

بنیاد مطالعات ایران

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

## مقاله ها:

- |   |                   |
|---|-------------------|
| سخن در شاهنامه  | شاهرخ مسکوب       |
| خنیاگری در باغ: سخنی در ترجمه شاهنامه                   | دیک دیویس         |
| انقلاب خطر خیز و سرنوشت اصلاحات                         | فرهاد کاظمی       |
| بحث دموکراسی در ایران                                   | قبصری/نصر         |
| سیاست انرژی ایران: چالش ها و جایگزین ها                 | محسن مسرت         |
| نقد درونی روحانیت: گزارش رساله ای در سکولاریسم          | محمد م. خلجی      |
| دگرگونی های سیاسی ایران و امنیت زنان                    | مهناز افخمی       |
| چشم انداز امنیت انسانی در ایران                         | فرخ نجم آبادی     |
|   | گئوری و نظری      |
| پست مدرنیسم   | احسان یار شاطر    |
| تقی زاده و گاه شمار ایرانی                              | ناصر مجد          |
|   | نقد و بررسی کتاب: |
| احمد موسوی کاظمی مجتهد شبستری و عقل خود بنیاد یک مسلمان |                   |
| منطق الطیر عطار (محمدرضا شفیعی کدکنی)                   | ایرج پارسى نژاد   |

## ایران نامه

سال بیست و یکم، شماره ۴

زمستان ۱۳۸۳

### مقاله ها:

- |     |               |  |
|-----|---------------|--|
| ۳۵۷ | شاهرخ مسکوب   | سخن در شاهنامه                                 |
| ۴۱۳ | دیک دیویس     | خنیاگری در باغ: سخنی در ترجمه شاهنامه          |
| ۴۲۹ | فرهاد کاظمی   | انقلاب خطرخیز و سرنوشت اصلاحات                 |
| ۴۴۹ | قبصری / نصر   | بحث دموکراسی در ایران                          |
| ۴۶۹ | محسن مسرت     | سیاست انرژی ایران: چالش ها و جایگزین ها        |
| ۴۸۹ | محمد م. خلجی  | نقد درونی روحانیت: گزارش رساله‌ای در سکولاریسم |
| ۵۱۳ | مهناز افخمی   | دگرگونی های سیاسی ایران و امنیت زنان           |
| ۵۱۹ | فرخ نجم آبادی | چشم انداز امنیت انسانی در ایران                |

### گذری و نظری

- |     |               |                            |
|-----|---------------|----------------------------|
| ۵۳۱ | احسان یارشاطر | پست مدرنیسم                |
| ۵۳۷ | ناصر مجد      | تقی زاده و گاه شمار ایرانی |

### نقد و بررسی کتاب:

- |     |                 |  |
|-----|-----------------|--|
| ۵۴۱ | ا. موسوی کاظمی  | مجتهد شبستری و عقل خودبنیاد یک مسلمان  |
| ۵۵۱ | ایرج پارسی نژاد | منطق الطیر عطار (محمد رضا شفیعی کدکنی) |
| ۵۵۵ |                 | برنده جایزه بهترین رساله دکترا         |
| ۵۵۶ |                 | توضیح ویراستار                         |
|     |                 | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی         |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

## دانشنامه ایرانیکا

جلد دوازدهم

و دفتر یکم از جلد سیزدهم

منتشر شد

**Volume XII Published:**  
HAREM I—ILLUMINATIONISM

**Fascicle 1 of Volume XIII published:**  
ILLUMINATIONISM—INDUSTRIALIZATION II

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION

New York

Distributed by

ISENBRAUNS INC.

Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at

[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## سخن در شاهنامه\*

به نوشیروان گفتند در هندوستان کوهی است و بر آن کوه گیاهی که مرده را زنده می کند. معلوم شد که آن کوه "دانش" و آن گیاه "سخن" است؛ گیاه سخن برکوه دانش! پیش از این - در آفرینش جهان - آوردیم که آفرینش به اندیشه است و اندیشه در سخن (کلام قدسی) پدیدار می شود. در عهد عتیق «در ابتدا خدا آسمان ها و زمین را آفرید و زمین تپه و بئر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آب ها را فرو گرفت، و خدا گفت روشنائی بشود و روشنائی شد. . . و خدا روشنائی را روز نامید و تاریکی را شب نامید.» و با این نامگذاری، معرفت به آفرینش، شناخت کار خدا، آغاز شد. در عهد جدید (انجیل یوحنا) هم آمده است که «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود، همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.» و در جای دیگر خداوند خود را از راه حرف های الفبا، یعنی نوشتار سخن، تعریف می کند: «آن تخت نشین (خداوند) گفت الحال همه چیز را نو می سازم و گفت بنویس زیرا که این کلام امین و راست است. باز مرا گفت تمام شد من «الف» و «یا» و ابتدا و انتها هستم»<sup>۱</sup> و اما در قرآن، شاید نیازی به یادآوری نباشد که خدا گفت نباش پس نبود؛ با دو حرف "ک" و "ن". از این "امر"، عالم "خلق" هستی پذیرفت.<sup>۲</sup> قرآن کلام الهی و به عقیده پاره ای از متکلمان و مؤمنان "قدیم" است نه حادث، یعنی از ازل و حتی پیش از آفرینش در خدا بود و سپس در زمان مقدر، به صورت وحی، بر پیامبر اسلام نازل شد در همه حال. قدیم یا حادث. سخن خدا مقدس، در بردارنده حقایق الهی و سرمدی،

\* کوتاه شده فصلی است از کتاب «ارمغان مور؛ جستاری در شاهنامه فردوسی» که در تهران منتشر خواهد شد.



تجلی آفرینش، و رابط آفریده و آفریدگان است، به میانجی پیامبران! از این گذشته در *قرآن* "آیه" ها (کلام الهی) برترین نشانه های وجود خدا هستند؛ "نشانه" های آنجهانی و تمام و کمال تحقق اراده او که همچنان تجلی خود را در سخن باز می نمایند. براین قیاس معجز پیغمبر اسلام هم در سخن (*قرآن*) است، نه چیز دیگر. البته در هرآیینی کلام قدسی دارای بارمعنایی و معنوی ویژه خود است. این یادآوری تنها اشاره ایست به سرشت متعالی، نخستین و آسمانی سخن، و نه بیشتر.

\*

در اندیشه اساطیری ما نیز، سخن که بزرگترین دستاورد آدمی است از عالم بالا به وی عطا شد تا انسان از معرفت خدا بی نصیب نماند. زرتشت که نخستین پیامبر و نخستین شاعر ایرانیان بود، در سرودهای گاهان، کهن ترین بخش *اوستا* از *اهوره مزدا* می پرسد:

- ای *اهوره مزدا*، ای سپند ترین مینو، ای دادار جهان استومند، ای اشون کدام بود آن سخنی که مرا در دل افگندی، ای *اهوره مزدا*؟

- پیش از آفرینش آسمان، پیش از آب، پیش از جانور، پیش از گیاه، پیش از آذر *اهوره مزدا*، پیش از اشون مرد، پیش از تباهاکاران و دیوان و مردمان (دروند)، پیش از سراسر زندگی این جهان و پیش از همه *مزدا* آفریدگان نیک اشه نژاد؟ آنگاه *مزدا* گفت ای سپیتمان زرتشت آن سخن «*اهون ویریه* . . .» بود که ترا در دل افگندم. (جلیل دوستخواه، *اوستا*، ج ۱، ص ۱۷۳).

در پاسخ به پیامبری شاعر، خدا می گوید سخن، پیش از آسمان و زمین و آب و آتش، نخستین چیزی است که آفریدم. کار شاعر- درآفرینش شاعرانه- پیروی از کار خداست؛ او نیز آفریننده سخن، و در این مقام آفریننده چیزها و شناسای جهانی است که بر می سازد. زیرا شاعر، به معنای صاحب "شعور"، دارنده بینش (ناخودآگاه) و دانش (خودآگاه) است. این معرفت دوگانه از سرچشمه های آفرینش *اوستا* و آفرینش به میانجی و از راه سخن دانسته، پدیدار و جهانی می شود تا شعور ما نیز آنرا دریابد. جهان به اعتبار انسان- جهان انسانی، «جهان ما»- چیزی نیست مگر دریافت وجود ما از آنچه هست، از بودنی ها. اگر دریافت کننده ای نباشد جهان نابوده است. در عالم خیال می توان آنرا، جهان بدون آگاهی را، چون وجودی محال پنداشت. «وجود» برای «موجود» بدون آگاهی معنایی ندارد. اساساً در نبود آگاهی، مفهوم "معنا" خود بی معناست و مفهوم نیست. شاعر، مانند پیامبر، از برکت شعور (آگاه و ناآگاه) معنای خود را به جهان و جهانیان می دهد. زیستن و مردن «معنادار» می شود، می دانیم که چرا

هستیم و چرا نیستیم، یا دستکم می دانیم که نمی دانیم چرا هستیم و چرا نیستیم، نادانی خود را می دانیم و به آن آگاهیم. به گفت و گوی زرتشت و اهوره مزدا، باز گردیم که از برکت سخن، شدنی است. و اینگونه آدمی و خدا همزبان و همدل می شوند. در این آشنائی و دوستی شاعر (زرتشت) خود را و جهان را باز می شناسد و به دیگران می شناساند، و چون پیام "دوست" را به همگان می رساند، پیامبر او و پیام آور ماست. "سخن" که اهوره مزدا به زرتشت می آموزد نیایشی (دعایی) شگرف است که اثر معجزه آسا و جادویی دارد در شکست دیو دروغ و بدی بدکاران. اهوره مزدا این سخن را به زبان می آورد و اهریمن سه هزار سال به بیپوشی می افتد. این نیایش بنیاد و گوهر دین (و دانش مینوی) است و ناگزیر هر دو- دین و دعا یادانش مینوی و سخن- همزمان و باهم آفریده می شوند.

\*

هرمزد از روشنی بیکران تن بیکران را آفرید و از آن «اهون وئیریه» پدید آمد «که آغاز آفرینش و فرجام آفریدگان از او آشکار (شود)؛ باشد که دین (خوانند). چون دین به همراه آفرینش آفریده شد. (بندهش، ص ۳۷) بنابراین، نخست آن که از بی کرانگی (روشنی بی کران، تن بی کران) کرانمندی (آغاز و فرجام) پدید آمد و دیگر آنکه «اهون وئیریه» و دین-سخن و دانش- اینهمان و یکی و «آشکار کننده» زمان، آغاز و فرجام، هستند. زیرا پیدایش دین (دانش) ناگزیر در سخن (دعا) است، بی سخن چگونه می توان دانست. وانگهی برای دانستن دین باید خدا را شناخت و برای شناختن خدا جز سخن "راه" دیگری نیست. او یا خود در سخن تجلی می کند (وحی) یا خواننده ای نیازمند وی را فرا می خواند. گوئی در سخن "سحری" است که چیزی پنهان، ناپیدا و در نیافتنی (چیزی که «نا-چیز» بود) را پیدا، آشکار و دریافتنی می کند؛ می آفریند! برای همین از آنجا که «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود»، در سرمنزل سخن بهم رسیدیم. در سراسر گاهان آرزوی دانستن و دیدار و نیاز گفت و گوی دو دوست را باز می یابیم. زرتشت می خواهد در سخن خدا اندیشه او را بداند، زیرا اندیشه جز سخن کالبدی ندارد و این کالبد جز اندیشه جانی ندارد. اینست که از آفریدگار می پرسد: آفریدگار کیست «آنکه راه خورشید و ماه و ستارگان را نمود، این سپهر بلند را برافراشت، باد و ابر و آب را روان ساخت تا گیاه برآید و سر برکشد؛ او می خواهد همه را بداند؛ روشنائی و تاریکی را، خواب و بیداری، بامداد و نیمروز و شب را و «منش نیک» را که گوهر جان آدمی و جان جهان



است. و، بیتاب دانستن از خدا می پرسد: «این جهان بارور خرمی بخش را برای که آفریدی؟» او می خواهد درآینه دیدار خدا، هردو جهان را بنگرد. نادان که از نادانی خود بی خبر است، اهل یقین است، اما زرتشت را دودلی و تردید ناشی از دانائی رها نمی کند: «آیا به راستی همه آنچه من نوید می دهم درست است؟»

انگیزه و هدف آفرینش نبرد و پیروزی نهائی بر اهریمن، و دین راه و رسم این نبرد و پیروزی است. زرتشت جهان و راه درست جهان، هردو را با هم و همزمان می بیند. این گونه او به یاری سخن بر آغاز و انجام زمان و مکان دست می یابد، به زبان دیگر زمان و مکان نفسانی (درونی) او از زمان و مکان آفاقی (بیرونی و کیمهانی) فراتر می گذرد و روح او جهان را در بر می گیرد. در این مقام او از دیدار جهان بین خدا برخوردار است؛ مانند کیخسرو و جام جهان بین و طی زمان و مکانش<sup>۱</sup> اینک او خدا را «در سرآغاز آفرینش زندگی... تا پایان گردش آفرینش» می بیند (هات ۴۳-۵) و چون «منش نیک» از او می پرسد «کیستی و از کدامین خاندانی؟» می گوید منم زرتشت، دشمن دروغ و دوست راستی (هات ۴۳-۷، ۸). او از خانواده "راستی" است.

فرهنگ و ادبی از این دست، سخت ریشه و کهن، و شاید بیشتر نانوشته و ناخودآگاه تا نوشته و خودآگاه، از روزگار پیشین به ایران اسلامی رسید. در قرن چهارم این سنت هنوز نه تنها نمرده بود بلکه، به یاری تاریخ، زبان، دین زردشتیان و بازنویسی متن های دینی، ترجمه دانش و ادب گذشتگان به عربی و از آن به فارسی، تداوم آداب رسوم و فولکلور، جنبش های «سیاسی-اجتماعی» و جز اینها، در کار بیدار شدن و برخاستن از زیر بار آوار زمان بود. فردوسی گرد آورنده، پیراستار و برکشنده این سنت و کار و کتاب او، گوئی به صورت و سیرتی دیگر، تکرار رسالت آن شاعر نخستین است. زرتشت پیامبری بود که اساطیر، ایزدان و باورهای پیشین را پیراست و از آن انبوه درهم، کتابی و دینی دیگرتر، منسجم و متعالی آورد. فردوسی نیز مانند زرتشت شاعری سخندان و آرزومند شناختن و دانستن است اما به خلاف او جویای هم صحبتی با خدا نیست، زیرا او شاعر دوران تاریخی است نه پیامبر دوران اساطیری. در اندیشه زرتشت میان آفریدگار و آفریدگان ورطه ای گذر ناپذیر وجود ندارد. اگر کیمهان "صورت" پیکر پذیر (گیتیانه) اهوره مزدا باشد، پس او- مانند انسان- به تن خود در این جهان حضور دارد، و از این دست، هردو در یک ساحت وجود هستند؛ مانند عالم مینوی و بودن فروهرها در کنار اهوره مزدا! از دیدگاهی دیگر اهوره مزدا به میانجی امشاسپندان تن پذیر و در آتش و فلز و آب و گیاه و

خاک (زمین)، گیتیانه می شود. وجود امشاسپندان پلی است میان آسمان و زمین. پیوندی دوسویه میان گیتی و مینو برپاست و در نتیجه همزیانی انسان و خدا محال نمی نماید. به ویژه آنکه به مناسبت بودن فروهرها (گوهر مینوی و همزاد آسمانی آدمی) در مینو و اهوره مزدا در گیتی، انسان و خدا گذشته از همزیانی، همزمان نیز هستند. در این مقام زرتشت در گفت و گو با اهوره مزدا، در ساحت بی‌زمان قدسی بسر می برد. او در عین وصل خواهان دیدار آغاز و انجام و دریافتن همهٔ زمان‌ها، آن زمان «معنوی-عاطفی» است که گاه مولانا و حافظ هم به آن دست می یابند. در این حال بی‌خویشی و وصل، او نگران گذشت زمان نیست. اما در اندیشهٔ فردوسی، این محال است. آن گونه که از دیباجة شاهنامه برمی‌آید خدا را نمی‌توان شناخت، فقط می‌توان ایمان داشت که "او" هست و مانند هر چه به تصور درآید، نیست. و اگر در کتاب آمده که رحمن و رحیم یا مثلاً قادر و جبار است، برای آنست که بتوانیم، ناچار به قدر فهم خود، او را بنامیم. شناخت خدا، آن چنان که اوست فراتر از توانائی ادراک ماست؛ تاچه رسد به دیدار یا گفت و گو.<sup>۷</sup>

موسی مشتاق دیدار بود و پاسخ آمد که نمی‌توانی. رابطهٔ پیغمبر اسلام هم با خدا یک سویه بود و با میانجی (جبرئیل و وحی). فردوسی به منزلهٔ مسلمانی هوشیار در اندیشهٔ همزیانی با خدا نیست و به منزلهٔ انسانی پای بند خرد، در زمان آفاقی- این زود گذر شتابندهٔ مرگ آفرین- به سر می‌برد، و می‌داند زیستن پسته به مردن است؛ این دو فرزند توأم زمان باهمند و هر دمی را تا نکشیم، دمی دیگر را زندگی نمی‌کنیم. پس دل نگران است، شتاب دارد و چون گفت و گو با خدا محال می‌نماید، به آن غایب همیشه حاضری روی می‌آورد که از همه، و بنا به روایتی زروانی، از اهوره مزدا و اهریمن هم تواناتر است؛ به چرخ، فلک، سپهر زمان بیکران، به "دهر" و حکایت حالش شکایت از بیداد زمان است، می‌خواهد چرائی زمان (چرخ بلند) را، ندانستی را، بدانند. چرا مرا پروردی و حال که پروردی این بی‌وفایی چراست. و با این همه می‌داند که بی‌پوده می‌پرسد، پاسخی نیست و زمان مادری فرزندکش است. اما تا آنگاه که از این تیرگی نگذشته است برای گریز از گزند مرگ- بزنگاه زمان- به سخن روی می‌آورد. فردوسی نیز مانند زرتشت از پشتوانهٔ گذشته گرانبار است و مانند او حرفی برای گفتن دارد، اما خیال محال حضور در ساحت بی‌زمان عالم بالا را در سر نمی‌پرورد. شاعر مرگ آگاه برای بنیاد کردن، ساختن و پرداختن خود به سخن روی می‌آورد تا آنرا چون بنائی ماندگار پی‌افکند، پناهگاهی برای حضور در گذشته و آینده:



زنده کردن مردگان و زنده ماندن خود؛ از مرگ در گذشتن و آنرا پس پشت گذاشتن؛ مانند آزادان و پهلوانان حماسه، مانند سیاوش و کیخسرو، به تن مردن و به نام ماندن!

«هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود» خدا به آفرینندگی خداست و نخستین چیزی که می آفریند سخن است. اگر خدائی خدا به آفرینش است، انسان نیز به آفرینش انسان است، زیرا آگاهانه، نه به انگیزه غریزه، در طبیعت تصرف می کند و تصرف در طبیعت یعنی بازسازی جهان پیرامون و آفریدن زیستگاه خود. از سوی دیگر، انسان از راه دین، دانائی، عشق و . . . پیوسته خواهان آفریدن خویشتنی "آزاد" از آسیب زمان است و فراگذشتن از خود و دست اندازی به قلمرو ایزدان.<sup>۸</sup> اهوره مزدا چون داناست آفریننده است و از آنجا که از همان آغاز پایان را می داند برای نبرد با اهریمن جهان را می آفریند. دانائی سرچشمه آفرینش است. انسان نیز به سبب خرد (دانائی)، آفریننده است. انسان آفریدگار خرد نیست، این موهبت خداست، اما برای خرد ورزی ناگزیر به سخن روی می آورد. انسان آفریدگار سخن است که شاید تنها وسیله پروردن، صورت بخشیدن و از قوه به فعل درآوردن خرد باشد. پیوند خرد، که هدیه خداست، با سخن مایه شادی جان سراینده و نتیجه آن نزدیکی به خداست و نزدیکی به خدا رهائی و رستگاری است. آزادی شاعر از ضرورت وجود- پیمانۀ عمر تخته بند تن- یعنی زمان و مکانش، دوچندان به آفرینش است و چه آفرینشی برتر از سخن. ولی سخنی که فردوسی از آن دم می زند بی خرد هستی نمی پذیرد. این دو چون تیر و کمان یکی بی دیگری به هیچ کاری نمی آید. «روان در سخن گفتن آژیر کن / کمان کن خرد را، سخن تیرکن. (ج ۸، ص ۱۴۰)\*»

چنین سخنی مایه رامش روان و آزادی روح شاعر است. «خرد چون برابر شود با سخن / روان سراینده رامش بود.» (د ۲، ص ۲۰۱) او از سوئی ما را از خرد بهره مند و به خدا نزدیک می کند، «به یزدان خردمند نزدیک تر.» (ج ۷، ص ۴۰۳) و از سوی دیگر، آن دانائی مرگ ناپذیر خدا را باز می آفریند و از این راه خرد را به "نام"، در سخن مرگ ناپذیر می کند؛ به سخن در سخن؛ چون "نام" نیز تنها در سخن ماندگار است؛ سخنی برآمده از خرد؛ شاعر هوشمند میان خرد و سخن خواستار پیوندی است به یگانگی تیر و کمان. در دیباجة شاهنامه دیدیم که

\* در این متن «د» نشانه دفترهای شاهنامه به کوشش جلال خالقی مطلق و «ج» نشانه جلدهای شاهنامه چاپ مسکو است.

چرا این خرد نظر به دیدنی های جهان دارد، نه آنچه که اندیشه را بدان راه نیست. «خرد گر سخن برگزیند همی / همان راگزیند که بیند همی.» (د ۱، ص ۳) فردوسی آدمی و جهان پیرامونش را برای گفتن و سرودن بر می‌گزیند و دریافت و شناخت تازه ای از کارها و چیزها را پدیدار و در سخن ماندگار می‌کند. سعدی در سرودن غزل شاعر غنائی بزرگ ولی در *قصاید* و *بوستان* شاعری "حماسی" است به این معنا که اندیشه‌ها، حکمت عملی و آموزش های معنوی و متعالی او برآمده از نگرش و باریک شدن در رویدادهاست. وی از آزمون کار و بار جهان و تجربه زندگی به پند و اندرزهای اخلاقی و حکمت عملی دست می‌یابد. از قضا *بوستان* در همان وزن *شاهنامه* است و می‌دانیم که شاعر در سرودن آن به شاهکار حکیم طوس توجه داشت. سعدی «در سبب نظم کتاب» می‌گوید:

در اقصای گیتی بگشتم بسی      به سر بردم ایام با هرکسی  
تمتع به هر گوشه ای یافتم      زهر خرمی خوشه ای یافتم  
دریغ آدمم زان همه بوستان      تهی دست رفتن سوی دوستان

«پس کتابی پرداختم چون کاخی و در او "ده در از تربیت ساختم" چون داد گسترده و ازخدای ترسیدن و مردم داری و عشق و احسان و جز این ها. . .» این کتاب حاصل دریافت اوست از تماشای جهان بیرون- از تماشای «صورت» جهان- و روایت یافته‌ها و آموخته‌های او.<sup>۱</sup> اما همین سخن سرای یگانه چون به غزل می‌رسد در بیتی بی مانند می‌گوید: ندانمت به حقیقت که درجهان به چه مانی / جهان و هرچه در او هست صورتند و توجانی. شاعر غنائی در آرزوی دیدار یاری است که جان جهان است و شاعر حماسی چون زائری "تاریخی" در سیر و سلوک "جغرافیای" جهان و دیدار جهانیان؛ آن چنانکه سراینده *شاهنامه* گفته است:

بدین نام‌های شهریاران پیش      بزرگان و جنگی سواران پیش  
همه رزم و بزم است و رای و سخن      گذشته بسی روزگار کهن  
همان دانش ودین و پرهیز و رای      همان رهنمونی به دیگر سرای  
ز چیزی کزیشان پسند آیدش      همین روز را سودمند آیدش  
کزان برتران یادگارش بسود      همان مونس روزگارش بود  
(د ۵، ص ۴۴۱)

شعر حماسی برونگراست، اما البته تنها توصیف جهان بیرون نیست. زیرا شاعر از بینشی درونی بیرون را می‌نگرد و معنای خود را به آن می‌بخشد؛ به رنگی که می‌بیند و نشانی که می‌شناسد. پس این بیرون، درونی هم هست، منتها کانون دید به جای نظر به «اندرون خسته دل و فغان و غوغای» آن، بیشتر نگران گردش روزگار و شاد و ناشاد ماست. شاعر از چنین دیدگاهی به رزم و بزم و سرگذشت آزادان و بزرگان زمانساز روزهای رفته، به دانش و دین و نیکی سودمند، به زمان و کار بزرگ خود روی می‌آورد. مثلاً در میان گذشتگان از اردشیر چنین یاد می‌کند:

چو اودرجهان شمیریاری نبود / پس از مرگ او یادگاری نبود  
منم ویژره زنده کسن نام اوی / مبادا جز از نیکی انجام اوی  
(ج ۷، ص ۱۷۸)

وقتی در باره انوشیروان می‌گویید که «زگفتار من داد او شد جوان» (ج ۸، ص ۱۵۴)، همین دریافت از کار سخن را می‌بینیم: کهن گشته این داستان‌ها، زمن/همی نو شود روزگار کهن. (د ۲، ۲۰۱) بزرگان به بهرام گور گفته بودند: همه مردگان را برآری ز خاک / به دادو به بخشش به گفتار پاک». (ج ۷، ص ۴۴۱) اما این گفته آنان بیشتر سزاوار سراینده سرگذشت بهرام است که می‌خواهد گذشته خفته را بیدار کند، آینده نیامده را دریابد و خود در دو کرانه زمان به یادگار بماند تا به نام، از مرگ فرا بگذرد؛ اگر بتوان فراگذشت! او در آغاز کتاب حکایت می‌کند که نامه ای پراکنده از زمان‌های پیش به جای مانده بود. مردی «دهقان نژاد، دلیر و بزرگ و خردمند»، دانندگان را از هر کناری فرا خواند تا آن نوشته‌های پراکنده را گرد آورند. آن مرد می‌خواست بداند «که گیتی به آغاز چون داشتند» و برآن نامداران چه گذشت که اینک آسان به ما واگذاشتند و رفتند. و چون شنید و دانست، نامه ای فراهم آورد که، از یاری بخت به دست شاعری یگانه رسید تا از وی به یادگار بماند:

چو این نامه افتاد در دست من / به ماهی گراینده شد شست‌من  
یکی نامه بود از گه باستان / سخن‌های آن برمنش راستان  
فسانه کهن بود و منشور بود / طبایع ز پیوند او دور بود  
من این‌نامه فرخ‌گرفتم به فال / بسی رنج بردم به بسیار سال  
ندیدم سرافراز بخشیده بی / به گاه کیان بر درخشنده بی  
همم این سخن‌بردل آسان نبود / جز ازخامشی هیچ درمان نبود



سخن رانگه‌داشتم سال بیست

بدان تاسزاوار این رنج کیست

(د ۵، ۱۷۵، ۱۷۶)

«نامه» چون به دست آمد گوئی شاه ماهی بخت در تور افتاد. دیگر تنها ترس از شتاب زمان است که رها نمی‌کند، همان زمان بی‌درنگ و پیوسته که در همه حال چون جویباری در ضمیر سراینده می‌دود. <sup>۱۱</sup> «از این ترس شریف و سزاوار نمونه‌های فراوان می‌توان آورد. فردوسی دل‌نگران است که مبادا بمیرد و کار بزرگش ناتمام بماند. خوشبختانه ماند و «باغ» را آرست و پیراست و زمانی‌جانش به «معدن پاک» پیوست که «این نامه‌ی نامور» به پایان رسیده بود. پیرمرد در آخرهای کتاب (ج ۹، ص ۲۳۰) می‌گوید:

همانکه شد سال بر شست‌وشش	نه نیکو بود مردم پیر کش
چو این نامور نامه آید به بن	زمن روی کشورشود پر سخن
از آن پس نمیرم که من زنده ام	که تخم سخن من پراکنده ام
هر آن کس که دارد هوش و رای و دین	پس از مرگ بر من کند آفرین

(ج ۹، ص ۲۳۰)

\*

باری، سخن ماهی بخت و گوهر شاهوار، مونس روزگار و رامش روان سراینده و یادگاری است ایمن از آسیب دهر؛ سخن نوشداروی زندگی و پاد زهر مرگ است و فردوسی آنرا چون کاخی بلند بنا می‌کند، آن چنان «که از باد و باران نیابد گزند»، تا بتواند نام و نشان زمانزدگان را زنده نگاه دارد. این «کاخ» حماسه‌ایست که سه دوره اساطیری، پهلوانی و تاریخی سرگذشت ایران را روایت می‌کند. ویژگی شاهنامه و هنر سراینده آن در معنا و در شیوه این روایت است. تاکنون بیشتر سخن از «معنا» بود. اینک به کوتاهی اندک اشاره ای می‌کنیم به «شیوه» بیان و بازنمود این معنا، به چگونگی سخنی که معنائی را هستی می‌بخشد. این سخن ساده بلند و باشکوه است و این را همه گفته اند و از آن میان نظامی عروضی، که گفت فردوسی «سخن را به آسمان علیین برد و در عذوبت به ماء معین رسانید و کدام طبع را قدرت آن باشد که سخن را بدن درجه رساند که او رسانیده است.»<sup>۱۲</sup> «ماء معین و آسمان علیین کنایه از روانی و سادگی، بلندی و شکوه شعر است. هر شعر، هر هنر بزرگ، در زمان‌ها و در برابر خواستاران متفاوت جلوه تازه‌ای از حقیقت خود را بروز می‌دهد و معنایی دیگر می‌یابد، زیرا اندیشنده و اندیشیده (در این مورد خواننده و شعر) چون



دو پدیده پویا (فاعل) و ایستا (منفعل)، درهم اثر نمی کنند، بلکه هر دو، هم «کنشگر و کش پذیر» و هم دهنده و گیرنده، یکی دارای شعوری پوینده و سیال است و آن دیگری آبستن "شعوری" معنا پذیر و بارآور. نتیجه آنکه هر دریافت زیباشناختی از شعر یا هنر، از سوئی شخصی، فردی، و مشروط به زمان و مکان و در نتیجه تاریخی است و از سوی دیگر، دگرگون شونده و نسبی، نسبت به فرد و جهان پیرامونش. این دریافت، تا آنجا که در بند تاریخ و اجتماعی معین است، زمان پذیر و فرسودنی، و تا آنجا که دگرگون شونده و نسبی است، زمانه گریز و نوشونده است؛ از آن در می گذرد و متناسب و هماهنگ با دوران تازه معنایی تازه می یابد؛ اثری از هزار سال پیش برای ما امروزی و اینزمانی می شود.

بجز اینها باید افزود که در باره گوهر شعر یا هنر، آنچه سخنی یا اثری را ناگهان یگانه و ماندگار می کند، هرچه گفته شود باز چیزی ناگفته می ماند. و این، همان "آن" محسوس اما ناشناخته ایست که حافظ هم نمی داند چگونه به زبان آورد. هر آفرینش متعالی در سخن یا جز آن "انداموار" است. اندام ها را شاید بتوان بازگشود و بر رسید و دانست، اما آن جان زندگی بخش این همه را نمی توان به دست آورد و دید و نشان داد و گفت این همان ذات زیبایی است که حافظ حس می کرد و نمی توانست بگوید؛ همان "سحر"ی که فراتر از روی و موی نیکو و خلق و خوی خوش دوست در هر زیبایی متعالی هست.

پس از این مقدمات شاید بتوان گفت که بلندی، سادگی و شکوه سخن فردوسی در بن از سرچشمه ای سه گانه بر می جوشد: از اعتقاد به پایگاه بلند و یگانه سخن؛ از آزادی بزرگان و پهلوانان که سخن در باره آنهاست؛ از بخت و کار شگرف آنان که موضوع سخن است. این بزرگان، شاهان و شاهزادگان و پهلوانان و شاه بانوان، به سختی «آتش، سنگ خارا و پولاد»، به نیروی «پیل و شیر و نهنگ»، به تازگی «مشک و گل و سرو آزاد» و به جوانی "بهار"ند. (د ۲، ص ۳۹۱) اینها آزاده اند، چون می توانند اراده خود را- حتی به بهای جان- اعمال کنند و سرگذشت خود را- علیرغم سرنوشت- آن گونه بسازند که می خواهند. بخت (یا سرنوشت) اینان از جمشید و افراسیاب تا فریدون و سیاوش و کیخسرو و یا سهراب و رستم و اسفندیار و دیگران شگرف است و "کار"شان شگرف تر. آنها به یاری "کار" با بخت خود درگیر می شوند "کار" پادشاهان جهاندار است و کار پهلوانان رزم و بزم! پیش از این گفته شد که تاریخ حماسی ما در جنگ هستی می پذیرد، و جنگ به دلیری جان و زورمندی تن است و پروا نکردن از مرگ. و این همه را آشکارتر از هر جای دیگر در نبرد تن

به تن می توان یافت؛ کاری بزرگ است و مردانی که «بلند آسمان بر زمین» می‌زنند. "خویشکاری" پهلوان کارهای گران و درگیری او با سپهر گردنده، با زمین و زمان است. سخن گفتن از گیر و دار اینان نیازمند زبانی است به شکوه ساده و بلند "کارشان؛ نیازمند سبک فاخر شاهنامه! برای همین، سبک در سراسر شاهنامه، حتی در سخن از کار و بار فرومایگان به یکسان و همان گونه که بود می ماند؛ نه برای برکشیدن یا بزرگ نمودن بندگان بلکه برای آنکه گذران بیموده اینان هم ناگزیر در جهان والای آزادان می گذرد. از این گذشته روشن است و شاید گفتن نداشته باشد که هنوز زبان نوشتار عارف و عامی زبان ادیبان بود، توانگر و درویش به زبان سعدی سخن می گفتند و سلطان و رعیت به زبان ابوالفضل بیهقی. رفتن در جلد شخصیت‌ها و هرکس را به زبان خود او روایت کردن. به علت‌های گوناگون و از جمله فروریختن مرزهای دیرین ادب، گسترش دامنه و تغییر مفهوم فرهنگ و نیز شناخت ارزش اجتماعی فرد. امری نسبتاً تازه و از آن دوره‌های اخیر است.

باری، نمونه‌های سخن والا در این شعر بزرگ چنان فراوانست که نمی‌توان یک چند را دون آن‌های دیگر برگزیرید. کافی است که تنها نگاهی بیفکنیم به گفت و گوها و مفاخرات رستم و اسفندیار، آخرین سخنان سهراب پیش از شناختن پدر، در آستانه مرگ، پاسخ پیران به گودرز، رؤیای رستم و اشکبوس و بسیار و بسیار نمونه‌ها در سراسر کتاب؛ سخنی والا سرشته از خردی جهان بین، همان گونه که خود می‌گفت: روان را با خرد در هم سرشتم / از آن تخمی که حاصل بود کشتم!

ستایش سخن فردوسی بیموده است. خورشید را به روشنی، سادگی و بلندی با شکوه چگونه می‌توان ستود بی آنکه چیزی از آن کاسته شود؟ فقط شاید بتوان گفت که از برکت نبوغ شاعر سخن وی "آهنگی" دارد که درستی دلپذیر و بی‌کم و کاست آن ناگزیر به خواننده راه می‌یابد. منظوم از "آهنگ" جنبش درونی شعر است. پیوند مفهوم سخن با طنین کلمه، مانند یگانگی جسم و جان، یا هماهنگی پست و بلند موج با تلاطم دریا و گریز باد، "آهنگ" می‌آفریند سرشار از درشتی و نرمی، غمگنی و شادمانی، نشانی از دردی ناچار و غروری سزاوار، چیزی به سادگی جوانی سهراب و هشدار در راه! در روند پرجنب و جوش سخن، قلب کلمه می‌تپد و بار معنایی و وزن عاطفیش گاه به تندی باران بهار می‌بارد یا به آرامی شکوفه باغ باز می‌شود. و این همه یک پرده و چند پرده بالاتر، آن چنان که با خواندن و شنیدن شعر، انگار در سره کوه روانیم؛ با



چشم اندازی دور و هوایی به روشنی نور، در مرز ممکن و محال! در سراسر کتاب نمونه های بیشمار می توان یافت. نمی دانم از آن همه چگونگی می توان یکی دو تا را به یاد آورد. اما آخر باید نشانه ای به دست داد؛ مثل گفت و گوی زال پیر و رستم نوجوان و انتخاب اسب و صفت او و آماده شدن برای جنگ با افراسیاب (د ۱، ص ۳۳۰) که سرشار از مهر و دل نگرانی پدر، غرور و سرکشی پسر و نیروی بی آرام رخس است. و یا نشانه ای دیگر، لحن آرام و درینفاک شعر است، آنگاه که سخن از پیری و ناتوانی و بازی روزگار با جان و تن ما به میان می آید. (ج ۸، ص ۵۲). می توان ضرباهنگ تند و تیز و درشت نخستین را با آرامی کشدار و اندوهگین دومی و مناسبت هریک را با موضوع سخن سنجد.

نه چگونگی آن نبوغ را می توان بیان کرد و نه این "آهنگ" را. هردو همان "آن" حافظانه اند. فردوسی خود نیز در بند هنرنمایی و آرایش کلام نیست، در شعر او از صنایع لفظی و علم معانی بیان نشانی نمی یابیم و اگر نمونه ای از اینها یافت شود اندیشیده و خود خواسته نیست. در این سخن هر کلمه برای معنایی معین و هر تصویر شاعرانه برای القاء حالتی و به قصدی جز هنر نمایی، به کار رفته.<sup>۳</sup> این شاعرمانند شعرش "ساده"، بلند و با شکوه است و نیازی به آراستن خود یا سخن درستش نمی بیند. دهقانی از ده طابران طوس در خراسان قرن چهارم هجری، در سرزمین و دوران نوزائی فرهنگی، ملی و سیاسی ایرانیان! جوانی تازه ای در پیکر خراسان آن روزگار دمیده بود. این را از جمله در شادزیستی رودکی با سیاه چشمان و عشق ورزی فرخی و شادنوشی منوچهری می توان دید. فردوسی شکفتگی تمام و کمال این رستاخیز و شاهنامه حاصل اندیشه و کلام اوست در باره چنان مردانی، در چنین زمان و مکانی به همان طراوت بهار و شور جوانی و سرکشی پروبال بلندپرواز که حتی در پیری می گوید:

گذشتم ز توقیع نوشیروان جهان پیرو اندیشه من جوان  
مراطبع نشگفت اگر تیزگشت به پیری چنین آتش آمیزگشت  
(ج ۸، ص ۲۷۵)

سادگی زبان برهنه فردوسی را می توان از جمله در مقایسه قطعه مازندران او، پیش از سفر کاوس به آن سامان، با بهاریه های پُرنقش و نگار، و گاه خوشایند و دلپذیر، در قصیده های پُرساز و برگ همان روزگار - که به جمال و جلال آداب و تشریفات درباری است - سنجد و دید.

قدرت و نفوذ کلام فردوسی تنها برآمده از سادگی بلند، استواری تصویرها و توانائی های شاعرانه نیست، بلکه برآمده از حقیقت های کلی و انسانی اندیشه او نیز هست. البته "حقیقت" به تنهایی، بدون "صداقت" بسنده نیست تا حرفی به دل بنشیند. فردوسی آنرا که می گوید به جان و دل آزموده و زیسته است. یگانگی اندیشه، گفتار و کردار چنان آهنگ یا لحن صادقانه ای به سخن وی می بخشد که «زیبائی» آن بیگمان به خواننده یا شنونده راه می یابد. اگر به نقش تعلیمی و آموزشی شعر در گذشته توجه داشته باشیم، آنگاه نفوذ و کارائی این لحن را بهتر درمی یابیم. در آن زمان ها نه تنها برای آموختن راه و رسم زندگی، دین و اخلاق و مروت و مردمی و بلکه حتی- اگر نه برای یاد دادن- برای به یاد سپردن بعضی دانش ها به سخن منظوم روی می آوردند. شعر دانائی پیوند یافته و بسامان بود. سعدی چون مصلحی روزگار دیده و زندگی آزموده، در *گلستان* و *بوستان*، چراغی فرا راه رهروان می گیرد. ناصر خسرو معلمی درست و دلسوز اما سخت گیر و گاه تندخوست. مولانا، در *مثنوی*، گرچه بسیار می داند ولی پدروار خودمانی است. سنائی و عطار و نظامی هم «نقد صوفی» را بی چشمداشتی نثار طالبان می کنند. در این میان اندیشه خیام، فراتر از نیک و بد، در عالمی دیگر پرواز می کند. و اما فردوسی، سخنان حکیمانه و اندرزهای او- که در آغاز وانجام پاره ای از بخش ها، از سوی شخصیت ها و یا در گفت و گوی آنان با یکدیگر به زبان می آید- حیرت و عبرت از گردش چرخ و رفتار روزگار و سرنوشت آدمی است. شاعر گاه نیز به خود باز می گردد. در همه حال این سخنان آهنگی آمرانه ندارد و دستور استاد دانا به شاگرد نادان نیست و از این رو خوشتر به دل می نشیند. مانند حافظ که چون می خواهد چیزی به کسی بیاموزد و اندرزی را به یاد آورد، از خود غافل نمی ماند.<sup>۴</sup> در این حال "نصیحت" وی را آسان تر از خطاب صادقانه و مستقیم حکیم ناصر خسرو می توان پذیرفت، وقتی که می گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را  
 برون کن ز سر باد خیره سری را  
 توچون اخترخویش را خودکنی بد  
 مدار از فلک چشم نیک اختری را

مانند اساطیر ایران، تصور فردوسی از گردش جهان "اخلاقی" است. اما سراینده *شاهنامه* نه تنها حکیم بلکه شاعر نیز هست، و گرچه در پی نمایش و سخن پردازی نیست ولی به منزله شاعری بزرگ بینش عاطفی و حسی او سرشار از



تصویرهای بی مانند است درباره طبیعت و پدیده های آن؛ ماه و خورشید و دمیدن روز، رزم و بزم، بیکرانی اراده آدمی و نیروی مرگ، زیبایی پری رویان و آشوب عشق، گیسو دار کارزار و شادنوشی پیروزمندان و بخشندگی دارندگان و بیداد ستمکاران و بی مهری روزگار ستم دیدگان و غم و شادمانی و حال های بسیار و چیزهای گوناگون! زبان مستقیم، بی پیرایه و سر راست شاهنامه چه بسا در تصویرهای شاعرانه به بیان در می آید. مثلاً صبح این گونه آغاز می شود: خورشید «بسان تنی با دلی پر ز مهر» چهره می نماید، برچرخ لشکر می کشد، بر کشور لاژورد سرا پرده ای از دیبای زرد می زند، تاج خود را می نماید و برگردون درفش می زند. تصویر شب نیز بارها و هر بار به صورتی آمده است و طرفه آنکه به خلاف روز، شب حالتی انفعالی و پذیرنده دارد.<sup>۱۰</sup> پس از پیروزی بر خاقان چین و فرستادن نامه به کیخسرو، رستم:

وزانجایگه سوی لشکر کشید	چو جغد دو زلف شب آمد پدید
نشستند با رامش و رود و می	به یک دست رود و به یک دست نی
برفتند ازان پس به آرام خویش	گرفته به بر هر یکی کام خویش
چو خورشید بازپ و دیبای زرد	ستم کرد برتوده لاژورد
همانگه ز دهلیز پرده سرای	برآمد خروشیدن کرنای
تهمتن میان تاختن را بیست	برآن بارة تیزتک بر نشست

(د ۳، ص ۲۴۷)

در اینجا به روشنی دیده می شود که روز هنگامه کار و کوشش و نبرد و شب زمان آرامی و کامجویی و خواب است. در ذهن شاعر، گستاخی، بیباکی و پرده دری مردانه و پوشیدگی، آرامی و مهر زنانه این گونه به پدیده های چنان بیرون راه می یابد و یا آن پدیده ها از منظر درون شاعر حماسی این گونه دیده و در سخن باز نموده می شوند؛ رستم «آفتاب سپیده دم است» و آفتاب پهلوانی کمندافکن بر چرخ بلند. در حماسه، طبیعت پهنه رزم و بزم و درگیری «کار» است با بخت، نه جای نشستن لب جوی و دیدن گذر عمر.

\*

ادب حماسی، همچنانکه پیش از این نیز گفته شد، روایی است، از جنگ و صلح، دوستی و دشمنی و مهر و کین چیزی را روایت می کند. و روایت، مانند جهان بینی دوئینی ما- اهوره مزدا و اهریمن، نیک و بد، نور و ظلمت- ساختاری دوگانه دارد؛ از رویارویی، تنش و کارکرد درهم و ساز و ناساز دوچیز؛ زندگی و مرگ، رزم و بزم، یا دو قوم، دو همآورد، دو دلدار ساخته و پرداخته می شود. مانند

ایران و توران، رستم و افراسیاب، ضحاک و فریدون، افراسیاب و کاوس، پیران و گودرز، زال و رودابه، رستم و دیو سفید، سهراب و رستم، رستم و اشکبوس، رستم و اکوان دیو، زال و رودابه، بیژن و منیژه، بهرام و آرزو، نبردهای تن به تن، دو هفت خان رستم و اسفندیار و نبرد دوازده رخ که در آنها، هربار دو تن رویاروی یکدیگرند.

در داستان رستم و اسفندیار - که در دو روز نبرد، هر روز یکی پیروز است - این ترکیب دوگانه را به روشنی بیشتر می توان دید: پشوتن و زال، در دو سو دو رایزن خردمندند، در برابر روئین تنی اسفندیار که وی را شکست ناپذیر می کند، یاری سیمرخ راز گشا به داد رستم می رسد. نبرد تن به تن میان دو هموردی که هریک از آزمون هفت خان گذشته اند و مفاخرات پیش از درگیری چون دو کفه ترازو خوب نشان می دهد که هموردان در بزرگی و نژاد و دلیری جان و تن همسنگ و سزاوار یکدیگرند. و سرانجام مرگ شتابنده که از هر دو سو در کمین هر دو مرد است؛ یکی را بی درنگ و یکی را با درنگی یک ساله! اما در داستان سیاوش با قرینه سازی معادل های همانند و ناهمانند پیچیده تری سر و کار داریم: کاوس و افراسیاب، سودابه و سیاوش، سودابه و فرنگیس، سیاوش و گرسیوز، رستم و افراسیاب. اما، البته مقصود این نیست که رویدادها و داستان های رنگارنگ و فراوان شاهنامه همه طرحی یکسان و قرینه دارند و یا شاعر آنها را بنا برگرفته ای پیش ساخته، این گونه آفریده است. به جای حکمی کلی، شاید فقط بتوان گفت مانند خدا که ما را با دو چشم و دو گوش، دویازو، دو دست و دویای آفرید، زیبا شناسی فردوسی نیز - ندانسته و دانسته - بر تقارن و برابری بد و نیک و زشت و زیبا استوار است؛ اما نه هموار و یکرویه، بلکه پیچیده و درهم تنیده، زیرا در بسیاری از داستان ها، از بازی سرنوشت یا کردار آدمی، ناگهان پیشامدی غافلگیرکننده روی می دهد و با چرخشی مسیر و معنای سرگذشت دگرگون می شود، آن چنانکه دیگر هیچ چیز مانند گذشته نیست. مثالی چند از شاهنامه برای نکتته گواهی می دهند. آنروز که همه سران و گردنکشان از نهایت ظلم ضحاک برجان خود می لرزیدند، ناگهان «یکی بی زیان مرد آهنگر» با چرم پاره ای بی بها بر سر نیزه، بپا خاست و فریاد برداشت که ای مردم «پویید کین مهتر آهرمن است» و تخت و بخت آن ماردوش را واژگون کرد. پس از گشته شدن ایرج به دست برادران، فریدون بی خبر از همه جا در انتظار بازگشت فرزند است، جشنی است با «می و رود و رامشگران». اما به جای شاهزاده سر او را برای پدر هدیه می آورند و شاه چنان بهت زده می شود



که از اسب به خاک می افتد و از آن پس سرنوشت برادرکشان و کشورها به راهی تازه می افتد: وقتی رستم و سهراب یکدیگر را شناختند، وقتی سیاوش بی گزند از آتش گذشت و به امید سلامت جان به افراسیاب پناه برد، وقتی تیرگز به چشم اسفندیار نشست یا رستم در گودال شغاد افتاد و مرد و کاوس از آسمان به زمین افتاد و نمرود یا جمشیدی که می خواست خدای شود باره به دوپاره شد. . . در همه این حال ها آدمی در بزنگاهی، ناگهان با خویشتنی «از نو» و جهانی غریب تر رو به روست. «به بازیگری ماند این چرخ مست که بازی برآرد به هفتاد دست.»

برپایه سه دوران اساطیری، پهلوانی و تاریخی، *شاهنامه* بخش بندی تاریخی سه گانه ای دارد. ولی داستان های کتاب مانند تنش و کشاکشی که در این "تاریخ" می گذرد، از عوامل قرینه و دوگانه ای ترکیب شده. اما حقیقت دو پاره نیست و دو بنی کهن اندیشه سنتی ما در داستان های *شاهنامه* از میان می رود و بدل به وحدت می شود. زیرا واقعیت - و دریافتی که ما از آن داریم، یعنی "حقیقت" - تقسیم ناپذیر و مانند گرگ و میش سحر، تاریک روشنی توأم است؛ عوامل دوگانه، هرپار بسته به منش و خویشکاری آدم ها و بازی روزگار، گردش و چرخش رویدادها و فراز و فرود ماجراها، در هر داستان به شیوه ای دیگر، یگانه و انداموار می شوند. برانگیختن "نقش" ها و یگانه سازی آنها در این ترکیب "جاندار" فقط کار خودآگاه شاعری است که در سخن او وحدت پرتنش واقعیت جایگزین دو بنی جهان بینی پیشین می شود.

دنیای واقع جای جدائی نیکی و بدی نیست. نور و ظلمت درهمند. این را در شاهکار زندگی و مرگ پیران ویسه خوب می توان دید. مگر نه آنکه ما در دوران «آمیختگی» بسر می بریم؟ دربار کاوس و افراسیاب این «واقعیت آمیخته» است، انسان آرمانگرا یا باید چون فریدون آن را درهم بریزد، یا چون سیاوش تن به آتش سپارد و یا چون کیخسرو از آن فرا گذرد. این «نظر کردگان» عالم بالا نماد انسان آرمانی و نشانه نیکی و رستگاری هستند. اما حتی این «سرمشق» ها نیز از ناتوانی های وجودی، از تب و تاب درون و بیرون فارغ و بیگانه نیستند چه رسد به دیگران. شخصیت های *شاهنامه* در واقعیت جا دارند و در نتیجه "واقعی" هستند. افراسیاب که دیو و جادو و چنین و چنان بود، در داغ فرزند زار می زد و «زردی که درمان نداند پزشک» نمی دانست چه خاکی به سر کند. نه دیوی بزرگ تر از "دروغ" داریم، و نه پهلوانی بزرگ تر از رستم و نه دروغ گویی بزرگ تر از این فرزند کش؛ هرچند که بتوان دروغ این «پشت و پناه ایران» را

دریافت و توجیه کرد و گفت که اگر دروغ نمی گفت چه می کرد، ایران را به تورانیان وامی گذاشت؟ کمتر پادشاهی به بزرگی کاوس و کمتر کسی به بیچارگی او می توان یافت. از عشق زنی که خود عاشق دیگری است فرزند را - آنهم چه فرزندی - به کشتن می دهد. و از مرگ فرزند، زن را! به خواری و رسوایی و دشنام ها که در برابر همه می شنود و زنی که در برابر چشمش و نگاهش سر می برند. عمری از این بیپوده تر و شاهی از این ذلیل تر که دید؟ یا سپهسالاری سرافراز تر، بزرگوarter اما دردمند تر از پیران ویسه؟ از همین چند نمونه می توان دید که شخصیت های شاهنامه شمایل های همسان نیستند، هریک سرگذشت و منش، کردار و رفتاری از آن خود دارد و با وجود همه بلند پروازی ها و آرزوهای دور، آدم های زنده اند درون مرزهای بیم و امید، غم و شادمانی و توانستن و نتوانستن، درست به خلاف داستان شیخ صنعان در *منطق الطیر* و بیشتر قصه های تمثیلی و عرفانی ما.

در شاهنامه نه شاهان یکسانند و نه پهلوانان، نه رزم ها و نه داستان ها و روایت ها. جمشید، سلم و تور، کاوس و افراسیاب و گشتاسب، سهراب و اسفندیار همه آزمندند، اما هریک به نوعی از آن خود. دروغ سودابه، گرسیوز و رستم (در نبرد با سهراب) و کاوس (در پنهان کردن نوشدارو) یکسان نیست. هر آز و هر دروغ چیستی و چگونگی خود را دارد و چیزی از آن خود است. هر بار هر رویداد فضای دیگر و ساخت و پرداخت و بافتار تازه ای دارد. زیبایی و پهلوانی و نیکوئی سیاوش، شیفتگی افراسیاب به او، حسد گرسیوز (سپاه سالار و برادر افراسیاب) به شاهزاده ایرانی، دسیسه و نیرنگ او و بدگمان کردن آندو به یکدیگر در متن دشمنی دو کشور چنان درهم تنیده شده که داستان ناگزیر فرجامی جز مرگ ندارد. هر داستان بزرگ شاهنامه انداموار است و پاره ها و بخش های به ظاهر پراکنده آن مانند اندام های تنی زنده در بن هم پیوسته اند، رستم و سهراب، زال و رودابه، رستم و اسفندیار، بهرام چوبین و خسرو پرویز. با وجود عوامل پراکنده و درهم، حقیقت فراتاریخی و متعالی هریک از این داستان های تاریخی، یکپارچه و در خود تمام است. تاریخ رشته ایست که این سرگذشت های یکپارچه را بهم می پیوندد و آنها را از پراکندگی و سرگردانی در انبوه کتاب می رهند، به ویژه آنکه از آغاز تا پادشاهی اردشیر، این تاریخ در شخصیت های پایدار و دیرگذری چون جمشید و ضحاک، فریدون و افراسیاب و رستم و کیخسرو تجسم می یابد؛ که هرکدام خود یک "تاریخ" اند. پس از دوران اساطیری و پهلوانی، سرگذشت ساسانیان نیز، تاریخ به معنای خاص خود است.



بنابراین تاریخ در صورت بخشیدن به کتاب نقشی سه چندان دارد؛ منتها هربار به معنایی و با درونمایه ای دیگر.

فردوسی در پیش درآمد داستان‌ها و رویدادهای بزرگ به پایان سرگذشت، به حکمت داستان و نتیجه اخلاقی و معنوی آن اشاره ای می‌کند. سیاوش تا به دنیا می‌آید، آنکه راز روزگار را می‌داند «ستاره بر آن کودک آشفته» و او را از بد و نیک آزرده می‌بیند. در رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، پادشاهی ساسانیان- اردشیر و یزدگرد- از همان آغاز، پایان را می‌دانیم. در اینجا (به خلاف داستان نویسی و رمان کلاسیک غربی)، سراینده بیرون از ماجرا نیست تا فقط شخصیت‌های دخیل سخن بگویند و او چون ناظری «بیطرف» دانسته‌های خود را سامان دهد. اساساً ادب کلاسیک ما این نوع جدائی حکایت و داستان از نویسنده و گوینده را نمی‌شناسد و با چنین «بیطرفی واقع بینانه» ای بیگانه است. سراینده درون داستان است و در گرماگرم گزارش نیز، گاه درنگی می‌کند و حرفش را می‌زند. خوانندگان داستان‌ها نیز، از عاقبت کار سهراب و سیاوش یا اسفندیار و فرود و دیگران با خبرند. در روزگار گذشته که نقلی رونقی داشت، همه می‌دانستند که شب بیست و یکم ماه رمضان «سهراب کشی» است، همان شب وفات امام اول شیعیان! و نقال و شنوندگانش هر شب یک گام، یک مرحله به نهایت درد نزدیک تر می‌شدند. بنابراین در داستان‌هایی که همه می‌شناختند، جایی برای بازگشائی تدریجی پیرنگ، تعلیق (suspense) و گره گشائی نیست، هرکسی به قدر توانائی داستان را از آن خود کرده است.

اگر به مثل، خواننده رمان رهسپار راهی است که اندک اندک چشم اندازی تازه تر از کوه و در و دشت روح انسان را می‌بیند، دراین داستان‌ها انسان از همان آغاز آئینه ای در برابر روح خود دارد که در آن خویشتن را باز می‌یابد. تفصیل بیشتر بیرون ازگنجایش این جستار است، همین قدر به کوتاهی می‌توان گفت که در دوران تاریخی نسبتاً تازه ای انسان از سویی به «فردیت» (حقوق فردی و آزادی‌های شخصی) خود پی می‌برد و از سوی دیگر تاریخ را به منزله مسیر تحول و تکامل بشری می‌نگرد. رمان کلاسیک بورژوا گذشته از ویژگی‌های دیگر- از جمله بیان تجربه زندگی چنین فردی است در اجتماع، همپای زمان و در چنین فضای تاریخی. حال آنکه در ادب کلاسیک ما، انسان «عالم صغیر» است در «عالم کبیر» و هردو ساخته و پرداخته و در خود تمامند، و کمال انسان، به سوی عالم بالا، معنوی و «عمودی» است، نه در گذر زمان، افقی، تاریخی و اجتماعی! در این فضای فرهنگی پرواز روح، مانند سیمرخ، به

سوی آسمان است و اگر شکوه و شکایتی هم باشد از «برآورده چرخ بلند» و گاه از «ظلّ اللهم» است که درست و نادرست میانه آسمان و زمین جای دارد و در نهایت از آن که «یکی هست و هیچ نیست جز او». داستان های شاهنامه آینه فرّاز و فرود جسم و جان آدمی است: زیان ویرانگر آز (سلم و تور، سهراب، اسفندیار)، دروغ (سودابه)، غرور بد فرجام (جمشید، کاوس، گشتاسب)، پادشاهی اهریمنی و ایزدی (ضحاک و فریدون)، وفای به عهد با خدا، خود و جهان (سیاوش)، نبرد داد و بیداد (کیخسرو و افراسیاب)، بزرگداشت "نام" به بهای جان، چیرگی انسان هوشیار بر طبیعت خام (هفت خان های رستم و اسفندیار) و بسا چیزها از این دست. در قیاس با رمان واقع گرا، این داستان های آرمانگرا، آموزش «جاویدان خرد» فرهنگ و تمدن دیرین است، از روزگار ساسانیان و بیشترها، که نمونه های مستقیم و بی پیرایه آنرا، در سخنان بوذرجمهر و موبدان و نوشیروان، و در خطبه های تاجگذاری شاهان به فراوانی می توان یافت. "آرمان" این داستان ها بیگانه و دور از "واقعیت" نیست. مگر نه آنکه داشتن آرمان از واقعیت های انسان بودن است؟ آیا می توان انسان بود و از هر آرمان بری بود؟ پس داستان های شاهنامه نیز در نهایت واقعی است، منتها "واقعیتی" متعالی و پس از چرخش و گذر از صافی آرمانی فرهنگی (خرد).

اما داستان های دوران تاریخی شاهنامه سرشتی و منشی دیگر دارد. در این دوران با تاریخ "واقعی" - نه آرمان- و تاریخ نگاری بی واسطه - نه درآینه اسطوره و حماسه- سروکار داریم. در نتیجه داستان های این دوران نیز با دریافت و ساختاری تازه، نمودار واقعیتی بی میانجی اند، نه متعالی و آرمانی؛ و در پهنه زندگی روزانه می گذرند، مانند کارنامه اردشیر و به پادشاهی رسیدن او؛ داستان های رزم و بزم و شکار و سفر بهرام گور، و یا داستان نهادن شطرنج، آوردن کلبه و مننه و یا سرانجام داستان تاریخی بهرام چوبین، که درست به خلاف افسانه شیخ صنعان با ترکیب ماجراهای «واقع گرا»، بهم پیوسته و پیاپی ساخته شده،<sup>۱۶</sup> همه نمونه درخشان روایت و حکایت و داستان پردازی، و سرشار از گوهر اندیشه های ادب آموزشی دوران ساسانی است در آمیخته با همان زبان بی مانند شاعر.

جان زندگی بخش رویدادهای شاهنامه، از همه دست- حتی عاشقانه- کردار است. کردار سرشت حماسه و خونی است که اگر در رگ های آن ندود داستان هر رزم و بزم از نفس می افتد و خاموش می شود. در رزم خود روشن است، اما در داستان گام به گام با کوشش و کار پهلوانان به پیش رانده می شود مانند رفتن کاوس به مازندران و شتافتن رستم برای نجات او. در عالم حماسه بزدلان و



دریادلان همه به کردار ساخته و شناخته می شوند و آنچه در هفت خان رستم یا اسفندیار می گذرد، از نقش برف و بیابان و رخس و سیمرغ، اژدها و گرگ و جادو، نشان می دهد که عالم و آدم در کارند تا داستانی آغاز شود و به انجام برسد. نقش کردار در هر رویداد حماسی و حتی در کار دلدادگان نیز پیداست. در *شاهنامه* حسیات ( احساس و عاطفه) از برکت وجود کردار و در جریان رویدادی "بیرونی" پدیدار می شود. داستان عشق بیژن و منیژه با شکارگزاران و پهلوانی های بیژن، بزم منیژه و دیدار آندو، سر می گیرد. سپس داروی بیمبوشی، بردن بیژن به توران، زندانی شدن او در چاه، خبر به ایران، دشمنی دو کشور، درخواست شاه از رستم، لشکر کشی به توران، رفتن سران در جامه بازرگانان به آن سرزمین، همدستی و پیام آوری منیژه، شبیخون گردان و نبرد رستم و افراسیاب و سرانجام پیروزی ایرانیان و شادکامی عاشقان، اینها زیر و بم پرماجرایی داستانی عاشقانه است که تار و پود آنرا کردارهای پهلوانی بهم گره می زند. در زال و رودابه و مهرورزی کوتاه رستم و تمهینه نیز همین "کردار" کارساز آشکار است. و طرفه آنکه - به خلاف سنت فرهنگ و ادب فارسی - چه بسا در کار و بار عاشقی زنان *شاهنامه* پیشگام و از مردان بی پرواترند. رودابه، بیتاب عشق زال، راز دلش را نزد پرستاران غمگسار می گشاید و می گوید:

که من عاشقی ام چو بحر دمان	ازو بر شده موج تا آسمان
پراز پور سام است روشن دلم	به خواب اندراندیشه زونگسلم
همه خانه ی شرم پر مهر اوست	شب و روز اندیشه ی چهاروست

(د ۱، ص ۱۸۸)

و می افزاید که چاره ای بیندیشید و «دل و جانم از رنج» آزاد کنید. آنها او را سرزنش می کنند که سروی، نگاری دلارام چون تو از هندوستان تا به چین نمی توان یافت، چگونه دختری سرفراز چون تو دل به پیرزادی مرغ پرورد و کوهی می سپارد. رودابه چون گفتار آنان را شنید، «به خشم و به روی دژم» بانگ زد: نه فغفور چین و نه قیصرروم، که

به بالای من پورسام است، زال	ابا بازوی شیر و با برز و یال
گرش پیر خوانی همی یا جوان	مراوبه جای تن است و روان

(همان، ص ۱۸۹)

رودابه در پس پرده نمی نشیند و آه نمی کشد تا روزی بختش باز شود. خود همتی



می کند و از ندیمان همدمش می خواهد که آنها هم کاری بکنند. داستان بهرام گور و آرزو (درج، ۷) نشانه دیگری است از نقش کردار در بزم و دلدادگی. بد نیست گفته شود که زنان شاهنامه نه تنها در خطرگاه عشق و عاشقی که در رایزنی و برآمدن از دشواری ها نیز، مانند سیندخت، گاه از مردان دانتر و جگردارترند. در شورش بهرام چوبین و خیال خام او که هر مزد را براندازد و خود به پادشاهی نشیند، خواهرش گردیه، به خلاف سران سپاه بهرام، به وی هشدار می دهد که در هوای پادشاهی جان خود و کار و نام دودمانت را برباد می دهی.<sup>۱۷</sup> سخن بر سر نقش "کردار" بود در ساخت و پرداخت داستان های رزمی و بزمی و رویارویی هموردان با دلدادگان. به خلاف غزل و شعر تغزلی که در آن کردار "درونی" است نه بیرونی و در ساحت روح رخ می دهد، در منظومه های عاشقانه ای چون «ویس و رامین» فخرالدین اسعد گرگانی و «خسرو و شیرین» نظامی نیز، سرنوشت عاشقان و تار و پود عشق ناگزیر در جهان بیرونی به هم بافته می شود. از این دیدگاه چنین منظومه هایی را- با وجود همه تفاوت ها- می توان در قلمرو گسترده ادب حماسی به شمار آورد. ولی در داستان های عرفانی محض، رویداد در عالم تمثیلی معنا (منطق الطیر عطار) و رؤیا می گذرد (همای و همایون خواجه).

