

آزادی اندیشه

شماره سوم - دی ۹۵

موضوع ویژه |

دین، سکولاریسم، لائیسیته

////////////////////

با نوشته‌هایی از |

داریوش آشوری

امیرحیی آیت‌اللهی

تورج اتابکی

کاظم ایزدی

عبدالعلی بازرگان

رضا بهشتی معز

علی پایا

سعید پیوندی

آرش جودکی

فرهاد خسرو خاور

سروش دباغ

ایرج سبحانی

سعید سنجابی

رضا علیجانی

محسن متقی

آذر محلو جیان

محمدرضا نیکفر

صدیقه وسمقی

حسن یوسفی اشکوری



////////////////////

انجمن آزادی اندیشه
The Association for
Freedom of Thought-Iran
(AFTI)



نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی

آزادی اندیشه

وابسته به "انجمن آزادی اندیشه"

-شماره سوم، دی ۱۳۹۵-



زیر نظر شورای تحریریه:

نیره توحیدی، آرش جودکی، کاظم کردوانی، محمدرضا نیکفر،
حسن یوسفی اشکوری

سر دبیر شورای تحریریه: کاظم کردوانی

دبیر اقتراح این شماره: حسن یوسفی اشکوری

////////////////////////////////////

*کلیه‌ی مقاله‌های نشریه به صورت "همتاخوانی" (peer review) و با ارزیابی
دو صاحب‌نظر حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد (بی‌آنکه نام نویسنده را بدانند)
منتشر می‌شوند.

*نشریه‌ی "آزادی اندیشه" در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.

////////////////////////////////////

تماس با شورای تحریریه‌ی نشریه:

azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

تماس با هیئت‌مدیره‌ی انجمن:

azadiandisheh.association@azadiandisheh.com

سایت انجمن آزادی اندیشه:

www.azadiandisheh.com

طرح روی جلد: در بزرگداشت هما ناطق

مشاوران علمی نشریه

کاظم ایزدی
سعید پیوندی
نیره توحیدی
آرش جودکی
فرهاد خسروخاور
اسفندیار طبری
کاظم علمداری
کاظم کردوانی
علی اکبر مهدی
علی میرسپاسی
محمدرضا نیکفر
حسن یوسفی اشکوری

////////////////////////////////////



سرسخن

عرصه‌ی نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، علوم انسانی و اجتماعی است. سه جزء درهم‌تنیده‌ی «علوم انسانی و اجتماعی» و «اندیشه» و «آزادی» همه‌ی ضرورتِ وجودی و هدف‌های نشریه را بیان می‌کند.

ابزار کارِ علوم انسانی و اجتماعی «کلمه» است و با «کلمه» است که در این علوم نظریه‌پردازی می‌شود. و به این معنا، علوم انسانی و اجتماعی علمِ «گفتمان» است.

«کلمه» و «گفتمان» در قالبِ «اندیشه» است که شکل می‌گیرند و به همان نسبت که اندیشه گسترش و به افق‌های وسیع‌تری دست می‌یابد، کلمه و گفتمان هم با رنگ‌های متنوع‌تر و پربارتری جلوه می‌کنند. اما، اندیشه نمی‌تواند گسترش یابد مگر در میدانِ بی‌کرانِ آزادی.

از همین‌رو، سنگ بنای نشریه بر پاسداری از آزادی بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان است. در آزادی بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به‌معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به‌این‌معناست که هیچ انسانی را نباید در بیانِ نظر و اندیشه‌ی خود باز داشت.

از همین‌رو، می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر افقِ گسترده‌ی اندیشه تا همه‌ی آنان که دغدغه‌ی علوم انسانی و اجتماعی دارند و رشد و شکوفایی آن را برای امروز و فردای ایران ضروری می‌شمرند و معتقد به آزادی اندیشه و بیان هستند، این نشریه را از آن خود بدانند.





فهرست مطالب

هر شماره‌ی نشریه دارای دو بخش «موضوع ویژه» و بخش «باز» (شامل مقاله، نقد، گزارش و...) است. «موضوع ویژه»ی این شماره «دین، سکولاریسم، لائیسیته» است.

۱. درباره‌ی این شماره ----- ۱۰

۲. گزارش:

تورج اتابکی / انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی / گفت‌وگو ----- ۱۷
گزارش شرکت «انجمن آزادی‌اندیشه» در کنفرانس دوسالانه‌ی انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی ----- ۲۳

۳. بخش موضوعی نشریه:

محمدرضا نیکفر / جایگاه، اهمیت و دامنه بحث سکولاریسم در ایران ----- ۳۰
کاظم ایزدی / نمودهایی از سکولارشدن بدنه‌های اصلی جامعه‌ی شهری ایران: تغییر و بازتغییر ارزش‌ها
و هنجارهای فرهنگی مسلط در ایران ----- ۴۹
فرهاد خسروخاور، محسن متقی / بازخوانی رابطه دین با سکولاریزاسون و روندهای آن میان روشنفکران
مسلمان و جوانان ----- ۶۹
آرش جودکی / بارِ خارِ خودکشته و پرنیانِ خودرشته: گیتی‌نگری فرهنگی از راه ادبیات، آخوندزاده همچون
ره‌نما ----- ۱۰۰
فرهاد خسرو خاور، سعید سنجابی، ایرج سبحانی / نگاهی به تحول جامعه‌ی ایرانی از پنجره‌ی سینمای
هنری اش ----- ۱۴۲
امیرحبیی آیت‌اللهی / دین و سیاست در اندیشه ادموند برک ----- ۱۶۰
اقتراح / احسن یوسفی اشکوری (دبیر)، عبدالعلی بازرگان، علی پایا، سروش دباغ، رضا علیجانی، حسن فرشتیان،
صدیقه وسمقی، رضا بهشتی معز ----- ۱۹۰

۴. بخش دوم:

داریوش آشوری / فارسی شکر است. داستان شکاش و چرخش زبانی در عصرِ تجدد ----- ۲۱۷

۵. در بزرگداشت هما ناطق:

- ۲۲۶----- سعید پیوندی / هما ناطق و تاریخ فرهنگ و علم جدید در ایران
۲۶۲----- آذر محلوجیان / هما ناطق، یک خاطره

۶. کتاب: معرفی و نقد

- ۲۶۶----- رضا بهشتی معز / دولت الهی، اسلام و مفهوم سیاسی جهان

۷. نقد، گفت‌وگو

- ۲۷۷----- مقاله‌ی «آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها»
۲۸۴----- ملاحظات در باره مقاله‌ی «آزادی از دیدگاه رازی: خرد در ستیز با پیامبری»

۸. تصحیح چند اشتباه در مقاله «آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها»

۲۸۸

۹. خبر ویژه:

- ۲۸۹----- برگزاری مجمع عمومی و انتخاب هیئت‌مدیره انجمن آزادی اندیشه

۱۰. معیارهای ما در ارزیابی مقاله‌ها و چگونگی انتشار آن‌ها

۲۹۷

۱۱. شیوه نگارش خط فارسی در نشریه‌ی «آزادی اندیشه»

۳۰۰

درباره‌ی این شماره /

سخن سردبیر

این شماره‌ی نشریه با تأخیر بسیار منتشر می‌شود. پیش از هر توضیحی برای این تأخیر ناخواسته از نویسندگان مقاله‌ها و خوانندگان نشریه پوزش می‌خواهیم. شیوه‌ی کار ما بدین گونه است که برای هر شماره، دست‌کم سه، چهار ماه پیش از انتشار، فراخوان دریافت مقاله منتشر می‌شود. پس از انتشار فراخوان، هر شماره‌ی نشریه پس از رایزنی‌ها و تماس‌ها و آمادگی دوستان برای نوشتن مقاله، به صورت یک «بسته» تنظیم می‌شود. در تجربه‌ی دو شماره پیشین نیز مقاله‌ها دقیقاً نه در سر زمان اعلام شده (اگر از چند مورد به سُرقت رسیدن مقاله‌ها بگذریم) بلکه با تأخیر، اما نه چندان دور، به دست ما رسیده است. اما این بار این تأخیرها خیلی فراتر از آنچه فکر می‌کردیم، اتفاق افتاد. و نوع مقاله‌های نشریه «آزادی اندیشه» به گونه‌ای است که ما نمی‌توانیم به راحتی در صورت نرسیدن مقاله‌ای، بی‌درنگ و مثلاً در عرض دو، سه هفته جای آن را با مقاله دیگری پُر کنیم. چون بخش عمده‌ای از نشریه به موضوع‌های «ویژه» اختصاص دارد و یافتن صاحب‌نظری که بتواند بلافاصله در زمینه‌ی آن موضوع «ویژه» مقاله بنویسد به سادگی امکان‌پذیر نیست و دو دیگر اینکه مقاله‌ای از نوع مقاله‌های منتشر شده در نشریه، زمانبر است و نویسندگان می‌بایست زمان کافی برای کار کردن و نوشتن مقاله داشته باشند.



افزون بر آنچه گفته شد، از روز نخست آگاهانه تصمیم به انتشار نشریه‌ای نظری و معتبر گرفته‌ایم. خوانندگان نشریه‌ی ما نیز چنین توقعی دارند. حفظ احترام نظر خوانندگان و مخاطبان نشریه به ما اجازه نمی‌دهد نشریه‌ای دور از انتظار آنان منتشر کنیم.

اما از هم‌اکنون تمهیداتی اندیشیده‌ایم تا در آینده دچار این وضعیت ناگوار نشویم و تا حد امکانات‌مان به توقع به‌حق مخاطبان گرامی نشریه جامه‌ی عمل ببوشانیم. با پوزش دوباره برای این تأخیرِ ناخواسته، به معرفی محتوای این شماره می‌پردازیم:

این شماره نیز دارای دو بخش «موضوع ویژه» و «بخش باز» است. و با گفت‌وگویی با **تورج اتابکی**، مدیر دوره‌ای انجمن ایران‌پژوهشی، آغاز می‌شود. «انجمن ایران پژوهی» («انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی» پیشین) دیرینه‌ترین و مطرح‌ترین نهاد در پهنه‌ی ایران‌شناسی در خارج کشور است که به دست متخصصان ایرانی در سال ۱۹۶۷ بنیاد گذاشته شد. از فعالیت‌های برجسته‌ی انجمن، برگزاری کنفرانس‌های دوسالانه است که در دانشگاه‌های معتبر دنیا تشکیل می‌شود و طی آن در نشست‌های گوناگون صدها پژوهشگر و متخصص ایرانی و غیرایرانی با ارائه‌ی آخرین دستاوردهای خود در پهنه‌ی ایران‌شناسی، به گفت‌وگو و تبادل دیدگاه‌های خود می‌نشینند. به‌واقع این کنفرانس‌ها بزرگ‌ترین گردهم‌آیی متخصصان و پژوهشگران در عرصه‌ی ایران‌شناسی در جهان است. یازدهمین کنفرانس دوسالانه‌ی آن در تابستان امسال در دانشگاه وین برگزار شد. نشریه‌ی «آزادی اندیشه» برای آشنایی بیشتر خوانندگان، در تابستان امسال با **تورج اتابکی** مدیر دوره‌ای انجمن گفت‌وگویی انجام داده است که در این شماره می‌خوانید. و پس از آن گزارشی از شرکت «انجمن آزادی اندیشه» در این کنفرانس آمده است.

در بخش «موضوع ویژه»، نخست **محمد رضا نیکفر** در مقاله‌ی «جایگاه، اهمیت و دامنه بحث سکولاریسم در ایران» می‌کوشد ابعاد بحثی که در «ایران امروز» از آن به‌عنوان بحث سکولاریسم یاد می‌شود، نشان دهد که «در آن این نکته بازگشوده می‌شود که موضوع سکولاریسم موضوع تئوری جامعی درباره‌ی جامعه و سیاست و فرهنگ ایرانی است. طرح این تئوری بایستی با بازتفسیر و بازنویسی اندیشه‌های کلاسیک درباره جامعه مدرن همراه باشد. نوشته، اصالت این بحث را بازنموده و فشرده‌ای از تاریخچه‌ی آن را در دور اخیر انکشاف مسئله‌ی دین و دولت در ایران به دست می‌دهد.» آنگاه **کاظم ایزدی** در مقاله‌ی «نموده‌هایی از سکولارشدن بدنه‌های اصلی جامعه‌ی شهری ایران: تغییر و بازتغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی مسلط در ایران» هدف نوشتار را خود چنین

بیان می‌کند: «درهرجامعه ای، ازجمله ایران، روابط افراد با یکدیگرقرار دادی و خاص است. این روابط معمولاً از بستر نیازهای فردی و جمعی برمی‌خیزد و نظام ارزشی آن جامعه (شامل ارزش‌های فرهنگی- دینی، سنتی و اخلاقی- اجتماعی، خانوادگی، جنسیتی و...) را شکل می‌دهد. ارزش‌ها بارعاطفی- معنوی دارند و معمولاً درهنجارها نمود ظاهری پیدا می‌کنند. درهر جامعه‌ای نظام ارزشی کنش‌های فرد اجتماعی را تعریف می‌کند و میان اعضای جامعه پیوند می‌زند و رفتار و کردارشان را نظام می‌بخشد. ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های مسلط به‌عنوان عامل پایه‌ای کنترل اجتماعی به همراه قانون اساسی و قوانین مصوبه مملکتی انتظام جامعه را برقرار می‌سازند و ناهنجاری‌های اجتماعی را مانع می‌شوند. میان ارزش‌ها و دیگرعوامل کنترل اجتماعی رابطه ساختاری و سلسله مراتبی وجود دارد. این رابطه با دگرگونی جامعه تغییر می‌کند، برخی از ارزش‌ها اهمیت سلسله مراتبی خود را از دست می‌دهند یا به کل حذف می‌شوند و ارزش‌ها و هنجارهای دیگری جایگزین آن می‌شوند. پدیده‌ای که درایران در نظام استبدادی پهلوی دوم، به ویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ و در حکومت ولایت مطلقه فقیه شیعه روی داد. بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی، معرفتی و اخلاقی تغییر کردند و یا باز تعریف شدند. قصد این نوشتار بررسی این تغییرات و پیامدهای آن در کشورمان دراین بیش از سی و هفت سال حکومت ولایت مطلقه فقیه است.» سپس، **فرهادخسرو خاور و محسن متقی** در مقاله‌ی «**بازخوانی رابطه دین با سکولاریزاسون و روندهای آن میان روشنفکران مسلمان و جوانان**» به «مسئله سکولاریزاسون با توجه به تحولات ذهنیتی در ایران و مخصوصاً در میان روشنفکران دینی و جوانان» پرداخته‌اند و نوشته‌ی خود را چنین توضیح می‌دهند: «این نوشته از سه بخش تشکیل یافته است. قسمت اول این نوشته کوششی در فهم بهتر معنی و مفهوم سکولاریزاسیون و استفاده از آن در فضای ایران است چرا که اندیشیدن در باب معنی و مفهوم سکولاریزاسیون را در ارتباط با مسئله مذهب و جایگاه آن باید فهمید. اگر چه نظریه پردازان اصلی سکولاریزاسیون در فضای غرب به طرح عقاید و اندیشه‌های خود پرداختند و نظریات خود را در ارتباط با دین مسیحیت مطرح کردند ولی ما می‌کوشیم مسئله سکولاریزاسیون را در ارتباط با اسلام و روایت شیعی آن در فضای ایران معاصر بررسی کنیم.

قسمت دوم این نوشته نخست اشاره‌ای به شکل‌گیری جریان نواندیشی دینی و نقش آنان در سکولار کردن اندیشه و رفتارهای دینی دارد. در این قسمت می‌کوشیم تا به بررسی تحولات جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر، در ارتباط با مسئله سکولاریزاسیون بپردازیم. در این رابطه نظریات علی شریعتی،



عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، محسن کدیور، یوسفی اشکوری، مهدی حائری یزدی و چند نواندیش دیگر دینی، و نقش آنان در سکولار کردن اندیشه دینی را برجسته خواهیم کرد.

بخش سوم بررسی روندهای تازه سکولاریزاسیون در ایران پس از انقلاب با توجه به تحولات ذهنیت جوانان است. در این بخش با تکیه بر پژوهش‌های میدانی که فرهاد خسرو خاور و امیر نیکپی در ایران انجام داده‌اند می‌کوشیم به بازسازی ذهنیت جوانان ایرانی و ارتباط آن با سکولاریزاسیون بپردازیم. «آنگاه آرش جودکی در مقاله‌ی «بار خار خودکشته و پرنیان خودرشته: گیتی‌نگری فرهنگی از راه ادبیات، آخوندزاده همچون رهنما» معتقد است که «درهم‌تنیدگی دین و دولت، که «جمهوری اسلامی» نمود آن است، جامعه ایرانی را خواسته و نخواست به پرسش سکولاریزاسیون درگیر کرده است. اما سابقه‌ی فرآیند سکولاریزاسیون و دگرگونی‌هایی که در جامعه ایرانی پدید آورده است به پیش از بایستگی طرح دوباره امروزش می‌رسد. ادبیات تنها بازتاب‌دهنده این فرآیند نیست. یکی از شالوده‌هایی است که بر پایه‌اش چنین فرآیندی دنبال می‌شود. اگر خواهان جدایی دین و دولت از هم هستیم، باید پیامدهای ناگوار این درهم‌تنیدگی را بشناسیم. چنین رهیافتی از طرح پرسش «جمهوری اسلامی چیست؟ و سازوکار آن چگونه است؟» ناگزیر است. بخش نخست این جستار پاسخی است به این پرسش‌ها، و بخش دوم آن، در شماره بعدی نشریه، بررسی پیوند میان ادبیات و سکولاریزاسیون، و آنچه می‌توان «سیاست ادبیات»، پی خواهد گرفت.» نوشته‌ی بعدی مقاله‌ی فرهاد خسرو خاور و سعید سنجابی و ایرج سبحانی است با عنوان «نگاهی به تحول جامعه‌ی ایرانی از پنجره‌ی سینمای هنری‌اش» که درباره‌ی آن می‌گویند: «در جامعه‌هایی که دین در نهادهای قدرت سیاسی دخالت مستقیم دارد فردیت و سکولاریزاسیون در رابطه‌ی تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌گیرند. در این مقاله نویسنده‌گان برآنند تا تحولات سینمای ایران را، به ویژه پس از انقلاب ۱۳۵۷ را، در ارتباط با مسئله‌ی فردیت و عرفی شدن جامعه مورد مطالعه قرار دهند. تحولات خود این سینما هم در طول سی سال اخیر نشان دهنده تغییرات بنیادی در فرهنگ جامعه است. در بطن این سینما می‌توان به نقش خانواده و تحولات آن، گذر از خانوادگی پدرسالار به خانوادگی مدرن، پی برد و دریچه‌ی سینما می‌تواند نقشی اساسی در تجزیه و تحلیل مسایل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی ایفا کند. همچنین در این زمینه نقش کنشگران اجتماعی به‌خصوص زنان، نقش خانواده و روابط عاطفی و تحولات آن و چالش دین رسمی و سکولاریزاسیون جامعه و دید جامعه از غرب تخیلی، که محلی رویایی برای شکوفایی فرد است، بررسی و کندوکاو

می‌شود. «امیرحبی آیت‌اللهی چکیده‌ی مقاله‌ی خود به نام «دین و سیاست در اندیشه ادموند برک» را چنین بیان می‌کند: «ادموند برک (۱۷۲۹-۱۷۹۷)، سیاستمدار و فیلسوف انگلیسی، دین مسیحیت را میراث کهن و گرانبهای سنت اروپا می‌داند. دلبستگی او به نظم و نظام کهن اروپا با رخداد انقلاب فرانسه نه تنها کم نشد، بلکه او را بیش از پیش به حقانیت دوران گذشته باورمند ساخت. برک پیوندی تنگاتنگ و دوسویه میان دین و سیاست برقرار می‌کند تا جایی که مدعی می‌شود که در ذهن مردمان بریتانیا کلیسا و دولت بدون یکدیگر معنایی ندارند. با اینهمه او از استقلال کلیسا در برابر دولت و از اقتدار تعیین‌کننده‌ی دولت در برابر کلیسا پشتیبانی می‌کند. دیدگاه‌های برک در این زمینه هر چند دارای دوگانگی و ناسازگاری باشد، اما نشانگر بینش گسترده‌ی او در شناخت هر یک از نهاد دین و نهاد دولت و پیوند آنها با یکدیگر است. این نوشتار کوشش دارد تا ربط و نسبت دین را با جامعه‌ی در آستانه‌ی دگرگونی اروپا و سیاست بحران‌زده‌ی آن دوران سرنوشت‌ساز در آموزه‌های برک بررسی کند.» در آخرین قسمت این بخش «اقتراح» این شماره آمده است. **حسن یوسفی اشکوری** دبیر اقتراح این شماره در باره‌ی این مجموعه توضیح می‌دهد که «آنچه در این مجموعه گرد آمده است، پاسخ‌هایی است که جمعی از صاحب‌نظران موسوم به نواندیشان مسلمان به پرسش کلی نشریه آزادی اندیشه داده‌اند. پرسش این بود که «جایگاه دین در حکومت: چه رابطه‌ای میان حکومت (state) و دولت و دین (به طور اخص اسلام) می‌بایست برقرار باشد؟» آنگاه دیدگاه‌های **عبداللهی بازرگان**، **علی پابا**، **سروش دباغ**، **رضا علیجانی**، **حسن فرشتیان**، **صدیقه وسمقی**، **رضا بهشتی معز** آمده است و در پایان حسن یوسفی اشکوری جمع‌بندی خود را ارائه کرده است. در قسمت بعدی نشریه، **داریوش آشوری** در مقاله‌ی «فارسی شکر است. داستان کشاکش و چرخش زبانی در عصر تجدد» با طرح داستان «فارسی شکر است» به قلم محمدعلی جمال‌زاده، که معتقد است «درون‌مایه‌ی آن مسئله‌ی برخورد زبانی است» و «دیب‌اچه» یکی بود و یکی نبود، را «در روزگار خود، یک مانیفست زبانی» می‌داند «که اهل قلم را به سرکشی در برابر استبداد ادبی فرامی‌خواند» بحث «کشاکش زبانی در عصر تجدد» را درمی‌افکند.

در قسمت بعدی به‌روال نشریه به «بزرگداشت یک شخصیت علمی در حوزه‌ی علوم انسانی و اجتماعی» اختصاص داده شده است و در این شماره **هما ناطق** را انتخاب کرده‌ایم. **سعید پیوندی** در مقاله‌ی «هما ناطق و تاریخ فرهنگ و علم جدید در ایران» به‌گونه‌ای مشروح به کارها و آرای هما ناطق می‌پردازد. خود در این باره می‌گوید: «با درگذشت هما ناطق استاد سابق دانشگاه تهران



(۱۳۴۸-۱۳۵۹) و دانشگاه سوربن جدید در پاریس، جامعه‌ی آکادمیک ایران بدون تردید یکی از پژوهشگران برجسته خود در حوزه تاریخ را از دست داد. از او آثار مهمی در زمینه‌ی تاریخ قرن نوزدهم و دوران قاجار برجا مانده است. کارنامه علمی هما ناطق را می‌توان به سه بخش مهم تقسیم کرد: بخش اول پژوهش‌هایی است که به رابطه و دادوستد علمی و فرهنگی ایران با غرب می‌پردازند. گروه دوم به کارهای تحقیقی‌ای مربوط می‌شوند که درباره‌ی شماری از شخصیت‌ها و روشنفکران دروان قاجار انجام شده‌اند. گروه سوم شامل پژوهش‌های اجتماعی و اقتصادی و یا منوگرافی‌هایی (تکنگاری) بسیار بالارزشی می‌شود که بر روی موضوعات گوناگون مربوط به دوران قاجار و مشروطیت انجام شده‌اند. نوشته حاضر ابتدا به کارهای هما ناطق پیرامون رابطه فرهنگی با فرنگ، نوسازی فرهنگی و شکل‌گیری شبکه مدارس میسیونری در ایران خواهد پرداخت. سپس به کار او درباره‌ی دوران محمدشاه و صدراعظم او میرزا آقاسی که از نظر فرهنگی و رابطه با فرنگ اهمیت فراوانی دارد اشاره خواهد شد. دلیل این انتخاب هم طرح فرضیه تاریخی متفاوت در کارهای هما ناطق در مقایسه با بسیاری دیگر از تاریخ‌نگاران و تاریخ‌پژوهان است. کارهای او درباره نسل اول روشنفکران (سید جمال، میرزا آقاخان کرمانی، ملک‌خان) موضوع بخش بعدی نوشته است. نوشته همچنین اشاره‌ای کوتاهی دارد به رابطه ایران با فرنگ و فرنگی از فراز نوشته‌ها و پژوهش‌های تاریخی هما ناطق. این موضوع مانند خط قرمزی در بخش بزرگی از نوشته‌های او حضوری پررنگ دارد و داده‌های تاریخی او مشارکتی است جدی در بحث بی‌پایان رابطه میان ما و غرب. بخش پایانی مقاله به رهیافت تاریخی و رویکرد روش‌شناسانه‌ی هما ناطق اختصاص دارد. «بزرگداشت هما ناطق، را با نوشته‌ی کوتاهی از **آذر محلوجیان** پایان می‌بریم با عنوان «هما ناطق، یک خاطره». در بخش «**کتاب، معرفی و نقد**» مقاله‌ی **رضا بهشتی معز** آمده است در معرفی کتاب «**کریستیان ژامبه**» با نام «**دولت الهی، اسلام و مفهوم سیاسی جهان**». در این نوشته رضا بهشتی معز به معرفی تازه‌ترین اثر «کریستیان ژامبه»، شرق‌شناس اسلام پژوه، استاد مدرسه مطالعات عالی سوربن و شاگرد پیشین هانری کربن می‌پردازد. به‌گفته‌ی رضا بهشتی معز «کتاب تازه‌ی ژامبه با ۴۷۰ صفحه به همت نشر «مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه» در ماه مارس ۲۰۱۶ به بازار آمد و در این مدت کوتاه مورد توجه محافل علمی قرار گرفته است. کتاب از یک پیش‌گفتار و سه فصل و ده بخش تشکیل شده و هر بخش شامل موضوعاتی است. پایان اثر برخوردار از کتابشناسی مفصل حکمت متعالیه، آثار ملاصدرا و مراجع و مآخذ فرانسوی مربوطه است که کار مطالعه را برای خواننده علاقمند غربی آسان می‌کند.»

در این شماره صفحه‌ی جدیدی را در نشریه گشوده‌ایم با نام «نقد، گفت‌وگو». این صفحه اختصاص دارد به بازتاب دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی مقاله‌های نشریه و عملکرد و فعالیت‌های «انجمن آزادی اندیشه» و فراتر از آن در باره‌ی آنچه به علوم انسانی و اجتماعی ارتباط دارد. در این شماره، نخست متن دو نامه‌ی ردوبدل شده میان حسن اشکوری و کاظم کردوانی در باره‌ی مقاله‌ی «آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها» (نوشته کاظم کردوانی) آورده شده است و سپس، ملاحظات حسن اشکوری درباره‌ی مقاله آرش جودکی، «آزادگی از دیدگاه رازی: خرد در ستیز با پیامبری»، را می‌خوانید. این شماره با چهار مطلب دیگر پایان می‌یابد: «تصحیح چند اشتباه در مقاله «آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها»، «خبر ویژه: برگزاری مجمع عمومی و انتخاب هیئت‌مدیره انجمن آزادی اندیشه»، «معیارهای ما در ارزیابی مقاله‌ها و چگونگی انتشار آنها»، «شیوه نگارش خط فارسی در نشریه‌ی «آزادی اندیشه»»

انجمن ایران‌پژوهی /

مصاحبه با تورج اتابکی*

مقدمه: انجمن ایران پژوهی («انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی» پیشین) دیرینه‌ترین و مطرح‌ترین نهاد در پهنه‌ی ایران‌شناسی در خارج کشور است که به دست متخصصان ایرانی در سال ۱۹۶۷ بنیاد گذاشته شد. نخستین نشست آن در ماه سپتامبر ۱۹۶۷ در دانشگاه ییل با نام «انجمن مطالعات فرهنگی و اجتماعی ایران» برگزار شد. یک سال بعد، نام این انجمن به «انجمن مطالعات ایران‌شناسی» تغییر یافت. چند ماه پس از آن این انجمن به عضویت «انجمن مطالعات خاورمیانه» در آمد. بعدها نام «انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی» را برای آن برگزیدند. و در زمان یازدهمین کنفرانس دوسالانه‌ی «انجمن» در دانشگاه وین (تابستان ۱۳۹۵/۲۰۱۶) تورج اتابکی مدیر دوره‌ای انجمن اعلام کرد که مخفف عنوان انگلیسی (International Society of Iranian Studies) (ISIS) انجمن مشکلاتی در تماس میان دانشگاه‌ها برای برگزاری کنفرانس‌ها به وجود آورده و دریافت حق عضویت اعضا را هم دشوار کرده است. به دلیل مشابهت مخفف نام انگلیسی آن با داعش که تحت تحریم سازمان ملل متحد قرار دارد، نقل و انتقالات بانکی آن با مانع روبه‌رو و برخی از فعالیت‌های آن با مشکل مواجه شده است. با اکثریت آرای حاضران در جلسه نام انگلیسی انجمن به (Association for Iranian Studies – AIS) تغییر یافت. نام فارسی آن نیز با رأی اکثریت حاضران از «انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی» به «انجمن ایران پژوهی» تغییر یافت. «انجمن ایران‌پژوهشی» افزون بر تشویق و حمایت

و انتشار پژوهش‌ها در حوزه‌ی ایران‌شناسی، سالی شش شماره نشریه‌ی معتبر «مطالعات ایران‌شناسی» را منتشر می‌کند که به رایگان برای اعضا فرستاده می‌شود. همچنین این انجمن سالی چهار شماره بولتن خبری انجمن را منتشر می‌کند. از فعالیت‌های برجسته‌ی انجمن، برگزاری کنفرانس‌های دوسالانه است که در دانشگاه‌های معتبر دنیا تشکیل می‌شود و طی آن در نشست‌های گوناگون صدها پژوهشگر و متخصص ایرانی و غیرایرانی با ارائه‌ی آخرین دستاوردهای خود در پهنه‌ی ایران‌شناسی، به گفت‌وگو و تبادل دیدگاه‌های خود می‌نشینند. به واقع این کنفرانس‌ها بزرگ‌ترین گردهم‌آیی متخصصان و پژوهشگران در عرصه‌ی ایران‌شناسی در جهان است.

نشریه‌ی «آزادی اندیشه» برای آشنایی بیشتر خوانندگان، در تابستان امسال با تورج اتابکی* مدیر دوره‌ای انجمن گفت‌وگویی (به‌صورت کتبی) انجام داده است که در پایین می‌خوانید.

آزادی اندیشه: انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی (که از این پس تنها با «انجمن» از آن یاد می‌کنیم) چگونه تأسیس شد؟ سیر تحول آن از زمان تأسیس تا به امروز چگونه بوده است و چه مرحله‌هایی را گذرانده است؟

تورج اتابکی: در قیاس با اروپا که از پیشینه بلندتری در پژوهش‌های مرتبط با تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین دارد، تا دهه ۱۹۶۰ پژوهش‌های ایران‌شناسی جایگاهی بلند در مرکزهای دانشگاهی ایالات متحده آمریکا نداشت. پیوند دانشگاهی و پژوهشی میان تنی چند از دانشگاهیان در آمریکا که دلبسته‌ی پژوهش در باره‌ی تاریخ و فرهنگ ایران و سرزمین‌های فارسی زبان بودند، بسیار محدود بود. در این دهه ایالات متحده آمریکا به‌تدریج جای کشورهای اروپایی را به‌عنوان مقصدی مطرح برای دانش‌پژوهان ایرانی گرفت. در کنار علوم دقیقه و کاربردی، تحصیل دانشگاهی در رشته‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی در آمریکا نیز بسیاری از جوانان ایرانی را به آمریکا کشاند. در سال ۱۹۶۳ تنی چند از دانشجویان ایرانی که در مقطع دکترا در آمریکا تحصیل می‌کردند، قرار بر این دادند تا نشریه‌ای را به زبان فارسی برای نشر پژوهش‌های‌شان منتشر کنند. آنان نام مکتب را برای نشریه‌ی خود برگزیدند و سردبیری نخستین شماره‌اش را هرمز حکمت که آن زمان دانشجوی دانشگاه کلمبیا بود به عهده گرفت. از پی هرمز حکمت، سردبیری به علی بنوعیزی، دانشجوی آن زمان دانشگاه ییل رسید. عمر مکتب تا سال ۱۹۶۷ بود. در این سال علی بنوعیزی و مجید تهرانیان، که آن زمان دانشجوی دکترای اقتصاد در هاروارد بود، قرار بر این گذاشتند تا رنگ و بوی پژوهشی



و دانشگاهی تر به کارنامه‌شان بدهند. این دو در کنار فرهاد کاظمی دانشجوی دکترای دانشگاه هاروارد و کیوان طبری، دانشجوی دکترای دانشگاه کلمبیا، و چند تنی دیگر پایه‌ی نشر نشریه‌ای حرفه‌ای‌تر را در سپهر پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی گذاردند. قرار بر این رفت که این نشریه متعلق به انجمنی باشد که دربرگیرنده کسانی است که سر در پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی ایران دارند. چنین بود که انجمن مطالعات فرهنگی و اجتماعی ایران پا گرفت. نخستین نشست این انجمن در سپتامبر سال ۱۹۶۷ در دانشگاه ییل برگزار شد و قرار بر این داد تا درهای این انجمن به روی همه‌ی پژوهشگران، چه ایرانی و چه غیر ایرانی، باز باشد. پرواند آبراهامیان، روی متحده، وحید نوشیروانی و منوچهر پروین در کنار آنانی که از ایشان نام بردم به هیئت بنیان‌گذاران این انجمن درآمدند. یک سال بعد، نام انجمن به انجمن مطالعات ایران‌شناسی تغییر یافت و به گونه‌ای رسمی در شهر نیویورک به ثبت رسید. چند ماهی بعد، انجمن مطالعات فرهنگی و اجتماعی ایران به عضویت انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA) که یک سالی پیش بر پا شده بود درآمد. در تاریخ انجمن مطالعات خاورمیانه که اینک با چهل انجمن پیوسته، از مطرح‌ترین انجمن‌های مطالعات خاورمیانه در جهان است و کنفرانس‌های سالانه‌اش از مهم‌ترین مراجع پژوهش‌های خاورمیانه در جهان به شمار می‌آید، نام انجمن مطالعات فرهنگی و اجتماعی ایران به‌عنوان نخستین عضو پیوسته این انجمن و برای سال‌ها فعال‌ترین عضو آن ثبت شده است. امروزه نیز کنفرانس‌های انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی، که با شرکت تا هفتصد پژوهشگر هر دو سال یک‌بار بر پا می‌شود، همچنان هم‌سنگ کنفرانس‌های سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه خوانده می‌شود.

آزادی‌اندیشه: هدف‌های تأسیس این انجمن چه بوده‌اند؟ تا چه اندازه به آن‌ها رسیده‌اید؟ و چه تدبیرهایی در این راه اتخاذ شده‌اند؟

تورج اتابکی: هدف این انجمن ارایه پهنه‌ای برای اجتماع پژوهشگرانی بود که پژوهش‌های‌شان در زمینه تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین بود. بعدها صفت بین‌المللی نیز به نام این انجمن افزوده شد تا پژوهشگران سراسر جهان را در خود جای دهد. به داوری من اینکه این انجمن با پیشینه تاریخی بیش از پنجاه سال، پنجاه سالی که شاهد تحولات سترگ در ایران‌زمین بوده‌ایم، از جمله انقلاب در ایران، جنگ ویرانگر و دیرپای در افغانستان و فروپاشی اتحاد شوروی در تاجیکستان، سه قلمرو جغرافیایی‌ای که عمده‌ی سرزمین‌هایی است که بودوباش فارسی‌زبانان جهان است، توانسته همچنان به زندگی پویای خود ادامه دهد، نشانه‌ای است از اراده اعضای این انجمن که مستقل از تحولات سیاسی روز، به پژوهش‌های دانشگاهی ماندگار بیاورند. برپایی کنفرانس‌های دوسالانه در امریکا و اروپا و یا

نشر به سامان مجله مطالعات ایرانشناسی را می‌توان از جمله گام‌هایی دانست که در راستای ماندگاری و پویایی این انجمن برداشته شده است.

آزادی اندیشه: «انجمن» دارای چه ارگان‌هایی (هیئت مدیره، کنگره، کمیسیون‌های ویژه احتمالا، نشریه و ...) است و وظیفه هریک از این ارگان‌ها چیست و مسئولین این ارگان‌ها چگونه انتخاب می‌شوند؟

تورج اتابکی: انجمن ریاستی دارد که با رأی مخفی اعضای انجمن برای دو سال انتخاب می‌شود. کمیته اجرایی انجمن شامل ریاست کنونی، ریاست پیشین، سردبیر نشریه انجمن، و مدیر اجرایی است. از پی کمیته اجرایی انجمن، مجمع انجمن را هم داریم که در غیاب مجمع عمومی انجمن، ناظر بر کارهای انجمن است. این مجمع با سیزده عضو در غیاب مجمع عمومی، بالاترین ارگان انجمن است. اعضای این مجمع را پژوهشگران و دانشجویان تشکیل می‌دهند. سردبیری نشریه مطالعات ایرانشناسی نیز با پیشنهاد ریاست انجمن و تصویب مجمع انجمن است. دوره سردبیری نشریه پنج سال است که برای دو دوره‌ی متوالی قابل تمدید است. انجمن مدیر اجرایی هم دارد که اجرای کارهای روزمره انجمن را به عهده دارد.

آزادی اندیشه: شرایط عضویت در «انجمن» چیست؟

تورج اتابکی: شرط عضویت پرداخت حق عضویت است. همین.

آزادی اندیشه: بودجه «انجمن» چگونه تأمین می‌شود؟

تورج اتابکی: از محل پرداخت حق عضویت اعضا.

آزادی اندیشه: محل و موضوع‌های کنفرانس‌های دوسالانه‌ی «انجمن»

چگونه انتخاب می‌شوند و کنفرانس چگونه سازماندهی می‌شود؟

تورج اتابکی: محل کنفرانس دوسالانه انجمن به تناوب در دو سوی اقیانوس اطلس، اروپا و یا آمریکا-کانادا است. برای هر کنفرانس، دو کمیته برنامه کنفرانس و سازماندهی کنفرانس تشکیل می‌شود. مسؤول کمیته سازماندهی کنفرانس خود میهماندار کنفرانس در نهاد دانشگاهی است که در آن مشغول کار و پژوهش است.

آزادی اندیشه: و آیا تاکنون کار پژوهشی‌ای در باره «انجمن» و دستاوردها

و ناکامی‌های آن صورت گرفته است؟

تورج اتابکی: این کار به گونه‌ی پیوسته در نشست‌های عمومی انجمن انجام می‌گیرد.

آزادی اندیشه: آیا با دانشگاه‌ها و دانشگاهیان ایران ارتباط دارید؟ و در

صورت مثبت بودن پاسخ، چگونه؟

تورج اتابکی: انجمن با دانشگاه و یا دانشگاهیان در ایران و یا خارج از ایران به



گونه‌ای ویژه پیوند ندارد. اعضای انجمن از پژوهشگران سراسر جهان هستند و از جمله پژوهشگران ساکن ایران.

آزادی اندیشه: آیا با دانشگاه‌هایی که در جهان (آمریکا، اروپا، روسیه و...) دارای مرکز ایران‌شناسی هستند یا دیگر مراکزها و مؤسسه‌های مطالعات ایرانی، ارتباط دارید؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، شکل این ارتباطات چگونه است و نتایج حاصله از آنها چه بوده است؟

تورج اتابکی: در پاسخ بالا در مقام پاسخ به این پرسش برآمدم.

آزادی اندیشه: انتشارات «انجمن» چگونه سازماندهی می‌شود و در دسترس چه کسانی است؟

تورج اتابکی: نشریه مطالعات ایران‌شناسی و بولتن خبری انجمن دو ارگان انجمن‌اند. مطالعات ایران‌شناسی شش شماره در سال منتشر می‌شود و به گونه رایگان برای اعضا فرستاده می‌شود. بولتن خبری انجمن نیز چهار شماره در سال منتشر می‌شود. ویراستاری مطالعات ایران‌شناسی اینک به عهده همایون کاتوزیان است که در پاییز امسال جای خود را به علی قیصری خواهد داد. مریم کونکلر ویراستار بولتن خبری انجمن است.

آزادی اندیشه: به نظر می‌آید که زبان اصلی مورد استفاده‌ی «انجمن» زبان انگلیسی است. آیا فکر نمی‌کنید این امر که نقطه قوتی در ارتباطات بین‌المللی است، در ارتباط با دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی در ایران نقطه ضعفی به‌شمار می‌آید؟ چرا «انجمن» دوزبانه نیست؟

تورج اتابکی: زبان اصلی انجمن انگلیسی است، چرا که در انجمن پژوهشگرانی هستند که گونه‌ی پژوهش‌شان، نیازمند آشنایی گسترده و تمام‌عیار با زبان فارسی نیست. به دآوری من پژوهشگران و دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی در ایران نیز اگر می‌خواهند پژوهش‌شان از محدوده‌ی جغرافیایی ایران بیرون رود و مخاطب جهانی داشته باشد، گریزی ندارند جز این که پژوهش‌شان را به زبانی درآورند که قابل فهم برای جهانیان باشد. البته در کنفرانس‌های دو سالانه انجمن، نشست‌هایی به زبان فارسی نیز داریم.

آزادی اندیشه: آیا امکان دارد به‌طور دقیق و مشخص به پاره‌ای از دستاوردهای «انجمن» در رشد ایران‌شناسی اشاره کنید؟

تورج اتابکی: اجازه بدهید، دآوری در این مورد را به شما واگذارم که برای تهیه این گفت‌وگو حتماً به مروری بر کارنامه انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی نشسته‌اید.

*دکتر تورج اتابکی دانش آموخته فیزیک نظری و تاریخ است. او پژوهشگر ارشد

آکادمی سلطنتی هلند در پژوهشکده بین‌المللی تاریخ اجتماعی است. پهنه پژوهش‌های دانشگاهی تورج اتابکی عبارتند از تاریخ‌نگاری و تاریخ اجتماعی کار. او اینک در همکاری با گروهی از پژوهشگران، مدیریت طرح پژوهش و تدوین تاریخ اجتماعی صد ساله نفت ایران را به عهده دارد. نام و نشانی مقالات و کتاب‌های تورج اتابکی را در نشانی اینترنتی زیر می‌توان یافت:

www.atabaki.nl

در کنار پژوهش و تدریس، تورج اتابکی سپهر عمومی رسانه‌ای را نیز برای طرح پژوهش‌های دانشگاهی انتخاب کرده و از این رو همکاری نزدیکی با اقلیم رسانه‌ای دارد. تورج اتابکی اینک ریاست “انجمن ایران پژوهی” را به عهده دارد.

//

گزارشی از شرکت «انجمن آزادی اندیشه» در همایش دوسالانه «انجمن ایران پژوهی»/

(«انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی» پیشین)

در روزهای سه شنبه تا جمعه مورخ ۱۲ مرداد ماه ۱۳۹۴ (۲ آگوست ۲۰۱۶) کنفرانس دو سالانه «مطالعات ایران شناسی» در دانشگاه وین برگزار شد. در این کنفرانس ده‌ها جلسه سخنرانی و گفتگوهای علمی در باره موضوعات متنوع و پرشماری انجام گردید. پانل آخر به «انجمن آزادی اندیشه» اختصاص داشت که با مدیریت آقای تورج اتابکی در روز آخر (جمعه) صورت گرفت. در این جلسه، که با استقبال گسترده‌ی مهمانان کنفرانس مواجه شد، چهار عضو هیئت مدیره انجمن یعنی خانم نیره توحیدی و آقایان محمدرضا نیکفر، عطا هودشتیان، حسن یوسفی اشکوری و آقای سعید پیوندی از اعضای انجمن سخن گفتند. از آنجاکه زمان اختصاص یافته برای هر سخنرانی ده دقیقه بود، سخنرانان ناگزیر خیلی کوتاه گزیده‌ای از مطالب مورد نظر خود را با مخاطبان در میان نهادند. پس از پایان سخنرانی‌ها، سخنرانان به پرسش‌های مخاطبان پاسخ گفتند. در این گزارش، که به ترتیب ایراد شده تنظیم شده، گزیده‌ای از سخنان افراد یاد شده، به اطلاع خوانندگان نشریه «آزادی اندیشه» می‌رسد.

یوسفی اشکوری: گزارشی در باره‌ی انجمن و امتناع علم دینی

یوسفی اشکوری، دبیر هیئت‌مدیره موقت انجمن، در آغاز در باره چگونگی و چرایی تشکیل و تأسیس «انجمن آزادی اندیشه» و فعالیت‌های آن از آغاز تا کنون

و وضعیت کنونی و نیازها سخن گفت و از عموم پژوهشگران و همگرایان برای یاری رساندن به انجمن کمک خواست و پس از آن موضوع گفتار خود را با عنوان «امتناع علم دینی» پی گرفت.

گزیده سخن ایشان آن بود که تأسیس علم دینی، به گونه‌ای که مدافعانش (از جمله آیت‌الله جوادی آملی) می‌گویند ممکن نیست و در واقع می‌توان گفت دارای امتناع است. چرا که به‌زعم جوادی آملی «اسلامی کردن علوم در گرو تغییر اساسی در نگاه به علم و طبیعت و بازگشت به دامن الهیات است».

به گفته اشکوری، چنین علمی هرگز زاده نشده و نخواهد شد. برای مدلل کردن این مدعا، می‌توان به دلایل متعدد استناد کرد ولی یکی از مهم‌ترین آنها، این است که تولید علم دینی و اسلامی را کاملاً و مطلقاً به عالم دینی متکی و وابسته می‌کند به گونه‌ای که اول باید عامل علم به کلی دگرگون شود و مجهز به جهان‌بینی کامل الهی و الهیاتی و آنگاه علم دینی و در پی آن دانشگاه اسلامی تأسیس شود و چنین چیزی نظراً و عملاً و یا به تعبیری ثبوتاً و اثباتاً ممتنع است. نه عالم دینی واحدی وجود دارد و نه تفسیر واحد و اجماعی از مفاهیم کلیدی اسلامی در میان است. مثلاً قرار است دیدگاه الهیاتی آیت‌الله خمینی تولید علم اسلامی بکند و یا آیت‌الله خامنه‌ای و یا مصباح یزدی و یا هاشمی رفسنجانی و یا مطهری و طباطبایی و یا...؟

توحیدی: مطالعات زنان در دانشگاه های ایران نمایشگر پارادوکس جمهوری اسلامی

نیره توحیدی، که مطالعات زنان از تخصص‌های دانشگاهی اوست، گنجانندن مطالعات زنان در دانشگاه‌های ایران را از پارادوکس‌های جمهوری اسلامی دانست. ایشان با ذکر این نکته که وضعیت ناهنجار، ناسالم و پر تناقض دانشگاه‌ها و آکادمی در ایران امروز گویای تناقض‌ها و پارادوکس نظام جمهوری اسلامی است، این ایرادها و تناقضات را ذیل سه بند چنین برشمرد:

اول. خصلت انتقادی تولید دانش، اندیشه‌ورزی و خلاقیت علمی، دینامیسم پرسشگر، چالشگر و سنجشگر علم و دانشگاه و ضرورتاً آزادی اندیشه و بیان و بحث و تعامل و تضارب آرای مختلف در دانشگاه از یک‌سو و کنترل دولتی و تلاش برای سيطرة آشکار و بی‌چون‌وچرای ایدئولوژیک یعنی اسلامی کردن علوم و دخالت‌های امنیتی در دانشگاه‌ها.

دوم. رشد کالایی شدن، تجاری شدن، خصوصی سازی در دو دهه اخیر، فسادها و ناهنجاری‌های ناشی از آن، از سرقت علمی گرفته تا مدارک به اصطلاح قاچاقی و



بی‌اعتبار تا شکل‌گیری آنچه که پرولتاریای دانشگاهی نامیده‌اند. سوم. افزایش سرطانی یا تورمی تعداد دانشجو و حجم دانشگاه‌ها. از باب نمونه از سال ۱۳۴۹ تا ۱۳۹۳ تعداد دانشگاه‌های ایران ۲۲ برابر رشد داشته است. تعداد دانشجویان نیز به همین نسبت رشد فوق‌العاده‌ای داشته است. از پیامدهای چنین رشد بی‌تناسبی، افزایش بسیار فارغ‌التحصیلان بیکار در ایران است. توحیدی در بخش دوم سخنانش به طور خاص به تناقضات و مشکلات تدریس مطالعات زنان در دانشگاه‌های ایران پرداخت.

سعید پیوندی: تجربه اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی در ایران

سعید پیوندی تحت عنوان «تجربه اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی در ایران» سخن گفت. به گفته وی: از انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹، که هدف اسلامی کردن دانشگاه‌ها را دنبال می‌کرد، ۳۶ سال می‌گذرد ولی بسیاری از مسئولان جمهوری اسلامی بر این باورند که دانشگاه هنوز اسلامی نشده و تکرار بازتولید دوره‌ای این بحث نشان می‌دهد که نظام آموزش عالی ایران در دستیابی به این هدف موفقیت مورد انتظار را نداشته است. می‌توان پرسش‌های مهمی پیرامون این تجربه به میان کشید: آیا ناکامی که مسئولان از آن سخن به میان می‌آورند، به خود پروژه و جوهر اتوپیایی آن باز می‌گردد و یا نوع اجرا و کاربست راهکارها و روش‌های نادرست اجازه ندادند دانشگاه و علوم انسانی اسلامی شوند؟ آیا دانشگاه و دنیای آکادمیک امروز را می‌توان برپایه یک پروژه سیاسی و یا ایدئولوژیک تعریف کرد؟

پیوندی با اشارتی به سابقه رابطه میان باورهای دینی و علوم سکولار در مغرب زمین، گفت:

در ایران اما بخاطر دولتی شدن این پروژه و تحمیل آن از بالا در عمل جامعه دانشگاهی و دانشگاهیان از همان سال ۱۳۵۹ به گونه‌ای در موضوعی که به زندگی آکادمیک خود آنها مربوط می‌شد دخالت چندانی نداشتند. به عبارت دیگر پروژه اسلامی کردن دانشگاه بخشی از پروژه عمومی اسلامی کردن جامعه بود و بنابراین بیش از آنکه دغدغه علمی و آکادمیک داشته باشد رویکردی ایدئولوژیک و سیاسی بود.

طبق تحقیق آقای پیوندی: اگر مطالب نوشته شده پیرامون اسلامی کردن علوم انسانی دانشگاهی را معیار داوری تحلیلی خود قرار دهیم به چهار درک متفاوت از این پروژه بر می‌خوریم که بر سر موضوعات گوناگونی که به معنا، فلسفه و جایگاه این علوم مربوط می‌شوند با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

گرایش نخست به پیروان رویکرد اسلامی کردن حداکثری علوم انسانی و باور به امکان وجود قرائت دینی از شاخه‌های گوناگون علوم انسانی باز می‌گردد. آنها آن علوم انسانی را برای دانشگاه‌های ایران به رسمیت می‌شناسند که از صافی دین عبور کرده باشد و یا در برابر آموزه‌های دینی قرار نگیرد.

گرایش دوم طرفدار سازگاری تطبیقی و همزیستی میان بخش‌های اسلامی شده علوم انسانی با شاخه‌های دیگر علوم انسانی است. برای هواداران این گروه علوم انسانی دارای هویت مستقل غیر دینی هم هست ولی هم‌زمان علوم از فضای فرهنگی جامعه و نیز دنیای ارزشی پژوهشگران و خالقان علم تأثیر می‌پذیرند.

رهیافت سوم طرفدار اسلامی کردن حداقلی و تفکیک کم‌وبیش روشن میان دانش تولید شده با روش‌های آکادمیک و معرفت دینی است. این گرایش ضمن باور به اصالت علوم انسانی و اعتبار روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آنها در تلاش تعریفی برای معرفت دینی و نوع رابطه آن با علوم انسانی و حضور دانشگاهی آنها هستند.

رهیافت چهارم به گرایشی بازمی‌گردد که پروژه اسلامی کردن علوم انسانی را ناشدنی و حتا زیانبخش می‌داند و در نوشته‌های خود تلاش کرده است میان آموزه‌ها، باورها و معرفت دینی، شاخه‌های علوم انسانی دانشگاهی و دین‌پژوهی دانشگاهی تفاوت بگذارد.

نوع برخورد هر یک از این گرایش‌ها با سیاست اسلامی کردن علوم انسانی بسیار متفاوت است. در حالی‌که گروه اول و دوم بیشتر به مهندسی دانشگاه برای خدمت به حکومت اسلامی و هدایت علوم انسانی از بالا معتقدند گرایش سوم و چهارم بیشتر به روندهای دانشگاهی از پائین باور دارند و تولید و گسترش علوم اسلامی را دستوری و در خدمت یک نظم سیاسی نمی‌دانند.

