

در سال ۱۹۸۰ هنگامی که بنی صدر رئیس جمهور وقت از دانشجویان (اشغال کننده سفارت) به عنوان «دولتی در دولت» نام برد در واقع آنطور که باید حق مطلب را درباره آنها ادا نکرد چون آنان در ظرف دو سه سال عملاً به خود دولت تبدیل شدند. هنگامی که بنی صدر سرگرم مقاله نویسی بود، رهبران دانشجویان و همدستانشان یک ماشین سیاسی نیرومند به وجود آوردند که هم او و هم بسیاری دیگر از رقبای آنها را نابود کرد.

از سال ۱۹۸۱ به بعد گروه رهبری اشغال کنندگان سفارت به تدریج مشاغل عمده دولتی را به تصرف خود درآوردند و از آنجا توانستند رجز خوانیها و اتهاماتی را که در جریان اشغال سفارت در آن کاملاً ورزیده و ماهر شده بودند تکرار و دنبال کنند. خطوط اصلی «افشاگریها» یعنی: تکیه و سواس گونه بر توطئه های امریکا و عوامل آن، تعبیرات من درآوردی از اسلام برای پیشبرد مقاصد گروهی خود، بی اعتمادی به روال کار منظم و قراردادی که در کار تنظیم دولت نظام دموکراسی معمول است و بحثهای پرسر و صدا و عاری از سنجیدگی و بردباری، همه و همه به صورت شیوه ثابت خط امامیها در برابر کسانی درآمد که این گروه به آنها لقب «روحانی نما»، متفکرین قشری و طرفداران «خیالپردازی صرف بدون مسئولیت اجتماعی» لقب داده بودند.

پانویس ها

- ۱- برای نمونه، جیمز بیل از این مجموعه ها برای ارائه سند در کتاب «عقاب و شیر» درباره روابط ایران و امریکا به بهترین وجهی استفاده کرده.
- ۲- افشاگریها، مجلد دوم، صفحات ۲۶ و ۲۷.
- ۳- افشاگریها، مجلد سوم، صفحه ۸۴.
- ۴- افشاگریها، مجلد نهم، صفحات ۱ تا ۴.
- ۵- رادیو تهران در تاریخ ۸ اکتبر ۱۹۸۲ اطلاع داد که شیخ الاسلام به کاردار سعودی در تهران به خاطر رفتاری که با زائران ایرانی صورت گرفته اعتراض کرد و «از دولت سعودی در این باره رسماً توضیح خواست». گروگانهای تهران شیخ الاسلام را به علت این که یکی از دندانهایش را از دست داده بود «دندان» یا «بی دندان» لقب داده بودند.
- ۶- افشاگریها، مجلد هیجدهم، صفحه ۳.
- ۷- برای اطلاع بیشتر در مورد نحوه انتخاب اسناد توسط دانشجویان رجوع شود به مقاله من تحت عنوان «لانه جاسوسی، انبان دروغ» در «واشنگتن کوارترلی» شماره بهار ۱۹۸۲، صفحات ۷۵ تا ۸۲.

عرف، شرع و حاکمیت سیاسی (بخش اول)

تا وقتی روحانیت شیعه بر جریان انقلاب توده ای دموکراتیک بهمن چنگ نیانداخته بود و حکومت اسلامی خودش را مستقر نساخته بود روشنفکر، و بخصوص روشنفکر سیاسی ایرانی به مسئله رابطه میان دین و دولت بکلی بی توجه بود؛ حتی در محافل مذهبی و مذهبی - سیاسی هم مسئله به شکل امروزی آن مطلقاً به اذهان خطور نمیکرد. اما امروزه نه تنها این مطلب بعنوان مشغله خاطر روشنفکران، که حتی بصورت گرفتاری بزرگ سازمان ها و محافل سیاسی هم درآمده است بنحوی که این سازمان ها و محافل، برخلاف گذشته، ناگزیرند در مرامنامه ها و برنامه های خود موضعشان را در برابر این مسئله به صراحت بیان کنند.

امروزه حتی ادعای اسلامی بودن انقلاب و یا اصرار در این مطلب که اسلامی شدن انقلاب نتیجه طبیعی مسلمان بودن مردم ایران بوده جای بزرگی را در بحث های روزانه فکری و سیاسی و حتی ژورنالیستی ایرانی اشغال کرده و خیلی ها تازه به یاد این نکته افتاده اند که همیشه در یک جامعه دینی - سیاسی زندگی می کرده اند.

شک نیست که پیش از انقلاب بهمن مسئله دین در حوزه دینی و در ارتباط با معتقدان مؤمن مطرح بود ولی حقیقت اینست که جنبش مشروطیت و حوادث پس از آن تکلیف رابطه میان دین و سیاست را بطور قطع روشن کرده و دین را نه تنها برای همیشه از دولت جدا کرده بود بلکه حاکمیت سیاسی عرفی را به تمام زمینه های جامعه و سیاست و فرهنگ، و حتی به قلمرو دین و روحانیت هم سرایت داده و آن قسمت از قلمرو قضاوت را هم که قبلاً در اختیار روحانیت قرار داشت اشغال کرده بود و قلمرو اجتهاد مذهبی به زمینه هائی مانند مراسم عبادی و دعا و نماز و حلال و حرام و مانند اینها محدود شده بود و مردم ایران هم علی رغم «مذهبی» بودن خود، هیچگاه به چنین وضعی اعتراض نداشتند. با همه اینها در شرایط اختناق سیاسی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در میان نسل جوان تحصیلکرده در مورد مسائل فکری - اجتماعی - سیاسی کشور گرایش ها و اندیشه هائی با رنگ مذهبی ارائه میشد که در محدوده های معینی هم مقبولیت پیدا میکرد ولی مسئله «دولت» از این

زاویه بطور جدی زیر سؤال نرفته بود و در نتیجه رابطه دین و دولت هیچگاه بصورت یک مسئله، نه در میان محافل مذهبی و نه در میان محافل تحصیلکرده، حتی در آزادترین شرایط نیز به بحث گذاشته نشد. علت این امر هم تنها این نبود که جنبش مشروطیت و ایجاد یک دولت متمرکز عرفی جایی برای چنین بحثی باقی نگذاشته بود بلکه علت آنرا علی الاصول باید در تاریخ جامعه و کشور ما و اسلامی که بالاخره در میان مردم ما جا افتاده است جستجو کرد.

البته اسلام در اساس خود، برخلاف بسیاری از ادیان دیگر یک دین سیاسی-حکومتی است و لااقل در زمان خود پیغمبر اسلام و در دوران حکمرانی خلفای راشدین بطور قطع میتوان گفت که در قلمرو اسلام یک حاکمیت کامل سیاسی دینی برقرار بوده است با این تفاوت که پیغمبر اسلام مستقیماً در ارتباط با خدا در رأس حکومت قرار داشت و خلفا با واسطه و از طریق بیعت، در این دوران پدیده های جداگانه ای بنام سیاستمدار و روحانی وجود نداشت و سیاست و دولتمداری بطور عمده در خدمت دین بود اما پس از روی کار آمدن بنی امیه و بنی عباس بود که دین در خدمت دولتمداران قرار گرفت، در این زمان گروه هایی بوجود آمدند که بعنوان کارشناس امر دین شناخته شدند و کارشان خدمت به خلفا و توجیه قدرت سیاسی و حاکمیت آنان از طریق دین بود، البته خلفا خود لقب امیرالمؤمنین را یدک می کشیدند و بعنوان رهبر مسلمین رسمیت داشتند ولی در واقع حکومت آنها یک حکومت کاملاً دنیائی بود و هیچ شباهتی به حاکمیت در دوران پیغمبر نداشت و برخلاف دوران او که دنیا بشیوه دینی اداره میشد در زمان اینها دین به خدمت دنیا درآمده بود.

تنها خانواده هاشمی و اولاد علی بودند که کار خود را به تبلیغ و ترویج دین محدود کردند و از خدمت به سیاست و دربار خلافت بکلی کناره گرفتند. باین ترتیب پیروان این خانواده که به شیعه معروف شدند به پیروی از رهبران خود کوشیدند تا دین خودشان را نجات دهند و بهمین دلیل کار دنیا را به دنیاداران وا گذاشتند و جدائی دین و قدرت سیاسی از این زمان در میان شیعه آل علی به یک اصل مسلم تبدیل شد. بعدها که امیران و سلاطین ایرانی خود را از زیر بار خلافت نجات دادند با اینکه اکثراً مذهبی بودند یا تظاهر به مسلمانی می کردند این جدائی دین و دولت را پذیرفتند. در جریان زمان نیز روحانیت شیعه بعنوان یک نیروی اجتماعی مشخص درآمد که دارای امکانات مادی خاص خود بود و در قلمرو معینی که بنام قلمرو شرع تلقی میشد فرمانروائی پیدا کرد، اما رابطه روحانیت و حاکمیت سیاسی همیشه یکسان نبوده و در طول تاریخ برحسب اوضاع و احوال اجتماعی و تناسب میان نیروها دچار

نوسان های زیادی شده است. بطور معمول این دو نیرو در کنار هم و در سازش با هم و هر کدام در قلمرو خود بر مردم تسلط داشته اند ولی در اساس و بطور عمده دین و روحانیت همیشه توجیه گر قدرت سیاسی بوده؛ تنها گاهی زیاده طلبی های یکی از این دو و یا ضرورت های اجتماعی باعث درگیری هائی میان گروهی از روحانیت، قدرت سیاسی میشده که دوام چندانی نداشته و پس از مدت کوتاهی درگیری دوباره تعادل میان آنها برقرار میشده است. روحانیت شیعه در توجیه وضع خود در عدم شرکت در قدرت سیاسی به این فلسفه استناد میکرده که حاکمیت به معصوم تعلق دارد و حاکمیت سیاسی موجود در حقیقت غصب حق معصوم و خدا و نوعی شرک بوده و باید در انتظار امام زمان بود که ظهور کند و حکومت حقه الهی را برقرار سازد. باین ترتیب ملاحظه میشود که جدائی دین و سیاست در شیعه از همان آغاز امری پذیرفته شده و موجه بوده است. حتی در دوران مبارزات مشروطه خواهانه، مردم، و بخصوص بورژوازی بازار، با همه تلاشی که کردند جز عده انگشت شماری از روحانیان بنام را نتوانستند با خودشان همراه کنند، تازه اینها هم بهیچوجه حاضر نبودند مسئولیت بعهده بگیرند بلکه معتقد به نظارت بدون مسئولیت روحانیت بر حاکمیت عرفی بودند، و با اینکه بعلت شرایط تاریخی موجود آن زمان و ضعف قوای دموکراتیک، در قانون اساسی جای عمده ای برای اعمال نفوذ روحانیت باز شده بود در استفاده از آن مطلقاً اصرار نورزیدند؛ حتی وقتی خمینی علم مبارزه علیه شاه را بلند کرد و خواستار سرنگونی سلطنت شد هیچکدام از علمای عظام شیعه با او همراهی نکردند. در تمام دوران حکومت رضاشاه و محمد رضا شاه هم هیچوقت مردم، حتی مؤمنان دوآتشه، بدنبال دولت اسلامی نبودند و در سالهای میان ۱۳۲۰ و ۱۳۳۲ هم که آزادی نسبی وجود داشت، با اینکه بعضی از روحانیون در مبارزات سیاسی شرکت کردند و یا محافل روشنفکری مذهبی همراه با داعیه های سیاسی و اجتماعی مبارزه جویانه بوجود آمدند نه ادعای دولت دینی از جانب آنها مطرح شد و نه مردم عادی آنها را بعنوان شخصیت ها و محافل دینی جانبدار حکومت دینی تلقی کردند و نه اساساً اینها، در کنار رشد محافل و شخصیت های صرفاً سیاسی توده ای یا ملی توانستند جلوه چشمگیری پیدا کنند. مبارزه سیاسی- فکری- دینی در واقع تنها پس از سرکوب قطعی نیروهای توده ای و ملی و استقرار کامل استبداد جان گرفت.

