

- اینا تروریستن. قانونو شکونده ن. آدم کشته ن. اینه که تو زندونن ا
من، اما، آنگاه که از «زندانیان سیاسی» سخن می گویم، از کسانی سخن می گویم که
رسانه های ی همگانی شما «زندانیان وجدان» (۸) می نامندشان.
باری،

و حالا شما بروید از جمهوری اسلامی پرسید: در ایران «زندانیان وجدان» چند
نفرند؟

- «زندانیان وجدان»؟! این دیگه، چه صیغه ای یه؟!؟

- زندانیان سیاسی.

- «آها! دُخُب، همینو بگو! داشتیم. تا یه هفته پیش، داشتیم. اما دیگه نداریم. به
شون گفتیم انتخاب کنن: یا توبه یا مرگ!
- بعد چی شد؟

- بعضیاشون توبه کردن. اینهاش! یکی شون همین جاس. ازش پرسین. ما زندونی ی
سیاسی نداریم. اسلام به ما اجازه نمی ده زندونی ی سیاسی داشته باشیم. خودتون آزش
پرسین. این یکی، دیگه، درسشو یاد گرفته.

و هنوز هم، بی گمان، دریافته اید که چه می گویم، اگر پرسید:

- آیا راست است که، در زندانهای جمهوری ی اسلامی، تجاوز گران جنسی،
آدمکشان و دیگر جنایتکاران را با زندانیان سیاسی هم سلول می کنند؟

- البته که می کنیم! هممفس کردن حیوانات با حیوانات مگر اشکالی دارد؟!؟
یا، باز، واژه «سانسور» را در نظر آورید.

شما یان تنها و تنها در پیوند با صنعت سینما و ویدئوست که پیش می آید تا این واژه را
بکار ببرید. و «سانسورچیان» شما ناگزیر نیستند با نام های مستعار کار کنند: از ترس این
که مباداد هنریشه یا کارگردانی از خشم دیوانه شود و یکی دوتنی از اینان را گیر آورد و،
زنده زنده پوست شان را بکند! سانسورچی، در کشور شما، قیچی ی خود را به کار می گیرد
- به گمان من، البته، به ناروا - تا مردم یا جوانان را از جنایت آموزی، کارهای زشت
جنسی، خشونت و ماندهای اینها در امان بدارد. و، افزون بر این، کار سانسور، در اینجا،
پیرو سنجها و قاعده ها و قانون هائی ست برخاسته از باورهای گروه هائی انبوه از مردم.

من، اما، آنگاه که از «سانسور» سخن می گویم، از بلائی سخن می گویم که دارند بر
سر کل شعر ایران، کل ادب ایران، کل هنر ایران، کل فرهنگ ایران می آورند: بلائی
که، به راستی، کل زندگانی ی ایرانی را فرا گرفته است. زندگانی ست، آری، خود

زندگانی ست، در ایرانِ امروز، که دارد سانسور می شود. زنان باید حجاب اسلامی را سخت رعایت کنند. حتا زیبایی بی گناه دخترکانِ نابالغ می باید «خوب» پوشانده شود، تا مبادا دیوانه ای جنسی، در خیابان، چشمش به ایشان بیفتد و از اندیشه های گناه آلود خوش خوشانش بشود!

باید آشکار باشد، اما، که بدگمانی جمهوری اسلامی به زیبایی انسان از نگرشی به زندگانی سرچشمه می گیرد بسی تاریک بینانه تر از نگرش های دیگری که به شکل های «آشنا»ی سانسور می انجامند.

«سانسور»، در معنای آشنای آن، به گمان من، همیشه برآیند «رسمی»ی هراسی بوده است که مقام های دینی، اجتماعی و سیاسی از آزادی فرد در اندیشیدن و آفرینندگی داشته اند. و، در این معنا، سانسور البته که، در ایران، اختراع انقلابی جمهوری اسلامی نبوده است. در فرمانفرمائی شاه نیز سانسور داشتیم. بدین بدی، اما، هرگز، هیچگاه تفاوت است، و، در حقیقت، «تفاوت از زمین تا آسمان است»، میان سانسور کردن چون کاری اداری به نام سلطانی زمینی انجام می گیرد با سانسور کردن چون وظیفه ای دینی و به نام خدا. هنگامی که سانسور با وجدان آسوده یک «مرد خدا» ست که انجام می گیرد، هیچ کاری نیست، در قصابی کردن و از میان بردن کارهای علمی، فلسفی، ادبی و هنری، که سانسورچی از آن روگردان باشد. این که «مرد خدا» بودن سانسورچی می تواند ادا و ادعائی بیش نباشد، در برآیند کار، هیچ تفاوتی پدید نمی آورد. برآیند کار، همچنان، قصابی کردن است و از میان برداشتن. در میان همه افزارهای نیرومندی که فرمانفرمایان جمهوری اسلامی در دست دارند تا، بدانها، زندگانی و فرهنگِ امروزین ایران را با الگوی اندیشه ها و باورهای خود قالب بندی کنند، به راستی که، هیچ افزاری کارآتر از سانسور نیست.

کتاب ها، روزنامه ها، هفته نامه ها و ماهنامه های بسیاری، به کلی، از چاپخش شدن بی بهره می مانند. فیلم های بسیاری، به کلی، سوزانده می شوند. بسیاری نقاشی ها و کارهای هنری بسیار دیگر، به کلی، نابود می شوند. و توحق نداری از سانسورچیان بررسی: چرا؟! اگر بررسی، پایبج ات می شوند، به زندان میاندازندت، شکنجه ات می کنند، یا بدتر، ملایان برآند که ارتش ها از پژوهشگران، نویسندگان، شاعران، ناشران، آموزگاران، آموزشگاهها، دبیران دبیرستانها، استادان دانشگاه ها، کارگردانان سینما و تئاتر، هنرپیشگان، و همانندان شان، در هم آیشی خائنه، هم اکنون دارند توطئه ای بر ضد بنیادهای جهان نگرانه جمهوری اسلامی پیش می برند که عنوان رسمی آن «تهاجم

فرهنگی بر ضد اسلام عزیز» است. در برابر این «تهاجم» با سانسور است که رژیم آخوندی ایستادگی می کند.

«ممنوع التدریس»،

«ممنوع القلم»،

«ممنوع الاتشار»،

«ممنوع از ساختن فیلم»،

«ممنوع از هنرپیشگی»:

اینها از انگ های هشدار دهنده ای است که بر پیشانی ی گروه های بسیاری از کارورزان فرهنگ ما کوبیده می شود تا ایشان بدانند که از وابستگان به اردوی گسترده دشمن درونی شناخته شده اند. همین که این انگ بر کسی زده شد، به سودش خواهد بود که این امتیاز را بپذیرد و خاموشی گزیند. وگرنه، به راهی خواهد افتاد که بر یکانه رهنشانه، بر سر نخستین پیچ آن، نوشته اند:

- «ممنوع النفس»!

آنچه بر سر علی اکبر سعیدی ی سیرجانی، احمد میرعلائی، غفار حسینی، دکتر احمد تفضلی، ابراهیم زلزاده (۹) و دیگران آورده اند باید نشان دهد که به شیوه ای نمادین و استعاری نیست که سخن می گویم.

دلم صمیمانه برای آقای سلمان رشدی می سوزد. اما، تا شما معنای «سانسور» در زبان مرا دریابید، تجربه هولناک او می تواند پلی شفاف بیند بر روی شکافی معناسناسانه که شما مردم را از ما مردم جدا می دارد. شما یان، اکنون، بسی نزدیک ترید به دانستن این که من چه می گویم، از «سانسور» که می گویم!

و اینک واپسین نمونه:

«حقوق بشر».

باری،

بسیاری از شما یان این حقوق را از پیش داده شده می انگارید و گواراتان باد! حق همین است، بی گمان. برای ما، اما، اربابان «حقوق بشر»، هم اکنون، در تهران اند. بلند پایگان جمهوری اسلامی را می گویم. و من، پیش از آن که چشم برخوردار شدن از - البته - نسخه «اسلامی» ی این «حقوق» را داشته باشم، باید ثابت کنم که «بشر»م. بدبختانه، اما، این کار از من بر نمی آید. چرا؟ زیرا، با دشمنی ورزیدن به جمهوری ی آخوندی، من «محارب» شده ام، یعنی که با خدا در جنگم! و این کاری است که از من نمی

توانست سرزند، اگر من «بشر» می بودم! چرا؟ زیرا در طبیعت «بشر» نیست که به آفریدگار خویش اعلان جنگ بدهد!

نخواهید توانست باورم کنید، می دانم. اما به خدا سوگند می خورم که این چیزها را از خودم در نمی آورم. دارم از واقعیت سخن می گویم: از اشخاص حقیقی و مقام های حقوقی. میگویند: این پایانه سده بیستم است، به تقویم مسیحی؟ آری، هست.

اما کسانی که من ازشان سخن می گویم نیز هستند. و خیلی هم واقعی هستند. و مشکل من، چون یک شاعر، این است که ایشان را با چه واژگانی برای شما «وصف» کنم.

من می بینم کهنه سیاستمداری انگلیسی - مردی به راستی فرهیخته و هنردوست - با موهائی نقره ای و پسندی دیروزین، در بازنشستگی ی خویش، خطر می کند و، در برخورد با یکی از مشکلات داغ روز در کشور شما، نظری می دهد. و شما را می بینم، که با بی حوصلگی، ریشخندش می کنید که:

- «او دینوسوری سیاسی بیش نیست»!

و من درسی مانم:

خدای من! «دینوسور سیاسی» اگر چنین کسی ست، من چه باید بخوانم آنانی را که، هم اکنون، بر میهن من فرمانفرمائی می کنند!؟

دوازدهم ژانویه ۹۵ - بیدرکجا

پانویس ها:

۱- خانمی چی ۱۹

- خانمی چی ۱۹

۲- سناوری از نیکخواهان نرون، به او می گوید:

- «مکن این کارها را. با مادر خودم خواب! همسرانت را مکش! ام را مسوزان! مسیحیان بی گناه را،

زنده زنده، در دهان شیران گرسنه میفکن! وگرنه تاریخ از تو به نیکی یاد نخواهد کرد!»

فرمود:

- «تاریخ را قلم به مردان خودم می نویسند. به ایشان خواهم گفت که اینهاش را ننویسند!»

۳- اشاره ام به فیلم درخشان «جوراسیک پارک» است از ستفن سیلبرگ.

۴- «آیه های شیطانی»، انتشارات وای کینگ، ۱۹۸۸، صفحه ۲۱۵.

۵- همان، صفحه ۲۱۱. ۶- Semantic Gap - ۷ tautology

۸- Prisoners of Conscience

۹- برخی از این نامها را در ترجمه به فارسی ست که به متن افزوده ام. (بیستم مه ۹۸).

عرف، شرع و حاکمیت سیاسی (بخش دوم)

منظور از تفکیک مفاهیم سیاست و دولت و حکومت اینست که در بحث از سکولاریسم ممنوعیت یا محدودیت دخالت دین و یا روحانیت در کدام یک از این عرصه‌هاست و یا طرح مفاهیمی از قبیل ولایت و وکالت برای تعیین حد و حدود اختیارات روحانیت در اینگونه عرصه‌هاست. همانطور که گفته شد تا پیش از استقرار جمهوری اسلامی خیالها از این بابت راحت بود. روحانیت در حوزه‌های قم و نجف به درس و بحث درباره زید و عمرو صدور توضیح المسائل‌های مختلف درباره غسل و طهارت برای پیروان خود و صاف کردن جاده‌های بهشت برای مؤمنان مشغول بود و حکومت هم به هر شکل و ترتیب به کار دنیا و اتباع کشور می پرداخت و مردم نیز از هر گروه و قومی بی اعتنا به هر دو نوعی زندگی را می گذراندند. برخلاف امروزه سخنی از سکولاریسم و لائیسیته و نه ولایت و وکالت فقیه بگوش میرسید ولی از آنجا که بدنبال روی کار آمدن جمهوری اسلامی مسئله را بطله دین و دولت به اصل عمده سیاسی تبدیل شده ناگزیر این بحث‌ها هم دست و پاگیر همگان شده است.