وی در پایان افزود: اما با وجود همه لطمات عظیم، ممنوعیت‌ها، سانسور دولتی و مذهبی و محدودیت‌ها دانشگاه به‌عنوان نهادی زنده توانسته است به اشکال گوناگون از هویت آکادمیک خود دفاع کند. اگر در ایران ما شاهد بازتولید دوره‌ای بحث اسلامی شدن علوم انسانی و دانشگاه هستیم از جمله به دلیل همین "مقاومت آکادمیک" (هر چند محدود و سازمان نیافته)، پویایی درونی دانشگاه و عملکرد کار علمی، پژوهش و اندیشه انتقادی است. در حقیقت شاید بتوان گفت "گناه آغازین" در پروژه اسلامی کردن علوم انسانی تلاش برای تحمیل چیزی به دانشگاه است که با علت وجودی و عملکردهای اصلی آن (پژوهش، پرسش، تردید، اندیشه انتقادی) در تضاد قرار دارد. به زبان دیگر پروژه اسلامی کردن دانشگاه در دل خود ضد پروژه را هم دارد مگر اینکه دانشگاه به یک مدرسه عالی کاربردی و یا مدرسه مذهبی تبدیل شود که چون‌وچرا کردن در آن ممنوع شود.



هودشتیان: علوم انسانی چرا در ایران موفق نبود؟

عطا هودشتیان در باب علوم انسانی و مشکلات و موانع آن در ایران سخن گفت و به این پرسش پاسخ داد که چرا در ایران علوم انسانی موفق نبود. وی با در انداختن این پرسش که، به راستی دلایل عدم توفیق علوم انسانی در ایران کدامند؟ چند فرضیه را مطرح می‌کرد. به گفته او، از میان نقایص متعدد علوم انسانی در ایران، شاید بتوان از دو ضعف اساسی آن نام برد. یکی به سازماندهی امور دانشگاهی در ایران باز می‌گردد و دیگری به نحوه نگاه خودمان نسبت به این علوم.

هودشتیان در مورد نخست گفت: برای مثال رشته علوم انسانی از نگاه حاکمان وقت، هم ناتوان از درآمدزایی اقتصادی بوده است، و هم اینکه، از نگاه آنها، فکر جوانان را «منحرف» می‌کند. نه فقط اصولاً نظام حاکم آنقدرها به پرورش روح و فکر دانشجویان توجه نکرده است، بلکه در امور عملی نیز در دانشگاه‌ها بسیار به این رشته بی‌التفات می‌کردند. می‌دانیم که در انتخاب دانشجویان برای رشته‌های علوم انسانی، امور به گونه‌ای تنظیم شده که در کنکور ورودی، دانشجویان با نمره بالاتر غالباً برای رشته‌های مهندسی و پزشکی انتخاب می‌شوند و دانشجویان با نمره کمتر را روانه رشته‌های علوم انسانی می‌کردند. چنین سیاستی به ضعف علوم انسانی منتهی می‌شود.

ایشان در مورد دوم توضیح داد که، در جامعه روشنفکری و نزد متفکران علوم انسانی از همه چیز سخن بوده است جز اندیشه انتقادی، فردیت و لزوم تفکر فردی. ما جامعه‌شناسی وبر و دورکایم را ترجمه کرده ایم. فلسفه هگل را خوانده ایم. اما در همه جا «کلیت» را به «فردیت» ترجیح داده ایم. در ادبیات فکری ۱۵۰ سال اخیر (یا حداقل در گرایش اصلی آن) چندان نامی از تفکر انتقادی و فردیت نیست. در سراسر ادبیات روشنفکری یک سده و نیم ما التفات به فرد و جایگاه و اهمیت آن نبوده است.

غافل از آنکه فلان فیلسوف آلمانی از «جامعه» می‌گفت ولی ما جماعت و امت می‌فهمیدیم. تمایل روسو و هگل و مارکس (اینها از جمله متفکرانی هستند که آثارشان به شکل گیری علوم انسانی یاری رساند) به جمع و جمع گرایی، پس از برشماری همه جانبه آزادی و استقلال فکری و مدنی فرد و تأکید مبهم بر حقوق مدنی و فردی شکل می‌گیرد و نه پیش از آن. به این طریق در درک مبانی علوم انسانی درجا زدیم.

این گونه بود که از مدرنیته مدرنیزاسیون را فهمیدیم، از اندیشه ورزی، ترجمه را

دریافت کردیم و تفکر انتقادی و فردیت آزاد را درک نکردیم و در نهایت مفهوم آزادی را درست متوجه نشدیم. خلاصه آنکه در ایران به این سه مورد اساسی در رشد و پرورش علوم انسانی توجه نشد: مدرنیته، تفکر انتقادی و فردگرایی. هودشتیان افزود البته در طول دو دهه اخیر تلاش‌های قابل توجه‌ای به جهت تحول در این روش و دریافت تازه از مدرنیته و علوم انسانی و اندیشه آزاد در ایران به چشم می‌خورد.

نیکفر: تیره روزی و بهروزی علوم انسانی در ایران

عنوان سخنرانی محمدرضا نیکفر «تیره‌روزی و بهروزی علوم انسانی در ایران» بود، همان عنوان مقاله‌ای که در شماره نخست آزادی اندیشه منتشر شده است. نیکفر تز کانونی نظرش را چنین بیان کرد: تیره‌روزی علوم انسانی و اجتماعی در ایران در این مقطع به خاطر فشار حکومتی بر روی این علوم و ورشکستگی علمی و حیثیت نهاد دانشگاه در کشور به دلیل فساد حاکم است. خوشبختی آن در این است که در برابر یکی از معضلات دوران قرار دارد که اسلام‌یسم است به عنوان جنبشی مقایسه‌پذیر با فاشیسم. حیات علم به مسئله است و خوشبختی ما در مواجهه با یک مسئله جدی است. اما مسئله برای اینکه علم را برانگیزد و بارور کند، باید به سؤال تبدیل شود. اینکه در ذهن ما به اندازه کافی سؤال ایجاد شده، به اندازه کافی، یعنی تا آن حد و با آن جدیتی که علم تولید کند، موضوعی دیگر است. نیکفر افزود که گرایش من به این است که بگویم ما از این نظر هم تیره‌روز هستیم و هنوز از فرصت بهروزی پرسشگری بهره نبرده‌ایم. نیکفر در تحلیل وضعیت تأکید کرد که اختلاف با حکومت بر سر اسلامی‌سازی از جنس معرفتی نیست، زیرا انگیزه حکومت برای اسلامی‌سازی بیش از آنکه از جنس معرفت باشد، اراده به قدرتی است که از سنخ Gleichschaltung نازی‌ها برای اعمال سلطه بر دانشگاه‌هاست.

////////////////////////////////////

جایگاه، اهمیت و دامنه بحث سکولاریسم در ایران

محمدرضا نیکفر

هدف این نوشته نشان دادن ابعاد بحثی است که در ایران امروز از آن به عنوان بحث سکولاریسم یاد می‌شود. در آن این نکته بازگشوده می‌شود که موضوع سکولاریسم موضوع تئوری جامعی درباره‌ی جامعه و سیاست و فرهنگ ایرانی است. طرح این تئوری بایستی با بازتفسیر و بازنویسی اندیشه‌های کلاسیک درباره جامعه مدرن همراه باشد. نوشته، اصالت این بحث را بازنموده و فشرده‌ای از تاریخچه‌ی آن را در دور اخیر انکشاف مسئله‌ی دین و دولت در ایران به دست می‌دهد.

اصالت بحث سکولاریسم

یکی از بارزترین خصلت‌های بحثی که در میان ایرانیان زیر عنوان "سکولاریسم"^[۱] پیش برده می‌شود، اصالت آن است. منظور از "اصالت" این است که اصل موضوع،

۱- در این نوشته اصطلاح "سکولاریسم" به آن صورتی به کار برده می‌شود که در دوره‌ی اخیر در بحث‌های ایرانیان رایج شده است. توضیح مضمون آن در پی می‌آید.



واقعیتی است که ایرانیان با آن درگیر هستند. این واقعیت، برقراری یک حکومت دینی است. هم موافقان این حکومت و هم مخالفان آن، هم منتقدان مذهبی حکومت و هم منتقدان غیر مذهبی آن، همگی بحث "سکولاریسم" را مهم می‌دانند و به نوعی در آن شرکت می‌کنند.

بحث خودجوش است، پویش آن را نمی‌توان محدود کرد و تجربه سال‌های اخیر نشان می‌دهد که پیش‌بینی‌پذیر نیست که در آینده چه دامنه‌ای یابد و به چه موضوع‌های دیگری گره خورد. بحث به محفل خاصی از روشنفکران و فعالان سیاسی محدود نمی‌شود؛ جایگاهی یافته است که با قطعیت می‌توان آن را مرکزی دانست، مرکزی به این اعتبار: هیچ موضوع عمده‌ی سیاسی در ایران وجود ندارد که به نوعی با پرسش‌هایی از این دست درگیر نشود، پرسش‌هایی که همه زیر عنوان پرسش‌های بحث سکولاریسم دسته‌بندی شدنی هستند:

- حکومت دینی حکومت داد است یا بیداد؟
- آیا اصولاً حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد؟
- آیا شرط دموکراسی جدایی دین و دولت است؟
- آیا خواست انقلاب ۱۳۵۷ برقراری حکومت دینی بوده است؟
- آیا تاریخ و ذهنیت و فرهنگ مردم ایران به ضرورت به برقراری حکومت دینی در کشور راه می‌برد؟
- آیا مشخصه‌ی تعیین‌کننده‌ی فرهنگ مردم ایران مذهبی بودن آن است؟
- آیا از مذهبی بودن مردم می‌توان نتیجه گرفت که حکومت در خور آنان، حکومت مذهبی است؟
- پرسش‌ها به ایران محدود نمی‌مانند:
- اسلام‌یسمی که منطقه را به آتش کشیده و در گوشه و کنار جهان وحشت‌آفرین شده چیست؟
- برآمد اسلام به چه برمی‌گردد؟
- کلاً دین در جهان ما چه وضعیت و کارکردی دارد؟
- چرا "تر سکولاریزاسیون" که برمی‌نهد دین رو به اضمحلال و فراموشی نهاده و جهان با گام‌هایی مطمئن مدام این -جهانی‌تر می‌شود، درست از کار درنیامد؟

در ایران بحث سکولاریسم، هم نقد حال است، هم طرح‌ریزی برای آینده است و هم تفسیر گذشته است. نقد حال است، چون نقدِ وضعیتِ مستقر است، نقد نظام

دینی‌ای است که هیچ گوشه‌ای از زندگی اجتماعی و هیچ سویه‌ای از فرهنگ نمانده است که متأثر از وجود سلطه‌جو و تنش‌آفرین آن نباشد. بحث حاوی طرح‌هایی برای آینده است، زیرا در آن این پرسش مطرح است که برای استقرار دموکراسی در ایران باید چه رابطه‌ای میان دین و دولت برقرار باشد. و سرانجام اینکه بحث سکولاریسم، بازخوانی و تفسیر مجدد گذشته‌ی تاریخی را از زاویه روابط دین و قدرت برانگیخته است.

با این توضیحات می‌توان مدعی شد که تئوری سیاسی ایرانی در معنای "اخص" آن ممکن است از دل بحث سکولاریسم برآید. منظور از تئوری سیاسی ایرانی، نه نظریه‌ای مشخص، بلکه طیفی از نظریات است که برخی از پرسش‌های کانونی‌شان مشترک است و عزیزمگاه‌شان تجربه‌ها و داده‌های کمابیش مشابهی است. قید "اخص" بازگوینده‌ی نکته‌ای است که در بالا به عنوان "اصالت" بحث سکولاریسم مطرح شد.

ژرفای بحث

برآمدن تئوری سیاسی ایرانی از دل بحث جاری امری محتمل است؛ امکانی است که شاید تحقق یابد، شاید نیابد، بسته به آنکه ما بسنده کنیم به برخورد ساده‌ی سیاسی به واقعیت سیاسی، یا بخواهیم به موضوع ژرفایی نظری دهیم و از پی علت‌ها و ریشه‌ها بپرسیم. برخورد ساده، بسنده کردن است به برجسته کردن زبان‌های آمیختگی دین و دولت و برشمردن مزیت‌های جدایی دین و دولت. این کار در تبلیغ روزمره‌ی سیاسی لازم است، اما بدون توجه به اینکه چه شد که در ایران دین و دولت درآمیخته شدند و چرا حکومت دینی توانسته است بیش از سه دهه بپاید، در سطح می‌ماند.

سطحی‌نگری در سیاست شاخص‌هایی دارد که به صورت تجربی می‌توان در هر حوزه‌ای آنها را معین کرد. کافی است دقت کنیم چه کلیشه‌هایی وجود دارند که مدام تکرار می‌شوند، این توهم را می‌پراکنند که پدیده‌هایی را توضیح می‌دهند، اما پرسش‌های بیشتر نشان می‌دهند که از طریق آنها هیچ چیزی توضیحی در خور عمق و مداومت خود نمی‌یابد. یکی از کلیشه‌های رایج، توضیح همه چیز از طریق سرکوب دولتی است. بسیار گفته می‌شود که حکومت دینی در ایران بر سرکوب استوار است. سرکوب‌گری یکی از روشن‌ترین جنبه‌های واقعیت وجودی رژیم است، اما نمی‌تواند توضیح‌دهنده‌ی همه چیز باشد. توانایی کاربست سیاستی سرکوبگرانه در درازمدت، خود معمولاً از توانایی‌هایی برمی‌خیزد که از جنس برخورداری از یک دستگاه سرکوب پرتوان نیستند. از طرف دیگر، سرکوب کردن،



استعدادی است که همبسته با آن استعداد سرکوب شدن است. ملت چرا چنین استعدادی دارد؟ و اگر روشن باشد که سرکوب کردن و سرکوب شدن دو نوع استعداد مکمل هم هستند و فراتر از این، برآمده از ریشه‌هایی یکسان‌اند، آیا نباید به هر نوع تحلیل سیاسی که بر پایه‌ی دویینی دولت-ملت استوار باشد شک کرد، به ویژه آنجایی که این دوگانه‌پنداری از نوع سیاه-سپید کردن مانی‌وار باشد؟ دویینی دولت-ملت مانع از آن می‌شود که نقد از محدوده‌ی دولت فراتر رود و به ملت برسد. در بحث سکولاریسم، این دویینی باعث می‌شود که توجه اساساً به سکولاریزاسیون سیاسی باشد و کوتاهی شود در انتقاد از فرهنگی که با بایستگی‌های پندار و رفتار اجتماعی مدرن ناهمخوانی‌های بارزی دارد. در این مورد به ویژه می‌توان بر مسئله‌ی زنان در ایران دست گذاشت. بدون همدستی مردان و رواج و نفوذ باورهای دینی تبعیض‌آور در میان دو جنس، رژیم اسلامی قادر نبود حجاب و مجموعه‌ای از بی‌حقوقی‌ها را به زنان تحمیل کند. در بحث سکولاریسم در برابر این واقعیت این هنجار می‌نشیند: شاخص سکولاریزاسیون در حوزه‌ی روابط اجتماعی و تبیین حقوقی آن‌ها آزادی زن و حقوق برابر دو جنس است. رابطه‌ی دو جنس مهم‌ترین رکن روابط اجتماعی است، و سامان جامعه سکولار نشده است، تا زمانی که این رابطه زیر فشار سنت‌های پیشاسکولار باشد، سنت‌هایی که تنظیم‌کننده دو "ذات" پنداشته‌ای هستند که گویا بنابر تقدیری آسمانی یکی برتر و یکی کهتر است. هدایت سیاسی جامعه، می‌تواند سامان آن را در جهت تحکیم سنت‌های اسارت‌آور متحول کند، و اگر متریقی باشد، در جهت تضعیف این سنت‌ها. اما از هر جامعه‌ای در دوره‌ای به طول دو سه نسل هر چیزی نمی‌توان ساخت. مبنای اصلی انتقاد سکولار به جامعه مقاومتی است که در برابر رهایی زنان از سنت‌های اسارت‌آور نشان می‌دهد. توجه به همین نکته آشکار می‌سازد که بحث سکولاریسم در ایران با وجود داغی و گستردگی آن، هنوز از حوزه‌ی سیاست چندان فراتر نرفته و بر روی مسائل بنیادی خویش متمرکز نشده است. مسئله‌ی زنان یک مسئله‌ی محوری تئوری سیاسی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی است. هر مسئله‌ی عمده‌ی دیگری ربط تنگاتنگی به این مسئله دارد. مسئله‌ی زن در حوزه کانونی مسئله سنت و مدرنیته نشسته است و خود هم‌تافته‌ای است از مجموعه‌ای از موضوع‌ها که گذار به عصر جدید طرح جدیدی از آن‌ها را ایجاب می‌کند. اخلاق، درک از آزادی و فردیت، درک از جسمانیت و پسند و ناپسند، نحوه‌ی نگاه زیبایی‌شناسانه به جهان و کلا نحوه‌ی در-جهان-بودگی به این مسئله گره می‌خورند. مسئله‌ی اشتغال، مسئله‌ی تأمین اجتماعی، مسئله‌ی سامان شهری، مسئله‌ی آموزش و پرورش، مسئله‌ی امنیت و مسئله‌ی عدالت همه در وجه عمده‌ی شان به عنوان

مسئله‌ی زن تبیین شدنی هستند. پدرسالاری، در عین اینکه مبتنی بر تبعیض است، خود نوعی تأمین اجتماعی است. پدر امر تأمین خانواده را بر عهده دارد و به این جهت سالار است. بنابر این خانواده سلول پایه‌ی نوعی تجمیع (انتگراسیون) است که گرایش‌های مدرن به تفریق و تفکیک آن را بحران زده می‌کند. اگر بدیل جمع‌کننده‌ای (انتگراتیوی) در برابر سنت قرار نگیرد، بحران زدگی زمینه‌ساز میل به بازگشت می‌شود. همین اشاره مختصر نشان می‌دهد که بحث سکولاریسم، نه یک بحث معرفت‌شناسانه (epistemological) محض، بلکه در درجه نخست یک بحث جامعه‌شناسانه است.

آنچه به طور مشخص بحث سکولاریسم را در ایران امروز برانگیخته، درگیری با رژیم دینی است که تفکیک‌های آپارتایداری در جامعه برقرار کرده است، تبعیض میان دو جنس، میان مسلمان و غیرمسلمان، میان مذهبی و غیر مذهبی، میان شیعه و سنی، میان معمم و مکلا، میان خودی و غیر خودی. با وجود درک ملموسی که از تبعیض وجود دارد، بحث سکولاریسم هنوز به بحث تبعیض در گستردگی آن گره نخورده است. بحث، عمدتاً سیاسی است. در آن بیشترین حساسیت نسبت به درآمیختگی شخصانی نهاد دینی با نهاد دولتی دیده می‌شود، یعنی نسبت به این موضوع که بخشی از آخوندها دولتمرد شده‌اند و بخشی از دولتمردان آخوند هستند. آیا هر کس که می‌خواهد به این درآمیختگی شخصانی پایان دهد، "سکولار" است؟ باید بحث پیشتر رود، مثلاً به عرصه‌ی حقوق برسد، به‌ویژه مسائلی که به زنان مربوط می‌شود، آنگاه آشکار خواهد شد که در مورد نقش دین در تنظیم سامان جامعه اختلاف‌هایی اساسی وجود دارد.

بحث سکولاریسم بحث پیچیده‌ای است، به این اعتبار که هم‌تافته‌ای از موضوع‌های مختلف است. فهرست آن موضوع‌ها در جامعه‌های مختلف یکسان نیست. بحث اما در همه جا به عنوان بحث سکولاریسم بازشناختنی است، زیرا قاعدتاً مسئله‌ای مرکزی دارد که مشکل رابطه‌ی دین و دولت را بیان می‌کند. این مسئله همچون نوک یک مخروط است، نوک چیزی است شبیه به کوه یخ که در نگاه نخست، بدنه‌ی عظیم آن را نمی‌بینیم. نوک مخروط سکولاریسم در ایران، موضوع ولایت فقیه است. در بدنه و قاعده‌ی مخروط مجموعه‌ای از مسائل جمع شده‌اند که می‌توانستند به نوع دیگری طرح شوند و در مجموعه‌ی تبیینی دیگری قرار گیرند. بخش بزرگی از آن‌ها مسائلی هستند که زیر عنوان هم‌تافته‌ی سنت و مدرنیته هم جمع می‌شوند. اگر این هم‌تافته را عمدتاً در زیر مقوله‌ی فرهنگ بگنجانیم، بخش مهم دیگر را می‌توانیم هم‌تافته‌ای اجتماعی بدانیم، مجموعه‌ای از مسائل که به ساختار و وضعیت اقتصادی برمی‌گردند. از میان آنها به یک مسئله اشاره می‌کنیم: مسئله‌ی عوام، عامی‌گری و عوام‌فریبی. انقلاب ایران در گسترش خود



انقلابی عامیانه شد، به این معنا که به شعارهای عامیانه گروید و رهبری آن به لشکر عوام متکی شد. دولت اسلامی نمی‌توانست بدون توده‌ی عوام پابرجا بماند. اتکای آن بر بسیج عوام است و عدالت‌خواهی‌اش عوام‌گرا و عوام‌فریبانه است. سهمی را به عوام می‌دهد و بیشتر از دهشی واقعی، به آنان وعده می‌دهد. یک مشکل بزرگ دولتی که بدیل دولت دینی کنونی باشد، این خواهد بود که درنگرد جامعه باید چه سامان عادلانه‌ای یابد تا بخش‌هایی از مردم خارج از ساختارهای مشارکتی قرار نگیرند؛ که اگر جز این شود، بسیار محتمل است که آنان همچنان طعمه‌ی عوام‌فریبی دینی باقی بمانند. وقتی همین مسئله را در بُعد تاریخی‌اش بررسی کنیم، به مجموعه‌ای از مسائل دیگر برمی‌خوریم، از جمله پاسخی که نیروهای مذهبی به مشکلاتی داده‌اند که به دگرگونی‌های ساختاری در ایران (رشد تجدد، سرمایه‌داری و شهرنشینی) برمی‌گشته‌اند. در رخدادهای ایران از مشروطیت به این سو لومپنیسم در جلوه‌ی سیاسی خود با اسلام سیاسی پیوند تنگاتنگی دارد. وقتی که به بررسی خود درباره‌ی عوام و مذهب بُعدی تاریخی می‌دهیم، این موضوع یکی از مواردی است که جلب توجه می‌کند. خلاصه کنیم: "سکولاریسم" عنوانی شده است برای بحث بر سر دین و دولت در ایران؛ این بحث که وجود دولت دینی آن را برانگیخته است، از موضوع آمیختگی شخصانی نهاد دولت و نهاد دین فراتر می‌رود و به مجموعه‌ای از مسائل دیگر راه می‌برد که پاسخ‌دهی به آن‌ها در مقام طرح تئوری سیاسی برای ایران است.

چگونگی برآمد بحث

گفتیم که "سکولاریسم" عنوانی است برای بحث بر سر دین و دولت در ایران. کاربرد واژه‌های دارای بن "سکولار" در بحث‌های ایرانیان به آن باری داده که تفاوت‌های تعیین‌پذیری با بار معنایی آنها در کشورها و فرهنگ‌های دیگر دارد. میان بارهای معنایی مختلف این واژه‌ها رابطه‌ای خویشاوندی وجود دارد، آنسان که در هر جایی آنها را بازشناختنی می‌کند به عنوان مفهوم‌های بنیادی بحثی که به نقش دین در جهان معاصر می‌پردازد. با نظر به بحث‌های خویشاوند در سطح جهانی بر سر نقش دین می‌توان این سه معنا را برای صفت سکولار در نظر گرفت:

این صفت:

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن منطق درون-مان جهان غلبه می‌یابد؛
۲. عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌گیرد و اعتقاد به دینی مشخص با دم-ودستگاهی مشخص در جهت‌گیری‌های

انسان‌ها در حوزه‌ی ارزش‌ها و نگاه عمومی به زندگی و به جهان، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های مختلف تبدیل می‌شود؛

۳. دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه‌ی تفکیک نهادها و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک شده است.^[۲]

به این سه معنا باید یک معنای دیگر را اضافه کنیم که کمتر تصریح می‌شود اما ایرانیان لازم است با توجه به تجربه خود بر آن تأکید ویژه‌ای داشته باشند:

۴. "سکولار" صفت جریان مخالف با امتیازوری دینداران به اسم اینکه دیندار هستند، در توزیع ارزش‌های نمادین و اقتصادی و منصب‌های سیاسی است.

با توجه به ویژگی‌های بحث سکولاریسم در ایران، که توصیف مختصری از آن به دست داده شد، می‌توان گفت که این بحث بیشتر روی محور معنایی سوم صفت "سکولار" پیش می‌رود. این در حالی است که روشنفکران دینی در آغاز بحث کوشیدند محور دوم را عمده کنند^[۳]، آن هم با این هدف که ضمن تأکید بر دینی بودن جامعه‌ی ایرانی، با سکولاریسم در معنای استقبال از رنگ باختن دین مرزبندی کنند. این رویکرد در دوره‌ای چیره بود که آنان به اصلاح‌پذیری "جمهوری اسلامی" امید داشتند و هنوز از نقد حکومت دینی مستقر به نقد ایده‌ی حکومت دینی نرسیده بودند. به اصل تبعیض هم انتقاد نداشتند و هنوز هم ندارند.

بحثی که روشنفکران دینی از اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ در باره سکولاریسم آغاز کردند، سرآغاز دور جدید طرح مسئله‌ی دین و دولت در ایران است. این مسئله پیشینه‌ای طولانی دارد و در ایران نیز مثل هر جای دیگری در جهان که در آن دولت مدرن پا گرفته، مطرح بوده است. بحث مشروعه و مشروطه عنوان ایرانی بحث سکولاریسم در دور نخست آن است. پرسش "مشروطه یا مشروعه" پرسشی برای

۲- تفکیکی که در اینجا از سه معنای صفت "سکولار" عرضه شد، دور نیست از توصیفی که چارلز تیلور در آغاز کتاب "عصر سکولار" به دست داده است. اما تقسیم‌بندی بالا با در نظر گرفتن تأکیدی که در معنای چهارم "سکولار" صورت می‌گیرد، شفاف‌تر و کاربردی‌تر از تقسیم‌بندی تیلور است. تیلور ابتدا دو خصلت را برای عصر سکولار در نظر می‌گیرد: ۱- تفکیک نهادها و پراتیک‌های عمومی از دین و ۲- سستی گرفتن ایمان مذهبی. همبسته با خصلت دوم، معنای سوم صفت سکولار است که به نظر تیلور عصری را توصیف می‌کند که در آن باور دینی به گزینه‌ای در میان گزینه‌های دیگر در انتخاب جهان‌بینی و سمت‌گیری در جهان بدل می‌شود. بنگرید به:

Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, Massachusetts, London 2007, pp 1-3.

۳- شاهی بر درستی این ادعا مجموعه‌ی گفتارهای جمع‌شده در این کتاب است: سنت و سکولاریسم، گفتارهایی از: عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط ۱۳۸۱.



یک انتخاب است. روشنفکران دینی در آغاز انتخاب خود را کرده بودند و حکومت مشروعه می‌خواستند، اما نه حکومتی بر بنیاد ولایت مطلقه، بلکه مشروط در قالبی که بتوانند آن را مردمسالاری نام نهند. استراتژی ثابت مشروعت‌بخشی به یک دیدگاه در برابر دیدگاه دیگر در سنت‌هایی که با سخت‌کیشی مشخص می‌شوند این است که مدعی نشان دهد دیدگاه او سابقه‌ی تاریخی دارد و چنین نیست که دیدگاه رقیب تنها دیدگاه اصولی و اصلی در سنت باشد. بر پایه‌ی این استراتژی روشنفکران دینی به تاریخ رو آوردند و کوشیدند تنوع تفسیر از متن‌های دینی را بنمایند. آنان مروج نوعی هرمنوتیک محافظه‌کار بودند که سلطه‌ی متن را می‌پذیرفت، به آن سکوتی سلطانی نسبت می‌داد و قیل و قال را در عرصه‌ی بندگان می‌دید، بندگانی که از دید این هرمنوتیک هیچ یک مفسر مطلق نبودند^[۴].

نارضایتی دم‌افزون طبقه متوسط شهری از تبعیض‌های حکومتی و اینکه همه جریان‌های مذهبی از شیوه توزیع ارزش‌ها و منصب‌ها در حکومت ولایی خرسند نبودند، زمینه‌ساز رشد گرایش‌های انتقادی در طیف ایدئولوژی شیعی شد. توجه به روشنفکری و نواندیشی دینی را این نارضایتی برانگیخت. روشنفکری فکری دینی با ادعای خوانش جدید سنت به میدان آمد. ادعا نو بودن در عین پابندی به سنت بود.

رویکرد هرمنوتیکی را محمد مجتهد شبستری رواج داد. هدف او، آنچنان که در عنوان یکی از کتابهای مشهورش آمده است، «نقدی بر قرائت رسمی از دین» بود. او بر آن بود که نشان دهد قرائت رسمی چگونه پدید آمده و چگونه بحران‌زده شده است. یک وجه بحران‌زدگی آن خوانش از نظر شبستری دور شدن آن از «پیام دینی» بوده است.^[۵] شبستری و دیگر روشنفکران دینی با چنین رویکردی برای حریف خود دیانتی کمتر و برای خویش دیانتی بیشتر قائل می‌شدند. این رویکرد در فرهنگ ایرانی-اسلامی شناخته شده است. ادبیات فارسی سرشار از طعنه به فقیهان به عنوان ظاهرینان است. طعنه‌زندگان معمولاً خود را طرفدار اسلامی حقیقی در برابر اسلام ظاهری معرفی می‌کنند. عبدالکریم سروش نیز

۴- درباره هرمنوتیک روشنفکران دینی ایرانی بنگرید به: محمدرضا نیکفر، «هرمنوتیک و اصلاح‌گری دینی» در نشریه‌ی «نگاه نو»، ش. ۵۶، اردیبهشت ۱۳۸۲.

۵- «قرائت دینی باید پیام معنویت، پیام آزاد شدن از زندانهای روزمره انسانی، فراروی به سوی حقیقت‌نهایی متعال و خلاصه پیام آزادی و کمال درونی و معنوی بدهد. قرائتی که از یک طرف به عدم مشارکت در سرنوشت اجتماعی دعوت می‌کند و از طرف دیگر خشونت را تئوریزه می‌کند و از جانب سوم فاقد اعتبار علمی است نه تنها پیام معنوی نمی‌دهد بلکه راه وصول به معنویت را محدود می‌سازد. و اینجاست که قرائت دینی به ضد دین مبدل می‌شود و سراسر آن را بحران فرامی‌گیرد.» (محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین «بحرانها، چالشها، راه‌حلها»، تهران: طرح نو ۱۳۷۹، ص. ۳۱ و بعد)

کوشش کرد نشان دهد که هیچ قرائتی از دین روا نیست به خود حقانیتی مطلق نسبت دهد. او برنهاد که معرفت دینی در نهایت معرفتی انسانی است و از این رو خطاپذیر، تاریخ‌مند و در نتیجه نسبی است. سروش در برابر جزمی‌اندیشی، به پیروی از کارل پوپر، به جای سویی حقیقت‌پذیر شناخت بر سویی خطاپذیر آن تأکید کرد و به تاریخ نیز رو آورد تا تحول معرفت دینی را بنماید و نشان دهد که این نوع معرفت نیز زمان‌مند است.^۶ محسن کدیور، یکی دیگر از روشنفکران دینی، تنوع و تحول در درون اندیشه‌ی سیاسی دینی را نشان داد. او نیز به بازنمایی تاریخ پرداخت تا ثابت کند که در مورد «حکومت ولایی» نظرهای متعددی وجود داشته است و این گونه نبوده که در همه‌ی دوران‌ها باور خاصی بر ذهن‌های شیعیان چیره باشد.^۷

گرایش به هرمنوتیک و نگاه تاریخی، این متفکران مسلمان را به سوی نقد جزمیت دینی و دین به مثابه ایدئولوژی سیاسی سوق داد، بی آنکه توجه کنند که هرمنوتیک خود آنان در موقعیت هرمنوتیکی‌ای قرار دارد که آن ایدئولوژی سیاسی را ایجاد کرده است. ایدئولوژی دینی حاکم، از یک جهش ژنتیک (mutation) سنت حاصل شده، اما روشنفکران دینی نه این جهش، بلکه سنت را مورد انتقاد قرار داده‌اند. غفلت آنان از موقعیت هرمنوتیکی‌شان به این برمی‌گردد که دیدگاه خود آنان نیز محصول جهش ژنتیکی در موقعیت مدرن است.

اما به هر حال خط آنان با ایدئولوژی دینی حاکم نمی‌خواند، چون در حدی فراتر از تحمل خط غالب به جای مطلق‌گرا بودن نسبی‌گرا بود و به جای وحدت به کثرت می‌نگریست. طبیعی بود که گرایش تازه آنان را دچار مشکلات نظری پیچیده‌ای کند.^۸ نسبت و کثرت با باورهای بنیادی الاهیاتی مبتنی بر مطلقیت و توحید نمی‌خواند، و از این رو مسیری پیشاپیش در برابر آنان گشوده، چنین بود: می‌بایست فاصله‌ی میان امر خدایی و امر انسانی را ژرف کنند تا قلمرو نخستین بتواند مطلق و جاودانی و توحیدی بماند و کثیر بودن، نسبی بودن،

۶- البته عبدالکریم سروش را به خاطر جایگاهی که به دین می‌دهد، بیشتر باید پیرو فردریش آوگوست فون هایک دانست، تا کارل پوپر.

۷- بنگرید به: محسن کدیور، حکومت ولایی، تهران: نشر نی ۱۳۷۷. کدیور این کتاب را با مجموعه‌ای از پرسش‌ها می‌آغازد که از جمله‌ی آنها این سه پرسش تاریخ‌گرا هستند: «ولایت فقیه بر مردم در حوزه عمومی دقیقاً از چه زمانی در فقه شیعه مطرح شده است؟ ولایت فقیه بر مردم از چه زمانی در فضای عمومی ایران، شعارهای انقلاب اسلامی و گفتارهای عمومی امام خمینی قدس سره مطرح شد؟ آیا اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) در رابطه با حکومت ولایی همواره ثابت بوده است؟» (ص. ۶)

۸- در این باره بنگرید به: محمدرضا نیکفر، «انتقاد از ذات‌باوری اصلاح‌طلبان دینی در نمونه سروش»، در نشریه‌ی «نگاه نو»، ش. ۵۷، خرداد ۱۳۸۲



تاریخی بودن، گذرا بودن و آغشته به ظن و خطا بودن از ویژگی‌های ماهوی قلمرو دوم شود. بر این پایه میان متن مقدس و برداشت از آن، میان دین و معرفت دینی، و میان ذات دین و اعراض آن جدایی افکندند. این رویکرد، با وجود انگیزه‌ی دینی آن، به پذیرش موضعی سکولار منجر می‌شود، زیرا دین بنابر منطق این جدایی‌افکنی فراعصری می‌شود، معرفت دینی در مقابل عصری. “عصری” سکولار است. جدایی‌افکنی میان فراعصری و عصری خصلتی سکولار دارد، به این معنا که به قلمرو این-جهان، که تاریخی است و در هر عصری افق معرفتی‌اش دگرگون می‌شود، شخصیت و استقلال می‌بخشد. بر این قرار تنوع فکر بنیادی هستی‌شناسانه پیدا می‌کند و دیگر نشان‌دهنده‌ی وجود آشفستگی و گمراهی تلقی نمی‌شود. از این دیدگاه هیچ کس در تفسیر متن‌های دینی حقانیت مطلق ندارد؛ مرجع تشخیص عقل است و مصلحت آدمیان؛ پس با تحذیر و تکفیر نمی‌توان کار این-جهان را بسامان کرد.

چنین دیدگاهی برای کسانی که دلبستگی دینی داشتند، اما در حاکمیت دینی نمایندگی نمی‌شدند، جذاب بود. اساساً وجود آنان بود که به پدیده‌ی روشنفکری دینی، که گرایش ترسیم شده در بالا را از خود نشان داده بود، پر و بال داد. به همین دلیل اساسی برخورد حاکمیت با این جریان نمی‌توانست ساده باشد و با گماشتن ممنوعیت‌هایی به هدف خود برسد. برخورد حاکمیت حتی باعث شهرت‌یابی جریان شد و خوش‌نامی آن، خوش‌نامی‌ای که به تدریج به شکل بارزی از بدنامی همکاری مقطعی چهره‌های صاحب‌نام روشنفکری دینی با رژیم کاست.

اتهامی که از همان ابتدا از طرف مبلغان حکومت به روشنفکران دینی زدند، سکولار بودن آنان بود. روشنفکران دینی در ابتدا بر نمی‌تابیدند که سکولار خوانده شوند. در دوران حکومت اصلاح‌طلبان (۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴) آنان هنوز طرفدار ایده‌ی دولت دموکراتیک دینی (“مردم‌سالاری دینی”) بودند. در دوره‌ی انتقالی ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸، که دوره‌ی اول ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد بود، آنان از حاشیه‌ی حکومت نیز رانده شدند و برای مخالفت علنی با بنیاد حکومت شیعی، یعنی ولایت فقیه آمادگی یافتند. “جنبش سبز” که در واکنش به اعلام نتیجه‌ی انتخابات ریاست جمهوری در ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ آغاز شد، به صورت چشمگیری به تردیدها در میان روشنفکران دینی در مورد پذیرش جدایی دین و دولت به عنوان شرط برقراری دموکراسی پایان داد. آنان دیگر بدان آغازیدند که خود را به لحاظ سیاسی “سکولار” بخوانند.

روشنفکران دینی، برانگیزاننده‌ی بحث سکولاریسم در دور کنونی آن نبودند، اما نقش برجسته‌ای در فراگیر شدن آن داشتند. مبلغان رژیم برای حمله به

روشنفکران دینی مدام به آنان نسبت دادند که “سکولار” هستند و همین امر به رواج و تثبیت این مفهوم در قاموس سیاسی ایران کمک کرد. مشاهداتی قابل اتکا حاکی از آن است که کم نبوده‌اند جوانان مؤمنی که پس از مدتی که این واژه به عنوان نوعی دشنام سیاسی به گوششان خورد، در مورد آن کنجکاو شدند، در رابطه با آن پرسش‌هایی در ذهنشان نقش بست، و آنان آن پرسش‌ها را پی گرفتند و سرانجام به جایی رسیدند که هر چه باشد مقصود و مطلوب رژیم نیست. پایه‌ای ترین علت برآمد بحث سکولاریسم طبعاً وجود دولت دینی بود و عوارضی که در پی داشت. اما علت العلل، هر بار خود را در یک علت بی‌میانجی برمی‌نماید. رواج نسبی‌ای که بحث سکولاریسم در میان مؤمنان یافت، زمینه‌ای داشت که بدون آن، روشنفکران دینی مقبولیتی را نمی‌یافتند که از دهه‌ی ۱۳۷۰ پیدا کردند. آن زمینه، بحران ایدئولوژیک نظام دینی مستقر بود. پس از مرگ آیت‌الله خمینی و به قدرت رسیدن خامنه‌ای این بحران آشکار شد. خامنه‌ای حجت‌الاسلامی بود که بنابر سلسله مراتب حوزوی شایستگی نشستن بر مسند ولایت فقیه را - که شرط آن مرجعیت بود - نداشت. درباره‌ی خمینی این نظر چیره بود که شخصیت دینی‌ای دارد مستقل از شخصیت سیاسی‌اش، و این شخصیت دینی اوست که برای کلیت کارکرد او تعیین‌کننده است. مؤمنان روی کار آمدن خمینی و کلاً انقلاب اسلامی را حادثه‌ای می‌دیدند بر زمینه‌ی تاریخ قدسی دین، نه تاریخی که با امور این - جهانی توضیح‌دانی است. با مرگ خمینی و گزینش خامنه‌ای به جای او در چشم بسیاری از مؤمنان، از جمله روشنفکران دینی، غلبه‌ی سیاست بر دین آشکار شد. هنگامی که مسئله‌ای سیاسی تلقی شود، به موضوع چون و چرا و ارزیابی از کشاکش‌ها و قدرتهای دخیل تبدیل می‌شود. در مورد خامنه‌ای بارز بودن غلبه‌ی وجود سیاسی او بر وجود دینی‌اش به این نیز برمی‌گشت که قدرت‌یابی او با پس زدن کسی همراه بود که شخصیت دینی بارزی داشت. این فرد آیت‌الله منتظری بود. کنار زدن او از ولایت عهدی کنار گذاشتن ایده‌ی یگانگی رهبری سیاسی با مرجعیت فقهی بود. با این کار ایدئولوژی دچار بحران شد. رژیم کوشید بر آن با کاربست زور غلبه کند. پس از کنار گذاشتن منتظری، اکثر شاگردان وفادار و دوستداران او از حکومت فاصله گرفتند، مدتی در اندیشه‌ی اصلاح بودند، اما هر چه گذشت بیشتر از آن دل کردند، به‌ویژه پس از مرگ او. آخرین ارجی که به “فقیه عالی‌قدر” اندکی پیش از مرگش نهاده شد اعطای جایزه‌ای به نام حقوق بشر به او بود. عالی قدری سرانجام از آن “حقوق بشر” شد. این امر نمونه‌ی بارزی از تغییر نظام ارزشی در بخشی از نیروهای مذهبی بود.

اینکه چارچوب طرح مسائل برای مؤمنان نیز سیاسی شد، در رواج بحث



سکولاریسم بسیار مؤثر افتاد. در میان مؤمنان پرسش‌هایی از این دست را می‌توانیم مقدمه‌ی ورود به این بحث بدانیم: حکومت دینی چیست؟ آیا ممکن است؟ آیا به راستی در غیاب امام معصوم، فقیهان باید راهبر مؤمنان باشند و آیا رواست که آنان حدود را اجرا کنند؟

برای هواداران متعصب حکومت، کسانی که زندگی‌شان به انقلاب اسلامی گره خورده بود و این انقلاب جایگاه اجتماعی آنان را تغییر داده بود، چنین پرسش‌هایی مطرح نبود. آنان با تعصبی شدید از حکومت ولایت فقیه پشتیبانی می‌کردند، تعصبی همچون عصبیتی که ابن خلدون در نسل اول بادیه‌نشینانی می‌دید که شهری را به تصرف خود درمی‌آوردند. نسل دوم و سوم، همان گونه که ابن خلدون در "مقدمه" درباره‌ی قبیله‌های فاتح شرح داده است، آن عصبیت آغازین را ندارند. نسل سوم فراموش کرده که قدرت چگونه به دست آمده و پیشینیان را از کجا به کجا رسانده است؛ در جایگاهی ایستاده که اینک شکرگزار داشتن آن نیست و در آن - در فضایی که دیگر روستایی و شهرستانی نیست، بلکه کلان‌شهری و جهانی شده است - احساس تنگنا می‌کند.

در وضعیتی که مؤمنان شروع به دیدن سوییهِ غیرمذهبی جمهوری اسلامی کردند، در میان روشنفکران غیرمذهبی توجه به سوییهِ مذهبی حکومت افزایش یافت. سقوط سوسیالیسم روسی و بالا گرفتن انتقاد از حکومت‌های ایدئولوژیک، از جمله در میان خود چپ‌ها، این گرایش را تقویت کرد که به "جمهوری اسلامی" به‌عنوان یک حکومت ایدئولوژیک نگریسته شود. چپ‌گرایان، حکومت اسلامی را با مفهوم‌های طبقاتی و عنوان‌های استاندارد سیاسی توضیح می‌دادند. توضیح آن به عنوان حکومت مذهبی سطحی تلقی می‌شد، چون در میان آنان گمان عمومی بر این بود که مذهب به روینا تعلق دارد و توسل به آن در توضیح ماهیت یک حکومت نشان‌دهنده‌ی فقدان عمق در تحلیل است.

روشنفکران غیرمذهبی با گره زدن بحث دموکراسی به بحث سکولاریسم در گذار از دیدگاه چپ سنتی خلق‌گرا به اندیشه‌ی لیبرال گام بزرگی برداشتند. آنان با تأکید بر اینکه جدایی دین و دولت شرط مقدم برقراری دموکراسی است، یکی از بنیادهای اندیشه‌ی لیبرالیستی را پذیرفتند. چپ با نفس این ایده مخالف نبود، اما همواره بر این گمان بود که مسئله‌ی مذهب را می‌تواند با تغییر سامان اجتماعی حل کند. از طرف دیگر باید به این نکته توجه داشت که در سنت لیبرالی بحث جدایی دین و دولت با موضوع "رواداری" (تولرانس) گره خورده است، ولی در سنت چپ انقلابی جدایی دین و دولت تمهیدی است بر پایه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی برای خلع ید از یک ایدئولوژی ارتجاعی.

همه‌ی روشنفکران غیرمذهبی ایران نسبت به نقش مذهب بی‌توجه نبودند. بودند

در سنت ناسیونالیستی و روشنگری‌ای که با انقلاب مشروطه آغاز شده بود کسانی که از ابتدا به وجه مذهبی حکومت برآمده از انقلاب ۱۳۵۷ می‌تاختند و آن را مبنای ماهیت عقب‌مانده و استبدادی حکومت می‌دیدند. در میان لیبرال‌های مذهبی هم به دعاوی دینی حکومت با دید انتقادی نگریسته می‌شد. در مقابل، همان گونه که اشاره شد، در آغاز اکثریت روشنفکران غیرمذهبی ایران زیر تأثیر اندیشه‌های چپ ماهیت حکومت را در ترکیب طبقاتی آن جست‌وجو می‌کردند و وجه دینی آن را جدی نمی‌گرفتند. چیزی که روشنفکران چپ از آن محروم بود، جامعه‌شناسی سیاسی‌ای بود که بتواند کارکرد اجتماعی دین را ببیند و طرحی درافکند برای دیدن مشکل انتگراسیون در جامعه ایران، پاسخ انقلاب اسلامی به آن و تبدیل شدن خود این پاسخ به مسئله.

چپ‌ها به دلیل دست کم گرفتن وجه دینی حکومت اسلامی نتوانستند در سال‌های آغازین استقرار آن ارزیابی درستی از مسئله‌ی زن در ایران داشته باشند. آنان درنیافتند که تشدید مسئله‌ی زن در جمهوری اسلامی در درجه‌ی نخست زاییده‌ی وجه دینی این حکومت است. حرکت‌های آزادی‌خواهانه‌ی زنان قالب طرح مسئله را عیان ساخت. انتقاد از قوانین تبعیض‌آمیز و تحمیل نوع پوشش این پرسش را برمی‌انگیزاند که آیا زنان اصولاً می‌توانند در جامعه‌ای با حکومت دینی به برابری و آزادی دست یابند.

مسئله انتگراسیون

موضوع زنان در امر گره زدن بحث عدالت و آزادی با بحث سکولاریسم نقش پیشتازی دارد. در طرح دیگر مسائل عمده‌ی ایران نیز این گرایش برجسته است که تک‌تک مسائل به موضوع حاکمیت دینی گره خورند. موضوع جوانان، موضوع سامان اجتماعی و اقتصادی کشور، موضوع روابط ایران با جهان، و موضوع‌های حوزه‌ی فرهنگ همه تقریری می‌یابند که آنها را زیر پوشش بحث سکولاریسم می‌برد. این امر تنها ثمره‌ی تلاش سکولارها نیست؛ خود حکومت نیز در طرح هر مسئله‌ی عمده‌ای پای ولایت فقیه را پیش می‌کشد و اینکه بدون ولایت‌پذیری و ولایت‌مداری نمی‌توان مسئله را حل کرد. همین تلاش برخاسته از بحران ایدئولوژیک به بحث سکولاریسم دامن می‌زند.

بحث سکولاریسم در دور جدید آن در ایران جفت دیالکتیکی بحث اصلاح است. نفس اصلاح‌طلبی‌ای که در دهه‌ی ۱۳۷۰ آغاز شد، اذعان به وجود کم و کاستی در برنامه و کارکرد حکومت دینی بود. برای مدتی گفتمان اصلاح، گفتمان محوری جامعه‌ی ایران شد. دیگر بر مؤمنان نیز معلوم بود که صرف داشتن عنوان اسلامی،



حکومتی را پسندیده و کارآمد نمی‌کند. همه‌ی غیرخودی‌ها طرد و سرکوب شده بودند و دیگر نمی‌شد مشکلات را به گردن آنان انداخت. نسل نوپا در میان مؤمنان دیگر نمی‌خواست انقلاب کند، بلکه می‌خواست از نتایج انقلاب بهره‌مند شود و از این رو می‌پرسید که چه انتخاب‌هایی صورت گرفته و چه باید کرد. گفتمان اصلاح بنا بر سرشت خود با بحث بر سر گزینه‌ها درآمیخته است. گوناگونی گزینه‌ها راه را بر طیف رنگارنگی از مفهوم‌ها می‌گشاید که هر دسته از آن‌ها منطق گسترش خود را دارد. در جایی و در حالی ممکن است پرسش‌ها بنیادها را هدف گیرند، پرسش‌هایی که محتملاً در آغاز به صورتی “بی‌آزار” طرح می‌شوند، مثلاً به این صورت که حکومت دینی چیست، شرط‌های امکان آن کدام است و حکومت کنونی تا چه حدی و به چه معنایی دینی است. گزینه‌ی اساسی گفتمان اصلاح حکومت دینی بود. گروندگان به آن، حکومت دینی را ممکن می‌دانستند و حکومت مستقر را دارای آن قابلیت می‌دانستند که به آرمان آنان نزدیک شود. هم تردیدهای خود اصلاح‌طلبان و هم فشار و اتهام‌های جناح رقیب که “ذوب در ولایت” بود، باعث می‌شد که اصلاح‌طلبان مدام با سکولارها مرزبندی کنند، در همان حالی که خود را با پرسش‌هایی درگیر می‌کردند که حکومت دینی را از موضع تهاجمی در موضع تدافعی قرار می‌داد. موضوع آزادی و دموکراسی محور این پرسش‌ها بود. همه‌ی این‌ها باعث رونق بحث سکولاریسم شد.

میان سکولارها و ذوب‌شدگان در ولایت بحثی وجود نداشت، اما میان سکولارها و اصلاح‌طلبان به تدریج تماس‌ها و بحث‌هایی آغاز شد، به‌ویژه در دوره‌ی دوم ریاست جمهوری خاتمی که تردیدها در میان اصلاح‌طلبان جدی‌تر شده بود. گروهی از روشنفکران سکولار شروع به قلم زدن در نشریات روشنفکران دینی کردند. این امر بدون سمت‌گیری دموکراتیک روشنفکران دینی میسر نمی‌شد. این سمت‌گیری تضاد با ولایت‌مداران را تشدید کرد. سرانجام آنان در صف مخالفان قرار گرفتند.

با وجود تغییر جدی در آرایش قوای سیاسی ایران پس از انتخابات ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ که باعث شد “اصلاح‌طلبی” به حاشیه رود و همزمان گفتمان سکولار تقویت شود، باز باید رقیب اصلی گفتمان سکولار را گفتمان اصلاح دانست. گفتمان ولایت‌مدار به عنوان گفتمان اصلی حکومت ولایت فقیه، توانایی ایده‌پردازی ندارد، استتیک آن محدود به کلیشه‌پردازی‌های تکراری و مبتذل شده است و تنها برای طیف کوچکی از اهالی جذاب است که به هر دلیل با رژیم همبسته یا به شکلی بدان وابسته‌اند. تأثیر این گفتمان بر نخبگان جامعه به شدت کاهش یافته است. گفتمان اصلاح در اوج رونق خود در دوران خاتمی نشان داد که می‌تواند جذابیت ایجاد کند، می‌تواند مفهومی را (آزادی، جامعه مدنی،

حقوق بشر، مردم‌سالاری ... از اینجا و از آنجا وام گیرد و با بهره‌گیری از هراسی که از هرج و مرج و بدتر شدن اوضاع به دنبال سقوط نظام فعلی وجود دارد، گسترش یابد و ذهن‌ها را متوجه خود کند. این گفتمان پایهی اجتماعی دارد. وجود بیزاری گسترده از جمهوری اسلامی نافی این واقعیت نیست که گروه‌های از مردم نمک‌گیر نظام هستند و خود را به نوعی به آن متعهد می‌دانند. آنها قشرهای وسیعی‌ای هستند که به یاری نظام اسلامی از حاشیه‌ی جامعه به متن آن وارد شدند، بخش‌هایی از آنها در موضع‌های قانونی قرار گرفتند، از ثروت و قدرت بهره‌مند شدند و امکان دستیابی به درجه‌های دانشگاهی و دیگر سرمایه‌های نمادین را پیدا کردند. همه‌ی آنان ولایت‌مدار نیستند، اما تغییر بنیادی نظام را هم نمی‌خواهند. به این اعتبار آنان پایهی اجتماعی گفتمان اصلاح هستند.