در مثنوی مولانا و بوستان سعدی- مانند گفت و گوهای دور و دراز داندگان و مؤیدان و شاهان دوران ساسانی در شاهنامه- نقش تمثیلی یا مستقیم سخن شاعر یا دیگران بیشتر برای بیان حکمت، نتیجه اخلاقی و عملی و تأملات برآمده از داستان و سرگذشت است. در منظومه های عاشقانه سخن گویندگان گویای ناز و نیاز دلدادگان و در غزل حدیث نفس سراینندگان است. برای نمونه می توان گفت و گوی بی پایان خسرو و شیرین را در پای قصر و سوز و گداز و قهر و آشتی آنان را به یاد آورد؛ خسرو سوار برشبدیز و شیرین بر بام قصر! همچنین است نامه های دهگانه ویس و پاسخ رامین و شرح آرزومندی و گلایه از بی وفایی ها. در تغزل نمونه ای گویاتر از حافظ و به ویژه سعدی نمی توان یافت، که در او تنوع حال های عاشقانه، مانند زیبایی سخن، به کمال است. در غزل عاشقانه، که عاشق و معشوق در عشق یگانه اند، جایی برای گفت و گوی دوگانه نمی ماند:

از در آمدی و من از خود به در شدم	گفتی کزین جهان به جهان دگر شدم
گوشم به راه تا که خبر می دهدز دوست	صاحب خبر بیامد و من بی خبر شدم
چون شب نم افتاده بدم پیش آفتاب	مهرم به جان رسید و به عیوق بر شدم <sup>۱۸</sup>

هرچه هست تک گویی و حدیث حال عاشق بی خویشتن است، که گفته اند «عاشقان کشتگان معشوقند / برنیاید ز کشتگان آواز!» و اگر به هر موجبی، و از جمله بی وفائی دلدار، آن یگانگی در عشق نباشد و «آوازی» برآید، شکوه و گلایگی از سردلدادگی و نامرادی است:

گفتم غم تو دارم گفتا غمت سرآید      گفتم که ماه من شو گفتا اگر برآید  
گفتم زمهر ورزان رسم وفا بیاموز      گفتا زخوبرویان این کار کمتر آید

البته در غزل، خطاب عاشق به معشوق صورت ها و سیرت های بسیار گوناگون دارد، جز آنکه گفت و گوی ادب حماسی در این پهنه یا نیست و یا اگر باشد از سرشتی دیگر است. گاه شاعر، اگر چه نمی تواند، ولی می خواهد که «گفتی» در کار نباشد تا «بازگفتی» داشته باشد. می دانیم که «خموش» (و آنچه همین مفهوم را برساند)، تخلص مولاناست در *دیوان شمس* که سرزمین آسمانی سیر و سلوک عاشقانه اوست. در آنجا این خداوند شوریده حال سخن پیوسته از شمس می گوید و پیوسته خود را در گفتن ناتوان و ناتمام می یابد و در طلب «گفت بی گفتار» است: «بس کن کاین گفت زبان هست حجاب دل و جان / کاش نبود ز زبان واقف و دانا دل من.» اما همین شاعر چون به «روایت» می رسد، دهنی می خواهد «به پهنای فلک» تا شرح درد و اشتیاق فراق و وصال را به زبان آورد. مثنوی شریف، شرح روزگار جان جدامانده از جانان، سرشار از قصه و داستان، حکایت و شکایت، گفتار و کردار صوفیان و گزارش حال عارفان و اثری تمثیلی و آموزشی است، از این رو ناگزیر از همان نخستین بیت با روایت درد عشق و غم فراق آغاز می شود. *دیوان شمس* فوران شوق جان است و مثنوی روایت سیر و سلوک این جان مشتاق. و اما *شاهنامه*! در حماسه پهلوانی گفتار در خدمت کردار است. و کردار در جنگ به اوج و به فرجام، و در نبرد تن به تن برای نجات جان، به نهایت می رسد؛ زیرا در این مقام مرگ بیتاب در هیأت همآورد، آنجا منتظر ایستاده است. برای همین، رجز خوانی مبارزان پیشاپیش در حرف، خون آنان را به جوش می آورد تا در عمل آماده جان ستائی و جانبازی شوند. برای مثال، می توان گفت و شنود بی مانند رستم پیاده و اشکبوس سواره را به یاد آورد. (د ۳، ص ۱۸۳) در میان انبوه چنین سخنانی، مفاخرات رستم و اسفندیار نمونه درخشان دیگری است که در آن هردو خود را می ستایند و همآورد را بر می کشند تا سزاوار یکدیگر باشند. زیرا کشتن و کشته شدن چنین دو همآوردی، بی آمادگی پیشین



شدنی نیست. در این میان، گفتار راه رسیدن به آن کردار بی برگشت را هموار می‌کند. سخنان کاوه، آنگاه که از بیداد ضحاک به تنگ آمد و گواهی درباریان را به دادگری و نیک خواهی ضحاک از هم درید، (د، ۱، ص ۶۷) نمونه گفتاری است که ناگزیر به کردار می‌انجامد.

دیدارها و گفت و گوهای دیدار کنندگان- رستم و سپهراب، زال و رودابه، رستم و کاوس، کیخسرو نوجوان و افراسیاب پیر، پیران و رستم، پیران و گودرز، گیو و کیخسرو، خسرو پرویز و بهرام چوبین همه از برترین و دلپذیرترین بخش‌های شاهنامه و از شاهکارهای ادب فارسی است و نظیر آنها را تنها در آثار دراماتیک چند تنی از بزرگان ادب جهان می‌توان یافت. در ادب کلاسیک ما جای "درام" خالی است (مگر در تعزیه و آن هم از آخرهای صفویه). ولی گفت و گوهای این داستان‌ها نزدیک‌ترین شیوه بیان ماست به ادبیات دراماتیک، که در آن جریان ماجرا و پیشرفت آن اساساً به رویارویی پرتنش نقش پردازان و گفت و شنید آنان بستگی دارد.

در شاهنامه گفت و گوی دوستان و دشمنان یا در گرماگرم کردار رخ می‌دهد و یا مانند دیدار خجسته گیو و کیخسرو و رویارویی گجسته بهرام و خسرو پرویز، پیش درآمد آنست. گیو خسته و نومید، پس از هفت سال جست و جو کیخسرو را می‌یابد. آنها پس از گفت و گویی که باید خواند و دید، بی درنگ به سیاوش گرد می‌روند و با فرنگیس به سوی ایران می‌گریزند. و اما طعنه‌های تلخ خسرو پرویز و بهرام چوبین به یکدیگر (ج ۹، صص ۱۹ به بعد) از دستی دیگر است. از این دو دشمن، یکی آشتی جوی و "گشاده روی" و یکی "دژم" و ستیزه خوست؛ می‌گوید «از آواز من کوه ریزان شود/ هژبر دلاور گریزان شود». آمده است که شاه را براندازد و تاج و تخت را بگیرد.<sup>۱۱</sup>

خسرو بهرام را «دودگون دراز، فریفته دیو و دژ آگاه آزمند» می‌داند اما، بیمناک از عاقبت کار، در فکر تدبیر است؛ دم از دلجویی می‌زند و سپهسالاری سپاه را به بهرام پیشنهاد می‌کند. اما او که به سرکردگی سپاهی بر پادشاه شوریده و به نبرد آمده نه می‌تواند باز گردد و نه به این فریب شاهانه دل خوش کند پس جوابی جز این ندارد:

به زودی یکی دار سازم بلند      دودست ببندم به خم کمند  
بیاویزمت زان سزاوار دار      ببینی زمن تلخی روزگار

(ج ۹، ص ۲۳)



این گفت و گوی توأم با نرمی و تندی و سرشار از دشنام و درشتی و طعن و تمسخر، در مسیری پست و پلند و ناهموار، چون دو تیر آزاد از چله کمان، گویندگان را به سوی آن کردار نهائی، کارزار ناگزیر، می راند. نشان توانائی شاعر در سرودن گفت و گو، در سراسر کتاب پراکنده است. در اینجا، به منزله مشتتی از خروار، اشاره ای می کنیم به دیدار رستم و پیران، دو هموردی که در دل به یکدیگر مهر می ورزند و بزرگی و سربلندی همورد را می ستایند. دیدار، با سلام کیخسرو و فرنگیس به پیران آغاز می شود:

بدو گفت رستم که ای پهلوان درودت زخورشید روشن روان  
هم از مادرش دخت افراسیاب که مهرتویند همیشه به خواب

و در پاسخ:

بدو گفت پیران که ای پیلتن درودی زیزدان برآن انجمن  
زنیکی دهش آفرین تو باد فلکرا گذر برنگین تو باد  
زیزدان سپاس و بدویم پناه که دیدم ترا زنده برجایگاه  
زواره فرامز و زال سوار که اومانداز خسروان یادگار  
درستندوشادان دل و سرفراز کزیشان مباداجهان بی نیاز  
بگویم ترا گر نداری گران گله کردن کهترازمهتران

(د ۳، ص ۲۰۶)

دیداری از این شریف تر که دید؟ درود و آفرین و آرزوی کامرانی و سپاس از خداوند برای تندرستی همورد و پرسیدن از کسان و خویشان او، با ادبی سزاوار جوانمردان و « گله کهتران از مهتران!» و آنگاه شرح «رنج و سختی و دردی» که برای سیاوش کشید و جان سوخته و سرشک خونین این روزگارش! گفت و گویی از این مهربان تر آن هم از دو همورد؟ دو دوست بی آنکه بخواهند در مقام دشمنانند و چاره ندارند. آنها دوستند چون جوانمردند؛ «هنرهای دشمن» را در غبار و گرد نمی پوشند، می بینند و بزرگی و مردانگی را پاس می دارند و "داد" دشمن را آن چنانکه سزاوار اوست می دهند. جوانمردی، پهلوانی و دادمندی است و دادگران هوادار یکدیگرند؛ مگر آنکه از بد بخت در موقعیتی دشمنانه گرفتار شوند. بخت پیران را گرسبوز و افراسیاب رقم زدند، با آن کاری که کردند؛ و بخت رستم را، سودابه و کاوس که سیاوش را به کشتن دادند و دو کشور به جان هم افتادند. همدلی آنها برآمده از ویژگی فردی، از سرشت و منش جوانمردانه است و دشمنی برآمده از پیوند قومی و کشوری که از آنند. در دشمنی

دو کشور "خویشکاری" پهلوانان، ناگزیر غروب دوستی و طلوع تاریکی است. دو جوانمرد دادگر در تنگنای راهی پرخطر بهم رسیده اند. در این میان، با پیروزی در رزمگاه، کار رستم دشوار نیست، تورانیان یا باید خواست او را بپذیرند یا مهپای جنگ باشند. اما پیران، کار او دشوار است: «کجا خیزد از کار بیداد، داد!» بن بست سرنوشت راه به جایی نمی برد. نه می توان پیام کیخسرو را پذیرفت، به ایران رفت و رهائی یافت و نه می توان ماند و دید که توران ویران و «به کام دلیران ایران شود». درد بی درمان است اما پیران از پای نمی نشیند و هرچه می تواند می کند تا «روز واقعه» یک چند دیرتر فرا رسد. همتای ایرانی پیران، در خرد و جوانمردی و بزرگواری، گودرز است. پیران به دست او کشته می شود. آنها آخرین مبارزان رزم «دوازده رخ» اند. پیش از این تورانیان هفتاد تن از فرزندان و کسان گودرز را کشته اند. اینک وزیر و سردار بزرگ آنان، ستون گوان، پشت افراسیاب، در نبرد تن به تن، با دست شکسته، کارش به آخر رسیده است. گودرز به او می گوید:

زمانه ز تو پاک برگاشت روی	نه هنگام کین ست چاره مجوی
چو کارت چنین گشت زنهارخواه	به جان، تات زنده برم نزدشاه
بدوگفت پیران که این خودمباد	به فرجام برمن چنین بد مباد
کزین پس مرا زندگانی بود	به زنهار رفتن گمانی بود
چن اندرجهان مرگ رازاده ام	بدین کار گردن ترا داده ام
شنیدستم این داستان ازمهان	که هرچند باشی به خرم جهان
سرانجام مرگست ازو چاره نیست	به من بر، بدین جای بیغاره نیست

(د ۴، ص ۱۲۹)

پیران اگرچه زخمی به گودرز می زند ولی سرانجام کشته می شود. او با سرشتی نیک و منشی والا در بن بست سرنوشتی شوم، عمری در تلاش بی حاصل ساختن سرنوشت شریف خود است اما در گردونه چرخ کج رفتار، "بخت" او "کارش" را ویران می کند. تقدیر این مرد با تدبیر او سرسازگاری ندارد. درد پیران بی درمان است. چنین دردهایی، اگر سخن نباشد، در صاحب درد پنهان می ماند و در نهایت با او از یاد می رود. از برکت وجود سخن است که ما این درد پاک سازنده و روشنی بخش را در جان می آزمایشیم و به انسان آگاهی می یابیم. «این آگاهی» در بستر سخن جریان می یابد و راه به جایی می برد. اگر در گفت و گوی پیران و رستم، به ویژه در این بخش، درنگی بیشتر کردیم به پاس بزرگداشت سخن بود و توانایی بی مثال خداوند این سخن. در باره گفت و گوهای شاهنامه، به نکته ای اشاره ای کنیم و از آن بگذریم.



بسیار پیش می‌آید که شخصیت‌های داستان به مناسبت، چیزی می‌گویند که نظر شاعر نیست و یا شاید خلاف آنست، مثلاً باور فردوسی را در باره ایران و ایرانیان می‌دانیم، ولی در داستان بهرام به هند، از زبان "شنگل" پادشاه آن کشور می‌شنویم که ایران ویرانه‌ایست با مردمی دروغ و دورو، «دل پارسی با وفا کی بود / چو آری کند رای او نی بود» (ج ۷، ص ۴۳۹ و ۴۳۷). اما، همین شاعر خود در داستان بیژن و منیژه گفتار زنی، یاری مهربان را به شعر می‌سراید، یا در جای دیگر می‌گوید:

وگر پاکدل مرد یزدان پرست	اگر شاه دیدی و گر زیر دست
زپوشیدن و خورد و جای نهفت	چنان دان که چاره نباشد زجفت
یکی گنج باشد پراکنده زن	اگر پارسا باشد و رای زن
فروشته تا پای مشکین کمند	به ویژه که باشد به بالا بلند
سخن‌گفتنش خوب و آوای نرم	خردمند و هشیار و با رای و شرم

(ج ۸، ص ۹۵)

داوری در باره کسان و چیزها و به ویژه زنان نیز، از سودابه و فرنگیس گرفته تا آن‌های دیگر به یکسان نیست. رستم خشمگین به کین خواهی سیاوش بی‌گناه، سودابه گنه‌کار را از شبستان کاوس بیرون می‌کشد و می‌کشد و به شاه می‌گوید:

کفن بهتر اورا ز فرمان زن	کسی کو بود مهتر انجمن
خجسته زنی کو ز مادر نژاد	سیاوش زگشتار زن شد به باد

(د ۲، ص ۳۸۲)

به سخن دیگر، هرگفته‌ای تنها در بافت (context) کلام معنا دارد، نه برکنده از جایگاه خود. انکار این «بدیهی» آن‌گفته را بی‌معنایا به ضد خود بدل می‌کند.<sup>۲۰</sup> سخن ناچار کمی به درازا کشید، *شاهنامه* کتاب بزرگی است، از جمله در "سیاست". و سیاست جای سوء تفاهم و بدتر از آن سوء نیت است. بدفهمی و بداندیشی در باره *شاهنامه* از همان زمان زندگی فردوسی و هدیه کتاب به سلطان محمود آغاز شد و بامرگ وی و تعصب مذکور طابریان طوس که نگذاشت جنازه شاعر را در گورستان مسلمانان به خاک سپارند. ادامه یافت؛ تا به امروز که نادانان و بدخواهان، به ویژه درباره زن و پادشاهی در این کتاب، ندانسته و دانسته، هرچه خواسته‌اند گفته‌اند و معنای دلخواهشان را به آن بسته‌اند.<sup>۲۱</sup> *شاهنامه* حماسه‌ای تاریخی و درونمایه آن تاریخ ایران است. حماسه، به منزله



اثری ادبی، برونگرا و روایی است؛ سرگذشتی، پیشامدی، پدیده ای، داستان و حکایتی را - به شعر یا نثر- روایت می کند. شاهنامه، بنا به درونمایه خود، تاریخ را در سرگذشت شخصیت های تاریخی (اساطیری، پهلوانی، "واقعی") یا در رویداد های ساده باز می سازد؛ مانند شکار و شادنوشی، رفتن به سرزمینی و آوردن کتابی یا نبرد بیهوده و شه مات دو برادر.

فردوسی نه تنها در شاهکارها و برترین نمونه ها که می دانیم، بلکه در بازگویی پیش آمدهای کوچک، مانند داستان بزم و دلدادگی بهرام گور و «آرزو»، نیز سراینده ای بزرگ است.<sup>۲۲</sup> با این همه، کمال هنر او را باید در نامه سردار سپاه ایران، رستم فرخزاد به برادر یافت، که شرح روزگار پریشان ایرانیان و نمونه بی مانند شعر روایی (و «سیاسی») است.

در بررسی و سنجش هریک از داستان ها و آغاز و روند و فرجام آنها، کلاف پیچیده وجود ما، پیوندمان با دیگران و جهانی که درآینم، نقش سرنوشت و انسان و گیسو دار درونی نقش پردازان و باز نمود بیرونی آن، هنر و بیان شاعر و فراوان نکته های دیگر را می توان دید و دانست. اما از روش سرودن داستان و طرز کار شاعر در سال های دراز، چندان چیزی نمی دانیم. تنها در پیش درآمد داستان سیاوش، در چند بیت، شاید در این باب اشاره ای بتوان یافت. در آنجا فردوسی می گوید:

کنون ای سخن گوی بیدار مغز	یکی داستانی بیارای نغز
سخن چون برابر شود با خرد	روان سراینده رامش برد
کسی را که اندیشه ناخوش بود	بدان ناخوشی رای اوگش بود
همی خویشتن را چلیپا کند	به پیش خردمند رسوا کند
ولیکن نبیند کس آهوی خویش	ترا روشن آید همی خوی خویش
اگر داد باید که آید بجای	بیارای وزان پس به دانانمای
چو دانا پسندد، پسندیده شد	به جوی تودر، آب چون دیده شد
به گفتار دانا کنون باز گرد	نگر تا چه گوید سراینده مرد

(د ۲، ص ۲۰۱)

هرچه سخن خردمندانه راحت روح است، بالیدن به اندیشه بی خرد و عیب خود را هنر پنداشتن، مایه انگشت نمائی و رسوائی است. نکته اینجاست که می گوید «اگر داد باید که آید بجای»، اگر بناست "داد" کار (و در این مورد، سرودن داستان سیاوش) داده شود، یا به بیانی دیگر حق چنین کاری به سزا پرداخته گردد، باید آنرا سرود و سپس به دانایان نمود، اگر پسندیدند، «روان سراینده

در رامش» و آبی زلال چون اشک چشم در جوی جاننش روان است. وگرنه دیدن عیب کار خود آسان نیست و سراشیب سخن لغزان است.

هرآنکه که باشی تو بارای زن	سخن ها بیارای بی انجمن
گرت رای با آزمایش بود	همه روزت اندر افزایش بود

(ج ۷، ص ۲۰۵)

نمی دانیم، اما همان گونه که می بینیم نشانه هایی در خود شاهنامه می توان یافت که در آن سال های دراز، فردوسی شاید با همین خودآگاهی کارش را می نگرست، با رایزنی و آزمون می سنجید و با هشپاری، از فریفتگی و خودشیفتگی می پرهیزید. او هم دقیقی را می ستود و راهنمای خود می دانست و هم نظم وی را «سست، نا تندرست و نابکار» می دید. خوب و بد او، هر دو را به یاد می آورد. (ن . ک. د، ۵، ص ۱۷۶) در بازه خود نیز جز این نمی کرد، و می گفت که پانصد تایی بیت بد دارد. در دوران تاریخی، درازی پاره ای سرگذشت ها را می دید و خستگی خود را از سرودن آنها پنهان نمی داشت. او که خرد را نخستین و بزرگترین بخشایش ایزدی و گوهر دانایی می دانست، چون انسانی خردمند، به خود هشدار می داد که نادانی را نهایت نیست، به دانش خویش غره مباش و:

میاسای زآموختن یک زمان	زدانش میفگن دل اندرگمان
چوگویی که فام خرد توختم	همه هرچ بایستم آموختم
یکی نغزبازی کند روزگار	که بنشاندت پیش آموزگار

(ج ۸، ص ۱۴۶)

روزگار آموزگار بی گذشتی است و فردوسی بازی ها و شگرد هایش را می شناخت و از خود در گمان نمی افتاد، خوب می دانست که انسان در تن و در جان کرانمند است و کمال او در کوشیدن و رفتن به راه خرد است نه در تصرف و غلبه برآن، پس بیخردی، و در نتیجه نادانی و ناتوانی، همیشه در کمین است،<sup>۳۳</sup> از همین رو، او سخن را، به سبب وسواس در کمال، از صافی سنجش و رایزنی و آزمون می گذراند؛ به امید آنکه به کمال اندیشه در سخن و کمال سخن در اندیشه، به سحر کلام برسد، کلامی که چون ترفند جادوگران شنونده را سحر می کند و از خود برمی کند. وگرنه چه تفاوت است میان شعر و هر سخن دیگر. باری، بگذریم از شیوه شاعری و روش کار و آگاهی ناچیزی که از آن داریم و بپردازیم به کاری که شعر با شاعر می کند و او را از قفس زمان به افقی



دورتر پرواز می دهد. انسان فرزند آگاه زمان است و آنسوتر از مهلتی کوتاه میان دو تاریکی گذشته و نیامده، حضور مرگ را می بیند. همین آگاهی به نیستی او را، از هر راه به عالمی دیگر بیرون از دسترس مرگ، به آرزوی هستی ماندگار می راند؛ زمان رونده از انسان سپنجی فرا می گذرد ولی انسان نیز می کوشد تا به هر تقدیر زمان خود را پشت سر گذارد.<sup>۲۴</sup>

در این گریز از شتاب زمان، فردوسی با دو تهدید پیوسته روبه روست، با «تمهیدستی و سال» از بیم آن که مبادا عمرش یاری نکند و اگر کرد تنگدستی او را از پای درآورد و از سرودن باز دارد، در آغاز داستان رستم و اسفندیار می گوید:

کنون خورد باید می خوش گوار	که می بوی مشک آید از جویبار
هوا پرخروش و زمین پر زجوش	خنک آنک دل شاد دارد به نوش
درم دارد و نقل و جام نبیید	سر گوسپندی تواند برید
مرانیست، فرخ مرآن را که هست	بیخشای بر مردم تنگدست

(د ۵، ص ۲۹۱)

و نیز در آخرهای کتاب آمده است که

مرا دخل و خرج از برابر بدی	زمانه مرا چون برادر بدی
تگرگ آمد اسال برسان مرگ	مرا مرگ بهتر بدی از تگرگ
در هیزم و گندم و گوسفند	ببست این برآورده چرخ بلند
می آورکه از روزمان بس نماند	چنین بود و تابود برکس نماند

(ج ۹، ص ۳۶۹)

مردی چنان، از باریدن تگرگ آرزوی مرگ می کند. برای درمان همین درد و نیز برای آن که چنین کتابی بزرگ و پر هزینه، در نسخه هایی چند، رونویس و پراکنده گردد. شاهنامه به نام محمود شد.<sup>۲۵</sup>

هم از خود شاهنامه و هم از پژوهش های تاریخی، اکنون می دانیم که سرودن کتاب ها پیش از سلطنت محمود آغاز شده بود.<sup>۲۶</sup> فردوسی پنجاه و هشت ساله بود که محمود در ۳۸۷ با کشتن برادر به قدرت و در ۳۸۹ با برانداختن آخرین امیر سامانی به سلطنت رسید. نخستین تدوین شاهنامه در ۳۸۴، یک چند سال پیش از این دو تاریخ به پایان رسیده بود.<sup>۲۷</sup>

توان تر شدم چون جوانی گذشت	بدانگه که بد سال پنجاه و هشت
که اندیشه شد تیز و تن بی گزند	خروشی شنیدم زگیتی بلند
که جست از فریدون فرخ نشان ؟	که ای نامداران و گردن کشان
زمان و زمین پیش او بنده شد	فریدون بیدار دل زنده شد
نهادم بدان فرخ آواز گوش	از آن گه که گوشم شنید این خروش
همه بهتری باد فرجام اوی	پیوستم این نامه بر نام اوی

(د ۴، ص ۱۷۱)

در اینجا گذرا به نکته ای اشاره ای کنم و سپس باز گردم به آن تهدید دیگر، به شتاب زمان! در تدوین دوم، نام محمود و ستایش او به شاهنامه افزوده شد اما با توجه به سازمان «اجتماعی-سیاسی» زمان، نهاد سلطنت، شعر و ادب آن روزگار و مدایح شاعران قصیده سرا، ستایش های فردوسی از سلطان محمود، مانند بعضی مدایح سعدی- پس از مقدمه ای به نام ممدوح- توأم با اندرز به فرمانروایان و هشدار به ناپایداری جاه جلال جهان است و تشویق به داد ورزیدن و نیکنامی و نگهداشت خاطر مردمان. برای نمونه تنها به دو سه مورد، آن هم به کوتاهی اشاره ای می کنم.<sup>۲۸</sup> در خطبه آغاز پادشاهی اشکانیان، پس از ستودن سلطان و سپاه سالار، فردوسی از فرمان دادگرانه شاه یاد می کند که در سال پیش از یکبار خراج نستانند. و آنگاه بی درنگ می گوید «بدین، عهد نوشین روان تازه شد همه کاربرد دیگر اندازه شد.» سپس آرزو میکند تا سلطان از این داد، «خلعتی آسمانی» بیابد «که هرگز نگردد کهن». این هدیه ماندگار چیست بجز سخن شاعر! «سخن ماند اندر جهان یادگار / سخن بهتر از گوهر شاهوار.» (ج ۷، ص ۱۱۴)

فردوسی نهایت دادگری و سربلندی سلطان غازی زمان (محمود) را در همانندی او با پادشاه دادگر گذشته (نوشیروان) می داند. ستمکاران نکوهیده و بدنام و دادگران زنده یاد و خوش نامند. در جهان ناپایدار سخن پایدار است؛ ستایش پادشاه و داد او، از ستایش شاعر و گوهر شاهوار سخن (همین نامه که خردمندان می خوانند و آفرین می گویند) جدا نیست؛ داد پادشاه و سخن شاعر. (ن. ک. به: ج ۷، ص ۱۱۴) فردوسی در «داستان جنگ بزرگ کیخسرو»، پیش از پرداختن به پیکار، در خطبه ای «مغز سخن» را می آورد. این خطبه همه در گذرانی جهان و شگفتی رفتار «پر داغ و درد» روزگار و پایان کار آدمی است؛ رفتن و نهادن رنج و گنج!



تو از کار کیخسرو اندازه گیر	کهن‌گشته کارجهان تازه‌گیر
که کین پدر باز جست از نیا	زشمشیر و هم چاره و کیمیا
نیارابکشت و خود ایدر نماند	جهان نیزمنشور او برنخواند
چنین است رسم سرای سپنج	بدان کوش‌تادور مانی‌ز رنج

(د ۴، ص ۱۷۶)

و این را فردوسی درست پس از ستایش دور و دراز سلطان محمود، «خداوند ناز و خداوند گنج/ خداوند شمشیر و خفتان و رنج» می‌آورد؛ تا بخوانند و بدانند. این خطاب "تو"، در عبرت از سرنوشت کیخسرو، در شعر به شیوه‌ای آمده که به هرکسی باز می‌گردد، هم به آن سلطان سترگ و هم به خواننده‌ی بی‌توان.

اما در دیباچه شاهنامه، که به محمود هدیه می‌شود، پس از مدح سلطان از پند و اندرز به ممدوح نشانی نیست. این دیباچه به خلاف رسم زمان با ستایش خدا، پیامبر و پادشاه شروع نمی‌شود. در این کتاب ستایش سلطان آخر از همه می‌آید؛ پس از یاد خدا و ستایش خرد، آفرینش عالم، آفرینش مردم، آفرینش آفتاب و ماه، ستایش ییغمبر، فراهم آوردن شاهنامه، داستان دقیقی، داستان دوست مهربان، ستایش امیرک منصور؛ و آنگاه سلطان غازی، پس از امیرکی بی‌نشان! با چنین سرآغازی که خود می‌توانست خشم سلطان را برانگیزد، دهقان زاده‌ای بی‌پناه در دهی دور افتاده شاید بهتر می‌دانست که بیش از این گستاخ نباشد و نصیحت پوشیده و پیدا به سلطان را به مناسبت در جاهای دیگر بیاورد.

\*

اکنون باز گردم به آن دل مشغولی دیگر شاعر، تهدید پیوسته‌ی زمان! در سراسر کتاب ترس از «گردش روزگار»، رفتن و ناتمام ماندن کار، شاعر را رها نمی‌کند، مرگ بی‌هنگام دقیقی را پیش رو داشت که «برفت او و این نامه ناگفته ماند/ چنان بخت بیدار او خفته ماند». پس فردوسی برآن شد که خود «این نامه را دست پیش آورد»:

بپرسیدم از هرکسی بشمار	بترسیدم ازگردش روزگار
مگرخود درنگم نباشد بسی	بباید سپردن به دیگرکسی

(د ۱، ص ۱۳)

این‌همان ترسی است که از آغاز تا پایان، در همه‌ی آن سال‌های دراز سراینده را رها نمی‌کند، در پیری نوشیروان و نزدیکی مرگ او باز شاعر به خود روی می‌آورد:

زمان خواهم از کردگار زمان	که چندی بماند دلم شادمان
---------------------------	--------------------------

گذشته براوسال وگشته کهن زلفظ من آمد پراگنده گرد سخن های شاهنشهان نو کنم اگر بگذرم زین سرای سپنج (ج ۸، ص ۳۰۴)	که این داستان ها وچندی سخن زهنگام کی شاه تا یزدگرد بپیوندم و باغ بی خو کنم همانا که دل را ندارم به رنج
--	---

تاریخ ایران باغ کمینسالی است که شاعر آنرا از علف های هرز پیراسته و، از زمان کیومرث تا یزدگرد، با سخن های شاهانه آراسته است، می خواهد بماند تا با سخنی سرشته از خرد نه فقط یاد و نام، که "داد" پادشاهان را زنده کند. در اینجا به گفته های پیشین- به مفهوم نام، داد، و آفرینش که در سخن دریافته و صورت پذیر می شود- باز نگردم. فقط یادآوری کنم که "زنده" کردن نام رفتگان پادشاهی را سزاست «که پیراهن داد پوشد نخست» (ج ۸، ص ۳۰۴) و ستایش دادگران، آراستن جهان و برکشیدن خرد و راستی است:

تن خویش را شاه بیدادگر اگر پیشه دارد دلت راستی چو خواهی ستایش پس از مرگ تو چنان کن پس مرگ نوشین روان	جز از گور و نفرین نیارد بسر چنان دان که گیتی بیاراستی خرد باید این تاج و این ترگ تو زگفتار من داد او شد جوان (ج ۹، ص ۱۵۴)
---	---

درباره اردشیر نیز فردوسی همین را می گوید، جز آنکه در اینجا زمانه و شاعر هردو همدستند تا "یادگار" دادگران را نگهدارند:

چو او درجهان شهریاری نبود منم ویژه زنده کن نام اوی جهاندار چون گشت باداد جفت	پس از مرگ او یادگاری نبود مبادا جز از نیکی انجام اوی (ج ۷، ص ۱۷۸) زمانه پی او نیارد نهفت (ج ۷، ص ۱۷۹)
--	---

زمانه نمی تواند اثر دادگران را پنهان کند و سخن شاعر با سریان در گذشته، یاد و یادگار آنان را "جوان" و "این زمانی" می کند. آنگاه، پس از این «باز آفرینی» رفتگان، شاعر چون خداوند زمان، می تواند بی دریغی و حسرتی از «زمان خود» در بگذرد، بمیرد بی آنکه مردنی و از یاد رفتنی باشد:



چو این نامور نامه آید به بن	زمن روی کشور شود پرسخن
از آن پس نمیرم که من زنده ام	که تخم سخن را پراکنده ام
هر آنکس که داردش و رای و دین	پس از مرگ برمن کند آفرین
چو بر باد دادند رنج مرا	نبد حاصلی سی و پنج مرا
کنون عمر نزدیک هشتاد شد	امیدم به یکباره بر باد شد

(ج ۹، ص ۳۸۲)

این آخرین بیت های کتابی است که سراینده اش، با اینکه برای روزگار پیری آرزومند «بزرگی و دینار و افسر» بود، به خود می بالد و می گوید «سخن ماند از ما همی یادگار/ تو با گنج دانش برابر مدار.» (ج ۸، ص ۲۸۳) در شاهنامه تاریخ و «تاریخ نگار» هر دو عاقبت غمناکی دارند! اما نه بی امید! فردوسی می داند که دیگر او «خاک تیره نیست/ تا باد بر بادش دهد.» چیزی- نه چندان ناچیز- می ماند، که از گنج که هیچ، از مرگ هم فراتر می گذرد. او بارها این اندیشه را به زبان می آورد که با پایان یافتن کتاب و زنده شدن داد دادگران، «از آن پس نمیرم که من زنده ام» زیرا تخم سخن را پراکنده ام و سخن پایدار است و این «پایدار» یادگار ماست.

چگونه کسی، پیوسته نگران کوتاهی عمر و ناتمامی کار، در آرزوی ماندن و نمردن است؟ بی آنکه بخواهیم به مفهوم «کرانمند و بیکران» زمان بیندیشیم، انگار فردوسی در دو ساحت زمان، آفاقی و انفسی، بسر می برد؛ زمانی که در تن می گذرد و زمانی که در جان می گذرد. تن او رفتگار و جان او ماندگار است؛ ماندگار درسخن! شاید برای همین سخن را چون کاخی می سازد تا در آن خانه کند:

زباران و از تابش آفتاب	بناهای آباد گردد خراب
که از باد و باران نیابد گزند	پی افکندم از نظم کاخی بلند
همی خواندش هر که دارد خرد	برین نامه بر عمرها بگذرد

(د ۴، ص ۱۷۳)

این تصور «معمارانه» از سخن و آنرا چون بنایی در امان از بد روزگار پنداشتن، آن هم از زبان شاعر که خود را در سخن زنده می داند نشان چیست؟ گوئی فردوسی در این «کاخ» پناهگاه جان خود را می ساخت. سخن خانه‌ی وجود شاعر است؛ خانه‌ی ای در امان از باد که مانند زمان می گذرد و باران که مانند سرنوشت از آسمان فرو می بارد. گزند باد و باران ویرانی و فراموشی است و اینک پس از هزار سال نه خانه‌ی شعر ویران شده است و نه خانه‌ی خدا فراموش! خانه در برابر زمان و سرنوشت ایستاده است.

سخن آفریننده است. بدون سخن مفهوم هستی چیزها وجود ندارد، به زبان دیگر اگر سخن نباشد بودن چیزها فهمیدنی نیست و ما در نهایت، به انگیزه‌ی غریزه و بدون آگاهی، چون یکی از پدیده‌های طبیعت، گذرانی "طبیعی"، گیاهی یا حیوانی داریم. اما انسان به خلاف «هستنده» های دیگر دارای «آگاهی» است. مرگ و در نتیجه زمان را می‌داند، به بودن و نبودن خود در جهان آگاه است. او آگاهی به این بود و نبود، چند و چون زیستن و دانستن و ندانستن خود را. در سخن- از نسلی به نسل دیگر می‌سپارد و این گونه تاریخ خود را می‌سازد. و تاریخ، می‌دانیم که نیازمند جغرافیاست، نیازمند سرزمینی، کشوری که در آن به دنیا بیاید و رشد کند. زندگی در چنین سرزمینی ناگزیر آیینی دارد، آیین کشور داری و جهان‌داری که انوشیروان دادگر- و بوذرجمهر وزیر- نمونه‌های آرمائی آن بودند. در پادشاهی اوست که می‌بینیم سخن، چون «گیاهی برکوه دانش»، نوشدارویی است که مرده را زنده می‌کند. سخن پادزهر زمان است که چون باد مارا می‌برد. پس از مرگ تنها «سخن ماند از ما همی یادگار».

### پانوشت‌ها:

۱. این کلام آفریننده که پیش از آن ادیان مصر و بین‌النهرین آنرا می‌شناختند در زبان عبری dabhar نامیده می‌شود که مترجمان اسکندریه ای عهد عتیق آنرا به logos ترجمه کردند. ژاک دوشن گیمین، «ایران و یونان، نظریه‌ی اسطوره‌ای پیدایش عالم در عصر باستان»، ترجمه‌ی مهدی سمسار، مجله‌ی ایران شناسی، سال پانزدهم، شماره: ۱ بهار ۱۳۸۲.
  ۲. عهد جدید، مکاشفات یوحنا، ۲۱-۵ و ۶.
  ۳. سخن ناصر خسرو- شاعر متفکر و پرورده‌ی سنت اندیشه‌ی «ایرانی- اسلامی» را به عنوان نمونه‌ی یک از هزار در اینجا می‌آوریم:
- وجود عالم با آنچه اندروست به امر خداست و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را "کن" گفتند و معنی این قول آن بود کز امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این به مثل سخن گشت به دو حرف که خود عالم با هرچ اندروست، از آن دو حرف پدید آمد. جامع‌الحکمتین، به تصحیح و مقدمه‌ی فارسی و فرانسوی هنری کرین، گنجینه‌ی نوشته‌های ایرانی، تهران، کتابخانه‌ی طهروری، چاپ دوم ۱۳۶۳، ص ۷۷.
۴. ناصر خسرو در موردی دیگر آنجا که انسان را غایت آفرینش می‌داند، می‌گوید «اگر مردم را به وهم از عالم‌برگیری، لازم آید عالم را که ناچیز شود» ن. ک. به: وجه دین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، ص ۶۶.
  ۵. برای آگاهی بیشتر، ن. ک. به: دوستخواه، کاهان، پسنه، هات ۴۶، ۱ و ۲- هات ۳۳، ۶ و ۸- هات ۳۱، ۳- هات ۳۳، ۱۲ و ۷.



- و ۸- هات ۳۱، ۳- هات ۳۳، ۱۲ و ۷.
۶. نشسته بود کیخسرو چو جمشید  
نگه می کرد سر هفت کشور  
نماند از نیک و بد چیزی نهانش  
طلب بودش که جام جم ببیند
- نهاده جام جم در پیش خورشید  
وز آنجا شد به سیر هفت اختر  
که نه در جام جم میشد عیانش  
همه عالم دمی در هم ببیند
- عطار الهی نامه، تصحیح هلموت ریتز، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۸، ص ۱۸۴.
- جام جهان بین کیخسروی، چنانکه دیده می شود، در ادب فارسی به جمشید نیز نسبت داده شد (جام جم: جام جهان بین، جهان نما، و هردو را یکی دانستند).
۷. در اعتقاد اسماعیلیان صفات خدا سلبی است و به عقیده بعضی، از جمله زنده یاد زرباب خوئی فردوسی به مذهب اسماعیلی بود. ن. ک. به: *ایران نامه*، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۰. در ضمن باید یادآور شد که فردوسی خراسانی و خراسان از مراکز اسماعیلیان بود. اما به هر حال، هفت یا دوازده امامی، در اندیشه فردوسی خدا را، آن چنانکه اوست نمی توان شناخت.
۸. مانند شیطان! و این "گناهی" است که هرگز بر وی نمی بخشایند. جمشید و کاوس حماسه ما، پرومته و فاوست فرهنگ مغرب زمین و منصور- که او را مسیح عرفان دانسته اند- از همین گونه اند.
۹. هر چند در این مقایسه نمی گنجد ولی، با وجود همه تفاوت ها شاید بتوان گفت که- به همین معنا- مولانا هم در *دیوان شمس* شاعری غنائی و در *مثنوی* شاعری "حماسی" است.
۱۰. چو کوتاه شد گردش روزگار  
که این رامنش بود و آنرا نبود  
فریدون فرخ سستایش ببرد  
سخن ماند اندر جهان یادگار
- سخن ماند زان مهتران یادگار  
یکی را نکوهش دگر را ستود (ج ۷، ص ۳۳۷)  
بمرد او و جاوید نامش نمرد  
سخن بهتر از گوهر شاهوار (ج ۷، ص ۱۱۴)
۱۱. همی خواهم از دادگر یک خدای  
که این نامه‌ی شهریاران پیش  
از آن پس تن جانور خاک راست  
یا در جای دیگر:
- همی خواهم از روشن کردگار  
کزین نامور نامه‌ی باستان  
که هر کس که اندر سخن داد داد  
که چندان امان یابم از روزگار  
به گیتی بمانم یکی داستان  
زمن جز به نیکی نگیرند یاد (د ۲، ص ۳۸۰)
۱۲. احمد نظامی عروضی سمرقندی، *چهار مقاله*، به تصحیح علامه محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۸۵.
۱۳. مگر در بیت های سست که فردوسی خود درباره آنها می گوید: اگر بازجویی در او بیت بد/ همانا که کم باشد از پانصد. (ج ۹، ص ۲۱۰) مثلا مانند این ها در ج ۷، ص ۱۳۰، ۱۳۹ به ترتیب بیت های ۳۳۸، ۳۶۳، ۴۶۳ و ۴۹۸ که تنگنای وزن و قافیه، آن هم در سرایش

۱۴. عاشق ورنند و نظر باز موی گویم فاش تابدانی که به چندین هنر آراسته ام  
 شرمم از خرقه آلوده خود می آید که براو وصله به صد شعبده پیراسته ام  
 ۱۵. در اینجا فقط چند نمونه از تصویرهای شاعرانه صبح آورده شد. در سراسر کتاب بسیار  
 و هربار به صورتی دیگر صبح می دمدم و روز پدیدار می شود. برای تصویرهای گوناگون  
 خورشید و صبح که نشانه درخشان خیال خلاق شاعر است، از جمله ن. ک. به مورد های  
 زیر در: *شاهنامه* چاپ خالقی مطلق، تنها در ۲۰۰ صفحه آغاز دفتر سوم: صص ۶، ۷، ۶۷،  
 ۹۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۹.  
 و اما شب:

چو خورشید تیغ از میان برکشید شب تیره زو دامن اندر کشید  
 چو خورشید زرین سپر برگرفت شب تیره زودست بر سر گرفت  
 بینداخت پیراهن مشک رنگ چو یاقوت شد چهر مهرش به رنگ  
 (د ۵، صص ۱۷۹-۲۰۹)

۱۶. همین ماجرا، کوتاه تر و به نثری ساده، محکم و زیبا در تاریخ بلغمی (ترجمه طبری)  
 نیز آمده است. مقایسه دو روایت از یک رویداد، توانائی داستان پردازی فردوسی را به خوبی  
 نشان می دهد.  
 ۱۷.

مکن آز را بر خرد پادشا که دانسا نخواند ترا پارسا  
 اگر من ز من پند مردان دهم به بسیار سال از برادر کهم  
 مده کارکرد نیاکان به باد مبادا که پند من آیدت یاد  
 همه انجمن مانند زو در شگفت سپهدار لب را به دندان گرفت  
 بدانست کوراست گوید همی جز از راه نیکی نجوید همی  
 همی گفت هر کس که این پاک زن سخن گوی و روشن دل و رای زن  
 تو گویی که گفتارش از دفترست به دانش ز جاماست نامی ترست

(ج ۸، ص ۴۱۵)

برای کاردانی، پردلی و منش والای سیندخت، ن. ک. به: *خجسته کیا، سخنان سزاوار و زنان*  
 در *شاهنامه پهلوانی*، تهران، نشر فاخته، ۱۳۷۱.

۱۸. بشدی و دل بپردی و به دست غم سپردی شب و روز در خیالی و ندانمت کجایی  
 گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم دل برود چون توییایی  
*کلیات سعدی*، بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، به کوشش بهاء الدین خرمشاهی، تهران،  
 انتشارات ناهید، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷ و یا صص ۵۴۶ و ۵۴۷.

۱۹. چو بهرام روی شهنشاه دید شد از خشم رنگ رخس ناپدید  
 از آن پس چنین گفت با سرکشان که این روسپی زاده بد نشان  
 زیستی و کندی به مردی رسید توانگر شد و رزمگه برکشید  
 (ج ۹، ص ۱۹)



۲۰. قصیده سعدی در ستایش شمس الدین محمدجوینی صاحب‌دیوان مثال روشن دیگری است در همین باره، به زبانی که فقط از آن اوست در مطلع قصیده چنین آمده است «به هیچ یار مده خاطر و به هیچ دیار / که برو بحر فراخت و آدمی بسیار.» ولی نمی توان بیت های استوار و بلند تشبیب قصیده را به یاد داشت و "پیکار" درونی و بازانندیشی زیبای بعدی را از یاد برد و نتیجه گرفت که شاعر می گوید نباید به هیچ یار و دیاری دل بست.

۲۱. شاهنامه، از آغاز تا پایان، و به ویژه افسوس فردوسی از پیروزی عرب ها، فروپاشی ساسانیان و ویرانی ایران، هرگز خوشایند اندیشه‌ی بسته مؤمنان متعصب نبود و نیست. حجت الاسلام امام محمد غزالی مؤلف احیاء علوم دین و همشهری فردوسی، نوروز را از آثار گبرکان و مجوس و خرید و فروش ساز و برگ این جشن را حرام می دانست، تاچه رسد به داستان سالاری و سروری "گبرکان" و تاریخ پادشاهی و جهاننداری آنان.

در دوران صفویه و پس از آن نیز کسانی همین نغمه را ساز می کردند. در نخستین سال‌های دوران اخیر خود شاهد همین مخالفت با نوروز و جشن های پیوسته به آن مانند چهارشنبه سوری بوده ایم. همیشه نوعی نفی و انکار تمدن و تاریخ ایران باستان از جانب گروهی از علما تبلیغ می شد که در این میان شاهنامه بیش از هرچیز در معرض بیزاری بود یا دستکم نادیده گرفته می شد.

باوجود پژوهش های ارزشمند صدساله‌ی اخیر، از سویی کسانی در کتاب سپیده فردوسی، شاعر را افتخار فرماندهی جنگی می بخشیدند و کسانی دیگر هم امروز می کوشند تا از حکیم ابوالقاسم فردوسی، «شیخ ابوالقاسم» بسازند و یا از سر نادانی و بغض به «میرزا ابوالقاسم» بتازند.

۲۲. همچنین است روایتی دیگر و دور افتادن بهرام از شکارگاه و دیدن برزین و دخترانش، ماه آفرید، فرانک و شنبلیله، یکی رقصنده، یکی نوازنده و دیگری خواننده ای خوش آواز و سرود زیبایی که در ستایش بهرام می سرایند. (ج ۷، ص ۳۴۳)

۲۳. از زبان بوذرجمهر، در مجلس نوشیروان آمده است که:

سپردن به دانای داننده گوش	به تن توشه باید به دل رای و هوش
شنیده سخن ها فرامش مکن	که تاج است بر تخت شاهی سخن
تو درانجمن خامشی برگزین	چو خواهی که یکسر کنند آفرین
چو گویی همان گوی کاموختی	به آموختن در جگر سوختی

(ج ۸، ص ۱۲۹ و ۱۴۰)

۲۴. در شاهنامه، پهلوانی که مرد کردار است در "نام" و شاعر در سخن "زنده" می ماند. شاهرخ مسکوب، «شاهنامه و تاریخ»، ایران نامه، سال بیستم، شماره ۴، پائیز ۱۳۸۱، ص ۳۹۷.

۲۵. برای آگاهی روشن و کافی از چگونگی کاغذ، درشتی خط، حجم زیاد کتابت، هزینه‌ی گزاف نسخه برداری کتابی چون شاهنامه، ن. ک. به: محمد امین ریاحی، سرچشمه های فردوسی شناسی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲، ص ۵۳.

۲۶. سخن را نگهبانم سال بیست  
همی گفتم این نامه را چندگاه  
چو تاج سخن نام محمود گشت  
بپیوستم این نامه‌ی باستان  
که تا روز پیری مرا بر دهد  
ندیدم جهاندار بخشنده بی  
همی داشتم تا کی آید پدید
۲۷. ن . ک. به: ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۷۱. همچنین به ویژه ن.  
ک. به: محمد امین ریاحی، همان، صص ۲۶-۵۷.
۲۸. برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: همان، ص ۳۳.
- بدان تا سزاوار این رنج کیست ( د ۵، ص ۱۷۷ )  
نهان بد زخورشید و کیوان و ماه  
ستایش به آفاق موجود گشت ( ج ۸، ص ۲۷۵ )  
پسندیده از دفتر راستان  
بزرگی و دینار و افسر دهد  
بلند اختری زاد و رخشنده بی  
جوادی که جودش نخواهد کلید ( د ۴، ص ۱۷۱ )



## خنیاکری در باغ: سخنی در ترجمه شاهنامه فردوسی

درخوش‌ترین زمانی از فرمانروائی خسرو ساسانی، پرویز، بازید خنیاکر خود را در میانه درختان پردیس پنهان می‌کند تا از آن گوشه ناپیدا سرود خویش در ستایش شکوه باستانی پارس را سردهد: شباهنگام که با روان شدن خورشید، آسمان پرده‌ی خواب بر سرباغ می‌کشید، بازید گوشمالی به سازخویش داد و به آوازی حماسی آغاز کرد. پنهان در انبوه درختان و سیاهی شب سرود "دادآفرید" را سرود و پادشه را از شهید نوای خویش به مستی و مدهوشی افکند. همراهان رکاب همابون و ندیمان حضور نیز شگفت زده از آنچه می‌گذشت سخنی جز بیان سرگشتگی خویش برزبان نمی‌توانستند آورد. خسرو از آنان خواست که به ره‌گیری نوا برخیزند اما آن‌کند و کاو نیز جز بر حیرت ایشان نیفزود.

تا ساقی سیمین ساق پیاله ای گرداند و در کف خسرو نهاد بازید مُقام بگردانید و به تصنیف "نبرد قهرمانان" آغاز کرد. رامشگر چیره دست می‌خواند و خسرو نیمه مست دل به ساز و آواز او می‌سپرد. پادشاه، آنگاه، دوباره فرمان به

\* این نوشته ترجمه سخنرانی دیک دیویس، استاد ادبیات فارسی در دانشگاه ایالتی اوهایو، به زبان انگلیسی است که در ۲۴ مارس ۲۰۰۴ در برنامه سخنرانی‌های نرورزی استادان ممتاز ایران شناسی- که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن در این دانشگاه برگزار می‌شود- ایراد شد. ترجمه این نوشته از علی‌رضا شمالی است.

یافتن خنیاگر راند. ندیمان مشعل به دست به هرسوی باغ روان شدند اما در پس برگ های سبز بید و سروهای آزاد جز نازک خرامی های قرقاولان درمیانه‌ی گل‌ها چیزی نیافتند. خسرو پیاله ای دیگر خواست و به ساز و نوای نو گوش خواباند و این بار سرودی دیگر همراه ناله عود شنید که بعدها «سبز در سبز» نام گرفت که ادعیه جادوگران را همراهی می کند.

باربد از عدالت و نبرد و سحر سخن می راند و سرود می خواند، خسرو پرویز، دل شده و سرگشته از آنچه می شنود، نه رامشگر پنهان را می شناسد و نه از جایگاه او نشانی دارد. می گویند یک مترجم آرمانی نیز باید همچون باربد باشد. باید هرچه در توان دارد بکار بندد تا داستان های باستانی را به زبانی شیرین و به شیوه ای کارآمد با دیگران در میان آورد اما، همچنان باربد، در گوشه ای و در پس شاخ و برگ باغ تاریخی که به وصف زیبایی اش نشسته است، باید پنهان بماند.

مترجم آنچه را که از آن او نیست دست به دست می کند و ازینروست که وی باید در پس زمینه‌ی متن و در شاخ و برگ باغی به هنگام غروب، از دیده ها پنهان شود. با این همه وظیفه‌ی او چندان که می نماید ساده نیست: دست به دست کردن معنا میانجی‌گری او را می طلبد تا متن را به سخن آورد، مترجم، چنان که باربد، صدای خویش را به آن می افزاید و در چند و چون این افزودن دست به چه گزینش های ریز و درشتی که نمی گشاید. بی شک این گزینش ها بر بازنمایی متن و دریافت او از آنچه که اینک به کار ترجمه اش نشسته است، تأثیر می نهد. اینجا من برآتم تا پاره ای از گزینش ها را که به هنگام ترجمه کردن شاهنامه در کار کرده ام با شما در میان آورم.

نخستین گزینش پیش روی مترجم یک روایت شعری این است که آیا شعر را به نظم برگرداند و یا به نثر ترجمه کند. طبع من همواره ترجمه‌ی شعر به شعر را برگزیده است. برابر این گزینه، ترجمه‌ی روایت شعری را می توان در کالبد شعر سپید (blank verse) ریخت و یا در بیت‌های حماسی گنجانید. سنت ادبی زبان انگلیسی با این هردو گونه آشناست. سال ها پیش من پاره ای از شاهنامه یعنی داستان سیاوش را در کالبد شعر سپید انگلیسی کشیدم ولی امروز افسوس می خورم که چرا شیوه ترجمه به شعر مقفا را برنگزیدم زیرا شاهنامه فردوسی خود موزون و قافیه دار است و مترجمی که در پی بازنمایی کیفیت های ظاهری متن اصلی نیز هست می بایست چنان قالبی را در ترجمه بکار بندد. از دیگر سو، ترجمه تمامی شاهنامه به نظم کار خردی نیست. در نخستین سال های دهه



۱۹۸۰ من و افخم دربندی به ترجمه‌ی منظومی از *منطق الطیر* عطار دست گشودیم. کار برگردانیدن به تقریب چهارهزار و پانصد بیت این کتاب دو سال به درازا کشید و نسخه‌ی ای در دویت و سی و چهار صفحه شعر انگلیسی پدید آورد. شمار بیت‌های *شاهنامه* ده برابر آن *منطق الطیر* است و به همین قیاس، ترجمه‌اش بیست سال زمان می‌برد و شماره‌ی صفحه‌های کتابش سر به دو هزار و پانصد برگ می‌ساید و همین شمار ناشران کتاب را از نسخه‌ی من می‌رماند. تازه اگر ناشری به کار چاپ این اثر خطر کند، به راستی چند کس کمر به خواندن تمامی آن خواهند بست؟ حتی در اوج دوران نظم‌آفرینی در فرهنگ و ادب انگلیسی، یعنی در سده‌های شانزدهم و هفدهم نیز هیچ شاعری پای از مرز دو هزار بیت فراتر ننهاد و هیچ شعر سپیدی نیز رسیدن به چنین رتبه‌ی ای را آرزو نکرد. امروز، بی‌شک، ترجمه‌ی موزون همه‌ی *شاهنامه* هیچ خواننده‌ای نخواهد یافت. پس چاره‌ی ای جز این نبود که ترجمه به نثر را برگزینم و به ناخواه، شکوه شاعرانه‌ی پارسی میانه را به روزمرگی و فرودستی نثر انگلیسی مدرن فرو کاهم. اما به ناگاه، نظر در سنت نقالی ایرانیان راه نویی در پیش چشمانم نهاد. *شاهنامه* همیشه دوگونه حضور در فرهنگ ایرانیان داشته است. یکی همچون متنی که دربار شاهان رونویسی می‌شده و در کانون توجه اهل ادب می‌نشسته است، و دیگری بسان چنگی از داستان‌ها که پیوسته به زبان خاص نقالان راه نورد بازگفته و از نو زنده می‌شده است. روایت نقالان بیشتر در کالبد نثر ریخته می‌شود اما گهگاه، در اوج ماجرا، شاه نکته‌ی ای از داستان به رشته‌ی نظم کشیده می‌شود. همچنان که کومیکو یاماموتو (Kumiko Yamamoto) در کتاب *گرانقدر خویش*، «زمینه‌ی شفاهی شعر حماسی پارسی» می‌آورد، «نثر به کار بازگوئی یک داستان می‌آید و نظم پاره‌های گوناگون یک نقل خوانی را به هم می‌پیوندد. . . در ساختار روایی نقالی نیز نظم، که گهگاه پدیدار می‌شود، به کار تمییج عواطف شنوندگان در لحظه‌های حساس، بازگویی افکار و احساسات قهرمانان داستان و یا جمع بندی و نتیجه‌گیری از داستان می‌آید. ازینرو کارکرد نظم را می‌توان در جلب توجه شنوندگان و در آفرینش ضرباهنگی تازه در روند روایت نثرگونه شمرد.» (لیدن، ۲۰۰۳، ص ۲۸) نقالان گاه همان بیت‌های *شاهنامه* را نقل می‌کنند و گاه روایت‌های خاص خویش را از آن‌ها جانشین سروده‌های فردوسی می‌کنند؛ روایت‌هایی که سراینده‌ی توس هرگز آنان را نسروده بود. از همین روی اگر آنچه را نقالان بر زبان می‌آورند برنویسیم حاصل نظم‌ی آمیخته به نثر است، یعنی متنی که بیشتر به زبان نثر نگاشته شده اما از نظم نیز در لحظه‌های بهره‌برده، نثر آمیخته به

نظم شیوه‌ای آشنا در ادب پارسی میانه است و *گلستان* سعدی شاید آشناترین نمونه آن باشد. قالب های ادبی اروپائی میانه نیز با این سبک یکسره بیگانه نیستند. شاید بهترین نمونه های اروپائی آن «دل‌داری فلسفی» (De Consolation Philosophae)، اثر بوئیتوس (Boethius) و «زندگی نوین» (La Vita Nuova)، نوشته دانته باشد. ترجمه شعر پارسی میانه در قالبی که در هردو شیوهی سخنوری پارسی و اروپائی به چشم می خورد کاری بود که دست کم تا حدی ویژگی های ادبی متن اصلی را نگاه می داشت.

دلیل دیگری نیز در کار بود که من راه و رسم روایتگری نقالان را برگزیدیم. بازخوانی های نقالان از روایت های *شاهنامه* همواره نماد روشنی از حضور این روایت ها در زندگی همگانی در فرهنگ ایرانی بوده است. در ترجمه *شاهنامه* به زبان انگلیسی من بر آن بوده ام که متنی نه برای محققان و متخصصان بلکه برای شماری گسترده از خوانندگان غیرمتخصص، و نه توده های مردم، فراهم آورم. زیرا به نظر من امروز در هیچ فرهنگی متن های ادبی سده های میانه در کام مردمان کوچه و بازار شیرین نمی افتد. ما میراث ادبی قرون گذشته را نه در شکل ناب و اصیل آن بلکه در قالب تصنعی و بازاری آن می پسندیم. با این همه، هنوز هم گروهی از خوانندگان جوان، و نه الزاماً محقق، هستند که آشنائی با آثار اصلی نویسندگان و سراینندگان کلاسیک را می طلبند. از همین رو، من این ترجمه را برای آنان که شمارشان سخت رو به کاهش است فراهم آورده ام و نه برای اهل تحقیق ادبی که خود به متون اصلی گوناگون دسترسی دارند. برای چنین خوانندگانی روش نقالان پارسی که تلفیق مردم پسندی از روایات *شاهنامه* است روشی درخور می نماید.

اما نباید مدعی بود که در این شیوه ترجمه‌گری چیزی از دست نمی رود. نثر آمیخته به نظم آشکارا میان پاره های موزون سخن و آنچه به زبان نثر می آید تفاوت می نهد و این مفهوم را القاء می کند که بخش های منظوم دلنشین ترند. اثری یکپارچه منظوم اپراهای سده نوزدهم را می ماند که در آنها هر واژه در جایگاه ویژه‌ی خویش و در پیوند با نوای ارکستر نشانیده شده است. نثر آمیخته به نظم، اما، مانند اپراهای سده ی هجدهم است که در آنها تک خوانی را (که معادل بخش خواندن شعر در نقالی است) موسیقی همه هم‌نوازان همراهی می کند و بخش های دیگر آواز تنها با نغمه های هارپسیکورد آمیخته می شود.

به هر تقدیر، اثری را با قالبی خاص به اثری در قالبی دیگر درآوردن نیازمند این گزینش مترجم است که چه بخش هائی از اثر اصلی در ترجمه نیز



باید به نظم باشد و برای چه بخش هائی ترجمه به نثر نیز کفایت می کند. گاه چنین گزینشی چندان دشوار نیست. برای نمونه، در داستان هائی که حاوی گفت و گوهای طولانی و کنایه آمیز اند من روایت را به نثر و گفت و گوها را به نظم درآوردم. در داستان تاجگذاری بهرام گور، وی که ناشناس سفر می کند، گذرش به خانهٔ مردی نادار میفتد و در آن پناه می جوید. سخنان صاحبخانه را که مُقطع، پرنیش و پرخاشگرانه است در ترجمه به نظم درآوردم و متن داستان را به نثر:

دست و پای بهرام خسته و رنجور بود. به زیر آمد و نگاهی به سراپای خانه انداخت. گرچه روی زمین اش را سرگین گوسفندان فرش کرده بود اما ساختمان بزرگ و جادار می نمود. بهرام به صاحبخانه گفت: تو مرد مهمان نوازی بنظر می آیی. بستری بگستر که برویش بیاسایم:

چنین داد پاسخ که بر میزبان      به خیره چراخندی ای مرزبان  
نه افکندنی هست و نه خوردنی      نه پوشیدنی و نه گستردنی

The man replied, "Why are you mocking me?  
There are no carpets here, as you can see,  
And there's no food here either-you had best  
look for another place to eat and rest

بهرام گفت: دست کم بالشی برایم بیاور که چندی بر آن تکیه کنم.

بدو گفت کاپدر نه جای نکوست      همانا ترا شیر مرغ آرزوست

The man replied, "A cushion! That's absurd,  
you might as well expect milk from a bird!"

بهرام سری تکان داد و گفت: باری پس شیر گرمی برایم فراهم ساز و اگر هست پاره نانی همراه آن کن.

چنین داد پاسخ که ایدون گمان      که خوردی و رفتی، بزی شادمان  
اگر نان بدی در تنم جان بدی      اگر چند جانم به از نان بدی

"Pretend I gave it you," the man replied,  
 "And that you ate it and felt satisfied:  
 If there was bread to eat, then I assure you  
 You'd see a healthier host stood here before you."

بهرام پرسید: اگر گوسفندی نداری چگونه است که خانه ات پر از  
 سرگین گوسفندان است؟

چنین داد پاسخ که شب تیره گشت	مراسر زگفتار تو خیره گشت
یکی خانه بگزین که دارد پلاس	خداوند آن خانه دارد سپاس
چه باشی به نزدیکی شوربخت	که بستر کند شب بزرگ درخت
ز زر تیغ داری و زرین رکیب	نباید که آید زدزدت نهیب
چو خانه بدین گونه ویران بود	گذرگاه دزدان و شیران بود

"It's dark already, look!" the owner said,  
 "This talk of yours has muddled up my head.  
 Go choose a house where they can entertain you  
 And where the owner will be happy to detain you  
 Why stay with some unhappy wretch who grieves  
 For his bad luck, and has to sleep on leaves?  
 You have a gold sword, and gold stirrups too,  
 You don't want thieves to come and frighten you.  
 A house like this attracts such dangerous men,  
 And lions might well choose it as their den."

بهرام گفت: اگر دزدان تیغ مرا بربایند کسی ترا سرزنش نخواهد کرد.

کدیور بدو گفت ازین در مرنج که در خان ما کس نیابد سپنج

The man replied, "Enough of all this chatter;  
 No one stays in this house; that ends the matter!"



بهرام پای فشرد که: چرا پیرمردی چون تو باید از همراهی من به رنج  
آید؟ بهر روی ترا رادمردی چندان هست که جام آب گوارائی در کف  
من نهی.

کدیور بدو گفت کاین آبیگر ندیدی فزون از دو پرتاب تیر  
همانا ندیدی تو درویش مرد زپیری فرو مانده از کارکرد

He said, "Go back two bow shots and you'll see  
A pond-drink all you want. Stop bothering me,  
It's obvious I'm old, worn out, and poor,  
Too weak to earn my living anymore."

بهرام در پاسخ گفت: اگر مهتر نه ای، با دیگران از درآشتی درآ. نام تو  
چیست؟

چه نامی؟ بدو گفت: فرشید ورد نه بوم ونه پوشش نه آب ونه خورد

He said, "My name is Farshidvard, and I've  
No clothes or food to keep myself alive."

بهرام پرسید که چرا برای کسب روزی دست به کاری نمی زنی؟

کدیور بدو گفت: پروردگار سرآرد مگر برمن این روزگار  
چرا آمدی در سرای تهی؟ که هرگز مبادت مپی و مپی

He said, "I pray for my release; I pray  
You'll leave my ruin and be on your way.  
What's brought you to this empty house? It's clear  
There's never any wealth or welcome here!"

فرشید ورد پس ازین بنای گریه وزاری نهاد چنانکه صدای ناله و  
فریادش شاه را از خانه گریزانند. پس از چندی همراهان بهرام از راه

رسیدند و او خنده زنان برحال آن پیرمرد شهر را ترک گفت.

در داستان دیگری همانند این، بهرام در خانه‌ی گوهر فروشی منزل می‌کند که دختری نوازنده و موسیقی دان دارد. من اینجا پاره‌ی اصلی داستان را به نثر ترجمه کردم و تنها سرودهای آن دخترک را به نظم برگرداندم. در نمونه‌هایی ازین دست، تمایزی ظریف میان روایتگری و نقل قول مستقیم یا میان سخن گفتن و سرود خواندن در متن اصلی هویدا است؛ تمایزی که راهنمای من برای ترجمه آن پاره‌ها به نثر یا نظم شده. اما گاه متن اصلی چنین تفکیک و تمایزی را باز نمی‌نماید و در نتیجه تصمیم‌گیری در باره نوع ترجمه آسان نیست.

مترجم شاهنامه با مشکل ویژه‌ای نیز دست و گریبان است که به موضوع کلی داستان‌های آن باز می‌گردد. برای مترجم آسان‌تر می‌بود اگر در زبانی که اثر به آن ترجمه می‌شود میراثی از واژگان و تعبیرات مناسب برای برگردان تم‌ها و مفاهیم آمده در اثر اصلی وجود داشت. جان مایه‌ی شاهنامه حماسه است و حماسه سرایی به ناچار به روایتگری رزم و ستیز می‌پردازد. با آن که تاریخ انگلستان نیز پر از آشوب و جنگ بوده است، حماسه رزمی در تاریخ زبان انگلیسی در قالب سنتی نظم سروده نشده. بدیگر سخن، تاریخ ادب انگلیسی از «نظم حماسی» بی‌بهره است. نزدیک‌ترین نمونه به یک حماسه رزمی را شاید بتوان در Beowulf (افسانه رزمی قرن دوازدهم) باز جست که آن هم به زبان انگلوساکسون سروده شده و نه انگلیسی و افزون برین تنها بخشی از آن حماسی است و بهیچ رو نمی‌توان آن را حماسه‌ای رزمی نامید. در زبان انگلیسی حماسه واقعی همان بهشت گمشده Paradise Lost، اثر جان میلتون، است اما آن هم نه یک حماسه عرفی بلکه حماسه‌ای دینی است گرچه ستیز فرشتگان را به پیروی از سبک هومر (Homer) و ویرجیل (Virgil) به رشته تقریر می‌کشد.