لازم به یادآوری است که پیش از این در محدوده معینی از محافل مذهبی سنتی و متجدد تنها نکته‌ای که مطرح و مورد منازعه بود و در واقع بحث خانوادگی و درونی مسلمانان‌ها بشمار می‌آمد و در سطح جامعه انعکاسی نداشت رابطه اسلام و روحانیت بود که معدودی از روشنفکران اصلاح طلب مسلمان تا حد طرح شعار اسلام منهای روحانیت پیش میرفتند و گروه‌های محدود سیاسی کار اسلامی هم وجود داشتند که هیچ نوع برنامه مشخص سیاسی برای حکومت اسلامی عرضه نمی کردند. ولی امروزه مسلمانان متجدد و اصلاح طلب، علی‌رغم اینکه با جمهوری اسلامی موجود هم میانه‌ای نداشته باشد حاضر نیست باسانی و راحتی از دخالت دادن اسلام در زندگی سیاسی و اجتماعی دست بکشد و بهمین دلیل است که به این بحث‌های سردرگم مدرسه‌ای دست می‌زنند.

شک نیست که هر کدام از کلمات سیاست، حکومت و دولت معانی خاص خود را دارند ولی اگر دولت را، آنطور که در زبان فارسی رایج شده، بمعنای هیئت دولت یا بمعنی عام‌تر

بمعنی قوه اجرائی یک کشور، و حکومت را مجموعه نیروهای اداره کننده و گرداننده جامعه از جمله نیروهای قانونگزاری و قضائی و فرهنگی، و سیاست را بشیوه اداره مملکت با یک نظام اجتماعی معین و نحوه رابطه متقابل مردم و حکومت بدانیم متوجه میشویم که این عناصر و عوامل ترکیب درهم تنیده ای هستند که با یک رابطه دیالکتیکی تجزیه ناپذیر به یکدیگر پیوسته اند و تفکیک میان آنها امکان پذیر نیست و هر تغییر و تبدیلی در یکی از اینها به تغییر و تبدیل دیگری می انجامد. حتی اگر ما با این تعریف ها هم موافق نباشیم باز هم نمی توانیم رابطه دیالکتیکی میان این مفاهیم و واقعیات را منکر شویم. باین ترتیب اختلاف نظر درباره تعاریف این مفاهیم و بحث درباره آنها به یک بحث آکادمیک و مدرسی محدود و از حوزه کار و برنامه ریزی سیاسی خارج میشود.

البته هستند صاحب نظران مذهبی که تفکیکی میان جوانب گوناگون جامعه و اداره آن نمی بینند ولی با استناد به اینکه جامعه ایران یک جامعه اسلامی است اظهار عقیده میکنند که تمام وجوه آن هم اسلامی است و بهمین دلیل حکومت آن هم باید اسلامی باشد. مهدی بازرگان در زمانی که هنوز بازار حکومت اسلامی در ایران کساد نشده بود و او در موضعگیری های خود با جمهوری اسلامی موجود به آخر خط نرسیده بود «هرگونه فعالیت اجتماعی و جزایری و سیاسی» خود را «منبعث از اعتقاد به اسلام» و «فریضه دینی» تلقی میکرد و میگفت نظام حکومتی مطلوب «همان حکومت اسلامی یا نظام و فرهنگ اسلامی است که باید بجای نظام شاهنشاهی و مشروطه سلطنتی یا نظام های کمونیستی و سوسیالیستی و سرمایه داری و فاشیستی و غیره در مملکت مستقر شده، ایدئولوژی و قوانین اساسی و آداب زندگی ما را تعیین نماید» (۱۲) و تاکید می کرد که «جهان بینی و ایدئولوژی و انسان بینی و قوانین اساسی، یعنی پایه های نظام حکومتی باید مأخوذ از... نصوص کتاب و سنت و متکی به آن» بوده و «قوانین عادی و جاری نیز هیچگونه مبایت با آنها نداشته باشد». تنها تعارضش با خمینی و طرفداران حکومت جهانی اسلام این بود که او بعنوان یک ایرانی ناسیونالیست، برخلاف آنها که بقول او میخواستند از طریق ایران به اسلام خدمت کنند او معتقد به «خدمت به ایران از طریق اسلام» بود. (۱۳)

البته بازرگان خود بعنوان یک سیاستمدار و اندیشمند لیبرال در سالهای آخر عمر، با توجه به تجربه جمهوری اسلامی و تباهی و بی اعتباری آن به این نتیجه رسید که هدف بعثت انبیا صرفاً آخرت و خدا است. او میگفت قرآن هیچ «سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی دهد» و اگر هم در مورد امور دنیائی چیزی در کلام خدا آمده هدفش مطلقاً این نیست که فی المثل به مؤمنان درس حکومت و اقتصاد و مدیریت یا اصلاح امور زندگی دنیا و

اجتماع را بدهد». بلکه تا آنجا به کار دنیای ما میپردازد که وسیله ساز حیات آخرت و تقرب ما به خدا باشد». سفارش‌ها و دستورهای پیغمبر و امامان هم در مورد زندگی دنیائی، اجتماعی و یا حکومتی صرفاً به تبع مقام و موقعیت سیاسی و حکومتی شان در جامعه آنروزی خودشان صادر شده و بهیچوجه «جزء دین و شریعت حساب نمیشود». او زمامداری دو ساله پیغمبر اسلام را در مدینه، و یا سلطنت بعضی پیامبران اسرائیل را، امری کاملاً استثنائی در زندگی پیامبران و جدا از رسالتشان از جانب خدا میداند و حاکمیت و مداخلاتشان را در امور سیاسی و اداری و قضائی امر شخصی خود آنها و مردم تلقی میکند زیرا بعقیده او «اصولاً نبوت و حکومت دو امر یا دو شغل کاملاً مجزا و متفاوت با دو منشأ یا دو مبنای مختلف غیر قابل تلفیق در یکدیگر هستند. او سرانجام به این نتیجه میرسد که اساساً «اثر و نظر اسلام استغنا از حکومت و حاکم.... و نفی رهبری و سلطنت یا خودکامگی است که یک نوع شرک میباشد» (۱۴)

اما عبدالکریم سروش نظریه پرداز محافظه کار مسلمان، که خود را در حصار امتزاج طبیعی دین و سیاست یا حکومت زندانی کرده، با توسل به مباحثی مثل قبض و بسط دین، معرفت دینی، دین عصری و امثال اینها همچنان میکوشد تا ثابت کند که نه تنها سیاست و دین دو مقوله تفکیک ناپذیرند بلکه حکومت اسلامی جامه ایست که بر قامت جامعه ایران دوخته شده است.

او در مورد رابطه دین و سیاست ابتدا با بکار بردن کلمه «سیاست» بمفهوم عام آن، اظهار عقیده میکند که اصولاً رابطه میان سیاست و دین یک امر جبری است و بنحوی نیست که بتوان از «جدائی» یا «یکی بودن» آنها سخن گفت. سپس جوامع انسانی را به جوامع دینی و غیر دینی تقسیم میکند؛ و پس از صدور این دو حکم صاف و ساده نتیجه میگیرد که «در یک جامعه دیندار همه شئون آن، از جمله سیاست، بطور طبیعی دینی میشوند و این دینی شدن به امر و اختیار کسی نیست» چنانکه غیر دینی بودن سیاست در جوامع غیر دینی هم امری است کاملاً طبیعی و خارج از اراده انسانها. علاوه بر این باید توجه داشت که این نظریه پرداز مسلمان به یک اصل دیگر نیز اعتقاد دارد و آن اینست که در هر زمان و در هر جامعه معرفت و درک خاصی از دین وجود دارد و باین ترتیب سیاست نیز بخودی خود با آن نوع «فهم خاص در دین که در جامعه روان است متناسب خواهد بود» و این حکم در مورد دین ایدئولوژیک و غیر ایدئولوژیک یکسان صادق است. نتیجه آنکه «در جامعه ما چون مردم اعم از خواص و عوام متدین هستند مشی سیاسی شان هم دین پندارانه است» و اگر کسی خواهان غیر دینی شدن سیاست در جامعه است «باید کاری

کند که جامعه غیر دینی بشود» (۱۵) و گرنه یک سیاست و حکومت غیر دینی در یک جامعه دیندار غیر دموکراتیک خواهد بود. (۱۶)

شک نیست که در صورت قبول این حکم باید به این نتیجه برسیم که مردم ایران پیش از انقلاب بهمن دینی نبوده اند، و یا پذیریم که از انقلاب مشروطیت بعد هیچگاه و در هیچ دوره، نه از لحاظ نظری و نه در عمل، سیاست و حکومت دموکراتیک در ایران وجود نداشته است، که البته هر دوی این نتیجه گیری ها غلط است؛ و یا در تمام کشورهای غربی که در آنها حکومت و سیاست غیر دینی است باید یکی از این دو حکم را قبول کنیم که یا مردم آنها بی دینند و یا حکومتهاشان دیکتاتوری و غیر دموکراتیک است که البته این حکم هم بکلی ناصحیح است. گذشته از اینها در یک جامعه ادیان مختلف و فهم و درک های کاملاً متفاوتی از دین وجود دارد و در صورتی که حکم سرورش را بپذیریم باید در هر کشور انواع و اقسام سیاست ها و حکومت ها جاری و حاکم باشد.

سرورش، البته در یک جا در مورد علت رواج حاکمیت غیر دینی در جوامع غربی استدلال میکند که در اینجا «جامعه بعثت کثیری جریانات فکری و سیاسی، اقتصادی و... غیر دینی شد، یعنی مردم رفته رفته اعتقاد و وابستگی پیشین خود را نسبت به دین از دست دادند و... اصلاً دین دیگری پیدا کردند و به تبع آن، سیاست جوامع هم تغییر کرد و غیر دینی شد». (۱۷) این عبارت اوج پریشان فکری و تناقض گوئی را نشان میدهد و هر جمله آن جمله دیگری را نقض میکند زیرا اولاً اکثریت عظیم مردم جوامع غربی اعتقادات دینی پیشین خود را از دست نداده اند؛ ثانیاً اگر بپذیریم که اعتقاد پیشین خود را نسبت به دین از دست داده اند لابد اعتقاد تازه ای نسبت به دین پیدا کرده اند که براساس حکم قبلی او باید سیاست دینی تازه ای در پیش گیرند نه اینکه سیاست دینی را بکلی کنار بگذارند؛ ثالثاً و مهمتر از همه اگر بپذیریم که در جوامع غربی سیاست به تبع «کثیری جریانات فکری، سیاسی، اقتصادی و...» تغییر کرده است ناگزیر و خود بخود این حکم را که «سیاست تابع دین است»، نقض و نفی کرده ایم. البته او دو سال بعد، و شاید در گره گشائی از این مشکلات است که از قطعیت و تمامیت رابطه سیاست و دین پائین میآید و حد میانه ای را میگیرد و رضایت میدهد که هوشمندان و دانشمندان دنیای پیشرفته در میانه دینداری عوامانه و بی دینی، راه دینداری عالمانه را پیش گیرند تا بتوان از این راه «برای خدا و دین در عرصه سیاست و جامعه و طبیعت حظی قائل» شد زیرا بقول او «رازگشائی علمی از کار [جامعه و] سیاست و اقتصاد» با دینداری میتواند همزیستی داشته باشد باین ترتیب که برای خدا و دین نیز در کنار علم و عقل از حیات اجتماعی - سیاسی و طبیعی سهمی و

بهره‌ای قائل شویم و از آنجا که در تعریف حکومت «دینی بودن یا سکولار بودن اخذ نشده» (۱۸) لابد میتوان با شریک کردن علم و دین در «عرصه سیاست و جامعه و طبیعت» به یک حکومت و سیاست توأمان عرفی-دینی رسید.

مشاهده میشود که این نظریه پرداز مسلمان با گنجاندن سخنانی از قبیل «دینداری عالمانه» و اصطلاحاتی مانند «حظی» از «عرصه سیاست و جامعه و طبیعت» در لابلای احتیاجات خود در تمام خواهی دینی خود تخفیف قائل میشود. معلوم نیست او تا کی و کجا میتواند به این بندبازی فکری ادامه دهد اما آنچه هست تا آنجا پیش رفته که خود را در برابر تمامت خواهی روحانیت سنتی طرفدار حاکمیت مطلقه قرار داده است.