با این ترتیب حتی در حادثه ترین شرایط مبارزه علیه حاکمیت استبدادی، مسلمان بودن مردم میهن ما سبب نشد که کسی بفکر طرح یک دولت دینی اسلامی بیفتد. حتی خمینی هم که رساله «ولایت فقیه» خود را چند سال پیش از انقلاب بهمین تدوین کرده بود نه تنها این تز را در جریان شکل گیری انقلاب آشکار نکرد بلکه تا مدتها پس از انقلاب هم از طرح

ادعای حاکمیت سیاسی روحانیت تبری می‌جست. با اینهمه اعلام نظام جمهوری اسلامی و بخصوص تسلط روحانیت بر حکومت و اصرار در اعمال بعضی مقررات اجتماعی - قضائی اسلامی ناگزیر بحث دین و دولت را در میان صاحب‌نظران و محافل سیاسی به مسئله روز تبدیل کرد.

اما اگر بحث درباره عرفی یا دینی بودن حکومت و یا جدائی دین و دولت در روزهای اول استقرار جمهوری اسلامی بنظر ساده و آسان می‌آمد امروزه با طرح مسائل و مباحث گوناگون بصورت یک بحث پیچیده و کلاف سردرگم درآمده است که هر صاحب‌نظر سیاسی مسئولی خود را ناگزیر به درگیری با آن می‌بیند. در آغاز شاید یک روشنفکر مخالف حکومت اسلامی بسادگی می‌توانست بگوید علت مخالفتش با چنین حکومتی اینست که مذهب حداقل در عصر ما دیگر پاسخگوی مسائل روز نیست و در عوض یک طرفدار حکومت اسلامی مانند خمینی هم بگوید که اسلام ناب محمدی تنها مبنای حکومت است و «قدرت مقننه... به خداوند متعال اختصاص یافته و... هیچ قانونی جز حکم شارع را نمیتوان بمورد اجرا گذاشت» (۱) و بعد هم مدعی شود که این دین برای همه مسائل معیشتی جواب حاضر و آماده ای دارد، و آنچه را هم که در اسلام پیش بینی نشده براحتی نفی کند؛ و در این میان مردم هم میتوانند خود قضاوت و انتخاب کنند. اما امروزه قضیه در این حد باقی نمانده و با پیشرفت حوادث پیچیده تر شده است.

توضیح آنکه مبحث عرفی یا دینی بودن حکومت و جامعه، و یا وحدت و جدائی عرف و دین الان بنا به معروف هم از درون دین و هم از بیرون آن مورد گفتگو قرار گرفته است. در مورد مخالفت با اسلامی شدن حاکمیت سیاسی امروزه در درون محافل دینی به دو موضعگیری مختلف برخورد میکنیم: یکی موضع عده ای از روحانیون سنتی است که همیشه با این امر مخالف بوده اند و نه تنها استدلالشان غاصبانه بودن حکومت دنیائی در غیاب معصوم بوده بلکه امروزه علاوه بر این استدلال، که رنگ مذهبی دارد، موضوع احساس این خطر هم هست که مسئولیت عواقب چنین حکومتی اولاً دامن آنها را هم بگیرد و ثانیاً آبروی اسلام از دست برود. اینها اگرچه اینک از طرف روحانیون حاکم زیر فشار شدید قرار دارند ولی از آنجا که بعنوان مراجع تقلید مورد احترام عده ای از مردم هستند میتوانند در مخالفت با حکومت اسلامی موجود صریحاً به همان استدلال قدیمی متوسل شوند و آنرا غیر اسلامی و غاصب بخوانند.

موضع دیگر موضع صاحب‌نظران متجدد مسلمان است و در اینجا است که طرح و حل مسئله شکل پیچیده ای به خود میگیرد. موضوع اینست که امروزه بعلت اینکه معممین بر

قدرت سوار شده اند و نارسائی های شریعت اسلام پس از هفده سال حاکمیت اسلام آبرونی برای آن باقی نگذاشته مسلمانان متجدد برای نجات آن از هر گوشه سر بلند کرده و با هزار زبان میخواهند به مردم ایران تلقین کنند که اسلام چیزی جز اینست که الآن بر مملکت حکمفرماست و حتی بعضی از آنها مانند بازرگان در سالهای آخر عمر خود، به این نتیجه رسیده اند که باید با دفاع از شعار جدائی دین از دولت آبروی از دست رفته اسلام را به آن بازگرداند. اما مشکل اینگونه افراد اینست که با بحث های سردرگم و پرازنناقض خودشان انواع و اقسام استخوان های لای زخم میگذارند و با طرح مطالبی از قبیل تفاوت میان مباحث و عناوینی مانند سیاست، دولت و حکومت، یا ولایت و وکالت، یا دین و ایدئولوژی یا تقدم و تاخر حق و تکلیف و ده ها مطلب مشابه دیگر، ضمن اینکه به وضع حکومت اسلامی موجود اشکال میگیرند، از روی محافظه کاری و یا از روی اعتقاد بهیچوجه به قطع کامل قضیه نمیخواهند نزدیک شوند. اینها در عین حال چون مخاطبانشان بیشتر نیروهای معتقد مذهبی هستند خودشان را ناگزیر می بینند که با مقدمه چینی های دور و دراز به بحث درباره مسئله پردازند؛ اغلب هم بحث خود را با یک نتیجه گیری صریح و روشن به پایان نمیرند؛ شاید هم بهتر است گفته شود که میکوشند تا برای نجات معتقدات و آموزشهای دینی شان از بن بستی که در آن گیر افتاده با دستکاری هائی آنها را توجیه و به تناسب زمان رنگ آمیزی کنند.

آنها غالباً در قدم اول در بحث از رابطه دین و دولت در برابر مخالفان لائیک خود جریان عرفی شدن حکومت یا سکولاریسم را امری مربوط و مختص به مسیحیت و کلیسا، و نتیجه مقابله روشنفکران و مردم اروپا در جریان رنسانس در قرن های پانزده و شانزده قلمداد میکنند و از این طریق میخواهند ثابت کنند که این روند ارتباطی به اسلام و دنیای مسلمان ندارد. از مطهری و بازرگان تا معروف ترین نظریه پرداز دینی موجود عبدالکریم سروش هر یک به ربانی، و در واقع همه به یک زبان، جریان سکولاریسم یا عرفی شدن جامعه و حاکمیت را در اروپا نتیجه فشار و اختناق کلیسایی قلمداد میکنند.

مطهری که یک صاحب نظر روحانی و مکتبی بود، میگفت پیش از غلبه سکولاریسم در اروپا «تصور هر کس از دین و خدا و مذهب، خشونت بود و اختناق و استبداد» و مردم می دیدند که پیشوایان مذهبی، که باید مظهر رأفت و پیام آور محبت باشند «پوست پلنگ می پوشند و دندان ببر نشان می دهند و متوسل به تکفیر و تفسیق می شوند» و طبعاً «عکس العمل مردم در مقابل چنین روشی جز نفی مذهب از اساس و نفی... خدا

نمی توانست باشد» و از این طریق بود که «بزرگترین ضربت بر پیکر دین و مذهب به سود مادیگری وارد شد» (۲).

بازرگان، که بعنوان یک صاحبنظر مسلمان متجدد وابسته به بورژوازی لیبرال شناخته شده در سال ۱۳۶۰ مینوشت که «رنسانس قرون ۱۵ تا ۱۷... نهضتی بود ضد کلیسا و ضد حاکمیت دین و روحانیت». بگمان او نیز خشونت روحانیت کلیسایی نسبت به مردم سبب شد که «در اروپا، چه غرب و شرق... و حتی در امریکا... مسئله تفکیک دین از سیاست و تشکیل حکومت لائیک (یعنی غیر دینی و یک پا ضد دین) مطرح و قطعی شد» و می افزاید که «هر قدر ایدئولوژیها مترقی تر رنگ ضد مذهبی آنها تندتر» (۳).

عبدالکریم سروش، هم که بعنوان یک روشنفکر مسلمان و اصلاح طلب محافظه کار میکوشد تا از موضع فلسفی به قضایا برخورد کند مدعی است که «خلاف ها و حق شکنی ها و آدم سوزی ها و ناروایی ها و خدائی کردن های» روحانیت مسیحی «برای عده ای از تیزبینان قابل هضم نبود» و تلخی مظالم و قلدربهای کلیسا و شیوه حکومت آنانی که بنام خدا عمل می کردند مردم عرب را بجان آورد و «حتی دیندارانی که تلخی آن تزویرها و تباهاکاریها در کارشان بود بر ضد آن شیوه ها قیام کردند و به سکولاریسم رضایت دادند». منتها او برخلاف دو صاحبنظر مذهبی دیگر خرج سکولاریسم و تفکر لائیک را از مادیگری و ضد دین جدا میکند و میگوید در رنسانس «کسی با خدا عناد نورزید، اگر خصومتی رفت با کسانی رفت که بنام خدا حکومت میکردند و آن عواقب شوم را در مغرب پدید آوردند» (۴).

اینها البته دو نکته اساسی را بروی خود نمی آورند که اولاً چرا مردم از قرن پانزدهم بعد بفکر مقابله با ستم کلیسا برآمدند؟ مگر پیش از آن این ستمگریها و آدمسوزیها وجود نداشت؟ و یا مردم مگر تا این زمان در خواب بودند و در این قرن ناگهان، بدون هیچ دلیلی از خواب بیدار شدند؟ و دوم اینکه مسیحیت، که در اساس دین رأفت و محبت است، چگونه است که کلیسا و روحانیت آن به این خشونت و قساوت استبدادی کشانده شد؟ و گذشته از آن اگر خصومت مردم محدود و منحصر به کلیسا بود چرا به محدودیت روحانیت بسنده نکردند و قوانین مذهبی را بطور قطع و همه جانبه از زندگی اجتماعی و سیاسی خود کنار گذاشتند؟

حقیقت اینست که روند تکامل اجتماع چه از نظر تحول مناسبات طبقات اجتماعی، که ملی گرایی و تمرکز طلبی ناشی از پیدایش و رشد بورژوازی دو خصوصیت اصلی آن بود، و همچنین ضرورت های حاکمیت سیاسی در اروپا به مرحله ای رسیده بود که دیگر دوگانگی

قدرت را بر نمی تافت و رشد دانش و فکر هم به مرحله ای رسیده بود که شک و تردید نسبت به بعضی مبانی فکری کلیسایی و یا حتی در بعضی موارد نفی آنها را امکان پذیر ساخته بود، و این مسئله درباره تمام مذاهب و مکاتب دینی در هر گوشه دنیا بنحوی صادق است و ربطی به این یا آن دین ندارد و شامل حال اسلام و روحانیت مسلمان هم میشود. کما اینکه در کشور ما و در میان مردم ما هم از یک قرن پیش، نه جدائی دین و دولت که قبلاً هم وجود داشت، بلکه عرفی شدن حاکمیت سیاسی و زندگی اجتماعی مطرح شد و جا افتاد و بصورت نظام کاملاً غالب در همه عرصه ها مستقر شد.

