

نشریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی

شماره ۹ سال چهارم، تابستان ۱۳۷۸

نقطه

مفکر

شرکاء

الطاف

زخارف

ارتداد

...

...

...

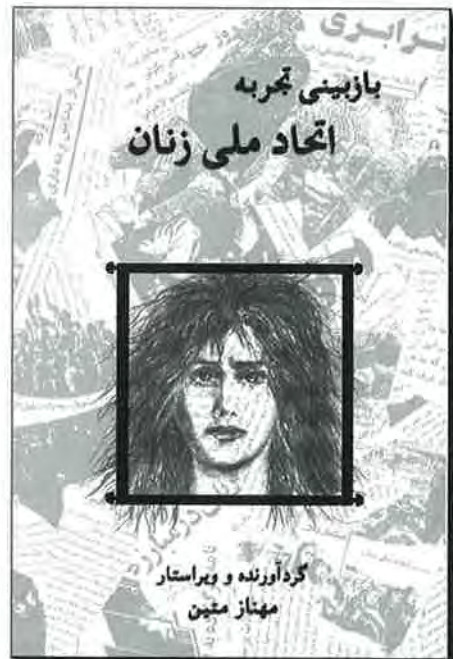
۹
۱۱
۱۱

ARDESHIR 85

پس از نزدیک به یک سال، اینک مجله نقطه پیش روی شماست. علل تأخیر طولانی مجله یکی دو تا نیست. اما جا دارد به چند علت اصلی اشاره شود. همان طور که پیش از این نیز گفته ایم، نیرو و توانایی ما برای انتشار منظم مجله کافی نیست. نیازی به گفتن نیست که انتشار مجله‌ای غیر انتفاعی در خارج کشور با مشکلات عدیده‌ای روبروست. این مشکلات از آغاز انتشار نقطه همواره با ما بوده و کوشش‌های ما در جهت گردآوردن نیروی مادی و معنوی برای انتشار مجله چنانکه باید و شاید، رضایت‌بخش نیست. با این حال ما قصد نداریم که در برابر مشکلات سپر بیندازیم. از این روی آنکه چشم‌انداز انتشار مجله را به صورت یک فصلنامه کنار گذاشته باشیم، سعی مان بر این خواهد بود که حداقل تا فراهم آمدن امکانات لازم تا سال آینده، مجله را به صورت گاهنامه منتشر کنیم. همین جا بار دیگر از شما یاری می‌طلبیم و امیدواریم که در سبک کردن بار مشکلات از همکاری دریغ نورزید. این مجله چنانکه در نخستین شماره گفته ایم، «تربونی است برای همه کسانی که به رهایی و آزادی و شکوفایی ایران دل‌بسته‌اند و آرزوی جهان بهتری را دارند».

در پایان به آگاهی شما می‌رسانیم که مجموعه شماره بعدی به «بررسی وضعیت طیف‌های گوناگون اپوزیسیون» اختصاص خواهد داشت. از شما دعوت می‌کنیم که در این بحث شرکت کنید. و سخن آخر اینکه از شما می‌خواهیم با اشتراک و یا کمک‌های مالی خود ما را در انتشار منظم این مجله همراهی کنید.

منتشر شد



نقطه

نشریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی

مدیر مسئول: بهزاد لادین

به کوشش: رضا ناصحی

با همکاری تراب حق شناس، شهرام قنبری، مهناز متین، علیرضا مناف زاده، ناصر مهاجر و علیرضا یآوری

نشانی پستی در ایالات متحده آمریکا:

Noghteh
P.O. Box 8181
Berkeley, CA 94707
USA

تلفن و فاکس:

510-636 9140
email: noghteh@noghteh.org
Internet: <http://www.noghteh.org>

نشانی پستی در اروپا:

Noghteh
B.P. 157
94004 Creteil Cedex
FRANCE

فاکس:

01 44 52 04 97

| | | |
|--|----|--------------|
| آغاز پایان | ۴ | حامد شهیدیان |
| جمهوری اسلامی در آئینه «انتخابات شوراها» | ۷ | ناصر پاکدامن |
| سخنی دیگر با هیئت دبیران کانون... | ۱۵ | محسن یلفانی |

۱۳ مقاله در باره کفر، ارتداد و

| | | |
|------------------------------------|-----|-------------------------|
| مذهب شرق و مذهب غرب | ۹۳ | جوزف کمپیل |
| تروریسم دولتی جمهوری اسلامی | ۱۰۱ | پاینده - خداقلی - نوذری |
| پینوشه | ۱۰۵ | لادین کیا |
| ایران: آنجا که سخن.... | ۱۱۰ | باقر مومنی |
| بازهم درباره جامعه مدنی | ۱۱۵ | ل. کیا |
| دهمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان | ۱۱۹ | شهره محمود |
| به یاد اپریم | ۱۲۳ | ابراهیم گلستان |
| در سوگ یک مرشد | ۱۲۵ | بهروز معظمی |
| معرفی کتاب و نشریات | ۱۳۰ | |

طرح‌ها:

محمص، خاور، قدسی، میتی، اختر

اگر برای «نقطه» مقاله می‌فرستید، لطفاً به چند نکته توجه کنید:

* «نقطه» از چاپ مقاله‌هایی که برای نشریه‌های دیگر

نیز فرستاده شده، خودداری می‌کند.

* همراه با ترجمه، نسخه‌ای از متن اصلی را نیز برایمان بفرستید.

* تا حد امکان کوشش کنید که نوشته‌تان از ۴۰۰۰ کلمه بیشتر نشود.

آغاز پایان

به او که گفت: «می‌کشم، می‌کشم...»

پیشکش به دانشجویان مبارز و همه مبارزان راه آزادی و برابری

حامد شهیدیان

را یکسره به دور انداخت؟ در چنین بحرانی که مشروعیت کل نظام مورد اعتراض توده‌ها قرار می‌گیرد، پردازشی نوین به خواسته‌ها و نیازها بیش از پیش ضروری است. جنبش‌های انقلابی سده بیستم در ایران، به رغم مبارزات سرسخت‌ترین آزادیخواهان کشورمان، به شکست منجر شده است. بسیاری از اندیشمندان و مبارزان داخل و خارج به بررسی این جنبش‌ها و تجزیه و تحلیل شکست‌ها پرداخته‌اند. یکی از درس‌هایی که از تجربیات پیشین می‌توان گرفت آن است که نفی آنچه نمی‌پسندیم تضمینی برای برقراری روابط ایده‌آل نیست. نباید گفتگو درباره‌ی خواسته‌هایمان را تا فردای ناروشن روز پیروزی به تعویق اندازیم. جامعه‌ی فردا را بی‌شک فردایان و در روند روابط عینی زمان و مکان خود می‌سازند؛ اما برای ما امروزیان که برآیند سهمی در مسیر ساختن فردا داشته باشیم، ترسیم چنان جامعه‌ای از هم امروز ضروری است. اگر برآیند که فردا، روزهای پاریس و پیرارمان نباشد، اگر می‌خواهیم فردایی پی افکنیم که نادانی، نابرابری، خشونت و ستم را برنماید، از هم اینک که در آغاز ایستاده‌ایم، باید پایان پندارها و کردارهایی را از خودمان شروع کنیم، باید به آغاز روابطی بیندیشیم که با هنجارهای بینش و کنش سیاسی - اجتماعی امروز تفاوتی ماهوی دارد. تداوم تاریخی ضرورتی انکارناپذیر است. بهره‌گرفتن از تجربه‌ی پیشینیان از ما انسان‌هایی می‌سازد تاریخی که از حساسیت‌ها، آرزوها، شرایط، امکانات و کمبودهای جامعه‌ی خود آگاهند. «انسان تاریخی» در پهنه‌ی روابطی زندگی می‌کند که برآیند دیروز، امروز و فردای او و مردمش است. اما تداوم تاریخی، چنین موجودی را به تکرار پیشینیان محکوم نمی‌کند. گذشته، زندان ما نیست، زمینه‌ی فعالیت‌های ماست.. انسان، سازنده‌ی تاریخ خویش است. آن که تاریخ را تکرار می‌کند، سنگواره‌ای است زندانی تاریخ، نه سازنده‌ی آن. اما برای آن که تکرار تاریخ جای تداوم آن را نگیرد، باید آگاهانه

اما واکنش حزب‌الله حکایت از آن داشت که آنان یک گام عقب‌نشینی را با از دست دادن کامل کنترل برابر می‌دانند. زبانه کشیدن آتش از درون خوابگاه کوی دانشگاه تهران - یعنی به میان نسل دست‌پرورده‌ی انقلاب اسلامی که تنها پس از عبور از هفت‌خوان‌گزینش پشت نیمکت‌های دانشگاه می‌نشیند - و سرایت آن به بیرون از نرده‌هایی که دانشگاه را از جامعه جدا می‌کند، و پا گرفتن شعله‌هایی دیگر نه فقط در خیابان‌های تهران، که در دیگر شهرهای ایران، جملگی نشانگر آن است که هراس حاکمان اسلامی از مبارزات دانشجویی و مردمی بی‌دلیل نیست. ۲۰ سال اختناق و سرکوب شرایطی به وجود آورده که می‌تواند هر جرقه‌ای را به شعله‌ی «نظام» سوز تبدیل کند. ۲۰ سال زیر پا گذاشتن ابتدایی‌ترین حقوق بشری حساسیت‌هایی را آفریده که می‌تواند «بی‌خطر» ترین و قانونی‌ترین خواسته‌ها را به مطالباتی تبدیل کند که شالوده‌ی دولت اسلامی را فرو شکند. دعوت رئیس‌جمهور «قانون‌گستر» به آرامش - که تظاهرکنندگان آن را رد کردند - دلیل دیگری بر این مدعاست که «میان‌روی» رئیس‌جمهور ترفندی برای حفظ «نظام» است و «آزاداندیشی» و «آزادیخواهی» او تنها در چارچوب باید و شایدهای «مصلحت نظام» معنا دارد. هنگام رو در رویی با فشارهای «خطرناک» توده‌ای، خاتمی به حفظ قانون همان نظامی برمی‌خیزد که هرچا لازم ببیند، قانون‌شکنی می‌کند و هرچا ضرور افتد، به ضرب چماق «قانون»، حقوق شهروندان را نقش بر زمین می‌کند. وحشت دولتمردان تندرو و کُندرو جمهوری اسلامی از رشد این خیزش خودجوش بی‌دلیل نیست، ۲۰ سال حاکمیت سرمایه‌داری اسلام‌مردان چه حاصلی جز بحران اقتصادی، بیکاری، اختناق، وحشت، خشونت، آوارگی، گرسنگی، محرومیت، نفی ابتدایی‌ترین حقوق فردی، سانسور، اعدام و مرگ به همراه داشته است؟ چگونه می‌توان از این رشته درهم تنیده‌ی نادانی، نابرابری و ستم رهید جز آن که آن

اجتناب توده‌های ناراضی از رودرویی بنیان‌کن با جمهوری اسلامی و یاس عده‌ای از روشنفکران و مبارزان در پی شکست نیروهای پیشرو در انقلاب ۱۳۵۷، برای بسیاری به معنای «دلزدگی توده‌ها از سیاست» بود. انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری و زهرچشمی که مردم «دلزده از سیاست» از حاکمان اسلامی گرفتند برای بسیاری به معنای آن بود که «مردم ما از انقلاب روی گردانند و به فرم امید بسته‌اند». در نظر آنان، نه اعتصابات کارگری، نه مخالفت‌های روزمره‌ی زنان با سیاست‌های جنسیتی رژیم، نه «قانون‌شکنی»‌های جوانان، نه انتشار نقد، داستان و شعر در مخالفت آشکار و پنهان با سیاست‌های فرهنگی اسلامی، نه انتقادات، لطیفه‌ها و کنایه‌های تند و تیز مردم در صف‌های بی‌شمار جمهوری اسلامی، نه غرور زنان سرسختی که به بهانه‌ی نشست‌های زنانه، روز جهانی زن را گرامی می‌دارند، نه... هیچ یک - نشانی از انقلاب بر خود ندارند. «حتا دانشگاه، این سنگر همیشه پُرخروش آزادی خاموش شده است». برای اینان، انقلاب تنها زمانی واقعیت می‌یابد که انبوه بی‌شمار توده‌ها به آوردگاه نهایی گسیل شده باشند. اما انقلاب، در همین زورآزمایی‌های روزمره، در «نافرمانی»‌های درشت و ریز، در خواندن‌ها و اندیشیدن‌های خاموش، در اعتصاب‌های دیرپا و در تظاهرات کوچک و بزرگ است که نطفه می‌بندد. خیزش خودجوش دانشجویی تیرماه ۱۳۷۸ در ایران ملت‌هت جمهوری اسلامی نوید تلاش برای پایان دادن به حاکمیت خفقانی ۲۰ ساله می‌دهد. حاکمیت مخوفی که ۲۰ سال است جامعه‌ی ما را زیر فشار خود قرار داده، پیکرها بر خاک افکنده، گلوها فشرده، فریادها خفه کرده، و جان‌ها به تبعید فرستاده است. آتش این خیزش اخیر، از جرقه‌ی کوچکی برخاسته که هدفش، اجرای قانون در چارچوب سازمان حاکم - یعنی مخالفت با توقیف روزنامه سلام - بود. دانشجویان معترض، تحت حمایت خودروهای پلیس، مسیری کوتاه را درنوردیدند،

گذشته را به نقد کشید. در این جا، تداوم تاریخی در گسست است که معنا می‌یابد.

پس در آغاز راه، پایان دادن به پندار و کردار گذشتگان ضروری است، پندارها و کردارهایی که ما را به تنگناهای کنونی رسانده‌اند. از همین روست که تکرار شعار «می‌کشیم، می‌کشیم، هرکه برادرم کشت» در تظاهرات دانشجویی، پژواک آوای انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را در خاطره‌مان زنده می‌کند و بی‌درنگ زنگ خطری را به صدا درمی‌آورد. چه، شعارهای هر جنبشی چکیده مطالبات آن جنبش است. نمی‌توان از شعارها و مفاهیم انقلاب اسلامی استفاده کرد ولی امید دستیابی به نتایج متفاوت را در دل پروراند. خفقان و خشونت برآمده از انقلاب اسلامی از شعارهایی که چکیده پندار «جمهوری اسلامی» بودند جدا نیست. اگر هدف مبارزاتی ما خلق دنیایی نوین است، نمی‌توانیم شعارها و مفاهیم قدیمی را به کار گیریم. مگر آن که تجربه‌ها، آموخته‌ها و آمال امروزمان بر کارایی آن شعار صحنه گذارد.

شعار اسلامگرایان انقلاب ۱۳۵۷ درباره ارتش را به خاطر آوریم: «به گفته خمینی / ارتش برادر ماست»، ما به شما گل می‌دیم / شما به ما گلوله»^(۱). در این شعارها، ارتش «برادرم» خوانده می‌شود و از «برادر ارتشی» می‌پرسد «چرا برادرتی؟» شعارهای همانان - به ویژه از زمانی که «جمهوری» نوپا آشکارا به کشتار جمعی مبارزان و مخالفان مشغول شد - همچنین هشدار می‌داد که «می‌کشیم، می‌کشیم، هرکه برادرم کشت». بدین گونه، «قهر انقلابی» و «خشونت» در شعارهای اسلامگرایان چنان مخدوش شد که خشونت و کشتار، جای قهر انقلابی را گرفت. ارتش، ارگان سرکوب طبقاتی است، نه «برادر» زحمتکشان. ارتش و سازمان‌های نظامی - اطلاعاتی دولتی در متن سامانه‌ای معنا دارند که در آن، گروهی بر گروه دیگر حاکمیت دارد و برای سرکوب آنها شمشیر تیز کرده است. ارتش جز این نمی‌تواند که در برابر گل، گلوله دهد. ولی در شعار «ارتش برادرم است»، نقش ارتش در استحکام و ابقای ساختار ستمگری پنهان است. ارگان سرکوبی که رو در روی توده‌ها قرار می‌گیرد، «برادر» خوانده می‌شود تا دیگر بار، در سامانه جدید ستمگری، سر برآورده و توده‌های زحمتکش را هدف قرار گیرد.

بی‌تردید «برادران» ما نیز در ارتش بودند و اسلحه‌هایی بر دوش کشیدند که به مردم نشانه می‌رفت، نهیب زدن بر آنان و رو یارو کردن آنان با گزینشی میان زحمتکشان و حاکمان، گام مؤثری در چیرگی بر ستمگری است. لیکن وقتی میان ارتش به عنوان سرکوبگر و سربازان

زحمتکشی که در ارتش خدمت می‌کنند تمایزی قائل نشویم، ارتشی را در قامت سرباز و همافر می‌بینیم و در کنار آنها، به ارگانی پناه می‌دهیم که ما و آنها را - باهم - سرکوب می‌کند. بدین گونه، قهر انقلابی، که باید ارگان‌های ستم و استثمار را هدف قرار دهد، از برنامه مبارزاتی حذف شد تا نهادهای وحشت و کشتار در امان بماند. از سوی دیگر، اما، با شعارهایی چون «می‌کشیم، می‌کشیم، هرکه برادرم کشت» سامانه‌ای پایه‌ریزی شد که کشتن و سرکوب را قاعده زندگی کرد. دیگر نه قهر انقلابی علیه ارگان‌های ستم که «قصاص» از قاتل «برادر» حکم راند. اگر چنین تمایزی در گرماگرم انقلاب ۱۳۵۷ کدر جلوه می‌نمود، از پس ۲۰ سال تجربه جمهوری اسلامی زلال‌تر به چشم می‌آید.

با این همه نابخاست اگر اشتباه و پریشان‌اندیشی آن روزها را تنها به سبب شگردهای زیرکانه اسلامگرایان بدانیم. باید به باورهایمان بیندیشیم، باید به خود آییم که در فقدان آگاهی از سامانه ستمگری خشم از ستمی که بر ما می‌رفت ما را در برابر شعارهای خشماگین خلع سلاح کرد که، همزمان، دشمنان ما و ما را به کشتارگاه کشاند. باید از خود پرسیم چرا حتی برای آنانی که از ویژگی ساختاری ستمگری و نقش ارگان‌های سرکوب آگاه بودند، طغیان خشم امان نداد که سدی علیه خشونت به پا کنند؟

به همین سبب ضروری است که از هم‌اکنون، پندار و کردارمان، دوری جستن از خشونت باشد. احترام به آزادی و دموکراسی تنها در شیوه رفتار ما با آنانی که غیر از ما می‌اندیشند و عمل می‌کنند معنا دارد. با کشتار «برادر» باید مبارزه کرد؛ آن که «برادرم کشت» مسئول کردار خود است. ولی برای برپایی نظامی نو، ضروری است میان مبارزه با کشتارگری و کشتارگر و «کشتن» قاتل «برادر» تمیز قائل شد تا مبادا دور دیگری از خشونت را تولید کنیم. باید ساختار خشونت و ستم را بشناسیم و با آن مبارزه کنیم. نه آن که در چارچوب آن ساختار، خشونت را علیه خشونت به کار گیریم. در همین گرماگرم آغاز، باید لغو بدون قید و شرط مجازات اعدام را بخواهیم و با حل اختلافات فکری و سیاسی از راه ترور مبارزه کنیم.

شعار «می‌کشیم، می‌کشیم، هرکه برادرم کشت» از دل کینه‌ای ۲۰ ساله سر برآورده است، اندوه کشتار دگراندیشان در زمستان ۱۳۷۷ را در خود دارد، و طغیان خشم دانشجویانی است که پیکر بی‌جان همکلاسی‌های خود را در آغوش فشرده‌اند. بی‌تردید در چنین شرایطی، کنترل شعارهای خود به خودی در پاسخ به خشونت

دولتی امری دشوار است که مستلزم بُردباری است. این همه، اما، نباید ما را از گفتگویی خردمندانه با هم‌زمان باز دارد. هدف ما نه تنها باید دور کردن خشونت «آنها» از «ما»، بلکه پایان دادن به خشونت باشد. شعار «می‌کشیم می‌کشیم هرکه برادرم کشت» به جای آنکه ما را رو در روی حاکمیت قرار دهد، به جای آنکه خواستار روشن شدن آن باشد که دستور حمله را چه کسی و چه ارگانی صادر کرده، به جای آنکه نقش چنین سرکوب‌هایی را در استمرار سامانه‌ای بیدادگر و خونریز دریابد، به جای آنکه مکانیسمی برای پیگرد و محاکمه جرایم ارائه دهد، «عدالت» را به مضحکه قصاص تبدیل می‌کند.

بی‌گمان برای رو در رویی با سامانه‌ای ستمگر باید با ارگان‌های سرکوب آن سامانه مقابله کرد. اما ساده‌لوحانه نیز خواهد بود اگر بپنداریم می‌توانیم از راه کشتن «آن که برادرم کشت»، جامعه‌ای بری از خشونت بسازیم. هر عمل خشونت‌باری که از ما سرزند، حتی اگر ضروری باشد، گوشه‌ای از باورهای انسانی ما را زیر پا می‌گذارد و ما بدون ارزیابی جدی و نقد همه‌جانبه این خدشه به منظور پیشگیری آینده نمی‌توانیم جامعه انسانی و ایده‌آل خود را بنا کنیم.

شعار «می‌کشیم، می‌کشیم، هرکه برادرم کشت» همچنین یادآور ویژگی دیگری از انقلاب ۱۳۵۷ است. انقلاب اسلامی، به رغم شرکت چشمگیر زنان، انقلابی مردانه و مردسالار بود. «غیرت مردانه» برای «رهانیدن» ایران از چنگ «فساد» به میدان آمده بود. تقابل میان مردانگی و زنانگی («زن‌ها به ما پیوستند / بی‌غیرت‌ها نشستند») برابر انگاشتن پلشتی رژیم پهلوی با مردی بی‌غیرت (شاه) و زنی بی‌عفت (فرح) که وظیفه‌اش، ارضای نیاز جنسی دشمن (کارتی) است («فرح پاشو جا بنداز / کار جیمی رو راه بنداز») به عربان‌ترین شکلی در شعارهایی مطرح شده‌اند که «بازگوی خصلت‌های لمپنی یا برخوردارهای عوامانه با مسائل است»؛ با این همه، نمی‌توان چنین شعارهایی را از درک مردسالار رهبری از خصلت و وظیفه انقلاب اسلامی و ساختار زن‌ستیز جامعه اسلامی جدا دانست. «شعارهای لمپنی» تنها بیان بی‌پروا و مستقیم فلسفه جنسیتی اسلامگرایان بود. در شعارهای «رسمی» انقلاب چون «می‌کشیم، می‌کشیم، هرکه برادرم کشت» و «توپ، تانک، مسلسل / دیگر اثر ندارد / به مادرم بگوئید / دیگر پسر ندارد»، فقط مردانند که به انقلاب می‌پیوندند و حساب خون ریخته برادران‌شان را با مردان برادرکش تسویه می‌کنند - مادران شکیبا فقط سوگوار «پسران» می‌شوند.

شعارهایی چون «می‌کشم، می‌کشم، هرکه برادرم کشت»، «برادر دانشجو، اتحاد، اتحاد» و «چوب و چماق و چاقو/ دیگر اثر ندارد/ به مادرم بگویند/ دیگر پسر ندارد» در خیزش دانشجویی تیر ۱۳۷۸ خطر بازتولید انقلاب مرد مدار دیگری را هشدار می‌دهد. بازهم طغیان خشم از خون‌هایی که بر خاک ریخته‌اند، می‌رود تا قصاص را بر قهر انقلابی چیره کند و از خاطر بزاید که به خون پدیدگان اخیر، تنها دانشجویان مرد نبوده‌اند؛ از خاطر بزاید که ۲۰ سال است که زنان، بار سنگین مبارزه با رژیم را بر دوش کشیده‌اند که از هر فرصتی برای تحدید آزادی‌های آنان استفاده می‌کند؛ از خاطر بزاید که حاکمان اسلامگرا، نه تنها «برادران» ما، که زنان بسیاری را نیز بر خاک افکنده‌اند؛ و از خاطر بزاید که رژیم اسلامی، سامانه ستمگری مردسالار را تقویت کرده است. ولی باید به جای قصاص قاتل «برادر»، به نابودی سامانه‌ای بیندیشیم که نابرابری، استثمار، ستم و کشتار را برپا نگه می‌دارد، در غیر این صورت، انقلاب، به جای تضمین آزادی زنان، «حفاظت ناموس» و «پاسداری» - یعنی کنترل - زنان را وظیفه خود می‌کند. به کارگرفتن شعارهایی که رزم انقلابی را به حد تسویه حساب‌های مردانه پایین می‌آورد یا زنان را با انقلاب بیگانه می‌کند یا آنها را در اردوی انقلاب، به بیگاری می‌خواند. از هم‌اکنون باید از به کارگیری شعارها و نمادهایی که انقلاب را مردانه و انقلابی را مرد می‌نمایند پرهیخت. ضرورت چنین نکته‌سنجی‌هایی به ویژه آشکارتر می‌شود اگر به شعار دیگری بیندیشیم که در تظاهرات دانشجویی اخیر طنین افکنده بود: «آزادی اندیشه، همیشه، همیشه». برابری اجتماعی جز در پناه آزادی ممکن نیست، همان گونه که از آزادی برای همگان در اجتماعی که به برابری انسان‌ها و دموکراسی واقعی نمی‌نهد جز ژاژخایی نیست. به همین سبب نیز مبارزه برای آزادی از مبارزه برای برابری جدا نیست. با این همه نمی‌توان در هیچ جا، به ویژه در کشور استبدادزده‌ای چون ایران، مبارزه برای آزادی را امری ساده تلقی کرد. برای دستیابی به آزادی، نخست لازم است به معنای آزادی بیندیشیم و باورهای مرسوم را مورد انتقاد قرار دهیم. در فرهنگ سیاسی ما، حتا در میان آزادیخواهان، همواره ترسی از آزادی وجود داشته است. هراسان و وحشتزده از واکنش دشمنان آزادی، همیشه در پی توجیه خود بوده‌ایم که «در آزادی، افراط نخواهیم کرد». به این ترتیب، به آزادی نرسیده، حد و حدود آن را مشخص منی‌کنیم. اما حدود آزادی را تنها انسان‌هایی برابر و آزاد که از حق آزاد اندیشیدن

و آزاد گفتن برخوردارند و در روند گفتگویی سازنده اجتماعی می‌توانند تعیین کنند، نه انسان‌هایی ترسیده، هراسیده و دهشتزده که هرگز طعم شیرین آن را نیچشیده و در تاریکی استبداد، کورمال کورمال باید هم آزادی را بکاوند و هم جان‌پناهی در برابر تیر دشمن بسازند. از دل چنین شرایطی، ما فقط می‌توانیم آغازگر گفتگویی پایان‌ناپذیر درباره آزادی و دموکراسی باشیم. تا زمانی که اندیشه و اندیشیدن از بند و زنجیر سیاسی و نیز از بند و زنجیر قالب‌های ذهنی آزاد نباشد، یعنی، تا زمانی که اندیشه نتواند بنیان‌های خود را مورد نقد و بازسازی همه‌جانبه قرار دهد، نمی‌توانیم جز شناختی ناقص از آزادی داشته باشیم. اگر انسان‌ها نتوانند رها از بندهای طبقاتی، قومی و جنسی به خلق زندگی خود پردازند، آزادی جز آرزویی دست‌نیافتنی نیست. اگر انسان‌ها نتوانند آمال، هدف‌ها و خواسته‌های خود را به گونه‌ای بیان کنند که به گوش همگان رسد، آزادی معنایی ندارد. و تا انسان‌ها نتوانند گفتار و بودن متفاوت یا مخالف را با اندیشه‌ای باز و به قصد شناخت بیشتر و گسترش آزادی بشنوند و بنگرند، آزادی به بار نمی‌نشیند. فرسنگ‌ها راه است میان مجال نفس کشیدن به «دگراندیشان» دادن تا حق «دگراندیشی» و «دگربودگی» را قاعده زندگی کردن. آزادی جز از راه چندآوایی و چندگونگی معنا ندارد. حتا آن گاه نیز «حدود» آزادی جز توافقی‌هایی موقتی نمی‌تواند چیز دیگری باشد. توافق‌هایی که در پرتو آگاهی بیشتر متحول می‌شود و تغییر می‌کند. حرکتی که از آغاز سلاح «می‌کشم، می‌کشم، هرکه برادرم کشت» را برگزیند هیچ تضمینی برای آزادی ندارد.

آزادی هدیه‌ای ساخته و پرداخته نیست که گروهی خیراندیش به جامعه پیشکش کنند. آزادی رابطه‌ای اجتماعی است که در روند تکامل آزاد زیستن شکل می‌گیرد. تنگناهای عینی اجتماعی را باز می‌یابد. سدها را می‌شناسد و برای از میان برداشتن آنها مبارزه می‌کند. به همین سبب، مبارزه برای برقراری آزادی تازه از فردای پیروزی مبارزه آزادیخواهانه شروع می‌شود. پیروزی مبارزه آزادیخواهانه به معنای برقراری آزادی نیست. ولی آزادی درخت تنومند فرداست که ریشه در امروز دارد. نمی‌توان فردا در سایه درخت آزادی آرام گرفت اگر امروز نهال آن را نکاریم. خطاست هرگاه آزادی را تنها حقی بدانیم که دیگران از ما دریغ می‌کنند. استبداد، تنها به یاری سرنیزه آزادی را از شهروندان سلب نکرده، بلکه سلطه خود را با گسترش فرهنگ

استبدادی نیز میسر می‌کند. به همین سبب، همه ما دیکتاتورهای کوچکی را در پندار و کردارمان داریم که ما را هم استبدادپذیر می‌کند و هم مستبد. مبارزه با آن دشمن بیرونی بدون نبرد همزمان و بی‌امان با این دشمن درونی به پیروزی نخواهد رسید. به عبارت دیگر، ما نه تنها راه‌حل مسأله‌ایم، صورت مسأله نیز هستیم. اعتقاد به «می‌کشم، می‌کشم، هرکه برادرم کشت» ما را بر مسند قضاوت می‌نشاند پیش از آن که مجال به خود اندیشیدن داشته باشیم.

می‌شود در فقدان آزادی گریست و در از دست دادن آن به پا خاست؛ اما تضمینی نیست که این مبارزه در پی برقراری آزادی باشد. می‌توان از محرومیت‌های ناشی از نابرابری اجتماعی شکایت داشت، بی آن که در پی ریشه‌کن کردن نابرابری بود. می‌توان آزادی را برای خود خواست بی آن که خواهان آزادی بود. به همین دلیل هر صدای آزادیخواهی می‌تواند دلفریب و هوش‌ریا باشد، بی آن که تضمینی برای فردایی باشد سزاوار و زیننده آدمی. پس، پیش از آن که از بانگ آزادیخواهی به وجد آییم، لازم است از خود و از دیگران پرسیم که آنان آزادی را در چه می‌دانند و برقراری آن را در چه روندی ممکن می‌شمارند. تا زمانی که همه ستمدیدگان نابرابری‌های اجتماعی و همه محرومان آزادی حق دفاع از خواسته‌ها و آرمان‌های خود را نداشته باشند، نمی‌توان به پیروزی آزادی امید بست. از همین رو، آن جنبش آزادیخواهی که به هر دلیلی چنین حقی را چه در صفوف مبارزان خود و چه در میان توده‌های مردم به رسمیت نشناسد، به آن گردن نهد، و برای برقراری آن نکوشد، نمی‌تواند پرچمدار مبارزه‌ای پیشرو و آزادیخواهانه باشد. آزادی، تکرار می‌کنم، موهبتی نیست که در فردای دوردست آینده به آن دست می‌یابیم، رابطه‌ای است که ریشه در هم امروز و همین جا دارد.

چه بسیار آزادیخواهان که بگویند «وقت این حرف‌ها نیست؛ جای این صحبت‌ها نیست». اما چه زمان و کجا باید این حرف‌ها را زد و دل‌نگرانی‌ها را بروز داد؟ چه زمان و کجا باید به شرایط پاگرفتن نهال آزادی اندیشید تا غول استبداد دیگری از دل مبارزات مان سر بر نیآورد؟ از خاطر نبریم: در همین جزئیات است که آزادی و برابری ایده‌آل انقلاب فدای منافع گروهی و قدرت طلب می‌شود.

آزادی اندیشه، همیشه، همیشه ●

۲۰ ژوئیه ۱۹۹۹

جمهوری اسلامی در آینه انتخابات شوراها

ناصر پاکدامن

آرامی نگرفت. چرا که اجرائی‌ها چند روزی بعد گفتند همین که داوطلبی متن رسمی اعلام‌نامه داوطلبی را پُر کرد و تسلیم کرد قضیه تمام است. یعنی که بیشتر مرضعی نزدیک به همان موضوع نخستین آنها که می‌گفتند «همه صلاحیت داوطلب شدن دارند مگر خلاف آن ثابت شود». و اگر داوطلبان در برهه ثبت‌نام خود اعتقاد و التزام عملی به اسلام و ولایت فقیه را اعلام کرده باشند همان مدرک برای احراز صلاحیت ایشان کفایت کامل می‌کند.

بحث «صلاحیت» و رد «صلاحیت» همچنان ادامه یافت و به یکی از شکاف‌های میان حاکمان/شودی‌ها بدل گشت و حتی پس از اعلام نتایج انتخابات تهران هم «هیئت صلاحیت» همچنان نظر داد که پنج تن از انتخاب‌شدگان که بجملگی از طرفداران رئیس جمهور هستند، صلاحیت ندارند و پس انتخاب آنها باطل است! اما وزارت کشور هم راه خود را همچنان ادامه داد.

به این ترتیب در این انتخابات، «جناح راست» نتوانست داوطلبان نمایندگی را از صافی «صلاحیت استصوابی» بگذراند و تنها به پسندیده‌ها و مقبول‌افتاده‌های خود اجازه شرکت در انتخابات را دهد. مسئولان وزارت کشور ایستادگی کردند و هرچه آن مسئول آن جناحی نظارت بر انتخابات گفت و بازهم گفت که این کاندیدها صلاحیت ندارند و پس آرای ایشان باطل است اینان گفتند اصلاً چنین نیست و همه کسانی که از ما اجازه شرکت در انتخابات را گرفته‌اند صالح‌اند و صلاحیت دارند و اگر انتخاب شوند می‌توانند رهسپار شوراها شوند. پس این نخستین انتخاباتی بود که داوطلبان نمایندگی توانستند بدون گذشتن از هفت‌خوان «نظارت استصوابی» در آن شرکت کنند. هنوز البته گروه‌های غیرخودی همچنان از شرکت در انتخابات محروم ماندند هرچند که، و این هم بدعت دیگری بود، در تهران طرفداران بازرگان و طالقانی (نهضت آزادی و مسلمانان مبارز و...) اجازه یافتند که در انتخابات شرکت کنند و فهرست داوطلبان نمایندگی خود را با عنوان «پیشگامان جنبش روشنفکری دینی ایران، طراحان شورا و حاکمیت ملت» معرفی کنند.

مصوب ۷۴/۳/۲۲ نباشند یعنی نه شهرت به فساد داشته باشند و نه تجاهر به فسق کرده باشند و البته که به ولایت فقیه و اسلام هم التزام عملی داشته باشند.

انتخابات می‌بایست زیر نظر «هیئت مرکزی نظارت» که منتخب مجلس است و متشکل از پنج نماینده، انجام شود. این هیئت که اکثریت آن را جناح راستی‌ها دارند می‌خواهد با داوطلبان نمایندگی در شوراها همان کند که شورای نگهبان با داوطلبان نمایندگی مجلس می‌کند یعنی نظارت استصوابی را برقرار کند و تنها به کسانی که از این صافی بگذرند رخصت دهد که از جمله داوطلبان نمایندگی در شوراها باشند. در این میان مهم‌ترین ضابطه «هیئت نظارت» بند دال ماده ۲۶ آئین‌نامه انتخابات شد که «اعتقاد و التزام عملی به اسلام و ولایت مطلقه فقیه» را از شرایط انتخاب‌شوندگان می‌داند. و بر اساس این بند، گروهی از داوطلبان نمایندگی و از جمله چهره‌های شاخصی از میان هواداران خاتمی (مانند عبدالله نوری و حجاریان و...) را فاقد صلاحیت لازم برای شرکت در انتخابات دانست. اما وزارت کشور به این ترفند تن درداد و چنین تصمیماتی را مغایر قانون دانست و اعلام کرد که اساساً برگزاری انتخابات شوراها بر عهده این وزارتخانه است و به همین منظور هم «هیئت‌های اجرایی» را برگزید که می‌بایست همه چیز انتخابات را سازمان دهد و از جمله نیز به صلاحیت داوطلبان رسیدگی کند. یعنی که در اینجا، «صلاحیت استصوابی» راهی ندارد.

روشن است که جناح راست به این آسانی به چنین ترفندی کردن نمی‌گذاشت و به این ترتیب بود که به نوشته دبیرکل مؤتلفه اسلامی «چالش بین اجرا و نظارت» آغاز شد و جنگ مغلوبه شد. کار به جاهای باریک هم رسید و بالاخره بار دیگر راه‌حلی خاتمی‌وار پیدا کردند: هیئت حل اختلافی با حضور رئیس مجلس و رئیس جمهور به مسئله رسیدگی می‌کنند (۱۲ بهمن) و می‌گویند برای رعایت بند دال ماده ۲۶، همین کافی است که داوطلبان خود کتباً بنویسند «به اسلام و ولایت فقیه» «اعتقاد و التزام عملی» دارند. با این همه جنگ «اجرا» و «نظارت»

حکومت خاتمی و هواداران‌اش از آغاز «برپایی و تقویت جامعه مدنی» و «رجحان توسعه سیاسی بر توسعه اقتصادی» را از محورهای اصلی برنامه عمل خود دانسته‌اند و از برگزاری انتخابات و تشکیل شوراها به عنوان «تجلی حضور مردم در تصمیم‌گیری» و «باب گسترش مشارکت عمومی و واگذاری امور در حوزه‌های مختلف به مردم» سخن گفته‌اند (از سخنان عبدالله نوری وزیر کشور در ۱۳۷۶/۶/۱ به نقل از هاله باستانی، «بر شورا» چه گذشت: آیا باور نمی‌کنید که ارزشی پیدا کرده‌ایم... خرداد، ۱۳۷۷/۱۲/۱) اما با وجود چندین اصل صریح در قانون اساسی و چندین قانون پی در پی و وعده‌های مکرر، جمهوری اسلامی در طول بیش از ۱۸ سال از به اجرا درآوردن این بخش از قانون اسلامی خود سر باز زد و در این راه هرچه می‌توانست تعلل و کندی کرد. چرا که بسیاری از «خودی‌ها» و خاصه آنان که «راست سنتی» نام گرفته‌اند با شورا و «شورا بازی» که رنگ و بوی «آیت‌الله سرخ» (و یا به قول خمینی حجة الاسلام) طالقانی را به یادها می‌آورد یکسره مخالف‌اند و می‌گفتند در نظامی که بر پایه ولایت مطلقه فقیه استوار است و بر همگان وظیفه‌ای جز ذوب در ولایت نیست چنین تمهیداتی بیهوده و پُرزیان اگر نه اهریمنی است. این مقاومت‌ها و پایداری‌ها در یکی دو سال اخیر هم به چشم خورد و ظاهر کرد اما دولت جدید مصمم بود و از این رو پس از پست و بلندی‌های فراوان سرانجام، شش روز پس از انجام انتخابات خبرگان، در ۵ آبان ۱۳۷۷ وزارت کشور اطلاعیه‌ای منتشر کرد که انتخابات شوراها در ۷ اسفند انجام خواهد شد و ثبت نام داوطلبان نمایندگی هم از ۷ تا ۱۳ دی‌ماه صورت می‌گیرد. انتخابات باید در شهرها و در آبادی‌هایی که جمعیتی بیش از صد نفر دارند برگزار شود. همه کسانی که بیش از ۱۵ سال دارند از حق انتخاب کردن برخوردارند و انتخاب‌شوندگان باید بیش از ۲۵ سال داشته باشند و باسواد باشند و بیش از یک سال هم در حوزه انتخاباتی خود اقامت کرده باشند. و البته مصداق مواد ۲۴ و ۲۶ «قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراها اسلامی کشوری»

پس در این انتخابات علاوه بر خودی‌ها (جنبه مشارکت ایران اسلامی و ائتلاف گروه‌های خط‌امام که به عنوان «جبهه مدافعین دوم خرداد» معروفیت دارند)، حزب کارگزاران سازندگی ایران یا به قولی «جناح راست مدرن» که همان فن‌سالاران همکار و همراه فرسنگانی باشند، روحانیت مبارز و تشکل‌های همسو که به اصطلاح «جناح راست سنتی» را در برمی‌گیرد طیفی از غیرخودی‌ها و غیرحکومتی‌ها هم حضور و شرکت داشتند (داوطلبان مستقل و یا همراهان بازرگان و طالقانی یعنی آنچه حکومتیان طیف دینی - ملی می‌نامند).

در پایان مهلت ثبت‌نام (۱۳ دی‌ماه)، مسئولان وزارت کشور اعلام کردند که از آنجا که جمعیت ۳۱۷۶۸ آبادی از آبادی‌های کشور به صد نفر نمی‌رسد و در نتیجه انتخابات شوراها در این آبادی‌ها انجام نمی‌شود (جمعیت کل این آبادی‌ها ۱/۵۵۰ میلیون نفر برآورده شده است) و علاوه بر این در کم‌تر از ۵٪ روستاها هم تعداد داوطلبان نمایندگی به حد نصاب لازم نرسیدند که در آنها هم انتخابات برگزار نمی‌گردد. وزارت کشور اعلام کرد که انتخابات شوراها در روز ۷ اسفند در پایان مهلت ثبت‌نام داوطلبان (۱۳ دی‌ماه) در ۳۸۱۱۷ روستا و ۷۲۱ شهر و ۲۳ شهرک صورت می‌گیرد.

چند روزی که گذشت مسئولان دریافتند که در حدود ۳۰۰۰ آبادی دیگر هم تعداد داوطلبان نمایندگی به اندازه کافی نیست و پس در این آبادی‌ها هم انتخاباتی نمی‌تواند برگزار شود (که اگر جمعیت این آبادی‌ها را معادل جمعیت متوسط آبادی‌ها در سرشماری ۱۳۷۵ بدانیم یعنی هرکدام به طور متوسط ۳۳۸ نفر جمعیت داشته باشند کل جمعیت آنها ۱/۰۱۴ میلیون نفر می‌شود). به این ترتیب است که در روزهای نخست اسفندماه، مسئولان اعلام کردند که انتخابات در ۷۲۱ شهر، ۲۴ شهرک و ۳۴۳۰۳ روستا برگزار می‌شود (کیهان، ۱۳۷۷/۱۲/۲۶). در این انتخابات می‌بایست در سراسر کشور ۱۹۷ هزار نفر به عضویت شوراها برگزیده شوند (همانجا). در سراسر کشور ۳۳۷ هزار نفر خود را نامزد کردند که از این میان برخی منصرف شدند و برخی هم شرایط لازم انتخاب‌شدن را نداشتند و در نتیجه و در نهایت تعداد نامزدان به حدود ۲۹۷ هزار نفر کاهش یافت (همانجا):

انتخابات در روز ۷ اسفند برگزار شد و نتایج آن چند روزی بعد اعلام شد. و حتی برخلاف معمول جمهوری اسلامی، این بار وزارت کشور اطلاعات درباره چگونگی برگزاری انتخابات و خاصه تعداد آرای هریک از داوطلبان را با سعه صدر بیشتری انتشار داد.

در این انتخابات پیروزی از آن که بود؟ اگر به مطبوعات «راستی‌ها» توجه کنیم اجرائی با «بی‌قانونی‌ها» و «برخوردهای شدید جناحی خود» به «فشل کردن نظارت» موفق شد و «هرکس را هیئت نظارت رد کرد آنها با فضا سازی بر اساس تئوری فشار از پایین، چانه‌زدن در بالا آنها را در فهرست باقی گذاشتند و «هیئت نظارت [هم] نخواست کار انتخابات به بن‌بست برسد و هر جا که ممکن بود انتخابات به بن‌بست برسد و انجام نشود رعایت اهم را بر مهم ترجیح داد». (در پشت پرده انتخابات شوراها چه گذشت»، شما، ۱۰۴، ۱۲/۱۰/۱۳۷۷، ص ۳) و «تا آنجا که توانست جلوی بی‌قانونی‌ها را گرفت و چون زمان و حجم و فشار هم زیاد بود تن به مصلحت داد و قانون را در حد مصلحت رعایت کرد» («نتیجه انتخابات شوراها»، شما، ۱۰۴، ۱۲/۱۰/۱۳۷۷، ص ۵).

به این ترتیب است که انتخابات شوراها با «بی‌قانونی‌ها» و «انحصارطلبی‌های» «پیام دوم خردادی‌ها» همراه بود و آشکارا نشان داد که «دستگاه اجرائی که به دست طرفداران جامعه مدنی!! (به مفهوم خودشان) است» نتوانست به طور قانونی و صحیح عمل کند» («در پشت پرده انتخابات شوراها چه گذشت»، یاد شده). اما با همه این حرف و سخن‌های زهرآگین و زخم زبان‌های ناب «شما» که «پیروزی خط ولایت و فقاقت در انتخابات شوراها» را «بر ملت: مسلمانان ایران مبارک باد» می‌گوید! «شما» در اهمیت این رویداد می‌نویسد که «بدون شک فضای سیاسی کشور با این انتخابات وارد مرحله جدیدی می‌شود».

جناح‌های دیگر حکومتی جمهوری اسلامی نیز هرکدام به زبانی بر اهمیت این انتخابات تکیه کردند. مقامات وزارت کشور «برگزاری انتخابات را بزرگ‌ترین کار دولت خاتمی در دو سال گذشته» خواندند. داوری‌هایی از این نوع بر زبان دیگران هم فراوان رفته است. در میان نوشته‌های این سوی مرز هم کم نبوده‌اند کسانی که بر اهمیت این رویداد انگشت گذاشته‌اند چرا که «جشن مبارزه با استبداد مذهبی را یک گام به پیش رانده است» (اتحاد کار، شماره ۵۹، اسفند ۱۳۷۷).

نظری به این انتخابات و نتایج آن هم جنبه‌های تازه‌ای از صحنه سیاسی ایران و نبردهای حاضر در آن را آشکار می‌کند و هم از حدود امیدها و مخاطرات و شکنندگی‌ها و بن‌بست‌های آینده هشدار می‌دهد.

۱- مشارکت زنان در انتخابات

۷۲۲۴ نفر از کل داوطلبان نمایندگی (۲۹۷۲۲۴ نفر) در این انتخابات را زنان تشکیل

می‌دادند (سلام، ۱۳۷۷/۲/۴). شمار داوطلبان زن در استان تهران ۱۳۱۶ نفر بود (همانجا). شمار داوطلبان زن در روستاها ۲۴۲۲ نفر بود یعنی ۳۳/۵٪ کل زنان داوطلب. زنان داوطلب نمایندگی در حوزه انتخاباتی تهران بیش از ۹٪ کل داوطلبان زن و ۱۳/۶٪ داوطلبان شهرها را تشکیل می‌دادند. (سلام، ۲۶، دی). از توزیع جغرافیایی زنان داوطلب نمایندگی بیش از این چیزی نمی‌دانیم و در همین مختصر هم نکته‌های تأمل‌برانگیز از سویی ناچیزی نسبی حضور زنان است که از ۲/۴٪ کل داوطلبان نمایندگی بیشتر نیستند و از سوی دیگر حضور یک‌سوم از ایشان است در روستاها و مناطق روستایی. بیشتر اما سخن گفتن از معنا و جهت این مشارکت زنان، نیاز به اطلاعات دقیق‌تر و بیشتری دارد چرا که این مشارکتی است حاصل دو رشته عوامل متضاد: از سویی حضور زنان می‌تواند پوششی باشد برای حضور محافظه‌کاران و مخالفان واقعی آزادی زنان و از سوی دیگر و در موارد دیگر، این حضور می‌تواند بیانگر مبارزه زنان باشد برای حقوق برابر و علیه سیاست‌های تبعیض جنسی جمهوری اسلامی. آن حضور زینت‌المجالسی تحمیقی و تخدیری است و این یک اعتراضی رهایی‌بخش. تعیین این که در انتخابات شوراها وزنه و اهمیت هریک از این دو عامل چه بوده، با اطلاعات این نگارنده امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان به استناد عقل سلیم توجه داد که هر گردی گردو نیست و همچنان که تجربه عیان جمهوری اسلامی نشان می‌دهد هرکه ریش دارد بز نیست.

از زمان برگزاری انتخابات دوره پنجم مجلس ۱۳۷۵-۱۳۷۴ و ظهور غیرمنتظره زنانی که اینجا و آنجا داوطلب نمایندگی شدند و از آرای زنان هم برخوردار شدند و پس از آن هم حضور فعال زنان در انتخابات ریاست جمهوری و رای ایشان به آن یک از داوطلبان که سخنان سنجیده‌تری درباره زنان می‌گفت همه نیروهای سیاسی را به نحوی برانگیخت تا خود را حامی و پشتیبان راستین زنان معرفی کنند. اکنون با همه این اشک‌ها و لبخندها و بزرگداشت «مادران و خواهران»، زنان چه مقامی را در فهرست داوطلبان نمایندگی احزاب و گروه‌های مختلف به خود اختصاص داده‌اند؟

مع‌التاسف چنین اطلاعاتی تنها در مورد شهر تهران در اختیار ماست. اما با توجه به اینکه در این حوزه انتخاباتی، زنان حضور و نقش اجتماعی بیشتری دارند و پس می‌بایست توجه بیشتری را برانگیخته باشند و مقام بزرگ‌تری را در صورت داوطلبان نمایندگی احزاب به دست آورده باشند نظری به فهرست اسامی داوطلبان

نمایندگی احزاب می‌تواند آموزنده باشد.

بدیهی است که هیچ یک از چهار نیروی حاضر در صحنه مبارزه انتخاباتی سهم مساوی برای زنان و مردان در فهرست داوطلبان خود قائل نشده‌اند. از پانزده داوطلب لازم در فهرست روحانیت مبارز، دو داوطلب، در فهرست‌های جبهه دوم خرداد و کارگزاران سازندگی هرکدام سه داوطلب و در فهرست ملی - مذهبی (نهضت آزادی، جنبش مسلمانان مبارز و هواداران دیگر طالقانی...) چهار داوطلب زن وجود دارد. یعنی زنان ۱۳ تا ۲۶٪ داوطلبان نمایندگی را تشکیل می‌دهند. در صورتی هم که «جمعیت زنان جمهوری اسلامی ایران» عرضه داشته‌اند بازهم اکثریت داوطلبان مردان‌اند و شمار زنان از شش نفر تجاوز نمی‌کند (۴۰٪). برای جناح راست، زنان حدود ۱۰٪ مردان‌اند و برای جبهه دوم خردادی‌ها (۴۰٪). آیا می‌توان این نسبت‌ها را نشانه‌ای از اهمیتی دانست که هریک از این جناح‌های اسلامی برای زنان قائلند؟ اگر چنین باشد، باید گفت که برای «جناح راست» اهمیت زنان حدود ۱۰٪ اهمیت مردان است. برای جبهه دوم خردادی‌ها حدود ۲۰٪ و برای سنت متأثر از طالقانی و بازرگان حدود ۲۵٪. اگر زنان آن مبارزات را نکرده بودند و هر روز هم با تارمویی و فریادی و جسارتی دیگر مقاومت فعال و روزانه علیه نظام ولایت فقیه را پیگیر نشده بودند چه می‌شد؟ در هر حال «الرجال قوامون علی النساء» و خاصه در فهرست داوطلبان نمایندگی شوراها هم!

۲- میزان مشارکت

اکنون می‌توان از میزان مشارکت مردم در این انتخابات پرسید. برای پاسخ به این پرسش نخست باید مظنه‌ای از تعداد صاحبان حق رأی داشته باشیم. باتوجه به این که حداقل سن رأی‌دهندگان در جمهوری اسلامی ۱۵ سال تمام است بنابراین در این انتخابات همه کسانی که سن‌شان پانزده سال تمام و بیشتر بوده است می‌توانسته‌اند به پای صندوق‌های اخذ رأی بروند. شمار اینان را چگونه باید یافت؟ سازمان برنامه و بودجه جمعیت سال ۱۳۷۷ را ۶۱/۹ میلیون نفر برآورده کرده است.

همان طور که پیش از این هم اشاره شد انتخابات شوراها نه در آبادی‌هایی که کم‌تر از صد نفر جمعیت داشتند انجام شد (و جمعیت کل این آبادی‌ها ۱/۵۵ میلیون نفر بود) و نه در آبادی‌هایی بدون داوطلب کافی (و با جمعیت کل معادل ۱/۰۱۴ میلیون نفر) بنابراین مجموع این دو رقم را باید ۲/۵۶ میلیون از جمعیت کل ایران کنار بگذاریم تا رقم کل جمعیتی را به دست بیاوریم که با انتخابات شوراها ارتباطی

می‌یافته‌اند (۵۹/۳۴). اما از این رقم هم تنها کسانی می‌توانسته‌اند که پانزده سال و یا بیشتر داشته‌اند. این رقم را چگونه ارزیابی کنیم؟ در سرشماری مهر ۱۳۷۵ از کل جمعیت ایران ۶۰/۴۴٪ بیشتر از ۱۵ سال داشته‌اند و از آنجا که این نسبت در جمعیت‌هایی از نوع جمعیت ایران در فاصله‌های زمانی یکی دو سه ساله دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود و ثابت می‌ماند می‌توان پذیرفت که در اسفند ۱۳۷۷ هم جمعیت پانزده ساله و بیشتر ۶۰/۴۴٪ کل جمعیت ایران را تشکیل می‌داده‌اند. بر این اساس تعداد کل کسانی که در مناطقی که انتخابات شوراها برگزار شده است حق رأی داشته‌اند و می‌توانسته‌اند در انتخابات شرکت کنند معادل می‌شود با ۳۵/۸۶۵ میلیون نفر که از این عده ۲۳/۳۸۲ میلیون نفر در انتخابات شرکت کرده‌اند یعنی ۶۶/۰۳٪ صاحبان حق رأی. این رقم چندان با رقمی که مسئولان وزارت کشور محاسبه کرده‌اند تفاوت ندارد: (این مسئولان میزان مشارکت را در کل کشور ۶۴/۵٪ و در مناطق روستایی ۷۸٪ و در مناطق شهری ۵۷٪ ارزیابی کرده‌اند (سلام ۲۴ اسفند) معنای این ارقام چیست و تا کجا می‌توانند بی‌دغدغه خاطر پذیرفته شوند؟

معمول چنین است که در هیچ انتخاباتی و در هیچ کجای دنیا همه صاحبان حق رأی در انتخابات شرکت نمی‌جویند. ممتنعین وجود دارند و کسانی که به هر علت (سیاسی و غیرسیاسی) نتوانسته‌اند و یا نخواسته‌اند رأی بدهند. در کشور فرانسه که کشوری است با سابقه طولانی‌تری در زندگی دموکراتیک و برگزاری انتخابات، عدم شرکت در انتخابات چهره‌ای دارد از این قرار: در این کشور برای شرکت در انتخابات، هر شهروندی به کارت مخصوص انتخابات نیاز دارد و این کارت انتخاباتی را معمولاً شهرداری‌های هر حوزه انتخاباتی صادر می‌کنند. تحقیقات جامعه‌شناختی انتخابات نشان می‌دهد که در سال ۱۹۹۵، حدود ۹٪ از دارندگان حق رأی اساساً کارت انتخاباتی نگرفته بودند و علاوه بر این ۱۱٪ از دارندگان کارت انتخاباتی نیز از شرکت در انتخابات خودداری کرده بودند. به عبارت دیگر یک‌پنجم از صاحبان حق رأی در انتخابات شرکت نداشته‌اند (لوموند، ۱۹۹۵/۱۲/۳۱).

بابت قیاس و از باب مقایسه شاید ذکر شدنی باشد که در ترکیه، شرکت در انتخابات اجباری است و با این حال در انتخابات اخیر (۱۸ آوریل) میزان مشارکت از حدود ۹۰٪ تجاوز نکرده است و در انتخابات ریاست جمهوری الجزایر هم در ۱۵ آوریل تنها میزان

مشارکت ۶۰/۳٪ بود، گرچه یکی دو روزی پیش از آغاز رأی‌گیری، کلیه داوطلبان نمایندگی به استثناء یک نفر، به اعتراض کناره گرفتند!

در ایران پس از انقلاب، حاکمان همواره کوشش کرده‌اند که در هر انتخابات، میزان مشارکت مردم را بالا و بالاتر نشان دهند. آن سخن تاریخی نخست وزیر دولت موقت از یاد نرفتنی است که پیروزمندانه می‌گفت ۹۹/۵٪ مردم در فرزندم «جمهوری اسلامی و نه یک کلمه بیش و نه یک کلمه کم‌تر» ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ شرکت جسته‌اند آن هم با وجود تحریم نیروها و احزاب و سازمان‌های سیاسی مختلف! به گفته مقامات وزارت کشور، در آخرین انتخابات ریاست جمهوری میزان مشارکت ۸۸/۱٪ بوده است و در انتخابات مجلس خبرگان در آبان گذشته هم میزان مشارکت ۴۶/۳٪ بود یعنی حدود ۵۴٪ از صاحبان حق رأی در انتخابات شرکت نکردند و این رقم در حوزه انتخاباتی تهران به حدود ۶۰٪ هم رسید و البته این واقعیت مانع از آن نشد که مفسران کیهان این انتخابات «هفته گذشته خبرگان» را با انتخابات عمومی کنگره آمریکا «در هفته آینده» مقایسه کنند تا به این نتیجه برسند که نظام انتخاباتی رسمی ما از نظام انتخاباتی آن جهانخواران هم بهتر است و هم بهتر عمل می‌کند (پروفسور حمید مولانا «جامعه مدنی و انتخابات»، کیهان، ۷ آبان ۱۳۷۸).

در انتخابات اخیر شوراها، طبق اظهارات مسئولان، میزان مشارکت در استان‌های مختلف کشور تفاوت‌های چشمگیری داشته است. هرمزگان با ۲۹٪ ضعیف‌ترین میزان مشارکت را داشته است. ولی شاید مهم‌تر از این، وضع استان تهران است. در این استان به استثنای شهر تهران میزان مشارکت حدود ۳۷٪ بوده است. این میزان در شهر تهران از این هم کم‌تر بوده است: در این حوزه انتخاباتی تنها حدود یک سوم صاحبان حق رأی پای صندوق‌های رأی رفته‌اند.

از آن سوی دیگر در سه استان کهگیلویه و بویراحمد، ایلام و چهارمحال بختیاری به ترتیب ۹۳٪، ۹۰٪ و ۸۲٪ از صاحبان حق رأی در انتخابات شرکت داشته‌اند (کیهان ۱۹ اسفند ۷۷) روشن نیست که چنین ارقامی حاصل شور و شوقی خاص و استثنايي است یا از «خوشکاری» مسئولان نشانه‌ای می‌دهد. چه بسا از قدرت بافت عشیره‌ای در روابط و ساخت‌های اجتماعی آن مناطق حکایت می‌کند که در این صورت ما با نوعی مشارکت قبیله‌ای روبرو هستیم. در هر حال اگر به نسبت میان رأی‌دهندگان و صاحبان حق رأی نظر کنیم به طور کلی می‌بینیم که در استان‌هایی که در صد

شهرنشینی پایین بوده است، درصد مشارکت قوت داشته است. اما اگر بخواهیم در این زمینه‌ها نتیجه‌گیری دقیق‌تری کنیم باید اطلاعات بیشتری داشته باشیم و به اطلاعات استانی اکتفا نکنیم. با اطلاعات کنونی فقط می‌توان شگفت‌زده شد و به پرسش‌انگیزی وضع اشاره کرد. همین و بس.

۳- چگونه برگزاری و اعتراضات

اینجا و آنجا البته به روند برگزاری انتخابات اعتراض شد و از جمله دز قم کار بالا گرفت. اینجا معترضان می‌گفتند که دست‌کم آراء ۱۰ صندوق باید بازشماری شود چرا که مسئولان انتخابات «تمایل به جناحی خاص بوده‌اند و می‌خواستند وانمود کنند که حوزه علمیه قم و مردم این شهر توجه لازم را به رئیس‌جمهور ندارند» (خرداد، ۱۳۷۷/۱۲/۲۲). در این استان میزان مشارکت مردم در انتخابات بسیار پایین بوده است (۵۰٪) (کیهان، ۱۹ اسفند ۱۳۷۷) و این از مردم آن چنان دیاری بسیار شگفت‌انگیز است. پس عرق دینی ایشان به کجا رفته بوده است؟ در استان قم هیچ‌یک از هواداران خاتمی از صندوق سر بر نیاورده است و از آن نه نفری که انتخاب شده‌اند هشت تن به جناح راست تعلق دارند و آن یک تن دیگر هم از منفردان است. در شهر قم هم با کثرت تعداد داوطلبان نمایندگی روبرو هستیم: ۳۰۰ نفر که نفر نخست ایشان با ۱۳/۲٪ آراء (۵۱۷۸۳ رأی) انتخاب شده است. البته جناح راست هم از خلاف‌کاری‌های دولتیان فغان دارد و فریاد دادخواهی به آسمان برآورده است. «شما» ناشر افکار جمعیت مؤتلفه اسلامی درباره انتخابات تهران نوشت «به بهانه کامپیوتری کردن شمارش [آراء] نظارت و ناظرین را فیشل کردند تا مقاصد جناحی به ویژه در تهران حاصل شود» (شما، ۱۵ اسفند ۱۳۷۷، ص ۳). همین جمعیت از زبان دبیرکل خود اعلام کرد که «در جاهایی که انتخابات سالم برگزار شده و امانت رأی مردم حفظ شده ما به نتایج مطلوبی رسیده‌ایم» (شما، ۱۹ اسفند ۱۳۷۷، ص ۳).

دیگرانی هم هستند که بر صحت انتخابات تکیه می‌کنند و می‌گویند که اساساً هیچ جناحی آنچنان آمادگی نداشت که بتواند در همه حوزه‌ها حاضر باشد و در همه جا «لیستی» عرضه کند و همین هم خود راه را بر حضور کاندیداهای مستقل و منفرد باز می‌گذاشت و به محلی‌ها امکان دخالت می‌داد و هم از صحت و مردمی بودن انتخابات نشانه‌ای بود. البته اینان چنین فرض می‌کنند که «دستکاری» و تقلب فقط می‌تواند از جانب جناح‌های حاکم صورت گرفته باشد درحالی که کاندیداهای محلی هم ممکن

است چنین کرده باشند.

| تعداد رأی | تعداد کاندیدها |
|-----------------|----------------|
| بیش از ۵۰۰ هزار | ۱ |
| ۴۰۰ - ۳۰۰ | ۶ |
| " ۳۰۰ - ۲۰۰ | ۷ |
| " ۲۰۰ - ۱۰۰ | ۲۲ |
| " ۱۰۰ - ۵۰ | ۶ |
| " ۵۰ - ۱۰ | ۲۹ |
| " ۱۰ - ۵ | ۳۹ |
| " ۵ - ۴ | ۱۸ |
| " ۴ - ۳ | ۶۰ |
| " ۳ - ۲ | ۱۶۰ |
| " ۲ - ۱ | ۶۹۱ |
| ۱۰۰۰ - ۵۰۰ | ۱۱۷۵ |
| ۵۰۰ - ۳۰۰ | ۷۸۰ |
| کم‌تر از ۳۰۰ | ۹۷۴ |
| کل | ۳۹۶۸ |

جدول (۱): تهران (اسفند ۱۳۷۷)، توزیع کاندیدها برحسب تعداد رأی

۴- انتخابات در تهران: مشخصات کلی

در تهران چه گذشته است؟

الف: پیش از این به نخستین خصیصه انتخابات شوراهای استان تهران و شهر تهران اشاره کردیم: عدم استقبال مردمان از این انتخابات. بدین ترتیب است که بیش از دوسوم صاحبان حق رأی از شرکت در این انتخابات سر باز زده‌اند. در حالی که همچنان که دیدیم میزان مشارکت در سراسر کشور به ۶۲٪ می‌رسد. این رقم در استان تهران (به استثنای شهر تهران) ۳۷٪ و در شهر تهران ۳۳٪ است (کیهان، ۱۹ اسفند ۱۳۷۷). یعنی حدود دوسوم از صاحبان حق رأی از رفتن به پای صندوق‌های رأی خودداری کرده‌اند و این میزان از عدم مشارکت، نه تنها نشانه‌ای از سلامت هیچ نظام سیاسی نمی‌تواند باشد بلکه از بحران سیاسی ژرفی پرده برمی‌دارد. نگاهی به نتایج انتخابات در شهر تهران ابعاد دیگری از این پدیده را در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد. فرمانداری تهران با اقدامی که در تاریخ جمهوری اسلامی بی‌سابقه است فهرست کامل کلیه دارندگان رأی در حوزه انتخاباتی شهر تهران (شامل شهر ری و شمیرانات) را به صورت آگهی در یکی از روزنامه‌های عصر تهران انتشار داد (نگ: اطلاعات، ۱۳۷۷/۱۲/۱۸). مطابق این فهرست،

تعداد کل کاندیداهای نمایندگی در حوزه انتخاباتی تهران ۳۹۶۸ نفر بوده است. در این حوزه انتخابات ۲۶۶۳ شعبه اخذ رأی وجود داشته است و تعداد کل شرکت‌کنندگان در انتخابات ۱/۴۸۰/۲۷۵ نفر بوده است. در این انتخابات عبدالله نوری با ۵۸۸۶۳۳ رأی (۳۹/۸٪ رأی‌دهندگان) مقام نخست را به دست آورد و سعید حجاریان با ۳۸۶۰۶۹ رأی و جمیله کدیور با ۳۶۹۶۶۲ رأی در مقام‌های دوم و سوم قرار گرفتند. جدول زیر توزیع کاندیدها برحسب تعداد آراء به دست آمده را نشان می‌دهد:

ب: دومین خصیصه انتخابات شوراهای شهر تهران را باید در این واقعیت دید که هیچ‌یک از کاندیدها با استقبال آنچنانی تهران‌نشینان روبرو نگشته است. یک‌سوم از رأی‌دهندگان به عبدالله نوری رأی داده‌اند و اگر بخواهیم واقع‌بینانه‌تر رفتار کنیم باید بگوییم که حدود ۱۴٪ از کل صاحبان حق رأی در حوزه انتخاباتی تهران (۴/۵ میلیون نفر) به عبدالله نوری رأی داده‌اند. و اگر همین استدلال را در مورد آخرین نماینده انتخاب‌شده (غرضی) به کار ببندیم می‌بینیم که فقط حدود ۱۲٪ رأی‌دهندگان به او رأی داده‌اند. یعنی حدود نیم درصد کل صاحبان حق رأی در حوزه انتخاباتی تهران. به عبارت دیگر در انتخاباتی که در شهری برگزار شده است که در آن شماره کل صاحبان حق رأی بیش از چهار میلیون نفر بوده است، کاندیدها حداکثر با ۳۳٪ و حداقل با ۱۲٪ رأی شرکت‌کنندگان در انتخابات به پیروزی رسیده‌اند. چنین ارقامی آن افسانه «پایگاه وسیع توده‌ای جمهوری اسلامی» را سخت به مؤاخذه می‌کشد.

ج: سومین خصیصه این انتخابات پراکندگی فراوان آراء است. ارقام فوق نشان می‌دهد که نیمی از کل کاندیدها (۳۹۶۸ نفر)، کم‌تر از ۵۵۱ رأی داشته‌اند. تعداد کل کاندیدهایی که در این انتخابات کم‌تر از ۵۰۰۰ رأی آورده‌اند ۳۸۵۸ نفر بوده است. که از آن میان ۱۷۵۴ نفر کم‌تر از ۵۰۰ رأی آورده‌اند. در این فهرست ۳۹۶۸ نفری، سه کاندید آخر، به ترتیب ۱۲ و ۱۱ و ۸ رأی داشته‌اند. پیش از آنها غلامعلی فرزند امامقلی است که ۲۹ رأی آورده است. و اسامی پدران چه نیکوست! پس از فرزند امامقلی با ۲۹ رأی، فرزند ماشاءالله است با ۱۲ رأی که البته با هزار ماشاءالله می‌رسد. و پس از او فرزند سیف‌الله است با ۱۱ رأی. و آخرین و نه کم‌ترین، نادر است فرزند مهدی ۸ رأی. که این زود آمده است و اگر نه شکست نخورده است. و آن نادر ۸ رأی ما هم که روشن نیست کیست؟ دنیا را چه می‌بیند؟ و با آن ۸ رأی به فتح هندوستان می‌رود یا از آن فتح‌الفتوح

۵- انتخابات تهران: چهره‌هایی از

داوطلبان

از این خیل انبوه داوطلبان نمایندگی شورای شهر تهران چه می‌دانیم؟
نگاهی به آگهی‌های تبلیغاتی نشان می‌دهد که بسیاری از داوطلبانی که بر هویت عرفی خود تکیه می‌کنند، این یک به یاد آن ترانه می‌افتد و در معرفی خود می‌نویسد «من مرد تنهای شیم» تا ارگان حزب‌الله شگفت‌زده بیرسد کار شوراها را اسلامی به شب و تنهایی چه ارتباط دارد! آن یک هویت خود را در این شعر سهراب سپهری می‌جوید که «چشم‌ها را باید شست / جور دیگر باید دید» و آن خانم هم می‌نویسد که «نوبت کهنه‌فروشان درگذشت / نوفروشانیم و این بازار ماست». اشاره‌ها به جدایی است و تکیه‌ها به دیگر بودن. فریاد که من «خودی» نیستم و از این هم شرمگینی و شرمساری ندارم. اما در چنین شهر بزرگی و چنین انتخاباتی، اینان امید پیروزی داشته‌اند؟ در تهران ۷۶۷ تن از کاندیداها کم‌تر از ۲۵۸ رأی آورده‌اند. پس امید و انگیزه اینان چه بوده؟ انگیزه آن انتخاب‌کنندگان که به ایشان رأی داده‌اند چه بوده؟ شوخی و بازی؟ تکیه بر هویت غیرخودی؟ میل شدید به مشارکت و سهم‌گیری در زندگی سیاسی؟ و بالاخره بی‌اعتمادی به نهادها و احزاب سیاسی حاضر و مجاز یعنی به «خودی‌ها»؟ اینان، چه رأی‌دهندگان و چه داوطلبان، گروه عظیم کسانی را تشکیل می‌دهند که نه به «لیست‌های رسمی» اعتمادی دارند و نه «نیروهای خودی» (از خامنه‌ای تا خاتمی) را شایسته نمایندگی خود می‌بینند. پس این پدیده از انزوای قدرت سیاسی حکایت می‌کند. وفور کاندیداها در شهرهای بزرگ همراه است با فقدان داوطلبان کافی برای نمایندگی در حدود ۳ هزار از آبادی‌های کوچک. آن فراوانی و این کمیابی دو روی یک سکه‌اند: سکه قلب «مشارکت» در نظام آپارتایدی چون نظام جمهوری اسلامی!

گروه دیگری از این داوطلبان کثیر و فراوان را کسانی تشکیل می‌دهند که خود را از خادمان جمهوری اسلامی می‌دانند و برآنچه کرده‌اند هم افتخار می‌کنند. برخی از ایشان به صورت منفرد در انتخابات شرکت کرده‌اند، همچون آن کسی که حتی «ده فرمان» هم نوشته است و در روزنامه هم آگهی کرده است که «جهت اطلاع از مفاد «ده فرمان» و آشنایی کامل با سوابق و دیدگاه‌ها لطفاً به بروشورهای تبلیغاتی توجه فرمایید» (سلام، ۱۳۳۷/۱۲/۴). این «محقق و

پژوهشگر، مدرس و حقوقدان با ۲۰ سال سابقه اجرایی در مسئولیت‌های گوناگون» که «روزنامه‌نگار و نویسنده» هم هست از «مدیریت خادمانه، پروژه‌های عالمانه، عوارض عادلانه» و «زندگی شرافتمندانه» صحبت می‌کند و «تلاشی در جهت رسیدن به تهرانی پاکیزه، بانشاط، مرفه و آمیخته به عدالت و معنویت» را «انگیزه عضویت» (?) خود می‌داند! نویسنده «ده فرمان» در انتخابات، ۲۸۵۸ رأی آورده است.

علاوه بر این داوطلبان منفرد، لیست‌های گوناگون هم هستند. لیست‌های تلیقی مثل لیست «جمعیت زنان جمهوری اسلامی» که «شوراهای اسلامی» را آرمان امام، تأکید رهبری، برنامه خاتمی و مشارکت مردمی می‌داند و در نتیجه لیستی از پانزده نام فراهم کرده است: شش نفر از طرفداران خاتمی و دو نفر از روحانیت مبارز و بقیه هم آدم‌های دیگر. هفت تن از اعضای این لیست را زنان تشکیل می‌دهند که دو تن ایشان کاندیداها لیست‌های دیگر هستند و از آن پنج تای دیگر، خانم پروانه منافی ۷۶۴۲ رأی آورده است و خانم منصوره شایسته ۶۳۴۵ رأی. در میان کاندیداها مستقل این لیست آقای بهنام امینی هم است با ۴۰۱۹ رأی. لیست پیرامون آقای غرضی هم هست با عنوان «ائتلاف کاندیدای نسل جوان و پیشگامان انقلاب» و با شعاری در سه مصدر از باب افتعال: «اعتماد، اعتدال، اقتدار» و همراه با این بیت: «دست در دست هم دهیم به مهر / مین خویشت را کنیم آباد!» (آریا، ۱۳۷۷/۱۲/۲).

لیست «ائتلاف کاندیدای نسل...»، از یازده نفر تشکیل شده و هریک از ایشان دو کلمه‌ای به اختصار در معرفی خود نوشته است. آقای غرضی: «وزیر نفت کابینه شهید رجایی، وزیر پست و تلگراف و تلفن کابینه مهندس موسوی و دوران سازندگی». و آن دیگران هم از «سر لیست» خود تبعیت کرده‌اند: «نماینده دوره چهارم مجلس شورای اسلامی»، «جوان‌ترین نماینده دوره چهارم مجلس شورای اسلامی»، «جامعه‌شناس»، «مدیر، مدبر، تحصیلکرده»، «دبیر-مردم‌شناس»، «دکتر داروساز»، «دانشجوی پزشکی» و بالاخره «دانشجوی علوم قرآنی» که بانویی است که جمال جسمانی را هم به کمال روحانی افزوده است و با این حال ۸۳۳ رأی آورده است. از این یازده تن، کم‌ترین تعداد رأی نصیب آن «مدیر مدبر تحصیلکرده» شده است: ۲۹۸ رأی. پنج نفر هم بین ۴۴۰ تا ۶۶۵ رأی آورده‌اند. دو نفر بیش از ۱۰۰۰ و یک نفر هم بیش از ۳۰۰۰. حساب جناب وزیر هم که از این حرف‌ها جداست چرا که او کاندید مشترک «روحانیت» و «سازندگی» هم هست (۱۹۲۲۱۱ رأی)، کمی بیش از آن

۲۱۱ رأی را باید حاصل این ائتلاف دانست. پس میان منفردین هم سیمای گوناگون به چشم می‌خورند. مهم اینکه همگی خود را از آن لیست‌های رسمی آنقدر دور می‌دانند که به شرکت در انتخابات تن در می‌دهند.

۶- تهران: قدرت نسبی «لیست‌ها»:

جناح بندی قدرت خودی‌ها.

دیدیم که در شهر تهران شماره داوطلبان نمایندگی ۳۹۶۸ نفر بود. جناح‌های حاکم در اساس داوطلبان خود را در سه لیست ۱۵ نفری (جبهه مشارکت، حزب کارگزاران سازندگی و روحانیت مبارز) عرضه کرده بودند علاوه بر این نخستین بار بود که پس از سال‌ها به پیروان و هواداران مهندس بازرگان و آیت‌الله طالقانی هم به عنوان مخالفان ملی - مذهبی اجازه حضور مستقل و معرفی داوطلبان نمایندگی را داده بودند. در هریک از این چهار لیست برخی اسامی مشترک وجود داشت که از ائتلاف با گروه‌های دیگر حکایت می‌کرد و برخی هم اسامی اختصاصی بود و منحصر به یک لیست. به این ترتیب بود که مجموع داوطلبان نمایندگی این چهار لیست به ۴۰ نفر می‌رسید. که ۲۹ نفر ایشان از سوی یک یا دو جناح از جناح‌های حاکم خودی‌ها به داوطلبی انتخاب شده بودند! ۳۹۳۹ کاندیدای دیگر بودند که اکثر ایشان بالاستقلال و بدون بهره‌گیری از حمایت جناح‌ها در انتخابات شرکت داشتند. این پدیده یعنی فزونی چشمگیر شمار داوطلبان نمایندگی تنها به تهران اختصاص ندارد و در شهرهای دیگر هم به چشم می‌خورد. برای انتخاب ۱۱ عضو شورای شهرهای شیراز و تبریز به ترتیب بیش از ۹۰۰ و بیش از ۳۰۰ نفر داوطلب نمایندگی شده بودند! (پیش از این به تعدد کاندیداها در قم نیز اشاره شد). شرکت در این انتخابات هم تنها بر آن داوطلبانی ممکن بود که از صافی‌های خودی‌ها گذشته باشند اما همچنان که نتایج سرتاسری نشان می‌دهد در این انتخابات نامزدهای غیرجناحی و مستقل ۵۴٪ آراء را به دست آورده‌اند و به عبارت دیگر تنها ۴۶٪ از رأی‌دهندگان به نامزدهای انتخاباتی یکی از سه لیست جبهه مشارکت، حزب کارگزاران سازندگی و ائتلاف سبز (جناح راست) رأی داده‌اند. «از مجموع این ۴۶٪ هم ائتلاف دوم خرداد ۳۴٪ و تشکل‌های همسو ۱۲٪ آراء را کسب کرده‌اند» («آرایش نیروهای اجتماعی و سیاسی در مدیریت شهرهای کشور»، نشاط، ۱۳۷۷/۱۲/۱۲).

البته رئیس هیئت مرکزی نظارت بر انتخابات شوراهای اسلامی کشور، علی

موحدی ساوجی، که به جناح راست تعلق دارد، فیلسوفانه سخن دیگری می‌گوید: به نظر من هیچ جناحی نمی‌تواند خود را پیروز در انتخابات شوراها بداند چرا که در شهرهای مختلف انتخاب‌شدگان متفاوت هستند و در مجموع ۳۰ تا ۴۰٪ افراد مستقل نیز در کشور رأی آورده‌اند. (پیشین)

خصلت پایدار ساختار سیاسی جمهوری اسلامی را باید در اعمال قدرت سیاسی توسط خودی‌ها دانست. در همان روزها و هفته‌های نخست دولت موقت، مهندس بازرگان از «انحصارطلبی» برخی سخن می‌گفت و گنایه می‌کرد. آن «برخی»، همین نیروهای خودی امروز هستند که آن روز راه و کار خود را می‌دانستند و در پناه خمینی ماندند تا دست در دست هم، رقیبان را یکسره به نیستی و نابودی کشانند و خود به تنهایی بر اریکه قدرت نشینند. نخستین بار بر اساس مطالعه و تحلیل نتایج انتخابات تهران برای پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی بود که برخی ناظران بر این نکته انگشت گذاردند که در این انتخابات جناح‌های حاکم در مجموع حدود ۳۶٪ از رأی دارندگان حق رأی را به خود اختصاص داده‌اند و ۶۴٪ دیگر دارندگان حق رأی یا از شرکت در انتخابات خودداری کرده‌اند و یا اگر رأی سفید نداده باشند به داوطلبان دیگری رأی داده‌اند (محمد ملکی، «تحلیلی از انتخابات پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی در تهران»، ایران فردا، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۷۵، ص ۱۴). از همان آغاز کار جمهوری اسلامی، نوریسیدگان خود را «دیگر» و «برتر» می‌دانستند و جز خود را، مطیع و خاموش می‌خواستند. به یمن اطاعتی کورکورانه بود که این دیگران رخصت بقا و ماندن یافته بودند. در نظر حاکمان اسلامی، واقعیت اجتماعی، واقعیتی دویخشی است: از سویی گروه اندک اما رستگار حاکمان و عاملان ایشان‌اند و از سوی دیگر خیل عظیم دیگران که همواره در مظان گمراهی و تباهی‌اند و هر زمان می‌توانند فنا و نابودی حاکمان را موجب شوند. صاحب‌نظران نظام حاکم خود چنین پیش‌دویخشی را پذیرفته‌اند و آن بحث نیروهای «خودی» و «غیرخودی» چیزی جز بیان این واقعیت نیست.

خمینی خواهان، آن زمان که دشمنان از صحنه به دور رانده شدند، تفاوت‌ها و اختلاف‌های خود را به یاد آوردند. برخی امام را می‌خواستند چرا که به دیده ایشان وی چشمه جوشان ولایت و حقانیت بود و بر پیروان راستین بود که خود را در این چشمه جوشان ولایت، ذوب و مذاب و جاری و محو بخوانند. آن دیگران از «خط‌امام» می‌گفتند یعنی اهمیت

کار را در عمل‌ها و عملکردها و سیاست‌ها می‌دیدند و نه در شخص و فرد و شخصیت. اختلاف میان «خودی‌ها» از اینجا آغاز می‌شد تا به مسائل کلیدی و پُراهمیتی چون مالکیت و نقش دولت و حتی معنا و مفهوم دین و دین‌خواهی بینجامد. پس خودی‌ها یکدست و یکپارچه نبودند و بر دو گروه بزرگ منقسم می‌شدند: «جناح چپ» و «جناح راست». البته آقای رفسنجانی هم هست که می‌گوید هم از اینهایم و هم از آنها و دل در هر دو جا دارم.

اختلاف میان «خودی‌ها» از زمان خمینی آشکار شد و با گذشت زمان صراحت و حدت بیشتری گرفت. این چنین است که در دو سه سال اخیر، رویارویی خودی‌ها هر زمان با تندی و خشونت بیشتری همراه شده است. در این جدال میان خودی‌ها، دیگر هر سلاحی اباحت یافته است و هر ترفندی و حیله و مکرری از قباحات افتاده است. آنچه دیروز به دیده بسیاری «جنگ زرگری» ناشیانه‌ای می‌نمود اکنون خبر از اختلافاتی می‌دهد که به نقطه بازگشت‌ناپذیری رسیده است!

۷- همسانی جناح‌های خودی

در چنین وضعی، قدرت هریک از جناح‌های حاضر به چه میزان است؟ تحلیلگرانی که نتایج انتخابات مجلس شورای اسلامی در سراسر کشور را بررسی کرده‌اند نشان داده‌اند که «در مجموع کشور نامزدهای جناح [راست] به زحمت به ۱۵٪ جمعیت واجد شرایط کل کشور می‌رسد» («نه بزرگ»، ایران فردا، ۳۴، تیرماه ۱۳۷۶، ص ۵). باید گفت که در این زمینه، هم ارزیابی ناظران سیاسی و هم نتایج به دست آمده در رأی‌گیری‌ها حکایت از این واقعیت می‌کند که قدرت جناح‌های سیاسی همسان و همسنگ است و در این زمینه هیچ‌یک بر آن دیگری استیلا و چیرگی ندارد. «همسنگی» جناح‌ها را در رأی انتخاباتی آنها نیز می‌توانیم ببینیم و این نکته هر بار که آمارهای لازم انتشار یافته باشد به روشنی و صراحت به چشم می‌آید.

در هر انتخابات قدرت واقعی هر گروه را رأی آن داوطلبی نشان می‌دهد که از همه داوطلبان معرفی شده به وسیله این گروه رأی کم‌تری آورده است چرا که می‌توان بهتر پذیرفت که رأی‌دهندگان به او را سرسخت‌ترین و مقتدرترین و منضبط‌ترین پیروان یک «لیست انتخاباتی» تشکیل می‌دهند. درحالی که آن کس که از دیگر هم‌لیست‌های خود بیشتر رأی می‌آورد به احتمال زیاد و در واقعیت، علاوه بر رأی اعضای گروه خود، از رأی رأی‌دهندگان دیگر هم برخوردار شده است.

باتوجه به این اصل، می‌بینیم که در انتخابات مجلس پنجم تهران، رأی آخرین نفر لیست‌های انتخاباتی «جامعه روحانیت مبارز»، «کارگزاران سازندگی»، «دفاع از ارزش‌های انقلاب» و «اتلاف گروه‌های خط‌امام» تفاوت چندانی با یکدیگر نداشته است و هریک از ایشان حدود ۵٪ از آراء را به خود اختصاص داده‌اند و تنها رأی آخرین نفر لیست روحانیت مبارز است که به ۹٪ می‌رسد (یاد شده، جدول یک و دو). این همسانی چشمگیر، یکی از خصیصه‌های مشخص و پایدار صحنه سیاسی خودی‌هاست: خودی‌ها اقلیت جامعه را تشکیل می‌دهند و هر جناح خودی‌ها هم خود اقلیتی است از این اقلیت. حتی اگر «خودی‌ها» را معتقدان به «ولایت فقیه» بدانیم باید بگوئیم که در میان ائتلاف اسلامیان نیز در اقلیت‌اند: پس یک جناح اقلیتی است از «خودی‌ها» که خود اقلیتی است از اسلام‌خواهان شرع‌پذیر که اقلیتی هستند در جامعه‌ای که عرف و عرف رفتاری بخش بزرگ آن را در برگرفته است.

این اقلیت در اقلیت را در نتایج انتخابات شوراها در تهران هم باز می‌یابیم. اگر این بار هم بپذیریم که تعداد واقعی رأی‌دهندگان به هر «لیست» بیشتر به شماره کسانی نزدیک است که کم‌ترین رأی را در میان داوطلبان نمایندگی آن لیست به دست آورده‌اند باز هم می‌بینیم که مجموع سه لیست «خودی» به حدود ۲۵٪ رأی‌دهندگان (یا به حدود ۹٪ دارندگان حق رأی) می‌رسد. (جبهه مشارکت ۱۲/۳٪، کارگزاران سازندگی ۴/۷٪ و روحانیت مبارز ۷/۸٪). اگر همین روش را در مورد سه نفر و یا پنج نفر آخرین هر لیست هم اعمال کنیم باز هم چندان از نتیجه پیشین دور نمی‌شویم چرا که مجموع آراء سه لیست در حالت اول ۲۷٪ و در حالت دوم ۳۳٪ است یعنی باز هم برحسب مورد ۷۳٪ یا ۶۷٪ رأی‌دهندگان به «غیر خودی‌ها» رأی داده‌اند. اگر در بررسی خود پیش‌تر برویم و تنها به وضع آن یک از کاندیداهای انحصاری هر لیست توجه کنیم که در لیست خود بیش از همه کاندیداهای انحصاری دیگر رأی آورده است تفاوت چندان چشمگیری میان موقعیت جناح‌های خودی نمی‌بینیم چرا که هیچ کدام نیست که با دیگران فاصله زیادی داشته باشد. اینجا هم سیطره‌ای به چشم نمی‌خورد و از «جاذبه» «خاتمی» هم خبری نمی‌رسد (همچنان که ارقام جدول ۲ نشان می‌دهد رأی سرلیست خودی‌ها به ترتیب چنین است: جبهه مشارکت: ۲۱۰ هزار، روحانیت مبارز: ۱۶۵ هزار و حزب کارگزاران: ۱۱۱ هزار) و رأی جبهه دوم خردادی‌ها تنها ۳۰٪ از رأی جبهه راست بیشتر است.

| کاندیدای اختصاصی لیست | جبهه مشارکت | کارگزاران سازندگی | روحانیت مبارز |
|----------------------------------|-------------|-------------------|---------------|
| با بیشترین تعداد رأی | ۲۱۰۳۰۳ | ۱۱۰۹۶۵ | ۱۶۵۲۱۷ |
| با کمترین تعداد رأی | ۱۷۶۵۶۶ | ۶۸۹۹۶ | ۱۱۵۹۷۲ |
| تعداد آرا نسبت به کل رأی دهندگان | ٪۱۲/۳ | ٪۴/۷۶ | ٪۷/۸ |
| تعداد آرا نسبت به صاحبان حق رأی | ٪۴/۴ | ٪۱/۷ | ٪۲/۹ |

جدول (۲): حد اکثر و حد اقل آرای کاندیداهای اختصاصی هر لیست.

۸ - انزوای قدرت سیاسی: خودی‌ها در

اقلیت اند.

درس بزرگ این رأی‌گیری هم تکرار و تأیید همان نکته‌ای است که پیش از این هم ناظران و تحلیلگران سیاسی به آن اشاره کرده‌اند: خودی‌ها در اقلیت‌اند. اینکه از نیرویی فراگیر برخوردارند افسانه‌ای بیش نیست. خودی‌ها در محاصره خیل عظیم «غیرخودی‌ها» هستند. این بار، در انتخابات شوراها در تهران از هر چهار رأی‌دهنده تنها یک نفر به کاندیداهای ایشان رأی داده است و به عبارت دیگر کم‌تر از ۱۰٪ از صاحبان حق رأی را هواداران ایشان تشکیل می‌دهد. این، مجموع قدرت و توان خودی‌هاست: حدود ۱۰٪. و قدرت هیچ‌یک از جناح‌های خودی هم از قدرت آن دیگری بیشتر و فراوان‌تر نیست تا بتواند به تنهایی حکومت کند و بی‌باری آن دیگران حکم براند. همه جناح‌ها قدرتی همسان و همسنگ دارند. آن محدودیت نیرو و این توازن قوا، از خصایص پایدار بافت قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی است. این بافت قدرت سیاسی از انزوای قدرت و شکنندگی نظام سیاسی حکایت می‌کند و تنها با دست یازیدن به خشونت و سرکوب پیگیر است که چنین قدرتی می‌تواند دوام بیاورد آن هم در صورتی که میان جناح‌های گوناگون خودی‌ها بر سر چنین سیاستی اتفاق نظر وجود داشته باشد. از آغاز چنین بوده هرچند که اکنون دیگر چندی است که همه قرائن و امارات چنین حکم می‌کند که دیگر چنین نمی‌تواند باشد. در وضعی که تعادل و توازن قوا میان جناح‌ها برقرار است و هیچ‌کدام بر آن دیگری تفوق و سیطره ندارد تا بتواند به تنهایی حکومت کند خروج از بحران نظام سیاسی یا در صورتی ممکن می‌شود که جناح‌های «خودی» با هم به کنار آیند و دسته‌جمعی حکومت خود را ادامه دهند (و این راه‌حل ناممکن است چرا که اکنون مدت‌هاست که دیگر اختلافات میان «خودی‌ها» از نقطه غیرقابل بازگشت گذشته است) و یا اینکه یکی از جناح‌ها بتواند از نیروی

«غیرخودی‌ها» یاری بگیرد و از این طریق خود را قدرت بخشد تا تفوق گیرد (و این همان راهی است که رفسنجانی و «کارگزاران‌اش» در آن قدم گذاشتند و اکنون نیز خاتمی آگاهانه‌تر و جسورانه‌تر در آن گام برمی‌دارد). به این ترتیب است که «غیرخودی‌ها» به عامل و ضامن پیروزی «خودی‌ها» تبدیل می‌شوند. و این همان پدیده‌ای است که با ظهور «مستقل‌ها»، اینجا و آنجا، در انتخابات دور اول مجلس پنجم عیان شد و وحشت شکست را در دل جناح راست انداخت و بعد هم پیروزی غیرمنتظر خاتمی (که این فراست و روشن‌بینی را داشت که گفتار سیاسی متفاوتی را تدوین کند که در همه احوالات، گفتار سیاسی متداول و معمول جمهوری اسلامی ولایت فقیه را به یادها نیاورد) در خرداد ۱۳۷۶ تأمین کرد. اکثریت عظیم آن شرکت‌کنندگان در انتخابات ریاست جمهوری را «غیرخودی‌ها» تشکیل می‌دادند که با رأی خود، آقای خاتمی را به پیروزی رساندند (با بیش از ۶۹٪ آراء). هیچ دلیلی در دست نیست که نپذیریم که در آن انتخابات هم مجموع آراء خودی‌ها در واقعیت خود، از ۳۰-۲۵٪ کل آراء تجاوز می‌کرده است.

اما آنچه به موقعیت جناح راست استحکام بیشتری می‌بخشد این است که اهرم‌های اصلی قدرت را در دست دارد و با اینکه «در افکار عمومی در اقلیت» است «در مجلس و در بخش‌های زیادی از حاکمیت در اکثریت است» (علی صالح‌آبادی، «انتخابات شوراها و چند نکته»، خرداد، ۱۳۷۷/۱۲/۲۲). و این وضع سال‌هاست که دوام دارد: در مبارزات انتخاباتی مجلس چهارم (اسفند ۷۰ - فروردین ۱۳۷۱)، روزنامه سلام «جامعه روحانیت مبارز» را یک «حزب تمام» خواند چرا که همه ویژگی‌های یک حزب کهنه‌کار را دارد. هم مدرسه کادرسازی («جامعه الصادق») و هم بازوی مسلح («جمعیت مؤتلفه اسلامی»)، هم شعبه تبلیغ و ترویج («جامعه وعاظ تهران») و هم شعبه تدارکات («جامعه انجمن‌های اسلامی اصناف و بازار») و هم البته ارگان‌های مطبوعاتی یومیه و

هفتگی خود («رسالت و...»). از آن زمان تاکنون، این موقعیت جناح راست انسجام و استحکام بیشتری هم یافته است. و این جناحیان نه تنها بنیادها را در دست دارند و قدرت‌گاه‌هایی چون آستان‌قدس رضوی را در چنگال، بلکه سال‌های سال بخش‌های مهمی از دستگاه اجرایی دولت و از جمله وزارت اطلاعات یعنی اهرم امنیتی و قتل و سرکوب نظام با همه سربازان گمنام امام‌اش را در اختیار داشته‌اند. چنین حریفانی به چند سخن نصیحت‌آمیز به کنار می‌روند و راه را بر «جامعه مدنی» می‌کشایند؟ البته که چنین نمی‌کنند بلکه با همه نیرو می‌کوشند تا از جمله با توسل به زور و فشار و قتل و خشونت هر نوع ائتلاف محتمل رقیبان با غیرخودی‌ها را ناممکن گردانند.

۹ - انتخابات شوراها: الگوی نجات رژیم.

در چنین وضعی، انتخابات شوراها چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ هواداران خاتمی انتخابات شوراها را گام بزرگی در راه تحقق «توسعه سیاسی» در جمهوری اسلامی می‌دانند. این چنین است که در بررسی «کارنامه دوساله اصلاحات دولت خاتمی»، نشاط می‌نویسد: «یک نمره خوب در کارنامه اصلاحات سیاسی دولت وجود دارد» که آن هم «برگزاری انتخابات شوراها» است. چرا که برگزاری این انتخابات «از هر منظری یک گام به پیش برای اصلاحات در ایران بود: هم از آن رو که یک نهاد مدنی تأسیس می‌شد و هم از آن رو که بخشی از نیروهای دموکرات به آن راه می‌یافتند.» («کارنامه دو سال اصلاحات دولت خاتمی»، نشاط، ۲ خرداد ۱۳۷۸).

با برگزاری یک انتخابات، یک نهاد مدنی تأسیس نمی‌شود. تأسیس چنین نهادهایی زمان می‌طلبد و با انگشت حضرت سلیمان و چراغ جادو از نیستی به هستی نمی‌آیند. اما برگزاری انتخابات مسی‌تواند صحنه زورآزمایی و هم‌آوردخواهی نیروهای سیاسی و اجتماعی باشد. به برخی نیروهای تازه رخصت ظهور

بخشد بی آنکه قواعد بازی تغییر آنچنانی یابد. از این نظر انتخابات شوراها می‌تواند به الگوی آرمانی عمل سیاسی تبدیل شود. اگر خاتمی و همراهان‌اش بتوانند به همین نحو، انتخابات مجلس شورای اسلامی را برگزار کنند به پیروزی بزرگی دست یافته‌اند: هم جمهوری اسلامی را از انزوا بیرون کشانده‌اند و هم نیروهای محافظه‌کار را تضعیف کرده‌اند و هم توانسته‌اند بی‌آنکه به نیروهای مخالف (مخالفان مذهبی - ملی، هواداران جبهه ملی همه نیروهای چپ و ترقی‌خواه و...) میدانی داده باشند موجب حضور و شرکت کاندیداهای مستقل را فراهم آورند.

چنین انتخاباتی، هم از حوزه نفوذ محدود مخالفان رژیم پرده برمی‌دارد و پس نشان می‌دهد که نظام از این سو با مخاطره‌ای مواجهه ندارد و هم تداوم نظام را ممکن می‌سازد. پس چنین انتخاباتی راه خروج از بن‌بست سیاسی رژیم است. تغییری بی‌آنکه تغییری باشد و یا تغییری در جهت نامنتظر.

چنین انتخاباتی آزمون دیگری می‌شود برای به نمایش گذاشتن نیروی تغییر و میزان پویایی نظام مستقر سیاسی. تا کجا می‌تواند انعطاف‌پذیرد و تا کجا به تغییر راه دهد؟ فراموش نکنیم که این نظام در انتخابات دوره پیشین مجلس، فقط چند هفته‌ای لازم داشت تا صف‌آرایی جدیدی را در میان نیروهای خودی به وجود آورد و «کارگزاران سازندگی» را از درون حاکمان روانه صحنه کارزار کند (در فاصله یکی دو هفته نیمه دوم دی‌ماه ۱۳۷۴. درباره پیدایش خلق‌الساعه «کارگزاران» نگاه کنید به محمد ارونقی: «بازی انتخابات»، چشم‌انداز، ۱۷ زمستان ۱۳۷۵، ص ۲۳-۲۱. درباره کارگزاران سازندگی نگاه کنید به محمد حسین عابدی: «معرفی جناح‌های سیاسی فعال در ایران: کارگزاران سازندگی ایران»، ایران جوان، ۱۰۱، ۳۱ تیر ۱۳۷۸، ص ۳۷-۳۴). همین نیروهای خودی در انتخابات ریاست جمهوری با کاندیدا کردن خاتمی از تغییرپذیری و انعطاف خود نشانه دیگری به دست دادند که از تصور و انتظار مخالفان گوناگون رژیم یکسره بیرون بود. اینان در مجموع پیش از هر انتخابات، تنها با صدور چند اعلامیه شرکت در انتخابات را تحریم کردند و پس از هر انتخابات هم بی‌آنکه بگویند که مردمان تا چه حد از آن سیاست تحریم پیروی کردند بیشتر اطلاعیه دادند تا انتخابات را حاصل تقلب و رأی‌سازی بدانند (آن اعلامیه ظفرنمون آن سازمان نظامی - سیاسی در خاطره‌ها هست که پس از انتخابات ریاست جمهوری به هفتاد و هشت زبان زنده و مرده و نیمه‌جان جهان اعلامیه داد که ایهاالناس بدانید

که خاتمی نه حدود ۲۰ میلیون که حدود چهار پنج میلیون بیشتر رأی نیاورده است. و این را منابع موقوت اطلاعاتی ما خبر داده‌اند و «باقیش همش نواره!») و با این نحوه عمل خود از توجه به قابلیت تغییر و انطباق‌پذیری (رژیم) غافل ماندند.

برگزاری انتخاباتی این چنین نسخه خاتمی‌گرایان است برای بیرون بردن نظام جمهوری اسلامی از انزوا و به انزوا کشاندن بیشتر و بیشتر مخالفان عرف‌اندیش و ترقی‌خواه. اینکه «اینان چه می‌گویند؟» پرسشی است که تاکنون پاسخی شایسته نیافته است. از سخنان تکراری درباره «سرنگونی» و از «لیسمان‌های» خاتمی‌جویانه هیچ مشکلی از نیروهای عرفی و ترقی‌خواه مخالف گشوده نمی‌گردد. اگر جمهوری اسلامی را پایدار نمی‌خواهند باید بیش از این و بهتر از این چاره کار بجویند و سخن امروز خود را بیابند و بر زبان آورند و به گوش‌ها رسانند. اینان اگر می‌خواهند فقط نظاره‌گر صحنه‌چینی‌های سیاست ایران نباشند و منفعلانه به نقطه اتکای حکومت بدل نشوند باید بر هویت مستقل و متفاوت خود تکیه کنند و با تکیه بر این استقلال و با توجه به آن «همسنگی» نیروهای حاکم، به حضور خود در صحنه سیاسی چهره فعال‌تری بدهند. که اگر چنین نکنند به همین دلخوش خواهند ماند که «... قاسم الجبارین» را با «... جان و خرد» جانشین کرده‌اند. و دیگر همین.

۱۰ - آینده شوراها:

آخرین نکته درباره نتایج عملی تشکیل شوراهاست. با این شوراها، آنچنان که می‌گویند نظام جمهوری اسلامی «دموکراتیزه» خواهد شد و استبداد و خودکامگی در صحنه سیاست ایران ضعف و زبونی خواهد گرفت؟ پاسخ مثبت به چنین پرسش‌هایی می‌تواند گواهی بر ساده‌اندیشی باشد.

نظام خودکامه که مشارکت بر نمی‌دارد. پس سرخوردگی را در انتظار بمانیم. در کثیرالاضلاع متغیرالاضلاع قدرت، شوراها چه مقامی دارند؟ امام‌جمعه، رهبری، دستگاه اطلاعات، فرماندار و استاندار و بعد هم قدرت‌های فراقانونی چه نفس‌کشی برای شوراها می‌گذارند که خودی نشان دهند و نفسی بکشند بی‌اینکه به ولایت و دین و دنیا و امنیت و قدرت مرکزی «خدشه‌ای» وارد آید؟ شورای جدی و شایسته با این نظام ولایت فقیه خوانایی ندارد. شورای زینتی هم از تبار شوراهای اسلامی در مؤسسات اداری و اقتصادی و آموزشی که در عمل وسیله نظارت و سرکوب بودند با جامعه مدنی مناسبی ندارند. پس انتخابات شوراها را باید بیشتر یک مانور

سیاسی دانست و نه محور یک استراتژی سیاسی. به این ترتیب از شوراها می‌توان برای تضعیف حریفان بهره جست بی‌آنکه این امر به ایجاد و تسهیل مشارکت مردمان در حل و فصل امور بینجامد. شوراها نمی‌توانند نظامی مبتنی بر «خودی» و «غیرخودی» را با اصول ابتدایی دموکراسی آشنا کند. اما می‌تواند دموکراسی را در نظامی که هم‌اکنون با دموکراسی آشناست، تثبیت و تسجیل کند و شهروندان را به طریق تعیین سرنوشت خویش گسیل دارد. در نظام جمهوری اسلامی که بر اساس ولایت فقیه استوار است و در چنگ قدرت‌های آشکار و پنهان گرفتار، «شورا» محلی از اعراب ندارد. امام‌جمعه، سربازان گمنام امام‌زمان و سربازان با نام و نشان ولی‌فقیه در کنار بنیادهای آنچنانی و... همه باهم چه استقبال پُرشوری از «شوراها» خواهند کرد. بر اینهمه رؤسای محلی و بستگی‌های دویخشی طایفه‌ای و عشیرتی را هم باید افزود که در بسیاری از آبادی‌ها و شهرک‌ها و شهرها هنوز در تنظیم امور اجتماعی نقش مؤثری دارند. دعوی پایین محله‌ای‌ها و بالا محله‌ای‌ها و خودی‌ها و غیرخودی‌ها و رقابت ائمه جماعت و ترکازی سربازان گمنام امام «عج» و آن بنیاد جانبازان و این آستان‌قدس و بعد هم شوراها! که چه صحرای محشری خواهد شد! و رقصی چنین میانه میدانم آرزوست!

این شوراها می‌تواند به سرنوشت انجمن‌های شهری سال‌های پنجاه رژیم پیشین دچار شوند. یادتان باشد که در آن زمان هم، در آغاز موجی از شور و علاقه بود. برخی از مسئولان می‌گفتند که دولتیان در انتخابات دخالتی نکردند. انجمن‌هایی انتخاب شدند و زنانی هم به ریاست انجمن شهر برگزیدند. اما پس از زمانی متخیان دیدند که بدون اجازه مرکز و ساواک و فرماندار و استاندار و رؤسای ادارات نفس نمی‌توان کشید. و پس برای آنکه بیش از این در نظر همشهریان به بی‌عملی متهم نشوند و اعتبار و حیثیت خود را در میان همشهریان و آشنایان از دست ندهند راه استعفا و کناره‌گیری را در پیش گرفتند و شهروندان هم دیگر رغبتی به کار و روزگار انجمن شهر نداشتند. در آخرین انتخابات انجمن شهر در تبریز (۱۳۵۶) شماره شرکت‌کنندگان در آن شهر نیم‌میلیونی به چند هزار نفر هم نمی‌رسید. در تهران در انتخابات میان‌دوره‌ای انجمن شهر، در همان ایام، یکی دوهزار نفر بیشتر رأی ندادند. انجمن شهر هم زینت‌المجالس استبداد آریامهری بود. چرا اکنون چنین نشود؟ ●

بهار - تابستان ۱۳۷۸

سخنی دیگر با هیئت دبیران موقت کانون نویسندگان ایران

محسن یلفانی

چنین وضعی آماده می‌داند.

با این توضیحات، به عنوان کسی که دو سه سالی از زندگی خود را صرف کانون کرده و هنوز هم به طریقی چوب آن را می‌خورد، گمان می‌کنم حق داشته باشم که بر اقدام اخیر هیئت دبیران موقت کانون انگشت بگذارم و مغایرت آن را با روح و سنت و سابقه کانون یادآوری کنم. و به تأکید بگویم که این اقدام قبل از هر چیز ناقض بند اول منشور کانون است که «آزادی اندیشه... در همه عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی بی‌هیچ حصر و استثنا» را حق همگان می‌داند. منشوری که هیئت دبیران موقت، یا حداقل برخی از اعضای آن، در تهیه آن شرکت داشته‌اند، و «به امضای بسیاری از نویسندگان ایران هم رسیده است» و حداقل تا برگزاری مجمع عمومی باید راهنمای عمل هیئت دبیران موقت باشد.

شاید کسانی باشند، و هستند، که این همه مته به خشخاش گذاشتن بر سر یک بیت راه، که می‌توان معنای متفاوتی هم از آن استنباط کرد، آن هم در فضایی تهدیدآمیز و آکنده از بیم و سوءظن جامعه ایران، زیاده‌روی یا خودنمایی بدانند. و چنین استدلال کنند که آوردن این بیت بر بالای اعلامیه‌های کانون، تأثیری بر ماهیت و اصالت آن نخواهد داشت و شاید هم پیشرفت کانون کار آن راه، به توجه به مقتضیات و «نرم»‌های کنونی جامعه ما آسان‌تر کند.

اما نکته این است که در مسیر زندگی افراد یا گروه‌ها یا جوامع، گاه تنها یک حرف چنان معنی و اهمیتی پیدا می‌کند که پذیرفتن یا نپذیرفتن آن تأثیری تعیین‌کننده بر سرنوشت آن فرد، یا گروه یا جامعه برجای می‌گذارد. تاریخ کوشش و مبارزه بشر در راه اثبات و تأمین حقوق و شأن انسانی سرشار از همین حرف‌ها و لحظه‌های تعیین‌کننده است. در جستجوی نمونه لازم نیست راه دوری برویم. کافی است آنچه را که در زندان‌های ایران در سال ۱۳۶۷ گذشت، به خاطر آوریم: هزاران جوان ایرانی، تنها به خاطر نپذیرفتن یک حرف از جان خود گذشتند و شأن و حیثیت انسانی خود را حفظ کردند.

امروزه کیست که نداند رسم کردن و اجباری کردن نام خدا به یکی از وسائل رایج و

اصول کانون نشان داده‌اند، در این سال‌های سخت و سیاه از پای ننشسته‌اند و سرانجام خواست تشکیل کانون را به واقعیت نزدیک کرده‌اند؟ مگر نه این است که آنها در برابر فشارها و تهدیدهای بی‌وقفه و مکرر تسلیم نشده‌اند و حتی قتل دو تن از نزدیک‌ترین همکاران‌شان در عزم آنها برای تشکیل کانون خللی ایجاد نکرده است؟ مگر نه این است که آنان در تنظیم متن جدید منشور کانون، روح و سنت و اصول آن را رعایت کرده و به تمامی به آرمان آن وفادار مانده‌اند؟ بسیار خوب. هم آنان، اینک به ما می‌گویند که چنین تشخیص داده‌اند که با این اقدام اخیر - آوردن نام خدا بر بالای بیانیه‌های کانون - بهتر و مؤثرتر می‌توانند کار خود را پیش ببرند و راه را برای رسیدن به خواست‌های کانون هموارتر کنند.

از سوی دیگر، مگر نه این است که ما خارجه‌نشینان، می‌پذیریم که باید خواست‌ها و انتظارات مان را نسبت به تحولات داخل کشور، با توانایی و تشخیص نیروهای داخلی تنظیم و توجیه کنیم و از زیاده‌خواهی‌هایی که امکانات خارج از کشور در برابرمان می‌نهد، پرهیزیم، و با طرح توقعات و انتظارات نایجا، که ربط و هماهنگی‌ای با شرایط و مقتضیات داخل کشور ندارند، باعث جدایی هرچه بیشتر خود از نیروهای داخلی نشویم و با پشتیبانی بی‌قید و شرط از هرچه در داخل می‌گذرد، تتمه حیثیت و آبروی خود را حفظ کنیم؟

کلنجار رفتن با این پرسش‌ها و بسیاری پرسش‌هایی دیگر که نهایتاً می‌توان بر همه آنها پاسخ مثبت داد، اما نمی‌تواند این حقیقت آشکار را به پوشاندن که «کانون نویسندگان ایران»، مدت‌هاست که به یکی از نموده‌های برجسته زندگی فرهنگی و سیاسی ما تبدیل شده، و بنابراین، هر ایرانی و به طور اخص، هر ایرانی اهل قلم و اهل فکر، حق دارد که نسبت به سرنوشت آن علاقه نشان دهد و نگرانی خود را ابراز کند. مسلماً خود اعضا و مسئولان کانون هم بیش از دیگران بر این علاقه و توجه عمومی آگاهی دارند و به خوبی می‌دانند که اقدامات و اظهار عقیده‌هایشان از گوشه و کنار و از جانب افسراد مختلف مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد و طبعاً خود را برای روبرو شدن با

چند سال پیش، در اوج کشتارهای الجزایر، در حالی که باندهای مسلح مسلمانان افراطی به مردم بی‌دفاع حمله می‌کردند و زن و مرد و پیر و جوان و کودکان و نوزادان را سر می‌بردند و شکم پاره می‌کردند، مطبوعات فرانسه چند روزی توجه خود را بر این موضوع متمرکز کردند و گزارش‌های فراوانی در این زمینه به چاپ رساندند و از جمله نامه‌های بسیاری از الجزایری‌ها را به خویشان و دوستان‌شان در فرانسه منتشر کردند. در یکی از این نامه‌ها پیرزنی به مخاطب خود نوشته بود وضع در الجزایر به جایی رسیده است که تنها کاری که از ما برمی‌آید این است که شب‌ها قبل از خواب، با اندکی روغن گردن خود را چرب کنیم، چون شنیده‌ایم که چرب بودن گردن درد کشیدن کارد را بر گلو کمتر می‌کند و...

منظور من از ذکر این مثال هولناک، مقایسه ایران با الجزایر، و تبعاتی که چنین مقایسه‌ای می‌تواند به همراه داشته باشد، نیست. این مثال یا مقایسه چیزی را اثبات نمی‌کند. تنها پرتوی بر این واقعیت می‌اندازد که زیستن در زیر تهدید دایم مرگ و خطر، انسان‌ها را به رفتارهایی می‌کشاند که در شرایط اندکی مناسب‌تر و قابل تحمل‌تر از آنها بعید می‌نماید.

اما آیا به راستی می‌توان اقدام اخیر هیئت دبیران موقت کانون نویسندگان ایران را در آوردن عبارت «به نام خداوند جان و خرد» بر بالای بیانیه‌های اخیر کانون، با شگرد پیرزن الجزایری مقایسه کرد؟ آیا حق داریم گمان کنیم که منظور آنها از این اقدام شگفت‌انگیز، کم کردن درد فشار کارد - یا ریسمان - و نهایتاً دور کردن خطر مرگ بوده است؟ اوضاع و احوال کشور ما به گونه‌ای است که من، هم اکنون که پس از یکی دو ماه تأمل و پرس و جو، این عبارات را بر کاغذ می‌آورم، با این پرسش دست به گریبانم که آیا با طرح این مسئله جان عده‌ای را به خطر نمی‌اندازم؟ و آیا اصلاً این مسئله - آوردن نام خدا بر بالای اعلامیه‌های کانون - آنقدر اهمیت و فوریت دارد که این همه مته به خشخاش گذاشتن را توجیه کند؟

مگر نه این است که دست‌اندرکاران و مسئولان کانون نویسندگان ایران، در ده ساله اخیر، وفاداری و پایبندی خود را به آرمان‌ها و

دوزخ افروزان

به پاسن شیفتگان عشق و بردباری وانسان
برای محمد مختاری و محمد جعفر پوینده

از خوابِ صدها قرن بیدار آمدستند
اصحابِ کهنند، از بُنِ غار آمدستند
ذیلِ قرون، در خامسستان‌های تاریخ
پنهان بُدند، اینک پدیدار آمدستند
خسِرِ عظامِ خلوتِ کور و کبودند
کز کهنه گورستانِ اعصار آمدستند
سنگ و گلِ بی‌شرم و پیرانشهر لوطند
حی اینچنین از ژرفِ آوار آمدستند
از عرشه بیرون راندهٔ ثوفانِ نوحند
وینک ز کشتیبان طلبکار آمدستند
از قلبِ دقیانوششان نقدینه در کف
میراثِ انسان را خریدار آمدستند
خسِ بُنِ سترون بوته‌اند، اینجا به بوی
«جَنَاتِ تجری تحتِ آنها» آمدستند
با هیزم اندوزانِ دوزخ بر فروزان
زی جنگلی رویش، تبردار آمدستند
بر هرچ از آن زاید نمادِ شادی و عشق
هستی‌گداز و شعله کردار آمدستند
نام خدایشان بر زبان پیغام مرگ است
با چوبِ دار و «حکم دادار» آمدستند
یغمایی غولِ انیراندند زیراک
ایرانی‌اند اما مغول‌وار آمدستند
زینسان که در جبر و تحجر بندیانند
بی‌اختیارند ارچه مختار آمدستند
جُندِ شقاوتِ پیشهٔ جهلند و بیداد
با عقل و آزادی به پیکار آمدستند
اینسو ولی فوجِ کبوترهای عاشق
با شاخهٔ زیتون به منقار آمدستند
روینده بر بامِ جهان، آواز نورند
ارکانِ ظلمت را به انکار آمدستند!

محمد جلالی (م - سحر)

پاریس، ۱۷/۱۲/۱۹۹۸

نویسندگان ایران تشکیل خواهد شد؟»
نوشتیم:... هیچ چیز مانع از آن نیست که اهل
قلم ساکن ایران، چنانچه مناسب و لازم
تشخیص دهند، برای از سرگیری فعالیت
جمعی خود، کار را از جای دیگر شروع کنند و
متناسب با مقتضیات و شرایط امروز و با در
نظر گرفتن میزان توانایی‌ها و امکانات خود،
بنیاد دیگری بر پا نهند... باید به یاد داشت که
اصرار بر حفظ کانون و محدود کردن فعالیت
در چارچوب آن، درحالی که نیرو و بضاعت
کافی برای چنین مهمی وجود ندارد، و شرایط
عمومی نیز بدان کمکی نمی‌کند، تنها به تکرار
گذشته، آن هم به صورتی مضحک و
تأسف‌انگیز منجر خواهد شد و باعث بر باد
دادن اعتبار و حیثیت کانون خواهد گردید.»
(چشم‌انداز، پاریس، بهار ۱۳۷۳)...

مبارزهٔ پی‌گیر و شجاعانه و شیوهٔ عمل
خردمندانهٔ اعضا و هواداران کانون در
سال‌های بعد، که حتی قتل ناجوانمردانهٔ دو
تن از بهترین یاران‌شان، آنها را از ادامهٔ راه باز
نداشت، این گونه نگرانی‌ها را از میان برد و
امید به تشکیل کانون را با حفظ تمامیت شأن
و اعتبار آن در من زنده کرد تا آنجا که در
زمستان سال گذشته در مقالهٔ دیگری نوشتیم:
«... با شهادت محمد مختاری و محمد جعفر
پوینده، که به گونه‌ای اعلام شد و آگاهانه، جان
خود را نثار ارمان کانون کردند، با اطمینان
کامل و پی‌هیچ تردید، کانون را یکی از
نهادهای انکارناپذیر و صرفنظرناکردنی جامعهٔ
ایرانی می‌دانم. معتقدم که مختاری و پوینده،
با نثار جان خود، نام کانون را برای همیشه بر
وجدان و ضمیر جامعهٔ ایرانی حک کردند و
آن را به مقام یک دستاورد یا میراث، یا
«نهادی» ارتقاء دادند که از این پس نادیده
گرفتن آن، یا جلوگیری از حضور و فعالیت آن،
به معنای سلب پاره‌ای از هویت ایرانی، در
مفهوم کامل و فراگیر آن شمرده خواهد شد.»
(چشم‌انداز، پاریس، بهار ۱۳۷۸).

امروز، اما، با ملاحظهٔ اقدامات و شیوهٔ
عمل دست‌اندرکاران و مسئولان موقت
کانون، نگران آنم که آیا این میراث ارحمند،
چنانکه شایستهٔ نام و سابقهٔ آن است، با
شجاعت و آزادگی پاسداری خواهد شد، یا
آنکه دستخوش ملاحظات و حساسگری‌های
کوته‌نظرانه خواهد گردید، و به سودای منافع
مرحله‌ای و مادی، ارزش و اعتبار تاریخی و
معنوی خود را از دست خواهد داد؟ ●

مؤثر سرکوب آزادی اندیشه و اعمال حاکمیت و
اقتدار رژیم جمهوری اسلامی تبدیل شده است.
رژیم جمهوری اسلامی همگان را مجبور کرده
است تا قبل از هرگونه اظهار وجود «اشهد» خود
را بگویند، و به این ترتیب اطاعت و بندگی خود
را نسبت بدان اعلام کنند و بر اقتدار و سلطهٔ آن
گردن نهند. اما اگر تمکین کردن در برابر این
تحمیل عقیده از جانب افراد یا گروه‌هایی به هر
دلیل قابل فهم و قابل چشم‌پوشی باشد، از
جانب کانونی که دفاع از آزادی اندیشه و بیان و
مبارزه با سانسور دلیل وجودی‌اش را تشکیل
می‌دهد، خطایی نابخشودنی است.

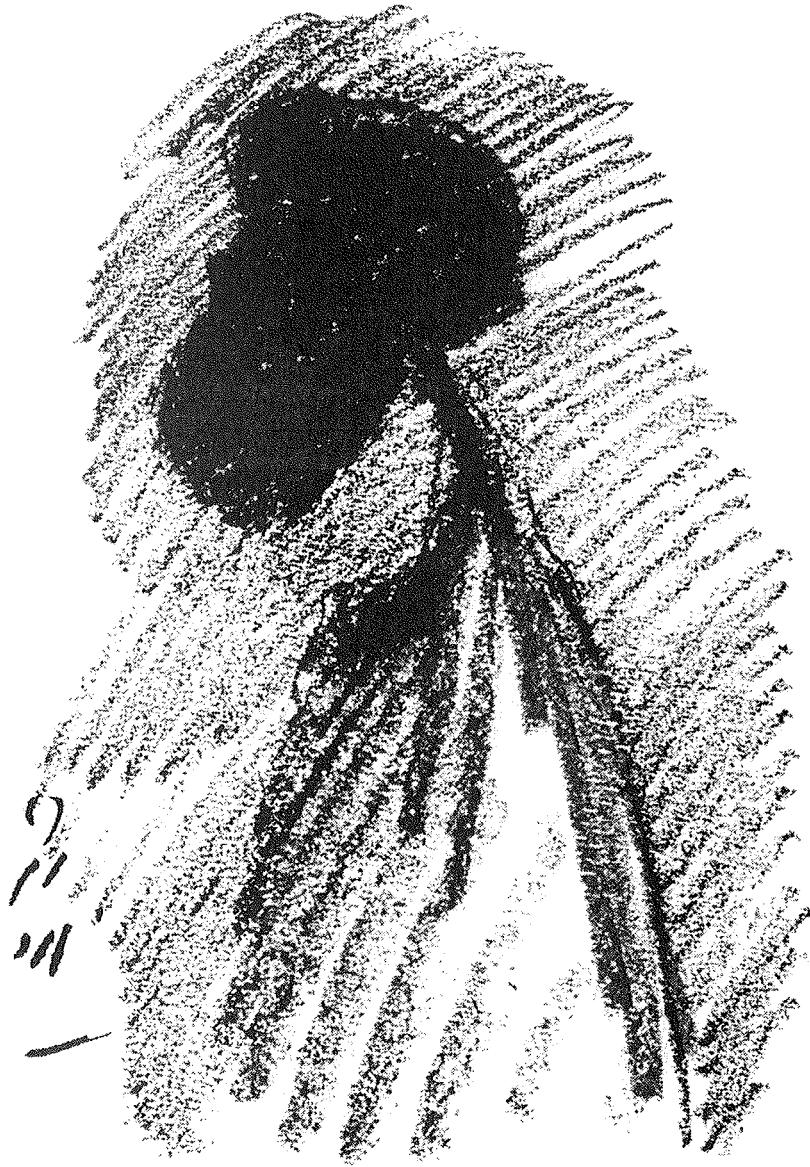
با در نظر گرفتن روحیات مثلون و حوادث
غیرمنتظره این روزها، می‌توان تصور کرد که
برخی یا حتی تمامی اعضای کانون نویسندگان
و هیئت موقت آن به وجود خدا ایمان داشته، یا
ایمان آورده باشند، و در این صورت حق دارند
ایمان و احترام خود را هرجا که می‌خواهند،
ابراز کنند. اما نه در چارچوب کانون. چرا که
کانون نویسندگان ایران به عنوان یک تجمع
عرفی و غیرمذهبی تشکیل و شناخته شد و
آوردن نام خدا بر بالای اعلامیه‌های آن کسی را
فریب نخواهد داد و تنها نشان می‌دهد که هیئت
دبیران موقت نیز دروغ و تظاهری را که رژیم به
قصد تحکیم سلطهٔ خود بر اذهان مردم تحمیل
کرده، پذیرفته و در آن شریک شده است.

این نکته نیز گفتنی است که هیئت دبیران
موقت کانون تنها برای تدارک تشکیل مجمع
عمومی، که باید منشور و اساسنامهٔ کانون را
تصویب کند، انتخاب شده، و با توجه به اوضاع
و احوال خطیر و بغرنجی که با آن روبروست، نه
موظف است و نه حق دارد به اقدام‌هایی دست
بزند که آشکارا با روح و سنت و سابقهٔ کانون
مغایر است. حتماً در میان دست‌اندرکاران کنونی
کانون کسانی هستند که داستان ملاقات گروهی
از اعضای کانون را با خمینی به خاطر دارند. در
جلسه‌ای که روز پیش از این ملاقات، با شرکت
مسئولان وقت کانون برگزار شد، همهٔ حاضران
به صراحت به این نتیجه رسیدند که آوردن
عبارت «بسم‌الرحمن‌الرحیم» در آغاز
خطابه‌ای که می‌بایست در حضور خمینی
خوانده شود، تناسبی با روح و سنت کانون
ندارد و بر اساس همین نتیجه‌گیری هم عمل
شد. اکنون چه پیش آمده است که کانونیان در
برابر سردمداران جمهوری اسلامی که همگی
روی هم به پاشنهٔ خمینی هم نمی‌رسند، به نام
خدا توسل می‌جویند.

پنج سال پیش، هنگامی که بحث دربارهٔ
تشکیل مجدد کانون نویسندگان به یکی از
موضوع‌های دائمی تعدادی از نشریات مستقل
تبدیل شده بود، در مقاله‌ای با عنوان «آیا کانون

الحاد کفر شرک

زندقه ارتداد کافر



مفاهیمی چون کفر و الحاد و ارتداد و شرک و جز اینها به گوش ما ایرانیان مفاهیمی ناآشنا نیستند. این مفاهیم در متن‌های ادبی و تاریخی و دینی ما بسیار به کار رفته‌اند. پیش از استقرار جمهوری اسلامی در ایران کم‌تر کسی جز اهل دین به معنای نهفته در این مفاهیم اعتنایی داشت. زیرا گمان این بود که چنین مفاهیمی مربوط به دورانی از تاریخ بشری‌اند که دیری‌ست عمرش به سر آمده. اما از بیست سال پیش این مفاهیم با سنگینی تمام در فضای عمومی جامعه ایران ظاهر شده‌اند و چنان فعلیتی پیدا کرده‌اند که کم و بیش هیچ ایرانی نمی‌توان سراغ کرد که در زندگی فردی و اجتماعی‌اش با آن‌ها سر و کار نداشته باشد. امروز در آستانه قرن بیست و یکم سرنوشت انسان ایرانی را با این مفاهیم رقم می‌زنند.

کمتر گفتمان سیاسی و اجتماعی در ایران امروز می‌توان یافت که سخنی از این مفاهیم به میان نیاورد. حقیقت این است که در جامعه روشنفکری ایران تاکنون پژوهشی جدی (بیرون از دایره اهل دین) درباره این مفاهیم انجام نگرفته‌است. بنابراین، پرداختن به آن‌ها از نظر معنایی و تاریخی امری‌ست ناگزیر و در عین حال سخت دشوار و سنگین. دشواری این کار را ما طی آماده کردن این مجموعه متوجه شدیم. پس شاید نیازی به گفتن نباشد که ما با این مجموعه تنها گامی آغازین در این جهت برداشته‌ایم و نیک آگاهییم که حق مطلب را چنانکه باید ادا نکرده‌ایم. امید ما این است که این مجموعه گشایشی باشد برای کارهای پژوهشی ژرف‌تر و گسترده‌تر در این زمینه.

- شرک، کفر، ارتداد... تراب حق‌شناس. ● طاهره پرده بردار از میان... مهناز متین. ● زن، نوشتن و کفر در دنیای اسلام شهلا شفیق. ● تکفیر طالبف تبریزی... ناصر مواجر. ● تأملاتی در باب نگاه تاریخی عبید صدیق یزدپی. ● یادی از احمد کسروی ع. مناف زاده. ● کفر و ارتداد در قانون جمهوری اسلامی س. م. ● وجدان بر فراز کفر و دین علیرضا مناف زاده. ● ایده‌های بنیادین جنبش دین‌پیرایی علیرضا مناف زاده. ● بحث خوشمزه پینزا هادی فرسندی. ● کفرگویی از سن‌لویی تا سلمان رشدی اولیویه کریستین. ● مانیفست کشیش مه‌لیه ژرژ مینوا. ● تفتیش عقاید، دیروز و امروز ژان فرانسوا کان.

شرک، کفر، ارتداد، الحاد، زندقه و...

تراب حق شناس

نخست چند ملاحظه:

۱- درست است که قوام یک جامعه انسانی بر پایه حقوق فردی و اجتماعی و الزاماً وجود احکام مشخص و بایدها و نبایدهاست، اما گمان من بر این است که منشأ شر را در «این است و جز این نیست» باید جست، آنجا که کسی یا جماعتی بر اساس مصالح طبقاتی، سیاسی و غیره خود فکر کند انحصار حقیقت در دست اوست. بدین ترتیب، دیگران همه بر باطل اند و لذا وظیفه‌شان اذعان به حقیقت «من» است و گرنه مجرم اند و باید کیفر گستاخی خود را ببینند. آنجا که مبنای اعتقاد و عمل و داوری «این است و جز این نیست» باشد، برای اندیشه مخالف راهی جز سکوت یا مرگ نمی ماند. یهودیان خود را «خلق برگزیده خداوند» (شعب الله المختار یا Le peuple élu) می دانند و اسلام نیز در سطور آغازین قرآن تصریح می کند که «در این کتاب هیچ شکی روا نیست» (سوره بقره، آیه ۲) و در جای دیگر می گوید که «هرکس جز اسلام دینی نخواهد از او پذیرفته نیست و در آخرت از زبانکاران است» (سوره آل عمران آیه ۸۵). در بین لائیک‌ها هم هستند کسانی که از لائیسیته دین می سازند یعنی نمی توانند دینداران را تحمل کنند، چنانکه برخی از مدعیان کمونیسم هم آن را به مثابه دین می نگریند. از سوی دیگر، یونانیان قدیم اقوام دیگر را «بربر» (وحشی) می نامیدند و اعراب هم اقوام غیر عرب را «عجم» (گنگ و غیرفصیح) می گفتند. در نگاه استعمارگران اروپایی نیز خودستایی و تحقیر ملت‌ها و فرهنگ‌های غیر اروپایی موج می زند. (۲) می بینیم که هرچا از این گونه خودمحوری‌ها پیدا شود راه را بر تحمل دیگران می بندد و اتهاماتی به منظور سرکوب مطرح می شود.

۲- در عدم تحمل مخالف حتماً و در نهایت، مصلحت و منفعتی مادی، اجتماعی یا سیاسی نهفته است و با یک یا چند جلوه از این قدرت‌ها درآمیخته. اگر زبانی قدرت حاکم را تهدید نکند و به اصطلاح «به گاو و گوسفند او ضرر نزند» (۳) تحمل سخن و عمل مخالف دشوار نیست و حتی ادعای ۲x۲ مساوی است با

۵ نیز نه تنها تحمل‌پذیر است بلکه خنده‌دار هم می باشد. ناگفته پیداست که تحمل مخالف در جوامع مدرن یا درست‌تر بگوییم در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری نیز تا آنجاست که به اصل و کلیت ماهوی این نظام لطمه‌ای وارد نیاید و گرنه چنانکه بارها تجربه شده «دموکراسی» نیز هفت تیر می کشد و «دمو» (مردم) را «سر جای خود» می نشاند. این درآمیختگی بین تحمل دگراندیشی یا عدم تحمل آن با قدرت سیاسی را در مثال‌های فراوان می توان نشان داد. در حلقه‌های درس روحانیت ده‌ها «ان قلت» و ایراد مطرح می شده و هیچ‌کدام تا زمانی که قدرت سیاسی یا اجتماعی را تهدید نکرده بوده انگ کفر و ارتداد نخورده است. برای مثال در زمان رونق و اقتدار خلافت عباسیان که افکار و آراء گوناگون رواج داشت و فلسفه یونان به عالم اسلامی وارد می شد و تهدیدی برای قدرت سیاسی محسوب نمی گشت کسانی بودند که افکار ضد دینی خود را علناً مطرح می کردند و با علمای دین به بحث و مناظره می نشستند. ابن ابی العوجاء که افکار مانوی داشت و لذا متهم به زندقه بود در نیمه اول قرن دوم هجری می زیست و معاصر جعفر صادق امام ششم شیعیان بود و طواف مسلمانان را در ایام حج به دور خانه کعبه به ریشخند می گرفت و در این باره با امام جعفر صادق به مناظره می پرداخت. (۴) در زمان مأمون گاه مناظره در حضور خلیفه نیز صورت می گرفت. باری، آزاداندیشان که در طول تاریخ اسلامی به زندیقان و مرتدان و... شهرت یافته و غالباً جان خود را در این راه از دست داده‌اند تا زمانی که خطری برای قدرت سیاسی محسوب نمی شدند با آنان مدارا می شد. ابن مقفع، ابن راوندی و بسیاری جز اینان تا سال‌ها به بحث و تبلیغ نظرات خود می پرداخته‌اند ولی وقتی برای قدرت سیاسی خطری محسوب شده‌اند به قتل رسیده‌اند. در همان دوره عباسیان، زمانی که عقیده معتزله به صورت ایدئولوژی خلافت اسلامی درآمد و صدای مخالف به خطر تبدیل شد، تفتیش عقاید (المحنة) برپا گردید و

منصبی به نام «صاحب الزنادقه» تعیین شد تا مخالفان معتزله را قلع و قمع کند. برعکس قضیه نیز رخ داد: «این سیاست مبتنی بر عدم تحمل دیگران الزاماً راه را بر واکنش سخت سنی‌ها باز کرد که معتزلیان خود نخستین قربانیان آن بودند.» (۵) از سوی دیگر، گفته زیر نیز می تواند مؤید آنچه درباره درآمیختگی دین و سیاست گفتیم باشد: «چون مؤبدان زرتشتی که در مرکز دولت ساسانی نفوذ بسیار داشتند از نواحی مشرق دور بودند و به علاوه نشر دین بودا خطر سیاسی برای دولت ایران نداشت و شمال ایران دارای طرز حکومت خاص بود، آزادی بودائیان خیلی بیشتر از نصرانیان بود... نفاق دینی که در میان ایرانیان بود، راندن مانویانی که مذهب خود را آشکار می کردند و کشتار عظیم مزدکیان و مخصوصاً سختگیری و تعصب شدید به نصرانیان وضع بسیار ناگواری را در جامعه ایرانی ایجاد کرده بود. اتحاد دین و دولت ویژگی اساسی حکومت ساسانی بود» (۶).

