «در بین اقشار اجتماعی، روشنفکران دارند متقاعد می شود که بخش خصوصی لزوماً چیز بدی نیست. خیلی از آنها دیگر کارخانه را فقط جایی برای استثمار دیگران نمی بینند. اما طبقات پائین جامعه کماکان مخالف بخش خصوصی اند.» کفایت نیز چنین استدلال می کند که: «اگر دولتمردان واقعاً می خواهند وضع اقتصادی را بهبود بخشند می بایست به حرف های ما توجه کنند. پیشنهادهاتی که ما صاحبان صنایع می دهیم در جهت ایجاد کار برای بیکاران است.»

با این همه، سرمایه گذاران بخش صنایع خصوصی هنوز موفق به ایجاد یک اتحادیه سراسری که دربرگیرنده همه رشته های فعالیت آن ها باشد نشده اند. نبود روابط سازمان یافته میان کارآفرینان صنعتی خود سدی در راه تحقق استراتژی های مشترک و گسترش فعالیت های دستجمعی آنان بوده و مانع از آن شده که کارآفرینان به یک گروه متنفذ اجتماعی تبدیل شوند و کارآفرینی در اجتماع به هويت و منزلت مناسب خود دست یابد.

ویژگی های کارآفرینان صنعتی در نظام جمهوری اسلامی

طبق یک سنت دیرینه در ایران شرکت های خصوصی یا براساس روابط خویشاوندی به وجود می آیند یا برپایه ارتباطات دوستانه. بخصوص در مورد کارآفرینان سنتی رسم این است که شرکت باید به عنوان میراث در ید اعضای خانواده باقی بماند. مقررات حقوقی نیز به تثبیت این سنت کمک کرده اند. در

واقع برای آن که شرکت پس از مرگ مالک به فروش نرسد و تقسیم نشود مالیات بر ارث در این موارد بسیار اندک است.

تنوع پایگاه اجتماعی، وابستگی های خانوادگی و مسیر زندگی کارآفرینان ایرانی را از مشخصات این گروه باید شمرد. پیشینه فعالیت های اقتصادی برخی از آنان به دوران قبل از انقلاب اسلامی باز می گردد و برخی دیگر در سال های اخیر به سرمایه گذاری در صنایع مشغول شده اند. افزون بر گروه های قدیمی تر، برخی از کارآفرینان جدید که خاستگاه اجتماعی شان طبقه متوسط است با آغاز بحران اقتصادی وارد صحنه شدند و از آنجا که دولت رانت خوار نقش انحصاری خود را در توزیع درآمد ملی از کف داده است به قصد تضمین تحرک اجتماعی خود به سرمایه گذاری در بخش خصوصی پرداختند. در این مورد باید افزود که مهاجرت شماری قابل توجه از کارآفرینان ایرانی پس از انقلاب راه را برای فعالیت نسلی تازه از کارآفرینان گشود.

در عرصه کنونی اقتصاد ایران به شش گروه مشخص از کارآفرینان صنعتی می توان اشاره کرد:

الف) کارآفرینان متعلق به خانواده های تجار عمده که یا از بازرگانی یکسره به صنایع روی آوردند یا درعین حال به فعالیت های بازرگانی نیز ادامه می دهند. اعضای این گروه به ویژه در صنایع نشاجی در اصفهان و شمال ایران فعالیت دارند. ب) صاحبان صناعی که بدون پیشینه تجاری یا ثروت قابل ملاحظه واحدهای تولیدی خود را در دوران پهلوی ایجاد کردند. صاحب کارخانه پلامالین کاشان که تحصیلاتش در حدود مدرسه ابتدائی است نخست در یک کارخانه پلاستیک سازی مشغول به کار شد و اندکی بعد با خرید یک دستگاه کوچک به تولید وسایل پلاستیکی خانگی پرداخت. سپس نخستین کارخانه خود را با کمک چهار کارگر تأسیس کرد. کارخانه بعدی او پنجاه کارگر داشت. امروز، تولیدات کارخانه های وی به کشورهای جنوب خلیج فارس صادر می شوند. با باز کردن یک دفتر کار در دویب قصد دارد به بازارهای آفریقا نیز راه یابد.

پ) کارآفرینان متعلق به طبقه متوسط که در دانشگاه های ایرانی یا خارجی تحصیل کرده و قبل از انقلاب وارد فعالیت های تولیدی شده اند. اینان نه به ثروت شخصی بلکه بیشتر به دانش و آموخته های فنی خود متکی بوده اند. مالک کارخانه فولادریزان تحصیلات مهندسی خود را در آلمان به پایان برد و در سال ۱۳۵۳ به کمک وام بانکی به تأسیس یک کارخانه فلزسازی پرداخت. پس از انقلاب ورشکسته شد زیرا برخی از مشتریان بدون پرداخت بهای کالاهائی که

از او خریدار بودند از ایران مهاجرت کردند. بار دیگر در مقیاسی کوچکتر به کار خود ادامه داد و از سال ۱۳۶۰ به بعد مرغوبیت کالاهای کارخانه‌هایش زبانه زد. این کارفرما که در سال ۱۳۷۷ به عنوان بهترین مهندس ایرانی سال شناخته شد، امروز دارای سه کارخانه، با ۱۲۰ کارگر مرد، در نزدیکی های تهران است. بین سال های ۱۳۷۱ و ۱۳۷۶، یعنی تا هنگامی که دادگاه های آلمان رهبران رژیم جمهوری اسلامی را به مشارکت در ترور رهبران حزب کردستان ایران محکوم کردند، وی بخشی از کالاهای خود را به آلمان صادر می کرد.

نمونه دیگر از کار آفرینان تحصیل کرده ای که پس از انقلاب کار خود را آغاز کردند، مالک کارخانه الماسه ساز است که پس از دریافت درجه دکترا مهندسی از انگلستان نخست به تدریس در دانشگاه پرداخت. کارخانه وی که لوازم فلزبری تولید می کند با ۲۰۵ مهندس و کارگر فنی، شامل زن و مرد، در سال ۱۳۷۵ در شهر صنعتی هشتگرد آغاز به کار کرد. بانک ملت با پرداخت یک وام ۱۵۰ میلیون مارکی مالک ۳۵ درصد سهام این کارخانه است. مانده سهام متعلق به هشت سهامدار خصوصی است. مشتریان تولیدات کارخانه اغلب صنایع داخلی اند گرچه از سال ۱۳۷۸ بخشی از تولیدات آن به شرکت های آلمانی ایتالیایی نیز فروخته می شود. به سبب هزینه سنگین شرکت در نمایشگاه های صنعتی منطقه ای یا بین المللی و بی رغبتی دولت به کمک به صادرات صنایع داخلی این شرکت نیز علی رغم کیفیت بالای فرآورده هایش در بازارهای جهانی چندان شناخته شده نیست.

باید یادآور شد که به سبب هزینه بالای سرمایه گذاری، شمار کارآفرینان جوان در این رشته از فعالیت های تولیدی بسیار اندک است. به عنوان نمونه، وام های وزارت صنایع برای اجرای طرح های تازه همراه با شرایط دشوار است از آن جمله این که واحد تولیدی باید ظرف یک سال آغاز به کار کند و وام پایان سال نخست بازپرداخت شود.

ت) گروهی از بازرگانان خرد یا کلان که پس از انقلاب به کارهای تولیدی در بخش صنعت روی آوردند. به سبب فقدان دانش و تجربه لازم و نیز به علت استفاده از شیوه های سنتی و پدرسالارانه مدیریت، کار این گروه از کارآفرینان یا به توفیقی چشم گیر نرسید و یا به ورشکستگی انجامید. گرچه اغلب اینان از یاری و همکاری فرزندان تحصیل کرده و آشنا به روش های مدرن مدیریت، بهره منداند، تصمیم های نهائی را خود می گیرند و همین مایه اختلاف و اصطکاک بین دو نسل می شود. باکمبود امکانات اشتغال و نداشتن سرمایه شخصی این

فرزندان چاره ای جز ادامه همکاری با پدران خویش ندارند. کارخانه بهرنگ بافت از نمونه های این گونه همکاری های خانوادگی است. صاحب این کارخانه پس از انقلاب با رها کردن کار قضایی به فروش فرش های ماشینی پرداخت و به تدریج با خریدن سهام یک کارخانه ماشین سازی در کرج مالک آن شد و پسرش را نیز که دارای درجه فوق لیسانس در مدیریت بازرگانی است شریک خود کرد.

ث) جوانان تحصیل کرده طبقه متوسط یا پائین. این گروه از کارآفرینان که دوران تحصیلات خود را اغلب در ایران گذرانده اند سرمایه اولیه برای کار انداختن واحدهای کوچک تولیدی را (در شهرهایی چون اصفهان، شیراز، تبریز و زنجان) با توسل به قرض تأمین کرده اند.

ج) کارمندان عالی رتبه دولت که پس از آغاز روند خصوصی سازی به سرمایه گذاری تولیدی روی آوردند و برپایه آشنائی ها و ارتباطات خود به هزینه های اندک صاحب کارخانه ها و شرکت های دولتی شدند. شمار اینان چندان نیست و به علت بی تجربگی کارنامه درخشانی در کار مدیریت ندارند. دیگر کارآفرینان بخش خصوصی نظر خوشی نسبت به این گروه از صاحبان واحدهای تولیدی ندارند و آنان را بیشتر از آن که رقبای خود در بخش خصوصی بشمارند زائده بخش دولتی قلمداد می کنند.

با همه تنوعی که در ویژگی های کارآفرینان کشور به چشم می خورد همه آنان با مشکلات واحدی روبرویند، خواست های مشترکی دارند و با همه سرخوردگی ها همچنان امیدوار به موفقیت خاتمی و جنبش اصلاح طلبان اند. گرچه هنوز یک سندیکای واحد و سراسری آنان را به یکدیگر مرتبط نساخته است اما از راه انجمن های خود با نهادهای دولتی سر و کار دارند و علی رغم همه موانع موجود مصمم به گسترش و تثبیت نقش خود در عرصه های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشورند.

با همه تغییرات در برنامه های اقتصادی رژیم، موانع سیاسی و حقوقی همچنان سدی در برابر تحقق طرح های خاتمی در باره اصلاحات اقتصادی اند. اصرار شورای نگهبان در رد مستمر قوانین اصلاحی مجلس شورای اسلامی، از جمله قانون تشویق سرمایه گذاری خارجی در کشور، از جمله این موانع است. مواد ۴۴ و ۸۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی را نیز باید در زمره این موانع شمرد. در واقع، برای «تضمین امنیت و سودآوری سرمایه گذاری داخلی و خارجی» گریزی جز اصلاح این اصول نیست. به گفته محمود تبریزی:

هنوز بسیاری از مشکلات و موانع سر جای خودشان هستند اما تلاش هائی هم برای بهبود اوضاع آغاز شده است. اگر ما وضعیت تولید داخلی الان را با دهه ۱۳۶۰ مقایسه کنیم می بینیم که ما الان هم بیشتر از آن موقع تولید می کنیم و هم کیفیت تولیداتمان بهتر شده است. خصوصی سازی تأثیرات مثبتی بر صنعت خواهد داشت اما سخنرانی و قول و وعده کافی نیست. می بایست سرمایه گذاری ها به طرف این بخش هدایت شوند و برای اینکه این کار انجام شود باید قوانین و مقررات تغییر کنند تا اینکه سرمایه گذاری در صنعت سودآور شود و سرمایه گذاران را بطرف خودش جلب کند. قاطعیت دولت می بایستی وجود داشته باشد تا صنعت پیشرفت کند. ما هنوز نتایج عملی برنامه اقتصادی آقای خاتمی را ندیده ایم. بهبود نسبی وضع اقتصادی پارسال فقط به خاطر افزایش بهای نفت بود. ولی در کل من فکر می کنم که پیشرفت هائی داشته ایم. شما می بینید که امروز همه دولتمردان متفق القولند در اینکه به صنعت و تولید بها بدهند گرچه این ارزش دادن ها هنوز نتیجه ملموسی نداشته است. در ایران، صنعت ظرفیت رشد دارد، حجم مهمی از سرمایه هم در ایران و هم در نزد ایرانیان خارج از کشور وجود دارد. بازار داخلی رو به رشد است و ما نیروی کار ماهر داریم. آنچه که نیاز داریم یک سیاست جدی است که سرمایه گذاری در بخش صنعت را تشویق و ترغیب کند. خوب خود این نیاز به تغییر قوانین و مقررات دارد. تا وقتی که این قوانین عوض نشوند ما هیچگاه موفق نخواهیم شد که سرمایه گذاران ایرانی و خارجی را جلب کنیم.

بسیاری از کارآفرینان خصوصی معتقدند که از زمان انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری، کوشش دولت و مجلس معطوف به اصلاح این گونه قوانین شده است. اما بعید به نظر می رسد که این کوشش به سبب مخالفت محافظه کاران قدرتمندی که با بازار و بازرگانان عمده و بنیادها پیوندی تنگاتنگ دارند به جائی برسد. به استدلال محمدعلی احمدی زاده، از سهامداران و مهندسان شرکت العاسه ساز، «آنهائی که قدرت واقعی را در دست دارند از بخش تجارت و واردات حمایت می کنند نه از بخش صنعت. برای مثال، ما در این مملکت کمبود شدید اتوبوس و اتوبوس مسافربری داریم در حالی که از سال ها قبل از انقلاب صنعت ماشین سازی هم داریم. اما بجای اینکه از این صنعت حمایت جدی شود راه حلی را انتخاب کرده اند که برای اقتصاد ما خیلی گران تمام می شود ولی البته برای واردکنندگان خیلی با صرفه است. یعنی اینها می روند از خارج

بخصوص از اروپا اتویوس وارد می‌کنند.»

بانک مرکزی نیز به قصد بهتر کردن خدمات بانکی برای سرمایه گذاران دست به اقداماتی برای کاهش شمار بانک های دولتی و خصوصی سازی تعدادی از آنها زده است. در پی این اقدامات نخستین بانک خصوصی در پائیز ۱۳۸۰ شروع به کار کرد. هدف اصلی از این اقدامات دسترسی به سرمایه ای در حدود ۱۰ میلیارد دلار برای فراهم کردن زمینه رویارویی با بحران عمیق اقتصادی در کشور است. ماده ۶۰ برنامه توسعه اقتصادی پنج ساله کشور ناظر به ایجاد صندوق ذخیره ای از مازاد درآمدهای فزاینده نفتی است. در سال ۱۳۸۰ این مازاد به حدود ۵/۹ میلیارد دلار بالغ شد. نیمی از این مبلغ به سرمایه گذاری در زمینه تولیدات صنعتی، تشویق صادرات غیرنفتی و ایجاد امکانات اشتغال تخصیص داده شده است.

باین همه، اصلاح بنیادی اقتصاد رانت‌خوار کشور آشکارا به زیان بازرگانان عمده، منتفعان از درآمد نفت و مدافعان جناح محافظه کار رژیم خواهد بود. تجار عمده بازار بودند که هزینه انقلاب را بر دوش گرفتند و پس از پیروزی انقلاب اقتصاد توزیعی و مبادلاتی را بر کشور مسلط کردند. به این ترتیب، اقدام جدی برای اصلاح اقتصاد کشور کاری است عمدتاً سیاسی و نیازمند پشتیبانی فعال بازیگران اصلی عرصه اجتماعی و اقتصادی کشور، به ویژه طبقه متوسط حقوق‌بگیر، پیشه‌مندان، و کارآفرینان و کارگران بخش صنعتی که تا کنون عملاً از اعمال نفوذ و قدرت محروم مانده‌اند. جلب پشتیبانی این گروه‌های اجتماعی مستلزم ایجاد اتحادهای نوین اجتماعی است. اقدام به چنین دگرگونی‌های بنیادی را، اما، مشکل بتوان در حیطه توانائی رژیم جمهوری اسلامی دانست.*

* این متن ترجمه ای از نسخه انگلیسی نوشته است.

پانویست ها:

۱. ن. ک. به:

Sami Zubaida, "Religion, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt," in Joel Beinin and Joe Stark, eds., *Political Islam*, London, I.B. Tauris, 1997, p. 59.

۲. ن. ک. به:

Edward Shills, "The Idea of Civil Society," *Government and Opposition*, 26 (Autumn 1991), p. 4.

۳. ن. ک. به:

Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, 1991, pp. 54-55.

۴. ن. ک. به:

Ervand Abrahamian, *Khomeinism, Essays on the Islamic Republic*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.

۵. روح الله خمینی، *کشف الاسرار*، تهران، ۱۳۲۲، صص ۱۸۲-۱۸۱. نیز ن. ک. به:

_____ ولایت فقیه: حکومت اسلامی، تهران، ص ۵۲ به نقل از Ervand Abrahamian, *ibid.*

۶. در پاسخ به این انتقاد که بنیاد مستضعفان مالیاتی به دولت نپرداخته است، محسن رفیق دوست، سرپرست وقت این بنیاد سرانجام اعلام کرد که مالیات بنیاد را به آیت الله خامنه ای داده است.

۷. ن. ک. به:

Khosrow Pourmemar of Pars Nemoogar brokerage, interviewed by Firouz Sedarat, Reuters English Service, October 18, 2001.

۸. ن. ک. به:

Thierry Coville, "Iran: la revolution a vingt ans," *Problemes economique*, no.2 (March 1999), p. 21.

۹. به نقل از سخنرانی تلویزیونی محمد خاتمی، ۱۳ مارس ۱۹۹۸.

۱۰. سید محمد هاشمی، *نگارشی بر قانون کار جمهوری اسلامی ایران*، تهران، دانشگاه

شهید بهشتی، ۱۳۷۰.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسروخاور

پیشگفتار:

مقاله ها

۴۰۱

۴۰۵

۴۲۹

۴۵۳

۴۷۹

۴۹۳

فرهاد خسروخاور

جهانگیر آموزگار

مهرانگیز کار

آزاده کیان

محسن متقی

ایران در دوره گذار

ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست

مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی

موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی

روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

۵۲۱

۵۳۵

۵۵۱

۵۶۱

باقر پرهام

صدرالدین الهی

نسیم وهابی

«چنان چون بود مردم گزپرست» (جلیل دستخواه)

نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن)

تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)

«گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی)

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی

نگاهی گذرا به ادبیات سیاسی پیش و پس از انقلاب در ایران تفاوت های بنیادی در کلام سیاسی این دو دوره را از نظر مفاهیم و مشغله های فکری آشکار می کند. در فاصله میان سال های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ با مفاهیمی مانند انقلاب، شهادت، ایثار، خودسازی، دیکتاتوری، امامت، امت، حزب، جامعه بی طبقه، نفی مالکیت، سوسیالیسم و جز اینها سر و کار داشتیم و شاهد تلاش پیگیر روشنفکران برای براندازی نظام بودیم که بیشترشان در سازمان های مخفی و نیمه مخفی گرد آمده بودند و می کوشیدند تا با ایده ها و ایدئولوژی های خود دستگاهی عقیدتی بسازند و بدین سان کاربرد این مفاهیم را در جامعه توجیه کنند. در این دوره اگر هم سخنی از دموکراسی و آزادی شنیده می شد حضور سنگین مارکسیسم اجازه نمی داد که کسی در محتوای واقعی این مفاهیم تأمل کند. در حوزه نظری و در طیف دینداران، علی شریعتی در ابعادی گسترده تر و حبیب الله پیمان و محمود طالقانی در ابعادی محدودتر به نظریه پردازی درباره مفاهیم یاد شده پرداخته بودند و می کوشیدند تا سازگاری دین را با این مفاهیم نشان دهند. در پهنه مبارزه سیاسی نیز سازمان مجاهدین خلق و نظریه پردازان آن با مراجعه به تاریخ اسلام و در پرتو مارکسیسم که علم زمانه شمرده می شد، در

* محقق انستیتوی عالی خدمات اجتماعی، پاریس.

پی سازش دین با انقلاب، مبارزه طبقاتی، خشونت، ترور و نفی استثمار و مفاهیمی از این قبیل بودند. در میان نمایندگان اسلام سنتی نیز برخی به این مفاهیم پرداخته بودند از جمله آیت الله مرتضی مطهری. وی در آغاز کار در پی احیای فلسفه اسلامی بود ولی به تدریج تحت تأثیر گفتار غالب به نقد برخی از آراء روشنفکران دینی و مارکسیسم پرداخت و در مقام متکلم کوشید تا به پرسش‌هایی که روشنفکران مطرح می‌کردند پاسخ دهد. با پیروزی انقلاب که کلام و زبانش بیشتر متأثر از نظریات روشنفکران دینی بود جمهوری اسلامی پا به هستی گذاشت که هدفش تحقق آرمان‌های دینی بود.

با استقرار جمهوری اسلامی و به حاکمیت رسیدن اسلام و طرح و تصویب ولایت فقیه به عنوان یکی از ارکان قانون اساسی، دین اسلام در برابر آزمایش تاریخی بزرگی قرار گرفت و دوران آزمون شعارها و وعده و وعیدها آغاز شد. از آغاز انقلاب تا سال ۱۳۶۰ که فضای سیاسی و فعالیت مطبوعاتی هنوز کاملاً بسته نشده بود بحث و جدل در حوزه سیاسی و فرهنگی میان نظام برخاسته از انقلاب و منتقدانش جریان داشت. در این سال‌ها همچنان بحث و گفتگو در باره مفاهیم بازمانده از انقلاب صورت می‌گرفت و هنوز سخنی جدی در باره دموکراسی، حقوق بشر و تسامح و تساهل و مدارا و جامعه مدنی و دولت قانون بنیاد و مفاهیمی از این دست به گوش نمی‌رسید. از میانه سال‌های دهه ۶۰ بود که روشنفکران دینی سرخورده از اوضاع کمر به نقد مبانی دینی و ایدئولوژیکی نظام بستند. در رأس این گروه عبدالکریم سروش بود که با همفکرانش در مجله *سپهان فرهنگی* به نقد و بررسی دیدگاه‌های اسلام سیاسی و سنتی پرداخت. در این مجله مقالات سروش زیر عنوان «قبض و بسط» منتشر شد و بحث و جدل‌های بسیاری را برانگیخت.

پس از بسته شدن *سپهان فرهنگی* روشنفکران محفل سروش با انتشار مجله *سپان* به حضور خود به عنوان منتقدان اصلاح طلب نظام رسمیت بخشیدند. از همین هنگام در صحنه روشنفکری و در عرصه مباحث سیاسی و اجتماعی شاهد ظهور و رواج مضمون‌های تازه‌ای هستیم که در تاریخ روشنفکری ما اگر بی‌سابقه نباشد چنین گسترده و پیگیرانه مطرح نبوده است. در طرح و پیشبرد این بحث‌ها روشنفکران دینی سهم به‌سزایی داشتند. نقش آنان را در بی‌اعتبار کردن بسیاری از ارزش‌های بازمانده از انقلاب، نمی‌توان انکار کرد. در این نوشته می‌کوشیم به بررسی یکی از درونمایه‌های فکری روشنفکران امروز یعنی جامعه مدنی بپردازیم که در بحث‌های سیاسی و نوشته‌های اجتماعی دوره پیش از

انقلاب جایی نداشت.

برای شناخت بهتر درونمایه های فکری تازه در فضای روشنفکری ایران، بررسی زمینه های عینی پیدایش جریان تازه روشنفکری ضروری است. چگونه است که کسانی تا دیروز از انقلاب، جنگ، شهادت و گروگان گیری دفاع می کردند و امروز از آرمان های دیروزشان دست کشیده اند و همراه با زنان و جوانان و روشنفکران غیردینی جنبشی فرهنگی و فکری پدید آورده اند که با شعار جامعه مدنی و ایران برای همه ایرانیان، خواهان اصلاحات ریشه ای در نظام کنونی است.^۶ بررسی دیدگاه های سردمداران این جنبش اصلاح طلب موضوع اصلی این نوشته است اما برای پیشبرد بحث ناگزیر به فرآورده های فکری جریان های دیگر نیز نگاهی خواهیم افکند.

در بخش اول این نوشته به بررسی زمینه های شکل گیری جنبش اصلاح طلبی خواهیم پرداخت و تأثیر تحولات و رویدادهای جهانی را در شکل گیری آن نشان خواهیم داد. سپس اشاره ای به نقش چند روشنفکر مسلمان در به راه افتادن آن خواهیم کرد و در عین حال نشان خواهیم داد که این جنبش خودانگیخته نبود و پیش زمینه های آن را در نیمه دوم دهه ۶۰ باید جست.^۷

در بخش دوم به مطالعه درونمایه های فکری روشنفکران دینی و به طور مشخص به بررسی جامعه مدنی خواهیم پرداخت. البته منظور از بررسی جامعه مدنی نه توضیح تئوری آن و روند شکل گیری اش در غرب بلکه بررسی برداشت های روشنفکران دینی از این مقوله است و نیز شرح تلاش آنان برای سازگار کردن این برداشت ها با مبانی دینی. به عبارت دیگر، موضوع بخش دوم این نوشته بررسی دیدگاه های مدافعان سازگاری دین با جامعه مدنی است.

شکل گیری جنبش اصلاح طلبی و نقش روشنفکران دینی

در چند سال گذشته موضوع اصلاح و اصلاح طلبی طنین تازه ای در فضای سیاسی و روشنفکری ایران یافته است و بحث و گفتگو در باره این موضوع و ریشه های آن به مشغله فکری محافل روشنفکری تبدیل شده است. برای شناخت بهتر جنبش اصلاح طلبی اشاره به چند رویداد مهم که عوامل بیرونی شکل گیری آن بودند ضروری است.

در سال های پایانی دهه ۶۰ کسانی از میان روشنفکران دینی با فاصله گرفتن از ارزش های حاکم بر نظام جمهوری اسلامی به نقد مبانی دینی و سیاسی جمهوری اسلامی پرداختند در حالی که وفاداری خود را به نظام همواره

اعلام کردند و هنوز هم می کنند. این روشنفکران را می توان به گفته فرهاد خسرو خاور روشنفکران پسااسلامگرا نامید که ویژگی اصلی شان رویگردانی از درونمایه های انقلابی و پیوستن شان به نگرشی اصلاح طلبانه نسبت به مسایل جامعه است.^۷ در شکل گیری این جریان هم رویدادهای ایران نقش داشت و هم اوضاع و احوال جهانی. و این نشان می دهد که روشنفکران دینی برخلاف بسیاری از روحانیان سنتی نسبت به رویدادهای بیرون از حوزه دین بی اعتنا و به مسائل فکری مدرن بی علاقه نیستند و درعین حال که نگران ایمان دینی خود هستند از رویدادهای زمانه و تحولات جهان اثر می پذیرند.^۸ بنابراین روشنفکری دینی را نباید محصول تأملات ناب فکری متفکران دینی دانست بلکه باید آن را به عنوان پدیده ای مشخص در نظر گرفت که متأثر از رویدادهای زمانه و مسائل بیرون از حوزه دین نیز بوده است.