گفتمان اصلاح توانا‌تر از گفتمان ولایت‌مدار است، به این دلیل اصلی که انتگراتیوتر (مجمع‌کننده‌تر) است. ولایت، توانایی خود را برای انتگراسیون یعنی مجتمع کردن و بسیج کردن توده‌ی وسیعی گرد برنامه‌ها و شعارهای خود را از دست داده است. ولایت‌مداران پس‌زننده و تفرقه‌افکن‌اند، از جمله در میان خود. در چشم‌انداز هیچ‌شانسی برای این جریان وجود ندارد که بتواند کارکردی گردآورنده داشته باشد. جسارت و توان جنگ‌افروزی را هم ندارد تا از این راه برانگیزاننده‌ی انتگراسیونی جنگی به صورت بسیج اهالی باشد. مهمترین امکانی که در دست آن است پول نفت است و اینکه می‌تواند با آن به مردم رشوه دهد. اصلاح‌طلبان با وجود آنکه پس از "جنبش سبز" در سایه قرار گرفتند، همچنان می‌توانند انتگراتیو عمل کنند. گفتمان آنان به این اعتبار انتگراتیو است که طیف اجتماعی برآمده با جمهوری اسلامی را مطمئن نگه می‌دارد و هم‌هنگام به بخش‌های دیگر جامعه وعده‌ی پایان دادن به تبعیض را می‌دهد.

ممکن است در وضعیتی جمهوری اسلامی هیچ چاره‌ای برای بقا نیابد، جز اینکه میدان را به اصلاح‌طلبان واگذارد؛ همچنان که ممکن است اصلاح‌طلبان به طور کامل از رژیم عبور کنند. در هر دو حالت اصلاح‌طلبان آنی می‌شوند که هستند: نیرویی که پایگاهش بخش شهری و متجدد محافظه‌کاری ایرانی است. این سنخ از محافظه‌کاری ایرانی امکانات محدودی دارد برای اینکه به محور انتگراسیون جامعه‌ی ایران شود: می‌تواند تا حدی مورد پشتیبانی طبقه‌ی متوسط قرار گیرد، با ولایات از در تعامل جذب‌کننده درآید، به بخشی از نخبگان ناراضی امتیازهایی دهد و بخشی دیگر را منزوی کند. امکانات آن بیشتر ایدئولوژیک است، تا اجتماعی. در نظام محافظه‌کار، مذهب در دولت نفوذ خواهد داشت، چنانکه حتّاً در دوران شاه نیز داشت، با این تفاوت که مذهبی‌ها اینک خودآگاه‌تر و زیاده‌خواه‌تر شده‌اند. نظام محافظه‌کار دست کم در زمینه‌ی آموزش و پرورش و



هر چه به نوعی مربوط به زنان شود، دست مذهب را گشاده نگه می‌دارد. چنین نظامی ممکن است دارای رأسی دینی باشد، کم‌اختیارتر از ولی فقیه در نظام فعلی، و یا حتی ممکن است به لحاظ حضور شخصانی علما در بالای هرم قدرت به گونه‌ای باشد که نه بتوان آن را حکومتی دینی خواند نه حکومتی سکولار. پایه‌ی محافظه‌کاری در نهایت حفظ چیزهایی از وضع موجود است. نظام توزیع ثروت میان طبقات، نظام توزیع شانس‌های اجتماعی میان گروه‌های مختلف اهالی به لحاظ جنسی، عقیدتی و قومی، نظام موجود ارتباط دو جنس، نظام قدرت مرجع‌های اجتماعی (پدران، دولتمردان، دارندگان سرمایه‌های نمادین سنتی مثل مراجع تقلید ...) ارکان وضع موجود هستند.

سکولارها به درجاتی منتقد وضع موجود اند. در وضعیتی همچون دوره‌ی پس از برآمد "جنبش سبز" - که با درخشش برآشفستگی عمومی علیه ولایت فقیه و به محاق رفتن اصلاح‌طلبی همراه بود - آنان با اقبال عمومی مواجه شدند. در چنین حالی، جذاب رویکرد انتقادی سیاسی آنان است. اما اگر از نکته‌ی ضرورت جدایی دین و دولت فراتر رویم، ضعف آنان خود را می‌نمایاند. نظام آینده‌ی بایستی دارای برنامه‌ای گردآورنده (انتگراتیو) باشد و تنها نمی‌تواند بر روی نکته‌ای بنا شود که تبیین آن منفی است (جدایی) و این تبیین پی‌آمدهای اجتماعی خود را دارد (از بی‌اعتمادی نسبی مذهبی‌ها به حکومت گرفته تا قهر آنان از آن). در برخی از کشورها تشکیل نظام سکولار یعنی برقراری دولتی که از دستگاه دینی جدا بوده و انحصار فرمان‌روایی را در دست باشد، با فرآیند تشکیل دولت-ملت یکی است. در جاهایی اقتدار جنبشی (انقلاب، جنگ رهایی‌بخش)، اقتدار ایدئولوژی ملی و یا نیرویی چون ارتش محور انتگراسیون (اتحاد ملی) را تشکیل داده است. انتگراسیون سکولار در ایران طبق چنین الگوهایی پیش نخواهد رفت و برنامه‌ی آن تنها می‌تواند یک برنامه‌ی دموکراتیک جامع باشد. نکته‌ی جدایی قطعی دین و دولت تنها برزمینه‌ی چنین برنامه‌ای بیشترین شانس تحقق را دارد. بخشی از سکولارها دارای یک گرایش لیبرالیستی راست هستند. نئولیبرالیسم پیوند دهنده آنان با محافظه‌کاری اصلاح‌طلبانه است.

برنامه‌ی انتگراتیو سکولار نمی‌تواند منحصر به طرحی سیاسی برای تغییر در نهادهای دولتی باشد. این برنامه برای پیشی گرفتن از برنامه‌(ها)ی محافظه‌کاران، بایستی از وضع موجود فراتر رود، یعنی طرحی برای دگرگونی‌های عمیق دموکراتیک اقتصادی و اجتماعی پیش‌گذازد و برای جذب پشتیبانی مردم از آن بکوشد. اما هر برنامه‌ای که بخواهد از وضع موجود فراتر رود و برای این کار از نیروهای موجود بهره‌گیرد، در یک تنگنای ناسازنما (پارادوکسیکال) می‌افتد، چون باید وضع را عوض کند و برای این کار نیروهایی را با خود همراه کند که

بعضاً وابسته به وجهی از وضع موجود هستند و احیاناً می‌خواهند آن وجه حفظ شود. موقعیت تناقض‌آمیز دولت سکولار در این است که بایستی قدرت مذهب را به عنوان عامل عقب‌ماندگی و تبعیض در مورد زنان و دگراندیشان، ضعیف کند، در عین حال کاری نکند که توده‌ی مؤمنان با دولت از در قهر درآیند. حکومت فعلی ایران، یک حکومت شیعی است. مسئله سکولاریسم در حال حاضر نه جدال با اقتدارطلبی دین به طور کلی بلکه ادعای ولایت شیعی است. این ادعا ترجمان ناسیونالیستی نیز می‌یابد و در عصر جدید همواره در حال بده‌وبستانی مفهومی و ارزشی با گفتمان ملی ایرانی بوده است. کوتاه کردن دست شیعی‌گری از قدرت خلأی از نظر هویت دولتی ایجاد می‌کند که دیگر آن دوران گذشته که با ایران‌پرستی باستان‌گرا پر شود. دولت سکولار بایستی مظهر یک انتگراسیون جدید باشد. اینکه هویت تازه با عدالت و صلح و دموکراسی تعریف شود و پروریدن آن به اجماع و مشارکت و گفت‌وگویی همواره جاری محول گردد، یا در دام ایدئولوژی‌ها بیفتد که مصالح آماده‌ای در شیعی‌گری و ملی‌گرایی دارند، موضوعی است که از هم اکنون مطرح است.

اندیشه درباره‌ی این مسائل اندیشه درباره‌ی جامعه‌ای است که معلق میان فرهنگ دینی و فرهنگ سکولار است؛ همچنین اندیشه درباره‌ی ساختارهایی است که هویت جامعه‌ی ایرانی را تعیین می‌کنند و بدون دگرگونی آنها، که لازمه‌ی آن نقد آن هویت است، وضع موجود پشت سر گذاشته نمی‌شود. توجه به این موضوع ما را به نکته‌ای بازمی‌گرداند که در آغاز این نوشته گفته شد: تئوری سیاسی در ایران امروز یعنی نظر درباره‌ی مسئله‌ی سکولاریسم. حتا می‌توان فراتر رفت و گفت که موضوع سکولاریسم در ایران موضوع تئوری جامعه‌ی درباره‌ی جامعه و سیاست و فرهنگ ایرانی است. شکل‌گیری این تئوری جامع به ضرورت با بازخوانی و بازتفسیر تئوری‌های کلاسیک علوم اجتماعی همراه می‌شود. به صورتی روشن لازم است درباره «تز سکولاریزاسیون» تجدید نظر صورت گیرد. این تز که پیش‌بینی کننده زوال تدریجی اما قطعی دین است، دچار یک مطلق‌بینی معرفت‌شنانه است، از دوگانگی دانش-دین (دانش-خرافه، دانش-جادو ...) عزیمت می‌کند، نقش اجتماعی دین را نمی‌بیند و نیز توجه ندارد به امکان‌هایی برای جهش ژنتیکی (mutaion) آن، در آمیختگی‌اش با تکنیک و بروز شکل‌های جدیدی از الاهیات سیاسی.

ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی

دو رویکرد رایج به موضوع سکولاریسم اینهايند: رویکردی با برداشت معرفت‌شناسانه



از سکولاریزاسیون، که در نهایت دانایی علمی را در برابر نادانی دینی قرار می‌دهد، و رویکردی با برداشت سیاسی محض از آن، که موضوع دین و دولت را در کانون توجه قرار می‌دهد و برای نظریه‌پردازی به تئوری‌هایی متوسل می‌شود که در اروپا و متأثر از روند تشکیل دولت-ملت‌ها در آن دیار شکل گرفته‌اند و به این خاطر در جریان اقتباس، مدام با مشکلات مفهومی دست به گریبان می‌شود. نگرش توصیف شده در بالا به موضوع سکولاریسم می‌تواند مدعی باشد که نسبت به این دو رویکرد این امتیاز را دارد که مسائل بیشتری را می‌بیند، بهتر ارتباط‌های میان مسائل را توضیح می‌دهد و نیز می‌تواند چشم‌اندازی از مشکلات و مسائل آینده و راه‌حل‌های درخور و نادرخور آنها عرضه کند. آن را می‌توان به عنوان یک جامعه‌شناسی سیاسی معرفی کرد که اولین مسئله آن خود جامعه است، اینکه گروهی یا گروه‌هایی از مردمان چه مشکلاتی برای تجمیع دارند.

انتگراسیون مقوله و مسئله اصلی این جامعه‌شناسی است. این مقوله محصول تجدد و کانون مسئله تجدید را مشخص می‌کند. مدرنیزاسیونی که از زمان ناصرالدین شاه آغاز شد، در دوران پهلوی اول تثبیت شد و با اصلاحات موسوم به "انقلاب سفید" در زمان پهلوی دوم گسترش یافت، جامعه سنتی ایران را دگرگون کرد؛ آن را تکه‌تکه کرد، اما در موقعیت تازه نتوانست به برنامه‌ای برای مجتمع کردن آن دست یابد. شاه مستبد، انتگراسیون را در تشدید استبداد و بنای یک نظام تک‌حزبی دید. تشکیل حزب رستاخیز در دوره‌ای بود که دولت خزانه‌ای سرشار از پول نفت داشت. پول در خدمت پریشانی و نابسامانی بیشتر قرار گرفت. سرمایه‌داری مهندسی شده از بالا نمی‌توانست نیروهای اجتماعی‌ای را که آزاد می‌کرد، در پیکره اجتماعی مدرن جذب و ادغام کند. وقتی نیاز به بسامانی پاسخ نگیرد، نابسامانی صحنه‌گردان می‌شود. چنین بود که انقلاب درگرفت، انقلابی که تنها سیاسی نبود، بلکه اجتماعی نیز بود، زیرا برنامه‌های مؤثری پیش گذاشت برای سهم‌دهی به بخش‌هایی از محرومان جامعه و نیز قشرهای ممتازی که با مدرنیزاسیون شاهی پایگاه لرزانی یافته بودند و داشتند از گردونه خارج می‌شدند. اما مجموعه این برنامه‌ها نه تنها به نیاز به مسئله انتگراسیون پاسخ مکفی نداد، بلکه آن را در جهاتی تشدید نیز کرد. انقلاب اسلامی واکنش به رشد سرمایه‌داری بود و محصول آن رشد بیشتر سرمایه‌داری گشت. سرمایه‌داری روستاهای ایران را شخم زد و در شهرها مناسبات کالایی را تا عمق وجود جامعه رسوخ داد. تمهیداتی که برای جلوگیری از تشدید تضادها پی گرفته شد، در ادامه خط آزموده شده پهلوی، گاو دولت را فربه‌تر کرد: فربه‌تر کرد تا شیر بدهد و شاخ بزند. اما مشکل تنها به این برنمی‌گردد که با انقلاب سنگ آسیاب سرمایه‌داری قشورتر شد و جمعیت بیشتری را به زیر خود کشاند. حکومت اسلامی یک نظام

تبعیضی برقرار کرد که نور علی نور شد. خودی و غیر خودی کردن با منطق مساوات سرمایه‌داری که هویت‌زدایانه همه چیز را به زبان ارزش مبادله ترجمه می‌کند نمی‌خواند. برای آنکه بخواند، دولت باید مدام باید در حال تفکیک کردن برای تثبیت نظام تبعیض باشد. این امر نظام را دچار بحران‌های دایمی می‌کند. آنچه جلوه‌ی بیرونی پیرنگی دارد، آپارتاید اسلامی است. نقد نظام تبعیض و گذاشتن ایده یک نظم سکولار در برابر آن خود ایدئولوژیک می‌شود اگر به ترکیب تبعیض ولایی با مناسبات کالایی بی‌توجه باشد و سکولاریزاسیون سیاسی محض را پاسخ بسامان‌کننده به بدسامانی موجود بداند. سکولاریسم ایدئولوژیک می‌تواند بر بستر نئولیبرالیسم در برابر محافظه‌کاری اصلاح‌طلبانه وارود یا مؤتلف آن شود. نقد نظام ولایی در درجه نخست از مقوله نقد اقتصاد سیاسی است. این نظام یک نظام امتیازوری است که برآمده از سه عنصر بنده‌پروری ولایی، خاصه‌خرجی، و نئولیبرالیسم اقتصادی است. دینداری در این نظام نوعی سرمایه‌داری است، بهره‌مندی از یک سرمایه نمادین است که می‌تواند با ورود دارنده آن به حوزه‌هایی خاص به سرمایه‌های دیگر تبدیل شود.

نقد نظام از زاویه سکولار می‌تواند ایدئولوژیک باشد، اگر ماهیت آن را صرفاً در تبدیل تاج سلطان به عمامه ببیند، خصلت تبعیض‌آور آن را باز ننماید و نقد تبعیض را تا به آخر پیش نبرد. سکولاریسم در مقابل آنگاه انتقادی است و به صورت نقد ایدئولوژی عمل کند که وظیفه اصلی خود را بازنمایی تبعیض در همه شکل‌ها و امکان‌های دگردیسی و تداوم آن قرار دهد.

////////////////////////////////////

نموده‌هایی از سکولارشدن بدنه‌های اصلی جامعه‌ی شهری ایران: تغییر و بازتغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی مسلط در ایران /

کاظم ایزدی*

چکیده

در هر جامعه‌ای، از جمله ایران، روابط افراد با یکدیگر قرار دادی و خاص است. این روابط معمولاً از بستر نیازهای فردی و جمعی برمی‌خیزد و نظام ارزشی آن جامعه (شامل ارزش‌های فرهنگی-دینی، سنتی و اخلاقی-اجتماعی، خانوادگی، جنسیتی و...) را شکل می‌دهد. ارزش‌ها بار عاطفی-معنوی دارند و معمولاً در هنجارها نمود ظاهری پیدا می‌کنند. در هر جامعه‌ای نظام ارزشی کنش‌های فرد اجتماعی را تعریف می‌کند و میان اعضای جامعه پیوند می‌زند و رفتار و کردارشان را نظام می‌بخشد. ارزش‌ها، به ویژه ارزش‌های مسلط به عنوان عامل پایه‌ای کنترل اجتماعی به همراه قانون اساسی و قوانین مصوبه مملکتی انتظام جامعه را برقرار می‌سازند و ناهنجاری‌های اجتماعی را مانع می‌شوند. میان ارزش‌ها و دیگر عوامل کنترل اجتماعی رابطه ساختاری و سلسله مراتبی وجود دارد. این رابطه با دگرگونی جامعه تغییر می‌کند، برخی از ارزش‌ها اهمیت سلسله مراتبی خود را از دست می‌دهند یا به کل حذف می‌شوند و ارزش‌ها و هنجارهای دیگری جایگزین آن می‌شوند. پدیده‌ای که در ایران در نظام استبدادی پهلوی دوم، به ویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ و در حکومت ولایت مطلقه فقیه شیعه روی داد. بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی، معرفتی و اخلاقی تغییر کردند و یا باز تعریف شدند. قصد این نوشتار بررسی این تغییرات و پیامدهای آن در کشورمان در این بیش از سی و پنج سال حکومت ولایت مطلقه فقیه است.

۱- مقدمه

ارزش‌های هر جامعه‌ای از بستر پسند و نیازهای فردی و جمعی آن جامعه برمی‌خیزند، در شکل‌گیری ایستار فرد اجتماعی تأثیر می‌گذارند و به نوعی چارچوب کاری او در جامعه را شکل می‌دهند. ارزش‌های مسلط میان افراد جامعه پیوند می‌زنند و رفتار و کردارشان را نظام می‌بخشند و به همراه قوانین انتظام جامعه را برقرار می‌سازند.

در علم اقتصاد، ارزش در کنش و واکنش عرضه و تقاضا در بازار تعریف می‌شود. جُف مولگان اقتصاددان برجسته انگلیسی در تابستان ۲۰۱۰ در نشریه‌ی نوآوری‌های اجتماعی دانشگاه استنفورد می‌گوید: مفهومی را ارزش می‌نامند که کسی به آن نیاز داشته باشد و حاضر باشد برایش هزینه کند (۱).

جامعه‌شناسان ارزش‌های فرهنگی- اجتماعی را یکی از عوامل پایه‌ای کنش‌ها و کنترل و انتظام اجتماعی می‌دانند. برای نمونه، گی. روشه، جامعه‌شناس دانشگاه مونترال کانادا در بحث کنش‌های اجتماعی (۱۹۷۳) ارزش‌ها را پایه‌ی نمادین کنش‌های اجتماعی تعریف می‌کند. او برای ارزش‌ها پنج مشخصه قائل است: ۱- ارزش‌ها در نظام آرمانی قرار دارند و نه در حوادث و مسائل عینی؛ ۲- ارزش‌ها هادی کنش‌های فردی و جمعی‌اند؛ ۳- ارزش‌ها نسبی‌اند، نه مطلق؛ ۴- ارزش‌ها بار عاطفی دارند؛ ۵- و بالاخره ارزش‌ها دارای سلسله مراتب هستند و در تغییر سلسله مراتب، ارزش‌های رده بالا به مرتبه‌ی پایین‌تر و ارزش‌های دیگری جایگزین آن می‌شوند. به نظر او در هر جامعه‌ای ارزش‌ها پیوند مستقیمی با آرزوها و آمال آن جامعه دارند و هنگامی که آن جامعه دگرگون می‌شود، ارزش‌های مسلط آن هم تغییر می‌کنند (۲).

تالکوت پارسونز، جامعه‌شناس معروف نیز در کتاب ساختار اجتماعی و شخصیتی (۱۹۶۴) ماهیت روابط افراد یک جامعه با یکدیگر را قراردادی و خاص می‌داند. پارسونز نظام ارزشی را به شرح زیر رده‌بندی می‌کند: ارزش‌ها در حوزه‌ی فرهنگی- معرفتی قرار دارند و معمولاً آثار عینی‌شان در قالب هنجارهای اجتماعی بروز می‌کند؛ (۲) در درون و میان ارزش‌ها و دیگر عوامل برقرارکننده‌ی نظم اجتماعی رابطه‌ی سلسله‌مراتبی و ساختاری وجود دارد؛ (۳) ارزش‌ها از نظر اهمیت، سطوح و درجات مختلفی دارند؛ (۴) تعلق ارزشی افراد جامعه مطلق نیست و اهمیت آن در نزد افراد و یا گروه‌های اجتماعی یک رابطه‌ی سلسله‌مراتبی است (۳).

درواقع، نظام ارزشی هر جامعه‌ای از مجموعه‌ی ارزش‌های فرهنگی و دینی، اجتماعی (معنوی، مادی)، خانوادگی، جنسیتی، جهانی شکل می‌گیرد. در هر جامعه‌ای برخی از ارزش‌ها نقش مسلطی دارند و به همراه هنجارهای پسندیده و کارساز و قوانین عوامل فردی و جمعی را کنترل و انتظام آن جامعه را برقرار



می‌سازند.

همان‌طور که گفته شد، ارزش‌های یک جامعه، مطلق و دائمی نیستند و انعطاف و تغییر پذیرند. در صورتی که نیازهای اساسی (فردی و جمعی، مادی و معنوی) اکثریت افراد جامعه را برآورده نمایند، مردم به آن ارزش‌ها ارج می‌نهند و آن را ارزشمند و مثبت می‌دانند و ملاک عمل خود قرار می‌دهند و بر رفتار خود حاکم می‌کنند. ارزش‌هایی که نتوانند نیازها و انتظارات مهم اکثریت اعضای بالغ جامعه را برآورده نمی‌کنند، به تدریج اهمیت خود را از دست می‌دهند و ارزش‌ها و هنجارهای دیگری جایگزین آن‌ها می‌شوند.

اگر تغییر در ارزش‌های مسلط جامعه در جهت مثبت و برای اکثریت اعضای جامعه مفید و کار ساز بوده و در برقراری انتظام جامعه نقش آفرین باشد به آن پایبند می‌شوند، احترام می‌گذارند و ملاک فعل خود قرار می‌دهند. ولی اگر این تغییر از دید اکثریت مردم آن جامعه نا هنجار و مضر باشد، با توجه به درجه‌ی اهمیت آن اعتنای کمتری به آن نشان می‌دهند یا به فراموشی می‌سپارند و یا با آن به مبارزه بر می‌خیزند و در صورت لزوم با وضع قانون آن را منع می‌کنند یا تغییر می‌دهند.

نمونه‌ی بارز این دگرگونی ارزش‌ها در انقلاب سال ۱۳۵۷ و استقرار حکومت اسلامی در ایران روی داد. حکومت ولایت فقیه شیعه بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه را طاغوتی اعلام و محکوم کرد.

نظر به اینکه ارزش‌های مهم فرهنگی، معرفتی، اخلاقی و اجتماعی در جامعه‌مان بر تنیدگی تاریخی میان ارزش‌های این دنیائی و آن دنیائی (درموردی متضاد با هم) بستر کرده بودند؛ نظام تعلیم و تربیت حکومت استبدادی محمد رضا شاه پهلوی نیز برای پرورش دادن و تفهیم کردن این ارزش‌ها، به‌ویژه در پیوند با شهروندی، روحیه‌ی کارجمعی و تعاون و همکاری، مهرورزی، مسئولیت پذیری، استقلالی، جنسیتی و... نه تنها برنامه هدف‌مندی نداشته بلکه بسیاری از این ارزش‌های، به‌ویژه در پیوند با مدنیّت و حق و حقوق شهروندی، فرهنگ نقد آزاد اندیشه و سازندگی فرهنگی و رشد و نمو ساختار نظم افقی و دموکراتیک جامعه را بر نمی‌تابیده، تضعیف و یا سرکوب هم می‌کرده است، به‌ویژه پس از کودتای سال ۱۳۳۲ و نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ به بعد؛ و در مقابل ارزش‌های دینی را بی‌خطر دانسته و رشد نمو آن‌ها را تشویق هم می‌کرده است (ر.ک: ص ۷ و منبع: ۴). و.. این تغییر ارزش‌ها و تبلورشان در جامعه که یک شبه رخ نداده و در بستر زمان مورد پسند و پذیرش اکثریت مردم قرار گرفته بود، در چو انقلابی به سادگی و بدون اعتراض و مقاومت معنا داری مورد پذیرش اکثریت جامعه قرار گرفتند و نظام ارزشی با بار فقه شیعه برجسته‌تر و با برداشت و یا ماهیت اسلام حکومتی ولایت

مطلقه فقیه در سطح فردی و جمعی بر کلیه‌ی شئون زندگی عمومی و خصوصی مردم حاکم شد و ملاک عمل قرار گرفته است. کالبد شناسی این مسائل را به نوشته‌ی دیگری وامی‌گذاریم و بحث را ادامه می‌دهیم.

فرض ما بر این است که در این سی و اندی سال بخشی از این ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی مسلط جامعه، به رغم تمام سختگیری‌ها، تقسیم جامعه به خودی و ناخودی، جنس اول و جنس دوم، زندان کردن‌ها و شکنجه‌ها و اعدام‌ها، کوچاندن‌ها و آواره کردن‌ها و... در بخش عمده‌ای از جامعه، به‌ویژه شهرنشین تحصیل کرده باز تغییر کرده یا در این مسیر قرار گرفته و با شتاب پیش می‌رود.

در این نوشتار قصد داریم با واکاوی آثارهای رسمی و کندوکاو و بازشکافی یافته‌های پژوهش‌های انجام شده در ایران یا درباره‌ی ایران در دسترس، این فرض را به محک بزنیم. تغییر و تحول در بخش‌هایی از نظام ارزشی جامعه را مورد مطالعه و تعمق قرار بدهیم. ببینیم در ارزش‌هایی که شا لوم شوارتز، روان‌شناس اجتماعی دانشگاه‌های امریکای شمالی به‌عنوان ارزش‌های اجتماعی تعریف می‌کند (۲۰۰۴)، نظیر ارزش‌های خانوادگی و سنتی، دوستی و همگرایی، شهامتی، استقلالی، توفیقی و لذت جوئی، قدرت طلبی و... (۵) و یا در ارزش‌های فروتنی، مهرورزی به فرزند، جمع گرایی، کنترل امیالی (خود کنترلی)، جنسیتی و... که ب. کیم استاد روان‌شناسی دانشگاه‌های کالیفرنیا و هاوایی امریکای شمالی و همکاران در مطالعات تطبیقی (۱۹۹۹-۲۰۰۴) ارزش‌های فرهنگی مردم آسیا تبار و امریکا تبار (۶) می‌نامد چه تغییر و تحولی رخ داده است.

برای نیل به این هدف، نخست ساختار اجتماعی- فرهنگی جامعه‌ی ایران و تحولات آن را اندکی بازشکافی می‌کنیم و تصویری از آن به دست می‌دهیم.

۲- نگاهی گذرا بر ساختار اجتماعی - فرهنگی جامعه ایران

برپایه‌ی آمارهای رسمی کشور (۷) جامعه ایران هنوز جوان است (میانگین سنی حدود ۲۸ سال). بیش از ۷۲ درصد شهرنشین هستند. بیش از ۸۰ درصد جمعیت ۶ سال و بیشتر کشورمان با سوادند (این رقم در سرشماری سال ۱۳۵۵ - دو سال پیش از انقلاب - کمتر از ۵۰ درصد بود) و بیش از ۱۸ درصد آنان (۱۸/۲ درصد مرد و ۱۸/۴ درصد زن) مدرک تحصیلات دانشگاهی دارند؛ از این دسته بیش از ۷ میلیون نفر تحصیلاتی در سطح لیسانس و بیش از یک میلیون نفر تحصیلاتی در سطح کارشناسی ارشد (فوق لیسانس) و دکترا دارند. آمار رسمی وزارت علوم همچنین نشان می‌دهد که در سال تحصیلی ۹۲-۱۳۹۳ نزدیک به ۵ میلیون



نفر دانشجودر ۲۳۹۰ دانشگاه و مرکز آموزش عالی کشورمان به تحصیل اشتغال دارند (ایضا ۷ و خبرگزاری دانشجویان-پرتال).

ازسوی دیگر، همین آمارهای رسمی مرکزآمار ایران نشان می‌دهند که نرخ بیکاری آشکار- نه پنهان- جمعیت درس کار بالاست - به ویژه زنان با حدود ۲۰ درصد و مردان با بیش از ۱۰ درصد- و نرخ مشارکت اقتصادی بسیار پائین و نزدیک به ۳۸ درصد (برای زنان ۱۲ درصد و مردان ۶۳ درصد) اعلام شد. به بیان دیگر، ۸۸ درصد زنان و بیش از یک سوم مردان درس اشتغال، که اغلب جوان شهرنشین غیر خودی دارای تحصیلات عالی هستند و می‌توانند و باید درس‌زندگی این کشور ثروتمند و عقب مانده و محروم، رشد و توسعه و مدرن شدن آن مشارکت فعال و سازنده داشته باشد از این حق مسلم محروم شده‌اند (ایضا ۷). با فرص دقیق بودن این آمارها، پی آمدهای این تبعیض، علی‌الخصوص جنسیتی و نرخ بالای بیکاری و فقر و نبود تأمین و امنیت (اقتصادی، اجتماعی- روانی)، به‌ویژه جوانان تحصیل کرده فاجعه انگیزاست، عوارض انکار ناپذیری در جامعه، علی‌الخصوص در مناطق محروم دارد. می‌تواند انواع نا هنجاری‌ها و آسیب‌های اجتماعی را به وجود آورد و یا به شدت شتاب بخشد.

آنچه به این نوشتار مربوط می‌شود، مطالعه تأثیرات این دسته از پی آمدهای عملکرد نظام و تحولات جهانی در نظام ارزش‌های مسلط جامعه است. عملکردی که می‌تواند نا هنجاری‌های اجتماعی را گسترش دهد، یکی از پایه‌های اصلی کنش‌های جمعی مردم را متزلزل نماید و به جامعه خسارت‌های جبران ناپذیر اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی- فرهنگی و روانی بزند. نمونه آن را می‌توان در اعتیاد گسترده‌ی جوانان به مواد مخدر و تشدید روز افزون آن مشاهده نمود. برپایه آمار رسمی کمیته‌ی مستقل مبارزه با مواد مخدر، حدود چهار میلیون نفر، اکثراً جوان، مصرف کننده‌ی رسمی مواد مخدر مانند شیشه (۲۶ درصد)، تریاک (۵۲ درصد)، کراک (۱۶ درصد) و غیره هستند (ر.ک: ۸)؛ و برطبق گفته‌ی مدیرکل آسیب‌های اجتماعی وزارت ورزش و جوانان، در کل کشور هر روز بین ۷۰ تا ۱۰۰ نفر به جمع این معتادان اضافه می‌شود. وزیر کشور و دبیر کل مبارزه با مواد مخدر در ۲۰ آذر ۱۳۹۲ گفت که حدود ۶ میلیون نفر از خانواده‌های ساکن در ایران به طور مستقیم یا غیر مستقیم درگیر مواد مخدرند که بیش از ۹ درصدشان زن هستند (۹).

در همین جا اضافه کنیم که مطالعه و بررسی عوامل دیگر تأثیرگذار در ایجاد و یا تشدید این پدیده‌ی اعتیاد و اثرات مستقیم و غیرمستقیم ناگوار آن بر جامعه، نوشتار جداگانه‌ای را می‌طلبد. در این جا قصد نداریم به این دُم چرکین جامعه بپردازیم و آن را کالبد شناسی کنیم. بنابراین، در حد اشاره به بار منفی انکارناپذیر آن بر ارزش‌ها و هنجارهای مسلط فرهنگی- مذهبی جامعه بسنده می‌کنیم و

به دگرگونی نقش‌ها در نهاد مهم خانواده، که این حدود ۶ میلیون درگیر مُعلّل اعتیاد هم جزو آن هستند می‌پردازیم.

۳- دگرگونی نقش‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی - اجتماعی در نهاد خانواده

در ادامه بحث تغییر ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه ایران، دگرگونی در یکی از مهم‌ترین نهادهای آن، که همواره مورد احترام بوده و نقش مهمی در کنترل و انتظام جامعه داشته، یعنی نهاد سلسله مراتبی خانواده را اندکی می‌شکافیم. همواره یکی از عمده‌ترین وظائف و نقش‌های این نهاد، علاوه بر تولید مثل و کنترل جمعیت، پرورش و آموزش انسان اجتماعی بهنجار جامعه بوده است؛ چه در خانوار یا خانواده گسترده سنتی و چه در خانواده‌های هسته‌ای امروزی ایران. بخش عمده‌ای از تکوین شخصیت اکتسابی فرزند و پرورش و آموزش ارزش‌ها و هنجارهای معرفتی، فرهنگی و اجتماعی (مادی و معنوی) به عهده‌ی این نهاد است؛ به صورت همکار اصلی نهادهای مسئول آموزش و پرورش کشور عمل می‌کند. آموزش و تفهیم بخش مهمی از ارزش‌های و هنجارهای در پیوند با استقلالی، مهرورزی، دوستی، فروتنی، کنترل امیالی (خود کنترلی)، شهامتی، جنسیتی و ارزش‌های همگرایی جمعی و حس تعاون، روحیه‌ی کار جمعی و مسئولیت‌پذیری و همچنین ارزش‌های مذهبی - سنتی و... را به عهده دارد. این نهاد همواره تلاش می‌کند فرزند (فرزند) خود را از زبده‌ی آموزی‌ها و فراگیری ناهنجاری‌ها و ارزش‌های منفی و ناپسند جامعه، نظیر بزه کاری، دزدی، اعتیاد، فساد اخلاقی و مالی و غیره دور و مصون نگهدارد.

اکنون کوشش می‌کنیم ببینیم در دوران سی و اندی سال حکومت اسلامی، در این نهاد بسیار مهم چه تحولاتی روی داده و چه اثراتی (مثبت یا منفی) بر ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه به جای گذاشته است.

یکی از این تحولات، در نگرش مثبت و مُدِرن جوانان به همسرگزینی و تشکیل خانواده مشاهده می‌شود؛ بنا بر گفته‌ی رئیس سازمان ثبت احوال و اسناد کشور (۱۰) سن نخستین ازدواج افزایش یافته و برای مردان از ۱۵ به ۲۸ و برای زنان از ۱۳ به ۲۳ سال رسیده است؛ مدیر کل اطلاعات و آمار همین سازمان در مهرماه امسال اظهار داشت که روند ازدواج و تشکیل خانواده رو به کاهش است. آمار سرویس فرهنگی خانه ملت (ایضا ۱۰) در ۱۵ خردادماه سال گذشته نشان می‌دهد که در سال ۱۳۹۲ نرخ ازدواج به ۶/۸ درصد کاهش و نرخ طلاق به ۴/۳ درصد افزایش یافته، که نسبت به سال پیشین بازهم فزونی داشته و شیب



آن تندتر شده است. برپایه همین آمارهای رسمی نرخ طلاق در سال گذشته بازهم شتاب گرفته و به ۴/۴ صد رسید. در همین رابطه، مدیرکل آسیب‌های اجتماعی وزارت کار و امور اجتماعی در آذرماه امسال به خبرگزاری دانشجویان اظهار داشت (۱۱) که نسبت طلاق به ازدواج از ۱۰ درصد در سال ۱۳۸۴ به ۱۹ درصد در سال ۱۳۹۲ فزونی داشته است (در مدت ۸ سال نزدیک به دو برابر افزایش)؛ به گفته معاونت وزارت ورزش و جوانان دولت روحانی (در آذرماه جاری) ازدواج و تشکیل خانواده دیگر اولویت نخست جوانان نیست و اهمیت آن از سال ۱۳۸۲ تا کنون چهار پله نزول کرده و به اولویت چهارم رسیده است (۱۲). همین نگرانی موجب شده که مدیرکل مشارکت‌های اجتماعی همین وزارت خانه بگوید: ”نهادهای سنتی پاسخگوی نیازهای جامعه نیستند و لذا دخالت دولت در امور مربوط به ازدواج باید کم شود و امر ازدواج به نهادهای غیردولتی سپرده شود“ (ایضاً ۱۲).

یکی از محصول‌های عمده‌ی این رویدادها، افزایش چشمگیر شمار کسانی است که به صورت تنها زندگی می‌کنند و حاضر نیستند برای زندگی خود شریک برگزینند (ایضاً ۱۱). کاهش نرخ باروری زنان نمونه‌ای از پی آمدهای همین پدیده است. بررسی مدیریت مشارکت‌های اجتماعی وزارت ورزش و جوانان (ایضاً ۱۲) نشان می‌دهد که ۱۴ درصد از زوجها تمایلی به فرزندآوری ندارند و نزدیک به ۲۰ درصد نیز به داشتن یک فرزند بسنده کرده‌اند. در همین رابطه، شهلا کاظمی پور استاد جمعیت‌شناسی دانشگاه تهران در بهمن ماه ۱۳۹۰ به تابناک اظهار داشت که نرخ متوسط فرزندآوری برای هر زن متأهل، که در اوائل انقلاب حدود ۶ بوده، در سال ۱۳۸۵ به حدود کمتر از دو کاهش یافته است (۱۳). یکی از پی آمدهای این کاهش نرخ ازدواج و فرزندآوری در کاهش رشد جمعیت ایران نمایان شده و رشد متوسط سالانه ۹/۳ درصد سال ۱۳۶۵ را، به رغم تمام تلاش‌های حکومت و آموزه‌های اسلامی به کمتر از ۱/۶ درصد در سال رسانده است. و برپایه پیش‌بینی سازمان ملل متحد، ایران نیز در سال ۱۴۰۱ به گروه کشورهای پیشرفته‌ای که با رشد منفی جمعیت مواجه‌اند خواهد پیوست (۱۴). مسلماً این رویدادها علل و پی آمدهای گوناگونی دارند. قطعاً نمی‌توان تأثیرات توسعه دانشگاه‌ها و سایر مراکز آموزش عالی و عملکردشان (حتا ضعیف) را در بسط چشمگیر سطح دانش و بینش جوانان (دختر و پسر) و یا در اندیشه و جهان بینی و ایستارشان به زندگی این دنیائی را نادیده انگاشت و یا آثار و عوارض تحولات جهانی در این سی و اندی سال، به ویژه انقلاب الکترونیکی و تأثیرات آن و... را بررسی و وزن و عوارض شان را تجزیه و تحلیل نکرد. بحثی که جای آن در این نوشتار نیست.

آنچه که با این بحث پیوند تنگاتنگ دارد، سعی در شناخت پی آمدهای احتمالی این رویدادها در آن دسته از ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه است که معمولاً نهاد خانواده در آن نقش تعیین کننده یا مهمی ایفا می‌کند.

در نگاهی بسیار گذرا و سطحی به تاریخ پنجاه سال اخیر مشاهده می‌شود که با اندک بازشدن فضای سیاسی جامعه و به اجرا درآمدن مواد انقلاب سفید (به اصطلاح شاه و ملت)، گسترش مراکز آموزش عالی و شمار دانشجویان - از هر دو جنس و تقریباً از همه‌ی سلیقه‌ها و لایه‌های اجتماعی - و مهاجرت گسترده، به‌ویژه جوانان روستائی به شهرهای بزرگ به منظور تحصیل و یا کار و پی آمدهایشان، در برخی خانواده‌ها جرقه‌های اولیه تغییر نقش‌ها در روابط خانوادگی پدیدار شد. به تدریج، بخشی از جوانان، به‌ویژه دانشجویان (پسرودختر) ناراضی از عملکرد حکومت استبدادی پهلوی دوم و ناامید به اصلاح آن، به مذهب روی آوردند و تصور می‌کردند می‌توان راه حل معضلات جامعه را در مذهب یافت. برخی از نهادهای دینی و روحانیون و بازاریان دیندار ناراضی هم فرصت را مغتنم شمرده و نفوذ خود را در جامعه شهرنشین و به ویژه حاشیه‌نشین‌های شهری بسط دادند، همچنان که برخی از نیروهای تحصیل کرده‌ی مخالف رژیم شاه و به‌ویژه نیروهائی با گرایش چپ مانند مجاهدین خلق و فداییان و جانبداران حزب توده و... ملاً جنبش اعتراضی شکل گرفت و به انقلاب منجر شد (امری که بررسی آن نوشته دیگری می‌طلبد).

باری، یکی از نمودهای بارز این روند حرکتی را در شرکت گسترده جوانان در سخنرانی‌هائی با بار مذهبی - اجتماعی اشخاصی مانند علی شریعتی (نیمه دوم دهه ۱۳۴۰)، آیت الله مرتضی مطهری، برخی از اعضای نهضت آزادی مانند غلام عباس توسلی و یا افزایش چشمگیر دانشجویان محجبه در دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی و محیط کار - حدوداً از اواخر دهه ی چهل و نیمه ی اول دهه ۱۳۵۰ مشاهده می‌کنیم.

طرح اندیشه‌های نو در مراکز مذهبی و آموزشی، در درون بخشی از خانواده‌های شهرنشین یا حاشیه‌نشین شهری (خانواده‌های تحصیل کرده مُدرن و یا ترقیخواه شهری، خانواده‌هائی که در آن‌ها اندیشه و برداشت فرزند یا فرزندان بزرگ سال، به‌ویژه دانشجو از مسائل روز با دیدگاه‌ها و سیاست‌های والدین - مخصوصاً پدر خانواده - ناهمگون بوده، یا در خانواده‌های همساز و همخوان با ضرورت انجام تحول و دگرگونی در نظام حکومتی ایران، برخی از خانواده‌های مذهبی و...) دگرگونی به وجود آورد؛ نقش والدین رنگ باخت و نقش فرزند و یا فرزندان بالغ عقلی و دانشجویان پرنسب‌تر شد. از نیمه ی دوم دهه ۱۳۵۰ و با گسترده‌تر شدن دامنه مبارزات مردمی، برگزاری جلسات سخنرانی در دانشگاه‌ها، شب‌های شعر



در انجمن فرهنگی گوته (پائیز ۱۳۵۶)، راهپیمائی‌ها، شعارها و پیام‌های انقلابی و پی آمده‌های آن در این دسته از جوانان، به ویژه دانشجویان (دختروپسر) این رابطه سلسله مراتبی رابه افقی متمایل نمود.

پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ و با فروپاشی نظام شاهنشاهی و استقرار جمهوری اسلامی ولایت مطلقه فقیه، جو انقلابی و رشد ناامنی در کشور و دیگر عوامل مهم درگیر، تقابل و یا تضاد بین حکومت و خواست‌ها و انتظارات بخشی از خانواده‌های شهرنشین، به ویژه تحصیل کرده را دامن زد؛ توسعه شهرنشینی و حاشیه نشین شهرهای بزرگ، رشد و نمو گرایش‌ها، بینش‌ها و ارزش‌های مذهبی در جامعه، گسترش تبعیضات جنسیتی و زیرسوال رفتن حق و حقوق شهروندی، اخراج بخش‌هایی از کارکنان سازمان‌های دولتی به اتهام‌ها یا به بهانه‌های طاغوتی و یا سلطنت طلب بودن، گرایش به غرب یا ضعف اعتقاد مذهبی داشتن و متعهد نبودن به اسلام حکومتی و مانند آن و نیز هشت سال جنگ عراق و ایران و پی آمده‌های آن از آن جمله‌اند. در نتیجه، در بخشی از خانواده‌ها، به ویژه تحصیل کرده حفظ و حمایت و نجات و آموزش فرزند (فرزندان) در برابر ناامنی‌ها، آموزه‌های نادرست، ناهنجاری‌های اجتماعی- فرهنگی، جنگ و غیره به صورت وظیفه با اولویت یک درآمد و ملاک عمل قرار گرفت. در این گروه و خانواده‌های به اصطلاح طاغوتی، پیروان برخی از مذاهب یا مکاتب غیر شیعه کنار گذارده شده توسط رژیم حاکم و آنان که نتوانسته و یا نخوسته‌اند خود را با سازوکارهای رژیم نوپا همساز نمایند و در خدمت آن درآیند و.. به تدریج سلسله مراتب عمودی حاکم بر روابط خانوادگی رنگ باخته و فرزند سالاری، دست کم در بخش‌هایی از این نوع خانواده‌ها جایگزین پدرسالاری شد.

مجموع این عوامل، که باز شکافی آن نوشته دیگری می‌طلبد و در چارچوب این نوشته نمی‌گنجد، مبین آن است که به مرور و با عملکردهای نادرست حکومتی و افزایش نابسامانی‌ها و بی قانونی‌ها در جامعه، فرد گرایی، مادی نگری، قدرت طلبی، مصلحت اندیشی و ارزش‌های استقلالی رشد کرده و نقش پدر و مادر در روابط خانوادگی، دست کم در لایه‌هایی از خانواده‌ها (شهرنشین و حتا روستا نشین) کم رنگ و کم رنگ تر شده و شکل مشورتی-آموزشی و حمایتی به خود گرفت. از سوی دیگر، در لایه‌هایی از جامعه نیز بخش‌هایی از ارزش‌های سنتی پسندیده، مثبت کارساز، مانند حس تعاون و همکاری، همگرایی و مسئولیت پذیری، کنترل امیالی (خودکنترلی)، قانونمداری، انسان دوستی، جمع گرایی و... رنگ باخت.

از جمله پی آمده‌های دیگر تغییر این نوع ارزش‌ها در جامعه، کاهش شدید نرخ همسرگزینی، به ویژه با روش سنتی- تکلیفی و نیز، همان‌طور که گفته شد کاهش نرخ باروری بوده است. آمار سازمان ثبت احوال کل کشور در مهرماه

امسال نمودی از همین پدیده را نشان می‌دهد. برپایه آمار رسمی سال ۱۳۹۰ بیش از ۱۱ میلیون شهروند^{*} قرار گرفته درسین ازدواج (۵/۶ میلیون پسر سنین ۲۰-۳۴ و ۵/۷ میلیون دختر سنین ۱۵-۲۹) هرگز ازدواج نکرده‌اند و به صورت مجرد و تنها زندگی می‌کنند و به‌رغم تأکید مقامات و متولیان دین حکومتی نتوانسته‌اند یا حاضر نشده‌اند خانواده تشکیل دهند* یا بنا به گفته مقامات مسئول بعضاً به ازدواج به اصطلاح سفید یا زندگی مشترک دو نفره، آزاد از قید و بندهای رسمی- مذهبی روی آورند (۱۵)؛ پدیده‌ای که خلاف شرع و قوانین حکومتی است و نشانی از بی اعتنائی به مذهب و یا تغییر ذهنیت مذهبی و گرایش به سکولار شدن دارد.

نمود دیگری از روند تغییر ارزش‌ها در بدنه اصلی جامعه ورشد فردیت و سکولاریزاسیون را درآمارها و ارقام رسمی می‌جویم. برپایه سند برنامه پنجساله (۱۳۹۴-۱۳۹۰) نزدیک به ۶۰ میلیون نفر از جمعیت کشور- ۷۷ درصد- امکان استفاده از تلفن همراه را دارند. بخشی از اینان مردم روستانشین هستند که به مدد تکنولوژی‌های مُدرن مخابراتی از تلفن همراه، به جای تلفن ثابت استفاده می‌نمایند. اگر این دسته و خرد سالان را استثناء کنیم، باز هم

قطعاً بخشی از این شصت میلیون نفر می‌توانند از این مسیر به رسانه‌های مجازی دنیای مُدرن سکولار دسترسی پیدا کنند. پدیده‌ای که تأیید آن در همین سند هم دیده می‌شود. بر اساس این سند، بیش از ۲۰ میلیون نفر، غا لباً جوان شهر نشین و طلبه‌های حوزه‌های دینی (علمیه) کاربر اینترنت پرسرعت و یا عضو فیس بوک، توئیتر و مانند آن هستند و از این انقلاب الکترونیکی کم و بیش بهره می‌گیرند.

نمی‌توان تأثیر بهره‌گیری از این فنون مُدرن در بسط سطح دانش، بینش و جهان بینی دست کم بخش عمده‌ای از این افراد و نگاه‌شان به این دنیا و زندگی را نادیده انگاشت و یا به آن بهای لازم نداد، به ویژه آنکه بخش بزرگی از این بیش از ۲۰ میلیون نفر دارای تحصیلات عالی (حدود ۱۲ میلیون) یا دانشجوی هستند و در

دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی کشور به تحصیل اشتغال دارند (۵/۴ میلیون نفر) و کم و بیش از آخرین پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی دنیای مُدرن، اخبار، اطلاعات و تحولات آن با خبرند و با زندگی مُدرن و حق و حقوق‌شان آشنا؛ همچنان که نمی‌توان مدعی شد که استفاده از شبکه‌های ماهواره‌ای، که بنا به گفته وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی دولت روحانی (در روزپژوهش- آذرماه

* براساس آمار رسمی مرکز آمار ایران در سال ۱۳۹۲، کل جمعیت شهرنشین قرار گرفته در سنین ۱۵-۶۴ کشور حدود ۲۲ میلیون است. با توجه به جوان بودن جامعه (میانگین سن ۲۸ سال) می‌توان فرض کرد نزدیک به نیمی از جوانان شهر نشین مجرد زندگی می‌کنند.



۱۳۹۴- در پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات) بیش از ۷۰ درصد مردم ساکن پایتخت از آن بهره می‌گیرند (۱۶) در تغییر و تحول نظام ارزشی جامعه، به ویژه ارزش‌های فردی کم اهمیت هستند؛ هرچند، برای کسب و تبادل اخبار مربوط به پیشرفت‌های برق آسای علم و تکنولوژیکی جهان امروز و آشنائی بیشتر با سبک و روش زندگی در دنیای مُدرن هنوز هم محدودیت‌ها و موانع زیاد است و افراد جامعه، حتا تحصیل کرده‌ی کشور پهناور و ثروتمندمان حق ندارند و قادر نیستند از این تسهیلات و امکانات به نحو مطلوب و شایسته‌ای بهره بگیرند. همین محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها موجب شده که ایران در بین ۱۷ کشور منطقه در ردیف ۱۳؛ و یا بر پایه داده‌های ۶۰ شاخص وزن شدهٔ مجمع جهانی اقتصاد دانان- که در سال ۱۳۹۰ کشورها را از نقطه نظر میزان توسعه دموکراسی مطالعه و دسته بندی کرده - ایران در بین ۱۶۵ کشور مورد مطالعه در ردیف ۱۵۹ جای بگیرد؛ و بالاخره در مطالعات گزارا شگران بدون مرز در سال ۱۳۹۳، که ۱۸۰ کشور جهان را بر پایه هفت شاخص (سطح سرکوب و فشار، کثرت گرایی، استقلال، فضای عمومی و خود سانسوری، چارچوب‌های قانونی، شفافیت و توانمندی زیرساخت‌ها) کشورها را رتبه‌بندی کرده، ایران در ردیف ۱۷۳ قرار بگیرد.

با تمام این محدودیت‌ها و قیدوبندها، همان‌طور که مشاهده کردیم در بدنه اصلی جامعه- مردم- (دست کم شهرنشین تحصیل کرده) ارزش‌های فردی، این دنیا باوری، عملگرایی، تخصص باوری و... که از شاخص‌های اصلی جامعه سکولار درون یا برون دینی است به شدت رشد کرده است.

پدیده‌ای که نمودی از آن در داده‌های آمارهای رسمی کشور درباره آسایشگاه‌های سالمندان در ایران (۱۸) هم مشاهده می‌شود. آمار نشان می‌دهد که فقط در شهر تهران بیش از ۸۰ واحد آسایشگاه یا سرای سالمندان ایجاد و فعال شده است. اخیرا (۳۰ شهریور ۱۳۹۴) مدیر کل سازمان بهزیستی کشور اظهار داشت، تاکنون در تهران ۶۴ آسایشگاه شبانه روزی سالمندان زیر پوشش سازمان بهزیستی ایجاد شده است و به ۴۵۰۰ سالمند خدمت می‌دهد (ایضا ۱۸). به این تعداد باید سالمندان ساکن در آسایشگاه‌هایی که توسط افراد خیر و یا بخش خصوصی ایجاد شده و تحت پوشش سازمان بهزیستی قرار ندارند و همچنین آنان که در آسایشگاه‌های دولتی، خیریه‌ای- شهریه‌ای و خصوصی فعال در شهرهای دیگر کشور نگهداری می‌شوند را هم اضافه نمود.

برای شناخت علل و عوامل ایجاد و گسترش سریع این پدیده، گروهی پژوهشگر با همکاری سازمان بهزیستی کشور در سال ۱۳۸۶ یک نظرسنجی نمونه‌ای با روش تلفنی انجام دادند. در این مصاحبه در تهران ۱۱۸۰ نفر به پرسش‌های مطرح شده پاسخ و جامعه آماری این بررسی را شکل دادند. نتایج نشان می‌دهد که ۳۴

درصد پرشش شوندگان علت اصلی گذاشتن پدر یا مادر سالمند به آسایشگاه را بی عاطفگی فرزندان و ۲۰ درصد نیز مشکلات خانودگی بیان کردند (ایضا ۱۸). درست است که این پدیده‌ی گذاشتن فرد سالمند ناتوان و نیازمند به کمک خانواده به یکی از سازمان‌های تخصصی - حمایتی - خیریه‌ای، دولتی یا خصوصی علل متعددی دارد؛ می‌توانند از شهر نشینی و ضرورت‌های آپارتمان نشینی، فقر و تنگ دستی، شناخت بهتر نیازهای روزمره فرد سالمند (که خود نمودی از رشد فکری و بسط سطح دانش و بینش فردی است) و همچنین افزایش امید به زندگی فرد در جامعه و... هم نشأت گرفته باشد. ولی نمی‌توان فراموش کرد که نگهداری از فرد ناتوان توسط اعضای خانواده، روزی جزو سنت‌ها و هنجارهای فرهنگی با ارزش و محترم نظام خانوادگی بوده و برکت خانه محسوب می‌شده و تخطی از آن بی‌عاطفگی فرزند (فرزندانی)، به‌ویژه پسر و هنجارشکنی تلقی و با سرزنش خویشان و اطرافیان سالمند همراه می‌شد. نمی‌توان هم تأثیر ارزش‌های استقلالی، رفاه جوئی، مادی نگری، قدرت طلبی و فردیت، عملگرایی، تخصص باوری و... (پدیده‌های جوامع مدرن و سکولار) را در پیدایش و یا رشد آن نادیده انگاشت و یا به آن کم بها داد.