جالب اینجاست کسانی که میخواهند حساب اسلام را از مسیحیت جدا کنند و روند استقرار سکولاریسم و لائیسیته یا عرفی شدن جامعه را مخصوص غرب و دنیای مسیحیت عنوان کنند بروی خودشان نمی آورند که اولاً دین اسلام در ذات خودش، برخلاف مسیحیت، دین قهر و قتال و تحمیل است و علی رغم تمام تفسیرهایی که بر اساس بعضی جملات و عبارات و سنت های جدا از متن میشود، بهیچوجه کفر، یعنی نامسلمانی را بر نمی تابد؛ و ثانیاً اگر مردم و روشنفکران اروپا پس از هزار و پانصد سال به نقد کلیسا دست زدند روشنفکران ایرانی و مسلمان بیش از هزار سال است که بر ضد روحانیت اسلامی و حتی بعضی اصول دین قلم زده اند، و اگر پروتستانیسم از قرن شانزدهم در اروپا آغاز شد در عالم اسلام از همان فردای مرگ پیغمبر انشعاب و انشقاق و اعتراض بصورت خوارج و سپس شیعه آل علی و پس از آن به اشکال گوناگون دیگر ظهور کرد و در تصوف و عرفان تا نفی هر نوع مذهب و رسالت پیش رفت. و از همه اینها مهمتر و مشخص تر جنبش مشروطیت بود که در اساس از لحاظ نظری و عملی یکبار برای همیشه حساب روحانیت مسلمان و دین را از حساب حاکمیت سیاسی و زندگی این جهان جدا کرد و در جریان تکامل خود به آزادی مطلق مردم و زندگی اجتماعی از قید روحانیت و دین رسید. ولی بدبختانه بعلت شرایطی که استبداد و امپریالیسم بر مردم ما تحمیل کردند امروزه دوباره با بحث هایی دست به گریبان شده ایم که مدتها پیش از گردونه خارج شده بود. ضرورت این بحث ها اگرچه از همان روزهای اول حاکمیت جمهوری اسلامی محسوس شد اما تنها چند سال پس از آنست که گفتگو وسعت میگیرد و بصورت حادی درمی آید اعلت آن هم اینست که اولاً گروههای مختلف مذهبی بر اساس ارتباطشان با طبقات و لایه های اجتماعی و مواضعی که در جامعه اشغال کرده اند و همچنین آموزشهای ذهنی که با آن خو گرفته اند هر یک برداشت معینی از اسلام دارند، ثانیاً دوام حکومت اسلامی عوارض منفی بسیاری ببار آورده که عده ای از مذهبی ها بشدت از آنها اعراض دارند و بهیچوجه حاضر نیستند اینها را به حساب دینی

بگذارند که خود به آن اعتقاد دارند و اینک که جمهوری اسلامی با نظام ولایت فقیهش در تعارضات و تناقضات خود غوطه ور شده و سبب شده که بقول بزرگان بجای «ید خلون فی دین الله افواجاً» «یخر جون من دین الله افواجاً» به امری جاری بدل شده، دین خود را نجات دهند. منتها از آنجا که نمی خواهند بکلی و بطور قطع خرج دین را از حاکمیت سیاسی جدا کنند به مباحث گوناگونی چنگ می اندازند که پرداختن به آنها موضوع کتابهای متعدد خواهد بود. اما آنچه در ارتباط با مسئله «جامعه و حاکمیت عرفی» است و برای مبارزان سیاسی اهمیت اساسی دارد مسائل مربوط به رابطه «دین و دنیا»، «دین و حکومت» و «حاکمیت اسلامی» است.

در ارتباط با مسئله دین و دنیا میتوان از ترک دنیا بخاطر دین، ترک دین بخاطر دنیا و بالاخره تلفیق یا ادغام دین و دنیا سخن گفت.

در مسئله «ادغام دین و دنیا» از جانب مخالفان مسلمان متجدد اینطور استدلال میشود که اولاً دین و اساس تعلیم آن در مورد عرصه هائی است که «دید و دانش انسانها ذاتاً و فطرتاً از درک آن عاجز و قاصر است و دنیای حاضر با همه ابعاد و احوال آن اجازه ورود و تشخیص آنها را به ما نمی دهد» و ادغام دین و دنیا و یا وحدت میان آنها در حقیقت تنزل دادن آموزشهای دین به سطح مسائل قابل فهم و حل دنیائی است که هم در شان خدا نیست و هم تنزل دادن شان پیغمبران به حد دانشمندان و بزرگان بشری است. ثانیاً این امر بزبان دین و ترک آن منجر خواهد شد چون انسان در اساس منفعت طلب و زیانکار است طبعاً در صورت ادغام دین و دنیا تمام اصول دین را بسود کسب قدرت و جاه دنیائی یا نادیده میگیرد و یا اولی را بسود دومی توجیه می کند؛ و ثالثاً امر دنیا بسیار پیچیده و در حال تحول است و از آنجا که ادیان برای هدایت کلی انسانها و آماده کردن آنها برای آخرت آمده اند به همه مسائل دنیا پاسخ نمی دهند و این امر که ممکن است در نظر مؤمنان بعنوان ناتوانی و عجز دینی تعبیر شود و به بی ایمانی آنان و از دست دادن آخرتشان منجر خواهد شد و در هر صورت اکثریت عظیم مردمان خسرالدنیا و الآخرة خواهند شد.

اما روحانیان سنتی بجای اصطلاح «ادغام» کلمه «توحید» را بکار میبرند که اصل اساسی همه ادیان توحیدی است و با توسل به آن اظهار عقیده میکنند که دین نه تنها شامل اعمال عبادی است بلکه تمام زمینه های زندگی اجتماعی انسان، از قبیل قانونگزاری، فرهنگ و اخلاق را نیز در بر میگیرد. بعقیده اینها اسلام «متعرض هر امر کوچک و بزرگی از اعمال فردی و اجتماعی - هرچه میخواهد باشد - شده و هیچ چیز نیست که انسان وابسته به آن یا آن وابسته به انسان باشد مگر آنکه شرع اسلامی در آنجا قدم گذاشته یا اثر قدم شرع

پیدا» باشد (۵). در نتیجه، برخلاف تصور مخالفان ادغام دین و دنیا، وقتی حکومت اسلامی زمام جامعه را در دست داشته باشد بیاری اصول و احکام دینی میتواند ضمن اداره نظام جامعه بر اساس قوانین الهی به پرورش انسانها یا «اخلاق فاضله و معارف حقه» نیز پردازد و آنان را برای عزیمت به سوی معاد و زندگانی ابدی سعادت آمیز آماده کند. بعلاوه، «شئون کلی زندگی» با تغییر زمان تحول نمی پذیرد. اختلاف دو عصر و دو منطقه هم از مقوله اختلاف مصادیق و موارد است و از آنجا که کتاب و سنت تمام احکام اسلامی و کلی الهی را در بردارد حاکمیت میتواند در هر زمان و مکان متناسب با «تغییر اسباب و مصالح» تصمیمات تازه بگیرد و احکام تازه صادر کند (۶).

در مسئله ترک دنیا بخاطر دین و بالعکس ترک دین بخاطر دنیا، صاحب نظر متجدد مسلمان در عین جدا کردن دین و دنیا از یکدیگر نوعی رابطه میان این دو برقرار میکند. یک نظر بر آنست که در دین اهل آخرت است و انسان مؤمن باید بداند که دین بخاطر دنیا بوجود نیامده است. اگر در کتاب آسمانی سفارش ها و تعلیماتی در مورد دنیای انسان ها دیده میشود نه بخاطر رفاه مادی و دنیوی اوست بلکه وسائلی است برای «تقرب به سوی خدا و تأمین سعادت دار اخروی». با اینهمه «اگر هدف جامعه ای خدا و آخرت باشد و در جهت خدا و عمل به احکام خدا حرکت کند دنیای این جامعه نیز بهبود پیدا میکند و قرین نعمت و سعادت میشود.» البته این یک معادله یک طرفه است با این معنی که تلاش های دنیایی انسان و موفقیت های ناشی از آن اگر بقصد قربت صورت نگیرد ذخیره ای برای آخرت نخواهد بود. (۷)

صاحب این نظر توجهی به تضاد گفته خود ندارد که با این ترتیب در آن واحد اکثریت عظیمی از انسانها را به ترک دین و معدودی را به ترک دنیا و رهبانیت تشویق میکند زیرا اگر سخن دیگر او را بپذیریم که انسان «ذاتاً خودبین و نزدیک فکر و فطرتاً خودخواه و استثمارگر است» (۸) طبیعتاً در زمان حیاتش دنیا را برمیگزیند و اگر گاهی هم به اجرای تعالیم دین پردازد از ترس آخرت و از روی ریا خواهد بود، تنها عده ای معدود از خواص دیندار خواهند ماند که شیفته آرمانهای آسمانی و الهی شده و دنیا و نعمات آنرا خوار می شمارند.

اما نظر دیگر بر آنست که درست است که «تعلیمات دینی علی الاصول برای حیات اخروی جهت گیری شده اند» اما از آنجا که «دنیا مقدمه و مزرعه آخرت است» طبیعتاً نمی توانند به دنیا بکلی بی اعتنا باشند؛ و دین لااقل به نسبت همان مقدمه به دنیا می پردازد. به تبع این نظر انسان مؤمن نیز نباید آن مقدمه را چنان وسعت بخشد که

ذی المقدمه را در آن بیچد و خود در وسعت آن گم شود. این نظریه به این نتیجه میرسد که دین به درد دنیا میخورد و نتایجی هم برای این عالم در بر دارد بی آنکه این تصور پیش آید که «دین از ابتدا در خور این عالم و برای زندگی این جهانی پدید آمده باشد. با وجود این این نظریه، برخلاف نظر پیشین میان دین و دنیا رابطه ای دوطرفه، لااقل در حد ذی المقدمه و مقدمه قائل میشود و تا آنجا پیش میرود که وجود دین را منوط به وجود دنیا و آخرت هر دو، و البته در یک معادله نابرابر، میکند. (۹)

بحث رابطه دین و دنیا از آنجا ضرورت پیدا میکند که موضعگیری درباره آن به نتایجی در مورد رابطه دین و حاکمیت، که گرفتاری امروزی جامعه ایران و جنبش های اجتماعی-سیاسی است، منجر میشود.