الف) تجربه انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی یکی از بزرگ ترین رویدادهای نیمه دوم قرن بیستم بود که جهان را تکان داد و دیرزمانی توجه جهانیان و محافل روشنفکری و مراکز پژوهشی غرب را به خود جلب کرد.^۹ شرکت ملیونی مردم در این انقلاب در آغاز شور و شوقی در میان مسلمانان جهان پدید آورد و در غرب نیز برخی از روشنفکران و اندیشه گران نامدار، پیروزی انقلاب را به فال نیک گرفتند و به میدان آمدن دین را طلایع بازگشت معنویت به جهان تپه شده از افسون دانستند. در میان آنان کسانی چون حامد الگار، وئسان مونتئی، روزه گارودی از نظام اسلامی پشتیبانی کردند و حتی به دین اسلام گرویدند و کسانی نیز در آغاز به انقلاب ایران امید بستند ولی سپس ناامید شدند مانند میشل فوکو که در آغاز با لحنی تایید آمیز از انقلاب سخن گفت اما پس از سفری که به تهران کرد، با دیدن واقعیت های جامعه ایران و مسائلی که انقلاب مطرح می کرد از توهم درآمد و در بازگشت به فرانسه در نگرش خود نسبت به انقلاب ایران تجدید نظر کرد.^{۱۰} تجربه انقلاب اسلامی و سر برافراشتن اسلام در صحنه جامعه و انتظارات مردم از دین، مسلمانان را به توان آزمایی تازه ای فراخواند و روحانیت شیعه را که اکنون بر مسند قدرت تکیه زده بود در برابر پرسش های تازه در باب سازماندهی و اداره جامعه قرار داد. فقه شیعه از قلمرو سنتی خود که شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی دینی مسلمانان شیعی بود بیرون آمد و پاسخگوی مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشور شد. به دیگر سخن، روحانیت گام در عرصه های

تازه‌ای گذاشت و یک راست درگیر مسائل و مشکلات جامعه به ویره نسل جوان شد. روحانیان در مقام زمامداران کشور مجبور به بازنگری بنیادهای فکری خود شدند. زیرا اگرچه در ظاهر همه جا سخن از اسلامی کردن جامعه بود و انجمن‌های گوناگون اسلامی و نهادهای جدید برای سرعت بخشیدن به فرآیند اسلامی کردن جامعه پدید آمدند و در کنار نهادهای بازمانده از نظام گذشته نهادهای انقلابی و اسلامی ظهور کردند تا اسلامیت انقلاب و نظام را تضمین کنند اما روحانیت تازه به قدرت رسیده غافل از آن بود که در مقام زمامدار کشور، دین را به قلمروی می کشاند که رفته رفته در برخورد با واقعیت‌های زندگی اجتماعی جنبه قدسیت خود را از دست می دهد و به عبارتی دنیوی می شود و در نهایت به مرتبه ایدئولوژی های سیاسی سقوط می کند.^{۱۱}

به هر حال، زمانی که تب و تاب انقلاب و شور و شوق ناشی از انقلاب فرونشست و آتش جنگ، به رغم روشن نگاه داشتن آن به مدت ۸ سال، خاموش شد، روشنفکران دینی و بخشی از روحانیان به خود آمدند و تجربه انقلاب و آرمان های آن را در ترازوی عقل سنجشگر قرار دادند و با نگاهی انتقادی به سیاسی کردن دین نگرستند. از آنجا که بسیاری از سردمداران جریان معروف به جنبش اصلاح طلبی خود فرزندان انقلاب و از پشتیبانان سرسخت آن‌اند، روشن نیست با کدام مبانی به نقد تجربه انقلاب می پردازند زیرا روند اصلاحات را ادامه حرکت انقلابی می دانند.^{۱۲} آنچه مسلم است انتقاد از اسلام سیاسی و دفاع از نوعی دینداری استوار بر ایمان قلبی و نه لزوماً مبتنی بر شریعت و نیز پیوستن به رویکردی اصلاح طلبانه برای حل مسائل جامعه و رویگردانی از خشونت و نقد شهادت و مرگ طلبی همه نتیجه تجربه انقلاب اسلامی است و بدون این تجربه نه تحول در جامعه روحانیان پدید می آمد و نه بخش مهمی از جامعه از اسلام فقهی روی می گرداند.

ب) زوال و فروپاشی نظام های کمونیستی

اگر انقلاب اسلامی و تجربه حاکمیت دینی سبب شد که اسلام سیاسی در بوته نقد قرار گیرد و رابطه دین و سیاست به موضوع اندیشه انتقادی مبتدل شود، فرو ریختن دیوار برلن نیز سرآغاز سُست شدن پایه های بسیاری از باورها و اعتقادات دیرین روشنفکران ایرانی بود. شکافی که در نظام سوسیالیستی دهان گشوده بود و به فرو ریختن دیوار برلین انجامید، حرکتی را نیز در جهان سوسیالیسم به راه

انداخت که گرباچف مظهر آغازین آن بود. این حرکت زود به جنبشی سیل آسا تبدیل شد و در نهایت امر به فروپاشی نظام حاکم بر شوروی و بخش اعظم اردوگاه سوسیالیستی انجامید. این رویداد عظیم در پایان قرن بیستم سیمای جهان را دگرگون کرد و ایمان به انقلاب و رهایی و رستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد.^{۱۳} اگر تجربه حکومت دینی، آرمانگرایان مسلمان را به توان آزمایی فکری تازه ای فراخواند، فروپاشی نظام های سوسیالیستی نیز مانند پُتک بروجدان ایدئولوژی زده روشنفکران ایرانی فرود آمد و آنان را از خواب گران هفتاد ساله بیدار کرد و به اندیشیدن در باره بهشت موعود که در واقع دوزخ موجود بود واداشت. بدین سان، گفتمان مارکسیستی که پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب، گفتمان چیره بر محافل روشنفکری ایران بود جای خود را به نقد مارکسیسم و روایت های گوناگون آن داد. بسیاری از مارکسیست های وطنی و مسلمانان انقلابی با پی بردن به واقعیت های نظام های سوسیالیستی از ایدئولوژی ها و آرمان های تمام خواه خود دست کشیدند و به دفاع از ارزش های دموکراتیک برخاستند، ارزش هایی که تا دیروز باعنوان تحقیرآمیز ارزش های بورژوازی از آنها نام می بردند. تجربه شوروی و زوال آن نظام در میان روشنفکران ایرانی نوعی بدبینی نسبت به آرمان خواهی انقلابی و برپایی عدالت محض در جامعه بشری پدید آورد و در جریان نقد این آرمان خواهی انقلابی و برابری طلبی بود که بسیاری از آنان به برخی از ارزش های لیبرالی روی آوردند و به طرح درونمایه های فکری و ارزش هایی پرداختند که نظام های موجود غربی بر پایه آنها استوار است. در پرتو این تلاش فکری شماری از روشنفکران متوجه دست آوردهای سیاسی جامعه های غربی شدند و به این نتیجه رسیدند که اولاً این دست آوردها را نمی توان به نظام سرمایه داری و بورژوازی محدود کرد و ثانیاً استفاده از آنها می تواند در بازشدن فضای سیاسی و استقرار آزادی در ایران کارساز باشد. مطرح شدن مفاهیم و موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر، آزادی های سیاسی، نقد ایدئولوژی و دفاع از جامعه مدنی نتیجه بی واسطه سقوط نظام سوسیالیستی شوروی و بی اعتباری روایت های گوناگون مارکسیسم در جهان است.

پ) پایان جنگ

آنا آرنت، فیلسوف آلمانی تبار و یکی از متخصصان نظام های توتالیتر، بر این باور است که این نظام ها بدون تولید دشمن خارجی و یا بی وجود دشمن داخلی وابسته به خارج قادر به ادامه حیات نیستند و به همین دلیل این گونه نظام ها

پیوسته مدعی وجود یا توطئه دشمنان داخلی و یا خارجی اند تا بتوانند مردم را به هواداری خود بسیج کنند. در این میان، جنگ با دشمن نیز برای ایجاد پیوستگی درونی نظام، منحرف کردن افکار عمومی از مشکلات داخلی و مشروعیت بخشیدن به نظام می توان نقشی اساسی ایفا کند.^{۱۴} تحلیل جنگ ایران و عراق از حوصله این مقاله بیرون است اما نکته ای را در باره این جنگ نباید نادیده گرفت و آن اینکه شروع جنگ هواداران انقلاب اسلامی را متحد کرد و سبب شد که سرکوب مخالفان داخلی نظام با مخالفت عمومی روبرو نشود. در مدت هشت سال جنگ با عراق، نظام اسلامی گفتمان سیاسی خود را پیرامون جنگ و فضای جنگی سامان داد و به نوعی فرهنگ مرگ پرستی و شهادت طلبی در جامعه دامن زد. شکل گیری نهاد بسیج و پدیده حضور جوانان در جبهه جنگ باعث گسترش نوعی دینداری در جامعه شد که مهم ترین مشخصه اش مرگ طلبی و بیماری شهادت یا شهادت پرستی (martyropathie) بود. در این دوران جوانان بسیجی که به عشق استقرار بهشت بر روی زمین روانه میدان های جنگ شده بودند در بازگشت به شهرها در طی دوره مرخصی و استراحت شان با واقعیت های سرسخت زندگی روبرو می شدند و سپس به جبهه های جنگ باز می گشتند یا در شهرها سرخورده از نظام به فعالیت های اقتصادی می پرداختند و گاه نیز به مخالفت با نظام برمی خاستند.^{۱۵}

ت) درگذشت رهبر انقلاب

اگر این درست است که تحلیل انقلاب اسلامی بدون در نظر گرفتن شخصیت آیت الله خمینی و نقش او در پیروزی انقلاب ممکن نیست، این را نیز نمی توان منکر شد که پدیده نوگرایی دینی و نقد نظام اسلامی متکی به فقیه و پدیدار شدن درونمایه های تازه ممکن نبود مگر در وضعی که به دنبال درگذشت آیت الله خمینی پدید آمد. در آغاز انقلاب و در طی نخستین دهه آن آیت الله خمینی رهبری بلامنازع انقلاب را در دست داشت و در مقام پدر و رهبر معنوی توده های مسلمان عمل می کرد و در کشاکش ها و دعواهای سیاسی برای ساکت کردن فرزندان خود پا به میدان می گذاشت و گاه نیز برخی از آنان را گوشمالی می داد. در دوره جنگ نیز به نسل جوان حاضر در جبهه های جنگ امید می بخشید. در آن هنگام که او با قبول قطعنامه سازمان ملل، به تعبیر خودش جام زهر را نوشید، نقطه پایانی بر رهبری فرهمندان خود گذاشت و هنوز چند ماهی از این ماجرا نگذشته بود که رخت از این جهان برپست و پیروانش را گرفتار

مشکل جانشینی خود کرد. تا زمانی که زنده بود قدرت سیاسی تحت الشعاع شخصیت فرا جناحی او بود و به دلیل تصویری که مردم از رهبری او داشتند می‌توانست در لحظات حساس نقش تعیین کننده ایفا کند و برای تصمیم گیری در مورد مسائل حساس سیاسی نیازی نبود که به قانون اساسی و اصول مربوط به ولایت فقیه مراجعه کنند تا دخالت او توجیه قانونی داشته باشد. چه، مشروعیت وی برخاسته از نقش او در انقلاب اسلامی بود.

ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی، در توضیحی که در باره گونه شناسی قدرت بدست می دهد در کنار قدرت سنتی از قدرت عقلانی و مدرن سخن می گوید و در میان این دو قدرت، قدرت فرهمندانه را می نشاند که بنیادش برچیرگی بلامنازع رهبر استوار شده و با پشتیبانی جماعت یا امتی عاطفی و مؤمن عمل می کند. از دید وبر، قدرت های فرهمندانه و رهبری آنها چندان دیر نمی پایند و پس از چندی به فرایند روزمرگی دچار می شوند. چنین قدرت هایی در دوره هایی خاص به ویژه در دوره های گذار پدید می آیند. این گونه رهبری مشروعیت اش را از منبعی غیر انتخابی و غیر انتصابی می گیرد و در هیئت نجات بخش امت ظاهر می شود و با ظهور خود روح تازه ای در کالبد جامعه خفته می دمد و به توده مردم هویت تازه می بخشد.^{۱۶} از نظر وبر، رهبری فرهمندانه هم موقتی است و هم جانشین ناپذیر. رهبر انقلاب اسلامی نیز در زمان حیات خود دچار فرایند روزمرگی شد و قداست اش را رفته رفته از دست داد چندان که حتی برخی نزدیکان و هوادارانش نیز در اعتبار رهبری او دچار تردید شدند.^{۱۷} فراموش نباید کرد که رهبری فرهمندانه واگذار کردنی نیست و جانشینی چنین رهبری هایی مشکل آفرین است. این مشکل در باره آیت الله خمینی نیز چه در زمان حیاتش و چه در فردای درگذشت او مطرح شد. زیرا به قول مهدی بازرگان قبای ولایت فقیه تنها بر قامت وی دوخته شده بود و پوشاندنش برتن دیگری عملاً ناممکن بود. با اینکه حدود دوازده سال از درگذشت آیت الله خمینی می گذرد هنوز مسئله نقش رهبری بر پایه قانون اساسی و تعبیر و تفسیرها از ولایت فقیه ادامه دارد. تا زمانی که او زنده بود مخالفت علنی با نظریه ولایت فقیه عملاً ناممکن بود اما پس از درگذشتش بحث و گفتگو در باره اسلام فقهی و ناتوانی آن در پاسخگویی به مسائل جامعه صورت علنی به خود گرفت. به میدان آمدن دوباره منتظری و شاگردانش و بحث و جدل در باره مسائل دینی و نقد روایت حاکمیت از دین ممکن نبود مگر در غیاب آیت الله خمینی.^{۱۸}

۲- نقش نو اندیشان دینی در شکل گیری جریان اصلاح طلبی

اگر چه عوامل بیرونی و رویدادهای جهانی نقش مهمی در شکل گیری جریان نواندیشی دینی داشت اما این عوامل و رویدادها برای ظهور جریان نواندیشی کافی نبود. در میانه سال های ۶۰ در طیف دیندارانی که در انقلاب شرکت کرده بودند و انقلاب خواسته های آنان را برنیاورده بود عده ای تلاش کردند که با درس گیری از تجربیات انقلاب و حوادثی که در بالا به آن اشاره کردیم، دست به تفسیر تازه ای از اسلام زنند و از این راه هم امکان حیات دین را در جامعه ممکن گردانند و هم جامعه را پذیرای ارزش های جهان مدرن کنند. در میان این نواندیشان عبدالکریم سروش جایگاهی ویژه دارد. او که در دوران پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب به نقد مارکسیسم و روایت های وطنی آن همت گمارده بود، از نیمه دوم دهه ۶۰ نیز با طرح نظریه قبض و بسط به سنجش روایت فقهی از دین پرداخت و حوزه های رسمی دین را به رویارویی با پرسش های جهان مدرن فراخواند. در نظریه قبض و بسط کوشید تا راز تاریخت فهم دینی را آشکار کند و بدین سان در قدسیت علوم دینی و روایت های فقهی تردید کرد و دست آوردهای فقه را بخشی از علوم انسانی شمرد که بی بهره از تقدس اند و می توانند موضوع سنجش و بررسی نقادانه قرار گیرند. سروش در نوشته های دیگرش به نقد روایت ایدئولوژیک از دین پرداخت و نظریه امت و امامت شریعتی را با نگاهی انتقادی بررسی کرد و سرانجام با طرح حکومت دموکراتیک دینی کوشید تا دین را با دموکراسی آشتی دهد. در نوشته های تازه اش نیز می کوشد تا تفسیری معنوی از دین جهت بسط «تجربه نبوی» و پیروی از «ولایت باطنی» پیامبر به دست دهد و در پی آن است که با چنین تفسیری جنبه های غیر سیاسی دین را برجسته کند.^{۱۱}

نواندیش سرشناس دیگر، محمد مجتهد شبستری، دیری است که به نقد و بررسی کلام دینی پرداخته. در نوشته های آغازینش در مقام نواندیشی دینی به بررسی مناسبات میان عقل و وحی پرداخت. وی پیش از انقلاب در طی اقامتش در آلمان با برخی از گرایش های فلسفی جهان غرب آشنا شد و به مطالعه در باره مبحث هرمنوتیک پرداخت. پس از انقلاب نیز نه عضو دستگاه حکومتی شد و نه عضو نهاد رسمی روحانیت. با درس آموزی از سنت حاکم بر حوزه های دینی و با آنچه در غرب آموخته بود به نقد بسیاری از باورهای حاکم بر حوزه های رسمی دین پرداخت و موضوع هایی مانند رابطه عقل و وحی، سیاست و دین و

حکومت و فقه را در ابعاد تازه مطرح کرد. از فرآورده های فکری این متکلم شیعی می توان به سه کتاب *هرمونوتیک، ایمان و آزادی و نقد قرائت رسمی از دین* اشاره کرد. او با تکیه بر بعضی از پژوهش های سرش به نقد کلام اسلامی از موضع درون دینی و برون دینی پرداخته است. شبستری در نوشته هایش از گسترش بحث و گفتگو جهت سنجش دین و باورهای دینی پشتیبانی می کند و این کار را نافی دینداری و عامل نابودی دین نمی داند. او میان نقد درون دینی و نقد برون دینی فرق می گذارد و هر دو را برای زنده ماندن دین در دنیای امروز ضروری می داند. نقد برون دینی که از سوی مخالفان دین عرضه می شود باعث برانگیخته شدن بحث و رشد کلام خواهد شد. «نقدهای درون دینی به گسترش دیالوگ میان دینداران کمک خواهد کرد. پس مسلمانان باید به استقبال این دو بروند و هراسی از نقدهای وارده بر دین نباید داشته باشند»^{۲۱}

یکی دیگر از نواندیشان دینی، محسن کدیور است که سخت از دیدگاه های استاد دوره طلبگی اش، آیت الله منتظری، اثر پذیرفته است. با تکیه بر همین دیدگاه ها بود که به بررسی مفاهیم سیاسی درحوزه اسلام پرداخت و در کتاب *نظریه های دولت در فقه شیعه* کوشید تا نشان دهد ولایت فقیه تنها یک نظریه در میان نظریات دیگر است که فقها تاکنون مطرح کرده اند و در نتیجه نمی توان آن را تنها نظریه مورد قبول در حوزه اندیشه اسلامی و روایت شیعی آن دانست. او در این کتاب و در کتاب دیگرش زیر عنوان *حکومت ولایی* کوشید تا ثابت کند ایمان دینی لزوماً به معنی پیروی از حکومت دینی نیست و مسلمانان می توانند در عین حفظ ایمان دینی خود با حکومتی که به نام دین حکم می راند مخالفت کنند. او همچنین با تمایز میان ولایت انتخابی و انتصابی به دفاع از انتخابی بودن حکومت با تکیه بر مبنای درون دینی پرداخت و بدین سان امکان نقد ولایت فقیه را آماده کرد. حسن یوسفی اشکوری نیز از نواندیشان دینی است که در لباس روحانی به مخالفت با بسیاری از عقاید رایج درحوزه های رسمی دین برخاست و اکنون به جرم شرکت در کنفرانس برلین، زندانی است.

اینان، همراه کسانی چون سعید حجاریان، اکبر گنجی، حمید رضا جلالی پور، محسن آرمین، سید هاشم آفاجری، علی رضا علوی تبار، عباس عابدی، غلام رضا کاشی، عمادالدین باقی، رضا علیجانی و دیگر روزنامه نگاران اصلاح طلب، جنبش روشنفکری دینی را، که دارای ناهمگونی هایی نیز هست، به راه انداخته اند و همگی نقشی قابل توجه در طرح اندیشه جامعه مدنی و گسترش فضای سیاسی در ایران داشته اند.

نکتهٔ نیازمند یادآوری آن است که ناهمگونی فکری در باره مسائل مربوط به نواندیشی دینی را اندک نباید پنداشت زیرا بین جریان هوادار علی شریعتی که نماینده برجسته اش اشکوری و رحمانی و علیجانی و پدرام و برخی شخصیت‌های ملی- مذهبی هستند و جریان دوم خرداد که عمدتاً از اندیشه‌های سروش پیروی می‌کند، کشاکشی جدی وجود دارد. در این میان، طیف ملی- مذهبی نقش مهمی در برپایی نهادهای انقلابی و استوار شدن پایه‌های حکومت اسلامی نداشته و اصولاً نگرش انتقادی خود را نسبت به نظام از آغاز تاکنون حفظ کرده است، با آن که در آغاز انقلاب مدافع رویکردی انقلابی نسبت به مسائل اجتماعی بود. جریان دوم خرداد از دل انقلاب بیرون آمده و بسیاری از سردمداران آن از مدافعان سرسخت انقلاب و روش‌های سرکوبگرانه و غیر دموکراتیک آن بودند و با حضور خود در نهادهای انقلابی و بنیادهای برخاسته از انقلاب نقش مهمی در تحکیم پایه‌های جمهوری اسلامی داشتند، اما پس از دگرگون شدن اوضاع و احوال داخلی و جهانی و زیر تأثیر عواملی که در بالا به آن اشاره کردیم، به بازاندیشی بنیادهای فکری خود روی آوردند و به بررسی انتقادی کاربست دین در حوزه سیاست و اداره جامعه پرداختند و در یک کلام، با نگاهی سنجشگر به روایت‌های فقهی و سیاسی از اسلام نگریستند.^{۲۱}

۳- مفهوم جامعه مدنی در گفتمان سیاسی اصلاح طلبان دینی

اکنون به موضوع اصلی این نوشته باز می‌گردیم و به بررسی برداشت‌های نواندیشان دربارهٔ جامعه مدنی می‌پردازیم. در دهه اول پس از انقلاب به ویژه در اوضاع و احوالی که جنگ پدید آورده بود، آنچه ذهن بیشتر روشنفکران ایران و به طور کلی ذهنیت جامعه را به خود مشغول می‌داشت، آرمان‌های انقلابی بود. در دهه دوم پس از انقلاب در دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی که توسعه اقتصادی محور سیاست‌های دولت قرار گرفت رفته رفته تب و تاب انقلاب فرونشست و با روی کار آمدن خاتمی آرمان‌خواهی انقلابی یکسره رنگ باخت. خاتمی با شعار توسعه سیاسی و جامعه مدنی- هرچند با پسوند دینی و اسلامی- پا به میدان گذاشت و در دوره اول ریاست جمهوری او بود که بحث جامعه مدنی داغ شد و بسیاری از اهل قلم و روشنفکران در باره آن مقاله و رساله نوشتند. اکنون که سال دوم دومین دوره ریاست جمهوری خاتمی آغاز می‌شود از شعارهای دوره اول به ویژه از جامعه مدنی سخنی در میان نیست. اما نباید پنداشت که این موضوع مهم از اعتبار افتاده است. روشنفکران اصلاح طلب همچنان به این موضوع

می‌اندیشند و ما در این بخش می‌کوشیم تا خطوط کلی دیدگاه‌های بعضی از سردمداران جنبش اصلاح طلبی را در باره جامعه مدنی ترسیم کنیم و برخی محدودیت‌های این دیدگاه‌ها را که بر روی هم هیچگونه ناسازگاری و تناقضی میان دینداری و ارزش‌های جامعه مدنی نمی‌بینند نشان دهیم. اما قبل از پرداختن به دیدگاه اصلاح طلبان نگاهی می‌افکنیم به دیدگاه‌های مخالفان سازش دین با جامعه مدنی.

موضوع جامعه مدنی پیش از این دوره در نوشته‌های بعضی از روشنفکران داخل و خارج بازتاب داشت ولی پس از این دوره بود که زبانزد همگان شد و کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار در تعریف و توضیح آن انتشار یافت. به گفته یکی از ناشران «در عرض دو سال صدها مقاله و کتاب در این مورد چاپ شده است».^{۲۲} همزمان با چاپ این آثار، در طی چند سال گذشته، سمینارها، نشست‌ها (با عنوان تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی) و همایش‌های بسیار (اولین همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی) به قصد بررسی جامعه مدنی برگزار گردید.

از آنجا که حکومت به نام دین حکم می‌راند و رئیس جمهور نظام سخن از جامعه مدنی می‌گوید، بررسی رابطه جامعه دینی با جامعه مدنی به موضوع محوری بسیاری از نوشته‌ها تبدیل شد و روشنفکران دینی در جست‌وجوی ریشه‌های آن به بررسی رویدادهای صدر اسلام پرداختند. محمدخاتمی نیز در آغاز از جامعه مدینه النبی سخن گفت و پس از او بود که اصطلاحات و عناوینی مانند جامعه مدنی دینی، جامعه مدنی دوران پیامبر، جامعه مدنی در صدر اسلام، جامعه مدنی در قرآن و نهج البلاغه، جامعه مدنی در نزد آیت الله خمینی، جامعه مدنی از دیدگاه آیت الله مطهری و غیره مطرح شد.

شاید بتوان گفت که در ایران امروز جامعه مدنی تبدیل به نوعی ایدئولوژی شده به همان معنایی که رودنسون از آن مراد می‌کند. یعنی هرکس مخالف خود را مخالف جامعه مدنی می‌نامد. بحث درباره جامعه مدنی و دفاع از آن تنها منحصر به جریان اصلاح طلبی دینی در داخل و خارج حکومت نیست بلکه اصلاح طلبان سوسیال دموکرات نیز که پیرامون بازرگان و سحابی گرد آمده‌اند و روحانیانی چون یوسفی اشکوری از آن دفاع می‌کنند و نشریه *ایران فردا* به سردبیری رضا علیجانی به بحث درباره آن پرداخته است. جریان اصلاح طلب اسلام سنتی را نیز - که دیدگاه‌هایش در نشریاتی چون *کتاب نقد*، *نقد و نظر* و *اندیشه حوزه* بازتاب می‌یابد و از نظریات آیت الله معرفت بهره می‌گیرد - نباید مخالف جامعه مدنی دانست. این جریان نیز مانند دو گروه دیگر با برداشت

خاص خود به نوعی مدافع جامعه مدنی و سازگاری آن با اسلام است. پیش از پرداختن به دیدگاه موافقان جامعه مدنی اشاره ای به مخالفان پسوند دینی به جامعه مدنی خواهیم کرد تا نشان داه باشیم که موافقان و مخالفان جامعه مدنی طیف رنگارنگ و گسترده ای را تشکیل می دهند. آنگاه به بررسی دیدگاه‌های مدافعان سازگاری دین با مفاهیم مدرن و بطور مشخص با مفهوم جامعه مدنی خواهیم پرداخت. به نظر نویسنده این سطور، سازگاری که دینداران از آن صحبت می کنند تنها در پرتو بازانديشي مفهوم دین و انتظارات نواندیشان از دین و بازنگری در مفهوم جامعه مدنی امکان پذیر است. زیرا تنها از طریق دقت و تأمل در چندگانگی مفهوم دین و ارائه تفسیرهای گوناگون از جامعه مدنی است که می توان این پرسش را مطرح کرد که کدام روایت از دین با چه تفسیری از جامعه مدنی می تواند سازگار درآید.

ناسازگاری دین با جامعه مدنی

مخالفان سازش دین با جامعه مدنی طیف واحدی را تشکیل نمی دهند. در مجموع، دو گروه از دو دیدگاه متفاوت براین عقیده اند که دین نمی تواند با جامعه مدنی سازگار درآید. گروه اول از منظر دین داری و با تکیه بر منابع دینی و از جایگاه مدافع دین معتقد به ناسازگاری دین با جامعه مدنی است. بنا به استدلال این گروه از آنجا که زادگاه جامعه مدنی جایی جز غرب نیست و فرهنگ غربی نیز استوار بر سکولاریسم (جدایی دولت و دین) و کثرت گرایی و لیبرالیسم و انسانگرایی است، بنابراین دین بطور اعم و اسلام بطور اخص نمی تواند با چنان فرهنگی و به طبع با جامعه مدنی سازگار درآید. اگر سکولاریسم بیرون راندن دین از حوزه عمومی باشد و کثرت گرایی به معنای قبول تنوع و کثرت ادیان، و از آنجا که اومانیسم اصل را برانسان می گذارد و نه بر خدا و لیبرالیسم برابری حقوق شهروندان را به رسمیت می شناسد، و از آن جا که جامعه مدنی براین مبانی استوار است، سازگاری دین با جامعه مدنی را باید امری ناممکن و رأیی باطل شمرد. از نمایندگان این گروه می توان از صادق لاریجانی، احمد واعظی، امیر محبیان، و رضا غلامی نام برد. به عنوان مثال، صادق لاریجانی در مقاله ای زیر عنوان «نسبت دین با جامعه مدنی» با توسل به تعاریف گوناگونی که فیلسوفان غربی از جامعه مدنی بدست داده اند و آن را در برابر دولت یا در برابر وضع طبیعی مطرح کرده اند، به این نتیجه می رسد که دین با جامعه مدنی ناسازگار است. زیرا جامعه مدنی با لیبرالیسم پیوند استوار دارد و این پیوند را با تمایزی

که فیلسوفان میان جامعه مدنی و دولت گذاشته اند می توان دید. این جداکردن جامعه مدنی از دولت به جدا شدن حوزه عمومی از خصوصی و به کاهش نقش دولت و نقش قانون در جامعه مدنی انجامیده و دست و پای دولت را در اجرای قوانین بسته است. امکان پذیر شدن جامعه مدنی در غرب، نتیجه گسترش اندیشه‌های لیبرالی و بی طرفی ایدئولوژیک دولت است. نویسنده سپس برداشت خود را از اسلام مطرح می‌کند و می‌نویسد: «وقتی می‌گوییم دین یا کتاب و سنت با فلان ایده جامعه مدنی سازگار نیست کدام قرائت از دین یا کتاب و سنت را مد نظر داریم؟ جامعه اسلامی جامعه ای است که در آن احکام و قوانین الهی حاکم باشد و نه احکام و قوانین مجعول بشری».^{۲۳} طبیعی است که با چنین قرائتی از دین صحبت کردن از سازگاری آن با جامعه مدنی بیپوده است. امیر محبیان، از نویسندگان روزنامه رسالت، نیز با طرح جامعه ولایی و تفکیک آن از جامعه دینی می‌نویسد: «اختلاف جامعه مدنی و جامعه ولایی، اختلافی اصولی و در مبادی و مبانی است. جامعه مدنی بر مبنای مشروعیت حکومت با منشا آرای مردم پدید آمده و جامعه ولایی بر مبنای نظام با منشا الهی بنا شده است».^{۲۴}

گروه دوم با تکیه بر مبنای جامعه مدنی، سازگاری آنان را با دین ناممکن می‌داند و اتفاقاً بر اساس استدلال‌های گروه اول مخالف سازش این دو مقوله است. افراد این گروه به طور عمده دین را به حکومت دینی و ایدئولوژی می‌سپرنند و بر این باوراند که میان دینداری و قبول ارزش‌های جوامع دموکراتیک سازش و همخوانی وجود ندارد. به عنوان مثال حبیب‌الله پیمان می‌نویسد: «جامعه مدنی نهادی دنیوی و زمینی است... و از این جهت با دین به عنوان نهادی که ریشه در آسمان‌ها دارد و به امور مقدس و حیات معنوی افراد می‌پردازد... سنخیتی ندارد».^{۲۵} عزت‌الله سبحانی نیز جامعه ایدئولوژیک را ناسازگار با جامعه مدنی می‌داند یا شاپور رواسانی درهم تنیدگی دین و دولت را سد راه استقرار جامعه مدنی می‌شمرد و یا مهدی مظفری مفهوم جامعه مدنی اسلامی را تناقض آمیز توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که این دو دارای مبانی متفاوتی هستند و آشتی آنها عملاً ناممکن است.