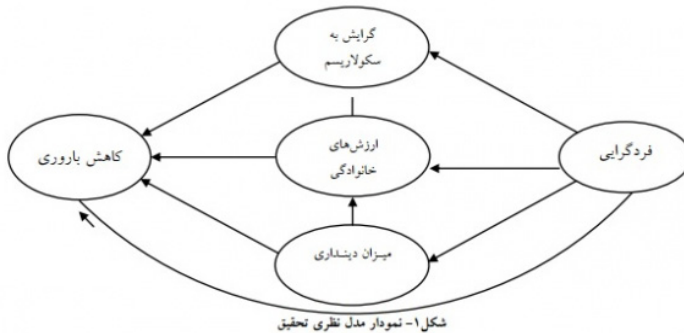
۵- مدرن و سکولار شدن فرد، پی‌آمدی دیگر از بازتغییر ارزش‌ها و نرم‌های اجتماعی

پیدایش و رشد پدیده بالا در ایران اسلامی می‌تواند نمودی گویا از مدرن و سکولار شدن درون دینی یا برون دینی فرد در جامعه را نمایان سازد. برپایه این دست آوردها، این پیش فرض مطرح می‌شود که در ایران برخی از اندیشه‌ورزان به جدائی کامل دین از امور دولتی می‌اندیشند، برخی دیگر، سکولارند و ضمن مخالفت با دخالت مستقیم دین در امور دولتی، باوردارند که دین هم مانند دیگر نهادهای جامعه می‌تواند همسو با ارزش‌ها و هنجارهای مسلط آن باشد و در رشد و توسعه بخش فرهنگی آن جامعه و مدرن شدنش نقش آفرین و بالاخره دسته سوم از حکومت دینی جانبداری می‌کند.

پیش فرضی که واکاوی یافته‌های پیمایش سال ۱۳۸۰ (پانزده سال پیش) شهرهای مرکزی استان‌ها - یعنی ۲۸ شهر مهم کشور - که امیرستگار خالد استادیار دانشگاه و میثم محمدی دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران در سال گذشته (۱۳۹۴) مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند تأیید می‌کند (۱۹). برپایه یافته‌های بررسی شده در این نوشتار به جرئت می‌توان گفت که در این مدت حدود ۱۵ سال بدنه اصلی جامعه بیش از پیش به کارنبودن حکومت دینی در دنیای امروز و ضرورت جدائی دین از امور دولتی پی برده است و بنا بر این گرایش



به سکولارشدن شتاب گرفته و جانبداران بیشتری پیدا کرده است. برای روشن شدن مطلب باید بگوئیم که هدف رستگار خالد و همکارش تجزیه و تحلیل داده‌های پیمایش انجام شده در دوره دوم ریاست جمهوری محمد خاتمی و شناخت بیشتر تحولات فرهنگی درحوزه مذهبی، فردی، خانوادگی و در پیوند با تغییر و تحول درنرخ باروری زنان متاهل ۱۵-۴۹ سال ساکن در مراکز استان‌ها بیان شد. فرض شد که این نمونه‌ها در سطح استان مربوطه معنی دارند. این مطالعه می‌خواهد تغییر و تحول در ارزش‌های دینی، فردگرایی، خانوادگی و گرایش به سکولارشدن فرد، به عنوان متغیرهای مستقل را در کاهش نرخ باروری (متغیر تابع) زنان متاهل سنین باروری این شهرها بسنجد و ببیند تغییر و تحول در این ارزش‌ها در کاهش یا افزایش نرخ باروری‌شان مؤثر بوده است یا نه؟ فرض براین است که با افزایش فردگرایی، گرایش به سکولارشدن درون دینی یا برون دینی فزونی می‌یابد و ارزش‌های خانوادگی و تمایل به فرزندآوری اهمیت کمتری پیدا می‌کند. با افزایش درجه دینداری، سکولار شدن و فردگرایی اهمیت کمتر و ارزش خانوادگی و نرخ باروری اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. به بیان دیگر، دینداری با ارزش‌های خانوادگی و نرخ باروری رابطه مستقیم و با سکولاریسم و فردگرایی پیوند معکوس دارد، حتا در شهرهائی مانند اصفهان، شهرکرد و اراک که برپایه یافته‌های این پیمایش مردم آن بیشتر به سکولار شدن درون دینی تمایل نشان دادند.



شکل ۱- نمودار مدل نظری تحقیق

تجزیه و تحلیل داده‌های جدول زیر نشان می‌دهد که در تغییرات فرهنگی بین دینداری، سکولارشدن فرد (درون دینی یا برون دینی)، فردگرایی و ارزش‌های خانوادگی با متغیر باروری رابطه خطی معنا داری وجود دارد. یعنی، هرچه سطح دینداری فرد بالاتر است، توجه‌اش به ارزش‌های خانوادگی و تمایل‌اش به باروری همسرش نیز بیشتر است و در شهرهائی که گرایش افراد مورد مطالعه

به سکولارشدن برون یا حتا درون دینی بیشتر است، فردیت بیشتر رشد کرده و ارزش‌های خانوادگی و میل به فرزندآوری اهمیت کمتری پیدا کرده است. برای نمونه، بررسی نشان می‌دهد که به ترتیب شهرهای شیراز (دررتبه ۱)، تهران و اهواز (دررتبه ۲)، رشت (دررتبه ۳)، سنج (دررتبه ۴)، همدان (دررتبه ۵)، ارومیه (دررتبه ۶)، کرمانشاه (دررتبه ۷)، قزوین (دررتبه ۸)، ساری (دررتبه ۹) و بالاخره گرگان (دررتبه ۱۰) از نظر گرایش به سکولاریسم رتبه‌های برتر، یک تا ده را برگزیدند. برپایه این یافته‌ها می‌توان فرض کرد که این دسته از شهرها، که بیش از ۳۰ درصد جمعیت شهر نشین کشور را در خود جای دادند گرایش به سکولارشدن برون دینی دارند، در این جا، همانند جوامع مدرن فردیت بیشتر رشد کرده، مردم به ارزش‌های خانوادگی اهمیت کمتر و به فرزندآوری نیز تمایل کمتری نشان می‌دهند- رابطه خطی است.

در مقابل شهرهایی قرار می‌گیرند که افراد مورد مطالعه در آن‌ها از نقطه نظر دینداری ردیف‌های ۱ تا ۱۰ را به خود اختصاص دادند. در این دسته، شهرهای زاهدان (دررتبه ۱)، اردبیل (دررتبه ۲)، کرمان (دررتبه ۳)، قم (دررتبه ۴)، یاسوج (دررتبه ۵)، بندرعباس (دررتبه ۶)، یزد (دررتبه ۷)، زنجان و خرم‌آباد (دررتبه ۸)، سمنان و بوشهر (دررتبه ۹) و بالاخره شهر مشهد (دررتبه ۱۰) قرار گرفتند. در این شهرها، که حدود ده درصد جمعیت شهرنشین کشور را در خود جای می‌دهند نیز بین متغیر اصلی دینداری، اهمیت دادن به ارزش‌های خانوادگی، کمتر بها دادن به فردیت با متغیر تابع باروری رابطه خطی دیده می‌شود و مبین آن است که فرد دیندار به ارزش‌های خانوادگی بیشتر اهمیت می‌دهد و طالب فرزند بیشتر است، کمتر فردگراست و تمایل کمتری به سکولارشدن دارد.

دسته سوم را شهرهایی مانند اصفهان، شهرکرد، اراک، ایلام، تبریز، گرگان و بندرعباس شکل می‌دهند و می‌توان آنان را کم و بیش سکولار دین باورنامید و یا شهرهایی که افراد مورد مطالعه در آنان به سکولار شدن درون دینی تمایل نشان می‌دهند. جالب اینکه برطبق جدول زیر، در برخی از این نوع شهرها که به دینداری هم نمره خوب دادند، مانند تبریز به ارزش‌های خانوادگی، فردیت و نیز نرخ باروری مانند دسته اول می‌اندیشند. پس می‌توان فرض کرد که افراد مورد مطالعه در این شهرها به شاخص‌های سکولار-یسم و مدرنیسم احترام می‌گذارند و آن را با باورهای دینی در مغایرت نمی‌بینند.

همان طور که در نوشته دیگری گفتیم (ر.ک: منبع ۲۰)، نقطه نظرهای این دسته از نمونه مورد بررسی نیز نشان می‌دهد که فرد می‌تواند سکولار و در عین حال دیندار باشد. نکته مهمی که متخصصان سکولاریسم هم به آن باور دارند. به اعتقاد اینان، سکولاریسم به باورهای مذهبی مردم احترام می‌گذارد و آن را



در حریم خصوصی و فردی تعریف می‌کند و بی دینی را هم تأیید یا تشویق نمی‌کند. دین را به عنوان نهادی تعریف می‌کند که می‌تواند با دولت و توسعه و مدرن شدن جامعه همسو و همراه باشد و دربخشی از امور اخلاقی- معنوی آن نقش ایفا نماید ، رویه‌ای که دربرخی از کشورهای سکولار نظیر آلمان شاهدش هستیم.

رتبه متغیرهای مستقل و وابسته پژوهش به تفکیک استان‌ها

مراکز استان‌ها	متغیرهای مستقل				متغیر وابسته	
	دینداری	سکولاریسم	فردگرایی	ارزش‌های خانوادگی	باروری	
	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره
اراک	۱۱۳	۱۵۵	۱۸	۱۸۷,۴	۱۲	۱۹۵۸,۱
اردبیل	۵۳	۲	۱۶۶	۱۸۷,۱	۱۳	۲۰۶۹,۲
ارومیه	۱۴۴	۱۸	۸۵	۱۷۴,۲	۲۰	۲۱۲۱,۳
اصفهان	۱۲۴	۱۶	۱۴۴	۱۷۴,۷	۸	۱۶۰۰,۹
اهواز	۱۷۴	۲۳	۳۸	۱۷۷,۸	۶	۲۳۳۷,۲
ایلام	۱۴۸	۱۹	۱۴۷	۱۷۸,۳	۵	۱۶۴۶,۷
بندرعباس	۸۱	۶	۱۴۶	۱۷۷,۹	۱	۲۵۸۸,۰
بوشهر	۱۰۴	۹	۱۷۱	۱۹۶,۲	۴	۲۱۴۷,۶
تبریز	۱۱۶	۱۲	۱۲۷	۱۸۴,۹	۱۷	۱۶۲۲,۶
تهران	۱۸۴	۲۴	۳۸	۱۶۳,۸	۱۶	۱۵۱۰,۳
خرم آباد	۹۵	۸	۱۳۸	۱۸۲,۱	۸	۱۷۲۶,۰
رشت	۲۱۳	۲۵	۵۷	۱۵۱,۴	۱۴	۱۴۵۵,۰
زاهدان	۳۶	۱	۲۲۹	۲۴۷,۷	۱۱	۳۵۳۲,۹
زنجان	۹۵	۸	۱۴۰	۱۸۹,۵	۱۲	۱۸۰۶,۳
ساری	۱۲۲	۱۵	۱۱۲	۱۷۸,۷	۲۱	۱۶۵۱,۱
سمنان	۱۰۴	۹	۱۲۷	۲۰۸,۲	۲	۱۹۷۲,۱
سنندج	۱۲۷	۱۷	۸۰	۲۰۱,۲	۱۸	۱۸۶۸,۳
شهرکرد	۱۵۱	۲۱	۱۴۵	۱۸۵,۳	۹	۱۸۴۸,۱
شیراز	۱۵۰	۳۱	۳۱	۱۵۰,۸	۱۵	۱۶۴۱,۳
قزوین	۱۴۸	۱۹	۱۰۵	۲۰۲,۷	۱۸	۱۸۶۰,۲
قم	۵۷	۴	۱۹۹	۲۰۰,۶	۱۰	۲۰۱۵,۹
کرمان	۵۴	۳	۱۶۰	۲۱۱,۴	۷	۲۱۳۶,۶
کرمانشاه	۱۵۳	۲۲	۹۵	۱۷۴,۱	۱۹	۱۶۶۶,۹
گرگان	۱۲۱	۱۴	۱۲۶	۱۸۳,۳	۹	۲۰۰۲,۱
مشهد	۱۰۶	۱۰	۲۰۸	۱۷۰,۵	۸	۲۰۴۳,۳
همدان	۱۲۰	۱۳	۸۱	۲۰۱,۱	۱۹	۱۶۷۱,۱
پاسوج	۶۹	۵	۱۷۹	۱۹۰,۵	۸	۲۱۱۲,۷
یزد	۸۶	۷	۲۲۴	۲۲۶,۷	۳	۲۲۶۹,۶

uijs.ui.ac.ir

* برای مطالعه بیشتر و شناخت بهتری نظری پیمایش سال ۱۳۸۰ و تحقیق مورد بحث به ص ۱۶۱، پیشینه پژوهش به ص ۱۶۶، چارچوب نظری به ص ۱۶۷ و روش پژوهش‌های در پیمایش و همچنین شاخص‌ها ، اولویت بندی ورتبه بندی شهرها و محاسبات آماری انجام شده در این پژوهش به ص ۱۷۰ اصل گزارش- منبع ۱۹- رجوع شود.

کلام آخر

در این نوشتار ملاحظه کردیم که نظام ارزشی کشورمان که برتنیدگی تاریخی بین ارزش‌های این دنیائی و مذهبی (درموردی متضاد باهم) بستر کرده بود؛ و در دوران استبدادی پهلوی دوم، به‌ویژه بعد از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ و از نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ نیز فرهنگ نقد آزاد اندیشه و سازندگی فرهنگی، معرفتی- اخلاقی و ارزش‌های درپیوند با نظام خانوادگی، جامعه‌ی مدنی، روحیه‌ی کار جمعی و تعاون و همکاری، مسئولیت‌پذیری، استقلالی و... سرکوب و یا تضعیف و در مقابل ارزش‌های دینی- استبدادی کم و بیش تقویت می‌شده است؛ با فروپاشی نظام پهلوی و استقرار حکومت ولایت مطلقه فقیه شیعه برایان بخش عمده‌ای از این نظام ارزشی بی‌ارزش قلمداد شد و به سادگی ارزش‌ها و هنجارهای فقه شیعه‌ی حکومتی جایگزین آن گردید.

عملکرد سی و اندی سال حکومت ولایت مطلقه فقیه بر ایران، گسترش چشمگیر شهرنشینی و بسط سطح دانش و جهان بینی، به‌ویژه جوانان شهرنشین تحصیل کرده (پسر و دختر) و پی آمدهای آن از یک سو، تحولات سریع جهانی و به‌ویژه انقلاب الکترونیکی و نظایر آن از جانب دیگر، یک بار دیگر بسیاری از این ارزش‌ها و هنجارهای مهم فرهنگی، معرفتی و اخلاقی، سنتی و مذهبی و جنسیتی بخش عمده‌ای از مردم را دگرگون نمود.

برای نمونه، ارزش‌هایی مانند فردگرایی، مادی‌نگری و این دنیا باوری، قدرت طلبی و مصلحت‌اندیشی رُشد داشته‌اند. ارزش‌های معرفتی- اخلاقی و کرامتی، انسان دوستی، مهرورزی و حس تعاون، همکاری و جمع‌گرایی، مسئولیت‌پذیری، کنترل امیالی (خودکنترلی)، قانونمداری و حتا برخی از ارزش‌های پسندیده دینی- مذهبی، که دست کم از دهه پنجاه و تا دوره کوتاه بهار آزادی پس از انقلاب با بار مثبت همراه و مورد احترام مردم بوده اهمیت خود را از دست داد و در لایه‌هایی از جامعه رخت بر بسته و به فراموشی سپرده شدند.

نمونه دیگر، دگرگون شدن ارزش‌های نظام خانوادگی است. روابط سلسله مراتبی حاکم بر خانواده رنگ باخته و به افقی شدن سو گرفته است. در نتیجه نقش پدر و مادر تغییر و به حمایتی - مشورتی میل کرده است. مجرد و تنها زندگی کردن بیش از ۱۱ میلیون نفر، افزایش شمار آسایشگاه‌های نگهداری سالمندان، اعتیاد به مواد مخدر بیش از چهار میلیون نفر، کاهش شدید نرخ همسرگزینی رسمی و به پله چهارم نزول کردن اولویت تشکیل خانواده، کاهش شدید نرخ باروری و تمایل به فرزند آوری و لذا کاهش نرخ رُشد جمعیت ایران (از حدود سه درصد به کمی بیشتر از یک ونیم درصد) به نحوی که براساس پیش‌بینی سازمان



ملل متحد کشورمان در سال ۱۴۰۱ با رشد منفی جمعیت مواجه خواهد شد. از سوی دیگر، ارزش‌های مربوط به تخصص باوری، تکیه بر خرد و عقل و منطق و عملگرایی با بازده سریع، میل به آزاد سازی اندیشه و تفکر از هر نوع قید و بند غیرعلمی، تمایل به مُدرن و سکولارشدن جامعه - حداقل در سطح فردی، با گرایش برون دینی یا درون دینی رشد و نمو محسوسی داشته‌اند.

نمونه آن را در تجزیه و تحلیل یافته‌های پیمایش سال ۱۳۸۰ (پانزده سال پیش) شهر مرکزی استان‌های کشور هم شاهدیم. مشاهده کردیم که براساس نقطه نظرهای افراد مورد مطالعه در این شهرها، که قاعدتاً نمونه معنی داری از مردم استان خود می‌باشند سه نوع گرایش مطرح و سه نوع شهر از یکدیگر متمایز می‌شود:

۱- شهرهایی که اکثریت مردم آن بیشتر تمایل به سکولار شدن برون دینی دارند، به فردیت بیشتر بها می‌دهند، برای ارزش‌های خانوادگی کمتر اهمیت قائلند و به باروری و افزایش نرخ زاد و ولد کمتر تمایل دارند. از آن جمله می‌توان از شیراز، تهران، قزوین، رشت، ساری، گرگان، سنندج، کرمانشاه، همدان، ارومیه و اهواز نام برد؛

۲- شهرهایی که اکثریت مردم آن به حکومت دینی باور دارند، به ارزش‌های خانوادگی بیشتر اهمیت می‌دهند، کمتر فردگرا و طالب فرزند بیشتری هستند مانند زاهدان، کرمان، یزد، بندرعباس، بوشهر، یاسوج، اردبیل، زنجان، سمنان، قم و مشهد؛

۳- دسته سوم را شهرهایی شکل می‌دهند که اکثر مردم مورد پرسش در آن‌ها کم و بیش تمایل به سکولار شدن درون دینی دارند مانند اصفهان، شهرکرد، اراک، ایلام، تبریز و گرگان. اینان به فردیت بیشتر بها می‌دهند و برای ارزش‌های خانوادگی و فرزند آوری، نظیر جوامع مُدرن کمتر بها قائلند. سکولاریزاسیون و رابطه آن با باورهای دینی را خوب درک می‌کنند و می‌دانند که سکولار شدن جامعه با دین باوری در تقابل نیست و دین می‌تواند بخشی از زاموراخلاقی - معنوی آن جامعه را به عهده بگیرد و مانند سایر نهادهای جامعه همسو با رشد و توسعه و مُدرن شدن آن مدد رسان باشد.

کتابشناسی

1-Geoff Mulgan. Stanford Social Innovation Reveu Summer 2010

2-Guy Rocher. Ideologie du changement comme facteur de mulation sociale 1973

1-The Structure of Social System. 1966. Toronto. Canada;

3-T. Parsons. The strucutre of the social action . 1988. free Press

۴- تشیع وقدرت جلد چهارم. بهزاد کشاورزی. انتشارات خاوران- پاریس ۱۳۹۵

5-Schwartz, S. H. and Boehnke, K. (2004), 'Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis', Journal of Research in Personality, 38, pp. 230-255.

-Schwartz, S. H. (2006). Value orientations: Measurement, antecedents and consequences across nations. In R. Jowell, C. Roberts, R. Fitzgerald, & G. Eva (Eds.), Measuring attitudes cross-nationally - lessons from the European Social Survey. London: Sage.

Kluckhohn, F. (1953). "Dominant and variant value orientations." In C. Kluckhohn & H. Murray (Eds.), Personality in nature, society, and culture. NY: Alfred A. Khopf, pp. 342-357.

Kluckhohn, F. & Strodtbeck, R. (1961). Variations in value orientations. Evanston, IL: Row Peterson

6- Kim, Bryan K.; Li, Lisa C.; Ng, Gladys F.

Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology, Vol 11(3), Aug 2005

۷-نتایج سرشماری عمومی نفوس ومسکن ۱۳۸۵-۱۳۹۰ وسایر اسناد ومداک منتشر شده ی مرکز آمار ایران ونیز گزارش ملی آموزش عالی ایران. سعید ارکانی - بحران تازه اقتصاد ایران که هر لحظه شدید تر می شود:روستاها از نیروی کار خالی شدند. اقتصاد کلان تهران ۱۳۹۳.



- درگاه ملی آمار - نتایج سرشماری نفوس و مسکن در سال ۱۳۹۰
- پایگاه خبری هشدار نیوز . شهریور ۱۳۹۳
- نرخ مشارکت اقتصادی مرکز آمار ایران . بهار ۱۳۹۴ تابناک شهریور ۱۳۹۴
- ۸- علی هاشمی رئیس کمیته مستقل مبارزه با مواد مخدر . همشهری ۲۸ بهمن ۱۳۹۴
- ۹- رحمان فضلی وزیر کشور و دبیر کل ستاد مبارزه با مواد مخدر . ۲۰ آذر ماه ۱۳۹۲ - سایت اخبار اجتماعی.
- مدیر کل آسیب های اجتماعی . وزارت ورزش و جوانان خرداد ۱۳۹۴
- ۱۰- دفتر آمار سازمان ثبت احوال کشور . خبرگزاری دانشجویان (ايسنا) دیماه ۱۳۹۳
- سرویس فرهنگی خانه ملت . ۱۵ خرداد ۱۳۹۳
- ۱۱- گزارش مدیر کل آسیب های اجتماعی وزارت تعاون، کار و امور اجتماعی در آذر ماه ۹۴.
- ۱۲- معاون وزیر جوانان و ورزش و مدیر کل مشارکت اجتماعی آن وزارت ۱۶ ۲۰۱۵/۸/
- ۱۳- پیش بینی جمعیت ایران . شهلا کاظمی پور و محمد جواد محمودی . فصلنامه علمی - پژوهشی تابستان ۱۳۹۱
- ۱۴- دفتر آمار سازمان ملل متحد - پیش بینی جمعیت ایران در ۱۴۰۱
- گزارش سازمان ملل متحد از نظر توسعه شبکه های فن آوری و ارتباط جمعی ۱۳۹۱
- ۱۵- گروه اقتصاد / حوزه اقتصاد کلان و بودجه . بر اساس یافته های مرکز آمار ایران . ۱/۳۱/ ۹۵
- دفتر آمار سازمان ثبت احوال کشور . ايسنا ۱۳ دیماه ۹۳
- ۱۶- سخنرانی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در روز پژوهش . در پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات
- ۱۷- آخرین وضعیت استفاده از اینترنت در ایران / تعداد کاربران . شرکت مخابرات ایران - ۱۳۹۰
- پایگاه خبری بولتن نیوز . مصاحبه با معاون وزارت ارتباطات و فن آوری اطلاعات . ۱۳۹۳
- ۱۸- بررسی مسائل سالمندی در ایران و جهان - مقاله روانشناسی سالمندان و نقش حمایت اجتماعی از آنان
- خزایی . کامیان انتشارات کتاب آشنا ، چاپ اول (۱۳۸۱)
- بررسی مسائل سالمندی در ایران و جهان . مقاله آسایشگاه های سالمندان -

سرای سالمندان توحید گل‌مکان. سیام . شهره. انتشارات کتاب آشنا چاپ اول، (۱۳۸۱)-

۱۹- مجله‌ی پژوهشی جامعه‌شناسی کاربردی دانشگاه شاهد. تهران

۲۰- ایزدی کاظم. روند سکولاریزاسیون در ایران. پاریس ۱۳۹۳

<http://www.akhbar-rooz.com/article.jsp?essayId=58006>

<http://asre-nou.net/php/view.php?objnr=29693>

- تأملی بر ساختار جامعه‌ی ایران

k.izadi.over-blog.com/article-2-103559035.htm

* کاظم ایزدی تحصیلات عالی خود در رشته جامعه‌شناسی را در دانشگاه تولوز فرانسه در سطح دکتری به پایان رسانید و به عضویت هیئت علمی رشته جامعه‌شناسی دانشگاه تهران درآمد. حدود دو سال مسئولیت ارزشیابی طرح سوادآموزی تابعی که از سوی یونسکو در دو منطقه ایران به آزمایش گذارده شد را به عهده داشته و چندین پژوهش در این زمینه انجام داده است. بیش از ۵ سال ضمن تدریس به عنوان مسئول بخش تحقیقات جامعه‌شناسی شهری به کارهای تحقیقاتی نیز اشتغال داشته است. دوبار مسئولیت معاونت دانشکده علوم اجتماعی را به عهده گرفت. یک سال در مرکز آموزش تطبیقی دانشگاه شیکاگو به عنوان استاد مدعو به تدریس و تحقیق اشتغال داشته است. پس از انقلاب سرپرستی مؤسسه را پذیرفت و شرایط را برای تحقیق مناسب ندید و کنار کشید. در سال ۱۳۶۲ ممنوع‌التدریس و از دانشگاه اخراج شد. از سال ۱۳۶۷ به مدت پنج سال مسئولیت فنی طرح جامع توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی روستاهای استان همدان را به عهده گرفت و سپس بررسی شبکه شهرهای مهم کشور در طرح کالبدی ملی را سرپرستی و هدایت کرد. مدیریت پروژه ملی گازرسانی به روستاهای کل کشور از جمله کارهای تحقیقاتی او در دهه‌های ۶۰-۱۳۷۰ است. ترجمه کتاب‌های روش تحقیق در علوم اجتماعی، تفکر آماری و دموکراسی پساتوتالیتار و انتشار چندین مقاله در حوزه‌های تخصصی خود را نیز در کارنامه خود دارد.

//

بازخوانی رابطه دین با سکولاریزاسون و روندهای آنان در میان روشنفکران مسلمان و جوانان /

فرهاد خسرو خاور*

محسن متقی**

مقدمه

با گذشت سی و هشت سال از پیروزی انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی بحث و نظریه‌پردازی در باب ماهیت انقلاب و نقش آن در تغییر و تحولات جامعه ایران همچنان پابرجاست. به میدان آمدن دین در دوران انقلاب و نقش زبان دینی و حضور روحانیت در این انقلاب باعث طرح دوباره رابطه دین با سیاست شد. دو دیدگاه رایج و غالب در تحلیل و تفسیر انقلاب ایران مطرح شد: دیدگاه اول پیروزی انقلاب را احیای دین و دینداری در عصر مدرن دانسته و حرکت انقلابی مردم ایران در فروپاشی نظام سلطنتی را شاهی بر ورود دوباره دین به عرصه جامعه و سیاست قلمداد می‌کرد. دیدگاه دوم بر این باور بود که دین و دین‌داری خرافه‌هایی بیش نیست و نظام تازه سرانجام در برابر واقعیت جامعه شکست خواهد خورد و از آنجا که دین در روایت اسلامی و شیعی قادر به اداره جامعه

نیست سرانجام با حرکت تازه مردم، حکومتگران کنار خواهند رفت. این دو برداشت اگرچه در میان کنشگران حضوری چشمگیر داشت اما محیط‌های علمی و آکادمیک نیز بیگانه با چنین دیدگاه‌هایی نبودند. برای نمونه می‌توان از نویسندگانی چون نیکی کدی، سعید امیرارجمند نام برد که بر این باور بودند که انقلاب ایران احیای سنت در عصر مدرن است و به‌نوعی این حرکت را بازگشت دین و دینداری و به میدان آمدن سنت دینی در عصر مدرن دانسته و از جنبه‌های مدرن انقلاب غفلت کردند^[۱]. در میان پژوهش‌های پیرامون انقلاب که در گسست با دیدگاه‌های رایج در فضای آکادمیک انجام گرفت می‌توان به اثر مشترک پل ویه و فرهاد خسرو خاور اشاره کرد که کوشش کردند تا به بازسازی گفتمان انقلاب ایران از دید کنشگران اجتماعی بپردازند و با دوری گزیدن از دیدگاه‌های رایج و نظریه‌های شرق‌شناسانه ماهیت مدرن انقلاب ایران را که در کلام بازیگران جوان تجلی یافته بود آشکار کنند^[۲].

نتیجه انقلاب ایران تنها سرنگونی نظام سلطنتی و استقرار نظامی اسلامی نبود. این انقلاب به شیوه‌ی خاص خود به روند سکولاریزاسیون در جامعه ایران بسیار کمک کرد و کوشش رهبران ایران برای اسلامی کردن جامعه موفقیتی کسب نکرد و شکل‌های تازه‌ای از سکولاریزاسیون در فضای ایران پس از انقلاب ظهور کردند. اما پرسش اساسی که با ظهور انقلاب ایران دوباره در محیط‌ها و فضای‌های آکادمیک از یک‌سو و در حوزه‌های روشنفکری از سوی دیگر مطرح شد، رابطه دین با سیاست و اندیشیدن در باره‌ی معنی و مفهوم سکولاریزاسیون و لائسیته در فضای ایران بود. این دو مفهوم که در ادبیات سیاسی پیش از انقلاب غایب بود کم‌کم به محور برخی کشمکش‌های نظری تبدیل شد. اگر چه کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این زمینه و به زبان فارسی منتشر شده است اما هنوز جای تحقیقات جامعه‌شناختی و پرداختن به ذهنیت ایرانیان و بازاندیشی در باب رابطه دین با

۱- برای نقد دیدگاه‌های پژوهشگران غربی در باره انقلاب ایران به کتاب زیر که مجموعه‌ای از مقالات فرهاد خسرو خاور با مقدمه عطا آیتی و محسن متقی است رجوع شود
Farhad Khosrokhavar Un sociologue, une révolution L'histoire tourmentée de l'Iran, Ed L'Harmattan ; 2015

2- Vieille P Khosrokhavar F, Le discours populaire de la révolution iranienne, Ed comtemporanéité,

پس از انتشار کتاب برتان بدیع زیر عنوان "دو دولت" که بخشی از آن به تحلیل انقلاب ایران اختصاص یافته بود فرهاد خسرو خاور در مقاله‌ای به نقد دیدگاه‌های نویسندگان و سلطه‌روایت‌های جدید از شرق‌شناسی پرداخت

Khosrokhavar F, Du néo-orientalisme de Bertrand Badi : ENJEUX ET METHODES, Peuples méditerranéens N° 50 PP 121-148



سیاست در دنیای مدرن جای خود را آنچنان که شایسته است باز نکرده است.^۴ برخی از تحقیقاتی که در این چند سال گذشته انجام گرفته است گرچه نوعی کوشش برای فهم مسئله سکولاریزاسیون در جامعه ایران است اما این پژوهش‌ها بیشتر جنبه نظری و مفهومی داشته و تلاش این نویسندگان در بررسی رابطه دین با سیاست در دورنمایی فلسفی است. داریوش شایگان در آغاز انقلاب در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» کوشید تا روند تبدیل دین به ایدئولوژی سیاسی در فضای انقلابی ایران را نشان دهد. او با تکیه بر کوشش‌های شرعی نشان داد که چگونه می‌توان با تبدیل دین به ایدئولوژی و تهی کردن آن از بنیادهای متافیزیکی و جنبه‌های فرجام‌شناختی آن، ابزاری برای کسب قدرت و حفظ آن پدید آورد. به باور او دین با ورود به عرصه سیاست سرمایه‌های معنوی خود را از دست داده و کم‌کم تبدیل به یک ایدئولوژی در میان ایدئولوژی‌های دیگر می‌شود و با ورود به تاریخ و درگیر شدن با مسائل اجتماعی در سطح ایدئولوژی‌های اینجهانی سقوط می‌کند^۵ و یا جواد طباطبائی در برخی از نوشته‌های خود کوشش کرده است تا نشان دهد که اصولاً ما را نیازی به پرداختن به مسئله سکولاریزاسیون و دین نیست و طرح چنین بحث‌هایی انتقال مباحث دنیای مسیحیت به جهان اسلام است. او بر این باور است که اصولاً اسلام دین این جهانی است و «اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. می‌توان گفت که کوشش برای Sécularisation اسلام – که دست کم صد ساله است – اگر بتوان گفت، «سالبه‌ی به انتفاء موضوع» است، زیرا Sécularisation اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است... این دین، «دنیا» و قلمرو «عرف» را به رسمیت شناخته است. اسلام از همان آغاز Sécular بود.^۶

کتاب‌های بسیاری دیگری نیز وجود دارد که موضوع اصلی آن روشن کردن جنبه‌های نظری سکولاریزاسیون و رابطه‌ی آن با دین و یا پرداختن به برخی از جنبه‌های تاریخی روند سکولاریزاسیون در ایران است.

۳- فرهاد خسرو خاور در مقاله‌ای به بررسی رابطه دین و سیاست در ایران معاصر پرداخت و سیاسی شدن دین اسلام و مذهب شیعه را یکی از عوامل سکولاریزاسیون مذهب در ایران دانست

Khosrokhavar F, Le sacré et le politique dans la révolution iranienne, In religion et démocratie : nouveaux enjeux nouvelles approches, sous la direction de Patrick Michel, Ed Albin Michel, 1997

4- Shayegan D, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? Les presses d'aujourd'hui, 1982

۵- جواد طباطبائی، مصاحبه به نقل از تارنمای جامعه‌شناسی ایران
جواد طباطبائی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط، کویر، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰

موضوع این نوشته پرداختن به مسئله سکولاریزاسیون با توجه به تحولات ذهنیتی در ایران و مخصوصاً در میان روشنفکران دینی و جوانان است. این نوشته از سه بخش تشکیل یافته است

قسمت اول این نوشته کوششی در فهم بهتر معنی و مفهوم سکولاریزاسیون و استفاده از آن در فضای ایران است چرا که اندیشیدن در باب معنی و مفهوم سکولاریزاسیون را در ارتباط با مسئله مذهب و جایگاه آن باید فهمید. اگر چه نظریه پردازان اصلی سکولاریزاسیون در فضای غرب به طرح عقاید و اندیشه‌های خود پرداختند و نظریات خود را در ارتباط با دین مسحیت مطرح کردند ولی ما می‌کوشیم مسئله سکولاریزاسیون را در ارتباط با اسلام و روایت شیعی آن در فضای ایران معاصر بررسی کنیم.

قسمت دوم این نوشته نخست اشاره‌ای به شکل‌گیری جریان نواندیشی دینی و نقش آنان در سکولار کردن اندیشه و رفتارهای دینی دارد. در این قسمت می‌کوشیم تا به بررسی تحولات جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر، در ارتباط با مسئله سکولاریزاسیون بپردازیم. در این رابطه نظریات علی شریعتی، عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، محسن کدیور، یوسفی اشکوری، مهدی حائری یزدی و چند نواندیش دیگر دینی، و نقش آنان در سکولار کردن اندیشه دینی را برجسته خواهیم کرد.

بخش سوم بررسی روندهای تازه سکولاریزاسیون در ایران پس از انقلاب با توجه به تحولات ذهنیت جوانان است. در این بخش با تکیه بر پژوهش‌های میدانی که فرهاد خسرو خاور و امیر نیک پی در ایران انجام داده‌اند می‌کوشیم به بازسازی ذهنیت جوانان ایرانی و ارتباط آن با سکولاریزاسیون بپردازیم.

ضرورت بازاندیشی در باره مفهوم سکولاریزاسیون و رابطه آن با دین:

جامعه علمی ایران سازنده مفاهیم مدرن در حوزه علوم اجتماعی نیست، در نتیجه ما وارد کننده این مفاهیم در این حوزه و مباحث روشنفکری هستیم. برای نمونه می‌توان اشاره‌ای به واژه و مفهوم ایدئولوژی کرد که سرنوشت خاصی در جامعه ایران داشت. در دوران پیش از انقلاب این واژه بار معنایی مثبتی داشت اما در دوران پس از انقلاب و با فروپاشی نظام‌های کمونیستی این واژه ارج و قرب خود را از دست داد و معنی منفی در مباحث روشنفکری به خود گرفت. دنبال کردن تحولات معنا شناختی این مفهوم خود داستان درازی است اما اکنون نیز واژه سکولاریزاسیون و لائیسیته سرنوشت مشابهی در حوزه مباحث روشنفکری



ایران دارد. این مفهوم امروزه کانون آشفتگی‌های فکری است و هر گروه با توسل به این واژه به نقد و نفی دیگری می‌پردازد.

با قدسیت‌یابی سکولاریزاسیون، امروز بخشی از روشنفکران با دریافت و یا خوانش خاص خود به سراغ پدیده سکولاریسم می‌روند و با حرکت از یک نقطه نظر دیگران را به سکولار نبودن و یا کم سکولار بودن متهم می‌کنند. در ارتباط با مسئله سکولاریزاسیون و لائیسیته و رابطه آن با مذهب ما با چند دیدگاه روبرو هستیم:

عده‌ای از روشنفکران سکولار که نوعی برداشت تمامیت خواه از سکولاریزاسیون دارند هر نوع سازگاری میان دین با ارزش‌های مدرن را ناممکن دانسته و بر ناتوانی اسلام در سکولار شدن تاکید می‌کنند. آنان بیشتر با پیروی از الگوی لائیسیته فرانسوی تنها راه رستگاری برای انسان مدرن را کنار گذاشتن دین و نفی هر نوع نقش اجتماعی و سیاسی برای دین می‌دانند و بر این باورند که "خارج از سکولاریزاسیون هیچ راه رستگاری ممکن نیست". اینان پرچم سکولاریسم و بنیادگرایی سکولار را برافراشته و گمان می‌کنند که داروی همه دردهای جامعه ایران فقدان اندیشه سکولار و لائیسیته است. اگر چه همگونی در این گروه وجود ندارد ولی به هر حال مدافعان این روایت از سکولاریسم به نوعی با آرمانی کردن آن امکان نقد و بررسی سنجشگرانه آن را ناممکن می‌کنند.

در برابر این خوانش رادیکال از سکولاریزاسیون برخی از مسلمانان تمامیت خواه برنامه خود را در افتادن با هر نوع اندیشه و عمل سکولار دانسته و تنها امکان حضور برای دین را رسیدن به قدرت سیاسی و استقرار شریعت اسلامی در "دارالاسلام" می‌دانند. این گروه پذیرش ارزش‌های مدرن را نوعی غربی شدن و از بین رفتن ساحت قدسی زندگی بشر قلمداد می‌کنند و آزادی‌های موجود در جوامع غربی را عامل دور شدن انسان از دین و افتادن در دام غرب زدگی و نفسانیت می‌دانند^۶. اینان پرچم اسلامگرایی، اصولگرایی و بنیادگرایی دینی را برافراشته و بحران‌های اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی را ناشی از رخنه افکار و اندیشه‌های الحادی و سکولار در درون جامعه اسلامی و منظومه اندیشه دینی دانسته و شعار مبارزه با سکولاریسم و اندیشه سکولار را سر می‌دهند^۷.

۶- عبدالکریم سروش در سخنرانی تازه خود زیر عنوان "غرب زدگی در ترازو" بنیاد های فلسفی غرب ستیزی را با تکیه بر نوشته های فردید برجسته کرده است. این سخنرانی را در تارنمای خود سروش می توان یافت.

۷- رای نمونه می توان به دو مجله "کتاب نقد" و "نقد و نظر" اشاره کرد که نویسندگان به نقد سکولاریسم پرداخته اند.
کتاب نقد فصلنامه انتقادی-فلسفی و فرهنگی، تابستان ۱۳۶۷، شماره ۲ و ۳ دین و دنیا، انتشارات موسسه فرهنگی اندیشه معاصر
کتاب نقد، فصلنامه انتقادی-فرهنگی فلسفی زمستان ۱۳۷۵، شماره ۱، سکولاریسم، موسسه

در کنار این دو گروه که با دید و برداشت ذات‌گرایانه (essentialisme) امکان تحول دین در بستر تاریخ را نفی می‌کنند از یکسو ما شاهد کوشش‌های برخی از نواندیشان دینی هستیم که با بازخوانی دین و تجدد در صدد هستند تا تفسیر تازه‌ای از هر دو ارائه داده و امکان نزدیکی و سازگاری میان این دو ممکن کنند و با نقد شریعت در حوزه سیاسی به دفاع از نوعی سکولاریسم می‌پردازند که به آن سکولاریسم سیاسی می‌گویند و از سوی دیگر تعدادی از پژوهشگران ایرانی در غرب نیز تلاش کرده‌اند تا جنبه‌های پنهان و آشکار روند سکولاریزاسیون را در ایران پس از انقلاب برجسته کنند.^{۸۱}

اگر چه مفهوم سکولاریزاسیون تا سال‌های دهه هفتاد در حوزه‌های آکادمیک پذیرفته شده بود اما کم‌کم نقد و بررسی این مفهوم و کارآیی آن در محیط‌های آکادمیک آغاز شد. به نظر می‌رسد که نظریه سکولاریزاسیون سه مرحله را طی کرده است:

نخست نظریه سکولار شدن جهان (sécularisation) که تا سال‌های ۷۰ ادامه داشت. با توجه به ضعیف شدن مذهب در درون جوامع غربی و کاهش نقش آن در مشروعیت بخشیدن به نظام‌های سیاسی نظریه سکولار شدن تدریجی جهان در محیط‌های علمی و پژوهشی غالب بود
دوم روند سکولار زدایی (desecularization) که نتیجه گسترش جریان‌های ضد سکولار در جهان اسلام و مسیحیت (به طور مثال جریان‌های Pentecostalism) بود و پیروزی انقلاب ایران و تحولاتی که جهان کمونیسم به خود دید باعث گسترش نظریه سکولارزدائی گردید.
سوم روند سکولار شدن تازه (neosecularization) و یا بازسکولار شدن

<<فرهنگی اندیشه،

۸- در میان پژوهش‌گران ایرانی مهرزاد بروجردی، فرهاد خسرو خاور، آزاده کیان، فریبا عادل خواه صورت بندی خاصی از رابطه دین با سکولاریزاسیون ارائه داده اند که در گسست با دیدگاه‌های رایج در میان بسیاری از پژوهشگران ایرانی است
مهرزاد بروجردی، تراشیدم، پرستیدم شکستم، گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۹

این کتاب مجموع مقالاتی از نویسنده است که برخی از آنها در نشریات انگلیسی زبان منتشر شده است. یکی از مقالات این کتاب با عنوان " آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟" نویسنده به نقد برخی از باورهای غلط در باره سکولاریزاسیون اشاره کرده است. او معتقد است که " به گواهی تاریخ اسلام، قلمرو تفسیر همواره بازنمای خوانش‌های کمابیش رقیب مفسران بوده است و بدین شیوه راه را برای خوانش‌های عرفی گرایانه تر در روزگار کنونی باز کرده است" ص ۴۷
Khosrokhavar F, L'islam des jeunes, Flammarion, 1997, pp 17-1

در این کتاب نویسنده کوشیده است تا دشواری‌های نظام سیاسی فرانسه را در پذیرش شکل‌های تازه دینداری اسلامی نشان دهد. به باور او تنها با نقد لائسیسته ستیزه جو می‌توان به برداشت تازه‌ای از مفهوم لائسیسته رسید که توانایی جذب دیندارهای مختلف را دارا است.



(resecularization) جامعه که نوعی سکولاریزاسیون پنهان است^[۹]. این تحولات مفهومی و بازاندیشی در باب سکولاریزاسیون بی ارتباط با حوادثی نیست که در ربع آخر قرن بیستم اتفاق افتاد و در این میان می‌توان به سه رویداد اشاره کرد:

رویداد اول انقلاب ایران و نقش دین در بسیج عمومی. جدا از هر دآوری که در باب ماهیت این انقلاب و نقش بازیگران مختلف در پیروزی آن داشته باشیم از نقش دین اسلام و روایت شیعی در ساخت و پرداخت زبان انقلاب نمی‌توان چشم پوشید. ورود دین در صحنه اجتماع و نقش آن در بسیج عمومی مردم منجر به بحث‌های تازه در باره رابطه مذهب و سیاست شد.

رویداد دوم فروپاشی کمونیسم و از میان رفتن یکی از ایدئولوژی‌های مسلط دوران ما بود. فرو پاشی تدریجی نظام‌های کمونیستی هم نشانه شکست مذاهب اینجهانی (secular religions) به تعبیر آرون و هم منجر به ظهور خواست‌های دینی در روایت مسیحی شد.

رویداد سوم حضور مذهب در شکل‌های تازه در دل جوامع غربی است. دینداری‌های جدید در دل جوامع غربی و حضور و ظهور شکل‌های تازه‌ای از دینداری اسلامی ضرورت بازاندیشی در باب جایگاه دین در جوامع سکولار شده را دوباره مطرح کرد. برای نمونه می‌توان از پژوهش‌های ارویوه لوژه (Hervieu-Léger) در باب دیندارهای تازه در جوامع غربی و یا از پژوهش‌های فرهاد خسرو خاور در باره حضور دین و نوعی دینداری اسلامی در جوامع غربی و مخصوصاً فرانسه نام برد^[۱۰].

نتیجه این سه رویداد ضرورت بازخوانی تاریخ غرب و تحولات آن و اندیشیدن در باب کارآیی مفهوم سکولاریزاسیون جهت فهم بهتر جهان مدرن و تغییر و تحولات آن را فراهم کرد.

پژوهشگرانی که خود از نظریه پردازان سکولاریزاسیون بودند کوشیدند تا با در نظر گرفتن این تغییر و تحولات به بازبینی نظریات گذشته خود بپردازند. برای نمونه پتر برگر که در گذشته نوشته‌هایی در تبیین و ایضاح سکولاریزاسیون

۹- بررسی و پرداختن به روند ناپیدای سکولاریزاسیون در ایران را می‌توان در دو نوشته زیر یافت
 داریوش آشوری، سکولاریسم خرنده، متن انگلیسی این نوشته در سایت آشوری بنام جستار قابل دسترسی است
 حسن فرشتیان، سکولاریسم پنهان در تجربه جمهوری اسلامی ایران، مجله آنالیتیکا ایرانیکا، انتشارات یوروپرس، سپتامبر ۲۰۱۲

10-Hervieu-Léger D, Le pèlerin et Le converti, La religion en mouvement, Champs Flammarion, 1999
 Khosrokhavar F, L'islam des jeunes, Flammarion, 1997,

منتشر کرده بود به جعل مفهوم "سکولاریزاسیون زدائی" دست زد و کتاب خود را زیر عنوان بازافسون‌شدگی جهان منتشر کرد!^{۱۱} هابرماس از دنیای پس از سکولاریسم سخن به میان آورد و مدعی شد که مفهوم کلاسیک سکولاریزاسیون جوابگوی فهم پیچیدگی‌های دنیای مدرن نیست و معتقد است که "اگر کسی بخواهد از جنگ فرهنگ‌ها و کشمکش آنان پرهیز کند باید روند دیالکتیک ناتمام سکولاریزاسیون در غرب را به خاطر داشته باشد"^{۱۲}. البته فراموش نکنیم که نقد توانایی مفهوم سکولاریزاسیون و محدودیت‌های آن برای تبیین تحولات دنیای مدرن نه به معنی کنار گذاشتن این واژه و بازگشت به دنیای پیشامدرن بلکه کوشش جهت فهم بهتر این مفهوم است. آنچه مسلم است جدا از هر داوری که در باره دنیای غرب و تحولات آن داشته باشیم به نظر می‌رسد که فهم دنیای مدرن بدون شناخت روند سکولاریزاسیون ناممکن است.

کوشش‌های نظری تازه پیرامون بازاندیشی در باره مفهوم سکولاریزاسیون نوعی دعوت دو سوی ماجرا برای نشان دادن ضرورت گشودن باب گفتگو میان نهادهای سیاسی و دولتی از یکسو و دینی و روحانی از سوی دیگر است تا هر دو در آزمون کثرت‌گرایی، تساهل و سکولاریزاسیون آبدیده شوند. این وضعیت کمک می‌کند تا راه تازه‌ای جهت پدیدآمدن شرایط کثرت‌گرایی فراهم شود. در چنین وضعیتی هم جریانات ضد سکولار امکان می‌یابند تا به صورت آرام و صلح آمیز عقاید خود را بیان کنند بدون اینکه ساختار جوامع سکولار را در معرض نابودی قرار دهند و هم مدافعان سکولاریسم می‌توانند به بازنگری در مبانی نظری خود بپردازند. چنین گفتگوهایی به سود دو طرف قضیه است و باعث می‌شود تا از یکسو عقل آگاه به محدودیت‌های خود شود و از سوی دیگر دین و ایمان در محدوده عقل باقی بماند!^{۱۳}

تبارشناسی واژه

آیا رابطه‌ای میان واژه سکولاریزاسیون و واقعیت آن وجود دارد؟ رابطه سکولاریزاسیون با مدرنیت چیست و آیا جوامع سکولار ضرورتاً جوامع مدرن

11-Le réenchantement du monde, sous la direction de Berger P, le réenchantement du monde, ed Bayard, 2001

12-Habermas et la dialectique de la sécularisation, Jean- Claude Monod, laviedesidees.fr, le 8 décembre 2008

۱۳-مهرزاد بروجردی با نقد دو دیدگاه افراطی به طرح "عرفی‌گرایی فروتنانه" پرداخته و خصوصی شدن دین را پیش فرض درستی نمی‌داند.
مهرزاد بروجردی، عرفی‌گرایی فروتنانه، این نوشته در سیاست بروجردی قابل دسترسی است



هستند؟ چه رابطه‌ای میان سکولاریسم و دموکراسی وجود دارد؟ آیا تنها یک دریافت و برداشت از سکولاریزاسیون و سکولاریسم وجود دارد؟ رمی براگ در مقاله "آیا سکولاریزاسیون امری مدرن است؟"^{۱۴} به دشواری‌های استفاده از این واژه در فرهنگ غرب اشاره کرده و بر این باور است که سکولاریزاسیون در آغاز و در فضای غرب در دوران مدرنیته و به معنی مصادره اموال کلیسا از سوی رهبران دنیایی بود اما هم‌ذات پنداری میان سکولاریزاسیون و مدرنیته را نمی‌پذیرد.

نخستین نشانه‌های چنین واقعیتی را می‌توان در آلمان عصر لوتری و یا انگلستان دوران هانری هشتم دید. در فرانسه نیز برای نمونه می‌توان به مصادره اموال کلیسا در انقلاب سال ۱۷۸۹ اشاره کرد که این اموال در خدمت ملت در ۲ نوامبر ۱۷۸۹ قرار گرفت و سرانجام در تاریخ ۱۷ مارس ۱۷۹۰ اداره این اموال از کلیسا ساقط شد. به قول رمی براگ سکولاریزاسیون جسدی در صندوق خانه اروپا است که این جسد را گهگاه برای منازعات سیاسی و اعتقادی بیرون آورده و با چوب بر جسد این مرده وارد کشمکش‌های سیاسی می‌شوند.

با در نظر گرفتن اینکه جدایی میان حوزه دین و دنیا، دنیا و آخرت، مادی و معنوی، اینجهانی و آنجهانی نخست در فضای فکری غری مطرح شد به همین دلیل واژه‌هایی که بعداً در جغرافیای غیرغربی استفاده شد به نوعی انتقال و یا بازگردان این واژه بود. در زبان‌های غربی برای نشان دادن تمایز میان حوزه دینی و عرفی و روند رهایی جامعه از اقتدار دینی از واژه‌هایی چون لائیک، لائیسیتیه، لائیسیزاسیون، سکولار، سکولاریته و سکولاریزاسیون استفاده می‌شود^{۱۵}. انتقال این واژه‌ها در درون کشورهای که چنین روندی را طی نکرده‌اند آشفتگی‌های ذهنی و فکری پدید می‌آورد. امروزه در زبان فارسی ما از واژه‌هایی چون عرفی،

14-Remi Brague, La sécularisation est-elle moderne ? in sécularisation et modernité Hans Blumenberg, Karl Löwith, Karl Schmitt, Leo Strauss, Sous la direction de M Foessel, J F Kervégan, M R d'Allonnes Ed CNRS 2007

رمی براگ همین مقاله را در کتاب تازه‌اش "باید مدرن متعادل بود" دو باره منتشر کرده است. این کتاب نوعی نقد جوامع مدرن و آسیب‌شناسی آن و ارائه راه حل جهت بازاندیشی در باب معضلات نظری مدرنیته است. در این کتاب رمی براگ با جعل واژه مدرن زدگی تلاش کرده است تا دشواری این جوامع را در طرح برنامه‌های تازه نشان دهد. واژه مدرن زدگی یادآور غرب زدگی آل احمد است

Rémi Brague, Modérément Moderne, Flammarion, 2014

۱۵- برای فهم تمایز میان روند سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون نوشته زیر خواندنی است
Champion Françoise, Entre laïcisation et sécularisation, Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire, Revue débat, 1993/5 (N° 77)

ناسوتی، اینجهانی، گیتی گرایی، جهت برابر نهادهای این واژگان استفاده می‌کنیم. در آغاز واژه علمانیت به فتح عین به معنی دنیا و هم به کسر عین به معنی علم استفاده شده است. شک نیست که استفاده درست و شناخت ریشه این واژه راه حل نهایی جهت روشن کردن این ابهامات نیست ولی گمان می‌کنیم که وضوح بخشیدن به آن کمک به شناخت تحول این مفاهیم می‌کند که هم در حوزه نظری و هم در میان جریان‌های روشنفکری از آن استفاده می‌شود. اکنون می‌کوشیم تا ریشه‌های دو واژه لائیک و سکولار و دیگر واژه‌های هم‌خانواده را بشکافیم و استفاده از این چنین واژه‌ها و تحولات آن رادر فرهنگ غرب نشان دهیم. تبار شناسی این واژه‌ها شاید کمکی به فهم آشفته‌گی‌های زبانی در کاربرد آن‌ها در فضای ایران کند.