سال‌ها پیش، من نقدی بر *The Oxford Book of War Poetry* [دفتر اشعار رزمی آکسفورد] نوشتم و در آن یادآور شدم که کمابیش همه شعرهای این دفتر نه در مدح جنگ که در قبح آن سروده شده‌اند. در واقع، هم زبان انگلیسی از ابزار واژگانی لازم برای بازنمایی جنگ بی‌بهره است و هم روحیه‌ی کنونی انگلیسیان ستایش جنگ و جنگاوری را، آن چنان که در نوشته‌های هومر و ویرجیل و یا در *Icelandic Sagas* [افسانه‌های ایسلندی] و در شاهنامه فردوسی آمده است، بر نمی‌تابد. زبان شاعرانه انگلیسی با تعابیر جنگی بیگانه است و وجدان اخلاقی فرهیختگان انگلیسی زبان نیز به جنگ بسان یک فاجعه و دست بالا همچون شری



اجتناب‌ناپذیر می‌نگردد. ما غربیان به نوشته‌ای که جنگ‌را بستاید بدگمانیم و حتی اگر در شعر نیز با چنین ستایشی روبرو شویم چون سازگار با ارزش‌های خویش نمی‌یابیم در پی قرینه‌ای در متن می‌افتیم تا به یاری آن راه را بر تعبیرهای دیگر بگشائیم و همان قصدی را که با پیشداوری‌های ما سازگارست به شاعر نیز نسبت دهیم. من براین نکته آگاهم و، به عنوان مترجم فردوسی، از آن بیزار. اما نه آن آگاهی و نه این بیزاری مرا از این که فرزند زمانم هستم رها نمی‌کند. از همین رو، برایم سخت دشوار است که ساحت جنگ و کشتار را در ابیات پرشور بنشانم و باید اقرار کنم که در ترجمه *شاهنامه* به نظم نیز چنین کوششی نکردم و از صحنه‌های پرشور جنگ که در آن بسیار است تنها شماری اندک را به نظم برگرداندم. بنابراین، پرسشی بجاست که چرا من به ترجمه کردن *شاهنامه* دست برده‌ام؟ وتورث دیکن (Wentworth Dillon)، شاعر سده هفدهم، در «رساله‌ای درباره‌ی شعر ترجمه شده» خطاب به مترجمان آینده می‌نگارد: «برای ترجمه، کار مؤلفی را چنان برگزین که دوست برمی‌گزینی.» یعنی نویسنده‌ای را برای ترجمه انتخاب کن که کارهایش پسند تو و حساسیت‌هایش خوشایند تو باشند. من که هنگام ترجمه‌ی بیت‌های جنگ و جنگاوری خویش را همدل سراینده آنها نمی‌یابم از چه رو باید به ترجمه *شاهنامه* فردوسی رو کنم؟ پاسخ این پرسش را باید در این واقعیت جست که گرچه پاره‌ای از *شاهنامه* را شعرهایی در ستایش جنگ و جنگاوری سامان داده‌اند، اما شمار چنین بیت‌ها نسبت به کل ابیات *شاهنامه* اندک است و به هر حال به گونه‌ای سروده شده‌اند که نشان اعتقاد یا تعهد شاعر به کسی نیست. سروده‌های فردوسی در بزرگداشت رزم و رزم‌آوران موزون و معتدل‌اند و به نظر من در شور و گیرائی به آن چه وی در باره معنا و پیامدهای جنگ سروده نمی‌رسند: در سوگ کشتگان، خسران ناشی از جنگ، آگاهی غمبار به ناگزیری جنگ در تقدیر آدمیان، یادآوری شکوه و شرافت از دست‌شده که برای شاعران اروپائی و پارسی به یکسان آشنایند. زبان انگلیسی با چنین تم‌هائی بیگانه نیست و من در این گونه اشعار فردوسی است که خود را با او همدل می‌یابم و از همین رو تا آن جا که ممکن بوده همان‌ها را در قالب شعر به انگلیسی برگردانده‌ام.

اشاره کردم که شمار بیت‌ها در *شاهنامه* فردوسی به تقریب ده بار بیش از آن *منطق‌الطیر* است، اما ترجمه‌ی من از *شاهنامه* بهیچ رو ده برابر ترجمه‌ی من و افخم دربندی از کتاب عطار نیست زیرا پاره‌هایی از *شاهنامه* را در ترجمه کنار نهاده و از بخش‌های دیگری نیز تنها فشرده‌ای را ترجمه کرده‌ام و در این کار



از همان منطقی پیروی کرده ام که در ترجمه بیت‌های شاهنامه به نشر یا نظم. بطور کلی، در ترجمه یک رویداد قطعه ای از آن نکاسته ام و اگر گاهی پاره ای بیت‌ها را کنار نهاده ام دلیلی جز پرهیز از ترجمه‌ی بیت‌های تکراری نداشته‌ام. برای نمونه، در روایت شاهان متاخر، بیت‌های بی شماری در پندهای پادشاهان و سخنانشان به وقت تاجگذاری یا در بستر مرگ آمده است. بسیاری از این اندرزها تکراری اند و از اینرو در کار ترجمه برخی از آن‌ها کنار نهاده شده اند. این کار البته ساختار شعر فردوسی را دستخوش دگرگونی می‌کند و بجاست که خواننده از چنین نکته ای باخبر باشد. بهر روی، حوصله ما امروزیان در شنیدن پند و اندرز تنگ‌تر از آن گذشتگان ما در سده‌های میانه است و از این روی من به وقت ترجمه نمی‌توانستم دامنه‌ی صبر خواننده‌ی عمومی را بسیار فراخ بیندارم. برعکس، در ترجمه روایت‌های بزرگ شاهنامه، از آن جمله، داستان سیاوش یا ماجرای اسفندیار، از ترجمه کردن هیچ بی‌تی تن نزده‌ام. بویژه در برگرداندن آن بیت‌ها که به شرح احوال درونی قهرمانان و دو راهی‌ها و بن بست‌های اخلاقی آنان باز می‌گشت و سواس بی اندازه به خرج داده ام، زیرا این بیت‌ها از زیباترین و بی‌بدیل‌ترین پاره‌های شاهنامه اند.

همان‌گونه که از گفتار پیشین برمی‌آید، من بخش‌هایی از سروده‌ها را که عمدتاً در باره جنگ و جنگاوری اند کنار گذاشته‌ام. مهم‌ترین نمونه از این دست داستان «دوازده رخ» است که به جنگ‌های کیخسرو با تورانیان می‌پردازد. گویا احمد شاملو برآن بوده است که این داستان قلب روایات فردوسی است. این نکته نشان می‌دهد که چگونه دو خواننده فریفته شاهنامه می‌توانند از دو نگاه یکسره متفاوت درباره اش داوری کنند. این داستان که من از ترجمه کردن آن چشم پوشیده‌ام بسیار تکراری است (البته این تکرار آگاهانه رخ داده اما بهر روی این آگاهی از واقعیت تکراری بودن آن از نظر خوانندگان امروزمین نمی‌کاهد) و در شرح ماجرا سطحی و در چیرگی طلبی بر تورانیان به شدت نژادپرستانه. مانند چنین قطعه ای را می‌توان در نوشته‌های حماسی و قوم‌محور در سرتاسر جهان بازیافت. ولی تا جایی که می‌دانم هیچ حماسه سرای دیگری نیست که همتای داستان سیاوش یا قصه اسفندیار به خامه آورده باشد. چنین بود که در گیرودار گزینش میان دوازده رخ و داستان سیاوش و اسفندیار از ترجمه نخستین چشم پوشیدم.

پیش‌تر از «حماسه سرائی قوم پرستانه» سخن گفتم و بسا که چنین ترکیبی حشو زائد جلوه کند زیرا هر حماسه ای بنا برتعریف قوم محور نیز هست. این

سخن بی بهره از حقیقتی نیست ولی، همچنانکه در برخی مقاله‌ها نوشته‌ام، آب و رنگ قوم گرائی تنها در بخشی از حماسه سرائی فردوسی در *شاهنامه* به چشم می‌خورد. به تقریب همه قهرمانان بخش اساطیری *شاهنامه* از مادرانی انیرانی زاده شده‌اند. هم‌اینان به داستان‌های اساطیری فردوسی روح می‌دمند و از آن‌جا که اغلب به دسیسه‌خویشان ایرانی خویش جان می‌بازند می‌توان گفت که از سوئی غیرایرانیان به قهرمانان اساطیری جان می‌دهند و از سوی دیگر ایرانیانند که جان از آنان می‌ستانند. چنین دید و داستانی را کجا قوم محور می‌توان نامید؟ افزون‌براین، حماسه سرائی بطور سنتی با روح پدرسالاری و ستایش مردانگی همراه است. انا همانگونه که در جایی گفته‌ام، *شاهنامه* و بویژه بخش اساطیری آن، زنان بسیاری را از آن رو می‌ستاید که مهار زندگی و سرنوشت خود را به کف اراده و تدبیر خویش گرفته‌اند. پرداختن به احوال درونی قهرمانان و برکشیدن بیگانگان و بزرگداشت زنان که بدور از راه و رسم حماسه سرایان است همه در بهترین روایت‌های حماسی *شاهنامه* بچشم می‌خورند. همین پیچ و خم‌های ساختار حماسی *شاهنامه* است که بر عظمت و سترگی آن می‌فزاید. من وقت بسیار صرف ترجمه لحظاتی کرده‌ام که فردوسی چنان مفاهیمی را کانون توجه خویش قرار داده است و به ناچار روایاتی چون داستان «دوازده رخ» را، که در کالبد سنتی حماسه سرائی می‌گنجد، رها ساخته‌ام.

با این همه، از این واقعیت که شمار بیت‌ها در ترجمه‌ی منظوم من بسی کمتر از آن متن اصلی است به سادگی نباید گذشت. شمار بسیار بیت‌ها و حجم بزرگ روایت‌ها پاره‌ای گوهری از هویت برخی آثار بزرگ، از آن جمله *شاهنامه* است. «داستان گنجی» (*The Tale of Genji*)، «مهابهاراتا» (*Mahabharata*)، و «در جستجوی زمان‌های از دست رفته» (*A La recherche du temps perdu*) نمی‌توانند کوتاه شوند و باز همان‌که هستند بمانند. غزل، چون چکیده‌ای از احساسات و عواطف انسانی، برای ما نمونه‌والای شعر شمرده می‌شود، حال آن‌که ابیات حماسی در حیطه ذوق و تجربه ادبی ما قرار نمی‌گیرد. شلایرماخر (Friedrich Ernst Schleiermacher)، در رساله مهم خویش در باره هنر ترجمه برآنست که بهترین مترجمان آنانند که دست خواننده را در داستان نویسنده نهند نه آنکه نویسنده را به سوی خواننده برانند. من، انا، به جبر بازار کتاب و در اندیشه بهترین راه صرف وقت، دستم آنجا که مربوط به درازای ترجمه است فردوسی را به خانه خوانندگان آورده‌ام و چون شلایرماخر خوانندگان را به آستان وی رهنمون نشده‌ام و بدیهی است با چنین کار معانی و نکته‌هایی را قربانی کرده‌ام که کم‌ترین آن ساختار توبرتوی



سخن فردوسی است که همه جا بر شگرفی جان مایه روایت ها افزوده. برای نمونه، پایان ناگریز و غمبار نبرد رستم و اسفندیار شگرفی خویش را وامدار ذهن و خاطره‌ی خواننده‌ی است که با رستم در جنگ‌های بی شمارش در نگهداشت تاج و تخت کیانی به میدان رفته است. نیز ژرفا و تأثیر بخش پایانی این داستان در گرو درک خواننده از حقیقت تاریخی چند پهلویی است که در درون پریچ و خم روایت نهفته است. تلخیص و درهم فشردن *شاهنامه* این هردو تجربه را از خواننده انگلیسی زبان دریغ می‌کند. ترجمه‌ی گزیده‌ای از شاهنامه، بویژه در کالبد نثر، همانند بازنویسی و خلاصه کردن «دائرة» (Ring) اپرای طولانی واگنر به یک ساعت است. چه بسا که بازنویسی درخشان از کار درآید و تلخیص آن به شیوه استادانه‌ی سامان یابد، اما کیست که بتواند ادعا کند چیزی از کف نرفته است؟

به این ترتیب، شاید خواننده به این نتیجه رسد که من به جای ترجمه کار فردوسی شاهنامه خود را باز نوشته‌ام. اما واقعیت این نیست زیرا هرآنچه در ترجمه من آمده از فردوسی است. من چیزی بر آن نیفزوده‌ام و گاه که به اندک دگرگونی‌ای توسل جسته‌ام نه در ماهیت که در تأکید بوده است. به راستی مترجمی نیست که بتواند متنی را بی کم و کاست به زبانی دیگر برگرداند. مهم آن است که به حضور ناگزیر خود در متن ترجمه شده آگاه باشد و آن را به نحوی جبران کند. مترجم آرمانی باید بتواند، چون بارید در پس برگ‌های درختان، خویش را در پس برگ‌های ترجمه پنهان کند. اما بهر روی، نه او در روایتگری و نه بارید در رامشگری هیچیک «آوای خویش» را پنهان نمی‌تواند کرد.

سال‌ها پیش استاد راهنمای دانشگاهم پرسید چرا ادب پارسی میانه را برگزیده‌ام و من بی پروا پاسخ گفتم که آرزودارم تا آرتور والی (Arthur Waley) زبان پارسی‌باشم. وی برترین مترجم انگلیسی ادب ژاپنی و چینی میانه در نیمه‌ی نخستین سده بیستم است. برگردان او از داستان شگرف ژاپنی، قصه گنجی (The Tale of Genji) و ترجمه‌ای که از غزل‌های سنتی چینی و بسیاری از متن‌های دیگر فراهم آورد نسخه‌های روانی از این آثار را در دسترس خوانندگان انگلیسی زبان نهاد و بیدرنگ راه را بر حضور ادب ژاپنی و چینی میانه در مغرب زمین گشود. برخی پژوهندگان این خرده‌براو گرفته‌اند که بیش از حد تسلیم ذوق و پسند مغرب زمینان بوده است. اما واقعیت آن است که آثار وی خوانندگان و مشتاقان بسیاری یافته و بی شک چیره دستی او در ادب انگلیسی نیز مسیر این کامیابی را بر وی هموارتر ساخته است. امید من آنست که بتوانم ترجمه‌ی خویش از شعر پارسی را با خواندگانی از این دست در میان آورم.



من یک کتاب و نیز مقاله هائی در باره‌ی شاهنامه نوشته ام و در مقام یک پژوهشگر ادبی نوشته‌هایم را به نقد دیگر پژوهندگان سپرده‌ام. درین ترجمه‌ام اتنا، نه ردای یک پژوهشگر، که قبای عاشقانِ ادب برتن کرده‌ام؛ شاعری پیشه کرده و دل به زیبایی سخن فردوسی و آن صنعت‌ها که در عبارت کرده است بسته‌ام. گفت و گوی خویش را که با قصه‌ی باربد آغاز کردیم با یاد وی نیز به پایان می‌بریم. آوردیم که یکی از برترین پاره‌های شاهنامه سوگنامه سرائی‌های آن است. در کار فردوسی سوگواری برای یک تن به سوگواری برای یک تمدن و زوال شکوه انسانی اش می‌انجامد و شکنندگی زندگی‌ها و بی‌عهدی زمانه را پیش چشم می‌کشد. من سخن خویش را با ترجمه‌ی منظومی از سوگنامه‌ی باربد برای پادشاه خویش خسرو پرویز به پایان می‌برم.

همی گفت الا ای ردا خسروا	بزرگا سترگا دلاور گوا
کجات آن بزرگی وآن دستگاه	کجات آن همه فَرّ و بخت وکلاه
کجات آن‌همه برز و بالای وتاج	کجا آن همه یاره و تخت عاج
کجات آن شبستان ورامشگران	کجات آن دژ و بارگاه سران
کجات افسر و کاویانی درفش	کجات آن همه تیغهای بنفش
کجات آن سرافراز جانوسپار	که با تخت زر بود و با گوشوار
کجات آن سرخود و زّین زره	زگوهر فگنده گره بر گره
کجات اسب شبدیز زّین رکیب	که زیر تواندر بدی ناشکیب
کجات آن سواران زّین ستام	که دشمن شدی تیغ شانرا نیام
همه گشته از جان تو نا امید	کجات آن هیونان و بیل سپید
کجات آن سخنگوی شیرین‌زبان	کجات آن دل‌ورای روشن روان
زهر چیز تنهاچرا ماندی	زدفتر چنین روز کی خواندی
مبادا که گستاخ باشی بدهر	که زهرش فزون آمد از یاد زهر
پسرخواستی تا بود یار و پشت	کنون از پسر بخت آمد بمشت
زفرزند شاهان به نیرو شوند	زرنج زمانه بی آهو شوند
شهنشاه رافَر و نیرو بکاست	چو بالای فرزند او گشت راست
هر آنکس که او کار خسرو شنود	بگیتی نبایدش گستاخ بود
همه بوم ایران تو ویران شمر	کنام پلنگان و شیران شمر
سرتخم ایرانیان بود شاه	که چون اونبند کسی تاج و گاه
شد این تخمه ویران و ایران همان	برآمد همه کاسه بدگمان

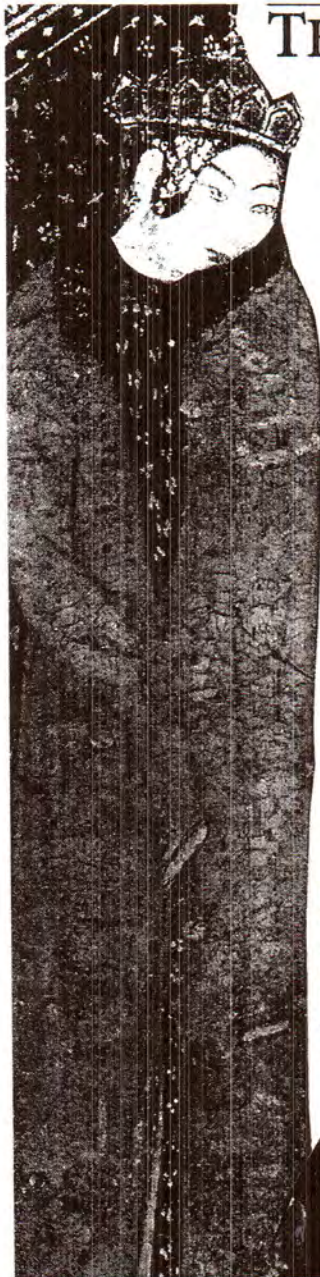
ز لشکر که آمدش فریاد خواه	فزون زین نباشد کسی را سپاه
کنون اندر آید سوی رخنه گرگ	گزند آمد از پاسبان بزرگ
نه این بد سزاوار این پیشگاه	بشیروی گویند بی شرم شاه
چو بر خیزد از چارسو کارزار	نباشد سپاه تو هم پایدار
سر بد سگالت نگوئسار باد	روان ترا دادگر یار باد
بنوروز و مهر و بخترم بهار	بیزدان و نام تو ای شهریار
بسازد مبادا بمن بر درود	اگردست من زین سپس نیز رود
بدان تا نبینم بدانندیش را	بسوزم همه آلت خویش را
بریده همی داشت درمشت خویش	ببزید هر چار انگشت خویش
همه آلت خویش یکسر بسوخت	چو در خانه شد آتشی بر فروخت

O great Khosrow, great in your majesty,  
 In warlike pride, in magnanimity-  
 Where is that greatness now, your high renown,  
 Your glory and your throne and royal crown?  
 Where is your chivalry, your power, my king  
 Who sheltered all the world beneath your wing?  
 Where are your wives now, your musicians, all  
 The nobles who once thronged your audience hall?  
 Where now is Kaveh's banner, and the lords  
 Who flourished in the air their glittering swords?  
 Where are your valiant warriors and your priests,  
 Where are your hunting parties and your feasts?  
 Where is that warlike mien, and where are those  
 Great armies that destroyed our country's foes?  
 Where is your armor, wondrous to behold,  
 Studded with jewels, fashioned from shining gold?  
 Where is Shabdiz, your fiery stallion who  
 Galloped with such impatience under you?  
 Where are your glorious gold-shod cavalry,  
 Whose swords sought out one sheath-the enemy?



Where is that generous never-failing store  
Of your largess? Your eagerness in war?  
Where are the camels, horses, elephants?  
Their howdahs, trappings and magnificence?  
Where is that wise nobility of mind,  
That eloquence, at once adroit and kind?  
Why are you left deprived, in this sad state,  
Who read you this page from the Book of Fate?  
Once you desired a son-to be your friend,  
A prop to your old age-and in the end  
Grief came to you from him: a king's son gives  
His father strength and shelter while he lives,  
But to the king of kings this son brought pain  
And his success destroyed his father's reign.  
Count Persia as a ruin. as the lair  
Of lions and leopards. Look now and despair,  
You were the best of Sasan's line, no one  
Will ever reign again as you have done,  
And as your seed degenerates, this land  
Degenerates beneath an alien hand.  
It is the shepherd's fault when wolves descend  
And ravage all the sheep he should defend.  
God keep your soul, and may each enemy  
Of yours die gebbeted in agony!  
I swear by God above, my noble king,  
By Mehregan, by New Year and the spring,  
That if my hand plays any song again  
I should be stricken from the roll of men.  
I'll burn my instruments and never face  
The enemies who've dealt you this disgrace.

---



## THE LION & THE THRONE

*Stories from the Shahnameh of  
Ferdowsi, Volume I*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-50-7 • 272 PAGES • CLOTHBOUND • \$75.00 • 1998  
170 FULL-COLOR ILLUSTRATIONS

## FATHERS & SONS

*Stories from the Shahnameh of  
Ferdowsi, Volume II*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-53-1 • 312 PAGES • CLOTHBOUND • \$75.00 • 2000  
180 FULL-COLOR ILLUSTRATIONS

## SUNSET OF EMPIRE

*Stories from the Shahnameh of  
Ferdowsi, Volume III*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-68-X • 552 PAGES • CLOTHBOUND • \$135.00 • 2004  
280 ILLUSTRATIONS

*"No person of culture can any longer afford to be ignorant of the Shahnameh, now that it is so readily accessible, for it is one of the great epic poems of the world." —M.M. Snell*

*"The prose rendering is as smooth and polished as Davis's translations always are... a beautiful book that is in many ways reminiscent of a medieval Persian manuscript. Illustrated with numerous paintings, details of paintings and cartouches, section headings in gold ink, flowers at chapter heads, decorative borders and many other details, the volume is a rich and evocative example of book-making." —CHOICE*



### MAGE PUBLISHERS

1032-29TH ST NW, WASHINGTON DC 20007

202-342-1642 • 1-800-962-0922 • WWW.MAGE.COM





## انقلاب خطر خیز

و

## سرنوشت اصلاحات

انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ محصول جنبشی بود که در آن نیروهای گوناگون بر ضد نظام حکومتی کهن به گرد یکدیگر جمع شده بودند. گرچه انقلاب سرانجام ملاطی مذهبی به خویش گرفت اما فرآیند انقلاب ایران را نمی توان در بُعد مذهبی آن خلاصه کرد. نیروهای عرف مدار و لیبرال که روندی دموکراتیک را به جایگزینی حکومت اقتدارگرای پیشین می طلبیدند به هیچ رو به دولتی دین مدار (theocratic) باور نداشتند. چیرگی نهائی صنف روحانیان بر دیگر رقیبان و پایه گذاری جمهوری اسلامی را باید بیش از هرچیز وامدار توانائی این پیشوایان روحانی در تحریک و بسیج نهادهای مذهبی شیعه و تکیه و تمرکز بر احساسات توده های شهری علیه نظام شاهی دانست. نوشتار کنونی به تحلیل فرآیندی که به انقلاب ایران انجامیده است نمی پردازد بلکه بررسی هدف های اعلان شده از سوی رژیم انقلابی و ارزیابی پیروزی یا شکست آن در دستیابی به آن هدف ها را پی می گیرد.

\*استاد و رئیس مرکز مطالعات خاورمیانه در دانشگاه نیویورک. این نوشته نسخه اصلاح شده و مبسوط تر مقاله ای است که به زبان انگلیسی در نشریه مدرسه روابط بین الملل و امور عمومی دانشگاه کلمبیا انتشار یافته:

*Journal of Internation Affairs*, Fall 2003, Vol 57, no. 1

این هدف‌ها بارها و به شیوه‌های گوناگون به میان آورده شدند و در اعلامیه‌ها و سخنرانی‌ها و به مدد رسانه‌ها در دوره انقلاب صورت بندی نهائی یافتند. رهبر انقلاب، آیت الله خمینی، و همراهان و مباحثران‌ش در صورت بندی این هدف‌ها دستی بالا داشتند و پس از انقلاب نیز ایده‌های خویش را در کالبد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ریختند و در سیاستگذاری‌های داخلی و خارجی و در سخنان رسمی خویش آشکار ساختند.

شرح هدف‌های نظام نوین همواره با نقد اخلاقی نظام کهن آغاز می‌شد و آنگاه از تلف کردن منابع طبیعی کشور، همچون نفت، برای دستیابی به سلاح‌های جنگی، اتکاء بیش از حد به قدرت‌های خارجی، بویژه ایالات متحد آمریکا، و برگزیدن ثروتمندان بر تهیدستان و فروماندگان یاد می‌کرد. از جمله هدف‌های انقلاب زنده کردن میراث فرهنگی از دست شده، بازیابی اندیشه و شیوه عمل سنتی و بازسازی اصالت اسلامی بود. هدف و امید نهایی هم آفرینش انسان نوین اسلامی بود که در جامعه دینی و در سایه قوانین و اندیشه‌های شرعی به یک زندگی صلح آمیز دست یابد. در قلمروی داخلی هدف‌ها در دستیابی به سه دستاورد مهم پیوسته تنظیم شده بود: عدالت اجتماعی - با تأکید دو چندان بر عدالت به سود تهیدستان و طبقه‌های فرودست اجتماعی - خودکفایی اقتصادی و توازن میان بخش دولتی و خصوصی و شیوه‌های همکاری آنها. در قلمرو خارجی نیز بر ضرورت استقلال تصمیم‌گیری‌ها از خواست و اراده قدرت‌های خارجی تکیه می‌شد و الگوی رفتار را شعار «نه شرقی نه غربی، جمهوری اسلامی» سامان می‌داد. از منفعت دولت اسلامی و استقلالش همچون اصل‌های راهنما سخن می‌رفت و صادر کردن اندیشه‌های انقلاب اسلامی به جهان و بویژه به کشورهای مسلمان به سیاست‌های خارجی معنا می‌بخشید. در راه دسترسی به این هدف‌ها نظام جمهوری اسلامی رشته گوناگونی از رفتارها، سیاست‌گذاری‌ها و کنش‌های ایدئولوژیک را در هر دو قلمرو داخلی و خارجی به کار برده است. در بخش داخلی تلاش‌ها بویژه بر سه زمینه تبلیغ و تثبیت ایدئولوژی مذهبی، ساماندهی نهادهای دولتی و پرداختن به مسایل اجتماعی تمرکز یافته است.

#### برآمدن ایدئولوژی مذهبی

بطور کلی دستگاه قدرت دینی در مذهب تشیع چه در سطح فردی و چه در عرصه نهادهای اجتماعی مرکزگرن و حتی پخش و پراکنده است. از همین رو،



شیعه کبری هیچگاه سنت یک پارچه و تک صدائی را پرورش نداده است. گرچه به هنگام بحران های ملی فرقه های گوناگون این مذهب سیاست یگانه ای را در پیش گرفته و چند صدائی را به کناری نهاده اند اما طبع شیعه‌گری بر چند صدائی و گوناگونی مایل تر است تا هموائی و یک پارچگی. رفتار روحانیان و هواداران‌شان در دوره انقلاب را باید نمونه این سنت شمرد. اینان در مبارزه علیه نظام پهلوی - مانند بسیاری دیگر از پاره های جامعه - یکپارچه بودند. اما چندگانگی و اختلاف دیدگاه های گوناگون را در تنظیم و جهت بخشی فرآیند انقلاب و چند و چون سیاست گذاری های مطلوب به نمایش گذاشتند. در بررسی این دوران باید برچالش چهار جریان فکری مختلف انگشت نهاد که در عین حال از وجوه مشترکی نیز برخوردار بودند: گروههای سازش ناپذیر (radical)، پیکارجو (militant)، لیبرال و محافظه‌کار<sup>۱</sup>. اسلام‌سازش ناپذیر و رادیکال با نام علی شریعتی پیوند خورده است. او نویسنده و سخنوری تحصیل‌کرده در غرب بود که از خانواده ای روحانی برمی‌خاست. شریعتی ایده انقلاب اجتماعی را به میان آورد و بر پیدایش نهائی جامعه بی طبقه و آرمانشهری اسلامی پای فشرد. بستر اندیشه او را تاریخ اسلام شیعی و بویژه مفهوم «شهادت» سامان می‌داد و با اینکه بسیاری اندیشه‌ها و ایده‌هایش از دین مایه می‌گرفت، خود خواستار جامعه ای مذهبی بود و نه حکومتگری روحانیان. ایده انقلاب اجتماعی او و درهم جوشی که از مفهوم های مذهبی شیعی و پاره‌ای آموزه های رادیکال غربی فراهم آورده بود در کام بسیاری از روشنفکران جوان و دانشجویان و دانشگاهیان شیرین افتاد. اینان از یکسو آشنائی ای با ارزش های غربی داشتند و از دیگر سو معتقد به نهادهای خانوادگی سنتی شیعی بودند. از جمله پیروان این ایده‌ها مجاهدین خلق بودند که به درآمیختن پاره‌هایی از تفکر شیعی و فلسفه تاریخ مارکسیستی پرداختند.

اسلام پیکارجو را آیت الله خمینی رهبری می‌کرد که در پی انقلابی سیاسی و فرهنگی بود که به پیدایش دولتی دین مدار به دست و برای روحانیان بینجامد. خمینی به نوآوری درآموزه های کلامی شیعی دست گشود و خشونت ورزی را بسان روشی برای رسیدن به هدف نهائی دولت دین مدار روا دانست. ساز و کار چنین دولتی را قاعده های فراگیر فقه شیعه ساماندهی می‌کرد. اندیشه های خمینی را بسیاری از طلاب و برخی بازاریان و روحانیان و خرده بورژواها پی گرفتند.

اسلام لیبرال با نام مهدی بازرگان گره خورده است که به همسازی اسلام و

مدرن‌پخته باور داشت و پذیرش پاره‌هائی از فرهنگ و تمدن غرب را نه خطری برای گوهردین که به سود مذهب می‌دانست و راه پیشرفت را در شیوه‌های تکاملی و بدور از خشونت می‌جست. پیروان این تفکر را گروه‌هایی در جمع بازاریان و معلمان، بویژه دبیران دبیرستان‌ها، تشکیل می‌دادند.

گروه چهارم یعنی هواداران محافظه‌کار دینی را روحانیان بلند مرتبه دینی که معتقد به نقش نظارت دین در جامعه بودند رهبری می‌کردند. آنان را استمرار ارزش‌های مذهبی در جامعه، آزادی عمل برای نهادهای صنفی روحانیان مسلمان و رعایت آداب و رسوم مذهبی خرسند می‌ساخت. از جمع این روحانیان گروهی نیز رفتار و اندیشه‌های پیکارجویانه نیز داشتند. همانند پیروان پیکارجوی خمینی، پایگاه اجتماعی این گروه چهارم را نیز باید در مدرسه‌های دینی، در بخش‌هائی از بازار و در میان خرده‌بورژواها جستجو کرد. گروه‌های اسلامی پیکارجو و محافظه‌کار در حد مجاز نوآوری کلامی در دین، و در درجه پیکارجویی و، مهم‌تر از همه، در میزان اقتدار دولت‌دین‌مدار یکسان نمی‌اندیشیدند. چهارگروه یاد شده به داد و ستد با سنت پُرمایه و توده‌گرای شیعه‌ی ایرانی پرداختند و هرچه بیشتر بر مراسم مذهبی از جمله تعزیه‌گردانی، عزاداری و سینه‌زنی به یاد شهادت بزرگان دین تأکید کردند. برپائی و ساماندهی این مراسم در مسجدها و تکایا هرچهار گروه را تقویت کرد و در نهایت امر جنبش انقلابی را شتاب بخشید. از شور برافروخته مذهبی در این آئین‌ها تا تکاپوی عملی در برانداختن حکومت راه‌چندانی نبود. این همسوئی سیاست و دین در اسلام شیعی ایرانی همچون ابزار کارآمدی به کار برده شد و سرانجام به سرنگونی نظام پهلوی در ۱۹۷۹ انجامید. این فروپاشی، اما، بر شعله اختلاف‌های داخلی میان چهارگروه اسلامی دامن زد. زیرا با از میان رفتن دشمن مشترک همکاری مؤثر پیشین میان گروه‌ها یکی از مهم‌ترین دلایل خود را از دست داده بود. هریک از چهار گروه و نیز هم‌زمان دیروزین و عرفی‌گرایشان خواهان سهمی از قدرت سیاسی بودند.

در این میان، پیکار جویان هوادار خمینی در فرآیند تحکیم قدرت به تدریج و آگاهانه مهم‌ترین رقیبان خویش را از معرکه بدر کردند. نخست روشنفکران عرفی‌گرا و بویژه جمعی از ایشان که به ایجاد ائتلافی شکننده رسیده بودند به کنار زده شدند. سپس رهبران حزب توده به اعتراف‌های تحقیرآمیز در رسانه‌های همگانی وادار و روانه زندان گردیدند. اندکی بعد حزب توده نیز از فعالیت علنی بازماند. اسلام منهای روحانیت و سازش‌ناپذیر شریعتی نیز



ناپذیرفتنی شناخته شد و از جمع مجاهدین خلق نیز آنان که از مرگ جان بدر بردند به فعالیت زیرزمینی و یا خروج از ایران ناچار شدند.

به حاشیه راندن اسلام لیبرال، اما، به این سادگی نبود. اسلام مسامحه گری که آمیزه ای از شیعه گری و ملت گرایی ایرانی را عرضه می کرد از سابقه تاریخی مهمی برخوردار بود و پشتیبانی اکثریت را تاحدی برمی انگیزت. با این حال، نظام دین مدار با زیر نظر گرفتن فعالیت های رهبران اسلام لیبرال و تهدید و ارباب هواداران و پیروانشان در مهار کردن این گروه به کامیابی رسید. گرچه بازرگان تا هنگام مرگ بر امکان تلفیق آزادی و دین پای فشرد، پیروان او هیچگاه به نیروی سیاسی مؤثری در جمهوری اسلامی تبدیل نشدند.

چنین بود که غنیمت های انقلاب میان دو گروه مذهبی باقیمانده، محافظه کاران و پیکارجویان، تقسیم شد. سرشت و سرنوشت سیاست های جناحی (factional politics) ایران پس از انقلاب را همین دو گروه رقم می زدند.

جهت گیری های ایدئولوژیک این دو گروه زمینه ای را مهیا کرد که بر بنای آن و همخوان با آن گفتمان و عمل سیاسی ایران شکل گرفت. گرچه گاه جمعی عملگرا و کمتر ایدئولوژیک پدیدار شدند اما محافظه کاران و پیکارجویان همچنان جایگاه خویش را در کانون سیاست گذاری ها حفظ کرده اند.

خمینی، رهبر بی رقیب انقلاب و رئیس حکومت، این هردو گروه را به رسمیت شناخت و بر اراده ای آنان در تقسیم قدرت سیاسی مهر تأیید نهاد. وی در عین حال و در پیچ و خم سیاست ورزی های روزانه خود را بالاتر از چالش میان دو گروه نگهداشت و، هنگام نیاز، به داوری و حل اختلاف میانشان دست گشود، اما هیچگاه یکی از آن دو را بر دیگری برتری نبخشید و تاپایان عمرش هردو را در دو سوی کفه های توازن نگاهداشت.

مهمترین دغدغه ی نظام در این دوران تحکیم اقتدار و اسلامی کردن ساز و کار اجتماعی بود و این هردو گروه ابزار لازم برای رسیدن به این هدف ها را در کف خمینی می نهادند. وی از عوامل و رخداد های گوناگون داخلی و خارجی چون ماجرای گروگان گیری و جنگ ایران و عراق نیز برای سرکوب ناراضیان و تقویت نیروی مهارگر حکومتی بهره گرفت. تنها پس از ۱۹۸۸ و در دوره پایانی جنگ هشت ساله با عراق بود که خمینی به پشتیبانی آشکار از گروه پیکارجویان اسلامی پرداخت. در نهایت تأکید بی پرده وی بر اولویت حکومت اسلامی و تأمین مصلحت آن حتی به بهای «تخریب مساجد» جایگاه پیکارجویان را بر آن محافظه کاران برتری بخشید. با مرگ خمینی و دگرگونی هائی در قانون اساسی،

دوران قوام یابی نهادهای موازی دولت آغاز شد.

### نهادهای دگرگونی پذیر

در پی برخی چالش های داخلی و بین المللی، جمهوری اسلامی به بازسازی و ساماندهی دوباره نهادها و ارگان های اجرائی خویش دست گشود. گرچه این دگرگونی ها بنیاد نهادها را دست ناخورده و نهاد انا در جهت دهی ساز و کار سیاست داخلی در ایران سخت مؤثر افتاد. فرآیند این دگرگونسازی ها در عهد خمینی آغاز و پس از وی پی گرفته شد. می توان در یک نگاه کلی سه دوره جداگانه را در سرگذشت دستگاه حکومتی ایران پس از انقلاب باز شناخت. دوران خمینی (۸۹-۱۹۷۹)، دوران رفسنجانی (۹۷-۱۹۸۹) و دوران خاتمی (از ۱۹۹۷ تاکنون). این سه دوره بازنمای فروکش تدریجی شور انقلابی و عقب نشینی گفتمان و ذهنیت ایدئولوژیک در بسیاری قلمروهای سیاست داخلی، منطقه ای و جهانی است. افزون براین، این سه دوره به روند پیچیده تکامل و تحکیم و تمرکز یابی نهادهای دولتی نیز دلالت می کنند. گرچه در این روند در برخی از سیاست های داخلی و خارجی نظام تغییراتی حاصل شد، در بسیاری از مواضع انقلابی و ایدئولوژیک نظام تعدیلی صورت نگرفت. گفتنی است که برنامه انتخاباتی خاتمی با شعارهایی در باب جامعه مدنی و حکومت قانون رقم خورده بود. پیروزی وی را نیز پشتیبانی گروه کثیری از جوانان و زنان به بار آورد. آشکار نیست که پیروزی خاتمی در انتخابات تا چه حد امداد دگرگونی ها در سرشت نهادهای امنیتی نظامی و یا اداری نظام بوده است.

### نهادهای قهرآمیز

دو عامل خارجی در دگرگونی نهادهای قهرآمیز مؤثر بوده اند: (۱) آغاز ناگهانی جنگ با عراق در ۱۹۸۰، سیاست مهار دوگانه امریکا علیه ایران در ۱۹۹۳ و تحریم اقتصادی در ۱۹۹۵، مسئله امنیت ملی و بقای نظام را اولیوی تازه بخشید. لازمه این اولویت این بود که نیروهای نظامی و انتظامی حکومت اسلامی از این پس می باید همواره آماده پاسخگویی به حمله های ناگهانی خارجی و شورش داخلی و هرگونه چالش امنیتی باشند. سخنگویان حکومتی به روشنی اعلام کردند که دیگر هیچگاه در برابر حمله ی خارجی و یا تهدید بیرونی غافلگیر نخواهند شد. شرط این آماده باش همیشگی تجمیع نیروهای امنیتی از راه تهیه جنگ افزار از منابع خارجی و نیز تولید آن در داخل کشور



بود. رژیم با به رسمیت شناختن این نیاز بر خود کفائی نظامی و امنیتی تأکید فراوان کرد.

(۲) با پایان یافتن جنگ با عراق در ۱۹۸۸، تکاپوی گسترده ای برای پایان دادن به ناسازگاری ها میان دو نیروی نظامی یعنی سپاه انقلابی پاسداران و ارتش آغاز شد. مشکل از آنجا پدیدار شد که روحانیان بیمناک از پیوند ارتش با نظام پهلوی و رژیم پادشاهی، انقلابی های پُرشور و پیکارگر را در قالب نیروی نظامی اعتماد پذیری جای دادند. در نخستین ماههای پس از پیروزی انقلاب سازماندهی سپاه انقلابی ای که بسیاری از رسالت های ارتش را بدوش می گرفت به انجام رسید. در جنگ ایران و عراق سپاه و ارتش دوش بدوش هم شرکت جستند گرچه گاه هریک شیوه متفاوتی را برای نبرد برمی گزیدند. تصمیم به یکی کردن این دو نیرو پس از پایان جنگ گرفته شد. دفتر مرکزی مشترکی در ۱۹۸۹ بنا نهاده شد که در آن دست بالا به فرماندهان پاسداران سپرده می شد. پایان یافتن دوگانگی بین ارتش و سپاه به سود نیروهای سپاه انقلابی خود نمودار اولویت سپاه به سبب سرسپردگی به حکومت روحانیان بود. چنین به نظر می رسد که درهم آمیختگی ارتش و سپاه احتمال پیدایش چالش فرماندهان ارتش با رژیم را کاهش داد گرچه آنرا یکسره از میان نبرد.

#### نهادهای مدنی

در قلمرو اداری و تصمیم گیری دگرگونی ها بنیادی تر بوده اند از جمله در نهادهای کلیدی چون رهبری، ریاست جمهوری، قوه قضائیه و مجلس شورای اسلامی. این دگرگونی ها پی آمد بازنگری در قانون اساسی در سال ۱۹۸۹، یعنی اندکی پس از مرگ آیت الله خمینی اند، که بخش های عمده ای از قانون اساسی تصویب شده به سال ۱۹۷۹ را دگرگون ساخته است. شاید شگفت ترین دگرگونی را باید در اختیارات مقام رهبری جست. پس از مرگ خمینی یافتن جانشینی در حد محبوبیت و اقتدار مذهبی-سیاسی او ناممکن می نمود. به این ترتیب، راهی جز بازنگری بنیادین در مقام رهبر و ویژگی های او نبود. در این بازنگری از شرط دشواری چون مرجعیت اعلای رهبر چشم پوشیده شد. با حذف شرط مرجعیت، شرط لازم و کافی برای احراز مقام رهبری به دانش لازم در زمینه سیاست و مدیریت و آگاهی بر احکام فقهی منحصر گردید. براساس قانون اساسی، رهبر را مردم نه در انتخاب مستقیم بلکه از راه انتخاب روحانیان مجلس خبرگان رهبری برمی گزینند. اما تنها با تأیید شورای نگهبان است که

داوطلبان می توانند در انتخابات مجلس خبرگان شرکت کنند. به این ترتیب، مهم‌ترین مقام در نظام حکومتی ایران با انتخاب بی واسطه مردم به قدرت نمی‌رسد. از همین رو، بی جا نیست اگر جمهوری اسلامی را وضع و حال ایران را حکومت دین مدار در زیر ردای جمهوری بدانیم.<sup>۲</sup>

افزایش گسترده اختیارات قوه قضائیه از جمله دگرگونی های دیگر است. رئیس قوای قضائیه از سوی رهبر برگزیده می شود و تنها به او پاسخگوست. دگرگونی ها در ساز و کار مجلس اما چندان بنیادی نبوده اند و به هر حال از اختیارات آن در مقابل دولت و قوه مجریه کاسته اند. برای نمونه، شمار لازم نمایندگان برای برکنار کردن وزیران از راه استیضاح افزایش یافته است. قوه مجریه نیز با حذف سمت نخست وزیری و انتقال قدرت آن به ریاست جمهوری مشمول تغییراتی شده است. در این تغییرات گرچه رئیس جمهور صاحب اختیارات تازه ای شده اما همچنان در مسائل مهم دولتی، امنیتی و سیاست خارجی پیرو مقام رهبری است.

#### نهادهای دگرگون ناشده

برخی دیگر از نهادهای ویژه رژیم جمهوری اسلامی اما هیچ دگرگونی نیافته و همچنان ساختار درونی و اجرائی نخستین را حفظ کرده اند. در این میان باید از شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام نام برد که هر دو در عرصه تصمیم گیری حکومتی ایران نقشی مهم برعهده دارند.<sup>۳</sup> کار شورای نگهبان بررسی قوانین مصوبه مجلس شورای اسلامی به قصد احراز انطباق آنها با موازین اسلام و قانون اساسی است. دوازده نفر اعضای این شورا را نیمی روحانیان و نیمی حقوق دانان سامان می دهند. تاکنون شورای نگهبان بارها از حق بررسی خویش در رد قوانین تصویب شده در مجلس بهره برده و در عین حال به تدریج به نهادی برای ارزیابی و داوری درباره‌ی شایستگی نامزدهای انتخاباتی نیز تبدیل شده است. با توجه به توانائی های گسترده این نهاد می‌توان گفت که شورای نگهبان اینک مهم ترین مانع در راه پیدایش جبهه ای موثر از مخالفان رژیم در میدان سیاست ایران است. به سخن دیگر، مهم ترین دستاورد این شورا تاکنون تثبیت حکومت روحانیان و توزیع و تقسیم قدرت سیاسی در نهادهای گوناگون رژیم بوده است.

مجمع تشخیص مصلحت نظام را خمینی در ۱۹۸۸ بنا نهاد تا به داوری اختلاف های حل نشده بین شورای نگهبان، مجلس شورای اسلامی و قوه مجریه



بنشینند. رئیس این مجمع، و نیز سی تن اعضای آن از سوی رهبر انقلاب برگزیده می شوند. اهمیت این مجمع بویژه هنگام بروز تنش های جدی و اختلاف نظرهای عمیق میان شخصیت ها و نهادهای کلیدی رژیم آشکار می شود. در چنین مقاطعی است که مجمع به عنوان داور نهائی چالش ها در پاسداری از موجودیت و یکپارچگی رژیم نقشی کلیدی ایفا می کند و مانع از افشا و تسری اختلافات داخلی جناح گوناگون به عرصه عمومی می شود.

در بیشتر نهادهای مدنی و غیر دولتی، همانند گروههای نیمه مستقل و نیز انجمن ها و سازمان های موثر در زندگی اقتصادی جامعه دگرگونی محسوسی پدیدار نشده است. برخی از این نهادها به ظاهر مصون از دخالت رژیم مشغول فعالیت اند. اما در واقع سرنوشت اینان نیز در دست صاحبان قدرت سیاسی است. مهم ترین این نهادها، که به ویژه در زندگی اقتصادی کشور نقشی کلیدی ایفا می کنند بنیادها و موقوفه های گوناگون دولتی یا خصوصی اند. موسسات وقفی جوامع اسلامی، در خدمت رسانی های اجتماعی و گروهی و پیشبرد منفعت همگانی، سابقه تاریخی درازی دارند. در پاره ای کشورهای اسلامی این موسسات زیر نظر مستقیم وزارتخانه ای اداره می شوند و در برخی دیگر از استقلال نسبی بهره مندند. نمونه ای ایران پس از انقلاب قدری متفاوت از این هردو است. با استقرار رژیم اسلامی شمار بسیاری از بنیادهای اسلامی برای خدمت به نیازمندان و کمک به روند اسلامی سازی جامعه پدیدار شده اند. در این میان بنیاد مستضعفان و بنیاد شهید به سبب اهمیت و دامنه فعالیت های اقتصادی و بازده های مالی خود و نیز بخاطر نقشی که در نظام اجتماعی بازی کرده اند از دیگران متمایزاند.<sup>۴</sup> سرمایه ی هنگفت این دو بنیاد که سر به میلیاردها دلار می زند برآمده از اموال مصادره شده از خاندان پهلوی و سرمایه داران و کارآفرینان در دوران پیش از انقلاب است. دولت تاکنون از این بنیادها و ثروت بی کرانشان برای رفع نیازها و خواست های قربانیان جنگ ایران و عراق بهره گرفته و از این رهگذر پایگاه قابل توجهی برای کمک به سرکوب شورش های اجتماعی و تأمین منافع سیاسی خود فراهم آورده است. پیامد اجتماعی این تأثیر منفی آن بر اوضاع و احوال اقتصادی ایران بوده است. تسلط انحصاری این گونه بنیادها بر بازرگانی و سرمایه گذاری های کلان به تصمیم گیری های غیرعقلانی و سودجویی های غیرقانونی و در نهایت امر به گسترش بی سابقه فساد در رگ و پی اقتصاد کشور انجامیده است. سرپرستان این دو بنیاد از سوی رهبر و نه رئیس جمهور- برگزیده می شوند و پاسخگوی رفتار و اعمال خویش

در برابر هیچ نهاد انتخابی نیستند و تنها به اشاره و موافقت رهبر به تصمیم گیری های سیاسی و اقتصادی می پردازند. از همین رو، تلاش دوره ششم مجلس شورای اسلامی نیز برای مهار این بنیادها به نتیجه ای نرسید. به این ترتیب، سرمایه هنگفت مالی و پشتیبانی مستقیم رهبر تاکنون این دو بنیاد را توان آن بخشیده است که به عنوان نهادهائی مستقل نه تنها در قلمرو اقتصاد که در معرکه سیاسی و سامان حیات اجتماعی کشور نیز نقشی اساسی ایفا کنند.

اقتصاد ایران و نهادهای گوناگون آن نه تنها از رهگذر فعالیت های این دو بنیاد که از تصمیم گیری ها و سیاستگذاری های پر تناقص دولتی و نیز از رویدادهای جهانی آسیب های فراوان دیده است. رژیم انقلابی در آغاز با توسل به مفاهیم مبهم اقتصاد اسلامی به دولتی کردن واحدهای کارآمد صنعتی، بانک ها و شرکت های بیمه پرداخت. چالش های دیگری نیز که مهارشان از توانائی رژیم خارج بود بر اوضاع اقتصادی کشور تأثیر منفی نهادند: نوسان قیمت جهانی نفت، هزینهی جنگ ایران و عراق، تحریم تجاری و سیاست مهار دوگانه از سوی ایالات متحد آمریکا را باید در شمار این چالش ها دانست. پی آمد مستقیم این رویدادها و پدیده ها پائین رفتن شدید ارزش ریال و کاهش سرمایه گذاری در امور اجتماعی بود. حکومت از رهانیدن گریبان اقتصاد کشور از وابستگی به نفت باز ماند و تکیه بر صادرات تک محصولی همچنان جایگاه تاریخی و اساسی خویش در اقتصاد کشور را نگاهداشت و پی آمدهای سیاسی و اجتماعی ویژه خود را به همراه آورد.

گرچه کمبودهای اقتصادی خود به خود به آشوب های سیاسی دامن نمی زند اما بی شک به نارضایتی و جدائی روزافزون مردمان از حکومت مینجامد. در ایران نیز که ناخرسندی از سیاست های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی رژیم در ابعادی گسترده تجلی یافته همین پدیده به چشم می خورد. سرخوردگی عمومی از حکومت اسلامی و واکنش تند رژیم به مخالفان سیاسی خود، خشم همگانی از فساد ریشه دار در طبقه حاکم و ناکامی جوانان در تلاش معاش به پیدایش فضائی آکنده از نارضایتی نسبت به اوضاع و احوال کشور منجر شده است. کاستی های اقتصاد ایران همچنین دو پایگاه اصلی و نخستین رژیم یعنی طبقه محرومان و خرده بورژواها را آسیب پذیر تر از پیش کرده است. گرچه بنیادهای دولتی بخشی از حاصل سرمایه گذاری ها و فعالیت های بازرگانی خویش را در راه کمک به طبقات فرودست اجتماعی صرف کرده اند، اما این گونه یارانه ها به حل مشکلات عظیم اقتصادی کمکی نرسانده اند. پایان جنگ با عراق خیل



بی‌شماری از سربازان را روانه شهرها کرد. تقاضای کار از سوی این گروه کمبود مشاغل را در پاسخگویی به رشد بی حساب و کتاب جمعیت در دهه ۱۹۸۰ آشکارتر ساخت. نیز باید از مهاجرت روستائیان به شهرها برای یافتن کار یاد کرد که به سهم خود بر ابعاد مشکل بیکاری افزود. به این ترتیب، چندی نگذشت که خواست‌های جنگجویان دیروز و مهاجران روستائی برای زندگی بهتر به تظاهرات سازمان یافته و آشوب‌های پراکنده و خشونت آمیز در برخی از شهرهای ایران منجر شد.<sup>۶</sup>

در سال‌های ۲-۱۹۹۱ رشته‌ای از ناآرامی‌ها در تهران، شیراز و مشهد - که پذیرای جمعیت پرشماری مهاجر افغانی بود - روی نمود و چند سالی پس از آن ناآرامی‌های کارگران کارخانه‌های پیرامون تهران بازنمای ناتوانی رژیم از برآوردن نیازهای اقتصادی در میان طبقه‌های اجتماعی هوادار خویش شد. گرچه حکومت اسلامی این ناآرامی‌ها را، گاه با خشونت هرچه تمام‌تر، سرکوب کرد، اما ریشه‌ی مشکل همچنان باقی است و بر بطلان ادعای رژیم در برقراری عدالت اجتماعی گواهی می‌دهد. فساد سازمان یافته‌ای که جمهوری اسلامی و روحانیان حاکم را در بر گرفته شکست رژیم در تأمین عدالت اجتماعی و کاهش اختلافات طبقاتی را دو چندان جلوه می‌دهد. نافرجامی اهداف و برنامه‌های رژیم در توزیع عادلانه‌ی ثروت و پشتیبانی از «مستضعفان»، خط بطلان بر دعاوی انسان‌مدارانه حکومت اسلامی کشیده است.

#### سرنوشت اصلاح طلبی

سه دوره متحول سیاست ایران پس از انقلاب را اغلب نشانه‌های امید به پیدایش دوران گشایش سیاسی و سرآغاز یک جنبش ترقی خواه و اصلاح طلب شمرده‌اند.<sup>۷</sup> اما مسئله پیچیده‌تر از این‌هاست. دوران خمینی را باید دوران تأسیس و تحکیم قدرت و اسلامی سازی جامعه دانست که به پدیده‌ها و رویدادهائی چون فرار مغزها، ماجرای گروگانگیری و جنگ ایران و عراق انجامید. رفسنجانی روند اصلاح نهادهای دولتی را آغاز کرد، به رشد بی حساب جمعیت و مسائل ناشی از آن پرداخت و بدین شیوه ادامه حیات رژیم را ممکن ساخت و در قلمرو سیاست خارجی از تأکید بر ضرورت صدور انقلاب به کشورهای همسایه کاست. دوران خاتمی نیز با چالش برای توسعه سیاسی و اجتماعی و خواست اصلاح دستگاه از درون همراه شده است.<sup>۸</sup> این دوران با پیروزی چشمگیر وی در انتخابات سال ۱۹۹۷ (تکرار آن در ۲۰۰۱) و پیروزی

طیف اصلاح طلبان در انتخابات مجلس ششم آغاز شد. برخی از هدف‌ها و ارزش‌هایی که او در مبارزات نخستین انتخاباتی‌اش به میان آورد همچنان در ساحت سیاسی ایران مطرح‌اند. در واقع، پیروزی او امید حرکت به سوی دموکراسی و اصلاحات اساسی در ساختار سیاست و تصمیم‌گیری کشور را در دل بسیاری از ایرانیان برنشانده. این امید، اما، با مقاومت مستمر جناح محافظه‌کار رژیم در برابر هرگونه گام اساسی اصلاح طلبانه که همراه با سرکوبی روزافزون هواداران اصلاحات بود از میان رفت.

با همه‌پسروی‌های خاتمی و کوتاهی‌اش در تکیه بر پشتیبانی عمومی برای انجام اصلاحات کارساز، هواداران و پشتیبانان اصلاحات به بنیان نهادن ائتلاف مهمی دست‌گشودند. پایگاه اجتماعی عمیق و گسترده این ائتلاف گسترده در چهار رکن اصلی را دربر می‌گیرد. نخستین رکن نسل جوان ایران، یعنی نزدیک به دو سوم جمعیت ایران است. اکثریت قاطع این نسل در سال‌های پس‌ازانقلاب به دنیا آمده‌اند و در نتیجه نه از دوران پادشاهی‌های خاطرات چندانی در ذهن دارند و نه از ماجراهای انقلاب. اینان تنها به امید تنفس نسیم آزادی، آینده‌ای روشن‌تر، فرصت‌های اقتصادی بهتر، گشایش‌های فرهنگی و کاهش دخالت‌های رژیم در حریم زندگانی خصوصی خود به خاتمی روی آوردند. گروه دوم پشتیبانان خاتمی متشکل از زنان ایرانی بود. تمایل این گروه به خاتمی نیز در آرمان‌های آنان برای رفع محدودیت‌های تحمیل‌شده برزنان در دوران استقرار رژیم جمهوری اسلامی ریشه داشت. تلاش‌های مستمر زنان ایران برای دستیابی به حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی خود در سال‌های پس‌از انقلاب تاریخ ویژه‌ای را پشت سر نهاده، از یکسو شاهد دوران سرکوب و تحمیل محدودیت‌های روزهای آغازین انقلاب و از سوی دیگر با اعاده برخی از آزادی‌ها پس از مرگ خمینی و پایان جنگ در ۱۹۸۸ روبرو بوده است. گرچه هنوز در قیاس با وضع کشورهای غربی بهره‌مندی زنان ایران از حقوق و آزادی‌های برابر با مردان ناچیز به نظر می‌رسد وضع حقوقی-اجتماعی آنان از احوال زنان کشورهای کناره جنوبی خلیج فارس و بسیاری دیگر از همسایگان ایران در خاورمیانه مطلوب‌تر است. انتخابات ۱۳۷۲ فرصتی در کف زنان نهاد تا آشکارا خواست خویش برای پاسداری از پیشرفت‌های بدست آمده در زمینه‌های حقوقی، آموزشی، فرهنگی و دیگر قلمروهای اساسی را به میان آورند. به گمان آنان خاتمی می‌توانست در جهت منافع آنان گام بردارد.

سومین گروه از هواداران نخستین خاتمی را باید در طیف گسترده‌ای از



روشنفکران عرفی و دینی و اعضای طبقه‌ی متوسط و بخش بزرگی از کارمندان اداره‌ها جست و جو کرد. میزان و عمق پشتیبانی این گروه از خاتمی روشن نیست اما بی‌شک بخش بزرگی از این گروه به خاتمی رأی دادند. پشتیبانی روشنفکران عرفی از خاتمی دور از انتظار نبود چه وی پیش از این در سمت وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی چهره‌ای مدارا جو از خویش در خاطره‌ها برجای گذاشته بود. پشتیبانی روشنفکران دینی از خاتمی را باید ناشی از تنش‌ها و چند دستگی‌های دانست که در میان این گروه بر سر مقوله‌هایی چون جایگاه مناسب روحانیان در عرصه جامعه و حکومت، نقش ولی فقیه، و آراء بحث‌انگیز و سرنوشت روشنفکران دینی، رخ داده بود.

خاتمی نقطه امید و مورد حمایت طبقات فرودست و مستمند شهری نیز شده بود. در مورد میزان این حمایت و شمار آراء این گروه به نفع خاتمی نیز آمار و آگاهی‌های دقیقی در دسترس نیست. اما با توجه به کارنامه ناموزون رژیم در زمینه اقتصادی و برآورده نشدن وعده‌های آن در مورد تأمین عدالت اجتماعی، شگفت‌آور نبود اگر طبقه پائین و تهیدستان ناراضایتی خویش را به کمک برگه‌های رأی آشکار سازند. در انتخابات سال ۲۰۰۱ نیز جمع ناهمگون برآمده از چهار گروه یاد شده خاتمی را بار دیگر و با شماره رأیی بالاتر، برگزید. اما روند اصلاحات در دور دوم ریاست جمهوری وی شتابی کندتر و نا امید کننده تر داشت، به ویژه پس از آن که روزنامه‌های اصلاح طلب یکی پس از دیگری به محاق تعطیل افتادند. در واقع، تهاجم سازمان یافته جناح محافظه کار رژیم برای مهار روزنامه‌ها و زندانی کردن روزنامه نگاران منتقد و نام آور همچنان ادامه دارد. در این تهاجم بسیاری دیگر از معترضان و مخالفان رژیم، از جمله برخی از نمایندگان اصلاح طلب مجلس ششم، نیز قربانی و محکوم به سکوت شدند. در صف مخالفان خاتمی شماری از نهادهای دولتی و نیمه دولتی و شماری از صاحبان قدرت و نفوذ در درون رژیم که منافع ریشه دار و سازمان یافته سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیکی دارند قرار گرفته‌اند. این گروه ابزار لازم را برای شکست برنامه محدود اصلاحات وی در کف داشته‌اند. نهادهای متنفذ دولتی، بنیادهای بهره‌مند از کمک مالی دولت، قوه قضاییه، بخش‌هایی از بازار سنتی، بخشی از نیروها و نهادهای نظامی/امنیتی، از جمله عناصری از سپاه انقلاب، وزارت کشور و وزارت اطلاعات، را در صف مخالفان خاتمی باید شمرد.

سرنوشت اصلاحات همچنین متأثر از رقابت‌ها و کشمکش‌های متغییر عرصه سیاسی ایران بوده است. این عرصه را باید پیامد رقابت‌ها و ائتلاف‌های

گوناگون و ناپایدار شخصیت‌ها و نیروهای متنفذ درون رژیم دانست. این همبستگی‌ها بر بستر مجموعه‌ای از قواعد رفتاری به ظاهر متناقض روئیده‌اند و تابع عوامل گوناگون اقتصادی، سیاسی، مذهبی، ایدئولوژیک و نیز ملاحظات مربوط به اهداف و سیاست خارجی‌اند. برای نمونه، گاه افراد و گروه‌های متنفذی که در سیاست خارجی به یکسان می‌اندیشند در امور داخلی اختلاف نظر دارند و برعکس آنانی که در مسائل داخلی دارای مواضع مشترکی هستند در باره روابط خارجی ایران هم نظر نیستند. مواضع و آراء مشترک نیز چه بسا در گذر زمان دگرگون می‌شود. چنین است که هدف‌ها و اولویت‌های سیاسی نیز در این مسیر پر نشیب و فراز تغییر می‌یابد.

به سخن دیگر، دگرگونی در سیاست‌ها و رفتار نهادهای رسمی و فراقانونی و مواضع رهبران و تصمیم‌گیران گوناگون رژیم چنان به تکرار پدیدار گشته که بهره‌گیری از قالب‌های ثابت برای بازشناسی آنان را ناممکن ساخته است. از این گذشته، گفتمان سیاسی سخنگویان رژیم در پس لایه‌ای از واژگان و تعبیرات مذهبی-ایدئولوژیک پنهان شده و کاربرد قالب‌های مرسوم علم سیاست را برای تفسیر رفتار حکومت اسلامی به ویژه در عرصه بین‌المللی از آن چه هست دشوارتر کرده است. با این همه، زیربنای سیاست ایران را نیز مانند هر جامعه دیگر چالش بر سر قدرت و تثبیت آن -درچارچوب مفاهیم اسلامی- سامان می‌دهد. در واقع، پرسش بنیادین هارولد لاسول (Harold Lasswell) در باره نبرد بر سر قدرت سیاسی: «چه کسی، چقدر، چگونه، و چرا می‌برد؟» به روشنی در عرصه سیاست ایران نیز مصداق یافته است. در پاسخ به این پرسش با اندکی بدبینی می‌توان گفت که: «نظام روحانیان است که در طول این سال‌ها با بهره‌بری از نهادها و ابزارهای دولتی و نیمه دولتی و با توسل به ابزارهای فراقانونی سهم بسیار برده. از همین رو سیاست ایران را باید در سایه سنگین نظامی تفسیر کرد که به دست روحانیان، برای روحانیان و هواداران و حامیانشان، آن هم به قصد تسلط بر غنائم انقلاب و سرمایه‌های کشور، ساخته و پرداخته شده است.»

#### جدائی بین دولت و ملت

شگفت‌انگیز نیست اگر شکاف‌های درونی در ساختار سیاسی و دولتی ایران همچنان ژرف و ترمیم‌ناپذیر برجای مانده باشد. با همه تلاش‌های رژیم برای مهار کردن و پس راندن جامعه مدنی و در هم شکستن نیروها و شخصیت‌های



اصلاح طلب نتیجه نهایی این چالش بهیچ رو از پیش تعیین شده نیست. سرکوب شدید اصلاح طلبان امید به اصلاحات دولتی را آشکارا از میان برده و به سرخوردگی همگانی از سیاست انجامیده است. این نکته که شمار اندکی از رأی دهندگان در آخرین انتخابات شوراها (۲۰۰۳) شرکت جستند نشان روشنی از این حس سرخوردگی و نارضایتی از رژیم و ناامیدی از تحقق خواست های عمومی است. امیدی که آشکارا بر وعده های انتخاباتی خاتمی تکیه داشت اینک به نومییدی بدل شده است. چنین به نظر می رسد که اکثریت شهروندان ایران به بی ثمری فرآیندهای عادی سیاسی برای دگرگون کردن اوضاع یقین پیدا کرده اند و روحانیان حاکم را بی اعتنا به خواست های خویش برای مشارکت آزادانه و موثر در عرصه سیاسی و تصمیم گیری می بینند. تظاهرات پراکنده پیش از انتخابات مجلس هفتم در تابستان ۲۰۰۳ در تهران و چند شهر دیگر نیز آشکار می ساخت که نظام دین سالار ناتوان از پاسخگویی به خواست آزادی از درون است.