در مورد این رابطه وضع روحانی مسلمان معتقد به «توحید» روشن است. او از آنجهت که اعتقاد دارد که هیچ «رطب و یا بسی» نیست که در کتاب مبین نباشد، حاکمیت اسلام را بر جامعه امری بسیار طبیعی میدانند و اعتقاد دارد که والی و زمامدار اسلامی بر اساس احکام کتاب و سنت که غیر قابل نسخند بر زندگی اجتماعی و احوال شخصی مؤمنان فرمان میراند و ضمانت اجرایی قوانین اسلام برعهده اوست؛ در موارد پیش بینی نشده هم براساس همان احکام، مثل یک سرپرست منزل، تصمیم میگیرد و به مرحله اجرا می گذارد (۱۰). برای مثال خمینی میگفت: «حکومت... شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است» و بطوریکه معلوم است در زمان پیغمبر دیانت از سیاست، و روحانی و سیاستمدار زمامدار از یکدیگر جدا نبودند تا آنجا که رسول خدا در اجرای قوانین برای مثال «دست میبرید، حد میزد و رجم میکرد». (۱۱)

اما نظر روشنفکر مسلمان باین صراحت و سراسرستی نیست. صاحب نظری که سفارش ها و تعالیم آسمانی را صرفاً بخاطر آخرت میخواهد و هدف بعثت انبیا را صرفاً تقرب به خدا میدانند و اداره دنیا را امری کاملاً دنیائی تلقی میکند ممکن است سرانجام به آنجا برسد که حساب معتقدات و تعالیم اسلامی را بکلی از مقررات مربوط به اداره حکومت و نظامات اجتماعی جدا کند. اما صاحب نظرانی که میان دین و دنیا رابطه ذی المقدمه و مقدمه قائلند، و بهر حال میان دنیا و دین به نوعی رابطه اعتقاد دارند بهیچوجه نمی توانند ضرورت دخالت دین در امور دنیا را کنار بگذارند و چون باری بهرجهت توجه دارند که دین در دنیای ما جواب همه امور را نمیدهد و گذشته از آن گرفتاری های زیادی هم بوجود میآورد، برای اثبات نظر خود به بحث های پیچیده و سردرگم متوسل میشوند.

ایشان در آنچه که به رابطه دین و جامعه انسانی مربوط میشود به مقولات سیاست، دولت و حکومت و امثال آن و تفکیک میان آنها می پردازند و یا در آنچه مربوط به حکومت روحانیت است به بحث هائی از قبیل ولایت و وکالت و مانند آن متوسل میشوند و یا بحث درباره سکولاریسم و یا عرفی شدن جامعه و حکومت مخاطب خود را به لایبرتی بی سرانجام میکشند و میکوشند تا با طرح مسائل حاشیه ای از دادن پاسخ صریح به مخاطب خود فرار کنند.

(ادامه دارد)

زیرنویس ها :

- ۱- ص ۷۵ مجله مهرگان، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، بنقل از کیهان، ۹ بهمن ۱۳۵۷.
- ۲- مجموعه آثار ۱، جلد اول از بخش اصول عقاید، انتشارات صدرا، ص ۴۹۱.
- ۳- صفحات ۶۱-۶۴ بازیابی ارزشها، جلد اول.
- ۴- ص ۸ مجله کیان - شماره ۲۶، مقاله معنا و مبنای سکولاریسم
- ۵- ص ۶۵ روابط اجتماعی در اسلام، علامه طباطبائی.
- ۶- رجوع شود به همان کتاب.
- ۷- رجوع شود به صفحات ۵۴ ز ۵۵ کیان، شماره ۲۸، مقاله «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» مهدی بازرگان
- ۸- ص ۴۸ همان نشریه.
- ۹- ص ۱۲ مجله کیان، شماره ۲۷، خدمات و حسنات دین، عبدالکریم سروش.
- ۱۰- ص ۸۰ روابط اجتماعی اسلام
- ۱۱- رجوع شود به صفحات ۲۲-۲۷ ولایت، روح الله خمینی.

ترازوثی با دو کفه نابرابر

نه تنها در بامدادان بهار و تابستان و پائیز، بلکه حتی در صبحگاهان سرد زمستان نیز، اگر گذار شما به یکی از خیابانهای فرعی و یا کوچه‌های کم‌رفت و آمد «لوس آنجلس» بیفتد؛ دوچرخه‌سوار، و گاهی؛ موتورسواری را خواهید دید که بسته‌های کوچک و سبکی به سوی خانه‌های خاموش پرتاب می‌کند، و اگر حس کنجکاوی، شما را به پیش رفتن و نگریستن بر یکی از آن بسته‌ها وادارد، یک نسخه روزنامه و یا مجله را در پوششی از نایلون، مقابل خود خواهید یافت و اگر آنرا از جای برنگیرید؛ روز بعد در همان محل، لگد کوب عابران و آلوده به قطرات فواره‌های چمنشوی خیابان خواهد شد و این نکته شگفت را بر شما و کنجکاوان دیگر روشن خواهد کرد که در روزگار ما، تعداد نویسندگان؛ بیش از خوانندگان، و شمار «پیام فرستان»؛ افزون‌تر از «پیام گیران» است!

اما اگر شما یکی از آن بسته‌های نایلون پوش را بگشائید و روزنامه یا مجله‌ای را که در جوف آن است از نظر بگذرانید به حیرتی دوگانه دچار خواهید آمد که در مرحله نخستین، حاصل زیبایی چاپ و نفاست کاغذ آن نشریه، و در مرحله دوم؛ مولود تناقضات پنهان و آشکار مطالبش خواهد بود و این سؤال، بی‌درنگ بر خاطر شما نقش خواهد بست که این همه اسراف در طبع و نشر چنین مطبوعاتی به قصد چیست و این همه پراکنده‌گویی و پریشان نویسی قلمزنانشان برای چیست؟

نویسندگان همه این تشریاتی که معمولاً به هزینه بنیادهای بازرگانی و یا تبلیغاتی شهرکهای منطقه «لوس آنجلس» امکان ظهور یافته‌اند؛ در میان انبوهی از آگهیهای تجارتي، مطالبی درباره یک میهمانی مجلل به افتخار فلان هنرپیشه و یا فلان تاجر سرشتاس، شرحی از مراسم گشایش یک «سالن مد» و یا یک «بوتیک جواهر فروشی» را در کنار مقاله‌های مربوط به خطر ورود نوجوانان به دسته‌های گنگستری، و نوشته‌ای در باب نقائص آموزش و پرورش فلان شهرک را همسراه اقتصادی از داستان خشونت آمیز فلان فیلم جدید به خوانندگان خیالی خود عرضه می‌دارند و اگر چنانکه در آغاز این مقاله نوشتیم؛ آن

خوانندگان خیالی را نیابند و نوشته هاشان پایمال رهگذران و یا دستخوش باد و باران شود، غمی به دل راه نمی دهند و «وظیفه» خود را انجام یافته می دانند و کار بهره گیری از آن «وظیفه» را بر عهده مخاطبان ناشناخته خویش می گذارند.

و اما این شیوه پیام رسانی، خاص نشریات برزن ها و یا شهرکهای «لوس آنجلس» نیست و تا آن جا که من خبر دارم: نه فقط در روزنامه ها و مجلات «بومی» سایر ایالات آمریکا، بلکه در جرائد مهم و معتبری چون «نیویورک تایمز» و «واشینگتن پست» و «لوس آنجلس تایمز» نیز همین شیوه مرضیه را می توان یافت و با دیدن صفحات متعدد و گوناگون این جرائد و نگرستن بر آگهیهای رنگارنگ تجارتنی و (در میان آنها) مقالات دراز و کوتاه نویسندگانشان درباره آسمان و ریسمان، می توان از خود پرسید که آیا چه کسانی وقت خواندن این مطبوعات «حجیم» را دارند و یا چه کسانی این پیامهای متعدد و متناقض را هر روز در می یابند و درک می کنند؟ و پاسخ چنین سؤالی آنگاه داده می شود که چشم پرسنده، لاشه های دست نخورده این مطبوعات را در تابوت زباله ها می بیند و از برخورد با آن واقعیت نتیجه می گیرد که خریداران جرائد پر برگ و پر تیراژ آمریکا، چنان از پریشان گوئی قلمزنان و گوناگونی پیامهای ایشان «کلافه» شده اند که شاید در آن جرائد، جز اخبار مهم و عناوین مقالات را نمی خوانند و بیشترین صفحات را - ناخوانده - در سطلهای خاکروبه می اندازند و با این عمل نشان می دهند که در میان «پیام فرستان» و «پیام گیران» نه فقط مقاصد مشترک، بلکه حتی مقاصد متشابه نیز وجود ندارد.

و اما برای پی بردن به علت یا علل این «عدم تفاهم» به یاد باید آورد که ایالات متحده آمریکا: سرزمین ثروتیهای متراکم در نزد اقلیتی ناچیز، و محرومیتهای فراوان برای اکثریتی انبوه است و این همزیستی مکننت و فقر، روابط مشترک و نیازهای متشابه را در جامعه آمریکائی، مخدوش و مغشوش کرده و موجب شده است که وجود اینهمه وسائل نقل و نشر، «غنی» از حال «فقیر» بی خبر بماند، و نیز: «اکثریت»، پیام «اقلیت» را در نیابد. از این گذشته، نظام سوداگری در این سرزمین پهناور، بازاری عظیم به وجود آورده است که فروشندگان و خریدارانی نابرابر دارد، بدین معنا که گروههای غنی و قلیل «تولید کننده»، فرمانروایان خود کامة این بازار عظیمند و هر روز، کالاهائی چنان نوظهور عرضه می دارند و برای فروختن آنها چنان به فوت و فن های تبلیغاتی دست می یازند که توده های کثیر «مصرف کننده» را به «مرض خرید» گرفتار می کنند و آن توده های کثیر، چاره ای جز اختیار یکی از این دو طریق نمی بینند که یا مبالغی کمابیش گزاف پردازند و فلان کالای تازه درآمد را بخرند، و یا به حکم تهیدستی، چشم از آن متاع برگیرند و حسرتش