البته دعوی مسلمان متجدد اصلاح طلب و روحانیت سنتی تمامت خواه به عرصه دینداری عامیانه و عالمانه، که سروش مطرح میکند، محدود نمیشود. عده‌ای دیگر از درون دین با بحث‌های دیگری مانند بحث درباره «ولایت» و «وکالت» و یا جدا کردن حساب دین از روحانیت میخواهند با موضعگیری در برابر حاکمیت اسلامی موجود، که اینک دیگر به «ولایت مطلقه فقیه» تعالی پیدا کرده، تسمه آبروی اسلام را نجات دهند.

روحانیان سنتی میگویند اولاً اسلام منهای روحانیت معنی ندارد؛ ثانیاً روحانیان نه تنها عالمان دین که متصدیان دین هم هستند؛ ثالثاً در عصر غیبت، حکومت و اجرای قوانین اسلام بر عهده فقهای عادل نهاده شده است؛ و بالاخره رابعاً در این حکومت همان نوع «ولایتی که برای رسول اکرم (ص) و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست برای فقیه هم هست» «و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند». تنها تفاوت در اینست که برخلاف ولایت پیغمبر و امام «فقها ولی مطلق باین معنی نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند» (۱۹).

اما روشنفکران که در این احکام بقول آخوندها «ان قلت» میآورند ابتدا در اصل ولایت مطلقه فقیه تردید میکنند و گاه هم تا آنجا پیش میروند که هر نوع حق انحصاری فقیه را در امر دین مورد بحث قرار میدهند. سروش بعنوان یک متفکر مسلمان محافظه کار مخالفت خود را با ولایت فقیه و حاکمیت فقها در مقدمات و حواشی فلسفی و پیچیده‌ای بیان میکند که غالباً قابل بحث و تردیدند. او ابتدا در یک بگومگوی فلسفی که برخی پیشوایان بزرگ دینی هم به آن متعهد شده اند میگوید که هر پدیده‌ای ذاتی و ماهیتی دارد که دینی نیست و به این نتیجه میرسد که «علم جامعه شناسی ذاتاً دینی، ... حقوق و فقه ذاتاً دینی و اخلاق ذاتاً دینی نمیتوان داشت (مگر بالعرض و در مقام وجود خارجی)» (۲۰). بعد هم با بمیان کشیدن بحث «حق» و «تکلیف» و رابطه میان این دو، ادعا میکند که در زمانه ما بعلت

سبقت حق بر تکلیف، در واقع حکومت، برخلاف گذشته، دیگر «حکومت» نیست بلکه «خدمت و مدیریت» است زیرا در گذشته براساس اینکه تکلیف بر حق مقدم بود مردم در برابر حکومت مکلف بودند و گاه هم اساساً برای مردم هیچ حقی در برابر حکومت وجود نداشت و هرچه بود تکلیف بود ولی «ذهنیت بشر جدید و اکثر فلسفه های سیاسی جدید، حکومت را مبتنی بر حق و مسبوق به حقوق آدمیان میدانند» با این معنی که مردم حاکمان خود را بر میگزینند و آنها را مکلف به تأمین مصالح عامه میکنند، و با این ترتیب در طرف مردم همه حق و بر عهده دولت همه تکلیف است، و طبیعی است که این نظریه در برابر ولایت فقیه، که در آن اصل بر تکلیف است، قرار دارد و ناقض آنست، بخصوص اگر این نظریه با این اصل که هیچ انسانی حق ادعای «خدائی بودن» نمیتواند بکند همراه شود اصل «ولایت فقیه»، که جنبه خدائی دارد، یکسره منتفی میشود. او بخصوص به مسلمانان مؤمن هشدار میدهد که در حکومت «ولایت فقیه» بیم آن باید داشت که گروهی بعنوان شرکای خداوند با «گرافه گوئی و گرافه بوئی» خود چهره «خدای مطبوع آسمانی را نامطبوع و منفور کنند و از او تصویری خودکامه و زورمدار عرضه کنند» (۲۱)

اما در زمینه نقش روحانیان و فقها بطور کلی، همانطور که همه میدانیم راجع به ریاکاری و دغلی و قشریگری آنان در طول تاریخ و از طرف متفکران و قلم بدستان سخن زیاد گفته شده که برای همگان آشناست، و یا تفکیک روحانی خوب و بد بعنوان روحانی واقعی و روحانی نما امری است که همه و حتی بعضی از خود روحانیان هم به آن اشاره کرده اند، از جمله خود خمینی عده ای از روحانیان را که در طول تاریخ جانب حکومت وقت را میگرفته اند «وعاظ السلاطین» لقب میداد و یا حتی شریعتی، که بفظ جزء «منهائون»، یعنی کسانی که معتقد به «اسلام منهای روحانیت» بودند، قلمداد شد، انتقادش صرفاً محدود به تزویر روحانی نمایان است نه انتقاد از کل روحانیت. او نیز، بقول سروش با «روحانیان بمعنای عالمانی که متخصص دین بشمار میروند مخالفتی نداشت» بلکه آنها را ستایش هم میکرد؛ «او از تزویر سخن میگفت» که همراه را زور و قدرتمندان و ثروتمندان «مردم را در بدبختی نگاه میداشتند» (۲۲). بهر حال امروزه و پس از استقرار جمهوری اسلامی دستگاه روحانیت اسلامی بعنوان یک کل و رابطه اش با دین و جامعه مورد بحث قرار گرفته است.

از جمله سروش در برخورد با روحانیت و حاکمیت آن مطلب را به علمای سو یا سو استفاده های علما محدود نمیکند و میگوید سخن من از مقوله سخن شریعتی بر سر تزویر آگاهانه روحانیان و روحانی نمایان، و یا نقد صوفیانه آن بعنوان «قشری بودن فقیهان و بی خبریشان از طریقت و حقیقت نیست» بلکه سخن بر سر آلودگی های این دنیائی است که

گریبان روحانیت را میگیرد. این آلودگی، هم از طریق نان خوردن از راه دین و هم از راه مشارکت در قدرت بوجود میآید.

مطهری، که خود از مفسران و صاحب‌نظران روحانی بود زمانی گفته بود که عوامزدگی یکی از عوارض و گرفتاری‌های روحانیان است؛ و علتش هم آنست که آنها بوسیله مردم ارتزاق میکنند. پیشنهادش این بود که صندوقی از وجوهات شرعی تحت نظارت روحانیان بزرگ تشکیل شود و روحانیان زندگی خود را از طریق همین صندوق تأمین کنند. اما سروش در ایرادی به مطهری میگوید که علت مفاسد و مشکلات روحانیان این نیست که آنها «مستقیماً از دست مردم ارتزاق میکنند بلکه مشکل در اینجاست که از دست دین ارتزاق میکنند». بنا بر این برای رفع مشکل تنها راه اینست که روحانیان از منابع غیر دینی ارتزاق کنند. او در عین حال بحق اضافه میکند که «ارتزاق فقط ناظر به کسب درآمد و مال نیست... رسیدن به قدرت از راه دین» هم مثل ثروت فساد میآورد و از روحانیت سلب آزادگی و حرمت میکند. اصل اینست که «دین را برای دنیا نباید خواست» و فقاہت را نهادین نباید کرد زیرا «نهادین کردن علم دین اولین قربانیش حریت عالمان دین است». میگوید نه حقیقت دینی را باید با منافع صنفی آمیخت و نه اساساً امکان داد که روحانیت از طریق نان خوردن از دین به صنف بدل شود، و تنها راه برای رسیدن به این منظور آنست که «میان دینداری و دین شناسی و برخورد‌های رسمی دنیوی او هیچگونه رابطه‌ی نهان یا آشکار، فردی یا جمعی برقرار نباشد» و روحانی و عالم دین از طریق دین نه نان بخورد و نه به مقامی برسد. (۲۳)

سروش در جای دیگر از این هم پیش تر میرود و حفظ و تقویت دین را تنها خاص فقها و علمای دین نمی داند بلکه معتقد است که همه مردم «مسئول حفظ و پالایش این امانت» الهی اند؛ و باین ترتیب در عمل و بطور ضمنی کار دین و شریعت را از محدوده تخصص فقیهان هم خارج میکند. در چنین صورتی است که خواننده از نوشته های سروش به این نتیجه برسد که او نه تنها با حاکمیت فقیهان مخالف است بلکه حتی در محدوده دینی هم کارشناسی در مسائل مربوط به شریعت را امتیاز خاصی برای آنان نمی شناسد.

با توجه به اینکه سروش در مورد حکومت سیاسی در «جامعه اسلامی ایران» اصل را بر این میداند که دموکراتیک ترین حکومتها یک حکومت اسلامی میتواند باشد معلوم نیست چگونه میتواند فقیهان و روحانیان را، که در زمینه قوانین اسلامی تخصص دارند نه تنها از حاکمیت جمعی منع کند بلکه حتی بصورت فردی هم حق خوردن نان از طریق قدرت حکومتی، و یا بالاتر از آن اشغال را یگان مقام دولتی را هم از آنان، فقط بصرف و بجرم فقیه

و روحانی بودن، سلب کند و بالاخره این شبهه را پیش بیاورد که او اساساً طرفدار حذف پدیده ای بنام فقیه در جامعه اسلامی است.

اما بازرگان در این باره حتی در سالهای اول استقرار جمهوری اسلامی، ضمن تاکید بر این مطلب که در «تشریح و تکوین... و ابلاغ آیات و احکام... جز خدا کسی را حق انشاء نیست» و خدا «ولی علی الاطلاق و حاکم بلامنازع است»، «در اداره مملکت شورائی بودن امور و حاکمیت ملت» را «جزو نصوص» قرآن و استنباط های مسلم «میدانست و با استناد به آیاتی از سوره شوری و بخصوص «شعار معروف امر هم شوری بینهم» و همچنین پیروی پیغمبر و علی از نظر «اصحاب و جنگجویان»، بعنوان یک مسلمان لیبرال به این نتیجه میرسید که «سیستم حکومت اسلامی... چیزی جز مشارکت دادن مردم و واگذار کردن [حکومت] به خود مردم یا باصطلاح امروزی حاکمیت ملی نیست» (۲۴). او در همان زمان مینوشت که «آنچه باعث تعصب و تأسف میشود و وحشتناک میباشد اینست که به استنباط های شخصی و نظریات سیاسی و اجرایی به مقامات حکومتی چنان عنوان دینی و کسوت خلیفه اللهی ببوشانند که مترادف و ملازم با اسلام و معادل با وحی «رسول یا جانشین تمام عیار خدا و امام در آید» و مسلمانان را هشدار میداد که «با ترکیب شدن قدرت سیاسی و دیانت روحانی بدعت و مصیبت کلیسای قرون وسطی بر سراسر شئون امت سایه میاندازد و در چنان شرایط باید فاتحه هر چه اندیشه، حرکت، آزادی، حقیقت، حق، کمال، ترقی، سلامت و سعادت است خواند» (۲۵).

او در نوشته های بعدی خود از اینها هم باز فراتر رفت و عواقب شعار «ادغام دین و سیاست» و «سیاست تابع روحانیت» را برای اسلام فاجعه بار خواند. توضیح آنکه خمینی پس از استقرار جمهوری اسلامی و مواجهه حکومت با مشکلات اداره امور کشور و جامعه گفته بود «حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت میتواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است... جلوگیری کند.» و حتی اشاره کرده بود که حکومت اسلامی بر حسب ضرورت و مصلحت از این مراحل هم پیش تر خواهد رفت. بازرگان در مقابله ضمنی با این فتوای خمینی او را متهم میکند که او «اصول و قوانین شریعت را فدای حاکمیت نمود و تا تعطیل توحید پیش رفت»؛ و این حکم جسورانه را صادر کرد که «اسلامی که با پشتوانه قدرت و روش اکراه پیش برود بیشتر کالای شیطان است تا دین خدا» (۲۶).