نمونه‌های فراوان در تاریخ و دوران کنونی در دست است که هرگاه توازن قوا ایجاب می کرده و یا وجود مخالف برای قدرت حاکم خطری جدی محسوب نمی شده آن را تحمل کرده‌اند. به یک مثال از تاریخ اسلام بسنده می کنیم: زمانی که پیامبر اسلام در مکه می زیست و هنوز توازن قوا به نفعش نبود با کافران از در نوعی سازش وارد می شد و چنانکه در سوره الکافرون آمده است می گفت: «من پرستنده آنچه شما می پرستید نیستم و شما هم پرستندگان معبود من نیستید. شما را دین شما و مرا دین من» (آیه ۴ تا ۶) ولی وقتی توازن قوا به سود اسلام تغییر کرد اعلام داشت که «هرکس جز اسلام دینی نخواهد از او پذیرفته نیست» (آل عمران، آیه ۸۵).

۳- خود را در صراط مستقیم و دیگران را در گمراهی و ضلال دیدن و آنان را تحمل نکردن برخلاف آنچه برخی می گویند نه ویژه اسلام است، نه مسیحیت و نه هیچ دین دیگر، بلکه حتی علی‌رغم تفاوت، در جماعت‌ها و احزاب لائیک نیز دیده شده که گاه چگونه

اندیشه مخالف را متهم به انحراف و خیانت و... کرده او را با خشونت تمام از سر راه قدرت مسلط رو بیده‌اند. حسنک وزیر را که یک رقیب سیاسی بود می‌خواستند از میان بردارند «معتمد عبدوس گفت روزی پس از مرگ حسنک از استادم شنودم که امیربوسهل را گفت حاجتی (دلیلی) و عذری باید کشتن این مرد را، بوسهل گفت حاجت بزرگ‌تر که مرد قرمطی ست و...» (۷) اتهاماتی نظیر کافر، رافضی، سنی، بسابی، تروتسکیست (در رژیم استالین)، رویزیونیست، خرابکار، منافق، کمونیست، مفسد فی الارض، ضد ولایت فقیه و ناصبی (دشنام‌دهنده به امامان) و ده‌ها اتهام دیگر را می‌بینیم که چگونه برای خفه کردن صدای مخالف و دگراندیش به کار برده و می‌برند. شکل دیگری هم از این اتهام در زمان جنگ ایران و عراق شاهد بودیم که دستگاه جنگ‌افروز دو رژیم از «صدام کافر» و یا از «فارسیان (ایرانیان) مجوس» حرف می‌زدند. چنانکه عنوان محارب و ملحد پای احکام اعدام زندانیان سیاسی دهه ۱۳۶۰ بود و عنوان مرتد که در تلویزیون و روزنامه‌های رژیم مطرح شد راه را برای کشتار امثال فروهر و مختاری باز کرد. هرچند مهم‌تر از این‌ها ماده ۱۶۸ در قانون جزای جمهوری اسلامی ست که اجازه می‌دهد فرد دیگری را به اتهام کفر و ارتداد بکشد به شرطی که بتواند بعداً (۱) در دادگاه اتهام را ثابت کند!

۴- در روزگار کهن، قدرت‌های سیاسی همواره مشروعیت خود را با اتکاء به نیرویی مافوق طبیعی توجیه می‌کردند و زمانی که قدرت‌های سیاسی خود را در معرض تهدید می‌دیدند، به نام دین و دفاع از احکام الهی مزاحم را طرد و نابود می‌کردند. این امر منحصر به منطقه‌ای دین خیز مانند خاورمیانه (که ادیان یهودی و مسیحی و اسلام از آن برخاسته‌اند) نبوده، بلکه «حتی در جامعه دولت‌شهری یونان - که گاه خاستگاه جامعه مدنی جدید شمرده می‌شود - نیز سنت‌ها و قواعدی که منشاء الهی داشتند بر جامعه سیاسی حاکم بود و حرف آخر را می‌زد. فراموش نکنیم که سقراط را به همین بهانه و به عنوان مخالف با خدایان محکوم به نوشیدن جام شوکران کردند» (۸).

بنابراین، کلیه گرایش‌هایی که قدرت سیاسی، اجتماعی (و حتی قبیله‌ای و خانوادگی و...) و مذهبی آن‌ها را خطری برای خویش ببینند در معرض اتهاماتی نظیر کفر و انحراف و... قرار می‌گیرند که البته هرچا نامی متفاوت به خود می‌گیرد ولی محتوا همواره یکی ست، یعنی عدم تحمل دگراندیش و رو بیدن او از پیش پای قدرت سیاسی و... در عین حال، هریک از این اتهامات تاریخ و

سرگذشتی دارد که با وجود شباهت‌ها از یکدیگر متمایزاند. ما در زیر فشرده‌ای از آنچه برخی دانشنامه‌های معتبر در این مقولات نگاشته‌اند (گاه به ترجمه) می‌آوریم تا خواننده علاقه‌مند بتواند با اتکاء به منابع قابل اعتماد، نظر خویش را در این باب تدوین کند. در انتخاب و ارائه این مطالب، موارد تکراری را حذف کرده‌ایم.

شُرک (Polytheism, Polytéisme)

«[شُرک] در سیر تکاملی ادیان بشر [عبارات است از] پرستش خدایان متعدد و نیز مرحله‌ای که در آن خدایان متعدد پرستش می‌شود. مرحله سابق بر آن پرستش ارواح مستعدد (Polydaemonism) و مرحله بعد از آن یکتاپرستی یا توحید و وحدت وجود است. تمایز شرک از مرحله پیشین در طبیعت خدایان و از مرحله بعدی در کمیت آن است. در سیر تکاملی ادیان، وجود یکتاپرستی مقدم بر مرحله شرک محتمل نیست...»

شرک در دین اسلام عبارت است از اعتقاد به خدایی جز خدای یگانه و آنچه از قرآن معلوم می‌شود ظاهراً در ابتدا مقصود از شرک فقط دین عرب جاهلی و مقصود از مشرکان فقط کفار عرب بودند که به دین اسلام گردن نمی‌نهادند. با گسترش اسلام و ظهور علوم اسلامی (از قبیل فقه و کلام و غیره) در بیان معنی شرک و مشرک اختلاف پیدا شد. بعضی کلمه مشرک را به همه کسانی که دینی بجز دین اسلام داشتند اطلاق کردند و بعضی به دلیل آیه «ان الذین کفروا من اهل الكتاب و المشرکین فی نار جهنم خالدین فیها (سوره بینه آیه ۵) میان اهل کتاب (یعنی پیروان ادیانی که دارای کتب آسمانی هستند) و میان مشرکان فرق گذاشتند. کسانی که از نظر کفر و معصیت و عذاب جهنم میان مشرکان و اهل کتاب فرقی نمی‌گذاشتند در بعضی موارد، از جمله در احکام کافر ذمی و در احکام جزیه، ناگزیر این فرق را می‌پذیرفتند اگرچه در مورد نجاست همان اختلاف باقی بود. اما فرق اسلامی خود نیز یکدیگر را به شرک متهم می‌کردند مثلاً معتزله اشاعره را به علت قول به صفات قدیم در ذات خدا (از قبیل علم و کلام و اراده و غیره) متهم به اعتقاد به قدماء متعدد و در نتیجه به خدایان متعدد کردند. صوفیه نیز صفاتی از قبیل ریا و غرور را نوعی شرک خفی می‌دانستند. و هابیه معنی شرک را بسط دادند و غیر از شرک عددی (قول به خدایان متعدد)، شرک در علم (از قبیل غیب دانستن پیامبر و امامان)، شرک در تصرف (تصرف در کارهایی که فقط خاص خداست) و شرک در عبادت (از

قبیل زیارت قبور و طواف آن و زیارت مشایخ و غیره) و غیره را نیز کفر دانستند.» (از دائرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب)

«شُرک (shirk) عبارت است از شریک و به ویژه هم‌تا برای خدا قائل شدن. در سوره‌های اولیه قرآن که به آن‌ها سوره‌های مکی می‌گویند مفاهیم شرک و مشرکان با یکدیگر انطباق ندارند. محمد که اعتقاد پابرجا به روز قیامت داشت در آغاز صرفاً به سرنوشت خود می‌اندیشید و تنها وقتی دید آن‌ها که ایمان نیاورده‌اند هرچه بیشتر به یکدیگر نزدیک می‌شوند توجهش به سوی آنان جلب شد. در آخرین قسمت‌های قرآن غالباً از مشرکان سخن به میان می‌آید و حقیقتاً با آن‌ها درگیر است. آن‌ها را مدام به روز قیامت تهدید می‌کند که کیفر خود را خواهند دید (سوره ۲۸ آیه ۶۲ و بعد از آن). مشرکان به بت‌های خود همچون شفیع نزد خداوند می‌نگرند، اما بت‌ها هیچ کاری از دستشان بر نمی‌آید (سوره ۶ آیه ۹۴ و...); فراتر از این، بت‌ها پیروان خود را در روز قیامت متهم خواهند کرد (سوره ۱۹ آیه ۸۴...) و همراه با آنان به دوزخ افکنده خواهند شد (س ۲۱ آیه ۹۸...). مشرکان نسبت به خداوند که آنان را از غرق نجات داده ناسپاس‌اند (س ۲۹ آیه ۶۵). مؤمنان باید خود را از مشرکان دور نگه دارند و زنان مشرک را به زنی نگیرند (س ۲ آیه ۲۲۰). مؤمنان نباید کسانی را که غیرمؤمنان به جای خدا می‌پرستند دشنام دهند مگر آنکه آن‌ها خدا را دشنام دهند (س ۶ آیه ۱۰۸). در سال نهم هجری، محمد قاطعانه حساب خود را از مشرکان جدا می‌کند و از آنان بیزاری می‌جوید (س ۹ آیه ۳). مشرکان نجس‌اند (س ۹ آیه ۲۸) و مؤمنان نباید برای آنان دعا کنند، حتی اگر والدین آن‌ها باشند (س ۹ آیه ۱۱۴). محمد قبلاً واژه شرک را بدین نحو توضیح داده بود که گناهی ست که خدا نمی‌بخشاید (س ۴ آیه ۱۵). این معنی از جهات بسیاری با معنای کافر در قرآن منطبق است. کافر اصطلاح عامی ست که غیرمؤمنان را در بر می‌گیرد، چه از مشرکان باشند و چه از اهل کتاب... در کتاب‌های فقهی، مشرک اصطلاحی حقوقی ست که بر غیرمؤمنان دلالت می‌کند ولی واژه کافر را نیز به همین اندازه به کار می‌برند. به طور کلی در فقه، فرد غیرمؤمن از هیچ حقی برخوردار نیست و به عنوان موجودی فرودست (درجه دوم) تلقی می‌شود. غیرمؤمن را بی‌هیچ دغدغه کیفری می‌توان کشت، به خصوص اگر دشمن باشد، حال آنکه یک غیرمؤمن به هیچ‌رو نمی‌تواند عمداً مؤمن را بکشد...»

(از دائرالمعارف اسلام، ذیل SHIRK متن فرانسوی)
- در قرآن ۱۶۸ بار از واژه‌هایی که از ریشه شرک گرفته می‌شوند استفاده شده است...

کفر (Paganism, Paganisme)

کافر: (pagan, païen) نامی که مسیحیان در اواخر امپراتوری روم به مشرکان دادند، این واژه هم به بت پرستان به طور کلی اطلاق شده و هم به معنی impie یعنی فردیست که به هیچ دینی باور ندارد و نیز ناسپاس به نعمت‌هایی که نصیبش شده).

معنای عام‌تر کافر به معنی «بی‌ایمان» (infidèle, mercréant) نخستین بار در سوره ۷۴ آیه ۱۰ ظاهر شده و از آن پس بارها در صیغه جمع (کافرون و کافرین و کفره) تکرار گردیده. در ابتدا منظور از کافران عبارت از مکئیانیست که ایمان نیاورده‌اند و رسالت پیامبر را انکار کرده به او دشنام می‌دهند. در سال‌های آغازین بعثت، در دوره مکه رفتاری که در قبال کافران توصیه می‌شود بر پایه صبر و انتظار است (س ۸۶، آیه ۱۷، و نیز کل سوره ۱۰۹) بعد سیاست احتراز و دوری‌گزینی از کافران توصیه می‌شود (س ۳ آیه ۱۱۴)، سپس سیاست حفاظت از خویش در برابر حملات کافران و حتی حمله به آنان (س ۲، آیه ۱۸۶). در غالب موارد کافران به طور عام مورد خطاب قرار می‌گیرند و به کیفر و عذاب جهنم تهدید می‌شوند.

در سنت و احادیث به مفاهیم دقیق‌تری بر می‌خوریم که گاه به سرنوشت کافر در روز قیامت و عذاب دوزخ مربوط می‌شود و گاه به رفتاری که مسلمانان در قبال کافران باید در پیش گیرند. حتی به این موضع‌گیری نیز برخورد می‌کنیم که اگر مسلمانی مرتکب «گناه کبیره» (péché mortel) شود کافر است و یا اگر مسلمان دیگر را به کفر متهم کند خود کافر شده است، مگر آنکه بتواند اتهام را اثبات کند. در این موارد بحث و جدل‌های فراوانی بین مکاتب مختلف کلامی و فقهی هست که ما بدان‌ها نمی‌پردازیم؛ فقط اشاره می‌کنیم که کفر (۱) به معنای انکار وجود خدا که نه در ذهن پذیرفته شود و نه به زبان، (۲) به معنای جحود، یعنی پذیرفتن در ذهن و عدم اعتراف به زبان، (۳) به معنای عناد و کینه و دشمنی با خدا با وجود قبول او در ذهن و به زبان، (۴) به معنای نفاق. یعنی نامؤمنانی که به ظاهر به وجود خدا اعتقاد می‌کنند ولی در باطن او را قبول ندارند منافق‌اند...

برای آنکه تحول تاریخی رفتار اسلام را در قبال کافران دریابیم، باید توجه کنیم که در

سده‌های نخستین هجری، اتهام کفر بیشتر به انگیزه‌های سیاسی - اقتصادی بستگی داشته است تا انگیزه‌های دینی. در جهان اسلام تا زمان جنگ‌های صلیبی (که از قرن ۱۱ تا ۱۳ طول کشید) در قبال کافران، و پیشاپیش آنان در قبال اهل کتاب، چنان مدارا و تسامحی روا می‌دارند که در مسیحیت امروز غیرقابل تصور است. چنین است که مثلاً در رأس برخی مقامات رسمی، مسیحیان قرار داشته‌اند. در گفتگو از این دوره که به تاریخ سپرده شده نمی‌توان از تعصب دینی بر ضد کافران سخن گفت مگر به مناسبت جنگ‌هایی که پیاپی رخ می‌داد (مانند جنگ‌های صلیبی و جنگ‌های که با ترک‌ها جریان داشت). از سوی دیگر در حالت جنگ نیز ممکن بود حریف را کافر بنامند، چنانکه مثلاً در جنگ بین ایران و عثمانی، ترک‌ها با صدور فتوایی ایرانی‌ها را کافر خواندند، چنانکه خود ترک‌ها زمانی که با مهدی سوادانی درگیر شدند کافر نامگذاری شدند...».

واژه کافر به زبان‌های متعددی سرایت کرده از آن جمله است «گاور» (gawur) در ترکی (ولابد «گبر» در فارسی). چنانکه به زبان‌های اسلاوی نیز رفته و یا cafe در اسپانیایی و cafard در فرانسوی...

(از دائرالمعارف اسلام، ذیل KAFIR، به اختصار).

در رساله عملیه توضیح‌المسائل آیت‌الله خمینی (انتشارات اسماعیلیان، تهران، بی‌تا) در ص ۱۸ چنین آمده است:

«مسئله ۱۰۶- کافر، یعنی کسی که منکر خداست یا برای خدا شریک قرار می‌دهد یا پیغمبری حضرت خاتم‌الانبیاء محمدبن عبدالله (ص) را قبول ندارد، نجس است و همچنین است اگر در یکی از این‌ها شک داشته باشد و نیز کسی که ضروری دین، یعنی چیزی را که مثل نماز و روزه مسلمانان جزء دین اسلام می‌دانند منکر شود، چنانچه بداند آن چیزی ضروری دین است و انکار آن چیز برگردد به انکار خدا یا توحید یا نبوت، نجس می‌باشد. و اگر نداند احتیاطاً باید از او اجتناب کرد گرچه لازم نیست.

«مسئله ۱۰۷- تمام بدن کافر حتی مو و ناخن و رطوبت‌های او نجس است.

مسئله ۱۰۸- اگر پدر و مادر و جد و جدّه بچه نابالغ کافر باشند آن بچه هم نجس است و اگر یکی از این‌ها مسلمان باشد بچه پاک است.

مسئله ۱۰۹- کسی که معلوم نیست مسلمان است یا نه پاک می‌باشد ولی احکام دیگر مسلمانان را ندارد مثلاً نمی‌تواند زن مسلمان بگیرد و نباید در قبرستان مسلمانان دفن شود.

مسئله ۱۱۰- اگر مسلمانی به یکی از دوازده امام دشنام دهد یا با آنان دشمنی داشته باشد نجس است».

- در قرآن ۵۲۲ بار از واژه‌هایی که از ریشه کفر گرفته شده‌اند استفاده شده است.

ارتداد (abjuration, apostasie, apostasy)

مرتد (aposta, renégat)

«ارتداد در لغت به معنی بازگشتن است و در اصطلاح مفسران و متکلمان و فقها مراد از ارتداد از دین برگشتن یا بریدن از اسلام و پیوستن به کفر است. اسلام شهادت بر توحید خداوند و رسالت محمدبن عبدالله رسول گرامی (ص) داده است و هرکس که یکی از این دو اصل را انکار نماید و یا هر امر دیگری را که نهایتاً و ضرورتاً به انکار این دو اصل می‌انجامد (و به آن‌ها ضروریات دین می‌گویند) منکر شود، مرتد خوانده می‌شود. ارتداد به دو بار اقرار صریح و یه با گواهی دو مرد عادل که اقرار صریح از او شنیده باشند ثابت می‌شود. این اقرار باید به لفظ باشد نه به کتابت و باید حمل بر اصطلاح و فهم اقرارکننده شود نه بر فهم شاهد یا قاضی. ارتداد فقط در مورد اشخاص بالغ و عاقل و مختار کامل (نه مجبور) مصداق پیدا می‌کند. حد [کفر] شرعی مرتد اعدام است و حکم اعدام در مورد مردان جاری می‌گردد و زنان مرتد به حبس ابد با اعمال شاقه از قبیل وادار کردن به کارهای سخت و پوشانیدن لباس‌های خشن و دادن خوراک‌های بد محکوم می‌شوند و مادام که توبه نکرده و از کفر خود باز نگردند محکومیت مزبور ادامه خواهد داشت. در صورتی که به مرتد قبل یا بعد از حکم اعدام جنون عارض گردد اجرای حکم تا صحت کامل او متوقف می‌ماند. ولایت مرتد بر فرزندان و سایر افرادی که به آن‌ها ولایت یا قیمومت دارد ساقط می‌شود. ارث مرتد به وارث مسلمان می‌رسد و اگر وارث مسلمان نداشته باشد اموال او متعلق به امام بوده و در بیت‌المال مسلمین قرار خواهد گرفت. مرتد از مسلمان ارث نمی‌برد.

ارتداد بر دو قسم است فطری و ملی:

۱) مرتد فطری کسیست که در خانواده مسلمان زاده و تربیت شده و نخست مسلمان بوده و آنگاه از دین برگشته و کفر ورزیده است، در این حال زنش فوراً از او جدا می‌شود و عدّه وفات نگاه می‌دارد و مالش نیز مانند مال متوفی قسمت می‌شود، توبه مرتد فطری قبول نمی‌شود.

۲) مرتد ملی کافریست که در خانواده غیرمسلمان به دنیا آمده و پرورش یافته است و بعد به اسلام گراییده و پس از این گرایش دوباره از اسلام برگشته به کفر روی آورده است؛ در این حال زنش از او جدا می‌شود و عده طلاق نگاه می‌دارد.

استنباط، صیغه‌ای از باب استفعال به معنی تقاضای توبه است. این تقاضا اصطلاحیست که فقها در مورد مرتد ملی به کار می‌برند و آن موقعیست که مرتد ملی به دستور حاکم شرع دستگیر شده استنباطه نماید یعنی طلب توبه کند و بعضی گفته‌اند که استنباطه از او (یعنی خواستن توبه از او) واجب است و حاکم شرع باید به او فرصت کافی برای برگشت از ارتداد بدهد و این فرصت به عقیده بعضی نه روز است و به نظر گروهی مقدار فرصت مدتیست که احتمال برگشت او از ارتداد به اسلام می‌رود، لذا در صورت برگشت از ارتداد توبه او قبول می‌شود و زنش از آن او خواهد بود. تصرفات مالکانه مرتد در مال خویش همچونین ولایتش بر فرزندان و دیگران در طول مدت استنباطه ممنوع خواهد بود و حاکم شرع با تصرف در اموال او می‌تواند قروض و نفقه زن و فرزندان و حقوق مالی دیگر او را ادا نماید و در صورت قبول توبه او مالکیت و ولایتش به حال اول برمی‌گردد. توبه مرتد وقتی قبول می‌شود که آنچه را انکار نموده بود از قبیل توحید، نبوت، امامت، عدالت و غیره، به آن‌ها اقرار نماید و از گفتار یا کردار سابق خود اظهار پشیمانی کرده بازگردد. چنین کسی اگر سه بار کافر شد و سپس توبه کرد بار چهارم توبه‌اش قبول نمی‌شود و حکم اعدام او صادر می‌گردد.

(دائرةالمعارف تشیع، جلد دوم، ذیل ارتداد)

از توضیح المسائل آیت‌الله خمینی:

«سؤال: مرتد از قبیل بهائی با اموالی که بعد از ارتداد تحصیل کرده [آیا] جائز است نقل و انتقال و معامله با او؟ و آیا اولاد او هم مانند سایر فرق مرتد ملی حساب می‌شوند و معامله با او جائز است یا خیر؟

جواب: با اینگونه اشخاص معامله نکنید، اگرچه اموالی که بعد از ارتداد تحصیل کرده محکوم به ملک اوست و اولاد او قبل از ارتداد به حکم مسلمان است، مگر آنکه بعد از بلوغ اظهار کفر کند که در این صورت حکم مرتد ملی را دارد و اولاد بعد از ارتداد حکم سائر کفار را دارد و حکم مرتد را ندارد» (ص ۵۰۶).

الحاد (athéisme)

«الحاد [یعنی] نفی وجود فوق طبیعی. در

طی تاریخ بسیاری از موحدین را به سبب اینکه عقایدشان خلاف مذهب و سنت بوده متهم به الحاد کرده‌اند (مانند سقراط، اسپینوزا و خداپرستان منکر دین). الحاد با مذهب لادری (آگنوستیسیسم) ارتباط نزدیک دارد و اغلب با آن اشتباه می‌شود».

(از دائرةالمعارف مصاحب، ذیل الحاد)
«الحاد در لغت به معنی خمیدن و میل کردن است و در اصطلاح علم کلام هرگونه بازگشت از راه حق و صواب الحاد شمرده می‌شود، راهی که برابر معیارهای آئین اسلام حق و صواب به شمار می‌آید و آن کس که از راه حق و صواب بازگردد و به گمراهی و بی‌راهی درافتد «ملحد» خوانده می‌شود. الحاد را می‌توان در دو معنی خاص و عام مورد مطالعه و بررسی قرار داد:

۱) الحاد در معنی خاص: شامل انکار وجود خدای یگانه، و نیز بازگشت از آئین اسلام است.

الف) الحاد، انکار وجود خدای یگانه: خاص‌ترین و شناخته‌ترین معنی الحاد انکار وجود خدای یگانه است، خدایی که طبق ادیان توحیدی وجود آن مسلم است. بر این پایه ملحد کسیست که وجود خدای یگانه را باور ندارد. بر همین مبنا و از همین دیدگاه است که در کتب کلام و فرق، الحاد را اسناد حوادث به دهر (= زمان ازلی و ابدی) دانسته و ملحد را دهری شمرده‌اند و تصریح کرده‌اند که ملاحده، فرقه‌ای از فلاسفه‌اند که دهریه یا دهریون نامیده می‌شوند. آنان به قدیم یا ازلیت دهر باور دارند و رویدادهای گیتی را نه به اراده خدای یگانه، که به دهر نسبت می‌دهند و این از آن روست که دهریه به خدای یگانه باور ندارند و دهر را به عنوان مبدئی ازلی و ابدی و به جای خدای یگانه می‌پذیرند، شرک یعنی اثبات کردن شریک و انباز برای خدای یگانه و باور داشتن به بیش از یک خدا، نیز الحاد در معنی انکار وجود خدای یگانه به شمار می‌آید.

ب) الحاد، بازگشت از آئین اسلام: الحاد در معنی خاص خود، به معنی بازگشتن از آئین اسلام و کفر ورزیدن نیز هست. بدین معنی که هرکس از آئینی جز اسلام پیروی کند و نسبت به اسلام کفر بورزد، ملحد شمرده می‌شود. از این دیدگاه تقریباً الحاد مرادف کفر به شمار می‌آید. همچنین الحاد در این معنی شامل ارتداد نیز می‌شود و مرتد یعنی مسلمانی که از آئین اسلام روی بگرداند نیز ملحد شمرده می‌شود.

۲) الحاد در معنی عام، انکار هرگونه باور دینی: ناباوری به هریک از باورهای اصولی اسلام، بازگشت از راه صواب و درافتادن به گمراهی و بی‌راهی شمرده می‌شود و الحاد به

شمار می‌آید. بدین معنی که اگر کسی به وجود خدای یگانه باور داشته باشد، اما اصلی از اصول اسلام را مورد انکار قرار دهد، یا اعتقادی از اعتقادات و یا رأیی از آراء پذیرفته شده در این آئین را منکر گردد و مردود شمارد، به الحاد متهم می‌گردد و ملحد خوانده می‌شود. از این دیدگاه چنانچه کسی با اعتقاد به وجود خدا منکر علم و عنایت او گردد، یا قدرت گسترده‌اش را نپذیرد و فی‌المثل او را آفریدگار جهان نداند و یا دادگرش بشمارد، الحاد ورزیده و ملحد محسوب می‌شود. حتی نامیدن حق تعالی به نام‌هایی که شایسته او نیست و در کتاب و سنت بدان‌ها نامیده نشده است و نیز نام‌های نیک او را بر بتان نهادن برابر تفسیر آیه ۱۸۵ سوره اعراف گمراهی و در شمار الحاد است و از آن به الحاد در اسماءالله تعبیر می‌شود. معمولاً مراد از الحاد، نخستین معنی خاص آن است و آنچه عوام و حتی خواص به طور کلی از الحاد اراده می‌کنند، چیزی جز انکار وجود خدا نیست و ملحد در نظر آنان دقیقاً منکر وجود خداست. همچنین به کار بردن ملحد به صورت مترادف با کافر نیز ناظر بر همین معنی است. چرا که کفر نیز در نظر مردم غالباً معنایی جز انکار وجود خدا ندارد».

(از دائرةالمعارف تشیع، ذیل الحاد)

زندقه

زندیق (در جمع: زنداقه، از واژه زندقه [معادل هرطقه hérésie, heresy]: «اصطلاحی در قانون جزای اسلامی برای توصیف کسی که تفسیر [یا برداشت] مخالف و مغایر [او] به صورت خطری برای امنیت [اسلام] درآید. این جنایت مشمول بالاترین حد مجازات است (بر طبق آیه ۳۷ از سوره مائده و آیه ۴۹ از سوره شعراء). این واژه را در عراق از واژه پهلوی «زندیک» که در دستگاه حکومتی عباسیان رواج یافته بود گرفته‌اند»^(۹). زندیک «به معنی کسی که از زند یا تفسیر پیروی می‌کند و آن را بر متن اوستا ترجیح می‌دهد»^(۱۰).

«زنداقه در تاریخ و فقه اسلامی و همچنین در کتب ملل و نحل عنوان ملحدین متظاهر به اسلام [بوده] که غالباً در باطن به ثنویت و علی‌الخصوص به مانویت قائل بوده‌اند. این عنوان بعدها از طریق توسع، اطلاق بر عموم کسانی شده است که باطناً منکر نبوت پیغمبر اسلام و بلکه جمیع پیغمبران بوده و به قدیم عالم اعتقاد داشته‌اند... مؤبدان زرتشتی مزدک و پیروان او و همچنین بعدها گجستک ابالیش معروف را زندیق می‌خوانده‌اند. در عهد بنی‌امیه، جعدبن درهم اولین کسی بود که به

اتهام زندگه مقتول شد. در اوایل عهد عباسیان، تمایل به زندگه و الحاد مخصوصاً در بصره و بغداد فزونی یافت و کسانی مانند عبداللہ بن مقفع، بشار بن بُرد، صالح بن عبدالقدوس و ابن ابی العوجاء به همین اتهام مورد تعقیب و قتل واقع شدند. این زندگه که در عراق به نشر و تعلیم عقاید خویش می‌پرداختند در تلقین شک و ترویج الحاد در بین مسلمین اهتمام می‌کردند و به همین سبب، وجود آن‌ها برای اسلام و خلافت خطری بزرگ تلقی شد... زندگه به جعل و نشر اخبار و احادیث و طعن در قرآن می‌پرداخته‌اند و از طعن و تعریض به پیغمبر نیز در مواردی که بیم جان نبوده است خودداری نداشتند. بدین جهت هجو پیغمبر از مشخصات زندگه و مهم‌ترین اسباب تعقیب آن‌ها به شمار می‌آمده است و هم بدین سبب است که ابن تیمیہ توبه آن‌ها را مقبول نمی‌شمارد. غالب فقهای دیگر نیز زندگه را کفر دانسته‌اند... بعدها صوفیه... نیز به عنوان زندگه از طرف مخالفین خود مورد اتهام واقع شده‌اند» (۱۱) ●

یادداشت‌ها:

- ۱- نگاه کنید به بررسی زنده‌یاد محمد مختاری از شعارهای انقلاب: «بررسی شعارهای دوران انقلاب»، کتاب جمعه، شماره ۲۰ (۶ دی ماه ۱۳۵۸)، ۵۴-۴۲ و کتاب جمعه، شماره ۲۴ (۴ بهمن ۱۳۵۸)، ۲۶-۱۰۲.
 - ۲- نک به ادوارد سعید، ازجمله در کتاب شرق‌شناسی که به زبان فارسی هم ترجمه شده است.
 - ۳- می‌گویند چوبانی یهودی از نزدیک روستای مسلمانان می‌گذشت. صدای اذان شنید. پرسید این چیست؟ معنی اذان را که به او گفتند، پرسید می‌خواهم بدانم که آنچه می‌گوید برای گاو و گوسفند من ضرر دارد یا نه؟ گفتند ندارد. گفت پس مهم نیست. بگذار فریاد بزنند.
 - ۴- دربارهٔ هریک از این افراد نک، ازجمله به دائرالمعارف تشیع جلد اول.
- ۵- ازجمله نک. به فرهنگ معین، ذیل محنت (ص ۳۲۲۵) و مقاله «تفتیش عقاید در تاریخ عرب و اسلام»، نوشته هیشم مناع، ترجمه ت. حق‌شناس (آرش شماره ۴۱-۴۲، شهریور ۷۳). نیز کتاب «تاریخ الاحد فی الاسلام» نوشته دکتر عبدالرحمان بدوی (ترجمه بخشی از این کتاب که دربارهٔ عقاید آزاداندیشانه زکریای رازی است به ترجمه ناصر مهاجر در «نامه کانون نویسندگان ایران در تبعید»، دفتر هفتم چاپ شده است).
- ۶- دکتر غلامحسین صدیقی: جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، انتشارات پازنگ، تهران ۱۳۷۲، ص ۳۱.
- ۷- تاریخ بیهقی، مجلد پنجم، به تصحیح دکتر خطیب رهبر، انتشارات سعدی، جلد ۱، تهران ۱۳۶۸، ص ۲۲۸.
- ۸- باقر پرهام در مصاحبه با «راه نو»، شماره ۱۴.
- ۹- دائرةالمعارف اسلام، ذیل zendik.
- ۱۰- دکتر صدیقی، جنبش‌های... ص ۱۱۳.
- ۱۱- دائرةالمعارف مصاحب ذیل «زندگه».

پیامون اسناد و فتوای‌های اخیر پاپ و معصومیت و ولایت وی

اشاره:

تأکید هرچه بیشتر پاپ مبنی بر اینکه مقام پاپ معصومیت دارد و سخنانش به اهمیت نصوص کتاب مقدس است و لذا هرکس با آن‌ها مخالفت کند مجازات خواهد شد، شباهت زیادی دارد به نظریهٔ ولایت فقیه و اهمیتی که هرچه بیشتر به آن می‌دهند و به تدریج، اگر مصالح قدرت سیاسی ایجاب کند، حتی ممکن است جزو اصول مذهب درآید.

در زیر ترجمهٔ بخشی از یک مقاله را می‌آوریم که در آن دربارهٔ اسناد و فتوای‌های اخیر پاپ بحث شده و این سختگیری‌ها را دلیل ضعف پاپ می‌شمارد و نه قدرت او.

در باب کلیسای امروز و پاپ ژان پل دوم: ژرژ هوردن، مؤسس هفته‌نامهٔ کاتولیکی *la Vie* لوموند ۲۴ ژوئیه ۹۸:

«پاپ، ژان پل، که قدرت خویش را مطلق و به دور از خطا می‌داند به طوری که خویش را در ردیف خدا قرار می‌دهد، اخیراً کتابی تحت عنوان *motu proprio* منتشر کرده و آگاهانه تمام مسئولیت آن را برعهده می‌گیرد. پاپ در این کتاب که اساساً خطاب به روحانیون و علمای علم‌الهی است، گونه‌های مختلفی را که حقیقت دینی بر ما عیان می‌شود ذکر می‌کند. ما باید تعالیم کلیسا را با همان یقین بپذیریم که حقایق موجود در متون کتاب‌های مقدس را. تعالیم مزبور که کلیسا به ما عرضه می‌کند باید همچون

حقایق تلقی شوند. این چیز نیست جز منجمد کردن پژوهش‌های یزدان‌شناختی. این نفی علم تاریخ است که تاکنون در تفسیرها و شروح کتاب مقدس به کار گرفته می‌شده است. کتاب پاپ با ضمیمه‌ای همراه است که کیفیت اجرای احکام و انواع مجازات‌ها در آن بیان شده است. امروز دیگر مسلم است که مفهومی که پاپ از معصومیت و عاری از خطا بودن دارد غیرقابل قبول است. امروز نمی‌توان جوانان را به اجتناب از زن و طرد آزاد فکری واداشت.

از این مهم‌تر، متن کتاب پاپ با مصوبات شورای کلیسا نیز در تضاد است، زیرا بر اساس مصوبات مزبور، غیرممکن است بتوان آزادی عقیده را نادیده گرفت: «انسان‌ها، به اعتبار حیثیت‌شان و از آنجا که شخصیت انسانی دارند، یعنی به آن‌ها عقل و ارادهٔ آزاد عطا شده است و لذا دارای مسئولیت فردی هستند، و به اقتضای فطرت و تعهدات اخلاقی‌شان در جست و جوی حقیقت شتاب می‌ورزند، حقیقتی که پیش از هر چیز به دین مربوط می‌شود».

«آن‌ها همچنین موظف‌اند به محض آنکه حقیقت را شناختند بدان بپیوندند و سراپای زندگی خود را بنا به مقتضیات این حقیقت سامان دهند. حال آنکه انسان‌ها تنها در صورتی

می‌توانند به نحوی شایسته و منطبق با فطرت خاص خویش به آن وظایف عمل کنند که از آزادی وجدان برخوردار بوده و از هرگونه اجبار خارجی مصون باشند. بنابراین، حق آزادی مذهبی نه بر پایهٔ حالت ذهنی شخص، بلکه بر پایهٔ سرشت و طبیعت وی استوار شده است. به این دلیل است که حق برخورداری از این مصونیت، مواردی را که مربوط به جست و جوی حقیقت و پیوستن بدان است نیز در برمی‌گیرد» (ر. ک. شورای دوم واتیکان: آزادی دینی).

برخی از صاحب‌نظران تلویحاً خاطر نشان می‌کنند که این نوع دیکتاتوری مذهبی می‌تواند واکنشی برانگیزنده که «نوسازی و اصلاح دینی» را با خود بیاورد، که درست است. نباید فراموش کرد که انواع مختلفی از مسیحیت داریم. علاوه بر این کسانی هم هستند که با طرد این بینش محدود از کاتولیسیسم به الحاد روی می‌آورند و اگر همچنان ایمان خود را حفظ کنند به مذهب پروتستان می‌گروند. این را در برخی از کشورهای در حال توسعه مانند برزیل می‌توان یافت و خود نتیجه‌ای است طبیعی ناشی از نادیده گرفتن توصیه‌های شورای دوم واتیکان.

(نک، لوموند ۲۴ ژوئیه و ۵ اوت و ۲ اکتبر ۹۸).

طاهره بردار پرده از میان...

مروری بر زندگی طاهره قره‌العین،
مبارز آزادیخواه و اصلاح طلب

طاهره بردار پرده از میان
تا بیاید سر غیبی در عیان
یوم موعودی به عالم شد عیان
در گذر از این و آن و حین و حان
آمد او با جلوه‌های سرمدی
ظاهر او بنمود وجه احمدی
عالمی را از شرر پُرشور کرد
آدمی را او سراسر نور کرد^(۱)



قره‌العین

عکس است که مادام دولابوا، بیاج فرانسوی، در سال ۱۸۸۱-۱۸۸۲ م از مشارالیه تهیه کرده
نقل از مجله «نقطه» شماره دوم، شماره ۴، ص ۱۷۳

مهناز متین

توجه اطرافیان را به خود جلب نمود. در این نکته، مورخین متفق القولند؛ حتی آنها که با قره‌العین و آیین بابی ضدیت دارند.

«... گویند فاطمه بی‌اندازه هوشمند بود، حافظه بسیار نیرومندی داشت. با این توانایی حافظه در درس و بحث و فراگرفتن مقولات علوم اسلامی پیشرفت شایانی کرد»^(۲)

فزون بر هوش و حافظه، فاطمه قریحه شعرگویی هم داشت و شعر می‌سرود: «قره‌العین جز تسلط کامل بر علوم دینی و فلسفه و عرفان، طبع شعر نیز داشت و در اشعار زیبایش از تکنیک شعر مولوی تأثیر گرفته بود»^(۳)

در محیط زندگی و خانوادگی قره‌العین دو نکته حائز اهمیت است که بی‌شک در شکل‌گیری شخصیت او تأثیر عمیقی به جای گذاشت. اول اینکه، به رغم تعلق به خانواده‌ای روحانی و به شدت مؤمن، نه تنها از تحصیل قره‌العین جلوگیری نشد، بلکه ابزار لازم نیز برایش فراهم گردید. علاوه بر داشتن معلم سرخانه، قره‌العین توانست، هرچند به طور غیرمستقیم، از تعلیمات مکتب‌خانه نیز بهره‌مند گردد.

«پدر او... و عموهایش... دو مدرسه در پهلوی خانه‌شان بنیاد گذارده بودند. یکی بزرگ برای طلبه‌ها و دیگری کوچک برای فرزندان و بستگان خودشان. چون مدرسه کوچک خانوادگی

و در یک کلام هر آن چیزی که می‌توانست وجود نامریی زن در گنج خانه را به حضور واقعی او در جامعه متحول کند. قره‌العین جسارت چنین کاری را کرد.

دوران کودکی و نوجوانی

فاطمه زرین تاج زکیه برغانی در سال ۱۸۱۴ میلادی برابر با ۱۱۹۳ هجری شمسی در خانواده‌ای سرشناس و بانفوذ، در شهر قزوین چشم به جهان گشود^(۴). او دختر بزرگ حاج ملامحمد صالح برغانی، از روحانیون طراز اول شهر بود. یک خواهر به نام مرضیه داشت و چند برادر که از تعداد دقیق آنها اطلاعی در دست نیست. پدر و عموهای فاطمه همه از علمای بزرگ و بنام بودند؛ درجه اجتهاد داشتند و ده‌ها جلد کتاب و رساله دینی تألیف کرده بودند. در نوشته‌هایی که درباره قره‌العین در دست است، به مادر او اشاره‌ای نشده است.^(۵) با وجودی که در آن زمان سوادآموزی و تحصیل علوم برای دختران معمول نبود، ملاصالح دو دختر خود را از کودکی به کسب دانش تشویق و ترغیب نمود. آنها علوم رایج در آن زمان: شرعیات، الهیات، تفسیر قرآن، ادبیات فارسی و عربی و... را به یاری پدر و نیز معلم سرخانه فراگرفتند. هوش و استعداد و قدرت فراگیری فاطمه از همان آغاز

۱۴۷ سال پیش، در تاریکی نیمه‌شب، زنی را به قتل رساندند که سراسر زندگی کوتاه‌اش، فریادی بود علیه نادانی و واپس‌نگری علمای مذهبی و وجودش نوری بود در شب سیاه فقر و تیره‌روزی توده‌های فرسوده از قرن‌ها استبداد و ارتجاع سیاسی. این زن فاطمه برغانی نام داشت و لقبش طاهره قره‌العین بود.

قره‌العین در دورانی تعلیم و تربیت یافت و دانش اندوخت که در مکتب‌خانه‌ها به روی زنان بسته بود؛ در زمانی مدارج فقهی و علمی رایج را طی کرد و به حد اجتهاد رسید که مذهب رسمی نه تنها زنی مجتهد را نمی‌پذیرفت که فقط چهاردیواری خانه را برانزده زن می‌دانست؛ در هنگامی علیه جهل، خرافات، واپس‌ماندگی و سیه‌روزی مردم سر به شورش برداشت که حاکمان و صاحبان قدرت زبان‌های معترض را می‌بریدند و صداها را در گلو خفه می‌کردند.

نوجویی و نوآوری در دین، در همه حال و زمان، آتش خشم حکام مذهبی را شعله‌ور کرده، آنها چوب تکفیر برداشته و به جرم «کفر» و «ارتداد» و «خروج از دین»، فتوا به قتل نوآوران داده‌اند. به ویژه اگر نوآور و نوجو، زنی باشد که جرأت کرده و به حریم مردان پا گذاشته باشد. آن هم در زمانی که این حریم همه عرصه‌های زندگی را در بر می‌گرفت؛ از دانش و معرفت، تا فکر و خرد، هنر و ادب، سیاست و مذهب و...

به خانه‌شان پیوسته و در میانه راهی باز بود، به درس‌ها نیز گوش [می‌داد]... قره‌العین... با گوش دادن پنهانی به درس‌های مدرسه خانوادگی که مختص اولاد ذکور خانواده بود... توانست در اندک زمانی ادبیات عرب، فقه، اصول و کلام را فرا گرفته و حافظ قرآن و عالم به تعبیر و تأویل آن گردد. و نیز به تبیین آثار معارف پیشوایان اسلام بپردازد و در سخنوری و نظم و نثر چهره برافروزد»^(۶).

نکته مهم دیگر، فضای حاکم بر محیط خانوادگی قره‌العین است. پدر، برادران، عموها و عموزاده‌های او از علما و روحانیان مهم زمان خود بوده و در سطح کشور شهرت داشتند. اگرچه همگی مسلمان بودند، اما هرکدام به شاخه‌ای از شیعه تعلق داشتند. عموی بزرگش، ملامحمدتقی برغانی، از علمای اصولی و امام جمعه قزوین بود. او کسی بود که اولین بار شیخ احمد احسائی، بنیانگذار مکتب شیخیه را مورد تکفیر قرار داد و فرمان قتلش را صادر کرد. پدر قره‌العین با اینکه بسیار متدین بود، اما به مانند برادر بزرگش متعصب و افراطی نبود. عموی دیگر قره‌العین، ملامحمدعلی برغانی، از پیروان مکتب شیخی بود. این گونه‌گونی اعتقادات که رویارویی دایمی نظرات را به دنبال داشت، روحیه‌ای جسدلی و جستجوگر را در فاطمه تقویت کرد. محیط مساعد زندگی و ذهن نکته‌سنج فاطمه موجب شد از بحث و جدلهایی که همواره در خانواده جاری بود، حداکثر بهره را ببرد و با زمینه مستعدی که داشت، رفته - رفته در آنچه می‌آموخت تبهر یابد.

«... برادرش عبدالوهاب که خود از عالمان بزرگ شهر بوده، از قره‌العین چنین یاد کرده است: ما تمام برادرها و پسرعموها، در حضور قره‌العین جرأت تکلم نداشتیم. به اندازه‌ای او ما را مرعوب ساخته بود که اگر احیاناً در مسائلی متنازع‌فیه بحث می‌کردیم، چنان مسئله را پاک و روشن و معلوم و مربوط برای ما مدلل می‌کرد که فوراً تمام سرافکننده و خجالت‌زده بیرون می‌رفتیم»^(۷).

معروف است که پدرش با افسوس می‌گفت: «ای‌کاش تو پسر بودی تا مرا فخر عالمیان می‌بود»^(۸). فاطمه پسر نبود و به همین علت نیز علیرغم فهم و کمالی که داشت، در سن ۱۴ سالگی به عقد پسرعمویش ملامحمد، پسر ارشد محمدتقی برغانی درآمد. حاصل این ازدواج سه فرزند - دو پسر و یک دختر - بود. مدت کوتاهی پس از ازدواج، به سال ۱۸۲۸ میلادی، به همراه شوهرش که برای ادامه تحصیل به عتبات می‌رفت، عازم آن دیار شد و به مدت ۱۳ سال در کربلا ماند.^(۹) این دوران، همزمان بود با تشدید اختلاف میان علمای اصولی و شیخی. این مسئله در رشد فکری

قره‌العین و انتخاب‌های آینده او تأثیر بسیار داشت.

نوآوری‌های شیخیه در اسلام شیعه، موجب واکنش‌های سخت علما و مجتهدینی شد که پیروان شیخیه را مرتد و کافر می‌خواندند و واجب‌القتل می‌شمردند. شیخ احمد احسائی در سفرش به قزوین، نظراتش را در جلسات بحث و مناظره‌ای که با ملامحمدتقی برغانی داشت اعلام کرد و مورد تکفیر او قرار گرفت. پس از مرگ شیخ احمد احسائی در سال ۱۸۲۶ میلادی، سیدکاظم رشتی که در کربلا می‌زیست جانشین او شد. او مکتب شیخیه را شکل و قوام بخشید. او هم مانند شیخ احمد از تعرض متعصبین و قشریون در امان نماند و در جریان تهاجمی به خانه‌اش، کتابخانه و بسیاری از کتاب‌هایش در آتش سوختند. در پی این اذیت و آزارها، او مجبور به ترک کربلا شد، مدتی در کاظمین و سامره سکنی گزید و سرانجام در سال ۱۸۴۴ میلادی توسط عمال حکومت عثمانی در بغداد مسموم شد و به قتل رسید.^(۱۰)

موضوع جانشینی سیدکاظم رشتی در میان پیروانش اختلاف به وجود آورد و آنها را به چندین شاخه تقسیم کرد. بخش مهمی از آنها به دور سیدعلی محمد شیرازی معروف به «باب» گرد آمدند و مکتب «بابی» را پایه‌ریزی کردند. اصول نظری بابیه با تفاوت‌هایی همان اصول نظری شیخیه است. اصلاحاتی که توسط شیخیه، و سپس توسط باب و پیروانش، در مذهب شیعه انجام گرفت، زمینه تحولات فکری و اجتماعی جنبشی را فراهم کرد که در تاریخ معاصر ایران از اهمیت زیادی برخوردار است: جنبش بابی.

زمینه‌های اجتماعی جنبش بابی

ایران در اواسط قرن نوزدهم، دوره‌ای بحرانی را طی می‌کرد. انقلاب صنعتی، رشد اقتصادی اروپا و تبدیل شدن روابط اروپا و شرق به مناسباتی استعماری، اختلالی اساسی در کشورهای آسیایی نظیر ایران به دنبال آورد. سلطه‌جویی اروپا و سرازیر شدن سیل کالاهای خسارچی به ایران، وضعیت پیشه‌وران و صنعت‌کاران کوچک را سخت تهدید می‌کرد. شکست‌های نظامی فتح‌علی‌شاه قاجار، به ویژه دو شکست عمده از دولت روسیه که به امضای قراردادهای مفتضحانه «ترکمن‌چای» و «گلستان» انجامید، تعادل جامعه و روابط میان هیأت حاکمه و مردم را درهم ریخت. فراز غرب و فرود شرق، نه تنها در میان روشنفکران و نیز سایر آحاد مردم، که حتی در بخش‌هایی از هیأت حاکمه نیز پرسش‌هایی اساسی در مورد روند

آینده تحولات اجتماعی مملکت برانگیخت.^(۱۱)

«پیروزی روسیان که با خیانت حکام ایران همراه شد، نه تنها مردم ایران را فرسود، بلکه پرسش‌آفرین آمد و برتری دشمن را در همه زمینه‌ها برنمود. حتی در روستایان مؤثر افتاد که بیشترین بار جنگ را بر دوش داشتند... پیروزی روسیان که چیرگی کفار بر ملت مسلمان هم بود، بسیاری از افسانه‌ها را درهم ریخت. همدستی ملایان با حکومت، در اعلان‌های جهاد و بسیج توده‌ها، نفرت از قجر را با نفرت از روحانیان درآمیخت. یأس و نومیدی به بحران هویت دامن زد که خود در بحران فرهنگی و مذهبی تجلی یافت...»^(۱۲).

ولیعهد، عباس‌میرزا که در تبریز بسر می‌برد، تحت تأثیر حکومت عثمانی که زودتر از ایران روند تحولات اروپا را دریافته و دست به اصلاحاتی زده بود، متوجه ضرورت اصلاح وضعیت ایران شد. مرگ عباس‌میرزا و به حکومت رسیدن محمدشاه که نه قدرت و اراده پدر را داشت و نه پروژه‌ای برای تغییر و تحول وضعیت اجتماعی، موجب آغاز یک دوره رکود گردید. ویژگی این دوره پیدایش نوعی آزادی نسبی و تحمل جریانات فکری بود. اگرچه این آزادی بیشتر نشان از ضعف حکومت مرکزی داشت تا خواستش برای اصلاحات، اما برخی اقدامات محمدشاه، مانند لغو اعدام و شکنجه و برابری ادیان^(۱۳) و ممانعت از اذیت و آزار افراد به دلیل عقاید مذهبی‌شان، بی‌شک در پیدایش این فضا مؤثر بود.

«در این سال‌های آزادی، که مردم به حال خود بودند، اعتقادات مذهبی در سازگاری با شرایط ناسازگار اجتماعی تحول یافت. اندیشه‌ناجی مردمی جان گرفت و روح انتظار حاکم شد. جماعت زرتشتی در پیشواز پسر زرتشت، کاروان به افغانستان فرستاد... برخی درویش جهانگرد بشارت می‌دادند که به زودی آن زمان فرا خواهد رسید و فاصله میان دارا و ندار و میان زبردست و زبردست رخت خواهد بست و اموال، اشتراکی خواهد شد و مردم از تنگدستی خواهند رست. مهم اینکه طبق معتقدات شیعه، هزاره نیز فرا رسیده بود و امید ظهور امام زمان می‌رفت. در چنین جوی بود که مکتب شیخی و بابی توانستند رشد کنند و فراگیر شوند...»^(۱۴).

به این ترتیب، وجود اعتقاد به «ظهور امام غایب» در مذهب شیعه موجب شد که مردم هر آن در انتظار ظهور «ناجی» خود باشند. مسئله دیگری که به این انتظار دامن می‌زد، هم‌زمانی این سال‌ها با هزاره «غیبت کبری» بود که «آخر زمان» تلقی می‌شد؛ یعنی زمانی که کفر و ظلم و فقر و بیچارگی سراسر جهان را فرا گرفته است.

در این زمان است که بنا بر باور رایج میان شیعیان، «امام غایب» ظهور می‌کند و عدل و داد را بر سراسر دنیا می‌گستراند. با در نظر گرفتن وضعیت طاقت‌فرسای زندگی مردم، می‌توان گفت که تمام شرایط فراهم بود که تب و تاب مردم برای ظهور «امام دوازدهم» صد چندان شود. با در نظر گرفتن این وضعیت، گسترش نظرات سیدعلی محمد شیرازی که ادعا داشت نماینده امام دوازدهم یا «باب» او بر روی زمین است، چندان غیرعادی به نظر نمی‌رسد. به ویژه اگر به این نکته توجه کنیم که روحانیت شیعه در آن دوره در موضع قدرتمندی قرار نداشت. صوفی مسلکی شاه که به شدت تحت تأثیر صدراعظم‌اش، میرزا آقاسی بود و ضدیت کم و بیش آشکار دربار با روحانیان، موقعیت آنها را تضعیف نموده بود. از سوی دیگر، غارت مردم توسط مراجع مذهبی که به بهانه‌های گوناگون صورت می‌گرفت، بر نفرت مردم از آنها دامن می‌زد. ناراضی‌هایی حتی در بخش‌هایی از روحانیان و طلاب جوان نیز بارز بود. همین‌ها بودند که نظرات شیخی و سپس بابی را با آغوش باز پذیرا شدند.

سیاست باب در ابتدا، یافتن متحدینی میان روحانیت و بخش‌هایی از طبقه حاکم بود. تماس‌هایی با آنها برقرار کرد. جلسات بحث و مناظره میان باب و نزدیک‌ترین پیروانش با مراجع طراز اول شیعه برگزار شد که موجب جلب و جذب بخشی از آنها گردید. از سوی دیگر، علمای مرتجع و محافظه‌کار نیز ساکت ننشسته، باب را تکفیر و فتوای قتلش را صادر کردند.^(۱۵) روحانیان مخالف باب، به دربار و دولت نیز شکایت برده و خواستار مجازات باب شدند. سیاست کلی دربار محمدشاه، اما سیاست مدارا بود. چرا که شاه گمان می‌برد از باب می‌تواند جهت تضعیف روحانیت شیعه استفاده کند. ضمناً تا آن زمان، از جانب باب و بابیان خطری جدی متوجه دربار نبود. باب، دست‌کم در ابتدای کار، نه تنها خواهان رویارویی با حکومت نبود، که حمایت آن را نیز طلب می‌نمود و از اذیت و آزار علما و مجتهدین صاحب قدرت، به دربار پناه می‌برد.

درواقع، باب بیشتر از هر چیز خواستار اصلاحات مذهبی و در کنار آن، برخی تحولات اجتماعی بود. آنچه به طور خلاصه می‌توان در مورد آیین باب گفت، این است: باب خواهان ساده شدن عبادات و فرایض دینی بود. تبعیت از ملایان را حرام می‌شمرد. با مسجد و منبر مخالفت داشت و انجام مراسم حج را منسوخ می‌دانست. بر این باور بود که همه مساجد، حتی خانه خدا را باید ویران کرد. در زمینه اقتصادی، از اصلاح در امر مالیات‌ها جانبداری

می‌کرد.^(۱۶) بر این باور بود که:

«جهان از آن خداست. جمیع مال‌ها مال حضرت است. حال آنکه گروهی اندک، آنچه را که می‌بایست به تساوی میان شما تقسیم گردد، غصب کرده‌اند. ما می‌گوییم مالکیت بزرگ‌ترین فساد اجتماعی است.»^(۱۷) «از ضرورت بسط پست و تلگراف و یکسان کردن پول و ایجاد طرق و تأسیس مطابع» سخن می‌گفت.^(۱۸) بر تجارت و صنعت تکیه داشت و تجار و صنعتگران را محترم می‌شمرد. بر نظافت تأکید بسیار داشت، اما وضوگیری را لازم نمی‌دانست. «پاک و نجس» را نسبی پذیرفت. زدن ریش را توصیه می‌کرد. رعایت برخی آداب زندگی، مثل استفاده از میز و صندلی را لازم می‌شمرد.^(۱۹) جشن نوروز را بزرگ‌ترین جشن ایرانیان می‌دانست. از تحصیل اجباری کودکان سخن می‌گفت و تنبیه بدنی کودکان زیر ۵ سال را ممنوع اعلام کرد.^(۲۰) مخالف کشتن بود. به طور کلی در آیین بابی «مجازات» جای بسیار کمی را اشغال می‌کند.^(۲۱)

آیین باب، مانند هر مذهب دیگری، محدودیت‌هایی با خود داشت. بر مبنای آیین، هیچ مذهب دیگری موجه نبود. بجز کتاب «بیان»، تدریس هیچ کتابی جایز نبود و... البته آیین باب، مانند مذاهب دیگر از تناقضات نیز بری نبود. در جایی برای پیروان هیچ مذهبی، جز بایان حق حیات قائل نمی‌شد؛ در جای دیگر، رابطه دوستی با آنان را توصیه می‌کرد. در جایی، فرمان قتل «مشرکین» را صادر می‌کرد؛ در جایی دیگر کشتن هرکس را پشه دلیل اعتقادات‌اش ممنوع می‌نمود و...^(۲۲)

بخش دیگری از آیین باب که دارای اهمیت بسیار است، توجه به موقعیت زنان است. این توجه البته در مکتب شیخی نیز وجود دارد. آیین بابی نیز مانند آیین شیخی، تک‌همسری را تشویق و در انتخاب همسر رضایت زن و مرد را شرط گذاشت. ازدواج موقت یا صیغه را ممنوع اعلام کرد. شرایط طلاق را مشکل‌تر نمود. کبه البته با در نظر گرفتن تسهیلاتی که شرع اسلام در این زمینه برای مردان فراهم کرده، مشکل‌تر شدن طلاق بیشتر به سود زنان تمام می‌شد. باب در کتاب «بیان»، زنان را از قید حجاب آزاد کرد.^(۲۳) مراوده و محاوره عادی زن و مرد را بلااشکال و جایز دانست: «خدا به مردان مؤمن اجازه داده است که به زنان نگاه کنند و به زنان هم اذن داده است اگر خواستند به مردان مورد علاقه خود نگاه کنند. ولی نباید به آنچه خدا دوست ندارد نگاه کنند.»^(۲۴)

می‌توان گمان برد که آیین بخش از آیین شیخی و بابی در جلب و جذب زنی مانند قره‌العین و گرویدنش به آیین شیخی و سپس

بابی بی تأثیر نبوده است.

جایگاه قره‌العین در جنبش

بابی

آشنایی قره‌العین با مکتب شیخی، از دوران نوجوانی آغاز شد. یکی از عموهایش شیخی بود و نیز یکی از اقوام مادریش، ملاجواد ولیانی، که آثار شیخ احمد احسانی را در اختیار قره‌العین قرار می‌داد. اقامت در کربلا، در گسترش افق دید او تأثیری تعیین‌کننده داشت. به نظر می‌رسد که در این سال‌ها توانسته باشد، علیرغم مخالفت شوهرش که تحت تأثیر پدر، از اصولیون متعصب بود، با دایره نزدیکان سیدکاظم رشتی، ارتباط‌هایی برقرار کند. اما در این دوره هنوز اعتقادات خود را آشکارا بیان نمی‌کرد.^(۲۵) در بازگشت به قزوین، به مکاتبه با سیدکاظم رشتی پرداخت. در همین زمان بود که رساله‌ای در تأیید بنیان‌های فکری مکتب شیخی تألیف کرد و برای سیدکاظم رشتی فرستاد. استدلال‌های فکری محکم این رساله و میزان دانش نویسنده‌اش حیرت سیدکاظم رشتی را برانگیخت و هم او بود که به رسم زمان و به عنوان تشویق فاطمه را قره‌العین خواند.^(۲۶)

گرویدن به مکتب شیخی و تحولات فکری پس از آن، به ویژه پافشاری آشکارش در دفاع از افکار شیخی، زندگی قره‌العین را دچار دگرگونی ساخت. دیگر با شوهرش و خانواده او سازگاری نداشت. چون اعتقادات‌اش اهمیت درجه اولی در زندگی‌اش یافته بود، در جدالی دائم با خانواده گرفتار شده بود. آنگاه که کشمکش‌ها بالا گرفت، خانه شوهر را ترک کرد و به نزد پدرش بازگشت. در همین هنگام خواهرش مرضیه به همراه همسرش (پسر حاج میرزا عبدالوهاب، از شیخی‌های بنام قزوین) عازم عتبات بود. قره‌العین از این فرصت استفاده کرد، فرزندان‌اش را به پدرشان سپرد و هم‌سفر آنها شد. هنگامی به کربلا رسید که سیدکاظم رشتی درگذشته بود. همسر سید، قره‌العین را در خانه خود پذیرا شد و قره‌العین کلاس‌های درس سیدکاظم را از سر گرفت و به تدریس پرداخت. «فقدان سید، خلاء بزرگی را در حوزه درسی

ایشان به وجود آورده بود و هیچ‌کس را نیز یارای آن نبود تا در مقابل قره‌العین و احاطه وسیع علمی او، فریاد استادی بزند. قره‌العین... مجلس درس استاد را بسپا داشته، از پس برده به تدریس پرداخت.»^(۲۷) در این کلاس‌ها زنان در یک سو و مردان در سوی دیگر پرده، به سخنان استاد

گوش فرا می‌دادند. از سال ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۶، قره‌العین در این کلاس‌ها نظراتش را تبلیغ و ترویج کرد.

مرگ سیدکاظم رشتی، مسئله جانشینی او را میان پیروانش مطرح کرده بود. خود سید هم به طور مشخص کسی را معرفی نکرده بود؛ اما پیش از مرگ، ظهور «باب‌امام زمان» را پیش‌بینی کرده و گفته بود «باید در جستجویش باشید تا او را بیابید!» (۲۸) در میان مریدان و پیروان او، نوعی انتظار تب‌آلود پیدا شده و همه به جستجو برآمده بودند تا «باب» را که نماینده امام زمان بر روی زمین است بیابند. هرکدام به جهتی مسافرت کردند. «قره‌العین... از ملاحسین بُشرویّه (۲۹) که خیلی با او انس و علاقه و ارتباط داشت، درخواست کرد که چون شما رکن رابع را یافتید و مرکز توجه و اقبال مؤمنین را شناختید، به اسرع وقت مرا هم آگاه کنید.» (۳۰)

او عریضه‌ای به ملاحسین می‌دهد که در صورت یافتن باب، آن را به او بدهد. در همین زمان است که آوازه شهرت سیدعلی محمد شیرازی بلند می‌شود و ملاحسین بُشرویّه به سال ۱۸۴۶ میلادی به شیراز می‌رود و او را لایق جانشینی سیدکاظم رشتی و شایسته مقام «بابیت» می‌یابد؛ عریضه قره‌العین را هم به او می‌دهد. سیدعلی محمد باب پس از خواندن این عریضه، قره‌العین را در زمره «حروف حی» (۳۱) قرار می‌دهد.

با پیوستن قره‌العین به باب، کلاس‌های درس او مرکزی شد برای تبلیغ این آیین و دعوت مردم برای پیوستن به آن.

دیری نمی‌گذرد که شهرت و محبوبیت قره‌العین، نگرانی و خشم علمای کربلا را برمی‌انگیزد و حاکم او را از شهر اخراج می‌کند. مرگ همسر سیدکاظم رشتی که از طرفداران و حمایت‌کنندگان سرسخت قره‌العین بود، بی‌شک در این امر بی‌تأثیر نبود (۳۲). قره‌العین به کاظمین رفت و ۶ ماه در آنجا به تبلیغ و تدریس پرداخت.

در این زمان، در میان بابیان بر سر مسائل گوناگون بحث و جدل وجود داشت. سرچشمه اختلافات این بود که برخی از بابیان بر این باور بودند که از زمان ظهور «باب» دین اسلام منسوخ است و چون «باب» هنوز «کتاب»ی نیاورده، دوران «فترت» است و تکالیف دینی، از جمله نماز، روزه، خمس و ذکات و... دیگر واجب نیستند. اصلی‌ترین نماینده این جریان فکری در میان بابیان، قره‌العین بود. البته اختلاف با قره‌العین تنها بر سر مقولات و مباحث اعتقادی نبود. نحوه رفتار او نیز خشم جناح محافظه‌کار جنبش را برمی‌انگیخت. قره‌العین اولین زنی است که در تاریخ معاصر ایران به دفاع از

بی‌حجابی برخاست.

«قره‌العین در مسئله زنان و به خصوص حجاب، نظرانی داشت که دقیقاً با تمامی باورهای گذشته در تعارض کامل بود. وی پیش از آمدن به ایران، آراء و عقاید خودش را در خصوص حجاب زنان با نزدیک‌ترین پیرامونیان در میان گذاشته و آنان را مجاب نموده بود؛ و بدین روی نیز در نزد آنان رعایت حجاب نمی‌نمود. (۳۳) از مواردی که او بی‌حجاب ظاهر شد، ماه محرم ۱۲۶۲ قمری (دسامبر ۱۸۴۵) بود. در این ماه عزاداری شیعیان، که هم‌زمان بود با میلاد «باب» قره‌العین جشنی در خانه سیدکاظم رشتی برپا نمود و خود با لباس رنگی و بی‌حجاب در این جشن شرکت کرد.» (۳۴)

آوازه قره‌العین، زنانی را که از حداقل دانش و آگاهی برخوردار بودند، به دور او جمع کرد. زنانی از پایگاه‌های اجتماعی گوناگون که بعدها همگی به آیین بابی گرویدند. از جمله اینها، مرضیه خواهر قره‌العین است و خواهر ملاحسین بشرویّه و مادر او که شاعر بود. بعدها، پس از بازگشت به قزوین، برخی از زنان سرشناس شهر نیز جذب قره‌العین شدند. در میان آنها، «زبیده خانم»، دختر فتحعلی‌شاه و مادر والی خراسان را می‌توان نام برد. او که شاعر بود، به نام مستعار «جهان» شعر می‌گفت. (۳۵) تأثیرات قره‌العین را در شاعر بابی دیگری به نام «شمس جهان»، نوه فتحعلی‌شاه که به نام مستعار «فتنه» شعر می‌گفت نیز مشاهده می‌کنیم. او با قره‌العین هنگامی آشنا شد که زندانی بود. توصیف این آشنایی، در اشعار مثنوی او آمده است. (۳۶)

رفتار و گفتار قره‌العین برخی را هم از پیرامون بابیان راند. عده‌ای به اذیت و آزارش پرداختند. مسلمانان متعصب به خانه‌اش ریختند و آنجا را سنگباران کردند. (۳۷) واکنش قره‌العین در برابر این حملات، دعوت علما به مناظره و مباحثه بود: «علمای شیعه و سنی را گرد آورید تا مباحثه و مناظره کنیم. بدین‌سان، حقیقت و دروغ هر طرف، و خرد هر دو طرف بر آن کس که عقل دارد، بر ملا خواهد شد.» (۳۸) حاکم شهر، برای جلوگیری از بالاگرفتن اختلافات، دستوری از بغداد دریافت کرد و قره‌العین را از کربلا اخراج نمود و او به بغداد رفت.

بابیان مخالف قره‌العین سرانجام به باب شکایت بردند؛ چرا که گمان می‌بردند او رفتار قره‌العین را تأیید نمی‌کند و او را مورد سرزنش قرار می‌دهد. نامه‌ای که سیدعلی محمد باب در پاسخ به آنها نوشت، جای هیچ شبهه‌ای در حمایت تام و تسمام‌اش از قره‌العین باقی نمی‌گذاشت و این نامه موجب پراکنده شدن تعدادی از پیروان باب شد. در همین نامه است

که باب به قره‌العین لقب «طاهره» (پاک) داد تا بدین ترتیب نشان دهد که اتهام رفتار «غیراخلاقی» او را کاملاً رد می‌کند.

«... اما در باب استفتاء‌تان درباره آن آئینه که روح خودش را پاک ساخته تا کلامی را منعکس نماید که حلال مشکلات است. او زنی عادل، عالم، فعال و طاهره است. اوامر او را مورد منازعه قرار ندهید؛ زیرا که او به وضعیت ما اشراف دارد و وظیفه شما هم جز فرمانبرداری از او نیست. به این جهت که مقدر نیست که به حقیقت مقام او واقف شوید.» (۳۹)

قره‌العین در بغداد هم به تبلیغ و ترویج آیین بابی پرداخت و این ناخرسندی علمای شهر را در پی داشت. شکایت آنها به والی، موجب صدور حکم دستگیری و تحت‌نظر قرار گرفتن در منزل شیخ محمد الوسی، مفتی اعظم بغداد شد. اینکه چرا والی بغداد مجازات سنگین‌تری برای قره‌العین در نظر نگرفت، دلایل گوناگونی داشت: (۱) این کار به معنی پیروزی روحانیان شیعه بود و این را حکام سنی عتبات نمی‌خواستند. (۲) زندانی کردن قره‌العین، ناچار به محاکمه‌ای می‌انجامید که نه تنها در مورد یک زن بی‌سابقه بود، بلکه با توجه به قدرت سخنوری قره‌العین، چه بسا به سود او تمام می‌شد و نظراتش به طور وسیع‌تری رواج می‌یافت. (۳) در مذهب شیعه و حنفی، برای زن «مرتد»، مجازات روشن و مشخصی در نظر گرفته نشده است. حکم قتل در این مورد صادر نمی‌شود و آنچه که معمول است، نگه داشتن «مرتد» در زندان است تا زمانی که دوباره به اسلام ایمان بیاورد. (۴۰)

قره‌العین مدت دو ماه در خانه مفتی بغداد ماند. نامبرده در مورد قره‌العین می‌گوید:

«... برخی ادعا می‌کنند که قره‌العین معتقد به فسخ تام و تمام تکالیف [دینی] است. اما من در این گفته هیچ حقیقتی نمی‌بینم. در مدتی که او در خانه من مسکن داشت... میان من و او مباحث زیادی درگرفت؛ بی‌آنکه ترس و تقیه‌ای در کار باشد. حقیقتاً من در این زن فضل و کمالی دیدم که در مردان ندیده‌ام. او زنی خردمند و پاکدامن بود که در تقوا و پرهیزکاری مانند نداشت...» (۴۱)

توجه داشته باشیم که قره‌العین در برابر همان کسی از اعتقادات‌اش دفاع می‌کرد که کمی پیشتر یکی از معروف‌ترین رهبران بابی عراق ملاعلی بسطامی را محکوم به مرگ کرده بود.

بازگشت به ایران

سرانجام، حکام عثمانی دستور اخراج قره‌العین را از عتبات صادر کردند و قره‌العین همراه سی نفر از نزدیکان‌اش عراق را به سمت

ایران ترک کرد (مارس ۱۸۴۷). سفر او از بغداد تا قزوین سه ماه به طول انجامید و از شهرهای کرمانشاه و همدان هم گذر کرد. در هر شهر، با مجتهدین، علما و بزرگان شهر، جلسات مباحثه و مناظره ترتیب داد. در این سفر طولانی، مورد اذیت و آزار زیادی قرار گرفت؛ بسیار نیز از او استقبال شد؛ به ویژه از سوی اهل حق و یهودیان. در کرمانشاه، مرکزی برای سخنرانی و تبلیغ دایر کرد. علمای شهر را به مباحثه فرا خواند. با حاکم شهر، همسرش و چند نفر از افراد سرشناس به گفتگو نشست. فعالیت‌های او خشم علما را برانگیخت و مجتهد شهر به حاکم شکایت بُرد. حاکم شهر، پیشنهاد قره‌العین را برای مناظره به آگاهی مجتهد رساند و مجتهد نپذیرفت. هموست که پنهانی به پدر قره‌العین نوشت که او را به قزوین بازگرداند. با دسیسه‌چینی همین مجتهد است که به محل اقامت قره‌العین و همراهان‌اش حمله بردند، اموال‌شان را مصادره کردند و کوشیدند آنها را از شهر بیرون برانند. در پی این ماجرا، قره‌العین به همدان رفت. در آنجا بنا به درخواست او و احتمالاً با وساطت یکی از زنان بانفوذ شهر، از والی شهر که برادر شاه بود اجازه گرفته شد که مناظره‌ای میان قره‌العین و علمای شهر، با هر مرام و مسلکی، برگزار شود. قره‌العین برای این مناظره سه شرط گذاشت: ۱) انکاء به کلام پیغمبر (۲) رعایت ادب و احترام متقابل و احتراز از لعن و دشنام (۳) نکشیدن سیگار (که اکیداً در میان بابیان ممنوع بود). قره‌العین در این جلسه، مبانی فکر بابی را تکرار و تصریح کرد. (۴۲)

روحانیان شهر که توان پاسخ‌گویی نداشتند، به خشونت روی آوردند و مجلس بهم خورد. آنها که دودلی مقامات دولتی را در تنبیه و مجازات بابیان مشاهده می‌کردند، به تشدید اذیت و آزار آنان پرداختند. (۴۳)

قره‌العین سرانجام به قزوین بازگشت. پدر و بستگان‌اش کوشش کردند که او را متقاعد کنند از آیین بابی دست بکشد و با شوهرش از در سازش درآید. قره‌العین نه تنها نپذیرفت، بلکه به دلیل ضدیت شوهرش با بابیان، به ابتکار خود و یک‌طرفه، ازدواجش را با او لغو کرد؛ چه، معتقد بود بنا به گفته پیامبر، ازدواج با یک کافر، خود به خود باطل است. (۴۴)

چندی پس از ورودش به قزوین، عمو و پدرشهر قره‌العین، ملائقی برغانی که همچنان به تبلیغات خود علیه بابیان ادامه می‌داد، توسط یکی از بابیانی که مورد اذیت و آزارش قرار گرفته بود، به قتل رسید. این ماجرا در میان علما و روحانیان محافظه‌کار و مرتجع شهر سر و صدای زیادی بپا کرد و آنها این را بهانه انتقام‌گیری از بابیان کردند. گرچه قاتل خود را

معرفی و به قتل اعتراف کرد، تعدادی از بابیان دستگیر شدند. قره‌العین به عنوان عامل اصلی و طراح نقشه قتل، در خانه حاکم شهر زندانی شد. همسر قره‌العین که فرصت مناسبی برای تنبیه او پیدا کرده بود، تمام کوشش خود را به کار بُرد که مسئولیت او را در برنامه‌ریزی قتل محرز نماید؛ دولت وقت، با اینکه مخالف کشتار بابیان بود، اما در برابر مجتهدین تسلیم شد و زندانیان را به دست آنها سپرد. چند تن از بابیان به شکل دلخراشی به قتل رسیدند. (۴۵)

قره‌العین، بابیان پایتخت را به جنب و جوش انداخت و آنها توانستند ترتیب فرار او را بدهند. قره‌العین به تهران رفت و تا میانه سال ۱۸۴۸ میلادی که گردهمایی «بدشت» برگزار شد، به طور مخفی در تهران زندگی کرد.

اجتماع بدشت

اجتماع بدشت را باید یکی از نقاط عطف جنبش بابی شمرد. پس از این گردهمایی سیاست بابیان تغییر کرد و مبارزه‌شان وارد مرحله جدیدی شد.

«قصده از این اجتماع، بحث درباره دو مسئله بود. نخست رهایی باب از زندان ماکو و دیگر، شرح و تفسیر آراء و عقاید باب برای توده بابیان. زیرا که اندیشه‌های مساوات‌گرایانه باب در پشت آثار عربی و فارسی او مخفی بود و درک آن قدرت عموم بابیان نبود... طرح هر دو مسئله... از قره‌العین بود و اجرای اندیشه‌های مساوات‌گرایانه و نسخ آیین قبلی یا آیین اسلام [به گفته بابیان] و اعلام ظهور آیین جدید یا آیین باب [به گفته بابیان] را خود قره‌العین و ملا محمد بارفروشی به عهده گرفتند». (۴۶)

درباره دلایل تغییر سیاست بابیان نظریه‌های گوناگونی طرح شده است. از جمله اینکه استقبال مردم، از نظرات باب، به تدریج چنان گسترده شد که باب به یکباره ادعای امامت و سپس پیامبری کرد و اعلام نمود که «بسیان» ناسخ قرآن است. (۴۷) نظریه‌ای که محتمل‌تر می‌باشد این است که چندین سال مبارزه مسالمت‌آمیز، آن تأثیرات سیاسی - اجتماعی‌ای را که باب و بابیان انتظار داشتند، به بار نیاورده بود. در میان طبقه حاکمه، دامنه تأثیر بابیان محدود بود. با مرگ محمدشاه، به سرکار آمدن ناصرالدین‌شاه و صدارت امیرکبیر، سیاست دستگاه حکومتی دیگر به سود بابیان نبود. با وجود شکاف بزرگی که میان روحانیان افتاده بود، جریان واپس‌گرا هنوز غلبه داشت. جلب توده‌های مردم، که بخش عظیم‌شان دهقانان فقیر بودند، به سیاست‌ها و اقدامات بسیار عمیق و رادیکال‌تری نیاز داشت. به این

عوامل، وضعیت سخت باب را هم باید افزود که از آغاز دعوت به آیین نو، در زندان بسر برده و انواع و اقسام اذیت و آزارها را از سوی مراجع اسلامی متحمل شده بود. این مجموعه عوامل، در تغییر نظر باب و ادعای امامت و سپس پیامبری مؤثر بوده است. به عبارت دیگر، این تحول را می‌توان به معنی یکسره کردن تکلیف رابطه آیین بابی با شریعت اسلامی دانست. البته بنا به اعتقاد برخی از تاریخ‌نویسان، تغییر سیاست و عملکرد بابیان به ابتکار شخص باب نبوده، بلکه نتیجه فشار جناح رادیکال این جنبش بر باب بوده است و قره‌العین یکی از رهبران اصلی این جناح شمرده می‌شد.

«در تهران، قره‌العین که سری پُرشور دارد و خواستار دگرگونی‌های اساسی در روش تبلیغاتی و مبارزاتی بابیان است، ضرورت تشکیل کنفرانسی را گوشزد می‌نماید تا بتواند در این کنفرانس ضمن آگاهی از آراء و عقاید بابیان، نقطه‌نظرات خویش را نیز به استماع آنان برساند. و چون رأی دیگران نیز به تشکیل آن موافق می‌آید، محل برگذاری آن را بدشت از توابع شاهرود انتخاب [می‌کنند]». (۴۸)

در گردهمایی بدشت که ۱۰ روز و به قولی ۲۰ روز به طول انجامید و در آن ۸۱ نفر از بابیان شرکت داشتند، مسائل مهمی مطرح شد. مورد بحث قرار گرفت. قره‌العین در طی یک سخنرانی مهم اعلام کرد:

«... ای اصحاب، این روزگار ایام فترت شمرده می‌شود. امروز تکالیف شرعی یکباره ساقط است و این صوم و صلوة کاری بیهوده است. آنگاه که میرزا علی محمد باب اقالیم سعه را فرو گیرد و این ادیان مخالف را یکی کند، تازه شریعتی خواهد آورد و قرآن خویش را در میان امت ودیعی خواهد نهاد، هر تکلیف که از نو بیاورد، بر خلق روی زمین واجب خواهد گشت. پس زحمت بیهوده بر خویش روا ندارید و در اموال یکدیگر شریک و سهمی باشید که در این امور شمار را عقاب و عذابی نخواهد بود». (۴۹)

قره‌العین در سخنان خود زنان را نیز خطاب قرار داد و از آنها خواست که در مبارزه مردان همراه آنها شوند. او گفت که دیگر زمان آن نیست که زنان در حرمسراها مخفی شوند و منتظر بمانند و ببینند که مردها چه کاری می‌توان بکنند. آنها باید نشان دهند که به معنای واقعی همراهان مردان هستند و همراه آنها در میدان‌های شهادت بر خاک خواهند افتاد. (۵۰)

در جریان همین سخنرانی است که قره‌العین با حرکتی ناگهانی، پرده‌ای را که در پشت آن صحبت می‌کرد، کنار می‌زند و بی‌حجاب در میان حضار پدیدار می‌شود. کنت دو گوینو، روایتی دیگر از ماجرا به

دست می‌دهد. بنا به گفته او، قره‌العین بنا به عادتش، بدون حجاب در این گردهمایی سخنرانی می‌کند. (۵۱) اکثر نوشته‌ها البته، روایت اول را تأیید می‌کنند. ضدیت قره‌العین با حجاب - چنانچه پیش از این آمد - از مدت‌ها پیش از اجتماع بدشت بر همه عیان بوده است. در نتیجه به نظر می‌رسد که این حرکت قره‌العین بیشتر جنبه نمادین و نمایشی داشته باشد. به عبارت دیگر، حجاب برداری قره‌العین به معنای پرده برداشتن از آن چیزی است که پوشیده و پنهان مانده بود.

« [در بدشت] اختلاف نظری روی می‌دهد. گروهی می‌گفته‌اند باید همه اصول باب را به عوام بایه گفت و گروهی معتقد بوده‌اند صلاح نیست عوام از همه مطالب آگاه شوند. قره‌العین طرفداری عقیده نخستین می‌کند و دیگران هم رأی او را می‌پذیرند و وی در بدشت هم‌روزه از پس پرده برای جماعت مزبور، وعظ و نطق‌های مهیجی ایراد می‌کرده است و روزی که تصمیم داشته منظور خود را عملی کند، یعنی حقیقت دین باب را به عوام آن فرقه بازگوید، به دو تن از خواص خود دستور می‌دهد که در ضمن نطق، هنگامی که او اشاره می‌کند، با قیچی بندهای پرده را که از پس آن سخن می‌گفته پاره کنند...» (۵۲)

در مورد گردهمایی بدشت و پیامدهایش، گزارش‌ها و تفسیرهای گوناگونی در دست است. به روایت جانی کاشانی، تاریخ‌نویس رسمی بابیان، پس از حجاب برگرفتن قره‌العین: «جمعی بیخود و گروهی باخود و طایفه‌ای متعیر و قومی مجنون و فرقه‌ای فراری شدند» (۵۳). از سخنان قره‌العین نیز گزارش‌های گوناگونی ارائه شده. برای مثال، پایان سخنان او در برخی گزارشات، به این صورت نقل شده است: «... اینک اگر ما و شما در اموال و انفس شریک یکدیگر شویم و در عرض و ناموس سهم یکدیگر گردیم، عقاب و نکالی نخواهد بود» (۵۴). برخی تاریخ‌نویسان، بر اساس این سخنان به این نتیجه رسیده‌اند که منظور قره‌العین «آزادی بی‌بند و بار» و «اشتراکی شدن زن» است (۵۵). آنها اتهامات بسیاری بر قره‌العین روا داشته‌اند: «مستعین بر پای می‌شدند و به پای سریر او می‌رفتند. لب‌های او را که بر یاقوت یمانی افسوس می‌کرد بوسه می‌زدند و پستان‌های او را که بر نار بستان دریغ می‌خورد، چهره می‌سودند.» (۵۶)

از سخنان قره‌العین در این اجتماع، متنی که مورد توافق همه باشد، در دست نیست و مشکل بتوان در مورد آنچه گفته شد، نظری قطعی داد. گزارش‌های موجود را بیشتر می‌توان تفسیرهای نویسندگان‌اش به حساب آورد تا گزارش سخنان قره‌العین. آنچه می‌توان گفت، این است که اعتقاد قره‌العین به اینکه آئین بابی

دینی جدید است، نظرش در مورد دوران «فترت» و منسوخ بودن تکالیف دینی و ضدیت آشکارش با حجاب که برای دورانش بی‌سابقه بود، واکنش‌های بسیاری را برانگیخت. آنگاه که قره‌العین از «شراکت در اموال» سخن گفت، نتیجه گرفته شد که زنان نیز «اشتراکی» خواهند شد؛ چرا که زنان نیز جزء «اموال» شمرده می‌شدند. فزون بر این، باید در نظر داشت که قره‌العین و بابیان هم‌فکر او، خواهان گسست همه‌جانبه از اسلام شیعه بودند. این رادیکالیسم فکری، بی‌شک در بیان آنها نیز بارز می‌شد و گفتار آنها می‌توانست جامعه سنتی عقب‌مانده را سخت تکان دهد و بسیاری را دچار بهت و حیرت کند. یک جریان فکری و اجتماعی را باید در کلیت فکر و عملکردش مورد تحلیل و داوری قرار داد. از همین روست که حتی اگر بپذیریم قره‌العین در سخنان خود از «سهم شدن در عرض و ناموس» یاد کرده، گرفتن این نتیجه که بابیان و یا قره‌العین به اشتراکی شدن زنان باور داشتند، نشانگر تعصب و سطحی‌نگری است. اما رفتار و گفتار قره‌العین برای بسیاری از تاریخ‌نویسان و تحلیل‌گران جنبش بابی، حتی آنها که ضدیتی با این آیین نداشته و ندارند، پیشروتر از آن است که «هضم‌شدنی» باشد.

«بدون تردید در دشت بدشت نه تنها اشتراک اموال بل اشتراک زنان نیز تبلیغ شد و سخنان دشمنان بابیان در این باره چندان دور از حقیقت نیست...» (۵۷)

نویسنده سطور بالا، با تأکید بر اینکه کشف حجاب قره‌العین در آن دوران «هنوز بسیار زود بود و انعکاس نامطلوبی به دنبال داشت»، به تکرار گفته‌هایی می‌پردازد که به گوش آشناست: «اشتراک زنان موضوع ساده‌ای نبود. نه تنها در جامعه متعصب اسلامی بل در هر جامعه متمدن دیگر عکس‌العمل‌های شدیدی را برمی‌انگیخت و برمی‌انگیزد... قره‌العین و ملامحمد بارفروشی نخست به اجرای این امر پرداختند و با یکدیگر در یک کجاوه نشستند و سپس در برابر چشمان حیرت‌زده بابیان به حمام رفتند و سپس سایر بابیان نیز کم و بیش به آنان اقتدا کردند و افسانه باغ ایپکور را زنده کردند... با این همه، قره‌العین و ملامحمد بارفروشی با نثار خون خود این اشتباه را جبران کردند. اما حتی بهای سنگین خون آنان نیز نتوانست این اشتباه را از سینه تاریخ بیرون بیاورد.» (۵۸)

تحلیل بالا بر مبنای روایاتی استوار است که به نظر می‌رسد که بیشتر میوه تخیلات واقع‌نگاران باشد؛ چرا که هیچ‌کدام از تاریخ‌نویسان جدی کوچک‌ترین اشاره‌ای به «باغ ایپکور» نکرده‌اند. مروری بر زندگی قره‌العین، حتی از نگاه دشمنان‌اش، نشان می‌دهد که او

چقدر به دور از این اتهامات مبتذل بود و چگونه تمامی عمر کوتاه‌اش را صرف تبلیغ و ترویج اعتقادات مذهبی و اجتماعی خود کرد. بزرگ‌ترین «جرم» قره‌العین هم بی‌شک همین بود.

آنچه در اجتماع بدشت روی داد، آشکار شدن اختلافات میان سران جنبش بابی بود؛ به ویژه دو رهبر اصلی جنبش که در این اجتماع حضور داشتند: قره‌العین و ملامحمد بارفروشی (قدوس). قدوس تا آنجا پیش رفت که قره‌العین را به ارتداد متهم کرد. قره‌العین نیز یک بار با شمشیری در دست، نماز و عبادت قدوس را قطع کرد و گفت: «این نمایش را تمام کنید! زمان نماز و مناجات بسر آمده. اینک زمان تدارک میدان رزم و فداکاری و از خودگذشتگی فرا رسیده است.» (۵۹)

برآیند اجتماع بدشت، در مجموع، برتری یافتن نظرات قره‌العین بود. (۶۰) قدوس نیز در پی مباحثاتی که با قره‌العین داشت، از مواضع خود عقب‌نشینی کرد. نشستن آن دو در یک کجاوه به هنگام ترک بدشت، چه بسا نشانگر توافق و تفاهم نهایی آنها بود.

پس از متفرق شدن اجتماع بدشت، در فاصله سال‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ میلادی، قره‌العین مازندران را زیر پا گذاشت و از این شهر به آن شهر و از این ده به آن ده رفت. (۶۱) در همین زمان واقعه قلعه شیخ طبرسی روی داد و قره‌العین کوشش کرد که به شورشیان بپیوندد. اما مخفی‌گاه‌اش توسط مأموران حکومت کشف شده و به جرم همدستی در قتل پدرشورش مجدداً دستگیر شد. گفته می‌شود که نام او در فهرست نام بابیانی قرار داشت که دولت امیرکبیر خواهان دستگیری‌شان بود. (۶۲)

قره‌العین را پس از دستگیری به تهران منتقل و در خانه محمودخان کلاتر، رئیس پلیس تهران، زندانی کردند. گویا دیداری کوتاه با شاه و صدراعظم هم داشته است. (۶۳)

پس از اجتماع بدشت و وارد شدن جنبش بابیان به مرحله قهرآمیز، شاهد شورش بابیان در چند نقطه ایران هستیم: قلعه شیخ طبرسی (در نزدیکی ساابل)، نیریز و سپس زنجان. مرگ محمدشاه و هرج و مرجی که معمولاً مرگ پادشاهان به دنبال می‌آورد نیز زمینه را برای این شورش‌ها مهیا کرد. حکومت مصمم بود که کار بابیان را یکسره کند. سیدعلی محمدباب و چند تن از یاران نزدیکش در تبریز اعدام شدند (به سال ۱۸۵۰ م). پس از سرکوب خونین قیام زنجان، بابیان مبارز، شیوه «ترور» را برمی‌گزینند. (۶۴)

در سال ۱۸۵۳، پس از ترور ناموفق ناصرالدین‌شاه توسط سه نفر بابی، قتل‌عام بابیان

آغاز می‌شود و تعداد بی‌شماری از مخالفان و نافرمانان را به جرم بایبی بودن به فجع‌ترین شکلی به قتل می‌رسانند. (۶۵) در سپتامبر ۱۸۵۲، دو مجتهد به نام‌های حاج ملاعلی کنی و حاج میرزا محمد مازندرانی پس از مباحثاتی با قره‌العین، حکم تکفیر و قتل او را صادر می‌کنند. اما او تا زمان ترور ناصرالدین‌شاه در زندان می‌ماند. در این مدت کوشش‌هایی صورت می‌گیرد که قره‌العین را وادار به انکار اعتقاداتش کنند. فرستاده‌هایی از سوی دربار به سوی روانه می‌شوند. یکی از همین فرستاده‌ها به او می‌گوید:

«... شما را به نیاوران می‌برند و می‌پرسند که قره‌العین آیا شما بایبی هستید؟ شما فقط جواب می‌دهید نه. آنها با اینکه یقین دارند بایبی هستید، مایلند بیش از این از شما جوابی نشنوند و امیدوارند یک چند شما به حالت انزوا زندگی کنید و با مردم سخن نگویند و مستخلص شوید. قره‌العین گفت... امیدوار نباشید که من آنی، هرچند به ظاهر هم باشد، عقیده خود را انکار کنم. آنهم برای یک امر بوج و مهممل که یک کالبد موقتی بی‌قدر و قیمت را چند روز بیشتر حفظ کنم» (۶۶).
آنطور که گفته می‌شود، قره‌العین در جریان بازجویی، از عقاید خود دست نکشید و حکم قتل او به اجرا گذاشته شد. او را شبانه از خانه کلانتر به «باغ ایلخانی» (محل کنونی بانک ملی ایران در خیابان فردوسی) بردند و با پیچیدن دستمالی به دور گردنش خفه کردند. جسد را به چاهی انداخته و چاه را با خاک و سنگ پوشاندند. (۶۷)

آثار مکتوب زیادی از قره‌العین برجا نمانده. بیشتر نوشته‌هایش، از نظم و نثر، در جریان قتل‌عام‌های پی در پی بایبان و جنگ و گریزهای آنان، از میان رفته است. آنچه برجا مانده، دو رساله، چند نامه و چند شعر است. (۶۸)

درباره زندگی و آثار قره‌العین، این بانوی بزرگ تاریخ ایران، پژوهش و بررسی زیادی صورت نگرفته است. بی‌شک به دلیل کینه عمیقی که علمای واپسگرا و حکام مستبد نسبت به جنبش بایبی داشته‌اند؛ به طوری که حتی اشاره‌ای به این جنبش موجب خشم آنها می‌شد، چه رسد به کوشش در راه شناختن و شناساندن این جنبش و چهره‌های آن به نسل‌های آینده. در سال‌های اخیر اما، این کمبود تا حدودی جبران شده و پژوهش‌هایی در خارج کشور جهت روشن‌تر شدن جنبه‌های گوناگون زندگی و مبارزه قره‌العین در راه اصلاح دین و جامعه انجام یافته است.

مبارزه قره‌العین مانند مبارزه بسیاری از اصلاح‌طلبان آن زمان، زیر لوای دین صورت

(۷۱) نشانند.

قره‌العین علیه تمامی سدهایی عصیان کرد که دنیای زنان را از مردان جدا می‌کرد. از همین روست که نه تنها دانش و معرفت آموخت و به درجه اجتهاد رسید، نه تنها به دلیل توانایی‌هایش، از رهبران طراز اول یک جنبش بزرگ اجتماعی شد، بلکه حجاب را هدف گرفت که بارزترین نمود جدایی این دو دنیا و محبوس بودن زنان است. او به رغم اعتقادات عمیق مذهبی، تا به آخر علیه حجاب به مبارزه پرداخت.

حجاب، از زمانی دوردست در ایران بوده و کاربردهای گوناگونی داشته است. رعایت آن برای برخی تکلیف دینی بوده؛ برای دسته‌ای عادت و برای گروهی پوشاننده فقر و تنگدستی. اما در گذشته، حجاب هرگز مترادف با «رهای» و «آزادی» زن تلقی نشده است؛ حتی از سوی نیروهای مذهبی. در دهه‌های اخیر، با برآمد «اسلام‌گرایی انقلابی»، کوشش‌هایی صورت گرفته که نقش و معنای دیگری به حجاب داده شود. (۷۲) تحول وضعیت زنان و گسترش آگاهی نسبت به مسئله زن که ره‌آورد سده اخیر است، پذیرش تفکری به کلی ناسازگار با زمان را مشکل کرده‌بود و کوششی در جهت سازگار جلوه دادن تفکر سنتی با زمان حاضر اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. این چرخش حیرت‌انگیز مفهوم حجاب از همین جا سرچشمه گرفته و این چنین است که حجاب از «کفن سیاهی» که زنان را زنده‌به‌گور می‌کرد به نماد «رهای» و حضور فعال زنان در جامعه تبدیل شده است.

تغییر معنای نمادین حجاب، البته به معنی تغییر واقعیت آن نیست. حجاب هنوز همچنان بیانگر وحشت جامعه مردسالار از وجود زن است و نشانگر جدایی دنیای زن و مرد و موقعیت فرودست زنان در جامعه. از همین روست که حجاب از دیرباز یکی از موضوع‌های اصلی مورد مناقشه نیروهای آزادیخواه و طرفدار برابری زن و مرد یا نیروهای واپس‌گرا و قشری بوده است و در آینده نیز همچنان خواهد بود ●

پانویس‌ها:

۱- شعری از قره‌العین، برگرفته از: «چهره قره‌العین از صدای خود او»، امین بنایی، نشریه «نیمه دیگر»، شماره ۱۶/۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۶۲.

۲- Resurrection and Renewal: The Making of Babi Movement in Iran 1844-1850, Abbas Amanat, Cornell University Press, NY, 1989, p295.

در مورد تاریخ تولد قره‌العین توافق نظر وجود

گرفت. تنها با توجه به چهارچوب فکری و ایدئولوژیک جنبش بایبی است که نارسایی‌ها، دگم‌ها، بایدها و نبایدها، تمام‌خواهی‌ها و... در یک کلام، محدودیت‌های مبارزه بایبان قابل درک و بررسی است؛ محدودیت‌هایی که بی‌شک در شکست این جنبش بی‌تأثیر نبودند. اما تحلیل و داوری در مورد این جنبش هرچه که باشد، مشکل می‌توان نقش و جایگاه قره‌العین را به عنوان یکی از نقاط درخشان جنبش بایبی انکار کرد. نقش و جایگاه قره‌العین در این جنبش البته او را رویاروی سدهایی قرار داد که جامعه در برابر زنان برافراشته است. مخالفین قره‌العین ادعا می‌کنند که «ماده او برای آشوب آماده بود». (۶۹) اما او چگونه می‌توانست در آن ایام، بدون «آشوب» و طغیان علیه رسوم و عادات واپسگرایی رایج در جامعه، به افکار و علائق‌اش جامه عمل بپوشاند؟

در دورانی که قره‌العین زندگی می‌کرد هنوز سخن از جنبش حق‌خواهانه زنان در میان نبود؛ حتی در اروپا. اولین طلیعه‌های جنبش احقاق حقوق سیاسی و مدنی زنان، چند سال پس از مرگ قره‌العین آشکار شد. از این رو، طرح این پرسش که آیا قره‌العین پرچمدار جنبش‌رهای زنان ایران است یا نه، بیهوده به نظر می‌رسد. در آثار قره‌العین اشاره مستقیمی به وضعیت زنان در جامعه نشده است؛ (۷۰) نمی‌توانست هم بشود. چرا که طرح «مسئله زن»، با مفهوم امروزی آن، تنها از یک قرن پیش رایج شده است. طبیعتاً سطح آگاهی دوران اجازه نمی‌داد که قره‌العین به «مسئله زن» بپردازد. در همان دوران اما، در گوشه و کنار جهان صداهایی به گوش می‌رسید که ستمی را که بر زنان روا می‌شد، فریاد می‌کرد و خواهان فرو ریختن دیوارهای زندانی بود که زنان در آن می‌زیستند. قره‌العین صدایی بود در میان این صداها. زندگی قره‌العین به نحو بارزی بیانگر وضعیت و مشکلات زنان در جامعه مردسالار است؛ به ویژه زنانی که کوشش دارند از بندهای جامعه رها شوند و حداقل حقوق انسانی را به دست آورند.

«قره‌العین مرزهای تصنعی تحمیل شده بر زن را بر نمی‌تافت و از شهری به شهری و از دیار و فرهنگی به دیار و فرهنگ دیگر می‌رفت. او هرگز تن به سکون نداد... او تجسم تحرک و توان و تلاش بود و در فرهنگی که زن را به چارچوب خانه و حجاب تصلیب می‌کند و چنان از تحرک زن بیمناک است که حتی تا به امروز برای صدور اجازه خروج و گذرنامه، زن را نیازمند اجازه کتبی شوهر می‌داند، طاهره سکوت را نپذیرفت... او حضور را به جای غیاب، فصاحت را به جای سکوت، تعارض را به جای تسلیم، تحرک را به جای سکون و هویت زنانه را به جای بی‌چهرگی

- ندارد. سال ۱۸۱۵ یا ۱۸۱۷ نیز در برخی منابع آمده است.
- ۳- در منابعی که نگارنده به آنها رجوع کرده، اطلاعاتی در مورد مادر قره‌المنین وجود ندارد. فرزانه میلانی، در یک مستخرنانش درباره قره‌المنین (به مناسبت بزرگداشت روز جهانی زن، روز ۵ مارس ۱۹۹۹، در سان‌خوزه، کالیفرنیا)، اشاره می‌کند که مادر قره‌المنین ادیب بوده.
- ۴- کتاب: «زنان سخنور»، تألیف علی‌اکبر مشیرسلیمی، مؤسسه مطبوعاتی علی‌اکبر علمی، تهران، بهمن ۱۳۲۵، ص ۷۱.
- ۵- کتاب: «واپسین جنبش قرورن وسطایی در دوران فتودال»، مسعودرضا فاشاهی، انتشارات جوان‌پیدان، تهران، ۲۵۳۶ شاه‌شاهی، ص ۱۲۳.
- ۶- کتاب: «قره‌المنین، شاعره آزادپنخواه و ملی ایران»، معین‌الدین معحرابی، نشر رزیش، آلمان (کلن)، چاپ سوم، ۱۹۹۴، ص ۵۵.
- ۷- «قره‌المنین، شاعره...»، پیش گفته، ص ۵۶-۵۵.
- ۸- کتاب: «نقطه الکاف (در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیه)»، تألیف حسامی میرزا جسانی کاشانی، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۱۰.
- ۹- «Resurrection...»، پیش گفته، ص ۲۹۷.
- ۱۰- «قره‌المنین...»، ص ۷۸.
- ۱۱- برگرفته از مستخرنانش ناصر مهاجر درباره «جنبش بابی»، ۲۷ سپتامبر ۱۹۹۸، برکلی، کالیفرنیا.
- ۱۲- کتاب: «ایران در راه بابی فرهنگی»، ۱۸۴۸-۱۸۳۴، هما ناطق، مرکز چاپ و نشر پیام، لندن، ۱۹۸۸، ص ۴۸.
- ۱۳- همان، ص ۶.
- ۱۴- کتاب: «کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی»، هما ناطق، مؤسسه انتشارات حافط، بن، ۱۳۶۳، ص ۵۳-۴.
- ۱۵- «امیرکبیر و ایران»، فریدون آدمیت، انتشارات خورازمی، چاپ سوم، ۱۳۴۸، تهران، ص ۴۴۲.
- ۱۶- «ایران در راه بابی...»، پیش گفته، ص ۷۲.
- ۱۷- همان.
- ۱۸- کتاب «برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران»، احسان طبری، از نشریات حزب توده ایران، ۱۳۴۸، ص ۳۸۷.
- ۱۹- Religions et Philosophies dans l'Asie centrale, Comte de Gobineau, Ed. G. Cres et Cie, 4ème Ed, Paris, 1923, tome II, p 84.
- ۲۰- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۲.
- ۲۱- ن. ک. پانویس ۱۹.
- ۲۲- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۰، و نیز «Les Religions et...»، جلد ۲، ص ۷۹.
- ۲۳- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۲.
- ۲۴- «قره‌المنین...»، ص ۳۶.
- ۲۵- «Resurrection...»، پیش گفته، ص ۲۹۸.
- ۲۶- «قره‌المنین...»، ص ۶۲، و «زنان سخنور...»، ص ۷۲.
- ۲۷- «قره‌المنین...»، ص ۶۲.
- ۲۸- همانجا، ص ۶۲، ۷۵.
- ۲۹- ملاحسین بشرویه، یکی از نزدیک‌ترین شاگردان سیدکاظم رشتی و از نخستین پیروان باب بود. پس از ادعای باب مبنی بر اینکه امام غایب است، ملاحسین لقب باب گرفت و به «باب‌الباب» معروف شد.
- ۳۰- «قره‌المنین...»، ص ۷۸.
- ۳۱- «حروف حی» اولین ۱۸ نفری هستند که به باب گرویدند. «حی» به معنای «زنده» است. دلیل انتخاب عدد ۱۸ این است که این تعداد به اضافه خود «باب»، عدد ۱۹ را حاصل می‌دهد و عدد ۱۹ در آیین باب مقدس می‌باشد. برای اطلاع بیشتر از الهیات باب و اهمیت حروف و اعداد در آن، ن. ک. به کتاب کنت دو گوینو، پیش گفته، جلد ۲، ص: ۴۳ تا ۱۰۱ و: «واپسین جنبش...»، ص: ۹۲ تا ۱۱۴.
- ۳۲- «Resurrection...»، ص ۳۰۰.
- ۳۳- «قره‌المنین...»، ص ۸۲.
- ۳۴- «Resurrection...»، ص ۵-۳۰۴.
- ۳۵- همان.
- ۳۶- همان.
- ۳۷- «زنان سخنور»، پیش گفته، ص ۷۳.
- ۳۸- «Resurrection...»، ص ۱۷-۳۰۷.
- ۳۹- همان.
- ۴۰- همان.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- همان.
- ۴۳- همان.
- ۴۴- همان.
- ۴۵- «قره‌المنین...»، ص ۹۰، و نیز کتاب «فتنه باب»، اعتضادالسلطنه، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحسین نوائی، انتشارات بابک، چاپ سوم، بهار ۱۳۶۲، ص ۱۷۷.
- ۴۶- «واپسین جنبش...»، ص ۱۱۹. آنچه درون کروش آمده، در متن اصلی کتاب وجود دارد.
- ۴۷- «واپسین جنبش...»، ص ۸۶.
- ۴۸- «قره‌المنین...»، ص ۹۱.
- ۴۹- همانجا، ص ۹۳.
- ۵۰- «Les Religion et...»، جلد ۱، ص ۲۰۹.
- ۵۱- همانجا، ص ۲۰۸.
- ۵۲- لغت‌نامه دهخدا، چاپ اول از دوره جدید، بهار ۱۳۷۳، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۳۵۱۲.
- ۵۳- «نقطه الکاف...»، ص ۴-۱۵۳.
- ۵۴- «قره‌المنین...»، ص ۹۴.
- ۵۵- «زنان سخنور...»، ص ۷۷.
- ۵۶- لسان‌الملک سپهر، برگرفته از: «ایران در راه بابی...»، ص ۷۲.
- ۵۷- «واپسین جنبش...»، ص ۱۴۶.
- ۵۸- همان.
- ۵۹- «Resurrection...»، ص ۳۲۶ تا ۳۲۹.
- ۶۰- همان.
- ۶۱- همان.
- ۶۲- همان.
- ۶۳- همان.
- ۶۴- «واپسین جنبش...»، ص ۱۳۰-۱۲۹.
- ۶۵- همان.
- ۶۶- لغت‌نامه دهخدا، پیش گفته، ص ۱۳۵۱۴.
- ۶۷- ماجرای مفصل‌ترین قتل در لغت‌نامه دهخدا، ص ۱۳۵۱۴ آمده است. نویسنده کتاب «زنان سخنور» ماجرای را نقل می‌کند از پیدا شدن بقایای جسد قره‌المنین، بیش از ۷۰ سال پس از قتلش، به هنگامی که رضاشاه دستور می‌دهد باشگاهی برای افسران ساخته شود و محل باغ ایسلخانی را برای آن برمی‌گزینند و در جریان کارهای ساختمانی، کارگران جسد او را پیدا می‌کنند. ن. ک. «زنان سخنور»، ص ۸۰ و ۸۱.
- ۶۸- برای اطلاع بیشتر، ن. ک. به «Resurrection...»، ص ۳۰۱، بیشتر آثار قره‌المنین در کتاب «ظهورالحق» اثر شیخ اسدالله فاضل مازندرانی به چاپ رسیده است.
- ۶۹- «زنان سخنور»، ص ۷۳.
- ۷۰- «Resurrection...»، ص ۳۳۰.
- ۷۱- مقاله: «پرده را برداریم، بگذاریم که احساس هوایی بخورد»، فرزانه میلانی، نشریه «نیمه دیگر»، پیش گفته، ص ۵۹.
- ۷۲- برای اطلاع بیشتر در مورد حجاب در ایران، ن. ک. به دو اثر شهلا شفیق: La femme et le retour de l'Islam, experience iranienne, Chahla Chafiq, Ed. Du Felin, Paris, 1991 و مقاله «حجاب اسلامی، آیینه‌ای سحرآمیز در برابر جامعه»، مجله «نقطه»، شماره ۴-۵، زمستان ۱۳۷۴/بهار ۱۳۷۵.

نوشتن

و کفر

در دنیای اسلام

شهلا شفیق

قلم، نگارش و قدسیت

نگارش در حافظه تاریخی مسلمانان با قدرت و تقدس پیوند دارد. این ویژگی به «دنیای مسلمان» محدود نمی‌شود. «کاربرد نشانه‌ها برای یادداشت زبان شفاهی زمانی طولانی سنگری بود که منشیان، مأموران حفظ میراث فرهنگی به جد در حفظ آن می‌کوشیدند. (۲) در اکثر جوامع، طی قرن‌ها دانش نوشتن در انحصار طبقات مسلط بوده است.

برای مسلمانان، قرآن، کتاب مقدس، تنها معجزه پیامبر اسلام محسوب می‌شود. محمد، که خواندن و نوشتن نمی‌داند، از جانب خداوند برگزیده می‌شود تا به جهالت پایان دهد. حدیثی از پیامبر است که «بدون شک نخستین آفریده خدا قلم بود. سپس به قلم امر کرد: «بنویس!» به آنی نوشتارها از هیچ برجستند و پدیدار شدند» (۳).

ریسط میان دانش، قدرت و نگارش توضیح‌دهنده این واقعیت است که زنان در جوامع مردسالار، طی قرن‌ها از ورود به حوزه خواندن و نوشتن «دانش رسمی» محروم بوده‌اند. در غرب اکثریت زنان تا اواخر قرن هیجدهم در انتظار ورود به این حوزه باقی ماندند. «در سراسر قرون وسطی، پسران در خانه‌ها یا کارگاه‌ها، آموزش‌های ابتدایی را فرا می‌گرفتند... در قرن شانزدهم، پسران از سن ۸ یا ۹ سالگی به مدرسه می‌رفتند... تنها دختران خانواده‌های اشراف یا بورژواهای ثروتمند، در صورت اجازه پدر، امتیاز آموزش دیدن در خانه را به دست می‌آوردند» (۴).

دسترسی زنان به دانش گامی بلند در پشت سر نهادن قوانین و اجبارهای جامعه مردسالار است. اما اهمیت نگارش زنان بیش از هر چیز در امکان در گذشتن از مرزهای زمان و مکان

می‌کند که حوا او را فریب داده است: «خدا فرمود: ای آدم این آسیب از کجا به تو رسید؟»

گفت: «پرو دگارا از دست حوا به این روز افتادم».

خدا فرمود: «در این صورت برین است که هر ماه از او خون روان کنم (یعنی او را حائضه سازم) و او را تهی مغز سازم. اگرچه پیش از این او را خردمند و بردبار ساخته بودم. و کاری کنم که آبستنی را با رنج بسر برد و با رنج بزاید چنان که از سختی و تلخ‌کامی نزدیک به مرگ گردد؛ در صورتی که پیش از این او را چنان ساخته بودم که آبستنی را آسان بگذراند و آسان بزاید».

به روایت ابن‌اثیر خداوند مار را نیز نفرین می‌کند و محکوم به دشمنی متقابل با آدم و فرزندان او: «هرجا یکی از ایشان را ببینی پایش را بگری و هرجا او تو را ببیند سرت را بکوبد...» آنگاه فرمود: «بروید، به پایین روید در حالی که شما سه تن - آدم و ابلیس و حوا- دشمن همدیگر هستید» (۱).

بدین گونه انسان، رانده شده از بهشت، در تبعید زمینی خویش، همواره در معرض فریب شیطان خواهد بود؛ همچنانکه در خطر گزیده شدن از جانب مار، دشمن ابدی خویش. و اگر در دام گناه افتد، در جهنم که مکان آتش و مار است شکنجه و مجازات خواهد شد.

و اینک، «سربازان خدا» در بنگلادش، با زن اهل قلم، این همدست ابلیس که بی‌وقفه انسان را به سرپیچی از فرمان خدا اغوا می‌کند، می‌جنگند. آنان تسلیمه نسرين و همه کسانی را که از مجازات او سر باز می‌زنند، با نیش مارهای سمی تهدید می‌کنند. تهدیدی جهنمی. نیش سمی مار علیه نیش قلم!

در هنگامه اعتراضات گروه‌های اسلامی بنگلادش به نوشته‌های کفرآمیز تسلیمه نسرين، صدها ریشو با مارهای حلقه‌زده بر گردن و بازو به خیابان آمدند و خواستار اعدام تسلیمه شدند. تهدید کردند که اگر مسئولین دولت درخواست آنها را جدی نگیرند، مارهای سمی را در خیابان رها می‌کنند.

این صحنه خوف‌انگیز بیش از هر چیز به نمایی تمثیلی می‌ماند. نمادی از خشونت «آلت‌سالارانه» مذکور.

در عین حال، این نمایش پرداختی وهم‌انگیز از اسطوره آدم و حوا و مار را عرضه می‌کند. اسطوره‌ای که انجیل روایت می‌کند، قرآن به گونه‌ای دیگر نقل می‌کند که در تعبیر و تفاسیر اسلامی و نیز در قصه‌ها و باورهای مردمی مسلمانان بازگو می‌شود.

در اسطوره قرآنی آدم و حوا، ماری وجود ندارد و حوا گناه اغوای آدم را بر دوش نمی‌کشد. بلکه ابلیس آدم و حوا را واداشته تا فرمان خدا را نادیده بگیرند و از درخت ممنوع بهشتی میوه بگیرند. خطایی که به قیمت رانده شدن آنان از بهشت تمام می‌شود. اما در تفسیرهای قرآن و نیز در حکایت‌های مسلمانان از افسانه آفرینش، مار ظاهر می‌شود و حوا با او همدستی می‌کند. عزالدین علی‌ابن‌اثیر، در «تاریخ الکامل» تاریخ آفرینش را بر پایه تفسیر قرآن روایت می‌کند. در این روایت مار از متحدان شیطان است. شیطان او را به دندان گرفته و وارد بهشت می‌کند (در برخی دیگر از قصه‌ها ابلیس در پوست یا در شکم مار جای می‌گیرد...) این‌اثیر از نقش شیطانی حوا می‌گوید که بیش از آدم به وسوسه مایل بوده و سرانجام هم اوست که آدم را به سرپیچی از قانون الهی و خوردن میوه درخت ممنوع وامی‌دارد. در برابر ندای سرزنش‌آمیز خدا، آدم، سرافکنده و ننگین اقرار

«خانگی» برای پانهادن به «دنیا» است. از یاد نبریم که زن‌ها همواره در آفرینش «کلام» و «فرهنگ» به شیوه خود شریک بوده‌اند. در شکل‌گرفتن قصه‌ها و افسانه‌های شفاهی، ضرب‌المثل‌ها، ترانه‌ها و لایه‌های، دستور خوراکی‌های خوشمزه، لباس‌های زیبا، اشیاء زینتی. اما زنان خلاق طی قرن‌ها گمنام مانده‌اند.

جامعه مردسالار همواره نقش سازنده و آموزش دهنده زنان را در پارچوب خانه و خانواده ستوده و تمجید کرده است. زن «سلطان خانه» است و آموزگار اول کودک.

اما هنگامی که زن قلم به دست می‌گیرد و می‌نویسد، از این محدوده پافراتر می‌نهد. نوشتن به مفهوم اراده بر جانهادن نشانه و اثری از «خود» است؛ به معنای اراده ارتباط با دیگران، با دنیای بیرون از «خانه» است. به معنای بیان فکرها و واقعیت‌ها، و حقیقت‌ها از «ظن خویش» است. نوشتن، اراده پشت سر نهادن مرزهای زمان و مکان است؛ خواست ارتباط و گفت و گو با آشناها و غریبه‌هاست؛ میل درنوردیدن سرزمین‌های دور است.

وقتی که «ویرجینا ولف» به طنز می‌نویسد که چگونه خواهر شکسپیر نمی‌توانست نویسنده شود چرا که اتافی برای خود نداشت به این معنای «نوشتن» نظر دارد. «اتافی برای خود، برای نوشتن» به مفهوم آزادی برای «رفتار» به میل خود، برای امکان اندیشیدن، آزمودن و بنا نهادن ذهنیت خویش است. در دنیای پدرسالار تمامی فضای خانه از آن زن است. زن «خانم خانه» است. اما داشتن «اتافی برای نوشتن» نماد بیرون رفتن از مرز خانه است، به ملاقات جهان رستن است و در اختیار گرفتن لگام زندگی خویش.

لیدی وین هیلی... زن اشراف‌زاده‌ای که «نوشتن» را تجربه می‌کند، می‌نویسد: «بدبختانه زنی که قلم به دست می‌گیرد موجودی چنان پُر نخوت تلقی می‌شود که هیچ چیز برای شستن گناهانش کفایت نمی‌کند». سیمون دوبوار در کتاب «جنس دوم» تصویری دردناک از موقعیت دشوار زنانی ترسیم می‌کند که در قرن نوزدهم به ناچار در نهان می‌نوشتند و می‌آفریدند. چرا که از استقلال که شرط لازم آزادی انسان است محروم بودند^(۵). و هلن سیکسوس در پایان قرن بیستم پا می‌فشارد که «آزادی زن در گذار از زبان روی می‌دهد» که «زن نخست باید بگوید». «می‌باید گفتار آغاز کند و باور نکند که چیزی برای گفتن ندارد. نپذیرد که در مدرسه به او بیاموزند که زن برای گوش سپردن، باور کردن و کشف نکردن و خلق نکردن آفریده شده است»^(۶).

سیکسوس شرح چگونگی رسیدن به «نوشتن»، این جادوی آزادی‌بخش را باز می‌گوید. می‌نویسد که چگونه در روند خلاقه نوشتن خود را به مثابه هلن سیکسوس خلق می‌کند و «من» درونش را رها می‌سازد: «نوشتن، خیال بافتن، هر روز زائیدن و روز به روز دختر خویش بودن، تحکیم نیرویی درونی است که قادر است به خودش بنگرد، چنانکه گویی به دیگری می‌نگرد. گویی که خود دیگری است. دیگری که وجودش لازمه عشق است و کسی جز تو نیست». سیکسوس می‌نویسد که «نوشتن» برای پاسخگویی به نیاز گذشتن از «دیوار» و «دریدن چادر سیاه» است.^(۷)

نوشتن با قوانین و نقش‌های ساخته و پرداخته قدرت مردسالار، مذهبی و قضایی در تضاد قرار می‌گیرد. چرا که به زعم این نهادها «منیت زن» می‌بایست بی‌آنکه نشانی از خود بر جای نهد، محو شود.

«نوشتن» و «کشف حجاب»

پس در جهانی که زن می‌بایست خود را در «حجاب» بیوشاند تا «دیده نشود» نگارش، همانطور که فرزانه میلانی می‌گوید، به نوعی «برگشودن» و «کشف حجاب» بدل می‌شود. «طغیان علیه سکوت و سکون»^(۸).

از نظرگاه مدافعان حاکمیت قانون شریعت، زن نه تنها می‌باید خود را در چادر بیوشاند تا دیده نشود بلکه صدای او نیز نباید به گوش نامحرم برسد. «صدای زن پاره‌ای از عورت اوست» و عورت او می‌باید از دید آنانکه محرم نیستند دور باشد. بودیا محقق تونسلی در تحلیل خود از جنسیت در جهان اسلام این نکته را چنین توضیح می‌دهد: «نه فقط بدین سبب که سخنان مهرآمیزی که از دهان زن بیرون می‌آید باید به شوهر و سرورش اختصاص یابد، بل از این رو که صدایش ممکن است مردها را تحریک و به زنا تشویق کند»^(۹).

درواقع، هنگامی که زن قلم به دست گیرد و از فکرها و امیال خود سخن گوید، این سخنان از محدوده مختص به «سرور» اش درمی‌گذرد و به گوش دیگران می‌رسد. در احادیث و در ضرب‌المثل‌ها از خطرات و مضرات دانش «زنان» بسیار آمده است. زن که حیل و مکر در ذات اوست یا یاری «نگارش» می‌تواند بهتر و سوسه‌های خیانت‌بار خود را جامه عمل بیوشاند. «زنی که نوشتن می‌داند، به شمشیر تیزی می‌ماند که بر هر چه فرود آید با شتابی حیرت‌انگیز آن را دو نیمه می‌کند»^(۱۰).

با دستیابی زنان به آموزش و تحصیل و حضور

آنان در عرصه اجتماعی در «کشورهای مسلمان» این دیدگاه به نظر کهنه می‌رسد. شماری از متفکرین اسلامی در عین دفاع از دین با آن به مخالفت برخاسته‌اند. اما حضور زنی که برای نگارش احساسات و خواسته‌ها و بیان خشم و

● دسترسی زنان به دانش گامی بلند در پشت سر نهادن قوانین و اجبارهای جامعه مردسالار است. اما اهمیت نگارش زنان بیش از هر چیز در امکان درگذشتن از مرزهای زمان و مکان «خانگی» برای پانهادن به «دنیا» است.

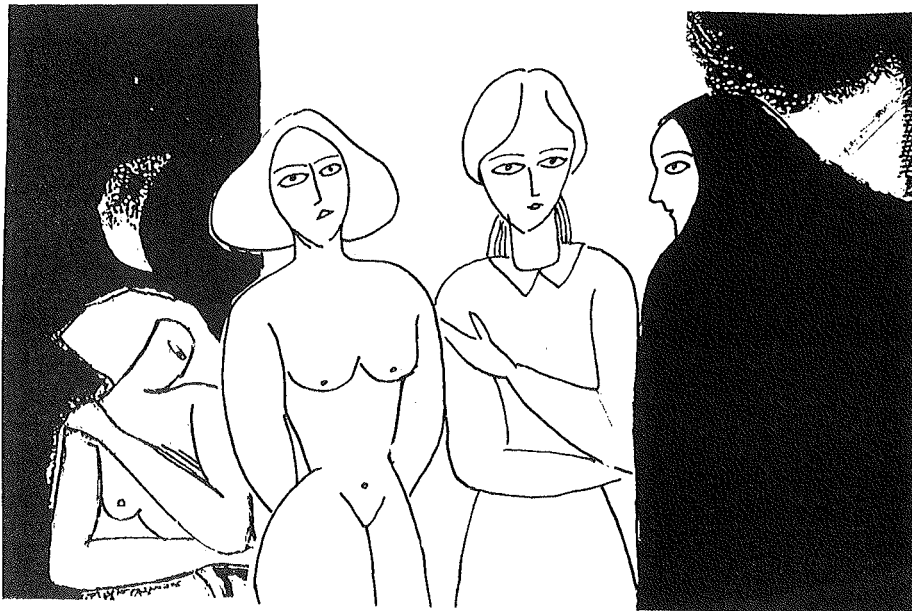
انتقاد خویش، قلم به دست می‌گیرد همچنان در میان سلامیانی که خود را مجری و حافظ شریعت می‌دانند، نگرانی، کینه و نفرت بر می‌انگیزد.

تسلیمه نسرین: سلمان رشدی مؤنث؟

سلمان رشدی در نامه‌ای سرگشاده خطاب به تسلیمه نسرین می‌نویسد: «حتماً از اینکه شما را «سلمان رشدی مؤنث» می‌خوانند خسته شده‌اید. چه موجود مضحک و عجیبی!...»

سلمان رشدی با اظهار تأسف از تحمیل این لقب به تسلیمه می‌گوید: این شعارها به هیچ وجه هویت اصلی شما را پنهان نمی‌کنند. موقعیت شما یگانه است و مبارزه برای دفاع از شما و حقوق‌تان در برابر کسانی که از مرگ شما شاد می‌شوند سرشار از اهمیت است»^(۱۱). تسلیمه نسرین در این باره می‌گوید: «سلمان رشدی نویسنده بزرگی است و من نویسنده‌ای کوچک. ما هر دو از دین اسلام انتقاد می‌کنیم. ولی با من به عنوان زن مبارزه می‌شود، در حالی که در مورد رشدی چنین نیست اما من هم چون او تنها خواستار آزادی بیان هستم»^(۱۲).

آیا جنسیت تسلیمه نسرین جایگاه و موقعیت او را از سلمان رشدی متمایز می‌کند؟ محکومیت به مرگ سلمان رشدی، نویسنده هندی تبار انگلیسی، برگی است از تاریخ طولانی مبارزه مدافعان ایدئولوژیک دین علیه آزادی اندیشه و بیان. تاریخ مسیحیت نمونه وحشت‌انگیز چند قرن تفتیش عقاید را به دست می‌دهد. تحت حاکمیت کلیسا، همه اندیشمندانی که فکر و عقیده‌شان با تفسیر ایدئولوژیک روحانیون حاکم سازگار نبود



سرکوب و به نابودی تهدید می‌شوند. ابودوسات در شرح این روند تأکید می‌کند که «جستجوی ملحدین بر عهده اسقفان، مجازات آنان با قضات عادی و نظارت و تحکیم سرکوب و وظیفه شاهان و شاهزادگان بود که اگر خلاف آن رفتار می‌کردند، با بی‌مهری روحانیون روبرو می‌شدند» (۱۳).

در دنیای اسلام، اگرچه تفتیش عقاید شکل و گستره مشابه با اروپای قرون وسطی را نیافته، اما همواره در کار بوده است. فتوای «جهاد» در مفهوم وسیع آن، بنای استدلال مدافعان شریعت برای سرکوب ملحدین و کافران را پایه ریخته است. در حالی که در قرآن، همان طور که «الفرد مورابیا» در پژوهش گسترده خود در باره جهاد در اسلام قرون وسطی اشاره می‌کند: «آیاتی در خطوط مبهم و کلی به نوع رابطه‌ای که می‌بایست با صاحبان «کتاب» و «کفار» برقرار شود، اشاره می‌کنند». خطوطی که به گمان آلفرد مورابیا از روابط دشوار پیغمبر اسلام با نامسلمانان در آخرین سال‌های اقامتش در مدینه حکایت می‌کند (۱۴).

یادآوری کنیم که در مباحث میان نحله‌های متفاوت اسلامی در تفسیر سنت، برخی جهاد را در زمره احکام پایه‌ای عقیدتی می‌دانند و برخی بر این باور نیستند. بعلاوه در روایت صوفیان از جهاد بر وظیفه هر مسلمان در مبارزه با «شیطان نفس» تأکید می‌شود. اما در دیدگاه شریعت، آموزه جهاد بر اساس اعتقاد به برتری اسلام به مثابه کامل‌ترین دین صاحب کتاب و آخرین آن استوار است. پس وظیفه شرعی هر مسلمان دفاع از دین در برابر حملات دشمنان و کمک به دوام اسلام و گسترش آن بر روی زمین است. بر پایه این آموزه، جهاد تنها وظیفه‌ای در برابر دشمنان خارجی امت مسلمان محسوب نمی‌شود، بلکه شامل دشمنان داخلی هم می‌گردد. یعنی آن دسته افرادی که یگانگی و خلوص شریعت را به خطر می‌اندازند. اما در طول تاریخ منافع «دین» بناگزیر با منافع مراجع مختلف قدرت مثل حکومت‌های محلی، دولت‌های بزرگ و غیره اشتراک یافته‌اند. از همین رو آلفرد مورابیا بر «وزن جامعه‌شناختی» آموزه‌های دینی تأکید می‌کند. «اسلام‌شناسان نمی‌توانند نسبت به نیروی بالقوه و ظرفیت جامعه‌شناسانه نهفته در یک آموزه بی‌اعتنا باشند. آموزه هرچه تجریدی‌تر و عام‌تر باشد تأثیر آن بر حیات و ایمان مردمی که امیدهای پر یاد رفته و عمیق‌ترین آرزوهای خود را در آن آموزه می‌یابند، عمیق‌تر است» (۱۵).

تظاهرات صدها هزار تن از مؤمنین خشمگین علیه سلمان رشدی نمونه بارزی از این ظرفیت «جامعه‌شناختی» آموزه‌های دینی

از این منظر، ژمان رشدی برای مدافعان حاکمیت دین خطرناک است. همان طور که خود نویسنده می‌گوید: «آیه‌های شیطانی، اختلاط، امتزاج، درآمیختگی و دگرگونی حاصل از پیوندهای نو میان انسان‌ها، فرهنگ‌ها، ایده‌ها، سیاست‌ها، فیلم‌ها و ترانه‌ها را می‌ستاید». این ژمان از «مطلق‌گرایی» وحشت دارد و می‌خواهد نشان دهد که «انسان‌ها با گفت و گو، ابراز مخالفت، پرسش و بر زبان آوردن ناگفتنی‌ها به تفاهم و زاهدگشایی آینده می‌رسند نه با زانو زدن، چه در برابر خدا و چه در برابر سایر انسان‌ها».

واضح است که چنین نظرگاهی با دشمنی سرسختانه اسلامی‌روبرو می‌شود که خود را نماینده خدا در روی زمین می‌دانند و قتل و مجازات خطاکاران را برای خود مجاز می‌شمارند؛ جریانی ایدئولوژیک که خود را مأمور برقراری نظم مقدس بر روی زمین می‌داند. به همین دلیل است که تسلیمه نسرین نیز به مرگ محکوم می‌شود چرا که جرأت کرده از مردسالاری دینی انتقاد کند و خواستار جدایی دین از حکومت و آزادی زنان گردد: «باید حکومتی لائیک در بنگلادش برقرار شود. باید قانون خانواده که بر اساس شریعت تدوین شده تغییر یابد و قوانین تضمین‌کننده حقوق برابر زنان و مردان جانشین آن گردد» (۱۷).

تسلیمه نسرین در مقالات خود نه تنها قوانین اسلامی، بلکه تمامی نظام اجتماعی-سیاسی مردسالارانه را به نقد می‌کشد. او چندهمسری و قوانین مربوط به طلاق و ارث و نیز اعتقادات مردسالار را که زنان را به خدمتکار و «شیئی جنسی» بدل می‌کند محکوم می‌شمارد. «در بنگلادش همه چیز گران است جز زن. روسپیان، خدمتکاران روزمزد، کارگران

است. «اسلام سیاسی» تنها در زمینه خلاء سیاسی-اجتماعی راه خود را می‌گشاید و خود را همچون بدیلی قادر به پاسخ‌گویی به نیاز عدالت و نیک‌بختی مسلمانان عرضه می‌کند. فتوای قتل سلمان رشدی تنها در متن اوضاع سیاسی آن زمان می‌توانست چنین ابعادی به خود بگیرد. تلخ کیام از شکست در «جنگ مقدس» علیه عراق، آیت‌الله خمینی با صدور این فتوا ماهرانه جبهه جهاد را جابجا کرد و با هدف قرار دادن سلمان رشدی چالش اسلامی را در دو جبهه علیه دشمنان داخلی و خارجی برانگیخت. رشدی در عین حال نماد دشمنان داخلی و خارجی است. چرا از سووی در خانواده مسلمان دیده به جهان گشوده و از سوی دیگر در غرب زندگی می‌کند و به انگلیسی می‌نویسد.

آیه‌های شیطانی نه رساله‌ای علیه اسلام، بلکه اثری تخیلی است که موضوع اصلی آن به هیچ وجه اسلام نیست. همچنان که خود رشدی توضیح می‌دهد، آنچه که از جانب مخالفین، «توهین و ناسزا به اسلام» قلمداد شده است برداشتی از رؤیاهای شخصیت اصلی ژمان است. رؤیاها و کابوس‌هایی که در واقع در متن داستان همچون «مجازات شیشه‌ای است». «تنبیهی که قهرمان داستان از زمانی که ایمانش را از دست داده به ناچار تحمل می‌کند». هدف از بیان این رؤیاها به تصویر درآوردن روحی بحران‌زده است (۱۶).

اما ویژگی وضعیت سیاسی که فتوا در آن مقطع صادر شد، نمی‌باید ما را از سرچشمه آن غافل نماید: دین هرگاه که به ایدئولوژی بدل شود، با هرگونه اندیشه‌ای که استقرار آن را به خطر بیاندازد به جهاد برمی‌خیزد.

تیره روز کارخانه‌های تولید پوشاک، همگی کار خود را برای درآمدی ناچیز عرضه می‌کنند. گوشت زن ارزان‌تر از گوشت بره است (۱۸).

تسلیمه به وضعیت اجتماعی، مذهبی و سیاسی که سلطه پدرسالار را تداوم می‌بخشد حمله می‌کند و از زنان به سبب پذیرش نظم مسلط انتقاد می‌کند. به گمان او زنان به تحقیر خو می‌گیرند، می‌پذیرند و از گسستن پیوند با سروران خود بی‌ماندند. از دیدگاه تسلیمه، این زنان‌اند که بسندهای وابستگی خفت‌بار مردسالارانه را محکم‌تر می‌کنند. از جمله زنان متعلق به طبقات متوسط و بالای جامعه که «آزادی خود را به قیمت خانه‌ای کوچک فروخته‌اند» و «بیشتر به میل و ظرف توجه دارند تا به کتاب...» (۱۹).

تسلیمه نسرین نه تنها علیه اقتدار شوهران، که علیه اختیارات پدران نیز بها خاسته است. وی که به خانواده‌های متوسط تعلق دارد، از پدرش که پزشک است به سبب رفتار تبعیض‌آمیز او انتقاد می‌کند: «برادرانم اجازه انجام کارهایی را داشتند که برای ما ممنوع بود، مانند تنها خارج شدن از منزل، دیر بازگشتن و دریافت نامه. هدف پدرم این بود که من با مرد مناسبی ازدواج کنم. همین و بس...» (۲۰).