را بخورند! و طبیعی است که در این جامعه «مصرف آفرین»، مقاصد فروشندگان و خریداران - اگر هم مستقیم باشند - متضادند و به همین سبب، مشترک و یا متشابه نمی توانند بود و جراند پُر برگ و پُر تیراز - که غالباً به سرمایه «تولید کنندگان کالاها» انتشار می یابند - طبعاً حامل پیام های همان کسانی است، و بنا بر این، جماعات «مصرف کننده» نیز به خود حق می دهند که فقط به قدر حاجت خویش از چنان پیام هائی بهره بگیرند و بسیاری از آنها را که به کارشان نمی آید در سطلهای زیاده فرو افکنند. اما اگر این «عدم تفاهم»، منحصر به قلمرو مطبوعات و خریداران نشان بود: سخن من نیز در همین جا خاتمه می یافت ولی به گمان من، در میان رسانه های دیداری و شنیداری و مشتریان آنها نیز نظیر همین «عدم تفاهم» را سراغ می توان کرد و در این صورت، اگر هم تعداد رادیوها و تلویزیونهای آمریکائی خیلی بیشتر از تعداد مطبوعات نباشد، بی شبهه می توان گفت که شمار شنوندگان و بینندگان رسانه های سمعی و بصری از شمار خوانندگان نشریات گوناگون بسی افزون تر است و به همین سبب، دامنه این «عدم تفاهم» در میان فرستندگان و گیرندگان پیامهای صوتی و تصویری، بسیار گسترده تر از دامنه آن عدم تفاهمی است که در میان نویسندگان و خوانندگان مطبوعات وجود دارد و علتش هم این است که مدت پخش برنامه هائی که به درد اکثریت مردم می خورد با تعداد و زمان برنامه هائی که فراخور پسند برخی از بالانشینان و خوشگذرانان اجتماع است، به هیچ روی در فهرست مطالب رادیوها و تلویزیونها برابر نیست و گواهی این مدعا را مقایسه گزارشهای مفصل صوتی و تصویری درباره بازپرسی پرهیاهوی «کاخ سفید واشینگتون» با گزارشهای بسیار کوتاه خبری از مذاکرات و ماجراهای مهم سیاسی جهان به دست تواند داد و معلوم خواهد کرد که تفاوتشان از لحاظ کیفیت کار و کمیت وقت - بنا به قول معروف - به اندازه فاصله زمین تا آسمان است. به عبارت رساتر: شنوندگان یا بینندگان که سیل و طوفان و زلزله، بنیاد معیشت و اقامتشان را برانداخته و خودشان را به صورت خانه بردوشان و آوارگان درآورده است، اگر ناگهان به رادیو و یا تلویزیونی گوش و چشم بسپارند که از خانه ای دور و یا ویتترینی نزدیک، برنامه پخش می کند: جز گزارشی مصور و مفصل از ماجراهای جنسی آقای «کلینتون» و خبرهائی کوتاه و یا تصاویری زودگذر از بلایای طبیعت نخواهند دید و نتوانند شنید، و آیا تفصیلی که در آن گونه گزارشهای جنجالی، و اختصاری که در این گونه خبرهای مهم رادیویی و تلویزیونی به کار برده می شود، موجب همان عدم تفاهمی نیست که از آغاز این نوشته تا کنون بدان اشاره کرده ام؟

چنین است که آگاهی‌های مردم آمریکا از وقایع سرنوشت‌سازی که در چهار گوشهٔ جهان می‌گذرد به مراتب کمتر از اطلاعاتی است که دربارهٔ عشق‌بازیهای راستین و یا دروغین رئیس‌جمهوری خود به دست می‌آورند. اما از آنجا که دنیای امروز، از لحاظ شبکه‌های ارتباطی، به همان دهکدهٔ معروف «هربرت مارشال مک لوهان»* تبدیل یافته است و اخبار گوناگون از هر سو به گوش ساکنان آن می‌رسد، آمریکائیان هم که از دیدن یا شنیدن تصاویر و گزارشهای «بازپرسی کاخ سفید» تا سرحد نفرت اشباع می‌شوند، ناچار، خبرهای دیگر و لازم‌تر را یا در مطبوعات می‌خوانند و یا از سایر فرستنده‌های رادیویی و تلویزیونی دریافت می‌دارند و هر کدام، دیر یا زود، به احساس عدم تفاهمی که تدریجاً در میان خودشان و خداوندان رسانه‌ها پدید می‌آید، پی می‌برند اما جز گاهگاه و به ندرت، بانگی از سر اعتراض و یا انتقاد بر نمی‌آورند و این امر، نشان آن است که پیامها و خبرها، چه از سوی مطبوعات و چه از سوی وسائل نقل و نشر دیداری و شنیداری، همه یکجانبه اند و خواست‌ها و نیازهای مخاطبان خاموش، تأثیری در تنظیم و انتشار آنها ندارند.

و اما باید دانست که این احساس عدم اعتماد و یا عدم ارتباط در میان «پیام فرستان» و «پیام گیران»، ویژهٔ آمریکا و آمریکائیان نیست و تقریباً در تمام کشورهای پیشرفتهٔ اروپا نیز (که نظام‌های دموکراسی و سرمایه‌داری را به هم آمیخته‌اند) وجود دارد. به عبارت دیگر: وسائل ارتباط جمعی در این کشورها، یا در اختیار حکومت و یا متعلق به مؤسسات شخصی سرمایه‌دارانند، و در هر دو صورت: پیامها و نوشته‌ها، و گاهگاه، حتی «اخبار» آن رسانه‌ها از قلم و زبان گروهی معدود (که در استخدام حکومتها و یا ثروتمندانند) خوانده و شنیده می‌شوند و مردم آن ممالک را در زیر «پوشش» خود می‌گیرند اما این مردم، نه فقط دخالت یا تأثیری در تدوین و ترویج آن پیامها و نوشته‌ها ندارند، بلکه اعتراض و انتقادی هم نسبت به مؤلفان و مروجان آنها نمی‌کنند.

البته، در کشورهای جهان سوم (یا: ممالک عقب‌مانده) وضع دیگری حکمفرماست، بدین معنا که عنان اختیار مطبوعات و رسانه‌های سمعی و بصری کاملاً در دست حکومتهای آن ممالک است و طبعاً مردمشان نیز (که غالباً بی‌سوادند) مخاطبان خاموش حاکمانند و اگر هم نیت اعتراض کردن داشته باشند: جرأتش را ندارند و بنابراین، پیامها و نوشته‌های یکجانبه، بی‌جواب می‌مانند. اما به رغم تفاوتی که میان کشورهای پیشرفته و ممالک عقب‌مانده وجود دارد، دربارهٔ همهٔ آنها این سخن را می‌توان گفت که اگر ستون اصلی حکومت «دموکراسی» بر پایهٔ شرکت مردم در امور مملکتی استوار باشد، بی‌گمان «یکسویه بودن ارتباطات» را خلی بزرگ در ساختمان این گونه حکومت باید دانست و بحرانی عمیق در

این قرن آگاهیهای سودمند بشری باید شمرد. جهانی که در آن، توده های کثیری از مردم همه کشورهای، سخنان یا پیامهای گروه معدودی را اجباراً دریافت می کنند اما به رغم همه وسائل موجود ارتباطی، هیچ گونه اختیاری در پاسخ گوئی به آنها ندارند؛ جهانی نامتعادل است و نظام «دموکراسی راستین» را (که تجسم روابط متعادل باید خواند) در چنین جهان، جانی نتواند بود زیرا سزاوار نیست که وسائل بی شمار نقل و نشر، اکثریت ساکنان کره خاکی را با سخنان و پیامهای یکجانبه خود «بمباران» کنند و ناظران و آسیب دیدگان این هجوم، جرأت و یا قوت اعتراض کردن را نداشته باشند. این وضع، به ترازویی شبیه است که کفه هائی سخت نابرابر دارد.

لوس آنجلس - اسفند ماه ۱۳۷۶ = مارچ ۱۹۹۸.

* Herbert Marshall MacLuhan جامعه شناس مشهور کانادائی (۱۹۸۰-۱۹۱۱) که نظریاتی درباره رسانه های دیداری و شنیداری (تلویزیون و رادیو) داشت و معتقد بود که فرهنگ شفاهی این رسانه ها، سرانجام بر فرهنگ کتبی بشری پیروز می شود و جهان، از برکت ارتباطات رادیویی و تلویزیونی، به دهکده ای بزرگ شباهت می یابد.

فرهنگی - اجتماعی

محمد علی همایون کاتوزیان

یکی بود یکی نبود:

«فارسی شکر است»

جمال زاده با یکی بود یکی نبود مشهور شد. جامعه ما خیلی افراط و تفریط می کند و بالا و پائین می پرد. و استاد زنده باد و مرده باد گفتن است، حتی درباره یک شخص بخصوص در زمانهای گوناگون. و همین کار را در مورد جمال زاده هم کرده است... در همین یکی دو دهه گذشته درباره «پدر علم فلان در ایران» و «مادر علم بهمان در ایران» کم مقاله نخوانده ایم؛ البته بعد از مردنشان.

با همه این احوال، این باور که جمال زاده داستان نویسی جدید را در ایران جا انداخت کاملاً درست است. اخیراً در مقدمه مقاله ای دربارهٔ رمان دارالمجانین جمال زاده نوشتم: مهم ترین دلیل توفیق تاریخی یکی بود یکی نبود این بود که همه ناخود آگاهانه منتظرش بودند. یعنی همه (بدون اینکه خود بدانند یا به یکدیگر بگویند) منتظر گردی بودند که گرز داستان نویسی جدید را - که پیش از این شروع شده ولی هنوز جا نیفتاده بود - محکم بر زمین بکوبد. (۱)

سر موضوع در نیمه دوم قرن نوزدهم باز شد. ترجمه داستانهای فرنگی - و بویژه ترجمه محمد طاهر میرزا (نیای خاندان اسکندری) از سه تفنگدار و کنت مونت کریستوی الکساندر دوما - در میان جامعه محدود کتابخوان آن روز اثر بسیار مطلوبی گذاشت. میرزا فتحعلی آخوندف (بعدها: آخوندزاده) نیز، هم در نمایشنامه نویسی هم در نقد ادبی - خاصه رساله «قرتیکا» - زمینه را برای نسل های بعدی فراهم کرد، اگرچه در زمان حیات خودش کار او تأثیر چندانی نداشت. با این وصف، پیش از انتشار یکی بود یکی نبود هنوز داستان نویسی جدید جا نیفتاده و چارچوب خود را نیافته بود.

بهترین کارهایی که پیش از آن نوشته و منتشر شد دورمان بودند: مسالک المحسنین

طالبوف تبریزی و سیاحتنامه ابراهیم بیگ حاج زین العابدین مراغه ای. این دو کتاب تقریباً همزمان با یکدیگر (در حدود سال ۱۹۰۴ میلادی) منتشر شدند. یکی بود یکی نبود هفده سال بعد، در سال ۱۹۲۱ میلادی (۱۳۰۰ هجری شمسی) انتشار یافت. کارهای طالبوف و مراغه ای - گذشته از جنبه اجتماعی شان که بیشترین تأثیر را داشت - از نظر زمینه سازی برای داستان نویسی جدیدی بسیار مفید و مؤثر بود. این دو داستان از خیلی جهات با حکایات سنتی تفاوت اساسی دارند. موضوعشان نقد و انتقاد اجتماعی ست (که در مورد ابراهیم بیگ صریح و در مورد مسالک المحسنین نسبتاً پوشیده و غیر مستقیم است). حوادثشان، اگرچه تخیلی ست، ولی افسانه ای، رؤیایی یا سحرآمیز نیست. زبانشان - و به ویژه نثر ابراهیم بیگ - با نثر ادبی قرن نوزدهم متفاوت - یعنی از آن عادی تر و روان تر - است. هدفشان برخورد با مسائل مورد علاقه روشنفکران آن روز است.