در فضای زندگی اجتماعی، حس بیگانگی نسبت به حکومت را تفکیک بین ساحت عمومی و قلمرو خصوصی تشدید می کند. این دوگانگی که در بسیاری دیگر از جوامع جهان نیز پدیده ای ناشناخته نیست، در بافت اجتماعی و سیاسی ایران جلوه های تیز تر و آشکار تری دارد و تنش و تضادی کم نظیر بین نیروهای گوناگون را به نمایش می گذارد.<sup>۱۱</sup> در ساحت عمومی، دست مقتدر قوانین اسلامی مردمان را براساس جنسیت جدا کرده و زنان را به رعایت حجاب اسلامی واداشته است. ورود به دانشگاهها را برای داوطلبان مورد نظر و فاقد صلاحیت براساس سهمیه های ویژه ای مجاز ساخته و استخدام در نهادهای دولتی را منوط به احراز اعتقادات اسلامی متقاضیان و وفاداری آنان به نظام حاکم کرده است. با اعمال مجازات های قانونی یا فراقانونی هر مخالف و حرکتی را به بهانه ای تهدید امنیت ملی و بقای نظام از همیشه دشوارتر ساخته است. قلمرو خصوصی انا بکلی دیگر است و در پس حصارهای مرئی و نامرئی آن زندگی دیگری در خفا جریان دارد. در این دنیای ناپیدا و به راستی غرب زده تازه ترین نوارهای فیلم، نمایش ها و موسیقی فرنگی (و بویژه امریکایی) دست بدست می شوند. همنشینی دختران و پسران رواست و رقص و شادخواری برقرار. در این عرصه حجاب اسلامی جای به لباس های غربی سپرده است و ساکنان آن خود را صاحب آزادی های می دانند که در عرصه عمومی از آن محروم اند. زمام این عرصه خصوصی در کف جوانان یعنی همان توده اجتماعی

شکل ناگرفته و زیر بیست ساله است. در چشم ایشان ساحت همگانی بازنمای قوانین سخت و سنگواره و تنگناهای رفتاری ای است که جز به محدود کردن آزادی انتخاب هایشان نمی انجامد. در باور ایشان رژیم نیز نیازهای امروز و هدف‌های آینده آنان را به جد نمی گیرد.

گرچه چالش جوانان با چنین وضعیتی در قالب نهادهای سازمان داده شده در نیامده است اما آنان آشکارا جبر مذهبی و محدودیت های تحمیلی را به پرسش کشیده اند و پیشگامان و مبشران دگرگونی در اوضاع اند. زنان آزادی طلبی جوانان را سخت پشتیبانی می کنند و بردرگون سازی نظام حقوقی و به ویژه تغییر قوانین ناظر بر حقوق فردی بسود برابری جنسیتی پای می فشارند. چنین به نظر می رسد که از این پس زنان و جوانان ایرانی هموار کننده و سبب ساز هرگونه حرکت دموکراتیک در ایران خواهند بود. اما، باروری تلاش آنان را گذشت زمان نشان خواهد داد.

به سخن دیگر، در یک ارزیابی واقع بینانه از کارنامه جمهوری اسلامی ناتوانی ها و شکست های آن در هردو قلمرو سیاست داخلی و خارجی آشکار می شود. عدالت اجتماعی و خود کفایی اقتصادی هنوز در افقی دست نیافتنی برجای مانده اند. انقلاب خاندان های قدرتمند پیشین را برانداخت اما به زودی دیگرانی را جایگزین ایشان ساخت و از آن پس چرخه بسته سرآمدان هیچگاه راهی بسوی عدالت اجتماعی نگشود. سرآمدان اسلامی تازه بدوران رسیده، به زودی دامن خویش را از ثروت های هنگفت آکنده، از تقسیم آن با طبقه های فرودست اجتماعی سرباز زدند و چشم را برفساد رو به رشد دیوانسالاران و روحانیان فرو بستند. گرچه در این میان بخشی از تهیدستان اجتماعی به نوایی رسیدند اما بنای رفاه نوین یاد آنان نیز در بهترین حالت بسیار سست و شکننده است. آشوب هایی را که چندی پیش، با شرکت تهیدستان شهری، بی خانمان ها، و مجروحان و مصدومان جنگ ایران و عراق رخ داد باید نشان روشنی از ژرفای بی عدالتی های اجتماعی دانست.

رژیم جمهوری اسلامی از رسیدن به خود کفایی اقتصادی نیز وامانده است.<sup>۱۲</sup> صنعت نفت هنوز مهم ترین تکیه گاه اقتصاد ایران است. وابستگی به صادرات تک محصولی و ذهنیت اقتصادی ناشی از آن را باید از مشخصات بارز وضع اقتصادی کشور شمرد. تلاش های رژیم برای متنوع کردن تولیدات دولتی اقتصادی کشور نیز تاکنون بی نتیجه مانده است و ایجاد توازن میان بخش های خصوصی و تعاونی اقتصاد نیز تا مرحله تحقق فاصله بسیار دارد.



پاره ای از این کاستی ها را باید پیامد اهداف و سیاست های ناکارآمد رژیم در قلمرو روابط خارجی دانست. تحریم اقتصادی امریکا راه سرمایه گذاری های خارجی در ایران را بسته و آسیب فراوان بر پیکر اقتصاد ایران وارد آورده است. تلاش های چند ساله ایران برای گریختن از چنبره این تحریم یکسره بی فرجام مانده زیرا رژیم نتوانسته و یا نخواسته است در راه بهبود روابط ایران و ایالات متحد آمریکا گام های جدی و اساسی بردارد. افزون بر این، برنامه انعطاف ناپذیر رژیم برای تثبیت ارزش ها و قواعد اسلامی در جامعه نیز شمار بزرگی از کارشناسان و فرهیختگان ایرانی را به خارج از مرزهای کشور گریزانده و از این رهگذر ایران را دچار آسیب ها و زیان های جبران ناپذیر ساخته است.

رژیم جمهوری اسلامی با دو مشکل اساسی اجتماعی و اقتصادی دیگر نیز روبروست. یکی رشد چشمگیر جمعیت کشور در دهه ۱۹۸۰ است. جمعیت کنونی ایران که به ۷۰ میلیون نفر می رسد بزرگ ترین جمعیت در خاورمیانه است. گرچه روند رشد آن اکنون مهار شده اما جمعیت کنونی ایران از توان دولت در عرضه کفای خدمات و کالاهای ضروری و فراهم آوردن امکانات بهداشتی و آموزشی به شهروندان ایران سخت کاسته است. مشکل دیگر گسترش بی سابقه فساد در همه ارکان و نهادهای دولتی است که به احساسی عمیق از بدبینی و نارضائی عمومی نسبت به مسیر حرکت جامعه انجامیده. در واقع، از انگیزه های معنوی و اخلاقی که در دامن زدن به انقلاب ۱۳۵۷ نقشی اساسی داشت امروز اثری در جامعه سیاسی ایران نمی توان یافت.

در قلمرو سیاسی نیز کاستی های بسیار به چشم می خورند: بحران اقتدار اینک به پرسش های بنیادین از سنت و نقش دین در حکومت دامن زده است. دستگاه روحانیان که تاکنون دعوی جمع دین و سیاست هردو را داشته در انجام وعده هایش ناتوان مانده است. افزون بر این، تمرکز انحصارطلبانه قدرت در دفتر رهبر جمهوری اسلامی و دیگر کانون های قدرت علنی و مخفی قدرت بر نگرانی ها و نارضائی ها افزوده است. ندهای اعتراض و مخالفت نه تنها از سوی غیرمسلمانان و زنان محروم از حقوق بلکه از سوی معتقدان به اسلام که به حاکمیت و تسلط پیشوایان مذهبی تن در نمی دهند بگوش می رسد. حکومت روحانیان به رغم تلاش بسیار هرگز نتوانسته است به هدف هایی چون اسلامی کردن جامعه ایران دست یابد. عواقب چنین شکستی را برای رژیم باید وخیم و جدی شمرد چه، در نهایت امر، نه تنها جوانان و زنان بلکه بسیاری از گروه های دیگر اجتماع نیز ادامه حضور آمرانه و انحصارگرایی مذهب را در عرصه عمومی

برنخواهند تایید. این حضور آمرانه، به ویژه در شیوه برگزاری انتخابات و رفتار قوه قضائیه رژیم تملوری خاص و انکار ناپذیر یافته است.

در سال های واپسین دهه ۱۳۷۰، هنگامی که ایرانیان انتخابات را عرصه کمابیش قابل اعتمادی برای متبلور ساختن خواست های خود می پنداشتند، اشتیاق قابل ملاحظه ای برای شرکت در آن از خود نشان دادند. این اشتیاق در انتخابات شوراهای محلی سال ۱۳۸۲ و به ویژه انتخابات مجلس هفتم در سال جاری به سرخوردگی عمومی و کاهش عمده در شمار رأی دهندگان انجامید. شمار شرکت کنندگان از حدود هفتاد درصد مجموع حائزین صلاحیت رأی دادن در انتخابات سال ۱۳۷۷ به حدود پنجاه درصد در انتخابات سال گذشته کاهش یافت. تعداد شرکت کنندگان در پنج شهر بزرگ ایران از این رقم نیز کمتر بود و از حدود ۳۰ درصد حائزین شرایط رأی دادن تجاوز نکرد. از رویدادهای کلیدی در گسترش ناباوری عمومی به اهمیت انتخابات را باید دخالت مستقیم شورای نگهبان و محروم ساختن نزدیک به نیمی از نامزدان انتخاباتی، از جمله هشتادتن از نمایندگان دوره ششم، دانست. پدیده «انتخابات بدون دموکراسی» در جمهوری اسلامی در انظار عمومی روشن تر از گذشته شد.

از دیگر عوامل اساسی گسترش سرخوردگی عمومی نسبت به رژیم جمهوری اسلامی قوه قضائیه آن است که در تضعیف ارکان نوپای جامعه مدنی در ایران، به ویژه با اعمال خشونت به قصد تحدید آزادی ها و حقوق شهروندان و دخالت در زندگی عمومی و خصوصی آنان، نقشی عیان ایفا کرده. فرض پذیرفته شده آن است که رفتار فراقانونی ارکان قوه قضائیه - زیر سرپوش عناوینی چون دادگاه و دادسرا و قاضی و بازجو- بدون رضایت و تصویب بالاترین مقامات تصمیم گیری جمهوری اسلامی ممکن نمی بود. نیز تردید نمی توان کرد که نظام حقوقی رژیم با بی اعتنائی به موازین اصلی آئین های دادرسی متعارف در جوامع دموکراتیک، به ویژه در مورد اصل برائت و حقوق متهم، زمینه را برای رفتار ناهنجار قوه قضائیه هموارتر کرده است.

### فشرده سخن

پس از گذشت ربع قرن، کارنامه انقلاب اسلامی بیشتر با شکست رقم خورده تا توفیق. درسیاست خارجی، وانهادن تلاش برای صدور انقلاب اسلامی به کشورهای عرب و مسلمان، که تنها در لبنان آن هم تا حدودی بستری مناسب یافت، راه برای روابط بهتر با همسایگان ایران گشوده است. از سوی دیگر، انا، ادامه تنش



و خصومت بین ایران و ایالات متحد آمریکا را باید شکست بارز جمهوری اسلامی در عرصه بین المللی شمرد. شماری از مسائل، از جمله تلاش رژیم جمهوری اسلامی برای دستیابی به تکنولوژی و محتملا سلاح‌های هسته ای، ادامه پشتیبانی آن از جنبش‌های تندروی اسلامی و نیز سیاست‌های آن در قبال کشمکش بین اسرائیل و فلسطینیان، از عوامل عمده این تنش و خصومت بوده‌اند. ناکامی جنبش اصلاحات در قالب قانون اساسی، که با انتخابات کنترل شده دوره هفتم مجلس شورای اسلامی و ادامه سرکوب منتقدان و اصلاح طلبان عملاً به نقطه پایانی خود رسید، از جمله آخرین نمودارهای شکست رژیم برای خروج از تنگناهای سیاسی و اقتصادی کنونی است. با توجه به این واقعیت که ایران در دهه‌های اخیر بحران‌های بسیار از جمله انقلاب و جنگ را پشت سر گذاشته و با مشکلات بزرگ اجتماعی و اقتصادی روبرو بوده است، مشکل بتوان تصور کرد که ایرانیان همچنان رژیمی را برخواهند تائید که نه قادر به حل مسائل اساسی آن است و نه پاسخ‌گوی خواست‌های آنان. از همین روست که علی‌رغم شکست جناح اصلاح طلبان حکومتی، اشتیاق عمومی به اصلاحات بنیادی و ریشه ای در ساختارهای سیاسی و حقوقی ایران را خرد و ناچیز نباید پنداشت.

#### پانوشت ها:

۱. برای آگاهی‌های بیشتر در باره این جناح بندی ن. ک. به:

Ahmad Ashraf and Ali Banuazizi, "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution," *State, Culture and Society* 1, no. 3 (Spring 1984), pp. 3-40.

همچنین ن. ک. به:

Ali Rahnema and Farhad Nomani, "Competing Shi'i Subsystems in Contemporary Iran," *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State*, Saeed Rahmema and Sohrob Behdad, eds., London, I.B. Tauris, 1996, pp. 65-93

۲. ن. ک. به:

Mohsen Milani, "Power Shifts in Revolutionary Iran," *Iranian Studies* 26, no. 3-4 (summer/fall 1993), p. 359.

۳. ن. ک. به:

Wilfried Buchta, *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington, DC, Washington Institute for Near East Policy, 2000, pp. 59-63.

۴. برای جزئیات بیشتر ن. ک. به:

Farhad Kazemi, "Civil Society and Iranian Politics," in *Civil Society in the Middle East*, vol. 2, Augustus Richard Norton, ed., Leiden, E.J. Brill, 1996, pp. 119-152.

۵. ن. ک. به:

Sohrob Behdad, "The Post-Revolutionary Economic Crisis," in Rahmema and Behdad, *op.cit.*, pp. 97-128.

۶. برای جزئیات بیشتر در این باره ن. ک. به: فرهاد کاظمی و لیزا رنولدز وولف، «شهرنشینی، مهاجرت و گسترش ناراضائی»، *ایران نامه*، سال هجدهم، شماره ۱ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، صص ۷۹۷-۸۱۲.

۷. برای یک تجزیه و تحلیل مبسوط در این باره ن. ک. به:

David Menashri, *Post-Revolutionary Politics in Iran: Religion, Society, and Power*, London, Frank Cass, 2001, chaps. 1-5.

برای ارزیابی های درونی و منتقدانه از رژیم جمهوری اسلامی و پدیده اصلاحات ن. ک. به: اکبر گنجی، *تلقی فاشیستی از دین و حکومت*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ و عبدالله نوری، *شوکتان اصلاح: دفاعیات عبدالله نوری*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.

۸.

در باره مقوله اصلاحات به طور کلی ن. ک. به:

Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

برای آگاهی بیشتر از ویژگی های حقوقی رژیم جمهوری اسلامی ن. ک. به: مرتضی نصیری، «نظام حقوقی ایران پس از انقلاب»، *ایران نامه*، سال هجدهم، شماره ۱ (پائیز و زمستان ۱۳۷۸)، صص ۶۷۹-۷۰۰ و نیز به:

Keyvan Tabari, "The Rule of Law and the Politics of Reform in Post-Revolutionary Iran," *International Sociology* 18 (March 2003), pp 96-113.

۹. ن. ک. به:

Geneive Abdo and Jonathan Lyons, *Answering only to God: Faith and Freedom in Twenty First-Century Iran*, New York, Henry Holt, 2003, pp. 96-113.

۱۰. در باره مسائل زنان ن. ک. به:

Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, New York, Cambridge University Press, 1995.

۱۱. ن. ک. به:

Elaine Sciolino, *Persian Mirrors: The Elusive Face of Iran*, New York, Free Press, 2000, pp. 93-108.

۱۲. ن. ک. به:

Jahangir Amuzegar, "Iran's Crumbling Revolution," *Foreign Affairs* 82, no.1 (January/February 2003), pp. 44-57.



### بحث دموکراسی در ایران

گفتگوهای جاری در باره‌ی فرایند دموکراسی در ایران نه تنها برای خود ایران، بلکه برای تحولات کل جهان اسلام نیز تعیین کننده است. زیرا ایران کشوری است که در آن اسلام گرایی توانست روند سیاست را تغییر دهد؛ گرایشی که خیلی زود در جهان اسلام گسترش یافت. به علاوه، ایران موردی است که در آن عقاید دموکراتیک جدید در چالش با ایدئولوژی اسلامی مسیره‌های تازه‌ای گشوده که می‌توانند رهیافت‌های جدیدی متناسب با فرهنگ بومی و خواست‌های مردمی پدید آورند. بحث دموکراسی در ایران نه کالایی است که از غرب وارد شده باشد، نه کاری است که برای خوشامد غرب صورت گرفته باشد، و نه طرحی است که دولت یا نخبگان به مردم تحمیل کرده باشند. امروزه بحث دموکراسی در ایران جریانی است که از دل جامعه سر برآورده است. توجه به تحولات ایران از آن رو اهمیت دارد که دشواری‌های تأسیس و تأمین دموکراسی در کشوری که نظام خود را رسماً اسلامی می‌داند آشکار می‌سازد. این تحولات همچنین در موارد عام تری که در ضمن بحث تلفیق دموکراسی با اسلام پیش می‌آیند هم درس آموز است، مقوله‌ای که هم اندیشه ناظران سیاسی غربی و هم نظر سیاست‌گزاران و اندیشمندان مسلمان از مراکش تا مالزی را به خود مشغول داشته است.

طرف‌های بحث دموکراسی در ایران را می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم کرد. دسته‌ی نخست‌کسانی هستند که به اصلاح کردن اسلام می‌اندیشند تا آن را

\* استاد تاریخ در دانشگاه سن دیاگو، کالیفرنیا

\*\* استاد علوم سیاسی در مدرسه عالی مونتری، کالیفرنیا

با دموکراسی آشتی دهند، و به این طریق یک جمهوری اسلامی بازتر و تکثر پذیرتری بسازند.<sup>۱</sup> دسته‌ی دوم کسانی هستند که به اصلاح قانون اساسی برای جدائی دین از سیاست و ساختن یک دموکراسی عرفی (یا سکولار) فکر می‌کنند. و این یعنی فراتر رفتن از فکر اصلاح اسلامی و جمهوری اسلامی. زمینه‌ی این بحث از یک سو ناشی از مشکلات روی هم انباشته‌ی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که پیش روی حکومت دین سالار ایران قرار دارد، و از دیگر سو نتیجه‌ی اهمیت روزافزون انتخابات و تأثیر آن بر سیاست است. در حالی که اصلاح‌طلبان اسلامی پیش‌تر در بحث‌های دهه‌ی ۱۳۷۰ دست بالا را داشتند، اینک جریان غالب در حال چرخش به سوی اصلاحات بنیادی‌تر در قانون اساسی است. هدف ما در این نوشته این است تا مسیری که بحث دموکراسی در ایران پیموده را ترسیم کنیم و مقولات اساسی و پیشروان این بحث را باز شناسیم.

#### دین‌سالاری اصلاح طلب

جمهوری اسلامی بر بنای یک خواست انقلابی برای تغییر نظام سیاسی و متأثر از یک اخلاق انقلابی شکل گرفت که در کنار هم خواسته‌های جمع‌گرایانه‌ی ایدئولوژی اسلامی را در قالب حکومتی دین‌سالار و توده‌گرا (populist) تحقق بخشیدند.<sup>۲</sup> انتظار آیت‌الله خمینی از عملکرد دولت اسلامی این بود که قدرت نهایی را در کف علمای روحانی نهاد تا جایگاه دینی‌شان به عنوان مفسران شریعت اقتدار سیاسی ویژه آنها را نیز مشروع و توجیه کند.<sup>۳</sup> جمهوری اسلامی از همه پرس‌رسی سال ۱۳۵۸ که این جمهوری را تأسیس کرد، تاکنون همواره چه در اداره اقتصاد و جامعه و چه در ایجاد یک دولت اسلامی مدعی نمایندگی اراده‌ی مردم بوده است. روح توده‌گرا و اسلام‌گرای انقلاب در قانون اساسی دین‌سالار گنجانده شده است که قدرت نهایی را در بیت ولی فقیه متمرکز می‌کند. یعنی به فردی از علما که به انتخاب همگانی برگزیده نشده و به هیچ مقامی پاسخگو نیست، و به عنوان "قیم" مردم، داورغائی و مفسر نهائی همه قوانین است، و قدرت رد بی‌بازخواست (veto) تصمیمات کلیه‌ی نهادهای دولتی و اجتماعی را دارد.<sup>۴</sup>

دوره‌ی انقلابی جمهوری اسلامی از سال ۱۳۶۸، یعنی بلافاصله پس از درگذشت آیت‌الله خمینی و کمی پس از پایان جنگ فرساینده با عراق رو به افول نهاد. نخست، رژیم حاکم برای ادامه‌ی برآوردن خواست‌های توده‌گرایانه‌ی خود در دهه پیشین دامن زده بود با دشواری رو به رو شد.<sup>۵</sup> دوم اینکه، با پایان جنگ، انقلاب پا به مرحله‌ی بازسازی خود نهاد. در این مرحله نیاز کمتری به



بسیج توده ای و نیاز بیشتری به حکومت وجود داشت. کارآئی در اداره‌ی حکومت، به ویژه در دوران بازسازی پس از جنگ، ورد زبان کهنتر و مهتر جمهوری اسلامی شد.<sup>۱</sup> در دگرگونی‌های پس از سال ۱۳۶۸ در جمهوری اسلامی چهار مقوله اهمیت خاص یافتند:

۱. اصلاح اقتصادی برای رفع محدودیت‌های مالی ناشی از سیاست‌های توده‌گرای رژیم، و انطباق با تقاضاهای جمعیت در حال رشد.

۲. پایان بخشیدن به انزوای بین‌المللی ایران و از سرگیری رابطه با آمریکا.

۳. پاسخگویی به روند فزاینده‌ی مشارکت طلبی در قلمرو سیاست، که توده‌گرائی و بسیج اجتماعی و سیاسی در دوره‌ی جنگ خود سهم بزرگی در پیدایش آن داشتند.

۴. اصلاح دین‌سالاری برای همساز کردن آن با حکومتی کارآمد، به طور مشخص پرداختن به مسئله‌ی شیوه‌ی توزیع قدرت میان رهبر، رئیس‌جمهور، مجلس و قوه قضائیه.

این چهار مقوله متغیرهای بحث اصلاحات را تشکیل می‌دهند. اگرچه از این میان تنها دوتای آخر- یعنی مشارکت جویی و اصلاح دین‌سالاری -- پیش برنده‌ی خواست دموکراسی هستند، با این حال به موضوع احیای رابطه با آمریکا هم به چشم درآمد و هم پی‌آمد تغییرات سیاسی نگریسته شده است.

بحرانی که حکومت در سال ۱۳۶۸ با آن رو به رو شد به گروه بندی دوگانه‌ای در میان سیاستمداران و روشنفکران انجامید و هریک را مصمم کرد تا بحث در باره‌ی اصلاح جمهوری اسلامی از طریق تکثرگرایی بیشتر، و درنهایت بحث دموکراسی را دامن زنند. گروه اول «عمل‌گرایان» رژیم حاکم بودند؛ گروه دوم روشنفکران دینی و «دگراندیش» بودند که از ساختار سیاسی و ایدئولوژیک جمهوری اسلامی بریده بودند. گروه نخست در پی محدود کردن اصلاحات و کارآمد ساختن دین‌سالاری بود؛ در حالی که گروه دوم می‌خواست کشور را از نظارت بیت رهبری رها کند. تا دولت اسلامی ای بسازد که ولی فقیه آن را نمی‌گرداند. هیچ‌کدام از دو گروه در آغاز تعهدی نسبت به دموکراسی نداشت، چه در شکل خواست جدایی دین از سیاست، و چه در قالب نمایندگی یک جنبش اجتماعی؛ هر دو صرفاً به دنبال رفع تناقضات درونی دین‌سالاری و دادن اختیار بیشتر به عمل‌گرایی بودند.

## عمل گرایان

در سال ۱۳۶۸، حجت الاسلام علی اکبر هاشمی رفسنجانی به ریاست جمهوری ایران انتخاب شد. او در دو دوره ریاست جمهوری اش (۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶) کوشید تا با به راه انداختن اصلاحاتی چند به حل مشکلات سیاسی و اقتصادی پیش روی جمهوری اسلامی بپردازد. در عرصه اقتصادی، اصلاحات آن دوره برخی محدودیت های اقتصادی را رفع کرد اما در مجموع نتوانست مشکلات وسیعی که نتیجه سیاست های اقتصادی توده گرای دهه قبل بودند را حل کند. همچنین در بهبود روابط با ایالات متحده پیشرفت اندکی به دست آمد. پرداختن به تقاضاهای مشارکت، چنان که جلوتر خواهیم گفت، به برخی گشایش های سیاسی و برجسته تر شدن نقش انتخابات عمومی انجامید، اما تأثیر اندکی بر ساختار نظام دین سالار حکومت داشت. تغییرات ساختاری که پیش تر نهاد نخست وزیری را حذف کرده بود، مشکل توزیع قدرت بین رهبر، رئیس جمهور، مجلس و قوه قضائیه را حل نکرد.<sup>۷</sup> در واقع در غیاب اصلاحات بنیادین، دولت قادر به فراهم آوردن چهارچوبی رضایت بخش برای سیاست سازش نبود. این به این معنا بود که نظام بایست مدام با توسل به سیاست های اضطراری (ad hoc) به مقابله با بحران هایی که پیش می آمد می رفت که این روش گاه گاه به کارآمدی حکومت و فلج سیاسی می انجامید.

حکومت رفسنجانی به جای اصلاح دین سالاری می خواست آن را توجیه کند. نسل جدیدی از رهبران سیاسی و مدیران، مانند غلامحسین کرباسچی در سمت شهردار تهران، به میدان آمدند تا روال مدیریت حکومت را اصلاح کنند و کارکرد آن را افزایش دهند. پیوند زدن کارآئی به دولت دین سالار مشکلات جمهوری اسلامی را حل نکرد بلکه فرآیند اصلاحات را بغرنج تر ساخت. با پایان یافتن دومین دوره ریاست جمهوری رفسنجانی در سال ۱۳۷۶، دیگر آشکار شده بود که عملگرایی به خودی خود نه حکومت را تغییر می دهد و نه آن را تقویت می کند. بازداشت کرباسچی (که از چهره های اصلی جریان عملگرایی به حساب می آمد) در سال ۱۳۷۸ و سپس محاکمه علنی او به اتهام فساد، گواهی بر این واقعیت بود.

## روشنفکران دینی

مسایل و مشکلات ناشی از توده گرایی و دین سالاری گروهی از روشنفکران دینی و فعالان را برآن داشت تا درآستانه دهه ۱۳۷۰ نقدی را بر دین سالاری طرح



کنند. این گروه شامل افرادی چون عبدالکریم سروش و نویسندگان مرتبط با مجله‌ی *کیمان* می‌شد. سروش پرنفوذترین چهره این گروه بود. او در اوایل دهه ۱۳۶۰ به عنوان عضوی از شورای عالی انقلاب فرهنگی در تدوین دیدگاه‌های ایدئولوژیک جمهوری اسلامی مشارکت داشت.<sup>۱</sup> در دهه ۱۳۷۰ سروش و همفکرانش در نشریه *کیمان*، شمار قابل توجهی از روشنفکران، فعالان، و نیز گروهی از مدیران دولتی را که روز به روز بیشتر از اوضاع مایوس می‌شدند و همگی جمهوری اسلامی را در بن بست می‌دیدند به خود جلب کردند.

سروش از حدود سال ۱۳۷۱ به این سو از انجماد ایدئولوژیک، امتیازات روحانیان، و موقعیت ویژه ولی فقیه به عنوان عوامل بازدارنده حکومت انتقاد کرده است. او در آثار بعدی‌اش پیش‌تر رفته و خواهان قرائتی تأویلی از فقه و الهیات اسلامی شد تا راه را برای تغییرات بیشتر در بدنه سیاسی ایران هموار سازد، پیشنهادی که ناگزیر مستلزم برخی "اصلاحات" در اندیشه دینی بود تا راه را برای تکثرگرایی بیشتر در چهارچوب اسلام- و گونه‌ای دموکراسی اسلامی- باز کند.

در آغاز این عملگرایان دوران رفسنجانی بودند که برداشتن بار دین‌سالاری از گردن حکومت را می‌خواستند و بیش از همه به وعده‌ی اصلاحات اسلامی دل بسته بودند. از این دیدگاه اندیشه‌های سروش هنوز هم مقبول کسانی است که جهت‌گیری ایدئولوژیک و سیاسی‌شان در چهارچوب جمهوری اسلامی قرار دارد، کسانی که خواهان اصلاح هستند اما در عین حال مصرند که هویت ایرانیان را بر مبنای ایده آل‌های اسلامی تعیین و تعریف کنند. از آن جا که ایرانیان با توجه به کارنامه سیاسی سال‌های گذشته نسبت به دموکراسی عرفی تمایلی بیشتر از اصلاحات اسلامی یافته‌اند و مرکز ثقل بحث اصلاحات از اصلاح طلبان داخل حکومت به کسانی که در جامعه مدنی هستند منتقل شده است، به همین نسبت از اهمیت سیاسی روشنفکران دینی نیز در بحث نوحاسته دموکراسی کاسته شده است.

#### اهمیت روزافزون سیاست انتخاباتی

هم زمان با افزایش اهمیت سیاست‌های انتخاباتی در ایران عملگرایی با دوره دشواری روبرو شد. این تحول هم بر نزاع قدرت در میان سرآمدان سیاسی ایران و هم بر رفتار رأی‌دهندگان که روز به روز نسبت به روح و نحوه‌ی کار دموکراسی و سیاست انتخاباتی آگاه‌تر شده‌اند تأثیری مهم داشته است.

انتخابات در آغاز به عنوان وسیله ای برای جریان مذهبی انقلاب بود تا حمایت مردمی لازم برای تثبیت موقعیتش در نظام جدید را فراهم کند. آیت الله خمینی در مراحل آغازین انقلاب به خوبی از انتخابات برای تقویت سیاست های مذهبی و توده گرای انقلاب استفاده کرد تا لیبرال ها و چپ گرایان را از صحنه خارج کند و قانون اساسی دین سالار جمهوری اسلامی را به کرسی بنشاند.<sup>۱۰</sup> پس از ۱۳۶۷ انتخابات به ملاحظات دیگری و عمدتاً برای پیشبرد سیاست های جناحی اهمیت یافت.

شایان توجه است که انقلاب ایران هیچگاه حزب انقلابی غالبی پدید نیاورد. اگرچه شماری نهادهای فرا دولتی وجود دارند که همواره در عمل از تصمیمات نظام حاکم پشتیبانی می کنند، ولی جمهوری اسلامی در غیاب یک حزب حاکم هیچ مکانیسم نهادینه شده ای برای توزیع قدرت میان جناح های متنوع درون خود نداشته است. بنابراین کارکردی که به طور معمول باید از یک انتخابات درون حزبی گرفت در ایران به انتخابات عمومی واگذار شده است. از همین رو جمهوری اسلامی خود همچون یک حزب با انتخابات درونی عمل کرده است، اما رقابتی در عرصه وسیع سیاسی نداشته است. نظام دین سالار رأی دهندگان را به مثابه ای اعضای حزب می بیند که از طریق شبکه ی مساجد و تبلیغات ایدئولوژیک بسیج می شوند، و مجلس را هم نوعی «کمیته ی مرکزی» یا «دفتر سیاسی» گرفته است. باین وجود نظام انتخابات عمومی جایگاه مجلس را در جمهوری اسلامی نهادینه کرده است. بنابراین نیاز به تصمیم گیری برای توزیع قدرت در درون رژیم حاکم، و نبود مکانیسمی برای انجام آن در خارج از فضای عمومی، به ناچار سیاست انتخاباتی و رفتار پارلمانی را در ایران مرسوم کرده است.<sup>۱۱</sup> نهادینه شدن انتخابات عمومی و روال پارلمانی، به رغم همه محدودیت هاشان، تا اندازه ای تکثرگرایی را به دین سالاری مطلق گرای جمهوری اسلامی راه داده است. رأی دادن انگیزه سیاسی ویژه ای را پدید آورده است که بروز آن را می توان در فعالیت های سیاسی از روی اصول و ضوابط دید؛ فعالیت هایی که اکنون از نظر کارکردی مهم شده اند.

انتخابات در جمهوری اسلامی هیچگاه کاملاً آزاد نبوده است؛ هر نامزد برای این که مجاز به شرکت باشد باید شرایط مشخصی داشته باشد. با این حال وقتی که فهرست نامزدها تصویب می شود بعد از آن دیگر اغلب انتخابات آزاد بوده اند. دولت بر جامعه نظارتی مقتدرانه داشته اما از این که این نظارت را یک دست کند ناتوان بوده است. همچنین دولت شامل جناح های نیرومندی است که پیوسته



برای کسب قدرت بیشتر در رقابت‌اند. بنابراین، اگرچه دولت‌تاکنون در حذف کسانی که بنیادهای ایدئولوژیکش را به پرسش گرفته‌اند از روال انتخابات موفق بوده است، اما در حذف کسانی که در عین پذیرش این دیدگاه‌ها وجوه مختلفی از سیاست‌گذاری‌اش را به پرسش می‌گیرند توفیق نداشته است. این وضعیت ممکن است افق دموکراسی را محدود کرده باشد اما مانع بحث‌های تند در باره‌ی سیاست‌ها نشده است. به این ترتیب انتخابات تأنجا معنی واقعی دارند که تأثیر نسبی مراکز قدرت را تعیین می‌کنند؛ ولی از سوی دیگر از آن رو که اجازه تغییر اساسی در توزیع قدرت در جامعه و حکومت را نمی‌دهند آزاد نیستند.

#### انتخابات سال ۱۳۷۶

انتخابات سال ۱۳۷۶ از آن رو در خور توجه است که در آن مفهوم رأی‌دهی همگانی از تراز تعیین سرنوشت بازی قدرت میان گروه‌های سیاسی فراتر رفت و بازنمای اراده‌ی سیاسی همگانی گردید. از این رو انتخابات سال ۱۳۷۶ منعکس‌کننده خواست‌های مردم سالارانه‌ای بود که به موجب آن دگرگونی سیاسی را می‌بایست از مسیر برگه‌های رأی و نه از راه اصلاحات اسلامی از بالا پی گرفت. در این انتخابات حجة الاسلام محمد خاتمی نه به نمایندگی یک گروه سیاسی که در پی درخواست فراگیر و همگانی برای اصلاحات به پیروزی رسید.

سخنرانی‌های انتخاباتی خاتمی شامل مفاهیمی چون «مردم‌سالاری»، «جامعه‌ی مدنی»، «جایگاه زنان»، «حکومت قانون» و «گفتگوی تمدن‌ها» بود.<sup>۱۲</sup> وی بویژه بر مفهوم «جامعه‌ی مدنی» انگشت نهاد و از آزادی‌های فرهنگی و ساختارهای حقوقی و قانونی پشتیبان آن سخن به میان آورد. چنین بود که خاتمی سمت و سو و نیروی نوینی به خواست‌های اصلاح طلبانه داد و کوشید تا جایگاه و پشتوانه‌ای برای اصلاح طلبان در درون دستگاه حکومتی، در نهادهای جامعه‌ی مدنی و در میان طبقات اجتماعی پدید آورد. انتخابات سال ۱۳۷۶ بی‌شک سرآغاز روندی بود که در مسیر آن گفتمان اصلاحات جلوه‌ای فراگیر یافت و نشانه‌هایی از توان دگرگون ساختن سیاست ایران را آشکار کرد.

بسیاری ناظران سیاسی چشم آن داشتند که خاتمی از عهده‌ی رقابت انتخاباتی بخوبی برآید اما سرانجام هواداران محافظه‌کار دین‌سالاری به پیروزی رسیدند. ولی این چشم‌داشت به حقیقت نپیوست و خاتمی با اکثریت قاطع هفتاد درصدی (در حدود بیست و دو میلیون رأی) برنده‌ی انتخابات شد. این بار ایرانیان انتخابات را جدی گرفته و در شمار چشمگیری به برنامه و پیشنهاد

دگرگونی های بنیادین در ساختار جمهوری اسلامی رأی داده بودند. بسیاری این انتخابات را همچون همه پرسسی ای از مشروعیت جمهوری اسلامی دیدند و یا دست کم بسان رفراندمی به آن نگرستند که بازتاب رابطه‌ی بحرانی نهاد رهبری با جامعه بود. بدینسان انتخابات سال ۱۳۷۶ سیاست ایران را به فراسوی گفتمان عملگرایان و اصلاح جویان دینی راهنمون شد. این نکته که مردم، به رغم خواست دستگاه دین سالار، توان رأی دهی به نامزد اصلاحات را داشته و از این کار خود نتیجه هم گرفتند به روند دگرگونی طلبی شتابی دو چندان بخشید و ریاست جمهوری و انتخابات را درکانون گفتمان اصلاحات نشانید. افزون براین انتخابات رهبر جمهوری اسلامی را غافلگیر کرده و دوره‌ی کوتاه مدتی را به همراه آورد که در آن آزادی های نسبی به مطبوعات داده شد و پاره ای آسان گیری ها در مهار زدن به رفتارهای اجتماعی اجرا گردید.<sup>۱۳</sup> این هردو رویداد نیز به سهم خود نفس تازه ای در کالبد اصلاح طلبی دمید.

طبقه‌ی متوسط که در گذشته به سبب توده گرائی آشکار انقلاب به گوشه رانده شده بود اینک همراه با گشایش های فرهنگی نوین جان تازه ای می یافت و خواست دگرگونی را رنگی عرفی گرایانه (سکولار) می بخشید. طبقه‌ی متوسط اکنون نیروی جدیدی در پهنه‌ی سیاست ایران بشمار می رفت. پیروزی سیاسی انقلاب در سال ۱۳۵۸ هیچگاه پیروزی مشابهی در قلمرو فرهنگ به همراه نداشت. هرچند طبقه متوسط که در ابتدا با هواداری از گرایش های آزادی خواهی به انقلاب یاری رسانیده بود بعداً بدست توده گرائی دستگاه دین سالار سرکوب شد، اما همچنان اهمیت خویش را در نهادهای جامعه مدنی حفظ نمود و در قلمرو فرهنگ و هنر به فعالیت خویش ادامه داد. در نیمه دوم دهه‌ی ۱۳۷۰، همزمان با کاهش تسلط جمهوری اسلامی بر فرهنگ همگانی، نفوذ طبقه‌ی متوسط در نهادهای جامعه مدنی آشکارتر شد چنان که شمار فزاینده ای از افراد این طبقه رفتاری غیر از آنچه از سوی دستگاه حاکم تجویز می شد از خود نشان می دادند. فرصت های سیاسی ناشی از انتخابات ۱۳۷۶ طبقه‌ی متوسط را توان آن بخشید تا بر سهم خویش در روند سیاسی تأکید کرده و از خاتمی انتظار داشته باشد تا آنرا از نظر سیاسی حمایت کند. بدین روی طبقه متوسط از این پس نقش بسزائی در پیشبرد گفتمان مردم سالاری بدوش گرفت به این امید که آنرا فراتر از اصلاحات اسلامی، به سوی دگرگونی قانون اساسی پیش برد. بنابراین انتخابات ۱۳۷۶ به جنبش بخش چشمگیری از مردم انجامید و به طرح و ابراز خواست های این بخش مدد رسانید. در اینجا اساس بحث اصلاحات از محدوده‌ی



درون دستگاه حکومتی به حوزه‌ی بیرونی و خارج از مهار ایدئولوژیک دستگاه انتقال یافت. اینک موضع عملگرایان و روشنفکران دینی تحت الشعاع خواست‌های طبقه‌ی متوسط و جامعه‌ی مدنی گردید. طبقه‌ی متوسط اینک تنها به گفتگو از اسلام دل خوش نساخته و خواستار دگرگونی‌های بنیادین سیاسی بود. مبارزه انتخاباتی خاتمی و عده‌ی رسیدگی به چنین خواست‌هایی را در میان می‌آورد و بدین شیوه پلی میان اصلاح طلبان درون حکومت (که به بنیادهای ایدئولوژیک آن وفادار بودند) از یکسو و بدنه‌ی پُرشمار اصلاح جویان در جامعه مدنی از سوی دیگر، می‌زد. مفهوم «جامعه‌ی مدنی اسلامی» که او مطرح می‌ساخت بازنمای همین آرمان بود. شاید پیروزی خاتمی در این راه می‌توانست به دگرسانی جمهوری اسلامی از مسیری کنترل شده بیانجامد، اما شکست او به گسستی میان اصلاح جویان درون چارچوب ایدئولوژیک حکومت و سایر اصلاح طلبان در بدنه‌ی اجتماعی منتهی شد و گروه اخیرا آشکارا در برابر جمهوری اسلامی نشانند.

#### مشکل خاتمی: ادامه‌ی همراهی با عملگرایان و اصلاح طلبان دینی

دردوره‌ی ریاست جمهوری خاتمی دو روند متضاد دوشادوش هم در جریان بوده‌اند: یکی انحصار تدریجی زمام قدرت در نهاد رهبری و دیگری موفقیت‌های انتخاباتی که امکان ابراز عقیده هرچند محدود اما مهم و مؤثر- را فراهم می‌آوردند. از سال ۱۳۷۶ تضاد میان ماهیت دین سالارانه‌ی دولت و جنبه‌های مردم سالارانه‌ی آن گفتمان اصلاح طلبی را در مسیری تازه به جریان افکند.<sup>۱۴</sup> کمتر از یک سال پس از انتخابات، رهبری محافظه کار قوای قضائی و مجلس و شورای نگهبان و طرفدارانشان در صدا و سیما و در بخش‌های گوناگون دولتی را بکار گمارد تا موج اصلاحات را متوقف سازند. خاتمی اصلاح جو بارها در برابر این نیروهای محافظه کار و نیز در چالش بر سر موضوعاتی چون تصویب قوانین، آزادی مطبوعات، حکومت قانون و حقوق بشر، به زانو درآمده است. برای نمونه از زمان ورود وی به دفتر ریاست جمهوری در ۱۳۷۶ تا دی ماه ۱۳۸۲ شورای نگهبان تعداد یکصد و یازده مورد از دویست و نود و هفت فقره قانون تصویب شده در مجلس شورا را رد کرده است.<sup>۱۵</sup> در پاسخ به مقاومت محافظه‌کاران برای اصلاح، خاتمی و طرفدارانش چون وزیر فرهنگ عطاءالله مهاجرانی و وزیرکشور عبدالله نوری و نیز روزنامه نگارانی چون اکبر گنجی از لزوم تأسیس نهادهائی برای محدود سازی قلمرو دین سالاری سخن به میان آوردند و برحکومت قانون و حقوق بشر تأکید کردند.<sup>۱۶</sup> مهاجرانی و نوری هر دو

در اثر فشار محافظه کاران سرانجام مجبور به استعفا شدند، نوری و گنجی پس از محاکمه روانه زندان گردیدند.

این رویدادها نقطه‌ی تمرکز بحث را از موضوع کارآمد ساختن دولت به خواست مردم سالار کردن آن منتقل نمود. با این همه خاتمی از بریدن آشکار از هسته‌ی دین سالار جمهوری اسلامی پرهیز داشته است: او به هیچ رو در پی دگرگونی‌های بنیادین در قانون اساسی نیست و به تجربه نشان داده است که بنای درگیری بی پرده با رهبری محافظه کار را ندارد. وی تاکنون چند بار رهبر را با تهدید به استعفای خود روبرو ساخته، یکبار نیز از داوطلب نشدن در انتخابات ۱۳۸۰ ریاست جمهوری سخن گفت اما هر بار در نیمه راه از بریدن آشکار از محافظه کاران، عقب نشینی کرده است. افزون بر این، خاتمی به رغم پشتیبانی از «جامعه‌ی مدنی» و «حکومت قانون» پیوسته بر وفاداری خویش به قانون اساسی دین سالار جمهوری اسلامی تاکید کرده است. در واقع تاکید خاتمی بر «حکومت قانون» بدون دگرگونی در قانون اساسی، بیشتر به تقویت جنبه‌های دین سالارانه‌ی این قانون انجامیده است. در جمع بندی نهائی آنچه او برآن پای فشرده است چیزی بیشتر از فراخوانی برای اداره‌ی بهتر دولت و عملگرایی بیشتر نیست. برای توجیه این موضع خاتمی چنین استدلال می کند که هویت ایرانی در اساس خویش اسلامی است و از این رو اسلام از سیاست ملی جدائی نمی پذیرد. پس تکثر گرایی و جامعه‌ی مدنی نیز منی بایست در زمینه چنین واقعیتی معنا شوند. تسلیم شدن‌های خاتمی به قیود و شرایط محافظه کاران گواه تمایل وی به باقی ماندن در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی است. این تمایل به نوبه‌ی خویش توان او در هدایت خواست همگانی بسوی دموکراسی را محدود می سازد.<sup>۱۷</sup> بن بست خاتمی بهر روی تأثیر سرنوشت سازی بر بحث دموکراسی در ایران داشته است. سرنوشت دوره‌ی او بحث را از مرزهای اصلاحات اسلامی بیرون کشیده و از سودای همساز کردن تکثرگرایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی در گذرانیده است. گفتمان جاری اصلاحات اینک خواستار مردم سالاری در چارچوب قانون اساسی نوینی است که به موجب آن دین از سیاست جدا دانسته شود. خاتمی اما از آشتی دادن ماهیت جمهوری اسلامی با خواست همگانی برای دگرگونی ناتوان بوده و بحث دموکراسی را صرفاً به نیروهای بیرون از دستگاه حکومتی وانهاده است.



## روحانیان اصلاح طلب

چالشی که خاتمی در اجرای خواست همگانی اصلاحات با آن روبرو بود پاره ای روحانیان را نیز به میدان اندیشه و عمل فرا خواند. گروهی از این روحانیان انتقاد خود از دستگاه حاکم را پیش از ۱۳۷۶ آغاز کرده بودند. بهر روی این گروه صورت بندی های تازه ای از دین و سیاست در میان آوردند که با نگرش دین سالارانه‌ی «ولایت فقیه» سازگار نبود. به یک معنا این گروه از روحانیان پای در همان راهی می نهادند که مسیر آنرا پیشتر سروش و جمع نویسندگان نشریه *سپهر* مطرح ساخته بودند. با این حال باید در نظر داشت که نقد این روحانیان از درون حلقه‌ی خود روحانیان بر می خاست. در میان مهم ترین روحانیان اصلاح طلب می توان از آیت الله حسینعلی منتظری (که خود زمانی جانشین آیت الله خمینی شمرده می شد)، مرحوم مهدی حائری یزدی (استاد فلسفه و از علمای برجسته، متوفی ۱۳۷۸)، سید مصطفی محقق داماد (استاد برجسته حقوق اسلامی و صاحب نظر در امور قوه قضائیه)، حجة الاسلام محسن کدیور (از شاگردان منتظری)، محمد مجتهد شبستری، و حسن یوسفی اشکوری نام برد.<sup>۱۸</sup> بویژه حائری یزدی هیچگاه نظریه ولایت فقیه را نپذیرفت و همواره از شرکت در امور سیاسی جمهوری اسلامی پرهیز داشت. روحانیان اصلاح طلب هریک به شیوه ای برتری رهبر در دستگاه دولت اسلامی را به چالش کشیدند.<sup>۱۹</sup> برای نمونه حائری یزدی و کدیور استدلال کردند که ولایت فقیه به معنای بکار برده شده پس از انقلاب بنیاد مسجل و محکمی در تفکر کلامی و حقوقی شیعه ندارد. به قول کدیور: «باور به برتری سیاسی روحانیان به هیچ رو از اصول بنیادین تشیع بر نمی خیزد».<sup>۲۰</sup> حائری یزدی نیز استدلال نمود که بجای «قیم»، روحانیان می بایست «وکیل» مردمان باشند.<sup>۲۱</sup> به همین دلیل رهبر انقلاب نیز نه فراتر، بلکه تابع حکومت قانون است. او نمی تواند خواست همگانی را نادیده بگیرد بلکه باید همچون وکیل مردم مستوفی آن حقوق باشد. اندیشه هائی از این دست برآنند که جمهوری اسلامی را به مفهوم سنتی حکومت در نگاه شیعی ارجاع دهند. از این جهت این اندیشه ها با نظر آیت الله علی سیستانی در عراق نیز همخوانند. به موجب این نظر روحانیان عراق به نمایندگی یک خواست همگانی جویای دستگاه حکومتی اسلامی در عراق هستند اما به حق ویژه و انحصاری روحانیان برای حکومتگری باور ندارند. یوسفی اشکوری از این نیز پیشتر رفته و براندیشه‌ی اسلام منهای روحانیت پای می فشارد که به موجب آن هیچ واسطه ای میان خدا و مردمان پذیرفتنی نیست.<sup>۲۲</sup> مخاطبان اصلی سخنان

روحانیان اصلاح طلب را دیگر روحانیان، مقام های دولتی و نویسندگان و فعالان دیگری که با آنها اتفاق نظر دارند تشکیل می دهند. گفتمان اصلاح طلبی این روحانیان بیشتر از این انگیزه ناشی می شود که دستگاه حاکم و رهبری جمهوری اسلامی را در جهت خواست همگانی اصلاحات همراه و هماهنگ سازند. تلاش روحانیان اصلاح طلب آن است تا رشته پیوند میان اصلاح طلبان درون دستگاه با جناحی که از بیرون از حکومت خواهان تغییر است گسسته نشود و جایگاه آنان در فرهنگ سیاسی مردم پایین نیاید. در زمره روحانیان اصلاح طلب بویژه در نوشته های حائری یزدی است که می توان بنیادی برای جدائی دین از سیاست و بنای یک مردم سالاری عرفی را باز یافت. رهبر جمهوری اسلامی تاکنون به این استدلال ها به چشم قبول ننگریسته و پیوسته کوشش داشته تا آنها را بی اثر سازد. منتظری بیشتر دهه های گذشته را در حبس خانگی بسر برده، کدیور و اشکوری هردو به زندان رفته اند و دومی هنوز در بند است.

همچون سروش، روحانیان اصلاح طلب نیز هواخواه دولت اسلامی تکثرگرا یعنی جمهوری اسلامی بدون دین سالاری اند. گرچه کوشش آنها متوجه مطلق گراترین نهاد جمهوری اسلامی است اما به مسائلی چون «بنابادن دموکراسی» (democratization) و یا به موضوع جدائی دین از سیاست نمی پردازند. اصلاح طلبان روحانی نیز همچون روشنفکران دینی حاضر به پذیرش این جدایی نیستند و تنها از گونه ای «مردم سالاری اسلامی» سخن می رانند. از این روست که اینک نظر آنان از کانون اندیشه های اصلاح جویانه به کناره رفته است. در واقع اندیشه های اصلاح طلبانه در همان سال های میانی نخستین دوره ریاست جمهوری خاتمی محدوده اصلاحات دینی و مردم سالاری اسلامی را در نور دیده بود. آنچه خاتمی و روحانیان اصلاح طلب در پی اش بودند محدود ساختن قدرت رهبری و بنیاد نهادن برآیندی مرکب از دولت اسلامی و مردم سالاری بود. چنین موضعی را هیچگاه یارای پذیرش و اذعان به تناقض های درونی میان ساختار جمهوری اسلامی از یکسو و ترکیب مردم سالاری با دولت اسلامی از سوی دیگر نبوده است. (این سخن در باره ی گفتمان اصلاح طلبی روشنفکران دینی نیز صادق است). چنین است که خاتمی و روحانیان اصلاح طلب پای از قلمرو ایدئولوژی جمهوری اسلامی بیرون نمی توانند نهاد و در پی دگرگونی بنیادین قانون اساسی نمی توانند رفت. به رغم پیروزی چشمگیر انتخاباتی، تناقض های درونی در برنامه ی ایشان که خواهان پیوند زدن دموکراسی و دولت اسلامی هستند خاتمی و گروه روحانیان اصلاح طلب را از همنائی با خواست روزافزون



دموکراسی در ایران باز داشته است. می توان این ناسازگاری را بویژه در ارتباط با موضع مهم طبقه متوسط و نیز در ارتباط با کسانی دید که از لحاظ اصولی به قانون اساسی دموکراتیک می اندیشند و حتی سابقه‌ی فکری خود را به مبارزات دوران پیش از انقلاب مربوط می دانند.

### اصلاح قانون اساسی و استقرار یک نظام سیاسی عرفی

شکست خاتمی در پاسخگویی به خواست دگرگونی تراز تقاضای مردم سالاری را از حد اصلاح دین سالاری فراتر برد. اینک این نکات در باور همگان جا گرفته است که، نخست، دستگاه دین سالار پذیرای اصلاح نیست و بدین روی گفتمان خاتمی و روحانیان اصلاح طلب دیگر جذابیت چندانی ندارد. دوم آنکه، پیوند ضروری ای میان اصلاح جوئی اسلامی و خواست مردم سالاری نیست و چه بسا که این دو از اساس جمع ناپذیراند. گفتگوهای تجربیدی در چند و چون اصلاحات اسلامی نیز بیش از پیش حالت سفسطه ای بی حاصل را یافته است. از این رو بحث دموکراسی از درون دستگاه (که خاتمی و زمانی مجلس سخنگویان اصلی آن بودند) اینک به سطح جامعه منتقل شده است. برای نمونه تظاهرات خیابانی دانشجویان آشکارا نماینده خواست دگرگونی در ساختار جمهوری اسلامی است. تظاهرات دانشجویی در تابستان ۱۳۷۸ در اعتراض به بستن یک روزنامه‌ی اصلاح طلب، در پائیز ۱۳۸۱ در اعتراض به صدور حکم اعدام هاشم آغاچری، استاد دانشگاه، به اتهام ارتداد، و در ۱۳۸۲ در قالب درخواست حقوق سیاسی افزونتر، نه تنها رودر روئی با دین سالاری را به نمایش گذاشته است بلکه جابجائی کانون مبارزه برای اصلاحات را از حلقه های بالای قدرت به سطح جامعه و از جمع اصلاح جویان اسلامی به جمع دگرگونی طلبان در قانون اساسی و هواداران مردم سالاری عرفی آشکار ساخته است. درخواست وسیع برای دگرگونی موجب فعال تر شدن روشنفکران سکولار و کسانی که در نهادهای جامعه مدنی و دانشگاه ها فعالیت دارند شده است. آرای روشنفکرانی چون جواد طباطبائی و گروهی از نویسندگان ایرانی خارج از کشور که در سال های پیش امکان ترکیب اصلاحات اسلامی و مردم سالاری را زیر سؤال برده بودند اینک اعتبار ویژه ای یافته اند.<sup>۳۳</sup> این نظرگاه در میان رهبران جنبش دانشجویی و روزنامه نویسانی که نخست از اصلاحات طرفداری می کرده اند نیز رواج یافته است. برای نمونه، اکبر گنجی، که کار روزنامه نگاریش را در جمهوری اسلامی آغاز کرده بود ابتدا از اصلاح آن سخن می گفت اما چندی بعد در نامه ای که

از زندان به بیرون فرستاد (و برآن نام منشور جمهوری خواهی نهاد) آشکارا به ماهیت توتالیتر دین سالاری بعد از انقلاب اشاره نمود. او امروزه برآن است که نمی توان از اصلاح سازمان سیاسی موجود سخن گفت مگر آنکه دگرگونی بنیادینی در دستگاه حکومتی روی دهد که بموجب آن دین از سیاست جدا شود. گفتمان اصلاح جوئی عرفی گرا در دو نکته از موضع روشنفکران دینی و نیز از موضع خاتمی و روحانیان اصلاح طلب جدا می شود. یکی اینکه پاسداری از هویت اسلامی را برترین هدف سیاسی خود نمی داند و دوم آنکه به همین قیاس در نقشی که از چهره دولت آرمانی خویش ترسیم می کند دین را در کانون فلسفه سیاسی خود قرار نمی دهد. بلکه در عوض خواهان تعیین و تقویت حقوق شهروندی و جامعه مدنی است. خواست این گفتمان نه دموکراسی اسلامی بلکه حق حاکمیت آحاد ملت است که بموجب آن قدرت دستگاه دولتی محدود بوده و مجموعه ای از نهادهای حقوقی و نظامی از آزمون ها و توازن ها پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی است. عرفی گرایان موضوع حکومت و توجیه آن را نه قانونی آسمانی بلکه قانونی ناشی از رأی مردم می دانند. انقلاب مشروطه در یکصد سال پیش ایرانیان را از "رعیت" به شهروند تبدیل کرد، اما قانون اساسی جمهوری اسلامی با به رسمیت شناختن قیومت روحانیان بر جامعه مدنی گویی آن روند را وارونه ساخته است. گفتمان امروزین دموکراسی برآن است تا حق حاکمیت را به مردم باز گرداند و دستگاه دولتی را در برابر شهروندان پاسخگو سازد. این الگو از سیاست با دیدگاه اصلاح طلبانی که در چارچوب جمهوری اسلامی باقی مانده اند تفاوت دارد چرا که این یک خواهان تغییر حکومت اسلامی از راه دگرگونی بنیادین آن است و آن یک تنها به امید اصلاح دستگاه حکومتی بسنده می کند.

دیدگاه های عرفی گرا به تدریج کانون گفتمان مردم سالاری را از آن خویش می کنند و آنرا با خواست حقوق فردی گره می زنند. این فرآیند هنگامی که جائزه صلح نوبل به خانم شیرین عبادی که یکی از فعالان حقوق بشر در ایران است داده شد شتاب بیشتری گرفت. وقتی که خاتمی با گفتن این که تنها جائزه های نوبل ادبی و علمی مهم اند دریافت آن جائزه را کوچک شمرد در واقع میدان را به فعالان عرفی گرا واگذار می کرد. عبادی را می باید نماینده روح قانون طلب طبقه متوسط دانست که بدو در خدمت انقلاب بود اما سپس به پیرامون رانده شد و اینک به آهستگی اهمیت خویش را باز می یابد. سخنان عبادی در بردارنده دیدگاه مشترکی است که به موجب آن چاره کار را باید نه در



اصلاح دین و نه در نظریه پردازی درباره‌ی امکان سازگاری آن با مردم سالاری بلکه در بنیاد نهادن چارچوبی قانونی که دین و دموکراسی را از هم تفکیک می‌کند باز جست. چنین دیدگاهی را می‌توان نزد طرفداران جبهه ملی که در سال‌های پیش از انقلاب نماینده جناح آزادیخواه مخالف حکومت پهلوی بود، از جمله داریوش و پروانه فروهر (که در سال ۱۳۷۷ بدست نیروهای امنیتی به قتل رسیدند) سراغ گرفت، و یا در جریان نهضت آزادی ایران، که شماری از اعضایش نخستین دولت پس از انقلاب را به سرپرستی مهدی بازرگان تشکیل دادند. جبهه‌ی ملی امروزه اهمیت مجدد خود را در کانون گفتمان دموکراسی تجربه می‌کند. مراسم یادبود سالانه‌ی رهبر جبهه‌ی ملی دکتر محمد مصدق در سال‌های اخیر هربار شمار چشمگیری از مردم را گرد هم آورده است. گفتگو از اصلاح قانون اساسی و جدائی دین و سیاست به ناچار سخن از قانون اساسی مشروطیت و متمم آن (مصوب سال‌های ۱۲۸۴ و ۱۲۸۵ شمسی) را که تا سال ۱۳۵۸ قانون اساسی ایران بوده است به میان می‌آورد.<sup>۲۴</sup> قانون اساسی مشروطیت برآمده از جریان اجتماعی فراگیری بود که حق حاکمیت را در کف مردم می‌نهاد، حکومت را وابسته به اراده‌ی همگانی می‌دانست، نیروهای دولت و مجلس و قوای قضائی را از یکدیگر جدا می‌نمود و در عمل دین را از امور روزمره‌ی سیاست تفکیک می‌کرد. اگرچه قانون اساسی مشروطیت بین سال‌های ۱۲۸۵ و ۱۳۵۸ بطور تام و تمام اجرا نشد اما همچنان می‌توان آنرا بسان یک الگوی تاریخی، بیانگر خواست و دیدگاه عرفی گرایان ایرانی دانست. دیدگاهی که اصلاح سیاسی و دگرگونی قانون اساسی را بجای اصلاح اسلامی دستگاه و رواج تکثرگرایی درون چارچوب جمهوری اسلامی برمی‌گزیند. مفهومی از سیاست که قانون اساسی مشروطیت پیش روی می‌گذارد دامنه‌ی بحث دموکراسی را بسیار فراتر از محدوده‌ی ای که جمهوری اسلامی و جهان بینی ایدئولوژیک آن اجازه می‌دهند، گسترش می‌دهد. همین مفهوم نیز در نزد اصلاح طلبان درون حاکمیت که مصمم به حفظ جایگاه دین در قانونگذاری‌های اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی هستند مستلزم تغییر بنیادین در نظام دین‌سالار دانسته شده و پذیرفته نمی‌شود. همچنان که ایران خود را برای انتخابات مجلس در زمستان ۱۳۸۲ و ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۴ آماده می‌کند بحث دموکراسی نیز از شور و شدت بیشتری برخوردار می‌شود. زلزله‌ی شدید بم در زمستان ۱۳۸۲ بسیج خودجوش مردم را در پی داشت که برای یاری بازماندگان با دولت به رقابت برخاسته بودند. وسعت و دامنه‌ی این بسیج خود بازنمای شکافی بود که میان دستگاه

حاکم و مخالفانش پدید آمده است. افزون بر این شبکه های اجتماعی چشمگیری در پی این بسیج بوجود آمدند که ممکن است از این پس بسان ابزار کارآمدی در فرآیند سیاسی بکار جنبش اصلاحات بیایند. در دی ماه ۱۳۸۲ شورای محافظه کار نگهبان شمار سه هزار و ششصد تن از نامزدهایی که آنها را هوادار خاتمی می شمرد (شامل هشتاد تن از نمایندگان حاضر در مجلس) بی بهره از شایستگی و شرایط لازم برای شرکت در انتخابات مجلس دانست. این رفتار شورای نگهبان جز محدود کردن قلمرو فعالیت های مردم سالارانه و دفاع از برتری دین سالاری دلیلی نمی توانست داشت. بحران سیاسی ای که بعد از این رفتار پدید آمد پیش آورنده این پرسش بود که آیا به راستی جمهوری اسلامی اصلاح پذیر هست؟ و آیا دموکراسی واقعی بدون دگرگونی در بنیاد قانون اساسی امکان پذیر تواند بود؟

جنبش دموکراسی در ایران دارای رهبر نیست. خاتمی در دوره ریاست جمهوری خویش به رتبهی چنین رهبری دست نیافت و از او دیگر بعید است که در ازای رهبری این جنبش به فراسوی چارچوب جمهوری اسلامی پا بنهد. فعالان سیاسی عرفی گرا و دانشجویان نیز تا بحال این جای خالی را پُر نکرده اند. افزون بر این دستگاه حاکم دست به اصلاحات کوتاه بردی گشوده است تا بدین شیوه دایرهی مخالفانش را محدود سازد. برای نمونه، کمی پس از تظاهرات دانشجویی سال ۱۳۸۲ نیروهای فشار مذهبی و انتظامی بطور چشمگیری از فضای عمومی کناره گرفتند و ساده گیری هائی نسبت به رفتارهای اجتماعی روا داشتند. نهاد رهبری و محافظه کاران اینک به الگوی "چینی" اصلاحات می اندیشند، یعنی ایجاد تحول اقتصادی و گشایش درهای سیاست بین المللی ولی نفی هرگونه اصلاحات سیاسی.<sup>۲۰</sup> آنان آسان گیری محدودی در پهنهی اجتماعی و همکاری بیشتر با جامعهی جهانی را پی خواهند گرفت تا در درون خواست مردم سالاری را محدود سازند و در بیرون از پشتیبانی غرب برای دموکراسی بکاهند. هرچند هنوز مانده تا بحث دموکراسی یک جنبش اجتماعی فراگیر را سامان دهد اما با توجه به تجربیاتی که در سال های گذشته آموخته و تأثیری که بر فرهنگ سیاسی جامعه بخشیده دیگر نمی توان آنها را با دادن چند امتیاز محدود از بالا خنثی نمود. سال های آینده اهمیت ویژه ای در شکل گیری سیاست ایران خواهند داشت. برنامه هائی که جمهوری اسلامی از این پس برای ایجاد توازن میان منافع خویش از یکسو و فشارهای روزافزون برای دگرگونی از سوی دیگر پیش می گیرد بی شک از بحث دموکراسی تأثیر خواهند پذیرفت. در همین حال



جمهوری اسلامی ناگزیر خواهد بود تا پاسخگوی مسایل اقتصادی و سیاسی جدید در جامعه‌ی جهانی که پیوسته در تغییر است نیز باشد. \*

\* این نوشته، همراه با اصلاحاتی، برگردان مقاله زیر است:

Ali Gheissari and Vali Nasr, "Iran's Democracy Debate," *Middle East Policy*, Vol. 11, no. 2, Summer 2004, pp. 94-106.

#### پانویست ها:

۱. برای بحثی درمورد جنبش اصلاحات در ایران، از جمله ن. ک. به:

Said A. Arjomand, "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran," *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), pp. 719-31.

2. Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

3. Said A. Arjomand, *The Tutban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press, 1998.

4. Hamid Enayat, "Iran: Khomeini's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult" in James Piscatori, ed; *Islam in the Political Process*, New York, Cambridge University Press, 1983, pp. 160-180; Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, London, I. B. Tauris, 1997; Shahrough Akhavi, "Iran: Implementation of an Islamic State," in John L. Esposito, ed; *Islam in Asia*, New York, Oxford University Press, 1987, pp. 27- 52.

5. Fatemeh Moghadam, "State, Political Stability and Property Rights," in Saeed Rahnama and Sohrab Behdad, eds., *Iran After the Revolution: Crisis of an Islamic State*, London, I. B. Tauris, 1995, pp. 45-64.

6. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, New York, Routledge, 1995, pp. 77-99.

7. Mohsen Milani, "The Transformation of Velayat-e Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei," *The Muslim World*, 82, 2-3 (July- October 1992), pp. 175-90; and idem, "The Evolution of the Iranian Presidency: from Bani Sadr to Rafsanjani," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2 (1993), pp. 82-89.

۸. درمورد آرای سروش برای نمونه ن. ک. به: عبدالکریم سروش، *سنت تجربه نبوی*، تهران،

انتشارات صراط، ۱۳۷۸، و

Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Ahmad Sadri and Mahmoud Sadri, eds., New York, Oxford University Press, 2000; Valla Vakili, "Abdolkarim Soroush and the Critical Discourse in Iran," in John Esposito and John Voll, eds, *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 150-76; and Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse, Syracuse University Press, 2002, pp. 198-211.

۹. برای مثال ن. ک. به: عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، تهران، انتشارات صراط،

۱۳۷۵.

۱۰. ن. ک. به:

Shaul Bakash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, New York. Basic Books, 1984.

۱۱. ن. ک. به:

Bahman Bakhtiari. *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville, FL, University Press of Florida, 1996.