نسرین در پایان تحصیلات پزشکی، پس از آغاز به کار، دامنه تبعیض و ظلم جنسی به زنان را از نزدیک مشاهده کرد و نفرت خود را از این امر در زندگی و نوشته‌های خود نشان داد: «من سه بار ازدواج کرده‌ام. فرزند ندارم. فرزندان خواهر و دوستانم برایم کفایت می‌کنند. من کودکان را دوست دارم، بی‌آنکه برای دوست داشتن‌شان نیاز داشته باشم که از رحم خودم بیرون آمده باشند. من انسان مستقلی هستم. نمی‌خواهم به مردی وابسته باشم. در کشور ما زندگی با یک مرد بسیار دشوار است. زیرا مردان مستبدند... اما تنها شوهران می‌توانند دیکتاتور باشند، نه دوستان. این است که من دوستانی دارم. من دوست را به شوهر ترجیح می‌دهم.» (۲۱).

تسلیمه نسرین از کاربرد زبانی خشن بیم ندارد: «من برای زبانی می‌نویسم که تحقیر و شکنجه شده‌اند و چون سخنان نرم تا به حال بی‌اثر بوده‌اند، بدزبانی را برگزیده‌ام.»

درواقع او نفرت اسلامی‌های کشورش را نه فقط به سبب اعتقادات خود، بلکه به دلیل شکل و نحوه بیان آن برانگیخته است. با سخن گفتن از جنسیت، بدن، میل‌ها، رویاها و کابوس‌ها و خشم و نفرت‌اش تابوها را به چالش می‌خواند: «هر شب خواهی‌ای به رختخوابم می‌آید. در کنارم می‌آرمد. چشمان، لبان و چانه‌ام را دیوانه‌وار می‌بوسد. پستان‌هایم را می‌گیرد، می‌لیسد و می‌مکد

انگشتان ماهرش با شتاب موهایم را به بازی می‌گیرد گرمایشان تنم را آتش می‌زند. ...

اما او ناتوان، سر بر ماه می‌گذارد و به خوابی عمیق می‌رود

تمام تنم قطره‌های آب می‌طلبد و می‌گیرد. (۲۲)

در این شعر، عمق ناتوانی مردی که قادر به عشق ورزیدن نیست و تنها از او کام می‌جوید، تصویر شده است. تسلیمه از سرخوردگی زنی می‌گوید که به وسیله لذت‌جویی تقلیل یافته است و از بی‌عشق رنج می‌برد. او با نوشتن ژمان و مقاله، برای طرح تصویر زنی مستقل مبارزه می‌کند. زنی که رفتارش از جانب سنت، مذهب و قوانین پدرسالار دیکته نمی‌شود. بلکه بر اساس اراده آزاد خویش و در برابری با مرد زندگی می‌کند. تسلیمه نسرین به ایده‌آل خود اعتقاد

● در قاموس مدافعان حاکمیت شریعت، تنها رد مذهب نشان کفر و ارتداد نیست، بلکه هرگونه اندیشه و عقیده که حاکمیت ایدئولوژیک مذهب را به نقد بکشد معادل کفر و ارتداد است و صاحب آن مستحق نابودی.

دارد و می‌کوشد دیگر زنان را در این آرمان شریک سازد تا ترس‌ها و تردیدهای خود را مهار کنند: «تردید و ترس سرسخت‌ترین دشمنان زنانند. تردید و ترس از بی‌آبرویی و اتهامات ناروا بر پایشان زنجیر می‌نهد. زنان با خنجر تردید، خود را صد تکه می‌کنند...» (۲۳).

اگر اسلامی‌ها سلمان رشدی را به دلیل پراکندن «شک» نسبت به «حقایق ابدی» و «جزم مذهبی» محکوم به مرگ کرده‌اند، تسلیمه نسرین به دلیل دفاع از «یقینی» که زنان را فرا می‌خواند تا بر «تردید»‌شان به ضرورت مبارزه با قوانین جزمی غلبه کنند، محکوم به مرگ می‌شود. درواقع، با محکومیت سلمان رشدی، اسلامی‌ها هنر رمان که به گفته کوندرا «سیاره‌ای دیگر» است که برپایه بینشی دیگر از انسان می‌گردد، محکوم می‌کنند. سیاره‌ای دوزخی که در آن «حقیقت مطلق» ناتوان است و شک شیطانی همه یقین‌ها را به معما بدل می‌کند.» (۲۴)

با محکومیت رشدی، افراطیون اسلام‌گرا ژمان‌نویس را در مقام فردی که حق تخیل، آفرینش و شک را از آن خود می‌داند بر سکوی اتهام می‌نشانند. و با هدف گرفتن تسلیمه نسرین، زنی را که بر تردیدها و ترس‌هایش فائق

آمده و می‌خواهد انسانی آزاد و مختار باشد محکوم می‌کنند.

اما مگر جز این نیست که شخصیت‌های رمان و نویسنده آن همانند زنی که خواستار استقلال است، تنها در آزادی قادر به ادامه زندگی هستند؟ وجه مشترک موقعیت سلمان رشدی و تسلیمه نسرین در همین نکته نهفته است. این موقعیت به روشنی پیوند ناگسستنی میان حقوق برابر زنان، دموکراسی و لائسیسم را نشان می‌دهد. پیوندی که در بسیاری نقطه‌نظرها نادیده انگاشته می‌شود.

آیا تسلیمه نسرین، موردی استثنایی

است؟

تسلیمه نسرین خود را تنها می‌داند. به تنهایی «نقطه‌ای زیر میکروسکوپ در تمامی کیهان». او این تنهایی را سرچشمه قدرت و غرور خود می‌شمارد. با این حال در بنگلادش جنبش‌های زنان پیشرو فعال‌اند. در سال ۱۹۸۸ هنگامی که اسلام دین رسمی دولت اعلام شد این جنبش‌ها ناراضایتی خود را با تظاهرات و اعتراضات اعلام کردند. بیوه ضیاءالرحمان، خالده ضیاء در ریاست حکومت است و شیخ حسینیه، دختر نخستین رئیس جمهور بنگلادش پس از استقلال، رهبر مهم‌ترین حزب اپوزیسیون است تسلیمه بر این گمان است که این زنان سیاست شوهران و پدران را ادامه می‌دهند و جنبش‌های زنان، در وحشت از افراطیون درخواست‌های اندکی دارند. (۲۵)

اما برخی مخالفان دموکرات، تسلیمه نسرین را به سبب «شتاب زدگی» و رادیکالیسمی که اب به آسیاب دشمنان خواهد ریخت سرزنش می‌کنند. برخی از روشنفکران لائیک از امکان بهره‌برداری منفی از سخنان مبالغه‌آمیز او نگرانند. اما برخی دیگر، مانند شمسور رحمان، مشهورترین شاعر بنگلادشی شجاعت او را می‌ستایند.

این موضع‌گیری‌های متناقض در میان روشنفکران لائیک و هواداران دموکراسی، پیچیدگی زمینه سیاسی و اجتماعی که تسلیمه نسرین در آن تحول یافته آشکار می‌کند. تسلیمه در کشوری چشم به جهان گشوده که بیش از هفتاد درصد جمعیت آن در مناطق روستایی بسر می‌برند و بیش از هفتاد درصد از افراد بالاتر از ۲۵ سال از آموزش بی‌نصیب مانده‌اند. فقر و محرومیت از آموزش سلطه نیرومند سنت‌های

مردسالار را دوام می‌بخشد. تسلط شریعت بر قانون خانواده به نوبه خود این سنت‌ها را محکم‌تر می‌کند. با این حال حضور صدها هزار زن در مناطق شهری، به این تابلو رنگی دیگر می‌بخشد. این زنان مدرسه می‌روند و در برابر کسار خویش مزد می‌گیرند. ظهور و تحول گروه‌های مبارز زنان حاصل این دگرگونی است. وجود تسلیمه نسرين و حضورش در صحنه سیاسی - اجتماعی بنگلادش نیز بر واقعیت وجود و حضور این زنان گواهی می‌دهد. مگر نه اینکه طی قرن‌ها، غیاب زنان در این صحنه، سنت مسلط را «نیکو» و «خیرخواهانه» جلوه می‌داد؟

پس تسلیمه نسرين، یکی از چهره‌های متنوع و متفاوت جنبش زنان است و سخنان او بیش از هر چیز در متن ظهور ناگزیر زن اندیشنده معنای خود را باز می‌یابد. از این رو، پای استدلال مخالفان در انگشت گذاشتن بر «پی‌آمدهای خطرناک» رفتار او، چوبین است. چنین استدلالی دلایل اجتماعی و سیاسی گسترش جنبش اسلامی را نادیده می‌گیرد و از یاد می‌برد که پیروزی این جنبش پی‌آمد شکست قدرت‌های سیاسی حاکم در پاسخگویی به نیازهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مردم است. محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی، فقدان دموکراسی، بی‌عدالتی اجتماعی و جهل سربازان نوینی برای اسلامی‌ها تربیت می‌کنند.

مرز خطر؟

استدلال‌های مدافعان «احتیاط» در نقد سنت و مذهب حاکم، پرسش دیگری را مطرح می‌سازد:

حد و مرزی که خارج از آن فکر یا عقیده‌ای از جانب افراطیون اسلامی کفر محسوب می‌شود کجاست؟

مگر نه این است که تفسیر حد و مرزی نمی‌شناسد و واکنش اسلامی‌ها از تفسیر آنان ناشی می‌شود؟

مگر نه اینکه نقطه حرکت اسلاميون مقدس شمردن بی‌قید و شرط شریعت است؟ مگر جز این است که آنان خود را مأمور استقرار قانون الهی بر روی زمین و مجری احکام آن می‌دانند؟ مگر نه این است که در چنین منظری، هر گفتار و نوشتار و رفتاری که نه فقط در کلیات بلکه حتی در جزئیات نیز قانون مقدس را مورد سؤال قرار دهد می‌تواند کفر تلقی گردد؟

اگر این استدلال را دنبال بگیریم در نهایت تنها رفتار محتاطانه ممکن در برابر افراطیون «سکوت» است. اما مفهوم و معنای «نوشتن»

شکستن سکوت است. در چشم و نگاه مدافعان حاکمیت شریعت، شکستن سکوت و سکون برای حرکت به آزادی و اختیار، خلل افکندن در پایه نظم مقدس است. هم بدین سبب است که تسلیمه نسرين تنها نویسنده زنی نیست که به اتهام کفر و ارتداد به مرگ محکوم می‌شود. نمونه نوال السعداوی نویسنده مشهور مصری که برخلاف نسرين، بی‌مذهب نیست و مسلمان است به روشنی نشان می‌دهد که در قاموس مدافعان حاکمیت شریعت، تنها رد مذهب نشان کفر و ارتداد نیست، بلکه هرگونه اندیشه و عقیده که حاکمیت ایدئولوژیک مذهب را به نقد بکشد معادل کفر و ارتداد است و صاحب آن مستحق نابودی.

نوشتن و خودسانسوری

نوال السعداوی از مثله کردن اندیشه و حس خود تحت فشار خودسانسوری می‌گوید: «هنگامی که جسارت دیوانه‌وار وجودم را فرا می‌گیرد بی‌هیچ احتیاط و پروای می‌نویسم. البته هیچ ناشری حاضر به چاپ این نوشته‌ها نیست. آنها را در پرونده‌ای آبی می‌گذارم که بر آن حک شده: «انتشارات پس از مرگ». در این پرونده نوشته‌هایی گیر آمده که توانسته‌ام بی‌سانسور درونی بنویسم. این سانسور عصابی نظیر شاهان و سرکردگان به دست دارد. بعضی وقت‌ها چهره پدر بزرگم را که پیش از تولد من مرده است به خود می‌گیرد. گاهی هم بی‌چهره است و تنها ترکیه‌ای نیشکری از خود بجا می‌گذارد، شبیه به ترکیه معلم شرعیات در مدرسه ابتدایی. آری سانسور همیشه وجود دارد. سانسور بیرونی یا درونی که مثل چشم الکترونیکی آدم را می‌پاید. برای آفرینش همواره باید بهایی پرداخت. اما این بها هر اندازه گران باشد، برای من ناچیز است، چرا که ترجیح می‌دهم جانم را ببازم و روحم را نجات دهم، روحی که بدون آن خلاقیت ممکن نیست» (۲۶)

نویسنده مصری این گونه از موهبت آزادی‌بخش نوشتن سخن می‌گوید و به طنز می‌افزاید: «اگر ناگزیر شوم میان نوشتن و رفتن به بهشت یکی را انتخاب کنم، نوشتن را برمی‌گزینم. خاصه آنکه امتیازات بهشت بیشتر از آن مردان است. حوری‌های جوان و سپیدروی و باکره چندان شباهتی به من ندارند. من که سبزه‌رو هستم، بکارت‌ام را از دست داده‌ام و سن و سالی دارم. زنی چون من در بهشت نصیبی جز شوهرش نخواهد داشت. این خودش مصیبتی است که شوهر حتی در زندگی پس از مرگ هم همراهت باشد...»

یادآوری کنیم که نوال السعداوی ادعای بی‌مذهبی نداشته است. برعکس، او همواره از این عقیده دفاع کرده که می‌توان از اسلام تفسیری حاکی از برابری زن و مرد ارائه داد. در کتابی به نام «چهره پنهان حوا» (۲۷) السعداوی تفاسیری که احکام شریعت را قوانین ازلی و ابدی می‌پندارند مردود می‌شمارد و آن را حاصل قرن‌ها حاکمیت پدرسالار در جوامع اسلامی می‌داند. او که پزشک است در کتاب‌های خود کوشیده تا تأثیر فقر، بی‌سوادی، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و فقدان دموکراسی را در تحکیم سنت‌ها و قوانین پدرسالار نشان دهد. نوال السعداوی از نفوذ فاجعه‌بار این قوانین بر ذهنیت زنان و مردان که از شریعت نیرو می‌گیرند، می‌نویسد و خواهان تغییر آنهاست. به جاست یادآوری کنیم بیش از یک قرن است

● «اگر ناگزیر شوم میان نوشتن و رفتن به بهشت یکی را انتخاب کنم، نوشتن را برمی‌گزینم. خاصه آنکه امتیازات بهشت بیشتر از آن مردان است. حوری‌های جوان و سپیدروی و باکره چندان شباهتی به من ندارند. من که سبزه‌رو هستم، بکارت‌ام را از دست داده‌ام و سن و سالی دارم. زنی چون من در بهشت نصیبی جز شوهرش نخواهد داشت. این خودش مصیبتی است که شوهر حتی در زندگی پس از مرگ هم همراهت باشد...»

که این خواسته‌ها از جانب شخصیت‌ها و نیروهای پیشرو و گروه‌های زنان ترقی‌خواه مصری بیان می‌شود. اما قوانین خانواده هنوز تحت تأثیر شریعت هستند و تنها اصلاحات ناچیزی در آنها بعمل آمده است: نظیر حداقل سن ازدواج برای دختران و حق تقاضای طلاق برای زن اول در صورتی که شوهر تجدید فراش کند؛ حق ارث برای زن و یا خواهر چنانچه شوهر یا برادری در وصیت‌نامه آن را ذکر کرده باشد.

جنبش‌های افراطی اسلام‌گرا در مصر، با اعتراض به حضور گسترده زنان در جامعه خواهان برقراری مطلق قوانین شریعت‌اند. این جنبش‌ها برای حاکمیت اسلام به عنوان تنها منشأ قانون‌گذاری و شیوه اداره جامعه مبارزه می‌کنند.

4e Edition. 1986.

Ghassan Ascha: «Du Statut de la femme en Islam, Paris, éd. L'Harmattan, 1987.

۱۱- نامه سرگشاده منتشره در روزنامه لیبراسیون، ۱۳ ژوئیه ۱۹۹۴، پاریس.

۱۲- روزنامه لیبراسیون، ۱۰ فوریه ۱۹۹۴.

۱۳- Yves Dossat: Histoire de L'inquisition in Encyclopedia Universalis. corpus 9, France, 1988.

۱۴- Alfred Morabia: Le Gihâd dans L'Islam Médiéval, Ed, Bibliothèque Albin Michel, Histoire, 1993, Paris.

۱۵- همان.

۱۶- Salman Rushdie: «de bonne foi» in Patries imaginaires. Essais et Bourgeois critiques. 1981/1991, Ed, christian. 1991. Paris.

۱۷- Taslima Nasreen: Femmes, manifestez vous! Recueil des articles, Ed, Des femmes, 1994 paris

۱۸- همان.

۱۹- همان.

۲۰- مصاحبه تسلیمه نسرین با روزنامه لیبراسیون، ۱۰ فوریه ۱۹۹۴.

۲۱- همان.

۲۲- روزنامه لوموند، ۱۹۹۴:

Cathrine Bédarida: La révolté de Taslima Nasrin

۲۳- به پانویس ۱۷ رجوع کنید.

۲۴- Milan Cundera: Les testaments trahis. Gallimard. 1993, Paris.

۲۵- به پانویس ۱۷ رجوع کنید.

۲۶- Mon expérience de création, in: Revue(culture en mouvement). Canada

۲۷- «چهرهٔ عریان عرب»، دکتر نوال سعداوی، ترجمهٔ مجید فروتن - رحیم مرادی، ناشر: کانون نشر اندیشه‌های نوین، سال ۱۳۵۹. تهران.

۲۸- Mohammad Harbi: Islamisme dans tous ses Etats. Ed, Arcanter. 1991. Paris.

بدل گشته است؛ امری که چاقوی اصلاح را کند و کندتر می‌کند.

پس شکفت‌آور نیست که در چنین فضایی، نوال السعداوی، تجربهٔ آفرینش ادبی را همچون طغیانی علیه نظام بندگی که «تمامی مجموعه قدرت‌ها، از قدرت پدر و شوهر در خانواده، تا قدرت دولت، قانون، دین و بالاتر از آن قوانین بین‌المللی» بر زن تحمیل کرده‌اند، معنا کند. و با صدای بلند بگوید:

«نوشتن و خلاقیت حاصل رستاخیز آدمی است و نه حاصل مرگ و قربانی شدن او. حاصل تحقق خویش است و نه نفی خود... نوشتن بیان «خودی» است که از قربانی کردن خویش برای دیگری دست برمی‌دارد. خواه آن دیگری، شوهر باشد، یا خدا یا رئیس جمهور».

آیا این گفتار صریح و روشن معنای عمیق ارتباط میان «زن بودن» و «نوشتن» و آزادی اندیشه را در جهانی که مسلمان‌اش می‌نامند، خلاصه نمی‌کند؟

پانویس‌ها:

۱- عزالدین ابن اثیر، تاریخ الکامل، ترجمه ابولقاسم حالت، جلد اول، انتشارات علی‌اکبر علمی، تهران.

۲- Robert Escarpit: l'écrit et la communication. Ed: puf (que sais-je?), 5e édition, 1993

۳- تاریخ الکامل، (پانویس شماره ۱).

۴- Christine de Pisan: la cité des dames, ouvrage cité par Michelle Perrot: «Naissance du Féminisme et ses Enjeux», Ed. centrale fédéral FEN, Edition, 1998. Paris

۵- Simon de Beauvoir: le deuxième Sexe, Ed, Gallimard, 1976.

۶- Heléne Cixous: le Sexe ou la Tête, in: «les Cahiers de Grif: le Langage des femmes» Ed, Complexe, 1992.

۷- Heléne Cixous: la Venue à l'écriture in: Entre l'écriture, Ed, des femmes, 1986. Paris.

۸- فرزانه میلانی، ادبیات زنان پس از انقلاب، نیمه دیگر، شماره ۱۴، بهار ۱۹۹۱، آمریکا.

۹- A. bouhdiba: la Sexualité en Islam, Puf,

اما در بارهٔ ماهیت حکومتی که اینان خواهان آنند، همان‌طور که محمد حرّبی متفکر الجزایری تبار می‌نویسد: «حکومت به گفتهٔ نظریه‌پردازان اسلام‌گرا قدرت خود را از مردم می‌گیرد و نه از خدا. بنابراین «دین سالار» نیست. حکومت به ارث نمی‌رسد. پس سلطنتی هم نیست. حکومت بر مذهب تکیه دارد، پس دموکراتیک هم نیست. و از آنجا که بر نوعی قرارداد میان امت و رهبر متکی است، دیکتاتوری هم نیست». علیرغم فقدان تعیین در تعریف ماهیت آن، یک نکته در این نظریه روشن است: «خدا تنها قانون‌گذار است» و «خلیفه که تنها قیم امت است در صورت انحراف از شریعت می‌تواند کنار گذاشته شود» (۲۸).

تردید نیست که در این دیدگاه، حکومت که ماهیتی ناروشن و تعریف نشده دارد، با بهره‌گیری از تقدس خدا، قدرتی بی‌حد و مرز دارد. قدرتی که از دیکتاتوری سلطنتی، نظامی و فردی بسیار فراتر می‌رود. قدرت مطلق حکومت مذهبی به آن حق و امکان دخالت در تمامی زمینه‌های اجتماعی و فردی را برای هدایت مؤمنین در راه شریعت می‌دهد. هیچ قلمرویی نیست که زیر نظارت کامل حکومت نباشد. امکان تفسیر خیر و صلاح امت برای نمایندگان خدا، بی‌حد و مرز است و هرگونه تفسیر متفاوتی می‌تواند کفر تلقی شود به این سبب است که نام نوال السعداوی نیز با آنکه هرگز مانند تسلیمه نسرین اسلام را رد نکرده است و برعکس شخصیت‌های زمان مسلمان رشدی، همواره با احترام و تحسین از پیغمبر اسلام سخن گفته است، در لیست سیاه اسلام‌گرایان مصر قرار دارد.

زنان مصر، امروزه مثل زنان بسیاری از کشورهای که به آنها اسلامی لقب داده‌اند، چهره‌ای یکسان و یکدست ندارند. بسیاری برنامهٔ اجتماعی اسلام‌گرایان مخالفند. اما اسلامی‌ها در میان زنان نیز هوادارانی دارند. بسیاری دیگر در چنبرهٔ زندگی محبت‌بار روزمره، محروم از آموزش فرصت اندیشیدن به این مباحث را ندارند. بعلاوه نباید فراموش کرد که اقلیت مسیحی ۱۰ درصد از جمعیت مصر را تشکیل می‌دهد. در تاریخ معاصر مصر، مسئله حق زنان که همواره مورد مشاجره میان نیروهای پیشرو و ارتجاعی بوده است همیشه به موضوع سازش میان حکومت و جنبش‌های اسلامی نیز

تکفیر طالبف تبریزی

نمودی از ستیز میان مشروطه و مشروعه

ناصر مهاجر

شنبه شب اول رمضان ۱۳۲۴ (۱۹ اکتبر ۱۹۰۶)، «جمعی از آقایان علما و طلاب و چند نفر از معتبرین تجار و معارف تبریز»، در «عمارت حاجی محمود حسین خان» در «محلّه ارمنستان» این شهر گردهم می‌آیند تا با برگزیدن «اعضای مجلس موقتی و ناظرین انتخابات»^(۱)، زمینه انتخابات نمایندگان «مجلس شورای ملی» را هموار سازند. و این درست دوازده روز پس از گردهمایی رسمی ۵۴ تن از ۶۰ نماینده «طبقات شش‌گانه» پایتخت است و گشایش اولین مجلس ایران در ۱۸ شعبان ۱۳۲۴ (۱۷ اکتبر ۱۹۰۶).^(۲)

شالوده‌الگوی انتخاباتی علما، طلاب، تجار، و معارف مشروطه‌خواه تبریز، همانی‌ست که در تهران پی‌ریخته شده و در دستخط بنیان‌گذاری «مجلس شورا» آمده و در چهاردهم جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ (۵ اوت ۱۹۰۶) به امضای مظفرالدین‌شاه قاجار رسیده^(۳). بر این شالوده است که در هریک از طبقات شش‌گانه شاهزادگان، اعیان و اشراف، علما و طلاب، تجار، ملاکین و فلاحین و کسبه و اصناف، نماینده‌ای از میان خود برمی‌گزینند. و بدین گونه «انجمن» ۶ نفره‌ای را شکل می‌دهند که باید بر بنیاد «انتخابات صنفی» دست به کار انتخاب نمایندگان طبقات شش‌گانه آذربایجان شود و ۱۲ وکیل این ایالت را برای شرکت در اولین دوره دوساله «دارالشورای مرکزی» معین نماید.^(۴)

اولین «صنف»ی که بر مبنای مقررات «انجمن نظارت بر انتخابات» به انتخاب



میرزا عبدالرحیم طالبوف

نمایندگان خود برمی آید صنف «علما و طلاب» است. این ها گرچه حالا یگانگی صنفی شان را از دست داده اند؛ سلسله مراتب شان از هم فروپاشیده است و سرجنابان سنتی شان با خشم و کین مردم دست به گریبانند - که بارزترین نمودش خیزش مردم بر امام جمعه است و بیرون راندن وی از تبریز - هنوز صاحب قدرتند نفوذ و این بیشتر به خاطر تلاش و کوشش رده های میانی این صنف است در راه مشروطیت؛ و نیز همدلی و همراهی و عاظ جوان با مردم و آزادیخواهان. در این برش تاریخی، روحانیان میانه رو و دورنگری همچون ثقة الاسلام سکان دار کشتی توفان زده روحانیت هستند هموست که برای پیشگیری از گسستگی هرچه بیشتر روحانیت، پیشنهاد می کند که تیره شیخی نیز از حقوقی برابر با مشرعیین برخوردار گردد و از هر تیره یک نماینده برگزیده شود و به تهران رود. و این چنین است که راه برای انتخاب کسی چون میرزا فضل عالی آقا هموار می شود که روشن بین است و هوادار رفو ماسیون دینی و مدرنیزاسیون ایران^(۵). انتخاب اینان در ۵ شنبه ۶ رمضان ۱۳۲۴ (اول نوامبر ۱۹۰۶) صورت می گیرد؛ در همان عمارت حاجی محمد حسین خان که محل انجمن تبریز است. چند و چون آن را از زبان یک شاهد عینی می آوریم.

«... سه ساعت از شب گذشته، اکثر آقایان علما و طلاب در مجلس ملی جمع و تا ساعت پنج از شب گذشته عموماً ورقه انتخابات خودشان را نوشته، امضاء نموده، بالمناوبه در حضور ناظرین انجمن نظارت به صندوق معین گذاشتند. اسامی انتخاب کنندگان به ترتیب و نمره در روی ورقه انتخابات و در دفتر علیحده ثبت شده... قرار شده کسانی که در مجلس حضور نداشتند، متدرجاً تا پانزدهم همین ماه ورقه انتخاب خود را به انجمن نظارت تسلیم نمایند. منتخبین طهران در پانزدهم ماه با اکثریت ورقه انتخابات معین و درج روزنامه خواهد شد.»^(۶)

دیگر طبقات هم به همین روال و بر مبنای همان نظام نامه و در همان محل، نمایندگان خود را برمی گزینند. و به نوبت، شب جمعه ۷ رمضان، (۲ نوامبر ۱۹۰۶) نوبت اصناف است. این ها «جمع شده قرار گذاشتند که ده نفر میان خودشان انتخاب نموده و بعد از آن ورقه انتخابات را به اسم همان ده نفر بنویسند.»^(۷)

شب شنبه ۸ رمضان (۳ نوامبر ۱۹۰۶) نوبت تجار است. کم و بیش روشن است که بیشترین رأی از آن تاجرهای نیک نام است و معتمدین مردم. و نیز آن ها که از پیش ناخرسندی شان را از «رواج کالاهای بیگانه» در ایران ابراز داشته بودند و در حمایت از صنعت داخلی دل

سوزانده بودند. و از این ها یکی هم عبدالرحیم طالب تبریزی است؛ از پیشروان بیداری ایرانیان که کتاب هایش در آموزش و پرورش نسلی از هواخواهان حکومت مشروطه و مردم سالاری نقشی بسزا داشته و «کتاب احمد یاسفینه طالبی» اش را در مدارس تدریس می کردند^(۸). در خبر است که از تمرخان شوره برای دوستی در تبریز نوشته که «... اگر بنده را انتخاب نمایند سر قدم ساخته می آیم»^(۹) به این اعتبار است که شماری وی را نامزد نمایندگی می کنند و شمار بیشتری نامش را در ورقه انتخابات می نویسند و در حضور ناظرین به صندوق می اندازند. آنها هم که در «انجمن» حضور نرسانیده بودند، قرار شد که تا پانزدهم هسین ماه متدرجاً ورقه انتخاب خود را بفرستند.»^(۱۰)

۱۵ رمضان، روزی بود که برای دریافت رأی غایب های «طبقات»، همه «طبقات» تعیین کرده بودند. تا آن روز اما انتخابات ادامه داشت؛ هر روزه، و به همان ضرب آهنگ. شب یکشنبه ۹ رمضان (۴ نوامبر ۱۹۰۶) «اعیان و امرا» ورقه های انتخابات خود را در آن «صندوق معین» می ریزند؛^(۱۱) و شب دوشنبه ۱۰ رمضان (۵ اکتبر ۱۹۰۶) نوبت انتخاب نماینده شاهزادگان فرا می رسد. انتخاب نمایندگان «ملاکین و فلاحین» لیکن در شب یکشنبه ۱۶ رمضان (۱۱ نوامبر ۱۹۰۶) به انجام نمی رسد. از اینها «هیچکس ورقه انتخاب به انجمن نیاورده بودند.»^(۱۲) گرچه نظام انتخاباتی جای شک نگذاشته بود که «فلاح» به مفهوم خرده مالک است و آنکه از خود ملکی ندارد، حق رأی ندارد، بسیج نیروی پراکنده و پُر شمار مالک و خرده مالک کار آسانی نبود؛ آنهم در ایالتی چون آذربایجان^(۱۳). پس:

«... به صلاح دید اعضاء، استخراج و تعیین وکلا را تا بیست و پنجم همین ماه به تأخیر انداختند که دوباره به ملاکین و فلاحین اطلاع داده شود تا ورقه انتخابات خودشان را به زودی تسلیم انجمن نظارت کنند.»^(۱۴)

بیهوده است. انتخاب نمایندگان «ملاکین و فلاحین» در شب سه شنبه ۲۵ رمضان هم انجام نمی شود (۲۰ نوامبر ۱۹۰۶). به جای آن و بر اثر فشار دم افزون مردم که می خواهند انتخابات هرچه زودتر به انجام رسد و نمایندگان طبقات و اقسار گوناگون تعیین شوند و به تهران بشتابند، تصمیم گرفته می شود که «... با حضور جمعی از علمای عظام و تجار و وکلا در انجمن نظارت، اوراق انتخابات بیرون آورده، اول به ترتیب نمره که ثبت دفتر و روی پاکت بود، مطابق نموده و اسامی انتخاب کنندگان را با آواز بلند خواندند.»^(۱۵)

گرچه در این نشست «معلوم و مشخص نشد که کدام یک از آقایان و منتخبین مزبور فوق قبول وکالت نموده و به تهران تشریف خواهند برد...»^(۱۶). اما نفس اعلام نتیجه انتخابات علما و طلاب، پیش درآمدی ست برای اعلام نتیجه انتخاب نمایندگان سایر «طبقات شش گانه». فردای همان ششبی که نام نمایندگان علما و طلاب اعلام می شود، نام نماینده شاهزادگان - شاهزاده امام قلی میرزا - نیز اعلام می شود؛ در همان ساختمان «انجمن» تبریز و به همان ترتیب^(۱۷).

گفتنی ست که اعیان و امرا نیز درست به مانند شاهزادگان و «به مفاد الاکثر فالاکثر» کار انتخاب دو نماینده شان را همان شب به سرانجام می رسانند؛ مستشارالدوله و شرف الدوله در دم «قبول وکالت» می کنند و «صدای تبریک از تمام حضار بلند می شود»^(۱۸). آمادگی و انضباط و پرهیز از وقت کشی و مسامحه کاری اما انگار خصلت آن طبقات اجتماعی ست که در حاکمیت بوده اند، حکومت را ملکی طلق خویش می پندارند و از بهم ریختگی وضعیت و دگرگونی های ساختار قدرت سخت بیمناک اند. آن خصلت ها را در «تجار» و «اصناف» نمی بینیم. رویه و رفتار انتخاباتی این دو نیروی اجتماعی به مانند رفتار انتخاباتی «علما و طلاب» است و دربرگیرنده خصوصیت های کلی اقسار اجتماعی ای کم تجربه در کار سیاست. نه «تجار و اصناف» در شب اعلام آرای برگزیدگان خود (پنجشنبه ۲۷ رمضان ۱۳۲۴ / ۲۲ نوامبر ۱۹۰۶) معلوم و مشخص می کنند که نمایندگان شان در مجلس شورای ملی چه کسانی هستند، و نه «اصناف» در شب دوشنبه سوم شوال (۲۷ نوامبر ۱۹۰۶)؛ گرچه هر دو «جهت اتمام عمل انتخابات... در انجمن نظارت حضور داشتند»^(۱۹) نام آقایانی هم که بیشترین رأی را آورده اند، اعلام شده است. در میان تجار آقا محمد باقر تاجرباشی ۷۶ رأی می آورد، آقای حاجی محمد آقا حریری ۵۵ رأی، آقای طالب ۵۴ رأی، آقای سید حسن تقی زاده ۵۱ رأی و آقای حاجی میرزا آقا ۳۶ رأی^(۲۰). شمارش آراء نامزدهای گروه اصناف سه روز به درازا می کشد و سرانجام نام انتخاب شدگان اعلام می گردد^(۲۱). وجود دو تن از نامزدهای نمایندگی تجار در میان نامزدهای نمایندگی اصناف، به معنای وجود گرایش های مشترک میان این دو نیروی اجتماعی بزرگ شهر تبریز است. اما این که نام عبدالرحیم طالب تنها در فهرست نامزدهای نمایندگی تجار به چشم می آید، نمود آگاهی طبقاتی و هشجاری سیاسی بورژوازی تجاری تبریز است. و نیز ارجح شناسی این نیرو از کسی که از دیرباز خواسته های

اقتصادی‌شان را تدوین کرده، از ضرورت برچیده شدن مقام ارباب - رعیتی، برانداختن تیول‌داری، تقسیم اراضی، ملی کردن منابع طبیعی، پی‌افکنند صنایع نوین، پشتیبانی دولت از تولید داخلی و... داد سخن داده و در این زمینه‌ها طرح‌های مشخصی هم پیش کشیده است. از جمله در همان «کتاب احمد» یا «سفینه طالبی»:

«دست‌کم می‌توان در خرید اشیاء غیر لازم خارجی امساک کرد. مثلاً قندک اصفهان را بپوشیم؛ از شال یزد و کرمان لباس بدوزیم؛ به جای ماهوت ادبار اجانب از پوست شیراز کلاه درست کنیم؛ عوض ظروف چینی خارجه، ظرف‌های مس نقره‌نمای مملکت را استعمال نماییم؛ قلیان گلی خود را به شیشه دیگران ترجیح دهیم و در یک میهمانی پانصد شمع کافوری اجانب را نسوزانیم، مصنوعات آنها را نخریم و محسود فقرا نیز نگردیم» (۲۲).

طالب تبریزی

اینک او مردی ۷۳ ساله است. تنها بازمانده نسل «روشنفکران» ما و از پیشکسوتان بیداری ایرانیان گرچه در تبریز زاده شده و تا شانزده هفده سالگی در همین شهر زیسته، در «تمرخان شوره» می‌زید؛ مرکز حکومت داغستان. داراست و شناخته شده به «درست‌کاری و راست‌گفتاری» (۲۳). دارایی‌اش را در نتیجه سال‌ها کار نزد یک مقاطعه‌کار مهاجر ایرانی به دست آورده و سپس دستگاه مقاطعه‌کاری مستقل خودش را راه انداخته؛ در قفقاز گشاده‌دست است و از «یاری دادن به هموطنان تنگدست و سرگردان که در خطه قفقاز کم نبودند» دریغ نکرده (۲۴). انسان دوست است و آزادیخواه. نیز هوادار پُرشور تجدد و ترقی و نونواری ایران. در سال‌خوردگی به نگارش اندیشه‌هایش روی آورده و به نویسندگی؛ در ۵۶ سالگی. به رغم چهل و پنج سال زندگی در خارج از کشور اما، به فارسی می‌نویسد و چنان فارسی‌ای که از «بنیانگذاران نثر جدید فارسی» به شمار می‌آوردندش (۲۵). گرچه خداباور است و مسلمان و مراسم حج به جا آورده، خردگراست و جانبدار فلسفه غربی و قانون تحول و تکامل اجتماعی. با چنین نگرشی است که به زندگی و زمانه پیامبر اسلام پرداخته و به ضرورت اصلاح دین و دوری جستن از احکام شرع (نخبه سپهری ۱۳۱۰/۱۸۹۳). از پیشگامان نشر علوم به زبان ساده نیز هست و از مروجان دانش طبیعی نوین. (رساله فیزیک ۱۳۱۱/۱۸۹۴)، سفینه طالبی یا کتاب احمد در دو جلد ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲/۱۸۹۴ و ۱۸۹۵ و (۲۶)

برگردان فارسی «هیئت جدید» نوشته کامیل فلاماریون ۱۳۱۲/۱۸۹۶ هم از اوست). بیش از هر چیز اما در اندیشه ریختن شالوده‌های سیاسی ایران نوین است؛ و حکومت مشروطه و «نظام دموکراتی». «مسائل الحیات» ۱۳۲۴/۱۹۰۶ و «ایضاحات در خصوص آزادی» که به فاصله چند ماه پس از امضای فرمان مشروطیت به نگارش درآمد و «حساب‌الامر مجدالاسلام مدیر روزنامه ندای وطن در ربیع‌الثانی ۱۳۲۵/مه ۱۹۰۷ در تهران چاپ شد» (۲۷). برای رسیدن به هدف‌هم، راه «اصلاحات از بالا» را روا می‌داند، نه انقلاب را. امید و آرزویش این است که شاه سر عقل بیاید، وخامت وضعیت را دریابد، حرف مصلحین اجتماع را بشنود، اصل اصلاحات را بپذیرا گردد، فرمان مشروطیت دهد، به جناح «اصلاح طلب» حکومت بال و پر دهد، «مجلس شورای» را فرا خواند و بدین ترتیب ایران را بر قانون استوار نماید و به مردم‌سالاری برساند.

در این جهت است که «مسالک‌المحسنین» را می‌نویسد که یک سال پیش (۱۳۲۳/۱۹۰۵) در قاهره چاپ می‌شود و در اندک زمانی به ایران می‌رسد. اما گویا کتاب به سال ۱۳۲۱ نوشته شده؛ در دوره نخست‌وزیری امین‌السلطان اتابک اعظم. به «محضر امور معارف پرور» همین وزیر بی‌ظنیر و سیاسی‌دان صائب‌التدبیر» هم «تقدیم» شده. این را در مقدمه کتاب می‌خوانیم که تاریخ ۱۲ ربیع‌اول ۱۳۲۲ (۲۸ مه ۱۹۰۴) را زیر خود دارد. در این هنگام اما امین‌السلطان محافظه‌کار، از کار برکنار شده و مظفرالدین شاه به سوی اصلاح‌طلبان روی آورده و عین‌الدوله را به نخست‌وزیری گمارده تا از وخامت هرچه بیشتر وضعیت و ازهم گسیختگی شیرازه امورپیشگیری کند. در دوره نخست‌وزیری هسّم اوست که «مسالک‌المحسنین» به ایران می‌رسد، با پیشواز روشنفکران و تجددخواهان روبرو می‌شود، در میان آنها دست به دست می‌گردد و نقل مجلس‌های بحث و گفتگو می‌شود. و این به سال ۱۳۲۳ (۱۹۰۵) است.

مسالک‌المحسنین

در این کتاب نویسنده دانشمند ما به بازدید و بازبینی انتقادی ایران پایانه قرن نوزدهم برآمده. کتابش را به شکل سفرنامه خیالی یک هیئت پنج نفره نوشته که مأمورند به قله دماوند صعود کنند؛ «ارتفاع قله را مقیاس و سایر معلومات و مکاشفات را با خریطه معابر خویش» به «اداره جغرافیای موهومی مظفری» تقدیم نمایند (۲۸).

این سفر خیالی که سه ماهی به درازا می‌کشد، خواننده را از تهران تا مازندران می‌کشاند و در این رهگذر نمونه‌ای از شهر و روستا و ایل ایرانی را از برابر دیدگان می‌گذراند. فضاهای زیستی به صورت زنده‌ای به تصویر کشیده شده‌اند؛ روحیه‌ها، رفتارها و پندارهای اجتماعی نیز، و هنجارها و مناسبات اجتماعی و نهادهای اداری. بی‌قانونی، بیدادگری و بی‌مسئولیتی دولت چشمگیر است؛ و آلودگی و درهم ریختگی شهر، ویرانی و رهاشدگی روستا، تنگنا و تنگدستی ایل و نابسامانی ناامنی همگانی.

با کناربرد پاره‌ای از شگردهای داستان‌نویسی، و از آن میان تک‌گویی‌های گاه و بی‌گاه راوی سفر خیالی (که نیز رئیس هیئت پنج نفره‌ای است که دیگر اعضایش عبارتند از یک پزشک، یک آموزگار شیمی و دو مهندس)، بحث و فحش‌های روزانه اعضا هیئت با یکدیگر، گفت و شنوده‌های این همه با چهره (تیپ)‌های گوناگونی که در مسیر سفر پدیدار می‌شوند، حال و هوای طبقات و قشرهای گوناگون جامعه فهمیده می‌شود. از راه گفتگو با فلاح و مالک، درویش و مجتهد، وزیر و وزیرزاده، سردار و کارگزار دولت، والی و دیوانی، ایلخان و کدخدای ده، پیشه‌ور و زحمتکش، دريوزه و مفتخوار به ساز و کار ستمگری و ثروت‌اندوزی شاهزادگان و اعیان پی می‌بریم؛ به واپسگرایی و فریبکاری ملایان، دزدی و رشوه‌خواری حاکمان و تهی‌دستی و سیه‌روزی محکومان. بدین سان نه تنها چند و چون زندگانی «طبقات شش‌گانه» روشن می‌شود، بلکه ندارها و بینوایان جامعه نیز که به حساب نمی‌آیند و حق رأی ندارند، از سایه خارج می‌شوند. در این تصویر اما جای زن است که همچنان خالی است.

«مسالک‌المحسنین» تنها به بازبینی انتقادی ایران پایان قرن نوزدهم بسنده نمی‌کند. طالب با برداشت اصلی از تجدد ایران و حرکت از این نقطه که «مشرق زمین غیر از مغرب زمین است، در یکی آفتاب طلوع می‌کند، در دیگری غروب می‌نماید؛ این دلیل ساده کافی است که ما خودمان را با آنها فرق دهیم» (۲۹)، زمینه‌های اصلاح جامعه و راه رسیدن به تجدد را نیز نشان می‌دهد؛ از اصلاح خط گرفته تا اصلاحات ارضی، از نظام وظیفه عمومی گرفته تا سوادآموزی اجباری و تشکیل مجلس شورا، تدوین قوانین سازگار با روزگار و تأمین آزادی عقاید و احترام به ادیان (۳۰).

برآورده شدن این طرح‌ها و پیشرفت برنامه اصلاحات اما در گرو اصلاح دین است و نوسازی آن. این مهم در گفتگوی دور و دراز

راوی داستان، محسن بن عبدالله، یکی از آقایان معروف و مجتهدین عظام حضرت مستطاب حاجی میرزا... آقا سلمه الله... «برجسته می شود که «محض احترام ذکر نام ایشان به سکوت» می گذرد» (۳۱)

«... عرض کردم سبب و علت ترقی ملل مغرب زمین یکی این است که آفتاب علم و صنعت از مغرب طالع شده، و دیگر قانون ایشان است که خود ملت برای مصالح امور خود وضع می کند و حکومت اجرا می نماید... گفت مگر احکام شرعی ما حقوق و حدود را مشخص نکرده؟ گفتن چرا برای هزار سال قبل بسیار خوب و به جا درست کرده، بهترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست؛ ولی به عصر ما که هیچ، نسبت به صدسال قبل ندارد، باید سی هزار مسئله جدید بر او بیافزاییم تا اداره امروزی را کافی باشد. واضح است احکام هر عصر متعلق به زندگانی معاصرین، و در طبق سهولت معیشت آنها وضع شده. آنچه در عصر خلفای عباسی لازم بود، در این عصر از حیز انتفاع افتاده. آنها را باید همانطور بگذاریم و متمم آنها را، آنچه امروز لازم است، وضع نماییم» (۳۲)

در ادامه همین گفتگوست که رئیس هیئت «اداره جغرافیای موهومی» به مجتهد معروف هشداری می دهد که:

«... و اگر این ها را نفهمیم و ندانیم و نکنیم و در حالت هزارسال قبل بمانیم و اندکی این جهالت را ادامه بدهیم، آنوقت نه اسلام خواهیم داشت و نه احکام و عواید او. ملل اجنبی از این غفلت ما متمم می شوند؛ ما را غلبه می کنند... و رفته رفته از صعوبت اجرای اوامر متروک گردد. باید مسلماً معترف باشیم که عصر ما عهد عتیق نیست؛ ما در دوره جدید هستیم. پنجاه سال قبل سفر به مکه یک سال می کشید، میان شام و مدینه پنجاه روز فاصله بود؛ بعد از آنکه راه آهن حجاز یادگار «سلطان عبدالمجیدخان ثانی»... تمام شد از اسلامبول تا مکه معظمه پنجاه ساعت راه می شود... آیا به خیال احدی از نیاکان و اجداد ما، امکان این محال خطور می نمود؟ یا این که حالا که بنده می نویسم، به تصور اکثر جهال می گنجد؟! اگر این ها چنین است و چنان خواهد بود، بفرمایید ببینم که عواید و قواعد هزار سال قبل به اقتضای امروزی ما نسبت بینا و کور و ظلمت و نور نیست؟! همه شرایع آسمانی و قوانین زمینی فقط برای سهولت زندگانی بشر وضع شده؛ وقت است که ما قدری خدا و رسول را بشناسیم، معنی احکام را بدانیم، بدعت و تحریف را از اصلاح و تکمیل فرق بدهیم و معتقد باشیم که همه شرایع و قوانین برای هدایت، یعنی ارائه

صراط المستقیم زندگی نوع انسانی است؛ نه برای تراشیدن صعوبت و تردید و اشکال و نادنی (۳۳).

واکنش منفی ای نسبت به این سخنان دیده نشد؛ حتا از ناحیه «علما و طلاب». واکنشی که دیده شد، مثبت بود و مسرت بخش؛ در تمامی طیف هواداران اصلاحات و تجدید ایران و بیش از همه در بین روشنفکران. این ها کتاب را «بسیار شیرین و سودمند» می دانستند و از «انگیزه های بیداری ایرانیان» (۳۴). اگر بگوییم که درست پس از امضای فرمان مشروطیت به دست مظفردالدین شاه، بر ارجح و اعتبار و آوازه نویسنده «مسالک المحسنین» افزوده می شود، سخنی به گزاف نگفته ایم. چه، نه تنها مشروطیت ایران به همان ترتیبی به دست می آید که طالبف روا دانسته بود، یعنی از «بالا» و با پذیرش با اصل اصلاحات از سنوی شاه و روآمدن جناح «اصلاح طلب» حکومت و فراخوانده شدن «مجلس شورا»، بلکه به همان ترتیبی روی می دهد که راوی سفرنامه خیالی رویایش را دیده بود.

«زنگ اخبار را زدند. اعضای مجلس در سر میز کتابت که دورش صد نیمکت نهاده شده، هرکس در جای خود ایستاده اند. اعلیحضرت اقدس با اتابک داخل تالار شدند؛ حضار سر فرود آوردند و تکرار تعظیم نمودند. شاهنشاه در صدر میز روی یک تخت عاج مثبت که مخصوص صدر مجلس است، جلوس فرمودند... بعد از روی تخت برخاست معلوم بود که شعف نتایج اقدام تاریخی امروز وجود مبارکشان را مهیج می داشت. فرمود: می توانیم بگوییم که امروز همه ایران اوامر ما را اصغاً می کنند، و در تالارضا همه اعیان به حضور آمده. اعیان مملکت و رجال دولت! در حضور شما من که پادشاه موروثی این ملک هستم اعتراف می کنم که اداره ایران غیر منظم است؛ تبعه که ودیعه خدا است از سرنوشت خود شاکمی است؛ از بدسلوکی حکام متفرق می شوند و از وطن خود به تنفر تمام هجرت می نمایند. عرایض تبعه به ما نمی رسد؛ رجال دولت به ما خیانت می کرده؛ کسی به کار دولت نپرداخته و رفع احتیاج و مصالح ملت را نساخته... خدا شاهد است بعد از جلوس یک روز از خیال سعادت ملت و نشر آزادی و مساوات و تحدید حقوق و تعیین حدود غافل بودم؛ ولی «بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول». تا این که حمد خدا را امروز به نیل این آرزو موفق شدم. رسمیت را در این مجلس قدغن کردیم تا بدانید که شما را به طواف کعبه آزادی و حرمت کامل دعوت نموده ام... شما را به آئین اسلام و خدای واحد قسم می دهم که در استقرار این بنای خیر

و وضع «یاسای مظفری» که دیباجه ترقی و سنگر حفظ استقلال است چنان سعی نمائید که به معالجه پسران محبوب خود می کنید... هرکس هرچه می داند آزاد بگوید. نترسد، نهراسد... اتابک اعظم جانشین ماست؛ اوامر ما را به مجلس تبلیغ می کند و...» (۳۵)

به واقعیت پیوستن این رویا، آنهم کمی پس از انتشار «مسالک المحسنین» جایگاه و مرتبه طالبف را نزد آگاه ترین عناصر جنبش مشروطه خواهی استوارتر از پیش می سازد؛ به مثابه پدر معنوی مشروطه ایران، دانشمندی درد آشنا، روشنفکری دورنگر. بارزترین نمود این گرایش در رأی بازگنان تبریز به دیده می آید و رفتار «انجمن تبریز» نسبت به او.

قبول وکالت و «بعثت» به تهران

طالبف از رأی تجار تبریز خشنود است. همان گونه که در نامه به دوستی ندا داده بود، اراده مردم تبریز را محترم می شمارد و وکالت شان را می پذیرد. در پاسخ تلگراف «انجمن تبریز» اما یادآور می شود چهار ماهی وقت می خواهد تا کارهایش را سر و سامان دهد، زمینه های انتقال به ایران را بچیند و بار سفر به تهران را ببندد. تلگراف «انجمن تبریز» و پاسخ طالبف به آن تلگراف یکجا به آگاهی همگان می رسد.

«از طرف انجمن ملی تلگرافی به خدمت جناب عالم فاضل حاجی ملا عبدالرحیم آقا طالبف در خصوص قبول فرمودن وکالت و مبعوث شدن به طهران عرض و مخایره شده بود. روز دوشنبه (۱۶) ماه جواب قبولی از جانب شان دریافت شد. لیکن به شرط اینکه در پانزدهم شهر صفر آینده به طهران تشریف خواهند برد» (۳۶).

به این ترتیب یکی دیگر از اعضای «هیئت» دوازده نفره وکلای تبریز «مشخص و محقق» می شود. اما هنوز دانسته نیست که وکلای دوازده گانه آذربایجان چه کسانی هستند. پاسخ این پرسش سه هفته پس از رسیدن تلگراف طالبف به انجمن تبریز، داده می شود. در سوم ذی قعدة. از علما و طلاب، میرزا عبدالرحیم آقا و میرزا فضل علی آقا «مبعوثین طهران» اند؛ از شاهزادگان، هدایت میرزا؛ از اعیان مستشارالدوله و شرف الدوله؛ از تجار، عبدالرحیم طالبف و حاجی محمد آقا حریری و حاجی میرزا آقافرشی؛ از اصناف سلیم آقا، حاجی میرزا ابراهیم آقا و سیدحسن تقی زاده؛ از

نمی دانیم احسن الدوله چه وقت و چگونه نماینده ملاکین و فلاحین شد؛ اما می دانیم که دو تن از این دوازده تن، جای خود را به دو تن دیگر دادند. یکی شان میرزا عبدالرحیم آقاست که به سود حاجی میرزایحیی امام جمعه خوی کنار رفت و دیگری شیخ سلیم آقاست که جایش را میرهاشم دوچینی گرفت. این هم می دانیم که هیئت نمایندگی آذربایجان تا ۱۶ روز بعد در تبریز می ماند و روانه تهران نمی شود. مشکل اصلی، هزینه سفر است که سرانجام به تدبیر نمایندگان اصناف حل می گردد و قرار می شود «طبقات شش گانه هریک مخارج وکلای خودشان را جمع نموده، بدهند». نیز قرار می گذارند و اعلام می کنند که هیئت وکلای آذربایجان تا روز هفدهم ذی قعدة راهی تهران می شود (۳۸).

با اینهمه، «هیئت» در روز سه شنبه ۲۳ ذی قعدة ۱۳۲۴ (۸ ژانویه ۱۹۰۷) به راه می افتد. در میان انبوه مردمی که کارگاه ها و دکان ها و بازار را بسته اند، به خیابان ها ریخته اند و با شور و هیجان برای تندرستی و پیروزی وکلای خود شعار می دهند. اما همه وکلای آذربایجان در این بدرقه باشکوه حضور ندارند و راهی تهران نیستند. حاجی میرزایحیی امام جمعه هنوز از خوی راه نیفتاده. حاج محمد آقا حریری هم «به جهت تصفیة بعضی امورات مهم شخصیه چند روزی استمهال کرده» (۳۹). تقی زاده و میرهاشم دوچینی ولی در تهران هستند و در مجلس. در این روز فرخنده، تنها هفت تن از دوازده وکیل رخت سفر بسته اند و پا در رکاب دارند.

با درشکه می روند. از راه جلفا. اول به قفقاز؛ از قفقاز به گیلان و از آنجا به تهران. در همه شهرهای سر راه با پیشواز گرم مردم روبرو می شوند. در مرند «خیلی استقبال باشکوه» (۴۰) است. در همین جاست که خبر مرگ مظفرالدین شاه را می شنوند. این اما خلیلی در «عزم سفر» شان ایجاد نمی کند. ۲۴ ساعت بعد به جلفای روسیه می رسند و سپس به قفقاز. در همه شهرهای قفقاز «از اینان با شور و شادی پیشواز» می شود. و بیش از هر کجا در بادکوبه. به این شهر در روز چهارم ذی قعدة الحرام (۱۹ ژانویه ۱۹۰۷) وارد می شوند (۴۱). از جمله کسانی که به پیشوازشان آمده، طالبف است که از تمرخان شوره خود را رسانده. هشت تن وکلای آذربایجان باهم دیدار و گفتگو دارند. طالبف نوید می دهد که «از پس آنها آهنگ تهران کند» (۴۲). به یادگار، یک عکس جمعی باهم می گیرند. چه بسا در خانه حاج زین العابدین تقی اف بادکوبه ای که ثروتمند است و صاحب چاه های نفت و «از مردان نیک اندیش و

خیر» (۴۳). پذیرایی شایان این مهاجر میهن پرست دوست ایرانی از وکلای آذربایجان زبازند همگان شده است. به ویژه پس از چاپ گزارش واره طالبف در روزنامه «انجمن» تبریز. «... از ورود وکلا به شهر خیلی پیشواز، زیاده از حد احترام گردید و ملت ما همیشه باید در حق حاجی زین العابدین احترام نماید. به جهت اینکه زیاد در حق مسلمانان خدمت می کند و می کوشد که انتها ندارد...» (۴۴).

هیئت اینک هشت نفره وکلای آذربایجان به درخواست ده هزار کارگر ایرانی که در کان های نفت باکو کار می کردند به صابون چی و بالاخانی هم سری می زند و از نزدیک «رنج و خواری» کارگران مهاجر ایرانی را می بیند و به درد دل آن با گوش می سپارد (۴۵). و خواست کارگران این است که مسائل شان در مجلس شورا طرح شود و در صورت امکان، نماینده ای از خود داشته باشند. این درخواست از سوی سایر طبقات و اقشار ایرانیان بادکوبه نیز پیش کشیده می شود و پس از رایزنی های لازم، «طالبف را از طرف عموم مسلمین بادکوبه وکالت دادند» (۴۶) به خواست شان با فرستادن تلگرافی به «انجمن تبریز» رسمیت بخشیدند.

«با نهایت امتنان و صمیم قلب تشکر از این داریم که وکلای محترم و مقدس اهالی آذربایجان از بادکوبه عازم دارالخلافه گشته اند و رضایت خودمان را از این مسئله اظهار می داریم که به خدمت این چنین اشخاص بزرگوار رسیدیم. به خصوص از این که محترم معزز آقای طالبف که نسبت خاصی هم به وطن ما دارد که کلیه مسلمان های قفقاز از ته دل، یک بستگی مخصوص به آن وجود شریف داریم؛ و ما مسلمان های باکو از طرف خودمان آقای طالبف را وکیل خود قرار دادیم. از اهالی تبریز استدعا می کنیم که رضامندی و خشنودی ما اهالی بادکوبه را از انتخاب این چنین وجود محترم قبول فرمایند؛ که این وجود محترم در خیرخواهی ملت محترم ایران و آذربایجان از قربانی وجود خودش هم مضایقه ندارند و لیاقت این درجه را هم به اعلی درجه دارد» (۴۷).

زیر این تلگراف، نام «مستشارالتجار زین العابدین تقی اوف» خودنمایی می کند؛ همان سرمایه دار ایرانی ساکن باکو که در میهمان نوازی نمایندگان آذربایجان از هیچ چیز کم نگذاشته و چند روز پیش هم با دست و دل بازی، آنها را در کشتی مخصوص خود نشانده و راهی انزلی کرده. و این در برابر چشم سه چهار هزار مشایعت کننده قفقازی و ایرانی صورت گرفت و دسته موزیک و همه احترام های ممکنه (۴۸).

در انزلی هم شمار زیادی از مردم و مشروطه خواهان به پیشواز نمایندگان آذربایجان

می آیند. اما خوش آمدگویی تهرانی ها چیز دیگری ست. این ها که از پُرافادگی، کز رفتاری و بی پروایی های محمدشاه نسبت به مجلس نوبنیاد، اندیشناک اند؛ از کارشکنی های درباریان و دسیسه چینی روحانیان که آوازه «حکومت مشروعه» سر داده اند بیمناک اند؛ از سرنوشت «متمم قانون اساسی»، موقعیت نهاد قانون گذاری نسبت به قوه اجرایی و میزان اختیارات مجلس شورای ملی و... دل نگرانند، «رسیدن نمایندگان هفت گانه را در این هنگام مایه فیروزی» می شمردند. و این به روز جمعه، بیست و چهارم ذی قعدة (۸ فوریه ۱۹۰۷) بود.

«پیشه وران [اصناف] با سران خود تا بیرون دروازه به رده ایستاده بودند؛ و چون نمایندگان فرارسیدند، گاوی به نام مردم تهران زیر پای آنان سر بریدند. حاجی صادق نامی [پیشخدمت حاجی امین الضرب] از شادمانی یک دیوانگی از خود می نمود؛ و آن این که دو پسر نورس خود را همسراه آورده بود که زیر پای نمایندگان آذربایجان قربانی خواهم کرد. اقامیرزا فضل علی چنین گفت: ما می باید قربانی این نورسان باشیم. از ما گذشته و همه کوشش های ما از بهر اینان است. مردم خواستار شدند که همه نمایندگان در یک جا نشیمن گیرند که کار دید آسان باشد. حاجی محمد اسماعیل همه را به خانه خود خواند. ولی فرصت بسیار کم بود. زیرا همان روز نمایندگان را از تبریز به تلگراف خانه خواسته بودند» (۴۹).

این جا، نمایندگان هفت گانه آذربایجان خبردار می شوند که چهار روزی است مردم تبریز سر به شورش گذاشته اند؛ حاکم را بازداشت کرده اند و اینک در تلگراف خانه گرد آمده اند که با وکلای شان «مشاوره حضوری» کنند. این چنین، نمایندگان هفت گانه به روند رویدادهایی که در نبودشان رخ داده پی می برند؛ و به ریز ماجراهای این یک ماه پُر حادثه پی می برند که حاکم تازه کار ایالت، ناظم الملک، هنوز از راه نرسیده ناسازگاری با «انجمن» پیشه کرده؛ برای این نهاد مردمی خط و نشان کشیده و تا توانسته کوشیده از دامنه اقتدار و اختیار آن بکاهد؛ که تلاش انجمن برای آگاهانیدن مردم و پی ریختن «انجمن های ولایتی» و اکنش تند حامیان استبداد را به دنبال داشته است؛ که از راه رسیدن ایرانیان قفقاز و پیوستن آنها به جنبش مشروطه خواهی، کین بدخواهان مشروطه را برانگیخته و نزدیکی روحانیان واپسگرا و حکمرانان خودکامه را به همراه آورده است؛ که ملایان، نشریه های «ارشاد»، «تازه حیات» و «ملانصرالدین» را «اوراق مضله» قلمداد کرده اند، در وعظ و موعظه هاشان ایرانیان آزادی خواه باکو و «مجاهدین قفقاز» را بی دین

خوانده‌اند و حتا به علمای نجف دستخط فرستاده‌اند که این ریشه‌های فساد را لعنت کنند (۵۰) که روحانیان واپس‌نگرا دست در دست دولتیان گذاشته‌اند و نزد محمدعلی شاه به بدگویی از «انجمن» برآمده‌اند و کار به آنجا رسیده که سیدعبدالله بهبهانی به زبان آورده است «شاه خیلی شکایت کرده از وضع مجلس تبریز که اسباب شده» (۵۱)؛ که «بدخواهان جنبش آزادی که از تبریز بیرون رانده شده‌اند» را کامران‌میرزا وزیر جنگ و سرکرده کهنه‌پرستان دربار، گرد خود آورده، به ساعدالملک مقام داده و برای سرانداختن «انجمن تبریز» زمینه می‌چیند (۵۲)؛ که گسستن شیخ‌فضل‌الله نوری و قشری‌ترین ملایان از کاروان مشروطه‌خواهی و پیوستن آنها به دستگاه، و از آن پس برخاستن زمره‌های «حکومت مشروطه» از جانب دربار و صدراعظم شاه، مردم را اندیشناک ساخته است؛ و سرانجام این که فرانخواندن مجلسیان به آیین تاجگذاری، بی‌اعتنایی کردن به درخواست‌های مجلس (کنارگذاشتن بلژیکیان از اداره گمرگ کشور، پذیرفتن اصل پاسحگویی وزیران به قانونگذاران، از میان برداشتن نارسایی‌های قانون اساسی، تنظیم متمم قانون اساسی و...) و بن بست سیاسی نگران‌کننده، کاسه صبر اهالی را لبریز کرده و سبب سرریز موج‌های خشم شده و شورش چهار روزه‌شان. خواست‌هاشان هم این‌هاست:

۱) شخص همایونی باید دستخطی برای اسکات عامه صادر نمایند که دولت ایران مشروطه تامه است. ۲) عدد وزرای مسئول فعلاً از هشت عدد متجاوز نیست؛ و هرگاه بعدها تشکیل یک وزارتخانه لازم گردد، به امضای مجلس تشکیل داده خواهد شد. ۳) از این به بعد از خارجه وزیر نباید معین و مقرر شود. ۴) در هر ولایت و ایالت به اطلاع مجلس شورای ملی انجمن محلی برقرار باشد. ۵) وزرای افتخاری ابداً نباید باشند. یعنی اسم وزارت به جز هشت وزیر مسئول در دایره دولت نباید برده شود. ۶) عزل مسیو نوز و پریم و توقیف لاورس رئیس گمرگ‌خانه تبریز فوری لازم است. ۷) عزل ساعدالملک» (۵۳)

نمایندگان هفت‌گانه آذربایجان پس از اینکه به روند رویدادهایی که در نبودشان رخ داده پی‌می‌برند، و به ریز ماجراهای این یک ماه پرحادثه، به خانه صدراعظم می‌روند. برآند که از خواسته‌های موکلینشان پا پس نکشند، به زودی درمی‌یابند که با سی و سه نماینده تهران که پیش از ایشان به خانه مشیرالدوله رسیده‌اند، هم‌پیمان و هم‌آهنگند. گفتگو گرد خواسته‌های هفت‌گانه مردم تبریز ساعت‌ها به درازا می‌کشد. مشیرالدوله به خواسته‌های نمایندگان تن

نمی‌دهد؛ سهل است که از بیخ و بن منکر مشروطه بودن دولت است.

«خیر ما مشروطه نیستیم و دولت به شما مشروطه نداده» (۵۴)

بسن بست است. گفتگوی خصوصی نمایندگان مجلس با نماینده شاه راه به جایی نبرده است. چهل نماینده، با دلی چرکین و اراده‌ای آهنین از خانه صدراعظم بیرون می‌آیند. جلسه فوق‌العاده مجلس را فرامی‌خوانند. سخت‌سری و نرمش‌ناپذیری شاه و دربار را نیز به موکلینشان گزارش می‌کنند. تبریز به جوش و خروش درمی‌آید. تهران هم بی‌تاب است و میدان بهارستان پُر از دلنگرانان سرنوشت مشروطه ایران. یکشنبه شب، شاه واپس می‌نشیند و درخواست‌های مردم تبریز را می‌پذیرد. همه را جز یک چیز: «لفظ مشروطه را مشروطه می‌کنیم. ما دولت اسلام هستیم. و سلطنت مشروطه باشد» (۵۵). مجلس برمی‌آشوبد. نمایندگان در خانه ملت برجای می‌مانند. حتا محافظه‌کارانی همچون سیدبهبهانی راهی ندارند جز همرنگی با جماعت. هیاهو فراگیر است. در تبریز، بحث بر سر گرفتن اسلحه‌خانه است و به دست گرفتن سلاح. در تهران، تعطیل بازار موضوع گفت و گوهاست. حکومت بیمناک است؛ دوپاره و شکسته. شاه در تنگناست. کناره گرفتن از شیخ‌فضل‌الله و گوش سپردن به راهنمایی‌های کامران‌میرزا، تنها راه نجات است. پس مشیرالدوله برکنار می‌شود و مخبرالسلطنه با دستخط شاه روانه مجلس.

«جناب اشرف صدراعظم سابق هم دستخط فرموده بودیم که نیت مقدسه ما در توجه به اجرای اصول قوانین اساسی که امضای آن را خودمان از شاهنشاه موهوم انارالله برهانه گرفتیم بیش از آن است که ملت بتواند تصور کند، و این بدیهی است. از همان روزی که فرمان شاهنشاه برورانارالله برهانه شرف صدور یافت، امر به تأسیس مجلس شورای ملی شد، دولت ایران در عداد دول مشروطه صاحب کنستیتوسیون بشمار می‌آید. منتهی ملاحظه که دولت داشته این بوده است که قوانین لازم برای انتظام وزارت‌خانه‌ها و دوایر حکومتی و مجالس بلدی مطابق شرع محمدی صلی‌الله‌علیه و آله نوشته، آن وقت به موقع اجراء گذاشته شود...» (۵۶)

با تلگراف دستخط شاه به تبریز، شورش شش روزه مردم به پایانی خوش می‌رسد. و این به سحرگاه سه شنبه ۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴ (۱۱ فوریه ۱۹۰۷) است. ۱۶ روز از پس این روز حاج امام جمعه خوبی و حاج‌محمدآقا حریری هم روانه تهران می‌شوند. از راه قفقاز و به همان

ترتیب که نمایندگان هفت‌گانه پا در رکاب گذاشته‌اند (۵۷). بدین سان از نمایندگان دوازده‌گانه آذربایجان تنها طالبف است که هنوز به راه نیفتاده. تا ۱۵ هم صفر اما هنوز یک ماهی مانده.

کین توزی مشروعه‌خواهان

طالبف هنوز در تمرخان شوره است؛ سرگرم سر و سامان دادن به کارهایش و چیدن زمینه‌های بازگشت به ایران. بدیهی‌ست که رویدادهای سیاسی میهن را نیز دنبال می‌کند؛ به دقت. نه تنها از راه روزنامه‌ها، که از رهگذر شبکه گسترده دوستانش در قفقاز و دوستانش در جنبش مشروطه‌خواهی ایران. نسبت به بیشتر مسائل نیز دریافت و داوری خود را دارد که بی‌پرده بر زبان می‌آورد؛ به ویژه در نامه‌ها و مکتوباتش. به دوستی می‌نویسد:

«ایرانی باید بفهمد که این هیجان مختصر و این مرحمت بزرگ برای آنها، چه تکالیف شاقه را داعی و موجب است؛ و چه مخارج گزاف در پیش است. باید خودشان را به استقبال تهیه تنخواه خرید سعادت و ترقی حاضر نمایند... صاحبان شرع باید بدانند که احکام شرع را امروز باید سببی هزار مسئله برافروزد. در هر جا مقتضیات زمان را با حفظ اسلام تطبیق نمود و احیای ملت و دولت شش‌هزارساله قدیم دنیا را در روی یک اساس محکمی گذاشت» که از باد و باران نباید گزند...» (۵۸)

با ابوالقاسم مرتضوی (آذر) از «ملانصرالدین» می‌گوید:

در تسفلیس روزنامه‌ای به اسم «ملانصرالدین»، مصور و مضحک، چاپ می‌شود آنجا ملاها را هم وارونه کرده‌اند... ملانصرالدین معرکه می‌کند (۵۹)

به «مجاهدین» گوشزد می‌کند: «... و آنان که مغلوب مجاهدین شدند با آنها باید در کمال الفت و صداقت حرکت نمایند. مطلقاً از گذشته حکایت نکنند و هیچ کس را به قول و فعل خود توبیخ نمایند. زیرا همیشه اینها مخالف حریت است» (۶۰)

به «مدیر محترم» (روزنامه ملی) نشریه «انجمن تبریز» هشدار می‌دهد:

... این ملت نجیبه هنوز بیدار نشده یا بیدار شده و هشیار نگشته؛ از بیماری صحت یافته، اما تیمار نیافته؛ آزادی را شنیده، اما لذت او را نجشیده؛ ترازوی صحیح گرفته، اما چیز صحیح‌الوزن نکشیده؛ انبار خرید، اما مال‌التجاره هنوز نچیده، «انجمن ملی» تأسیس نموده، ولی یک مطبوعه دایر جمع دهات قفقاز احداث ننموده... ایران تاکنون اسیر یک گاو

دو شاخ استبداد بود؛ اما بعد از این اگر اداره خود را قادر نشود، به گاو هزارشاخه‌ای دوچار گردد...» (۶۱).

رهنمودش به مجلسیان نیز از این قرار است:

«اساس مجلس ملی متزلزل می‌نماید. ورود حضرت والا نیز به وجود مشخص معهودین العریکه نفوذ می‌کند. از اطراف حشر مستبدین اغوا می‌کنند. وزرا نیز محض حفظ مقام خود، مذبذبین ذلک می‌گردند. اگر دولت پول می‌خواهد، اول باید وزیر مالیه او لایحه جمیع شعب مدخل را با مخارج و جاخلی به مجلس تقدیم کند. همه کس ببینند، بخوانند و اصلاح آن را به استقراض داخله یا خارجه پُر بکنند. اگر پول استقراض باز به شکم بهادران... خواهد رفت و مالیات مملکت به حواله و قبالة موقوف است، این بازی چه معنی دارد. ایرانی صاحب کدام امتیاز است؟ اگر فرمایش همایونی نگهبان عدل ما باشد و معنی سلطنت مشروطه است، بنده از آن لغت بی‌اطلاعم، و اگر ایرانی به مجلس مشاوره جمع شده، نه مفتی، چه حق دارد به حکومت مانع استقراض خارجه باشد؛ و اگر مجلس مبسوط‌الیه و مختار است آن وقت می‌توانیم مستمری‌های بی‌جا را قطع کنیم و مواجب یکساله سرباز را برای فقر دولت استدعای اعانه نماییم. کدام ایرانی است که فقر ملت را بداند و اعانه ندهد و دینار آخری خود را بذل نکند. همه این‌ها موقوف به نطق مؤثر و کلاست... وظیفه و کلا یا مردن و یا قطع ماره استبداد است... باری باید ایستاد و کار را ساخت و یا شهید راه وطن شد. در کارهای خطیر از این دو یکی ناگزیر است...» (۶۲).

این حرف‌ها و رهنمودها به گوش دشمنان نیز می‌رسد؛ و این‌ها که از جایگاه و بُرد کلام طالبف در میان مشروطه‌خواهان آگاه هستند، دست‌یکی می‌کنند و نقشه می‌ریزند که «پدر معنوی» مشروطیت ایران را از پا درآورند، جنبش آزادی‌خواهی را از یکی از ارجمندترین اندیشمندانش بی‌نصیب سازند و به این وسیله از تبریزیان انتقام خویش بستانند.

پس هم‌زمان در تبریز و تهران، نجواکنان می‌گویند طالبف بی‌دین است و از سرامدان «زنداقه عصر». دستاویز این بهتان را هم برخی از نوشته‌های «مسالک‌المحسنین» قرار می‌دهند (۶۳). در قم نیز شیخ عبدالنبی نوری نامی، مسالک‌المحسنین را مصداق کفرگویی می‌خواند و «طریق اضمحلال تشیع» (۶۴). زمینه که چیده می‌شود، سرجنبانان روحانیان واپس‌نگر، شیخ‌فضل‌الله نوری، سر منبر می‌رود، طالبف را کفرگو می‌خواند و تکفیرش می‌کند. و این به معنای فرمان کشتن طالبف

است. چه، شیخ‌فضل‌الله از مراجع تقلید است و اجرا و انجام فتوایش بر هر مقلدی واجب.

در پی این فتوا، جناح زخم‌خورده کهنه‌پرستان دربار نیز وارد معرکه می‌شود. «کامران‌میرزای هزارفن حریف حالا عابد و مسلمان شده» و «مسالک‌المحسنین» را که «یک سال است در انتشار است»، یک‌باره «کتاب ضاله» اعلام می‌کند (۶۵).

به این حکم دولتی و فتوای شرعی اما، اعتراض چندان نمی‌شود. نه از سوی انجمن تبریز، نه از سوی هیئت نمایندگی آذربایجان و نه از سوی سران آزادی‌خواهان. مشروطه‌خواهان نسبت به این افتراء، کردار ناروا و بیدادگری سکوت اختیار می‌کنند. چنین می‌نماید که نمی‌خواهند به مکر تحریک‌آمیز مشروطه‌خواهان اعتنا کنند؛ یا آنها درآویزند و از خود برمانندشان. پس از خیزش تبریز و واپس نشینی شاه، همه گوش‌شان بر آن بوده است که از کنش و واکنش‌های تند بپرهیزند، آرام و آهسته حرکت کنند و خواست‌هاشان را گام به گام به گُرسی نشانند. نیز پیش از پیش برآند که با شرع و شریعتمدار سر شاخ نشوند، خود را دین‌دار بنمایانند و برنامه‌هاشان را موافق با آموزش اسلام. هم از این روست که رفتارشان مصلحت‌آمیز شده است و سیاست‌شان سکوت. در آن میان تنها کسی که بر اصول استوار مانده است و برکنار از مصلحت‌اندیشی، میرزا فضل‌علی‌آقا است. تنها اوست که سکوت را می‌شکند و به دفاع از طالبف برمی‌آید. دفاعیه‌اش درباره طالبف منتشر هم می‌شود. اما تنها در «ندای وطن» و «اسلامیه» (۶۶). دیگر نشریه‌ها و روزنامه‌ها، حرف‌های او را باز نمی‌تابانند و پژواک نمی‌دهند. بدین سان صدای او در هیاهوی سیاسی روز، بی‌طنین می‌شود و رفته رفته محو.

«فسخ عزیمت»

به دقت و درست‌دانی نیست شیخ‌فضل‌الله نوری چه هنگام حکم به تکفیر طالبف می‌دهد. چنین می‌نماید که این بیدادگری روزی از روزهای ماه محرم ۱۳۲۵ (فوریه ۱۹۰۸) روی داده؛ دو سه هفته‌ای پس از واپس نشینی محمدعلی شاه و پیروزی مشروطه‌خواهان بر مشروطه‌خواهان و از سرگیری کار مجلس و آغاز گفتگو درباره متمم قانون اساسی و خبر این بیدادگری اما پس از یکی دو هفته و در یکی از روزهای اول ماه صفر (مارس ۱۹۰۷) به تمرخان شوره می‌رسد درست به هنگامی که طالبف کارهایش را سر و سامان داده و زمینه‌های بازگشت به ایران را

چیده است. در این باره در نامه‌ای می‌نویسد:

«... اسباب را چیده، تهیه سفر دیده بودم. حاجی‌آخوند... که شخصی عالم و تاجر بی‌احتیاج است] و همیشه از اول احداث مسأله، سفر بنده را ممانعت می‌کرد و صلاح نمی‌دید، خیلی زود آمد پیش من. باز از دیدن صندوق‌های بسته و کتب ریخته و پاشیده، همان اقسوال اولی خود را اصرار و تکرار می‌کرد... بالاخره استخاره کردیم که صلاح است بروم به سفر یا نه؟ استخاره راه داد و بسیار خوب آمد. حاجی‌آخوند از ممانعت خود استغفار نمود و بعد از سه چهار روز این اخبار از طهران و تبریز رسید. حالا منتظرم ببینم که حقیقت اسلام و قرآن با... [مدعی گمراه چه خواهد کرد]» (۶۷).

نامه به میرزا فضل‌علی‌آقا است. به هموست خبر می‌دهد و رهنمود که:

«از سفر طهران صرف نظر کردم... استدعا دارم که در این باب هیچ نوع سؤال و جواب در مجلس یا در خارج نفرمایند و اختلافی به میان نیآورند. از دور تماشا می‌کنم تا خداوند ناصر و معین و کلا گردد و ریشه استبداد برکنده شود» (۶۸).

«استدعا»ی طالبف، در استواری و ادامه سیاست سکوت مشروطه‌خواهان بی‌تأثیر نیست. پیداست که او هم از به میان آوردن «اختلاف» میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان هراسان است و از درهم آویختن این دو نیرو گریزان. هم از این روست که می‌کوشد در برابر آزادی‌خواهان ایران مسئله را ناچیز بنمایاند و زمینه هرگونه واکنش تحریک‌آمیز را از میان بردارد؛ هم از این روست که به میرزا فضل‌علی‌آقایی می‌نویسد: اگر مدعی «بنده را می‌شناخت، به این سهولت کتب حقه را ضاله و زنادقه نمی‌گفت». (۶۹) از همین روست که «به اسم اسلامیت از احباب استدعای «سکوت» می‌کند و می‌خواهد «هیچ نوع سؤال و جوابی در مجلس یا خارج نفرمایند» (۷۰). و باز از همین روست که از رفتن به ایران پا پس می‌کشد. از نمایندگی مجلس دست می‌شوید و از این که در درون کشور به دفاع از خود برآید، چشم می‌پوشد با این باور که:

«مات و حیات یک آدم هفتادساله ارزش آن را ندارد که نعوذبالله میان طرفداران حکومت مستبده و طرفداران ترقی و تعالی شورش روی دهد» (۷۱).

اگر به خاطر پایداری آرامش و پیشگیری از هرگونه تنش حاضر نشد حتماً دلیل «فسخ عزیمت» و «انصراف از وکالت» مجلس را در هیچ‌یک از نشریه‌های ایران بازتاباند؛ و یا دست‌کم اراده‌اش را به آگاهی کسانی رساند که

او را به نمایندگی برگزیده‌اند، و به این ترتیب از شایعه پراکنی دشمنان و گمانه‌زنی دوستان تندرو جلوگیری نماید، بر خود دانست که چون و چسرای ماجرا را در روزنامه «ارشاد» باکو، بازشکافد.

«مدیر محترم

ژاندارم‌های عمامه به سر که سبب تزیید اقتدار هیولای استبدادند و از طریق دفترهای مخفی جیره‌خوار آنانند، به اغوای رئیس خود - شهزاده‌ای که مخلوط الواث خیانت و زدالت است - از تلگراف مذمت و تقییح صد کلمه‌ای مورخه ششم محرم‌الحرام من به خشم آمده و کتاب‌های «مسالک‌المحسنین» و «مسایل‌الحیات» مرا نخست توسط شیخ محمد واعظ در منبر و سپس در مجلس درس حاجی شیخ فضل‌الله در خطاب به طلاب کتب ضاله نامیده و مؤلف آنها ملاعبدالرحیم طالبف را با کلمات کافر ملعون نامیده‌اند... مقصود حکومت و آن شاهزاده خبیث - که زشتکاری‌های شایسته مجازات او را انشاءالله در آینده به ترتیب ذکر خواهیم کرد - از این گونه کارها آن است که من به تهران نروم و در مجلس ملت نباشم. بنده ممنونم و دیگر به تهران نمی‌روم و ضرورتی نیز برای آگاه کردن مردم از اشتباه دین به دینارفروشان اطراف جناب شهزاده نمی‌بینم. پس از سی سال بذل مجاهده و جان و مال در راه ملت، منتظر نتیجه فخریه‌ای غیر از این نبودم. این ضربه قاطع، همیشه مجاهدان وطن را شهید میدان یاس و حرمان کرده. فقط به خاطر اجتناب از اختلاف انداختن میان علمای ملت از خود دفاع نمی‌کنم. از تمام روحانیون مان استدعا می‌کنم که اختلاف را از میان بردارند و اگر لازم بود به خاطر آن نه تنها کتاب‌ها را بسوزانند، بلکه متفقاً فتوا به قتل من بدهند. ولی اختلاف نکنند...

أصْفوظین من هفوات اللسان
عبدالرحیم تبریزی» (۷۲).

طالبف این نامه را به زبان ترکی می‌نویسد؛ در روز ۱۵ صفر ۱۳۲۵ (۳۰ مارس ۱۹۰۷)، همان روزی که قرار گذاشته بود در تهران باشد و در مجلس شورای ملی.

پی‌آمد سکوت

نامه طالبف به روزنامه «اقدام» باکو را مردمان ایران نمی‌بینند. چند تنی هم که آن را می‌بینند و از درون مسایه‌اش آگاه می‌شوند، خاموشی می‌گزینند و آگاهی‌شان را همگانی نمی‌کنند. به این ترتیب دلیل نیامدن طالبف به ایران در حاله‌ای از ابهام فرو می‌رود. کم‌تر کسی هم به ابهام‌زدایی برمی‌آید. دوران انقلابی ست و

هر روزش به درازی صد روز و هر ساعتش پُر از صدها حادثه. تنش میان مشروعه‌خواهان و مشروطه‌خواهان هر دم افزایش می‌یابد و سیاست مدارای آزادی‌خواهان به بی‌پروایی بیشتر دشمنان آزادی می‌انجامد و به کودتای کهنه‌پرستان و واپسگرایان و استبداد صغیر و جنگ داخلی و مشروطیت دوم... در این موج‌خیز حادثه، نام طالبف کم‌کم از یادها می‌رود و به فراموشی سپرده می‌شود. حتی خبر درگذشتش هم در ۲۳ ربیع‌الآخر ۱۳۲۹ هجری (۱۵ آوریل ۱۹۱۱) بازتاب چندانی در جامعه نمی‌یابد.

گذشت زمان، دلیل نیامدن طالبف به ایران را از هاله ابهام بیرون می‌آورد و بدین ترتیب مسئله، مسئله تاریخ می‌شود و حل آن بر دوش تاریخ‌نگاران می‌افتد. پاسخ‌های آغازین، با حدس و گمان توأمان است و آلوده به باورها و پسندهای شخصی نسل فرزندان مشروطیت که به تاریخ‌نگاری روی آورده‌اند. احمد کسروی، نخستین کسی ست که مسئله را پیش روی خود قرار می‌دهد. سی سال پس از ماجرا.

«شیخ‌فضل‌الله به دست‌آویز برخی از نوشته‌های کتاب «مسالک‌المحسنین» طالبف را بی‌دین خواند (تکفیر کرد). این سخن به روزنامه‌ها نیز افتاد... و گویا یکی از بهانه‌هایی که طالبف برای نرفتن به تهران داشت، همین بود...»

«...او در این زمان وا می‌زد و دلخوشی از این جنبش و کوشش ایرانیان نمی‌داشت. این در بسیاری کسان است که در راهی که می‌کوشند، چون به یک جایی رسیدند، دیگر آزرده شوند و رو برگردانند. طالبف از این کسان می‌بود و این زمان آزرده‌گی‌ها می‌نمود... از مشروطه گرفتن ایرانیان آزرده‌گی می‌نماید؛ به این دست‌آویز که اگر نتوانند خود را راه برند دچار آشوب خواهند شد. یکی نپرسیده که چه می‌خواهی. اگر می‌گویی نمی‌بایست مشروطه گرفته شود، پس آن نوشته‌های تو بهر چه بود...» (۷۳)

برخورد کسروی به طالبف تبریزی نارواست. بررسی این هم نادرست است. اما تاریخ‌نگار بزرگ ایران، که خود نیز به تیر تکفیر واپسگرایان از پا درآمد، بر پیش‌آمدها و سیر رویدادها نیک آشناست و سر آن ندارد که پرده ساتری بر واقعیت کشد. کار سترگ او «تاریخ مشروطه ایران» نه تنها سر نخ‌ی برای حل مسئله تاریخی به دست می‌دهد که بازماندگان جنبش مشروطیت را نیز وا می‌دارد که مهر سکوت از لب واگشایند و به سخن درآیند. اما آرمانخواهان مصلح‌طلب دیروز و سیاستمداران محافظه‌کار امروز، همچنان از گفتن واقعیت‌گریزانند و از رویارویی با روحانیت واپسگرا پرهیز دارند.

اسماعیل یکانی دلیل نیامدن طالبف به ایران را «دوستی‌ای صمیمانه» او با اتابک قلمداد می‌کند که «در آن هنگام... مورد انتقاد شدید آزادیخواهان و مخصوصاً وکلای آذربایجان بود. به تهران نیامد تا در مخالفت برضد اتابک شرکتی نکرده باشد. (۷۴) مستشارالدوله و سیدحسن تقی‌زاده هم علت نیامدن طالبف را به ایران «پیری و ناتوانی، خاصه تاری چشم» وانموده‌اند. (۷۵) این ناراستی نویسی‌ها، انهم از سوی کسانی که به واقعیت ماجرا آگاهی داشتند، در گمراهی شماری از تاریخ‌نگاران بی‌تأثیر نبود؛ یا در دو دلی‌شان در ثبت واقعیت تاریخی. (۷۶)

یک جزء از مسئله تاریخی نیامدن طالبف به ایران، سی سال پس از انتشار «تاریخ مشروطه ایران» حل می‌شود؛ و به دست برجسته‌ترین تاریخ‌نگار نسل دوم پس از مشروطیت؛ فریدون آدمیت. او با تکیه بر «مجموعه اسناد میرزا فضل‌علی آقا» نشان می‌دهد علت نیامدن طالبف به ایران این بود که «مسالک‌المحسنین» «یک دفعه از کتب ضاله شد»؛ به امر شهزاده کامران میرزا و پس از آن که یک بار در محفل یکی از علما مورد ایراد قرار گرفت. (۷۷) بر پایه این یافته تاریخی نیز بی‌درنگ نتیجه می‌گیرد:

«لاجرم، اسناد معتبر ما باطل می‌سازد هر روایت مغایر دیگری را از جمله این که: طالبف نمایندگی مجلس ملی را از اصل نپذیرفت؛ یا این که سالخوردگی و تاری چشم او علت نیامدنش به مجلس گشت. شگفت این که روایت دوم را دو تن از نمایندگان تبریز (صادق مستشارالدوله و حسن تقی‌زاده) آورده‌اند که بی‌گمان به حقیقت قضیه بینا، و در پرهیز از حقیقت آن را ساخته‌اند...» * آدمیت اما پی ماجرا را نسبی‌گیرد؛ پژوهش در این باره را ژرفش نمی‌بخشد و به سادگی از کنار مسئله‌ای پیچیده می‌گذرد. بن‌مایه دآوری کسروی را درباره طالبف پذیرفته است؛ هرچند که از تندی او برکنار است و دیگر بازیگران صحنه را نیز سزاوار سرنزش می‌داند.

«به حقیقت طالبف زود واداد. نمایندگان آذربایجان هم به طور کلی و به هر ملاحظه‌ای همتی به خرج ندادند که حضور وی را به جد بخواهند و مجلس نیز نامصم ماند. ورنه حل قضیه بسیار آسان بود و از اصل مسأله جدی نبود... رفتار خود طالبف و زودرنجی او، سستی هم‌شه‌ریانش به هر انگیزه‌ای (مگر میرزا فضل‌علی آقا که به شهامت از او دفاع کرد) و از همه مهم‌تر بی‌تصمیمی هیئت مدیره مجلس در خور ایراد است. در هر حال طالبف وکیل منتخب قانونی بود و اعتبارنامه رسمی معتبر به

نامش صادر گشته بود. بر آن اعتراض فردی در محفل خصوصی هیچ اثر حقوقی مترتب نبود. تا وقتی که مجلس رای خود را رسماً اعلام نمی‌داشت (... طالبف در مقام نمایندگی مجلس باقی بود) (۷۹)

روشن است که «اعتراض» به نویسنده «مسالک‌المحسنین» نه «فردی» بود و نه محدود به یک «محفل خصوصی». این دانسته است. در پژوهش‌های پسین آدمیت نیز آمده است. در بخش «مشروطگی از نظر ملایان» در جلد نخستین «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران». «می‌دانیم که مسالک‌المحسنین طالبف تبریزی ساکن قفقاز، در این اوان سر زبان‌ها افتاده بود؛ مردم به آن روی آوردند و ملایان آن را طرد کردند.» (۸۰)

دقیق این است که گفته شود که «مسالک‌المحسنین» را ملایان تکفیر و طرد کردند. در رساله‌هاشان هم نوشتند که طالبف «خبیث» و «ملحد»، «طریق اضمحلال تشیع» را نوشته و گفته «قانون قرآن، امروز ما را کافی نیست، باید سی هزار حکم جعل کنیم تا اداره امروزی ما را کافی باشد.» (۸۱) که این هم از چشم تاریخ‌نگار بزرگ ایران فرو نیافتاده. آنچه فرو افتاده، اما این است که ماجرای طالبف سراغازی شد برای به کار گرفتن چماق کهنه تکفیر از سوی روحانیت و افسان‌نگار آن روزگار بر ضد هرچه حاکمیت شرع را سست می‌کند و به تجدد و نوگرایی ایران راه می‌برد. در پی طالبف، علی‌اکبرخان دهخدا به کفرگویی متهم شد، و پس از او سیدحسن تقی‌زاده، سپس نشریه‌های آزادی‌خواه «پُر از کفر» خوانده شدند و سر آخر نبوت به مجلس شورای ملی رسید که «کفرخانه» نامیده شود و مستوجب به توپ بسته شدن» (۸۲)

مهم‌ترین پیامد سیاست سکوت طالبف، نیامدنش به ایران نیست و بی‌نصیب ساختن جنبش مشروطه‌خواهی از یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان‌اش و هموار شدن زمینه حرکت مشروطه‌خواهان و چیرگی یافتن استبداد بر مشروطیت اول. مهم‌ترین پیامد سیاست سکوت طالبف و هواخواهانش این است که در هنگامه کشاکش سنت و تجدد، روحانیت و اسنکرا پروا پیدا کند که در رویارویی با آزاداندیشان سلاح کهنه تکفیر را برگیرد و آزاداندیشی را واپس نشاند و بدین ترتیب فرایند پیشرفت اندیشه و فرهنگ جامعه را سترون سازد.

تیرماه ۱۳۷۸

* حتماً پس از انتشار «اندیشه‌های طالبف تبریزی»، فریدون آدمیت، هنوز هستند کسانی که می‌نویسند: «طالبف نویسنده قفقازی نیز که از

آزادخواهان مشهور بود، انتخاب شد ولی نپذیرفت» منصوره اتحادیه، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس، نشر گستره، بهار ۱۳۶۱)

۱- روزنامه ملی (روزنامه انجمن تبریز)، سال اول، نمره اول، اول رمضان ۱۳۲۴.

۲- ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد نخستین، فریدون آدمیت، پیام، ۲۵۳۵، ص ۱۷۵.

۳- نگاه کنید به: «سواد دستخط بندگان اعلیحضرت اقدس همایونی شاهنشاهی روضا فدا»، در جلد دوم ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، فریدون آدمیت، روشنگران، سال انتشار؟ ص ۳۷۳.

۴- روزنامه ملی (روزنامه انجمن تبریز)، سال اول، نمره اول، اول رمضان ۱۳۲۴.

۵- رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، مهدی مجتهدی، تهران، ۱۳۲۷، ص ۶۰.

۶- روزنامه ملی، سال اول، نمره دوم، ششم رمضان ۱۳۲۴.

۷- روزنامه ملی، سال اول، نمره دوم، هشتم رمضان ۱۳۲۴.

۸- قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران، کریم طاهرزاده بهزاد، اقبال، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۳۰.

۹- «مکتوب» عبدالرحیم طالبف تبریزی به شخصی که نامش را نمی‌دانیم، برگرفته از کتاب «آزادی و سیاست»، ایرج افشار، سحر، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۵. تاریخی که در بالای این مکتوب (نامه) آمده، ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۶ است که نادرست است و منطقی است که گمان کنیم که درست، تاریخ ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ باشد.

۱۰- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۳، هفتم رمضان ۱۳۲۴.

۱۱- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۴، دوازدهم رمضان ۱۳۲۴.

۱۲- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۵، هژدهم رمضان ۱۳۲۴.

۱۳- نگاه کنید به «ایدئولوژی نهضت مشروطیت»، جلد نخستین، پیش‌گفته، ص ۳۵۱.

۱۴- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۵، هژدهم رمضان ۱۳۲۴.

۱۵- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۸، ۲۶ رمضان ۱۳۲۴.

۱۶- پیش‌گفته.

۱۷- پیش‌گفته.

۱۸- پیش‌گفته.

۱۹- روزنامه ملی، سال اول، نمره ۸، ۴ شوال ۱۳۲۴.

۲۰- پیش‌گفته.

۲۱- جریده ملی، روزنامه انجمن تبریز، سال اول، نمره ۱۰، ۷ شوال ۱۳۲۴.

۲۲- کتاب احمد، برگرفته از «اندیشه‌های طالبف تبریزی»، فریدون آدمیت، انتشارات دماوند، تهران، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۷۴.

۲۳- طالبف، علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، جلد نهم، چاپ نهم، ص ۱۳۴۵۹.

۲۴- اندیشه‌های طالبف تبریزی، فریدون آدمیت، دماوند، تهران، ۱۳۶۳، چاپ دوم، ص ۲.

۲۵- لغت‌نامه، پیشین.

۲۶- مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقرمؤمنی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۳۷، ص ۳.

۲۷- «آزادی و سیاست»، عبدالرحیم طالبف، به کوشش ایرج افشار، انتشارات سحر، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۱.

۲۸- مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقرمؤمنی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۵۷.

۲۹- پیش‌گفته ص ۱۹۴.

۳۰- پیش‌گفته ص ۱۸۱.

۳۱- پیش‌گفته ص ۸۵.

۳۲- پیش‌گفته ص ۹۴ و ۹۵.

۳۳- پیش‌گفته ص ۹۸ و ۹۹.

۳۴- تاریخ مشروطه ایران، احمدکسروی، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۶۳، ص ۴۵.

۳۵- مسالک‌المحسنین، ص ۲۹۱ و ۲۹۲.

۳۶- جریده ملی، روزنامه انجمن تبریز، نمره ۱۶، ۲۳ شوال ۱۳۲۴.

۳۷- پیش‌گفته، نمره ۲۲، ۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۴، و نیز تاریخ مشروطه ایران، پیش‌گفته ص ۱۹۰.

۳۸- پیش‌گفته، نمره ۲۲ و نیز نمره ۲۵، ۱۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۴.

۳۹- پیش‌گفته، نمره ۳۰، ۲۹ ذی‌قعدة ۱۳۲۴.

۴۰- پیش‌گفته، نمره ۳۱، ۲ ذی‌حجه‌الحرام ۱۳۲۴.

۴۱- پیش‌گفته، نمره ۳۵، ۱۱ ذی‌حجه‌الحرام ۱۳۲۴.

۴۲- تاریخ مشروطه ایران، پیش‌گفته، ص ۱۹۳.

۴۳- سوانح عمر، شمس‌الدین رشدیه، نشر تاریخ ایران، پاییز ۱۳۶۲، ص ۲۹.

۴۴- «انجمن»، منسوب به انجمن ملی تبریز، سال اول، شماره ۳۹، ۲۰ ذی‌حجه‌الحرام ۱۳۲۴، تلگراف طالبف به انجمن ملی تبریز.

۴۵- تاریخ مشروطه ایران، پیش‌گفته، ص ۱۹۳.

کشتار روشنفکران به عنوان کافر و

ملحد...

اسلامی‌ها در الجزایر صدها تن از روشنفکران آزادپنجه را ترور کرده‌اند. خسارتی که از نظر علمی و فرهنگی طی سال‌های دهه ۱۹۹۰ به الجزایر وارد آمد نه قابل برآورد است و نه جبران‌پذیر. ما طی بیست سال گذشته در ایران خاطراتی تلخ و داغ‌هایی جانگداز از این خسارت‌ها بر دل داریم که هرگز فراموش شدنی نیست.

با وجود این حیرت‌انگیز است که در مقابل کشتار روشنفکران الجزایری، از ما ایرانیان هیچ فریاد جمعی در حمایت از آنان برنخواست و دست بالا، به چاپ مقالاتی در باره اوضاع دردناک الجزایر بسنده گشت. کشتار این ده‌ها و صدها «سلمان رشدی» الجزایری که فتوای قتل‌شان در روز روشن به اجرا درمی‌آمد، دست کم، می‌بایست میان ایرانیان خارج کشور واکنش درخوری داشته باشد که نداشت.

از سوی دیگر، روشنفکران عرب نیز در برابر کشتار نویسندگان و هنرمندان ایرانی واکنشی نشان ندادند و هیچ صدایی به همدردی با ما بلند نشد. البته اعتراض‌های فردی از سوی روشنفکران عرب وجود داشت بیش از آنچه ما ایرانیان در قبال آنان داشتیم، اما متأسفانه همدردی و همبستگی جمعی دیده نشد.

بسیاری از روشنفکران الجزایری از سال ۱۹۹۳ به بعد به قتل رسیدند از جمله عبدالقادر علولا (کارگردان تئاتر)، احمد اصلح (مدیر مدرسه عالی هنرهای زیبا)، محفوظ بوسبسی (استاد روانپزشکی)، طاهر جعوت (روزنامه‌نگار و شاعر)، جلالی لیابس (جامعه‌شناس)، رضوان ساری (کارشناس فیزیک اتمی)، سعید مکبل (روزنامه‌نگار) و

اما اگر ایرانی‌ها و عرب‌ها در قبال سرنوشت مشابه یکدیگر بی تفاوت بودند، روشنفکران و نیروهای آگاه در کشورهای غربی بسیار حساس بودند. برای نمونه:

به مناسبت نخستین سالگرد قتل طاهر جعوت، ده روزنامه اروپایی و مدیترانه‌ای مشترکاً در یک روز با روزنامه‌نگاران الجزایری ابراز همدردی و همبستگی کردند. این ده روزنامه به هشت زبان و در سه میلیون نسخه منتشر می‌شوند.

پی‌یر بوردیو، جامعه‌شناس معروف فرانسوی نیز کمیته بین‌المللی برای پشتیبانی از روشنفکران الجزایری تشکیل داده است.

- ۷۷- اندیشه‌های طالب، پیشین، ص ۱۰.
- ۷۸- پیشین، ص ۱۱.
- ۷۹- پیشین، ص ۱۱.
- ۸۰- «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، پیشین، ص ۲۴۰.
- ۸۱- پیشین، ص ۲۵۶.
- ۸۲- پیشین، ص ۲۶۱.
- ۴۶- زندگی‌نامه شهید نیک‌نام ثقة‌السلام تبریزی، نصرالله فحی، انتشارات بنیاد نیکوکاری نورانی، ۱۳۵۲، ص ۱۲۳.
- ۴۷- جریده ملی، روزنامه انجمن تبریز، نمره ۳۷.
- ۴۸- زندگی‌نامه شهید نیک‌نام ثقة‌السلام تبریزی، پیش گفته، ص ۱۲۳.
- ۴۹- انجمن (روزنامه انجمن تبریز)، پیش گفته، شماره ۴۸.
- ۵۰- تاریخ مشروطه ایران، پیش گفته، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
- ۵۱- پیشین، ص ۲۰۰.
- ۵۲- پیشین، ص ۲۱۰.
- ۵۳- پیشین، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
- ۵۴- پیشین، ص ۲۱۷.
- ۵۵- پیشین، ص ۲۲۱.
- ۵۶- پیشین، ص ۲۲۳.
- ۵۷- روزنامه «انجمن»، تبریز، شماره ۵۰، روز دوشنبه ۱۹ محرم الحرام ۱۳۲۵، ص ۱.
- ۵۸- آزادی و سیاست، پیش گفته، ص ۲۶.
- ۵۹- پیشین، ص ۳۳ و ۳۴.
- ۶۰- پیشین، ص ۳۷.
- ۶۱- پیشین، ص ۳۹.
- ۶۲- پیشین، ص ۳۶.
- ۶۳- تاریخ مشروطه ایران، پیشین، ص ۲۳۱.
- ۶۴- دین و دولت در عصر مشروطیت، باقر مؤمنی، نشر باران، ۱۳۷۲، سوئد، ص ۱۹۷ و ۵۰۲، و نیز «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران»، پیش گفته، ص ۲۶۵.
- ۶۵- اندیشه‌های طالب تبریزی، پیش گفته، ص ۱۰.
- ۶۶- پیشین، ص ۱۱.
- ۶۷- پیشین، ص ۱۰.
- ۶۸- پیشین، ص ۱۰.
- ۶۹- پیشین، ص ۱۰.
- ۷۰- پیشین، ص ۱۰.
- ۷۱- پیشین، ص ۷۰.
- ۷۲- آذربایجان سسی، نشریه مستقل سیاسی - اجتماعی، ادبی، فرهنگی، شماره ۱۶-۱۵، شهریور ۱۳۷۷، کلن آلمان، ص ۳۹.
- ۷۳- تاریخ مشروطه ایران، پیشین، ص ۱۹۰ و ۱۹۱.
- ۷۴- آزادی و سیاست، پیشین، ص ۱۶ و ۱۷.
- ۷۵- پیشین، ص ۱۷.
- ۷۶- برای نمونه نگاه کنید به «تاریخ اجتماعی ایران»، مرتضی راوندی، جلد هشتم، بخش دوم، ص ۲۷۴.

تأملاتی در باب نگاه تاریخی عبیدزاکانی

محمدحسین صدیق یزدچی

گرایش‌های حکمت (théosophie) و کلام (théologie) و عرفان اسلامی دیده می‌شود. تلاش‌های فکری امام محمدغزالی در پس‌راندن و در سایه نهادن عقل در اثری چون «تهافت الفلاسفه» از برجستگی خاص خود برخوردار است. هم‌چنین کوشش‌های متکلم معروف، شهرستانی، از جمله ستیزهای علنی مسلمین با استقلال عقل در مقابل ایمان است.

باری عقل‌ستیزی جریان رایج تفکر اسلامی است و سرچشمهٔ پس‌رفت‌ها، سیطرهٔ این دشمنی علت لازم جهت ممانعت از خیزش‌ها و جنبش‌های تمدنی را در ایران اسلامی به وجود می‌آورد و هرگونه امکان خروج از بُن‌بست ایمان را نامیسر می‌سازد. کوشش‌های پراکنده اما آگاهانه اخوان الصفا در «رسایل» خود از نادر تلاش‌های فکری ایرانیان در جهت استقلال بخشی به عقل است که ناموفق مانده و از میان می‌رود. ایستایی اندیشه، تأکید بر تحجر و یک‌سونگری، فقدان هر شکل دیگر اندیشهٔ فارغ از ایمان، نظام اسلامی، فقدان امکان تماس آزاد و بی‌مانع با مجموعه‌های ارزشی دیگر، فرهنگ ایران را در مدارای بسته به اسارت قرن‌ها مبتلا نموده و از دایرهٔ تحول بیرون برده و خارج از تاریخ به حیات بیولوژیکی خود ادامه می‌دهد.

جامعهٔ ایران قرن هشتم از کلیهٔ ویژگی‌های منفی جامعه‌های بسته و این چنین برخوردار است. در این قرن و قرن نهم ایرانیان به پایان عصری نزدیک می‌شوند که خصالت شاخص آن فقدان دینامیسم در اصول است. قرن‌های هشتم و نهم به روشنی و وضوح تباهی ارزش‌های حاکم را آشکار می‌سازد. قرن دهم و ظهور صفویه عصر دیگری است که همان اصول کهنه و پوسیده بر بستری دیگر جان می‌گیرد. شمشیر بُران صفویه و تعارض‌های طولانی آن با امپراتوری عثمانی وارث ارزش‌های کهن و نیروبخشیدن به نوعی سیاست مستقل ملی - اگر بتوان عنوان ملی به آن نهاد - فروپاشی ارزش‌های پوسیده و از کار افتاده را به تعویق می‌افکند.

در این تحلیل می‌کوشیم تا از نگاه عبیدزاکانی مشخصه‌هایی از این دورهٔ تیرهٔ انحطاط را بررسی کرده، مکث‌هایی بر نظرات وی از خلال حکایت‌هایش داشته باشیم. بررسی وسیع

و غبارگرفته. عناصر اسلامی و رنگین مذاهب آن سیطره‌ای مطلق و بی‌چون و چرا بر جامعهٔ ایران دارد. این ترکیبات گوناگون ارزش‌های ابتدایی و غیرمتمدن، ایران را از دسترسی به اوج‌های معرفت و آگاهی محروم می‌سازد و امکان هرگونه تماس و گفتگو با مجموعه‌های تمدنی دیگر را ناممکن می‌سازد و مآلاً جهات سکون فکری و سیر فرودین تاریخی را فراهم می‌کند.

در این نوشته بررسی ما متوجه قرن هشتم هجری است. این قرن شاید یکی از تیره‌ترین ادوار تاریخی ایران باشد. مغولان و جانشینان بیابانگرد و مهاجم و خونریز ایشان در ایران مستقر شده‌اند. آنان با فرهنگ اسلامی آشنا می‌شوند و آنگاه شیوه‌های زیستن و عادات نوینی را که از سنن قومی و وحشیانهٔ ایشان تأثیر می‌گیرد، بر جامعهٔ فلاکت‌زدهٔ ایران اعمال می‌کنند. آنان این گونه در ایران ماندگار می‌شوند و قهراً ایرانیان نیز به تأسی از حاکمان خود راه و رسم‌های بدوی را دنبال می‌کنند.

نگاه (vision) آنان بر اندیشهٔ ایرانی تأثیراتی پایدار می‌نهد و او را در گذر زمان به سطوح نازل و هرچه فرودین‌تر تمدنی می‌افکند. مردم ایران به ضرورت زنده ماندن، به آنچه که این مردمان بیابانی محروم از مدنیّت به ایشان اجبار می‌نمایند، تمکین کرده و تسلیم می‌شوند. هجوم‌های پیاپی و بی‌وقفه و استقرار اعراب و ترکان، ایران را به ایستایی اندیشه و محرومیت از تحولات فکری دچار می‌سازد. یکی از عمده‌ترین وجوه این ایستایی عقل‌ستیزی در ارزش‌های اسلامی است.

عقل‌ستیزی در مفهوم نفی اصالت عقل و حُجّیت آن در مقابل ایمان است. در فرهنگ اسلامی، عقل‌گرایی به مثابه مُتد و امکان شناخت هرگز به استقلال نمی‌رسد. گرچه فلاسفه ایران از جهاتی به حُجّیت عقل و استقلال آن در مقابل ایمان پرداخته و از آن به عنوان روش شناخت بهره گرفته‌اند ولی رهایی عقل از ایمان هرگز در تفکر اسلامی به انجام نرسیده و این ستیز در طول تاریخ اسلام بر جای مانده است. ایرانیان هرگز به بنیان‌های اولیهٔ تفکرات یونانی و عمدتاً بعد از سقراط که مطلقاً عقل‌گرا در مفهوم (intellectus) بوده، دست نیافتند. تعارض و ستیز با عقل در تمام

تاریخ ایران بعد از اسلام حاوی رویدادهای متنوع و پیچیده‌ای است که تنها بخش‌هایی از آن برای ما شناخته شده. اسلام با مجموعه ارزش‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی خود در ایران پراکنده می‌شود و آنگاه با بهره‌گیری از عناصر آئین‌های ایرانی و پاره‌های پراکنده‌ای از تفکرات یونانی، گرایش‌های متنوعی از فرقه‌های دینی را در گذر تاریخی در این سرزمین به وجود می‌آورد.

چند قرن بعد از سلطهٔ عرب و اسلام در ایران و پیامدهای پیچیدهٔ آن، اقوام بیابانگرد آسیای میانه وارد این سرزمین می‌شوند و عناصر دیگری از شیوه‌های زیست جامعهٔ بدوی و چادرنشین را وارد نظام ارزشی فرهنگ ایران می‌کنند. طی این قرون فرهنگ ایران با عناصر فرهنگ‌های ابتدایی اقوام بیابانی - عرب و ترک - و ناآشنا با خیزش‌های جامعهٔ شهری در تعریف آسیایی آن، آمیخته می‌شود و این عناصر بر ساختارهای تمدن گذشته غلبه می‌کنند. اقوام غالب ارادهٔ خود را بر مردم ایران تحمیل می‌کنند. عادات و سنن قومی خود را بر مجموعهٔ روابط اجتماعی ایران اجبار و الزام می‌نمایند. شاخص‌های جدید زیستی روابط تولیدی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی جامعه را تنظیم می‌کنند.

این شاخص‌ها به جهت خصالت ایستایی خود، پتانسیل خیزش و تغییرپذیری نهادهای اجتماعی را به هیچ رسانده و امکان هر نوع تحول بنیانی را ناممکن می‌سازد. تفکر و شیوه‌های زیست ابتدایی اعراب بیابان‌های عربستان و مناطق حاشیه‌ای آن شکل نوینی به جامعهٔ ایران می‌بخشد. بعد از سلطهٔ اعراب، نگاه ایرانی و درک و شناخت وی از انسان و جهان آمیخته‌ای است از اصول اسلامی و آئین‌های ایرانی. نهضت‌های فکری چندی با بهره‌گیری از این آمیزه‌ها درصدد بر می‌آیند تا ستیزی نابرابر با عنصر عربیت را سامان بخشند (مثل شعوبیه).

باری این مجموعهٔ پیچیده در قرن‌های بعدی - قرن ششم به بعد - و با هجوم‌های تازهٔ اقوام آسیای میانه و عمدتاً مغولان با خصالت‌های بدوی آنان آمیزش می‌یابد. اینک گذشتهٔ ایرانی چیزی است گم شده و رنگ‌باخته

نظرات عبید نیازمند تحقیقی گسترده است که احتمالاً این نوشتار راه‌گشای آن خواهد بود.

عبید زاکانی با موشکافی و دقت، نهادهای گوناگون اجتماعی و نمایندگان آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که او برای آیندگان می‌نویسد، آیندگانی که بعدها از میان اوراق غبارگرفته تاریخشان، خواهند کوشید تا با گذشته خود ارتباط بگیرند. عبید برای ما و برای امروز ما می‌نویسد، برای مایی که گذشته خود را نکاویده‌ایم و درباره‌اش امکان نظر نداشته‌ایم. ما گذشته را نقد نکرده‌ایم. جسارت برخورد عریان و علمی و مؤدیک با گذشته را در خود ندیده‌ایم. برخوردهای اندک و عجولانه ما با گذشته آمیخته با ستایش‌های احساسی همراه با شناخت مبهم بوده.

از طرفی اصول معارف سنتی ما برای گذشتگان و بخش وسیعی از صاحبان دانش امروزی اصول قطعی، یقینی و خدشه‌ناپذیر بوده و هست. هرگز در باب اصول پرستی طرح نکرده‌ایم. قدر مسلم امکان و ضرورت پرستی برای گذشتگان ما بی‌معنی بوده است. اما در مورد عبید زاکانی مسئله متفاوت است. گرچه وی در همان بستر فرهنگی و بر همان اصول می‌اندیشد، اما می‌کوشد لاف‌نظری نقادانه داشته باشد.

عبید تأکید دارد که گذشته را باید به دقت «مشاهده» کرد. این نویسنده، جامعه ایران عصر خویش و نظامات آن را به زیر نگاه دقیق خود می‌برد و به کنکاش آن می‌پردازد. تمامی شگفتی کار عبید به مثابه نقاد اجتماعی در «مبال» او خلاصه می‌شود.

در انتخاب این شیوه بیانی (Lecture) دو فرض وجود دارد. اول آنکه مخاطبان عبید هم عصران او و عامه مردم‌اند. این مردمان نوشته یا اثری را چندان به جد نمی‌گیرند. به نظر می‌رسد که مردم ایران با بهره‌مندی از ادراک ساده خویش و به قریحه انسانی دریافته بودند که آثار و نوشته‌های پُرآب و رنگ صاحبان دانش بر اموری است یا وه، بی‌مصرف و عاری از اعتبار. بنابراین هر اثری که با شیوه متعارف به پرداخت مسائلی معمول عالمان اقدام می‌کند، فاقد اعتبار است.

عبید همانند برخی از معاصران زمان خود و مثلاً شاعران، تنها به ستیز دین‌فروشان و شیادان و غارتگران جسم و روح انسان‌ها و ریاکاران دیگر نمی‌رود، بلکه او تمام معارف عالمان اعم از شیخ، فقیه، صوفی، زاهد، حکیم و غیره و غیره را با ضربه‌های کوبنده و پی در پی و بی‌محابای خود متلاشی می‌سازد. هریک از حکایات عبید در چند رساله باقی مانده از وی همچون زلزله‌ای است که دیوارهای کهن و

پوسیده این صاحبان نهادهای پوسیده‌تر از خود را بر سرشان ویران می‌سازد. عبید و کار او فراتر از کفر و اموری ازین نوع است. او دریچه‌گندابی را به یکسو می‌نهد که تعفن آن تا قرن‌ها مشام‌ها را آزار خواهد داد، البته اگر مشامی باشد که به تعفن عادت نکرده باشد.

نویسنده هشیار و نقاد ما تیزهوشانه به انتخابی دست می‌زند تا مخاطبانی پیدا کند. بیان او از سادگی و استحکام لفظی برخوردار است. مردم عادی به سادگی می‌توانند با بیان او ارتباط بگیرند و به مقاصدش نزدیک شوند. زبان او زبان پیچیده و متصنع و خطابی عالمان و نویسندگان هم‌عصرش نیست. به این تعریفات بسیار محدود دقت کنیم. در «تعریفات ملا دو پیازه» می‌گوید: «عله المشایخ = معرفت. تلبیس = کلماتی که در باب دنیا می‌گویند. الوسوسه = آنچه که در باب آخرت می‌گویند. الشیاطین = اتباع او.»^(۱) همین تعاریف کوتاه خصلت‌های دقیق مدعیان معرفت را به روشنی برملا می‌سازد و نقاب از رخ آنان برمی‌دارد. نقد او تا جایی پیش می‌رود که «معرفت» و «علم» را بیماری و مرض می‌بیند که در واقع آن معارف چیزی بیش از بیماری و درد نبوده و پیروان آن معارف را شیاطین و جوهره آن سخنان را ریا، تزویر و وسوسه.

بیان عبید کاملاً از بیان خطابی عالمان معمول مبراست. این جماعت می‌کوشیدند تا با به کارگیری واژه‌های آهنگین و سجع و قافیه‌های آراسته، ظنین اشرافیتی را در شنونده به وجود آورند و از این راه در عمق وجدان توده نفوذ کنند و آن را در سلطه بیدادگری خود بگیرند. اما بیان عبید چیزی دیگر است. مخاطبان او سخن‌اش را درک می‌کنند و میان وی و دیگران به قضاوتی اصولی می‌رسند. شیوه طرح مسئله در روش عبید او را از دانشمندان رنگارنگ زمانش جدا می‌کند و قهراً این جماعت را نیز از مخاطبان عبید بیرون می‌برد. فرض دوم اینکه اگر شیوه بیانی او رنگ و بوی جدی داشت، دشمنی و ستیز صاحبان قدرت و حافظان و خادمان نهادها را بر می‌انگیخت و به سادگی زندگی او را تهدید می‌کردند و خون‌اش را می‌ریختند. بخشی از گروه‌های اجتماعی عصر عبارتند از: مستثنان (هم‌جنس‌بازان)، هیزان (دلایان محبت)، بنگیان، مسخرگان، قاضی، نواب قاضی خطیب، مُعَرَّف (نسب‌شناس دربار شاهان)، معلم و واعظ و شاعر.

«اخلاق الاشراف» شاید مهم‌ترین رساله عبید باشد. بخش عمده نقد اجتماعی وی در این رساله شکل می‌گیرد. در مقدمه آن می‌گوید: «در این رساله دو مذهب (نقطه نظر) را بررسی می‌کنیم... یکی مذهب منسوخ که قدما بر آن

نهج زندگانی می‌کرده‌اند و یکی مذهب مختار که اکنون بزرگان ما اختراع نموده‌اند و مبنای امور معاش و معاد بر آن نهاده، هرچند که حد این مختصر به هزل منتهی می‌شود اما آن کس که ز شهر آشنایی است - داند که متاع ما کجایی است.»^(۲) یعنی در پس این هزل‌ها، تصویرهای زوال و تباهی تاریخی قابل مشاهده است لذا «آشنایی» باید تا آنچه را که در ابهام تمثیل‌ها می‌گویم درک کند. این «آشنا» همان ذهن هشیار و بیداری است که مشامش از تعفن پراکنده‌ای که همه چیز و همه جا و همه کس را طی قرون آلوده، پاک بوده و زوال را لمس می‌کند.

این «آشنا» نوعی پرسش است، پرسش که با طرح آن شکست و فروریزی معانی تاریخی آشکار می‌گردد. بررسی نگاه عبید در باب بنیان‌های فرهنگ عصر خود و استمرار آن به زمینه‌های تاریخی، ما را در جهت‌گیری این اندیشمند فرزانه مهیا می‌سازد. نکته قابل تأمل این است که گروه‌های اجتماعی که وی در آثار خود از آنان سخن می‌گوید و بخشی از آنان در بالا برشمرده شد، واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی روزگار او هستند. نباید تصور کرد که این گروه‌ها در بیان طنزآلود نویسنده خلق می‌شوند. جسارت وی چنان است که نشان می‌دهد چگونه جامعه در سیطره بی‌مایه‌ترین و حقیرترین انسان‌ها منحصر گشته است. عبید به مثابه ناظری سخت‌کوش تلاش می‌کند تا در اعماق تاریخ، ارزش‌های موجود را سنسایبی کرده و عریان‌شان سازد. اما باید دید که نقد عبید از نظام ارزشی، آیا تا جایی پیش می‌رود که خروج از بن‌بست را میسر سازد؟ به دیگر سخن آیا در چنان شرایط تاریخی، گذر از ارزش‌هایی که از کارایی بازمانده‌اند، میسر بوده؟ آیا تجدید حیات و نوعی زایش از مجموعه ارزشی دیگر و افکندن طرحی نو در افق ذهنیت تاریخی ایران عصر عبید فراهم بوده؟ بررسی دقیق و دسترسی به مدارک و اسناد تاریخی کافی به نظر می‌رسد که ما را به پاسخی فرضی رهنمون شود. خروج از بن‌بست و دست‌یابی به مجموعه دیگر کاملاً ناممکن می‌نموده است. به جز نوعی زایش از همان مجموعه ارزشی پوسیده. که قهراً چنین نیز شد و اتحاد تشیع و تصوف جریان سلطه سیاسی - فرهنگی تشیع را با صفویه به انجام رساند.

از این رو، نقد عبید در محور بیان طنزآمیز وی و نهایتاً اعلام مرگ این ارزش‌ها محدود می‌شود که البته خود کاری عظیم بوده است. او به دقت نشان می‌دهد که نهادهای سیاسی - دینی - فرهنگی موجود و وابستگان و حامیان آنها در حد رکاکت‌های لفظی نویسنده دچار زوال‌اند. در واقع، این بیان عبیدی نیست که بی‌محابا

است بلکه این جسارت و شہامت و ژرفانگری اوست که پلیدی نهادها را آشکار می‌سازد.

دو اثر در میان آثار متنوع نویسنده از ویژگی برخوردار است. ۱- رساله دلگشا. ۲- اخلاق الاشراف. دیگر آثار او مثل «تعریفات ملا دوپیزازه» هشیاری، دقت و ژرفنای اندیشه نویسنده را می‌رساند. اما «اخلاق الاشراف»، این نوشته دو اصل انکارناپذیر را عریان می‌سازد. اول آنکه بنیان‌هایی که روابط انسانی جوامع اسلامی بر آنها مبتنی بوده و ساختارهای اجتماعی را اداره کرده‌اند، اینک از کارآیی و توان و پویای باز مانده‌اند. دوم آنکه ضرورتاً و باید جستجوگر ارزش‌های نوینی بود. اما، چنانکه اشاره شد، در افق‌های دور و نزدیک امکان دسترسی به اصولی دیگر ناممکن است. از اینجاست که جامعه به نوعی ضد ارزش توسل می‌جوید. تلاش در جهت خروج از بن‌بست با ناکامی مواجه می‌شود و به ژرفا رفتن زوال آسان‌تر و میسرتر می‌گردد. رساله «اخلاق الاشراف» در نقد ارزش‌های حاکم به یکی از بنیانی‌ترین مشکلات تاریخی جامعه ایران بعد از اسلام نظر دارد. نویسنده در مقدمه رساله اشاره به اخلاق متعارف اسلامی دارد که اصول آن از مبانی اخلاق و راسیونال (عقلانی) یونانی اقتباس شده است. مسلمین پاره‌ای اصول پراکنده اخلاق اسلامی را با بهره‌مندی از نظام عقلانی یونانی به صورت اخلاق اسلامی تنظیم می‌کنند. متفکر مسلمان «ابن مسکویه»، اثر خود علم اخلاق را با اقتباس از نیکوماخس ارسطو تألیف می‌کند. بعدها متفکر و فیلسوف ایرانی خواجه نصیرالدین طوسی «اخلاق ناصری» را بر همان متد تدوین می‌نماید.

اخلاق ارسطویی بر عقلانیت و مشروعیت آن مبتنی است. فضایل چهارگانه: عدالت، شجاعت، حکمت و عفت غایت تلاش‌های عملی انسان است. ارسطو این چهار غایت را بر متد عقل مستقر می‌دارد. در سیستم ارسطویی اتوریته دیگری غیر از عقل «intellectus» وجود ندارد. اصل غایی از علل چهارگانه: فاعلی، صوری، مادی و غائی در اخلاق نیز مورد نظر است. غایت اخلاق سلامت نفسانی و دسترسی و جلب رضایت خاطر و تعادل نفسانی (روانی) انسان است. در کسب این غایت فرضی وجود اتوریته غیرعقلانی مثلاً بنیان الهی بی‌معنی است. متافیزیک ارسطو در کلیت و در مسئله اخلاق هم چنین فاقد بنیان‌های الهی است.

اخلاق ارسطویی، باری، بر ساختار عقلانی تکیه می‌کند. اما اخلاق اسلامی ضمن ابتناء بر اصول ارسطویی تفاوت‌هایی نیز با آن پیدا می‌کند. اینکه در نظام اخلاق اسلامی غایات دینی تداخل می‌کنند. عبید در همین رساله آن

چهار غایت اخلاق را به مثابه هدف‌های تلاش نفسانی انسان متعادل بر می‌شمرد و آنگاه اخلاق رایج عصر خود را که نفی و طرد و عدول از این غایات است، چونان نظام مسلط رفتاری، نقد می‌کند. نکته قابل تأمل این است که باید دید آیا غایات اخلاقی در نظام اسلامی نیز تحقق سلامت نفسانی انسان جهت وصول به هدف‌های این جهانی است؟ طبعاً چنین نیست، زیرا هدف نهایی انسانی که در متن ارزش‌های اسلامی رشد می‌کند، تحقق عبودیت خداوند است. برای فرد مسلمان متعالی‌ترین غایت، کسب خشنودی خداوند است. فضایل متافیزیکی چون عدالت، شجاعت، حکمت و عفت فقط در عروج روحانی انسان تحقق می‌یابد. سلامت نفسانی به مفهوم متافیزیکی آن، یعنی تحقق تعادل روانی در کسب هدف‌های دنیوی هرگز مورد نظر رفتار انسان در نگاه اسلامی نیست.

در نگاه و دکترین اسلام، انسان خدمتگزار خداوند است. این انسان در عمل این جهانی خود باید نقش عبودیت را به انجام رساند. بنابراین غایات اخلاق اسلامی رو به سوی آسمان‌ها و ملکوت دارد. در صورتی که اخلاق متافیزیکی فاقد ارزش‌های غیرمادی و غیرمحسوس و این جهانی است.

اخلاق مرسوم و معمول زمان عبید - آن گونه که وی آن را بر می‌شمرد - تخطی از هردو غایت، هم غایت آسمانی و عبودی و هم نفی تعادل نفسانی انسان است. عبید نشان می‌دهد که جستجوی عبودیت به مثابه ارزشی مسلط، بی‌معنی گشته و تکاپوی هدف عقلانی اخلاق نیز مطلقاً طرح نمی‌شود. از اینجاست که در مقابل با دو ارزش محوری اخلاق در جامعه ایران، نوعی ضدارزش مورد نظر قرار می‌گیرد. اما چگونه؟

عقلانیت نگاه انسان را از خویشتن و جهان به ژرفا برده و شناخت متدیک و نوعاً واقع‌گرایانه و دور از اوهام را میسر می‌سازد. وجوه متنوع آگاهی‌های عاطفی بخشی از خلایق‌های عقلانی است. هنر به مثابه ادراک حسی «عاطفی» باید در سیطره عقلانیت باشد، چیزی که در هنر یونانی و بعدها مغرب‌زمین تحقق یافته. ذهنیت انسان فقط به یاری عقلانیت به تجرید (abstraction) دست می‌یابد. صعود عمل ذهنی در حصار اصول عقلی و دست‌یابی به عمل تجرید، جریان ذهن را در محور تفکر محض عقلی «متافیزیک» و ادراک عاطفی «هنر» به انجام می‌رساند. بی‌تردید اعتبار عمل تجرید (abstraction) در هنر بهره‌مند از اصول عقلی است. اگر عمل تجرید یا امر مجرد abstrait که منجر به خلایق‌های متدیک هنری

می‌گردد و ژرفای اندیشه هنرمند را به ظهور می‌رساند، در سیطره اصول عقلی نباشد، به وهم و خیال‌پردازی می‌انجامد. اگر بپذیریم که انسان حیوان متافیزیکی یعنی حیوان عقلانی است، پس نفی عقلانیت یا فقدان آن و امر کانونی‌اش، «مفهوم سازی»، وی را به مرحله انسان بیولوژیک تنزل می‌دهد. و این است انسان جامعه ایرانی - اسلامی قرن هشتم از نگاه و نقد عبید زاکانی. نقطه کانونی تحلیل وی از اخلاق مرسوم در اخلاق الاشراف همین مسئله است. انسانی این چنین که هدف خویش را تحقق «اخلاق مرسوم» یعنی تأمین غرایز قرار می‌دهد و جز دسترسی به این غرایز چیزی نمی‌شناسد، انسانی بیولوژیک است که خویشتن را از هر نوع تلاش ذهنی بالنده رها ساخته است.

انسان ایرانی این عصر، خاصه برگزیدگان و حافظان نهادها مثل شیخ، فقیه، صوفی، واعظ و غیره روشن و بی‌برده به مقام انسان بیولوژیک ساقط شده‌اند. برای این شبه‌انسان‌ها غایت‌های دینی حتی در ساختار لفظی و عاری از محتوا نیز، بی‌معنی گشته است. تصویرهای گویا و زنده و شفاف عبید که در حکایت‌های وی مستبلور می‌گردد، معرفی و برشمردن خصیصه‌های همین انسان بیولوژیک است، انسانی که در میانه اصول رنگ باخته، متلاشی و بی‌توان، تنها اورگانسیسمی است که نشانه‌های حیاتی بی‌چهره را با خویش همراه دارد: به بافت ارزشی، نهادی و اجتماعی این داستان توجه می‌کنیم: «شیخ شرف‌الدین درگزینی از مَریدان خود صوفی و آتردی خوش‌صورت را به مهمی پیش وزیر غیاث‌الدین فرستاد. مولانا عضدالدین در پیش وزیر حاضر بود. کسی از مولانا پرسید که این دو کس شیخ را چه باشند. گفت من ایشان را نمی‌شناسم اما چنانک می‌نماید یکی شیخ گونک است و دیگری گونک شیخ» (۳۱) می‌دانیم که شیخ و صوفی هویت‌های معلوم و مشخصی داشته و از اعتبارهای ارزشی نهادی خاص چونان بخشی از ایلت جامعه، برخوردارند. برای جامعه مسلمان «شیخ» هم نگهبان مجموعه ارزشی فرهنگ حاکم است و هم خود اعتبار نهادها. هم چنین است «صوفی» متولی خانقاه که در ایران قرن هشتم در پهنه بسیار وسیع از شهرت، اعتبار و قدرت هم‌دوش شیخ برخوردار بوده است. این انسان به ظاهر بُریده از علقه‌های جسمانی، انسانی در سودای تحقق روحانیتی از انسان است و دل‌مشغولی وی باید تحقق این روحانیت و قدوسیت باشد.

هریک از این دو چهره نماینده بخشی از نظام ارزشی است و پاسدار و حافظ آن، در حالی که

چنین نیست. نگاه دقیق عبید واقعیت را می‌کاود و نشان می‌دهد که این نهادها و معانی تاریخی‌ای که پشتیبان آنهاست، در حال تلاشی و زوال است و انسان‌های وابسته بدانها تا مقام فردی بیولوژیک و فاقد ذهنیت ساقط شده‌اند.