با وجود این، امروز که ما مسالک المحسنین و سیاحتنامه ابراهیم بیگ را می خوانیم انگار که از دنیایی دیگرند، اما یکی بود یکی نبود هنوز هم جزیی از دنیای ماست. انگار که پیشتازان رنسانس ادبی در اروپا - بوکاچیو (BOCCACCIO)، پترارک (PETRARCH) و چوسر (CHAUCER) - همه در قیاس با رابله و مارلو و شکسپیر قدیمی به نظر می آیند. در واقع یکی بود یکی نبود خط فاصل و وجه تمیز داستان نویسی پیش از خود و پس از خود شده است.

داستانهای یکی بود یکی نبود بین سالهای ۱۳۳۳ و ۱۳۴۰ قمری ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۰ میلادی) نوشته شده اند. پیش از این دوسه رمان تاریخی منتشر شده بود که بهترینشان شمس و طغرای محمد باقر میرزا خسروی ست. اما این داستانها نیز - با همه تازگی موضوع و (تا اندازه ای) بیان - هنوز در مرحله آمادگی قرار دارند. حتی کارهای صنعتی زاده کرمانی و مشفق کاظمی که در دور و بر یکی بود یکی نبود منتشر شدند بلوغ آن را نداشتند.

توفیق فوری و بزرگ یکی بود یکی نبود دلایل گوناگونی داشت. امروز که ما دلایل توفیق این اثر را بررسی می کنیم طبعاً به تأثیر دراز مدت آن می اندیشیم، و در نتیجه - به حق - تأکید را بر اهمیت ادبی آن می گذاریم. و این خود نشان دهنده اهمیت ادبی آن کار است، و گرنه تأثیری فوری آن فراموش می شد، و شاید فقط در کتابهای تاریخ ذکری از آن می رفت. در واقع، امروز کمتر کسی - اعم از خواننده و ناقد - می داند که سرو صدای بزرگی که بلافاصله پس از انتشار درباره این مجموعه داستان به راه افتاد تقریباً تماماً به دلایل فرهنگی و اجتماعی بود. آن هم بیشتر به خاطر اینکه پاره ای از وجوه انتقادی آن در زمینه واپس گرایی های مذهبی و فرهنگی خشم توفنده جمعی را برانگیخت، تا آنجا که کار

به سب و لعن بر سر منابر کشید.

صاحب مال در آن زمان در برلن بود، اما شرح ماجرا البته به گوشش رسید و آن جوان کمتر از سی ساله را - چنانکه خود او می گوید - سخت افسرده و پریشان کرد. از جمله، سید عبدالرحیم خلخالی - از جوانان انقلاب مشروطه، که چند سال بعد داستان عباسه را نوشت - بلافاصله در نامه ای شرح ماجرا را به او گفت:

.. نمی دانم از اوضاع ایران مسبوق هستید یا نه. کتاب یکی بود یکی نبود شما به تهران ولوله انداخت. چماق های تکفیر به حرکت [درآمد] و فریادهای و شریعتا بلند شد... مؤمنین عالی مقام در مساجد و منابر اجتماع نموده در مقابل کفر و زندقه مشغول صف آرایی گشتند. در این بینها یکی از وکلاء مجلس مقدس راجع به قانون هیئت منصفه نطقی فرمودند که به زعم اصحاب رایحه کفر از آن استنباط می شد. یکی از جراید محلی هم قصه «بیله دیگ بیله چغندر» را از کتاب یکی بود یکی نبود شروع کرد به انتشار دادن. مسجد جامع مرکز اجتماع عملاء و ذاکرین گردید... مجازات و تبعید دو نفر جریده نگار [= روزنامه نگار] که یکی از آنها همان ناشر قصه شما بود جدا خواسته شد. بازار و دکا کین بسته گردید و از هر طرف حملات شروع شد... این نکته نیز ناگفته نماند که، در مقابل اجتماع مسجد جامع، اجتماعی هم در مسجد سپهسالار از دستجار احرار [= آزاد یخواهان] تشکیل گردید... خلاصه علمای اسلام برای سانسور مقالات... از قبیل یکی بود یکی نبود تا پانزدهم شهر جاری [= ماه جاری] در مسجد بودند تا بالاخره مقاصد حقه آقایان انجام، و رئیس الوزرا به مسجد رفته آقایان را به خانه هاشان روانه کرد. الحال محض این فتح بزرگی که آقایان کردند دو شب است که بازار را چراغان می کنند... (۲)

می بینید که چه خبر بود. با این وصف آنچه از تأثیر یکی بود یکی نبود بزرگ و ماندنی بود همان جنبه ادبی آن بود. و این چند دلیل داشت. یکی اینکه به شیوه منظم و موزونی سبک رئالیسم انتقادی را به داستان سرایی ایرانی تطبیق داد. اینکه آیا خود نویسنده در زمان نوشتن آن داستانها از این نکته آگاه بود یا نبود روشن نیست و اهمیتی هم ندارد. مهم این است که - در حدود ساده و آغاز کننده ای - این سبک، و تکنیک های آن، را در داستانهایش به کار برده بود. و همین سبب شد که رئالیسم یکی از پایه های اساسی داستان نویسی جدید شود، و بویژه به دست هدایت و نویسندگانی که تحت تأثیر او و جمال زاده بودند سالهای درازی شیوه غالب باشد (مدرنیسم ادبی هدایت موضوع

دیگری ست که بعداً به آن اشاره ای خواهم کرد).

نکته دیگر اینکه جنبه ادبی این اثر قوی بود، و چنانکه پیشتر گفتیم همین نیز سبب دوام آن شد. از انقلاب مشروطه تا زمان انتشار این کار - و چند سال پس از آن - مسائل سیاسی و اجتماعی در صدر مقولات شعر و نثر جدید قرار گرفت، چنانکه گاهی نه فقط شعار سیاسی، بلکه حتی هتاک و فحش ناموسی در دستور کار (یا به قول قدما «اغراض») شاعری و نویسندگی مقام بالایی داشت. کسانی هم که به مقولات سیاسی نمی پرداختند اغلب به پند و موعظه دست می زدند و «درسهای اخلاقی» می دادند. توجه جمال زاده به مقولات فرهنگی و اجتماعی کاملاً بارز و آشکار است. حتی دیدگاههای اجتماعی او چندان پوشیده نیست. اما، در عین حال، به خاطر نیرومند بودن وجه ادبی کارش، شعار سیاسی در آن به چشم نمی خورد، و به خاطر جنبه رئالیستی آن، پند و موعظه و درس اخلاقی در آن دیده نمی شود. و در ارتباط با همین نکات، خصلت و فطرت قصه گوئی در جمال زاده چنان است که وقتی داستانی از او می خوانید (ولو اینکه چندان خوب نباشد؛ که گاهی نیست) در وهله نخست حس می کنید که قصه ای خوانده اید.

سوم اینکه، زبان داستانهای یکی بود یکی نبود (اگرچه، برخلاف معروف، عامیانه نبود) سهل و ساده و عادی و محاوره ای بود، یعنی زبان روزنامه های انقلاب مشروطه (و خاصه نثر دهخدا در صوراسرافیل و شعر اشرف الدین در نسیم شمال) را در داستان نویسی به کار انداخته بود. و این کار را هم آنقدر آگاهانه و با اصرار کرده بود که تقریباً نیمی از «دیباچه» کتاب را صرف تبلیغ و توجیه آن کرده است. او در این دیباچه نوشت که در ایران آن روز:

شخص نویسنده وقتی قلم در دست می گیرد نظرش تنها متوجه گروه فضلا و ادب است و اصلاً التفاتی به سایرین ندارد، و حتی اشخاص بسیاری را نیز که سواد خواندن و نوشتن دارند، و نوشته های ساده و بی تکلف را بخوبی می توانند بخوانند و بفهمند هیچ در مد نظر نمی گیرد، و خلاصه اینکه پیرامون «دموکراسی ادبی» نمی گردد. (۳)

او در ادامه گفت که در کشورهای پیشرفته:

با آنکه اهالی آن ممالک عموماً مدرسه دیده و باسوادند، و در فهم انشای مشکل نیز چندان عاجز و درمانده نیستند، باز انشای ساده ممدوح [مورد پسند] است، و نویسندگان همواره کوشش می کنند که هرچه بیشتر همان زبان رایج و معمولی مردم کوچه و بازار را با تعبیرات و اصطلاحات متداوله به لباس ادبی درآورده و با

نکات صنعتی آراسته به روی کاغذ آورند، و حتی علمای بزرگ هم سعی دارند که کتاب‌ها و نوشته‌های خود را تا اندازه‌ی مقدور به زبان ساده بنویسند... (۴)

چنانکه پیشتر اشاره شد زمینه‌ی این کار را قلمزنان تجدّد خواه دوره‌ی مشروطه - بویژه دهخدا و اشرف الدین - فراهم آورده بودند. تا کسی خود را در شرایط ادبی و فرهنگی آخر قرن نوزدهم قرار ندهد ممکن نیست که - حتی گذشته از مضمون و محتوا - میزان تازگی نشر دهخدا و شعر سید اشرف الدین را، آنچنانکه سزاوارند، لمس و درک کند. مثلاً دهخدا در ستون «چرند و پرند» نوشت:

اگر به یک مسلمان ایرانی بگوئید مؤمن آب دماغت را بگیر، مقدس چرک
گوشت را پاک کن، دشمن معاویه ساق جورابت را بالا بکش، کار به این
اختصار برای این بیچاره مشقت و مصیبت بزرگی ست. اما اگر بگویی آقا سید
پیغمبر شو... فوراً مخدومی چشمها را با حالت بهت به دوران می اندازد، چهره را
حزن می دهد، صدایش خفیف می شود... یعنی تمام ذرات وجود آقا برای نزول
وحی و الهام حاضر می گردد... (۵)

و مثلاً اشرف الدین گفت (و در نسیم شمال چاپ کرد):

تا کله شیخنا ملنگ است تا در دل ما غبار و رنگ است
تا پیر دلیل مست و منگ است تا رشته به دست این دبنگ است
این قافله تا به حشر لنگ است...

خر صاحب اختیار گشته سگ مصدر کار و بار گشته
روبه عظمت مدار گشته شاپشال خزینسه دار گشته
شه مات و به خلق عرصه تنگ است
این قافله تا به حشر لنگ است (۶)

جمال زاده ادای اینها را در نیاورده، بلکه از شیوه‌ی ساده نویسی شان درس گرفته و نتیجه‌ی آن را در داستان نویسی به کار برده. و همین نیز تأثیر مستقیم بر هدایت و علوی و بعدی‌ها گذاشته.

نکته‌ی چهارم درباره‌ی تازگی‌های یکی بود یکی نبود، بنیاد کردن ژانر داستان کوتاه در زبان فارسی بود. داستان کوتاه در ادبیات فرنگی هم ژانر نسبتاً جدیدی بود. در اواخر قرن نوزدهم نمایشنامه نویسی - که در ادبیات کلاسیک یونانی و رومی سابقه‌ی طولانی و بزرگی داشت - در انگلیس پا گرفت، و بهترین نمونه‌هایش آثار شکسپیر و مارلو بود. همین در اواسط قرن هفدهم و پس از آن در فرانسه پا گرفت و رونق یافت، و بهترین نمونه‌هایش آثار

کرنی، راسین و مولیر بود. از اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هیزدهم رمان نویسی جدید در انگلیس پدید آمد که از جمله نویسندگان مشهور آن دوران دنیل دیفو، هنری فیلدینگ و لارنس استرن بودند. از اواسط قرن هیزدهم همین آهسته آهسته در فرانسه شد، اگرچه کارهایی مانند کاندید ولتر و هلویز جدید روسورا - حتی به نسبت رمان های دیفو - کاملاً نمی توان رمان نامید. اما قرن نوزدهم قرن رمان بود، در انگلیس و فرانسه، و سپس روسیه و آمریکا و جاهای دیگر. و اهل این کار آن قدر زیاد و - بعضاً - مشهورند که مثال زدن زائد خواهد بود.