سازگاری دین با جامعه مدنی

دیدیم که مخالفان جامعه مدنی یا، به سخن دقیق‌تر، معتقدان به ناممکن بودن استقرار جامعه مدنی در ایران امروز، طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که هم جریان‌های دینی را در برمی‌گیرد و هم جریان‌های غیر دینی را. در میان

مدافعان سازگاری دین با جامعه مدنی نیز با گرایش های متفاوتی روبرو هستیم. روشنفکران دینی به منظور سازگار کردن دین با جامعه مدنی می کوشند تا نخست به ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی پردازند و همذات پنداری (اینهمانی) (identification) جامعه مدنی و فرهنگ غربی را نقد کنند، آن گاه به دفاع از ارزش های جامعه های غربی می پردازند و آنها را دست آوردهای بشریت می شمارند که می توانند در هر فرهنگی به کار بسته شوند. همراه با ایدئولوژی زدائی از جامعه مدنی، نواندیشان دینی می کوشند تا مفهوم دین و دینداری را نیز بازاندیشی کنند و تعریف تازه ای از آن بدست دهند. سپس بافرق گذاری میان دینداری های گوناگون به دفاع از قرائت خاصی از دینداری می پردازند و بدین سان سازگاری دین را با جامعه مدنی ممکن می دانند.

ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی

گفتیم مخالفان سازگاری جامعه مدنی با دین، مخالفت خود را با طرح موضوع هایی مانند سکولاریسم (جدائی دولت و دین) و پلورالیسم (کثرت گرایی) و دین گریزی فرهنگ غربی توجیه می کنند. در میان مدافعان سازگاری آن دو نیز، نواندیشان دینی می کوشند تا از جامعه مدنی تعریفی بدست دهند که بار ایدئولوژیک نداشته باشد و گمان می کنند که با این کار دینداران پذیرای جامعه مدنی می شوند. از همین رو در میان تعاریفی که تاکنون از جامعه مدنی شده است دست به گزینش می زنند.

تعاریف جامعه مدنی

در کوششی که نواندیشان به منظور ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی می کنند، اصل را بر ارائه تعریف تازه از جامعه مدنی می گذارند. بدیهی است که جامعه مدنی چه در حوزه نظری و مفهومی و چه به صورت واقعی در غرب شکل گرفته و تکوین یافته است. بنابراین، روشنفکران ایرانی در توضیح این مقوله ناگزیرند آن را در بستر واقعی آن یعنی غرب بررسی کنند، حتی کسانی هم که پسوند دینی به آن می افزایند چاره ای جز این ندارند. باری، نواندیشان دینی در بررسی نظری مفهوم جامعه مدنی، چنانکه در بالا گفتیم، می کوشند تا چنان تفسیری از آن بدست دهند که خالی از هرگونه بار ایدئولوژیک باشد به گونه ای که جامعه ایران بتواند آن را بپذیرد و به کار بیند. این است که می نویسند: «اولاً جامعه مدنی ربطی به لاتیسیته، بی دینی، سکولاریسم و امثال اینها ندارد. بلکه در

جوامعی که بحث سکولاریسم و مذهب زدایی و جداکردن حکومت از دین مطرح است، جامعه مدنی به تبع قانون و فضای عمومی، به این سمت گرایش دارد که آن جو را تشدید کند.^{۲۶} و یا «اعتقاد به جامعه مدنی، ضمن پشت پا زدن به سکولاریسم، هیچ منافاتی با عدم اعتقاد به وحدت دین و دولت ندارد».^{۲۷}

جامعه مدنی یا جامعه قانونمند

جامعه مدنی جامعه ای است قانونمند. این تعریف از جامعه مدنی را بسیاری از دینداران و روشنفکران اصلاح طلب می پذیرند. زیرا با تعریف خاص خود از قانون و قانونمندی، آن ها را رویاروی دین قرار نمی دهند. محمد خاتمی که اصطلاح جامعه مدنی و جامعه مدینه النبوی را بر سر زبان ها انداخت و باعث گسترش این اصطلاح در جامعه شد، جامعه مدنی را جامعه ای می داند که در آن هر انسانی در چهارچوب نظم و قانون صاحب حق است و دفاع از حقوق او از اهم وظایف است.^{۲۸}

جامعه مدنی و مدنیت

یکی پنداشتن جامعه مدنی و مدنیت نیز نکته ای است که در نوشته های دینداران اصطلاح طلب به چشم می خورد. کسانی که این دو اصطلاح را دال بر یک مفهوم می دانند، چنین استدلال می کنند که اصطلاح جامعه مدنی ترکیبی است از دو واژه جامعه و مدنی، «جامعه به معنای گرد هم آمدن و پیرامون هم زندگی کردن و مدنی از ریشه مدینه به معنی شهر گرفته شده است. بنابراین جامعه مدنی؛ یعنی زندگی گروهی و شهرنشینی»^{۲۹} پیروان این تعریف نیز شکل گیری جامعه مدنی را در تمدن دینی ممکن می دانند.

جامعه مدنی و کثرت گرایی

یکی از مبانی جامعه مدنی کثرت گرایی و به عبارتی پذیرش چندگانگی در عرصه های گوناگون جامعه است. اما راه رسیدن به این کمال مطلوب هموار نیست. تا آنجا که به نواندیشان دینی مربوط می شود باید بگوییم که آنان کثرت گرایی را به قلمرو دین اسلام محدود می کنند و کمتر دیده شده است که از کثرت گرایی برون دینی صحبت کنند. کثرت گرایی از نظر آنان یعنی پذیرش دریافت های گوناگون اهل دیانت از دین و روشن است که منظورشان از دین

همانا دین اسلام است. بنابراین پلورالیسمی که ادیان دیگر را نیز در بر بگیرد و شامل مقوله‌هایی مانند اقوام و زبان‌ها و فرهنگ‌ها نیز باشد از دایره اندیشه‌ورزی آنان بیرون است. در میان این نواندیشان، سروش و شبستری از کثرت‌گرایی درحوزه دین (به همان معنایی که گفتیم) دفاع می‌کنند و آنرا مخالف دینداری نمی‌دانند. دیدگاه محسن کدیور کمی ناروشن است زیرا از نظر او پذیرش کثرت‌گرایی به معنای پذیرش حقانیت همه ادیان و در نتیجه شک کردن در مفهوم حق و حقیقت است و با بسیاری از مبانی درون دینی ناسازگار. در گفت و گو^{۲۰} که سال‌ها پیش میان کدیور و سروش انجام گرفت و متن آن به چاپ رسیده،^{۲۱} تفاوت دیدگاه‌های این دو اندیشه‌گر دینی را به خوبی می‌توان دید. از نظر سروش مسئله حق و باطل امری درون دینی است و کسی که از بیرون به این مسائل می‌نگرد حق دآوری در باره حق و باطل ادیان را ندارد.

رابطه جامعه مدنی با کثرت‌گرایی محل بحث و گفتگوست. اگر پذیرش جامعه مدنی به معنای پذیرش کثرت‌گرایی به معنای گسترده آن باشد باید گفت که نواندیشان دینی با چنین درکی از جامعه مدنی بیگانه‌اند. بسیاری از آنان کثرت‌گرایی را در حوزه اقتصاد و سیاست می‌پذیرند اما در قلمرو دین آن را در تضاد با دینداری می‌دانند. حسن یوسفی اشکوری نیز پلورالیسم را اگر به معنای حقانیت همه ادیان باشد نمی‌پذیرد. چنانکه می‌گوید: «بحث پلورالیسم از مباحث مهم و کلیدی است که باید به آن مستقلاً پرداخت. اما به اختصار عرض کنم که بنده به پلورالیسم دینی به معنای حق بودن تمام ادیان به طور مطلق یا حقانیت مساوی همه ادیان هیچ اعتقادی ندارم چرا که این نظریه را نه مطلقاً قابل اثبات می‌دانم و نه آن را با مبانی درون دینی سازگار می‌یابم و نه در عمل فایده‌ای برای آن می‌بینم».^{۲۲}

البته منطق حکم می‌کند که از مؤمن مسلمان انتظار نداشته باشیم که برای همه ادیان حقانیت مساوی و یکسان قائل باشد زیرا او پیامبرش را خاتم انبیا و گیرنده واپسین وحی الهی می‌داند و اگر قرار باشد همه ادیان را برحق بداند در واقع باید این اصل ایمانی‌اش را نقض کند. بنابراین، کثرت‌گرایی از نظر روشنفکران اصلاح طلب دینی محدود به قلمرو دین اسلام باقی می‌ماند و منظور آنان جز این نیست که باید دریافت‌های گوناگون اهل دیانت را از دین پذیرفت. می‌توان گفت که در این باره همه این روشنفکران کم و بیش هم‌رأی‌اند.

جامعه مدنی همچون روش

یکی دیگر از تلاش‌های نواندیشان دینی جداکردن روش از ارزش و تحویل بسیاری از دستاوردهای تمدن غربی و دنیای مدرن به روش اداره جامعه است. سروش در نوشته‌هایی که به مسئله حکومت و قدرت پرداخته، دموکراسی را روشی برای اداره جامعه می‌داند و سخن گفتن از دینی بودن و دینی نبودن آن را جایز نمی‌شمارد. مجتهد شبستری نیز دستاوردهای غرب را در حوزه سیاست بهترین روش اداره جامعه و مناسب دین می‌داند. کدیور در بررسی جامعه مدنی به سه تلقی از آن اشاره می‌کند و می‌نویسد: تلقی اول، جامعه مدنی به مثابه فرهنگ، تلقی دوم جامعه مدنی به مثابه ایدئولوژی، تلقی سوم، جامعه مدنی در مقام روش برای اداره کشور. آنچه پسند اوست، جامعه مدنی در مقام روش اداره کشور است و به عنوان روش افزودن صفت دینی و غیر دینی را بر آن نمی‌پذیرد.^{۳۲}

با توجه به توضیحاتی که تاکنون دادیم شاید بتوانیم بگوییم که نواندیشان به چند اصل از اصول بنیادین جامعه مدنی پایبنداند:

پذیرش و به رسمیت شناختن برابری طبیعی میان انسان‌ها. برپایه این برابری انسان‌ها می‌توانند جامعه را نهادی کنند. اما این برابری خود نوعی نابرابری در حقوق و تکلیف است؛ تاکید بر اصل خود نهادی شدن جامعه. انسان‌ها با نهادی کردن جامعه مدنی از وضع طبیعی خود چشم می‌پوشند و تابع مرجع مدنی برخاسته از میثاق مشترکشان می‌شوند. این اصل در تضاد با هر نوع برداشت دینی از نظم اجتماعی است؛ تمایز میان اخلاق خصوصی و سیاست. هدف جامعه همانا خیر جمعی است که در نظم سیاسی تجلی می‌یابد. به همین دلیل رستگاری روح آدمی نه علت و نه هدف نهاد جامعه مدنی است.^{۳۳}

تعریف تازه از دین و دینداری

نواندیشان دینی در کوشش خود برای تعریف جامعه مدنی، تعریف تازه‌ای از دین و دینداری نیز عرضه کرده‌اند و زیر تأثیر رویدادهای جهانی دست به تفسیر دوباره دین زده‌اند تا آشتی آن را با مفاهیم جدید ممکن سازند. اگر تلاش شریعتی و روشنفکران دینی قبل از انقلاب سازگار کردن دین با ایدئولوژی‌های مدرن به ویژه مارکسیسم بود و اصولاً بازخوانی دین به منظور تبدیل کردن آن به ایدئولوژی انقلابی انجام می‌گرفت، امروز روشنفکران اهل دین می‌کوشند تا با تفسیر دوباره دین گریبان آن را از بند سیاست و انقلاب و ایدئولوژی رها سازند

و ضایعاتی را که ایدئولوگ‌هایی مانند شریعتی در دین به بار آورده اند ترمیم کنند.

در میان نواندیشان مجتهد شبستری در چندسال گذشته کوشش‌های ارزنده‌ای در این زمینه کرده است. او با طرح مسائلی مانند رابطه عقل و وحی، سیاست و دین، ایمان و آزادی، جامعه روشنفکری را به بازانديشي مأنوسات ذهني و مسألّات عقیدتی فراخوانده است. نکته مهمی که در نوشته‌هایش برآن انگشت می‌گذارد این است که مسلمانان نباید در پی بیرون کشیدن درونمایه‌های فکری مدرن از دل سنت اسلامی باشند و چنین کوشش‌هایی را نوعی اجتهاد ناروشمند می‌داند. وی در گفتگوی کوتاهی با محسن کدیور در باره خشونت براین نکته تأکید می‌کند که اصولاً بیرون کشیدن ارزش‌های جهان مدرن همچون دموکراسی و حقوق بشر و تسامح از دل سنت دینی امری ناممکن و غیر علمی است و در همان جا مسلمانان را به پذیرش این ارزش‌ها فرا می‌خواند. شبستری اصطلاحاتی مانند دموکراسی اسلامی، حقوق بشر اسلامی و جامعه مدنی اسلامی را نمی‌پذیرد و افزودن پسوند اسلامی را به این مفاهیم مدرن کاری نادرست می‌داند و معتقد است که این مفاهیم دستاوردهای مدرنیته هستند و مسلمانان باید آن‌ها را بپذیرند.^{۳۴} وی بر پایه برخی از پژوهش‌ها در حوزه فلسفه غربی و با الهام از مقولهٔ هرمنوتیک مدرن به تفسیر و بازخوانی دین پرداخته است و نقد قرائت رسمی دین را وظیفه روشنفکران و نواندیشان مسلمان می‌داند. در باره رابطه جامعه مدنی با دین نیز معتقد است که نباید از سازگاری یا ناسازگاری دین با جامعه مدنی سخن گفت بلکه باید از دو نوع فهم یا پیش فهم از کتاب و سنت یاد کرد و سپس گفت کدام یک با جامعه مدنی سازگار است «پیش فهم اول این است که تمدن سازی، جامعه سازی، حل مشکلات زندگی، معنی کردن عدالت و اخلاق، تأسیس نهادهای حفظ کننده اخلاق و عدالت که به مشکلات زندگی این دنیایی بشر مربوط است، کار و وظیفه انسان است. پیش فهم دیگر این است که برای حل مشکلات زندگی این جهانی انسان و سازماندهی مدنیت باید همیشه از عالم غیب راهنمایی‌هایی بیاید. پس همین قدر اشاره کنم که پیش فهم دوم از کتاب و سنت به ناسازگاری با جامعه مدنی می‌انجامد که خود این فهم دوم با تناقض‌های چندی روبرو است».^{۳۵} به اعتقاد شبستری با پذیرش پیش فرض و پیش فهم اول است که می‌توان نه تنها جامعه مدنی را پذیرفت بلکه حکومتی بربنیاد خرد آدمی و با تکیه بردست آوردهای بشری بنا کرد، چه، کار دین حفظ حکومت و مشروعیت بخشیدن به آن نیست.

سروش در نوشته های گوناگون به ویژه پس از قبض و بسط تئوریک شریعت کوشیده است تا نشان دهد که همیشه قرائت های گوناگون از اسلام وجود داشته و «معرفت دینی که معرفتی است بشری و ناقص، محتاج بازسازی است». در چنین بازسازی است که متفکران مسلمان تفسیر خاص خود را از دین ارائه می دهند و نوعی دین شناسی عرضه می کنند. «مراد اصلی قبض و بسط نه حل نزاع فقه سنتی و پویاست و نه نسبی کردن و انکار حقیقت، بلکه تبیین این معناست که چگونه دین فهمیده می شود و چگونه این فهم تحول می پذیرد».^{۳۱} به اعتقاد او، براساس نظریه تحول پذیری فهم دینی و قرائت های گوناگون از دین است که می توان نسبت دین را با مفاهیم مدرن سنجید. در نتیجه به جای سخن گفتن از تناسب دین با تجدد و دیگر مفاهیم دنیای مدرن باید نخست تکلیف خود را با دین و تصورمان را از دین و قرائتمان را از آن روشن کنیم و سپس بگوییم براساس چه قرائتی از دین می توان نسبت آن را با تجدد و یا جامعه مدنی سنجید.

سروش پیش از مقاله «اصناف دینداری» در نوشته های مختلف از ضرورت پذیرش قرائت های گوناگون سخن گفته بود و حتی در مقاله ای به بررسی قرائت فاشیستی از دین پرداخته بود که «پس از ۱۸ سال از ولادت انقلاب خطوط چهره و علامات ممیزه و اعضا و ایادی خاصه این مشرب بسی آشکارتر از پیش شده اند».^{۳۲} از نظر او چنین روایتی از دین مورد پسند کسانی چون حداد عادل و رضا داوری است که می کوشند تا جامعه ولایت افلاطونی را بر تن فقیهان معاصر بپوشانند و در صدد توجیه ولایت حتی روایت مطلقه آن هستند. در نوشته دیگری با تفکیک آنچه در دین ذاتی است و آنچه عرضی، سروش به امکان نقد تجربه عملی مسلمانان که در طول تاریخ تجلی یافته اشاره می کند و در مقاله «اصناف دینداری» گونه شناسی تازه ای از دین بدست می دهد و با تقسیم دینداری به مصلحت اندیش و معرفت اندیش و تجربت اندیش به دفاع از شق سوم که نوعی دینداری فردی و غیر سیاسی است می پردازد.

تنها در طی جست و جوی پاسخ به پرسش انتظار از دین است که می توانیم بگوییم از دین چه می خواهیم. «من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی اعم از ساده و پیچیده، در شرع وارد شده و لذا مؤمنان به هیچ منبع نیاز ندارند، بینش اکثری یا انتظار اکثری می نامم» در کنار بینش اکثری دیگری وجود دارد که «معتقد است شرع

در این موارد (یعنی در مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است) حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را.^{۳۸} پس روشنفکر دینی با نگاهی اقلی بردین، می باید دین را از دست فقه و حکومت و قدرت آزاد کند تا بتواند به غنای معنوی مسلمانان یاری رساند.

محسن کدیور نیز در نوشته های گوناگون خود کوشیده است تا دریافت خود را از دین و جامعه دینی توضیح دهد. به نظر او جامعه دینی از دو خصلت اصلی برخوردار است. نخست اینکه همه اکثریت مردم دیندار باشند پس اگر جامعه ای داشته باشیم که دینداران در آن اقلیت باشند، جامعه دینی نیز منتفی خواهد شد. دوم این که دین دغدغه اصلی مردم جامعه باشد و دینداران سودای دین داشته و آن را به عنوان داور بپذیرند.^{۳۹} اگر این دو شرط فراهم شد جامعه دینی خواهد بود و آن وقت این سؤال مطرح می شود که جامعه دینی را به چه روشی باید اداره کرد. به نظر کدیور دو روش برای اداره جامعه وجود دارد. روش اول بسته، غیر دموکراتیک، مبتنی برتوتالیتراریسم و یا مبتنی بر استبداد فردی است. ویژگی اصلی این روش اعتقاد به کسب اجازه جهت انجام هر فعلی از نماینده حکومت است که نماینده خدا نیز محسوب می شود. روش دوم روش دموکراتیک و غیر توتالیتر است. در این روش، اداره جامعه براساس تجربه بشری و حل مسئله با رجوع به عقل آدمی است. پس وقتی از نسبت دین و جامعه دینی با جامعه مدنی سخت می گوئیم باید روشن کنیم که منظورمان کدام جامعه دینی است. جامعه دینی توتالیتر و غیر دموکراتیک یا جامعه دینی دموکراتیک و غیر توتالیتر؟^{۴۰} «اگر این تفکیک را بپذیریم می توانیم بگوئیم «جامعه دینی توتالیتر، هرگز با جامعه مدنی سازگار نیست و در تعارض بنیادی با یکدیگر قرار دارند.»^{۴۱} در حالی که جامعه دینی غیر توتالیتر با جامعه مدنی سازگار است.

درباب حکومت نیز کدیور دونوع حکومت دینی را از هم تفکیک می کند. در تعریف نخست حکومت دینی حکومتی است که قائل است همه مسائل خود را از دین اخذ می کند. این حکومت مبتنی است بر دیدگاه حداکثری از دین. یعنی دین حداکثر آنچه را که انسان برای هدایت لازم داشته و دارد در اختیار انسان نهاده است. لذا تمام احکام کلی، تمام جزئیات، حتی تمام برنامه هایی را که انسان در تدبیر اجتماعی خود لازم دارد، باید از دین اخذ کند. در تعریف دوم، تدبیر دنیای مردم دیندار برعهده عقل جمعی آنهاست و دین، نه در جزئیات راهی را نشان داده است و نه در برنامه ها. لذا وقتی اداره جامعه یک اداره عقلانی است دینی بودن با نظارت دین حاصل می شود.^{۴۲} کدیور برای اثبات سخن خود به

تاریخ صد سال گذشته رجوع می کند تا تقابل میان این دو رویکرد را نسبت به دین و امکان آشتی یا آشتی ناپذیری دین را با مفاهیم مدرن نشان دهد. به عقیده او در صد سال گذشته که از ورود اندیشه های مدرن به ایران می گذرد و روشنفکران دینی کوشیده اند تا این اندیشه ها را با مبانی دینی آشتی دهند، در مجموع سه تجربه مهم داشته ایم.

تجربه اول همانا دوران مشروطیت است که در تفسیر دین و نسبت آن با آزادی ما با دوگرایی رویرو بودیم گرایش اول که فضل الله نوری آن را نمایندگی می کرد به ناسازگاری اسلام و آزادی معتقد بود و گرایش دوم که نائینی نماینده آن بود به سازگاری مبانی دینی و آزادی باور داشت. تجربه دوم تجربه جمهوری اسلامی است که عده ای معتقد بودند با اسلام ناسازگار است. در اینجا کدیور برای تأیید سخن خود به تلاش های نظری و عملی آیت الله خمینی اشاره می کند که چگونه اندیشه دینی را با جمهوریت سازگار کرد و نتیجه عملی آن نیز استقرار جمهوری اسلامی بود. تجربه سوم همانا کوشش کنونی روشنفکران اهل دین جهت سازگاری دین با جامعه مدنی است. در این راستا نیز باید از تلاش های برخی از رهبران دینی چون خاتمی یاد کرد. به این ترتیب، در هر دوره ای و در مواجهه با دست آوردهای غرب، اندیشه گران مسلمان کوشیده اند تا دین را با آن سازگار کنند. کوشش کسانی چون خاتمی را نیز در این راستا باید شناخت.

در کنار این سه اندیشه گر دینی (سروش و شبستری و کدیور) بجاست از مصطفی ملکیان نیز یاد کنیم که در این چند سال کوشیده است تا گونه شناسی تازه ای از دین ارائه کند که به جای خود دارای اهمیت است. او در مقاله ای که در باب نسبت دین با لیبرالیسم نوشته برداشتی از دین به ویژه از اسلام عرضه کرده که نشانه ای از باریک اندیشی های اوست. به گفته وی «از لفظ اسلام، سه چیز می تواند اراده شود: اسلام یک، اسلام دو و اسلام سه، اسلام یک مجموعه متون مقدس مسلمین، یعنی کتاب و سنت است که مافوق چون و چرا است. اسلام دو، اسلام در مقام عمل است یعنی دقیقاً مجموعه همه افعالی که مسلمین، از آغاز تاکنون انجام داده اند به علاوه همه اوضاع و احوالی که از آن افعال ناشی شده اند. اسلام سه مجموعه شرح ها، تفسیرها و تجزیه و تحلیل هایی که در طول ۱۴۰۰ سال گذشته در باره اسلام از سوی مفسران قرآن، شارحان حدیث، فیلسوفان، عارفان، متکلمان، عالمان اخلاق، فقها، اصولیون فراهم آمده است.^{۴۳}

اسلام سه یعنی همه «قرائت ها و روایت ها را، در روزگار ما، می توان در سه گروه بزرگ جای داد: اسلام بنیادگرا، اسلام تجددگرا و اسلام سنتگرا».^{۴۴}

ملکیان پس از این گونه شناسی و به ویژه در بررسی اسلام به تشریح سه قرائت از دین می پردازد و به این نتیجه می رسد که اسلام تجددگرا می تواند بسیاری از دستاوردهای دنیای مدرن را جذب کند و قرائت سنت گرایانه که جدا از اسلام سنتی و دینداری عوامانه است اگر چه با بعضی از جنبه های اخلاقی فرهنگ مدرن مخالف است ولی تضادی بنیادین با بسیاری از ارزش های غرب ندارد. سرانجام نویسنده به این نتیجه می رسد که اسلام بنیادگرا که خشونت در جوهر آن ریشه دوانده است غیرقابل دفاع ترین قرائت از اسلام است.

سعید حجاریان نیز در باره نسبت دین با دنیای خارج از دو دیدگاه افراطی و تفریطی سخن می گوید. «در دیدگاه اول دین حاوی مجموعه ای از ارزش های قدسی ولایتیغیر است که از وحی نشأت گرفته است. این ارزش ها خصلت قراردادی و بین الاذهانی ندارند، یعنی جزمی هستند و لذا با تعصب و غموض همراه می شوند. درمقابل نظریه فوق دیدگاه دیگری مطرح است که دین را یک پدیده فرهنگی و تمدن آفرین می داند».^{۴۶} شک نیست که نظریه دوم این توانایی را دارد که با بعضی از ارزش های دنیای مدرن سازگار شود. حجاریان در مقاله دیگری از تقسیم اسلام به روایت های عرفانی، فقهی، ایدئولوژیک و فرهنگی سخن می گوید و آخری را مناسب ترین روایت برای سازگاری اسلام با ارزش های مدرن می داند.^{۴۷}

با درنظر گرفتن همه این نظر پردازی ها و اندیشه ورزی هاست که می گوئیم روشنفکران اهل دین در صدد ارائه تعریف تازه ای از دین هستند و اکنون شاید بتوان گفت که در نتیجه این کوشش ها دین جنبه تمام خواهی خود را از دست داده و در آستانه تبدیل به فرهنگی است که باید آن را جزئی از هویت جامعه ایرانی شمرد.^{۴۷}

سخن آخر

در این نوشته کوشیدیم تا زمینه های عینی شکل گیری جریان اصلاح طلبی دینی را توضیح دهیم و سپس خطوط کلی دیدگاه های موافقان جامعه مدنی و مدافعان سازگار کردن آن را با دین ترسیم کنیم. جنبش اصطلاح طلبی دینی عمدتاً بر اثر بازاندیشی روشنفکران مسلمان در مبانی دینی و کوشش آنان در فهم مفاهیم مدرن شکل گرفت. اگرچه دیدگاه های برخی از آنان هنوز از سازواری لازم برخوردار نیست و شماری از آنان هنوز نظر خود را به طور روشن درباره مقولاتی چون آزادی و برابری و کثرت گرایی بیان نکرده اند و برای مثال، در باره

مسئله زنان مُهر خاموشی بر لب زده اند و یا به کلی گویی های همیشگی بسنده می کنند. انا انکار نمی توان کرد که حضور فعال آنان در عرصه فکر و فرهنگ و دفاعی که به هرحال از ارزش های دنیای مدرن می کنند، در تحول فکری اهل دیانت تأثیر فراوان گذاشته است.