نظام حقوقی

عبید بیهودگی ضوابط دینی و پیچیدگی‌های بی‌مایه و بی‌اعتبار نظام فقهی را از نظر دور نمی‌دارد. عمق تباهی این مجموعه حقوقی در داستان زیر منعکس است: «غلامباره‌ای، 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 برخاست. در این اثنا کسی از آنجا بگذشت. ماجرا بدو بیان نمودند او را حکم کردن خواستند. او گفت: پدرم از جدم و جدم از مرنوی و او از شافعی روایت کرد که چون در خلوت در بسته شود و پرده فرو هشتمه 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، ندیده‌ام.» (۴) و آنگاه نقد او به بنیانی‌ترین و اصولی‌ترین بخش‌های اعتقادات اسلامی تشریح می‌کند و آنها را نیز به زیر نگاه کنجکاو و جویای خود می‌برد. داستان زیر غیرعقلانی بودن مفاهیمی مثل داستان خلقت و بهشت و دوزخ را با ظرافت بیانی نشان می‌دهد: «واعظی بر منبر می‌گفت که هرکه نام آدم و حوا نوشته و در خانه آویزد، شیطان بدان خانه درنیاید. طلحک از پای منبر برخاست و گفت: مولانا، شیطان در بهشت و در جوار خدا به نزد ایشان رفت و بفریفت، چگونه می‌شود که در خانه ما از اسم ایشان پرهیزد.» (۵) نمونه‌ای دیگر: «قزوینی در کنار نهری ریسمانی پُرگره در دست داشت و به آب فرو می‌بُرد و چون برمی‌آمد گری می‌گشود و باز به آب فرو می‌شد. گفتند چرا چنین می‌کنی؟ گفت: در زمستان غسل‌های جنابتم قضا شده در تابستان ادا می‌کنم.» (۶) آنگاه نمونه‌ای دیگر اما بسیار جسورانه و هشیارانه. این حکایت به ظاهر مطایبه‌آمیز خردگرایی نویسنده را عیان می‌سازد و اینکه تنها ابزار مبارزه با جهل و خرافات و ضد عقلانیت ارزش‌های حاکم، همین شیوه داستان‌پردازی است: «اعرابی به حج رفت. در طواف دستارش بر بودند. گفت: خدایا یک بار به خانه تو آمدم، فرمودی که دستارم بردند. اگر یک بار دیگر مرا اینجا ببینی بفرمای تا دندان‌هایم بشکنند.» (۷) به داستان زیر دقت کنیم که با سنجیدگی یکی

از اصلی‌ترین باورها را که اینک از عمل باز مانده و به ابزار تحمیق توده‌ها مبدل گشته، چگونه زیر نگاه کوبنده عبید متلاشی می‌گردد: «روستایی ماده گاوی داشت و ماده خری با کوزه خن بُمرد. شیر گاو یکسره به کره خن می‌دادند و ایشان را دیگر شیر نبود. روستایی ملول شد. گفت خدایا تو این کره خن را مرگی پده تا عیالان من شیر گاو بخورند. روز دیگر در پگاه رفت. گاو را دید مرده. مردک را دود از سر برفت و گفت: خدایا من خن را گفتم و تو گاو را از خن باز نمی‌شناسی!!» (۸)

و ایسینک نمونه‌هایی از عبریان‌سازی ساختارهای پوسیده و تباه و غلبه ضد ارزش‌ها: «به برهین قاطعه مبرهن گردانیده‌اند که از زمان آدم صفی تاکنون هرکس که جماع نداد میر و وزیر و پهلوان لشکر شکن و قتال و مالدار و دولنبار و شیخ و مُعرف و واعظ نشد. دلیل پیر صحت این قول آنکه متصوفه جماع دادن را علة المشایخ گویند.» (۹) در نمونه‌ای دیگر، مسجد که عمده‌ترین نهاد اسلامی بوده و در تشکل و تحکیم دیگر ارزش‌ها نقش اساسی داشته، مبدل به جایگاه تباهی و ذلت گشته است: «شیرازی در مسجد بنگ می‌بخت. خادم مسجد بدو رسید و با او در سفاهت آمد. شیرازی در او نگاه کرد. شل بود و کور. نعره‌ای بکشید و گفت: ای مردک خدا در حق تو چندان لطف نکرده است که تو در حق خانه او چندان تعصب می‌کنی.» (۱۰)

در داستان زیر زوال مفهوم «مسلمانی» و رنگ باختگی آن در تمثیلی سخت شکننده و رسوا آورده می‌شود: «ترسایچه‌ای صاحب‌جمال مسلمان شد. مُحْتَسِب فرمود که او را ختنه کردند. چون شب درآمد او را بگایید. بامداد پدر از پسر پرسید که مسلمانان را چون یافتی. گفت: قومی عجیب‌اند. هرکس که بدیشان درمی‌آید روز کیش می‌بُرد و شب کونش می‌درند.» (۱۱) نمونه‌ای دیگر از زهرخندها و خشم‌های بی‌شمار نویسنده از آنهمه نکبت و حماقت و بی‌مایگی: «مولانا شرف‌الدین دامغانی بر در مسجدی می‌گذشت. خادم مسجد سگی را در مسجد پیچیده بود و می‌زد. سگ فریاد می‌کرد. مولانا در مسجد بگشاد و سگ بدر جست. خادم با مولانا عتاب کرد. مولانا گفت: ای یار معذور بدار که سگ عقل ندارد. از بی‌عقلی در مسجد می‌آید. ما که عقل داریم هرگز ما را در مسجد می‌بینید؟» (۱۲) در داستانی که می‌آید ضربه‌های کوبنده و بی‌محابا و قاطع نقد و کتاب آسمانی قرآن و مفاهیم آن را نیز در سیطره خود می‌گیرد. این حکایت ذهنیت عقل‌گرای عبید را باز می‌نماید: «شخصی از خطیبی سؤال

کرد که: «والسما ذات الحبک» [آسمان دارای راه‌ها و زیورها] چه معنی دارد. گفت: همه کس داند که سماء زمین باشد و ذات هم از این چیزکی باشد. حُبک نه من می‌دانم و نه تو و نه آنکه این گفته است.» (۱۳)

این نوشته را با بعضی از تعریفات وی به پایان می‌برم بدون هرگونه تحلیلی و بررسی جامع‌تر از افکار و اندیشه‌های بلند و عقلانی عبید زاکانی بزرگ‌ترین نقاد ارزش‌های اسلامی را به نوشتاری دیگر وا می‌گذارم. این تعریفات خواننده را به اندیشیدن وا می‌دارد: «البیتاع = جیب‌بر. المحتسب = دوزخی. الاسففسالار = انبار دزد. العسس = آنکه شب راه رُند و روز از بازاریان اجرت خواهد. القاضی = آنکه همه او را نفرین کنند. نایب القاضی = آنکه ایمان ندارد. الوکیل = آنکه حق را باطل گرداند. اصحاب القاضی = جماعتی که گواهی به سلف فروشند. السعید = آنکه هرگز زوی قاضی نبیند. شرب الهیود = معاشرت قاضی. الخطیب = خن. المعلم = احمق. الواعظ = آنکه بگوید و نکند. الزیارت = بهانه‌گاه فسق. المجاور = مگس بیجا. المسجد = گورگاه مسافران. الدانشمند = خورجین مسائل. الامام = کلنگ پیشرو. المقتدی = کون پرست. الصوفی = قاطع‌الطریق. انشالله = روزمزه دروغگویان. المؤذن = دشمن خواب. المتفکر = تنها. الشاعر = دزد سخن. الپاکدامن = زنی که یک دوست بیشتر ندارد. الفلاکت = نتیجه علم. المُلّا = همیشه جُنُب. الزهد = پرده لوندی. المحبت = ابتدای خبط.» (۱۴)

پانویس‌ها:

- ۱- عبید زاکانی، «تفریحات ملا دوپبازه»، کلیات دوپبازه، چاپ عباس اقبال، ص ۱۵۹-۱۵۸
- ۲- همانجا. اخلاق الاشراف، ص ۱۲.
- ۳- کلیات آثار. «رساله دلگشا» ص ۱۵۰
- ۴- همانجا، ص ۴۹
- ۵- همانجا، ص ۱۴۴.
- ۶- همانجا، ص ۱۴۷
- ۷- همانجا، ص ۱۲۱
- ۸- همانجا، ص ۱۵۲.
- ۹- همانجا، ص ۱۹.
- ۱۰- همانجا، ص ۱۲۰.
- ۱۱- همان
- ۱۲- همانجا ص ۱۱۹.
- ۱۳- همانجا، ص ۱۲۳.
- ۱۴- کلیات آثار، «تویفات ملا دوپبازه» ص. ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۵۸، ۱۵۷.

● کسروی رو به آینده داشت و جهان را در پیشرفت می‌دید و معتقد بود که باورهای شیعیان، جامعه را از پیشرفت بازمی‌دارد. زیرا در پندار آنان گذشته بهتر از اکنون و آینده است.

علیرضا منافزاده

اصلی همه این فرقه‌ها را باورهای شیعیان می‌دانست و از همین رو یک‌تنه به نبردی بی‌امان با این باورها برخاسته بود، چنانکه سرانجام جان خود را در این نبرد نابرابر باخت. بزرگترین علت به ثمر نرسیدن جنبش مشروطه‌خواهی و درماندگی مردم ایران را مذهب شیعه یا به گفته خودش «شیعیگری» می‌دانست و می‌کوشید تا ناسازگاری اصول ایمانی آن را با نیازهای دولت مدرن نشان دهد. کسروی مبلغ بی‌دینی نبود. دین را برای جامعه انسانی سودمند و ضروری می‌شمرد. اما درک او از دین با اصول بنیادین هیچ یک از دین‌های آسمانی سازگار نبود. دین را «شناختن معنی جهان و زندگانی و زیستن به آیین خرد» می‌دانست و «خرد» را یکی از توانایی‌های روان آدمی می‌شمرد که با به کار انداختن آن می‌توان نیک را از بد و سود را از زیان باز شناخت. در نتیجه، می‌توان گفت که به وحی اعتقادی نداشت و عقل آدمی را به تنهایی و بی‌نیاز از وحی الهی، راهنمای زندگی انسان‌ها می‌شمرد. چنانکه در کتاب «شیعیگری» می‌نویسد: «دین آن است که ایرانیان بدانند سرزمینی را که خدا به ایشان داده است چگونه آباد گردانند و از آن سود جویند و همگی باهم آسوده زیند. خاندان‌هایی به بی‌نوازی نیفتند و کسانی گرسنه نمانند و دیهی ویرانه نماند و زمینی بی‌بهره نباشد.»

کسروی رو به آینده داشت و جهان را در پیشرفت می‌دید و معتقد بود که باورهای شیعیان، جامعه را از پیشرفت بازمی‌دارد. زیرا در پندار آنان گذشته بهتر از اکنون و آینده است. می‌گفت: «شیعیان از روی کیش خود بدخواه حکومت (عُرفی) اند و تا می‌توانند با دولت دشمنی می‌ورزند و از پرداختن مالیات و دادن سرباز خودداری می‌کنند.» به عقیده او شیعیان به حقیقت‌های زندگی بی‌اعتنا هستند و با نیازهای زمان بیگانه‌اند.

مانع دومی که کسروی در برابر یگانگی و

روزگار خود سخن گفته است. بررسی سنجش‌گرانه اندیشه‌های او و داوری بی‌طرفانه درباره آنها جز با در نظر گرفتن اوضاع و احوال روزگار او امکان‌پذیر نیست. او زاده زمانه خود بود و در حد توان خویش کوشید تا چاره‌ای برای مشکلات جامعه آن روز ایران بیابد.

هنگامی که کسروی فعالیت اجتماعی‌اش را آغاز کرد، ایران جنبش مشروطه‌خواهی را تازه پُشت سر گذاشته بود و کشوری بود از هم گسیخته که در هر گوشه آن، ایل‌یگی، خانی یا شیخی فرمان می‌راند. مهم‌ترین مسأله‌ای که پیشروی زمامداران سیاسی و سرامدان فرهنگی کشور قرار داشت، مسأله یکپارچگی ایران بود. بیشینه مردم در روستاها می‌زیستند و در تنگدستی و نادانی و بی‌خبری به سر می‌بردند و بیشتر وقت‌ها گرفتار خشکسالی و گرسنگی و بیماری بودند. با مفاهیمی مانند ملت و کشور کم و بیش بیگانه بودند. وطن را جایی می‌دانستند که در آن چشم به جهان گشوده بودند و زیسته بودند.

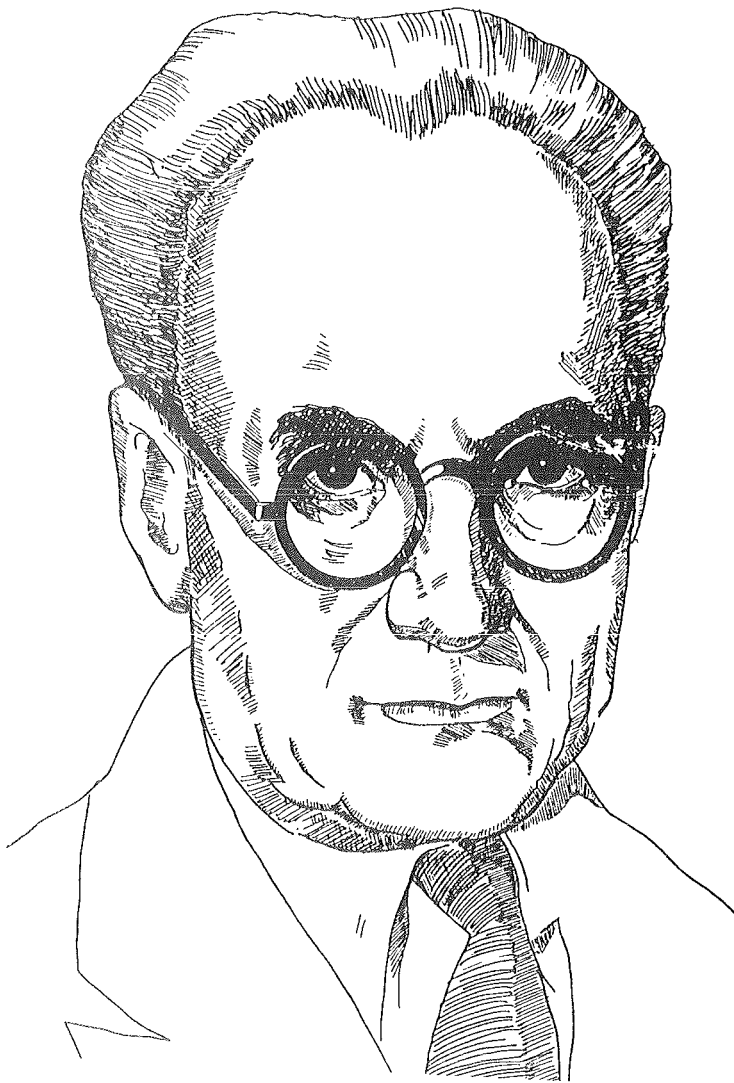
کسروی چه در زمانی که در آذربایجان بود و چه در سفرهایی که سپس به مناطق گوناگون کشور کرد، از نزدیک دید که انبوه مردم در گوشه و کنار ایران، هویت خویش را بیش از آنکه در ملیت ایرانی بجویند، در هم‌خونی و هم‌زادی و هم‌زبانی و هم‌کیشی و هم‌ایلی می‌جویند. ایل‌ها و قوم‌ها و کیش‌ها هر یکی برای خود تاریخی دارند که سرشار از دشمنی با ایران است و برخی از آنان خونخواه «شهیدانی» هستند که به دست ایرانیان کشته شده‌اند. در چنین وضعی بود که کسروی شعار «یک درفش، یک دین، یک زبان» را مطرح کرد و سپس کوشید تا با اندیشه‌ورزی‌های بی‌باکانه‌اش زمینه را برای واقعیت‌بخشیدن به این آرمان فراهم کند.

کسروی در نوجوانی کشاکش‌های خونین فرقه‌های گوناگون مذهبی را در جنبش مشروطه‌خواهی به چشم دیده بود و امیدی به از میان رفتن این کشاکش‌ها نداشت. سرچشمه

روز دوشنبه بیستم اسفندماه ۱۳۲۴ گروهی مسلمان متعصب، احمد کسروی و منشی‌اش، سیدمحمدتقی حدادپور، را در شعبه ۷ دادسرای تهران با کارد و هفت تیر کشتند. چند ماه پیش از آن، در هشتم اردیبهشت همان سال، همدستان این گروه در یکی از خیابان‌های تهران با سنگ و چاقو و هفت تیر به کسروی هجوم آورده بودند و او را از سر و دست و تن سخت زخمی کرده بودند، اما کسروی از این سوءقصد جان به در برده بود. افراد این گروه وابسته به «جمعیت فداییان اسلام» بودند که پس از نخستین سوءقصد به جان کسروی تشکیل شده بود و بنیادگذار آن طلبه‌ای بود به نام سیدمجتبی نواب صفوی. این طلبه جوان از دشمنان سرسخت کسروی و عامل اصلی نخستین سوءقصد به جان او بود. گفتنی است که چند روز پس از کشته شدن کسروی «جمعیت فداییان اسلام» با انتشار اعلامیه‌ای از روز قتل کسروی زیر عنوان «جشن دیگری در تاریخ مسلمانان» یاد کرد و اکنون برخی از بازماندگان این جمعیت، کشتن کسروی را سرآغاز انقلاب فداییان اسلام می‌دانند.

امروز روشن شده است که نواب صفوی از پشتیبانی برخی از رهبران سرشناس دینی برخوردار بوده و به پشتگرمی آنان کمر به قتل کسروی بسته بوده است. راست است که دشمنان سوگندخورده کسروی از میان اهل دین برخواستند، اما گروهی از حکومتگران آن روز ایران نیز از ترس عوام یا به هر علت دیگری با او و اندیشه‌هایش دشمنی می‌ورزیدند و این خود در گستاخ شدن قاتلان کسروی بی‌تأثیر نبود. کسروی به سبب خرده‌گیری‌های تند و بی‌پروایش به بخشی از آثار کلاسیک شعر و ادب فارسی، در میان روشنفکران و ادیبان نیز کسانی را با خود دشمن کرده بود.

کسروی اندیشه‌گری اصلاح‌طلب بود و مانند هر اندیشه‌گر جدی به مسائل زمانه‌اش می‌اندیشید. درباره بسیاری از زمینه‌های اصلی زندگی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ایران



یکپارچگی ایرانیان می‌دید، وجود زبان‌ها و گویش‌های گوناگون در ایران بود. او گمان می‌کرد که مردم یک کشور تا زمانی که یکدل و یکزبان نشده‌اند نمی‌توانند آینده درخشانی در پیش داشته باشند. دلبستگی‌های قومی و منطقه‌ای و مذهبی و زبانی باید جای خود را به دلبستگی به کشور بپردازند. «مردم باید به کشور دل بندند و آن را گرامی بدارند. باید به آبادی‌اش بکوشند و آن را بپیرایند و بیارایند. باید در راه آزادی‌اش از تلاش باز نایستند و اگر نیاز افتد جانبازی درخند ندارند.» (ورجاوند بنیاد)

مفهوم کشور در اندیشه کسروی مفهومی بسیار ساده بود. کشور را از سوی خانه مردم می‌دانست و از سوی دیگر سرچشمه زیست آنان، و می‌کوشید تا این دو نکته را به مردم بفهماند و بدین سان حس میهن‌دوستی را در آنان بیدار کند. در کوشش‌های خود برای دلبسته کردن مردم به کشور به تاریخ ایران باستان چنگ نمی‌زد. برخلاف ناسیونالیسم‌های رایج زمانه‌اش بیگانه‌گریز و عرب‌ستیز نبود. ناسیونالیسم افراطی را به صورتی که در میان روشنفکران ایرانی در زمان رضاشاه، همچنانکه در میان روشنفکران بیشتر کشورهای شرق، رایج بود فرآورده تمدن غرب می‌دانست. کسروی میهن‌دوستی صلح‌طلب بود و نه تنها به سرنوشت ایران، که به سرنوشت جهان و جهانیان نیز می‌اندیشید.

مسئله برخورد تمدن‌های شرقی با تمدن غرب یکی دیگر از مشغله‌های فکری کسروی بود. شرقیان از جمله ایرانیان زمانی به ناتوانی و درماندگی تمدن‌های خود پی بردند که با تمدن غرب از نزدیک روبرو شدند. هنگامی که کسروی پا به عرصه فعالیت‌های اجتماعی گذاشت، تمدن غربی دیری بود که سراسر جهان را درنوردیده بود و با نفوذ آشکار و پنهان خود در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر بنیاد آنها را می‌لرزاند. در ایران، روشنفکران و سرآمدان فرهنگی کشور برای درآمدن جامعه از این بحران به چاره‌جویی برخاسته بودند. گروهی گردن نهادن جامعه را به همه صورت‌های روابط انسانی، بنیادهای اقتصادی و نهادهای سیاسی و اجتماعی غرب پیشنهاد می‌کردند و گروهی در پی زنده کردن فرهنگ پیش از اسلام ایران بودند و بازگشت به باورهای کهن ایرانیان را چاره درد می‌شناختند. در مخالفت با این دو گروه، گروهی نیز بر حفظ سنت‌های نیمه‌جان فرهنگی و دینی پای می‌فشردند و با همه عناصر فرهنگی و تمدنی غرب دشمنی می‌ورزیدند. کسروی با هر سه گروه درافتاده بود. او خواهان برخوردی فعال و سنجشگرانه با غرب بود. روشنفکرانی را که سراپا شیفته اروپا شده بودند و تمدن غربی را

فیزیک و شیمی و ستاره‌شناسی و ریاضیات و مانند اینها؛ ۳- به کار انداختن ماشین‌های بافندگی و ریسندگی و کشاورزی و افزایش بهره‌مندی از نوآوری‌های علمی.»

به گمان کسروی، ایرانیان در کنار این اندیشه‌های نیک و سودمند، برخی اندیشه‌های بد و زیانمند نیز از اروپاییان فراگرفته بودند، مانند: «اروپاییگری و لاف تمدن و های و هوی پیشرفت و حزب‌سازی و رمان‌نویسی و این گونه چیزها؛ و نیز فلسفه مادی و بدآموزی‌های مادیگری و زندگی را نبرد دانستن و دیگر اندیشه‌های تند و بهبوده.» (ما چه می‌خواهیم؟ پیمان، سال ششم، تیرماه ۱۳۱۹)

کسروی در آغاز اندیشه‌ورزی‌های خود درباره رابطه شرق و غرب، از شیوه زندگی شرقیان از جمله ایرانیان (پیش از پدید آمدن شور اروپاییگری) به نیکی یاد می‌کرد و معتقد بود که می‌توان چسبک‌های آن را فرو شست و فرو ریختگی‌هایش را اصلاح کرد. (پیمان، سال ۲،

یکسره می‌ستودند، فرومایه می‌خواند. در باورهای کهن ایرانیان چیز دندانگیری که به کار امروز ایرانیان بیاید نمی‌یافت. از نظر او آنچه می‌بایست در جامعه ایران از میان برود حکومت استبدادی بود. «نیازی به کندن و برانداختن بنیاد زندگی ایرانیان» نمی‌دید. وظیفه روشنفکران و رهبران جامعه را جلوگیری از خرافات دینی، چاره‌جویی برای بی‌سوادی مردم، از میان بردن پراکندگی ایرانیان و پایبند کردن مردم به ایرانیگری می‌دانست.

در میان اندیشه‌های تازه‌ای که ایرانیان پس از آشنایی با تمدن غربی از اروپاییان گرفته بودند، برخی را به حال جامعه سودمند می‌یافت، برخی دیگر را زیانمند. به دیده وی اندیشه‌های نیک و سودمند این‌ها بودند: «۱- حکومت مشروطه و زندگانی از روی قانون و دلبستگی به میهن و جانفشانی در راه مردم و برپا کردن اداره‌ها و شیوه سربازگیری و این گونه چیزها؛ ۲- دانش‌های نو از جغرافی و تاریخ و

۱۳۱۳) اما با گذشت زمان پی‌برد که کار اصلاح جامعه ایرانی به این سادگی‌ها نیست و سرانجام با دیدن بدی‌ها و آلودگی‌های ایرانیان به این نتیجه رسید که «توده ایرانی با توده اروپایی در خور سنجش نیست و آلودگی ایرانیان بیش از آن است که در آغاز پنداشته می‌شد.» چنان که در سال ۱۳۲۲ دل‌های ایرانیان را لجن‌زاری ناپاک خواند که همه چیز را می‌گیرند و در آن فرو می‌برند و باورهای ایرانیان روزگار خود را آسیریه‌ای از بدآموزی‌های کهن آسیایی و بدآموزی‌های اروپایی توصیف کرد (پرچم، ۱۳۲۲) و راست و بی‌پروا گفت که اروپاییان نه تنها در زمینه دانش و هنر و آگاهی و صنعت برتر و شایسته‌تر از شرقیان هستند بلکه از نظر معنوی نیز بسیار پیشرفته‌اند.

اما به رغم این نتیجه‌گیری ناامید کننده، کسروی تا پایان زندگانی‌اش هرگز از مبارزه با جنبه‌های تیره شخصیت فرهنگی ایرانیان یا، به گفته خودش، بسا «آلودگی‌ها» و «تیره‌اندیشی‌ها»ی آنان دست برنداشت. او می‌خواست ایرانیان از وضع زبونی و درماندگی و بیچارگی نجات یابند و آزادگی و گردنفرازی بیاموزند، به کشورشان دلیستگی پیدا کنند و در راه آبادانی و سربلندی آن بی‌دریغ بکوشند. پیکار بی‌باکانه و خستگی‌ناپذیرش در راه این آرمان‌های بزرگ، شگفت‌انگیز و ستودنی است. او در بازشناختن بسیاری از گیر و گرفتاری‌های ما ایرانیان هوشمندی بی‌مانندی از خود نشان داد و به یمن همه این ویژگی‌های برجسته شخصیتی و فکری‌ست که نام و کار و اندیشه‌اش به حق با تاریخ و فرهنگ ایران معاصر درآمیخته است.

کسروی در زمینه‌های گوناگون فرهنگی و تاریخی و اجتماعی ایران هوشمندانه و دانشورانه کند و کاو کرد و آثار پژوهشی ارزشمندی از خود به جای گذاشت. برخی کارهای پژوهشی‌اش در روزگار خود او آوازه جهانی یافتند. او زبان‌شناس و تاریخ‌دانی

برجسته بود و توانایی‌ها و شایستگی‌هایش در این دو رشته به راستی ستودنی‌ست. سهم چشمگیر او را در تحول زبان فارسی به رغم برخی زیاده‌روی‌هایش در سره نویسی و پاره‌ای لغزش‌های نحوی‌اش در بعضی از نوشته‌هایش نمی‌توان نادیده گرفت. بسیاری از واژه‌ها و ترکیب‌های بر ساخته او اکنون چنان جا افتاده‌اند که از مایه‌های طبیعی زبان فارسی باز شناخته نمی‌شوند. نثر ویژه کسروی، که به گونه‌ای آتش درونی او را باز می‌تاباند، بر روی هم دلنشین و زیباست. امروز کمتر کسی از نقش کسروی در پیراسته‌تر شدن زبان فارسی و نیرو گرفتن آن سخن می‌گوید. اما راست این‌ست که کسروی حق بزرگی به گردن زبان فارسی دارد.

کسروی در پرداختن و پروراندن اندیشه‌های اصلاح‌گرانه‌اش بیشتر بر فهم شهودی و تجربه شخصی تکیه می‌کرد. مکتب‌های فکری غربی و به طور کلی اندیشه و فرهنگ اروپایی را درست نمی‌شناخت. از همین رو، خرده‌گیری‌های او به تمدن غربی بنیاد چندان استواری نداشت. او به گوهر این تمدن پی نبرده بود. منطق درونی آن را نمی‌شناخت و دانش و آگاهی سرراستی از آن نداشت. کسروی از دیدگاهی اخلاقی به اروپا می‌نگریست و معیارهای اخلاقی‌اش، در اصل، معیارهای ایرانی - اسلامی بودند. او تا پایان زندگانی‌اش نتوانست ذهن خود را از آموزش دینی که در نوجوانی دیده بود آزاد کند.

کسروی در مقام اصلاح‌گر اجتماعی پا به میدان گذاشته بود و برای به انجام رساندن این رسالت بود که ناگزیر شد در بیشتر زمینه‌های اساسی زندگی فرهنگی و اجتماعی ایرانیان سخن بگوید و بدین سان، دستگاه فکری بسته و فراگیری ساخت که اگر روزی جامعه عمل می‌پوشید، چه بسا نظام اجتماعی - سیاسی توتالیتر و هراسناکی از دل آن بیرون می‌آمد که پیش از هر چیز به تباہ شدن آرمان‌های خود کسروی می‌انجامید.

کسروی پرسش‌های هوشمندانه بسیاری مطرح کرد که برخی از آنها هنوز فعلیت‌شان را از دست نداده‌اند. از این نظر جایگاه او ارجمند و بالاست. ولیکن در اینجا سخن بر سر پاسخ‌هایی‌ست که او به این پرسش‌ها داد. پاره‌ای از پاسخ‌هایش به راستی ساده‌دلانه و واپس‌گراست و حتا ناسازگار با طبیعت آدمی. نه اندیشه‌های اخلاقی‌اش درباره ادبیات و زمان پذیرفتنی‌ست و نه رهنمودهایش درباره جایگاه زنان در جامعه. کسروی مخالف استبداد بود، اما راه‌حلی که برای دلبسته کردن ایرانیان به کشورشان پیشنهاد می‌کرد، راه‌حلی استبدادی بود. آن بزرگوار زنده نماند تا پیامدهای ناخوشایند سیاست یکدل و یک زبان کردن مردمان را در کشورهای گوناگون ببیند. امروز کم و بیش همه ایرانیان زبان فارسی را به عنوان زبان ملی خود پذیرفته‌اند و وجود زبان‌ها و گویش‌های محلی آنان را باز نمی‌دارد از این که زبان فارسی، این عزیزترین میراث مشترک نیاکان‌شان، را گرامی بدارند.

باری، به اندیشه‌های کسروی بسیار می‌توان خرده گرفت. اما هر خرده‌ای به او بگیریم و هر لغزشی در گفتار و کردار او ببینیم، راست این است که او مرد بزرگ و بی‌مانندی بود و آثار ماندگار و ارزشمندی از خود به جای گذاشت که ایرانیان را همواره به کار خواهد آمد. کسروی فسادناپذیر بود. تا پایان زندگانی‌اش به اصول خود وفادار ماند. در بیان اندیشه‌هایش بی‌باک بود و هنگامی که می‌خواست دیدگاه‌ها و باورهای خود را در جامعه مطرح کند، پروای هیچ کس و هیچ گروه و هیچ قدرتی را نمی‌کرد. چنین استواری اخلاقی در جامعه‌ای که به گفته خود کسروی پستی و دورویی و ناراستی از در دیوارش می‌بارید کم چیزی نبود. قتل آن مرد بزرگ و آزادی قاتلان او هشدار تاریخی بزرگی بود به جامعه ایران. اما دریغ که این هشدار نانیوشیده ماند ●

● از «برنامه انقلابی فدائیان اسلام»:

«برادران رشید فدائیان اسلام بایستی مراقبت عمومی داشته باشند چنانچه ناپاکی یا نادانی صدایی شورش‌آمیز بر علیه ناموس و هستی کوچکترین مسلمان از خود صادر نمود جایجا به یاری خدای توانا و قدرت ایمان بدون سر و صدا و با کمال آرامش در همانجا نابودش کنند و از هر شورش بیجا و سر و صدایی جلوگیری نمایند.»

کفر و ارتداد در قانون جمهوری اسلامی

کفر در لغت به معنی پوشاندن و کافر کسی است که (نعمات خداوند) را می‌پوشاند و در حالت کلی کفر عبارتست از انکار مذهب و دستورالعمل‌های آن و کافر کسی است که منکر و نهایتاً بی‌مذهب است. نیز در منابع اسلامی کافر معادل غیرمسلمان دانسته شده است. آیت‌الله در رساله خود چنین آورده است.

«کافر کسی است که به توحید و نبوت یا هر دوی آنها معتقد نیست یعنی:

۱- کسی که منکر وجود خداست
۲- کسی که برای او شریک می‌گیرد»^(۱)
وی در باره غیرمسلمان می‌گوید:

«۳- کسی که پیغمبری پیامبر اسلام (ص) را قبول ندارد.

۴- کسی که به این امور شک دارد
۵- کسی که منکر ضروری دین است، به طوری که انکار او به انکار خدا و رسول (ص) می‌انجامد»

کافر هم به دو دسته تقسیم می‌شود: کافر حربی و کافر ذمی.

کافر حربی: کافری که با مسلمین در حال جنگ است

کافر ذمی: کافری که در بلاد اسلامی با شرایط مخصوص اهل ذمه در پناه حکومت اسلامی قرار گرفته است»^(۲)

با توجه به تعاریف فوق دامنه شمول کفر و کافر زمینه وسیعی را به خود اختصاص می‌دهد که راه برای انواع تعبیر و تفسیر باز می‌گذارد. یعنی این زمینه می‌تواند شامل غیرمعتقدین به دین و یا معتقدان به ادیان دیگر شود. با نظری بسیار اجمالی به قوانین کشور در می‌یابیم که موارد تعریف شده از غیر مسلمین به صورت مبهمی ذکر گردیده‌اند.

در اصل سوم قانون اساسی صراحتاً جمهوری اسلامی ایران را نظامی بر پایه ایمان به دو اصل دانسته است:

۱- خدای یکتا (لا اله الا الله...) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و الزام در برابر امر او
۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین. در این بخش نامی از دین یا مذهب خاصی به میان نمی‌آید و در نتیجه می‌تواند بر سایر ادیان الهی تسری یابد.

اصل ۱۲ قانون اساسی مذهب رسمی

کشور را مذهب جعفری اثنی عشری اعلام کرده و سایر مذاهب دیگر اسلامی را در انجام مراسم مذهبی و تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج - طلاق - ارث، و وصیت) آزاد گذارده و بنا به اصل سیزدهم ایرانیان زردشتی - کلیمی - مسیحی تنها اقلیت‌های غیرمسلمان به رسمیت شناخته شده‌اند.

در اصل ۱۴ نیز مسلمانان را بنا به دستور و نص صریح قرآن به حسن رفتار و قسط و عدل اسلامی با غیرمسلمانان موظف نموده ولی در همین اصل صراحتاً قید گردیده که این اصل در حق غیرمسلمانی معتبر است که بر ضد جمهوری اسلامی توطئه ننماید. با نگرش به اصولی که ذکر شد و در نظر داشتن معنی کافر و با توجه به اصولی که منشاء حقوق اسلامی است (قرآن - سنت - عقل - اجماع)^(۳) و اینکه علم قاضی امری پذیرفته شده و مسلم در انشاء رأی است و با توجه به ماده ۲ قانون راجع به مجازات اسلامی می‌گوید: هر فعل یا ترک فعلی که مطابق قانون قابل مجازات یا مستلزم اقدامات تأمینی و تربیتی باشد جرم محسوب است و با در نظر گرفتن اصل یکصد و شصت و هفت قانون اساسی که می‌گوید «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد بر اساس منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه مسکوت یا نقض یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد»، به سادگی می‌توان دریافت که هرگونه مخالفت با اصول اسلامی می‌تواند جرم محسوب شده و با حاکم (قاضی) با توجه به علمی که دارد یا به دست می‌آورد حکم لازم را صادر می‌کند.

نکته شایان توجه دیگر مسئله «فساد و مفسد» است. به موجب ماده واحده قانون صلاحیت دادرسی‌ها و دادگاه‌های انقلاب مصوب ۱۱ اردیبهشت ۱۳۶۲ کلیه جرایم علیه امنیت خارجی و داخلی را محاربه با خدا یا فساد در ارض دانسته است و در ماده ۲۰۲ همان قانون مجازات مربوطه را چنین ذکر می‌کند:

۱- قتل ۲- آویختن به دار ۳- قطع دست راست و پای چپ ۴- تبعید

در ماده ۱۳ قانون مجازات اسلامی تعزیرات مصوب ۱۸ مرداد ۱۳۶۲ در بخش جرایم بر ضدا امنیت داخلی مملکت می‌گوید:

«هرکس داخل دستجات مفسدین بوده، بدون اینکه در آن دستجات ریاست یا شغلی را داشته باشد به مجرد اخطار مقامات مسئول یا قبل از آن از دستجات مزبور خارج شود و یا اینکه بعد از اخطار حکومت در خارج از محل اجتماع باشد حکم مفسدین را نخواهد داشت و اگر شخصاً مرتکب جرم دیگری شده باشد فقط مجازات آن جرم به او داده می‌شود.»

در ماده ۱۰۲ در بخش جرایم بر ضد عفت و اخلاق عمومی و تکالیف خانوادگی آمده است که هرکس علناً و در انظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید بر کیفر عمل تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد. و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس عمل دارای کیفر نمی‌باشد ولی عفت عمومی را جریحه‌دار نماید فقط تا ۷۴ ضربه به شلاق محکوم خواهد شد. و در ماده ۱۰۳ همان قانون می‌گوید: افراد زیر به حبس از یک سال تا ده سال و شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم می‌شوند.

۱- کسی که مرکز فساد و یا فحشا دایر یا اداره کند که مردم را به فساد و یا فحشا بکشاند.
۲- کسی که مردم را به فساد یا فحشا تشویق نموده یا موجبات آن را فراهم نماید.
تبصره: در صورتی که عمل فوق سبب از برای فساد عفت عامه داشته باشد و با علم به سببیت آن را مرتکب شود مجازات مفسد فی الارض را خواهد داشت.

با توجه به این قوانین می‌توان دریافت که هر اقدامی که قاضی یا سیاستگذاران کشور برخلاف مصالح نظام تشخیص دهند می‌تواند در زمره «فساد» و بانی آن تحت عنوان «مفسد» و «مفسد فی الارض» تلقی شود. و بنابراین، جرم در حیطه صلاحیت دادگاه‌های انقلاب قرار گیرد. از همین جاست، به عنوان مثال، تفتیش عقیده از بهائیان که کارشان به دادگاه‌های انقلاب سپرده می‌شود.

در حالی که در ایران ادیان دیگری وجود دارند که حتی برخی از آنان برخلاف اصل اولیه اسلام مبنی بر یکتاپرستی نیز نمی‌باشند از آنجمله سیک‌های هندی تبار ایرانی که نسل اندر نسل در

ایران به آئین خود زندگی کرده‌اند و در تهران و زاهدان برخلاف نظر شیرین عبادی^(۴) دارای معبد هم هستند ولی رفتاری که با بهائیان شده هرگز با آنان نشده است. لذا، هرچند کلمات کفر و کافر به صراحت در قوانین و مقررات حاضر کشور نیامده‌است ولی با توجه به شمه‌ای از موارد یاد شده می‌توان دریافت که به چه آسانی می‌توان آن کلمات را تحت عنوان «فساد» و ضدیت با اسلام به هرکسی نسبت داد. قوانین کشور در خصوص ارتداد و مرتد نیز سکوت کرده‌اند. ارتداد به معنی خروج از دین است و مرتد کسی است که از دین خارج شده باشد. گرچه بر اساس نص صریح قرآن (لا اکراه فی دین...) آزادی انتخاب مذهب توصیه شده، لکن شخص به محض قبول اسلام ملزم به حفظ آن تا پایان عمر است و چنانچه بعد از انتخاب اسلام قصد خروج کند ولو به دین سابق خود باز

پانویس‌ها:

- ۱- خمینی روح‌الله، رساله توضیح المسائل، چاپ علمی، ۱۳۷۶، صص ۵۲۳-۵۲۲
- ۲- همان مأخذ، ص ۵۲۳
- ۳- برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به «درآمدی بر حقوق اسلامی»، جلد اول، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۶۴
- ۴- عبادی، شیرین، تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، روشنگران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶
- ۵- همان مأخذ، ص ۱۱۷.

آیت‌اله محمدی گیلانی: ارتداد و احکام آن در اسلام.

هرکسی که گواهی به دو اصل یعنی توحید و نبوت ندارد کافر است... و همچنین کسی که برهه‌ای از زمان بلوغش به دو اصل مذکور اقرار داشته و بعداً منکر همه آن‌ها یا بعضی از آن‌ها شد و یا شک و تردید در همه آن‌ها و یا یکی از آن‌ها نمود کافر به معنی مرتد است... احکام مرتد فطری از این قرار است: الف - واجب شدن قتل، ب - حرام شدن همسرش بر وی به محض ارتداد... ج - تقسیم اموال‌اش بین ورثه. زن مرتده چه فطری و چه ملی، قتل‌اش جایز نیست بلکه به حبس ابد محکوم می‌شود و در اوقات نماز کتک‌اش می‌زنند و بر اندام‌اش لباس زبر و خشن بپوشانند و از نظر معیشت بر او سختگیری می‌کنند و غذا و آب به مقدار سد رمق به او می‌دهند، چنانچه توبه کرد از زندان آزاد می‌شود. (روزنامه کیهان، بهمن ۱۳۶۶).

کتاب «شهید مطهری افشاگر توطئه تأویل "ظاهر دیانت" به باطن "الحاد و مادیت" (بهار ۱۳۶۲)، از «دفتر انتشارات اسلامی» وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: «اسلام برای غیر اهل کتاب (نظیر بت پرستان) هیچگونه بها و ارزش انسانی قائل نبوده و آنان را همچون حیوانات و بلکه پست‌تر می‌شناسد. و در طریق گسترش و تسری انقلاب جهانگیر خویش، آنان را میان پذیرش اسلام و گرنه "قتل بالسیف" مخیر می‌سازد». (ص ۸۸).

وجود نص صریح خالی از اشکال نمی‌بیند. (۵) ولی به نظر می‌رسد که طبق اختیاراتی که قاضی طبق اصل یکصد و شصت هفت قانون اساسی راراست می‌توان گفت که قاضی رأی خود را بی هیچ دغده‌ای خواهد داد.

با توجه به ماده ۲۶ قانون مطبوعات نه تنها خروج از دین بلکه توهین در مطبوعات منجر به حکم ارتداد خواهد شد که خود هرچند تعریف دقیقی (حکم) ندارد عواقب خشنی را می‌تواند دربر داشته باشد و این نیز شمشیر برانی است که در جلد چرمین زیبای خود نهفته است ولی به وقت لزوم می‌تواند هر گردنی را به ضربتی از تن برباید. س. م

گردد، محکوم به قصاص است. در هر صورت در قوانین جاری کشور نص صریحی برای مجازات ارتداد به چشم نمی‌خورد و تنها در ماده ۲۶ قانون مطبوعات مصوب سال ۶۴ آمده است که:

هرکس به وسیله مطبوعات به دین مسبین اسلام و مقدسات آن اهانت کند، در صورتی که به ارتداد منجر شود حکم ارتداد در حق وی صادر و اجراء و اگر به ارتداد نینجامد، طبق نظر حاکم شرع بر اساس قوانین تعزیرات با وی رفتار خواهد شد.

هرچند در قوانین سخنی از مجازات ارتداد نیست و شیرین عبادی بنا به اصل ۳۶ قانون اساسی که می‌گوید حکم به مجازات و اجراء آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد و چون چنین عملی اتفاق نیفتاده، لذا، صدور حکم مجازات برای چنین عملی را بدون

کارنامه انکیز یسیون: هزاران قربانی

کارنامه انکیز یسیون در اسپانیا بسیار ضد و نقیص است. به عقیده میگل دولا پینتا (De la Pinta)، ۳۱۹۱۲ نفر «به جرم» الحاد در آتش سوزانده شده‌اند. «محکمه» شهر والانسیا (فرانسه) در هولناکی شهره عام است. این «محکمه» از میان ۱۸۴۲ «متهم» (قبل از سال ۱۵۳۰) ۷۵۴ نفر را به اعدام محکوم کرد. گروهی از مورخین این تعداد را نادقیق ارزیابی و تعداد قربانیان اعدام شده را ۵۰۰۰ نفر تخمین می‌زنند.

در فرانسه تقش عقاید چندان کارآیی نداشت. برای مثال در تولوز ۵۰۰ نامؤمن محکومیت یافتند و از آن میان ۲۹ نفر سوزانده شدند (بین سال‌های ۱۳۰۷ و ۱۳۲۰). پس از جنبش دین‌پیرایی، کشورهای پرستان در کاربرد خشونت برای نابودی «شیطان‌پرستی»، گوی سبقت از دیگران می‌ریزند.

بریت تل (مورخ) می‌گوید که حدود ۷۰/۰۰۰ بی‌گناه در انگلستان، سوزانده شده‌اند. متهمینی که در جریان محاکمه توبه می‌کردند، این «امتیاز» را داشتند که قبل از سوختن در میان آتش، خفه شوند.

تکفیر سلمان رشدی

از سخنان سید محمد خاتمی:

«سلمان رشدی نویسنده کتاب آیات شیطانی باید بر اساس حکم شرعی حضرت امام خمینی اعدام شود و هیچ راهی برای گریز وی از اجرای این حکم نیست،... شرق و غرب جنایتکار به ویژه حاکمان انگلیس با توجه به انتشار کتاب کفرآمیز آیات شیطانی به جهانیان ثابت کردند که تنها با جمهوری اسلامی و امام دشمن نیستند بلکه با دین مبین اسلام و بیش از یک میلیارد مسلمان در سطح جهان نیز دشمن می‌باشند (روزنامه کیهان، ۱۶ اسفند ۱۳۶۷).

عباس میرسلیم، استاد حوزه علمیه قم:

استحکام و اتفاق فتاوی فقها، عظام و قدرت و قوت فتوای امام بزرگوار امت در مورد قتل مرتد به خوبی واقف شوند... مگر غیرتمندان امت اسلام مرده‌اند که جیره‌خواران استکبار، به ساحات مقدس پیامبر محبوب آنان جسارت کنند؟! مگر ادامه دهندگان راه شهیدان سرافراز اجازه خواهند داد مزدور جیره‌خواری چون سلمان رشدی، نام یکی از بزرگترین اصحاب رسول خاتم را یدک کشیده و بازهم به نشخوار اراجیف گذشته خود پردازد؟! و مگر اهل قرآن در سرزمین قرآن، تحت حاکمیت قرآن و تحت رهبری بزرگ پرچمدار قرآن، تحمل خواهند کرد که در ضرورت برخورد قاطع و مجازات یک اهانت‌کننده به قرآن و باورهای دینی مردم، تردید و تزلزلی ایجاد شود؟! سلمان رشدی مرتد است و بر اساس فتوای صادره، حکم اعدام او به قوت خود باقی است...

مگر غیرتمندان امت اسلام مرده‌اند که جیره‌خواران استکبار، به ساحات مقدس پیامبر محبوب آنان جسارت کنند؟! مگر ادامه دهندگان راه شهیدان سرافراز اجازه خواهند داد مزدور جیره‌خواری چون سلمان رشدی، نام یکی از بزرگترین اصحاب رسول خاتم را یدک کشیده و بازهم به نشخوار اراجیف گذشته خود پردازد؟! و مگر اهل قرآن در سرزمین قرآن، تحت حاکمیت قرآن و تحت رهبری بزرگ پرچمدار قرآن، تحمل خواهند کرد که در ضرورت برخورد قاطع و مجازات یک اهانت‌کننده به قرآن و باورهای دینی مردم، تردید و تزلزلی ایجاد شود؟! سلمان رشدی مرتد است و بر اساس فتوای صادره، حکم اعدام او به قوت خود باقی است. (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۵ مهر ۱۳۷۷).

بحث صدور فتوای قتل سلمان رشدی مرتد، نویسنده کتاب موهن آیات شیطانی، مطلبی نیست که صرفاً از سوی امام عزیز راحل مطرح شده باشد، این فتوی مورد تأیید تمام علما دین است و مسئله‌ای نیست که نظر شخصی آن حضرت بوده و برخی از افراد بتوانند با جوسازی‌های مبتنی بر استنباط و تعبیر و تفسیر به رای خود، آن را بلااثر تلقی نمایند، بلکه نظر تمام فقها بزرگوار اسلام در تمام زمان‌ها همین بوده و البته مینا و ملاک نظریات ایشان، قرآن و سنت بوده است.

شما در اثر فقهی معتبر مرحوم محقق حلی «ره»، یعنی شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام و در باب کتاب «الحدود و التعزیرات» چنین می‌خوانید: فی المرتد و هو الذی یکفر بعد الاسلام، ولم یسلمان، الاول من ولد علی الاسلام و هذا لا یقبل اسلامه لو رجع، و یحتجم قتله و... ملاحظه می‌فرمایید که ضمن تأکید بر حتمی بودن و قطعی بودن مجازات قتل برای مرتد، حتی توبه او نیز، اگر مرتد فطری باشد، پذیرفته نخواهد شد و سلمان رشدی از مصادیق بارز این عبارت فقهی است، در صحیفه محمد بن مسلم از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام نقل شده که (من رغب عن الاسلام و کفر بما انزل علی محمد (ص) بعد اسلامه، فلا توبه له و قد و حب قتله...)، و در همان مدرک از حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام نیز نقل شده که: (کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الاسلام و جحد محمدا نبوت کذبه، فن دمه مباح لكل من سمع فالك منه ...) به پیام مجموع این روایات و اخبار مشابه، چیزی جز وجوب قتل مرتد فطری و عدم پذیرش توبه او نیست. همه آن عزیزانی که اهل تحقیق و پژوهش هستند می‌توانند با مراجعه به قرآن کریم، تفسیر معتبر، کتب روایی و منابع فقهی، به

وجدان بر فرازِ کفر و دین

علیرضا منافزاده

نداشت. اما چون کلیسای کاتولیک سخت سرانه بر دیدگاه خود پای می‌فشرد و از هر تفاهمی سر برمی‌تافت، در برابرشان راهی جز این نماند که کار اصلاح دین را نه در درون کلیسا بلکه، به رغم میل خویش، در بیرون آن به انجام برسانند و هنگامی که مرحله ویرانگری به پایان رسید و خواستند به مرحله سازندگی گام بگذارند، کشمکش‌ها آغاز شد.

*

در همین گیرودار، ژان کالون، اصلاحگر دینی فرانسوی، که آوازه‌اش سراسر اروپا را فرا گرفته است در بازگشت از سووا (Savoie) روزی را در ژنو درنگ می‌کند. فارل خبردار می‌شود و به دیدار او در مهمانسرایش می‌شتابد تا با او شور کند و در کار سازندگی از وی یاری بخواهد. زیرا این مرد بیست و شش ساله هر چند بیست سال از فارل جوانتر است اما همه او را در آن زمان مرجع دینی می‌شناسند.

به گفته تسوایگ از توانایی‌های کالون یکی هم این بود که هرگز از خشکی آراء نخستین‌اش نکاست و چاپ‌های بعدی آثارش در واقع شرح و تفصیل نخستین تزه‌های اساسی اوست و نه تغییر و تصحیح آنها. او در بیست و شش سالگی همانند مارکس و شوپنهاور جهان‌نگری خود را پیش از هر تجربه‌ای ساخته و پرداخته است و سال‌های پس از آن فقط می‌باید صرف کار بستن آن در جهان واقع شود. از آن پس نه خود تغییر خواهد کرد و نه در دیدگاه‌هایش کلامی بنیادین را تغییر خواهد داد. چنین مردی را آدمی یا باید گردن بشکنند و یا خود در برابر او درهم بشکنند. راه میانه‌ای در کار نیست. یا باید با او درآویخت و یا تسلیم او شد.

فارل در نخستین دیدار این نکته را درمی‌یابد و خود را در بست در اختیار کالون می‌گذارد. او را به پیشوایی و استادی برمی‌گزیند و خدمتگزار و چاکر و بنده او می‌شود. فارل نخستین نمونه گویای فرمانبرداری محض و اطاعت بی‌چون و چراست که کالون دلباخته مریدپروری آن را تکلیف نخستین هر آدمی می‌شناسد. در عوض، فارل بی‌درنگ از استاد خود استدعا می‌کند که پیشوایی روحانی ژنو را بپذیرد و کار دین‌پیرایی را در آن شهر به دست توانای خویش به انجام رساند، کاری که خود فارل توان پیش‌بردن آن را نداشت.

معتبر از راه نهاد دیرین مردم‌سالاری که هنوز هم در سویس معمول است، رسمیت می‌یابد. آن روز، یکشنبه بیست و یکم ماه مه ۱۵۳۶ میلادی بود. دیری نمی‌پاید که ایمان کهن کاتولیکی در رون اشتات سُستی می‌گیرد و درهم شکسته می‌شود و سرانجام یکسره از میان می‌رود. آخرین کشیشان و کاهنان و راهبان و راهبه‌ها از ترس عوام از شهر می‌گریزند و کلیساها از شمایل‌ها و دیگر نشانه‌های خرافه‌پرستی پاک می‌شود و پروتستانتیسم نه تنها به برترین قدرت بلکه به یگانه قدرت حاکم بر ژنو تبدیل می‌شود.

مردی که در پیروزی کامل مذهب نو در ژنو نقش اساسی دارد، واعظ افراطی و وحشت‌آفرینی به نام گیوم فارل است، با سرشتی متعصب و پُرخروش و بی‌پروا و بی‌رحم که از اسموس ترمخو در باره‌اش گفته است: «در زندگی ام هرگز مردی چنین بی‌آزم و خودپسند ندیده‌ام». این مرد فرانسوی تسلطی شگرف بر توده مردم دارد. ریزش و زشت‌رو و آشفته‌موی است با ریشی قرمز، و با صدایی رعدآسا و غضبناک و قهرآمیز از فراز منبر احساسات گرم مردم را شعله‌ور می‌کند. این انقلابی مذهبی نیک می‌داند که چگونه غرایز پنهان و پراکنده مردم کوچه و بازار را به هم گرد آورد و بدان آتش دراندازد.

اما پس از پیروزی روشن می‌شود که فارل از سنخ انقلابیان ویرانگری‌ست که هر چند می‌توانند نظامی کهن را متعصبانه و شورورزانه براندازند، از درانداختن طرحی نو و برپا داشتن نظامی نو ناتوان‌اند. چنین لحظه بحرانی را به دنبال پیروزی سریع، تنها فارل نیست که از سر می‌گذراند، رهبران جنبش اصلاح دینی در آلمان و دیگر جاهای سویس همگی در برابر تکلیفی که تاریخ فرا رویشان نهاده است ناهم‌زمان و سرگردان و دودل ایستاده‌اند. آنچه در آغاز کار، مارتین لوتر، آغازگر جنبش دین‌پیرایی، و اولریش تسوینگلی، اصلاحگر دینی سویسی و یکی از یاران لوتر، می‌خواستند چیزی نبود جز سالم‌سازی کلیسای موجود و درآوردن دین از زیر اقتدار پاپ و مجامع کلیسایی و بازگرداندن آن به دستورهای فراموش شده کتاب مقدس. از نظر آنان اصلاح دین در آغاز جنبش، معنایی جز بازگرداندن دین به شکل آغازین آن و در نتیجه، بهسازی و پاکسازی و دیگرگون کردن آن

این نوشته، گزارشی است از کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون»^(۱) نوشته اشتفان تسوایگ، نویسنده اتریشی، که سروس‌آرین‌پور آن را با زبانی شورانگیز از آلمانی به فارسی برگردانده است و مؤسسه نشر و پژوهش فرزانی روز در سال ۱۳۷۶ آن را چاپ کرده است. اساس گزارش ما از این کتاب همین ترجمه است. در پایان گزارش، بحثی درباره نگرش تاریخی نویسنده کتاب خواهیم کرد، سپس نگاهی به رویدادهای مهم سال‌های پایانی زندگانی او خواهیم افکند و هم‌زمان به روشن کردن برخی سرچشمه‌های فکری او خواهیم پرداخت.

کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون» شرح ماجرای به قدرت رسیدن ژان کالون، یکی از رهبران جنبش دین‌پیرایی (رفرم)، است در سال ۱۵۳۶ میلادی در ژنو و چگونگی برپایی حکومت خودکامه دینی در آن شهر که به گفته اشتفان تسوایگ، آثار شوم آن را پس از گذشت چهار قرن هنوز هم در روحیه و فرهنگ مردم ژنو و حتا در فرهنگ همه سرزمین‌هایی که چندی به زیر سلطه مکتب کالونی درآمدند، می‌توان دید. این کتاب در عین حال شرح نبرد و پایداری مردی‌ست روشندل و آزاداندیش به نام سباستین کاستلیو، که در آن روزگار سنگدلی و خودکامگی یک تنه در برابر قدرت آنحصارگر و جزم‌اندیش و وجدان‌ستیز کالون و دستیاران او سر برداشت و در نبردی نابرابر به دفاعی جاتانه از آزادی عقیده و بیان برخاست؛ نبردی که هر چند خود آن را در آن زمان «نبرد پشه‌ای با پیل» توصیف کرد، اما دیری برنیامد که آرمان آن نبرد در گوشه و کنار اروپا روشنی‌بخش راه آزادگان و آزاداندیشان شد.

در به قدرت رسیدن کالون

ماجرا از روزی آغاز می‌شود که شهروندان ژنو با بانگ سرورآمیز جارجیان در میدان عمومی شهر گرد می‌آیند و با برافراشتن دست‌ها یک‌صدا اعلام می‌دارند که از آن پس خواستار زندگانی در زیر لوای احکام کتاب مقدس و کلام آسمانی‌اند. بدین‌سان مذهب پیراسته نو (پروتستانتیسم) به عنوان تنها مذهب مُجاز و

کالون بعدها گفته است که چگونه مدت‌ها از پذیرش این درخواست غافلگیرکننده سرباز می‌زده است. برای اهل اندیشه ترک گفتن فضای ناب تفکر و درگیر شدن در دنیای سیاست همیشه تصمیمی ست سنگین. باری، سرانجام کالون در برابر پافشاری فارل آمادگی‌اش را برای برپا داشتن نظم نو در ژنو، اعلام می‌کند. اکنون باید همه آنچه را که تا بدان روز اندیشیده است و بیان کرده است در عمل به کار بندد. ایده باید جای خود را به عمل بسپارد. به پیشنهاد فارل شورای شهر ژنو، کالون را به سمت معلم کتاب مقدس استخدام می‌کند. در صورت مجلس شورای شهر به تاریخ ۵ سپتامبر ۱۵۳۶ که تقاضای فارل را در آن ثبت کرده‌اند، منشی شورا حتماً نیازی ندیده است نام مردی را که در جهان به ژنو آوازه‌ای وصف‌ناپذیر خواهد بخشید، بنویسد. تنها این مطلب را نوشته است که فارل پیشنهاد کرده این فرانسوی به کار و عظمی ادامه دهد. به گفته تسوایک، آگاهی معاصران از عصر خود همیشه بسیار اندک است. مهم‌ترین رویدادها در برابر چشمان ایشان رخ می‌دهد بی‌آنکه توجه‌شان را برانگیزد. اگر اعضای شورای شهر، کتاب کالون را زیر عنوان «بنیاد دین مسیحی» ورق زده بودند، بی‌گمان از بلندپروازی‌های این فرانسوی دچار هراس می‌شدند. در آن کتاب کالون از قدرتی سخن گفته است که واعظان کلیسا می‌باید از آن بهره‌مند شوند زیرا آنان مبشران کلام الهی‌اند و باید به همه مردم از فرادست‌ترین گرفته تا فرودست‌ترین فرمان دهند تا در برابر عظمت الهی سر فرود آورند. بر ایشان است که شریعت الهی را برپا دارند و سلطنت شیطان را براندازند، گوسپندان را دریابند و گرگان را ریشه بکنند.

هنگامی که کالون به کلیسای ژنو پا می‌گذارد می‌بیند که در آن، کاری جز موعظه نمی‌کنند. شمایل مقدسان را می‌جویند و گرد می‌آورند و به آتش می‌سوزانند. هنوز خبری از جنبش اصلاح دینی نیست. پس از گذشت سه ماه کالون رساله‌ای دینی می‌نویسد و به شورای شهر تقدیم می‌کند. در آن رساله مبانی آموزه‌های پروتستانی را در بیست و یک بند، کوتاه و گویا بازمی‌گوید. این رساله را که به نوعی ده فرمان کلیسای تازه است، شورای شهر در اصول می‌پذیرد. اما پذیرش خشک و خالی، آدمی چون کالون را راضی نمی‌کند. او خواستار اطاعت بی‌چون و چراس است. اینک آموزه‌ها تدوین شده باشند و هرکس در پایبندی به آن‌ها آزاد باشد برای او بسنده نیست. کالون آزادی را نه در امر دین و نه در کار زندگی بر نمی‌تابد. یه عقیده وی کلیسا نه تنها حق بلکه وظیفه دارد که

همه آدمیان را به قهر مجبور به اطاعت محض کند. از این رو از شورا می‌خواهد شهروندان ژنو را یک به یک وادار کند تا به صورت رسمی رساله اصول دین او را بپذیرند و بر درستی آن گواهی دهند. اگر کسی از ادای سوگند سر باز زند بی‌درنگ از شهر بیرون رانده خواهد شد. از این پس هر شهروندی که در امور معنوی سر مویی از جهان‌نگری و خواسته‌های کالون کژ برود در ژنو جایی ندارد. آزادی انسان مسیحی که لوتر مبشر و خواستار آن بود و برداشت از دین به عنوان امری وجدانی و فردی، در ژنو پایان گرفته است. از زمانی که کالون پا به ژنو گذاشته است هرگونه آزادی در این شهر مرده است و تنها یک اراده بر همگان فرمان می‌راند.

*

اعضای شورا کالون را به سمت معلم کتاب مقدس استخدام کرده‌اند تا انجیل را بر مؤمنان توضیح دهد. همین و بس. او حق ندارد قانون‌شکنان و شهروندانی را که ضابطه‌های اخلاقی را زیر پا می‌گذارند مجازات کند. این حق از آن شورای شهر است. تاکنون نه لوتر و نه تسوینگلی و نه هیچ یک از اصلاحگران دیگر به این حق و اقتدار مقامات مسئول غیرروحانی خُرده‌ای نگرفته‌اند. اما کالون با آن طبیعت خودکامه و با اراده‌ای آهنین می‌کوشد تا شورای شهر را به دستگاه اجراکننده دستورهای خویش بدل کند. و چون هیچ وسیله قانونی در اختیار ندارد دست به دامن ابزار تکفیر می‌شود و با هوشمندی تمام، آیین عشاء ربانی را بدل به وسیله فشار می‌کند. از این پس تنها آن کس را برای شرکت در آیین «شام آخر مسیح» خواهد پذیرفت که رفتار اخلاقی‌اش باب میل او باشد. اما کسی که کالون عشاء ربانی را از وی دریغ کند، کارش در شهر زار است. دیگر هیچ کس حق سخن گفتن با او ندارد. کسی نه به او چیزی می‌فروشد و نه چیزی از او می‌خرد. بدین سان، تدبیری به ظاهر دینی به تحریم اجتماعی و اقتصادی می‌انجامد. و اگر تکفیرشدگان سخت‌سری کنند و آشکارا به کفارهای که کشیش تعیین می‌کند گردن نگذارند، از شهر تبعید می‌شوند. با این ابزار کالون می‌تواند هر مقاومتی را درهم بشکند. اگرچه شورای شهر به دشواری موفق می‌شود از برگزاری ماه به ماه آیین عشاء ربانی، چنانکه کالون می‌خواهد، جلوگیری و برگزاری هر چهار ماه یک بار آن را به کالون می‌پذیراند، اما کالون دیگر نخواهد گذاشت نیرومندترین جنگ‌افزارش را از او بستانند. زیرا فقط با آن می‌تواند نبرد خود را برای دستیابی به قدرت تام و تمام پیش ببرد.

*

در ژنو مردم رفته رفته شروع می‌کنند از

خود پرسند که مگر کیستند اینان که چنین مستبدانه رفتار می‌کنند؟ آیا از شهروندان ژنواند؟ یا از اهالی دیرین شهراند که در راه عظمت و شکوفایی آن کوشیده‌اند؟ آیا میهن‌دوستان محک خورده از تبار خاندان‌های اصیل و سرشناس ژنواند؟ به راستی کیستند اینان جز تازه رسیدگانی که از فرانسه به ژنو مهاجرت کرده‌اند و مردم شهر آنان را از روی مهمان‌نوازی پذیرا شده‌اند و پناه داده‌اند و به کارهای خوب گمارده‌اند؟

جمهوری خواهان ژنو آشکارا اعلام می‌کنند که نخواهند گذاشت با آنان مانند راهزنان رفتار کنند. اهالی چند خیابان از سوگند خوردن سر باز می‌زنند و به صدای بلند می‌گویند که نه سوگند خواهند خورد و نه به فرمان این فرانسوی بی‌سر و پا شهر و دیارشان را ترک خواهند گفت. کالون موفق می‌شود شورای کوچک را که سرسپرده اوست به دادن حکم تبعید نافرمانان وا دارد، اما هیچکس جرأت نمی‌کند این حکم زننده را به کار بندد. در شورای جدیدی که در فوریه ۱۵۳۸ تشکیل می‌شود، پیروان کالون جایگاه برتر خود را از دست می‌دهند. مردم سالاری در ژنو بر ادعاهای جاه‌طلبانه این خودکامه از راه رسیده پیروز می‌شود.

اکنون عقل سلیم به کالون حکم می‌کند که تا اعتماد مقامات غیردینی را به دست نیاورده است، سنجیده‌تر گام بردارد. شورای جدید شهر در برابر او احتیاط می‌کند اما دست به هیچ کار دشمنانه نمی‌زند. اکنون حتماً حریفان سرسخت‌اش نیز نیک می‌دانند که در بُن تعصب او خواست خالصانه و ژرف پالایش اخلاقی نهفته است و آنچه او را و می‌دارد که اینچنین تندروی کند بلندپروازی خرد و ناچیز نیست بلکه آرمانی ست بس بزرگ. هم‌رمز او، فارل، را جوانان و مردم کوچک و بازار مانند بُت می‌پرستند. بنابراین اگر کالون کمی زیرکی سیاسی به خرج دهد و خواست‌های تندروانه‌اش را با برداشت‌های سنجیده‌تر مردم شهر سازگار کند، کشمکش‌ها به سادگی فرو می‌خوابد. اما کالون با سازش بیگانه است. او جز حقیقت خویش حقیقت دیگری نمی‌شناسد. یا باید به قدرت کامل دست یابد و یا یکسره از قدرت چشم پوشد. برای او برحق دانستن خویش ضرورتی ست حیاتی چندان که نمی‌تواند بفهمد و در ذهن‌اش نمی‌گنجد که ممکن است حق با حریف‌اش باشد. راز پیروزی او را در همین خودپسندی و خودشیفتگی و ایمان به خویش باید جست. زیرا همین ایمان مطلق به خویش و اعتقاد به اهمیت رسالت خویش است که از آدمی رهبر می‌سازد. کالون توجهی نمی‌کند به اینکه اکثریت شورای جدید

بر ضد اوست و دست از تهدیدها و تکفیرهایش برنمی‌دارد. شورای شهر نخست به او و پیروانش یادآوری می‌کند که منبر جای شرح و بیان کلام خداست و نباید آن را برای هدف‌های سیاسی خود به کار ببرند. اما کالون اعتنایی به این دستور نمی‌کند و با انبوه پیروانش به درون کلیسا درمی‌آید و بر منبر می‌نشیند و وعظ می‌کند. بدین سان جنگ میان قدرت دینی و قدرت عرفی درمی‌گیرد. صبر شورای کوچک به آخر می‌رسد و ناگزیر شورای بزرگ دویست نفره را که دیوان عالی شهر است فرا می‌خواند تا به موضوع برکناری کالون و کشیشانی که بر شورای شهر شوریده‌اند رسیدگی کند. اکثریت به برکناری آنان رأی می‌دهد. به کشیشان شورشی دستور می‌دهند در سه شبانه روز شهر را ترک کنند.

نخستین هجوم کالون به ژنو ناکام می‌ماند، اما شکستی از این دست در زندگانی یک دیکتاتور اهمیت چندانی ندارد. برای آنکه پیشوایی خودکام سرانجام پیروز شود، شکست رقت‌بار او در آغاز کار کم و بیش ضروری است. تبعید و زندان و طرد و نفی هرگز انقلابیان بزرگ را از پیشروی باز نمی‌دارد بلکه بر اعتبار آنان در میان مردم می‌افزاید.

*

هنگامی که کالون را از ژنو بیرون می‌رانند، مردی شکست‌خورده به نظر می‌رسد. سازمان‌اش از هم پاشیده است و رشته‌هایش همه پنبه شده است و از وی خاطره‌ای جز اراده‌ای دلباخته نظم با یارانی اندک‌شمار بر جای نمانده است. اما چنانکه برای مردان سیاست همیشه پیش می‌آید که در لحظه‌های خطر به جای سازش پا پس بکشند، کالون نیز چنین می‌کند. در این دم خطاهای حریفان و جانشینان‌اش به یاری او می‌آید. شورای شهر به جای شخصیت‌های باهیبتی مانند کالون و فارل، چند کشیش سر به راه را می‌نشانند که از سختگیری می‌پرهیزند مبادا که مردم را از خود ناخشنود کنند و به جای آنکه مهار کارها را محکم در دست بگیرند آن را رها می‌کنند. دیری نمی‌کشد که جنبش دین‌پیرایی که کالون آن را با تمام نیرو آغاز کرده بود از پیشرفت باز می‌ماند و شک در ایمان شهروندان رخنه می‌کند، چندان که کلیسای شکست‌خورده کاتولیک رفته - رفته دلیر می‌شود و به یاری کارگزاران زیرک‌اش می‌کوشد تا ژنو را دوباره به قلمرو کلیسای روم بازگرداند. وضع بیش از پیش بحرانی می‌شود. اندک - اندک همان کسانی که کالون را بسیار سختگیر و خشن می‌یافتند تگران اوضاع می‌شوند و از خود می‌پرسند که آیا آن انضباط آهنین بهتر از این آشفتگی نبود که اکنون

هستی‌شان را تهدید می‌کند. هر روز شمار بیشتری از شهروندان ژنو حتا رقیبان پیشین کالون خواهان بازگرداندن او به شهر می‌شوند. سرانجام شورای شهر راهی جز این نمی‌بیند که به خواسته مردم گردن بگذارد. نخستین نامه‌هایی که به کالون می‌نویسند درخواست‌هایی ناروشن و احتیاط‌آمیز است اما به زودی روشن‌تر و مصرانه‌تر می‌شود. دعوت از او شکل خواهش به خود می‌گیرد. شورا دیگر به آقای کالون نیست که نامه می‌نویسد بلکه به «حضرت استاد» کالون است که عرض نیاز می‌کند تا از سر لطف به یاری شهر بیاید. سرانجام شوراییان در مانده کم و بیش به حال تعظیم از «برادر خوب و دوست یگانه» خواهش می‌کنند کار و عطر را در ژنو از سر بگیرد و قول می‌دهند که از آن پس چنان رفتار کنند که پسند خاطر او باشد.

*

کالون تا زمانی که شهر یکسره در برابر او سر فرود نیاورده است ایستادگی می‌کند. او گامی در جهت مخالفان پیشین‌اش برنمی‌دارد. سرانجام کاسه صبر فارل نیز لبریز می‌شود و به او می‌نویسد: مانده‌ای که سنگ‌ها هم در طلب تو زبان به سخن بگشایند؟ اما کالون همچنان ایستادگی می‌کند تا آنکه شوراییان سوگند می‌خورند که از آن پس رساله اصول دین و دستورات اخلاقی او را مو به مو به کار خواهند بست و نامه‌هایی فروتانه به شهروندان استراسبورگ می‌نویسند و برادرانه از آنان خواهش می‌کنند که آن یگانه مرد چشم ناپوشیدنی را به مردم ژنو پس بدهند و پس از آنکه ژنو خود را نه تنها در برابر او بلکه در برابر جهان خوار می‌کند، کالون کوتاه می‌آید و اعلام می‌کند که حاضر است کار پیشین خود را با اختیارات تازه از سر گیرد.

ژنو مانند شهر شکست‌خورده از فاتح خود پیشواز می‌کند. هر کاری که به تصور درآید می‌کنند تا بدخلقی کالون فرو نشیند. فرمان‌های پیشین او را شتابان به کار می‌بندند تا وقتی که به شهر می‌رسد همه را به کار بسته ببیند. شورای کوچک سکونتگاهی شایسته با باغی دلگشا و خانه‌افزای زیبنده برای او تدارک می‌بیند. منبر کهنه کلیسای سن‌پی‌یر را بازسازی می‌کنند تا همه بتوانند کالون را هنگام موعظه کردن ببینند. به هزینه مردم شهر خانواده او را به ژنو می‌آورند و سرانجام، هنگامی که در سیزدهم سپتامبر کالسکه کالون به دروازه کورناون نزدیک می‌شود، جمعیت انبوهی در خیابان‌های شهر به انتظار او می‌ایستند تا با هلهله و شادی این تسبیعی شهر را به درون حصارهای شهر رهنمون شوند. اکنون کالون ژنو را مانند گل نرم

و شکل‌پذیر در چنگ خود دارد و تا از آن شاهکاری از اندیشه سازمانیافته خود نسازد از کار باز نخواهد ایستاد. از امروز این دو به هم پیوسته‌اند و از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند: کالون و ژنو، روح و جسم، آفریننده و آفریده‌اش.

قواعد ریاضت و آداب ایمان

در آن دم که این مرد لاغراندام خشن در جامه سیاه موج‌کشیشی از دروازه کورناون می‌گذرد و به ژنو درمی‌آید یکی از شگفت‌انگیزترین آزمون‌های تاریخ انسانی آغاز می‌شود: شهری با جلوه‌های گوناگون زندگی می‌باید به یک راه و رسم سرسپارد و هزاران انسان با احساس‌ها و باورهای گوناگون می‌باید به یک نظام رفتاری تن در دهند. این نخستین آزمون یکدست کردن مردم سراسر یک جامعه در قلب اروپاست که به نام یک آرمان صورت می‌گیرد. کالون دست به کار بریایی نخستین حکومت الهی بر روی زمین می‌شود و با درانداختن طرح جامعه‌ای به دور از پلیدی و آشفتگی و گناه و بدی می‌خواهد به رؤیای بی‌پروای خود جامعه عمل پیوشاند. بی‌گمان این نظریه پرداز خشک‌اندیش با جدیتی هولناک و با خلوص تمام لحظه‌ای در درستی پندار خویش تردید نمی‌کند و در طی بیست و پنج سال استبداد روحانی‌اش در ژنو هرگز از این فکر دست برنمی‌دارد که یا نابود کردن آزادی‌های فردی در جهت خیر آدمیان گام برمی‌دارد.

جنبش دین‌پیرایی در آغاز، جنبش آزادی معنوی و دینی بود و می‌خواست انجیل را در دسترس همگان بگذارد و مرجعیت عالی دین مسیحی را فارغ از پاپ در ژم و انجمن‌های علمای دین برپا بدارد تا هرکس بتواند ایمان دینی خود را چنانکه می‌خواهد بنیاد کند. کالون «آزادی انسان مسیحی» را که لوتر مبشر آن بود مانند دیگر آزادی‌های فکری نابود می‌کند. در واقع او سخت‌کیشی (آرتدوکسی) پروتستانی را به جای سخت‌کیشی کاتولیکی می‌نشاند و بی‌جهت نیست که این شکل تازه استبداد دین‌سالارانه را حکومت کتاب مقدس نامیده‌اند. اصلاحگران دیگر بر این باور بودند که آدمی با بهره‌جویی شکرگزارانه از نعمت‌های زندگی که خداوند به او ارزانی داشته است، خالصانه‌ترین عبادت‌ها را به جای می‌آورد. آنان خود در مقام انسان‌هایی سالم و عادی از تندرستی خویش و از توانایی لذت‌بردن از زندگی بهره می‌جستند و خوش می‌خوردند و می‌نوشیدند و می‌خندیدند. اما نزد کالون هرآنچه نفسانی است یا یکسره واپس رانده شده است و یا بی‌رنگ و سترون گشته است. آن که

خود زندگی انسانی نمی‌کند همواره زندگی را به کام دیگران زهرآگین می‌کند. خدای کالون نمی‌خواهد او را با شادی و سرور گرامی بدارند بلکه تنها می‌خواهد از او بترسند. کالون برای آنکه ایده‌آه خداوند را به بالاترین مرتبه برکشد، ایده‌آه انسان را خوار می‌کند: باید این خودخواهی آدمیزاده را یک بار برای همیشه نابود کرد که گویا اختیار زندگی‌اش را در دست دارد. باید او را در برابر عظمت خداوند به زور خوار و زبون کرد. باید کبر و خودخواهی او را درهم شکست تا به گله فرمانبردار مومنان پیوندد. هرگونه ویژگی و نایکسانی می‌باید با حل شدن در نظم همگانی محو شود و بدین سان، فرد با جمع درآمیزد و اثری از خود برجای نگذارد.

از روزی که این مراقبت همگانی در ژنو آغاز می‌شود، زندگی خصوصی در این شهر پایان می‌گیرد. به اعتقاد کالون همه انسان‌ها به ذات مستعد فساداند و پیشاپیش مظنون به گناهکاری‌اند، بنابراین باید بپذیرند که همواره زیر نظر باشند. از هنگام بازگشت کالون به ژنو ناگهان در خانه‌ها همه گشوده می‌شود و دیوارها از میان می‌روند. در هر لحظه‌ای از شب و روز ممکن است کوبه‌ی در به صدا درآید و یکی از مأموران پلیس کلیسا برای بازرسی وارد خانه شود بی‌آنکه کسی بتواند جلو او را بگیرد. این بازرسان اخلاق در هر کاری دخالت می‌کنند. لباس زنان را اندازه می‌گیرند تا مبدا بیش از حد کوتاه یا بلند باشد یا چین‌های اضافی داشته باشد. انگشترها را بر انگشت‌ها و کفش‌ها را در کفشدان‌ها می‌شمارند. پس از اتاق آرایش به آشپزخانه می‌روند تا ببینند مبدا در خوراکی‌ها مجاز نواله‌ای یا تکه‌ای گوشت اضافی افزوده باشند یا در گوشه‌ای شیرینی و مربا پنهان کرده باشند. قفسه‌ی کتاب‌ها را بازرسی می‌کنند تا مبدا کتابی بدون مهر سانسور مجمع عالی روحانیان در آنجا باشد. کسوها را می‌کاوند تا مبدا در آنجا شُبه‌های یا شمایل‌ی پنهان کرده باشند. از خدمتکاران درباره‌ی صاحبان‌شان می‌پرسند و از کودکان درباره‌ی پدران و مادران‌شان. همزمان به خیابان گوش می‌سپارند تا مبدا کسی آوازی نامقدس بخواند یا سازی بنوازد یا تن به بدکاری شیطانی شادی کردن سپرده باشد. بازرسان اخلاق یک آن از شکار مردمان نمی‌آسایند حتی روزهای یکشنبه. اما آنچه این مراقبت را بیش از اندازه تحمل‌ناپذیر می‌کند این است که به جاسوسان حقوق‌بگیر خبرچینی بی‌جیره و مواجب نیز افزوده می‌شود. این یک قاعده کلیست که هر جا حکومتی فرمانگزاران‌اش را در وحشت و هراس نگه می‌دارد، گیاه سمی خبرچینی به زودی گل می‌کند.

کالون کم و بیش هرچه را که به زندگی

شادی و روح می‌بخشد و آن را شایسته‌ی زیستن می‌کند ممنوع کرده است. تاتر، جشن‌های مردمی، رقص، هرگونه بازی حتماً ورزش ساده سُرُسره روی یخ ممنوع شده است. جز جامه‌ای که در بی‌پیرایگی کم و بیش به جامه‌ی راهبان می‌ماند، هر جامه‌ی دیگری ممنوع شده است. در نتیجه، دوزندگان بی‌اجازه‌ی شورای شهر نمی‌توانند از روی الگوهای تازه لباس بدوزند. دختران پیش از پانزده سالگی حق پوشیدن جامه‌ی ابریشمین ندارند و پس از پانزده سالگی حق پوشیدن جامه‌ی مخملین. موی بلند برای مردان ممنوع است. زنان حق ندارند گیسوان‌شان را به بالا شانه کنند و تاب به زلفان‌شان بیفکنند. جشن‌های خانوادگی با حضور بیش از بیست نفر ممنوع است. در مراسم تعمید یا نامزدی، خورد و خوراک بیش از حد مجاز و پذیرایی با شیرینی و مربای میوه‌ای ممنوع است. به سلامتی دیگری نوشیدن ممنوع است. ممنوع است که زوج‌ها در مراسم ازدواج و تا شش ماه پس از آن به همدیگر هدیه بدهند. ورود ساکنان شهر به مهمانسراها ممنوع است. ممنوع است که صاحبان مهمانسراها از بیگانگانی که دعا و نماز خود را به جا نیاورده‌اند، پذیرایی کنند. افزون بر این آنان مکلف‌اند کارها و سخنان مشکوک مهمانان‌شان را پایند و گزارش کنند. چاپ کتاب بدون اجازه ممنوع است. نوشتن نامه به خارج ممنوع است. داشتن شمایل و تندیس ممنوع است. موسیقی ممنوع است. حتی هنگام خواندن مزامیر، بر پایه‌ی آیین‌نامه‌ی شورای شهر مردم باید نیک مراقب باشند که ذهن و روان‌شان متوجه معنای کلام باشد نه آهنگ مزبور خوانی. زیرا خداوند را تنها به کلام زنده می‌باید ستود. مردم حتی حق‌گزینش نام فرزندان‌شان را نیز ندارند. نام‌های آشنای دیرین مانند کلود و آماده چون در کتاب مقدس نیامده است ممنوع است. خواندن دعای «ای پدر مقدس ما» به زبان لاتینی ممنوع است. هرآنچه یکنواختی تیره‌ی زندگانی را برهم زند ممنوع است و بدیهیست که هر سخن و نوشته‌ای که رنگ و بویی از آزاداندیشی داشته باشد ممنوع است. هرگونه انتقادی از خودکامگی کالون ممنوع است و جرم و جنایتی بالاتر از آن در گمان نمی‌گنجد. سخن گفتن از امور همگانی جز در برابر شورای شهر ممنوع است.

ممنوع، ممنوع، ممنوع: جز این واژه نفرت‌انگیز سخنی دیگر به گوش نمی‌رسد. آدمی در شکفت می‌ماند از اینکه چگونه شهری خوگرفته به مردم‌سالاری که سالیان دراز طعم آزادی را چشیده است می‌تواند به چنین خودکامگی دینی و اخلاقی تن در دهد. رمز کار کالون هیچ تازگی ندارد و همان رمز جاودانی

همه‌ی خودکامگان تاریخ است و آن چیزی نیست جز ایجاد ترور و وحشت در میان مردم. خشونت‌ی که در برابر هیچ مانعی پس نمی‌نشیند. ترور حکومتی هنگامی که روشمندی و سازمانیافته به کار برده شود اراده‌ی فرد را از کار می‌اندازد و رفته - رفته هرگونه همبستگی را از هم می‌گسلد. مانند خوره به روح آدمیان چنگ می‌اندازد و آن را از درون می‌خورد و دیری نمی‌کشد که بُزدلی همگانی نیز دستیار آن می‌شود. زیرا هرکس به خویشتن بدگمان می‌شود و به دیگران به دیده‌ی شک می‌نگرد. آنگاه بُزدلان در به کار بستن فرمان‌ها و ممنوعیت‌ها از خودکامگان خویش پیشی می‌گیرند.

*

در نخستین پنج سال فرمانروایی کالون در شهر به نسبت کوچک ژنو، سیزده نفر را حلق‌آویز می‌کنند، ده نفر را سر می‌برند، سی و پنج نفر را زنده در آتش می‌سوزانند و هفتاد و شش نفر را از خانه و کاشانه‌ی خودشان می‌رانند. کسان بسیاری نیز که بیم دستگیری‌شان می‌رفت به هنگام از شهر می‌گریزند. به زودی زندان‌ها چنان پر می‌شود که مدیر زندان به آگاهی شورای شهر می‌رساند که دیگر نمی‌تواند زندانی بپذیرد. در زندان‌ها محکومان و مظنونان را چنان شکنجه می‌کنند که این بیچارگان ترجیح می‌دهند به دست خود به زندگی خویش پایان دهند. با دیدن این خودکشی‌ها شورای شهر دستور می‌دهد شب و روز به زندانیان دستبند بزنند. هرگز کسی از زبان کالون سخنی نمی‌شنود که بگوید به این بی‌رحمی‌ها پایان بدهند. اما کالون روح آزادی و آزادگی را در مردم ژنو بیشتر با این تدبیرهای وحشیانه نیست که درهم می‌شکند بلکه با آزارسانی‌های منظم و ترساندن‌های هر روزه است. کافیست صور تجلسه‌های شورای شهر را ورق بزنیم تا ایده‌ای از روش‌های هراس‌آفرینی او داشته باشیم: شهروندی هنگام غسل تعمید لبخند زده است: سه روز زندان. دیگری خسته از گرمای تابستان به هنگام وعظ به خواب رفته است: زندان. کارگران، صبحانه را خوراک ممنوع خورده‌اند: سه روز بی‌آبی و بی‌غذایی. دو شهروند باهم گوی باخته‌اند: زندان. دو تن دیگر بر سر جامی می‌تاس ریخته‌اند: زندان. مردی از گزینش نام ابراهام برای فرزند خویش تن زده است: زندان. نوازنده‌ی کوری با نوای ساز خود مردم را به رقص واداشته است: تبعید از شهر. دیگری ترجمه‌ی کاستلیو از کتاب مقدس را ستوده است: تبعید از شهر. شهروندی به جای آنکه بگوید استاد کالون گفته است آقای کالون: زندان. مردی ورق‌بازی کرده است: ورق را به گردن‌اش

می‌آورند و در برابر مردم او را نکوهش می‌کنند. بدین سان، در طی چند سال سیمای ژنو یکسره دگرگون می‌شود. گویی پرده‌ای سیاه بر روی شهری که روزگاری آزاد و شاد می‌زیست کشیده می‌شود. جامه‌های رنگارنگ ناپدید می‌شود. دیگر ناقوسی بر فراز برج‌ها به صدا در نمی‌آید و نغمه‌ای شاد در خیابان‌ها به گوش نمی‌رسد. در مهمانسراها سازی به پایکوبی نواخته نمی‌شود. جایگاه‌های رقص از پایکوبان تهی می‌شود و در کوچه‌باغ‌های نیمه‌تاریک که زمانی میعادگاه دلدادگان بود پرند پر نمی‌زند. شهر سیمایی عبوس و اندوهناک به خود گرفته است. اندک - اندک رفتار ساکنان شهر از روی ترس یا بر اثر تقلید ناآگاهانه شبیه رفتار خشک کالون می‌شود. دیگر هیچ کس نرم و سبک گام بر نمی‌دارد. از نگاه‌ها گرمایی بر نمی‌خیزد از ترس آنکه مبادا صمیمیت و یکرنگی را شهوت‌بارگی بپندارند. مردم حتی در محفل نزدیکان و خویشان‌شان نیز با نجوا سخن می‌گویند، زیرا ممکن است پشت درها خدمتکاران گوش خوابانده باشند. حتی کودکان نیز که در این فضای رُعب و وحشت بزرگ می‌شوند دیگر پُریها و سرخوشانه بازی نمی‌کنند. آنان نیز می‌ترسند و همچون غنچه‌های نیم‌شکفته در سایه‌سار سرد و دور مانده از آفتاب، هراسان و غمگین‌اند. مردم چنان تیره و غم‌زده‌اند و کوجه‌ها چنان خاموش و ناشاداند که هر تازه‌وارد غریبی گمان می‌برد که شهر عزا گرفته است.

گرچه این شهر شمار بسیاری شهروندان دیندار و خدانشناس و متکلمان کوشا و دانشمندان برجسته در دامن خود می‌پرورد اما تا دوست سال پس از کالون هیچ نقاش و موسیقی‌دان و هنرمند نام‌آوری از ژنو بر نمی‌خیزد. برجستگی و برآزندگی فدای روزمره‌گی و میانمایگی می‌شود و آزادی آفرینشگرانه قربانی بندگی مطلق و هنگامی که از نو نویسنده‌ای بزرگ در این شهر پا به هستی می‌گذارد، سراسر زندگانی‌اش شورش بر ضد سرکوب شخصیت آدمی خواهد بود: ژنو با شهروند آزاداندیش خود، ژان ژاک روسو، است که از چنگ کالون رها می‌شود.

*

در نخستین ماه‌های پس از بازگشت کالون به ژنو، شهروندان و زمامداران شهر یکصدا او را می‌ستایند. بیشتر مردم شیفته‌وار خود را به نشئه بی‌خویشتنی یگانه شدن با جمع می‌سپارند. اما به زودی ناآمیدی آغاز می‌شود. زیرا همه کسانی که کالون را برای بازآوردن نظم به شهر فراخوانده بودند در دل امیدوار بودند که این خودکامه بی‌رحم پس از آنکه شهر به قواعد ریاضت او

گردن گذاشت از سختگیری نظام فرااخلاقی‌اش بکاهد. اما به جای آن می‌بینند که روز به روز سختگیرتر می‌شود و در برابر فدا کردن آزادی خویش هرگز سخنی به نشانه حق‌شناسی از زبان او نمی‌شنوند. به عکس، می‌باید در پای منبر او بنشینند و به سخنان‌اش گوش بسپارند که می‌گوید: چوبه داری باید تا هفتصد یا هشتصد جوان ژنوی را بر آن بیاورند تا که سرانجام آداب و رسوم پسندیده و انضباط راستین در این شهر فاسد جایگیر شود. ژنویان اکنون پی می‌برند که به جای پزشک جان‌هاشان، دشمن آزادی‌شان را در میان خود جای داده‌اند. و هرچه سختگیری‌های کالون شدیدتر می‌شود، کسان بیشتری از او روی برمی‌گردانند، حتی پیروان دوآتشه‌اش.

بدین سان، چند ماهی بیش نمی‌گذرد که نارضایی‌ها آغاز می‌شود. برای لرزاندن پایه‌های عظمت خودکامه‌ای می‌باید سببی روشن و همه‌فهم در میان باشد و چنین سببی به زودی به میان می‌آید. ژنویان زمانی در خطاناپذیری مجمع عالی روحانی شک می‌کنند که طاعون همه‌گیر هولناکی سه سال تمام (از ۱۵۴۲ تا ۱۵۴۵) در شهر بیداد می‌کند. زیرا همان کشیشانی که در روزهای عادی از بیماران خواسته بودند که در ظرف سه روز کشیشی را بر بالین خود فرا بخوانند، وگرنه سخت مجازات می‌شوند، پس از آنکه یکی از آنان طاعون می‌گیرد و می‌میرد، دیگر طاعون‌زدگان را به خود وامی‌گذارند تا بی‌هیچ تسلای روحی بمیرند. کشیشان اصلاحگر شهر و پیشاپیش آنان، کالون، در گردهمایی شورا اعتراف می‌کنند که شهامت حاضر شدن بر بالین بیماران را ندارند.

آزادگی در برابر خودکامگی

بر مردمان هیچ چیز ژرف‌تر از دلیری رهبران‌شان اثر نمی‌گذارد. در ماری و وین و بسیاری دیگر از شهرهای اروپا، مردم پس از گذشت چندین قرن هنوز خاطره کشیشانی را گرامی می‌دارند که در دوران بیماری‌های واگیر برای تسلای روحی بیماران رو به مرگ به بیمارستان‌ها رفتند. اما اگر مردم چنین قهرمانی‌ها را فراموش نمی‌کنند، بُزدلی رهبران‌شان را نیز در لحظه‌های بحرانی از یاد نمی‌برند. ژنویان اکنون با ریشخندی بی‌رحمانه همان کشیشانی را می‌نگرند که از فراز منبر جانسوزانه از مردم می‌خواستند که به بیشترین فداکاری‌ها تن در دهند و اکنون خود حاضر نیستند ذره‌ای از خود گذشتگی کنند.

به فرمان شورای شهر گریبان چند گرسنه بینوا را می‌گیرند و در زیر شکنجه و ادارشان

می‌کنند تا به زبان خود بگویند که با آلوده کردن کوبه درها به کمک خمیری برگرفته از سرگین شیطان، طاعون را در شهر پراکنده‌اند. در این میان کالون این خرافه قرون وسطایی را بر بالای منبر تأیید می‌کند و برای نخستین بار می‌بیند که بسیاری از شنوندگان‌اش برای پنهان کردن ریشخندشان زحمتی به خود نمی‌دهند. بدین سان تصور خطاناپذیری که برای پایدار ماندن قدرت خودکامگان مهم‌ترین عنصر روانی به شمار می‌رود، در دوره طاعون‌زدگی آسیب می‌بیند. مخالف‌خوانی‌ها بیشتر می‌شود و دامن می‌گسترند. اما این هنوز به کاری نمی‌آید. نارضایی‌های پراکنده در برابر ترور سازمان‌یافته راه به جایی نمی‌برد.

برای مبارز ارمانخواه آن کس به راستی خطرناک است که آرمانی دیگر را پیش روی او بگذارد. کالون با نگاهی تیز و روشن این را بی‌درنگ درمی‌یابد. از همان آغاز در میان حریفان‌اش تنها کسی که در دل او هراس می‌افکند، سباستین کاستلیو است که از نظر فکری و اخلاقی با او برابری می‌کند و با شوریدگی برآمده از وجدانی آزاد در برابر خودکامگی کالون سر بر می‌دارد.

کاستلیو ۶ سال از کالون جوان‌تر است و یکی از فرزنانگان بی‌مانند روزگار خود است. به زبان‌های ایتالیایی و فرانسوی و آلمانی و لاتینی و یونانی و عبری چیرگی کامل دارد و در برخی شاخه‌های علمی کوشایی و دانایی‌اش زبانزد متکلمان و اومانیست‌های زمانه است. در قرن شانزدهم، نسل جوان اروپایی شورمندان در پی آن است که با حرف و عمل خویش در جنبش دین‌پیرایی که تازه پا گرفته است شرکت کند. چنین شوری بر جان کاستلیو نیز چنگ انداخته است. او هنگامی که در لیون بوده برای نخستین بار سوزاندن کافرکیشان را به چشم دیده است و بی‌رحمی بازجویی دینی و رفتار دلبرانه قربانیان تا ژرفنای جانش را لرزانده است و از همان روز بر آن شده است که در راه آموزه‌های نو که در آنها رهایی انسان‌ها را می‌دید، بیکار کند.

بدبهی‌ست از لحظه‌ای که این جوان بیست و پنج ساله دل به کار جنبش اصلاح دینی می‌سپارد، زندگانی‌اش در فرانسه به خطر می‌افتد. یا باید رو در رو با ترور حکومتی درافتد و شهید شود. یا برای حفظ جان خویش در ظاهر سر تسلیم فرود آورد و عقیده واقعی خود را پنهان بدارد، روشی که رابله و اراسموس برگزیدند، و یا راه مهاجرت در پیش گیرد و بکوشد تا وجدان آزاد خویش را از سرزمینی که در آن خوارش می‌دارند و در پی‌اش می‌گردند به سرزمینی دیگر ببرد تا بتواند آن را آزادانه به زبان آورد. کاستلیو این راه را برمی‌گزیند و میهن

خویش را ترک می‌گوید.

نخست به استراسبورگ می‌رود و این کار را مانند بیشتر مهاجران مذهبی بره‌وای کالون می‌کند. زیرا از زمانی که کالون در پیشگفتار کتابش دلیرانه از فرانسوای اول طلب بُردباری و آزادی وجدان کرده است، جوانان فرانسوی او را به دیدهٔ پرچمدار و مبشر آموزه‌های کتاب مقدس می‌نگرند. همهٔ این قربانیان آزار و سرکوب آرزو دارند در مکتب او پرورش یابند. در این زمان کاستلیوی آزادمنش، کالون را نمایندهٔ آزادی معنوی می‌داند و بی‌درنگ به خانهٔ او می‌رود و یک هفته در سکونتگاهی که همسر کالون برای طلبه‌ها برپا داشته است، منزل می‌کند. ولیکن در آغاز رابطهٔ تنگاتنگ میان دو مرد، چنانکه کاستلیو آرزو می‌کرد پا نمی‌گیرد. زیرا کالون را برای شرکت در شوراها کلیسایی به یکی دو شهر فرا می‌خوانند. اما به زودی آشکار می‌شود که کاستلیوی جوان در استاد اثری ژرف گذاشته است. زیرا هنوز زمانی از بازگشت کالون به ژنو نگذشته است، که به پیشنهاد فارل و بی‌گمان با تأیید کالون، کاستلیو را در مقام مدیر روحانی برای آموزگاری مدرسهٔ ژنو فرا می‌خوانند.

*

کاستلیو آرمانی بس بزرگ در پیش رو دارد. می‌خواهد کتاب مقدس را از نو به لاتینی و فرانسوی ترجمه کند تا هم‌میهنان‌اش، فرانسویان، نیز به حقیقت دست یابند، همچنانکه مردم آلمان به همت اراسموس و لوتر دست یافته‌اند. نگاه با ایمان استوار و ژرف به این کار گران می‌آغازد و هر شب پس از کار کم درآمد و طاقت‌فرسای روزانه برای به انجام رساندن این طرح مقدس کار می‌کند، طرحی که سراسر عمرش را بر سر آن می‌گذارد. با این حال، از همان آغاز با مخالفت سرسختانه‌ای روبرو می‌شود. یکی از ناشران ژنو آمادگی نشان داده است که نخستین بخش ترجمهٔ لاتینی او را از کتاب مقدس چاپ کند. اما در این شهر، کالون، خودکامهٔ مطلق در همهٔ زمینه‌های فکری و دینی‌ست. در ژنو هیچ کتابی را نمی‌توان بی‌اجازهٔ او به چاپ رساند. مگر نه آنکه سانسور هم‌زاد خودکامگی‌ست. از این رو کاستلیو به دیدار کالون می‌رود و در این دیدار کالون ناخشنودی خود را از کار کاستلیو آشکار می‌کند. زیرا او خود بر ترجمهٔ فرانسوی یکی از نزدیکان‌اش از کتاب مقدس مقدمه‌ای نوشته است و بدین‌سان آن ترجمه را یگانه نسخهٔ معتبر و رسمی کتاب مقدس در جهان پروتستان می‌شناسد.

البته کالون آماده است به کاستلیو اجازهٔ چاپ بدهد به شرطی که نخست متن ترجمه را

ببیند و تصحیحات لازم را در آن وارد کند. کاستلیو مردی نیست که خود را خطاناپذیر بداند و از هرگونه خودپسندی و خودستایی به دور است. از این رو پیشنهاد می‌کند دستنوشته‌هایش را هر زمان که کالون مناسب بداند بر او بخواند و از پیش آمادگی خود را برای پذیرش نکته‌ها و پیشنهادهای کالون اعلام می‌کند. اما کالون نمی‌خواهد با او بحث کند. او می‌خواهد فرمان بدهد. بنابراین، پیشنهاد کاستلیو را رد می‌کند و از همان دم بر آن می‌شود که در نخستین فرصت او را از کار برکنار کند و اگر ممکن باشد از ژنو بیرون براند. زیرا او مردی‌ست که از وجدان خویش فرمان می‌برد نه از کالون.

کاستلیو در زمانی کوتاه آنچه را که دیگران دیری پس از او درخواهند یافت، دریافته است و آن اینکه کالون بنا به طبیعت خودکامه‌اش عزم کرده است که در ژنو جز عقیدهٔ خود عقیدهٔ دیگری را برنتابد و آن کس می‌تواند در قلمرو روحانی او زندگی کند که مانند تنودور دوپز و دیگر پیروان‌اش چاکرمنشانه آموزه‌های او را مو به مو بپذیرد. اما کاستلیو نمی‌خواهد در هوای این زندان فکری دم بزند. او برای تن دادن به بازجویی دینی پروتستانی نبوده که از بازجویی دینی کاتولیکی در فرانسه گریخته است. برای او انجیل آیین‌نامه‌ای سفت و سخت نیست بلکه نمونه‌ای‌ست اخلاقی که هرکس باید بکوشد تا به شیوهٔ خود و فروتنانه آن را سرمشقی زندگانی خویش سازد بی‌آنکه گمان کند که با این کار به حقیقت دست یافته است. و هنگامی که یک روز در نشستی همگانی در تفسیر کتاب اعمال رسولان گفته می‌شود که: «می‌باید در همهٔ کارها با صبری عظیم مجریان دستورات الهی باشیم»، کاستلیو ناگهان برمی‌خیزد و از آن «مجریان دستورات خداوند» می‌خواهد که پیش از آنکه همواره دیگران را داوری کنند و به کيفر برسانند، در کار خودشان سنجشگرانه بنگرند. به نظر می‌رسد کالون که در این نشست حاضر بوده است از خُرده‌گیری کاستلیو جا خورده باشد زیرا بی‌درنگ از کاستلیو به شورای شهر شکایت می‌کند و مضمون شکایت‌اش این است که کاستلیو حُرمت جامعهٔ روحانیت را شکسته است.

شورای شهر اخطار سرزنش‌آمیزی به کاستلیو می‌دهد بی‌آنکه او را کيفر دهد یا از کار برکنار کند. فقط جلو کار او را در مقام واعظ کلیسای واندور، تا مدتی نامعلوم می‌گیرد. کاستلیو به تجربه درمی‌یابد که در کنار خودکامه‌ای چون کالون جایی در شهر ژنو ندارد. از این رو برکناری خود را از شورای شهر طلب می‌کند و پیش از آنکه ژنو را ترک گوید از شوراییان می‌خواهد که ماجرا را چنانکه گذشته

است بنویسند و گواهی کنند و بدین سان کالون وادار می‌شود به دست خود گواهی بنویسد و امضاء کند که کاستلیو به خواست خود آزادانه از مقام آموزگاری مدرسه کناره گرفته است.

*

در بسیاری از محافل به کناره‌گیری این دانشی مرد بلند آوازه و رفتن‌اش از ژنو افسوس می‌خورند. کالون نگران می‌شود که مبدا آوارگی و سرگردانی مرد بینوایی چون کاستلیو را از چشم او ببینند. از همین رو، اکنون که او را از ژنو دور کرده است، به دوستان‌اش پی در پی نامه می‌نویسد تا به آنان بگوید که در فکر کاستلیو است و آرزو می‌کند که در جایی بتواند کاری بیابد و حاضر است در یافتن کار او را یاری کند. اما کاستلیو چنانکه کالون آرزو می‌کند، خاموش نمی‌نشیند و هرچا می‌رسد راست و بی‌پروا می‌گوید که از استبداد فکری کالون گریخته است و بدین سان دست روی نقطهٔ حساس کالون می‌گذارد. زیرا خودکامگان هرگز اقرار نمی‌کنند که با قدرت استبدادی فرمان می‌رانند. به عکس، همیشه مدعی‌اند که خدمتگزار سادهٔ مردم‌اند.

باری، فقر خودخواسته و قهرمانانهٔ کاستلیو ستایش هم‌عصران‌اش را برمی‌انگیزد. سرانجام پس از سرگردانی بسیار، در شهر بازل در چاپخانه‌ای کاری کم‌درآمد پیدا می‌کند اما نمی‌تواند با آن شکم گرسنهٔ زن و فرزندان‌اش را سیر کند و مجبور می‌شود از راه معلمی کردن در خانه‌ها خُرده پولی دیگر به دست آورد. بدین سان، سالیان دراز با تنگدستی و بینوایی سر می‌کند. با این حال، از پا نمی‌نشیند و کار ترجمهٔ کتاب مقدس را به لاتینی و فرانسوی به پیش می‌برد. او رنج زیستن در تنگدستی همیشگی را برخود همواز می‌کند تا وجدان آزاد خویش را زیر پا نهد.

اما هنوز کشاکش اصلی میان کاستلیو و کالون آغاز نشده است. دو ایدهٔ آزادی و خودکامگی رو در روی هم ایستاده‌اند. دو مرد در چشمان هم نگریده‌اند و دانسته‌اند که حریف آشتی‌ناپذیر یکدیگراند. برای آن دو دیگر ممکن نبود در یک شهر و در یک فضای فکری زندگی کنند. اکنون همدیگر را از دور می‌پایند و در سکوت انتظار می‌کشند. تضادهایی از این دست نتیجهٔ اختلاف سادهٔ عقیدتی نیست بلکه تضاد میان دو جهان‌بینی‌ست که نمی‌توانند ذیر زمانی در صلح باقی بمانند. لحظهٔ رویارویی این دو جهان‌بینی زمانی فرا می‌رسد که کالون، مردی به نام میکائیل سروه را به جرم کافرکشی در آتش می‌سوزاند.

سروه کم و بیش هم سن و سال کالون است. در آراگون اسپانیا چشم به جهان گشوده است. هنوز پانزده سال بیش ندارد که برای گریز از بازجویی دینی، زادگاهش را ترک می‌گوید و به تولوز می‌رود. از نوجوانی با سرشتی آتشین به جنبش دین‌پیرایی می‌پیوندد و با شور جوانی که در سر دارد گمان می‌کند که اصلاحاتی که تاکنون به دست نوآرانی چون لوتر و تسوینگی و کالون صورت گرفته است، همه سُست و ناکارآمد بوده است. آنان را انقلابیان بی‌کفایتی می‌داند که انجیل را به اندازه کافی از اصول جزمی نپیراسته‌اند، زیرا در آموزه‌های تازه خویش اصل ایمانی تثلیث را وارد کرده‌اند و این اصل با وحدانیت ذات باری ناسازگار است. از همین رو، بی‌صبرانه به دیدار دانشمندان بزرگ زمانه می‌شتابد تا از آنان بخواهد که اصل ایمانی تثلیث را در کلیسای پروتستان از میان بردارند و کار را به آنجا می‌کشاند که همه واعظان از فراز منبر او را می‌نکوهند. او **کالا میاد یوس**، اومانیتست آلمانی و اصلاحگر دینی در بازل او را مانند سگ گر از خانه خود می‌راند و جهود و تُرک و بی‌دین‌اش می‌خواند که شیطان در جان‌اش حلول کرده است. مارتین بوسر از بالای منبر او را کارگزار جهنم می‌نامد و راست و بی‌پروا اعلام می‌کند که این خیانتکار را باید زنده زنده شکم بردرند. تسوینگی مردم را از این اسپانیایی جنایتکار برحذر می‌دارد و می‌گوید که او با آموزه‌های ناراست‌اش در پی برانداختن بنیاد دین مسیحی‌ست. از این پس در سراسر دنیای پروتستان سروه را فرستاده شیطان می‌دانند.

بدیهی‌ست مردی که با رفتاری چنین تحریک‌آمیز با همه جهان درگیر می‌شود و آموزه‌های کاتولیکی و پروتستانی را یکجا نادرست اعلام می‌کند، دیگر جایی در غرب مسیحی ندارد. از زمانی که میکائیل سروه با کتاب کفرآمیزش مرتکب جرم شده است، همه‌جا آدمی به این نام و نشان را چون حیوانی وحشی بی می‌جویند. برای سروه یک راه نجات بیش نمانده است: می‌باید بی‌آنکه رد پای از خود بر جای بگذارد یکسره ناپدید شود. نام خود را چون جامه‌ای زهرآگین از تن خویش جدا کند و به دور افکند. و چنین است که نام میشل دو ویل نو بر خود می‌گذارد و به فرانسه برمی‌گردد و در چاپخانه‌ای در لیون به عنوان غلط‌گیر مشغول کار می‌شود. زمانی دراز با این نام به کارهای گوناگون می‌پردازد. اما مُلحدی که در بُن وجود این مرد پرجوش و خروش نهفته است، همچنان نفس می‌کشد. هنگامی که

اندیشه‌ای بر ذهن اندیشه‌گری چیره می‌شود، رگ و ریشه وجود او را تسخیر می‌کند و آتشی در درون او می‌افروزد که خاموشی نمی‌پذیرد. مردی چون او نمی‌تواند تا ابد اندیشه‌ای را که در ذهن دارد پیش خود نگه دارد. می‌باید جهانیان را از آن بهره‌مند کند. سکوت ناگزیرش در طی سالیان دراز بایستی سخت بر روحش سنگینی کرده باشد. سخن‌ها در سینه دارد و دم نمی‌تواند زد. یک دهان خواهد به پهنای فلک. در چنین وضع دردناکی‌ست که بر آن می‌شود تا همزبانی برای خود بجوید. نیاز او را به یافتن همزبان به خوبی می‌توان حس کرد.

✱

از بخت بد، مردی که سروه چشم‌پسته به او اعتماد می‌کند کالون است. او گمان می‌کند که تفسیر تُند و بی‌باکانه‌اش را از کتاب مقدس تنها با این اصلاحگر دلیر و تندرو جنبش پروتستانی می‌تواند در میان بگذارد. نامه‌نگاری میان آن دو به میانجیگری کتابفروشی در لیون صورت می‌گیرد. سروه کالون را نامه‌باران می‌کند و با اصرار بیش از اندازه و بی‌هیچ ملاحظه‌ای می‌کوشد تا در مبارزه‌اش با اصل ایمانی تثلیث او را با خود همراه کند. کالون نخست با لحنی آموزنده از سروه می‌خواهد که از عقیده‌اش برگردد و در مقام رهبری مذهبی بر خود فرض می‌داند که گوسفندان راه گم کرده را به رمه باز گرداند. اما هنگامی که سروه نسخه‌ای از کتاب «بنیاد دین مسیحی» کالون را با یادداشت‌های نکته‌گیرانه‌ای که در حاشیه صفحات آن نوشته است نزد نویسنده کتاب می‌فرستد، کالون از این گستاخی برمی‌آشوبد و در نامه‌ای به دوستش فارل می‌نویسد: «دیگر برای من سخنان این شخص ارزشی بیش از عرعر خر ندارد.»

در این میان سروه در حال نوشتن کتابی‌ست زیر عنوان «بنیادکردن دین مسیحی بر پایه‌های نخستین آن» یا «بازگرداندن دین مسیحی به حال اول آن» (Christianism Restitutio). این عنوان را بی‌گمان در برابر عنوان کتاب کالون «Institutio» برگزیده است و بدین سان می‌خواهد به جهانیان نشان دهد که در برابر مکتب کالون می‌باید مکتبی نو گذاشت. سروه به جای آنکه اکنون از کالون همچون دشمن خونی خویش بگریزد، دست‌نوشته کتاب‌اش را همراه نامه‌ای برای او می‌فرستد و خبر می‌دهد که اگر کالون بخواهد آماده است به ژنو بیاید. کالون به دوستش فارل می‌نویسد اگر به اینجا بیاید نخواهم گذاشت شهر را زنده ترک کند. گویا سروه از این تهدید کالون به گونه‌ای آگاه می‌شود و برای نخستین بار پی می‌برد که با فرستادن دست‌نوشته کتاب‌اش به کالون به چه کار خطرناکی دست زده است. از این رو به کالون

نامه می‌نویسد و از او می‌خواهد که کتاب‌اش را پس بفرستد. اما کالون خیال بازپس دادن دست‌نوشته لو دهنده او را ندارد و از آن همچون جنگ‌افزاری خطرناک نگهداری می‌کند.

سروه همه دارایی خود را که در طی سالیان دراز کار اسدوخته است صرف می‌کند و کتاب‌اش را پنهانی به رغم بازجویی دینی کاتولیکی در فرانسه به چاپ می‌رساند. نسخه‌ای از کتاب به دست کالون می‌رسد و او برای به دام انداختن سروه جاسوسان و خبرچینان‌اش را بسیج می‌کند و تله‌مرگباری می‌گسترد و در این کار تا بدانجا پیش می‌رود که با دشمنان مذهبی خود یعنی پاپ و نزدیکان او همدستی می‌کند تا که سرانجام سروه را دستگاه پاپی دستگیر و در وین زندانی می‌کند. اما چندی بعد، سروه از زندان می‌گریزد.

✱

پس از گریختن از زندان، چند ماهی بی‌آنکه رد پای از خود بگذارد ناپدید می‌شود تا اینکه در یکی از روزهای آوریل ۱۵۴۳ سوار بر یابویی کرایه‌ای وارد ژنو می‌شود و در مهمانسرای گل سرخ فرود می‌آید. بازجویی‌ها و صورت‌مجلس‌ها هرگز این راز را نمی‌کشایند که چرا سروه به ژنو می‌رود. هرچه هست، این بخت‌برگشته بی‌پروا و دیوانه‌وار به سوی سرنوشت شوم خود می‌شتابد. تازه به ژنو رسیده است که روز یکشنبه به کلیسا می‌رود و شگفت آنکه از میان همه کلیساهای شهر درست کلیسای سن‌پی‌یر را برمی‌گزیند که کالون در آنجا برای پیروان‌اش وعظ می‌کند. کالون تنها کسی‌ست که سروه را در گذشته‌های دور یک بار در پاریس دیده است و چهره‌اش را نیک به خاطر سپرده است. در این شهر که به حکم قانون هرکسی باید دیگری را بیاید، هر بیگانه‌ای ناگزیر کنجکاوی برمی‌انگیزد. کالون در میان رمه مؤمنان خویش گرگ را بازمی‌شناسد و بی‌درنگ به کارگزاران‌اش دستور می‌دهد سروه را هنگام بیرون آمدن از کلیسا دستگیر کنند.

دستگیری سروه کاری آشکارا غیرقانونی‌ست. او خارجی‌ست و برای نخستین بار است که پا به ژنو گذاشته است. کتاب‌هایی که تاکنون نوشته است همه در خارج چاپ شده است. از این رو نمی‌توانسته است کسی را در ژنو به شورش برانگیزد یا ذهن و روان مؤمنی را با ایده‌های کفرآمیز بی‌لایه‌ای. اکنون باید جرمی برای او بتراشند. منطقی‌ست مردی که ترتیب دستگیری او را داده است در مقام شاکی از وی شکایت کند. اما بر طبق قوانین ژنو هر شهروندی که از دیگری شکایت کند باید همراه متهم به زندان برود و آن قدر در زندان بماند تا شکایت‌اش را معتبر بشناسند و بپذیرند. بنابراین

کالون برای متهم کردن قانونی سرروه می‌باید خود را در اختیار دادگاه بگذارد. اما فرمانروای دینی ژنو بهتر می‌داند که دیگران به این روند پُردردسر آیین دادرسی تن دهند. از این رو وظیفه ناخوشایند شاکي را به عهده منشی‌اش می‌گذارد و او شکایت‌نامه‌ای در بردارنده بیست و سه مورد اتهام، که کالون نوشته است تقدیم دادگاه می‌کند و خود به جای کالون به زندان می‌رود.

سرروه را برای نخستین بار بازجویی می‌کنند و اتهام‌های گوناگون شاکي را بر او می‌خوانند. به همه پرسش‌ها آرام پاسخ می‌دهد. هنوز زندان نیرویش را در هم نشکسته است و اعصابش سالم است. اتهام‌های حریف‌اش را یکان یکان رد می‌کند. برای مثال، چون ایراد می‌کنند که در نوشته‌هایش به شخص آقای کالون حمله کرده است، پاسخ می‌دهد که واقعیت را وارونه جلوه داده‌اند، زیرا نخست کالون بوده که به او حمله کرده است و او کاری نکرده جز آنکه نشان داده است کالون نیز خطا پذیر است. اگر کالون او را متهم می‌کند که سرسختانه بر برخی نظرهایش پافشاری می‌کند او نیز می‌تواند کالون را به همین سرسختی‌ها متهم کند. اگر میان او و کالون اختلافی هست، این اختلاف بر سر مسائل کلامی است که در هیچ دادگاه اینجهانی نمی‌توان آن را حل و فصل کرد. اگر کالون اسباب دستگیری او را چیده است جز این نیست که به کاری انتقامجویانه دست زده است. و کسی جز کالون، رهبر پروتستان‌تیسیم، نبوده است که چندی پیش او را به دستگاه بازجویی دینی پاپ لو داده است.

وضع سرروه از نظر حقوقی چنان محکم است که اگر کالون پا پیش نمی‌گذاشت، چه بسا شورا تنها به این بسنده می‌کرد که او را از شهر تبعید کند. اما کالون بو برده است که حریف‌اش ممکن است یک بار دیگر جان سالم به در ببرد و از همین رو در روز هفدهم اوت در برابر شورا ظاهر می‌شود و نشان می‌دهد که با این ماجرا چندان هم بیگانه نبوده است.

از لحظه‌ای که کالون با استفاده از قدرت شخصی‌اش میان متهم و قاضیان جای می‌گیرد، کار سرروه زار می‌شود. کالون با سرروه به مناظره می‌پردازد و سرروه به جای آنکه خونسردانه از دیدگاه‌های خود دفاع کند به دام پرسش‌های حیل‌گرانه کالون در عرصه بحث‌های کلامی می‌افتد. تنها این حکم ایجابی سرروه که شیطان نیز جزئی از ذات الاهیست می‌تواند لرزه بر اندام شوراییان دیندار بیفکند. دیری نمی‌کشد که این دون‌کیشوت عرصه یزدان‌شناسی بی‌پروا و از روی خودخواهی وارد بحث دربارهٔ باریک‌ترین و پیچیده‌ترین ارکان ایمان می‌شود،

چنانکه گویی کسانی که در برابر او نشسته‌اند یزدان‌شناسانی روشن‌اندیش‌اند و با آنان می‌توان آزادانه از حقیقت سخن گفت. و درست با این شهوت سخن‌گفتن و شور بحث کردن است که شک در دل قاضیان می‌اندازد و آنان هرچه بیشتر به این نظر کالون می‌گروند که بیگانه‌ای که این چنین با چشمان برافروخته و مشتان گره کرده بر ضد فقیهان کلیسا سخن می‌گوید می‌باید شورانشگری خطرناک از برای آرامش معنوی باشد و چه بسا کهنه‌کافری در مان‌ناپذیر. به هر حال بهتر آن است که در کار او جدی‌تر بنگرند و بر آن می‌شوند که همچنان در بازداشت نگاهش دارند و شاکي‌اش را آزاد کنند. کالون به آرزوی دل‌اش رسیده است و شادمانه به دوستی می‌نویسد: «امیدوارم به مرگ محکوم‌اش کنند.» *

چرا کالون چنین شتابزده جزای مرگ برای سرروه ارزو می‌کند؟ چرا به پیروزی ساده‌تری مانند بیرون راندن سرروه از شهر بسنده نمی‌کند؟ در واقع، بیزاری کالون از سرروه بیش از بیزاری‌اش از کاستلیو یا هرکس دیگری که بر قدرت او شوریده باشد نیست. برای او از میان بردن هرکسی که یارای آموزاندن چیز دیگری داشته باشد جز آنچه او می‌آموزاند نوعی وظیفه است. و اگر در این دم می‌خواهد سرروه را نابود کند از سر دشمنی شخصی نیست بلکه این کار دلیل سیاسی دارد.

سرروه باید کفاره گناه هیرونی موس بلسک، مخالف‌خوان دیگر کالون، را نیز بپردازد. این شخص، پزشک ویژه خانواده‌های محترم ژنو است و برخوردار از احترامی همگانی که چندی پیش آشکارا به ضعیف‌ترین و آسیب‌پذیرترین جنبه آموزه‌های کالون، یعنی ایمان به تقدیر ازلی، تاخته بود و کالون خواسته بود او را به بهانه کفرگویی گرفتار کند و او به طرز دل‌آزایی از چنگ کالون نجات یافته بود. شورای شهر به زغم پافشاری کالون بر بی‌گناهی بلسک رأی داده بود و تنها به این کیفه بسنده کرده بود که او را از شهر تبعید کند. اما سرروه در ژنو غریب است. اسپانیایی‌ست و مانند کاستلیو و بلسک در این شهر هواداران و ستاینندگان و دوستانی ندارد. افزون بر این، دیری‌ست که در میان روحانیان پروتستان به سبب حمله‌های هتاکانه‌اش به تثلیث و رفتار برانگیزاننده‌اش سخت منفور است. کار چنین موجود بی‌کس و بی‌پناه را ساده‌تر می‌توان ساخت تا سرمشقی پندآموز برای دیگران باشد. از این رو محاکمه سرروه از همان آغاز ماهیتی یکسره سیاسی دارد.

رسیدگی به کار سرروه تازه آغاز شده است که فرستاده‌ای از سوی دستگاه قضایی فرانسه به ژنو می‌آید و خواستار بازگرداندن فراری به وین

می‌شود، جایی که کوهه هیزم آدم‌سوزی در انتظار اوست. اما کالون می‌خواهد محاکمه سرروه در قلمرو قدرت او برگزار شود تا این اصل به صورت قانون درآید که هرکه با آموزه کالون به مخالفت برخیزد جزای مرگ در انتظار اوست. از این رو، فرستاده فرانسویان را دست‌خالی بازمی‌گردانند.

سرروه را دیرزمانی در سیاهچالی سرد و نَمور زندانی می‌کنند و در چنان وضع وحشتناکی قرارش می‌دهند تا اظهار ندامت کند. اما او تا لحظه آخر از استغفار پرهیز می‌کند. سرانجام پس از محاکمه‌ای نمایشی آتشگاهی در میدان شهر برپا می‌کنند و او را با تن‌پوش پاره پاره و بسته به زنجیر از سیاهچال بیرون می‌کشند و کشان‌کشان به قتلگاه می‌برند و بر تیرک آتشگاه زنجیر پیچ‌اش می‌کنند، چهار پنج بار زنجیر آهنین را بر گرد پیکرش می‌تابانند، نیم‌تاجی از خس و خاشاک آغشته به گوگرد بر سرش می‌گذارند و کوهه هیزم را می‌افروزند.

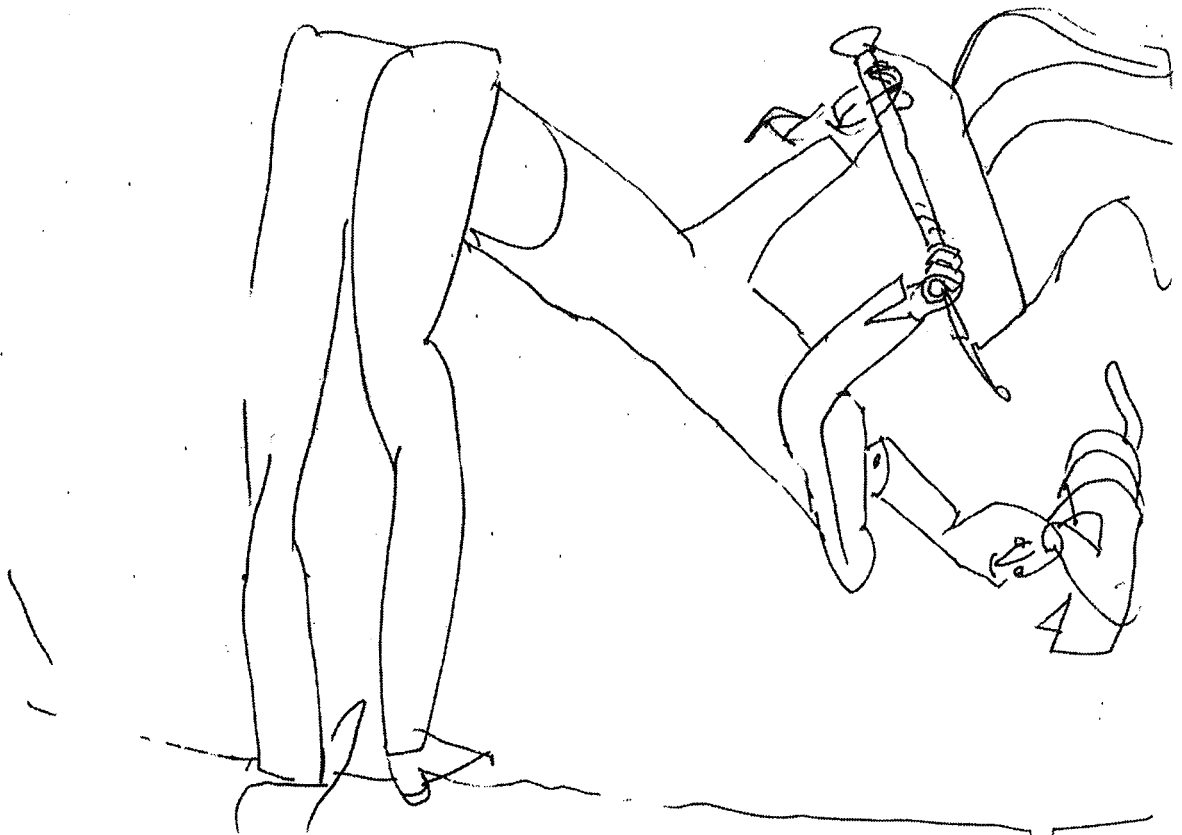
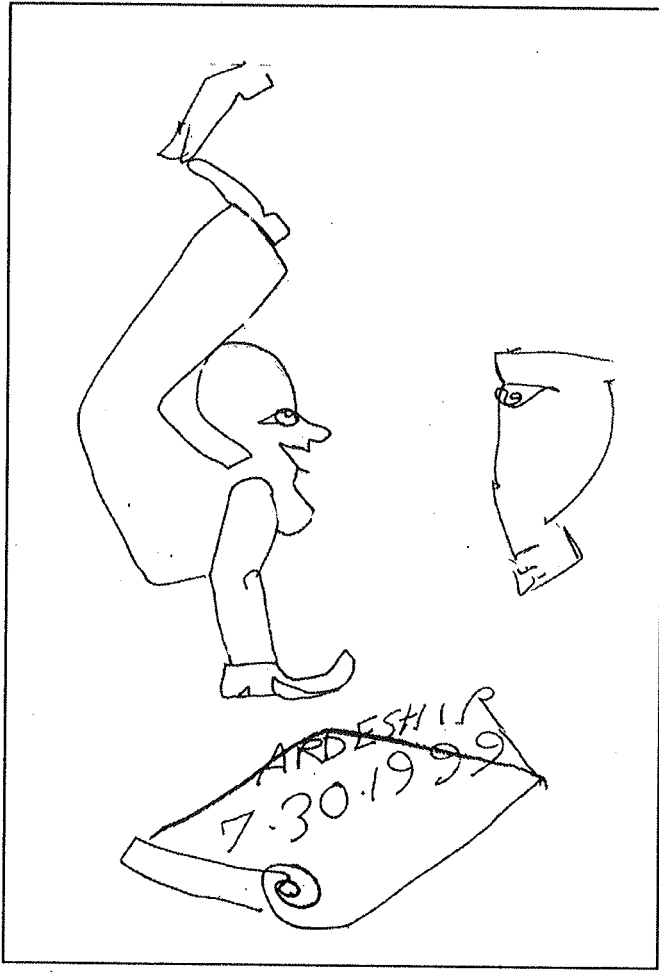
درحالی که شعله‌ها از هرسو زبانه می‌کشند، مرد رنجور و عذاب‌دیده فریادی چنان وحشتناک برمی‌آورد که نظاره‌گران یک‌دم برخورد می‌لرزند و روی برمی‌گردانند. به زودی آتش و دود پیکر او را که از درد پیچ و تاب می‌خورد، سراسر می‌پوشاند. فریادهای جانگدازش که از سر درد می‌کشد در آتشی که گوشت تن او را آهسته - آهسته می‌سوزاند هردم دلخراش‌تر به گوش می‌رسد تا سرانجام آخرین فریاد استغاثه را از جگر برمی‌آورد: «یا مسیح، ای پسر خداوند جاوید، بر من رحم کن!» *

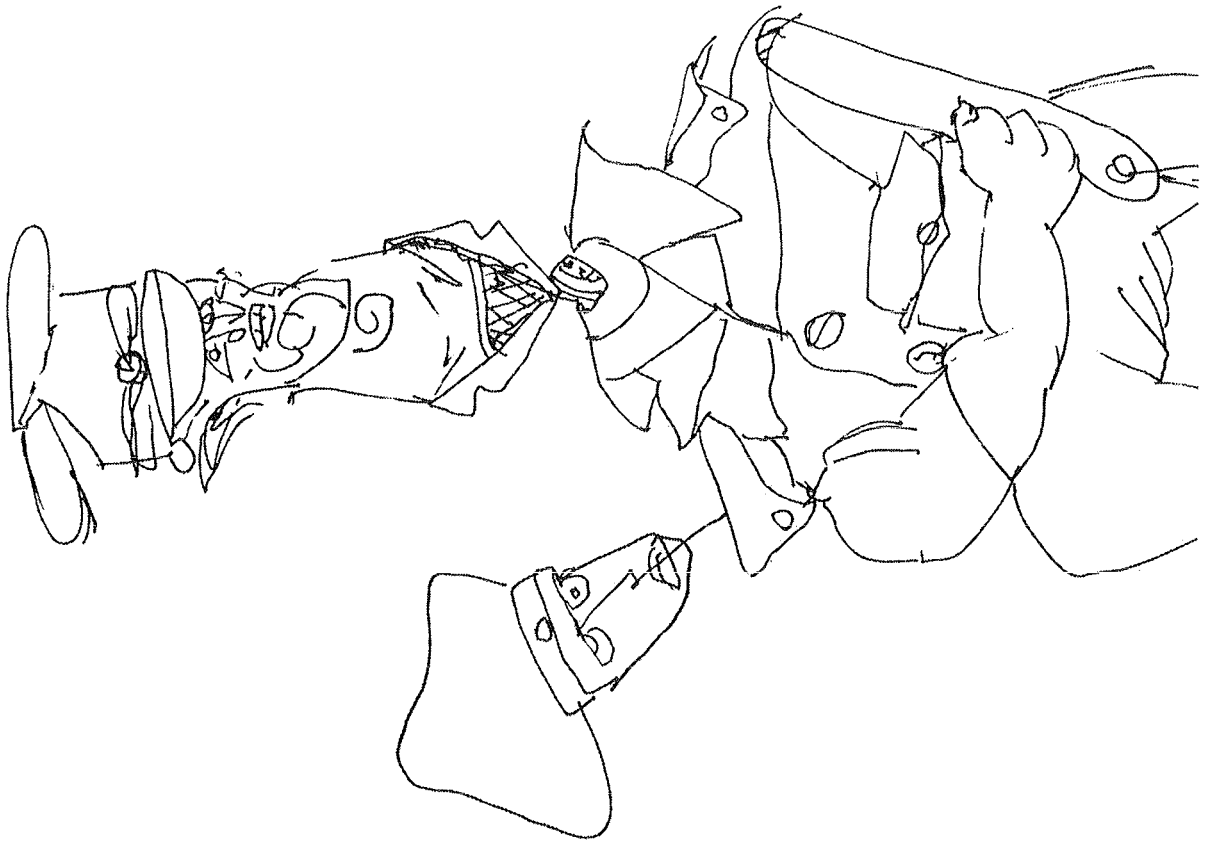
مردم آن دوران به سوزاندن سرروه همچون چرخشگاهی اخلاقی در جنبش دین‌پیرایی نگسریستند. اعدام یک انسان در آن قرنِ خشونت‌بار اهمیت چشمگیری نداشت. از کرانه‌های اسپانیا تا سواحل دریای شمال کافران بسیاری را به نام خدا سوزاندند. در آن دوران هزاران انسان را به نام دین راستین به قتلگاه بردند و در آتش سوزاندند و حلق‌آویز کردند و سر بُردند. کاستلیو که قرن سراسر جنگ و کشتار ما را پیش‌بینی نکرده بود در کتاب رساله کافران از سر ناامیدی می‌پرسد: «نمی‌دانم آیا این همه خون که در دوران ما بر زمین ریخته شد، هرگز زمانی در جایی ریخته خواهد شد؟» اما همیشه از میان هزاران جنایت یکی هست که وجدان به ظاهر خفته جهانیان را بیدار می‌کند. شعله‌های آتشی که سرروه در آن سوخت بر تمامی بیدادگری‌های آن دوران پرتوی از روشنائی افکند. دو قرن پس از آن رویداد، گیبون، تاریخ‌نگار انگلیسی، اذعان می‌کند که این قتل ژرف‌تر از هزاران قتل دیگری که به

تعزیر

دانشجوی

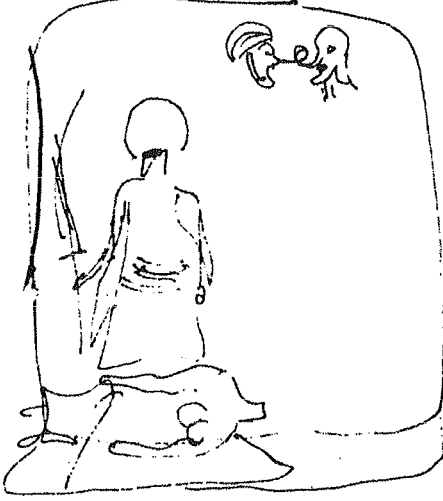
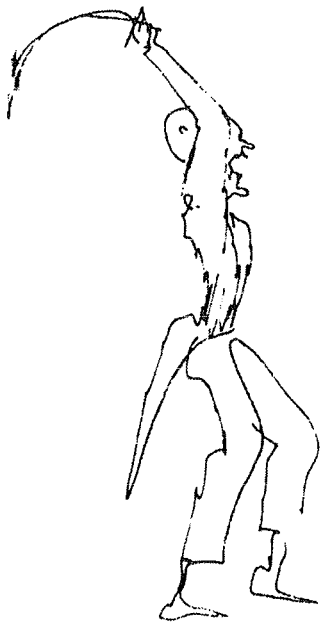
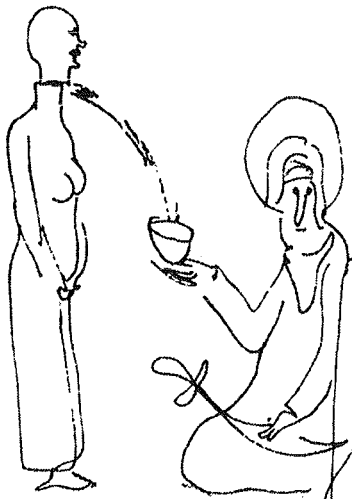
محارب





7.30.1999
ARDSTAR





دست دستگاه بازجویی دینی انجام گرفت او را تکان داده است. زیرا همچنانکه ولتر می‌گوید قتل سرور نخستین قتل مذهبی است که به دست جنبش دین‌پیرایی انجام می‌گیرد و نخستین انکار آشکار اصول آغازین آن است.

لوتر به روشنی می‌گفت: کافران را نباید سرکوب کرد و نباید با زور جلو کارشان را گرفت. با آنان باید با کلام خدا درافتاد نه با شمشیر. زیرا کفر امری نفسانی است که با هیچ آب و آتش زمینی پاک نمی‌شود.

همه رهبران جنبش دین‌پیرایی از سپردن دیگراندیشان و آزاداندیشان به دست جلااد خودداری کردند، زیرا آنان به نام آزادی وجدان به میدان آمده بودند و آن را مقدس‌ترین حق انسانی می‌دانستند. اما کالون با درافکندن سرور در آتش حق آزادی انسان مسیحی را که جنبش دین‌پیرایی مبشر آن بود یکباره نابود می‌کند و با یک جهش از کلیسای کاتولیک پیشی می‌گیرد. کلیسای کاتولیک دست‌کم این افتخار را دارد که برای سوزاندن آدمی به دلیل عقاید دینی‌اش بیش از هزار سال درنگ کرد.

