

آوای تبعید

بر گستره ادبیات و فرهنگ

زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۹

ویژه تاریخ ایران و اسلام‌شناسی



کوه بیستون - اثر اوژن فلاندن ۱۸۴۰

نویسندگان این شماره

محمد آرکون، مهدی استعدادی شاد، مسعود امیرخلیلی، ناصر باباخانی، مزدک بامدادان (محسن بنائی)، ب. بی‌نیاز (داریوش)، محمد جواهر کلام، محمد حسن حسین‌بر، س. سیفی، حمید شوکت، محمد حسین صدیق یزدچی، علی کامرانی، جمشید فاروقی، آرمین لنگرودی، عبدالوهاب مدب، باقر مؤمنی، شکوه میرزداگی

تبعیدی فقط آن کس نیست که از زادبوم خویش تاراندۀ شده باشد. تبعیدی می‌تواند از زبان، فرهنگ و هویتِ خویش نیز تبعید گردد. آن کس که شعر، داستان، هنر، فکر و اندیشه‌اش در کشور خودی امکان چاپ و نشر نداشته باشد، نیز تبعیدی است. این نشریه می‌کوشد تا زبان تبعیدیان باشد. تبعید را نه به مرزهای جغرافیایی، و تعریف کلاسیک آن، بل که در انطباق با جهان معاصر می‌شناسد.

این نشریه که فعلاً به شکل فصلنامه منتشر می‌گردد، گرد فرهنگ و ادبیات تبعید سامان می‌یابد. می‌کوشد در همین عرصه هر شماره را به موضوعی ویژه اختصاص دهد. مسئولیت هر شماره از نشریه و یا حداقل بخش ویژه آن را سردبیری میهمان بر عهده خواهد گرفت. تلاش بر این است که صداهای گوناگون فرهنگ و ادبیات تبعید در نشریه حضور داشته باشند، چه در قامت سردبیران میهمان، چه در قامت نویسندگانی که به همکاری دعوت می‌شوند. ویراستار هر نوشته نویسنده آن است.

فصلنامه آوای تبعید بر گستره ادبیات و فرهنگ

شماره نُه، زمستان ۱۳۹۷ (۲۰۱۹)

مدیر مسئول: اسد سیف

مسئول این شماره: ب. بی‌نیاز (داریوش)

صفحه‌آرایی: ب. بی‌نیاز (داریوش)

پست الکترونیکی: avaetabid@gmail.com

سایت نشریه: www.avaetabid.com

فیس‌بوک: [avaetabid](https://www.facebook.com/avaetabid)

فهرست

چند نکته / اسد سیف / ۳

به یاد شهروز رشید / ۴

اسلام‌شناسی

- سال هجری یا سال اعراب؟ مسعود امیرخلیلی / ۶
- مُرده‌ریگ ابن هشام: جای پای سیره‌نگاران در نگاه ما / مزدک بامدادان (محسن بنائی) / ۸
- سنگ‌نوشته «الزُهير»، پایانی بر اسلام‌شناسی نوین؟ / مزدک بامدادان (محسن بنائی) / ۱۱
- محمد تاریخی / ب. بی‌نیاز (داریوش) / ۱۴
- قرآن مسیحی / آرمین لنگرودی / ۱۹
- قرآن همچون یک قصه / عبدالوهاب مدب، ترجمه مهدی استعدادی شاد / ۲۶
- بیماری اسلام / عبدالوهاب مدب، ترجمه مهدی استعدادی شاد / ۲۸
- روشنفکران عرب و غرب / محمد آرکون / ترجمه محمد جواهرکلام / ۳۲

تاریخ ایران

- انقلاب مشروطیت پس از یک قرن / حمید شوکت / ۳۹
- انقلاب اسلامی ایران، گسست یا تداوم؟ / جمشید فاروقی / ۴۴
- یوسف مستشار و یک کلمه / باقر مؤمنی / ۴۷
- شباهت سیاست ویران‌سازی و تاریخ‌زدایی / شکوه میرزادگی / ۵۷
- نگاهی کوتاه به ستیز جمهوری اسلامی با فرهنگ ایران / شکوه میرزادگی / ۵۹
- همبستگی شراب با جاودانگی / س. سیفی / ۶۲
- تأملاتی در نگاه تاریخی عبید زاکانی / محمد حسین صدیق یزدچی / ۶۶
- جمهوری اسلامی و قوم بلوچ / محمد حسن حسین‌نیر / ۷۲

معرفی کتاب ۷۸

چند نکته

نهمین شماره‌ی "آوای تبعید" زمانی منتشر می‌شود که در سوگ از دست دادن دوست و همکارمان **شهر روز رشید** نشستیم. بر مرگ نابهنگام شهر روز جز فاجعه نمی‌توان نامی دیگر نهاد.

این شماره از "آوای تبعید" ویژه‌ی تاریخ ایران و اسلام است؛ عرصه‌ای گسترده برای پژوهش، نقد و بررسی. آن‌چه در این دفتر می‌خوانید تنها گوشه‌ای کوچک است از تاریخ و فرهنگی کهنسال که بازنگری در آن به قصد روشنگری، کاریست لازم. نوشتن از تاریخ و اسلام را به حتم در شماره‌های آینده پی خواهیم گرفت.

مسئولیت این شماره را دوستان **ب. بی‌نیاز (داریوش)** بر عهده داشتند. بی‌نیاز از جمله مترجمان و نویسندگانی است که در این ده سال گذشته آثار ارزشمندی از تاریخ ایران و اسلام را به فارسی برگردانده است. او هم‌چنان در این عرصه فعال است؛ می‌نویسد و به فارسی ترجمه می‌کند.

"**مهرگان ادب**" اعلام داشته که برای ادبیات داستانی خارج از کشور نیز امسال جوایزی در نظر گرفته است. این‌که سرانجام دوستان و همکاران ما در داخل کشور، ادبیات ما، رانده‌شدگان از کشور را به رسمیت شناخته‌اند، خبریست خوش. واقعیت این‌که؛ ادبیات تبعید ایران بخشی از ادبیات امروز ایران است. در بررسی ادبیات معاصر نمی‌توان آن را نادیده گرفت. حکومت‌ها بر قدرت تکیه دارند و مرز می‌آفرینند. جهان ادبیات اما بی‌کران است و سودای قدرت در سر ندارد. در واقع نیز بسیاری از نویسندگان و ادبیات داخل کشور خود تبعیدی هستند. آیا آثاری که سانسور می‌شوند و یا اجازه انتشار در داخل کشور ندارند، تبعیدی نیستند؟ تبعید ورای مرزهای سیاست، ادبیات و هنر را نیز شامل می‌شود. در تمامی شماره‌های "آوای تبعید"، بر نخستین صفحه‌ی آن نوشته‌ایم:

"تبعیدی فقط آن کس نیست که از زادبوم خویش تارنده شده باشد. تبعیدی می‌تواند از زبان، فرهنگ و هویت خویش نیز تبعید گردد. آن کس که شعر، داستان، هنر، فکر و اندیشه‌اش در کشور خودی امکان چاپ و نشر نداشته باشد، نیز تبعیدی است. این نشریه می‌کوشد تا زبان تبعیدیان باشد. تبعید را نه به مرزهای جغرافیایی، و تعریف کلاسیک آن، بل که در انطباق با جهان معاصر می‌شناسد."

خوشحالیم از این‌که ادبیات مرزها را کنار می‌نهد و ما را به هم نزدیک‌تر می‌کند. شماره‌ی آینده‌ی "آوای تبعید" ویژه داستان و داستان‌نویسی خواهد بود.

اسد سیف

به یاد شهروز رشید

از شمار دوچشم یک تن کم
وز شمار خرد هزاران بیش



درگذشت نابهنگام شهروز رشید، شاعر (۱۳۹۷-۱۳۳۹)، نویسنده، مترجم و منقد ادبی، فقدانی بس اندوهناک برجا نهاده است. شهروز که از سال ۱۳۶۳ در آلمان زندگی می‌کرد علیرغم مشکلات زندگی در تبعید دمی کار خلاقه را وا نهاد. پیوسته و با عشق کار می‌کرد و می‌آفرید.

ذهن حساس و جان آزاد شهروز رشید و دانش سرشار و همواره نو شونده اش از ادبیات فارسی و طرفه آثار ادبی جهان، به آفریده های او در شعر و نقد و جستار، جایگاهی خاص و ارزشمند می‌بخشد.

شهروز آموزگاری یگانه هم بود و از جمله بنیانگذاران کارگاه‌های ادبیات خلاق در خارج کشور به شمار می‌رفت. همچنین، شهروز رشید در زمره اعضا کانون نویسندگان ایران در تبعید بود و در سال‌های اخیر دبیری انجمن قلم ایران را به عهده گرفته بود. شهروز همراه همیشگی تلاش‌های آزادیخواهانه ایرانیان در مبارزه با سرکوب نیز بود.

در فقدان او با همسر گرمیاش آذر آذرشهاب، خانواده و نزدیکان، شاگردانش و همه دوستداران ادبیات و فرهنگ و رهروان راه آزادی صمیمانه همدردیم.

و از کلام خود شهروز مدد می‌جوییم تا بگوییم مرگ نخواهد توانست آن‌همه حس و اندیشه‌ای را که در واژه‌هایش به یادگار نهاده به غارت ببرد: به مرگی تلخ و نابهنگام خواهم مُرد / تلخ / چون زیتون

نابهنگام / چون تگرگ بهاران

پوتین‌هایم / آشیان قمری‌ها خواهد شد

جامه‌هایم را / کولی‌ها بیرقی خواهند ساخت...

آری، هر گاه قمری‌های حس و اندیشه در مسیر پروازهای شگفت به جست و جوی آشیانی برآیند، و هر آنجا که کولی وارگی به کشف اقلیم‌های عشق و خرد راه برد، شهروز رشید آنگاه و آنجا خواهد بود.

گرامی می‌داریم یادش را و پاس می‌داریم میراث تلاش‌هایش را.

مهرداد آذرشهاب، نادیا آذرشهاب، نیما آذرشهاب، نیکجو آزادی، ابراهیم آوخ، مهدی ابراهیم‌زاده، سهیلا ابطحی، پروین احتشامی، اردوان ارشاد، مهدی استعدادی شاد، مهدی اصلانی، رضا اغنمی، آذر ارفع‌زاده، کامران افزاره، ابو اکابر، نائله ارواحی، ایرج امامی، الهه امانی، کورش امجدی، حسین انورحقیقی، کلاره‌سادات اخوی، لیلا اصلانی بهمن امیرحسینی، خسرو امیری، افرا اهوونویی، اصغر ایزدی، خسرو باقرپور، منیره برادران، احمد بناساز نوری، نورا بیانی، نسرين بصیری، شریفه بنی هاشمی، نیلوفر بیضایی، روشنگر بیگناه، کوشیار پارسی، جلیل پاک‌نیا، فرهاد پایار، نیما پورعجم، اسد ترابی، صدری ترابی، بهناز تقی‌زاده، فریدون تنکابنی، فریبا ثابت، مرتضی ثقفیان، حمید رضا جاودان، سیروس جاویدی، حسن جعفری، دانیار جعفرخواه، رضا جوادی، ایرج جوادی، گلرخ جهانگیری، ثریا چیت‌ساز، فروغ حاشاییگی، آذر حبیبی، حسن حسام، محسن حسام، قدسی حجازی، طاهره حجتی، ژاله حریری، کریم حسین پور، نسرين حسین پور، رضا حمیدیان، ایرج حیدری، نسیم خاکسار، هادی خرسندی، کمال خرسندی، هادی خوجینیان، مجید دارابیگی، مهوش دالائی، عباس دانشور، مرجان دانه‌کار، پرویز دستمالچی، حسین دریانی، علی دماوندی، حسین دولت‌آبادی، گیتی راجی، ساسان رشید، نوشین رواندوست، میهن روستا، فریده زبرجد، سپیده زرین‌پناه، ابولقاسم زمان‌خواه، پیروز زورچنگ، عسل زینالی، عباس زینلی، علی ستاری، مریم سرشار، جهانگیر سروری، وحید سروقد، سعیده سعادت، بیژن سعیدپور، گیتی سلامی، محمد سلطانی، رضا سلملیان، طاهره سوری، فرزانه سوری، مهناز سیاوشی، اسد سیف، اکبر سیف، معصی شرافتی، شهلا شفیق، حمید شوکت، مهدی شهبازی، بهروز شیدا، سیما صاحبی، سانا صفاییان، مسعود صباحی، فریبا صالحی، علی اکبر صفاییان، مهدی صدودی، عصمت طالبی، حسن عزیز، رضا علامه‌زاده، صادق علی اصغری، حمید عمرانی، آوا غلامی، رحمت غلامی، ناصر غیائی، مهوش فاریابی، بهروز فراهانی، پرستو فروهر، مجید قدیانی، رضا کاویانی، زیبا کرباسی، کاظم کردوانی، هانس دیتر کورنر، فریده گلشاهی، میترا گوشه، مسعود مافان، علی محجوبی، سهیلا مسافر، میلا مسافر، علی مطلق، سوسن مظاهری، ساسان مظاهری، پرویز مختاری، بهرام مرادی، ایرج مصداقی، احمد محمدی، بهمن محمودی، سیروس ملکوتی، سارا مولودی، فائزه منزوی، فرح منزوی، ناصر مهاجر، اردشیر مهرداد، رضا ناصحی، علی ندیمی، قادر نعیمی، ناهید نصرت، مجید نفیسی، فتنه نوابیان، شهین نوابی، حمید نوزدی، علیرضا نوریزاده، احمد نیک‌آذر، محمدرضا نیکفر، وحید وحدت مطلق، نگین ورچه، مهرداد وهابی، فرخنده هاشمی، سوسن یوسفی، محسن یلفانی.

اسلام شناسی

محمد آرکون

مسعود امیر خلیلی

مزدک بامدادان (محسن بنائی)

ب. بی نیاز (داریوش)

آرمین لنگرودی

مهدی استعدادی شاد

محمد جواهر کلام

عبدالوهاب مدب

سال هجری یا سال اعراب

مسعود امیر خلیلی



and rebuilt by Abd Allah son of Abuasemos (Abū Hāšim) the Counsellor , on the fifth of the month of December , on the second day, in the 6th year of the indiction, in the year 726 of colony, according to the Arabs the 42nd year, for the healing of the sick, under the care of Ioannes , the official of Gadara

تاریخ شناس دانشگاه یوتا Peter von Sivers (آمریکا) اشاره می کند: سنگ نبشته معاویه در ام قیس با علامت صلیب قدیمی ترین تقویم اعراب را نشان می دهد:

This inscription , identifying Muawiya as ist Sponsor, commemorates the completion of the bath's restoration. It shows a cross and bears the date of 42 " according to the era of rhe Arab." To my knowledge, this is the earliest documentation of the Arab calendar by an Arab (2

حال سوال این است چگونه این سال اعراب شکل گرفت، چه اتفاق تاریخی مهمی را اعراب برای سرآغاز تاریخ، سال یک (تقویم) خود انتخاب کردند؟ رویداد نامی سریانی گمنام (Anonymous Syriac Chronicle) که به "رویداد نامه سیریاک" معروف است (۳) خبر می دهد که بعد از قتل نعمان سوم، پادشاه لخمیان در حیره (شهر قدیمی در میانرودان، در نزدیکی نجف امروز) هم پیمان و فرمانبر ساسانیان در سال ۶۰۲ به فرمان خسرو پرویز دوم، ناآرامی‌ها در این قبیله عرب شدت گرفت. بعد از این قتل لخمیان تلاش کردند مستقل و خود مختار شوند و از وابستگی به ساسانیان رهایی یابند. و به همین علت لخمیان حمله هراکلیوس به ایران (در جنگ های ارمنستان و نینوا) در سال های ۶۲۲ تا ۶۲۸ را خوش آمد گفتند. بعد از آزاد شدن سوریه و فلسطین از تسلط ساسانیان (ساسانیان در سال ۶۱۴ اروشلیم و سوریه تصرف کردند و در سال ۶۲۲ مجبور به ترک این مناطق شدند) و بعد از قرارداد صلح هراکلیوس با ساسانیان در سال ۶۳۰ در اروشلیم، بیزانس نیروی های خود را از فلسطین و سوریه خارج کرد. بعد از سال ۶۳۰ دیگر نیروی های خارجی (ساسانیان و بیزانس) در فلسطین و سوریه مستقر نبودند.

از نیمه قرن ۷ میلادی اعراب (غسانیان) کوشش کردند در سوریه و فلسطین زبان و تقویم عربی را جایگزین زبان و تقویم یونانی کنند. اعراب از این تاریخ به بعد دیگر از تقویم یونانی (سال سلوکیان، سرآغاز سال ۳۱۲ میلادی) که تا این زمان در آنجا مرسوم بود استفاده نمی کردند. محاسبه زمان (تعیین سال و نگارش تقویم) در دوران باستان بیشتر مرتبط بود با اتفاقات مهم نظامی و برای اعراب پیروزی بیزانس بر ساسانیان در سال ۶۲۲ یک اتفاق مهم نظامی بود. این پیروزی بیزانس سقوط نهایی ساسانیان و صعود اعراب را به دنبال داشت. **گئورگیوس پیسیدیایی** (George of Pisidia) شاعر حماسه‌سرا، کشیش و تاریخ‌نویس بیزانسی در دو اثر خود، "لشکرکشی هراکلیوس علیه پارس‌ها" (۶۲۲) و «هراکلید» (۶۲۷) که دومی چکامه‌ای در بزرگداشت پیروزی هراکلیوس بر ساسانیان و بازگرداندن صلیب از تیسفون به اروشلیم است (ساسانیان پس از اشغال اروشلیم در سال ۶۱۴ صلیبی که گفته شده بود

به نقل از تاریخ شناسان سنتی اسلامی هجرت به معنی مهاجرت (رفتن) پیغمبر مسلمانان و همراهان او (مهاجرون) در سپتامبر سال ۶۲۲ (۲۶ صفر) از مکه به مدینه بود. باز هم به نقل از این تاریخ شناسان عمر، خلیفه دوم، تاریخ اسلامی یعنی تاریخ هجری را رایج کرد که سرآغاز آن ۲۶ صفر است. واژه هجرت در قرآن نیامده است، اما در سوره ۹، آیه ۱۰۰ به مهاجرکنندگان (المهاجرین) اشاره شده است. واژه هجرت از فعل هجر که به معنای ترک کردن است گرفته شده. مهاجرت در اصل به معنای بریدن از دیگران است و تعجب آور است که این فعل هجر در دیگر زبان های سامی مشاهده نمی شود. زبان شناس آلمانی ربرت کر (Robert Kerr) اشاره می کند که در زبان سوری واژه های mhaggraya مهاجرین mahaggra و haggarayuta آمده که هر سه از لغت هاجر (Hagar) گرفته شده است و هاجر نام زن دوم ابراهیم بود. بنا بر سنت یهودیان و مسیحیان، اعراب نه فقط اسماعیلی‌ها نامیده می شدند، بلکه معروف به هاجریون (Hagarener) نیز بودند (۱). به زبان ساده تر: المهاجرون یعنی اعراب به طور کلی و نه همراهان پیغمبر در سفر مکه به مدینه. بر روی سنگ نبشته معاویه با علامت صلیب در ام قیس (اردون) که به زبان یونانی نوشته شده است سه تاریخ مشاهده می شود: تاریخ سال مالیاتی بیزانس، تاریخ سال محلی شهر و تاریخ بنا به سال عرب ها (according to the Arabs the 42nd year) . اعراب بر روی سنگ نبشته به معنی سال هاجریون (سال اعراب) است و نه سال هجری .



سنگ نبشته معاویه در ام قیس

(Israel Exploration Journal, Volume 32, 1982, Plate 11)

ترجمه سنگ نبشته معاویه به زبان انگلیسی:

In the day of 'Abd Allah Muawiya , the Commander of the faithful, the hot baths of the people there were saved

- 1 – Robert M. Kerr: “ Annus Hegira vel Annus Agarorum, In Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.) Die Entstehung einer Weltreligion III, Tübingen, 2014, P.14-34
- 2 – Peter von Sivers, Christology and Prophetology in the Umayyad Arab Empire. In : Markus Groß / Karl-Heinz Ohlig (Hg.) Die Entstehung einer Weltreligion, Berlin/Tübingen, 2014, P. 279
- 3 – The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq, Oxford University Press: Oxford 2013
- 4 – https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A6%D9%88%D8%B1%DA%AF%DB%8C%D9%88%D8%B3_%D9%BE%DB%8C%D8%B3%DB%8C%D8%AF%D8%B3
- 5 – James Howard-Johnston: Witsesse to a world Crisis, Oxford University press 2010, P. 16
- 6 – Andreas Goetze, Religion föllt nicht von Himmel, Die erste Jahrhunderte des Islams, by WBG, Darmstadt, 2018, P.123



جنگ جمل در پیرامون بصره در سال ۶۵۶ با شرکت عایشه علیه علی

مسیح با آن اعدام شد به تیسفون انتقال دادند) گئورگیوس پیسیدیایی همچنین از تجدید حیات امپراتوری بیزانس و کارهای انجام گرفته توسط هراکلیوس ستایش می کند (۴). کتاب لشکرکشی هراکلیوس علیه ایران مهم ترین سند از این حمله است و به نقل از تاریخ نویس انگلیسی جیمز هاروارد جانستون (James Howard-Johnston) این اثر ادبی پیسیدیایی در ادبیات مسیحیان و غیر مسیحیان راه یافته بود (خواننده می شد):

well read in Christian and pagan literature (5)

به عقیده پیسیدیایی پیروزی هراکلیوس بر ارتش خسرو دوم [خسرو پرویز] و بازگشت صلیب به اروشلیم یک رهایی تاریخی، یک رستگاری تاریخی (salvation history) برای بیزانس به شمار می آمد. این پیروزی ها (از سال ۶۲۲ تا ۶۲۷) تا این درجه با اهمیت بودند که می توانستند برای بیزانس سرآغاز (تجدید حیات) یک گاهشماری (تقویم) جدید باشد. نه فقط برای بیزانس، همانطور که در بالا اشاره شد، برای اعراب (در حیره و سوریه) نیز این پیروزی بیزانس بر ساسانیان تا این حد مهم بود که آنها (اعراب) این تاریخ را برای سرآغاز گاهشماری خود انتخاب کنند. مذهب شناس آلمانی Andreas Goetze اشاره می کند: «پیروزی بر ایرانیان تا این اندازه اهمیت داشت که هراکلیوس (پادشاه بیزانس) در تاریخ اسلام بخشی از تاریخ رستگاری مسلمان به شمار می آید.»

Die Bedeutung des Sieges über die Perser ist so hoch angesiedelt, dass selbst in der islamischen Tradition ein römische-byzantinischer Kasiar zu einem wichtigen Teil in der Darstellung der muslimischen Heilgeschichte wurde! (6)

اعراب (هاجرین) سال ۶۲۲ را سرآغاز تقویم (سال یک) خود قرار دادند و آنهم به چند دلیل: در این سال ساسانیان مجبور شدند برای مقابله با بیزانس در ارمنستان ارتش خود را از اروشلیم و سوریه خارج کنند و به اشغال این مناطق پایان دهند. با خارج شدن ساسانیان عرب های سوریه و اروشلیم آزادی خود را به دست آوردند. در این سال ارتش خسرو دوم پرویز در ارمنستان از بیزانس شکست خورد و دیگر ساسانیان نمی توانستند تهدیدی برای اعراب باشند. اما اعراب به طور رسمی بعد از وفات هراکلیوس (۶۴۱)، پادشاه بیزانس، این تقویم (سال) جدید را وارد گاهشماری (تقویم) خود کردند. اعراب ایرانی (عرب های ساسانی) اولین سکه های خود (سکه های عرب – ساسانی) را بعد از مرگ هراکلیوس در سال ۶۴۲ در ایران ضرب کردند (جنگ نهاوندی که طبری از آن خبر می دهد در واقع ضرب همین سکه اعراب های ایرانی در سال ۶۴۲ بود) نگاه کنید به: [سقوط ساسانیان](#)

اعراب سوریه (غسانیان) تا تاریخ ۶۴۱ هم پیمان (foederati) هراکلیوس بودند و بعد از عقب نشینی بیزانس از سوریه، فلسطین و میانرودان این قبیله عرب قدرت را در این مناطق به دست گرفت. اعراب سوریه و فلسطین که سال ۶۲۲ را برای تقویم جدید خود انتخاب کردند اطلاعی از مهاجرت پیغمبر مسلمانان از مکه به مدینه نداشتند (مکه ۱۵۰۰ کیلومتر از دمشق فاصله دارد). تقویم سال هجری (سرآغاز سال ۶۲۲ میلادی)، سال رفتن پیغمبر مسلمانان از مکه به مدینه را دیوانسالاران خلفای عباسی محاسبه کردند و واقعیت تاریخی ندارد.

مُرده‌ریگ ابن هشام جای پای سیره‌نگاران در نگاه ما به جهان

مزدک بامدادان (محسن بنائی)



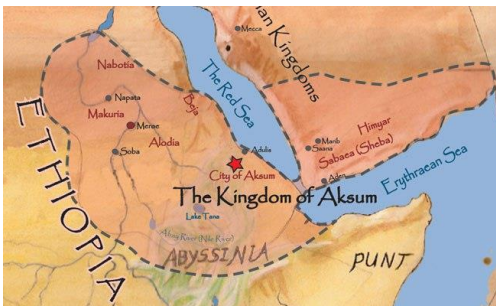
در سال پانصدوهفتاد میلادی خسرو یکم (انوشه‌روان) پادشاه ساسانی سپاه ورزیده‌ای را به فرماندهی وهریز به یمن گسیل داشت، تا حبشیان را از آنجا براند و پادشاهی دست‌نشانده را بر تخت آن برنشاند. ابوحنیفه دینوری در اخبار الطوال چنین می‌نویسد:

«چون این حال برای مردم یمن طولانی شد، سیف بن ذی‌یزن حمیری که از فرزندان زادن‌گان ذونواس بود از یمن بیرون آمد و نزد قیصر روم که در انطاکیه بود رفت و به او از سیاهان شکایت کرد و درخواست نمود ایشان را یاری دهد و سیاهان را از یمن بیرون کند و پادشاهی یمن از او باشد، قیصر گفت آنان بر دین و آیین منند و شما بت پرستید و من شما را بر ضد ایشان یاری نمی‌دهم. سیف چون از او ناامید شد به خسرو ایران توجه کرد و نخست به حیره و نزد نعمان بن منذر رفت و کار خود را به او شکایت برد. نعمان به او گفت [...] من همه ساله نزد خسرو پسر قباد میروم و هنگام این مسافرت نزدیک است و ترا همراه خود خواهم برد و برای تو اجازه ورود می‌گیرم و برای مقصودی که داری شفاعت می‌کنم، [...] و خسرو انوشروان سپاهی از زندانیان ترتیب داد و مردی از ایشان بنام وهریز پسر کامگار را که بیش از صد سال داشت و از دلیران و بزرگان بود که چون در راهها نامنی بوجود آورده بود زندانی شده بود بر آنان سالار کرد. وهریز با همراهان خود به ابله رفت و با سیف بن ذی‌یزن از راه دریا حرکت کرد و در ساحل عدن پیاده شد، و چون این خبر به مسروق رسید به مقابله آمد و چون رویاروی شدند و جنگ در گرفت. وهریز پیشدستی کرد و تیری به مسروق زد که میان دو چشم او فروشد و از پشت سرش بیرون آمد و بر زمین افتاد و مرد، لشکر مسروق پراکنده شدند و وهریز وارد صناعاء شد و یمن را تصرف کرد و خبر فتح را برای خسرو انوشروان نوشت [...] وهریز پنج سال در یمن بود و چون مرگش فرارسید تیر و کمان خود را خواست و گفت مرا بنشانید و تکیه دهید آنگاه کمان بر دست گرفت و تیری رها کرد و گفت بنگرید هر جا تیر

من زمین افتاد همانجا برای من آرامگاهی بسازید و مرا در آن دفن کنید، تیر او پشت کلیسیا افتاد و آنجا را تا امروز "مقبره وهریز" می‌گویند. پس از او انوشروان بادن را به یمن فرستاد و او تا هنگام ظهور اسلام پادشاه یمن بود»^۱

آیا اگر ژوستینیان یکم به درخواست سیف ابن ذی‌یزن پاسخ داده بود، یا نعمان ابن منذر او را به نزد خسرو انوشه‌روان نبرده بود، جنگی رخ نمی‌داد؟ آیا اگر بجای خسرو یکم قباد یا یزدگرد یا پیروز بر تخت می‌بودند دست به جنگ با یمن نمی‌زدند؟ آیا براستی ارتش ایران تنها از آنرو به یمن گسیل داده شد، که مردم و پادشاه آن از دست حبشیان به ستوه آمده بودند؟ آیا مسروق می‌توانست با "گفتگو" از این جنگ ناگزیر بگریزد؟ بگذارید تاریخ را نه از زبان دینوری (یا طبری و ابن خلدون و بلعمی و یعقوبی) که از دیدگاه دانش‌پژوهانه بخوانیم:

ایرانیان از روزگار اشکانیان به جایگاه بازرگانی و راههای ترابری کالا از خاور به باختر آگاه بودند و در بهره‌گیری از آن چنان ورزیده شده بودند که توانسته بودند با پدید آوردن آنچه که امروز به آن "جایگاه یگانه بازرگانی"^۲ می‌گوئیم، به انباشت دارائی برسند، به گونه‌ای که شهروندان ایران بویژه در سده‌های پایانی شاهنشاهی ساسانیان از توانگرترین و داراترین مردمان جهان بودند. بازرگانان ایرانی از روزگار اشکانیان ابریشم و ادویه و دیگر کالاهای کمیاب در باخترزمین را در دولتشهرهای کاشغر و ختن و یارکند می‌خریدند و آنها را به بهایی گزاف به رومیان می‌فروختند.^۳ نقش این جایگاه یگانه در سیاست بازرگانی و اقتصادی اشکانیان چنان فراز بود که آنان از هیچ کاری در نگهداری آن فروگذار نمی‌کردند. هنگامی که در سال ۹۷ میلادی "گان بینگ"^۴ فرستاده چین بر سر راهش به روم با یک گروه بسیار بزرگ از سرهنگان و بازرگانان به ایران رسید، سرداران و بازرگانان ایرانی چنان داستانهای هراس‌انگیزی از دنباله این سفر برای آنان ساختند و پرداختند، که ایشان از رفتن به روم چشم پوشیدند و به کشور خود بازگشتند.



رومیان ولی هرگز از یافتن راههای جایگزین برای دادوستد بی‌میانجی با چین ناامید نشدند. هنگامی که پادشاهی مسیحی اکسوم (اریتره و اتیوپی امروز) در سال ۵۲۵ سرزمین خود را به یمن امروزی (پادشاهی حمیر) گسترش داد و بویژه از زمانی که ابرهه سردار حبشی خود را از وابستگی به اکسوم رهایی بخشید و پادشاهی مسیحی-حبشی یمن را بنیان گذاشت، رومیان که یمن را "عربستان خوشبخت"^۵ می‌نامیدند، بخت خود را گشوده دیدند و در پی آن شدند که به یاری همکیشان مسیحی خود از دریای سرخ و از راه خلیج پارس و دریای عمان ایران را دور زده و کشتیهایشان را به خاور دور بفرستند و اینچنین از پرداخت بهای گزافی که ایرانیان از آنان

^۱ بنگرید به زیرنویس پیشین Han Ying

^۲ Arabia Felix

^۳ اخبار الطوال، ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، برگ ۹۲ تا ۹۳

^۴ economic monopoly

^۵ Pulleyblank, Edwin G.: Chinese-Iranian Relations I. In Pre-Islamic Times



هنگامی که بدانجای رسید از بوی جفت خود برانگیخت و شیبه‌ای جانانه سرداد و بدینگونه داریوش پادشاه امپراتوری هخامنشی شد»

این نگاه ما ایرانیان به رخداد‌های تاریخی است. به دیگر سخن ما می‌پنداریم اگر آن اسب خوشبخت در آن پگاهان سرنوشت شیبه سرن داده بود، نه خط میخی پارسی پدید می‌آمد که دوهزار و چهارصد سال پس از آن بتوان به یاری‌اش سنگ‌نبشته‌های آرامی و بابلی و ایلامی را خواند، نه نخستین امپراتوری فراقومی جهان با یک دیوانسالاری پیچیده و کارآمد پدید می‌آمد، تا هگل بنویسد: «امپراتوری هخامنشی، نخستین "دولت" به مفهوم مدرن آن بود، یعنی چیزی که بر پایه اندیشه‌ها، قانونها و روشها شکل گرفته بود و با همه آن چه که تا به امروز وجود داشت، متفاوت بود».^۶ اگر مهتر داریوش نبود، نه نشانی از پست می‌بود و نه از شاهراه بازرگانی سارد-شوش و نه برای نخستین بار در تاریخ کسی دست به یکسان‌سازی سکه‌ها و وزنه‌ها و اندازه‌ها در سرتاسر جهان شهرنشین آن روز می‌زد و نه کانال سوئز کنده می‌شد. از نگاه توده ایرانیان و بخش بزرگی از سرآمدان، همه آنچه که در راستای انباشت سرمایه و گسترش بازرگانی و کشت‌وکار و دادوستد بدست داریوش انجام پذیرفت، تنها و تنها ریشه در شیبه مستانه آن اسب داشت و نه در اینکه داریوش برگزیده شد، زیرا که زمانه دگرگون شده بود و چرخ سرمایه برای گردش پُرشتاب‌تر نیاز به دگرگونی‌های ژرف در همه زمینه‌ها داشت، و به کسی که این دگرگونی‌ها را با توانائی به پیش برد و به انجام رساند. داستان اسب و شیبه مستانه‌اش ولی دلنشین‌تر است.

از هردوت و کتزیاس اگر بگذریم، یادگه تاریخی ما ایرانیان را افسانه‌های سیره‌نگاران آغاز اسلام انباشته است و ما حتا در جایی که پای دین در میان نباشد نیز، به جهان پیرامونمان با چشمان ابن‌اسحاق و واقدی و ابن‌هشام می‌نگریم و سرآمدان و اندیشورزنامان را باید نوادگان و نبرگان این افسانه‌سرایان به شمار آورد. ببینید ما در باره کشته شدن نعمان ابن‌منذر بدست خسرو پرویز چه خوانده‌ایم:

«برویز نامه‌ای نوشت به نعمان که از کنیزکان عرب برای او بفرستد [...] وقتی نعمان نامه را خواند گفت: «پادشاه را تازیان بادیه‌ها، بادیه‌های درشتناک به چه کار آید؟ چرا که در عراق (سواد) زنان فراخ‌چشم سیاه‌چشم (مهرا) هستند که او بی‌نیاز است» زید بن عدی بن‌زید سخن نعمان را [...] گردانید و گفت: «نعمان می‌گوید با بودن ماده‌گاوه‌های سواد (بقرالسواد) پادشاه را بی‌نیازی است» ابرویز در خشم شد و از پی نعمان فرستاد [...] و فرمان داد تا نعمان را [...] به زیر پای پیل افکنند»^۷

از نگاه ما خسرو پرویز نعمان را تنها از آنرو کشت، که زید بن عدی سخن او را درست از تازی به پارسی برنگردانده بود. اینکه ما امروزه می‌خوانیم لخمیان، نزدیکترین همپیمانان مسیحی ساسانیان در همین سالها نهانی دست به گردآوری جنگ‌افزار زدند و کارهایی کردند که نشان از نزدیکی آنان به امپراتوری بیزانس و پشت کردنشان به ایران داشت، جایی در بررسی‌های ما ندارد^۸، چرا که داستان ترجمان نادرست دلچسب‌تر است.

دریافت می‌کردند بگریزند و اقتصاد بازرگانی خود را سروسامان بخشند. دروازه چنین شاهراهی ولی تنگه باب‌المنذب بود که رومیان برای گذر از آن باید پیوندهای سیاسی خود را با پادشاهی حبشی یمن بهبود بخشیده و استوار می‌کردند. تا هنگامی که ابرهه بر تخت بود، بخت با رومیان یار نبود، ولی جانشینان او کم‌کم درب گفتگو را با رومیان باز کردند و می‌رفتند که سرانجام در میانه سده ششم دروازه‌های این شاهراه را بروی رومیان بگشایند.

خسرو انوشه‌روان که برنامه رومیان را با زیرکی دریافته بود، در سال ۵۷۰ به بهانه‌ای که دینوری نگاشته است، با فرستادن سپاهی کارآموده پادشاهی حبشی یمن را سرنگون کرد و با برسرکار گماردن فرمانروایی دست‌نشانده، راه را بر رومیان بست. همین فرمانروا (سیف بن ذی‌یزن) نیز اندکی پس از آن کشته شد (شاید بدستور خسرو) و یمن یکی از استانهای ایران شد، تا دست رومیان همچنان از دادوستد بی‌میانجی با چین و هند کوتاه بماند.

به پرسشهای آغازین بازگردیم. اگر بخواهیم گزارش دینوری را پایه بررسی تاریخ بگیریم، باید بر آن باشیم که این جنگ می‌توانست رخ ندهد (پادشاهی دیگر بجای خسرو، گفتگوهای مسروق با دربار ایران و ...) . نیازی هم بدین نخواهیم داشت که از خود بیرسیم چرا بازمندگان پادشاهی حِمیر تازه پس از چهل و پنج سال دریافتند که سرنگون شده‌اند و دست یاری بسوی ایران دراز کردند! اگر نقش اقتصاد و سود و سرمایه را از سیاست کنار نهمیم، آنگاه می‌توانیم تاریخ را بسیار ساده و سرگرم‌کننده بباییم و از خواندن آن شادمان شویم. ولی اگر به آن به چشم یک دانش با قانونمندیهای ویژه خود بنگریم، آنگاه خواهیم دید که این جنگ برای ابرقدرت آن روز جهان (ایران ساسانی) ناگزیر بود و چه سیف ابن‌ذی‌یزن از خسرو درخواست کمک می‌کرد و چه نمی‌کرد، چه مسروق جنگ می‌کرد و چه آشتی و چه وهریز پیروز می‌شد و چه شکست می‌یافت، ایران "باید" یمن را بزیر فرمان تیسفون می‌آورد تا تنگه باب‌المنذب را در دست داشته باشد و بتواند همچون گذشته کالاهای کمیاب هندی و چینی را به بهای گزاف به رومیان بفروشد و سود سرشار آن را روانه خزانه شاهی کند و بکار آراستن ارتشی زَند که پشتوانه این برتری باشد.

چرا ما به جهان پیرامون خود همچون موزه‌ای از پدیده‌های ایستا و بی‌پیوند با یکدیگر می‌نگریم؟ چرا تاریخ و گاهنگاری در نزد ما ایرانیان از بازگویی زنجیره‌وار رخداد‌های پراکنده فراتر نمی‌رود و ما در ژرفای اندیشه‌مان مرزی میان افسانه و تاریخ نمی‌توانیم کشید؟ برای پاسخ به این پرسشها باید در تاریخ این آب‌وخاک دوهزاروپانصد سال بازپس رفت:

اگر از ایرانیان پیرامون خویش بپرسید داریوش بزرگ چگونه از میان آن هفت بزرگ‌زاده پارسی به پادشاهی برگزیده شد، نزدیک به همه آنان داستان هردوت را برای شما باز خواهند گفت:

«پس از رایزنیهای بسیار، هفت بزرگ‌زاده پارسی بر آن شدند که پگاهان به بیرون از شهر بتازند و پس از رسیدن به آتشکده، اسب هرکدام از آنان زودتر شیبه کشید، او پادشاه شود. مهتر داریوش، شب پیش از آن جفت اسب داریوش را بدانجا برد و اسب در آن روز سرنوشت،

^۸ در اینباره بنگرید به: Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Irfan Shahid

همچنین به نوشته‌ای از ب. بی‌نیاز "نگاهی دیگر به فرایند اسلامی‌شدن ایران - پنج" <http://eslamshenasi.net/?p=279>

^۶ Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, Kapitel 3, über Perserreich und die persische Religion

^۷ آفرینش و تاریخ، مطهر بن‌طاهر مقدسی، برگ ۵۴۴

من بر آن نیستم که با نگاه امروزین به تاریخنگاران هزاروندی سال پیش خرده بگیرم، بیشتر از آن بر آنم که این نگاه آنان است که سایه بلند خود را از پس سده‌های پرشمار بر سر اندیشه انسان ایرانی سده بیستم و بیست‌ویکم افکنده است. اگر طبری در سده دهم می‌نویسد آدم چندان بلندبالا بود که یر به آسمان می‌سائید، میلیونها ایرانی در سده بیستم بر بام خانه می‌شوند تا عکس امامشان را در ماه ببینند. برای آنکه بدانیم ما تا بکجا در چنبر اندیشه‌های ابن‌هشامی گرفتاریم، تنها باید نگاهی به رفتار و پندار خویش بیفکنیم. پندارهایی چون:

اگر رضاشاه به قدرت نرسیده بود، ما همان ۹۰ سال پیش به دموکراسی می‌رسیدیم،

ایرانگرائی آغاز پادشاهی پهلوی به دستور رضاشاه (و بریتانیا) بود،

محمدرضاشاه می‌توانست ما را به دروازه‌های تمدن برساند،

اگر محمدرضاشاه به آن بیماری مرگبار دچار نبود، انقلاب پیروز نمی‌شد،

انقلاب برای آزادی و حقوق بشر بود و خمینی آن را زددید،

...

همه و همه برخاسته از یک نگاه ابن‌هشامی به تاریخ و جامعه هستند، نگاهی که در آن دست یک "قادر قهار" در پشت همه رخدادها است، که همه چیز را از "هیچ" می‌آفریند و گاه‌وبیگاه دست بدامان "معجزه" نیز می‌شود. پس انسان ایرانی اگر خواهان پای نهادن در جهان نوین است، باید نخست اندیشه خود را از زندان جهانبینی ابن‌هشامی برهاند و بند ناف خود را از تاریخ‌نگاری اسلامی بگسلد.

سیره نویسان نامبرده با افسانه‌سراپتیه‌های خود نه تنها برای اسلام آغازی روشن و بی‌چون و چرا آفریدند، که نگاه کودکانه خود بر تاریخ را نیز همچون مهری برجسته بر پیشانی اندیشه ایرانی فروگرفتند، تا ما ایرانیان از مردم کوچه و بازار گرفته تا سرآمدان و اندیشورزنانمان، در تاریخ و رخدادهای آن چیزی جز انبوهی از داستانهای سرگرم‌کننده و درهم نبینیم. و اگر گمان برده‌اید که این سخن تنها در باره زندگی شاهان و جنگها و آستیه‌های آنان است که راست می‌افتد، بسنجید سخن دو تاریخنگار ایرانی را، یکی از سده دهم (هفدهم میلادی) و دیگری از سده چهاردهم (بیست‌ویکم میلادی): زین‌الدین اصفی (تاریخنگار صفوی - هرات) پانصد سال پیش می‌نویسد:

«سلطان [محمود غزنوی] فرمود تا او را حاضر کنند تا

معلوم شود اگر پیش از این گفته باشد زحمت نبریم. چون

فردوسی به مجلس سلطان حاضر شد، احوال خود عرضه

داشت نمود، گفت که: این کتاب که شما می‌طلبید من

بعض آن را نظم کرده‌ام. سلطان خدای را شکر بسیار

گفت که این چنین شاعری را بدو ارزانی داشت. [...] و

گفت: شاد باش ای فردوسی که مجلس ما را چون

فردوس گردانیدی. و صله و انعام وافر بدو ارزانی داشت و

حکم کرد که بعد از آن او را فردوسی گویند؛ و حکم شد

که شاهنامه را به نظم آورد. و در جوار خودش جای داد»^۹

و خداداد رضاخانی (تاریخشناس دوران باستان) در گفتگویی با رادیو فردا می‌گوید:

«(رادیو فردا: به نظر شما پیش‌زمینه و زمینه تاریخی

سرودن شاهنامه چیست؟) رضاخانی: اینکه در واقع یک

متنی است که یک شاعر آنطور که امروزه می‌گویند

"کامیسن" می‌شود که متنی را به شعر دربیآورد... (رادیو

فردا: یعنی مقصودتان این است که سفارش گرفته...)

رضاخانی: سفارش... دقیقاً. و دقیقاً اینکه این متن یک

جوهرهایی دارد آماده بهش تحویل می‌شود»^{۱۰}

همین تاریخشناس در باره زبان پارسی کنونی و چرایی گسترش آن می‌گوید: «اولاً من همیشه می‌گم که یک عاملش عامل تضاد بوده، این زبان می‌تونسته براحتی زبان پارتی باشه...»^{۱۱}

بدیگر سخن پژوهشگر دانشگاه سده بیست‌ویکم درباره یک پدیده سترگ تاریخی-فرهنگی درست همانگونه می‌اندیشد، که آموزگار دربار جغتایی در سده نهم و دهم، همانگونه که اصفی نیز خود بر جهان و رخدادهای آن از دریچه تنگ ابن‌اسحاق و ابن‌هشام می‌نگریسته است. این نبرگان ابن‌هشام در سده بیست‌ویکم هم، نیازی به بررسی پیش‌زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و تاریخی پدید آمدن کتابی چون شاهنامه نمی‌بینند و گمان می‌برند سرودن حماسه ملی را نیز می‌توان همچون دوختن شلوار و ساختن خانه "سفارش" داد. این درست همان رویکرد "ابن‌هشام"ی به تاریخ و رخدادهای آن است، که نه به "پیشینه" می‌پردازد، و نه پیوندهای میان پدیده‌ها را برمی‌سجد.



صویر اسرافیل

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=CaHG5UbtFGg>

^۹ بدایع الوقایع، زین‌الدین محمود و اصفی، پوشینه دوم، برگ ۳۵۳

¹⁰ <http://www.radiofarda.com/content/f8-ferdowsi/27340446.html>

Hoyland آن را به زبان انگلیسی برگرداند (۶). دانسته نیست که آیا بجز

قبان و همسرش کسی این سنگ‌نگاری را دیده یا نه.

سنگ‌نوشته "الزَّهیر"، پایانی بر اسلام‌شناسی نوین؟

انذاهم حسب ذریعہ محمد بن عبد الله
و حفص بن

نوشته یکم سنگ‌نگاره زهیر

درنمایه این نوشته به گفته یابنده‌اش چنین است:

بسم الله (به نام الله) انا زهیر کتبت زمن توفی عمر سنه اربع (من زهیر
نوشتم به زمان مرگ عمر، به سال چهار و عشری و بیست [بیست و چهار]

چند نکته را در اینجا گوشزد باید نمود. نخست اینکه تبار نویسنده (زهیر) و
کسی که در گذشته (عمر) نوشته نشده و دست‌کم درباره خلیفه می‌بایست
تبار (نسب) Patronymikon او نوشته می‌شد (عمر بن الخطاب).
همچنین بجای «بسم الله الرحمن الرحیم» تنها بسم‌الله آمده؛ مقام عمر
(Titulatur) نیامده و سرانجام برای یک نوشته یک خطی دو
تاریخ‌گذاری جداگانه (مرگ عمر و سال ۲۴) آورده شده است؛ نکته‌هایی
که نمی‌توان به سادگی از کنارشان گذشت.

قبان خود می‌گوید که در سنگ‌نگاری‌های عربی سدگان و گاه حتا هزارگان
می‌توانند کنار گذاشته شوند (پس ۲۴ می‌تواند ۱۲۴ یا ۲۲۴ هم باشد)، ولی
از آنجا که در اینجا سخن از مرگ عمر می‌رود و تاریخ‌نگاری سنتی مرگ
او را در سال ۲۴ می‌داند، باید همان ۲۴ را بپذیریم. به دیگر سخن، سال
۲۴ نشان می‌دهد که این عمر همان عمر بن خطاب خلیفه دوم است، و نام
عمر نشان می‌دهد که این تاریخ سال ۲۴ است (و نه ۱۲۴ یا ۲۲۴)!

بر روی این تخته‌سنگ دو نوشته دیگر هم در زیر نوشته نخست، یکی چپ
(که در نوشته قبان نیامده) و دیگری راست (که گویا به دست همان زهیر،
که خود را مولی کسی به نام ابنت شبیه نامیده است) دیده می‌شوند.

انذاهم حسب ذریعہ محمد بن عبد الله

نوشته دوم سنگ‌نگاره زهیر

انا زهیر مولی ابنه شبیه (من زهیر مولای ابن شبیه [هستم])

درباره نشان‌گذاری (اعجام) قبان می‌نویسد این نوشته نشانگر آن است که
نقطه و زیر و زبر پیش از اسلام و زمان پیامبر و خلفای راشدین نیز شناخته
شده بودند، ولی در نگارش قرآن به کار نرفتند تا اسکلت آن راه را بر
خوانش‌های گوناگون باز بگذارد و مردم عرب بتوانند آن را به گویش خود
بخوانند و هر کجا که نیاز بود، نشان‌گذاری نیز انجام می‌پذیرفت. اینکه

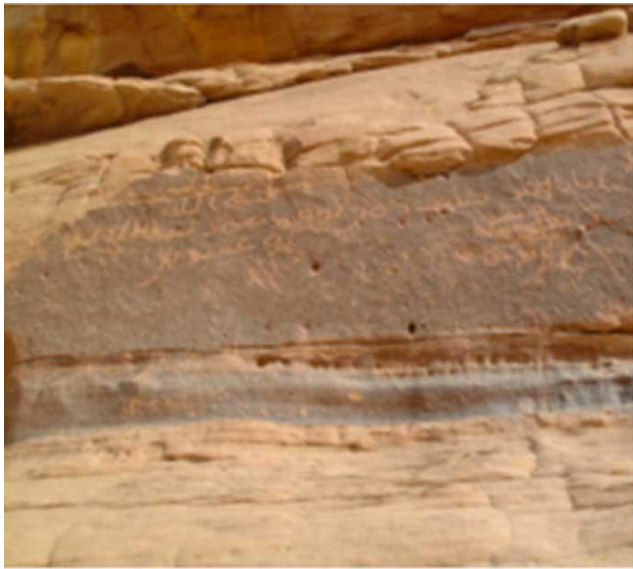
در نخستین سال سده ۲۱ کریستف لوزنبرگ (۱) با چاپ کتاب «خوانش
سریانی-آرامی قرآن» (۲) بازه نوینی را در اسلام‌شناسی بازنگرانه گشود.
این کار در اندک زمانی با انبوهی روزافزون از پژوهشگران رشته‌های
گوناگون و در همکاری میان‌رشته‌ای پی‌گرفته شد و در سال ۲۰۰۷ به
بنیانگذاری پژوهشکده «اناره (Inarah)» «انجامید که دستاورد
پژوهش‌های این دانشمندان را در (تا کنون) هشت پوشینه گردآورده
است.

انگاشت‌های «اناره» از آنجا که قرآن و تاریخ پیدایش اسلام را از بیخ و بن
به چالش گرفته بودند، از همان آغاز با بدگمانی نمایندگان اسلام‌شناسی
سنتی- از مسلمان و نامسلمان- روبرو شدند. پا به پای این گفتگوهای
دانشگاهی سنگ‌نگاری‌هایی (۳) چند نیز به زبان عربی در دهه‌های گذشته
یافت شدند که می‌بایست بر دوران تاریک آغاز اسلام نور می‌افشاندند.
بیشتر این سنگ‌نگاری‌ها از عربستان سعودی هستند و بر درستی
تاریخ‌نگاری سنتی انگشت می‌نهند. پس جای شگفتی نیست که در جهان
مسلمان و به ویژه در میان ایرانیان پیرو اسلام‌شناسی سنتی که
انگاشت‌های نوین را بر نمی‌تابند، این یافته‌ها چون برگ زر دست به دست
شوند. به ویژه ایرانیان مسلمانی که بر خود نام «نواندیش» نهاده‌اند، از آنجا
که خود توان پژوهش‌های آکادمیک در این زمینه‌ها را ندارند، این
سنگ‌نگاره‌ها را چونان برگ برنده‌ای پیروزمندانه در برابر پژوهندگان پیرو
اسلام‌شناسی بازنگرانه بر زمین می‌کوبند.

در اینجا به یکی از پراچ‌ترین این یافته‌ها، سنگ‌نگاره «الزَّهیر» خواهیم
پرداخت (۴). ارج و ارزش این سنگ‌نگاره در این است که با نشان دادن نام
«عمر» در یک سنگ‌نگاره کهن، یکی از انگاشت‌های بنیادین اناره را به
چالش می‌گیرد و آن را رد می‌کند. پژوهشگران اناره برآنند که محمد و
چهار خلیفه نخست (خلفای راشدین) چهره‌های تاریخی نیستند و
سیره‌نگاران آنان را برای پُرکردن مفاک‌های تیره و تهی «صدر اسلام»
آفریده‌اند. دوم آنکه این یافته را باید نخستین سنگ‌نگاره تاریخ‌دار اسلامی
در زبان عربی به شمار آورد و سه دیگر آنکه در اینجا واک‌ها نشان‌گذاری
شده‌اند (نقطه‌گذاری).

سنگ‌نگاره الزهیر بنا بر گفته یابنده‌اش در سال ۱۹۹۹ به دست علی
ابن ابراهیم قبان و همسرش حیات بنت‌عبدالله الکلابی در جاده زیارتی میان
«العلاء» و «الهجر» در ۴۰۰ کیلومتری شمال مدینه یافت شده است. قبان
گزارش یافته خود را در سال ۲۰۰۳ نوشت (۵) و پنج سال پس از آن R.

همین ویژگی می‌نویسد: «با احتمال ۷۵٪ می‌توانیم بگوییم که بخش چپ پایین این عکس با نرم‌افزاری مانند فتوشاپ دستکاری شده است.»



شگفتی‌های سنگ‌نگاره الزهیر ولی بدینجا پایان نمی‌پذیرد. در موزه اسلامی ریاض مکتبی از این تخته‌سنگ بر پایه عکسی که در پشت آن است ساخته و به نمایش گذارده شده که در آن این بار نوشته چپ پایین دیده می‌شود و نوشته راست پایین پاک شده است. بدینگونه سه خط چپ پایین را می‌توان بر پایه ماکت و عکس پشت آن چنین خواند:

انا الحكم بن بولید اسال
 الله الجنة
 انا الحكم بن بولید اسال
 لله الجنة

اینکه چرا دولت عربستان سخن بهشت (الله الجنة) را از یونسکو دریغ داشته است، رازی سر به مهر خواهد ماند!



بررسی بیشتر این یافته به شگفتی‌های بزرگتری می‌انجامد که بیشتر آنها کارشناسانه هستند و چارچوب یک نوشته کوتاه را می‌شکافند. از آن گذشته این جستار در آینده نزدیک به دست دوست و همکار ارجمندم ب. بی‌نیاز در چارچوب کتابی به پارسی برگردانده خواهد شد. با اینهمه آیا می‌توان سنگ‌نگاره الزهیر را ساختگی دانست؟ ما نمی‌دانیم. همین اندازه می‌دانیم که این سنگ‌نگاره را تا کنون بجز قبآن و همسرش کس دیگری ندیده‌است، یونسکو آن را تنها بر پایه عکسی که از دولت سعودی دریافت کرده در فهرست خود گنجانده است، دست‌کم یک جای این عکس

چنین سخنی را چگونه می‌توان در کنار سخن قرآنی «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (۷) نهاد، پرسشی است که قبآن بدان پاسخ نمی‌دهد. ولی همین نشان‌گذاری هم در سنگ‌نگاره زهیر یکسان و یکدست نیست:

	نقطه دار	بی نقطه
ب	۱	۲
ت	۱	۱
ز	۲	۰
ش	۱	۰
ف	۱	۰
ی	۰	۳

بدینگونه دانسته نیست آیا آنچه ما آن را نقطه می‌پنداریم به دست زهیر نوشته شده یا پیامد آسیب‌هایی است که در گذر زمان بر تخته‌سنگ رفته است. پس آشنا بودن عرب‌ها با نشان‌گذاری حتا پیش از اسلام، بیشتر زاینده پندار قبآن است تا یک انگاشت آکادمیک باورپذیر.

کار پژوهش درباره این یافته تاریخی ولی هنگامی پر کشش می‌شود که زبان‌شناسی و تاریخ را رها کنیم و اندکی به عکس‌ها بپردازیم. هم در نوشته عربی (قبآن) و هم در برگردان انگلیسی آن (Hoyland) جای عکس‌هایی با ریزنگاری بالا تهی است، به گونه‌ای که اگر این سنگ‌نگاری بازنویسی نشود (بنگرید به نگاره ۱ و ۲)، خواننده خود نمی‌تواند متن را بخواند. شگفتی نخست ولی آنجاست که از یک تخته‌سنگ، دو عکس گوناگون در دسترس هستند، یکی سیاه و سفید در نوشته قبآن و Hoyland، که در آن هر سه نوشته را می‌بینیم و دیگری رنگی که در آن جای نوشته چپ پایین تهی است. این همان عکسی است که دولت عربستان سعودی آن را برای پذیرفته شدن در فهرست میراث جهانی به یونسکو داده است (۸).



خوشبختانه این عکس از ریزنگاری بالایی برخوردار است، چنانکه می‌توان نوشته را از روی آن خواند. این ریزنگاری ولی ویژگی دیگری هم به عکس می‌بخشد و آن امکان راستی‌آزمایی آن است J. C. Müller. بر پایه

دستکاری شده و از یک تخته سنگ بسیار پراچ سه عکس گوناگون در دسترس است.

از هنگامی که پای اسلام شناسی بازنگرانه به رسانه های پارسی زبان باز شده، و به ویژه پس از پیشباز گسترده ایرانیان از این پژوهش ها، پیروان اسلام شناسی سنتی گاه و بیگاه تلاشی در رویارویی با این یافته ها می کنند که شوربختانه کمتر دانشگاهی و بیشتر از سر ایمان به غیب است. این چنین است که «یافته»هایی چون سنگ نگاره الزهیر از سوی این هم میهنان با چشم و گوش بسته پذیرفته می شوند و اینان در اینجا هم مانند دینداری خود، نگاه ریزین و موشکاف را به کنار می نهند و هر آنچه را که بتواند آنان را از تنگنای پاسخگویی به پرسش های آزردهنده خرده گیران رهایی بخشد، با دل و جان باور می کنند.

پرسی که بر جای می ماند این است که پژوهشگران تا کجا باید توان و زمان خود را برای بررسی چنین «یافته»هایی که در آینده از این هم فزونتر خواهند شد، سرمایه کنند؟



معراج محمد (آسمان اول)

محمد تاریخی

ب. بی‌نیاز (داریوش)

گفت که اطلاعات ما از اسلام، اطلاعاتی هستند که خلفای عباسی برای نسل‌های آینده تدوین کردند و سرانجام به ما رسیده‌اند.

زندگینامه محمد بر اساس روایات اسلامی

طبق گزارش ابن اسحاق، محمد پسر مشترک عبدالله و آمنه، در سال فیل [عام الفیل] برابر با سال ۵۷۰ میلادی در مکه متولد شد. پیش از تولد محمد، پدرش می‌میرد و سرپرستی او به پدربزرگش، عبدالمطلب می‌رسد. البته ما هیچ اطلاعی از زندگی محمد میان ۱۲ تا ۲۵ سالگی‌اش در دست نداریم و سیره‌نویسان اسلامی نیز در این باره چیزی ننوشته‌اند. محمد در سن ۲۵ سالگی با زن بیوه‌ای به نام خدیجه که گویا تاجر و ۴۰ ساله بوده ازدواج می‌کند. او در سن ۴۰ سالگی یعنی سال ۶۱۰ میلادی توسط فرشته جبرئیل از سوی خدا به پیامبری برگزیده می‌شود. در سال ۶۲۲ میلادی به علت فشار مخالفانش در مکه مجبور می‌شود به مدینه هجرت کند. در مدینه در سال ۶۳۲ میلادی در سن ۶۲ سالگی می‌میرد. این اطلاعات را می‌توان در هر نوشته یا دایره المعارف اسلامی مشاهده کرد و منبع نخستین آن «سیرت رسول‌الله»^{۱۲} از ابن اسحاق می‌باشد.

سرچشمه اطلاعات درباره محمد کجاست؟

تمامی این اطلاعات از فردی است به نام **ابن اسحاق** که از سال ۱۴۲ میلادی به هنگام قدرت‌گیری خلفای عباسی وارد دربار منصور خلیفه عباسی شد. طبق روایات اسلامی ابن اسحاق در سال ۷۵۰ میلادی یعنی حدود ۱۳۷ هجری زندگینامه محمد را نوشت، یعنی ۱۳۷ سال پس از هجرت محمد از مکه به مدینه. **ابن اسحاق از چه منبع یا منابعی توانسته مدارک و اسناد مربوط به تولد «رسول‌الله» را استخراج کند؟**

ابن هشام در کتاب «سیرت رسول‌الله» از قول ابن اسحاق می‌نویسد:

«محمد ابن اسحاق گوید که روز دوشنبه بود - دوازدهم ماه ربیع‌الاول - که سید از مادر به وجود آمد. آن سال بود که اصحاب پیل قصد مکه کرده بودند و حق تعالی ایشان را هلاک کرد.»^{۱۳}

ابن اسحاق در بخش «حکایت اصحاب پیل» (ص ۳۴) می‌نویسد که یکی از مکیان از قبیله بنی فقییم عزم کرد تا به صنعا برود و کلیسای ابرهه، پادشاه یمن، را که «قلیس» نام داشت به «نجاست» بکشد که «تا قیامت از آن بازگویند». او می‌نویسد که این فرد مکی چنین کرد و ابرهه برای انتقام از مکیان تصمیم گرفت، کعبه را ویران کند و به همین دلیل با سربازانش که فیل همراه داشتند به مکه حمله کرد. پیش از حمله نهایی، مذاکراتی میان ابرهه و مکیان صورت می‌گیرد که بی‌نتیجه باقی می‌ماند و سرانجام روز حمله فرا می‌رسد و لشکر ابرهه حبشی وارد مکه می‌شود تا کعبه را ویران کند.

دیباچه

هر آن چه ما، مسلمان و نامسلمان، درباره محمد پیامبر اسلام می‌دانیم از روایات اسلامی است که دست کم ۱۵۰ سال پس از به اصطلاح هجرت یعنی سال ۶۲۲ میلادی نوشته شده‌اند. منبع اصلی تمامی احادیث و روایات اسلامی به کتاب فردی برمی‌گردد که ابن اسحاق نام دارد که گویا میان سال‌های ۷۰۴ تا ۷۶۷ میلادی می‌زیسته. بنا بر گزارش ابن هشام (مرگ ۸۳۴ م.) و طبری (۸۳۹ - ۹۲۳ م.) گویا ابن اسحاق کتاب خود را در حدود سال ۷۵۰ میلادی نوشته است. گفتنی است که هویت ابن اسحاق برای مورخان ناشناخته است و ما او را از طریق ابن هشام (مرگ ۸۳۴ م.) می‌شناسیم. گویا ابن هشام زندگینامه محمد را بر اساس نوشته ابن اسحاق بازنویسی کرد. تا پیش از نوشته ابن هشام، عملاً کسی نه ابن اسحاق را می‌شناخت و نه از کتابش درباره «سیرت رسول‌الله» اطلاعی داشت. از این رو، نمی‌توان با قطعیت گفت که آیا اساساً فردی به نام اسحاق وجود داشته است. با این وجود، چون ابن اسحاق در جهان اسلام و غرب نخستین منبعی است که همه نویسندگان بدان استناد می‌کنند، این بازنگری نیز تمرکز خود را روی این منبع نخستین که شالوده روایات اسلامی را تشکیل می‌دهد گذاشته است.

باری، تا پیش از ابن اسحاق ما هیچ سند یا نوشته‌ای درباره محمد نداریم؛ نه در منابع اسلامی، نه در منابع عربی و نه در منابع غیراسلامی مانند سربانی، پارسی میانه، یونانی و یا زبان‌های دیگر.

اسلام‌شناسان در غرب نیز زندگینامه محمد را بر اساس سیرت رسول‌الله ابن اسحاق / ابن هشام نوشته‌اند، بدون آن که به درستی یا نادرستی مضامین آن توجه کنند. شاید درست‌تر باشد بگوییم که اسلام‌شناسان غربی به زندگینامه ابن اسحاق به عنوان یک منبع تاریخی می‌نگریستند. کتاب‌های استاندارد درباره «زندگینامه محمد» در غرب توسط فرانتس بول (Frants Buhl) دانمارکی، ویلیام مونتگومری وات (William Montgomery Watt) اسکاتلندی، ماکسیم رودنسون (Maxime Rodinson) فرانسوی و آخرین آن توسط تیلمان ناگل (Nigel Nagel) آلمانی در سال ۲۰۰۸ نوشته شده است. نقطه آغاز کتاب‌های نامبرده بالا، پذیرش این «پیش‌فرض» است که سیره ابن اسحاق در کلیت یا هسته خود «تاریخی» است.

طبق روایات اسلامی، ابن اسحاق در مدینه زندگی می‌کرد و در سال ۱۳۰ هجری به کوفه رفت. در سال ۱۴۲ هجری با منصور خلیفه عباسی ملاقات کرد و وارد دربار خلیفه شد. تقریباً همه روایات اسلامی هم نظرند که ابن اسحاق و ابن هشام نویسندگان دربار خلفای عباسی بودند. نتیجه این که هر آن چه ما امروز درباره اسلام می‌دانیم از عصر خلفای عباسی است که اوج آن به زمان مأمون عباسی می‌رسد. ما هیچ سند اسلامی از دوران پیش از خلفای عباسی که به امویان شهرت یافتند نداریم. از این رو، می‌توان

^{۱۲} ابن اسحاق: تهران ۱۳۷۳، ص ۷۶

^{۱۳} رفیع‌الدین اسحاق ابن محمد همدانی: سیرت رسول‌الله از روایت عبدالملک ابن

هشام، ویرایش: جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (۱) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّبٍ (۲) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (۳) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (۴) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (۵)»

مگر ندیدی پروردگارت با پیلداران چه کرد؟ (۱) آیا نیرنگشان را بر باد نداد؟ (۲) و بر سر آنها، دسته دسته پرنده‌گانی «آبایل» فرستاد. (۳) [که] بر آنان سنگهایی از گل [سخت] می‌افکندند (۴) و [سرانجام، خدا] آنان را مانند کاه جویده شده گردانید (۵).

در سوره بالا ۱- سخن از ابرهه حبشی نیست، ۲- از مکان یا میدان نبرد نامی برده نشده، ۳- زمان حمله «پیلداران» گفته نشده، ۴- سخنی از محمد برده نشده و ... به سخن دیگر هیچ یک از اطلاعاتی که ابن اسحاق از این سوره استخراج می‌کند، در متن سوره وجود ندارند. این پرسش که ابن اسحاق چگونه از سوره بالا زادروز محمد را استخراج کرده بدون پاسخ باقی خواهد ماند.

به هر رو، تاریخ‌نویس‌های اسلامی سرانجام به این نتیجه رسیدند که حمله ابرهه حبشی در سال ۵۷۰ میلادی در یک روز دوشنبه که ۱۲ ربیع‌الاول بوده رخ داده است. همه تاریخ‌نویسان اسلامی در این نکته هم‌نظرند که حمله ابرهه حبشی در سال ۵۷۰ میلادی بوده و تولد رسول‌الله نیز در همین سال رخ داده است.

محمد بن جریر طبری که در سال ۹۲۲ میلادی وفات کرد حدود ۱۵۰ سال پس از ابن اسحاق در کتاب خود «تاریخ الرسل و الملوك» همان واقعه تولد محمد را بازگو می‌کند و می‌نویسد:

«از ابن اسحاق روایت کرده‌اند که پیمبر خدا صلی الله علیه و سلم در عام الفیل به روز دوشنبه دوازدهم ربیع‌الاول تولد یافت.»^{۱۵}

به هر رو همه راویان و سیره‌نویسان اسلامی بر این نکته توافق دارند که محمد در روز دوشنبه دوازدهم ربیع‌الاول در سال فیل که گویا برابر سال ۵۷۰ میلادی است تولد یافته است.

ابرهه و سال تولد محمد: ۵۷۰ میلادی

سال ۵۷۰ میلادی، سالی است که شاهنشاه ساسانی یعنی انوشیروان (کسری) یمن را به دست گرفت. در آن زمان دیگر ابرهه‌ای وجود نداشت زیرا او دست کم دو دهه پیش‌تر مرده بود.

«در قسمت جنوب، کسری [انوشیروان] قدرت خود را بر یمن بسط داد. این مملکت در آن زمان در دست حبشیان بود. وهریز که یکی از سرداران کسری بود با اعراب همدست شد و در سال ۵۷۰ میلادی حبشی‌ها را خارج کرد و از جانب شاهنشاه به حکومت آن کشور منصوب شد.»^{۱۶}

«در این حال، پس باری [خدا] بلایی بر ایشان فرستاد و مرغانی چند از دریا برانگیخت بر مثال پرستوک‌ها و سنگها برمی‌داشتند به منقار، هر یکی به مقدار نخودی، و بیامدند و بر سر لشکر حبش بیستادند و آن سنگها بر سر ایشان فرو ریختند. به هر کجا که می‌رسید، از جانب دیگر گذر می‌کرد. اگر به سر می‌آمد، از زیر به در می‌افتادی و اگر بر پهلو می‌آمدی، از جانب دیگر گذر می‌کرد. و آن سنگها بر مثال آتش بود. به هر کجا می‌آمد، آبله می‌کردی و اعضای آن کس از زخم آن ریزه ریزه شدی.»^{۱۴}

طبق گزارش ابن اسحاق روز حمله ابرهه حبشی در دوازدهم ماه ربیع‌الاول، یک روز دوشنبه، بود و در همین روز هم محمد به دنیا آمد. او می‌نویسد که پرنده‌گانی مانند پرستو سنگهای ریزی به منقار داشتند که وقتی بر حمله‌کنندگان یا فیل‌ها فرود می‌آمدند از آن سوی دیگر پیکرشان بیرون می‌آمد.

حالا این پرسش بوجود می‌آید که ابن اسحاق این اطلاعات درباره مکه و حمله ابرهه حبشی را از کجا آورده است؟ زیرا این اطلاعات همان گونه که خواهیم دید مربوط به سال ۵۷۰ میلادی است، یعنی مربوط به ۲۲۰ سال پیش از نگارش کتاب «سیره».

پیش از آن که به این پرسش اساسی پاسخ گوئیم لازم است به یک تناقض بنیادین اشاره کنیم. در زمانی که ابرهه به کعبه حمله کرد - طبق گفته ابن اسحاق - اکثریت مکیان بت‌پرست بودند و کعبه هم خانه بت‌ها بود. در این جا دخالت خدا (الله) در جنگ ابرهه و مکیان بت‌پرست عملاً محلی از اعراب ندارد. زیرا، از نگرگاه «یکتاپرستی» که به موضوع بنگریم خدا می‌باید عملاً در کنار ابرهه حبشی مسیحی باشد و نه در کنار بت‌پرستان. به سخنی دیگر، خدا به جای جانبداری از حبشی‌ها که مسیحی و یکتاپرست بودند جانب کافران یعنی بت‌پرستان مکه را می‌گیرد، نکته‌ای که از لحاظ الاهیات (خدانشناسی) شدیداً مورد مشاجره است.

باری، ابن اسحاق از چه منبعی جنگ ابرهه حبشی و مکیان را برگرفته است؟ او از کجا فهمید که جنگی رخ داده است و درست در روز حمله به مکه محمد متولد شده است؟

داستان حمله ابرهه حبشی بر هیچ فاکت ملموس و تاریخی استوار نیست و هیچ سندی، چه نوشتاری چه باستان‌شناختی، برای اثبات آن موجود نیست. تمامی گزارش ابن اسحاق در راستا و فضای داستان‌های انجیلی نگارش شده که باید آن را به عنوان «تاریخ رستگاری» قلمداد کرد. البته برای آن که کسی این داستان تولد رسول‌الله را زیر علامت پرسش نبرد، ابن اسحاق آن را با یکی از سوره‌های قرآن گره می‌زند تا پیشگیرانه راه هر شک و گمانی را مسدود کند. سوره‌ای که ابن اسحاق بدان متوسل می‌شود تا زاده شدن محمد را گزارش بدهد، سوره ۱۰۵ است که «الفیل» نام دارد و از ۵ آیه تشکیل شده است:

^{۱۶} کریستین سن، آرتور: ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. تهران، ۱۳۸۹ انتشارات نگاه. ص ۳۶۷

^{۱۴} ابن اسحاق: تهران ۱۳۸۳. ص ۴۱

^{۱۵} طبری، محمد بن جریر: تاریخ الرسل و الملوك. جلد دوم. نشر الکترونیک- آذرماه

۱۳۸۹، ص ۲۲۳

در سال ۵۷۰ میلادی، سردار کسری یعنی وهریز حاکم حبشه بود و نه ابرهه. اکنون نگاهی بیفکنیم به یافته‌های باستان‌شناسی.