لائسیسته، لائیک، لائیسزاسیون :

تاریخ سیاسی فرانسه و تجربه تقابل میان کلیسا در مقام مرجع مشروعیت رفتارهای اجتماعی و سیاسی باعث شد که گفتمان انقلاب فرانسه در تقابل با اقتدار کلیسا و مرجعیت روحانیت قرار گیرد^[۱۶]. در تعریف لائسیسته در لغت نامه روبر می‌خوانیم "لائسیسته اصل جدایی میان کلیسا و دولت است. دولت حق اعمال هیچ قدرت دینی نداشته و مذهب نیز حق اعمال قدرت سیاسی ندارد. لائسیسته به معنی دولت بیطرف میان مذاهب موجود است". این واژه در درون مذهب مسیحیت معنی پیدا می‌کند که در آن تقابل میان لائیک و روحانی را می‌توان دید. لائیک طنین دنیوی داشته و روحانی معنوی. در چنین تمایزی می‌توان جدایی دو حوزه دولت و کلیسا را هم دید. ریشه واژه لائیک به لایکوس برمی‌گردد که آن هم از واژه یونانی ایکوس به معنی مردم می‌آید. در قرن دهم این واژه در تقابل با کلریکوس یعنی روحانی قرار گرفت. لائسیسته معانی مختلفی در حوزه الاهیات، سیاست، فلسفه و حقوق داشته است. در حوزه الاهیاتی لائسیسته در مبارزه با قدرت دنیوی و اعمال حاکمیت معنوی مسیحیت تجلی پیدا می‌کند. در حوزه سیاسی لائیک به معنی مردم عادی به کار می‌رود که منبع مشروعیت قدرت دنیایی است.

۱۶- فرهاد خسروخاور در برخی از پژوهش‌های خود که در ارتباط با جامعه فرانسه نوشته است به دشواری‌های لائسیسته فرانسوی در فهم جایگاه ذهنیت دینی در جوامع مدرن اشاره کرده است. برای نمونه می‌توان به نوشته زیر رجوع کرد

Khosrokhavar F, L'islam des jeunes, 1997, Flamarrion,



در حوزه حقوقی واژه لائیک به معنی وجود قوانینی است که منبع الهام آن دین و شریعت نیست.

واژه لائیک در عصر جدید و با انقلابات سیاسی کم کم معنی و توان خود را از دست داده و واژه‌هایی چون انسانگرا و مخصوصاً شهروند جایگزین لائیک می شود. می‌توان گفت که در تحول جوامع غربی کم کم روح لائیک استقرار یافته و ایده جدایی جای خود را به ایده بیطرفی می‌دهد.^[۱۷]

سکولار، سکولاریزاسیون، سکولاریسم و سکولاریته

بسیاری از پژوهش‌ها در باره سکولاریزاسیون ریشه این واژه را به سیکل (Siècle) یعنی قرن ربط داده اند. البته قرن را می‌توان هم به معنی دنیا دانست که ریشه یونانی گیتی (cosmos) و هم آن را به معنی زمان و قرن دانست.^[۱۸] اکنون بینیم مقصود ما از واژه‌هایی چون سکولاریسم، سکولاریزاسیون، سکولاریته چیست. به نظر می‌رسد که دو نوع ورودی برای تحلیل روند سکولاریزاسیون وجود دارد. نخست بررسی فرآیند سکولاریزاسیون که نوعی وجه مشترک جوامع غربی است و دیگری شکل‌های خاصی که این روند در درون کشورهای غربی به خود دیده است. ورودی اول پرداختن به مفهوم و ورودی دوم نشان دادن مصداق‌ها ست. در این بخش تنها به ایضاح مفهوم سکولاریزاسیون بسنده خواهیم کرد و پرداختن به مصداق‌های این مفهوم در کشورهای مختلف غربی را به نوشته‌ای

۱۷- در این باره که آیا لائیسته به معنی جدایی دین و دولت است و یا به معنی بیطرفی دولت در امور دینی است باب بحث و گفتگو همچنان باز است برای نمونه می‌توان به مقاله زیر رجوع کرد.

Barbier Maurice, Esquisse d'une théorie de la laïcité, Revue débat, 1993/5 (N° 77)

مسئله اصلی در این مورد به نقش دین و جایگاه آن در فضای عمومی مربوط است. فرهاد خسرو خاور در کتاب اسلام جوانان که به زبان فرانسه منتشر کرده است به نقد لائیسته در فضای جامعه فرانسه پرداخته و ضرورت گذر از لائیسته ستیزه گر و مبارزه جو (Laïcité de combat) با لائیسته مدارا جویانه (Laïcité de compromis) را برجسته کرده است

Khosrokhavar F, L'islam des jeunes, PP 16-17

عبد الکریم سروش در سخنرانی سال ۱۳۸۸ خود در پاریس به نقد لائیسته در روایت فرانسوی آن پرداخت. گزارشی از این سخنرانی در سایت رسمی سروش زیر عنوان "سکولاریسم ستیزه گر" موجود است.

۱۸- عبدالکریم سروش در یکی از سخنرانی‌های خود در باب سکولاریزاسیون اشاره به نزدیکی‌های مفهوم سکولاریزاسیون در فرهنگ غرب و واژه دهر در فرهنگ ایرانی- اسلامی کرده است. مفهوم دهریون به معنی مدافعان زمان شاید یکی از برابر نهادها برای واژه سکولاریزاسیون باشد. به قول سروش "دهرنا در عرب همان دهری گری است. دهری کسی است که به خدا و آخرت اعتقاد ندارد. در قرآن کلمه دهر آمده است. زمان و چرخ روزگار عامل زمان و فنا است". سخنرانی سروش مهرماه ۱۳۸۹ زیر عنوان سکولاریسم. این سخنرانی در سایت ایشان موجود است

دیگر موکول می‌کنیم.

سکولاریزاسیون را به نوعی تقابل میان قرن (Siècle) با قاعده (Règle) تعریف کرده‌اند. ریشه لغوی این واژه سکولم لاتینی است که آن هم از واژه یونانی ایو به معنی دنیای حاضر یا این عصر درست شده است تا تقابل خود را با دنیایی که خواهد آمد و مسیح و یا مهدی پیام آن را داده اند نشان داده شود.^[۱۹] چون این بحث ها نخست در درون دنیای مسیحیت آغاز شد در نتیجه آنان از دو نوع مسیحی سخن به میان آوردند مسیحی لائیک و مسیحی روحانی. این قاعده در باره سکولاریزاسیون هم رعایت شد و آنان از دو نوع روحانی سخن به میان آوردند یکی "روحانی معنوی" (Clergé régulier) به این معنی که فرد روحانی از قیل و قال زندگی مادی به دور بوده و زندگی خود را تمام وقت وقف خدا کرده است. این تعبیر را در شکل دیگری وبر با مفهوم گریز از دنیا و پارسایی و یا دومون با مفهوم فرد خارج از دنیا نشان داده است.^[۲۰] در کنار روحانی معنوی و دنیاگریز با روحانی سکولیه یا روحانی دنیوی و این جهانی (Clergé séculier) روبرو هستیم که در عین پرداختن به امور معنوی درگیر مسائل این جهانی هم هست. به هر حال هدف این بود تا تمایز میان جهان مادی و معنوی و یا جهان مردمان عادی و جهان روحانیون مشخص شود.

اکنون ببینیم که سکولاریزاسیون به چه معناست؟ سکولاریزاسیون در ساده‌ترین تعریف به معنی پروسه درازآهنگی است که در غرب از چهار قرن پیش تا کنون در جریان بوده است و می‌توان نام آن را سکولار شدن نامید. این پدیده در غرب درون‌زا بود. به این معنی که کسی تصمیم نگرفت تا نهادهای جامعه را عرفی کند بلکه کم کم نهادهای دینی اقتدار خود را از دست دادند و مشروعیت نهادهای اجتماعی دیگر در رجوع به مذهب تعریف نمی‌شد. سکولاریزاسیون در کنار پروسه نوعی پروژه هم است و آن به معنی سکولارسازی نهادهای جامعه است. این پروژه را می‌توان به راحتی در کشورهایی که روند سکولاریزاسیون همچون پروسه را طی نکرده اند دید. برای نمونه می‌توان به سیاست‌های رضا شاه و یا آتا تورک اشاره کرد که نمونه روشنی از سکولاریزاسیون همچون پروژه است.^[۲۱]

19- Jean-Claude Monod, la querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Ed Vrin, p 17

۲۰- لویی دومون در کتاب خود که بررسی ظهور فرد و فردیت در دنیای مدرن است از دو نوع فرد سخن می‌گوید فرد خارج از دنیا که نمونه آن را در ادیان هندی شاهدیم و دیگری فرد درون دنیا که همانا فرد ظهور یافته در تمدن مدرن غرب است

Dumon Louis, essai sur l'individualisme moderne, seuil,

۲۱- تفکیک میان سکولاریزاسیون چون پروسه و سکولاریزاسیون چون پروژه را از مقاله مقصود فراسخواه وام گرفته ایم



در درون فرهنگ غرب سکولاریزاسیون نیز همچون لائسیسته معانی مختلفی به خود گرفته است که به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم:

معنی الاهیاتی: تمایز میان امر قدسی و عرفی که نوعی بیانگر تمایز میان روحانی و غیر روحانی و امر دینی و دنیوی است.

معنی سیاسی: تمایز میان اقتدار دولت و کلیسا معنی سیاسی این واژه است. کلیسا قدرت الاهی و روحانی و معنوی داشته و دولت اقتدار اینجهانی و غیر روحانی. خواست جدایی میان اقتدار دینی و دولتی، امر معنوی و اینجهانی، نخست از سوی کلیسا مطرح شد.

معنی حقوقی: در حوزه حقوق این تمایز در نهادهای سیاسی و با تکیه بر قوانین این جهانی تجلی می‌یابد.

در جهان غرب و در میان پژوهشگران غربی باب بحث و گفتگو در باره روند سکولاریزاسیون همچنان باز است و پژوهش‌هایی که در باره روند تحقق آن در غرب انجام گرفته بر دو سنت فکری جهت فهم سکولاریزاسیون اشاره کرده‌اند. سنت تداوم: در غرب زیر عنوان نظریه "انتقال" و یا "الاهیات سیاسی" معروف است. این جریان به نقد مدرنیته و نمایندگان آن پرداخته است. سکولاریزاسیون در این دورنما انتقال امر قدسی و تحول محتوای دینی و شکل‌های تازه‌ای از قدسیت در دنیای مدرن است. برای نمونه ایمان به پیشرفت، انسان‌باوری، ایمان به تاریخ و پرستش آن جایگزین مفاهیم قدسی جهان قدیم می‌شود. نویسندگان و فیلسوفانی چون نیچه، کارل لویت، وژلن و اشمیت در این سنت فکری جای می‌گیرند. برای مثال نیچه معتقد است که هر نوع غایت‌گرایی و فرجام‌شناختی از الاهیات منتج می‌شود و یا کارل لویت بر این باور است که ایده پیشرفت همانا ترجمان مفهوم انتظار اسکاتولوژیک است. اما نماینده شاخص سنت تداوم کارل اشمیت است که معتقد است که همه مفاهیم اصلی نظریه‌های مدرن در باب دولت همانا شکل سکولار شده مفاهیم الاهیاتی مسیحی است.

سنت گسست: مهم‌ترین نماینده جریان گسست میان دنیای قدیم و جدید و عقب‌نشستن دین ماکس وبر است که با نظریه معروف افسون‌زدائی از جهان و کنار رفتن جادو و جنبل و عقلانی شدن حوزه‌های مختلف فعالیت اجتماعی به کاهش نقش دین اشاره کرد و به گسست میان دنیای قدیم و جدید پرداخت. نظریه "افسون‌زدائی از جهان" از بر ساخته‌های او برای تبیین و تفسیر تحولات جوامع غربی است. او با تفکیک میان جادو و مذهب نشان داد که تفسیر جهان بر مبنای جادو و جنبل جای خود را به تفسیر عقلانی از عالم و آدم داده است اما این امر نه به معنی پایان مذهب بلکه حضور شکل خاصی از دین است که مبتنی بر نوعی

<< فراستخواه م، چهار مفهوم در باب سکولاریزاسیون، سایت مقصود فراستخواه

عقلانیت است. وبر بر نقش فرقه‌های پروتستانی در شکل‌گیری عقلانیت جدید تاکید کرد. در زمان حاضر نیز می‌توان از مارسل گوشه نام برد که با تز "خروج از دین" به بازاندیشی در باب تاریخ سیاسی مسیحیت پرداخته است. مدافعان سنت گسست به ضعیف شدن و زوال تدریجی روابط مذهبی همراه با ازبین رفتن تاثیر اجتماعی دین و رفتن به سوی مدار خصوصی اشاره می‌کنند^[۲۲].

با در نظر گرفتن این دو سنت می‌توان گفت که روند سکولاریزاسیون در غرب از یکسو به معنی تحقق وعده‌های دین در این دنیا و به بیانی دیگر جایگزینی ایدئولوژی‌های مدرن به جای ادیان است و این روند را ما در غرب به راحتی می‌بینیم. از سوی دیگر ما شاهد کنار رفتن و عقب نشینی مذهب و بازسازی نهادهای جامعه بر مبنای عقلانی هستیم که نتیجه آن خودبنیادی دنیای مدرن و گسست با گذشته است و سرانجام می‌توان از انتقال الگوهای الاهیاتی در حوزه سیاست و نپذیرفتن رهایی بشر و اعتقاد به وجود نوعی ذات الاهی در روند تاریخ یاد کرد.

با در نظر گرفتن آنچه تا کنون مطرح کرده‌ایم می‌توان شاخصه‌های سکولاریزاسیون را چنین برشمرد:

نخست تهی شدن جهان به تعبیر وبر از جادو و جنبل که نتیجه آن روند عقلانی شدن است. در این روند ما شاهد تقدس‌زدائی از دین و قدرت سیاسی هستیم. در حوزه دینی کم کم دست خدا و تفسیر الاهیاتی کنار می‌رود. فلسفه کم کم جای الاهیات را گرفته و سرانجام نوعی علم باوری در حوزه تبیین مسائل طبیعی و اجتماعی جایگزین تفسیری الاهیاتی می‌شود. در حوزه علوم نیز ما شاهد کنار رفتن منظومه دینی در تفسیر رویداد های طبیعی بوده که نتیجه آن شکل‌گیری علوم غیر دینی و رها شدن علم از سلطه دین است.

دوم منبع مشروعیت نظام‌های سیاسی که بر نوعی تبعیت دینی و پیروی از مراجع مذهبی استوار بود جای خود را به تبعیت زمینی می‌دهد. به تعبیر وبر و در گونه‌شناسی که از شکل‌های اقتدار و مشروعیت ارائه داده است می‌توان گفت که قدرت‌های سنتی و فره-مند جای خود را به قدرت‌ها و حکومت‌هایی می‌دهند که مشروعیت خود را بر تبعیت عقلانی قرار داده‌اند.

سوم: زوال و یا کاهش هژمونی دینی و به بیان دیگر، دین نقش هویت بخشیدن در جهان مدرن را کم کم از دست می‌دهد.

۲۲- در باره این دو سنت نوشته‌های بسیاری وجود دارد. برای سنتی از این مباحث می‌توان به دو کتاب زیر مراجعه کرد

Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Ed Vrin 2002

Jean-Claude Monod, Sécularisation et laïcité, PUF, 2007



چهارم تحول و انتقال و تغییر شکل دادن برخی از مفاهیم دینی در دنیای معاصر. این نکته از مباحث معروف در حوزه الاهیات سیاسی است.

نقش روشنفکران دینی در روند سکولاریزاسیون در ایران معاصر

روند مدرن‌گرایی که جامعه ایران پس از اصلاحات ارضی با آن مواجه شد باعث ورود جوانان به نهادهای مدرن و حضور گسترده آنان در نظام آموزشی و مخصوصاً دانشگاه‌های ایران شد. جوانانی که چنین روندی آنان را وارد چرخه تحصیل و کار کرده بود با نظام بسته‌ای روبرو شدند که از ورود آنان به حوزه سیاست و مشارکت در سیاست جلوگیری می‌کرد. نتیجه این کار روی آوردن آنان به سازمان‌های سیاسی چپ در روایت‌های مارکسیستی و مذهبی بود. از سال‌های ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ شاهد حضور سازمان‌های انقلابی با مشی چریکی هستیم و در میان جوانان مسلمان برای نخستین بار تفسیری انقلابی از اسلام، تاریخ آن، منابع دینی و شخصیت‌های اولیه آن در جامعه ایران ظهور می‌کند که تجلی آن را می‌توان در عمل انقلابی سازمان مجاهدین خلق و در سخنرانی‌ها و نوشته‌های علی شریعتی دید^[۲۳]. در چنین فضایی، جدال‌های فکری میان گرایش‌های مارکسیستی با روایت‌های لنینی-استالینیستی از یک‌سو و جریان‌های مدافع اسلام در روایت‌های فقهی-سیاسی و یا ایدئولوژیک و انقلابی از سوی دیگر بود. روشنفکران مسلمان و عالمان دینی کوشیدند تا نسبت اندیشه دینی با مارکسیسم را تبیین کنند. علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، محمود طالقانی، علی شریعتی، حبیب‌الله پیمان در نوشته‌های خود کوشش کردند تا به مبارزه نظری با مارکسیسم پرداخته و یا بر جنبه‌های انقلابی اسلام تأکید کنند. در این دوران که دو دهه قبل را انقلاب را در بر می‌گیرد ما به هیچ وجه شاهد بحث و گفتگو در باره دموکراسی، حقوق بشر، لائسیسم و سکولاریزاسیون نبوده بلکه کشمکش‌ها بیشتر بر حول دو محور اسلام و مارکسیسم دور می‌زند و مدافعان هریک از این دو ایدئولوژی خود را شایسته هدایت مردم جهت رسیدن به بهشت روی زمین می‌دیدند.

پیروزی انقلاب ایران که با حضور گسترده دین همراه بود ما شاهد قدرت‌گیری تدریجی و چیرگی روایت خاصی از دین اسلام هستیم که در ادبیات ایران به

۲۳- برای داشتن دیدی کلی در باب تفسیرهای سیاسی از قرآن نوشته زیر منبع بسیار خوبی است

یوسف خان محمدی، تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول بهار ۱۳۹۲

آن "اسلام فقهاتی" یا اسلام مبتنی بر فقه شیعه می گویند. با قدرت گیری این خوانش از اسلام و چیرگی آن بر بسیاری از عرصه‌های زندگی رابطه دین و سیاست، دین با حکومت، دین با لائسیته و سکولاریزاسیون در شکل‌های تازه‌ای مطرح شده است. در چنین فضایی نواندیشی دینی در وضعیت تناقض‌نمایی قرار گرفته بود چرا که اینان از یکسو دل در گرو دین و ارزش‌های دینی داشته و از سوی دیگر پایبندی خود را به بسیاری از ارزش‌های جهان مدرن و مفاهیم آن نشان داده‌اند. این روشنفکران که از دل انقلاب اسلامی بیرون آمده بودند کم کم و با توجه به تجربه سیاسی شدن دین به نقد اسلام سیاسی پرداخته و تفسیر تازه‌ای از دین اسلام در فضای ایران پس از انقلاب ارائه دادند. آنان در عین پایبندی به دین خواستار گشایش فضای سیاسی و رها کردن دین از تفسیرهای نص‌گرایانه و حتی انقلابی بودند^[۲۴].

اکنون این سؤال مطرح است که نقش روشنفکران و نواندیشان دینی در روند سکولاریزاسیون چگونه بوده است؟ به بیان دیگر می‌کوشیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که آیا این جریان در تاریخ معاصر ما نقش کند کننده و یا تسریع کننده در روند سکولاریزاسیون داشته است؟ در بسیاری از بحث‌ها و گفتگوها در باره رابطه روشنفکری و روند سکولاریزاسیون به نقش منفی روشنفکران دینی در کند کردن و یا سد راه سکولار شدن جامعه ایران اشاره شده است. به باور ما این جریان در پنجاه سال گذشته نقش خود را به‌رغم فراز و نشیب‌های بسیار در روند سکولار کردن جامعه ایران ایفا کرده است. به قول آرش نراقی "مهم‌ترین رسالت پروژه روشنفکری دینی بسط و تعمیق پروژه مدرنیت و در صدر آن سرعت بخشیدن به پروژه "سکولاریزاسیون" بوده است. پروژه سکولاریزاسیون به بیان ساده عبارت است از به رسمیت شناختن امر عرفی/عقلی/طبیعی"^[۲۵].

جهت فهم بهتر رابطه دین با سیاست و تحولات آن در ایران معاصر اشاره به زمینه‌های شکل‌گیری و رشد جریان نواندیشی اسلامی لازم است. ظهور و حضور گسترده آنان در صحنه سیاست و اندیشه، بی‌ارتباط با ورود نهادهای آموزشی مدرن نیست. استقرار و پاگرفتن نهادهای آموزشی و علمی غرب در ایران و گسترش آموزش مدرن و شکل‌گیری دانشگاه‌ها با دو پدیده مهم روبرو

۲۴- فرهاد خسرو خاور در نیمه دهه ۹۰ میلادی مفهوم روشنفکران پسا اسلامگرا را برای فهم این جریان به کار برد. او با بررسی نظریات سروش، شبستری، کدیور و دیگر نواندیشان دینی نشان داد که این جریان نقش مهمی در فروریزی باورهای اسلام سیاسی و نقد مبانی اسلام فقهی داشته است.

Khosrokhavar F, Les intellectuels postislamistes en Iran, Awal, N° 1, 1995, p 47-59,

۲۵- آرش نراقی، عبدالکریم سروش و کمال پروژه روشنفکری دینی، سایت آرش نراقی



شدیم^[۲۶]؛ نخست انتقال تدریجی و آرام علم و دانش از حوزه‌های رسمی دین به نهادهای مدرن و تضعیف مرجعیت دینی در مقام تنها منبع مشروعیت علم و دانش در ایران. دوم شکل‌گیری فشر تازه‌ای در نهادهای دانشگاهی که در عین تعلیم و تربیت در این نهاد و آموزش مدرن دل در گروی دین داشته و در کنار کسب علم و تحصیل در دانشگاه کوشیدند تا با تکیه بر علوم مدرن تفسیری زمان پسند از دین ارائه دهند. شکل‌گیری جریان روشن فکری دینی در ایران معاصر بدون در نظر گرفتن دو نکته بالا و مخصوصاً حضور جوانان مسلمان در دانشگاه ناممکن است. مهدی بازرگان، یدالله و عزت الله سبحانی، حبیب الله پیمان، علی شریعتی، رهبران سازمان مجاهدین خلق، در دوران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ همگی در نهادهای مدرن آموزش دیدند ولی پاسخ‌های روحانیت و آرمان‌خواهی گروه‌های چپ آنان را راضی نمی‌کرد. این گروه از روشنفکران در نتیجه کوشیدند تا با تکیه بر علوم مدرن هم به نقد دینداری‌های سنتی به پردازند و هم به مقابله با ایدئولوژی‌های مدرن و در راس آنان مارکسیسم برآیند. کوشش و تلاش بازرگان و سبحانی‌ها در تلفیق و سازگاری دین با دست آوردهای علوم تجربی، تلاش‌های رهبران سازمان مجاهدین خلق جهت آشتی و نزدیکی دین با انقلاب و مفاهیم عدالت اجتماعی سوسیالیستی، کوشش‌های شریعتی جهت سازگار کردن دین اسلام با نیازهای دنیای مدرن و طرح اسلام همچون ایدئولوژی مدرن و رقیب مارکسیسم نمونه‌ای از تلاش‌های جریان روشنفکری دینی در ایران پیش از انقلاب بود. این حرکت هر چند در چند سال اول انقلاب حضور آنچنانی نداشت ولی از آغاز سال‌های ۶۰ بار دیگر ضروت بازاندیشی در باره جایگاه دین در دنیای معاصر و بازخوانی تاریخ دین در پرتو تجربیات حاصل از انقلاب در میان روشنفکران مسلمان آغاز شد و منجر به شکل‌گیری جنبش روشنفکری دینی پس از انقلاب گردید که شاخص‌ترین چهره آن عبدالکریم سروش است^[۲۷].

کوشش نواندیشان دینی در تاریخ معاصر طرح قرائت تازه از دین برای حضور آن در صحنه اجتماع است. این افراد که هم شیفته دست آوردهای غرب در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی ایران بوده و هم دل در گرو دین داشته و دارند برنامه فکری خود را مدرن کردن ایران در عین حفظ دین و دینداری دانسته و امکان سازگار کردن و آشتی دادن دین با علوم مدرن و دست آوردهای تجدد را ممکن می‌دانند. به باور اینان قرائت تازه‌ای از دین همراه با خوانش جدید از تجدد امکان نزدیکی این دو را ممکن می‌کند. گر چه جریان روشن فکری دینی در ایران

26-Paivandi Saeed, Religion et éducation en Iran, L'harmattan, 2006

۲۷- برای شناختی کلی در باب تحولات فکری سروش تا پیش از نظریه "قرآن کلام محمد" و "روای رسولانه پیامبر" نگاه کنید:
محسن متقی، کارنامه کامیاب سروش، مجله آفتاب، شماره ۱۹

معاصر از همگونی بر خوردار نیست ولی فصل مشترک آنان پذیرش ارزش‌های جهان مدرن و قرائت تازه از دین است.

پرسش اصلی این بخش از نوشته ما جستجوی پاسخ به نقشی است که جریان نواندیشی دینی در روند سکولاریزاسون جامعه بازی کرده است به بیان دیگر کوشش می‌کنیم تا نشان بدهیم که چگونه روشنفکران دینی با سکولار شدن، در تقدس‌زدائی از بسیاری از ارزش‌ها و اعتقادات دینی نقش مهمی در برداشت مدرن از دین، حکومت، قدرت، سیاست بازی نمودند و با گشودن باب چون‌وچرا در باره دین و با تقدس‌زدائی از بسیاری مفاهیم دینی به روند سکولاریزاسیون کمک کردند.

اگر واژه «ایدئولوژی» امروز ارج و قرب خود را در میان روشنفکران این گرایش از دست داده است و هر گروه و دسته و فردی مخالف خود را به ایدئولوژی اندیشی متهم می‌کند و دیگر کسی مدعی نیست که دل در گرو «ایدئولوژی» دارد به نظر می‌رسد که واژه سکولاریزاسیون و لائسیسته مقام وارزش والائی در گفتمان سیاسی امروز یافته است و به واژه کلیدی در نزد روشنفکران تبدیل شده است. شک نیست که باب بحث و گفتگو در باره سکولاریزاسیون در ارتباط با نقد حکومت دینی و سلطه روایت فقهی در ایران آغاز شد و استقرار حکومت دینی بار دیگر رابطه دین و سیاست و جایگاه دین در حوزه عمومی و نقش آن در مشروعیت به نظام برخاسته از انقلاب را دوباره در ابعاد تازه‌ای مطرح کرد و حتی اگر بپذیریم که بحث در باره سکولاریزاسیون را نظام اسلامی به ما تحمیل کرد^[۲۸] اما نقد مبانی اعتقادی حکومت دینی را در فضای پس از انقلاب را روشنفکران مسلمان در پایان دهه ۶۰ آغاز کردند و با تکیه بر منابع درون و برون دینی به نقد بسیاری از باورهای مربوط به حکومت پرداختند. نشریه کیان در آغاز دهه ۷۰ فضای مناسب برای طرح نظرات نواندیشان دینی بود و نقد نظام اسلامی و به پرسش کشیدن پروژه شریعتی در باب ایدئولوژیک کردن دین و نقد دیدگاه‌های غرب ستیزانه رضا داوری در این نشریه آغاز شد^[۲۹]. سعید حجاریان در چند نوشته کوشید تا نشان دهد که روند ایدئولوژیک کردن دین و وجود حکومت دینی خود آغاز عرفی شدن فقه شیعه است. به باور او با استقرار حکومت دینی و تلاش جهت پاسخگویی به پرسش‌های بی‌شمار، حکومت اسلامی ناگزیر دست از آرمان خواهی خواهد کشید و روند عرفی شدن فقه شیعه آغاز شده است^[۳۰]. در چنین فضایی طرح نظریه حکومت دموکراتیک دینی در نزد سروش نیز از

۲۸- محمد رضا نیکفر، سکولاریسم چیست، سایت نیلگون

۲۹- گنجی اکبر، تلقی فاشیستی از دین و حکومت، طرح نو، ۱۳۷۸

۳۰- حجاریان سعید (۱۳۸۰) از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، طرح نو



نخستین کوشش‌های نظری در حوزه اندیشه دینی در ایران پس از انقلاب جهت سازگار کردن ارزش‌های حقوق بشری با منظومه دینی بود. او در تحولات فکری تازه خود با طرح حکومت فرا فقهی و نقد سکولاریسم فلسفی به دفاع آشکار از سکولاریسم سیاسی پرداخت و زیست دینی و رشد ایمان را در حکومت سکولار ممکن دانست^{۳۱}. محمد مجتهد شبستری نیز با "نقد قرائت رسمی از دین" و طرح "ایمان و آزادی" و "قرائت انسانی از دین" کوشید تا نشان دهد که اسلام و قرائت شیعی هیچ شکل حکومتی را برای مسلمانان مقرر نکرده است و ضروری است تا مسلمانان با تکیه بر عقل و جدا کردن مرزهای ایمان و سیاست به استقرار حکومت بر مبنای عقل بشری و دست آوردهای انسانی اقدام کنند.

۳۱- برای داشتن دیدی کلی در باره تحولات فکری شبستری نگاه کنید
محسن متقی، دینداری مومنانه در جهان راز زدائی شده، نشریه آزادی اندیشه، شماره ۲

بازخوانی مناسبات دین با سیاست: از سکولاریزاسیون تلفیقی یا ادغام گرا تا سکولاریزاسیون تفکیکی^[۳۲]

رابطه سیاست با دین و امر قدسی از مسائل مشاجره انگیز در میان مسلمانان و پژوهشگران است. نبوت پیامبر و نقش مهمی که او در بنا کردن نخستین امت اسلامی در مدینه داشت باعث پدید آمدن بحث و گفتگوهای بسیار در باب رابطه دین با سیاست، امر قدسی با عرفی، دین و دنیا، این جهان و آن جهان شده است^[۳۳]. برای فهم بهتر این رابطه می توان سه الگو را از هم تفکیک کرد: الگوی سنتی که بیانگر جدایی و افتراق میان امر قدسی و سیاست است. در چنین نمونه‌ای هرچند شاه، خلیفه و سلطان دارای نوعی قدسیت بوده و در مقام ظل الله ظاهر می شوند اما رابطه تنگناک میان این دو وجود ندارد. الگوی سکولاریزاسیون کلاسیک که بر مبنای ورود و حضور دین در تاریخ است. در اینجا امر دینی و قدسی وارد تاریخ و جامعه شده و نوعی معنی سیاسی به خود می گیرد. در چنین دورنمایی فرد با توسل و روی کردن به مذهب و با تقدس بخشیدن به فردیت خود می کوشد تا از قید و بند و جبرهای اجتماعی خود را رها کند. با ورود امر قدسی در تاریخ روند عرفی شدن آن آغاز شده و ما شاهد دو شیوه فهم امر دینی هستیم:

۳۲- این تقسیم بندی را فرهاد خسرو خاور در نوشته های خود برای تمایز میان جریان روشنفکری دینی پیش و پس از انقلاب به کار برد. سکولاریزاسیون تلفیقی را معادل (Sécularisation par fusion) و سکولاریزاسیون تفکیکی را معادل Sécularisation par séparation انتخاب کرده ایم. همین تقسیم بندی را مقصود فراستخواه در نوشته ای در مجله مهرنامه استفاده کرده است

۳۳- در جهان تسنن بازاندیشی در باب رابطه خلافت با نبوت همزمان با فروپاشی خلافت عثمانی آغاز شد. در میان متفکران مسلمان اهل سنت باید از تلاش نظری علی عبدالرازق یاد کرد که در سال ۱۹۲۴ با انتشار کتاب اسلام و اصول حکم به نقد خلافت اسلامی و قدسی کردن حکومت پرداخت. او در این کتاب کوشید تا نشان دهد که رابطه ای میان پیروی از دین و تبعیت سیاسی وجود ندارد و مسلمانان در جهان مدرن می توانند حکومت هایی بر اساس عقلانیت جدید برپا کنند و منبع مشروعیت این نظام ها مردم هستند. این نظریه تنگناهای بسیاری برای نویسنده پدید آورد و باعث اخراج او از الازهر و محکومیت او شد. اگر عبدالرازق به نقد خلافت پرداخت رشید رضا خواستار احیا خلافت در جهان اسلام و انتقال آن به جهان عرب بود. برای دیدی کلی از این مباحث نگاه کنید

عنایت حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ بخش سوم تجدد فکر دینی

حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزی، ۱۳۶۲ فصل دوم وسوم در باره بحران خلافت و اندیشه حکومت اسلامی

Ali abderazig, L'islam et les fondements du pouvoir, Nouvelle traduction et introduction de Abdou filali-ansary, Edition la Découverte/CEDEJ, 1994





در شیوه نخست فرد با حفظ اعتقادات خود در مقام کنشگر دینی عمل کرده و می‌کوشد تا با تعریف و تفسیر خود زندگی‌اش را در این جهان سامان دهد. در شیوه دوم فرد نگاهی ابزاری به دین داشته و کوشش می‌کند تا امر قدسی را عرفی کرده و در جهت نیازهای خود از آن استفاده کند. سست شدن روابط سنتی زمینه ظهور چنین برداشتی از دین را ممکن کرده است. این الگو که در گذشته چندان نمایان نبود با گسترش روند سکولاریزاسیون حضور چشمگیر در جامعه داشته و برخی از افراد در انقلاب ایران با استفاده ابزاری از دین آن را در جهت منافع خود تعریف کرده و دین را نردبانی برای بالا رفتن و رسیدن به سطوح مختلف اجتماعی تبدیل کردند.

در کنار این دو الگوی رابطه سیاست با امر قدسی که نتیجه سکولار شدن جهان اسلام است ما شاهد ظهور الگوی دیگری در رابطه میان سیاست با امر قدسی هستیم که مصادف با پدید آمدن انقلاب اسلامی است. چنین الگویی هر چند در اقلیت قرار دارد اما معنی نمادین خاصی داشته و دامنه برد و تاثیر آن را تنها با آمار و ارقام نمی‌توان سنجید. این رابطه همانا تلفیق امر قدسی با سیاست و هم‌ذات‌پنداری ناب این دو است. تلفیق میان سیاست با امر قدسی از یکسو با سیاسی کردن امر قدسی و از سوی دیگر با قدسی کردن امر سیاسی انجام می‌پذیرد و در چنین وضعیتی مرز و حد و حدود رابطه دین با سیاست از بین می‌رود. اگر در دو الگوی اول، دین و سیاست در کنار هم قرار داشتند در چنین الگوی تمایز میان این دو تقریباً ناممکن می‌شود.

نواندیشان دینی در ایران معاصر با کوشش‌های نظری و عملی خود نقش مهمی در سکولار کردن بسیاری از اعتقادات و افکار دینی داشته و با حرکت فکری خود نقش مهمی در فروریختن باورهای سنتی و پذیرش جنبه‌هایی از سکولاریزاسیون کرده‌اند. جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر به باز تعریف رابطه دین و سیاست پرداخت و چنین کوششی خواسته یا ناخواسته باعث گسترش روند سکولاریزاسیون در ایران گردید. برای فهم بهتر شکل‌های سکولاریزاسیون در نزد روشنفکران دینی می‌توان به دو مرحله مهم اشاره کرد:

مرحله اول که به دوران پیش از انقلاب بازمی‌گردد پدیده سکولاریزاسیون نتیجه سیاسی شدن دین است. در این روند امر دینی با سیاسی شدن جنبه‌های سنتی خود را از دست داده و در خدمت مبارزه سیاسی قرار می‌گیرد و امور قدسی با ورود به صحنه اجتماع کم‌کم جنبه قدسی خود را از دست داده و عرفی می‌شوند. جریان نواندیشی دینی در ایران پیش از انقلاب که در نقد قدرت و مبارزه با استبداد به میدان آمده بود کوشید تا امر الهی و عرفی را در هم ادغام کند. به نظر می‌رسد که "هنوز هم وسوسه این ادغام‌گرایی، بخش‌هایی از روشنفکری

دینی را رها نکرده است^[۳۴]. ادغام‌گرایی در اندیشه بازرگان با تلفیق دین با علم انجام می‌گیرد. بازرگان در زمانه‌ای که علم باوری هوش همه را ربوده بود کوشید تا برای دست آوردهای علوم نوین ریشه‌های الهی و دینی و اسلامی پیدا کند و رد پای توصیفات علمی در باره پدیده‌های طبیعی چون باد و باران را در قرآن بیابد. نمونه دیگر این نوع سکولاریزاسیون کوشش‌های علی شریعتی است که با تفسیرهای تازه خود از دین و سیاسی کردن بسیاری از اسطوره‌های دینی ناخواسته به عرفی شدن بسیاری از این مفاهیم و اسطوره‌ها کمک کرد. او با تفسیرهای بی پروا و نیز با برداشت‌های نوآورانه‌اش از تاریخ اسلام و شخصیت‌های دینی امکان الگو قرار دادن این‌ها را برای جوانان مسلمان فراهم کرد. شریعتی با زمینی جلوه دادن شخصیت‌های دینی و تقدس‌زدائی از آنان به نوعی به روند سکولاریزاسیون کمک کرد و بسیاری از بزرگان دین را که تاکنون شخصیت‌هایی دست نیافتی بودند به نمونه‌های تقلید پذیر برای نسل جوان تبدیل کرد. او در نوشته‌های خود کوشید تا نشان دهد که جوهر اسلام و تشیع در اقتادن با حکومت‌های غاصب و جابر است و هدف از بعثت پیامبران را استقرار عدالت و شوریدن بر حکومت‌های غاصب دانست. شریعتی برای رقابت با مارکسیسم حتی به تفسیر طبقاتی از داستان هابیل و قابیل پرداخت و جنگ این دو برادر را نوعی جنگ طبقاتی قلمداد کرد^[۳۵]. نمونه دیگر از زمینی کردن شخصیت‌های دینی بازخوانی شریعتی از قیام حسین است. از دید او قیام حسین نه به قدرت رسیدن بلکه افشای حکومت یزید با شهادت مظلومانه خود است. او با چنین قرائت‌هایی زمینه ساز نوعی دنیوی کردن افسانه‌های دینی و تقدس‌زدائی از شخصیت‌های اسلامی را ممکن کرد. ایدئولوژیک شدن دین در این خوانش انقلابی زمینه دنیوی شدن اسلام را هم فراهم کرد^[۳۶].

مرحله دوم روند سکولاریزاسیون دین نتیجه تلاش آگاهانه و پاناگاهانه روشنفکران دینی پس از انقلاب است. یک دهه پس از انقلاب و فروریختن توهم آرمان‌های انقلاب در نزد برخی از روشنفکران مسلمان و بر باد رفتن بسیاری از آرزوهای نسل انقلابی کم کم شک و تردید در امکان تحقق آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی در حکومتی اینجهانی آغاز شد. بسیاری از روشنفکران و نواندیشان مسلمان با تکیه بر این تجربه مهم به نقد اسلام سیاسی و حکومت دینی پرداختند. فراشد این بازخوانی نقادانه شکل گرفتن روند جدیدی از سکولاریزاسیون دین بود. بازخوانی پسا انقلابی از تجربه ایران بر مبنای تفکیک امر سیاسی از امر دینی قرار داشته و

۳۴- مقصود فراستخواه، ادغام‌گرایی روشنفکری دینی، مهرنامه شماره ۸ سال ۱۳۸۹

۳۵- در باب تمایز میان جریان روشنفکری دینی قبل و پس از انقلاب و نقش شریعتی نگاه متقی محسن، تداوم میراث شریعتی در روشنفکری دینی امروز، مجله آفتاب، شماره ۲۶

۳۶- سروش عبدالکریم، (۱۳۷۶) مدارا و مدیریت، صراط



می توان نام الاهیات تفکیک شده بر آن نهاد^[۳۷]. روشنفکران مدافع این برداشت کوشیدند با جدا کردن عرصه ایمان از سیاست نشان دهند که تنها راه جاودانه نگه داشتن دین تلاش برای آلوده نکردن آن به سیاست است. هرچند در آغاز انقلاب برخی از آنان تلاش خود را قرائتی دموکراتیک از حکومت دینی قرار دادند و حتی کوشیدند تا نظریه ولایت فقیه و قانون اساسی را بر مبنای نگاه دموکراتیک تفسیر کنند^[۳۸] و آیت الله خمینی را فقیه دوران گذار نامیدند^[۳۹] اما این روشنفکران در تحولات فکری خود مدافع حکومت سکولار شدند که در آن منبع مشروعیت نظام آراء مردم است و با دفاع از نوعی سکولاریسم سیاسی و حداقلی به کنار گذاشتن باور خود جهت ورود دین فقهی و شریعت مدار در سیاست دست زدند. جریان روشنفکری دینی با نقد تجربه خود و در عین پایبندی به باورهای دینی و دفاع از ساحت قدسی دین نه خواهان کنار رفتن دین از صحنه سیاست بلکه نقد مشروعیت نظام بر پایه دین است و چنین حرکتی را به نام دفاع از دین و ارزشهای دینی انجام می دهد.

اشکال (مولفه های) سکولاریزاسیون در ایران معاصر

اکنون برای فهم بهتر روند سکولاریزاسیون در ایران معاصر و نقش نواندیشان دینی در چنین روندی به چند محور مهم اشاره خواهیم کرد که به باور ما نقش اساسی در روند سکولاریزاسیون و تقدس زدائی از مفاهیم دینی و دنیایی کردن دین داشته است. ژان کلود مونو زمینه های سکولاریزاسیون در غرب را در چند حوزه نشان داده است. او معتقد است که این روند باعث سکولاریزاسیون دانش، قدرت سیاسی، گسترش تساهل و آزادی وجدان، کثرت گرایی و خودمختاری حوزه های مختلف اجتماعی شده است^[۴۰]. در این بخش ما می کوشیم به چند مولفه اساسی که زمینه گسترش سکولاریزاسیون در ایران را ممکن کرده است بپردازیم.

ایدئولوژیک کردن دین: از دینی کردن دنیا تا دنیوی شدن دین

۳۷- مقصود فراستخواه، ادغام گرایی روشنفکری دینی، مهر نامه شماره ۸ سال ۱۳۸۹

۳۸- گنجی اکبر، تلقی فاشیستی از دین و حکومت، طرح نو، ۸۷۳۱

۳۹- حجاریان سعید (۱۳۸۱) از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، طرح نو

40- Jean-Claude Monod, Sécularisation et laïcité, pages 31- 54 PUF, 2007

در آغاز قرن بیستم مارکسیسم با قدرت گرفتن در روسیه و سپس برخی از کشورهای دیگر تبدیل به ایدئولوژی مسلط این قرن شد و در برخی از کشورهای جهان سوم به آرمان بخش زیادی از جوانان مبارز تبدیل شد و آنان مارکسیسم را در روایت‌های لنینی، استالینی، مائویی و انور خوجه‌ای چون راه حلی برای برون رفت جوامع خود پنداشتند و این روند در سال‌های دهه چهل و نیمه نخست دهه پنجاه در ایران شتاب بسیار گرفت. اگر مارکس ایدئولوژی را آگاهی کاذب و فریب دوران خواند اما اندیشه‌های او در خارج از آلمان تبدیل به یکی از ایدئولوژی‌های مسلط دوران ما در قرن بیستم گردید و به تعبیر ریمون آرون تبدیل به نوعی دین این جهانی (secular religions) شد. روند ایدئولوژیک شدن دین اسلام نیز در فضای ایران دهه چهل آغاز شد و با کمی مسامحه می‌توان گفت که این روند نمونه‌ای از دنیوی کردن دین در ایران معاصر است.^[۴۱] داریوش شایگان در کتاب انقلاب مذهبی چیست^[۴۲] چگونگی این روند را با در نظر گرفتن کوشش‌های علی شریعتی نشان داده است. اگر از دید شایگان این روند نوعی تقدس زدائی از دین و فرسایش سرمایه‌های معنوی دین است اما می‌توان روایت دیگری از روند ایدئولوژیک کردن دین را همانا سکولار کردن دین و اندیشه دینی دانست. برای مثال علی شریعتی با تفسیرهای خاص خود از شهادت و انتظار به عرفی شدن این مفاهیم و دست یافتنی بودن آن کمک بسیار کرده است. شهادت که تا پیش از دوران مدرن تنها در حرکت حسین و عزاداری بر مظلومیت او و گریستن بر ظلمی که بر خانواده او رفته بود خلاصه می‌شد به دست شریعتی به حربه‌ای در نزد جوانان برای مبارزه با نظام شاه تبدیل شد و مفهوم شهادت و حرکت حسین معنی تازه‌ای در فضای ایران پیش از انقلاب یافت.

بازاندیشی در باب نقش روحانیت در مقام تنها منبع مشروعیت کلام دینی.

از شاخصه‌های مهم سکولاریزاسیون، کاهش و کنار رفتن نقش روحانیت در سامان دادن زندگی مردمان در دنیای مدرن دانسته‌اند. اگر چه با انقلاب اسلامی دوباره

۴۱- در پی نقدهایی که سروش در مقاله "قربه تر ایدئولوژی" بر شریعتی وارد کرد سعید حجاریان در نوشته‌ای با نام مستعار جهانگیر صالح پور به دفاع از ایدئولوژیک کردن دین نزد شریعتی پرداخت و مدعی شد که اسلام چاره‌ای جز تبدیل شدن به ایدئولوژی ندارد. در مقاله‌ای دیگر حجاریان به بررسی "روند عرفی شدن فقه شیعه" پرداخت. مجموعه این مقالات در کتاب زیر است

حجاریان سعید (۱۳۸۱)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، طرح نو

42-Shayegan D, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? Les presses d'aujourd'hui, 1982



روحانیت وارد عرصه‌های تازه‌ای در سیاست و اجتماع شد اما، نقد روحانیت که از دوران پیش از انقلاب با شریعتی آغاز شده بود از سوی جریان روشنفکری دینی و مخصوصاً سروش ادامه یافت. یکی از کوشش‌های اساسی جریان روشنفکری دینی خارج کردن انحصار تفسیر دین از دست روحانیت است. شریعتی بر این باور بود که روحانیت قادر به فهم مسائل دنیای مدرن نیست و نباید انتظار زیادی از این قشر داشت و چرائی در این باب کارساز نیست چون «این چراها بیخودی است. این انتقادات بیخودی است بخاطر اینکه اگر وضع زندگی یک روحانی را نگاه کنید نمی‌توانید چنین توقعاتی از او داشته باشید»^[۴۳]. او حتی تا تحلیل طبقاتی روحانیت و وابسته بودن او را به قشر پیش رفت و بر این باور بود که «تا وقتی که ریش مذهب به پول است این مذهب شانسی ندارد» و «این وضعی که ما الان داریم (در نظر بگیرید): این همه از روحانیت توقع داریم که چرا نیازهای زمان را درک نمی‌کند؟ چرا نیاز طبقات محروم را درک نمی‌کند؟ چرا تضاد طبقاتی را درک نمی‌کند؟ چرا استثمار را نمی‌فهمد؟ چرا فقه را از محدوده یک عده پول دار بیرون نمی‌آورد؟ چرا چرا»^[۴۴]. او در برخی از نوشته‌های خود کم کم تر اسلام منهای روحانیت را مطرح کرد و گفت «من واقعا از وقتی امیدوار شدم که اسلام به جایی رسیده، که از انحصار روحانیت خارج شده است» و رابطه‌ای میان روحانیت و اسلام وجود ندارد و «با مرگ روحانیت رسمی ما، اسلام خوشبختانه نخواهد مرد»^[۴۵]. او خواستار نجات اسلام از دست روحانیت شد چرا که «بزرگ‌ترین راه نجات مسلمان‌ها و مردم و انسان‌ها و توده‌ها نجات دادن خود اسلام است از زندان یک گروه کاملاً مشخصی که آگاه و ناآگاه به قدرت زمان و طبقه حاکم و به هر حال پول وابسته است»^[۴۶]. به دلیل وجود چنین کلماتی در نوشته‌های شریعتی و تز امت و امامت او ما شاهد دو تفسیر از نوشته‌های او در دوران پس از انقلاب هستیم. نخست جریان روحانی‌ستیز که در نوشته و حرکت تروریستی گروه فرقان تجلی می‌کند و در شکل‌های ضعیف‌تر آن در برخی از گروه‌هایی که در دوران پس از انقلاب سربرآوردند و خود را میراث‌دار حرکت شریعتی دانستند. دوم جریانی که کوشید تا با تفسیر خاصی اندیشه‌های شریعتی را با حرکت روحانیت به رهبری آیت الله خمینی پیوند زند.^[۴۷]

عبدالکریم سروش هم در دوران پس از انقلاب به نقد روحانیت در مقام قشری

۴۳- علی شریعتی، مجموعه آثار ۰۱ ص ۳۲۱

۴۴- علی شریعتی، مجموعه آثار ۰۱ ص ۹۲۱

۴۵- علی شریعتی، مجموعه آثار ۰۱، ص ۰۳۱

۴۶- علی شریعتی، مجموعه آثار ۰۱، ص ۴۳۱

۴۷- برای خوانش‌های مختلف از شریعتی نگاه کنید محسن متقی، تداوم میراث شریعتی در روشنفکری دینی امروز، مجله آفتاب شماره ۶۲

که از راه دین نان می خورد پرداخت و بنا کردن سقف معیشت بر ستون شریعت را نافی آزادی روحانیون دانست و مزد گرفتن جهت هدایت مردم را راه دین را باعث ضعیف شدن دین دانست. سروش مدعی شد که اگر شریعتی تز اسلام منهای روحانیت را مطرح کرد امروز با قدرت گرفتن روحانیت و سلطه اندیشه فقهی بر بسیاری از حوزه‌های زندگی شاید ما در آینده شاهد حضور روحانیت منهای اسلام باشیم!^{۴۸}

کثرت گرایی و سکولار کردن معرفت دینی

یکی دیگر از بنیان‌های اساسی سکولاریزاسیون امکان و قبول کثرت گرایی و پذیرش دیدگاه‌های مختلف و قبول تساهل و تسامح دینی است. هرچند میان کثرت گرایی دینی و کثرت گرایی سیاسی تفاوت وجود دارد اما کثرت گرایی دینی و بازکردن باب چون و چرا در دین و پذیرش این اصل، که سخن نهایی در باب دین در انحصار هیچ کس نیست و یا امکان قرائت و فهم دین برای همه به شرط رعایت اصول نقد ممکن است، از دست آوردهای روشنفکران دینی در دوران معاصر است. کتاب "قبض و بسط تئوریک شریعت"^{۴۹} نخستین گام جدی در باره تفکیک دین با معرفت دینی و غیر مقدس دانستن آن معرفت است. از دید سروش اگر چه قرآن (از دید مسلمانان) کتابی مقدس و تحریف نشده است و این کتاب به محمد وحی و از سوی کاتبان به ما رسیده است و قلب پیامبر محل نزول وحی است اما، همه این‌ها به حوزه امور قدسی تعلق دارند در صورتیکه اندیشه‌های انسانی و تلاش مسلمانان در طول تاریخ برای فهم ظاهری و باطنی قرآن هیچ قدسیت ندارد. به عبارت دیگر هیچ مسلمانی، متفکری، فیلسوفی، فقیه‌ی، نمی‌تواند فهم خود را از دین مقدس و هر نوع برخورد با آن را مخالفت با دین و امر قدسی بداند. به بیان دیگر همه معارف دینی ساخته انسان‌های خطاپذیر و غیر معصوم بوده و در نتیجه زمینه و امکان نقد و گذر از آن برای همه به شرط رعایت اصول علمی و رשמند امکان‌پذیر است. یکی از نتایج نظریه قبض و بسط، عصری بودن فهم مسلمانان از دین است و این فهم دینی خود کوششی

۴۸- سروش نخست مقاله حریت و روحانیت را نوشت و در برابر انتقاداتی که به او شد نوشته تازه‌ای زیر عنوان سقف معیشت بر ستون شریعت را منتشر کرد اما با تذکرات اله خامنه‌ای از ادامه بحث چشم پوشید. سپس در انگلستان و در مصاحبه‌ای در نقد روحانیت تز روحانیت منهای اسلام را مطرح کرد. این دو مقاله که نخست در مجله کیان منتشر شد بعداً در کتاب زیر چاپ گردید

سروش مدارا و مدیریت، صراط، ۱۳۷۶.