بر روی سنگ یادمانی که در شهر ژنو چندین قرن پس از سوزاندن سرور به یاد او برپا کرده‌اند نوشته‌اند که او قربانی روزگار خود بود. اما سرور را اراده شخصی کالون در آتش سوزاند نه کوردلی و جنون روزگارش. زیرا مگر نه آنکه موتنی و کاستلیو نیز هم‌روزگار او بودند. باری، سوزاندن سرور در آتش واکنش‌هایی چند در جهان پروتستان برمی‌انگیزد. اما هیچ صدای اعتراضی به اندازه صدای روشن کاستلیو رسا و اثرگذار نیست.

دفاع از آزادی وجدان

در نبردهای فکری بهترین جنگاوران آنان نیستند که بی‌پروا و شوریده‌سرانه پا به میدان نبرد می‌گذارند، بلکه کسانی هستند که سرشتی آشتی‌جو دارند و پیش از درگیر شدن در جنگ دیرزمانی درنگ می‌کنند. و تنها آنگاه که همه راه‌های آشتی را آزمودند و راهی جز جنگ در برابرشان گشوده نماند، با دلی اندوهگین و نساخرسند به نبرد می‌آغازند و قضا را اینان استوارترین و پیگیرترین جنگاوران‌اند. و کاستلیو چنین است. وی اومانستی راستین است و برای جنگ ساخته نشده است، سازش و آشتی با خوی نرم او بیشتر سازگاری دارد. همچون نیای معنوی خویش، اراسموس، نیک می‌داند که هر حقیقت زمینی و آسمانی گونه‌گون است و تفسیرهای بسیاری از آن می‌توان کرد و تصادفی نیست که یکی از آثار اصلی او عنوان با معنی درباره هنر شک و ورزیدن بر خود دارد.

تنها به گناه دیگراندیشی رواست؟ کاستلیو پیش از این پرسش، پرسش دیگری مطرح می‌کند: به راستی کافر یعنی چه؟ می‌نویسد: «گمان نمی‌کنم همه کسانی که کافر خوانده می‌شوند به راستی کافر باشند. امروز این عنوان چنان شرم‌آور و ناهنجار و هراس‌آور است که هرکس می‌خواهد دشمن‌اش را سر به نیست کند آسان‌ترین راهی که دارد این است که اتهام کفر بر او ببندد.»

با این حال، کاستلیو داوری خود را بر پایه این دیدگاه استوار نمی‌کند. او می‌داند که هر عصری گروهی نگون‌بخت می‌جوید تا کینه و نفرت انباشته شده را بر سر ایشان خالی کند. همواره گروهی که زور بیشتری دارد گروهی کوچک‌تر و ناتوان‌تر را می‌گزیند تا نیروی ویرانگر نهفته در بُن وجودش را بر سر آن فرو ریزد. برای این کار و هر بار بهانه‌ای می‌جوید. یک بار به بهانه مذهب، یک بار به بهانه رنگ پوست و نژاد، یک بار به بهانه خاستگاه و تبار، یک بار به بهانه آرمان اجتماعی یا دریافت‌های فلسفی. شعارها و دستاویزها عوض می‌شود اما روش‌های تهمت‌زنی و خوار کردن و ویرانگری همواره یکسان باقی می‌ماند.

کاستلیو معنای دقیق کافر را می‌شکافد. کتاب مقدس را صفحه به صفحه می‌کاود و شگفتا که در سراسر این کتاب نه به واژه کافر برمی‌خورد و نه به ایده آن. در کتاب مقدس از منکران وجود خدا و ضرورت به کیفر رساندن آنان سخن به میان آمده است. اما کافر، چنانکه ماجرای سرور ثابت کرده است، منکر وجود خدا نیست. به عکس، کسانی که کافر خوانده می‌شوند، به ویژه آناباتیست‌ها، مدعی‌اند که مسیحیان واقعی و مؤمنی هستند. پس کافران چه کسانی هستند که هرچند مسیحی‌اند اما به مسیحیت «راستین» ایمان نمی‌ورزند.

به نظر می‌رسد تعریف درست کافر اکنون به دست آمده باشد. و اما مسیحیت «راستین» یعنی چه؟ در میان تفسیرهای گونه‌گون از کلام خدا کدامین تفسیر را «راستین» می‌توان نامید؟ آیا تفسیر کاتولیک‌ها راستین است یا تفسیر لوتری‌ها؟ تفسیر تسونگلیایی‌ها راستین است یا تفسیر آناباتیست‌ها؟ تفسیر هوسی‌ها (Huss) راستین است یا تفسیر کالونی‌ها؟ آیا در امور دینی یقین مطلق وجود دارد؟ آیا متن کتاب مقدس همیشه روشن و آشکار است؟ برخلاف کالون، کاستلیو فروتنانه به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. می‌نویسد: «حقایق دینی در ذات خود رازناک‌اند و پس از گذشت هزار سال هنوز هم هستند و موضوع نبردی بی‌پایان‌اند و اگر مهر و دوستی روشنی‌بخش ذهن و روان آدمیان نشود و سخن بازپسین را نگوید، خونریزی

اما او شک‌آوری خشک و نرمش‌ناپذیر نیست. از زمانی که کاستلیو برای نگاهداشتن آزادی معنوی خویش از کار و مقام دست کشیده است و در بازل گوشه عزلت گزیده است، دیگر کاری با سیاست روز ندارد تا بتواند با آرامش خاطر ترجمه دوزبانه کتاب مقدس را به انجام برساند. در این آخرین جزیره آزادی مذهبی در اروپا بسیاری دیگر از اومانست‌های اروپا نیز در گریز از آزار و سرکوب خودکامگان پناه جسته‌اند. برخی حتا نام خود را عوض کرده‌اند و با نامی دیگر در اینجا روزگار می‌گذرانند. اینان هرچند درباره همه مسائل کلامی هم‌نظر نیستند، اما سرنوشتی یکسان دارند. در آتش سوزاندن سرور و دفاع بعدی کالون از این کار در چشم همه این آزاداندیشان معنای اعلان جنگ دارد و همه به این نتیجه می‌رسند که می‌باید پیش از آنکه هزاران کوهه هیزم آدم‌سوزی دیگر شعله‌ور شود، صدای اعتراض خود را به گوش جهانیان برسانند. باید بگویند که ناپردباری ضد مسیحیگری است و هنگامی که به ترور دست می‌یازد ضد انسانی است. اما در چنین دورانی چگونه می‌توان روشن و آشکار سخن گفت؟

بی‌شک در فضای وحشتی که کالون آفریده است کاستلیو و یاران‌اش نمی‌توانند آشکارا نگرش‌های خود را به آگاهی دیگران برسانند. یک مانیفست مداراگری، یک فراخوان به جامعه بشری، چنانکه برنامه آنهاست، بی‌درنگ ضبط و جمع‌آوری خواهد شد. بنابراین، از پس زور تنها به نیرنگ می‌توان برآمد. و چنین است که بر پشت جلد کتاب عنوان ناشر را مارتینوس بلینوس می‌گذارند و محل چاپ را به جای بازل، ماگدبورگ. متن کتاب که فراخوانی است به سود آزاردیدگان و ستمکشان بی‌گناه به صورت اثری علمی و کلامی عرضه شده است. گفت و گویی است صرفاً آکادمیک میان کلیسایان اهل علم در باب این مسأله که به نوشته مؤلفان قدیم و جدید با کافران چگونه باید رفتار کرد. در واقع، کتاب گزیده‌ای است از گزین‌گویی‌های نام‌آورترین آباء کلیسا از اگوستین قدیس تا لوتر و اومانست‌هایی مانند اراسموس تا خواننده بتواند با خواندن آن خود در باب این مسأله دشوار رای و عقیده‌ای شخصی پیدا کند. طرفه آنکه در میان کسانی که گفته‌هاشان را در کتاب نقل کرده‌اند، نام کالون نیز به چشم می‌خورد با متنی از او که برمی‌گردد به زمانی که خود در ژمره آزاردیدگان بود. اما آنچه به کتاب غنا و ارزش می‌بخشد سخنان خود کاستلیو است در پیشگفتار که به دوک روتمبرگ هدیه شده است. کاستلیو با منطقی سرد و روشن و خدشه‌ناپذیر نظر خود را توضیح می‌دهد. پرسش این است که آیا پیگرد کافران و مجازات مرگ در حق آنان

همچنان ادامه خواهد یافت. آن کس که کلام الهی را تفسیر می‌کند ممکن است دچار لغزش شود و خطا برود. از همین رو بُردباری دو سویه نخستین و وظیفه انسان‌هاست. اگر همه چیز به اندازه وحدانیت خدا روشن و آشکار می‌بود، مسیحیان می‌توانستند به آسانی در باب همه مسائل عقیده‌ای یکسان داشته باشند. اما از آنجا که همه چیز ناروشن است مسیحیان نباید یکدیگر را محکوم کنند. اگر ما از بی‌دینان خردمندتریم، پس بیایید نیکوتر و خیرخواه‌تر از آنان نیز باشیم.

در اینجا کاستلیو در کندو کاوهایش گام تازه‌ای به پیش برداشته است: کسی را کافر می‌نامند که هرچند اصول بنیادین دین مسیحی را باور دارد اما آنها را به صورتی که کشورش وضع کرده است، نمی‌پذیرد. بنابراین، کافر مفهومی است نسبی نه مطلق. از نظر کاتولیک، کالونی کافر است. چنانکه از نظر کالونی نیز آناباتیست کافر است. کسی را که در فرانسه مسیحی مؤمن می‌شناسند در ژنو کافر می‌دانند و برعکس. یکی را در کشوری به عنوان جنایتکار می‌سوزانند و در کشور همسایه شهیدش می‌شمارند. بدین سان، کاستلیو به این تعریف فرجامین از کافر می‌رسد: «ما آن کس را کافر می‌نامیم که با عقیده ما موافق نیست.» سخن پیش پا افتاده‌ای است اما آشکارا گفتن آن در آن زمان کاری بس دلیرانه بود.

این حق به چه انسانی داده شده است که اندیشه انسانی دیگر را داوری کند و باورهای شخصی و خصوصی وی را جرم بداند؟ گناه این کشتارهای وحشتناک و این پیگردهای وحشیانه که مایه ننگ آدمی‌ست بر گردن آزاداندیشان و قربانیان نیست. سبب‌ساز اصلی این جنون مرگبار و این آشوب لگام‌گسیخته که بر جهان ما چسبیرگی یسافته، تسعصب و نسا بُردباری ایدئولوگ‌هاست. تنها راه نجات ما از این وحشی‌گری‌های بی‌پایان، بُردباری‌ست.

پس از سوزاندن سروره، کاستلیو دیگر نمی‌تواند در خلوت خود باقی بماند و وقت خویش را تنها صرف نوشتن مطالب آکادمیک کند. او می‌داند که بیدادگران همواره به کارهای خشونت‌بار خویش جامه آرمانی دینی یا مکتبی می‌پوشانند. از همین رو، با همه توان خود می‌کوشد تا نشان دهد که سروره را نه از برای پسند خاطر مسیح که به خواست و اراده ژان کالون سوزانده‌اند. خون و خونریزی هرگونه آرمان انسانی را می‌آلاید. خشونت، اندیشه را پست و ناچیز می‌کند. به این جنون می‌باید پایان داده شود که انسان‌ها را به سبب آنکه عقیده‌ای جز عقیده زورمندان زمانه دارند، می‌توان شکنجه کرد. سرانجام، کاستلیو هنگامی که

می‌بیند جز او کسی نیست که به دفاع از ستم‌دیدگان برخیزد، صدای خود را از سر ناامیدی به آسمان بلند می‌کند و با زبانی جانسوز و گله‌مند با مسیح سخن می‌گوید و درمندان از او می‌پرسد: آیا اینان که چنین کشتارهایی را به نام تو به راه انداخته‌اند به راستی خدمتگزاران تو هستند؟ اگر تو به این کارها فرمان می‌دهی پس چه کاری برای شیطان باقی می‌ماند؟ آیا تو نیز همان کارهای شیطان را می‌کنی؟ جنسارت و فرومایگی می‌طلبد که آدمی چنین نابکاری‌ها را به مسیح نسبت دهد.

گفت و گو با مسیح یک صفحه از پیشگفتار کاستلیو بر کتاب **درباره کافران** در برمی‌گیرد. به گفته تسوایگ اگر کاستلیو در سراسر عمرش تنها این پیشگفتار و در این پیشگفتار تنها این یک صفحه را نوشته بود، کافی بود که نام‌اش در تاریخ جاودان بماند.

*

کالون در شگفت است از اینکه دیگران به جای آنکه اعدام سروره را کاری دین‌دارانه و خداپسندانه بدانند به خود اجازه می‌دهند درباره آن چون و چرا کنند. در برخورد با دیگراندیشان، نخستین اندیشه‌ای که به ذهن استبدادپیشگان می‌رسد این است که آنان را زبان بترند و قلم بشکنند. کالون همین که خبر انتشار رساله درباره کافران را می‌شنود، بی‌آنکه هنوز آن را خوانده باشد به شوراها می‌سویس زور می‌آورد که کتاب را ممنوع کنند. اما دیگر بسیار دیر شده است. نخستین نسخه رساله که به ژنو می‌رسد موجهی از هراس، شهر را فرا می‌گیرد. در ژنو بی‌درنگ شوری جنگ برپا می‌کنند. برخی برآن‌اند که کتاب خود به خود فراموش خواهد شد و پسندیده‌تر آن است که درباره‌اش خاموشی گزینند. اما فارل و کالون بی‌تابانه بر این خواست پای می‌فشارند که به آن آشکارا پاسخ داده شود. و چون کالون این بار می‌خواهد در پشت صحنه بماند، وظیفه حمله به آموزه «شیطانی» بُردباری را به عهده یکی از مریدان جوان‌اش، تئودور دویز، می‌گذارد. دویز در پاسخی که به رساله درباره کافران می‌نویسد، آزادی وجدان را آموزه شیطان اعلام می‌کند. انساندوستی را جنایتی در حق بشر می‌داند، زیرا تنها به یاری انضباط آهنین و سختگیری بی‌رحمانه است که می‌توان بشر را به سوی غایتی آرمانی رهنمون شد. ما حق نداریم بر چند گرگ درنده رحم کنیم و رمه پیروان مسیح را به دست آنها بسپاریم. کافران را نه تنها باید کشت بلکه شایسته‌تر آن است که اعدام‌شان هرچه سخت‌تر و بی‌رحمانه‌تر باشد. سرانجام با لحنی تهدیدآمیز به نویسندگان کتاب هشدار می‌دهد که با پنهان شدن در پس نام‌های ساختگی از پیگرد در امان نخواهند ماند. و برای

آنکه سرحلقه آنان، سباستین کاستلیو، را به کاری بی‌پروا برانگیزد، او را به بُزدلی متهم می‌کند و ریشخندکنان می‌نویسد: او که در موضوعی دیگر خود را دلیر و بی‌باک نشان می‌دهد در این کتاب که از رحم و شفقت سخن می‌گوید چنان بُزدل و ترسو است که جز با لباس مبدل و در زیر نقاب ظاهر نمی‌شود.

کاستلیو حس می‌کند که لحظه نبرد آشکار فرا رسیده است. پس با نام واقعی خود پا به میدان کارزار می‌گذارد. کارهای ادبی و علمی‌اش را به کناری می‌نهد تا «من متهم می‌کنم» قرن خویش را بنویسد. در این دادخواست، ژان کالون را به نام متهم می‌کند که در میدان شامپل ژنو، میکائیل سروره را به قتل رسانده است و برای آنکه شبهه‌ای باقی نماند می‌نویسد: من از آموزه‌های سروره دفاع نمی‌کنم بلکه با آموزه نادرست کالون می‌ستیزم. آنگاه چند پرسش اساسی مطرح می‌کند و می‌نویسد: به راستی سروره چه گناهی کرده بود؟ چگونه ژان کالون در مقام کشیش به خود اجازه داده است امری یکسره شرعی را به دست شورای شهر بسپارد؟ و آیا شورای شهر این حق را داشته است که سروره را به سبب این گناه ادعایی محکوم کند؟ و سرانجام، به چه حقی و بر پایه کدام قانون، حکم مرگ این یزدان‌شناس بیگانه را داده‌اند؟

اصل نخستین خواسته‌های جنبش دین‌پیرایی این بود که هرکس بتواند کتاب مقدس را آزادانه تفسیر کند. و پیشوایان این جنبش، در واقع، کاری جز این نکرده‌اند که این اصل را در گفتارها و نوشتارهایشان به کار بندند. حقایق عالم همه، به ویژه حقایق دینی ناروشن‌اند و سزاوار بحث و تردید، و آدمی بایستی بسیار خودخواه و خودستا باشد که در باب این حقایق رازآمیز که جز بر خداوند بر کسی شناخته و آشکار نیست، رأی و نظر قطعی بدهد. فرقه‌های دینی همه دین خود را بر کلام الهی بنیاد می‌کنند و هر یکی دین خود را حقیقت می‌پندارند. بنابه قاعده کالون آنها باید یکدیگر را تارومار کنند. کالون مدعی‌ست که آموزه او یقین محض است. اما آخر دیگران نیز همین ادعا را دارند. اگر کالون مدعی‌ست که به حقیقت معنوی دست یافته است چرا به دیگران امان نمی‌دهد تا آن را مانند او دریابند؟ چرا آنان را می‌کشد و بدین سان امکان فهم حقیقت را از آنان دریغ می‌کند؟

سروره با جنگ‌افزار به میدان کارزار نیامده بود تا با قهر و خشونت او را از پای درآورند. او با قلم و استدلال به نبرد آغازیده بود و حق این بود که با قلم و استدلال به او پاسخ داده شود. کشتن آدمی دفاع کردن از مکتب نیست، آدم کشتن است و بس. حقیقتی اگر هست باید آن را

در میان مردم گسترد و نه آنکه به زور تحمیل کرد. با به کار بستن خشونت هیچ آموزه‌ای حقیقی‌تر و هیچ حقیقتی راستین‌تر نمی‌شود. تاکنون هیچ انسانی را به زور بهتر از آنچه بوده است نکرده‌اند. آنان که می‌خواهند عقیده‌ای را به زور به انسان‌ها بقبولانند کارشان به همان اندازه نابخردانه است که کسی بخواهد خوراکی را به زور در دهان بیماری فرو کند.

*

به ندرت رساله‌ای چنین تند و پُرشور بر ضد خودکامه‌ای نوشته شده است. در آخرین لحظه‌هایی که رساله برای چاپ آماده می‌شود و تکه‌هایی از آن در برخی محافل بازل دست به دست می‌گردد، خبرچینان کالون او را از حمله خطرناکی که کاستلیو بر قدرت او در ژنو تدارک می‌بیند خبردار می‌کنند.

زمامداران شهر همچنانکه سروه را با سوزاندن خاموش کردند کاستلیو را نیز با سانسور خفه می‌کنند. از این پس، کاستلیو یکسره بی‌سلاح می‌شود و نه تنها دیگر نمی‌تواند بنویسد بلکه، مهم‌تر از آن، در برابر حمله‌های بی‌رحمانه حریفان‌اش نمی‌تواند از خود دفاع کند.

یک بار دیگر خشونت پیروز می‌شود و غم‌انگیزتر آنکه پایه‌های قدرت کالون نه تنها نمی‌لرزد بلکه استوارتر نیز می‌شود. به گفته تسسواایگ، تاریخ دادگری و بیدادگری نمی‌شناسد. نباید از او چشم داشت که جنایت را کیفر دهد و فضیلت را پاداش. بنیاد آن بر زور نهاده است نه بر حق، و دروغا که کم و بیش همیشه به سود زورگویان کار می‌کند. کالون که گریبان خود را از دست همه دشمنان سیاسی‌اش رها کرده است، اکنون با تمام نیروی خود به تنها دشمن اخلاقی‌اش حمله‌ور می‌شود و می‌کوشد تا او را که دیگر خسته شده است و از مبارزه دست کشیده است و خاموشی گزیده است به میدان کارزار بکشاند. بر ضد او دسیسه‌چینی می‌کند. تهمت‌های ناروا به او می‌زند و حتا به دزدی متهم‌اش می‌کند و کاستلیو آرام و بزرگوارانه هر تهمتی را پاسخ می‌گوید. اما کالون و کارگزاران‌اش آنسی از تاخت و تاز و پرونده‌سازی بر ضد او باز نمی‌ایستند و زمینه را برای محاکمه‌اش آماده می‌کنند. طبیعی‌ست که در چنان روزگار انسان‌کش سرنوشتی جز سرنوشت سروه در انتظار او نیست. اما دست تقدیر درست بهنگام، سرکوبگران او را از این شادمانی محروم می‌کند که دشمن خستگی‌ناپذیر هرگونه خودکامگی معنوی را گرفتار زندان و تبعید ببیند یا شاهد مرگ او در شعله‌های آتش باشند. مرگی ناگهانی در آخرین لحظه‌ها، سبستین کاستلیو را از خطر محاکمه و

از حمله‌های مرگبار دشمنان‌اش رهایی می‌بخشد.

با مرگ کاستلیو توطئه بدنام کردن او و به دام انداختن‌اش نقش برآب می‌شود. همشهریان‌اش بسی دیر درمی‌یابند که تا چه اندازه در دفاع از بهترین فرزند شهرشان کوتاهی کرده‌اند.

گزارش ما از کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون» در اینجا به پایان رسید. اکنون نگاهی به نگرش تاریخی اشتفان تسواایگ می‌افکنیم.

نگرش تاریخی تسواایگ

زندگی‌نامه‌هایی که تسواایگ نوشته است از نظر موضوع و سبک و دوره تاریخی چنان ناهمگون‌اند که نمی‌توان آنها را به سادگی طبقه‌بندی کرد. در میان این زندگی‌نامه‌ها از سویی به نام‌هایی مانند ماری‌انتوانت و ماری‌استوارت و ژوزف‌فوشه و کاستلیو و اراسموس برمی‌خوریم و از سوی دیگر به نام‌هایی مانند داستایفسکی و فروید و دیکنز و استاندال و تولستوی و هولدرلین و نیچه. نکته‌ای که پیش از هر چیز باید به آن اشاره کنیم این است که زندگی‌نامه‌نویسی به عنوان گونه ادبی در سال‌های میان دو جنگ جهانی در اروپا به ویژه در کشورهای آلمانی‌زبان اعتبار و اهمیتی خاص یافته بود. اما این تنها دلیل روآوردن نویسنده‌ای مانند تسواایگ به این گونه ادبی نیست. بی‌گمان، هنرمندی مانند او هنگامی که به سراغ پرسوناژی تاریخی می‌رفت تا سرگذشت او را بازگوید انگیزه‌ای ژرف و نیرومند برای این کار داشت.

تسواایگ، اومانیست بود و تا پایان زندگی‌اش اومانیست ماند. به انسان عشق می‌ورزید و سخت دلباخته زندگی بود. زندگی را حتا در بی‌رحم‌ترین و غم‌انگیزترین لحظه‌هایش دوست داشت. این عنصر اساسی اندیشه او بی‌شک در گزینش پرسوناژهای تاریخی‌اش سخت اثرگذار بود. در مصاحبه‌ای که در سال ۱۹۳۳ در پاریس با او کرده‌اند می‌گوید: «زندگی‌نامه یک قهرمان ناب هرگز در من به اندازه زندگی‌نامه قهرمان ناخواسته شوق برنیزگیخته است. من به سراغ شخصیت‌هایی می‌روم که به سرنوشتی ناخواسته دچار شده‌اند و از نظر روانی به هیچ رو برای چنین سرنوشتی ساخته نشده بودند. نوشتن تاریخ انسان‌ها همیشه برای من بیش از نوشتن تاریخ خدایان کشش داشته است.»^(۲)

اشتفان تسسواایگ برای نوشتن زندگی‌نامه‌های تاریخی‌اش - چنانکه از کتاب

کاستلیو و کالون نیز برمی‌آید - تا جایی که می‌توانست از اسناد و مدارک دست اول سود می‌جست. اما هدف او از نوشتن این زندگی‌نامه‌ها تاریخ‌نویسی به معنای خاص کلمه نبود. از همین رو نوشته‌های تاریخی او را نباید آثاری دانشورانه در زمینه تاریخ دانست. در واقع، او با نوشتن این زندگی‌نامه‌ها در پی انسان‌وار کردن سیمای افسانه‌ای پرسوناژهای تاریخی و نویسندگان و اندیشه‌گران برگزیده‌اش بود. به عبارت دیگر، می‌کوشید تا به این پرسوناژها به چشم انسان (با همه جنبه‌های نیک و بد فطرت انسانی) بنگرد. چنانکه درباره ماری‌انتوانت، زن لویی شانزدهم که در سال ۱۷۹۳ به دست انقلابیان فرانسه زندانی و سپس اعدام شد، می‌گوید: «او نه قدیس بزرگ سلطنت‌طلبان بود و نه روسپی بزرگ انقلابیان. زنی بود متوسط و معمولی. نه هوش فوق‌العاده داشت و نه چندان ساده‌دل بود. نه از آتش ساخته شده بود و نه از یخ. گرایشی به خیر نداشت، همچنانکه شیفته شرنیز نبود. زن متوسط دیروز و امروز و فردا بود.»^(۳)

این نکته را نیز بیفزاییم که تسواایگ در درجه نخست رُمان‌نویس و داستان‌نویس بود. در نتیجه، شاید بتوان گفت که به تاریخ با نگاهی شخصی‌تر و ذهنی‌تر از تاریخ‌نویسان می‌نگریست و بی‌گمان هریک از زندگی‌نامه‌های تاریخی‌اش را با نیت خاصی نوشته است و در هریک از آنها به دنبال پاسخی به یک پرسش اکنونی (یا بالفعل) بوده است. زیرا معتقد بود که از راه مطالعه گذشته بهتر می‌توان رویدادهای امروز را فهمید: «ما باید بکوشیم تا جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم و نیز قانون‌های آن را بفهمیم و برای این کار وسیله‌ای بهتر از تاریخ در دست نداریم.»^(۴) البته قیاس‌های تاریخی را نادقیق می‌دانست و اعتقادی به تکرار تاریخ نداشت، اما معتقد بود که تاریخ همیشه یادآور تیپ‌های معینی از انسان‌ها و اشکال خاصی از رویدادهاست. چنانکه درباره اراسموس می‌گوید: «مطالعه زندگی‌اش او به من کمک کرد تا عصر جنبش دین‌پیرایی را که از نظر وحشیگری و عظمت‌اش به روزگار ما بسیار شبیه است، بفهمم.»^(۵)

به نظر می‌رسد ایده‌ای که تسواایگ در نوشته‌هایش بیش از هر ایده دیگری بر آن تأکید ورزیده است، ایده فردیت است. زیرا بنیاد جامعه آزاد و بُردبار را استوار بر فردیت می‌دانست. این ایده را در کتاب «کاستلیو و کالون» جا به جا می‌بینیم. با برپایی حکومت دینی کالون در ژنو، روند یکدست شدن مردم شهر آغاز می‌شود. بیشتر مردم شیفته‌وار خود را به نشئه بی‌خویشتنی یگانه شدن با جمع

می‌سپارند. رفته - رفته برجستگی و برآزندگی جای خود را به روزمره‌گی و میانمایگی می‌دهد و آزادی آفرینشگرانه فردی قربانی بندگی مطلق همگانی می‌شود، چنانکه تا دوپست سال پس از کالون هیچ نقاش و موسیقی‌دان و هنرمند نام‌آوری از ژنو برنمی‌خیزد. زیرا هنرآفرینی مانند اندیشه‌ورزی کاری‌ست فردی و هنگامی که در جامعه‌ای شخصیت فردی را سرکوب می‌کنند، همزمان، تیشه به ریشه هنر و اندیشه نیز می‌زنند.

بی‌گمان یکی از انگیزه‌های تسوایگ در روآوردن‌اش به زندگینامه‌نویسی، اعتقاد ژرف او به فردیت آدمی بوده است. به یاد داشته باشیم که او کتاب «کاستلیو و کالون» را دو سال پس از نوشتن زندگینامه اراسموس، در زمانی نوشت که هیتلر در آلمان قدرت گرفته بود و جنبش فاشیستی پیلوار در جهت پامال کردن شخصیت فردی انسان‌ها گام برمی‌داشت.

تسوایگ، چنانکه در کتاب «کاستلیو و کالون» به روشنی می‌بینیم، معتقد نبود که فرد به آسانی می‌تواند از زیر فشار جمع درآید. زیرا او از سویی به گذشته‌ای وابسته است که به هر حال گذشته‌ای جمعی‌ست و در نتیجه، با هنجارهای روان جمعی می‌اندیشد. و از سویی دیگر، اسیر قدرت حاکم بر جامعه است که معمولاً روان جمعی را دستکاری می‌کند و به آن شکل می‌دهد. تنها آن کسانی می‌توانند به استقلال فردی دست یابند که مانند کاستلیو با ذهن خویش بیندیشند، در هنجارهای روان جمعی به دیده تردید بنگرند و از چنان استواری منش برخوردار باشند که از ناسازگاری ایده‌ها و باورهای خود با خواست و اراده قدرت حاکم نهراسند و سرانجام، این دلیری و توانایی را داشته باشند که بار گران و توانفرسای تنهایی را به دوش بکشند.

اما فرد را تنها از روی نمودهای بیرونی روان او و به عبارتی با رفتارهای ظاهری‌اش نمی‌توان شناخت. از همین رو، تسوایگ با تمام نیروی آفرینندگی‌اش می‌کوشد تا انگیزه‌های پنهان و ژرف پرسوناژهای تاریخی را آشکار کند. در کتاب «کاستلیو و کالون» این کار را هم درباره کالون می‌کند و هم درباره سروه و کاستلیو و تا جایی که اسناد و مدارک تاریخی اجازه می‌دهند، من پرسوناژها را می‌کاود تا به حقیقتی باطنی‌تر و ژرف‌تر از حقیقت پذیرفته تاریخی دست یابد. تصویری که او از کالون نقش می‌بندد تصویری نیست که تاریخ جنبش دین‌پیرایی بر روی هم از این شخصیت تاریخی عرضه می‌کند.

نقش بی‌چون و چرای آموزه‌های کالون را در تحول تمدن غربی نمی‌توان انکار کرد. در این باره تاریخنگاران و اندیشه‌گران غربی بسیار

نوشته‌اند. ماکس وبر در پژوهش پُراوازه‌اش درباره سرمایه‌داری نشان می‌دهد که هیچ عاملی به اندازه آموزه کالونی «اطاعت محض» به صنعتی شدن جهان غرب یاری نرسانده است، آموزه‌ای که از نظر دینی، مردمان را از همان آغاز ورودشان به مدرسه همتراز و ماشینی‌وار می‌پرورد. اما در پس این حقیقت تاریخی، حقیقت دیگری نیز نهفته است که تاریخنگاران جنبش دین‌پیرایی در باب آن چندان که باید سخن نگفته‌اند و آن چگونگی برپایی حکومت دینی کالون در ژنو و سرشت واقعی این حکومت است که بنیادش (چنانکه تسوایگ در کتاب‌اش نشان می‌دهد) بر توطئه و دروغ و جنایت و شادی‌کشی و آزادی‌ستیزی نهاده بود؛ و به راستی چه کسانی جز کالون و دستیاران ناپردبار و گوش به فرمان او مسئول چنین حکومتی بودند؟ تسوایگ با چیره‌دستی تمام این ایده جافانده تاریخی را که «سروه قربانی کوردلی و جنون زمانه خود بود»، بی‌اعتبار می‌کند. مدافعان این ایده فراموش می‌کنند که موتنی و کاستلیو نیز همزمانه کالون بودند. البته او منکر روح حاکم بر یک زمانه تاریخی نیست و قرن شانزدهم را به درستی قرن بی‌رحمی و خشونت می‌نامد. اما معتقد است که رویدادهای یک دوره تاریخی را تنها با ذهنیت حاکم بر آن دوره نمی‌توان توضیح داد؛ به ویژه اگر جنایتی روی داده باشد می‌باید جنایتکار را شناسایی کرد و به دست دادگاه تاریخ سپرد. این کاری‌ست که خود در کتاب «کاستلیو و کالون» کرده است، اما شهر ژنو هنوز نتوانسته است این کار را انجام دهد.

سوزاندن سروه حقیقتی تاریخی‌ست. تسوایگ شاخ و برگي به آن نیفزوده است، بلکه آن را هنرمندانه بازسازی کرده است و به مرتبه یک رویداد بزرگ تاریخی برکشیده است و بر محور آن، دو شخصیت تاریخی (کالون و کاستلیو) و به میانجی آنان، دو جهان‌بینی را رویاروی هم قرار داده است. در این کار از فن روایت استادانه سود جسته است و به شیوه‌ای پسندیده و پذیرفتنی به روان‌شناسی فردی پرسوناژها (برپایه داده‌های تاریخی) پرداخته است. شک نیست که از همان آغاز با نگرشی فلسفی به سراغ این پرسوناژها رفته است، اما درباره کردارها و اندیشه‌های آنان به شیوه قیاس به نفس داوری نکرده است و به دام ناهنگامی (آناکرونیسم) نیفتاده است.

آهنگ سخن‌اش در جاهایی که از عدالت و حقیقت و بزرگواری و استواری اخلاقی سخن می‌گوید، برانگیزاننده است تا در خواننده نسبت به این ارزش‌های والای انسانی دل بستگی ایجاد کند. زیرا هدف او از نوشتن تاریخ، رویدادنگاری

صاف و ساده نبود و اگر در گذشته کند و کاو می‌کرد در جستجوی ارزش‌هایی بود که به کار پیشرفت و بهروزی انسان امروز می‌آید. تسوایگ حس و نگاهی شاعرانه داشت و خواهان درآمیختن شعر با تاریخ یا، به سخن دیگر، شاعرانه کردن تاریخ بود. اما همواره بر مستند بودن نوشته تاریخی تأکید می‌ورزید و سخت مخالف ژمان تاریخی از نوع کارهای والتر اسکات بود. افسانه‌پردازی را در تاریخ برنمی‌تافت و از مثله کردن حقیقت تاریخی یا پیرایه بستن به آن بیزار بود. زیرا معتقد بود که نوشته تاریخی زمانی می‌تواند در خواننده اثر کند که او در اعتبار آن از نظر بازگفت حقیقت تاریخی شکی به دل راه ندهد.

اکنون جا دارد نگاهی نیز به سال‌های پایانی زندگانی تسوایگ و برخی سرچشمه‌های فکری او بیفکنیم.^(۶)

گذار از تاریخ

در سال ۱۹۳۳ پس از به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان، نازی‌ها پاکسازی کتاب‌های نویسندگان یهودی‌تبار را آغاز کردند و کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌ها را از نوشته‌های آنان پاک کردند. در ماه مه همان سال در مراسم کتابسوزان در برلین، کتاب‌های اشتفان تسوایگ را در آتش سوزاندند. چند تن از نویسندگان بزرگ آلمان مانند هرمان هس و توماس مان رخت از سرزمین مادری خود بریستند و به کشورهای آزاد رفتند. تسوایگ احتیاط پیشه کرد و از موضعگیری رسمی بر ضد نازی‌ها دوری جست تا بهانه‌ای به دست آنان ندهد. در همین هنگام نوشتن زندگینامه اراسموس را آغاز کرد. رفتار او را در برابر لوتر رفتاری سنجیده و پسندیده می‌یافت و آن را سرمشق خود در برخورد با نازی‌ها کرده بود. در این کتاب در کنار روان‌شناسی فردی پرسوناژها گوشه چشمی هم به روان‌شناسی جمعی دارد و گاه به بررسی ناخودآگاه جمعی مردم آلمان می‌پردازد. لوتر را انقلابی پرخاشگری می‌داند که با نیروهای اهریمنی برخاسته از زیر زمین روان جمعی مردم آلمان به جنبش درآمده بود. این کتاب در سال ۱۹۳۴ چاپ شد.

در همین سال، ناشر کتاب‌های تسوایگ بر اثر تهدید نازی‌ها از چاپ کتاب‌های او خودداری کرد. تسوایگ با سرمایه خود و به مدیریت یکی از دوستان‌اش بنگاه نشر کتاب بنیاد گذاشت تا انتشار کتاب‌های نویسندگان تبعیدی آلمانی‌زبان در کشور آلمان ادامه یابد. برخی از این نویسندگان با چنین کاری مخالف بودند. در همین سال در پی تظاهراتی که در وین

رخ داد، خانه‌اش را در سالزبورگ به بهانه اینکه اسلحه در آن نهفته‌اند، بازرسی کردند. تسوایگ اتریش را یکسره ترک گفت و به لندن رفت. زن‌اش، فردریک، در سالزبورگ ماند، اما در لندن دختری جوان از مهاجران آلمانی به نام لُت‌آلمن را به عنوان منشی به شوهرش معرفی کرد.

تسوایگ در لندن نوشتن زندگینامه ماری استوارت را آغاز کرد. این کتاب در سال ۱۹۳۵ به چاپ رسید و بی‌درنگ به چندین زبان ترجمه شد و آوازه‌ای جهانی پیدا کرد. در همین سال نازی‌ها در درسدن از اجرای اپرای ریشارداشتراوس به نام «زن خاموش» پس از سه بار نمایش جلوگیری کردند. متن اپرا را تسوایگ نوشته بود و نازی‌ها دیگر نمی‌خواستند آثار نویسندگان یهودی‌تبار در آلمان به صحنه بیاید.

در سال ۱۹۳۶ سفری به برزیل کرد، سپس برای شرکت در کنگره انجمن قلم به آرژانتین رفت. کتاب کاستلیو و کالون را در همین سال به چاپ رساند.

در سال ۱۹۳۷ از همسرش، فردریک، جدا شد. این جدایی در پی کشاکشی دراز صورت گرفت. همسرش نمی‌خواست راه مهاجرت در پیش گیرد و به شوهرش بپیوندد. در همین سال چند کتاب از تسوایگ از جمله «زمان بی‌تابی دل» در وین به چاپ رسید. این زمان بی‌درنگ به زبان‌های انگلیسی و فرانسه ترجمه شد.

در سال ۱۹۳۸ نازی‌ها اتریش را به خاک آلمان پیوستند. وسایل شخصی تسوایگ را که فردریک حفظ کرده بود، گشتاپو تصرف کرد و به مزایه گذاشت. سرانجام فردریک نیز رخت از اتریش بریست. ناشر تسوایگ هم راه مهاجرت در پیش گرفت. در همین سال، تسوایگ برای نوشتن زندگینامه «ماژلان» (دریانورد پرتغالی) همراه لُت‌آلمن به پرتغال رفت. سپس برای ایراد سخنرانی به آمریکا سفر کرد.

در سال ۱۹۳۹ فریود در لندن درگذشت. تسوایگ در مراسم خاکسپاری او سخنرانی کرد. پیش‌تر در سال ۱۹۳۱ در کتاب «درمان به یاری روح» درباره کار بزرگ و دلیرانه فریود و نوآوری او در زمینه پزشکی و روان‌درمانی به تفصیل سخن گفته بود. از نظر او فریود با نشان دادن سرچشمه کم و بیش همه روان‌نژندی‌ها سکوت جهان پزشکی را در این باره شکسته بود. زیرا روان‌نژندی‌ها را نتیجه سرکوب نیروهای رانشگر (Pulsion) روان آدمی می‌دانست و سبب‌ساز اصلی این سرکوب را اخلاق رسمی جهان مسیحی می‌شناخت. تسوایگ خود را وامدار فریود می‌دانست و در پی آشکار کردن ارزش دوران‌ساز کار او بود. فریود به اروپای عقل‌باور و تمدن‌گستر و آسوده‌خاطر روزگار خود توضیح داد که لیبیدو نیرویی نیست که بتوان آن

را دفع یا تخلیه کرد. تنها می‌توان آن را به ژرفنای ناخودآگاه واپس راند و انباشته شدن آن در ناخودآگاه زمینه‌ساز روان‌نژندی‌ست. از نظر تسوایگ، فریود با زیر و رو کردن ایدئولوژی حاکم بر زمانه‌اش با روشن‌نگری تمام پیش‌بینی کرد که «پیشرفت» تمدن هرگز به نیکبختی بشر نخواهد انجامید، بلکه سراسیمگی و نگرانی روزافزون پدید خواهد آورد.^(۷)

گفتار تسوایگ درباره فریود ثمره گفت و گویی بیست ساله بود که از راه نامه‌نگاری انجام می‌گرفت. این گفت و گو تا مرگ فریود ادامه داشت. تسوایگ در نامه‌های خود همواره استادش را گرامی می‌داشت و او را به حق می‌ستود. در نامه‌ای به سال ۱۹۲۰، خویشتن را وابسته به نسلی از نویسندگان می‌داند که بیش از هر کسی وامدار فریود است. در سال ۱۹۲۵ کتاب «پیکار با اهریمن» را که سه گفتار درباره کلاسیست و هولدرلین و نیچه است به فریود پیشکش کرد. سپس در نامه‌ای به او نوشت: «اگر نام شما را در سرآغاز این کتاب آورده‌ام، این نیست که فقط ستایش و قدرشناسی خود را نسبت به شما بیان کنم. چندین فصل از این کتاب بی‌وجود شما نوشته نمی‌شد: منظورم این نیست که این فصل‌ها محصول روشی روانکاوانه است بلکه می‌خواهم بگویم که شما شهامت بررسی موشکافانه مسائل را به ما آموختید تا بدون ترس و بی‌هیچ شرمندگی دروغین، دورافتاده‌ترین و درونی‌ترین گوشه‌های احساس آدمی را بکاوییم.»^(۸)

ردپای فریود را در کتاب کاستلیو و کالون نیز می‌بینیم. با خواندن داستان‌ها و زندگینامه‌های تسوایگ درمی‌یابیم که او اندیشه استادش را نیک فهمیده بود. اما تسوایگ هرگز در پی آن نبود که نظریه‌های بنیادگذار روانکاوی را در کار خود با آوردن مثال تفسیر کند. آنچه او از فریود آموخته بود این بود که آدمیزاد غرقاب عظیمی‌ست و در روان‌شناسی آدم بهنجار و عادی یافت نمی‌شود و هر آدمی در هر لحظه‌ای هر کاری می‌تواند بکند. با این حال، تسوایگ به بخش تاریک و عقل‌ستیز رفتار آدمی با نگاهی دیگر می‌نگریست. فریود اهل علم بود و علم، به هر حال عقل‌ورزی می‌طلبد. اما تسوایگ اهل ذوق بود و به طبیعت رازآمیز آدمی با نگاهی زیبایی‌شناسانه می‌نگریست که بیشتر وقت‌ها عقل‌گریز است. به سخن بهتر، فریود درمانگر بود و تسوایگ تماشاگر. فریود درهای روان آدمی را گشوده بود تا نژندی‌های آن را درمان کند و تسوایگ با استفاده از این فرصت، «اندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد» و چه بسا در این تماشاخانه شگفتی‌ها می‌دید که چشم نامحرم علمی نمی‌تواند دید.

باری، به رویدادهای زندگانی تسوایگ بازگردیم. در سال ۱۹۴۰ تسوایگ با لُت‌آلمن ازدواج کرد. سپس هر دو از دولت انگلستان درخواست تابعیت کردند و چندی بعد تبعه این کشور شدند. در همین سال یکی از نماینده‌هایش را به نام ارمیاء (Jérémie) در نیویورک به روی صحنه آوردند. تسوایگ به همین مناسبت سفری به نیویورک کرد و از آنجا برای ایراد سخنرانی به چند کشور آمریکای لاتین از جمله به برزیل رفت.

هنگامی که برای نخستین بار در سال ۱۹۳۶ به برزیل رفته بود، برزیلی‌ها او را مانند یک دولتمرد پذیرا شده بودند. حتا رئیس جمهوری برزیل در کاخ ریاست جمهوری از وی پذیرایی کرده بود. این بار نیز برزیلی‌ها او را بسیار گرامی داشتند. این پذیرایی محترمانه و حق‌شناسانه به دیده تسوایگ نشانه بیگانگی برزیلی‌ها با نژادپرستی و نظریه‌های یهودستیز بود. در اروپا پس از به قدرت رسیدن هیتلر همه چیز زیر و زبر شده بود. تسوایگ دیگر جایی در زادبوم خود نداشت. در آلمان کتاب‌های او را آتش می‌سوزاندند. تنها گناه او این بود که در خانواده‌ای یهودی‌تبار چشم به جهان گشوده بود. اما برزیلی‌ها با تبار او کاری نداشتند و او را در مقام نویسنده «بیست و چهار ساعت از زندگی یک زن» و «آموک» باگشاده‌رویی می‌پذیرفتند و گرامی می‌داشتند. این قدرشناسی شاید بهترین و ارجمندترین هدیه‌ای بود که در آن زمان می‌شد به او تقدیم کرد.

مهمان‌نوازی برزیلی‌ها به ویژه بی‌اعتنایی آنان به اصل و نسب آدمیان چنان در تسوایگ اثر گذاشته بود که گمان می‌کرد برزیل کشوری‌ست بی‌عیب و نقص، چنانکه در زندگینامه خود، «دنیای دیروز، خاطرات یک اروپایی»، می‌نویسد: «در برزیل انسان‌ها را بر پایه نظریه‌های مهممل خون و تبار و خاستگاه از یکدیگر جدا نمی‌کنند. در اینجا تمدنی که اروپا بنیاد کرده است می‌تواند به صورتی دیگر و در شکل تازه‌ای گسترش یابد.»^(۹)

اما تسوایگ فرزند اروپا بود و جان و دل‌اش از ناسپاسی و بی‌مهری آن آزاده بود. رفتاری که مرزبانان کشورهای اروپایی با یهودیان و خارجیان می‌کردند برای تمدن اروپایی ننگ‌آور بود و در نظر تسوایگ نشانه فروریزی نزدیک این تمدن بود. ستایش او از کشور برزیل در کتاب «برزیل، سرزمین آینده» بیش از هر چیز، نتیجه ناامید شدن او از آینده اروپا بود؛ و هنگامی که در ژوئن ۱۹۴۰ فرانسه به دست نازی‌ها افتاد حس کرد که دیگر پایان کار این تمدن فرا رسیده است. حقیقت این است که تسوایگ چنان دل‌بسته اروپا بود که با دیدن

نابودی آن به دست نازی‌ها در پی یافتن جانشینی برای آن بود.

تسوايگ یک بار در سال ۱۹۱۴ پس از برافروختن آتش جنگ جهانی اول به دام ناسیونالیسم افتاده بود و شور میهن‌پرستی چندان بر جان‌اش چیره شده بود که پیوند خود را با دوستان‌اش در کشورهای دیگر اروپا یکسره گسسته بود. اما واکنش‌های سنجیده‌ی برخی از آنان به ویژه واکنش دوستانه و روشن‌بینانه رومن‌رولان سبب شده بود که در اندک زمانی تب ناسیونالیستی‌اش فرو نشیند. از آن پس به آرمان اروپای متحد و صلح‌طلب گرویده بود و تا پایان زندگانی‌اش به این آرمان وفادار ماند. اما دیدگاه تسوايگ درباره‌ی اروپای متحد، با درکی که رومن‌رولان و به طور کلی روشنفکران فرانسوی در آن زمان از دوستی و برادری ملت‌ها داشتند، فرق می‌کرد. رومن‌رولان به ایده‌ی انترناسیونالیسم کمونیستی گرویده بود که به دیده‌ی تسوايگ بنیاد استواری نداشت و در بُن آن مکتب‌پرستی و برتری‌جویی و فردستیزی نهفته بود. تسوايگ در حرحه‌ی نخست به یگانگی معنوی و اخلاقی و سیاسی اروپا می‌اندیشید و سرچشمه‌ی الهام‌اش او مانیسیم صلح‌طلب چند صد ساله اروپایی بود و گمان می‌کرد که روشنفکران و اندیشه‌گرایان اروپایی در تحقق این یگانگی نقش مهمی بازی خواهند کرد. در گفت و گویی که مجله «اخبار ادبی» در ژوئیه ۱۹۳۶ با او کرده است می‌گوید: «روح اروپایی به صورت نیروی پنهان در اروپا نهفته است و وظیفه‌ی روشنفکران تبدیل کردن این نیروی فروخته به نیروی پوینده است. آنان بسایند نیروهایی را که سد راه پویندگی روح اروپایی هستند از کار بیندازند. ناسیونالیسم یکی از آن نیروهای بازدارنده است و دیری‌ست که در اروپا عمرش به سر آمده است. در این کار، روشنفکران همپیمان نیرومندی به نام تکنیک دارند که سال به سال از فاصله‌ها می‌کاهد؛ و هنگامی که اروپا شکل خواهد گرفت نباید از آن ناسیونالیسم تازه‌ای بسازند. اروپاییان پس از ساختن اروپا باید دست دوستی و یگانگی به سوی امریکاییان و سپس به سوی مردمان قاره‌های دیگر جهان دراز کنند.» (۱۰)

چهار سال پس از این گفت و گو هنگامی که نازی‌ها در ژوئن ۱۹۴۰ فرانسه را اشغال کردند، تسوايگ و اسپین امید خود را به آینده تمدن اروپایی از دست داد و پس از درنگی کوتاه در انگلستان زوانه آمریکا شد و از آنجا در اوت ۱۹۴۱ با همسرش به برزیل رفت و در پتروپولیس جایگزین شد. کتاب «برزیل سرزمین آینده» را در همین سال به چاپ رساند. سپس به

نوشتن داستان «شطرنج‌باز» پرداخت. زندگینامه موتنی (Montaigne) را نیز در همین سال به پایان برد. تسوايگ در وجود موتنی مانند اراسموس و کاستلیو، او مانیسیت صلح‌دوستی می‌دید که به رغم جانورخویی و جنون لگام‌گسیخته‌ی زمانه‌اش می‌کوشید تا آزادگی و وارستگی انسانی را پاس دارد.

باری، پس از جایگزین شدن در برزیل اندک - اندک افسردگی و ناامیدی در وجود تسوايگ رخنه کرد. او تاب دیدن نابودی آشیان معنوی‌اش، اروپا، را نداشت و هرچند به برزیل و مردم آن کشور عشق می‌ورزید، اما در بُن وجودش حس می‌کرد که پیوند استواری با آن سرزمین ندارد. در شصت‌سالگی نمی‌توان به زندگی در سرزمینی بیگانه خو کرد. ریشه‌های او در اروپا بود که اکنون در آتش جنون می‌سوخت. همراه با گسترش جنگ و پیشروی نیروهای نظامی آلمان و کشورهای همپیمان‌اش، تسوايگ بیش از پیش در سیاه‌چال بدبینی و اندوه‌زدگی فرو می‌رفت و آرمان‌های او مانیسیتی‌اش را بر باد می‌دید. چندین سال زندگی خانه به دوشی نیرویش را چنان فرسوده بود که نمی‌توانست در سرزمینی دیگر زندگی از سر گیرد و در انتظار «سپری شدن شب و دمیدن سپیده» بماند.

روز ۲۲ فوریه ۱۹۴۲ اشتفان تسوايگ و همسرش، لت آلتمن، تازه از کارناوال ریو به منزل خود در پتروپولیس بازگشته بودند که به اتفاق هم تصمیم گرفتند به زندگی خود پایان دهند. در یادداشت کوتاهی که تسوايگ به نشانه‌ی خداحافظی نوشته است چنین می‌خوانیم: «پیش از آنکه زندگی را با روشن‌بینی تمام و با اراده‌ی خودم ترک گویم لازم می‌دانم آخرین وظیفه‌ام را به جا آورم. نخست از برزیل، این کشور دوست‌داشتنی سپاسگزاری کنم که چنین دوستانه و مهمان‌نوازانه به من و کارم راحت‌باش داده است. علاقه من به این کشور روز به روز بیشتر شده است. اکنون که جهان زبان مادری‌ام از هم پاشیده است و میهن معنوی‌ام، اروپا، ویران شده است، اگر قرار می‌بود در جایی زندگی از سر گیرم جز برزیل جای دیگری را بر نمی‌گزیدم.

اما در شصت‌سالگی آدمی باید خیلی نیرومند باشد تا زندگی‌اش را از نو آغاز کند. و نیروهای من در این سال‌های سرگردانی و خانه به دوشی به کل فرسوده شده است. بنابراین، فکر می‌کنم بهتر است زمان را از حرکت بازدارم و با سربلندی به زندگانی‌ام پایان دهم، زندگانی‌ای که در آن لذتی ناب‌تر از کار فکری و

نعمتی بالاتر از آزادی فردی شناختم.

به همه دوستان‌ام بدرود می‌گویم. امیدوارم بتوانند پس از این شب دراز، دمیدن سپیده را ببینند. من بیش از اندازه بی‌شکیبام و زودتر از آنان به راه می‌افتم.» (۱۱)

فردای آن روز، تسوايگ و همسرش در کنار هم در بسترشان به خوابی ابدی فرو رفته بودند. به دستور رئیس جمهوری برزیل، هتیلیو وارگاس، جسد‌های آنان را با برگزاری آیین ملی خاکسپاری به خاک سپردند و خانه‌شان را در پتروپولیس به موزه تبدیل کردند. یادشان را گرامی بداریم و سپاسگزار باشیم از مترجم ارجمند کتاب «وجدان بیدار، کاستلیو و کالون» که با زبانی شاعرانه و شورانگیز اثر تاریخی ارزنده و آموزنده‌ای از این او مانیسیت بزرگ و اروپایی راستین در دسترس فارسی‌زبانان گذاشته است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- عنوان کتاب به زبان آلمانی چنین است:
Castellio gegen Calvin, oder Ein Gewissen gegen die Gewalt.
- ۲- Magazine littéraire N. 245. sep 1987, p.41
- ۳- Ibid, P. 39
- ۴- Ibid, P,41
- ۵- Ibid, P,43
- ۶- برای آگاهی از رویدادهای زندگانی تسوايگ بنگرید به:
Donald A. Prater, European of Yesterday. Biography of Stefan Zweig, Oxford University Press, Oxford, 1972
- ۷- Alain Faure, Sigmund Freud et Stefan Zweig, in: Europe, juin, juillet 1995, P,85.
- ۸- Ibid, p.86
- ۹- Stefan Swrig, Le Monde d'Hier, Souvenirs d'un Européen. Pierre Belfond, 1984. P.20
- ۱۰- Magazine Littéraire, ibid, p. 36.
- ۱۱- Stefan Zweig, Vingt quatre heures de la vie d'une femme, Introduction, Stock, 1992, p. 18.

ایده های بنیادین جنبش دین پیرایی در اروپا

علیرضا منافزاده

در سال ۱۵۰۶ اجازه یافت که آیین سوگند به جای آورد و سال دیگر حکم کشیشی گرفت. سپس به تصمیم کشیشان بالادست‌اش در کلاس‌های درس یزدان‌شناسی شرکت کرد و به تحصیل علم کلام پرداخت. تازه داشت با اُگامیسیم^(۱) خو می‌گرفت که از او خواستند ضمن ادامه تحصیل در دانشکدهٔ الاهیات به ویتنبرگ برود و در دانشکدهٔ هنرهای این شهر اخلاق ارسطویی درس بدهد. در بهار سال ۱۵۰۹ در علم کلام دانشنامه گرفت و در پاییز همان سال برای تدریس به ارفورت رفت. در پایان سال ۱۵۱۰ کار تدریس را ناتمام گذاشت و برای اقامهٔ دعوایی از سوی صومعه‌های اُگوستینی همراه یکی از همقطاران‌اش به ژم رفت.^(۲)

لوتر، که در مدت پنج سال راهبی‌اش انحطاط آموزش و پرورش مسیحی و فقر منابع آموزش دینی را از نزدیک دیده بود، در ژم با فقر و زبونی اخلاقی کلیسا روبرو شد و از دیدن فساد حاکم بر نظام کلیسا سخت تکان خورد. در آن پنج سال زندگی رُهبانی دیده بود که چگونه الاهیات مسیحی، ایمان زندهٔ آدمی را به نظامی از اعمال بی‌جان فرو کاسته است. در ژم با دیدن تباهی مالی و اخلاقی کشیشان به این نتیجه رسید که کلیسای کاتولیک تجسم انحطاطی است که سراپای مسیحیت را فرا گرفته است.

لوتر چهار هفته پیش در ژم نماند. نخست سری به ارفورت زد، سپس در سال ۱۵۱۱ به ویتنبرگ رفت و چندماه بعد دستیار سرپرست صومعهٔ اُگوستینیان شد. به اصرار سرپرست صومعه که می‌خواست کرسی دانشگاهی‌اش را به لوتر واگذار کند به نوشتن رساله‌ای در علم کلام پرداخت و در اکتبر ۱۵۱۲ از رسالهٔ خود دفاع کرد و درجهٔ اجتهاد گرفت. آنگاه به کار تدریس آغاز کرد و در کلاس‌های درس خود نخست دست به تفسیر کتاب مزامیر زد (۱۵۱۳-۱۵۱۵)، سپس به تفسیر رساله‌های پولس رسول به رومیان (۱۵۱۵-۱۵۱۶) و به غلاطیان

نظام کلیسا را حس می‌کردند. اما کوشش‌های آنان در اساس این نظام تغییری ایجاد نکرد. زیرا هدف اصلاحگران قرون وسطا بهبود نظم کلیسا بود و نه تغییر ساختار آن. به عبارت دیگر، اصلاحات آنان متوجه رفتار اهل کلیسا و فساد مالی و اخلاقی کشیشان بود و نه اصول ایمانی و آیین‌های قدسی مسیحیت و بنیاد سلسله‌مراتب کشیشان.

جنبشی که می‌بایست به اصلاح ریشه‌ای در دین مسیح بینجامد، در دههٔ دوم قرن شانزدهم از شهر کوچکی با دو هزار نفر جمعیت به نام ویتنبرگ (Wittenberg) در شمال آلمان آغاز شد. آغازگر و پیش‌برندهٔ این جنبش، یزدان‌شناس آلمانی، مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) بود. نگاهی به زندگانی و مسیر تحول فکری‌اش می‌افکنیم: پدرش اصل و نسب روستایی داشت و در مانسفلد (Mansfeld) کارگر معدن بود و با رنج فراوان توانسته بود خانواده‌اش را از آسایشی نسبی برخوردار کند. دوران کودکی لوتر در شهر مانسفلد گذشت. در آنجا تا سال ۱۴۹۷ در مدرسه‌ای معمولی درس خواند، سپس یک سال در ماگدبورگ (Magdebourg) و دو سال در آیزناخ (Eisenach) تحصیل کرد. در سال ۱۵۰۱ وارد دانشگاه ارفورت (Erfort) شد که در آن زمان کانون نام‌انگاران (نومینالیست‌ها) بود. در سال ۱۵۰۲ از آن دانشگاه گواهینامه گرفت و سه سال بعد به درجهٔ استادی فلسفه رسید. سپس به خواست پدرش در دانشکدهٔ حقوق اسم‌نویسی کرد. روزی چند پس از این اسم‌نویسی، هنگام بازگشت از دیداری در مانسفلد کم مانده بود آذرخشی جان از تن‌اش جدا کند. لوتر پیش خود عهد کرد که اگر از خطر بجهد به لباس کشیشان درآید. در ۱۷ ژوئیه ۱۵۰۵ به رغم ناخشنودی پدرش به راهبان اُگوستینی ارفورت پیوست.

دورهٔ راهبی‌اش مانند دورهٔ تحصیلات دانشگاهی‌اش با کامیابی همراه بود. پس از مدت کوتاهی نوآموزی بر اثر پشتکار و کوشندگی‌اش

فکر اصلاح دین را در ایران، میرزافتحعلی آخوندزاده در آستانهٔ جنبش مشروطه خواهی مطرح کرد. مسألهٔ اصلی او درآمدن جامعهٔ ایرانی از وضع خمودگی و بی‌جنبشی اجتماعی بود و گمان می‌کرد که با اصلاح دین می‌توان راه تحول و پیشرفت اجتماعی را در ایران هموار کرد. از آن زمان تاکنون گروهی از نویسندگان اجتماعی (به طور عمده اهل دین) کوشش‌هایی در این زمینه کرده‌اند. این کوشش‌ها در دو دههٔ گذشته، نظر به نیازهای اجتماعی و سیاسی زمانه، گسترده‌تر و پیوسته‌تر و سازمان‌یافته‌تر بوده است. بررسی سنجش‌گرانهٔ این کوشش‌ها و ارزیابی دستاوردهای فکری و اجتماعی آنها کاری‌ست که باید انجام گیرد. ارزش و اعتبار این کوشش‌ها را با چه معیارهایی می‌توان سنجید؟ نخستین معیار سنجش، جهت‌گیری کلی این کوشش‌هاست. اعتبار آنها در درجه نخست بسته به این است که تا چه اندازه در جهت تبدیل کردن ایمان آدمی به امری فردی و وجدانی کامیاب بوده‌اند. با توجه به اینکه کم و بیش همهٔ اصلاح‌طلبان ما در کوشش‌های خود گوشهٔ چشمی به جنبش دین‌پیرایی (رفرم) در اروپای قرن شانزدهم دارند، آشنایی با زمینه‌های تاریخی این جنبش و ایده‌های بنیادین آن ضروری‌ست. اینکه در دین اسلام با توجه به اصول ایمانی آن، به ویژه رابطهٔ مؤمن مسلمان با خدای خویش، اصلاح از نوع پروتستانتیسم امکانپذیر هست یا نیست، نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. هدف ما در این نوشته کوتاه توضیح ایده‌های بنیادین جنبش دین‌پیرایی در اروپاست.

جنبش دین‌پیرایی (رفرم) در اروپای مسیحی از قرن شانزدهم آغاز شد، اما نیاز به اصلاح کلیسا از پایان قرن دهم میلادی در دستگاه کلیسا و به طور کلی در جهان مسیحیت حس می‌شد. در طی این پنج قرن کسانی از اهل کلیسا کوشیدند تا نهاد کلیسا را نوسازی کنند. آنان اصلاحگرانی بودند که نیاز شدید به اصلاح

(۱۵۱۶-۱۵۱۷) و به عبرانیان (۱۵۱۷-۱۵۱۸) پرداخت و در سال ۱۵۱۹ دوباره به شرح و تفسیر زبور داوود بازگشت. (۳)

از زمانی که با به صومعه گذاشته بود، درگیر مبارزهٔ درونی دردناکی برای یقین کردن به رستگاری خود بود. چگونه این رستگاری را از خدای بخشاینده خواهم گرفت؟ این پرسش به گونه‌ای وسوسه‌انگیز ذهن او را مشغول می‌داشت. در تفسیری که در سال ۱۵۳۱ دربارهٔ رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان نوشته است می‌گوید:

«پیش از آنکه روشنائی انجیل بر من بتابد، مانند هر آدمی پایبند سرسخت شریعت پاپی و سنت آباء کلیسا بودم و با جدیت تمام از تقدس آنها و ضروری بودنشان برای رستگاری دفاع می‌کردم و با همهٔ توان خود می‌کوشیدم تا آنها را با روزه گرفتن و شب را به عبادت گذراندن و ریاضت‌های دیگر به جای آورم. رنج جسمانی برای تهذیب نفس را بیش از همهٔ کسانی تحمل می‌کردم که امروز چنین خشمگنانه از من بیزاراند و می‌آزارند، زیرا که من این سرفرازی را از آنان می‌ستانم که بی‌گناهی خود را ثابت کنند.» (۴)

به رغم پایبندی به ضابطه‌های کلیسایی، لوتر آن آرامش درونی را که در پی‌اش بود نمی‌یافت و در زیر پوشش پرهیزگاری و اطمینان به عدل و درست‌کرداری خویش، دچار بی‌اعتمادی و شک و بیم بود و در دل‌اش میل به بیزاری از خداوند و کفرگویی می‌پرورید. در یکی از وعظ‌هایش در باب انجیل متا (۱۵۳۹) در بارهٔ مسیح می‌گوید:

«هنگامی که او را بر صلیب می‌نگریستم، گمان می‌کردم که از برای من چونان آذرخش است. زمانی که نام‌اش را بر زبان می‌راندند دوست‌تر می‌داشتم نام ابلیس را بشنوم. زیرا چنین می‌پنداشتم که می‌باید کارهای نیک بسیاری انجام دهم تا که مسیح بر من رحمت آورد.» (۵)

برای آنکه کشمکش درونی لوتر را نیک دریابیم باید به یاد بیاوریم که او در مکتب نام‌انگاران پرورش یافته بود و از اندیشه‌های گیوم دوکام (ویلیام آکامی) اثر پذیرفته بود و یقین کرده بود که رستگاری آدمی در گرو شایستگی‌های اوست یا، به سخن دقیق‌تر، با دوست داشتن بی‌غرضانهٔ آفریدگار است که

آدمی آمادگی پیدا می‌کند تا خداوند رحمت‌اش را در دل او بیفکند. لوتر با همهٔ نیروی خود می‌کوشید تا مستعد این الهام شود. اما هرچه بیشتر زهد می‌ورزید، بیشتر به ناپسندگی این کار پی می‌برد. توبه‌کاری و پشیمانی از گناه، هنگامی که بندهٔ گنهکار سزاوار رستگاری نباشد چگونه می‌تواند رحمت خداوند را نصیب او کند؟ هرگاه خویشتن را در برابر آفریدگار می‌آزمود، خود را سزاوار بخشایش و رستگاری نمی‌دید. آنچه در خویشتن می‌یافت حُب نفس بود و خودخواهی و از همین رو اطمینان به رستگاری خویش را پاک از دست می‌داد. اندیشهٔ دیگری نیز بر رنج روحی‌اش می‌افزود و آن اینکه استادان‌اش به او آموخته بودند که کردار آدمی به خودی خود در پیشگاه خداوند پذیرفته نیست مگر آنکه خداوند خود آن را سزاوار پذیرش بداند. لوتر به راه‌حلی نیاز داشت که پاسخگوی مفهوم برین خدا در ذهن او و برداشت تراژیک‌اش از گناه باشد. این راه‌حل را در پایان سیر و سلوکی درازآهنگ یافت و آن معنای نهفته در این سخن پولس رسول است در رساله‌اش به رومیان که می‌گوید: «عادل به ایمان خواهد زیست» (۱۷:۱) لوتر ماجرای این کشف را در پیشگفتار آثار لاتینی‌اش در سال ۱۵۴۵ چنین شرح می‌دهد:

«پس از آنکه روزها و شب‌ها دربارهٔ این مسأله اندیشیدم، خداوند به من رحم کرد و من میان این دو جمله پیوستگی باطنی دیدم: «عدالت خداوند در انجیل آشکار شده است» و «عادل به ایمان خواهد زیست». آنگاه شروع کردم به فهمیدن این نکته که «عدالت خداوند» عدالتی است که با آن، انسان عادل به واسطهٔ نعمت رایگان خداوند یعنی «به واسطهٔ ایمان» زندگی می‌کند. بی‌درنگ حس کردم که دوباره زاده شده‌ام و درهای بهشت به روی‌ام گشوده است و وارد بهشت شده‌ام. آنگاه تمام کتاب مقدس در ذهن من معنای تازه‌ای یافت. کتاب مقدس را سراسر بازخواندم و همانندی‌هایی در تعبیرهای دیگر کتاب یافتم.» (۶)

بدین‌سان، در ذهن لوتر مفهوم خدای داور، که گنهکاران را با قدرتی قهار داوری می‌کند، جای خود را به خدای پدر می‌دهد که عدالت‌اش را به فرزندان‌اش منتقل می‌کند. از نظر لوتر معنای نهفته در سخن پولس رسول این است که شرط رستگاری انسان مسیحی، عبادت و کرد و کارهای آیینی نیست بلکه ایمان اوست

به پدر که خود در وجود مسیح تن یافته است تا آدمیان را رستگار کند. این ایمان، «نعمت رایگان خداوندی» است. رستگاری را شایسته و سزاوار نتوان بود و نمی‌توان آن را خرید یا با انجام دادن کارهای نیک مانند روزه‌داری و نماز و دعا و توبه‌کاری و زیارت یا حتی با راهب شدن تهیه دید. این اندیشه حاصل تجربهٔ وجودی لوتر بود. اما لوتر اندیشه‌گری منطقی یا روشمند نبود. زیرا اگر می‌بود، چه بسا پس از رسیدن به این اندیشه که مؤمن مسیحی تنها با ایمان‌اش رستگار می‌شود، بی‌درنگ به این نتیجه می‌رسید که دیگر کلیسای رُم با آن همه آیین‌ها و تشریفات و پاپ و کشیشان‌اش وجهی ندارد. نمونهٔ کامل انسان مسیحی آن کسی است که در چاردهواری اتاق‌اش، همچون خود لوتر، با خدای خود و کلام او خلوت کند و نه آن کس که در برابر کشیش زانو بزند و به گناهان خویش اعتراف کند یا راه زیارت در پیش گیرد و یا آموزش گناهان پدر و مادر از دست رفته‌اش را با پول بخرد تا که انسان را از برزخ برهاند. این، جوهر اعتقاد پروتستانی بود که سپس پرورده شد. خداوند از میان کتاب مقدس و وجدان آدمی است که با بندگان‌اش سخن می‌گوید نه از راه کلیسای کاتولیک و آیین‌های قدسی آن. (۷)

در اکتبر ۱۵۱۶ لوتر برای نخستین بار در یکی از وعظ‌هایش به بررسی مسألهٔ آموزش گناهان پرداخت. او در مقام کشیش اقرارنویس هر روز با این مسأله درگیر بود و نتایج شوم آن را در میان پیروان کلیسا می‌دید. زیرا اعتراف به گناهان خویش در برابر کشیش و تحصیل آموزش، به دینداری سطحی و دروغین می‌انجامید و مسیحیان را از سرچشمه‌های واقعی رستگاری دور می‌کرد. گفتنی است که در آن روزگار، طلب آموزش و تحصیل آن با پول به آیین جاافتاده‌ای در سنت کلیسا تبدیل شده بود. لوتر، یک سال پس از نخستین وعظ‌اش در باب آموزش گناهان بر اثر اوضاع و احوال زمانه دوباره به این مسأله بازگشت.

داستان از این قرار است که در سال ۱۵۱۵ پاپ، لئوی دهم، حکم یولیوس دوم، پاپ پیشین، را در باب آموزش گناهان تنفیذ کرد. این حکم را پاپ پیشین برای فراهم آوردن پول به منظور بازسازی کلیسای سن‌پی‌یر رُم داده بود. گزاردن حکم را در خاک آلمان شمالی به عهده اسقف اعظم ماینتس (Mainz)، آلبرت هوهنزولرن (Hohenzollern)، گذاشته بودند که بهره‌ها را از هر سو گرد می‌آورد، زیرا در مقام مَهردار امپراتوری می‌توانست درآمد‌های اسقف ماگدبورگ و زمامدار هالبراشتات (Halberstadt) را نیز دریافت کند. آلبرت برای آنکه بتواند مقام مطرانی ماینتس را نیز اشغال کند و از پاپ

طیلسان مطرانی بگیرد مجبور شده بود پول هنگفتی به دستگاه اداری پاپ بدهد. با موافقت این دستگاه آبرت یکی از کارکنان بانک فوگرها (Fugger) را با تتسل (tetzel) دومینکن، مأمور فروش آموزش گناهان، همراه کرد تا شندراغاز مؤمنان را از آنان بستاند و از این راه، پولی را که بانکداران اکسبورگ به صورت وام به هونزولرنها داده بودند گرد آورد. کار تتسل در بیرون مرزهای ایالت زاکسن (Sachsen) پایان می‌گرفت، بنابراین نمی‌توانست برای به انجام رساندن مأموریت خود به ویتنبرگ برود و یکرست خشم و نفرت لوتر را برانگیزد. زیرا، فردریش دانا، فرمانروای زاکسن، داد و ستد آموزش گناهان را در قلمرو خویش ممنوع کرده بود.^(۸)

آنچه تتسل موعظه می‌کرد این‌ها بود: گنه‌کارانی که از صمیم دل پشیمان بودند و به گناهان‌شان اعتراف می‌کردند و سپس به هفت کلیسای مقدس می‌رفتند و در هر کدام پنج بار دعای ربّانی می‌خواندند و پیشکشی تقدیم صندوق آموزش گناهان می‌کردند، گناهان‌شان یکسره بخشوده می‌شد. این پیشکش را نیز از روی پایگاه اجتماعی گنه‌کاران و میزان ثروت آنان تعیین کرده بودند که از ۲۵ فلورن طلا (برای شهریاران) آغاز می‌شد و به نیم فلورن می‌رسید. مؤمنان بی‌چیز هدیه‌ای نمی‌دادند. دیگر اینکه هر مؤمن مسیحی حق داشت در برابر پرداخت دست‌کم یک چهارم فلورن طلا، کشیش اقرارنیوشی بگزیند و یک بار در طی زندگانی‌اش (و در آستانه مرگ هر بار که لازم باشد) آموزش کامل گناهان‌اش را از او بطلبد. و سرانجام اینکه زندگان می‌توانستند با تقدیم پیشکش به صندوق

آموزش گناهان، از برای مردگان‌شان طلب آموزش کنند و آنان را برای همیشه از برزخ برهاند. این سه موهبت الهی را تتسل به خریداران می‌فروخت.^(۹)

تتسل، چنانکه پیشتر گفتیم، نمی‌توانست به ویتنبرگ برود و بساط کار و کاسبی‌اش را در آنجا بگسترد، اما ساکنان این شهر از راه‌حل آسانی که او برای درآمدن جان‌های بی‌تاب و پریشان‌حال از رنج و عذاب عرضه می‌کرد آگاهی داشتند. لوتر از بدهی آبرت هونزولرن به پاپ بی‌خبر بود، اما این را می‌دانست که

دانشجویان دانشگاه ویتنبرگ دسته - دسته از مرزهای زاکسن می‌گذرند و در ماگدبورگ آموزش گناهان‌شان را می‌خرند و خشنود از اینکه گناهان‌شان بخشوده شده است به ویتنبرگ بازمی‌گردند. با دیدن این وضع، لوتر در پی هشدار دادن به یزدان‌شناسان برآمد و از آنان خواست که درباره این مسأله بیندیشند، و برای این کار در ۳۱ اکتبر ۱۵۱۷ متن ۹۵ تز معروف خود را درباره آموزش گناهان نوشت و به روایتی بر در کلیسای ویتنبرگ آویخت.^(۱۰)

در این ۹۵ تز لوتر مدعی نبود که نظریه جدیدی آورده است. هدف او از نوشتن این تزا یادآوری آموزه‌های کلیسا بود در زمینه بخشایش گناهان و تأکید بر این نکته که تنها خداوند می‌تواند گناه توبه‌کاران راستگو و یکرنگ را



مارتین لوتر

بخشاید. تزا را به رغم خواست لوتر برداشتند و چاپ کردند و پراکندند. بازتاب گسترده آنها در میان مردم و سپس در محافل دینی واکنش‌های تندی برانگیخت. هدف لوتر از نوشتن این تزا اعلان جنگ به کلیسای رُم نبود، اما در نظر همه کسانی که از شیوه بهره‌برداری اهل کلیسا از ساده‌دلی مردم بیزار و خشمگین بودند این تزا همچون بیانیه‌ای آزادی‌بخش جلوه کرد.^(۱۱) اسقف اعظم ماینتس و دومینکن‌ها، که کار بازجویی دینی را در کلیسای رُم به عهده داشتند، در دربار پاپ به متهم کردن لوتر پرداختند. در

آلمان کشاکش نظری در باب تزا آغاز شد. تتسل با طرح تزهایی سُست و بی‌بنیاد به دیدگاه‌های لوتر تاخت و لوتر بی‌درنگ در پی پاسخگویی برآمد. پاپ رسماً از سرپرست صومعه اگوستینیان ویتنبرگ خواست که لوتر را به توبه کردن وا دارد، اما لوتر از باورهای خویش برنگشت. سپس احضارش کردند تا در جلسه فرقه اگوستینیان در هایدلبرگ (Heidelberg) حاضر شود و به پرسش‌های برادران دینی خود پاسخ دهد. لوتر در آوریل ۱۵۱۸ در آن جلسه حاضر شد و زیر عنوان «پارادوکس‌ها» نظریه‌هایی در دو زمینه کلامی و فلسفی ارائه کرد. در آن جلسه از متافیزیک ارسطو و نگرش ارسطویی به الاهیات مدرسی سخت انتقاد کرد. هرچند در این مباحثه مخاطبان خود را خشنود نکرد، اما در میان کشیشان جوان پیروان پُرشوری یافت، از جمله مارتین بوسر (Martin Bucer) که چندی بعد رهبر دینی شهر استراسبورگ شد.

در این میان، کار بازرسی درباره لوتر که به دستور کلیسای رُم از چندی پیش آغاز شده بود، پایان یافت. لوتر را متهم به الحاد و اهانت به مقام پاپ کردند. در ژوئیه ۱۵۱۸ رسماً به او دستور دادند که در عرض دو ماه در رُم حاضر شود. لوتر با دیدن دشمنی آشکار یزدان‌شناسان دستگاه اداری پاپ - پیش از آنکه حتا در برابر آنان ظاهر شود و به دفاع از خود برخیزد - از فردریش دانا درخواست کرد که در نزد پاپ میانجیگری کند تا محاکمه‌اش در آلمان صورت گیرد و او نیز چنین کرد و پاپ پذیرفت و نماینده‌اش را در اکسبورگ مأمور کرد که لوتر را به پس گرفتن سخنان خود وا دارد ورنه محکوم‌اش کند. در ۱۲ اکتبر ۱۵۱۸ از لوتر درباره کلیسا و آیین‌های قدسی آن بازجویی کردند و او در هیچ زمینه‌ای کوتاه نیامد. لوتر گمان می‌کرد که یک عالم دینی یا حتا یک مؤمن ساده مسیحی با تکیه بر نص کتاب مقدس می‌تواند پاپ را از نادرستی دیدگاه‌هایش آگاه کند و نیز بر این اندیشه بود که کارایی آیین‌های قدسی بسته به ایمان آیین‌گزار است و این آیین‌ها به خودی خود کارساز نیستند. بدین

سان با دفاع خالصانه از ایده‌های خود جان‌اش را به خطر انداخت. باری، مشاوران فردریش دانا از لوتر خواستند که مخفیانه اکسبورگ را ترک کند. دستگاه اداری پاپ از شهریار زاکسن خواست که لوتر را بازداشت و روانه رُم کند. اما او از این کار خودداری کرد. سرانجام نماینده پاپ در ژانویه ۱۵۱۹ در آلتنبورگ (Altenbourg) با لوتر دیدار کرد و پس از دو روز گفت و گو چنین نهادند که لوتر دم درکشد و از آن سو نیز حریفان‌اش خاموشی گزینند و نماینده پاپ از پاپ بخواهد که محاکمه لوتر را به عهده اسقفی عالم بگذارد. اما این آتش‌بس دیری نپایید. مخالفان لوتر، با چاپ ستیزنامه‌ای بر ضد او پیمان شکستند و لوتر نیز به پاسخگویی برخاست.

در بحث‌هایی که دوباره درگرفت، لوتر به طرح این ایده پرداخت که کلیسا نیازی به سرور اینجهانی ندارد، زیرا که مسیح را بر تارک خود دارد و بنیادش بر ایمان به مسیح استوار است نه بر مقام پاپی. سپس این ایده را مطرح کرد که تنها مرجعیت مشروع مسیحیان، مرجعیت کتاب مقدس است و در رساله‌ای که در همین هنگام در باب مقام پاپی در کلیسای کاتولیک نوشت اعلام کرد که پاپ نیز باید به مرجعیت کتاب مقدس گردن بگذارد. (۱۲) سرانجام، دستگاه اداری پاپ بشتت روز به لوتر مهلت داد که سخنان‌اش را پس بگیرد ورنه او را تکفیر می‌کرد.

لوتر تکفیر شد. اما در این هنگام او دیگر مردی تنها و بی‌پناه نبود. آموزه‌هایش در میان مردم و اهل کلیسا، حتا در میان فرمانروایان محلی راه یافته بود، چندان که مقامات مسئول در آلمان از شورش مردم بیمناک شدند و از سپردن لوتر به دست دادگاه‌های کلیسای رُم خودداری کردند. چنین بود که ویتنبرگ به دژ جنبش دین‌پیرایی تبدیل شد و دیری برنیامد که کانون‌های دیگری در چند شهر بزرگ اروپا بر ضد کلیسای کاتولیک و به طرفداری از اندیشه‌های لوتر شکل گرفت و بدین سان، شکافی عظیم در جهان مسیحیت پدید آمد که سرآغاز جنگ‌های خونین و کشتارهای جمعی بود.

طرح اصلی اعتقاد و شیوه عمل پروتستانی را خود لوتر و دستیاران‌اش در ویتنبرگ میان سال ۱۵۲۰ و ۱۵۳۰ ریختند. برخی دیگر از رهبران شورش بر ضد کلیسای کاتولیک مانند

اولریش تسوینگلی (Ulrich Zwingli) در زوریخ و مارتین بوسر در استراسبورگ نیز در این کار سهم داشتند.

لوتر به چهار پرسش اساسی که از دیرباز در جهان مسیحیت مطرح بود، پاسخ‌های کم و بیش تازه داد: به این پرسش که آدمی چگونه رستگار می‌شود، پاسخ داد: نه با انجام دادن کارهای نیک بلکه با ایمان خالصانه به خدا. در پاسخ به این پرسش که مرجعیت دینی را در کجا باید جست، گفت: نه در نهاد ظاهری کلیسای کاتولیک، بلکه در «کلام خدا» که در کتاب مقدس نهفته است. به این پرسش که کلیسا چیست، پاسخ داد: همه ائمت مؤمنان مسیحی، نظر به اینکه آنان همه به واقع کشیش‌اند و هر کسی باید مسیحایی از برای همسایه‌اش باشد. سرانجام، در پاسخ به این پرسش که جوهر زندگانی مسیحایی چیست، گفت: خدای را با ادای وظیفه پرستیدن. فرقی نمی‌کند که این وظیفه، کلیسایی باشد یا دنیوی، زیرا که به دیده آفریدگار هر کار سودمندی مقدس است. (۱۳)

بدین سان، لوتر یوغ کلیسا را از گردن مؤمن مسیحی برداشت و ایمان به خدا را به امری وجدانی و فردی تبدیل کرد. جنبش دین‌پیرایی که سپس پروتستانتیسم نام گرفت، در آغاز گسترش و پاگرفتن‌اش در برخی سرزمین‌های اروپایی از اصول نخستین خود دور شد و چندی به بیراهه رفت، اما سرانجام به ایده‌های بنیادین خود بازگشت و در بخش بزرگی از جهان مسیحیت پذیرفته شد و تحول فکری شگرفی پدید آورد و زمینه‌ساز پویایی تمدن اروپایی شد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- منسوب به Guillaume d'Occam، (به انگلیسی: William of Ockham، ۱۲۸۵-۱۳۴۹م)
- ۲- یزدان‌شناس و فیلسوف انگلیسی نیمه نخست قرن چهاردهم میلادی. اُکام عضو فرقه مسیحی فرانسیسی (یا فرانسیسکن) بود. در اکسفورد و پاریس درس خوانده بود. در جدلی که میان شیخ فرقه او و پاپ درباره فقر عیسی مسیح درگرفته بود، جانب شیخ‌اش را گرفت و از همین رو کلیسای کاتولیک او را کسافر شسناخت و چون بیم دستگیری‌اش می‌رفت به مونیخ گریخت و در آنجا به نوشتن رساله‌های سیاسی بر ضد مقام پاپی پرداخت. وی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان

نومینالیسم (مکتب نام‌نگاران) بود. یگانه سرچشمه شناخت را مکاشفه بیرونی یا درونی می‌دانست و می‌توان او را نیای فکری آمپریسم فیلسوفان بزرگ انگلیسی مانند لاک و هیوم دانست. از نظر اُکام، عقل به مطالعه هر آن چیزی می‌پردازد که می‌توان مشاهده کرد، یعنی عالم طبیعی که انسان و کردوکارهای برخاسته از اراده او نیز بخشی از این عالم‌اند. عقل نمی‌تواند به عالم زبرطبیعی رخنه کند. در نتیجه باید در این حوزه جای خود را به ایمان بسپارد که داده‌های وحی را بی‌چون و چرا می‌پذیرد. بدین سان در مکتب اُکامیسم دو جهان در کنار هم قرار می‌گیرند. یکی جهان طبیعی و عقلانی که موضوع مطالعه علمی است و دیگری جهان زبرطبیعی که موضوع ایمان است. اُکامیسم به مطالعه کوشش‌های برخاسته از اراده آدمی می‌پردازد و نقطه حرکت آن، نظریه فرانسیسی قدرت اراده برای کسب شایستگی است که آدمی را مستعد آموزش می‌کند. به عبارت دیگر، بر پایه آموزش‌های اُکامیسم، انسان با به کار انداختن نیروهای خویش است که آسادی پیدا می‌کند تا از طریق آیین‌های قدسی، پذیرای موهبتی زبرطبیعی شود. بنگرید به: Henri Strohl, Luther jusqu'en 1520, p.u.f, 1962, p.60.

- ۲- Richard Stauffer, La Réforme (1517 -- 1564), p.u.f janvier 1993, p. 11
- ۳- Ibidem.
- ۴- Ibid. p. 12
- ۵- Ibidem.
- ۶- E. Harris Haribison, The Age of Reformation, cornell University Press, 1966, p,49.
- ۷- Ibid, p, 50
- ۸- Lucien Febvre, un destin: Martin Luther, P.U.F 4e, édition, 1968, p.p. 50-52
- ۹- Ibid, p. 54
- ۱۰- Ibid, p. 56
- ۱۱- Ibid, p. 61
- ۱۲- Ibid, p. 107
- ۱۳- E. Harris Haribison, op. cit. p.53

«آنهايي که در ايران پیتزا می خورند، مخالف حزب الله هستند!»

هادی خرسندی

«بسمه تعالی. لایحوز ذلک و لله العلم»
یعنی: «بسمه تعالی. جایز نیست. الله اعلم!» - یا می شود اینطور خودمانی ترجمه کرد: چه می دانم والله. نبرید اصلاً، نخورید اصلاً. پیتزا دیگر چه زهرماری است. موزع یعنی چه؟
خوشبختانه «آیت الله العظمی محمدالشیرازی» یک مقدار «بیزی نسبی تر» با این استفتاء برخورد کرده:
«اذا كان الکفار فلا بأس»

ایشان بی آنکه محافظه کاری کرده باشد و یک «بسمه تعالی» اولش و یک «لله العلم» آخرش چپانده باشد، گفته است: «اگر برای کفار باشد بلا مانع است».

این نوشته تحقیقی قاعدتاً در همین جا باید تمام شود. خصوصاً که من معمولاً مطالب طولانی نمی نویسم، (به خاطر هزینه فکس). اما نمی توانم به روی خودم نیاورم که بی شک در رابطه با این دو فتوا پرسش هایی برای خواهران و برادران مسلمان مقیم سرزمین های کفر پیش می آید که تا جواب آنها را نداشته باشند، پیتزا از گلویشان پایین نمی رود.

از شما چه پنهان، یکی از دوستان من که از بچگی می خواسته آیت الله عظمی بشود ولی عجلتاً در لندن پیتزا رسان شده، سؤال های احتمالی را با رعایت تمام اصول مکتبی و حوزه ای و توضیح المسائلی جواب داده، اما لعنت کرده کسی را که این جواب ها را «فتوا» حساب کند.

بنابراین از خوانندگان عزیز که این پرسش و پاسخ ها را جدی نمی گیرند و استفتاء و فتوا حساب شان می کنند، خواهش می کنم مزاحم نشوند و بگذارند من با باقی خواننده ها قضیه را دنبال کنیم و زودتر هم درزش بگیریم که خرج فکس زیاد نشود.

پرسش: چگونه پیتزا سفارش دهیم؟
پاسخ: در محله ای که شما زندگی می کنید، در لندن، یا پاریس، یا ونکوور یا هر جای دیگر، باید پیتزایی های اطراف - و آنهایی که کارت می اندازند به خانه شما - را شناسایی کنید که

نخ پیتزایی به دست می دهد، که آن نیز نه درباره اصل «پیتزا» و نه در مورد پزندگان پیتزا، که دقیقاً مربوط به توزیع کنندگان آن است! موتورسوارانی که جان بر کف دست و پیتزا بر ترک موتور، می کوشند که تا هنوز داغ داغ است، پیتزا را به خورنده اش برسانند.

«فتاوی حضرات آیات عظام محمدرضا گلپایگانی و محمد شیرازی» اگرچه حملات و اتهامات حاج بخش و همفکرانش را نسبت به پیتزاخواران ایرانی، توجیه نمی کند و این «فتاوی» هر چند که ناظر بر احوال پیتزا رسانان خارج از ایران و سایر ممالک اسلامی است، اما به هر حال از آنجا که شش سال پیش (فتاوی آقای گلپایگانی دقیقاً تاریخ ۲۸ ربیع الثانی ۱۴۱۳ هجری قمری را دارد) - این فتواها مقدم بر تعدادی فتوای دیگر از سوی دو مرجع عالیقدر اسلام شرف صدور یافته، بی اعتنایی به آنها در این برهه، چه بسا که گناهی کبیره تر از خوردن پیتزا باشد.

این دو فتوا چنانکه عرض شد، تنها درباره توزیع کنندگان، آنهم توزیع کنندگان نوع خاصی از پیتزاست، اما از آنجا که به لسان عربی سؤال و جواب شده خود به خود اهمیتی بسزا با خود حمل می کند:

«ما حکم موزع البیتزا المطبوخه بلحم خنزیر او بلحم حیوانات مذبوحة علی غیر الطریقه الاسلامیه؟»

ترجمه اش را خودتان می دانید، غیر از همان خنزیرش یعنی خوک... و چنین است برگردان سؤال یا «استفتاء»

«چه باشد حکم موزع زحمتکش پیتزایی که با گوشت نجس خوک یا با گوشت ذبح غیر اسلامی پخته شده است و به او می دهند تا با موتورسیکلت ببرد دم خانه مردم تحویل دهد؟»

(ترجمه ما یک کم به سبک مرحوم ذبیح الله منصوری شد. می بخشید!)

این «استفتاء» را «آیت الله العظمی السید محمد رضا گلپایگانی» چنین پاسخ داده است:

از فرمایشات آقای حاج بخشی، رهبر گروهی از چماقگرایان حزب الله و همکار نزدیک حسین الله کرم، در مصاحبه با خبرنگاران مطبوعات، تهران - صحن مجلس شورا - اردیبهشت ۷۷.

عبارات دیگری هم از قبیل «شما بروید پیتزایتان را بخورید...» «پیتزاخورهای لیبرال، شما دیگر چه می گوید؟»... و احتمالاً: «این پیتزاخوری ها به شما نیامده»... این اواخر جسته و گریخته، در داخل مملکت به گوش می رسد.

تأثیر این گفته ها در «بیزینس» پیتزای تهران، مشابه اثری است که فتوای قتل سلمان رشدی در فروش کتاب های او گذاشت. مردمی که به لیج ناطق نوری، رأی به خاتمی دادند، حالا هم راحت برای دهن کجی به «انصار حزب الله» می روند پیتزا می خورند!

عجبا! نوابه های بی اصل و نسب را در بطری «کوکاکولا» به ناف مردم می بندند اما پیتزاخورها را به تدریج عامل امپریالیسم و همدست صهیونیسم و هم سفره استکبار جهانی می خوانند!

پیتزا چیست؟ نان و پنیر داغ! البته شما هر چه می خواهید به آن اضافه کنید، ولی ۲۰۰ سال پیش، نانهای شهر ناپل ایتالیا، این غذای فوری را برای بینوایان درست می کردند که پولشان به خوراک گرم دیگر نمی رسید! حال چرا آقای حاج بخشی و استاد دهنمکی و پروفیسور الله کرم و سایر روشنفکران حکومت اسلامی با این غذا خصومت می ورزند؟ شاید به خاطر تکامل یافتگی مشخص آن باشد و اینکه این حضرات، با هر پدیده تکامل یافته ای - حتی مغز - رابطه خوشی ندارند.

اما از نظر شرعی و اسلامی، آیا پیتزا، از خوردنی های ضاله است؟ آیا خوردن پیتزا به معنی تغذیه از فرهنگ منحط غربی است؟ آیا پیتزا غذایی است طاغوتی و ضدانقلاب؟

بررسی رساله های مذهبی و توضیح المسائل های دو قرن گذشته، تنها دو سر

توزیع کنندگان و موتورهای آنها مقلد آیت‌الله الگلپایگانی هستند یا آیت‌الله الشیرازی. اگر همه‌شان را از تقلیدکنندگان آیت‌الله اول دیدید، خودتان در خانه پیترز درست کنید و هر گوستی می‌خواهید به آن بزنید.

پرسش: - موتورسواری که مقلد آقای گلپایگانی باشد، در پیترزافروشی چه کار می‌کند؟ پاسخ: - احتمالاً فقط پیترزای «وجی» - السبزیجاتی - و «گارلیک برد» - نوعی سیر مذاب که نان به آن وصل است - توزیع می‌کند.

پرسش: - اگر مؤمنی پیترزای سفارش داد و برایش آوردند، از کجا بداند گوستی که در آن است، گوست خوک نیست؟

پاسخ: - پنج روز نگه دارد بیرون یخچال. اگر گوشت سیاه شد، پس گوشت خوک نیست، خوردنش جایز است.

پرسش: - اگر موزع پیترزای از ما بپرسد مسلمانی یا کافر، و ما از روی گرسنگی زیاد و هوس پیترزای، خودمان را کافر معرفی کنیم، حکم چیست؟

پاسخ: - تقیه پیترزایی جایز است. بعد از خوردن توبه کنید و حقیقت را تلفنی به پیترزایی بگویید. خدا هم خودش می‌فهمد.

پرسش: - کسی که درحال خوردن پیترزای ضاله است، اگر همان وقت به دین مبین اسلام مشرف شود، حکم چیست؟

پاسخ: - قورت دادن لقمه‌ای که در دهان دارد جایز است، اما باقی پیترزای را حضرت علامه نوری بخورد.

پرسش: - در فتوای حضرت آیت‌الله الشیرازی، تحویل پیترزای گوشت خوک برای کفار جایز است، برای مسلمانان نه. چرا حضرت آیت‌الله به جای اینکه هوای مسلمانان را داشته باشند، هوای کفار را دارند؟

پاسخ: - حضرت آیت‌الله برای هرگونه سوءتفاهم، به موزعین پیترزای تکلیف می‌فرماید در رابطه با تحویل پیترزای به کفار، توی راه یک تف هم به پیترزای آنها اضافه کنند.

پرسش: - اگر عده‌ای مسلمان پیترزای سفارش دهند و موتوری موقع تحویل شک بکنند در مسلمانی آنها و بخواهد پیترزای را پس بگیرد، حکم چیست؟

پاسخ: - اگر خیلی گرسنه باشند، از بین خود یکی را نماینده انتخاب کنند، آن نماینده عورت

خود را به پیترزایی نشان دهد. مشروط به اینکه مختون باشد.

پرسش: - اگر مسلمانی لهجه خود را عوض کند و شبیه کفار خارجی سفارش پیترزای خوک بدهد و موزع هنگام تحویل متوجه نیرنگ بشود تکلیف چیست؟

پاسخ: - مکلف است پیترزای را تا سرد نشده به اولین مجمع مسلمانان یا مسجد یا کنسولگری و نمایندگی جمهوری اسلامی دهد. (درخواست «رسید» جایز نیست).

پرسش: - اگر یک مسلمان که همیشه به موزع پیترزای انعام می‌دهد، تلفن کند و پیترزای خنزیر بخواهد و موزع مایل به سرو کردن او باشد، حکم چیست؟

پاسخ: - ابتدا تحویل پیترزای به منزل او جایز نیست، اما می‌تواند بیاید سر کوفه‌شان از موتوری بگیرد.

پرسش: - اگر یک مسلمان و کافر پیش هم باشند و پیترزای جداگانه سفارش دهند و موتوری بین راه، پیترزای را قاطی کند و از شکل ظاهر هم نشود تشخیص داد کدام پیترزای کافری است و کدام مسلمانی، حکم چیست؟

پاسخ: - مسلمان هر دو پیترزای را بخورد. یکی که خود به خود حلال است، گناه پیترزای حرام هم با عذاب دادن و گرسنه گذاشتن آن کافر، سر به سر می‌شود.

پرسش: - اگر مسلمانی پیترزای جایز سفارش بدهد و بعد از گرفتن، خودش در منزل گوشت خوک قایم کرده باشد و روی پیترزای بریزد و بخورد مسئولیتی متوجه موزع خواهد بود؟

پاسخ: - مسئولیت او در شناسایی کردن آن شخص است که از او عکس بگیرد و فیلمش را نگه دارد و منتظر حضرت صاحب‌الزمان باشد.

پرسش: - اگر یک نفر کافر، چند پیترزای کافری سفارش بدهد و یکی اضافه بیاید و در فریزر بگذارد و چند ماه بعد، به دین مبین اسلام مشرف شود و آن پیترزای را مع‌الواسطه میکروویو تازه کند و بخورد آیا موزع در گناه او دخیل است؟

پاسخ: - احتیاط فرض است که هر کافری بعد از خالی شدن کامل فریزرش مسلمان بشود. اما به هر حال موزع و پیترزایر که نقشی در این فعل و انفعالات نداشته فقط باید پولی به نزدیک‌ترین نماینده امام برساند. (یک پیترزای

حلال هم احتیاطاً همراه ببرد).

پرسش: - اگر چند مسلمان یک مهمان کافر داشته باشند، برای خودشان پیترزای حلال و برای مهمان پیترزای حرام سفارش دهند، موزع از کجا مطمئن باشد که هرکس پیترزای خودش را می‌خورد؟

پاسخ: - موزع باید قبل از تحویل پیترزای، از سوراخ کلید یا شکاف پست، با چشم و گوش از داخل خانه خبر بگیرد که اصلاً این مسلمان‌ها با آن کافر چه کار دارند و چه رابطه‌ای بین آنهاست و چه بحث شیرینی در میان است. اگر در بیزنس لواط با یکدیگر باشند، فرق نمی‌کند که پیترزای همدیگر را بخورند یا نخورند چرا که اولویت با چیزهای دیگر است. احتیاط فرض است که موزع، یک پیترزای اضافه نیز همراه ببرد که اگر خودش به جمع آنها پیوست، گرسنه نماند.

پرسش: - اگر یک جمع کافر پیترزای کافری سفارش بدهند و موزع هنگام تحویل، متوجه یک مسلمان بین آنان بشود، حکم چیست؟ پیترزای را تحویل بدهد یا خیر؟

پاسخ: - باید پیترزای را بدهد، مسلمان را تحویل بگیرد، ترک موتور خود نشانده بگرداند تا کفار پیترزایشان را بخورند، بعد او را به منزل اول رسانده تحویل کفار بدهد!

پرسش: - اگر یک موزع مسلمان پیترزای در روز تعطیلی خودش، هوس پیترزای کند و تلفن کند به پیترزایی و پیترزای خوک سفارش بدهد و بداند که خوک‌های آن پیترزایی با ذبح اسلامی هم کشتار نمی‌شوند و از موزعی که همکار اوست بخواهد پیترزای را به او برساند و آن موزع هم مسلمان باشد، ولی از حکم حضرات آیات عظام خبر نداشته باشد و پیترزای را بیاورد و تحویل بدهد، سرانجام یکی‌شان به جهنم می‌رود یا هر دوشان؟

پاسخ: - امیدوارم هر دوشان به جهنم بروند. هم آن کسی که گفته جایز است، هم آنکه گفته جایز نیست.

پرسش: - ممکن است توضیح بیشتری بدهید؟

پاسخ: - نه تو بمیری هادی جون. باید برم این پیترزای رو دلپوری کنم!

کفرگویی از سن لویی تا سلمان رشدی

محکومیت نویسنده انگلیسی سلمان رشدی به مرگ، افکار عمومی را در جهان غرب تکان داده است. مبنای این واکنش دفاع از آزادی اندیشه و بیان و جدایی دین از امور سیاسی است. اما نباید فراموش کرد که از پایان قرون وسطی تا عصر روشن نگری در اروپا، زمانه چنان بود که امکان داشت دادگاه کسی را به خاطر بی حرمتی به نام مقدس الاهی به زندان یا مرگ محکوم کند.

اولیویه کریستن^(۱)

تمام تر سرکوب کنند و به ویژه زبان و لب‌های آنان را ببرند. در شرح حالی که گیوم دونانجیس از زندگی سن لویی نوشته، گزارشی از مجازات عبرت‌آموز یکی از اهالی پاریس آمده است که وی «به خدای بزرگ دشنام داده و کفری بزرگ بر زبان رانده بود. به این دلیل، پادشاه محبوب ما لویی که بسیار دیندار بود او را گرفت و لب‌های او را با آهن سرخ شده داغ نهاد تا وی هرگز این گناه را از یاد نبرد و دیگران در دشنام به آفریدگار خود تردید نکنند»^(۵)

این نمونه، اقدامی منحصر به فرد نبود، و این را گسترش دایمی این نوع اقدامات که برای مجازات سخنان زیان‌بخش در سراسر مملکت به اجرا درمی‌آمد نشان می‌دهد. در ۱۲۵۴ «فرمان همایونی» به مأموران پادشاه هشدار می‌داد که از هرگونه «سخن کفرآمیز» چه نسبت به خدا، چه نسبت به حضرت مریم و یا نسبت به هر یک از قدیسان باشد، بپرهیزند. در ۱۲۶۸ یا ۱۲۶۹ و درحالی که از عمر پادشاه چندان باقی نمانده بود، فرمان جدیدی مبنی بر ممنوعیت کفرگویی صادر می‌شود و علیه هرکسی که مرتکب این خطا گردد مجازاتی تعیین می‌نماید از جریمه گرفته تا تحقیر در ملاء عام و شلاق. سن لویی بدین ترتیب، هم تقوای شخصی خود را نشان می‌دهد و هم وفاداری خود را به سنت مسیحی در تمشیت امور سلطنت؛ سنتی که کفرگویی را جنایتی بزرگ علیه شاه به شمار می‌آورد زیرا مصالح عالی سلطنت را به خطر می‌اندازد.

توس دلهره انگیز از آلودگی

به زندق

در سال‌های پایانی قرن شانزدهم، روحانیون کاتولیک سختگیری سن لویی را چون آرزویی از دست رفته به یاد می‌آوردند. برای نمونه ژان بندیکتی می‌گفت:

احترام به عقاید گردیده است.

محکومیت صریح کفرگویی، دشنام، «حرف زشت» (vilain serment) به دوران اول مسیحیت برمی‌گردد و نخستین احادیث آن با جزئیات منقول از اصحاب کلیسا منسوب است به ویژه به ژروم (Jérôme) که می‌گوید: «گناه یا به پندار است یا به گفتار یا به کردار». محکومیت شکل حقوقی نیز به خود می‌گیرد آنجا که ژوستینیان اعلام می‌کند که سوگند خوردن به مو یا سر خداوند نیز کفرگویی است.

اما در قرن دوازدهم و سیزدهم است که تعریفی مشخص برای معاصی زبان شکل می‌گیرد، به ویژه آنکه که زمان مبارزه با زندقه فرا رسیده است [زیرا به خطر تبدیل شده بود]: برخلاف فرقه کاتار cathares فرقه‌ای ثنویت‌گرا که در قرن‌های ۱۱ تا ۱۳ در جنوب فرانسه می‌زیستند و معتقد به خلوص مطلق آداب و رسوم بودند] که هیچگونه سوگند خوردن را نمی‌پذیرفتند، متالهان خویش را ناگزیر می‌دیدند که از کاربرد درست و مشروع زبان تعریفی به دست داده، اصول اعتقادی حق را از باطل متمایز کنند. توماس اکیناس^(۲) از آنجا که طبیعت آدمی را ضعیف و نیازمند نجات می‌داند، برای سوگند (یعنی خدا را گواه راستگویی خویش گرفتن) فوایدی قائل است، ولی استفاده افراطی از آن را محکوم می‌کند زیرا در این صورت احتمال قسم دروغ و کفرگویی دوچندان می‌شود.

شک نیست که دوران حاکمیت سن لویی (۱۲۲۶-۱۲۷۰) لویی نهم پادشاه فرانسه که در جنگ‌های صلیبی هم شرکت داشته) نقطه عطفی در این زمینه به شمار می‌رود. کفرگویی «یکی از بدترین دشمنان» و «یکی از دغدغه‌های دائمی» پادشاه بود و او می‌کوشید کفرگویان را تعقیب و به سختی مجازات کند^(۴). سن لویی که تمام هم و غم خود را مبارزه با زندیقان و یهودیان و اسلام قرار داده بود قانونی مهیب وضع می‌کند تا محکومان را با شدت هرچه

در فوریه ۱۹۸۹، آیت‌الله خمینی فتوای معروف خود را علیه سلمان رشدی نویسنده کتاب آیات شیطانی صادر کرد. اگر این محکومیت به مرگ که قتل چند تن از مترجمان کتاب را در پی داشت، خشمی شدید را در بخش اعظم افکار عمومی غرب برانگیخته است، از این روست که مسائل مربوط به آزادی عقیده و بیان استقلال دنیای هنر جدایی امور سیاسی از امور دینی و نیز مسائل مربوط به تروریسم دولتی را به نحوی جدی مطرح می‌کند. این فتوا هر قدر هم که از شیوه اندیشه ما به دور باشد، اما خاطراتی از قضایای کهن تری را در ما بیدار می‌کند که مضامین و نتایج آن‌ها تا حدی با آنچه امروز می‌گذرد قابل مقایسه‌اند.

در پاییز ۱۹۲۸ در جمهوری وایمار (آلمان)، «گئورگ گروستز» و ناشر آثارش بارها به اتهام کفرگویی و حمله به کلیسا به دادگاه کشانده شدند تا درباره سه طرح توضیح دهند که یکی از آن‌ها موسوم است به «عیسی مسیح بر فراز صلیب با ماسک گاز». هنرمندان دیگری در آلمان طی سال‌های ۱۹۲۰، که آنها نیز از طرفداران مکتب طنز اجتماعی و کاریکاتورهای گزنده بودند، در همان دوران با دعوی قضایی رو به رو شدند. از اقداماتی که علیه نمایشنامه «سالوس» اثر مولیر اتخاذ شد تا جنجالی که بر سر (تابلوی) «دفن در اورن» اثر کوربه^(۳) برپا گشت و بالاخره مباحثی که پیرامون فیلم مارتین اسکورسین «آخرین وسوسه مسیح» به راه افتاد، به خوبی آشکار می‌شود که اتهام کفرگویی به طور متناوب، استقلال هنر و ادعای آن مبنی بر پرداخت آزادانه به هر موضوع را مورد تردید قرار داده است.

کوتاه سخن آنکه درست درحالی که در غرب کفرگویی معنای محوری خود را برای قدرت سیاسی، قضایی و مذهبی از دست داده، ادبیات، هنر و بعدها سینما تبدیل به عرصه‌ای مساعدتر برای آخرین کشمکش‌های بزرگ نمادین بر سر حرمت خداوند، اقتدار کلیسا و

«سن لویی! ای نیکو پادشاه! چه می‌گفتی اگر یک بار دیگر به این دنیای خاکسای باز می‌گشتی و کفرگویی‌های وحشتناک مردم فرانسه به سمعت می‌رسید، مردمی که نیاکان‌شان نام خداوند عز و جل را با چنان حرمتی بر زبان می‌راندند؟ کجاست آن فرمان ارحمندی که تو دیروز با آن کفرگویان را محکوم می‌کردی و زبان‌شان را با آهن داغ سوراخ می‌کردی؟»

با وجود این، از پایان قرون وسطی بود که رفتار و سخنان کفرآمیز حقیقتاً در علم الاهیات، در تأملات حقوقی و در فعالیت‌های مشخص دادگاه‌ها اهمیتی قاطع به خود می‌گیرد و تا آغاز قرن ۱۸ به همین حال باقی می‌ماند. در فرانسه، در اسپانیا، در امپراتوری (اتریش)، در ایتالیا، در سوئیس دورانی سخت از محکومیت کفرگویی وجود داشته است که نمی‌توان آن را با آنچه پیش از آن یا بعد از آن دیده شده مقایسه کرد، به طوری که ژان دلومو (Jean Delumeau) توانسته این دوران را «دوره تمدن کفرگویی» بنامد.

ترس از توهین به مقدسات را که ظاهراً بخش عظیمی از مسیحیان را در برمی‌گرفته چگونه می‌توان توضیح داد؟ فرضیه مبنی بر افزایش موارد معصیت زبان را که برخی از مورخین پیش کشیده‌اند نمی‌توان پذیرفت، زیرا در غیاب هرگونه آمار قابل اعتماد و بی‌هیچ معیاری برای مقایسه چطور می‌توان این فرضیه را قبول کرد؟ چطور می‌توان کفر بر زبان آمده را با کفری که مورد پیگرد دادرسی قرار گرفته با یکدیگر اشتباه نکرد؟ چگونه می‌توان تحت تأثیر مقالات فکری قضات که هم بوروکراتیک، هم انتزاعی و هم مواج و ناپایدار است قرار نگرفت؟ از هیچ راهی نمی‌توان ثابت کرد که در فاصله ۱۳۵۰ تا ۱۷۰۰ کفرگویی رواج بیشتری داشته است. آنچه برعکس در آن تردیدی وجود ندارد درک نوینی است که از سخنان دشنام‌آمیز در پایان قرون وسطی شکل گرفته است.

ریشه این دگرگونی در نحوه قضات نسبت به انواع گفتارها را قبل از هر چیز در اشکال خاص تقوا در قرن چهاردهم تا شانزدهم و در تحول روابط بین امر مقدس و عرفی باید جست. اهمیت فزاینده ایمان و اخلاص در برابر خاطره فداکاری‌های مسیح و به خصوص در برابر انسانیت او سوگندهایی را که بر سر یکی از پاره‌های تن وی به زبان آورده می‌شود از این پس غیرقابل تحمل می‌سازد. تعریف دقیق تری که عقیده مبنی بر حضور واقعی جسم و خون مسیح در نان و شراب مراسم عشاء ربانی ارائه می‌شود، بر سرکوب کسان می‌افزاید که این‌ها را انکار می‌کنند (مثلاً زندیقان) یا کسانی که به نظر می‌رسد از مقدسات با احترام سخن نمی‌گویند (کفرگویان). انفعال پروتستان‌ها در

قرن شانزدهم دغدغه اضطراب‌آلود از پلیدی زندیقان را بیشتر دامن زد - به خصوص به دلیل خشونت مباحثات مراسم عشاء ربانی که از جمله درگیری‌های تعیین‌کننده بودند - و نیز هراس از قریب‌الوقوع بودن قیامت. در کشورهای کاتولیک و پروتستان این دگرگونی‌های عمیق خیلی سریع در حوزه قضایی پیاده شده سرکوب را شدت می‌بخشند، دادگاه‌های عرفی به حل و فصل موضوعاتی می‌پردازند که در گذشته صرفاً در اختیار قضات روحانی (کلیسا) قرار داشت.

بدین ترتیب زمانی که قدرت قضایی مدرن مستقر می‌شود قضات درباره کفرگویی جایگاهی خاص می‌یابد. سه نکته این امر را به وضوح روشن می‌کند. نخست افسارگسیختگی دادگاه‌ها و قساوت کيفرها تقریباً در سراسر اروپا: در فرانسه فرمان مهم ۱۵۱۰ آغاز سلسله‌ای حیرت‌انگیز از فرمان‌های شاهانه بر ضد معصیت‌های زبان است که بیش از یک قرن و نیم همچنان صادر می‌شود و تازه مقررات خاص شهرها را هم باید بدان افزود. در امپراتوری (اتریش)، فرمان همایونی ۱۴۹۵ که به سرعت توسط فرمان‌های ناحیه‌ای و مأموریت‌های مشخص به همه جا ابلاغ شد، مجازات و سرکوب کفرگویی را برای نخستین بار به نحوی سیستماتیک برقرار می‌کند.

نکته دوم از این دغدغه جنون‌آمیز مربوط به توهین لفظی به مقدسات، نفس فعالیت دادگاه‌هاست، خواه در «ونیز» که در فاصله سال‌های ۱۶۴۲ و ۱۶۵۷، هفتصد و دو محاکمه برای کفرگویی و پنجاه محاکمه برای «حرف‌های حاکی از بی‌احترامی» برپا شد و یا در باویر (Bavière) که شمار محاکمات تنها در سال ۱۶۳۹ به ۴۴۰ رسید، یا در فرانسه و اسپانیا. و سرانجام نکته آخر مربوط به درک نوین از کفرگویی عبارت است از التزام افراد و مؤمنین غیور و صادق و انجمن‌ها و هیأت‌های مذهبی به مبارزه با این گناه. این مبارزه به هیچ‌رو در انحصار دولت یا نخبگانی که رهبری را به دست دارند نیست و بدین نحو است که اساسنامه انجمن موسیقی دانان «فریبورگ آن بریسگو» در سال ۱۵۱۳ و یا اساسنامه انجمن خیاطان در «کارپتراس» در سال ۱۵۹۲ کفرگویی را برای اعضای خود ممنوع نموده و برای آن کیفر تعیین می‌کنند، از جریمه تا اخراج.

با وجود این، علما و حقوق‌دانان (فقها)، حتی در اوج این تکفیر و محاکمات، از کفرگویی جز تعاریفی نامشخص و متناقض به دست نمی‌دهند. بسته به موارد و دوره‌های مختلف، آن‌ها سوگند (دروغ) و همین‌طور خطاب رکیک و دشنام‌گونه، ناسزا، هرزه‌گویی، نفرین و توهین

به اولیا و قدیسان را جزو کفرگویی به شمار می‌آورند یا نمی‌آورند. آن‌ها بین کفرگویی و ذهینت کفرگویی، بین سخن گفتن در ملاء عام و داشتن اندیشه‌ای در دل تمایزهای بی‌ثبات و شکننده قائل می‌شوند. بر اساس تعاریف ناهمگونی که سنت اگوستین (Saint Augustin) ارائه کرده («کفرگویی عبارت است از گفتن حرف‌های نادرست درباره خداوند») و یا ایمون اوکسر (Aymon d'Auxer) به دست داده («کفرگویی چیزی جز بر زبان آوردن یک بی‌حرمتی یا دشنام نیست») آن‌ها که در قرون وسطی و قرون‌های پس از آن می‌زیسته‌اند نتوانسته‌اند تفسیری واحد و منسجم از سخن کفرآمیز ارائه دهند.

درک محتوای دقیق سخنانی که در معرض پیگرد دادگاه‌ها قرار داشته برای مورخان نیز همیشه آسان نیست، زیرا در موارد بسیار متعددی که امروزه به نظر می‌رسد حتی می‌تواند موجودیت جمع را به خطر اندازد، مقامات مربوطه به این بسنده می‌کردند که وقایع را با عبارات کلیشه‌ای خود نقل کنند تا مبادا به نوبه خویش مرتکب اسائه ادب به خداوند شده باشند. اگر قضات و اصحاب محاکم مفاد سخنانی معصیت‌آمیز را می‌خواستند مشخص کنند آن را با عبارات پرطنطنه احتیاط‌آمیز همراه می‌کردند تا مسئولیت آن سخنان را از دوش خویش بردارند، چنانکه در وورتمبرگ در قرن هفدهم و هیجدهم، در اسناد رسمی هرجا خواسته‌اند سخنان کفرآمیز را ذکر کنند آن را پس از عبارت «اگر مجاز باشیم» (۶) آورده‌اند.

با این حال، به نظر می‌رسد که لزوم نوعی طبقه‌بندی ضمنی سخنان موهن و زشت به تدریج آشکار می‌گردد. برای مثال، در زوریخ، از سال ۱۳۴۴ فهرستی از سوگند به اجزای جسم خداوند فراهم می‌شود که مرتکب آن از پرداخت ۶ فنیک تا ۸ روز زندان مجازات می‌گردد (یعنی اگر به «پنج زخم» به سر یا به پیشانی خداوند سوگند خورده باشد). و سپس بلافاصله سخنانی را که زیان‌بارتر از همه بوده مشخص شده و به ازاء آنها مجازات سخت‌تر تعیین می‌گردد، خواه به دلیل خصلت توهین‌آمیز علنی و جنجالی آنها و خواه به دلیل تداعی‌های مربوط به قضای حاجت یا اعضای جنسی (اینها سوگندهایی هستند که برای مقام ربوبیت، اعضای تناسلی و یا مدفوع قائل می‌شوند).

نفی بلد در پی انکار خدا

بودن عیسی مسیح

بدین ترتیب است که در رساله‌های کلامی

و علوم دینی، در مجموعه‌های حقوقی و فقهی و در تجارب عملی قضایی، بین سخنان ناشایستی که از سر «جهل، اشتباه، ناتوانی و ضعف بشری، سبکی و هرزگی زبان» به میان می‌آید و سخنان جنجالی و توهین‌آمیزی که از سر «شرارت و خیانت و جدا شدن از صف و احد کلیسا» (آن طور که صریحاً در فرمان همایونی سال ۱۵۴۹ قید شده است) زده می‌شود تقابلی بارز ترسیم می‌گردد.

این تمایز که طبعاً در عبارات مختلفی بیان شده در همه جا به چشم می‌خورد، در فرانسه و نیز در ایتالیا، در اسپانیا، در لورن یا در امپراتوری (اتریش). در عمل، قضات خود را متعهد به رعایت آن می‌دانند: مثلاً در ۱۶۲۲ شخصی به نام «کلودین کنیان دوکویلیه» را در ایالت لورن، که «در حال ناسزاگویی به خداوند، در خانه همسایه را زده و از او خواسته بود که در را باز کند و وی را آدمی رذل نامیده بود» فقط ۱۵ فرانک جریمه کردند، حال آنکه در همان زمان قضات فرانسوی و لورنی برای «کفرگویی زندقه‌آمیز» حکم به مجازات فوری اعدام می‌دادند.

خطرناک‌ترین کفرگویی‌ها متعلق به دو سطح مختلف بودند که عنداللزوم به یکدیگر می‌پیوستند: یکی کفرگویی است به واژه‌های فحش و ناسزا با تداعی‌های قوی جنسی و مربوط به قضای حاجت؛ و دیگری کفرگویی به صورت ابراز شک در اصول عقاید، بی‌اعتقادی یا زندقه. دو مثال زیر که از یک کشور پروتستان می‌آوریم موضوع را به خوبی روشن می‌کند. در سال ۱۷۵۵، مردی پنجاه ساله، دائم‌الخمر و بداخلاق بود به نام «یوهان یک» که چند بار به خاطر بدرفتاری‌هایش مورد توبیخ شورای کلیسای هایدراهیم قرار گرفته و به دنبال تهمت‌هایی که زن‌اش به وی زده بود محکومش کرده بودند. او زن‌اش را «لاشه بوگندو» نامیده بود و وقتی زن‌اش اصرار می‌کرده که مرد نیز همراه او به مراسم مذهبی برود او گفته بوده که نمی‌خواهد در این «مجلس گه و تپاله» شرکت کند و صریحاً گفته «ریدم به اون خدا».

در وورتمبرگ، در سال ۱۷۱۶ سربازی قدیمی را محکوم به نفی بلد کردند. زیرا علیرغم هشدار که چند تن از شرکت‌کنندگان در بحث به وی داده بودند، در ملاء عام خداوندی عیسی مسیح را انکار کرده بود: وی گفته بود که عیسی «کشیش» ساده‌ای بیش نبوده که گذاشته است او را به صلیب بکشند. سرباز مزبور در عین حال گفته بوده تصمیم دارد به مذهب کاتولیک درآید و بعداً گفته بود می‌خواهد به مجارستان مهاجرت کند و در آنجا خورشید و ماه را پرستد.

در هر دو مورد، از دید مقامات مربوطه، کفرگویی گنهکار ظاهراً می‌خواسته است دوام و بقای امت را به خطر اندازد. او با گسستن از چیزی که عالی‌ترین رابطه اجتماعی را تشکیل می‌دهد، یعنی وجود خداوند و اذعان به آن، و با جریحه‌دار و مخدوش کردن عمدی و علنی حرمت الهی، خویش را از جامعه طرد کرده است. با «انکار وجود خداوند» او عملاً و خود به خود از امت و جماعت خارج شده و لذا سزاوار مرگ یا نفی بلد است.

میکده، کوچه و سربازخانه بهترین اماکن کفرگویی

بگذریم که همه اظهارات کفرآمیز به این درجه از شدت نمی‌رسند. غالباً موضوع بر سر دشنام‌های زشت، خطاب‌های خشونت‌آمیز و بی‌ادبانه است که بیشتر فاش‌کننده حیرت، خشم و نفرت‌اند تا تصمیم و عمد به بی‌حرمتی به مقدسات، یا سوگند به اعضای بدن خداوند (مانند «قسم به خون او» یا «شکم او») که با نوعی تحریف لفظی و تحفیف یافته و در شکلی نرم شده رواج داشت. در عین حال، کتاب‌های کلام و علم‌الاهی و رساله‌های عملیه، به ویژه بر خطیر بودن کفرگویی تأکید می‌ورزند. لویی غرناطه در قرن شانزدهم، کفرگویی را از کلیه گناهان کبیره خطرناک‌تر به شمار آورد. نویسندگان متعددی از کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها حتی تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند کفرگوییان با سخنان کفرآمیز خود عیسی مسیح را یک بار دیگر به صلیب می‌کشند.

در چنین وضعی است که می‌توان اضطراب خاطری را که این گونه سخنان بر می‌انگیزد بهتر درک کرد. این سخنان خشم‌الاهی را بر می‌انگیزد، خشمی که به احتمال زیاد عذاب‌الاهی را بر همگان نازل می‌کند. بنابراین، مقامات عرفی هستند که باید عاملان چنین کفرگویی‌ها را، به نحوی که عبرت‌آموز دیگران باشد مجازات کنند، «زیرا (چنانکه در دیباچه فرمان همایونی ۱۶۵۱ آمده است) ما می‌دانیم که هیچ چیز به اندازه کفرگویی رحمت و فضل‌الاهی را زیر پا نمی‌گذارد و چنین گستاخانه حرمت او را نمی‌شکند».

در آغاز قرن دوازدهم، «هوگ دو سن ویکتور» که صاحب مقامی در کلیسا بود رساله کوچکی در اخلاق برای مبتدیان نوشته بود که در آن خطوط اصلی باید‌ها و نباید‌ها را به هنگام بر زبان آوردن کلام بیان می‌کرد و از معیارهای روحانی سخن نیک یا بد تعریفی به دست می‌داد که به تدریج در زندگی عرفی و

غیرمذهبی نیز جاری گشت. فهرستی که او برای تعیین وضعیت سخن‌فراهم آورده بود (چه کسی؟ کجا؟ چرا؟ چگونه؟ کی؟) کم‌کم تبدیل به گذرگاهی ناگزیر برای هرگونه تأمل سیستماتیک درباره کفرگویی شد. اما این فهرست و شماره‌بندی در عین حال که نقش مهمی در محکومیت یا در استراتژی دفاع از متهمان بسیار داشته است، دارای هیچ درک جامعه‌شناسانه‌ای از وضع واقعی اجتماعی کفرگوییان نبوده، در استراتژی دفاعی خود خشم، مستی یا جنون‌گذرا را پیش می‌کشد تا عذری برای انحراف آن‌ها از راه راست دست و پا کند. معلوم نیست که آن‌ها از کدام محیط اجتماعی، چه محافل و چه سطحی از زندگی برخاسته‌اند و آیا شمار مردان تا این حد در اکثریت است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید رساله‌های کلامی و الاهیات و مجموعه‌های حقوقی و فقهی را کنار گذاشت و به سراغ پرونده‌های قضایی، اسناد تحقیقی درباره مفاهیم دینی و شواهد ادبی رفت. بدین ترتیب، چهره کفرگویی و کفرگو به گونه دیگری بروز می‌کند. مسلماً قماربازی، نشست و برخاست با اهل میکده و میگساری، فحشاء، گدایی، خشونت سربازان، نگرانی هشیارانه بزرگان و قضات شهر را برمی‌انگیزد، توگویی این عادت‌ها و این اوضاع اجتماعی زمینه‌ای مناسب برای بیان دشنام‌های کفرآمیزاند.

اما به راستی، چند متن، چند دادگاه، چند طرح و گراور جوانان وابسته به طبقه اشراف را مستقیماً مورد اتهام قرار داده‌اند آن طور که رساله «گیزیاد» (Guisiade) (که جزوه‌ای است متعلق به اعضاء و طرفداران Saint Ligue که در ۱۵۸۹ نوشته شده) چنین کاری کرده و انواع کفرگویی‌ها را «حرف معمولی» اشراف دانسته است؟ پای چند زن در چند قضیه نه به عنوان شاهد یا خبرچین، بلکه به عنوان متهم یا شریک جرم به میان آمده است؟ در ونیز در اواسط قرن هفدهم زنان تقریباً یک سوم از شمار متهمان به کفرگویی را تشکیل می‌دهند و در سه پنجم قضایایی که بر سر «حرف‌های ناشایست» تشکیل شده دخالت داشته‌اند. در لورن، در وورتمبرگ، در سوواب بازم به مواردی از پیگرد زنان برخوردار می‌کنیم مانند زنی به نام بلوت Belote که در ۱۴۲۴ دستگیر شد زیرا در دوئه (Douai) «سخنان توهین‌آمیز و بی‌ادبانه» بر زبان آورده بود.

بدین ترتیب، غالباً ضروری است که برای فهم وزن واقعی سخنانی که ممنوع اعلام شده و گوینده آن‌ها مورد تعقیب است شرایط و اوضاعی که خطا در آن رخ داده دقیقاً بررسی

شود. در موارد بسیار زیاد سخن کفرآمیز تنها در پایان گفتگویی حاد که در آن یکی از طرفین برای متزلزل کردن حریفان خود یا برای آنکه وزنه بیشتری به سخنان خویش بدهد، خداوند، حضرت مریم یا اولیا را ناگهان به گواهی می‌گیرد. در ۱۶۱۶، شخصی به نام نیکلا شارلوا که در مراسم‌های درگیر بوده داد می‌زند «به مرگ خدا و به گوشت و خون او قسم» که حریف او «آدمی خبیث و دزد است» و بدین وسیله مرتکب گناهی علاج‌ناپذیر می‌شود. چنین سخنان کفرآمیز غالباً در حیص و بیص درگیری‌های ناچیز بروز می‌کند: دعوا بین زن و شوهرها، جر زدن کسانی که در بازی باخت‌اند، شکست در عشق، رقابت تجاری، دسیسه و پاپوش دوزی.

به نظر می‌رسد مسأله‌ای که از این درگیری‌ها غیرقابل تفکیک است این است که اغلب محاکمات بر پایه لو دادن و خیرچینی شکل گرفته‌اند. قوانین [شهر] ونیز، فرانسه و لورن در واقع نه تنها لو دادن کفرگویی را به عنوان امری اجباری پیش‌بینی می‌کنند و در صورتی که کسی عمل نکند محکوم به جریمه سخت می‌نمایند، بلکه خیرچین باید پاداش مادی دریافت دارد، یا با مبلغی ثابت، یا بخشی (معمولاً نصف یا یک سوم) از جریمه‌ای که محکوم می‌پردازد. شک نیست که این امر، در غیاب نیروی گسترده پلیس که در میخانه‌ها، بازار مکاره‌ها، بازارها مردم را زیر نظر بگیرد، فراخوان به خیرچینی و جاسوسی دروازه را برای تصفیه حساب‌های تیره و تار، برای توطئه‌هایی که در آن‌ها از عدالت به نفع مصالح شخصی سوءاستفاده می‌شود، چارطاق می‌گشاید. در ۱۵۷۴ برای مثال یک یهودی ونیزی به نام «موئیز» به این عنوان که مرتکب چندین کفرگویی شده است محکوم به نفی بلد گردید، حال آنکه در سال بعد، یکی از اتهام‌زنندگان به او از رأی خود برگشت و معلوم شد که موضوع چیزی جز یک افترا نبوده است. بنابراین، کفرگویی حلقه‌ای است از یک سلسله دشنام‌های لفظی که از توهین آغاز شده به دشنام و ناسزا و قسم دروغ و بالاخره زندقه می‌رسد. بیهوده است اگر بخواهیم بین این عوامل مختلف، چه در رفتار مردان و زنان قرن چهاردهم تا هیجدهم و چه در عملکرد دستگاه عدالت دیوار بکشیم. در بسیاری از حالات، کفرگویی یکی از عوامل اتهام است. از دید قضات و روحانیون، کفرگویی نشانه‌ای است از کامل‌ترین حد از فساد کسانی که به حاشیه رانده شده‌اند، فاحشه‌ها، دائم‌الخمرها، آن‌ها که مانند خروس جنگی مدام با اطرافیان خویش در جنگ‌اند یا جادوگران؛ از دید آنان، کفرگویی

چیزی نیست جز نشانه‌ای مضاعف دال بر فساد اخلاق، تبهکاری روحی و نفوذ شیطان. اما با آغاز قرن هیجدهم و به خصوص با عصر روشن‌نگری کل اوضاع تغییر می‌کند. نه از این رو که برخی دست از کفرگویی کشیده‌اند، (توجه کنیم که حتی امروز نیز در هشتم دسامبر هر سال یک «کارناوال کفر» در شهر لیون (فرانسه) به راه می‌افتد تا مراسم نذر برای حضرت مریم را برهم بزند) یا برخی دیگر کفر خود را از دیده‌ها پنهان می‌دارند، بلکه از این روست که دادگاه‌های عرفی به تدریج خواست سرکوب را کنار می‌گذارند و به قول دادستان نوشتار در ۱۸۱۲، برداشت‌شان این است که «چون کفرگویی توهین به کسی جز خدا نیست تنها خداست که عهده‌دار کیفر اوست».

کسانی که همچنان به خاطر این نوع بی‌حرمتی‌ها به دادگاه کشانده می‌شوند عبارت‌اند از به حاشیه رانده‌شدگان، آن‌ها که از طبقه خود ریشه کن شده‌اند و سربازان. بدین ترتیب کفرگویی دیگر آن گونه که کتاب‌های بی‌شمار در قرن ۱۵ تا ۱۷ مطرح می‌کردند، یک معصیت همگانی نیست، بلکه رفتاری است از نظر اجتماعی بی‌ارزش و بی‌ارزش کننده مثل خرافات. اکنون بهتر می‌توان احساساتی را درک کرد که توسط جنجال‌هایی برانگیخته شده که هنوز طنین‌اندازاند و مبنای آن‌ها اتهام کفرگویی است، مانند اعدام «شوالیه دولابار» یا سلسله محاکماتی که علیه ژرژ گورتنس برپا شد و اعضای نخیه اجتماعی و فرهنگی را، درست برخلاف تحولی که کفرگویی در اندیشه حقوقی و اخلاقی اروپا طی می‌کرد، زیر ضربه‌های خود گرفت.

این است یکی از عواملی که ماجرای سلمان رشدی را به ویژه به امری خطیر بدل می‌کند؛ یعنی درحالی که از دید افکار عمومی و رسانه‌های گروهی غرب قضیه رشدی مربوط به کشمکش‌های بین استقلال حوزه هنری و موقعیت تخیل ادبی از یک طرف و قدرت مذهبی و سیاسی از طرف دیگر، مقامات ایرانی و طرفدارانشان به انواعی از تفسیرها پناه می‌برند که عمیقاً در نقطه مقابل این نوع استدلال قرار دارد. این است آنچه مانع هرگونه تلاش برای دست‌یابی به یک توافق می‌شود و دیدگاه‌ها را به نحوی غیرقابل سازش در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد.

ترجمه تراپ حق شناس

پانویس‌ها:

۱- مجله تحقیقی Histoire (تاریخ)، شماره ۲۲۱، مه ۱۹۹۸ نویسنده مقاله Oliver Christin، دانشیار در دانشگاه لیون ۲. او به ویژه درباره

انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) خشونت در حوزه مذهب و تاریخ پراتیک‌های سیاسی مطالعه کرده و اخیراً کتاب «صلح دینی، خودمختار شدن عقل سیاسی در قرن شانزدهم» را منتشر کرده است. (انتشارات Seuil)

۲- گوستاو کوربه (Gustave Courbet)، نقاش، لیتوگراف و طراح فرانسوی (۱۸۷۷-۱۸۱۹). وی عضو کمون پاریس بود و ریاست هنرهای زیبا را به عهده داشت. در پی سرکوب کمون ناچار به تبعید شد. توانمندی و انرژی حرفه او در خدمت رئالیسم نوآرانه‌ای بود که جنجال و بحث‌ها برمی‌انگیخت. از کارهای معروف او تابلوی «دفن در اورنان» است. (از روبر، ج ۲. م.)