۱۲. درمورد وقایع سیاسی سال ۱۳۷۶، ن. ک. به:

*Middle East Report*, 212 (Fall 1999), Special Issue, "Pushing the Limits: Iran's Islamic Revolution at Tweny," note in particular Kaveh Ehsani (ed.), *Do-e Khordao* and the Specter of Democracy," pp. 10-11.

۱۳. ن. ک. به:

"The Conservatives Misjudged: A Conversation with Ahmad Bourghani." *Middle Easte Report* 212:3 (Fall 1999), pp. 36-37.

۱۴. ن. ک. به:

Ramin Jahanbegloo, "The Deadlock in Iran: Perssures from Below," *Journal of Democracy* 14, 1 (January 2003), pp. 126-31; and Ladan Boroumand and Roya Boroumand, "Illusion and Reality of Civil Society in Iran: An Ideological Debate," *Social Research*, 67:2 (Summer 2000), web edition; and Mehdi Mozaffari, "Revolutionary, Thermidorian and Enigmatic Foreign Policy: President Khatami and the Fear of the Wave," *International Relations* 14: 5 (August 1999), pp. 9-28.

۱۵. ن. ک. به:

*The Economist*, January 17, 2004, p. 20.



۱۶. درمورد دیدگاه خاتمی و هوادارانش، ن. ک. به: محمد خاتمی، *از فقیهای شهر تا شهر دنیا*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳؛ —، *اسلام، روحانیت و انقلاب اسلامی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹؛ فریبرز اعتمادی، *دکتر مهاجرانی، از رای اعتماد تا استیضاح*، تهران، حزب کارگزاران سازندگی، ۱۳۷۸؛ اکبر گنجی، *کیمیای آزادی: دفاعیات اکبر گنجی در دادگاه کنفرانس برلین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۷. ن. ک. به:  
 "Existing Political Vessels Cannot Contain Reform Movement: A Conversation with Sai'id Hajjarian," *Middle East Report*, 212 (Fall 1999), pp. 40-43.
۱۸. ن. ک. به:  
 Mehran Kamrava, "Iranian Shi'ism Under Debate." *Middle East Policy*, 10: 2, (Summer 2003), pp. 102-112; Ziba Mirhosseini, "Rethinking Gender: Discussions with Ulama in Iran," *Critique*, 13 (Fall 1998), pp. 45-60.
۱۹. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۰. *راه نو*، ۱ اوت ۱۹۹۸، ص ۳۵.
۲۱. محسن کدیور، *حکومت ولایی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷؛ مهدی حائری یزدی، *حکمت و حکومت*، لندن، ۱۹۹۵.
۲۲. حسن یوسفی اشکوری، *نومرایی دینی*، تهران، انتشارات قصیده، ۱۳۷۷؛ —، *خود در ضیافت دین*، تهران، انتشارات قصیده، ۱۳۷۹.
۲۳. ن. ک. به:  
 Milton Viorst, "The Limits of the Revolution: Changing Iran," *Foreign Affairs* 74:6 (November 1995), pp. 63-76.
۲۴. درمورد انقلاب مشروطیت ایران به عنوان نمونه ن. ک. به:  
 Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution*, New York, Columbia University Press, 1996; and Edward G. Browne, *Persian Revolution of 1905-09*, London, Frank Cass, 1966.
۲۵. ن. ک. به:  
 Afshin Molavi, "Fine China," *The New Republic*, September 8, 2003, pp. 14 and 16.

## نسخه خطی شاهنامه لندن

مجلد چهارم گنجینه نسخه برگردان متون فارسی اقدم نسخه های کامل و تاریخ دار شاهنامه فردوسی در جهانست که آماده چاپ شده است. این نسخه متعلق به کتابخانه بریتانیا به شماره (Add, 21.103) بوده، تاریخ کتابت ۶۷۵ هجری در آن ذکر شده است. نظر به حجم و وزن نسخه که به قطع بزرگ اصلی چاپ شده است متأسفانه سازمان گسترش فرهنگ پارسی در ایندیانا قادر نیست که متحمل مخارج هنگفت ارسال کتاب از ایران بشود و مانند سه مجلد اول ازین مجموعه که به رایگان به کتابخانه ها و متخصصین ادب فارسی پیشکش شده بود آن را نیز مجاناً در اختیار اهل فن بگذارد. بنابراین کتابخانه ها و کسانی که مایل به دریافت نسخه بی ازین کتاب هستند مبلغ ۱۵۰ دلار آمریکا به نشانی سازمان گسترش فرهنگ پارسی در ایندیانا که در پایین این بیانیه نقل میشود ارسال فرمایند. لازم به یاد آوریت که فقط ۷۰۰ نسخه از آن انتشار خواهد یافت. پس از رسیدن مبلغ لازم به حساب سازمان گسترش فرهنگ پارسی در آمریکا، به دستور آن سازمان مستقیماً از طریق ناشر در تهران نسخه مذکور برای کتابخانه ها و اشخاصی که کتاب را خریده اند ارسال خواهد شد. آدرس پستی و الکترونیکی سازمان گسترش فرهنگ پارسی در ایندیانا به قرار زیرست:

Society for Promotion of Persian Culture (SPPC)  
P.O. Box 22381  
Indianapolis, Indiana 46222  
USA

[www.sppcindiana.org](http://www.sppcindiana.org)



## سیاست انرژی ایران: چالش ها و جایگزین ها

### مقدمه

ایران با چالش هائی بزرگ در زمینه‌ی سیاست انرژی روبروست. برای آشناشدن با این چالش ها و راه های برون رفت از آنها، این نوشتار به بررسی الگوی کنونی مصرف انرژی در ایران می پردازد و سیاست انرژی دولت ایران، از جمله برنامه های آن برای دستیابی به انرژی هسته ای، را برمی رسد. براساس این بررسی ها این نوشته به ساماندهی مفهوم های جایگزینی برای آینده‌ی سیاست انرژی و امنیت ملی ایران می پردازد.

واقعیت آن است که افزایش میزان مصرف انرژی در ایران با روند تولید اقتصادی کشور سازگاری ندارد. جنبه های منفی این پدیده را می توان چنین برشمرد: چگالی انرژی (energy intensity) نامتناسب؛ افزایش بی حد مصرف انرژی در بخش ترابری؛ نرخ بالای رشد در مصرف برق؛ و سرانجام فشار بیش از حد قابل قبول بر محیط زیست طبیعی.

---

\*استاد اقتصاد سیاسی در دانشگاه ازنا پروک آلمان. این نوشته، باتغییرات و اصلاحاتی، برگردان مقاله ای است که دکتر مسرت در نوامبر ۲۰۰۳ در «کنفرانس سیاست و اجتماع در ایران معاصر» در مؤسسه هوور استانفورد ارائه داد.

سیاست انرژی ایران همواره میل به افزایش انرژی را با گسترش بی برنامه منابع اولیه انرژی فسیل یعنی نفت خام و در پانزده سال اخیر گاز طبیعی پاسخ گفته است. در حالی که تنها در چارچوب یک سیاست فراگیر (holistic) انرژی، به پیروی از اصول توسعه پایدار کشور، است که می توان از گسترش معقول منابع فسیلی انرژی سخن گفت. در دوره ای کوتاه، چنین سیاست فراگیری هم از فن آوری های رایج ذخیره انرژی (همراه با کاستن مصرف بی رویه) بهره می برد و هم به دستیابی به انرژی های تجدیدپذیر می اندیشد. در دراز مدت نیز این سیاست فراگیر، گامی در راه دستیابی کامل به انرژی های تجدید پذیر و فن آوری بهره جویی از آن ها می نهد. توسل به انرژی هسته ای پاسخ مناسبی به نیازهای آینده انرژی در ایران نیست. برای دغدغه های امنیتی ایران نیز راه حلی هوشمندانه تر از دستیابی به سلاح های هسته ای می توان یافت.

### ساختار و ویژگی های الگوی مصرف در ایران

در این بخش پیش از آن که شیوه های جاری دستیابی به انرژی یا چگونگی تولید و مصرف آن در بخش های گوناگون کشور را بررسییم، لازم است به ویژگی های الگوی مصرف انرژی در ایران بپردازیم و از آن راه به ابعاد مشکل های ساختاری کنونی و دامنه ی گسترش آنها در آینده پی ببریم. گرچه داده های تجربی فراهم آمده در این بررسی به هیچ روی برای یک ارزیابی جامع از مسئله کافی نیست، اما به هر حال شاید بتوان از آن برای آشنائی با ساختارهای بنیادین سیاست انرژی در ایران بهره گرفت.

#### رشد سریع و چگالی مصرف انرژی

مصرف انرژی در ایران در طی سی سال گذشته به تقریب هشت برابر شده و از ۹۰ میلیون معادل بشکه ی نفت در سال ۱۹۷۱ به بیش از ۷۰۰ میلیون بشکه در سال ۲۰۰۱ رسیده یعنی نرخ رشد سالانه مصرف انرژی ۷/۸٪ بوده است.<sup>۱</sup> چنین رشد مصرف شگفت آوری را نه می توان پیامد صنعتی شدن و کارآمدتر شدن اقتصاد کشور دانست و نه پرده پوش دو مشکل اساسی و ساختاری آن. یکی آنکه این رشد بی رویه در بخش های غیرتولیدی رخ داده و دیگر اینکه چگالی مصرف انرژی (میزان مصرف انرژی تقسیم بر میزان تولید ناخالص ملی) در هر بخش جامعه نیز بر خلاف روند چگالی مصرف انرژی جهانی به شدت بالا رفته است.



همان گونه که در جدول شماره یک نشان داده شده، در یک دوره بیست و پنج ساله، مصرف انرژی در بخش خانواده و بازرگانی %۵۵۸، در بخش ترابری %۳۵۳، در صنعت %۳۸۵ و در بخش کشاورزی، %۲۵۴ افزایش یافته. بیشترین افزایش نه در بخش های صنعت و کشاورزی بلکه در بخش های غیرتولیدی خانواده و بازرگانی است. در سال ۲۰۰۰، سهم بخش های غیر تولیدی در مصرف انرژی از %۳۹/۳ در سال ۱۹۷۶ جمعی مشهود کرده و به %۶۲/۸ رسیده است. به این ترتیب، الگوی مصرف انرژی ایران را باید الگوی ناپایدار و نمونه‌ی روشنی از وضع کشورهای غیر صنعتی مصرف پیشه، پرجمعیت و تولید کننده‌ی نفت به شمار آورد.<sup>۲</sup>

### دگرگونی های ساختار مصرف انرژی در ایران

مصرف انرژی در سال	۱۹۷۶		۱۹۹۱		۲۰۰۰	
	م.ب.ن* درصد	م.ب.ن	درصد	م.ب.ن	م.ب.ن	درصد
خانواده و بازرگانی	۵۰/۵۷۰	۲۰/۷	۳۰/۹	۱۳۴/۴۰۰	۲۸۲/۳۶۰	۴۰/۰
صنعت	۴۹/۴۰۰	۲۰/۲	۲۸/۹	۱۲۵/۶۰۰	۱۹۰/۳۲۰	۲۷/۰
ترابری	۴۵/۴۰۰	۱۸/۶	۲۳/۶	۱۰۲/۴۰۰	۱۶۰/۵۱۰	۲۲/۸
کشاورزی	۹/۷۶۰	۴/۰	۷/۲	۳۱/۳۵۰	۲۴/۸۲۰	۳/۵
سایر	۸۹/۳۰۰	۳۶/۵	۹/۴	۴۰/۸۵۰	۴۷/۲۷۰	۶/۷
جمع	۲۴۴/۳۴۰	۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	۴۳۴/۶۰۰	۷۰۵/۲۸۰	۱۰۰/۰

\* معادل یک میلیون بشکه‌ی نفت

این جدول براساس محاسبات نگارنده از داده های آماری منبع زیر فراهم شده است: Institute of International Energy Studies, 2001

از ویژگی های عمده الگوهای ناپایدار مصرف، ناتوانی جامعه در بهره وری عقلانی از انرژی است. در حالی که در سه دهه گذشته و در مقیاس جهانی، چگالی انرژی کاهشی قابل ملاحظه یافته (برای نمونه، در سال های ۲۰۰۰-۱۹۸۱، کاهش چگالی انرژی در ژاپن به میزان ۹۳/۶٪، در چین ۶۴/۲٪، در فرانسه ۶۳/۳٪ و حتی در امریکا ۲۷/۸٪ بوده است)، در ایران مصرف انرژی از ۵٪ در سال ۱۹۷۶ به ۱۴٪ تولید ناخالص ملی در ۲۰۰۱ افزایش یافته و به این ترتیب رشدی برابر ۲۸۰٪ داشته که معرف آهنگ مصرف بسیار تندتر از رشد تولید ناخالص ملی کشور در این دوره است.<sup>۴</sup>

واقعیت آن است که ایران می تواند به توان بالایی از صرفه جوئی و نگهداشت منابع انرژی دست یابد و تنها با بهره جوئی از بخشی از منابع انرژی کنونی نیاز مصرف کنندگان ایرانی را در زمینه انواع انرژی ها مانند برق، حرارت و نیروی ترابری برآورد. حتی اگر چگالی انرژی، برای نمونه، تا سطح سال ۱۹۷۶ پائین آورده شود، هنوز می توان تا دو سوم از مصرف جاری منابع انرژی را کاهش داد بی آنکه از انرژی مورد نیاز مصرف کنندگان کم شود. و از آنجا که چگالی انرژی مصرفی ایران در سال ۱۹۷۶ نیز در واقع از سطح "بهبینه‌ی" مصرف آن دوران بالاتر بوده است، می توان فرض کرد که تنها یک ششم یا یک هشتم منابع انرژی مصرفی در سال ۲۰۰۱ برای تأمین خدمات انرژی در این سال کفایت می کرده است.

#### گسترش بخش ترابری

همانگونه که اشاره شد، مصرف انرژی ایران در بخش های فردی، بازرگانی و ترابری به میزان نامتناسبی افزایش یافته است. اگرچه درصد انرژی مصرفی در بخش ترابری بسیار پائین تر از بخش های خانواده و بازرگانی است، نقش این بخش، به دلائل زیر، اهمیت ویژه ای در تصمیم گیری های مرتبط با مصرف انرژی در ایران دارد. نخست آن که سیستم های ترابری بسیار پیچیده اند و دگرگونی ساختاری آنها هم نیازمند زمان و هم مستلزم هزینه های سنگین است. دوم آن که ترابری در ایران، با مصرف بخش بزرگی از منابع نفتی (۴۰٪)، منبع اصلی آلودگی های محیط زیستی بویژه در مناطق شهری به شمار می رود.

واقعیت این است که بخش ترابری و میزان مصرف انرژی هردو باهم گسترش یافته اند. در سال ۱۹۶۷، میزان مصرف انرژی در بخش ترابری ۱۲/۵ میلیون بشکه یعنی ۱۶/۸٪ مصرف کل کشور بود. همانگونه که جدول شماره یک نشان



می دهد، این مقدار در ۱۹۷۶ به ۴۵/۴۰ میلیون بشکه (۱۸٪)، در ۱۹۹۱ به ۱۰۲/۴ میلیون بشکه (۲۳/۶٪) و در ۲۰۰۱ به ۱۶۰/۵۱ میلیون بشکه (۲۲/۸٪) رسیده است. براساس سالنامه‌ی آماری ایران شمار مجموع خودروهای تازه به ثبت رسیده در سال های ۲۰۰۱-۱۹۸۶ از ۱۰۲۵۸۰ به ۴۱۵۹۸۴ افزایش یافته و در این میان شماره‌ی خودروهای مسافربری از ۳۹۴۴۸ به ۲۷۱۸۸۶ و شماره موتورسیکلت ها از ۲۹۱۹۱ به ۱۲۴۳۵۱ رسیده است. در همان حال، ترابری همگانی آهنگ رشد کندتری داشته و شمار اتوبوس های تازه ثبت شده در همین دوران از ۱۷۳۵ تنها به ۲۶۸۹ رسیده و شماره‌ی مینی بوس ها از ۲۴۷۹ به ۱۳۰۶ کاهش یافته است.<sup>۱</sup> شمار کل خودروها، در سال ۲۰۰۱ از ۱/۶ میلیون در سال ۱۹۹۰ به حدود ۳ میلیون افزایش یافته بود.<sup>۲</sup>

#### روند رشد انرژی برقی

بین سال های ۱۹۶۷ و ۲۰۰۰، مصرف انرژی برقی در ایران از ۲۲۰۰ به حدود ۱۰۰،۰۰۰ گیگاوات ساعت، یعنی ۴۵ برابر) افزایش یافته<sup>۳</sup> و نرخ رشد سالیانه تولید برق در این دوره نیز به ۱۲/۸۷٪ رسیده است.<sup>۴</sup> تولید نیروگاه های برقی نیز از حدود ۱۰۰۰ مگاوات به ۳۱۰۰۰ رسیده و نرخ رشد سهم برق در کل مصرف انرژی کشور از ۳/۵٪ در سال ۱۹۷۶ به ۸/۶٪ در سال ۲۰۰۰ افزایش یافته است.

دگرگونی ساختار مصرف برق را نیز باید معرف الگوی ناکارآمد و مصرف گرای انرژی دانست. مصرف کنندگان عمده برق نه بخش صنعت که بخش خانواده و بازرگانی بوده اند. در حالی که در ۱۹۷۶ بخش صنعت ۵۸٪ و بخش های بازرگانی و خانواده ۴۰٪ مصرف کل برق را به خود اختصاص داده اند، گرانیگاه مصرف برقی تا سال ۲۰۰۰ از بخش صنعت (یعنی ۳۵٪ در سال ۲۰۰۰) به بخش های بازرگانی و خانواده (یعنی ۵۴٪ در سال ۲۰۰۰) جابجا شده است. این پدیده را باید بیش از هرچیز پی آمد استفاده روزافزون از انواع وسایل برقی خانوادگی شمرد.

#### آلودگی محیط زیست

سوخت های فسیلی مانند نفت و گاز و ذغال سنگ از یکسو به تولید گازهای گلخانه ای مانند گاز اکسید کربن و گاز متان می انجامد و با آلوده ساختن هوا و محیط زیست سلامت مردمان را به خطر می افکند. برای جلوگیری از دگرگونی

های فاجعه بار جوّی و آثار پیش‌بینی ناپذیر آن تولید گازهای گلخانه ای باید در جهان کاهشی چشمگیر یابد و تا پایان سده‌ی بیست و یکم به پایان رسد. در دراز مدت، برآوردن چنین هدفی نیازمند جایگزینی کامل سوخت‌های فسیلی با دیگر انواع انرژی به ویژه انرژی‌های تجدید پذیر است. میزان تولید گاز اکسید کربن که در سال ۱۹۹۴ به تقریب ۳۶۴ تن (یعنی سرانه ۵/۶۹ تن) رسیده بود، در سال ۲۰۰۰ به ۴/۵۹ تن کاهش یافت.<sup>۱۱</sup> با این همه، میزان تولید گازهای کربنی در ایران بیش از میزان متوسط جهانی و بسیار بیشتر از سرانه تولید آن در هندوستان، برزیل و چین است. مواد آلوده کننده دیگری نیز همچون دی‌اکسید سولفور، اکسید نیتروژن، هیدروکربن‌ها و برخی از فلزهای سنگین و همچنین غبار ناشی از سوخت‌های فسیلی را باید تهدیدی جدی برای تندرستی ساکنان ایران بویژه در مناطق پرجمعیت شهری شمرد. در واقع، در سال ۲۰۰۱، تعداد یک میلیون و نیم خودرو در تهران بیشترین مواد سوختی آلوده کننده را تولید کردند. هزینه مستقیم و غیرمستقیم آسیب‌ها و ناهنجاری‌های ناشی از آلودگی محیط زیست خود بار سنگین دیگری بر دوش اقتصاد ایران می‌فزاید.

#### دلایل عمده معضلات انرژی در ایران

الگوی ناکارآمد مصرف انرژی ایران در چهار دهه‌ی گذشته به مصرف بی‌رویه‌ی منابع کمیاب فسیلی در کشور انجامیده است. میزان بالای آلوده کننده‌ها و گازهای سمی، که سلامت ساکنان و محیط زیست طبیعی را به مخاطره افکنده اند، پی‌آمد مستقیم چنین الگوی مصرفی بوده است.

افزایش مصرف انرژی در جامعه‌های در راه توسعه، و از جمله در ایران، را می‌توان برخاسته از دو علت دانست. نخست رشد جمعیت و دیگری شهرنشینی. گرچه شمار جمعیت ایران از ۱۹ میلیون در سال ۱۹۵۶ به ۶۴/۵ میلیون در ۲۰۰۱ رسید، اما علت اصلی افزایش مصرف بی‌رویه‌ی انرژی را باید در شتاب گرفتن فرآیند شهرنشینی باز جست. در سال ۱۹۵۶ تنها ۳۱٪ جمعیت کشور در شهرها می‌زیستند. این نسبت در ۱۹۷۶ به ۴۶٪ و در ۲۰۰۱ به حدود ۶۵٪ تغییر یافت. در سال ۱۹۸۶، ۴۱ شهر با جمعیت بیش از ۱۰۰،۰۰۰ نفر و در سال ۱۹۹۶، ۵۹ شهر با جمعیتی بیش از ۱۰۰،۰۰۰ نفر گزارش شده‌اند.<sup>۱۲</sup> گذشته از افزایش بی‌مهار جمعیت و رشد روند شهرنشینی و بهره‌وری عمومی از فرآورده‌های انرژی بر، فرآیندگسترش بی‌رویه و نسنجیده در تولید و مصرف انرژی را باید ناشی از ساختارهای سیاسی جامعه ایران در این دوران دانست.<sup>۱۳</sup>



## نقش یارانه ها و ناهماهنگی در برنامه ریزی

به احتمال بسیار، بدون یارانه های دولتی میزان مصرف انرژی در ایران امروز به چنین سطحی افزایش نیافته بود. در بودجه‌ی سال ۱۳۸۱ خورشیدی، به تقریب معادل ۱۳ بلیون دلار امریکائی یارانه برای مصرف کنندگان انرژی در نظر گرفته شده است. به این ترتیب، سهم بزرگی از درآمد نفتی کشور (که از سال ۱۹۷۷ تا ۲۰۰۱ بین ۱۰ تا ۲۴ بلیون دلار در سال نوسان داشته است) صرف چنین یارانه ای می شود. پرداخت یارانه اما بهیچ رو ارتباطی مستقیم با فرآیند تولید ندارد و بیشتر انگیزه‌ای است برای مصرف بی دلیل و عاملی در تسریع روند استفاده از منابع انرژی زا. افزایش یارانه و رشد مصرف در پی آن نیز به افزایش آلوده کننده ها بویژه گازهای گلخانه ای می انجامد و میزان صادرات نفت و درآمد ناشی از آن را کاهش می دهد. مانع سوددهی تولید انرژی های تجدید پذیر و کم خطر برای محیط زیست می شود و در نهایت امر کاری است ناعادلانه و به سود طبقه‌ی ثروتمند که در مصرف انرژی سهم بزرگتری از طبقه میانی و پائین جامعه دارند.

افزون بر این همه، برنامه ریزی انرژی در ایران از ساختارهای رسمی و غیررسمی موازی، رقابت های مقام های تصمیم گیری و نبود هماهنگی کارآمد میان آنان آسیب بسیار دیده است. نهادهای مهم دولتی مانند وزارت نفت، وزارت نیرو و سازمان انرژی هسته ای هر یک کارکرد ویژه ای دارند. با این همه، هر یک از این نهادها در سیاست انرژی خویش رویکرد و هدف متفاوتی را پیش گرفته است. پی آمد این ناهماهنگی ها آشکارا نتایجی فاجعه آمیز به بار می آورد. از این گذشته وزیران بازرگانی، صنعت و معدن، ترابری و مسکن نیز از یک برنامه هماهنگ در بخش انرژی پیروی نمی کنند. سازمان ملی محیط زیست با وجود مسئولیتی که در پاسبانی و نگهداشت محیط زیست از راه کاهش آلودگی های ناشی از انرژی مصرفی برعهده دارد خود در شمار نهادهائی است که بر آشفتگی سیاستگزاری انرژی دامن می زنند. این سازمان از توان سیاسی لازم در برنامه ریزی انرژی بی بهره است.

نهادهای موازی پدید آمده برای راهیابی به الگوی کارآمدتر مصرف و یا دستیابی به منابع بازتولید شونده‌ی انرژی نیز در عمل به خنثی ساختن سیاستگذاری های یکدیگر مشغول اند. برای نمونه، وزیران نفت و نیرو هر یک نهادهای جداگانه ای را برای بررسی راه های کارآمدسازی مصرف انرژی تشکیل داده اند. در قلمرو تولید انرژی های تجدید پذیر نیز سازمان انرژی هسته ای،

وزارت کشاورزی، سازمان پژوهش های علمی و فنی هریک بر سرمایه گذاری و کارهای پژوهشی ویژه خود تمرکز کرده اند.<sup>۱۴</sup>

دولتمردان ایرانی از چندی پیش با هردو مشکل ساختاری یعنی نقش یارانه ها و ناهماهنگی در سیاستگذاری ها آشنا بوده اند و در چهارمین گردهمایی ملی انرژی در ماه می ۲۰۰۳ آن ها را، همراه راه حل هائی، مطرح ساخته اند. به نظر می رسد که جمهوری اسلامی، با تشکیل شورای عالی انرژی، مصمم به افزایش تدریجی بهای مصرف انرژی و هماهنگ ساختن نهادها و وزارت خانه های مسئول در زمینه مصرف انرژی شده است. اما توفیق چنین تدبیرهائی در گرو دسترسی به یک استراتژی مشترک و الزام آور برای همه نهادهای دولتی است. در اوضاع و احوال کنونی منظر امیدوار کننده ای از این استراتژی به چشم نمی آید و به نظر می رسد که سیاستگذاری ناهماهنگ کنونی که در پی راه حل های کوتاه مدت برای مشکل های ساختاری است در آینده نزدیک نیز مسیر فرآیند مصرف انرژی در ایران را رقم خواهد زد.

#### جایگزینی نفت خام با گاز طبیعی: راه حل یا مشکلی تازه؟

ذخیره نفتی ایران در میان دیگر کشورهای جهان در رتبه چهارم است و توان تولید این کشور میان اعضای اوپک نیز در رتبه دوم قرار دارد. الگوی مصرف بی رویه انرژی در کشور معرف این واقعیت است که وجود چشمگیر منابع فسیلی و بی نیازی ایران از خرید سوخت فسیلی در بی بند و باری مصرف داخلی سخت مؤثر بوده است. با توجه به مصرف بالا و فزاینده داخلی انتظار می رود که در آینده نزدیک ذخیره نفتی کشور یکسره اختصاص به مصرف داخلی یابد و درآمد حاصل از صادرات آن به صفر رسد. برای پرهیز از رسیدن به چنین مرحله بحرانی دو راه بیشتر به نظر نمی رسد. یکی دگرگون سازی الگوی مصرف و دیگری، دستیابی به منبع جدید انرژی. جمهوری اسلامی راه حل دوم را برگزیده است زیرا ایران دارنده دومین منبع گاز طبیعی در جهان است. به این ترتیب، برنامه کار دولت براین قرار گرفته که انرژی مصرفی بخش خانواده و بازرگانی، صنعت و نیروگاههای برق را با گاز طبیعی تأمین کند. در نتیجه، سهم گاز طبیعی در تأمین نیازهای انرژی کشور از ۱۴٪ در ۱۹۷۶ به ۴۰٪ در ۱۹۹۸ افزایش یافته است. در سال ۲۰۰۱، برای اولین بار در تاریخ ایران مقدار مصرف گاز طبیعی بیش از میزان مصرف نفت بوده است.

افزایش تولید گاز طبیعی و عرضه آن در بازار داخلی جمهوری اسلامی را



توان آن بخشیده است که هم نیاز رو به رشد داخلی را پاسخ گوید و هم سهم خویش در صادرات نفت را بالاتر از سطح ۶۰٪ نگاه دارد.<sup>۱۱</sup> با این همه، پرسش اساسی اینجاست که آیا به راستی افزایش تولید گاز طبیعی گره ای از سیاست انرژی ایران می گشاید و یا به عکس برمشکلات آن می افزاید. چنان که گفتیم جایگزینی نفت خام با گاز طبیعی پسان منابع انرژی مصرف و سوخت نیروگاههای برقی پیش شرط حفظ امکان صدور نفت و، در همان حال، حفظ و تثبیت الگوی کنونی مصرف بوده است.

سهم گاز طبیعی در تولید نیروی برق از ۲/۵٪ در ۱۹۶۷ به بیش از ۷۰٪ در ۱۹۸۸ افزایش یافته در حالی که در همین دوران سهم نفت خام در تولید برق از ۷۲٪ به ۲۳٪ کاهش یافته است. تولید نیروی برق در گرو فرآیندهای پیچیده ایست و از این رو این نیرو گرانترین نوع انرژی است. افزون بر این، تولید نیروی برق اثر تخریبی قابل ملاحظه ای بر محیط زیست دارد، زیرا به سبب درجه‌ی پائین بازدهی، تولید یک کیلووات ساعت برق به تقریب معادل مصرف ۳ کیلووات ساعت از منابع خام انرژی است. این فرآیند خود به تولید ۳ برابر بیشتر گاز کربن و دیگر آلوده کننده‌هایی می انجامد که از مصرف مستقیم گاز طبیعی یا نفت خام ایجاد می شوند.<sup>۱۲</sup>

#### پیامدهای اصلی برنامه های کنونی انرژی در ایران

برنامه های انرژی ایران در چند دهه اخیر متأثر از اولویت دو هدف نه کاملاً مستقل بوده است. یکی پاسخگویی به نیاز روز افزون انرژی در همه بخش های مصرفی از راه استفاده از منابع مختلف انرژی و در همان حال، نگهداشتن قیمت‌ها در پائین ترین سطح ممکن، و دیگری حفظ توان صادراتی کشور. تلاش برای بهره جویی از منابع هرچه متنوع تر انرژی و افزایش تولید گاز طبیعی را باید گام‌هایی برای تأمین همین هدف ها شمرد. بی شک، سیاست تأمین هرچه بیشتر نیازهای مصرف کنندگان انرژی به کمترین بهاء منشاء ناکارآمدی برنامه‌های انرژی دولت و پیامدهای ناگوار آن در این سال ها بوده است، از جمله مصرف ناهنجار و زیان‌بار انرژی و گسترش ترابری فردمحور با افزایش خودروهایی شخصی. چنین به نظر می رسد که امروز بسیاری از تصمیم گیران و کارشناسان ایرانی درک روشنی از کاستی های نحوه تولید و مصرف انرژی در ایران دارند و به تلاش های جدی در جبران این کاستی ها دست گشوده اند. در چهارمین گردهمایی ملی انرژی در ماه می ۲۰۰۳، هم در سخنان افتتاحیه وزیر نیرو،

حبیب الله بیطرف، و هم در بیانیه‌ی پایانی گفتگوها خواستِ دگرگونسازی الگوی مصرف کنونی به روشنی هویدا بود.<sup>۱۸</sup> شرکت کنندگان بر توسعه‌ی پایدار و ضرورت تأمین عدالت اجتماعی و پاسداری از محیط زیست برای نسل‌های آینده تأکید کردند. نکته‌های اساسی بیانیه پایانی این گردهمایی را می‌توان چنین خلاصه کرد: ضرورت جایگزینی فرآورده‌های نفتی، در تمامی بخش‌های مصرفی و بویژه در بخش ترابری، با گاز طبیعی؛ تغییر ساختار قیمت‌گذاری انرژی از راه اصلاح سیاست‌های پرداخت یارانه؛ نوسازی شیوه‌های تولید نفت، گاز طبیعی و برق به قصد تشویق رقابت و نیز ایجاد امکان همکاری بیشتر با بخش خصوصی؛ تجهیز نهادهای پژوهشی و آموزشی با فن‌آوری و دانش‌های نوین؛ تلاش برای بهره‌جویی از فن‌آوری مدرن و استانداردهای علمی و جهانی در راه افزایش بازده تولید انرژی؛ طراحی برنامه‌های شورای عالی انرژی براساس مصوبات مجلس شورای اسلامی برای هماهنگ ساختن تصمیم‌گیری‌های مرتبط با تولید و مصرف انرژی و آثار آن بر محیط زیست.<sup>۱۹</sup>

### چشم انداز یک برنامه پایدار انرژی

در ایران امروز خود آگاهی قابل ملاحظه‌ای نسبت به نیاز طراحی یک استراتژی تولید انرژی نوین و پایدار به چشم می‌خورد. گام‌های پیشنهادی از سوی وزارت نیرو و شرکت کنندگان در گردهمایی اخیر انرژی نیز گواه همین نکته‌اند. با این حال، چه بسا همین گام‌ها نیز جز به بازتولید الگوی موجود انرژی نینجامند و جز اصلاح اندکی در ساختار کنونی تولید دستاوردی بیار نیاورند. حتی اگر به احتمالی هدف نهائی برنامه ریزی انرژی در ده سال آینده جامه‌ی عمل پوشد و در تمامی بخش‌های اقتصادی و اجتماعی گاز طبیعی به راستی جایگزین نفت شود، این سؤال همچنان در میان است که آیا به راستی چنین تحولی به معنای گذر از برنامه ریزی‌های ناپایدار گذشته و حرکت بسوی سیاستی پایدار در زمینه‌ی انرژی است؟ پاسخ این پرسش تا زمانی که بهره‌برداری از منابع طبیعی فسیلی برای مصرف عمومی همچنان به رشد خویش ادامه می‌دهد، منفی است. گرچه آسیب‌های ناشی از مصرف گاز طبیعی برای محیط زیست کمتر از آن نفت خام و سوخت‌های فسیلی مشابه آنست اما مقدار مطلق آلوده‌کننده‌ها همچنان به افزایش خویش ادامه خواهد داد و سلامت میلیون‌ها انسان حتی بیش از پیش در معرض آسیب‌های ناشی از گازهای سمی خواهد بود. سیاست گسترش بی‌مهار منابع فسیلی انرژی که هم‌عنان افزایش سهم گاز



طبیعی بسان منبع انرژی است، خود به باز تولید رفتار مصرفی کنونی، بازدهی اندک انرژی مصرفی و ناکارآمدی تدبیرهای صرفه جویانه خواهد انجامید و ساختار کنونی شبکه‌ی ترابری در ایران را دست نخورده خواهد گذاشت. چنین روندی دورنمای سیاستگذاری چند سال آینده ایران را نیز رقم می‌زند و از این روست که جایگزینی سوخت نفتی با گاز طبیعی گرچه از لحاظ اقتصادی به صرفه و از نظر محیط زیست عاقلانه می‌نماید اما به نتایج منفی جبران ناپذیری می‌انجامد. شیوه‌ی جایگزینی تنها در صورتی باید دنبال شود که بسان پاره‌ای از یک برنامه ریزی پایدار و بلند مدت در زمینه‌ی انرژی به اجرا درآید. چنین برنامه‌ی استراتژیکی در افق سیاست گذاری های ایران به چشم نمی‌خورد. به همین دلیل، ضروری است که، در قالب «توسعه پایدار»، ایده‌های اصلی و شرایط لازم برای چنین برنامه ریزی دراز مدت مورد بررسی قرار گیرند. «توسعه پایدار» آن گونه رشد و توسعه اقتصادی است که در آن مفاهیمی چون فقرزدائی، عدالت اجتماعی، و ضرورت پاسداری از منابع طبیعی برای نسل‌های امروزی و آینده جایی اساسی دارند. از جمله عوامل کلیدی برای دستیابی به یک توسعه پایدار باید به عواملی چون اولویت برنامه ریزی سیاسی، میان بردن در مسیر توسعه، و دگرگون سازی سیاست یارانه اشاره کرد.

#### اولویت برنامه ریزی سیاسی

اولویت بخشی به برنامه ریزی سیاسی پیش شرط بنیادین بازسازی شبکه تولید انرژی و گام اساسی در پاسخگویی به دغدغه‌های مرتبط با مسئله مصرف انرژی در ایران است. فرآیند گسترش بازار آزاد، که خود از تبعات پدیده جهانیروائی است، معیارهای خاص خود را به میان آورده و بر سرعت جابجائی‌ها و دگرگونی‌های اجتماعی و بوم زیستی درون هر جامعه- و از جمله بخش‌های انرژی آن- افزوده است. چنین پدیده‌ای بانیاز به گسترش بهینه منابع انرژی، از راه تشویق رقابت و تسهیل شرکت بخش خصوصی در این عرصه، ناسازگار به نظر نمی‌رسد.<sup>۲۰</sup>

#### میان بردن در مسیر توسعه

روند بالای تولید ثروت در کشورهای صنعتی را باید مسئول افزایش گازهای گلخانه‌ای و در نتیجه آسیب‌های وارد شده بر محیط زیست، نوعی ستیز و خشونت علیه طبیعت و در نهایت امر بی‌اعتنائی به سرنوشت و رفاه نسل‌های آینده دانست.<sup>۲۱</sup> کشورهای در حال توسعه، از جمله ایران، باید از فرصت تاریخی

که در اختیار آنانست بهره جویند و خطاهای کشورهای توسعه یافته را در این زمینه تکرار نکنند. هیچ دلیل عقلانی، اقتصادی و زیست محیطی در دست نیست که براساس آن کشورهای توسعه نیافته باید همان مسیر توسعه ای را برگزینند که کشورهای صنعتی یک به یک پیموده اند و یا شیوه های پرهزینه و تمرکز یافته تولید انرژی در جهان صنعتی را الگوی توسعه خویش قرار دهند و یا از ساختارهای ترابری آن کشورها تقلید کنند. توسعه خردمندان و پایدار در ایران به معنای گذر کردن از شیوه ها و فن آوری هایی است که امروز در پیامدهای مخرب آنان تردید نیست. بدیگر سخن، می توان به توسعه معقول یعنی تولید ثروت و تأمین رفاه جامعه با هزینه انسانی و طبیعی کمتر و در زمانی کوتاه تر همت گماشت. ایران برای رسیدن به چنین توسعه ای از امکانات اولیه مناسبی برخوردار است.

#### تعیین حداکثر مصرف منابع فسیلی و گسترش انرژی های تجدید پذیر

تعیین حد نهائی عرضه انرژی های فسیلی در ایران باید بسان یک هدف استراتژیک برچارچوب، جهت و سرعت دگرگون سازی ساختار انرژی تأثیر نهد. از این راه است که می توان به تغییر ساختار الگوی مصرف انرژی که همراه با بازده بالا و هزینه قابل قبول دست زد. تحقق این هدف به سامان مندی نهادها و ساختارهای ناهمگون و سنگین تحرک از پائین به بالای اقتصادی یاری می رساند و موانع بازدهی آنها را کنار می زند.

با تحقق چنین دگرگونی هایی می توان واقع بینانه انتظار داشت که نرخ رشد تولید انرژی های فسیلی به تدریج به کندی گراید و در پایان دو دهه آینده (۲۰۰۴ تا ۲۰۲۴) در سطح نهایی ثابت ماند. نیل به این هدف نه تنها به دلائل اجتماعی و بوم زیستی ضروری به نظر می رسد بلکه از نظر اقتصادی نیز ممکن و خواستنی است. به اعتقاد اموری لوینز (Amory Lovins) و پیتر هنیکه (Peter Henicke) هم از لحاظ تکنیکی و هم اقتصادی کاهش میزان مصرف منابع انرژی های فسیلی در سطح جهانی به میزان یک چهارم سطح کنونی آن ممکن و دستیافتنی است. چنین کاهش، بی آن که رفاه آیندگان را به خطر اندازد، تقسیم بندی عادلانه مصرف انرژی میان کشورها را، با در نظر گرفتن نیازهای ویژه کشورهای در حال توسعه تسهیل خواهد کرد و در نهایت امر ضرورت بهره وری از انرژی هسته ای را منتفی خواهد ساخت.<sup>۲۲</sup>

براساس چنین محاسبه ای، و با توجه به توان صرفه جوئی و امکان رشد



درصد بازدهی، تولید داخلی ناخالص ایران می تواند، بر پایه حجم کنونی مصرف انرژی فسیلی، تا شش یا هشت برابر افزایش یابد. در چنین استراتژی ایده جایگزینی نفت خام و دیگر سوخت های نفتی با گاز طبیعی نیز جایی نخواهد داشت زیرا هدف دسترسی به انرژی های تجدیدپذیر و سازگار با محیط زیست است،<sup>۲۳</sup> که از میزان آلوده کننده ها و هزینه های ترمیم آسیبشان را برای اقتصاد ملی و نسل های آینده کاهش دهد.

#### بازنگری در پرداخت یارانه

پرداخت یارانه که بر روند توسعه کشور اثری منفی دارد خود می تواند در این مورد به عاملی مثبت تبدیل شود. برای رسیدن به این مقصود باید به جای پرداخت یارانه به مصرف کنندگان انرژی آن را مستقیماً به گروه های محروم اجتماعی و مناطق عقب مانده کشور، بخش های صنعتی تولید کننده مواد غذایی اولیه، و طرح های گسترش منابع تجدیدپذیر انرژی پرداخت. توزیع عادلانه انرژی و درآمد میان گروه های گوناگون اجتماعی و مناطق فقیرنشین و ثروتمند، از سوئی، و کمک به توسعه فن آوری های تازه، از سوی دیگر تابعی از چگونگی پرداخت یارانه است.

دو راهبرد کلیدی در صرفه جوئی در مصرف انرژی را باید در دگرگون ساختن ساختار ترابری از یکسو، و الگوی مصرف برق، از سوی دیگر، جست. خطوط راه آهن باید بخش عمده حمل و نقل میان شهری را بر دوش گیرند<sup>۲۴</sup> و وسائل نقلیه همگانی استفاده از خودرو های شخصی را در فضای شهری به حد اقل کاهش دهند. انرژی برق نیز باید به تدریج برای تولید نور و نیروی موتوری مصرف شود و نه تولید گرما یا سرما.<sup>۲۵</sup>

#### برنامه ی نیروی هسته ای ایران: انگیزه ها و جایگزین ها

از بهار ۲۰۰۳ و از هنگامی که دولت امریکا ایران را به اجرای برنامه غنی سازی اورانیوم به قصد تولید سلاح های هسته ای متهم کرد، سیاست هسته ای ایران در کانون گفتگوهای بین المللی نشسته است. دولت ایران پیوسته چنان ادعائی را رد کرده و بر صلح جویانه بودن برنامه ی هسته ای خود و برپای بندی اش به پیمان منع گسترش سلاح های کشتار جمعی (Non-Proliferation Treaty) اصرار ورزیده است. در عین حال، با میانجیگری اتحادیه اروپا در گفتگوهای دولت ایران و آژانس بین المللی انرژی اتمی، دولت ایران با متوقف ساختن برنامه غنی سازی

اورانیوم موافقت کرده است. با این همه، به نظر می رسد که دولت امریکا مصمم است، بی اعتنا به حق مشروع ایران برای دستیابی به فن آوری هسته ای برای مقاصد صلح آمیز، برنامه‌ی هسته ای آن را متوقف سازد و دولت روسیه را نیز از ادامه‌ی همکاری با ایران برای ایجاد دونیروگاه هسته ای در بوشهر باز دارد. به این ترتیب، هریک از دو طرف این کشاکش در پی رسیدن به هدف هائی متفاوت اند. تنها دغدغه‌ی جمهوری اسلامی تضمین منابع آینده‌ی تولید انرژی نیست. چنانکه اروپائیان و امریکائی‌ها نیز تنها به پای بندی ایران به پیمان منع گسترش نمی اندیشند. آنچه در پی می آید بررسی انگیزه‌ها و دلایل بنیادین به سود یا به زیان برنامه‌ی هسته ای ایران است و تلاشی برای یافتن راهی برای حل مشکل.

#### اهمیت نیروگاه های هسته ای برای تأمین انرژی آینده ایران

دو نیروگاه هسته ای در حال ساخت در بوشهر هریک توان تولید ۱۳۰۰ مگاوات برقی دارد. نیروگاه اول بناست که در سال ۲۰۰۵ یا ۲۰۰۶ بکار افتد. طرح هائی از نیروگاههای دیگر نیز در دست است که در دراز مدت توان تولید برق ایران را به ۶۰۰۰ مگاوات برسانند. رئیس سازمان انرژی هسته‌ای و معاون رئیس جمهور، رضا آقا زاده، انگیزه‌های زیر را در پی افکندن برنامه ریزی هسته ای موثر می داند: ضرورت دگرگونی الگوی تولید انرژی با توجه به نیاز رو به افزایش انرژی و کمبود انواع انرژی فسیلی؛ جلوگیری از کاهش میزان صادرات نفت و درآمد حاصل از آن و؛ ضرورت برداشتن گام‌های عملی برای نگهداشت محیط زیست و پاکدشت هوا.<sup>۲۵</sup> اما از نظر برنامه ریزی‌های انرژی دراز مدت و میان مدت و به دلایل گوناگون این انگیزه‌ها به هیچ رو قانع کننده نمی‌نمایند.

الف) ایران دارای منابع در خور توجهی از انرژی‌های تجدید پذیر (بویژه نور خورشید و باد) است. هر سه انگیزه‌ی یاد شده (یعنی دسترسی به منابع تازه انرژی، نگهداشت توان و درآمد صادرات نفت و پاسداشت جو و محیط زیست) با معطوف ساختن دراز مدت برنامه‌ی انرژی به منابع خورشیدی و بادی تأمین شدنی اند. براین منابع تجدیدپذیر باید توان بهره وری از فن آوری‌ها و منابع انرژی دیگر مانند سلول‌های سوختی و انرژی هیدروژنی را افزود.

ب) حتی در سطح امکانات تکنولوژیکی کنونی ایران نیز انرژی‌های تجدید پذیر انرژی جایگزین‌های سودآوری برای سوخت‌های فسیلی اند به ویژه اگر با قطع یارانه بهای آنان به سطح طبیعی افزایش یابند. پایان یافتن ذخیره فسیلی ایران و پیرو آن، افزایش بهای سوخت، به نوبه خود بر میزان سودآوری انرژی‌های



تجدید پذیر می‌فزایند. این در حالی است که به احتمال زیاد انرژی هسته‌ای همچنان گران‌ترین فن‌آوری تولید انرژی خواهد بود زیرا تولید انرژی هسته‌ای نیازمند سرمایه‌گذاری مالی قابل ملاحظه، دوره طولانی مدت برنامه‌ریزی و ساخت و نیز هزینه‌های جنبی مربوط به دفع زباله‌های هسته‌ای است. هم‌اکنون در بسیاری کشورها تولید انرژی هسته‌ای متوقف شده و تمرکز بر منابع انرژی‌های تجدید پذیر در دستور کار قرار گرفته است. آلمان بسان سومین کشور صنعتی جهان و یکی از بزرگ‌ترین صادرکنندگان فن‌آوری هسته‌ای از هیچ منبع نفت و گاز طبیعی بهره‌مند نیست و از این بابت وابسته به کشورهای صادرکننده این منابع است. با این همه، این کشور، که چندی پیش نخستین نیروگاه هسته‌ای خود را تعطیل کرد، تا سال ۲۰۲۰ صنعت انرژی هسته‌ای خویش را یکسره کنار خواهد گذاشت. آلمان در کار تسریع برنامه‌ی گسترش بهره‌وری از انرژی‌های تجدید پذیر است و هم‌اکنون نیز بیش از ۱۰٪ از نیاز انرژی برقی خود را از نیروگاه‌های بادی فراهم می‌سازد.

پ) حتی با در نظر گرفتن نیاز ایران به نیروی برقی در آینده نزدیک، نیروگاه‌های برقی‌ای با سوخت گاز طبیعی بر نیروگاه‌های هسته‌ای برتری دارند، زیرا ساخت آنها نیازمند سرمایه‌گذاری مالی و زمانی کمتری است. در دهه‌ی ۱۹۹۰ ایران تولید برق نیروگاه‌های متکی به سوخت فسیلی را از ۱۴۰۰۰ مگاوات به ۲۸۰۰۰ مگاوات یعنی دو برابر رسانیده و اکنون نیز در صدد راه‌اندازی پنج نیروگاه با سوخت گاز طبیعی است. شماری از این پنج نیروگاه در آینده نزدیک وارد شبکه‌ی تولید می‌شوند و برخی دیگر هنوز در دست ساخت‌اند.<sup>۲۶</sup> این واقعیت که در چند سال آینده نیروی برق تولید شده از گاز طبیعی به سطح ۱/۵ برابر آنچه در برنامه‌ی تولید هسته‌ای این انرژی پیش‌بینی می‌شود خواهد رسید پیش‌بینی‌ای که هنوز از عملی شدنش اطمینانی در دست نیست. نشانگر آنست که برای ایران تولید انرژی هسته‌ای جایگزین موجهی برای سوخت‌های فسیلی و گازی نیست. با این همه، سازمان انرژی هسته‌ای ایران برنامه‌ای این چنین گران‌قیمت و آسیب‌رسان به محیط زیست را برای جبران کاستی تولید شبکه‌ی انرژی ایران ضروری می‌شمرد.

ت) با کاهش چگالی انرژی مصرفی کنونی همراه با بهره‌گیری عاقلانه از نیروگاه‌های موجود و صرف هزینه‌ی مالی کمتر می‌توان سهم تولیدی پیش‌بینی شده از نیروگاه‌های هسته‌ای را صرفه‌جویی کرد. توان صرفه‌جویی انرژی برقی در بخش صنعت ایران نیز همانطور که در فصل اول آورده شد چشمگیر است.

افزایش بازدهی از نظر اقتصادی ارزان ترین و از نظر محیط زیستی کم آسیب ترین راه در تضمین دراز مدت تولید انرژی بی نیاز از گسترش نیروگاه های فسیلی است.

ث) بیشتر کارشناسان انرژی ایران برآنند که تولید انرژی هسته ای راه مناسبی برای تأمین کمبود انرژی در این کشور نیست. از همین رو، در چهارمین گردهمایی ملی انرژی در ماه مه ۲۰۰۳ در تهران نیز گفتگوی چندانی بر سر انرژی هسته ای نرفت. بدیگر سخن، این تنها سازمان انرژی هسته ای جمهوری اسلامی است که برنامه‌ی هسته ای خویش را جزئی ضروری از برنامه ریزی انرژی ایران می شمرد.

#### انرژی هسته ای، تکنولوژی و امنیت ملی

فارغ از اهمیت فن آوری هسته ای در زمینه‌ی تولید انرژی صنعتی و نقش آن در فراگرد مدرنیته، شمار قابل توجهی از نخبگان سیاسی ایرانی براین نکته اتفاق نظر دارند که دستیابی به این فن آوری را باید یک نیاز مبرم شمرد. افزون براین، دغدغه های امنیتی را نیز باید در ارزیابی این گروه درباره فن آوری هسته ای عاملی مهم به شمار آورد. به دعوی اینان، ایران در خاورمیانه دارای منافع استراتژیک است و باید به توازن قوا با همسایگان خود بیندیشد. پاکستان به سلاح های هسته ای دست یافته و عراق در جنگ هشت ساله از سلاح های شیمیایی علیه ایران استفاده کرده است. اسرائیل نیز با ارتش قدرت مند و سلاح های هسته ای خود خطری برای امنیت ایران به شمار می رود. براساس چنین داده هائی فرض این است که تعدیل این نابرابری قدرت و پاسداری از امنیت و تمامیت ارضی کشور تنها با دسترسی ایران به سلاح های هسته ای عملی خواهد بود. معتقدان به این نوع ارزیابی چه در رده تصمیم گیران دولتی در ایران و چه بیرون از آن، پیروان اصل دیرینه «توازن قدرت» اند. بر این اساس، تا هنگامی که توازن قدرت در خاور میانه به سود اسرائیل است باید انتظار داشت که بسیاری کشورهای این منطقه، و نه تنها ایران، در پی دستیابی به سلاح های کشتار دسته جمعی باشند. در واقع، عربستان سعودی نیز به گزارش نشریه‌ی گاردین از چندی پیش پای در این راه نهاده است.<sup>۳۷</sup> قرارداد منع گسترش سلاح های هسته‌ای در نهایت نمی تواند مانع حرکت کشورهای مسلمان یا عرب در این راستا شود، به ویژه از آن رو که قدرت های هسته ای، از جمله امریکا، تعهدشان برای کاهش تدریجی سلاح های هسته ای را نادیده گرفته اند. اتحادیه اروپا، از



دیگر سو، گرچه با هرگونه حمله‌ی نظامی امریکا یا اسرائیل به نهادهای هسته ایران مخالفت کرده و خواستار حل مسالمت آمیز مشکل از راه گفت و گو با ایران شده اما تاکنون از ارائه یک طرح امنیتی، که بر مشکل بی ثباتی توازن قدرت در خاور میانه فائق آید ناتوان مانده است.

#### جایگزین های استراتژی توازن قدرت

تکیه بر اصل «توازن قدرت» برای تأمین امنیت ملی در طول ربع قرن گذشته خاورمیانه را به انبار اسلحه و عرصه سه جنگ منطقه ای و بین المللی تبدیل کرده است. ادامه تلاش کنونی دولت ایران نیز برای دسترسی به توازن قدرت نظامی کشور با همسایگان، حتی در قلمرو سلاح های کشتار دستجمعی، به احتمال قوی به تثبیت امنیت ملی کشور و تمامیت ارضی آن کمکی نخواهد کرد.<sup>۲۸</sup> در واقع، چنین تلاشی انگیزه دیگر کشورهای منطقه برای دسترسی به سلاح های کشتار دستجمعی را تشدید خواهد کرد و چه بسا نه تنها برای دولت اسرائیل بلکه برای ایالات متحده آمریکا نیز دستاویزی برای توسل به عملیات نظامی پیشگیرانه علیه ایران فراهم آورد. افزون براین، تلاش برای گسترش توانائی های نظامی کشور- به ویژه در چنین زمینه های پرهزینه ای- مستلزم بهره جویی از منابع مادی و انسانی فراوانی است که می تواند در راه بهبود اوضاع ناگوار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ایران به کار رود.

به همین دلایل، جایگزینی اصل توازن قدرت با استراتژی امنیت دستجمعی (collective security) منطقه ای یا بین المللی می تواند گزینه مناسب تری برای تأمین منافع ملی و امنیتی ایران باشد.<sup>۲۹</sup> حصول توافقی در این باره در نهایت امر مستلزم تعهد دستجمعی به همکاری های مشترک و مسالمت آمیز، حرکت به سوی کاهش تسلیحات تهاجمی و از میان بردن سلاح های کشتار دستجمعی موجود در منطقه و رویگرداندن از تلاش برای دسترسی به این سلاح ها است. با تأمین امنیت و تمامیت ارضی ایران در بستر توافق های دستجمعی که از سوی قدرت های بزرگ و سازمان ملل متحد تضمین شود، شرایط اولیه برای تمرکز بر برنامه های معطوف به تقویت بنیه اقتصادی ایران، و در نهایت امر بر اصلاحات ضروری اجتماعی و سیاسی کشور، فراهم خواهد شد.

## یادداشت ها:

۱. ن. ک. به: مهدی عسلی، «جایگاه بخش نفت در اقتصاد ایران، چشم انداز بلند مدت عرضه و تقاضای انرژی و ضرورت اصلاحات ساختاری بخش نفت»، در چهارمین کنگره ملی انرژی، شورای جهانی نفت/کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳، ص ۵۳.
  ۲. این نرخ رشد قدری خوش بینانه و ناشی از تعدیل داده های آماری است.
  ۳. حبیب الله بی طرف، وزیر انرژی ایران در سخنرانی خویش در گردهمایی چهارم در زمینه انرژی ملی آشکارا به نقد الگوی ناپایدار مصرف پرداخت. ن. ک. به: شورای جهانی نفت/کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳، ص ۶.
  ۴. محمدرضا امیدخواه، «ارتقاء بهره وری در بخش انرژی»، شورای جهانی نفت/کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳، ص ۶۲.
  ۵. ن. ک. به: مهدی عسلی، همان، ص ۵۵.
  ۶. سالنامه ی آماری ایران. مارس ۲۰۰۰-۱.
  ۷. این داده ها توسط کارل اتو شالابوک (Karl Otto Schallabock)، کارشناس انستیتوی هواشناسی، محیط زیست و انرژی ووپرتال، در اختیار نویسنده قرار داده شده است. با توجه به گسترش قابل ملاحظه میزان تولید خودرو در ایران در چند سال اخیر به احتمال بسیار شمار خودروهای در حال کار تا آخر سال ۲۰۰۴ به سطح ۴ میلیون خواهد رسید.
  ۸. وزارت نیرو، *بیلان انرژی جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۸۱.
  ۹. مهدی عسلی، همان، ص ۵۵.
  ۱۰. ن. ک. به:
- M. Abbaspour, "Climate Change and its Outlook in Energy Sector in Iran," in *Climate Policy and Sustainable Development: Opportunities for Iranian-German Cooperation*, Wuppertal, Wuppertal Institute For Climate, Environment and Energy, 2002, pp 39f.
۱۱. ن. ک. به: مجید شفی پور مطلق، اولویت ها و چشم انداز توسعه پایدار انرژی در ایران، شورای جهانی نفت/کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳، ص ۸۹. در نگاه اول کاهش تولید گاز اکسید کربن در ایران سال های ۱۳۷۹-۱۳۷۳ با این واقعیت که مصرف منابع انرژی های درجه اول فسیلی در این دوران افزایش یافته ناسازگار است. ولی نظر به این که در همین دوره گاز طبیعی در حد قابل ملاحظه ای جای نفت را در مصرف انرژی گرفته است تناقضی نیست زیرا مصرف گاز طبیعی میزان کمتری گاز اکسید کربن تولید می کند.
  ۱۲. کنفدراسیون صنایع ایران، *تحولات ساختاری اقتصاد ایران*، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴.
  ۱۳. به سخن دیگر تنها یک بخش جامعه از رفاه بیشتر برخوردار شد. درآمد سرانه در ایران از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۱ به نصف کاهش یافت و در سال ۱۳۷۹ به ۳۹٪ درآمد سرانه سال ۱۳۵۷ رسید. در همین دوران بود که بخش های سرفه جامعه به مصرف بی رویه انرژی



- دست گشودند. ن. ک. به: کنفدراسیون صنایع ایران، *تحولات ساختاری اقتصاد ایران*، تهران، ۱۳۸۱، ص ۳.
۱۴. امیرحسین قرشی، «نظام شورای عالی انرژی» شورای جهانی نفت/ کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳، ص ۷۷.
۱۵. اکبر ترکان، «گاز، محور توسعه» شورای جهانی نفت/ کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳، ص ۱۹.
۱۶. همان، ن. همچنین ن. ک. به مهدی عسلی، همان.
۱۷. برای نمونه، در سال ۱۳۷۹، برای تولید ۶۱ مگاوات انرژی ایران نیازمند ۱۸۰ میلیون بشکه نفت بوده است.
۱۸. حبیب الله بی طرف، همان، ص ۱.
۱۹. همانجا.
۲۰. نویسندگان یک بررسی در باره‌ی کاهش گازهای گلخانه‌ای در ایران به این نتیجه رسیده اند که «ابزارهای فنی و زیست محیطی تاثیر بیشتری نسبت به ابزار اقتصادی دارند. تلاش های اقتصادی به تنهایی برای کاهش آلودگی کافی نیست، باید ابزار فنی و زیست محیطی را به کمک گرفت.» ن. ک. به: نسترن رحیمی، عبدالرضا کریاسی و مجید عباسپور، «سیاست های مقابله با گرمایش جهانی در بخش انرژی ایران» شورای جهانی نفت/ کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳.
۲۱. ن. ک. به:
- Klaus Topfer, "Frieden mit der Natur-oder sind die ökologischen Katastrophen programmiert?" [صلح با طبیعت. آیا فجایع بوم زیستی برنامه ریزی شده اند؟] سخنرانی در سالن شهرداری از نابروک، ۲۴ اکتبر ۲۰۰۳.
۲۲. ن. ک. به:
- Amory Lovins, Peter Hennicke, *Voller Energie. Vision: Die Globale Faktor Vier-Strategie für Klimaschutz und Atomausstieg.*
- [سرشار از انرژی: بینشی برای حفظ محیط زیست و وانهادن انرژی هسته ای] فرانکفورت، ۱۹۹۹.
۲۳. براساس این نظریه یک استراتژی جهانی برای تثبیت حد نهایی استفاده از منابع فسیلی ابزاری واقع بینانه و اثر بخش برای پی افکندن الگوی پایداری از تولید جهانی انرژی خواهد بود. ن. ک. به:
- Mohsen Massarrat, "Strategic Alliance for Entering the Renewable Energy Age," *Iranian Journal of Energy*, May 2002, pp 2-16.
۲۴. کاظم فروزنده و جواد صادق زاده، «وجه های زیست محیطی صنعت حمل و نقل ریلی در جهت توسعه پایدار» چهارمین کنگره ملی انرژی شورای جهانی نفت/ کمیته ملی انرژی جمهوری اسلامی، ۲۰۰۳.

۲۵. ن. ک. به:

Reza Aghazadeh, "Iran's Nuclear Policy: Peaceful, Transparent, Independent," Vienna, IAEA Headquarters, 6 May, 2003.

۲۶. نیروگاه دوگانه‌ی حرارت و برق در دماوند با تولید ۲۹۰۰ مگاوات در دست ساخت است. نیروگاه هائی نیز در زنجان (۴۰۰۰ مگاوات)، خرم آباد (۱۰۰۰ مگاوات) و در مشهد و کاشان (هریک با ۵۱۰۰ مگاوات) در دست طراحی اند.

۲۷. ن. ک. به:

Karl Grobe, "Saudi-Arabien denkt über eigene Atomwaffen nach," *Frankfurter Rundschau*, 19 September 2003.

۲۸. محسن مسرت، «ایران بر سر دوراهی انتخاب تاریخی» *سپهر هوانی*، ۲ ژانویه ۱۹۹۱.

۲۹. \_\_\_\_\_، «صلح در منطقه و سیاست مستقل نفتی» *اندیشه و جامعه*، بهمن

۱۳۷۹.



### نقد درونی روحانیت گزارش رساله ای در سکولاریسم

روحانیت در مقام کهن ترین نهاد<sup>۱</sup> مقتدر اجتماعی ایران، تنها پس از ورود تجدد، به مساله ای برای اندیشیدن بدل شد. گرچه شماری از روحانیان، خود، در سنگر مشروطه خواهان، علیه ساختار سیاسی خودکامه مبارزه می کردند، در قیاس با بدنه ای اصلی روحانیت که سنتی و هوادار نظم قدیم سلطنت بود، در حاشیه قرار داشتند. بیشتر روحانیان این دوران نماینده متصلب سنت و مانع درستی راه یابی تجدد به ایران شناخته می شدند. براین روی، نظام فکری و اقتدار اجتماعی روحانیت، در کانون دغدغه های اصلی مشروطه گران قرار گرفت.

دوران جنبش مشروطیت را عصر «بیداری ایرانیان»<sup>۲</sup> نام نهاده اند، اما برخی از پژوهشگران نسل جدید، در باره ی سرشت و دامنه ی این بیداری، خوشبینی های گذشتگان را ندارند.<sup>۳</sup> سخن بنیادی آنها، درک تقلیل گرانه ی مفهوم های سیاسی عرفی برآمده از تجدد در این عصر است. به نظر این پژوهشگران، نظریه پردازان مشروطیت یا از سر ناآگاهی یا به انگیزه ی کاهش مانع های پیشرفت این جنبش، تفسیری کمابیش دینی از مقوله های عرفی، مانند قانون، آزادی و ملت به دست داده اند.

پاره ای از نوشته های دوران مشروطیت، از سر ناگزیری شرایط تاریخی، می کوشند تا از این نهاد سخن بگویند و پنهان و تاریک آن را بکاوند. در شماری از نوشته های این دوران، بارقه هایی از جسارت پرسش و تلاش برای تردید در

\* رمان ناتنی به قلم محمد مهدی خلجی اخیراً از سوی نشر گردون (برلن) منتشر شده است.

اصول سنت قدیم دیده می شود که ستودنی است و حتا پس از یک سده، تازگی و طراوت خود را نگاه داشته است. این سنخ از نوشته ها، به سبب دنباله دار نبودن، نشان دهنده‌ی توقف جامعه‌ی ایرانی از کنجکاوی در پاره ای از وجوه و اضلاع مهم سنت است. با گذشت یک سده از رویداد مشروطیت، روحانیت هنوز موضوع پژوهش های تاریخی گسترده قرار نگرفته است. یکی از مشکل های جدی در این راه، کمبود یا نشناخته بودن منابع تاریخی در این زمینه است. بدین رو، بابازنگری در آثار و مکتوبات دوران مشروطیت، از این چشم انداز، شاید اسناد مهمی برای پژوهش تاریخی در باره‌ی تبارنامه و کارنامه‌ی روحانیت فراهم آید.

یکی از این نوشته ها، کتاب *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*<sup>۴</sup> (۱۲۳۴-۱۳۱۳) است که اطلاعات گران بها و نادری را از درون حوزه های علمیه آن دوران به دست می دهد. شیخ ابراهیم زنجانی، در روزگار خود مجتهدی برجسته بود که در جنبش مشروطیت نیز نقش بازی کرد و آوازه یافت. در دوره‌ی اول تا چهارم مشروطه، از زنجان و تبریز به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شد. کنار کسانی چون سید حسن تقی زاده، در شمار نمایندگان لیبرال و رادیکال و روشنفکران و آزادیخواهان آن عصر قلمداد می شد و از حزب دموکرات بود که در برنامه اش جدایی دین از دولت را می طلبید. برخی شیخ ابراهیم زنجانی را فراماسون می دانستند، اما در مقام یک روحانی سرشناس، حتا در میان توده‌ی مردم به ویژه در منطقه‌ی زنجان، اعتبار و احتشام داشت. البته، امروزه، آوازه‌ی او بیشتر از این است که مدعی العموم دادگاه نظامی ای بود که حکم اعدام شیخ فضل الله نوری، قطب مخالفان مشروطیت، را صادر کرد.<sup>۵</sup> جدا از کتاب یاد شده و نیز نامه های شیخ ابراهیم زنجانی به سید حسن تقی زاده که به همت ایرج افشار منتشر شده،<sup>۶</sup> من از انتشار اثر دیگری از این مجتهد مشروطه خواه زنجانی خبر ندارم. انتشار کتاب *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، به ویژه در دوران حکومت روحانیان در ایران، دلیرانه است و شاید غلامحسین میرزا صالح، ویراستار این کتاب، به همین سبب نوشتن پیشگفتاری را در شرح زندگی و شخصیت زنجانی و اهمیت خاطراتش وانهاده و از خیر مخاطره آمیز آن گذشته است.