۴۹- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه تکامل معرفت، انتشارات صراط



انسانی جهت شناخت مقاصد شارع است^[۵۰].

راه‌های تازه سکولاریزاسیون در ایران پس از انقلاب:

اگر تنها به کاربست تعریف‌های غربی در باب سکولاریزاسیون برای فهم تحولات کشورهای مسلمان بسنده کنیم گمان می‌کنیم که یکی از ویژگی‌های این کشورها فقدان سکولاریزاسیون و یا اساساً ورود در روند سکولاریسم زدایی است. انقلاب اسلامی نمونه خوبی برای به دام انداختن پژوهشگران بود چرا که ظاهراً اسلام، محور سیاست و عمل نظام تازه بوده و ادعای حکومت به نام خدا داشت اما بررسی جامعه شناختی انقلاب ایران و روند تحولات آن نشان می‌دهد که جامعه ایران از پائین عمیقاً تحول یافته است و ما چنین تحولی را در صفحات بالا در مورد جنبش روشنفکران دینی نشان دادیم^[۵۱]. اگر این جریان در حوزه نظری کوشیده است تا زمینه سکولار کردن اندیشه و عمل را در نزد مسلمانان نشان دهد ما با اشکال تازه‌ای از سکولاریزاسیون در جامعه ایران پس از انقلاب روبرو هستیم که می‌توان نام سکولاریزاسیون عملی بر آن نهاد. در چنین دورنمایی افراد بدون توسل به نظریه‌های فلسفی و یا جامعه‌شناختی تنها با تکیه بر زندگی روزمره و تجربه‌های عملی خود و در برخورد با تنگناهای زندگی، نوعی سکولاریزاسیون را به پیش می‌برند. فرهاد خسرو خاور و امیر نیک پی در پژوهش میدانی که در سال‌های ۲۰۰۰ در ایران انجام دادند تلاش کردند تا به بازسازی این شکل از سکولاریزاسیون بپردازند^[۵۲]. این پژوهش که حاصل ساعت‌ها مصاحبه و گفتگو با جوانان ایرانی در سه شهر تهران، قزوین و قم است نویسندگان با توجه به تجربه جوانان در زندگی روزمره نوعی گونه‌شناسی پیشنهاد دادند. آنان برای فهم بهتر شیوه‌هایی که جوانان برای حل مسائل روزمره خود بکار می‌برند از مفهوم "سرهم‌بندی دینی"^[۵۳] استفاده می‌کنند. این مفهوم را اولین بار لوی استروس مردم شناس معروف فرانسوی برای توصیف ذهنیت

۵۰- برای داشتن دید کلی در باره تحولات فکری سروش تا پایان دهه ۰۷ نگاه متقی محسن، کارنامه کامیاب سروش، مجله آفتاب، شماره ۹۱

۵۱- کتاب "چگونگی خروج از انقلاب دینی" به بررسی تحولات ایران پس از انقلاب پرداخته است.

Khosrokhavar F, Roy O, L'Iran : comment sortir d'une révolution religieuse ? Seuil, 1999

۵۲- برای گزارشی از این کتاب نگاه کنید

سعید پیوندی، بیست ساله بودن در شهر آیت الله‌ها، رادیو فردا، ۹۸۳۱/۴۰/۷۲

53-Bricolage religieux

مردمان ابتدائی بکار برد و هدف او نشان دادن نوع تلاش انسان‌های قدیم برای یافتن راه حل در مقابل مشکلات روزمره زندگی بود. به باور او مردمان ابتدایی در جستجوی استواری منطقی نظرات خود نبوده بلکه هدف آنان پاسخ به پرسش‌های روزمره زندگی است. سال‌ها بعد جامعه شناس فرانسوی فرانسوا بوریکو در کتاب خود زیر عنوان "سرهم‌بندی کردن ایدئولوژیک" کوشید تا با تکیه بر همین مفهوم به توضیح کارکردهای روشنفکران در جوامع مدرن بپردازد. از دیدگاه او، کار و کارکرد روشنفکران، سرهم‌بندی کردن عقاید و نظریاتی است که اینجا و آنجا فراهم کرده‌اند و با این کار می‌کوشند تا عقاید خود را در قالبی مورد پسند ارائه دهند. به نظر نویسندگان و با توجه به صحبت‌هایی که با برخی از جوانان شهرهای ایران داشته‌اند از این مفهوم برای بازسازی رفتار جوانان استفاده می‌کنند. برای مثال چگونه می‌توان تعریفی از مسلمانی به دست داد؟ آیا تعریف مسلمانی با نماز و روزه و اعمال و مناسک دینی تعریف می‌شود؟ آیا اگر کسی نماز می‌خواند ولی روزه نمی‌گیرد دیگر مسلمان نیست؟ چه معیاری برای تعرف دین در دست داریم؟ جوهر و گوهر دین چیست؟ نویسندگان نشان می‌دهند که جوانان تعریفشان از دین و دین‌داری با تعاریف رایج که فقها و بسیاری از دینداران سنتی با آن موافقت همخوانی ندارد. عده‌ای از آنان با تکیه بر نوعی دریافت عرفانی از دین می‌کوشند تا در عین دیندار بودن از عمل به بسیاری از مناسک دینی سرباز زنند. در میان این جوانان که در ایران اسلامی رشد یافته و آموزش دینی دیده‌اند روند سرهم‌بندی دینی نیز به شکل‌های مختلف قابل رویت است. این جوانان که در شهرهای بزرگ و یا شهرهای مذهبی زندگی می‌کنند در مقابل با نظام مذهبی و ایدئولوژی حاکم می‌کوشند تا خود روایتی فردی از دین و دینداری به دست دهند که در عین باقی ماندن در منظومه دینی توجیهی برای رفتارهای روزانه پیدا کنند. آنان با تفسیر فردی خود به نقد روایت مناسک‌گرایی حکومت پرداخته که تعریف دینداری را در پایبندی به مناسک و شعارها و ظواهر دینی می‌داند. این جوانان حتی برای امری چون شراب‌خواری نیز به توجیهات و سرهم‌بندی‌های عجیب و غریبی دست می‌زنند. برای نمونه نویسندگان در قم با جوانی روبرو می‌شوند که در عین تعلق خاطر به دین و عمل به تکلیف واجبات و حتی مستحبات دینی به توجیه برخی از اعمال غیر دینی خود می‌پردازد. او جوانی دیندار، نماز خوان و عمیقاً ضدروحانی و ناقد جدی دینداری پدر و مادر خود است. یکی دیگر از حوزه‌های ارزشی دین رابطه میان محرم و نامحرم است. فقه اسلامی مرزهای خاصی را جهت جدایی محرم از نامحرم ترسیم کرده است اما، این مرزها در دنیای واقعیت و در زندگی و روابط روزمره جوانان رنگ باخته و یا شکل‌های تازه‌ای به خود می‌گیرند. به پرسش کشیدن مفهوم محرم و نامحرم



که در فضای سنتی اهمیت خاص خود را داشت باعث دردسره‌های بسیاری برای حکومت ایران است. جدائی میان محرم و نامحرم، خودی و غیر خودی، درون و بیرون نقش اساسی در فقه شیعه دارد اما دختر جوانی در مصاحبه خود می‌گوید: «رفتار دینی امروز من با معیارهای پدر و مادرم همخوانی ندارد. به باور آنان زن و مرد نا محرم نباید با هم سخن بگویند و یا به بحث و گفتگو بپردازند و یا رابطه‌ای داشته باشند در صورتی‌که به نظر من دیدگاه آنان هیچ برتری نسبت به دیدگاه من که معتقد به رابطه میان محرم و نامحرم است ندارد». رابطه با دیگری و مسئله غیریت و تعریف خود و دیگری نیز تفسیر خاص خود را در میان جوانان یافته است. در دیدگاه سنتی جهان به سه بخش تقسیم شده است: دارالاسلام که همانا سرزمین مسلمانان است. دارالحرب که سرزمین دشمنان است و دارالصلح که سرزمینی‌هایی است که با دارالاسلام سر جنگ ندارد. چنین تعریف‌هایی سنتی و کلاسیک از مفهوم سرزمین اسلامی و مسلمانان به هیچ وجه مورد قبول جوانانی نیست که نویسندگان با آنان گفتگو کرده‌اند.

با تکیه بر این مصاحبه‌ها، نویسندگان نوعی گونه‌شناسی از روند سکولاریزاسیون در ایران پس از انقلاب و مخصوصا پس از اصلاح طلبی به دست می‌دهند. آنان سه گونه سکولاریزاسیون را از هم تفکیک می‌کنند:

سکولاریزاسیون بخشی^{۱۵۱} منظور شکلی از سکولاریزاسیون است که بخش‌هایی از فرهنگ، سیاست و یا اجتماع سکولار شده بدون اینکه نگاه به مذهب دچار دستخوش تغییر و تحول شود. به عنوان نمونه در این شکل از سکولاریزاسیون فرد از نظر اجتماعی مترقی و از نظر دینی محافظه کار است.

سکولاریزاسیون درون دینی یا گزینشی. منظور از این شکل از سکولاریزاسیون این است که در درون دین و در تصور فرد از دین می‌توان بخش‌هایی از اعتقادات دینی را پذیرفت بدون اینکه آسیبی به دینداری وارد آید. این نوع سکولاریزاسون را می‌توان سکولاریزاسیون افتراقی نیز نام نهاد.

سکولاریزاسیون متناقض^{۱۵۲} این شکل از سکولاریزاسیون شاخصه‌های خاص خود را دارد. کوشش رهبران فکری و سیاسی ایران پس از انقلاب برای دینی کردن جامعه با شکست مواجه شد و مصاحبه‌های نویسندگان در شهری مانند مانند قم، که از سنتی ترین و دینی ترین شهرهای ایران است، نشان از ناهای مخالف است. جوانان در زندگی روزمره و در رابطه‌های اجتماعی خود بسیاری از ارزش‌های دینی یا به اصطلاح دینی را به پرسش کشیده‌اند. این نگاه انتقادی به باورهای دینی تناقضات خاص خود را داشته و پذیرش آن برای بسیاری از مردم

54-Sécularisation sectorielle

55-Sécularisation contradictoire

و حتی پژوهشگران کار ساده‌ای نیست و به همین دلیل ما نام سکولاریزاسون متناقض را بر آن نهاده ایم. شاخصه اصلی این شکل از سکولاریزاسیون دوسویه بودن آن است. برای نمونه می‌توان از نقد خداسالاری تا تمنای آن در نزد جوانی در شهر قم یاد کرد.

در کنار این اشکال از سکولاریزاسیون، نویسندگان با جوانانی روبرو شده‌اند که هیچ باوری به سکولاریزاسیون نداشته و وضعیت کنونی ایران را بیشتر ناشی از عملکرد حاکمان می‌دانند. سرانجام نوعی سکولاریزاسیون رادیکال در بخشی‌هایی از جوانان می‌توان دید که پس از سرخوردگی از انقلاب و سپس اصلاحات خواهان جدایی کامل میان امر سیاسی با دینی هستند.

به جای نتیجه گیری

بازخوانی دیدگاه‌های روشنفکران دینی نشان می‌دهد که آنها با تلاش‌های نظری و عملی خود دانسته و یا ندانسته سهم مهمی در روند سکولاریزاسون در ایران بازی کرده‌اند. نقدهای بیشمار روحانیت به نواندیشان دینی و متهم کردن برخی از آنان به ارتداد و خروج از دین و مخالفت‌های آیت الله مطهری با شریعتی و وضعیت کنونی و تنگناهایی که روشنفکران دینی با آن روبرو هستند نشان دهنده نقش روشنفکران دینی در گسترش نوعی سکولاریسم است و این جریان با نقد دین تاریخی و برخی از قوانین اسلامی و با چون و چرا در باورهای دینی به سهم خود در روند سکولاریزاسیون در شرایط ایران پس از انقلاب و استقرار حکومت اسلامی مشارکت کرده است. پذیرش سکولاریسم سیاسی، نقد و نپذیرفتن ارتداد، نفی نابرابری‌های حقوقی میان زن و مرد، نقد قائل شدن رسالت سیاسی برای پیامبر، قرآن را تجربه پیامبر در مواجهه با امر متعالی دانستن و حتی نقدپذیر دانستن قرآن از دست آوردهای نواندیشی دینی است. می‌توان تلاش این جنبش فکری را مشارکت نظری در فرایند سکولاریزاسیون در عین دفاع از دین و ارزش‌های دینی دانست.

اگر در حوزه نظری تلاش‌ها و کوشش‌های نواندیشان دینی نقش مهم در ریزش باورهای سنتی نسبت به دین داشته است باید از روند عملی سکولاریزاسیون و نقش جوانان و مخصوصاً زنان نیز غافل نشد. پژوهش‌های میدانی در باره شکل‌ها و روندهای تازه سکولاریزاسیون در ایران پس از انقلاب بیانگر ظهور روندهای تازه‌ای از رابطه دین و سیاست و برآمدن فردیت جدیدی است که می‌تواند مورد توجه حوزه‌های پژوهشی در غرب قرار گیرد.



※فرهاد خسروخاور، استاد جامعه‌شناسی و رئیس مطالعات در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی»، پاریس است. افزون بر مقالات علمی فراوان به زبان‌های فرانسه و انگلیسی، بیش از ده کتاب به زبان‌های فرانسه و انگلیسی از فرهاد خسروخاور منتشر شده است که از جمله می‌توان این کتاب‌ها را نام برد:

L'Utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne//
L'Islamisme et la mort: le martyr révolutionnaire en Iran//
Anthropologie de la révolution iranienne: le rêve impossible//
L'Islam des jeunes// Iran: comment sortir d'une révolution religieuse//
L'Instance du sacré: essai de fondation des sciences sociales//
Les Nouveaux Martyrs d'Allah//
L'Islam dans les prisons//
Quand Al Qaïda parle: témoignages derrière les barreaux//
La Radicalisation

※محسن متقی دارای دکترای جامعه‌شناسی است. همچنین مدیر آموزشی در مرکز اجتماعی در ورسای و مدرس جامعه‌شناسی در مرکز دخالت اجتماعی در پاریس (مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی ، پاریس) است. محسن متقی افزون بر جستارها و مقاله‌ها در باره‌ی جریان روشنفکری دینی به زبان‌های فرانسه و فارسی، یک کتاب مشترک به زبان فرانسه منتشر کرده است.

////////////////////////////////////

بار خار خود کشته و پرنیان خود رسته^[۱] گیتی‌نگری^[۲] فرهنگی از راه ادبیات، آخوندزاده همچون ره‌نما /

آرش جودکی

امروزه نوشتن «ی» روی خط کرسی با نیم‌فاصله پس از مضاف یا موصوفی که با «ه» خاموش یا ناملفوظ پایان می‌گیرند، بیشتر از هر شیوه دیگری جا افتاده است. اگر از این شیوه، مگر گاهی در زنجیره «تتابع اضافات»^[۳]، نشانی نیست، از آنجاست که

نگارنده، شاید به خطا، آن را خلاف‌آمد شیوه طبیعی گفتار می‌یابد^[۴]

پیش‌درآمد

در روند بازنمایی شالوده‌های گیتی‌وندی در فرهنگ هم‌روزگار از رهگذار

۱- با نگاهی به این بیت فردوسی: گوش بار خارست خود کشته‌ی / و گر پرنیانست خود رسته‌ی (شاهنامه، دفتر یکم، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱).

۲- گیتی‌وندی و گیتی‌انگی را داریوش آشوری برای «سکولاریسم» پیشنهاد کرده است که به «عرفی‌گرایی» برتری دارند. اینجا و آنجا در این جستار، گیتی‌نگری را به کار می‌بریم تا تکیه را بر «نگریستن به جهان و نگریستن جهان» گذاشته باشیم.

۳- «تتابع اضافات» از توانایی‌هایی است که در گفتار زیاد به کار می‌رود اما در نثر نکوهش می‌شود. همانگونه که همینگوی در نامه‌ای به فاکتر در انتقاد از جان دوس پاسوس می‌نویسد، نویسندگانی که گوش تیزی نداشته باشد همچون مشت‌زنی است که دست چپ کارایی نداشته باشد. دست به زنگ زبان گوش‌سپار ابراهیم گلستان نمونه گویایی است از نابجایی آن نکوهش. از توانایی‌های فارسی همیشه‌انگونه که باید بهره‌برداری نمی‌شود، چون نمایش آوایی‌شان دشوار می‌نماید. چنین پرهیزی را باید به حساب کاستی‌های خط ما گذاشت، کاستی‌هایی که جدانیسی این روزها بنیاد نگارش شده هم چندان در به‌کردشان کامیاب نبوده است.

۴- تقی‌زاده در اینباره، بر پایه *المعجم فی معاییر الشعار / المعجم قیس رازی*، می‌نویسد: «علت منطقی نوشتن یاء تنکیر به صورت یاء این است که این یاء یاء صریحه مشبیه است نه مثل یاء اضافت و توصیف مثل خانه من و خانه تاریک که یاء نه مشبیه است و نه صریحه بل همانند همزه ملینه تلفظ می‌شود و برای عدم التباس یاء صریحه مشبیه با یاء غیر صریحه غیر مشبیه البته باید فرقی مابین این دو نوع در کتابت گذارد چنانکه در تمام نسخ قدیمه این تفاوت منظور بوده است» (مقالات فارسی، جلد چهاردهم، زبان فارسی و ادبیات آن، زیر نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸). ایرانی‌ک از ماست.



ادبیات، نیاز به درآمدی کوتاه پیش آمد تا فرایافت‌های کلیدی «سیاست» را بازبشکافد. آن درآمد کوتاه، بخش نخست این جستار شد که اکنون پیش روی شماست. بخش دوم که پیرنگ نخستین را به انجام می‌رساند و در شماره بعد بازتاب خواهد یافت، چرایی رهنما خواندن آخوندزاده را نشان خواهد داد. پس نگهداشت نام آخوندزاده در عنوان، هرچند در بخش کنونی چندان نشانی از او نباشد، تنها برای این نیست که دنباله‌داری این جستار را به یاد خواننده بیاورد. یادآوری خاستگاه تبار اندیشگان است. و در این تبار، رویکرد اندیشگی دو شاعری که خوانش همیشگی‌شان راهشگای روش نویسی بوده است، بی‌گمان طبیعت کار و چگونگی پیشرفت آن را بهتر باز می‌گوید. نیما: «در آنها [منظره‌های طبیعت] هم وارد نمی‌شوم، مگر از راه صفحه‌ی کاغذ و هنگامی که بر قلم خود سوار می‌شوم.»^{۱۵} رویایی: «اندیشه [...] در زیر چشم‌های من از روی صفحه برمی‌خیزد [...] پس هر بار که بخواهم فکر کنم، می‌نویسم و در این معنا نوشتن یک جور دیگر نوشتن و با این جور دیگر نوشتن است که اندیشه‌ام دیگر می‌شود.»^{۱۶} اما اینجا آهنگ پیشرفت کار بر صفحه را، چه این صفحه کاغذی باشد چه نمایشگر رایانه‌ای، نه شکوه شاعرانگی، که شکیب فرایافت می‌شمرد.

دیباچه

درهم‌آمیختگی دین و دولت تنها می‌توانست کنجکاوای برانگیزد اگر زیانکاری‌اش اکنون شهروندان را چنین فرومی‌بست که آینده را هم فرابسته ببینند. پس دلنگرانی‌ها که این زیانکاری می‌آورد، آنان را از شایستگی این آمیزش در گمان می‌اندازد و گمان‌مند به پرسش وامی‌دارد. پرسشی که نخست نه از سر آنگاه به زبان، که از تن و روان آنها برمی‌خیزد. حتی اگر به سر نرسیده و به زبان نیامده در لایه‌های ناآشنای تن و در پیچ‌وخم ناشناس روان بی‌فسرد. چون این فسرده‌گی هرچند خاموش، گویای حس خویشیافت آنهاست که سراسر مهر این آمیزش را با خود می‌برد. این میان‌ناجدایی دین‌ودولت هرگز ناپسندیده و چه بسا ناخجسته نمی‌نمود اگر احساس خویشیافت همگانی این مُهرزدگی را بدون تُشرویی می‌پذیرفت و آن را همچون داغ‌نهادگی نمی‌زیست. و این زیست هم با چنین سوزشی همراه نمی‌شد اگر با بخشی از ساخت‌وساز چپستی اجتماعی و

۵- نیما یوشیج، درباره شعر و شاعری، مجموعه آثار به تدوین سیروس طاهباز، تهران، انتشارات دفترهای زمانه، ۱۳۶۸، ص ۱۸۵.

۶- یداله رویایی، چهره پنهان حرف، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

کیستی روانی آنها ناسازگار نبود. پس انگاره جدایی دین و دولت در پهنه روانی و فرهنگی ما پایگاه و خاستگاهی دارد که به پشتوانه‌اش پرسش شایستگی آمیزش دین و دولت امروز چنین جایگاهی پیدا کرده است. یعنی در آن ساخت و ساز گوشه‌ای هست که از یکسو چون ریشه در تجربه تاریخی نهادهای نو دارد، می‌تواند ناپسندیدگی چنین آمیزشی را حس کند و از سوی دیگر چون گوش به داده‌های فرهنگی نوین دارد و از آنها سیراب می‌شود، می‌تواند از رهگذر آنها این حس را به پیکر اندیشه و زبان و کنش در بیاورد و به شهروندینگی^[۷] سمت و سو بدهد. این بخش سکولاریسم^۷ و سکولاراندیش فرهنگ امروزگار ایرانی را ادبیات نوین همزمان که بازمی‌تاباند، برمی‌افرازد. جستار پیش رو هم در کوشش‌اش برای بازنمایی و بازشناسی و بازشکافی این ایده که گیتی‌نگری بازتاب یافته در ادبیات و به یاری آن نهاده‌ها شده درآمد و راهگشای شهروندی گیتایی^[۸] بوده و هست، از همین بازتاب برافرازنده سرچشمه و نیرو می‌گیرد تا شاید خراش‌های خودکشته‌ی این آمیزش را با نازش به پرنیان خودسرشته‌ی پرخاش ادبیات بیاراماند.

اما نمی‌توان در این جستار بررسی ریشه‌های انگاره جدایی دین و دولت را پی گرفت اما دین به دولت گوریده را به نامش، اسلام، نخواند و چرایی رویارویی چالش‌انگیز با آن را پیش نکشید. پرهیزندگان از چنین چالشی، یا سفارش‌کنندگان به پرهیز از آن، بهانه‌های بی‌شماری را دست‌آویز می‌سازند که فریب‌کارانه‌ترین آنها هراساندن از «اسلام‌هراسی» است. چون می‌کوشند تا به پشتوانه پژواکی که یادآوری جان‌گرای «یهودی‌ستیزی» می‌افکند و به پشتیبانی اندریافتی شرمسار از گذشته شوم استعماری که «مسلمان» را همیشه «ستم‌دیده» می‌بیند، «اسلام‌هراسی» را «مسلمان‌ستیزی» و «مسلمان‌آزاری»^[۹] جا بزنند. اما «هراس» در اسلام‌هراسی اگر همچون «فوبی» یا «فوبیا»، در واژه‌های دیگری با ساختاری همانند، نشانگر

۷- اسم «شهروندینگی» و صفت نسبی «شهروندین» از «شهروندی» را به جای «سیاست» و «سیاسی» به کار می‌بریم. این واژه‌ها و همچنین «شهروندینه» - با کاربرد دوگانه‌ی صفت و اسم - را با نگاه به ساختار واژه‌ی یونانی πολιτικός, politikos برگزیده ایم. در متن‌های فلسفی به زبان آلمانی و فرانسه، با دگرسانی حرف‌های تعریف، بار معنایی و کارکرد فرایافت «پولیتیک» را هم دیگر می‌کنند. همچون die Politik, das Politische در آلمانی؛ و le politique, la politique در فرانسوی. دو واژه «شهروندینگی» و «شهروندینه» دست ما را برای برگرداندن آنها بازتر می‌کنند. همچنین اگر اجازه باشد، برای شناخت بهتر این فرایافته‌ها رک : Arash Joudaki, La politique selon l'égalité. Essai sur Rancière, Gau-chet, Clastres et Lefort, Paris, L'Harmattan, 2016.

۸- گیتا، نگاره اوستایی گیتی است. صفت‌های نسبی گیتیک و گیتایی را هم می‌توان در دوگانگی با سپنتا و سپنتایی (از سپنت) به کار برد.

۹- اسلام‌شناس مسلمان فرانسوی غالب بن‌شیخ (Ghaleb Bencheikh) برای پرهیز از چنین ملغمه و ترفندی، و نامگذاری درست رفتار ناپسند با مسلمانان، بر پایه پسوند mis از یونانی μισος (misos) به معنی کینه و نفرت، واژه mis-islamic را پیشنهاد می‌کند که می‌توان به «مسلمان‌آزاری» برگرداند.



ترسی بیمارگونه باشد، اینجا برای نخستین بار ریشه‌یابی و درمان بیماری جای خود را به متهم‌سازی بیمار داده‌اند. ترس‌های بیمارگونه از مار و موش و عنکبوت در گذشته‌های بسیار بسیار دور نژاد آدمی ریشه و با ویر و خواست نهادی‌اش به پابندگی، در تنگنای زیست‌بومی دشمن‌خو، پیوند دارند. گذشته از پیشینه تاریخی هراس‌آور اسلام هنگام جهان‌گشایی‌ها و پایدارسازی چیرگی‌هایش، آنچه اسلام‌هراسی را امروز نه تنها فهمیدنی که حتی پذیرفتنی می‌کند، سیه‌کاری‌هایی است که هر روز به نام اسلام در چارگوشه جهان رخ می‌دهند. در واکنش به پرتگاهی که این تبهکاری‌ها در برابر همگان و بیش از همه در برابر خود مسلمانان می‌گشایند، پاسخ کسانی که به همانندی «اسلام‌گریزی» و «مسلمان‌ستیزی» بسنده می‌کنند، به دامنه اسلام‌هراسی اگر نیفزاید، بی‌گمان از آن نمی‌کاهد. چون از رهگذر این دستان‌بازی نه تنها در به روی هر گونه نگرش و رویکرد انتقادی به اسلام را می‌بندند، بلکه آنها را از پیش ناپسند و امی‌نمایانند. و در نبود چنین رویکرد و نگرشی، توده سرطانی بدون پادزهری در برابرش همچنان می‌آماسد و اسلام هم هراسناک‌تر می‌شود.

اما هرکه همانندی «اسلام‌گریزی» و «مسلمان‌ستیزی» را پذیرفت می‌باید گسترش چنین مانستگی‌هایی را بیرون از دایره اسلام و مسلمانان نیز بپذیرد. پس اندیشمندانی هم که رهیافتی انتقادی به یهودیت را پی گرفته‌اند و دو تن از بزرگ‌ترین آنان، مارکس و فروید، هردو یهودی‌تبار، از تهمت آنتی‌سمیتیزم نخواهند گریخت. ناستودگی رواج چنین نتیجه‌گیری‌هایی باید در بازگشت، ناروایی همانندی نخستین را بیاشکارد. چون همان اندازه که نگرش انتقادی به یهودیت را نمی‌توان به آنتی‌سمیتیزم فروکاست، رویکرد انتقادی به اسلام و چه بسا اسلام‌ستیزی را هم نمی‌توان مسلمان‌ستیزی و پیش‌درآمد مسلمان‌کشی دانست. مگر آنکه بیاندیشیم پرهیزندگان از چالش رودررو با اسلام، اسلام و مسلمانان را یگانه می‌شمرند چگونه که نبرد با یکی گزند به دیگری خواهد بود. اینسان ناخواسته به بنیان‌کن‌ترین انتقاد از نیروی ویرانگر اسلام گواهی می‌دهند. همخواند با این انتقاد، اسلام آنچنان مسلمانان را از خود تهی می‌کند که کیستی خویش‌نرویشان را ناگزیر تنها می‌توانند با اسلام بیابانند. یا مگر باز بیاندیشیم که نگرانی این پرهیزندگان از این است که هراس از اسلام، آمادگی هراسندگان را برای پذیرش هرگونه ستمی به مسلمانان در آینده در پی داشته باشد. اما کوشش دوگانه برای بازشناخت تکینگی هر مسلمان جدا از تعلقش به اسلام و برای کاهش از هراس‌انگیزی اسلام، نیازمند نگرش و رویکردی انتقادی به اسلام می‌ماند. این همه را نمی‌توان از پیرامون پرسش سکولاریزاسیون، که پرسش کانونی جامعه کنونی ایران است، راند.

چرایی رویارویی چالشگرانه با اسلام را در بند نخست این جستار (که در این شماره می‌خوانیم)، از دیدگاه پیامدهای ناگوار به‌هم‌گوریدگی اسلام و سیاست باز خواهیم نگریم. «جمهوری اسلامی» با همه سادگی ساختارش و ساده‌اندیشی زیرکانه گول سرکردگانش، آنچنان جامعه و مردمان را در کلاف پیچ‌درپیچ فروبسته‌ای گرفتار کرده است که نخستین گام برای بازشکافی آن، نامگذاری درست این پدیده خواهد بود. در پرتو این نامگذاری و به یاری رهیافتی پدیدارشناسانه به هنجارهای زیستی، سازوکار این کلاف فروبسته خود را فرا خواهد نمود. بازنمایی توانش‌های گیتی‌وند جامعه ایرانی و چرایی‌اش، این *فرانگاشت* (توصیف) را همراهی می‌کنند. در بخش دوم که در شماره بعد خواهیم خواند، به نقش ادبیات نوین و دستاوردهایش در اینجهانی‌گرداندن فرهنگ هم‌روزگار می‌پردازیم. به ویژه در بند سوم که از رهگذر بررسی نوشته‌های نیما درباره شعر، «مکتوبات کمال‌الدوله» آخوندزاده و رمان «صحرای محشر» جمالزاده، دستاوردهای سترگ آنان را همچون: گیتی‌نگری (نیما)، سپنتاکاهی (آخوندزاده) و *آخرت‌زدایی* (جمالزاده) باز خواهیم شناساند. بند دوم، به نسبت کوتاه‌تر از دو بند دیگری که به هم می‌پیونداند، شهروندینگی ویژه ادبیات را را نشان خواهد داد. در جای جای متن، پی‌نوشت‌هایی در قلاب و با قلم/یر/نیک کارگذاری شده‌اند که پرتوی دیگر به آنچه پیش و پس از آنها می‌آید می‌افکنند و باید گونه‌ای حاشیه‌نویسی یا افزونه به حساب بیایند (نمونه‌ای از آن را در پایان همین دیباچه می‌بایم). و از آنجاکه هیچ اندیشه‌ای نیست که، به زبان ناصر خسرو، «از نه‌چیز» برآمده باشد، گفت‌وگویی پیوسته با هم‌روزگاران دور و نزدیک در بافت این جستار تنیده شده است.

اما درباره زبان آن - به ویژه در بندهای نخست و دوم - باید گفت که نثر هر کس به خود او می‌ماند و بازتاب‌دهنده گرایش و دلبستگی‌های اوست. و این مانستگی شگفت آنکه آشکارتر در زبانی چهره می‌کند که کمتر خویشتن‌نما و بیشتر گمنام قلمداد می‌شود، یعنی زبان فلسفی که زبان فنی بندهای نخست، کوششی برای آفرینش آن است. دلبستگی به زبان فارسی بازتاب یکی دیگر از آن خویشتن‌نمایی‌هاست، چون نگارنده بر این باور است که این زبان رایگان به ما نرسیده است که با شلختگی و در گسارشی^{۱۰۰} بی‌بندوبار، رایگان بر بادش بدهیم. این زبان پیر، در گذر دیرنده زمان کم آسیب و رنج ندیده، اما این همه را شکیبیده و در زیر گنجینه‌های فراوانش و نه بر سر آن، انگار اژدهای کهن‌سال خفته‌ای را پنهان کرده است که در میانه کشمکش و کلنجار با آن، ناگهان بیدار می‌شود که همان اندازه برنایی‌اش شگفت‌انگیز است که رام و دستاموز کردنش

۱۰- گسارش در برابر مصرف، پیشنهاد دل‌انگیز ذبیح بهروز است.



برای بکارگیری در گفتار فلسفی کمتر - اگر نگوییم هیچ - جالفتاده در این زبان، دشوار. اما این زبان با همه جانپفادگی‌اش بی‌پیشینه نیست. از دانشنامه علائی ابن سینا، نوشته‌های ناصر خسرو و حتی سهروردی در گذشته تا آرامش دوستدار در امروز، زبان فلسفی در فارسی نمود داشته است. این میان، آنگونه که بسیاری می‌پندارند، دشواری اندیشه در نبودِ برابری برای فریافت‌های فلسفی نیست که با ساختن‌شان شاهراه فلسفیدن در به روی ما بگشاید. رویکردهایی اینچنین هنوز دل در گرو «اسم اعظم» دارند و کودکانه یا سالوسانه می‌پندارند می‌توان پهنه اندیشه را در چراغ جادوی تکوّزهای^[۱۱] زندانی و سپس غول‌های اندیشگی را آزاد کرد. و اینگونه «هنر نیندیشیدن»^[۱۲] را پربارتر و پایاتر ساخت.

[همان هنری که درباره‌اش نیما هفتاد سال پیش، سال ۱۳۲۵، در نامه به شین پرتو، می‌نویسد: «خودهایی می‌بینید که هرکدام مکتبی هستند. چنانکه در تهران دیدم جوانی را که خودش ماتریالیسم دیالکتیک بود.»^[۱۳] هنری همچنان پابرجا، آن چنان که رویایی می‌تواند بنویسد: «تو هم امروز در تهران یک نفرهائی می‌بینی، که خودش رولان بارت است، یا دریدا است. هم ابوسعید ابوالخیر است هم رمبو. و می‌بینی جوانی را که خودش پسامدرنیسم است.»^[۱۴]]

زبان فلسفی زبان همگانی نیست و زبان همگانی هم نخواهد شد. زبان فلسفی یگانه‌ای هم نداریم که به کار بازنمایی و بازگشایی هر پدیده‌ای بیاید. فلسفیدن و زبانش همچون آفرینش پیوسته‌ای که دکارت در هر دم، پابندگی جهان را در گرو آن می‌دید، هر بار در هر کوششی به گونه‌ای دیگر رخ می‌دهند. دشواری زبان این جستار همان دشواری آموزش زبانی نوست، و با هر متن فلسفی اینگونه باید باشد. پس دشواری‌اش به حکمی که همه‌فهمی را سنجه ارزیابی نوشته‌ها می‌خواهد، گردن نمی‌گذارد. اما پشت این حکم فروتنانه، گونه‌ای خوارداشت پنهان است: چون آن که هر نوشته‌ای را همه‌فهم می‌خواهد، هر چیز را فراخور همگان نمی‌داند، و این دانایی همزمان دانایی دانایی و دانایی نادانی است، پس نویسنده در خورد فهم آنان که نمی‌توانند بفهمند، می‌نویسد. اما به باور نگارنده،

۱۱- همچون «تفاخیر» بر ساخته رضا براهنی برای برگرداندن واژه کلیدی اندیشه ژک دریدا، la différence.

۱۲- «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن» نام پاره نخست، درخشش‌های تیره، آرامش دوستدار است.

۱۳- نیما یوشیج، درباره شعر...، ص ۳۰۳. نیما به سال ۱۳۳۲، در تعریف و تبصره، باز می‌نویسد: «خود ما، در این روزهای روشن، در کوچه و بازار به جوانی بسیار گردن کلفت برخوردیم بودیم که می‌گفت "من جان ندارم، جز ماده هیچ چیز در دنیا نیست. من مدتی است که فویرباخ! شده ام!" و ما نفهمیدیم چرا مارکس یا انگلس نشده بود. در صورتی که به این آسانی خیلی چیزها ممکن بود بشود.» (همان، ص ۴۰۱-۴۰۲)

14-http://royai.malakut.ws/archives/2008/06/post_98.html

به پاس هوش برابر، هر چیز آدمی بنیادنهاده‌ای را آدم دیگر اگر بکوشد درمی‌یابد. پس اگر نه برای همگان، برای انجمن خیالی خوانندگانی، که همه کس می‌تواند به آن بپیوندد، می‌نویسد. گردش آزادانه نوشته، آن گونه که هر کس و ناکس به آن دسترس داشته باشند، و گشودگی این انجمن در زمان، سرشت دموکراتیک هر نوشته‌ای است و نوشته فلسفی هم در همین چارچوب می‌باید ببالد. ولی همچون اندیشه‌ای خویش‌رای، افشراهی است که باید در خمره خود انداخت. پس اگر خواننده در نخستین آشام خوانش مزه آن را نمی‌پسندد، چون یا شراب تا کنون نچشیده، یا شراب برگشته، چه بهتر که به آب گوارا، اگر یافتنی است بسنده کند. اما شراب را، اگر ناب باشد، نه سرسری باید نوشید و نه با شتاب^[۱۵].

۱) چرایی رویارویی چالش‌انگیز با اسلام

بغرنج^[۱۶] بُن‌لادین امروز ایران اگر فرمانفرمایی دینی باشد، و «اگر بپذیریم که مسئله در ایران اساساً سیاسی است»^[۱۷]، با جایگاهی که به ادبیات نوین در پرورش رویکردی گیتی‌گرا می‌دهیم، پس باید از چیستی و چونی نقشی که ادبیات در این کارزار بازی می‌کند یا می‌یازد کرد، پرسید. و پرسش نقش «سیاسی» ادبیات در پی پاسخ، پرسش معنای «سیاست» را هم پیش خواهد آورد. اکنون اگر آن

۱۵- با وامی از پیشگفتار Recoltes et Somailles از ریاضیدان فرانسوی
Alexandre Grothendieck

۱۶- آرامش دوستدار «بغرنج» را، که صفت است، همچون اسم، به جای مشکل یا مسئله، به کار برده است، شاید به پیروی از همان کاربرد صفت «مشکل» در نقش اسم. «دشواره» که اینجا و آنجا دیده‌ام، می‌تواند جانشین خوبی باشد. گفتنی است که «استفاده صفت به جای اسم اگرچه اولین بار به وسیله نیما شروع نشده است، اما به وسیله او کشف و تثبیت شده و به عنوان یک تاسیس مطبوع شاعرانه در شعر امروز جلوه‌گر افتاد» (یداله رویایی، «اشاره‌ای بر زبان نیما»، کتاب هفته، ویژه‌نامه سالروز مرگ نیما، شماره ۱۸، ۲۲ بهمن ۱۳۴۰؛ یداله رویایی، هلاک عقل به وقت اندیشیدن، تهران، مروارید، ۱۳۵۷، ص ۲۸).

۱۷- داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، پیشباز هزاره سوم، هامبورگ، نشر تلاش، ۲۰۰۹، ص ۲۱۸. از میان نوشته‌های سیاسی و نگری دیگری که راه‌کاری برای برون‌شدن از فتنادگاه کنونی می‌جویند، اگر اینجا، برای پیشبرد سخن در گفت‌وگویی چالش‌گرانه، این جستار همایون (۲۰۰۸) را برگزیده‌ایم، تنها به دلیل ارزش و ویژگی آن نیست. رهیافت همایون به دین و کردارگرایی‌اش در رویارویی با آن، همانندی و همدستی دارند با رهیافت کردارگرایی آخوندزاده. هرچند در نوشته‌هایش اشاره‌ای به آخوندزاده نمی‌یابیم، مگر در یک جا، آن هم همچون اسم عام: «سرآمدان (الیت) یک ملت در جهانی که هنوز سده نوزدهم را می‌گذرانید...»^[۱۸] به راه آخوندزاده‌ها، و رسولزاده‌ها رفتند و در پایان سده بیستم به کژراهه آل احمد و شریعتی و خمینی افتادند. (داریوش همایون، صد سال...، ص ۱۲). نمی‌دانم یگانگی آخوندزاده آیا جا برای جمع‌بستن می‌گذارد یا نه، هرچه هست اما هم‌سخنی همایون با آخوندزاده چندان جای شگفتی نمی‌تواند داشته باشد. همایون کوشش کنونی برای آزادی و پیشرفت را پویش در همان راهی می‌داند که جنبش مشروطه گشود. بازگشت به پیام و سرچشمه‌های اندیشگی آن، سفارش همیشگی همایون به نسل امروز، و از درون مایه‌های اندیشه او بود.



بغرنج و چاره‌اش را اینگونه صورت‌بندی کنیم که «مشکل ما سیاست زیر سایه اسلام است و راه حل ما نیز از سیاست می‌گذرد»^[۱۸] چون «این مهم نیست که [...] اسلام چه می‌گوید، مهم آن است که سیاست (قدرت) با آن چه می‌کند»^[۱۹] پس باید پرسید این قدرتِ همانه^[۲۰] پنداشته با سیاست که چگونگی نمودِ دین را ورز می‌آورد و باز می‌نمایاند، چیست؟ آیا هر قدرتی با دین چنین می‌کند، حتی قدرتی که هم زورش را از دین می‌گیرد و هم شایسته‌نمونِ چیرگی‌اش را به پاس و به نیروی دین فرامی‌دهد و فراهم می‌آورد؟ پیگیری این پرسش‌ها در اینجا از دو سو بایایی دارد. از یکسو، نگرشی که سیاست را همچون «بستری [...] که رود زندگی اجتماعی بر آن جریان دارد»^[۲۱] با قدرت یکی می‌گیرد، گشاد کارِ بغرنج امروز را هم از قدرت می‌جوید، چون بر این باور است که «دست‌کم در کوتاه مدت‌تر، این سیاست است که دست بالاتر را دارد»^[۲۲].

پاسخ به پرسش چیستی قدرت و چیستی «سیاست»، و نیز بررسیِ شایند یا نشایند فروکاستِ سیاست به قدرت، نتیجه‌هایی برای اندازه‌گیریِ سرگی و ناسرگیِ این چاره‌جویی خواهند بود. از سوی دیگر، همین نگرش، «تاب‌ترین اندیشه‌های سیاسی و آسمانی‌ترین فرایافتهای مذهبی [را] در اندرکنش همیشگی با نیروها و تحولات سیاسی»^[۲۳] می‌داند. از آنجا که قدرت در این چشم‌انداز، گذرگاهِ پردازنده و بازنمایانگرِ هر پدیده اجتماعی است، از این دیدگاه هر گفتمان اجتماعی، همچنان که ادبیات، ریشه در گفتمان قدرت دارد و از آن رنگ می‌گیرد. پس آیا باید در رویکردی مارکسیستی مشتمل ادبیات را باز و دستان‌آوری‌اش را اینگونه آشکار کرد که افسانه‌هایش^[۲۴] چیزی نیست جز پوششِ ناآگاهانه‌ی جامعه‌ای فریبا به تنِ گفتمان قدرت و قانون‌های جامعه؟ پاسخ به این پرسش چیستی گفتمانِ قدرت، در بافتارِ نو و در آرایه و سازمانی نوین‌اش، و شناختِ سیاستِ ادبیات را پیش خواهد کشاند.

خاستگاه و ایستارِ این جستار

۱۸- همان، ص ۲۳۱.

۱۹- همان، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲۰- «همانه» و «همانگی» از ساخته‌های آرامش دوستدار اند. رک : آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، چاپ اول، پاریس، خاوران، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱؛ چاپ دوم، کلن، فروغ، ۱۳۹۲، ص ۲۴۳.

۲۱- داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، یادشده، ص ۲۲۴.

۲۲- همان

۲۳- همان

۲۴- افسانه نگاره دیگر افسانه است. افسانه را به نشانگری fiction برگزیدیم.

جامعه ایرانی، جامعه‌ای است خواسته و ناخواسته، بی‌گمان کژمژ و به گونه‌ای ویژه، «نو»، به معنای مدرن. نمود ویژگی‌اش در دوران هم‌روزگار وابسته بوده و همچنان وابسته است به چندوچون آن «خواسته و ناخواسته» در واکنش‌های کژ و راست به این «نو» که صفتی است برای شناسایی جامعه‌های سرب‌آورده از پس آنچه روزگار نوین می‌نامند. «روزگار نوین»^{۱۲۵} نمودار رشته‌ی همبافی از دگرگونی‌ها و جابجایی‌هاست که در پی صورت‌بندی دوباره‌ی پیوستار پرسش‌وپاسخ‌ها، در سپهرهای گوناگون نگر و کاربندی، چرخش فرهنگی سترگی را رقم زدند. این صورت‌بندی دوباره، همنه‌هایی سه‌گانه دارد: راسیونالیسم، سکولاریسم و اومانیسم، که همنموداند با زایش و بالش دانش نوین و همبسته با پیشرفت‌های فناورانه، پیشرفت‌هایی بهره‌برنده از دستاوردهای رویکردهای نو و هموارکننده راه آنان. برگردان و سپس بازآفرینی نگرش‌ها و کنش‌های نوین به زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر، فراتر از کانون‌های زاینده‌شان، آورد و آزمونی بوده است برای سنجش کوس جهانروایی که می‌زنند. آوردگاهی امروز به گستره جهان، و آزمون‌های فراگیرنده‌ی همه جهانیان. درآمدن ما به این گردونه، برمی‌گردد به جنبش مشروطه که کوشید بر بستر ناسیونالیسم، آرمان آزادی و پیشرفت ایران را برآورد. و اینگونه، نوسازندگی همبودی ما در پیکره‌ای نوین، جامعه ایرانی را، هرچند ناهمسان و ناهمگون، در آرزوی همسویی و همسایگی با جامعه‌هایی نشانده که نوی و نوینی خود را وامدار دستورکاری بودند پرسنده و ستیزنده و در جست‌وجوی رهایش: چالشگری همزمان سنت (تراداد) و هرگونه شایستگی سنتی (تراداده)^{۱۲۶}.

[نشاندن «شایست» و «شایستگی» بجای «مشروع» و «مشروعیت» پیگیری همان دستورکار است تا «مشروعیت» پیشاپیش شایستگی از شرع نگیرد. کاربرد «تراداد» بجای «سنت» هم.]

شوروشنگ دستورکار مدرن، در درازآهنگی‌اش بی‌گمان از ترنگ می‌افتد، و هنگامی که ستیز با سنت، خودش تراداد می‌شود، همان دلزدگی از سنت، همچون رویکرد چیره بر حال‌وهوای یک فرهنگ، می‌تواند گریبانگیرش شود و چه بسا ستیزگی را با سرخوردگی تاخت بزند. سرخوردگی اما تنها سویی منفی هنجار پرسندگی است. چون بایایی رویکرد انتقادی به همه چیز و حتی به خودش را، فرهنگی که ویژگی‌اش افسون‌زدایی از هنجارهای معناآفرین است، در خود می‌پرورد. هیچ ارزشی، در نبود پذیرفتاری آنجهانی و آنسری، از تیغ بررسی و



بازبینی نمی‌رهد. سکولاریزاسیون هم، در فرهنگی سکولاریزه، از این روند برکنار نیست. به ویژه که در بافتار جهانی، دگردیسی یزدان‌شناختی-شهروندیک^[۲۷] کنونی اسلام، ایستادگی خونباری در برابر سکولاریزاسیون نشان می‌دهد و پایه‌های انگاره‌ای را به لرزه انداخته است که فراگرد خودفرمانی سپهرهای گوناگون جامعه و رهایی‌شان از هنجارهای دینی را فراگردی خودبه‌خودی و جهانگیر می‌پنداشت. در چنین فتادگاهی، دست‌کم در پهنه‌ی پژوهش‌های نگری، بختِ اینجهانی‌تر گرداندنِ انگاره سکولاریزاسیون^[۲۸] افزایش می‌یابد. چون از کارآمدی و زیبایی‌گزارشی - بازمانده نگرشی ناسکولار - می‌کاهد که روان و هوشی انوشه یا نیرویی خودخیز را دست‌اندرکارِ پویش تاریخ به سوی فرجامی ناگزیر می‌دانست. این بار در گِیرودار چنین نمایش جهانگیری، ما تنها تماشاگران سبکبار برکنار از گود نیستیم. چون آن لرزش را نخستین بار «انقلاب اسلامی» درافکند. و اگر نیک بنگریم چندان بیراه نخواهد بود اگر بگوییم از «ما»ی ایرانی است که بر «ما»ی جهانی است. اگر از بُن بتوان دانست این «ما»، در هر دو رویه‌اش، کیست و چیست.

سویه‌ی برجسته این «ما» که امروزه، خواه ایرانی خواه جهانی، در چندتکگی و چندگانگی‌اش نما می‌یابد، شاید همین ناروشنی کیستی و چیستی آن باشد. یعنی مایی کنونی ما را گوناگونی پندارهای ما از ما می‌سازد. پس باور به همسویی و هم‌سرنوشتی مای ایرانی و مای جهانی، هر دو هم‌روزگار، همچنان که گزینش این باور، بر پندارهای استواراند، که هردو ما را، در کشاکش میان اسلام و سکولاریزاسیون، سکولار می‌داند و سکولار می‌خواهد. پس اگر بگوییم (۱) نگرش‌ها و روش‌ها و کنش‌های باختری، در سرریزی و سرازیری بیرون از بستر و خاستگاه‌شان، سوار بر سیل جهانگیر سوداگری و سودجویی سرمایه‌دارانه، به «ما» هم رسیدند، و در رویارویی با آنها، رهیافت «ما»، همچون دیگر جامعه‌های سنتی،

27-Théologico-Politique.

۲۸- چنین رهیافتی به سکولاریزاسیون را فیلسوف بزرگ آلمانی، هانس بلومبرگ پروراند است. سخنرانی او در هفتین کنگره آلمانی فلسفه، ۱۹۶۲، آغازگر چالش فلسفی گسترده‌ای در جهان آکادمیک آلمانی زبان شد که گزارنده فرانسوی‌اش، ژان-کلود مونو، آن را «بگومگوی سکولاریزاسیون» La querelle de la sécularisation می‌نامد (بر پایه نام چالش فلسفی مهم دیگری، «بگومگوی پانته‌ایسم (همه‌خدایی، یا همه‌خدانتکاری)، Pantheismusstreit، که از پایان سده هژدهم (۱۷۸۵) تا آغاز سده نوزدهم (۱۸۱۵) تمام فیلسوفان آلمانی آن روزگار را درگیر کرد):

Jean-Claude Monod, La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumemberg, Paris, Vrin, 2002, p. 203.

دیدگاه‌های راهگشای بلومبرگ در کتاب سترگش، شایستگی روزگار نو، و پرهیز نقادانه‌اش از برداشتی که نمودهای سکولاریزاسیون را هربار فراورده‌ی هم‌ارز اینجهانی‌شده‌ی فرایافتی مسیحی می‌گیرد، دست‌گزار ما در نگارش این جستار بوده‌اند:

Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Francfort, Suhrkamp, 1996.

به «فراموش کردن پیوند میان نوسازندگی و تجدد، [امیان] میوه و درخت» گرایش داشت^{۲۹}، و ۲) در ایران، از پایان سده نوزدهم، با جافتادن پندار سازگاری اسلام و مدرنیته، کم کم سودای بازگشت به اسلام هم، همچون چاره، پا گرفت تا در پایان به بنیادگرایی اسلامی بیانجامد؛ در هر دو شماره با گزاره‌هایی سروکار داریم که آسیب‌شناسی «ناجدایی دین و دولت» را بر پایه همان پنداره از «ما» پی می‌گیرند. چون از آن گفتمانی اند که در بازاندیشی کنونی‌اش^{۳۰}، به هدف دریافت و بازیافت جایگاه و معنای خود از یک‌سو و روشنکردن کنشی توانا و کارآ در بستر همین اکنون از سوی دیگر، می‌خواهد خودآگاهی‌اش به اینکه هیچ چاره‌ی هنجمانه‌ای^{۳۱} را همراهی همگانی پشتیبانی نمی‌کند، نمود آگاهی چه بسا گنگ و چه بسا پنهان همگان بینگارد و سپس بود چنین آگاهی نیازمند به گویایی و آشکارگی را نشان پیوستگی به فرهنگی اگر نه به یکباره کنونی اما آینده بگیرد، فرهنگی که در آن نباید هیچ سنتی را پیشاپیش و بی‌چون‌وچرا پذیرفت، نپذیرشی که خود از نشانه‌های گیتی‌وندی است.

این گفتمان را، که جستار پیش رو در چارچوب آن جا می‌گیرد، از آغاز تا پایان، ایستاری برپا می‌دارد و می‌پیماید که می‌انگارد بازاندیشی تاریخی ما، اگر از رگه‌های گیتی‌وند فرهنگ کنونی ما نشان نداشت و از آنها ریشه نمی‌گرفت، نمی‌توانست امروز ناجدایی دین و دولت را هم نشانه بگیرد. پس در چشم‌انداز این بازاندیشی، سکولاریزاسیون، همخواند با دریافتی فراگیرنده‌تر از انگاره «جدایی دین و دولت»، برابر با فرآیندی است که در آن، جهان، نه فرودست و فروکوفته‌ی جهانی برتر و دیگر، در درون‌مانایی‌اش، کرانه و آسمانه‌ای جز خود نمی‌یابد، و تکیه‌گاهی در بیرون از خود نمی‌جوید تا جهانمندی‌اش را بیاشکارد. اینجاست که نگویش و پرخاش نگره‌هایی که چنین دریافت و نگرشی را ویژه‌ی فرهنگی باختری-مسیحی و در نتیجه بیگانه و ناهمخوان با فرهنگ ما می‌دانند،

۲۹- داریوش همایون، صد سال کشاکش با تجدد، هامبورگ، نشر تلاش ۱۳۸۵، ص ۱۶۷.