۳- یا «سن توماس داکن» (Saint Thomas d'Aquin) حکیم الهی کاتولیک (۱۲۷۴-۱۲۲۵)، مؤلف «مباحث ضد نجیبا»، «مباحث حکمت الهی» و غیره که رسماً به عنوان مبانی حکمت الهی کلیسای کاتولیک پذیرفته شده. افکار وی که ملهم از فلسفه ارسطوست به نام تومیسم خوانده می‌شود. (معین - اعلام، م.)

J. le Goff, Saint Louis, Paris, Gallimard, ۱۹۹۶ -

۵- کسانی که بدون مطالعه کافی (یعنی بدون تاریخی دیدن پدیده‌های اجتماعی و بدون درک پیوندهای مادی به ویژه بین مسأله قدرت از یک سو و دین و ایدئولوژی از سوی دیگر) به خود اجازه داوری می‌دهند و با برخی مشاهدات ساده حسی «مسیحیت و مسیحیان را صلح‌طلب» و «اسلام و مسلمانان را ذاتاً جنگ‌طلب» می‌پندارند، بد نیست بدانند که درست در همان سال‌هایی که لوییسی نهم چنین می‌کرد و به خاطر سخت‌گیری‌هایش بر مسلمانان (زمانی که برای شرکت در جنگ‌های صلیبی به فلسطین و دمشق رفته بود) از پاپ لقب قدیس می‌گرفت، مولوی (که در ۱۲۷۳ یعنی سه سال پس از سن لویی درگذشته) هم بود که نه چندان دور از دمشق یعنی در شهر قونیه چنین می‌سرود:

«سختگیری و تعصب خامی است

تا چنینی کار خون‌آشامی است.»

و در جای دیگر می‌گفت:

«بازاً، هرآنچه هستی بازاً

گر کافر و گبر و بت پرستی بازاً

این درگه ما درگه نومی‌دی نیست

صد بار اگر توبه شکستی بازاً» (م)

۶- در بین مسلمانان مثل عبارت «نعوذ بالله» (پناه بر خدا) یا «زبانم لال» (م.)

مائیفست کشیش مهلیه

(۱۷۳۹)

ژرژ مینوا

ژان مهلیه از سال ۱۶۸۹ جامه کشیشی به تن کرد. ادعای آنکه او علیه مذهب و ایمان مذهبی نوشت، در تاریخ هرگز نظیر نداشت. می توان گفت که دست کم نیمی از چهل سالی را که در خدمت کلیسا بود با رنجی بس بزرگ زیست. تضاد ژرفی که دنیای درون او با دنیای بیرون، یعنی کار و وظیفه روزانه اش داشته، زندگی را بر او سخت عذاب آور گردانیده بود. مهلیه این دوگانگی درون و بیرون را که به اجبار بر او تحمیل شده بود، توضیح می دهد. در این دوران تنی چند از کشیشان به خاطر عقاید ضد مذهبی جان باختند. در سال ۱۷۰۰ کشیشی به نام لوفور (Lefèvre) را به جرم عقاید ضد مذهب در آتش افکندند و برخی دیگر نیز در سیاهچال ها عمر به آخر بردند. به همین خاطر، مهلیه بر آن شد که کارش را پنهانی به پیش برد. او در پی چهل سال کار بر روی تورات، انجیل ها و نوشته های فقیهان به بی خدایی رسید. پشتکار و سخت کوشی او در نوشتن «خاطرات» اعجاب انگیز است. هزار صفحه ریز نویسی که بعدها در چاپ بیش از سه هزار صفحه شده است، با قلم پر و زیر نور شمع، نشان دهنده کینه عمیقی است که به مذهب داشته است. او می دانست که زبان به نفرینش خواهند گشود، اما چه باک! مهلیه از آزادگان و اهل علم می خواست که به راهش ادامه دهند و معتقد بود که آیندگان «بس بهتر از او در دفاع از حقیقت و عدالت» وارد میدان خواهند شد.

از سال ۱۷۳۴، یعنی پنج سال پس از مرگ او کپی و خلاصه نوشته های او در پاریس به بهای ده سکه لونی دست به دست می شد. در نیمه قرن هجدهم، مهلیه دیگر در میان فیلسوفان و مجامع فکری اروپا نامی شناخته شده بود. با انقلاب کبیر فرانسه «خاطرات» مهلیه بارها تجدید چاپ شد و همینطور در قرن های نوزده و بیست، چاپ «خاطرات» در روسیه بسیار چشمگیر بود. بسیاری از متفکران مارکسیست به پیوند میان ماتریالیسم «ساده» مهلیه با ماتریالیسم کارل مارکس اشاره کرده اند. کار تحقیق علمی درباره مهلیه از سال ۱۸۷۶ در روسیه از جانب الکساندر چاخوف آغاز شد. الکساندر دیبورین (A. Deborine) با چاپ مختصر «خاطرات»، مهلیه را «پدر ماتریالیسم و آته نیسم قرن هیجدهم» می خواند.

ژان مهلیه تأثیری بس بزرگ در عرصه اندیشه داشته و مهر خود را بر تاریخ بی خدایی کوبیده است. تنهایی عظیم این مرد، جسارت بی مانند او که از جانب برخی شیطانان و از جانب برخی دیگر شکوهمند و انسانی خوانده شده، به واقع او را به اسطوره ای بدل ساخته است. خصوصیت افراطی فکر او، که هیچ امتیازی به خداپرستان و روح باوران نمی دهد، از محافظه کاری و دست به عصایی فیلسوفان و آزاداندیشان زمانه متمایز می شود. او منطق ماتریالیستی را تا به آخر پیش برد و به نهایت آته نیسمی رسید که در مقابل آن جسورترین متفکران آن روزگار نیز عقب نشستند.

نوشته زیر بخش هایی است از فصل دهم کتاب «تاریخ آته نیسم»، نوشته ژرژ مینوا (Georges Minois)، نشر Fayard، ۱۹۹۸.

کشیش شجاعی که مدت نیم قرن عهده دار اجرای مناسک مذهبی بود، فاش می گوید که مذهب چیزی جز «خطا، دروغ و شیادی» نیست و همکارانش را به ترک لباس کشیشی و گسست کامل از اعتقاداتشان ترغیب می کند: اعتقاد یا بی اعتقادی تان را به هر آنچه مذهب تان می آموزد و مجبور تان می کند که به طور مطلق بدان ایمان آورید، در ترازوی عقل بگذارید. اطمینان دارم اگر از انوار طبیعی روح تان پیروی کنید، همچون من به خوبی و با

حقیقت داشته باشم». و در نامه ای دیگر که در جوف نامه اولی است اعلام می کند: «به درستی نمی دانم درباره گذشته ام چه خواهید اندیشید و یا چه خواهید گفت. نمی دانم چه خواهید گفت از من، از اندیشه و طرحی که در سر داشته ام. شاید این کار را حمل بر دیوانگی و گستاخی من بکنید...» عجب! دومین نامه، خطاب به «آقایان کشیشان مناطق همجوار» نوشته شده است. و اینجاست شگفتی!

کشیش ژان مهلیه در سن ۶۵ سالگی پس از چهل سال خدمت در کلیسای کوچک یکی از روستاهای منطقه آردن فرانسه درگذشت. روی میز اتاقش نامه ای خطاب به «همکار عزیز...» برجای گذاشته بود، بی هیچ نامی. روی سخن اش با اولین همکاری بود که به دیدن او بیاید. محتوای نامه شگفت انگیز است. ژان مهلیه می گوید:

«فکر نمی کنم دیگر مشکلی در بیان

یقین خواهید دید که تمامی مذاهب جهان چیزی جز آفریده انسان‌ها نیستند و هرآنچه که مذهب‌تان به شما می‌آموزد و به اعتقاد بدن‌ها که گویا مافوق طبیعت و الهی‌اند وامی‌دارد، در اساس چیزی جز خطا، دروغ، وهم و شیادی نیست.»

او حسرافاش را زده است. مه‌لیه که نخستین واکنش همکارانش را پیش‌بینی می‌کرد، نوشت:

«داد و فغان علیه من» بی‌فایده است. بهتر است در پی دانستن آن باشید که «آیا آنچه می‌گویم حقیقت دارد یا نه». پس آنگاه انکارم کنید اگر می‌توانید. ولی اگر با من هم‌رأی‌اید وارد میدان شوید:

به سود حقیقت و به سود مردمانی که در مقابل چشمان‌تان هر روز زیر یوغ تحمل‌ناپذیر استبداد و خرافات واهی می‌نالند. و اگر شما نیز چون من جسارت آن نداشتید که در دوره حیات خود آشکارا علیه این همه خطاهای نفرت‌آور و این همه سوءاستفاده‌های تباهاکارانه قد علم کنید، دست‌کم اکنون سکوت پیشه کنید و آنگاه در روزهای واپسین زندگی به سود حقیقت وارد عمل شوید.

تمامیت مه‌لیه در این نامه طولانی دردمندانه حضور دارد: طنز تلخ و بدبینی هیچ‌انگاران‌اش، بی‌اعتقادی به خدا، ماده‌باوری تمام‌عیار و عصیانگری اجتماعی‌اش. او از مدت‌ها پیش دیگر به خدا اعتقاد نداشت و با این حال عمرش را به آموزاندن چیزهایی گذراند که خود بدن‌ها باور نداشت. از این رو وجودش انباشته بود از خشم و کینه‌ای عظیم علیه نظام سیاسی - مذهبی حاکم که او را وادار به سکوت کرده بود. او خود را برای انتقام پس از مرگ آماده می‌کرد، و آگاه بود که هرگز آن را به چشم نخواهد دید. این انتقام فقط یک نامه نیست، بلکه انبوهی دست‌نوشته است شامل سه نسخه ۳۶۶ صفحه‌ای که به دقت بسته‌بندی شده و روی آن نوشته:

«من خطاها، سوءاستفاده‌ها، بیهودگی‌ها، دیوانگی‌ها و نابکاری‌های انسان‌ها را دیدم و شناختم. من از اینان آزردهام و متنفر. جسارت نداشتیم که این‌ها را در حیات خود فاش کنم. اما دست‌کم در آستانه مرگ حرف‌ام را می‌زنم. من این خاطرات را از آن رو می‌نویسم که شهادتی به سود حقیقت داده باشم؛ شهادت برای کسانی که این خاطرات را خواهند دید، خواهند خواند...»

چيست محتوای این «خاطرات»؟ این نوشته‌ها که بعدها به صورت کتابی در هزار و دوست صفحه به چاپ رسید، شامل هشت فصل است که هر یک از فصل‌ها «دلایلی است در

اثبات ساختگی و یاوه بودن مذاهب».

۱- مذاهب چیزی جز آفریده بشر نیستند.

۲- ایمان، یعنی «اعتقاد کورکورانه»، مبنای خطاها، توهم‌ها و شیادی‌هاست.

۳- «وحی و الهام ربّانی» دروغ است.

۴- «ادعای آسمانی بودن کتاب عهد عتیق یاوه است و دروغ».

۵- نادرستی‌های آموزه نظری و اخلاق مسیحیت.

۶- مسیحیت، زمینه‌ساز سوءاستفاده و استبداد زمامداران است.

۷- «ادعای وجود خداوند»، باطل است.

۸- ایده معنویت و نامیرایی روح، باطل است.

خدا وجود ندارد

در اینجا به طرح ایده‌های اصلی این کار بس پُر حجم بسنده می‌کنیم. با ایده انکار خدا شروع می‌کنیم که بنیاد تمامی ایده‌های دیگر اوست. خدا نیست و اگر وجود داشت، آشکار بود و دیده می‌شد:

«اگر واقعاً وجودی الهی یا وجودی تمام و کمال در میان می‌بود که می‌خواست دوست‌اش بدارند و پرستش‌اش کنند، عقلانی و درست و حتی وظیفه این وجود تمام و کمال این می‌بود که آشکارا و یا در حد لزوم، خود را به کسانی که می‌خواهند دوست‌اش بدارند، پرستش‌اش کنند و بندگی‌اش را پذیرا باشند، نشان دهد.

و همین طور به جای اینکه بگذارد ابناء بشر درباره او سر و کله بزنند، خود اراده‌اش را به روشنی می‌شناساند. چرا که بسیارند کسانی که چیزی جز ایمان‌آوردن به او نمی‌خواهند. بنابراین در برابر سکوت مداوم این «الوهیت موهوم» می‌توان نتیجه گرفت که یا خداوند با بی‌خبر گذاشتن ما، ما را مسخره کرده و یا اینکه خدایی وجود ندارد. مه‌لیه می‌گوید این «مسیح‌پرستان» ادعا می‌کنند که خداوند از طریق نشانه‌های بسیاری خود را به ما می‌شناساند: زیبایی طبیعت، کار بندگان خدا، زندگی مسیح. ولی اگر این دلایل خیلی محکم بودند، در این صورت همگان به خداوند ایمان می‌آوردند.

اگر انسان برای اعتقاد به خدا، عقل را فرو گذارد دیگر هیچ حد و مرزی برای فریب و نیرنگ نمی‌ماند. برای خدایی که بی‌نهایت نیک و خردمند است، شناساندن خود توسط این چیزها بسیار عجیب است. «نخستین چیزی که به ذهن من می‌رسد در باره این وجود باریتعالی، که گفته می‌شود چنان خوب، چنان زیبا، چنان خردمند، چنان عظیم، چنان عالی، چنان تسحسین‌برانگیز، چنان کسامل و چنان

دوست‌داشتنی و غیره است، این است که اگر چنین موجودی واقعاً وجود می‌داشت، قاعدتاً می‌بایست با چنان آشکاری و روشنی به چشم و احساس ما شناخته می‌شد که دیگر هیچ بنی‌بشری نتواند حقیقت وجود او را انکار کند. اما برعکس، همه چیز دلالت بر نبود او دارد.»

وانگسهی چسنان موجودی چگونه می‌توانسته، جهانی چنین رقت‌انگیز، پُر از شرّ و تبهکاری و نابکاری بیافریند که در آن انسان‌ها رنج می‌کشند و می‌میرند. چگونه می‌توان از معجزه‌های «طبیعت سخن گفت، زمانی که عرصه بسته‌ای است که در آن انواع موجودات با کشتن هم زندگی می‌کنند؟ آخر به ما نگوید همه این‌ها پیامد آن گناه آغازین است، چرا که شرّ در ذات طبیعت است. ناگزیر است. وگرنه آدمیان، جانوران، که مدام افزون‌تر می‌شوند، در زمین نمی‌گنجند.

مه‌لیه بر آن است که بی‌پایه بودن «دلایل» وجود خدا را آشکار کند. به ویژه دلیل هستی‌شناسانه‌اش را که مبنای آن «تعریف» خداست؛ که مفهومی ست ناروشن و متناقض. بنابراین ایمان، اعتقادی کورکورانه است که از به کار گرفتن عقل می‌پرهیزد. «مذاهب از ما می‌خواهند به هرآنچه می‌گویند مطلقاً اعتقاد داشته باشیم. بی‌هیچ شک و تردید و بی‌آنکه جستجویی کرده باشیم. بی‌آنکه بخواهیم دلایل آن را بشناسیم، در غیر اینصورت از نظر اینان، کنجکاوی و جستجوی دلیل، گستاخی بی‌شرمانه‌ای است، جنایتی است در حق باریتعالی.»

کلیسا می‌گوید ایمان ودیعه‌ای است الهی. اگر چنین است چرا همگان از این موهبت بی‌بهره مانده‌اند؟ «اگر آنها کمبود ایمان دارند، چرا از آن محروم شده‌اند؟ و چرا ایمان نمی‌آورند این بی‌دست و پاها؟ درحالی که اگر اعتقاد می‌داشتند برای آنان افتخار و امتیاز به ارمغان می‌آورد و می‌توانستند کارهای عظیم و شکوهمندی انجام دهند.»

مه‌لیه برای نشان دادن این که خدایی نیست، بیش از همه به کتاب فنه‌لون Fènelon به نام «توضیح وجود خدا» می‌پردازد، که آن را به دقت خوانده، حاشیه‌نویسی کرده و دلایلش را یک به یک رد کرده است. این کتاب که در سال ۱۷۱۳ در مخالفت با بی‌خدایی (آته‌ئیسم) نوشته شده و در سال ۱۷۱۸ به چاپ رسیده است، به ویژه با هواداران دکارت و اسپینوزا به رویارویی برخاسته است. فنه‌لون از دلایلی جغرافیایی درباره زیبایی طبیعت، همراه با دلایلی منطقی استفاده کرده است. مه‌لیه این کتاب را با شوق فراوان خوانده است. در خانه او نسخه‌ای از این کتاب یافت شد که سراسر

حاشیه‌نویسی شده بود. احتمالاً او قصد داشته یک «ردیه بر فنه‌لون» بنویسد.

هرجا که فنه‌لون به تحسین طبیعت برخاسته، و آن را نشانی از وجود خدا دانسته، مه‌لیه با قطعیت آن را «سخنان یاوه» می‌خواند. او از برملا کردن تناقضات کشیش فنه‌لون خشنود است. کشیشی که در یک جا می‌گوید نمی‌توان نیستی را فکر کرد و جای دیگر از «شناختی که من از نیستی دارم» حرف می‌زند. وقتی فنه‌لون از خدا به مثابه «هستی» قائم به ذات صحبت می‌کند و او را فراتر از همه درجات هستی می‌داند، مه‌لیه چنین تفسیر می‌کند: «استدلال یاوه‌ای است: هستی، بالذات همان است که هست و نمی‌تواند چیزی بیش از آن چه هست باشد، بعلاوه از این نتیجه نمی‌شود که در جوهر خود چیزی کامل است.» از نظر مه‌لیه هستی واجب‌الوجود است؛ ولی چنان نیست که این هستی تمام و کمال باشد. و از اینجا با اشاره به کتاب فنه‌لون می‌گوید «استدلال بیهوده‌ای است. نویسنده کتاب، واجب‌الوجود را با هستی تمام و کمال، درآمیخته است...»

مه‌لیه، به لحاظ روش و نحوه استدلال و بیان نظر، دقت و به پرسش کشیدن نادرستی بدیهیات، دکارتی بود. او این روش را به کار می‌گرفت تا به اثبات ماده‌باوری (ماتریالیسم) برخیزد. مفسران، او را به خاطر اینکه دلیل اثبات هستی شناسانه وجود خدا را به قلمرویی ماتریالیستی می‌کشاند، «دکارتی چپ افراطی» خوانده‌اند. به نظر او واجب‌الوجود یگانه همانا ماده است. مه‌لیه بر وجود حقایق ابدی، همچون حقایق ریاضی، تأکید دارد، و از همین رو به ازلی بودن جهان و ماده می‌رسد و ایده خلقت را مردود می‌شمارد. حقایق ازلی مستقل از هر گونه اراده‌ای است. این حقایق فی‌نفسه واجب‌اند.

مه‌لیه با دستکاری اصل معروف دکارت «می‌اندیشم، پس هستم» (Cogito) می‌گوید: بدیهی است که ما می‌اندیشیم، پس هستی هست، و این هستی به طور ناب مادی است.

«هیچ چیزی در ما نیست که ببینیم، حس کنیم، بشناسیم و آن مادی نبوده باشد. چشم‌مان را حذف کنید! چه خواهیم دید؟ هیچ. گوش‌مان را حذف کنید! چه خواهیم شنید؟ هیچ. دست‌مان را حذف کنید! چه چیزی را لمس خواهیم کرد؟ هیچ. (مگر با قسمت‌های دیگر بدن، آنها با هزار زحمت!) سر و مغزمان را حذف کنید! فکری خواهیم کرد؟ چیزی خواهیم شناخت؟ هرگز.»

چرا باید به دنبال این فرض برویم که وراى ماده، که بدون آن هیچ نیستیم، واقعیت نامرئی دیگری وجود دارد؟ هستی، همان ماده است: «روشن است که هستی مادی در همه چیز

هست.» که همه چیز تشکیل شده از هستی مادی‌ست، که همه چیز سرانجام به هستی مادی، یعنی به خود ماده بدل می‌شود.»

این ماده، ابدی است. ایده آفرینش چیزی از هیچ، یاوه است. یاوه است ایده آفرینش زمان، که به هر حال خود باید در یک زمان واقع شده باشد. گفتن این که خداوند بر اساس طبیعت‌اش مقدم بر جهان است، در زمان نیست و جهان را به نوعی دربر می‌گیرد، به کاری نمی‌آید، چرا که در این صورت باید گفت خدا و جهان هر دو ابدی‌اند. وانگهی، خداوند به چه اندازه زمان نیاز داشت تا زمان را بیافریند؟ یاوه است ایده آفرینش مکان. قبل از این آفرینش، کجا بود خدا؟ هیچ جا. «چیزی که هیچ جا نباشد، اصلاً نیست، و چیزی که اصلاً نیست، نمی‌تواند آفریننده چیزی باشد.» یاوه است ایده حرکت و جنبش: لازمه آفریدن حرکت، پذیرفتن تغییرپذیری خداوند است که فرض بر تغییرناپذیری اوست. و یاوه است ایده آفرینش ماده: چگونه یک وجود بی‌کالبد می‌تواند چیزی بیافریند؟

اگر چنانچه ماده در خود، واجد خصلت حرکت نیست، بنابراین هرآنچه در جهان می‌گذرد ناشی از خداست، از جمله نیک و بد. کشیش مه‌لیه یک متافیزیکدان است و نه عالم. برخی از نقادان وی توانسته‌اند با استفاده از کمبود وی در این حوزه، او را ریشخند کنند. مه‌لیه، به احتمال، شناختی از نیوتون نداشته؛ او چیزی از گالیله نمی‌گوید؛ به نظر نمی‌رسد که در کتابخانه‌اش کتاب‌های علمی بوده باشد. او همه اطلاعاتش را در این حوزه از مالبرانش گرفته است. ولی به هیچ‌وجه این مانع از آن نیست که فرضیه‌های رایج آن دوره را به حساب نیاورده باشد. او در همین بخش از کارش نشان می‌دهد که جهان را غایتی نیست.

مه‌لیه به عنوان ماتریالیست، وجود جان روحانی را نفی می‌کند و در این جا بار دیگر از دکارتی‌ها فاصله می‌گیرد. البته که در انسان، این اصل حیاتی یعنی جان نهفته است، اما این جان هم مادی است. خود مفهوم روح قابل فهم نیست. «به چیزی که می‌تواند هستی ادعایی باشد بیندیشید و باز هم بیندیشید که نه کالبدی دارد، نه ساختمایه‌ای، نه چهره‌ای، نه رنگی و نه هیچ محدوده زمانی. در این صورت، هرگز نمی‌توانید ایده روشن و مشخصی از آن به دست دهید.» مه‌لیه می‌گوید دکارتی‌ها که بر وجود یک جان روحانی تأکید دارند، جانی که آن را جوهر تغییرناپذیر، فسادناپذیر و ابدی می‌دانند، خود به تناقض می‌افتند. چون «به این نتیجه می‌رسند که تمامی فکرهایمان، تمامی شناخت‌هایمان، تمامی دریافت‌هایمان تمامی

امیال‌مان و تمامی اراده‌هایمان حاصل تغییرات جان ما هستند [...] پس باید بدانند که جهان در معرض انواع تپاهی‌هاست که پایه‌های فسادند و در نتیجه مطلقاً نه فسادناپذیراند و نه جاودانی.»

مه‌لیه مفهوم رایج متانسیسکوز (Metempsychose) (V) را، که «بسیار ابلهانه» می‌خواند، از بنیاد نفی می‌کند. او می‌گوید «به وضوح مشاهده می‌کنیم که طبیعت در همه جا هست، که در همه جا عمل می‌کند، و همواره این خود اوست که عمل می‌کند. بنابراین بسیار طبیعی و محتمل تر آن است که بگوییم طبیعت همان است که هست، تا اینکه معتقد باشیم موجود دیگری که نه دیده می‌شود و نه در هیچ جا یافت می‌شود، فقط به صرف اینکه ما تصور می‌کنیم، وجود دارد.»

نقد وحی

در غیاب تجربه‌های محسوس، که از نظر مه‌لیه تنها معیار شکل‌یابی ایده‌های درست است، دینداران پاسخی ندارند جز اینکه به وحی پناه ببرند. از همین جاست که مه‌لیه به نقد بی‌رحمانه انجیل می‌پردازد. به نظر می‌رسد که او از کارهای اسپینوزا و ریشارد سیمون در این زمینه بی‌خبر است. مه‌لیه استدلال‌های خودش را دارد.

کیست که صحت روایات کتاب مقدس را تضمین کند؟ ما حتی نمی‌دانیم که این متون چگونه تدوین شده‌اند و حواریون مسیح چه کسانی بوده‌اند. متا، مرفس، لوقا و یوحنا، چه کسانی بوده‌اند؟ چگونه می‌توان از حسن نیت آنان مطمئن بود؟ آیا این متون در طی قرن‌ها، دستکاری و ضایع نشده است؟ چرا باید گواهی آنان را در همان نگاه اول پذیرفت، در حالی که در باره متون تاریخی غیرمذهبی آنچنان باریک‌بین و مشکاکف هستیم؟ به چه دلیل همین چهار روایت انتخاب شده‌اند و روایت‌های دیگر را مشکوک و بی‌اعتبار خوانده‌اند؟ تفاوت‌های موجود بین این روایت‌ها را چگونه می‌توان توضیح داد؟ «بعد از قرن‌ها سپری شدن چه اطمینانی به موقوف بودن این متون کهن می‌توان داشت؟ بعد از هزاران سال که از طریق افرادی ناشناخته به دست ما رسیده‌اند؟ البته این انتخاب کلیسا بوده است ولی بر چه اساس؟»

بررسی مه‌لیه از «عهد عتیق» نمونه‌وار است. قافیه‌سازی با این خزعبلات از چه روست؟ این کشتارها و قربانی شدن‌ها که خدا سازمان داده چه حکمتی دارند؟ خدایی که در فرض، علیم است و ارحم‌الرحمین؟ چگونه‌اند این معجزه‌های اعجاب‌انگیز که قوانین طبیعت را به هیچ می‌گیرند؟ و مه‌لیه در این جا قواعد

اولیه نقد تاریخی را به دست می‌دهد!
«برای رسیدن به یقین در روایت‌ها باید دانست

۱- کسانی که نخستین راویان شمرده می‌شوند، آیا واقعاً خود آنان هستند؟
۲- آیا این اشخاص، راست‌کردار و قابل اعتمادند؟

۳- آیا کسانی که معجزه‌های گزارش کرده‌اند، آن را به دقت و همه‌جانبه و ارسی کرده‌اند؟
۴- آیا این کتاب‌ها یا تواریخ کهن که این وقایع را گزارش کرده‌اند، در طی زمان دست‌کاری نشده‌اند، آنچنان که سرنوشت بسیاری از کتاب‌ها بوده است؟»

ناهمخوانی در کتاب مقدس چندان زیاد است که مهلیه مشکلی در فهرست کردن‌شان ندارد. افسانه‌های اغراق‌آمیز توفان نوح و کشتی‌ای که می‌توان یک زوج از تمامی انواع حیوانات روی زمین را در آن جا داد و الی‌آخر. و چه می‌شود گفت درباره آن خدایی که برای مانع شدن از همبستری پادشاه جرار (Guerara) با زن ابراهیم، وارد عمل می‌شود؟ خدایی که برای مجازات داود هفتاد هزار انسان را می‌کشد، چرا که مردمان‌اش را شمارش کرده است؟ و این را نمی‌شود با تفسیرهای روحانی، نمادین یا استعاری توجیه کرد! وگرنه می‌توان کاری کرد که این متون هر طور که بخواهیم معنی دهند. این کاری است که در واقع «مسیح‌پرستان می‌کنند. هر طور که می‌خواهند می‌سازند یا ساخته‌اند آنچه را که خواسته‌اند. یعنی همه این به اصطلاح معانی روحانی، استعاری و اسطوره‌ای را که در مغز مردمان فقیر فرو کرده‌اند. این دیگر کلام خدا نیست که تحویل مان می‌دهند و ما را مدیون آن می‌دارند، بلکه فقط افکار و تخیلات و گمان‌پردازی‌های مخدوش خودشان است. و بنابراین شایسته اعتناء نیست و نباید هیچ توجهی بدان‌ها کرد.»

اما چه کسی این تفسیرهای استعاری را ابداع کرد؟ این «Mirmadolin» کبیر، پُل. او که دید خبری از تحقق قول‌های معهود در کتاب مقدس نیست، تفسیری نمادین از آن ارائه کرد. از آن پس «مسیح‌پرستان ما، هرکسی را که قول و قرارهای پیامبر در کتاب مقدس را به همان معنا که نوشته شده است بگیرد، گستاخ و یا بی‌خبر می‌دانند و نیک آن می‌پندارند که معانی دقیق و واقعی کلمات را فرو نهند و در عوض معانی اسطوره‌ای و روحانی را که استعاری و راز و رمز الهی می‌خوانندش برگیرند.»

با این روش، «به همین قیاس اگر بخواهیم با استعاره و راز و رمز، کردار و گفتار و آن ماجراهای دن‌کیشوت معروف را به سنجیم، در او خردی فوق طبیعی و الهی خواهیم یافت.»

مسیح، «بسیار کهنه پرست»

حال برویم سراغ شخصیت اصلی، بنیان‌گذار مسیحیت. مهلیه می‌پذیرد که مسیح وجود داشته، اما او را مردی می‌دانسته «بی‌مقدار، که نه استعدادی داشته، نه روحی، نه علمی و نه نشانی‌ای و خوار بوده است در چشم مردم؛ یک دیوانه، یک مجنون و حقه‌بازی بیچاره.» این عقل‌باخته «بسیار کهنه‌پرست» بود، چرا که «فکرها و گمان‌پردازی‌هایی داشت چنان بیهوده، چنان مغلوطن، چنان مسخره، چنان یاوه و چنان عجیب و غریب. این چنین که او در روزگار خویش بود، اگر امروز کسی یافت شود که همان فکرها و همان گمان‌پردازی‌ها را داشته باشد، او را چون رمالی دیوانه و کهنه‌پرست خواهیم نگرید.»

این دیوانه با آن حرف‌های عجیب و غریب‌اش، نابکار هم هست: او به درد و رنج، جامه افتخار می‌پوشاند. از طرفی می‌گوید آمده است تا همگان را رستگاری بخشد، از طرف دیگر آمده است تا کورشان کند و بیشترین‌شان را روانه دوزخ سازد. او با افتخار می‌گوید که آمده است تا بین مردمان اختلاف اندازد و سپس وعده یک جهان وهمی را می‌دهد.

آموزه او ناهمخوان است. می‌گوید به خور و خواب و پوشاک اهمیت ندهید و همچون پرندگان آسمان به خدا توکل کنید:

«چه خوب بود که مردم به چنین وعده‌هایی دل می‌بستند! چه به روزگارشان می‌آمد؟ اگر یکی دو سال بیکار بودند؟ چیزی نمی‌ساختند؟ کاشت نداشتند؟ برداشت نداشتند و چیزی ذخیره نمی‌کردند؟ برای اینکه از پرندگان آسمان تقلید می‌کنند! آیا خداوندگار آسمان، می‌توانست به نیازمندی‌های این مؤمنان که زاهدانه به دنبال ملکوت آسمانی و عدالت آسمانی‌اند، پاسخ گوید؟»

می‌گفت فرمانروایی خدا نزدیک است: «قریب دوهزار سال است که وعده داده شده است، و پیشگویی کرده‌اند که به زودی فرا خواهد رسید. اگر این وعده و پیشگویی حقیقتی داشت، مدت‌ها پیش تحقق یافته بود.» اما نتیجه آمدن مسیح درخشان است. نه تنها هنوز شر، گناه، و عذاب پابرجاست، بلکه همچنان رو به فزونی است و مسیحیان بهتر از دیگران نیستند. بدبینی مهلیه در این گفتار آشکار است: «انسان هر روز بیش از پیش به نابکاری می‌گراید و تهی از فضیلت می‌شود؛ رذیلت و بی‌اخلاقی چون توفان نوح جهان را فرا گرفته است. به نظر نمی‌رسد که مسیح‌پرستان ما بتوانند به خود بیابند که سالم‌تر، خردمندتر و بافضیلت‌تر و بااخلاق‌تر از دیگر مردمان روی زمین‌اند.»

وانگهی مدعی‌اند که جان‌های بسیاری روانه جهنم خواهند شد. پس چه شد این داستان رستگاری؟ از دو حال خارج نیست، یا شکستی است مفتضحانه و یا فریبکاری. مهلیه آن را فریبکاری می‌داند. اگر مسیح به واقع خدا بود، «نخستین و تحسین‌برانگیزترین و زیباترین معجزه‌اش می‌توانست این باشد که همه مردم را با فضیلت، با خرد و با کمال حسی و روحی بگرداند؛ نخستین و اصلی‌ترین معجزه‌اش باید این می‌بود که تمامی بدی‌ها، گناهان، بی‌عدالتی‌ها، نادرستی‌ها و خیانت‌ها را از روی زمین محو کند.»

وانگهی، اگر مسیح واقعاً برای نجات بنی‌آدم آمده است، اگر فدا کرده است خود را تا همه گناهان جهان بخشوده شود، پس چگونه است که هنوز از بشر توبه طلب می‌کنند؟ چرا هنوز هم دوزخیان وجود دارند؟ مسیح‌پرستان در پاسخ می‌گویند که خداوند نمی‌خواهد علیه آزادی ما عمل کند و ما را علیرغم خود ما نجات بخشد. استدلالی بس یاوه! اگر پدری به زور جلو فرزندان‌اش را که به سوی یک فاجعه می‌روند بگیرد چه می‌شود گفت به او؟ آیا سرزنش‌اش می‌کنیم که چرا به آزادی آنان احترام نگذاشته؟ و اما خدا، او که بی‌نهایت نیک است و بی‌نهایت توانا از جانمی‌جنبد، و نظاره می‌کند که میلیاردها تن از فرزندان‌اش روانه جهنم شوند؟ نابودی آفریده خویش را به تماشا می‌نشیند؟

«نیز می‌توان به ایشان (مسیح‌پرستان) که می‌پندارند خداوند، توانا و بی‌نهایت داناست گفت که او می‌تواند بی‌آنکه به آزادی کسی تعدی کند، قلب و روح، افکار و امیال، گرایش و اراده بشر را چنان راهبری و راهنمایی کند که هرگز بدی و گناهی از ایشان سر نزنند. پس خداوند می‌تواند جلوی تباهی و گناه را بگیرد بی‌آنکه خلل و یا صدمه‌ای به آزادی زده باشد.» داستان به همین جا ختم نمی‌شود. بشریت به خاطر گناهی که یک نفر مرتکب شده (گناه نخستین)، محکوم به دوزخ می‌شود. این است پدر بی‌نهایت خوبی که میلیاردها آفریده خود را به عذاب ابدی محکوم می‌کند، برای اینکه یک تن، یک بار، مرتکب گناهی شده است که حتی از چند و چون آن نیز بی‌خبریم! وانگهی، خدای بی‌نهایت دانا و توانا چگونه می‌تواند از عمل یکی از آفریده‌هایش آزرده شود؟ خدایی که مطلق است و ناب و تغییرناپذیر؟

خدا برای جبران یک خطای انسانی راهی نمی‌یابد جز اینکه پسرش [مسیح] را روانه کند تا به دست مردمانی کشته شود، یعنی اینان را وابدارد که مرتکب گناهی شوند که به مراتب مهم‌تر از آن گناه نخستین است! بدون

مصلوب شدن، رستگاری نیست و باید کسانی باشند تا او را مصلوب کنند! تحقق سعادت بشری به لطف یهودا، پیلطس و چند تن دیگر، که اساساً یهودی اند، میسر است که هنوز هم تاوانش را پس می دهند! فرض کنید که همه مسیح را دوست می داشتند، که هیچ کس خواهان مرگ او نمی بود، در این صورت نقشه رستگاری خداوندی چه سرنوشتی می داشت؟ می توان گفت که خدا شر را با شر مداوا می کند! از داستان گاز زدن سیب و یا خداکشی [مسیح کشی]، آیا این دومی نیست که می بایست سزاوار محکومیت بشر باشد؟

«چگونه چیزهایی چنین عجیب و یاوه به انسان عقل ورز و هوشمند باورانده می شود؟ مهلیه توضیحی بر این معما ندارد، چه می شود گفت از اخلاق مسیحیت که آرمانش را «در عشق می گذارد و در جستجوی دردها و رنج هاست»؟ که کسانی را که می گیرند و رنج می کشند سعادت مند می خوانند؟ که می خواهد در برابر نابکاران مقاومتی نشود تا هرچه می خواهند بکنند؟ اگر مسیحیان به این اصل عمل می کردند، هرج و مرج غریبی پدید می آمد. و اما مسئله شر؟ رنج کشیدن این بخت برگشتگان چه معنایی دارد؟

«درست است که خداوند توانا و بی نهایت دانا، تمامی این شر و ناملایمات را برای انسان نازل کرده به قصد سعادت افزون تر او؟ برای آزمودن شبکیبایی او؟ و خواسته او را پاکی و خلوص بخشد؟ در فضیلت به کمال رساند؟ برای اینکه سپس او را قرین افتخار گرداند و سعادت مند کند در آسمان؟»

مسیح پرستان از خوبی های آن دنیا می گویند:

«آیا آنجا را دیده اند؟ می دانند آنجا چه خبر است؟ چه کسی به آنان گفته است که چنین است و چنان؟ چه تجربه ای از آنجا دارند؟ چه دلیلی از آنجا در دست دارند؟ مسلماً هیچ چیز! جز اینکه مدعی اند از ایمان شان برمی خیزد. ایمانی که فقط اعتقاد کورانه به چیزهایی است که نمی بیند، که کسی هرگز ندیده و هیچ کس نیز نخواهد دید.»

چرا خداوند رحمت اش را تنها نثار برخی می کند و نه همگان؟ آیا این ناعادلانه نیست؟ و این داستان تئلیت دیگر چیست؟ و این پرستش یک تکه نان چرا؟

این خود شما هستید، مردمی که چنین ایمانی ابلهانه دارید که خدا را ساخته، پرستیده و خورده اید. مسیح به ما گفت برای نصیب بردن کافی ست طلب کنید، پس آخر این همه فقر، این همه جنگ و این همه الحاد چرا؟ و نیز گفت که

کلیسایش همواره برقرار است. «مردم در وادی مذهب، چه بسا، این سان ابله و کور نخواهند ماند.»

کشیش ما می پرسد، آیا مردم برآستی به همه این خزعبلات باور دارند؟ آیا این ایفای نقش در یک کمندی نیست؟

بسیار جالب است این نکته سنجی؛ چرا که مبتنی ست بر چهل سال تجربه اقرارنویسی او. چه کسی بهتر از یک اقرارنویس رژیم شاهی از ایمان قلبی مسیحیان باخبر است؟ به نظر نمی رسد که مهلیه اطمینانی از نیروی اعتقاد در مسیحیان داشته باشد. او می گوید:

«و اما در باب اصحاب کلیسا. از اخلاق و رفتار ایشان چنین برمی آید که بسیاری شان نه به حقیقت مذهب خود و نه به آنچه آموزش می دهند چندان باور ندارند...»

مهلیه کلیسا را به حمایت از استبداد و بی عدالتی اجتماعی متهم می کند. انسان ها طبیعتاً برابرند، در حالی که طبقات بالا این برابری را با زور از بین برده اند و اکثریت مردم را در فقر و ناداری نگاه می دارند. مجموعه ای از انگل ها از حاصل کار مردمان فقیر بهره می برند: اصحاب کلیسا، فقها، مأموران پلیس، سربازان. و کلیسا بجای مبارزه با این بی عدالتی، به بهره کشی انسان از انسان مهر تأیید می زند. در رأس همه اینان مستبد، یعنی شاه نشسته است که سزاوار آن است که کشته شود. مهلیه سازمان دهی مجدد جامعه، از نوع کمونیستی را، بر اساس واحدهای کوچک تولیدی ضروری می داند.

با این حال او به دنبال انقلاب نیست و از همکاران اش می خواهد که ایده براندازی را کنار نهند. گاه به نظر می رسد که او به پیشرفت کاربرد عقل برای بهبود اوضاع جهان اعتماد می کند. اما بیان او با یک نیهیلیسم خشم آگینی به پایان می رسد و در نتیجه گیری اش از حماقت انسان ها ناامید می شود:

«کاش می توانستم صدایم را در سرتاسر این خاک به گوش همگان برسانم و فریاد بزنم ای آدم ها دیوانه اید شما؛ دیوانه اید که اجازه می دهید با شما چنین رفتار کنند. چنین کورکورانه این همه یاوه به شما بیاوراند.» گوش به کشیشان نسپارید که حتی خود به آنچه می گویند اعتقادی ندارند:

«این آداب مذهبی خرافی و بیهوده را به کلی به دور افکنید؛ طلب فهم راز و رمزهای ساختگی مذهب را از ذهن خود برانید، مبدا ایمان ببندید به آن ها! به باد تمسخر بگیرید هرآنچه کشیشان تان می گویند؛ بسیاری از ایشان خود هیچ اعتقادی به این سخنان ندارند. شما می خواهید بیش از خود آنان معتقد باشید؟» می گویند اگر مذهب نباشد مردمان شریر خوفی

از آتش جهنم نخواهند داشت و دست به جنایت های بس بیشتری خواهند زد. می گویند مذهب گرچه دروغ است، اما دروغی ست مفید. مهلیه در پاسخ می گوید مدت هاست که شریران از آتش جهنم نمی هراسند. وانگهی، نیکی را چه هراسی ست از حقیقت؟

او که دیگر طاقت از دست داده است، می گوید انسان به آنچه خود می خواهد ایمان می آورد و رفتاری دارد که خود می خواهد. او که ناتوان و افسرده است از این دیوانه خانه، از این کمندی انسانی، به نیستی می پیوندد. آخرین سطور «خاطرات» بیانگر تهوع، بدبینی و هیچ انگاری تراژیک مهلیه است:

«در باب آنچه گفتیم، هر فکر، هر داوری و هر آنچه گفته شود و هر کاری که خواهند بکنند، دیگر مشکلی برایم نخواهد داشت. انسان ها راحت خود بگویند، چنان کنند که خود می خواهند، حال عاقل باشند یا دیوانه، نیک خو باشند یا شریر، حتا در باره من پس از مرگ هرچه بگویند، هیچ اهمیتی ندارد. من نیز هم امروز دیگر کاری به کار این جهان ندارم. مردگان، که من نیز در شرف پیوستن بدیشان ام دیگر هیچ مزاحمتی ندارند؛ در هیچ چیز دخالت نمی کنند و نگران هیچ چیز نیستند. پس سخنانم را با هیچ به پایان می برم همان طور که دیگر هیچ نیستم و بزودی هیچ نخواهم بود.»

چگونه می توان این سخن شکسپیر را به یاد نیاورد که می گوید:

«نباشد زندگانی هیچ الا سبایه ای لغزان و بازی های بازی پیشه ای نادان که باز در چندگاهی پرخروش و جوش نقشی اندرین میدان و آنگه هیچ زندگی افسانه ای ست کز لب شوریده مغزی گفته آید سربه سر خشم و خروش و غرر و غوغا، لیک بی معنا.» (نقل از مکبث، ترجمه داریوش آشوری). هیچ مهلیه یادآور هیچ مکبث است.

مهلیه بیمی از سرنوشت کالبد بی روح خود ندارد و فقیهان را به ریشخند می گیرد: «بگذار این کشیشان و واعظان هرچه می خواهند با پیکر بی جان من بکنند. پاره پاره کنند، قطعه قطعه کنند و کباب اش کنند؛ و حتا اگر مایل اند با هر سسی که می پسندند نوش جان فرمایند؛ من هیچ نگران نیستم؛ از دسترس شان به کلی در امان خواهم بود، دیگر از هیچ چیز و هیچ کس هراسی نخواهم داشت.

ترجمه رضا ناصحی

Metempsychose-7 آموزه ای که بر اساس آن یک جان واحد می تواند به توالی، کالبد های متعددی را زندگی بخشد.

تفتیش عقاید: دیروز و امروز

کلیسا شجاعانه آماده اظهار ندامت می‌شود. اما در پشت جنایات دوران تفتیش عقاید منطقی وجود داشت که از بین نرفته است.

زمانی که کتاب مقدس ابزار ترور بود

ژان فرانسواکان

اگر «احکام شرع» از سوی خدا شخصاً طرح و ابلاغ شده و اگر مقامات عالی صلاحیت نظارت بر اجرای اکید این احکام را به نام وی دارا هستند، چرا قضات - و در این جا قضات شرع - تجاوز از این احکام را مجازات نکنند و انحرافات را مورد پیگرد قرار ندهند؟

حال که بر اساس قوانین وضع شده به دست بشر می‌توان حتی به مرگ محکوم کرد، آیا انگیزه‌های بازم بیشتر می‌نداریم که به نام احکامی که به توشیح الهی رسیده‌اند مجازات کنیم؟ به نام دین امر بدیهی بود که دستگاه تفتیش عقاید (باورپرسی) برپا گردید و اکنون کلیسا قصد دارد با توجه به خواست پاپ ژان پل دوم از طریق محاکمه «عادلان» گذشته و با اظهار ندامت، به نقد زیاده‌روی‌های گذشته بپردازد. مگر یکی از نظرپردازان این وحشت‌آفرینی مقدس نبود که می‌گفت فساد در ایمان (که امری است که با خداوند سر و کار دارد) یقیناً مهم‌تر است از قلب سکه است که فقط با کالا سر و کار دارد. در آن زمان سازندگان سکه تقلبی را به اعدام محکوم می‌کردند.

مشکلات کلیسا هنوز به پایان نرسیده است. زیرا هنگامی که خانم کریستین بوتن^(۱) (و اخیراً تاریخ‌دان معاصر امانوئل لوروا-لاردوری^(۲)) طرح قانونی «پاکس»^(۳) را متهم می‌کند که این طرح از نقطه نظر «احکام شرع» آن گونه که در کتاب مقدس اعلام شده و تقدس یافته، به یک «انحراف» مشروعیت می‌بخشد، و هرچند این اشخاص طبعی ملایم داشته باشند و انگیزه‌هایی صلح‌طلبانه، همچون اخلاف‌شان خود را در همان موضع انکیزیسیون قرار می‌دهند. گرایش راست (فرانسو) هم چه مسیحی باشند و چه مسلمان و یهودی همان گفتمان را دارند. همین‌طور آنانی که لزوماً اعتقادی به خدا ندارند ولی نه کم‌تر از آن دیگران عبارات سخت‌کیشی‌ای «متعالی» به کار می‌برند. در این باب به نحو بیمارگونه‌ای، شب و روز در ستون‌های روزنامه‌های خیراندیش‌شان «انحرافات» و «لغزش‌ها» یعنی کوچک‌ترین اختلاف نسبت به تنها خط صحیح را دنبال می‌کنند، آنها نیز مانند باورپرسیان دیروز، هرچه

را که بوی مخالفت از آن به مشام برسد تکفیر کرده و شیطانی تلقی می‌کنند. هرچند که برای فرد مطرود خطر جانی ندارد. همچنین باورپرسیان استالینی که خود را پاسداران «دگمی» می‌دانند که خود تعریف‌اش کرده‌اند. (آن طور که توسط خدایان‌شان، مارکس و لنین ثبت و ضبط شده بود) و بنابراین آن «کسانی» را که از راه صحیح منحرف شده بودند - منحرفان، یسا قصد داشتند در آن بازنگری کنند - تجدیدنظرطلبان، یا به عبارت دیگر ملحدان را به جوخه‌های اعدام بپارند. سناتور مک‌کارتی دادستان دست‌راستی آمریکا تقریباً مشابه آن دادگاه‌های (انکیزیسیون) را در سال‌های ۵۰ تشکیل داد که نه تنها افراد می‌بایست در برابر خطاهایشان اظهار ندامت کنند بلکه می‌باید افراد مشکوک را نیز معرفی می‌کردند تا این انحرافات که از دیدگاه آنان نشان کمونیسم، ترقی‌خواهی روشنفکری یا همجنس‌گرایی بود، تحت پیگرد قرار گیرد. منطق تفتیش عقاید بسیار سرسخت‌تر از آن است که تصور می‌کنیم - همچنان که هنوز میلیون‌ها کریستین بوتن در فرانسه وجود دارند - زیرا که حقایق مطلق و قوانین متعالی‌ای وجود دارند که از سوی خدا نازل و در یک کتاب جمع شده است و مقامات کلیسا مأمور نظارت بر رعایت آنها بر مبنای اصول هستند.

چرا کلیسا محاکم شرعی برپا کرد؟

آیا باورپرسیان قرون وسطی اهریمن بودند؟ به هیچ وجه، احتمالاً بعضی از آنان جزو «مقدسین» هم بوده‌اند (به ویژه آنجا که کاردینال استپیناک اهل کرواسی و طرفدار فاشیسم ظاهراً یکی از این مقدسین بوده است). از قرار ایده تفتیش عقاید از نیت بسیار نیکی سرچشمه می‌گرفته. از آنجا که مردم خودسرانه کفار را به نام خدا کشتار می‌کردند و پادشاهان نیز جهت تصفیه حساب‌های خاص خود با استفاده از دین لحظه‌ای تردید نمی‌کردند، آیا بهتر نبود وظیفه

پیگرد کسانی را که از صراط‌مستقیم باریتعالی دور شده بودند، قانوناً به کلیسا محول کرد؟ یادآوری کنیم که امپراتور روم، کنستانتین به مجرد اینکه به مسیحیت گروید، کشتار کفار و از دین برگشتگان را شروع کرد، و امپراتور دیوکلتانوس^(۴) - که از زمان‌اش بسیار جلوتر بود - در آتش افکندن کفار را به مرحله اجرا درآورد. لذا فرمان شورای مذهبی کلیسای ورون Verenne (۱۱۸۴) را که بنا بر آن تفتیش عقاید برقرار شد می‌توان تقریباً نوعی پیشرفت تلقی کرد. چون طبیعی است بتوان به نام خدا ممنوع کرد، محبوس کرد، طرد و حتی اعدام کرد، چه بهتر که محاکم شرعی خود مسئولیت اجرای آن را نیز به عهده بگیرند، چرا که پشتوانه آن - کتابی است مقدس - انجیل - که مستقیماً از طرف قادر متعال نازل شده و شامل اصولی است در حکم قانون.

انکیزیسیون به صورت نهادی پایدار

در سال ۱۱۹۹ فرمانی از طرف پاپ اینوسنت سوم، الحاد را همانند گناهی کبیره ارزیابی کرد. زیرا طبیعی است که تردید در کلام خدا به معنی دشنام‌گویی به اوست. لذا از آنجایی که ارتداد در میان مسیحیان افزایش می‌یافت، شورای مذهبی تولوز (در سال ۱۲۲۹) که نگران حفظ اتحاد اروپا بود، انکیزیسیون را به نهادی دائمی تبدیل کرد. منطق آنها این بود که بهتر است پیش از سازماندهی جهاد و سرکوب ملحدان، از آن پیشگیری نمود. به عبارت دیگر نطفه‌های الحاد را قبل از اینکه هیولای اختلاف عقیده را به وجود بیاورد بایستی برملا کرد. این وظیفه به کشیش‌های فرقه‌های مذهبی سن‌فرانسیسکن^(۵) و سن‌دومینیکن^(۶) که کشیش‌های فقیر و دوره‌گرد بودند محول شد. آنها در مناطق مشکوک به راه می‌افتادند و پس از موعظه، اهالی را به افشای کج‌اندیشان یعنی کسانی که از کلام الهی «دور» شده بودند وامی‌داشتند. گناهکاران پانزده تا ۳۰ روز فرصت داشتند تا نقاب از چهره بردارند و

حرف خود را پس بگیرند. از این پس، دستگاه قضایی تفتیش عقاید وارد صحنه می‌شد. کیفر شخص در صورت دست کشیدن از عقیده خود و توبه کردن، در بهترین حالت، زیارت سن‌ژاک دو کومپوستل^(۷) و چندین جلسه شلاق خوردن بود و در بدترین حالت کیفر او حبس ابد. (دو شیوه حبس برای زندانی ممکن بود: زندان «عریض و یا تنگ») و مصادره اموال که سهمی از آن به عمال تفتیش عقاید می‌رسید. اگر شخص در خطای خود پافشاری می‌کرد (و یا پس از توبه مجدداً مرتکب آن می‌شد) به مقامات غیرمذهبی^(۸) یعنی پلیس شهر تحویل داده می‌شد تا در آتش افکننده شود. اگر محکومی می‌پذیرفت کاتولیک بمیرد قبل از کباب شدن در آتش وی را به رحمت الهی خفه می‌کردند و گرنه زنده سوزانده می‌شدند. این مراسم گاه به جشن‌های وسیع - توده‌ای - بدل می‌شد. (هرکس برحسب امکاناتش تفریح کند). در اسپانیا این کشتار در ملاء عام را اتودافه autodafe می‌نامیدند.

اما مشکل اینجاست که شیطان بسیار بدطینت است. او می‌تواند مظنون را وادار به تقلب و کتمان کند. لذا برای بهتر به دام انداختن وی (شیطان) باید ملحد را وادار به اعترافات صمیمانه کرد. و اما چگونه؟ این کار با تشدید شرایط زندان برای ملحد و استفاده از «توابین» به عنوان شاهد مدعی علیه و محرومیت از مواد خوراکی انجام می‌شد. بالاخره در سال ۱۲۵۲، اعمال شکنجه نیز با فرمانی رسمی که پاپ اینوسنت چهارم صادر کرد توصیه و مجاز گردید.

انکیزیسون چند نفر قربانی گرفته است؟ از آنجایی که آمار رسمی در دست نیست، امروز فرصت مناسبی است که تعداد آنان کم‌تر نشان داده شود. ولی چند واقعیت محرز به صورتی دقیق ثبت شده‌اند. در سال ۱۲۱۲، در شهر استراسبورگ ۸۰ ملحد، در شهر مینرو در منطقه لانگ‌دوک ۱۴۰ نفر (به دنبال قتل و غارت مرتدین کاتار) و ۱۰۰ نفر در لاوور (Lavour) همزمان زنده در آتش افکنده شدند. در سال ۱۲۱۱ در شهر لکاسه Lecusses در منطقه آلبی یک گروه ۶۰ نفری «کچ‌اندیشان» در یک روز به خاکستر تبدیل شدند. کونراد - دو-ماربورگ مفتش و کشیش میانه‌رو که در سال ۱۲۳۳ به قتل رسید، در این مورد بی‌رحمی حیرت‌انگیزی از خود نشان می‌دهد. ربرت لوبوگر^(۹) ملحدی که ایمان آورده بود و طبیعتاً تعصب خاصی هم از خود نشان می‌داد، مسئول اجرای مراسم مذهبی در منطقه شارینه سلولوار بود. وی در سال ۱۲۳۶ در یک سفر کوتاه در این منطقه، ۵۰ نفر «منحرف» را بر آتش کباب کرد. پس از آن به

منطقه شامپاین می‌رود و از آنجایی که همه از شهرتش باخبر بودند از همه طرف ملحدان را به سوی وی می‌بردند. در ۱۵ نوامبر ۱۲۳۹ ربرت لوبوگر در حضور کنت تیبوی چهارم^(۱۰) که خرم‌ن آتش او را قویاً به وجد آورده بود، ۱۸۳ نفر را کباب کرد.

در ۱۳ فوریه ۱۲۸۷ در شهر ورون در ایتالیا ۲۰۰ نفر از پیروان فرقه کاتار^(۱۱) را در آتش عظیمی می‌سوزانند. فریه از اهالی کاتالاین (مرز فرانسه و اسپانیا) و مفتش شهر کارکاسون به پتک ملحدان ملقب شده بود که گویای میزان دل‌رحمی اوست. حتی مفتشی به نام برناردگی که به میانه‌روی موسوم بود، ۴۰ نفر مخالف دین را به خاکستر بدل ساخت. در ایتالیا بین سال‌های ۱۵۵۹ تا ۱۵۷۲ سرکوب شدیدتر بود. علاوه بر ساووناژل^(۱۲) فیلسوف بزرگ، جوردانو برونو^(۱۳) به خاطر اعتقاد به «چندگانگی جهان» به شعله‌های آتش سپرده شد. امپراتوری مقدس کم‌تر از اینها انجام نداده است. یان هوس^(۱۴) اهل چک به خاطر انحراف فکری در آتش انداخته شد. بالاخره در اسپانیا که انکیزیسون از سال ۱۴۸۲ بیداد می‌کرد و مستقیماً زیر نظر دولت (پادشاهان کاتولیک) بود تصفیه نژادی واقعی انجام گرفت (مسلمان یا یهودی‌ای را که به مسیحی بودن تظاهر می‌کرد تحت پیگرد قرار می‌دادند). تعداد قربانیان به سی هزار نفر می‌رسد که ۲۰۰۰ نفر آنان فقط توسط توزکه مارا^(۱۵) در آتش سوختند. ترور مقدس در سال ۱۸۰۸ توسط ژوزف بناپارت ملغی گردید و دوباره در سال ۱۸۱۴ برقرار شد و سرانجام در سال ۱۸۳۴ برای همیشه از بین رفت. عرفای بزرگی چون سنت‌ترز آویلا^(۱۶) و سن ژان دولاکروا توسط مأموران انکیزیسون مورد آزار قرار گرفتند. همچنین در سال ۱۷۷۶ نماینده دولتی شهر سویل، اولاویده، را به اتهام پذیرفتن برخی ایده‌های فلسفی عصر روشن‌نگری محکوم کردند.

پلیس خوفناک اندیشه

تفتیش عقاید قبل از هر چیز پلیسی است دهشت‌انگیز برای اندیشه، نوشته‌ها را سانسور می‌کند، طرد می‌کند. کتاب‌ها را می‌سوزانند. دهان کوپرنیک را می‌بندد. گالیله را محکوم می‌کند چرا که اگر زمین می‌گردد پس «بهشت و جهنم کجاست؟» و انگهی، الزاماً این خورشید است که دور زمین می‌گردد، زیرا ژوزئیته^(۱۷) در کتاب مقدس به او (خورشید) دستور می‌دهد متوقف شود. در واقع بیان هر فرضیه‌ای که تنها حقیقت ممکن را که اساس اش در کتاب مقدس

آمده نفی کند، مسموع است. زمانی که آمریکوسپوس کشف کرد که آمریکا یک قاره است در دفتر روزنامه اش می‌نویسد: در این قاره آنقدر انواع حیوانات مختلف شناخته نشده (تا آن زمان) وجود دارد که جا دادن همه آنها در کشتی نوح امکان‌پذیر نیست، ولی او این نکته را پیش خود نگه می‌دارد. وگرنه، از سیاه‌چال‌های انکیزیسون سر درمی‌آورد. از آنجایی که فرض بر این است که قدمت «آفرینش جهان بنابر کتاب مقدس ۶۰۰۰ سال است (حتی یک مثاله هلندی در قرن هفدهم محاسبه کرده بود که آفرینش جهان در سال ۴۰۰۴ قبل از میلاد مسیح و در ساعت ۹ صبح اتفاق افتاده است). در آستانه انقلاب فرانسه بوفون^(۱۸) مجبور شد تحت فشار مجازات‌های کیفری از طرح این نظریه که زمین در ۷۲۸۳۲ سال پیش شکل گرفته است صرف‌نظر کند «زیرا این نظریه خلاف روایت موسی است».

به طور کلی، از دیدگاه کلیسا تأیید این نظریه که انواع حیوانات می‌توانند از بین بروند، تحول یابند یا دوباره ظاهر شوند غیرقابل تصور است. آنها فقط می‌توانند همان طور که خداوند آنها را خلق کرده و پرورش داده است باقی بمانند، در غیر این صورت توهین به خداست. باید منتظر سال ۱۸۳۱ و چارلزلی پل (Charles Lyell) انگلیسی شد که به خود جرأت داد و از این دگم تخطی کرد. از اینرو هنگامی که اسکلت‌های ماموت در دشت پو (PO) کشف شدند، برای احتراز از دردسر اعلام کردند که استخوان‌های پیدا شده، بقایای فیل‌های هانیبال می‌باشند. اندره وزال^(۱۹) بلژیکی و مبتکر کالبدشناسی مدرن توسط انکیزیسون محکوم به زیارت سرزمین مقدس شد. وی در راه بازگشت از این سفر درگذشت. ویلیام هاروی که کشف کرده بود قلب گردش بزرگ خون را همچون تلمبه سازماندهی می‌کند، جانش را مدیون پشتیبانی مقامات بالای دربار و احتیاط مفرط خودش می‌دانست. با توجه به اینکه یک قرن پیش‌تر میشل بیروه^(۲۰) که قواعد جریان شش‌ها (یا گردش کوچک خون) را کشف کرده بود، توسط کالونیست‌ها در ژنو زنده سوزانده شد. هاروی مرتکب چه خطایی شده بود؟ او می‌خواست «غیرقابل توضیح را توضیح دهد» وی در جستجوی عقلانی کردن رازی الهی بود. بعداً یک ایتالیایی به نام مارچلو مال‌پی‌گی تحقیقات هاروی را ادامه داد و با اتکاء بر نمونه قورباغه، صحت نظریه وی را ثابت کرد. در سال ۱۶۸۹ با اینکه مارچلو مال‌پی‌گی^(۲۱) پزشک پاپ بود، واتیکان وی را با کیفرخواستی سنگین در مظان اتهام قرار داد. چرا؟ «زیرا خدای قادر متعال بدن را به مثابه کالبد بدون نقص برای روح آفریده

است. ما با عزمی راسخ معتقد هستیم که کالبدشناسی ترکیب داخلی و بسیار کوچک احشاء، هیچ مورد استفاده‌ای برای یک طبیب ندارد». بدن انسان در نفس خود نگران‌کننده است و نباید در ذرون آن به تفحص پرداخت زیرا در مادیت خود ترس آور است. همین طور دوربین نجومی هم ترسناک است (زمانی که گالیله از یک کاردینال خواست که چشمش را پشت دوربین نجومی قرار دهد وی از ترس اینکه مبادا آنچه را که نباید ببیند مشاهده کند از این کار خودداری کرد). و نیز مورد میکروسکپ هم چنین است. در قرن هفدهم یک نابغه دوستاندار علم از اهالی دلفت Delft به نام آنتوان وان‌الی وون هوک (۱۶۳۲) توانسته بود با استفاده از میکروسکپ تعداد زیادی موجود زنده در یک قطره آب مشاهده کند. او پس از اندک زمانی به خاطر «احترام به اصول کتاب مقدس» نظر خود را پس گرفت.

تحمل ناپذیری صرفاً ویژه کلیسا نیست

درواقع ارجاع به کتاب مقدس به مثابه منشأ واقعیتی مقدس به مدت چند قرن نظم شناخت را دچار عقب‌گرایی‌ای مطلق کرد و منجر به کتمان تمام دستاوردهای علمی‌ای شد که مدیون یونانی‌ها و رومی‌ها هستیم. بظلمیوس فراموش می‌شود و نتیجه‌اش گاهی نفی «کرویت» زمین می‌گردد. نقشه‌های فراوانی تهیه می‌شود که به کمک آن بتوان بهشت زمینی را پیدا کرد. به صورت بسیار جدی این سؤال مطرح می‌شود که گوگ و ماگوگ (یا جوج و ماجوج) کجا هستند. این نیروهای جهنمی که بنا بر مکاشفه یوحنا در روز پایان جهان زنجیرهای خود را خواهند گسست. حتی فیلسوف نامدار روزه باکن وانمود می‌کند که از خود می‌پرسد سرزمین ماگوگ که از شی‌یل از وجود آن سخن گفته است در کجا قرار دارد. گرهارد کرمر از اهالی فنلاند طراح اولین نقشه واقعی جغرافیای نوین در قرن شانزدهم، در سال ۱۵۴۴ همراه چهل و چند نفر دیگر به اتهام الحاد دستگیر و به زندان محکوم شد. دو نفر از هم‌بندان وی زنده سوزانده شدند و دو نفر زنده به گور شدند و دو نفر دیگر را گردن زدند. این حقیقتی است که تحمل ناپذیری تبول کلیسا نبود. زمانی که فیلسوف عرب ابن رشد تلاش می‌کند خرد را بر پایه یقینات‌اش بنا نهد هم‌زمان از سوی مسلمانان متعصب، یهودیان تلمودی، دانشگاه پاریس و شورای مذهبی لاتران محکوم می‌شود. یکی از مریدان غربی وی به نام دوبارو به حبس ابد محکوم

می‌گردد.

انکیزسیون پیش از هر چیز چنین بود: کتاب مقدس ابزار بی‌رحم ترویج توحیه شده بود و بهانه‌ای برای واپس‌گرایی عظیم. به همین علت از دیدن منظره شخصی که کتاب مقدس را بر سر دست می‌گیرد همواره به خود می‌لرزیم، حال در بیت‌المقدس باشد یا کابل و یا در پاریس در وسط پارلمان. و نیز هر بار که پیگرد «انحرافات» و شکار «مخالفان» به صورت وسوسه‌ای شیطانی درمی‌آید نگران می‌شویم. منبع: مجله ماریان (Marianne)، شماره ۸۱، نوامبر ۱۹۹۸، مترجم: بهروز افشین.

پانویس‌ها:

۱- christine Boutin نماینده مجلس فرانسه (راست) که در اعتراض به لایحه pacs بیش از ۵ ساعت در مجلس فرانسه به سخنرانی پرداخت (در حالی که کتاب مقدس را در یک دست گرفته بود).

۲- Emmanuel le Ray-Ladurie

۳- PACS لایحه قانونی «پیمان همبستگی مدنی» در ماه نوامبر ۹۸، بحث‌های جنجالی فراوان در جامعه فرانسه، مطبوعات و به ویژه در مجلس ملی فرانسه برانگیخت. طبق این لایحه به زوج‌هایی که اعم از جنس آنان باهم زندگی می‌کنند، امتیازات قانونی و اجتماعی نظیر امتیازات زن و شوهران رسمی داده می‌شود. طبعاً زوج‌های هم‌جنس‌گرا در مرکز بحث‌های این لایحه قرار دارند و از این رو مقامات راست و به ویژه مذهبی راست در مورد این لایحه سر و صدای فراوانی به راه انداختند.

۴- Dioclétien (به لاتین والرینوس دیو کلتیانوس) امپراتور محبوب روم (۲۸۴-۳۰۵) که توسط سربازانش پس از مرگ Numérien به پادشاهی رسید. و در طول ده سال، مسیحی‌ها و کلیسا را تحت فشار قرار داد.

۵- Fransicain فرقه St François d'Assise

۶- Dominican فرقه Saint Dominique معروف به عبدالاحد.

۷- St. Veau de Compostel شهر مذهبی در شمال غربی اسپانیا، زیارتگاه مسیحیان در قرون وسطی.

۸- Bras séculaire

۹- Robert le Bougre

۱۰- Thibaut IV کنت شامپاین (۱۲۰۱-۱۲۵۳) و پادشاه ناوار. جنگجو و شاعر.

۱۱- Cathares فرقه مذهبی در قرن یازدهم تا

سیزدهم در لومباردی و مرکز ایتالیا، جنوب اسپانیا و شرق و مرکز فرانسه. دکترین آنها وامدار manichéisme قدیم و مسیحیت بود، آن‌ها معتقد بودند که شیطان آفریده نافرمان خداست.

۱۲- Savonarole (Girolano) موعظه‌گر در سان مارکو ۱۴۹۸-۱۴۵۲ که توسط شارل هشتم محکوم به اعدام و به دار کشیده شد.

۱۳- Giordano Bruno فیلسوف ایتالیایی (۱۶۰۰-۱۵۴۸). که متهم به الحاد شده و پس از محاکمه به آتش انداخته می‌شود.

۱۴- Jan Hus (۱۳۶۹-۱۴۱۵) اصلاح‌طلب مذهبی چک که علیه اشتباهات کاتولیک‌ها موضع‌گیری کرد

۱۵- de Torquemada (۱۴۲۰-۱۴۹۸) کشیش اسپانیایی مفتش عقاید در ۱۴۸۲- جلاد یهودی‌ها.

۱۶- Ste thérèse d'Avila (۱۵۱۵-۱۵۸۲) معروف به تیز عیسی مسیح.

۱۷- Josué از شخصیت‌های کتاب مقدس پسر نون - جانشین موسی در رأس بنی اسرائیل - قرن ۱۲ الی ۱۱ قبل از میلاد مسیح - «امت خود را به سرزمینی موعود رهبری می‌کند». رد شدن با پای پیاده از رود اردن را یکی از «معجزه»های او می‌دانند. او هنگام نبرد با Gabaon (کتاب مقدس) خورشید را متوقف کرده است!

۱۸- Compte de George Louis Leclerc معروف به Buffon طبیعت‌شناس و نویسنده فرانسوی (۱۷۸۸-۱۷۰۷)، مبتکر موزه نباتات پاریس.

۱۹- André Vésale طبیب فلامان (۱۵۶۴-۱۵۱۴) پدر تشریح مدرن، به اتهام انجام تشریح روی یک مرد هنوز زنده، محکوم به زیارت سرزمین مقدس شد. در بازگشت در اثر سانحه کشتی (جنوب یونان) جان باخت.

۲۰- Michel Servet (۱۵۰۹-۱۵۵۳)، متأله، فیلسوف و پزشک اسپانیایی دارای نظریاتی در گردش خون.

۲۱- Marcelo Malpighuy (۱۶۲۸-۱۶۹۴) پزشک و آناتومیست ایتالیایی، پدر تشریح میکروسکوپی، کاشف گلو مورو یا هرم‌ها در کلیه، تأیید تحقیقات ویلیام هاروی.

۲۲- A. Van Leeuwenhoek (۱۶۳۲-۱۷۲۱) طبیعت‌شناس هلندی، با میکروسکوپ ساخته خود توانست باکتری‌ها را کشف کند.

و مذهب غرب

جوزف کمپیل

جوزف کمپیل اسطوره‌پژوه آمریکایی به سال ۱۹۰۴ زاده شد و در ۱۹۸۷ درگذشت. حاصل عمر پژوهشی او حدود یک دوچین اثر است که جملگی در تبیین و تقویم یکی دو ایده اصلی به وجود آمده‌اند: این که فرهنگ بشری با همه تنوع و تلونش یک سرچشمه دارد، و این که رفتار فردی و فرهنگی انسان، مشحون و متأثر از جهان اساطیری اوست. در میان آثار کمپیل، کتاب چهارجلدی او با عنوان عمومی «نقاب‌های خدا» وضعیت شاخصی دارد. این اثر عظیم را می‌توان دایره المعارف تفصیلی اساطیر جهان دانست. وی در مجلدات این کتاب به ترتیب اساطیر اولیه، اساطیر شرقی، اساطیر غربی و اساطیر معاصر را بررسی کرده و وجوه تقارب و تفارق آنها را برشمرده است. کمپیل در جهان‌بینی انسان‌شناختی خود به آراء «سرجان فریزر» انسان‌شناس اسکاتلندی و خالق کتاب «شاخه زرین» اقتدا می‌کند، و در کاوش روان بشری از «کارل گوستاو یونگ»، روانکاو سوئیسی می‌آموزد. ولی «توماس مان» نویسنده آلمانی را مُرشد خود می‌داند. در آثارش تا آنجا که من دریافته‌ام، اثری از جهت‌گیری‌های جنجالی و دهن‌پُرکن نیست. نه با غوره‌ای سردیش می‌کند و نه با مویزی گرمی. چه در اندیشه و چه در گفتار متین است و مرّوت‌پیشه. وجود هر پدیده را به شأن خود آن پدیده می‌نگرد. دست‌آوردهای فرهنگی غرب را ارج می‌گذارد، ولی آنها را مایه بی‌اعتبار ساختن باورهای مذهبی یا عامیانه مردم نمی‌کند. بگذریم که اصلاً مسیحیت یا هر دین دیگر را یکپارچه نمی‌نگرد و به تفکیک در وجوه آنها قائل است. در جایی دین را سوءتعبیر اسطوره دانسته است.

گویا تنها اثری که از کمپیل به فارسی درآمده، کتابی است حاوی متن تنقیح شده مصاحبه تلویزیونی مفصلی با وی - در شش قسمت - که اندکی پیش از مرگش تهیه و پس از مرگش نشان داده شد. این کتاب را که به همت آقای عباس مخبر ترجمه شده ندیده‌ام ولی امیدوارم فتح‌بابی باشد بر ترجمه سایر آثار کمپیل که جایش در میان فارسی‌زبانان کتاب‌خوان به راستی خالی است. متنی که در پیش رو دارید ترجمه یکی از مقالات ده‌گانه اوست که با عنوان The Myth to Live By که نخستین چاپ آن به سال ۱۹۷۲ در آمریکا درآمد.

سُنن خود مانده است. به عکس، شرق مدیترانه و اروپا نه تنها بی‌وقفه سرگرم منازعه و معامله شمربخش بوده و از رهگذر آن بارها دروازه‌های خود را بر هجوم‌های بزرگ گشوده‌اند، بلکه به مبادله کالاها، تجاری و تعاطی فکر و اندیشه نیز رغبت نشان داده‌اند. خیزش‌ها و قیام‌های سهمگین که ایام متلاطم کنونی، چه در عرصه معنویات و چه در گستره مادیات دستخوش آنست، عمدتاً از این واقعیت می‌خیزد که کار دیوارهای جدایی‌افکن محیط در هندوستان و چین از شکستگی گذشته و به ریزش کامل منتهی شده است. آری، جهان با مشکلی روبروست که تمثیل اسطوره‌ای آن در تورات و قصه سازندگان برج بابل آمده است. بنا بر روایت این اسطوره، خداوند لغت مردمان را مشوش کرد و آنان لاجرم ساختمان شهر از دین رهیده خود را رها کردند و «بر روی تمام زمین پراکنده شدند». چیزی که هست در عصر حاضر دیگر جایی نمانده است تا ما آدمیان از دست یکدیگر در آن پناه جویم؛ و البته مشکل و تنگنای ویژه

خطی با بیش و کم ۶۰ درجه عرض جغرافیایی از شرق گرینویچ. از این لحاظ ایران را می‌توان گرانیگاه وقوع انشعاب فرهنگی تلقی کرد. در خاور این حد فارق گهواره دو فرهنگ بلندمرتبه قرار دارد: هند و خاور دور (چین و ژاپن)؛ همین انگاره در باختر ایزان نیز مشهود است: بلاد شرق مدیترانه یا خاور نزدیک، و اروپا. هریک از این اقانیم چهارگانه در درازنای حیات اسطوره‌ای و دینی و فلسفی و کمال مطلوب‌یابی خود، چونان طرز زندگی و پوشش و آفرینش هنری‌اش، مستقل زیسته است. معذالک، اگر این چهار اقنوم فرهنگی را به دو سامان دو بخشی قسمت کنیم، چندان به خطا نرفته‌ایم. سامان اول هند و خاور دور را در برمی‌گیرد و سامان دوم اروپا و سرزمین‌های مشرق مدیترانه را.

گرانیگاه‌های زندگی در مشرق‌زمین، که رشته‌کوه‌های بلند و پهناور آنها را از همدیگر و از مغرب‌زمین دور نگاهداشته، در انزوای تقریباً مطلق بسر می‌برده و از این رو تا ژرفا در قید

در مغرب‌زمین عصر جدید تلقی از فرد و فردیت و آزادی و حقوق فرد دستخوش تحول شده و غربیان به سختی درمی‌یابند که در مشرق‌زمین مفاهیم مذکور فاقد هرگونه معنا و مفهومی است؛ نزد مردمان اعصار اولیه نیز معنا و مفهوم نداشت و چنین می‌بود در نظر تمدن‌های باستانی میان رودان و مصر و چین و ایران. چون نیک بنگریم، راستی را که این مفاهیم از روزن کمال مطلوب‌ها و آمال و شیوه‌های زندگی غالب مردمان بسیط زمین نامطلوب انگاشته می‌شوند. با این وصف، و در طرح نکته دوم خود می‌گویم که، همین مفاهیم به راستی نو، پدیده عظیمی است که مغرب‌زمین عملاً به جهان عرضه داشته، و این یعنی که غرب به تأسیس گونه‌ای کمال مطلوب نائل آمده که مشحون از سواطات انسانی و درخور ارجمندترین استعدادهای نوع بشر است.

من برآنم که مرز فارق مغرب‌زمین از مشرق‌زمین در ایران امروز واقع است؛ در امتداد

در این مورد، اهمیت بابل عصر اساطیری دوچندان می‌شود، چرا که در همین دولت‌شهرهای اولیه بین‌النهرین و در حدود ۳۵۰۰ قبل از میلاد بود که بنیادهای مدنیت (چه مکتوب و چه مصنوع) گذاشته شد. با این حساب، از سرزمین‌های مشرق‌مدیترانه، یا به معنی اخص‌تر، از آن شهرهای معبد‌نشانه اولیه فراز زیگورات‌های مرتفع بود که شاخه‌های درخت تناور، از آن چهار مدنیت یاد شده روید. بعلاوه، در همین نقاط بود که شکل‌های اسطوره‌ای سازمان اجتماعی به ظهور رسید و انسان مشرقی را تا به امروز همچنان در یوغ خود دارد و هنوز هم نمی‌گذارد که وی به زندگی فردی حقیقتاً خاص خود دست یابد. در جماعت‌های بدوی و اولیه که کار افراشد شکار و جمع‌آوری خوراکی و علیق، و ماهیگیری بود، واحدهای اجتماعی نیم‌بند قبیله‌ای نه چندان بزرگ بودند و نه چندان پیچیده. تقسیم اجتماعی کار تنها در زمینه سن و جنس مجری بود و اهل قبیله، از مرد و زن و جوان، به میراث فرهنگی خود اشراف فراوان داشتند. در این مفهوم هر فرد بالغ حداقل در حیطه الگوی فرهنگ قومی خود - انسان کامل محسوب می‌شد. درحالی که از ظهور و گسترش جماعات ساکن در خاور نزدیک عهد باستانی، یعنی از حدود ۷۵۰۰ سال قبل از میلاد و به بعد - که مرفه‌تر بودند و کشت و زرع و دامداری می‌دانستند - زندگی بسی پیچیده‌تر شد؛ و اندک اندک که اندازه و عدد این جماعات رو به افزایش گذاشت، کسب مهارت‌های حرفه‌ای و ایجاد حوزه‌های برخوردار از دانش عمیق تخصصی اهمیت روزافزون یافت. در آستانه ۴۵۰۰ پیش از میلاد شبکه‌ای از آبادی‌های خودکفای رونق‌یابنده در سرتاسر خاور نزدیک مستقر شده بود؛ و از حوالی ۳۵۰۰ پیش از میلاد آبادی‌های بخش سفلی میان رودان (دجله و فرات) رو به شهریت گذاشته بودند - اولین شهرهای تاریخ بشر.

در این شهرها نظام‌های کاستی حاکم و خادام، صنعتگران بسیار متخصص، مشرب‌های روحانی، کسبه و غیره به وضوح از یکدیگر منفک شده بودند. و از همان ایام بود که انسان کامل شدن در زمره آرزوهای محال درآمد. هر فرد به پاره انسانی تبدیل یافته بود و نتیجتاً در هنر تزیینی این دوره ناگهان پدیده‌ای ظهور کرد که تلاش برای نمادین کردن آرزوی وصل در انسان را به روشنی نشان می‌داد؛ وحدت آن پاره‌های دورمانده از اصل و برگشتن به روزگار وصل. از آن جمله است سفالگری اواسط هزاره

پنجم پیش از میلاد که ترکیبات هندسی موزون بر زمینه مدور و هیكلی خم‌شده در کانون ظرف به ظهور می‌رسد که خود نمودگاریست از ملاحظه یک اصل وحدت‌بخش: گل‌نقشی یا چلیپایی یا صلیب شکسته‌ای. در نمودگارهای متأخرتر، شکل کانونی را تصویری خدایی پُر می‌کرد، و در متعلقات متقدم‌ترین دولت‌شهرها، همان ربوبیت در وجود شاه تجسم می‌یافت که مصداق مصری آن فراعنه بودند. گذشته از شخص شاه که در حیات خود نقش‌های نمودگاری بازی می‌کرد، جمیع وابستگان و منسوبین او نیز چنین می‌کردند. پذیرش این نقش‌ها نه به میل شخصی آنان که ناشی از لزوم رعایت قواعد بازی‌هایی بود که نمایش آئینی و گنگ‌گونه هم‌گوهی با ملکوتیان الزام‌آور کرده بود - چندان که در اعصار آغازین و بدوی جهش فرهنگی بشر، آئین‌ها و مراسم او تقلیدی بود از گونه‌های گوناگون حیوانی و یا چرخه زندگی و مرگ گیاهان.

باری، در حوالی ۳۵۰۰ پیش از میلاد و در معابد دولت‌شهرهای اولیه سومر بر روحانیونی که آسمان را دیده‌بانی می‌کردند و مترصد نزول بلیه بودند مکشوف افتاد که ماه و خورشید و پنج کره سماوی قابل رؤیت، با سرعتی که از لحاظ ریاضی قابل اندازه‌گیری ست، فضا را در می‌نوردند. و آن زمان بود که اندیشه بلندپروازانه وجود یک نظم کیهانی و کژوبی، که ضمناً می‌باید در سامان زندگی اجتماعی نیز تجلی یابد، در ذهن بشر نقش بست. شاه و ملکه و درباریان با گذاشتن تاج نمودگارین بر سر و پوشیدن تن‌پوش‌های موقر و تشریفاتی، جلال و جبروت ملکوت را بر عديم زمین به نمایش می‌گذاشتند. و اگر مدارک باستان‌شناسی حیرت‌انگیزی که سر لئونارد وُلی sir Leonard wooley از ویرانه‌های «معبّر شاهی» شهر مقدس اُور بیرون کشیده نبود، امروز حد‌سرسپردگی آن افراد به نقش‌هایی که قرار بود در این مدینه متعلق به الهه ماه در عصر باستان بازی کنند، ای بسا که هیچوقت دانسته نمی‌شد.

لئونارد وُلی می‌گوید که سرگرم خاک‌برداری در گورستان معبد شهر قدیم اور، یعنی مسقط‌الرأس ابراهیم‌نبی، بود که بیل حفارانش دل چند رشته از حیرت‌انگیزترین گورهای گروهی را شکافت. در برخی از این گورها تا شصت و پنج تن به تناسب مقام‌های درباری خود آرمیده بودند. یکی از آسیب‌ناپذیرترین اجساد، متعلق به زنی موسوم به شوباد Shubad بود که در جوار بیست و پنج تن از ندیمه‌گان خود مستقیماً بر فراز سردابه مردی به نام آبارگی Abargi آرام گرفته بودند. با خود آبارگی حدود شصت و پنج نفر دیگر نیز مدفون بودند.

سورتمه‌ای که با دو الاغ حمل می‌شد، شوباد را، که به لباسی بس فاخر ملبس بود، به آرامگاه ابدیش انتقال داده بود. اما آبارگی را که یحتمل شوهر او می‌بوده، یک جفت ورزا به مقبره‌اش حمل کردند. هم حیوانات و هم آدم‌ها زنده به این گورهای حجیم منتقل شده بودند. زنان درباری، جملگی آراسته به نشان‌ها و ساز و برگ سلطنتی به ترتیب و در آرامش جان داده بودند؛ روبان‌های طلا و نقره بر گیسوانشان، و ملبس به پیراهن‌های قرمز با سراسنتین‌های دانه‌دوزی شده، گوشواره‌های جنافی بزرگ، و گردنبندهای شُرابه‌دار از سنگ لاجورد و طلا. در هنگام نیش قبر دست دختر چنگ‌نواز هنوز بر روی تارهای چنگ - یا به سخن دقیق‌تر در مکانی که روزی تارهای چنگ قرار داشت - آرام گرفته بود. خود چنگ، اندام نر گاوی را تداعی می‌کند که سر زیبایی زرین او به ریشی از دانه‌های لاجورد آراسته است؛ آخر این گاو، گاوی اساطیری بود: نر گاوی ملکوتی و منسوب به ماه که ماغ کشیدن سرنوشت سازش، این دو هم سرنوشت مدفون - نخست شاه و سپس ملکه‌اش - را به تولدی دیگر از دل مرگ فرا می‌خواند. و دانش امروز نام آن خدایی را که این نرگاو مرکوبش می‌بوده می‌داند. او کسی جز تموز Tammuz (به سومری Dumuzi)، آن شاه - خدای شهره آفاق در خاور نزدیک و منجی بشریت نیست که تاریخ برگزاری جشن سالانه مرگ و رستاخیزش امروزه به تقویم آئینی و اسطوره‌ای خود ما محول شده و کنیسه به عید فصیح (Passover) معنوش کرده و کلیسا به عید پاک (Easter) و روزه عید پاک (Lent). مناسبت کامل زنده به گور کردن دو گروه یاد شده بر ما روشن نیست، اما توان گفت که جمله تمدن‌های قدیم شاهد تدفین‌های مشابه می‌بوده است.

در مصر و در چین مقابری کشف شده که در آن‌ها بالغ بر هشتصد نفر دفن شده بوده‌اند. فراعنه سه سلسله آغازین به داشتن یک خانه آخرت قناعت نکرده و آن را به دو رسانده بودند: یکی در عبیدو Abydos واقع در مصر علیا و یکی در ممفیس Memphis در مصر سفلی. در مثل، کاخی در شهر و کاخی در ده که در هر کدام چیزی دور و بر چهارصد اسکلت آرمیده باشد. اکنون رواست که مقام فرد را در چنین تار و پودی و ارسیم. واقع امر آن است که در چنین جهانی زندگی فردی محلی از اعراب ندارد و فقط یک قانون آسمانی بزرگ تنظیم و تسنیق همه امور را در ید اقتدار خود گرفته است. مصریان چنین قانونی را مات Maat می‌نامیدند و سومریان Me. این همان چیزی است که در زبان چینی به تائو Tao موسوم است و در زبان سانسکریت به دارما Dharma. در چنین

حیطه‌ای پسند و اراده و حتی تفکر فردی حق حیات ندارد. به تأمل و طرح سئوالاتی از گونه «اکنون میل به چیست؟ دلم می‌خواهد چه باشم؟» مجال بروز داده نمی‌شود. چه بودن و چه اندیشیدن و چه کردن فرد، در همان لحظه‌ای که به دنیا می‌آید رقم می‌خورد. و طرفه این که اُسطقس این سامان اجتماعی مشهود و همه کس شمول، که یادگار دوران متقدم عصر برنز و هست و نیست هر فرد به تمکین بی‌چون و چرای آن وابسته است، در خطه مشرق حتی تا به امروز و در هر نقطه به اطواری دیگرگون، ساری و جاری است.

زمان وجه و صفی معلوم فعل مؤنث «بودن» در زبان سانسکریت را Sati می‌نویسند و suttee تلفظ می‌کنند و در آیین هندو معطوف است به سحیه همسر وفاداری که با گام نهادن بر آتشی که شوی از دنیا رفته‌اش را می‌سوزاند،

خداگونه) موافق عرف محل و طبق تقویمی شش یا هفت یا دوازده ساله به قتل می‌رسیده‌اند؛ و همراه با آنان صاحب‌منصبان درباری خرقة تهی می‌کردند تا بار دیگر به جهان آیند و زندگی از سر گیرند. باور شکوهمند شگفت بی‌همتای عجیب و غریبی است این باور که آدمی باید حتی با فدا کردن جان خود، جلوه‌گاه طریقتی سردمی و آسمانی و مطلقاً رها از قیود شخصی باشد، ورنه به هیچ نیارزد. و در پرتو چنین وضعیتی است که می‌باید اندیشه در غرب، یا به بیان دقیق‌تر اندیشه در اروپای مدرن نسبت به فرد را به داوری گرفت.

۲

در این صورت بد نیست که سر راست به سراغ مسئله فرد اروپایی برویم و بدواً به

عمیق‌تر از آنچه که ما می‌دانیم. عیناً همان طور که هر یک از ما یک سر و دو بازو و یک تنه و دو پا و... داریم، در جوار سجایای گوناگون مان شخصیتی را هم واجدیم؛ نقابی که در ژرفای وجودمان حک شده و سایرین از ورای همین نقاب ما را می‌شناسند و ما نیز خودمان را از ورای همین نقاب می‌شناسیم. پس احمقانه است اگر فی‌المثل بگوییم «یک چند نقاب از چهره برگیریم و خودمان باشیم». با وجود این نقاب داریم تا نقاب. نقاب‌های خاص دوره جوانی، نقاب‌های ویژه سن و سال، نقاب‌هایی که به کار ایفای نقش‌های گوناگون اجتماعی می‌آید، و نیز نقاب‌هایی که، خودانگیخته و بی‌تأمل بر چهره دیگران می‌زنیم و با مخدوش کردن آن، در برابرش عکس‌العکس نشان می‌دهیم.

مثلاً در نظر آورید که ضمن یک مسافرت

● گرانیگاه‌های زندگی در مشرق‌زمین، که رشته‌کوه‌های بلند و پهناور آنها را از همدیگر و از مغرب‌زمین دور نگهداشته، در انزوای تقریباً مطلق بسر می‌برده و از این رو تا ژرفا در قید سُنن خود مانده است. به عکس، شرق مدیترانه و اروپا نه تنها بی‌وقفه سرگرم منازعه و معاملهٔ ثمربخش بوده و از رهگذر آن بارها دروازه‌های خود را بر هجوم‌های بزرگ گشوده‌اند، بلکه به مبادلهٔ کالاهای تجاری و تعاطی فکر و اندیشه نیز رغبت نشان داده‌اند.

خود را قربانی کند. زن، با این ایثار و اطاعت و بی‌مهاباگری، که در واقع گردن گذاشتن به وظیفهٔ اجتماعی‌اش است، خود را به نمودی جاودانه مبدل می‌کند؛ به زندگی و شرف ابدی می‌پیوندد و از نابودن سر از بودن درمی‌آورد. سرپیچی زوجهٔ هندی از اجرای وظیفهٔ کامل اجتماعیش، او را به «اَساتی» (a-sati «نابودگی»، عدم مطلق، واصل می‌کند، چراکه زندگی فرد و معنا و مفهوم فرد و منطق وجود او بر بسط زمین، در عمل و اجرای وظیفهٔ اجتماعی خلاصه می‌شود. تنها آن کس واجد حقیقی‌ترین مفهوم «بودن» است که در انجام وظیفهٔ یاد شده، مطلقاً به راه خطا نرفته باشد. و اکنون که بار دیگر در قفای خود به آن گورهای جمعی گورستان کهن شاهی در اور می‌نگریم، زن مورد نظر هندو را در آنجا آرمیده خواهیم دید.

ولی ضمناً چنین می‌نماید که خود آبارگی نیز طی مراسمی به قتل رسیده است. در نقاط عدیده‌ای از زمین شواهد انکارناپذیری از وجود رسم و آئین باستانی شاه‌گشی به چشم می‌خورد. فی‌المثل در تقریباً هر صفحه از کتاب سر جیمز فریزر Sir James Frazer موسوم به شاخهٔ زرین Golden Bough قرائنی در این باب موجود است. قدیمی‌ترین شاهخدایان (شاهان

هوایی، آقای ناشناسی در کنار شما نشسته است. میهماندار ضمن عبور در مقابل این شخص می‌ایستد و او را مخاطب قرار می‌دهد: «سناتور!». پس از رفتن میهماندار شما متوجه می‌شوید که حالت حرف زدن با این همسفر فرق کرده و دیگر از آن بی‌تکلفی و آسان‌گیری قبلی اثر چندانی نمانده است. سناتور در نظر شما به چیزی تبدیل شده که یونگ در مورد آن اصطلاح «mana personality» را به کار برده. یعنی کسی که از جادوی یک نقاب اجتماعی تحمیل‌کننده بهره‌مند است و اکنون در کنار شما نه فردی معمولی بلکه یک شخصیت، یک «ذی وجود» نشسته است. بعلاوه، خود شما نیز به شخصیت یا ذی وجود تابع وضع تبدیل شده‌اید: شهروند آمریکایی محترمی که در حال اختلاط با یک سناتور است. نقاب چهرهٔ این گفت و شنید، حداقل از نظر شما تغییر کرده است. ولی این اتفاق چیزی را در سناتور عوض نکرده و اگر او اهل افاده فروختن نبوده، با دیدار شما هم افاده به کسی نخواهد فروخت.

به باور یونگ شکوفایی فردی یعنی آزاد بودن از هرگونه رنگ تعلق در زندگی، و این خود متضمن تشخیص زمان و چگونگی گذاشتن یا برگرفتن نقاب‌هایی است که در بازی نقش‌های

تأملات روانشناس سوئیسی کارل گوستاو یونگ نظر کنیم که در سراسر آثارش اصطلاح شکوفایی فردی Individuation را در جهت تشخیص فرایند روانشناختی کسب تمامیت فردی به کار گرفته است. یونگ بر این باور است که جامعه از هر یک از ما انتظار دارد که برخی نقش‌های مشخص اجتماعی را بازی کنیم. جملهٔ ما محتاج گذران امورمان در این جهانیم و به این خاطر به بازی کردن نقش‌هایی مشغولیم. یونگ این گونه نقش بازی کردن را Personae می‌نامد که از ریشهٔ لاتینی Persona به معنی صورتک و نقاب و چهرهٔ کاذب گرفته شده است. در نمایش‌سراهای رُم باستان بازیگر با برچهره گذاشتن نقاب، سخن نیز می‌گفت. Per-sonae به معنی «تکلم از خلال» است. اگر قرار باشد فرد، به شکلی از اشکال، به عملی اجتماعی دست زند، لاجرم نقابی به چهره خواهد داشت؛ حتی اویی که خواهان بی‌نقاب زیستن است جبراً نقاب مخالف‌خوانی بر چهره خواهد زد؛ نقاب منفی‌بافی، نقاب انکارنشان، نقاب ابداً و مطلقاً، یا چیزی در این حد. کثیری از این نقاب‌ها مملو از تظاهر و مشحون از فرصت‌طلبی و فرآوردهٔ امور ساختگی است. با این حال نقاب‌هایی وجود دارند که عمیق‌اند، خیلی عمیق، بسیار

زندگی مورد استفاده‌اند. «در رم ژمی وار زی» و وقتی به خانه رسیدی نقاب سناتوربازی در مجلس سنا را از چهره برگیر. اما چون نیک بنگریم، چنین چیزی چندان هم آسان‌یاب نیست، چرا که برخی از نقاب‌ها تأثیرات عمیق از خود به جا می‌گذارند. داوری و ارزش‌های اخلاقی از جمله این تأثیرات است که غرور و بلندپروازی و موفقیت‌های شخصی و شیفگی‌های فردی را نیز در بر می‌گیرد. آسان است در سیطره نقابی قرار گرفتن و یا مجذوب آن شدن و فرقی نمی‌کند که این نقاب متعلق به خود شخص باشد و یا به قول یونگ نقاب سحرآمیز manamasks دیگران. به هر صورت، تحقق شکوفایی فردی متضمن آن است که شخص از آلت فعل بی‌اراده بودن رها شود و برای زیستن در فراسوی من خود، اول با جستن و سپس با آموختن، راه خود را بیابد. و این چیزی است یکسره بیگانه با عمل کردن به نقش‌های رایج و یا نشان دادن عکس‌العمل در مقابل آنها. به گفته یونگ «در واپسین تحلیل، زندگی هرکس تحقق یک امر کل و جامع، یعنی تحقق بخشیدن به خویشتن فردی است و به همین دلیل می‌توان چنین امری را شکوفایی فردی نامید. هستی به هستنده حامل آن در پیچیده و هستی بی‌هستنده را حتی نمی‌توان به تصور آورد. ولی هر هستنده را سرانجامی و سرنوشتی فردی در پیش رو است و تحقق آن جان‌مایه زندگی را می‌سازد.»

و این به راستی در تضاد با آن ایده‌آلی است که در بسط مشرق بر فرد فرد آدمیان، حتی بر بزرگ‌ترین قدسین و فرزاندگان روا داشته می‌شود. به این معنی که غایت قصوای هستی در آن است که فرد را بی‌کم و کاست در خدمت نقش اجتماعی‌اش درآورند، یا نقاب معهود را بر چهره‌اش گذارند. و آنگاه که چنین فردی به ایفای کلیه وظایف محوله توفیق یافت و فردیت‌اش مطلقاً زدوده شد، مصداق آن حکایت معروف گردد و چونان قطره‌ای در دریا محو شود. آری چنین سامانی، مرکز توجه نه فرد که نظم اجتماعی مستقر است (مثل آن چیزی که در حکومت‌های خودکامه کمونیستی امروز شاهد آنیم) و این در تغایر است با ویژگی نمونه‌ای که در اندیشه مردم اروپای غربی است و می‌باید، موافق سرشت و سرنوشت موجود در نهفت هریک از ما، در همین زندگی ناسوتی «کسب معنی» کند و به «رستگاری» دست یابد. در اندیشه شرقی، انسان خلاق و قائم به خود خطرناک و مایه دردسر است و به همین خاطر اطاعت او از الگوهای اجتماعی بومی، و هم‌ارز با آن سرکوب هر گونه گرایش درونی به زندگی، اهمیت و ارجحیت می‌یابد. آموزش و پرورش،

همان مسلک‌آموزی یا به بیان امروزی تر مغزشویی است. بر برهمن است که همواره برهمن بماند و بر کفاش که همواره کفاش و بر سپاهی که همواره سپاهی و بر زوجه که همواره زوجه. تغییر مجاز نیست، می‌خواهد محدود باشد، می‌خواهد مبسوط.

در سایه چنین نظم و نسقی، فرد به هیچ چیز در وجود خود شعور نخواهد یافت الا به این که آلت فعل کم و بیش شایسته‌ای است در انجام اعمالی که طرح طوابطش از پیش ریخته شده است. بروز هرگونه نشانه در کودک که نویدبخش آینده روشن او باشد، در طی چند سال از میان برخواهد خاست و جای خود را به جنبه‌هایی از یک الگوی اجتماعی، یک نقاب همه‌کس فهم، یک شخصیت کذائی، یا چیزی که به گمان من امروزه مفهوم درخور یافته است، یک -آلت بی‌اراده - خواهد داد. دانش طلب شایسته چنین جامعه‌ای در کار علم‌آموزی خود با مبحث طرح چون و چرا میانه‌ای ندارد و از باب این که به معلم خود اعتقاد خدشه‌ناپذیر دارد، اعزاز و تکریم می‌شود. نه تنها در جذب و گواردن دانستی‌های قالب‌گیری شده، که در آداب دانی و سنجه‌یابی و دانش‌طلبی خود به جد و جهد می‌کوشد تا آن شود که عامه را خوش می‌آید. و من در احوال چنین دانش‌طلبی بر «شدن» او تأکید می‌کنم؛ آخر چیز چندان دیگری باقی نمی‌ماند، و در او از نفس و نهاد فردی، به آن معنی که در میان ما غربیان شناخته و مشحون است از خصلت شخصی پسندیده و اندیشه‌ها و آمال نامعهود و نامنتظر، اثری در کار نیست.

جالب نظر است که در سرتاسر کتاب بزرگ کمدی الهی اثر دانته، مسافر خیالی دوزخ و برزخ و بهشت، قادر به شناختن دوستان درگذشته خود و گفتگو با آنان درباره روزگار این جهانی‌شان هست. همچنین در دو اثر کلاسیک اودیسه و آنتی، ادویسه و آنتید در جهان پس از مرگ قادرند که سایه درگذشتگان را بلادرنگ بشناسند و با آنان حرف بزنند. به عکس آن در شرق، در بهشت و دوزخ آئین‌های هندو و بودا و چین اثری از بقایای مشخص فرد در جهان پس از مرگ نیست. مرگ نقاب نقش‌های این جهانی را می‌گیرد و جای آن را به نقاب نقش‌های آن جهانی می‌دهد. اهل دوزخ به هیأت دیوها و شیاطین درمی‌آیند و اهل بهشت به هیأت کروبیان. و آن هنگام که ناموجود تناسخ بردار، بار دیگر به ارض مراجعت می‌کند نقابی از نوع دیگر بر چهره خواهد داشت و هیچ چیز از گذشته خود به یاد نخواهد آورد. درحالی که در بسط مغرب کانون توجه به فرد معطوف است - خواه در تراژدی‌ها و حماسه‌های کلاسیک از

نوع کمدی الهی باشد و خواه در «شکوفایی فردی» روانشناسی مدرن یونگ؛ اوایی که یک بار زاده می‌شود و یک بار می‌زید و نیاز و اندیشه و کردارش متمایز از افراد دیگر است. در آن مشرقی که هند و تبت و چین و کره و ژاپن را دربرمی‌گیرد، موجود زنده را روح فاقد هستی مادی می‌دانند که چند روزی در قفس تن ماندگار است؛ آدمی نه قائم به تن خویش است و نه قائم به نفس خویش. تن و نفس چیزی نیست الا توهم محض. و این تفاوت بنیادی میان مفاهیم شرقی و اروپایی رایج نسبت به فرد، عملاً بر اندیشه اجتماعی و اخلاقی و همچنین اندیشه روانشناختی او و تلقی او از کائنات و باور او به دنیای مابعدالطبیعه مؤثر می‌افتد. مثلاً در یک متن سانسکریت آمده است «جهان مشهودات مجاز مطلق است و توئی تو نیز، می‌دانیم که آنی بیش نیست. پس از دل بستن به این جسم خاکی و ناپاک، و توئی و تن اغواگر خویش پرهیز... شمشیر آخته خود را برگیر و با کشتن خصم خود، که همان خودپسندی تو باشد، سعادت بی‌کران و بی‌واسطه فرمانروایی بر آن امپراتوری را، که جهانی ویژه در هریک از ماست، مسلم خود ساز.

در این صورت، آن عالمی که رهایی از آن جانمایه جد و جهد ماست می‌باید به عنوان توهم رؤیایگونه همواره حاضر و همواره غایب شونده‌ای اندر شناخت آید که در عصری رخ می‌نماید و در عصری رخ می‌پوشد و باز رخ می‌نماید. آن هنگام که خود این عالم شناخته شد و آن هنگام که فرد آموخت که نقش اجتماعی خود را بی‌خودبینی و تمنا و ترس و امید ایفا کند، رهایی از چنگ چرخه همیشگی و بی‌هوده تناسخ حاصل آمده است. مثل طلوع و غروب خورشید، آن زمان و آن گونه که باید، و ماه که به سلخ و غره درمی‌آید، و حیوان که به اقتضای نوع خود رفتار می‌کند، تو ومن نیز رواست که رفتاری در خور اصل و نسب خود داشته باشیم. گمان بر این است که، بسته به رفتار ما در زندگی‌های پیشین، زادگاه و مقام هریک از ما در این جهان همین است که می‌بینیم و بس. هیچ داور ربّانی در کجایی مستقط الراس ما دخالتی ندارد. در مثل چنین می‌نماید که وزنه روحانی جوهر تناسخ، خود به خود همه چیز را رقم می‌زند. همین و فقط همین است که مقام و مرتبه اجتماعی و قواعد آینده و تعلقات رنج‌بار یا نشاط‌آفرین ما را موجودیت می‌بخشد.

در قاموس‌های کهن سانسکریت، از قبیل «شرایع مانو (Law of Manu)» و «نظام‌های ویشنو (the Institute of Vishnu)»، توصیف‌های مفصل و جزء به جزء در مورد نوع آموزش مناسب برای هر کاست، نوع خوراک، تناسب در همسرگزینی،

وقت عبادت، وقت استحمام، سمت مطلوب عطسه زدن یا خمیازه کشیدن، چگونگی شستن دندان پس از صرف غذا، و از این قبیل الی غیرالنهاییه موجود است. کیفیهای مقرر (در مورد گناهکاران) وحشتناک است. و در شرق دور نیز، گرچه راه یا سامان طبیعت به گونه‌ای توصیف شده که با گونه‌های هندی آن دقیقاً همسان نیست، تا آنجا که به تمثیت زندگی مربوط می‌شود میان کیفیهای مقرر در این دو قطب شباهت‌های فراوان موجود است. آری، در شرق دور نیز فرد در متابعت از نظم اجتماعی و سرشت فردی، انتظامی عالمگیر و فرازمینی را به رسمیت می‌شناسد. در آن جا نیز شاهدیم که همان شرایع به اصطلاح سرانه، نکته به نکته و بی‌کم و کاست حیات هر فرد را تعیین می‌کند: اندازه‌اتاق خواب (بنا بر مقام و پایگاه اجتماعی)؛ جنس تشک؛ طول آستین و جنس کفش؛ تعداد فنجان چای در سفره صبحانه و از این قبیل. هر برگ از دفتر زندگی تا جزئی‌ترین نکته آن نسخه‌پیچی شده، و آن قدر نکات لازم‌الاجرا در آن زیاد است که هیچ کس بخت درنگ‌کردن و پرسیدن: «پس من در این میان که هستم و چه کاره‌ام» را نمی‌یابد.

سخن کوتاه، جامعه‌های یاد شده اصول مرتب بر من فردی و آزادی اندیشه و آزادی اراده و مسئولیت فرد در قبال اعمال خود را خوش نمی‌دارند و آنها را به عنوان امور ناقض هرچه که طبیعی و نیک و حقیقی است، بر نمی‌تابند. و بنابراین کمال مطلوب شکوفایی فردی، که در نظر یونگ سرمنزل سلامت روانی و سعادت زندگی شخص بالغ محسوب می‌شود، در بسط مشرق اساساً ناشناخته است. به عنوان نمونه چند سطر از کتاب هندی «شرایع مانو» را از نظر می‌گذرانیم که راجع است به مقررات و نظاماتی که یک زوج متدین هندو می‌باید در زندگی خود مرعی بدارد:

دختر یا زن جوان و یا حتی سالخورده مجاز نیست که در خانه بدون مجوز دیگران به کاری دست زند. دختر می‌باید در کودکی مقهور اراده پدرش باشد، در نوجوانی مقهور اراده شوهرش و در بیوگی مقهور اراده پسرش. زن هرگز نباید مستقل باشد و مجاز نیست که برای استقلال یافتن از پدر یا شوهر یا پسرانش بکوشد. ترک نامبردگان باعث آبروریزی خود او و خانواده شوهرش می‌شود. می‌باید همواره با رویی گشاده در مدیریت خانه از خود فراسنت نشان دهد و در شستن ظروف دقت کافی مبذول دارد و در خرج کردن مقتصد باشد. مادام‌العمر تابع کسی باشد که پدرش (و یا با اجازه پدرش، برادرش) به شوهری او برگزیده است. و وقتی که شوی او از دنیا رفت، مطلقاً به جنازه‌اش

بی‌احترامی نکند. حتی اگر آن شوی تردامن و بدسگال و سر بهوا می‌بوده است، می‌باید پیوسته او را بپرستد چنان که گویی خدا را می‌پرستد. در عوض آن زن که فکر و سخن و عمل خود را پاس بدارد، رفیع‌ترین نام نیک در این جهان و همشینی با شوی خود در آن جهان را نصیب خویش ساخته است.

آموزگاران هندی، فلسفه‌های سرزمین مادری خود را، به اقتضای نوع خدمتی که به اهداف زندگی می‌کنند، تحت چهار مقوله طبقه‌بندی کرده‌اند؛ مثلاً چهار هدفی که مردان برای دستیابی به آن در این جهان به جد و جهدند عبارتست از: هدف اول «تکلیف و پاکدامنی dharma» که از آن سخن رفت و دیدیم که تعریف هر یک از این مقولات منوط به جایگاه فرد در نظام اجتماعی است. دومین و سومین هدف، که به امور فطری و طبیعی متعلق است، جمیع مخلوقات را طبعاً به خود جذب می‌کند: موفقیت یا نیل به هدف، خودبزرگ‌نمایی که در سانسکریت به «سبب، علت، حس artha» موسوم است. و چهارمین هدف که از مقوله لذت و شوق جسمی است و «عمل و فعلیت kama» نام دارد. دو مقوله اخیرالذکر در ردیف همان چیزی است که فریود «نهاد Id» می‌نامدش. نهادها بیان انگیزه‌های زیستی متاصل نفس هستند؛ بیان ساده «میل فردی» که به طبیعت حیوان‌گونه او راجع می‌شود. درحالی که اصل «تکلیف و پاکدامنی» را جامعه بر هر یک از ما الصاق می‌کند و چیزی است در ردیف آنچه که فریود «فرانهاد Superego» می‌نامدش: تکلیفی که فرهنگ بر گرده ما می‌گذارد. در جامعه هندی خوشی و موفقیت می‌باید به اصطلاح در زیر طاق تکلیف فردی سمت و سو گیرد و تحقق یابد. «تکلیف فردی» راهنمای «میل فردی» می‌شود، و آن زمان که عمر از نیمه گذشت و جمله تکالیف زندگی انجام یافت، آدمی (در صورتی که مذکر باشد) در انزوای جنگل به اعتکاف می‌نشیند تا با ریاضت‌کشی، بقایای «میل فردی» و همراه با آن هر آنچه که از «تکلیف فردی» باقی مانده را به هفت آب بشوید و به چهارمین هدف، چهارمین و واپسین هدف زندگی یعنی «رهایی moshka» یا «آزادی» مطلق، دست یابد. معذالک باید دانست که این رهایی یا حرّیت نه از جنس آزادی مورد نظر غربیان است. آزادی در غرب یعنی آزادی فرد در انتخاب سرنوشت خود، یا کوشش در حصول امر مورد نظر. درحالی که حرّیت از نظرگاه «مُشکا moshka» یعنی رهایی از همه تعلقات زندگی.

«تکلیف فردی» در تعارض با «میل فردی» و برآیند چنین تعارضی «اضمحلال» یکی از این

دو. از نظرگاه فرد اروپایی امروز، وضعیتی که دو مقوله نخستین در تقابل با یکدیگر به ذهن متبادر می‌کنند، چیزی است که در محیط کودستانی فعلیت کامل می‌یابد، نه در دوره بلوغ آدمیان؛ درحالی که در شرق، وضعیت مذکور حتی در طی دوران بلوغ بیشتر و بیشتر تسجیل می‌شود. آنچه که در جهان غرب به عنوان بلوغ من فردی شناخته می‌شود، در جهان شرق اساساً محلی از اعراب ندارد. نتیجتاً، و اگر بخواهیم ساده و سراسرست بگوییم، مشرق هیچگاه میان نفس ego و نهاد Id تمایز قائل نشده است.

واژه «من I» (به سانسکریت ahma) از نظرگاه فیلسوف شرقی فقط با آرزو و خواستن و میل و ترس و حس مالکیت مقارنه دارد؛ مثل امیالی که به تعبیر فریود در حوزه من Id قرار دارند و اصل لذت‌جویی بر آن‌ها فرمان می‌راند. از سوی دیگر من ego (بازهم به تعبیر فریود) آن نیرو در روان آدمی است که ما را به گونه‌ای عینی به واقعیت بیرونی و ملموس مرتبط می‌سازد؛ در مثل به جهان واقع، اینجا و اکنون و محصور در ممکناتی که عیناً مشاهده و شناخته و سنجیده و داوری می‌شوند؛ و ما نیز، در محدوده همین جهان واقع، آنها را درمی‌یابیم و داوری می‌کنیم. بنابراین عمل سنجیده‌ای که از فرد دانشور مسئول سر می‌زند، بسی متفاوت است از عملی که از نهاد Id از مندانه و لگام‌گسیخته سر می‌زند. همین تفاوت را می‌توان در عملی دید که اطاعت محض از یک سنت کهنسال اجدادی محرک آن بوده است؛ عملی که نه با زندگی امروز مؤانست و سنخیت دارد و نه حتی با پیش‌آمدهای فردی یا اجتماعی پیش‌بینی نشده آینده.

پس توان گفت که فضیلت اخلاقی و انسان شرقی با فضیلت اخلاقی سرباز گوش به فرمان قیاس‌گرفتنی است؛ سربازی که گوش به فرمان دستور مافوق دارد و در قبال اعمالی که از خود بروز می‌دهد مسئولیتی نمی‌شناسد: وظیفه او اجرای هرچه مطلوب‌تر فرامین است. و از آنجا که قوانین ناظر بر اعمال انسان شرقی از درازنای گذشته‌ای لایتناهی نشأت گرفته، علی‌القاعده نمی‌توان کسی را شخصاً مسئول اعمالی دانست که از او سر زده است. از آن رو که قوانین از خود کائنات ملهم شده و یا لاقلاً قرارست که ملهم از جهان کائنات بوده باشد، راستی را که هیچ‌کس مسئولیتی شخصی ندارد. در ازلت این آئین همه‌جایی، نه خالق و وجود دارد که واجد صفات شخصی باشد و نه وجودی اراده‌ورز. آنچه که هست، نیرو یا خلایق است مطلقاً فاقد صفات شخصی و ورای اندیشه و هستی، و مقدم بر هر مقوله. در تحلیل نهایی، در هیچ

جای چنین راه و رسمی نمی‌توان کسی را مسئول چیزی دانست - خدایان خود چیزی جز مسجریان محض یک بُت عیار عجایب‌نمای kaleidoscope دَوّاری که در تخیل چهره می‌نماید و چهره می‌پوشد نیستند - جهان بی‌هدف.

۳

اکنون توان پرسید که چه وقت و چه سان آن بزنگاه تاریخی وقوع یافت و نظرگاه شرقی، به شرحی که گذشت، به نظرگاه غربی در باب رابطه فرد با جهان بدل شد؟ قدیم‌ترین نشانه‌ها از چنین تغییر مسیری را می‌توان در متون دوهزار سال پیش از میلاد، در میان رودان (بین‌النهرین) سراغ کرد؛ جایی که مردمش آغاز کردند به تمیز گذاشتن میان شاه در مقام انسان، و خدایی که همین شاه در خدمت او بود. چنین مقامی، از آن پس دیگر، یک ایزد - شاه آن گونه که فی‌المثل در فراعنه مصر می‌بینیم نیست، بل به تیولدار* خدایان بدل شده است. شهر متبوع او مُلک ناسوتی خداوند است و تیولدار ما چیزی الا یک عامل اجرا و سر کارگزار نیست. بعلاوه، مقارن همان ایام بود که اسطوره‌هایی در میان رودان آغاز به نشو و نما کرد که معطوف به خلقت انسان به منظور خدمتگزاری (بردگی) خدایان بود. آدمیزاد در سلک خدمتگزار مطلق درآمد و دیگر، تحت هیچ معنا و مفهومی، مجلای حیات ربانی نبود. سرشتش سراسر دگرگونی پذیرفت و خاکی و فانی گردید. و زمین خود از آن پس خاک بود و بس. تفارق روح و ماده آغاز شده بود. من این وضعیت را «انفکاک اساطیری» نام می‌نهم و بر این باورم که این ویژگی عمده‌تا با ادیان متأخر بلاد شرق، که مهم‌ترین آنها امروزه یهودیت و مسیحیت و اسلام باشد، درآمیخته است.

هریک از دهور، وقوع سیل اجتناب‌ناپذیر است. در هندوستان عدد سال‌های یک دهر، که یوم براهما نام دارد، برابر با ۴/۳۲۰/۰۰۰/۰۰۰ است که متعاقب آن شام براهما در می‌رسد و همه چیز در دریایی محیط بر عالم مستحیل می‌شود تا ۴/۳۲۰/۰۰۰/۰۰۰ سال بگذرد. پس مجموع سال‌های یک دهر و شام آن سر به ۸/۶۴۰/۰۰۰/۰۰۰ می‌زند. در دیوان‌های اشعار باستانی ایسلند آمده است که والهال Valhall، پانصد و چهل دروازه دارد و در آخرالزمان از هر دروازه ۸۰۰ جنگجو به نبرد بر ضد دشمنان خدا ملحق خواهند شد. ۸۰۰ را که در ۵۴۰ ضرب کنیم، خواهد آمد ۴۳۲/۰۰۰. پس این طور به نظر می‌رسد که میان اروپای مُشرک و مشرق کهن سابقه اسطوره‌ای مشترک در کار است. در واقع با نگاهی به ساعت خود می‌بینیم که هر دقیقه واجد شخصت ثانیه است که شبانه روز بیست و چهار ساخته ما را به ۸۶/۴۰۰ ثانیه قسمت می‌کند. در پس روشنی هر روز، خود به خود تاریکی شب فرا می‌رسد و روز بعد، با رخ نمودن سپیده آغاز می‌شود. در اساطیر مربوط به روز بردن شام دهر و به شام در شدن روز دهر، جایی برای حس گناه یا کیفر وجود ندارد. هر چیز در خودانگیختگی محض و مطابق روال طبیعی و بی‌دغدغه وقوع می‌یابد. باری به گفته برسوس Berossos روحانی دانشور کلدانی، که در اوایل قرن سوم پیش از میلاد به بازمینی یک متن اساطیری بابلی پرداخت، میان تاجگذاری اولین پادشاه سومر و وقوع توفان نوح ۴۳۲/۰۰۰ سال فاصله بوده است که طی آن ده پادشاه فرمانروایی درازمدت داشتند. از جانب دیگر، در کتاب مقدس آمده است که زمان میان خلقت آدم ابوالبشر و وقوع توفان نوح، ۱۶۵۶ سال بود که ضمن آن ده نفر زعیم و سرسلسله قوم روزگار گذراندند. حال می‌خواهم به یافته‌های آشورشناس سرشناس

در این صورت، حتی در کتاب مقدس نیز می‌توان الگوی دوران متقدم میان‌رودان برای محاسبه ریاضی اعصار وجود و عدم جهانی را که ضمن آن هر عصری با وقوع توفان و سیلاب به پایان می‌رسد، نشانه زد. با وصف این، آنچه که در گزارش کتاب مقدس از توفان نوح اشتها و اقبال عام یافته آن است که یهوه آن توفان را به پادافره گناهان انسان فرو فرستاد - که این خود مضمونی است به اراده و نیّت یک فرد، و به کلی متفاوت با مضمون پیشین؛ به این معنی که فکر مستتر در مضمون پیشین معطوف است به چرخه‌ای کاملاً فارغ از خصوصیات شخصی و چونان گردش روز و شب و سال، کاملاً بیگانه با خطا و گناه.

کهن‌ترین نمونه‌های فریافته نمود اخیرالذکر از خوانش افسانه توفان نوح، ظاهراً در دو متن میخی سومری متعلق به حدود ۲۰۰۰ تا ۱۷۵۰ سال پیش از میلاد مسیح مندرج است. در این متون، انلیل Enlil نام ایزد غضب سرشته‌ای است که کشتی نوح را ساخت و دهمین پادشاه از شاهان زیگورات سومری کیش به حساب می‌آید. تاریخ نگارش لوحه‌ها، چنانچه آمد، مقارن است با نصب شاهان میان‌رودان عصر کهن در مقام زارعین اجاره‌کار (تیولداران) از جانب خدایان. قرائن مؤید بروز نظرگاه‌های جدید مرتبط با این امر کم نیستند. در این باب، نخست باید متذکر شد که آن بُهت و حیرتی که جهان و کار جهان عارض انسان می‌کرد، دیگر از میان برخاسته بود و جهان جدید نیز با قدوسیت و اسرار غیرقابل درک وداع می‌گفت. عصر جدیدی پا به عرصه گذاشت که در آن ایزدان و ددان و گیاهان و حیوانات و شهرهای مسکون، اجزاء وظیفه‌مند آن قدوسیت و اسرار غیرقابل درک نیستند. الوهیت از بسط زمین به حیطه ماوراءطبیعت عروج کرده و از آن بالاست که خدایان، این دارندگان صفت نورانیت، واقعات

● کمال مطلوب شکوفایی فردی، که در نظر یونگ سرمنزل سلامت روانی و سعادت زندگی شخص بالغ محسوب می‌شود، در بسیط مشرق اساساً ناشناخته است.

● آنچه که در جهان غرب به عنوان بلوغ من فردی شناخته می‌شود، در جهان شرق اساساً محلی از اعراب ندارد. نتیجتاً، و اگر بخواهیم ساده و سراسرست بگوییم، مشرق هیچگاه میان نفس ego و نهاد Id تمایز قائل نشده است.

جهان خاکی را در کنف اراده خود دارند. از سسوی دیگر، انسان با از دست دادن همگوهی بنیادین خود نسبت به آن وجود آلی قدسی که همانا جهان هستی باشد، در هستی

یهودی جولوس آپرت Julius Oppert استناد کنم که از ۱۸۲۵ تا ۱۹۰۶ زیست. وی تعداد هفته‌های این ۱۶۵۶ سال را به ازاء هر هفته هفت روز، معادل ۸۶/۴۰۰ هفته می‌داند.

بد نیست که تأثیر این تغییر مسیر ذهنی یأس‌آور بر جهان اساطیری را با توجه به توفان نوح بررسی کنیم. بسیاری از اسطوره‌های هنوز رایج در جهان مشرق بر این عقیده‌اند که در پایان

متعلق به خود رها می‌شود. این هستی ارزانی شده، یا به بیان درست‌تر هستی فراجنگ آمده، که همعنان و ماحصل تحول در هستی پیشین است، به نوع ویژه‌ای از اختیار ملبس گشته است. و به این ترتیب در ارتباط با پروردگاری قرار گرفته که او نیز از نیروی اختیار بهره‌مند است. خدایان بسیط شرق، در مقام کارگزاران تجدید اعصار و دهور، فراگرد یک چرخه زمانی را تشخص می‌بخشند و بر آن نظم و نسق اعطاء می‌کنند بی‌آنکه در حرکت یا مهار آن دخالتی داشته باشند. ولی آنجا که پای پروردگاری به میان آید که، به عکس خدایان مشرقی، می‌تواند به میل خود و به این خاطر که بشر مخلوق او شرارت کرده، باران سیل آسا فرو فرستد و تشریح کند و به داوری نشیند و مجازات برقرار سازد، وضعیتی مطلقاً متفاوت در کار می‌آید. تندآب‌های از دگرگونی شعور جهان و هرچه در او هست را در نوری ساطع‌تر و درخشان‌تر مستغرق ساخته است - چونان تابش خورشید که نور ماه و سایر کرات و ستارگان را در محاق می‌گیرد. و این نور تازه در قرونی که از پس ظهورش آمد، کران خاوری ایران تا منتهاالیه غرب اروپا را دستخوش نفوذ و دگردیسی کرد.

از آن پس دیگر ایزدان و آدمیان به مثابه جنبه‌های جزئی یک صانع کل غیربشری، که وجودش ورای همه اسماء و اشکال باشد، تلقی نمی‌شدند. ایزد و انسان واجد دوسرشت متفاوت و متضاد شدند، و انسان در این معادله مقهور واقع شد. بعلاوه، اکنون خدایی واحد و بشرمزاج واضح، و نه مجری، کلیه قوانین حاکم بر عالم وجود شده بود. در حالی که طبق عقیده قدیمی‌تر، همان گونه که دیدیم، خدا چیزی نیست الا نوعی دفترمدار که حوزه عمل‌اش سرتاسر جهان را در بر می‌گیرد و این قوانین تخطی‌ناپذیر طبیعی جهان‌اند که تعیین‌کننده هستن‌ها و شدن‌ها و بایستن‌ها است. در حالی که خدای جدید خود تصمیم می‌گیرد که چه قانونی بر جهان حکم‌فرما باشد، و اراده می‌کند که «چنین و چنان» شود، و چنین و چنان می‌شود. پس در چنین وضعیتی، کفه فرد و هوسبازی‌های این فرد، بر اطاعت بی‌چون و چرا از قانون می‌چربد. خدا می‌تواند نظر خود را عوض کند، همان طور که بارها و بارها کرده است؛ و چنین می‌نماید که چنین خصوصیتی روحیه برخاسته از بلاد شرق را به فردیت‌باوری اروپایی نزدیک می‌کند. مع‌الوصف حتی در اینجا نیز می‌باید قائل به تمایز شد.

بازی، در بلاد شرق در بر پاشنه اطاعت می‌چرخد، اطاعت انسان از مشیت خداوندی، حتی اگر این مشیت، مشیتی هوسبازانه باشد. امر تعیین‌کننده آن است که خداوندگار بر

بندگانش وحی نازل کرده و آن وحی در کتابی ثبت شده و بر انسان است که آن را بخواند و محفوظ بدارد و هرگز گمان نبرد که می‌توان آن را معروض انتقاد خود گرداند، بلکه می‌باید آن را قبول و اطاعت کند. خداوند مُنکران این کلام مقدس و گمراهان نسبت به آن را سرگردان و نفی بلد خواهد کرد. با این حساب اقوام متعدد کوچک و بزرگ، حتی سکنه قاره‌هایی، در عمل مُشْرک از آب درمی‌آیند. درواقع در تفکر مسلط بر هریک از مذاهب عمده‌ای که وجه اشتراک‌شان اعتقاد یاد شده است - آئین زرتشت، یهودیت، مسیحیت و اسلام - در به این پاشنه می‌چرخد که کلام خدا فقط بر یک اُمت نازل شده: اُمت متبرک یک مذهب، و پس پیروان این مذهب اعضاء یک جامعه تاریخی‌اند. به خلاف آئین‌های اساطیری کهن (و آئین‌های اساطیری امروز شرق) که معتقدان به آن‌ها یک جامعه طبیعی جهانی تلقی می‌شوند. هیأت اجتماعی اُمت تاریخی تقدس خود را از ماوراء طبیعت و کلاً استثنایی کسب می‌کند، با قوانین فوق طبیعی و غالباً بی‌رحمانه و خاص خود. بنابراین در بلاد شرق قهرمان اصلی فرد نیست، بلکه قوم یا مذهب برگزیده‌ای است که فرد در برابر آن چیزی جز عضو مشارکت‌کننده محسوب نمی‌شود. مثلاً فرد عیسوی از آن رو آرمزیده است که فردی از افراد غسل تعمید دیده کلیسا است. و در روز رستاخیز، فقط آنان که به میثاق خود پای‌بندی داشته‌اند - و یا به باور عیسویان آنان که غسل تعمید دیده و مشمول «فیض الهی» شده‌اند - در حضور خدا حیات دوباره خواهند یافت تا، بنا به روایتی شادایبخش، جاوید بر سفره بهشتی طعمای را صرف کنند که از گوشت لویاتان Leviathan و بهیموت Behemoth و صیص ziz طبخ شده است.

یکی از علائم تکان‌دهنده مشکل عمیق اروپا در جذب و گواردن این عقیده جماعتی مردم شرق مدیترانه نسبت به ارزش فرد، در میان مردمان یونانی و رومی و سلطنت و ژرمنی را می‌توان در مرام کاتولیکی مشاهده کرد که روح را در جهان دیگر دستخوش دو گونه داوری می‌داند: مورد اول «داوری اخص» است که بی‌افاصله پس از مرگ واقع می‌شود و طبق آن هریک از ما مستقلاً کیفر یا پاداش دائمی خود را دریافت می‌کنیم. دوم «داوری اعم» است که در پایان کار جهان واقع می‌شود و همه کس شمول است و طبق آن کسانی که روزی روزگاری بر روی زمین زیسته و مرده‌اند جمع می‌آیند و معروض داوری می‌شوند تا به چشم خود مشیت الهی و عدل جاودانه او را ببینند (مشیتی که ای بسا روزی نیکان را به رنج کشیدن، و بدان را به کامروایی

مجاز دانسته بود).

۴

اکنون رواست که در نتیجه‌گیری خود سه شاخه از یک اسطوره واحد باستانی را که مستقلاً در هندوستان و خاور نزدیک و یونان جا خوش کرده‌اند، یکجا مرور کنیم تا وجوه تفارق میان نظرگاه‌های عام در بسیط شرق و دو نظرگاه متفاوت در جهان غرب را نسبت به منش و عالی‌ترین فضیلت فرد، با آن اطوار در یادمانندی که عرضه شده‌اند، ترسیم کنیم و بسنجیم.

شقی هندی اسطوره در کتاب اوپانیشاد بریهادارانیکا Brihadaranyaka متعلق به حدود قرن هشتم پیش از میلاد ثبت شده است.

این اسطوره از هنگامی سخن می‌گوید که زمان هنوز آغاز نشده بود و جهان چیزی نبود جز یک «خود» در قالب یک مرد. در باب آن «خود» چنین می‌خوانیم که: به اطراف نظاره کرد و هیچ کس جز خود ندید. و در آن دم اولین فریادش این بود که: این منم، و بی‌درنگ مفهوم «من» اندر وجود آمد. و پس از آن که نتیجتاً آن «خود» از خود به عنوان یک «من»، یک منیت، آگاهی یافت هراس بر او مستولی شد. اما دلیل آورد و به خود گفت: وقتی کسی جز خود من نیست، چرا بترسم؟ و بی‌درنگ ترس او از میان رفت.

باری، در دنباله متن می‌آید که آن خود «هنوز شادکامی نداشت و آرزو کرد که کسی در کنارش می‌بود». تکانی به خود داد و دو نیمه شد، نیمه‌ای نر و نیمه‌ای ماده. نر، ماده را در آغوش گرفت و از آن نژاد انسان سر بر کشید. زن با خود اندیشید «چگونه می‌تواند با منی که از بدن خود او هستم درآمیزد؟ بهترست پنهان شوم». زن به هیأت گاوی درآمد و مرد ورزا شد و با او درآمدیخت، و از آن گله سر بر کشید. زن به هیأت مادیان درآمد و مرد نریان شد. و این شد و آن شد تا به مورچه رسیدند. آنگاه مرد درآمد که: من در حقیقت همان آفرینش هستم، چرا که این همه را من از خود جهانیدم. و در حال مفهوم آفرینش پدید آمد (واژه آفرینش در سانسکریت srishtih است که «آن چیزی که به جلو می‌ریزد»، معنی می‌دهد). «هر آن کس که چنین چیزی را بفهمد خود حقیقتاً در این آفرینش، آفریننده است.»

این بود از شاخه سانسکریتی افسانه ما. شاخه دوم از خطه مشرق مدیترانه و بیش و کم همان ایام، و مندرج در باب دوم سفر آفرینش است. آن قصه مالیحولیایی را می‌گویم که راجع به جد ما آدم ابوالبشر است که خالق وی او را از گیل بسرشت تا باغبانی باغ (عدن) را به عهده داشته باشد و از آن محافظت کند. اما آدم تنها بود و

خداوندگار برای این که آدم تنها نباشد هر حیوان صحرا و هر پرنده آسمان را نزد او حاضر کرد تا ببیند به آنان چه نام خواهد نهاد. اما در میان آنها معاونی موافق طبع آدم یافت نشد. سپس چنین می آید که «خداوند خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخت، و یکی از دنده‌هایش را گرفت...». و وقتی که چشم مرد بر زن افتاد گفت: «همانا این است استخوانی از استخوان‌هایم و گوشتی از گوشتم». همه می دانیم که بعد چه اتفاق افتاد - و از آن روست که همه ما در دریایی از اشک غوطه‌وریم.

طرفه آن که در این دومین شق از اسطوره مشترک، این خدا نیست که به دو نیمه تقسیم می شود، بلکه بنده مخلوق اوست. خدا به نرینه و مادینه تبدیل نشد تا بعد خود را به جلو بجهاند و همه چیز بشود. خدا چیزی جدا از آدم و عنصری متفاوت با او باقی ماند. در این صورت ما با دو شق کاملاً متفاوت از یک قصه سر و کار داریم. به همین سیاق، قرائن مرتبط با ایده‌آل‌ها و اصول زندگی مذهبی هم منطقی متفاوتند. در مشرق، ایده‌آل راهنما آن است که هر یک از ما می‌باید دریابد که خودش و دیگران از همان گلی سرشته شده‌اند که گل جان جانان؛ یعنی «خود»ی واحد در همه ما. از این رو، غایت قصوای نمونه نوعی یک دین شرقی در آن است که فرد می‌باید در زندگی خود هم‌گوهری با آن گوهر هستی را تجربه کند و تحقق بخشد؛ در حالی که در غرب، به تبعیت از کتاب مقدس غایت قصوا در احراز ارتباط با وجودی مطلقاً متفاوت با انسان، یعنی صانع اوست؛ وجودی جدا و در «ملکوت» که تحت هیچ ملاحظه‌ای هیچ مناسبتی حتی با باطن‌ترین «خرد» آدمی ندارد.