تقدیر تاریخی ما این بود که انقلابی به نام دین در رُبع آخر قرن بیستم در ایران روی دهد و نظامی اسلامی از دل آن بیرون آید تا سپس گروهی از کوشندگان انقلابی و همراهان آن نظام به تجربه دریابند که باید در مأنوسات ذهنی و مسلّمات عقیدتی خود شک کنند زیرا در روزگار ما جامعه های انسانی را نمی توان با اصول جزمی دین اداره کرد. البته، چنان که گفتیم، در نوشته های این نواندیشان تناقض های فراوان می توان یافت و این نشان می دهد که بسیاری از آنان هنوز نتوانسته اند به یک سامان فکری برخوردار از پیوستگی درونی دست یابند. با این همه، نباید فراموش کرد که آنان برای رسیدن به جایی که اکنون رسیده اند، راه درازی پیموده اند. براین نکته نیز باید تأکید کرد که تحوّل فکری این روشنفکران مسلمان رابطه ای تنگاتنگ با تجربه وجودی آنان در دو دهه پس از انقلاب داشته است. و شاید به همین سبب است که ترجیح می دهند سنجیده تر گام بردارند تا بتوانند ایده هایی را که از غرب می گیرند در دستگاه فکری خود بگوارند.

به هرحال، آنچه مسلم است حضور فعال آنان در عرصه فکر و فرهنگ و دلبستگی ای که به اصول آزادی و حقوق بشر نشان می دهند، می تواند به سهم خود در انتقال ارزش های مدرن و فرهنگ دموکراتیک به جامعه ایران سودمند باشد. آنان با فرهنگ نفی و طرد و خشونت درافتاده اند و به بحث و گفتگو روی آورده اند و این را باید در جامعه خشونت زده ایران به فال نیک گرفت.

پانویست ها:

۱. برای نمونه ن. ک. به: علی شریعتی، حسین وارث آدم، مجموعه آثار، تهران؛ ...، شبهه
۲. *حک حزب تمام*، تهران، ۱۳۵۷؛ ...، *جهت گیری طبقاتی پیامبران*، تهران، ۱۳۵۹.
۳. برای آگاهی از آراء مرتضی مطهری در باره جریان های روشنفکری قبل از انقلاب و سلطه اندیشه مارکسیستی بر فضای روشنفکری ایران ن. ک. به: مرتضی مطهری، *قیام با انقلاب مهدی*، تهران، صدر؛ ...، *پیرامون موضع گیری طبقاتی پیامبران*، تهران، صدر؛ ...، *علل گرایش به مائیتگری*، تهران، صدر؛ ...، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدر؛ ...، *عدل الهی*، تهران، صدر. درباره تحولات فکری مطهری، ابعاد مختلف اندیشه های او و تفاوت نظریاتش با آراء دیگر روشنفکران مسلمان قبل از انقلاب به ویژه علی شریعتی ن. ک. به:

- Amir Nikpay, *Politique et religion en Iran contemporain*, L'Harmattan, 2001.
۳. برای نگرشی انتقادی درباره نقش روشنفکران دینی در پیدایش انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی ن. ک. به:
- Mehrchid, *Ali Shariati : une theologie de la liberation*, Soual, No 5; Chaqeri, *Sur les intellectuels iraniens et l'ascention du khomeinisme en Iran*, soual, no 5.
۴. به عنوان نمونه می توان به انتقادهای صادق لاریجانی و پاسخ های سرش اشاره کرد. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، انتشارات صراط.
۵. ن. ک. به:
- Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: Comment sortir d'une revolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999.
- الویه روا و خسروخواور در بررسی جنبش های تازه اجتماعی در ایران کنونی از دو جنبش زنان و جوانان یاد می کنند و با رجوع به ادبیات کنونی ایران نقش این دو جنبش را همراه با روشنفکران در شکل گیری زمینه های خروج جامعه از ذهنیات انقلابی و اسلام سیاسی نشان می دهند.
۶. ن. ک. به:
- Farhad Khosrokhavar, *Less Intellectuels postislamistes en Iran*, Awal, no 11, 1994.
- این مقاله که سخنرانی نویسنده در سال ۱۹۹۲ در کالج سنت آنتونی است از ظهور جنبش های تازه اجتماعی خبر می دهد و نقش نواندیشان دینی را در بازشدن فضای سیاسی مهم قلمداد می کند.
۷. ن. ک. به: Farhad Khosrokhavar, "Le Nouvel individu en Iran," *CEMOT*, No 26, 1998.
۸. عبدالکریم سروش، *روشنفکری و دینداری*، تهران، نشر پویه، ۱۳۶۷، ص ۴۸.
- در این نوشته سروش به بررسی تفاوت های عالم و روشنفکر دینی پرداخته و به دغدغه های این دو گروه در خلوص و توانایی دین اشاره می کند.
۹. برای تحلیلی جامعه شناختی از انقلاب ایران ن. ک. به:
- Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiee. Sociologie de la revolution iranienne*, Paris, Presse de la FNSO, 1993.
- برای بررسی جامعی از تفسیرهای مختلف درباره انقلاب ایران ن. ک. به:
- Paul Vieille, *L'orientalisme est-il theoriquement specifique? Revue peuples Mediterranéens*, no. 50, PP 149-161.
۱۰. میشل فوکو، *مجله اختر*، شماره ۴.
۱۱. درباره عرفی شدن امر قدسی در انقلاب ن. ک. به:
- Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une revolution religieuse?* Paris, Ed les Presses D 'aujourd'hui, 1981.
- این کتاب که حاصل بازخوانی کتاب *آسیا در برابر عرب* در پرتو تجربه انقلاب اسلامی است از اولین نوشته هایی است که به نقد اسلام سیاسی و تبدیل دین به ایدئولوژی پرداخته. نویسنده

در بخش پنجم این کتاب، «تبدیل سنت به ایدئولوژی» به نقد اندیشه های شریعتی پرداخته و کوشش های او را جهت طرح مانیفست اسلامی در درس های اسلام شناسی تهران نماد کامل ایدئولوژی کردن دین دانسته است. در نتیجه گیری این بخش شایگان نوشته است: «عصر ادیان در مقام نظم سیاسی پایان یافته است. معینا دین هنوز می تواند به غنای معنوی بشر کمک کند. هرکوشی جهت تحقق آرمان های دینی در فضای عمومی باعث سقوط دین در سطح ایدئولوژی های تمام خواه می شود. نیز ن. ک. به: سعید حجازیان، *از شاهد قمی تا شاهد بازاری*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰. بخش های اصلی این کتاب نخست به صورت مقالاتی و زیر عنوان مستعار جهانگیر صالح پور در نشریه *سپهر* انتشار یافت و بحث و جدل های بسیاری برانگیخت.

۱۲. آیت الله خامنه ای نیز در سخنرانی خود به مناسبت سالگرد انقلاب اصلاحات را ادامه منطقی روند انقلاب دانست. فرزند آیت الله مطهری نیز که گهگاه در مباحث روشنفکری شرکت می کند در نوشته ای ضمن نقد رخی حرکت های اصلاح طلبانه به دفاع از آن برخاست و پدرش را از مدافعان جنبش اصلاحات دانست. آیت الله خامنه ای، *اصلاحات راهبردها و خطرها*، سخنرانی در جمع کارگزاران نظام، ۱۹ تیر ۱۳۷۹؛ علی مطهری، *اصلاح طلبی*، تهران، صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۹.

۱۳. ن. ک. به: Marcel Gauchet, *La religion dans la democratie*, Paris, Gallimard 2

۱۴. ن. ک. به: Hanna Arendt, *Le systeme totalitaire*, Paris, Seuil.

۱۵. برای یک بررسی درباره جنگ و رابطه آن با شهادت طلبی ن. ک. به:

Khosrokhavar, *L'Ismlisme et la mort, le martyre revolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

۱۶. ن. ک. به: Max Weber, *Le savant et le politique*, PP 103-102.

۱۷. برای تحلیلی جامعه شناختی از روند تقدس زدایی از قدرت در انقلاب ایران ن. ک. به:

Farhad Khosrokhavar, *Anthropologie de la revolution iranienne*, Paris, L'Harmattan, PP 1-15.

۱۸. برای نمونه ای از چنین نقدها ن. ک. به: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت؛

محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه*؛ ———، حکومت ولایی، تهران، نشرنی.

۱۹. درباره نظریات سروش ن. ک. به: والا وکیلی، «گفتگوی دین و سیاست»، *سپهر*، شماره

۳۷. ابراهیم سلطانی، «دین شناسی عبدالکریم سروش»، *آفتاب*، شماره ۱.

۲۰. مجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، صص ۱۷۸-۱۹۰.

۲۱. از میان این افراد می توان از اکبر گنجی، سعید حجازیان، محمدرضا جلای پور

نام برد که در نهادهای مختلف نظام اسلامی حضور داشته اند.

۲۲. سید مسعود معصومی و منصور میراحمدی، «تازه های اندیشه» *جامعه مننی در*

مطبوعات، شماره ۶، تهران، مؤسسه فرهنگی طه.

۲۳. صادق لاریجانی، «نسبت دین و جامعه مدنی» *مجله اندیشه حوزه*، شماره ۱۴، ص ۱۳۱.

۲۴. امیر محبیان، *ایران فردا*، شماره ۴۰، به نقل از *جامعه مننی در مطبوعات*، ص ۵۴.

۲۵. همان، ص ۵۰.

۲۶. ن. ک. به: سید مسعود معصومی و منصور احمدی، همانجا.
۲۷. محسن کدیور، نسبت دین 4 جامعه مدنی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۵۲.
۲۸. همان، ص ۱۸۱.
۲۹. آیت الله محمدهادی معرفت، «جامعه دینی یا جامعه مدنی»، مجله اندیشه حوزه، شماره ۱۴، ص ۷۰.
۳۰. عبدالکریم سروش، محسن کدیور، «گفتگو در باره پلورالیسم دینی»، صراط های مستقیم، تهران صراط، ۱۳۷۷.
۳۱. حسن یوسفی اشکوری، خود در ضیافت دین، تهران، انتشارات قصیده، ص ۲۶۸.
۳۲. محسن کدیور، «جامعه مدنی به مثابه یک روش»، دغدغه های حکومت دینی، تهران، نشر نی، ص ۲۶۹.
۳۳. ن. ک. به: Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique*, P 66.
۳۴. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۳۵. محمد مجتهد شبستری، «جامعه مدنی و دوگونه فهم از کتاب و سنت»، تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، صص ۲۳۱-۲۳۲.
۳۶. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۶.
۳۷. عبدالکریم سروش، «قرائت فاشیستی از دین» رازدانی، روشنفکری و دینداری، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۷، ص ۷۹.
۳۸. عبدالکریم سروش، «دین اقلی و اکثری»، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.
۳۹. محسن کدیور، مفهوم جامعه مدنی و جامعه تحت حاکمیت قانون، برگرفته از کتاب، نسبت دین و جامعه مدنی.
۴۰. همان، ص ۲۳۸.
۴۱. همان، ص ۲۳۸.
۴۲. محسن کدیور، دغدغه های حکومت دینی، صص ۴۲۸-۴۲۹.
۴۳. مصطفی ملکیان، «تأثیر روشنفکران برحوزه های علمیه»، روشنفکری از نگاه روشنفکران، انتشارات روزنامه سلام، ۱۳۸۰، صص ۲۴۷-۲۴۸.
۴۴. مصطفی ملکیان، «سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم»، کیهان، شماره ۴۸.
۴۵. سعید حجاریان، «نهاد دین در بستر تاریخ و اجتماع»، کیهان، شماره ۴۵.
۴۶. سعید حجاریان، تعالی، «تکامل، توسعه: تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی» از شاهد قنسی تا شاهد بازاری، تهران، طرح نو.
۴۷. عبدالغلام انصاری از ظهور چهره جدیدی در کشورهای اسلامی خبر می دهد که نامش را مسلمان فرهنگی می گذارد که در گسست با برداشت های سنتی و بنیادگرایانه و غرب گرایانه قرار دارد. عبدالغلام انصاری، اسلام ولائیسیت، ترجمه امیر رضایی، تهران نشر قصیده، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸. عبدالکریم سروش در سال ۱۳۶۹ مسئله سه فرهنگ را مطرح کرد و فرهنگ دینی را در کنار فرهنگ غربی و فرهنگ ایرانی تجلی یافته در زبان فارسی، نشاند

و هر سه آنها را عناصر سازنده هویت انسان ایرانی قلمداد کرد. عبدالکریم سروش، «سه فرهنگ، رازدانی و روشنفکری و دینداری، صص ۱۵۳-۱۸۵. داریوش شایگان نیز در مقاله‌ای به زبان فرانسه در سال ۱۹۹۵ به طرح این مسئله پرداخت.

Daryush Shayegan, "La Triple appartenance," Magazine des cultures arabeses et mediteraneen, no. 17, Paris, PP 40-43.

ایران نامه

سال نوزدهم، شماره ۴

پائیز ۱۳۸۰

ویژه اصلاحات در ایران

با همکاری

فرهاد خسروخاور

پیشگفتار:

مقاله ها

- ۴۰۱
- ۴۰۵ فرهاد خسروخاور ایران در دوره گذار
- ۴۲۹ جهانگیر آموزگار ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست
- ۴۵۳ مهرانگیز کار مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی
- ۴۷۹ آزاده کبان موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی
- ۴۹۳ محسن متقی روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی

نقد و بررسی کتاب:

- ۵۲۱ باقر پرهام «چنان چون بود مردم گزپرست» (جلیل دوستخواه)
- ۵۳۵ محمدعلی همایون کاتوزیان نامه ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامن)
- ۵۵۱ صدرالدین الهی تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)
- ۵۶۱ نسیم وهابی «گورستان شیشه ای» (سرور کسمائی)

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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

www.iranica.com

نقد و بررسی کتاب

باقر پرهام*

«چنان چون بود مردم گزیرست»

و چند نکته دیگر

بهانهٔ پیش کشیدن این بحث کوتاه در بارهٔ مصراعی از شاهنامه، که در عنوانِ گفتار حاضر بدان اشاره شده، و چند نکتهٔ دیگر، مطالعهٔ کتابی است با عنوانِ *بنیادهای اسطوره و حماسهٔ ایران*، که اخیراً (اوائل زمستان ۱۳۸۰) در تهران انتشار یافته است. این کتاب ترجمهٔ گفتارهایی است از جهانگیر کوورجی کویاجی، از پارسیان هند، که در اصل با عنوانِ «آیین ها و افسانه های ایران و چین باستان، و مطالعاتی در شاهنامه» در دو جلد، به زبان انگلیسی، حدود ۷۰ سال پیش در بمبئی منتشر شده است. مترجم این کتاب آقای دکتر جلیل دوستخواه از پژوهندگان نام آشنای آثار دینی ایران باستان و شاهنامهٔ فردوسی است که سالیان چندی است ساکن استرالیاست و همین زمینه های پژوهشی را در آنجا دنبال می کند. ایشان ترجمه های قبلی خویش از گفتارهای کتاب کویاجی را، که پیش از این در دو بخش جداگانه و با فاصله ای چند ساله، به فارسی منتشر کرده بودند اکنون در یک جا گرد آورده و در یک مجلد منتشر کرده اند. بخش اول چاپ حاضر کتاب در بردارندهٔ ده گفتار است که پیش از این با عنوانِ *آیین ها و افسانه های ایران و چین باستان* نخست، در سال ۱۳۵۳، از سوی سازمان کتاب های

* آخرین اثر باقر پرهام با عنوان *جامه و دولت* از سوی فرزاد روز در تهران منتشر شده است.

جیبی وابسته به فرانکلین، و بار دوم، پس از پیوستن سازمان نامبرده به انتشارات امیرکبیر، در سال ۱۳۶۲، در تهران منتشر شده بود. بخش دوم شامل شش گفتار کویاجی در شاهنامه شناسی است که آن نیز، پیش از این، با عنوان *پژوهش‌هایی در شاهنامه شناسی*، توسط همین مترجم، در سال ۱۳۷۱، از سوی زنده‌رود در اصفهان منتشر شده بوده. از این رو ترجمه خود کتاب تازگی ندارد. آنچه در انتشار تازه کتاب در خور توجه است این است که مترجم، در این چاپ «با بهره‌گیری از آموخته‌ها و آموزه‌های خود و نیز بررسی‌های نقدی و یادآوری‌ها و رهنمودهای دانشوران و ایران‌شناسان و شاهنامه‌پژوهان، به ویرایش و بازنگری و بازنگاری سرتاسر هر دو پاره» ترجمه‌های پیشین خود از گفتارهای کویاجی پرداخته و، در واقع، «ویرایشی... با دیگرگونی‌های بایسته و چشمگیر نسبت به چاپ‌های پیشین هر دو بخش کتاب» در اختیار خوانندگان گذاشته است. انتشارات آگاه نیز، بنا به سنت پسندیده خویش، کتاب را در هیأتی آراسته و در خور ستایش به بازار آورده است. یکی دیگر از مزایای چاپ حاضر افزودن دو گفتار انتقادی در باره کتاب کویاجی از شادروان دکتر مهرداد بهار است که به مناسبت انتشارهای پیشین آن در *فصلنامه فرهنگ و زندگی* (۸ خرداد ۱۳۵۱، و پاییز ۱۳۵۳) نوشته بوده، و مترجم اکنون هردوی آن‌ها را در پایان بخش اول کتاب و پیش از ورود به بخش دوم در همین مجلد آورده است.

منظور من، در این گفتار، چندان پرداختن به خود مضمون‌های کتاب کویاجی و سنجش این مطلب که مطالعه آنها تا چه حد می‌تواند به پژوهش‌های ایران‌شناسی و شاهنامه‌شناسی و پیشبرد این گونه پژوهش‌ها کمک کند نیست، زیرا اولاً با توجه به گوناگونی مطالب کتاب، داوری در این باره از حدود صلاحیت من بیرون است؛ ثانیاً، گفتار انتقادی شادروان دکتر مهرداد بهار، و کوشش‌های ارزنده‌ای که مترجم محترم در افزودن یادداشت‌های روشنگر و راهنمایی‌کننده بر گفتارهای این کتاب به خرج داده و کاستی‌های کار مؤلف و شتابزدگی‌های او را در مقایسه‌های ظاهری و نه چندان استوار - اگرچه نه در همه موارد - بر خواننده آشکار ساخته‌اند، به حد کافی روشنگرست: از فحوای کلام شادروان مهرداد بهار چنین برمی‌آید که استنتاج‌های کویاجی در باب همانی افسانه‌های شاهنامه و مشابه‌های چینی آنها بیش از آن که بر مطالعات و تحلیل‌های ژرف و همه‌جانبه استوار باشد از مقایسه‌های شتابزده بر پایه شباهت‌های نه چندان بنیادین و

ساختاری برمی‌خیزد. آقای دوستخواه، مترجم محترم گفتارهای کویاجی، خود، در همین زمینه، در پیشگفتارش بر بخش دوم کتاب می‌نویسد:

دوست‌فرزانه و آگاهم، زنده‌یاد دکتر مهرداد بهار، که مجموع کوششهای ایران‌شناختی و شاهنامه‌پژوهی کویاجی را با نگرشی فراگیر و ژرف بر رسیده بود افزون بر دو نقدی که بر ده گفتار بخش یکم این دفتر نوشت. . . در مدت سرگرمی من به گزارش و ویرایش شش گفتار این‌بخش نیز، پیوسته بادل‌سوزی به من سفارش می‌کرد که مبادا آن‌ها را بی‌روشنگری بسنده و روزآمد کردن داده‌ها نشر نهم و باعث سردرگمی و برداشت نادرست کسانی از خوانندگان شوم. . . [تأکید از من است].

برای به جا آوردن همین «رهنمودهای ارزنده» بوده که مترجم محترم، چنانکه گفتیم، در یادآوری و جبران اشتباهات و کاستی‌های کار مؤلف، در یادداشت‌ها، یا به گفته‌ی ایشان «بازبردها و پی‌نوشت‌ها»ی هر فصل از کتاب، با افزودن توضیحات روشن‌کننده‌ی لازم زحمات زیادی بر خود هموار کرده است. باری، بحث انتقادی تفصیلی از مضامین و تحلیل‌های خود کتاب را رها کنیم و به پیگیری چند نکته‌ی ای‌پردازیم که بیشتر به شاهنامه برمی‌گردند و این گفتار کوتاه نیز اصولاً به خاطر همین گونه نکات نوشته شده است.

مترجم محترم در یادداشت شماره ۲ گفتار اول (ص ۶۴) می‌نویسد به جای ابیاتی از شاهنامه که مؤلف به عنوان شاهد «از چاپ مکن [مترجم توضیح نداده است که این‌گونه ابیات‌شاهد آیا در همه‌ی کتاب از چاپ مکن است یا نه] آورده است، من‌دراین‌جا و ازاین‌پس، بیت‌های شاهنامه را از روی‌خا (چاپ‌خالقی مطلق) و اگر در پنج دفتر تاکنون نشر یافته‌ی آن نباشد، از روی مَس (چاپ مسکو) بازمی‌نویسم تا هرچه نزدیک‌تر به سروده‌ی شاعر باشد.»

در این که دو چاپ دکتر خالقی مطلق و مسکو از بهترین چاپ‌های انتقادی موجود شاهنامه تا این تاریخ به شمار می‌روند حرفی نیست، ولی آیا می‌توان از این موضوع با قاطعیت نتیجه گرفت که آنچه در این دو چاپ آمده «هرچه نزدیک‌تر به سروده‌ی شاعر» است؟ از این گذشته، ابیاتی که مؤلف - هر مؤلفی - در تحلیل خود از شاهنامه شاهد می‌آورد پشتوانه‌ی مضمون یا مفهوم تحلیل‌های اوست که در کتاب اش آورده. اگر ما این ابیات شاهد را تغییر دهیم و آنها را از منبعی

دیگر که مورد استفاده مؤلف تحلیلگر نبوده است به صورتی دیگر نقل کنیم آیا این روش دخالتی نابجا در کار مؤلف نیست؟ بخصوص در مواردی که این گونه تغییر دادن ابیات شاهد آشکارا در تحلیل مؤلف خلل ایجاد می کند و با آن به هیچوجه سازگاری ندارد. فقط به عنوان یک نمونه، به آشکارترین مورد این گونه اخلال در کار مؤلف، که نتیجه همین گونه جا به جا کردن و تغییر در منابع ابیات شاهد از سوی مترجم محترم بوده، اشاره می کنم که اتفاقاً موردی بسیار مهم است و من در حیرتم که پژوهنده باریک بینی مثل آقای دوستخواه چگونه متوجه چنین خطائی در این مورد ویژه نشده است.

در ص ۳۱۸، درگفتار مربوط به یزدان شناخت و فلسفه در *شاهنامه* فردوسی، کویاجی می کوشد مضامین و مفاهیم مربوط به این گفتار در *شاهنامه* را با ادب دینی و آثار پیش از اسلام ایران مقایسه کند و بنا به گرایش فکری مسلط خود نتیجه بگیرد که آنچه فردوسی در این زمینه می گوید به طور عمدۀ بازگویی مضامین آثار پیش از اسلام، و به طور مشخص نوشته پهلوی *دانا* و *مینوی خرد* است. کویاجی در این مورد، در صفحه ای که بدان اشاره شد، به مطالبی از ویسپرد استناد می کند که گفته است:

آفریدگانِ آسَونِ نخست آفریده- پیش از آفرینش آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور خوب گنش - را می ستاییم.

آنگاه از خود می پرسد: «فردوسی چگونه می توانسته است از این آموزه اوستایی آگاهی داشته باشد؟» و در جواب می گوید: «او می توانسته است چنین درونمایه ای را در نوشته های پهلوی، همچون *دانا* و *مینوی خرد*، و *دادستان* دینی یافته باشد.» به دنبال این مقدمه چنین نتیجه می گیرد:

از این روست که شاعر، آفرینش «جان و خرد» آدمی را همزمان می شمارد و باز به همین سبب است که «جان» آدمی را در سرشت خود (که چیزی جز فکرت/اندیشه و خرد نیست) نخستین و در شمار پسین می خواند. . . [تاکید از من است]

کویاجی در تأیید این نتیجه گیری خویش به بیت معروف فردوسی استناد می کند که ما در کاری تحلیلی از *شاهنامه* با مقایسه دقیق همه روایت های متعدد و متفاوت آن در چاپ ها و نسخه های خطی *شاهنامه* آن را بر رسیده و به این نتیجه

رسیده ایم که درست ترین صورت آن همان است که در نسخه خطی ۶۷۵ هجری به صورت «نخستین فطرت، پسین شمار / تویی خویشتن را به بازی مدار» و در نسخه ۷۴۱ هـ (قاهره) به صورت: «نخستین فطرت پسین در شمار / تویی خویشتن را به بازی مدار» آمده است.

منظور در این جا القاء این فکر در ذهن خواننده نیست که آنچه در آن گفتار تحلیلی در باب این بیت گفته ایم درست است ولا غیر. این مطلبی است که خوانندگان با مطالعه آن گفتار و مقایسه اش با نظر دیگران، در باره اش داوری خواهند کرد. منظور توجه دادن به نتیجه نادرست کار مترجم در تغییر دادن دلخواسته ایات شاهد در کتاب کویاجی است. تحلیل کویاجی، به صورتی که ما آن را از کتاب خود او، به ترجمه آقای دوستخواه، نقل کردیم، خود حکایت از آن دارد که وی در آن در تحلیل باید به همین صورت بیت فردوسی یا چیزی شبیه به آن استناد کرده باشد تا بتواند آن نتیجه را بگیرد. در حالی که در دنباله مطلب کویاجی، آنجا که وی به بیت فردوسی به عنوان شاهد استناد می کند، با کمال حیرت می بینیم که آقای دوستخواه بیت شاهد را به صورتی که در *شاهنامه* چاپ خالقی آمده - که انتشار آن حدود نیم قرن پس از نگارش گفتار کویاجی صورت گرفته و مضمون آن به کلی مخالف تحلیل و نتیجه گیری کویاجی است - نقل کرده و بیت شاهد سخنان کویاجی را به صورت زیر آورده است: «نخستینت فکرت، پسینت شمار / تو مرخویشتن را به بازی مدار.» کجای این بیت، به این صورت، با تحلیلی که کویاجی کرده است می خواند؟ و حیرت انگیزتر این که چگونه خود آقای دوستخواه متوجه این مسأله نشده است. سخن کویاجی بسیار روشن است. او می گوید سرشت آدمی که چیزی جز فکرت و خرد نیست نخستین، ولی در شمار یا ترتیب واقعی آفریده ها، پسین است. در حالی که مفهوم بیت فردوسی به صورتی که آقای دکتر خالقی مطلق آورده به کلی خلاف این معناست: شمار، در روایت بیت از خالقی، به معنای روز رستاخیز تلقی گردیده و هیچ ربطی به نحوه برداشت یا تلقی کویاجی ندارد.

کویاجی، در مقایسه داستان رستم و سهراب با افسانه چینی لی-چینگ و لی-نوجا، به این نتیجه می رسد که افسانه چینی «همتای کاملی است برای داستان ایرانی رستم و سهراب در *شاهنامه*» ولی می افزاید:

تنها ناهمخوانی نمایان و بنیادی در این دو داستان این است که حماسهٔ چینی سهم بزرگتری از پیروزی و افتخار را بهره‌لی-نوجا (قرینهٔ سهراب) کرده، حال آن که در *شاهنامه* نقش اساسی و مهم و برجسته به رستم واگذاشته شده است.