نخستین بار نینا پیگولوسکایا در سال ۱۹۶۴ به این موضوع اشاره کرد:

«کتیبهٔ RY 506 بر صخره‌ای نزدیک چاه مرغان واقع در ۱۳۰ کیلومتری شمال حَمّه و ۱۷۰ کیلومتری جنوب شرقی بیشه نقر شده است. مرغان بر سر راهی قرار دارد که از جنوب شبه جزیرهٔ عربستان به مکه منتهی می‌گردد. کتیبه که با نام ملک ابرهه نقر شده به تاریخ سال ۶۲۲ گاهنامهٔ حمیری، مطابق ۵۴۷ میلادی است. هدف ابرهه از این لشکرکشی، سرکوبی و تابع کردن قبایل معد بنی‌عمر بود که سر به شورش برداشتند. بنا بر متن کتیبه، معریان نه تنها با لخمیان رابطه‌ای نزدیک داشتند، بلکه تابع حیره بودند.»^{۱۷}

در تأیید پژوهش‌های پیگولوسکایا، احسان یارشاطر حدود چهار دهه بعد می‌نویسد:

«به گفته‌ی پروکوپوس (Persian Wars) ۱-۱۳۱.XX (چند سالی پیش از سال ۵۳۱ میلادی پادشاه حبشه، به تشویق یوستی‌نیان (Justinian) امپراتور بیزانس و برای دفاع از همدینان مسیحی خود، که مورد آزار مشرکان و یهودیان یمنی بودند، جنوب یمن را اشغال کرد، پادشاه آنجا را کشت و دست‌نشانده‌ای را به جای او گمارد. اما این دست‌نشانده محبوبیت نیافت و نتوانست شورش علیه خود را فرونشاند. ابرهه (که ظاهراً شکل حبشی ابراهیم است) (Abraha - جانشین او شد که به گفته‌ی پروکوپوس اصلاً برده‌ی بازرگانی بیزانسی بود. در کتیبه‌ای که یادگار پایان یافتن تعمیرات سد مأرب است، ابرهه ادعا می‌کند نمایندگانی از دربارهای حبشه، بیزانس، ایران، حیره و غسان به حضور وی بار یافته‌اند. یوستی‌نیان او را تشویق کرد که به حیره حمله کند، اما او از روی احتیاط جز تظاهر به این کار اقدامی نکرد (Procopius, Persian Wars) 13.IX). اما به قبیله‌ی معد در مرکز عربستان حمله کرد، که تابع پادشاه لخمی حیره، عمرو بن منذر سوم، بود ... احتمالاً همین لشکرکشی به شمال برای مقابله با سپاه حیره است که در سوره ۱۰۵ قرآن درباره‌ی حمله به مکه و وسیله‌ی «اصحاب الفیل» به منظور ویران کردن کعبه بازتاب یافته است.»^{۱۸}

داستان ابن اسحاق به مرور زمان از سوی سیره‌نویسان و روایان اسلامی با هزاران «شاهد» ساختگی دیگر شاخ و برگ داده شد و امروزه همهٔ مسلمانان بر این باور هستند که محمد در سال فیل، در ۱۲ ربیع‌الاول به دنیا آمد و این روز، یک روز دوشنبه بود. البته اختلاف نظرها دربارهٔ زادروز

محمد کم نیستند. بخش دیگری از مسلمانان بر این باورند که محمد حدود سال ۵۷۲/۳ میلادی - ظاهراً همه روایان اسلامی بر سر «عام‌الفیل» توافق دارند- ولی روز آن هفدهم ربیع‌الاول بوده است. زیرا بعضی از سیره‌نویسان از «شاهدان» نقل کرده‌اند که محمد در ۴۲مین سال پادشاهی انوشیروان زاده شده است. از آن جا که انوشیروان از سال ۵۳۱ میلادی به پادشاهی رسید، پس می‌باید محمد در سال ۵۷۳ متولد شده باشد. در ویکی‌پدیا دربارهٔ تاریخ تولد محمد آمده است:

«تاریخ دقیق تولد محمد نامعلوم است، ولی احتمالاً بین ۵۶۷ تا ۵۷۳ م. (۵۶ تا ۵۰ ق. ه) است که موردقبول‌ترین سال، ۵۷۰ میلادی (۵۳ ق. ه) یا ۵۷۱ میلادی (۵۲ ق. ه) است. این سال طبق منابع اسلامی در جامعه مکه در پیش از اسلام به عام‌الفیل مشهور بوده است. اما، به نوشته "چیز رابینسون" چنانچه تولد محمد را مقارن با حمله سپاه فیل بدانیم، این حمله باید در دهه ۵۵۰ میلادی رخ داده باشد.»

باری، تا آن جا که به مدارک واقعی و ملموس تاریخی مربوط می‌شود، پیامبر اسلام در سال‌های ۵۷۰ یا ۵۷۳ میلادی نمی‌توانسته زاده شده باشد. اگر معیار سال فیل باشد طبق کتیبه‌های یافت شده دیگر ابرهه از سال ۵۵۰ میلادی در قدرت نبود و شاید هم مُرده بود. در حقیقت اگر ما بخواهیم اندکی زادروز محمد را بالا پایین کنیم تمامی ساختار زمانی تاریخ‌نگاری اسلامی در هم فرو می‌ریزد.

آبستنی آمنه و زاده شدن پیامبر آینده

ابن اسحاق در بخش «در مولود و شیرخوارگی» دربارهٔ بارداری آمنه سخن می‌گوید. ابن هشام از قول ابن اسحاق می‌نویسد:

«محمد ابن اسحاق گوید که آمنه حکایت کرد که چون به سید حامله شدم، آوازی شنیدم که گفتم: ای آمنه می‌دانی که به کی آبستنی؟ به پیغامبر آخر زمان آبستنی. و هم آمنه حکایت کرد که چون به سید حامله شدم، نوری دیدم که از من جدا شد که جمله‌ی عالم به آن منور شد و نخست عکسی که از آن نورها پیدا شد، کوشکهای بُصرا پیدا شد، چنان که من آن را در مکه بدیدم.» ص ۷۶

در همین بند سه نکتهٔ اساسی نهفته است: ۱- خدا به آمنه می‌گوید که به «پیامبر آخر زمان» آبستن است، ۲- زمانی که نطفهٔ پیامبر بسته شد شد «جملهٔ عالم منور شد»، ۳- از این نورافشانی «کوشکهای بُصرا پیدا شد». طبق روایات اسلامی محمد در سال ۵۷۰ میلادی متولد شد. وقتی محمد شش ساله بود مادرش مُرده، یعنی در سال ۵۷۶ میلادی. ابن اسحاق - اگر روایات اسلامی را بپذیریم - در سال ۷۵۰ میلادی سیرت رسول‌الله را نوشت، به عبارتی ۱۷۴ سال پس از مرگ آمنه. ابن اسحاق می‌نویسد «آمنه حکایت کرد»؛ آمنه در آن زمان برای چه کسی حکایت کرد؟ این اطلاعات را ابن اسحاق از کجا آورده است؟

^{۱۸} یارشاطر، احسان: حضور ایران در جهان اسلام. ترجمه فریدون مجلسی، تهران

۱۳۸۱، انتشارات مروارید. ص ۴۳

^{۱۷} پیگولوسکایا، نینا: اعراب، حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده‌های چهارم -

ششم میلادی. ترجمهٔ رضا عنایت. تهران ۱۳۷۲، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی. ص ۴۰۶

به ابن اسحاق برمی‌گردد که در بخش «در ولایت کعبه و ریاست مکه» [ص ۵۹] به گونه‌ای گسترده به آن می‌پردازد. طبق اعتقاد مسلمانان، قدمت مکه به بیش از سه هزار سال می‌رسد. اگر چنین باشد می‌باید دست کم یک بار در منابع دینی، جغرافیایی، تاریخی یا ادبی از آن گزارش شده باشد. به جز در «سیرت رسول‌الله» ابن اسحاق در کجا نام مکه آمده است؟

در قرآن یک بار نام مکه آمده است و یک بار هم نام بکه. «وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا» [سوره ۴۸، آیه ۲۴].

«و اوست همان کسی که در دل مکه - پس از پیروز کردن شما بر آنان - دستهای آنها را از شما و دستهای شما را از ایشان کوتاه گردانید، و خدا به آنچه می‌کنید همواره بیناست» [ترجمه فولادوند]

و در جایی دیگر نام بکه آمده که البته مسلمانان می‌گویند منظور همان مکه است و به همین دلیل مترجمان قرآن آن را «مکه» ترجمه می‌کنند:

«إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» [سوره ۳، آیه ۹۶]

«در حقیقت، نخستین خانه‌ای که برای [عبادت] مردم، نهاده شده، همان است که در مکه است و مبارک، و برای جهانیان [مایه] هدایت است.»

همان گونه که خواننده متوجه شده است این دو آیه هیچ اطلاعاتی درباره مکه / بکه به ما نمی‌دهند. موارد بالا تنها اطلاعاتی هستند که قرآن درباره مکه/بکه به ما می‌دهد.

البته در آیه‌ای از قرآن از «مادر شهرها» (أمّ القری) نام برده شده که مسلمانان می‌گویند منظور همان مکه است و به همین دلیل آن را «مکه» ترجمه می‌کنند:

«وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» [سوره ۶، آیه ۹۶]

«و این خجسته‌کتابی است که ما آن را فرو فرستادیم، [و] کتابهایی را که پیش از آن آمده تصدیق می‌کند. و برای اینکه [مردم] ام‌القری [=مکه] و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی. و کسانی که به آخرت ایمان می‌آورند، به آن [قرآن نیز] ایمان می‌آورند، و آنان بر نمازهای خود مراقبت می‌کنند.»

حال این پرسش پیش می‌آید که اگر این مکان مقدس بیش از ۳ هزار سال قدمت دارد، پس حتماً باید در یک جا ثبت شده باشد.

دن گیبسون Dan Gibson بخش بزرگی از پژوهش خود را روی مکه و قبله متمرکز کرد و نزدیک دو دهه تمامی اسناد و مدارک دینی و تاریخی و جغرافیایی را مطالعه و پژوهش کرد. او حاصل پژوهش‌های خود را در کتابی به نام «جغرافیای قرآن» به نگارش در آورد. او می‌نویسد با توجه به این که گفته می‌شود که مکه یک شهر پُر رونق تجاری باستانی بوده پس باید بتوان نشانی از آن در نقشه‌های جغرافیایی کهن پیدا کرد. او تمامی

«پیامبر آخر زمان» یا «خاتم‌الانبیاء» مفهومی است که آخرین بار پیامبر گنوسی، مانی، آن را به کار گرفت و خود را «خاتم‌الانبیاء» نامید. زمانی که نطفه پیامبر بسته می‌شود، جهان نورانی می‌شود و آمنه شهر بصره در سوریه امروزی را که مرکز مسیحیت شروق بود از چند صد کیلومتری می‌بیند. ذکر نام «بصره» برای ابن اسحاق نقش کلیدی دارد. زیرا در آن جاست که برای نخستین بار یک کشیش مسیحی، «نشان پیامبری» را بر پشت پیامبر آینده مشاهده می‌کند. ابن اسحاق می‌نویسد که «سید دوازده ساله» بود که به همراه ابوطالب عزم شام کرد:

«چون به جانب شام رسیده بودند، جایی بود که آن را بصره گفتندی» (۸۵) مسلمانان همواره مدعی هستند که تنها معجزه محمد، قرآن است. در حالی که بیش از ۱۰۰ معجزه در زندگی محمد رخ می‌دهد: از سخن گفتن خدا با آمنه، تا تعیین نام «محمد» برای نوزاد آمنه از سوی خدا و «منور شدن جهان» و دیدن کوشک‌های بصره از چند صد کیلومتری و ... اگر این چنین رخدادهایی «معجزه» نیستند پس چه می‌توانند باشند؟

باری، زمانی که محمد دوازده ساله و عمویش ابوطالب وارد بصره شدند، مورد توجه کشیش مسیحی قرار می‌گیرند. کشیش متوجه می‌شود که با آمدن محمد «همه درختان صحرا و سنگها به آواز آمده بودند و می‌گفتند: السلام علیک، یا رسول‌الله» (همانجا ص ۸۶). پس از مدتی بحیرا (کشیش) وارد گفتگو با محمد می‌شود. کشیش متوجه می‌شود که محمد دوازده ساله بُت‌های سرزمین‌اش یعنی مکه را قبول ندارد و خدا را می‌پرستند.

«بعد از آن، در پشت سید نگاه کرد و مهر نبوت، به آن صفت که وی را از انجیل معلوم شده بود، بدید. بعد از آن، در قدم سید افتاد و بر قدم‌های وی بوسه می‌داد ... سپس به ابوطالب گفت: ای ابوطالب او را از چشم حسودان نگاه دار و هر چه زودتر او را باز به مکه بر و از یهود و نصارا او را نمان دار! چه اگر او را بشناسند، در بند هلاک وی شوند.» (ص ۸۷)

جالب این جاست که ابن اسحاق اطلاعات نسبتاً «دقیقی» با جزئیات فراوان از بستن نطفه محمد تا سن دوازده سالگی به ما می‌دهد. و این در حالی است که ما هیچ اطلاعی از سن ۱۲ تا ۲۵ سالگی محمد که با خدیجه ازدواج می‌کند نداریم، ظاهراً این بازه زمانی از زندگی محمد برای هیچ کدام از تاریخ‌نویسان اسلامی از اهمیت برخوردار نبود. باز این پرسش به جا می‌ماند که: این ۱۳ سال محمد کجا بود که هیچ ردّ پایی از خود به جای نگذاشت؟

باری، ابن اسحاق از هنگامی که محمد به صورت نطفه بود تا ۱۲ سالگی‌اش اطلاعات بسیار دقیق و ریزی به ما می‌دهد که البته آنچنان با نیروهای فراطبیعی یعنی معجزات گره خورده‌اند که عملاً زمان و مکان دیگر نقشی ایفا نمی‌کنند.

مکه: شهری تجاری و محل تولد محمد

بنا بر روایات اسلامی محمد در مکانی به نام مکه زاده شد. درباره مکه چه می‌دانیم؟

ابن اسحاق می‌گوید که مکه از زمان اسماعیل، پسر ابراهیم، وجود داشته و کعبه نیز به دست ابراهیم و اسماعیل ساخته شده است. این داستان نیز

نقشه‌های جغرافیایی کهن که در دسترس است ترجمه و مطالعه کرد ولی هیچ اثری از شهری به نام مکه نیافت:

«شاید خیلی شگفت‌انگیز به نظر برسد ولی هیچ نقشه جغرافیایی تا پیش از سال ۹۰۰ میلادی حتا نام مکه را هم ذکر نمی‌کند. یعنی ۳۰۰ سال پس از مرگ محمد.»^{۱۹}

این مورد شک گیسون را برانگیخت که اگر مکانی به نام مکه وجود ندارد پس در این جا سخن بر سر چیست؟ او یک بار دیگر تلاش کرد که تمامی اطلاعات درون دینی اسلامی را درباره مکه جمع‌آوری کند تا بتواند یک تصویر روشنی از این مکان به دست بیاورد. مشخصات «مکه» که گیسون از لابلای روایات اسلامی بیرون کشیده است:

۱- مادر شهرها

۲- مرکز تجاری بر سر یک راه تجاری

۳- در میان دو دره واقع شده است و از بالای کوه‌های اطراف می‌توان کعبه را دید

۴- از میان مکه یک نهر آب می‌گذشت

۵- شهر مقدس اصلی علف و درخت و میوه داشت

۶- برای ورود و خروج از شهر مقدس فقط دو راه یا گذرگاه وجود دارد دن گیسون با داده‌های فراوانی نشان می‌دهد که داستان‌هایی که مسلمانان درباره مکه به ما داده‌اند در واقع مربوط به شهر پترا در اردون امروزی هستند. تمامی موارد ذکر شده بالا با شهر پترا سازگارند ولی [مطلقاً] با مکه‌ای که در دل کویر است ناسازگار. از سوی دیگر، دن گیسون نشان داده است که نیایشگاه‌های نخستین [مساجد] در سد سال نخست این دین نه رو به مکه امروزی که در جهت پترا بوده است. یعنی قبله رو به پترا بوده است و نه مکه. حتا قبله مسجد دو قبله [مسجد القبلتین] در مدینه ابتدا نه به سوی مکه امروزی بلکه به در جهت پترا بوده است.

.....

استخراج از کتاب منتشر نشده «محمد تاریخی»، نوشته ب. بی‌نیاز (داریوش)



محمد در جمع خلفای راشدین



پیامبر اسلام بر اسب به هنگام پیروزی بر قبیله بنی‌نضیر



قرآن مسیحی

۱

قرآن به عنوان یک «سند» برای کنکاش پیرامون آنچه که ما امروزه بنام اسلام می‌شناسیم، کارآمدی چندانی ندارد. بعنوان نمونه؛ باور بیشتر مسلمانان بر این است که پیدایش اسلام در مقابله در مبارزه با «بت‌پرستی» رایج در مکه بوده است، در حالیکه این موضوع به هیچ‌گونه مشغله اصلی قرآن نیست. افسانه‌های مربوط به مبارزه محمد با بت‌های کعبه، همگی کپی‌برداری از داستاهای تورات و انجیل هستند، که به ابراهیم و عیسی نسبت داده می‌شدند!^۱ بعلاوه بایستی در درستی روایات اسلامی در بازشکافی پدیده «بت‌پرستی» در آن زمان بدگمان بود، چرا که آنها اینکار را تنها به پرستش «تندیس‌ها»، بعنوان خدا، محدود می‌کنند (آیا بت‌های شما می‌توانند حرف بزنند؟ غذا بخورند؟ بشنوند؟). در حالیکه ما می‌دانیم، این پیکره‌ها تنها «سمبل» خدایانی همچون «خورشید»، «ماه»، «ستاره‌ها» و غیره بودند (همچنین ببینید: سوره النجم [۵۳] آیات ۱۹ تا ۲۰). این «سمبل‌گرایی» را ما در آیین بودا (با مجسمه او) و یا در مسیحیت امروزی (با نماد «صلیب») نیز شاهد هستیم. بعلاوه محدود کردن مفهوم «بت‌پرستی» تنها به پیکره‌های سنگی، کاری کاملاً نادرست است. در اینجا بایستی سایر نمادهای تجسمی همچون شمایل و نگاره‌ها را نیز به این سمبل اضافه کرد. مبارزه با این نمادها اما، ایده‌ی اسلام و یا منحصر به اسلام نبود و قبل از پیدایش آن نیز به شکل گسترده‌ای در میان بسیاری از گرایش‌های عرفانی مسیحی و یهودی در جریان بود. برخی از جریان‌های مسیحی اولیه، که از دیدگاه کلیسای روم و بیزانس بعنوان «مرتد» شناخته می‌شدند، تقدس اشیاء و پیکره‌های نگاره‌ای (همانند تصویر، مجسمه و حتی صلیب) را **همسان** بت‌پرستی دانسته و آن را رد می‌کردند. این نکته زمینه‌ساز سبزه‌جویی‌های مذهبی در داخل کلیسای بیزانس هم بود، که در روند آن، نگاره‌های مذهبی کلیساهای بیزانس و حتی آیاصوفیا در قسطنطنیه چندین بار رومالی شده و از دید همگانی پنهان گشتند (جستجو کنید کلیدواژه: iconoclasm). به نظر می‌آید، که قرآن نیز به این نکته آگاه بوده و به همین دلیل این «خدایان» را (مثلاً در آیات یاد شده در پاورقی ۱) کاملاً «تفی» نمی‌کند، بلکه تنها مدعی «بزرگتر» (به چه گسترده‌تر) بودن مفهومی «الله» (به چه خدا)، در ستجش با آنان است. گذشته از اینها، واژه «بت»

در مناطق شرقی ایران به معنی کاملاً متفاوتی استفاده می‌شد و منظور از آن همان «بودا» بود. ایرانیان بودایی معابد خود را «بُدخانه» می‌نامیدند و همانطور که می‌دانیم این مفهوم هیچ ربطی با «بت‌پرستی» مورد نظر اسلام (در مکه!) نداشت!^۲

در واقع «مخالفین» قرآن «کفار و مشرکین» هستند و اینها نه بت‌پرستان، بلکه کسانی بودند، که برای خداوند «شریک» قائل شده (مُشْرک)، رسالت پیامبران فرستاده شده را بد فهمیده (من یضل) و به همین دلیل از راه درست (حق) بازآمده و به «گمراهه» (باطل) رفته‌اند. در بسیاری از ترجمه‌های آشفته‌ی رایج قرآن، کلمه «مُشْرک» و یا «کفار» توسط مترجمین و یا مفسرین با واژه «بت‌پرست» جایگزین می‌گردند، بدون آنکه در باره دلیل و انگیزه این مغلطه توضیحی داده شود. منظور از «دوران جاهلیت» نیز نه در ارتباط با دوران بت‌پرستی، بلکه اشاره به «بدفهمی» مردم «اهل کتاب» است که با وجود آشنایی با این کتابها به «شُرک» روی آورده‌اند:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (سوره آل عمران، آیه ۶۴)

- بگو؛ ای اهل کتاب (با توجه به آیه بعدی [۶۵]: تورات و انجیل) بیاید (بازگردید) به کلمه‌ای که بین ما و شما همسانی ایجاد می‌کند؛ (همان کلمه‌ای که) که دلالت بر پرستش خدای یگانه دارد؛ و (هیچ) مقامی^۳ را شریک او نکنیم؛ و (توافق کنیم بر سر) اینکه ما کسی از خودمان را به غیر از الله به خدایی نپذیریم؛ و اگر آنها (مشرکون) چنین کردند، بگوئید شهادت می‌دهیم، که ما تنها به او (خدا) گردن نهاده‌ایم».

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ ...» (سوره ۴، آیه ۱۱۶)

- و خداوند کسانی را که برای خدا شریک می‌گیرند نمی‌بخشد ...»

در سراسر قرآن ما هیچ نشانی در باره شخصیت محمد، بت‌پرستی رایج و حتی نشانه‌هایی از بت‌های آن زمان - و اینکه «الله» به عنوان «بزرگترین آنها» مورد ستایش بوده است - نمی‌یابیم. این ناسازگاری حتی در قدیمیترین روایات اسلامی در باره محمد نیز نمایان است، چرا که ابن‌اسحاق از «هبل» بعنوان قدرتمندترین بت در کعبه نام می‌برد و نه «الله»!^۴

در حقیقت تعریف کُفار در قرآن چنین است:

«... لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ...»

- و کافران آنانی هستند که می‌گویند: خداوند یکی از سه است ... (اشاره به نظریه تثلیث مسیح!)» (سوره ۵، آیه ۷۳)

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ ...» (سوره ۵، آیه ۱۷ و همچنین ۷۲)

- و کافران آنانی هستند که می‌گویند: خداوند همان مسیح پسر مریم است؛ بگو ...

جایگزین کردن این کشمکش درون‌دینی - یعنی جدال یهودمسیحیان توحیدی^۵ بر علیه مسیحیان تثلیثی - با مبارزه ادعایی اسلام علیه

که مفهومی کاملاً آشکار داشتند. بقیه حروف، صدای دو یا چندگانه داشتند (مانند ح، ج، خ و چ امروزی که در آزمان همگی به صورت «ح» نوشته می‌شدند).

الف	ب	گمیل	دالت	و	واو	زین	حط	طت	بود	کاف
ا	ب	گ	د	و	وا	ز	ح	ط	ب	ک
لامد	میم	نون	سیمکت	عین	ف	صاد	فوف	رس	سین	ناو
ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ف	ر	س	ن

الفبای سُرّیانی و رسم خط سطرنجیلی

سبک نوشتاری اولیه و ناقص زبانهای سُرّیانی و عربی و نبود نشانه‌های «تفکیک» (زیر و زبر، نقطه گذاری و غیره^[۷])، نوشتن و خواندن این متون راه، تا حد بسیار زیادی پیچیده می‌کرد. البته خواندن این خط برای نویسندگان و قاریان قرآن اولیه چندان دشوار نبود، چرا که این افراد با متون اصلی آشنایی خوبی داشته و قادر به محدود کردن انتخاب معانی و تفاسیر آنها بودند. به‌سازی و تصحیح این الفبا و اضافه کردن علامات تفکیک و نقطه‌گذاری - برای راحت‌تر کردن فهم متن‌ها - به نوعی همین محدود کردن معانی و تفاسیر متون، برای نوآموزان این زبانها و خطوط بود. بیهوده نیست که عاملین اصلی تصحیح و قانونمند کردن زبان و خط عربی، نه آرامیان، سوریان و یا عربها، بلکه نوآموزان و مبتدیان این زبانها یعنی ایرانیان بودند. برای اینکار ایرانیان تنها می‌بایستی قوانینی را که در زبان پارسی شناخته شده بودند، به زبان عربی گسترش داده و برای استفاده زبان و خط عربی یک «دستور»، جهت قانونمندی در کاربرد آن و برای جلوگیری از برداشت خودسرانه و اغتشاش موجود، بیافرینند^[۸]. اینکار را می‌توان بنوعی «پارسی‌سازی زبان عربی» هم نامید، کاری که به گسترش آسانتر زبان عربی در ایران و همچنین درهم‌آمیزی آن با زبان پارسی، کمک بسیار زیادی کرد.

یکی دیگر از دلایلی که اهمیت مرمت و به‌سازی خط نوشتاری و بالطبع نقش کاتبان را در اسلام برجسته‌تر می‌کرد، ممنوعیت پیکرتراشی، تصویرنگاری و نقاشی است، که در بسیاری از گرایش‌های مسیحی اولیه، حتی بطور گدرا در امپراتوری بیزانس نیز، وجود داشته و بعدها در اسلام همچنان بجا ماند. در حالیکه در برخی از پرستشگاههای مسیحی، متون انجیل را برای فهم همگانی، بصورت شمایل و نگاره‌ها به تصویر می‌کشیدند، برای مسیحیان سُرّیانی و عرب این امر تنها با متون نگارشی و خطاطی امکانپذیر بود. همین امر دلیل رشد بیشتر هنر خوشنویسی و شعر در دوران پس از پیدایش اسلام می‌باشد، که اولی برای تزیین متون و معابد بکار می‌رفت و دومی برای به تصویر کشیدن ذهنی وقایع و یا اندیشه و حکمت انسانی مورد استفاده قرار می‌گرفت. آنچه که برای یونانیان، رومیان و دوران رنسانس اروپا نقاشی و مجسمه‌سازی می‌باشد، برای ایرانیان و اعراب خوشنویسی، نقالی و سرایش شعر بود.

لازم به توضیح نیست، که هر چه خواندن، درک و نوشتن متن‌های مذهبی دشوارتر می‌نمود، جایگاه کسانی که توانایی انجام آنها را داشتند، برجسته‌تر می‌شد. احترام و موقعیت اجتماعی این افراد - که با عنوان «عالمان» شناخته می‌شدند - تا حدی بالا گرفت، که گفتار آنها، در کنار کلام خداوند و شهادت فرشتگان، خود دلیلی بلامنازع در درستی ادعاهای مذهبی شناخته می‌شد. بعنوان مثال در قرآن، سوره ۳ (آل عمران) آیه ۱۸ آمده است:

بت‌پرستی، پیش درآمد پروسه دستبردن در رویدادهای یک مقطعی شد، که برای گمراهی تاریخ و مخدوش کردن پیشینه‌ی مسیحی اسلام ضروری می‌نمود.

۲

گسترش مسیحیت در سوریه در همان سده‌های اولیه پیدایش آن اتفاق افتاد. بخش قابل توجهی از متون اولیه مسیحی (عهد جدید) برای اولین بار در همین مناطق و به دو زبان آرامی و یونانی (به دلیل تعلق این مناطق به امپراتوری روم) به نگارش درآمدند. گفتنی است، که استفاده از لقب «مسیحی» برای مریدان و پیروان عیسی، برای اولین بار در اِنتاکیه - شهری که در حدود سال سیصد پیش از میلاد توسط «سلوکوس یکم» بنیانگذاری گردید - استفاده شد. در سده‌ی دوم میلاد، مسیحیت توانست از طریق شهر «ادسا» (عربی: الرها ar-Ruhā و ترکی: Şanlıurfa) به سمت میانرودان (احتمالاً تا رودخانه دجله) گسترش پیدا کند. گمان می‌رود که اولین مروجین مسیحی در این منطقه، روحانیون و یا تجار فلسطینی بوده باشند، که بعلت وابستگی عمیق خود به ریشه‌های یهودیت، به نوعی «یهودمسیحی» بودند. این گروه از مردم بعلت اعتقاد خود به ماهیت «خالص» انسانی مسیح (psilòs ànthropos) در غرب بعنوان «مُرْتَد» تحت فشار قرار داشتند. شاید همخانوادگی دو فرهنگ یهودی و آرامی یک دلیل مهم دیگر در رواج سریع مذهب مسیحی (با ریشه‌های عبری) در این منطقه بوده باشد، فرهنگی که در مقابل ایده‌های هلنیستی (یونانی) و «خدا - انسانی» عیسی، راحت‌تر قابل جذب بود. یک دلیل دیگر برای تسلط این جریان کهن مسیحی در این منطقه، همانا وجود اولیه (سده دوم میلادی) یک ترجمه‌ی آرامی از کتاب عهد عتیق پشیطتا (ܦܫܝܬܬܐ/Pšittā) بوده است که گسترش مبانی اسرائیلی - یهودی این گرایش را در بین مردم سوریه توجیه می‌کند. در اینجا بایستی به این نکته نیز اشاره کنیم، که در مناطق شرقی سوریه و میانرودان تا سده ششم میلادی انجیل دیاتسارون (انجیل «آمیخته» نوشته تاتیان سُرّیانی) رواج داشت و انجیل‌های چهارگانه ناشناخته بودند. اشاره مداوم اسلام به جعل «انجیل» توسط «گمراهان» (نگاه کنید به: قرآن سوره ۶ آیه ۲۱ و حدیث‌های منتسب به «ابن عباس» و ... در باره «جعل عمدی» تورات و انجیل توسط یهودیان و مسیحیان) نیز اشاره به فراگیری انجیل‌های چهارگانه پس از این دوران است، که در سده‌های بعدی به کنار زدن انجیل دیاتسارون انجامید. ایده‌های تاتیان، ایده‌های ضدیونانی بودند، که در یک نوشته مهم او به نام «خطاب به یونانیان» انعکاس یافته‌اند.

ریشه‌ی فرهنگ اولیه قرآنی (که بعدها بنام اسلام به یک دین جدید تبدیل شد) به دوران رواج مسیحیت در بین سوریان و اعراب میانرودان (بین‌النهرین) باز می‌گردد. ترویج و تبلیغ این آیین در بین اقوام عرب از طریق مبلغین آن و از طریق «بازخوانی» (یا نقل) کتاب مقدس انجام می‌گرفت. نوشته شدن انجیل به صورت کتاب، تقریباً همزمان است با اولین نگارش اوستای زرتشتیان و تورات یهودیان. الگوی نوشتاری همه این کتابها، کمابیش نسخه‌های کتاب مقدس زرتشتیان، اوستا و زَند بودند.

خط نوشتاری همه این کتابها، خط‌های ناقص آن زمان و در مورد قرآن، رسم‌خط سُرّیانی (سطرنجیلی) بود. این «رسم‌خط» به نوعی به یک خط «تُندُنویسی»^[۹] مدرن شبیه بود. در الفبای این خط تنها شش حرف وجود داشت

«شهد الله انه لا اله الا هو والملئکه واولوا العلم قیما بالقسط لا اله الا هو العزیز الحکیم»

- خداوند به شما شهادت داد که به غیر از او خدایی نیست و ملائکه و برگزیدگان علم (اهل قلم) تکرار می کنند واقعیت را، که به غیر از او خدایی دانانتر و گرامی تر نیست.

برای انگاشتن بهتر جایگاه بلندپایه‌ی قاریان و نویسندگان در گردآوری و نشر قرآن، بایستی به یاد داشته باشیم که همگی نسخه‌های کتاب مقدس در آن زمان، دست‌نویس بودند. در همین راستا، کار «تفسیر» این آیات نیز در مناطق غیرسوری، که فرهنگ مسیحی - آرامی به خوبی شناخته شده نبود، جایگاه بسیار مهمی پیدا می‌کرد. هر چه این متون در مناطق بیگانه و غیرمسیحی رواج بیشتری می‌یافتند، تفسیر آنها نیز برای نوکیشان الزامی تر می‌شد. در جریان تکثیر و بازنویسی دستی قرآن، تفاسیر، توضیحات و پانویس‌های اولیه برخی از این «نگارندگان» به صورت «آیه» درآمد و به آیات قبلی اضافه شدند: نمونه بارز این امر، آیه‌های مربوط به نحوه اجرای تشریفات نماز (و یا دستورالعمل کاملاً بی‌مورد چگونگی اجرای آن در شرایط حمله دشمن؟! می‌باشد. به عنوان مثال نگاه کنید به: سوره ۵ (المائده) آیه ۶ و یا در سوره ۴ (النساء) آیه ۴۳. این آیات (نامتعارف طولانی) جواب‌هایی به پرسشهای مؤمنین در مورد چگونگی اقامه نماز بوده‌اند و نه آیاتی که به صورت وحی بر محمد نازل گردیدند!^{۱۱۰} همچنین توجه کنید به ساختار سوره «فاتحه» (سوره اول)، که آیات آن، نه از زبان خدا، بلکه از زبان بنده او جاری شده و در سپاسگزاری از او به شکل نیایش آورده شده اند، کما اینکه این سوره به همین منظور نیز هفده بار در روز استفاده می‌شود.

۳

در واقع هسته اصلی قرآن توضیح ریشه‌های یهودی و مسیحی خود می‌باشد و کلیت آن، ترویج و بازگویی (هر چند شکسته و ناقص) آنچه‌ی است، که در تورات و انجیل آمده است.^{۱۱۱} ناهمگونی، گسستگی و نارسا بودن این بخش‌ها در قرآن (در مقایسه با قسمت‌های مشابه در انجیل و یا تورات) نیز می‌تواند یک دلیل موجه داشته باشد؛ چرا که مردم مورد خطاب قرآن کسانی بودند، که این روایات را به خوبی می‌شناختند و به همین سبب، قرآن تنها آنها را به این متون رجوع داده و خود را مکلف به بازگویی دوباره و کامل آنها نمی‌بیند.^{۱۱۲}

«الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَمَا لَا يُؤْمِنُونَ (سوره ۶ آیه ۲۰)

- آنانی که ما به آنها کتاب (تورات و انجیل را) داده‌ایم، آنرا (کتاب) را^{۱۱۲} به اندازه پسران خود خوب می‌شناسند...»

بدین ترتیب، مبلغان مسیحی سریانی و عرب در درجه اول نقش «قاریان و نقالان» کتاب مقدس را داشتند، که بعضاً به خواندن آن نیازی نداشتند، چرا که آنها متن انجیل را به خوبی می‌شناختند (حافظان) و مضافاً (و در پاسخ به پرسشهای مؤمنین) حتی به تفسیر، تعبیر و تکمیل آنها می‌پرداختند. به همین خاطر، نام این کُش، «قرآن» بود، که در زبان سوری به معنی «بازگویی - تقالی» بوده است. اهمیت امروزی کُش «قراعت» آیات قرآنی، نشانی از سرمنشاء این کار دارد.

قرآن خود سرچشمه مسیحی آیاتش را در سوره‌های زیر اینگونه توضیح می‌دهد:

در سوره ۱۲ (یوسف) آیه ۱ و ۲

«الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ

- این آیه‌های کتاب روشنگر (انجیل) است.»

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

- ما آنرا به طریق (گفتار) عربی آوردیم که برایتان قابل درک شود^{۱۱۳}».

این زبان عربی، همان «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» است (سوره ۱۶؛ بخشی از آیه ۱۰۳)، که با تکیه بر «روشن» بودن این زبان در مقایسه با عربی «مبهم» پیش از آن دارد.

برای کسانی که در معنی «انجیل» برای «کتاب مقدس» شک می‌کنند، در سوره ۳ (آل عمران) آیه ۳ قرآن این منابع را با نام یادآور می‌شود:

«نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ

وَالْإِنْجِيلَ

- او کتاب واقعی (اصلی) را بر شما نازل کرد، که همانا در دستانتان آنچه‌ی است که تورات و انجیل فرستاده شده است.»

در همان سوره آیه ۷، قرآن از «أم‌الکتاب»، و یا به عبارتی کتاب اول (مادر) که همان انجیل است سخن می‌گوید:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ ...

- او که آیاتی از کتاب مادر را دقیقاً آنطور که هستند (بدون تغییر) و آیات مشابه را بر تو نازل کرد ...».

در این آیه، قرآن اولیه به طور کاملاً واضح بیان می‌کند که سرچشمه آن کتاب دیگری است و با نام بردن «آیات مشابه» سعی در رفع هر گونه ابهامی در این زمینه را دارد. تعبیر مفهومی «أم‌الکتاب» از انجیل به کتابی موجود در بهشت، تفسیری است از سوره ۹۷ (آیات ۱ تا ۵)، که بعدها از شخص طبری برآمده است. این سوره در واقع تولد عیسی مسیح را به تصویر می‌کشد، که طبری در آن ضمیر اشاره به «عیسی» را به «قرآن» منتسب می‌کند. همچنین در سوره ۵ (المائده) آیه ۴۴ از تورات به نام «کتاب الله» نام برده می‌شود:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا

لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَالْأَخْشَاءُ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ».

و در آیه بعدی (۴۵) قوانین برشمرده شده در تورات را لازم الاجرا می‌خواند و از آنانی گله دارد، که این قوانین را فراموش کرده‌اند:

«وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرْحَ قِصَاصٌ ...

- ما در این کتاب (تورات) به آنها (این قوانین) را یادآور شدیم؛ جان در برابر جان؛ چشم در برابر چشم؛ بینی در برابر بینی؛ گوش در برابر گوش؛ دندان در برابر دندان و کاربرد قصاص برای سایر مصدومیتها ...

(در ادامه این آیه مردمی که این قوانین [الهی] را ندیده می‌گیرند سرزنش می‌شوند)».

در این متون، ما اثری از آیه‌های به اصطلاح «مدنی» نمی‌یابیم، چرا که این آیات در این دوران اساساً موجود نبودند. بنابر این آنچنان گزافه‌گویی نیست اگر ما ادعا کنیم، که قرآن اولیه خود بهترین متن برای نقد و رد اسلام بعنوان یک دین مستقل است. تناقض در میان هسته و پوسته قرآن بحدی زیاد است، که حتی گذشت بیش از ده قرن از نگارش آن، به آمیزش (حتی محدود) این دو بخش کمکی نکرده است. تناقضی که برای حل آن تلاش می‌شد با ارجحیت دادن به آیات اضافه شده (مدنی) توسط قانون «تاسخ و التمسوخ» راه‌حلی یافته شود!^{۱۴} دین اسلام نه بر مبنای هسته اولیه قرآن، بلکه بر پایه اضافات و مکمل‌هایی بنا شده، که بیشتر از صد سال پس از حیات ادعایی محمد نگاشته و تدوین شده‌اند و این امر، در کنار احادیث و روایات، شامل بخش «مدنی» قرآن نیز می‌شود. فاصله گرفتن از هسته مسیحی اولیه، تنها می‌توانست از طریق انکار این پیشینه و بوسیله تغییر مفاهیم اصلی و جعل اسناد مکمل جدید (همچون احادیث و روایات) انجام پذیرد.

اسامی انجیلی و تعداد تکرار آنها در قرآن	
ابراهیم و آبراهام	۷۹
موسی	۱۳۶
هارون	۲۰
عیسی	۲۴
مریم و ماریا	۳۴
آدم	۲۵
نوح	۴۳
فرعون	۷۴
نبی	۴۳
پیامبر؛ رسول‌الله در شکلهای متفاوت	بیشتر از ۳۰۰
محمد	۴

اگر ما قرآن مسیحی اولیه را «قرآن ۱» و قرآن اسلامی بعدی (فعلی) را «قرآن ۲» بنامیم، می‌توانیم میزان بهت و شگفتی مردم آن دوران را، در زمانی که «قرآن ۲» به آنان بعنوان کتاب دینی «پیامبر جدید» عرضه می‌شد درک کرده و نشانه‌های این بیگانگی را، که انعکاس آنها حتی در قرآن و احادیث نیز یافت می‌شود، بهتر بفهمیم. آنچه که مسلم است، این است که «قرآن ۱» برای مؤمنین غریبه نبود. کنون به همین مردم گفته می‌شد، که پیامبر (نادیده) جدیدی (سدها سال پیش از نگارش احادیث، در صحرای دور افتاده عربستان و دهکده ناشناخته‌ای بنام مکه) این متن‌های آشنا را بعنوان یک دین جدید - اینبار اما از زبان خدای عربها و بصورت وحی - تکرار می‌کرده است. بدیهی بود که مسیحیان و یهودیان با تکرار آیات انجیل و تورات مخالفتی نداشته باشند، اما این آیات را دلیلی برای تأیید یک دین جدید، که خود را بهتر از دین آنها معرفی می‌کرد، نمی‌دیدند:

«وَالَّذِينَ آمَنَّا مِنْهُمْ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٍ - (سوره ۱۳؛ آیه ۳۶)

- و آنانی که ما برایشان کتاب فرستادیم (یهودیان، مسیحیان و ... در باره آنچه که برای تو فرستادیم شادی می‌کنند، ولیکن کسانی (گروه‌هایی) هستند، که بخشهایی از آن را برسمیت نمی‌شناسند. (به آنها) بگو؛ من وظیفه دیگری ندارم مگر خدمت به خدا (توجه شود به معنی «عبدالله») و برای او شریکی قائل نیستم».

در آیه بعدی (۴۶) به فرستادن عیسی اشاره می‌شود که برای ادامه راه «تورات» آمد، تا گمراهان را از ادامه کارشان نهی کند. در میان این آیات، آیه ۵۱ (همان سوره)، که مؤمنین را از دوستی با مسیحیان و قوم یهود بر حذر می‌دارد، آشکارا به یک وصله ناجور می‌ماند، که گویی برای کم‌رنگ کردن سرشت مسیحی این سوره در آن گنجانده شده است. این ویژگی به مراتب روشنتر دیده می‌شود، زمانی که به مفهوم سراسری این سلسله آیات توجه شود، چرا که این آیه در محتوا هم هیچ همبستگی‌ای با آیات پیش و پس از خود ندارد.

این خصیصه قرآن به مثابه «بازگویی آموزشهای اصلی به زبان عربی»، در سوره ۲۶ (الشعراء) آیات ۱۹۲ تا ۱۹۷ بصورتی خلاصه اینگونه آمده است:

«وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ - نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ - عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ - بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ - وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ - أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ

- و او (عیسی را؟) را خداوند برای مردم عالم فرستاد - توسط یک روح مورد اطمینان (روح القدس) - برای قلبهایتان تا شما در آن هشدارها (علائم) را ببینید - و (اینک) به زبان قابل فهم عربی (می‌گوییم) - آنچه را که در کتابهای اول (اصلی - قبلی) (موجود) است - آیا (این) برایتان نشان آن چیزی نیست؛ که علمای بنی‌اسرائیل نیز آن را می‌دانستند؟
«فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ - (سوره ۱۰ آیه ۹۴).

- و اگر تو به آنچه که ما فرستادیم شک داری، پس از آنهایی که کتاب قبلی (اصلی) را خوانده‌اند بپرس؛ برای تو از طرف خدایت تنها درستی (حق) آمده است؛ که برایت جای تردید نماند.
در اینجا لازم به تذکر است، که قریب به اتفاق قوانین شریعت اسلامی، منشاء خود را از یهودیت و تورات می‌گیرند (آیه یاد شده بالا). همینطور قوانین مربوط «بهره پولی» که در سوره ۲ (البقره) آیه‌های ۲۷۸ و ۲۷۹ ذکر می‌شوند. در ادامه و در سوره ۴ (النساء) آیات ۱۶۰ و ۱۶۱ از یهودیانی شکوه می‌کند، که (علی‌رغم قوانین تورات) به اینکار ادامه می‌دهند.

۴

در همین راستا بایستی تأکید شود، که تمامی نسخه‌هایی که ما از قرآن‌های اولیه (عتیق) می‌شناسیم، محتوای مسیحی داشته، بازگوکننده اسطوره‌های تورات و انجیل بوده و در خدمت ترویج این مذهب هستند. قدمت برخی از این نوشتارها به پیش از زمان ادعایی «حیات محمد» یعنی قرنهای پنجم و ششم میلادی باز می‌گردد.

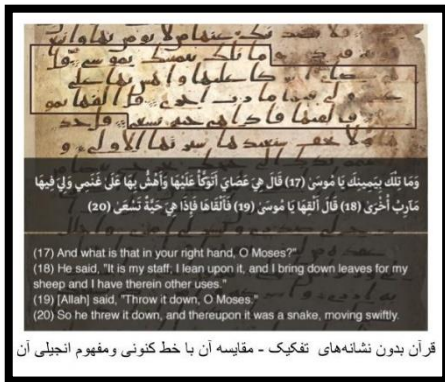


یکی از قدیمی‌ترین نسخه‌های قرآن در بیرمنگام مربوط به قرن ششم میلادی

جدلی، بر علیه کلیسای رومی، ولی همچنان صلح طلبانه و به دور از خشونت می‌باشد. در اینجا، هر زمان که صحبت از «دعوت به اسلام» به میان می‌آید، منظور دعوت از برادران مسیحی به «تفاهم» پیرامون باور به «وحدانیت خدا» است. دعوت از آنهایی که به بیراهه (راه تثلیث) رفته و از راه حق دور گشته‌اند

۵

پس از آنکه اسلام به عنوان یک «دین» جدید اعلام شد، و در جریان بردن بند ناف این دین از مسیحیت، می‌بایستی قرآن بازنویسی و بوسیله آیات مُتَمَم (مدنی) تکمیل می‌شد. هسته اولیه قرآن - همانگونه که در بالا شرح داده شد - از روایات مسیحی سریانی بودند، که تقریباً سی در صد قرآن امروزی را شکل می‌دهند. به گفته اسلام‌شناسان **دانشگاه «زارند» آلمان**، تقریباً ۲۵٪ قرآن فعلی، به دلیل ترجمه غلط آنها (از زبان آرامی به عربی)، بایستی بازخوانی و مجدداً ترجمه گردند.



نکته دیگری که ما در اینجا باید به آن اشاره کنیم این است، که زبان عربی، هرگز یک زبان یکدست نبوده و هنوز هم نیست. زبان عربی در عربستان، زبانی نیست که در مصر صحبت می‌شود. همینطور زبانی که در مراکش رواج دارد، خوانایی زیادی با زبان کاربردی در عراق ندارد. یک نکته مهمتر در این میان این است، که زبان قرآن، هیچ‌یک از این زبانها نیست. این عربی به «عربی قرآنی» معروف است و این زبان، خصوصیات مُنَحَصِر به خود را دارد، که اکثراً بدون «تفسیر»، حتی برای «عرب‌زبانها» نیز قابل فهم نیست. یک نشانه این امر این است که، در قرآن کلمات، فعلها، و واژه‌هایی یافت می‌شوند، که اساساً عربی نیستند و حتی با گذشت بیش از هزار سال از نوشتن قرآن، هنوز هم در این زبان جا نیافتاده‌اند. پارهای از ریشه‌ها و الفاظ به کار رفته در قرآن، امروزه در زبان عربی جز برای نقل همان واژه در قرآن، به هیچ صورت اشتقاقی دیگری به کار نمی‌روند. در اینجا بایستی تنها به این امر اشاره کنیم، که مشکل «تکامل»ها در قرآن (تک + آمد: تک کاربرد) به همان اندازه قدیمی است که خود قرآن می‌باشد!^{۱۷}

مشکل نامفهوم بودن قرآن حتی برای طبری هم پنهان نبود و او خود به این امر اعتراف دارد:

«من متعجبم از کسانی که قرآن را می‌خوانند ولی از تفسیر آن عاجزند! چگونه میتوان اینگونه از آن لذت برد؟»^{۱۸}
 عدم فهم اسلام مورد نظر طبری از «قرآن بدون تفسیر»، لذت «اسلامی» بودن قرآن را از بین می‌برد. نامفهوم بودن بخشهای وسیعی از قرآن حتی برای مفسرین اولیه هم مشکل‌زا بود. این سختی‌ها حتی به آنجا رسید، که آنها مسئولیت این امر را به شخص محمد رجوع می‌دادند. در این باره حدیثی از

یک عکس‌العمل طبیعی اجتماعی در مقابل این داستانها به این صورت بود، که این مخاطبین «محمد» را به دزدیدن ایده‌های یهودی، مسیحی و یا سایر ادیان غیرعرب متهم می‌کردند:

«وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (سوره ۱۶؛ آیه ۱۰۳)

- ما می‌دانیم که آنها می‌گویند؛ که این چیزها را یک نفر به او آموخته است؛ ولی زبان آنها (کسانی که منظور آنهاست) خارجی (عجمی) است، در حالی که این زبان (قرآن) عربی روشن (مبین) است.

منظور از این زبان خارجی کدام زبان بود؟ آرامی؟ پارسی؟ در احادیث ما رهنمودهایی به این زبانها می‌یابیم، که نمونه زیر یکی از آنهاست:

«ما درمکه دو برده به نامهای «یسار» با لقب ابوفقیه (عالم؟) و «جبر» از شهر «عین‌التمر» داشتیم. آنها شمشیرساز بودند و همیشه تورات و انجیل قراعت می‌کردند. پیغمبر هرگاه که فرصت می‌یافت به نزد آنان می‌رفت و به قراعت آنها گوش می‌داد»^{۱۹}.

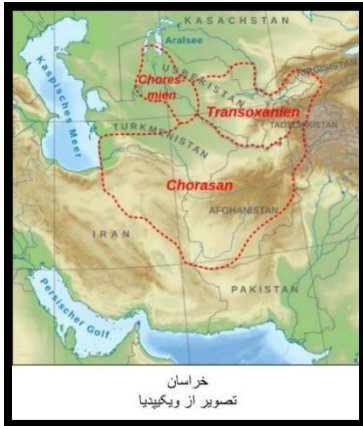
این شهر «عین‌التمر» در ۱۳۰ کیلومتری جنوب غربی کربلائی امروزی قرار داشت. مردم آن مسیحی و یهودی بودند و این شهر دارای یک کلیسا و کنیسه بود. طبیعتاً بایستی زبان این شهر آرامی بوده باشد. همینطور توجه شود به آیات دیگر (همچون آیات ۴ و ۵ از سوره ۲۵) که در رد اتهام «تکرار آموزشهای» سایر ادیان توسط «پیامبر اسلام» اصرار دارند. همچنین از کسان دیگری همچون «سلمان فارسی» بعنوان آموزگار محمد یاد می‌شود و یا «زید ابن ثابت» که گویا نویسنده و منشی محمد بوده است. در روایات سنتی اسلامی همچنین گفته می‌شود که این «زید ابن ثابت» به زبان عبری و آرامی مسلط بوده و این زبانها را «بنا به دستور محمد» آموخته بوده است. البته این وارونه‌سازی دلیل روشنی دارد که در اینجا لازم به آوردن و تشریح آن نیست. با توجه به اینکه این روایات سدها سال پس از زمان فرضی محمد ساخته شده‌اند، این طرز واکنش مردم تنها به گفتن «این چیزها تکراری است و حتماً محمد شما آنرا از سربانیان و یا ایرانیان آموخته» خلاصه می‌شد.

و اما هسته مسیحی قرآن (کهن / قرآن ۱) را نیز می‌توان از نظر محتوی نیز به دو بخش تقسیم کرد:

- بخش نخست، شامل سوره‌های ماقبل انشعاب مسیحیت تا «شورای نیکیه» (Nicene Council) در سال ۳۲۵ میلادی می‌باشد. همانطور که می‌دانیم^{۱۶}، این شورا، نقطه عطفی در مبداء و تکامل یک انشعاب تاریخی در این مذهب به شمار می‌آید. مبحث اصلی این بخش قرآن، ترویج دین مسیحیت با «بازخوانی» انجیل (عهد جدید) و داستانهای تورات (عهد عتیق) است.

- قسمت دوم این هسته، به دوران پس از این شورا و انشعاب در مسیحیت باز می‌گردد، یعنی زمانی که اعراب مسیحی تمامی توان خود را برای تصحیح و رفع مُفَاد انشعاب‌گرایانه (سپراتیستی) این مجمع و اتحاد دوباره مذهب دوباره شده به کار می‌گرفتند. این دوران - که با زمان حکومت معاویه و عبدالملک مروان مترادف است - با دوران تلاش برای «آشتی» مجدد شاخه‌های مسیحی همزمان است و واژه «اسلام» به معنی «تفاهم» ریشه خود را در این برش زمانی می‌یابد. نکته مرکزی این بخش، مبارزه با «گمراهانی» است که به تئوری «مسیح پسر خدا» روی آورده‌اند. ماهیت این بخش عمدتاً

استقلال و جدایی جریان مسیحی-عربی از ریشه‌های (مُسالمت آمیز) خود و شکل‌گیری یک مذهب تهاجمی و خشن جدید است. از آنجا که این پروسه در همجواری دیگر مذاهب بزرگ و ریشه‌دار در مناطق ایرانی در جریان بود، طبیعتاً نمی‌توانست از تأثیر این فرهنگها در آمان بماند. بنابراین طبیعی می‌نماید که اسلام بعنوان دین جدید، از مذاهب موجود آن دوران، همچون آیین زرتشت (که بخشاً دین رسمی ساسانیان بود) و آیین بودا (که دامنه آن در مناطق شرقی ایران از جمله خراسان، افغانستان و آسیای میانه امروزی بسیار پراکنده بود) تأثیرات آشکاری را پذیرا شده و در مواردی بر آنها تأثیر متقابل گذارد.



در طول اقامت طولانی‌مدت عرب‌ها در ایران و در جریان ترویج مذهب مسیحیت در بین اقوام ایرانی، این مذهب خود به شدت تحت تأثیر آداب و رسوم محلی ایرانی قرار گرفته بود. پذیرش و ادغام بسیاری از این فرهنگ‌ها، به نوبه خود پذیرش این مذهب را برای «مؤمنین» زرتشتی و یا بودایی راحت‌تر می‌کرد. این پروسه را ما همچنین در اروپا در جریان اضمحلال آیین میترا در مسیحیت، و در مناطق آمریکای لاتین و آفریقا با جذب فرهنگ «جادوگری» (شامانیسم) در مسیحیت شاهد بوده‌ایم. این تأثیرگذاری، همانطور که گفته شد، یک پروسه دو جانبه بود، کما اینکه ما شاهد تغییراتی متأثر از اسلام در آیین بودا هستیم (بعنوان مثال در خشونت‌ورزی اقوام بودیست بر علیه مذاهب دیگر) که با ریشه این فرهنگ اساساً در تناقض هستند.

<https://arminlangroudi.academia.edu>

عایشه نقل می‌گردد، که می‌گوید، حتی خود محمد هم معنی بسیاری از آیاتش را نمی‌دانسته است:

«پیامبر عادت نداشت قرآن را تفسیر کند، مگر تعداد کمی از آنها را،

که جبرئیل به او **آموخته بود**».^[۱۹]

اینکه آیات قرآن‌های اولیه در طول زمان بارها مورد بازنگری قرار گرفته و چندین بار بازنویسی گردیده‌اند، امری است که از طریق آزمایش‌های نسخه‌های اولیه - نسخه‌های "صنعا"، "برلین" و "پاریس"، که عمرشان بخشاً طولانی‌تر از دوران حیات ادعایی محمد می‌باشد - تحت پرتو اشعه‌های ماوراء بنفش به اثبات رسیده‌است.

برای بازنویسی قرآن لازم بود که این متون از زبان سُریانی (سوری) به زبان - بعدها توسط ایرانی‌ها تصحیح شده - عربی ترجمه شوند. برای تمایز بخش ترجمه شده از بخش‌های اضافه شده، هنوز هم نشانه‌هایی در قرآن هست. به عنوان مثال به اختلاف در نگارش نام‌هایی توجه کنیم که منظور از آنها، یک شخص یگانه می‌باشد. از اینجمله باید از نام «ابراهیم» یاد شود، که در قرآن ۶۴ بار به همین شکل و ۱۵ بار به شکل مسیحی آن یعنی «ابراهام» آمده‌است. همین امر در مورد نام «مریم» و «ماریا» نیز صدق می‌کند.

همانطور که تا به اینجا توضیح داده شد، متون اولیه قرآن به دلیل خط ناقص نگارش آنها، بطور دقیق قابل فهم نبودند. در زمان بازنویسی قرآن جدید در قرن‌های هشتم و نهم میلادی، مشکل دیگری نیز بر مشکل ناخوانایی این سطور اضافه شد و آن بیگانگی فرهنگ اولیه سُریانی قرآن، بویژه برای ایرانیانی بود، که کار ترجمه این متون را برعهده داشتند. همانطور که می‌دانیم، اصلاح زبان و خط عربی از دستاوردهای ایرانیان بود و مترجمین متون اولیه قرآنی، ایرانیانی امثال طبری و گروه نگارندگان تحت سرپرستی او بودند!^[۲۰]



نسخه قرآن صنعا در پرتو اشعه ماوراء بنفش نشان می‌دهد، که این قرآن بارها بازنویسی شده است

بطور کلی، آنچه که در فرهنگ یک ملت شناخته شده نیست، برای

زبان آن مردم هم بیگانه است. نامفهوم بودن «فرهنگ» اولیه بدین دلیل مهم می‌نماید، زیرا خواندن یک متن بدون آگاهی از امیال نویسنده آن، که تحت شرایط تاریخی و فرهنگی مشخصی آنها را نوشته‌است، قابل درک نمی‌باشد. این امر را می‌توان با «جک»هایی مقایسه کرد که آنها را در یک جامعه بسیار «بامزه» ساخته، ولی برای افراد ناآشنا با محیط، کاملاً بی‌معنی می‌نمایند. ترجمه یک «لطیفه» و همینطور یک «ضرب‌المثل» از یک زبان به زبان دیگر، مستلزم فهم هر دو فرهنگ «ابداءکننده» و «مُخاطبان» جدید می‌باشد. و این دقیقاً همان چیزی بود که دوپست سال بعد از نگارش «قرآن مسیحی» در مناطق سوریه، در جامعه ایرانی ترجمه‌کننده آن، کاملاً به فراموشی سپرده شده‌بود.

گذار از هسته مسیحی قرآن به نسخه جدید آن، با کمک متمم‌های مورد نیاز، که در واقع برای مشروعیت‌بخشی به حکومت عباسیان انجام گرفت^[۲۱]، همان عبور از آیه‌های "مکی" است به "مدنی"! این گذار همزمان به معنی

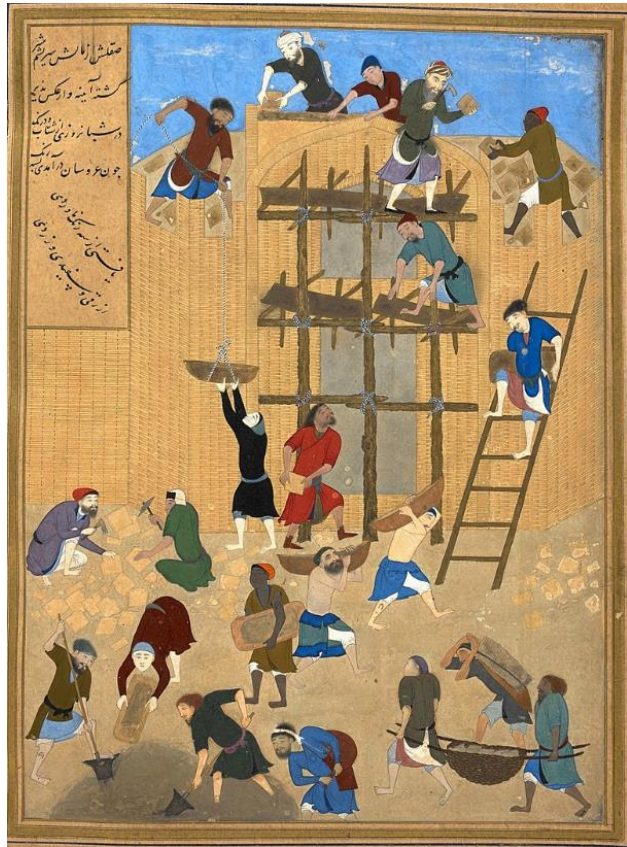
پاورقی‌ها:

- ۱) بعنوان نمونه نگاه کنید به قرآن سوره ۲۶: آیه‌های ۶۹ تا ۷۷ و آیه ۹۴ و همچنین «کتاب دوم پادشاهان» عهد عتیق، بخش ۲۳ (۱ تا ۷)
- ۲) در حقیقت واژه «بُت‌خانه» یا «بُت‌کده» از آیین بودایی می‌آید و در اصل «بوداخانه» (بُدکده) بوده‌است. اعراب مسیحی، ایرانیان بودایی را «بُدپرست» می‌خواندند. نام شهر «بخارا» - پایتخت فعلی ازبکستان - به زبان مغولی به معنای «معبد بودایی» است.
- ۳) در اینجا ما با یکی دیگر از نارسایی‌های ترجمه‌ای (از آرامی به عربی) در قرآن، که به بدفهمی در باره واژه «بت» می‌انجامد، روبرو هستیم: در آیات اینچنینی بایستی واژه اصلی بکار گرفته شده «شأن»، بمعنی «مقام، منزلت و جاه» بوده باشد و نه «شیء»، که راحت‌تر به «بت سنگی» قابل انتساب است. این اشتباه بدلیل شباهت «ن» آرامی (که به شکل "ن" نوشته می‌شده است؛ نگاه کنید به جدول خط سطرنجلی در این نوشتار) با «ی» (ے) عربی پدیدار گشت. بعلاوه بایستی بخاطر داشت، که «ء» در زمانی بسیار دیرتر در خط عربی وارد شد و اینکه «شیء» در مرحله‌ای از تکامل خود بصورت «شأی» نوشته می‌شد، ولی بعدها «لف» آن کنار گذاشته شد. همین تشابه دلیل جایگزینی نادرست «شیء» بجای «شأن» شد.

اسلام‌شناسی و موضوع گردآوری و تدوین قرآن

راه‌های نوین پژوهش قرآن

(۲۱) در این باره، گذشته از کتاب «چگونه مسلمان شدیم؟» رجوع می‌دهم به مقاله «اسلام کنونی، میراث ایدئولوژیکی عباسیان» در سایت «کندوکاو».



مینیاتور عصر تیموریان - اثر بهزاد

(۴) سیره پیامبر نوشته ابن اسحاق، چاپ آلمانی، صفحه ۵۳. توجه داشته باشیم، که در سوره ۵۳ آیات ۱۹ و ۲۰ اشاره‌ای به سه بت می‌گردد: «آیا شما "الات" و "العزی" را دیده‌اید؟ و آن یکی سومی را؟». در این سوره اما بنا بر شواهد، دخل و تصرفهای زیادی انجام شده است، که داستان معروف «آیات شیطانی» نیز به آنها بازمی‌گردد. در باره این آیات از البخاری می‌خوانیم: «ابن عباس تعریف کرد که پیامبر خدا به هنگام قرائت سوره "تجم" سجده کرد و همراه او مسلمانان، بت‌پرستان، آجنه و تمام مخلوقات دیگر» (صحیح البخاری، ۱۰۷۱). در مواجه با انتقاد مسلمین، ادعا شد که محمد این آیات را از نه از جبرئیل، بلکه «شیطان» در ظاهر او گرفته‌است (همچنین نگاه کنید به سوره ۲۲: آیه ۵۳). این آیات، که اکنون دیگر یافته نمی‌شوند، به «آیات شیطانی» معروف گشتند.

(۵) این جریان در سده‌های اولیه مسیحیت تحت عنوان «منارخیانیستی» معروف بود. در اینجا باید یادآور شویم، که کلیسای ایتوبی، هنوز هم خود را نماینده دین «توحیدی» می‌شناسد.

۶) Stenography
۷) diacritical signs

عدم وجود این علائم در خطوط اولیه، یکی از نشانه‌هایی است، که جعلی بودن بسیاری از سنگ‌خراش‌های «کشف» شده در دهه‌های معاصر - همچون یادگاری نویسی «آلزهبیر»، که از آن برای سندیت دادن به وجود تاریخی «عمر» استفاده می‌شود - را افشا می‌کند. دلیل اینکه، چرا رژیم سعودی از طریق این سندسازی‌ها، خود را مکلف به اثبات وجود «عمر» و یا «عثمان» می‌بیند و نه مستقیماً خود «محمد»، این است که ریسک این عمل بسیار بالا بوده و در صورت تأیید جعلی بودن آنها، زبان این کار بیشتر از سود آن خواهد بود. همچنین در این زمینه نگاه کنید به نوشته «سنگ‌نوشته «آلزهبیر»، پایانی بر اسلام‌شناسی نوین؟» از مزدک بامدادان در همین شماره از «آوای تبعید».

(۸) واژه پارسی «دستور» یا «دستور» علاوه بر قانونمندی زبان، در آغاز به معنی «قانونگذار» (فرد قدرتمند) بکار می‌رفت و بعدها حتا به اعضای برجسته روحانیون ذرتشتی نیز اطلاق شد.

(۹) در اینجا بایستی بخاطر آوریم، که مسلمانان بر «بی‌سوادی» محمد پافشاری دارند. اگر محمد، علی‌رغم تمامی توانایی‌های شگفت‌انگیز خود، قادر به آموختن خواندن و نوشتن نبود، چگونه می‌توانست این آیه‌های بلند را پس از نزول، تمام و کمال بخاطر بسپارد و متن آنان را به کاتبان جهت نوشتن انتقال دهد؟

(۱۰) در این باره رجوع می‌دهم به کتاب ارزشمند همکار ارجمند محسن بنایی (مزدک بامدادان): «مغاک تیره تاریخ: اسلام چگونه پدید آمد؟» انتشارات فروغ.

(۱۱) البته نمونه‌های دیگری از این «خلاصه‌نویسی» کتاب عهد عتیق در بین مسیحیانی که از جانب کلیسای رومی «مرتد» شناخته می‌شدند نیز وجود دارد مانند انجیل «پلیجه» روسی، که تفسیرهای *tolkovaja paleja* مسیحیت عرفانی در منطقه‌ی بالکان در اروپا (در قرون وسطی) را در ارتباط با داستانهای اسطوره‌ای تورات نشان می‌دهد:

(۱۲) در تفاسیر اسلامی این ضمیر اشاره‌ای «آن» (کتاب)، با ضمیر غایب «او» و بمعنی اشاره به «محمد» جایگزین می‌شود.

(۱۳) این آیه همچنین بر ترجمه قرآن به زبان عربی تأکید دارد.

(۱۴) این قانون، که بر گرفته از آیه ۱۰۶ سوره بقره است، به این معنی تفسیر می‌گردد، که در شرایط کشف تناقض در قرآن، آیات جدیدتر (یعنی مدنی یا اسلامی) بر آیات قدیمی‌تر (مکی یا مسیحی) اولویت دارند.

(۱۵) طبری، تفسیر، جلد ۶ ص ۴۳ - ۴۴. این روایت از بسیاری از حدیث‌نویسان دیگر نیز تکرار شده است.

(۱۶) همچنین ببینید: «چگونه مسلمان شدیم» نوشته نگارنده؛ انتشارات فروغ، کُلن

(۱۷) همچنین ببینید: «تکامل در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک‌کاربرد».

(۱۸) به نقل از محمود محمد شاکر؛ در مقدمه خود بر کتاب تفسیر طبری؛ قاهره ۱۹۵۵ م. جلد یک، ص ۱۰.

(۱۹) طبری؛ نسخه انگلیسی، چاپ آکسفورد، جلد یک ص. ۳۷.

(۲۰) برای اطلاع از چندوچون این ترجمه‌ها و اشتباهات موجود در آنها، مراجعه شود به دو نمونه زیر از نگارنده در سایت «کندوکاو»:

خوانش سُرّیانی قرآن: فرهنگ ایرانی و پدیده حوریان بهشتی در اسلام

دروغی به نام حجاب.

همچنین مقالات تکمیلی در مورد قرآن از همکار گرامیم ب. بی‌نیاز (داریوش):

آیا قرآن کلام خداست؟

عبدالوهاب مدب

قرآن همچون یک قصه

(گزارشی از یک مقاله)

مهدی استعدادی شاد



نویسنده‌ی تونس، عبدالوهاب مدب، در نشریه "لتر انترناسیونال" آلمانی (شماره ۷۳، تابستان ۲۰۰۶) * مقاله‌ای دارد با نام "Der Koran als Mythos" عنوانی که ما آن را در این یادداشت به "قرآن همچون قصه" ترجمه کرده‌ایم. در حالی که معادل رایج برای واژه "Mythos" در فارسی اغلب "اسطوره" بوده یا در جاهایی به "افسانه" نیز برگردانده شده است. * از آنجا که تکیه مدب بر قوه تخیل در شناخت آفهای متن چشمگیر است، ما واژه‌ی قصه را در این رابطه‌ی مشخص همچون معادل "میتوس" برگزیده‌ایم.

نوشته‌ی مدب، سوای مقدمه، از ۴ بخش تشکیل می‌شود که عنوانهای بخشها به قرار زیر است:

(۱) قرآنخوانی و خوشنگاری آن، (۲) مقدس‌سازی متن، (۳) تعصب‌ورزی بر سر معنا و (۴) توانایی تخیلات.

نویسنده در مقدمه، سخن خود را با این نکته آغاز می‌کند که وابستگی او به زبان عربی، و به ویژه زبان قرآنی، مرکز آن فضایی است که او در آن به صورت سوژه (فاعل شناسا) رشد کرده است. وی در ادامه از تجربه‌ی رشد کردن با دو زبان مختلف می‌گوید.

از این زبانها یکی زبان مادری او بوده و متکی بر گویش توده‌ی مردم در تونس و دیگری زبان پدری که پس از ۴ سالگی با آن آشنا می‌شود. وقتی پدرش، که عالم مذهبی بوده، قرآن را به زبان عربی به او درس می‌دهد.

مدب، ریشه زبان عربی قرآن را در پایان قرن هفتم و آغاز قرن هشتم میلادی می‌بیند که همچون سایر "زبانهای رایج دوران باستانی" (ein archaisches Idiom) با زبانهای مرده پیش از خود در زمینه‌ی تخیلات پیوندهایی دارد.

با این حال وی خاطر نشان می‌سازد که زبان عربی که می‌گویند تغییر اساسی نکرده، بدون دگرگونی و رشد نمانده است. البته در مقدمه از این نکته هم با خبر می‌شویم که نویسنده تونس در کنار یادگیری قرآن، در مدرسه دولتی و به هنگام آموزش و پرورش مدرن، زبان فرانسه را نیز آموخته است. از اینرو یادگیری سنتی الفبا و با سواد شدن وی همزمان با یادگیری زبان خارجی در مدرسه همراه بوده است. بنابراین آموزش دوگانه

برای او در بچه‌ای شده که قرآن را همچون منبعی برای خوانش و نگارش و سخنوری در نظر گیرد.

وی در بازبینی دوران آموزش خود درمی‌یابد که "زبان مقدس" در چارچوب زبان پدری به او انتقال یافته و اصل وراثت در آن نهفته است تا احکام معتبر برای مردگان را به زندگان گوشزد سازد. در ضمن یادآور می‌شود که در آن روند آموزش سنتی وی قرآن را می‌آموخته بی آن که آن را بفهمد. اما در آن زمان او با کلماتی در صحبت‌های روزمره روبرو می‌شده که قبلاً در خواندن قرآن به گوشش خورده است. مدب گزارش می‌کند که قدیمها به هنگام خواندن قرآن خود را در جنگل تاریکی می‌یافته که در آن گاهی و در گوشه‌ای با روشنایی روبرو شده است. وی بر این باور است که این تجربه‌ی اولیه در برخورد با قرآن او را برای دریافت نکته‌ای خاص حساس ساخته است که آن را قرائت شاعرانه می‌خواند. زیرا در این فضا، آدمی با گوش جان موسیقی کلماتی را می‌شنود که از ترکیب حروف با صدا و بی صدا به وجود آمده اند. به ویژه که بارها در برخورد با متن، وی مغلوب این تمایل شده که به جای فهم معنا فقط آهنگ کلام را بشنود.

در بخش نخستین مقاله ی خود، که پس از مقدمه می‌آید، مدب این تجربه‌ی شخصی را در خواندن قرآن با آن سنتی منطبق می‌بیند که علمای دینی آن را امر یا علم تجوید می‌خوانند. تکنیک و تأثیر اصلی این نوع خوانش متن، که به ترانه‌خوانی پهلو می‌زند، اینست که آواز خود مانع و دیواری برای دریافت معنا است. هدف این خواندن نیایش اینست که کلیشه‌های صدایی و ملودی کلام را تکرار کند.

البته مدب معتقد است که پنهان شدن معنا در خوانش قرآن فقط در کار تجوید و قرائت خواننده (قاری) اتفاق نمی‌افتد، پشت پرده رفتن معنا به هنگام خوشنویسی کلام قرآن نیز پیش می‌آید.

در واقع پشت تکنیکهای بازگویی و بازتاب کلام قرآن، این هدف خوابیده است که مخاطب برای دریافت معنا باید به حافظه خود رجوع کند. به اصطلاح در گنجینه‌ی حافظه را بگشاید که در پیش سوره‌ها و آیها را از بر کرده و به خاطر سپرده است. نکته‌ی جالب توجه این است که در سایر ادیان ابراهیمی نیز رفتار آئینی یادشده به اجرا درمی‌آیند که نیایش خوانی و زبورخوانی (Psalmodie) و تهذیب (Kalligraphi) نامیده می‌شوند.

در بخش دوم مقاله، که عنوان مقدس‌سازی متن را بر خود دارد، مدب به این نکته اشاره دارد که در کنار مقدس‌سازی زبان عربی این خیال و پندار هم حقیقت آسمانی قلمداد می‌شود که قرآن، کلام دست نخورده آفریدگار را بازتاب می‌بخشد. بنا بر یک چنین افسانه و قصه‌ای به یکباره زبان انسانی به زبان خدایی تبدیل می‌شود. بدین سان زبان قرآنی نه فقط با آن شگردهای روانشناسانه یاد شده به جایگاه صاحب سیطره ای می‌رسد بلکه با کمک تخیل‌ورزی که در فضای افسانه و قصه رشد و نمود کرده به ابزار کار نیز بدل می‌گردد. ابزاری برای آن که تا ابد تمام احکام مطلق و بی‌انتهای و ناآشنا و نامرئی را بازتاب بخشد. آن حرمت‌گذاری بی‌نهایت به متن و این مقدس‌سازی که به عرش اعلا می‌رسد، توجیه آن دگم (جزمی) می‌شود که "اعجاز" نام دارد. اعجازی که انسان را ناتوان از پی بردن به ژرفای قرآن می‌سازد. مدب در پی این نکته اشاره می‌کند در زمانهایی که نیروی خلاقه هنوز از سرزمینهای اسلامی نگریخته بود، دگم (جزم) اعجاز قرآن برای بسیاری از نویسندگان هموردجویی محسوب می‌شد که روی دست مدعی آن بلند شوند و اثری بهتر ارائه کنند. در اینجا مدب یادآور نویسنده

* - Lettre International, Nr. 76, 2006

** - در این مورد رجوع کنید به مقدمه نجف دریابندری بر ترجمه کتاب "افسانه‌ی دولت" از ارنست کاسیرر، انتشارات خوارزمی.



میناتور عصر صفوی

نابینایی می‌شود با نام "ابوالعلائی معری" که در قرن یازده میلادی در شمال سوریه می‌زیسته با استفاده از زبان طنز در رساله‌ی "الغفران" (آمزش) به میدان چنین هم‌اوردی وارد شده است که دُگم (جزم) غیر قابل رقابت بودن قرآن را بشکند.