وقت آن است که به سروقت شاخه سوم، یعنی اساطیر یونانی برویم که خود فصلی است آموختنی. مطلع موضوع را در یکی از کتب محاوره افلاطون موسوم به مهمانی Symposium می‌بینیم که منسوب است به اریستوفانس Aristophanes. و همراه با روحیه شاد و شنگول و سرزنده اشخاص کم‌نظیری که در مجالست افلاطون‌اند، موضوع منشاء واقعی انسان، نه به عنوان موضوعی جدی، بل به عنوان استعاره‌ای بر معمای عشق به میان می‌آید. قصه خیالی در وضعی آغاز می‌شود که نژاد انسانی وجود می‌داشته، یا به بیان درست‌تر، سه

گونه نژاد متمایز انسانی وجود می‌داشته است: گونه اول انسانی که مطلقاً نرینه بوده و در خورشید مسکن داشته است. گونه دوم مادینه و ساکن بر روی زمین و گونه سوم، انسان دو جنس که مکانش، صد البته، در ماه بود. و اندازه بدن تمام این گونه‌ها دو برابر انسان امروزی بود. هر یک واجد چهار دست و چهار پا، پشت و پهلوهای مدور، یک سر و دو چهره و سایر اعضاء متناسب با آن بود. دو رب‌النوع زئوس و آپولو که از قدرت این انسان‌ها در هراس بودند، آنان را «مثل سببی که از میان دو نیمه، یا تخم مرغی که با تار مو نصف کرده باشند» دو نیمه کردند. اما آن نیمه‌ها تاب دوری همدیگر را نداشتند، پس روی در یکدیگر آوردند و بهم درآمیختند، و اگر خدایان آنان را به قدر کافی دور از همدیگر قرار نداده بودند، آنان از گرسنگی می‌مردند. و درسی که توان از این آموخت آن است که «طبیعت انسان بدو یکی بود و مرد و زن یک کل را تشکیل می‌دادند، و عشق [به تعبیری که از این روایت مستفاد می‌شود] در ما چیزی نیست الا میل و بازجستن همان کل... و در صورتی که دوستان واقعی خدا بوده و به او قربت یافته باشیم، عشق واقعی خود را یافته‌ایم، چیزی که در این جهان به ندرت اتفاق می‌افتد». به عکس اگر «طبیعت خدا نباشیم این خطر در کار است که بار دیگر به دو نیمه تقسیم و به صورت نقش برجسته بر سنگ‌های این جا و آن جا حک شویم».

این جا نیز، مثل مورد کتاب مقدس، آن وجودی که دو نیمه می‌شود، آن ذات کل آسمانی نیست. پس چاره در بازگشت به مغرب‌زمین است، جایی که خدا و انسان متمایز از یکدیگرند و معضل اصلی نیز برمی‌گردد به رابطه انسان و خدا. با وجود این، ایزدان یونانی «صانع» نوع بشر نبودند، آن گونه که پوهه بود. ایزدان یونانی نیز، مثل انسان، خود از آغوش ایزدانوی زمین آمده بودند، و می‌توان آنها را بیش از آن که صانع نوع بشر بدانیم، برادران ارشد او فرض کرد. بعلاوه بر اساس این روایت از قصه‌های باستانی، که نوعاً یونانی و دارای غنای بذله‌آمیز است، خدایان، پیش از آن که انسان‌ها را به دو نیمه بخش کنند، از آنها واهمه داشتند. چرا که توان و قوت قلب انسان‌ها و وحشت آن خدایان را برانگیخته بود. انسان‌ها حتی یک بار به خود اجازه داده بودند که به خدایان حمله‌ور شوند و

به بهشت درآیند و عرش را یک چندی دچار هرج و مرج کنند. در این صورت اگر خدایان به نیروی تندتر انسان را از بین می‌بردند، قربانی کردن نیز از میان برمی‌خاست و آنگاه خود خدایان بر اثر فقدان عبادت از طرف انسان، به نیستی می‌گرائیدند. چنین بود که خدایان به دو نیمه کردن انسان رضایت دادند و بعید نیست که بازهم هوای نیمه نیمه کردن او در سرشان افتد. توان گفت که یونانیان در همدلی و وفا، جانب انسان را دارند، و یهودان جانب خدا را. در هیچ زمان نشنیده‌ایم که یک نفر یونانی کلماتی بر زبان آورد چون کلامی که ایوب، آن «مرد کامل و راست» و به شدت درهم شکسته، در برابر خداوند ابراز داشت؛ خداوندی که «او را بی‌سبب خرد» کرده بود و سپس از میان گردباد او را مخاطب گرفته و بر قدرت خود فخر رانده بود.

و ایوب در برابر خداوند می‌گوید «می‌دانم که به هر چیز قادر هستی... از خویشتن کراهت دارم و در خاک و خاکستر توبه می‌نمایم».

توبه! توبه چرا؟

اما، آخیلوس نمایشنامه‌نویس بزرگ یونانی از زبان پرومته چیزی می‌گوید که درست برعکس گفته ایوب است. آخیلوس در حدود سده پنجم پیش از میلاد یعنی بیش و کم در همان زمانی زیست که مصنف ناشناس «کتاب ایوب» میزیست. پرومته، که او نیز چون ایوب مورد خطاب و عتاب خدایی واقع شده بود که می‌توانست «نهنگی را از آب برکشد و مثل پرنده‌ای آسمان را به بازی بگیرد و بدنش را از زوبین پهباشاند» - کلماتی چنین بهت‌آور بر زبان می‌راند:

«غولی است زئوس... اما من او را به پیشیزی نمی‌گیرم. بگذار هر آن چه خواهد کند».

و این ماییم که اکنون در قلوبمان ندای پرومته طنین افکنده است، گرچه ای بسا هنوز الفاظی بر زبان‌مان جاری شود که از هم‌نویایی با ایوب حکایت کند.

ترجمه سیاوش رضوان

* در متن اصطلاح Farmer tenant آمده که معنی تحت‌اللفظی آن زارع اجاره‌کار است. مترجم واژه تیولدار را مناسب متن تشخیص می‌دهد.

تروریسم دولتی جمهوری اسلامی^(۱)

پاینده - خدافلای - نوذری

- ترور دبیر دوم سازمان درفش آزادی^(۳) با شلیک چندین گلوله به مغزش در پاریس به قتل رسید.

- ترور عبدالرحمان برومند، مدیر اجرایی جنبش (نهضت) مقاومت ملی ایران در پاریس. با ضربات چاقو به قتل رسید.

علاوه بر ترورهای بالا، مدارک مربوط به عملیات تدارکاتی سوءقصدی‌های زیر نیز بررسی شدند:

- تعقیب و مراقبت حسن رستگار معروف به ملاحسن عضو رهبری حزب دموکرات کردستان. پلیس سوئد جریان تدارک قتل او را کشف نمود.

- تعقیب و مراقبت رضایی سخنگوی سازمان مجاهدین در آلمان. خانه مسکونی وی توسط دو ایرانی تحت نظر قرار گرفته بود.

- تعقیب و مراقبت حسین زهری عضو سازمان چریک‌های فدایی خلق. فردی به نام امین منتظر، او را تحت نظر قرار داده بود.

- یک تاجر عربستان سعودی. پیش از رسیدن سلاح‌ها و اجرای ترور، پلیس سوئد از برنامه‌ریزی ترور وی مطلع شد. حسن پور که مأمور تعقیب امیرقاضی نیز بود به همراه عده دیگری از سوئد اخراج شدند.

با توجه به وجود مدارک در مورد بیش از ۱۲ سوءقصد امکان مقایسه تحلیلی وسیعی در اختیار پلیس بود. افراد، وسایل نقلیه، تروریست‌هایی که دارای پاسپورت ایرانی بودند، اقامتگاه‌های تروریست‌ها و... بررسی شدند.

در ترور قاسملو و بختیار کارآزمودگی تروریست‌ها چشم‌گیر است. این امر فقط محدود به آموزش نظامی و تجربه در قتل نیست بلکه این افراد دارای اطلاعات سیاسی وسیعی در مورد هدف خود هستند. مثلاً در مورد ترور قاسملو و بختیار، دولت ایران نمی‌توانست از تروریست‌های «معمولی» و بی‌اطلاع استفاده نماید، زیرا در همان قدم اول سوءظن قربانیان را برمی‌انگیختند. این افراد بعد از موفقیت در انجام مأموریت و بازگشت به ایران نه تنها در واواک بلکه در ارگان‌های دولتی دیگر نیز به

جمع‌آوری اطلاعات و... مقایسه گردید و رفته رفته مکانیسم ترور میکونوس روشن‌تر گردید. این تحقیقات و نتایج آن نشان داد که همه ترورها حلقه‌های یک زنجیر واحد است.

قبل از ترور میکونوس مدارکی دال بر دست داشتن دولت ایران در ترورهای مختلف در اختیار پلیس آلمان بود. پلیس جنایی آلمان در ۱۵/۷/۱۹۹۲ پیش از دو ماه قبل از ترور میکونوس بر اساس اطلاعات خود و پلیس بین‌المللی گزارشی از تروریسم دولتی ایران تهیه کرده بود. پلیس آلمان از تعقیب و امکان ترور یکی از اعضای مجاهدین مطلع گردید و افراد مظنون را تحت نظر قرار داد. به دنبال این واقعه و برای روشن شدن چگونگی آن، پلیس آلمان به بررسی موارد مشابه دست زد. این گزارش بر اساس مدارک به دست آمده از سوءقصدی‌های زیر و برای مقایسه با مورد در دست بررسی تهیه شده بود^(۲).

- ترور بختیار و سروش کتیبه از نهضت مقاومت ملی. در این ترورها تروریست‌ها توانستند به کمک بویراحمدی، فرد مورد اعتماد بختیار به خانه‌اش که تحت محافظت شدید پلیس بود راه پیدا کنند.

- ترور قاسملو، قادری آذر و فاضل رسولی از حزب دموکرات کردستان ایران. تروریست‌ها در پوشش مذاکره و به عنوان نمایندگان رژیم به قاسملو و دیگران دست پیدا کردند.

- ترور کاظم رجوی از شورای ملی مقاومت. مأموران جمهوری اسلامی او را در راه خانه‌اش ترور کردند.

- ترور حسین میرعبادینی از سازمان جنگجویان آزاد ایران. تروریست‌ها در استانبول به او سوءقصد نمودند، وی سخت مجروح شد ولی جان سالم به در برد.

- ترور کریمی محمد محمدزاده از طرفداران حزب دموکرات کردستان که در سوئد به قتل رسید.

- سوءقصد به امیر قاضی. وی از اعضای سابق حزب دموکرات کردستان ساکن سوئد بود. بمب پستی به آدرس او فرستاده بودند. همسرش بسته را باز کرد و کشته شد.

قتل‌های هدفمند و برنامه‌ریزی شده رژیم جمهوری اسلامی در خارج از کشور پدیده‌ای آشنا است، اما تا دادگاه برلین در هیچ دادگاهی به درستی مطرح نشده بودند. تا این زمان حداکثر این یا آن فرد خاص به عنوان متهم و یا مشکوک به قتل فردی از اپوزیسیون به دادگاه فرستاده شده بود. این دادگاه‌ها هیچگاه نه انگیزه قتل را به درستی روشن کردند و نه هویت دستوردهندگان را. دادستانی آلمان مصمم بود دلایل و انگیزه‌های قتل در دستوران میکونوس را روشن کند. همانطور که افسران پلیس جنایی در دادگاه شهادت دادند تحقیقاتی همه‌جانبه انجام شد. امکان درگیری داخلی اپوزیسیون، رابطه با مواد مخدر، دست داشتن دولت ایران در قتل‌ها، اجرای ترور توسط حزب کارگران ترکیه (پ‌کاکا)، بررسی شد. نتیجه تحقیقات، تروریسم دولتی را برای دادستانی مسجل نمود. در ادعای دادستانی که هشت ماه بعد از ترور تدوین گردید، تروریسم دولتی ایران، و انگیزه ترور فاش گردید و به روشنی بیان شد.

جریان دادگاه، مدارک ارائه شده و شهادت‌ها صحت ادعای دادستانی را تقویت، تأیید و اثبات نمود. در ماه‌های پایانی دادگاه تنها نکته مورد بررسی میزان و چگونگی دست داشتن دولت ایران در ترور بود. بخش مهمی از کيفرخواست و تقریباً تمامی دفاعیات و کلاهی شاکیان خصوصی درباره تروریسم دولتی بود. سرانجام در حکم دادگاه، رژیم حاکم بر ایران «رژیم جنایتکار» نامیده شد. در جریان تحقیقات نه تنها به طور مشخص مکانیسم‌های تصمیم‌گیری، آماده‌سازی، تدارکات، برنامه‌ریزی نهایی، تأیید نهایی حکم قتل و ارسال گد عملیات، انجام ترور و برنامه‌ریزی بعد از عملیات میکونوس آشکار گردید و «دریچه‌ای به سیستم تروریسم دولتی ایران گشوده شد»، بلکه در این بررسی‌ها ترورهای متعدد دیگری نیز مطرح گردید. بخش بزرگی از تحقیقات دادگاه و دادستانی صرف بررسی این ترورها و فعالیت تروریستی رژیم ایران شد. در این بررسی‌ها شباهت روش‌های به کار گرفته شده در ترورها، افراد دست‌اندرکار ترور، چگونگی

پلیس به دنبال قتل میکونوس به تحقیقات مستقل خود دست زد. حاصل این تحقیقات به دادگاه ارائه شد و در دادگاه مجدداً و مستقلاً بررسی گردید. نمونه‌های متعددی از ترورهای دولت ایران در خارج کشور از جمله فهرستی طولانی از عملیات تروریستی حزب‌الله لبنان که مستقیماً به فرمان ایران انجام شده بودند، نمونه بمبگذاری در آرژانتین و... مطرح گردید. اما دادگاه نمی‌توانست به همه این ترورها بپردازد. به این جهت به طور عمده ترورهایی مورد توجه قرار گرفتند که می‌توانستند مستقیم از طرف دادگاه بررسی شوند. این ترورها همه در اروپا انجام شده بودند.

گنجی وزیر آموزش و پرورش رژیم شاه که مستقیماً در معرض ترور رژیم ایران قرار داشت و توانسته بود فرمان قتل خودش را هم به دست آورد، به دادگاه دعوت شد.

او در هنگام شهادت کپی سندی را که خود در اختیار دادستانی قرار داده بود قرائت کرد. این سند از سوی دادستانی انقلاب به او واکنی ابلاغ شده است. بنا بر آن درباره گنجی «... از رهبر سؤال شد و ایشان گفتند که او مرتد و مفسد و مهدورالدم است... و باید این ریشه فساد سریعاً قطع گردد تا موجب عبرت دیگران شود. شورای قضایی نیز با توجه به امر رهبر و نظر سفرا به اجماع قتل او را واجب دانست.»

گنجی در مورد ترورهای دیگری که از آن‌ها مطلع بود شهادت داد از جمله ترور:

- سرهنگ عطاالله بای‌احمدی در دوی.

- سرگرد قلی‌زاده در ترکیه.

- سیروس الهی در پاریس. یک سال بعد از ترور قلی‌زاده.

- در مورد ترور فریدون فرخزاد نیز گفت او

با مرتضی رحیمی موحد، مرتضی غلامی، فریدزاده و دکتر جواد قدرت اعضای سفارت جمهوری اسلامی در بن ملاقات‌هایی داشت. فرخزاد در ژانویه ۱۹۹۲ گفت این افراد از او خواسته‌اند بگویند چه کسانی در سازمان هستند و چه کسانی به گنجی نزدیک‌اند. او را در ۱۱ فوریه ۱۹۹۲ از سازمان کنار گذاشتیم. فرخزاد در همان سال ترور شد.

- ترور علی‌اکبر محمدی. محمدی در رژیم سابق خلبان یک شرکت هواپیمایی متعلق به خانواده سلطنتی و در رژیم فعلی خلبان سران دولت و سرخلبان رفسنجانی رئیس وقت مجلس بود. وی با یک هواپیمای جت به عراق فرار کرد و بعد به آلمان پناهنده شد و با خانواده‌اش در هامبورگ زندگی می‌کرد. در ۱۷ ژانویه ۱۹۸۷ مورد اصابت ۶ گلوله دو نفر ناشناس قرار گرفت و کشته شد. ریگه مأمور

پلیس جنایی هامبورگ در شهادت خود گفت: در گفتگویی که با کنسول ایران در هامبورگ چند روز پس از ترور داشتم او گفت محمدی اسناد مخفی از ایران خارج کرده و در اختیار عراق قرار داده و خائن است، ما از آدرس دقیق او اطلاع داشتیم.

- برای بررسی ترور غلام کشاورز، کمیسار پلیس، هوفمن در دادگاه شهادت داد. ما برای بررسی این پرونده و تحقیقات دقیق تر به قبرس سفر کردیم. در تحقیقات مشخص شد که صداخفه‌کن و سلاح‌ها در این ترور مشابه ترور میکونوس است.

- ترور قاسملو. بررسی ترور قاسملو جایگاه ویژه‌ای در تحقیقات دادگاه جهت ارزیابی تروریسم دولتی ایران داشت. زیرا قربانیان ترور میکونوس جانشینان افراد کشته شده در این جنایت در وین بودند. ترور وین و پس از آن ترور میکونوس پیگیر بودن رژیم اسلامی را در ناپدید کردن و یا حداقل منفعل کردن این حزب نشان می‌داد. در ۲۳ فوریه استویچ افسر پلیس جنایی اتریش مسئول بررسی قتل قاسملو، در دادگاه شهادت داد. او گفت که پلیس اتریش در کار خود موفق و اشکال کار مربوط به بخش‌های دیگر بوده است که قاتلین آزاد شدند.

ترور بختیار. هردو سوءقصد به بختیار در دادگاه مطرح گردید. بخشی از ادعای دادستانی و بخشی از حکم دادگاه بختیار نیز در دادگاه خوانده شد. علی‌رغم اینکه در حکم دادگاه پاریس از تروریسم دولتی سخن نرفته بود ولی ذکر مراکز مثل وزارت پست و تلگراف و هواپیمایی و... در رابطه با ترور بختیار نشان می‌داد که چگونه ارگان‌های مختلف حکومتی ایران به این ترورها آلوده‌اند و عملاً ارگان‌های اجرایی آن هستند.

ترور هادی خرسندی در ۲۵ سپتامبر ۱۹۹۶. ابوالقاسم مصباحی در بازجویی در پاسخ این سؤال که مراحل تصمیم‌گیری، برنامه ریزی، تدارک و اجرای ترور را اگر می‌تواند توضیح دهد، پاسخ داد:

«دلیل بنیان‌گذاری اوآک و وضعیتی بود که وجود سه رشته سازمان اطلاعاتی که باهم هماهنگی نداشتند به وجود آورده بود. همیشه مسئله ایجاد می‌شد، همان طور که در مورد قتل پسر خواهر دوقلوی شاه در پاریس گفتم و همچنین در تعقیب بنی صدر و رجوی که پنج تیم مستقل از هم عمل می‌کردند و در برنامه‌ریزی و قتل روزنامه‌نگار خسرو هرنندی (منظور هادی خرسندی) در لندن در سپتامبر ۱۹۸۵ دو تیم مختلف عمل می‌کردند، این مسئله خود را نشان می‌داد. از مورد آخر به دلیل

فعالیت اطلاعاتی ام‌بی واسطه مطلع بودم و در مورد اول پرونده مربوطه را خوانده‌ام.»

او در روز ۲۷ همان ماه در دنباله بازجویی خود به دنبال توضیح صدور فرمان قتل از طرف رهبر برای روشن شدن موضوع گفت:

«در هر صورت خود من در مورد دیگری چنین فرمان قتل با امضای خمینی را دیده‌ام گرچه من فرمانده تیم نبودم.

این مورد خسرو هرنندی در لندن بود. در آن زمان محمد موسوی‌زاده معاون ریشهری وزیر وقت و اوآک با یک کپی از فرمان قتل به دوسلدورف آمد. در آنجا من در حضور او با فرمانده مسئول این سوءقصد و معاونش ملاقات کردم. هردو عرب بودند، فارسی نمی‌دانستند و فرانسه صحبت می‌کردند، من در مذاکرات آنها با موسوی‌زاده مترجم بودم و فرمان قتل را ترجمه نمودم. ما به زبان فرانسه که من بر آن مسلط هستم حرف می‌زدیم.

موسوی‌زاده در این صحبت اشاره کرد که فرمان قتل باید به اجرا درآید و هر تأخیری گناه است. من بعداً در تدارکات دیگر این سوءقصد شرکت داشتم. در اتریش، پول و عکس قربانی که از طریق سفارت ایران در وین فرستاده شده بود را به تیم دادم. علاوه من در گرفتن دستور اجرای سوءقصد از اوآک در تهران و انتقال آن به تیم همکاری نمودم. به این صورت که در این زمان بازم به دلیل زبان به خواست فرمانده تیم لغت به لغت به تهران اطلاع دادم که «ما می‌خواهیم فردا جشن را به راه بیاندازیم». من خود پاسخ را از موسوی‌زاده دریافت نمودم و به تیم دادم «جشن بگیرید. امیدوارم خوش بگذرد».

در شب اجرای قتل من به طور ناشناس به پلیس انگلستان تلفن کردم و به صورت زیر سوءقصد جاری را اطلاع دادم:

«فردا حدود ساعت شش صبح دو نفر عرب که چاق هستند یکی از آنها بسیار چاق پیاده خیابانی را که خانه هرنندی (خرسندی) در آن قرار دارد طی می‌کنند (من آدرس را دادم) آنها می‌خواهند در حدود ساعت هشت هرنندی را به قتل برسانند.»

زمان سوءقصد حدود ساعت هشت تعیین شده بود چون هرنندی همیشه حدود این ساعت از خانه خارج می‌شد. در این عملیات یک زن هم شرکت داشت.

پلیس با مراقبت در ساعت شش به درست بودن اطلاعات پی برد و سپس سوءقصدکنندگان را در ساعت هشت دستگیر نمود و اسلحه‌ها را نیز پیدا کرد. در مجموع هفت نفر دستگیر شدند، پنج نفر به طور مستقیم در رابطه با عملیات و سپس دو نفر از جمله آن خانمی که گفتم. یک

ماه بعد من به رئیس تیم که آزاد شده و در سوئد بود برخوردیم. در این ملاقات او به من گفت که موضوع از طرف ایرانی‌ها لو رفته است. فرمانده عملیات و معاونش عرب فرانسوی بودند. یکی از آنها الجزایری بود به نام گواسمی Guassemi و دیگری مراکشی که نامش را به یاد نمی‌آورم». مجموعه این بازجویی‌ها در اختیار دادگاه قرار گرفت و مصباحی در جلسه غیرعلنی و علنی دادگاه در باره آنها شهادت داد و درست بودن آنها را تأیید نمود. به دنبال فرستادن یک پرونده از طرف ایران به دادگاه، مصباحی در بازجویی و شهادت مجدد خود که بیشتر موضوع محل‌های اقامت و رفت و آمد او در اروپا مطرح بود بعد از اشاره به سفرش به فرانسه در ۱۹۸۴ گفت:

«در این زمان که دقیق نمی‌توانم بگویم کی بود دو ماه در وین اقامت داشتم. در آنجا با یک دیپلمات ایرانی به نام شمخانی زندگی می‌کردم. او بعداً به من گفت که پلیس اتریش می‌خواست من را در زمان این اقامت در رابطه با سوء قصد برنامه‌ریزی شده علیه هادی خرسندی دستگیر نماید... در زمان ماجرای خرسندی من پاس سبز (دیپلماتیک) داشتم».

به دنبال شهادت مصباحی دادستانی از سازمان اطلاعاتی آلمان رسماً سؤال نمود آیا مدارکی که بتواند صحت یا سقم گفته‌های مصباحی را نشان دهد در دست دارند که بتوانند در اختیار دادگاه قرار دهند؟ سازمان BND^(۴) گزارش زیر را در اختیار دادگاه قرار داد:

گزارش اداری BND به دادستانی آلمان ۲۹ ژانویه ۱۹۹۷ در مورد شاهد مصباحی

۱- یک سازمان اطلاعاتی دوست در اوایل ۱۹۸۴ به ما اطلاع داد که «م» در ارتباط با بسته شدن مرکز فرهنگی ایران در پاریس از فرانسه اخراج شده است...

۲- همان سازمان اطلاعاتی دوست در تابستان ۱۹۸۴ اطلاع داد که «م» در اواسط سال ۱۹۸۴ باید عملیات تروریستی علیه یکی از اعضای اپوزیسیون ایرانی در لندن را برنامه‌ریزی کرده باشد. او در چندین کشور اروپایی با استفاده از یک پاسپورت پوششی سازمان اطلاعات ایران به شماره ۰۱۶۳۷۱۷ اقامت داشته است...

امضا...
و سازمان BfV^(۵) گزارش داد:
«یادداشت درخواست شده BID به دادستانی کل آلمان گزارش اداری در مورد فعالیت‌های شاهد ابوالقاسم مصباحی

۱- در چهارچوب تعقیب و مراقبت مظنون به تروریست توسط BID در سال ۱۹۸۴ مطالب زیر مشخص شده‌اند.

۱- در ۱۹ ژانویه ۱۹۸۴ بعداز ظهر مصباحی (م) در مقابل ایستگاه راه‌آهن مرکزی بن، شهروند الجزایری یحیی قواسمی را ملاقات نمود.

توضیح
گ. در اجرای مقدمات سوء قصد به هرندی یک ایرانی مخالف در تابستان ۱۹۸۴ در لندن شرکت داشته است.

شب (م) به تنهایی از بن با قطار از طریق فرانکفورت به کاسل رفت.

در ۲۰ ژانویه کمی پس از نیمه‌شب (م) به کاسل رسید و سوار یک اتومبیل آپل کادت به شماره HH ME 1344 شد. سرنشینان این اتومبیل حمید فرهادنیا سرکنسول ایران در هامبورگ (راننده) و همسر و فرزندانش بودند. حدود ساعت ۸:۳۰ از مرز اتریش در جهت سالزبورگ گذشتند.

۲- ساعت ۱۶:۴۵ روز ۱۵ فوریه ۱۹۸۴ گواسمی نام برده شده و یک شخص ناشناس (XM2) در ایستگاه راه‌آهن مرکزی کلن حاضر شدند. حمید فرهادنیا (ف) حدود ۱۷:۲۸ با اتومبیل مذکور به ایستگاه رسید و با آنها برخورد نمود. چندین بار از مقابل (XM2) گذشت بدون آنکه هیچ کدام عکس‌العملی نشان دهند. کمی بعد (گ) به (ف) سلام کرد. سپس XMI به آنها پیوست. پس از آن از هم جدا شدند و چندین بار در ایستگاه بالا و پایین رفتند. ساعت ۱۷:۳۵ مصباحی وارد ایستگاه شده به طرف گ. رفت و با او سلام و علیک کرد. کمی پس از آن XM2 و ف نیز به آنان پیوستند. از ایستگاه خارج شدند و با یک اتومبیل کرایه به طرف دوسلدورف حرکت کردند. در آنجا حدود ۱۹:۵۵ در چند خیابان فرعی حوالی خیابان گرس هایمر دور زدند، چندین بار نیز برگشتند و چند بار یک مسیر را طی کردند. سرنشینان نیز چندین بار برگشتند و به پشت سرشان نگاه کردند.

ساعت ۲۰:۳۵ چهار نفر پیاده به خانه شماره ۲۸ خیابان گرس هایمر رفتند.

توضیح:
در مورد آدرس فوق هیچ اطلاعی موجود نیست. در ۱۹۸۴ هیچ تبعه ایران در آن خانه ثبت نشده بود.

در ۱۶ فوریه ۱۹۸۴ ساعت ۱:۵۷ نیمه‌شب اتومبیل کرایه‌ای در مقابل ایستگاه مرکزی کلن شناسایی شد. در آن علاوه بر این چهار نفر یک شخص ناشناس دیگر XM2 سوار بودند. فرد اخیر به اتفاق م. و ف. پیاده وارد ایستگاه راه‌آهن شدند و بقیه با اتومبیل حرکت کردند و رفتند.

ساعت ۱:۴۰ م. با XM2 خداحافظی کرد و سپس م. با ف. به صحبت پرداخت. به نظر می‌رسید که به ف. دستوراتی داده شد. در پی آن از هم جدا شدند.

در ۲۲ مارس ۱۹۸۴ م. از در ورودی ایستگاه مرکزی راه‌آهن کلن وارد شد و در بانک آنجا پول تبدیل کرد. پس از آن بلیط به مقصد ژنو خود را باطل نمود. سپس با یک تاکسی به طرف «خانه ایران» در خیابان پارک شماره ۵ کلن رفت. توضیح:

«خانه ایران» سفارتخانه شاهنشاهی سابق ایران می‌باشد که پس از انقلاب برای چندین سال مرکز توانبخشی سربازان مصدوم ایران در جنگ بود.

۲- یک سازمان اطلاعاتی دوست به تقاضای ما این اطلاعات جدید را در اختیار ما گذاشته است:

«مصباحی از ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳ در سفارت ایران در پاریس شاغل و در این دوران مسئول بخش اطلاعاتی ایران در فرانسه بوده است. او به فرهاد معروف بود.

فعالیت‌های اطلاعاتی او در آن زمان به خصوص علیه اپوزیسیون ایرانی در تبعید بود. در ۱۹۸۳ رسماً به عنوان کاردار اقتصادی سفارت ایران در فرانسه معرفی شد. وی به سبب فعالیت‌های اطلاعاتی که داشت در ۲۴ دسامبر ۱۹۸۳ از فرانسه اخراج شد.

از ۱۹۸۴ با پوشش تجاری در وین اقامت داشت. از اتریش نیز عملیات تروریستی علیه اپوزیسیون در فرانسه را سازماندهی می‌کرد. از ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۶ یک شرکت تجاری با سرمایه ایرانی تأسیس کرد که هدف از تشکیل آن تقویت مناسبات تجاری ایران و اروپا بود. منظور شرکت «مصباح» است که دفتر مرکزی‌اش در تهران می‌باشد.

در ۱۹۸۸ با بنی‌صدر برای تشویق وی به بازگشت به ایران تماس گرفت.

امضا گل Goll
- ترور کاظم رجوی هیچگاه به طور مستقیم در دستور کار دادگاه قرار نگرفت و هیچ کس مستقیم راجع به او شهادت نداد اما هرگاه نمونه‌های ترور ایران مطرح می‌گردید نام او نیز ذکر می‌شد. وکلا، مکرر از او نام بردند. مصباحی شهادت داد که شخصاً پرونده ترور او را در واواک مطالعه کرده و از جزئیات واقعه باخبر است.

بنی‌صدر در شهادت خود در تاریخ ۹۶/۸/۲۳ گفت:

«من فهرستی از ۱۳ نام که در ترورهای مهم و مشهور دنیا شرکت داشتند و بعضی از آنها محکوم شدند و برخی تحت تعقیب قرار گرفتند

و همه آنها در رژیم دارای مقامات مهم هستند همراه دارم. مثلاً کورش فولادی که در انگلستان به ۱۲ سال زندان محکوم شده بود، نماینده مجلس شده است و مهرداد کوبکی که در انگلستان به خاطر آتش زدن کتابفروشی محکوم شد، مشاور وزیر آموزش و علوم عالی است» (۶).

قتل و انهدام سیستماتیک و برنامه‌ریزی شده مخالفان با کمک همه امکانات دولتی بخش جدایی‌ناپذیر سیاست رژیم حاکم بر ایران است. اگرچه همان‌طور که متخصصین کشورهای اروپایی به درستی نتیجه گرفته‌اند، بنا به نظر مقامات رژیم ایران، این جنایات نه ترور مخالفین بلکه اعمال حق برای اجرای اوامر الهی است و جمهوری اسلامی خود از مخالفان جدی تروریسم است.

تروریسم دولتی ایران در خارج مرزهای جغرافیایی کشور بنا بر هدفش خصصتی دوگانه دارد. از یک سو نباید ردپایی روشن و قابل ارائه به دادگاه و دادستانی کشورهای خارجی از خود به جای گذارد، از سوی دیگر برای دادن درس «عسرت» به مخالفان نباید نقش جمهوری اسلامی به طور کامل پنهان بماند.

خمینی تا زمان مرگش بالاترین موقعیت را داشت و تنها مرجع صدور فرمان مرگ مخالفین بود. پس از مرگ خمینی، بسیاری برای صدور فرمان مرگ خود را مرجع تلقی کردند و سبب اشکالات بسیار در اجرای این امر مهم برای رژیم گردیدند. کمیته امور ویژه راه‌حل و پیامد این مشکلات است.

واحدهای مختلف برای اجرای ترور تشکیل شد. نه تنها واواک بلکه بخش‌هایی از هر وزارتخانه و اداره و بنیاد و جزئی از هر شرکتی که به معامله با خارج می‌پردازد در خدمت سیستم ترور قرار گرفته‌اند. این همه را واحدهای تبلیغاتی در داخل و خارج همراهی می‌کنند. دسته بزرگی از تطهیرکنندگان، وعده‌دهندگان و چشم امید دوختگان به «جناح‌های مختلف رژیم» در داخل اپوزیسیون دانسته و ندانسته به خدمت این واحدها درآمدند.

در دادگاه میکونوس به اثبات رسید که اکثر

وزارتخانه‌ها و ارگان‌های دولتی در ترورهای دولتی ایران دست دارند. «جناح لیبرال» همانقدر که «جناح غیرلیبرال». همانقدر «رهبر» که «رئیس جمهور». قضات دادگاه میکونوس با بررسی دقیق همه شواهد و شنیدن صدها شاهد و بررسی هزاران برگ مدرک به این نتیجه رسیدند که مستقیماً از آنکه چه کسی بر سر قدرت است، چه کسی رهبر و چه کسی رئیس جمهور باشد «این رژیم جنایتکار» است. علی‌رغم خواست دادستانی، دادگاه از ذکر نام جانپان پشت پرده خودداری نمود. در حکم دادگاه ذکر شد: «رهبر، رئیس جمهور، وزیر امور خارجه، وزیر اطلاعات و امنیت، فرمانده سپاه پاسداران و... در کمیته امور ویژه که ارگانی وری قانون اساسی جمهوری اسلامی است تصمیم به قتل میکونوس گرفتند». این خودداری به این دلیل نبود که دادگاه نمی‌توانست آنها را به نام بخواند یا نام آنها را نمی‌دانست. دادگاه در حکم خود اعلام نمود شافلین این مقامات به صرف بودن در این مقام جانی‌اند. از این نظر حکم دادگاه میکونوس علیه رهبر، رئیس جمهور، و وزیر امور خارجه این رژیم است. این «رژیم جنایتکار» است و نه این یا آن فرد. بی‌جهت نیست که همه از دولت آلمان گرفته تا به اصطلاح «اپوزیسیون» دل‌بسته به این و یا آن مقام جدید دولت ایران و یا طرفداران حقوق بشر اسلامی ترجیح می‌دهند خود حکم را فراموش کنند.

پانویس‌ها:

- ۱- خلاصه تروریسم دولتی ایران از کتاب «هنوز در برلن قاضی هست. ترور و دادگاه میکونوس» این کتاب بزودی منتشر خواهد شد.
- ۲- این اطلاعات تنها محدود به حوزه کار بخش بسین‌المللی پلیس جنایی است و اطلاعات سازمان‌های اطلاعاتی را در بر نمی‌گیرد.
- ۳- در متن گزارش چنین ذکر شده است: منظور سیروس الهی، دبیر دوم سازمان درفش کابوایی است.
- ۴- سازمان اطلاعات خارجی آلمان فدرال
- ۵- سازمان اطلاعات داخلی آلمان فدرال
- ۶- «وزیر فرهنگ و آموزش عالی، مهرداد کوبکی دانشجوی ایرانی که در زندان انگلیس بسر می‌برد

را به سمت مشاور در امور دانشجویان خارج از کشور منصوب کرد. در حکم وزیر فرهنگ و آموزش عالی خطاب به آقای کوبکی آمده است: نظر به مراتب تعهد، تقوا، فداکاری و سوابق درخشان جنابعالی تجارب ارزنده‌ای که با حضور فعالانه در عرصه‌های مختلف اعتقادی، سیاسی و علمی انقلاب شکوهمند اسلامی به دست آورده‌اید، به موجب این حکم به سمت مشاور اینجانب در امور دانشجویان خارج از کشور منصوب می‌شوید... روزنامه اطلاعات ۲۵ فروردین ۱۳۷۰، ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ شماره ۱۹۳۰۳، ص ۱.

تحصن خانواده مهرداد کوبکی - بعد از ظهر دیروز به خواست آقای کربوبی رئیس مجلس شورای اسلامی پایان یافت - رئیس مجلس شورا در پیامی برای متحصنین ... آقای کربوبی از کوبکی به عنوان یکی از فرزندان غیور ملت مسلمان ایران که به منظور صیانت از ارزش‌های اسلامی سر از پا نشناخته است یاد کرده است... رئیس مجلس از اینکه دولت انگلیس هنوز متنبه نشده و علی‌رغم خشم و کینه یک میلیارد مسلمان نسبت به سلمان رشدی مرتد و مزدور از او حمایت می‌کند و... اظهار تعجب کرد... روزنامه اطلاعات ۱۷ دی ۱۳۶۹، ژانویه ۱۹۹۱، شماره ۱۹۲۳۳، ص ۳.

آیت‌الله یزدی رئیس قوه قضائیه در پاسخ به خبرنگار سیمای جمهوری اسلامی مبنی بر چگونگی آزادی راجر کوپر، جاسوس انگلیس گفت: راجر کوپر در پی رسیدگی به پرونده‌اش در محاکم مختلف و خاتمه دوران محکومیتش از زندان آزاد و بلافاصله از کشور اخراج شد. وی هرگونه معامله سیاسی در مورد آزادی کوپر و با ارتباط با آزادی آقای مهرداد کوبکی را رد کرد... روزنامه اطلاعات ۱ اردیبهشت ۱۳۷۰، ۲۱ آوریل ۱۹۹۱، شماره ۱۹۳۰۶، ص ۱۳.

اطلاعات در شماره ۱۹۲۸۷۷، ۲۷ اسفند ۶۹، مارس ۱۹۹۲، سخنرانی کوبکی در تهران را انتشار داد. «در این زمان او عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم است.»

پینوشه

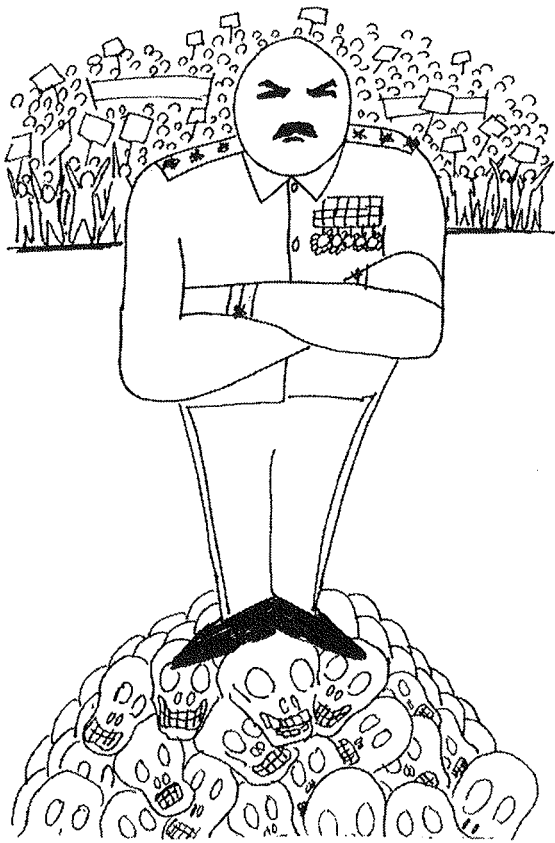
پی آمدهای یک بازداشت پیش بینی نشده.

لادبن کیا

که با توجه به قوانین اسپانیا و حقوق بین الملل به خصوص کنوانسیون های ژنو برای دادرسی جنایات ناقص حقوق بشر محدودیت های زمانی و مکانی نمی توان قائل شد. این جرائم در سراسر دنیا قابل محاکمه هستند و شامل مرور زمان نیز نمی شوند. نظر متخصصین حقوق بین الملل در این زمینه و کوشش های قدرت های غربی در مورد مجازات کسانی که در رواندا و شبه جزیره بالکان به جنایت علیه بشریت و نقض حقوق بشر شده بودند، کارزون را بر آن داشت که تحقیق در مورد چند و چون جنایات پینوشه و خونتای شیلی را پیگیری کند. بازپرس

قتل عام، شکنجه و ایجاد رعب و وحشت اعلام کرد. سپس تقاضای استرداد متهم از طریق کانال های رسمی دیپلماتیک به دولت بریتانیا ابلاغ شد. (منچستر گاردین ۲۵ اکتبر).

تنظیم دادخواست علیه پینوشه با تحقیقات انجمن دادستانان مترقی اسپانیا در مورد قتل سیصد اسپانیایی به وسیله کارگزاران دیکتاتوری نظامی در آرژانتین و شیلی در ماه جولای ۱۹۹۶ شروع شده بود. ارزیابی سیستم قضایی اسپانیا از جنایاتی مانند قتل عام، شکنجه و ایجاد رعب و وحشت به عنوان جنایاتی عام و جهانشمول به دادگاه های این کشور امکان پیگرد قانونی چنین جرائمی را در سراسر دنیا می دهد. بر این مینا در ماه مارس ۱۹۹۷ دو روند دادرسی بر علیه آگوستو پینوشه و کارگزاران شیلیایی اش و همچنین لئوپولدو گالتیری و سایر اعضای خونتای آرژانتین آغاز شد. دادرسی در مورد جنایات خونتای شیلی مبتنی بود بر دادخواست انجمن دادستانان مترقی اسپانیا و شکایت خانواده های قربانیان خونتای



دو قاضی اسپانیایی که در مقام قاضی تحقیق (بازپرس) مراحل نخست دادرسی را آغاز کرده بودند، علی رغم فشار مجامع حقوقی محافظه کار اسپانیا و حتی دادستان کل کشور کار خود را تا صدور حکم توقیف بین المللی ادامه دادند. بازپرس تحقیق بالتازار کارزون پس از پنج ماه مطالعه پیرامون زمینه های موجود و بررسی شرایط وقوع جرائم مورد نظر در مورد صلاحیت دادگاه اسپانیایی نظر مساعد داد. او در تشریح نظر خویش استدلال کرد

شب شنبه ۱۶ اکتبر افسر مأمور اداره ویژه جنایات سازمان دهی شده پلیس بریتانیا، در معیت چند مأمور مسلح دیگر، خود را به یک بیمارستان خصوصی لندن رساندند تا قرار بازداشت را که یک قاضی بریتانیایی صادر کرده بود به ژنرال آگوستو پینوشه دیکتاتور بازنشسته شیلی ابلاغ کنند. پینوشه را در حالی بازداشت کردند که تیمسار و محافظین مسلح اش آماده می شدند تا به قصد فرار خود را به هواپیمای جتی که در فرودگاه با موتورهای روشن و آماده پرواز در انتظارشان بود برسانند. این دو مأمور انگلیسی، پس از ابلاغ حکم دادگاه تلفن پینوشه را قطع کردند. تلویزیون اتاق او را بیرون بردند و بعد از اخراج محافظین شیلیایی اش هشت مأمور بریتانیایی را به نگهبانی او گماشتند.

حکم بازداشت موقت تیمسار پینوشه بنا بر تقاضای قاضی اسپانیایی بالتازار کارزون صورت گرفت. کارزون برای مردم اسپانیا چهره شناخته شده ای است که در سال های اخیر مسئولیت پیگیری پرونده های حساس و گاه جنجالی را به عهده داشته است. یکی از معروف ترین پرونده های او پرونده جوخه های مرگ ساخته و پرداخته دستگاه امنیتی اسپانیا و موارد گوناگون جنایت و توطئه بر علیه مبارزین باسک (ا.ا.ا) بود که به رسوایی دولت فیلیپه گونزالس منتهی شد. پشتکار و پیگیری این قاضی و همکاری اش در کنار همراهی دولت کارگری بریتانیا گامی بود در راه عملی شدن آرزوهای میلیون ها شیلیایی برای دستگیری و محاکمه آگوستو پینوشه، آرزویی که در طول هشت سال و چند ماهی که کنارگیری وی از مقام رهبری رژیم کودتا می گذرد از سوی دادگستری شیلی نقش بر آب شده بود. در این مرحله پیگرد، کارزون درخواست خود از دادگستری بریتانیا را به بازداشت موقت ژنرال تا ورود بازپرسان اسپانیایی و ملاقات شان با متهم در لندن محدود کرده بود. چند روز بعد از بازداشت، کارزون موارد اتهام پینوشه را

کارزون پیش از پرداختن به پرونده شیلی، علیه صد و ده افسر بازنشسته و شاغل در پلیس و ارتش آرژانتین نیز اعلام جرم کرده بود و برای یازده تن از این افسران ارشد منجمله ژنرال لئوپولد و گالتیری نیز قرار بازداشت صادر نموده بود. به دنبال گشایش پرونده نیروهای امنیتی آرژانتین، بازپرس دیگری به نام گارسیا کاستلون که در همان دادگاه بازپرس کارزون مشغول کار بود تحقیق در مورد قربانیان پینوشه را آغاز کرد. به تدریج در کار این دو قاضی نقاط مشترکی پیدا شد که این دو روند تحقیقاتی را با یکدیگر مربوط می‌کرد. یکی از مهم‌ترین موارد تلاقی این دو روند عملیات کُندر بود. عملیات کُندر اسم رمز همکاری‌های نیروهای امنیتی آرژانتین و شیلی و چند دیکتاتوری نظامی دیگر آمریکای جنوبی بود که در دهه‌های شصت، هفتاد و هشتاد به دستگیری و استرداد پناهندگان و سرکوب و کشتار چند صد هزار نفر از مخالفین این رژیم‌ها منجر شد.

از آنجا که طبق قوانین اسپانیا محاکمه تنها در صورت حضور متهم امکان‌پذیر است، دست‌یافتن به آگوستو پینوشه از اهمیت اساسی برخوردار بود. در اواخر سپتامبر دفتر عفو بین‌المللی در لندن از مسافرت ژنرال پینوشه به بریتانیا - یکی از معدود کشورهایی که حاضر به پذیرش پینوشه در خاک خویش شده است - و حضور او در لندن آگاه شد. اعضاء و هواداران این سازمان بین‌المللی برای پیدا کردن محل سکونت ژنرال بسیج شدند و بالاخره پس از یافتن او از طریق دفتر اسپانیایی عفو بین‌المللی کارزون را از نشانی محل اقامت پینوشه آگاه کردند.

پس از دریافت خبر، بازپرس کارزون در روز چهاردهم اکتبر از مقامات بریتانیایی خواست که از بازگشت ژنرال به شیلی ممانعت به عمل آورند. پاسخ دولت بریتانیا منفی بود. مقامات رسمی بریتانیا کارزون را از تصمیم خود در مورد اینکه قانوناً نمی‌توانند ژنرال را از ترک بریتانیا بازدارند آگاه ساختند. از این رو تقاضای بازداشت پینوشه با «ارجحیت قرمز» از طریق پلیس بین‌المللی، «انترپل» به اسکاتلند یارد ابلاغ شد. از سوی دیگر پینوشه و همراهان‌اش که اطلاعاتی در مورد چند و چون این تحولات به دست آورده بودند به رغم عدم بهبود کامل ژنرال از عمل جراحی مهره‌های ستون فقرات به سرعت آماده فرار می‌شدند. اما اسکاتلند یارد که از برنامه فرار ژنرال مطلع شده بود پیشدستی کرد و با در دست داشتن حکم توقیف اضطراری، پاسی از شب گذشته، دیکتاتور بازنشسته را در بیمارستان محل اقامت‌اش بازداشت کرد. روز بعد حکم بازداشت و استرداد

بر مبنای اتهامات قتل عام، گروگان‌گیری، ایجاد رعب و وحشت و همچنین شکنجه و قتل شهروندان اسپانیایی در شیلی توسط رونالد بارتل قاضی بریتانیایی صادر شد.

پس از بازداشت ژنرال پینوشه، ارتش شیلی حالتی تهدیدآمیز به خود گرفت و همراه هواداران غیرنظامی دیکتاتور بازنشسته روند فشار و تهدید دولت این کشور را در سانتیاگو آغاز کرد. در انگلیس نیز طرفداران پینوشه بر گرد خانم مارگارت تاچر، برخلاف روند قاطع افکار عمومی به طرفداری از پینوشه برخاستند. اینان، هم‌صدا با وکلای پینوشه، دولت و حزب کارگر را در معرض اتهامات گوناگونی قرار دادند. تاچر و دست‌راستی‌های انگلیس با هماهنگی حیرت‌انگیزی با حرکات تهدیدآمیز ارتش شیلی، اظهار نظر کردند که بازداشت پینوشه ممکن است ارتش شیلی را به اقداماتی وا دارد که برای «روند گذار به دموکراسی» مخاطراتی در بر داشته باشد. از سوی دیگر فشارهای دولت ایالات متحده بر بریتانیا نیز از آغاز ماجرای بازداشت پینوشه آغاز شده بود.

نخستین جلسه دادگاه پینوشه با حضور متهم در یک محکمه بریتانیایی تشکیل شد. درحالی که وکلای متهم برای رهایی او از قرار بازداشت و پیشگیری از استرداد وی به اسپانیا بر مبنای مصونیت قضایی به عنوان مقام رهبری کشوری مستقل می‌کوشیدند. دو قاضی سوئسی و فرانسوی نیز برای ژنرال پینوشه قرار بازداشت صادر کردند. چندی بعد چهار کشور دیگر اروپایی نیز به کشورهای خواهان محاکمه پینوشه پیوستند. اما دادگاه عالی بریتانیا، علی‌رغم تمامی این کوشش‌ها با پذیرش استدلال وکلای دعوی دیکتاتور سابق شیلی مصونیت او را به رسمیت شناخت و به نفع ژنرال رأی داد. تقاضای فرجام از حکم دادگاه از سوی نماینده دادستانی کل کشور تسلیم کمیته قضایی مجلس لردهای بریتانیا شد. اما دفتر دادستانی کل کشور، در عین حال با صدور بیانیه‌ای تقاضای دو وکیل انگلیسی بازماندگان قربانیان رژیم خونت را برای پیگرد و محاکمه ژنرال در بریتانیا رد کرد. به این ترتیب روشن شد که دادستانی کل کشور بریتانیا حاضر نیست گامی فراتر از دنبال کردن مسئله استرداد دیکتاتور بازنشسته در دادگستری این کشور بردارد. در مرحله بعدی عالی‌ترین مرجع قانونی سیستم قضایی انگلیس، کمیته قضایی مجلس لردها در میان ناباوری همگانی رأی دادگاه پیشین را پنج به سه رد کرد. این ماجرا هم‌زمان در دو منطقه شهر لندن به وقوع پیوست. هنگامی که اولین و دومین لرد کمیته قضایی مأمور بررسی رأی نخستین دادگاه در

وست‌مینستر تصمیم خودش را در تأیید مصونیت ژنرال قرائت کردند، در منطقه ساوت‌کیت لندن دوربین‌ها و فیلمبرداران انتظار خروج پینوشه به سمت در بیمارستان هجوم آوردند. پلیس که زودتر از جمع حاضر از چگونگی رأی اولین و دومین قاضی به سود پینوشه مطلع شده بود در انتظار حرکت قریب‌الوقوع دیکتاتور پیر به سمت فرودگاه برای دور نگه داشتن مخالفان دیکتاتور در بیرون بیمارستان بر گرد آنان حلقه زد. لحظه‌ای بعد فریاد اعتراض از جمع مخالفین برخاست. درون بیمارستان گروند ساوت‌کیت پینوشه سرحال به نظر می‌آمد و حتی قبل از اعلام رأی با اطمینان به موفقیت نزدیک در خروجی راهرویی نشسته بود که به حیاط و آمبولانسی آماده حرکت راه داشت. قرار بود این آمبولانس او را به پایگاه هوایی بریزنورتون و جت مخصوص مسافرت فرماندهان عالی‌رتبه ارتش شیلی که با موتور روشن انتظار او را می‌کشید برساند. سناتورهای شیلیایی که برای حمایت از او و مذاکره برای استخلاص‌اش به بریتانیا سفر کرده بودند در کنار او حضور داشتند. در این لحظه خطیر اغلب این رجال در ارائه خدمات و تیمار دیکتاتور پیر با همسر و فرزند وی و حتی پرستاران بیمارستان به رقابت برخاسته بودند. از قضا آن روز بیست و پنجم نوامبر، روز تولد ژنرال بود و این جمع خود را آماده می‌کرد که در حال پرواز به سوی شیلی پیروزی خود را همراه هشتاد و اندمین سالگرد تولد ژنرال با نوشیدن شامپانی جشن بگیرد. اما با قرائت رأی سه لرد دیگر عضو کمیته قضایی مجلس لردها ورق برگشت. دیکتاتور مصونیت‌اش را از دست داد. دست‌ان‌ان‌اش بار دیگر در لاک خود فرو رفتند و مخالفان با باز کردن بطری‌های شامپانی به پایکوبی و نوشخواری پرداختند.

قوانین و رسوم بریتانیا، حتی پس از رأی دادگاه عالی، به وزیر کشور حکومت کارگری، جک استراو، حق می‌داد پینوشه را به دلایل «بشردوستانه»، به خاطر کهولت و بیماری‌اش، و یا به عنوان ملاحظات مربوط به مصالح ملی به شیلی بازپس فرستند. اعلام رأی عالی‌ترین مرجع قضایی بریتانیا علیه پینوشه، از تمرکز افکار عمومی بر قوه قضائیه کاست و مرکز ثقل کشمکش را به قوه مجریه و دولت منتقل کرد. سیصد صفحه درخواست رسمی استرداد از سوی قوه قضائیه اسپانیا که به تأیید کابینه این کشور نیز رسیده بود و پینوشه را به قتل عام، شکنجه، آدم‌ربایی و ایجاد وحشت متهم می‌کرد و بیانگر نقش او در ۳۱۷۸ مورد قتل و «ناپدیدشدن» بود مؤثر واقع شد و جک استراو اجازه قرائت درخواست استرداد در دادگاهی

بریتانیایی را صادر کرد. این تصمیم وزیر کشور بریتانیا روز پنجاهمین سالگرد اعلامیه حقوق بشر اعلام شد.

پس از رأی بیست و پنجم نوامبر مجلس لردها، وکلای پینوشه خواهان تجدیدنظر در مورد رأی کمیته مجلس لردها شدند. چنین درخواستی، علی‌رغم بی سابقه بودنش بر مبنای روابط لرد هوفمان یکی از سه لردی که علیه پینوشه رأی داده بود و همسرش گیلیان هوفمان با مؤسسه خیریه‌ای که در گذشته به سازمان عفو بین‌الملل کمک مالی کرده بود استوار بود. وکلای پینوشه مسئله تقابل منافع را مطرح کردند و مدعی شدند که روابط لرد هوفمان و همسرش با سازمان عفو بین‌الملل به معنای عدم صلاحیت لرد هوفمان برای قضاوت در مورد مسئله مصونیت پینوشه است.

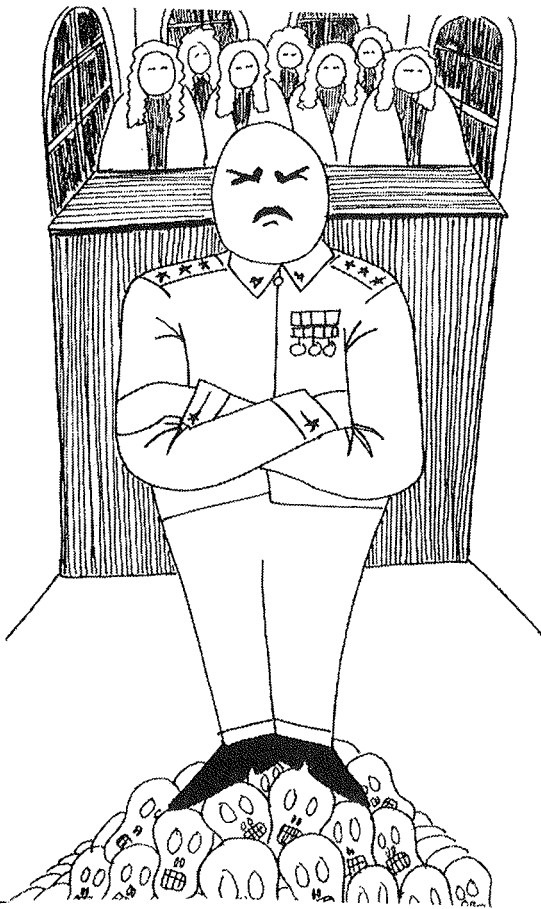
تجدید نظر

روز شانزدهم دسامبر ۱۹۹۸ یک گروه دیگر از قضات مجلس لردها اظهارات وکلای آگوستو پینوشه را مبنی بر غیرعادلانه بودن رأی کمیته مجلس لردها که راه‌گشای آغاز روند استرداد پینوشه به اسپانیا شده بود - شنید. استدلال وکلای پینوشه تماماً بر محور روابط نزدیک هوفمان و همسرش با سازمان عفو بین‌المللی می‌چرخید. در مورد چگونگی این ارتباطات نیز مدارکی به دادگاه ارائه شد. وکلای پینوشه مدعی بودند که قانوناً و بر مبنای رسوم متعارف در سیستم بریتانیا هوفمان باید وجود این روابط بسیار نزدیک را پیش از اجلاس کمیته قضایی رسماً اعلام می‌کرد. آنچه که به این ادعای وکلای پینوشه تا اندازه‌ای اعتبار می‌داد، حضور عفو بین‌المللی بود که در چهارچوب نظام قضایی بریتانیا، و روند کار کمیته مجلس لردها، حق مداخله فعال و بحث و استدلال در مورد مسئله مصونیت پینوشه را یافته بود. هیئت بازبینی به درخواست وکلای پینوشه جواب مثبت داد. برای نخستین بار در تاریخ دادگستری بریتانیا، رأی کمیته قضایی مجلس لردها که به عنوان عالی‌ترین مرجع قضایی مملکت تا آن زمان مورد اعتراض قرار نگرفته و فرجام بردار نبود - ملغی اعلام شد. متخصصین امور حقوقی و وسائل ارتباط جمعی در بریتانیا و کشورهای دیگر از این بدعت‌گذاری با شگفتی یاد کردند. به این ترتیب روند رسیدگی به مسئله پینوشه باید تکرار می‌شد. اجلاس بعدی به یک ماه بعد، در حضور هیأت دیگری از قضات مجلس لردها، موکول شد. در هفته‌های آینده مسابزه تبلیغاتی به خصوص از وسائل ارتباط جمعی ادامه پیدا کرد. وکلای پینوشه از دادگاه نواستریت تقاضا کردند به پینوشه برای

شرکت در مراسم عشای ربانی کریسمس در کلیسای دهکده محل اقامتش اجازه خروج از خانه مجللی که در نورث اسمیت اجازه شده بود داده شود. اطلاعیه‌ای هم در این خصوص از سوی تیم دفاعی پینوشه صادر شد و در اختیار خبرنگاران قرار گرفت. همانگونه که انتظار می‌رفت جواب دادگاه منفی بود. پینوشه تنها به قید کفالت حق داشت به جای زندان در منزلش تحت نظر باشد و خروج او از ملک واقع در نورث زیر پا گذاشتن شرایط ضمانت به شمار می‌آمد. این مسئله به کلیسای کاتولیک اجازه داد وارد کشمکش شود. اسقف برایتون، کشیش دهکده و جناح راست حزب محافظه‌کار با صدور یک سری اعلامیه و بیانیه از اینکه در ایام کریسمس مردی کهنسال و مؤمن از انجام فرایض دینی بازداشته می‌شود به شدت ابراز ناخرسندی کردند.

از سوی دیگر ارتش شیلی طی اعلامیه‌ای بازداشت پینوشه را تحقیرآمیز، غیرقانونی و مخالف منافع ملی شیلی توصیف کرد و دولت شیلی را به کم‌کاری در مورد دفاع از مظهر شرافت ملی، ژنرال پینوشه دانست. راتول سوهر تحلیل‌گر امور نظامی در شیلی به خبرنگاران گفت ارتش شیلی محاکمه ژنرال پینوشه را به معنای محاکمه کل ارتش شیلی تلقی می‌کند. چند روز بعد دولت شیلی برنامه جدیدی برای دفاع از پینوشه را به اطلاع مردم شیلی رساند. در نامه‌ای که به دادگاه تسلیم شد تصمیم برای دفاع همه‌جانبه از پینوشه دفاع از منافع و شرافت ملی توصیف شد. دولت شیلی در عین حال اعلام کرد که با نفس تحقیقات در مورد ژنرال پینوشه و محاکمه وی مخالف نیست به شرط اینکه تحقیق و محاکمه در خود شیلی انجام پذیرد. در این نوشته اما از اعلام عفو عمومی برای پینوشه و مسئولین کشتار و شکنجه و سرکوب در دوران دیکتاتوری و پی‌آمدهای منفی این بخشودگی برای جامعه شیلی و گذار شیلی به دموکراسی، سخنی به میان نیامد. کمیته قضایی مجلس لردهای بریتانیا به تقاضای دولت شیلی برای مداخله فعال در روند دادرسی و دفاع از مصونیت پینوشه پاسخ مثبت داد. به این ترتیب در جلسات دادگاه بعدی که قرار بود در حضور یک هیئت هفت نفری متشکل از قضات کمیته قضایی مجلس لردها تشکیل شود، دولت شیلی عملاً در کنار وکلای خصوصی دیکتاتور و در مقابل دادستان بریتانیایی، وکیل دولت اسپانیا، و وکیل عفو بین‌المللی قرار می‌گرفت.

روز یکشنبه هیجدهم ژانویه ۱۹۹۹، پینوشه دیکتاتور بازنشسته، روی صندلی چرخدار، پیش روی تابلویی از ناپلئون بناپارت، در کتابخانه ویلای محل سکونت‌اش که به کرایه ماهانه ده هزار پوند استرلینگ برایش تهیه شده بود در میان کتاب‌هایی چند در مورد زندگی و سرنوشت ناپلئون جلوی دوربین‌های تلویزیون و خبرنگاران عکاس ظاهر شد. این صحنه از سوی مدافعین دست‌راستی ژنرال که نیروهای خود را در یک تشکیلات متمرکز جدیدالظهور در بریتانیا به نام «جنبش آشتی شیلی» سازماندهی کرده بودند، طراحی شده بود. خانم مارگارت تاچر، لرد لامونت (وزیر کابینه تاچر) لرد تیموتی پل (مشاور امور تبلیغاتی تاچر) و پل جانسون روزنامه‌نگار و ایدئولوگ دست‌راستی و مشاور تاچر از چهره‌های شناخته شده بریتانیایی «جنبش آشتی شیلیایی» به شمار می‌آیند. دو میلیون پوند از شیلی و سایر نقاط دنیا در اختیار این تشکیلات قرار گرفت. بخش قابل توجهی از این مبلغ صرف استخدام متخصصین تبلیغات و «روابط عمومی» وابسته به جناح تاچریست حزب محافظه‌کار و کارزار تبلیغاتی طراحی شده از سوی این افراد شده است. این کمپین (کارزار) با یک جلسه کنفرانس



مطبوعاتی که به قصد معرفی طرفداران سرشناس پینوشه به ارباب جزایر و مقامات و خبرنگاران رادیو و تلویزیون طراحی شده بود آغاز شد. در طول این کنفرانس مقامات بلندپایه چهره‌های وابسته به جناح راست محافظه‌کار از قبیل لرد لامونت، لرد پل، دکتر هریس و همچنین جانسون روزنامه‌نگار و مورخ، و جمیز ویلن مورخ آمریکایی که در مورد نجات شیلی از چنگال کمونیسم کتابی نوشته است و طرفداران شیلیایی پینوشه در مورد نجات شیلی از چنگال کمونیسم بین‌المللی به وسیله رادمرد تاریخ شیلی و قهرمان جهان آزاد آگوستو پینوشه سخن راندند و گرفتاری کنونی پینوشه را نتیجه یک توطئه بین‌المللی توسط عناصر مشکوک کینه‌توز و انتقام‌جو دانستند. در این سخنرانی‌ها از سالوادور آلنده به عنوان گوش به فرمان مسکو و کوبا و یا انسان ساده‌لوح و فریب‌خورده‌ای که بدون توجه به فرهنگ میهن‌اش اصرار به فروکشاندن شیلی به ورطه کمونیسم داشت یاد شد. از دید این سخنرانان سرشناس و محترم، اگر چه در مواردی ممکن است ارتش و پلیس و سازمان امنیت شیلی برای حفظ امنیت و برقراری نظم تعدادی از مخالفان را نابود کرده باشند، اما این امر مسلماً بدون اطلاع و اجازه ژنرال پینوشه صورت پذیرفته است.

بالاخره در میان این کشمکش‌ها، دومین دادگاه متشکل از هفت لرد به جای پنج نفر معمول کمیته قضایی برای رسیدگی به پرونده پینوشه آغاز به کار کرد.

موضوع دادرسی با دادگاه قبلی که رأی صادره‌اش بر علیه پینوشه به خاطر قضیه هوفمان ملغی اعلام شده بود تفاوتی نداشت. مباحث بر محور مصونیت یا عدم مصونیت پینوشه به عنوان رهبر کشوری مستقل در هنگام وقوع جنایات می‌گشت. وکیل دولت شیلی مدعی بود که پینوشه نباید در خارج از شیلی محاکمه شود زیرا مصونیت وی به عنوان رهبر سابق این کشور بخشی از حق حاکمیت شیلی در چهارچوب روابط بین‌المللی به شمار می‌آید و در ثانی از این رو که جنایاتی مفروض که موارد اتهام پینوشه را تشکیل می‌دهند در شیلی و یا در رابطه با مسائل داخلی کشور شیلی رخ داده‌اند. از دیدگاه دولت شیلی محاکمه پینوشه باید در شیلی توسط دادگاه شیلیایی انجام شود. وکیل کشور شیلی نتیجه‌گیری کرد که محاکمه پینوشه در یک کشور بیگانه نوعی دخالت در امور داخلی شیلی است و معنایی جز زیرپا نهادن حق حاکمیت کشوری مستقل نمی‌تواند داشته باشد.

وکلاهای پینوشه نیز در دادگاه دوم بر ادعای خود مبتنی بر اینکه شکنجه، کشتار، آدم‌ربایی و

گروگان‌گیری جنایات بین‌المللی نیستند پافشاری کردند. یکی از جالب‌توجه‌ترین بحث‌های ارائه شده از سوی وکلای پینوشه مطالبی بود که در مورد شکنجه بیان شد. خانم کار مونتگمری وکیل پینوشه به دادگاه گفت شکنجه می‌تواند از جمله اقدامات رسمی حکومت برای حفظ امنیت داخلی به شمار آید و به این ترتیب در چهارچوب حق حاکمیت و روابط بین‌المللی از مشروعیت برخوردار باشد. وی همچنین افزود کنوانسیون بین‌المللی بر علیه شکنجه به کشورهای خارجی حق مداخله در امور داخلی کشوری مستقل را نمی‌دهد حتی اگر این مداخله به منظور پیگرد مقامات رسمی متهم به شکنجه صورت گرفته باشد. وکلای کشور اسپانیا چند روز پیش از این اظهارات ادعا کرده بودند که کنوانسیون بین‌المللی بر علیه شکنجه نه تنها به سلب خارجی حق مداخله برای پیگرد شکنجه‌گران و مقامات مسئول متهم به شکنجه، قتل‌عام، و سرکوب خشونت‌بار را می‌دهد بلکه ملت‌ها را متعهد به مداخله در چنین مواردی می‌سازد. وکیل پینوشه، خانم مونتگمری، به قضات دادگاه هشدار داد که به عواقب تضعیف حق مصونیت مطلق سران ممالک به دقت بیندیشند. وی در مباحث طرح شده در نخستین دادگاه نیز بر این موضوع تأکید ورزید. و منجمله گفته بود که اعلام رأی علیه موکل او آگوستو پینوشه هر کشور کوچکی را قادر خواهد ساخت که مثلاً ملکه الیزابت را بر مبنای اتهاماتی واهی بازداشت و محاکمه کند.

استدلال وکلای اسپانیا و مؤسسات حمایت از حقوق بشر در مورد وظیفه ملت‌ها در پیگرد ارباب شکنجه و سرکوب و عمده عذاب این نکته جالب‌توجه را در بر داشت که امضای نمایندگان کشور شیلی زیر قانون بین‌المللی سال ۱۹۹۸ - شامل سلب مصونیت از رهبران و مقامات عالی‌رتبه کشورهای که در شکنجه و سرکوب خشونت‌بار و قتل‌عام شهروندان جوامع خویش شرکت داشته‌اند - خود گواهی دیگر بر حقانیت خواست اسپانیا مبنی بر پیگرد پینوشه است. وکلای کشور اسپانیا در مورد شهروندان خارجی منجمله اسپانیایی و ادخواست‌های بازماندگان قربانیان رژیم کودتا در دادگاه‌های اسپانیا را نیز به عنوان شواهد اعتبار تقاضای استرداد پینوشه تسلیم دادگاه نمودند.

بسیاری از فعالین حقوق بشر در سراسر دنیا صدور رأی مبنی بر عدم برخورداری پینوشه از مصونیت و لزوم استرداد وی به اسپانیا را خاصه از سوی دادگستری یک کشور متنفذ غربی مانند بریتانیا گامی دیگر در پدید آوردن پیشینه‌ای قابل تعمیم به موارد دیگر نقض حقوق بشر و جنایت

علیه بشریت می‌دیدند. رأی عالی‌ترین مرجع قضایی بریتانیا در مورد خاص پینوشه می‌توانست در تأیید یا رد سه اصل حقوقی مربوط به مسئولیت افراد از جمله سران کشورها و مقامات عالی‌رتبه حکومتی در پیشگاه قوانین بین‌المللی تأثیری ماندنی داشته باشد.

اول) سلب مصونیت مقامات عالی‌رتبه و مقامات مسئول کشورهای جهان در موارد تخلف از قوانین بین‌المللی در رابطه با اعمالی که در عرصه عمومی صورت می‌گیرد.

دوم) صلاحیت قضایی دادگاه‌های کشورها [که معمولاً در چهارچوب جامعه خویش یعنی چهارچوبی ملی کاربرد دارند] برای رسیدگی به جرایمی بین‌المللی که در کشوری جز کشور خودشان صورت گرفته باشد.

سوم) تمایل و گرایش دادگاه‌های جوامع ملی به تعبیر و تفسیر قوانین بین‌المللی به عنوان بخشی از قوانین ملی که زنده و دستخوش تغییر است. (آن‌ماری سینکلر: دانشکده حقوق دانشگاه هاروارد «مجله سیاست خارجی، زمستان ۹۹- ۹۸)

در طول روندی که با بازداشت پینوشه آغاز شد موضع وکلای پینوشه و کشور شیلی در مورد مصونیت این بود که وی در مورد تمام اعمالی که هنگام تکیه بر اریکه قدرت انجام داده است، طبق قانون بریتانیایی مصونیت کشورها The British State Immunity Act مصوبه ۱۹۷۸، از مصونیت تام برخوردار است. وکلای پینوشه در دادگاه اعلام کردند که این قانون حتی هیتلر را هم از پیگرد و مجازات مصون می‌دارد. اما دادگاه پینوشه، اگرچه به همین زمینه کلی جنایات سیاسی و زیر پا گذاشتن حقوق شهروندان توسط قدرتمندان مربوط می‌شود در مورد تأیید یا رد اصل دوم فوق‌الذکر، یعنی صلاحیت دادگاه‌های «ملی» برای رسیدگی به مواردی از تخلف از قوانین بین‌المللی که به پایمال شدن حقوق شهروندان کشوری دیگر توسط رهبران و مقامات رسمی آن کشور مربوط می‌شوند نیز از اهمیت خاصی برخوردار است. پیگرد پینوشه توسط دادگستری اسپانیا به این معنا است که ماهیت و ابعاد جنایات رژیم کودتا - که شهروندان کشور شیلی و کشورهای دیگر را قربانی شکنجه، قتل‌عام، آدم‌ربایی، گروگان‌گیری و غیره کرده است - این جنایات را در دادگاه‌های اسپانیا و در رابطه با استرداد متهم در دادگاه‌های بریتانیا قابل رسیدگی می‌کند. به عبارت دیگر، مورد پینوشه در دادگاه مجلس لردها نه تنها به عنوان موردی خاص بلکه به عنوان موردی که می‌تواند پیشینه‌ای جهانشمول در مورد صلاحیت دادگاه‌های کشورهای گوناگون جهان برای رسیدگی به جرایم و جنایات ناقض

بین‌المللی باشد نیز مطرح بود. (آن‌ماری سینکلر، مجله سیاست، زمستان ۹۹-۹۸)

در رابطه با اصل سوم، تشکیل دادگاه پینوشه در مجلس لردها به معنای بخشی از روندی که در جهت ادغام و هماهنگی قوانین بین‌المللی و قوانین ملی حرکت می‌کند، حائز اهمیت بود. سیستم قضایی اسپانیا با پیگرد و صدور حکم بازداشت پینوشه و تقاضای استرداد او و همچنین پیگرد اعضای خونتای آرژانتین، گرایش خود را به تفسیر و اعمال قوانین بین‌المللی و ادغام و هماهنگی قوانین اسپانیا با قوانین بین‌المللی آشکار ساخته بود. اینک بر هیأت قضات مجلس لردها یا در واقع سیستم قضایی و دادگستری کشور بریتانیا بود که با رای خود بر مشروعیت این پروسه صحه گذارد و تلویحاً پیشینه پدید آمده توسط اسپانیا را تأیید کند و یا اینکه با اعلام رای به سود پینوشه آن را نفی نماید.

روز ۲۴ مارس عالی‌ترین مرجع قضایی بریتانیا، هیأت هفت نفره کمیته قضایی مجلس لردها، با برخورداری از اکثریت شش به یک، برای دومین بار بر عدم مصونیت آگوستو پینوشه از توقیف و استرداد به اسپانیا رای داد. هیأت قضایی مجلس لردها با رای شش به یک خود بر علیه پینوشه بر سه اصل فوق‌الذکر صحه گذارد. از این لحاظ رای این دادگاه بریتانیایی می‌تواند مبنای قانونی تغییرات عمده‌ای شود در زمینه عملکرد جامعه و قوانین بین‌المللی نسبت به مسئله مسئولیت حکومت‌ها و رهبران و کارگزاران‌شان در مورد رفتاری که با شهروندان کشور خویش در پیش می‌گیرند.

اما از سوی دیگر، رای هیأت هفت نفره مبنی بر این بود که مردود شمردن ادعای ژنرال پینوشه در مورد برخورداری از مصونیت قضایی توسط دادگاه تنها اتهامات وارده مربوط به دوره مابعد سال ۱۹۸۸ را می‌تواند در برگیرد. زیرا قانون در برگیرنده چنین مواردی تنها پس از سال ۱۹۸۸ در بریتانیا به اجرا گذاشته شده است. بیشتر اتهامات وارده به ژنرال در مورد

جنایاتی‌اند که از سال ۱۹۷۲، سال کودتا تا ۱۹۸۸ رخ داده‌اند. به این ترتیب از دیدگاه سیستم قضایی بریتانیا، استرداد پینوشه به اسپانیا تنها به منظور محاکمه در مورد اتهامات مربوط به دوره مابعد ۱۹۸۸ امکان‌پذیر است. از این رو، اتهامات ژنرال محدود می‌شوند به موارد بین سال ۱۹۸۸ تا سال ۱۹۹۰. سالی که او پس از انتخابات ریاست جمهوری از مسند قدرت کناره گرفت. و این یعنی محدودیت موارد اتهام به یک مورد شکنجه و چند مورد توطئه به منظور شکنجه و توطئه به منظور قتل.

در پایان لرد ویلکینسون، قاضی ارشد هیأت هفت نفره به وزیر کشور بریتانیا جک استراو توصیه کرد که با توجه به الغای محکومیت دادگاه قبلی مجلس لردها و تفاوت‌های موجود بین حکم لغو شده و حکم اخیر و همچنین با توجه به اینکه حکم اخیر عملاً به کاهش قابل توجه موارد اتهام منتهی می‌شود در دستور صادره دسامبر ۱۹۹۸ خود مبنی بر صدور اجازه برای ادامه و تکمیل روند استرداد تجدیدنظر کند.

اما روز بیست و نهم مارس پیش از اینکه جک استراو نظر خود را در مورد توصیه رسمی لرد ویلکینسون اعلام کند وکلای پینوشه از محکمه دیگری برای اقدام در مورد تقاضای بازبینی قضایی *Judicial Review* دستور احتمالی جک استراو علیه موکل خود اجازه خواستند. پاسخ دادگاه اعلام تعلیق قضاوت تا تصمیم نهایی وزیر کشور بود. در این میان اقدامات پنهان و آشکار گوناگونی برای فشار به وزیر کشور صورت می‌گرفت. افراد محترم و شخصیت‌های جهانی با صدور نامه و اعلامیه از بریتانیا و وزیر کشور بریتانیا تقاضای استخلاص ژنرال را داشتند. جالب‌توجه‌ترین و معروف‌ترین این متقاضیان حضرت پاپ رهبر کاتولیک‌های جهان، حضرت دالائی لاما رهبر تبعیدی بودایی‌های تبت که از زمان خروجش از تبت پیروان فراوانی در اقصی نقاط جهان دارد و آقای جورج بوش رئیس جمهور سابق ایالات متحده

بودند. آقای دالائی لاما پیش از مذاکره در مورد بنیاد تبت در شیلی با رئیس جمهور این کشور ادواردو فرای به شیلیایی‌ها توصیه کرد که ژنرال پینوشه، پیرمردی هشتاد و چند ساله را ببخشایند و در راه «آشتی شیلیایی» گام بردارند. روز پانزدهم آوریل جک استراو یک بار دیگر اجازه ادامه روند استرداد را صادر کرد. عکس‌العمل وکلای پینوشه تقاضای بازبینی قضایی دستور وزیر کشور از دادگاه عالی بود. در همین روز قاضی کارزون اسپانیایی اعلام کرد پنجاه و سه مورد اتهام توطئه برای شکنجه که از ۱۹۸۸ به بعد رخ داده‌اند به اتهامات پینوشه اضافه شده است.

ماجرای کماکان ادامه دارد. روند قانونی استرداد آرام - آرام به پیش می‌رود. با فرا رسیدن بهار و بهبود هوا در انگلیس مخالفین بریتانیایی و غیربریتانیایی ژنرال هر تعطیل آخر هفته بیرون محل اقامت او پیک‌نیک‌های پُر سر و صدایی که با کنسرت موسیقی پاپ همراه است به راه می‌اندازند و بر علیه دیکتاتور بازنشسته تظاهرات می‌کنند. اهالی متمدن دهکده زیبای نورث که از این همه سر و صدا و حضور نیروهای پلیس و محافظان ژنرال به تنگ آمده‌اند از دولت تقاضای انتقال ژنرال به منطقه دیگری را دارند. برای برخی از خوانندگان ما تجسم این صحنه شلوغ و پُر هرج و مرج پیرامون خانه ویلایی یک روستا که از سوی پلیس حفاظت می‌شود و جمعیتی که همواره بیرون خانه حضور دارد شاید یادآور یک دهکده زیبای اروپایی دیگر باشد و پیرمردی دیگر که خواهان بازگشت به وطن بود. آن آغاز خوش‌نمای ماجرای پُر تب و تاب بود با پایانی نامنتظر و اسفبار، و این پایان نه چندان ناخوش مرحله‌ای از ماجرای پُر تب و تاب و اسفبار که بیست و پنج سال پیش با کودتایی خونین آغاز شد.

بیست و هفتم آوریل ۱۹۹۹

آقای مومنی از ما خواستند این مصاحبه را به عنوان پاسخ به مقاله‌ای که در شماره پیشین درباره جشن هنر شیراز به قلم آقای رضا قاسمی آمده بود، چاپ کنیم. ما چاپ آن را سودمند یافتیم به ویژه از آن‌رو که نشان می‌دهد یک روشنفکر مارکسیست و با نفوذ ایرانی در آن دوران چگونه می‌اندیشیده‌است. در این مصاحبه درباره مسائل گوناگون جامعه به ویژه در زمینه فرآورده‌ها و رویدادهای فرهنگی صحبت شده‌است که در این جا بخشی از آن را آورده‌ایم. (نقطه)

ایران:

آنجا که سخن گفتن از درخت جنایت است

این مصاحبه در اردیبهشت سال ۱۳۵۵ با آلن لانس ALAIN LANCE شاعر جوان فرانسوی و سردبیر مجله اکسیون پوئتییک ACTION POETIQUE در پاریس صورت گرفته است. در مقدمه مصاحبه چنین آمده است: «یکی از همکاران ما در تابستان امسال توانست با چند تن از روشنفکران ایرانی دیدار و با آنان مصاحبه کند. با خواندن این مصاحبه متوجه می‌شوید که چرا ما نام مصاحبه‌کنندگان را نمی‌نویسیم و حتی در مورد نام مصاحبه‌کننده نیز سکوت می‌کنیم. با توجه به خطری که مصاحبه‌شوندگان را تهدید می‌کند ما سعی می‌کنیم کوچک‌ترین ردپایی برای پلیس ایران باقی نگذاریم.»

باقر مومنی

ترتیب دستگاه با تمام قدرت‌اش مشغول فرهنگ‌سازی است تا نظرات و افکار را منحرف کند.

س - یعنی می‌خواهی بگویی همه این نظریات و سبک‌های هنری و فکری ساختگی و کلک دستگاه حکومتی است و هیچ زمینه فکری و اجتماعی ندارد؟

ج - به هیچ وجه، البته تمام این نمونه‌های فکری و فرهنگی انحرافی در داخل طبقات و قشرهای اجتماعی زمینه‌هایی دارد ولی آنچه که منظور من است سوءاستفاده‌هایی است که دستگاه برای منحرف ساختن افکار از حمله علیه خودش و مشغول داشتن این گروه‌های فکری با یکدیگر و یا سردرگم کردن اذهان می‌کند. مثلاً همین شرقی‌بازی را بگیریم که علیه «غرب» بطور کلی داد و فریاد می‌کند، این البته زمینه دارد و یا اختلاف بین مارکسیسم و اسلام از نظر فلسفی واقعیت دارد و یا مثلاً همین جریان فکری که اسمش را گذاشته‌اند «نیروی سوم» برای عده‌ای از روشنفکران جاذبه‌هایی دارد ولی مسئله‌ای که باید رویش تکیه کرد اینست که دستگاه حکومتی که همه این

گروه «نان و عروسک» Bread and Puppet که در جشن هنر شیراز شرکت کرده بود، خواست نمایش خود را در خیابان اجرا کند، پلیس دخالت کرد و از کارشان جلوگیری کرد.

س - به غیر از هیاهوی تبلیغاتی، تصور می‌کنم که رژیم از محصولات فکری اروپا هم برای مقاصد ایدئولوژیک و آشفته کردن اذهان استفاده می‌کند، و در عین حال که از شوینیسیم ستایشگری می‌کند می‌کوشد تا نفوذ احتمالی عناصر مترقی موجود در فرهنگ‌های دیگر را خنثی کند.

ج - اقدام به مشوب ساختن اذهان یکی از وجوه سیاست سرکوبی و اختناق شاه در زمینه مسائل فرهنگی به شمار می‌آید. در میان روشنفکران جوان عطش زیادی برای دانستن وجود دارد که می‌باید به آن توجه کرد. در نتیجه می‌باید بالاخره آثاری منتشر شود و نماینده‌هایی به روی صحنه بیاید، ولی معلوم است که یونسکو را بر شون اوکیسی، داستایوسکی را بر گورکی و استراندبرگ را بر برشت و غیره ترجیح می‌دهند. از نظر فلسفی هم ناسازگاری بنیادی میان مارکسیسم و اسلام را با آب و تاب فراوان تبلیغ می‌کنند. به این

سؤال - مطبوعات اروپای غربی مرتباً - و به صورتی کم و بیش پنهانی - اعتراض روشنفکران لیبرال و ترقیخواه فرانسه، انگلستان، ایتالیا و آلمان را در زمینه سرکوب و خفقان حاکم بر روشنفکران در ایران به گوش نویسندگان، سینماگران و هنرمندان می‌رسانند. در نتیجه باید انتظار داشت که رژیم ایران توسط خلاقان و هنرمندان اروپایی بایکوت شده باشد ولی به نظر نمی‌رسد که این کار موفقیت چندانی داشته است.

جواب - در واقع همینطور است. رژیم شاه می‌تواند به خود ببالد که به کمک تبلیغات و تظاهرات فرهنگی مانند جشنواره فیلم تهران، جشنواره فیلم‌های کودکان، جشن هنر شیراز و امثال اینها، تا حدودی خود را از انزوا نجات داده است. در زمینه رقص و تئاتر افرادی مثل بژار BEJART، گروتفسکی GROTOWSKI و پیتر بروک Peter BROOK به ایران دعوت می‌شوند. با وجود این صد در صد موفقیت‌آمیز نبوده است و بسیاری از روشنفکران و هنرمندان جهانی را نتوانسته جلب کند. مثلاً افرادی مثل گاتی GATTI و پیتر وایز Peter WEISS فریب این سیاست را نخورده‌اند و یا مثلاً وقتی که

جریان‌ها را می‌خواهد اصالت و کلیت بدهد. در مواقع لازم به شکل غیرسالم و اغراق‌آمیزی آنها را تقویت می‌کند و عناصر خود را در این جریان‌ها وارد می‌کند تا از آنها به نفع او استفاده کند.

س - تو این سر و صدای «غریب‌دگی» یا به قول خودت شرقی‌بازی را چطور تعبیر می‌کنی؟

ج - می‌دانی، این یک جریان وسیعی است که با همان جریان فکری که اسم‌اش را گذاشته‌اند نیروی سوم قوم و خویشی خیلی نزدیکی دارد و در حقیقت اصلاً از توی آن بیرون آمده و یا توی آن پرورش پیدا کرده است ولی در این جریان وسیع تمایلات کاملاً جورواجوری دیده می‌شود. من سه تا از این نمونه‌ها را برایت می‌گویم که هرکدام یکی از این تمایلات را نمایندگی می‌کنند. البته اینها هرکدام ممکن است داد و فریاد به راه بیندازند که هیچ ارتباطی باهم ندارند. اعتراض‌شان می‌تواند هم بجا باشد هم بیجا. بیجاست از این نظر که آنها همه‌شان بجای تضادها و مبارزات طبقاتی اختلاف جغرافیایی و منطقه‌ای و احیاناً مدنی را مطرح می‌کنند. اعتراض‌شان در عین حال بجاست برای اینکه نحوه تلقی‌شان و نحوه طرح قضیه از جانب آنها و سمتی که به آن رو دارند - یعنی موضع‌شان - با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد و طبعاً به نتایج متفاوتی هم ممکن است برسد. یکی مسئله را از موضع مذهبی - قرون وسطایی، اگر نخواهم بگویم ارتجاعی مطرح می‌کند. او ضد مارکسیست، ضد سوسیالیست، ضد شرقی - زیر عنوان ضدماشینیسم - و طرفدار حکومت پدربزرگش یعنی حکومت عبا و عمامه است، البته شاید او منظورش بیشتر عمامه‌دارهای خوب و خیرخواه باشد.

اما جریان دیگر کمی محافظه‌کارانه است. فلسفه شرقی‌اش را طوری آرایش می‌دهند که نگویند ارتجاعی است، علیه مارکسیسم و سوسیالیسم هم موضع قاطع نمی‌گیرند. در گفتار و رفتارشان ابهام‌های زیادی وجود دارد و با این ابهام‌هایش، در عین حال که نمی‌خواهد دشمنی شدید هیچ‌جایی را علیه خودش تحریک کند، اما به نحوی سعی می‌کند تا مارکسیست‌ها و مذهبی‌ها و ملیون ناپخته و متزلزل را قُر بزند.

سومی اوربانتالیستی است که یا اسنوب است و یا مایه‌های ترقیخواهی و تجددطلبی دارد. این یکی هم مثل آن دو تایی دیگر ضدمارکسیست و ضدسوسیالیست است و تمایلات غیرترقیخواهانه - اگر نخواهم بگویم ارتجاعی - دارد ولی آن را رنگ نو می‌زند. ضدسوسیالیستی بودن خودش را با جنجال علیه ورود ارتش پیمان ورشو به چکسلواکی بروز می‌دهد، تمایلات ضدمارکسیستی‌اش را

در چسباندن خودش به سارتر می‌پوشاند. اینها که گفتم تازه جریاناتی است که به معنای خاصی سالم هستند، یعنی مستقیماً از جانب دستگاه‌های دولتی آب نمی‌خورند. ولی جریانات فکری از این نوع بطور عمده از طرف دستگاه حکومتی ایران و حتی از طرف سازمان‌های جهانی هدایت می‌شوند.

س - می‌توانی نمونه‌هایی از این قبیل به من معرفی کنی.

- تو خودت بعضی از اینها را شاید دیده باشی و شاید آنها را بشناسی. «اتفاقاً» اینها هم همه از توی همان جریان «نیروی سوم» سر درآورده‌اند و سال‌هاست که با نقشه‌های حساب شده کارشان فقط ایجاد آشفتنگی‌های فکری است. اینها از آسمان و ریسمان کمک می‌گیرند و هر روز چیزهای تازه‌ای، که البته همه‌اش از زرادخانه امپریالیسم سر درآورده عرضه می‌کنند. مثلاً خنجی مبتکر طرح مسئله «تولید آسیایی» شده بود، شاگرد کوچولوش احمد اشرف ماکس وبر را به جای ماکس گذاشت، مارکوزه هم از هدیه‌های تبلیغ شده اینهاست. اینها حتی از کمک گرفتن از چپ و راست «مارکسیسم» ابائی ندارند: اریک هابسبام، شارل بتلهایم، پل سویزی، ریموند آرون، ایزاک دوچر، حتی وارگا همه پیغمبرهایی هستند که اینها هر ازچندگاه بیرحسب مصلحت روزگار آنها را و معجزه‌هاشان را به رخ مردم می‌کشند. حتی تروتسکی به دست همین‌ها ستاره روز می‌شود. اینها حتی از به اصطلاح مارکس جوان هم برای رد مارکسیسم کمک می‌گیرند. حکومت هم همه‌جور امکانات را برای پخش همین مهملات در اختیار آنها می‌گذارد برای اینکه می‌داند نسل جوان عطش دانستن دارد و اینها هم نوشیدنی‌های زهرآلود را به دست آنها می‌دهند.

س - من فکر نمی‌کنم که طرح این‌گونه مسائل اشکالی داشته باشد. اینها به وسعت فکری کمک می‌کنند و مانع می‌شوند که آدم یک‌بعدی بار بیاید.

ج - این لالایی‌ها برای شما اروپایی‌ها خوب است، به درد ما ایرانی‌ها نمی‌خورد برای اینکه واقع‌بینانه نیست. در جایی که به قول برشت «سخن گفتن از درخت جنایتی است» کسی را که کبریت می‌کشد تا جنگل را آتش بزند باید به سزای جنایتش در همان آتش سوزاند. در اینجا، به قول ضرب‌المثل آباء و اجدادی ما «سنگ را بسته و سگ را گشاده‌اند». خوب برای ما این حرف‌ها عوعو گوش‌خراش سگ‌های شکاری‌ای است که گله‌وار بر سر خرگوش دست و پا بسته‌ای قیل و قال می‌کنند. برای شما که خیلی راحت می‌توانید دیکتاتوری پرولتاریا را کنار بگذارید شاید این خشونت من عجیب به

نظر بیاید. البته ما هم به قول برشت می‌دانیم که «کینه چهره را پُرچین می‌کند و خشم صدا را خشن می‌کند» ولی چین چهره و ناهنجاری صدا برای ما اصلاً مسئله‌ای را تشکیل نمی‌دهد. برای اینکه بازم به قول برشت «ما لقمه خود را در فاصله نبردها می‌خوریم و خوابمان در فاصله میان دو قتل‌عام می‌گذرد». تو بهتر می‌دانی که دوران اشغال فرانسه حتی فرانسوا موریاک هم قصه مقاومت می‌نوشت. آری عزیز من، حرف زدن از بردباری آسان است اما وقتی گابریل پری و پولیتزر را می‌کشند تو هم اگر در آن زمان بودی حتماً به صورت کسانی که بحث‌های مکتبی برج عاج‌شان را می‌خواستند به سنگ‌های جنگ و بسا کسوف‌های مقاومت بکشاند تف می‌انداختی. بله اگر همه آزاد بودند حرفشان را بزنند چیزی، ولی در شرایط فعلی بهتر اینست از عطش، شکنجه ببینیم و آب زهرآلود نخوریم. برای ما اصلاً اهمیتی ندارد که شما اروپایی‌ها ما را یک‌بعدی بخوانید برای اینکه ما میان بودن حتی به صورت یک‌بعدی و نابود شدن، اولی را ترجیح می‌دهیم. تو خیال می‌کنی همین گلسرخی کی بود، همین گلسرخی که حالا بت شاگرد مدرسه‌ها شده اگر در فرانسه به دنیا آمده بود حتماً قبله‌گانش رمبو و مالارمه و یا دست بالا آراگون دوران «پرسین، پرسین، پرسین» بود ولی در اینجا او ناگزیر به اپوزیسیون سیاسی کشانده می‌شود و اعدامش می‌کنند. اعدامش می‌کنند نه بخاطر اینکه تفنگ به دست گرفته و یا حتی در سازمانی فعال بوده بلکه فقط اینکه چندتا نقد ادبی و هنری نوشته و چندتا شعر گفته و در بازجویی و دادگاهش هم در دو جمله از مارکسیسم ستایش کرد.

س - خوب، خوب، از این بحث بگذر. مثل اینکه از اختلاف‌اندازی میان اسلام و مارکسیسم و شکل‌های دیگر تئوری‌سازی می‌خواستی حرف بزنی.

ج - اینکه می‌گویی اختلاف‌اندازی میان اسلام و مارکسیسم، البته خودت می‌دانی که از نظر فلسفی این دو تا باهم اختلاف دارند: یکی به ماتریالیسم اعتقاد دارد و دیگری ایده‌آلیستی است. اما در مسائل مربوط به زندگی بحث بر سر اختلاف طبقاتی است و اسلامی که مردم زحمتکش بهش اعتقاد دارند هیچ تعهدی به سود طبقات حاکم ندارد. حالا چون چند سال است سخنگویان مسلمانان زحمتکش در اپوزیسیون با حکومت فاسد و ستمگر قرار گرفته‌اند دستگاه حکومت هم یک جریان عظیم تبلیغاتی راه انداخته که ثابت کند میان مارکسیسم و اسلام هیچ آشتی وجود ندارد و با این کلک می‌خواهد دعوای طبقات زحمتکش با خودش را به دعوای میان گروه‌های فکری

زحمتکشانش تبدیل کند و در این جنجال تبلیغاتی نه تنها تئوری‌ها بلکه حتی خود شاه هم مستقیماً و فعالانه شرکت دارند.

راستش را بخواهی نگرانی اصلی دستگاه حاکمه از نفوذ و گسترش مارکسیسم و سوسیالیسم است و دست به هر کاری می‌زند تا مانع بشود که مردم زحمتکش از نظر فکری خودشان را مجهز بکنند و در عین حال روشنفکران را با بحث‌های نامربوط و غیرلازم سردرگم کند، آنها را به صورت موجودات بی‌بو و بی‌خاصیت و آکادمیسین‌های متفنن یاوه‌گو درآورد.

س - خوب تو همه‌اش در زمینه افکار حرف می‌زنی. مثل اینکه این جعلیات و تبلیغات یک‌طرفه فقط در زمینه تئوریک است و در مورد هنر حرفی نداری بزنی، بخصوص که دولت با برگزاری جشن‌های بین‌المللی هنری ایرانی‌ها را با آخرین نمونه‌های هنری غرب آشنا می‌کنند.

ج - بله البته، دربار هزار و یکشبه به تفریحات جورواجور احتیاج دارد. برای آخرین نمونه‌های هنری شما غربی‌ها هم آزمایشگاه خوبی شده است. میلیون‌ها دلار پول می‌گیرند و هر غلطی دلشان می‌خواهد اینجا می‌کنند و به ریش مردم بدبخت ایران می‌خندند. آری، برنامه نور و صدا، باله شارلاتان قرن بیستم بزار، اورگاست مسخره سادیست معروف پیتر بروک، طاس و مشربه و دیگ سه پایه کلاش معروف شتوکه‌اوزن بالاخره همین جا هم باید کسری جشن‌های دوهزار و پانصد ساله را تکمیل کنند.

س - اما بالاخره اینها توی غرب عنوانی دارند و هرکدام در رشته خودشان صاحب مکتبی هستند. بعلاوه هنر را که به همین سادگی نمی‌شود قلم قرمز رویش کشید.

ج - من نمی‌دانم اینها در غرب چه ارزشی دارند ولی هرچه هست در آنجا شماها امکان انتخاب دارید، بعلاوه در شرایطی زندگی می‌کنید که وقت برای آزمایش و بررسی دارید. گذشته از اینها اگر دلتان خواست از باب سرگرمی و خوشگذرانی هم چیز تازه‌ای که اصالت هم نداشته باشد ببینید به جایی بر نمی‌خورد. ما امکان انتخاب نداریم، وقت هم برای تجربه چیزهای لوکس یا تفریح و سرگرمی نداریم. به قول نرودا وقتی خون در کوچه‌ها جاری است شعر من نمی‌تواند رنگ آسمان و وطن را داشته باشد. بعلاوه ارزش چیزها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت است. نمی‌دانم تو می‌دانی یا نه، در ادبیات ما ماه و ماهتاب خیلی مورد علاقه شعراست. من خودم واقعاً توی روشنی ماه دچار یک جور نشئه می‌شوم ولی یک وقت به شعری برخورد می‌کنم که شاعر در آن به ماه لعنت کرده بود. می‌دانی چرا؟

نه برای اینکه او ذوق شاعرانه نداشته، برای اینکه از آن شاعرهای قدرتمندی نبوده که معشوقه‌اش را بتواند بیاورد توی خانه‌اش. او منتظر شب تار یک بوده که برود و از دور معشوقش را ببیند ولی مهتاب او را لو می‌دهد. من این خیانت و سیاهکاری مهتاب را خودم در یک شبی که می‌خواستیم برویم روی دیوارها شعار بنویسیم و اعلامیه بچسبانیم با تمام وجودم حس کرده‌ام و به آن لعنت فرستاده‌ام. گذشته از همه اینها این فستیوال‌ها حداکثرش می‌تواند هنرمندان منززل و ناآگاه را گمراه و فاسد کند که هنر واقعاً یعنی همین تجربه‌های دروغی. شاید با بعضی قصه‌ها، شعرها، فیلم‌ها و تأثرهای بی‌ریشه‌ای که به تقلید از همین هنرمندان شما از زیر دست هنرمندان ما بیرون می‌آید آشنا شده باشی و برای آنها به به هم گفته باشی، ولی بدان که این اداه‌ها و تقلیدها کوچک‌ترین ارتباطی با فرهنگ ما و ضرورت‌های زمانه ما ندارد و فقط آب به آسیاب نقشه‌های به اصطلاح هنری دستگاه حکومت می‌ریزد.

س - خوب، در مقابل فرهنگ‌سازی‌ها روشنفکران مترقی چطور عمل می‌کنند؟

ج - مثل همه جای دنیا در اینجا هم مقاومت روشنفکران ما به صورت جریان‌های مختلف فکری و عملی تظاهر می‌کند که البته این تظاهرها بر اساس تناسب نیروها و اوضاع و احوال سیاسی و همینطور میزان رشد جنبش روشنفکری زیر و بالا‌های زیاد به خود دیده است. بهترین روزهای این پانزده بیست سال اخیر شاید همان سال‌های ۴۸-۱۳۴۷ (۱۹۶۸-۶۹) باشد که اتحادیه نویسندگان به وجود آمد و توانست گروه‌ها و جریان‌های فکری را به نحوی دور خودش جمع کند. البته شاید شنیده باشی که این اتحادیه به طور عمده زیر نفوذ جریان «نیروی سوم» از راست و معتدل بود ولی نیروهای رادیکال چپ نیز در آن نقش عمده‌ای داشتند. بهرحال این سال‌ها از سال‌های پُر تحرک و پُر خیر و برکت فرهنگ کشور ماست، اگرچه تا حدی گسترش‌اش در سطح بوده نه در عمق. می‌دانی که پس از کودتای مرداد ۳۲ سرکوبی روشنفکران شدید بود و شکست نهضت علاوه بر اینها باعث شد که در یک دوره‌ای ادبیات یاس یا شکست رشد بکند. به خصوص شاعرانی مثل شاملو و امید و خیلی‌های دیگر آه و ناله و حتی ناسزا سر دادند. البته بودند روشنفکرهایی که همچنان امیدوار و محکم ماندند و در زیر فشارهای فاشیستی حکومت و در میان زنجیره‌های روشنفکران مایوس خودشان را کم و بیش نشان دادند و حتی جوانه‌های تازه مبارزی هم پیدا شدند ولی

تا این جریان آمد خودش را تثبیت کند حوادث سال‌های ۴۰ یعنی اصلاحات ارضی و بعد هم سرکوبی شدید فاشیستی و عقب‌نشینی دوباره جنبش پیش آمد و آشفتگی‌های فکری زیادی به وجود آورد. با اینهمه دوباره پس از سه چهار سال جنبش‌ها و حرکات اجتماعی در میان روشنفکران شروع شد. در تظاهرات سیاسی و خیابانی این سال‌ها دو گروه از فرهنگیان نقش اساسی داشتند: یکی دانشجویان، یکی هم روحانیان که البته به وسیله پل‌های رابطی به هم مربوط می‌شدند. در همین اوضاع بود که فعالیت روشنفکران و هنرمندان هم رونق گرفت و به تشکیل کانون نویسندگان منجر شد که دولت حمله چندجانبه‌ای را به ضد آن شروع کرد. اولاً سانسور شدیدی بر مطبوعات و کتاب برقرار کرد، ثانیاً کانون را عملاً تعطیل کرد و بعضی از افراد آنرا توقیف کرد. از طرف دیگر سازمان‌های فرهنگی دولتی مثل کانون پرورش فکری کودکان، وزارت فرهنگ و هنر، مؤسسه آمریکایی فرانکلین، دستگاه رادیو تلویزیون و امثال اینها فعالانه‌تر از پیش به جلب و استخدام عده زیادی از نویسندگان و شاعران و هنرپیشه‌ها با حقوق‌های خوب دست زدند یعنی همان سیاست چماق و هویج، و به استثنای عده معدودی از معتدلهای اصیل و چپ‌های رادیکال بقیه همه وا دادند. می‌توانم بگویم که در جریان‌های بعدی در اثر فشار و ترور فاشیستی شدید نیروهای معتدل هم میدان را کم کم خالی کردند و غیرسیاسی و یا غیرفعال شدند و فقط نیروهای چپ رادیکال باقی ماندند که به شکل‌های جورواجور به کارشان ادامه دادند و هنوز هم با خطر اعدام و زندان‌های درازمدت به فعالیتشان ادامه می‌دهند. البته شروع کشمکش‌های چریکی و عکس‌العمل شدید حکومت در برابر روشنفکران برای خراب کردن پشت جبهه شکل جدید جنبش نقش اساسی در خارج کردن بقایای عناصر معتدل از میدان بازی کرد.

س - یعنی می‌خواهی بگویی الان غیر از روشنفکران چپ رادیکال نیروی روشنفکری فعال دیگری در زمینه فکری و هنری وجود ندارد؟

ج - نه، منظومم بهیچ وجه این نیست تو می‌دانی که الان دو جریان متفاوت مبارزات مسلحانه وجود دارد که دو جریان فکری یا به آنها وابسته است و یا از آنها حمایت می‌کند و یا به آنها سمپاتی نشان می‌دهد. البته این دو جریان سیاسی و این دو جریان فکری در میان خودشان تقسیم‌بندی‌های زیادی دارند ولی بهرحال یکی را بطور خیلی کلی می‌شود گفت مارکسیستی و یکی دیگر را بطور خیلی کلی اسلامی.

س - تو از جریان فکری و فرهنگی ناسیونالیستی پس از جنگ هیچ چیز نگفتی. فکر می‌کنم در دوره مصدق یک جریان فکری و فرهنگی ناسیونالیستی وجود داشته است.

ج - ایمن جریان فکری و فرهنگی ناسیونالیستی که تو به خصوص در ارتباطش با دوره نخست‌وزیری مصدق دنبالش می‌گردی منم خیلی دنبالش گشته‌ام ولی چیزی پیدا نکرده‌ام و خیال نمی‌کنم کس دیگری هم بتواند پیدا کند. من تصور می‌کنم اصلاً در مورد ناسیونالیسم یک جور سوء تفاهمی نسبت به این دوره وجود دارد. می‌دانی، به نظر من جریان نخست‌وزیری مصدق و ملی شدن نفت به معنای اخص یک جریان سیاسی ضد انگلیسی بود یعنی فقط به ضد امپریالیسم انگلیس بود که در رأسش یک روشنفکر لیبرال بازمانده دوره اشرافیت قرار داشت که از نظر سیاسی یک سیاستمدار حرفه‌ای ضد انگلیسی بود و از نظر اقتصادی هم آموزش از املاک روستایی و مستغلات شهریش می‌گذشت. به این ترتیب تا آنجایی که مسئله به او و دور و بری‌هایش مربوط می‌شد نمی‌توانست دارای ایدئولوژی ناسیونالیستی مشخصی باشد به خصوص که نهضت فکری و فرهنگی ناسیونالیستی دورانش در ایران خیلی وقت بود به سر آمده بود. بی‌خودی نیست که در این دوره حتی یک شعر هم نمی‌توانی پیدا کنی که کم‌ترین بویی از شعرهای وطنی پنجاه شصت سال پیش داشته باشد.

س - پس فکر و یا ادبیات و هنر ناسیونالیستی در سال‌های اخیر وجود نداشته است؟

ج - نه، فکر، ادبیات و هنر مسلط و رایج بعد از جنگ به طور عمده دموکراتیک - مارکسیستی و یا به عبارت دیگر توده‌ای بوده است. اوج ادبیات و هنر ناسیونالیستی ما در چند سال قبل و بعد از ۱۹۱۹ است. می‌دانی، قبل از مشروطیت ما یک جور فکر و فرهنگ ناسیونالیستی داشتیم که بیشتر جنبه ضدعربی - اسلامی داشت تا ضداستعماری. من دقیقاً نتوانسته‌ام بفهمم چرا در بحبوحه هجوم امپریالیسم انگلیس و روس به شرق ناسیونالیسم ما باید یک چنین رنگی داشته باشد ولی حتماً انگلیس‌ها در تقویت این نقطه ضعف فرهنگی در این دوران نقش عمده‌ای بازی کرده‌اند و حتی در سال‌های اول مشروطیت که کم‌کم ناسیونالیسم ضدعربی - اسلامی فروکش می‌کرد سعی کردند آن را به صورت صرفاً ضدروسی درآورند. آنها البته در جریان‌های سیاسی آدم‌های زیادی داشتند ولی از نظر فرهنگی، در این دوره محیط فرهنگی ما بیشتر

به فرهنگ شما فرانسوی‌ها، به خصوص فرهنگ دوران تعقل و انقلاب بورژوازی فرانسه گرایش شدید داشت. به هر حال انگلیس‌ها از نظر سیاسی اگر امکانات زیادی در ایران به دست آوردند از نظر تسلط فرهنگی نتوانستند در کشور ما موقعیتی داشته باشند و چون دست‌شان خیلی زود رو شد ناسیونالیسم ایران که دیگر در این زمان ضدامپریالیستی شده بود شدیداً صورت ضدانگلیسی گرفت. این ناسیونالیسم ضدانگلیسی به خصوص پس از انقلاب سوسیالیستی روسیه در سال ۱۹۱۷ به شدت رواج پیدا کرد و مخصوصاً در سال ۱۹۱۹ که انگلیسی‌ها خواستند با قراردادی با دولت ایران کشور ما را یکپارچه قبضه بکنند به اوج خودش رسید. تو در این دوران هیچ شاعر، هیچ روزنامه‌نگار و هیچ نویسنده‌ای را نمی‌توانی پیدا کنی که آثارش پُر از شور و وطن‌پرستی بسیار شدید و روحیه شدید ضدانگلیسی نباشد. در این دوره دیگر روسیه نه تنها در ادبیات ما مورد حمله نیست بلکه این ادبیات پُر است از ستایش حکومت کارگران و دهقانان و لنین به عنوان نجات‌دهنده ایران و شرق. در این دوره یک نوع شعر به وجود آمده بود که اسمش را گذاشته بودند «وطنیه» و کم‌تر شاعری بود که از این وطنیه‌ها نگفته باشد. از شاعران این زمان می‌توانم برایت از وحید دستگردی و لاهوتی و فرخی مثلاً و حتی ملک‌الشعرای بهار اسم ببرم. این جریان ادامه داشت تا سال‌های ۱۹۲۳ و ۱۹۲۴ و قله این فرهنگ در این زمان عشقی و عارف هستند که سراپا شور میهنی بودند. عشقی شاعر و اپرت‌نویس ناسیونالیست شدید و ضد اشرافی بود و عارف هم خودش تصنیف‌ها و غزلیات سیاسی می‌ساخت و خودش می‌نواخت و خودش هم می‌خواند و به هر شهری که می‌رفت با رستال‌های خودش همه مردم را تکان می‌داد. نمایش‌های عشقی هم همین تأثیر را داشت ولی با استقرار حکومت رضاشاه همه این چیزها از بین رفت، یعنی در واقع با سرکوبی ناسیونالیسم و کشتن امثال عشقی و فرخی این حکومت مستقر شد. حکومت رضاشاه سعی کرد روحیه ناسیونالیستی را منحرف کند و از سمت‌گیری به طرف استعمار انگلیس دوباره به سمت ضدعربی - اسلامی و تجدید حیات عظمت ایران باستان برگرداند و به خصوص در سال‌های ۳۰ با الهام از راسیست‌های نازی رنگ نژادی - آریایی به آن بدهد. البته حکومت رضاشاه در عین حال می‌خواست فرهنگ ضدبلشویکی هم به وجود آورد ولی موفقیت زیادی نداشت برای اینکه مردم با این نظام کوچک‌ترین تماسی نداشتند و بد یا خوب آن را لمس نکرده بودند و

در نتیجه فرهنگ ریشه‌دار مخالف و یا موافق با بلشویسم به وجود نیامد.

س - سیاست در افکار و فرهنگ این دوره تأثیر و نفوذ جدی هم داشت یا نه؟

ج - چرا، تأثیرهایی داشت. البته این سیاست که مستقیماً به وسیله حکومت دست‌نشانده استعمار انگلیس اعمال می‌شد نتوانست روحیه ضدانگلیسی مردم را از بین ببرد ولی مردم را از جهت سیاسی متوجه جنبه «نجات‌بخشی» آلمان نازی کرد. البته انگلیس‌ها و حکومت دست‌نشانده‌شان تا مدتی که بی‌خطر بود جلوی این روحیه را نمی‌گرفتند ولی به محض اینکه کم‌ترین تظاهر جدی می‌خواست بکنند آن را شدیداً سرکوب می‌کردند. مثلاً یک گروه مخفی که بعدها به نام رهبرش به «گروه جهانسوز» معروف شد و تمایلات آریائزادی داشت و حتی «نبرد من» هیتلر را ترجمه کرد به شدت سرکوب شد. جهانسوز که خودش یک افسر جوان ارتش بود تیرباران شد. یکی دیگر از افراد با اعتقاد و فعالش را به نام پشمی که یک کتابفروش بود در زندان کشتند. ولی غیر از این گروه می‌شود از جریان‌های کوچک دیگری هم اسم برد که بیشتر رنگ فرهنگی - فکری داشتند و گرچه اصیل هم بودند مورد فشار قرار نگرفتند. نمونه برجسته اینها در زمینه هنری صادق هدایت بود که چند تا نمایشنامه به اصطلاح وطنی که بر عظمت ایران باستان گریه می‌کند و یا در آنها به مسلمانان عرب حمله می‌کند نوشته است مثل پروین دختر ساسان، مازیار. حتی بزرگ علوی هم که مارکسیست بود دور از این تمایلات نبود. مثلاً همین علوی با هدایت و یک روشنفکر دیگر به نام شین‌پرتو سه داستان در یک مجموعه منتشر کردند به اسم «انیران» یعنی ضدایران که بر ضد مهاجمان به ایران مثل اعراب و مغول‌ها بود.

در زمینه ایدئولوژیک به طور عمده می‌شود از کسروی اسم برد که در رأس یک جریان ضداسلامی - شیعی قرار گرفت و عده‌ای از جوان‌ها را هم البته با اعتقادات مذهبی که اسمش را گذاشته بود «پاکدینی» به خودش جلب کرده بود. او نه تنها یک «دین پاک» را پایه‌گذاری کرد یک «زبان پاک» هم به وجود آورد یعنی یک زبان فارسی که از لغات عربی پاک باشد.

ولی این ناسیونالیسم سیاسی و فرهنگی و هنری که به شکل انحرافیش در زمان رضاشاه مجاز شناخته شده بود با ورود متفقین به ایران در شهریور ۱۳۲۰ پس از دو سه تا دست و پا زدن مردم. نویسندگان و هنرمندان که به کلی رهاسی کردند و حتی صادق هدایت خودش را تقریباً وقف چیزنویسی در صف نویسندگان

توده‌ای و در مطبوعات حزب توده کرد، کسروی البته از پاکدینیش دست نکشید ولی ناگزیر شد برای حفظ مریدان خودش به مسائل سیاسی - اجتماعی بپردازد که البته نظریاتش در این زمینه رنگ خسرده بورژوازی عقب‌مانده ضدعربی - آخوندی داشت.

س - در مورد ادبیات و فرهنگ در زمان رضاشاه غیر از آن جریان «ناسیونالیستی مسخ‌شده» لابد یک جریان اصلی وجود داشته؟
ج - این دوره درحقیقت از لحاظ فکر و ادب و هنر دوره عقیمی است.

س - ولی مثل اینکه هدایت و علوی و نیماوشیخ و خیلی‌های دیگر در همین زمان پیدا شدند؟

ج - اینها در این زمان «متولد شدند» ولی خیلی شانس آوردند که این دوران زود به سر آمد و گرچه در آن اتمسفر گنبدیده سقط می‌شدند. علوی که زندانی شد، هدایت می‌رفت که در مالخیولیا‌های عرفانی هندی به کلی غرق شود، نیما را هیچ کس نمی‌شناخت، نوشتن هم که پس از شهریور ۲۰ به عنوان پایه گذار تأثیر جدید ایران شناخته شد در گمنامی و بی‌عملی داشت می‌پوسید.

س - در این دوره چه جور ادبیاتی از غرب می‌آید.

ج - آرسن لوپن و تارزان، لامارتین و شاتوبریان و برناردن دوسن پیر و چیزهایی شبیه میشل استروگف.

س - حالا از این لحاظ وضع چطور است؟

ج - حالا می‌دانی که رابطه ایران با خارج وسیع است و فکر و ادبیات و هنر هم خیلی وسیع و سریع از خارج می‌آید. قبلاً گفتم که جوان‌ها هم عطش زیادی برای جذب افکار و فرهنگ مترقی دارند. دستگاہ هم چون نمی‌تواند جلوی این روابط و این عطش را بگیرد یک کار دیگر می‌کند. به جای چیزهای مترقی چیزهای عوضی به خورد مردم می‌دهد. یک کتاب گورکی، هرچه باشد مجازاتش زندان‌های طولانی است ولی تا دلت بخواهد راجع به داستایوفسکی تبلیغ می‌شود. به جای برشت استریندبرگ، به جای آرتور میلر تنسی ویلیامز، به جای مایا کوفسکی الیوت، به جای باربوس بورخوس... قبلاً که گفتم!

در مورد افکار هم که خودت بهتر می‌دانی. چهل پنجاه هزار نفر فقط به خاطر این زندانی هستند که مثلاً یک جزوه اقتصادی و یا جامعه‌شناسی که بر اساس مارکسیسم تحلیل شده خوانده‌اند و یا حرف‌هایی از این قبیل، حتی به صورت ابتدایی زده‌اند. علاوه بر اینکه کار آدم‌هایی مثل میلیون جیلاس را چاپ

می‌زنند بیش از چهارصد نفر به اصطلاح «اندیشمندان» را هم زیر نظر دانشگاه جمع می‌کنند تا اصول مکتب «پهلویسم» را که باید از همه مکاتب جهانی بالاتر باشد جمع‌بندی بکنند.

معلوم است که در چنین شرایطی وضع کتاب و سینما و تئاتر و بقیه رشته‌های هنری چه خواهد بود. اتفاقاً چند وقت پیش روزنامه کیهان یک رپورتاژ ماندنی در مورد کتاب چاپ کرده بود که خیلی عبرت‌انگیز است. در فاصله سال ۱۳۴۷ (۱۹۶۸) تا ۱۳۴۹ (۱۹۷۰) در این رپورتاژ آمده که عناوین کتاب‌های منتشر شده از ۶۷۸ تا ۴۳۱۵ تا رسیده ولی در سال ۱۳۵۳ (۱۹۷۴) دوباره به ۹۰۰ تا سقوط کرده. خوب، دلیلش روشن است. برای اینکه نویسندگان و مترجمین در زندان‌اند و در زندان هم اجازه نوشتن و ترجمه کردن نمی‌توانند داشته باشند. توی این رپورتاژ نوشته سازمان کتاب‌های جیبی که تا چند سال پیش رکورد انتشار کتاب‌ها را داشت به قول مستولش «در سالی که رو به پایان است کتاب تازه‌ای بیرون نداد» و انتشارات خوارزمی که یکی از کنسرسیون‌های بزرگ کتاب است در سه ماه گذشته هیچ کتابی منتشر نکرده. ولی جالب‌تر از همه اینها اشاره‌ای است که به مضمون کتاب‌های منتشر شده در رپورتاژ شده است. برای نمونه آخرین جمله رپورتاژ را عیناً برایت می‌خوانم: «انتشارات رز که زمانی نماینده‌های برشت را انتشار می‌داد حالا دباغی و رنگرزی روی پوست را درآورده است!» آخر در ظرف این چهل پنجاه سال اخیر پنج شش دفعه پوست مدیرش را کنده‌اند، و آخرین دفعه هم به یک سال زندان محکومش کردند.

س - شاید کاهش کتاب دلایل دیگری هم داشته باشد، مثلاً گرانی.

ج - البته که دلایل دیگری هم دارد. مثلاً خواننده‌ها تعدادشان خیلی کم شده است. این پنجاه هزار نفر زندانی سیاسی همه‌شان خواننده‌های کتاب‌های خوبند. چند سال پیش وقتی از ناشران علت پایین آمدن فروش کتاب را می‌پرسیدی اغلب به طنز می‌گفتند خواننده‌های ما توی زندانند، و این کار آنقدر ادامه پیدا کرد که حالا می‌شود گفت خواننده‌های کتاب‌های آشپزی مانده‌اند. نه، این گرانی بیشتر بهانه است. البته گرانی روی فروش کتاب تأثیر می‌گذارد. اما همان طور که سخنگویان انتشارات خوارزمی و فرانکلین در همین رپورتاژ گفته‌اند سانسور یا به قول خودشان «اداره نگارش» وزارت فرهنگ و هنر عامل اصلی رکود بازار کتاب است. اما کتاب‌های زیادی هست که وقتی جوان‌ها قدرت مالی‌شان اجازه خرید آنها را نمی‌دهد سه چهار

نفری به شراکت آن را می‌خرند.

س - می‌توانی بگویی سانسور چطور عمل می‌کند؟

ج - سانسور مراحل مختلفی دارد. مثلاً برای نوشتن یک کتاب، نویسنده اول خودش نوشته‌اش را سانسور می‌کند. سانسور دوم مربوط به ناشر است و بالاخره نوبت سازمان اصلی سانسور یعنی وزارت فرهنگ و هنر می‌رسد که از طریق کتابخانه ملی اجازه انتشار کتاب را می‌دهد و یا آن را غیرقابل انتشار اعلام می‌کند. تازه بعد از انتشار ممکن است باز هم کتاب جمع‌آوری شود. به همین دلیل ناشرین در انتخاب و انتشار متون دقت و سختگیری می‌کنند تا بیهوده سرمایه‌شان را به خطر نیندازند.

س - سانسور در زمینه تئاتر چطور عمل می‌کند؟

ج - برای روی صحنه آوردن یک نمایشنامه، مثل انتشار کتاب، اجازه وزارت فرهنگ و هنر لازم است. اکثر گروه‌های تئاتری به دولت وابسته‌اند و گروه‌های تئاتری مستقل بسیار کم است. این گروه‌های مستقل اغلب مورد اعتماد دستگاه نیستند و هر نوع اجازه‌ای برای آنها از پیش نفی شده است. این گروه‌ها برای گرفتن اجازه نمایش به حیل و توسل می‌شوند. مثلاً شخص ناشناخته‌ای که هنوز از طرف رژیم مورد توجه قرار نگرفته تقاضای کسب اجازه نمایش می‌کند. تازه پس از این کار مسئله پیدا کردن سالن نمایش پیش می‌آید. مدیران سالن‌ها رو نشان نمی‌دهند و باید به فکر راه‌حل دیگری بود. و بالاخره وقتی نمایش بعد از همه کلک‌ها و زحمت‌ها روی صحنه آمد تازه سر و کله پلیس پیدا می‌شود و به توقیف اشخاص دست می‌زند. این مطلب در مورد نمایشنامه یلفانی به اسم «آموزگاران» پیش آمد: بعد از یک هفته که نمایش روی صحنه بود کارگردان نمایش، سعید سلطانی‌پور و نویسنده بازداشت شدند، نمایش هم ممنوع شد. این واقعه چهار سال پیش اتفاق افتاد. مثال تازه‌تر آن نمایشنامه «خرده‌بورژواها» اثر ماکسیم گورکی است. قبلاً برای اینکه اجازه نمایش آن را بگیرند اسمش را گذاشتند «انگل». نمایش سه روز در رشت روی صحنه بود. در تهران در جریان یکی از تمرین‌ها آن را ممنوع اعلام کردند و حدود پسنجاه نفر از اعضای گروه توقیف شدند. رحمانی‌نژاد، هنرپیشه و کارگردان نمایش بعد از شکنجه‌های زیاد به ۱۱ سال زندان محکوم شد.»

بازهم در بارهٔ جامعهٔ مدنی

پاسخی به بحث آقای آلیاری (نقطه شماره ۸)

لادین کیا

برآورد و سنجش آنچه تنها به خاطر رایج بودن پذیرفته شده است جنایت بار می‌نماید. از این جمله است فرمول‌بندی مارکسیسم سنتی = شر. علیرغم اشتباهاتی انکارناپذیر، چپ ایران دستاوردهای مهم و بسیار باارزشی برای جامعهٔ ما داشته است. چشم فرو بستن بر این دستاوردها و تلاش برای دور ریختن هرچه چپ در گذشته کرده اشتباهی است بزرگ. و معمول، توأم با دست یازیدن به قالب‌سازی. آلیاری هم به همین منوال مقالهٔ خود را با اعلام اینکه «بحران ایدئولوژیک مارکسیسم رسمی یا سنتی که حداقل از دههٔ ۵۰ خود را نشان داد...» آغاز می‌کند. حتی اگر از مجهول بودن هویت این مارکسیسم رسمی یا سنتی در چارچوب نوشتهٔ آلیاری و مشکلات حاصل از این گونهٔ مصرف بی‌چون و چرا و غیرمسئولانهٔ فرآورده‌های نظری چپ غربی هم بگذریم هنوز با این ادعا مواجه هستیم که گویا بحران مارکسیسم «رسمی» تنها بعد از حداقل دههٔ ۵۰ بود که خود را در ابعادی گسترده نشان داد. چنین ادعایی با واقعیت فاصله دارد. بحران مارکسیسم رسمی یا غیررسمی خود را مدت‌ها قبل از سال پنجاه نشان داده بود و به عنوان مثال در تمام دوران اوج انترناسیونال دوم و پس از آن در فاصلهٔ بین دو جنگ جهانی هم مطرح بوده است. Dictionary of Marxist thought. در واقع پدیدهٔ بحران مارکسیسم از آغاز همواره همراه شکل‌گیری و تکامل مارکسیسم بوده است و ریشه در وجهی دارد از موجودیت مارکسیسم به عنوان تئوری شناخت بحران‌های سرمایه‌داری و سورل و دیگران حتی در اوایل قرن بیستم هم از بحران مارکسیسم سخن گفته‌اند و به عنوان مسئله‌ای اساسی به آن پرداخته‌اند (Douglas Kellner, "the obsolescence of Marxism"? 1995).

آلیاری در ادامهٔ سخنان‌اش می‌گوید این بحران یعنی بحران مارکسیسم با فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم واقعاً موجود به واقعیتی انکارناپذیر تبدیل شد. به نظر آلیاری این دو واقعه یعنی سقوط اردوگاه کذایی و «نشان داده شدن» بحران مارکسیسم در دههٔ پنجاه باعث شد که «جامعهٔ مدنی در روند بازبینی و بازسازی - به مثابه مفهومی کلیدی... به کار گرفته [شود]». ادعای آلیاری در این مورد هم نادرست است. واقعیت

= شر» تنها برای سرکوب دیدگاه‌های دیگر استفاده می‌کنیم؟ متأسفانه نوشتهٔ آقای آلیاری نه تنها نمایشگر این است که او به اندازهٔ لازم وقت صرف تحقیق و مطالعه در زمینهٔ مورد نظرش نکرده است بلکه شکل و محتوای نوشته‌اش احساسی آشنا را در ضمیر خواننده زنده می‌کند که شاید در رابطه با دورهٔ خاصی قابل فهم بود اما در شرایط امروز به هیچ عنوان نمی‌تواند توجیه‌پذیر باشد. روزی روزگاری ما، جوانان بیست یا سی سال پیش، از روی آرمانخواهی و مبارزه با استبداد به سوی ایدئولوژی راهگشای مارکسیسم در همان شکلی که اکنون سنتی‌اش می‌خوانیم رفتیم. اما این گرایش در اغلب ما با کار و مطالعه کافی برای درک مارکسیسم همراه نبود. بسیاری از ما ابتدایی‌ترین متون کلاسیک مارکسیستی را چه در زمان ایمان وافر و اعتقاد راسخ گذشته و چه در دورهٔ کنونی روی برتافتن و نفی و رد و انکار مطالعه نکرده و نمی‌کنیم. عذر گذشتهٔ ما شاید به دلیل جوانی، بی‌تجربگی، شرایط جامعه و حکومت و زیستن در دورانی که عصر عمل می‌پنداشتیم‌اش و یا به دلایلی دیگر موجه باشد اما بهانهٔ امروز ما چیست؟ آیا واقعاً می‌دانیم که دیروز چه چیزی را پذیرفته بودیم و امروز در کار نفی چیستیم؟ جواب ما به نسل جوان‌تر کنونی به فرزندان خودمان چیست؟

آیا بهتر نیست که امروز به جای رد و قبول‌های مطلق به جای این در آغوش کشیدن‌ها و پس زدن‌ها که احتمالاً خود ما از دلایل بنیادی‌شان بی‌خبر بوده و هستیم بنشینیم و بگویم که آنچه را دیروز ندانسته پذیرا بودیم امروز ندانسته نفی نکنیم و تکلیف شب دیروزمان را حداقل امروز انجام دهیم.

نگارنده آگاه است که نوشتهٔ او مثل هر نوشتهٔ دیگری از اشتباه و اشکال و تناقض بری نیست. سؤال این جاست که چرا آلیاری به جای پرداختن به اشتباهات و تضادهای مقاله به تکفیر روی آورده است؟

کوشش برای برقراری گفتگویی سالم و پویا تا حد زیادی در گرو تحمل عقاید مخالف است. متأسفانه جستجو برای برخوردی سازنده و تحمل عقیدهٔ مخالف در نوشتهٔ آقای آلیاری عبث می‌نماید. آقای آلیاری نوشته‌اش را با اطمینان به اینکه کوبیدن کلیتی به نام مارکسیسم سنتی از واجبات است یا دست‌کم از مستحبات آغاز می‌کند و با ارائهٔ این پیش‌فرض که کار لادین کیا چیزی نیست جز تلاشی برای دفاع از تفکر چپ سنتی و «مفاهیم جاافتاده مارکسیسم سنتی» به کارش ادامه می‌دهد (نقطه ۸، ص ۱۰۴). آقای آلیاری انگ مارکسیسم سنتی را برای خارج ساختن دیدگاه‌های مخالف چپ از دور بحث و حیطهٔ تفکر کافی می‌بیند و به همین دلیل روشن ساختن «مارکسیسم سنتی» و مفاهیم جاافتاده مارکسیسم سنتی مورد نظرش را لازم نمی‌داند.

آیا استفاده از چنین فرمول‌بندی کلی و برچسب‌گونه‌ای از سوی منتقد در واقع به معنی احتراز از وارد شدن به گفتگویی سازنده نیست؟ آیا در دوران برشمردن فواید «مدارا» و فوران ستایش از تحمل عقاید مخالف نیز هنوز می‌توان انگ زدن محض را - که آنچه خانم فلان یا آقای بهمان گفته چیزی جز مارکسیسم سنتی یا تفکر سنتی نیست - جایگزین نقد کرد؟ آقای آلیاری که قالب از پیش ساختهٔ مارکسیسم سنتی و تفکر سنتی را به عنوان ابزار اصلی کار خود برگزیده به ناچار باید آنچه را نگارنده گفته است در این قالب بگنجانند تا بتوانند نظرات خود را در مورد فواید و محسنات جامعهٔ مدنی عنوان کنند. با توجه به این مسائل طرح چند سؤال و چند مسئله کلی در مورد این پیش‌فرض‌ها لازم می‌نماید.

یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها که ویژگی شیوهٔ برخورد آقای آلیاری پیش روی ما قرار می‌دهد شاید این باشد که آیا کسانی چون آقای آلیاری که مقوله‌ای به نام مارکسیسم سنتی را ام‌الفساد می‌دانند و در کوبیدن و حذف آن می‌کوشند واقعاً شکل‌های ایرانی مارکسیسم سنتی را مورد نقد قرار داده‌اند؟ و ما که شاید امروز به سادگی چنین سخنانی را می‌پذیریم آیا می‌دانیم مارکسیسم سنتی چیست و در جامعهٔ ما با چه شکل و محتوا و عملکردهایی حضور داشته است یا اینکه از فرمول کلی «مارکسیسم سنتی

این است که عمده شدن جامعه مدنی در جهان سیاست و اندیشه چپ غربی نه در پی نمایان شدن «بحران مارکسیسم در دهه پنجاه» و یا «با سقوط اردوگاه» در اواخر دهه هشتاد بلکه همراه پی‌گرفتن جنبش‌های ضدحکومتی و ضدکمونیستی در اروپای شرقی در دهه هفتاد و اوایل هشتاد صورت گرفت و در همین سال‌ها جو ضدکمونیستی و ضدسوسیالیستی حاکم بر جامعه روشنفکری غرب عمده شد. البته عمده شدن را آلیاری «کلیدی» شدن می‌داند. کلیدی شدنی که به محدودیت روزافزون قدرت چپ و اقتدار راست در صحنه سیاسی دو دهه و نیم اخیر انجامیده است و بستن درها به روی چپ و گشودنشان به روی راست.

در پی اشتباهات و کج‌فهمی‌ها است که آلیاری در ستون اول نوشته‌اش مستقیماً نگارنده را متهم به دفاع از تفکر سنتی می‌کند. او می‌گوید: «کسانی که نمی‌توانند این با آن مفهوم جافتاده مارکسیسم سنتی را از سیستم فکری خویش بیرون کنند در تلاشند که با رویکردی تازه به مفهوم جامعه مدنی مقابله کرده و مانع جاگیر شدن آن در سیستم فکری جنبش چپ گردند و مقاله جامعه مدنی، دموکراسی سوسیالیسم به قلم لادین کیا را باید در زمره چنین تلاش‌هایی به شمار آورد».

آقای آلیاری در پی دامن زدن به این توهم است که من، در مقاله جامعه مدنی و دموکراسی و سوسیالیسم با دموکراسی مخالفت کرده و اصولاً همگان را تشویق به تسلیم در مقابل قدر قدرتی سرمایه کرده‌ام. بحث ما در مورد دموکراسی لیبرال متکی است بر نظریات متفکر شناخته شده چپ لیبرال نوربرتو بوبیو. اگر آقای آلیاری با نظرات بوبیو در مورد پیچیدگی‌های دموکراسی لیبرال مخالف است، شاید بهتر بود موارد مخالفت خود را با آنچه بوبیو گفته است برمی‌شمرد تا بتوانیم باهم راجع به این موارد گفتگو کنیم. در هر صورت قبول نظریات بوبیو در مورد محدودیت‌های دموکراسی لیبرال از سوی نگارنده به هیچ وجه به معنی نفی دستاوردهای دموکراسی نیست بلکه بیشتر مربوط می‌شود به کوشش ما برای جلب توجه خوانندگان به جنبه‌های گوناگون کاربرد جامعه مدنی در زمینه عملکردهای دموکراسی لیبرال.