اما داستان کوتاه در واقع در نیمه دوم قرن نوزدهم رشد کرد و پا گرفت. برخی از رمان نویسان طراز اول - از جمله تولستوی و تورگینف - داستان کوتاه هم نوشتند، و دیگرانی چون مارک توین و - خاصه - گی مویسان و امیل زولا به این کار شهرت یافتند. مویسان در سال ۱۸۹۳ درگذشت، و زولا در سال ۱۹۰۲. یکی بود یکی نبود در سال ۱۹۲۱ منتشر شد. و به این ترتیب داستان کوتاه در ایران تا در حدود بیست سال پیش هنوز هم ژانر غالب بود. توفیق داستان کوتاه هم یکی به خاطر تشابهی بود که با قصه های سنتی داشت، و دیگر - و شاید مهم تر - اینکه در داستان کوتاه (تا اندازه ای مثل رباعی در شعر) می توان با مقدار کم نتیجه خوبی گرفت.

اینها نوعی توضیح و تحلیل و توجیه توفیق یکی بود یکی نبود است، و گرنه توفیق آن در همان بود که همه منتظرش بودند؛ و در تأثیر تکان دهنده ای که بر داستان نویسی جدید فارسی می گذاشت. جمال زاده داستان بعدی خود را - که رمان دارالمجانین بود - بیست سال پس از این منتشر کرد (از جمله به این دلیل که آن واکنش خشم آلود به یکی بود یکی نبود او را از دل و دماغ انداخته بود). یک دلیل بزرگ - اما نه تنها دلیل - اینکه این داستان و کارهای بعدی او (تقریباً نخوانده) رد شدند همان تأثیر غیر عادی و تاریخی یکی بود یکی نبود بود. صرف گفتن اینکه این کار «شاهکار» جمال زاده است حق مطلب را ادا نمی کند (صرف نظر از اینکه جمال زاده شاهکارهای دیگری هم دارد که سرفصلشان همان دارالمجانین است). هر نویسنده خوبی شاهکار یا شاهکارهایی دارد. اما، خیلی به ندرت، یک اثر ادبی یا هنری یا علمی (یا حتی سیاسی و اجتماعی) راه های کاملاً جدیدی می گشاید و - به قول صاحب چهارمقاله - «کارهای عظام را در نظام عالم سبب می شود.» و به همین قیاس بوف کور هدایت فقط شاهکار او نیست بلکه آغازنده فصل جدیدی در رمان نویسی فارسی است که - برخلاف یکی بود یکی نبود - برای دوره اش در ایران خیلی زود بود و سال های سال از انتشارش گذشت تا به طور جدی مطرح شود.

می گویند در مثل مناقشه نیست، و این نیز فقط مثالی برای روشن کردن نکته بالاست. اینشتاین پس از ارائه نظریه نسبیت - که نزدیک بود به خاطر آن او را از حرفه علمی اخراج کنند - پنجاه سال کار کرد و نظریات جدیدی داد. ولی البته هر کاری کرد، و هر کاری می کرد، آن تأثیر را نداشت، و نمی داشت. در تاریخ فیزیک نو این همه دانشمند آمده اند، با شاهکارهای بزرگ و کوچکشان. ولی تأثیر معدودی مانند کوپرنیک و کپلر و گالیله و نیوتن و اینشتاین از مقوله دیگری بوده است. به همین دلیل هم هیچ کس نگفت، و نگفته است، که اینشتاین پس از ارائه نظریه نسبیت دیگر نظریه با ارزشی ندارد، چه رسد به اینکه بگویند از فیزیک دانی افتاد، و حتی: اصلاً فیزیک دان نبود. باری این افسانه که «جمال زاده پس از یکی بود یکی نبود دیگر چیز با ارزشی نوشت» دلایل خودمائی تری هم داشت که در جای دیگری به آن اشاراتی کرده ام، ولی چون موضوع این مقاله همان یکی بود یکی نبود است در اینجا تکرار نمی کنم. (۷)

یکی بود یکی نبود شامل شش داستان است. «فارسی شکر است» از همه بهتر است. «درد دل ملا قربانعلی» و «دوستی خاله خرسه» خیلی خوب اند. «رجل سیاسی» خوب است، اما دو داستان دیگر به سطح آن نمی رسند. بحث مفصل درباره این داستانها را - به دلیل محدودیت صفحات - باید به نوشته دیگری موکول کرد. فعلاً به شرح و نقدی از «فارسی شکر است» قناعت می کنیم.

راوی داستان آدم فرنگ درس خوانده ای ست که در بازگشت به بندرانزلی می رسد و در دم بی هیچ دلیلی توقیف و حبس می شود. در آن «سولدونی» یک شیخ مستعرب و یک جوان مستفرنگ هم هستند... که ناگهان در را باز می کنند و یک جوان عامی را به داخل محبس «پرت می کنند». راوی که اصلاً «کلاه لگنی فرنگی» به سر دارد. فرنگی مآب هم که فکلی ست. پس یگراست به سراغ شیخ می رود، به نظلم، که آخر چرا ما را بی جهت حبس کرده اند. شیخ جواب می دهد که «مؤمن اعنان نفس عاصی قاصر را به دست قهر و غضب مده که الکاظمین الغیط والعافین عن الناس». جوان عامی که فقط کلمه «کاظم» به گوشش آشنا می آید جواب می دهد که «نه جناب، اسم نوکرتان کاظم نیست، رمضان است. مقصودم این بود که کاش اقلأ می فهمیدیم برای چه ما را اینجا زنده به گور کرده اند.» شیخ می گوید:

جزاکم الله مؤمن! منظور شما مفهوم ذهن این داعی گردید. الصبر مفتاح الفرج. ارجو که عمأ قریب وجه حبس به وضوح پیوندند، و البته، الف البته، بآی نحو کان، چه عاجلاً و چه آجلاً، به مسامع ما خواهد رسید. علی العجاله، در حین انتظار،

أحسن شقوق و انفع امور اشتغال به ذکر خالق است که علی کُل حال نَعْم الاشتغال است. (۸)

(و به این معنا که:

مؤمن خدا عوضت بدهد. من منظورتان را فهمیدم. صبر کلید گشایش است. امیدوار باش که بزودی دلیل زندانی شدن ما روشن شود و مسلماً، به شکلی از اشکال، دیر یا زود، به گوش ما برسد. فعلاً تا اینجا هستیم بهترین کارستایش خداست که در همه احوال بهترین کار است.»

«رمضانِ مادر مرده»، که البته چیزی از این بیانات دستگیرش نمی شود، به فرنگی مآب پناه می برد. او در جواب می گوید:

ای دوست و هموطن عزیز! چرا ما را در اینجا گذاشته اند؟ من هم ساعت های طولانی هرچه کله خود را حفر می کنم آبسولومان چیزی نمی یابم. نه چیز پوزیتیف نه نگاتیف. آبسولومان! آیا خیلی کمیک نیست که من جوان دیلمه از بهترین فامیل را برای یک... کریمینل بگیرند، و با من رفتار بکنند مثل یک آخرین آمده؟ ولی از دسیوتیسم هزارساله و بی قانونی [بی قانونی] و آریتر که میوه جات [ثمرات] آن است هیچ تعجب آورنده نیست *... (۹)

بیشتر عبارات ترجمه تحت اللفظی از فرانسه است، مانند «کله خود را حفر می کنم»، «آخرین آمده» و جز آن؛ و از جمله «رعیت به ظلم شدن» که در ادامه بیانات فرنگی مآب می آید. رمضان همین لغت «رعیت» را می گیرد و جواب می دهد که او رعیت نیست بلکه شاگرد قهوه چی ست. پاسخ فرنگی مآب ضمناً اندیشه اجتماعی او را می رساند:

رولوسیون بدون اولوسیون یک چیزی ست که خیال آن هم نمی تواند در کله داخل شود... برای آنچه مرا نگاه می کند در روی این سوژه یک آرتیکل درازی نوشته ام و با روشنی کور کننده ای ثابت کرده ام که... هرکس به اندازه... به اندازه پوسیویلیته اش باید خدمت بکند وطن را... والا دکادانس ما را تهدید می کند **... (۱۰)

* لغات فرنگی به ترتیب: criminel ، comique ، negatif ، positif ، absolument

، despotisme ، arbitraire ، despotism

** لغات فرنگی به ترتیب: possibilite ، article ، sujet ، evolution ، revolution

decadence

بالاخره رمضان بد بخت از شدت وحشت به داد و فریاد و گریه وزاری می افتد:

آخر برای رضای خدا و پیغمبر مرا از این هولدونی و از گیر دیوانه ها و جنی ها خلاص کنید... مرا با سه نفر شریک گور کرده اید که یکیشان اصلاً سرش را بخورد فرنگی ست... دوتا دیگرشان هم که یک کلمه زبان آدم سرشان نمی شود، و هر دو جنی اند. و نمی دانم اگر به سرشان بزند و بگیرند من مادر مرده را خفه کنند کی جواب خدا را خواهد داد؟ (۱۱)

منظورش از «فرنگی» همان راوی داستان است که - دیدیم - حتی «کلاه لگنی فرنگی» (که بعداً به آن «کلاه ملون» می گفتند) به سر دارد:

دلم برای رمضان سوخت. جلورفتم، دست بر شانه اش گذاشته گفتم پسر جان من فرنگی کجا بودم. گور پدر هرچه فرنگی هم کرده! من ایرانی و برادر دینی توام. چرا زهره ات را باخته ای. مگر چه شده... (۱۲)

ادبیات این داستان را نمی توان از اجتماعیات آن جدا کرد. این داستان (به معنای دقیق و کلاسیک کلمه) یک کمدی ست. حکومت استبدادی پیش زمینه داستان را می سازد. منظور از «استبداد» معنای درست و واقعی کلمه است که حتی آن مستفرنگ هم آن را خوب می فهمد، چنانکه از «بی قانونی و آریتر» سخن می گوید. روشنفکران آن زمانها - حتی آن فرنگی مآب - اگرچه نظریه و تحلیلی درباره استبداد نداشتند خود آن را لمس می کردند. مثل کسی که نظریه ای درباره انرژی نداشته باشد ولی گرما را لمس کند. اما بعدها که کار فرنگی بازی بالا کشید، و از بس حرف امپریالیسم و فتودالیسم و دیکتاتوری و بورژوازی و غیره فضا را پر کرد، واقعیت اساسی استبداد گم شد. (۱۳)