در این راستا مدب به نقش و باور جنبش معتزله (در بغداد) نیز اشاره دارد که به رغم عدم انکار خدایی بودن پشتوانه قرآن، آن را فعلیت‌بخشی الاهی در زبان انسانی ارزیابی کرده‌اند.

در بخش سومی که نویسنده تونسی به پدیده‌ی تعصب‌ورزی بر سر معنا می‌پردازد، به آن واکنش خشکه‌مقدسان اشاره دارد که باور بی‌اما و اگری به دُگم اعجاز قرآن را در مقابل زبان طنزآمیز ابوالعلائی معری تبلیغ و ترویج کرده‌اند. از دل این واکنش، نهاده‌ی سر برمی‌آورد که انحصار تفسیر و معناشناسی کلام قرآن را فقط در اختیار خود دانسته است. از انحصار حق معنا کردن گذشته، مدب به تغییر و تحول دیگری در قرآنخوانی اشاره دارد که در این دو دهه اخیر آن سبک مصری قرآنخوانی که با طنین غریبه‌ای اما مطبوع انگشت نشان می‌شد، کنار رفته و سبک مکتب وهابیون میدان‌دار گشته که قرآنخوانی را ابزار تبلیغ جهاد و وحشت‌سازی برای مومنان کرده است که نسبت به احکام علما بی‌اعتنا شده‌اند.

مدب در بخش آخر مطلب خود این امکان را بررسی می‌کند که قرآن را از منظر کارکرد سمبولیک (نمادین) مورد توجه قرار دهد تا این متن را از دست تفاسیری نجات دهد که مبلغ حقایق نحیفانه هستند و توده‌های مردم را با اطمینان‌بخشیهای مزورانه به تعصب‌ورزیهای غیر انسانی وا می‌دارند. مدب معتقد است که اگر نگاه کارشناسانه به متن قرآن بیندازیم، آن را در کاربرد روزمره و عملی مورد سوء استفاده قرار نخواهیم داد. برای همین بایستی به آن رویکرد و گرایشی بال و پر داد که به بررسی زمانه شکلگیری متن قرآن می‌پردازد. یعنی همان کاری که روزگاری اسپینوزا در مورد کتاب مقدس "انجیل" انجام داد و رساله "یزدان‌شناسی سیاسی" را نگاشت. برای کار معناشناسی قرآن در روزگار حاضر بایستی آن کتاب راهنمای ابن‌الخطیر را کنار گذاشت که امروزه در تدریس رسمی دانشگاه‌های عربی کاربرد دارد. این کتاب به خاطر ساده کردن مسایل، مدعی ارائه معنایی روشن از کلام قرآن است و از سوی بنیادگرایان اسلامی مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد. در این رابطه، مدب تفسیر طبری را بهتر ارزیابی می‌کند که مفاهیم دو پهلو را خاطر نشان می‌سازد و به معناهای مختلف اشاره می‌برد. در این راستا به "کلید اسرار" فخرالدین رازی (قرن دوازده میلادی) نیز ارجاع داده می‌شود که دآوری پیرامون روایات بسیاری را به قوه‌ی خرد می‌سپارد.

مدب هنگامی که قرآن پژوهی مدرن را برای فهم کلام دینی لازم می‌داند، به سه کتاب در این زمینه اشاره می‌کند و مطلب خود را به پایان می‌برد. این کتابها به قرار زیر هستند:

- ۱ - Francois Deroche, le livre manuscrit arabe, Paris 2004, BNF
- ۲ - Christoph Luxenberg, Die Syro - Armäische des Koran, Berlin 2002, Schiler Lesart
- ۳ - Alfred - Louis de Premare, Aux Origines du Coran, Paris 2004, Teraedre



بیماری اسلام**

ترجمه: مهدی استعدادی شاد

پرسش‌ها:

- ۱- از منظر اروپائیان می‌بینیم که جهان اسلامی _ عربی واکنش‌های متفاوتی نسبت به هجوم تروریستی یازده سپتامبر در امریکا نشان داد. چگونه می‌شود، امروزه، موقعیت جهان عرب را پس از این واقعه‌ی حمله به برج‌های دوقلو در نیویورک توصیف کرد؟
- ۲- به نظر شما چه عاملی باعث شد که جهان اسلامی در زمینه علم مبتکر نباشد؟
- ۳- آیا این قضیه ربطی به عدم حضور پدیده‌ای دارد که در اروپا به دوران روشنگری معروف شد؟ دورانی که با خود تحولاتی را به همراه داشت. بطور خلاصه این تحولات را اینگونه می‌شود بیان کرد که نخست نقد درک و مفهوم سنتی از خدا شروع شد و بعد جدایی کلیسا از دولت و تحول علوم طبیعی صورت گرفت. این تحولات باعث تثبیت آزادی حقوق فردی شد و زمینه‌ی پویایی تحولات بعدی غرب را موجب شد. آیا چنین دوره‌ای در تاریخ جوامع اسلامی بوده یا اینکه کمبود چنین پدیده‌ای چه نقشی بازی کرده است؟
- ۴- چه تأثیراتی حس تلافی‌جویانه و کینه‌ورزی پس از سقوط امپراتوری عثمانی داشته است؟ آیا ناسیونالیسم عربی بر اساس الگوی اروپایی وجود داشته است؟ شکست پروژه‌ی ناسیونالیسم عربی و گسترش نیافتن سکولاریسم در این میان چه نقشی بازی کرده است؟
- ۵- در آینه انتظار چه چیزهایی را بایستی داشت؟

پاسخ‌ها:

جهان اسلامی چند لایه‌ای است و چهره‌های گوناگونی دارد. آنانی که به حمله‌ی یازده سپتامبر همچون عملکردی بربرمنشانه نگریستند، کسانی هستند که معمولاً در جهان عربی به عنوان "غربگرایان" مطرح می‌شوند. شاید اینان ده درصد از جمعیت مردم هستند و موافقتی که خود را با شیوه‌ی تفکر غربگرا تطبیق دهند و درک و سبک زندگی خود را با مدرنیته‌ی غربی

همراه سازند. در مقابل این اقلیت مردمی، توده‌ی مردم هستند که نسبت به واقع یازده سپتامبر واکنش دیگری دارند. البته نه آن واکنشی که رسانه‌ها در برخی از اردوگاه‌های فلسطینی و در لبنان نشان دادند که به پایکوبی و خوشحالی از واقعه ترور انجامید. البته این دسته‌ی اخیر اقلیت کوچکی از جهان اسلام را نمایندگی می‌کند که از کشتار دیگران شاد می‌شود. با اینحال این واقعه یازده سپتامبر را بسیاری به عنوان جواب به سیاست امریکا دیدند که به نظرشان سیاستی امپریالیستی است. در اینجا مایلیم به این نکته اشاره کنم که تفاوتی وجود دارد بین سیاست امپریالیستی (همچون جهان‌خواری) با سیاست امپریالی که همان رتق و فتق امور امپراتوری است. سنتی از سیاست امپریالی وجود داشته که خود را ملزم به مدیریت صلح دیده و نه راه اندازی جنگ. اولیای امور چنین سیاستی خود را در نقش قضاوت و داوری می‌دیدند که می‌بایست درگیری و تنش‌ها را فیصله دهد. نمونه‌ای از این سیاست گذاری را مثلاً می‌شود در امپراتوری عثمانی دید که حاکمانی چون محمد فاتح (۱۴۵۱ - ۱۴۸۱) یا سلیمان غونونو داشت. با آگاهی نسبت به این نکته که هرچه بیشتر دامنه‌ی امپراتوری خود را گسترش دهند. این ساختار امپراتوری که به دور دریای مدیترانه پا گرفت با امپراتوری روم مقدس و بقایایش همجوار بود.

نکته‌ی دومی که می‌خواهم به آن اشاره کنم، نکته‌ای که حیرت آور بود، واقعیت توفیق کاربرد تکنیک و شکل و شمایل حادثه‌ی یازده سپتامبر است. در این حادثه تمام وسائل تکنیکی استادانه به خدمت گرفته شده بودند. در ضمن نسبت به تاثیر حادثه و رسیدن خبر و تصویرش به سراسر جهان نیز برنامهریزان آگاهی کامل داشتند. ما در واقع با این پدیده‌ی عینی روبروئیم که آنان دقیق‌ترین کاربرد وسایل فنی دوران ما را به انجام رسانده‌اند. آنهم دورانی که تصویر هر حادثه همزمان در رسانه‌ها پخش می‌شود. دستاوردی بر اساس فن آوری مدرن که ما آن را تکنیک جهانشمول می‌نامیم. البته در این رابطه تاکید اشاره بر تکنیک است نه بر علم. چون در زمینه علم جهان اسلامی ابتکاری ندارد. اما بر بخشی از زمینه‌های تکنیکی سیطره یافته است. این را بایستی افزود که مرکز ثقل تکنیک در شیوه‌ی کارکرد ماشین است و کمتر با اختراع ماشین سروکار دارد. این بدین معنا است که جهان اسلامی در کاربرد تکنیک جلو آمده، اما در روند تحولات علمی این طور نیست.

در اینجا به نقطه بسیار حساسی در سیستم عصبی یک فرهنگ می‌رسیم. جهان اسلامی همواره بی توجه به این جاماندگی خود، زمان را سپری کرده است. البته همین جهان اسلامی دارای لحظه‌های بسیار مهمی در تاریخ فرهنگ بشر بوده است. لحظه‌ی پیشقراولی‌اش، آنگونه که فرناندو برادل می‌گوید، به وقتی است که بغداد قرن‌های ۹ و ۱۰ میلادی پایتخت فرهنگی جهان بود. خیلی پیشتر از وقتی که پایتخت فرهنگی از راه قاهره قرن ۱۳ به شمال مدیترانه، یعنی به ونیز و جنوا، منتقل شود و از دنیای اسلام فاصله گیرد. شهروندان این پایتخت فرهنگی در قرن ۱۷ در آمستردام اطراق کردند و در قرن نوزده در لندن تا اینکه سرانجام در قرن بیستم شهر نیویورک را برای سکنا برگزیدند و بتدریج به سواحل پاسیفیک کوچیدند. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که پایتخت فرهنگی از لحاظ جغرافیایی مدام از فضای اسلامی دورتر شده است. این جاماندن، بیش از هر لحظه‌ای نسبت به پیش، از پایان قرن هژدهم برای مسلمانان روشن شد. زیرا به شکل تکان دهنده‌ای از این تاریخ بیعد غالب مناطق اسلامی به صورت

ناب اولیه را تبلیغ می‌کرد، کسی جز ابن حنبل (۷۸۰ - ۸۵۵ میلادی) نیست.

نمونه دیگری از تحولات فرهنگی که در فضای بغداد و در نیمه اول قرن ۹ میلادی صورت گرفت، یک بدعت‌گزاری شاعرانه است با بوطیقای خاص خود. همچنین بدعت‌گزاری شاعرانه را در غرب فقط در قرن ۱۹ میلادی می‌توان سراغ گرفت که شاعرانی چون بودلر، ورلن، رمبو و مالارمه در فرانسه باعث و بانی‌اش بودند. عناصری رادیکال و متکی بر فردیتی مقاوم که فراتر از مرزهای زبانی زمانه رفتند و موتور محرک شعر و سرایش شدند. در آن زمان بغداد، یک شاعر فارس وجود دارد با نام ابو نواس (۷۶۳ تا حدود ۸۱۳) که به عربی سروده است. او به شکل تحریک برانگیزی از شراب ستایش کرده که در اسلام حرام بوده است. او همچنین در سروده‌های عاشقانه خود به عشق همجنس دوستانه نیز فضای بالندگی داده است. شعرهای او دارای چنان زبان زنده‌ای هستند که انگار دیروز سروده شده‌اند. با این نمونه از تحولات فرهنگی در آن زمانه پایه‌های ساختمانی جدید ریخته شد که البته در درازای تاریخ ساختش را رها کردند. گرچه همان تلاش در قیاس با اروپا بسیار زودتر شروع شده بود. اروپا اما بعد به خاطر تلاش عناصری نظیر دکارت، کپلر و گئورگ کوس از قرن هژده صاحب جنبش نظری تأثیرگذار شد. جنبشی که بر پایه نظریات آن سه تن، نام روشنگری به خود گرفت. بدین ترتیب فاصله گرفتن اروپایی از سایر نقاط جهان شروع شد. البته قرن هژده مهم‌تر از هر چیزی صاحب درک تازه‌ای از آزادی شد و با تقویت بنیاد و شکل‌گیری ایده فردیت یابی به حرمت حقوق بشر رسید.

نظریه مهم دیگر این قرن بنای شیوه و روشی بود که امتیازهای خود ویژه مذهب در چارچوب حاکمیت را ملغاً نمود و به جدایی کلیسا از دولت رسید. البته بسیاری از پژوهشگران تاریخی ریشه‌ی پیدایش جدایی دین و حکومت را در متن معروف نظریه ابن رشد می‌دانند. متنی که می‌خواست رابطه‌ی دین و فلسفه، الاهیات و تکنیک را از نو تعریف کند. وی در این راه، فلسفه را به صورت تکنیک می‌دید. دستگاه نظری ابن رشد طبیعی است که از بطن "ارغنون" ارسطو برخاسته باشد. اینجا طرح پرسشی پیش می‌آید که بعدها فراتر از دامنه شاگردان ابن رشد می‌رود که متفکرانی اروپایی بودند. این نکته را یادآوری کردم که بگویم ما در اسلام کنونی در همین مرحله‌ی طرح پرسش قرار داریم که در روزگارهای پیش اروپائیان برای پاسخ بدان تلاش کرده‌اند. البته ما در پیگیری تاریخ مدل غربی و با در نظر گرفتن آنچه بنیادگرایان در این زمینه الگو قرار داده‌اند، بایستی به تفکیک دو مدل مختلف اروپایی و امریکایی برآئیم. بهترین دلیل برای لزوم تفکیک این مدل‌ها، وجود تناقضی است که امروزه کشور عربستان سعودی عرضه می‌کند. عربستان سعودی در ارتباطات سیاسی، کشوری کاملاً غربگرا است. شهرهایش تمایل زندگی به سبک امریکایی را فریاد می‌زنند. در روابط اسلامی اما حتا آن تاویل و تفسیر سنتی از دین محمدی را نیز بر نمی‌تابد. اسلام مورد علاقه‌ی اولیای امور عربستان سعودی شکل تماماً خشکه مقدسانه، ساده شده و بی‌انعطافی را دارد که در صورت رسیدن به اهدافش می‌تواند حتا به نابودی فرهنگ اسلامی منجر شود تا چه رسد به فرهنگ‌های دیگر. چون هرچه که در فرهنگ اسلامی پدید آمده، یعنی هر آنچه کمترین ربطی به کارآمدی یا زیبایی‌شناسی داشته، نه تنها نتیجه ملانقطی‌گری در آموزه اسلامی نبوده بلکه همواره در پی تلاش دوری از

مستعمره درآمدند چون که قدرت دفاع از استقلال خود را نداشتند. از این لحظه بعد یک فرایند روحی - روانی بتدریج شکل می‌گیرد که عرب‌ها و مسلمانان را به حس کینه ورزی نسبت به غرب می‌کشاند. فریدریش نیچه در اثر "تبارشناسی اخلاق"، مفهوم کینه ورزی را به شکل چشمگیری شرح داده و از رابطه آن با دو حوزه روانشناسی و اخلاقیات گفته است. نیچه در ضمن به بررسی روحیه انسان (سوژه) اسلامی پرداخته و آن را در زمره "اخلاق اشرافی" دانسته که به صورت اخلاقی بر پایه پنداشته‌های مثبت است. او شخصیتی است که دست و دلباز است ولی از کسی چیزی نمی‌پذیرد. این در حالی است که کینه‌ورزی بطور معمول نزد کسانی شکل می‌گیرد که دست گرفتن دارند اما همت پس دادن ندارند. آدم کینه ورز فروتنی نمی‌شناسد و "آزی" نمی‌گوید. در حالیکه سوژه اسلامی (عالم مسلمان)، آدم نفی است و "نه" می‌گوید. او فقط به دیگران نه می‌گوید و به همین دلیل نیز فقط اهل واکنش است. گمان می‌کنم که فعالین بنیادگرای اسلامی، بتدریج آن احساس کینه ورزی فعال را که برای مسلمانان تاریخاً ناشناخته بوده، درونی کرده‌اند. آنان می‌خواهند تنفر بالقوه خود را به فعل درآورند. این امر نشانه اینست که بنیادگرای اسلامی در خود نیروی خلاقه سراغ ندارد تا سهمی در بارآوری تمدن به عهده گیرد. همان تمدنی که روزگاری در فرهنگ اسلامی شکوفا شده است. این نوع از انسان اسلامی به جاماندگی دچار شده که در کسی احساس همبستگی بر نمی‌انگیزد.

منتها امروزه، در قیاس با دوران استعمار، تغییراتی در زمینه ابتکارات علمی حاصل شده که پیامدهای رشد تکنیکی را در برداشته است. عالم (سوژه) مسلمان چیزی حدود یک قرن ونیم وقت لازم داشت تا بر کاربرد تکنیک سلطه یابد. سلطه‌ای که البته بیشتر به مرحله‌ی استفاده و مصرف تعلق دارد و نه به مرحله‌ی تولید. اینان دستی در طراحی و ساخت هواپیما نداشته و از اختراع آن بی‌خبرند، ولی می‌توانند آن را به صورت خیره کننده‌ای به پرواز درآورند و از هدف اصلی‌اش که حمل و نقل است، دور کنند.

با این حال باید گفت که تمایل به خرد و عقل‌گرایی از لحاظ تاریخی در اسلام زودتر از مکاتب دیگر شروع شد. در قرن ۹ میلادی جنبش معتزله به وجود آمد که به خردمندی جایگاه والایی می‌بخشید و ایده‌ی خدا همچون قادر مطلق را تا حدی به حاشیه رانده بود. در تقابل با سنت و ارزش‌های مرسوم، معتزله از جمله درباره‌ی قرآن که یکی از دگم‌های اصلی دین است، به گونه زیر استدلال می‌کرد. ایشان، به رغم پذیرش آسمانی بودن اثر، از حضور انسان در آن می‌گفتند. زیرا با تشخیص یابی (کنکرت شدن) آن گفته‌ها در نوشته، آنهم از طریق زبان و بیان زمینی، بالاجبار انسان برای لحظه‌ای در شکل‌گیری قرآن نقش داشته است. در این جا شاید، به نظر معتزله، ابتکار از جانب خدا است ولی متن بوسیله کار و زحمت آدمی شکل گرفته است. جرات ابراز این تلقی در زمانه خودش و در برابر دگم‌های یزدانشناسی اسلامی به واقع شگفت‌انگیز است. البته همین معتزله که انسان را به خاطر دوری و فرادست بودن خدا مسئول کارهای خودش می‌شناسد، در یک دوره تاریخی ایدئولوژی دولتی در جهان اسلام بوده است. حتا دستگاه تفتیش عقایدی نیز زیر نام این به اصطلاح ایدئولوژی اسلامی عقل‌گرا به راه افتاده است. گرچه در دوره‌ای با همین ایدئولوژی به مبارزه با ارتجاع خشکه مقدسان و مکتب ملانقطی‌ها رفته‌اند. سرسلسله این جریان زاهدانما که بازگشت به خلوص نیت قدیمی و آموزه

مردمانی که در زمان شاه به غرب متمایل بودند. ایران در موقعیتی است که بنیادگرایی دست پرورده خویش را محو نماید. گرچه توفیق خمینی، سال‌ها به جنگجویان اسلامی بال و پر داد.

واقعیت دیگری که تأثیرات ناگواری گذاشته است، مسئولیت امریکا در قبال همکاری است که با عربستان سعودی و پاکستان انجام می‌دهد. ائتلافی علیه حضور و اشغالگری شوروی در افغانستان. البته امروزه بحث بر سر روش و چگونگی آن ائتلاف است. اینکه در آن سال‌ها انترناسیونالی از گروه‌ها و فرقه‌های مختلف اسلامی برپا شد که هدایتش بوسیله سازمان سیا و مخارجش توسط پول سعودی‌ها تأمین می‌شد. در پایان این نبرد علیه اشغال افغانستان هزاران مبارز بیکار بر جای ماند که مجذوب ایدئولوژی وهابیون بود و به خدمت مقاصد این ایدئولوژی می‌توانست درآید. همان تعدادی از اینان که به الجزیره بازگشتند تا در آنجا نبرد را پی گیرند، آنقدر بیرحمی در استفاده از زور و سلاح از خود نشان دادند که تا آن میزان وحشتناک کسی در قبال سراغ نداشت. در ضمن بن لادن هم از دل آن مبارزه در افغانستان بیرون آمده که سیا در آن نقش هدایت کننده داشته است.

برای آینده آنچه خطرناک جلوه می‌کند وجود بنیادگرایی است. بنیادگرایی برای من به صورت شخصی نیز خطرناک است. زیرا هر دو فرهنگ مرا، یعنی فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی، به مخاطره می‌افکند. تبارهای فرهنگی در نظرم بسیار مهم هستند چون در سرنوشت من توأمان نقش داشته‌اند. بنیادگرایی بیش از هر چیز برای خود اسلام خطری دوجانبه است و در صورت تقویت شدن مخاطره خود را به واقعیت تبدیل خواهد کرد. ما وظیفه داریم که هوشیاری خود را به کار اندازیم و علیه بنیادگرایان وارد مبارزه شویم. منتها من با این رفتار در غرب مشکل دارم که رفتاری دوگانه و معیارهایی دوپهلو دارد. اولیای امور وقتی پای منافع شان به میان می‌آید، شکافی بوجود می‌آورند میان اصول مدعا و عملی که در واقعیت انجام می‌دهند. مدتی موضع خود را اعلام نکردم که چه واکنشی نسبت به جنگ دارم. پس از حمله‌ی عراق به کویت موقعیتی برای یک رفتار مشروع و قابل اعتماد بود. عراق به کشور دیگری حمله کرده بود. اینجا به اثر کانت "صلح جاودانه" ارجاع می‌دهم تا بگویم که من آن پرنسیپ کانتی را قبول دارم که با حمله عراق زیر پا گذاشته شده بود و می‌بایست واکنش جهانیان را برانگیزد. زیرا که حریم کشوری مورد تجاوز قرار گرفته بود. به قول کانت، جهان بایستی پیاپی می‌خواست. اما آن گفتمانی که در رابطه با جنگ علیه عراق به راه افتاد سعی می‌کرد مدام پرنسیپها را به رخ بکشد و در مورد منافع سکوت کند. منافی که علت و اساس پاسخ به عراق بودند. در ضمن وقتی طالبان به جان مجسمه‌های بودایی افتاد، جهان بایستی پاسخ می‌داد. چون کار طالبان از هرگونه معنایی تهی بود. آن مجسمه‌ها فقط به افغانستان تعلق نداشتند. میراث فرهنگ جهان بودند و صاحبش بشریت بود. ما می‌بایستی از مجسمه‌ها به صورت نظامی دفاع می‌کردیم. در این لحظه رفتار ما از مشروعیت برخوردار بود چون در دفاع از هنر صورت می‌گرفت.

** - بیماری اسلام، نام مصاحبه‌ای است که نشریه‌ی معتبر و آلمانی "لتر انترناسیونال"، که در ضمن به چند زبان دیگر اروپایی نیز منتشر می‌شود، در شماره ۵۴، فصل سوم سال ۲۰۰۱ آورده

این نوع نگرش نامتعطف شکل گرفته است. زیرا اگر بخواهیم به تمامی به الفبای اسلام وفادار باشیم بایستی آنهمه عارف و درویش و عالم را بسوزانیم که جرات آزادانه فکر کردن داشته‌اند. بدین ترتیب حتا متفکرانی چون ابن عربی نیز در لیست سیاه قرار می‌گیرد و داستان "هزار و یکشب" هم باید ممنوع شود. در این بین آزاداندیشی چون ابو نواس که دیگر جای خود را دارد. آنهم در صدر جدول این دگراندیش‌ستیزی.

اینجا بایستی تأکید کرد که این نوع برداشت خشکه مقدسانه از اسلام، حتا علیه خود اسلام، همچون فضای فرهنگی، است. وهاب‌گری سعودی‌ها از قرن هژده با نام محمد ابن عدل وهاب عجین شده است. این فرقه‌ی خاص از میان فرقه‌های چهارگانه سنی، تبار نظری خود را در سرگذشت عناصری چون ابن حنبل که در قرن ۹ میلادی بازگشت به آموزه‌های ناب صدر اسلام را مد نظر داشت، یا ابن تیمیا که در قرن ۱۳ افراط‌گرایی وحشتناکی را موعظه کرده، دارد. عدل وهاب در همان زمان پاگیری روشنگری اروپایی با ارجاع به نظریات پیشکسوتان یادشده، در پی کسب قدرت سیاسی با قبیله سعود وحدت کرد تا آرمان خود را تحقق بخشد. با اینکه آن زمان این جریان در رسیدن به هدف قدرت‌گیری ناکام ماند ولی ایدئولوژی بطور نهفته خود را گسترش داد. تازه در پایان قرن نوزدهم است که با پیروزی قبیله آل سعود این ایدئولوژی به دکتترین دولتی بدل شد و با یکی کردن قبایل، کشور سعودی را پایه گذاشت که وهاب‌گری جهان بینی‌اش را تشکیل می‌داد.

سیاحان، امروزه در عربستان یا امارات متحد عربی از میزان ثروت و تجملات در شهرها حیرت می‌کنند. این فرایند زرق و برق شهرها نتیجه روند امریکایی شدن است. آنهم به زمانه‌ای که اروپا گرایی به خاطر اتمام دوران استعمار تأثیر گسترده خود را از دست داده است. اکنون این مدرنیسم نوع امریکایی فضای شهرنشینی این کشورها را در چنگ گرفته است. بی آن که در این میان تمایلی به سکولاریته یا جدایی دین از حکومت سر برآورده باشد. تمایلی که روزگاری در ترکیه یا تونس مثمر ثمر واقع شد. با وهاب‌گری و بنیادگرایی امروزه ایده‌ای احیا می‌شود که پیوند دین و حکومت را در سر لوحه‌ی کار خود قرار داده است. البته ریشه‌های برآمدن این پدیده را در ناکامی تاریخی دولت‌های ملی و ناسیونالیسم این منطقه بایستی جستجو کرد. ناکامی پیامدار. ناسیونالیسم عربی پاسخی برای مسائل جوامع خود نیافت. این گرایش نتوانست باعث کاهش فقر شود. نظام آموزشی پویایی بنا نکرد. امکانات بهداشتی و تندرستی برای مردم به همراه نداشت. دموکراسی را تقویت نکرد. از یکسو فقط زبان زور را می‌فهمید و آن را علیه مردمان به کار بست و از سوی دیگر دچار چنان نخوتی شد که نمی‌توانست بین مدعا و واقعیت خودش تمایز قائل شود. و البته تا به اینجا هنوز از فساد اداری و رواج رشوه خواری در این کشورها حرفی نزنده ایم.

از این گذشته در شکل‌گیری بنیادگرایی نایستی از نقش خمینی به راحتی گذشت. پیروزی او و سقوط شاه در ایران نیروی محرکه‌ای مهم بودند. با اینحال ایران دارای ملت بزرگی است، ملتی پُر جنبه، که مثل عربستان سعودی یا امارات از کویر و برهوت سر بر نیاورده است. آنچه در ایران امروز رخ می‌دهد این برداشت را مجاز می‌سازد که فرهنگ جدیدی در حال پا گرفتن است. فرهنگی با ابزار و ضرباهنگهای خود. کافی است سینمای ایران را در نظر بگیریم یا هنر عکاسی‌اش را. این فرهنگ توانایی دارد که بر پایه اجتماعیات خودش برقرار شود و مشروعیت را از مردمان خو بگیرد.

و چه با سکوت. شاید ارائه‌ی متن "بیماری اسلام" در اینجا، که روزگاری محض اطلاع یادداشت شده بود، همچون نیازی به باز بودن دریچه باشد. به باور نگارنده‌ی این سطور، گفته‌های عبدالوهاب مدب ، نمونه‌ای چشمگیر از بازبینی سنت اسلامی توسط روشنفکر عرب است (قابل توجه دوستان خودپسندی که مدام سرود ملی "ای مرز پُرگهر" را می‌خوانند) باشد که همت و شیوه اش بیشتر به ما رسد. جمعه ۱۲ دی ۱۳۸۲



است. این مصاحبه با عبدالوهاب مدب ، شاعر و متفکر تونسی ، انجام گرفته که از سال‌های پیش مقیم پاریس است. متن ترجمه شده‌ی حاضر، خلاصه‌ای از مصاحبه یادشده است. انگیزه‌ی ارائه ترجمه‌ی حاضر را بایستی در مباحثی جستجو کرد که پس از اهدای جایزه نوبل به شیرین عبادی در میان ایرانیان رایج شده است. خانم عبادی ، که عمرشان دراز باد و ایرادهایشان کم ، سابقه‌ی تلاش چند ساله‌ای در زمینه دفاع از حقوق زنان و کودکان و فعالیت حقوق بشری داشته‌اند. با اینحال ، ایشان در هنگامه دریافت جایزه ، شعار منافات نداشتن اسلام و حقوق بشر را در مصاحبه‌هایی تکرار کردند. آنهم با این پندار خوشبینانه که ، بنا بر تفسیر و تاویل دیگر اشخاص و لاید از جمله خودشان ، قرائتی دمکراتیک از اسلام ممکن است. آنهم به رغم وجود نظارت و دستور مطلقه رهبر که خود را ولایت صغار می‌داند. به واقع که ایشان ، خودکامگی مردانه و لمیده در حوزه‌های فقهی را یکسره به هیچ گرفته‌اند. خودکامگی فقهاتی که برای برپا نگاه داشتن انحصار "حقیقت شناسی" خود در چند سده‌ی اخیر از هیچ توطئه و تبهکاری فرو گذار نبوده است. البته خوش بینی خانم عبادی به همین جا ختم نشده است. او که در مصاحبه‌ای گفته بود ما به قهرمان نیازی نداریم ، چون قهرمان اشتباه می‌کند شکست می‌خورد و سرانجام میرنده است ، پای این حرف درست ، راست نیایستاد. وی با عمل نادرستی چون همنوا شدن با اهداف جناحی از حکومت ، امروزه رو به "ضد قهرمان" شدن دارد. این در حالی است که حقوقدانی چون او، مثل سایر هم درسی‌هایش و دیگر تحصیل کردگان دانشگاهی ، مسئولیت و وظیفه‌ی الغای امتیازات ویژه فقها در توضیح مسائل عموم را دارد. مسئولیتی برای اینکه سرانجام ما ملت پس از تجربه‌ی این و آن ظواهر مدرنیستی به موهبات فرهنگ و گوهرمدرنیته نیز برسیم. از این منظر، اقدامات ایشان در ترازوی منافع تاریخی ملت سبک و سنگین می‌شود و خواهد شد. البته منافع ملی ما از منظر تحولات فرهنگی این تمایل ایشان را تأیید نمی‌کند که بخواهند، همانطور که گفته‌اند، دست نمایندگان مجلس اسلامی را ببوسند. بگذریم که ایشان این نکته را نیز اعلام کردند که این جایزه‌ی صلح بیشتر به رئیس جمهور می‌رسید تا به ایشان. شاید برای همین تعارف و اشاره بود که آقای خاتمی ، کسی که این روزها ادای رهبر بودن را در می‌آورد، با گلایه و تشر گفته که چرا خانم عبادی بدون حجاب در انظار بیگانه ظاهر شده است.

پیش از به راه افتادن این نمایش‌های اغلب تلخ و به ندرت شیرین و در کنار سیل متون قربانت شوم و فدایت شوم که هر کسی برای خانم عبادی صادر کرد، نوشته‌ای از یدالله رویایی ، شاعر مدرن ، با عنوان "نه! نباید دوباره به راه بیفتیم!" در اینترنت درج شد. این نوشته ، به خاطر نگاه فاصله دار از موضوع ، دریچه‌ای برای تأمل بر وضعیت عمومی گشود. البته برخی ، به جای قدردانی از این نکته سنجی‌ها، سریع خواستند که دریچه‌ی تأمل را ببندند. چه با مغلظه

روشنفکران عرب و غرب عصر روشنگری، مدرنیسم، و پسا مدرنیسم مصاحبه با محمد آرکون ترجمه محمد جواهر کلام



براین بعضی از غربیها به این توهم می‌افتند که او مسلمانی اصولگراست که به هر شکل که هست از دین و میراث خود دفاع می‌کند؛ و اگر در برابر عموم مسلمانان یا عربها سخن بگوید به شدت سرزنششان می‌کند که به مواضع خود در فهم میراث چسبیده‌اند. و اینجا بعضی به این پندار می‌افتند که او دشمن عربیت و اسلام است! نتیجه‌اش این است که نه این گروه از او خرسندند نه آن گروه. و این آشفتگی را دامن می‌زند و راه را برای سوء تفاهم باز می‌کند.

در سیاه کردن صحنه شاید من زیاد مبالغه کرده باشم. چون واقعیت این است که او در میان این گروه و آن گروه کسانی پیدا کرده که حرفش را می‌فهمند و حسن نیت او را در جمع کردن کلام، از بین بردن تعارضها و انجام گفتگو درک کرده‌اند و می‌دانند که کارش این نیست که اتهامی را با اتهامی پاسخ گوید و با تعمیق جدائیها، دشمنیها را ادامه دهد. چون ایمان دارد که زبان گفت و گو مفیدتر است و روزی علیه زبان کینه و دوری ابدی میان دو کرانه مدیترانه غلبه می‌کند. تنها چیزی که می‌تواند راه را به سوی این مهم هموار کند اندیشه آزاد و استوار بر عقلانیت است. گمان می‌کنم ترجمه آثارش به شکلی شایسته و روشن تا پایان پیش برود، مواضع و جوانب فکری او به شکل صحیح آن در دسترس همگان قرار خواهد گرفت. ولی ارکون زبانی آکادمیک و پیچیده دارد و اندیشه‌های خود را با لایه‌هایی از حذر و احتیاط می‌پوشاند و با اصطلاحات جدیدی، برگرفته از علوم انسانی مختلف، سنگینش می‌کند. دست آخر اینکه خواندن آثارش در زبان فرانسه که به آن می‌نویسد دشوار می‌شود، و همین دشواری ترجمه عربی‌شان را دشوارتر می‌کند. یک بار به او گفتم که هر کتاب ترجمه شده او را چند بار باید شرح داد تا آن طور که باید فهمیده شود... افزون بر این او از آخرین و پیشرفته‌ترین مواضع فکری غرب سخن می‌گوید، در حالی که روشنفکر متجدد عرب درست از این مباحث و اشکالاتشان آگاه نیست، در نتیجه بر اثر نقص اطلاعات تناقض و بدفهمی به وجود می‌آید. نمونه ساده و گذرای آن مبحث «سکولاریسم» است. ارکون وقتی در برابر جمهور غرب است (فرانسوی باشند یا غیر فرانسوی)، از افراطی که بر اثر پوزیتیویسم قرن نوزدهم تا نیمه اول قرن ۲۰ دامنگیر این پدیده شد انتقاد می‌کند و خواهان بازاندیشی و تعیین دقیق مرزهای آن می‌شود، به گونه‌ای که بتواند به نیازهای روحی نویافته جامعه فرانسه یا به طور اعم اروپا پاسخ گوید. روشنفکر متجدد عرب از این مبحث چه می‌فهمد؟ می‌فهمد که ارکون مخالف سکولاریسم است.

در واقع او تنها نیست که از تندروی سکولاریستی انتقاد می‌کند، بلکه بسیاری از خود متفکران اروپایی از این مسأله انتقاد می‌کنند (نگاه کنید به تحقیقات امیل پوده، جان پومپرو، یا حتی فیلسوف بزرگی چون پل ریکور). همه اینها خواهان گسترش سکولاریسم قرن نوزدهمی هستند به گونه‌ای که جوابگوی نیازهایی که تاکنون مطرح نبودند باشد؛ سکولاریسمی گسترده و گشوده بر همه ابعاد انسان، از جمله بعد روحی. بنا بر این ارکون مخالف سکولاریسم نیست؛ خواهان و طرفدار آن است. چرا که در جامعه‌ای چون فرانسه سخن می‌گوید که سالهای درازی در آن زندگی و تدریس می‌کند. اما وقتی از سکولاریسم در جهان عرب یا اسلام حرف می‌زند لحنش تندتر و حادث می‌شود و به لهجه متفکران عصر روشنگری قرن نوزدهم شبیه می‌شود. چرا؟ برای اینکه عربها و مسلمانان هنوز سکولاریسم مرحله اول را به چشم ندیده‌اند، در این صورت چگونه می‌توان از آنها انتظار

صلاح‌انقلدی که محافظه‌کاران و اصولگرایان معمولاً از ارکون می‌کنند این است که در تحلیل پدیده اسلامی، و در شکافتن آن از داخل و تجزیه و تحلیل پایگاههای سنتی آن دور می‌رود (بسیار دورتر از آنچه لازم است)، و این چیزی مفهوم و قابل انتظار است، ولی چند سالی است، یعنی دقیقاً از مصاحبه معروفش با روزنامه لوموند راجع به ماجرای سلمان رشدی، انتقادات جدید دیگری از طرف دیگر، یعنی از طرف سکولارها و نوگرایان شروع شده. برخی گمان بردند که محمد ارکون دفتماً مواضع خود را تغییر داده است. آنها نمی‌دانستند سبب این تغییر چه بوده؟ آیا تغییری تاکتیکی است که در برابر کشاکشهای نابرابر است یا تغییری حقیقی و استراتژیک است؟ برخی عمیقاً آزرده و اندوهگین شدند. صریحاً می‌گویم من از جمله کسانی بودم که برای لحظه‌ای سراسیمه شدم، ولی از آنجا که او را از نزدیک می‌شناسم و بیش از ۱۵ سال است، که هم از لحاظ ترجمه و تفسیر و مقدمه‌نویسی با اندیشه او دمخور هستم و از بابت گسترده بودن اندیشه‌اش مطمئن بودم، می‌دانستم که صاحب «نقد عقل اسلامی» مواضع خود را به آسانی عوض نمی‌کند و در تعیین وظیفه مهم خود به بیراه نمی‌رود.

سوء تفاهم پیش آمده سببش این بود که ارکون نه در یک جبهه، که در دو جبهه می‌جنگد: جبهه غرب و روشنفکران غربی (یا بهتر است بگوئیم جامعه عمومی غرب)؛ و جبهه اسلام و روشنفکران عرب. او وقتی با دسته اول رو برو می‌شود، بر بعضی چیزها اصرار می‌کند؛ ولی وقتی با جمهور دوم سخن می‌گوید طبعاً چیزهای دیگری گوشزدش می‌کند. چون به قول معروف، هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. اما این به هیچ وجه معنی‌اش این نیست که او از مواضع سیاسی خود عدول کرده است. ولی کسی که با او و اندیشه‌اش از نزدیک آشنا نیست دچار توهم می‌شود. شیوه شخصی او این است که با هر جمهوری که صحبت می‌کند زنگ خطر را در گوشش به صدا در می‌آورد: اگر برای اروپائیان سخن بگوید آنها را ملامت می‌کند که پیش از صادر کردن احکام منفی در مورد میراث اسلامی و فرهنگ عرب، اصلاً زحمت اندیشه و جستجو را به خود نمی‌دهند. بنا

عقل کلاسیک دستاوردهای مهمی بر جا گذاشت که به هیچ رو نمی‌توان نادیده‌شان گرفت. آنچه مدرنیسم یا مدرنیسم کلاسیک خوانده می‌شود (چون پاره‌ای از پسامدرنیسم سخن می‌گویند)، رهاورد این عقل است. عقل کلاسیک به مسلمانی اعتقاد داشت. فحوای این مسلمانات این بود که عقل می‌تواند اگر روند کارش را طبق قواعد دقیق و استواری که خود پایه می‌گذارد بریزد می‌تواند به حقیقت برسد. اسپینوزا کتاب معروفش «اخلاق» را به طور کامل بر پایه این عقل کلاسیک نوشت که به شکلی صحیح پایه‌ها و برهانهایی برخلاف منطق ارسطو را به کار می‌گرفت. اسپینوزا می‌گفت که عقل اگر از همه این شیوه‌ها استفاده کند حتماً به برهانهای قانع‌کننده و متقن می‌رسد. این است جوهر عقل کلاسیک، پیش از اینکه علم جدید متعرض منطق ارسطو و مسلمانات پیشین آن شود. ما اکنون وارد مرحله جدیدی شده‌ایم که از مرحله عقل کلاسیک فراتر می‌رود و برخی آن را مرحله پسامدرنیسم می‌نامند. این اعتقادی است که دانشمند ایستمولوژیک بلژیکی پریگوژن^{۲۰} دارد و آن را اخیراً در کتابی به نام «پایان عصر یقینها» بیان کرده است. (ارکون به یکی از کتابهای کتابخانه‌اش که تازه خوانده اشاره می‌کند). مقصود پایان یقینهای علم کلاسیک برجا مانده از عصر نیوتن است. خبر داریم که فلاسفه عصر روشنگری به اسم نیوتن سوگند می‌خوردند (عبارت ستایش آمیز ولتر در حق نیوتن را به یاد بیاور، یا به این عبارت معروف کانت در مورد نیوتن فکر کن که گفت: اگر نیوتن نمی‌بود، کانت هم وجود نمی‌داشت). بنا براین اکنون به مکانیسمی دیگر یا تصور جدیدی از جهان گذر می‌کنیم. اکنون جهان علم جهش کوچکی کرده و دارد دیدگاه ما را نسبت به جهان دگرگون می‌سازد. به عبارت دیگر از نظریه نیوتن دیگر کاری ساخته نیست. و سرانجام اینکه فلسفه‌ای که نظریه نیوتن بر آن استوار بود در معرض انتقاد قرار گرفته است.

هاشم؛ ولی وقتی از این همه دگرگونی سخن می‌گوئی، مراد تو اروپا و غرب است. چگونه می‌توان مشکل را از دیدگاه خودمان مطرح کنیم؟ دیگر اینکه معتقد نیستی بین عربها و غربیها تفاوتی تاریخی هست؟ ارکون؛ طبعاً، تفاوتی تاریخی هست، آن هم از نظر زمانی یک تفاوت چهار قرنی. بدون در نظر گرفتن این تفاوت تاریخی در زمینه‌های مختلف، نمی‌توانیم رابطه این عربها و غربیها را بفهمیم. مقصودم زمینه‌های مادی و فکری توأمان است. کافی است دو ساعت سوار هواپیما شوی و وضع دو طرف مدیترانه را مقایسه کنی تا ببینی که تفاوت چقدر است. این مسأله‌ای است که ما نباید حتی وقتمان را بر سر مناقشه آن تلف کنیم. باید بدانی که از آن پس و از قرن شانزدهم و هفدهم عقل در اروپای غربی رو به زوال گذاشت. از همان لحظه عقل بر پایه‌هایی جدید استوار شد که با پایه‌های قبلی یکسره متفاوت بود. بار دیگر به اسپینوزا و دکارت بازگردم. اینها در قرن هفدهم چه کردند؟ عقل فلسفی را از هیمنه عقل لاهوتی مسیحی آزاد کردند. از آن پس اروپا برتری بی‌حد و حصر خود را بر جهان اسلام آغاز کرد و «آزادسازی بزرگ» تدریجاً راه افتاد. به همین دلیل بر کاری که آنها کردند بهایی نمی‌توان نهاد. آنها به عقل و ذات بشری، پس از آزاد کردنش از مغاک عقل لاهوتی قرون وسطائی، استقلالی ذاتی بخشیدند. می‌دانی معنی این کار چیست؟ و انقلابی که در تاریخ اندیشه به

داشت دفعتاً و بدون گذار از مرحله اول، سکولاریسم مرحله دوم را بفهمند؟ چرا که نباید فراموش کرد که سکولاریسم مرحله اول دستاوردهای مثبتی داشت که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ چون توانست شایستگی خود را در حل مسائل مربوط به مذاهب و طوایف جامعه اروپا به اثبات برساند، طبعاً از جمله مشکلات دیگر، و بیش از همه آزادی بیان و عقیده و تشکیل جامعه مدنی، بر پایه‌های استوار و متین، که با هر بادی فرو نریزد، ولی پس از گذشت بیش از ۱۰۰ سال از تأسیس آن، رفته رفته برخی نواقص آن رو به ظهور گذاشته است. آیا غیر از برطرف کردن این نواقص چاره‌ای هست؟ این در هر حال معنی‌اش بازگشت از سکولاریسم نیست؛ تکمیل و اغنای آن است زیرا اندیشه نیز چون زندگی دائماً در حال تغییر و تصحیح است. و این روندی بی‌پایان است.

در واقع من پس از سالهای دراز فهمیدم که بدفهمی ما از نوشته‌های ارکون ناشی از این نقطه اساسی است؛ و آن تفاوت تاریخی میان عربها و غربیهاست. پی بردم که اگر این مسأله را جدی نگیریم به طور حتم در حل اشکالات خود با موانع رو به رو خواهیم شد. پس بدانید و از قضیه آگاه باشید.

من این بار از جوامع اسلامی و عربی صحبت می‌کنم و صحبت من ناظر به وضع تاریخی خاصی است که می‌گذرانند و نیازها و چشم‌اندازهایشان خواهد بود.

از این رو به خاطر اسباب و دلایل بسیار دیگر سعی کردم این مصاحبه را با محمد ارکون انجام دهم تا بعضی ابهامات موجود در این زمینه، بخصوص در مورد مسائل بنیادی برطرف سازم. خواننده مرا خواهد بخشید اگر به او بگویم که بعد از پیاده کردن نوار مصاحبه و ترجمه متن از فرانسه به عربی، نفسی به راحتی کشیدم. احساس کردم که مواضع ما — به ویژه — کاملاً بر هم انطباق دارند.

در مورد رابطه با غرب و مفهوم تفاوت تاریخی بین ما و آنها، و مسأله موضعگیری در برابر عصر روشنگری و عقل کلاسیک و مسأله مدرنیسم و پسامدرنیسم کاملاً بر هم منطبق‌اند. اعتراف می‌کنم که قبل از رفتن به دیدار او برای مصاحبه، از این مسأله کاملاً اطمینان نداشتیم. بیم آن را داشتم که در برابر بعضی مواضع رادیکال که اخیراً در روزنامه «الحیات» (چاپ لندن) گرفته بودم و بحثهایی را برانگیخته بود، محافظه‌کارهایی نشان دهد. ولی تعجب کردم وقتی دیدم که او این مواضع را در بست تأیید می‌کند و تشویق می‌کند که همچنان به این مواضع ادامه دهم و طبعاً پاره‌ای مسائل تازه را به آنها اضافه کنم. خواننده می‌تواند بعد از خواندن این مصاحبه خود در این باره قضاوت کند.

هاشم؛ مسأله مدرنیسم و پسامدرنیسم را از نظر خودت چگونه می‌بینی؟ مقصودم این است که این دو قضیه را از نظرگاه روشنفکران و روشنگران عرب و اسلام چگونه ارزیابی می‌کنی؟

ارکون؛ در این مورد میان روشنفکران عرب و مسلمان بدفهمیهای فراوان هست و قضیه عموماً به طرز صحیحی میان آنها مطرح نشده. نظری که در مورد تمرکز بر عقل کلاسیک یا مدرنیسم کلاسیک داری درست است. مقصودم عقلی است که دکارت و اسپینوزا طرح کردند. چرا؟ برای اینکه

²⁰ Prigogène, la fin des certitudes, Paris, 1996.

اصولگرا می‌تواند به این کشورها بازگردد؟ طبعاً نه. چرا که اروپا برای روبرو شدن با مشکل‌ترین مساله در تاریخ وقت کافی داشت، یعنی تدریجاً با آن روبرو شد و مراحل آن را با شکیبائی و تأنی گام به گام پیمود و پیش از اینکه از مرحله‌ای بگذرد، مرحله تازه‌ای را شروع نکرد. پیشرفت راسخی را که نمی‌توان از آن بازگشت یا شکستش داد، بعداً خودش صورت می‌گیرد. ولی آتاتورک برای تغییر و تکامل و خارج کردن ترکیه از عقب ماندگی و قرن وسطا شتاب داشت. شاید چون برای اجرای تغییرات لازم وقت کافی نداشت، سعی کرد به جای روبرو شدن با مشکلات، مرحله به مرحله و لحظه به لحظه، از فراز آنها بپرد یا دورشان بزند، ولی این بدان معنی نیست که او حسن نیت نداشت، چون عملاً می‌خواست کشورش پیشرفت کند و از عقب ماندگی بیرون آید.

هاشم: نظر تو درباره این قضیه چیست که بعضی، بخصوص پس از دخالت در قضیه سلمان رشدی و مصاحبه‌ای که با روزنامه لوموند کردی، متهمت کردند که مخالف روشنگری هستی؟

ارکون: همه اینها مجادلات زودگذری هستند. مصاحبه‌ای که به آن اشاره می‌کنی، در میان بعضی از روشنفکران فرانسه و عرب واکنش تندی برانگیخت، برای اینکه روند کلی قضیه را در نظر نگرفته‌اند. آسان است که من با ولتر هم عقیده، یا طرفدار روشنگری باشم، یا مخالف تاریکاندیشی، تمامیت خواهی و افراطیگری و الخ... ولی باید امور را در روند واقعی آنها ببینی، یعنی در بستر عربی و اسلامی و جهانی‌شان. عربها و مسلمانان، به طور کلی، در مرحله تاریخی جداً دشواری به سر می‌برند و به دلایل مختلفی، هم در داخل و هم در خارج احساس حقارت و سرشکستگی می‌کنند. همچنین احساس می‌کنند که از کاروان تمدن و پیشرفت بسیار عقب افتاده‌اند و نمی‌توانند به آن برسند. یا وقتی می‌پندارند مثلاً به آن رسیده‌اند، باز هم می‌بینند که این کاروان بس جلوتر از آنهاست. همین چیزها باعث نومیدی و دلسردی آنها می‌شود. مشکلات فقر مزمن هم که اکثریت توده رفتارشان هستند که دیگر جای خود دارد. طبیعی است که در چنین شرایطی «آزادی خواهی و آزاداندیشی» صورت چیزی تجملی به خود می‌گیرد و خبر از سبیری شکم می‌دهد! در این صورت است که سنت و میراث برای این توده‌های گرسنه میلیونی به صورت مفری برای رهایی در می‌آید، که به آن متمسک شوند و چون غریقی به آن بچسبند. تو هم — یه عنوان متفکر یا نویسنده، حق نداری آنها و اعتقاداتشان را به سخره بگیری و یا تحقیرشان کنی. این همه چیز بود که می‌خواستیم آن موقع بگوییم. ولی باید به آن اضافه کنم که که میراث عربی — اسلامی باید مورد همان مطالعه نقادی — تاریخی‌ای قرار گیرد که در مورد میراث تاریخی از قرن هفدهم ساری و جاری شده. ولی کسی به حرف من توجهی نکرد، تنها نیمی از حرفهایم را گرفتند و نیم دیگر را رها کردند. فراتر از آن اینکه، گمان کردند که من با حقوق بشر ضدیت دارم! انگار برای نشان دادن طرفداری از حقوق بشر باید همه جا جار زد و با آن بی‌زینس کرد!... واقعاً خجالت آورست... موضعی که من گرفتم، برای من در محافل اروپایی و غربی به طور کلی مشکلات زیادی آفرید. آسان نبود که با آرامش مسائل

وجود آورد چه وسعتی داشت؟ طبعاً تنها آنها نبودند که این کار را کردند؛ همه کسانی که بعد از آنها آمدند، یعنی ولتر و دیدرو و روسو و اصحاب دایرةالمعارف و کانت و قبلاً فیلسوفان انگلیسی همین کار را کردند... اما مقصود از استقلال ذاتی چیست؟ یعنی اینکه ذات بشری از آن پس به صورت عنصری درآمد که اخلاق و قواعد رفتار بشری را تنظیم می‌کرد و مسئولیتهای خاص جامعه را به عهده می‌گرفت. قانونگذاری و وضع قوانین به صورت رسالتی صرفاً بشری درآمد. و این چیزی است که عقل بشری در روزگاران سابق جراتش را نداشت. انسان ایداً جرات نداشت خود معیار خود گردد و از معیاری خارجی که قرن‌ها بر او فرمان می‌راند رهایی یابد. سرانجام اینکه جایگاه عقل کلاً از آنچه در قرون وسطی بود، تغییر یافت؛ اکنون در برابر عقل جدیدی قرار گرفته بودیم. با عقلانیتی روبرو می‌شدیم که برتری بر تمامی ملل کره خاکی را برای غرب فراهم کرد — این چیزی است که مرتباً باید گفت و بر آن تأکید کرد تا به راز برتری غرب خوب پی برد. به این ترتیب ما — یا اروپا — مرحله عقل لاهوتی قرون وسطایی را پشت سر نهادیم و به مرحله عقل نوین کلاسیک پا گذاشتیم. همین طور، اروپا نیز اکنون از مرحله عقل کلاسیک که بر مقولات یقینی مطلق است خارج می‌شود و به مرحله عقل نسبی یا نقدی که پیوسته با تصحیح مسیر خود یا تعدیل آن — در صورت لزوم — خود را تجدید می‌کند، وارد می‌شود. این همان چیزی است که برخی آن را «عقل پسامدرن» می‌خوانند؛ عقل متواضع‌تر، ولی دقیق‌تر و فعال‌تر توأمان، (عقل دوره پس از فروپاشی ایدئولوژیهای بزرگ، مقولات یقینی و دگم) — ولی این عقل جدید از تبلور معرفت و ایمان به امکان پیشرفت باز نمی‌ماند، چون امکان دارد، از هاویۀ نیهیلیسم و گمگشتگی سقوط کند، چنانکه بعضی فلاسفه اروپا در این هاویۀ افتادند — تنها فرق میان عقل مدرنیسم/ و عقل پسا مدرنیسم این است که این عقل دوم در حالی که معارف جدیدی را تولید می‌کند می‌داند که به حقیقت مطلق نمی‌رسد. او به حقایق نسبی و گذرایی می‌رسد که اگر چه مدت درازی دوام می‌آورند، به طور حتم ابدی نخواهند بود. با این همه اسپینوزا و دکارت معتقد بودند که عقل می‌تواند به حقایق مطلق و متیقن نهایی برسد.

هاشم: در برابر همه اینها — ما عربها و مسلمانان — چه جایی داریم؟

ارکون: ما ناگزیریم به جای یک کار، دو کار کنیم تا بتوانیم خودمان را به غربیها برسانیم، یا این خیال را داشته باشیم که روزی به آنها برسیم. ما نخست باید جبران مافات کنیم. این روندی است سترگ و هولناک، و وقت و تلاش زیادی می‌خواهد. چون عقل کلاسیک در زمان خودش دست به کار بزرگی زد، به این معنی که جرأت کرد به مصاف عقل دینی مسیحی برود و با او جنگی حقیقی را شروع کند یا با زبانی صریحتر با او سخن بگوید. این گامی بزرگ است و برای آزاد کردن انسان گزیری از آن نبود. و این تاکنون میان ما، یعنی با سبکی اسلامی، عربی یا غیرعربی، انجام نشده است. این کار حتی در ترکیه سکولار هم انجام نشده است. ترکیه زمان آتاتورک به جای اینکه مثل اروپا با مشکل رو به رو شود، آن را دور زد. از این رو نمی‌توان گفت که آتاتورک از غرب تقلید کرد. چون اگر به درستی از آن تقلید کرده بود، جریان اصولگرا دیگر با این قدرت به ترکیه باز نمی‌گشت. در عوض به فرانسه و آلمان یا هلند نگاه کن... آیا جریان

را روشن کرد، چون موج تندی در مخالفت با اسلام در رسانه‌ها راه افتاده بود. اکنون و بعد از فروکش کردن آن هیاهو، می‌توان چنین گفت: ما در جبهه عربی و اسلامی نیاز به آن داریم که نه از یک امر، بلکه از دو امر دفاع کنیم: اول دفاع از دستاوردهای مثبت عقل روشنگری، به ویژه در این شرایط که شاهد رجعتی هولناک هستیم. باید اعتراف کنیم که عصر روشنگری عقل را از چنبر لاهوت دگماتیک کهن آزاد کرد. عقل قرن هیجدهم توازن داشت و برای نقد متون از شیوه‌های تاریخی بهره می‌برد...

دوم نقد خود عقل روشنگری و دستاوردهای آن و جدا کردن دستاوردهای مثبت آن از منفی‌اش. می‌توان از گذشته درس گرفت و تنها دستاوردهای مثبت را نگه داشت. باید دانست که عقل دوره روشنگری، به رغم عظمتش، به حال اول خود نماند. این عقل، چنانکه روزی می‌پنداشتیم، عقلی مطلق نیست. تلاش برای نقد مدرنیسم چنانکه امروز در محافل فلسفی پیشتاز اروپا و آمریکا در جریان است، به همین خاطر صورت می‌گیرد. گمان می‌کنم که برخی از روشنفکران عرب بی آنکه به عواقب بزرگ کارشان ببینند می‌خواهند میراث یا سنت را نقد کنند یا کلاً از میانش بردارند. اعتقاد من این است که اگر این روند نقد میراث را با تجرید فلسفی یا تجرید لاهوتی همراه نکنیم، بسیار زیان خواهیم کرد. معنی این حرف این است که باید بدیلی استوار ارائه دهیم و گرنه مردم به این آسانی دست از گذشته بر نمی‌دارند. اما از آنجا که ایدئولوژی میراث از لحاظ سیاسی به ما فشار می‌آورد، برخی روشنفکران کاسه صبرشان لبریز شده و می‌خواهند کلاً و با سرعت هرچه تمامتر از دست آن رها شوند. ولی این غیرممکن است. زیرا نمی‌توانی در جنگی که با آن داخل شدی، از گذشته‌گرایی میراث یا از رسوبات آن رها شوی، چون میراث به ریشه‌ها یا عقبه‌های خود متمسک می‌شود. کافی نیست بگویی من مخالف گذشته یا میراث هستم و این میراث و گذشته به خودی خود از بین برود یا دود شود و به هوا برود. این یک توهم است و سرابی بیش نیست. غیر از این میراث فونکسیونهای دیگری هم دارد و هم‌اکنون منفی نیست. میراث برای میلیون‌ها انسان بی‌پناه افقهای امیدبخشی آفریده است. و از آنجا که تو نمی‌توانی از نظر مادی به داد این بی‌پناهان برسی، حق هم نداری آنها را از تعلق به گذشته و میراث بازشان داری. زیرا میراث و سنت تنها سکوی پرتابی است که برایشان مانده است. اینجا پای یک عمل انسانی در میان است. انسان نمی‌تواند بدون امید زندگی کند. امید یک بُعد روحی اساسی از ابعاد وجود بشری است. امید آغوش گرم و حافظه عمیق جمعی است، و به هیچ شکل آن را نمی‌توان دست‌کم گرفت ولی باید آن را زیر ذره‌بین علم نهاد و این بزرگترین سپاس و احترامی است که می‌توان در حق آن به جا آورد.

هاشم: ولی فلاسفه عصر روشنگری فرانسه در قرن هیجدهم در زمانی زندگی می‌کردند که در آن مردم مثل مردم امروز کاملاً فقیر و بی‌پناه نبودند. با وجود این مسئله مانع از آن نشد که دست از نقد میراث و ترویج روشنگری بردارند...

ارکون: بله، همین طور است که می‌گوئی. ولی چرا؟ برای اینکه دقیقاً بدیل جدیدی برای مردم آفریند که از امیدی که میراث مسیحی برایشان آفریده بود مصداق بیشتری داشت و دسترسی به آن آسان و ممکن بود. این امید

یا مولود جدید را می‌توان چنین توصیف کرد: عقل خودش بنفسه، و با امکانات مخصوصی که دارد می‌تواند راه پیشرفت را برای بشریت هموار سازد. اینجا باید مفهوم پیشرفت و نقش بزرگی را که در رهایی تمدنی و فکری اروپا بازی کرد به یاد بیاوریم. اگر جاذبه این مفهوم نبود توانها به جوشش در نمی‌آمدند و اتفاقات فرخنده بعدی رخ نمی‌داد. در واقع عقل دوره روشنگری به وعده‌هایی که در مورد بیان توانایی‌اش در حل مشکلات جامعه و ساختن تمدنی درخشان در این کره خاکی داده بود، به طور کامل وفا کرد. اگر خلف وعده می‌کرد، اروپائیان از او رو بر می‌گرداندند. سرانجام اینکه بدیلی که عقلانیت کلاسیک - عقلانیت دوران روشنگری - عرضه کرد، مصداق حقیقی یافت و امید مردم را مبدل به یأس نکرد. به این دلیل فلاسفه عصر روشنگری بر روحانیون مسیحی پیروز شدند و بساطشان را برچیدند. از پس آن رهایی درخشان نخستین، هنوز علم تا به روزگار ما به اختراعات و اکتشافات خود ادامه می‌دهد.

هاشم: بعد از اینکه غرب به مدت دویست سال یا بیشتر، عقل روشنگری را آزمو، چگونه می‌تواند بی‌انکار دستاوردهای این عقل، از آن بر بگذرد؟ به نظر تو نقد مدرنیسم و برگزشتن از آن چگونه صورت می‌گیرد؟

ارکون: باید افزود که عقل به رغم همه دستاوردهای پیشین خود هنوز کارش را با دین و روند آن تمام نکرده است. به این معنا که بر خود می‌بندد مسأله دین (و روحانیات را به طور کلی) به محک نقد بکشد. حالا که سخن به اینجا کشید باید گفت که از دستاوردهای انکارناپذیر مدرنیسم یکی این است که نشان داد عقل ذاتاً مستقل است. نباید دنباله‌رو چیزی باشد. عقل این استقلال خود را پس از کشاکشی دراز و جانکاه به دست آورد. وقتی صحبت از استقلال عقل در دوران روشنگری می‌کنیم مقصودمان این است که تنها نیروی موجود در میدان است، و از آن پس امید خود را به کمک یا یاری جهان خارج از دست داد. بند ناف عقل با نیروهای فراتر از خود بریده شده بود. این مسأله اکنون برای ما صورتی قطعی و محقق دارد. منظورم عقل در مدرنیسم چنین جایگاهی دارد. و سرانجام اینکه خود مسئولیت این تنهایی را به دوش می‌کشد. در گذشته می‌توانست در صورت بروز اشتباه یا حادثه یا مصیبتی، بار مسئولیت را بر دوش نیروهای غیبی یا خارجی بیندازد، ولی امروز تنها خود مسئول است. عقل برای این آزادی بهایی گران پرداخته است. او همیشه ناگزیر است محتاط و هشیار باشد تا از مرز صحیح منحرف نشود و کارش به ناعقلی و ناعقلانیت نکشد. باید مواظب باشد به کترراهه نیفتد و به یک نظام پوزیتیویستی، خشک یا سرکوبگر و تمامیت‌خواه تبدیل نشود. در چنین حالتی عقل به تفضیل خود تبدیل می‌شود و به جای اینکه ابزار رهایی‌بخش گردد، ابزار سرکوب و ترور می‌شود. این چیزی است که عملاً در تاریخ رخ داد. عقل اروپایی چند بار از مسیر خود منحرف گردید و این انحراف به فجایع جهانی عظیمی انجامید. هیتلر محصول این انحراف بود که عقل روشنگری گرفتارش شد. هیتلر زاده افغانستان یا پاکستان نبود؛ هیتلر در پیشرفته‌ترین کشورهای اروپایی به دنیا آمد: آلمان قرن ۲۰. ولی فاجعه هیتلر باعث نمی‌شود چشم بر دستاوردهای مثبت عقل روشنگری ببندیم و به عقب برگردیم یا خودمان را در دامن عرفان بیندازیم و از قافله تمدن عقب بیفتیم. نه! به جایش باید تجربه عقلانی اروپا را بار دیگر خوب و هشیارانه بررسی کنیم و ببینیم این انحراف چگونه و چرا به وجود آمد. یا مثلاً رسوایی اخیر «جنون گاوی». اینها نشانه انحراف تمدن از اصول

صحیحش هستند. عقل روشنگر و آزاد انسانی به عقلی ابزار، فرصت طلبانه، سرمایه دارانه و سرد تبدیل شده است؛ عقلی برای دست یافتن به سود، به هر شکل و با سریعترین وجه ممکن. تندرستی و مصلحت عمومی دیگر برایش مهم نیست؛ آلودگی محیط زیست و انهدام طبیعت نتیجه همین عقل است. این انحراف خطیر که عقل غربی گرفتارش شده همان است که در معرض انتقاد شدید مکتب فرانکفورت، میشل فوکو، هابرماس، آلن تورین و بسیاری دیگر قرار گرفته است. نقد عقل معنی‌اش رها کردن عقل نیست؛ بلکه تصحیح مسیر و گسترش آن و تبدیلیش به عقلی انسانی‌تر و کمتر خودخواهانه است، یعنی تبدیل آن به حالتی است که در آغاز عصر روشنگری داشت. طبعاً نهیلیست‌هایی در جانب اروپا هم هستند که در واکنش بر آنچه گذشت، می‌خواهند عقل را از بیخ و بن بر کنند. طبعاً این نمی‌تواند موضع ما باشد.

اما در مورد واری مذهب مدرنیسم در قبال دین، باید گفت: باید بدانیم که ادیان بزرگی چون اسلام و مسیحیت و یهودیت و بودیسم و ... الخ، اگر بدانیم چگونه به آنها گوش بدهیم یا به عمق تجربه تاریخی آنها پی ببریم، در می‌یابیم که بسیاری از جنبه‌های روحی و فرهنگی ما را ارضا می‌کنند. ما نباید هر چه را به بهانه اینکه قدیم و فرسوده است و زمانش گذشته، کنار بگذاریم. نه، این جایز نیست. برای اینکه با این کار تاریخ روحی و فرهنگی بشریت را ابرتر خواهیم کرد. از این رو، چنانکه می‌دانی، من بر بعد روحی در اسلام و همین طور بر بعد فرهنگی و فلسفی آن تأکید فراوان می‌کنم. و این چیزی است که معمولاً حرکتهای افراطی اسلامی از کنارش می‌گذرند و فقط به قدرت و خصومت و بعد ایدئولوژیک دین فکر می‌کنند. دین به اسم دین آلوده شده است؛ چنانکه عقل را نام عقل ویران کرده‌اند... ولی باید امور را به حال اولشان برگرداند، و دین و عقل را پیراست و آنها را از انحرافی که گرفتارش شده‌اند، یا از به کارگیری غلط رهایی بخشید. شاید واکنش مفرط نسبت به دین در قرن نوزدهم یا قبل از آن سبب هیمنه دستگاه محتسبانه و سیاه لاهوت در قرون وسطا باشد. ولی امروز دیگر معنایی ندارد، به ویژه در مورد اروپا. چون اروپا از آن شحنة سیاه هول‌آور به طور کامل رهایی یافته است. و دست آخر اینکه می‌توان رابطه جدیدی با دین برقرار کرد؛ رابطه‌ای کاملاً آزاد و خالی از هر قید و بند و اکراه. چون تجربه انسانی از ساحت علوی در واقع تجربه آن مطلق است که انسان را تا اعلا درجات می‌برد و حساس تعالی درونی او را ارتقا می‌بخشد. و اینها عوامل یا بذره‌های مثبت در دین است و نباید به شکل پوزیتیویستی و سر و دم بریده که در بعضی از محافل غرب حاکم است، از کنارشان گذشت.

هاشم: آخرین سؤال: چگونه با غرب و تمدن آن، یا با مدرنیسم و پسامدرنیسم روابط صحیح و سلیمی برقرار کرد؟
 ارکون: در این مورد باید به دو نکته اشاره کرد: نخست اینکه عقل اسلامی تا آغاز قرن نوزدهم در تبلور مدرنیسم هیچ نقشی نداشت. بالاخره این مدرنیسم خارج از آن متولد شد و خارج از آن پرورش یافت. دوم اینکه این وضع ضرورت بازگشت به عقب و آشنایی با مدرنیسم عصر کلاسیک را برای ما به صورت امری مبرم در می‌آورد؛ یعنی مدرنیسمی که از قرن ۱۷ تا تقریباً سال ۱۹۵۰ حاکمیت داشت.

همه فتوحات و موفقیت‌های علمی و فلسفی که در خلال این سه قرن در اروپا رخ داد، تا آغاز قرن نوزدهم برای ما ناشناخته مانده بود. آشنایی ما با آن هنوز ناقص، پراکنده، و احياناً مشکوک است. سرانجام اینکه باید در زبانهای اساسی اسلامی — چون عربی، ترکی، و فارسی — شناخت کاملی از این پیروزیها حاصل کرد. به سخن دیگر، مرور کردن مرحله مدرنیسم کلاسیک ضرورتی تاریخی است. شاید ناگزیر باشیم مراکز پژوهشی استواری، شبیه «بیت الحکمه» ای که مأمون در قرن سوم هجری برای انتقال و ترجمه اندیشه یونانی پایه گذاشت پایه بگذاریم. ما برای انتقال اندیشه اسلامی به چنان مرکزی نیاز داریم. عربها برای تجربه عقل مستقل در تاریخشان برای نخستین بار — مقصودم عقل مستقل از مسلمات لاهوت دینی — ناگزیر باید از این مرحله بگذرند. باید طعم آزادی و معنی خروج از قفس را بچشند: خروج از قفس، زندان یا پيله ای که برای خود ساخته و بافته‌اند. هر کس چیزی جز این بگوید بر خطاست. باید عصر کلاسیک عرب روزی سر بیاید و عصر ایستمولوژیک یا معرفت‌شناسی عمیق (با هدف جستجوی حقیقت، قبل از هر چیز)، آغاز شود. از این همه هیاهو و غوغای ایدئولوژیک واقعاً سرسام گرفتیم...

پس از اینکه به ضرورت تاریخی مرور عقلگرایی عربی — اسلامی اعتراف کردیم، می‌توانیم سریعاً به مرحله بعدی برویم: مرحله پسا کلاسیک. مقصودم این است که در این هنگام می‌توانیم از آنچه در خلال قرون گذشته در سیر مدرنیسم رخ داده، درس و عبرت بگیریم. می‌توانیم این مسیر را از سرند نقد بگذاریم، و این چیزی است که بزرگان فلسفه اروپا و آمریکا سی سال است بدان مشغولند. باید از آنچه — بخصوص — در نیمه دوم قرن نوزدهم رخ داد، درسها و عبرتها بگیریم. واقعاً در این مدت چه اتفاقی افتاد؟

اول اینکه آزمون استعماری فرو پاشید. این فروپاشی با فروپاشی امیدی همراه شد که بر عقل، به عنوان ابزار پیشرفت بشری، به شکلی بیکران بسته بودند. این امید بعد از رخ دادن فجایعی چند بکلی نقش بر آب شد و تصویری که معتقد بود گرایشی انسانی و فراگیر از این عقل زاده می‌شود یکسره از میان رفت. طبعاً این رؤیای بزرگ عصر روشنگری بود ولی جامعه عمل نپوشید. چرا؟ به سبب خودخواهی بشر، و برای این که به تجربه ثابت شد که این عقل به رغم عظمت آن، محدود است و جهان‌شمول نیست. گواه محدودیتش هم این بود که ملتها و فرهنگهای غیراروپایی را در شمار نیاورد. اگر چنانکه اصحابش گمان می‌کردند جهان‌شمول بود، فرهنگهای دیگر را در شمار می‌آورد و تار و مارشان نمی‌کرد؛ بر عکس، به جای آن از انسان در همه نقاط جهان و با همان حدت دفاع می‌کرد.

هاشم: ولی تودوروف می‌گوید که روسو و منتسکیو در میان فلاسفه دوران روشنگری تنها کسانی بودند که به نژاد بشر به عنوان یک کل می‌اندیشیدند، و تنها ملل اروپایی و منافعشان مدنظرشان نبود...

ارکون: نه، نه، این درست نیست. روسو تنها در چارچوب جامعه اروپایی می‌اندیشید و فکر و ذکرش همان بود. شاید از انسان به شکل عام صحبت می‌کرد، ولی کلامش رنگی احساساتی و رمانتیک داشت و چیزی را جا به جا نمی‌کرد. دلیل آن هم این بود که اروپائیان تا با مسلمانان و عربها و

افریقائیها و سرخ پوستها و ... الخ شروع به مراوده کردند، بلافاصله آن تصور سلسله مراتبی از انسان و جهان و به طور کلی فرهنگ حاکم را در موردشان ساری و جاری کردند (به این معنا که فرهنگهای پست هست و فرهنگهای برتر؛ یعنی نژادهای بشری پست مرتبه و نژادهای بالادست هست...) و مبانی عقل جهان‌شمول را که به طور نظری در میان فلاسفه روشنگری وجود داشت بکلی فراموش کردند. خودت می‌دانی که نظریه‌پردازی یک چیز است و پیاده کردن آن یک چیز دیگر؛ و میان این دو فاصله زیادی هست... تا آنجا که می‌توان گفت حتی داخل جوامع اروپایی نیز از پیاده کردن اصل برابری همه چیز خبری نیست. وضع طبقه کارگر اروپا در قرن نوزدهم چگونه بود و کارفرمایان با آنها چگونه رفتار می‌کردند؟ پیش از اینکه سندیکاها به وجود بیایند و از حقوق کارگران دفاع کنند و آنها را ذره ذره از حلقوم کارفرماهاشان بیرون بکشند، افراد این طبقه روزی چند ساعت کار می‌کردند؟ قبل از آن مانند بردگان با آنها رفتار می‌شد. (محص نمونه کتاب انگلس، **وضع طبقه کارگر انگلیس در قرن نوزدهم** را بخوانید.) زنان در فرانسه که دیگر جای خود داشتند. می‌دانی که چه وقت به حق رأی دست یافتند؟ — در زمان دوگل، یعنی پس از جنگ جهانی دوم...