به سخن کویاجی در باب همانی دو داستان ایرانی و چینی-که از مقولهٔ همان مقایسه‌های سطحی و شتابزده‌ای است که به آن اشاره کردیم-کاری ندارم. منظورم، در این جا، بحثی کوتاه در باب یادداشتی است که آقای دوستخواه با شمارهٔ ۱۳ در پایان همان فصل از کتاب در ص ۲۱۸ آورده است. ایشان در مخالفت با نظر کویاجی و به منظور برتری دادن به سهراب در برابر رستم می‌نویسد:

شاید در نگاه نخست و تنها در مروری برلایهٔ بیرونی داستان رستم و سهراب چنین بنمایید؛ اما چون لایه‌های زیرین و پنهان آن را بکاویم و ژرف در آنها بنگریم، درمی‌یابیم که سهراب- به رغم شکست خوردن در جنگ و کشته شدن- محور اصلی رویداد و چهرهٔ والای این تراژدی است و در نقطهٔ رو به روی آن، کاهش ارزش پهلوانی و جوانمردی رستم به اندازه‌ای و به گونه‌ای است که خود سرایندهٔ داستان نیز برای نخستین بار این ابرمرد ساختهٔ خویش را به سختی می‌نکهد و با تلخکامی و خشم می‌گوید: «یکی داستان است پرآب چشم/ دل نازک از رستم آید به خشم.» [تاکیدها از من]

متأسفانه آقای دوستخواه، حتی به اختصار و اشاره، هیچ نمونه‌ای از «ژرف نگری» در «لایه‌های زیرین و پنهان» داستان رستم و سهراب ارائه نداده و به جای آنها تنها به ارجاع دادن به مقاله‌ای از آقای محمد کلباسی با عنوان «رنج آز: نگاهی دیگر به داستان رستم و سهراب *شاهنامه*» در *ایران شناسی* (بهار ۱۳۷۷) بسنده کرده است. من این گفتار آقای کلباسی را نخوانده‌ام و در اولین فرصت به این کار خواهم پرداخت تا ببینم آقای کلباسی در تحلیل «آگاهانه و ژرف» خود چه لایه‌های زیرین و پنهانی از داستان رستم و سهراب کشف کرده است. ولی استناد خود آقای دوستخواه به بیتی از فردوسی که در همان داستان رستم و سهراب آمده و تعبیری که ایشان از این بیت ارائه داده اند آشکارا بیانگر نگاهی دور از متن و دلخواسته به بیت فردوسی است. فردوسی در پایان داستان رستم و سهراب، یعنی پس از آن که شرح واقعیت نبرد این دو را به طور کامل برای خواننده بیان کرده و نکته‌ای را فرو نگذاشته است، می‌گوید: «یکی داستان است پرآب چشم/ دل نازک از رستم آید به خشم.» من نمی‌دانم آقای دوستخواه این بیت را چگونه

خواننده است که آن را بیانگر «تلخکامی و خشم» رستم گرفته است. معنای بیت، به نحوی که من هم اکنون آن را با تأکید بر *دل نازک* نگاهشتم، روشن است. متنی است که نیاز به تفسیر بیرون از متن ندارد. آقای دوستخواه باید بهتر از من بدانند که معناشناسی، نشانه‌شناسی، و مباحثی چون ساختار و تأویل متن و نوشتار از آخرین دستاوردهای علمی بشر در قرن بیستم است. و اگر بخواهیم تمامی منظور این گونه مباحث علمی را در یک جمله خلاصه کنیم این جمله همان است که ما با تأکید چند سطر بالاتر آوردیم: آنجا که خود متن در برابر چشمان ما هست نیازی به تفسیر بیرون از متن نیست. فردوسی، درست است که با آه و افسوس می‌گوید «داستانی است پرآب چشم»، اما بیدرنگ می‌افزاید: «دل نازک از رستم آید به خشم». دل نازک یعنی چه؟ نازکدلی در ادبیات ما مترادف احساساتی بودن و به عواطف قلبی تکیه کردن و زودرنجی و بی‌طاقتی است، به جای تکیه بر منطق و خرد و نگاه دور اندیش خردمندان و حکیمان و پایداری در تحمل شدائد. و فردوسی همین را می‌خواهد بگوید. می‌گوید دل آدمی از این که می‌بیند فرزندی برومند به دست پدرش آن هم بدین صورت دور از قواعد پهلوانی کشته می‌شود به درد می‌آید و چشم اش پر اشک می‌شود، اما تنها دل نازکان و زودرنجان متکی به احساس و عواطف قلبی اند که از دست رستم و کردار او به خشم می‌آیند. آقای دوستخواه از «کاهش ارزش پهلوانی و جوانمردی رستم» در مقایسه با سهراب سخن می‌گوید ولی مگر رستم و سهراب فقط به صرف اثبات پهلوانی و دلاوری خود رویاروی هم قرار گرفته بودند که ما موضوع را از این دیدگاه بسنجیم؟ سهراب، در نقش سپهسالار سپاهی بیگانه به ایران زمین تاخته و چنان گرد و خاکی به پا کرده است که هیچ پهلوانی از نامداران جلودار او نبوده. توسل به رستم جهان پهلوان، برای مقابله با او، مسابقه ساده‌ای به منظور سنجش میزان دلاوری دو پهلوان در مقیاس موازین پهلوانی نیست: ضرورتی است تاریخی برای یک شهریاری که جهان پهلوان خود را برای دفاع از کشور به مقابله سپاه بیگانه با سرداری نامی و دلاور می‌فرستد. حضور رستم در میدان نبرد، شرکت در یک مسابقه پهلوانی نیست، انجام وظیفه برای پایان دادن به تجاوز دشمن به خاک ایران است. این است راز واقعی داستان رستم و سهراب که اگرچه با هنرمندی فردوسی در قالب یک تراژدی درخشان بیان گردیده، اما همچنان که در جای دیگر نشان داده ایم نمونه‌ای است از نقش جهان پهلوانی در دفاع از منافع یک کشور در قالب یک شهریاری.^۳ رستم در رویارویی با سهراب از قانون جنگ پیروی می‌کند نه از قانون جوانمردی. تراژدی‌یی اگر در کار است.

که هست. در رفتار رستم نیست، در فاجعه ای بشری به نام جنگ است که فواین خود را دارد. و این نکته نیز از آموزه های مهمی است که ما آن را، چنان که نشان داده ام، از خود متن شاهنامه بیرون می کشیم نه از تفسیرهای بیرون از متن. باری، از این ها که بگذریم، من نمی دانم آقای دوستخواه به استناد چه چیزی شخصیت رستم در شاهنامه را «ابرمردی ساخته خود فردوسی» می داند نه ابرمردی ساخته پنداره مردم ایران؟ در هنرمندی فردوسی در پرداختن شخصیت داستانی رستم به زبان حماسه حرفی نیست ولی از این جا به این آسانی نمی توان نتیجه گرفت که رستم «ابرمردی ساخته خود فردوسی» است. پژوهنده ای چون آقای دوستخواه چگونه می تواند به همه منابع کار فردوسی که شاعر ما آنها را به پیوند شعر درآورده است منابعی که نسل به نسل و سینه به سینه اقوام ایرانی در درازنای تاریخ نقل گردیده تا به روزگار فردوسی رسیده است بی اعتنا بماند و نتیجه بگیرد که رستم ساخته خود فردوسی است؟

کویاجی در گفتار یکم مطلبی دارد که به مصراع عنوان این گفتار برمی گردد: «چنان چون بود مردم گزپرست.» این مصراع به بیتی از شاهنامه مربوط می شود که در داستان رستم و اسفندیار آمده و به روایتی که در چاپ انتقادی آقای دکتر خالقی مطلق می بینیم (دفتر پنجم، بیت ۱۳۱۲، ص ۴۰۴)، ظاهراً در همه نسخه های شاهنامه به یک صورت آمده و اختلافی در نحوه ضبط آن در نسخه ها دیده نشده است. کویاجی، بر پایه تعبیر «مردم گزپرست» که در مصراع دوم این بیت آمده به این نتیجه رسیده است که فردوسی از کیش ویژه «درخت گز» سخن می گوید «و به مردمی اشاره می کند که این درخت را می پرستیده اند» (تاکید از من است). او چند صفحه بعد (در ص ۵۳) همین باور را در باره مردم سیستان تأیید کرده و گفته است: «... گونه های درخت گز نیز به چشم مردم این سرزمین سخت گرامی بوده است. . .» مترجم محترم، در باره این قسمت از سخنان کویاجی اظهار نظری نکرده جز این که بیت مورد استناد او را، به شیوه معمول خود، از دفتر پنجم شاهنامه چاپ خالقی مطلق نقل کرده است و در یادداشت شماره ۱۲۶ اش در فصل مورد نظر که در پایان همان فصل در ص ۶۶ آمده توضیحی نداده است که ضرورت نقل این بیت از چاپ خالقی چه بوده. زیرا، چنانکه گفتیم، خود آقای دکتر خالقی مطلق، در ص ۴۰۴ دفتر پنجم از شاهنامه اش، به هیچ صورت متفاوت دیگری از این بیت اشاره ای ندارد و ما از همین نتیجه گرفتیم که پس بیت مورد بحث در همه نسخه های شاهنامه یکسان ضبط شده است. با این حساب، اصرار

آقای دوستخواه براین که حتی در مورد این بیت نیز یادداشتی بر کار کویاجی بیفزاید و تأکید کند که بیت شاهد را از چاپ خالقی مطلق نقل می کند معلوم نیست برچه پایه و اساسی استوار بوده.

ولی، مسأله ما در مورد این بیت به همین که گفتیم ختم نمی شود. نخستین باری که من به چیزی به نام «مردم گزپرست» در نوشته های مربوط به شاهنامه شناسی برخورددم که استنادش نیز همین بیت از فردوسی در داستان رستم و اسفندیار بود، به مقاله ای مربوط می شد که در جلد ۱ *شاهنامه شناسی*، از انتشارات «بنیاد شاهنامه» در تهران چاپ شده بود. نویسنده آن مقاله مرحوم محمد مختاری بود که توضیحی شبیه به سخن کویاجی در همین مورد در آن قسمت از مقاله خود به اشاره آورده بود. آن اشاره و برداشت مرحوم مختاری در آن زمان به نظرم بسیار عجیب آمد. زیرا مفهوم سخن فردوسی در آن بیت از نظر من بسیار روشن بود و واژه «مردم» در مصراع دوم بیت هیچ ربطی به مردم به معنای آدمی یا انسان نداشت. فردوسی از مردم به معنای «مردمک چشم» سخن می گفت، نه از مردم به معنای آشنا و معمولی آن ضمن آن که به فرض پذیرش وجود گروهی از مردمان به نام مردم گزپرست، هیچ ارتباط منطقی میان این موضوع و مصراع قبلی و بیت فردوسی نمی توانست وجود داشته باشد. اما با خود گفتم نکند موضوعی در کار است که عقل من به آن قد نمی دهد و بهتر است در این مورد تحقیق بیشتری بکنم. ولی کند و کاوهای من در این مورد که «گزپرستی» و «مردم گزپرست» چگونه پدیده ای بوده به هیچ نتیجه ای نینجامید. تا این که چاپ تازه کتاب آقای دوستخواه را خواندم و به شرحی که گذشت دیدم مؤلف این کتاب، کویاجی، و مترجم آن، یعنی آقای دوستخواه، هر دو بار دیگر بر همین تعبیر از «مردم گزپرست» اصرار ورزیده و بیت فردوسی را در همین معنا فهمیده اند.

پیش از این که در این مورد از خود اجتهادی کنم و برداشت ساده خودم را از آن تعبیر مردم گزپرست معتبر بینگارم گفتم بد نیست با یکی از اساتید خودمان در این مورد مشورتی بکنم. قرار ملاقاتی با استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی گذاشتم و چهارشنبه ۲۴ بهمن ماه ۱۳۸۰، شامگاه، به دیدن ایشان در منزل شان رفتم. جز من سه تن دیگر از آشنایان و همکاران فرهنگی ایشان نیز آنجا بودند. از هر دری سخن به میان آمد تا من فرصتی را مغتنم شمردم و از ایشان پرسیدم که نظرشان در باره این بیت و تعبیر «مردم گزپرست» چیست. عین سخنان ایشان را یادداشت نکرده ام اما مضمون کلی اش این بود که گفتند این بیت نیز از موارد دشواری های ناشکافته *شاهنامه* است و به

تقریب همه شاهنامه شناسان ما همین تعبیر را از این اصطلاح «مردم گزپرست» داشته اند. ولی افزودند که من مستندی در هیچ جا برای این تعبیر نیافته ام. فی المجلس به یکی دو فرهنگ نیز مراجعه کردند و دیدند که جز استناد به همین تعبیر «مردم گزپرست» که از بیت فردوسی گرفته شده هیچ اطلاع دیگری در این منابع در این مورد بخصوص نیامده است. این جا بود که نظرم را درباره معنای بسیار ساده این بیت مطرح کردم و گفتم «مردم» در این مصراع هیچ ربطی به مردم به معنای موجود بشری و انسان ندارد و اشاره است به مردم به معنای «مردمک چشم». سیمرغ می خواهد بگوید: دو دست خود را در گرفتن کمان به سوی اسفندیار درست به محاذات چشم او راست کن. آنگاه خواهی دید که زمانه تیر دو شاخه تو را یگراست به دو چشم اسفندیار می برد و درست بر وسط دو چشم او می نشاند چنان که گوئی مردمک های دوچشم او، همچون گزپرستی که جویای چیزی جز گز نیست، کشاننده آن تیرگز به سوی خود خواهند شد و تیر دوشاخه تو درست بر دو چشم اسفندیار خواهد نشست. یعنی که «گزپرست» در این جا به احتمال زیاد بیشتر نوعی تعبیر شاعرانه برای بیان همین منظوری است که به آن اشاره شد نه تأیید وجود قومی گزپرست. استاد شفیع، پس از شنیدن این تلقی از من، گفتند معنای راه گشایی است که می تواند مشکل این بیت را بگشاید. اگر این برداشت من درست باشد، دو بیت ۱۳۱۲ و ۱۳۱۳ در دفتر پنجم از شاهنامه فردوسی چاپ آقای دکتر خالقی را در واقع باید به شکل زیر نوشت و با تأکیدهایی که در این نگارش آمده است قرائت کرد:

ابرچشم او راست کن هر دو دست: چنان چون بود مردم گزپرست،
زمانه برد راست آن رابه چشم؛ به خشم است بخت، ارنداری تو خشم!

کویاجی در بخش دوم کتاب خود گفتاری دارد با عنوان: «یزدان شناخت و فلسفه در شاهنامه فردوسی»، و اساس نظری او در نگارش این فصل از شاهنامه شناسی اش، چنانکه خود به تصریح در آغاز همان فصل نوشته، این است که می خواهد باورهای یزدان شناختی و فلسفی موجود در شاهنامه را با «باورهای بسیار همانند و گاه حتی همسان با آن ها در دفترهای بازمانده از ادب پهلوی» بسنجد (ص ۳۰۷) و نتیجه بگیرد که «شاعر حماسه سرا در بیان مفهوم های دینی و فلسفی آورده در حماسه اش، پیگیرانه و به گونه ای دریاقتنی به سوی این اثرها گراییده. . .

است» (تأکید از من است). آقای دوستخواه، من باب روشنگری در باره این اعتقاد مؤلف، در یادداشت شماره ۲ همان فصل، در ص ۳۳۹، فقط به ذکر این نکته اکتفا کرده است که از هنگام نگارش گفتار کویاجی در این زمینه تا امروز، «دربارۀ پرسش باورهای یزدان شناختی و فلسفی در *شاهنامه*» «ده ها کتاب و گفتار ارزنده و روشنگر از سوی ایرانیان و جز ایرانیان نشر یافته است» که ایشان به عنوان نمونه از میان همه آن آثار فقط به مقاله «نگاهی تازه به مقدمه *شاهنامه*» از استاد زنده یاد دکتر عباس زریاب خوبی در *ایران نامه*، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰ و چاپ مجدد آن در کتاب *تن پهلوان و روان خردمند*، به قلم شاهرخ مسکوب (انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۴)، ارجاع یا به گفته خود بازبرد داده است. در این مورد نیز، دو نکته گفتنی در باب شیوه کار آقای دوستخواه وجود دارد.

نخست این که مقاله شادروان زریاب خوبی پیش از آن که به موضوع یزدان شناخت و عقاید فلسفی در *شاهنامه* مربوط باشد اساساً طرح مسأله دستبردهای ناروا و وارد کردن ابیات یا حذف ابیاتی دیگر در *شاهنامه* به مقاصد سیاسی، دینی و مانند اینها، به ویژه در مقدمه *شاهنامه* است. آن استاد مرحوم این بحث بسیار جدی را از همین دیدگاه در آن مقاله پی گرفته و نشان داده است که بسیاری از ابیات مقدمه *شاهنامه* الحاقی اند، یا جابه جایی های بسیار در این ابیات صورت گرفته است.

نویسنده گفتار حاضر، در پژوهشی تفصیلی تر و انتقادی، با پیگیری همین نظر درست آن استاد زنده یاد کوشیده تا ضمن برخورد انتقادی جدی به نظر استاد زریاب کار او را در این زمینه، که به نظر من ناتمام مانده بود، تا آنجا که می توانست تکمیل کند. این بحث انتقادی در ویراست دوم کتاب این نگارنده با عنوان *با نگاه فردوسی، مبنای نقد خرد سیاسی در ایران*، (چاپ ۱۳۷۷)، نشر مرکز، صفحات ۳۶ تا ۴۳ و ۵۱ تا ۷۳) آمده است. آقای دوستخواه، ضمن این که هیچ اشاره ای به این مطلب نکرده، چنانکه گفتیم، مقاله زنده یاد زریاب خوبی را نمونه آخرین تحقیق در باره مسائل یزدان شناختی و فلسفی در *شاهنامه* فردوسی دانسته است. در حالی که آن مقاله هدف اصلی اش چیز دیگری است و برآن است تا دستبردها و الحاقیات و حذفیات *شاهنامه*، به ویژه، در مقدمه این کتاب را بررسد نه عقاید یزدان شناختی و فلسفی را.^۵

اما نکته دوم که از دیدگاه روش شناسی اهمیتی به سزا دارد و انتظار می رفت پژوهنده ای چون آقای دوستخواه در تکمیل کار کویاجی و به ویژه در یادآوری نقایص و کاستی های روش او حتماً آن را در یادداشت های همان فصل بیاورد که نیاروده است. این است: موضوع باورهای یزدان شناختی و فلسفی در

شاهنامه یک چیز است و موضوع باورهای یزدان شناختی و فلسفی فردوسی چیزی دیگر. کویاجی این دو را با هم مخلوط کرده و هر جا که نشانی از باورهای دینی و فلسفی در شاهنامه یافته آن را به شاعر آن یعنی فردوسی نسبت داده است. در حالی که ما در گفتار پژوهشی خودمان در این مقوله، بر تفاوت بنیادی این دو دیدگاه تأکید کرده ایم. مسائلی دینی و باورهایی یزدان شناختی و فلسفی در شاهنامه هست که جزو ساختار داستانی آن است نه الزاماً عقاید و باورهای فردوسی. و کار پژوهنده شاهنامه در چنین مقوله ای قبل از هر چیز تأکید بر تفاوت این دو موضوع و جدا کردن گفتارهای دینی- یزدان شناختی- فلسفی فردوسی از باورهای زمانه است که در بافت و ساخت داستان ها منعکس اند.

مورد دیگر از نادیده انگاشتن های آقای دوستخواه به بیتی برمی گردد که کویاجی از آن بار دیگر برای اثبات گرایش اصلی خود دأثر براین که درونمایه های شاهنامه بیشتر از متن های پهلوی بلکه حتی اوستا گرفته شده اند (ص ۳۲۲) استفاده کرده و در این مورد بخصوص بیتی از شاهنامه را شاهد آورده است که آقای دوستخواه، به روش معمول خود، همان بیت شاهد را از چاپ آقای خالقی مطلق به شرح زیر آورده است:

ز یاقوت سرخ است چرخ کبود / نه از آب و باد و نه از گرد و دود

آقای دوستخواه در یادداشت شماره ۶۲ همین فصل درص ۳۴۲ فقط یادآوری می کند که این بیت را از چاپ خالقی نقل کرده است. یادآوری می کنیم که این بیت از مقدمه شاهنامه جزو ابیاتی است که مرحوم زریاب خوبی در مقاله مورد اشاره آقای دوستخواه به عنوان بیتی آشکارا الحاقی مردود شناخته و کنار گذاشته است. آن مرحوم در انتقاد درست خود از این بیت چنین نوشته است:

«ز یاقوت سرخ است چرخ کبود / نه از آب و باران نه از گرد و دود» از لحاظ معنی سست و نامعقول است. «چرخ کبود» اگر از یاقوت سرخ است پس چرا کبود است؟ و اگر یاقوت از جنس یکی از عناصر چهارگانه است، یعنی خاک، پس چرا در مصراع دوم می گوید که «چرخ کبود» از «گرد» یعنی خاک و دود، یعنی آتش نیست؟ (با نگاه فردوسی، ویراست دوم، ص ۶۱).

مواردی دیگر نیز هست که می شود به همین ترتیب انتقادی عنوان کرد.

از جمله تعویض نام گفتارهای کویاجی در ترجمه های پیشین آقای دوستخواه که تناسب بیشتری با نام اصلی کتاب داشت و گذاشتن عنوان ذهن پرکن «بنیادهای اسطوره و حماسه ایران» به جای آن. نه منظور از «اسطوره و حماسه ایران» در این نامگذاری به دقت علمی مشخص است. زیرا مشکل بتوان تمامی *شاهنامه* را اسطوره خواند یا تمامی حماسه ایران را به *شاهنامه* منحصر کرد (گفتارهای کویاجی اساساً روی *شاهنامه* و برخی باورهای دینی متمرکز است). نه گفتارهای کویاجی چیز دندان گیری که بتوان برآن اعتماد کرد درباب بنیادهای اسطوره و حماسه ایران به خواننده می دهد. با این حساب معلوم نیست آقای دوستخواه برچه اساسی چنین عنوانی را برای چاپ یکجا و تازه ترجمه های پیشین خود از گفتارهای کویاجی برگزیده است. یا موضوع زبان ویژه ای که آقای دوستخواه در نگارش این کتاب به کار برده، زبانی که از زبان جاری فارسی دور است و خواننده را مجبور می کند که گاه مطالبی بسیار ساده را چند بار بخواند تا بفهمد منظور مترجم چیست. اما پیش کشیدن همه این موضوعها گفتار ما را به درازا می کشاند. قصد اصلی این بود که نظر خود را درباب معنای یک بیت به ظاهر معمای ولی در اصل ساده و نیز چند نکته روش شناختی دیگر بیان کنیم و در این کار هدف و منظوری جز عنایت به حقیقت نداشته ایم.

ما یقین داریم که موارد اشاره شده ناشی از شتاب یا لغزش قلمی بوده است. برای ایشان موفقیت های بیشتری در کارهای آینده شان آرزو می کنم.

تهران ۲۴ و ۲۵ بهمن ماه ۱۳۸۰

پانویست ها:

۱. من ترجمه های پیشین آقای دوستخواه از گفتارهای کویاجی را ندیده و نخوانده بودم. آن چه در این باره و نیز در موضوع تاریخچه ترجمه این کتاب می گویم حاصل مطالعه چاپ جدید این کتاب و مطالبی است که خود مترجم دراین باره آورده است.
۲. باقر پرهام، *بانگاه فردوسی، مبانی نقد خرد سیاسی در ایران*، ویراست دوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
۳. همان.
۴. همان، صص ۱۰۵، ۱۰۶.

۵. در همین زمینه، آقای دوستخواه کار پژوهشی نویسنده گفتار حاضر در کتاب *با نگاه فردوسی* را کاملاً مسکوت گذاشته است در حالی که برخلاف مورد مقاله مرحوم زریاب به طور مستقیم و کم سابقه به بررسی موضوع یزدان شناسی در *شاهنامه* مربوط می شود. این گفتار، علاوه بر آن کتاب و پیش از انتشار آن در دو منبع دیگر نیز (*یادنامه مهرداد بهار*، چاپ

آگاه، و یکی از شماره های مجله *سازنامه*، ارگان انجمن پژوهش در شعر و ادب فارسی، در پاریس) منتشر شده است. کتاب *با نگاه فردوسی* را خود من، حدود یک سال و نیم پیش از آن که آقای دوستخواه پیشگفتار خویش بر بخش دوم کتاب اش را (نوروز ۱۳۸۰) بنویسد، به درخواست شخص ایشان در پاریس از آقای حسینخانی ناشر کارهایم در تهران تلفنی خواستم که با پست هوایی برای آقای دوستخواه در استرالیا بفرستند که فرستادند و ایشان نیز اعلام وصول و تشکر کردند. با این وصف، بر من معلوم نیست چرا ایشان در یادداشت شماره ۲، ص ۳۳۹ کتاب خویش این کار پژوهشی مرا که ارتباطی مستقیم با بررسی موضوع یزدان‌شناسی در *شاهنامه* دارد به کلی نادیده گرفته و مقاله ای را در این باره نام برده است که موضوع آن چنانکه گفتم بررسی یزدان‌شناسی نیست بلکه هدف دیگری را دنبال می‌کند.

محمدعلی همایون کاتوزیان*

نامه ها و مسئله هدایت

صادق هدایت، هشتاد و دو نامه به حسن شهید نورایی
پیشگفتار: بهزاد شهید نورایی، مقدمه و توضیحات: ناصر پاکدامن
پاریس، کتاب چشم انداز، ۱۳۷۹

انتشار این هشتاد دو نامه کار مهمی است و امیدوارم اهمیت آن با آنچه در زیر خواهد آمد تا اندازه ای روشن شود. کوشش دکتر ناصر پاکدامن در یافتن و انتشار این نامه ها ارزنده و در خور اعتناست، حتی در خور ستایش. او با دقت و گاهی می توان گفت وسواس معمول خود نامه ها را ویرایش کرده و حواشی و یادداشت های مفصلی برای توضیح و تبیین اشارات و کنایات نامه ها بر آن افزوده است. مقدمه ای هم نزدیک به بیست صفحه در معرفی این آثار و شرایط نگارششان نوشته، که باز هم نشانه بارزی از دقت و انضباط او در کار تحقیق و ویرایش است. دست آخر هم یک مقاله پنجاه صفحه ای «درباره شهید نورایی و هدایت» نوشته و با فروتنی (به عنوان پیوست) در آخر کتاب گذاشته است، مقاله ای درباره آشنایی و روابط و رفت و آمد و مکاتبه آنان.

* ترجمه فارسی آخرین کتاب دکتر کاتوزیان سال گذشته در تهران منتشر شده است: دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.

نامه های هدایت جزء مهمی از آثار ادبیات اوست. و نه فقط به خاطر نثر و زبان و قلمشان، و طنز و تمثیل و هجو و استهزایی که، در چند مورد، در شیرینی و ظرافت و زیبایی، یا در خشم و خشونت و بی تابی، حتی از فرازهای *توب مرواری*، *وغ وغ ساهاب* و *حاجی آقا* درمی گذرند. بلکه به این دلیل که برخلاف ادبیات تخیلی او- مستقیماً آراء و احساسات و عواطف و نظرات او را بیان می کنند. یعنی اگرچه بازهم آنچه در این نامه ها می خوانیم "عین" آن احساسات و عواطف نیست، چون "عین" آنها فقط در ذهن خود او بوده، و آنچه ما می خوانیم فقط دریافتی است از "عین" ذهنیات او. اما اینجا دیگر "راوی" مسلماً خود هدایت است نه بوف کور. و به این جهت نامه های او برای نزدیک شدن به درک نسبتاً واقع بینانه ای از شخصیت او- یعنی از روحیات و خُلقیاتش- مؤثرند و بی شک از داستان های او مؤثرتر. تنها اثر دیگری از او که از این نقطه نظر با نامه هایش قابل قیاس است *پیام کافکا*ست، که تقریباً تماماً پیام هدایت است، اگرچه به احتمال زیاد خود او از این آگاه نبوده و گمان می کرده دارد پیام کافکا را می رساند. و البته در بعضی کلیات - اما فقط در بعضی کلیات - پیام او از پیام کافکا چندان دور نیست. یعنی برای حل "معمای هدایت" باید مسئله او را - که سه وجه اساسی دارد- فهمید. باید هم ادبیات تخیلی اش را خواند هم نقدهای ادبی اش را، هم نامه هایش را. خواندن نامه هایش که یقیناً واجب عینی است. در این پنجاه سالی که از مرگ هدایت می گذرد به معنای او برخوردهای زیادی شده، و هریک از این برخوردها به نسبت مد روز فراز و نشیبی داشته است. مثلاً یک روز، یعنی بیست سال و شاید بیشتر، هدایت شناسی اساساً مبانی سیاسی داشت، چنان که تعبیر غالب (حتی) از *بوف کور* این بود که حالت ترس و تاریکی و دلهره و خشم و درد و رنج آن را باید تقریباً فقط محصول محیط سیاسی زمان نگارش آن دانست. بعد- و بازهم با تغییر اوضاع و احوال و محیط (در نتیجه) مد روز- سخن بیشتر از کافکا و سارتر و کامو و اگزیستانسیالیسم و نیهیلیسم می رفت، بدون اینکه بگویند مثلاً کافکا با چه تعریفی اگزیستانسیالیست بود، و هدایت دقیقاً در چه تاریخی در خیابان ها و کافه های کارتیۀ لائِن پاریس با سارتر خیابانگردی و کافه نشینی کرده بود (که البته نکرده بود).