در مورد حدود اختیارات فقیهان و روحانیان هم ابتدا این نظریه را مطرح کرد که شریعت‌ها برای «جوابگونی به مسائل علمی و عملی جهان» نیامده‌اند؛ و در بسط این اصل در مورد شریعت اسلام اظهار عقیده کرد که «احکام فقهی کمتر از دو درصد آیات قرآن را به خود اختصاص داده است» (۲۷) و تازه همین احکام هم جنبه دنیائی ندارند و صرفاً بخاطر رضای خدا و تهیه توشه برای آخرت وضع شده‌اند. مثلاً اگر در نماز قصد ورزش و در روزه قصد بهداشت منظور شود و یا صدقه و خمس و ذکات بخاطر رضای خلق ادا شود باطل است و ارزش دینی ندارد.

با این ترتیب بعقیده او حتی احکام فقهی در همان محدوده «دو درصدی» هم انسان مسلمان را با امور دنیائی مربوط نمیکند و در نتیجه حتی در همین زمینه محدود هم جائی برای تحکم فقیه نسبت به مردمان باقی نمی ماند و هر فرد مسلمان حتی در این زمینه های محدود هم جز در برابر خداوند در برابر هیچ مخلوق انسانی مسئول نخواهد بود. بازرگان با این استدلال خواننده را به این استنباط هدایت میکند که علاوه بر اینکه علم فقاہت حقی برای اداره مملکت و جامعه ایجاد نمیکند جواز دخالت و امر و نهی در امور دینی مردم را هم به هیچکس، و از آنجمله روحانیان نمیدهد.

بر اساس بحث بالا متوجه میشویم که هم اکنون یک جدال سخت نظری درون دینی میان طرفداران و مخالفان حکومت اسلامی و بخصوص حاکمیت روحانیان درگیر است که طبعاً نمیتواند مورد بی‌اعتنائی طرفداران دموکراسی و حاکمیت مردم واقع شود. در آنچه که مربوط به نفی حکومت دینی اسلامی است، چه بشکل سنتی آن و بر اساس نظریه غاصبانه بودن حکومت در غیبت امام، و چه بشکل متجددانه آن مبنی بر اجباری نبودن حاکمیت فقیه و روحانی، طبعاً طرفداران دموکراسی و حاکمیت مردم، اگرچه با استدلالات و احتیاجات آنها موافق نیستند ولی در نفی جمهوری اسلامی موجود در عمل همسوئی خواهند داشت. اما مخالفت بعضی صاحب‌نظران دینی با ولایت مطلقه یا غیر مطلقه و یا وکالت فقیه و تفکیک حکومت اسلامی از آن مطلقاً نباید موجب سکوت در برابر بحث‌های گمراه‌کننده آنان شود. روشنفکرانی که قاطعیت مبارزه علیه هر حکومت دینی را بی‌هائنه دیندار بودن مردم و احترام به عقاید آنان سرزنش و یا خود از این کار خودداری میکنند در واقعیت یا خورده بورژواهای محافظه‌کار و یا بظاهر روشنفکرانی هستند که خود درد دین دارند.

شک نیست که در حوزه مبارزات سیاسی علیه جمهوری اسلامی آنچه اهمیت درجه اول دارد مبارزه عملی علیه آن و خلع سلاح نظری- سیاسی طرفداران آنست که گاه ناگزیر بگویم که در این زمینه به قلمرو خود دین اسلام هم ممکن است کشیده شود. اما معنای این

سخن مطلقاً این نیست که در مباحثات نظری - فلسفی در باره اصل دین جایی برای مماشات و یا آشتی و التقاط باقی بماند و یک روشنفکر ماتریالیست و آتئیست حق ندارد در این زمینه قاطعیت بخرج ندهد و یا بدتر از آن سکوت اختیار کند.

حقیقت اینست که اسلام یک دین سیاسی تمامت خواه است و اگر در طول زمان حکومت اسلامی بشکل کامل آن تحقق پیدا نکرده و مسلمانان و رهبران مذهبی آنان به این وضع تن داده اند و برای توجیه آن به تعبیرات و تفسیرات خاص از متن قرآن یا سنت متوسل شده اند صرفاً ناشی از جبر تاریخی - اجتماعی بوده که امکان تشکیل چنین حکومتی را از طرفداران آن سلب کرده است؛ و یا اگر امروزه، چنانکه دیده میشود، صاحب نظران مسلمان متجدد در مخالفت خود با حکومت اسلامی و یا حکومت فقها به بعضی متون و سنت ها استناد میکنند استنادات متعارض فراوان تری میتواند نظرات آنان را در اینگونه موارد بکلی نقض کند. باین ترتیب هرگونه بحثی از این زوایا از مقوله مباحثات درون دینی است که یک مبارز سیاسی لائیک و طرفدار جامعه و حکومت عرفی، جز در موارد کاملاً ضروری، باید بشدت از ورود در این حوزه پرهیز کند و بیپرده درگیر بحث های درون دینی نشود.

اما در مورد بحث درباره اصل ادیان و مذاهب گوناگون، حقیقت اینست که دین در اوضاع و احوال تاریخی و معین بر حسب ضرورت های معین و برای جوابگویی به مسائل و گرفتاری های انسانی - اجتماعی و یا معماهای طبیعت بوجود آمده است ولی از آنجا که تمام مذاهب و ادیان بعلت دگم بودن تعالیم و دستوراتشان مدتی، و گاه هم مدت بسیار کوتاهی پس از پیدایش دستخوش تحول شده اند و نه تنها علت وجودی خود را از دست داده اند بلکه به نیروی بازدارنده پیشرفت جامعه بدل شده و در نتیجه یا انشعاب و انشقاق در آنها راه یافته و یا جای خود را به دینی تازه داده اند. اما اکنون که صدها سال است از پیدایش سرمایه داری گذشته و علم و تسلط بشری بر طبیعت گسترش قابل ملاحظه ای یافته بینش دینی اساساً نارسائی خود را برای پاسخگویی به تمامی مسائل اجتماعی نشان داده و بینش و شیوه برخورد علمی با طبیعت عرصه کاربرد دین را بسیار تنگ کرده و دامنه کارکرد آن به پستوی ذهنی افراد به پاسخ به درماندگی های زندگی و یا پر کردن جای خالی بینش علمی آنان محدود شده است، با اینهمه تا هنگامی که درماندگی ها و ناتوانی های مادی و معنوی بشر برجاست در این محدوده به حیات خود ادامه خواهد داد. بنابراین کوشش برای راندن بینش دینی در عرصه معینی از ذهن انسانها کوششی عبث و انحرافی است و حال آنکه مبارزه در راه رفع بی عدالتی های اجتماعی از یک طرف و تسلط و تسخیر هرچه بیشتر قوای

سرکش و ویرانگر طبیعت از طرف دیگر خود بخود به تضعیف و بی اثر کردن مطلق دین باوری انسانها منجر خواهد شد.

اما در بحث درباره آنچه امروز در برنامه مبارزه روشنفکران سیاسی علیه حکومت دینی و تحقق حاکمیت عرفی قرار دارد، همانطور که در بالا گفته شد، این مبارزه بصورت های گوناگون و در محدوده های مختلف انجام میگیرد ولی حل نهائی این مشکل تنها با تحقق نظام عرفی در تمام وجوه زندگی اجتماعی امکان پذیر است.

همانطور که قبلاً گفته شد در جامعه ما پیش از استقرار حکومت اسلامی، اگرچه در قوانین اساسی و مدنی ما آثاری از جهان بینی دینی باقی بود ولی نظام عرفی تقریباً بصورت کامل آن در عمل تحقق پیدا کرده بود، و گذشته از آن تعلیمات دینی هنوز در قلمرو معینی با کاربرد ازان خاص و مستقل خود به حیاتش ادامه میداد. عرفی شدن جامعه بمعنای دوگانگی وجدانی دین از دولت نیست، بمعنی طرد کامل دین و پیش دینی از کلیه وجوه نظام اجتماعی و مناسبات اجتماعی است. حکومت آینده ایران که میخواهد بر یک جامعه عرفی بنیان گذاشته شود باید رد پای دین و پیش دینی را در تمام وجوه و مناسبات اجتماعی پاک کند باین معنی که پیش دینی بهیچوجه در قوانین اساسی و مدنی انعکاسی نداشته باشد. عرفی شدن بمعنای ممنوعیت روحانیت در امور اجتماعی نیست، بمعنای نابودی قطعی چنین پدیده ایست. نه تنها نهادهای مقننه و اجرایی و قضائی بلکه تمام وجوه فرهنگ و حتی آموزش فقه و «علم» دین نیز باید عرفی شود، و از آنجا که دین امری از امور خصوصی شهروندان تلقی میشود طبعاً دیگر نیازی به وجود خادمان دین وجود نخواهد داشت.

تحقق چنین نظامی به یک اعتبار آسان و با اعتباری دیگر مشکل است. آسان است زیرا جمهوری اسلامی حاکم طی هفده سال موجودیت خودش آنچنان عکس العملی در جامعه ایجاد کرده که افراد مذهبی صاحب نظری مثل بازرگان نه فقط نقش روحانیت را در مناسبات دینی مردم انکار میکنند بلکه به نفی مطلق نقش دین در تمام وجوه زندگی دنیائی هم رسیده اند. در میان توده های مردم مؤمن هم کم نیستند کسانی که مصیبت های حاکمیت اسلامی آنان را به انکار خود دین کشانده است.

اما مشکل است برای اینکه حضور جمهوری اسلامی سبب گرمی بازار اصلاح طلبان و احیاگران دینی تازه ای در میان قشرهایی از مردم و جوانان تحصیل کرده شده، که علی رغم پای بندی به اصول عتیق دینی خود را «نواندیش» میخوانند و اینها اینک که جامعه در زیر فشار جمهوری اسلامی دچار خفقان فکری شده است در میان گروههای ترقیخواه معتقد دینی گوش های شنوائی پیدا کرده اند، وجهه اینها در عین حال بمناسبت اینکه از طرف نیروهای

مرتجع قشری زیر ضربه هستند در حال افزایش است و بهمین دلیل مبارزه فکری نیروهای دموکرات ترقیخواه در این زمینه چندان آسان نیست. نیروهای پیشتاز اجتماعی در مبارزه برای تحقق دموکراسی باید بشدت از آزادی بیان و قلم این صاحبنظران دفاع و در برابر استبداد آخوندی از آنان قویاً حمایت کنند اما از طرف دیگر در عرصه فکری مبارزه ای بشدت حادثر و قوی تر را با آنان پیش ببرند. اینها در حین مبارزه علیه قشریگری و یا زخمهائی که از ارتجاع فکری و سیاسی می خوانند با چهره ای موجه براحتی میتوانند اندیشه های التقاطی و گمراه کننده خود را به نیروهای جوان و مشتاق آزادی و دانش تلقین کنند. مبارزه فکری با اینان در عین حال باید با مبارزه علیه ارتجاع دینی همراه باشد. مبارزه فکری در راه تحقق آزادی بیان و شکست ارتجاع و التقاط فکری کار آسانی نیست اما زمان و روند پیشرفت تاریخ در این زمینه بهترین یار و یاور نیروهای پیشتاز و دموکرات است.

۱۳۷۵/۳/۷

- ۱۲- ص ۱۲ بازیابی ارزشها، جلد دوم.
- ۱۳- ص ۷۳ بازیابی ارزشها، جلد اول.
- ۱۴- رجوع شود به صفحات ۵۲-۵۸ مجله کیان، شماره ۲۸
- ۱۵- ص ۲۱ کیان شماره ۱۷، بهمن - اسفند ۱۳۷۲، جامعه پیامبر پسند
- ۱۶- رجوع شود به کیان، شماره ۱۱، حکومت دموکراتیک دینی.
- ۱۷- ص ۲۱ کیان، شماره ۱۷.
- ۱۸- ص ۸ کیان، شماره ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴، معنا و مبنای سکولاریزم.
- ۱۹- صفحات ۸۰ و ۸۱ مجله مهرگان، سال سوم شماره ۱ بهار ۱۳۷۲ بنقل از کیهان ۹ بهمن ۱۳۵۷، خمینی، طرز حکومت اسلامی و شرایط زمامدار.
- ۲۰- ص ۱۲ مجله کیان، شماره ۲۶، معنا و مبنای سکولاریزم.
- ۲۱- ص ۱۰ کیان، شماره ۲۶.
- ۲۲- ص ۱۰ کیان شماره ۲۴ فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۴، مقاله «حریت و روحانیت».
- ۲۳- رجوع شود به صفحات ۸ تا ۱۰ کیان، همان مقاله.
- ۲۴- صفحات ۷۳-۷۴ بازیابی ارزشها، جلد اول.
- ۲۵- ص ۷۸ همان کتاب.
- ۲۶- صفحات ۵۸-۵۹ کیان، شماره ۲۸، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا.
- ۲۸- ص ۵۲ همان مقاله.