مینیاتور، دو عاشق، اثر رضا عباسی، عصر صفوی

اما در خصوص کشورهای جنوب، یا جهان سوم، هرچه دلت می‌خواهد می‌توانی بگویی. دنیای غربی اگر بخواهد این کشورها توسعه یابند و همه افرادشان به کشورهای اروپایی مهاجرت نکنند، باید روابط سیاسی خود را به طور اساسی با این کشورها اصلاح کند — چون غرب است که بر تمام مقدرات جهان فرمان می‌راند. غرب اکنون بیش از هر وقت دیگر در گذشته بر این کشورها سیطره دارد. آشکار است که این وضع نمی‌تواند ادامه یابد؛ هشتصد میلیون از مردم در اروپا و آمریکا در رفاه کامل به سر می‌برند، و بقیه ساکنان کره زمین با گرسنگی دست به گریبان‌اند و از بینوایی رنج می‌برند. این یک عدم توازن فجیع در وضع جهان است، که معمولاً به انفجار و شورشهای پی در پی می‌انجامد. سرانجام اینکه اگر جهان پیشرفته بخواهد نسبت به مبانی عصر روشنگری اول وفادار باشد، بر اوست که آن را عملاً بیازماید و تنها به متن آن روی کاغذ اکتفا نکند. در این هنگام می‌توان به یک فلسفه واقعی و انسانی ملموس و قابل تعمیم در میان تمام ملل کره زمین رسید؛ و نه فقط برای بشریتی تجریدی و نظری.

طبعاً این سخنم به معنای این نیست که تمام مسئولیتها را متوجه خارج کنیم، چنانکه ایدئولوژیستهای عرب یا بنیادگرایان کنونی می‌کنند. می‌دانی که موضع من این نیست، چرا که من بر اهمیت «نقد درونی» تأکید می‌کنم و آن را نقطه عزیمتی مهم می‌دانم. واقعیت این است که جرثومه بیماری در میان خودمان، و در داخل است. هرکس خلاف این را بگوید حرفش درست نیست. بنا بر این همه شعار ما باید این باشد: اول از داخل باید شروع کرد. ولی این مانع از آن نمی‌شود که موازنه‌های بین‌المللی و تأثیرات آنها را — منفی یا مثبت — در نظر بگیریم. تحلیل برای اینکه جامع باشد، باید تمام عوامل موثر داخلی و خارجی را در نظر بگیرد.

تاریخ ایران

حمید شوکت

جمشید فاروقی

باقر مؤمنی

شکوه میرزادگی

س. سیفی

محمد حسن حسین بر

محمد حسین صدیق یزدچی

انقلاب مشروطیت پس از یک قرن*

حمید شوکت



با فرصتی که در اختیار دارم، به مسایلی می‌پردازم که دولت‌های مشروطیت در نخستین سال‌های پس از شکست استبداد با آن روبرو بوده‌اند. مسایلی که در سال‌های آتی نیز جریان داشته و هر یک نشانه دو گرایش متفاوت در نگاه به آینده و آتیه انقلاب بوده‌اند. با سقوط محمدعلی شاه و پیروزی انقلاب، محکومیت و مجازات عوامل رژیم سابق، برقراری نظم و آرامش و رفع عقب ماندگی ایران، دشواری‌های اصلی دولت‌های وقت را تشکیل می‌دادند. چگونگی پاسخ به این دشواری‌ها، ویژگی دو گرایش متضاد در انقلاب مشروطیت را آشکار می‌سازد. گرایشی که برابری حقوق شهروندان، رعایت قانون و بهره‌جویی از توانایی‌های غرب را مد نظر دارد و گرایشی که بر انحصار طلبی و ستیز با غرب تکیه می‌کند. در بررسی این دو جریان، می‌توان به نقطه نظرهای ناشناخته‌ای در انقلاب مشروطیت پی برد. نقطه نظرهایی که در انقلاب بهمن نیز، با توجه به تمام تفاوت‌های میان این دو پدیده تاریخی، گاه با شباهتی شگفت‌انگیز شاهد آن بوده‌ایم.

پیرامون محکومیت عوامل ضدانقلاب، گرایشی براین نظر بود که احکام صادره برضد محکومان، باید بدون چون و چرا به اجرا درآید و اهمیتی برای حقوق قانونی آنان قابل نبود، چرا که «برخلاف مصالح مملکت» عمل کرده و «معلوم الحال» بودند. گرایش دیگری بر رعایت حقوق دمکراتیک متهمان، چون برخورداری از حق اعتراض به احکام صادره دفاع می‌کرد. گرایشی بر این نظر بود که انقلابیون می‌بایست از امتیازاتی ویژه، چون حق حمل اسلحه برخوردار باشند و گرایشی که هر امتیاز ویژه‌ای را برای گروهی خاص نادرست می‌دانست. این نگاه در عرصه دیگری نیز رخ می‌نمود. شماری میان حقوق شهروندان مسلمان با ارامنه، یهودیان و زرتشتیان تفاوتی بنیادین قابل بودند و شماری دیگر، شهروندان را فارغ از دینی که داشتند مساوی می‌دانستند. گرایشی، هر رابطه‌ای با «فرنگ» را نشانه اسارت و وابستگی می‌خواند و استخدام مستشاران را باعث بروز «فساد و بی‌دینی در میان ملت مسلمان» می‌شمارد و گرایشی که معتقد بود «ایرانی باید خودش را با زندگی سایر ممالک دنیا تطبیق دهد». روشن است که مدافعان این نظرات، همواره صف یا فراکسیون واحدی را تشکیل نمی‌دادند. اما وجود این آرا و عقاید و تفاوت بنیادین میان آنها انکارناپذیر است. در این صحبت، می‌خواهم به بررسی نظریاتی که در این عرصه جریان

داشته است بپردازم. بررسی مفصل‌تر مسایل این دوره را که از چگونگی پرماجرایی به امضاء رسیدن فرمان مشروطه آغاز شده است، در کتاب زندگی سیاسی قوام السلطنه که در دست انتشار دارم انجام داده‌ام.

با پیروزی انقلاب مشروطه، مجمعی بنام «مجلس عالی» با تقریباً ۵۰۰ عضو که از نمایندگان تجار و اصناف و رهبران ملی و اعیان و شاهزادگان بودند تشکیل شد تا پیش از تشکیل مجلس شورای ملی، کابینه را تشکیل و قدرت اجرایی آن را تضمین نماید. این مجلس، کمیته‌ای به نام «هیئت مدیره» انتخاب کرد که برخی از وزراء و شخصیت‌ها نیز عضو آن بودند و به عنوان جمعی کوچک، قدرت زیادی داشت. جمعی که مردم از چند و چون دستور کار، نحوه فعالیت و ترکیب آن آگاهی چندانی نداشتند. هیئت مدیره با برخورداری از حمایت «مجلس عالی» و شرایطی که هرج و مرج از ویژگی‌های آن بود، درواقع مستقل از نظارتی قانونی عمل می‌کرد. به گمان من، توجه به چگونگی عملکرد «هیئت مدیره» و نقش آن در تحولاتی که جامعه پس از سقوط محمدعلی شاه با آن روبرو گردید، یکی از مسائل حساسی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در اهمیت نقش «هیئت مدیره» همین بس که، به نظر می‌رسد حکم اعدام شیخ فضل الله نوری توسط همین هیئت، آن هم بدون رعایت حقوق قانونی او صادر شده باشد. اقدامی که از چند و چون آن آگاهی چندانی در دست نیست.

تقی زاده می‌نویسد: «از آنجا که در هیئت عالی [مجلس عالی] و در کمیسیون فرعی آن (که به نام کمیسیون عالی نامیده می‌شد) عده زیادی عضویت داشتند، در آخر ماه رجب هیئتی کوچکتر مرکب از بیست نفر (شبیبه دیرکتوار انقلاب فرانسه) که اختیارات اجرایی هم داشت انتخاب شد که در آن سپهدار تنکابنی، علی قلی خان سردار اسعد بختیاری، سپهدار رشتی، شاهزاده فرمانفرما، نیز سران مجاهدین، مرحوم مستشارالدوله صادق و وثوق الدوله و حسین قلی خان نواب و خود من (تقی زاده) عضویت داشتیم. این هیئت که هیئت مدیره موقتی نامیده می‌شد، قرار بود تا افتتاح مجلس جدید (مجلس دوم) زمام امور کشور را دست داشته باشد. ۱»

از همین دوره، کابینه‌های مشروطیت با مسایل بااهمیتی روبرو بودند که چگونگی پاسخ به آنها سرنوشت انقلاب را رقم می‌زد. پایان بخشیدن به اشغال ایران از جانب روسیه، برقراری امنیت و استحکام دولت و رفع بحران مالی در صدر این مسایل قرار داشتند. خلع سلاح مجاهدان در خدمت ایجاد امنیت؛ استخدام مستشاران سوئدی در راه تشکیل ژاندارمری و استحکام دولت؛ و گماردن شوستر برای سروسامان دادن به مالیه کشور، در تحقق چیرگی بر دشواری‌های مالی بشمار می‌آمدند.

انقلاب با موقعیتی پرخطر روبرو بود. هراس از بازگشت ارتجاع، تضاد نیروهای سیاسی، آشفتگی ناشی از سقوط نظم کهن، مراکز مختلف اعمال قدرت و انتظارات سیراب نشده مردم، دست در دست دشواری‌های مالی، که ایجاد امنیت، ثبات و آرامش را با مانع روبرو می‌ساخت، از شمار فزون بودند. آزادی شکننده و استبداد هنوز در تاریخ، وجدان و خاطره جامعه، نقشی ماندگار و پابرجا داشت. و این نه تنها در رفتار عوام، که در کردار خواص نیز پیامدهای مهلک خود را آشکار می‌ساخت. دولت برخاسته از انقلاب، در چنین فضایی آغاز به کار کرد.

نخستین اقدام، چگونگی رویارویی با عناصر ضدانقلاب و عوامل رژیم سابق بود. مردم خواستار قضاوتی قاطع و صریح بودند و متهمان، اجرای عدالت و احترام به حقوق خود را که دولت موظف به رعایت آن بود، به قضاوت

می مانست و به واقع نیز چنین بود. او در ادامه سخنانش، پیرامون یورش به ضدانقلاب که ظاهراً خواستار تشکیل مجلس سنا شده بود اعلام کرد: «این اشخاصی که هستند باید گرفت، مجازات کرد. به هیچ وجه ملاحظه نباید کرد و یک مملکت [را] نباید دچار این همه زحمت نمود... [این ها] بنای افساد را می گذارند، آن وقت درد مجلس سنا پیدا می کنند که چرا سنا تشکیل نمی شود، تشکیل مجلس سنا را می خواهند... جلوی این اشخاص را باید گرفت و برخلاف سابق، مفسد را تنبیه و مجازات نمود.»

۳

بی هیچ شبهه ای، آنچه تقی زاده طلب می کرد، به استبداد آلوده بود. در کلام او، سخنی از محاکمه مخالفان در میان نبود، بلکه تنبیه و مجازات آنان طلب می شد. تقی زاده اگر چه به درستی، مقابله با «مجامع سری» را که ضرورتی غیر قابل انکار داشت، توصیه می نمود، اما حق تشکیل «مجامع علنی» را نیز محلی از اعتنا نمی دانست و در تخطئه مخالفان می گفت «از راه قانونی داخل می شوند.» با چنین استدلالی، دیگر مشروطیت به چه کاری می آمد؟ اگر دموکراسی و آزادی، اگر حقوق شهروندی وجود داشت، طبعاً هر نوع فعالیت سری برضد دولت، توجیه ناپذیر بود. این اصل، ریشه در همان تجدیدی داشت که تقی زاده خود را منجی آن می شمرد. همه فرنگستان نیز اعتبار خود را مدیون آن بود که در حکومت قانون، در پناه «دولت دمکراتیک»، جهت مخالفت با دولت، جایی خارج از این حوزه، جایی خارج از امکانات و مناسباتی که قانون معین کرده است، وجود ندارد. شهروندان نیز در پناه قانون و رعایت و احترام بدان، صاحب آرا و عقیده اند. این حق مسلم آنان است تا «از راه قانونی» به مخالفت با دولت برخیزند. اما اگر قرار بود فعالیت مخالفان در مجامع علنی و در نظام متکی به قانون و در پرتو آن نیز با مانع روبرو گردد، دیگر تفاوتی میان انقلاب و استبداد باقی نمی ماند؛ جز آنکه، انقلاب با لفاظی، حق مسلم خود می شمرد تا هر مخالفتی را به ضدانقلاب منتسب ساخته و وجدان مستاصل خود را آسوده سازد.

این دیگر جوهر استبداد بود که با ممنوع ساختن مجامع علنی و سلب آزادی برای «داخل شدن از راه قانونی»، راهی جز سوق دادن مخالفان به فعالیت زیرزمینی، تشکیل مجامع سری و انجمن های مخفی باقی نگذارد. راهی دشوار که تقی زاده و یارانش، خود با پیمودن آن، مشروطیتی را که ایران تشنه ی آن بود، میسر ساخته بودند. شگفت آنکه، سرآمد مشروطه خواهان که می خواست ایران «ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود»، محصور در چنبره ی استبداد شرقی، با استدلالاتی از این دست، به رویارویی با ضدانقلاب یا آنچه ضدانقلاب شماره کرده می شد می رفت. دریغ آنکه، تقی زاده ای که در راه آزادی جانفشانی ها نموده و این چنین به ضدانقلاب می تاخت و مجلس سنایی را که خواستار آن بودند به سخره می گرفت، روزگاری دیگر، بر کرسی ریاست چنین مجلسی تکیه می زد. روزگاری که مشروطه خواهانی چون او و حکیمی، در مقام ریاست مجلس سنا و وزارت دربار، در برابر خودکامگی محمد رضا شاه سر فرود آورده و دستیار استبداد می شدند. در چنین روزگاری، از میان مشروطه خواهان، این قوام بود که با نامه مشهور خود به شاه، او را از عواقب تغییر قانون اساسی بر حذر داشت و بر سنت مشروطیت پای فشرده. قوامی که در خطابه تقی زاده در مجلس، به سستی و «قناعت» جویی در رویارویی با ضدانقلاب متهم شده بود.

می کشیدند. اما سخن از اجرای کدام عدالت در میان بود؟ عدالتی که شمع آجین شده و روزگاری نه چندان دور، در باغشاه، لگدمال مفتشان و داروغگان استبداد محمدعلی شاهی بود؟ آنان که رگ قهرمانان بریده و با زبان داغ و درفش سخن گفته بودند، به کدام اعتبار به ضرورت اجرای عدالت استناد کرده و وجدان شان را آسوده می ساختند؟ انقلاب مختار بود با دشمنانش به اختیار رفتار نموده و خود را در چنبره ی لفاظی هایی از این دست که همه، حتی مجرمان نیز از حقی قانونی برخوردار هستند گرفتار نسازد. این منطق تاریخی هر انقلابی بود و هر انقلابی، تا آن جا که تاریخ به یاد داشت، با تکیه بر چنین منطقی، گاه جز لفاظی، چیزی بیش از خود به یادگار نگذاشته بود.

در چنین عرصه ای، از همان آغاز پیروزی مشروطه خواهان، فعالیت های آشکار و پنهان عناصر ضدانقلاب نیز نگرانی هایی ببار آورده بود. دیگر همه جا صحبت از تشکیل «مجامع سری» و «کمیته سری» در میان بود. تا آنجا که یکی از نمایندگان مجلس، این وضعیت را به آتش زیر خاکستر تشبیه کرد. آتشی که اگر با آن مقابله نمی شد، شعله ور می گردید. قوام السلطنه، معاون وزیر داخله در پاسخ به این مطلب اعلام کرد که نظمی، دستورات لازم پیرامون این گونه مجامع سری را به ماموران خود داده است و از نمایندگان مجلس خواست تا تعهدات وزارت داخله را در این خصوص کافی شمارند.

تعهداتی که قوام السلطنه از آن سخن می گفت، برای تقی زاده، نماینده با نفوذ مجلس و سرآمد مشروطه خواهان کافی نبود و آن را به طعنه، نشان از «قناعت» جویی قوام السلطنه دانست. تقی زاده خواهان آن بود تا نظر به حساسیت امر، جلسه ای با شرکت هیئت وزرا برای مذاکره در خصوص فعالیت ضدانقلاب تشکیل شده و تعهدات لازم از جانب هیئت دولت، پیرامون دست زدن به اقدامات ضروری انجام گیرد. او از وزرا می خواست تا «در نهایت قوت و قدرت، باید در مقام جلوگیری از مفسدین برآیند و در مقابل به مجلس اطمینان کافی بدهند» و تاکید می کرد که این از «استیضاحات عادی نیست که اهمیت نداشته باشد، بلکه از اهم امور است.» در نخستین روزهای بهمن ماه ۱۲۸۸، تقی زاده با توجه به اقدامات عناصر ضدانقلاب که در کمین بازستاندن قدرت از دست رفته بودند، پیرامون خطراتی که مشروطیت را تهدید می کرد در مجلس چنین گفت: «گفته می شود مجالس سری هست. شاید آنها را بنده ندانم، لکن صدها مجامع علنی هست که برخلاف و ضد مشروطیت حرف ها می زنند، اقدامات می کنند. در مجالس روضه خوانی و غیره می نشینند و حرف ها پیدا می کنند. باید جلوی این افسادات را گرفت. شب و روز مشغول کارند و در بازارها، در بین کسبه و تجار افتاده اند، مردم را اغوا می کنند و کاغذها به مهر می رسانند و از راه قانونی داخل می شوند. مثلاً می گویند چرا در عدلیه، محکمه تمیز [دیوان عالی کشور] نیست یا فلان طور است. این را که می گوید، یک آدم که هیچ به او مربوط نیست، یک چلوپز می گوید و روز به روز، افسادات این ها زیادت می شود و در مقابل هیچ اقدامی از طرف وزرا نمی شود. این ها به تحریک اشخاصی است که سال ها مفت خورده اند و هر وقت بیکار شده اند، آن وقت بنای شیطنت را گذاشته اند...» ۲

تقی زاده بنام انقلاب سخن می گفت و آنجا که سخن از انقلاب، سخن از سخنوری در میان بود، نام و نشانی پرآوازه داشت. از قول محمدعلی شاه گفته بودند که کلام تقی زاده در گوش پادشاه مستبد قاجار، به شلیک توپ

است، چندان تفاوتی ندارد.» پس حکم‌شان را تغییر ندادیم، چرا که احکام صادره از جانب هیئت مدیره، چندان «سخت» هم صادر نشده و اگر «بنا شود مجدداً رسیدگی کنند، شاید حکم به اعدام آنها بدهند.» متین‌السلطنه در توجیه ضرورت برخورد قاطع دولت با محکومان، به اعتراضات کتبی آنان اشاره کرد و گفت: «آقای قوام‌السلطنه گمان می‌کنند هیئت مدیره برای احکام خود می‌بایست «حکم بزرگی نوشته باشد و آن بالا هم مهر بسیار بزرگی زده باشد.» حال آن که چنین ضرورتی وجود ندارد. پس «این که می‌فرمایند وزارت داخله نمی‌داند تکلیف چیست؟ این‌طور نیست، برای آن که حکم به خط وثوق‌الدوله، رئیس هیئت مدیره است.» و این اشاره ای پرمعنا بر موقعیت و نقش برادر بزرگ‌تر قوام در هیئت مدیره بشمار می‌آید. برخی از نمایندگان از این نیز فراتر رفتند و با تکیه بر این که «حکم هیئت مدیره ابدأ استیناف ندارد» و هیچ مذاکره‌ای «در این باب صلاح نیست»، به تأخیر در اجرای برخی از احکام اعتراض کردند و احتمال استیضاح دولت را پیش کشیدند. ۶

موقعیت ناهنجار رسیدگی به جرائم زندانیان سیاسی چنان بود که حاج نصرالله، یکی از نمایندگان، ضمن تأکید بر آنکه «حکم هیئت مدیره، حکم قطعی است و بنده حکمی را قطعی تر نمی‌دانم»، ایراداتی را نیز ضروری می‌دانست. او در خصوص احکام صادره از جانب هیئت مدیره چنین گفت: این احکام «اگر یک صورت و ارکان صحیحی داشت، در دو سه جلسه، من با یکی از وزرا در تخفیف این حکم مذاکره نمی‌کردم... بنده اعتقاد این است که این مساله را ارجاع به هیئت وزرا بکنید. اگر حکم قاطع تام الارکانی از هیئت مدیره در دست دارند، اجرا بکنند... والا چاره دیگر ندارد، از نو باید یک فکری برای این کار بکنند.» ۷ وضعیت زندانیان سیاسی و آنچه پیرامون سرنوشت آنان در جریان بود، نشان از آن داشت که نحوه قضاوت در این عرصه، با چه نارسایی‌هایی روبرو بوده و چگونه اصل تفکیک قوا، به عنوان اساس مشروطیت زیر پا گذاشته می‌شده است. تا آنجا که نماینده مجلس، با وزیر پیرامون تخفیف حکم مجازات محکومی به گفتگو می‌پرداخت. حکمی که از جانب مجسمی بنام هیئت مدیره صادر شده بود که خود را به هیچ مرجعی پاسخگو نمی‌دانست. در چنین نحوه قضاوتی، حقوق دمکراتیک زندانیان سیاسی، علی‌رغم جرمی که مرتکب شده بودند، زیر پا گذاشته شده و دستخوش قساوتی خشونت‌بار یا در نهایت رتوفتی و رای قانون قرار می‌گرفت. قوام‌السلطنه با توجه به آنچه جریان داشت، در مقام پاسخگویی برآمد و اعلام کرد: «بنده در این که محبوسین پلتیکی [سیاسی] مقصر هستند یا مقصر نیستند حرف ندارم. ولی در حکم حرف دارم. می‌فرمایید حکم قطعی از طرف هیئت مدیره صادر شده و اشخاصی که متصدی اجرا بوده‌اند، چرا تاکنون مسامحه کرده‌اند. بنده... سؤال می‌کنم که یک حکمی که از یک محکمه بیرون می‌آید به چه قسم است؟ آیا به گفتن است که اگر یک جماعتی، یک چیزی را شفاهاً بگویند، آن را می‌توان حکم گفت یا این که باید یک چیزی بنویسند که رئیس محکمه بگوید باید فلان مجازات را بکنند و یک‌یک را شرح بدهد و بگوید به فلان دلیل و فلان دلیل باید حکم مجری شود. آن وقت مأمورین اجرا او را به موقع اجرا بگذارند... حکم باید کتبی باشد. بنویسند فلان و فلان، به فلان تقصیر، محکوم به فلان مجازات می‌باشند. نه این که یک مذاکره بنمایند و اجرای آن را بخواهند.» ۸

تقی زاده در فرصتی دیگر، هنگامی که در نزاع میان شماری قزاق و پلیس، ظاهراً مجازات قزاقان ضروری تشخیص داده شده بود، در این باره چنین گفت: گرچه بنده می‌دانم که هیچ فرقی بین آنها و سرباز نیست، ولی «... بنده می‌خواستم از برای رفع شبهه عوام، مجازاتی که داده می‌شود و آن اشرار تنبیه می‌شوند، در میدان توپخانه یا میدان مشق، علنی باشد. لازم دانستم که مجازات آنها هم علنی باشد تا رفع شبهه هم برای عوام بشود. نمی‌دانم حالا چه اقدام شده است و قرار بود رجوع به محاکمات عسکریه بشود. هر حکمی که محاکمات عسکریه کرد، در یک محل عمومی اجرا نمایند.» ۴

چگونگی مقابله تقی زاده با «افسادات» یا آنچه برای رفع «شبهه عوام» پیش می‌کشید، بیش از آن که نشان مشروطیتی نوخاسته باشد، حکایت از «عدالت» داروغگان، حکایت از روزگار استبداد شاهی داشت. حکایت از نوعی «مشروطه ی ایرانی» ۵ که او در زندگانی پر فراز و نشیب خود، سرآمد و غایت غمبار آن بشمار می‌آمد.

در چنین فضایی، نیمه اسفند ماه ۱۲۸۸، مجلس شورای ملی پیرامون وضعیت متهمان رژیم سابق وارد بحث شد. از همان آغاز، برخی از نمایندگان، چون وکیل‌التجار بر این اعتقاد بودند که بنا بر اصل تفکیک قوا، رسیدگی به این موضوع در حوزه اختیارات مجلس نیست و متهمانی که نسبت به احکام صادره اعتراض دارند و خواهان استیناف هستند، می‌بایست به وزارت عدلیه رجوع کنند وکیل‌التجار بر نکته ای اساسی پای می‌فشرد. اما نکته بااهمیت تر آن که، آن احکام نه از سوی وزارت عدلیه، بلکه از طرف «هیئت مدیره» که به نوعی چون شورای انقلاب عمل می‌کرد صادر شده بود. شورایی که مخفی بود و نه در مقابل دولت، که در مقابل مجلس نیز خود را پاسخگو نمی‌دانست و به گفته تقی زاده، تنها با بیست عضو «اختیارات اجرایی هم داشت» و «زمام امور کشور را در دست گرفته بود.

در جریان مباحثات نمایندگان مجلس پیرامون این امر، متین‌السلطنه چنین گفت: «از محبوسین چند عریضه به مجلس رسیده که طی آن اعلام کرده‌اند نمی‌دانند چه حکمی درباره‌شان صادر شده است؟ کمیسیون [مجلس] نیز تحقیقاً از تقصیرات آنها بی‌اطلاع بوده و حق رسیدگی به آن را ندارد. حکمی از طرف هیئت مدیره صادر شده و چنین حکمی نه استیناف، نه رسیدگی دارد. کمیسیون فقط به عریضجات یک نظری کرد و معلوم است، اگر فرضاً ورثه صنایع حضرت عارض می‌شدند که چرا صنایع حضرت را کشتند یا ظل‌السلطان عارض می‌شد که چرا فلان مبلغ از من گرفتند، ممکن است در این خصوص رسیدگی شود. همین حال را دارد حکمی که در حق آنها از هیئت مدیره صادر شد. پس کمیسیون فقط در این که چند نفر از محبوسین محکوم به این حکم می‌باشند مذاکره نمود. والا در این که این حکم قطعی است یا نه، یک امر بدیهی است، محتاج مذاکره نیست... البته هرکس حق دارد مادامی که حکم به محکومیت او داده نشده است، هر قسم اقدامی بنماید که محکوم نشود. ولی پس از آن که محکوم شد، دیگر بنده نمی‌دانم چرا باید به آنها حق داد که دفاع بکنند؟» آنها «برخلاف منافع مملکت» اقدام کرده و «معلوم‌الحال» هستند... حکم هیئت مدیره را نه بنده در حق این‌ها سخت نمی‌دانم، بلکه خیلی خیلی کم می‌دانم. تنها نکته این است که برخی به جای کلات به خندق تبعید شده‌اند یا بالعکس.» و به طعنه اضافه کرد: «از حیث آب و هوا، هردو یکی

تفاوتی که سرانجام در ماجرای پارک اتابک، به تیر خوردن ستارخان، سردار ملی و خلج سلاح مجاهدان انجامید

در ارتباط با رفع عقب ماندگی های ایران نیز گرایشی، موفقیت برنامه های دولت را منوط به گسترش روابط سیاسی و اقتصادی و استخدام کارشناسان خارجی در تحقق برنامه های عمرانی می دید و گرایشی دیگر چنین اقدامی را یکسره رد می کرد. قراردادهای اسارت بار گذشته و قدرت کارگزاران دولت های بیگانه در سرنوشت ایران، فضایی را ایجاد ساخته بود که هر اقدامی برای رابطه با کشورهای دیگر، با تردید تلقی شده و گاه در خصومتی نابخردانه، معنا و مفهوم خود را در ستیز با بیگانگان باز می یافت. سخنان شیخ الاسلام، نماینده اصفهان در مجلس بیان آشکار چنین ستیزی بود: «... در تمام کله ها فرو برده بودند که ایرانی وحشی و سایرین متمدن هستند. ایرانی جاهل و سایرین عالم هستند. ایرانی غیر امین و سایرین امین هستند. این حرف ها را می زدند و شاید بسیاری از ایرانی های منورالفکر هم خیال صحت می کردند... مستشاران خارجی یعنی مالک الرقابانی مطلق. یعنی فعالان مایشاء، یعنی دست های خارجی، یعنی آشوب طلبان بر ضد مملکت. بالاخره یعنی کسانی که ریشه استقلال ما را کنده، دم آب می دهند و اسم ما را از صفحه روزگار برمی اندازند... امروز روح ایرانیت از جلب مستخدمین خارجه بیزار است. باید هم بیزار باشد. ایرانی مسلمان است. در زمان خلافت عمر بن خطاب، رضی الله عنه، ابوموسی اشعری، والی مصر بود. یک نفر نصرانی را در مالیه استخدام نمود، جزیه خارجه رسید در آن زمان پیش خلیفه و والی... عاقبت خلیفه نوشت: مات النصرانی، ای ابو موسی، دست از جانم بردار، من نمی گذارم نصرانی در مالیه مسلمین مستخدم باشد. فرض کن امشب نصرانی مرد، فردا چه خواهی کرد؟ آن کار را امروز بکن.» به گفته شیخ الاسلام، مستشار نه علاج درد، که خود درد بود و با توصیفی از این دست که از قدیم گفته اند «دایه که از مادر بیشتر دلسوزی کند، باید پستان او را برید»، به مقابله ی با دولت می رفت. او مستشاران را که در نظرش هرج و مرج و فتنه بر پا ساخته و «جوانان ایرانی را فاسدالاخلاق» کرده بودند، «سم مهلک» خواند و در میان ناباوری شماری از وکلا اضافه کرد: «... ما در مملکت یک فوج نیم خارجه بدتر از خارجه هم داریم که ارامنه هستند.» ۱۲ نماینده اصفهان در فرصتی دیگر، هنگام طرح لایحه دولت پیرامون تقاضای اعتبار برای تحصیل شصت محصل نظامی در فرانسه، مساله دیانت و سیاست را پیش کشید و گفت: «... سیاست عین دیانت و دیانت عین سیاست است و این عقیده هم با قانون اسلام تطبیق می شود... یک نفر محاسب که هیچ کاری سوای حساب کردن ندارد، هر قسم حسابی را که بیاورند، چرتکه می اندازد و آن حساب را حل می کند. حساب قند بلژیک بیاورند، با چرتکه حل می کند. حساب قماش منچستر را می آورند، با چرتکه حل می کند... همین قسم ماها باید هر مطلبی که عنوان می شود، دین را در نظر بگیریم و آن قضیه را در سایه دیانت حل کنیم و این مطلب در همین مجلس شورای ملی هم سابقه دارد. در دولت مشروطه، موسسه بالاتر از مجلس شورای ملی نیست. وقتی می خواستند مجلس را مفتوح کنند، قرآن را گذارده اند و دو آیه را که دلالت می کرده است بر صحت شورا...» شیخ الاسلام، تکیه بر دیانت راه، نه «حربه ای» در توجیه بیاناتش، بلکه نشان آزادی عقیده که آن را البته از «اصول مسلمه» می خواند، بشمار می آورد.

آنچه به تفاوت میان دو گرایش دیگر که از آن سخن رفت مربوط می شد، چگونگی نگاه به حقوق شهروندان بود. آیا مشروطیت، چنانچه بر پرچم خود نوشته بود، شهروندان را فارغ از نظرات سیاسی و موقعیت اجتماعی، تفاوت های قومی و دینی برابر می شمرد و یا بنا بر زیر پا نهادن چنین اصلی، پرچم آزادی نیمه افراشته می ماند؟

یکی از دشواری های اساسی دولت پس از سقوط محمدعلی شاه، مقابله با ناامنی و ناآرامی هایی جاری کشور بود. نظم و آرامش، دستخوش بحران و اقتدار حکومت موقعیتی شکننده داشت. شماری از حکام و صاحبمنصبان جدید، به راه و رسم و شیوه و مسلک قدیم، بر فرمانروایی ادامه می دادند. در برخی از ایالات و ولایات، هنوز شرایطی حاکم بود که به گفته سلیمان میرزا اسکندری در مجلس، «مایه تنفر روح انسان» و «اسباب وحشت قلوب» بود. تا آنجا که سر جوانی را به «جرم سه شاهی» می بریدند و به آزار یهودیان و زرتشتیان می پرداختند. «بازار و دهات» طعمه غارت بود و «به شیوه دوره استبداد، کارهای خلاف قانون را پیش می گرفتند.» ۹

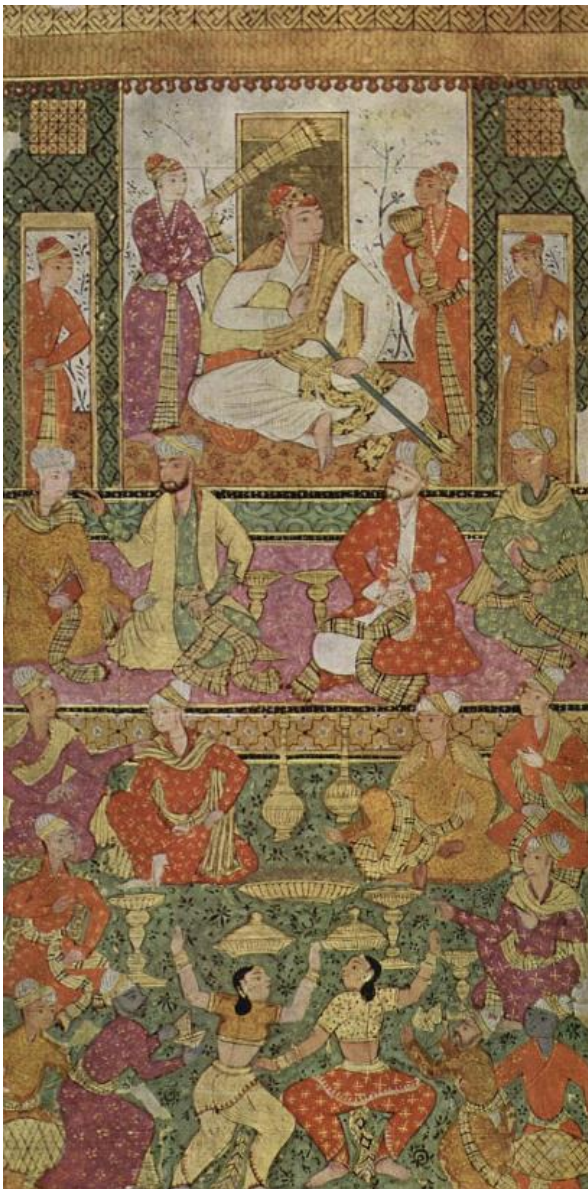
قوام السلطنه در پاسخ به نگرانی های نمایندگان مجلس، با بر شمردن کوشش های دولت در برقراری نظم و مقابله با مواردی که قانون نقض شده بود، توجه آنان را به این نکته جلب نمود که دولت اقداتی را جهت سامان بخشیدن به اوضاع در دستور کار قرار داده است. به گفته قوام، به این منظور «مفتش مخفی» برای بررسی اوضاع و رسیدگی به شکایات مردم به نقاط مختلف اعزام شده بود. او در فرصتی دیگر، ضمن تکذیب وجود مواردی چون بریدن دست زن یا بچه شش ساله و نعل کردن پا به عنوان مجازات، پیرامون رسیدگی به وضعیت مأموری که دچار خلاف شده بود گفت: باید «با دوسیه کار و اعمالش به وزارت عدلیه فرستاده شود تا توسط مدعی العموم در محکمه جزا محاکمه و «بعد از ثبوت و صدور حکم، البته مجازات شود.» او همچنین نگرانی خود را از تبعیضات و ستمی که شماری از زرتشتیان با آن روبرو شده بودند اعلام داشت. ۱۰

این نگرانی ها بی اساس نبود. وزیرزاده، نماینده مجلس با ابراز تاجر از گزارشاتی که پیرامون «بی عدالتی ها در حق برادران زرتشتی» در کرمان جریان داشت، از قوام خواست در مقام پاسخ گویی برآید و اضافه کرد چنانکه پاسخ او قانع اش نسازد، دولت را استیضاح خواهد کرد.

مشروطیت هنوز به معنای رفع تبعیض از اقلیت های مذهبی نبود. شماری از مشروطه خواهان، با توجه به ایراد شرعی علماء در نجف و اصفهان، از یهودیان، ارامنه و زرتشتیان خواسته بودند تا از انتخاب نماینده برای مجلس خودداری کنند. تا آنجا که یهودیان و ارامنه، حق شان را در این زمینه به آیات اعظام، طباطبایی و بهبهانی سپردند. اقدامی که در ظاهر نشان از «نجابت و معقولیت» آنان داشت و در باطن به اجبار حاصل شده بود. ارباب جمشید زرتشتی فاقد چنین «عقل و نجابتی» بود و از حق خود باز نایستاد. تا سرانجام با وساطت آیت الله بهبهانی، راه خود را به عنوان تنها نماینده اقلیت مذهبی به مجلس باز کرد. ۱۱

برابری شهروندان در عرصه دیگری نیز خود را با مانع روبرو می دید. گرایشی مدافع آن بود که مجاهدان بنا بر خدماتی که به انقلاب کرده اند، می بایست همچنان از حق حمل اسلحه برخوردار باشند و گرایشی دیگر این را حقی ممتاز می دانست که علی رغم دلایلی که در ضرورت آن عنوان می شد، بر عدم برابری در مقابل قانون تکیه داشته و توجیه ناپذیر بود.

- 3- همان، ص ۶۰
- 4- همان، ص ۶۰
- 5- برای آشنایی با پیش زمینه ها و ضعف های جنبش مشروطه نگاه کنید به اثر مهم ماشاءالله آجودانی. مشروطه ی ایرانی. نشر اختران، تهران ۱۳۸۲
- 6- مذاکرات مجلس. سه شنبه ۲۵ صفر ۱۳۲۸. صص ۱۳۷-۱۳۶
- 7- همان، ص ۱۳۷-۱۳۶
- 8- همان، ص ۱۳۷
- 9- مذاکرات مجلس. سه شنبه غره ربیع الثانی ۱۳۲۸، صص ۱۸۱-۱۸۲
- 10- مذاکرات مجلس. سه شنبه غره ربیع الثانی ۱۳۲۸، صص ۱۸۰/۱۸۲ و همان، سه شنبه سیزده محرم الحرام ۱۳۲۸، ص ۵۹
- 11- ماشاءالله آجودانی. مشروطه ی ایرانی. ص ۱۹۹
- 12- مذاکرات مجلس. پنج شنبه یازدهم صفر ۱۳۴۰. صص ۱۵۴-۱۵۳. پنج شنبه دوم ذیحجه ۱۳۴۰. ص ۴۳۴
- 13- همان. پنج شنبه یازدهم شوال ۱۳۴۰. ص ۳۰۸
- 14- همان. پنج شنبه یازدهم صفر ۱۳۴۰. ص ۱۵۴



روی جلد دیوان حافظ

اصولی که خود نشان از گوناگونی آراء و عقاید داشت و در سرآغاز کلام نماینده ی دیندار مجلس، بر چنین استدلالی استوار بود: «این سیاست مدار عالی قدر، بیسمارک می گوید ایران اداره نمی شود، مگر در سایه اقتدار مذهبی.» ۱۳

اظهارات نماینده اصفهان پیرامون آرامنه، واکنش تند قوام السلطنه و شماری از نمایندگان را برانگیخت. او مخالفت کامل خود را با آنچه ابراز شده بود اعلام نمود و تاکید کرد آنچه عنوان شده است، «عقیده و کلاسی محترم مجلس شورای ملی نیست.» سردار معظم (تیمورتاش) نیز که بعدها در روزگار پادشاهی رضا شاه، قدر و منزلتی ویژه یافت، ضمن محکوم ساختن نظر شیخ الاسلام درباره آرامنه به عنوان «نظریه ای نژادی»، آنان را به عنوان «اتباع ایران» با سایرین مساوی خواند و اعلام کرد: «... مکلف هستیم هر قدر نسبت به ایرانی های خدمتگزار قدردانی می کنیم، نسبت به آرامنه حق شناسی و حق گذاری کنیم.» او آن گاه ضمن انتقاد به رفتار مستشاران خارجی در گذشته، بر این نکته تکیه کرد که: «... تصدیق بفرمایید که بدی اشخاص وظیفه ناشناس نمی تواند یک اصل ثابتی را متزلزل کند که ما امروز باید به این حقیقت معترف باشیم و این حقیقت را بیشتر از سایرین بگوییم که ایرانی باید زندگانی خودش را با زندگانی سایر ممالک دنیا تطبیق کند. ایرانی از همان اصلاحاتی که در تمام دنیا معمول است باید استفاده کرده و بهره مند بشود. ما اگر اعتراف کنیم که از نقطه نظر فنی و ادارات، اطلاعات ما به درجه خارجی ها نرسیده است، نقضی بر ما وارد نیست. زیرا یک وقتی هم بوده است که اطلاعات آنها نسبت به ما ناقص بوده و همان طور که آنها آن وقت کسب اطلاعات از ما می نمودند، ما هم باید مستخدمین خارجی را جلب نماییم، منتهی با شرایط معینه... کلیه مستخدمینی که ما استخدام می کنیم باید از دول غیرهمجوار باشد، زیرا اگر از دول غیرهمجوار نباشد، ممکن است اطلاعات فنی آنها با نظرات سیاسی مخلوط شود و مستخدمین وسیله اعمال نفوذ سیاسی بشوند و آن مقصودی که ما در نظر داریم فوت بشود.» ۱۴

چنین به نظر می رسد که صد سال پس از مشروطیت که سرآغاز بیداری ما از خواب قرون و رهایی از اوهام و خرافات قاجار بشمار می آید، ایران همچنان با مسایلی روبروست که عوام و خواص، که تقی زاده و تیمورتاش ها، که قوام السلطنه ها و شیخ الاسلام ها با آن روبرو بوده اند. مسایلی که سرنوشت ما را در گذرگاه انقلاب، در گذار از استبداد به آزادی رقم خواهند زد.

*سخنرانی در کنفرانس صدمین سال انقلاب مشروطیت. دانشگاه نورث ایسترن ایلینویز. ۵ تا ۸ آوریل ۲۰۰۶

1- برای آگاهی بیشتر از این امر و مسایل این دوره نگاه کنید به منصوره اتحادیه (نظام مافی) پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت. نشر گستره. تهران ۱۳۶۱. سیدحسن تقی زاده. تاریخ اوایل انقلاب مشروطه ایران. ص ۸۷

2- مذاکرات مجلس. سه شنبه سیزده محرم الحرام ۱۳۲۸، ص ۶۰ چنین به نظر می رسد که خواست تشکیل محکمه تمیز [دیوان عالی کشور] از این رو بوده باشد که محکومان می خواستند بتوانند در اعتراض به احکام صادره به مرجع عالی تری شکایت و درخواست رسیدگی نمایند.

انقلاب اسلامی ایران، گسست یا تداوم

جمشید فاروقی



جامعه‌شناسی اسرائیلی به نام ساموئل آیزن‌استاد است. ساموئل آیزن‌استاد در پژوهش‌های خود پیرامون انقلاب‌های اجتماعی و جوامع در حال گذار، پدیده انقلاب را با رجوع به مفاهیمی هم‌چون تحولی بنیادین، تغییری شتابان، گسست و خشونت توضیح می‌دهد.^{۲۲}

جامعه‌شناسان بر سر نقش خشونت در تعریف انقلاب توافق نظر ندارند. بسیاری از جامعه‌شناسان تحولات بنیادین ناشی از فروپاشی بلوک شرق و از آن جمله در جمهوری دموکراتیک آلمان و دیگر کشورهای سوسیالیستی اروپای شرقی را انقلاب دانسته‌اند. حال آنکه خشونت در این تحولات عمیق و بنیادین سیاسی و اجتماعی نقش چندانی نداشته است. اما انقلاب ایران، آشکارا تحولی خشن بوده است. از این منظر، حکایت انقلاب ایران، حکایت شورش و سرکوب بوده است.

خشونت نهفته در کنش و واکنش سیاسی ایران در برهه تحولات طوفانی ماه‌های پیش از انقلاب را می‌بایست در رابطه با مفهوم قدرت اتوکراتیک توضیح داد. در حکومت‌های اتوکراتیک، افزارهای کنترل و مهار قدرت پیش بینی نشده است و همه راه‌های انتقال مسالمت‌آمیز قدرت مسدود است. در چنین فضایی زبان اعتراض جامعه شورش و عصیان است و زبان واکنش قدرت حاکم سرکوب و خفقان. انقلاب اسلامی در چهار دهه گذشته، نه تنها زمینه‌های عبور از سیاست‌های سرکوبگرانه را فراهم ساخت، بلکه با قائل شدن مبنایی دینی، بر گستره سرکوب اعتراضات در ایران افزود.

یکی از موضوع‌های کلیدی یک انقلاب سیاسی و اجتماعی، موضوع قدرت است؛ کسب و تصاحب قدرت به منظور تعریف مجدد و متفاوت آن. فیلسوف سیاسی آلمان، هانا آرنه پیرامون دو پدیده خشونت و قدرت چنین می‌نویسد: "قدرت و خشونت، گرچه دو پدیده مجزا هستند، اما معمولاً با هم ظاهر می‌شوند."^{۲۳} در این بین باید بر این نکته تأکید ورزید که بهره گرفتن از خشونت نیازی به مشروعیت ندارد، بلکه موضوع توجیه ۲۴ است. صاحبان قدرت خشونت در رفتار خود را با لزوم "دفاع از قدرت مشروع" خود توجیه می‌کنند. جمهوری اسلامی دفاع از ولایت فقیه و همچنین بنیان‌های نظام ولایی و توتالیتر خود را از "اهم واجبات" می‌داند و به آن چهره‌ای قدسی می‌بخشد.

توجیه خشونت در شورش و در سرکوب، به آن مشروعیت نمی‌بخشد؛ از مشروعیت نیروی که از افزار خشونت بهره گرفته است، می‌کاهد. بهره گرفتن از مفاهیمی همچون "مشروعیت انقلابی" نیز در خدمت توجیه کارگرفت خشونت است. در جامعه‌شناسی، چه در جامعه شناسی وبری و چه در جامعه‌شناسی متاخر، مفهوم "مشروعیت انقلابی" پیش بینی نشده است.^{۲۵}

گفتمان انقلاب اسلامی در ایران، همچون سایر انقلاب‌ها، گفتمان مناسبات دولت و جامعه است. نظر به ساختار اتوکراتیک دولت مدرن در ایران، مناسبات دولت و جامعه در عین حال بازتابی از مناسبات دولت سرکوبگر و اپوزیسیون "غیرقانونی" است. از این رو، پرداختن به دو کلیدواژه "کارایی" و "مشروعیت" در بافت سیاسی اجتماعی ایران می‌تواند زمینه‌های فهم تحولات سیاسی واپسین سال‌های حکومت پهلوی و همچنین علل وقوع انقلاب اسلامی را فراهم آورد.

از این منظر می‌توان گفت که تاریخ انقلاب اسلامی ایران، همان‌هنگام تاریخ بحران مشروعیت و تاریخ دگرگونی‌ها و تحولات در پایه‌های اتوریته و اقتدار دولت مرکزی در ایران است.

حکم عامی که می‌توان پیرامون انقلاب اسلامی ایران عرضه کرد، این است که این انقلاب گسستی عمیق در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران بوده است. اما این حکم بیش و پیش از آنکه محصول تحلیل اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران باشد، محصول تعمیم یک ایده کلی است که جامعه‌شناسان و فیلسوفان سیاسی، و از آن جمله هانا آرنه، پیرامون پدیده انقلاب بیان کرده‌اند

انقلاب یک گسست ۲۱ است، اما هر گسستی نیست. بسیاری از تحولات سیاسی و اجتماعی در زندگی جوامع کارکردی همچون گسست دارند. از این رو تأکید بر این نکته که انقلاب یک گسست است، کافی نیست. این چنین است که جامعه‌شناسان در تعریف انقلاب از "گسست عمیق" و "تغییر رادیکال" سخن می‌گویند و افزون بر آن تعریف انقلاب را تنها به این دو خصیصه نیز محدود نمی‌کنند.

اما گسست، به معنی شروعی کاملاً جدید نیست. انقلاب‌ها گرچه در استمرار اختلال ایجاد می‌کنند، اما تداوم زندگی سیاسی و اجتماعی را نیز کاملاً از بین نمی‌برند. از این رو، تداوم و گسست، هر دو تاریخ یک جامعه پیش و پس از وقوع یک انقلاب را توضیح می‌دهند.

یکی از جامعه‌شناسانی که به ویژگی‌های یک انقلاب توجه داشته،

²³ Hannah Arendt, *On Violence*, (London and New York 1970), p. 52.

²⁴ Justification

⁵ "مشروعیت انقلابی"، افزاری است برای توجیه رفتار غیر قانونی

شورش‌گران پیش از انقلاب و برای توجیه رفتار غیر قانونی نیرویی که از

²¹ Discontinuity

²² S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies, A Comparative Study of Civilization*, (New York, London 1978), p. 217.

جایگزین شاهی شود یا سقوط دیکتاتوری باشد بی آنکه تغییری در ساخت و بافت قدرت سیاسی و دولت ایجاد کند. به باور وی انقلاب ایران فروپاشی یک اتوکراسی متمرکز و آشکارا قدرتمند است که از پشتیبانی و حمایت یک ارتش کارآمد، مجهز و وفادار برخوردار بوده است و این انقلاب، ایرانی کاملاً متفاوت در تقریباً همه عرصه‌های حیات اجتماعی پدید آورده است. ۲۹.

البته همان‌گونه که پیش از این نیز بیان شد، انقلاب ایران پایان اتوکراسی پهلوی بود، اما پایان عمر اتوکراسی در ایران نبود. از این منظر گسستی پدید نیامد، بلکه اتوکراسی به گونه‌ای دیگر و تحت عنوانی دیگر به حیات خود ادامه داد. به سخن دیگر، انقلاب اسلامی ایران، از منظر اهداف خود، نماینده جنبش انقلابی ایران نبود، بلکه برآیند آن اعتراضات سیاسی بود که منجر به پیروزی روحانیون در ایران شد. این به این معناست که نیروهای محرکه انقلاب بسی وسیع‌تر از نیرویی بودند که فردای پس از پیروزی انقلاب و سقوط حکومت پهلوی، قدرت سیاسی را به چنگ آوردند.

نکته مهم دیگر اینکه، این انقلاب، انقلابی علیه اتوکراسی نبود، انقلابی علیه سلطنت بود. و تجربه نشان می‌دهد که انقلابی ضد سلطنتی، هرگاه زمینه‌های مشارکت مردم در تصمیم‌گیریهای کلان را فراهم نیاورد، ره به دموکراسی نمی‌برد.

انقلاب ایران، انقلابی علیه اتوکراسی نبود، انقلابی علیه حکومت اتوکراتیک پهلوی بود. آنتونی پارسونز از فروپاشی اتوکراسی منسجم، متمرکز و قدرتمند محمدرضا شاه سخن می‌گوید. این سخن خطا نیست. خطا آنجاست که ما پدیده تداوم اتوکراسی در ایران را پس از سقوط دولت پهلوی از نظر دور برداریم.

از این رو تأکید بر خصلت گسست برآمده از یک انقلاب به معنی فراموش کردن تداوم نیست. دو مقوله دیالکتیکی گسست و تداوم در کنار هم قادر به توضیح دامنه، عمق و شدت یک گسست هستند. به عبارت دیگر گسست بر بستر تداوم مفهوم می‌شود و نه در استقلال از آن.

از این رو می‌توان گفت که به شدت، عمق و دامنه این گسست تنها از طریق مقایسه ساختار سیاسی اجتماعی یک کشور در دو برهه زمانی پیش و پس از انقلاب می‌توان پی برد.

گفتیم که انقلاب یک گسست است، اما هر گسستی نیست. به سخن دیگر، انقلاب یک گسست استثنایی است. گسست‌ها در سیر تحول اجتماعی و سیاسی کشورهای گوناگون، از حیث شدت و گستره تغییرات، متفاوتند و

اما اگر انقلاب هر گسستی نیست، می‌بایست پرسید که چه گسستی را می‌توان انقلاب دانست. از این رو، فهم دامنه، عمق و شدت گسست از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود. ساموئل آیزن‌استاد در همین رابطه، تحلیل درجه و عمق گسست در نهادهای اجتماعی و میزان تحقق اهداف و شعارهای انقلاب برای توضیح ریشه‌ها و پی‌آمدهای انقلاب را تعیین کننده می‌داند. ۲۶.

انقلاب اسلامی ایران، هم‌چون هر انقلاب اجتماعی دیگری، گسستی در زنجیره تحولات سیاسی و اجتماعی بود. از این رو هرگاه به خصیصه‌هایی که آیزن‌استاد برای انقلاب بر شمرده است، توجه کنیم، انقلاب ایران تحولی بنیادین بود و در عین حال تغییری شتابان و سریع، گسستی خشن در سیر تحولات سیاسی و اجتماعی ایران. اگر اهداف پیش بینی شده این انقلاب، اجرای شعارهای ارتجاعی خرداد ۴۲ بوده باشد، این انقلاب این اهداف را عملی کرده است. اما هرگاه تأمین عدالت و آزادی از اهداف این انقلاب بوده باشد، آنگاه انقلاب در تحقق اهداف خود ناکام مانده است.

در این نکته که انقلاب ایران تحولی بنیادین بود، جای کمترین تردیدی نیست. بسیاری از پژوهشگران در مطالعات خود پیرامون انقلاب اسلامی، پی‌آمدهای این تحول را مورد بررسی قرار داده‌اند. ما برای توضیح این تحول و عمق تأثیرات آن در جامعه ایران و منطقه تنها به بازگو کردن دو نمونه بسنده می‌کنیم.

ویلیام ب. کواندت ۲۷ پژوهشگر آمریکایی پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران در مقاله‌ای تحت عنوان "بحران‌های خاورمیانه"، اقدام به بررسی اهمیت انقلاب ایران و گسست ناشی از آن می‌کند. کواندت معتقد است که تأثیر بحران‌های سال ۱۹۷۹ بر سیاست‌های کلان آمریکا، امنیت ملی این کشور و رفاه اقتصادی آن عمیق‌تر از سایر تحولات در جهان بوده است. وی سرنگونی حکومت پهلوی را تغییری فاحش و بنیادین در توازن قوا در منطقه می‌داند. تغییری که تأثیری فراتر از منطقه دارد. ۲۸.

همان‌گونه که گفته شد کواندت در این ارزیابی خود از اهمیت و جایگاه تحولات طوفانی ایران برای منطقه و جهان تنها نیست و در آن هنگام بسیاری از تحلیلگران به این موضوع توجه داشته‌اند. اما نمونه دوم را از یکی از بازیگران سیاسی این دوران برگرفته‌ایم: سفیر بریتانیا در عهد پهلوی، آنتونی پارسونز در کتاب "غرور و سقوط" ارزیابی دقیقی از وضعیت سیاسی واپسین سال‌های حکومت پهلوی عرضه می‌کند.

پارسونز معتقد است که انقلاب ایران از نوع تغییرات عادی حکومت در کشورهای "جهان سوم" نیست که سرهنگی توسط یک کودتای نظامی

دل طوفان‌های انقلابی پیروز بیرون آمده و قدرت را تصاحب کرده است.

²⁸ W. B. Quandt, "the Middle East Crises", in: Foreign Affairs, Winter 1979/80, (58, 1), p. 540.)

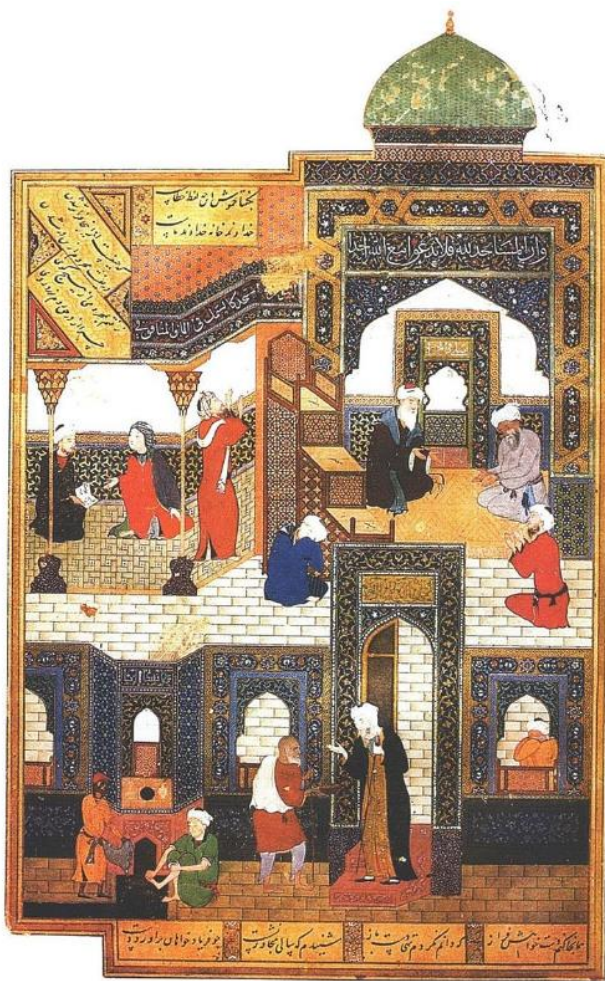
²⁹ Anthony Parsons, The Pride and the Fall, Iran 1974-1979, (London 1984), p. 130.

²⁶ S.N. Eisenstadt, Revolution and the..., P. 217.

²⁷ W. B. Quandt

همین امر خودویژگی هر انقلابی را توضیح می‌دهد. انقلاب یک پدیده یکتا ۳۰ و بی‌مانند است.

انقلاب‌ها بر بستر خودویژگی‌ها، پدیده‌ای استثنایی هستند و از این رو مقایسه انقلاب‌ها به منظور رسیدن به یک تئوری عام سیاسی پیرامون پدیده انقلاب، تلاشی بیهوده است. شماری از پژوهشگران کوشیده‌اند انقلاب ایران و برآیند سیاسی آن را با کمک این تئوری‌ها توضیح دهند. در بین این دسته از پژوهشگران، میثاق پارسا، حتی عنوان کرده است که می‌توان با جمع بست تجربه انقلاب ایران، به یک تئوری جدید انقلاب دست یافت ۳۱. ادعایی که عملاً هیچ نظریه‌ای صحت آن را اثبات نمی‌کند.



میناتور از بهزاد، بوستان سعدی



بازی چوگان، ۱۵۴۶، زمان شاه محمود، تبریز

³¹ M. Parsa, Social Origins of the Iranian Revolution, (New Brunswick, London 1989).

³⁰ Unique

یوسف مستشار و یک کلمه^{۳۲}

باقر مومنی



سرگذشت

روزنامه‌ی اختر در شماره ۲۲ ذی‌عقده ۱۳۱۱ هجری قمری برابر ۲۹ مه ۱۸۹۴ در گزارشی کوتاه اطلاع داد که «میرزا یوسف خان مستشارالدوله در طهران به رحمت ایزدی پیوسته». ۳۳ و سپس درباره او در یک سطر نوشت: «مستشارالدوله بیش از چهل سال در خدمات عمده دولتی که غالباً در دایره دیپلماسی بود به آبرومندی بسر برد». در تأیید تاریخ درگذشت این رجل اجتماعی و دولتی، خیلی بعد دخترش در حاشیه عمده ترین و مشهورترین اثر او، رساله «یک کلمه» چاپ تبریز چنین نوشت: «به تاریخ هزار و سیصد و هشت در ماه ذیحجه در روز عید اضحی وقت غروب به جهت وطن پرستی ... خاتین دولتی متهم نموده و محکومش ساختند... سه سال و پنجاه و پنج روز مدت محبوسیش طول کشید. در تاریخ هزار و سیصد و یازده در پنجم شهر شوال به رحمت ایزدی پیوست». ۳۴ دختر مستشارالدوله مرگ پدر را نوعی شهادت تلقی کرده می‌نویسد: «رسم است در عید به ملت ایران قربان دادیم». ۳۵ در حقیقت نیز این رجل دولتی، با این که بیش از هشتاد سال بزیست به جرم اصلاح‌طلبی و بر اثر زندان و شکنجه‌ها و نامرادی‌ها قربانی شد. در مورد تشییع و تدفین او نیز، بر خلاف معمول «جمعی از دوستان او چند نفر حمال آورده نعش آن مرحوم را به فضای شرقی محوطه‌ی قبرستان معروف قبرآقا که در جنوب طهران واقع است دفن نمودند. او خود در مرض فوت به دوستان وصیت کرده بود که هرگاه بپذیرید «می‌خواهم پس از ارتحال من به اخف وجوه تا مدفن من مرا به

روی خاک با ریسمان کشیده حمل دهید زیرا به سوی کسی می‌روم که کبریای احدی از آفریدگان کاینات در جنب عظمت و کبریائی حضرت او عظمی ندارد. شاید برخاکساری بنده خود ترحم فرموده روح مرا مستغرق بحار رحمت خود فرماید. هر آینه رضا به آن طور حمل جنازه من نشوید وصیت می‌کنم نعش مرا به دوش حمال گذارده در صحن شرقی قبر آقا دفن نمائید». ۳۶

این مرد که به قول روزنامه‌ی اختر «چهل سال در خدمات عمده دولتی به آبرومندی به سر برد» و به گفته دخترش قربانی ملت ایران شد و سرانجام چنین خوار به جانب گور رفت یکی از چهره‌های برجسته عصر روشنگری ایران «سرتیپ میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی» و پسر بازرگانی از این شهر به نام «حاجی میرزا کاظم» بود. او به قول نویسنده کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان» «در عنفوان سن... در کنسولگری انگلیس به سمت منشیگری برقرار» شد. ولی پس از چندی «از مستخدمی انگلیسی‌ها استعفا داده و در اداره وزارت خارجه درآمد» ۳۷. خودش می‌نویسد: «در سال ۱۲۷۰ به موجب فرمان مبارک اعلیحضرت ولینعمت همایون... به کارپردازی حاجی ترخان، که به اصطلاح فرانسه کونسولی باشد، مأمور شدم. مدت هشت سال در آنجا اقامت کرده در تاریخ ۱۲۷۸... به ایران مراجعت کرده به زیارت خاکپای همایون پادشاهی شرف‌اندوز گشتم. پس از هفده ماه توقف در طهران حسب‌الامر به حاجی ترخان معاودت کردم و بعد از سه ماه به عزم سیاحت از حاجی ترخان به مسکو و از آنجا به پتربورغ رفتم و شش ماه در پتربورغ در جای وزیر مختار دولت علیّه شارژ دفر ماندم. پس از آن در تاریخ ۱۲۸۰ هجری به کونسول ژنرالی تفلیس سرافرازی حاصل کردم. چهار سال تمام در تفلیس ماندم ... در اواخر سال ۱۲۸۳ به موجب فرمان پادشاهی خلدالله ملکه به شارژ دفری پاریس سرافراز گشتم... در مدت سه سال اقامت خود در پاریس چهار بار به لندن رفتم». ۳۸

او به ظاهر تا نیمه سال ۱۲۸۶ در پاریس بوده و در فاصله این تاریخ و اواسط سال ۱۲۸۷ مدتی در عثمانی اقامت داشته است. ۳۹ در این زمان میرزا حسین خان مشیرالدوله وزیر عدلیه می‌شود و او را برای کار در این وزارتخانه به تهران احضار می‌کند. در همین زمان و در خدمت وزارت عدلیه بود که میرزا یوسف خان لقب مستشار یا مستشارالوزاره گرفت.

در اول محرم ۱۲۸۹ از راه بادکوبه سفری به اروپا می‌کند و در اواخر همین سال در روزنامه‌ی ایران می‌خوانیم که «میرزا یوسف خان، مستشار دیوان عدالت چون مزید کفایت خود را در خدمت اولیای دولت ظاهر ساخت به انتخاب جناب مستطاب اشرف امجد صدراعظم به نیابت وزارت خانه و مباشرت مهمام خارجه آذربایجان نائل و برقرار و ... روانه محل مأموریت

۳۲. محمد اسماعیل رضوانی، «بیست و دو رساله تبلیغاتی از دوره انقلاب

مشروطیت»، راهنمای کتاب، مرداد- شهریور ۱۳۴۸، ص ۲۳۱. به نظر می‌آید که دختر مستشارالدوله در ذکر «سه سال و پنجاه و پنج روز» ۶۵ روز اشتباه کرده است.

۳۵. همانجا.

۳۶. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، - مقدمه، (بنیاد فرهنگ، تهران،

۱۳۴۶)

۳۷. همانجا، ص ۲۰۳.

۳۸. یوسف مستشارالدوله، رساله موسوم به یک کلمه، پاریس، ۱۲۸۷.

۳۹. معلوم نیست به چه سمت اقامت و با وزارت خارجه مکاتبه داشته.

۳۲ - کتاب یک کلمه در سال‌های پیش از انقلاب بهمن فراهم شده و در آستانه انقلاب آماده انتشار بود که سیر حوادث مانع این کار شد. این نسخه سال‌ها بعد ابتدا در اینترنت منتشر شد و سپس در پاییز ۲۰۱۹ توسط نشر مهری در لندن انتشار یافت. بیش از صد و ده سال از مرگ نویسنده آزاده رنج‌دیده و روشنگر سرسخت آن می‌گذرد.

۳۳. ناظم الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان به اشتباه مرگ او را در ۱۳۱۳ هـ ق نوشته است.

البته این دوبار کار به خیر گذشت ولی در ۱۲۹۹ که بار دیگر در عدلیه مشیرالدوله‌ای دیگر - یحیی خان - معاون بود به اتهام نوشتن انتقاد از دستگاه‌های دولتی در روزنامه‌ی اختر، به سختی کتک خورد و زندانی شد: شاه به واسطه‌ی تفصیلی که در روزنامه‌ی اختر از وزارتخانه‌های ایران بد نوشته بودند متغیر شده بودند. مشیرالدوله [یحیی خان] ... عرض کرد که کار میرزا یوسف خان مستشارالدوله است. این بیچاره که تهمت به او می‌چسبید امروز [۱۲ ذیحجه ۱۲۹۹] گرفتار شد. به این تفصیل که شاه مخصوصاً اجزای دیوانخانه را خواسته بود، مبدا سوءظن به جهت او فراهم بیاید فرار کند به طرف خارجه. بعد از ناهار حاجب‌الدوله را خواست، دست خطی نوشته به او داد. اجزای دیوانخانه که از حضور شاه بیرون آمدند خارج از عمارت، فراشها میرزا یوسف‌خان را گرفتند و توسری زیاد به او زدند، در منزل حاجب‌الدوله زنجیر کردند. ۴۵ دو ماهی در زندان بماند تا با وساطت نایب‌السلطنه آزاد شد.

ناظم‌الاسلام علاوه بر این می‌نویسد «جریمه کامل از او گرفتند». ۴۶ اما غضب شاهانه باری دیگر، قریب ۹ سال بعد، یعنی در اواخر ذیحجه ۱۳۰۸ بسی سنگین تر بر او فرود آمد. در این هنگام نایب‌الوزاره آذربایجان بود که «مواجیش را قطع نموده لقبش» را گرفتند ۴۷، «خانه‌اش را غارت و مواجیش را قطع کردند» ۴۸ و خودش را به قزوین بردند و به زنجیر کشیدند. جرمش این بود که ملکم نامه‌ای به او نوشته و امین‌الدوله که دوست صمیمی او و رئیس پست بود کاغذ را به نظر شاه رسانده بود. حاج سیاح که در این تاریخ در قزوین زندانی بوده می‌نویسد:

«جزئی اسباب او را آوردند. در حین آوردن او در اتاق ما را بسته قراول‌ها گذاشته، قدغن کردند صدائی شنیده نشود. پس، از جنب اتاق صدای زنجیر و خلیلی شنیده شد... در وقت آوردن چراغ به اسمعیل فراش گفتم چگونه و به چه دلیل زنجیر به گردن و خلیلی به پای این پیرمرد هشتاد ساله نهادند... گفت شاه به موجب تلگراف چنین حکم کرده. شب آمد. غره ماه محرم بود... صدای ناله مستشارالدوله بلند شد... گفتند چون مستشارالدوله باد فتق دارد زنجیر و خلیلی شده آن مرض زور آورده به حالت بدی است و نفسش به شماره افتاده... فردا مستشارالدوله سخت مریض شد». ۴۹ او «قریب سیصد هزار تومان ارثیه پدر را در راه آزادی و مقصود خود از دست داد» ۵۰، سرانجام پس از هشت ماه در روزهای اول رمضان ۱۳۰۹ مرخص و به تهران وارد شد. نوشته‌اند که «در سال ۱۳۰۹ باز مأخوذ و به قزوین تبعید شد». ۵۱

خود گردید». ۴۰ او در سال ۱۲۹۰ کارگزار خراسان است ولی بعد از سالی به تهران احضار می‌شود. در کمیسیونی که برای تأسیس راه آهن ارس- تبریز و با شرکت حسعلی خان گروسی وزیر فواید عامه و میرزا حسین خان مشیرالدوله وزیر امور خارجه تشکیل می‌شود او نماینده ایران در برابر پیشنهاد دهنده خارجی است. مستشارالدوله در رجب ۱۲۹۲ خلعت می‌گیرد و باری دیگر برای تصدی «کارگذاری مهام خارجه آذربایجان» یا نیابت وزارت خارجه به این منطقه عزیمت می‌کند. در ۱۲۹۶ «پس از بیست و شش سال خدمت به دولت جاوید آیت حسب‌الامر همایون از تبریز محکوم به توقف مشهد حضرت رضا علیه آفای التحیت والثناء شد». ۴۱ در ۱۲۹۷، که مشیرالدوله حاکم خراسان و متولی آستانه است، او همچنان در این شهر اقامت دارد. در صفر این سال که انگلیسی‌ها با واگذاری امور هرات به دولت ایران اظهار موافقت کرده بودند «میرزا یوسف خان مستشارالدوله هم نامزد مأموریت هرات گردید که امور سیاسی آن منطقه را اداره کند» ۴۲ و حکم او نیز صادر می‌شود ولی چون مذاکرات بی‌نتیجه می‌ماند مأموریت او نیز کأن لم یکن تلقی می‌شود.

تا صفر ۱۲۹۹ همچنان در این منطقه است و در ربیع‌الاول همین سال دوباره به کار در وزارت عدلیه به تهران دعوت می‌شود و در اینجاست که لقب مستشارالدوله می‌گیرد. در این زمان در عین حال از اجزای «مجلس تحقیق» است. در ۱۳۰۱ کارپرداز اول یا سرکنسول ایران در بمبئی است و در ۱۳۰۳ بار دیگر به کارگزاری مهام خارجه آذربایجان گماشته می‌شود. پنج سال در این مقام باقی می‌ماند و در ذیحجه ۱۳۰۸ از کار برکنار می‌گردد و سرانجام در رمضان ۱۳۰۹ به تهران می‌آید. در این زمان، دیگر مردی فرسوده و بیمار و در عین حال مغضوب است و پس از آن، سالی بیش زنده نمی‌ماند.

یوسف مستشارالدوله البته این مراحل و مدارج را بی‌دغدغه نپیمود. بارها از کار برکنار شد، اموالش را غارت کردند و بارها به تبعید و زندان رفت. او آنچنان وضع متزلزلی در دستگاه دولت و دربار داشت که حتی وقتی در اوایل ۱۲۸۷ برای کار در وزارت عدلیه به تهران دعوت شد، آخوندزاده درباره او به جلال‌الدین میرزا نوشت: «به کارهای میرزا یوسف خان در دیوان دولت فی‌الجمله پریشانی روآورده است، از این بابت نگرانی دارم» و خواهش کرد که «اگر کارهایش به خوبی صورت انجام یافته باشد» او را «از تشویش آزاد» سازد. ۴۳

درست است که این تشویش در این زمان فقط یک احساس بود ولی دو سال و نیم پیش نگذشت که میرزا یوسف خان «در سال ۱۲۹۰ تبعید به خراسان شد» ۴۴ و این تبعید یکبار دیگر نیز در سال ۱۲۹۶ تکرار گردید.

۴۵. محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، روزنامه‌ی خاطرات اعتمادالسلطنه،

(امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵) ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۴۶. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۰۵.

۴۷. روزنامه‌ی خاطرات اعتمادالسلطنه، ص ۸۷۱.

۴۸. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۰۵.

۴۹. محمدعلی سیاح، خاطرات یا دوره خوف و وحشت، (ابن سینا، تهران،

۱۴۴۶)، ص ۳۸۳ تا ۳۸۶.

۵۰. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۰۵.

۵۱. همانجا.

۴۰. روزنامه‌ی ایران، شماره ۱۴۵، ۵ ذی‌الحجه ۱۲۸۹ برابر ۴ فوریه ۱۸۷۲.

۴۱. میرزا یوسف خان مستشارالدوله، طبقات الارض - مقدمه، ص و، (تهران، ۱۲۹۹).

۴۲. فریدون آدمیت، اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱) ص ۴۸۵.

۴۳. میرزا فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، (فرهنگستان علوم آذربایجان شوروی، باکو، ۱۹۶۳) ص ۱۶۶، از نامه آخوندزاده به جلال‌الدین

میرزا، مورخ ژوئن ۱۸۷۰ = ربیع‌الاول ۱۲۸۷.

۴۴. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۰۴.

چند بار دیگر تبعید و محبوس شد و چه وقت از این تبعیدی آخری بازگشت؟ جایی نوشته نشده ولی آنقدر معلوم است که دو سال پس از آن عمرش به سر آمد.



اصلاح طلب صدیق

درست است که یوسف مستشار شخصیتی سیاسی و دولتی بود اما آنچه سیمای او را در تاریخ قرن ۱۹ مبین ما برجسته می‌کند شخصیت اجتماعی اوست که به عنوان اصلاح‌طلبی صدیق و خستگی‌ناپذیر شناخته شده است. یکبار ناصرالدین شاه، وقتی که او را به جرم نوشتن مقالات انتقادی در روزنامه اختر به زندان انداخت، از او شدیداً بدگفت و «از رشوه‌هایی که در دیوانخانه گرفته بود» سخن به میان آورد^{۵۲}، اما دوستان و آشنایانش از او به صورتی کاملاً دیگرگونه یاد کرده‌اند.