#### زندگی نامه خودنوشت شیخ ابراهیم زنجانی<sup>۷</sup>

همچنان که ایرانیان چندان به نوشتن زندگی نامه‌ی خود رغبتی نشان نداده اند،<sup>۸</sup> روحانیان نیز در فاش کردن زندگی خصوصی و واگویی محیط پیرامون خود سخاوت چندانی نداشته اند.<sup>۹</sup> از این چشم انداز زندگی نامه‌ی خودنوشت شیخ



ابراهیم زنجانی، یکی از نوشته های کمیاب و پراهمیت است. در هنگامه‌ی مشروطیت، آن دسته از روحانیانی که با اندیشه های تازه و دستاوردهای فکری تجدد آشنا می شدند، به ویژه اگر جوان بودند، لباس روحانیت را از تن به در می کردند و «مکلا» می شدند. شیخ ابراهیم زنجانی، برخلاف دوست جوان خود، سید حسن تقی زاده، این راه را نرفت و در لباس روحانیت باقی ماند. از سوی دیگر، اندک شماری از روحانیان نیز که در باره‌ی زندگی خود کتاب نوشته اند،<sup>۱۰</sup> به دلیل آنکه نگاه انتقادی و با فاصله به نهاد روحانیت نداشته اند، ثبِت بسیاری از جزئیات یا توصیف برخی پدیده ها برای آنها اهمیتی نداشته یا در قلمرو حریم صنفی - که باید پنهان داشته شود - جای می گرفته است.

*خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی* ساختاری منسجم، یکدست و سراسر روایت گونه ندارد. با توجه به اینکه در جایی نویسنده سال عمر خود را هفتاد و دو، و دو جای دیگر، هفتاد و چهار یاد می کند (صص ۱۳، ۱۱۱ و ۲۰۳)، به نظر می رسد کتاب، یک باره نوشته نشده است. فصل پنجم کتاب به «مختصری از اساس تاریخ جهان» می پردازد که دانسته های نویسنده است از تاریخ طبیعی و اطلاعات ابتدایی کیمهان شناختی. فصل ششم و پایانی نیز «اندکی از تاریخ ایران» را باز می گوید که تحت تأثیر تاریخ نویسی های آن دوران، برگرایش ناسیونالیستی و تا اندازه ای عرب ستیزانه استوار است. همچنین، در چهار فصل نخست، روایت زندگی شخصی با بیان شرایط اجتماعی و سیاسی دوران و نیز تبیین اصول اعتقادات اسلامی نویسنده در آمیخته است. بدین ترتیب، شاید بتوان گفت کمتر از نیم کتاب، زندگی خصوصی نویسنده را روایت می کند که البته در بستر آگاهی از باورهای سیاسی، اجتماعی و دینی او بهتر معنا می دهد. می توان حدس زد که بسیاری از آن چه در زندگی این روحانی سرنوشت ساز بوده، در این کتاب از قلم افتاده است. جدا از آن که از حوادث پس از مشروطه و به ویژه دادگاه شیخ فضل الله نوری که وی در آن مدعی العموم بوده، در این کتاب نشانی نیست، در باره‌ی زندگی خصوصی پر تب و تاب اش نیز نوشتنی ها، به قاعده، باید بیش از آن باشد که نوشته شده است. با این همه، آن چه آمده نه اندک است و نه اهمیتی اندک دارد و در قیاس با نبود یا کم بود این گونه نوشته ها در تاریخ معاصر ایران، از نظر هنر *زندگی نامه نویسی* نیز از ارجح و اعتبار به سزایی برخوردار است. شاید اگر این مجتهد هوشیار، اهل زمان خواندن نبود، نمی توانست سرگذشت زندگی خود را به این روانی و شیرینی روایت کند. با آن که نوشتن در باره‌ی "حرم" و "همسر" در میان علما به هیچ روی رواج

ندارد، در این کتاب شیخ ابراهیم از عشق خود نیز می نویسد: «در همان سن اول جوانی، هنوز شاید بالغ نشده، یک عشق به یک دختر عمومی بی اندازه خوشگل» پیدا می کند، اما چون آن دختر بزرگتر از اوست و او خود نیز نوجوان است، مجال پیشنهاد ازدواج نمی یابد. در زمان نوشتن این کتاب آن دختر، هفتاد و هشت، نه سال دارد و فرزندان بسیار. شیخ ابراهیم نیز از پی درگذشت زن اول، زن دوم اختیار کرده و در هفتاد و چهار سالگی چند دختر و پسر دارد، اما «هنوز آن عشق در دل من و او هست و نمی دانم این چه عالمی است.» (ص ۱۴) رفتارش با زن اول که از روستاست و «پیشانی مرمر و زلفی مانند مشک و عنبر و چشم هایی مانند آهو داشت، هرچند دماغ و لب ها متناسب آن ها نبود و درشت بود.» (ص ۱۵۳) عاشقانه، محترمانه و مهربانانه است. در مرگ او، کودکوار می گیرید. بار دوم، با زنی شهری ازدواج می کند که با آن زن اول تفاوت های آشکار دارد: «این زن، بسیار عاقله و خانه دار و کاردان و تربیت دان و شهری و متمدنه است. آن زن مرحومه، با اخلاق خوب دهاتی بود. این خانه داری و اداره کردن و ترتیبات را نمی دانست، اما مطیعه بود. اما این زن بسیار کاردان است و عقیفه و مردی است بلند مقام.» (ص ۱۵۴)

شیخ ابراهیم زنجان، روایت زندگی خود را از سال ۱۲۹۷ هجری قمری آغاز می کند و به دوازدهم ذیحجه ۱۳۲۸ قمری. روز گذشتن اعتبارنامه اش در مجلس شورای ملی- پایان می دهد. به سخن دیگر، وی تنها زندگی اش را از بیست و پنج سالگی تا پنجاه و هشت سالگی باز می گوید و در باره ی دو دهه ی پایانی حیات خود و رویدادهای سیاسی و اجتماعی آن خاموش می ماند. آیین سکوت معنادار است: «بعد، اغتشاشات و وقایع عجیب در ایران و تهران و زنجان و همه ی ولایات رخ داد که در چند قرن نظیر آنها دیده نشده و شرح و تفصیل وقایع هر شهر، محتاج کتاب مفصلی است.» (ص ۲۱۲) پایان دادن روایت زندگی با این عبارت، نشان نگاه بدبینانه ی او به این دوره و بی میلی اش به بیان آن است. او از سرنوشت جنبش مشروطیت، بی گمان تلخ کام بوده است: «عقلای فرنگ همه گفته بودند چون نه شاه، نه مقربان درگاه و نه ملت ایران، از روی دانایی و بصیرت می دانند مشروطیت و آزادی و حق و عدالت چیست و برای تحصیل آن در ممالک متمدنه چه خون ها ریخته شده و چه آشوب ها برپا گردیده، بلکه فقط شنیده اند مشروطیت یک چیز خوبی است و بر نفع ملت و کمی [کاهش] اقتدار از سلطنت است و رفع ظلم و سبب امنیت است، مانند یک هوسی، ملتیان خواسته، شاه و درباریان داده اند؛ نه درباریان می توانند این امر مهم را اداره کنند و نه



ملت می توانند این حق را فهمیده، نگاه دارند. فقط آنچه خواهد شد یک انقلاب و هرج و مرج و نا امنی و خونریزی و گسیختن رشته‌ی کارها و رفتن قدرت دولت و کثرت غارت و رفع امنیت خواهد شد و بالاخره از ناقابلی ملت و درباریان، شاید همین عنوان، سبب انقراض ایران شود.» (ص ۲۰۷) و جایی دیگر که از شدت آشوب اجتماعی و فساد سیاسی دوران پیش از مشروطه می نویسد، ناگهان نهیب می زند: «گمان نکنید که الان اسم مشروطه به میان آمده، چنین نیست. اکنون به رنگ های دیگر، بسیار بسیار بدتر است.» (ص ۱۶۴)

سکوت درباره‌ی رویدادهای پس از مشروطیت در حالی است که زنجانی برای ثبت ماجراهای تاریخی معاصر در زندگی نامه‌ی خود، شور و شوق نشان می دهد و حتا یکجا در باره‌ی سکون تاریخی ایران زبانی کنایه آمیز به کار می برد: «سال ۱۳۰۹ [قمری] هم بدون تغییر مهمی در زندگی ما به پایان رسید. اصلاً در ایران، وقایع تاریخی مهم مدتی است وجود ندارد.» (ص ۱۲۳)

با این همه، زنجانی، نه تنها پست و بلند چند دهه از زندگی خود را با زبانی روان حکایت می کند، بلکه تلاش او در روشنی انداختن به سویه هایی از حیات حوزه های علمیه، ساز و کار دستیابی روحانیان به اقتدار اجتماعی و اقتصادی و روابط آنان با مردمان عادی و حاکمان اگر بی نظیر نباشد کم مانند است. از آنجا که وی با تجدد آشناست و در سبک مشروطه خواهان در آمده، نگاهی سخت انتقادی به کار و بار روحانیت دارد و می کوشد مبانی و مبادی دینی و اجتماعی شکل گیری روحانیت را تبیین، تحلیل و نقد کند.

#### نهاد روحانیت در اسلام

مجتهدی معمم مانند شیخ ابراهیم زنجانی، به هیچ روی، برای نهاد روحانیت در اسلام مشروعیتی نمی شناسد.<sup>۱۱</sup> روحانیت، در مقام طبقه یا صنفی که امتیاز ویژه دارد، هنگامی مشروعیت می یابد که در اسلام، واسطه‌ی میان خلق و خالق معنا داشته باشد. از نظر وی در آنچه مربوط به امور و تکلیف های دینی می شود، در اسلام واسطه‌ای میان خدا و انسان نیست. جدا از آن که وی کردار عموم روحانیان را برخلاف اصول و آموزه های اسلام «واقعی» می داند، باور دارد «بی هیچ شک و تردید اسلام از امت و بشر، یک صنف روحانی مقرر نکرده. اسلام قطعاً روحانی ندارد.» (ص ۳۹). زنجانی حتی پا را فراتر می گذارد و نقش پیامبر را نیز به یک پیام گزار فرو می کاهد و میانجی گری او را در مقام تشریح و تکوین نفی می کند: «صریح قرآن، پیغمبران را مانند دیگران بشر خوانده و

مکرر فرموده مانند شما؛ و فقط [به پیامبر] وحی می شود و [او] پیغام می رساند. ابدأ قادر بر تصرف در کاینات و تغییر مقدرات نیست.» (ص ۳۲) بر این بنیاد، ارتزاق از راه دین و کسب امتیاز به عنوان روحانی، در اسلام جایگاهی ندارد و روحانیان نیز مانند دیگر مردمان باید کار کنند و درآمد به دست آورند. (همانجا) وی پس از بیان استدلال های کلامی نتیجه می گیرد «با این همه اساس روشن و آفتابی و غیرقابل انکار و موافق عقل و طبیعت و سنت، هرکس نگاه کند می بیند رنود و قلندران و به عبارت دیگر شیاطین و حيله گران و آدم فریبان، تمام اساس بدیهی اسلام را از میان برده و ترتیباتی به میان آورده اند که صریحاً بر نقیض اسلام و ضد احکام اوست و آن را اسلام نامیده اند.» (ص ۵۳) وی سبب شکل گیری نهاد روحانیت را دو امر می داند: ازسویی ساده دلی مردم و نیاز آنها به پرستش امور محسوس که خاستگاه بت پرستی است و از سوی دیگر تلاش جمعی «زیرک تر»، «پرفن تر» و «آدم فریب» برای «تسخیر روح و مغز و افکار و دل آن جماعت عوام زحمت کش» به هدف کسب تفوق و مرجعیت. (صص ۵۴-۵۳) نویسنده می اندیشد اگر روحانیان اسلام «واقعی» را به مردم باز می نمودند «به این درجهی تفوق و راحت و نعمت و ریاست، بی زحمت، نمی رسیدند.» (ص ۶۳)

شیخ ابراهیم زنجانی، باهوشمندی در می یابد که بحث در باره ی جایگاه روحانیت در الاهیات شیعه، بدون بحث در مبانی کلامی امامت و مسأله ی تکلیف مؤمنان در روزگار غیبت امام دوازدهم و در پی آن جستار حکومت و نظام سیاسی از نظر شیعه ناقص و ناکام است. از این روی می کوشد بحث «حکومت اسلامی» را به میان آورد و مبنای اسلامی دعوی مدافعان امروزی «ولایت فقیه» را نقد کند.

#### نقد حکومت اسلامی و ولایت فقیه

شیخ ابراهیم زنجانی از این شگفت زده است که فقیهان چگونه در فروع بی حاصل فقهی مانند «توریث اجداد ثمانیه یا انسان دو سر یا خنثا» (ص ۳۶) غرق شده اند و از کاوش و روشنگری در مسأله ی مهمی مانند حکومت در زمان غیبت امام معصوم بازمانده اند و، «درچنین مسأله ی مهمی گفت و گو نکرده و طریقی معین ننموده اند؛ باین که در فروع غیر متفقہ مبحث ها قرار داده اند.» (ص ۴۲)

او نخست دو مبنای شیعه و سنی را در باره ی خلافت پس از پیامبر توضیح می دهد. از نظر زنجانی «حکومت اسلامی» از آغاز موضوع اختلاف میان مسلمانان بوده است. او مذهب عامه و اهل سنت را «حکومت اسلامی» به طرز جمهوریت می داند: «باید عموم اسلامیاتی که می توانند مداخله در امور داشته باشند، یعنی



می فهمند که باید مرجعی صالح برای اداره‌ی امور عامه باشد و می‌توانند اظهار عقیده کرده و اشخاص را تمیز داده و صالح و طالح را شناخته و اصلح را انتخاب و اختیار کنند؛ به عبارت دیگر شرایط انتخاب رئیس جمهور مسلمین را دارا باشند. . . . و شکی نیست در اینکه اگر واقعاً میان اهل حل و عقد و انتخاب کنندگان اختلاف شد، مدار بر اکثریت خواهد بود. «وی مبنای شیعه، یعنی نصب از سوی خداوند و پیامبر را «سلطنت شخصی و تعیین سابق ملاحق را» می‌خواند. (ص ۳۳) زنجانی اگرچه آشکارا با نظریه‌ی شیعه درباره‌ی امامت امان و حکومت در غیاب آنان در نمی‌پیچد و تلاش می‌کند نظر خود را در این باره از زبان یک سنی- در گفت و گویی که به نظر خیالی می‌آید بیان کند، به صراحت می‌نویسد: «پس جمهوریت، در چنین اعصار، ناچار به مذهب اسلام باید در میان باشد.» (ص ۴۰)

شیخ ابراهیم زنجانی، به تفصیل مشکلات باور داشتن به نظریه‌ی شیعه در باره‌ی امامت را تبیین می‌کند. اگر قرار باشد مشروعیت امام منوط به نصب الاهی و امام پیشتر باشد، پس لازم است تا پایان جهان، سلسله امامت گسترده شود یا جهان به اندازه‌ی سال عمر امامان کوتاه گردد. اما غیبت امام دوازدهم، نشان می‌دهد که شیعیان باید برای تدبیر امور این جهان، خود بیندیشند. زنجانی می‌نویسد: «اُتمه فرموده اند در مدت غیبت امام، کسی که عالم به احکام و عارف به حلال و حرام باشد و امین و عادل باشد، جانشین امام است.» (ص ۳۴) ولی اگر صدها و هزارها نفر عالم پیدا شد چه باید کرد؟ اگر تشخیص عالم یا اعلم به خبره (کارشناس) واگذار شود، گرهی گشوده نخواهد شد، زیرا اگر کارشناسان و خبرگان بسیار شدند و اختلاف کردند، چاره چیست؟ آیا هر شهر و دهی جانشین امام خود را خواهد داشت یا همه‌ی بلاد باید به یک نفر گردن بگذارند؟ «همه‌ی بلاد در یک جا گرد آمده، برای همه یکی را معین کنند؟ اگر اختلاف در تعیین مکان شد چه باید کرد؟ و چگونه این امر ممکن است؟ و این مردم را که باید جمع کند؟ اگر حاضر نشوند، که اجبار کند؟» (ص ۳۵) ده‌ها پرسش از این دست، راه را بر نظریه‌ی ولایت فقیه می‌بندد. سرانجام زنجانی در باره‌ی وجوب گردن نهادن به فقیه، در مقام جانشین امام معصوم، می‌نویسد: «از قوآن و سنت متواتره از حضرت پیغمبر، چنین فرضی و بیان حکم و طریق تعیینی چیزی نیست.» (ص ۳۷) آن گاه شماری از روایت‌ها در این باره را، از جمله «مقبوله‌ی عمر بن حنظله» به میان می‌آورد و بر ناتوانی آنها در اثبات ولایت فقیه استدلال می‌کند. (همانجا)

چنین است که زنجانی بحث حکومت را نه مساله‌ای نقلی، که سراسر عقلی می‌انگارد: «کسی که با من طرف مکالمه است از تبیین یک یا چندین رئیس کل و پادشاه با قوآن و احادیث در زمان غیبت امام، نمی‌تواند از عهده برآید. ناچار رجوع خواهد کرد به حکم عقل و عقلا.» (ص ۳۸) و باور می‌یابد که «جانشینی امام... به حکم عقل قطعی باید انتخابی باشد و امکان ندارد هر مدعی صفات و هر مدعی مخصوصه، رئیس کل مسلمین باشد و هرگز علمای شیعه متوجه نشده‌اند [یعنی این کار را نکرده‌اند] که طریق تعیین رئیس کل و جانشین امام را در زمان غیبت معین نمایند.» (ص ۴۱)

نگارنده کتاب در گفت و گوئی با مردی سنی، از بی حاصلی مباحث کلامی در باره‌ی خلافت و امامت و اختلاف شیعه و سنی می‌نویسد و آن را علت عقب ماندگی مسلمانان می‌داند و مبانی شیعیان را در باب امامت به سختی نقد می‌کند. همچنین، حکومت خلفای اسلامی را به «تغلب» و زور می‌داند و مشروع نمی‌شناسد. بر این روی، زنجانی با نفی مشروعیت الاهیاتی روحانیت و هرگونه امتیاز دینی برای روحانیان، تصدی‌گری آن‌ها را در امور دینی و دنیوی ناموجه می‌انگارد و از راه بازگویی سرگذشت شخصی خود، نظام روحانیت را در چنبره‌ی نقد خود می‌گیرد.

#### حوزه های علمیه، سرچشمه ی بدبختی های ایران

در روزگار شیخ ابراهیم زنجانی، ایران حوزه‌ی علمیه‌ی متمرکز و بزرگی ندارد. شهرهای بزرگ هریک حوزه های کوچکی دارند و طلبه های اندکی گرد چند استاد، به تحصیل و پیش بردن حرفه ی روحانیت اشتغال دارند. رسم براین است که هرکس خواهان تحصیل در مراتب عالی است، بار سفر ببندد و راهی عتبات عالیات، به ویژه نجف، شود. مرکز اقتدار علمی و دینی شیعه در عتبات است و مراجع بزرگ تقلید در آنجا حضور دارند. زندگی نامه‌ی خود نوشت شیخ ابراهیم زنجانی، با شرح داستان سفر او به نجف آغاز می‌شود. او به تفصیل می‌نویسد که پیش از رفتن به نجف، از عتبات عالیات و مراجع تقلید و طلبه ها و ساکنان آن، تصویری مانند عوام مردم داشته است: «پس از این که دو سه سال در عتبات ماندم و اوضاع آنجا را از علمای معروفین و طلاب و مجاورین دیدم، آن اعتقاد ساده‌ی عوامی را که داشتم و علما و طلاب، بلکه سکنه‌ی عتبات مقدسه را مانند فرشته، پاک و زاهد و معرض از دنیا و ریاست و جاه می‌پنداشتم، به کلی زایل شد. بلکه به عکس، دیدم که حریص ترین مردم به مال و جاه و عیش و فریب



عوام، در آنجا تمرکز یافته و اساس کارها بر طلب دنیا و متابعت هوا و فریب عوام است؛ بلکه هر قدر تدقیق در اساس اسلام و حقایق احکام نمودم، بر من روشن تر شد که از دین تنها نامی باقی مانده که آن را مایه‌ی زندگانی آسوده و جمع مال و خوش گذرانی و تحمیل بر عوام بدبخت ساخته اند. اوضاعی که از ایرانیان بدبخت در راه و عتبات دیدم، به اندازه‌ی دل‌م به حال این مملکت سوخت که به شرح نیاید. دیدم وسایل تمام بدبختی ایران در آنجاها تهیه می‌شود.» (صص ۵۱-۵۰)

بدین‌سان او جابه‌جا زیان به طعن‌علما و مراجع تقلید و طلبه‌ها می‌گشاید. نه تنها زندگی روزمره‌ی آنها را از فساد مالی آکنده می‌بیند بلکه باور دارد به دلیل آن که علما خود را واسطه‌ی میان خدا و انسان کرده‌اند، از توحید خارج شده و به شرک گرویده‌اند: «در نجف اشرف... توحید تام کامل، که توحید در ذات و صفات و افعال حضرت باری است، برای عوام، بلکه اکثر متلبسین به علم از بین رفته.» (ص ۵۷) او تصریح می‌کند که رفتار علما در واسطه‌گری میان خلق و خالق «قطعاً مستلزم تغییر بسیاری از احکام اسلام خواهد بود.» (ص ۵۸)

زنجانی از پیامدهای انتقاد ریشه‌ای از روحانیت آگاه است: «می‌دانم ذکر این امور خطرناک است و می‌دانم که نمی‌توانم آنچه فهمیده‌ام، چنان که شاید و باید به رشته‌ی بیان بکشم و می‌دانم خواننده‌ی نادان چنان گمان خواهد کرد که مرا سستی عقیده و ایمان فراگرفته. با این همه، از ذکر شمه‌ای از حقایق نمی‌توانم خودداری کنم.» (ص ۲۹) و «کسانی که این نوشته‌های مرا می‌خوانند، خواهند گفت تو به کلی بی‌اعتقاد به این اوضاع هستی، یا از اسلام مُعرض هستی یا چرا افترا می‌گویی. اما این که بگویند که از اسلام مُعرض هستی، خدا می‌داند این دلسوزی‌ها و حقیقت‌گویی‌ها از شدت غیرت به اسلام و شدت اعتقاد به اسلام حقیقی است... اما این که بگویند افترا می‌گویی، خدا می‌داند امکان ندارد هزار یک این مفاسد بیان نمایم.» (ص ۹۴) او حتا از اینکه بتواند اصلاح پدید آورد نومید است: «آیا می‌توانم کاری بکنم؟ آیا قابلیت این را دارم که همت به احیای اسلام گمارم؟ دیدم خیر؛ محال است. نه معاضد و همراه و هم عقیده دارم، نه مردم بدبخت به حالی افتاده‌اند که بتوان با قول و نصیحت و دعوت، هدایت کرد. هرکس یک کلمه بگوید شمشیر تکفیر که تیز شده برای آن که هرکس اندکی برخلاف ریاست و ثروت و قدرت و عیاشی و عشرت و تزویر و اظهار حقانیت این مردم (روحانیت) کلمه‌ای بگوید، بی‌سؤال و جواب، بی‌تحقیق و حساب به گردن جوینده و گوینده‌ی حق افتاده، نفس‌اش را قطع کنند و ریشه‌اش را بکنند.» (ص ۱۰۰)

زنجانی، با ذکر مواد بیست و شش گانه ای برای اسلام- که همه بر پایه‌ی فقه شیعه است- هرگونه امتیاز اقتصادی را برای روحانیان انکار می‌کند و در نتیجه وضعیت جاری را بکسره برخلاف اصول اسلام می‌بیند: «چیزی که فعلاً خصوصاً در ایران، اسلام می‌نامند، تماماً بر ضد اساس اسلام است.» (ص ۷۶) از این روست که شرح درازی می‌دهد از ساز و کار درآمد اقتصادی روحانیان از راه منصب و موقعیت مذهبی که در نظرش هیچ پیوندی با اسلام ندارد.

### منابع درآمد روحانیت

آنچه شیخ ابراهیم زنجانی در باره‌ی منابع درآمد اقتصادی روحانیت می‌نویسد، از این رو اهمیت بیشتر می‌یابد که کمابیش امروزه نیز روحانیت از این منابع ارتزاق می‌کند. اگر بالا رفتن سطح درآمد عمومی مردم و افزایش جمعیت و عوامل دیگر را در نظر بگیریم، گسترش شگفت‌انگیز درآمد روحانیت را می‌توانیم حدس بزنیم. شیخ ابراهیم زنجانی، درآمد روحانیت را آن قدر هنگفت و ساز و کار کسب آن را آن اندازه پیچیده توصیف می‌کند که تنها با یک دولت قابل مقایسه است: «اعتبات» در واقع یک دولت و مرکز روحانیت و سلطنتی فوق سلطنت‌هاست.» (ص ۷۲) او روحانیت را صنفی «اختراعی» می‌نامد که «باید کارهایی به خود اختصاص دهند.» وی حیرت می‌کند از این که روحانیان با ابداع شیوه‌های گوناگون پول گرفتن از مردم «غیر این گونه اختراعات و تصرفات و افکار که همه به نفع خودشان است، کاری ندارند.» (ص ۵۹) وی برخی راه‌های درآمد روحانیت را نیز برمی‌شمرد:

### زکات و خمس

زنجانی، با برشمردن مواردی که موضوع زکات و خمس قرار می‌گیرد، انحصار اخذ زکات و خمس به روحانیت را نفی می‌کند. از نظر او هر مسلمانی وظیفه دارد خمس و زکات را در مجاری دینی، خود، هزینه کند یا مسئولیت هزینه‌ی آن را به دولت بسپارد و دلیلی وجود ندارد این میزان هنگفت مال از ایران، خارج و به عتبات و به دست مراجع تقلید رسانده شود: «حالا با ترغیباتی که اتباع آقایان (مراجع تقلید) و طلاب که خود استفاده می‌کنند، معمول شده، هرکس هر قدر از زکات و خمس و مال امام و رد مظالم می‌خواهد بدهد، حمل می‌کند به عتبات و آقایان (مراجع تقلید) خودشان هم تأکید و ترغیب می‌کنند. روز به روز، مداخلات و اختراعات در این کار زیاد شده تا کار به جایی رسیده، که صریحاً امر می‌کنند



تمام وجوه میراث از خمس و زکات و مال امام و رد مظالم و مال وصایا و عایدات اوقاف، برای خیرات از تمام بلاد شیعه باید حمل به عتبات شود. . . احسانات به دست علما باشد افضل است. . . پس بالاخره. . . تمام عناوین که در اسلام وجوباً یا استحباباً برای دادن وجه مجانی به دیگری است، برمی گردد به کسی که در نجف اشرف یا کربلا ثابت شود اعلم و اتقی است.» (ص ۷۱) این در حالی است که از نظر زنجانی مردم ایران در آتش فقر می سوزند و خود از هرکس دیگر به مال ایرانی شایسته ترند.

#### وصیت

اختصاص وصایت به روحانیت در سده های اخیر و تا پیش از استقرار نظام حقوقی جدید در ایران، امری رایج بوده است. توده‌ی مردم گمان داشته اند تنها نزد یک روحانی می توان وصیت کرد و روحانی، نقش یک وکیل در دنیای امروز را بازی می کرده است. زنجانی این شغل روحانیت را «انفع از هر تجارت و مالکیت و حکومت» می داند. (ص ۶۲) که از نظر شرعی ساختگی است. با توجه به اقتدار اجتماعی روحانیت و باز بودن دست آن ها در تصرف مال مردم «هرکس هم فهمید که شرعاً از غیر اینان وصی می توان قرار داد- و بسیاری ناچار بودند از غیر ایشان وصی کنند- همه‌ی مال ایشان به غارت می رود» (همان). نویسنده از شگردهای گوناگون جعل سند یاد می کند که روحانیان به یاری آن، اختیار وصیت مردگان را به دست می گرفتند و بر اموال آنها چیره می شدند و در بسیاری مواقع، ورثه را از مال بی بهره می گذاشتند. روحانیان، خود منصب قضاوت را هم به عهده گرفته بودند و در نتیجه راهی برای دادخواهی نبود. زنجانی، علت عدم انباشت سرمایه<sup>۱۲</sup> را که به «بدبختی سکنه‌ی ایران» انجامیده، همین بیدادگری اقتصادی روحانیان می داند: «سبب بدبختی سکنه‌ی ایران چیست که برخلاف ممالک دیگر، ثروت در هیچ خانواده تا دو پشت و سه پشت پاینده نمی شود و مردم دیگر هرگز به یکدیگر و به هیچ معامله و شرکت و تجارت و بنای کارخانه و سایر آبادی رغبت و اعتبار نمی کنند؟» (ص ۱۱۸) این بیدادگری از نظر نویسنده، یکی از اسباب مهم مهاجرت ایرانیان به عراق، قفقاز، هندوستان، ترکستان و حتا اروپاست: «سبب جلای وطن بسیاری از ایرانیان و پناه بردن به ممالک خارجه و به کار حمالی و عملگی پرداختن و با هر زحمت سوخته و ساختن، از زحمت و تعدی مأمورین دیوان و از آفات قاضیان و تجاوزات روحانیان و متلبسان به هیأت علما و دینیان است.» (همانجا)

رد مظالم

رد مظالم اصطلاحی است که در سده های اخیر رواج یافته است. بنابراین نظریه‌ی فقهی، هرکس مال دیگری را از میان برده یا خورده و نمی‌تواند آن مال را به صاحب اش برگرداند، مبلغی را به عنوان «رد مظالم» به فقیران می‌دهد تا گناه وی بخشوده شود. رسم این چنین بوده و هنوز هم تا اندازه ای هست که توده‌ی مردم نزد روحانی یا مرجع تقلید می‌روند و به گناه خود در تباه کردن مال دیگران یا ستم کردن به آنان اعتراف می‌کنند و بنا بر نظر آن روحانی یا مرجع تقلید مبلغی را به عنوان رد مظالم به وی می‌پردازند. زنجانی، این را یکی از منابع اصلی درآمد روحانیان می‌داند و آن را به «پول گرفتن کشیشان و آرمزیدن گناهان عموم مسیحیان» مانند می‌کند. وی نه تنها رد مظالم را امری از نظر شرعی نامشروع می‌داند، که اختصاص دریافت آن به روحانیت را نامشروع تر می‌انگارد و حتا فراتر از آن، رد مظالم را پرده‌ای برای پوشاندن ظلم های مالی به مردم و گسترش فساد در جامعه قلمداد می‌کند. (ص ۷۰)

تصرف در اوقاف

از نظر زنجانی، روحانیت به عوام مردم وانموده که تولیت اوقاف شغل انحصاری آنان است و به صورت ارثی در فرزندان آن ها ادامه خواهد داشت، بدون آن که تضمینی برای صلاحیت و عدالت آنان باشد. (ص ۶۱)

امامت مسجد

مسجد در اصل، محلی برای عبادت است. این مکان، به تدریج به مرکز اقتدار روحانی در محله، روستا یا شهر خود بدل شده است. با تبدیل مسجد به مرکز قدرت، رقابت برای به دست گرفتن مسجدها میان روحانیان شدت می‌گیرد. نوع و موقعیت جغرافیایی هر مسجد معرف میزان اعتبار آن روحانی است که در آن امامت جماعت می‌کند. مسجد، مکان شکل گیری هواداران و مریدان روحانی امام جماعت است که «یک مرید خر بهتر از یک ده شش دانگ است.» (ص ۱۱۶) مسجد، جای گردآوری وجوه مالی شرعی و بدین رو، کانون اقتدار اجتماعی و اقتصادی روحانیت است. زنجانی امامت جماعت را منصبی می‌داند که روحانیت برای خود اختراع کرده تا به پول دست یابد. در اسلام، هر مؤمن عادل می‌تواند امام جماعت شود. اما «هرگز عوام باور نمی‌کنند که می‌شود به غیر کسانی که لباس روحانی پوشیده، اقتدا کرد و بلکه کم کم ترقی کرده [باور می‌کنند] غیر



کسی که چند صباحی در عتبات مانده و خرما جویده و ریش اش قد کشیده، نمی تواند امامت بکند.» (ص ۶۰)

#### منبر و خطابه

زنجانی، منبر را یکی از ابزارهای اصلی روحانیت برای جلب عوام به عقاید خرافی و در نتیجه واداشتن آن ها به پرداخت پول به روحانیان به دلایل گوناگون می داند. از نظر او اهل منبر، از روحانیان بسیار کم سواد هستند که «درحقیقت، به کلی، زمام فکر مردم را به دست گرفتند. چون خودشان بسیار کوچک و پست و آمالشان بسیار حقیر و ادراکشان بسیار کم است و از انسانیت و عالم هستی و زندگانی جز این که مردم را فریب داده، وضع زندگانی خود را رنگین سازند و افکار عوام را متوجه نزدیکترین و کوچک ترین امور حسیه کرده، در تحت اداره و ارادهی خود نگاه دارند، مقصدی ندارند.» (ص ۶۴)

#### زیارت و زیارتگاه ها

شیخ ابراهیم زنجانی به رابطهی زیارت با نهاد روحانیت و نقش اقتصادی و معنوی آن در بسط اقتدار روحانیان پی برده، دراین باره به تفصیل سخن می گوید.<sup>۱۳</sup> وی نخست از تصور عامه در بارهی مقدس بودن عتبات عالیات و پاک نهاد انگاشتن همهی ساکنان آن می گوید و از رنج و دشواری سفر و هزینه های آن که همه به جیب «اعراب که ایرانیان را استمهزا کرده، خوار می شمارند و با انواع بدی ها می آزارند» (ص ۸۸) می رود، به این گمان که با این سفر گناهان بخشیده می شوند و فرشتگان بال های خود را زیر پای زائران می گسترند. آن ها یاد می گیرند که «هیچ عملی در جهان به گریه و زیارت قبور ائمه نمی رسد.» (ص ۳) و این رسم گریه که روحانیان در برانگیختن آن چیره دست اند «فعلاً اعلی ترین هنر انسان است در ایران.» (ص ۴) نویسنده تصویری تکان دهنده از کاروان های زیارتی به دست می دهد؛ فقر، نبود بهداشت، دزدی زائران از یکدیگر و فحشای زنان: «اغلب زنانی که فاحشه هستند یا از کار افتاده اند و نا مرغوب خاطر عشاق شده اند، با کمال اطمینان از آمرزیده شدن گناهان خود از همان پول ها که به آن راه جمع کرده اند، برداشته، راه عتبات را گرفته، خود را برای پاکی آخر عمر به آن جاها می رسانند. لکن بدبختانه، بسیاری در آن جاها هم، هر قدر ممکن است، از کار خود نمانده یا فاحشه اند یا واسطهی فحش و مدیرهی چندین از جنس خودشان.» (ص ۶۹) همچنین وی شرحی می دهد از چگونگی ارتباط برقرار

کردن ساکنان عتبات عالیات با زنان ایرانی زائر و بردن آن‌ها به بزم شبانه‌ی عرب‌های «عشوه باز» (ص ۱۷۷)

ازسوی دیگر، طی راه و درمیان کاروان‌های زیارت «زنان که دربه‌در افتاده‌اند، در دست چارپاداران و گردن کلفتان شهوت پرست، در راه‌ها و منازل، چه بدنامی‌ها به سرشان می‌آید. خاتون‌ها در عتبات و شهرها به دست گردن‌کلفتان خدام و غیر ایشان چگونه ناموس خود را بریاد می‌دهند و بعضی مانده، ناموس فروشی می‌کنند.» (ص ۱۷۹) او حرم امام رضا در مشهد را نیز «مانند حرم‌های عتبات، مجمع زنان بدکار و مردمان فجار» می‌خواند، (ص ۱۸۰) عقاید عوام را به معجزه‌های برخاسته از این حرم‌ها، جا به جا، نقادی می‌کند و به سخره می‌گیرد. (از جمله ص ۱۸۱)

زنجانی رسم قبرسازی و قبرپرستی ایرانیان را به شدت نقد می‌کند. او از امام زاده‌ها با تعبیر اعراب موهوم یاد می‌کند: «گویا ایرانی خلق شده، خانه‌ی خود را ویران کرده و برای اعراب، آن‌هم نه حقیقی، بلکه یک عرب موهوم قبر آباد نماید. (ص ۱۷۳) دریغ می‌خورد از این همه طلا و جواهرات نفیس که باید درموزه‌ها و کاخ‌ها باشد، اما زیور دیوار و در مقبره‌هاست: «واقعاً باید ما اقرار کنیم ملت ایران مرده است» (همانجا) و «ما با این حال، می‌خواهیم ایرانی چگونه ترقی کند؟» (ص ۱۷۲)

#### نکاح و طلاق

در اسلام، ازدواج و طلاق با خواندن یک عبارت (صیغه) عربی- و بنا بر پاره‌ای نظریه‌های فقهی حتی فارسی- ازسوی مرد و زن انجام می‌گیرد. در ازدواج وجود شاهد، مستحب و در طلاق، واجب است. مرد و زن می‌توانند برای خواندن این عبارت [جاری کردن صیغه]، وکیل بگیرند. اما درعمل و سنت متشرعان و مؤمنان، امر نکاح و طلاق که بسیار ساده و شخصی و مانند معامله کردن است، به یکی از حرفه‌های اصلی روحانیان و راهی برای کسب درآمد بدل شده. از نظر زنجانی، روحانیان برای این امر آدابی «اختراع» کرده‌اند: «مکرر در مکرر با عبارات عربی مقدم و مؤخر و چه و چه. بدبختانه، کاش همین بود. وسیله‌ای برای اشرار متلبسین [روحانیان] شده . . . نکاح‌های محرمانه و طلاق‌های جعلی و دروغ و عقدنامه‌های جعلی به دست مردم دادن، سبب چه فسادها و منازعات و دعاوی و هتک ناموس‌ها و خون‌ریزی‌ها می‌شود.» (ص ۷۴)



خرید و فروش عبادت

بنا بر فقه اسلامی، اگر مکلفی نماز و روزه و حج را در وقت معین خود به جا نیاورد، وظیفه دارد قضای آن را بگذارد. اگر این مکلف بمیرد و نماز و روزه و حج بر ذمه‌ی خود داشته باشد، آیا ورثه موظفاند آن را به جا آورند یا نه؟ بسیاری از نظریه‌های فقهی باور دارند ورثه باید خود قضای آن عبادت‌ها را بگزارند یا از مال میت، کسی را اجیر کنند که این اعمال را به جا آورد. به این ترتیب، تجارتی برای خرید و فروش عبادت‌ها پدید آمده که اکنون هم میان مؤمنان رواج دارد. کسانی که شخص خاصی را نمی‌شناسند که در برابر پول، نماز بخواند و روزه بگیرد و حج برود، مبلغی را بر اساس تعرفه‌های مشخص نماز و روزه و حج به مراجع تقلید و روحانیان می‌دهند تا برای آنان شخصی را اجیر کنند «به نام این که او بهتر می‌شناسد نمازخوان درست امین کیست. . . اغلب اجیران، پول را گرفته، عمل نمی‌کنند. اگر کردند تماشا دارد؛ چه نمازی! مانند برق در یک ساعت، عمل چندین روز را برای مرده کرده، او را از جهنم می‌رهانند. والله این‌ها مبالغه نیست. یک حجت الاسلام، بلکه آیت الله مشهور مقلد اغلب ایرانیان که در نجف بود و پس از وفاتش از وجوهات و رد مظالم و مال امام و غیرها چند میلیون لیره به دست ورثه آمد و املاک خریدند و عیاشی‌ها کردند، فقط در دفتر او قریب پنجاه هزار تومان وجه نماز و روزه خریدن ثبت شده بود که از ایرانیان بدبخت برای خرید نماز و روزه مردگان خود به او داده بودند و [او] نخریده، مرد.» (ص ۷۵) برای فهمیدن ارزش تومان در این دوره که عهد ناصرالدین شاه است، می‌توان از همین نوشته‌ی زنجانی دریافت که هزینه‌ی سالانه‌ی یک خانواده در ایران، به طور متوسط، حدود سی چهل تومان بوده است.

دعا فروشی برای برآورده کردن نیاز

از نگاه زنجانی «دیگر از اختصاصیات (شغل نامشروع روحانیت)، معالجه‌ی مریضان، بلکه قضای حوائج مردمان ضعیف‌النفوس و نسوان به خواندن و پف کردن دعاها و افسون‌ها. . . یا نوشتن و آویختن به جاهای زیاد و طلسم‌ها و جن‌گیری‌ها و عنوان تسخیر است و به تدریج پول گرفتن برای استخاره برای اختیار کار و هدیه‌ها از هرچیز نوبر و بهتر از میوه‌ها و شیر و غله و هرچیز به نام این که اول و ابتدای آقا بخورد و ببرد برکت و کثرت و منفعت پیدا می‌شود. . .» (ص ۷۶)

### نجف، کانون فساد مالی

شیخ ابراهیم زنجانی، پس از بیست سال اقامت در نجف، به زنجان باز می‌گردد زیرا ماندن در نجف را با خطر گرفتار آمدن در فساد اخلاقی همراه می‌بیند: «نعمت‌ها و وسایل خوش گذرانی و مستی و غفلت و شهوت که در آن جاها تهیه می‌شود، بیچاره مردمان ایران و قفقاز و هندوستان که بار خزاین را به دوش کشیده، به آن جاها حمل می‌کنند، امثال آن‌ها را در خواب ندیده‌اند.» (ص ۵۶) در سراسر کتاب، تصویرهایی دقیق و جزئی از گستره‌ی دنیا پرستی علما، به ویژه مراجع تقلید نجف داده می‌شود. وی طی سفر به مشهد، از «دکانی» که هر آخوند در هر شهر برپا کرده می‌نویسد و به تندی زبان ملامت می‌گشاید: «آخوندهایی که بوی ریاست به دماغ ایشان خورده، دشمن یکدیگر، از خونی بدتر، و از هم دور زندگی می‌کنند. آخوندهای از نجف برگشته و عمامه درشت ساخته و بسیار بسیار بی‌فهم و سواد، خود را به میان انداخته و مدعی ریاست هستند، در هر ولایت بی‌شمارند.» (ص ۱۲۰)

### روحانیت و لومپنیسم

زنجانی، با توضیحی جامعه‌شناختی از چالش قدرت میان طبقه‌های مختلف جامعه، منافع روحانیت را در پیوند با منافع اشرار تفسیر می‌کند. از نظر او راه دستیابی به مرجعیت «چندی در نجف ماندن و ریشی بلند کردن و جامه‌ی عربی پوشیدن و مخارج عین صناد و ضاد را درست عربی ساختن، بعد بی‌حیایی و دسته‌بندی و اطرافیان جمع کردن است.» (ص ۹۳) تنها بازگویی داستان ملاقریان علی در این کتاب- که گویا عالم بزرگ منطقه‌ی زنجان بوده- و شبکه‌ی گسترده‌ی او برای اخاذی از مردم به همراه اشرار، به روشنی پرده از این ارتباط برمی‌دارد. خلاصه «طلبه و چماق بازی از حد گذشته.» (ص ۱۶۶)

از نظر زنجانی، روحانیان مانعی عمده در شکل‌گیری اقتدار دولت در ایران هستند «ملا هر مقصر را پناه می‌دهد و جا می‌دهد. حتا دزد و آدمکش و مال مردم خور و مفلس دروغی و جانی را حمایت می‌کند، به دست حکام و مأمورین نمی‌دهد. از خود و اتباع و اولاد حتا زن‌ها استفاده می‌کند.» (ص ۱۱۷) چنین است که «عنوان اجتهاد و ریاست و قضاوت، محل غبطه‌ی ملاحاست که هزار وسیله برای تحصیل آن می‌چینند، (همانجا) زیرا مردم روحانیان را تنها پناه خود در برابر دولت می‌یابند: «حقیقت واقع این است که در ایران، در مقابل دولتیان و حکام و مأمورین، جز روحانیان [کسان دیگر] نفوذ و اقتداری ندارند و



قدرت ایشان نیز تحریک و به جنبش درآوردن مردم است برای هر مقصودی که دارند به اسم دین و شریعت. مردم هم ملجا و پناهی جز آستانه‌ی ایشان ندارند. (ص ۱۹۸) در این زمینه، وی به تشریح شیوه‌های گوناگون روحانیان برای اعمال نفوذ در میان حاکمان و نیز دربار سلطنت نیز می‌پردازد. (صص ۱۹۹ به بعد)

### نقد علوم حوزوی و آشنایی با تجدد

وازدگی از محیط پرفساد طلبگی و غرقه‌گی روحانیان در لذت پرستی دنیوی و ریاکاری در برابر دیگران، دیدن وضعیت اسفناک اقتصادی ایران و عقب ماندگی فرهنگی مردم، به همراه استبداد سیاسی، دروازه‌های ذهن چالاک شیخ ابراهیم زنجانی را به سوی نگاه انتقادی به علوم سنتی حوزه‌ها و پذیرش آموزه‌های تجدد گشود: «من در سال ۱۳۱۳ (قمری) داخل چهل و یکم عمر شده‌ام. . . در این دوره‌ی هشت ساله، یک وضع دیگری در ادراک و احساسات و عالم زندگانی من پیدا شده. آن غفلت و حبس فکر و تقلید مطلق و خوف تفکر در فهم حقیقت، و عالم را عبارت دانستن از فضای خیلی خیلی کوچک عالم آخوندی و عبارت دانستن علوم از ابواب و فصول و سطور معدودی که آخوندها علوم را به آن منحصر دانسته یا کرده‌اند و قدم فراز گذاشتن را کفر و ضلال و شیطنت نامیده و علوم را در میان دفتین تعلیمات خود مقید نموده و سرپای آن را مهر زده و در میان چهار دیوار افکار محدود حبس کرده‌اند؛ و من هم در همان عالم محبوس مانده و دیگران را هم محبوس می‌خواستم و گمان نمی‌کردم در جهان بالاتر از نوشته‌های اصول و فقه من - که صدها دفاتر از تقریرات در فرضیات در عتبات نوشته‌ام و ملخص آن همان رساله‌های علمی و فضایی باشد.» (ص ۱۴۶) او مباحثه‌های علما را در برابر چشمان مردم به قصد نشان دادن خود و اثبات برتری می‌داند و حاصلی دینی و علمی برای آن‌ها نمی‌شناسد: «بدبختی ما از بی علمی است. ملاحی ما دشمن علم هستند و علم را منحصر کرده‌اند تنها به دو کلمه‌ی مسایل دینی که نمی‌خواهند آن را هم به آسانی به عموم ملت یاد بدهند؛ و الا اگر ملخص احکام فقه را به زبان فارسی ساده‌ی آسان، آن قدر که برای مسلمانان لازم است، یک کتاب بکنند، کودک پس از تحصیل سواد خواندن، در یک سال به تمام احکام لازمه آگاه می‌شود. آن وقت، برای آقایان، این اهمیت که در انداختن محصلین به عربی و اصول و مسائل غیر لازمه‌ی فقه دارند باقی نمی‌ماند. ایشان مردم را عوام و محتاج مراجعه به خودشان می‌خواهند که استفاده‌کنند.» (ص ۱۸۵)

نویسنده‌ی کتاب، نظام روحانیت را که در واقع، فاقد نظم و ساختار اداری

است، نکوهش می کند، از جمله پوشیدن لباس روحانی را. به اعتقاد او: «هرکس که متلبس به این جامه گردیده، خود را روحانی نامیده، بی آن که مرکزی باشد که در آن جا لیاقت علمی و عملی و اهلیت قضا و افتاء معلوم و معین شود. لیاقت را فقط شرط به داشتن این جامه و گردآوردن چند نفر چماق زن کلفت گردن بی کار بی شرم قرار داده، در یک شهر و ولایت، در هر گوشه، هزار مسند قضاوت و مرجعیت اسناد و معاملات [راه] انداخته و هر نالایق را دخیل کار مردم ساخته.» (صص ۶۰-۶۱) وی شرحی شگفت آور از چگونگی ورود به حوزه ها و ثبت نام در دفترهای مراجع تقلید و خلاصه دست یابی به عنوان های «ثقة الاسلام»، «حجة الاسلام»، و «آیت الله» می دهد و نیز چگونگی پیوستن به جرگه‌ی این یا آن مرجع تقلید و برای او تبلیغ کردن و مرید جمع کردن: «اسم طلبه و محصل هم مستلزم دسته بندی و قلچماقی شده.» (ص ۱۶۱) «مدارس خالی و خراب و اگر چند نفر به اسم طلبه هستند، ابدأ در خیال تحصیل نبوده و نیستند، بلکه چند ماه آن جا مانده، فقط عنوان طلبگی و روحانیت را حفظ کرده، باقی سال دنبال اخذ مال می روند. . . کسی در قصد تحصیل طلاب نیست. همان رؤسا که اغلب بی سوادند و خود مدرسه ساخته اند، قابلیت تدریس ندارند و از طلاب تحصیل نمی خواهند، بلکه می خواهند به نام شاگرد، قلچماق و مروج او بوده، اندک چیزی از او دریافت کرده، سبب قوت و اقتدار و ریاست او شوند و . . . تنها لباس است که اکتفا می کنند.» (ص ۹۶)

شیخ ابراهیم زنجانی که خود در مقام مجتهد از نجف برگشته، خارج فقه و اصول تدریس می کند، در خود «خیلی رغبت به علوم غریبه» می بیند. (ص ۱۲۳) با میرزا علی اصفرخان و حاجی مشیرالممالک وزیر رفت و آمد می کند و آن ها برای او از «علوم و ترقیات خارجه» می گویند: «یک روزنامه که از مصر می آمد و اول ثریا بود و بعد پرورش، هفتگی، محرمانه به من می داد و در خلوت می خواندم. حبیب المتین کلکته هم برای او و برای میرزا هاشم خان می آمد و محرمانه به من می دادند و می خواندم. در نهایت پرهیز می کردم از این که طلاب و ملاها بدانند من روزنامه می خوانم؛ زیرا تکفیر در نزد این بیچارگان نادان مثل آب خوردن است. معلوم است اطلاع و آگاهی از دنیا، خصوصاً از وضع فرنگستان، کفر است؛ زیرا هم شاه و اعیان و هم آخوندها و آدم فریبان نمی خواهند مردم چیزی بدانند.» (ص ۱۲۴) مشیرالممالک سیاحتنامه ابراهیم بیگ را به او می دهد و می گوید: «احدی مطلع نشود. این را یک نفر از حجاج در میان اشیاء سفر در وسط لحاف از مصر آورده و محرمانه به من هدیه کرده. این کتاب قاچاق و ممنوع



است» (ص ۱۲۸) در همین حال و هواست که روزی میرزا هاشم به دیدار او می‌آید و می‌گوید: «آخر شماها چرا باید تنها آخوند باشید. مگر دیانت از آگاهی و بصیرت مانع است؟ خوب است لامحاله ژمان بخوانید. پرسیدم ژمان چیست؟ گفت کتاب حکایت را گویند که در فرنگستان رسم است. خیلی می‌نویسند و می‌خوانند. مانند حکایات قدیم ما از *نوش آفرین و شیرویه و الف لیله و بیله*. گفتم من که زبان فرنگی نمی‌دانم. گفت چند کتاب ترجمه شده. آشکار هم هست. من می‌دهم بخوانید. پس کتاب *سه تفنگدار* را . . . محرمانه خواندم و وضع غریبی در ادای مطلب و طرز نوشتن دیدم. بعد کتاب *کنب مونت کویستو* را دادند خواندم و رمان‌های کوچک دیگر را.» (صص ۱۴۹-۱۴۸) زنجانی از تأثیر کتاب‌ها بر اندیشه‌اش می‌نویسد: «بعضی رمان‌ها بسیار به بیداری من و جلب به علوم و ترقی تأثیر کرد.» (ص ۱۵۶) و در جای دیگر می‌فزاید: «یک کتاب *حاجی بابا* هم محرمانه دادند، خواندم. از رمان‌های جدید از طهران خواستم. به تدریج برای بیدار کردن مردم بر ضد استبداد و ستم و برای تنبیه بر ضد خرافات و آدم‌فریبی عالم نمایان و محو اسلام که کرده‌اند و بدعت‌ها در دین گذاشته‌اند، اقدام می‌کنم.» (ص ۱۹۵) خواندن این آثار وی را به نوشتن رمانی با عنوان *رؤیای صادق* در باره سرگذشت یک زن خیرخواه برمی‌انگیزد. (ص ۱۵۶)

شیخ ابراهیم زنجانی، با علوم غربی به اندازه‌ای که ترجمه‌های فارسی و عربی در دسترس‌اش مجال می‌داده، آشنا می‌شود و در پی آن رساله‌هایی در فیزیک، شیمی و علم هیات ترجمه و تألیف می‌کند و نه تنها بر سر منبر از دانش‌های جدید غربی و از تجدد سخن می‌گوید، بلکه با همکاری حاجی میرزا ابوالمعالی، نخستین مدرسه‌ی جدید را در زنجان تأسیس می‌کند: «آخوندهای خر، مرا فرنگی مآب نامیده و نزدیک شده تکفیر کنند.» (ص ۱۸۶) وی بر سر منبر نیز از دانش‌های جدید غربی و از "تجدد" سخن می‌گوید و با خرافه‌ها مبارزه می‌کند. (ص ۱۹۵) به این ترتیب، شیخ ابراهیم، با آن که ایمان دینی ژرف و به «اصول مسلم اسلام» باوری سخت دارد، به آموزه‌های تجدد دل می‌بندد و همراه جنبش مشروطیت می‌شود.

### سوانجام

اگر سکولاریسم را باور به جدایی نهاد دین از نهاد دولت و نفی هرگونه امتیاز دینی در دستیابی به مناصب اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بدانیم، زندگی‌نامه‌ی خودنوشت شیخ ابراهیم زنجانی، یکی از مهم‌ترین رساله‌ها در باره‌ی سکولاریسم

به شمار خواهد آمد که در دوران مشروطیت، سپیده دم آشنایی ایرانیان با تجدد، نوشته شده است. نویسندگی این کتاب، از پایگاه اعتقاد دینی و اجتهاد سنتی، دولت دینی و قدرت روحانیان را نامشروع می داند و رابطه‌ی آن را با استبداد سیاسی در تاریخ ایران می کاود. نقد او از این مقوله‌ها و نیز از نظام روحانیت، یکسره، درونی است؛ یعنی نه بر مبنای دستگاه مفهومی تجدد که بر پایه‌ی مبانی سنت است؛ امری که در تاریخ معاصر ایران شاید نمونه‌های نادری برای آن بتوان یافت. با این همه، این نقد، بدون تلاش نویسندگی آن برای فاصله گرفتن از منظومه‌ی فکری و نظام روحانیت و نیز کوشش برای فهم تجدد، هرگز نمی‌توانست صورت بندد. راز اندک ماندن این سنخ نقادی‌ها را شاید باید در سرنوشت خود ایده‌های مشروطیت و آرمان‌های آن جست و جو کرد.

اگر اندکی گزافه‌گویی را روا بداریم، شاید این کتاب را بتوان در اهمیت و نه در نظم و انسجام و صورت بندی دقیق مسائل، هم تراز کتاب علی عبدالرازق، «اسلام و مبانی حکومت»<sup>۱</sup> در جهان عرب، دانست که اگر در روزگار خود ارج نهاده و مقام آن شناخته می شد همانند آن سرچشمه الهام بخش اندیشه‌وران بعدی می شد. این سنخ سکولاریسم، یعنی تأسیس مبانی جدایی دین از قدرت دنیوی بر پایه‌ی اصول سنت دینی، چیزی است که نه حوزه‌های علمیه در پی آن رفتند و نه روشن فکران در باره‌ی آن تصویری بی ابهام داشتند. انتشار این کتاب، پس از حدود هشتاد سال، بی گمان یک رویداد است و یک نشانه؛ نشانه‌ای بر میزان اعتنای جامعه‌ی ایرانی به سندهای ملی و نیز عیاری برای آزمودن تحمل و دلیری عالمان دینی برای شنیدن این نقدها و در نتیجه خودپالایی و پویایی. افسوس، که کتاب پس از انتشار بازهم ممنوع شده است. شاید اگر مجال انتشار دوباره‌ی آن گشوده شود، تصحیحی انتقادی از کتاب ضرورتی ناگزیر باشد.

#### پانویس ها:

۱. اصطلاح نهاد، به معنای سنتی آن در علم جامعه شناسی، مجموعه‌ای از اشکال و ساختارهایی است که استوار بر منظومه‌ای از قوانین هستند. به این مفهوم، شاید روحانیت اسلامی را نتوان نهاد دانست. روحانیت در اسلام پدیده‌ای است که در بسط تاریخی دین زاده شده و رشد و تحول یافته است و نمی‌توان پیوند آن را با آموزه‌ها و تاریخ اسلام یکسره انکار کرد، ولی باید در نظر داشت که روحانیت نه نظم و نظامی معین دارد و نه در علم کلام اسلامی جایگاه روشن و سرراستی برای آن می‌توان یافت. با توجه به این که تاکنون نه تاریخ روحانیت نوشته شده و نه جامعه شناسی آن، شاید بتوان گفت تبیین این پدیده با مقوله‌های سنتی تاریخ نگاری و جامعه شناسی اروپایی ممکن نیست. بر همین روی، شاید تنها با مقولات



بسیار متاخر جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری، از جمله با مقوله‌های برساخته‌ی جامعه‌شناس فقید فرانسوی، پیر بوردیو، توضیح ساز و کار و دامنه‌ی عمل‌پدیداری چون روحانیت مجال امکان بیابد. مفاهیمی چون «فضای اجتماعی»، «میدان قدرت»، «سرمایه‌ی نمادین» و «فضای نمادین» می‌توانند هم چون ابزارهایی کارآمد برای تحلیل روحانیت به کار گرفته و آزموده شوند. در این باره ن. ک. به:

Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, Paris, Editions du Seuil, 1994.

در پیوست فصل پنجم همین کتاب با عنوان «اقتصاد کالاهای نمادین»، «ملاحظات در باره‌ی اقتصاد کلیسا» آمده که برای پژوهش‌گر تاریخ روحانیت در اسلام افق‌هایی تازه می‌گشاید.

۲. کرمانی، ناظم‌الاسلام، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۶۲.

۳. در این باره اثر زیر یادکردنی است: آجودانی، ماشاءالله، *مشروطه ایرانی پیش‌زمینه‌های نظریه‌ی «ولایت فقیه»*، لندن، انتشارات فصل کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۶. این کتاب که به تازگی در ایران نیز به چاپ رسیده، در پی نشان دادن کژفهمی‌های کارگزاران نظری و عملی مشروطیت از مقوله‌ها و مفهومی‌های بنیادی مانند آزادی، قانون و ملیت است. نویسنده می‌کوشد بخشی از ناکامی جنبش مشروطیت در ایران را برخاسته از این کژفهمی‌ها بداند.

۴. زنجانی، شیخ ابراهیم، *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۹. مصحح کتاب هیچ توضیحی در باره‌ی نسخه‌ی اصلی کتاب نداده است، اما بر پایه‌ی شنیده‌ها، نسخه‌ی خطی کتاب در کتابخانه‌ی مجلس است و پس از استقرار جمهوری اسلامی در ایران، سال‌ها دستیابی به آن برای محققان ممنوع بوده است. این کتاب، پس از انتشار نیز، با آن که از اقبال عمومی گسترده‌ای برخوردار شده به زودی از کتابفروشی‌ها جمع شد.

۵. آفاری در باره محکمه شیخ فضل‌الله نوری چنین می‌نویسد: «در ۲۶ ژوئیه ۱۹۰۹ هشت مشروطه‌خواه، از جمله بعضی از کسانی که در فتح انقلابی تهران شرکت کرده بودند، محکمه‌ای نظامی تشکیل دادند که به جرایم مخالفان عمده‌ی مشروطه رسیدگی کرد. اعضای هیئت منصفه عبارت بودند از: علی محمد تربیت، وحید الملک شیبانی که در لندن نزد براون تحصیل کرده بود و برای تایمز مطالبی می‌نوشت، جعفر قلی سردار بهادر (پسر سردار اسعد)، محمد نجات (منشی فرقه اجتماعیون عامیون در تهران و عضو جمعیت فراماسون‌ها و بعداً نماینده‌ی مجلس) و محمد امام زاده که پدر و برادرش قبلاً امام جمعه‌ی تهران بودند. شیخ ابراهیم زنجانی که دوست صمیمی بهبهانی بود، مسئولیت مدعی‌العموم را به عهده گرفت... مهم‌ترین فردی که در این دادگاه محاکمه شد، شیخ فضل‌الله نوری بود. نوری عالی‌ترین روحانی تهران در آن زمان به شمار می‌آمد و با سوادتر و سخن‌ورتر از طباطبایی و بهبهانی محسوب می‌شد. اتهام او مشارکت در قتل چهار مشروطه‌خواه بود که در اسفند ماه سال هزار و دویست و هشتاد و شش خورشیدی در حرم حضرت عبدالعظیم متحصن شده بودند. زنجانی پیوندهای گوناگون نوری را با نیروهای ضد مشروطه بر شمرد و هیات منصفه

از نوری به طور جدی استنطاق کرد. نوری از اقدام های خود دفاع کرد و گفت به دلیل موقعیت دینی ممتاز خود حق داشته از اصول اسلامی به هر نحوی که صلاح بداند، محافظت کند. نوری مجرم شناخته و به مرگ محکوم شد. عجیب تر آن که اعدام نوری در نهم مردادماه هزار و دویست و هشتاد و هشت، با تأیید تقریباً همه‌ی مردم به اجرا درآمد. علمای مشروطه‌خواه عتبات فتوا دادند و اتهام های وارد شده بر نوری را تأیید کردند و بر محکومیت اش صحنه گذاشتند. خطوط تلگراف بین تهران و نجف یک روز باز و مجانی بود تا هرکس بتواند برای تأیید حکم نوری با مراجع برجسته مشورت کند. گفته شد یکی از پسران نوری به نام مهدی، که از مشروطه خواهان ثابت بود، نیز از حکم اعدام حمایت کرد. ن. ک. به: ژانت آفاری، *انقلاب مشروطه ی ایران ۱۹۱۱-۱۹۰۶* (۱۲۹۰-۱۲۸۵)، ترجمه‌ی رضا رضایی، تهران، نشر بیستون، ۱۳۷۹، صص ۳۳۴-۳۳۵ همچنین ن. ک. به: صص ۹۸ و ۳۴۲.

۶. افشار، ایرج، *اوراق تازه باب مشروطیت و نقش تقی زاده*، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۸۵.

۷. «خاطرات»، نامی است که ویراستار کتاب بر نوشته‌ی شیخ ابراهیم زنجانی نهاده و در هیچ جای کتاب نویسنده، خود به چنین نامی اشاره نکرده است. من ترجیح می‌دهم این کتاب را، به سبب درون مایه و سبک روایت آن، بیشتر زندگی‌نامه‌ی خود نوشت زنجانی بدانم. آن گونه که شماری از پژوهشگران به درستی اشاره کرده اند میان خاطره نویسی و زندگی‌نامه‌ی خود نوشت (autobiography) تفاوتی بنیادین وجود دارد. «موضوع خاطره نویسی بیشتر جهان، تاریخ و دیگران است و در نتیجه رویدادها به نحو عینی (objective) بازگو می‌شوند، در حالی که موضوع زندگی‌نامه‌ی خود نوشت، خویشتن است و احساس ها و یادهایش، تا جایی که همه چیز به گونه‌ی ای ریشه‌ای، ذهنی (subjective) دیده می‌شود. بنابراین تفاوت میان خاطره نویسی و زندگی‌نامه‌ی خود نوشت هم در درون مایه است و هم در چگونگی رویارویی با امور و در عین حال در آوا و لحن روایت». در این باره ن. ک. به:

Jacques Lacan & Eliane Lacan-Tahone, *L'aurobiographie*, Paris, Armand Colin, 1999, p 47.

۸. در این باره، مقالات دو شماره‌ی مجله‌ی *ایران نامه*، سال چهاردهم، شماره‌ی ۴، پائیز ۱۳۷۵ و سال پانزدهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۵ که ویژه‌ی خاطره نگاری در ایران است، سودمند به نظر می‌رسد.

۹. در این باره ن. ک. به: محمد مهدی خلجی، «اتوبیوگرافی و حوزه های علمیه»، *ایران نامه*،

سال بیستم، شماره‌ی ۱، زمستان ۱۳۸۰، صص ۸۹-۷۱.

۱۰. از این دست ن. ک. به: زندگی‌نامه‌ی خود نوشت *آقاجنحی قوچانی* که خود هم‌روزگار شیخ ابراهیم زنجانی بوده و درست همان محیط طلبگی را در ایران و نجف تجربه کرده است و تنها تفاوت او این است که به قلمرو سیاست گام نگذاشته است.

۱۱. ظاهراً در ایران نخستین بار این ایده را میرزا فتح علی آخوند زاده (۱۲۵۷-۱۱۹۱)،

در چارچوب بحث پروتستانتسیم اسلامی، پیش کشیده است. پس از وی، در دهه‌ی چهل اندیشه‌ی اسلام منهای روحانیت با علی شریعتی، نویسنده‌ی اسلامی، گره خورده و آوازه یافته



است. در دهه‌ی اخیر نیز برخی «روشنفکران دینی» در این باره سخن گفته اند.