فرهنگی - اجتماعی

احمد ابریشمی

مثل پیرایه زبان است

سردبیر محترم نامه مهرگان

دوستی مخلص مقیم لوس آنجلس عکس مقاله ای از آقای دکتر احمد کریمی حکاک را که تحت عنوان «مثل و مناقشه» در آن نامه گرامی به چاپ رسیده است برای بنده که مقیم وطن هستم فرستادند تا درباره مطالب آن نظر خود را بازگویم. بنده هم امر دوست را اطاعت کردم و مقاله آقای دکتر حکاک را با دقت به دفعات خواندم و از این که یک هم وطن دانشمند در آمریکا با استفاده از امکانات پژوهشی که در آن دیار برایشان فراهم است، موضوع امثال و حکم را هم یکی از رشته های مطالعه و تحقیق خود قرار داده اند بسیار خوشوقتم زیرا در ایران آنان که بکار تحقیق در زمینه زبان و ادب فارسی راغب اند کمتر به امر بررسی و مطالعه امثال و حکم می پردازند. بنده نگارنده هم که می خواهم در این باره مطلبی بنویسم نه ادبیم، نه محقق، نه مفتیم نه مدرس نه محتسب نه فقیه، ولی دوستم که این مقاله را فرستاده است و از میان پیغمبرها جرجیس را پیدا کرده است مرا در زمینه امثال و حکم اهل بخیه می داند. (۱)

آقای دکتر حکاک در مقاله مبسوط خود در باب امثال و حکم نظراتی ابراز داشته اند که اگر بخواهم چکیده آن را با استعانت از سبک والای نگارش خودشان، و ناگزیر گسسته و پیوسته، به اختصار بیاورم چنین خواهد بود که:

«حکایات و اشارات و روایات و استعارات و مثلها و زبانه‌ها و عبارات موروثی ما بر بنیادی استوار است که استفاده امروزی ما ایرانیان را بویژه در نوشتارهای سیاسی اجتماعی با مشکل روبرو می کند» و این حکایات و اشارات و... «برای تعلیل و تحلیل پدیده‌ها کاربرد ندارد و با نقل مثل و حکایت نمی توان به احکامی رسید که اعتبار عینی و علمی داشته باشد و اتکاء بدان سدر راه گفت و شنود معقول است» و ما باید «توشه راه آینده خود را با وسواس بیشتری از میان انبوه «مرده ریگ» یعنی میراث ایشان برگزینیم، یعنی آنچه را که براستی بکار اینجا و اکنون تاریخی و فرهنگی ما می آید از انبان ذهن خویش بیرون کشیم و در سلوک خویش درجاده امروز به آینده از آن مدد گیریم» و برای رسیدن به مقصود باید بسوی هدف عزیمت کنیم «عزیمتی که به تعبیری قرار است برای وطن مألوف ما نیز جایی در دهکده جهانی قرن بیست و یکم دست و پا کند» و برای

« ایجاد تحول در نوشتار سیاسی اجتماعی » که لازمه آن « کاستن از اتکاء دست و پاگیر آن به زبان اشارات و کنایات و حکایات و روایات موروثی و پی ریزی مقالی متکی بر استدلال و منطق عام بشری » است « رهبران فکری جامعه ایرانی باید » اقدام کنند و « در این راه پیشگام باشند نه پیرو. »

آقای دکتر حکاک در جای دیگر نوشته اند که مقاله خود را « به امید دریافت نظر دیگران » به پایان می برند و همین عبارت بنده را بر آن داشت که ضمن احترامی که برای عقاید و نظراتشان قائم - ولی با آن موافق نیستم - در مقام اظهار نظر بر آیم و در باب نقش و رسایی مثلهای فارسی مطالبی را بیان کنم.

تعریف مثل و حکمت

در زبان فارسی آنچه مثل (به معنای اخص کلمه مثل) است مانند مثلهای دیگر زبانها « جمله های کوتاه حاوی نکته ای حکمت آمیز است. » (۲) نکته حکمت آن مبتنی بر تجارب بشری است و مثل از سوی نکته سنجی بیشتر نامعلوم ساخته و پرداخته شده و درست یا نادرست قبول عام یافته و از نسلهای پیشین به نسلهای پسین منتقل شده و در اثر تکرار کاربرد معنا و مفهوم آن تا حدود زیادی معلوم و مشخص شده و رواج و کاربرد آن ادامه یافته است.

و اما آنچه به آن حکم اطلاق می کنیم غالباً اشعاری از شعرای نامدار و معلوم و گاه گمنام و نامعلوم است که باز حاوی نکته ای حکمت آمیز است و طبع شعر دوست مردم ایران آن گفته های منظوم را پسندیده اند و یا حتی بیشتر به حافظه سپرده اند و بموقع بکار برده و در جنب مثلهای خود قراردادده اند و کم کم در اثر تکرار کاربرد به معنا و مفهوم آن تا حدود زیادی آشنا شده اند و به رواج و کاربرد آنها تا امروز ادامه داده اند. ما این دسته از حکم را که پایای مثل در زبان بکار می رود حکم را بیج نام می دهیم تا بتوانیم آنها را از سایر حکمی که رایج نیست بازشناسیم.

تذکر و یادآوری این چند نکته لازم است که امثال و حکم را بیج در فارسی مانند مثلهای زبانهای دیگر ممکن است استعاری یا غیر استعاری باشد و ما می توانیم مثلهای فارسی را به: مثلهای به معنی اخص و تعبیرهای مثلی و اصطلاحات مثل گونه و تشبیهات مثل گونه دسته بندی کنیم و در دسته بندی ظریف تر مثلهای گفتگویی و مثلهای داستان دار را تشخیص دهیم و حتی مثلهای عربی را که در فارسی بسیار رایج است در دسته بندی خود ملحوظ کنیم. نیز می توانیم حکم را بیج را به حکم منظوم و غیر منظوم (مشور) دسته بندی کنیم و در حکم منظوم اشعاری را که در واقع مثل است و ساخته عوام است تشخیص دهیم.

جنبه گفتاری و نوشتاری امثال و حکم

حال با این آشنایی کلی که نسبت به امثال و حکم فارسی پیدا کردیم لازم است که جنبه گفتاری و نوشتاری آنها را بررسی کنیم. ابتدا جنبه نوشتاری آنها را در نظر می گیریم و از زمانهای

دورتر آنرا بررسی می‌کنیم و برای بررسی جنبه نوشتاری آن ناگزیر به ادبیات فارسی رومی آوریم و از آنجا که حکم را بجز خود را از ادبیات فارسی گرفته شده است آنها را در بررسی خود ملحوظ نمی‌کنیم و صرفاً به بررسی مثل و کاربرد آن در ادبیات فارسی می‌پردازیم. این بررسی نشان می‌دهد که مثل‌های فارسی در آثار ادبی آن بسیار کم بکار رفته است و در بعضی آثار مشهور و از آن جمله گلستان و بوستان و قابوسنامه و شاهنامه و دیوان حافظ و غیره ممکن است به ندرت مثلی بکار رفته باشد. علت این است که بطور کلی ساخت عامیانه مثل با سبک و سیاق ادبیات وزین هماهنگی ندارد و بکار بردن مثل در آن متن‌ها به زیبایی آن لطمه وارد می‌آورده است. از سوی دیگر از آنجا که قسمت عمده ادبیات فارسی صورت نظم دارد گنجاندن مثل فارسی در یک قطعه منظوم وقتی امکان پذیر بوده است که ساخت مثل فارسی را بکلی تغییر دهند تا با وزن شعر همخوانی داشته باشد. مثل مشهور: درد بزی باز است حیای گربه کجا رفته است، در مثنوی مولوی به صورت زیر تغییر ساخت و واژگان داده است:

دیگ را گر باز باشد شب دهن گربه را هم شرم باید داشتن

و این وضع تا ابتدای قرن بیستم میلادی که تحولی شگرف در سبک نگارش تشریحی فارسی بوجود آمده و بکار بردن مثل را در تشریح فارسی آسانتر و بیشتر امکان پذیر کرده همچنان ادامه داشته است. نتیجه ای که ما از این بررسی می‌گیریم این است که اصولاً مثل‌های فارسی ابتدا جنبه محاوره ای (گفتاری) داشته است و در واقع کاربرد مثل فارسی گفتاری بوده است نه نوشتاری. محمد علی هبله رودی که نخستین مثل نگاری بوده که مثل‌های فارسی را گردآوری و ضبط کرده است در بیان روش کار خود می‌گوید: «... به جستجوی امثال مشغول گشتم و بعد از سعی بسیار آنقدر که ممکن بود از امثال و کنایه و شبیه و امثال از هر جا و هر کس که شنیدم و پرسیدم به قید تحریر در آوردم.» با این که هبله رودی تعداد زیادی از حکم را بجز را گردآوری و ضبط کرده است با توجه به این که او خود مردی فاضل بوده هیچ گاه در صدد بر نیامده است که حکم را مستقیماً از متن‌های ادبیات فارسی (چون دهخدا) استخراج کند و ضبط نماید و تنها به رواج امثال و حکم در اذهان توجه کرده و از هر کس و هر جا به گردآوری آنها پرداخته است.

اما پس از انقلاب مشروطیت و رواج مطبوعات و ترجمه ادبیات خارجی و دیگر تغییرات و تحولات که بتدریج تحول شگرفی در تشریح فارسی بوجود آمد و بکار بردن امثال و حکم و بویژه مثل‌های شیرین فارسی در نوشته‌ها بسیار آسان تر می‌شد و مثل جای خود را در صورت‌های نوشتاری زبان بخوبی باز کرد و در این راه پرچمدارانی چون علامه دهخدا (درچرند و پرند) و سید محمد علی جمال زاده و صادق هدایت، و در حال حاضر نویسندگانی چون باستانی پاریزی (در کتابهای تاریخ) با بکار گرفتن امثال و حکم فارسی در آثارشان نشان دادند که می‌توان آنها را در متن‌های نوشتاری و در موضوعات گوناگون به فراوانی بکار برد و مصداق واقعی این مثل را که می‌گوید:

مثل پیرایه زبان است

ثابت کرد. با توجه به مطالب بالا می‌توانیم نتیجه بگیریم که با این که جنبه محاوره‌ای و گفتاری مثل‌های فارسی قوی است با این همه امثال و حکم فارسی می‌تواند بالقوه در همه متن‌های نوشتاری بکار رود، ولی این که مثل عملاً در چه نوع متن‌هایی بکار رود موقوف به این است که ما درباره نقش و کارکردهای مثل‌های فارسی توضیحاتی بدهیم.

نقش و کارکرد امثال و حکم

مثل‌شناسان مثل‌های زبان هر قوم را در زمره و در جنب فرهنگ مردم یا فرهنگ عوام یا بقول خودشان «فولکلور» آن زبان بررسی می‌کنند و برای مثل جنبه‌ای سنتی و کهن قائل اند که به عنوان وسیله‌ای از پیش ساخته شده و مورد قبول برای برقراری ارتباط زبانی و تفهیم و تفاهم بکار می‌رود. بنظر نگارنده امثال و حکم فارسی این شایستگی را دارد تا بتواند در مقامی که مرز بین فولکلور و ادبیات باشد قرار گیرد زیرا حکم فارسی که از استحکام ادبی برخوردار است این جایگاهی را توجیه می‌کند.

اگر بخواهیم نقش و کارکرد امثال و حکم فارسی را معلوم کنیم پس از بررسی آنها می‌توانیم ادعا کنیم که این امثال و حکم می‌تواند عملاً: برای تأیید نظر و عقیده، برای پند دادن، برای تشویق کردن، برای نهي کردن، برای امر کردن، برای هشدار دادن، برای اعلام خطر کردن، برای تمجید کردن، برای ریشخند کردن، برای مزاح کردن، برای متهم کردن، برای سرزنش کردن، برای رام کردن، برای پیش‌بینی کردن، برای توبه کردن و بطور کلی برای مواردی دیگر نظیر آنها بکار برده شود.