میرزا حسین خان مشیرالدوله در حق او نوشت مردی است «درستکار، درست حساب، ملت‌خواه، طالب‌ترقی،... بقدر ذره‌ای از ایشان خلاف آشنائی و انسانیت ندیده‌ام»^{۵۳}. آخوندزاده می‌گفت: «این شخص در نظر من از جمله مؤبدان و فرزندگان بلکه فیلسوف‌منشان بی‌عدیل جهان است. به اعتقاد من در این روزگار پادشاهان ایران چاکری بدین فهم و فراست و بدین اخلاص و ارادت و بدین نیت دولت‌خواهی و ملت‌پرستی و وطن‌دوستی که میرزا یوسف‌خان راست ندارد... رساله‌هایی که او برای منفعت سلطنت ایران و ترقی ملت اسلام نوشته است»^{۵۴} باید دید و خواند؛ و در جایی دیگر او را «شخص نجیب‌الخُلق و فرزانه و دوست و وفادار و مستوجب محبت و تعظیم» می‌خواند^{۵۵}. او زمانی در غیاب میرزا حسین‌خان مشیرالدوله کفالت وزارت عدلیه را برعهده داشت و درباره کار او در این مقام نوشته‌اند «در کارهای مردم با کمال حقانیت و بی‌غرضی و بی‌طمعی رفتار کرده و می‌کند»^{۵۶} برآستی هم او مردی با اعتقاد و بی‌کلک بود و در آنچه در راه اصلاح و اعتلای جامعه ایران می‌گفت و می‌کرد ذره‌ای

شائبه و ریا نداشت. او به دنبال معتقدات خویش عاشقانه به پیشواز خطر می‌رفت و تا دم واپسین نه به اعتقادش خلی وارد آمد، نه صداقتش خدشه‌دار شد و نه از تلاش در راه عقایدش بازماند.

میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله به عنوان یک اصلاح‌طلب پرجوش و خروش و صدیق با تمام اشخاص و محافل ترقی‌طلب تماس داشت و در زمینه‌های مختلف مطالعه و فعالیت می‌کرد. در سال‌هایی که در قلمرو روسیه مأموریت داشت، و به خصوص هنگامیکه در تفلیس به ژنرال کنسولی رسید، با میرزا فتحعلی آخوندزاده، اندیشمند مادی و ترقی‌طلب انقلابی دوستی نزدیک یافت؛ در واقع با او همراز شد و این همرازی تا پایان ادامه یافت.

در سرگذشت آخوندزاده آمده است که «مایور میرزا فتحعلی آخوندوف کتابی موسوم به نسخه کمال‌الدوله در زبان ترکی مخلوط با اشعار فارسیه و بعضی آیات و احادیث و امثال عربیه تصنیف کرده به معاونت مقرب‌الخاقان میرزا یوسف‌خان سرتیپ دوم و خود مصنف آن نسخه به زبان فارسی ترجمه یافته بود»^{۵۷} و این همان کتاب مکتوبات است که در آن مذهب اسلام با دید انتقادی مورد بررسی قرار گرفته بود و تنها تئو چند از «اهل سر» از نام نویسنده واقعی آن خبر داشتند. او حتی طی یک قرارداد با «شرطنامه» تمام حقوق خود را در مورد این کتاب به میرزا یوسف‌خان واگذار کرد.

در ۶ صفر ۱۲۸۷ میرزا حسین‌خان مشیرالدوله به برادرش نوشته بود که میرزا یوسف‌خان «محرم جمیع اسرار من بوده است و هیچ خیال خود را از من مکتوم نداشته است». می‌دانیم که بعدها نیز در وزارت و صدارت و سفارت مشیرالدوله همیشه مشیر و مشار و محرم و کاردار او بوده است. نوشته‌اند که در سال ۱۲۸۱ هجری قمری با حسنعلی خان گروسی وزیر مختار ایران در پاریس و محمود خان ناصرالملک وزیر مختار ایران در لندن در تفلیس گرد هم می‌آیند و پیمان اتحادی به این مضمون امضا می‌کنند: «چون این معنی مشهود... شده است که هیچ امر عمده و اهمی بدون اتحاد و موافقت دوستان صدیق صورت اتمام نمی‌پذیرد علیهذا از راه کمال دولت‌خواهی شاهنشاه... و حب وطن بر ذمه خود لازم و متحتم شمردند که مادام‌الحیات در اجرای راه‌آهن و سایر امور خیر که... موجب ترقی ملت و وطن عزیز باشد با رأی متحد و عزم قوی و نیت خالص با همدیگر متفق شوند»^{۵۸}.

مستشارالدوله با میرزا ملک‌خان، اصلاح‌طلب معروف آن عصر نیز نزدیک و محرم بود. در تمام سه سالی که به عنوان وزیر مختار ایران در پاریس اقامت داشت بارها برای دیدن ملک‌خان به لندن رفت و بارها ملک‌خان به دیدن او به پاریس آمد^{۵۹}. بسیاری از نوشته‌های خود را به نظر او می‌رساند و نوشته‌های او را متقابلاً می‌دید. همیشه با ملک‌خان مکاتبه داشت و به جرم همین مکاتبه بود که یک بار در ۱۳۰۸ در انبار قزوین زندانی شد.

^{۵۲} الفبای جدید و مکتوبات، ص ۱۹۷، مربوط به اوایل سال ۱۲۸۳ هجری قمری است.

^{۵۳} اندیشه ترقی، ص ۲۴۹. آدمیت می‌نویسد نسخه این اتحادنامه به خط مستشارالدوله و به امضای هر سه نفر به تاریخ ۲۳ شعبان ۱۲۸۱ موجود است.

^{۵۴} رجوع شود به الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۸۶. در نامه ۱۸ رجب ۱۲۸۴ از پاریس به آخوندزاده می‌نویسد: «روح‌القدس [یعنی ملک‌خان] اینجا بود».

^{۵۲} روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، ص ۲۱۸.

^{۵۳} اندیشه ترقی، ص ۱۷۳.

^{۵۴} الفبای جدید و مکتوبات، ص ۱۷۵.

^{۵۵} همان کتاب، ص ۱۴۱.

^{۵۶} به نقل از اندیشه ترقی، ص ۱۷۴.

علاوه بر کتابها، مقالات و گزارش‌های او نیز نشان‌دهنده دانش وسیع و بینش صائب او در زمینه مسائل اجتماعی و سیاسی و تنظیمات حکومتی بود و در این زمینه‌ها سخن فراوان دارد؛ نخستین طرح قانونی که باید «من بعد بنای امور دولت» بر آن نهاده شود به دستور ناصرالدین شاه و مبتنی بر ده اصل در ۱۲۸۸ و در زمان صدارت مشیرالدوله به دست او نوشته شد.^{۶۴} «مقالات بسیار مهمی در شرح عدلیه جدید در روزنامه منتشر کرد.»^{۶۵} ۶۵. مطلبی با عنوان «قانون دولتی» نوشت که متن آن «در روزنامه علیّه دولت علیّه ایران شماره اول ربیع‌الثانی ۱۲۸۷ به چاپ رسید.»^{۶۶}

در مقاله‌ای که به بهانه انتقاد از عدلیه مشیرالدوله نوشت از مؤدّه آزادی طبع و انتشار اخبار غیررسمی در روزنامه ایران اظهار خوشحالی کرد و یادآور شد که «در ضمن این آزادی ما می‌توانیم حالات ناپسندی که مغایر تربیت و ترقی مملکت مشاهده می‌کنیم... گوشزد جمهور کنیم.»^{۶۷} میرزا یوسف‌خان برای رهایی ملت از جهل، بنای مدارس را برای دختر و پسر تجویز می‌کند. به نشر علم، ایمانی راسخ دارد و چند تا از کتابهای او در همین زمینه نوشته و یا ترجمه شده‌اند.

وجود القاب و عناوین، نحوه اهداء، علاقه مردمان به این عناوین و بی‌فایده بودنشان را به سختی انتقاد می‌کند و از تعارف و تکلف، چه در رفتار اشخاص و چه در سیاق و شیوه نامه‌نگاری آنها، به شدت بد می‌گوید. ناصرالدین شاه دستور داده بود که اصطلاح «ولینعمت» را، که از عناوین خداوند می‌تواند باشد، در خطاب به او بکار نبرند. در شماره ۱۴ غره ربیع‌الاول ۱۲۸۸ روزنامه ایران مقاله‌ای در تحسین این تصمیم نوشته می‌شود که مدیر روزنامه نویسنده را یکی از «ارباب هنر» معرفی می‌کند و در همین جاست که نویسنده از نحوه نامه‌نگاری این عصر انتقاد می‌کند.^{۶۸}

از محاسن رشته‌های مختلف صنعت و امتیاز مغربیان به این مناسبت و اینکه چگونه آنها با اقتصاد جدید خویش اسلامیان را نیازمند خود ساخته‌اند سخن می‌گوید: ترویج علم و معرفت و فنون فرنگی را برای ترقی کشور اصل ضروری می‌شمارد. باید محصلان را به فرنگ فرستاد و مستشاران را از آن جا به کار دعوت کرد. باید معادن را از دل خاک بیرون آورد و صنایع رشته‌های مختلف را در کشور ایجاد کرد.

تأسیس بانک، راه و راه‌آهن از اشتغالات خاطر اوست. علاوه بر اینکه در این زمینه طرح می‌دهد به اقدامات عملی نیز دست می‌زند. فی‌المثل برای

او همچنین با جلال‌الدین میرزا و بسیاری دیگر از روشنفکران اصلاح‌طلب و ترقیخواه زمان خود مانوس و دمساز بود. از یادداشت‌های اعتمادالسلطنه برمی‌آید که با او نزدیک بوده و با امین‌الدوله و مهندس‌الممالک خصوصیت داشته است.

ولی ارتباط میرزا یوسف‌خان به ایرانیان محدود نبود. در میان دوستان خارجی او نام شیخ‌الاسلام قفقاز و «مسیو برژه» را باز می‌بینیم که با آنها کتاب و دست‌خط مبادله می‌کرده و مکاتبه داشته است.^{۶۰} عبا دانشمندان و ترقیخواهان عثمانی مربوط بوده و نمونه آن «محمد عارف افندی‌ارضرومی» است که به زبان فارسی بر ترجمه طبقات‌الارض او تقریظ نوشته است. زمانی که در پاریس بود در «انجمن آسیایی» عضویت یافت و نسخه‌ای از رمز یوسفی را به این انجمن اهداء کرد.^{۶۱} در همین زمان بود که نیکلا، ایرانشناس معروف فرانسوی، ترجمه فرانسه بوستان سعدی را به نام او کرد.^{۶۲} چنانکه پیداست در میان سلسله دوستان و همرازان مستشارالدوله از سیاستمداران گرفته تا ادیب و فیلسوف و فقیه و محقق و مصلح اجتماعی همه‌گونه دیده می‌شد و او با همه اینان سلوک می‌کرد زیرا از همه اینها چیزی در خود داشت. او سیاستمداری اندیشمند، و چنانکه از فهرست آثارش پیداست عالمی محقق و تجدد طلب بود اما بیش از همه یک متفکر اجتماعی و در عین حال مرد عمل بود. رساله یک کلمه از دانش اجتماعی و دینی، و تحقیقاتش در مورد راه‌آهن از دقت علمی و عملی او حکایت می‌کند. او در مسائل اجتماعی نیز صاحب‌نظر و در زمینه حکومت سازمانده بود.

تا آنجا که دانسته شده میرزا یوسف‌خان زبان ترکی و عربی و فرانسه را می‌دانست و طبعاً برای گسترش دانش خویش از این منابع بهره فراوان می‌برد. اما از قرار معلوم، او به مطالعه شخصی اکتفا نمی‌کرده و برای ترجمه از منابع خارجی و بهره بردن از آنها دوستان را نیز به کار می‌کشیده است. نامه‌ای از او به میرزا فتحعلی در دست است که در آن می‌نویسد: «دو نسخه خدمت شریف فرستادم، یکی تقریری است مشتمل بر رعایای آزاد شده و دیگری دست خط مفصل امپراطور ناپولین به وزیر خارجه خود. خواهشمند هستم لطفاً زحمت به خود قبول کرده هر دو را ترجمه نمایند»، به خصوص «آن تقریر که مبنی بر عمل رعایای زرخیز است قدری زودتر که لازم است.»^{۶۳}

^{۶۶} . همان کتاب، ص ۴۴۸.

^{۶۷} این مقاله در روزنامه ایران شماره ۴ مورخ ۲۰ محرم ۱۲۸۸ «بدون مهر و امضا» چاپ شده و در آن ضمن تمجید از مشیرالدوله و عدلیه‌اش با استفاده از «آزادی»، از نقایص و معایب عدلیه با طنز تند انتقاد شده است. این مقاله و مطالب دیگری که به آنها اشاره شد، و یا پس از این اشاره خواهد شد همگی در روزنامه ایران بدون امضا و یا بدون اشاره به نام نویسندگان آنها چاپ شده ولی آدمیت همه آنها را به مستشارالدوله نسبت می‌دهد. حداقل این است که در تمام این موارد دست او در کار بوده است.

^{۶۸} . مطالبی که در این نامه آمده تقریباً تکرار مطالبی است که میرزا فتحعلی آخوندزاده در این زمینه نوشته بود. آدمیت مثل موارد بالا معتقد است که این «ارباب هنر» کسی جز مستشارالدوله نیست.

^{۶۰} . همان کتاب، ص ۳۳۳. آخوندزاده در نامه ۸ نوامبر ۱۸۷۵ مطابق شوال ۱۲۹۲ به او خبر می‌دهد که نسخه‌های یک کلمه را از پستخانه گرفته، یک جلد را به شیخ‌الاسلام داده و جلد دیگر را به «برژه صاحب» سپرده و اضافه می‌کند که «برژه صاحب خودش بعد از رسیدن کاغذ دوم به شما در خصوص حاجی میرزا آغاسی و تصویر سامسام‌خان روسی به شما کاغذ خواهد نوشت». مستشارالدوله خود در نامه‌ای مسیو برژه را «دوست با قدر من» خوانده است. (ص ۳۶۹ همانجا).

^{۶۱} . رجوع شود به مجله ژورنال آزیتیک، شماره نوامبر - دسامبر ۱۸۶۷، ص ۴۷۷.

^{۶۲} . جزوه اول این کتاب در ۴۸ صفحه در سال ۱۸۶۹ در پاریس منتشر شد.

^{۶۳} . الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۰۶، نامه ۲۱ صفر ۱۲۸۴.

^{۶۴} . رجوع به اندیشه ترقی، ص ۱۷۶ و ۱۹۷.

^{۶۵} . همان کتاب، ص ۱۷۴.

دیوانه است. این قوانین را که خواهد خواند؟» ۷۳ آخوندزاده می‌گفت: «بی‌ثمری سعی و تلاش طوایف اسلامی مطلقاً ناشی از آن است که فی‌مابین ایشان ... ترقی علمی که به اصطلاح فرنگیان ترقی *théorie* است به ترقی عملی یعنی *pratique* سبقت نکرده است. به خلاف همین قاعده امروز پسر بیسواد میرزا نبی‌خان در تهران حرکت می‌کند. مالش را خواهیم دید.» ۷۴ در جواب مستشارالدوله نیز می‌نوشت که «پطرکبیر به جهت تخلص ملت خود از نکبت بی‌تربیتی الفباء قدیم روس‌ها را متروک و الفباء جدید موضوع نموده». او «وضع قوانین» را در ایران به کشیده عراده‌ای با «چهار حیوان مختلف‌السیر» تشبیه می‌کرد و میرزا یوسف‌خان تذکر می‌داد که چنین عراده‌ای «هرگز کشیده نخواهد شد». شما ارباب خیال طالبان سیر عراده‌اید و لیبرالان در ایران شبیه اسبند که پیروان خیال شمایند... باید همه اهل ایران اسب شود، باید همه ایشان لیبرال گردد، در آن وقت عراده براه خواهد رفت.» ۷۵ میرزا فتحعلی اقدامات دولت میرزا حسین‌خان را بدون تکیه بر مردم به صورت «بنایی بر صحرای ریگسار» می‌دید که می‌گفت: «جناب صدر اعظم شما... باید وسیله‌ای بجوید که ملت را شریک خیالات خود بکند و آماده به تقویت بناهای خود نماید.» ۷۶ «جمع تنظیمات و تجدیدات خوبست ولی ... بیداوم است... باید علوم و معارف فیما بین کل اصناف ملت از اعلی و ادنی، از وضع و شریف بلا استثنا عمومیت پذیرد، شبان و کشتکار و تاجر و عطار نیز آن استعداد را داشته باشد که وزرا دارند و جمیع ملت در جمیع تدابیر اولیای دولت شرکت داشته باشند». او میرزا یوسف‌خان را بر حذر می‌داشت که «با پاره‌ای بازچه‌ها» دل خوش کند. ۷۷

هنوز یکسال نگذشته که میرزا یوسف‌خان خود نیز متوجه ناکامی خویش می‌شود: «به میان کاری افتادهم که نه می‌توانم در بروم و نه خیالات عالیّه خود را بروز بدهم... دنیا تمام شد و ما نتوانستیم بقدر ذره‌ای خدمت به ملت و وطن بکنیم... حواس من مکدر و خیالات خوب من زنگ آلود شده است... نمی‌دانید چه هنگامه‌ای است. در بحر حیرت غوطه‌ور هستم.» ۷۸

ولی پادشاه مستبد قاجار نمی‌گذارد میرزا یوسف‌خان و بارانش زیاد در «بحر حیرت غوطه‌ور» بمانند؛ کابینه را جواب می‌گوید، بر در عدلیه قفل می‌زند و همه را مرخص می‌کند ولی میرزا یوسف‌خان، به رغم همه رنجها و ناکامی‌ها، تبعیدها و حبس‌ها هیچگاه از تلاش باز نمی‌ایستاد و به قول خودش «در ترقی انبای وطن مثل شهداء فی سبیل‌الله مادام‌العمر جهاد می‌کرد.» ۷۹

او در مسائل نظری نیز همین خوشباوری‌ها را دارد و از کتاب «یک کلمه» خود معجزه‌هایی را منتظر است که هیچ‌وقت در زمان او و به شیوه مورد نظر او تحقق پیدا نمی‌کنند.

تأسیس راه جلفا و راه آستارا از بازرگانان و اعیان و مجتهدان و اهالی نیز یک شرکت سهامی به وجود می‌آورد.

در گزارشهای سیاسی خویش می‌نویسد باید با ایجاد تأسیسات دولتی و تنظیم قوانین در جامعه نظم و آئین برقرار ساخت و «اطمینان و امنیت جان و مال و ناموس اهالی و آزادی معارف» را از این طریق تضمین کرد. ۶۹ و به ویژه در این زمینه است که کتاب اساسی خود یک کلمه را نوشت.

مستشارالدوله با این اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه و ترقیخواهانه چهل سال به دولت و سلطان وقت خدمت کرد. او امیدوار بود که با کمک یاران همفکرش از این طریق می‌تواند به ملتش نیز خدمت کند.

در سفارت، در معاونت وزارت، در خدمت ایالت و حتی در تبعید بی‌آرام و قرار به طرح نقشه‌ها و اجرای آنها می‌اندیشید. یکی از دوران‌های پرامید حیات او سالهای ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ بود، یعنی روزگاری که در دولت میرزااحسین‌خان مشیرالدوله در کار وزارت عدلیه بود. قرار بود وزیر عدلیه شود ولی حتی وقتی مشیرالدوله به «وزارت عسکریه» رفت و پس از آن در مقام صدارت نشست این وزارتخانه را به ظهیرالدوله سپردند و او همچنان در مقام معاون باقی ماند.

میرزا یوسف مستشار در این زمان به آخوندزاده نوشته بود که میرزا حسین خان در پایه صدارت خود همان معامله را با ایران خواهد کرد که پطرکبیر با روسیه کرد؛ ۷۰ در عین حال به کار خویش در وزارت عدلیه نیز به سختی دل بسته بود و مدام در کار و کوشش بود. او در این زمان چنان سرگرم کار است که در جواب نامه آخوندزاده و پس از چند ماه تأخیر فقط در چند جمله می‌نویسد: «مراسلات مفصل محترم شما همه رسیده است. به حق خدا، به عهد مودت، فرصت تفصیل‌نگاری ندارم، حتی از اینکه مسوده می‌کنم بدهم بنویسند فرصت ندارم. هزار حرفها دارم، نمی‌دانم کی به شما خواهم نوشت»؛ و در پایان بازمی‌گوید «از اختصار مراسله هزار بار معذرت» می‌خواهد. ۷۱ او به راستی هم وقت نامه‌نگاری ندارد. روزنامه ایران در شماره ۲۹ محرم ۱۲۸۸ خبر می‌دهد که در مدت سه چهار ماهی که وزارت عدلیه برقرار شده به ۱۲۷۳ فقره دعوا رسیدگی کرده و گزارش تمام این فقرات را نیز میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله همراه با کتابچه‌های مخصوص تقدیم حضور شاه کرده است. ۷۲

اما آخوندزاده که گاه اقدامات وزارت عدلیه میرزا حسین‌خان را می‌ستود و گاه حتی برای وضع قوانین، انتزاع امر شرع از حکومت و محدود کردن دامنه نفوذ شرع در امور دنیوی، یا ایجاد حمام‌های آبگرم در کوه ساوالان و بالاخره از قوه به فعل آوردن خیالات میرزا یوسف‌خان پیشنهادهایی به او می‌داد کارهای این دولت را در مجموع بی‌اساس می‌خواند. به صدراعظم حمله می‌کرد و رفیق شفیق خود میرزا یوسف‌خان را با طنز گزنده می‌آزرد. او در همین زمان ضمن اشاره به وزارت مشیرالدوله به ملکم نوشت: «می‌گویند که پسر میرزا نبی‌خان در تهران بنای وضع قوانین گذاشته است،

۶۹. رجوع به فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.

۷۰. رجوع به الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۷۰.

۷۱. همانجا ص ۳۹۸، نامه غره جمادی‌الثانی ۱۲۸۸.

۷۲. رجوع به روزنامه ایران، شماره ۶ سال ۱۲۸۸ هجری قمری.

۷۳. الفبای جدید و مکتوبات، ص ۱۹۷.

۷۴. همانجا، ص ۲۷۹.

۷۵. همانجا، ص ۲۶۷.

۷۶. همانجا، ص ۲۷۰.

۷۷. همانجا، ص ۲۱۰.

۷۸. الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۹۹.

۷۹. از نامه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله به مظفرالدین میرزا ولیعهد در سال

۱۳۰۶.

رساله یک کلمه

میرزا یوسف‌خان مستشار نوشتن یک کلمه را از همان روزهای اول سال ۱۲۸۵ هجری قمری آغاز کرد. خود او در نامه‌ای به تاریخ ۳ صفر همین سال (۲۸ مه ۱۸۶۸) می‌نویسد: «به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفیاست مشغول هستم. اگر سعادت یاری کرد و اهتمامات من و همکاران من که با من یک رأی هستند مؤثر افتاد بهترین نعمات قسمت ما و هموطنان ما خواهد شد»^{۸۰} و این «کار بزرگ» نوشتن همان رساله یک کلمه است که در جایی دیگر آن را «روح‌الاسلام» می‌خواند و در توضیح آن می‌گوید که «به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است»^{۸۱}. کتاب سرانجام در «بیستم شهر ذی‌عقدۀ الحرام ۱۲۸۷ در پاریس» به پایان می‌رسد و به رغم انتقاداتی که بر آن وارد آمد مورد استقبال آزادیخواهان و ترقی‌طلبان قرار گرفت و بارها چاپ شد. این کتاب، تا آنجا که اطلاع در دست است علاوه بر چاپ پاریس، دو بار دیگر نیز، «یک بار در سال ۱۳۲۳ هجری قمری با چاپ سنگی در تبریز و یک بار در ربیع‌الاول ۱۳۲۵ با چاپ حروفی در مطبعۀ شاهنشاهی در تهران»، به چاپ می‌رسد.^{۸۲} ناظم‌الاسلام می‌نویسد که «انجمن مخفی» در جلسه ۷ محرم ۱۳۲۳ تصمیم می‌گیرد که «هرگاه ممکن شود کتاب «یک کلمه» مستشارالدوله را ثانیاً طبع کرده در بین مردم منتشر»^{۸۳}. معلوم نیست که آیا این تصمیم تحقق یافته؟ و چه زمان تحقق یافته است؟ علاوه بر اینها در فهرست مشار از چاپ «یک کلمه» در ۱۳۰۵ هـ ق در تهران نیز یاد شده است.

این کتابی که یوسف مستشار اینهمه در تهیه آن زحمت کشیده و اینهمه به آن دلبسته بود و اینهمه مورد استقبال آزادیخواهان و ترقی‌طلبان قرار گرفت چیزی نبود جز تفسیری بر «اعلامیه حقوق بشر و اتباع کشور» که در ۲۶ اوت ۱۷۸۹، در گرما گرم انقلاب کبیر فرانسه به تصویب مجلس مؤسسان رسید و نویسنده کتاب، به قول آخوندزاده، «جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود» بر آن بیفزود. مستشارالدوله خود در این باره می‌نویسد: «چندی اوقات خود را به تحقیق اصول قوانین فرانسه صرف کرده بعد از تعمق همه آنها را به مصداق ولارطب ولایابس الافی کتاب مبین، با قرآن مجید مطابق یافتم». پس از ذکر این نکته که به علت قابل تغییر بودن فروع قوانین «تجسس و تخصص در اجرای کودهای فرانسه ... اطنان بی‌منتهای کار بیهوده و بی‌اصل است به تشریح، روح دائمی کودهای مزبوره و جان جمیل قوانین فرانسه (که) مشتمل بر نوزده فقره است» می‌پردازد. خودش می‌گوید که این اصول «در ابتدای کود چاپ شده بود» و در واقع همان «اصول کبیره» ایست «که در سال ۱۷۸۹ اعلان شده بود».

اعلامیه حقوق بشر و اعضای جامعه آن «اصول کبیره» که چکیده مبارزات و انقلاب خونین بورژوازی انقلابی و توده‌های مردم زحمتکش بود و زیر عنوان «اعلامیه حقوق بشر و اتباع

کشور» تاکنون همچنان در مقدمه تمام قوانین اساسی فرانسه برجا مانده چنین است: «نمایندگان مردم فرانسه، که در مجلس ملی گرد آمده‌اند با توجه به اینکه غافل ماندن، فراموش کردن یا پایمال ساخت حقوق انسانی تنها علت تیره‌بختی ملتها و تباهی حکومتهاست، بر آن شدند که در اعلامیه‌ای رسمی حقوق طبیعی، انتقال‌ناپذیر و مقدس بشری را عرضه بدارند تا این اعلامیه پیوسته در برابر همه اعضای هیئت اجتماع قرار گیرد و حقوق و تکالیف آنان را بی وقفه بخاطرشان بیاورد؛ تا اعمال قوه قانونگزاری و افعال قوه اجرائی را بتوان در مقایسه مستمر با هدف تمام بنیادهای سیاسی محترم شمرد؛ تا اعتراضات و مطالبات اتباع کشور، که از این پس بر اصول ساده و بی چون و چرا نهاده شده، همواره در جهت نگاهداری مشروطیت و سعادت همگان مطرح گردد.

در نتیجه، مجلس ملی در برابر و تحت عنایات باری تعالی رسمیت حقوق بشر و اتباع کشور را به شرح زیر اعلام می‌دارد: اصل اول - انسانها آزاد و با حقوق برابر زاده می‌شوند و آزاد و برابر باقی می‌مانند. امتیاز اجتماعی جز بر منافع همگانی نمی‌تواند نهاده شود. اصل دوم - هدف از هر اجتماع سیاسی حفظ حقوق طبیعی و تصرف‌ناپذیر بشری است. این حقوق عبارتند از آزادی، مالکیت، امنیت و ایستادگی در برابر ستم.

اصل سوم - اصل هر حاکمیتی از ملت ناشی می‌شود. هیچ هیئتی، هیچ فردی نمی‌تواند قدرتی اعمال کند که آشکارا از ملت نشأت نگرفته باشد. اصل چهارم - آزادی توانایی در انجام هر آن کاری است که به دیگری زیان نرساند؛ بکار بردن حقوق طبیعی برای هر انسان هیچ مرزی ندارد جز مرزی که تمتع اعضای دیگر جامعه را از همان حقوق تضمین می‌کند، این مرزها را تنها به یاری قانون می‌توان معین کرد.

اصل پنجم - قانون تنها کارهایی را حق دارد ممنوع کند که به جامعه زیان برساند. هر آنچه را که قانون منع نکرده نمی‌تواند ممنوع باشد، و هیچ کس را به انجام هیچ کاری که قانون امر نکرده ملزم نمی‌توان کرد. اصل ششم - قانون بیان اراده همگان است. همه اتباع کشور حق دارند شخصاً یا به وسیله نمایندگانشان در تنظیم آن مشارکت ورزند. قانون برای همگان باید یکی باشد خواه حمایت کند و خواه کیفر دهد. از آنجا که همه مردم در دیده قانون برابرند می‌توانند بدن هیچ امتیازی، بجز امتیاز فضیلت‌ها و استعدادها، و براساس قابلیتشان بر هر شرف، مقام و شغل اجتماعی دست یابند.

اصل هفتم - هیچ انسانی را نمی‌توان متهم، توقیف و یا دستگیر ساخت جز در مواردی که قانون معین کرده و جز به صورت‌هایی که قانون مقرر داشته است. آنان که احکام خودسرانه صادر و اجرا می‌کنند یا سبب اجرای احکام خودسرانه می‌شوند و یا به آن توسل می‌جویند باید کیفر ببینند؛ اما هر یک از اتباع کشور که به نام قانون احضار و یا توقیف شود باید بی‌درنگ به آن تن دهد. مقاومت در برابر قانون جرم است.

^{۸۲}. اسمعیل رضوانی، راهنمای کتاب، شماره ۵، ۶، سال ۱۲، ص ۲۳۰.

^{۸۳}. تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۲۷.

^{۸۰}. الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۸۶.

^{۸۱}. همانجا، ص ۳۷۲.

محتوای رساله

محتوای رسالهٔ موسوم به یک کلمه در واقع همان اعلامنامهٔ انقلاب بورژوازی علیه نظام قرون وسطایی فئودالی است. می‌دانیم که در نظام فئودالی وجود امتیازات اشرافی موروثی بر نظام جامعه و مناسبات افراد و طبقات حاکمیت دارد و به این ترتیب از مساوات میان طبقات مطلقاً نمی‌تواند خبری باشد و گذشته از آن غیر از افراد طبقهٔ فئودال و درباری هیچکس در فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود از آزادی برخوردار نیست و طبقات دیگر همه محکوم این طبقه‌اند. بدینسان نظام موجود مسألهٔ مساوات و آزادی را در برابر توده‌های مردم اعم از بورژوا و زحمتکش قرار می‌دهد و این دو اصل را به صورت مضمون عمدهٔ هر انقلاب بورژوازی و قانون اساسی آن در می‌آورد. اما یک قانون اساسی برای اینکه بتواند به این هدفها برسد باید قبل از همه در منشأ قدرت حاکم موجود تردید کند و قیام به ضد آن را مجاز بشناسد.

«اعلامیه حقوق بشر و اعضای جامعه» در اصل سوم خود آشکارا در مقابل تمام قدرت‌های موجه موجود قد برمی‌افزاید و برخلاف گذشته، ملت را منشأ تمام قدرت‌ها معرفی می‌کند. میرزا یوسف‌خان نیز همین مطلب را منتها با لحنی محافظه‌کارانه در فقرهٔ هشتم کتاب خویش چنین ذکر می‌کند: «اختیار و قبول عامه اساس همه تدابیر حکومت است» و در توضیح مختصری آن را تا حد «استشاره» که در عین حال «از جوامع الکلم» است پائین می‌آورد. اما با ذکر اصل «مدافعهٔ ظلم هر کس را حق است» حق «ایستادگی در برابر ستم» را که قیام به ضد نظام موجود را قانونی می‌شناسد با صراحت و به تفصیل مطرح می‌سازد و آن را «علت اصلی عدل و انصاف» می‌خواند.

اما مساوات که رافع هر گونه امتیاز طبقاتی و در واقع امتیاز فئودالی است و جوه مختلفی دارد که عبارت از مساوات در برابر قانون، دادگاهها، مشاغل عمومی یا دولتی و پرداخت مالیات است.

مستشارالدوله اظهار عقیده می‌کند که باید «اجرا شدن احکامی که در قانون نوشته شده در حق اعلی و ادنی، وضع و شریف، قوی و ضعیف به طریق مساوات باشد و به هیچ وجه امتیاز نداشته باشد؛ اگر چه مدعی و مدعی علیه ذات امپراطور باشد حکم قانون چون دیگران بر او نافذ است».

او سپس می‌نویسد: «منصب و رتبهٔ دولت برای هیچ کس ممنوع نیست»، در «قائل شدن به منصب و رتبهٔ دولت» همگان مساویند و هیچ کس را با کس دیگر امتیازی نیست مگر به فضل و علم. اما توضیح می‌دهد که «فضل و علم نه اینست که یک نفر سرتیپ یا یک نفر حاکم در علوم انشاء و ادبیات، ماهر و فاضل باشد» بلکه سردار باید از «بدو طفولیت علوم متعلقه به نظام و لشکرکشی را تحصیل» کند و از سربازی به منصب سپهسالاری بالا برود، و «یکنفر حاکم باید از بدو، درس اداره و علم حقوق را تحصیل بکند و از کدخدایی به تدریج ترقی کرده و به فرمانروایی برسد». در ماهیت این علم نیز هشدار می‌دهد که منظورش «فضل و ادبی [است] که مقتضی حالت این عصر است» یعنی همین «علوم و صنایع حاضرهٔ حالیه ... که به واسطهٔ آن ملل بی‌تربیت فرنگستان در صد سال به آن چنان درجهٔ اوج و ترقی عروج نموده و کل مشرق زمین را محتاج به خود کرده‌اند».

اصل هشتم - قانون نباید کیفری مقرر بدارد که مستقیماً و آشکارا ضروری نیست، و هیچکس را نمی‌توان کیفر داد مگر به موجب قانونی که پیش از ارتکاب جرم رسماً اعلام و قانوناً اجرا شده باشد.

اصل نهم - از آنجا که هر انسانی، تا آن زمان که محکوم اعلام نشده بیگناه است، اگر دستگیری ضروری شناخته شود قانون باید جداً اعمال هر خشونت را که برای اطمینان از شخص او ضروری نیست منع کند.

اصل دهم - هیچکس نباید به خاطر عقایدش، حتی عقاید مذهبی، نگران باشد به شرط آنکه تظاهر این عقاید نظم عمومی را که قانون برقرار ساخته بر هم نزند.

اصل یازدهم - آزادی مبادلهٔ اندیشه و معتقدات یکی از گرانبهاترین حقوق انسانی است؛ هر یک از اعضای جامعه می‌تواند آزادانه بگوید، بنویسد و چاپ کند و تنها در موردی که قانون معین کرده است نباید به تجاوز از این آزادی تن داد.

اصل دوازدهم - تضمین حقوق بشر و اتباع کشور مستلزم وجود یک نیروی عمومی است؛ از این رو این نیرو به خاطر سود همگان تأسیس شده نه برای استفادهٔ شخصی آنان که این نیرو به دستشان سپرده می‌شود.

اصل سیزدهم - برای نگاهداری این نیروی عمومی و مخارج اداری یک مالیات همگانی ضروری است. این مالیات باید به گونهٔ مساوی و بر پایهٔ توانایی اتباع کشور میان آنان تقسیم شود.

اصل چهاردهم - همهٔ اعضای جامعه حق دارند شخصاً یا به وسیلهٔ نمایندگانشان از لزوم این مالیات عمومی آگاه شوند، آزادانه به آن رضایت دهند، در مصرف آن نظارت کنند و نسبت، اساس، دریافت و مهلت آن را معین دارند.

اصل پانزدهم - جامعه حق دارد دربارهٔ هر کارگزار عمومی از سازمان مربوطه حساب بخواهد.

اصل شانزدهم - هر جامعه که در آن حفظ حقوق افراد تضمین و تفکیک قوا مقرر نشده مطلقاً فاقد مشروعیت است.

اصل هفدهم - از آنجا که مالکیت موصون از تعرض و مقدس است هیچکس را نمی‌توان از این حق محروم ساخت و هنگامی نیز که ضرورت عمومی محرومیت از این حق را ایجاب می‌کند باید قانون آن را مجاز دارد و با یک غرامت مناسب و پرداخت شده همراه باشد. ۸۴

اگر چه قلمرو این اصول اندکی بعد در سال ۱۷۹۱ از طریق قانون اساسی و به وسیلهٔ سرمایه‌داری مسلط فرانسه با وضع مقررات خاص و به ویژه مقررات مالی بسیار محدود شد، یعنی قریب هفت میلیون تن از زنان بالغ این کشور را نادیده گرفت و بیش از سه میلیون مرد صاحب رأی را از شمول آن خارج ساخت، با اینهمه در اجتماعات دیگر انسانی، و از آن جمله در میهن ما، استقرار این اصول همیشه بزرگترین رؤیا و آرزوی ترقیخواهان و اصلاح‌طلبان و بشر دوستان بوده و چه بسا جانها که بر سر تحقق آنها فدا شده است؛ و یکی از این جانهای حسرت‌زده همین نویسندهٔ رسالهٔ یک کلمه بود که با همه ناکامیها و نامرادیها کار او اثر خویش را بر اذهان مشروطه‌خواهان به جا نهاد و اصولی که اعلام کرد در قانون اساسی و به خصوص متمم قانون اساسی ایران انعکاس یافت.

حکومت مداخله عظیم هست». مستشارالدوله با این بیان در واقع مجلس نمایندگان ملت را دستگاهی در برابر دستگاه دولت و ناظر بر آن تلقی می‌کند که ملت از طریق آن «در بحث و تدقیق افعال حکومت» «مداخله عظیم» می‌کند. بنابراین در هر کاری که دولت باید بکند پیش از آن ملت و نمایندگانش باید در آن شور و مشورت کنند، و مشورت خود «اصلی است از اصول دین، و سنت خداوند است بر عالمیان و آن حقی است بر عامه خلق‌الله».

اما برای اینکه «حریت سیاسی» و از آن جمله آزادی انتخاب نمایندگان و آزادی در شور و مشورت به دست آید باید «حریت عقد مجامع» تأمین شود، یعنی جماعت در اجتماع کردن آزاد و مختار باشد و این آزادی تنها در آنجا محدود می‌شود که «مخالف و مضر» قانون اساسی باشد.

«حریت صنایع و کسب» نیز یکی دیگر از صور «حریت مطلق» است. در نظام فئودالی قرون وسطایی و نظام صنفی همه کس مجبور است حرفه آباء و اجدادی خویش را دنبال کند یا هیچ استعدادی حق ندارد پوسته صنف خود را بشکافد و از آن بیرون جهد و حال آن که «در فرنگستان باعث عمده و اعظم در ترقی صنایع و کسب، آزادگی آنهاست» و همین آزادی انتخاب حرفه و کار است که سبب می‌شود تا «هر کس در اختراعات جدیده صرف افکار کنند» و «به این وسیله حرف و صنایع ترقی و انتشار» یابد.

اما جز از مساوات و آزادی، مردمان باید از حیث «نفس و عرض و مال» مصونیت و «امنیت تامه» داشته باشند. مستشارالدوله برای اثبات حقانیت این اصل آیات فراوانی از قرآن در منع قتل و زنا و ضرورت و حدود کیفر این جرمها گواه می‌آورد، با این تفصیل که قاتل را باید کشت و زناکار را باید صد تازیانه زد و دست دزد را باید برید. او از اینها نتیجه می‌گیرد که «مصونیت نفس و عرض و مال» «نیز مطابق است با احکام خداوندی و قانون اسلام» و می‌گوید بر اثر مراعات همین اصل بود که «در مدت چهل سال سی کرور نفوس فرانسه به هشتاد کرور رسید!»

ولی حقیقت اینست که مصونیت جان و مال و حیثیت افراد تنها با سلطه قانون و نظارت قوه قضا بر این قانون می‌تواند تأمین شود و به همین دلیل است که میرزا یوسف خان از مجازات‌های من درآوردی و دلخواهی که حکام در حق مردمان اجرا می‌کنند شکایت سر می‌دهد. با اشاره به قانون اساسی فرانسه می‌گوید از آنجا که «هر گناهی را در کتاب قانون جزای مخصوص و معین موجود است تعذیب جانی برای اقرار گرفتن و به بهانه‌های دیگر غیر ممکن است ... و احدی از حکام و امراء و سران لشکر جرئت و قدرت ندارند که ... به جهت اقرار گرفتن یا سبب‌های دیگر ... چوبی بزنند یا شکنجه بکنن یا فحشی بگویند». در غیر اینصورت «اگر حکام طریق تجسس و شکنجه را پیش بگیرند بسی جانها را باید اعدام و بسی پرده‌های ناموس را باید هتک کنند».

مصونیت جان و مال و حیثیت اعضای جامعه به خصوص وقتی کاملاً تأمین می‌شود که «در حین تحقیق جنایات» هیئت منصفه یا به قول مستشارالدوله «ژری» ۸۶ حضور داشته باشد زیرا حضور یک هیئت مشاوره «مجال استیلا» را از قاضی، که منصبش ابدی است، سلب خواهد کرد و بدینسان عرض و مال و جان اعضای جامعه از هر جهت از تعرض تمایلات شخصی مقامات قدرت مصون خواهد ماند.

سرانجام در ماده مساوات اصل «تعیین مالیات و باج بر حسب ثروت بلا امتیاز» را مطرح می‌سازد. «این امر نه به فرمان مجرد امپراطوری است و نه با میزان احتیاج هیئت دولت، بلکه از روی مداخل و منفعت سالیانه هر کس» تعیین می‌شود و «از روی مساواتست نه از روی امتیاز، به این معنی که هر کس از اعلی وادنی مقدار معین از منافعش یا مداخلش را باید به دولت بدهد و احدی مستثنا نیست».

اصل دیگر که مهمترین اصل و اولین حق طبیعی انسان است آزادی است که مهمترین وجوه آن «حریت شخصیه» و «حریت خیال» است. نویسنده یک کلمه می‌گوید: «هر کس حر و آزاده است و کسی را مجال تعرض نیست». برای این حریت صور مختلف ذکر می‌کند: یکی «آزادی بدن» است که به موجب آن «احدی را قدرت نیست سیلی و مشت به کسی بزند یا دشنام و فحش بدهد». صورتهای دیگرش اینست که «هیچ کسی را به گناه دیگری عقوبت نمی‌توان کرد» یا «کسی را با ظن مجرد نمی‌توان گرفت و حبس نمود» و یا «احدی را بدون حکم قانون جریمه و تنبیه و سیاست نمی‌توان کرد»؛ و بالاخره احترام مسکن را نیز یکی از وجوه «آزادی شخصی» می‌خواند و می‌نویسد «احدی را درون خانه کسی حق دخول و تجسس نیست».

اما در مورد آزادی اندیشه می‌گوید که «هر کس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود» و در جزء آن «حریت مطابع» را ضروری می‌شناسد و در اهمیت آن توضیح می‌دهد که «حریت مطابع در ممالک متحده آمریکا و انگلیس و فرانسه و سویس و بلژیک و یونان به مرتبه کمال است و امروز در شهر پاریس صد چاپخانه و ششصد کتابفروش هست». اما «آزادی مطبعه‌ها» و آزادی و اختیار در «نگارش و طبع خیال» یا به «تعلیم علوم و معارف» بر می‌گردد که خود «از الزام امور و اقدم وظایف است» و منظور از آن بخصوص «علوم صنایع و معاش اهل فرنگستان» است؛ و یا داخل امر معروف و نهی از منکر است که «پاره‌ای از احکام آن به حق مدافعه مظالم راجع است». در توضیح ایستادگی در برابر ستم می‌نویسد: «از نتایج حسنه این قانون اختیار و آزادی زبان و قلم شایع شده» است.

بدینسان نویسنده یک کلمه میان «آزادی زبان و قلم» و مقاومت در برابر ستم رابطه‌ای کاملاً مستقیم و بلاواسطه می‌بیند و اساساً آن یک نتیجه مستقیم این یک می‌داند. در واقع زبان و قلم را تنها برای آن آزاد می‌خواند که به ضد ستم رقم زند. «هر کس از اعلی و ادنی هر چیزی که در خیر و صلاح و رفاه مملکت و ملت به خیالش برسد با کمال آزادی می‌نویسد و منتشر می‌کند. اگر خیال و تصورات او مقبول امت باشد تحسین و در صورت عکس منع و تقبیح خواهند کرد». به این ترتیب آزادی قلم هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و می‌توان هر اندیشه‌ای را بر کاغذ آورد و منتشر ساخت مگر آنکه «مطلب چاپ شده ضرر... به دین و یا به اخلاق عامه» بزند و یا با قانون اساسی مخالف باشد که در اینصورت البته «ازاله آن ضرر واجب» خواهد بود.

از صور دیگر آزادی «حریت سیاسی» است «یعنی اهالی حق دارند در انتخاب و کلا و نواب برای دیوان کورلژیسیلاتیف ۸۵ یعنی دیوان قانونگذار که در مقابل دولت است». «و به این سبب اهالی را در بحث و تدقیق افعال

برای تأمین آزادی، مساوات و مصونیت جان و مال و حیثیت انسانها، اعلامیه حقوق بشر اصل تفکیک قوا، استقلال قضات و مسئولیت حکام و مأموران دولتی را ظاهراً وسیله‌ای معتبر دانسته است و همین اصول است که به تفصیل در «رساله موسوم به یک کلمه» توضیح داده می‌شود:

«قدرت تشریح و قدرت تنفیذ بالفعل منقسم باید بشود و در ید واحد نباشد، یعنی مجلس وضع قانون جدا و مجلس اجرای قانون جدا باشد» «چنانکه آن مجلس هم هیچگونه بیم و امید از این مجلس نداشته باشد تا که هر یک از دو مجلس و دینیه خود را با استقلال و آزادی تمام حفظ توانند کرد». مستشارالدوله در محسنات این اصل توضیح می‌دهد که اگر «الان هر گونه ترقی و قدرت و قوت و ثروت و معموریت و تجارت در دول فرنگستان دیده می‌شود از نتایج جدایی این دو اختیار است» و در زیان فقدان این اصل می‌افزاید که «هر قسم بی‌نظمی و بی‌پولی و عدم قدرت و نکث در صنایع و تجارت و زراعت در مشرق زمین مشاهده می‌شود از اختلاط و امتزاج این دو اختیار است»، و بالاخره نتیجه می‌گیرد «در دولتی که دو اختیار مخلوط هم استعمال بشود ممکن نیست که باعث ضعف و خرابی و بلکه بالمآل سبب انقراض آن دولت نگردد».

در مورد استقلال قضات که یکی دیگر از وجوه تفکیک قوا، یعنی تفکیک قوه قضائیه از دو قوه مقننه و مجریه است، میرزا یوسف‌خان «عدم عزل اعضا از مجالس حکم یعنی از محکمه‌های عدالت» و «ابدی بودن منصب قضا» را مطرح می‌سازد و اینها را تضمینی برای تأمین این اصل می‌داند.

اما دولت در برابر قدرتی که ملت به او تفویض کرده تکالیفی دارد:

اول آنکه «هر مأمور مکلف به متابعت احکام قانون» و «هر وزیری و امیر و حاکم در مأموریت خود مسئول» است و باید شخصاً حساب پس بدهد. به این معنی هیچ قدرت دولتی نمی‌تواند از حدود قانونی خود خارج شود و یا در اعمال قدرت قانونی خویش نمی‌تواند از بار مسئولیت شانه خالی کند. دوم «روزنامه‌جات رسمیه» برای اطلاع همگی اعضای جامعه باید هر خبر و حادثه‌ای، از جمله «هر گونه تقریرات در مجلس مبعوثان ملت»، «مفاوضات سیاسیه»، «هر منصب و رتبه و شغل به هر کس دادند و هر قسم تنبیه و سیاست در حق مجرمین روا دانستند» همه را منتشر کنند.

سوم دولت باید «مکتب‌خانه‌ها و معلم‌خانه‌ها برای تربیت اطفال فقرا» تأسیس کند و البته در این مدرسه‌ها و مکتب‌خانه‌ها نه «علم معاد» بلکه «علم معاش» باید تعلیم داده شود زیرا علم معاد که در مدارس ایران رایج است «در جنب تحصیل علوم صنایع و معاش اهل فرنگستان مثل چراغ است در مقابل آفتاب و مانند قطره است در جنب دریا».

بطوریکه معلوم است میرزا یوسف در «ملاحظات» خود بر «اساس کودهای فرانسه»، که در حقیقت همان «اعلامیه حقوق بشر و اعضای هیئت جامعه» بود، با گواه گرفتن آیات و احادیث فراوان خواسته است ثابت کند که این اصول همگی در شریعت اسلام پیش‌بینی شده است. او در خاتمه کتاب حتی از این هم پیش‌تر می‌رود: «حقوق نوزده‌گانه اگرچه حقوق عامه فرانسه نام دارد ولی در معنی حقوق عامه مسلمانان بل کل جماعت متمدنه است، و چون جمیع آنها با احکام و آیات قرآنیه مؤید آمده پس احکام الهی است».

اما با اینهمه در کار قانونگذاری جدا کردن امور دین یا آخرت را از مصالح دنیایی ضرور می‌شمارد. میان «کود» فرانسه با کتاب شرعی مسلمانان

فرقه‌های فراوان می‌بیند و از قول دوستی که «از تواریخ و احادیث اسلام اطلاع کامل» دارد می‌نویسد که «کود فقط مصالح دنیویه را شامل است چنانکه به حالت هر کس از هر مذهب و ملت که باشد موافقت دارد و امور دینیه را کتاب مخصوص دیگر هست. اما در کتاب شرعی مسلمانان مصالح دنیا با امور اخرویه، چون صلوٰه و صوم و حج، مخلوط و ممزوج است» و از این رو «برای سیاست عامه ضرر دارد چرا که ملل غیرمسلمه از ساکنان ممالک اسلام به خواندن کتاب قانون شما رغبت نمی‌کنند». به این ترتیب محدود کردن قانون و شرایط و انتظامات آن به «امور دنیویه» سبب می‌شود که «هیچ فردی ... به هوای نفس خود عمل» نتواند کرد و «شاه و گدا و رعیت و لشکری در بند آن مقید هستند و احدی قدرت مخالفت به کتاب قانون ندارد». سرانجام به این نتیجه می‌رسد که تمام بی‌نظمی‌های کشور ناشی از فقدان یک قانون منظم و مدون است: «در کدامیک از محکمه‌های عدالت مملکت اسلام موافق احکام» قانونی رفتار می‌شود و «کدامیک از حکام عرف را در دست خود کتاب قانون هست که از روی آن با رعایا که امانت محترمه خداوند است رفتار کند»؟

نویسنده یک کلمه در کیفیت کتاب قانونی که باید جای کتاب شرعی مسلمان را بگیرد بار دیگر از قول دوست خود می‌گوید «اگر چه کودها [ی فرانسه] جامع حق است و سرمشق چندین دول متمدنه معهدا من نگفتم که کود فرانسه یا سایر دول را برای خودتان استنساخ کرده معمول بدارید، مراد من کتابی است که جامع قوانین لازمه و سهل‌العباره و سریع‌الفهم و مقبول ملت باشد».

و بدینسان یوسف مستشار به پایان حرف خویش می‌رسد: برای اینکه ملتی از تباهی در امان بماند و گذشته از آن به مدارج تمدن و تعالی برسد، برای آنکه افراد این ملت آزاد و برابر باشند و جان و مال و آبروشان در معرض تجاوز قرار نگیرد تنها وجود یک کلمه کفایت می‌کند: قانون.

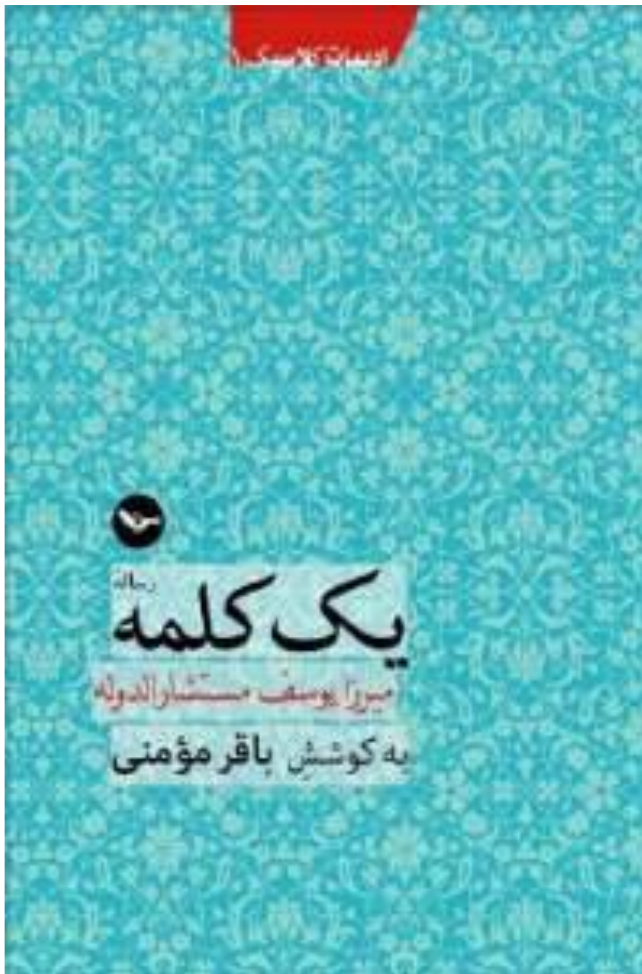
نویسنده یک کلمه علاوه بر «اصول مشروطه»، که به تفصیل از آنها یاد می‌کند، در فصل آخر رساله خود زیر عنوان «علاوه بر خاتمه کتاب» به مسائل فرعی نیز می‌پردازد: بنای مریضخانه‌ها، پایی و زینت راه‌ها و شهرها و دهات، درستی اوزان و مقیاسها و مسکوکات، بکار انداختن معادن، تأسیس دیوان ثبت اسناد، دقت و مراقبت در تهیه و ترتیب امور عسکری از جمله مسائلی است که از آنها سخن می‌گوید و حتی وعده می‌دهد که «اگر خداوند توفیق عنایت فرماید» در این بابها رساله‌ای دیگر، و البته بازهم با تکیه بر احکام و آیات صریحه قرآن، خواهد نوشت.

او در پایان رساله خود بی‌اعتنایی به دنیا و تکیه بر آخرت را به شهادت اخبار و گفتار حضرت علی و آیات قرآن نظریه‌ای مردود می‌شناسد و آن را «از سهوهای اهالی مشرق زمین» می‌خواند «که به آن جهت از عالم ترقی دورتر مانده‌اند». البته جدی گرفتن کار این دنیا طبعاً به ضرورت «مراوده و معاشرت» مسلمانان «با اهالی فرنگستان» منجر می‌گردد: «این امر بدیهی است که فیما بین ملل مختلفه تا مراوده و معاشرت نباشد معرفت به احوال و اوضاع همدیگر نمی‌توانند حاصل کرد و مادامی که معرفت حاصل نگشته از حرف و صنایع و امتعه همدیگر منفعت نمی‌توانند برداشت. جای هیچ شبهه نیست که اگر از اکابر قوم و از صاحب بصیرت اسلام چند نفر ... به فرنگستان بروند و وضع مدنیت آنها را برای‌العین مشاهده نمایند بعد از مراجعت به ایران بالاتر دید اسباب هزار قسم ترقی را فراهم خواهند آورد».

بعد از آن خودش مطابق اوضاع زمانه قانون وضع نماید و کونستسیون بنویسد و بر آن عمل کند. در آن صورت ملت زندگی تازه خواهد یافت و مشرق زمین نظیر بهشت برین خواهد شد».

و سخن آخر اینکه ترجمه جملات عربی پانویسها از بهاءالدین خرمشاهی است، که باید از او صمیمانه سپاسگزار بود چرا که او خود نیز در کار خویش به راستی صمیمی است.

۱۳۵۶/۵/۱۴ هجری شمسی



بر این رساله کوچک ایرادها فراوان وارد آمده و از آن جمله سخت‌تر از همه ایرادهایی است که میرزا فتحعلی آخوندزاده بر آن گرفته است. میرزا فتحعلی، که خود، آگاهی توده مردم را اساس هر تغییر می‌دانست و می‌اندیشید که تحول ذهنی بر تحول مادی باید پیشی داشته باشد، پیش از همه بینش خوشباورانه میرزا یوسف‌خان را مورد انتقاد قرار می‌دهد که گمان می‌کند کافی است اندیشه‌ای را از جایی گرفت و آن را اجرا کرد. او البته رساله میرزا یوسف‌خان را «کتاب بی‌نظیر»، «یادگار خوب» و «نصیحت مفید» می‌داند اما با اینهمه به او می‌نویسد: «رساله‌ای که شما از یورپا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید نتیجه خیالات یورپائیان است. زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیل مراد کافی است اما غافل بودید از اینکه ترقی معنوی و خیالی به این ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدم نجسته است... مگر کافه مردم آیات و احادیث را می‌فهمد؟ مگر چاره این کار آیات و احادیث است؟»^{۸۷}

او بعلاوه در نقد مستقلی که بر یک کلمه می‌نویسد از جهات مختلف بر آن ایراد می‌گیرد: اولاً تغییر کاری نیست که از بالا صورت گیرد؛ ثانیاً با طرح چند اصل در یک کتاب نمی‌توان جامعه‌ای را تغییر داد، ثالثاً و بالاخره شریعت قابل تلفیق با قانون مشروطه نیست.

از ثالثاً شروع کنیم: شریعت زن را در حجاب کرده، شریعت به ذمی و مسلمانان یکسان نمی‌نگرد و شهادت ذمی را نمی‌پذیرد، شریعت خرید و فروش برده را مجاز داشته است، شریعت ارتباط بین زن و مرد آزاد را زنا و معصیت می‌شمارد و رضای طرفین را برای این ارتباط کافی نمی‌داند، شریعت خمس و حج را که از آنها نفعی عاید ملت نمی‌شود واجب می‌شمارد، شریعت بریدن دست را که «نوعی از تهلیک نفس است» جایز می‌داند، شریعت به قتل مشرک امر می‌کند، شریعت برای عدم انجام اعمال مذهبی حد و تعزیر معین کرده است؛ و اینها همه با قانون مشروطه، یعنی اصول آزادی، مساوات و مصونیت جان و مال و حیثیت، مخالفت دارد. بعلاوه احکام شرعیه برای جلوگیری از ظلم و استبداد به هیچوجه کفایت نمی‌کند. ظلم و استبداد در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس که به شریعت نیز نزدیک بودند پایه و قوت گرفت. «احکام شرعیه چرا اینان را از دیسپوتی باز نداشت؟ و از آن تاریخ تا امروز ظلم فیما بین ملت اسلام با وجود احکام شرعیه برقرار است».

ثانیاً نصیحت و اندرز، آن هم به حکام ستمگر و مستبد و چشم امید به آنها دوختن امری بی‌نتیجه است. «در ایران مگر کسی به نصیحت گوش می‌دهد؟ در یورپا نیز سابقاً چنان خیال می‌کردند که به ظالم باید نصیحت گفت که تارک ظلم شود» ولی «بعد دیدند که نصیحت در مزاج ظالم اصلاً مؤثر نیست» و هیچ کتابی نیز به خودی خود نخواهد توانست بساط ظلم را برچیند و بساط عدل بگسترد.

و اما مطلب آخر: اصلاح و تغییر تنها به دست مردم امکان‌پذیر است، مردمی که بدانند چه می‌خواهند و راه و رسم برانداختن دستگاه ستم را نیز بدانند. «اجرای عدالت و رفع ظلم در صورتی امکان‌پذیر است که ... ملت ... خودش صاحب بصیرت و صاحب علم شود و وسایل اتفاق و یکدلی را کسب کند. بعد از آن به ظالم رجوع کرده بگوید از بساط سلطنت و حکومت گم شو.

^{۸۷}. الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۶۸ از نامه ۳ مارس ۱۸۷۲.

شباهت سیاست ویران سازی و تاریخ زدایی

بین عملکرد فاتحان نو مسلمان ایران و حاکمین جمهوری اسلامی

شکوه میرزادگی



این سازمان ها به شدت تحت تاثیر قوانین کاملاً مذهبی و اسلام سیاسی قرار داشته اند، این افراد یا باید از نظر کاری با ایران قطع رابطه کنند و یا از خط قرمز هایی که جمهوری اسلامی دارد رد نشوند - که در آن صورت نمی توانند صداقت و انصاف یک پژوهشگر را داشته باشند.

اگر چنین نباشد می توان پرسید که چگونه ممکن است، ناگهان پس از انقلاب اسلامی، برداشت برخی تاریخ نگاران، به ویژه آنان که که درباره ی دوره ی ساسانیان گفته و نوشته اند، با نوع برداشت تاریخ نگاران قبل از انقلاب تفاوت می کند؟ آن هم در حالی که منابع هر دوی این افراد تقریباً یکی بوده است.

واقعیت فاجعه بارتر اینکه اکنون، به مناسبت های مختلف، رسانه های خارج کشور، به ویژه رسانه های دولتی کشورهای مختلف و یا رسانه هایی که بودجه هایشان از کشورهای عربی یا بازماندگان برخی از سران حکومتی ایران تأمین می شود، فقط عقاید و نظریات این دسته از «تاریخ نگاران» و «پژوهشگران» تحریف گر بعد از انقلاب اسلامی را منعکس می کنند؛ یعنی درست از نوع همان مطالبی را که چهل سال است در داخل ایران و به وسیله ی حکومت اسلامی مسلط بر سرزمین مان تولید و تبلیغ می شوند.

البته این امر - بخصوص در تاریخ ایران اسلامی شده - بی سابقه نیست و در عهد حاکمان اسلامی، هم از آغاز، این روش مرسوم بوده است. بطوری که در این رابطه می توان دید که به راستی بین روش های حکومتی در دوران خلفای اموی و خلفای عباسی و حکومت جمهوری اسلامی از یکسو، و بین گروه های مردمان آن زمان و مردمان امروز در مقابله یا سازش با جمهوری اسلامی شباهت های شگرفی وجود دارد.

در این مورد اشاره به یک اظهار نظر کافی به نظر می رسد، غلامحسین صدیقی، پدر جامعه شناسی و تحلیل های جامعه شناختی تاریخ ایران، در کتاب «جنش های دینی ایرانیان در قرن دوم و سوم هجری»، می نویسد:

«در این وقت سه دسته مردم موجود بود:

«- دسته ای که به دلخواه و ایمان کامل تعالیم اسلامی را پذیرفته و به دین اسلام گرویده بودند؛ که غالباً از طرفداران خاندان علی ابن ابی طالب بودند. این دسته از عدم شرایع و تعالیم دینی ناخشنود بودند.

«- دسته ی دیگر، که به سبب فرار از جزیه و خراج و تحصیل اعتبار و آسایش، خود را مسلمان نشان می دادند و در واقع نه به دین پیشین بودند و نه به دین تازه. این دسته آنگونه که انتظار داشتند با آن ها رفتار نمی شد. عرب با ایشان با سروری و بزرگی رفتار می کردند و از امتیازاتی که خود داشتند ایشان را بی نصیب می گذاشتند و این امر سبب نارضایی شان بود.

«- بخشی دیگر نیز همچنان به دین نیاکان خود مانده بودند. این دسته پیوسته منتظر فرصت برای خلاصی و رهایی از حکم غالبان بودند.

«در آن دوران همه ی داشته های ایران را ابتدا ویران کردند و یا اگر به دردشان خورد آن را به نام اسلامی تغییر دادند. ابتدا کتاب های دانشگاه گندی شاپور را یا سوزاندند و یا ایرانیان را وادار کردند که آن ها را به عربی و به نام آن ها ترجمه کنند، و سپس الگوی گندی شاپور را با کمک پزشکان ایرانی در عراق ساختند و همزمان با رها کردن دانشگاه گندی شاپور به

قصد نوشتن این مختصر توضیح چگونگی این واقعیت است که اگر چه درباره ی حمله ی اعراب نو مسلمان به ایران و آن چه که واقعاً بر اثر آن «فتوحات» بر سر ایرانیان آمد، گاهی بین نوشته های برخی از تاریخ نگاران معاصر ایرانی که پس از انقلاب ۵۷ دست به قلم برده اند، تفاوت ها و حتی تضادهایی وجود دارد اما اغلب آنها در یک مورد - و آن هم بی اهمیت جلوه دادن فاجعه ای که ما ایرانیان تا هم اکنون نیز توان اش را می پردازیم - با هم شباهت هایی مهم دارند.

به عبارت دیگر، در نزد این دسته از تاریخ نگاران، دلایل پیروزی اعراب و شکست ایرانی ها، ابعاد ویرانی ها و کتاب سوزان ها، طول مدت مقاومت ایرانیان تا پذیرفتن دین اسلام، آن هم به زور یا به دلخواه، کاملاً با مستندهایی که حتی تاریخ نگاران و نویسندگان عرب از آن دوران ها نوشته اند تفاوت دارد.

در نتیجه می توان پرسید که چرا و چگونه، از پس انقلاب اسلامی ۵۷، تاریخ نگاری معاصر ایران به قلب آنچه هایی پرداخته است که پیشینیان عرب و ایرانی و حتی اروپایی در مورد آنها متفق القول بوده اند؟

در واقع من، به عنوان یک علاقمند به فرهنگ و تاریخ ایران، با مطالعه ی بخشی از این نوشته های جدید به این نتیجه رسیده ام که تاریخ نگاران ایرانی معاصر در برداشت های خود از وقایعی که در ارتباط با حمله ی اعراب نومسلمان بر سر ایران آمده انصاف و بی نظری را رعایت نکرده اند. عبارت دیگر، در برداشت های این گروه از تاریخ نویسان ایرانی به شکلی روشن اشغالگران عرب از بسیاری از عملیات مخرب شان مبری شده و کوشش بعمل آمده است تا از آن ها - به ویژه با تأکید بر «عدالت خواه» بودن مذهب شان - چهره ای موجه ساخته شود.

در پی کوشش برای دریافت چرایی این تغییر جهت ۱۸۹ درجه ای، این مساله روشن می شود که فعالان رشته های تاریخ نگاری یا باستانشناسی ایران، چه داخل ایران باشند و چه در خارج (حتی اگر نخواهند که در ایران پست و مقامی داشته باشند) ناچارند برای تحقیق و جمع آوری سندهایی که نیاز دارند مرتب با دانشگاه ها، پژوهشکده ها، و سازمان های مختلف میراث فرهنگی داخل کشور در تماس باشند و به ایران رفت و آمد کنند. و طی این تماس ها متوجه سیاست های فرهنگی حکومت اسلامی و خط قرمزهای ناشی از آن می شوند. حال، از آنجا که در طول ۴۰ سال اخیر

حال خود به گسترش دانشگاه اسلامی عراق شان که تا چند قرن با پزشکان و متخصصین ایرانی اداره می شد مشغول شدند. «بر قنات ها و سدهایی که از زمان هخامنشیان و ساسانیان ساخته شده بود (و هنوز پس از ۲۵۰۰ سال قابل استفاده است)، نام های اسلامی دادند، علم ریاضیات و نجوم را که در ایران باستان آغاز شده بود را به خود نسبت دادند، آتشکده ها را خالی از آتش کردند و یا به مسجدی تبدیل کردند و یا نام «امامزاده» ای واقعی یا قلابی را بر آن نهادند.»



نقش رستم

و تأمل انگیز است که در چهل سال گذشته نیز از اینگونه عملیات فراوان دیده شده است یعنی همانگونه که پس از حمله ی اعراب خلافت اسلامی با تصاحب داشته های علمی و فرهنگی ایرانیان و تحریف تاریخ گذشته ی آن ها جان گرفت «جمهوری اسلامی» نیز از یک سو با ویران کردن بازمانده های میراث فرهنگی ایران کوشیده است وظایف ویران سازی خلفای اسلامی را به اتمام برساند و، از سوی دیگر، با اعمال «جزیه های قرن بیست و یکمی» جماعتی را وادار سازد تا خشونت و فساد و فجایع دوران خلفای اسلامی را پاک سازی کرده و تمیز جلوه دهند. در واقع، این روش یک رفتار و سیاست فرهنگی و تخصصی حکومت های ایدئولوژیک مذهبی ست: تصاحب داشته های مادی گذشتگان و تبدیل و قلب ارزش های ملی و غیر مذهبی مردمانی که بر آن ها حکومت می کنند به آنچه به درد استقرار و استمرار حکومت خودشان می خورد.



تاق بستان - خسرو دوم در وسط، او حلقه شاهی را از میترا (راست) دریافت می کند آناهیتا (در سمت چپ)

شکوه میرزادگی

نگاهی کوتاه به ستیز جمهوری اسلامی با فرهنگ ایران

اگر که حدود پانزده سال پس از پیروزی انقلاب مشروطیت، سیاستمداران فرهنگ دوست برآمده از انقلاب مشروطیت، که سکان ساختن ایرانی امروزی و مدرن را در دست گرفته بودند، یکی از اولین کارهایشان برنامه ریزی دقیق در ارتباط با حفظ میراث فرهنگی و تاریخی ایران بود، و با استانداردهای پیشرفته ی آن روز غرب سعی کردند تا بخش هایی از فرهنگ ایرانی را که به دست حکومت های نالایق قاجاریه که زیر نفوذ ملاها و مذهبیین متعصب ضد ایرانی در غبار فراموشی فرو رفته بود، بیرون کشیده و کارآ کنند، اولین قدم حکومت اسلامی نه تنها با حمله ای فیزیکی به میراث فرهنگی و تاریخی ایران بود، بلکه برنامه ریزی ها و عملیاتی که پس از آن تا به امروز انجام شده، نشان می دهد که یکی از مهمترین ترین هدف های کاملاً حساب شده ی این انقلاب، نابودی فرهنگ و تاریخ ایران، که مجموعه ی رنگارنگی از مذهب ها، نژادها، زبان ها، و زیباترین سنت ها و جشن های برگرفته از آداب و رسوم و تاریخ اقوام مختلف ایرانی است و جایگزین کردن آن با فرهنگ اسلامی - شیعی می باشد.

شروع ویرانگری ها

بلافاصله پس از انقلاب شخصی به نام حجت الاسلام خلخالی، که مورد علاقه و از نزدیکان آیت الله خمینی بود، با عده ای از ارادل و اوباش، به سوی تخت جمشید راه افتاد، تا به قول خودش «نشانه های طاغوت را با خاک یکسان کند» بلافاصله برخی از تاریخدانان و باستانشناسان ایراندوست به این امر معترض شدند، و همزمان مردمان فرهنگ دوست مروودشت، و سپس مردمانی که از شیراز و نقاط دیگر ایران به آنجا رفته بودند دست به اعتراضی گسترده زدند. آن ها حکومت را تهدید کردند که اگر بولدورزهای خلخالی به تخت جمشید نزدیک شوند باید از روی بدن آن ها بگذرند. همزمان چند تنی از تاریخدان ها و باستانشناسان به در خانه ی این آیت الله و آن آیت الله رفته و به التماس و درخواست افتادند. و بالاخره دکترورجاوند با فتوایی که از آیت الله محلاتی گرفته بود از این کار جلوگیری کرد. در این فتوا نوشته شده بود که «وجود آثار باستانی عیبی ندارد که سرپا باشد.»

روش های ریاکارانه

خلخالی و دیگر فرزندان خلف انقلاب اسلامی اما از پای ننشستند. آن ها دریافته بودند که نمی توانند بدون اعتراض و خشم مردم دست به تخریب بزنند و باید که راه یا راه های دیگری را برای خواست های خودشان برگزینند. بلافاصله در همان سال اول انقلاب وزارت فرهنگ و هنر را همراه با سازمان های مربوط به میراث فرهنگی، باستانشناسی، جلب سیاحان، و سازمان مربوط به موزه ها را منحل کردند، و پس از چندی برخی از آن ها را با اهداف و شکل هایی «انقلابی شده» به وزارت علوم و وزارت ارشاد اسلامی سپردند .

قوانین جدید برای حذف فرهنگ ایرانی

با نگاهی به اهداف نوشته شده ی وزارت ارشاد اسلامی متوجه می شویم که چگونه اولین اقدام انقلابیون اسلامی، تلاش برای حذف فرهنگ ایرانی (به معنای مجموعه ای از فرهنگ های کوچک که مربوط به دانش، هنر، علوم، و عقاید مردمانی از سراسر ایران با هر مذهب و بی مذهبی و مرام و قومیت و زبان و عقیده ای می باشد.) و گسترش فرهنگ اسلامی (به معنای مجموعه ی دانش، هنر، علوم صرفاً شیعی - اسلامی) موارد زیر در پیشانی نوشت اهداف وزارت ارشاد اسلامی همچنان موجود است:

رشد فضائل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوی

استقلال فرهنگی و مصونیت جامعه از نفوذ فرهنگ اجانب

اعتلای آگاهیهای عمومی در زمینه های مختلف و شکوفایی استعدادها و روحیه تحقیق، تنبیه و ابتکار در جامعه

رواج فرهنگ و هنر اسلامی

آگاهی جهانیان نسبت به مبانی و مظاهر و اهداف انقلاب اسلامی

گسترش مناسبات فرهنگی با ملل و اقوام مختلف بخصوص مسلمانان و مستضعفان جهان

فراهم آمدن زمینه های وحدت میان مسلمین

به این ترتیب از آغاز انقلاب تا ۱۱ سال، که همزمان با جنگ ایران و عراق و دوران رییس جمهوری خامنه ای و نخست وزیری موسوی بود همه ی سازمان های مربوط به میراث فرهنگی و تاریخی ایران عملاً به حال خود رها شدند، همه چیز فرو پاشید، همه ی آثار تاریخی که ثبت ملی شده بودند و حفظ شان تا آن زمان بر عهده دولت بود به دست باد و باران و قاچاقچیان آثار تاریخی و حفاران غیرمجاز سپرده شد، بسیاری از کتاب ها و اسناد سوزانده شد، و چپاول از موزه ها و بردن آثار با ارزش و کم نظیر به خارج از ایران امری عادی شد. باید توجه داشت که در این دوران جنگ ایران و عراق نیز به این بلبسوی فرهنگی کمک می کرد.

جان گرفتن تحقیقات باستانشناسی به خاطر منافع سیاسی

از سال ۱۳۶۸، (۱۹۹۰ میلادی)، یعنی دوره ی رفسنجانی، دوباره با کوشش باستانشناسان و تلاش فرهنگ دوستان از سویی و بیشتر به خاطر این که حکومت اسلامی تازه از جنگ رها شده می خواست به خاطر منافع اقتصادی با خارج ارتباط های تازه ای برقرار کند، کار حفاری و دعوت از باستانشناسان خارجی شروع شد. در این زمان سازمان میراث فرهنگی همچنان که در دوران موسوی، زیر نظر وزارت ارشاد که ریاست آن را محمدخاتمی داشت اداره می شد.