۱۲. انباشت سرمایه، چنان که شماری از پژوهشگران فرنگی و ایرانی نشان داده اند، یکی از ستون‌های اصلی جامعه‌ی دموکراتیک است. بر همین قرار. عدم انباشت تاریخی سرمایه در هر جامعه‌ای، به هرج و مرج یا استبداد می انجامد. از این میان، محمدعلی همایون کاتوزیان در آثار خود انباشته نشدن سرمایه در ایران را بررسی کرده و پیوند آن را با کوتاه مدت بودن ساختار جامعه ایرانی و دچار بودنش در چرخه‌ی استبداد-هرج و مرج باز نموده است. ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، *تضاد دولت و ملت، نظریه‌ی تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، به ویژه فصل «به سوی نظریه‌ی عمومی انقلاب‌های ایرانی». اشاره‌ی شیخ ابراهیم زنجانی به مساله‌ی عدم انباشت سرمایه در ایران، بیش از آنکه برآمده از دانش اقتصادی و سیاسی او باشد، فرآورده‌ی تاملات دوستان مشروطه خواه و نیز تفتن و شهود (intuition) خود او در باره جامعه‌ی ایران است و از قضا همین امر بر اهمیت نوشته‌ی او می افزاید.

۱۳. بررسی پدیده‌ی زیارت آن هم در شکل تازه اش که بیشتر ساخته و پرورده‌ی صفویان است، در تحلیل تبار شناختی نهاد مرجعیت و روحانیت اهمیت بسیاری دارد. در این باره، از جمله ن. ک. به: احمد کاظمی موسوی، «رویکرد علمای شیعه به شعایر و آداب عامه پسند»، *ایران‌شناسی*، سال چهاردهم، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۸۱.

۱۴. علی عبدالرازق، *الاسلام و اصول الحکم*، بیروت، دار مکتبة الحیاة، ۱۹۷۸. این کتاب که در دهه‌ی سوم سده‌ی بیستم، گرماگرم فروپاشی خلافت عثمانی و بحران رهبری سیاسی در جهان اسلام، نوشته شده، بر پایه‌ی مبانی اسلامی، بر ضرورت جدایی دین از دولت استدلال می کند. «اسلام و مبانی حکومت» از زمان انتشار تا امروز، واکنش‌های بسیاری را در جهان عرب برانگیخته و امروزه اثری کلاسیک در نوع خود به شمار می رود.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران  
مجموعه توسعه و عمران ایران  
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۹)

## جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۴۲

مصاحبه با  
مهناز افخمی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران



## امنیت انسانی و حقوق بشر

جلسه پایانی کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه در ماه مه سال ۲۰۰۴ به موضوع امنیت انسانی اختصاص داشت. در این جلسه مهناز افخمی در باره روند تحولات معاصر ایران در زمینه امنیت زنان و فرخ نجم آبادی در مورد پیامد دگرگونی های اقتصادی در امنیت انسانی مردم ایران سخن گفتند. متن فارسی این سخنان با اصلاحات و افزوده هایی در زیر آمده است.

مهناز افخمی

### دگرگونی های سیاسی ایران و امنیت زنان

محبوب الحق، دیپلمات فقید پاکستانی و مبتکر «گزارش های سازمان ملل متحد در باره کیفیت زندگی\*»، امنیت انسانی (human security) را چنین تعریف کرده بود: «در تجزیه و تحلیل نهائی، امنیت انسانی یعنی کودکی که نمیرد، مرضی که همه گیر نشود، تنش قومی که به حد انفجار نرسد، مخالفی که صدایش در گلو نماند، و روح انسانی که در اسارت نیفتد. ضرورت گسترش چنین امنیتی امروز جهانگیر و تجزیه ناپذیر شده است.»

در گذشته، امنیت انسانی تابعی از امنیت دولتی دانسته می شد. نیم قرن بحث و بررسی بین المللی در باره حقوق، توسعه، و صلح انسان را در کانون توجه قرار داده و دریافت ما را از مفهوم امنیت انسانی دگرگون ساخته است. در این برداشت، امنیت انسانی نه در حقوق بشر به معنای متداول آن خلاصه می شود و نه در اوضاع و احوال مرتبط با تعامل میان کشورها و یا بین دولت و جامعه، این همه با صلح، حقوق بشر و توسعه ارتباطی تنگاتنگ دارد. آنچه این نوع امنیت را از مفاهیم مشابه دیرینه جدا می کند بینشی تازه در باره شرایط عمومی فرد به ویژه کیفیت توانمندی او در جامعه است.

*Human Development Reports\**

به سخن دیگر، من به عنوان یک زن چگونه می توانم تعیین کننده سرنوشتم، راه زندگی ام، و گزینه هایم باشم و در تصمیم هایی که بر فرایند گذار از ناتوانی و بی اختیاری به توانمندی و کنترل اثر گذارند فعالانه شرکت کنم. افزون بر این، جای من در این طیف گسترده از ناتوانی به توانمندی کجاست؟ بر پایه چنین فرض هایی است که به بررسی وضع امنیت زنان در ایران می پردازم.

برای آگاه شدن به اوضاع و احوال زنان در ایران معاصر، مروری بر مسیر دگرگونی زندگی زنان ایران پیش از استقرار جمهوری اسلامی ضروری است. این دگرگونی ها، حاصل چند دهه تلاش و جنبش مستمر بود که با حرکتی آرام و ساده برای گشودن عرصه آموزش و پرورش به روی زنان آغاز شد. همان شمار اندکی از زنان که به مدرسه راه یافتند، در باور بدرالملوک بامداد، از تاریکی جهل گذشتند و به سرای روشن آگاهی رسیدند، سخن گو و مدافع نیازها و خواست های دیگر زنان دیار خود شدند. در سال های پیش و پس از جنگ جهانی دوم، بر شمار زنانی که به تدریج به دعوی حقوق و آزادی های خود برخاسته بودند افزوده شد. در نخستین سال های دهه ۱۳۴۰، زنان ایران به حق رأی در انتخابات و نمایندگی مجلس دست یافتند و در آستانه انقلاب اسلامی، اگر هم نه در حد مطلوب، حاکم بر زندگی و سرنوشت خویش در اجتماع شدند. بی آن که به شرح دستاوردهای زنان ایران در این گذرگاه پردازم، مایلم به این نکته اشاره کنم که هنگامی که جمهوری اسلامی به قدرت رسید زنان ایران، به یک رشته دستاوردهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و مدنی دست یافته بودند که مورد موافقت و تأیید مراجع تقلید تشیع در ایران نبود. در واقع، بیشتر آنچه زنان ایران در زمینه های حقوق و قدرت تصمیم گیری و کنترل بر سرنوشت خود به دست آورده بودند مخالفان مصرانه این مراجع و نیز مقاومت ساختار مردسالار فرهنگی و سنتی ای را در پی داشت که زنان را از دیرگاه به موضعی تبعی و فرمانبردار محکوم ساخته بود. با این همه، در روند این دگرگونی ها شتابی خاص به چشم می خورد که خود مبشر دگرگونی ها و دستاوردهای بیشتر در آینده بود.

جمهوری اسلامی از آغاز دست به تلاشی گسترده برای بازگرفتن حقوق و آزادی های مکتسب زنان زد. این تلاش هم در ساحت های حقوقی و قانونی و هم در عرصه عمل تبلور و تظاهری بارز یافت. اختیارات فائقه رهبر همراه با اصول گوناگون قانون اساسی و قوانین عادی جمهوری اسلامی بستر قانونی و حقوقی این تلاش ها را فراهم آورد. در عرصه عمل نیز محدودیت های اعمال شده رسمی و نیمه رسمی بر زندگی اجتماعی و مدنی زنان، از آن جمله تحمیل حجاب اسلامی،



راه بر بهره مندی آنان از بسیاری حقوق و آزادی‌ها، بست و شأن و منزلت انسانی آنان را، به ویژه در عرصه‌های سیاسی، اداری، خانوادگی و خصوصی، آشکارا کاهش داد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی نقش زنای در عرصه‌های اجتماعی و خانوادگی را در محدوده مفاهیم سنتی اما در عبارات فریبی تجدنما تعریف و تعیین کرده است. به معنای واقعی این گروه از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی بی‌تعمق و تأمل‌پی نمی‌توان برد. به عنوان نمونه، طبق اصل بیستم این قانون «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلامی برخوردارند.» اصل بیست و یکم نیز دولت را موظف می‌داند که «حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید. . .» و برای تحقق این هدف، شرایط لازم را فراهم آورد از آن جمله:

- ۱- ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او؛
- ۲- حمایت مادران، بالخصوص در دوران بارداری و حضانت فرزند، و حمایت از کودکان بی سرپرست؛
- ۳- ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده؛
- ۴- ایجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست؛
- ۵- اعطای قیمومت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آن‌ها در صورت نبودن ولی شرعی.

چنین توجهی به ضرورت تأمین حقوق، رفاه و امنیت زنان تحسین برانگیز است. شبیه آن را در قانون اساسی مشروطه، که از زنان حتی نامی نبرده بود، نمی‌توان یافت. اما، واقعیت آن است که تأکیدها و تضمین‌های یاد شده در این اصول، از «اعاده حقوق» و «قیمومت فرزندان» تا «ایجاد دادگاه‌های صالح» همه مشروط به «رعایت موازین اسلامی» است. چنین شرطی آشکارا برای بازگرداندن زنان به محدوده تنگ مردسالار سنتی قید شده است؛ همان محدوده‌ای که زنان ایران، طی ده‌ها سال تلاش و مبارزه پی‌گیر، توانسته بودند خود را از قید و بندهای آن تا حد قابل ملاحظه‌ای برهانند.

در واقع، نخستین اقدام جمهوری اسلامی در تبعیت از نص و روح چنین قانونی لغو «قانون حمایت خانواده» بود؛ قانونی که در پی ده‌ها سال تلاش و کوشش زنان ایران ۱۵ سال پیش از انقلاب به تصویب رسید و نظیرش، از نظر تأیید و تضمین حقوق و آزادی‌های زنان، هنوز هم در بیشتر جوامع اسلامی به چشم نمی‌خورد. با لغو این قانون، زنان ایران کنترل قابل ملاحظه‌ای را که بر

سرنوشت خود یافته بودند از دست دادند: حق ازدواج و طلاق، حق حضانت فرزندان، حق اشتغال، آزادی سفر کردن و صلاحیت شهادت دادن. قانون تازه کیفر اسلامی، که چیزی جز احکام حدود و قصاص و تعزیر فقه شیعه نیست، زنان را در معرض مجازات های وحشیانه و قرون وسطائی از جمله سنگسار قرار داد. افزون بر این همه، رژیم جمهوری اسلامی یکی از مهم ترین دستاوردهای جنبش زنان را نیز نادیده گرفت. در آستانه انقلاب اسلامی، دولت تصویب کرده بود که همه مصوبات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هیئت وزرا باید از لحاظ پیامدهای جنسیتی مشکلی ایجاد نکند. به سخن دیگر، حکومت وقت رسماً متعهد شده بود که همه این مصوبات و تصمیمات، مستقیم و یا غیرمستقیم، بر زندگی و سرنوشت زنان ایران تأثیر گذارند. سال ها گذشت تا چنین ایده ای در گفتمان جنبش برابری خواهانه زنان غرب نیز جای گرفت. رژیم جمهوری اسلامی، اما، به قصد تحدید آزادی ها و حقوق مکتسبه زنان ایران، به تبلیغ و اجرای تفسیر وارونه ای از این ایده پرداخت و ضمن پذیرفتن این واقعیت که همه تصمیمات حکومتی بر زندگی زنان اثر می بخشد، ارزیابی آنان را تنها بر اساس تفسیر انحصاری برخی از مجتهدان و روحانیان شیعی ایران از موازین و احکام اسلامی جایز دانست. با چنین دگرگونی ها، امری طبیعی بود که زنان ایران چنین محدودیت های گسترده را نپذیرند و آسان به کاهش حقوق و آزادی ها و امنیت انسانی خویش گردن ننهند. مقاومت مستمر و مصممانه آنان در این سال ها بود که رهبران رژیم را ناگزیر به اعاده برخی از حقوق و آزادی های آنان کرد.

هستند کسانی که می گویند راه عملی تأمین حقوق و آزادی زنان در ایران توسل به تفسیرهای تازه از احکام اسلام است. در عرصه عمل، نه تنها زنان ایران بلکه زنان بسیاری از دیگر جوامع اسلامی نیز برای گستردن دامنه آزادی ها و برابری های خود به بازبینی این احکام و موازین دست زده اند. نکته این جاست که این گونه بازبینی ها و تفاسیر تنها هنگامی به تأمین و تضمین آزادی ها و حقوق و امنیت انسانی زنان ایران خواهد انجامید که بر اساس ارزش ها و مفاهیم پذیرفته جهانی در مورد شأن و منزلت و برابری نوع بشر صرفنظر از جنسیت و نژاد و تابعیت و مذهب او باشد. آشکارا، چنین بازبینی و تفسیری در ساختار حقوقی و مذهبی حاکم بر قانون اساسی جمهوری اسلامی نه دشوار که محال به نظر می رسد. واقعیت آن است که این قانون اساسی در جوهر بر مبانی احکام و موازین اسلامی و به هدف تثبیت و بقای قدرت سیاسی و حاکمیت انحصاری و همیشگی فقها و روحانیان شیعی ایران بنا شده و تدوین کنندگان آن برای تحقق این هدف چنان ساختار پایگانی و متصلی از قوای اجرائی و مقننه و قضائی تدارک دیده اند که حق و مجالی برای تفسیر و تأویل قانون و مشارکت در قدرت برای «دیگران» برجای نماند. در این ساختار، رهبر نظام نه تنها بر



یکایک قوای نظامی و انتظامی کشور و اهرم‌ها و نهادهای شبه دولتی خشونت فرماندهی فائده‌دار، بلکه با تعیین، انتصاب یا «انتخاب» مستقیم یا غیر مستقیم سران و اعضای قوای سه‌گانه نیز در تصمیم‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و داوریه‌های آنان نقشی اساسی ایفا می‌کند.

با همه قدرت تصمیم‌گیری و تحمیل که در حلقه بسته رهبران رژیم جمهوری اسلامی متمرکز شده است، نوسان در تنگناهای داخلی و فشارهای خارجی رژیم را در نحوه اجرای قوانین مربوط به زنان گاه به خشونت و شدت عمل و گاه به مسامحه و ملایمت می‌کشاند. طبیعی است که در قبال چنین نوسان‌هایی زنان ایران نتوانند به هیچ‌گونه اطمینان خاطر در باره حقوق و آزادی‌ها و امنیت خویش دست یابند. احساس ناایمنی آنان به ویژه از آن روست که شکست یا موفقیت رژیم جمهوری اسلامی در اسلامی کردن جامعه در نهایت امر با موفقیت آن در مهارکردن زنان و محدود نگه داشتن آزادی‌ها و حقوق آنان ارتباطی آشکار دارد. طرح رژیم برای اسلامی کردن جامعه به همه جنبه‌های زندگی عمومی و خصوصی یکایک شهروندان ایران، به ویژه زنان، پیوند خورده است. در واقع، گرایش مذهبی و سیاسی جمهوری اسلامی مانع و محظوری برای دخالت در عادی‌ترین و خصوصی‌ترین جنبه‌های زندگی زنان ایران نمی‌شناسد. از نوع پوشش و آرایش و زینت زنان گرفته تا دوست و همسر و شفلی که برمی‌گزینند، جملگی باید از صافی موازین و مقررات اسلامی رژیم بگذرند. اگر مردان، و به ویژه زنان ایران، در برابر محدودیت‌ها و دخالت‌های روحانیان به قدرت رسیده شیعه بی مقاومت گردن می‌نهند بی گمان نظام دین‌سالار ایران نیز، با همه تفاوت‌های مذهبی، همان ویژگی‌هایی را می‌داشت که نظام افغانستان طالبانی.

دلایل مقاومت و ایستادگی پیگیر و بی‌وقفه زنان ایران را در برابر هجوم ناگهانی و گسترده نظام جمهوری اسلامی باید در تاریخ یکصدساله جنبش زنان ایران و در دستاوردها و بیداری آنان در دهه‌های پیش از انقلاب جست. در آن مراحل تاریخی زنان ایران از هر امکان و فرصتی برای تحقق آرمان‌های خویش بهره بردند و به آگاهی و ذهنیتی دست یافتند که پس روی به دوران تاریک انزوا و تابعیت را، هرچند به اجبار، برای آنان تحمل ناپذیر ساخته است. براین اساس، نظام جمهوری اسلامی را باید در تمامیتش سدی بلند در برابر جنبش تاریخی زنان ایران به سوی آزادی و برابری دانست. از همین روست که نظریه‌های سیاسی و جامعه‌شناختی‌ای که آرمان‌های انسانی و آزادی خواهانه جنبش زنان را با میزان معرفت‌شناسی دینی سنجیده‌اند نمی‌توانند راه حلی برای مشکلات کنونی این جنبش در ایران بیابند. متأسفانه، پس از استقرار جمهوری اسلامی، توجه و تکیه بر متون، تفاسیر و ساختارهای اسلامی در گفتمان

سیاسی و روشنفکری ایران جایی ویژه یافت و فقه و فلسفه اسلام را با زندگی و تاریخ مسلمانان یکسان گرفت، در حالی که آنچه اسلام گفته و آن چه مسلمانان کرده اند در ایران هرگز یکی نبوده است. بی دلیل نیست که شمار فقها و مفسران معتبر مذهبی که در تاریخ ایران به طلب و تبلیغ ضرورت استقرار حکومت اسلامی برخاسته باشند اندک است. از همین رو مقوله اسلام به عنوان دین را باید از مبحث اسلام حکومتی یکسره متفاوت شمرد. همین تفاوت است که از آستانه انقلاب اسلامی تا کنون منشاء کشمکش ها و ستیزه های رو به فزون بین ملت و دولت از یکسو و بین فرقه ها و جناح های گوناگون روحانیان حاکم از سوی دیگر شده. تلاش انسان برای رسیدن به حق و آزادی پدیده ای جامعه شناختی در قالب فرهنگی است. دگرگونی های اجتماعی نیز متأثر از عوامل گوناگونی است که در راستای حرکت و رشد تاریخی جوامع پدیدار می شوند. هنگامی که فرهنگ در اساس به عنوان تابعی از مذهب تعریف شود و جامعه شناسی با تاریخ تطور آراء و رفتار عالمان دینی عجین و آمیخته گردد، تفاهم اجتماعی به بن بست می رسد. نظریه اصلاح طلبان در ایران امروز را نیز باید از همین قماش دانست؛ نظریه ای که تحقق دموکراسی را در قالب قانون اساسی ای می جوید که هدف عمده اش نفی ارزش ها و نهادهای دموکراتیک است.

چه بسا اوضاع و احوال کنونی ایران امکان تغییر و دگرگونی را جز در قالب نظام حاکم ندهند. تغییر و تحولی که در این قالب به دست آید نیز ممکن است از ادامه وضع به شکل کنونی مطلوب تر باشد. به دلائل و ملاحظات بسیار می توان طالب چنین تغییر و تحولی بود. اما، باید دانست که این گونه تغییرات هرگز نه به دموکراسی منجر خواهد شد و نه به تحقق و تأمین حقوقی که معرف و پاسدار منزلت و امنیت انسانی زنان ایران باشد. برای فراهم آوردن امکانات تأمین این امنیت باید بر این اصل مسلم اصرار ورزید که زنان از حقوق و آزادی به صرف انسان بودن برخوردارند و از همین رو تنها حکومتی را باید مشروع شمرد که هم در قالب قانون و هم در عرصه عمل اعتبار جهانی حقوق و آزادی های بشر را، بی اعتنا به تابعیت، جنسیت، نژاد و مذهب فرد- به رسمیت می شناسند. اصرار بر این خواست مستلزم داوری در باره اسلام یا هیچ دین دیگری نیست. تنها به این معناست که اگر انسان ها، از جمله زنان ایران، حق بر آزادی - مؤلفه اصلی امنیت- دارند، باید بتوانند در آزادی بیندیشند، سخن گویند، و زندگی کنند که البته شامل حق آنان به انتخاب خداپاوری یا خدااناباوری نیز می شود. به چنین آزادی و اختیاری در آمیزش دین و دولت نمی توان دست یافت.



### چشم انداز امنیت انسانی در ایران مروری تطبیقی

یکی از تعاریف آشنا و معمول امنیت انسانی مردم محور چنین است: شرایط همه‌گیری که در آن هر شهروند در صلح، امنیت و آزادی زندگی کند و در فرآیند حکومت مشارکت فعال داشته باشد؛ حقوق بنیادی وی محترم شمرده شود و در عین حال نیازهای حیاتی اش، مانند بهداشت و درمان، آموزش و پرورش و زندگی در محیط زیستی که سلامت روح و جسم او را آسیب نرساند، برآورده شود. به یقین، ریشه کن کردن فقر نقشی اساس در تضمین امنیت عمومی مردم دارد اما سوای آن، انسان به آن چنان حمایت قانونی نیز نیاز دارد که او را در مقابل دولت خودکامه مصون نگاهدارد. در این نوع حمایت، به موازات حقوق مدنی و سیاسی، بر حقوق اقتصادی و اجتماعی نیز تکیه می شود.

هدف این نوشتار مروری تطبیقی برچگونگی و کیفیت امنیت انسانی مردم ایران در مفهومی فراتر از مفهوم رفاه یا توسعه اقتصادی است. این بررسی با استناد به اطلاعات و آمار سازمان ملل متحد و نیز برخی آمار منتشرشده توسط نهادهای رسمی جمهوری اسلامی ایران و بانک جهانی درچارچوب تعریف بالا انجام شده. در دوران پیش از انقلاب، مردم ایران به برکت سخت کوشی، استفاده بهینه از منابع غنی انسانی و طبیعی و به اتکاء تاریخ طولانی و الهام بخششان در شرایطی که سیاست های اقتصادی موزونی در کشور حکمفرما بود به پیشرفت‌های چشمگیر و قابل ملاحظه ای در زمینه امنیت اقتصادی دست یافته بودند. امروز هم مشکلات مردم ایران قابل قیاس با مصائب بخش مهمی از جامعه بشری نیست، به ویژه با جوامعی که گرفتار گرسنگی، فقر، خشکسالی، بیماری‌های همه گیر، نسل کشی و ستیزه‌های قومی اند. با این همه، بیست و پنج

سال گذشته در ایران دورانی آکنده از سوء مدیریت اقتصادی بوده که فرصت‌ها و موقعیت‌های مناسب بسیار را برباد داده و درنهایت باعث افزایش ناامنی زندگی اقتصادی مردم شده است.

مسائل این دوره را از راه پاره‌ای از اطلاعات آماری می‌توان به روشنی تصویر کرد. بنا بر گزارش‌های برنامه توسعه اقتصادی سازمان ملل متحد (United Nations Development Program) ایران از لحاظ توسعه انسانی بین ۱۷۷ کشور جهان در سال ۲۰۰۲ در رده صد و یکم قرار داشت. در این سال تولید ناخالص سرانه داخلی ایران، بر مبنای قدرت خرید همپایه (purchasing power parity) ۶۶۹۰ دلار بود و نسبت به تولید ناخالص سرانه داخلی سال ۱۹۷۶ (دو سال قبل از انقلاب)، و بر همان مبنای قدرت خرید همپایه یعنی ۸۲۹۰ دلار، حدود ۱۹/۳ درصد کاهش یافته بود.<sup>۱</sup> توجه به این نکته ضروری است که در ده سال اخیر مقام ایران از لحاظ شاخص توسعه انسانی پیوسته کاهش یافته و از رده ۷۸ در سال ۱۹۹۵ به رده ۹۵ در سال ۱۹۹۷ و سپس ۹۸ در سال ۲۰۰۰ و بالاخره به رتبه ۱۰۱ در سال ۲۰۰۲ فرو افتاده است.<sup>۲</sup>

افزون بر این، ایران با شاخص فقری معادل ۱۶/۴٪ رتبه سی و یکم را در میان ۹۵ کشور در حال توسعه احراز کرده است. در این آمار کشورهای صنعتی اروپا، اقیانوسیه، خاور دور و آمریکای شمالی منظور نشده‌اند.<sup>۳</sup> گرچه هیچ‌گونه آمار قابل استنادی از طرف مرکز آمار ایران در مورد توزیع درآمد در دست نیست، در گزارش توسعه انسانی برنامه توسعه سازمان ملل نسبت مجموع درآمد غنی‌ترین ده درصد از افراد جامعه ایران به فقیرترین ده درصد در سال ۱۹۹۸ رقم ۱۷/۲ برابر بوده که ایران را از نظر توزیع عادلانه درآمد در رده ۸۴ از ۱۲۷ کشور قرار می‌دهد که مشمول این بررسی آماری بوده‌اند.<sup>۴</sup> این نسبت در ژاپن که عادلانه‌ترین توزیع درآمد را داراست ۴/۵ برابر و در نامیبیا ۱۲۸/۸ است. با توجه به اینکه شاخص‌های توسعه انسانی سازمان ملل متحد ترکیبی است از میزان باسوادی، طول عمر و درآمد سرانه لازم است به این نکته نیز اشاره شود که با وجود روند صعودی شاخص توسعه انسانی از سال‌های قبل از انقلاب<sup>۵</sup> (به علت ادامه برنامه‌های قبلی سوادآموزی، آموزش و پرورش همگانی و بهداشت در دوران حکومت جمهوری اسلامی) در سال ۲۰۰۲ ایران از نظر سطح باسوادی بزرگسالان (افراد ۱۵ ساله به بالا) رتبه ۱۲۲ را در خانواده جهانی بین ۱۷۷ کشور احراز کرده حال آنکه امید به زندگی (طول عمر) به هنگام تولد ۷۰/۱ سال است و ایران را در مقام هشتماد و هشتم قرار می‌دهد.<sup>۶</sup>



برپایه آمار یاد شده، سبب پائین تر بودن مرتبه ایران را از لحاظ شاخص توسعه انسانی (صد و یکم)، به نسبت رتبه ایران از لحاظ تولید ناخالص سرانه داخلی بر مبنای قدرت خرید همپایه (هفتادم)<sup>۶</sup>، باید عقب ماندگی نسبی آن در زمینه‌های میزان باسواد بزرگسالان و امید به زندگی (طول عمر) در مقایسه با کشورهای دیگر جهان دانست. به سخن دیگر، مفهوم فروافتادن مقام ایران در سال‌های اخیر در جدول شاخص توسعه انسانی این است که کشورهای دیگر جهان، به ویژه کشورهای در حال توسعه، با سرعتی بیشتر توسعه یافته‌اند و در نتیجه هر سال چند کشور که شاخص توسعه انسانی‌شان از ایران پائین تر بوده از آن سبقت جسته‌اند.<sup>۷</sup> این عملکرد کشوری است که درآمدش از صدور نفت در بیست و پنج سال گذشته از مرز ۴۲۰ میلیارد دلار تجاوز کرده و حداقل ۲۹۰ میلیارد دلار از این مبلغ نیز پس از برقراری آتش بس بین ایران و عراق در سال ۱۹۸۸ نصیب کشور شده است.<sup>۸</sup>

بجاست که این کارنامه با کارنامه دستاوردهای ایران در ۱۸ سال قبل از انقلاب - از ۱۹۶۰ (۱۳۳۹) تا ۱۹۷۷ (۱۳۵۶)<sup>۹</sup> قیاس شود یعنی دورانی که، به قیمت‌های ثابت، در آمد ملی ایران هفت و نیم برابر و درآمد سرانه نزدیک به پنج برابر شد<sup>۱۰</sup> و میزان بی‌سواد بزرگسالان از ۸۵ درصد در سال ۱۹۶۰ به ۵۰ درصد در سال ۱۹۷۴ کاهش یافت.<sup>۱۱</sup> این‌ها همه به مدد درآمدی از صادرات نفت که تا سال ۱۹۷۳ فقط به حدود ۳۰ میلیارد دلار بالغ می‌شد بدست آمد و به‌رحال درآمد ایران از صادرات نفت ظرف ۱۸ سال مورد نظر از حدود ۱۱۷ میلیارد دلار تجاوز نکرد. البته برای مقایسه درآمدهای یاد شده باید به تورم جهانی و نوسانات نرخ دلار در مقابل ارزهای قوی دیگر نیز توجه داشت. حتی با در نظر گرفتن این دو عامل نیز درآمد ایران از صادرات نفت از تاریخ انقلاب اسلامی تا کنون به میزان قابل ملاحظه‌ای بیشتر از همان در آمد در هجده سال قبل از انقلاب است.<sup>۱۲</sup>

از اواسط دهه ۱۹۹۰، دلایل اساسی این نا امنی اقتصادی و کاهش بی‌وقفه در رفاه عمومی اکثریت مردم ایران برای بسیاری از تصمیم‌گیران رژیم جمهوری اسلامی شناخته شده بود. در واقع، آقای محمد خاتمی، در اولین سال ریاست جمهوری‌اش، هنگامی که با صراحت و شفافیت غیر متعارفی سخن می‌گفت، بدنه اقتصاد ایران را از نظر تولید، توزیع و مقررات بیمار خواند. پس از بحث و تامل بسیار، مشاوران اقتصادی او یک برنامه‌نویسی اقتصادی عرضه کردند و در آن مشکلات متعدد اقتصادی کشور را برشمردند، از آن جمله بیکاری، سرمایه

گذاری ناکافی در فعالیت های تولیدی، بازدهی اندک بخش دولتی، انحصار طلبی، وضع نامتوازن پرداخت های خارجی، عدم توازن مالیاتی، اتکای زیاد به درآمدهای نفتی و میزان بالای تورم.

اما در تدوین سیاست هائی برای مقابله با این مشکلات، رئیس جمهور ناچار بود با مراکز قدرت در کشور، به ویژه دفتر رهبری کنار آید و راه حل های میانه ای پیشنهاد کند تا از طریق کنترل دستمزدها و قیمت ها و ادامه پرداخت یارانه، عدالت اجتماعی به ظاهر حفظ شود. به این ترتیب فرصتی که برای اجرای یک سلسله اصلاحات در زمینه تعدیل ساختار اقتصاد ایران فراهم شده بود از دست رفت؛ فرصتی که پس از سال ها سیاست دیکته شده از طرف دولت به دست آمده بود. این عقب گرد در زمینه تکیه بر رشد و کارآمدی اقتصادی بعدها در سومین برنامه پنجساله توسعه کشور نیز مورد تأیید قرار گرفت. برنامه سوم توسعه کشور شامل اهداف اقتصادی متعددی بود که بسیاری از آنها از برنامه های قبلی و سیاست های دولت آقای خاتمی اقتباس شده بود (از جمله: ۱) حذف انحصاراتی که در قانون اساسی قید نشده اند؛ ۲) انتقال دستگاه های اقتصادی دولتی به بخش خصوصی و تعاونی با توجه به مفاد قانون اساسی؛ ۳) حمایت از سرمایه گذاری ها و ثروت های حاصله از منابع مشروع؛ ۴) در نظر گرفتن منافع ملی و مفاد قانون اساسی و اجتناب از سلطه خارجی در جلب سرمایه های خارجی.

این چارچوب ها سیاستگزاری اقتصادی را دومرتبه به سال های آغازین حکومت اسلامی برگرداند. به سخن دیگر، بجای برداشتن موانع اقتصادی از پیش پای بخش خصوصی و تأکید بر حرمت مالکیت، بار دیگر شبح سیاست ملی کردن و مصادره اموال که رژیم جمهوری اسلامی در سال ۱۹۷۹ به آن دست زده بود ظاهر شد، آن هم در کشوری که قوه قضاییه اش در داوری ها هم ایدئولوژیک است و هم خودرأی و خودمختار و هم بی اعتنا به قوانین عادی و اساسی کشور. در چنین اوضاع و احوالی، ایران برای ورود به مسیر توسعه پایدار همراه با عدالت اجتماعی که بتواند نه تنها برای نسل کنونی بلکه برای نسل های آینده نیز امنیت اقتصادی به ارمغان آورد، هم نیازمند اتخاذ سیاست های اقتصادی کارآ است و هم ناچار به بهینه کردن اسلوب حکومت و شیوه اداره کشور تا بتواند پاسخگوی خیل بیکاران و تازه واردین به بازار کار باشد. سالنامه آماری سال ۱۳۸۰ کشور تصویر جامعی از تحولات بازار کار ایران بدست می دهد (جدول ۱).



آمار جمعیت و اشتغال (به میلیون)

سال	جمعیت	ده سال و بالاتر	جمعیت فعال			جمعیت غیر فعال				
			جمع شاغل	جویای کار	نرخ بیکاری	جمع	محصل خانه‌دار	سایر		
۱۳۳۵	۱۸/۹۵	۱۲/۷۸	۶/۱۷	۵/۹۱	۰/۱۶	۲/۶%	۶/۷۱	۰/۶۸	۴/۹۶	۱/۰۷
۱۳۴۵	۲۵/۷۹	۱۷/۰۰	۷/۸۴	۷/۱۲	۰/۷۲	۹/۳%	۹/۱۶	۱/۹۴	۶/۰۲	۱/۲۰
۱۳۵۵	۳۳/۷۱	۲۳/۰۰	۹/۸۰	۸/۸۰	۱/۰۰	۱۰/۲%	۱۳/۲۰	۴/۴۴	۷/۷۰	۱/۶۰
۱۳۶۵	۴۹/۴۴ <sup>(۱)</sup>	۳۲/۸۷	۱۲/۸۲	۱۱/۰۰	۱/۸۲	۱۴%	۱۹/۸۶	۶/۵۳	۱۱/۱۷	۲/۱۶
۱۳۷۵	۶۰/۵۰ <sup>(۱)</sup>	۴۵/۴۰	۱۶/۰۳	۱۴/۵۷	۱/۴۶	۹/۱%	۲۸/۸۲	۱۲/۶۳	۱۳/۱۹	۳/۰۰
۱۳۸۰	۶۶/۹۰	۵۴/۲۰	۱۹/۲۷	۱۶/۳۷	۲/۹۰	۱۵/۱%	۳۵/۱۰	۱۵/۸۱	۱۴/۹۶	۴/۳۳
۱۳۸۲	۶۶/۷۰ <sup>(ب)</sup>	۵۷/۰۰	۲۰/۰۵	۱۷/۰۰	۳/۵۰	۱۷%	۳۶/۵۰	۱۷/۰۶	۱۵/۶۰	۳/۸۴
<b>مردان</b>										
۱۳۳۵	۱۷/۳۰	۱۱/۸۰	۸/۳۴	۷/۵۸	۰/۷۶	۹/۱%	۳/۴۵	۲/۷۸	۰۰	۰/۴۷
۱۳۴۵	۲۵/۱۲	۱۶/۸۴	۱۱/۵۱	۱۰/۰۲	۱/۴۹	۱۲/۹%	۵/۲۵	۳/۸۷	۰/۱۶	۱/۲۲
۱۳۷۵	۳۰/۵۱	۲۳/۰۲	۱۳/۹۹	۱۲/۸۱	۱/۱۸	۸/۴%	۸/۷۰	۶/۶۸	۰/۱۲	۱/۹۰
۱۳۸۰	۳۳/۹۰	۲۷/۵۰	۱۶/۶۳	۱۴/۳۹	۲/۲۴	۱۳/۵%	۱۰/۹۰	۷/۹۸	۰/۱۲	۲/۸۰
<b>زنان</b>										
۱۳۳۵	۱۶/۴۱	۱۱/۲۰	۱/۴۵	۱/۲۱	۰/۲۴	۱۶/۵%	۹/۷۶	۱/۶۶	۷/۷۱	۰/۳۹
۱۳۴۵	۲۴/۳۲	۱۶/۰۳	۱/۳۱	۰/۹۸	۰/۳۳	۲۵/۲%	۱۴/۶۱	۲/۶۶	۱۱/۰۱	۰/۸۴
۱۳۷۵	۲۹/۵۴	۲۲/۳۸	۲/۰۳	۱/۷۶	۰/۲۷	۱۳/۳%	۲۰/۱۲	۵/۹۵	۱۳/۷۰	۱/۱۰
۱۳۸۰	۳۲/۸۰	۲۶/۷۰	۲/۶۴	۱/۹۸	۰/۶۶	۲۷%	۲۴/۲۰	۷/۸۳	۱۴/۸۴	۱/۵۳

مأخذ: سالنامه آماری سال ۱۳۸۰ کشور، تهران، مرکز آمار ایران.  
 (ا) در سرشماری سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۷۵، جمعیت ۱۰ ساله و بیشتر غیر ساکن فقط در کل کشور منظور شده است.  
 (ب) براساس ارقام قید شده در نماگرهای اقتصادی اداره بررسی‌ها و سیاست‌های اقتصادی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۳۵ (خرداد ۱۳۸۳) و برآورد نگارنده بر اساس روند آمار مرکز آمار ایران.

نکات متعددی در جدول ۱ به چشم می خورد که اهم آنها عبارتند از:

- سیاست های مشوق افزایش جمعیت در سال های آغازین حکومت جمهوری اسلامی موجب افزایش سریع جمعیت گردید و به تبع آن جمعیت فعال نیز افزایش یافت و به علت جنگ و ناپسامانی اقتصادی نرخ بیکاری نیز به حدود ۱۴٪ در سال ۱۳۶۵ رسید؛

- به سبب بالا رفتن سطح آگاهی و دانش عمومی و تغییر سیاست دولت نرخ رشد جمعیت در سال های اخیر کند تر شده است. اما، با تغییرات فاحش در ترکیب سنی جمعیت (۱۰ ساله و بیشتر) و وارد شدن تعداد زیادی از فارغ التحصیلان دبیرستان ها و آموزشگاه های عالی به بازار کار جمعیت فعال نزدیک به ۳/۲ میلیون نفر ظرف دهسال افزایش یافت و به ۱۶ میلیون نفر در سال ۱۳۷۵ بالغ گردید؛

- طبق این آمار ظاهراً همه جمعیت فعال (حتی عده ای بیشتر از ۳/۲ میلیون نفر) مشغول به کار شده و در نتیجه نرخ بیکاری به ۹ درصد در سال ۱۳۷۵ کاهش یافته است. با این همه، بعید بنظر می رسد که رشد متوسط تولید ناخالص داخلی طی این دوره، که حدود ۴ درصد در سال بود، عامل اصلی در زمینه اشتغال بوده باشد؛

- پس از سال ۱۳۷۵ گروه بزرگی از مردان و زنان جوان با تحصیلات بالاتر هرساله بطور فزاینده وارد بازار کار شدند به گونه ای که ظرف پنج سال نزدیک به ۳/۲ میلیون نفر دیگر به جمعیت فعال اضافه شد و در دو سال پس از آن نیز هرسال بین ۶۰۰ تا ۶۵۰ هزار نفر دیگر به بازار کار هجوم آوردند. در نتیجه، به دلیل ناتوانی سیاست های اقتصادی در ایجاد اشتغال کافی سطح بیکاری در سال ۱۳۸۰ به حدود ۱۵٪ و در سال ۱۳۸۲ بمیزان ۱۷٪ افزایش یافت؛

- در این تصویر البته تفاوت فاحشی بین مردان و زنان بچشم می خورد و عوامل بازدارنده زنان برای ورود به بازار کار در حدی است که نسبت جمعیت فعال زنان به جمعیت ۱۰ ساله و بیشتر که در سال ۱۳۵۵ به حدود ۱۳ درصد رسیده بود (و تحت شرایط اقتصادی آن زمان هرساله افزایش می یافت) هنوز به مرز ۹/۵ درصد هم نرسیده است. افزون براین، سطح بیکاری زنان در سال ۱۳۸۰ به حدود ۲۷٪ افزایش یافته است.

با درنظر گرفتن این سطح بیکاری، و با توجه به ورود سالیانه حدود ۶۵۰ تا ۷۰۰ هزار تن زنان و مردان اغلب جوان و تحصیلکرده به بازار کار، رژیم



جمهوری اسلامی دیگر نمی تواند متکی به الگوهای گذشته اشتغال‌زائی توسط دولت و بخش عمومی باشد. از همین روست که اقتصاد ایران باید به سه تحول اساسی تن در دهد: ۱) تحول از سلطه بخش عمومی به سوی گرایش به بخش خصوصی؛ ۲) تحول از نظام منزوی از بازار جهانی به نظامی که با بازار جهانی یکپارچه شده است؛ ۳) تحول از اقتصاد متکی به نفت به یک اقتصاد پویا و متکی بر فعالیت های گوناگون.

باید به خاطر داشت که تغییرات و تحولات ۲۵ سال گذشته یکسره با نظام اقتصادی پیش از انقلاب که مشوق کارآفرینی و فعالیت های بخش خصوصی بود در تقابل و تضاد است. در ایران پیش از انقلاب بخش خصوصی موتور اصلی رشد محسوب می شد. این بخش بویژه با مشارکت در رشته هائی نظیر کشاورزی، صنایع و معادن، ساختمان و مسکن، ترابری، بانکداری، خدمات مالی، بیمه، بازرگانی و بسیاری از سایر خدمات سهم مهمی در تولید ناخالص داخلی داشت و در واقع از عوامل اساسی رشد چشمگیر تولید ناخالص ملی بود. در دوران اخیر، عدم اطمینانی که کارآفرینان ایرانی حس می کنند مهمترین بازدارنده آنهاست از دست یازیدن به سرمایه گذاری درازمدت، از جمله صنایع صادراتی، که لازمه اشتغال‌زائی است. اغلب سرمایه گذاری های صنعتی یا توسط شرکت ها و سازمان های دولتی صورت می گیرد و یا توسط کسانی است که به نحوی با مراکز قدرت رابطه دارند و تحت حمایت آنان هستند. تنها بخشی که در دوران بعد از انقلاب رشد نسبتاً قابل توجهی داشته بخش ساختمان و مسکن است آن هم به سبب بازدهی سریع سرمایه گذاری، قیمت های سرسام آور و بورس بازی. بنابراین، علاوه بر لزوم از بین بردن سیاست های خودرای و غیراقتصادی زمینه های همیار با بخش خصوصی مخصوصاً در مورد احترام به مالکیت باید فراهم گردد. حمایت از بخش خصوصی و تسریع روند خصوصی سازی همچنین مستلزم ترمیم ضعف‌های زیربنای اقتصادی و نظام مالی ایران است.

برای یکپارچه شدن اقتصاد ایران با اقتصاد جهان، ایران باید بجای حمایت بی حساب از صنایع داخلی با اتخاذ یک سیاست صادرات‌گرا بتدریج اقتصاد ایران را در معرض چالش و رقابت با بازار جهانی قرار دهد. در عین حال ضروری است که در دوره گذار کمک های مؤثر و منطقی به کارآفرینان ارائه شود تا برای رویارویی با این گونه رقابت ها و چالش ها توانا گردند. علاوه برآن ایران باید بکوشد تا با اصلاح سیاست های اقتصادی و بازرگانی خود به عضویت سازمان تجارت جهانی (WTO) درآید تا بتواند در شبکه جهانی

تولید مشارکت کند. البته منظور این نیست که ایران از منابع غنی طبیعی خود مانند انرژی (نفت و گاز) بهره نبرد و با سرمایه گذاری های اقتصادی در بازارهای صادراتی مشتقات نفت و گاز و مواد پتروشیمی نقشی مؤثر ایفا نکند. بلکه در این زمینه نیز ضروریست که دولت با اجرای اصلاحات عمیق کشور را از زیر بار سنگینی سازمان های فربه، ناکارآمد و فاسدی که متأسفانه بر بسیاری از منابع کشور مسلط شده اند، برهاند.

در زمینه کاهش اتکاء اقتصاد ایران به درآمد نفت لازمست ایران در مرحله نخست به تثبیت اقتصاد خود دست یابد و عدم توازن های اقتصادی را از میان بردارد. سپس باید با اتخاذ سیاست هائی، شامل تنظیم و استقرار مقررات مالی برای تشکیل و اداره حساب های موقت درآمدهای پس انداز شده نفت، بودجه دولت را از اثرات اختلالات ناشی از نوسانات درآمدهای نفتی مصون نگاهدارد و به ویژه اجازه ندهد با انباشته شدن درآمدهای سرشار نفتی نرخ ارز از سطح واقعی آن دور شود. علاوه براین، پس انداز بخشی از درآمدهای نفتی برای نسل های آینده همراه با تقلیل و یا حذف یارانه های گوناگون به ویژه به فرآورده های نفتی از جمله برنامه هائی است که می تواند مانع بروز بحران شود و رشد مداوم اقتصاد ایران را تضمین کند. تنوع بخشیدن به صادرات کالاهای غیرنفتی و خدمات، و رشد آن ها، بدون اجرای ترکیبی از اقدامات و اصلاحات پیش گفته امکان پذیر نیست. افزون براین، ایران باید از منابع انرژی فسیلی خود به نحو بهینه بهره برداری کند تا درآمدهای نفتی برای نسل های کنونی و آینده در حد ممکن استمرار یابد. اما، واقعیت آن است که از زمان استقرار نظام جمهوری اسلامی تا کنون به بازدهی نهائی میدان های عظیم نفتی ایران صدمات غیرقابل جبرانی وارد آمده از جمله به سبب مدیریت ناآگاه، تصمیم گیری های ایدئولوژیک و ناصواب، بی توجهی به لزوم بهره برداری معقول و متناسب با ظرفیت ذخائر، تعلل در تزریق گاز به میدان های نفتی و کوتاهی در نگهداری و تعمیر چاهها واقع در فلات ایران و آب های خلیج فارس.

اتخاذ و اجرای این اصلاحات پایه ای، اگرچه شرط لازم برای برگرداندن ایران به شرایط موفقیت اقتصادی است ولی شرط کافی نیست. مسئله اساسی بهبود شیوه های اداره کشور است، یعنی تعامل شهروندان و جامعه مدنی با دولت به منظور تسریع رفاه اقتصادی و اجتماعی جامعه. برای این منظور دولت باید دخالت و مشارکت مردم را در فرآیند تصمیم گیری و نظارت بر فعالیت های خود پذیرا شود و خود را در مقابل آنان مسئول و پاسخگو شمرد.



به سخن دیگر، همه شهروندان علاقه مند به مسائل عمومی و سرنوشت کشور که مایلند در برابری و آزادی در فرآیند انتخابات شرکت جویند باید بتوانند در همایش های مشورتی و یا نظارت بر نهادهای دولتی مشارکت کنند. برای تأمین این هدف باید به تدوین و اجرای قوانینی دست زد که دستیابی به حقوق و آزادی های اولیه از قبیل برابری در مقابل قانون را تضمین کنند و بویژه به سیاست ها و رفتارهای تبعیض آمیز پایان بخشند.

علاوه بر تعاملات و نظارت هائی که قوای سه گانه حکومتی بر یکدیگر دارند، دولت برای افزایش میزان پاسخگویی خود باید تمهیدات اجرایی معینی بیندیشد. به عنوان مثال، عملکرد شفافی داشته باشد، فعالیت هایش علنی باشد، از پخش و نشر آزاد آراء و اطلاعات حمایت کند و مکانیزم هایی برای نظارت-مانند شاخص هائی برای سنجش پیشرفت در امور- پیش بینی کند. نظارت گسترده مجلس نمایندگان مردم و استقلال قوه قضائیه، و دیگر سازمان های بازبینی، در ایجاد دولتی پاسخگو و کارآمد ضروری است همانگونه که ایجاد امکان برای گسترش و فعالیت جامعه مدنی در زندگی اجتماعی و سیاسی و آزادی نشر برای مطبوعات آزاد، مستقل و مسئول ضرورت دارد. از آنجا که تبعیض جنسیتی از زمان استقرار جمهوری اسلامی در ایران به مشکلی اساسی تبدیل شده، بدیهی است که بدون نسخ قوانین و عوامل مؤثر در این گونه تبعیض تحقق امنیت انسانی در ایران به مرحله تحقق نخواهد رسید. حتی اگر صرفاً از دیدگاه اقتصادی به مشکل بنگریم نقش نیروی کار زنان تحصیل کرده را در توسعه و رفاه بیشتر جامعه نادیده نمی توان گرفت.

در واقع، گزارش توسعه انسانی سازمان ملل متحد ایران را از نظر شاخص توانمندی جنسیتی (gender empowerment index) با رقم ۰/۳۱۳ در مقام ۷۲ در میان ۷۸ کشور قرار می دهد. در این جدول نروژ با رقم ۰/۹۰۸ حائز رتبه اول و کشورهای ترکیه، سریلانکا، مصر، بنگلادش، عربستان سعودی و یمن به ترتیب در رتبه های ۷۳ تا ۷۸ پس از ایران جای دارند.<sup>۱۴</sup> نسبت نمایندگان زن به مرد در مجلس شورای اسلامی تنها ۴ درصد و از پائین ترین این نسبت ها در دنیاست. نسبت زنانی که در ایران در فعالیت های اقتصادی مشارکت دارند ۳۸ درصد مردان است و از این لحاظ ایران در رده ۱۵۷ بین ۱۶۵ کشور جهان قرار دارد.<sup>۱۵</sup> ایران در دوران پیش از انقلاب به پیمان های عمده جهانی در زمینه حقوق بشر پیوسته بود، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر، کنوانسیون منع و مجازات جرم نسل کشی، کنوانسیون بین المللی حذف هرگونه تبعیض نژادی،

میثاق بین المللی حقوق سیاسی و مدنی و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. پس از انقلاب، ایران متأسفانه از پیوستن به پیمان حذف هرگونه تبعیض علیه زنان و پیمان علیه شکنجه و هرگونه رفتار و مجازات بیرحمانه غیر انسانی و تحقیر آمیز خودداری کرده است.<sup>۱۶</sup>

در زمینه شاخص های مربوط به آزادی های مدنی و سیاسی و میزان پاسخ گویی مقامات دولتی در برابر شهروندان جایگاه ایران در رده بندی جهانی همچنان نامطلوب مانده است. در طیف ۱ (بسیار خوب) تا ۷ (بسیار بد) شاخص های آزادی فردی و حقوق سیاسی در ایران هر دو ۶ و جزو پائین ترین دردیاست. در طیف ۲/۵- (بسیار بد) تا ۲/۵+ (بسیار خوب) شاخص ایران، در زمینه های مشارکت مردم در عرصه تصمیم گیری و پاسخ گوئی دولت، ۰/۳۶-، قانونمندی ۰/۳۹-، کارائی دولت ۰/۲۱- و فساد و رشوه خواری ۰/۶۴- و معرف جایگاه پائین حکومت ایران در جامعه بین المللی است.<sup>۱۷</sup>

واقعیت آن است که فقدان آزادی های سیاسی و مدنی، نبود نظام حکومتی شایسته و کارآمد و سوء مدیریت اقتصادی، احساس ناامنی و ناامیدی را در مردم ایران بویژه در جوانان افزایش داده است. پس از گذشتن بیش از ربع قرن از انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی هنوز هر سال ده ها هزار تن از فارغ التحصیلان جوان و با استعداد ایرانی، نومید از آینده خود در وطن، برای تأمین یک زندگی انسانی و بهره وری از حقوق و آزادی های اساسی بشری به سرزمین های دیگر روی می آورند. به این ترتیب، ادامه موج مهاجرت نسل جوان دانش آموخته، همچنان بر زیان های ناشی از موج نخستین مهاجرت پس از انقلاب میفزاید و ایران را از بخشی بزرگ از منابع انسانی ارزنده خود محروم می کند. به اعتقاد برخی از مفسران اوضاع سیاسی و اقتصادی معاصر ایران، به نظر می رسد که رژیم جمهوری اسلامی در تلاش تقلید از الگوی تحولات اقتصادی چین در سال های اخیر است و بنابراین ممکن است بتواند، بدون تحمل هزینه سیاسی، به افزایش سطح زندگی و امنیت اقتصادی مردم ایران موفق شود، به ویژه در صورت تثبیت روند کنونی افزایش بهای نفت در جهان. این مفسران همچنین براین باورند که در مورد موانعی که قانون اساسی جمهوری اسلامی در برابر سرمایه گذاری قرار داده، شورای مصلحت نظام در صورت لزوم با تفسیری خاص از این مواد این موانع را از میان برخواهد داشت.

اما، چنین به نظر می رسد که بدون دگرگونی بنیادی در ساختارهای تصمیم گیری سیاسی که معطوف به مشارکت و فعالیت آزادانه عمومی در عرصه



سیاسی و پاسخگوئی دولت مسئول باشد، منابع انسانی و طبیعی ایران همچنان به هدر خواهد رفت و احتمال شکل گیری اقتصادی پویا، کارآمد و رشدمحور که بتواند امکانات اشتغال متناسب با خیل عظیم تازه واردین به بازار کار را فراهم آورد بسیار اندک است. تمهیدات شورای مصلحت نظام برای حل مشکلات قانون اساسی درست آن چیزی است که سبب نگرانی سرمایه گذار بالقوه می شود زیرا تفسیرهایی از این گونه، برخلاف قوانین برآمده از یک نظام دموکراتیک، قانونمند و پاسخگو، همواره در معرض تغییرات آتی و ناگهانی خواهد بود. تا کنون رژیم جمهوری اسلامی به دلیل ناسازگاری فلسفی و سیاسی اش با ارزش ها و نهادهای دموکراتیک نه توانائی آنها داشته و نه تمایلی نشان داده است که به دگرگونی های بنیادی در نحوه اداره کشور بپردازد. چنین دگرگونی ها چگونه تحقق خواهد یافت پرسشی است که همچنان بی پاسخ مانده.

### پانویست ها:

۱. ن. ک. به: جدول ۱، ص ۱۴۱ و جدول ۱۳، ص ۱۸۶ در: United Nations Development Program, *Human Development Report*, 2004, New York.
- با آن که در سال اخیر اقتصاد ایران رشد قابل ملاحظه ای داشته اما هنوز تولید ناخالص سرانه داخلی به سطح پیش از انقلاب نمی رسد.
۲. همان، سال های ۱۹۹۷، ۱۹۹۹، ۲۰۰۲ و ۲۰۰۴.
۳. همان، سال ۲۰۰۴، جدول صفحه ۱۴۹. در منطقه خاورمیانه کشورهای بحرین، قطر، کویت و امارات متحده عربی از این جدول مستثنی و کشورهای اردن، لبنان، سوریه، لیبی و عربستان سعودی، به ترتیب، در رتبه های ۷، ۱۴، ۲۵، ۲۹ و ۳۰ قرار دارند.
۴. همان، جدول ۱۴، ص ۱۹۰. درمورد بسیاری از کشورهای منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا آماری نیامده است ولی کشورهای اردن، تونس، الجزایر، مصر و مراکش بترتیب ضرایبی معادل ۹/۱، ۱۳/۴، ۹/۶، ۸ و ۱۱/۸ برابر دارند. مقام مصر در این جدول سی و یکم بین ۱۲۷ کشور است.
۵. ن. ک. به: همان، جدول ۲، ص ۱۴۵.
۶. همان، جدول ۹، ص ۱۷۰ و جدول ۱۱، ص ۱۷۹.
۷. همان، جدول ۱۳، ص ۱۸۶.
۸. در منطقه خاور میانه و شمال آفریقا، شاخص توسعه انسانی کشورهای بحرین، کویت، قطر، امارات متحده عربی، لیبی، عمان، عربستان سعودی، لبنان، اردن و تونس از ایران بالاترند.
۹. بولتن آماری اوپک، سال های ۱۹۸۳، ۱۹۹۶ و ۲۰۰۳ و برآورد درآمد سال ۲۰۰۴.

۱۰. این دوره شامل سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۸)، که اقتصاد ایران به علت تشنجات ناشی از انقلاب و اعتصاب های طولانی آسیب های بسیار دید، نمی شود.
۱۱. بانک مرکزی ایران، *حساب های ملی ایران ۱۳۳۸ تا ۱۳۵۶*، تهران، بانک مرکزی ایران، صص ۱۲۶ و ۱۲۷.
۱۲. گزارش سالانه توسعه بانک جهانی سال ۱۹۷۸، ص ۱۱۰. با توجه به نرخ رشد سوادآموزی در آن دوران میزان بی سوادی بزرگسالان در سال ۱۹۷۷ حدود ۴۴ درصد تخمین زده می شود.
۱۳. با به کار بردن جدول تورم و نوسانات دلار (جدول ۲۳) قید شده در بولتن آماری اوپک سال ۲۰۰۳، ارزش درآمد بیست و پنج سال اخیر حدود ۵۰ درصد بیشتر از درآمد هجده سال قبل از انقلاب است.
۱۴. ن. ک. به: جدول ۲۵، ص ۲۲۳ در:  
United Nations Development Program, *Human Development Report*, 2004, New York.
۱۵. همان، جدول ۲۷، ص ۲۳۱. فقط کشورهای امارات متحده عربی، یمن، اردن، بلیز (Belize)، عربستان سعودی، عمان و فلسطین اشغال شده از ایران پائین تر قرار دارند.
۱۶. همان، جدول ۳۰، ص ۲۴۰.
۱۷. همان، (سال ۲۰۰۲)، جدول (A1.1)، ص ۳۹.



## گذری و نظری

احسان یارشاطر

### پست مدرنیسم

برای کسانی که هنوز به نظامی و منطقی درکار دانش معتقدند و خود را راهنمای درست اندیشه آدمی می‌شمارند هرچ و مرجی که در چند دهه گذشته گاه در هنر و نقد ادبی و تاریخ‌نگاری و فلسفه و برخی رشته‌های دانش مانند مردم‌شناسی پیش آمده، و غالباً به عنوان اندیشه پیشرو قلمداد می‌شود، مایه شگفتی است. دراین موارد گویی حد و بند را از دست و پای هنرمند و شاعر و فرضیه‌ساز و نظریه پرداز برداشته اند و نوعی «خان خانی» در عالم اندیشه و هنر رواج گرفته و «مد» روز شده. پریشیدگی غالباً زیر عنوان «ساختار شکنی» (deconstructionism) و یا عنوان مبهم و کشدار «پست مدرنیسم» صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد که پایبندی به خرد و لوازمی و حدودی که خرد برای اندیشه معین می‌کند عده ای را خسته کرده است. مانند کودکی که آرزومند رهایی از دستورهای الزام آور پدر است اینان نیز در پی آنند که مفری بجویند و به ابراز افکاری که به مدد عاطفه در ذهن آنان شکل می‌پذیرد، بی‌تصرف خرد و هشدار عقل، راه بدهند و آنگاه این عنان گسیختگی را با فرضیه‌های مشکوک توجیه کنند. امثال فوکو (Michel Foucault) و دریدا (Jacques Derrida)، که این پریشیدگی و گریز از عقل را با نوشته‌های تکلف آمیز و لفظ پردازی‌های خنک خود رواج

داده اند، علمدار «پست مدرنیسم» بشمار می آیند.

تعریف «پست مدرنیسم» چندان آسان نیست، چون نظریه ایست التقاطی و بی ساختار، و برحسب رشته های دانش و هنر و افرادی که این نام را بر نظریات خود می گذارند تفاوت می کند و بخصوص برحسب اینکه از «مدرنیسم» چه اراده بکنیم متغیر است. دست کم دو معنی کم و بیش متفاوت از مدرنیسم اراده می شود: یکی گریز از طرز تفکر قرون وسطایی و ترک اوهام و خرافات و قبول حاکمیت عقل و فرود آمدن از آسمان و اندیشیدن به انسان و زندگی زمینی وی است که همه ریشه در رنسانس و «اومانیسم» یا انسان گرایی آن دارد. این «خرد خدایی» در قرن هجدهم با پیشوایی «اصحاب دایرة المعارف» (Les Encyclopedistes) چون دیدرو و ولتر برتخت نشست؛ با «انقلاب صنعتی» تقویت شد و با پیشرفت دانش در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم استوارتر گردید. این معنی است که بخصوص در خاورمیانه، از جمله ایران، از مدرنیسم اراده می شود و با پیروی از اصول تمدن غربی و حقیقت را در علم جستن و جامعه را قانونمند خواستن و مردم سالاری را بهترین نوع حکومت شمردن ملازمه دارد.

به این تعبیر «پست مدرنیسم» پشت سر گذاشتن این اصول و مخالفت با فرضیه های فراگیر و الزام آور علمی است و راه دادن به تعبیرات شخصی و بی اعتبار شمردن زمان و مکان به عنوان چهارچوب اندیشه آدمی و انکار نظریه هایی که جهان را صاحب حقیقتی خارج از خود ما و قابل شناخت می شمارد، و اصولاً انکار این که حقیقت قابل شناخت است و یا اصلاً حقیقتی هست. اما گاه معنی «مدرنیسم» از آنچه گفته شد پیش تر می رود و پا از دایرة خرد نظم اندیشی که میراث «دوره روشنگری» است فراتر می گذارد و به ساختارهای با قاعده پشت می کند. در هنر نقاشی از رعایت قواعد مناظر و مریا (perspective) و نظریه های علمی رنگ و نور که از جمله امپرسیونیست ها به آن معتقد بودند می گذرد و نقش های خودجوش و ارتجالی و «آفرینش در حین عمل» را ارج می نهد؛ در آثار روانی از بکار بردن راوی آگاهی، یعنی شخصی که عالم به همه حوادث داستان و ذهنیات و عواطف افراد داستان است می پرهیزد و روایت های چند بُعدی و دیدهای متغایر و پریدن از موضوعی به موضوعی دیگر را بی رابطه آشکار و تخلیط زمان ها و مکان ها را روا می دارد. آنچه در فارسی «جریان سیال ذهن» (stream of consciousness) خوانده شده و خواطر به ظاهر گسیخته را مجاز می انگارد (چنانکه هدایت در «فردا» و چوبک در بعضی فصول «سنگ صبور» به کار برده اند). در نتیجه آثاری مثل رمان های



کافکا و برخی رمان‌های ویرجینیا وولف (Virginia Woolf) و «در جستجوی زمان از دست رفته» پروست<sup>۱</sup> و «یولیسس» جویس<sup>۲</sup> و «سرزمین بی حاصل» الیوت<sup>۳</sup> از مظاهر مدرنیسم در ادبیات به شمار می‌آیند.

با این تعبیر، «پست مدرنیسم» موکد کردن و پیش راندن شیوه‌های «مدرنیسم» است. ترجیح دید شخصی و انفسی بر دید عینی و آفاقی، نفی قیود یا اصولی که آزادی نویسنده یا هنرمند را محدود کند، به کار بردن نظرگاه‌های مختلف در اثر یا موضوعی واحد، نفی مقصد و هدف و ضابطه در آفرینش‌های هنری و نظریات فلسفی، در کنار هم گذاشتن اجزا نامتجانس (از نوع گلاژ)، راه دادن به شگفتی‌های ضمیر نیاگاه (اصطلاحی که سیمین بهبهانی وضع کرده است) و محو ساختن نمایز میان گذشته و حال و گوینده و گفتار و دست انداختن روش‌های ادبی و هنری، از مظاهر «پست مدرنیسم» است.

زمنه‌های «پست مدرنیسم» از حدود سال‌های ۱۹۶۰ شروع شد و در سال‌های ۱۹۸۰ رونقی یافت و حال به نظر می‌رسد که اقلاً در نقدهای ادبی و بعضی علوم اجتماعی مثل مردم‌شناسی رو به افول گذاشته است و مانند بعضی نحله‌های فکری و هنری مثل «دادائیسم» و «سوررئالیسم» و «پدیده‌شناسی» و «عقدۀ اودیپ» و فرضیه‌ها و اصطلاحاتی مانند «عقدۀ حقارت» و «بیگانگی» (alienation) و «دیگری» (The other)، که هریک مدتی مد روز بود یا هست جا به اصطلاحات نوآیند دیگری خواهد سپرد.

من شباهتی اصیل، ولی پوشیده، میان پست مدرنیسم و رسمی که در سال‌های اخیر در میان عده‌ای از جوانان در لباس پوشیدن و تزئین مرسوم شده است می‌بینم: مردانی که کلاه لبه دار را واژگونه به سر می‌گذارند و گوشواره در گوش و حلقه در بینی می‌اندازند و زیر پیراهن‌های چند رنگشان باید حتماً از زیر کت‌های گل و گشاد آن‌ها بیرون بیافتد و شلوارهای گشادترشان قاعده به زمین بسایند و موی آن‌ها یا بر شانه بریزد یا در پشت سر به صورت دم اسب گره بخورد، و نیز زنانی که موهای خود را مانند پرچم‌های رنگارنگ بر فرق سر خود علم می‌کنند و حلقه بر لب و زبان و پره بینی می‌بندند و ناخن‌های دست و پا را به رنگ‌های بنفش و سبز و سیاه در می‌آورند. در همه این رسم‌ها نوعی طرد شیوه لباس پوشیدن سنتی که هنوز میان مدیران ادارات و صاحبمنصبان مشاغل مرسوم است و «دهن کجی» به راه و رسم آن‌ها و طلب تشخیص از راه خلاف آمد عادت مشهود است.

در هنر و ادبیات نیز همین نوآوری ها با گوشه چشمی به سنت های پیشین به چشم می خورد. حنای آثار امثال گوگن و ون گوگ و بت شکنی آن ها دیگر رنگی ندارد. حتی نقیضه پردازی ها و دست انداختن ها و به ریش سنت خندیدن های پیکاسو و نقش های مشتمن کننده امثال دوبوفه (Jean Dubuffet) و پیکره های معوج لپشیتز (Jacques Lipchitz) نیز برای استقلال نمایی برخی معاصران ما کافی نیست. ترک هر قید و بندی را توأم با جرعه های معدودی از اختراع و آفرینش می توان در آثار عده ای از نقاشان و پیکره سازان و مخلوط کارانی که هر سال نمونه ای از آثار آن ها را در موزه ویتنی نیویورک (Whitney Museum) به نمایش می گذارند و همچنین در تحسین فوق العاده ای که از کارهای متاخر جوپس می شود (که کم کسی می خواند و کمتر کسی می فهمد) مشاهده کرد.

البته در این نوآوری ها و بت شکنی ها گاه نبوغ ذاتی برخی افراد در صورت های تازه و فریبا چهره می نماید و دید بشری را وسعت می بخشد و برخی ادعاهای درست را به کرسی می نشاند، چنان که در جنبش «فمینیسم» و جنبش احقاق حقوق همجنس گرایان که با پست مدرنیسم بی رابطه نیستند و بعضی نقاشی های نیمه سورئالیستی و تعدادی گستاخی های بت شکن هنرمندان مستعد می توان دید.