از آنجا که امثال و حکم قبول عام یافته است مثل بمنزله حکمی است که به رأی و تصویب همگان رسیده و مانند موضوعی که به رأی عمومی (رفراندم) گذاشته شده باشد مثل میتواند شبه قانون تلقی گردد که اگر بجا و بموقع و درست بکار برده شود اثر خود را بخوبی بجا خواهد گذاشت و در زبان هیچ پدیده دیگری تا این حد مؤثر و قاطع وجود ندارد. در بعضی از قبایل افریقایی که مثل دارند ولی خط و قانون مدون ندارند تنها چیزی که برای اثبات ادعایی یا رد آن در حضور رئیس قبیله افریقایی که مثل دارند ولی خط و قانون مدون ندارند تنها چیزی که برای اثبات ادعایی یا رد آن در حضور رئیس قبیله مؤثر است بکار بردن مثل است و هر کس که بهتر بتواند امری را با مثل ثابت کند او برنده است.

وجود تعداد زیادی تعبیر مثلی و اصطلاحات و تشبیهات مثل گونه و مثل‌های داستان‌دار در گنجینه مثل‌های فارسی از یک سو و از سوی دیگر تعداد زیادی از اشعار فارسی که در حکم تعبیر مثلی یا زبان و بیان حال یا عبارات پیش ساخته است که به این گنجینه وارد شده به غنای آن بسیار افزوده است و بنظر نگارنده امثال و حکم فارسی می‌تواند بخوبی در بسیاری از متن‌های نوشتاری

فارسی بکار رود و از این بابت لااقل از بعضی از زبانهای اروپایی چیزی کم ندارد و می تواند با آنها کوس برابری بزند.

مثل و داستان مثل

در تعریفی «مردم پسند» که ما از مثل کردیم گفتیم که «مثل جمله ای کوتاه است که حاوی نکته ای حکمت آمیز است.» ولی ما در زبان فارسی مثلهایی داریم که این تعریف در مورد آنها صادق نیست و آن مثلهای داستان دار است. بسیاری از ما شنیده ایم که می گویند: حکیم باشی را دراز کنی، بمیر و بدم، ملا بیمار کن است، دوستی خاله خرسه است، یک بام و دو هواست، عبای ملاتصرالدین است، و مثلهایی مانند آنها. این مثلهای به ظاهر نامرتبط با مثل هر یک داستانی دارد که بازگوکننده معنا و مفهوم و حکمت و فلسفه مثل است. بعضی افراد ممکن داستان این گونه مثلها را شنیده باشند و بدانند، برخی دیگر ممکن است در اثر کثرت کاربرد تا حدی به مفهوم آن پی برده باشند.

بررسی داستانهای مثل نشان می دهد که اغلب آنها افسانه است و این از خصوصیات مثلهای فارسی نیست. هنوز خیلی عظیم از: جوجه و مرغ و روباه و گربه و موش و گرگ و خرس و خوک و شیر افسانه ای - که آقای دکتر حکاک آنان را در مقاله خود بیاد استهزا و تمسخر گرفته اند بر مثلهای زبانهای اروپایی با قدرت فرمانروایی می کنند. نمی خواهیم نمونه های زیادی ارائه دهیم ولی مگر اصطلاحاتی چون *Lion's share*, *bell the cat*, *cry wolf* و *sour grapes* بر چه دلالت دارد؟ در فرانسه بسیاری از سروده های شاعر شهیر لافوتن که صورت مثل رایج دارد ریشه ای در افسانه های خرس و شیر و گرگ و دوهندی ایرانی دارد.

در بررسی که بعمل آمده است تشخیص داده اند که از زمانهای دورتر مثل و داستان با هم به پیوستگی و بستگی ناگسستی داشته است و چه بسا داستانها که کم کم بصورت مثل درآمده است. در فارسی و عربی البته در انگلیسی و بسیاری از زبانهای دیگر داستان به معنی مثل است. متن شاهنامه فردوسی و کلیله و دمنه این معنا را بخوبی بازگو می کند که داستان به معنی مثل در آنها بکاررفته است.

درستی حکمت و فلسفه مثل

گفتیم که مثل حاوی نکته ای حکمت آمیز است. حال باید بینیم که آیا موازین منطقی و عقلانی (و دیگر موازین) این نکته حکمت را تأیید کرده اند تا بتوان مثل را قطعاً بعنوان نکته ای حکمت آمیز پذیرفت. پاسخ این است که مثل در کارگاه تجربی بشر سکه زده شده است و جوهر مثل تا آنجا که مرتبط با تجارب بشر است حکمت آمیز است و چون در فرایند عمومی مثل بعنوان همگان (۳) پذیرفته شده است از نظر عمومی مثل گفته ای یا پندی حکمت آمیز است و اگر مثلی به رواج و کاربرد خود ادامه داد نشان این است که حکمت و فلسفه آن مورد قبول همگان است.

مثل‌های متناقض

در زبان مثل‌های متناقض و خلاف یکدیگر وجود دارد و کسانی مانند آقای دکتر حکاک که می‌خواهند درستی حکمت و فلسفه مثلها را مورد تردید قرار دهند به آنها استناد می‌کنند و اغلب موارد انگشت شماری را که استثنا نیز بشمار می‌رود ارائه می‌دهند و یا اصولاً در تشخیص مقوله و موضوع مثل اشتباه می‌کنند. چنانکه ایشان مثل: یک دست صدا ندارد، را که از مقوله اتحاد و اتفاق است با مثل: آشپز که دوتا شد آش یا شور است یا بی مزه، که از مقوله وحدت مسئولیت و فرماندهی است متناقض خوانده‌اند.

علت وجود تناقض در مثل وجود تناقض در زندگی بشر است. در یک مثل می‌خوانیم: پنجه با شیر زدن و مشت با شمشیر کار خردمندان نیست. در مثل خلاف آن می‌خوانیم: مهتری گر به کام شیر در است / شو خطر کن ز کام شیر بجوی. چه بسا افراد که به مثل اول گوش نداده‌اند و در پنجه حریفی نیرومند گرفتار آمده‌اند و چه بسا کسانی که به مثل دوم عمل کرده و بر حریف زورمند پیروز شده‌اند. در مثلی آمده است: فرزند حلال زاده به خالو می‌رود. مفهوم مخالف این مثل این نیست که اگر فرزندی به خالو نرفت حرامزاده است. مورد این مثل فرزندی است که به خالو (دایی) خود شباهت داشته باشد. پس نباید مدعی شویم که این مثل خلاف مثلی است که می‌گوید: میوه پای درخت می‌افتد، که مفهوم آن این است که فرزند به پدر و مادرش شباهت دارد. یک مثل می‌گوید: حمامی حمامی را نمی‌تواند ببیند، مثل مخالف می‌گوید: حمامی که به حمامی می‌رسد صندوق می‌بوسد. موارد هر دو مثل مصداق واقعی دارد. مثل اول از رقابت شغلی و کسبی گفتگومی‌کند که تجربه‌ای عالمگیر است و مورد دوم از حرمتی است که افراد هم‌گروه یا خانواده یا صنف باید برای یکدیگر قائل باشند که امری نزاکت‌آمیز است.

حدود کارکرد و کاربرد امثال و حکم

گسترده‌گی نقش و کاربرد مثل‌های هر زبان تا آن اندازه نیست که بتواند در متن‌هایی که زبان خاص خود را دارند بکار رود. بقول مثل: خیز گربه تا پای پرده است. در قوانینی که تصویب و اجرا می‌شود، در اسناد رسمی که در دفترخانه‌ها تنظیم می‌گردد، در قطعنامه‌ها، عهدنامه‌ها، قراردادها، اجاره‌نامه‌ها و مانند آن هیچگاه مثلی بقصد امر و نهی و هشدار و الزام و پند اخلاقی و غیره بکار نمی‌رود. هر علمی و دانشی مانند فیزیک و شیمی و ریاضی و پزشکی و غیره زبان و اصطلاحات خاص خود را دارد. برنامه کامپیوتری را نمی‌توان حتی با شعر نو تنظیم کرد تا چه رسد به کلاسیک آن. در تمام مثل‌های دنیا این محدودیت وجود دارد. بنا بر این نه می‌توان مدعی شد که امثال و حکم توانایی کاربرد در تمام زمینه‌های تجربی و دانش بشری را دارد و نه از امثال و حکم باید چنین کاربردی را توقع و انتظار داشت. با وجود این امثال و حکم توانسته‌اند این مرزها را بشکنند و مثلاً آنجا که تئوری ساختمان درون اتم مطرح است بگویند:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میسان بینی

مرحوم دهخدا بیت زیر را ضبط کرده و در حاشیه امثال و حکم صورت فرانسه قانون لاوازیه را که گفته است: هیچ چیز از بین نمی رود و هیچ چیز بوجود نمی آید، نیز ضبط نموده است یعنی در واقع این بیت گویای آن قانون است:

چیزی که هست هست نه کم می شود نه بیش
وان خود که نیست نیست چو سیمرخ و کیمیاست
حتی در زمینه قوانین ما مثلها می داریم که جزء قوانین عرفی محسوب می شود و مردم به آنها استناد و عمل می کنند از جمله: دست تصرف قوی است، تاوان نصفه می رسد، چار دیواری اختیاری، مهرم حلال جانم آزاد، حکیم محرم است و غیره.

ما در بالا مطالبی را درباره جنبه های گوناگون امثال و حکم فارسی بیان کردیم حال برای نتیجه گیری ناگزیریم مطالب کلی را که آقای دکتر حکاک در مقاله شان بیان کرده اند مطرح کنیم و تنها به آنها پاسخ دهیم و از جزئیات چشم پوشیم:

- نوشته اند: «حکایات و اشارات و روایات و کنایات و عبارات و استعارات و زبانزدها و امثال و حکم موروثی ما [که نگارنده این مقاله برای سهولت همه آنها را در دو کلمه امثال و حکم خلاصه می کند و از این پس بجای مجموع آنها بکار می برد] بر بنیادی استوار است که استفاده امروزی ما ایرانیان را، بویژه در نوشتار سیاسی اجتماعی معطوف به تجزیه و تحلیل مسائل میهنمان، با مشکل روبرو می کند... و این امثال و حکم برای تعلیل و تحلیل پدیده ها کاربرد ندارد.»

پاسخ این است که: نخست اجباری در کار نیست که حتماً امثال و حکم در مباحث سیاسی اجتماعی بکار برده شود، گویا این که بطوری که خواهیم دید امثال و حکم از این قابلیت برخوردار است. دوم این که اگر تعلیل و تحلیل و استدلال و غیره در بیان مطالب مورد نظر ایشان تا آن حد جنبه فنی دارد که به ظرافت زبانی یا حتی زبان و اصطلاحات خاص خود نیاز داشته باشد چه موجبی دارد که از امثال و حکم در آنها استفاده شود، گویا این که در منابعی که خود در پانویست مقاله شان ذکر کرده اند ولی نخوانده اند به تفصیل درباره قابلیت های مثل های زبان برای استدلال عملی گفتگو شده است. (۴) سوم این که بکار گرفتن امثال و حکم در هر متنی و هر موضوعی داشتن تسلط و ذوق و قریحه و بسیار چیزهای دیگر را ایجاب می کند و کار هر کسی نیست. گویا هر کسی خواهد و مرد کهن.

- نوشته اند: «با نقل مثل و حکایت نمی توان به احکامی رسید که اعتبار عینی یا علمی داشته باشند و اتکاء به آن سد راه گفت و شنود معقول است.»

پاسخ این است که نقش و کارکرد امثال و حکم - چنان که گفتیم - نامحدود نیست و اصولاً اگر کسی بخواهد به احکامی برسد که اعتبار علمی و عینی داشته باشد و چنین کسی نداند و یا

تواند از امثال و حکم استفاده کند باید اگر بداند و بتواند از امکانات و ابزار دیگری که متناسب با احکام مورد نظر اوست و در زبان وجود دارد و او بدان مسلط و از آن واقف است استفاده کند و لزومی ندارد که از روی میل و اختیار و نه حکم اجبار یا خودنمایی و اظهار فضل به چیزی متکی شود که سد راه گفت و شنود معقول او باشد. بطور کلی امثال و حکم سد راه هیچ نوشته و گفته ای در هیچ زمینه ای نیست و بکار بردن آن اختیاری است مگر آن که ما نا آگاهانه آن را سد راه خود قرار دهیم که در این صورت: خود کرده را تدبیر نیست.