در این سال ها تحقیقات باستانشناسی اندکی جان گرفت از سال ۱۳۶۹ به بعد برخی از پروژه های مشترک باستانشناسی تصویب شد. و اولین پروژه ی مشترک، با فرانسوی ها و ایتالیایی ها و برای بررسی ژئوفیزیکی و مرمت در مسجد عتیق اصفهان بود.

در سال ۱۳۷۳، که دوره دوم ریاست جمهوری رفسنجانی بود، در شورای عالی اداری و به پیشنهاد سازمان امور اداری و ظاهراً «به منظور افزایش کارایی و تمرکز در مدیریت دستگاه های فرهنگی سازمان میراث فرهنگی» آن را از وزارت فرهنگ و آموزش عالی گرفته و کلاً به وزارت ارشاد اسلامی

- محل شهادت حجت الاسلام سیدعلی اندرزگو در میدان شهریور سال 57 از استان تهران
- محل شهادت حجت الاسلام ابوترابی فرد، مرکز محله حلیمه خاتون سبزه میدان، از استان قزوین
- امامزاده سلطان سید محمد از استان قزوین
- مکان رخداد دو حماسه ی ۵ آذر و ۱۲ دی به نام گالیکش از استان گلستان
- میدان شهدا از استان خرم آباد
- مکان رویداد ۳۰ مهر ۵۷ از استان همدان
- مکان رویداد حور شهدا، محل شهادت اولین زن شهید انقلاب در ۲۱ آبان از استان ایلام
- مکان زمین فوتبال چوار، که در جنگ ایران و عراق تعدادی از فوتبالیست ها در آن به شهادت رسیدند استان ایلام
- منطقه عملیاتی میمک، محل انجام دو عملیات عاشورا و ضربت ذوالفقار از استان ایلام
- منطقه عملیات گرشیر محل انجام عملیات والفجر ۵ استان ایلام
- منطقه عملیاتی چیلان، محل انجام عملیات والفجر ۷ از استان ایلام
- پنج مکان: میدان شهدا، مسجد علی آباد، میدان قیام، روستای نیارق و مسجد جامع از استان اردبیل
- محل شهادت شهید علی اکبر شیروودی در «چاغولوند» کرمانشاه
- محل شهادت آیت الله مدنی در آذربایجان غربی
- محل شهادت شهید مرتضی مطهری
- محل ترور شهید حجت الاسلام مفتاح
- محل شهادت شیخ فضل الله نوری
- محل ترور حضرت آیت الله خامنه ای در تیرماه سال 1360
- زندان های قصر و اوین

تبلیغات آیت الله ها برای نابودی فرهنگ ایران

نقشه هایی که برای فروپاشی فرهنگ ایران و جایگزین کردن آن با فرهنگ اسلامی - شیعی تهیه و چندین سال است به اجرا درآمده، به اندازه یک «انقلاب فرهنگی واپس گرا» وسیع و هراس انگیز است. که اگر بخواهیم آن را فشرده کنیم به این ترتیب خواهند بود:

- ۱- تبلیغات گسترده به وسیله ی برخی از آیت الله ها، حجت الاسلام ها، امام جمعه ها و آخوندهای وابسته به حکومت در سراسر کشور در رد میراث فرهنگی و تاریخی ایران. این تبلیغات برای مردم بیسواد و کم سواد مذهبی، که اکنون، بیشترین پشتیبانان حکومت اسلامی هستند به طور سیستماتیک انجام می شود. در این تبلیغات تاکید بر غیر اسلامی بودن همه ی آثار و نشانه های فرهنگی ایران است. آن ها در میان خطابه ها و روضه خوانی های خود آثار فرهنگی و اصولا تاریخ قبل از اسلام و پس از اسلام را که ربطی به تشیع نداشته باشد، کفر و آتش پرستی قلمداد کرده و غیر مستقیم مردم را به تخریب و نابودی آن ها فرا می خوانند. تخریب سنگ نوشته ها، باسنگ و چماق و یا پاشیدن رنگ بر روی آن ها در این سال ها مدام تکرار شده و هیچ وقت هم کسی به جرم انجام چنین کارهایی مورد تعقیب قانونی قرار نگرفته است .

سپردند . و در دی ماه سال ۸۲، یعنی زمان ریاست جمهوری خاتمی، به خواست مجلس شورای اسلامی این سازمان و ادارت مربوط به آن از وزارت ارشاد نیز جدا و همراه با اداره جهانگردی و صنایع دستی کلا در اختیار کامل و زیر نظر رییس جمهوری قرار گرفت. و از سال بعد، ۱۳۸۴، که آغاز دوران ریاست جمهوری احمدی نژاد شروع شد، این سازمان به طور کامل در اختیار اسفندیار رحیم مشایی، به عنوان معاون و رییس سازمان میراث فرهنگی قرار گرفت.

آغاز تاریخ زدایی رسمی

ثبت آثار ملی، که یکی از مهم ترین و پایه ای ترین اقدامات مربوط به میراث فرهنگی باید باشد در ایران در دوره ی رضاشاه و از سال ۱۳۰۹ آغاز شده است و تا زمان انقلاب همه ی اماکنی که در این فهرست قرار می گرفتند پرونده ای کامل داشتند که زیر نظر متخصصان و کارشناسان ثبت آثار و با توجه به ارزش های فرهنگی، تاریخی و یا باستانشناسانه آن تهیه می شد. مواردی که از سوی این کارشناسان مورد بررسی قرار می گرفت (و باید برای ثبت هر اثر ملی به آن توجه شود) به این ترتیب است: الف (اثر نشان دهنده مقطعی از تاریخ ملی یا بین المللی با بار غنی فرهنگی و تاریخی باشد.

ب (اثر متعلق یا در ارتباط با شخصیت های برجسته تاریخ کشور و یا نشانگر گوشه ای از زندگی، فعالیت یا آثار آنان باشد.

پ (اثر در سطح ملی یا بین المللی شاخص یک مبداء تاریخی یا نقطه عطف در تاریخ انسان یا دست ساخته های او و یا حرکتی تاریخی باشد.

ت (اثر در سطح ملی یا بین المللی حاوی اطلاعات جامعی از تاریخ و معارف انسانی، فرهنگ و تمدن بشری تاریخ علوم و فنون هنرها باشد و یا نقش تعیین کننده ایی را در این زمینه ایفا کند.

ث (اثر نزد عامه مردم و عرف مورد احترام یا توجه خاص باشد .

قبل از انقلاب این پرونده ها همراه با تعیین حریم محوطه یا مکان مورد نظر، برای ثبت به اداره ثبت فرستاده شده و پس از گذراندن مسیر قانونی به فهرست آثار ملی اضافه می شدند. و به این ترتیب بود که از سال ۱۳۰۹ تا سال ۱۳۵۷، فقط ۱۶۳۳ اثر در لیست آثار ملی ایران قرار گرفت. اما بنا بر گزارش مسئولین میراث فرهنگی، «فقط از مرداده ماه ۸۴، یعنی از زمان ریاست جمهوری احمدی نژاد و دوران ریاست رحیم مشایی بر سازمان میراث فرهنگی، تا دوران کنون سازمان میراث فرهنگی هزارها «اثر» را در فهرست آثار ملی ثبت کرده که نود و نه درصد آن مربوط به امامزاده ها، مساجد، تکیه ها، و افراد و مکان هایی است که هیچ ربطی به «میراث ملی» ایرانیان ندارد.

لیست زیر نمونه ای از این آثار است:

- واقعه صحرای طبرس که به طوفان شن معروف است و محل شهادت شهید منتظر قائم از یزد
- مکان «مسجد ملا اسماعیل» محل شهادت سومین شهید محراب «آیت الله صدوقی» یزد
- مکان «مسجد «حظیره» به عنوان یکی از پایگاه های وقایع انقلاب اسلامی در یزد
- «چهارراه شهدا» محل شهادت اولین شهید انقلاب اسلامی در یزد

2- تبلیغات ضد تاریخ ایران و ضد میراث فرهنگی از طریق ویدئوها، فیلم ها، کتاب هایی که پایه و اساس واقعی ندارند و در واقع تاریخ های ساخته شده ای هستند که در موسسات بزرگ و پر هزینه و زیر نظر افرادی چون پوریبار و معدود باستانشناسان وابسته به حکومت ساخته می شوند. این تبلیغات بیشتر نسل جوان را در نظر دارد. و سعی می کند به آن ها بقبولاند که تاریخ ایران جز آن چه که مربوط به اسلام شیعی است، همه ظالمانه و عدالت گریز است. و ساخته و پرداخته غرب و اسراییل می باشد.

آن ها حفظ تاریخ و میراث فرهنگی و طبیعی را، که اکنون با معیارهای جهانی امری حقوق بشری می باشد، کاری ناسیونالیستی - فاشیستی عنوان می کنند و سعی می کنند جوانانی را که آموزش و اطلاعاتی درست از اهمیت میراث فرهنگی و طبیعی در جهان ندارند مقابل فرهنگ دوستان قرار دهند.

در حال حاضر موسساتی در ایران وجود دارد که خبرها و اطلاعات دروغینی از تاریخ و فرهنگ ایران، در دوره های مختلف را تهیه و آن ها را به عنوان واقعیت های تاریخی یا فرهنگی منتشر می کنند. این مطالب در کتب آموزشی، و یا در سایت های مربوط به میراث فرهنگی، و سایت های دیگر دولتی منتشر می شوند. نمونه ساده آن که مربوط به تاریخ معاصر ایران هم می شود، در سایت سازمان میراث فرهنگی و در ارتباط با تاریخچه میراث فرهنگی است. در این تاریخچه همه ی تاریخ های تاسیس سازمان های باستانشناسی، موزه ها، ادارت مختلف مربوط به میراث فرهنگی، و همین طور تاریخ قوانین مربوط به آثار ملی و اقدامات مفید را که انجام شده یا حذف کرده اند و یا آن را به دوران قاجار نسبت داده اند تا کسی نداند که در دوران پهلوی ها اتفاق افتاده است.

3- رها کردن عمدی بناها و آثار تاریخی و فرهنگی شناخته شده غیر شیعی به حال خود، و به دست باد و باران سپردن آن ها، از سویی و ویرانی محوطه هایی که هنوز مردم نمی دانند چیست یعنی کشتن آن آثار قبل از دیده شدن عمومی، به عنوان انجام کارهای عمرانی مثل ساختن سد و جاده و کانال آب و برق و گاز و غیره. این محوطه ها معمولاً قبل از شروع عملیات به اصطلاح عمرانی و یا پس از شروع عملیات و همزمان حفاری شده و آثار تاریخی و با ارزش آن مخفیانه از ایران خارج می شود.

و ... هم ویرانی ها، هم تحریف ها، و هم تلاش هایی برای حذف فرهنگ ایرانی ادامه دارد...



همبستگی شراب با جاودانگی

س. سیفی

از زردشت «نان و شراب در مراسم رازگونه مهرپرستی به کار می‌رفت.»^{۹۲} اما چون سامان بخشی آیین‌های اجتماعی با میانجی‌گری و وساطت موبدان و روحانیان انجام می‌گرفت، در نتیجه انگاره‌های کافرکشی، سوشیانتی، زروانی‌گرایانه و حتا طبیعت‌باورانه نیز با سرکردگی و خط و سوبخشی همین روحانیان سامان می‌پذیرفت، می‌باید و جایگاه دلخواه و مناسب خود را پیدا می‌کرد.

چهبسا همین روحانیان از جایگاه زمینی خویش می‌بالیدند و به ایزدان آسمانی ارتقا می‌یافتند. استوره‌ی جمشید خود نمایانگر چنین تغییر و تحولی در ساختار باورهای آیینی به شمار می‌آید. او "انسان - خدایی" بود که ضمن دفاع از جایگاه و منزلت انسان، رقیب و حریفی برای ایزد رسمی اهورامزدا شمرده می‌شد. حضور او در پیکار و نبرد با نیروهای وامانده‌ی زمینی و فرازمینی گستره‌ی استوره‌ای را برایش به سامان می‌برد که به حتم فقط با شناخت درون‌مایه‌ها و مفاهیم استوره‌مدارانه‌ی او توجیه‌پذیر خواهد بود.

بن‌مایه‌های برنهاد در اوستای نخستین و اوستای نو در خصوص فرآوری پراهوم و جاودانگی انسان همراه با نوشیدن آن از غنای ویژه‌ی سود می‌جوید. در روشنای چنین سامانه‌ای می‌توان به انگاره‌ی عمومی دست یافت که به استناد و اعتبار آن، بی‌مرگی و نامیرایی برای انسان در دنیای یک جهانی و زمینی قابل وصول و حصول خواهد بود.

بر اساس چنین نظر و نهاده‌ای گیاه هوم که عامل بی‌مرگی و بازتولد انسان به شمار می‌آید از زمین می‌روید، پس نامیرایی و جاودانگی هم در زمین خانه دارد. همان چیزی که حسادت ایزدان را به زمین برمی‌انگیزد. چنانکه آنان تمام تلاش خویش را به کار می‌برند تا انسان را از دستیابی به حرمت‌ها و مرزهای جاودانگی که حریم آن با حریم بزرگ - خداوندگار به هم می‌آمیزد، بازدارند.

در قربانی کردن گاو از سوی میترای "گاووژن" خوشه‌های گیاه بی‌مرگی از خون گاو سر بر می‌کند، همچنان که از خون سیاوش گیاه سیاوشان سر بر می‌آورد. گیاه جاودانگی سیاوشان به واقع همان میوه‌ی ممنوعه‌ی استوره‌های سامی است که خداوند جانبداری از انسان را، به پرهیز از آن مشروط نمود. چراکه با پذیرش یا عدم پذیرش همین خط فاصل‌ها و خط قرمزها، مرز بین انسان آزاده با انسان وانهاد و سرسپرده مشخص می‌گردد. چنانکه با تمکین از آن دنیایی دو جهانی سامان می‌پذیرد، تا حریم‌ها و حرمت‌های دنیای خداوند محفوظ بماند.

با عدم تمکین از ممنوعیت‌های خداوند نیز دنیای یک جهانی سازمان می‌یابد که با بینش و باوری فرامرزی، مرزهای ایزدان را به هیچ می‌انگارد. روشن است که با احصای چنین رویکردی در سرسپردگی به ممنوعیت‌ها و پذیرش این مرزبندی، رستگاری و جاودانگی برای انسان خردورز و یک جهانی ممکن و محتمل نخواهد بود.

نوشیدن شراب یا نوعی از شراب نه فقط در زردشتی‌گری تحسین و تقدیس می‌گردد، بل که در آیین‌های سامی نیز آن را می‌ستایند. تا جایی که عیسا و حواریون او در آخرین شام خویش، با نان و شراب پذیرایی شدند. انسان‌ها همیشه بر این باور بوده‌اند که باید نوشابه و نوشایی باشد که با صرف آن به جاودانگی دست یابند یا عمل خارق‌عادتی را به پایان برند. چنانکه با نوشیدن می و منگ، عروج "اردویراز" توجیه می‌پذیرد.^{۸۸} رستم هم به منظور زدودن پتیاره‌ی مرگ از کالبد فرزندش سهراب به نوشداری کی‌کاوس متوسل شد. چنانکه کی‌کاوس نیز که با بهره‌گیری از فره‌ی کیانی به این نوشدارو دست یافته بود ضمن تعلق و بهانه‌جویی در پذیرش خواسته‌ی رستم، در عمل مرگ سهراب را تسهیل بخشید.

در هر سه شق عمده از آیین‌های سامی نوشیدن شراب ارج و قرب دارد. چنانکه مذمت این جهانی شراب در اسلام هرگز از منزلت و وجاهت آن در آخرت نمی‌کاهد. چون در پنداره‌های قرآنی خط فاصل روشن و دقیقی در محتوا و مفهوم کلی "کاس من معین" ۸۹، "شراباً طهوراً" ۹۰ و "ماءً غدقاً" ۹۱ مشاهده نمی‌گردد. در نتیجه شراب‌نوشی‌های عارفانه‌ی عارفان ایرانی، به استناد همین آیات وجاهت و یا حتا قداست می‌یابد.

در اوستای نخستین گرچه مذمت و تحریم نوشیدنی هوم با تشبث و اعتصام به مبانی اخلاقی توجیه می‌پذیرد، اما زردشت و نص‌نویسان زردشتی از طرح کلیت این موضوع و اهمه دارند تا با این بهانه صاحبان اندیشه و بینش هوم‌نوشی را ضمن ترویج آیین به ظاهر اصلاح‌طلبانه‌ی خویش نشانه گیرند. هرچند تحریم هوم با چنین توجیهی صورت می‌گیرد که آنان عوارض و تبعات بدمستی‌ها را به پهنه‌ی جامعه می‌کشاندند، ولی در واقع نکوهش هوم‌نوشی در ستیز و چالش با پنداره‌ای صورت می‌گرفت که بر پایه‌ی آن انسان با دستیابی به جاودانگی، اهورامزدا را به هیچ می‌انگاشت و ضمن همسانی با کارکرد بزرگ - خداوندگار حضور او را نادیده می‌گرفت.

در میدان‌داری از چنین آوردگاهی زردشت سمت و سوی اهورامزدا را در نظر داشت تا همراه با پذیرش خداوندگاری بلامنزاع اهورامزدا، نبرد و پیکار با تکثرگرایی فرهنگی (cultural pluralism) و جهان چند ایزدی را به نفع گسترش اقتدار فردی خویش پایان بخشد.

کارکرد زوت‌ها و راسپیان زردشتی

موبدان زردشتی گیاه هوم را "هاونگاه" در هاونی می‌کوبیدند تا از شیرهی آن برای فرآوری نوشیدنی پراهوم بهره‌گیرند. کاری که قبل از ظهور زردشت از سوی مهرانی‌ها سامان می‌یافت. به این اعتبار باید دانست پیش

^{۹۰} - قرآن: ۷۶/۲۱، و سقیمه ربهم شراباً طهوراً - و خداوند شرابی پاک بآنها نوشانده است (کشف الاسرار)

^{۹۱} - قرآن: ۷۲/۱۶، والواستقموا علی الطریقه لاسقینهم ما غدقاً - و اگر بر طریقه اسلام و ایمان پایداربودند البته به آنها آب فراوان نصیب می‌گردانیدیم (مهدی الهی قمشه‌ای)

^{۹۲} - هال، جیمز: پیشین، ص ۳۰۷.

^{۸۸} - ارداویراف‌نامه: (ارداویرازنامه) متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه‌ی متن پهلوی، واژه‌نامه: فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین؛ انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۸۲، ص ۴۸.

^{۸۹} - قرآن: ۴۷-۳۷/۴۵، یطاف علیهم بکاس من معین... (جامی از شراب طهور بر آنان می‌گردانند. شرابی سپید که برای نوشندگان لذت است...)

با استناد به شعر حافظ در بن‌مایه‌های عرفانی ما از دوش معنا و مفهوم دیشب مستفاد نمی‌گردد، بل که دوش به آن پاره از شب اطلاق می‌شود که با سحر تقارن دارد و با صبح نزدیکی و همخوانی می‌یابد. ظلمت شب نیز به هیچ‌وجه مفهومی زمانی را در بر ندارد، بل که از درون‌مایه‌ای هستی‌باورانه بهره می‌گیرد که شاعر ضمن دستیابی به آب حیات، خویشتن خویش را از آن می‌رهاند. چنانکه گفته شد هم‌اکنون نیز مردم "خیرات و نذورات" خویش را، از نیمه‌های شب فراهم می‌نمایند تا با طلوع صبح توزیع گردد. لازم به یادآوری است که امروزه در بین زردشتیان هاونگاه به لحاظ سیر تاریخی واژه، زمان طلوع خورشید را تا نیمروز را در بر می‌گیرد.

در اوستا برگزاری مراسم هوم را به زوت واگذاشته‌اند. وظیفه‌ی «زوت چنانکه از اسمش برمیآید تهیه نمودن زوت یا آب مقدس میباشد.»^{۹۳} زردشت در یسنای ۳۳ گات‌ها بند ۶ خود را زوت می‌نامد. قدمت این واژه به زمان مهاجرت آریاییان می‌رسد که در سانسکریت هوتر Hotar (زوتر) نامیده می‌شود.

راسپی موبد دیگری است که در این مراسم به زوت یاری می‌رساند تا هوم را با شیر و غیر آن بیامیزد و بین مردم تقسیم نماید.^{۹۴} در زبان پهلوی هاونن یا هاونان به موبدی گفته می‌شد که سرپرستی موبدان دیگر را در تهیه‌ی شراب هوم به عهده داشت. در این مراسم مردم نیز با صدای هاون به پرستشگاه مزدیسنان می‌شتافتند. رسمی که اکنون در ناقوس کلیساها مَهر و نشان خود را به یادگار گذاشته است.

تحسین و تقدیس نان و شراب در ارداویراف‌نامه آورده‌اند که: «دستوران دین سه جام زرین می و منگ گشتاسبی» به "ارداویراز" نوشتند تا «روان ویراز از تن به چکاد دایتی و چینود پل رفت و پس از هفت شبانه روز باز آمد و در تن شد.»^{۹۵} همان بن‌مایه‌هایی که در ارداویراف‌نامه پیرامون نوشتن می و منگ به ارداویراز گزارش می‌گردد، پس از پیدایی اسلام در عرفان ایرانی نیز مشاهده می‌شود. چنانکه می‌بینیم در گزارش یاد شده نوشتن می و منگ را به "دستوران دین" واگذاشته‌اند، همچنان که در آیین زردشتی فرآوری هوم و پراهوم را به زوت‌ها و راسپیان می‌سپارند. با این حال در تمامی آیین‌ها و کیش-آیین‌های ایرانی کار سقایت را روحانیان و "دستوران دین" به عهده می‌گیرند. چنانکه در بن‌مایه‌های شیعی نیز از "ساقی کوثر" چنین تعبیر و تأویل به عمل می‌آید که او کسی جز علی بن ابی طالب نیست؛ هرچند در نص، "کوثر" را به محمد می‌بخشند. ۹۶ با این همه در قرآن حرفه و پیشه‌ی سقایت مختص "الله" است. چون الله به هر آنکه بخواهد "شراباً طهوراً"^{۹۷} می‌نوشاند.

یادآور می‌شود دستوران دین سه جام می و منگ را با این بهانه به ارداویراز می‌نوشاند که «یک جام برای اندیشه نیک، جام دیگر برای گفتار نیک و سدیگر برای کردار نیک»^{۹۸} باشد. با همین دلیل یا بهانه رسم و آیین

در استوره‌های سامی "آدم" به طمع خام خویش دست‌یازی به این حریم را با خوردن میوه‌ی ممنوعه تجربه نمود. اما پدر در همان گام نخست فرزند متجاسر را ضمن چالش خویش به توبه و انابه واداشت. در نهایت تنش و چالش ضمن سازش و تسامح به نفع هر دو پایان پذیرفت. چون آدم شرط ادب نگاه داشت تا با انابه حریم دنیای دو جهانی پدر را محترم شمارد. پدر نیز سر کار خویش گرفت و مرزبندی حریم و حرمت‌های خود را تحکیم بخشید.



جام شراب، کشف شده در شهر سوخته

در اوستای نخستین نوشیدن شیرهی هوم با پنداره‌های دو جهانی زردشت قابل انطباق نیست. بنا بر این او به خود حق می‌دهد که آن را نکوهش کند تا انسان پیام مرگ‌بارگی خداوند را به نیکی دریابد. با چنین تدبیر و تدبری بی‌مرگی و جاودانگی برای اهورامزدا تضمین و تسجیل گردید و همچنان در انحصار او قرار گرفت.

شیرهی گیاه هوم با آداب ویژه‌ای تهیه می‌شد که برای نیل به این منظور آن را در هاون می‌کوبیدند. شاید با همین گزاره‌ها اختراع هاون نیز به قدمتی اگر نگوییم آریایی لاقل هند و ایرانی ارتباط می‌یابد که تمثیل‌های برگرفته از باور میتراپی را در خود پنهان دارد. چون انسان به منظور ارتقا و بالندگی خویش در هاون گیتی کوبیده می‌شود تا وصول به عشق و محبت میتراپی برای شیرهی وجود او، در این ساز و کار گیتیک قابل حصول باشد و دستیابی به بهشت در دنیای یک جهانی ممکن گردد.

از پسوند "گاه" "هاونگاه" نیز مفهومی زمانی ایفاد می‌گردد، نه مکانی. به این معنا که آیین فرآوری هوم سحرگاه انجام می‌پذیرفت. رسمی که هم‌اکنون نیز بین مردمان فلات صورت می‌گیرد. آنان خیرات خود را پیش از صبح فراهم می‌کنند تا با آمدن صبح توزیع گردد. شعر حافظ نیز که مملو از بن‌مایه‌ی آیین‌های باستانی است، از این اشاره‌ها بی‌بهره نیست: دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند / وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

^{۹۳} - پورداود، ابراهیم: یشت‌ها، تهران، طهوری، ۱۳۴۷ جلد اول، مهریشت، ص ۴۶۹.

^{۹۴} - پیشین.

^{۹۵} - ارداویراف‌نامه: پیشین، ص ۴۸.

^{۹۶} - قرآن: سوره‌ی کوثر.

^{۹۷} - قرآن: ۲۱/۷۶.

^{۹۸} - ارداویراف‌نامه: پیشین، ص ۴۹.

عیسویان شراب را نمادی از خون عیسی مصلوب می‌دانند که برای استفاده در مراسم عشاء ربانی آن را در ظرف و جام (Chalice) نگه می‌دارند. ۱۰۱ قداست شراب در آیین‌های سامی هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که آن را از رسم - آیین هوم‌نوشی ایرانیان گرفته باشند. چنانکه واژه‌ی چلیک که هم‌اکنون نیز به اشکال مختلف بین مسیحیان استفاده می‌شود، در گویش‌های فارسی متداول است. چلیک به ظرف چوبی یا فلزی گفته می‌شود که «دو قاعده‌ی آن به شکل دو دایره‌ی مسطح است که به وسیله‌ی تخته‌هایی به یکدیگر متصل شده و در آن شراب، سرکه و غیره ریزند.»^{۱۰۲}



موزائیک، از بیشاپور، عصر ساسانی

عیسویان رسم نوشیدن شراب با نان را هم از زردشتیان ایرانی اخذ نموده‌اند. چنانکه «امبروز مقدس، نان دگرگون شده را دارو (Medicina) خواند.»^{۱۰۳} همسانی و همپوشانی نان و شراب با هوم و "درون" در این رسم - آیین‌ها به خوبی مشاهده می‌گردد. «نان که باید از گندم باشد معرف بدن، و شراب نمایانگر خون، جان، است.»^{۱۰۴} با نفوذ میتراییسم بین رومیان و جنگ‌های چندصد ساله بین ایران و روم از سویی، و ایران و ارمنستان از سویی دیگر، این هم‌افزایی‌ها طبیعی به نظر می‌آید. زردشتیان در تهیه‌ی "درون" از بن‌مایه‌های اعتقادی - آیینی بهره می‌گرفتند. در دوره‌های متأخر از درون (نان مقدس، یشت شده و متبرک زردشتیان) برای نذر و خیرات استفاده نمودند که هم‌اکنون هم اعتبار خود را بین ایرانیان حفظ کرده است.

شراب‌نوشی در همه‌ی کیش - آیین‌ها تقدیس می‌گردد تا پیروان آنان با تمسک به چنین شیوه‌ای به جاودانگی دست یابند. دستیابی انسان به جاودانگی و بازتولد نیز، حضور او را در حریم ایزدان ممکن می‌سازد. اما باید دانست که بنا به داده‌های موجود راهیابی به حریم ایزدان گاهی در چهارچوب سازه‌های ایزدی صورت می‌گیرد، همچنان که ایزد یا ایزدان هر آنکه را خود بخواهند به حریم خویش می‌پذیرند و شراب جاودانگی به وی می‌نوشانند. گاهی هم در تمدد از خدایان و به منظور نفی آنان رسم شراب‌نوشی انجام می‌پذیرد، که تقابل و چالش با نظم و سازه‌ی خداوند را به همراه خواهد داشت. چنانکه گزاره‌های جمشیدی از نمونه‌ی آن به شمار می‌آید. او بی‌مرگی را در پهنه‌ی گیتی گسترانید و به منظور نیل به چنین هدفی از هوم یاری جست. هوم نیز همان شراب و نوشیابی است که در جام جمشیدی به مردمان زمانه ارزانی می‌شد.

در شاهنامه نیز هرچند "جام" به کی‌خسرو اختصاص دارد، ولی به دلیل قرابت شراب و هوم با جام و پیاله، مردم آن را با جمشید می‌شناسند. آیا جام کی‌خسرو که در گزارش شاهنامه از آن نام برده می‌شود، همان جام جم است؟ آیا ارتباط واژگانی جم با جام امکان‌پذیر خواهد بود؟ آیا واژه‌ی جام امروزی به مفهوم واحد و میزانی برای "شیشه"، میزانی برای تأویل از ساز و کار گذشته‌ی آن نخواهد بود؟ با این همه طراحی هندسی و شکل استوانه‌ای جام، کلیت گیتی را در خود می‌نمایاند. دایره‌ی جام هم نمادی از زهدان ۹۹ و کل هستی به شمار می‌آید. گیتی‌نمایی جام نیز از همین موضوع حکایت می‌کند. همچنان که کی‌خسرو ضمن بهره‌گیری از جام گیتی‌نما بیژن را می‌یابد:

سوی گبو کرد آنگهی روی شاه / بخندید و رخسند شد پیشگاه
که زنده است بیژن تو دل شاد دار / ز هر بد تن مهتر آزاد دار
نگر غم مداری بزندان و بند / از آنپس که بر جانش نامد گزند

که بیژن به توران بپند اندر است / زوارش یکی نامور دختر است ۱۰۰
به استناد گزاره‌ی فوق می‌توان مدعی شد که جام جهان‌نما، به مانند عصاره‌ی گیتی و کل هستی در اختیار کی‌خسرو قرار داشت. با این رویکرد به واقع انسان ضمن نوشیدن محتوای جام، عصاره‌ی هستی را می‌نوشد. او در این فرآیند به مطلق بدل می‌گردد که گیتی را در خویشتن خویش می‌اندوزد.

رنگ شراب به دلیل سرخی آن به گستردگی این اندیشه یاری می‌رساند. چراکه شراب خون و "ثار" خداوندی را تجلی و تداعی می‌نماید که با جریان آن در کالبد انسان، او به فرزندخواندگی و خلیفگی خداوند ارتقا می‌یابد. فرزندی که در کلیت خویش ویژگی‌های پدر را به نمایش می‌گذارد. با این همه نباید از نظر دور داشت که جام خسروانی که از ویژگی‌های جهان‌بینی و کیهان‌شناسی ایرانیان بهره می‌گرفت و همین ویژگی‌ها را در سایه روشن‌های خویش به ما می‌نمایاند. زربنی جام هم بر مطلق‌گونگی و بی‌همسانی موضوع می‌افزاید. چون سرخی زر ناب روایتی است از چهره‌ی خورشید که نشان و نشانه‌ای مطلق از سیمای خداوندگار به شمار می‌آید.

۱۰۲ - معین، محمد: فرهنگ فارسی، ذیل واژه‌ی چلیک.

۱۰۳ - یونگ، کارل گوستاو: روانشناسی و کیمیاگری، پیشین، ص ۴۲۷.

۱۰۴ - پیشین.

۹۹ - هال، جیمز: پیشین، ص ۱۶۳.

۱۰۰ - شاهنامه: پیشین، جلد سوم، ص ۱۷۴.

۱۰۱ - هال، جیمز: پیشین، ص ۱۲۷.

همان گونه که مسیحیان شراب را نماد خون عیسا به شمار می‌آوردند تا با نوشیدن آن به جاودانگی دست یابند، نان هم برای آنان نمادی از بدن عیسا به حساب می‌آمد. ۱۰۵ آنان با خوردن نان مقدس رستگاری عیساگونه را در پنداره‌های خویش می‌پروراندند تا جسم و جانشان را از قید و بند حیات زمینی برهاند و به گمان خویش رستگار شوند. بن‌مایه‌های چنین پنداره‌ای، در عرفان ایرانی نیز مشاهده می‌گردد که چه‌بسا صورت و صبغی مانوی خود را به ما می‌نمایاند.

در انجیل نیز از سوی "یوحنا" بن‌مایه‌ی نان و شراب با زیبایی ویژه‌ای گزارش می‌گردد. در این گزارش عیسا می‌گوید: «نان در واقع بدن من است که فدا می‌کنم تا مردم نجات یابند.» ۱۰۶ بنا به نوشته‌ی یوحنا عیسا خون بدن خویش را نیز شراب می‌خواند و به مردم یادآور می‌شد: «چون بدنم خوراک واقعی و خونم نوشیدنی واقعی است. به همین دلیل هر که بدنم را بخورد و خونم را بنوشد، درمن خواهد ماند و من در او.» ۱۰۷ در فضای همین گزارش به واقع رمز و راز همه‌ی قربانی کردن‌ها و فدیہ دادن‌ها به آسانی تأویل می‌پذیرد.

در باور مردم ما هم نان را هدیه‌ی آسمانی و "برکت خداوند" می‌شمارند. همچنان که از ریختن آن در گذرگاه‌ها و آبریزگاه‌ها پرهیز می‌نمایند. همچنین مردم خوردن "نان و نمک" همدیگر را ارج می‌گذارند تا ضمن وفاداریشان بر پیمانی که نهاده‌اند، تأکید ورزند. به نشانه‌ی واگویی‌ای از هم‌افزایی‌ها و یا همسانی‌های فرهنگی یادآور می‌گردد که در عهد عتیق نیز سفارش می‌شود: «هدایای آردی را نزد کاهن بیاورید تا به قربانگاه ببرد و به خداوند تقدیم کند.» ۱۰۸ خداوند هم در همین راستا دستور می‌دهد: «به تمام هدایا باید نمک بزنید، چون نمک یادآور عهد خداست.» ۱۰۹

امروزه در گستره‌ی فلات ایران سقاخانه‌هایی در مساجد و هیأت‌ها بر پا می‌دارند که پیشینه‌ی تاریخی آن به قبل از پیدایی اسلام بازمی‌گردد. در طراحی فضای عمومی سقاخانه از نمادها و تمثیل‌های ایران ساسانی وام می‌گیرند که هیچ‌سختی با آیین‌های وانهاده‌ی سامی ندارد. باورها و رسم-آیین‌هایی هم که مردم را به سقاخانه‌ها می‌کشاند همان باورهای دوره‌ی ساسانی است که ماندگاری کهن‌الگوهای آن در ناخودآگاه مردمان فلات ریشه دارد و به روشنی رمز و تمثیل‌های زروانی، میتراپی، مغانی، مانوی و کیش-آیین‌های زردشتی را در خود نشان می‌دهد.



بعل، یافته شده در اوگاریت، ۱۴ تا ۱۲ سده پیش از میلاد

۱۰۸ - عهدعتیق: لایوان، ۲/۹.

۱۰۹ - پیشین: ۲/۱۴.

۱۰۵ - هال، جیمز: پیشین، ص ۲۹۷.

۱۰۶ - کتاب مقدس: عهد جدید، سرگذشت عیسی مسیح، ۶/۵۲.

۱۰۷ - پیشین: ۶/۵۷ و ۵۷.

تاملاتی در نگاه تاریخی عبید زاکانی

محمد حسین صدیق یزدچی



موضوع بررسی را کنکاش می کند بدون آنکه به ارزش گذاری امر مورد نقد به پردازد.

پیش از ورود در بررسی نظرات عبید زاکانی، لازم می بینم اشاراتی داشته باشم به زمینه های فکری و فرهنگی ایرانی و اسلامی قرنهای هشتم و نهم و سده های پیشین آن.

تاریخ ایران بعد از اسلام حاوی رویدادهای پیچیده ای است که تنها بخش هایی ناچیز از آن به نحو نقادانه برای ما شناخته شده. اسلام با مجموعه ی ارزشهای سیاسی، اقتصادی و حقوقی خود از آغاز پیدایش آن در ایران پراکنده می شود. ایرانیان در شکل گیری و قوت بخشیدن به پدیده ی فرهنگ یا تمدن اسلامی نقشی بنیادین دارند. بنابر گزارشهای مسلم تاریخی، ایرانیان از عمده ترین پدیدآورندگان مجموعه های فکری و نظری یا تئوریک مذاهب و مکتهای بسته و سرکوبگری هستند که محتوای این مذاهب، با رشد و بالش خردورزی و واقع گرائی ضدیت داشته و دارد. مثل مذهب شیعه یا صوفیگری و فرقه های درویشی و گرایشهای باطن گرائی. که اثرات آن هم امروز به شدت و با قوت گریبان جامعه ی ایران را گرفته. اینهمه، مجموعه های فکری و اعتقادی است که چونان اهرمهای بسیار نیرومند و بازدارنده تاریخی، در همیشه تاریخ چهارده قرن و در حال و حاضر جامعه ی ایران را از گذر به درک و شناخت عقلانی و علمی یا واقع گرا و در یک سخن به «آزادی» باز داشته و هنوز باز می دارد. برای مثال چهره ای فکری مثل ابونصر فارابی پایه گذار حکمت یا فلسفه در عالم اسلامی، ایرانی است. او کسی است که با وام ستادن از اندیشه های افلاطونی و نوافلاطونی پراکنده در حوزه ی اسکندریه، پیامبری را بطور عموم و پیامبری محمد را بطور خصوص مبتنی بر نظریه ی ایده یا مثال افلاطونی تئوریزه کرده و پیامبر، مثلا محمد، را همپای فیلسوف افلاطونی میگرداند که انسانها را به عدالت مطلق و عالم خیر مطلق افلاطونی راه می برد. یا اندیشه ورز نیرومند دیگری مثل ابو حامد محمد غزالی به دشمنی و سرکوب اندیشه ورزی و خردگرائی می رود و فلسفه و عقلانیت را به خاموشی و تباهی می کشد و مردم ایران را قرنها و تا به امروز در تیرگی و اوهام و خرافه های دینی ابقا می کند. خرافه های که با قوت و قدرت، آزاد اندیشی را از ایرانیان سلب می کند و راههای موهومات را بیش از پیش هموار سازد.

چهار قرن بعد از سلطه عرب و سیطره ی اسلام در ایران و پی آمدهای پیچیده ی آن، اقوام بیابان گرد آسیای میانه وارد این سرزمین می شوند. آنان عناصر دیگری از شیوه های زیست جامعه ای بدوی و چادر نشین را وارد نظام زیست ایرانی و فرهنگ ایران می گردانند. در درازای قرنها فرهنگ ایران و هنجارهای فردی و اجتماعی و سنن آن با عناصر سنت ها و هنجارهای اقوام بیابانی عرب و ترکان آمیخته می شود. مجموعه ی این سنن و فرهنگ آن با خیزش های پویای جامعه ی شهری حتی در تعریف آسیائی آن نا آشنا اند. باری اقوام غالب شیوه های زیست و رسوم قبیله ای و چادر نشینی و هنجارهای بربرمآب خود را به مردم ایران تحمیل می کنند و امکان تغییر و تحول را از ایرانیان سلب می کنند. مثلا مغولان بعد از ورود به ایران و کشتارهای بیشمار و تاراج کامل این سرزمین، ضوابط حقوقی یاسای چنگیزی را به نظام حقوقی رایج ایرانی که در آن زمان البته ضوابط شریعت اسلامی بود، وارد می کنند و بی تردید جامعه را به نوعی

عبید زاکانی شاعر و نویسنده ی قرن هشتم هجری ایران است. عبید یکی از دوره های پرطوفان تاریخ سیاسی ایران و عصر تیره و آشفته ی فکری و فرهنگی این سرزمین می زیسته. قرن هشتم و نهم هجری میراث های ویرانگر فکری قرنهای پیشین فرهنگ اسلامی را در راستای تخریب های فکری دیگری می راند که پایان آن سیطره ی جهان بینی شیعی/عرفانی است که آن «سیطره»، نهادهای سیاسی و فرهنگی و جهان نگری انسان ایرانی را بیش از پیش به زوال و تیرگی و فرو افتادگی دهشتناک میراند. تیرگی ای که تا به هم امروز تداوم یافته. اوج این تیرگی های پی در پی سیطره ی کامل دیانت اسلام و گرایش شیعی/عرفانی آن در شکل نظام اوتوریتر/توتالیتر یا تمامیت خواه و سرکوبگر «ولایت فقیه» امروز ایران است.

عبید زاکانی را می توان نقاد جامعه ی ایران عصر خود شناخت. در این نوشتار می کوشم تا جنبه های از اندیشه ی نقادانه ی او را طرح کنم. میدانیم که بخشی از نیاز مبرم فکری اکنونی مای ایرانی، کندو کاو نقادانه چهره های شاخص و مهم ادب فارسی و بینش آنان است. کوششی که اگر نه اصلا اما بسیار کم فروغ و نا محسوس از سوی پژوهشگران ادب فارسی انجام گرفته. اما آثار عبید با بیانی بی پرده همراه با طنز، از واقعیت های تیره و تلخ عصر خویش پرده بر می دارد. زوالهای بیشمار اجتماعی و نظام ارزشهای حاکم را آشکار می سازد. نگاه عبید از نقد سنن رایج عصر و نظام اخلاقی و هنجارهای اجتماعی عصر فراتر می رود. او نقادی خویش را به بنیان ارزشها و سنن فکری قدسی مآب، و اعتقادات مسلمانان تسری میدهد و با شجاعت ژرفای موهوم و سرکوبگر این باورها، به ویژه شریعت اسلامی راعریان می سازد.

ابتداء نقد را تعریف می کنیم. نقد در زبانهای اروپائی critique گفته می شود. آن از کلمه ی kritikié یونانی می آید به معنی «هنر تمیز یا تشخیص». عملی که به موجب آن ارزش یا اعتبار کسی یا چیزی را بنا بر ملاکهای شناخته شده ی تشخیص پدیده ها، و هر پدیده ای در قلمروی خاص و معلوم، تشخیص می بخشیم. در تعریفی دیگر گفته شده آنکس که به کار نقد می پردازد از توانائی و قابلیت فکری و علمی آنچنانی برخوردار است که می تواند پدیده ای یا امری مشخص یا رویدادی همزمان یا گذشته (تاریخی) را با دقت علمی و روش مند مورد بررسی قرار دهد. باز آنکه ذهن نقادانه از آن کسی است که با ملاک های علمی و روش عقلانی یا خرد بنیاد و بدور از عواطف و احساسات و باورهای شخصی واقعیت امر یا

دیگر و بلکه نیرومند تر به فروبستگی و عدم تحرک دچار می‌سازند. باری شاخص‌های نوین زیستی با ورود مغولان و ایلغار ایشان روابط تولیدی و حقوقی و سیاسی و فرهنگی نوین را تنظیم می‌کند.

این شاخص‌ها به جهت خصلت ایستائی یا عدم تحرک خود پتانسیل خیزش یا تغییرپذیری نهادهای اجتماعی را به هیچ می‌رسانند. و این درحالی‌ست که با ورود اسلام و سيطرة ی آن پیش‌تر نحو زیست اعراب بیابانی و چادرنشین، جامعه ی ایران را از تغییر باز داشته و به عقب رانده بود.

باری بعد از سلطه اعراب بر ایران نگاه ایرانی و درک و شناخت وی از انسان و جهان روز بروز به فرو بستگی و انجماد دچار می‌گردد. درک ایرانی روز به روز از واقعیت گریخته و به اوهام و خرافه‌ها خو می‌گیرد. در این میان نهضت‌های کم فروغ چندی، به ویژه در قرن‌های دوم و سوم و چهارم هجری، پیدا می‌شوند و می‌کوشند تا بلکه جامعه ی ایران را از سيطرة بربرهای مسلمان نجات بخشند اما همواره شکست می‌خورند. زمانیکه به قرن ششم و هفتم هجری می‌رسیم، گذشته ی تاریخی ایرانی گم شده و زیر غبارهای زمان مدفون گشته است. این زمان، اسلام و مذاهب رنگین و بیشمار آن سيطرة ای مطلق و بی‌چون و چرا بر این سرزمین بلا دیده و غارت شده دارد. ایرانیان توش و توان خویش را از دسترسی به شناخت و معرفت‌های پویا و زندگی بخش از دست داده اند.

در این نوشته بررسی ما بر قرن هشتم هجری، عصراوج زوال‌های پی در پی برآمده از هجوم مغولان مکث می‌کند. بی‌تردید این قرن و دو قرن بعد از آن یکی از تیره‌ترین دوره‌های تاریخی ایران است. مغولان و قوم‌های مشابه دیگر بیابان‌گردشان در ایران مستقراند. این اقوام با فرهنگ اسلامی و ضد ارزش‌های «۱» ویرانگر آن آشنا شده‌اند و بعضاً بدانها ایمان آورده‌اند. مغولان سنن و ضوابط زیست چادرنشینی خویش را با ضد ارزش‌های اسلامی می‌آمیزند و این مجموعه را به ایرانیان تحمیل می‌کنند و توش و توان ادراکی و فرهنگی را از تغییر بازمی‌دارند. یکی از اشکال رواج و رونق ضد ارزش‌ها، شدت گرفتن عقل‌ستیزی در متن ضد ارزش‌های اسلامی از آغاز پی‌ریزی فرهنگ اسلامی‌ست. بخشی از نماد تحجر و مرگ خردورزی، رواج موهومات دینی از جریان رونق مکتب‌های بیشمار فرقه‌های صوفیان است. اوج این گسترده‌گی یعنی رواج ضد ارزش‌های اسلامی از جریان باطن‌گرایی یا صوفیگری، قرن‌های هشتم و نهم و دهم هجری‌ست. از آغاز پیدایش اسلام در ایران، عقل‌ستیزی عبارت است از نفی اصالت یا حجیت عقل در مقابل ایمان. در درخشان‌ترین دوره‌های تاریخی فرهنگ اسلامی هرکجا که سخن از عقل و عقلانیت است، عقل‌چونان ابزار منطقی جهت استوار ساختن ایمان اسلامی و نیروبخشیدن به موهومات دینی بوده که از قرآن و حدیث تراوش می‌کرده. میدانیم که در فرهنگ اسلامی عقل‌گرایی چونان روش و امکان شناخت مستقل هرگز نیرو نمی‌گیرد و عقل‌هرگز به استقلال ولو نسبی نمی‌رسد. هرچند که حکما یا فلاسفه ی مسلمان مثل ابن‌سینا و شاگردش بهمنیار و دیرتر نصیرالدین طوسی می‌کوشند تا عقل

را چونان قوه ی ادراکی اعتبار بخشند اما هرگز موفق نمی‌شوند. لذا ایرانیان هرگز به بنیان‌های آغازین تفکرات یونانی پیش و بعد از سقراط و افلاطون دست نمی‌یابند. عقل‌ستیزی با قوت و قدرت در همه ی گرایش

های فکری حکمت / *théosophie* و عرفان اسلامی گسترش مییابد. جلال‌الدین مولوی شاخص‌ترین و برجسته‌ترین نظریه‌پرداز عرفانی ایرانی در تعارض با عقلانیت و بی‌اعتبار ساختن آن چونان مهمترین ابزار شناخت معتبر از تشخیص برخوردار است. دشمنی‌های او با استقلال عقل در برابر ایمان در هزاران بیت و سخن «مثنوی معنوی» او آشکار است.

تلاش‌های فکری ابوحامد امام محمد غزالی در پس راندن و شکست عقل‌بنیادی در شناخت و در سایه افکندن عقل از برجستگی بی‌مانندی برخوردار است. پیدایش و رونق «مدرسه‌های نظامیه» ای که از سوی وزیر دانشمند سلجوقیان، خواجه نظام‌الملک طوسی که ایرانی‌ست برقرار می‌شود، در شکست قطعی عقل‌گرایی در عالم اسلامی و ایران پیش از هجوم مغول، نقش انکارناپذیری داشته. «نظامیه» هائی که محمد غزالی رئیس یکی از آنها «نظامیه ی بغداد» بود. مدرسه هائی که سعدی شاعر و سخن‌پرداز ایرانی یکی از درس‌خوانده‌های آن است. باری عقل‌ستیزی جریان رایج فرهنگ اسلامی‌ست و عامل عمده‌ی پس‌رفت‌های فکری و پیشگیری از رشد فرهنگ میان ایرانیان.

از اینرو جامعه ی ایران قرن هشتم از کلیه ی ویژگی‌های منفی جامعه ای بسته و خاموش و منجمد برخوردار است. در این قرن و قرن نهم ایرانیان به پایان عصری تیره نزدیک می‌شوند که ویژگی شاخص آن فقدان دینامیسم اجتماعی‌ست. شریعت اسلامی چونان ملاک قطعی بینش، عمل و رفتار عنصر مسلمان ایرانی‌ست. شریعتی که راه هرگونه تحوّل را به روی جامعه بسته است. در این بررسی می‌کوشم تا از نگاه عبید زاکانی، این شاهد واقع بین و نقاد اجتماعی، ویژگی‌های این دوره تاریخی انحطاط و فروپاشی ارزش‌های نیروبخش انسانی را که وی در آنها زیسته و شاهد بوده، بررسی کنم و به نمایانم. مکث هائی بر حکایت‌هایش داشته باشم که از خلال آنها خصلت‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و تربیتی و جمله روابط انسانی جامعه ی آنروز و آن دوره ایران را می‌توان شناخت. عبید زاکانی به دقت و ظرافت نهادهای اجتماعی گوناگون و عمده ی ایران عصر خود و نمایندگان آنرا معرفی می‌کند. بنظر می‌رسد که او برای آیندگان می‌نویسد. آیندگانی که می‌کوشند یا خواهند کوشید تا از میان اوراق به دروغ آلوده تاریخی‌شان واقعیت گذشته ی خویش را کشف کنند. پس عبید برای ما و برای امروز ما می‌نویسد. برای مایی می‌نویسد که گذشته‌ی خویش را بسیار اندک و نه از سر نقادّی و سنجش‌گری کاویده ایم. مایی که نتوانسته ایم یا اکراه داشته ایم تا با گذشته ی پلشت خویش عریان و شجاعانه برخورد کنیم. زیرا که برخوردهای اندک ما با گذشته یمان عجولانه و آمیخته با ستایش‌های سطحی و احساسی بوده.

نیز آنکه معارف و دانش‌های سنتی ما حتی برای غالب اهل دانش امروزی اصول و بنیان‌های یقینی و قطعی و خدشه‌ناپذیر بوده و هست. ما هرگز، به جز نمونه هائی انگشت شمار آنهم مبهم و کدِر، با گذشته خویش نقادانه برخورد نکرده ایم و در باب گذشته پرسشی جدی طرح نکرده ایم. اما جالب آنجاست که در میان گذشتگان و نخبگان فرهنگی ما عبید زاکانی یگانه ای‌ست بی‌همتا. گرچه در همان بستر ضد ارزش‌های رایج عصر و دوره خویش می‌اندیشد و می‌نویسد، اما می‌کوشد از حد آگاهی‌های ممکن خویش فراتر رود و تباهی این ضد ارزش‌ها و نهاد‌های آن مثل صوفی و خانقاه‌ش یا قاضی و محکمه ی او یا شیخ و پاسداریش از حریم ارزش‌های دینی به گونه ای آشکار سازد و تباهی آنها را نشان دهد.

را اینگونه معرفی می کند. مختنآن (امردان) . هیزان (دلان محبت). بنگیان. مسخرگان. قاضی. نوآب قاضی. خطیب. معلّم و واعظ و شاعر. به نظر نگارنده «اخلاق الاشراف» مهم ترین رساله عبید است. بخش عمده نقد اجتماعی وی در این رساله شکل می گیرد. در مقدمه ی آن می گوید: « مدتی شد که این ضعیف (عبید زاکانی) را در خاطر اختلاجی می بود که مختصری مبنی بر بعض اخلاق قُدا که اکنون آن را «خلق منسوخ» می خوانند و شمه ای از اوضاع و اخلاق اصحاب اکابر این روزگار که آن را «خلق مختار» می گویند، به تحریر رساند تا موجب فایده ی طالبان این علم و مبتدیان این راه باشد. در این تاریخ که سال هجری به هفتصد و چهل و دو رسیده، عجاله الوقت را این مختصر که به «اخلاق الاشراف» موسوم است، در قلم آورد و آن را برهفت باب موسّس و مرتّب گردانید. هر باب مشتمل بر دو مذهب: یکی «مذهب منسوخ» که قدا بر آن نهج زندگانی کرده اند و یکی «مذهب مختار» که اکنون بزرگان ما اختراع فرموده اند و بنای امور معاش و معاد بر آن نهاده، هرچند که جدّ این مختصر به هزل منتهی می شود، اما: آن کس که ز شهر آشنائی ست داند که متاع ما کجائی ست.» ۲۰ یعنی در پس و پشت این هزل ها تصویرهای زوال و تباهی تاریخی قابل دیدن است. لذا «آشنائی» باید تا آنچه را که در ابهام تمثیل ها می گویم درک کند. این «آشنا» همان وجدان بیدار و هشیاری ست که مشامش از تعفن پراکنده در میان خلق و عادت ها و هنجارهای ایشان مصون است. یعنی از عاداتهای رایج خلق بدور است. این «آشنا» آنکس است که طرح پرسش می کند. پرسشی که با طرح آن شکست و فروریزی معانی و ارزشهای کهن تاریخی آشکار می گردد. لذا بررسی نگاه عبید در باب مبانی فرهنگ و سنن رایج عصر که تا به امروز در جامعه ی مسلمان ایران استمرار یافته، ما را به نقد او آگاه می گرداند. او از گروه های اجتماعی و نهادهای عینی و واقعی ایران عصر خود سخن می گوید. نهادهائی که واقعیت های عصر او هستند. نهادهائی که به تباهی دچار شده و کارائی خویش را از دست داده اند. نهادهای بسته و منجمد و از کار افتاده ای که، تا به هم امروز، به حیات خاموش خود ادامه داده اند. از اینرو بررسی دقیق و تاریخی آثار عبید زاکانی به مای ایرانی نشان میدهد که چرا جامعه ی ایران به موجب ارزشهای کهنه و از کار افتاده ی سنن تاریخی خویش «جامعه ای پیش تاریخ» یعنی بیرون تاریخ است. جامعه ی ایران هم امروز پیش تاریخ است زیرا که اگر پیش تاریخ نبود مردم ایران همراه روشنفکرانش نزدیک به یک قرن بعد از استقرار نظام قانون مند مشروطه، نهاد روحانیت شیعی را بر سرنوشت ایران در عصر مدرن حاکم نمی ساخت. نهاد روحانیتی که بر بستر ضد ارزشهای جامعه ای بیابانی و ضد مدنیت رشد کرده و بدانها مجهز است. اگر جامعه ی ایران پیش تاریخ نبود، هم امروز گودالی در بیابانهای خشک و بنام «چاه جمکران» را قبله گاه میلیونها انسان در روز و شب قرار نمی داد و دولتی که این سرزمین را مدیریت می کرد و می کند، گودال جمکران و امام غائب اش را اثر گذار در حل دشواریهای جا معه نمی دید.

باری نکته ی قابل تامل در نگاه عبید در این رساله، این است که گروه های اجتماعی که وی در آثار خود از آنان سخن می گوید، واقعیت های اجتماعی و تاریخی روزگار او هستند. جسارت و واقع بینی وی نشان میدهد که جامعه ی ایران چگونه در سیطره بی مایه ترین و حقیر ترین انسانها منحصر گشته. جالب آنجاست که همین جامعه هفت قرن بعد و هم امروز



عبید همانند بعضی از اهل دانش زمان خود، مثل شاعران، تنها به ستیز دین فروشان و شیادان و غارتگران جان و روان و شعور آدمیان نمی رود، بلکه او تمام معارف عالمان اعم از شیخ و فقیه و صوفی و زاهد و حکیم را با ضربه های کوبنده و بی محابای بیانی خود متلاشی می کند و واقعیت چهره های پلیدشان را عریان پیش روی می نهد. هر یک از حکایات عبید در رسالات بازمانده اش همچون زلزله ای مهیب است که دیوارهای کهن اما پوسیده نهادهای عینی و ذهنی جامعه ی ایران را بر سر صاحبان آن فرو میریزد. او دریچه ی گندابی بنام فرهنگ اسلامی اعم از شریعت و طریقت اش را به کناری می نهد که تعفن آن در درازای تاریخ و تا به هم امروز مشام ها را آزرده ساخته و می سازد. فرهنگی که زیستی انسانی را از مردم ایران در جریان چهارده قرن سلب کرده.

این شاعر و نویسنده ی تیز هوش در شیوه ی بیانی و نویسندگی به انتخابی هشیارانه دست میزند. بیان او از سادگی و استحکام برخوردار است. مردم عادی به سادگی می توانند با بیان او ارتباط گیرند. زبان و بیان او از شیوه ی بیانی پیچیده و متصنع و خطابی و آراسته ی نویسندگان و عالمان هم عصرش جدا می شود. به این تعریفات ساده ی او دقت کنیم که در رساله ی «تعریفات ملاً دوپیازه» می آید. «علّه المشایخ یعنی کلماتی که در باب دنیا می گویند. «الوسوسه» آنچه که در باب آخرت می گویند. «الشیاطین» اتباع او. همین تعاریف کوتاه خصلتهای مدعیان علم و کمال را آشکار می کند و نقاب از رخ ایشان برمی دارد. نقد او تا آنجا پیش می رود که علم و معرفت رایج زمان را بیماری و آفت می بیند. و پیروان این معارف را شیاطین و جوهره سخنان شان را تزویر و نیرنگ و وسوسه می نامد.

شیوه ی بیانی عبید از بیان خطابی عالمان زمانش بدور است. این عالمان و نویسندگان می کوشند تا با بکارگیری واژه های آهنگین و سجع و قافیه های آراسته طنین اشرافیت و بزرگی را در شنونده ایجاد کنند و از این راه برتری خویش و حقارت دیگران غیر خودی را بنمایند و از این راه توده ها را در انقیاد و اطاعت خود آورند. اما بیان عبید چیزی دیگر است. همین شیوه بیان او و سخن، او را از راه و طریقت عالمان زمان جدا می کند. دیگر آنکه شیوه ی بیانی عبید روی در طنز و مطایبه یا شوخی دارد. بنظر میرسد که او آگاهانه این روش را برمی گزیند. زیرا اگر بیان عبید رنگ و بوی جدی داشت، بی تردید دشمنی و رویارویی صاحبان قدرت و نگهبانان نهادهای اجتماعی را که او به ستیزشان میرود، با وی برمی انگیزد و آنان به سادگی خویش را می ریختند. بخشی از گروه های اجتماعی عصر خود

بیان لفظی نویسنده که از رکاکت و ناپسندی کلام برخوردار است، کاملاً تشابه یا همگونی وجود دارد. به سخنی شیخ و واعظ و مفتی و شاعر و صوفی و..... در هویت خویش دچار چنان زوال و تباهی اند و نهادهای زیر سیطره خود را به چنان تباهی مبتلا گردانده اند که شان و مقام شان قرین و همدوش الفاظ رکیک و ناپسند نویسنده است.

بررسی اجمالی ویژگی های دو نظام هنجارهای اجتماعی یا سنت های مرسوم که زیر عنوان مذهب مختار و مذهب منسوخ در اخلاق الاشراف و به گونه هایی دیگر در رسالات دیگر نویسنده مثل «صد پند» می آید، نشان میدهد که در قرنهای پیشین، سوم و چهارم و پنجم در دکتترین فرهنگ اسلامی ضمن تأثیر پذیری ژرف از مکتبهای فکری یونان کهن به ویژه گرایش افلاطونی و مکتب ارسطویی، فضایل اخلاق متافیزیکی یا فلسفی، بعضاً در نظام اخلاق اسلامی فضایل چهارگانه ارسطویی: عدالت، شجاعت، حکمت، عفت را، غایت اخلاق انسانی می شناختند. گرچه در عالم اسلامی عمومیت یافتن این غایت های متافیزیکی ارسطویی، به ویژه نزد اهل شریعت یا شریعت مداران مسلمان یکپارچگی وجود نداشت. زیرا در دکتترین بنیادین اسلام که برآموزه های قرآن تکیه داشت، اصلی مسلم بوده، و آن اینکه انسان خدمتگذار خداوند است. نهایت کوشش آدمی در زندگی دنیوی یا این جهانی خود، تحقق عبودیت خداوند است. بنابراین و در شکل غالب در فرهنگ اسلامی، بنیان اخلاق رو به سوی آسمان و ملکوت دارد. در حالیکه اخلاق متافیزیکی یا فلسفی فاقد غایت یا غایت های غیر محسوس یا ربوبی است. اخلاق فلسفی یا همان اخلاق ارسطویی تعلق به امور این جهانی انسان دارد.

پس اخلاق فلسفی بر حجیت و اصالت عقل یا عقل مداری و نه ایمان قدسی یا ربوبی بنیان می گیرد. بهر روی آنچه که در فرهنگ اسلامی قرنهای پیشین و به قول عبید «مذهب منسوخ» شناخته شده و معتبر بوده، یا غایت های اخلاق تعادل جوی ارسطویی جهت تأمین زیست عقلانی و مطلوب دنیوی بوده یا تأمین ربوبیت قدسی مدار.

اما اخلاق مرسوم و معمول روزگار عبید، آنگونه که وی آنرا با قوت و قدرت نشان میدهد، سرپیچی از هر دو غایت رفتار و هردو هنجار بوده. یعنی هم نفی عبودیت و هم نادیده گرفتن تعادل روانی و رفتار جسمانی و سعادت این جهانی. عبید نشان میدهد که جستجوی عبودیت خداوند به مثابه ارزشی مسلط در عصر او بی معنی گشته و تکاپوی هدف عقلانی و سعادت دنیوی اخلاق هم روی برتافته است. انسان ایرانی این عصر، به ویژه برگزیدگان و مدیران نهادها مثل شیخ و فقیه و صوفی و واعظ و غیره آشکارا به مرحله انسانی بیولوژیکی و فاقد فرهنگ ساقط شده اند. زیرا برای این شبه انسانها دین و قدوسیت آن حتی در سخن و ادعا بی معنی گشته. تصویرهای گویا و شفاف او در حکایت هایش به ویژه در «لطیفه های فارسی» به روشنی خصلت های انسان بیولوژیک و بی فرهنگ را می نماید. نشان میدهد که این گروه های به اصطلاح امروز، ایت (برگزیده) فقط اورگانسمی حیاتمند بی فرهنگ اند. به بافت ارزشی یا ساختار ارزشی شخصیت های این داستان توجه کنیم که در رساله ی «لطیفه های فارسی» می آید:

« شیخ شرف الدین درگزینی از مریدان خود صوفی و آمدی خوش صورت را به مهمی پیش وزیر غیاث الدین فرستاد. مولانا عضدالدین در پیش وزیر حاضر بود. کسی از مولانا پرسید که این کس، شیخ را چه باشد؟ گفت من

هم از سوی حقیر ترین گروه های حاشیه ای و رانده شده و اوباشان طرد شده اجتماعی مدیریت می شود. عبید به مثابه ناظری سخت کوش تلاش می کند تا در اعماق نهادها و گروه های اجتماعی، ضد ارزشهای حاکم بر جامعه را شناسائی کرده و آنها را عریان سازد. ضد ارزشهایی که او آنها را «مذهب مختار» می نامد. مجموعه ی آثار او این واقعیت را آشکار می سازد. در اینجا پرسشی هست، اینکه: باید دید آیا نقد عبید از نظام ارزشی رایج تا جایی پیش میرود که مثلاً خروج از بن بست ضد ارزشها و به قول او «مذهب مختار» را ممکن بداند یا اصلاً به چنین گذری توجه دارد؟ به دیگر سخن آیا در عصر او و در شرایط تاریخی عصر او گذراز ضد ارزشهای حاکم و یا حتی گذر از شکل کهن ارزشها که او آنها را «مذهب منسوخ» می نامد، میسر بوده؟ از جهتی دیگر آیا در جامعه ی مطلقاً بسته و منجمد و از جهت دینامیسم تاریخی کاملاً غیر متحرک و به تمام «ایستا»، زایشی نوین ممکن بوده؟ و اصلاً در فرهنگ اسلام زده و مطلقاً خاموش ایران عصر او که قرنهای بعد هم تداوم مییابد، آیا در درون این جامعه عنصر پویایی وجود داشته یا می توانسته وجود داشته باشد که تحوّل را ممکن سازد؟ پاسخ این همه منفی است یعنی خیر. با اینهمه قرنی بعد تغییری روی داد و آن شیعی گرداندن ایران از سوی صفویه بود. تشبیه که آمیزه ای است از مذهب شیعی امامیه (دوازده امامی) همراه با تصوف یا گرایش باطن گرایی. اینکه و مآلاً تشیعی که با شمشیرهای خون چکان قلباش های صفوی ایران را اینبار آلوده ی صورت دیگری از ضد ارزشهای اسلام محمدی و شریعت اش می گردانند، بطوریکه صفویان و کاست روحانیان شیعی همان مجموعه ی به قول عبید «مذهب مختار» را، بسا هولناک تر و گسترده تر و موهوم تر بر عنصر ایرانی و جامعه ی ایران هموار می کنند. مجموعه ی به نهایت پیش تاریخ و موهوم، که جامعه مردم ایران هنوز مبتلایش هستند.



و بالاخره آنکه نقد تاریخی عبید در چهارچوب بیان طنز آمیز او محدود می شود. که البته آن خود کوششی بوده به غایت ارزنده. یکی از ویژگی های شیوه ی نویسندگی این آزاد اندیش ایرانی آنجاست که خواننده با دقت و تأمل در می یابد که میان نهادهای اجتماعی و نمایندگان آنها و شیوه ی

شد. گفتند چرا چنین می کنی؟ گفت: در زمستان غسل های جنابتم قضا شده در تابستان ادا می کنم.» ۶.

و باز نمونه ای دیگر، منتها بسیار جسورانه و هشیارانه. این حکایت به ظاهر طنز آمیز، اما خرد بنیادی نویسنده را عیان می سازد. توجه داشته باشیم که عبید شاعر و نویسنده ای فارسی زبان است با امکانات و توانائی های نویسنده ای ایرانی و مسلمان یا مسلمان زاده که در بستر فرهنگ ایرانی/اسلامی رشد کرده. از اینرو همین مَدّ طنز نویسی او شاید یگانه امکان وی بوده تا به نحو طنز موهومات دینی را آشکار سازد و نیز پیام خردورزی خویش را به خواننده برساند. به داستان زیر توجه کنیم: «اعرابی به حج رفت. در طواف دستارش پربودند. گفت: خدایا یک بار به خانه تو آمدم. فرمودی که دستارم بردند. اگر یک بار دیگر مرا اینجا ببینی بفرمای تا دادن هایم بشکنند.» ۷.

به داستان زیر دقیق شویم که با سنجیدگی و ظرافت حتی ایمان به مبدئی ربوبی یا خداوند را که مرکز ثقل دین اسلام است و اینک به ابزار تحمیق توده ها و غارت ایشان مبدل گشته، با شجاعتی بی نظیر، متلاشی می کند. «روستائی ماده گاوی داشت و ماده خری باکره. خر بمرّد شیر گاو یکسره به کرّه خر می دادند و ایشان را دیگر شیر نبود. روستائی ملول شد. گفت خدایا تو این کرّه خر را مرگی بده تا عیالان من شیر گاو بخورند. روز دیگر در پگاه رفت. گاو را مرده دید. مردک را دود از سر برفت و گفت: خدایا من خر را گفتم و تو گاو را از خر باز نمی شناسی!!» ۸.

و اینک نمونه هائی از عریان سازی ساختارهای پوسیده و تباه ضد ارزشهای حاکم بر جان هر ایرانی از سوی عبید. داستان زیر فشرده و در چند جمله ی کوتاه ذات تباه و ضد انسانی هم باورها ی رایج دینی و هم پاسداران و نمایندگان این نهاد را آشکار می سازد. «به براهین قاطعه میرهن گردانیده اند که از زمان آدم صفتی تا کنون هرکس که جماع نداد، میر و وزیر و پهلوان لشکرشکن و قتال و مالدار و دولتیار و شیخ و معرف و واعظ نشد. دلیل صحت این قول آنکه متصوّفه جماع دادن را علّه المشایخ گویند» ۹. در نمونه ای دیگر ویرانی و از هم پاشیدگی نهاد همه جا حاضر «مسجد» را آشکار می کند. در حالی که مسجد عمده ترین نهاد اسلامی و مظهر شکل گیری ایمان به الله است و کانون استحکام بخشی به مسلمانی. اما همین نهاد به ذلت و تباهی مبتلاست. «شیرازی در مسجد بنگ می پخت. خادم مسجد بدو رسید و با او در سفاهت آمد. شیرازی در او نگاه کرد. شل بود و کور. نعره ای بکشید و گفت: ای مردک خدا در حق تو چندان لطف نکرده است که تو در حق خانه او چندین تعصب می کنی.»

۱۰

در داستان زیر رنگ باختگی مفهوم مسلمانی و زوال ارزشی آن در تمثیلی سخت شکننده و رسوا آمیز آورده می شود. می گوید: «ترسا بچه ای صاحب جمال مسلمان شد. محتسب فرمود که او را ختنه کردند. چون شب درآمد او را بگایید. بامداد پدر از پسر پرسید که مسلمانان را چون یافتی؟ گفت: قومی عجیب اند. هرکس که به دین ایشان درمی آید روز کیرش می بُرد و شب کونش میدرنند» ۱۱.

نمونه ای دیگر از زهرخندها و خشم ها و عریان گویی های نویسنده از آنهمه نکبت و حماقت و بی مایگی. این داستان کوتاه خود هشدار نویسنده به خواننده است که دیده خرد خویش را بگشاید و از موهومات دینی عبور کند تا به آزادی برسد. «مولانا شرف الدین دامغانی بر در مسجدی می

ایشان را نمی شناسم. اما چنانکه می نماید یکی گنگ (پسر آمد یا مفعول) است و دیگری گنگ شیخ» ۳.

می دانیم که که «شیخ» و «صوفی» بخشی از الیت، آنهم الیت یا نخبگان عمده ی پاسدار دیانت اسلام بوده اند و در جامعه ی قرن هشت هجری ایران از قدرت و نفوذی بیشمار برخوردار. برای جامعه ی مسلمان «شیخ» هم نگهبان مجموعه فرهنگ حاکم بوده و هم اعتبار نهاد شیخی. همینطور «صوفی» که متوالی خانقاه بود و می باید انسانی باشد مسلمان و بریده از دنیا و عزّت نشین زاویه. خانقاه ای که در ایران قرن هشتم و نهم در پهنه ی بسیار گسترده در رواج و اعتبار و شهرت داشته. و بنا بر اصول تصوّف، صوفیان آن می باید انسانهای قدسی مداری باشند که به ظاهر از علقه های دنیوی بدورند و در کار و سودا یا دل مشغولی قدوسیّت و ربوبیّت اند. اما واقعیت چنین نبوده. زیرا صوفیان این عصر نه تنها دنیا گریز نبودند بلکه به ردائیل اخلاقی و پلیدیهای رفتاری آلوده. باری هر یک از این دو گروه معتبر اجتماعی در عصر عبید و حتی قرنهای بعد به نازل ترین جایگاه انسانی نزول کرده اند. از اینرو نگاه دقیق عبید نشان میدهد که نهادها و حافظان آن در حال زوال و تلاشی ست. اما فقدان هرگونه آلترناتیو یا بدیلی در درون ضد فرهنگ اسلامی ایران فروپاشی را ناممکن می سازد.

سقوط شریعت

بخشی از تأملات عبید و نقدهای او بر بیهودگی «شریعت» و ضوابط آن و نگهبانان شریعت مثل قاضی یا نواب قاضی یا داروغه و محتسب، مکث می کند. نویسنده و شاعر ما می کوشد تا از خلال داستانها نخست نادرستی، فساد اخلاقی و بی عدالتی و خلق و خوی تجاوزگر حافظان شریعت یا قاضیان و تجاوز بی وقفه ی آنان به حقوق عمومی را نشان دهد. و بعد بیهودگی و بی اعتباری ضوابط شریعت را آشکار سازد. برای نمونه، تباه بودن شریعت با ظرافت در داستانی که در پی می آید منعکس می گردد: «غلامباره ای غلامی را به خانه بُرد. غلام تن به آرزوی او در نداد و در بیرون آمد به گریبان او چسبید که اجرت من بده و ستیزه برخواست. در این اثنا کسی از آنجا بگذشت. ماجرا بدو بیان نمودند و او را حکم کردن خواستند. او گفت: پدرم از جدم و جدم از مرنی و او از شافعی روایت کرد که چون در خلوت در بسته شود و پرده فرو هشته، مهر واجب گردد. پس ترا نیز بهای لواطه، شمردن لازم آید. غلامباره دو درهم به غلام داد و به حکم گفت: والله جز تو قوادی که به مذهب شافعی و با سند متصل * قیادت کند، ندیدم» ۴.

و آنگاه نقد او به بنیانی ترین بخش های اعتقادات اسلامی گسترده می شود و آن باورها را نیز به زیر نگاه پویا و ضربه های نیرومند می گیرد. عبید در داستان زیر موهوم بودن داستان خلقت و بهشت و دوزخ را می نمایاند. داستانی که اندیشه خرد جوی او را با ظرافت بی نظیری نشان میدهد: «واعظی بر منبر می گفت که هر که نام آدم و حوا نوشته در خانه آویزد، شیطان بدان خانه در نیاید. طلحک از پای منبر برخاست و گفت: مولانا شیطان در بهشت و در جوار خدا به نزد ایشان رفت و بفریفت، چگونه می شود که در خانه ما از اسم ایشان به پرهیزد» ۵.

نمونه ای دیگر: «قزوینی در کنار نهری ریسمانی پُرگره در دست داشت و به آب فرو می بُرد و چون برمی آمد گرهی می گشود و باز به آب فرو می

*— در فقه اسلامی حکمی فقهی یا حدیثی/روایتی که سندهای آن، یعنی ناقلان حدیث معتبر بوده و به محمد پیامبر متصل شود، آنرا سند متصل گویند.