در ده سال اخیر که باز هدایت و آثارش مد شده اند، برخوردهای روان شناختی- و حتی طرح مسائل جنسی- به نسبت رواج بیشتری یافته اند. و باید گفت: چه عجب! چون بارزترین وجوه زندگی و آثار هدایت- به ویژه روان داستان هایش، که *بوف کور* سرآمد آنهاست- همین وجوه روان شناختی است.

اگرچه هیچ آدم و هیچ اثری را هرگز نمی توان فقط از نظر روان شناختی یا جامعه شناختی یا سیاسی، یا هرچیز دیگری که فعلاً مد است نقد و بررسی کرد چون آدم آدم است، و ادبیات ادبیات. و درست به خاطر آدم بودن یا ادبیات بودنشان در هیچ موردی فقط به روان شناسی یا جامعه شناسی یا چیز دیگر شناسی کاهش پذیر نیستند. این تخم لق را اول فروید شکست و بعد از او هم حرفه ای ها و هم غیر حرفه ای ها دنبالش را گرفتند.

به هرحال برخورد روان شناختی با هدایت و کارهایش دست کم از برخورد سیاسی (به آن شیوه ای که مرسوم بود) واقع بینانه تر است، به شرط این که تبدیل به کاهش گرایی (psychological reductionism) نشود. یعنی در اینجا هم باید حدود و ثغوری قائل شد که غالباً نمی شود. مثلاً اینکه بیایند و - مثل کارهای خود فروید در باره امثال لئوناردو داوینچی و فدور داستایوسکی - الگوهای ویژه فرویدی را، اغلب به ضرب و زور، بر یک نویسنده و آثارش تحمیل کنند که . . . «بله پس عقده ادیبی داشت!»؛ و چنین و چنان.

البته فروید، فروید بود و صاحب مکتب خودش؛ و کارش هم نقد ادبی و هنری نبود بلکه به همه این درها می زد که نظریات و الگوهای خود را - در حوزه روان شناسی و روان کاوی، نه ادبیات - به کرسی بنشانند. و تازه بحث و تحلیل و شیوه کارش را در چهل سال اول قرن بیستم مطرح کرده بود. در حالی که همان علم روان شناسی - با همه محدودیت هایی که هنوز دارد - آنقدر پیش رفته که حتی روان شناسان و روان پزشکان در رسیدن به تشخیص های قطعی در مورد مسائل بیماران خود سخت دقت و احتیاط می کنند. پس چگونه می توان درباره کسانی که سال های سال است مرده اند تشخیص های دقیق روان شناختی و روان پزشکی داد و احکام قطعی صادر کرد. لازم به تأکید نیست که نقد ادبی به طور کلی با روان شناسی پیوند نزدیکی دارد چون ادبیات درباره آدم ها و جماعات آنان است. اما به شرطها و شروطها - به قول قدا.

یک وقتی شفيعی کدکنی کاریکاتوری ساخته بود از بعضی شیوه های نقد ادبی با این مضمون که این نقدها «از کمون اولیه شروع می کردند و آخرش هم به این نتیجه می رسیدند که هدایت عقده ادیب داشت.» کاریکاتور بودن آن به ویژه در امتزاج آن است از برخوردهای رئالیسم سوسیالیستی ژدانفی، و روش های روان شناسی تحلیلی فرویدی. به هرحال، دست کم امروز باید روشن باشد که هیچ چیز در متن یک اثر «واضح و مبرهن» نیست، و فقط از روی متن یک اثر یا حکایات و شخصیت های یک داستان هم نمی توان گفت که «بله هدایت همجنس باز»

بود. و این یکی تازه دارد شروع می شود، اگرچه زمزمه بسیار خفیف آن را حتی در دهه ۱۳۳۰ می شد شنید، و حتی می شد خواند. نمونه چاپ شده‌ای را که من از این زمزمه دیده بودم در مقاله بلند پرویز داریوش بود به عنوان «ادای دین به صادق هدایت»، شاید فقط در یک جمله کوتاه آن هم با یک اشاره سر بسته به تمایلات حسن قائمیان. و داریوش با اینکه اشاره اش کوتاه و غیرمستقیم بود می دانست در باره چه حرف می زند. ولی وقتی که می گویند یعنی تازه تازه دارند یواش یواش می گویند. هدایت «همجنس باز» یا «همجنس گرا» بود نمی گویند که پس مسئله بسیار اساسی زن و با زن و درباره زن، در روان داستان هایش در *بوف کور*، در «بن بست» در «سه قطره خون» در «کاتیا» در «تجلی» در «عروسک پشت پرده» در «آینه شکسته» در «زنی که مردش را گم کرد» در «داود گوژپشت» در «مردی که نفسش را کشت» در «دش آکل» در «لاله» و ... و آنچه از زندگی شخص خود او در این باره می دانیم، تکلیفش چیست. یعنی آخر چطور می شود که در زندگی و آثار یک مرد همجنس باز مسئله داشتن با زن - چه با «فرشته» چه با «لکاته» این همه سنگین باشد. اگر نصف این مسئله با مرد مشاهده می شد، بسیار خوب. ولی با زن؟ البته دلیل گم شدن سوراخ دعا این است که همانطور که می پنداشتیم «فتودال» همان تیولدار خودمان است، همانطور هم «همجنس باز» را - که، به ترجمه homosexual، اصلاً واژه تازه‌ای در زبان فارسی است. با نظرباز خودمان عوضی گرفتیم، بدون توجه به این که مرد homosexual کوچک ترین توجهی به زن ندارد. حال آنکه نظرباز خودمان در بیشتر موارد، علاوه بر زن ها، با پسران نوحظ هم الفت داشت و در موارد دیگر، به خاطر محرومیت از آن، این را جانشینش می کرد، ولی معمولاً داغ آن دیگری سخت بر دلش می ماند.

ظاهراً از مطلب دور شدیم ولی نه چندان، چون باید این حرف ها را باز کرد تا این قدر اسطوره و افسانه در باره اش پدید نیاید. و از جانب دیگر هم حرف ما در باره سنت ها و شیوه های گوناگون هدایت شناسی بود، و از جمله همین برخوردار روان شناختی و وجوه آن که حالا بیشتر از چیزهای دیگر مد است. اما بحث اصلی ما از اینجا شروع شد که نامه های هدایت - از ادیبانشان که بگذریم - حتی بیشتر از روان داستان هایش به درد هدایت شناسی می خوردند و به همین دلیل به درک و فهم و نقد خود آن داستان ها هم کمک می کنند.

هدایت سه مسئله اساسی داشت که طبعاً به هم مربوطند: مسئله شخصی، مسئله اجتماعی و مسئله جهانی یا «کیهانی» (universal). مسئله شخصی بویژه به

روان شناسی فردی او مربوط است و از آن جمله آنچه به جنسیات مربوط می شود. مسئله اجتماعی این است که آن آدم با آن روحیات و خلقیات (و جنسیات) ایرانی است، نه آلمانی یا هندی یا چینی. و مسئله جهانی اش هم به زبان خیلی ساده این است که آدمی با آن روحیات و با آن حساسیت فرهنگی و اجتماعی در مرکز برخورد قدیم و جدید و ایرانی و اروپایی، طبعاً کارش می کشد به بحث درباره کائنات، و اینکه چیست و چطور است و برای چه. . . و اصلاً گور پدرش. این سه مسئله در آثار هدایت - خاصه روان داستان هایش- متجلی اند. مجز این که اولاً داستان است؛ یعنی چیزهایی از زندگی و رفتار و عادات و اعتقادات و روحیات خلاق در آن است که به خودی خود نمی توان به حساب نویسنده گذاشت. به عبارت دیگر، هدایت را که نمی توان هم بوف کور دانست هم حاجی مراد هم مشدی یدالله هم شریف هم سگ ولگرد. و اصلاً در محدوده خود داستان دلیلی نیست که هیچیک از اینها باشد. ثانیاً تجلی آن سه مسئله را در داستان هایش وقتی می توان (دست کم تا اندازه ای) به حساب شخص نویسنده که هدایت باشد گذاشت که در نامه هایش دقت کنیم و بازتابشان را در آنها ببینیم. و این نکته ما را بازمی گرداند به کتاب *هشتاد و دو نامه* و اهمیت آن. در این جا بی مناسبت نیست مختصری هم در باره مقوله نامه های هدایت بگوئیم، یعنی همه نامه هایش.

اولین نامه ای که از هدایت در دست است نامه ۶ اکتبر ۱۹۲۵ اوست. یک ماه پیش از خودکشی در پاریس. به برادرش محمود هدایت (در تهران). بیشتر این نامه ها به سه نفر است: به دکتر تقی رضوی، وقتی که هردو در فرانسه دانشجوی بودند، و چند نامه دیگر که هدایت پس از بازگشت به تهران به او نوشته؛ به مجتبی مینوی. از هند به لندن. در سال ۱۳۱۵/۱۳۱۶؛ و بیشتر از همه به حسن شهیدنورایی (از تهران به پاریس) در سال های ۱۳۲۴-۱۳۲۹. گذشته از این، زمانی که هدایت در بلژیک و فرانسه دانشجوی بود تعداد زیادی کارت پستال برای برادر بزرگش محمود هدایت فرستاد که مجز چند تا شان منتشر نشده اند. این کارت ها را محمود هدایت در دو سه آلبوم بزرگ نصب کرده بود و از سر لطف به من اجازه داد کارت ها را بخوانم ولی مایل نبود از آن ها یادداشت برداشته شود.^۴

و اینک کار پاکدامن و هشتاد و دو نامه هدایت به شهید نورایی. تابستان ۱۳۵۶ (۱۹۷۷) آخرین باری بود که به ایران سفر کردم و گذشته از دیدار خانواده و دوستانم، به دو دلیل. یکی از آنها دیدار و گفتگو با دوستان و خویشان هدایت بود. چون یک سال و نیم پیش از این سفر شروع به مطالعه ای دراز مدت در باره کار و زندگی هدایت کرده بودم^۵ و اکنون وقت آن بود با کسانی که او را

از نزدیک می شناختند صحبت کنم. البته از گفتگوهای هیفدم هیژده سالگی ام با خلیل‌ملکی و جلال آل احمد در تهران چیزهایی به یاد داشتم، و با مسعود فرزاد در لندن، تا حدود بیست سالگی و یکی دوبار با پرویز خانلری و مجتبی مینوی در حدود همین سنین. سال‌ها پس از آن جمال‌زاده تصمیم گرفت با جوان سی ساله ای که در انگلیس اقتصاد درس می‌داد طرح دوستی بریزد و - به قول هدایت - مرا «نامه باران» کرد. البته من از آن‌نامه‌ها، و بیشتر از آن، از همنشینی و میزبانی و پذیرایی سخاوتمندانه جمال‌زاده، سپاسگزار بودم و هستم. چنانکه هدایت هم از چند نظر مدیون دوستی و مهربانی بزرگوارانه جمال‌زاده نسبت به خودش بود، و اگر در یکی دو نامه چیزی می‌گوید که ظاهراً صد درصد دوستانه نیست فقط به خاطر کم حوصلگی اش در آن لحظه است نه به دلیل دلگیری از او. و گواه این، یعنی علاقه و احترامش به جمال‌زاده، در خود آن نامه‌ها هست.

باری، یکی از کسانی را که حتماً باید در آن تابستان می‌دیدم دکتر پرویز خانلری بود. با پاکدامن به دیدار او رفتم چون آشنایی پاکدامن با خانلری خیلی بیش از من بود. در آن دیدار، از جمله از خانلری در باره سرنوشت نامه‌های هدایت به شهید نورایی سؤال کردم، چون او در سال ۱۳۳۴ دوازده تا از این نامه‌ها را (با حذف بعضی کلمات و عبارات) در مجله سخن چاپ کرده بود، اما نوشته بود که تعداد نامه‌ها خیلی بیش از این است. خانلری گفت که پس از مرگ هدایت و شهید نورایی این نامه‌ها را زن فرانسوی شهید نورایی از پاریس برای او فرستاده بود توسط دکتر مسعود ملکی: «در حدود پنجاه نامه بود که ما توانستیم همان دوازده‌تا را چاپ کنیم». وقتی درباره باقی نامه‌ها پرس و جو کردم خانلری گفت که «چند سال پس از آن پسر شهید نورایی دیداری از تهران کرد و نامه‌ها را هم از من پس گرفت.» ظاهراً فقط پنجاه تا از نامه‌ها به دست خانلری رسیده بوده چون اینک می‌دانیم که تعدادشان هشتاد و دو تاست که بدون زحمت پاکدامن و موافقت بهزاد- نوئل شهید نورایی امروز در دست ما نبودند. پیشگفتار این آقای شهید نورایی بر کتاب شرحی است از سابقه و سرنوشت نامه‌ها، و نیز آشنایی و روابط خانواده‌شان با هدایت، با قلمی گیرا و شیطنت‌آمیز (و گاهی حتی بُت‌شکنانه) که خواننده را به یاد سبک بیان و نگارش خود هدایت می‌اندازد.^۱

اما همین نامه‌ها گواه صادقی بر این واقعیت اند که شیطنت و بت شکنی و طنز گهگاه زهرآکین هدایت نشان حساسیت زیاد، خشم و درماندگی، و رنج

عظیم و انبوه او نسبت به سه چیز است که پیشتر نوشتیم: حال و روز خودش، اوضاع و احوال وطنش، و اجتماعی که در آن زندگی می کند، و مردمی که با آنان در تماس یا همجوار و همشهری و هموطن است، و نارضایتی اش از کل خلقت. یعنی مشکل شخصی و درونی، مشکل فرهنگی و اجتماعی، و مشکل وجودی و هستی شناختی. مثلاً در زمینه مشکل شخصی و درونی، در نامه ۷ ژانویه ۱۹۴۶ به شهید نورایی می نویسد:

فقط جای خوشوقتی است که با حال سگم آشنا هستید و می دانید که نوشتن کاغذ برایم بلای عظیمی شده.

و در نامه ۱۹۴۷ خود به جمال زاده:

و دیگر این که زیاد خسته و به همه چیز بی علاقه هستم. فقط روزها را می گذرانم و هرشب بعد از صرف اشربه مفضل خود را به خاک می سپارم و یک آخ و تف هم روی قبرم می اندازم. اما معجز دیگرم این است که صبح باز بلند می شوم و راه می افتم.

پیش از این (۲ یا ۳ آوریل ۴۷) هم به خود شهید نورایی نوشته بود:

زندگی به همان حماقت سابق ادامه دارد. نه امیدی است و نه آرزویی و نه آینده و گذشته ای. بدن را به کثیف ترین طرزی می چرانیم و شب ها به وسیله دود و دم و الکل به خاکش می سپریم و با نهایت تعجب می بینیم که باز فردا سراز قبر بیرون می آوریم.

این فقط سه نمونه بود از مشکل شخصی و درونی هدایت، آن هم فقط از همان سال ها. وگرنه نمونه های آن، هم در این زمان و هم پیش از آن زیاد است. چنان که در اولین نامه ای که از او در دست است (از تهران به پاریس، اکتبر ۱۹۲۵) به رضوی نوشته بود که کارت پستال زن زیبایی که از پاریس برایش فرستاده:

به درد من نمی خورد، چون که غوره نشده تیرگی زندگانی و بدی دوران مرا مویز کرده. اگر خواستید کارت بفرستید تاریک، غمناک و یا مهیب باشد بیشتر دوست خواهم داشت.

و نامه هایی که از بمبئی به مینوی (در لندن) و یان ریپکا (در پراگ) نوشته پُر است از حرف مستقیم و غیرمستقیم در همین باره ها. مثلاً:

[حکایت من] حکایت آن کس است که دزدها پولش را بردند و زنش را ... کشیدند و دلش را خوش کرد که پایش را از خیط بیرون گذاشت. خیالات دیگری هم از آن کارها که کوره با...ش می کرد کرده ایم. . .^{۱۱}

این از مسائل با خودش. و اما در باره اوضاع خودش با اجتماع، و مسائل اجتماع، و ارتباط با مردمی که از دور و نزدیک می شناخت هم شواهد زیادی در نامه هایش هست. از اوضاع "ملک" و "وطن" گرفته، تا وضع خودش در آن و با خیلی از مردمانش، با "رجاله ها". وقتی که داشت خواهی نخواهی از بمبئی به تهران برمی گشت به مینوی (۱۲ فوریه ۱۹۳۷) نوشته بود:

از فکر مراجعت به مملکت مشهدی تقی و مشهدی نفی چندشم می شود. یک نوع degout کهنه تری حلقم می آید. و در صورت اجبار به یاد جمله معروف to be or not to be می افتم. در یک دنیای تازه ای، شکست خورده و زخم برداشته و پیر متولد شده ام... دنیای گندِ احمق. قربان عصرِ بَجَر که مردمانش آزادتر، با هوش تر و انسان تر از این دوره خلابی بوده اند.^{۱۲}

حالا. بویژه از ۱۳۲۵/۱۹۴۶ به بعد. بیش از پیش به جان خودش هم افتاده بودند. یعنی نه بیچاره "مشدی تقی" و "مشدی نقی"، بلکه ارباب و اصحاب قدرت، از هیئت حاکمه ادبی و مذهبی و سیاسی گرفته تا هیئت حاکمه اپوزیسیون. چون همه را با خود دشمن کرده بود، چون آدم بسیار ساده و صمیمی ای بود و فکر نمی کرد که همه باید راست بگویند، و خودش هم راست می گفت و درباره همه راست می گفت، صرفنظر از زورشان و به قول فرزاد:

ساده لوحی ناپذیرا از تجارب نقش پندی ابلهی ناموخته هیچ از گذشت روزگاری^{۱۳}

این بود که (۱۹ آوریل ۱۹۴۷) به شهید نورایی نوشت که «همه چیز این خراب شده برای آدم خستگی و وحشت تولید می کند. باری، زندگی را به بطالت می گذرانیم و از هر طرف، خواه چپ یا راست مثل ریگ، فحش می خوریم.»^{۱۴}

چند ماه پس از آن (۱۱ اکتبر ۴۷) با اشاره و ارجاع به مقاله ای که (با تظاهر به قدردانی) بر ضد او نوشته بودند، نوشت:

راستی وقاحت و مادر قبحگی در این مُلک تا کجا می رود! چه سرزمین لعنتی پست گنبدیده ای، و چه موجودات پست جهنمی بد جنسی دارد! حس می کنم که با آنها کوچک ترین سختیت و جنسیت هم نمی توانم داشته باشم. این شرح حال عجیب (از من) به قلم محسن احتشامی بود. این اسم را برای اولین بار خواندم انا او خودش را دوست صمیمی من معرفی کرده بود! اِبه احتمال زیاد نام ساختگی بوده تا هویت نویسنده یا نویسندگان پنهان بماند. به قدری دروغ گفته و بهتان زده بود. . . که لایق بود زمامدار آینده مملکت بشود. این مقاله با همکاری کیوانی و سرکیسیان و دخالت صبحی نوشته شده بود و روی سخنش با آخوندها بود،

و ادامه می دهد که:

در این محیط بوگندوی بی شرم باید پیه همه چیز را به تن مالید. از طرف دیگر حق کاملاً به جانب آنهاست. هرچه بگویند و بکنند کم است. وقتی که آدم میان رجاله؟ و مادر قحبه ها افتاد و با آن ها هماهنگی در دزدی و سالوس و تقلب و چاپلوسی و بی شرمی نداشت گناهکار است، تا چشمش کور شود.^{۱۵}

پیش از این در ۱۴ ژوئیه ۱۹۴۷ (۲۲ تیر ۱۳۲۶) به شهید نورایی نوشته بود:

نه تنها خودم را تبعه مملکت پرافتخار گل و بول (قیاس با «گل و بلبل») نمی دانم بلکه یک جور احساس محکومیت می کنم. محکومیت عجیب و بی معنی و پوچ. فقط از خودم می پرسم «چقدر بی شرم و مادر قحبه بوده ام که در این دستگاه مادر قحبه ها توانسته ام تا حالا Carcasse (لاشه) خود را بکشم». قی آلود و کثیف و یک چیز قضا و قدری و شوم با خودش دارد... جایی که منجلاپ گه است دم از اصلاح زدن خیانت است. . . باید همه اش را درپست محکوم کرد و با یک تیپا توی خلا پرت کرد.^{۱۶}

و بالاخره در نامه هفتاد و هفتمش نوشت که بی خود و بی جهت پاپی من می شوند و توی مجلات و روزنامه ها فحش می نویسند و مادر قحبه بازی در می آورند. با وجود این که سال هاست کنار نشسته ام باز هم دست بردار نیستند. مثل اینکه ارث پدرشان را می خواهند.^{۱۷}

تا اینجا در باره مسائل ذهنی و درونی هدایت حرف زده ام و مسائلی در باره اجتماع و با اجتماعی که در آن می زیست، با شواهدی از این نامه ها و نامه های دیگرش. می ماند مسائلی با خلقت و کائنات، و با چون و چندی بودن و نبودن، و چراغهایش، و حرف و سخن های دور و بر این موضوعات، که دست کم پنج شش هزار سالی است که بشر در باره آن تأمل کرده و حرف زده و-درموردی-دعوا کرده. یعنی با خلقت و کائنات دعوا کرده. هدایت البته فیلسوف نبود. حتی اهل فلسفه هم نبود. یعنی از نوشته هایش- اعم از داستان و نقد و نامه- بر می آید که اصلاً چیزی هم از این جور چیزها نمی دانست. تا آنجا که من به یاد دارم هدایت فقط یک بار از یک فیلسوف معروف چیزی نقل می کند. آن هم نقل قولی است از چنین گفت زرفشت نیچه. و آن هم در باره زن ها.^{۱۸} اما فکر و تأمل و بحث و داد و فریاد درباره مقولات آمدن و بودن و رفتن زیاد دارد. این حرف ها را در عنوان جوانی به شکلی در مقدمه کتاب ریاضیات خیام^{۱۹} شروع کرده بود. و آن را در مقدمه ترانه های خیام^{۲۰} ادامه داد، با تغییراتی اساسی، که نشان تغییر اساسی آراء او در پاره ای مسائل متافیزیکی مهم است. باقی در خیلی از روان داستان هایش متجلی می شود، طبعاً به صورت ضمنی. مثلاً در داستان کوتاه «بن بست»، شریف (ضد قهرمان داستان) گاه به خود می گوید که «باید این طور می شد»، یا کلماتی از این دست و به این معنا. یعنی، به قول قدما، «تقدیر چنین بود». این باور هدایت به جبر و تقدیر هرچه از عمرش می گذرد- و هرچه به درد و رنجش افزوده می گردد- استوار تر می شود. چنانکه در نامه ۲ یا ۳ آوریل ۴۷ به شهید نورایی آن را صریحاً اعلام می کند:

مکتب فاطلیسم [تقدیرگرایی] که اخیراً به آن سر سپرده اید از همه سیستم های دیگر علاقلانه تر به نظر می آید. اقل این تسلیت را به آدم می دهد که آنچه پیش بیاید از قدرت درندگی بشر خارج است:

در کفِ خرسِ خرِ کونپاره ای غیر تسلیم و رضا کو چاره ای؟^{۲۱}

(مصرع اول این بیت را خود هدایت ساخته. در اصل این ضرب المثل، می گویند: در کفِ شیرِ نرِ خونخواره ای.)

و باز در یکی از آخرین نامه هایش به او:

مشغول قتل عام روزها هستم. . . هیچ جای گله و گونه هم نیست چون موقعی می شود توقع داشت که norme [قاعده] در میان باشد نه در مقابل هیچ. سرتاسر زندگی ما یک *bête pourchassée* حیوان تحت تعقیب «برای شکار کردن»^{۲۱} بوده ایم. حالا دیگر این جانور حسابی *traqué* [محاصره] شده و حسابی از پا درآمده. فقط مقداری *reflexes* [بازتاب] به طرز احمقانه ای کار خودشان را انجام می دهند. . .^{۲۲}

به جمال زاده هم در سال ۱۹۴۷ نوشته بود که «مخلص. . . سخت دچار فATALISM شده ام». این اشاره برای کسانی که هدایت را اگزیستانسیالیست خوانده اند خیلی اشکال ایجاد می کند. و این موضوعی است که با شوخی و خنده و هزل و ناسزا در *توپ مرواری* مطرح و تکرار می شود، و با نهایت جدیت در نقد زندگی و ادبیات کافکا که بیشترش پیام هدایت است. در «پیام کافکا» برخلاف نامه های هدایت اصلاً نام ایران و ایرانی نمی آید. نه صریحاً نه تلویحاً. در این رساله، به اصطلاح خودش، از «گله های مادر قاسمی» اصلاً خبری نیست. اما در عوض در مسئله «آمدن» و «رفتن» (به قول خیام) و «بودن و نبودن» (به قول شکسپیر) داد سخن می دهد. و این یک نمونه آن:

آدمیزاد یکه و تنها و بی پشت و پناه است. . . پس لغزشی از ما سرزده که نمی دانیم. . . این گناه وجود ماست. همین که به دنیا آمدیم در معرض داوری قرار می گیریم. و سرتاسر زندگی ما مانند یک رشته کابوس است که در دندانه چرخ های دادگستری می گذرد. بالاخره مشمول اشد مجازات می گردیم، و در نیمه روز خفه ای کسی که به نام قانون ما را بازداشت کرده بود گزلیکی به قلبمان فرو می بزد و سگ کش می شویم. دژخیم و قربانی هردو خاموش اند.^{۲۳}

به این ترتیب، دوری که- ولو به اختصار- در باره مسائل هدایت با استفاده از نامه هایش، بویژه به شهید نورایی، زدیم به پایان می رسد. گفتیم «مسائل» اما «مسئله» مناسب تر است؛ مسئله ای که سه وجه بزرگ داشت: شخصی، اجتماعی و کیهانی (یعنی خلقتی و کائناتی).

نامه های هدایت به شهید نورایی طبعاً با سفرش به پاریس در اوائل دسامبر ۱۹۵۰، به پایان می رسد. اما بازهم از او نامه در دست است؛ نامه هایی که در آن چهار ماه اقامت در پاریس به دوستانش نوشته، بویژه به ابوالقاسم انجوی و

جمالزاده. اهمیت این نامه های آخر بویژه در دو چیزند. یکی این که اوضاع و احوال هدایت را در آن چهار ماه آخر بازتاب می دهند. دیگر - و خیلی مهم تر - این که چگونگی سفر و خودکشی هدایت را روشن می کنند. افسانه ای وجود داشت که هدایت اصلاً با قصد خودکشی به پاریس رفته بود. و از جمله توجیهاتی هم که برای این افسانه ساخته بودند این بود که هدایت رفت در پاریس خودکشی کند چون تهران را قابل نمی دانست. آفرینندگان این افسانه در نظر نگرفته اند که کسی که مصمم به خودکشی است بلافاصله اقدام می کند. چه رسد به این که ماه ها دوندگی کند تا دو سه ماه از اداره اش مرخصی استعلاجی بگیرد، و کتاب هایش را بفروشد برای اینکه هزینه های اولیه مسافرت را بپردازد و حتی پس از رسیدن به پاریس هم خودکشی نکند، بلکه وقتی دید دوستش شهید نورایی که با دعوت و به امید او به آنجا رفته بود بیمار و مشرف به موت است، باز هم برای گرفتن گواهینامه طبّی (به امید تمدید مرخصی اش) به این در و آن در بزند، و برای رفتن به ژنو به جمال زاده، و (احتمالاً) به فرزند متوسل شود، و بعد از آن که چهار ماه مرخصی اش تمام شد و کار در فرانسه پیدا نکرد (و حتی اجازه اقامتش هم تمدید نشد) و از ژنو و لندن هم ناامید شد و خانواده اش هم بر اثر ترور ناگهانی شوهر خواهرش (رزم آرا) غرق عزا شدند و، دست کم در آن لحظه، نمی توانستند بار او را هم بکشند. بله، بعد از همه اینها تازه دست به خودکشی بزند.^{۲۶}

شاید اگر هدایت در تهران مانده بود همان ماه ها یا سال ها خودکشی می کرد. و هیچ گواهی برای این از نامه های آن زمان هایش به شهید نورایی بهتر نیست که دیدیم وضع خودش چطور بود و وضع اجتماعی و روابطش با دیگران چطور: به قول حافظ: بهر یک جرعه که آزار کسش در پی نیست / زحمتی می کشم از مردم نادان که مپرس. در حالی که - این بار با تحریف شعر حافظ - همه ترکان لشکری و کشوری به جان آن «درویش یک قبا» افتاده بودند.