- نوشته اند: «لازمه ایجاد تحول در نوشتار سیاسی اجتماعی کاستن از اتکاء دست و پاگیر به امثال و حکم است.»

پاسخ این است که هر نوشته (و گفته ای) می تواند بالقوه بدون بکار رفتن امثال و حکم در آن بر کاغذ نقش بندد و مثل و حکمت در فارسی یکی از اجزاء اصلی و لاینفک ساختمان جمله نیست که قرار باشد بر اساس قواعد دستوری الزاماً و اجباراً در جمله بکار رود و در ریشه کلام جزء دست و پاگیر آن به حساب آید و چیزی که در جمله بکار نرود می تواند در متن مفصل تر هم بکار نرود. مثل پیرایه زبان است، آن را زینت می دهد و مطلقاً نقش دستوری ندارد.

- نوشته اند: «در موضوع لزوم ایجاد تحول در نوشتار سیاسی اجتماعی و پی ریزی مقالی متکی بر استدلال و منطق عام بشری... رهبران فکری جامعه باید در این راه پیشگام باشند نه پیرو.»

پاسخ این است که پی ریزی این مقال محال مستقیماً به امثال و حکم فارسی که موضوع مقاله ایشان است ربطی ندارد. اگر به نظر ایشان زبان فارسی امروز، برای همان مقصود، رسائی ندارد و چنین کمبودی دارد (که به نظر بنده رسائی دارد و کمبود ندارد) گناه امثال و حکم فارسی چیست؟ از هر طرف که رنجه شدی کشتنی منم؟! ولی هر آینه اگر منظورشان از پی ریزی این مقال پی ریزی نویسی برای امثال و حکم فارسی است، یعنی آنچه را که موجود است کنار بگذارند، یا اصلاح کنند و یا امثال و حکم تازه ای بوجود آورند و جانشینش کنند، زهی تصور باطل زهی خیال محال، باید اطمینان داشته باشند که رهبران فکری ناکجا آباد و مدینه فاضله و آرمان شهر هم از اقدام به کوچکترین کاری در این زمینه عاجز خواهند بود زیرا مثلهای زبان مانند واژگان آنست، که تحت شرایطی به ضرورت مهجور و فراموش می شود و با تغییرات زمان و مکان ساختار (و در مثل واژگان آن) دگرگون می شود، و بر حسب ضرورت زمان و مکان ساخته و پرداخته می شود و همان طور که ما نمی توانیم عمداً واژگان رایج را دور بریزیم امثال و حکم رایج را هم نمی توانیم کنار بگذاریم. بلکه تنها بر حسب نیاز می توانیم مثلهایی را ساخته و پرداخته کنیم. فرهنگهای مثل کهن و نو این نکات را بر ما آشکار می کند. چنان که مثلهای نوی مانند: کشتیبان را سیاستی دگر آمد، و جعفرخان از فرنگ آمده، شاهد این مقال است. در همان آمریکا قانون مورفی (۵) مرتبط با مثل تازه ای است که به ضرورت به وجود آمده است و نمونه دیگر که به مثلی در ارتباط با داده ها و

گرفته های کامپیوتری اشاره دارد ضرورت ساخت آن را توجیه می کند. (۶)

بحث ما به درازا کشید. اما برای این که ثابت کنیم که امثال و حکم فارسی تا چه اندازه می تواند در مقالهای سیاسی اجتماعی کاربرد داشته باشد ناچار از بسط مقال هستیم. آقای پرفسور ولفگانگ میدر (Professor Wolfgang Mieder) استاد دانشگاه Vermont آمریکا که اگر بزرگترین مثل شناسان جهان نباشند قطعاً در بین بزرگترین آنان مقام برجسته ای دارند (و معروف حضور آقای دکتر حکاک هستند که در پانویس های مقاله شان به سه تألیف ایشان اشاره کرده اند ولی اطمینان قطعی دارم که آقای دکتر حکاک آن سه تألیف را لااقل بخوبی مطالعه نکرده اند زیرا اگر مطالعه کرده بودند آن مقاله را نمی نوشتند)، بلی، آقای پرفسور میدر در زمینه مثلها بی که هیتلر و چرچیل و ترومن در کتابها و سخنرانیهای خود بکار برده اند مطالعه کرده و برای هر یک از آنان مقالاتی نوشته اند که در سال ۱۹۹۷ مجموعه آن مقالات را با مقالات مرتبط دیگر در کتابی تحت عنوان «کارایی سیاسی مثلها» (۷) منتشر کرده اند (و نگارنده را به اهداء نسخه ای از آن مفتخر فرموده اند). این مقالات نشان می دهد که این سیاستمداران بزرگ و برجسته تا چه اندازه به مثل علاقه مند بوده و چگونه مثلها را در جنگ و صلح و مبارزه انتخاباتی و موارد دیگر بکار برده اند و چه پیروزیهایی بدست آورده اند و چگونه مثلهای ساخته خودشان ورد زبانها شده است. ممکن است کسی به اشتباه ادعا کند که مثلهای زبان آلمانی یا انگلیسی و غیره برای بیان مطالب سیاسی اجتماعی کفایت دارد ولی مثلهای فارسی فاقد این شایستگی است. در پاسخ باید عرض کنم که آقای پرفسور میدر - که در اصل آلمانی تبارند و بر زبان آلمانی برابر با انگلیسی تسلط کامل دارند - مقاله دیگری دارند درباره یک مثل که هلموت کهل صدراعظم آلمان آن مثل را بکار برده و می برد و این مثل یکی از مثلهایی است که بسیار مورد توجه و علاقه اوست و با استفاده از آن مثل توانسته است رقیبان سیاسی خود را از میدان بدر کند. این مقاله به زبان آلمانی است و این مثل، مثل فارسی خودمان است که می گوید: سگ لاید و کاروان گذرد. موضوع مقاله آقای پرفسور میدر تحقیق درباره ریشه این مثل بوده است و طبق تحقیقاتی که بعمل آورده اند نتیجه گرفته اند که ریشه این مثل ترکی است زیرا در میان منابعی که نشان می داده است این مثل در ترکی و عربی و کردی و اسپانیایی و فارسی وجود دارد منابع ترکی از همه قدیمی تر بوده است (۸) آقای پرفسور میدر در این مقاله کلیه مواردی را که صدراعظم آلمان مثل سگ لاید و کاروان گذرد، را بکار برده است و اثراتی را که مثل بر جای گذارده است گردآوری و بررسی کرده و ذکر نموده اند.

حال وقتی که یک آلمانی، آن هم صدراعظم، که احتمالاً خودش در جوانی و مسلماً افراد خانواده اش بارها و بارها شعار Deutschland Uber alles را سر داده اند با وجود این که خود گنجینه ای بزرگ و گرانبها حاوی چندین هزار امثال و حکم از گونه و شیلر و لوتر و نیچه و

بیسمارک و غیره در اختیار دارد ولی با این همه از یک مثل فارسی که به زبان آلمانی ترجمه (۹) شده است لذت می برد و آن را به عنوان مثلی مؤثر مکرر بکار می برد آیا این دور از انصاف نیست که ما امثال و حکم فارسی را برای بیان مطالب سیاسی اجتماعی نارسا بخوانیم و بیهوده بخواهیم که فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم؟

نارسایی از امثال و حکم نیست. نارسایی از ماست که نه آنها را خوب می شناسیم و نه خوب می دانیم و نه بر گنجینه بزرگ آن مسلط هستیم و نه به حافظه می سپاریم و از همه بالاتر نه ذوق و توانایی تشخیص محل و موضوع و موقع مناسب را برای بکار بردن آنها داریم. بقول مثل: عروس نمی توانست بر قصد می گفت اطاقش کج است. و به تعبیر دیگر از گنجینه ادب پارسی:

مطرب از کار چو فرو ماند چشم بر گوشه جفانه کند

ما تا اینجا نخست به جنبه های عمومی امثال و حکم فارسی اشاره کردیم و بعد مطالب و اظهار نظرهای آقای دکتر حکاک را در قبال آنها بررسی نمودیم و پس از آن از رسائی و شهرت جهانی امثال حکم فارسی سخن به میان آوردیم و بدین ترتیب تصور می رود که به مطالب اساسی که آقای دکتر حکاک در مقاله شان مطرح کرده اند پاسخ گفته باشیم و ثابت کرده باشیم که امثال و حکم فارسی نه دست و پا گیر است و نه مشکل آفرین و نه نارساست. متأسفانه مقاله آقای دکتر حکاک نظم موضوعی ندارد تا بتوان مواردی را که ایشان قصد مطرح کردن آن را داشته اند به طور مشخص معلوم کرد و تک تک بدان پاسخ داد. در بسیاری از موارد یک موضوع بیش از یک بار به شیوه و صورت دیگری مطرح و درباره آن قلمفرسایی شده است و در نگارش هم از سبک ساده استفاده نکرده اند بلکه نوشته خود را با انواع عبارات و اصطلاحات و ترکیبات زبانی و لفظی و واژگان خاص خودشان آراسته اند و پیچیدگیهای حاصل مسائل قرن بیست و یکم را هم که مزید بر علت است چاشنی آن کرده اند با این همه تصور نمی رود که مطلبی از قلم افتاده باشد.

ولی کار بی مهری آقای دکتر حکاک تنها به نارسایی و دست و پا گیر بودن و بقیه قضایای امثال و حکم ختم نمی شود. در یک جای مقاله شان گنجینه بزرگ و پر بار و پابدار و زنده و جاویدان امثال و حکم فارسی را - که ترجمه برخی از آنها زینت بخش فرهنگها و کتابهای مربوط به امثال و حکم به زبانهای دیگر نیز هست - به تقلیدی نابجا از آقای دکتر دبیرسیاقتی «مرده ریگ» خوانده اند و پیشنهاد کرده اند که نوشته راه آینده را با وسواس بیشتری باید از میان انبوه آنها برگزینند. البته ایشان آنطور که از مفهوم مقاله شان مستفاد می شود رشته کار و تخصصشان مسائل سیاسی اجتماعی در ارتباط با قرن بیست و یکم است و وقت عزیز و گرانبها را صرف تحقیق و بررسی رشته تخصصی خود کرده و می کنند و طبعاً از مرور و مطالعه مرده ریگها در امثال و حکم دهخدا بازمانده اند ولی چون خواسته اند در باب این مرده ریگها اظهار نظر کنند و صاحب نظر

نبوده اند (۱۰) ناگزیر به آقای دکتر دبیرسیاقی که بیست سال پیش برگزیده ای از امثال و حکم دهخدا سرآغازی نوشته است پناه برده اند و با صفرا و کبراهایی که خود چیده اند نتایج خودخواسته ای گرفته اند و سعی کرده اند در استتاجات خود آقای دکتر دبیرسیاقی را با خود هم عقیده جلوه دهند و از آن بدتر نیز با استفاده از همین روش پای خود علامه دهخدا را هم به میان بکشند و او را موافق آراء نادرست خود قلمداد کنند. این یکی از موارد تفننی است که دهخدای بزرگ به اقتضای جوانی - چنانکه افتد و دانی - تحت شرایط سیاسی و اجتماعی و به پیروی از ذوق مثل دوستی خود در «چرند و پرند» های خود با امثال و حکم کرده است. آقای دکتر حکاک این تفنن را که مربوط به هشتاد و پنج سال پیش است در جهت اثبات نظر خود موافق طبع و قابل بهره برداری دانسته اند و برای این تفنن اصطلاح بدیع «اسقاط اعتبار مثل» را وضع کرده اند.