به همین منوال ما معتقد نیستیم که جامعه مدنی نباید و یا نمی‌تواند جای مبارزه و کوشش چپ باشد. یکی از موضوعات مورد نظر ما تصمیم‌گیری در مورد شیوه مبارزه و اولویت‌ها است و در این مرحله یکی از مهم‌ترین زمینه‌های اختلاف نظر با تئوریسین‌های جامعه مدنی چگونگی برخورد با مسئله دولت است در این مسئله سرنوشت‌ساز و غیرقابل انکار این

است که مطرح شدن دوباره جامعه مدنی در دهه هفتاد و عمده شدنش در دهه‌های هشتاد و نود در غرب با غلبه محافظه‌کاری و راست‌روی بر زمینه‌ای از یاس و ناامیدی از شکست‌های پیاپی چپ همراه بود. پذیرش برداشت‌های خاص لیبرالیسم دوران جنگ سرد از محتوا و معنای جامعه مدنی و محدودیت عملکردهای نهادهای آن همزمان شد با تجدید نظر بسیاری از بخش‌های چپ و ایمان آوردن اینان به ابدی بودن بازار سرمایه. عمده شدن مسائلی چون هویت، چندگونگی diversity، تمایز و جدایی differentiation و چندپارگی fragmentation در تفکر چپ نیز همزمان با تشدید روزافزون اختلاف طبقاتی با سازماندهی کار و به حاشیه راندن بخش‌های بزرگی از اقلیت‌های پابینی اجتماع و مسائل و مشکلات اینان صورت پذیر گشت. در همین دوره تمرکز ثروت و قدرت به شیوه‌ای از لحاظ تاریخی بی‌سابقه به واقعیتی عینی تبدیل شد. واکنش چپ در این مورد تقلید و تکرار شعارهای ضد دولترگرای راستگرایان بوده است و روی آوردن به نوعی جماعت‌گرایی (کامیونیتاریانیسم) که بیش از همه نمایشگر گرایش به ایده‌آل‌های رومانیک قرن نوزدهمی منتج از محلی‌گرایی Localism و خاص‌گرایی Particularism است.

از تغییر و پیشرفت در جهت عدالت اجتماعی تنها سخنی بسجا مانده و نقد سرمایه‌داری هم عمدتاً محدود می‌شود به قلمرو فرهنگ. ضدیت با «متاناراتیوهای» سیاست، تاریخ، روشنگری و خرد انسانگر در دستور کار چپ عمده شده است. از لحاظ فلسفی نیز تقریباً تمامی جناح‌هایی که در بحث چپ در مورد جامعه مدنی شرکت دارند متفق‌القولند که دانش پدیده‌ای است خاص که نباید به آن عامیت بخشید. هویت و تفاوت، مقوله‌های کلیدی زندگی اجتماعی مدرن را تشکیل می‌دهند و روابط انسانی ترکیباتی هستند ساخته و پرداخته زبان. در نتیجه صحنه اصلی مبارزه را نیز در زمینه‌های فرهنگ و «دیسکور» می‌باید یافت. تلاشی و پراکندگی و انفصال و عدم تداوم به معنای عدم وجود شرایط عینی برای مبارزه در راه اهداف مشترک است. موجودیت چندگانگی و هویت‌های دائماً در حال تغییر و پرداخته اجزای ناهمگون Hybrid همگامی در راه مبارزه‌ای متمرکز و متشکل و چندجانبه مبتنی بر همبستگی‌های طبقاتی و اهداف مشترک را ناممکن می‌سازد. مجموعه این باورها روند غالب بر عملکرد چپ در صحنه سیاست را به پذیرش نوعی پلورالیسم میانه‌رو به عنوان تنها الترناتیو ممکن تقلیل داده است.

در برداشت متعارف چپ امروز اروپا و آمریکای شمالی جامعه مدنی از جمعیت‌ها و انجمن‌های داوطلبانه، خسانواده، نشریات، جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی تشکیل می‌شود. از این دیدگاه شیوه‌های برقراری ارتباط میان اجزاء جامعه، مبتنی بر ساختارهایی با محتوایی غیرطبقاتی است. در چنین برداشتی از جامعه و مدنیت، اختیار روش‌های مبارزاتی باید همراه باشد با جهت‌گیری مخالف تلاش در راه عدالت اجتماعی از طریق دولت‌گرایی و حکومت‌گرایی statism. این ذهنیت صحبت از طبقات و عنصر سازنده تاریخ را کفرگویی می‌داند و مداخله در سیاست را حیطه‌ای مختص فرد. کار سیاسی موجه نیز از آن گروه‌بندی‌هایی است اکلکتیکی یعنی ساخته شده از اشخاصی که جستجو و دریافت دائم هویت‌های سیال و دائماً در تغییر مشروعیت کار سیاسی‌شان را تضمین می‌کند. تعاون Mutualism به جای همبستگی Solidarity محلی‌گرایی و خاص‌گرایی Localism و تحدید دائمی زمینه و اهداف کار سیاسی، پرهیز از برپایی تشکیلات برای کار در زمینه‌ها و جهت‌های گوناگون، این‌ها هستند ارزش‌های نوین، چارچوب‌ها و حد و مرزهای نهادهای جامعه مدنی از دید اکثریت قاطع چپی که می‌خواهد کار سیاسی را محدود کند به کار در نهادهای موجود جامعه مدنی. بخش عمده‌ای از دیدگاه‌های غالب بر چپ در مورد جامعه مدنی در واقع پذیرش و تقلید از این دیدگاه تاریخی راست است که حیطه تعیین‌کننده زندگی مدرن فرهنگ است و نه کار بشری و روابط حاکم بر آن. جنبه دیگر پذیرفتن هژمونی راست عبارت است از نفی تأکید تاریخی چپ بر استفاده از حکومت و قدرت دولتی برای محدود کردن بازار سرمایه‌داری و این ادعای راست که هرگونه حرکت دولت و حکومت برای تعدیل منفعت‌جویی سرمایه «راهی است که ناگزیر به گولاک منتهی خواهد شد». تأکید گاه ضمنی و گاه علنی، نظریه‌پردازان جامعه مدنی بر مستثنی شمردن بازار از حیطه مبارزه برای دموکراسی و عدالت اجتماعی - که تبلورش را در کوشش‌های دائمی این نظریه‌پردازان در راه حذف خواست تاریخی چپ برای کنترل بازار سرمایه از طریق مداخله در قدرت دولتی و همچنین نفی احزاب و تشکیلات سیاسی چندوجهی قادر به مبارزه در راه تسخیر یا تأثیر بر قدرت سیاسی می‌توان مشاهده کرد - در واقع بیانگر نفوذ روزافزون همین تز دست‌راستی اهریمنی شمردن دولت و دولت‌گرایی Statism چپ است.

آقای آلیاری به جای پرداختن به این موضوعات - یعنی مسائل عمده مطرحه

پیرامون جامعه مدنی «واقعاً موجود» و چپ حاضر در صحنه سیاست و اجتماع - به امکانات بالقوه جامعه مدنی آنها از دیدی بسیار انتزاعی پرداخته است. کلی‌گویی‌های آلیاری در مورد امکانات بالقوه جامعه مدنی در واقع معادل است با اعلام اینکه در انسان و جامعه خصلت‌های والایی می‌توان یافت که با تقویت آنها انسان‌ها قادر به گام نهادن در راه سعادت خواهند شد. آلیاری در ایده‌آلیزه کردن جامعه مدنی تا آنجا پیش می‌رود که سرمایه‌داری و جامعه مدنی را با هم در تضاد می‌بیند. او موفقیت‌های نئولیبرالیزم و سرمایه‌داری را چه در غرب و چه در جهان سوم «دقیقاً بدین علت» می‌داند که «پیشرفت جامعه مدنی در ابعاد جهانی عقب‌تر از پیشرفت سرمایه در ابعاد جهانی است» (آلیاری، همان). باور ساده‌گرایانه چنین تضادها و رویارویی‌ها میان جامعه مدنی سرمایه‌داری، ناشی از درک مکانیستی و ناقصی است که بدون توجه به نقش وابستگی امپریالیسم و استعمارنو و یا حتی انتقادات مطرح شده در بحث‌های جاری پیرامون جامعه مدنی خاصه راجع به خط‌کشی‌های مطلق بین حکومت و جامعه مدنی و بازار سرمایه کماکان به راه خود می‌رود (لادبن کیا، نقطه ۷، ص ۵۷).

این نوع برخورد البته مختص آلیاری نیست. عمده‌ترین روش کار اقلیتی کوچک اما پُر سروصدا که سکوت بُردبارانه سایرین میدان را برای‌شان باز گذاشته است چیزی جز تکرار وردگونه این شعارهای مرسوم در اروپا و آمریکای شمالی نیست، آنها طی مونولوگی مطلق و فراگیر. این دوستان در گذشته خود را پیشقراول خلق و پیشتاز پرولتاریا می‌پنداشتند و اکنون به پیروی از مد روز ذهنیت خود را لبه تیز و برنده آخرین نظریه‌های مرز شکن محسوب می‌دارند. اکنون که بهشت سوسیالیستی ذهنی دیروز را غیرقابل دسترسی می‌پنداریم با خوشبینی و ساده‌گرایی باورنکردنی، جامعه مدنی را قبله آمل خود کنیم و کسانی را که با ما هم‌کلام نشدند و «سیستم فکری» یعنی نوسانات افراطی و چرخش‌های صد و هشتاد درجه‌ای از دیکتاتوری پرولتاریا به تعبیر لیبرال دموکراتیک از جامعه مدنی - را مورد سؤال قرار دادند، زیر رگبار کلیشه‌های خود بگیریم. در گذشته ریویزیونیست، مائوئیست، تروتسکیست پوپولیست و... می‌خواندیم‌شان و امروز «مارکسیست سنتی، مدافعین تفکر سنتی» و همه از این رو که نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم مشروعیت بحث، بررسی و طرح سؤال در مورد راه‌حلی از قبیل جامعه مدنی را که به آن دل بسته‌ایم بپذیریم.

آلیاری هم به همین روال ما را به فریبکاری

متهم می‌کند و می‌گوید «مقاله ظاهراً برای بررسی رابطه جامعه مدنی با دموکراسی و سوسیالیسم تدوین شده‌است، اما به دنبال اثبات یک پیشداوری است: مدافعین جامعه مدنی مخالف انقلاب‌اند و یا اینکه جامعه مدنی اسم رمز سرمایه‌داری است. مقاله از همان ابتدا با اعلام این پیشداوری آغاز می‌شود... البته بدون دلیل قانع‌کننده». آلیاری در اثبات این ادعای خویش خوانندگان‌اش را در پانویس یک به صفحات ۵۳ و ۵۴، یعنی بخش عمده مقاله نگارنده رجوع می‌دهد. او با این کار خود را از زحمت نشان دادن اینکه نگارنده در کجای مقاله‌اش و به چه ترتیبی مرتکب این ریاکاری شده خلاص می‌کند. او این شیوه را در مورد قسمت دیگری از مقاله ما هم به کار برده است و مدعی است که ستون دوم ص ۵۷ از مقاله ما با بقیه مقاله در تضاد است اما به طریق اولی از پرداختن به دقایق ادعایش سر باز می‌زند.

اما برگردیم به همان بخش از نوشته او که به قول قدیمی‌ها در واقع اعلام موضع آلیاری و مضمونی‌ست که بهانه نوشته او شده است. آلیاری می‌نویسد: «اما کیا به دنبال یک پیشداوری است: مدافعین جامعه مدنی مخالف انقلاب‌اند و یا اینکه جامعه مدنی اسم رمز سرمایه‌داری است.» در مورد «مدافعین جامعه مدنی» و مخالفت‌شان با انقلاب ما طیف مورد نظر و موضوع بحث‌مان در شماره هفتم نقطه را مشخص کرده‌ایم (جامعه مدنی، دموکراسی و سوسیالیسم. ص ۵۳). چارچوب نظرگاه‌های این طیف را که هم با انقلاب مخالفند و هم بر اولویت شکل‌های خاصی از کار در چارچوب جامعه مدنی اصرار دارند تعیین کرده‌ایم و به نقد محتوای این دیدگاه‌ها نیز پرداخته‌ایم. اگر حرف آلیاری این است که غیر از دیدگاه‌هایی که ما به آنها پرداخته‌ایم دیدگاه‌های دیگری نیز موجودند که موافق انقلاب‌اند و می‌خواهند از راه انجمن‌ها و نهادهای غیرحزبی در راه انقلاب گام بردارند پس چرا لااقل در «نقد» یا در واقع مقاله‌اش به معرفی این دیدگاه‌ها نپرداخته تا زمینه‌ساز بحثی جدی شود. آلیاری می‌گوید: «این درست است که برخی از مدافعان جامعه مدنی... اقتصادیات سرمایه‌داری را نیز در آن گنجانده و عملاً آن را از زیر ضرب خارج می‌سازند، اما این تنها تعریف و نگرش به مقوله جامعه مدنی نیست و نگرش‌های دیگری نیز وجود دارند...» (نقطه ۸، ص ۱۰۴). یاللعجب ما در کجای مقاله خود مدعی شدیم که به غیر از دیدگاه‌های مورد بررسی ما دیدگاه‌های دیگری وجود ندارند؟ اما نکته مهم اینجاست که دیدگاه‌های جامعه مدنی که ما به نقدشان پرداختیم بی‌شک روندهای غالب بر چپ در این

زمینه را در برمی‌گیرند و این روندهای غالب است که در اتخاذ تاکتیک و استراتژی مبارزات سیاسی نقشی تعیین کننده دارند و ما چاره‌ای نداریم جز اینکه بکشیم از راه نقد و بحث بر این روندها تأثیر بگذاریم و از آنان تأثیر بپذیریم. آقای آلیاری ما را متهم می‌کند که به چپ رادیکال حکم کرده‌ایم: مفهوم جامعه مدنی را از دستور بررسی و شناخت خارج سازد. چنین ادعایی کاملاً نادرست و ساختگی است ما در طول مقاله خود هرگز چنین حکمی صادر نکرده‌ایم و اصولاً نقش خود را در پرداختن به نقد و تئوری انتقادی می‌بینیم. راهنمایی و ارشاد و احیاناً تحکم را هم به کسانی که برای خود چنین رسالتی قائل‌اند وا می‌گذاریم. آلیاری مدعی است که ما خطاب به چپ رادیکال گفته‌ایم: «حاشا، حاشا، از جامعه مدنی سخن نگو که اسم رمز نظام سرمایه‌داری است». ما در قسمت مورد اشاره او به کار طیف غالب نظریه‌پردازان جامعه مدنی پرداخته و پس از توضیحاتی در مورد روند تکاملی کارشان و زمینه‌های شکل‌گیری این تئوری‌ها و تنها پس از طرح مسائل فوق است که یادآور می‌شویم «جامعه مدنی می‌تواند اسم رمز سرمایه‌داری باشد که می‌خواهد بازار را هم در کنار آزادی‌های سیاسی و انتلکتوئلی به عنوان کمال مطلوب به جهان تحمیل کند» (همانجا). و سپس نمونه مشخصی از چنین برخوردی را در همانجا ارائه می‌دهیم. آلیاری چنین برخورد محتاطانه‌ای را که متکی است به منابع اصلی کار خود تئورسین‌های جامعه مدنی به صورت احکام خودسرانه کسانی که «نمی‌توانند مارکسیسم سنتی را از سیستم فکری خود بیرون کنند» تحریف کرده و به باد تمسخر و استهزا می‌گیرد. و این خود از آن رو که آلیاری می‌خواهد به هر قیمت نویسنده و مقاله‌اش را در قالب از پیش‌ساخته تفکر سنتی و مارکسیسم سنتی بگنجانند تا مبادا به ایده‌ال مورد نظرش خدشه‌ای وارد گردد.

همین جا باید بگوییم که ما در مقاله خود بر راه حل انقلابی به عنوان تنها راه پیش پای جامعه و چپ ایران به طور اخص، و یا حتی تنها راه گذار از سرمایه‌داری اصرار نورزیده‌ایم و اصولاً چنین راه‌نمایی‌هایی را در حیطه توانایی یک فرد یا یک مقاله نمی‌دانیم. ما بعکس آلیاری و سایر کسانی که با ساده‌اندیشی حیرت‌انگیزی هر روز راه‌حل تازه‌ای برای جامعه مصیبت‌زده ما از آستین بیرون می‌کشند می‌دانیم که کاری به این اهمیت از یک فرد و یک سازمان ساخته نیست. ظاهراً برخی از روشنفکران چپ ما از توانایی خارق‌العاده‌ای در فراموشی این حقیقت هولناک برخوردارند که آخرین تئوری‌بافی‌های

به اصطلاح رادیکال‌شان در آنچه که در میهن‌مان گذشت نقشی اساسی داشته است و کماکان قسارند به نظریه‌پردازی‌های قالبی و دست‌چندم‌شان، گیریم در لباسی تازه، ادامه دهند.

موضوع پی‌آمدهای نظریه‌بافی ناشیانه کسانی که در دوران همراه با آنا‌رشی و فضای دموکراتیک توده‌ای ناشی از پیروزی انقلاب ملت ایران بر رژیم شاه و حامیان قدرتمندش خود در سطوح رهبری نهادهای چپ یافتند و یا جا دادند مسئله‌ای است بسیار جدی که قاعدتاً باید نقش بازدارنده‌ای در نظریه‌بافی‌ها و راهنمایی‌هایی دائماً در تغییر و خالی از تحول‌شان ایفا کند که البته نمی‌کند.

بسیاری از همان نظریه‌یافان دوران انقلاب در اولین برخوردهای‌شان با آکادمیسین‌های اروپا و آمریکای شمالی، دل و دین از کف داده‌اند اشتباهات گذشته خود را با دست‌آورد‌های چپ یکی گرفته و چون می‌خواهند سابقه مارکسیست - لنینستی خویش را فراموش کنند به چپ ایران حکم می‌کنند ارتباط‌اش را با گذشته قطع کند.

آلیاری در طول مقاله خود در مورد فواید دموکراسی داد سخن می‌دهد و با این کار خود در پی ایجاد این توهم است که ما مخالف ایجاد نهادهای دموکراتیک در جوامع گوناگون، منجمله در کشورمان ایران هستیم او معتقد است که اگر در جوامع پیرامونی نهادهای دموکراتیک در ابعادی به قول خودش «قابل توجه» حضور داشتند چنین و چنان می‌شد و سرمایه نمی‌توانست شرایط خود را دیکته کند. چه کشف بزرگی! آیا آقای آلیاری واقعاً فکر می‌کنند که ما خوانندگان نوشته ایشان نیاز به کلی‌گویی‌هایی از قبیل این که دموکراسی خیر است و دیکتاتوری شر داریم و یا نیازمندیم یک بار دیگر متن خلاصه شده و ناقصی را در ارتباط با چگونگی پیدایش جامعه مدنی بخوانیم؟ مسلماً آنچه که جامعه مدنی می‌نامیم‌اش در دنیای ما جریان دارد و به عنوان یک پدیده انتزاعی توان در برگرفتن بسیاری از روابط اجتماعی را داراست و بنابراین سوسیالیسم را چاره‌ای نیست جر اینکه در چارچوب جامعه مدنی حرکت کند. اما اینها جز توضیح واضحات نیست و به این می‌ماند که بگوییم آتش می‌سوزاند و یا شب تاریک است و روز روشن. در کاربرد آلیاری از اصطلاح جامعه مدنی کلمه مدنی را بی‌آنکه در معنای مورد نظر او خلیلی وارد آید می‌توان حذف کرد و مثلاً گفت چپ چاره‌ای جز فعالیت در درون جامعه ندارد. که البته تکرار بدیهیات است.

آقای آلیاری می‌گوید: «بحث قرار دادن پایه فعالیت و کار بر مبارزه طبقاتی با جامعه مدنی اساساً بحث بی‌معنا و بی‌پایه است...» و قبل و بعد از این عبارت بازهم مفصلاً در مورد شکل‌گیری مبارزه طبقاتی و حتی شکل‌گیری جنبش سوسیالیستی جدا از حکومت در جامعه قلم‌فرسایی می‌کند و به این ترتیب القا می‌کند که اولاً لادین کیا از چگونگی شکل‌گیری جنبش سوسیالیستی و دستاوردهای مبارزه علیه بورژوازی بی‌خبر است و ثانیاً در مقاله خود گفته است یا جامعه مدنی یا مبارزه طبقاتی.

کاریکاتورسازی و کلیشه‌پردازی جهت‌گیری قسمت عمده نوشته آلیاری است. آلیاری در تداوم روند تخطئه، عبارات را از زمینه راستین‌شان جدا کرده و معنای‌شان را تحریف می‌کند. ما در مقاله نقطه ۷ در ادامه توضیح محدود شدن قدرت حکومت توسط ج. م و عملکرد دوگانه رهایی‌بخش و سرکوبگر جامعه مدنی از جمله گفته‌ایم:

«... جامعه مدنی پدیده اجتماعی‌ای مختص جامعه مدرن است با شکل نوینی از قدرت اجتماعی که تبلورش در عرصه خصوصی، مالکیت خصوصی، استعمار طبقاتی و ... دیده می‌شود.»

آلیاری ترجیح می‌دهد از قول ما بگوید:

«اگرچه "جامعه مدنی پدیده اجتماعی مختص جامعه مدرن است" اما به هیچ‌وجه شکل نوینی نیست که "تبلورش در عرصه خصوصی، مالکیت خصوصی... دیده می‌شود" (آلیاری، نقطه ۸).

آقای آلیاری به قصد تحریف، اولاً جمله ما را در این مورد به دو قسمت تقسیم کرده و ثانیاً «ای» را از پی اجتماعی و «با» را از وسط این جمله حذف کرده است. برای اینکه شگرد این طرفند روشن‌تر شود جمله را در شکل اصلی‌اش بررسی کنیم: جامعه مدنی پدیده اجتماعی‌ای مختص جامعه مدرن است با شکل نوینی از قدرت اجتماعی. یعنی جامعه مدنی پدیده‌ایست مختص جامعه مدرن که دارای شکل نوینی از قدرت اجتماعی است و نه به شکل مخدوش شده ادعایی آلیاری: «جامعه مدنی پدیده اجتماعی مختص جامعه مدرن است (و) شکل نوینی از قدرت اجتماعی که تبلورش در عرصه خصوصی، مالکیت خصوصی، استعمار طبقاتی و آنچه که لازمه سودآوری بازار است دیده می‌شود» (ص ۱۰۵، ستون یک). آلیاری تحریف می‌کند و تغییر می‌دهد تا بتواند سینه سپر کند و با تحکم اعلام دارد «به هیچ‌وجه شکل نوینی نیست» و در سطور بعدی ما را متهم کند که گویا «میان جامعه مدنی و بازار، مالکیت خصوصی و ملزومات سودآوری علامت تساوی»

گذاشته‌ایم.

در نوشته آلیاری نمونه‌های گوناگونی از تحریف مقاله ما و سپس جمله به این برداشت تحریف شده دیده می‌شود. از جمله است آنچه که به تصمیم ویراستار در ص ۱۰۵ با حروف درشت در میان صفحه چاپ شده: «به هیچ‌وجه نمی‌توان با تز پی‌ریزی فرهنگ توسط طبقه مسلط بدون چون و چرا توافق نمود». این مطالب نه در رابطه با نوشته ما که در مورد مطالبی است خیالی که آلیاری اختراع کرده است. یک بار دیگر تأکید می‌کنیم که مدعی چنین سلطه بی‌چون و چرایی نیستیم و دقیقاً هم این محتوای «چون و چرای» تعیین‌کننده مسیر مبارزه آینده است که موضوع بحث‌ها است. آلیاری در پی تحریف نظر ما در مورد فرهنگ بازم یک سلسله کلیشه و شعار روی کاغذ می‌آورد که «باید پرچم مبارزه را زمین بگذاریم» یا «تلاش برای درهم شکستن سرمایه را بی‌معنی تلقی کنیم» (همان، ص ۱۰۵). اینجا هم آلیاری مطلب را مخدوش می‌کند و از آن کاریکاتوری می‌سازد تا بتواند با خیال راحت به این کاریکاتور ساخته و پرداخته خود حمله کند.

ما از سوی «چپ سنتی» هستیم و از سوی دیگر مخالف تلاش برای درهم شکستن سرمایه و خواهان زمین گذاردن پرچم مبارزه. گذشته از چنین تضادهای آشکاری نصیحت‌های آلیاری جنبه کمیک قضیه را تشدید می‌کند. او بدیهیاتی از قبیل اینکه «هژمونی سرمایه در جامعه مدنی به هیچ‌وجه سلطه‌منزاع نبوده...» و «جنبش سوسیالیستی... هژمونی و فرهنگ بورژوازی را به مبارزه می‌طلبد» و «تاریخ سرمایه‌داری تاریخ تکامل جامعه مدنی و تاریخ تحول فرهنگ بورژوازی و در عین حال تاریخ همین مبارزه پیشرو است» را نیز تکرار می‌کند و بحث ما را که طی آن به دقایق نگرش جامعه مدنی به روایت اکثریت چپ و نظریه‌پردازان شناخته شده‌اش پرداخته‌ایم به هیچ می‌گیرد.

همان‌گونه که در آغاز سخن گفتیم مقاله ما، به امید آغاز گفتگویی سازنده خلاف همسان‌گرایی counforinity متعارف حرکت کرده است. اما گویا توقع تحمل چنین برخوردی از سوی کسانی که با وسواسی بیمارگونه در هر دوره‌ای نظریه مورد توجه خویش را چون آیتی برآمده از کتابی مقدس خلل‌ناپذیر می‌پندارند بیهوده است. به این ترتیب ما احتمالاً باید از آقای آلیاری سپاسگزاری کنیم که دامنه ناسزاگویی خود را محدود به همان حدودی فرموده‌اند که در نقد ایشان ملاحظه می‌کنید ●

دهمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان

شهره محمود

سال‌های پیش بارها سبب اختلاف نظر و برخورد آراء شرکت‌کنندگان بود، این بار به بهترین شکل و با استقبال بسیار حاضرین روبرو شد. نکته‌ای درباره‌ی عنوان بانوی برگزیده قابل ذکر است. در مملکتی که «جنسیت» و «زن» بودن «گناه» انگاشته می‌شود و چهره زن همیشه زیر حجاب «مادر»، «همسر» و «خواهر» پنهان بوده است و هویت زنانه ارزش به شمار نمی‌آید شاید بهتر باشد که این عنوان به «زن» برگزیده تغییر یابد. به ویژه که عنوان زن برگزیده در سازگاری بیشتری با ادبیات زنان امروز ایران است که واژه «زن» و مشتقات آن به کار می‌رود. (زن در مبارزه، مجله زنان، ادبیات زن‌ورانه، کنفرانس زنان و...).

اولین کار هنری سمینار نمایش شهره آغداشلو هنرمند ساکن لوس‌آنجلس با عنوان «من و لس‌آنجلس» بود. نمایش تکنفره خانم آغداشلو که استعداد و تجربه زیادی در کار نمایش دارند، اما قضاوتی یکطرفه از جامعه بدون هویت ایرانیان لس‌آنجلس بود. این قضاوت اگر به صورت تجربه شخصی ارائه شود ارزشمند است و در خور توجه. در چنین صورتی البته می‌بایست نشان داده می‌شد که کدام قشر از جامعه ایرانیان لس‌آنجلس مورد نظر است. اگر گروه پناهنده ایرانی مورد نظر شهره آنها هستند که توسط کمک‌های عده‌ای از جمله خود او، از ترکیه به لس‌آنجلس آمدند و حاضر نبودند جز در «بورلی هیز» در جایی دیگر اقامت کنند، می‌شود از هزاران ایرانی دیگری نام برد که در ترکیه، پاکستان، عراق و... آواره‌اند و در معرض اخراج یا ناامنی.

نمایش شنبه شب به نام «قمرالملوک و وزیر» به نویسندگی و کارگردانی «اکبر یادگاری» و بازیگری مهوش برگی، فرهاد فرنی و رضا کاوه به اجراء درآمد. این نمایش در زمینه‌های مختلف، به ویژه دیالوگ و اجراء، چندان موفق نبود. برنامه شنبه صبح با پیام خانم گلناز امین مسئول بنیاد شروع شد.

نوشین احمدی خراسانی از ایران، اولین سخنران این روز، به دلایلی که در پیامش آمده بود در سمینار شرکت نداشت. یکی از دلایلی که او برای نیامدن‌اش آورده بود «هراس از خشونت بود». که آن را چنین تعریف می‌کند: «هراس از

دهمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان ایران از دوم تا پنجم ژوئیه ۱۹۹۹ در شهر دیدنی و زیبای مونترال، همزمان با فستیوال سالانه بین‌المللی جاز این شهر، با تم «زن ایرانی در آستانه سال ۲۰۰۰» برگزار شد.

گلناز امین، مسئول «بنیاد»، در پیام خود درباره این بنیاد چنین گفت: «ما کارمان را شروع کردیم چون می‌خواستیم از راه تلاش برای رفع ستم جنسی زنان ایرانی گامی به سوی جهانی شایسته انسان، که در آن برابری، حقیقت و نور جای زور، تبعیض، کوردلی و تعصب را گرفته باشد، برداشته باشیم». سمینار در بعدازظهر جمعه، دوم ژوئیه با خوشامدگویی کمیته محلی آغاز شد و سپس سه سخنران، صدیقه محمدی، منیژه مفتی‌زاده و ناهید بهمنی، میزگرد «زن‌گرد» در سال ۲۰۰۰ را آغاز کردند.

کنفرانس‌های بنیاد همانند چند ساله گذشته، یکی دو سخنران غیرایرانی را در برنامه‌های خود گنجانده بود. مهمان امسال «فرانسواز داوید» برنامه‌ریز راهپیمایی دو روزه زنان علیه فقر در سال ۹۵ بود. او اکنون در صدد سازماندهی راهپیمایی سال ۲۰۰۰ است که با هدف برقراری برابری میان زن و مرد، تقسیم عادلانه ثروت در جهان، عدالت اجتماعی، رد پدرسالاری و سرمایه‌داری... برگزار می‌شود. این راهپیمایی در تاریخ ۸ مارس سال ۲۰۰۰ آغاز می‌شود و تا ۱۴ اکتبر این سال، روز جهانی علیه فقر، ادامه می‌یابد.

برنامه بانوی برگزیده امسال - یک کار نوآورانه - نمایش ویدویی «نهراسیدند از مرگ» اثر شهزاد ارشدی و امین ضرغام بود، که در آن نام بسیاری از زنان مبارز جان‌باخته ایران تکرار می‌شد. بر متن موزیکی از حسین علیزاده طنینی چنان کوبنده داشت که نفس‌ها را در سینه حبس می‌کرد. نمایش فاجعه‌ای چنان عظیم به چنین شکلی ساده، گویا و اثربخش. نمایانگر توانایی هنری تهیه‌کنندگان آن بود. درخاتمه فیلم، دو نوجوان با سینی پر از شمع در دست، به اجرای رقصی فرشته‌وار پرداختند. موزونی حرکات‌شان، طراوت و جوانی و نور شمع‌هایشان پیام‌آور این بود که هم راه ادامه دارد و هم اینکه «هنوز قصه بر یاد است».

بدین ترتیب مراسم «بانوی برگزیده» که در

خشونت نه به معنای مرگی قهرمانانه، همچون عزیزان‌مان، «محمدجعفر پوینده» یا «پروانه فروهر» و امثال آن بلکه هراس از آن که با انتخابی اشتباه شاید، با وجود بودن، صدایت را بگیرند، صدایی که تازه جوانه زده است و هنوز ساقه‌هایش جان ایستادن در برابر تندبادها را ندارد... هراس از اینکه در شرایط ناامنی به سر می‌بری که حرکتی کوچک یا سخنی اشتباه می‌تواند تو را از کل برنامه‌هایت جدا کند. او در همین رابطه به ریشه‌ای بودن خشونت در ساختار جامعه ایران اشاره کرد و به انتقاد از رفتار خشن عده‌ای از شرکت‌کنندگان سمینار در سال‌های گذشته نسبت به سخنرانانی که عقایدشان را نمی‌پسندیدند پرداخت و نگران از اینکه مبادا ما در «دایره خشونت» قرار گرفته‌ایم و گرفتار «دور باطلی که هرکدام از ما بعضاً آن را باز تولید می‌کنیم». او در بخش پایانی پیام خود به ضرورت ایجاد تشکل‌های مستقل زنان اشاره کرد و اینکه تاکنون زنان داخل ایران، به دلایل محفل‌گرایی و تقسیم‌بندی افراد به «خودی» و «غیرخودی» موفق به تحقق این تشکل‌ها نشده‌اند.

سؤال در رابطه با بخش نخستین صحبت‌های ایشان این است که آیا دلیل قتل‌های اخیر ایران در حرکت یا سخن اشتباه قربانیان بوده و یا همان طور که کارنامه ۲۰ ساله رژیم ج.ا تاکنون نشان داده هرگاه که خواسته بدون هیچ دلیل و بهانه‌ای به سرکوب و کشتار مخالفین پرداخته؟ دیگر اینکه اگر جسارت همین افراد نبود آیا «صداهای تازه» شنیده می‌شد؟ و یا «ساقه‌های جوان» پا می‌گرفت؟ آذر درخشان سخنگوی «کمیته ۸ مارس» و از «فعالان چپ» در سخنرانی خود تحت عنوان «کاراگر ستم بر زنان ایرانی در آستانه سال ۲۰۰۰» اشاره به این داشت که تحلیل‌هایی که ستم بر زنان را فقط در رابطه با فاکتورهای روستایی مثل ایدئولوژی، فرهنگ و قانون توضیح می‌دهند قادر به تحلیلی همه‌جانبه و ریشه‌ای از دلایل این ستم نیستند. ریشه این ستم را باید در مسائل زیربنایی به مفهوم مجموعه روابطی که مردم طی تولید اجتماعی باهم برقرار می‌کنند، جستجو کرد. اما خانم درخشان اشاره‌ای به این موضوع نکرد که زنان

ایران تا تحقق یک انقلاب ریشه‌ای چه برخوردار بود با مسائل رو بنایی داشته باشند و چه برنامه‌ای باید در دستور کارشان قرار دهند.

در همین رابطه باید از سخنرانی «توران عازم» سردبیر «فصل نامه زن» و پژوهشگر و مسئول امور اقتصادی در مرکز «منابع کار و تکامل زنان - واحد غرب سوئد» یاد کرد. وی گفت «به واقع برای زنان نسل ما مذهب ابداً یک مبحث تجربی، انتزاعی، قلمی و روشنفکری نیست بلکه یک عینیت زنده و اجتماعی است که به کلیه شئون زندگی مان دخالت تجاوزگرانه کرده و ابعاد زندگانی فردی و اجتماعی مان را تحت الشعاع قرار داده است.» او به همین دلیل نیز راه حل ریشه‌ای را در مبارزه با مذهب می‌داند. توران عازم سپس به تقسیم‌بندی تئوری‌های پیدایش مذهب پرداخت و تداوم مذهب را اساساً به دلایل عدم رشد اقتصادی و تکنولوژی و ناآگاهی مردم نسبت داد و مذهب را حتی به عنوان یک امر شخصی به رسمیت نمی‌شناخت. توران عازم هیچگاه توضیحی در مورد چرایی رشد ادواری مذهب در کشورهای پیشرفته‌ای مثل آمریکا و یا حضور گسترده مذهب در کشورهایی با سابقه بیش از نیم قرن «سوسیالیسم» نکرد.

اعظم کم‌گویان عضو هیئت تحریریه «مدوسا» در سخنان خود زیر عنوان «جنبش زنان ایران، چشم‌انداز و مطالبات» گفت که «تنها خاصیت رقم ۲۰۰۰ سرراست بودن آن است و اگر نه از نظر موقعیت عمومی زنان در ایران چه بسا تفاوت کیفی بین سال‌های ۱۹۹۹ و ۲۰۰۱ وجود نداشته باشد» و دیگر اینکه مقوله ستم بر زنان مسئله‌ای قدیمی تر از دوهزاره اخیر است. «ایران پس از انقلاب ۵۷ شاهد حضور جنبش زنان به عنوان یک واقعیت قدرتمند سیاسی و یک جنبش ضد مذهبی است که احکام اسلامی و قوانین حکومت را طی دو دهه اخیر به طور روزمره به مصاف طلبیده است.» سؤال از خانم کم‌گویان این است که آیا واقعاً جنبش زنان ایران در دو دهه اخیر را می‌توان در حیطه جنبش ضد مذهبی ارزیابی کرد؟ و آیا جز این است که زنان ما تا آنجا درگیر مبارزه با قوانین اسلامی هستند که این ارزش‌ها و فرهنگ به مسائل زندگی روزمره‌شان مربوط می‌شود؟

نسترن موسوی، پژوهشگر و منتقد ادبی از ایران بحثی در مورد «تأثیر موقعیت زنان ایرانی بر زنان پناهنده افغانی» ارائه داد. او طی پژوهشی از زندگی حدود ۵۰ افغانی پناهنده در ایران در زمینه‌های اشتغال و آموزش با آوردن آمار و ارقام نشان داد که علیرغم زندگی سخت و طاقت‌فرسا از امکانات تحصیلی بهتری نسبت به زنان افغانی ساکن افغانستان برخوردارند؛

هرچند که امکان اشتغال‌شان در رشته‌های مربوط، بعد از فارغ‌التحصیلی، زیاد نیست. او با اشاره به انتخاب ازادانه‌تر در مورد همسرگزینی و تحصیل که از نتایج مثبت زندگی‌شان در ایران است گفت که: آنان در مورد مطالبات حقوق‌شان نیز از امکانات بیشتری نسبت به افغانیان ساکن افغانستان بهره‌مندند.

شهین نوایی، حشره‌شناس و محقق دانشگاه برلن و از بنیان‌گذاران «اتحادیه ملی زنان ایران» در سال (۱۹۸۲-۱۹۷۹) به بررسی «سازمان‌های زنان ایرانی در تبعید ۱۹۹۹-۱۹۷۹ و بزرگداشت «۲۰ سال فمینیسم» پرداخت.

شهین بررسی خود را از روز ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ (۸ مارس ۱۹۷۵) آغاز نمود و از این جنبش به عنوان «گسترده‌ترین مبارزات زنان به خاطر خواسته‌هایشان» یاد کرد اینکه این واقعه «مسئله زنان را به صف اول مسائل سیاسی و خواسته‌های دموکراتیک جامعه پرتاب کرد». او سپس در بررسی سازمان‌های خارج از ایران گفت که: موفق شده نام ۹۷ گروه را که در ۴ قاره، ۱۶ کشور و ۳۶ شهر فعالیت داشته‌اند جمع‌آوری کند؛ در این میان برخی فقط در دوره‌ای خاص و حول یک اکسیون مشخص شکل گرفته و بعضی دیگر عمری ۲۰ ساله دارند. امیدواریم شهین بتواند این مقاله را که از نظر اطلاعاتی بسیار به کار می‌آید هرچه زودتر به چاپ بپردازد.

افسانه هژبری، مردم‌شناس، در سخنان خود تحت عنوان «زن ایرانی به روایت راویان دور از ایران» گفت: «گرایشی که هایدی مغیثی آن را فمینیسم پوپولیستی و نومحافظه‌کارانه می‌خواند و شهرزاد مجاب از آن به عنوان نسبی‌گرایی فرهنگی یاد می‌کند، من این گرایش را توهم‌آفرینی و اکنشی می‌خوانم». افسانه با اشاره به تجدیدنظرهای اخیر رژیم جمهوری اسلامی در اعمال سیاست‌های جنسی‌اش استدلال می‌کند که فمینیست‌های ایرانی خارج کشور تصاویر دور از واقعیتی از زنان ایران و مبارزات‌شان ارائه می‌دهند. این «تصویرپردازی‌ها ممکن است تصویر کلیشه‌ای نگرش زن‌محوری غربی از اسلام و زن مسلمان و زن شرقی را به زیر سؤال ببرد ولی مسلماً به واقعیت روزمره زندگی زنان و مبارزات آنان کمکی نمی‌کند». او در ادامه سخنان خود اضافه کرد که بدون کم بها دادن به مبارزات ۲۰ ساله زنان ایران، باید این مبارزات را در بستر «نبود دموکراسی» «نابرابری قدرت بین حکومت و مردم»، «بین زنان و مردان» و مهم‌تر از همه «نابرابری قدرت بین گروه‌های مختلف زنان» که علیرغم اهداف و آرمان‌های متفاوت همگی با

برچسب «زن مسلمان» زیر یک مجموعه جای داده شده‌اند بررسی کرد و اگر نه تحقیقی فاقد اعتبار خواهد بود. از نظر افسانه هژبری شیوه‌های جدید مبارزه زنان ایران را باید در «نبود قوانین مدافع حقوق زنان» و حاکمیت «معیارهای مردم‌محوری در سنت مردسالاری ایران» ارزیابی کرد. سپس افزود اینکه زنان ایران ناچارند برای به دست آوردن کوچک‌ترین حقوق اجتماعی به زبان رایج اسلامی مردسالارانه سخن بگویند و به تعدیل و تفسیر این قوانین بپردازند و اینکه زنان ایرانی ناچارند به این تنها زبان رایج سخن بگویند عجیب نیست؛ اما اینکه «ما محققین غرب‌نشین از این تلاش‌ها و حرکت‌ها هیجان‌زده شویم و با تئوری به این تنها زبان مجاز در ایران مشروعیت ببخشیم و تنها راه حل زنان ایرانی را در چهارچوب اسلامی شناسایی و حتی توصیه کنیم بسیار هشدار دهنده است.»

افسانه در بخشی از سخنان‌اش به زیبایی می‌گوید: «اگر روزی شرق‌شناسان صدای گویای قصه‌های شرقی بودند، امروز شرقیان در غرب نشسته‌ای که به سلاح محلی یا خودی بودن، متخصص بودن و تجربه دست اول داشتن یکجا مجهزند، گوینده‌های پرشونده این قصه‌ها هستند.» قصه‌ها و روایاتی که جز تحکیم روابط و مناسبات کنونی کمکی به مبارزات زنان ایران نخواهد کرد.

ویدا حاجبی، جامعه‌شناس و مبارز قدیمی و سرشناس جنبش چپ، گفته‌های خود را تحت عنوان «جایگاه جنبش زنان در نگاه سازمان‌های چپ، تجربه‌های زندان زنان سیاسی» چنین آغاز می‌کند: «هرگاه به مسئله مردسالاری و حقوق زنان در جامعه خود می‌اندیشم، پیش از هر چیز شکلک صفحه اول یکی از شماره‌های توفیق را به یاد می‌آورم که گروهی مرد جلوی مجلس شورای ملی به اعتراض گرد آمده بودند و پلاکاردهایی در دست داشتند که روی آن نوشته بود حالا که حق زنان را کف دستشان گذاشته‌اید، حق ما مردان را هم بدهید.» بدین ترتیب ویدا شنوندگان خواب‌آلود صبح یکشنبه را با لبخندی بر لب علاقمند شنیدن سخنان شیرین‌اش کرد. ویدا سپس این پرسش را پیش کشید که در جامعه استبداد زده و زن ستیز، با فرهنگ مسلط مذهبی و واپسگرا، حکومتی خودکامه که زورگویی در آن تاریخچه‌ای طولانی و خشونت ریشه‌ای دیرپا دارد، مبارزه علیه استبداد یا مبارزه علیه زن‌ستیزی کدامیک ارجحیت پیدا می‌کند؟ او پاسخ پیشین خود را به نقد می‌کشد؛ پاسخی که در چهارچوب اندیشه مسلط چپ قرار داشت. چگونگی و چرایی این پاسخ را نیز

با مروری بر تفکرات حاکم بر سازمان‌های چپ توضیح می‌دهد. او سپس به بررسی دو دوره گشایش سیاسی در تاریخ معاصر ایران می‌پردازد؛ دوره دکتر مصدق که شاهد شرکت گسترده زنان در حیات سیاسی جامعه بود؛ و سال‌های ۴۲-۳۹ که شاه با فشارهایی از سوی آمریکا دست به اصلاحاتی تحت عنوان انقلاب سفید زد که حاوی دستاوردهایی از جمله قانونی شدن حق رأی، حق قضاوت برای زنان و قانون حمایت خانواده بود. این تغییرات به دیده ویدا نقطه عطفی در زندگی حقوقی و اجتماعی زنان به شمار می‌رود. نقطه عطفی که در واکنش به آن نیروهای واپسگرای مذهبی به رهبری خمینی، دست به اعتراض زدند و واقعه ۱۵ خرداد را به وجود آوردند. ویدا حاجبی در ادامه سخنانش خود گفت که بلاگیری خفقان در سال‌های بعد از ۴۲ و برجیده شدن تمامی تشکلهای سیاسی، صنفی، دموکراتیک و تعطیل هر نوع مبارزه‌ای حتی در چهارچوب قانون باعث به وجود آمدن ده‌ها گروه مخفی شد که در رأس همه آنها سازمان چریک‌های فدایی خلق در طیف چپ و سازمان مجاهدین خلق در طیف مذهبی قرار داشتند.

این جریانات بدون تحلیل مشخصی از شرایط ایران و بدون راه‌حل روشنی برای آینده ولی پرشور و جان بر کف، مبارزه برای سرنگونی شاه را در برنامه کار خود قرار دادند. «این بار که راه حرکت اجتماعی مستقل بسته شده بود، بسیاری از دختران دبیرستانی و دانشگاهی حمایت از مبارزه قهرآمیز و بر گرفتن سلاح را مناسب‌ترین پاسخ برای رهایی از ستم‌بارگی یافتند. و از این راه خواه ناخواه بسیاری از قید و بندهای سنتی فرهنگی را درهم شکستند و زنجیرهای خانوادگی را گسستند» و در این راه چنان از جان مایه گذاشتند که برای اولین بار در ۱۳۵۰ بند زندان سیاسی زنان ایجاد گشت و از ۱۳۵۳ زندان ابد و از ۱۳۵۴ حکم اعدام برای زنان رایج شد. بدین ترتیب زنان در «حوزه سیاسی و قلمرو زندان، شکنجه، حکم ابد و اعدام» به حق برابر با مردان دست یافتند و به قول مجله توفیق «حق‌شان کف دستشان گذاشته شد». از نظر ویدا علیرغم تمامی این مبارزات و جانفشانی زنان در سازمان‌های مذکور اکثر تصمیم‌گیری‌های عمده به عهده مردان بود و اعتراض یا پرسشی هم اگر بود کم بود و رفع تبعیضات به دوره بعد از سرنگونی شاه موکول می‌شد. او با طرح این بحث که «در سلب آزادی از خودمان فعالانه شرکت داشتیم. نابردباری تحت عنوان دموکراسی با اتکاء به نظر و رأی اکثریت بر کل بند زنان سیاسی اعمال می‌شد، رأی و استقلال عمل و انتخاب آزاد را حتی در

مورد مسائل کاملاً مشخصی که کوچک‌ترین آسیبی به زندگی جمعی نمی‌زد از همدیگر سلب می‌کردیم»؛ مسئله زندان در زندان را در ذهن تداعی می‌کرد. چنین بود که با موکول کردن تمامی مسائل به پیروزی انقلاب و بدون درک روشن از فردای انقلاب و بدون خط و مرز روشن با نیروهای مذهبی و واپسگرا به بهانه اینکه همگی علیه رژیم شاه مبارزه می‌کنند، ناآگاهانه زمینه‌ساز انقلابی شدیم که «روحانیت واپسگرا، کسبه مرتجع بازار و لایه‌های تحتانی حاشیه‌نشینان شهری را به کرسی قدرت نشاند.» و «به بهای گران آموختیم که سرنگونی حکومت استبداد شاهی الزاماً به استقرار حکومتی عادلانه نمی‌انجامد» و حتی بعد از روی کار آمدن رژیم جمهوری اسلامی با بهانه‌هایی همچون «تضاد اصلی با امپریالیسم» و یا «تضاد اصلی با رژیم» است نه با «حجاب اجباری»، در عمل مبارزات گسترده زنان را تخطئه کردیم. و به قول خواهرم پری «ندانستیم آنکه می‌گوید چگونه بپوش، خواهد گفت چگونه بیندیش.»

ویدا سخنان خود را با پاسخگویی به سئوالی که در ابتدا مطرح کرده بود و با طرح دو سؤال دیگر چنین به پایان برد: «آیا راه پیشرفت جامعه استبداد زده ما در گرو پیشرفت و رهایی زنان کشور نیست؟ و آیا مارکس به درستی نمی‌گفت که «پیشرفت هر جامعه از پیشرفت زنان‌اش پیدا است؟» سؤال این است که اگر در وجود یکایک ما ایرانیان تفکری استبدادی لانه کرده است چرا مبارزه برای رهایی زن به موازات و در پیوندی تنگاتنگ با مبارزه با تفکر و فرهنگ استبدادی نباید به پیش رود و چرا مبارزه برای رهایی زنان ارجحیت پیدا می‌کند؟

حامد شهیدیان، جامعه‌شناس و پژوهش‌گر، در سخنان خود با عنوان «چشم‌اندازهای فرهنگی جنبش زنان»، کند و کاو و دوباره اندیشی فرهنگی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی را که از نظر وی مسترداف با شکست مدرنیست‌هاست، برای زنان ایرانی حائز اهمیت زیاد می‌داند چرا که «به قدرت رسیدن جمهوری اسلامی نه تنها نوید بهبود شرایط ایشان (زنان) را به همراه نداشت که بسیاری از آنچه ایشان در طول سال‌ها مبارزه کسب کرده بودند را نیز از آنان گرفت.» در بحث آقای شهیدیان اما کاملاً روشن نبود که «مدرنیست‌های شکست خورده ایرانی از چه طرح و برنامه‌ای برای تجدد ایران پیروی می‌کردند. شهیدیان همچنین گفت که جنبش زنان مورد نظر او جنبشی لائیک است که در آن نابودی ستم جنسی، جدایی کامل از روابط اجتماعی کهن، بازآفرینی مفاهیم و ارزش‌های نوین در راستای تلاشی هر نوع ستم قومی، طبقاتی و اجتماعی حرکت می‌کند.

او با ارائه این تعریف از فرهنگ که «هم بازتاب منافع مادی است و هم منافع مادی را تبیین می‌کند» و بدین ترتیب پدیده‌ای بی‌طرف نیست، به تشریح چالش‌های فرهنگی جنبش ایران پرداخت: ۱- بررسی زبان و باورهای عمومی مردم چه در سطح عامه و چه در سطح جنبش سیاسی. به این مفهوم که زبان که می‌تواند در ظاهر خنثی به نظر رسد در تداوم روابط جنسی عامل مهمی به حساب می‌آید. ۲- رابطه ساختار و معنا به این مفهوم که عملکرد متفاوت یک معنا، وجود ساختار اولیه را نفی نمی‌کند. به بیانی دیگر هرچند زن مسلمان با پوشش حجاب حضور اجتماعی گسترده‌تری پیدا می‌کند ولی این در اصل این پدیده که حجاب یک نهاد کنترل زنان است، تغییری نمی‌دهد. ۳- رابطه ستمگری و ساختار ستم: اگر ستمگری را مجموعه روابط و شرایط بدانیم که حرکت و رشد آزادانه انسان‌ها را سلب کرده و مانع کنترل آنان بر زندگی‌شان می‌شود، آنگاه باید آن را نه فقط به شکل استثمار اقتصادی طبقاتی، و یا حاکمیت سیاسی معنی کنیم بلکه باید در مجموعه روابط مختلفی که ستمگری را ممکن می‌سازد تبیین نماییم. «ستم جنسی در آن واحد چند شیوه مختلف ستمگری را به کار می‌گیرد؛ استثمار، به حاشیه راندن، قدرت‌زدایی، سلطه فرهنگی و خشونت ... مجموعه این روابط است که ستم جنسی را می‌سازد». ۴- ستمگری و اقتدار: حقوق، فرهنگ و سیاست مجموعه روابط و مقرراتی نیست که ورای روابط اجتماعی قرار می‌گیرد و چون داور بی‌طرف به قضاوت میان حق و ناحق می‌نشیند؛ بلکه برآیند قدرت گروه‌های مختلفند.» همچنین قانون و فرهنگ از روابط اجتماعی جدا نیست؛ و مردسالاری تحت عنوان هویت و اصالت فرهنگی سعی دارد به دفاع از روابط جنسی نابرابر پردازد.

شهیدیان به درستی می‌گوید: «جامعه اسلامی، جامعه‌ای کهنه است، سامانه‌ای است غایت‌گرایانه Teleological که انسان‌ها را در خلق غایت زندگی‌شان آزاد نمی‌گذارد... اسلام نوع مدنی‌ت‌ها در درجه انعطاف‌پذیری نقش‌هایی از پیش تعیین شده با نوع ولایت فقیه‌ی تفاوت دارد... جامعه مدنی اسلامی حتی در ایده‌آل‌ترین شکل خودش هم نمی‌تواند جامعه‌ای آزاد باشد چرا که یکی از شرط‌های دموکراسی و آزادی این است که افراد بتوانند در زندگی فردی - عبادی خود شک کنند، دین دیگری برگزینند و یا به هیچ دینی باور نداشته باشند.» چیزی که جامعه ما به آن احتیاج دارد «گسست از پیشینه‌های فرهنگی و روابط اجتماعی است تا یافتن راه‌حلی در

IWSF 2000
P.O. BOX 3970
Berkeley, CA 94703-0970
Email: IWSF@yahoo.com
URL:
<http://lsites.netscape.net/iwsf/index.html>

سال آینده با رأی اکثریت حاضر در سمینار انتخاب شد: «بررسی و ارزیابی پژوهش‌ها و مبارزات فمینیستی زنان ایرانی بعد از انقلاب و چشم‌انداز آن»
محل کنفرانس سال ۲۰۰۰ در شمال کالیفرنیا - دانشگاه برکلی خواهد بود. علاقمندان برای همکاری و یا کسب اطلاعات بیشتر می‌توانند با کمیته محلی به آدرس زیر تماس بگیرند:

چهارچوب‌های پذیرفته شده قدیمی».
روز آخر سمینار کارگاه «طرح شبکه‌ای پویا میان گروه‌های زن ایرانی» توسط پرستو درخشنده، برگزار شد. در این کارگاه ضرورت تشکیل سراسری زنان مورد بررسی قرار گرفت. حضور گسترده و علاقمند زنان در این کارگاه شاید نشانگر علاقه و اهمیت آنان به ایجاد چنین تشکلی است. نتیجه کار این کارگاه قرار است در آینده اعلام شود.

کنفرانس مثل هر سال با ارزیابی و انتخاب تم سال آینده به کار خود خاتمه داد. موضوع

خاطرات زندان، از سال ۶۰ تا ۶۷

- قتل کسروی
- ناصر پاکدامن
- چاپ اول، ۱۳۷۷
- انتشارات افسانه - اسپالا / سوئد

قتل کسروی

ناصر پاکدامن



* و در اینجا دختران نمی‌میرند،

* شهرزاد

* انتشارات خاوران

* چاپ دوم پاریس، ۱۳۷۷



ابریم با همسرش

ابراهیم گلستان

است. او زبان‌های فارسی، ترکی، روسی، انگلیسی، اسپانیایی و آسوری مادری خود را خوب می‌دانست و به ارمنی و فرانسوی کاملاً مسلط بود.

در مراسم تن‌سوزی ابریم همسر و خواهرش با دو سه تن از نزدیکانشان، همچنین آشنایان دانشگاهی او، و از دوستان ایرانی‌اش اشرف اسفندیاری و ابراهیم گلستان بودند. ابریم وصیت کرده بود در آن جلسه تنها از موسیقی باخ و موتسارت و بهوون و پوچینی نواخته شود و خطابه تدفین را ابراهیم گلستان بنویسد و ایراد کند. متن این خطابه را که اشرف اسفندیاری از انگلیسی به فارسی برگردانده است در پایین می‌خوانید. این متن از آنچه در سالنامه دانشگاهی چاپ شده است ترجمه شد و قسمت‌هایی از قصیده سعدی از کلیات گرفته شد.

تا چند لحظه دیگر تن ابریم به خلوص عنصرهای اساسی بدل می‌شود. لیکن خاطره انسانی که او بود نزد بعضی از ما باقی می‌ماند. این خاطره بازتاب وجود او در آئینه صیقلی یا غبار گرفته ذهن هریک از ماست. نقشی که من در ذهن خود از او دارم نقش یک صراحت پُرجرات است. او تشخص صداقت استوار بود. صداقت او همیشه می‌سنجید. او جسمگیری سنجش و درستی بود. تحلیل‌های زبل و چابکی که او از مسائل و مردم می‌کرد، و سنجش‌های سریع و بی‌فاصله‌اش از رویدادها و وضعیت‌ها، بیشتر اوقات به چشم دیگران زبر و زورگویانه می‌آمد. این دیگران تنبلی که پایند رسوم و سنت‌های پیش پا افتاده‌اند. او فردی بود که به اعتقادهای اخلاقی مسلح بود. تعصبات خود را داشت اما این تعصبات قسمتی از قوت محرکه‌اش بودند، قوتی که سبب محکم بودن بیان، و شدید بودن حسن، و حفظ و اداره صداقت او می‌شد زیرا این تعصبات میوه اعتقادهای او بودند. من هیچ وقت از او دروغ نشنیدم، هیچ وقت حرص و خستی از او ندیدم، هیچ وقت از او قبول بی‌انصافی و آنچه که به نظرش نادرست می‌آمد ندیدم. با خویشان و دوستان و معارضان خود به همان قاطعیت

دکتر ابریم اسحق روز ۲۴ نوامبر ۱۹۹۸ پس از دوره کوتاه بستری بودن در بیمارستان نفیلد در اکسفورد از سرطان درگذشت. بیماری او دیر تشخیص داده شده بود. چون سرشادای فطری و پُرکاری فکری و توانایی جسمی او جای شک بردن به تندرستی او نگذاشته بود و ضعف تدریجی سرطانی را پنهان کرده بود تا وقتی که فهمیدند به سرطان گرفتار است بیماری کار خود را کرده بود و در کم‌تر از یک ماه مرگ او را آورد.

ابریم در ششم نوامبر ۱۹۱۸ در ارومیه به دنیا آمده بود. از این قرار سه هفته پیش از مرگ به سن هشتاد سالگی رسیده بود. در جشن تولدش کسی از سرطان او خبر نداشت. دوران کودکی را در ارومیه بود و برای دبیرستان به تهران آمد و در امتحانات نهایی شاگرد اول تمام تهران شد. در دبیرستان معلم مورد علاقه او دکتر تقی ارانی بود. ابریم پایان‌نامه تحصیلی دکترای خود را «درباره نظریه پولی مکتب اقتصاد کمبریج» نوشت.

ابریم در سال‌هایی که به رتبه Fellow در اکسفورد استاد بود، که این رتبه مسئول اداره امور دانشگاهی نیز هست، برای تدریس دوره‌هایی را در دانشگاه‌های بوئنوس آیرس (آرژانتین) و کانبرا (استرالیا) به تعلیم گذراند و همچنین کارهای تحقیقاتی و عملی در هند و پاکستان و سری‌لانکا و تایلند و فیلیپین انجام داد. او همچنین مشاور چندین بانک، و از آن جمله در ایران (بانک توسعه صنعتی بالخصوص) بود. در اوائل دهه هشتاد مشاور عالی مدیرکل سازمان ملل در کار برگزاری کنفرانس شمال - جنوب شد. در سال ۱۹۸۶ از استادی دانشگاه بازنشسته شد اما به کار در انستیتوی مطالعات آماری اکسفورد ادامه داد. همچنین مدتی برای تدریس در دانشگاه‌های چین در آن کشور بود.

از کارهایش مقاله‌های بسیاری ست در نشریه‌های گوناگون (تایمز، گاردین، و غیره) و همچنین مطالعه و تهیه قسمتی از برنامه‌های حزب کارگر انگلستان. از کتاب‌هایی که نوشته باید «از مارشال تا کینز» را نام برد. همچنین از یک دوباره نویسی مفصل از پایان‌نامه دکترش، همچنین «سیستم‌های کنونی معامله و پرداخت در برابر کار برای همه» و «سیاست‌های مالی و پولی» که این‌ها همه به زبان‌های گوناگون از جمله چینی و ژاپنی ترجمه شده‌اند. ابریم چند قطعه آواز نیز تصنیف کرده

درستی رفتار می‌کرد. او یک آدم سیاسی محض بود که درست به خاطر آن چیزی که بود و آن چگونگی که داشت در هیچ یک از انضباط‌های سیاسی و سازمان‌های سیاسی موجود جا نمی‌افتاد. این خود قسمت دیگری از شخصیت قدرتمند او بود. استقلال اخلاقی او از این وضع تأکید و تشدید می‌یافت.

برخورد من به او پنجاه و سه سال پیش بود که تازه برگشته بود از ده سال اقامت در انگلستان و آن سال‌های پُر حوادث از نیمه‌های دهه ۳۰ تا ۱۹۴۵ و انتخابات عمومی آنجا. هنوز بیست سال نداشت که بانک ملی ایران او را به انگلستان فرستاده بود برای تحصیل حسابداری عالی. خانواده او آسوری بودند. پدرش یک کشیش بود که قدرت مالی چندانی نداشت. تحصیل او به سرعت پیش رفت اما چون جنگ در جریان بود بازگشت او به ایران میسر نمی‌شد بنابراین از ماندن در انگلیس استفاده کرد برای تحصیل اقتصاد. وقتی که جنگ تمام شد او هم تحصیل خود را در مدرسه اقتصاد لندن (London School of Economics) به پایان رسانده بود. او هنوز در لندن بود که رئیس پُر قدرت بانک ملی ایران، ابوالحسن ابتهاج، که رفته بود به کنفرانس برتون و وودز به ریاست هیئت نمایندگی ایران، با کینز Keynes که رئیس هیئت اقتصادی انگلیس در همان کنفرانس بود ملاقاتی داشت وقتی کینز دانست ابتهاج از کدام کشور آمده است به او گفت «ایران یک اقتصاددان بسیار درخشانی دارد که جوانی است به نام اسحاق که یکی دو نکته از نظریه‌های مرا انتقاد کرده است که متأسفانه درست هم کرده است» (این داستان را خود آقای ابتهاج بیست و خرده‌ای سال پیش وقتی که بانک خصوصی خودش، بانک ایرانیان را در تهران اداره می‌کرد به من تعریف کرد. آقای ابتهاج اکنون و در طی پانزده سال گذشته در لندن زندگی می‌کند).

اپریم پر از شور و امیدهای سیاسی که نتیجه ترقی عمومی نهضت‌های چپ در دنیا بود و او آن را طی انتخابات ۱۹۴۵ انگلستان دیده بود به ایران برگشت. در بانک ملی ایران به او شغل مهمی دادند و او بلافاصله ابتهاج را از خود ناراضی کرد چون بلافاصله اتحادیه‌ای برای کارمندان بانک ترتیب داده بود. او را مجبور می‌کردند و بعد به او دستور دادند که اتحادیه را منحل کند، او در نگاهداریش اصرار ورزید. او را از بانک اخراج کردند.

در همان زمان او دست زد به انتقاد از سازمان و سیاست‌های حزب توده که قرار بود در پنهانی حزب کمونیستی باشد. در این زمینه او رساله‌ای نوشت که زود در بنای سیاسی و گروه‌بندی‌های حرکت چپ در ایران اثر گذاشت. در این رساله نامی از مؤلف نمی‌آید، و این به علت یک نوع ترس یا دو دلیلی از سوی او نبود، بلکه باز درست به این جهت بود که او جاه‌طلبی برای شخص خودش نداشت. او این عقیده معقول را داشت که مردی از یک گروه اقلیت بسیار کوچک نباید در موضع چشم‌گیر رهبری یک نهضت وسیع توده‌ای باشد.

اپریم در سال ۱۹۴۹ از ایران رفت و پس از چندی به کارمندی سازمان ملل متحد در نیویورک درآمد. در ۱۹۶۰ مدیر کل آن سازمان که داک هامرشولد بود او را به سمت کارمند برجسته امور اقتصادی فرستاد به کنگو تا گزارش بنویسد از وضع اقتصادی آن مستعمره که می‌رفت اصطلاحاً استقلال به دست آورد.

حاصل کار او، باز، خالصاً اپریم بود. او بر اساس کاوش‌های کامل و دقیقی که کرده بود گزارشی جامع نوشته بود از غارت آن کشور به وسیله دستگاه‌های معلوم و معمول بین‌المللی. این چنین گزارش باب طبع دبیرکل نبود. او از اپریم خواست گزارش تازه‌ای بنویسد با بازبینی و با نرم کردن مطلب. اپریم در جواب گفته بود اعداد را نمی‌شود نرم کرد. اختلاف نظر ادامه یافت نتیجه این شد که اپریم از سازمان ملل

بیرون رفت.

او آمد به اکسفورد. در اینجا او خوش میزیست. موریس بارا، رئیس نام‌آور کالج مرد محکم، فراوان فرهیخته، و بسیار دلپذیر بود که خرد و شیرین‌زبانی بسیار داشت. اپریم به او و کار خودش دل بست. بعد هم همسری گرفت که به وجه باورنکردنی با او جور بود. کارهای بسیار جالبی برای کالج وادهام کرد. از جمله ترتیب‌هایی داد و سرنخ‌هایی را جنباند تا از ایران مبلغ فراوانی برای کتابخانه کالج فراهم کرد. همچنین به عنوان افسر ارشد تحقیقات در انستیتوی آمار اقتصادی کار کرد.

یک ماه پیش به من تلفن زد و بی‌هیچ مقدمه یا به حاشیه‌رفتن، گفت سرطان دارد و نزدیک به مرگ است و از من خواست که به دوست دیگری که در لوس‌آنجلس داریم تلفن کنم و بگویم. به سرعت رفتیم به بالینش. باز همان خود اپریم خالص بود. نه شکوه‌ای داشت و نه ادای حزن و غم و سوز و ناله از وضعیتش. رثالیسم، چشم در چشم واقعیت انداختن. از حفظ سرتاسر یک قصیده بلند سعدی را خواند که از سال‌های دبیرستان به یادش مانده بود. و از بزرگ‌ترین کارهای آن بزرگ‌ترین همه شاعران و نثرنویسان فارسی زبان است.

بس بگردید و بگردد روزگار

دل به دنیا در نیندد هوشیار

ای که دستت می‌رسد کاری بکن

پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار

این همه رفتند و مای شوخ چشم

هیچ نگرفتیم از ایشان اعتبار

آنچه دیدی برقرار خود نماند

و آنچه بینی هم نماند برقرار

دیر و زود این شخص و شکل نازنین

خاک خواهد بود و خاکش غبار

نام نیکوگر بماند ز آدمی

به کزو ماند سرای ز رنگار

صورت زیبای ظاهر هیچ نیست

ای برادر سیرت زیبا بیار

آدمی را عقل باید در بدن

ورنه جان در کالبد دارد حمار

دیو با مردم نیامیزد مترس

بل بترس از مردمان دیوسار

سعدیا چندان که می‌دانی بگوی

حق نباید گفتن الا اشکار.

شاید اپریم در طی شصت و چند سال گذشته فرصتی نداشته بوده است به این دوباره خواندن یا باز به یاد آوردن این اثر محشتم، اما موقعیت و قبول انتهای عمر که از آن نمی‌شود اجتناب کرد، کلید زده بود و این قصیده را از پرونده‌های یاد بیرون کشانده بود. بسیار زنده بود در این بستر مرگ، و تنها دریغی که بر لب داشت از وضع جامعه و آنچه روی داده بود در انگلستان و روسیه و ایران در نیمه دوم این قرن. هیچ چیز شخصی، همه چیز اجتماعی. او بسیار خودش بود، زنده.

روزی پیش از مرگش در ۲۴ نوامبر صبح به او تلفن کردم و گفتم «داریم می‌آییم». گفت «نیاید. پیش از اینکه برسید من رفته‌ام». آخرین وداعش با من به همان اندازه شوخ و تیز زبان بود که عرفانی و از روی واقعیت. گفت «یا حق». به این معنی که «ای نیکویی». «ای خدا» «ای حقیقت» همه به هم بافته در این دو هجا.

«یا حق، اپریم!»

در سوگ مرشدی گمنام

«به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است»

بهر روز معظمی

می‌رود. از همانجا نیز دیپلم طبیعی می‌گیرد. غریب در همین سال‌هاست که قصد تکمیل درس ویولون می‌کند و شاگرد پرویز یاحقی می‌شود. در این مرحله از زندگی، نطفه تباهی زندگی غریب بسته شد. هرویین وارد زندگی غریب می‌شود. کودتای ۲۸ مرداد در همین ایام است. غریب پنخس وسیع هرویین در ایران را توسط فرمانداری نظامی (ساواک بعدی) می‌دانست. می‌گفت: دربار می‌خواست نسل ما را نابود کند. ذوق و قریحه ادبی غریب رو به اعتلاء است. آثار او شعر و نقد ادبی در مجله سخن منتشر می‌شوند. رضازاده شفق به عمویم گفته بود که این جوان یا به اوج خلاقیت ادبی خواهد رسید و بر تارک ادبیات ایران خواهد درخشید یا چنان بر زمین می‌خورد که دیگر نتواند از جایش بلند شود. این پیش‌بینی داهیانه بود.

غریب می‌خواند و می‌سراید و همچنان به پرواز با گرد سفید ادامه می‌دهد. او که قرار بود برای تحصیل به دانشگاه آمریکایی بیروت برود در تهران می‌ماند. ابتدا در بانکی خصوصی به کار می‌پردازد، اما به خاطر اعتیاد به هرویین عذرش را می‌خواند. او به استخدام اداره برق درمی‌آید و ۳۱ سال در این اداره کار می‌کند. از او همیشه به عنوان یک کارمند شریف و کاری‌نام می‌بردند.

حقوق کارمندی او کفایت مخارج کمرشکن هرویین را نمی‌داد. خانه بزرگ امیرآباد و بعدها فرش‌های آن به فروش رفتند. خدمه‌ها مرخص شدند و زمین‌های مادری و مادر بزرگ نیز فروخته شد. به قول مادرم همه دود شدند و رفتند تو دماغ غریب. مسکن بعدی آنها خانه‌ای پیش‌ساخته در نارمک بود. در منتهاالیه شمالی نارمک روبروی یکی از گاراژهای شرکت واحد. این خانه را پسرخاله مادری‌اش در اختیار او گذاشته بود و قرار بود که به جای اجاره قسط آن را بپردازد. اما پول قسط خانه هم دود شد و تو دماغ غریب رفت. صاحبخانه نیز که به دنبال اصلاحات ارضی آه در بساط نداشت نتوانست اقساط عقب‌مانده را بپردازد و این خانه را نیز از دست داد. خاله‌جان از صبح، هنگامی که غریب از خانه خارج می‌شد و تا شب دیر وقت - هنگامی که غریب مست و لول به خانه می‌آمد - چشم به در می‌دوخت، برایش دعا می‌خواند و فال می‌گرفت. خاله قدی کوتاه و بدنی لاغر و

جبهه‌ملی محسوب می‌شد. اولین تمهید سیاسی غریب در همین دوره است، اما برخلاف سنت خانوادگی غالب فامیل، تمایل او به حزب توده بود. هنوز در سیکل اول است که به سازمان جوانان حزب توده می‌پیوندد. این شاید اولین سنت‌شکنی زندگی‌اش بود. سال‌ها بعد دلیل این انتخاب را این‌گونه توصیف کرد: جبهه‌ملی از نظر سیاسی مورد تأیید من بود؛ اما جریان حاکم بود و نمی‌توانست به نیازهای درونی من و امثال من پاسخ دهد. من و امثال من تشنه آگاهی بودیم و جبهه‌ملی جز در زمینه سیاست چیزی برای عرضه نداشت. اما حزب توده، حزب پُر شُر و شوری بود. نشریه داشت، جلسه داشت، کلاس مطالعه داشت و خلاصه اینکه جذابیت روماتیک‌اش برای جوانان عصیان‌زده بیشتر بود.

بعد از خاتمه سیکل اول غریب که حالا دیگر خود را سیاسی می‌دانست همراه با خاله‌سلطنه و دو خدمه به تهران می‌آیند (سال ۱۳۳۱). خانه‌ای در امیرآباد می‌خرند، تمامی اتاق‌هایشان را فرش می‌کنند و سالنی را نیز به مبل می‌آرایند تا میهمانان تهرانی راحت‌تر باشند. غریب در کلاس دهم دبیرستان البرز اسم می‌نویسد. به قول مادرم در این دوران هر بار که او را می‌دیدند کتاب‌های غیردرسی و مجله فردوسی در دست داشت. غریب که پیش از این در گلپایگان کمی ویولون یاد گرفته بود به شعر نیز روی می‌آورد. تهران در آن سال‌ها غریب را به شدت دگرگون می‌کند. با شور و شوق می‌گفت: آنچه را در سازمان جوانان نمی‌یافتم در محافل ادبی یافتم. اگر محافل حزبی پاسخگویم نبود به کافه نادری می‌رفتم و هم کافه گلاسه می‌خوردم و هم شاهد گفتگوها بودم و در بحث‌ها هم شرکت می‌کردم (او تا آخر عمر هم به کافه نادری می‌رفت). اگر از بحث ادبی خسته می‌شدم به طبقه دوم پاساژ ماهی‌فروش‌ها در خیابان نادری می‌رفتم. آنجا قهوه‌خانه‌ای بود که در آن خلیل ملکی تاریخ و فلسفه درس می‌داد. غریب با احترام از ملکی یاد می‌کرد و بزرگ‌ترین اشتباه او را جدایی از حزب توده می‌دانست. غریب با خنده می‌گفت ملکی احساس می‌کرد که تیتوی ایران است.

طبیعی بود که غریب شاگرد چندانی در سوگ خوئی نباشد. بعد از خاتمه کلاس دهم دبیرستان البرز را رها می‌کند و به دبیرستان آذر

نام‌اش علی‌پاشا امجدی بود، اما از همان روزهای اول تولدش او را غریب می‌خواندند. بعدها غریب تخلص شعری او شد. دوستان و اقوام نیز او را غریب می‌خواندند. او در ۲۴ اردیبهشت ۱۳۱۶ در روستای قوچان از توابع خوانسار به دنیا آمد و در روز هفده اردیبهشت ۱۳۷۸ در منزل ما در تهران غریب‌وار جهان را وداع کرد. داستان غریب زندگی غریب، خمیرمایه یک ژمان بلند از غربت زندگی است. غریب ۱۶ روزه بود که مادرش عصمت‌خانم را از دست داد. او در دامان مادر بزرگ‌اش، خاله مادری من که ما او را خاله‌سلطنه می‌نامیدیم و از چهار پشت به کامران‌میرزا می‌رسید بزرگ شد (هم او بود که بعد از مرگ دخترش، علی‌پاشا را غریب نامید). پدر دوست‌داشتنی غریب، حسین امجدی بود که او نیز پسرخاله مادری من بود. حسین خان پیش از ازدواج با عصمت قصد عروسی دختر بزرگ‌تر خاله‌سلطنه یعنی اقدس‌خانم را داشت. تمام مقدمات فراهم شده بود؛ لباس عروسی را دوخته و کارت دعوت نیز چاپ شده بود. اما، اقدس‌خانم چند روز پیش از موعد مقرر به سردرد شدیدی دچار شده بود. دوا و درمان آن روزی هم چاره کار نبود. اقدس‌خانم بعد از چهل روز درد طاقت‌فرسا جان سپرد. بعد از چندین، عصمت‌خانم به همسری آقای امجدی درآمد. غریب حاصل این ازدواج کوتاه بود.

غریب چند سالی را در قوچان با ناز و نعمت بزرگ شد. همانجا نیز دو سالی نزد معلم سرخانه درس خواند. حدوداً نه ساله بود که به گلپایگان (در آن موقع مرکز ایالت ثلاثه گلپایگان، خوانسار و خمین) آمد و در آنجا به دبستان و سپس به دبیرستان رفت.

مادرم آن موقع در گلپایگان زندگی می‌کرد و از آنجا که خودش از چهارده سالگی تنها فرد خانواده بود (پدر و مادرش هردو فوت کرده بودند) انس و الفت ویژه‌ای نسبت به خانواده مادری‌اش داشت. حسین خان را داداش خطاب می‌کرد (فرزندان حسین خان از همسر دوم، مادرم را عمه خطاب می‌کنند) و غریب مادرم را خاله می‌نامید.

چند سال آخر زندگی غریب در گلپایگان - به هنگام تحصیل در سیکل اول - مصادف با سال‌های پُرشور مبارزات ملی شدن صنعت نفت بود. گلپایگان نیز از سنگرهای انتخاباتی

کمی قوز داشت. گیس‌هایش بلند و پُرپشت بود. آنها را با حنا رنگ می‌کرد و می‌بافت و بلند دو سوی سرش می‌آویخت. در هر رج بافت موهایش نیز بندهای زیبا و رنگارنگی قرار می‌داد. مادرم می‌گفت پیش از این به بندها اشرفی آویزان بود، که حالا دود شده و توی دماغ غریب رفته.

در خانهٔ نارمک، اتاق کوچکی مال غریب بود. اتاق مملو از کتاب بود. چیدن کتاب‌ها نظم و ترتیب خاصی نداشت، همه روی هم انباشته بود. اما با دقت نگهداری می‌شد. رختخواب او نیز در همین اتاق بود. یک پریموس کهنه زرد رنگ، یک سینی و چند بشقاب و یک چمدان مقوایی «قهوه‌ای رنگ» نیز در گوشه اتاق بود. من و غریب علیرغم اختلاف سن دوست بودیم. من بایست ۱۳ یا ۱۴ سال می‌داشتم. از پای منبر غریب نشستن لذت می‌بردم. به قول مادرم سر من سوی قورمه‌سبزی می‌داد. ما معمولاً هفته‌ای یک بار به این خانه می‌رفتیم و من حتماً سری به کتاب‌های او می‌زدم. در یکی از این دیدارها از او کتابی خواستم به او گفتم که دلم می‌خواهد دگرگون شوم، کتابی بده تا مرا از این رو به آن رو کند. به سراغ چمدان قهوه‌ای رنگش رفت و کتاب «چمدان» بزرگ علوی را به دستم داد. پرسیدم بزرگ علوی کیست، از آقابرگ به تفصیل و احترام سخن گفت. جریان ۵۳ نفر را توضیح داد. سپس چگونگی کشته شدن ارانی (می‌گفت زنده یاد دکتر تقی ارانی) را با آمپول هوا در دوره رضاشاه برام نقل کرد.

با کنجکاوای پرسیدم که چرا نام کتاب چمدان است و تو آن را در چمدان نگاه می‌داری. گفت چمدان نشانه بی‌قراری است، نشانهٔ آوارگی جسم و روح است و دگرگونی فکری و روحی بدون آوارگی میسر نیست. از نقش سفر در شعر و تصوف برام حرف زد. چند شعر از سعدی برام خواند و بخشی از ناصر خسرو را. همانجا دگرگونی من آغاز شد، همانجا بی‌قراری و آوارگی که هنوز بر من مستولی است شکل گرفت. در آن اتاق کوچک با پنجره‌ای بسته، با دادن کتاب چمدان به من، چمدانی به دستم سپرد. غریب نیک می‌دانست که چگونه به نیاز روحی آدمی پاسخ دهد.

غریب که دریافته بود که از این رو به آن رو شده‌ام، گفت از سفر برایت گفته‌ام بگذار از حضر هم بگویم. هشدارم داد با شدت که مبادا، مبادا در این بی‌قراری عقلات را از دست بدهی. سکوت معنی‌داری کرد. سرش را پایین انداخت، از چشم‌هایش اشک، اشک خجالت و ناکامی روان شد. مجدداً به سراغ چمدانش که حالا دیگر نیمه‌باز بود رفت. جعبهٔ فلزی را که در آن سرنگی قرار داشت خارج کرد. پریموس زرد

رنگ را نیز بعد از چند بار تلمبه زدن روشن کرد. پایین جعبه سرنگ را که از شدت استفاده سیاه شده بود، روی پریموس گرفت. محتوای آن را خوب جوشاند با دقتی فراوان در سینی گذاشت. مجدداً به سراغ چمدان رفت. قاشق بزرگی را که هم دودآلود بود و هم بر اثر حرارت کج و کوله شده بود بیرون آورد. شیره سیاه رنگ تریاک را از میان پلاستیکی خارج کرد و بر روی قاشق قرار داد. چند قطره از آب جوشیده ظرف سرنگ را بر روی قاشق ریخت و آن را بر روی شعلهٔ پریموس گرفت. و این همه برای من تازه‌گی داشت. شیره را با قاشق چایی در قاشق بزرگ حل کرد. از چمدان لاستیکی بیرون آورد و بر روی زانوی راستش قرار داد. دست چپ را مشت کرد و محکم آن پلاستیک را بر روی بازوی راست خود گره زد. سرنگ را پر از آن ماده عجیب سیاه کرد و آمادهٔ تزریق شد. سرش را بالا کرد، چشمانش اشک‌آلود بود و از حلقه بیرون زده بود. با صدایی پُرطنین و با لحنی آمرانه گفت: بهروز دیوانگی بکن اما دیوانه نشو. به حال زار من نگاه کن و ببین دیوانه شدن به چه نکبتی می‌اندازدت؛ دقت کن و ببین به چه روزی می‌افتی و سپس آن مادهٔ لعنتی را در رگ خویش تزریق کرد. نفس من در نمی‌آمد. اما گویی که متوجه نگرانی و شتابزدگی من بود. گفت نگران نباش من جان سگ دارم. اسباب‌هایش را به دقت جمع کرد و چمدانش را بست. سفر من آغاز شده بود.

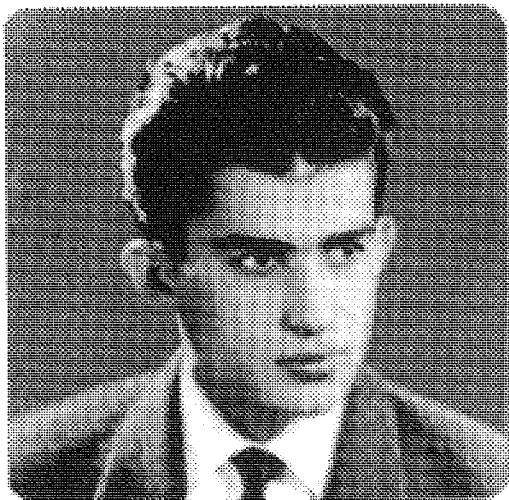
«چمدان» را چندین بار خواندم. کتاب را در چمدان قهوه‌ای رنگ کوچکی نگاهداری می‌کردم. شروع کردم به خریدن مجله فردوسی اما بیشتر از خریدن آن کیف می‌کردم تا خواندنش. هدایت را می‌خواندم و لذت می‌بردم و هر از چندگاه نیز برای خوردن کافه گلاسه به کافه نادری می‌رفتم. چون روزنامه خریدن در خانه مرسوم بود مانند غریب به سراغ جدول کلمات متقاطع می‌رفتم. اما صفحه حوادث بیشتر برام کشش داشت تا جدول. در همین ایام بود که مسئلهٔ قتل فلور و ناپدید شدن رضا داودی مطرح شده بود.

غریب و خاله به منزل ما می‌آمدند. حال غریب زار بود. لاغر مردنی و غالباً خماری. یک بار هرچه سعی کرد نتوانست قاشق را به دهانش بگذارد. اما اگر سرحال بود موضوعی نبود که نتواند در آن باره، عالمانه نیم ساعت حرف زند. مادرم که او را مثل فرزند خود دوست داشت، برای ترک اعتیاد به اینجا و آنجا می‌بردش. دورهٔ نقاهت او که در خانهٔ ما می‌گذشت، دوره تربیت سیاسی من بود. نگاهی به تاریخ جهان، نامه‌های جواهر لعل نهرو به دخترش، را با یکدیگر می‌خواندیم و بحث می‌کردیم. می‌گفت تجربهٔ

هند در ایران امکان‌پذیر نیست، موقعیت استراتژیک و نفت مانع از آن خواهند بود که تغییرات در ایران بطئی و صلح‌آمیز باشد. می‌گفت کشور ما انفجاری است و آدم سیاسی جدی خودش را برای انفجار آماده می‌کند. نه در این دوران، نه پیش از آن و نه بعدها هیچ‌گاه حتی یک بار نیز سعی نکرد که بحث و فحص با من را با تبلیغ حزبی مخدوش کند. غریب به معنی خوب کلمه چندشخصیتی بود و شخصیت روشنفکری‌اش به مراتب قوی‌تر از شخصیت حزبی.

غریب در سال ۴۲ با ناهیدخانم که تازگی‌ها از شوهرش جدا شده بود ازدواج کرد. ظاهراً ازدواج آنها می‌بایست بر اساس عشق بوده باشد. چرا که ناهیدخانم از اعتیاد غریب به خوبی مطلع بود و البته می‌دانست وضع مالی‌اش هم بسیار خراب است. ناهیدخانم با خیاطی و تدریس خیاطی به خرج زندگی کمک می‌رساند. بخش عمدهٔ زحمات ناهیدخانم البته دود می‌شد و توی دماغ غریب می‌رفت. در همان خانه بود که غریب از چمدانش کتاب دیگری بیرون کشید. می‌باید حوالی سال ۴۴ بوده باشد. این کتاب نیز از بزرگ علوی بود، «چشم‌هایش». جالب‌تر از خود کتاب تفسیر غریب از آن بود. می‌گفت «چمدان» و «چشم‌هایش» دو بخش از یک اثرند؛ جاودانگی سرگردانی و جاودانگی عشق. می‌گفت آدمی آن دو چشم را فقط در یک لحظه می‌تواند ببیند و بس. می‌گفت تمام زیبایی در آن لحظه است. می‌گفت عشق در لحظه است؛ عشق در هجران است و لذت وصل در نیافتن. می‌گفت آواره باید عاشق باشد و بی‌قرار. می‌گفت کمال‌الملک فقط با تصویر چشم‌ها بود که عشق‌اش را جاودانه کرد؛ عشق واقعی دست‌نیافتنی است. غریب هرچه بود می‌دانست که چگونه نهال عصیان را بارور کند.

سال تحصیلی ۴۵ بود و من کلاس یازده. ماجراجویی در من ریشه دوانیده بود. اما هنوز شکل بروز خود را - حداقل آنطور که سال‌های بعد پیدا کرد- نیافته بود. من هم ملغمه‌ای از دوره و شرایط خاص خودم بود. هم از ارکستر اعجوبه‌ها خوشم می‌آمد و با اعضای آن دوست بودم؛ هم پوکر می‌زدم و هم با یکی از دوستان گروه مطالعاتی داشیم و کتاب‌های جدی می‌خواندیم. به قول مادرم شَر بودم. یکی از دوستان و هم‌کلاسی‌های من محمد بود. او را به دلیل علاقه‌اش به انقلاب چین و پوشیدن پیراهن بی‌یقه از همان موقع‌ها ممد مائو می‌نامیدیم. ممد مائو بعدها از فعالین سازمان انقلابی و از رهبران حزب رنجبران شد. بعد از انقلاب، سردبیر نشریه عدالت بود و سرمقاله‌ای



نوشت به نام «حزب الله قلب پرتوان جنبش!» اکنون سال‌های سال است که دیگر با سیاست کاری ندارد و در پاریس زندگی می‌کند. محمد کتاب تضاد مائو را برای خواندن و بحث به من داد. جذاب بود. بعد از خواندن آن به راحتی می‌شد لفظ دیالکتیک را به کار برد و تشخیص تضاد عمده را از غیر عمده داد. با این حال بعضی از جملات آن برای من قابل فهم نبود. دوست مائوئیست من هم با آنکه از این نوع متون بیشتر خوانده بود، توضیحاتش فراتر از تکرار مطالب همان کتاب نمی‌رفت. کتاب را برای بحث و خواندن پیش غریب بردم. جریان تقریباً مربوط به ۳۲ یا ۳۴ سال پیش است. بحثی را آغاز کرد که نشان از عمق اطلاع وی داشت. بحث مائو را ساده‌انگارانه می‌دانست. می‌گفت این نوع نوشته‌ها ربطی به فلسفه ندارند. می‌گفت این بحث‌ها فقط دستورالعمل حزبی است، نوشته می‌شوند تا در اختیار سیاست‌های معینی قرار گیرند. می‌گفت تضاد اساس نوزایی فکر است و دیالکتیک تداوم آن در عرصه اندیشه. اندیشه دیالکتیکی را منحصر به یونان نمی‌دانست و معتقد بود که نشانه‌های آن از دیرباز در تمامی فرهنگ‌ها وجود داشته است. او اندیشه در ایران باستان را جلوه‌ای دیگر از تفکر دیالکتیکی می‌دانست. می‌گفت تعریف زندگی در تفکر ایرانی بر اساس جنگ ضدین است. می‌گفت یافتن وحدت در این عرصه - خروج از ابهام و جنگ و جدل، و حرکت به سوی یک وجه معین و روشن - تحمیل کردن برداشت خاصی از زندگی بر تمامیت آن است. او می‌گفت اساس اعجاز شعر ایرانی و جاودانگی‌اش نشان از عمق اندیشه دیالکتیکی مستتر در آن است. ابهام در حافظ و قیل و قال درونی مولوی، نشان از ابهام و جوشش درونی تفکر ایرانی است. می‌گفت این ابهام و این قیل و قال درونی به ما اجازه می‌دهد که خود را از قید تعریف و تعیین خلاص کنیم. اینها قطعاً از حد و درک فهم من بیرون بود. اما ضربات به اندازه کافی کوبنده بود. به من یاد داد که در عصیان خویش - در آغاز این سفر بی‌پایان - بساط خود را در سر هر گذر پهن نکنم و هر جایی را مقصد ندانم. غریب خوب می‌دانست که بذر را در چه فضلی و کجا بکارد. بی‌قراری و آوارگی، فکر کردن و خواندن اکنون دیگر جزئی از زندگی من بود.

چگونگی دستگیری خسرو روزبه و شرح زندگی پُرماجرای او بود. مطلب مربوط به روزبه را چندین بار خواندم. او دیگر قهرمان من شده بود. از بسیاری جهات با او احساس نزدیکی می‌کردم. عصیان من دیگر کامل بود. جهان من در همان روز شکل گرفت. ستاره راهنمای خویش را یافتم، رفته رفته تمامی حواس من به سیاست متمرکز شد.

شاه به دنبال برگزاری جشن تاجگذاری بود و من عاصی مصمم به ترور او شدم. در این تصمیم‌گیری جریان دادگاه نیکخواه و عدم موفقیت شمس‌آبادی نیز مؤثر بود. دادگاه آنها را از طریق روزنامه‌ها لحظه به لحظه دنبال می‌کردم. مثل همه لحظات تصمیم‌گیری رادیکال در زندگی، همه اجزاء گوناگون موزائیک سرنوشت به یکدیگر جور می‌شد. به دلیل ارتباط‌های خانوادگی می‌توانستم کارت ورود به مراسم تاجگذاری را به دست بیاورم. امکان می‌یافتم در صف میهمانان قرار بگیرم و شاه درست از مقابل من رد می‌شد. برای شوق و ذوق من حدی متصور نبود. حتی حالا که این سطور را می‌نویسم طبعم تندتر می‌شود. فکر می‌کردم انتقام «شکست خوردگان» را از شاه خواهم گرفت. مشکل بعدی یافتن اسلحه بود؛ یک هفت‌تیر. در تمامی فامیل ما هیچ نظامی وجود نداشت. تنها یک پسرعمو داشتم در شهربانی که او هم هفت‌تیرش و افورش بود. این مرد شریف و معتاد از قضا رئیس اداره مبارزه مواد مخدر بود. تنها کسی که می‌توانستم به او اعتماد کنم و از او اسلحه بخواهم غریب بود. برای اولین بار در زندگی به محل کارش تلفن زدم و قراری باهم گذاشتیم. از نحوه

باندرول شده به ما می‌داد آبی در آن قاطی می‌کرد). در کوچه پس‌کوچه‌های محل‌های ناشناس راه می‌افتادیم، دنبال گمشده‌ای بودیم (هنوز هم ولگردی یکی از بهترین تفریحات من است). حتی بن‌بست‌ها را هم تا به آخر می‌رفتیم و برمی‌گشتیم. می‌خواستیم خودمان را کشف کنیم، به دنبال «چشم‌هایی» بودیم که تصویرش کنیم.

در یک شب پرستاره در تابستان فشم از این ولگردی‌ها برای غریب صحبت کردم. با دقت گوش داد. با همان دقتی که من به حرف‌های او گوش می‌دادم. چشم‌اش به آسمان خیره شد و سپس ستاره‌ها را نشان داد. گفت قدما در گشت و گذارشان برای خود ستاره‌هایی را نشان می‌کردند و حرکت خود را نسبت به آن می‌سنجیدند. می‌گفت مشکل اینجاست که تعداد ستاره‌ها آنقدر زیاد است که انتخاب کردن ستاره راهنما دشوار می‌شود. گفت حتی اگر مقصد روشن نباشد، داشتن یک ستاره در آسمان این احساس را به آدم می‌دهد که دارد مسیری را طی می‌کند. بعد با خنده گفت البته می‌شود ستاره را عوض کرد. گفت از هر مجموعه ستاره می‌شود دب اصغر و دب اکبر ساخت. گفت فقط این آسمان است که بی‌کران است.

برحسب اتفاق روزی در کتابخانه پدرم کتابی یافتیم، «سیر کمونیسم در ایران» از انتشارات ساواک بود که بعدها به دستور خود ساواک جمع‌آوری شده بود. این کتاب توضیحاتی درباره کمونیسم داشت که برایم آموزنده بود. اما جالب‌تر از همه در این کتاب شرح لو رفتن سازمان نظامی حزب توده،

نوشت به نام «حزب الله قلب پرتوان جنبش!» اکنون سال‌های سال است که دیگر با سیاست کاری ندارد و در پاریس زندگی می‌کند. محمد کتاب تضاد مائو را برای خواندن و بحث به من داد. جذاب بود. بعد از خواندن آن به راحتی می‌شد لفظ دیالکتیک را به کار برد و تشخیص تضاد عمده را از غیر عمده داد. با این حال بعضی از جملات آن برای من قابل فهم نبود. دوست مائوئیست من هم با آنکه از این نوع متون بیشتر خوانده بود، توضیحاتش فراتر از تکرار مطالب همان کتاب نمی‌رفت. کتاب را برای بحث و خواندن پیش غریب بردم. جریان تقریباً مربوط به ۳۲ یا ۳۴ سال پیش است. بحثی را آغاز کرد که نشان از عمق اطلاع وی داشت. بحث مائو را ساده‌انگارانه می‌دانست. می‌گفت این نوع نوشته‌ها ربطی به فلسفه ندارند. می‌گفت این بحث‌ها فقط دستورالعمل حزبی است، نوشته می‌شوند تا در اختیار سیاست‌های معینی قرار گیرند. می‌گفت تضاد اساس نوزایی فکر است و دیالکتیک تداوم آن در عرصه اندیشه. اندیشه دیالکتیکی را منحصر به یونان نمی‌دانست و معتقد بود که نشانه‌های آن از دیرباز در تمامی فرهنگ‌ها وجود داشته است. او اندیشه در ایران باستان را جلوه‌ای دیگر از تفکر دیالکتیکی می‌دانست. می‌گفت تعریف زندگی در تفکر ایرانی بر اساس جنگ ضدین است. می‌گفت یافتن وحدت در این عرصه - خروج از ابهام و جنگ و جدل، و حرکت به سوی یک وجه معین و روشن - تحمیل کردن برداشت خاصی از زندگی بر تمامیت آن است. او می‌گفت اساس اعجاز شعر ایرانی و جاودانگی‌اش نشان از عمق اندیشه دیالکتیکی مستتر در آن است. ابهام در حافظ و قیل و قال درونی مولوی، نشان از ابهام و جوشش درونی تفکر ایرانی است. می‌گفت این ابهام و این قیل و قال درونی به ما اجازه می‌دهد که خود را از قید تعریف و تعیین خلاص کنیم. اینها قطعاً از حد و درک فهم من بیرون بود. اما ضربات به اندازه کافی کوبنده بود. به من یاد داد که در عصیان خویش - در آغاز این سفر بی‌پایان - بساط خود را در سر هر گذر پهن نکنم و هر جایی را مقصد ندانم. غریب خوب می‌دانست که بذر را در چه فضلی و کجا بکارد. بی‌قراری و آوارگی، فکر کردن و خواندن اکنون دیگر جزئی از زندگی من بود.

با تنی چند از دوستان هم‌کلاسی و هم‌محل و هم‌بازی هر از چندگاه به سراغ موسیوی می‌رفتیم که سر خیابان ما مغازه کوچک اغذیه‌فروشی داشت. در مقابل چشمان ناباور مشتریان دیگر دو چتول مینای ۵۵ و مقداری لوبیا سفارش می‌دادیم. موسیو همیشه می‌گفت بچه‌ها این دفعه آخر است. طعم تیز

مکالمه من دریافته بود که جریان مهمی در پیش است. قراری گذاشتم و نقشه خود را برای او تعریف کردم. پُک عمیقی به سیگارارش زد. گفت قول نمی‌دهم ولی کوشش خواهیم کرد. می‌گفت می‌باید چنین اسلحه‌ای را در میان عشایر جنوب بجوید. با خوشحالی از او جدا شدم، با تفنگ ساچمه‌ای در حیاط خانه‌مان تمرین تیراندازی می‌کردم و شب را با این تردید به صبح می‌رساندم که بر قلبش بزنم یا به مغزش.

چند روز بعد غریب را دیدم. قیافه‌اش وا رفته بود. چند دقیقه درباره رابطه‌اش با پدر و مادر من صحبت کرد و گفت عزیزم من چنین کاری نخواهم کرد. خشک‌ام زده، پرسیدم مگر می‌ترسی. گفت نه؛ کسی که هر روز مرگ را تجربه می‌کند از هیچ چیز نمی‌ترسد، من از مادرت که عزیزترین فرد زندگی من است خجالت می‌کشم. با عصبانیت از او پرسیدم پس داستان عشایر جنوب چه بود. گفت نخواستم توی ذوق تو بزنم. به او خیره شدم. بهت و خشم و غضب مرا دریافت و گفت مادرت به من اعتماد دارد و من هرگز به اعتماد او - ولو به خاطر ترور شاه - خیانت نمی‌کنم. غریب می‌دانست چگونه درس اخلاق دهد. شب تاجگذاری شاه یکی از بدترین شب‌های زندگی من بود. اولین نقشه زندگی سیاسی من ناکام مانده بود. (بعدها یاد گرفتم که ناکامی جزئی از سیاست است). در آن شب می‌بایست به‌رحال کاری انجام دهم. به اتفاق سینا، یکی از رفقای هم‌محل‌های، راه افتادیم. تعداد زیادی از چراغانی‌های کوچه‌های اطراف محله را درهم شکستیم. پرچم‌هایی را که بر سر بسیاری از منازل بود پایین آوردیم. ترجیح دادیم که آن شب را در کنار بازندگان باشیم تا شاهد تاجگذاری شاه شاهان. رفتیم به شهرنو روی دیوارهای کوچه‌های خلوت و کم و رفت و آمد نوشتیم مرگ بر شاه.

به هدف خودم که ترور شاه بود نرسیده بودم، اما اکنون دیگر دنیای خاص خود را داشتم. من دیگر به جرگه سیاسیون پیوسته بودم. رفته رفته تغییرات در من محسوس‌تر می‌شد. ژیکول بازی از گذشته کم‌تر شد، بی‌آنکه از میزان ماجراجویی‌ها کاسته شود. چند ساعتی را نیز در کلانتری خیابان تخت جمشید به عنوان زندانی سیاسی گذراندم. رئیس کلانتری ما را متهم کرده بود که از جمال عبدالناصر پول گرفته‌ایم که شهر را شلوغ کنیم. دلیل دستگیری ما در آن پنجشنبه بعد از ظهر این بود که با عده زیادی از دوستان به سینما رفته بودیم. بعد از شلوغ کردن همیشگی در سینما در چهارراه پهلوی به ماشینی حامل شاه و برژنف برخورد کردیم و بعد به تحریک چند نفر از ماها که

سیاسی بودیم جمعاً صلوات فرستادیم. بعدها نیز در مراسم هفت زنده‌یاد تختی آنقدر شعار دادم که چندی صدایم در نمی‌آمد. در آنجا برای اولین و آخرین بار بیژن جزئی را دیدم که به یاد شهدای ۳۰ تیر سخنرانی کرد. بعد هم در همان روز در میدان شوش از گارد شهربانی کتک مفصلی خوردم. من فولاد آبدیده نشدم. امیدوارم که هیچ‌وقت هم نشوم. اما، به قول یکی از رفقای بسیار دوست‌داشتنی سال‌های تبعید در پاریس «کد رفتاری» من تغییر یافته بود. اگر عصیان غریب به تبع زمان خودش رنگ حزب توده، محافل ادبی و اعتیاد گرفته بود، عصیان من به تبعیت از زمان خود رنگ ماجراجویی، رادیکالیسم سیاسی مبارزه مستقیم با رژیم را گرفته بود. عصیان من، عصیان یک نسل بود. درست دو سال بعد از خروج از ایران (۱۹ بهمن ۴۷) نبرد سیاهاکل (۱۹ بهمن ۴۹) جنگ این نسل را علنی کرد.

بعد از یک هفته دانشگاه رفتن در ایران با قبول شدن در امتحان اعزام محصل راهی آمریکا شدم. غریب را چند روز قبل از حرکت تقریباً هر شب می‌دیدم. جدایی ما اکنون جدایی دو رفیق بود. موقع خداحافظی از او خواستم که تجربه‌اش در زندگی و عصیان را برایم در یک جمله بیان کند. گفت دم سفری، امابه هر کجا که روی آسمان همین رنگ است. جدل من با آن جمله - جدل با جهان برای اثبات نفی آن - از همانجا آغاز شد. چند روز بعد در برکلی بودم و فردای رسیدم در خیابان تلگراف با صحنه غریبی مواجه شدم. تعداد زیادی از هیپی‌ها، مخالفین رادیکال ضد جنگ و آناشیت‌ها در خیابان بودند. خیابان در قرق اینها بود. و هر لحظه صدای فرو ریختن شیشه‌ای بلند می‌شد. در آن معرکه، فریدون را که بعدها با یکدیگر آخت شدیم برای اولین بار دیدم عینک ته‌استکانی کلفتی داشت، بازوبند مشکی به دست چپ و چوبی که بعدها فهمیدم چوب بیس‌بال است، در دست راست داشت (او سال‌های بعد، از نویسندگان و مجریان رادیو میهن پرستان بود). ولی... که من به منزل او وارد شده بودم، دبیر فدراسیون سازمان دانشجویان ایرانی در آمریکا بود و هنوز مذهبی. فری استاد را به من معرفی کرد. و گفت او در کنار حاج رضوی، یکی از مؤسسين گروه ایرانیان بگا (The Persian Fuckers) است. فری بعد از یک سلام و علیک کوتاه و جابجا کردن عینکش خداحافظی کرد و به سرعت خود را به دیگران رساند و با شعف کامل شیشه مغازه‌ها را درهم شکست. (سال‌ها بعد در جریان انقلاب فرهنگی در مقابل دانشگاه تهران موقعی که حزب‌اللهی‌ها با سنگ و چوب و چماق حمله می‌کردند، فری

را دیدم. با حالت بسیار جدی می‌گفت آقا این کارها وحشی‌بازی است. آخر این هم شد مبارزه سیاسی؟). فعال‌ترین بخش کنفدراسیون در آن سال‌ها در برکلی بود. در حدود ۲۵۰ یا ۳۰۰ نفر عضو داشت. من دیگر جایگاه خود را در زندگی یافته بودم، یا گمان می‌کردم که یافته‌ام. چند سالی، حزب پرافتخار کنفدراسیون جهانی خانه من شده بود! من در برکلی نه تنها ستاره‌های راهنمایم را داشتم، آسمان من هم رنگ دیگری داشت. اولین نامه‌نگاری‌های من با غریب آغاز شد. با ایما و اشاره از وضعیت جدید خودم توضیحاتی برایش دادم و در آخر نامه هم نوشتم که غریب عزیز آسمان رنگ دیگری است و این جایگاه ماست که نگاه ما به آسمان و از آنجا رنگ آن را تعیین می‌کند. پاسخ او به این نامه پُرشور و شور من ساده بود: در تصویرسازی عجله نکن؛ تو اکنون با دل شیفته به آسمان نگاه می‌کنی و این شیدایی تو است که جهان را دیگر می‌پندارد و گرنه «به هرکجا که روی آسمان همین رنگ است». این گفتگو، این جدل بین من و او یعنی من و زندگی شدت گرفت. از خود می‌پرسیدم آیا می‌توان از چنگ قضا و قدر، از این چرخ فلک، از یکرنگی این آسمان لایتناهی راهی فرای آنچه هست جست. به هر شهری می‌رفتم، به هر معرکه‌ای قدم می‌گذاشتم رنگ آسمان را به گونه‌ای دیگر می‌دیدم، در این لاجورد بی‌انتها تلون موج می‌زد. در «مفینس» نژادپرست، در نیویورک پُرسر و صدا که به قول آقای محمص شبیه یک گاراژ بزرگ است، در بغداد نکره و زشت، در بیروت زیبا و پُرهیجان، در دمشق قدیمی، در کوه‌های ترکیه، در تریپولی که هنوز رنگ و بوی استعمار از چهارسوی آن می‌آمد، محال بود به جایی قدم بگذارم به آسمان آن خیره نشوم و این جدل را با خود و با غریب ادامه ندهم. هر از چندگاهی هم برای او نامه می‌نوشتیم و از این تلون سخن می‌گفتم. پاسخ غریب کوتاه و روشن بود: تو جوانی و با احساس به جهان می‌نگری. می‌نوشت خوب خیره شو به یک نقطه دقت کن، با تمرکز در آن نقطه از امیال و آرزوهایت فاصله بگیر، می‌بینی که چرخش فلک همان است که بود. من جوابش می‌دادم که غریب عزیز، پندار من از جهان جزئی از خود این جهان است. می‌گفتم که خیره شدن به یک نقطه معنایش فراموش کردن آنکس که خیره شده نیست. می‌نوشتم نمی‌شود آنچه را که کرده و می‌کنیم به دور انداختن و از خود، و از جهان خارج از خود فاصله گرفت. پاسخ می‌داد که ای‌کاش اینگونه بود؛ اما به سرنوشت خیره‌سرا بنگر تا ببینی که کار جهان تا کجا روال و منطقتش یکسان است. می‌گفت... بعدها شنیدم که هرویین را ترک کرده است

و حتی سیگار هم نمی‌کشید. اما گاهی اوقات به شدت عرق می‌خورد. او را بعد از نزدیک به ده سال در ایران پس از انقلاب دیدم. او هیچ وقت نه دلش می‌خواست و نه پول‌اش را داشت که از ایران خارج شود، شاید هم دلیلش اعتیاد بود. چاق‌تر از گذشته و سرحال بود و طبق معمول شیک. حالا دیگر پدر دو فرزند بود. با خوشحالی بحثم را از سرگرفتم. مگر نه اینکه در همین ایران خودمان نیز آسمان رنگ دیگر کرده بود. گفت عجله نکن تو پیروزی را دیده‌ای و من شکست را. هر پیروزی به دنبال خود شکستی را در بر دارد، بگذار این هیاهو خاتمه یابد، آنگاه می‌بینی که به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است. جدل من ادامه داشت هم با او و هم با زندگی.

غریب هنوز کارمند اداره برق بود و خاله‌جان هم زنده. غریب ارتباط با حزب توده را علنی کرده بود و می‌گفت در نشریات حزبی چیز می‌نویسد. اما مواضع‌اش با مواضع حزب کاملاً مخالف بود. اصرار داشت که حساب امرای حزب را از خود و آنچه او بدنه حزب می‌نامید جدا کند. می‌گفت حزب برای ما خانواده بوده و هست و این مهاجرین فقط حقوق بگیرند. به‌آذین و امثال او را بادمجان دورقاب چین می‌نامید. از تمامی حزب فقط «رادمنش» و «آقابرگ» را قبول داشت. می‌گفت کیانوری فقط از این رو در رهبری است که حزب بتواند دوام بیاورد. به شوخی می‌گفت هرچه باشد ما گربه مرتضی‌علی هستیم. می‌گفت حزب در قلب ماست و نه در دست رهبران. بحث و جدل با او بی‌فایده بود، او از زندگی خود سخن می‌گفت و من از تجربه خودم. «حزب» برای او دربرگیرنده تمامی غرور شکست‌خورده‌اش بود. من چگونه می‌توانستم از او بخواهم که از تنها پاره مثبت وجودش دست بکشد. یک روز او را بسیار شاد و خندان دیدم، دم در منزل بهم رسیدیم. برق شیطنت از چشمانش می‌بارید. گفت امروز برای شما و دیگر مائوئیست‌ها نامی پیدا کرده‌ام که برازنده‌تان هست و در روزنامه مردم نوشته‌ام. شماها تریچه قرمز هستید؛ از بیرون قرمز و از درون سفید! گفتم غریب ما که مائوئیست نیستیم. تو که کتاب‌ها و نشریات ما را خوانده‌ای، گفت باشد تریچه قرمز که هستید. آنقدر خوشحال بود که حد نداشت.

مستی غریب اما ادامه داشت. تلو تلو می‌خورد و بر زمین می‌افتاد. چندین بار او را کشان کشان به خانه بردند. با این حال هیچ وقت حواسش پرت نمی‌شد. بحث رنگ آسمان همواره بین ما ادامه داشت. حوادث سیاسی پُرشتاب ایران این بحث را از حالت انتزاعی

خویش خارج می‌ساخت. نسل من داشت تجربه نسل غریب را تکرار می‌کرد. نسل من هم شکست خورد و ناکام ماند. آوارگی روحی و عصیان، اکنون تبدیل به آوارگی واقعی شده بود. یک دوره بازی خوش برای بسیاری از ماها، آن نسلی که نسب‌اش به رویدادهای سال ۴۲ بازمی‌گشت خاتمه یافت. اکنون می‌بایست تاوان پندارگرایی خویش را پس دهیم. فلک رخ می‌نمود. آسمان داشت رنگ واقعی خویش را نشان می‌داد. «چمدان»‌ها بسته شد و «چشم»‌ها که لحظه‌ای در مقابل ما قد برافراشته بود اکنون در دهلیزی تو در تو ناپدید شد. دوستان و یاران بسیاری جان از دست دادند. بسیاری به خاطر هیچ و پوچ، برای به پا داشتن یک کفش کتانی یا در جیب داشتن یک اعلامیه تیرباران شدند. شکست ابعادش بسیار وسیع‌تر از ۳۲ بود. خیلی به اینسوی مرزها آمدند. بسیاری از آنان روح و عصیان‌شان به چهارمیخ کشیده شد. شماری به اعتیاد روی آوردند. برخی خود را کشتند. تعدادی راهی تیمارستان شدند. با پوست و گوشت و خون تاوان پس دادیم. تاوان آن که چرا جرأت کرده‌ایم این جهان را به مصاف طلبیم. روزگار پشت‌مان را خم کرد. در ایران رنگ آبی آسمان برایم عوض شد. ابوشاهین عزیزم در کردستان کشته شد. شاید هم آگاهانه خود را به کشتن داد. چند نفر از رفقای که من رابط‌شان بودم و در سیاسی کردن آنها نقش داشتم و عاشقانه دوست‌شان می‌داشتم زیر سخت‌ترین شکنجه‌ها جان باختند و لب باز نکردند.

دنایای غریبی بود، شبیه هیچ‌یک از آن‌ها که تاکنون دیده بودیم و خوانده بودیم نبود. حوادث پرشتاب تسلسل منطقی نداشتند؛ همه چیز ناآشنا بود. از خود می‌پرسیدم آیا حق با غریب است؟ آیا برداشت ما از جهان خارج از ما در چگونگی شکل‌گیری آحاد آن جهان نقشی ندارد؟ آیا می‌توان به حریم قدرت ساختارهای اجتماعی نفوذ کرد و آن را به مصاف طلبید؟ پاسخ غریب را من از پیش می‌دانستم. پس جدال را درونی کردم. چرخ فلک که سال‌ها در جنبه من بود اکنون می‌رفت که بر من غلبه کند. در ذهن خود به سال‌های ۳۲ سفر کردم، خود را به جای غریب گذاشتم، در آن مجموعه شرایطی که او محصور بود قرار دادم به رنگ آسمان خیره شدم، دیدم او حق دارد که آسمان را یک رنگ ببیند. فهمیدم چرا او در چمدان‌اش «چمدان»، «چشمهایش» و سرنگ را در کنارهم می‌گذارد. دیدم اگر من هم در آن دوره به جای او بودم و به همان اندازه باهوش و بافریحه، حتماً به سرنوشت او دچار می‌شدم. دیدم که امروز نیز

نمی‌توانم از دست یک‌رنگی آسمان او فرار کنم. دیدم که آسمان او همانقدر واقعی است که آسمان من. دیدم که آسمان آبی او تا چه حد سیاه می‌زند و دیدم که فلک نیلگونی من تا کجا تیره و تار است.

در پاریس که بودم از غریب خبر چندانی نداشتم. خاله‌ام فوت کرد. ناهیدخانم بر اثر حادثه‌ای پولدار شد و خانه‌ای خرید. وضع مالی غریب بهتر شده بود. زن و بچه غریب نیز در خیل مهاجرین به آمریکا آمدند. غریب اما دل از ایران نمی‌کند. او بازنشسته شد و حالا دیگر تقریباً الکلی بود. الکلی‌ای که هیچ‌گاه از شعر، روزنامه، کتاب و بحث دور نمی‌شد. بالاخره تاب دوری از خانواده را نیاورد. سه سال پیش به خانواده‌اش پیوست. هر از چندگاه با او تلفنی صحبت می‌کردم، زندگی او در آمریکا جهنمی بود. سخت از زندگی در این کشور عاجز بود. با زن و بچه‌هایش نمی‌ساخت و ناراحتی‌اش را با الکل جبران می‌کرد. می‌گفت همه کتاب‌هایی را که از ایران آورده‌ام چندین بار خوانده‌ام. نه زبان می‌دانست و نه می‌خواست به دنبال آموزش زبان برود. غریب روز به روز غریب‌تر می‌شد. همان غریب‌خانی که می‌توانست بر تارک ادبیات ایران بدرخشد، چند روزی را از روی استیصال در سن ۶۲ سالگی در یک رستوران افغانی در سانتیاگو کمک‌گارسونی کرد. زن و بچه غریب عملاً او را از پیش خود راندند. مدتی با خواهرزاده‌اش زندگی کرد و چندی نیز نزد برادر کوچک‌ترش ماند. اما هیچ سامانی برای غریب بی‌قرار نبود. در مصرف الکل بیداد می‌کرد. حالش نزار بود. یک بار دیگر صحبت رنگ آسمان میان ما در گرفت. غریب مست بود اما همچنان بر دریافت خویش پافشاری می‌کرد. در هنگام صحبت بغضش ترکید و گفت ترجیح می‌دهد به همین آسمان از ایران بنگرد. و حداقل هفته‌ای یک بار رفقای حزبی‌اش را ببیند.

غریب سه بار به ایران رفت. در ایران با آخرین پناه واقعی زندگی‌اش یعنی مادرم زندگی می‌کرد. او در حضور مادرم کم مشروب می‌خورد. خجالت می‌کشید. دوری مادرم از ایران به او فرصتی داد که شکاف بین خود و آسمان‌اش را با الکل پُر کند. در هفته‌های آخر زندگی‌اش از خانه خارج نشده بود و فقط عرق می‌خورد. آخرین باری که کسی او را زنده دید، شب جمعه ۱۶ اردیبهشت بود. روز جمعه بعدازظهر ساعت چهار جنازه او را روی تخت یافتند. بطری خالی عرق و لیوانی نیمه پُر در کنارش ● نیویورک ۲۸ اردیبهشت ۱۳۷۸

معرفی کتاب‌ها و نشریات تازه

نقد و بررسی

*** بردگان ارزان**، سوسن بهار- بیژن هدایت، انتشارات نسیم، مارس ۱۹۹۹، سوئد، ۱۱۰ص، کتاب به بررسی کار کودکان خردسال می‌پردازد که نیروی کارشان در بسیاری از کشورهای دنیا مورد استفاده سودجویان قرار می‌گیرد و در بخش‌های گوناگون، از کارخانه‌ها و کارگاه‌ها گرفته تا مزارع و... به کارگمارده می‌شوند.

*** حکایت داستان** (۸ سخنرانی از همایش داستان‌نویسی در تبعید)، به کوشش بهمن سقائی، نشر دنا، هلند، ۱۹۹۹، ۱۹۸ص، این کتاب دربرگیرنده مجموعه‌ایست از سخنرانی‌هایی که به مناسبت گردهمایی داستان‌نویسان در تبعید (اکتبر ۱۹۹۸، فرانکفورت) ایراد شده است. نویسندگانی که در این گردهمایی شرکت کرده‌اند عبارتند از: جلیل دوستخواه، نسیم خاکسار، بهمن سقائی، اسد سیف، رضا قاسمی، شهلا شفیق، عباس معروفی، عباس میلانی.

*** قتل کسروی**، ناصر پاکدامن، نشر افسانه، سوئد ۱۳۷۷، ۲۳۹ صفحه. این کتاب به شرح چگونگی قتل فجیع یکی از بزرگان فرهنگ ایران، احمد کسروی، پرداخته و انبوه از اسناد و مدارک آن دوره در باره افکار و عقاید کسروی و همینطور مخالفان متعصب او را اختیار خوانندگان علاقمند می‌گذارد.

*** انفجار سبز، کمونیسم در جهان و ایران**، باقر مومنی، مه ۱۹۹۹، ناشر الفابت - ماکزیم، تحولات شوروی و مسأله استالین، پروستریکا، سیمای امروزین چپ، و آینده و وظایف چپ از جمله مباحثی هستند که در این کتاب سیصد صفحه‌ای مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

*** اسلام رادیکال**، ترجمه زینل نوروژی، ناشر، بولتن، آبراهامیان، ترجمه زینل نوروژی، ناشر، بولتن، ۱۹۹۹، ۸۷ص. کتاب ترجمه بخش اول کار تحقیقی اروند آبراهامیان در مورد سازمان مجاهدین خلق است با تحلیل کوتاهی در مورد سلطنت پهلوی و انقلاب اسلامی که چند سال پیش به زبان انگلیسی منتشر شده است.

مسائل چپ و مارکسیسم

*** کنگره بین‌المللی مارکس (جلد دوم)**، برگرفته از انتشارات «اکستول مارکس»، به اهتمام و ویراستاری تراب حق‌شناس و حبیب ساعی، انتشارات اندیشه و پیکار آلمان، ۱۹۹۸، ۲۴۲ص. این کتاب، بخش دوم از مجموعه آثاریست که در کنگره بین‌المللی مارکس که در سال ۱۹۹۵ در پاریس برگزار شد، ارائه شده است. در این مجموعه بخش ویژه‌ای به «سمیرامین» اختصاص دارد.

*** دیکتاتوری پرولتاریا** (مجموعه مقالات)، کارل کائوتسکی، برگردان منوچهر صالحی،

انتشارات سنبله، هامبورگ، ۱۳۷۷، ۱۸۶ص. این مجموعه چنانکه در مقدمه آن آمده است، بخشی از نوشته‌های کارل کائوتسکی را در برمی‌گیرد که پس از پیروزی انقلاب ۱۹۱۷ در رابطه با انقلاب و دولت «سوسیالیستی» روسیه شوروی نوشته شده است.

*** فراسوی سرمایه** (بخش سوم، بحران ساختاری نظام سرمایه)، جلد دوم، ایستران مزاروش، برگردان مرتضی محیط، انتشارات سنبله، هامبورگ، ۱۳۷۷، ۲۶۵ص. این جلد از کتاب شامل سه فصل با عنوان‌های زیر است: واقعیت تاریخی تعرض سوسیالیستی، نظام اشتراکی و قانون ارزش، خط‌مشی با کم‌ترین مقاومت و بدیل سوسیالیستی.

*** نگرش** شماره اول، خرداد ۱۳۷۸. انتشارات؟ حواوی ده مقاله از جمله «ویژگی‌های چپ "سوسیالیست" ایران»، «وضعیت کنونی نیروهای سیاسی ایران»، «ملاحظات پیرامون روابط ایران و آمریکا» و ...

* یادماندها

*** جنگی درباره زندگی و آثار بیژن جزنی**، کانون گردآوری و نشر آثار بیژن جزنی، انتشارات خاوران، پاریس، بهار ۱۳۷۸، ۴۴۲ص. این کتاب مجموعه‌ایست از نوشته‌هایی درباره بیژن جزنی، طیفی از نویسندگان را در برمی‌گیرد که آن چنانکه در مقدمه آمده «اشخاصی با تمایلات سیاسی و عقیدتی بسیار گوناگون» که «با جزنی آشنایی، دوستی، همکاری و معاشرت داشته‌اند و یا صاحب نقطه‌نظراتی له یا علیه آرای وی بوده‌اند». «کانون...» ضمناً اعلام می‌کند که قصد دارد کلیه آثار چاپ شده و یا چاپ نشده بیژن جزنی را گردآوری و منتشر نماید.

داستان

*** شمایل مانا**، مختار پاکی، نشر باران، سوئد، ۱۳۷۷، ۲۹۱ص.

نشریات

اندیشه زنان (مجموعه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان ایرانی در آلمان)، ناشر، جنبش مستقل زنان ایرانی در برلن و فرانکفورت، تاریخ؟، ۲۱۶ص. در سرسخن شماره این نشریه، هیئت مسئولین اظهار امیدواری کرده که «... دفتری دیگر، خود بازتاب سخن نو دیگری باشد و فضای گفتگو و تفکر در باب «رهایی زن» را در بین زنان کوشنده ایرانی پُر بار کند». برخی مقالات این شماره عبارتند از: نگاهی به مقوله نژادپرستی و جامعه چندفرهنگی (شادی امین، سوسن عمید). گزارش رویدادهای اخیر علیه خارجیان در آلمان

(برگردان: ماریه رهنورد)، آیا ما یک ملت هستیم؟ (مصاحبه با دو زن آلمانی) و ...

*** گفتگوهای زندان**، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷، ۱۶ص. مقالات این شماره عبارتند از: سازماندهی جنبش امروز (فرهاد سپهر)، گزارش کوتاه زندانیان سیاسی زن (جمعی از زندانیان سیاسی زن) و ...

*** آزادی**، شماره ۱۶-۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۷۷، ۲۵۱ص. بخش مهمی از این شماره «آزادی» به وضعیت ایران و موج تروریسم چندماه گذشته اختصاص دارد، با یاد از پروانه و داریوش فروهر، مجید شریف، محمد مختاری، محمدجعفر پیونده و... بخش دیگری از این شماره به حقوق بشر اختصاص دارد به همراه مقالاتی به مناسبت پنجاهمین سالگرد صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر، حمایت از حقوق زنان در افغانستان، سرنوشت امیرانتظام و ...

*** کتاب پژوهش کارگری**، شماره ۱، هانوفر، ۱۹۹۸، ۱۷۱ص. در سرسخن آمده است که این نشریه «قصد دارد به موضوعات نظری، تاریخی و ادبی مربوط به جنبش کارگری بپردازد». برخی از مقالات این شماره عبارتند از: اندیشه‌هایی کار از سرمایه در جنبش کارگری (جلیل محمودی)، تاریخچه مختصری از مبارزات و بحث‌های پیرامون کنترل و مدیریت کارگری (ناصر سعیدی) و ...

*** کتاب پژوهش کارگری**، شماره ۳، بهار ۱۹۹۹، هانوفر، ۱۷۰ص. با مقالاتی از جلیل محمودی (پُرجوش اما پراکنده)، ناصر سعیدی (اشکال مدیریت سرمایه‌داری و سازماندهی کار در سوسیالیسم)، بدالله خسروشاهی (خاطراتی از کار و مبارزه کارگران نفت تا مقطع قیام ۵۷) و ...

با سپاس از همکارانی که نشریاتشان را به طور مرتب برای ما فرستادند: اخگر، آفتاب، انترناسیونال، آوای زن، ایسکرا، آوریبل، بامی استار، بهار ایران، پژواک، پر، پوشه، پیام زن، پیام فدایی، پیوند، پیوند آزادی، توفان، جهان امروز، حقوق بشر، خبرنامه کانون زندانیان سیاسی در تبعید، دیدار، داروک، راه آزادی، راه آینده، راه کارگر، روزنه، سوسیالیسم، سینمای آزادی، طرحی نو، قاصدک، کار (سازمان فداییان، اقلیت)، کار (سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران)، کارگر امروز، کمون، کوردستان، گزارش، گزاره، مدوسا، میراث ایرانی، میهن، نامه (سازمان دفاع از زندانیان سیاسی ایران)، نامه جمهوری خواهان ملی ایران، نبرد خلق، وحدت، همبستگی.

NOGHTEH

Contents:

The Beginning of the End

Hammed Shahidian

The IRI through the Mirror of the City Council Elections

Nasser Pakdaman

My Concerns About the Association of Iranian Writers

Mohsen Yalfani

Blasphemy, Heresy, Apostasy, Atheism & Polytheism (Dossier)

● Terminology / T. Haghshenas ● Obeid Zakani's Historical Outlook / S. Yazdehi ● Qurrat Al-Ayn: The First Iranian Woman Unveiled / M. Matin ● On the Fatwa Against Talibof Tabrizi / N. Mahajer ● "Blasphemous" Writings of Kasravi / A. Manafzadeh ● Blasphemy & Heresy in the Constitution of IRI / S. M. ● Sweet Topic of Pizza / H. Khorsandi ● Women, Writing & Blasphemy in the Moslem World / S. Chafiq ● Conscience Above Religion & Heresy / A. Manafzadeh ● Fundamental Premises of the Protestant Movement / A. Manafzadeh ● Blasphemy from St Louis to Salman Rushdie / O. Christian ● History of Atheism / G. Minois ● Inquisition Today and Yesterday / J. F. Khan ● The Myth to Live by / J. Campbell

The Punishment of a Combatant Against God

Ardeshir Mohasses

State Terrorism in IRI

Payandeh, Khodagholfi, Nozari

Pinochet Under Arrest

Ladbon Kia

Iran, a Country where Talking about Trees is a Crime

Bagher Momeni

More on "Civil Society" & Radical Change

Ladbon Kia

On the Tenth Annual Conference of the Iranian Women Studies Foundation

Shohreh Mahmoud

Remembering Eprime Eshagh

Ebrahim Golestan

Homage to an Unknown Mentor

Behrooz Moazami

New Books

Noghteh (ISSN 1081-2997) is published quarterly by Noghteh Resources on Iran. Publisher: Behzad Ladbon. Editor: Reza Nasehi P.O.Box 8181, Berkeley, CA 94707-8181 USA Tel/Fax: (510)636-9140; e-mail: noghteh@noghteh.org; Internet: <http://www.noghteh.org>. Subscriptions: \$24/four issues, \$40/four issues for supporting subscription and \$50/four issues for institutions. Letters, news, information and analytical articles on current events are appreciated.

Price: 6 US Dollars, 40 French Francs, 10 Deutch Marks

Synopsis of Articles in this Issue

The Beginning of the End Inspired by the July 1999 student demonstrations, this article begins with a rejection of president Khatami's reformist agenda and his reaction to the unrest. Hammed Shahidian distinguishes between the use of revolutionary force and violence. Shahidian proposes the institutionalization of non-violence, women's rights, and democracy.

The IRI Through the Mirror of City Council Elections The February 1999 elections of city and village "Islamic Councils," a constitutional principal put into practice after 18 years, is scrutinized by Nasser Pakdaman. The Author argues that Khatami's maneuver, aimed at weakening both the religious conservatives and progressive secular forces, can neither bring about mass participation in the process of decision making, nor can it end the isolation of a minority state that represents less than ten percent of the population.

My Concern About the Association of Iranian Writers Mohsen Yalfani, exiled Iranian playwright and intellectual expresses his concern about certain signs of conciliation in recent proclamations of the Association of Iranian Writers. The conciliatory language only appeared after the regime's dubious overtures to the dissident intellectual community following the November 98 murders.

Blasphemy, Heresy, Apostasy, Atheism & Polytheism The dossier opens with T. Haghshenas's review of concepts such as blasphemy, heresy ... in Islamic Shariah and various penal codes that it includes concerning heretical violations. S. Yazdichi examines the apostatical views of the 14th century satirist Obeid Zakani, one of many medieval Iranian thinkers who challenged the established views of religiosity. M. Matin recreates the circumstances of Tahereh Qurrat Al-Ayn, Babi leader, Poet and the first Iranian woman whose advocacy of de-veiling led to her excommunication, persecution, and murder at the behest of the Shiah clergy of late Qajar era. N. Mohajer studies Talibov's ordeal whose opinions about the unsuitability of the Shariah as a modern basis for the estab-

lishment of a secular state, led to his denunciation by the Iranian clergy, a fatwa against his life and finally his exclusion from the first constitutionalist parliament. A. Manafzadeh provides an account of the thoughts and actions of Ahmad Kasravi, the 20th century Iranian historian and jurist, who was characterized as a renegade by the conservative clergy and later assassinated by fanatics. S.M writes about the concept of blasphemy in the Islamic Republic's Constitution and discusses the treatment of apostasy and heresy in the penal code, jurisprudence and judicial practices of the Islamic republic. Iranian satirist, H. Khorsandi, mocks the Iranian Hezbollah's opposition to such profound cultural manifestations of Western imperialist domination as eating Pizza and explains why such acts are sins that a devout Moslem would never commit. S. Chafiq considers the circumstances leading to the fatwa issued against Taslima Nasreen in order to describe the plight of the Moslem women writer who questions the Shariah and demands a secular state and progressive legislature. A. Manafzadeh reviews "S. S. Schweig's" "Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt[GR.]", recently translated to Persian by C. Aryanpour which describes the 16th century Swiss theocratic state. In a separate article, Manafzadeh provides the context in which the Protestant movement emerged. The Dossier also includes Persian translations of: O. Christian, "Blasphemy from St. Louis to Salman Rushdie;" G. Minois, "History of Atheism"; G.F. Khan, "Inquisition Today and Yesterday"; J. Campbell, "The Myth to Live by".

The Punishment of a Combatant Against God

Ardeshir Mohasses depicts scenes of student activists being punished by the security forces of the Islamic Republic of Iran.

State Terrorism in IRI The authors employ German court records in order to recreate an assassination attempt that claimed the life of a sympathizer, two members of the central committee, and the general secretary of the Democratic

Party of Iranian Kurdistan. Using the court minutes, Khodaghali, Nozari, and Payandeh reveal the decision making process and the mechanisms of the Islamic Republic's state terrorism apparatus which, has taken the life of more than a hundred exiled political activists.

Pinochet Arrested The author writes about the process leading to the arrest of Chilean dictator and its aftermath.

Iran a Country Where Talking About Trees is a Crime The 1976 Lance-Momeni interview considers various aspects of intellectual life in late Pahlavi Iran with regard to the positive and negative influences of European and North American intellectual trends. This interview which discusses the famous Shiraz art festival also has a present day relevance as a critique of R. Ghasemi's article "Intellectuals and Shiraz art festival" in *Noghteh* 8.

More on "Civil Society and Radical Change" Ladbon Kia responds to charges and criticisms regarding his previous article on issues surrounding civil society, its potentials and limitations.

On the 10th Conference of Iranian women's Studies Foundation The 10th Annual Conference of Iranian Women's Studies took place in Montreal Canada. This year's theme was "the Iranian women on the eve of the year 2000". Shohreh Mahmoud reviews the main speeches and reports on the highlights of the events.

Remembering Eprime Eshagh Ebrahim Golestan, a leading exiled Iranian writer, reflects upon the life and death of an internationally known Oxford economist, and his former friend and comrade, considered to be the first dissident of the Tudeh party of Iran.

Homage to an Unknown Mentor: Ali Pasha Amjadi

Narrating the life and death of a leftist intellectual living in post WW II Iran, Behrooz Moazami portrays the political and cultural atmosphere of Tehran during the 1960s. Moazami also discusses the legacy of a generation on the decline, nourishing a new generation of leftist intellectuals in Iran.