۳۰- بر ساخته از پیوند قید «کنونه»، به معنی اکنون، و یای مصدری.

۳۱- «هنجمنانه» صفت از «هنجمن». در پهلوی hanjaman، برگرفته از اوستایی hanjamana، به معنای با هم آمدن، گرد آمدن و همچنین جای این گرد آمدن، از آمیزش han (هم) و gam (آمدن) به دست آمده است. انگیزه گردهمایی می‌تواند هنبازی در هدفی از پیش، یا رسیدن به هدفی در پیش باشد. از همین رو «هنجمن» می‌تواند برای communauté و community به کار بیاید. «انجمن»، که نگاره دیگر همان هنجمن است، امروز بیشتر به معنای نهاد یا مکانی است که در آنجا کسانی به آهنگ رایزنی گرد می‌آیند. در فارسی «هنباز» نگاره دیگر «انبار» و هم‌معنای آن است، اما جداسازی «هنجمن» از «انجمن»، با نگاهی به شکل کهن آن، برای آفرینش معنایی تازه است که کاربرد امروز انجمن آن را نمی‌رساند. داریوش آشوری «باهمستان» را پیشنهاد کرده است، و محمد حیدری ملایری «همدارگان» را. سوای ساختگی نبودنش، برتری دیگر «هنجمن» شاید این باشد، که می‌توان بر پایه‌اش واژه‌های دیگری ساخت: هنجمنی، هنجمنانه، هنجمن گرا، هنجمن جو، هنجمن ستیز، هنجمن گریز...



برمی‌خیزد. اما دریافت گیتیانه از جهان دیری است که حس و دید ما را تا اندازه‌ای پالوده، دگرگونی‌های بزرگی در روش و رفتارهای اینجهانی ما و چگونگی آرایش و پرورش آنها پدید آورده است. از این رهگذر، ملاک سنجش انگیزه‌ها و روال‌هایی که فرمان‌روایی و کاروکیایی^[۳۲] را می‌شایند دگرگون شده است. پس نباید پیش سپربرافرازی^[۳۳] نی‌گویانی که یا این برداشت را ناخوشتن‌شناس و نازده می‌دانند، یا امید برآهنجیدن نوزادگان اندیشه از زهدان نداشته‌ی مردان دین را در سر می‌پرورند، سپر افکند. چون ایستاری که این بازاندیشی بر آن بنیاد گرفته است، گیتی‌بینی را دیگر بخشی از این فرهنگ می‌داند، بخشی بالیده و بالنده بر بستر ادبیات نوین ایرانی که آخوندزاده، اگر «پیشرو فن نمایشنامه‌نویسی و داستان‌پردازی اروپایی [...] در خطه‌ی آسیا»^[۳۴] هم نباشد، بنیان‌گذار آن در گستره فرهنگ ایرانی است، گستره‌ای فراتر از مرزهای دیروز و امروز ایران.

«زور» و «قانون»

در گزاره‌هایی همچون «مهم آن است که سیاست با اسلام چه می‌کند» و «در کشاکش با دین، این سیاست است که دست بالاتر را دارد» سیاست به معنای، اگر نه دانش، هنر کشورداری و حکمرانی است: هنر گردش و پیشبرد برنامه‌مند کارهای همگانی در راستای برآوردن نیازهای جامعه به گونه‌ای آینده نگرانه و هم‌زمان با اینها، کوشش در راه نگاه‌داشت کشور در کناکنش^[۳۵] با جهان. از این دیدگاه، هنر کشورداری، دیر یا زود، ستبرای فرمودمان‌های دین و پنهان و درازای خواست‌ها و درخواست‌هایش را در چنبره‌ی خود خواهد فشرد و آنها را پایبند و کرانمند به کردارگرایی و ابزارانگاری، که از بایستگی‌های این هنراند، خواهد ساخت: «اگر یک رهبر سیاسی-مذهبی که امروز در حکومت اسلامی او را بالاتر از بزرگترین شخصیت‌های مذهبی اسلام می‌گذارند فتوی می‌دهد که حکومت می‌تواند اصول دین را نیز تعطیل کند و صدا از کسی در نمی‌آید جای تردید نمی‌ماند که در واقع دیانت است که عین سیاست می‌شود؛ و منع شرعی وجود

۳۲- کاروکیایی و کاروکیایی حاصل‌مصدرهای کهن اند از کارکیا به معنای سرور و فرمانده و پادشاه.

۳۳- «سپربرافرازی» برگردان زبانزدی فرانسوی است: la levée de boucliers. در روزگار باستان، سپر برافراشتن واکنش اعتراض‌آمیز سربازان رومی بوده است به فرمان و خواست سرکردگان‌شان و نمایش ایستادگی‌شان در برابر آنان.

۳۴- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۳۲.

۳۵- کناکنش، بجای تعامل، را در مقاله‌ای از محمدرفع محمودیان دیده‌ام.

ندارد و بسته به مصلحت دولت است»^[۳۶]. اما «سیاست کردن»، در کاربرد کهن آن، به معنای گوشمالی و کیفر دادن، چه پاداش و چه پادافره، هم هست. سیاست‌کنی یا کیفرداد، کالایی است که هوده‌ی (حق)^[۳۷] فروش همیشگی و واگذاری هرازگاهی‌اش تنها و تنها از آن حکومت است. و حکومت یک‌ه‌داری این هوده را به نام قانون پذیرفتنی می‌کند.

۱ | واژه‌های «حق» و «حقوق» که محمدعلی فروغی گزارشی از چگونگی گزینش‌شان در سخنرانی سال ۱۳۱۵ «دانشکده حقوق دانشگاه تهران» به دست می‌دهد^[۳۸]، نمونه‌های خوبی‌اند از دگرگونی‌های معنایی فرایافت‌های قدیمی در پیوستگی با پیدایش نهادهای نو. با دگرگشت شیوه‌های زیست و پیوندهای اجتماعی، نه تنها رفتارها و کردارهای همگانی، که احساس‌ها و پندارها هم دیگر می‌شوند^[۳۹]. به پاس و در پی این دگرگونی، شاید بتوان با فرایافت‌های آشنا و قدیمی، از رهگذر کاهش و افزایش بار معنایی‌شان، به گونه‌ای دیگر، و چه بسا ناآشنا، اندیشید. چنین شایندی در گرو بازاندیشی شالوده‌هایی می‌ماند که این فرایافت‌ها بر آن استواراند، و گرنه همان می‌رود که با «حق» و «حقوق» رفت.

۳۶- داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، یادشده، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۳۷- هوده و هُده را، به معنی حق و راست و درست، در بیشتر فرهنگ‌های کهن می‌یابیم، همچون لغت فرس اسدی طوسی (سده پنجم ه.ق)، مجموعه الفرس جاروتی (سده هشتم ه.ق)، و نیز فرهنگ‌های سده یازدهم که پارسی‌گویان هند و سند فراهم آورده‌اند: مجمع الفرس سروری، برهان قاطع برهان خلف تبریزی، فرهنگ رشیدی تتوی و فرهنگ جهانگیری عضالدوله.

۳۸- «حقوق از اصطلاحاتی است که در زبان ما تازه است و شاید بتوان گفت که تقریباً از همان زمان که مدرسه علوم سیاسی تأسیس شده است این اصطلاح هم رایج گردیده و آن به تقلید و اقتباس از فرانسویان درست شده است، و در همه ممالک اروپا برای این معنی این قسم اصطلاح ندارند. فرانسویان مجموع قوانین و مقررات الزامی را که بر روابط اجتماعی مردم حاکم است droit می‌گویند، و ما چون این کلمه را «حق» ترجمه کرده بودیم، لفظ جمع آن را گرفته برای آن معنی اصطلاح کردیم، مناسبتش هم این است که قوانین و مقررات الزامی وقتی که میان قومی برقرار باشد مردم نسبت به یکدیگر حقوقی پیدا می‌کنند که باید رعایت نمایند. حاصل این که «حقوق» که می‌گوییم مقصود قوانین کشور است، و علم حقوق علم به قوانین و دانشکده حقوق مدرسه‌ای است که در آن جا قوانین تدریس می‌شود. تأسیس مدرسه علوم سیاسی هم برای همین بود که وزارت امور خارجه مأمورینی تربیت کند که به اندازه لزوم از قوانین اطلاع داشته باشند تا بهتر بتوانند در مقابل خارجی‌ان حقوق کشور خود << را حفظ کنند.» (مقالات فروغی، جلد اول، تهران، توس، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱).

۳۹- ابراهیم گلستان در داستان «از روزگار رفته حکایت» تابلو چشم‌گیری از گستره دگرگونی بافتار اجتماعی دوران رضاشاه می‌نگارد. موج دگرگونی که پیوستگی‌های اجتماعی را درمی‌نوشت به شیوه‌های آرایش و پوشش هم رسید و خوکردگی‌ها و منش‌های فردی را فراگرفت: «آن روزها به زور کلاه نقابدار باب می‌کردند، و این نشانه لامذهبی قلم میرفت. در روز اولی که مدرسه رفتم از این کلاه تازه سرم بود. [...] دیگر درست یادم نیست آن روز بود یا یک دو ماه بعد که شال و عبا هم رفت. زلف بلند تابدار که با این کلاه نمی‌آمد - قیچی شد. بابا عزا گرفته بود که عادت داشت دستش را میان شال فرو می‌کرد. بی شال دست تکیه‌گاه گم می‌کرد. جایی برای گیر چپک هم نمانده بود، ناچار از درازی چپک کم شد.» (ابراهیم گلستان، مد و مه، تهران، روزن، ۱۳۴۸، ص ۱۳-۱۴)



پیش‌زمینه‌ی قرآنی^{۴۰} «حق» در بزنگاهی کارساز، بخت آن را یافت تا از نهانگاه دست‌نخورده‌اش خود را برکشد و هوده‌ی حق نامیده را دوباره به حق بازبندد و گیتی‌وندی آن را، اگر نه بیهوده، ناکار کند^{۴۱}].

و حکومت یکه‌داری این هوده را به نام قانون پذیرفتنی می‌کند. پنداشت همانگی سیاست و قدرت هم از اینجاست. چون برزش^{۴۲} این هوده از یکسو با توانایی پیوند دارد و از سوی دیگر با فرمانبری. کیفرسانی در کنار بازشناخت سود و زیان همگانی، دسترس به ابزارهای واداشت و از همه بالاتر فرمان‌دهی، نمایه‌های برتری و امتیازهای قدرت اند. پس شاید بهتر باشد آن را «زور» بنامیم. چون زور بهتر همبستگی قدرت و فرمانبری را، همچون دو روی یک سکه، آشکار می‌کند. اما این سکه روی سومی هم دارد^{۴۳} که اگر نباشد یا این سکه از گردش می‌افتد، و یا جامعه‌ای که می‌باید به گردش بیندازدش از ریخت: قانون. چون از یکسو کاربست زور پذیرفتنی نمی‌شود مگر به نام قانون، و از سوی دیگر، فرمان‌پذیری از گونه‌ای باور نگزیرد: باور به قانون.

اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی که در شناسایی بنیان، هدف و راهبردهای این نظام است، باور به قانون را با ایمان، و پذیرش قانون را با اعتقاد یکی می‌کند. چرا که سوای بند ششم (ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا)، - که اگر پیرایه و تعارف نباشد، هیچ پیوندی با فرایافتهای نوین آزادی و «هودگان آدمی» و بغرنج چندینی مردمان ندارد، و چیزی نیست مگر بازگویی برتری و پاسخگویی آدمی، برتری‌ای که قرآن بر پایه‌ی گواهی به «الست بربکم» به او بازمی‌بندد و پاسخگویی‌ای که همخواند

۴۰- «در قرآن کلمه حق، گذشته از معناهای دیگر، بیشتر به معنای خدا، راست و درست و حقیقت (در برابر باطل) آمده. قرآن خود کلام حق است به هر دو معنا، هم سخن خداست و هم سخن راست. همچنین اسلام به هر دو معنا دین حق است. [...] او] خدا حق است به هر سه معنای کلمه؛ یعنی خداست، راستی و درستی است، دارنده و دارای تسلط و تصرف در همه چیز است.» (م. کوهیاراشاهرخ مسکوب)، بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام، پاریس، خاوران، ۱۳۷۴، ص ۲۵.

۴۱- بر پایه اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهاء شورای نگهبان است.

۴۲- اسم مصدر از برزیدن، نگاره دیگر ورزیدن است به معنای انجام دادن و پایداری در انجام آن و نیز نگهداشت آن است. برزیدن چیزی را، به کار بستن آن چیز و عمل کردن به آن است.

۴۳- «روی سوم سکه» را از یداله رویایی وام گرفته‌ام: «و این هر سه [زندگی، مرگ و زبان] در حقیقت سه روی یک سکه‌اند. تعجب نکنید که این سکه سه روی دارد. روی سوم همیشه پنهان بوده است. ضلع پنهانی بوده است. ضلع سوم همیشه پنهان است.» (یداله رویایی، عبارت از چیست؟، تهران، چاپ نخست، انتشارات آهنگ دیگر، ۱۳۸۶، ص ۴۰۰؛ چاپ دوم، انتشارات نگاه، ۱۳۹۳، ص ۳۶۲.

با آموزه‌های شیعی در آزادکامی‌اش ریشه دارد - پنج بند نخست بازنوشت پنج اصل مذهب تشیع هستند، همراه با پیوستی در بند پنجم که ایمان به رهبری را به پنجمین اصل تشیع، ایمان به امامت، می‌افزاید. و اینهمه برای رسیدن به هدفی اینجهانی: «قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی»، به نیروی سه راهبرد دینی، علمی و سیاسی: «اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین؛ استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها؛ نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری». پس درهم‌شدگی دیانت و سیاست فرایندی دو سویه است. اصل چهارم قانون اساسی به روشنی می‌گوید که در همه سپهرهای جامعه، «موازن اسلامی» هستند که دست بالا را خواهند داشت، چون بر «همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر» سروری دارند. پس نمی‌توان بغرنج آمیزش دین و دولت را تنها به «سیاست» یا «قدرت» واگذار، چون در فتادگاه کنونی، «دولت» و «دین» چنان به هم گوریده‌اند که هیچ چاره‌ای، اگر سر چاره‌جویی داشته باشد، نمی‌تواند از رویارویی با دین بگریزد. چنین رویارویی‌ای ناچاره‌ی هر چاره‌ای و پرداخت چگونگی‌اش هزینه‌ی ناگزیران هر گزیری است.

«شهروندینه»

اگر معنای استعاری این عبارت را: «سیاست بستری است که رود زندگی اجتماعی بر آن جریان دارد»، بشکافیم و بگسترانیم شاید بتوانیم به تعریفی فراگیر از سیاست برسیم که از این پس، همخواند با فرایافت یونانی Politeia، آن را شهروندینه، در نقش اسم، می‌نامیم. شهروندینه مجموعه‌ی قرّهای^[۴۴]

۴۴- قرّ، نگاره دیگر قره، را اینجا، در کنار معناهای دیگرش برابر arkhè یونانی به معنای پرنسپ و آغاز می‌گیریم. Arkhè از مصدر arkheîn (آغازیدن و فرمان راندن) به معنی آغازنده و فرمان‌دهنده است. در فرهنگ بزرگ سخن درباره واژه «قر» پس از معنی‌هایی همچون: شکوه و جلال، مایه‌ی جلال و شکوه، یمن و مبارکی، می‌خوانیم: «در نظر ایرانیان قدیم، نیرویی فوق طبیعی و رازآمیز که پیروزی شاهان از اوست و آنان با داشتن آن به کارهای بزرگ دست می‌زنند. آن را فروغی می‌دانسته‌اند که بر دل می‌تابد.» همچنین در دانشنامه‌ی مزدیسنا در شناسه این واژه آمده است: «قر و قره یا خوره. در آیین ایران باستان قر دارای اهمیت ویژه بوده و آن عبارت از فروغ، شکوه، بزرگی و اقتدار مخصوصی است که از سوی اهورامزدا به پیامبر یا رهبر بخشیده می‌شود. خلاصه و جوهر آتش در اوستا موسوم است به خرنگه که در فارسی قره یا قر گوئیم. [...] مشتقات قر در زبان فارسی به صورت قر، فرهی، فراغت، فرمند، فرهمند، فروهیده و فرهومند معمول است. و در ادبیات به کلماتی مانند فر کیانی و فره ایزدی، کیان قره، خره پادشاهی نیز برمی‌خوریم. از همین ماده است کلمه‌ی فرخ به معنای مبارک و نیکبخت، و مشتقات آن، فرخنده و فرخندگی که به معنای سعید و سعادت است.» (جهانگیر اوشیدری، دانشنامه‌ی مزدیسنا <<- واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت، تهران، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ سوم، ۱۳۸۳،



زاینده‌ی پیوندهایی است که آدمیان از یکسو میان خود و از سوی دیگر با جهان برپا می‌دارند^[۴۵]. در زبان‌های اروپایی politeia را بیشتر به régime برمی‌گردانند. لئو اشتراوس، با توجه به معنای امروزی رژیم، این کاربرد را آنگاه بجا می‌داند که همزمان دو دریافت از رژیم را پیش چشم داشته باشیم: رژیم همچون چگونگی بنیاد و کنایش^[۴۶] حکومت، و رژیم همچون سبک و شگرد زندگی اجتماعی. پس شهروندینه دربردارنده‌ی مجموعه فرّهای زاینده‌ی است که چندوچون فرمان‌فرمایی و چگونگی زیست همگانی را روا و روان می‌دارند. در چشم‌انداز فرمانروایی، ساختارِ کشورداری که بازنمون شهروندینه است، دو سویه دارد: برزّشِ زور در کارکردهای انجामी (اجرایی) و قانون‌گذارانه آن، و سازوکارِ راست‌نمایی و شایست‌نموداریِ برخورداری از امتیازهای اجتماعی. بازنمون شهروندینه در چشم‌اندازِ زندگی اجتماعی، شیوهِ باشش و روالِ همزیستی است. و این شیوه و روال را مجموعه هنجارهای چه بسا نهفته‌ای می‌سازند که به پشتوانه‌ی آنها هموندان یک جامعه، داد را از بیداد، خوبی را از بدی، راست را از دروغ و شایست را از ناشایست باز می‌شناسند. پس شهروندینه بیانگر سازماندهی هم‌زمانِ فرمان و رفتار است. سازماندهیِ جفتِ فرمان‌گذاری/فرمان‌گزاری در ساختاری دوگانه: زورساختار^[۴۷] و شایش‌ساختار، و سازماندهی رفتار اجتماعی در کالبدِ زیست‌هنجار. اینگونه شهروندینه پیوندی ناگسستنی با زور و قانون از یکسو و دریافت و پذیرش این قانون و زور از سوی دیگر دارد.

ص ۳۶۹) همچنین پوراود در تفسیر «یشت نوزدهم که معمولاً زامیاد نامیده می‌شود» می‌نویسد: «[...] پس از قرات زامیاد یشت که در واقع تاریخچه‌ی فر است میتوان دانست که فر چیست و میتوان آن را چنین تعریف کرد: فر فروغی است ایزدی به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد!]. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، برازنده‌ی تاج و تخت گردد و آسایش‌گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد!]. همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای رهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد و شایسته‌ی الهام ایزدی شود!]. به عبارت دیگر آنکه موید به تایید ازلی است خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه دارای فر ایزدی است چون فر پرتو خدایی است ناگزیر باید آن را فقط از آن شهرباری یزدان پرست و پرهیزگار و دادگر و مهربان باشد» (یشت‌ها ۲، گزارش ابراهیم پوراود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶، ص ۳۱۴-۳۱۵) ناگفته پیداست که کاربرد «فر» در اینجا می‌کوشد در پیوند اما فراتر از این معنی‌ها، معنایی فلسفی و گیتیایی به آن بیفزاید.

45-Cf. : Claude Lefort, Essais sur le politique, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986, p. 8.

۴۶- از ساخته‌های آرامش دوستدار است، برآورده از درآمیختگی صفت «کنا» و پسوند اسم مصدر ساز «ش»، همانند ساختار «پیدایش» و «رهایش».

۴۷- زورساختار، شایش‌ساختار و زیست‌هنجار، بجای «ساختار زور»، «ساختار شایش» و «هنجار زیست» بر پایه آنچه «اضافه‌ی مقلوب» می‌نامند ساخته شده‌اند. «اضافه مقلوب» از توانایی‌های مهم زبان فارسی است برای ساختن اسم مرکب. نمونه‌هایش: گلبرگ، شبنم، کاروان‌سالار، داروک و جلودان‌خرد.

۱ واژه‌ی «رژیم» برگرفته از فعل لاتین *rego, regere* (رهبری و رهنمایی)، هم‌خانواده با گروه واژگانی است که به واژه *rex* (شهریار) بازمی‌گردند. امیل بنونیست در کتاب واژگان نهادهای هندواروپایی^[۴۸] نشان می‌دهد که تنها در کرانه‌های پایانی جهان هندواروپایی، یعنی در گروه‌های هندوایرانی و ایتالوسلتیک است که واژگانی هم‌تا و هم‌ریشه با *rex* در معنای شهریار می‌یابیم (در سانسکریت *rāj*، در زبان گلی *rix* و در ایرلندی *ri*). به گمان بنونیست اگر چنین واژگانی را، که بازماندگان فریافت‌های دینی و هودگی زبان نیای هندواروپایی هستند، تنها در این دو گروه زبانی می‌بینیم و نه در دیگر گروه‌های زبانی هندواروپایی، از آنجاست که در جهان‌های هندوایرانی و ایتالوسلتیک، با پیشوایان آیینی و کاهنان نیرومندی روبه‌رویم، همچون مغان و برهمنان در ایران و هند و برادران آروال^[۴۹] و درویدها^[۵۰] میان رومیان و سلت‌ها. برپایه‌ی بررسی‌های زبانشناسانه‌ی این واژه‌ها و هم‌ریشه‌هایشان در زبان‌های دیگر هندواروپایی باستانی، که در معنای شهریار هم اگر نیستند کاربرد بسیار دارند و راست و استوار پی افکندن، راه راست کشیدن (*rāsta* در پارسی باستان) و راستی نمودن معنی می‌دهند، بنونیست نتیجه می‌گیرد که خویشکاری رکن هندواروپایی بیشتر آیینی و دینی است تا شهروندین: فراداد راه راست و فراداشت آن^[۵۱]! پس رکن کسی است که آیین‌ها و سرمش‌ها را برپا می‌دارد و چندوچونی شایسته‌ها و نشایسته‌ها را می‌گذارد و دیگران را به پیروی از آنان می‌گمارد. اما بنونیست در بررسی جهان ایرانی و ریشه‌شناسی «شاه» و «شاهنشاه»^[۵۲] (از *xšaθra* خَشَثَر به

48-Emil Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion, Paris, Minuit, 1969, pp. 9-22.

49-Les Frères Arvaes (Fratres Arvaes).

50-Les Druides.

۵۱-فراداد را به معنی بیان و شرح و فراداشت را به معنای نگهداری گرفتیم چون فرادادن یکی از معنی‌هایش شرح دادن و بیان کردن است، و فراداشتن سوای گماشتن، معنی نگه داشتن و نگهداری کردن دارد.

۵۲-هرچند *rāz** در جهان ایرانی ریشه «شاه» نبوده است، اما در پهلوی مصدر *rādhēnītan* «راذنبیتن» را داریم به معنای ۱) آراستن، سامان و نظم دادن، منظم کردن، ۲) بخش کردن ۳) حرکت دادن و راهی کردن، و نیز برگرفته‌هایی همچون: راذناک = آراسته، منظم؛ راذناکیه = نظم، ترتیب، آراستگی؛ راذنیش = نظم، رهبری، آراستگی، توسعه؛ راذنیشیه = نظم، آراستگی؛ راذنیشیک = آراسته، رهبری شده؛ راذنیشیکیه = منظم بودگی، آراستگی؛ راذنیتار = نظم‌دهنده، رهبری کننده، به حرکت آورنده؛ راذنیتاریه = رهبری (رک: بهرام فره‌وشی، فرهنگ پهلوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۷۸). از نگاره دیگر این فعل، «راینیتن» *rāyēnītan*، بر پایه «رایاندن» که تنها در فرهنگ ناظم الاطباء در معنای هدایت نمودن به بیرون و هدایت کردن آمده است، امروزه مصدر رایانیدن را ساخته و واژه «رایانه» را از آن به معنی کامپیوتر برگرفته اند. شاید واژه «رج» و نگاره دیگرش «رژ» به معنای هر چیز مرتب و پشت سر هم، از بازمانده‌های راژنتین باشد و نخستین فرهنگستان، برای ساخت واژه‌ی خوش‌پرداخت و خوش‌آوی «رژه»، از آن بهره گرفته باشد. واژه رژیم در زبان امروزی چنان جا افتاده است و با دستگاه آوایی فارسی



معنای شهریاری) نشان می‌دهد با برآمدن امپراتوری هخامنشی دریافت دیگری از فرمانروا پا می‌گیرد: شاه همچون شهریاری فرهمند با سرشتی ایزدی و توانمندیِ تکوا^[۵۳].

«شهریر»^[۵۴] و «شهروندینگی»

زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار (دربدارنده زورساختار و شایش‌ساختار: چگونگی فرمان‌دهی و فرمانبری و شایستگی‌های آنها)، هردو فرمند، همانه نیستند ولی میان‌شان، از همپوشی فرهاشان، همپوشانی هست. همخوانی میان ساخت‌وسازِ روان و سازوکارِ فرمانروایی را پیش از همه افلاطون دریافته بود که در رژیم آرزوانه‌اش این هر دو را، با یکی گرفتن فرهاشان، همانه می‌خواست و همانه می‌ساخت. چنین رژیمی، که برای پرهیز از کژفهمی بهتر است به جای «جمهوری» شهریر بنامیم، یگانگی زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار است. این یگانگی را افلاطون بر چیزی بنیان می‌نهد که خویشینگی یک هنجمن را می‌سازد و آن را منشمند می‌دارد. منش یک‌تن یا یک هنجمن که خویشمندی آنها را می‌سازد بر ساخت‌وسازِ پذیرندگی^[۵۵] آنها بنیاد گرفته است و هوش‌ورزی و دست‌ورزی‌های یک‌تنه یا هنجمنانه که در کردارها و پندارهای فردی و گروهی نمود می‌یابد، آن را می‌سرشند. دیرمائی این سرشگری و پیوستگی‌اش در گذر زمان، منش را سرشت می‌کند. شهریر، بنیان‌گذاری شهروندینه بر سرشتِ هنجمن است آن‌چنان که نمود و نمایش‌های هام^[۵۶]، همگی و یکبارگی، از فری

هم آنچنان سازگاری دارد که شاید برساختن همتایی برای آن بیپوده باشد. اما اگر بخواهیم سواى گونه حکومت و یا برنامه غذایی، سوبه معنایی دیگر رژیم را نشان دهیم که چگونگی سامان‌مندی و پیوستگی سازه‌هایی است که به دست‌یاری‌شان فرایندهایی ویژه پدید می‌آیند، «سامانه» می‌تواند گویا باشد.

۵۳- تکوا به معنی «مطلق» را شین پرتو ساخته است.

۵۴- «در اوستا خُشترَوَییریه، در پهلوی خَشتریور و در فارسی شهرپور یا شهریر گوئیم. جزء اول این واژه به معنی شهریاری و مملکت آمده است. کلمه شهر از خَشتر آمده. در قدیم نیز از خود کلمه شهر، مملکت اراده می‌شد. مثل ایران‌شهر، که به معنی کشور ایران بوده. جزء دوم این کلمه صفت است به معنی آرزوشده که از ور مشتق شده. شهرپور را به کشور آرزوشده یا سلطنت مطلوب می‌توان ترجمه کرد» (جهانگیر اوشیدری، دانشنامه‌ی مزدیسنا، یادشده، ص ۳۴۹). رک: ابراهیم پورداود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۶۰-۶۲. همچنین نک: محمد محیط طباطبایی، «مرداد است نه امرداد»، ارمغان، دوره سی و پنجم، شماره ۴، تیرماه ۱۳۴۵، ص ۱۵۰.

55-La constitution affective.

۵۶- پیشوند «هام»، نگاره دیگر و کهن «هم» است و همانند این آخری بر سر اسم می‌آید به نشانگری هنبازی و همراهی در چیزی، همچون هام‌آهنگ، هام‌دل، هام‌دین، هام‌گفتار. این نگاره کهن را که امروزه، مگر در گویش‌های کردی، بی‌کاربرد است، به تنهایی و سواى <<نقش >>

یگانه برخیزند. اینگونه هر کنش و کنایشی، در هر بخشی از جامعه، تنها فرّ و فرجام‌آهنگ^[۵۷] فرّ را، که فرمان‌دهی و فرمانبری است، بازمی‌گوید. فراآمد یگانگی فرّهای زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار، همانه‌سازی قانون و آیین‌گان^[۵۸] است^[۵۹]. آیین‌گان دربردارنده «آیین‌کرد»^[۶۰] (کرده‌ها و کردارهای آیینی) و «خویگان»^[۶۱] (خوکرده‌ها و منش‌های فردی که ریشه در همان آیین‌کرد دارند)، مجموعه رفتارها و باورها و راه‌وروش‌هایی است که سوای درستی و نادرستی‌شان هموندان یک هنجمن همواره آنها را در روزگاری یا در گذر روزگاران می‌برزند^[۶۲]؛ اما قانون مجموعه هنجارهایی است که «آنچه هست» را همخواند با «آنچه باید باشد» می‌خواهد.

با همانگی قانون و آیین‌گان، هرکس در فرمانبری از فرّ، آنچنان می‌باید باشد که از پیش هست، و آنچه می‌باید بکند که پیشاپیش می‌کند، چون بهرش از هام را فرّ می‌فرماید، همان فرّی که بی‌گسستگی هر جای و هر گاه هنجمن را می‌آکند. و این آکندگی چنان است که کنش را هیچ آغازنده و فرمان‌دهنده‌ای نیست مگر سرشت هنجمن، و هیچ پایانه‌ای نیست مگر فرجام‌آهنگ فرّ. پس چون در این بافتار فرّتافته، کنش بر پایه و پیرو فرمان فرّ پدیدار می‌شود، فرّداد است و فرزند. پس فرّدادگی و فرزندگی از چگونگی پیدایش و بالش کنش نشان می‌دهند و فرّداده و فرزندینه از صفت آن. افلاطون کنشگری ویریه شهریر را فرّوندینگی می‌خواست تا شهریربان را شایدبود^[۶۳] شهروندی و شهروندینگی نباشد. چرا که همخواند با تعریف ارسطو: «در رژیم‌های شهروندانه، هر شهروندی پیاپی فرمانده و فرمانبر است، چرا که فرمانروایان و فرمانبرداران در نهاد خویش با هم برابرند و هیچگونه دگرسازی با هم ندارند»^[۶۴]، شهروند، نگر به پیوندش با شهر (کشور)، از

پیشوندی‌اش، همچون اسم، به معنای آنچه همگانی و عام است، به کار می‌گیریم.

۵۷-فرجام‌آهنگ (هدف غایی) پیشنهاد ادیب سلطانی است برای (τέλος) (télos)

۵۸-آیین‌گان را با نگاهی به «مهرگان» و «فروردگان» و همچنین «مادرگان» و «پدرگان» به معنای مردهریگی که مادر و پدر برای بازماندگان به جای می‌گذارند (رک: خسرو کشانی، اشتقاق پسوندی در زبان فارسی امروز، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۴۵-۴۶) برابر با اتوس (ethos) یونانی گرفتیم.

59-Cf. Jacques Rancière, La mésentente, Paris, Galilée, 1995, p. 102.

۶۰-آیین‌کرد برپایه دینکرد.

۶۱-پیشنهاد داریوش آشوری است برای اتوس.

۶۲-از دیدگاه اجتماعی‌اش، آیین‌گان همان عرف است. نارسایی برگردان سکولاریزاسیون به عرفیگرایی از اینجااست که دین و دینکرد هم بخشی از آیین‌گان اند.

۶۳-از ساخته‌های ابن‌سینا به معنی امکان.

۶۴-ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، (چاپ نخست، انتشارات نیل، ۱۳۳۷)، تهران، چاپ دوم، انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹، کتاب نخست ۱۲۵۹ب، < ص ۶۰ (ترجمه << با دگرگونی).



یکسو فرمان‌گزار است و نگر به هموندی‌اش با شهریاری (خُشتر = شهر)، از سوی دیگر فرمان‌گذار.

پس شهروندی چیزی نیست مگر بهره‌مندی هم‌هنگام از فرمان‌دهی و فرمانبری. همزمانی این بهره‌مندی، یکپارچگی و بخش‌ناپذیریِ فرّ را می‌شکند. بر این پایه، شهروندینگی کنشگریِ فرگسل است، چون در فرّباخت فشرده‌ی پیوندهای هدف‌سویِ هنجمانانه شکاف می‌اندازد، شکافی تهی از فرّ، آفرینش هیچ‌گشاینده و شهرآشوب در شارش یکنواخت سرشاریِ فرّ تا آنچه از بی‌فرگی پیشاپیش نابودنی و نادیدنی و ناگفتنی می‌نمود، از این پس بباشد و بنماید و به زبان آید. شهروندینگی همچون پیوستگی دو ایستارِ دوگانه و ناسازگار، چیزی نیست جز کشمکش بر سرِ پرسش چگونگی فرمانروایی میان شهروندانِ برابر که برابری‌شان در بهره‌مندی برابر از فرمان است. این کشمکش ناگشادانی می‌ماند و دموکراسی همچون کاروکیبایی مردم یا مردم‌شهر (شهر در معنای شاهیدن) نمایش آن است. نمود مردم‌شهری بر پایه پدیداری «مردم»، که نام دیگر همان «هیچ» است، بی‌فرگی حکمرانی را آشکار می‌کند و اینکه هیچکس فرمان‌^[۶۵]‌همایونی از پیش با خود ندارد تا سزاوار سروری‌اش کند.

[فرماندهی (حکمرانی) بر پایه قرعه‌کشی و پشک‌اندازی به شیوه آتن باستان^[۶۶] بهترین و گویاترین نمونه تاریخی است که نافرنامیِ فرنشینان (حاکمان) و بخت‌آوردگی فرمان‌گذاری (حکومت) و هیچ‌بنیادیِ فرمانروایی (حاکمیت) را می‌نمایند، که هرچند از این شگرد در تاریخ ما نشانه‌ای نباشد، اما در ادبیات داستانی کهن و قصه‌های عامیانه آن را می‌یابیم: پس از مرگ پادشاهی بی‌جان‌شین، مردمان را در میدانی گرد می‌آورند و همایی را رها می‌کنند تا بر سر و شانه هرکس که نشست فرمان‌همایونی بیابد و پادشاه شود^[۶۷]. همای قصه‌ها ریشه در باورهای کهن سال ایران پیش از اسلام دارد. در زامیادیشتمی‌خوانیم که قر از جمشید، «پس از آنکه او به سخن نادرست و دروغ پرداخت»، بگسست و

۶۵- فرمان را بجای عنوان گرفتیم، به معنی «لقب و نامی که بر شخصیت یا اهمیت کسی دلالت می‌کند» (نگ: فرهنگ بزرگ سخن، سرواژه «عنوان»). می‌توان ورنام نیز هم گفت. پوردادو درباره بخش دوم «واژه شهریور که وئیریۀ Vairya باشد» می‌گوید که «صفت است به معنی برگزیده‌شده، از مصدر ور Var که به معنی برگزیدن و گرویدن است [...] در اوستا چنانکه در فرس هخامنشی» (ابراهیم پوردادو، فرهنگ ایران باستان، یادشده، ص ۶۱-۶۲).

۶۶- نگ: افلاطون، دوره‌ی کامل آثار، جلد چهارم، قوانین، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷، کتاب سوم، بند ۶۹۰، ص ۲۱۱۵.

۶۷- نمونه‌های «هما» با همین دریافت در شعر فارسی فراوان است، ولی تنها به این بیت حافظ بسنده می‌کنیم چرا که پیشینه‌ای است برای بهره‌گیری از نزدیکی «همای» و «همایون»، آنچنان که در متن به کار برده‌ایم: دولت از مرغ همایون طلب و سایه او/ زانکه <<با زاغ و زغن شهر دولت نبود.

«به پیکر مرغ وارغن^[۶۸] بیرون شتافت»^[۶۹]. اما پیوند نمادین میان مرغ و بی‌قرگی بنیادین فرمانروایی، که سایه‌ها تنها نشانگر بخت‌آوردگی آن است، با مرغ آمین^[۷۰] نیماست که همه توانش مردم‌شهریک خود را نمایش می‌دهد. هرچند همچون دیگر مرغ‌های نیما، این مرغ هم خود او باشد (و این همانگی اینجا حتی در واژه «آمین» اگر که وارونه‌اش بخوانیم خود را آشکارا به رخ می‌کشد)، مرغ آمین اما در فهرست همان پیوند جا می‌گیرد و به فرجامش می‌رساند. از وارغن و همای و حتی سیمرغ منطق‌الطیر، اگر بتوان گزارشی شهروندین و نه عرفانی از آن پرداخت، تا مرغ آمین، با زنجیره نمادینی سروکار داریم که گسست قر را به گسست از قر می‌کشاند، تا آنجا که مرغ آمین، نماد بهر بی‌بهرگان (هرکه را - ای آشنا پرور - ببخشا بهره از روزی که می‌جوید) چون نه بر شانه کسی می‌نشیند و نه سایه بر سر کسی می‌افکند، دیگر نه برآورنده‌ی فرمان برگزیدگی، که یادآور پا در هوایی بنیان‌شهریاری است: «می‌دهد پوشیده خود را بر فراز بام مردم آشنایی»^[۷۱].

شهریر اسلامی و سازوکارش

پذیرش قانونی بنیاد یافتگی حکومت بر مردم را، در پی انقلاب کبیر فرانسه، در مرم قانون اساسی همه رژیم‌های مدرن به نام «هوده‌ی کاروکیایی کشوریان»^[۷۲] تراشیده‌اند و نمودگار سست‌پرتو ایرانی‌اش اصل سی‌وپنجم قانون اساسی مشروطه است: «سلطنت ودیعه ایست که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده». اما در هیچ جای قانون اساسی جمهوری اسلامی آن را نمی‌یابیم، مگر در عنوان فصل پنجم: حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن.

۶۸- «در [...] زامیادشت آمده که قر به پیکر مرغی از جمشید جدا گردید. این مرغ وارغن Vāreghan نامیده شده است. بنا به تعریفی که از این پرند در فقرات ۱۹-۲۱ بهرام‌یشت گردیده شکی نمی‌ماند که وارغن یک مرغ شکاری است از جنس شاهین و باز یا عقاب [...] و در ایران قدیم عقاب علم پادشاهی بود [...] گزنوفون Xenophon در کتاب کوروش در جزو هفتم از فصل اول در فقره ۴ در وقایع لشکرکشی کوروش به ضد آشوری‌ها می‌نویسد: «علم پادشاهی ایران یک عقاب زرین بود که بر روی یک نیزه نصب کرده بودند [...] امروزه نیز علم پادشاهی ایران این است» [...] از این اخبار به خوبی می‌توان دانست که شاهین در ایران قدیم مورد توجه بوده و مرغی خوش‌بین و نیرومند شمرده می‌شده و به همین ملاحظه در اوستا قر در پیکر مرغ وارغن جلوه‌گر شده است» (ابراهیم پورداود، یشت‌ها ۲، یادشده، ص ۳۱۷-۳۱۹).

۶۹- زامیادشت، کرده ۶ در: ابراهیم پورداود، یشت‌ها ۲، یادشده، ص ۳۳۶.

۷۰- کشوری را نه در برابر لشکری، که همچون کسی که در کشور می‌زیید برگزیدیم. کشوریان یا بوم‌مردمان را به معنای همه کسانی که در یک سرزمین می‌زییند، شاید بتوان گاهی، هم‌ارز «افراد ملت» بکار برد.



بر پایه بند نخست اصل دوم : «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر امر او». بر پایه این بند، در جمهوری اسلامی، خدای یکتا بنیاد کاروکیایی (اختصاص حاکمیت) و قانون‌گذاری (اختصاص تشریع) و فرمانبری (لزوم تسلیم) است. «اختصاص تشریع به او»، یعنی گذاردن قانون شرعی همچنان که بازستن فرمانی ناشرعی به نام خدا به شرع، همخواند با «موازن اسلامی» انجام می‌گیرد که اصل چهارم این موازن را نه تنها بنیاد «کلیه قوانین و مقررات» در هر سپهری از جامعه، که با «تشخیص فقه‌های شورای نگهبان» بر هر قانون دیگری حاکم‌شان می‌داند. بایستگی فرمانبرداری از خدا را هم اصل پنجم وابسته به فرمانبری از سرآمد فقیهان می‌کند، خواه این سرآمدی بر بسته (ساختگی) باشد خواه بر رسته (واقعی)، چون «در زمان غیبت حضرت ولی عصر در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت» (اصل پنجم) با ولی فقیه است تا «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، [...] ضامن عدم انحراف سازمانهای مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد» (مقدمه قانون اساسی).

پس دستان‌آوری است اگر به دست‌آویز اصل‌های ششم^[۷۱] و پنجاه‌وششم^[۷۲]، نخست «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران [را] حاوی اصول مترقی فراوانی [...] که در رأس آنها اسلامیت و جمهوریت قرار دارند» بشناسانیم و سپس به پشتوانه‌ی خوانشی شگفت‌انگیز از اصل پنجاه‌وششم، «حق حاکمیت ملت [را] به رسمیت شناخته» شده بنماییم، چون به نیروی این اصل «حاکمیت الهی، از مجرای حاکمیت ملی نفاذ یافته و دست اراده الهی از آستین ملت مسلمان بیرون می‌آید [،] و این ملت از طرقی که قانون مشخص کرده است حق تعیین سرنوشت را اعمال می‌نماید»^[۷۳]. استعاره بیرون آمدن «دست الهی» از «آستین ملت»، به جای آنکه گواه پایه‌داری «حق حاکمیت ملت» را دستگیر باشد، بیشتر آن را دست می‌اندازد. چون این «حق» هرگاه و از هر راه که بخواهد آستین برزند و دست بنماید دستش را آنان که دستکش شریعت به دست دارند با همدستی

۷۱- در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

۷۲- حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.

۷۳- حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.

دست الهی برمی‌پچند و آستین بر سرش می‌زنند^[۷۴]. به هم‌گوریدگی «سیاست» و «دیانت» بار دیگر ناچارِی پرداختن به اسلام را چون چاره ناجدایی دین و دولت آشکار می‌کند. چرا که «حق حاکمیت ملت» دست‌نمایی و دست‌آزمایی نمی‌کند مگر در شهروندپندگی که پنداره دیگری از هنجمن را، به نیروی نمود «مردم»، در برابر امت‌سازی پنداری از ملت می‌نهد، و آن پنداره را با این پنداشت می‌آمیغد. دستان تراش جمهوریت خیالی از خارهی حکومت اسلامی اما تنها از راه کژرایِی و کژنمایی نیست که جمهوری اسلامی را «خدایمردم‌سالاری (تئودموکراسی^[۷۵])» می‌خواند. از آنجا که جمهوری اسلامی را، در خوانشِ نزدیک به متن‌اش از قانون اساسی، «تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش که به خود سازمان داده است»^[۷۶] می‌داند، اگر راستنمایی همچندی پیشنهادی‌اش و نزدیک‌سازیِ آن به رژیم آرزوانه‌اش را می‌جوید، باید در دستان‌پردازی‌اش «امت» را بجای «مردم» بنشاند. چون جمهوری اسلامی هم گونه دیگری از شهریر است، شهریری که اسلام را سرشت هنجمن می‌انگارد تا با امت ساختن از مردم، قانون و آیین‌گان را همانه سازد. دموکراسی نامیدن این شهریر ویژه تنها هنگامی پذیرفتنی است که مردم‌شهری را همچون بی‌فرگی (آنارشی)^[۷۷] بنگاه و خاستگاه هر رژیم‌ی بدانیم، همانچه افلاطون چون نیک می‌دانست می‌کوشید با برآوردنِ فرّ از سرشتِ هنجمنی بر ساخته، ناکارآمدش کند.

اما در «شهریر اسلامی» فرّ به آفریدگار برمی‌گردد، آن هم نه به هر آفریدگار و پروردگاری، به الله که آفرینش را بهانه و دستمایه بندگی آفریدگان‌اش می‌خواهد. پس از آن دو کار می‌ماند: آکندنِ شهریر از آفریده‌بندگان و سپس آیین‌گان اینان را با قانون همانه ساختن. دشواره شهریر اسلامی در انجام این دو کار است همچنان که درماندگی دوسویه‌اش. چون مرگبارگی گفتارش از جهان زندگان بیرونش می‌گذارد و ناکارایی‌اش در همپوشانی زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار، پوشش زور می‌گیرد. زبانی که باید آراینده جهان‌اش باشد «زبانی است گناه‌بنیاد و آخرت اندیش»^[۷۸] و به ظاهر نه‌اینجهانی. شکستِ نا‌اینجهانی‌نماییِ گفتارش

۷۴- به همین دلیل، برداشت کسانی چون مصباح یزدی به «روح» قانون اساسی جمهوری اسلامی و خواست بنیانگذار آن نزدیکتر است تا برداشت دیگرانی که می‌پندارند با به‌کارگیری «اصول مغفول‌مانده قانون اساسی» می‌توانند جلو خودسری و گرایش‌های تمامیت‌خواهانه را بگیرند.

۷۵- سعید حجاریان، جمهوریت...، ص ۱۸۸.

۷۶- همان، ص ۲۷.

۷۷- آنارشی، با نگاه به ریشه یونانی‌اش، از درآمیزی پیشوند منفی سازنده‌ی an و arkhe ساخته شده است.

۷۸- کاظم کردوانی، «بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی پیدایش جنبش سبز»، نشریه آزادی اندیشه، شماره ۱، خرداد ۱۳۹۴، ص ۴۱۵.



در پرورش نمونه‌ی انسان آرمانی هویدا می‌شود که می‌باید همچون سرمشق، برآورنده و بجای آورنده این گفتار باشد. و از این کار برنمی‌آید مگر در فتادگاه‌های فروبسته‌ی هنگامه‌های ناپایدار رانده و رمیده از زندگی و روزانگی، و زیستگاهی فراهم نمی‌آورد مگر آمادگایی سپنجی، سرشته در زمانی مرگ‌آمود تا نیستی شتابان دو الگوی آرمانی‌اش را گذرگاه باشد: بسیجی و تواب. که گذرای زیست‌شان نشانگر ناپیوستگی‌شان به این جهان است و اینکه در آن خانه نیارند کرد، آنچنان که مرگ برای یکی، در پی آخرت‌اندیشی، نوید درآمد به بهشت آینده‌اش می‌باشد و برای دیگری، از پس گناه‌بنیادی، امید برونشد از دوزخ کنونی‌اش.

بسیجی و تواب چون آفریده‌هایی هنگامین اند همیشه دست نمی‌دهند، اما یازش^[۷۱] آفرینش آنها دو کران فرجامین، دو قطب ربایش، دو دوریاز^[۸۰] همیشگی در افق «شهریر اسلامی» می‌گشاید که مردمان را به سوی خود پیوسته گرونده و یازنده و ربوده می‌دارند. افزون بر شایش‌آفرینی و شایستگی‌نمایی‌شان، جنگ و زندان نقش سیاه‌چاله را در سپهر «شهریر اسلامی» بازی می‌کنند: مغاک‌هایی مردم‌رُبا و آدم‌خوار که از گذارش میدان گران‌شی اوبازنده‌شان هیچ برون نتواند شد مگر پیکرهای پاره‌پاره و روان‌های گسیخته. در جهان هرروزه‌اش اما «شهریر اسلامی» مردمان را امت اسلامی می‌خواهد و فرمان الله را یگانه فرّ سامان‌دهنده‌ی پیوندهای شهریری. اینجا با خواسته‌ای دو رویه روبه‌رو نیستیم. هر رویه‌اش را پایه بگیریم، رویه دیگر را هرآینه در بردارد. هنگامی که فرّ زاینده‌ی بستگی‌های هنجمنی، که پیوندهای دو سویه‌ی فرماندگی و نبوشندگی را هم در برمی‌گیرد، فرمایش الله باشد، نبوشندگان هم ناگزیر بندگان او خواهند بود. و هنگامی که مردمان به باشندگانی تک‌بعدی فروکاسته می‌شوند که زندگانی‌شان را بیرون از ساحت بندگی نه بنیادی هست و نه معنایی، هرآنچه بکنند و بگویند و بنمایند در شنوش از سخن حق است که می‌نمایند و می‌گویند و می‌کنند، پس «حقوق» و قانون را ناچار شالوده‌ای جز این سخن نمی‌تواند باشد. این میان، دستور بندگی الله، که گفتار شهریر اسلامی است، می‌خواهد همزمان بنیاد فرمان‌ساختار و پردازنده زیست‌هنجار باشد تا از این راه چنین وانمود سازد که چگونگی برزش و شایش زور همخواند با بنیان‌هایی هستند که هست‌ونیست مردمان را هنجارمند می‌کنند. اما در روند برآوردن این خواسته، دستور گفتار «شهریر اسلامی» را دوگانگی میان کارکردش و وانمودش از درون می‌کاود. درون‌کافتگی دستور گفتار،

۷۹- قصد، اراده.

۸۰- بر پایه دیرباز (دیرپا و دیرنده) و دو واژه پیشنهادی نخستین فرهنگستان: فرایاز(متصاعد) و فرایازی (تصاعد)، دوریاز را برابر مجانب، asymptote، می‌گیریم.

هنگامی که این دستور می‌کوشد فرمان‌روایی را بنیاد باشد، فرمان‌ساختار را هم دچار گسیختگی می‌کند که در گفتمان آن، که گفتمان زور (ترکیب اضافی) فروکاسته به دستورگویی است، چهره می‌کند. بازتاب این چهره در آئینه زیست‌هنجار، رفتارپیشیدگی خواهد بود. چون زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار با همه ناهمانگی‌شان، از همارگی کناکنش میان‌شان، همیشه در گونه‌ای همخوانی به سر می‌برند.

آخرت‌یازندگی به جای شهروندینگی

دوگانگی دستورگفتار که گسیختگی گفتمان و پریشانی هنجار را با خود می‌آورد، ریشه در ویژگی‌های شهریر اسلامی دارد: اینجا «آفریدگی» سرشت هنجمن پنداشته می‌شود و فرّ به فرمان آفریدگاری ویژه بازمی‌گردد که آن آفریدگی را همچند بندگی می‌خواهد تا فرجام‌آهنگ فرمان آفرینش‌اش را، که شمارگی در روز رستاخیز است، برآورد. فرّوندینگی ویژه شهریر اسلامی را چه می‌توان نامید و چگونه می‌کوشد شهروندینگی را پیشاپیش ناکاراً کند؟ باشندگان «شهریر اسلامی»، بنده فرمانان اند و استش^[۸۱] نخستین آنها در این جهان، گوش‌به‌فرمان‌داشتگی و فرمان‌نیوشندگی است. اما چون کنش فرمان‌برآوردندگی را نوید رستگاری آنجهانی به پویش وامی‌دارد کنشی آخرت‌جو ست، پس می‌توان فرّوندینگی «شهریر اسلامی» را آخرت‌یازندگی نامید، که باید جانشین شهروندینگی شود تا شهرآشوبی آن را پیشاپیش ناشاینده و ناکاراً سازد.

شهرآشوبی چگونگی نمود شهروندینگی است و نسبت‌اش به مردم‌شهری همانند نسبی است که نمایش‌یافتگی شهروندینه، شهرآرایی، با شهریاری دارد. شهرآرایی پخشش جایگاه و بهره به نام فرّ و هماهنگ‌سازی هنجارهای گوناگون همخواند با این جایگاه و بهره است: از یکسو به هر تن جایگاه و بهره‌ای می‌رسد که می‌باید جای نما و نمود او و بهرش از هام و هنجمن باشند، و از سوی دیگر کردار و گفتار و استارش چنان باید باشند که از هنجارهایی فراخور این جایگاه و بهره پیروی کنند. شهروندینگی شهرآشوب است چون این پخشش و هماهنگی را بر هم می‌زند و بر پایه و به نام برابری همگان، سپهری نو می‌آفریند که هنگامه‌ای است تا هر کس و ناکسی توانایی شهروندین خود را بی‌اشکارد و انگاره دیگری از

۸۱- اسم مصدر از مصدر فرضی استیدن را به معنای حالت و کیفیت گرفتیم. بر همین پایه، استایی و استایش را به معنای واقعیت می‌گیریم و استا، صفت فاعلی یا دایمی، را به جای واقع. کاربرد استیدن یا استن در کنار هستن و اسم مصدرهای شینی، یایی، آری و هایی‌شان (استش، استایی، استار، استه، هستش، هستی، هستار، هسته)، واژگان فلسفی و هستی‌شناختیک را پربارتر می‌کند.