همانطور که رواج کت و شلوار و کراوات مرتب در میان اصحاب ادارات و مشاغل ایجاد حرکت متخالفی در میان جوانان تشخص طلبی که وسیله دیگری برای کسب تمایز نمی شناسند می کند و آنان را در صدد شکستن سنت لباس پوشی میرزا قلمدان های غربی می اندازد، رواج پایدار داستان های خوش ساخت و هدفمندی مانند رمان های جین اوستن و دیکنز و هوگو و داستایوسکی و توماس مان و همچنین آثار پیکره سازان یونان و روم و نقاشی های قرن های پانزدهم تا اواخر قرن نوزدهم عده ای از ذهن هایی را که اصرار در نوآوری و بروز شخصیت از راه خلاف عادت دارند به راه های تازه می کشاند و برخی را نیز فقط به ذهن کجی و خلاف گویی وا می دارد. این ها همه واکنشی نسبت به آثار پیشین و سنت های دیرین است که با وجود ظاهر جداگونه شان گوشه چشمی به آثار گذشتگان دارند. مانند جوانی که به علت نهی پدر و مادر در کشیدن سیگار و نوشیدن مشروب اسراف می کند، همه در بند شکستن قید و بند سنت اند.

اخیراً مقاله ای به قلم یکی از منتقدان تند «پست مدرنیسم»، در مجله شرقشناسی امریکا<sup>۱۵</sup> درج شده بود که حاوی بسیاری نکات جالب بود. وی در



تحلیل نهایی، ریشه پست مدرنیسم را در چپ گرایی می جوید و آبشخور بیشتر هواداران پست مدرنیسم را در رادیکالیسم مارکس و لنین جستجو می کند. وی گمان دارد که همانطور که کمونیسم در وجوه اصلی اش واکنشی نسبت به اصول و ارزش های بورژوازی است، پستی مدرنیسم هم واکنشی است در برابر آثاری که عمدتاً جامعه بورژوا بوجود آورده است.<sup>۱</sup>

گرایش طبقه جوان به نهضت های چپ گرا غیر طبیعی نیست. جوانان وقتی کمی از سن بلوغ می گذرند و میل قدرت در آن ها بیدار می شود خود را با جهانی روبرو می بینند که در آن قیدهای اجتماعی آزادی فردی را محدود می کند. مشاغل عمده همه در دست میانسالان و سالمندان است. تغییر اوضاع و قوانین کم و بیش محال جلوه می کند، ساختار اجتماع چون دیواری غول پیکر در برابر آنان ایستاده است و کوشش های آن ها را برای تغییر و اصلاح بی اثر می سازد. اما از طرفی نیروی زندگی و شور تحرک در جوانان قوی است. آرزوی ترکاندن و شکستن این دیوار و برداشتن آن از سر راه، آن ها را به اندیشه های انقلابی می کشاند. چه انقلاب در گمان آنان وسیله ایست که یک شبه ساختمان عظیم قوانین دست و پا گیر اجتماعی را خرد می کند و عدل و مساوات را برقرار می سازد و به آنان قدرت عمل و امکان جلوه گری می بخشد. این که انقلاب عملاً کمتر چیزی را تغییر می دهد و سرانجام سرشت مردم و سنت تاریخی آن ها و امکانات اقتصادی است که حاکم بر اوضاع می ماند در خاطر برانگیخته و پویه پسند جوانان خالی از حقیقت می نماید. در این میان اگر نظریه ای یا استدلالی فریبنده در هم شکستن قوانین مزاحم و بازدارنده را وعده بدهد و سیمای آینده را به صورت آرزو بیآراید و برای آنان نوید قدرت و رهبری در برداشته باشد ناچار در طبع خروشنده و جویای نام آنان مؤثر می شود و تمایل طبیعی آنان را به پرخاش و اعتراض نیرو می بخشد و موجه می سازد. انقلاب در جوامعی امکان بروز دارد که مردم آن بغض و کینه ای آماده در سینه دارند. «پست مدرنیسم» نیز در بعضی وجوه خود انقلاب کوچکی نسبت به سنت ها و روش های مستقر و آثار رایج پیشین است، اما، مثل هرج و مرج، نمی تواند پایدار بماند و اگر چند روزی میدان تاز است سرانجام باید با عقل نظم اندیش کنار بیاید و مهار خود را بپذیرد، تا روزی که این مهار چنان سخت بگیرد و گلوی انقلابیان دیرین را چنان بفشارد که بلند پردازی و شوق نوآوری دیگر بار طغیان کند و مفّری برای آزادی بجوید.

یادداشت ها:

۱. Marcel Proust: *A La recherche du temps perdu* .

۲. James Joyce: *Ulysses* .

۳. T. S. Eliot, *The Waste Land* .

۴. ن. ک. به:

Jonathan Chaves, "Soul and Reason in Literary Criticism: Deconstructing the Deconstructionists," *Journal of the American Oriental Society*, April 2002, pp. 828-835.



ناصر مجد

## تقی زاده و گاه شماری ایرانی

تبدیل گاه شماری رسمی ایران از هجری قمری به هجری شمسی که از فروردین ۱۳۰۴ شمسی به موجب قانون به فعل در آمد به ابتکار و پامردی شخص تقی زاده تحقق یافت. پس از تسلط اعراب بر ایران، با آنکه گاه شماری اسلامی هجری قمری به صورت گاه شماری رسمی ایران درآمد، گاه شماری ایرانی (یزدگردی و سپس جلالی) همچنان برای امور عرفی برقرار ماند. از آنجا که گاه شماری قمری به علت ستیاری بودن ماه های قمری نسبت به فصل های سال - برای وصول خراج مناسب نبود حتی خلفای اسلامی گاه شماری شمسی ایرانی را به کار می بردند. در گاه شماری یزدگردی - که هنوز نزد زرتشتیان رایج است - و در گاه شماری جلالی نیز نام ماه ها همان نام های ایرانی است. ختیم، که خود از پایه گذاران گاه شماری جلالی بوده است، در یک رباعی چنین می گوید:

هنگام صبح ای صنم فرخ پی      برساز ترانه ای و پیش آور می  
کافکنده خاک صد هزاران جم و کی      این آمدن تیرمه و رفتن دی

سعدی نیز، که دو قرن پس از تأسیس گاه شماری جلالی می زیسته، در اشعار خود بارها نام ایرانی ماه ها را به کار برده و به ویژه با این بیت در دیباچه گلستان نه تنها دومین ماه ایرانی را "اردیبهشت" نامیده بلکه انتساب آن را به گاه شماری جلالی تصریح کرده است: «اول اردیبهشت ماه جلالی بلبل گوینده بر منابر قضببان» به درستی روشن نیست که از چه زمان ماه شماری بُرجی (حمل، ثور، ...) به گاه شماری ایرانی راه یافته است. روایات تاریخی در این زمینه متفاوت است. پس از حمله مغول، گاه شماری مغولی خُتا و اویغور نیز سربار گاه شماری ایرانی شد.

اما اثری که این گاه شماری به جای گذاشت سال شماری دوازده حیوانی بود که به موجب آن هر سال به نام یک حیوان مشخص می شد. در دوران قاجار - پس از تأسیس سازمان های نوین اداری، به ویژه پس از سپرده شدن امور گمرک به دست مستشاران بلژیکی - برای محاسبات اداری و پرداخت حقوق کارکنان دولت ماه شماری بُرجی به کار گرفته شد. اصطلاح «اول برج» و «آخر برج» نیز، که هنوز ورد زبان کارمندان دولت است، ظاهراً از همان زمان باب شده است.

در ۲۱ صفر ۱۳۲۹ هجری قمری (یکم اسفند ۱۲۸۹ شمسی) «قانون محاسبات عمومی» به تصویب مجلس شورای ملی رسید. ماده ۳ این قانون چنین مقرر می دارد: «مقیاس زمان بعد از این در محاسبات دولتی سال های شمسی و ماه های شمسی (بروج) خواهد بود.»

هرچند تصویب این قانون نخستین گام برای رسمیت دادن گاه شماری ایرانی به جای گاه شماری قمری بوده است، اما همین قانون نیز - مانند فرمان مشروطیت، قانون اساسی و متمم قانون اساسی، و همه قوانینی که تا پایان سال ۱۳۰۳ شمسی به تصویب مجلس شورای ملی رسیده - به تاریخ هجری قمری تاریخ گذاری شده است. بنابراین، باید پذیرفت که رسمیت یافتن گاه شماری ایرانی به جای گاه شماری هجری قمری با قانون «مصوب ۱۱ فروردین ۱۳۰۴ شمسی» تحقق یافته است.

✱

تقی زاده که صاحب تالیفات ارزنده ای در زمینه گاه شماری است، از همان هنگام که در برلن روزنامه *ساوه* را انتشار می داد، دغدغه خاطر خود را در باره لزوم تبدیل ماه شماری بُرجی به ماه شماری ایرانی و منسوخ شدن سال شماری دوازده حیوانی و سرانجام ضرورت تبدیل گاه شماری رسمی کشور از هجری قمری به هجری شمسی چنین عنوان کرده است:

. . . جای نهایت افسوس است که امروز در ایران با آنکه درامورات رسمی ودولتی و تجارتی (یعنی امور غیر مذهبی) محتاج به یک حساب سال شمسی هستند ترتیب ماه های ملی ایرانی را استعمال نکرده و تابع ترتیب بروج آسمانی حمل و ثور که بلژیکی ها آنرا بواسطه جهالتشان به عادات و آداب ملی و تاریخی ایران در دوایر دولتی معمول کردند می شوند.  
(شماره ۵ و ۶ سال اول ۲۹، فروردین ۱۲۹۵، ص ۳)

. . . یکی از صدها علایم این فقره ولی در واقع یکی از عجیب ترین آنها اتخاذ تقویم یا ترتیب سال شماری مغولی است در ایران که نه تنها در



تقویم های قدیمی برای استنباط احکام هر سال از «خوی یک جانور» ثبت می شود بلکه دولت ایران و ادارات رسمی (جانشینان کیان) تمام حساب و تاریخ خود را با آن ترتیب «خطا و اویغور» مجری می دارند و نوشتجات رسمی پُر است از سال خوک و سگ و مار و بوزینه. چون این تاریخ خطا و اویغور و حساب غریب و اسامی عجیب آنرا در سال شماری با ترتیب عجیب دیگر ماه شماری بُرجی که بدبختانه اخیراً در ایران رایج شده به هم ترکیب کنید یک معجون بی مزه عجیب و مخالف ذوق و مضحکی حاصل می شود.

شماره ۷، سال دوم دوره جدید، ۱۶ تیر ۱۳۰۰، ص ۳

. . . در این زمان که ایران پادشاه جوان و صدراعظم های جوان دارد که دلشان طبعاً باید با شور نامجویی و سرفرازی و امید آینده و هوس تحصیل افتخار پُر باشد نومید نیستم که تاریخ و تقویم جدید شمسی قبول و دایر شده و «بماند سالها این نظم و ترتیب». این را هم باید عرض کنم که این فقره یک خدمتی است به دین اسلام زیرا که لابد و بلاشک حساب سال قمری عربی. . . از میان خواهد رفت یعنی از استعمال در امور عُرفی بر افتاده و مخصوص امور مذهبی خواهد شد و اگر ما پیش از وقت یک ترتیب سال شمسی مناسب ذوق ملی ایران نگیریم که مبداء آن از هجرت نبوی حساب شود ممکن است ترتیب تاریخ میلادی و تقویم فرنگی رایج شود و یک رکنی از یادگاههای اسلامی از میان برود. اینک پیشنهاد:

«نوروز چنانکه فعلاً مرسوم است در اول حمل و مبداء سال عُرفی قرار داده شود و تاریخ هجری شمسی (که امسال سنه ۱۳۰۰ از آن تاریخ است) به موجب قانون در تمام مملکت به جای هجری قمری معمول دارند. علاوه بر اینها اسامی ماه های ایرانی یعنی فروردین و اردیبهشت تا اسفندارمذ را به جای عقرب و خرچنگ آسمانی. . . استعمال کنند. (شماره ۴، سال دوم دوره جدید، ۲۱ فروردین ۱۳۰۰، ص ۹)

تقی زاده پس از تعطیل روزنامه *کاه* و بازگشت به ایران در سال ۱۳۰۳ شمسی به نمایندگی از مردم تبریز وارد مجلس شورای ملی شد و در «کمسیون معارف» پیشنهادهای خود را در باره تبدیل گاه شماری تا تصویب قانون مربوط به رسمیت گاه شماری هجری شمسی تعقیب کرد.

این قانون که در «شب ۱۱ فروردین ۱۳۰۴ شمسی» به تصویب مجلس شورای ملی رسیده (و نخستین قانونی است که در تاریخ قانونگذاری ایران به تاریخ شمسی

تاریخ گذاری شده است) همان نکات سه گانه مورد نظر تقی زاده را - که چند سال پیش از آن در روزنامه *کاو* مطرح کرده بود- در بردارد. این همانندی چنان است که اگر گفته شود طرح نخستین این قانون انشای تقی زاده بوده است سخنی به گزاف نخواهد بود.

### قانون تبدیل بروج به ماه های فارسی از نوروز ۱۳۰۴ شمسی

ماده اول- مجلس شورای ملی تصویب می نماید که از نوروز ۱۳۰۴ تاریخ رسمی سالیانه مملکت به ترتیب ذیل معمول گردد و دولت مکلف است که در تمام دوایر دولتی اجرا نماید: الف. مبداء تاریخ: سال هجرت حضرت خاتم النبیین محمدبن عبدالله صلوات الله علیه از مکه معظمه به مدینه طیبه. ب. آغاز سال: روز اول بهار. ج. سال: کماکان شمسی حقیقی. د. اسامی و عده ایام ماه ها: ۱. فروردین ۳۱ روز؛ ۲. اردیبهشت ۳۱ روز؛ ۳. خرداد ۳۱ روز؛ ۴. تیر ۳۱ روز؛ ۵. امرداد ۳۱ روز؛ ۶. شهریور ۳۱ روز؛ ۷. مهر ۳۰ روز؛ ۸. ابان ۳۰ روز؛ ۹. آذر ۳۰ روز؛ ۱۰. دی ۳۰ روز؛ ۱۱. بهمن ۳۰ روز؛ اسفند ۲۹ روز. تبصره: در ستین کیبسه اسفند ۳۰ روز خواهد بود.

ماده دوم- ترتیب سال شماری ختا و اویغور که در تقویم های سابق معمول بوده از تاریخ تصویب این قانون منسوخ خواهد بود.

رسمیت دادن گاه شماری شمسی ایرانی به جای گاه شماری اسلامی هجری قمری، آن هم پس از سیزده قرن، کار چندان آسانی نمی توانست بوده باشد. اتنا طرح این قانون چنان هوشمندانه تهیه شده بود که هیچ صدای مخالفی برنخاست، حتی در مجلس شورای ملی که چند تن روحانی نیز حضور داشتند هیچ کس به تبدیل گاه شماری از هجری قمری به هجری شمسی اعتراض نکرد.

در پایان یادآوری این نکته را لازم می داند که واژگان «گاهنامه» و «گاه شماری» نخستین بار توسط تقی زاده به کار رفته، و این نیز یادگار ارزنده دیگری است که از آن شادروان به جای مانده است.\*

\* دوست گرامی و دانشمند، دکتر ماشاء الله آجودانی، توجه نگارنده را به مندرجات روزنامه *کاو* جلب کردند. بدون راهنمایی ایشان این پژوهش در باره نقش تقی زاده در تبدیل گاه شماری رسمی ایران به آسانی میسر نمی شد.



## نقد و بررسی کتاب

احمد کاظمی موسوی\*

### مجتهد شبستری و عقل خود بنیاد یک مسلمان

حجة الاسلام محمّد مجتهد شبستری، استاد کلام جدید در دانشگاه تهران، نخستین روحانی شیعه است که در عین اشراف به آموزش‌های حوزه‌ای با فلسفه تحلیلی، بویژه روش تأویل (hermeneutics) جدید، نیز آشنائی گسترده دارد و نظریات جالبی در تعیین جایگاه دین و کاربرد علوم و فن آوری‌های مدرن در زندگی امروز مطرح ساخته است. پیش از وی بسیاری از دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه، از سید جمال الدین اسدآبادی (افغانی گرفته تا محسن کدیور، پیرامون رمز پیشرفت غرب و علّت عقب ماندگی جهان اسلام غور کرده بودند، اما آگاهی چندانی از فلسفه مدرنیسم و ظهور عقل خود بنیاد که بنیانگذار دانش‌های روشمند امروز باشد، نشان ندادند. مجتهد شبستری با مطالعه برخی از آثار نویسندگان آلمانی، مانند شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher) و پل تیلیخ (Paul Tillich) و کارل بارث (Karl Barth)، و، مهمتر از آن، با داشتن فکری باز و ذهنی استدلال پذیر می‌تواند ادعای شناخت اسلامی تازه‌ای از جایگاه دین و مدرنیته داشته باشد.

\* استاد حقوق در دانشگاه بین المللی اسلامی مالزی. آخرین اثر دکتر کاظمی موسوی *علمای شیعه و قدرت سیاسی* (۱۳۸۳ شمسی) است.

مجتهد شبستری بیش از سی سال است که نوشته های خویش را در نشریه های مختلف ایران در زمینه های دین و اجتماع منتشر ساخته. اما، با انتشار *ایمان و آزادی* (۱۳۷۶)، *هرمنوتیک کتاب و سنت* (۱۳۸۱) *نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران ها، چالش ها، راه حل ها* (۱۳۸۱) و *تاملاتی در قرائت انسانی از دین* است که وی اشتیاق خویش را به تعیین حد دین و شناخت آزادی انسان (خود بنیاد) آشکار ساخته. البته همانگونه که خواهیم دید در بخش های «معرفت دینی»، «پیش فهم ها و مقبولات ذهنی موجود» و «عصری بودن شناخت» سخنان مجتهد شبستری به گفته های دکتر عبدالکریم سروش بسیار نزدیک می شود. اما این شباهت کمتر به مرتبه اقتباس، یا داد و ستد مشروع، می رسد زیرا نه تنها مآخذ مجتهد شبستری با منابع سروش، که بیشتر به زبان انگلیسی است، تفاوت می کند، بلکه در مسائلی چون «ایمان»، «تجربه دینی» و «عقل خود بنیاد» و، مهمتر از آن، شفافیت و روشنی بیان، اصالت کار مجتهد شبستری انکارناپذیر به نظر می رسد.

محور کلام مجتهد شبستری در این چهار کتاب انسان، مدرنیته و ایمان دینی است. این سه مقال دغدغه فکری بسیاری از اندیشگران شرق در یکی دو قرن اخیر نیز بوده است. اما میزان آگاهی هریک از مردم شناسی، اسلام شناسی و بویژه معنا و ابعاد مدرنیته را باید تعیین کننده ارزش کار و عیار دستاوردهای آنان شمرد. هدف این نوشتار بررسی سخنان مجتهد شبستری بر اساس سه مفهوم یادشده است.

"انسان" از چشم کسی که با ادبیات مرسوم اسلامی بار آمده در درجه اول «عبد» است که نخستین - اگر نه تنها - وظیفه اش عبادت و پرستش پروردگار دانسته می شود. هر قدر اندیشگرانی از میان معتزله، فلاسفه و عرفا آیات عقل و تدبیر قوآن مجید را عکس کنند و عارفان سرود عشق و محبت را سر دهند، سرانجام اشعریان دیروز و متشرعان امروز به ضرب اکثریت آیات و احادیث انسان را به جایگاه عبودیت چشم بسته اش باز پس می کشانند. این فرایندی است که در طول تاریخ به کرات روی داده. از سده دوم هجری تا عصر حاضر روال براین بوده که پرواز اندیشه مؤمن را به بهانه همان ایمانش از او سلب کنند. اما، از آغاز قرن بیستم عنصر تازه ای وارد ذهنیت مسلمانان شد و آن آزادی اندیشه و بیان بود. روشنفکران مسلمان آزادی را به آزادی تعقل و تدبیر تعبیر کردند و متشرعان آنرا کلمه قبیحه ای دانستند که رفع تکلیف از مکلف می کند و انسان را مبدل به حیوان می سازد. در اینجا عنصر آزادی در ربط با مفهوم انسان قرار می گیرد و جزء تعریف انسانیت می شود. آزادی نخستین مقوله ایست



که مجتهد شبستری در ارتباط با انسان از آن گفتگو می کند. در کتاب *ایمان و آزادی* مجتهد شبستری می گوید بین آزادی اندیشه و اراده انسان از یک سو، و ایمان از سوی دیگر، نوعی رابطه برقرار کند. وی حتی آزادی را لازمه داشتن ایمان درست تلقی می کند. نگارنده کتاب نخست با طرح چکیده‌ای از نظریات معتزلیان اندیشه آنان را نوعی «انسان محوری» در برابر «خدا محوری» اشعریان می نامد زیرا به نظر معتزلیان قانونمندی اصلی زندگی انسان یعنی تشخیص خوب و بد (نظریه تحسین و تقبیح) با عقل آغاز می شود و دینداری تأکیدی است بر دریافت های عقلی.<sup>۲</sup> مجتهد شبستری پس از مروری بر دریافت فلاسفه و عرفا از ایمان، باز به انسان و آزادی اندیشه اش برمی گردد. از نظر وی اندیشه هویتی سیال دارد و پویایی اندیشه عین آزادیت.

آزادی از چه چیز است؟ پاسخ این است که آزادی از هر دگم موجود، از هر عاطفه موجود، از هر احساس موجود؛ [از] این دگم ها، عاطفه ها و احساس ها و یافته‌های موجود که ما را احاطه می کنند و خود کاذبی برای ما می سازند و چون ابر ما را می پوشانند و ما را به توقف دعوت می کنند.

در این جا است که اندیشه و شیوه بیان مجتهد شبستری به فلاسفه قرن هجده آلمان نزدیک می شود، بویژه آنجا که آزادی را «یک شدن دایم» وصف می کند: «یکی از ارکان انسانیت انسان اندیشه‌ای است که دایماً خود را در می نوردد، از خود عبور می کند.» در اینجا تأثیر نوشته های امانوئل کانت (م ۱۸۰۴) درباره آزادی انسان بر مجتهد شبستری آشکار می شود. اما هنگامی که این آزادی انسان در برابر «ذات فراگیر مطلق» قرار می گیرد، وی تسلط خود را در تلفیق دو نقطه نظر به ظاهر متنافر نشان می دهد. «ذات فراگیر» یا «مطلق قوام بخش» تنها نام‌هایی هستند که مجتهد شبستری برای خداوند به کار می برد. دیگر صفات و اسماء پروردگار را محدود کننده ذات فراگیر و در نتیجه نافی آزادی انسان می خواند. آن شناخت و صفاتی را که ما برای خدا معین کرده ایم، از نظر مجتهد شبستری، محدود کننده اطلاق و تنزیه خداوند هستند.

حال سؤال این است که اگر انسان، به معنای اندیشه سیال نو شونده خود نورد و محدود به عدم، خود را در آستانه آن ذات فراگیر مطلق بیاید و خود را چون قطره‌ای در آن دریا تجربه کند، آیا آن مطلق این انسان را نفی می کند یا به او قوام می بخشد؟ اگر آن مطلق این محدود را نفی کند در این صورت خدا ضد آزادی

انسان است. اگر آن مطلق قوام بخش این محدود باشد در این صورت خدا انسان کننده انسان است. با تفکر ژرف فلسفی معلوم می شود که خدا محدود کننده و نفی کننده انسان نیست و جا را بر انسان تنگ نمی کند.<sup>۴</sup>

تکیه مجتهد شبستری در تقابل بین انسان و خدا بر آزادی و رشد عقلی آدمی است. خواهیم دید که این رشد عقلی در تجربه دینی چگونه با خدا ارتباط برقرار می کند. اما تأکید بیشتر او بر آزادی عقل انسان است که در کتاب دیگرش، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، به بررسی آن می پردازد.

مجتهد شبستری فلسفه یونان را نشأت بخش و به بارآورنده عقل منطقی در میان مسیحیان و مسلمانان می بیند. پیش از برخورد با یونان، عقل مسیحی بر آن بود که خداوند خود را بر انسان آشکار می سازد و او را راهنمایی می کند. لوتر تفسیری در معنای وحی پدید آورد و گفت: «وحی حادثه ای است که وقتی اتفاق می افتد سراپای وجود آدمی دگرگون می شود و تولد جدیدی می یابد.»<sup>۵</sup> این برخورد وحی با انسان، به عبارت دیگر وحی شدن یک پیام در فکر انسان نکته ای است که مجتهد شبستری از زوایا و زبان های گوناگون به آن می اندیشد و می پردازد. جالب برداشتی است که وی از عقل خود بنیاد در طرز تفکر غرب دارد. او می گوید که در تفکر مغرب زمین عقل در سه مرحله خود را متجلی کرد. در مرحله اول، که در افکار سنت اگوستین بالنده می شود، پندار براین است که عقل با اصول و قواعدی که در طبیعت او گذاشته شده جولان می کند و خود انسان در پی ریزی این اصول و قواعد نقشی ندارد. در مرحله دوم «طبیعت از صورت جهان بسته مسقف بیرون می آید و به صورت یک جهان شونده متکامل جلوه می کند که دیگر با مکان و زمان محدود نمی شود.»<sup>۶</sup> مهم جایگاه انسان و خدا در این طرز تلقی است که مجتهد شبستری به این گونه بیان می کند:

انسان هم که رفتار کننده با این جهان است، خود را واقعیتی مثل جهان بی مرز می یابد. در این مرحله چیزی که اصولاً غیرقابل تحقیق باشد معنی خود را از دست می دهد. البته در این مرحله خدا هنوز قابل تصور است... خدا واقعیتی است که اساس کلی این جهان بی مرز است. خدا در اساس جهان قرار می گیرد و مدل نزدیک شدن به خدا عوض می شود. خدا از حالت یک واقعیت بیرونی در می آید و در اساس هستی قرار می گیرد. چنین خدایی عقل را مرزدار نمی کند گرچه اساس عقل است. دیگر معنی ندارد که چنین خدایی از بیرون انسان آنچه نمی داند به او وحی کند. برای عقلی که خودش را یک کوشش بی پایان تلقی می کند دیگر



وحی نمی توانست این معنی را داشته باشد. با چنین تصویری وجود چیزی که عقل اصولاً نمی تواند درک کند معنی ندارد.<sup>۷</sup>

در اینجا مجتهد شبستری به نوشته های نویسندگان قرن نوزده آلمان مثل شلایرماخر استناد می کند و وحی خدا را عبارت از «آگاه شدن به وابستگی مطلق که در درون انسان است» می خواند. او در این بخش از نوشته هایش به جای اظهار نظر تنها آنچه را خود از نوشته صاحب نظران فهمیده بیان می کند. اما با توجه به شباهتی که این گونه تلقی از وحی با بعضی از نوشته های محی الدین ابن عربی در کتاب *الفتوحات المکیة* پیدا می کند، می توان به دریافت مثبت مجتهد شبستری نسبت به حضور خدا در اساس هستی پی برد. وی شرح جالبی از نوشته ابن عربی مبنی بر اینکه وحی همان تأثیر کلام خدا بر شخص شنونده است، به دست می دهد.<sup>۸</sup> وحی استمرار دارد و مخصوص انبیاء رسمی نیست. مُشخصه اصلی وحی همان «به کلی دیگر بودن آن از لحاظ تأثیر و نفوذ است» نه اعجاز سخن.<sup>۹</sup>

مرحله سوم تجلی عقل وقتی است که عقل خود را واقعیتی می بیند خود بنیاد. این عقل آدمی است که جهان را جهان می کند. همچنین آدمی است که اصول اخلاق را تعیین می کند و به آن معنی می دهد. در اینجا نقش زبان در معنابخشی به جهان پدیدار می شود:

زبان یک اقدام تأسیسی معنی دهنده است. در چنین وضعیتی حقیقت، مطابقت آنچه می گوئیم با آنچه در باره آن می گوئیم، نیست؛ بلکه حقیقت عبارت است از تطابق گفته های انسان هایی که به شیوه ای معقول با یکدیگر سخن می گویند. . . این عقل مرحله سوم یک عقل «آه ایست» [عقل بی خدا] است. برای این عقل خدا مطرح نیست. (ولی ضد خدا هم نیست).<sup>۱۰</sup>

اگر کسی بخش «تجربه دینی» کتاب را نخوانده باشد و شیفتگی نویسنده را به عرفان الهی و داشتن ارتباط با پروردگار حس نکرده باشد، می تواند چنین تصویری کند که مجتهد شبستری چنان در بحر استدلال عقل اندیشان و نسبی گرایان فرو رفته که دیگر چیزی از اعتقاد دینی اش باقی نمانده است. در واقع این برزخی است بین گرایش قلبی و استدلال عقلی نویسنده که در هر چهار کتاب حاضر دیده می شود و کمتر راه به وادی ایمن می برد و هرگز یکطرفه نمی شود.

می دانیم که پویایی و خودبنیادی اندیشه بشر محور حرکت مدرنیته است. امروز، این حرکت را بیشتر براساس دو ویژگی اصلی ذهن انسان ها برآورد می کنند: ذهن بنیادی اندیشه انسان (subjectivity) و همگانی بودن آن در نوع انسان (universality). منظور از ذهن بنیادی حیطه خودمختار و خودآگاه عقل است که خود به تعریف ماهیت و گستره شناخت خود برمی خیزد. مراد از همگانیت، شناخت فیما بین افراد از ذهن بنیادی همدیگر است. این دو عنصر فلسفی مدرنیته، به این صورت، توسط امانوئل کانت و ویلم فردریش هگل مطرح و بازپرداخته شدند.<sup>۱۱</sup>

مجتهد شبستری، که به خصلت های عقلانی- اجتماعی بشر امروز اشاره فراوان دارد، برای مدرنیته اسلام گرا- اگر چنین ترکیبی عنوان پذیر باشد- چه فکری کرده است؟ وی نظریه تأویل متون دینی را - اگر نه کلام جدید را- یک اصل چاره ساز برای حل بسیاری از جزمها و دگمهای اسلامی امروز می بیند. غرض از نظریه تأویل باز فهمی متون و اصول گذشته بر اساس پیش فهم ها، پیش فرض ها و آگاهی های بین الأذهانی زمان گوینده یا نویسنده متن و همچنین دانستن علائق و انتظارات مفسران عصر است. در این زمینه مجتهد شبستری به تفصیل سخن گفته و در چهار کتاب حاضر و در مصاحبه ها و مقالات بسیار اصول مسلم اسلامی رایج را مبدل به فتاوی گویندگان، دانسته و یافته های نویسندگان آن اصول کرده، انتظارات و پیش داده های زمان را بر شمرده و بار اضافی و معانی تازه ای که اطلاعات و انتظارات زمان به متون داده، مشخص کرده است. با این همه، وی به تأویل متون و سنت نپرداخته، چه آن را کاری خطیر و بیرون از توان یک نفر شمرده است.

زمینه دومی که مجتهد شبستری بدان می پردازد اجتهاد است که آنرا به عنوان جمع میان اصول ابدی و تغییرات اجتماعی از نظر محمد اقبال لاهوری مطرح می کند. در بستر اجتهاد و تفسیر متون، وی سخن از اصول فقه به میان می آورد و آنرا نوعی «منطق حقوقی» می نامد و کلیه قواعد و ضوابط «اصول فقه» را بر ساخته اندیشه های انسانی و تابع تغییرات زمان می بیند. به اعتقاد او، این تغییرات از نوع تحولات «علوم ابزاری» و زاینده نیازهای جدید و تکامل اندیشه و احساس و عاطفه انسان است:

اطلاعات عمومی و مقبولات و علایق و انتظارات فقیه چه در مسائل اجتماعی و سیاسی و چه در جهانشناسی، او را در جریان استنباط هدایت می کند. مثلاً



فقیه‌یی که تحت تأثیر فلسفه «آزادی و برابری انسان‌ها» است قهراً در مرحله اول سراغ آیات و روایاتی می‌رود که بیشتر این فلسفه را می‌توان از آنها فهمید. اگر چنین نیست و مثلاً به حکومت فردی و استبداد عادلانه معتقد است سراغ آیات و روایاتی می‌رود که می‌توان حکومت فردی را از آن استنباط کرد.<sup>۱۲</sup>

درباره طبیعت دین مجتهد شبستری برداشتی عارفانه با صراحتی امروزی دارد. در باور او، گوهر دین «رهیافت انسان به خداوند» است. دین گونه‌ای تجربه و سلوک معنوی است که در آن سالک حضرت حق را وجهه همت خود قرار می‌دهد. انسان در ساخت دینداری از خود بیرون می‌رود و در محضر خداوند حاضر می‌شود. دین حضور است. «عقاید و آداب و اخلاق و احکام دین همه خدمتگذار این حضورند؛ و ارزش و اعتبار همه آنها به میزان سهم آنها در این خدمتگزاری می‌باشد.»<sup>۱۳</sup> وی بحث دلکشی در زمینه اثرگذاری ایمان به خدا در شخص و افق گشایی دین برای فرد انسان دارد. با بهره‌گیری از نوشته‌های امریش کورته (Emerich Corteh)، نویسنده آلمانی، مجتهد شبستری چنین می‌نویسد:

هرانسان یک افق درونی دارد. همان گونه که یک افق بیرونی دارد که ما آنرا در آسمان و در قسمت‌هایی منظر خودمان جستجو می‌کنیم. سخن خداوند سخنی است که افق این عالم درون را می‌شکافد و وسعت می‌دهد و بسیار دورتر از آنچه بوده است می‌برد. به این ترتیب می‌توانیم بگوییم یک سخن بنا به اثری که در شنونده می‌گذارد سخن خداوند می‌شود. اگر اثری که یک سخن در شنونده می‌گذارد توجه دادن به خداوند و افق گشایی باشد آن سخن، سخن خداوند است؛ خواه آن سخن از دهان نبی شنیده شود یا از دهان انسان دیگری.<sup>۱۴</sup>

ایده انفجار سخن در شخص را مجتهد شبستری در هر چهار کتابش به انحاء گونه‌گون بیان می‌کند و پیداست که وی دین را به ضریب فهم انسان دین می‌بیند. بیرون از دایره فهم دیانتی وجود ندارد. این مطلب را عرفای مسلمان از بدو رواج تصوّف به گونه‌ای دیگر گفته و راههای شناخت حق را به تعداد افراد بشر دانسته بودند (الطریق الی الله بعدد نفوس الخلائق). اما تأویل امروز از این ایده یک اصل می‌سازد، و مجتهد شبستری با یک دید معرفت‌شناختی به سراغ عرفان می‌رود و از اصل «استمرار وحی» در نوشته‌های ابن عربی در زمینه ادامه نبوت و ولایت (به معنای نزدیکی به خدا) به نتایج جالبی می‌رسد. ابن عربی بر نزدیکی خلق به خدا و امکان پیام‌پذیری تازه از خداوند بسیار

تکیه می کند. از دید وی شناخت آیات الهی، که این همه در *قرآن* بر آن تأکید شده، نمی تواند محدود به شریعت فقهاتی برساخته فقهای قرن دوم و سوم هجری باشد. اجتهاد علمی، یعنی شناخت آیات خداوند در جهان را نمی توان منحصر به احکام حلال و حرام کرد. مجتهد شبستری از قول ابن عربی می نویسد: «برای پی بردن به وحیانی بودن سخن نباید این سؤال را مطرح کرد که آن سخن ناقض قوانین طبیعی (خارق العاده) هست یا نیست؟ باید این سؤال را مطرح کرد که آن سخن با انسان چه می کند که سخنان دیگر نمی کنند. وحیانی بودن سخن با این صفت محقق می شود که آن سخن "به کلی سخن دیگر" باشد.»<sup>۱۵</sup>

به این ترتیب، آشکار است که ابن عربی نمی خواهد خود را گرفتار توجیهات علمی «اعجاز و خرق عادت» کند، بلکه می خواهد چگونگی اثر بخشی سخن را عیار آسمانی بودن آن قرار دهد. به عبارت دیگر، او نمی خواهد از دفتر عقل آیت عشق بیاموزد، بلکه مایل است میدان را برای پیام گذاری چند جانبه سخن باز گذارد. البته ابن عربی این پیام پذیری را منحصر به انبیاء و اولیا و انسان های کامل می داند. اما تأویل امروز بنای کار را بر فراگیری همگان از دیدگاههای گونه گون می گذارد. افزون بر این، در تأویل، معانی نه تنها بازسازی بلکه بازآفرینی می شوند. اما، ابن عربی در *فصوص و فتوحات* این گونه فتح باب نمی کند، یا نمی توانست بکند.

خاصه گرایی عرفان و معرفت دینی نه تنها در تاریخ اسلام بلکه برای اندیشگران مسلمان امروز نیز مساله ای بوده است. این پرسش برای خود مجتهد شبستری نیز مطرح می شود که چگونه او دینداری را به تجربه های عرفانی که بیشتر برای خواص روی می دهد، کاهش داده است؟<sup>۱۶</sup> در واقع، او که مانند بسیاری از عرفا اصل دین را «رهیافت انسان به حضرت باری» دانسته، عنصر اصلی دین را «حضور» می بیند، نه عقاید و احکامی که فقها این همه بر آن اصرار می ورزند. درحقیقت کسی که با حال و زبان *قرآن* مأنوس باشد اولویتی برای احکام و آداب جز هموار کردن راه حضور نمی بیند. اما این حضور نیاز به سلوک دارد، و سلوک برای همگان ساخته و متسر نیست. احکام و آداب قابل تقلیدند ولی سلوک تقلید پذیر نیست. به این ترتیب، ارزش جامعه شناختی حضور یا گوهر دین منحصر به خواص باقی می ماند. از این رو، مجتهد شبستری برای کثرت گرایی دینی که بحث آن در کتابش مطرح شده پیشنهادی ندارد. چه بسا نیازی برای آن نمی بیند زیرا آزادی عقل و اندیشه انسان آن گونه که در



بیان مجتهد شبستری پرورده و گسترده شده جایگاه ایمان و تجربه دینی شخص را خود تعیین می کند و نیازی به کثرت گرایی برنامه ای ندارد. فشرده سخن آن که مجتهد شبستری به جای تولیت دینی تفسیر دینی را معتبر می شمرد زیرا به اعتقاد او، که در هر چهار کتاب حاضر به چشم می خورد، خودبنیادی عقل و آزادی اندیشه انسان است که جایگاه ایمان و دینداری او را نیز مشخص می کند.

### پانوشت ها:

۱. فسوف یأتی قوم یُحِبُّهم و یُحِبُّونه (المائدة: ۵۴) [بزودی قومی می آید که خداوند دوستشان دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند]
۲. محمد مجتهد شبستری، *ایمان و آزادی*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، صص ۱۴ و ۱۵.
۳. همان، ص ۲۳.
۴. همان، ص ۲۶.
۵. محمد مجتهد شبستری، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱، صص ۲۱۰.
۶. همان، ص ۲۱۲.
۷. همان، صص ۲۱۳ و ۲۱۴.
۸. «فالوحي مايسرع اثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع ولا يعرف هذا الاالعارفون بالثبوتون الالهيه.» [وحي چيزی است که اثر کلام خدا را در جان شنونده تسريع می کند و این را جز عارفان به شوون الهی نمی دانند]، *الفتوحات المکيه*، ج ۲، ص ۷۸، دارالعربية الكبرى، مصر، به نقل از مجتهد شبستری، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، ص ۱۴۲.
۹. مجتهد شبستری، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، ۱۴۳.
۱۰. همان، ص ۲۱۵.
۱۱. ن. ک. به:
- Farzin Vahdat, *God & juggernaut*, Syracuse: Syracuse University Press, 2002, 2.
۱۲. مجتهد شبستری، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، ۳۹.
۱۳. مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.
۱۴. همان، صص ۲۴-۳۲۳.
۱۵. مجتهد شبستری *هرمنوتیک کتاب و سنت*، ص ۱۴۰.
۱۶. مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، صص ۴۰۵-۴۲۷.

## منطق الطیر عطار

## منطق الطیر

فرید الدین محمد عطار نیشابوری

مقدمه، تصحیح و تعلیقات

محمد رضا شفیعی کدکنی

تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۳

دکتر شفیعی کدکنی با عرضهٔ *منطق الطیر* به روایت خود ثابت می‌کند که از صالح‌ترین منتقدان ادبی برای تصحیح میراث شاعران عارف ایرانی در روزگار ماست. صلاحیت او را در مجموعه‌ای از آگاهی‌های او می‌توان جست، از آن جمله: شناخت مبانی و منابع تصوف و عرفان اسلامی و ایرانی و میراث شعر و نثر متصوفه در حدِّ کمال؛ درک و دریافتِ زبان مجاز و مستعار و راز و رمز شاعران و نویسندگان عارف ایرانی و همچنین لهجهٔ تخاطب ایشان، تا آن جا که آشنایی با گویش نیشابور و کدکن در آثار عطار او را در حل بسیاری از مشکلات لغوی *منطق الطیر* یاری داده است؛ تسلط بر مبانی جمال‌شناسی شعر شاعران عارف و درک زیبایی‌ها و صنایع و ظرائف آثارشان؛ آگاهی ژرف بر سیر تکامل شعر عرفانی ایران از محقّقین کرام سجستانی در روزگار سامانیان به بعد؛ برخورداری از قدرت تحلیل انتقادی شعر که به نظریه‌های او در باب شعر، و به ویژه شعر عرفانی ایران، اصالتی منحصر به فرد بخشیده است؛ تبحر در تصحیح متون کهن فارسی که حاصل کمال آگاهی بر روش علمی و اصول سبک‌شناسی و نقد متون است.

بهره‌جوئی از مجموعهٔ معیارها و مبانی یاد شده در کار تصحیح *منطق الطیر* جلوه می‌کند و کتابی فراهم می‌آورد که با نگاهی بر مقدمهٔ عالمانه و تعلیقات بدیع آن دائرة المعارفی برابر خود می‌یابیم که نکته‌های مبهم بسیار را

\* استاد پیشین زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه مطالعات خارجی توکیو و مؤلف *روشنگران ایران* و *نقد ادبی*.



روشن و تفسیر می‌کند و نادرستی برخی روایات تاریخی را نشان می‌دهد. وی در بیان نادرستی‌ها پروایی ندارد که خطاها از جانب خاورشناس بزرگ و محقق بی‌همتای آثار عطار، هلموت ریتر، باشد، یا از سوی استاد دانشمندش بدیع‌الزمان فروزانفر و یا استاد عبدالحسین زرین‌کوب. (صص ۶۴، ۷۵-۷۴، و ۹۸)

شفیعی‌کدکنی در «گزارش‌کار» خود در روش تصحیح *منطق الطیر* یادآور می‌شود با آن که پیش ازین از *منطق الطیر* «طبع انتقادی» فراوان عرضه شده است، هنوز متن مصحح دکتر سید صادق گوهرین بهترین آنهاست که تازه آن هم کمتر بخشی از بخش‌هایش «از غلط‌های فاحش و شگفت‌خالی مانده است.» (ص ۱۷) نویسنده مقدمه به درستی غلط‌های *منطق الطیر* چاپ گوهرین را معلول دو اصل انحراف از اصل سخن و اندیشه شخصی عطار و همچنین انحراف از قواعد ادبی و زبانی زمین و زمان او می‌داند و می‌نویسد:

چاپ‌هایی که نسبت به چاپ گوهرین کم غلط‌تر به نظر می‌رسند آنهایی هستند که کاتبان یا مصححان آنها کوشیده‌اند به میل و سلیقه خود «اصالت» سخن عطار را قربانی «فهم و تشخیص» خود کنند و عبارت را به گونه‌ای درآورند که از لحاظ عروض و قافیه و دستور زبان - به سلیقه خواننده معاصر - ایرادی نداشته باشد. ولی هرگز به این نیندیشیده‌اند که آیا این «بیت بی‌غلط» ارتباطی هم با سخن عطار و جهان اندیشه و سبک او دارد یا نه. (صص ۱۲-۱۳)

*منطق الطیر* شفیعی‌کدکنی، که حاصل بیش از سی سال تأمل و تدریس و دقت در مجموعه آثار عطار و مجموعه تصوف خراسان و منابع اندیشه عطار است، و از بسیاری نسخه‌های کهن و شناخته شده در جهان بهره برده، می‌کوشد میان دو کفه ترازوی «صحت» و «اصالت» اعتدال برقرار کند و صورت درست گفتار عطار را از میان انبوه ضبط‌های مختلف، با روش علمی و اصول سبک‌شناسی و نقد متون، آشکار سازد.

مصحح کار خود را بر بنیاد *دونسخه منطق الطیر* با خط ابراهیم بن عوض مراغی، به تاریخ ششصد و هشتاد و اند، از موزه قونیه، گذاشته و کوشش او بر آن بوده که اطلاعات مورد نیاز خواننده جدی و علاقه‌مند را در باره این متن فراهم آورد. با این همه تأکید می‌کند که از دادن اطلاعات حشو و حاشیه‌ای و ارائه منابع زائد و «تزیینی» پرهیز کرده است، چرا که مصحح در جستجوهای سی‌ساله خود به این نتیجه رسیده که بیش از پانصد نسخه بدل بیمه‌شده از *منطق الطیر* در

دست است، اما هنوز درست‌ترین، کامل‌ترین، اصیل‌ترین و قدیم‌ترین *منطق الطیر* همان دو نسخه به خط ابراهیم بن عیوض مراغی است که بنیاد تصحیح خود را بر آن نهاده است. با این همه، مصحح در چند مورد به نوعی تصحیح قیاسی دست زده است که از ترکیب نسخه‌های مختلف شکل گرفته و هرکس با تاریخ زبان فارسی و مسائل فنی تصحیح متن آشنائی کافی داشته باشد آن تصحیح‌های قیاسی را اموری قطعی و مسلم به حساب می‌آورد.

مصحح فاضل با تسلط بر «بوطیقا» و «گرامر» عطار، توانسته است به قلمرو معنا و زبان شاعر عارف راه یابد و نشان دهد که خروج از هنجارهای بوطیقایی، در عروض و قافیه و شعر، از مختصات سبک عطار است و تشخیص «اصالت» در نسخه‌های آثار عطار گذشته از شناخت نسخه‌های کهن آشنایی کامل بر ذهن و زبان او را طلب می‌کند. با چنین احاطه و اجتهادی است که استاد شفیع کدکنی انتساب آثاری مانند *شترنامه*، *بلبل نامه*، *پندنامه*، *معراج نامه*، *بیسر نامه*، *خیاط نامه*، *وصلت نامه*، *هیلاج نامه*، *جواهرالذات*، *مفتاح الفتوح* و *هفت وادی* را به عطار مردود می‌داند و فریدالدین محمد عطار نیشابوری را، علاوه بر دیوان غزلیات و قصاید و مجموعه رباعیات (*مختارنامه*) تنها سراینده چهار منظومه *منطق الطیر*، *اسرارنامه*، *مصیبت نامه* و *الاهی نامه* (خسرو نامه) می‌شناسد.

و اما فصل‌هایی که در مقدمه *منطق الطیر* آمده هر یک رساله‌ای است بدیع و اصیل که گذشته از روشن کردن متن مورد تصحیح می‌تواند مورد استناد علمی قرار گیرد. از جمله آن گفتاری است در «زبان مرغان» که در آن محقق دانشمند به جستجوی پیشینه *منطق الطیر* و زبان مرغان و رمز گفتار هر یک از ایشان در *قرآن کریم* و ادب فارسی قبل از عطار رفته است و همچنین ترجمه شیوایی از مقاله «پرده‌گشایی از رمزهای پرندگان و گلها» اثر عزالدین مقدسی به دست داده است. نوشته مقدسی از آثار مشهور به زبان عربی است و گذشته از پیوندی که بخش‌هایی از آن با جهان *منطق الطیر* دارد متن شیرین و دلگشایی است از یک اثر بسیار مشهور عرفانی و ادبی که تاکنون به چندین زبان اروپایی ترجمه شده و جای آن در زبان فارسی خالی بوده است.

یادداشت‌هایی که با عنوان «تعلیقات» بر کتاب افزوده شده بسیاری، با همه کوتاهی، می‌تواند موضوع رساله‌های تحقیقاتی اصیلی در حوزه‌های تاریخی، لغوی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ هنر ایران قرار گیرد. نکته در خور اشاره این که منابعی که در «تعلیقات» به آن‌ها ارجاع شده همه از آثار پیش از عطار است. «تعلیقات» آنجا که به موضوعات تاریخی می‌پردازد حاوی نکته‌هایی



تازه است که حاصل اجتهاد وحدت ذهن مولف دانشمند است. یکی از این نکته‌ها باطل دانستن ماجرای آتش زدن کتابخانه اسکندریه مصر است به دستور عمر بن الخطاب، خلیفه دوم از خلفای راشدین، که بنا بر برخی روایات، به امر او عمر بن عاص آن کتابخانه را به آتش سپرد. نویسنده "تعلیقات" منطق الطیر در توضیح اشاره عطار منشاء این روایت را کتاب تاریخ الحکماء ابن قفطی و همزمان با او عبداللطیف بغدادی می‌داند و مجموعه این روایات را مخدوش می‌شناسد، به این دلیل که معتقد است «در فاصله عصر وقوع حادثه (دوران خلیفه دوم) تا حدود شش قرن، در هیچ سندی این مسأله انعکاس نیافته است.» (ص ۷۷۲، ش ۴۵۶۵) شفیعی کدکنی به استناد یک متن قدیمی (تاریخ الخلفاء، از قرن پنجم) تأکید می‌کند که «عمر با گروهی از ایرانیان بسیار خلوت می‌کرد و آنها کتاب‌های سیاسات را برای او می‌خواندند، به ویژه سیره انوشیروان را که وی سخت دلبسته بدان بود و فراوان بدان نظر داشت و بدان اقتدا می‌کرد.» صص ۷۷۵-۷۷۴ چنین شخصی نمی‌تواند با آتش زدن کتابخانه اسکندریه موافق باشد، تا چه رسد به این که دستور آن را صادر کند.

"تعلیقات" منطق الطیر حاوی موضوعات متنوع تاریخی دیگری نیز هست که هریک از آنها می‌تواند برای محققان آن رشته در خور توجه و آموختنی باشد. از جمله شرحی است در باب پرده بازی. عطار پرده بازی و خیال بازی و بازی خیال را تقریباً به یک معنی به کار می‌برد و ظاهراً برابر است با آنچه در زبان عربی به آن «خیال الظل» می‌گفته‌اند. نویسنده "تعلیقات" به استناد یک سند بسیار مهم، و ناشناخته مانده، پیشینه این بازی را - که بخشی از تاریخ نمایش در ایران است - به حدود قرن چهارم می‌برد و با نقل داستانی از مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) قدیم‌ترین و دقیق‌ترین توصیف را از بخشی از ادبیات نمایشی در ایران به دست می‌دهد.

افزون برین همه "تعلیقات" منطق الطیر در برگیرنده بسیاری نکته‌ها در معانی و بیان سخن شاعران بزرگ ایران نیز هست که با خواندن آنها از جمله ابهامات و ظرائف سخن شاعری چون حافظ برخوردار شده روشن می‌شود. مطالعه این متن منقح و ارزنده همراه با مقدمه سودمند و تعلیقات پرنکته و روشنگر آن بر اشتیاق خواننده در نشر هرچه زودتر تصحیح مجدد منظومه‌های مسلم دیگر عطار و به ویژه تذکرة الاولیای او به همت والای استاد محمد رضا شفیعی کدکنی می‌افزاید.

## جایزه بنیاد مطالعات ایران

بهترین رساله دکترا در سال تحصیلی ۲۰۰۳-۲۰۰۴

جایزه بنیاد مطالعات ایران برای بهترین رساله دکترا در مطالعات ایران‌شناسی، در سال تحصیلی ۲۰۰۳-۲۰۰۴، به دکتر سیروس شایق تعلق گرفت که رساله خود را در باره «علوم، طبابت و طبقات اجتماعی در فرایند شکل‌گیری ایران شبه‌استعماری از ۱۹۰۰ به ۱۹۴۰» در دانشگاه کلمبیا به پایان برده است. هیئت ویژه انتخاب بهترین رساله، به پیروی از ضوابط هیئت امنای بنیاد، و با توجه به ملاحظات زیر رساله دکتر شایق را درخور دریافت این جایزه دانسته است:

کمک استثنائی رساله به پیشرفت مطالعات ایران‌شناسی با بهره‌جویی از شمار قابل ملاحظه‌ای از منابع دست‌اول و دوم برای طراحی نظریه نوینی در باره‌نوسازی ایران، و به تبع آن، دیگر جوامع در حال پیشرفت؛ بیان روشن و دقیق قالب نظری مسئله؛ تفسیرهای تازه و مستند درباره تعامل دولت و جامعه و نیز ارتباط متقابل بین جوامع مرکزی و پیرامونی در چهارچوب فرایندهای استعماری و شبه‌استعماری؛ تشریح نقش صاحبان حرف در ایجاد نهادهای مدرن با اقتباس مناسب از تعبیرات و مفاهیم غیرسنتی؛ و سرانجام به خاطر ساختار عالی رساله و توجه نویسنده به جزئیات.

هیئت‌همچنین رساله آندرو پیکاک (Andrew Peacock) (از دانشگاه کمبریج) با عنوان «ترجمه ابوعلی بلعمی از تاریخ طبری» و رساله‌ماتیو کانپا (Mathew Canepa) (دانشگاه شیکاگو) با عنوان «دو چشم زمین: رقابت و مبادله هنر و آئین‌های سلطنتی بین روم و ایران ساسانی» را به خاطر کیفیت بالای علمی، نوآوری، روشنی و کمک آن‌ها به مطالعات ایران‌شناسی آثاری ممتاز و ستودنی شناخت.



### توضیح ویراستار

در شماره ویژه *ایران نامه* در باره احمد کسروی (سال بیستم، ۲-۱) مقاله ای از آقای دکتر اصغر فتحی، استاد جامعه شناسی دانشگاه گلگری کانادا، با عنوان «کسروی چه می گوید؟» به چاپ رسیده بود.

در این مقاله نیز همانند دیگر نوشته هایی که در *ایران نامه* منتشر می شود، تا آنجا که به ساختار اصلی، فرض ها، استدلال ها و نتیجه گیری های نویسنده خدشه نزنند، اصلاحات و تغییراتی داده شد و متن تغییر یافته برای بازبینی و اظهار نظر نویسنده محترم در اختیارشان قرار گرفت. بیشتر این تغییرات و اصلاحات مورد پذیرش ایشان قرار نگرفت و از همین رو در یک گفت و گوی تلفنی قرار شد تنها پاره ای از اصلاحات، در مورد اشاره به برخی از نامداران عرصه ادب و سیاست ایران و اوضاع کنونی کشور، بر جای مانند. متأسفانه به سبب تنگی وقت مجالی برای بازگرداندن دوباره نوشته و کسب موافقت نهائی ایشان نماند. مقاله به صورتی که انتشار یافت مورد پذیرش آقای دکتر فتحی نیفتاد و ایشان ناخشنودی خود را از این که مقاله با تغییراتی چاپ شده که به تأییدشان نرسیده اعلام کردند.

گروه دبیران *ایران نامه*، به ویژه مدیر این نشریه که وظیفه ویراستاری نهائی نوشته ها را بر عهده دارد، از رنجیده شدن خاطر این دانشمند و محقق ارجمند بی نهایت متأسف اند، به ویژه از آن رو که ایشان را در زمینه زندگی و آثار احمد کسروی پژوهشگری ممتاز و صاحب نظری کم نظیر می شمرند. امید که این توضیح و اظهار تاسف قصور ویراستار را اندکی جبران کند و از رنجش خاطر آقای دکتر فتحی بکاهد.

Reports and the statistical reports of the Iranian government, the concept of human security is taken as more expansive than mere economic well being of the citizenry. Furthermore, the review compares and contrasts in some detail the human security indices of the pre and post-revolutionary periods. In the pre-Revolutionary period, hard work, natural resources and a set of generally balanced economic plans and social development projects had allowed the Iranian people to reach significant levels of economic security and social freedoms. In the last quarter century, however, unprecedented discriminative social constraints, inappropriate economic priorities and unprecedented bureaucratic corruption and mismanagement have combined to lower significantly the level of the economic security and social welfare of the Iranian people as a whole.

Reasons for this decline have long been known to the top-level decision-makers in the Islamic Republic of Iran. In fact, in the first year of his presidency, Mr. Khatami characterized the country's economy as suffering from serious malaise. In practice, however, the policies and plans adopted by his government contributed to further deterioration of the economic situation. It now seems, therefore, that, without fundamental changes in Iran's political and judicial structures, the chances for the creation of an economy, geared toward satisfying the basic demands of a restive population, are quite slim. For, the current political institutions are inherently incapable of allowing for full and free public participation in the political arena; a participation that is *sine qua non* for jumpstarting Iran's moribund economy.

---



## **Iranian Political Transformation and Women's Security**

*Mahnaz Afkhar*

On the eve of the Islamic revolution Iranian women had experienced a whole history of social, cultural, political and individual transformation founded implicitly and explicitly in the idea that they had rights not because they were Muslims, Christians, or Jews, but because they were human beings. Almost all that they had achieved as right, control, and power, they had done so in spite of clerical objections and against the patriarchal structures that were reinforced and sustained by cultural and religious traditions that dictated a subservient position for women. More importantly, this transformation was the momentum that the process had achieved and the potentials it suggested for the future.

With the most essential of these rights and freedoms curtailed by the Islamic Republic of Iran, women's security has become one of the core issues in the ongoing confrontation between the regime and Iranian society. The reformists' claim that any improvement in the area of human rights and security, may best be achieved within the existing constitutional and political framework has already been proved illusory since the constitution of the Islamic Republic formulates the woman's place in the family and society in traditional terms. Indeed, it is wholly geared to Islamic principles as defined by the clerical hierarchy. To have a real shot at women's security in Iran one must insist that women have rights because they are human beings and that governments are deemed legitimate only when they avow in law and respect in practice the universality of human rights irrespective of color, creed, nationality, religion, or gender. This is no reflection on Islam or on any religion. It only means that if human beings, including Iranian women, are to be free, which is an essential prerequisite of their security, they must be in a position to choose freely what to think, what to say, what to do, and, of course, how to relate, or not relate, to God. This can not be had if government and religion are one.

## **The Prospects of Human Security in Iran**

*Farrokh Najmabadi*

This paper attempts to review the fluctuations in the level and quality of human security in contemporary Iran. In this comparative review, which is based mostly on the data provided by the UN Human Development

energy (especially solar and wind energies); electric power plants run with natural gas are economically preferable to nuclear power plants; energy conservation and increased productivity of existing sources of energy obviate the need for access to nuclear sources of energy.

### **Clerical Auto-Criticism: A Religious Treatise on Secularism**

*Mohammad Mehdi Khalaji*

The Shi'ite clergy, as the most influential of Iran's social institutions, became the problematic of a serious discourse only after the burgeoning of Iranians' interest in modernity beginning with the constitutional movement. Most of the leading members of Iranian Shi'ite clergy represented the most traditional interpretations of Islam and thus posed serious impediments to Iran's march toward modernity and secular government. There were, however, some clerics who braved the risks and attempted to shed some light on the hitherto darker corners of the clergy's conduct of their private and public lives. Such attempts, however, were few and far in between. In fact, following the constitutional period, no other tracts or essays of this genre are known to have been written, which is by itself an indication of a pervasive absence of intellectual curiosity about the subject in nearly a hundred years.

Perhaps one of the most critical essays on the inner life in Iranian Shi'ite seminaries is the autobiographical essay written by Sheikh Ebrahim Zanjani in early 20<sup>th</sup> century. A prominent religious leader of his time, Zanjani played an important role in the Iranian constitutional movement and was elected to the first four sessions of the *Majles*. In his political and ideological leanings, he was close to liberal and radical intellectuals such as Seyyed Hasan Taqizadeh and was also a member of the Democrat Party whose platform included a call for the separation of religion from government. These tendencies are clearly and explicitly reflected in Zanjani's recounting of his private as well as political life. While rejecting the claim of the clerical class to divine legitimacy, he decries the behavior of most of his peers as anathema to Islamic tenets and in no uncertain terms denies the validity of the theory of an Islamic government led by the clerical class. This genre of secularism, based solely on a novel interpretation of Islamic traditions, has not been explored either by Iran's religious seminarians or Iranian intellectuals.



to reform the constitution in order to separate religion from politics and have a secular democracy. The debate is occurring in the context of mounting social, economic and political challenges, on the one hand, and the growing importance of electoral politics, on the other. The democratic debate in Iran and the common conceptions of pluralism and rule of law that it has projected are products of political changes Iran has gone through over the course of the past two decades. This essay examines the unfolding of the democracy debate within the context of Iran's changing domestic and international environment, and the growing importance of elections to the country's politics. It further identifies factors that account for the shift from demands for Islamic reform to demands for constitutional reform.

### **Iran's Energy Policy: Challenges and Choices**

*Mohssen Massarrat*

Iran is facing serious challenges in the area of energy policy. To define the problems and possibilities that these challenges represent one must first turn to Iran's energy consumption patterns as well as the energy policy of the Iranian government-including its nuclear energy programs. The increase in energy usage in Iran is clearly out of proportion with the rate of the country's economic productivity. Some of the negative structural characteristics of this consumption pattern are an above average energy intensity, an increase in energy consumption in the traffic sector, a high growth rate in the use of electric energy and an inordinate amount of stress on the environment.

Traditionally, Iran's energy policy has focused on satisfying the growing demand for energy by continually expanding its primary energy source of natural gas. However, any further development of the natural gas supply makes sense within the context of a comprehensive energy policy that takes into account the principles of sustainable development. Thus, in the short term, such a policy would take advantage of both the energy-saving techniques, as well as potential renewable sources of energy that can, in the long term, become the exclusive sources for meeting the national demand for energy.

Iran's motives to gain access to nuclear energy do not seem to be convincing for a variety of reasons including: the country's access to a variety of renewable, and comparatively less expensive, sources of

actions in the last few years can be characterized as the most blatant taken against the reform movement. Iranians have by and large participated in the elections when they have felt their participation could make a difference. In contrast to the relatively free previous elections, the situation changed rather dramatically with the municipal elections of February 2003 and especially with the parliamentary elections of February 2004. The regime's widespread intervention in these elections appears to have been a clear manifestation of authoritarian tendencies and a rejection by the state of evolutionary pro-reform agenda. The fear of reformers displacing the power-holders has resulted in systematic undermining of the already weakened parliament. There is a growing popular sentiment that normal political processes are too flawed to respond to legitimate constituency demands for participation in the system.

A prominent culprit that has worked to undermine civil society in Iran -both in terms of electoral process and freedom of expression- is the Iranian judiciary that is under the direct control of the supreme leader and serves as the chief instrument of conservative control and domination. No institution has done more damage to reform and civil society in Iran than the judiciary. By use of its immense authority and power, it has created a system resembling "legal violence"-that is, extralegal and extra-administrative violence that emanates from the institutions of the state with full approval of those at the apex of power. The judiciary's extra-legal power is further sustained by a system of laws and regulations that pay scant attention to procedural norms, the right to counsel, and other basic rights

### **The Discourse of Democracy in Iran**

*Ali Gheissari & Vali Reza Nasr*

Since the presidential elections of 1997, there has been an engaging debate in Iran on the prospects of reform and democratization. During this time period the ideal of democracy has emerged as the focal point of political debates, thus framing central questions regarding relations of state to society, the place of religion in public life and the future of the Islamic Republic. Those currently involved in the democracy debate in Iran can be placed into two principal camps. First are those who would like to reform Islam in order to reconcile it with democracy and to have a pluralistic and more open government. Second are those who would like

---



## **The Musician in the Garden: On Translating *Shahnameh***

*Dick Davis*

In passing on medieval Persian epics, such as those in Ferdowsi's *Shahnameh*, the translator should, according to the author, use whatever skill and sweetness as he can muster, but must remain hidden, concealed by the foliage of the historic garden whose beauties he celebrates. Yet, his task is such that it cannot be one of simple, unmediated transmission. In order to speak at all, the translator is forced to add his own voice to the material and in doing so must make many choices, some small and some large, but all affecting the presentation and reception of the artifact with which he has been entrusted. Among these choices the first is that of form-- should he translate the text into verse or into prose? Inspired by the Naqqali tradition of Iran, the author decided to translate *Shahnameh* in prosimetrum, a text which is largely prose but which contains passages of verse at significant moments of the narrative. The prosimetrum, the author notes, was also a not uncommon medieval European form.

The decisions as to which episodes to pass over and which to foreground were made according to similar criteria to those which helped the author decide whether a given passage should be rendered in verse or prose. Another choice facing the author was how to translate the passages on war. Although, there are quite a lot of spirited fighting in the *Shahnameh*, there is, the author suggests relatively few passages that actually celebrate war. These passages are balanced, and far outweighed in their intensity and nobility, by passages on themes that derive from warfare such as elegy, the perception of loss, and the tragic understanding of the inevitability of human conflict. The author concludes by noting that his choices were minor, of emphasis and not of substance. He also notes that no translator can reproduce a work from another language without adding his own emphases and lending his own voice to the artifact in question.

## **Unchanging Institutions and The Fate of Reform in Iran**

*Farhad Kazemi*

The fate of reform in Iran is critically connected to both free elections and an independent judiciary. Although the Iranian regime has allowed a limited degree of freedom in the electoral process, its behavior and

## **The Word in Ferdowsi's *Shahnameh***

*Shahrokh Meskoob*

In *Shahnameh*, as is the case in religious holy texts, the "word" is considered the embodiment of the "idea" which in turn is the progenitor of creation. The "divine" word of God contains the eternal truths and is the link between the creator and his creations. In Persian mythology, too, the word, which is man's most wondrous attribute, had divine origin so that he would not be deprived of God's grace. As an epic poet, Ferdowsi has chosen man and his worldly surroundings as the focus of his poetry where words forever reflect his own observations of men and events. Epic poetry is extrovert but is not solely centered on the external world. The epic poet perceives the world through his inner senses and imbues and colors it with his own meanings and values.

The splendor, clarity and glory of Ferdowsi's words spring from three inter-related sources: belief in the uniquely transcendent mission of word; the nobility and free spirit of the kings and heroes of his epics; and their incredible fates and deeds. The powerful impact of the poet's words, emanates not only from the clarity and magnificence of the images that he has so ably constructed but also from the purity and universality of the truths about human nature as reflected in the characters of his protagonists. But, truth, unaccompanied by an inner belief will not suffice and Ferdowsi's words evince both his existential affinity with, and worldly understanding of, what he sees as the truth.

Ferdowsi, having experienced life on both spiritual and spatial planes, conceives of his words as the building blocs of an immortal edifice, never to be touched by the passage of time and its ravages. This architectural image is surely the reflection of the poet's dream of remaining forever alive within the confines of his words. A thousand years after his dream has not been shattered.