- ۴— لطیفه های فارسی، ص ۲۸۳.
- ۵— پیشین، ص ۲۸۰.
- ۶— همانجا، ص ۲۸۲.
- ۷— همانجا، ۲۶۵.
- ۸— همانجا، ۲۸۶.
- ۹— کلیات عبید
- ۱۰— لطیفه های فارسی، ص ۲۶۴.
- ۱۱— پیشین.
- ۱۲— همانجا، ۲۶۳.
- ۱۳— همانجا، ص ۲۶۶.
- ۱۴— کلیات عبید.

محمدحسین صدیق یزدچی، پژوهشگر فلسفه و فرهنگ متولد ۱۳۱۷ در تبریز.

دارای درجه‌ی فوق لیسانس فلسفه از دانشگاه تهران و دکترای فلسفه از دانشگاه پاریس (سوربن) است. پیش تر کتاب‌های «لایسیته، بنیان‌ها و هدف‌های آن» و «ماجرای فلسفه در ایران معاصر» از او انتشار یافته است.

گذشت. خادم مسجد سگی را در مسجد پیچیده بود و می زد. سگ فریاد می کرد. مولانا در مسجد بگشاد و سگ بدر جست. خادم با مولانا عتاب کرد. مولانا گفت: ای یار معذور بدار که سگ عقل ندارد. از بی عقلی در مسجد می آید. ما که عقل داریم هرگز ما را در مسجد می بینند؟» ۱۲

در داستانی که می آید ضربه های کوبنده و بی محابا و محکم نقد او کتاب آسمانی قرآن را هم در سیطره روشنگری اش می گیرد و ماهیت قرآن را در بیانی طنزآمیز به روشنی آشکار می سازد. اینکه: مجموعه ی آموزه های این کتاب اموری واهی و بی محتوا و نابودی خرد و عقلانیت انسان است. « شخصی از خطیبی سوال کرد که: « و السَّمَاءُ ذَاتِ الْحَبِکِ (سوگند به آسمانها ی تو در تو) چه معنی دارد؟ گفت: که همه کس داند که سماء زمین باشد و ذات هم از آن چیزکی باشد». ۱۳ این داستان بسیار خلاصه و کوتاه نشان میدهد که ایرانیان فارسی زبان قرن‌هاست که طوطی وار قرآن را خوانده اند و هرگز ندانسته اند و نتوانسته اند بدانند که در این کتاب چه نوشته شده؟

بیفزایم که «رساله صد پند» یکی دیگر از درخشنده ترین آثار اوست. اثری که فروپاشی و شکست و رسوائی تمام نهادهای معتبر اجتماعی روزگار خود و نمایندگان آنرا باز می نماید.

من بررسی خود از نگاه و درک تاریخی عبید زاکانی را در این مقاله به پایان می برم. دو نکته را می افزایم. نخست آنکه از خواننده می خواهم که آثار عبید زاکانی را بخواند و در حرف و سخن او در حکایت‌ها و شعرهایش درنگ کند. از عبید اثری شناخته شده هست بنام «موش و گربه» که منظومه ای ست. باید آنرا خواند و به تمثیل های آن درنگ کرد. دوم آنکه اخیرا «کلیات عبید زاکانی» از سوی آقای دکتر جلال سبزواری پژوهشگری با دانش و سنجیده فکر تصحیح و در سوئد به چاپ رسیده. تمام ارجاعات در این مقاله به آثار عبید، به این نسخه است که در پانویس‌ها می آید. انتشار نقادانه ی این اثر خدمتی درخشان به عرصه فکری ایران است. زیرا چنانکه می بینید آثار عبید زاکانی در آگاهی بخشی تاریخی به ایرانیان بسیار پر بارتر از بسیاری از آثار نویسندگان و شاعران فارسی ست که در درازای تاریخ معاصر ما فکر و ذهن ایرانیان را به خود مشغول داشته.

پانویس‌ها:

مشخصات نسخه: «کلیات عبید زاکانی»، به اهتمام: دکتر جلال سبزواری، نشر کتاب ارزان، سوئد. چاپ دوم ۱۳۹۷/۲۰۱۸

۱— «ضد ارزش» به ملاک‌ها یا مبانی تئوریک/نظری ای گفته می شود که بکارگیری آنها ذهنیت و اندیشه ی فرد و جامعه را به فروبستگی و ایستائی دچار می سازد. «ضد ارزش»، فرهنگ فرد و جامعه را به توقّف و میرندگی دچار می سازد و امکان تغییر یا تحوّل را از جامعه سلب می کند. مثل جامعه ی امروز ایران که ضد ارزشهای اسلام شیعی از چهار دهه پیش فرهنگ عمومی را به توقّف مبتلا ساخته.

۲— «رساله اخلاق الاشراف» کلیات عبید، ص، ۲۹۳

۳— «لطیفه های فارسی»، کلیات... ص ۲۸۴



تن شویی شیرین در چشمه و چشم‌چرانی خسرو

جمهوری اسلامی ایران و قوم بلوچ

محمد حسن حسین‌بر



با رویاهای او در خصوص امپراتوری جدید پارسی‌اش به کار می‌برد رسته بودند، همچون اقلیت‌های ملی دیگر خود را برای بیان نظرات ملی خود آزاد یافتند؛ به فعالیت سیاسی علنی پرداختند؛ در مدارس و ادارات بدون ممنوعیت رسمی از لباس ملی خود استفاده کردند و برای نخستین بار در پنجاه سال اخیر به زبان خود خواندند، نوشتند و انتشار دادند. اگر چه این فوران آزادی عمر کوتاهی داشت، احزاب و سازمان‌های سیاسی متعدد و همچنین نشریات فراوانی به زبان بلوچی و فارسی با خود به همراه آورد. مجلات بلوچی شامل ماهنامه‌ی ادبی مکران؛ ماهنامه‌ی ادبی ماهتک؛ هفته نامه‌ی ملی‌گرای روشنائی؛ کوکار (فریاد) ارگان گروه‌های مارکسیستی، و گراند (شکوه) ماهنامه‌ای در خصوص آموزه‌های انقلابی بود که آن نیز توسط گروه‌های چپ‌گرا منتشر می‌شد. «مکران» آزادی انتشارات به زبان‌های مختلف متداول در ایران را به عنوان «هدیه‌ی انقلاب ایران به مردم ایران» پاس می‌داشت.

سازمان‌های ملی‌گرای عمده‌ای که در طی انقلاب یا پس از آن پا به عرصه‌ی وجود گذاشتند، برخلاف «جبهه‌ی آزادیبخش بلوچستان» و مبارزه‌ی پر شور آن برای استقلال، خواسته‌ی خود را به خود مختاری برای بلوچستان در چارچوب یک ایران متحد محدود کردند. این تفاوت در اهداف عمده‌تاً حاصل محیط‌های سیاسی متفاوتی بود که سازمان‌ها در آن به وجود آمده بودند. با توجه به محیط آزاد و دموکراتیک در مرحله‌ی نخست انقلاب، سازمان‌های اخیر در میل به جدایی‌چندان سرسخت نبودند، در حالی که در مورد جبهه‌ی آزادیبخش عکس آن صادق بود. در بین سازمان‌های عمده‌ی ناسیونالیستی که در طی انقلاب یا بلافاصله پس از آن بوجود آمدند و خواستار خودمختاری شدند باید از «حزب اتحاد مسلمین» که گروهی از مولوی‌ها و روشنفکران دینی تحت رهبری مولوی عبدالعزیز ملازاده، مهم‌ترین رهبر دینی و سیاسی بلوچستان تشکیل دادند؛ «سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان»، جبهه‌ای‌فراگیر برای گروه‌های مختلف چپ‌گرا به رهبری مهندسی به نام دکتر حسین‌بر؛ و «کانون سیاسی و فرهنگی خلق بلوچ» که گروهی از جوانان چپ‌گرا و ناسیونالیست تشکیل دادند، نام برد.

حزب اتحاد مسلمین و نقش مولوی‌ها

با این حال حزب اتحاد مسلمین و رهبریت مذهبی‌اش به صورت سخنگوی اصلی درآمد که مطالبه‌ی خودمختاری مذهبی، فرهنگی و اداری برای بلوچستان از سوی مردم بلوچ را در جریان تدوین پیش‌نویس قانون اساسی جدید جمهوری اسلامی بیان می‌کرد. نه تنها حزب از پشتیبانی شدید توده‌ی مردم برخوردار بود، به خاطر موضع مذهبی‌اش نیز از نظر رژیم اسلامی تنها مرجع صالح برای مذاکره قلمداد می‌شد. آیت الله خمینی به زودی پس از بازگشت از تبعید پاریس با هیئت نمایندگی بلوچ به ریاست مولوی عبدالعزیز در مارس ۱۹۷۹ دیدار کرد و طبق گزارش‌های موجود به آنان وعده داد که در قانون اساسی آینده با شیعه و سنی به یکسان برخورد شود و به دولت موقت توصیه شود که در خصوص انتصابات اداری استان بلوچستان با حزب اتحاد مسلمین مشورت کند. بدین ترتیب، مولوی عبدالعزیز، پس از بازگشت، به مردم بلوچ اعلام کرد که رهبری جدید اسلامی «همه‌ی خواسته‌های ملی و مذهبی شما را پذیرفته است.» بنابراین

وقتی پیروزی روحانیون مبارز شیعه‌ی مخالف شاه تحت رهبری آیت‌الله خمینی در اواخر ۱۹۷۸ قریب‌الوقوع به نظر آمد، ترس دیرین بلوچ‌های سنی را از سلطه‌ی شیعیان برانگیخت و بدین ترتیب فعالیت‌های سیاسی با پیش‌درآمد مذهبی را در بین آنها نیز افزایش داد. این ترس عمدتاً مسبب اکراه بخش اعظم مردمان مذهبی بلوچ از پیوستن به نهضت ضد شاه بود. در عوض، آنان پشت سر مولوی‌ها، روحانیون بلوچ، متحد شدند و بدین‌سان به آنها امکان این را دادند که از آغاز انقلاب به مرکز صحنه‌ی سیاسی بلوچستان گام بگذارند. فقط روشنفکران، دانشجویان، کارگران و دیگر طبقات شهری بلوچ در بقیه‌ی نقاط کشور با راه انداختن تظاهرات ضد حکومتی خود در زاهدان و دیگر شهرهای عمده‌ی بلوچستان حس همبستگی شدیدی با نیروهای انقلابی از خود نشان دادند.

سقوط رژیم سلطنتی و پیروزی انقلاب اسلامی در فوریه‌ی ۱۹۷۹ به فروپاشی کامل اقتدار حکومت در بلوچستان و نیز دیگر مناطق قومی غیرفارس انجامید. در نتیجه، بلوچ‌ها با عزل مقامات غیربلوچ از سمت‌های‌شان، تصرف اداری که ساواک در شهرهای مختلف خالی رها کرده بود، و در بسیاری موارد خلع سلاح واحدهای ژاندارمری و ارتش مستقر در بلوچستان، مجدداً شروع به مطالبه‌ی قدرت کردند. کردها، ترکمن‌ها و عرب‌ها نیز در استان‌های مربوط به خودشان چنین وضعی داشتند. دولت موقت مهدی بازرگان که با احتمال از دست دادن کنترل در بلوچستان روبرو بود در قبال درخواست برگماردن افراد بلوچ برای سمت‌های مهم در استان، عکس‌العمل مساعد نشان داد. به این ترتیب، دانش نارویی، استاد ریاضیات دانشگاه بلوچستان و از چهره‌های محبوب بلوچ، استاندار بلوچستان شد. این نخستین بار پس از الحاق بلوچستان به ایران در ۱۹۲۸ بود که یک بلوچ به این سمت گمارده می‌شد. همین‌طور جزو دیگر مناصب بالایی که به بلوچ‌ها واگذار شد ریاست دانشگاه بلوچستان بود که جمشید زای، استاد آمار، آن را بر عهده گرفت. اما هر دو مقام را فارس‌ها در کمتر از شش ماه عوض کردند.

با این‌همه، مهم‌تر از این‌ها آزادی سیاسی و فرهنگی بود که بلوچ‌ها در فضای کاملاً باز سیاسی که در هشت ماهه‌ی نخست جمهوری اسلامی در سراسر کشور برقرار بود از آن برخوردار شدند. بلوچ‌ها که برای اولین بار از تنگنای تخت پروکراست که رژیم شاه برای متناسب ساختن ملیت‌های غیرایرانی

او هم چنین در اعلام مخالفت قوم بلوچ با پیش‌نویس بخاطر بی‌توجهی به خواسته‌ی آنان در خصوص خودگردانی راسخ بود و آن را «حق مسلم» بلوچ می‌دانست. او در اعلام خواسته‌ی موکلان خود در مورد خودگردانی در همان مصاحبه گفت:

ما تجزیه‌طلب نیستیم. و قصد نداریم در همه‌ی زمینه‌ها مستقل باشیم. هدف ما این است که ببینیم بلوچ‌ها در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی بجای آن که مجبور باشند تصمیم‌گیری‌های تهران را بپذیرند، خود تصمیم می‌گیرند. ما می‌خواهیم برای خودمان استاندار، فرماندار و مقامات اداری (البته نه مقامات نظامی) تعیین کنیم. منظور بلوچ‌ها از خودگردانی این است.

اما این و دیگر اعتراضات مشابه از سوی بلوچ‌ها و دیگر اقلیت‌های ملی در سند نهایی که مجلس خبرگان به عنوان «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» تصویب کرد، از سوی روحانیون هوادار آیت‌الله خمینی مورد توجه قرار نگرفت. جدا از ظاهر و محتوای دینی‌اش این متن چندان فرقی با قانون اساسی ۱۹۰۶ به لحاظ حفظ نظام حکومتی واحد در کشور نداشت. قانون اساسی جدید همچون سلف خود مسئله‌ی خودمختاری یا هر نوع شناسایی حقوق ملی، فرهنگی و مذهبی برای ملیت‌های غیرفارسی را کنار گذاشت. در ماده‌ی ۱۲ آن آمده است که «دین رسمی ایران اسلام و مذهب شیعه عیناً از متن قانون اساسی اثنی‌عشری است و این اصل تا ابد ثابت خواهد ماند. «همین طور ماده‌ی ۱۵ فارسی را زبان رسمی کشور شناخت در حالی که استفاده از «زبان‌های قومی» در مدارس، ادارات یا برای دیگر مقاصد رسمی در نواحی قومی - زبانی آنها را ممنوع دانست.

علاوه بر این، حقوق سنی‌های بلوچ و ایرانی به طور کلی با مفاد ماده‌ی ۱۱۵ که آنان را از حق تصدی ریاست جمهوری، که فقط خاص شیعیان اعلام شده بود، محروم می‌ساخت، محدودتر شد و بدین‌سان آنان را به شهروندان درجه دو تقلیل داد. غیر از آن، اصل ولایت فقیه در ماده‌ی ۵ در آیین‌اهل‌تسنن جایی نداشت و بدین لحاظ برای سنی‌ها قابل قبول نبود. این موضوع حاکی از تفسیری صرفاً شیعی از اسلام است که آیت‌الله خمینی و یارانش در دستگاه حکومت به منظور نهادینه کردن اقتدار روحانیون شیعی به عنوان نیروی سیاسی برتر در جمهوری جدید طرح کرده بودند. طبق ماده‌ی ۵ ولی‌فقیه، مقامی که نخست خود آیت‌الله خمینی داشت، انتخابی نیست بلکه مردم صلاحیتش را تشخیص می‌دهند و می‌شناسند؛ او فرمانده کل نیروهای مسلح است و بر هر سه قوه‌ی تشکیلات حکومتی تسلط نهایی دارد. به عنوان رهبرعالی غیرمنتخب قدرت آن را دارد که رییس جمهور منتخب را برکنار کند، چنان که در مورد بنی‌صدر، نخستین رییس جمهور، اعمال شد؛ مجلس را منحل کند و مقامات قضایی ظاهراً مستقل را به تشخیص خود عزل کند. روشن است که تمرکز یک چنین قدرت وسیع و بی‌نظارتی در دست یک تن مورد مخالفت شدید نیروهای غیر مذهبی قرار گرفت و این موضع آنان را با اقلیت‌های ملی در مخالفت با قانون اساسی متحد ساخت.

متعاقباً، بلوچ‌ها فراندوم سرتاسری به منظور تأیید قانون اساسی را که در دوم تا سوم دسامبر ۱۹۷۹ برگزار شد، تحریم کردند. در مورد کردها، عرب‌ها، ترک‌ها، ترکمن‌ها و اغلب اپوزیسیون غیرمذهبی نیز وضع چنین بود. حزب اتحادمسلمین و سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان هر دو،

از آنان خواست که به برقراری جمهوری اسلامی چنان که در فراندوم آوریل ۱۹۷۹ پیشنهاد می‌شد رأی دهند.

برعکس، «سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان» همچون دیگر نیروهای عمده‌ی غیرمذهبی در سراسر کشور، فراندوم را تحریم کردند. این گروه‌ها به عبارت «جمهوری اسلامی» اعتراض داشتند زیرا فاقد هر تعریف مشخص و دقیقی از شکل، محتوا، و مبنای آن بود. در نتیجه، هواداران سازمان دموکراتیک با حمله به بسیاری از حوزه‌های رأی‌گیری و مقامات و سوزاندن بسیاری از صندوق‌های رأی در شهرهای مختلف، تظاهرات خشن بر ضد دولت جدید راه انداختند. در بسیاری موارد تظاهرات به درگیری کامل بین اعضای سازمان دموکراتیک و نیروهای دولتی تبدیل شد. اگر چه رهبران حزب اتحاد مسلمین کوشیدند با وساطت بین دو طرف اوضاع را آرام کنند، به خاطر جبهه‌گیری فزاینده بین نیروهای مذهبی و غیرمذهبی در بلوچستان و دیگر نقاط کشور توفیقی نیافتند.

نیروهای آیت‌الله خمینی به‌رغم مخالفت شدید اقلیت‌های ملی و مخالفت غیرمذهبی‌ها در فراندوم با رأی بسیار بالایی برای جمهوری اسلامی برنده شدند. آیت‌الله خمینی با توجه به مخالفت شدیدی که گروه‌های ملی مختلف از خود نشان می‌دادند کوشید در پیام‌های تبریکش به ملت به خاطر تصویب جمهوری اسلامی نگرانی آنان را با این سخنان تسکین دهد که «...تبریک به این حکومت [حکومت اسلامی] که بین نژادها، سیاه و سفید، ترک، فارس، کرد یا بلوچ فرقی نمی‌گذارد. همه با هم برادر و برابرند. برتری فقط به خاطر پرهیزگاری و اخلاق و عمل نیک است.»

با وجود این و دیگر حرکت‌های مساعد در برابر خواسته‌های بلوچ از سوی رهبران جدید اسلامی، نخستین پیش‌نویس قانون اساسی پیشنهادی تردیدی به جا نگذاشت که نظام سیاسی واحد کشور دست نخورده خواهد ماند. پیش‌نویس قانون اساسی چنان که در تابستان ۱۹۷۹ به مجلس انتخابی خبرگان، اکثراً از روحانیون هوادار آیت‌الله خمینی، تسلیم شد به ترتیب در مواد ۱۳ و ۱۵ فقط تشیع را مذهب رسمی کشور و فارسی را تنها زبان رسمی شناخت. نه‌حق مشابهی برای مذهب تسنن شناخت و نه در خصوص اعطای خودگردانی اداری یا فرهنگی به ملیت‌های غیر پارسی تدبیری اندیشید. در نتیجه، اعضای بلوچ مجلس خبرگان، مولوی عبدالعزیز و میرمیراد زهی، حقوقدان، هر دو منتخب «حزب اتحاد مسلمین»، بیهوده کوشیدند مجلس را به تغییرات لازم در پیش‌نویس در جهت تأمین خواسته‌های مردم بلوچ وادارند. مولوی عبدالعزیز در مصاحبه‌ای با آیندگان، یکی از روزنامه‌های تهران که در آن زمان اپوزیسیون ایران از آن برای بیان نظرات خود استفاده می‌کرد، در اظهار نظر درباره‌ی پیش‌نویس مخالفتش را با ماده‌ی ۱۳ به سبب شناسایی تشیع به عنوان تنها مذهب رسمی کشور اعلام کرد و گفت:

حقوق قومی و مذهبی سنی‌های ایران فقط زمانی تأمین خواهد شد که اشاره به شیعه و سنی از ماده‌ی ۱۳ حذف و صرفاً قید شود که دین رسمی اسلام است. مذهب تسنن نزدیک به ۱۰ میلیون نفر در سیستان و بلوچستان، کردستان، گنبد، گرگان، خراسان و بنادر جنوبی ایران پیرو دارد. به این ترتیب مذهب رسمی ایران دانستن تشیع به خودی خود این ۱۰ میلیون ایرانی را به شهروندان درجه دو تبدیل می‌کند.

در برابر مخالفت زیرزمینی قوم بلوچ و دیگر گروه‌های قومی به همین عمل متوسل می‌شود و آن را به قدرت‌های خارجی نسبت می‌دهد. البته این عمل سابقه در رژیم شاه داشت.

سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان

این سازمان را که گسترش کمتری نسبت به حزب اتحاد مسلمین داشت اما در مطالبه‌ی خودمختاری صریح‌تر و نافذتر بود حامیان و هواداران بلوچ دو سازمان مارکسیستی ایران، یعنی سازمان چریک‌های فدائی خلق و سازمان پیکار طبقه‌ی کارگر، اندکی پس از انقلاب تشکیل دادند. سازمان به صورت یک جبهه نمایندگی ائتلاف وسیع گروه‌های مارکسیستی و ناسیونالیستی چپ‌گرا شامل کانون فرهنگی و سیاسی خلق بلوچ، یک سازمان جوانان نماینده‌ی دانشجویان ناسیونالیست با گرایش‌های سوسیالیستی؛ نبرد بلوچ شاخه‌ی سازمان‌پیکار در استان؛ بامی استار (ستاره‌ی سرخ) وابسته به سازمان فدائی؛ و چند گروه دیگر بود. سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان اصلاً از سوی روشنفکران، دانشجویان و طبقه‌ی کارگر نوپا پشتیبانی می‌شد. هم‌چنین برای توسعه دادن پایگاه حمایتی خود گروه‌های بزرگی از ایرانیان چپ‌گرایی را که در بلوچستان زندگی و کار می‌کردند جذب کرد. پیوستن همین گروه‌های اخیر بود که به جای «سازمان دموکراتیک مردم بلوچ» که در اول اکثریت اعضای بلوچ پیشنهاد کرده بودند، نام رسمی خود را «سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان» قرار داد.

سازمان در مانیفست خود هر تظاهری به تجزیه‌طلبی را به نفع «خودمختاری» در یک ایران متحد رد کرد. و خودمختاری را استقلال اداری و اجرایی مردم بلوچ، گماردن مردم بلوچ در مناصب عمرانی و اداری بلوچستان، احیای فرهنگ بلوچی، کنترل کامل مردم بلوچ بر منابع طبیعی خود، نمایندگی و مشارکت آنان در عالی‌ترین ارگان‌های حکومت مرکزی، و حمایت از مذهب تسنن تعریف کرد. نظر سازمان دموکراتیک درباره‌ی خودمختاری و هم‌چنین پلاتفورم آن در خصوص برنامه‌های اجتماعی و اقتصادی، جز مورد آخر که به مذهب مربوط است، شبیه نظرات مارکسیست‌های ایرانی به طور کلی بود. تا جایی که به جایگاه بین‌المللی‌اش ارتباط داشت، سازمان از لحاظ اعتقادی، همانند مارکسیست‌های ایرانی در سراسر کشور به دو بلوک طرفدار و مخالف مسکو تقسیم می‌شد. رهبرش دکتر رحمت حسین‌بر و گروه نبرد بلوچ، پیرو سازمان مائوئیستی پیکار بودند که «امپریالیسم» آمریکا را با «سوسیال‌امپریالیسم» موروثی برابر می‌نهاد و بدین‌سان با هر دو مخالف بود. با این حال، گروه ستاره‌ی سرخ وابسته به سازمان فدائی خلق هم‌چنین عناصر مستقل سازمان در این خصوص موضع مستقل داشتند هر چند که با متمرکز کردن حملات خود به «امپریالیسم» که بین مردم، همان آمریکا بود کما بیش به مسکو گرایش نشان می‌دادند. اما سازمان فدائی همسو با حزب توده که سرسختانه هوادار مسکو بود نیروهای عمده‌ی مارکسیستی در ایران بودند و هنوز هم هستند.

البته عامل اصلی نفوذ شدید سازمان‌های مارکسیستی در بین طبقات تحصیلکرده‌ی اقلیت‌های ملی موضع سرسختانه‌ی آنها در خصوص حق تعیین سرنوشت برای گروه‌های قومی در ایران و شناسایی این حق بود. فشار آموزه‌ی ایدئولوژیک و مبارزات سیاسی آنان اما متوجه مبارزه‌ی

به‌رغم تفاوت‌های شدید عقیدتی بین خود، هم‌چنین دیگر سازمان‌های ملی‌گرا به هم پیوستند تا تظاهرات عظیمی در اعتراض به قانون اساسی جدید برپا دارند. اما اعتراض‌ها به سرعت در سراسر استان گسترش یافت و به خشونت کشید. طولی نکشید که درگیری‌های مسلحانه بین بلوچ و پاسداران انقلاب از رویدادهای روزمره‌ی مرکز استان گردید که در آن تعداد قابل توجهی جمعیت شیعی ساکن بود. ناآرامی‌چنان شدت یافت که جماعتی خشمگین به دفتر جریری، استاندار فارسی زبان که جانشین تنها استاندار پیشین بلوچ شده بود، حمله بردند و دستگیرش کردند تا آن که با مداخله‌ی مولوی عبدالعزیز سه روز بعد آزاد شد.

با شدت گرفتن ناآرامی‌ها تظاهرات رنگ مذهبی و قومی به خود گرفت و بلوچ‌های سُنی را در برابر «قجراها» و سیستانی‌های شیعه قرار داد. پاسداران انقلاب که تعدادشان کمتر بود و به پایگاه‌های سنگر بندی شده‌ی خود در زاهدان پناه برده و همه شیعیانی بودند که از نواحی فارسی‌زبانی چون اصفهان، یزد، مشهد و غیره به آنجا فرستاده شده بودند، از جمعیت عظیم مهاجران شیعه که از پارسی‌ها و سیستانی‌ها تشکیل می‌شد با مسلح و بسیج کردن آنان در برابر بلوچ‌ها، کمک گرفتند. سیستانی‌ها هم‌چنین از درخواست خودمختاری از سوی قوم بلوچ در هراس بودند و بلوچستان خودمختار را تهدیدی برای خود می‌دانستند. بنابراین در کمک به پاسداران هم مذهب خود تردید نکردند. این اقدام اما نتیجه‌ی عکس داد و بلوچ‌ها را خشمگین‌تر کرد و به شورش گسترده و درگیری بین دو طرف انجامید. در عرض فقط یک هفته در اواخر دسامبر از هر دو طرف ۲۴ نفر کشته و ۸۰ نفر مجروح شدند. در این بین، تهران دکتر ابراهیم یزدی، عضو شورای انقلاب در آن زمان، را برای آرام ساختن ناآرامی فزاینده در بلوچستان به محل فرستاد. اما او به محض ورود با جماعت خشمگین روبرو شد و به زحمت توانست فرار کند و از زخمی شدن در امان بماند و بنابراین بی‌آن که بتواند مأموریتش در آرام‌سازی اوضاع را انجام دهد، استان را ترک کرد. این حادثه حکومت مرکزی را به اعلام حکومت نظامی و برقراری منع عبور و مرور از غروب تا بامداد در زاهدان به منظور فرو نشاندن شورش‌ها و درگیری‌ها واداشت.

با اینهمه لیست بلند بالایی از شکایات و رنجش‌های روی هم‌انباشته شده بود که به انفجار درگیری‌های ماه دسامبر در بلوچستان انجامید. نخست، به قول سلیگ هریسون، بلوچ‌ها احساس می‌کردند که رهبران اسلامی با بی‌توجهی به تأمین خواسته‌های آنان در قانون اساسی که قبلاً مقامات بلندپایه وعده‌اش راداده بودند به آنان «خیانت» کرده‌اند. دوم این که خصوصاً بلوچستان به عنوان منطقه‌ای فقیر به واسطه‌ی هرج و مرج و رکود عام اقتصادی که پس از انقلاب بر اقتصاد کشور مستولی شد سخت آسیب دیده بود. سوم، عزل سریع استاندار بلوچ و دیگر مقامات استان و گماردن افراد فارس به جای آنان نشانه‌ی روشنی از خطمشی تبعیض‌آمیز دولت بر ضد قوم بلوچ و به نفع فارس‌ها و سیستانی‌های شیعه قلمداد می‌شد. چهارم، حضور پاسداران حکومت اسلامی در بلوچستان موجب رنجش مردم بود و هنوز هم هست. مردم در اعتراض به آن، از پیوستن به آن نیروها خودداری می‌کردند. برعکس، دولت با استفاده از حادثه‌ی گروگان‌های آمریکایی، بدون ارائه‌ی مدرکی در تأیید موضوع، ناآرامی‌های ماه دسامبر را به «شیطان بزرگ» (امریکا) و دیگر قدرتهای بیگانه نسبت داد که می‌خواستند به این وسیله جمهوری اسلامی نوپا را بی‌ثبات سازند. رژیم معمولاً و مرتباً

طبقاتی بود که مقدم بر «مبارزه‌ی ملی» ملیت‌های ایرانی عنوان می‌شد. اگر چه به شدت از این تز دفاع می‌کردند که اقلیت‌های ملی در زیر ستم مضاعف ملی قرار دارند و از سوی بورژوازی فارس هم زیر فشار طبقاتی و هم فشار ملی‌اند، تأکید داشتند این ملیت‌ها باید مبارزه‌ی ملی خود را از طریق مبارزه‌ی طبقاتی پیش برند. از این نظر، آنها طبقه‌ی کارگر را تنها نیروی می‌دانستند که می‌توانست نماینده‌ی منافع مردم خود باشد. این امر اما عامل تفرقه‌ای بین عناصر ملی‌گرای مارکسیست - لنینیست و چپ‌گرا در درون سازمان دموکراتیک بود. اولی بر مبارزه‌ی طبقاتی تأکید داشت در حالی که دومی اولویت را به مبارزه‌ی ملی می‌داد و اعتقاد داشت که همه‌ی طبقات اقلیت‌های ملی می‌توانند و باید در چارچوب آن برای حصول اطمینان از حقوق ملی و فرهنگی خود تلاش و مشارکت کنند.

با توجه به برتری گروه مارکسیست - لنینیست در دستگاه رهبری، سازمان دموکراتیک در صدد بود که حقوق ملی بلوچ را از طریق پیروزی طبقه‌کارگر بر بورژوازی در بلوچستان تأمین کند و بدین‌سان مبارزه‌ی ملی بلوچ را در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌داد. همین‌طور برای سازمان دادن شوراهای دهقانان، کارگران و دانشجویان در برابر «نیروه‌های ارتجاعی» یعنی مولوی‌ها، حاکم‌ها، سردارها و «بورژوازی وابسته» یعنی طبقه‌ی متوسط سوداگر بسیار کوچک، مبارزه می‌کرد. این استراتژی اما به سبب اشتباه محاسبه و دریافت غلط در خصوص ساختار اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه‌ی بلوچ و هم‌چنین معادلات سیاسی‌اش از همان آغاز محکوم به شکست بود. نخست این که تز مبارزه‌ی طبقاتی آن‌گونه که مارکسیست‌های ایرانی مطرح می‌کردند، با توجه به نواحی صنعتی عمده در مناطق فارسی زبان شکل گرفته بود که در آنها طبقه‌ی نسبتاً نیرومندی از پرولتاریا و بورژوازی وجود داشت. برعکس، در بلوچستان جز طبقه‌ی کارگر نوپایی از این لحاظ چیزی مشهود نبود. در نتیجه، پیشگامی سازمان دموکراتیک برای مبارزه در جهت منافع پرولتاریا و رهبری آن در مبارزه‌ی ملی بلوچ زمینه‌ی آماده‌ای برای رشد و مقبولیت پیدا نکرد زیرا بلوچستان به‌خاطر صنعتی نشدن منطقه، چنان که گفتیم فاقد طبقه‌ی کارگری چشمگیر بود.

دوم اینکه نه تنها حمله به مولوی‌ها موجب خصومت آنان با سازمان دموکراتیک شد بلکه تعداد انبوهی از پشتیبانان آنان در میان توده‌ی مردم را نیز کاهش داد. این امر بخصوص بلافاصله پس از انقلاب رخ داد که برخورد فزاینده‌ی مذهبی و قومی بین بلوچ‌ها و فارس‌ها و مولوی‌ها را نقطه‌ی اصلی وحدت برای توده‌های مردم ساخته بود. همین‌طور مبارزه‌ی سازمان با سرداران و حاکم‌ها نیز مورد استقبال واقع نشد زیرا آن گروه با برافتادن رژیم شاه آخرین بازمانده‌های اقتدارش را از دست داده بود و دیگر تهدیدی محسوس برای «توده‌های رنجبر»، به گفته‌ی سازمان، به شمار نمی‌رفت.

سوم این که همکاری سازمانی و یگانگی عقیدتی سازمان دموکراتیک با مارکسیست‌های ایرانی نیز به اعتبار رهبری آن لطمه زد چرا که از قضای روزگار سعی می‌کرد مولوی‌ها و حاکم‌ها را با برجسب «آلت دست» بی‌اعتبار سازد که به ترتیب مورد استفاده‌ی رژیم مذهبی عمدتاً فارس و رژیم سلطنتی بود.

به علاوه همکاری سازمان دموکراتیک با گروه‌های مارکسیست ایرانی به لحاظی برخاسته از نیاز آن به اشاعه‌ی درخواست خودمختاری بلوچ‌ها از

طریق آنها در دیگر نقاط ایران و به لحاظی سود بردن از تجربه‌ی دیرین آنان در زمینه‌های سازمانی بود. برعکس، جنبش چپ در ایران با کمک به اقلیت‌های ملی برای تشکیل سازمان‌های ملی به منظور پیش بردن مطالبات ملی خود امیدوار بود که قدرت چانه‌زنی خود را در برابر رژیم اسلامی تقویت کند. مثلاً، با پیروزی انقلاب، سازمان فدائی به تشکیل کانون فرهنگی - سیاسی خلق بلوچ در بلوچستان، کانون فرهنگی - سیاسی خلق ترکمن در ترکمن صحرا و کانون فرهنگی - سیاسی خلق عرب در خوزستان یاری داد. در کمک به اقلیت‌های ملی برای تشکیل مجمع مشترکی موسوم به «شورای خلق‌های ایران» که نخستین کنگره‌ی خود را در شهر گردنشین مهاباد در تابستان ۱۹۷۹ تشکیل داد، نقش مهمی ایفا کرد.

البته سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان عمر کوتاهی داشت و پس از هفت ماه فعالیت سیاسی علنی در اواسط ماه اوت ۱۹۷۹ که آیت‌الله خمینی در برابر کردهای خودمختاری طلب به ارتش و پاسداران انقلاب فرمان بسیج عمومی داد تعطیل شد. حزب اتحاد مسلمین نیز مجبور شد خود را منحل کند و در شاخه‌ی استانی حزب جمهوری اسلامی تحت حمایت دولت در اوایل ۱۹۸۱ ادغام گردد. در آن زمان همه‌ی نشریات بلوچی نیز تعطیل بود و تاکنون نیز چنین است. سرکوبی واقعی سیاسی در هنگام مبارزه‌ی قدرت بین رییس جمهور بنی‌صدر و روحانیون مخالفش در طی ۱۹۸۱ رخ داد. اگر چه سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان بسی پیش از آن حادثه غیرقانونی اعلام شده بود، اعضا و هوادارانش ناگهان دوباره به خاطر ایدئولوژی چپ‌گرا و مطالبات ناسیونالیستی‌شان انگشت‌نما شدند و همچون دیگر گروه‌های اپوزیسیون سراسر کشور یکجا دستگیر شدند. در اواسط فوریه‌ی ۱۹۸۲ حدود ۳۰۰۰ بلوچ اغلب متهم به ارتباط با جنبش جدایی طلب بلوچ از مرز گذشته و به پاکستان پناهنده شده بودند در حالی که ۴۰۰۰ تن دیگر از یارانشان بنا به گزارش‌ها در زندان‌های زاهدان، مرکز استان، بودند. گروه دیگری از تبعیدیان بلوچ نیز به انگلستان، و سوئد پناهنده شدند. بخش اعظم این تبعیدیان اعضای سابق سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان بودند، حال آن که تعداد اندکی پیرو مولوی‌های ملی‌گرا محسوب می‌شدند که در ضمن تحریم رفتارندوم قانون اساسی در دسامبر ۱۹۷۹ از سوی بلوچ‌ها از حزب اتحاد مسلمین جدا شده بودند، مولوی نزار محمد و مولوی امان‌الله که هر دو در ۱۹۸۰ به پاکستان گریختند، رهبران گروه اخیر بودند و بعداً سیاست سازشکارانه‌ی مولوی عبدالعزیز را مورد انتقاد قرار دادند. از بازداشت شدگان چند ده نفری نیز پس از متهم و محاکمه شدن به‌خاطر فعالیت‌های ضد انقلابی اعدام شدند.

سرانجام این که، حضور یک چنین تعداد زیادی فعالان سیاسی بلوچ تبعید شده از ایران در خاک پاکستان و تماس‌شان با ملی‌گرایان بسیار باتجربه‌تر و پیشروتر بلوچ در آن کشور می‌توانست تأثیر شایانی در آینده‌ی جنبش ملی بلوچ در ایران داشته باشد. تعداد زیادی از این تبعیدیان، بسته به مرام اعتقادی‌شان از قرار معلوم به سازمان‌های ملی مختلف در آن کشور پیوسته‌اند و با آنها همکاری می‌کنند. مسلم است که چنین تحویلی مهارت‌های سیاسی و سازمانی آنان را در خنثی کردن آثار «پارسی‌گردانی» که به واسطه‌ی تحصیل در ایران و معاشرت با گروه‌های سیاسی ایرانی در معرض آن بوده‌اند، و کاستن از وابستگی‌شان به سازمان‌های سیاسی همفکر در ایران که بیشتر ذکر شد ارتقا خواهد داد.

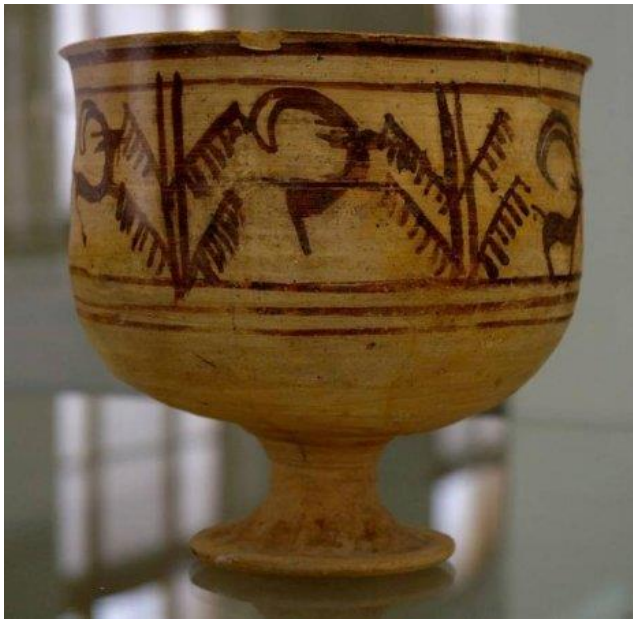
تأثیر این رویداد از هم اکنون در بین بلوچ‌های ایران هویدا است. مثلاً، بلوچ راجه زورمیش، یک سازمان ناسیونالیستی در مانیفست خود آشکارا گفته است که:

حکومت خودمختار بلوچستان (ایران) امکانات خود را در اختیار بلوچ‌های انقلابی در کشورهای همجوار قرار خواهد داد تا آنان را قادر سازد که مبارزه برای حقوق راستین خود را پی‌گیرند و با اعطای پناهندگی سیاسی آنان را (در بلوچستان ایران) پذیرا شود.

آن سازمان هم‌چنین می‌افزاید که حکومت مرکزی باید از این موضوع مطلع گردد اما رضایتش لازم نیست. برعکس، سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان و دیگر سازمان‌های ناسیونالیستی که پس از انقلاب تشکیل یافتند چنین پیش‌بینی‌هایی در منشورهای خود نکردند. نمونه‌ی دیگر، جذب شدن و عضویت تبعیدیان بلوچ در اروپا در سازمان جهانی بلوچ ۱۴۱ است که مرکز آن در لندن قرار دارد و اصلاً ناسیونالیست‌های بلوچ پاکستان بنیان‌گذاری و اداره‌اش کردند. اگر چه این سازمان نهادی غیر سیاسی است و در جهت «رفاه، پیشرفت و بهروزی مردم بلوچ و بلوچستان» تلاش می‌کند، به صورت نقطه‌ی مشترکی برای تبادل آرا و همکاری بلوچ‌های همه جا درآمد است.

سرانجام، باید گفت که انقلاب ۱۹۷۹ ایران عامل در برانگیختن آرمان‌های ملی مردم بلوچ و دیگر ملیت‌ها و سیاسی کردن توده‌های آنان بود به‌نحوی که در تاریخ این مردمان یا خود ایران هرگز سابقه نداشته است.

[این مقاله فصلی است از کتاب «ایران و اقوامش جنبش ملی بلوچ». منابع و مأخذ این نوشته متأسفانه در انتقال مقاله حذف شده است. علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب رجوع کنند - آوای تبعید]



جام سفالی، کشف شده در شهر سوخته

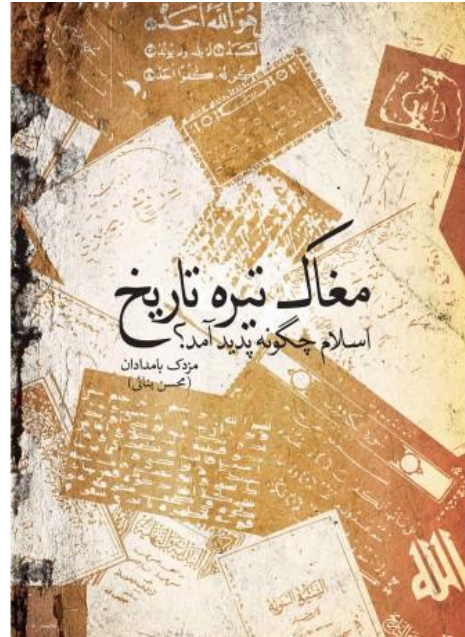


© National Museum of Iran/Bundeskunsthalle Bonn

جام نوشیدنی به شکل چهارپایان، هزاره پیش از میلاد، کشف شده در شهر سوخته

معرفی کتاب

کتابگزاری: مگاک تیره تاریخ – اسلام چگونه پدید آمد؟ از مزدک بامدادان



ب. بی نیاز (داریوش)

پرسشگری و نقدِ روشمند در مسایل تاریخی و به ویژه تاریخ اسلام تاکنون در میان ما ایرانیان رویکردی بسیار نادر بوده است. اگرچه هنوز چنین است ولی هم‌اکنون شاهد پدیدار شدن جوانه‌های جسوری هستیم که در این جامعه تاکنون ناپرسشگر می‌شکفتند و روح دیگری را در پیکر آن می‌دمند. دین مانند پدر و مادر است که انسان‌ها در تعیین آن دخالتی ندارند، پدیده‌ای موروثی که ناخواسته به هر انسانی تحمیل می‌شود. بسته به این دارد که ما در کدام خانواده یا در کجا زاده می‌شویم.

دین بوارونه علم، به‌دست‌آوردنی یا به اصطلاح اکتسابی نیست، خیلی ساده با تولد ما همراه ماست. از بچگی با آن بزرگ می‌شویم بدون آن که بدانیم چیست، از کجا آمده و چرا این گونه است که هست. ما دین‌مان را بدون هرگونه سنجش علمی یا پرسشگری می‌پذیریم و سرانجام آن را با تمام اجزایش به عنوان یک «حقیقت» در خود نهادینه می‌کنیم و در شرایط معینی هم حاضریم جان خود را فدای این مرده‌ریگ تحمیلی کنیم.

تاریخ شکل‌گیری اسلام، هم در میان مسلمانان و هم نامسلمانان، تقریباً به گونه‌ای همسان جا افتاده و همه ما آن قصه‌هایی را باور داریم که ابن‌هشام و طبری و دیگر سیره‌نویسان یا وقایع‌نگاران اسلامی برای ما به جای نهاده‌اند. البته از این یک و نیم میلیارد مسلمان اندک کسانی هستند که قرآن یا سیره‌ها را خوانده و مضامین آن را با خرد خود سنجیده باشند. شاید بتوان اینگاز گلدزیهر (Goldziher) را نخستین اسلام‌شناس اروپایی در سده نوزده دانست که به روایات اسلامی به دیده شک می‌نگریست و پرسش‌های بنیادی‌ای مطرح کرده بود. تا سال‌های ۷۰ سده گذشته، اسلام‌شناسی سنتی یکه‌تاز میدان بود ولی به تدریج پژوهشگران دیگری وارد صحنه شدند که به جای اعتماد به تاریخ شفاهی اسلامی که ۲۰۰ سال پس از قدرت‌گیری عرب‌ها به رشته تحریر در آمد، بر آن شدند که این تاریخ یا دقیق‌تر گفته شود داستان‌ها [روایات] را با مدارک مملوس

راستی‌آزمایی کنند. از میان این نسل جدید پژوهشگران می‌توان به گونتر لولینگ (Günter LÜLING)، جان ونزبرو (John WANSBROUGH)، پاتریشا کرون (Patricia CRONE) و مایکل کوک (Michael COOK) اشاره کرد.

ولی نقد انتقادی-تاریخی به شکل پیگیر و میان‌رشته‌ای (interdisziplinär) توسط گروه پژوهشی اناره (Inarah) از آغاز سده ۲۱ آغاز گردید. این مؤسسه پژوهشی تمامی تاریخ اسلامی که به ما رسیده به زیر نشانه پرسش بزرگی قرار می‌دهد و آن را به عنوان تاریخ دینی یا رستگاری ارزیابی می‌کند. مؤسسه اناره خاستگاه اسلام را نه با «ظهور» پیامبری به نام محمد در منطقه عربستان بلکه آن را ادامه مسیحیت یکتاپرست شرق می‌داند. از این رو، هستی تاریخی محمد در برابر نشانه پرسش قرار می‌گیرد. افزون بر این، ما هیچ مدرک ملموسی، مانند کتیبه، سنگ‌نوشته، سکه، در دست نداریم که بتواند هستی تاریخی پیامبر اسلام را تأیید کند.

اکثر پژوهشگران غربی با رویکردی «برون‌دینی» اسلام را می‌کاوند، یعنی در تلاشند که به گونه‌ای تاریخ شکل‌گیری اسلام را بر اساس سکه‌ها، سنگ‌نوشته‌ها و گواهی‌های همزمان از منابع غیراسلامی بازسازی کنند. من شخصاً تاکنون یک کتاب جامع که اسلام را از منظر «درون‌دینی» یعنی با اتکاء به منابع اسلامی مانند قرآن و سیره‌ها مورد بررسی قرار بدهد ندیده‌ام. خوش‌بختانه به تازگی همکار گرامی‌ام مزدک بامدادان (۱) درباره تاریخ آغازین اسلام و چگونگی پدیدار شدن این دین کتابی نوشته به نام «مگاک تیره تاریخ- اسلام چگونه پدید آمد؟» (۲) که توسط نشر فروغ در کلن انتشار یافته است. «مگاک تیره» به آغاز اسلام برمی‌گردد که سیره‌نویسان اسلامی آن را با یک سلسله داستان‌های دینی شدیداً متناقض پُر کرده‌اند. بامدادان در این کتاب نشان می‌دهد که سیره‌ها و روایات اسلامی با متون قرآنی سازگاری ندارند.

این کتاب، یک پژوهش درون‌دینی است که با اتکاء به قرآن و منابع اسلامی پرورانه شده است. نخستین پرسش بنیادین این است: آیا گزارش‌های تاریخی مسلمانان باورپذیرند؟ برای پاسخ به این پرسش، بامدادان بار گران خواندن احادیث و سیره‌های اسلامی را به دوش کشیده است: ابن اسحاق، ابن هشام، طبری، واقدی، ابن سعد، دینوری و ... نویسنده با زبان شیوایی، روش خود را در واری روایات اسلامی توضیح می‌دهد:

«در این نوشته ولی پرسش من این است که اگر ما هستی تک‌تک سیره‌نگاران و تاریخ‌نویسان را باور کنیم و تاریخ‌نگاری سنتی اسلام را همانگونه که هست بپذیریم، ولی آنرا بزیر ریزین سنجش دانشگاهی بنهیم، آیا اندام‌های این پیکر تنومند با یکدیگر همخوان و هماهنگ هستند؟ یا بدیگر سخن اگر ما تکه‌ها و بخش‌های این دستگاه بزرگ و پیچیده را از هم جدا کنیم، آیا می‌توان آنها را دوباره بهم چفت و بست کرد و آنرا دوباره ساخت و بسامان کرد؟ برآنم که پرداختن به بخش آغازین تاریخ اسلام نه تنها با رویکرد برون‌دینی، که از نگرگاه

درون دینی نیز دارای ارج و ارزشی بسیار است، چرا که با سربرکردن اسلام سیاسی، که فرمانروائی محمد و خلفای راشدین را سرمشق و الگوی خود گرفته است، گفتگوها و بگومگوهای دامنه‌داری در این باره در گرفته است، که گزارش‌های تاریخی از این بازه نخست تا چه اندازه درستند؟» [ص ۷]

با زنجیر به هم بسته شده بودند، باید هشتاد کیلومتر زنجیر با سنگینی یکسدهویست تن بکار رفته باشد. تنها برای آنکه دانسته آید یکسدهویست تن چیست، گفتنی است که برای جابجائی این اندازه زنجیر به بیست تا سی کامیون خاور و یا چهار تا شش تریلر هژده‌چرخ (بسته به گنجایش) نیاز خواهیم داشت.» [ص ۶۶]

در بخش نخست کتاب که به احادیث و روایات اسلامی پرداخته می‌شود نویسنده با ریزبینی ویژه‌ای درستی تاریخی این تاریخ‌نگاری را زیر نشانه بزرگ پرسش قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که این گزارش‌ها با خرد انسانی ناسازگارند و نمی‌توان بدانها به عنوان «اسناد و مدارک تاریخی» نگریست. تاریخ اسلامی، تاریخ نیست بلکه تاریخ دینی یا تاریخ رستگاری است که طبق سنت داستانهای انجیل عهد عتیق نوشته شده‌اند. احادیث و روایات اسلامی تقریباً ۲۰۰ سال پس از قدرت گرفتن عرب‌ها در دوره عباسیان و به فرمان خلفای عباسی نوشته شدند. ولی نکته چشمگیر و پرسش‌برانگیز در این‌جاست که «شاهدان» در طول تاریخ به جای آن که کمتر شوند بیشتر می‌شوند:

«بدینگونه تاریخ‌نگاری اسلامی در فرآیندی پیوسته، انبوهی از گزارشگران را پدید آورد و برای آنان تبارنامه تراشید. جای شگفتی است که شمار این راویان در روندی هفتاد-هشتاد ساله از هیچ‌جا نزدیک به هیچ (ابن اسحاق)، به بیست‌وپنج تن (واقعی)، سپس صد تن (ابن هشام) و سرانجام به بیش از چهارهزار تن (ابن سعد) می‌رسد.» [ص ۲۴ و ۲۵]

در بخش نخست، بامدادان نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری اسلامی ربطی به تاریخ به مفهوم علمی‌اش که ما می‌شناسیم ندارد و نمی‌توان آن را ملاک پژوهش‌ها قرار داد. شکی نیست که نویسنده هرگونه «تاریخ شفاهی» را رد نمی‌کند بلکه بر این نظر است که فقط آن بخش‌هایی از تاریخ شفاهی از اعتبار برخوردارند که بتوان آن‌ها را با مدارک و اسناد دیگر مانند سکه‌ها، سنگ‌نبشته‌ها، نوشته‌ها و گواه‌های همزمان تأیید کرد. و درست در همین جا به اصطلاح پای روایات اسلامی می‌لنگد.

بخش دیگر کتاب، «اسلام قرآنی و اسلام تاریخی در همسنجی قرآن و سیره» به همسنجی قرآن و روایات اسلامی می‌پردازد. آیا قرآن و روایات اسلامی همخوان و سازگار با هم هستند؟ آیا آن‌چه که در روایات اسلامی آمده می‌توان درستی آن را در قرآن یافت؟ این دو، قرآن و سیره‌ها، تا چه اندازه تأییدگر یکدیگرند؟ نویسنده ابتدا از زاویه ادبیات‌شناسی داستانی به داستان‌های آمده در قرآن می‌پردازد. او نشان می‌دهد که داستان‌های آمده در قرآن فاقد یک انسجام درونی هستند و از سوی دیگر با داستان‌های حدیث‌نویسان سازگاری ندارند:

«اگر کسی در پهنه فرهنگی بیرون از دینهای سامی زاده و بالیده باشد (برای نمونه در هند، چین، ژاپن، مغولستان

بامدادان در این‌جا به سادگی روش‌سازی (Deconstruction) را بدون درگیر کردن خواننده با مفاهیم پیچیده روشن می‌کند. تاکنون چنین بوده که مسلمانان و حتی غیرمسلمانان این پنداشت را داشته‌اند که گویا «همه چیز» تاریخ اسلام نوشته شده و هیچ دینی مانند اسلام جزئیاتش معلوم و مشخص نمی‌باشد. شاید در نگاه نخست ناپرسشگر چنین به نظر آید که در تاریخ اسلام همه چیز روشن است ولی هنگامی که ما این ساختمان عظیم روایی [داستانی] را از هم‌وا می‌کنیم deconstruct و به جزئیات آن می‌پردازیم متوجه می‌شویم که این جزئیات نمی‌توانند درست باشند زیرا با هم سازگار و همخوان نیستند و نمی‌توانند هم باشند.

بامدادان با شکیبایی یک پژوهشگر و دقت یک پزشک جراح [که پیشه روزمره اوست] تقریباً همه احادیث و روایات اسلامی را مطالعه کرده و جزئیات این ماشین سترگ داستانی را از هم جدا کرده و زیر ریزبین سنجشگر خود قرار داده است. او با آوردن نمونه‌های فراوان نشان داده است که نمی‌توان به روایات یا تاریخ‌نگاری اسلامی اعتماد کرد. برای نمونه- در کنار نمونه‌های فراوان دیگر - بامدادان جنگ «سلاسل» را که طبری آن را گزارش داده می‌پردازد:

«باری، به پدر تاریخ‌نگاری اسلامی بازگردیم، که گزارش‌هایش پایه و بنیان پژوهش درباره اسلام است. با نگاهی گذرا می‌توان دید و دریافت که طبری نیز بمانند پیشینیان خود همین شیوه پیش گفته (آفریدن یک الگو و بازآفرینی چندباره آن) را بسیار دوست می‌داشته و بکار می‌برده است. یکی از جنگ‌هایی که شاید هر ایرانی نامش را شنیده باشد، جنگی بنام "ذات‌السلاسل" (نبرد زنجیرها) است.» [ص ۶۴]

طبری گزارش می‌دهد که چهل هزار سرباز رومی را با زنجیر به هم بستند تا مبادا در جنگ با مسلمانان فرار کنند. بامدادان می‌نویسد:

«شگفتیهای شیوه گزارشگری پدر تاریخ‌نگاری اسلامی ولی به همین‌جا پایان نمی‌پذیرد. برای بستن دو سرباز به یکدیگر (به گونه‌ای که بتوانند شمشیر یا تیروکمان یا نیزه را بکار برند) نیازمند دست‌کم دو متر زنجیر در اندازه‌هایی چون زنجیرچرخ خودرو (برای رانندگی در برف) خواهیم بود (که استوار باشد و در میانه کارزار از هم نگسلد). سنگینی زنجیرچرخ‌های امروزی نزدیک به سه کیلوگرم است. پس در جنگ با رومیان که چهل هزار تن

داستان بی‌پیوند با یکدیگر را بازگو می‌کند و از شاخی به شاخ دیگر می‌پرد» [ص ۷۹]

به راستی چرا متون قرآنی مانند «تکه‌چسبانی» [collage] هستند و خواننده بدون سیره‌ها و احادیث قادر به فهم قرآن نیست؟ چرا «اگر سیره نباشد، پژوهنده گیج و سردرگم و انگشت بر دهان بر جای می‌ماند؟» تفاوت بنیادین قرآن با انجیل عهد عتیق و جدید بسیار ژرف است. بامدادان در همین باره ادامه می‌دهد:

«در همسجی با تورات و انجیل قرآن را باید کتابی بشمار آورد که انبوهی از تک‌نگارهای پراکنده را در خود گردآورده است، بگونه‌ای که می‌توان سامان کنونی آن را بهم ریخت، بخشی از آن کاست یا بر آن افزود، بی آنکه در ساختار آن شکافی پدید آید. در اینجاست که می‌بینیم اندیشورزان سده آغازین فرمانروائی عباسیان در جنبشی سازمان‌یافته و رهبری‌شده، بگونه‌ای آماجند این مفاکهای تیره قرآنی را با سیره پر کرده‌اند.» [۸۵]

او با تکیه بر متون قرآنی و نخستین سیره [ابن اسحاق] نشان می‌دهد که مضامین قرآنی با مضامین سیره‌ای ربطی به هم ندارند، به اصطلاح قرآن ساز خود را می‌زند و سیره هم ساز خودش را. نویسنده نتیجه‌گیری می‌کند:

«پیشتر آوردم که با خواندن سیره و قرآن با دو اسلام نا همسان و ناهمگون روبرو می‌شویم. داستان پیدایش اسلام و برآیش و گسترش آن در سیره‌ها و تاریخها پیوسته و بی‌گسست آمده است، به گونه‌ای که خواننده را پرسش بی‌پاسخی برجای نمی‌ماند. در قرآن ولی همانگونه که رفت با انبوهی از تک‌نگاری‌های گسسته و بی‌پیوند با یکدیگر روبروئیم که از دلشان هیچ دانسته‌ای که بدرد پژوهش درباره پیدایش اسلام بخورد، بدر نمی‌آید.» [۸۶]

به هر رو، در این کتاب بخوبی نشان داده شده که فرآیند شکل‌گیری قرآن و سیره‌ها [که همگی در عصر خلفای عباسی نگارش شده‌اند] دو مسیر جداگانه را پیموده‌اند و ربطی به هم ندارند.

بخش آخر کتاب به «اسلام چگونه پدید آمد؟» می‌پردازد. بامدادان می‌نویسد:

«پاسخ فرجامین به این پرسش هنوز یافته نشده است. راستی را چنین است که ما در پاسخ به این پرسش هنوز در آغاز راهیم و من خود نیز در این جستار با دست‌یازیدن به نوشته‌های درون‌دینی و هم‌سجی آنها با یکدیگر، دست‌کم توانستم نشان دهم که اسلام «چگونه پدید نیامده است». همچنین نشان دادم که سیره و قرآن در

یا در میان سرخپوستان، اسکیموها و رنگین‌پوستان شامانیست) و داستانهای توراتی را هرگز نشنیده باشد و بخواهد درباره آئین یهود و مسیح و پیدایش و برآیش آنها پژوهش کند، برآیش خواندن کتاب عهدین (کهن و نو / تورات و انجیل) بسنده خواهد بود. تورات آفرینش جهان و سرگذشت پیامبران و پادشاهان یهود، و بویژه سرگذشت چهره کلیدی آن که موسا باشد را بی‌کم‌وکاست در خود دارد و انجیل زندگینامه عیسی ناصری و برانگیخته شدنش را و داستان حواریونش را. همین کس اگر بخواهد درباره اسلام و پیدایش آن و بویژه سرگذشت پیامبرش دست به پژوهش بزند، پس از خواند کتاب آسمانی مسلمانان گیج‌تر و سرگشته‌تر از پیش خواهد شد، زیرا با انبوهی از نامها و چهره‌ها و جایها روبرو خواهد شد، که در خود قرآن هیچ نشانی از آنها نیست. ... کوتاه سخن اینکه حتی یک برگ تورات یا انجیل را نمی‌توان جابجا کرد، چرا که اگر چنین شود، خواننده به آسانی گسست زنجیره رخدادها را درمی‌یابد و می‌فهمد که داستان افتادگی دارد. ولی قرآن را می‌توان از پایان به آغاز خواند، یا آنرا از میانه گشود و خواند، یا یک سوره از آغاز و یک سوره از پایان خواند و یا بخشهایی از آن را برداشت یا بدان افزود، بی آنکه خواننده دریابد، چرا که نه تنها سوره‌های قرآن هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند، که آیه‌های درون یک سوره نیز گاه بسیار پراکنده و تهی از پیوستگی زنجیروار هستند.» [ص ۷۸]

در این بخش نویسنده با انبوهی از متون قرآن نشان می‌دهد که تقریباً هیچ سوره‌ای از قرآن از انسجام داستانی برخوردار نیست و هر سوره عملاً مانند یک پارچهٔ چهل‌تیکه است که رنگ‌هایش هیچ هماهنگی با هم ندارند: نویسنده یا نویسندگان قرآن مرتباً از این شاخه به آن شاخه می‌پرند بدون آن که به موضوع اعلام‌شده تا به آخر وفادار باقی بمانند.

«تا که بی‌نمونه سخن نگفته باشم، الله در سوره کهف (۱۱۰ آیه) نخست با کسانی درمی‌افتد که او را دارای فرزند می‌دانند، سپس و بناگاه داستان "اصحاب کهف" را بازمی‌گوید و بر سر شمار آنان بگومگو می‌کند، آنگاه اندکی فرستاده‌اش را اندرز می‌دهد و به او داستان دو مرد و باغ انگور را می‌آموزد، پس از آن بی‌هیچ پیشگفتاری داستان آفرینش آدم و سرپیچی ابلیس از کُرنش در برابر او را می‌گزارد. الله در دنباله این سوره و در پی پندواندروزی چند، باز به ناگهان داستان موسا و جوان همراهش (که در تفسیرها خضر دانسته شده است) را می‌آغازد و سرانجام سوره را با داستان ذوالقرنین به پایان می‌رساند. بدینگونه می‌توان خواند و دریافت، که قرآن در یک سوره نه چندان بلند، گذشته از پندواندزهای فراوان، پنج

مسیحیان، به ویژه مسیحیان شرق، بوده ولی از سال ۳۲۵ میلادی در شورای نیقیه مسیحیان تثلیثی پیروز شدند و از آن به بعد پیروان آریوس شدیداً مورد سرکوب قرار گرفتند. مسیحیت تثلیثی که حالا ایدئولوژی حاکمان امپراتوری بیزانس شده بود دستمایه‌ای شد برای کشتار پیروان آریانیسم و در این رهگذر تقریباً همه کتاب‌های این جریان دینی سوزانده شدند. آن چه که از آن‌ها به دست رسیده از گفتاوردهای دشمنان آریوس است که در کتاب‌هایشان آمده است. بن‌مایه نظرات یا دقیق‌تر گفته شود مسیح‌شناسی و الاهیات آریوس چنین است که بامدادان آن را نیز آورده است:

«ولی ما چه می‌اندیشیم؟ ما همواره چه آموختیم و هنوز هم می‌آموزیم؟»

که پسر، زاده‌نشده نیست [کسی که همیشه بوده و پدید نیامده، بی‌آغاز، م. ب.] و همچنین بخشی از یک زاده‌نشده دیگر هم نیست، و از یک گوهر از پیش آماده هم پدید نیامده است [...]

و اینکه او پیش از آنکه زاده یا آفریده شود، هستی نداشت، زیرا که او زاده‌نشده [بی‌آغاز] نبود.

ما را سرکوب می‌کنند، زیرا می‌گوئیم که پسر یک آغاز داشته، خداوند ولی بوراونه او بی‌آغاز است» [ص ۲۰۷ و ۲۰۸]

و یا:

«ما تنها یک خدا را می‌شناسیم، که یگانه نآفریده است، یگانه جاودانه، یگانه بی‌آغاز، یگانه راستین، یگانه نامیرا، یگانه فرزانه، یگانه توانا، یگانه داور، فرمانروا و گرداننده همه چیز، مانا و دیگرگون‌ناشونده، دادگر و نیکو، خدای دادگری، پیامبر و عهد جدید» [ص ۲۰۹]

آن چه که در بالا آمده است در قرآن به شکل زیر آمده است:
«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱) اللَّهُ الصَّمَدُ (۲) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»

بگو اوست خدای یگانه (۱) خدای صمد (۲) نزاده و زاده نشده است (۳) و هیچ کس او را همتا نیست

نویسنده نشان می‌دهد که قرآن [بویژه آن بخش که به سوره‌های مکی شهرت دارند] در واقع گفتمان یک بخش از مسیحیت شرق یکتاپرست است که با مسیحیان تثلیثی به پیش می‌بردند. کلیدواژه‌ای که نویسنده بر آن تأکید می‌کند مفهوم «مشرکان» در قرآن است. نویسنده با داده‌های فراوانی از قرآن نشان می‌دهد که این کتاب نوشته‌های پراکنده و جدلی میان مسیحیان یکتاپرست و مسیحیان تثلیثی است یعنی گردآوری دعوای و جدل‌های درون‌مسیحی است و ربطی به یک دین جدید یا پیامبری به نام محمد ندارد. و شگفت‌انگیز نیست که «مشرکان» در قرآن نه بت‌پرستان بلکه مسیحیان تثلیثی هستند که برای خدا شریک می‌سازند. زیرا آن‌ها، عیسا و مادرش مریم را در ردیف خدا قرار می‌دهند و به اصطلاح برای خدا «شریک» می‌سازند و به همین دلیل مشرک هستند.

دو بستر گوناگون و بسیار جدا از هم (در جایی دیگر و زمانی دیگر) و گاه در ستیز باهم پدید آمده‌اند و سیره بر پایه بنمایه‌ها و گزارش‌های پذیرفته شده از سوی همه مسلمانان نزدیک به دویست سال پس از قرآن نوشته شده است و از همین رو گاه حتا گزارش‌های آمده در یک سیره از یک نویسنده نیز با یکدیگر سر ستیز دارند (نمونه فروآمدن سوره مَسَدُ، یا نام یثرب). تا هنگامی که پژوهش‌های باستانشناسی بتوانند با گواهان آزمون‌پذیر تاریخی نشان دهند اسلام چگونه پدید آمده است، می‌توان و می‌بایست تاریخ و قرآن را کاوید و پژوهید و نشان داد که تاریخ پیدایش اسلام (وحی، بعثت، نبوت و ...) بدانگونه که تا کنون آمده نمی‌تواند راست باشد. در نبود داده‌های آزمون‌پذیر تاریخی ناگزیر باید دست‌بدامان "انگاشت" یا تئوری شد و تلاش کرد با آفریدن الگو یا مدل تاریخی به هسته راستین رخدادها نزدیک شد.» [ص ۱۹۷]

حال می‌توان این پرسش را در برابر خود نهاد: چرا قرآن بدون سیره‌ها و روایات اسلامی فهم‌ناپذیر است؟ آیا می‌توان قرآن را بدون سیره‌ها و داستان‌های ۲۰۰ سال بعد از قدرت‌گیری عرب‌ها فهمید؟

گوهر تاریخ، برایش (Evolution) است. یعنی تاریخ هیچ پدیده‌ای از صفر آغاز نمی‌شود. کیفیت و ذات تاریخ در پیوستگی آن است. حال، پیامد گذشته است در شکل و پیکری دیگر، و آینده نیز، حال را به اشکال دیگر در خود حمل خواهد کرد. به اصطلاح هر پدیده‌ای از دل پدیده پیشین خود سربرمی‌آورد و پدیده نوین، گذشته را به شکل دیگری در خود حمل می‌کند. این اصل برای هر پدیده صدق می‌کند. حال می‌خواهد این پدیده یک خودرو باشد، تأسیسات اتمی باشد، سوزن باشد یا چرخ خیاطی یا تاریخ این یا آن کشور یا تاریخ دین.

اسلام نیز یک پدیده تاریخی است، یعنی در یک برش زمانی معین از هستی برخوردار شده است. یک مورخ باید بداند که اسلام نمی‌تواند ناگهان از «بالا»- خدا- از طریق فرشته‌ای به نام جبرئیل به فردی به نام محمد انتقال یافته و «ناگهان» دین جدیدی شکل گرفته باشد. این نگاه به همان اندازه نابخردانه است که بپنداریم زمین ۴,۵ میلیارد ساله در طی ۷ روز بوجود آمده است. حال اگر خدا و جبرئیل و محمد مبتکر اسلام نیستند، آن گاه این دین در چه محیط یا شرایطی سر برآورد؟

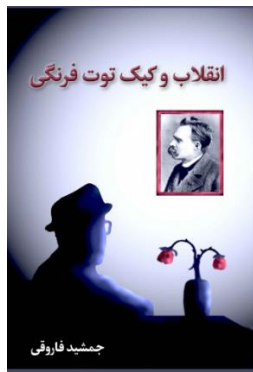
مسلمانان خود را به عنوان «یکتاپرستان ناب» معرفی می‌کنند و این را وجه تمایز خود با دیگر ادیان یکتاپرست به ویژه مسیحیت تثلیثی می‌دانند. این ادعا کاملاً درست است! ولی این ادعا که گفته می‌شود مبتکر این درک از یکتاپرستی محمد و دینش بوده کاملاً نادرست است. بامدادان با تکیه به متون قرآنی نشان می‌دهد که چنین نیست. پیش از اسلام در میان جریان‌های مسیحی، یک شاخه به نام آریانیسم وجود داشت که تا سال ۳۲۵ میلادی یک جریان بسیار قدرتمند در میان

نشان داده، رنسانس نخستین ضربه را بر پیکر فرتوتِ مناسبات دینی حاکم بر اروپا وارد ساخت که مرحله منطقی بعدی آن روشنگری بود که توانست دین را به عنوان یک نهاد به حاشیه براند.

۴- در تاریخ ۱۲ ژانویه ۲۰۱۹ در کلن، در نشر و کتابفروشی فروغ، از این کتاب، با حضور نویسنده، رونمایی می‌شود. این رونمایی بیشتر جنبه بحث و گفتگو دارد تا روخوانی از کتاب.

مشخصات کتاب:

مغاک تیره تاریخ - اسلام چگونه پدید آمد؟
انتشارات فروغ، آلمان / کلن
تعداد صفحه‌ها: ۲۱۸، جلد سخت
قیمت: ۱۷ یورو



انقلاب و کیک توت فرنگی

نویسنده: جمشید فاروقی

«انقلاب و کیک توت فرنگی» عنوان تازه‌ترین رمان جمشید فاروقی است که اخیراً به همت نشر فروغ (آلمان) انتشار بیرونی یافته است. رمان شرح دغدغه‌های ذهنی کامران استادیار بازنشسته دانشکده فلسفه دانشگاه کلن در طول شش روز است. او در دوران جوانی از فعالین سیاسی چپ بوده، در همین رابطه جان و تنش با شلاق و زندان‌های هر دو رژیم آشناست. او در سن بیست و شش سالگی به اتفاق سودابه همسرش به کشور آلمان پناهنده می‌شود. پس از سالها زندگی مشترک، به علت داشتن رابطه‌ای عاشقانه با زنی به نام برگیته که شکست سختی را نیز به دنبال دارد، همسرش او را ترک کرده و او در حال حاضر دوران بازنشستگی را در تنهایی سپری می‌کند. داستان بیشتر نجوهای درونی اوست که هر لحظه و به مناسبتی در تنهایی و یا در گفت‌وگو با دیگر شخصیت‌های داستان در ذهنش جان می‌گیرد و او را می‌آزارد. او با مقایسه وضعیت کنونی خود با دوران تدریس‌اش در دانشگاه به شدت احساس پوچی می‌کند.

«مغاک تیره تاریخ» را می‌توان نقطه‌عطفی در رویکرد پرسشگری و نقدِ روشمند در جامعه روشنفکری ایران دانست که از کیفیت بومی، ایرانی، برخوردار است. این کتاب، بازتاب‌دهنده آن ژرفایی است که در دل جامعه ایران در حال پیکیرگیری است: **رنسانس ایرانی و روشنگری**؛ پدیده‌هایی که در اروپا در یک بازه زمانی معین از یکدیگر رخ دادند، یکی در پایان سده ۱۴ و دیگری در سده ۱۸. ولی در ایران، بنا به شرایط کنونی ملی و جهانی، **همزمان** رخ می‌دهند.

مشخصه برجسته «مغاک تیره تاریخ» این است که هر دو رویکرد، یعنی رنسانس و روشنگری، را در خود نهفته دارد. در بالا گوشه‌هایی از کیفیت روشنگری آن را نشان دادم. ولی کیفیت رنسانسی کتاب در **زبان کتاب** است (۳). زبان به کارگرفته شده در این کتاب جایگزین کردن این با آن واژه پارسی به جای این یا آن واژه عربی یا بیگانه نیست بلکه به جمله‌شناسی (Syntax) نیز گسترش یافته است. البته باید یادآوری کرد که زبان کتاب «ناگهانی» نبوده بلکه پیامد زحمات و تلاش‌های طولانی نویسنده است که توانسته با اتکا به پارسی‌نویسان گذشته ایران - شاعران و نویسندگان سده‌های چهارم و پنجم ایران - به سطحی نایل آید که خواننده امروزی بتواند با همین دانش زبانی، کتاب را بدون دردسر بخواند. من از این جهت بر این نکته انگشت می‌نهم زیرا، همانگونه که بر همگان روشن است، زبان هر کس، تفکر او نیز هست. یعنی یکی از وظایف بزرگ رنسانس ایرانی بریدن بند نافِ زبانِ فارسی از زبانِ عربی-اسلامی است. بامدادان در این کتاب، یک نمونه موفق است.