هدایت نرفت به پاریس که خود کشی کند. رفت به پاریس که از خودکشی بگریزد. ولی وقتی همه کوشش هایش به هیچ جا نرسید و همه درها را بسته یافت و هیچ گریز و گریزی از بازگشتن به جایی که آن را «کشور گل و بول» خوانده بود نداشت، و چاره ای جز ادامه زندگی در میان «رجاله» هایی که دست از سرش بر نمی داشتند نماند، خودش را کشت.

مؤسسه تحقیق و مطالعه عالی، پرنیستون، و دانشکده شرق شناسی

دانشگاه آکسفورد، نوامبر ۲۰۰۱

پانویست ها:

۱. ن. ک. به «روان داستان های صادق هدایت» محمدعلی همایون کاتوزیان، صادق هدایت و مرگ نویسنده، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴؛ و نیز به: —، بوف سمور هدایت، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

۲. ن. ک. به هژیر داریوش، «ادای دین به صادق هدایت» کیهان ماه، شهریور ۱۳۴۱، صص ۳-۳۲. این مقاله تا آن زمان یکی از بهترین و جدی ترین مقالاتی بود که در باره هدایت و کارش نوشته شده بود. منظور داریوش در اشاره تقریباً نامحسوسش به این موضوع، «همجنس بازی» نبود، بلکه واقعیتی بود که در دنبال متن به آن اشاره ای خواهم کرد.

۳. ن. ک. به محمدعلی همایون کاتوزیان، «زن در آثار صادق هدایت» در صادق هدایت و مرگ نویسنده.

۴. دوازده تا از نامه های هدایت به شهید نورایی در سال ۱۳۳۴ در دوره پنجم سخن چاپ شد که بعد از این در متن همین مقاله به آن اشاره خواهم کرد. سپس تعداد زیادی از نامه هایش که بیشترشان چاپ نشده بودند به همت محمود کتیرایی (کتاب صادق هدایت، تهران: اشرفی، ۱۳۴۹) منتشر شد. همه این نامه ها را نگارنده در فصل هشتم از کتاب «طنز و طنزینه صادق هدایت» بررسی کرده ام. این کتاب از شش سال پیش به این سو توسط نشر مرکز (تهران) حروف چینی شده و آماده چاپ است ولی هنوز اجازه انتشار آن را نداده اند. اما بیشتر فصول آن در شماره های متوالی مجله ایرانشناسی به چاپ رسیده اند. و از جمله همین فصل نامه ها (در دو بخش و در دو شماره متوالی). ن. ک. به «نامه های هدایت» بخش اول و دوم، ایرانشناسی، بهار ۱۳۷۵ و تابستان ۱۳۷۵.

۵. ن. ک. به:

Homa Katouzian, *Sadeq Hedayat: The life and Legend of an Iranian Writer*, London and New York: I. B.Tauris, 1991.

و ترجمه فارسی آن: صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

۶. ناصر پاکدامن، هشتاد و دو نامه، صص ۲۵-۲۷.

۷. همان، صص ۵۱-۵۲.

۸. این نامه داستان جالبی دارد که یک سرش در همین کتاب هشتاد و دو نامه است. اصل این نامه را که چاپ نشده بود جمال زاده به من داد و گفت که وقتی در سال ۱۹۴۷ برای کارهای دفتر بین المللی کار(که کارمند آن بود) به تهران می رود هرچه می کوشد هدایت را ببیند ممکن نمی شود. بالاخره توسط دوست مشترکی، کارتی برای هدایت می فرستد و هدایت این نامه را در جواب می نویسد. اکنون در میان کاغذهای شهید نورایی عین آن کارت جمال زاده به هدایت پیدا شده به این شرح: «دوست عزیزم آقای صادق هدایت ملاحظه فرمایند. بی نهایت مشتاق زیارت آن دوست خیلی عزیز می باشم. بازگردم یا بیایم، چیست فرمان شما. خوب است دو کلمه به آدرس وزارت کار برایم مرقوم بفرمائید که اقلًا

کجائید و چگونه می توان به شما رسید. قربانت، جمال زاده. همان، ص ۲۳۵. چون، چنان که گفتم، نامه هدایت به جمال زاده در پاسخ آن کارت که اصلش را جمال زاده به من داد چاپ نشده بود، همه آن را در مقاله «نامه های هدایت» چاپ کردم (پیش از این که در آتش سوزی کتابخانه ام نابود شود. البته چیزهای نایاب دیگری از هدایت نیز از دست رفت). ن. ک. به: «نامه های صادق هدایت»، بخش ۲، ایران شناسی، تابستان ۱۳۷۵.

۹. همانجا، نامه بیست و سوم، صص ۹۸-۱۰۱.

۱۰. محمدعلی همایون کاتوزیان، صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ص ۳۰.

۱۱. همانجا، ص ۷۴. متن کامل این نامه و نامه به ریپکا (که در آن از این مقوله صحبت می کند) در کتیرایی، کتاب صادق هدایت، چاپ شده است.

۱۲. کاتوزیان، صادق هدایت و مرگ نویسنده، ص ۱۵۹. برای متن کامل نامه ن. ک. به: کتیرایی، همان، صص ۱۳۶-۱۳۷. نیز ن. ک. به: کاتوزیان، صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، صص ۸۰-۸۱ و بوف کور هدایت، صص ۱۲۷-۱۲۸.

۱۳. فرزند این شعر را در سال ۱۹۴۳ در انگلیس گفته بود همراه با تقدیم نامه ای به هدایت. این شعر از هر اثر دیگری در باره هدایت (تا سال های اخیر) شخصیت هدایت را واقع بینانه تر ترسیم می کند، و در نتیجه نه فحش و فضااحت است که در زمان هدایت نثار او می کردند. نه هدایت پرستی، که پس از مرگش مد شد. چند بیت دیگر از آن:

دوست از دشمن نکرده فرق، خورده تیر غدیری
کار را نشناخته از عار، افتاده ز کاری...
روز و شب با خود ستیزی، نیز از مردم گریزی
نه به عزلت خو گری نه با حریفان سازگاری...
حیرت و حسرت نصیبی، در همه شهری غریبی
جُسته و نا یافته در هیچ قلبی زینهار

و در همین شعر خودکشی او را هم (۸ سال پیش از وقوع) نا آگاهانه پیش بینی می کند:

وارهد ز آوارگی، هرگز چنین آوارم نی نی
پس همان بهتر که مرگش وازهند - آری آری

برای متن کامل این شعر ن. ک. به: کاتوزیان، صادق هدایت و مرگ نویسنده

۱۴. ناصر پاکدامن، همان، نامه بیست و پنجم، صص ۱۰۲-۱۰۵.

۱۵. همان، نامه سی و چهارم، صص ۱۲۳-۱۲۵.

۱۶. همان، نامه بیست و نهم، صص ۱۱۱-۱۱۳.

۱۷. همان، نامه هفتاد و هفتم صص ۱۹۴-۱۹۵.

۱۸. به عنوان گفته کوتاه و مناسبی برای موضوع داستان «زنی که مردش را گم کرد».
۱۹. و از جمله در آن می نویسد که «خیام. . . را هم نمی شود ذهری [بی خدا] تأویل کرد». ن. ک. به: صادق هدایت، *رباعیات خیام*، تهران: بروخیم، ۱۳۰۰، ص ۲۳. و محمدعلی همایون کاتوزیان، *صادق هدایت از افسانه تا واقعیت*، ص ۳۲.
۲۰. و از جمله می نویسد که «نزد هیچیک از شعرا و نویسندگان اسلام لحن صریح نفی خدا و برهم زدن اساس افسانه های مذهبی سامی مانند خیام دیده نمی شود. . .». ن. ک. به: صادق هدایت، *ترانه های خیام*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۲ (چاپ اول ۱۳۱۳)، ص ۴۰. و محمدعلی همایون کاتوزیان، *صادق هدایت از افسانه تا واقعیت*، ص ۱۰۵.
۲۱. ناصر پاکدامن، *هشتاد و دو نامه، نامه بیست و سوم*، صص ۹۸-۱۰۱.
۲۲. همان، *نامه هفتاد و هشتم*، صص ۱۹۵-۱۹۶.
۲۳. محمدعلی همایون کاتوزیان، *صادق هدایت و مرگ نویسنده*، ص ۷۸ و —، *صادق هدایت از افسانه تا واقعیت* صص ۲۸۸-۲۸۹. استعاراتی که به کار می برد بر مبنای *محاکمه کافکاست*.
۲۴. برای شرح مفصل و مستند این موضوع ن. ک. به: کاتوزیان، «خودکشی صادق هدایت»، *صادق هدایت و مرگ نویسنده*، و —، *صادق هدایت از افسانه تا واقعیت*، فصل سیزدهم.

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی

شرکت کتاب

۷ روز هفته

دوشنبه تا شنبه ۱۰ صبح تا ۸ بعدازظهر — یکشنبه ها ۱۰ تا ۶ بعد از ظهر

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزش فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان (نشریات روزانه، هفتگی، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری)
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN

367-4726

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024
بین Santa Monica و Wilshire

E-mail: ketab@ketab.com

صدرالدین الهی

شاهرخ مسکوب

روزها در راه

پاریس، خاوران، ۱۳۷۹

جلد ۲، ۷۳۹ ص

تصویر مجالۀ ما

در گرمای غبارآلود آن تابستان چهل و اندی سال پیش بود که من با "تام جاد" آشنا شدم. تام جوان مسافری بود سرگشته، در جستجوی لقمه نانی، سرپناهی و آرامشی برای خانواده ای که به دنبال می کشید. آنها از اوکلاهما به راه افتاده بودند تا به ایالت طلایی کالیفرنیا برسند. کالیفرنیا جویندگان طلا را به چشمکی طلایی به سوی خود می خواند و تام یکی از این دلباختگان چشمک طلایی بود.

سرگذشت تام در آن کتاب حجیم یک سرگذشت عجیب می نمود. قهرمان کتاب شباهتی با «دارتانیان» و یا «ژان والتران» نداشت. آدمی او را می دید و کتاب را که می خواندی دراین سفر غریب سراسر پراکندگی و دلهره با او همراه می شدی حتی اگر یک نوجوان شهری تهران کوچک آن روزگار بودی و اقیانوسها با او فاصله داشتی. واقعیت آن کتاب حجیم به یک گزارش روزانه از یک زندگی روزانه شباهت داشت. قهرمانان در آن آدم های معمولی بودند با سرگذشت های معمولی که یک زنجیر نامریی واسطه پیوند آنان بود. زنجیری که "مهاجرت" نام داشت. نویسنده آن چنان استاد بود که زندگی از هم گسسته قهرمانانش را چه در زیر چادر استراحت موقت، چه در عقب یک کامیون فرسوده مثل نفس کشیدن به آسانی برای خواننده تشریح می کرد.

کتاب بزرگ *خوشه های خشم* نام داشت. کار «جان استاینبک» نویسنده امریکایی بود و نویسندگان امریکایی هنوز در ایران شناخته نبودند. دو مترجم با نام های مستعار این کتاب را ترجمه و چاپ کرده بودند. ظاهراً کتاب باب طبع جوانان و روشنفکران آنروزگار بود و طبعاً حزب توده این اثر ضد سرمایه داری یا اذعاناً علیه زمینداران و سرمایه داران را سخت پسندیده بود. امروز فارغ از سر و صداهای چهل و اندی سال پیش من باور دارم که جان استاینبک، این نویسنده کج خلق نیمه اول قرن بیستم یک روزنامه نگار ناسازگار بی بدیل بوده است و کارهای او در حقیقت گزارشی است به زبان ساده روزنامه ای برای اینکه خواننده را جادو کند.

مترجمان کتاب ا. امید و م. بهیار بودند و ما نمی دانستیم که اینان کیانند. اما هرکه بودند کار ترجمه آنها آن قدر راحت و زیبا بود که بعدها و بعدها هرگز دلمان نخواست که کتاب را به زبان دیگری بخوانیم. و سال ها گذشت تا دانستیم که این دو عبدالرحیم احمدی و شاهرخ مسکوب بودند. عبدالرحیم احمدی برادر بزرگ محمود احمدی همکلاس دوره دبیرستان ما بود. انا... شاهرخ مسکوب را هرگز ندیده بودیم و نمی شناختیم مگر از طریق کارهای دیگری در زمینه ادبیات و همیشه او را تحسین می کردیم به خاطر نوآوری ها و تازه جویی هایش، تا اینکه...

کتاب *روزها در راه* در آمد. «تام جاد» کتاب خود را نوشته است. ادبیات مهاجرت ما حالا یک «تام جاد» دارد که به اختیار مهاجرتی را برگزیده که در آن فراز و نشیب های روزگار مهاجرت ما را می توان دید.

تا آنجا که من می دانم تنها کسی که کار مشابهی در این زمینه کرده است خانم هما سرشار است که با چاپ دو جلد کتاب *در سوچه پس سوچه های غربت* تصویرهایی از سال های مهاجرت به دست داده است در قالب مقالات روزنامه ای یا گفتارهای رادیویی که به تناوب ایام نوشته یا ایراد کرده است. البته اگر نخواهیم دو کتاب رمان «در سفر» و «در حضر» خانم مهشید امیرشاهی را در این راه قرار بدهیم که به راستی هم جای آنها در طبقه بندی دیگری از ادبیات مهاجرت است.

شاهرخ مسکوب دفتر یادداشت های روزانه خود را که به صورت Journal گرد آورده با ترتیب توالی تاریخی به چاپ رسانده است. دو دفتر اول کتاب اول به اعتبار آنکه مسکوب هنوز وطن را ترک نگفته و به خاک دامنگیر غربت پای نگذاشته است تاریخ شمسی سال های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ (۱۹۷۹-۱۹۸۰) را دارد و

سپس از ۱۹۸۱ تا ۱۹۹۷ تاریخ‌ها به میلادی است و مجموعاً شانزده سال را در خود می‌گیرد. کتاب مسکوب آینه‌ای است از آنچه بر ما رفته و جوهر کتاب در حقیقت جوهر این هزارپارگی نسل انقلاب دیده‌ایران است، آن هم در زمانی که به اجبار یا اختیار مهاجرت را بر می‌گزینند و بانیک و بد آن دست به گریبان می‌شود.

در این اثر بیش از هرچیز صداقتی را می‌توان یافت که یک نویسنده روزنامه‌خاطرات می‌تواند از خود نشان بدهد. او از طرح اعتقادات سیاسی خود که به مرور ایام رنگ عوض می‌کند تا بیان عاطفه‌های شخصی خویش در حق دختری که همه دلواپسی‌های یک پدر است به راحتی حرف می‌زند و این صمیمیت به کشش کتاب کمک بسیار می‌کند.

در آغاز انقلاب مسکوب مانند همه روشنفکرانی که آرزوی جهانی بهتر را به کمک انقلاب دارند از زندگی سخت و سرد و بی برق تهران حرف می‌زند. مسکوب در پاریس است و گیتا زنش و غزاله دخترش در تهران. مسکوب آن تاریکی و سرما را به چیزی نمی‌انگارد زیرا این زندگی سخت از نگاه او: «گمان نمی‌کنم سخت‌تر از گذشته باشد که هم سخت بود و هم کثیف و لزج مثل لجن» (ج ۱، ص ۳۵)

با مسکوب در تهران انقلابی و منتظر حادثه به راحتی می‌توان قدم زد و آنچه را که از یاد حافظه‌های ما رفته است دوباره به یاد آورد. بازاری‌ها بیش از هر گروه دیگر می‌خواهند انقلاب پا بگیرد. پس پول خرج می‌کنند، بیمارستان‌های نیمه فلج را به راه می‌اندازند، نان و گوشتشان را تأمین می‌کنند و سر انجام این بازار محترمی که گاه یک بدهکار را برای ده تومان چک بی محل تحویل اجرائیات دادگستری می‌دهد کریمانه «برای خریدهای کوچک یک چک صد هزارتومانی دادند که نقد کنند و فعلاً در اختیار بیمارستان باشد» (ج ۱، ص ۴۲) احساسات انقلابی نویسنده خیلی خوب «جوّ روز» تهران را نشان می‌دهد. دل او برای شهیدان کوچک و خیابان سخت می‌لرزد: «ایران کشور شهیدان است که در آن هر روز ملتی را شهید می‌کنند. که در آن ملتی هر روز جام شهادت را می‌نوشد، برای رهایی از ظلم برای عدالت و رستگاری. مثل سقراط و حسین مثل منصور» (ج ۱، ص ۴۳) و در هیجان این دگرگونی است که «آقا» وارد می‌شود مسکوب برشی از طرز ورود آقا ارائه می‌دهد که باید به عنوان حقیقت انقلاب در آن روز پذیرفت «خمینی تهران را، ایران را فتح کرد تا کنون نه کسی این طوری وارد تهران شده بود و نه تهران هرگز این طور

آغوشش را به روی کسی باز کرده بود. . . . آن تهران دودزده با خیابان های متراکم اتومبیل های شتابزده اما متوقف و عابران عبوس و عصبی اکنون آرام و خندان و مصمم بود، خود را باز یافته بود مثل دختری شاداب و معصوم تسلیم این "روح الله" شده بود مثل مریم باکره که پنهان تن خود را به روح القدس گشوده بود و آن را در خود پذیرفته بود.» (ج ۱، صص ۵۵-۵۴)

شاید فقط یک فکر عاقبت اندیش، معترض و تک رو بتواند بلافاصله بعد از آن همه شور و شر انقلابی ناگهان به گنه موضوعی که در بطن جامعه انقلابی مطرح شده پی ببرد و با دلواپسی از آن سخن بگوید: «اگر مذهب هدف باشد وقتی به سیاست پردازد این خصلت خود را به سیاست هم می دهد در نتیجه وضع سیاسی پی که مذهب به خود می گیرد نیز هدف می شود و به صورت مطلق در می آید. مطلق طلب و توتالیتیر می شود.» (ج ۱، ص ۵۷)

سفر دراز "تام جاد" ما کم کم آغاز می شود. مردی که شکست خوردگان یا به قدرت نرسیدگان مارکسیست (تروتسکی، ارانی، چه گوارا. . .) قهرمانان خیالات شاعرانه او هستند اندک اندک پا به عرصه حقیقتی می نهد که شاید خود از درک و لمس آن در هراس است اما حقیقت برهنه رویروی او ایستاده است درست مانند پهلوانی که حریف می طلبد و در روزگار ما سخت است به مصاف چنین پهلوانی رفتن. پس ناچار باید در برابرش "لنگ" انداخت. آقا فتوای حجاب می دهد و او تازه به یاد می آورد که در برابر غول از شیشه بیرون آمده فقط می تواند خود و افکار روشنفکرانه اش را به طنز گزنده و زیبایی در ترازوی نقد حقیقت بگذارد «رسیدم به کافه نادری کمی نشستم. قهوه فرانسه ای سفارش دادم و روشنفکرانه تفکرات کردم در باره روانشناسی اجتماعی، توده، دمکراسی و عقب افتادگی مردم.» (ج ۱، ص ۷۶)

در پایان همان سال اول است در آخر سال ۵۷ و استقرار انقلاب شکوهمند و هبوط رهبر از ماه که "تام جاد" سالخورده پی می برد که روی زمین انقلاب نمی توان دانه مهری کاشت و لاجرم او، یعنی من، یعنی ما ناگهان می بینیم که پیاله ای که در خواب خوش بدست داشتیم هیچ تعبیری از دولت با خود نداشت و ما همه نگهبانان واژگون بخت لاله در رهگذار باد بوده ایم. در یادداشت ۲۳ اسفند ۵۷ یعنی درست یک ماه و یک روز پس از پیروزی انقلاب شکوهمند فریاد درد آلود او را می شنویم: «چی بود و چی شد، زیباترین واقعه، شگفت انگیز ترین انفجار نوری که در عمرم دیده بودم چه زود و چه آسان به ابتذال کشیده شد.» (ج ۱، صص ۷۸-۷۷)

او تنها نیست شاعری هم همراه با او از "روح خدا" در برابر شقایق‌های بی‌نگهبان در رهگذار باد این طور یاد کرده است:

زان پس که صد هزار شقایق به کوه و دشت
پرپر شدند در ره آن سرخ انتظار
از تنگنای گوشه مطبخ پیاز پیر
باریشی و ریشه‌ای که فرو هشته در سبد
افراشته ست پرچم سبزی که:

این منم پیغام آن بهار

و دفتر دوم یادداشت‌های مسکوب بلافاصله روز عید سال انقلاب را به یاد همه می‌آورد و آن سرخ انتظار برباد رفته را تصویر می‌کند: «اولین عید بی‌پادشاه است. بعد از دوهزار و پانصد سال. اما تفاوتش با عیدهای دیگر حس نمی‌شود. انگار نه انگار عید بوی خفقان و مرگ می‌دهد. بوی استبداد و خودکامگی هوا را سنگین و تنفس را دشوار کرده است. امیدهامان مثل تمام عمر پر از هوای مسموم است.» (ج ۱، ص ۸۲)

بعد از این کشف دلخراش است که نویسنده به خود باز می‌گردد به دنیای کتاب‌هایش. اما او مثل هر آدم روشنفکری گرفتار وسواس و تردید «خود ناباوری است. در تمام دو جلد روزها در راه ما با "آن من" دیگر مسکوب روبرو هستیم که بیرحمانه "من" سر بزیر و کاری او را شلاق می‌زند. شک دائم اینکه چه بکنم و چرا می‌کنم در تمام کتاب هست. از درس دادن، در کنفرانس‌ها شرکت کردن، تحقیق کردن و چیز نوشتن ناراضی است. "آن من" دیگر دائماً روبروی او ایستاده است و مسخره اش می‌کند. چه بدبختیم ما که این مشکل پسندی تا روز تلقین داخل قبر دست از گریبانمان بر نمی‌دارد و چه خوشبخت اند آنها که به راحتی به مقام والای ولایت می‌رسند. منظورم ولایت فقیه نیست. من بسیاری ولی فقیه در شعر، در موسیقی، در زمان، در نقاشی می‌شناسم که «من دیگرشان» را سر برنداشتند با چماق انسانیت و خودپرستی سرکوب کرده‌اند و لاجرم شده‌اند قطب اول و آخر جهان و مرکز جهان را همان جایی می‌دانند که نشیمنگاه آنان به روی خاک است و بیچاره مسکوب از آنها نیست. از خودمان است مرد شک مداوم و سرگشتگی‌های بی‌فرجام.

و در حقیقت یادداشت‌های روزانه مسکوب از این سال آغاز می‌شود. به پاریس می‌آید با همسر و دختر و پسری که هم هست و هم نیست. حال او حال

همه ماست. مهاجرت کرده ای دل شکسته که باید "سرپا" باشد. در برابرش زندگی روزانه هست با تمام توقعات زن و عشق دختر و رابطه ای در هم پیچیده میان پدری با پسر بزرگش که از آب و گل درآمد است.

مشکل کتاب که پای خواننده را دائم به سنگ می آورد از همین جا آغاز می شود. توضیح اول نویسنده در مقدمه در مورد اکتفا کردن به حرف اول اسم و یا اسم خانوادگی آدم هایی که در کتاب به آنها اشاره شده برای کسی که یک روزنامه خصوصی را می خواند پذیرفتنی نیست. او می نویسد که برای حفظ موقعیت بسیاری از دوستانش ناچار از به کار بردن این علامات و اشارات شده است. این عذر پذیرفتنی نیست، خاصه وقتی تو تصمیم گرفتی که از پوسته درونی یادداشت هایی که گاه در حد اعلای نمایش جان و ذهن است بیرون بیایی و سفره دل را پیش چشم همه بگشایی. اگر وحشت از بین رفتن یادداشت ها گریبان نویسنده را نگرفته بود کاش می گذاشت که اینها مثل یادداشت های علم یا اعتمادالسلطنه همان جور که نوشته شده اند منتشر شوند یا دل به دریا می زد و «ملاحظات دوستی» را به کناری می نهاد.

این اشاره بیشتر به خاطر آن است که ارجی دارم برای جرئت مسکوب در چاپ یادداشت های روزانه. حق با اوست ادبیات و فرهنگ ما از داشتن کتاب هایی که در آن حدیث نفس آمده باشد بسیار محروم بوده است. بدتر از همه آنکه آن تئوری ابلهانه "تعهد"، که مد روز سال های سارترپرستی بود و آل احمد بادش می داد، مانع از این شد که نویسندگان ما به داستان هایی بپردازند که حدیث نفس است و تجربه ملموس انسان ها از زندگی. روزها در راه به این حدیث نفس پرداخته و مسکوب با صداقت و شهامتی در خور تحسین تحولات ذهنی خود را در طول این سال ها و نیز گفتگوهای خود را با خویشتن خویش پیش ما گذاشته است. بخش اعظم کتاب حکایت او و دخترش غزاله است با همه دلبره های عاشقانه یک پدر در حق دختری که نقص عضو دارد و هیچکس هم جز اتفاق و طبیعت مسئول آن نیست. در تمام کتاب ما چهره انسانی و دوست داشتنی این پدر را می بینم که مراقب احوال دختر است و بی اختیار دختر را مثل خود پدر ناز می کنیم و دوست می داریم. زندگی در مهاجرت برای خانواده کوچک مسکوب آغاز شده است. با تلاشی که او می کند که خانواده بهم پیوسته و سرپا باشد. خود او ناگهان صدا بر می دارد که: «دنیای عاطفی من شده است گیتا و اردشیر و غزاله. دنیای عقلم؟ پر شده ام از محدودیت خانواده و کله ام بوی قصاص و جاهلیت و شاش شتر می دهد.» (ج ۱، ص ۱۷۰) آدمی که با ذهن

بیدارش می خواهد هم عاطفه های خانوادگی را داشته باشد و هم به کارهای خواندن بی ربطی که احتمالاً "غم نان" وادارش می کند پردازد جز این سرگشتگی شاش شتری چاره ای ندارد. همه ما در مهاجرت بین غم نان و "جان پاک" دست و پا می زنیم.