حال برای این که بدانیم این نظریه بدیع «اسقاط اعتبار مثل» چیست باید به قسمتی از مقاله ایشان مراجعه کنیم که نوشته اند اهل زبان و فرهنگ:

«... می توانند اعتبار مثلی را افزایش دهند یا کاهش. آنان - یعنی خداوندان زبان - می توانند حتی با وام گیری از منتهای نقیض، یا از فرهنگهای دیگر، یا با ساختن منتهایی با مفاهیمی نوین؛ مثلی خاص را کهنه و فرسوده و از کار افتاده اعلام کنند و بدین سان آن را از اعتبار بیاندازند. (۶)»

و در ادامه ما را از این پایگاه سست و بی اساس به پانویس شماره (۶) مقاله خود برده و در آنجا به بحث پرداخته و نوشته اند:

«یکی از روشهای جالب توجه برای اسقاط اعتبار مثل یا زبانزدی معین به شوخی گرفتن آن یا فکاهی ساختن از آن است. مثلاً وقتی بر مثل «کار نیکو کردن از پر کردن است» نظیره ای فکاهی می سازیم و می گوئیم «کار نیکو کردن از پر خوردن است» در حقیقت مثل کلاسیک را به بازی گرفته ایم. نظایر این بازیها را در کاریکاتور سازی، در جک، و در دیوارنوشته های گوناگون می توان مشاهده کرده. برای تحلیل این گونه رفتار با امثال و حکم، نگاه کنید به:....»

و عالمانه ما را به مقاله ای حواله می دهند که عنوان آن «مثلها در دیوارنوشته» است و این مقاله در کتابی است که حاوی مقالات گوناگون از مثل شناسان بنام درباره مثل است و همه آن مقالات از ارزشهای مثل گفتگو می کند و هیچ یک از مقالات در تحقیر و تخفیف مثل نیست (و اتفاقاً دوسه مقاله اش درباره منتهای متناقض و داستانهای ریشه مثل است که اگر آقای دکتر حکاک آنها را خوانده بودند منتهای فارسی را در ارتباط با این دو مبحث به مسخره و استهزا نمی گرفتند)

باری ما چون به آن مقاله و منابع دیگری که در دسترس است مراجعه می کنیم می بینیم که باز هم ایشان اشتباه کرده اند و مطالب آن مقاله با اظهارنظرهای ایشان مطابقت ندارد و دیوارنوشته

تفنی است که افراد خوش ذوق با مثلنهای بسیار شیرین و بسیار مشهور و بسیار رایج می کنند و قصدشان تحقیر و یا بقول آقای دکتر حکاک «اسقاط اعتبار مثل» نیست بلکه منظورشان ارائه مضمونی نو و خوشایند از مثلی مشهور و متداول و محبوب است که بر الگوی ساخت همان مثل نیز هست. خوب، اگر کسی بیتی یا غزلی از حافظ را به مزاح دستکاری کرد و از آن قطعه ای فکاهی و مضحک و خنده آور ساخت و بر دیوار - که آن را کاغذ ابلهان نام نهاده اند - نوشت آیا این عمل را باید «اسقاط اعتبار شعر» حافظ تلقی کرد و آن را از دیوان او زدود؟ (۱۱) حال بنده برای تأیید این نظر نمونه ای از خود ارائه می دهم. به احتمال زیاد بسیاری از انگلیسی دانان و انگلیسی زبانان این مثل مشهور انگلیسی را شنیده اند که می گوید:

A bird in the hand is better than two in the bush

یکی از چاپهای فرهنگ مثلنهای مشهور انگلیسی آکسفورد (۱۲) روی جلد خود را با تصویری نقاشی شده ملهم از این مثل مزین کرده است و آن نقش مرغی است بر کف دست و دو مرغ کوچک در فضایی مبهم. کتاب دیگری چاپ (سال ۱۹۹۴) آمریکا که حاوی داستانهای منشا مثلنهای انگلیسی است، اصلاً عنوانش *A bird in the Hand* است. بنده عکس روی جلد هر دو کتاب را ضمیمه این مقاله برای مهرگان می فرستم (تا اگر مایل باشند آن را هم چاپ کنند). با ارائه این دو نمونه کسی نمی تواند در شهرت و روانی و محبوبیت و اعتبار این مثل انگلیسی / آمریکایی تردید کند زیرا مثل بقدری معتبر است که می تواند ضامن اعتبار کتابی مانند فرهنگ مثلنهای انگلیسی آکسفورد باشد. حال نکته دانی بذله نویس با این مثل به تفنن پرداخته و واژه *bed* را جانشین *hand* کرده و مثل را بصورت زیر بر دیوار نوشته است: *A bird in the bed is better than two in the bush* که البته دیوار نویس خوش ذوق با معنی عامیانه واژه *bird* که دختر جوان (لعبت) است بازی ادبی کرده و ساخت مثل را حفظ نموده و مضمون تازه ای از آن ارائه داده است که می تواند پسند خاطر بعضی از مردمان باشد. حال آیا این دیوار نوشته - خواه روی دیوار کاخی نوشته شده باشد و یا روی دیوار آبریز (جای سستی برای ابراز این گونه هنرها) - به اعتبار اصل مثل که نقش یک آگهی بسیار مؤثر ایفا می کند یا عنوان کتابی آموزنده و مستند قرار می گیرد لطمه وارد کرده است؟ ناگزیر خواهیم گفت نه. و همین امر در مورد مثلنهای فارسی نیز صادق است و آقای دکتر حکاک اگر هنوز تردید دارند می توانند خود آنها بیازمایند و مثل «کار نیکو کردن از پر کردن است» را که خراب کرده و به بازی گرفته اند و بصورت «کار نیکو کردن از پر خوردن» است در آورده اند (که در قیاس با مثل انگلیسی خالی از ذوق و لطف مضمون و ظرافت و نکته سنجی و شیرین کاری و از همه بالاتر بازی ادبی است) با دست خود بر دیوار جایی بنویسند و آنقدر به انتظار بنشینند تا زیر پایشان علف سبز شود... و خواهند دید که مثل زنده و پرمعنی به رواج و اعتبار و کاربرد ادامه خواهد داد. ما با بیان این توضیحات مفصل تازه «صغرای» آقای دکتر حکاک را پشت سرمی گذاریم و حال باید

بینیم ایشان در «کبرای» خود چه دسته گلی به آب داده اند. برای این منظور به مقاله شان رجوع میکنیم و می بینیم که در صفحه ۱۳۱ مهرگان چنین نوشته اند:

«باز در مورد این نکته آخر شایان توجه است که خلاق ترین گردآوردگان و بهره گیرندگان از امثال و حکم فارسی هرگز خود را تخته بند حکمت مندرج در آنها نکرده اند. در واقع یکی از بنیادهای نظری پژوهش در بیان مطایبه وار - و در تحلیل علل پیدایش بذله ها و لطیفه ها و شوخی و جک - همین برخورد پرسشگرانه و انتقادآمیز با مفاهیم مکنون در امثال را بیج است. نقل نمونه های این گونه برخورد با مثل و مثل و سخن بزرگان را همه جا در فکاهیات و هزل و کاریکاتور و امثال این ها می توان دید. در این جا باز هم به عنوان نمونه ای از این برخورد در نزد علامه دهخدا - پیش کسوت بلامنازع گردآوری امثال و حکم فارسی در عصر حاضر اشاره می کنیم. دکتر محمد دبیرسیاقی در سرآغازی که بر گزیده امثال و حکم نگاشته در این باره چنین می آورد: ...»

و بلافاصله از صفحه چهل و چهار گزیده امثال و حکم که سرآغازی به قلم آقای دکتر دبیرسیاقی است چنین نقل کرده اند:

«دهخدا قسمتی از امثال و حکم را چنانکه اشاره کردیم با تغییر صورت وسیله قدح و طرد اعمال ناروای ناهنجار گویان خانه برانداز ساخته و یا در لباس نظم نازیانه انتباه جاهلان و خودکامگان کرده است... اینجا به عنوان نمونه چند تا را نقل می کنیم:

«هیچ کرانی بی حکمت نیست»، مگر کرایه خانه های تهران

«آنچه در آینه جوان بیند، پیر...» باید دم آفتاب برود، عینک بگذارد، تازه زودکی یک کمی ببیند.

«هر که بامش بیش...» شیروانی اش بیشتر آهن لازم دارد. (۸)

و در این جا متنی را که از سرآغاز آقای دکتر دبیرسیاقی نقل کرده اند نقطه پایانی نهاده اند و با شماره (۸) که خواننده را به شماره صفحه آن متن ارجاع می دهند مهر و موم کرده اند.

حال برای آن که بدانیم آقای دکتر حکاک از متن سرآغاز آقای دکتر دبیرسیاقی به چه شیوه غیر اخلاقی سوء استفاده کرده اند با خوانندگان به صفحات چهل و چهار و چهل و پنج گزیده امثال و حکم می رویم و می بینیم که آقای دکتر دبیرسیاقی چنین نوشته اند:

«دهخدا قسمتی از امثال و حکم را چنانکه اشاره کردیم با تغییر صورت وسیله قدح و طرد اعمال ناروای ناهنجار گویان خانه برانداز ساخته و یا در لباس نظم نازیانه انتباه جاهلان و خودکامگان کرده است. قطعات و مشوهای چون «بهترین کار خواجه» و «ان شاء الله گربه است» و «دانم دانم» و «در چنگ دزدان» تصویر مجسم و جاندار حالات و حرکات شهوت آلود و بیخردانه گروههای از خلق و خدا بی خبر است و در مجموعه اشعار او این

نقشبند یهای ظریف و تجسم خلیات و خلیات را تماشا می‌توانید کرد. مجمع الامثال او را نیز در خلال آثار نثری او توانید دید. اینجا به عنوان نمونه چندتا را نقل می‌کنیم:

«هیچ گرانی بی حکمت نیست»، مگر کرایه خانه های تهران

«خدا میان گندم خط گذاشته است»، یعنی نصفش مال نانوا و نصفش هم مال مباشرین عمل نانواخانه.

«آنچه در آینه جوان بیند، پیر...» باید دم آفتاب برود، عینک بگذارد، تازه زورکی یک کمی ببیند.

«هر که بامش پیش...» شیروانی اش بیشتر آهن لازم دارد.

«تا نباشد چوب تر...»، حاکم کجا تعارف خودش را می‌گیرد؟ [منظور رشوه است]

«نان را باید به نرخ روز خورد»، یعنی مشروطه شد مشروطه، استبداد شد استبداد. در

کابینه قرارداد طرفدار قرارداد و در کابینه ملی ملی، با هیچ کدام که شیر نخوردی؟!»

و پس از ذکر این مثلها آقای دکتر دبیرسیاقی در صفحه چهارم و پنج بلافاصله چنین ادامه داده اند که بسیار مهم است و توجه فرمایید:

«من بی گمانم که دهخدا وقتی دلش از ناورها که گروهی بر توده مردم روا می‌داشته اند

به درد می‌آمده و ملول می‌شده به این امثال پناه می‌برده است، برخی را توجیه عاقلانه

می‌کرده و بعضی را تازیانه تنبیهی می‌ساخته و پاره ای را پایه مضامین نو و بلند

اشعار خود می‌گردانیده است. بنگرید در آزادی و آزادی‌گی چند مثل گرد کرده و چگونه

از آنها سخن داشته است:

«آزادی آبادی است... الخ»

حال اگر عین متن آقای دکتر دبیرسیاقی را با آنچه که آقای دکتر حکاک در مقاله خود از آن متن

نقل کرده اند مقایسه کنیم ملاحظه خواهیم کرد که آقای دکتر حکاک نخستین جمله متن را که

معطوف به آثار نظم و نثر دهخداست با حذف پنج سطر یک باره به مثلهایی که به عنوان نمونه نقل

شده است وصل کرده اند. حال آن که جمله اول معطوف به همین پنج سطر حذف شده بوده است و

با حذف این پنج سطر به خواننده وانمود کرده اند که مضمون جمله اول معطوف به مثلهای نقل شده

است و بدین ترتیب نه به آثار منظوم دهخدا در باب مثل که موضوع آن پنج سطر بوده است اشاره

کرده اند و نه به کتابی تحت عنوان مجمع الامثال (۱۳) از دهخدا که این مثلها را مقدمتاً دهخدا در آن

یادداشت کرده است.

البته قصد آقای دکتر حکاک از این حذف و تحریف این بوده است که وانمود کند اولاً

دهخدا با این مثلها برخورد (؟!) داشته و ثانیاً این برخورد مورد توجه آقای دکتر دبیرسیاقی قرار

گرفته و در سرآغاز خود بر کتاب به این برخورد اشاره کرده اند و آن وقت با این صغرا و کبراهای