راوی درباره «دلیل» توقیف خود می گوید که «جسته گریخته دستگیرم شده بود که باز در تهران کلاه شاه و مجلس توهم رفته و بگیر و ببند شروع شده، و حکم مخصوص از مرکز صادر شده که در تردد مسافریین توجه مخصوص نمایند، و معلوم شد که تمام این گیر و بست ها از آن بابت است.» اما این فقط سبب کلی و دور دست جریان است. سبب فوری چیز دیگری ست که آن هم از ویژگی های نظام (در واقع: بی نظمی) استبدادی ست:

مخصوصاً که مأمور فوق العاده ای هم که همان روز صبح برای این کار از رشت رسیده بود محض اظهار حسن خدمت و لیافت و کاردانی دیگر تر و خشک را با هم می سوزاند... و در ضمن پا تو کفش حاکم بیچاره کرده و زمینه حکومت انزلی را برای خود حاضر می کرد... (۱۴)

و همانطوری که در جامعه استبدادی حبس شدن ملاک و ضابطه ندارد، رها شدن از

زندانی نیز بی ملاک و ضابطه است:

معلوم شد... مأمور تذکره صبحی عوض شده و به جای آن یک مأمور تازه دیگری رسیده که خیلی جاسنگین و پر افاده است و کباده حکومت رشت را می کشد، و پس از رسیدن به انزلی، برای اینکه هرچه مأمور صبح رسیده بود مأمور عصر چله کرده باشد، اول کارش رهایی ما بوده. (۱۵)

اما جامعه شناسی این داستان از صرف استاتیک استبداد خیلی فراتر می رود و به دینامیسم جامعه مدرن ایرانی - و تضادهای آن - می پردازد، و بی مبالغه رئوس اساسی سرنوشت جامعه را در قرن بیستم پیش بینی می کند. موضوع زبانهای نمایندگان تیپ های اصلی اجتماع را دیده ایم. اما آنچه زبانها خود به نوعی نمایندگی می کنند همان تیپ های اصلی اجتماع است. یعنی آن زبانها اشکال بیان چهار صدا هستند: صدای تیپ مستعرب؛ صدای تیپ مستفرنگ؛ صدای تیپ مستضعف؛ و صدای تیپ اقلیت کوچکی که ناگزیر باید نامشان را بگذاریم تیپ مستاصل.

صدای تیپ مستعرب صدای واپس ماندگی و در جازئی ست. صدای کسانی ست که می ترسیدند با چهارتا کلمه و ابراز فرنگی - حتی روزنامه - مهار عوام از دستشان بیرون رود. کسانی که به عوام می گفتند بچه هاتان را به مدارس جدید نگذارید چون بی دین می شوند... صدای تیپ مستفرنگ صدای کسانی ست که من در تحلیل های اجتماعی و تاریخی خود از ایران قرن بیستم «شبه مدرنیست» نامیده ام. کسانی که هم از جامعه خود بیگانه و بی خبر بودند هم از جامعه فرنگی. و به طرز مضحک و شگفت آوری «فرنگی» بودنشان همه مبانی عقب ماندگی را با خود داشت. که شرم خود را از عقب ماندگی واقعی با تظاهر به پیشرفت ظاهری می پوشاندند... صدای تیپ مستضعف صدای مردمی ست که از یک سوساده و بی خبر بودند، و از سوی دیگر - به همان دلیل - گاهی دنبال صدای اول و گاهی دنبال صدای دوم رفتند، چون خودشان نه چیزی بودند نه چیزی داشتند که بتوانند جامعه را رهبری کنند. اما صدای چهارم، صدای راوی، صدای استیصال است. صدای اقلیت کوچک تمادلی که در هر مرحله ای، در هر موضوعی، بازندگان اصلی حوادث بودند. کسانی که نه از خودشان خجالت می کشیدند و نه - در نتیجه - از فرنگی، کسانی که هم جامعه خودشان را می شناختند هم جامعه فرنگی را، و بدون آنکه مثل آن مستعرب، یا - برعکس - مثل آن مستفرنگ، از فرنگ و فرنگی بترسند می خواستند از پیشرفت های فرنگ برای پیشرفت خود و جامعه شان بهره گیرند، بی آنکه یا موجودیت فرنگ یا موجودیت خود و جامعه خود را انکار کرده باشند.

حسن مقدم - با امضاء مستعار علی نوروز - در نمایشنامه «جعفرخان از فرنگ آمده» که تقریباً همزمان با یکی بود یکی نبود منتشر شد با وجوهی از این مسئله برخورد کرده بود. صرفاً از نظر ادبی و هنری، تا سالهای سال نمایشنامه ای به آن خوبی به زبان فارسی نوشته نشد. اما در این نمایشنامه فقط دو صدا غلبه دارند: صدای ارتجاع و صدای استفراغ، یعنی صدای جعفرخان و صدای خانواده اش. جعفرخان نمونه صمیمی تر و اصیل تری از آن مستفرنگ داستان جمال زاده است که پیدا است آن طرف تر با کو و شاید تفلیس، و حداکثر استانبول، را اصلاً ندیده. خانواده اش هم پیش از آنکه در بیان مستعرب باشند در اخلاق و عادات و رفتار، سستی، و در این سستی بودن صمیمی اند. یعنی نوعی سادگی و «بی گناهی»، هم در عادات و رفتار جعفرخان، هم در اخلاق و عقاید خانواده اش هست که در مستفرنگ و مستعرب داستان جمال زاده نیست. یعنی اگر این ها نقش این دو تیپ را بازی می کنند، و آگاهانه و حسابگرانه سخنگوی این دو تیپ اند، جعفرخان و خانواده اش نمونه گسترده تر خود آن دو تیپ هستند، و به اصطلاح مواد خام آن را می سازند. از این گذشته، صدای مستضعف - به طور جداگانه - در نمایشنامه جعفرخان نیست، یعنی (در هیئت نوکر خانه) جزئی از همان صدای سستی خانواده اوست. صدای مستاصل هم پوشیده است، چون کسی در خود نمایشنامه آن را نمایندگی نمی کند، بلکه باید آن را به حساب صدای غیر مستقیم نویسنده گذاشت که به این ترتیب با آن دو تیپ دیگر برخورد انتقادی کرده است. باری، چنین است که «فارسی شکر است»، البته زبان داستانهای دیگر یکی بود یکی نبود از همانگونه فارسی ست که آن تأثیر بزرگ را بر زبان داستانی فارسی گذاشت. اما مضمونشان جداست، و هر یک وجوهی از جامعه و از روانشناسی فردی و اجتماعی را باز می تابند. این را باید وقت دیگری گفت.

بخش علوم سیاسی دانشگاه اکستر
(انگلستان)

آکسفورد، فوریه ۱۹۹۸

یادداشت ها

- ۱- محمد علی همایون کاتوزیان، «دارالمجانین»، ایران نامه، زمستان ۱۳۷۶.
- ۲- این نامه را بیست و چند سال بعد جمال زاده در مقدمه یکی از کتابهایش چاپ کرد. رجوع فرمائید به عمو حسینعلی (شاهکار) تهران: کانون معرفت، بی تاریخ، دیباچه مؤلف، صص ب-ج.
- ۳- رجوع فرمائید به، سید محمدعلی جمال زاده، یکی بود یکی نبود، چاپ ششم تهران:

- کانون معرفت، ۱۳۳۹. ص ۵.
- ۴- همان کتاب، ص ۷.
- ۵- رجوع فرمائید به، یحیی آرین پور، از صبا قائمیا، تهران: جیبی، ۱۳۵۷، صص ۸۱-۸۰.
- ۶- رجوع فرمائید به، حسین نمینی [ویراستار]، جاودانه سید اشرف الدین گیلانی، متن کامل نسیم شمال، تهران: فروزان، ۱۳۶۳، صص ۱۷۷-۱۷۸.
- ۷- رجوع فرمائید به «دارالمجانین»، ایران نامه، سابق الذکر.
- ۸- یکی بود یکی نبود، سابق الذکر، ص ۲۸.
- ۹- همان کتاب، صص ۳۱-۳۲.
- ۱۰- همان کتاب، صص ۳۳.
- ۱۱- همان کتاب، ص ۳۴.
- ۱۲- همان کتاب، صص ۳۴-۳۵.
- ۱۳- اینجانب نظریه استبداد (یا نظریه جامعه شناسی تاریخی ایران) را در بیست و پنج سال گذشته در چندین نوشته پرداخته ام. مثلاً رجوع فرمائید به نوشته های زیر (همه از اینجانب):
- The Political Economy of Modern Iran*, London and New York: Macmillan and New York University Press, 1981. و ترجمه فارسی آن: اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمد نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵. "Arbitrary Rule: A Comparative Theory of State, Politics and Society in Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies* (1997), 24(1).
- "The Aridisolatic Society: A Model of Long-Term social and Economic Development in Iran" *International Journal of Middle East Studies*, July 1983.
- استبداد دموکراسی و نهضت ملی، لندن و واشنگتن: مهرگان، ۱۳۷۲؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲. چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۵. نه مقاله در جامعه شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی، اقتصاد نظری، تهران: نشر مرکز، زیر چاپ.
- ۱۴- یکی بود یکی نبود، سابق الذکر، ص ۲۵.
- ۱۵- همان کتاب، ص ۳۶.

«فرد، خانواده و ادبیات»

یکم: فرد

بخش چهارم: حلاج

حلاج:

حلاج در بیضاء (= دژ سپید) از شهرهای فارس که دارای دژ سفیدی بود که از دور دیده می‌شد، فرهنگ معین، که اکنون یکی از دهستانهای بخش شهر شیراز است زاده شد. لقب «حلاج» گویا از آن جهت باشد که پدرش شغل حلاجی (= پنبه زنی) داشته و خود حسین بن منصور نیز یک چند بدان مشغول بوده است، و بعدها، پیروان وی، به گفته استاد زرین کوب، حلاج را به معنی «حلاج اسرار» و «شکافنده اسرار» پذیرفتند بدون آن که معنای پنبه زنی آن را نفی کنند.

هرچند که استاد زرین کوب زندگی حلاج را «در اوایل حال [پیش از حبس و توقیف] او» بیشتر با افسانه‌های ناشی از حب و بعضی نسلهای بعد درآمیخته» (۵۰) می‌داند، اما در حقیقت سراسر زندگی او آمیخته با افسانه‌هایی است که ساخته و پرداخته دوستان و دشمنان او در میان نسلهای بعد است و چنانچه خود استاد زرین کوب در «ارزش میراث صوفیه» تاکید می‌کند «اخبار راجع به حلاج و آراییی که درباره او اظهار شده است چنان غریب و متناقض به نظر می‌آید که گاه این اندیشه به خاطر می‌رسد که شاید حلاج بیش از یک تن بوده است و مگر احوال چند حلاج به هم خلط شده است.» (۵۱) با وجود این می‌توان - اما به سختی - از خلال همین احوال و اخبار متفاوت و بیشتر متناقض، تصویری از حلاج بدست داد. برای این کار باید پیش و پیش از هر چیزی به ویژگیهای اجتماعی، و به ویژه، به چستی و چگونگی اندیشه یا اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی دوران او پرداخته شود. چیزی که همه به آن معتقدند، اما چیزی را که اغلب نادیده می‌گیرند، به