در کتاب گاه گاه سر و کله دوستی به نام یوسف پیدا می شود که بسیار می داند و بسیار خواننده است. چه سعادتى دارد مسکوب با این رفیق اهل دل و حال. آدم به این مسکوب خوشبخت که یوسفی دارد غبطه می خورد. یوسف های روزگار ما همه گرگ اند. «دوستی یوسف نعمتی است. در بین ایرانی ها کسی را مثل او نمی شناسم از نظر باریک شدن در فرهنگ غرب و شناخت گنه آن از فلسفه تا هنر و سینما و ادبیات و... از مد و جریان های گذرای سیاسی خودش را کنار کشیده. اساساً آدم حاشیه ای است. با انضباط و پشت کار کم نظیری کار می کند. تلویزیون و رادیو ندارد، درعوض هرچه دارد کتاب است و کتاب. سینما هم تخصص و شاید سودای اوست. گمان می کنم برای همین "Pain au chocolat" را ندیده و "Archipel des Goulags" را نخوانده.» (ج ۱، ص ۱۸۲)

در کتاب همراه مسکوب با روزها راه می رویم بعضی از توصیف های او در حد اعلای زیبایی زبان است. با خود می اندیشم اگر این آدم از این شاخه به آن شاخه نمی پرید اگر دنبال همان خوشه های خشم رفته بود و همان خط قصه را دنبال می کرد آیا حالا ما یک نویسنده شهر بزرگ بجای این همه نویسنده «دهاتی روستاهای حقیر» نداشتیم؟ چرا این همه پراکندگی و صد پارگی؟ از گرامر عربی خواندن برای فهمیدن مطالب فقهی تا جان کند برای تمام کردن رمان توماس من به آلمانی؟ لابد لذت می برد صدپارگی هم درکمال بیچارگی نوعی آرامش شاهانه به آدم می دهد. آدمی که سر سفره ای رنگین از همه چیز می چشد بی آنکه به یاد داشته باشد که "چشندگان" سفره های رنگین شاهان هرگز لذت با شکم سیر خفتن گدایان را حس نکرده اند. چه حیف که این تصویرهای زیبا را نمی توان در یک رمان دید:

«امروز صبح در گوشه ای چند ساقه سرخس جوان را دیدم که از دل کنده باریکی بیرون زده بودند. شعله پائیز در برگ های نازک سبزشان دویده بود. برگ های بلوط هم دارند دو رنگه می شوند. حاشیه های نارنجی آتشی و آرام و بی شتاب سبز میانه را دوره کرده اند و کم کم شعله ور می کنند. باغ دارد رنگ می اندازد.» (ج ۲، ص ۶۱۸)

«اول بار بود که در اجرای زنده سمفونی ۹ حضور داشتم. بودنم را حس می

کردم. شب را که از آن پر شده بودم لمس می کردم. شب مثل آب پرآوازه باد با شکوهی که بخواند، بماند و در خود بوزد و بخواند در من ساکن شده بود. در من ماوا گرفته بود.» (ج ۱، ص ۱۲۸)

«زبان سکوت، حرف بی حرفی، که هست ولی شنیده نمی شود مثل فصل که در تن زمین پنهان شده باشد. آدم حس می کند که دل دوست را می شنود، آن سوی زبان را. نمی دانم چه می گویم. نه فصل در تن زمین می ماند و نه حرف در دل. آخر فصل به گردش ماه و ستاره، به ابر و باد و باران و آسمان هم بستگی دارد برای همین زیرزمین محبوس نمی ماند سبک است و به تدریج یا ناگهان آخرش بیرون می زند. حرف هم همین طور وقتی دل راه بدهد، وقتی حال و هوای همدلی باشد حتی درسکوت خودش را بیان می کند. خفه نمی ماند و به خاموشی گفته می شود. هرسکوتی حرف های خودش را دارد.» (ج ۱، ص ۳۴۴)

«راستی چطور یک زندگی با تمام نوسان ها زیر و بم و زشت و زیبا و رنج و شادی و هزاران هزار دیگر، با یک تصادف ناچیز فقط مثنی یادبود می شود و یک نام. آن هم نام چیزی که دیگر نیست و چون اسم بی مسمایی است سرشت خود را از دست داده و لفظی، واژه ای خالی، پوسته خشکیده ای است از صدا؛ مثل پیلۀ پاره ای از پروانه ای پس از شکافتن و پرواز و یا پوسته تخم مرغی در خاک و خل وقتی که جوجه از آن بدرآید و به راه افتد.» (ج ۲، ص ۶۶۸)

مسکوب در تمام سفر دراز سال هایش با صداقت تمام چهره ای از همه ما را، همه نسل ما را ترسیم می کند که زن داریم بچه داریم آنها را دوست داریم در همان حال پروست را هم دوست داریم مارگریت دوراس را هم دوست داریم از فلویر با تحسین و ترس یاد می کنیم. درعین حال در برابر فردوسی مثل کودکی که پیش پای کوهی ایستاده است می لرزیم با آدم های دور و برمان خوش و بش می کنیم. گاهی با آنها صادقیم، زمانی از آنها متنفریم. گاهی به چنگ گنده گویی های فلسفی می افتیم. بین بشهون و رضاقلی میرزاقلی سرگردانیم. با زنمان دعوا می کنیم. در بهترین حالات یگانگی که بعد از جنگ و دعوای خانگی پیدا شده می رویم که بقیه قهوه را که روی بار است سربکشیم و زیر بار ملامت زن که به حالی دست یافته است، نوعی بی تفاوتی از خود نشان می دهیم. گاهی درخلوت جرئت می کنیم که بت های پوپولیست را بشکنیم و از اومانیسیم خر رنگ کن شاملو حرف بزنینم و زمانی در همین خلوت متلکی به رآلیسم تک داستانی مویاسان می گوئیم که آقا بزرگ علوی را با آن بچزانیم. اما آیا در همه ما این شهامت اخلاقی مسکوب هست که آنچه را اندیشیده ایم و در صندوق خانه

نوشته ایم روی بند لباس های پر از نفتالین غربت پهن کنیم تا همه ببینند؟ به گمانم نه و تمام ارزش کار مسکوب در همین خود برون ریزی سال های کمال است. بسیار خواندن های ما و پراکنده خواندن های ما را به دیکسیونرهای متحرکی مبدل می کند که بسته به حجم اوراق آن تعریف، و شناخت هایمان فرق دارد. چه عیب دارد که در عصر باریکی تخصص ها آدم هم چنان در باره همه چیز کنجکاو باشد و بخواهد که بداند؟ و آنگاه خود آدم بداند که اندازه های دستش چقدر است چقدر می تواند آنرا دراز کند بی آنکه اردشیر دراز دست باشد. *روزها در راه* حکایت همه ماست اگر قدرت و جرأت مسکوب را داشتیم و می نوشتیم و بجای اینکه مثل پیر زنان غرغرو در محافل و مجالس بیخ گوش همه حرف بزنینم این به قول مسکوب «حدیث نفس» ها را با جرأت و قابلیت باز می گفتیم. بازگفتن غمها، شادیها، زندگی، و مرگ هم نوعی نگاه کردن به جهان است که چشم دل باید در آن باز باشد تا آنچه نادیدنی است دیده و بازگفته شود.

روزها در راه تصویر مجاله شده ما در روزگار هزار پارگی است و جرئت ارائه این تصویر کار بزرگ شاهرخ مسکوب است که دانسته یا ندانسته حکایت سالهای تبعید را برای آنها که معنی این هزارپارگی و بیچارگی را نمی دانند به یادگار گذاشته است. من حالا "تام جادی" را می شناسم که "م. بهیار" در سالهای نوجوانی من او را به من شناساند و با *روزها در راه* "تام جاد" با من پیر شده است و به سفر آوارگی اش ادامه می دهد. مزرعه مفت کاری او سوخته است و دود خاکستری رنگ غمگینی آسمان زمستان ما را پرمی کند.

روزها در راه

نوشته

شاهرخ مسکوب

انتشارات خاوران

49 rue de France
94300 Vincennes, France
Tel: 331-43989919
Fax: 331-43989917

نسبیم وهایی

Sorour Kasma'i
Le Cimetiere de verre
 Paris, Acte Sud, 2002
 339p

گورستان شیشه ای

آخرین باری که یک رمان ایرانی به زبان فارسی خواندم و لذت بردم *دل دادگی* از شهریار مندنی پور بود. آخرین باری که یک رمان به زبان فرانسه خواندم و لذت بردم، رمانی ترجمه از زبان عبری بود به نام *La Colo de Kneller* از نویسنده ای اسرائیلی به نام کرت (E. Keret). آخرین باری که با دیدن فیلمی مجبور شدم برای کشف رازهای فیلمنامه، حواسم را جمع کنم و حتی پس از بیرون رفتن از سینما هم آنچه را دیده بودم با لذتی تمام در ذهنم مرور کنم، «جاده مال هالند» (*Mulholland Drive*) بود. آخرین کتابی که خوانده ام، رمان سرور کسمایی، «گورستان شیشه ای» ویژگی های لذت بخش این سه اثر را در خود نهفته داشت، آن گونه که حالا می توانم بگویم: آخرین رمان ایرانی که به زبان فرانسه خواندم و لذت بردم، و برای کشف رازهای قصه اش ناچار به تفکری بس جدی شدم و حتی پس از خواندنش هم مدت ها به تلاشی لذتبخش برای پی بردن بیشتر به اشاراتش ادامه دادم، همین رمان بود.

«گورستان شیشه ای» که به نظر من با اندکی شیطنت می توان عنوانش را به «گورستان آرزو» تغییر داد و بخشی از پیام قصه را هم کشف کرد. اثری است نمادین و استعاری، با طنز و رازوارگی مشخصه ادبیات پوچی. اما نمی توان آن را از خانواده ی رمان های پوچی دانست، چه ساختمان آن بر پایه ی ستایش از جستجو و تلاش برای یافتن بنا شده است و به ادعای نویسنده اش رمانی است در باره ی زندگی (و نه مرگ)، که با عشق به ایران و فرهنگ آن نوشته شده. نویسنده بی آنکه بخواهد با بوق و کرنا به ستایش تاریخ چند هزار ساله پردازد، این تاریخ را گاه نقد می کند و گاه مسخره، و بیشتر از ورای ماجرای زندگی

شخصیت های رمان تنها روایتش می کند. با خواننده است که حدیث مفصل را از آن مجمل بخواند. داستان پر از راز و نماد است و نیازمند به کاویدن، درست مانند زمینی که میترا، باستان شناس قصه، می کاود. خواننده نیز ناگزیر به کاویدن است تا نکته های پر پیچ و خم داستان را به درستی دریابد. رمان در واقع مجموعه ای است از همکاری انسان هائی که هریک به نوعی، با رازی مواجهند و به کشفش کمر بسته اند: یک باستان شناس (میترا) که در حال رازگشائی متن نوشته شده بر لوحه هایی است که طی حفاری های ری به دستش آمده؛ یک نویسنده (فریور) که همیشه می خواسته درباره اسطوره جمشید رمانی بنویسد، یک مهندس ترافیک که مسئول ساختن مترو تهران است و در پی کشف مسیر قنات های زیر زمینی تهران؛ یک افسر جوان (سعید جهدی) که پس از رهائی از اسارت در جنگ و بازگشت پی می برد که شهیدش نامیده و برایش گور و سنگی ساخته اند و در تلاش آن است که ثابت کند نمرده و با نبش قبر خودش بفهمد که چه کسی را به جای او دفن کرده اند؛ و یک دادستان، که با رسیدگی به انبوه پرونده ها می خواهد خوب را از بد تمییز دهد؛ و سرانجام یک پزشک که استاد انجام انواع کارهای ممنوع است و همیشه در پی پیدا کردن راهی برای مخفی کردن آنها.

رمان از هشت فصل تشکیل شده و هریک از هشت تکه ی لوحه ای که میترا در تلاش گشودن راز آن هاست فصلی از کتاب را آغاز می کنند. این فصل ها یک به یک به رمان شخصیت می بخشند و همانطور که هشت تکه ی لوحه ی باستانی، میترا را به کشف پیام نوشته های لوحه ی شهر مردگان می رساند، هشت فصل کتاب هم خواننده را به کشف راز اصلی اثر نزدیک می کند. فصل اول معرفی شخصیت های اصلی داستان، فصل دوم شرح تاریخ زندگی این شخصیت ها، فصل سوم تشریح زمان حال که قصه در آن می گذرد، فصل چهارم گریزی به اسطوره ها و تاریخ ایران، فصل پنجم پیوند این تاریخ و اسطوره با زمان حال قصه، فصل ششم گره افکنی: سؤال اساسی سعید جهدی در باره ی مرگ و زندگی اش و مهندس جوان در باره ی پروژه ی حیاتی اش، فصل هفتم اوج داستان و پیوند خوردن تلاش همه ی شخصیت ها و گشوده شدن رموز داستان و فصل هشتم گره گشایی و فرود.

در هر فصل مدام باید با جملات کلنچار رفت. به عنوان نمونه، اگر خانه ی "هفت باغ" را نمادی از ایران فرض کنیم می بینیم که جزییاتش با هم سازگارند: خانه ای با صفا که معرف سرگذشت و تاریخ آدم هایی است که در طول تاریخ

به آن وارد شده و از آن رفته اند؛ خانه ای که روزی در زیرزمینش قنات آب داشته؛ صاحب خانه زنی بوده با فرهنگ، اهل ادب و هنر، مقتدر، بادل و جرأت، و معتقد، که دستور داده بود در کنجی از حیاط خانه مسجدی بسازند؛ و فرزند خانه دختری است به نام میترا که باستانشناس است و با تاریخ و اسطوره ها و زبان سر و کار دارد. به معنایی، از سنت و مذهب و افسانه و اسطوره های دیرپا تا ردپای حوادث تاریخ معاصر در این خانه و اعضای آن بازتاب یافته اند.

قصه در شب آغاز می شود، چه در معنای واقعی آن، و چه در معنای استعاره ای اش. وقایع آخرین فصل قصه نیز در پایان نیمه شب صورت می گیرد و با طلوع آفتاب قصه به پایان می رسد. با شب، با سوال، با ندانستن آغاز می شود، و به روشن شدن نقاط تاریک، به کشف بسیاری از رازها، و به طلوع پایان می یابد. می توان گفت که اگر زیر "ری" و تهران به یمن "قنات"، که در دل خود داستان ها دارد، «راه های زیر زمینی» نهفته است که می توانند راهگشا باشند، در پس لایه های زبان فارسی هم، به یمن ادبیات و تاریخ آن و صنایع ادبی اش، نشانه هایی وجود دارد که می تواند در رساندن پیام راهگشا باشد و تأثیرگذار.

در این رمان، گرچه به زبان فرانسه نوشته شده، ظرافت زبان و طنز فارسی بر روح عبارات و استعاره ها حاکم به نظر می رسد: استفاده ی دو پهلوی از افسانه ها و اساطیر، شاهد آوردن از رباعیات خیام، بازی با اسامی خاص. از همین رو شاید فارسی نهفته در دل این رمان به زبان فرانسه، خود گنج و رازی است که کشفش برای خواننده ی فرانسوی چندان سهل نباشد و لذتش نا آشنا بماند. رمان از آرزوهای عقیم انسان هایی حرف می زند که تنها وجه مشترکشان سماجت است در تسلیم نشدن در برابر ناتوانی شان: باستانشناسی که به جبر روزگار کارش متوقف شده ولی در خلوت خود با تکه های لوحه ای مشغول به کار است؛ نویسنده ای که هرگز رمانی را که می خواسته ننوشته اما همچنان در جستجوی مدارک و داده هائی است که می توانند به کار رمانش بیایند؛ افسر جوانی که شوق قهرمانی داشته و به هیچ راهی حتی با رفتن به جنگ به قصد مرگی قهرمانانه هم نتوانسته به این آرزو برسد، و حالا به جای آرزوی مرگ، برای یافتن پاسخ پرسش هایش به این در و آن در می زند؛ مهندس مترو که از ساختن آن بر نمی آید اما به تدریج در می یابد که برای توفیق در کارش باید به آن از زاویه های دیگر نگاه کند و به جستجو پردازد.

در رمان، فقط شخصیت ها نیستند که متحول می شوند، بلکه این تحول در ساخت داستان هم به چشم می خورد. هرچه جلوتر می رویم، روایت تاریخ و

اسطوره‌ها به واقعیت نزدیک تر می‌شوند. در واقع تاریخ در بستر قصه از حالت افسانه‌ای خود به جزء ملموس واقعیت تبدیل می‌شود. قصه با تاریخ و افسانه شروع می‌شود و به تدریج با واقعیت‌های زمان حال شباهت بیشتری می‌یابد و سرانجام با نگاهی واقعگرا به آینده به پایان می‌رسد. به این ترتیب، در انتهای رمان به راحتی می‌توانیم واقع بینی مهندس جوان را با افسانه‌ی شهر زیرزمینی جمشید مشابه و مقارن ببینیم. در کنار هم قرار دادن قنات و مترو و مطرح کردن آنها به عنوان دو راه زیرزمینی، خواننده را با تقابل و تقارن «قدیم و جدید»، «سنت و مدرنیته» روبرو می‌کند و نیز با این واقعیت که تاریخ ما را رها نمی‌کند و تنها با توشه‌ای برگرفته از آن است که می‌توان به عرصه‌ی آینده گام نهاد.

کسمایی در رمان خود از اهمیت ریشه‌ها و آمیختگی آن‌ها سخن می‌گوید؛ از آمیختگی حیرت‌آوری که در فرهنگ ایرانی وجود دارد؛ از اهمیت و نقش هریک از این عناصر ریشه‌ای در تاریخ زندگی ما که در قالب شخصیت‌های قصه جان گرفته است. او با نشان دادن آمیزش تاریخ، اسطوره، دین، افسانه و سنت در فرهنگ ایرانی و جای پای آنها در زندگی آدم‌ها، تأثیرگریز ناپذیر این مجموعه‌ی کهن را برزندگی روزمره‌ی ایران، و ایرانی، روایت می‌کند.

اما قضیه به دگرگونی شخصیت‌های داستان و تحول ساختار آن به پایان نمی‌رسد. نویسنده به عمد خواننده را به عنوان یکی از شخصیت‌های داستان به ایفای نقش می‌طلبد. اراده می‌کند که خواننده اش هم همراه با این تحول‌ها متحول شود. خواننده‌ای، که پا به پای رمان با رازها سر و کله زده، کلیدهایی را یافته تا بتواند قفل‌های ریز و درشت قصه را باز کند، و همراه شخصیت‌های قصه جستجو را ادامه دهد و سرانجام خواسته یا ناخواسته، خود تاریخی اش را یک بار دیگر بررسد. نگاه کسمائی به مقوله‌ی شهادت از نمونه‌های پیوستن اسطوره و تاریخ به زندگی است. این نگاه پرده‌سنگین سیاسی و تبلیغاتی نظام جمهوری اسلامی در باره‌ی شهید و شهادت را کنار می‌زند و به خواننده امکان می‌دهد که پدیده‌ی شهادت را، دور از هیاهوی روز، در قالب تاریخی و اسطوره‌ای و فرهنگی آن بسنجد.

در باره‌ی کار کسمائی نمی‌توان از یادآوری این نکته نیز چشم پوشید که وی همانند برتولد برشت فضائی نمایش گونه در رمان خویش خلق کرده تا بتواند خواننده را در کنار شخصیت‌های داستان به ایفای نقشی برانگیزاند و در عین حال رهنمون او به نوعی تحول فکری شود. نمونه‌ها و تصاویر بسیار در این اثر

نشان از فضای نمایشی آن دارد. برای مثال، بیست و پنج صفحه از فصل هفتم (۲۸۴-۲۵۹) به یک صحنه‌ی پر گفتگو و پُر طنز اختصاص یافته است. در این بخش شخصیت‌های داستان به نوبت به روی صحنه می‌آیند و در خلال گفتگوها و یادآوری‌ها سرنوشتشان به نوعی با هم پیوند می‌خورد و قصه به اوج خود می‌رسد. در بخش هفتم، فصل دوم نیز، که به روایت یکی از جلسات دوستانه‌ی خانه‌ی هفت باغ اختصاص دارد، تلفیق گفتگو بین شخصیت‌ها، موسیقی "کارمینابورانا" که از گرامافون پخش می‌شود، و "غروب آفتاب"، صحنه‌ای از یک تآثر را به یاد می‌آورد، همانگونه که صحنه‌ی به شک افتادن دادستان، آتش زدن پرونده‌ها، به آتش انداختن لباس‌ها و فرارش (ص ۲۹۰).

حتی اگر اشاره نشده بود که نویسنده سال‌ها صرف نوشتن این رمان کرده، خواندندش روشن می‌کرد که نوشتن چنین رمانی کار جدی و مورچه‌وار می‌خواسته است؛ رمانی در هشت فصل و ۳۴۰ صفحه، که هر بند آن یا در وفاداری به رازوارگی قصه نوشته شده و یا در خدمت حل معمایی از مجموعه‌ی معماهای کل رمان. «گورستان شیشه‌ای»، بی‌تردید یکی از رمان‌های خواندنی ادبیات ما شمرده خواهد شد.

تصحیح و بوزش

در «نقاشی‌های دوران قاجار» (ایوان نامه، سال نوزدهم، شماره ۳) در ص ۳۹۲، سطر ۲۰، به جای عبارت متن اصلی نوشته‌ی آقای کامبیز اسلامی: «تفاوت میان خودش [فتحعلی شاه] و شاه پیشین» این عبارت آمده: «... تفاوت میان خود و پدرش» که آشکارا نادرست است.

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

Contents

Iran Nameh

Vol. XIX, No. 4

Fall 2001

Special Issue on Reforms in Iran

Guest Editor: Farhad Khosrokhavar

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

The Islamic Republic of Iran in Transition

Farhad Khosrokhavar

Khatami's First-Term Presidency: An Assessment

Jahangir Amuzegar

Constitutional and Legal Barriers to Reforms

Mehrangiz Kar

Statist Economy and Private Entrepreneurs

Azadeh Kian-Thiébaud

Reformist Religious Intellectuals and Civil Society

Mohsen Mottaghi



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Fascicles 1 & 2 of Volume XI published:

GIŌNI--GOLŠANI
GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

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
www.eisenbrauns.com

Please visit *Iranica* website at:
www.iranica.com

The Islamic Republic of Iran in Transition

Farhad Khosrokhavar

The struggle between a revolutionary elite representing the dominant theocratic power structure and the post-revolutionary society striving for the establishment of a more democratic and responsive political structure has reached a new intensity in Iran. This continuing struggle has seriously diminished the legitimacy of the political and cultural order that emerged from the revolutionary upheaval more than two decades ago. Indeed, the Islamic revolution and its institutions have lost all credibility, particularly in the eyes of Iran's younger generation. A number of factors have contributed to the loss of revolutionary ideals. Most significant among these factors are: The subtle yet profound influence of the Iranian diaspora in the west, the resistance of the middle class to the regime's cultural restrictions and educational programs and the widespread disenchantment of the first generation revolutionary cadres with the rhetoric and performance of the Islamic regime.

Furthermore, the emergence of a cohesive and vibrant public opinion, deeply focused on the establishment of a democratic order, has presented an unprecedented challenge to the authoritarian elite. Clearly, the burgeoning of the reformist press with the election of Khatami to the presidency played an important role in reflecting public demand for easing social restrictions and instituting liberal democratic reforms.

Perhaps the most important achievement of the 1997 presidential election and the reform movement in general, has been the delegitimization of the ruling elite through the two popularly elected institutions, the presidency and the Majles. Indeed, a faction of the ruling elite in its criticism of the more powerful faction opened up the way for the public to peacefully challenge the legitimacy of the regime as a

sharpened public political awareness and, on the other, empowered the regime to survive in the absence of a serious political crisis. There is little doubt that the reformist faction of the regime will not be able to satisfy the increasing demands of a frustrated public and will thus eventually lose its credibility. Thus, one may assume that it will not survive the transitional period which itself can not last for long.

Khatami's First-Term Presidency: An Assessment

Jahangir Amuzegar

In his assessment of the first term of Mohammad Khatami's presidency, the author attempts to measure his campaign promises against the actual performance of his administration. He believes that in the first two years of Khatami's presidency the Iranian society witnessed a measure of political liberalization and greater socio-cultural freedoms. In fact, a number of encouraging developments made Iran clearly a freer and more tolerant place to live. Signs of progress include increased popular interest and participation in politics, the election of a large number of reformist candidates in 1999-2000 municipal and parliamentary elections and the regime's begrudging toleration of religious and ideological dissent.

However, the rule of law, one of the most often-flaunted of his objectives, was never achieved, and many civil liberties, press freedoms, and the right to dissent were later reversed and rescinded. Furthermore, equality before the law, one of the most progressive features of Iran's otherwise seriously flawed constitution, was never even addressed. In 1997, Iran was a politically repressed, socially stifled, and economically vulnerable country, yet hoping to see the birth of a new era. In 2001, the country was still politically restrained, socially restricted, and economically fragile, but also fearful of a turn for the worse. In all fairness, the post-election euphoria simply overlooked or ignored the far-reaching implications of the new president's agenda for Iran's closed-circuit theocratic oligarchy.

The catalyst for the acceleration of inevitable changes may actually emerge from the government's current impasse in finding solutions to any of its intractable political, social, or economic problems. The tug-of-war between conservatives and reformists and the paralyzing differences

between interventionist proponents and free-market advocates over the direction of the nation's economy have pushed the debates into new and uncharted grounds. Whether or not workable and effective compromises can be forged during the second Khatami administration is a drama whose last chapter is still being written.

Constitutional and Legal Barriers to Reforms

Mehrangiz Kar

The realization of the initial promises of the reformist candidates, including president Khatami, particularly in the domain of individual rights and the rule of law, has been stymied by both the political and ideological bent of the judiciary and the basic principles imbedded in the constitution of the Islamic republic. The failure of the reformist faction of the regime to advance its agenda has been particularly evident in the areas of press freedom, parliamentary immunity, and the rights of the opponents and critics of the regime.

The constitution, plagued by contradictory principles that recognize both the popular will as the source of political legitimacy and the absolute prerogatives of the supreme leader, presents insurmountable obstacles to the establishment of a truly democratic political system in Iran. Indeed, the right of the Majles to enact laws is severely limited by the supervisory mechanisms envisioned in the articles of the constitution. To reconcile the contradictory principles of the constitution and/or make it into a more democratic document through the amendment process is in itself a daunting, if not impossible, task. For, none of the seriously flawed provisions can be legally altered without the consent of those who wield nearly absolute power on the basis of these controversial provisions. Clearly, without substantial constitutional revision, the chances of reforming anti-democratic statutes and regulations remains but a futile hope.

It is on the basis of such statutes and regulations that the freedom of press, association and assembly has been severely restricted, due process denied the accused, the rights of women and religious minorities abridged. Given the inherent inability of the regime's reformist faction to transform the basic legal structure of the regime through peaceful means,

it is not surprising to see a deepening of public discontent and a gradual shift of the regime's opponents toward less peaceful means of political campaign.

Private Entrepreneurs and Iran's Statist Economy

Azadeh Kian Thiebaut

Highly restrictive and at times contradictory regulations, an ideologically oriented judicial system, and a bureaucratized public banking structure are among the major barriers facing industrial entrepreneurs. Graduated tax on industrial enterprises that can reach as high as 54%, in addition to myriad of other levies and taxes, constitute another serious obstacle for the growth of a class of industrial entrepreneurs in Iran. Furthermore, the conservatives who control the major centers of political power and whose economic and financial interests are intertwined with the powerful distributive sector of the economy, have little incentive to espouse an industrialization program.

Thus, despite important changes in the regime's economic policies, political and legal impediments towards the realization of president Khatami's initial economic program, particularly in the area of privatization, persist. The insistence of the Council of Guardians to systematically veto measures taken by the Majles, including the legislation to authorize and promote foreign investment in Iran, must be considered as one of the most serious of these obstacles. Many private industrial entrepreneurs believe that since the election of president Khatami, his administration and the 6th Majles have tried, albeit not successfully, to facilitate private investment in industry. They have been supporting reformist candidates since 1997 presidential election and do not seem to have lost hope in the reformists' agenda. They also appear determined to play an increasing role in effecting economic, social and political reforms.

Nonetheless, reforming a rentier economy will entail substantial loss, in both financial and political terms, for traditional bazaar merchants and the major beneficiaries of oil revenues. It was the bazaar traders who first underwrote the cost of the revolution and in its aftermath succeeded in promoting a distribution-oriented economy. Reforming the economy is thus a political act which necessitates active support of major social and economic actors, especially salaried middle

classes, liberal professionals, private industrial entrepreneurs and workers who have so far been thrust aside. Gaining their support and constructing new social alliances require radical changes in objectives and policies which the Islamic regime does not seem ready to undertake.

Reformist Religious Intellectuals and Civil Society

Mohsen Mottaghi

The movement for religious reform was a product of a serious reappraisal of fundamental Islamic precepts by Iranian religious intellectuals and their deepening understanding of modern concepts and values originating in the west. This reappraisal is by no means uniform among various leaders of the movement many of whom have yet to elaborate on their definitions of concepts such as freedom, equality and pluralism. Furthermore, almost all well-known proponents of religious reform have either abstained from expressing their views on the issue of women's rights or have limited themselves to generalities. It is quite evident, however, that their spirited and explicit defense of a number of modern, liberal and democratic values and their active presence on Iranian cultural and political arenas, have had palpable impact on the discourse of Iran's religious establishment.

The national political discourse has also been influenced by the positions and pronouncements of the religious intellectuals. Thus, while in the pre-revolutionary period the national discourse was characterized by terms such as revolution, martyrdom, classless society and socialism, in the last decade it has been marked by concepts such as democracy, peaceful change, toleration, rule of law and civil society. It is in their discussion of the civil society and its relationship with religious dogmas that the reformist religious intellectuals have presented their views on the compatibility of Islamic tenets and modern social and political concepts. By attempting to liberate religion from politics, revolution, and ideology, they have tried to debunk the lingering legacy of modern day religious fundamentalists, such as Ali Shariati, who thought of Islam primarily as an effective ideology for gaining and maintaining political power in Iranian society.

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