اگرچه این کتاب برای کارشناسان اسلام‌شناسی نگاشته شده است ولی به دلیل ساختار ساده و زبان شیوای آن برای مبتدیان نیز بسیار مفید و قابل استفاده می‌باشد. (۴)

پایان مقاله

زیرنویس‌ها:

۱- تاکنون محسن بنائی نوشته‌های خود را با نام مستعار مزدک بامدادان ارایه می‌داد. محسن بنائی در آلمان رشته پزشکی (ارتوپدی و جراحی) تحصیل کرد و در کنار آن نیز در رشته زبان‌شناسی تطبیقی با گرایش ایران‌شناسی (پارسی کهن و میانه) دانش آموخت. او هم اکنون در شهر کلن آلمان به عنوان پزشک ارتوپد مشغول کار است.

۲- بخشی از این کتاب در کنفرانس بین‌المللی اناره در مارس ۲۰۱۸ به زبان آلمانی عرضه شد که به بزودی به صورت مقاله در جلد نهم پژوهش‌های اناره با عنوان زیر منتشر خواهد شد: **Über die Inkongruenz von Koran und Sira**

۳- در دو دهه گذشته رنسانس زبانی در دل جامعه ایران با گام‌هایی آرام ولی استوار در لایه‌های علمی، به ویژه متون علوم طبیعی و فناوری‌های نوین، در حال شکل‌گیری است. این روند اجتناب‌ناپذیر توانست در مدتی نه چندان دراز زبان الکن سنتی را به پس براند. همان‌گونه که تاریخ اروپا

کتاب ایران و اقوامش (جنبش ملی بلوچ) یکی از این کتابهاست. مولف کتاب دوست فرهیخته‌ام جناب آقای دکتر محمدحسن حسین‌بر، از سر بزرگاری نسخه‌ای هم به رسم یادبود به من هدیه دادند. دکتر حسین بر دارای دکترای حقوق بین الملل و روابط بین الملل هستند، ایشان استاد دانشگاه و وکیل بین المللی و عضو کانون وکلای آمریکا در واشنگتن و رئیس هیات مدیره جامعه بلوچ در آمریکا نیز می باشند.

کتاب ایران و اقوامش (جنبش ملی بلوچ) در اصل به زبان انگلیسی نگاشته شده‌است تحت این عنوان:

Iran and Its Nationalities: The Case of Baluch Nationalism

اما همانگونه که ملاحظه می شود در ترجمه فارسی آن نوعی تقلیل گرای به لحاظ مفهوم سیاسی دیده می شود، یعنی در معادلسازی به جای Nationalities واژه اقوام به کار برده شده است. هر چند دو مفهوم ملت و قوم، در سالهای دورتر یک معنا را به ذهن متبادر می ساخت اما در سالهای اخیر تمایز میان ملت و قوم از منظر سیاسی کاملاً محرز گشته‌است.

کتاب که به بررسی جنبش ملی بلوچها می پردازد در ده فصل تدوین شده و مبنای کلی ناسیونالیسم بلوچ را به لحاظ تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مورد مطالعه قرار داده‌است. همچنین به شیوه‌ای بسیار موشکافانه روابط بلوچها را با دول مرکزی بررسی کرده و خصوصاً تاثیر تحولات منطقه‌ای و بین المللی بر ناسیونالیسم بلوچ نیز به طور کامل واکاوی شده است.

دکتر حسین بر در طول پژوهش خود به درستی به "نظام سلطه" ای اشاره کرده‌است که عامل اساسی در ایجاد وضعیت موجود و نامطلوب، برای ملیتهایی مانند کردها، عربها، ترکها و بلوچهاست.

متأسفانه اکثر قریب به اتفاق مقالات و کتبی که امروزه در حیطه علوم سیاسی نگاشته می شوند فاقد روش شناسی هستند. اما در این کتاب نویسنده با به کار بردن متدولوژی دقیق و مرکب، خواننده را در یک فضای علمی قرار می دهد، فضایی که درک آن برای خواننده نه تنها غامض نیست، بلکه بسیار پرکشش و جذاب است.

آنچه که ویژگی خاصی به کتاب داده است در کنار نگرش علمی نویسنده، که بدان اشاره شد، دوری از حب و بغض و تعصب و جانبداریهای معمولی است که در بین بسیاری از نویسندگان دیگر دیده می شود، به همین رو در جای جای کتاب، نویسنده از منابع و رفرنسهای مختلفی استفاده می کند که حتا بعضاً بر خلاف هدف غایی و مد نظر کتاب و نویسنده آنست.

در انتها ضمن تقدیر از دکتر حسین بر و آرزوی توفیق روزافزون برای ایشان امیدوارم در چاپی آتی کتاب، وضعیت امروز سیاسی اجتماعی جنبش ملی بلوچ مورد مذاقه بیشتری قرار بگیرد. از ترجمه روان و سلیس کتاب و چاپ شکیل آن هم نباید گذشت.

در فردایی احتمالی و ایرانی آزاد و دموکراتیک وجود، چنین کتابهای تحقیقی و جامعی می تواند راهگشای معضل ملی، ملیتهای ساکن ایران باشد، البته به قول ظریفی اگر سردمداران سیاسی اهل خواندن باشند.

همه شخصیت‌های داستان از تنهایی مزمن و جانکاهی رنج می‌برند. از کامران قهرمان اصلی داستان گرفته تا مرتضی شاعر، دوست و هم‌رزم او در ایران که برای فرار از تنهایی روزها در کنار پنجره رفت و آمد مردم را نظاره می‌کند، تا سودابه که بر خلاف باورهای سنتی خود و صرفاً برای فرار از تنهایی تن به زندگی با مردی آلمانی می‌دهد، یا محمود یکی از اعضای «کلوب مردان خانه‌نشین» که در شرایط «طلاق عاطفی» با همسر خود در زیر یک سقف بسر می‌برد، و یا رضا عضو دیگری از همان کلوب که به دلایل شغلی همیشه در سفر بوده و پس از مدت‌ها بی‌خبری از همسر سابق و دخترش، زمانی که بر روی تخت بیمارستان بستری است، به عمق تنهایی زجرآور خود پی می‌برد. از این‌رو در پس پرده صحبت‌های سیاسی و فلسفی «کلوب مردان خانه نشین» واقعیت تلخ دیگری پنهان است..."

به نقل از جواد نجیب در نقد این کتاب - سایت انتشارات فروغ



نگاهی به کتاب جنبش ملی بلوچ

نویسنده دکتر محمدحسن حسین‌بر

دکتر ناصر بابا خانی

در این زمانه وانفشاء که دنیای انسانها به یک فضای مجازی تبدیل شده‌است و آیشخور ذهنی آنان جز گزاره‌های کوتاه و جملات ناقص، چیز دیگری نیست و منبع خبری آنها رسانه‌های پوپولیستی کذبی است که سعی در وارونه جلوه دادن حقایق دارند، غنیمتی است، دست یافتن به پژوهشی مستدل و جامع آن هم در قواره کتاب!

هر چند دیرزمانیست که این مردم را نای خواندن کتاب نیست، مردمی که نشئگی پای منقلهای فیسبوک را با رنج خواندن کتاب معاوضه نمی کنند. اما خیالی نیست، این اندک نویسندگان و خوانندگانشان هستند که نشتر بیداری را در دملهای چرکین خواب آلودگی مردم فروخواهند کرد تا برایشان فردای بهتری رقم بزنند.

نوشتن یا به تعبیری مرحله پیشین آن، یعنی اندیشیدن، طاقت فرساترین کارهاست. خصوصاً آنکه اگر پژوهش و تحقیق مستند و مستدلی هم زمینه و بستر این نوشتن و اندیشیدن قرار بگیرد، با اثری درخور و قابل اعتنا مواجه خواهیم بود.



رز آتشگاهی

به من بگو باران

لندن: نشر سیتی، ۱۳۹۷

طرح جلد: مهسا هنرمند

ویراستار: مسعود کدخدایی

سمت سیاه زمستان

رامش صفوی

نشر باران

رمان به زندگی سه نسل در یک خانواده می‌پردازد که در پی انقلاب سال ۵۷ از هم می‌پاشد: پری و نظام که جوانان پیش از انقلاب هستند، زمین که جوان سیاسی دوران انقلاب و سپس دهه ۶۰ است، و روشنا و رامین که در دوران انقلاب بزرگ می‌شوند و مهاجرت می‌کنند.

رمان سمت سیاه زمستان اینگونه آغاز می‌شود: «روی تخته‌سنگ بزرگ مشرف به دریا نشسته بود و به آن سفیدی بی‌پایان نگاه می‌کرد. در سرش هیاهوی تاریخچه‌ای بود درهم و هزارساله که از هر سو می‌رفت در آن گم می‌شد. گویی وارث رنج غریب و آشنا شده بود. درد همه‌ی آنهایی که در این تاریخ مشوش می‌شناخت، بر دوش داشت و با پاهای ناتوانش به این سو و آن سو می‌کشید.

هوا خیلی سرد بود. با هر قدمی که برمی‌داشت شاخه‌های دراز و برنده‌ی یخی، از میان برف سر بر می‌آوردند و سد راهش می‌شدند. به پاهای آش و لاشش نگاه کرد:

-آخر دنیا کجاست؟

-هرجا که نيزه‌های تیز و یخی راهتو مسدود کنند.

به‌زودی از سرما خشک می‌شد و قصه به پایان می‌رسید. ساعتی نگذشت که از سرما کرخ شد و در عالم بی‌حسی خود را در یک آن در دو مکان یافت: ایستاده مقابل دریاچه‌ی یخ‌زده و قدم‌زنان در عمارت شاه بلوط.

دوباره به گنج‌هی تاریک و محبوبش بازگشته بود.

با اولین پک، شب سیاه گنج‌هی قدیمی کش آمد و تا بی‌نهایت پرسه زد. خوابش می‌آمد. دستش را به دیوار گرفت که به زمین نیافتد؛ باید مقاومت می‌کرد. مثل روزگار کودکی، هم خسته بود، هم میل به بازی در سراسر وجودش موج می‌زد. پس آنقدر به بازی ادامه می‌داد تا ایستاده از هوش برود.

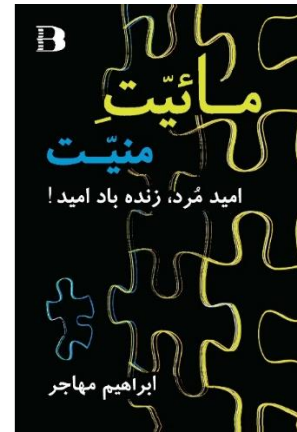
-اینجا تنها جاییه که از چیزی نمی‌ترسم. از هیچ چیز!»!

«به من بگو باران» سرگذشت پرماجرا و پرهیجان دختری است که نه تنها می‌خواهد نامش را خودش برگزیند، بلکه می‌خواهد اختیاردار زندگی خودش نیز باشد. او برای برآوردن چنین هدفی نه تنها باید با فرهنگ واپس مانده‌ی خانواده، که باید با فرهنگ جامعه‌ی پدرسالار نیز به مبارزه برخیزد.

بر چنین بستری باران تصمیم می‌گیرد که راهبندها را از سر راهش برچیند. در این رمان ما با ماجراهایی روبرو می‌شویم که هنوز در فرهنگ و ادبیات ما تابو است. در زندگی دختری به نام باران مردانی را می‌بینیم که چون زنان را وسیله‌هایی برای فرونشاندن آتش شهوتشان می‌بینند، دیگر برایشان فرقی نمی‌کند که «زن در دسترس» چه نسبتی با آنان دارد و یا آنکه پس از یک همخوابگی تلخ چه بر سرش می‌آید. در چنین شرایطی او چه پاسخی دارد که به آبروی خانواده، به آبروی مردان بدهد؟ به وجدان خودش باید چه پاسخی بدهد؟ در صورت جستن از دام کوچک خانواده، با دام بزرگ فرهنگ جامعه باید چه کند؟ آیا یک نفر چون تنها یکی است در میان هزاران باید به فرهنگ غالب سر فرود آورد؟

«به من بگو باران» داستان دختر پرشوری است که برای ساختن جهانی بهتر در انتظار نیروهای برتر نمی‌نشیند.

رز آتشگاهی متولد ۱۳۵۸ و ساکن لندن است. او که مهندس کامپیوتر است، در پی خواست قلبی اش اینک مشغول تحصیل در رشته‌ی ادبیات انگلیسی است.



مائیّت مائیّت

نویسنده: ابراهیم مهاجر

چاپ اول ۲۰۱۸

کتاب «مائیّت مائیّت»، کندوکاوی است در محرک‌های زندگی انسان، محرک‌های تحولات اجتماعی، و چالش‌های پیش پای یک زندگی با نشاط.

در کتاب مائیّت مائیّت به این نکته مهم پرداخته شده است که «یکی از بزرگترین مشکلات تاریخ مبارزات اجتماعی این بود که گمان می‌رفت مائیّت باید در زیر بار مائیّت نفی شود. حال آنکه، توسن مائیّت باید در مرغزار مائیّت مہار شود».

کتاب مائیّت مائیّت در ۱۲ فصل اصلی و بخش‌های متعدد تنظیم شده است: «پراتیک، تئوری را به چالش می‌کشد»، «طبیعت انسان»، «حفظ خود، برجسته‌ترین ویژگی طبیعت انسانی»، «کامیابی رسیدن به هدف»، «محرک کامیابی و کسب اعتبار»، «شکل‌گیری مائیّت در فرایند تکامل»، «تعلق گرایی»، «معنویت، مقوله‌ای برای حفظ خود»، «چهار انقلاب در معنویات انسان»، «منیت و مائیّت، مفهیمی در زمان»، «شورش مائیّت علیه منیت- تلاش‌های نافرجام» و «مدخلی بر مسیر تحول».

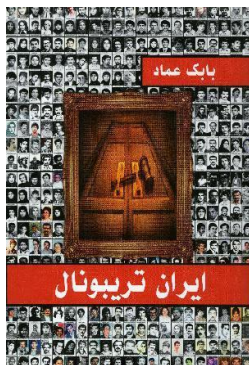
نویسنده کتاب در مقدمه آن نوشته است: «رویکرد انسان‌ها در مبارزات اجتماعی و عدالت‌خواهی، نمونه‌های بسیار بارز و فشرده‌ای از کارکرد مائیّت هستند، نمونه‌های زیبا و برجسته‌ای از همیاری، همبستگی، هم‌حسی و حتی از خودگذشتگی بین انسان‌ها. بر این اساس، شاید درس‌گیری از این هم‌حسی بین انسان‌ها، بتواند بزرگترین دستاورد دوران ناکام آرمان‌خواهی باشد».

ابراهیم مهاجر همچنین نوشته است: «اگر مذاهب، تناقض‌های کردار و زندگی انسانی را در هیبت اهورامزدا و اهریمن، فرشته و شیطان، در آسمان‌ها و در ماوراءالطبیعه جست‌وجو می‌کردند؛ و اگر مارکسیسم این تناقض را در تضاد نهفته در شیوه‌های تولیدی، و در کشمکش بین بورژوازی و پرولتاریا در چرخه تولید، نهادینه ساخت؛ منیت و مائیّت سَمبل‌هایی هستند که ویژگی‌های انسان و جامعه‌اش را در پروسه تکامل انسان جست‌وجو می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که تعاریف مذهبی را ماتریالیزه می‌کند».

به عقیده این نویسنده، «اندیشهٔ تحولات پویای اجتماعی، در مکانیزم (چگونگی) تحولات، متمرکز شده بود؛ حال آنکه اندیشه پویا نیازمند، شناختی عمیق‌تر از دینامیزم (محرک) تحولات بود».

این نویسنده تاکید کرده است که چالش تئوریک در مسائل اجتماعی، در میزان پیش‌بینی رفتار انسان گره خورده است: «پیش‌بینی رفتار انسان بدون شناخت عمیق‌تر از طبیعت انسان، یعنی از فیزیولوژی، مغز و سیستم عصبی، از کدهای ژنتیکی و بعنوان مکمل آن، تاثیرپذیری رفتار از محیط، تلاشی ناقص و دم بریده خواهد بود. این نوشته به ریشه‌یابی خصوصیات و رفتار اجتماعی انسان از پنجره محرک زندگی انسان، می‌پردازد. انسان در زندگی برای رسیدن به چه چیزی تلاش می‌کند؟ محرک‌هایش چیست؟ فراتر اینکه خاستگاه‌های مادی و معنوی این محرک‌ها کجاست؟ هم در توضیح مفاهیم منیت و مائیّت، هم در تشریح محرک‌های بشری، تنازع بقاء یک نقش کلیدی را بازی می‌کند».

کتاب «مائیّت مائیّت»، در ۴۱۰ صفحه تنظیم شده است.



ایران تریبونال

بابک عماد

کتاب «ایران تریبونال»، روزنگار فعالیت‌های دادخواهانه‌ای است که سرانجام بعد از پنج سال تلاش بی‌وقفه، به تشکیل دادگاه مردمی ایران تریبونال منجر شد.

این مجموعه می‌تواند به عنوان منبعی برای تحقیق در زمینه‌های مختلف و الگویی برای نسل‌های بعد و مردم عدالت‌خواه کشورهای دیگر مورد استفاده قرار گیرد.

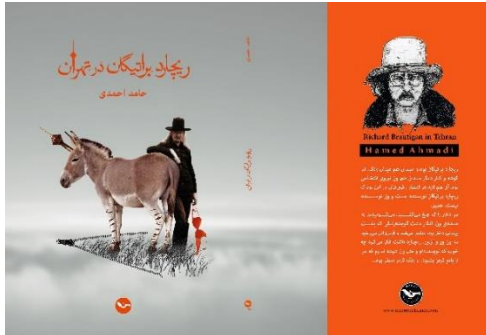
«ایران تریبونال»، نخستین تلاش دادخواهانه مردمی در ایران و جهان است که توسط کسانی سازماندهی و اجرا شده که خود در معرض جنایاتی قرار گرفته‌اند که در دهه ۱۳۶۰ در زندان‌های ایران رخ داده است. اهمیت این حرکت دادخواهانه بیشتر از همین رو است.

بابک عماد در مقدمه کتاب نوشته است: «ما موفق شدیم، کاری را ممکن کنیم که به نظر ناممکن می‌رسید. موفق شدیم دادخواهی را از پستوی تاریخ خونین چندین دهه‌سالی ایران بیرون بکشیم و در قالب ایران تریبونال، به عرصه‌ی عمل اجتماعی بکشانیم. این مهم به‌راستی، بدون حمایت و حضور فعال خانواده‌های جان سپرده‌گان و زندانیان دهه‌ی ۱۳۶۰، حمایت دادخواهان و عدالت‌جویان، همکاری و کلا، قضات، حقوقدانان و روشنفکرانی که برای به اجرا در آوردن این پروژه‌ی دادخواهانه، مرزهای جغرافیایی را پشت سر نهادند، ممکن نمی‌شد».

اهمیت کتاب «ایران تریبونال» در روایت چگونگی شکل‌گیری این حرکت دادخواهانه با تلاش و همراهی گروهی بزرگ از فعالان اجتماعی و حضور وکلا و قضاتی شناخته شده چون گریلر (رئیس دادگاه)، مارگرت راتنر

مصاحبه با فعالان جنبش زنان و اسناد سازمانی سازمان‌های مطرح جنبش زنان وامی‌نماید.

«غرور و مبارزه‌ی زنان» در سال ۲۰۰۹ جایزه‌ی نروژی گینا کروگ (یادمان نخستین رهبر جنبش زنان در اواخر قرن نوزدهم) را دریافت کرده است.



ریچارد براتیگان در تهران

نویسنده: حامد احمدی

ریچارد براتیگان بود و میدان هم میدان ونک. در گوشه و کنار دیگر میدان هم ون نیروی انتظامی بود. آن هم لابد در انتظار. فرق‌شان در این بود که ریچارد براتیگان نویسنده است و ون نویسنده نیست. همین.

سر دختر را که جیغ می‌کشید، می‌کوبیدند به شیشه‌ی ون. انگار دشت گوجه‌فرنگی که پشت پیشانی دختر بود، منفجر می‌شد و قرمز می‌شد و می‌پاشید به این ور و آن‌ور. ریچارد داشت فکر می‌کرد چه خوب که نویسنده‌ام و مثل ون شیشه ندارم که سر تا پایم قرمز بشود. از رنگ قرمز متنفر بود

کانستر، ماکائو ماتوا، پاتریشیا سلرز، جان دوگارد، پیام اخوان و مایکل منسفیلد است

کتاب ایران تریبونال»، خواننده را به اعماق سفری طولانی و پر از ماجرا می‌برد که هر لحظه آن، با چالشی بزرگ همراه بوده است.

نویسنده کتاب تاکید کرده که «به‌هنگام آغاز این سفر پنج ساله، کسی جز خود ما حاضر نبود صدای این دادخواهی را بشنود؛ ایستاده‌گی و سخت‌کوشی ما اما سبب شد که حتی رسانه‌هایی که به سیاست‌های "بالایی‌ها" توجه دارند و مجری برنامه و سیاست آن‌ها هستند، صدایی را که در اعماق قلب هزاران زندانی سیاسی و خانواده‌هایشان شعله‌ور بود، منعکس کنند. چنین شد که چهل میلیون نفر در ایران و بیش از یک میلیارد نفر در سراسر جهان در جریان این دادخواهی و کشتار هزاران زندانیان سیاسی در دهه‌ی ۱۳۶۰ قرار گرفتند.»



غرور و مبارزه‌ی زنان

تاریخ انجمن زنان فمینیست در نروژ از ۱۹۱۳

الیزابت لونو

انتشارات مه‌ری - لندن

مترجمان: مهدی اورند و متین باقرپور

«غرور و مبارزه‌ی زنان» بررسی جامع و دقیقی است از چالش‌هایی که یک قرن مبارزه‌ی زنان نروژی در مسیر برابری جنسیتی با آن مواجه بوده است. نویسنده نگاه دقیق و موشکافانه‌ی خود را با قلمی روایی درآمیخته، از دهه‌ی ۱۸۸۰ که سازمان‌های زنان رفته‌رفته حول محور مبارزه برای حق رای شکل می‌گرفتند آغازیده است و شرح شگفتی از افت و خیزها، خلاقیت‌ها، ائتلاف‌ها و انشعاب‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌ها و از پا نیفتادن‌های یکی از موفق‌ترین جنبش‌های اجتماعی یک‌صد سال گذشته در جهان مردسالار را به تصویر کشیده است. کتاب، دستورالعمل جنبش برابری‌خواهی جنسیتی نیست اما نشان می‌دهد که چگونه زنان توانسته‌اند بر سنت‌های خود و سنت‌هایی که بر آن‌ها وضع شده بود، بر موانع اجتماعی و منفعت‌طلبی‌های نظام اجتماعی مردانه غالب شوند، در جنگ و اشغال نظامی و بحران اقتصادی رویای خود را وانگذارند و با سازمان‌دهی، حفظ آرمان‌ها و نوآوری، نظام اجتماعی نوینی را بنا کنند که در دنیا به لحاظ شاخص‌های برابری جنسیتی زبان‌زد است.

همچنین کتاب، جریان جنبش زنان را از گام‌های نخست تا ظهور جریان‌های مدرن فمینیسمی در دهه‌ی ۱۹۸۰ و رویکردهای پسامدرن به مسأله‌ی زنان در سال‌های آغازین قرن بیست و یکم دنبال می‌کند. نقد و نظرها را از بیرون جنبش چند طیفی و درون آن با استناد به نشریات،



زنان مبارز ایران

از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی

نویسنده: بنفشه حجازی

انتشارات مه‌ری - لندن

زنان مبارز ایران از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی کتابی است از بنفشه حجازی که در آن بیوگرافی زنانی را جمع‌آوری کرده که جدا از تعلق سیاسی و سازمانی خویش، در مبارزه مسلحانه علیه رژیم شاه کشته شده‌اند.

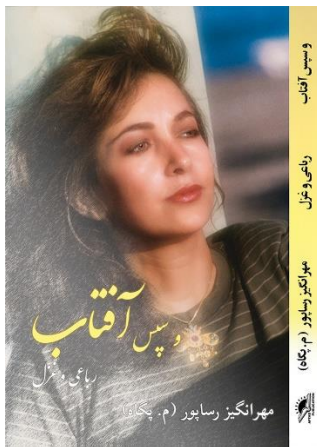
پنجره، از پشت ماه»، «وداع» و «ارثیه» نیز شکلی از رابطه زن و مرد و تنش‌های بین آن‌ها را مضمون قرار داده است. حسین نوش‌آذر در مقدمه این کتاب می‌نویسد: «به گمانم اگر بخواهیم در این ۱۰ سال یعنی در فاصله بین سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۵ دوره‌ای را در فصل "ادبیات تبعید" بکشاییم می‌توانیم آن را "غرابت زندگی مهاجران" بنامیم. داستان‌های این کتاب می‌بایست از برخی لحاظ بیانگر این غرابت باشند. پشت پا زدن به برخی اخلاقیات، احساسات، بازنگری در احوالات شخصی، جست‌وجوی خویشتن و سرگشتگی‌های درونی در گفت‌وگوی با خود و دیگران به گمانم از مختصات این دوره‌اند.»



از دست رفته (مجموعه داستان)

حسین نوش‌آذر

نشر آفتاب - نروژ



و سپس آفتاب

مجموعه شعر؛ رباعی و غزل

مهرانگیز رساپور (م. پگاه)

چاپ دوم مجموعه شعر «و سپس آفتاب» که با افزوده شدن ۲۰۰ رباعی و غزل‌های خانم رساپور (م. پگاه) که در فاصله نزدیک به دو دهه گذشته سروده شده‌اند، منتشر شده است. شاعر در پاسخ یکی از روزنامه‌ها که شعر چیست و بهره شاعرانه کدام است؟ می‌گوید:

... هستی در کل یک پدیده‌ی شاعرانه - عالمانه است. شعر در عالم هستی حضور دارد. در همه‌ی صحنه‌ها، حرکات و حوادث، شعر حضور دارد. برای همین است که همه حس می‌کنند شعری برای گفتن دارند. اما تنها شاعر ذاتی تر دستِ کاردان می‌داند چگونه آن‌ها را انعکاس دهد. که دستِ کم در تاریخ ادبیات ما شاید تعدادشان به انگشتان یک دست برسد. به عبارتِ دیگر، شعر تجربه‌ی شاعرانه از هستی است یعنی سفرهای درونی و فکری شاعر آفریننده به تمام ابعاد و لایه‌های هستی و حضور حقیقی، حیاتی و هوشیارانه‌اش در صحنه‌ها و همزمان توانا به آفرینش دوباره و چندباره‌ی خود و تبدیل شدن به همه‌ی چیزهایی که می‌آفریند که بسیار دشوار و با عرق‌ریزان روح و روان به دست می‌آید. رنج شاعرانه همان جستجوها و زیر و بالا رفتن‌ها و دست و پنجه نرم کردن با حوادث این سفرهاست و کشف شعر نهفته در هستی هم می‌شود بهره‌ی رنج شاعرانه.

«از دست رفته» مجموعه‌ای است از ۱۵ داستان نوشته حسین نوش‌آذر. داستان‌های این مجموعه در سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۵ نوشته شده‌اند. داستان‌هایی درباره فقدان و تنش‌های بین زن و مرد و سرگشتگی‌های درونی مهاجران و تأثیری که بحران‌های اجتماعی مانند مهاجرت و جنگ و ناآرامی‌های اجتماعی بر زندگی شخص می‌گذارد و اینکه او چه راهکاری در این بحران‌ها برای ادامه دادن به زندگی‌اش می‌یابد. نویسنده در مقدمه این کتاب می‌نویسد: «هنگام بازنگری و ویرایش داستان‌های این کتاب متوجه شدم که جست‌وجوی رابطه، سرگردانی، وحشت از ناکامی، بحران‌های درونی توأم با شوریدگی‌هایی، درونمایه این کتاب را تحت تأثیر قرار داده است. حتی در داستان‌های اجتماعی این مجموعه هم ردی از این شوریدگی‌ها را می‌توان سراغ گرفت.» داستان‌های «تا بهشت راهی نیست»، «قلب» و «غیبت» از داستان‌های اجتماعی این کتاب‌اند. «تا بهشت راهی نیست» درباره حضور کشته‌شدگان جنگ ایران با عراق در متن جامعه ایران است. داستان «غیبت» در این مجموعه با نگاهی به درون، در زمان اعتراضات سال ۸۸ اتفاق می‌افتد و شکل متفاوت اعتراض یک زن مرفه را بیان می‌کند. داستان «قلب» هم روایتی به دست می‌دهد از حضور یک معلم در تجمعات اعتراضی معلمان و احساس فقدان او که در جسم‌اش بازتاب پیدا می‌کند: «در خیابان کار به زد و خورد کشید. روز اول کمتر. روزهای بعد بیشتر تا آن بگیر و ببندها که گفتن ندارد. البته مهم هم نیست. مهم این است که نمی‌دانم چطور شد دستم را که بلند کردم، دیدم شست دست راستم نیست. وحشت کرده بودم. درد نداشتم. خون نمی‌آمد. جاییم زخم نبود. حتی مثلاً جای خالی شستم مور مور نمی‌شد. یعنی اگر به تصادف چشمم نمی‌افتاد به جایی که شست آدم به دستش چسبیده است، شاید اصلاً متوجه جای خالی‌اش نمی‌شدم. مثل خیلی چیزهای دیگر که در زندگی باید باشد، اما نیست.» «زندگی و مرگ ساراتل»، «عیادت»، «بزرگراه»، «زادگاه» و «ساحل‌گرد» در فضای مهاجرت روی می‌دهند و بیانگر حالت‌های درونی و سرگشتگی‌های روحی انسان مهاجرند که از فقدان رابطه و از بی‌پناهی رنج می‌برد.» از پشت



بوی شبدرهای سوخته

نویسنده: پوران موسوی

نشر آفتاب - نروژ

داستان بلند «بوی شبدرهای سوخته» حکایت زوال و سیاه‌روزی زنان است در حکومت تاریک‌اندیش اسلامی ایران. حکایت بی‌حقوقی نیمی از جامعه است و بی‌خردی مردانی که با نگاه و برخورد پلشت و زشت خویش، دامنه زیبای زندگی را برای زنان؛ که خواهر، مادر، همسر و انسان هم طراز او هستند را تنگ‌تر می‌کنند. افشای چنین نگاهی در جامعه به زنان موجب شده است که کتاب در ایران مجوز چاپ نگیرد. چنین کتاب‌هایی منتشر نمی‌شوند چون می‌تواند هشدار به وجدان مردان باشد که: "آهای، زنی که محدودش می‌کنی، پیش از دوست، همسر، خواهر و مادر تو، انسان است. انسانی برابر."

نویسنده برای معرفی کتاب می‌نویسد:

زنان سرزمین مقدس ایران، مهربانوهایی از جنس مهر، عاطفه، پاکی، نجابت، وفاداری و دانایی هستند که هر کدام می‌توانند فخر زمان باشند، مادر، خواهر و دختران سرزمین‌مان هستند و درواقع اساس جامعه و رکن اصلی بشریت هستند.

خواهایی که عشق ورزیدن و زاینده‌گی را با شیره جان خود آغاز می‌کنند. از اجحاف و ظلم و ستم و بی‌عدالتی و خشونت که چون آوار روی آن‌ها ریخته شده است با تنی خسته و دردمند به‌سختی نفس می‌کشند. ولی دست از تلاش و احقاق حق برنمی‌دارند.

با این جود افسوس به چشم یک کالا و جنس ضعیفه و رفع هوای نفسانی مردها، دیده می‌شوند و شهادت او نصف مرد است. در جوامعی مانند ایران زنان زیادی هرروز زیر پاشنه‌های آهنین خشونت خانگی؛ کتک و آزار له می‌شوند و یا مورد هجوم دهان‌های دریده مردان چشم پلشت و بیمار، کبود و زخمی می‌شوند. مردانی بی‌خرد که در بسیاری از موارد حتی از ریختن خون زنان ابا ندارند و زنانی که توان مقابله ندارند... چون می‌دانند زیر چتر حمایت قانون مدنی نیست. ولی با این اوصاف چون "پانته آ" شهر آشوب شوش، اجازه نمی‌دهد شرافت و نجابتش خدشه‌دار شود....



بشنو این نی

نویسنده: محمود کویر

نشر آفتاب - نروژ

کتاب «بشنو این نی...»، روایتی دیگر از زندگی و روزگار و آثار جلال بلخ است. جستارهایی در باره ی عشق، عقل، تقدیر، جبر و اختیار در اندیشه و باور جلال بلخ. رمزگشایی از برخی داستان های مثنوی و نگاهی دیگر به دیوان شمس. در درآمد کتاب آمده است:

نازنین! بر آنم تا شما را بخوانم، تا بر کناره‌های دریای مولانا قدمی بزнім و دامنی از مروراید گرد آوریم. بگذاریم تا نور و شور و سور، تا دانایی و خرد، تا عشق و مهربانی چون آفتابی بر ما بتابد.

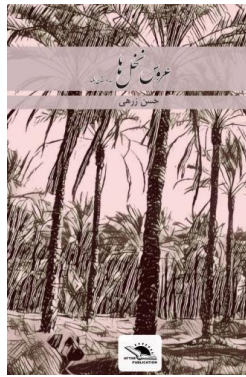
اندککی رهایی از تیرگی‌ها و سنگ دلی‌ها. دریچه ای به سوی آفتاب. به سوی چشمه‌های رخشان و پاک کلمه.

در چشم انداز ما اقیانوسی است. کشتی بر بارانداز در انتظار. قدمی برداریم و به کشتی نور در شویم و بر اقیانوس شعر سرزمینمان پارو کشیم. بادبان جانتان را برافرازید تا جزیره جزیره پارو کشیم و از ژرفای هر دریا، مروراید‌های غلطان برداریم و بر پیشانی بگذاریم و بانگ در جهان دراندازیم؛ که جهان بیا تماشا!

کتاب اما دو بخش جداگانه دارد. در بخش نخست کتاب ما با تاریخ و رویدادهای زندگی و کار بار مولانا روبرویم و در نخستین پاره از بخش نخست کتاب، تاریخچه کوتاهی از عرفان آمده است.

در پاره ی دیگر کتاب با روایتی آمیخته از داستان و واقعیت روبرویم. گذری از دیروز تا امروز. حضور در آیینه ی پریشان دیروز تا کوچه پس کوچه های امروز.

زیر درخت کُتار نگاهمان توی هم رفت. داشتیم دزدکی نگاهش می‌کردم که نگاهمان یکی شد. نگاه سبزش روان شد توی تنم. پر شدم از سبزی و شادی. دلم خواست سبز و شاد بمانم، ماندم!...



عروس نخل‌ها

نویسنده: حسن زرهی

نشر آفتاب - نروژ

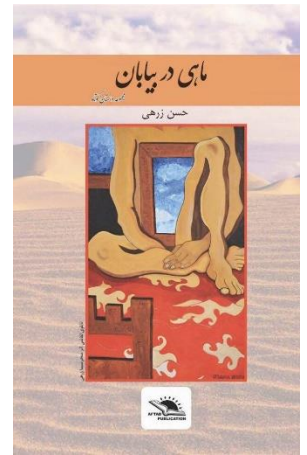
کتاب عروس نخل‌ها مجموعه سه داستان بلند است که در ۱۳۲ صفحه منتشر شده است. خمیرمایه داستان‌های این کتاب بر می‌گردد به چند دهه پیش. زمان و مکان قصه‌ها ایران سال‌های پیش است و دل‌تنگی. سه داستانی که در این کتاب جمع شده‌اند:

«عروس نخل‌ها»، «کاش ماهی‌ها و شیر ماهی‌ها»، و سرانجام داستان بلند «من زورو هستم» هستند. در بخش نخست به جای مقدمه، نقدی از عباس شکری بر داستان «عروس نخل‌ها» آمده است که نگاهی دارد به همین داستان.

خواندن این داستان‌ها خواننده را به شرایط سال‌های پیش و پس از بهمن ۵۷ می‌برد؛ به ویژه شرایط در منطقه‌های دور افتاده و به قول امروزی‌ها منطقه‌ی محروم.

بخشی از داستان بلند عروس نخل‌ها:

خیال کردم مادر حالش بد شده است و لابد دوباره «بابای زار» آورده‌اند و پهنش تمر هندی و نمک داده‌اند و مادر سینه‌اش درد گرفته است و نفس‌هایش به شماره افتاده‌اند و همسایه‌ها دور مادر جمع شده‌اند و حوری گریه کرده است و لابد پدر تند و تند قلیان کشیده بود و مادر بزرگم گفته بود، کاش من زودتر می‌مردم. و پدرم گفته بود مرگ حق است. عمه‌ام گریه‌اش گرفته بود و لابد عباس میان گریه‌ی عمه‌ام گفته بود، با گریه هیچ کاری درست نمی‌شود. عمومیم خواسته بود لودگی کند و پدرم گفته بود «چپ، چپ، بی‌کتاب!» و عمومیم اخم کرده بود و ساکت شده بود. مادر از درد فریاد کشیده بود، و همه منتظر بودند که مادر راحت بشود ولی مادر زنده مانده بود و همسایه‌ها اشک‌هایشان را پاک کرده بودند و پدر رفته بود ده بالا که تنباکو بخرد و مادر ظرف زردچوبه را برده بود خانه همسایه زردچوبه قرض بگیرد و همسایه چهار دانه کبریت خواسته بود و مادر یک بسته کبریت گل نشان داده بود به همسایه. مادر گریه کرده بود که می‌ترسد بمیرد و پسرش را و نوه‌هایش را نبیند و به پدر غر زده بود که برو تلفن کن ببین بچه حالش چطور است؟ دیشب دوباره خواب دیدم. و پدر گفته بود، جایی که آدم عرق نکند هیچ طوریش نمی‌شود، مرض مال گرما و عرق



ماهی در بیابان

نویسنده: حسن زرهی

نشر آفتاب - نروژ

مجموعه قصه «ماهی در بیابان» شامل یازده داستان کوتاه؛ ایران، ابراهیم، احمد، عبدی، به رنگ نارنجی گشنه، پدرجان، خارجی‌های لعنتی، رستم ما، رستم آنها و سرانجام داستان کوتاه روایت است که با ژانرهای واقعیت‌گرایی از یک سو سوررئالیسم و رئالیسم جادویی از سوی دیگر طرحی نو در داستان نویسی است.

بخشی از داستان ایران:

مادرم و مادرش با سرهایمان ایستاده‌اند. می‌گویم:

- نگران ما نباشید.

ایران می‌گوید:

- ما حالمان خوب است.

به شکم ایران دست می‌زنم. احساس می‌کنم بچه‌ی من آنجاست.

نگاهم می‌کند. لبخند می‌زند و می‌گوید:

- بچه‌مان.

تنم توفان می‌شود!

دلم توفان می‌شود!

سرم توی دست مادرم می‌چرخد سوی سر ایران در دستان مادرش!

جهان سبز می‌شود!

بچه بودیم. دختر بازی می‌کردیم. می‌رفتیم نخلستان با گل عروسک

می‌ساختیم. به عروسک گلی خیره می‌شدیم:

- حالت خوبه؟ چقدر خوشگل شدی!

دست می‌کشیدیم به پستان‌های عروس، و توی گرما و شرجی سرمای

خوشی توی تنمان روان می‌شد!

من عروسک ایران را درست می‌کردم و دست می‌کشیدم روی پستان‌های

سفتش. کاش ایران هم عروسک مرا درست می‌کرد و دست می‌کشید به

جاهایی که اگر بودم خجالت می‌کشیدم.

روی ران راستش یک خال سیاه دارد.

سفید بود، لطیف بود، می‌گفتمش بلور من. چشمانش... چشمانش... سبزی

می‌زدند!

مادرم از چشم سبز بدش می‌آمد.

توی نخلستان به هرچه نگاه می‌کردم شکل ایران می‌شد. توی مدرسه هم.

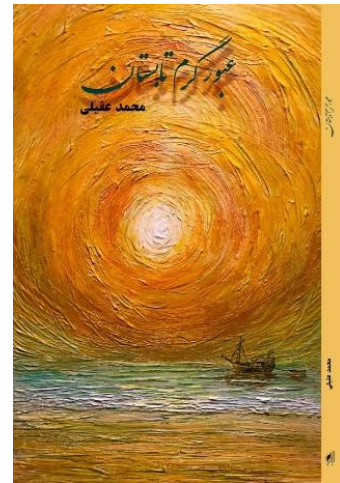
است خیالت راحت باشد! و مادر گفته بود، ماشاءالله به عقلت! پدر اخم کرده بود و مادر رفته بود قلیان پدر را چاق کند و پدر قلیان را که از دست مادر گرفته بود، نگاهش کرده بود و لبخند زده بود.



دشت های سرد سوئد

شعرهای زنده یاد سهراب رحیمی

نشر آفتاب - نروژ



عبور گرم تابستان

نویسنده: محمد عقیلی

نشر آفتاب - نروژ

مجموعه شعر «دشت های سرد سوئد» به احتمال آخرین شعرهای بازمانده از زنده یاد سهراب رحیمی است که به مناسبت سومین سالگرد مرگ نابهنگام او و به همت "آزیتا قهرمان" همسر وی منتشر می شود.

آزیتا قهرمان در پیشگفتار کتاب می نویسد:

کتاب «دشت های سرد سوئد» آخرین اشعار منتشر نشده زنده یاد سهراب رحیمی است. زندگی یک شاعر، آیینی عاشقانه برای بنیاد شهری شگفت در کلمه هاست. جایی که آینده و گذشته، رفتگان و بازماندگان یکدیگر را ملاقات می کنند. شهری که در غیاب شاعر دروازه هایش هم چنان باز، فصل هایش گشوده و چراغ هایش روشن می ماند.

چه کار تلخ و غم انگیزی است، در فقدان او بر کتابش پیشگفتار نوشتن، کتابی که خود او اشعارش را جمع آوری و برای چاپ آماده کرده بود. عکسی برای جلد و عنوانی برای هر بخش برگزیده و قصد انتشارش را داشت.

سوگ نابهنگام او مصیبتی جانکاه، پیچیده در هزاران چرا و پرسش بود. پُخت بی پایان اندوهی ماندگار، معمایی بی پاسخ.

در یادبود سومین سالگرد سفر بی بازگشت او آخرین کتابش را به یادگار به دوستان و دوستداران شعرش می سپاریم.

شعرهایم ایمان گمشده من اند

جهان صدایی است به درازای شعری بی پایان...

می توان گفت سروده های او در این کتاب بیش از هر چیز متأثر از دو موضوع عمده است.

زندگی در تبعید و خاطرات جنگ.

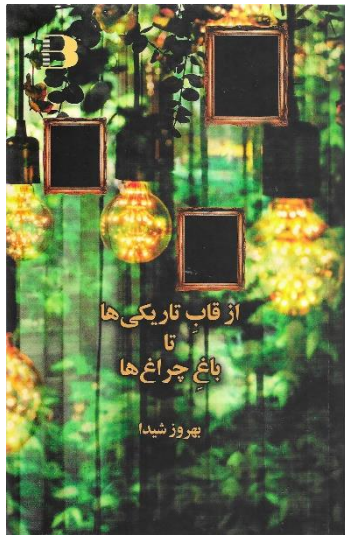
رمان «عبور گرم تابستان» قصه ی دو نسل است، قصه ی عشق است و پشیمانی، قصه ی دو نسل است؛ نسلی که در روزهای پیشا امروز است و نسلی که در امروز زندگی می کند، قصه ی درک کردن و نفهمیدن یکدیگر است در زمان حیات.

راوی داستان که پدرش برای نجات جانش او را به سوئد فرستاده، درس خوانده کار می کند و موقعیت خوبی دارد. هم او پدرش را به سوئد می آورد و سرانجام در خانه سالمندان از او نگهداری می شود. پدر آنچا را دوست ندارد و مدام در پشت پنجره منتظر آمدن پسرش است که کمتر وقت سر زدن به او دارد. پدر در حسرت بازگشت به خاک مام وطن است و زندگی با آشنایان.

تنها مرگ است که پسر را به پدر می پیوندد و خانواده پدری اش. عشق او به دختری در سوئد و عشق او به زنی در ایران که از روزهای نوجوانی او را می شناخته است...

چند فراز از کتاب «عبور گرم تابستان»

پشت میز نشسته بود تا بنویسد، اما نمی توانست فکرش را جمع کند. ناراحت و از خودش عصبانی بود. به اصرار یکی از همکارانش به جای رفتن به دیدن پدرش به سینما رفته بود. اما در تمام مدت فیلم با خودش جنگیده بود که چرا تسلیم شد. نگاهی به عکس پدرش انداخت: «واقعا معذرت میخوام. متاسفانه پسر ضعیفی داری. زور سینما چربید. فردا ولی حتما میام، قول». به طرف کامپیوتر برگشت و انگشت هایش را گذاشت روی دکمه های حروف، اما هیچ جمله یا عبارتی به ذهنش نیامد. فکر کرد نوشتن از مرگ آسان نیست، حتا اگر مرگ مصوری باشد مخلوق کسی دیگر که روشن فکرانه و خردورزانه آن را دیده است. به عکس اینگمار برگمن نگاه کرد.



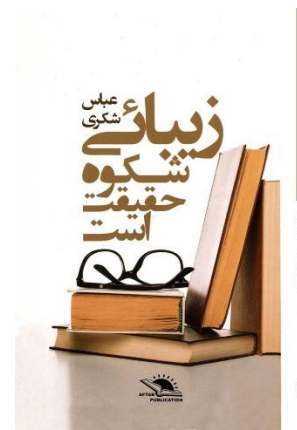
از قاب تاریکی‌ها تا باغ چراغ‌ها
بهرروز شیدا

طرح روی جلد و صفحه‌آرایی: جهانگیر سروری

Email : info@baran.se



تولد میتر / موزه ایران باستان



زیبایی شکوه حقیقت است (چاپ دوم)
نویسنده: عباس شکری
نشر آفتاب - نروژ

«کتاب زیبایی شکوه حقیقت است» مجموعه ده نقد ادبی است که برای دومین مرتبه منتشر می‌شود.

نویسنده در پیش‌گفتار کتاب می‌گوید:

...اما در ارتباط با زندگی در خارج تنها سودی که دارد این است که منتقد می‌تواند با آخرین تئوری‌های نقد ادبی آشنا شود که متأسفانه اکنون و در کشورمان به خاطر سیاست‌های کور و تمامیت‌خواهی از نویسنده و منتقد ادبی دریغ شده است. در این معنا، چالش بزرگ نقد ادبی ایران، مسلح شدن به تئوری‌های نقد ادبی است. بی‌طرف بودن منتقد و نگاه نافذ به اثر و صاحب اثر - البته در صورت نیاز. این دومی اما در مناسبات نقد ادبی ایران بیشتر رواج دارد. یعنی نوشته‌ای نقد نمی‌شود مگر آن که صاحب نوشته را به دوستی یا دشمنی بشناسند. در هر حال خود اثر در رفاقت یا کین منتقد مدعی بی‌طرفی گم می‌شود و لشکر موافق‌ها یا مخالف‌های نویسنده اثر کم یا زیاد می‌شود.

آنچه در این کتاب خواهید خواند:

پیش‌گفتار ، تبعید پیله تنهایی، بایگان سایه‌ها، کودکی از دست رفته، هرزی زمان یا زندگی؟، زیبایی شکوه حقیقت است،

شب، کشته‌ی پگاه، عقاب به زیبایی حقیقت نیست، شعر، واژه و معنای «من»، هویت چندپاره انسان‌های دورافتاده، کهکشان سنگ قبرها تا قبر سنگ، دوپارگی ذهن در اکنونیت

زمان

آدرس پست الکترونیکی نشر آفتاب:

aftab.publication@gmail.com

آدرس سایت نشر آفتاب

<http://aftab.opersian.com/>

آدرس فروشگاه اینترنتی شرکت توزیع کننده و فروشنده کتاب:

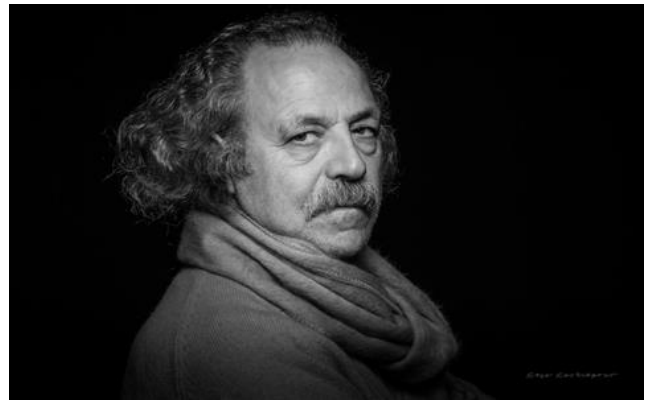
<http://www.lulu.com/shop/mahmoud-kavir/listen-to-this-reed-flute/paperback/product-23928279.html>



تغزیه

ملاحظات دربارۀ شمارهٔ پیشین آوای تبعید

علی کامرانی



هشتمین شماره از "آوای تبعید"، شماره‌ی ویژه‌ی ترانه‌ی تبعید بیرون آمد و بازتاب خوبی داشت و بسیاری گل فرستادند و کف زدند و برخی هم گله داشتند. از آن میان دو نمونه را می‌آورم و می‌پردازم به نارسایی‌های شماره‌ی هشت. این که نباید "ترانه‌ی نون و پنیر و سبزی" و به ویژه "سفر" آقای قنبری بدون اجازه‌ی ایشان و "غلط" چاپخش و منبع مطلب ایشان اعلام می‌شد، یک پوزش به ایشان بدهکارم و با اینکه از ایشان خواستم در باره‌ی ترانه‌ی تبعید به پرسش‌هایم پاسخ بدهند و ایشان - نقل به معنی - گفتند "بارها راجع به این موضوع گفتگو داشته‌ام" و من نمی‌خواستم ایشان با این همه آفرینش‌های زیبا در میان ما نباشند، بدون روایت از ایشان این کار را کردم. باز هم پوزش و حال نمی‌دانم می‌توانم درست ترانه را اینجا بیاورم یا نه؟ یا کار دوستان فاروق امیری که "جلا" باید "جلال" می‌شد و هم‌چنین به سبب حساس نبودن من، در نوشته‌ی دوستان آقای اکبر ذوالقرنین مواردی آمده بود که نیاز به بازنگری داشت. که البته به آن خواهیم پرداخت، و پوزش از پیشگاه دوستانی که نام و کارشان در این شماره (۸) نیامده بود. با دانش به این کمبودها باز هم به ترانه و تبعید ترانه‌سرا و خود ترانه خواهیم پرداخت. می‌دانیم هر کاری کاستی‌هایی دارد و کار ما هم بیرون از این قاعده نبوده ... با این همه؛ ببخشید.

حامد احمدی؛

"با درود آقای کامرانی عزیز. مجله را دانلود کردم و بخش‌هایی را خواندم. یک خسته نباشید جانانه برای شما و آقای اسد سیف. بی‌تردید کار بزرگ و ارزش‌مندی انجام داده‌اید. سپاس‌ها و درودها"

شهباز قنبری؛

"با درود. نه احترامی در کار بود، و نه حرفِ درستی. بی اجازه، متن مرا هم منتشر کرده‌اید، بی آن که منبع را حتا ذکر کنید. متن سفرنامه هم غلط دارد.

مرا معاف کنید سپاس ۱۵،۱۱،۱۸ ۸،۵۲"

باید بگویم؛

ای کاش هنرمندان آفریننده‌ی لطافت و زیبایی، به ویژه سرایندگان، همچون فرآورده‌هایشان مهربان بودند و چنگ بر روی ترانه و سراینده‌ی

آن نمی‌کشیدند. در شماره‌ی هشت آوای تبعید مطلبی آمده از دوست شاعرمان که من هیچگونه پیوندی بین آن مطلب و ترانه‌ی تبعید نمی‌بینم و بایسته است که به آن پردازم. نخست بنویسم که می‌خواستیم شناسنامه و کارنامه‌ی گوشه‌یی از هنر تبعید به ویژه ترانه باشیم و نه بنای انتقادی داشتیم، و نه خواست جایزه دادن. دوستی گله کرد که "من بیشتر از هشتصد ترانه دارم و شما فقط دوتا را برداشتید" برای ایشان نوشتیم، بنای کار بر این بود که از هر دوستی دو ترانه بیاید و باز هم به سبب درگیری من با کار نمایش و دیگر گرفتاری‌ها که داشتیم، و با این که این مهم را به عهده گرفته بودم، آن‌گونه که باید نتوانستیم به مقصد برسانیم. احساس می‌کنم می‌بایست حساسیت بیشتری بر مطالب می‌داشتیم. در همین رابطه است که ناگزیرم دگر بار به آن بازگردم؛ در این جا کوتاه به آن می‌پردازم و اگر صحبتی بود در جایی دیگر به جز اینجا می‌شود پاسخ‌گو بود و همینجا بگویم بد نیست در آینده، به موضوع "سانسور" به طور عام و در هر دو حکومت به طور ویژه پردازیم. باری دوست شاعرمان اکبر ذوالقرنین، با این که وظیفه‌ی داوری را به عهده‌ی کارشناسان می‌گذارند، می‌نویسد: "به باور من مرور "ترانه"، تعریف و تحلیل و تفسیر آن کاری است تخصصی، پژوهشگرانه و تاریخی اجتماعی که از عهده ترانه‌سرا خارج؛ و نیاز به کوششی جمعی از اهل فن دارد. بگذاریم ترانه‌سرا، ترانه‌اش را به‌سراید و او را دانای کل نیاگذاریم."

او اما به داوری می‌نشینند و ترانه‌ی "روستایی" ایرج جنتی عطایی را به دلیل بی‌ارزش بودن رد می‌کند و مهر تایید بر حکم سانسور می‌کوبند و دریغ می‌خورند که چرا در بیرون شورایی برای نظارت بر ترانه نیست. و باز به این نتیجه می‌رسند که سبب جاودان ماندن ترانه‌های دوره پیش همین شورای ترانه بوده است. ایرج در همان کتابی که ایشان از آن نقل قولی ناقص می‌آورند به نازنینان ترانه مانند شهیار و زویا و اردلان بالاتر از گل نگفته است و به زیبایی از آن‌ها یاد می‌کند و اگر صحبتی از سانسور کرده به نمونه‌ی مشخص آن به "بن بست" اشاره می‌کند که دعوت می‌شوند به رادیو و بعد با تهدید مواجه می‌شوند. البته من وظیفه‌ی پشتیبانی از او را ندارم و ایشان بهتر از من می‌توانند اگر خواستند پاسخ بدهند. اما نباید نادیده گرفت که اگر ایشان این چهل سال پشت سر را هم ترانه نمی‌ساختند با هیچ بولدوزری نمی‌شد از تاریخ ترانه‌ی فارسی از میان کندشان. برمی‌گردم به دریغ و درد ایشان که در رثای ممیزی آن دوران گریه سر می‌دهند. اکبر جان اگر کارهای یازده‌گانه‌ی شما دچار سانسور نشده‌اند و چه خوب که نشده‌اند دلیل بر گل و بلبل بودن اداره‌ی ممیزی نیست. بارها اسفندیار منفردزاده به این نکته اشاره کرده که نقل به معنی "آثار با اینکه اجازه‌ی ضبط داشتند با این وجود پس از ضبط آقایی که فلوت می‌زد و خودش هم آهنگ می‌ساخت و کارمند فرهنگ و هنر بود به نام عباس خوشدل در آخر کار می‌آمد و آثار ضبط شده را گوش می‌کرد و وقتی آگاه می‌شد که صدای اضافه‌یی قطاری جغدی ... چیزی بدون اجازه در آن‌ها نیست اجازه‌ی پخش می‌داد."

ایشان با اطمینان می‌گویند که این شوراها یا به قول ایشان این جمع بر ارزشگذاری شعر پا گرفته بودند؛ "...چهارچوب ارزشگذاری چنین جمعی بیشتر بر شعر بودن ترانه مبتنی می‌بود و اگر ترانه‌ای با چنین ارزشهایی مضمونی اعتراضی هم می‌داشت و به شعار نمی‌مانست، رد نمی‌شد. شورا

هرگز در جابه‌جا کردن واژه‌ها یا سطرها دخالتی نداشت، اما آنجا که لغزشهای محسوس زبانی وجود داشت، پیشنهاد اصلاح می‌داد." که همین جا اشاره به دو نمونه از کارهای ایرج، مانند ترانه‌ی "گل سرخ" که ویگن با آهنگی از پرویز مقصدی خواند، می‌کنم و می‌گذرم. ایرج می‌گوید در همان کتاب که ایشان اشاره می‌کنند؛ "مرا به خانام ببر" مصرع آغازین این چنین بود "دید ای غمگین‌تر از من" که جناب نیر سینا برگرداندش به "آخر ای محبوب زیبا" یا ترانه‌ی "پرنده‌ی مهاجر" که به تمامی رد شد و ایرج پس از مردود شدن آن ترانه‌ی "پیش" را بر روی همان آهنگ نوشت. یا حذف این دوبیتی از ترانه‌ی "پل"، "کسی به فکر مریم‌های پرپر، کسی به فکر کوچ گفترا نیست. به فکر عاشقای در بدر باش، که غیر ما کسی به فکر ما نیست" که تبدیل به "بیا قسمت کنیم تنهایمون، میون سفره‌ی شب تو با من بذار بین من و تو دستای ما، پلی باشه واسه از خود گذشتن". یا در ترانه‌ی "شقایق" اردلان سرفراز این بیت "لبی که قصه‌گو بوده همیشه، اسیر قفل سنگین سکوت" به دستور سانسور می‌شود "عزای عشق، غصه‌اش جنس کوهه، دل و بیرون من از جنس شیشه".

یا در سال پنجاه، ترانه‌ی لالایی سروده‌ی مسعود هوشمند بر روی ملودی پرویز مقصدی، "لالا می‌گم برات خوابت نمیداد، بزرگت می‌کنم یادت نمیداد. لالا کن خوشه‌ی خوشرنگ پنبه، که با ما دست این دنیا به جنگه"، این ترانه آنقدر ممیزی می‌شود که از یک ترانه‌ی سیاسی، تبدیل به داستان زنی فاحشه می‌شود. و تازه به جز چند ترانه‌ی انگشت‌شمار به من بگویند این شورایی که شما سنگش را به سینه می‌زنید چه کار ماندگاری را از میان انبوه کارهای تصویری به ترانه‌ی ایران هدیه داده‌اند. و باز سانسور جلوی برفرازی را می‌گیرد و انسان آفریننده را به گوشه‌یی می‌کشاند. اما از آنجا که خودم زخم خورده‌ی این شوراها بودم باید نمونه‌هایی از ترانه‌هایم را بیاورم. آن روزها دو ترانه از من پخش شده بود و "اسکله" که هنگام ضبط نمی‌خواستیم ترانه از یکدستی زبان بیرون بیاید و اعتراض کردم و... آقای اتابکی گفتند: "به همین صورت که تصویب شده باید ضبط بشه" و آن روزها این ترانه بیشتر از رادیو و تلویزیون پخش می‌شد و اداره‌ی رادیو مرا خواسته بود، من از رفتن به رادیو تن می‌زدم تا این که، روزی از روزها با اصرار زنده‌یاد پرویز اتابکی بایستی به شورای رادیو می‌رفتم تا دیگر کارهایم هم اجازه بگیرند. برای پرسش و پاسخ، به میدان ارک رفتم و از مانع دربان رد شدم و وارد ساختمانی که سمت چپ حیاط اداره‌ی رادیو قرار داشت، شدم و یک طبقه را بالا رفتم و آقای مشیری را یافتم و خودم را شناساندم و ایشان مرا به دفتری با میزی بزرگ و چندین صدلی که فکر می‌کنم اتاق شورا بود برد و نشستیم و گفتگو آغاز شد. ایشان اشاره کردند که چرا در آغاز می‌گویید "غروب از ره رسید" و بعد محاوره‌یی می‌شوید. او راجع به "اسکله و تله" و این قافیه‌بازی‌ها در ترانه‌ی من گفتند و شعری از حافظ را برایم خواندند و وقتی توضیح مرا در مورد به جا بودن قافیه‌ی اسکله با تله، شنیدند برافروخته شدند و نقل به معنی گفتند: "آقا جان زن خانه‌داری که در آشپزخانه مشغول پیاز خوردن و پخت و پز به این چیزا فکر نمی‌کنه". که من گفتم خواست من است که ببیندش و بعد نوبت ادیبانه و محاوره‌یی و دوگانگی در زبان ترانه شد و من اشاره به دخالت آقای نیر سینا کردم و گفتم مصرع آغاز به این صورت بوده "غروب اومد بازم" و در پایان ترانه "تو از ره می‌رسی" هم "تو از راه می‌رسی با یک دنیا غرور، تو می‌سازی برام تو ظلمت قصر نور" که برای اجازه گرفتن "تو

از ره می‌رسی با یه دنیا امید، تو می‌سازی برام یه دنیای جدید" برگشت، که در میان گفتگوی ما آقای ابتهاج هم وارد دفتر شدند. آراسته با کت و شلواری راهراه مشکی و ریش زده و گویی که پیش ازین درباره‌ی "اسکله" صحبتی شده و ایشان در جریان هستند. آقای مشیری به ایشان گفتند که "دسته گل دکتر نیر سیناست" و از دخالت‌هایی که پیش از این هم دیده بودند گفتند و در آخر اجازه خواستم ترانه‌ی "بانوی بارون" را که پیش ازین به پرویز اتابکی برای ساختن داده بودم و ایشان نیمه‌کاره رهاش کرده بودند و به واروژان پیشنهاد کردم و واروژان گفته بود "هروقت تصویبش رو گرفتی بیار تا من بسازم" و به همین دلیل برای ایشان خواندم و پرسیدم اگر تصویب می‌شود بگذارم برای تصویب، که هردوشان گفتند از نظر ما اشکالی ندارد". ترانه را به دفتر دادم و هفته‌ی دیگر رد شده‌ی آن را گرفتم. بایسته است که آن را در اینجا بنویسم که ببینید از سوی شعر بودن چه اشکالی دارد. و باز ترانه‌یی بود به نام "تماس" که من در آغاز بروی "شش و هشتی" از سلیمان واقتی یا همان "سلی" شناخته شده نوشتم و به دلیل این که آهنگ را شهرام شبیره پسندید و خودش کلامی بروی آن گذاشت کار را به پرویز اتابکی سپردیم و قرار شد برای تصویب برود. سلی گفت "من اجازه‌ش رو می‌گیرم" و پس از چند روز آمد و گفت: "گفتند بهت بگم ازین چیزا نویس". و چون آهنگ حاضر بود باید خودم می‌بردم به شورای فرهنگ و هنر به ریاست دکتر هدایت الله نیر سینا که بر دم و رفتم و آمدم و رفتم و آمدم و چندین بار اینگونه بود و در پایین ایراد گرفتند: "مگر عاشق وطن بودن جرمه و اینو عوضش کن اونو عوضش کن" و باز چند بار همین مضمون را جور دیگری گفتم که سر آخر ترانه شد "فیل" شهرقصه‌ی زنده‌یاد بیژن مفید و هیچ. ترانه‌یی دیگر بر روی همین ملودی نوشتم به نام "نفرین" که با صدای نلی اجرا شد. ترانه‌ی "تماس" را هم در پایان می‌آورم. نمونه‌ی دیگر؛ بروی ملودی محمد شمس ترانه‌یی نوشتم به نام "فصل سبز" که برای اجازه گرفتن برد و او را تهدید کردند و گفتند: "دیگر روی این شعرها کار نکن". که این ملودی با شعری دیگر از سراینده‌یی دیگر، به نام "صوفی" به بازار آمد. این را هم بگویم که، برای ضبط ترانه بایستی مجوز می‌داشتیم در غیر اینصورت در هیچ استودیوی رسمی‌یی نمی‌توانستیم آن را ضبط کنیم و در پایان باید بگویم، بیشتر از آن که شنیده شوم سانسور شدم و اگر بگویم بیش از بیست ترانه‌ی من بین سال‌های پنجاه تا پنجاه و هفت سانسور شدند و اجازه‌ی پخش نگرفتند گزاره نگفته‌ام. و از آن میان تنها هفت ترانه از من در درازنای این هفت سال روادید پخش گرفتند و هنگامی که با نگاه اکنون می‌بینمشان، هنوز تازگی های یک ترانه‌ی در خور شنیدن را دارند.

باری، ترانه به هر صورت راه خودش را پیدا می‌کند، به گوش شنونده می‌رسد. اگر ارزشی در آن باشد به شورا و اینگونه ادارات نیازی ندارد، کما این که انبوهی ترانه در درون و بیرون آفریده شدند و می‌شوند و از میان آن‌ها اندکی بر سرزبان‌ها افتاده و باقی به تاریخ و فراموشی سپرده می‌شوند. باری طبیعی ست امروزه روز هر کس با موقعیتی که در آن دوره داشته به پشت سر می‌نگرد و در اندوه از دست دادن بهشت پشت سرافسوس می‌خورد و سوگواری می‌کند، اما باید بداند که یکی از سدهای بازدارنده و نرسیدن درست فرآورده‌های هنری ادبی به شنونده همین "شوراهای بازبینی" و بازدارنده بوده‌اند. در آن سال‌ها، سانسور کتاب و نشریات، پیشگیر

رسیدن آگاهی راستین به خوانندگان این گونه فرآورده ها بود و دروغ رایج بازار، وبه گونه‌ی بسته‌بندی و زیبا در دسترس همگان .
و باز می پرسیم، دوست گرامی مگر این همه ترانه و آهنگ که به گوش جهانیان می‌رسد از شورای بررسی رد شده‌اند؟ سانسور فقط ویژه‌ی جهان‌های دیکتاتوری و فردمحوری است که حتا از کلام هم می‌ترسند.
هر شورایی با هنرمندترین هنرمندان و شاعرترین شاعران جهان هم نمی‌تواند برای سلیقه‌ی همگان تصمیم بگیرد و اگر هم بگیرد سلیقه‌ی یک گروه را برگروه دیگر اعمال کرده است. بد نیست کلمات مورد سانسور را بیاوریم تا بدانید تنها "شعر بودن" مد نظر نبوده است. به ویژه پس از اعدام خسرو گل‌سرخ، کلماتی چون؛ "گل سرخ، خنجر، خون، شب، آزادی، زندان، رهایی، مترسک و..."
تا به حال از خودمان پرسیده‌ایم که چرا کارهای عارف قزوینی، ملک‌الشعرای بهار، محمدعلی امیرجاهد به طور کامل چه در آن و چه در این رژیم پخش نمی‌شوند؟...

با ارادت علی کامرانی

این ترانه را برای سناریوی فیلمی از بهروز صالحی نوشتم که هرگز ساخته نشد

بانوی بارون

بین دریا و بیابون
فاصله خیلی زیاده
تو سوار ابری و من
میام این راهو پیاده
تو عزیز خونه و خواب
عاشق موندن و موندن
من یه نهرم و روونم
مث یه کولی ساده
تو پل رنگین کمونی
من یه دره رو زمینم
کیه آشتی تو بامن
می خوام اونروز رو ببینم
تو عروس آسمونا
حجله ی تو باغ خورشید
تا تورو رو خاک نبینم
نباید از پا بشینم

واسه کولی مهاجر

گرچه موندن مث مرگه
می مونم که خاک داغم
تن تو برام تگرگه
توی چارچار زمستون
داغ سرمای تن تو
واسه من که یه درختم

مث تنپوش مٹ برگه
تو پل رنگین کمونی
من یه دره رو زمینم
کیه آشتی تو با من
شاید اونروز رو ببینم
تو عروس آسمونا
حجله ی تو باغ خورشید
تا تورو رو خاک نبینم
نباید از پا بشینم
خالی طویل و گنگه
لمس دست تو تو رویا
واسه لب‌تشنه‌ی مغرور
دیدنت مٹ یه دریا
خواب نیلوفر رو داره
ناز انگشتای داغت
گرمی حریق نابه
واسه زندونی سرما
تو پل رنگین کمونی
من یه دره رو زمینم
کیه آشتی تو بامن
میام اونروز رو ببینم
تو عروس آسمونا
حجله ی تو باغ خورشید
تا تورو رو خاک نبینم
نمی خوام از پا بشینم

وقت سرمای گل سرخ
آخرین غروب اسفند
تورو مثل کوله بارم
می برم به اونور بند
می برم تا برده باشم
همه ی خاطره هامو
تا تو قاب خاک گرفته
نمونم مٹ یه لبخند
تو پل رنگین کمونی
من یه دره رو زمینم
کیه آشتی تو با من
باید اونروز رو ببینم
تو عروس آسمونا
حجله ی تو باغ خورشید
تا تورو رو خاک نبینم
نباید از پا بشینم

۱۰،۱۲،۱۳۵۳

فصل سبز

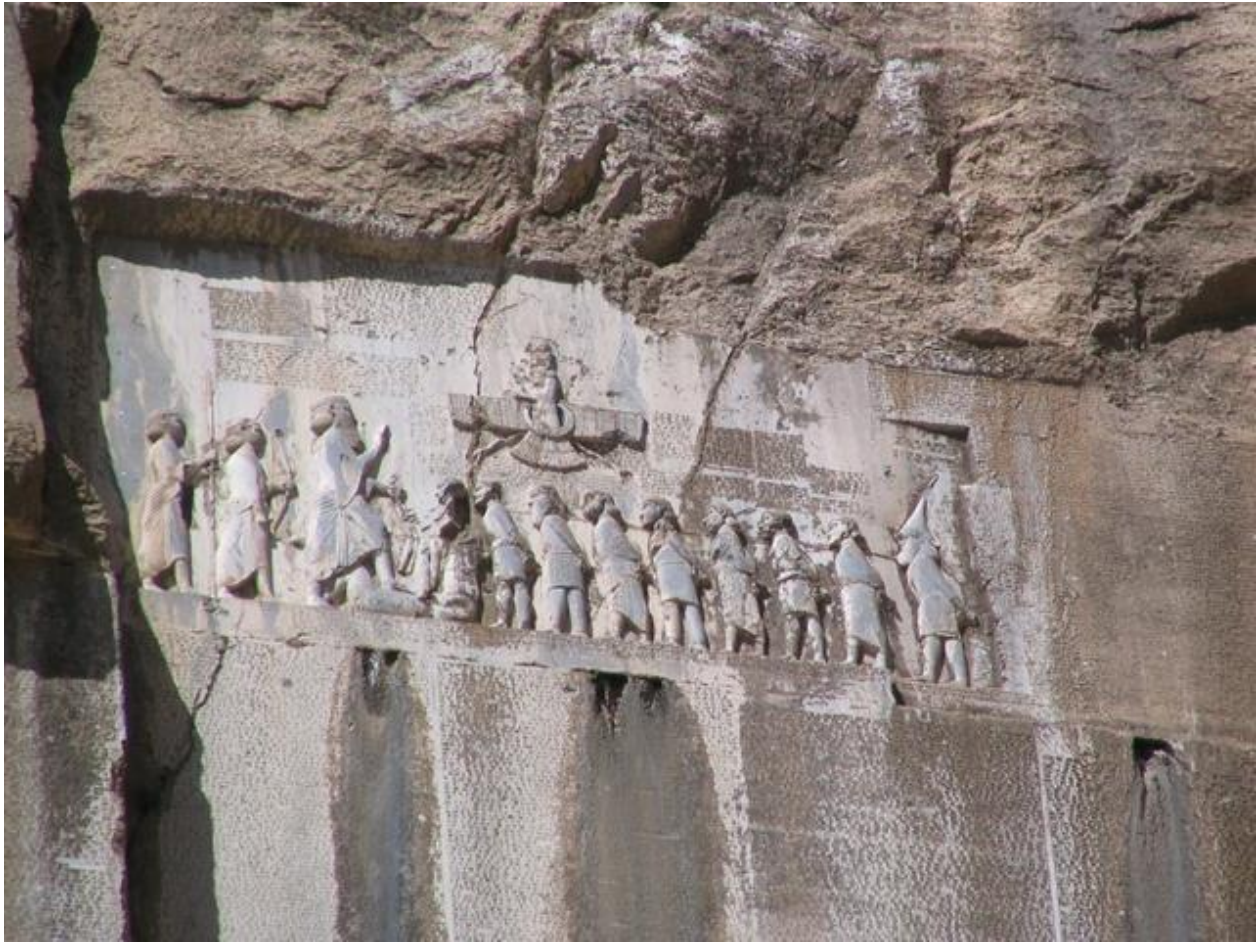
اگه بدونی بی تو تو غربت
 موندن چه پوچه
 رو لب بسته م فریاد کو چه
 اگه بدونی خونه ی خالی
 غرق سکوته
 تنپوش باغچه باز برهوته
 از فصل سکوت
 از زندون حرف
 تو بیرون میای با خنجر بارون
 باز زخم می زنی
 تا تندیس باغ بگیره جون
 تو قاب عکس کهنه ی خورشید
 عکس بهار نیمه جونم من
 واسه تن خشکیده ی باغچه
 بارونی و مرثیه خونم من
 وقتی بیای
 توی رگ ناودون
 خون می شم و خاکو می جوشونم
 آغوش خشک و
 تشنه ی باغو
 با سبزه ی اسمت می پوشونم
 من عاشق مرگ سکوتم
 دیوونه ی فریاد رادم
 زنده به خون چشمه ی ابر
 کاشکی از اول مرده بودم
 ای ابر عقیم ای چله نشین
 باز بارون بیار بارون بیار بارون
 تا تندیس باغ باز سیراب بشه
 بگیره جون
 ۸،۱۱،۱۳۵۳ تهران

سقف جونپناه من
 خاک من که ویرونه
 هرچه برام جونه
 پروازه یا زندونه
 عاشق همین خاکم
 ابر پاک غمناکم
 زنگی سفیدپوشم
 چلچراغ خاموشم
 مثل چشمه می جوشم
 روح من لباس من
 سخته التماس من
 اون غریبو بیرون کن
 این عاشقو مهمون کن
 مردنو بگیر از من
 ابر خشگو بارون کن
 کاج کهنه سر سبزه
 باز بهارو مهمونه
 عاشق همین خاکم
 عشق من برام جونه
 ای امید فرداتو
 موندنم فقط با تو
 بی تو من نمی مونم
 ای شکوه برگ با تو
 یا صلیب مرگ یا تو

۲۹،۱۲،۱۳۵۵ تهران

تماس

از سفر چه خسته تن
 اومدم واسه موندن
 شرقی ام گناه من
 عاشق وطن بودن
 اومدم بسازم من
 خونه رو که ویرونه
 اما تو پناه من
 یک غریبه مهمونه
 این غریبه این دشمن
 عشقمو گرفت از من
 باز شکسته از دشمن



کنده کاری و سنگ نوشته بیستون