چگونگیِ بخششِ هام و آرایشِ هنجمن را بازگوید. افلاطون در شهریارش، پیشه‌وران و دست‌کاران را بی‌بهره از این توانایی می‌دانست و می‌خواست، چرا که می‌پنداشت بیکاری بی‌درنگ و یازش پیوسته به سوی کاردانی و کارآزمودگی، در پیروی به ناچار از فلز گوهرشان^[۸۲]، دست‌کاران را یک زمان نمی‌گذارد تا به کار دیگری بپردازند مگر بهشدِ پیشه و فراورده‌شان در راستای خویشکاری ناگزیرشان. و این نابی‌کاری یا درنیاسودگی چنان است که اگر به هر کار دیگری، مگر کارآیی‌شان بیهنگند و اگر در هر جای دیگری، مگر در کارگاه‌شان بدرنگند، کارافزایی (مزاحمت) کرده‌اند و کارشکنی. اما هنگامی که تنبندگانی بی‌بهره از زمان بی‌کاری و درآسودگی و بیرون از جایگاه‌شان، در فشرده‌گی سرشار این زمان درنگ می‌اندازند و زمانی افزوده از آن برمی‌گیرند اندر خوردِ درنگ در سپهر همگانی تا توانش شهروندین‌شان را نمایش دهند، به نیروی این درنگ زمان‌افزا، یا زمانِ درنگ‌آور، کلان‌کلافِ پیچ‌درپیچ و فروبسته‌ای را که شهرآرایی از رشته‌های زمان و مکان می‌بافد و هر تن را همخواند با جایگاه و بهره‌اش در تاروپود آن می‌دوزد، می‌شکافند. در این شکافِ شهرآشوب که شهروندینگی می‌گشاید، مردم‌شهری می‌شکوفد و شکوه شهریاری می‌شکند. چون این شکوفایی، شکندگی شالوده‌هایی را می‌آشکارد که شهرآرایی به نام‌شان شارندگیِ زمان را پیوسته و بی‌گسست، چیدمانِ پایگان را پایسته و بی‌شکست، و این پیوستاری و پایستاری را همیشه و بایست وامی‌نمایاند تا شهروندان از بایستگی همواره‌اش بیاندیشند و شهریاری را بشکوهند.

پیامدهای دوگانگیِ دستورگفتار

افلاطون پیشه‌وران را از ویژگی شهروندی می‌پیراست چون آنها را بی‌کاره نمی‌خواست و بیکار نمی‌گذاشت. شهریربانان اسلامی می‌کوشند با ابزار فقه و به بهانه شریعت‌شناسی تا آنجا که می‌توانند از شهروندانگی شهروندان بکاهند، چون برخورداری از امتیاز رسیدگی به کارهای همگانی را تنها از آن شریعت‌پنahan می‌پندارند. دیگر مردمان چون پیشتر وقت خود را در یادگیری شریعت به باد نداده‌اند، امروزه نمی‌توانند به گاه بیکاری، شهروندانه در کارهای هام و همگانی به چاره‌جویی بپردازند و در کار شهرآرایی اسلامی نابسامانی بیافرینند. پس برای جلوگیری از این کارافزایی، شریعت‌بانان شهریر اسلامی شهروندان را یک آن بیکار نمی‌گذارند و راه و بی‌راه و پیوسته به کار آنان کار دارند تا زمان‌شان را بفرسایند.

۸۲- همخواند با اسطوره سه فلز که سقراط در دروغ بودنش شکی نداشت اما برای قبولاندن نابرابری به شهروندان، آن را ناگزیر می‌دانست رک: افلاطون، دوره‌ی کامل آثار، جلد دوم، یادشده، ص ۹۹۳-۹۹۴.

هنگامی که آخرت‌یازندگی می‌باید شهروندی را بتاراند، زمان‌سایی به سوهان اسلام هم ابزار فرسایش توان شهروندین شهروندان می‌شود. این میان، پذیرفتار برآمد کار، دستورگفتار است که راه‌بینی‌اش می‌باید آخرت‌یازندگی بنده‌فرمانان را به نیک‌فرجامی و رستگاری برساند. بهروزی آنچهانی را اما دستورگفتار می‌کوشد از راه دولت‌ورزی‌هایی راهبری کند که چون از گوهر دولت‌مندانی مدرن برمی‌خیزند در چارچوب فرمان الله نمی‌گنجند. اما کیشبانان «شهریر اسلامی»، به زیان بعد نمادین زور و به سود سراسستی تک‌معنای دستور، چنین وانمود می‌کنند که می‌توانند فلز خاکی این دولت‌ورزی‌ها را از اکسیر فقه به زر یک‌دست سخن آسمانی بگردانند. از دوگانگی میان کارکرد دستورگفتار و وانمودش، دروغی می‌زاید که در دل گفتمان زور لانه می‌کند، چون زور به دستور فروکاستنی نیست مگر به بهای واثابیدگی و پیچش کژتاب گفتمان‌اش. اینگونه دستورگفتار در کوشش‌اش برای فروکاست زور به دستور، گفتمان آن را به زورگویی می‌آلاید و دچار گسیختگی درونی می‌کند.

پندار را بجای همه «آنچه هست» گرفتن و سپس «آنچه هست» را به زور مانند پندار درآوردن، در رفتار با زیست‌هنجار هم رخ می‌دهد. در جامعه‌ای مدرن، پیچیدگی و لایه‌لایگی سپهرهای گوناگون اجتماعی از هر هموند جامعه، هماهنگ با هدف و کارایی هر سپهر، هستاری^[۸۳] چندین‌سویه و چندین‌کاره می‌سازد. و این چندسویگی و چندکارگی در همارگی‌اش از سرگیرنده و نوشونده هم هست، چون هرکدام از این سپهرها که منطق و بخردانگی ویژه خود را دارند می‌توانند هم‌زمان یا در زمان با سپهرهای دیگر بی‌آمیزند و اینگونه توانمندی‌ها و کارایی‌های گوناگون همیشگی یا هنگامینی را هم بطلبند. هنجار گروش و ستایش و ایستار بندگی که پرستندگی ویژه الله است تنها می‌تواند یکی از این هنجارها و ایستارها باشند، شایدبودی در کنار شایدبودهای دیگر. دستورگفتار در تکاپوی فروکاست هنجارهای بی‌شمار به تکیه‌هنجار گرویدگی، بخشی از استایش^[۸۴] را برمی‌چیند و سپس می‌کوشد تا تمامی آنچه به راستی استایی دارد را به زور به پیکر و به ریخت این بخش درآورد. از همین رو می‌توان آن را زورگویی نامید.

اما چگونه و چه اندازه از انجام این کار برمی‌آید؟ و آیا پراکندگی هسته امت میان مردمان، دستورگفتار را در آرزوی برآمد کارش فریادرس و یاور بوده است؟ چنین کمکی ناشدنی است، چون خود گردآوری همین هسته و سامان‌دهی‌اش

۸۳- هستار بجای موجود.

۸۴- استا، صفت فاعلی یا دایمی، از مصدر بی‌قاعده و فرضی «استیدن»، بجای صفت «واقع» می‌گیریم. چون استن یا استیدن تنها به حال صرف می‌شود. بر این پایه، استایی و استایش، از آمیختگی صفت با پسوند «ش»، به معنای واقعیت بکار می‌بریم.



به پشتوانه فرآیند دیگری انجام می‌گیرد که بدون یاری آن، زور دستورگفتار به هیچ کجا نمی‌رسید. اگر دستورگفتار اینجا و آنجا و هرازگاهی کامیابی می‌یابد تا استایش هزاررنگ و بیشمار آهنگ زیست‌هنجار را به تکرنگی و یک‌آهنگی هنجارِ گرویدگی فروکاهد، از کاراییِ گفتمانِ زور می‌آید که دستورگفتار با پیوندش انگل‌سانی، خود را بر آن سوار کرده است. چرا که گفتمانِ زور، نقش بنیادینی در فرآیند جامعگی‌پذیری یا جامعه‌پذیرندگی^[۸۵] هموندان یک جامعه دارد.

نابسامانی و بدفرجامی فرآیند جامعه‌پذیرندگی در «شهریر اسلامی»

در نورد و روند این فرآیند، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه و همچنین بازدارش‌های^[۸۶] آن درونی می‌شوند و این‌گونه جامعه‌پذیرندگان همچون هستارهایی اجتماعی راه و چاه زیستن در جامعه از گذرِ کناکنش با دیگران و به میانجیِ نهادهای اجتماعی را می‌آموزند و کیستی روانی‌شان را می‌سازند. پیوستگی زمانی این فرآیند، سازوکار باززایی فرهنگی را فراهم می‌آورد و پذیرفتار پایستگی جامعه و پایداری پیوندهای پش‌تاپشتی^[۸۷] می‌شود. از رهگذر فرآیند جامعگی‌پذیری، فرمان‌ساختار شوند پردازش کیستی اجتماعی هموندان جامعه و چِستی روانی آنان را همراهی می‌کند و در آن هنباز می‌شود. همخوانیِ ناهمانه میان فرمان‌ساختار و زیست‌هنجار، برآمدِ همین همراهی و هنبازی است. در بافتار «شهریر اسلامی» این همخوانی همچنان پایدار می‌ماند، چون کژتافتگی یکی در پریشیدگی دیگری بازتاب می‌یابد. رخنه‌گری دستورگفتار در گفتمانِ فرمان‌ساختار، فرآیند جامعه‌پذیرندگی را هم تباه می‌دارد، و این تباهی به پریشیدگی زیست‌هنجار می‌انجامد. پریشانی رفتاری هموندان «شهریر اسلامی» را باید از دیدگاه دو گونه ناسازگاری و دوگانگی به هم وابسته و بحران‌زا بررسیید: دوگانگی میان شهروندان جامعه هم‌روزگار ایرانِ آنچنان که هستند و بنده‌فرمانان آن‌چنان که دستورگفتار می‌خواهد باشند؛ ناسازگاری فرآیند جامعه‌پذیرندگی با هدفی که بر گردنش می‌گذارند.

دستورگفتار همخواند با انگاره آرمانی‌اش، شهریریانِ اسلامی را بنده‌فرمان می‌داند که همه هنجارهایشان می‌باید از هنجار بنیادینِ گرویدگی برخیزند و از آن پیروی

۸۵-جامعگی و جامعه‌گانی پیش‌نهادهای داریوش آشوری اند برای social همچون اسم. جامعگی‌پذیری یا جامعه‌پذیرندگی را برای فرایند socialisation بکار می‌بریم.

86- Les interdits

87-Intergénérationnel

کنند. پس برای انجام این کار به زورگویی دست می‌زند که رویه‌ای آشکار دارد و رویه‌ای پوشیده: خود را چون ستم می‌آشکارد و همچون گفتمان، خود را در پوست جامعه‌پذیرندگی می‌پوشاند. اما چندین سوگیری شهروندان جامعه‌ای مدرن، که جامعه ایرانی با همه کژبافگی‌اش گونه‌ای از آن است، نه می‌تواند در قالب تنگ این هنجار بگنجد و نه آن را در همه سویه‌ها الگو بگیرد. تخته‌بند کردن آن به زورگویی در تنگی این قالب، فرجامی جز شکسته‌بستگی‌اش ندارد، که نمودش آشفتگی رفتاری است. از سوی دیگر، جامعگی‌پذیری به میانجی نهادهای شهروندی-اجتماعی انجام می‌گیرد و این نهادها یا همچون خانواده تراداده‌اند و یا همچون دولت، دادگستری، مدرسه و دانشگاه، برآمده از برنامه نوسازندگی کشور در دوران رضاشاه و محمدرضاشاه، نوین‌اند. دستورگفتار، بهره‌مند از همه ابزارهای واداشت و سرکوب، در رویارویی و چالش با این نهادهاست که برای پیشبرد خواسته‌اش نیازمند به زورگویی بیش‌تر می‌شود. چون در دستور کار اوست که هنجارهای آنها را، که با گروندگی ناسازگار اند، به این هنجار باز بگرداند و هدف‌های جهان‌پوی آنها را در راستای آخرت‌یازندگی، آخرت‌جو جا بزند.

اما آلاش جامعه‌پذیرندگی به زورگویی، از هر نهادی که این فرایند انجام گیرد آن را به بدفرجامی می‌کشانند. هنجار برگزیده‌ی دستورگفتار با هنجارهای نهادهایی که به میانجی‌شان فرایند جامعگی‌پذیری انجام می‌گیرد، یا از بن ناسازگار است و یا از درایش (تاثیر) نهادهای نو در تراداده‌ها با آنها ناسازگاری یافته است. چرا که نوینی، از نهادهای نو، به تمام بافت جامعه تراویده است و چیستی کنونی نهادهای تراداده را هم با تاریخچه نوسازندگی گره زده است. و این تراویدگی و گره‌خوردگی آن اندازه شایان هستند که از آمیزش زورگویی با فرایند جامعه‌پذیرندگی جز بدفرجامی نزاید. فشاری که امروز «شهریر اسلامی» از راه فرایند جامعگی‌پذیری بر نهادهای اجتماعی-شهروندی می‌آورد تا هدفی ناسازگار با چیستی‌شان را برآورند، کارکردهای آنها را هم سخت می‌آشوبد و بحرانی نو بر پیوستار بحران‌های پیشین که ریشه در نوسازندگی دارند، می‌افزاید. دست‌به‌دست دادن همه اینها، تباهی و ناکارایی سامانه بازدارش‌ها را در پی دارد و پریشیدگی زیست‌هنجار نمود این تباهی است. چون سامانه بازدارش‌ها با کیستی شهروندان و چیستی نهادهای شهروندی آنچنان ناسازگار است که هر بازدارشی درست زمانی که میان بایست و نبایست، شایست و نشایست مرزبندی می‌کند درگذرندگی از آن را هم در خود می‌پرورد و با خود دارد.

ریشه‌های رفتارپریشی هموندان «شهریر اسلامی» را در این ناکارآمدی و تناقض‌آلودی سامانه‌ی بازدارش‌های آن باید جست. چون، نگر به نقش بنیادی بازدارش‌ها در شکل‌گیری چیستی روانی و کیستی اجتماعی هموندان، نمی‌توانند



از آنها بگذرند، اما نگر به ناسازگاری هدف و هنجار این بازدارش‌ها با سامانه زیست‌هنجارشان، از آنجا که برآوردن‌شان را نمی‌یابند، نمی‌توانند از آنها درنگ‌زدند. درونیدنِ بازدارش‌ها همزمان با درگذشتن از آنها، سازوکار تناقض‌آمیزی است که فرایند جامعگی‌پذیری را بیمار می‌کند، آنچنان که روان‌گسیختگی جامعه و دوسوگرایی^[۸۸] احساسی هموندان آن را به دنبال می‌آورد. از نمونه‌های آشکار چنین پیامدی رواج روزافزون خرافه‌گرایی است که در بررسی‌اش بی‌گمان می‌توان از این گزارش آغازید که «بیشتر ایرانیان هرچند هم مذهبی، به معنی بجای‌آورنده، نباشند پایبند خرافات بسته بر دین هستند که در درازای تاریخ از سوی توده‌های مردم پذیرفته و از سوی پایگان مذهبی و حکومت‌ها تشویق شده است»^[۸۹]، اما نمی‌توان بررسی را با این سخن به پایان برد که «در جمهوری اسلامی کشاندن دین به سیاست [...] این ویژگی جامعه ایرانی را پررنگ‌تر کرده است»^[۹۰]. چون این بار با ویژگی تازه‌ای سروکار داریم که درمان آن نیازمند شناخت باریک‌بینانه‌ترِ پیامدهای شومی است که جامعه‌پذیرندگی بر بستر به‌هم‌گوریدگی «سیاست دینی» و «دین سیاسی» در روان و رفتار جامعه می‌آفریند.

همچنین نمی‌توان به گردآوری گرایش به خرافه‌ها و نیز دین‌های ساختگی و عرفان‌جویی از همه رنگ، به ویژه هنگامی که در واکنش به اسلام حکومتی و همچون جایگزین آن نمود می‌یابد، در زیر فرایافت دین‌خویی بسنده کرد. چون ویژگی دین‌خویی را باید از یکسو در بافتار تازه‌اش و از سوی دیگر در پیوندش با دوپارگی و دوسوگرایی احساس‌ها و رفتارها، که از سازوکار تناقض‌آمیز سامانه بازدارش‌ها برمی‌خیزد، بررسی. در این بررسی، اگر هم بتوان فرایند پس‌زنش اسلام حکومتی و گزینش فردی دین و آیینی دیگر را همچون فرامود گونه‌ای خودگری و خودباوری بازشناخت - که همان اندازه نشانگر درونیدگی دین‌داری است که درگذرش از آن - همچنان باید این پدیده را در چارچوب همان پریشیدگی زیست‌هنجار سنجید و سویه دیگرش، خودخواهی و خودشیفتگی، را هم دید. چنین رهیافتی که به این پدیده در بافتار پریشان‌اش می‌نگرد، بی‌آنکه این پریشانی بهانه کم ارج کردن آن پدیده باشد، در همان بافتار آن را در وابستگی به نهادی ارزیابی می‌کند که بدون پشتیبانی‌اش کمتر بخت خودنمایی می‌یافت، نهادی که بیگمان نه تنها پناهگاه فرد در برابر یورش امت‌سازانه بوده، بلکه به گونه‌ای نابیوسان تا کنون بیش‌ترین ایستادگی را در برابر «شهریر اسلامی» داشته

88-Ambivalence

۸۹- داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، یادشده، ص ۲۰۷.

۹۰- همان

نهاد خانواده و «شهریر اسلامی»

جامعه‌ای نبوده و نیست که در آن دستگاه خویشاوندی و نهاد خانواده را نیابیم. این نهاد ساختاری دارد و کارکردی. گردهم‌آیی هموندانی همبالین و همخون بر پایه پیوندهای خویشاوندی (زناشویی و فرزندی) در سپهر خصوصی خانمان، ساختار آن است و پذیرفتن نگاهداشت آنان و پرورش و گسترش و نیک‌داشت آمادگی‌ها و توانایی‌های فردی و اجتماعی‌شان بر پایه همبستگی، کارکرد آن. در هر جامعه، نهاد خانواده از دیرمان‌ترین و استوارترین نهادهای سازنده آن است. هرچند از هر نهاد دیگری دشوارتر و دیرتر دگرگون می‌شود، اما این استواری نشانگر سنگوارگی آن نیست. نقش کلیدی‌اش چنان است که خانواده و جامعه، هم‌سودا هم نباشند، هم‌سودی‌شان در این است که هرچه زودتر میان‌شان ترازمندی برپا شود. پس نهاد خانواده با همه برستگی (انجماد)، به نرمساری دگرگونی‌ها را با هزینه آشفته‌گی‌هایش اندر می‌کشد و سپس این آشفته‌گی‌ها را به بافت جامعه پس می‌دهد. و در روند این اندرکشی و تراوش دوسویه، ترازمندی کم کم جا می‌افتد. در تاریخ دیرسال نهاد خانواده، خانمان سوزترین آشفته‌گی‌ها به همراه مدرنیته پدید آمدند، و با سوزشی ویرانگرتر در جامعه‌هایی که دستاوردهای مدرنیته از راه نهادهای نوین، آنها را فراگرفتند بی‌آنکه آن چرخش سترگ بر بستر فرهنگی‌شان بالیده باشد.

۱/ پیدایش نهادهای نوین در ایران، ریشه در انگاره نوسازندگی دارند که با جنبش مشروطه پا گرفته بود، اما تا دوران رضاشاه انجام نگرفت. رضاشاه که با پشتکار پایورش، کوشندگان شایسته‌ای را به گرد خود بسیجید، برنامه هیچگاه نیاغازیده‌ی نوسازندگی مشروطه را به گردش انداخت. برسنجش انقلاب مشروطه با سرمون همه انقلاب‌ها، انقلاب مهین فرانسه، چرایی نافرجامی نوسازندگی را بهتر می‌نمایاند. انقلاب مشروطه می‌بایستی تازه زمینه‌هایی را فراهم بیاورد که

۹۱- رک : ابولحسن تنهایی و عالیه شکر بیگی، «جهانی‌شدن، تجددگرایی و خانواده در ایران : گذر یا فروپاشی»، فصلنامه جامعه‌شناسی، وابسته به دانشگاه آزاد آشتیان، شماره ۱۰، فروردین ۱۳۸۷؛ رضا معینی و عالیه شکر بیگی، «بررسی نوگرایی خانواده‌های ایرانی - تحقیقی در شهر تهران»، مطالعات توسعه اجتماعی در ایران، سال اول، شماره ۲، بهار ۱۳۸۸. همچنین نگاه کنید به مقاله‌ها و جستارهایی که رضا کاظم زاده در شبکه مجازی، به ویژه در رادیو فردا و رادیو زمانه، انتشارات داده است و در آنها از دیدگاه روان‌شناسانه به بررسی دگرگونی‌های خانواده ایرانی پس از انقلاب و در مهاجرت می‌پردازد: «انقلاب اسلامی و خانواده ایرانی»، رادیو فردا، ۱۱ بهمن ۱۳۸۹.

http://www.radiofarda.com/a/f3_iran_family_revolution/2293003.html



پس زمینه‌های انقلاب فرانسه بودند: کاهش درایش دستگاه مذهبی، کاهش توان شهروندین گرانمایگان و نژادگان (اشراف)، بالش و گسترش رسته سوم^[۹۲] در سایه قانون و افزایش نقش و بهره‌اش در راهبرد کارهای همگانی به پاس همکاری با دستگاه حکومت مرکزی از پیش بر سر کار و کارآمد^[۹۳] نبود ساختار دیوانسالاری در ایران نگذاشت که اینهمه آنچنان که باید پا بگیرد، وانگهی سستی حکومت مرکزی بر توانایی گرانمایگان و خان‌های محلی افزود و از وزن دستگاه مذهبی به بهانه نقشی که در آن انقلاب داشت، نکاست. پیدایش دولت نوین در زمان رضاشاه با دستورکار انقلاب مشروطه پیوند ناگسستنی دارد. ایران را از خاک برکشیدن و برانگیختن‌اش بر پایه‌های نو، برای رضاشاه هوس نبود که همچون ناصرالدین شاه هرازگاهی هوای آن کند، شورمندی بود که آن را به فراخور دیدش از نهادهای اجتماعی و دریافتش از فرایند شهروندی، که نوین بودند و برگشوده، پیش می‌برد. اما آن دید و دریافت بر سرشتی بنیاد داشت که کهنه بود، به کهنگی خودکامگی دیرینه و دیرپا در این دیار.

نوسازندگی در دوران رضاشاه، هرچند خودش پادشاهی مشروطه‌گریز بود، بر دستورکار جنبش و انقلاب مشروطه بنیاد داشت، بخشی از آرمان‌هایشان را برآورد، همسو با سویی افت‌وخیزهای همان انقلاب پیش رفت، از کاستی‌های بجای مانده هم کاست هم بر آنها افزود، پاره‌ای از نیمه‌کاره مانده‌ها را به پایان برد و پاره‌ای دیگر را ناکار کرد و در همان چشم‌انداز آنچه هرگز برپا نشده بود را پی افکند. نوسازندگی رضاشاهی و بهکرد دستگاه حکومتی در کمتر از دو دهه به انگاره‌ها زندگی دادند و در سایه آنها یکپارچگی ملی بالید تا پذیرفتار یکپارچگی دولتی باشد آنچنان که همراه «با رسیدن و به کار بردن ابزار فنی نو از آن سر دنیا، به هر صورت می‌شد، و شد، محرک درآمدن دوره تاریخ تازه در ایران، پیدا شدن چهره اجتماع تازه، به راه افتادن رشد هویت تازه»^[۹۴] با برپایی دانشگاه‌ها و پایه‌گذاری صنعت نوین، آرمان پیشرفت جنبش مشروطه‌زیش^[۹۵] یافت، دستگاه سروری خان‌های محلی برچیده شد و دادگستری و آموزش‌وپرورش از دست آخوندها درآمد، نیاز دیوان‌سالاری نو و دولت نوین به نخبگان تازه، طبقه میانه را برکشید و زمینه پرورش‌اش را فراهم آورد. محمدرضاشاه هم میراث‌دار

92- Le tiers état

93- Cf. Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution, Œuvres complètes, sous la direction de J.-P. Mayer, tome deuxième, Paris, Gallimard, 1952, vol. I

۹۴- ابراهیم گلستان، «با محمد بهمن بیگی و لحظه‌های شرافت نورانی»، فصلنامه نگاه نو، شماره ۶۸، بهمن ۱۳۸۴، ص ۵۷.

۹۵- شاید نگاره زیش به این شیوه، بجای زیش، خوانش اسم مصدر شینی زیستن را آسانتر کند.

مشروطه‌ستیزی پدر بود، با تنومندی کمتر، و هم‌پی‌گیرنده راه او در نوسازندگی کشور، با زبردستی بیشتر. «اصلاحات ارضی» و آزادی بیشتر زنان و گسترش بیشتر آموزش همگانی در زمان پادشاهی او تنها فتادگاهی همسان با فتادگاه زمینه‌ساز انقلاب فرانسه پدید نیاوردند، زنان و مردان دانش‌آموخته و رسته از بسیار بندهای گرفتارکننده‌ی پیشینی جامعه‌ای سنت‌زده را هم به میدان کشاندند «که خود را از هیچ‌کس کمتر نمی‌دیدند و به حق در درستی بسیاری از سیاست‌ها و استراتژی‌ها تردید داشتند، خواهان مشارکت در فرایند سیاسی می‌بودند و این استدلال - بهانه را که فرماندهی پادشاه برای توسعه کشور ضرورت دارد، برنمی‌تافتند»^[۹۶].

پوسته کنونی ناسازگاری‌های بحران‌زای جامعه ایرانی، که در چارچوب‌شان بحران نهاد خانواده هم جا می‌گیرد، با گوشته تاریخی آنها پیوستگی دارد: موج بحران‌هایی که از آجیدن سنتی جامعه به نهادهای نوین پدید می‌آمدند، در بازگشت، همان نهادها را هم فرومی‌گرفت و به کارکردشان آسیب می‌رساند. ولی این آسیب در بافتار کنونی به ریخت دیگری درآمده است. در آغاز پیدایش‌شان، نهادهای نو ساختار اجتماعی را برآشفتنده. همپای بال‌شان، ساختار اجتماعی، که از درهم‌تراوی نهادهای نوپای سازنده کیستی‌اش و شالوده‌های کهن پایندان پایایی چپستی‌اش، دگردیسی می‌یافت، آشفستگی‌ها را هم در خود فرومی‌کشید آنچنان که هسته متلاطم و جوشان‌اش از او موم‌واره‌ای می‌ساخت پذیرای دگرگونی‌هایی که هرچند سمت‌وسو از همان نهادهای دیگر جاگرفته و ماندگار می‌گرفتند اما گران‌ش شالوده‌ها و فشار آشفستگی‌ها چنان بودند که بر سمت‌وسوی بیوسان جوش‌ها سنگینی کنند و به سوی ماتخانه‌ای نابیوسیده بگردانندشان که از شه‌ماتی‌اش گریز نیارند. انقلاب بی‌آنکه ناگزیر باشد شایندی بود در افق شایدبودها و «شهریر اسلامی» سوپه‌ی نابیوسان سمت‌وسوی دگرگونی‌ها.

انگار کرد چنین پایانی برای دگرگشت‌هایی که در زمان رضاشاه و سپس در پی انقلاب سفید شاه فراز آمدند و انقلاب شه‌مات‌گر مردم می‌بایستی ژرفای بیشتر و بنیادی‌تری به آنها ببخشد و در راستای همخوانی و همسویی بیشتر با انگیزه و هدف‌های نهادهای نوین بر بار توانش مردم‌شهری‌شان بیافزاید، در آغاز وزش تندباد دگرگونی‌ها دشوار می‌نمود. آبکوه‌های سهمگین سونامی انقلاب اسلامی را زمین‌لرزه‌ی انقلاب سفید، که ژرفای جامعه را شورانده بود، برانگیخت. تکان انقلاب اسلامی، جدا از صفتش، اگر توانست چنان دامنه نوسانی به ساختار جامعه بدهد که درهم بشکند، از هم بسامدی‌اش با نیروی نوسان‌ساز نهادهای نوینی بود که جامعه را درمی‌نوردید. نهادهایی که منش و پندار همگانی را همسو



با فراروندی می‌گردانند که می‌توان «برابرسازیِ ورج (مرتبه)ها»^[۹۷] نامید. روند همسنگی و همپایگیِ استادگاه‌ها^[۹۸] همان روندی است که آلکسی دو توکویل^[۹۹] آن را رویداده‌ای^[۱۰۰] بی‌همتا می‌دانست که همه رویدادهای دیگر را فرومی‌گیرد و ویژگی سده‌های دموکراسی را می‌سازد، چون مُهر خود را بر هنجارِ قانون‌گذاری، روش فرمان‌روایی و خوی فرمانبری می‌گذارد. اما برابری و برابرسازی همچون شاهراه دموکراسی، برخلاف آنچه توکویل می‌پنداشت و بر پایه‌اش انقلاب فرانسه را نابایسته می‌دانست، خواست و فردید^[۱۰۱] ایزدی نیست که ناگزیر باشد، پویش شهروندینگی است.

ا ساختار رژیم پهلوی چنان بود که از روندِ همپایه‌سازیِ ورج‌ها، همچون شالوده پیدایش و گسترش طبقه میانه، پشتیبانی می‌کرد، اما آن را، همچون پیش‌درآمدِ دموکراسی، برنمی‌ناخت، آنچنان که این روند در بستر راه‌گشاینده و رواننده‌اش هرچه پیشتر می‌رفت میدان را بر خود تنگ‌تر می‌دید. و این دوگانگی، سرگردانی طبقه نوپای میانه را برمی‌انگیخت و اندریافت‌اش را می‌پریشید تا خود را با حکومتی که نه تنها پشتوانه‌اش، وانگهی حاکمیت خودش بود، بیگانه بیابد. خود رژیم هم در آغالش (تحریک) این احساس بیگانگی کم فرونگذاشت.^[۱]

از دیدگاه توکویل، جامعه دموکراتیک، که ساختار حکومتش می‌تواند در آغاز یا در پایان دموکراسی باشد، بُنی دارد و پویه‌ای. برابری بُن آن و پویه‌اش برابرسازی است. بر پایه این دریافت، می‌توان برداشت فشرده‌تری از دموکراسی به دست داد: همه‌چیز از آن همگان است. نه اینکه همگان از هم اکنون یا در آینده دارای همه چیز باشند. همه‌چیزی که از آن همگان است، همچون همگانی است که همه‌چیز را می‌داند. آنچه به زبانزد «همه‌چیز را همگان دانند» راستی می‌دهد افق گشوده‌ی زمان است که درگذشتگان و زندگان و آیندگان را یکان یکان چنان در خود گردمی‌آورد که همگان باشند و داننده‌ی همه چیز گردآمده از هر چیز که می‌دانستند و می‌دانند و خواهند دانست. «همه‌چیز از آن همگان است» را نیز اینگونه باید دریافت: چیزها - دربردارنده نه‌چیزها هم - در افق همگانی چنان می‌باید باشند که بتوان همپای گذر زمان به هر چیز دست یافت و شاید دست‌یافت. اما آنچه همگان هیچگاه ندارند همان چیزی است که همواره دارند.

97- L'égalisation des conditions.

۹۸- می‌توان از استادان، گونه کهن ایستادن، استادگاه یا استگاه و حتی استه را ساخت و به معنای «وضعیت» و «موقعیت» به کار برد. پیشتر از گونه دیگر ایستادن، ستادن، ستاد را ساخته اند.

99- Alexis de Tocqueville

۱۰۰- «رویداده» واژه پیشنهادی داریوش آشوری است برای the fact / le fait

۱۰۱- فردید، پسوند فر به معنای پیش + دید، را بجای Providence بکار بردیم.

چون همین «هیچ که هیچگاه ندارند» را همانا همیشه دارند. یا به زبانی دیگر: آنچه همیشه دارند «هیچ‌نداردگیِ همیشگی» است. این هیچ هرگز نداشته‌ای که چون هیچگاه ندارند همیشه دارند، هیچ بی‌بنیادی فرمان‌روایی است، چرا که هیچکس با خود و در خود، فرمان حکمرانی ندارد تا پیشاپیش شایسته فرمان‌دهی‌اش کند. تندی و کندی، روشنی و تیرگی دانست این بی‌بنیادی، وابسته است به چگونگی شهروندینه. چون آن دانست، به پستی‌اندریافت استواری می‌گیرد و فرمان‌ساختار و زیست‌هتجار در ساخت‌وساز حسی هموندان یک جامعه نقش بنلادی دارند. پویش برابرسازی که جامعه ایرانی پیش از انقلاب را درمی‌نوشت، دانست بی‌بنیادی کاروکیایی را همچون حس و پندار و رفتار در بافت جامعه می‌پراکند، چون برابرسازی ورج‌ها هنگامی که پویاننده چرخش جامعه و بُنمایه پویایی‌اش می‌شود، «به منش همگانی سویه‌ای برجسته، به قوانین شگردی ویژه، به فرمان‌گذاران بریست‌هایی»^[۱۰۲] تازه و به فرمانبران خوکردهایی خاص می‌بخشد^[۱۰۳]. و این دانست که نمی‌توانست در پیکر شهروندین جامعه نمودی آشکار بیابد، از آن پویگی به نهاد خانواده می‌ترواید و بنیان‌های تراداده‌ی دستوری^[۱۰۴] را می‌لرزاند. در طبقه میانه نوپا، هرچه از وابستگی مادی فرزندان به پدران بیشتر کاسته می‌شد به خودفرمانی‌شان افزوده می‌شد، چون در برسنجش با آنان، از سطح آموزشی بالاتر و به پاس گشودگی بازار کاری نو و رنگارنگ در برابرشان، گاه از درآمد بیشتری برخوردار می‌شدند. اما این خودفرمانی را از یکسو احساس گناه و شرمساری در برابر پدران، که فروز دستوری‌شان بیشتر و بیشتر به تاریکی می‌گرایید، و از سوی دیگر دژکامی و سرخوردگی از اینکه زورمندی فزاینده شاه نمی‌گذاشت خودفرمانی در ساختار اجتماعی همچون «مشارکت در فرایند سیاسی»^[۱۰۵] به کنش شهروندین ترجمه شود، از درون می‌خورد، خوره‌ای که در بیزاری از دستگاه حکومتی و کینه از شاه نمود می‌یافت. دگرشد خودفرمانی شرمناک به نافرمانی گستاخ، با انقلاب سفید شتاب بیشتری گرفت، چون چگونگی برپایی و پیگیری آن انقلاب هرگونه میانجی، که می‌بایستی میان مردم و شاه فاصله بیندازد و

102- Maximes.

103- : A. Tocqueville, De la démocratie en Amérique I, Paris, Gallimard, coll. Folio Histoire, 1986, p. 37.

۱۰۴- دست‌ور را، از دست‌ور (پسوند اتصاف و دارنگی)، همچون گنجور، برابر «مقتدر» و دست‌وری را برابر «اقتدار» گرفتیم. از معناها و کاربردهای بیشمار «دست» در اسم‌ها و فعل‌های مرکب، یکی هم، به گونه‌ای استعاری، «قدرت» است، همچون «دست نمودن» به معنی «قدرت نمایی». اینکه «دستور» و «دست‌وریه» در پهلوی کاربرد داشته‌اند و دایره‌های معنایی‌شان، «مقتدر» و «اقتدار» را هم می‌پوشانده است، کمتر بهانه پذیرش آنهاست تا سازگاری آوایی و اشتقاقی‌شان با دستگاه آوایی و اشتقاقی فارسی نوین.

۱۰۵- داریوش همایون، پیشباز...، ص ۱۱۴.



خواسته‌های اجتماعی را در پیکره جامعه به گردش درآورد، از میان برداشت و شاه را با مردمان رودررو گذاشت. این رودررویی بی فاصله و میانجی که شاه را «آماج ناخرسندی‌های بر حق و ناحق مردمان می‌کرد»^[۱۰۶] او را از پدر تاجداری که می‌خواست باشد به ناپدری فرودآورد.

اما هر پدری انگار می‌تواند پدر دیگری را پشت خود پنهان کند. اگر گستاخی نافرمانی از بار شرمناکی خودفرمانی می‌کاست تا ترازمندی میان نهاد خانواده و جامعه را دوباره برپا کند، اما چنین رویکردی ناخواسته یا ناخودآگاه، چاره‌گری شهروندانه‌ی بحران شایستگی‌رژیم پهلوی را پذیرای چاره‌ای خانوادگی می‌کرد. چون منش همگانی، دروا میان گرایش‌های تراداده و نو، به‌جای آنکه به زنهار این انگاره درآید^[۱۰۷] که دست‌وری بر هیچ خانه دارد، خانه‌خدای دیگری می‌جست که جای ناپدری خودکامه را بگیرد. چون سوویه ایزدی انگاره‌ی ایرانی «شاه» در زیر پوسته گیتی‌وندی، که محمدرضاشاه ناخواسته بر آن می‌کشید، همچنان زنده بود. کشش و گیرایی خمینی شاید در بازیافت همین سوویه آسمانی «شاه» به پشتوانه اسلام بود، که از محمدرضاشاه برنمی‌آمد. چون خمینی هم با همه بیگانگی‌اش از هرآنچه رنگ ایران پیش از اسلام داشت نمودگار زنده آن انگاره و جویای برپایی‌اش به سود اسلام و برای نگهداشت آیین آن بود که با قانون همانه‌اش می‌خواست. دشمنی‌اش با محمدرضاشاه از نگرانی‌اش برای آینده اسلام سرچشمه می‌گرفت و نه از دشمنی با نهاد پادشاهی که می‌خواست بر اسلام بنیاد کند. در سال ۱۳۲۳ هم که رساله «کشف الاسرار» را می‌نوشت بر همین باور بود و اگر می‌گفت «ما نمی‌گوییم و نگفتیم که شاه باید فقیه باشد»^[۱۰۸] از آنجا بود که می‌دانست «کنون [...] آن را از آنها [فقها] نمی‌پذیرند»^[۱۰۹]. اما بیست‌وپنج سال پس از آن، این سخن را که «امروز و همیشه وجود ولی امر، یعنی حاکمی که قیّم و برپا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد»^[۱۱۰]، شاید بحران دست‌وری پدران که از نهاد خانواده به جامعه می‌تراوید، پذیرفتنی کرد، چون ولی فقیه همچون «قیّم ملت با قیّم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد»^[۱۱۱].

۱۰۶- داریوش همایون، صد سال...، ص ۵۹.

۱۰۷- به زنهار آمدن یا درآمدن به معنی تسلیم شدن است.

۱۰۸- خمینی، کشف الاسرار، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۲۷، ص ۲۳۳.

۱۰۹- همان، ص ۱۸۶.

۱۱۰- روح الله خمینی، حکومت اسلامی، مجموعه درسهای رهبر شیعیان جهان تحت عنوان "ولایت فقیه" در نجف اشرف، بیروت، ناشر؟، چاپ سوم، ۱۳۹۱ قمری (۱۹۷۱ میلادی)، ص ۴۹.

۱۱۱- روح الله خمینی، حکومت اسلامی...، ص ۶۵.

اسلام همچون صفت انقلاب، در دل واژگرد^(۱۱۲)، نوید بازگشت را می‌پرورد. اما برخلاف آنچه می‌شد چشم داشت، خانواده بیشترین و ژرفترین ایستادگی را در برابر «شهریر اسلامی» نشان داده است. افلاطون پیش از همه، پیچیدگی بغرنج خانواده در بافتار شهریر را دریافته است: شهریر را نمی‌توان همخواند با الگوی خانوادگی همچون آبرخانمان ساخت، اما ساختمان آن، با همه ناسازواری خانواده، به این الگو نیازمند است. شهریرسازی یکسره بر پایه الگوی خانوادگی، نابودی آن را در پی خواهد داشت. اگر هم شهریری ساخته شود، خانواده همچون جان‌پناه و گریزگاه همیشه سنگ پیش پای شهریرآرایی‌اش خواهد ماند، چون خاستگاه احساس‌های خودناسپاری و خودبستگی است که با آرمان شهریر ناسازوار اند. اما از آنجا که خانواده برانگیزنده و کانون ژرفترین احساس همبستگی است، شهریرآرایی همچنان به الگوی خانوادگی نیاز خواهد داشت. افلاطون چاره‌کار را از یکسو در نابودی نهاد خانواده و از سوی دیگر در بازسازی‌اش میان طبقه نگهبانان می‌جست. پیوند خانوادگی نگهبانان، همبستگی آنان را در پیگیری خویشکاری‌شان، که نگهداشت آیین‌گان هنجمن است، ناگسستنی‌تر و ژرف‌تر می‌کند.

گرایش تمامیت‌خواهانه «شهریر اسلامی» از آغاز با به‌کارگیری واژگانی همچون برادر و خواهر، کوشیده است پیوندهای شهریری را همچون وابستگی‌های خانوادگی جا بزند، چون امت اسلامی را آبرخانواده‌ای می‌خواهد که برپایی‌اش را هرچند یکسر نمی‌یارد، دست‌کم نقش‌اش را می‌بازد. اما این نقش‌بازی رایگان سویه‌گرانباری هم دارد. «امت اسلامی» همچون آبرخانواده هنگامی که می‌خواهد خود را یا بگستراند یا بپالاید، و این خواسته را هر بار کشتار همراهی می‌کند، می‌باید نامزدهای این گسترش و پالایش را با چنگ و دندان از دل تاروپود پیوستگی‌های خانوادگی درگسلاند و سپرداری جان‌پناه خانمان را به زور و به نام اسلام‌پناهی درهم شکند. نهاد خانواده خیلی زود در برابر مکنذگی خانه‌کاو ماشین کشتار که فرآورده‌اش، چه اعدامی چه شهید، برون‌آمده از آوردگاه‌های زندان و جبهه^(۱۱۳)، بازاری جز گورستان نداشته است، ایستاد. و در واکنش به این ماشین

۱۱۲- واژگرد برای «انقلاب» را پرویز سیپتمان (اذکائی) پیشنهاد کرده است.

۱۱۳- کشتار زندانیان سیاسی در سال‌های ۶۰ را زندانیان پیشین در نوشته‌هایشان گزارش کرده‌اند و بازتاب آن را در رمان ارزشمند هوشنگ گلشیری، شاه سیاه‌پوشان، می‌یابیم. اما آنچه در جنگ گذشت بیشتر دستمایه پروپاگاند و شعارهای ایدئولوژیک رژیم بوده است. این میان رمان-گزارش زکریا هاشمی، چشم‌باز و گوش‌باز، کاری بی‌همتاست: «بدون حرف همراه سرباز راه افتادم و داخل انبار شماره یک شدیم. [...] انبار خیلی بزرگ بود. دورتادورش قفسه‌بندی فلزی بود و همچنین در وسط انبار با قفسه‌های فلزی کوچه باز کرده بودند که هر طرف قفسه‌ها پر از کیسه‌های نایلونی کلفت بود که روی هریک از قفسه‌ها اسم شهرستان‌های مختلف نوشته شده بود، ردیف شهرستان نجف، آباد اصفهان پرتر از شهرستان‌های دیگر بود. توی هر ردیف از قفسه‌های فلزی حدود سیصد، چهارصد شهید از هم پاشیده را جور کرده یک جسد کامل درست کرده و



که نیروی سرکوب را از یکسو و جاراندازی (پروپاگاندا) و فرآیند جامعگی‌سازی را از سوی دیگر به کار می‌گرفت تا تواب و بسیجی بسازد، همه توان‌اش را که جز همبستگی نبود گردآورد. اعدامی و شهید، هردو جان‌باخته، تواب و بسیجی، هردو روان‌گداخته، دو سوی سکه‌ی شومی‌اند که «شهریر اسلامی» در فتادگاه‌های بحرانی و بحران‌زا از خون می‌زند. ایستادگی خانواده و سخت‌پذیری‌اش در برابر رواج این «شهریروا»^[۱۱۴] اسلامی، با گذشت زمان، در کنار داده‌های دیگر، ضرب بی‌دریغ‌اش را بر «شهریر اسلامی» دشوار کرده و هزینه دست‌آلودگی به آن را برای او بالا برده است.

پناه و زنهارداری تنها یکی از فرمودمان‌های کارکرد نهاد خانواده است. ناکارایی «شهریر اسلامی» در پیشبرد برنامه‌مند کارهای همگانی در راستای برآوردن نیازهای جامعه به گونه‌ای آینده‌نگر و همه‌پسند، فرمودمان‌های دیگر آن را هم، که پذیرفتاری پرورش و گسترش و نیک‌داشت آمادگی‌ها و توانایی‌های فردی و اجتماعی هم‌خانوادگان است، برجسته و پویا می‌کند. در واکنش به آشناپروری و خویشاوندسالاری «شهریر اسلامی» که چتر پشتیبانی‌اش دست‌گزینانه تنها سرسپردگانش را پوشش و زنهارد می‌دهد، و در پاسخ به افزایش گروه جوانان که بخش بزرگ جامعه ایرانی را می‌سازند، نهاد خانواده ناگزیر از بسیج توانایی‌هایش شد تا بتواند از یکسو نیازمندی‌ها کنونی جوانان را برآورد و از سوی دیگر پیش‌زمینه‌های برکشدگی و پیشرفت آینده‌شان را فراهم سازد. و این برآورده‌سازی و فراهم‌آوری آنچنان که باید نمی‌فرجامند اگر دگرگونی‌های ژرفی

<< در کیسه‌های نایلونی کلفت به اضافه پلاک و ورقه شناسایی‌شان جای داده و روی هم کود کرده بودند. [...] بی‌توجه به امدادگرها وارد انباری شدیم که اجساد تخلیه شده را می‌آوردند آنجا. انبار خیلی شلوغ بود. اجساد شهدا روی هم تل شده بود که اکثراً بی دست و پا بودند و بعضی‌ها هم بدون کله، وسط انبار یک جوی سرتاسری بود و لوله‌های آب هم در کنارش. این طرف جوی روبه‌روی اجساد کود شده، دست و پاهای بدون تنه شسته شده روی هم ریخته بودند. امدادگرها داشتند بدن‌هایی را که دست‌وپاهایشان از بین رفته یا سوخته و یا گم شده بود، از دست‌وپاهای اضافی برایشان دست‌وپا و کله‌هایی که بدن نداشتند بدن، و بدن‌هایی که کله نداشتند، کله جور می‌کردند و پلاک و مشخصات‌شان را همراه با جسد در کیسه نایلون کلفت جای می‌دادند و می‌انداختند توی قفسه طبقه‌بندی شده شهرستان‌ها. [...] از آن سلاخ‌خانه آمدم بیرون و از کنار تریلی‌های یخچالدار مخصوص حمل گوشت گذشتیم. [...] "مشهد؟ مشهد کدومه" یکی دیگر داد زد "نجف‌آباد؟ نجف‌آباد اصفهون؟" راننده یک تریلی حمل گوشت داد زد و با دست راستش اشاره کرد و گفت "آهای؟ نجف‌آباد اینجاست. هی نجف‌آبادی بیا اینجا" یکی دیگر داد زد "تبریز، تبریز کدومه؟" راننده‌ای جواب داد "اینجاست، رد کن بیا اینجا" [...] هر تریلی که پر می‌شد درش را قفل می‌کردند و راننده با سرعت به سوی شهرستانی که مادر و پدرها در انتظار فرزند شهید شده‌شان بودند، حرکت می‌کردند. (زکریا هاشمی، چشم‌باز و گوش‌باز، کلن، چاپ مرتضوی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶-۱۰۸)

۱۱۴- شهریروا را بر پایه «شهرروا» و «شهروا» ساختمیم که به معنی سکه‌ای است که تنها در شهر ضربش ارزش دارد: بزرگ‌زاده نادان به شهروا ماند / که در دیار غریبش به هیچ نستانند (سعدی).

در استش و استار خانواده درگیرند. کانون این دگرگونی‌ها آفرینش و ساخت فضایی در چارچوب خانه و در پناه خانمان است تا هر آنچه در بیرون، در سپهر همگانی، گفتنی و نمودنی انجامیدنی است، چون در «شهریر اسلامی» گفتن و نمودن و انجامیدن نمی‌یارند، بتوان در پناه خانمان گفت و نمود و انجامید. هر خانواده‌ای در «شهریر اسلامی» کم و بیش و با رنگ‌آمیزی‌های گونه‌گون این فضا را در خود می‌سازد، فضایی که می‌توان سپهر همگانی خانگی نامید. این سپهر ویژه جایگزینه‌ای است برای آن سپهر همگانی که نیست و می‌توانست باشد. چون در برابر و واکنش به خصوصی‌سازی سپهر همگانی در «شهریر اسلامی» به نام اسلام، در جان پناه خانه سپهری می‌آفریند تا در آن هرکس و ناکسی، بتواند خود را همچون هموند سپهر همگانی بشناسد و بشناساند و توانایی‌های شهروندین خود را بیاموزد و بیآزماید. و سپهر همگانی خانگی این آموزش و آزمایش را با تراوایی از زیر پوشش خانگی می‌گذراند و در اسلام‌بافت پیوندهای اجتماعی «شهریر اسلامی» می‌پراکند و برمی‌افشاند.

اما آیا هم‌آیی دو صفت ناسازوار همگانی و خانگی، چنین سپهری را پیشاپیش ناشدنی نمی‌کند؟ می‌توان پنداشت که این ناسازواری هم نمونه دیگری از دوگانگی و دوسوگرایی است که پیشتر در چارچوب چرایی پریشیدگی زیست‌هنجار برسیدیم، یا حتی می‌توان پاسخ داد که دو چیز ناسازگار اگر هم نتوانند در یک زمان گرد بیایند، در یک مکان می‌توانند. اما باید دانست که سپهر همگانی خانگی، تنها همگانی‌سپهر خانگی است، و نه خانگی‌سپهر همگانی که بی‌معناست، چون سپهر خانگی هر خانمانی نمی‌تواند از آن همگان باشد. خانگی همچون صفت این سپهر همگانی ویژه، نشانگر فضایی است در بسته. اما با همه درستگی، فضایی نیست که بتواند در به روی خود ببندد. چون همگانی بودنش، همچون سرشت این سپهر، هرچند در پناه خانمان، آن را همواره گشاینده می‌دارد. گشاینده‌اش در این است که هرآنچه آنجا می‌رود به گفت و نمود و انجام همگانی، به هام، برمی‌گردد. پس در هر کدام از این سپهرهای درست، به روی سپهرهای دیگر گشاده است. آنچنان که این درگشادگی آنها را که در بسته می‌نمایند به هم درمی‌بندد.

اما می‌توانستند هرچند به هم بسته، همچنان پاره‌های گسسته‌ای بمانند به هم گشوده و چه بسا درهم‌فرورفته، بی‌آنکه سپهری یگانه و پیوسته باشند. این پیوستاری و یگانگی، و فراتر از آنها، هستی این سپهر همگانی ویژه، ریشه در هنجار زمانی آن سپهری دارد که بایستگی جایگزینی‌اش پیدایی و پایایی چنین فضاهایی را فراآورده است. همگانی‌سپهر خانگی، جایگزینه‌ی سپهر همگانی‌ای است که نیست و می‌توانست باشد و اگر هستی داشت چنان می‌بود که در آن



شهروندان بتوانند شهروندانه از راه نهادهای شهروندین بر سر چگونگی پردازشِ هم چالش کنند. همگانی‌سپهرِ خانگی که هستی‌اش از نیستیِ چنین سپهری است، سپهری «هست‌نما»ست، چون اگر نیک بنگریم، همین خانگی بودنش نشانگر نیستی آن است. اما آن سپهر همگانی که نیست، «نیست‌نما»ست. چون هرچند پدیدار نمی‌شود، هست. و این هستی در گرو نهاد خانواده است که هموندانش را چنان می‌پرورد تا چنین سپهری را بخواهند. همین درخواست است که به این سپهر، هرچند انگاری، هستی می‌بخشد.

اما خانواده توانایی چنین پرورشی را از کجا به دست آورده است؟ نهاد خانواده سنگواره نیست که تنها «دوار گذشته را که توفان زمین با [آن] گذرانیده، به تن»^{۱۱۵} نوشته داشته باشد. یاخته بنیادینی است که دگرگونی‌های ایران هم‌روزگار را، با همه آشفتگی‌ها و دستاوردهایش، همچون بخشی از مایه زاینده‌گی و آفرینگی‌اش در خود دارد. اینگونه انگاره گیتی‌وندی که همپای آن دگرگونی‌ها پا گرفت به دل نهاد خانواده رخنه و در هسته آن خانه کرده است. درخواستِ همگانی‌سپهرِ خانگی هم درخواستی گیتی‌جو و گیتی‌نگر است چون از همین هسته می‌زاید، هسته‌ای که زایه‌های سازنده‌ی نهاد خانواده را در بردارد و به چگونگی پرورش هموندانش که بر آن بنیاد یافته سمت‌وسو می‌دهد. هست‌نمایی و درخواستِ همگانی‌سپهرِ خانگی در نیست‌نمایی همین هسته ریشه دارند. نیست‌نماست چون دگرگونی‌های گذشته که سمت‌وسو از نهادهای نوین می‌گرفتند در اکنون نهاد خانواده آینده‌ای انگاری یافته اند، آینده‌ای دیگرگونه و دوگانه در برسنجش با اکنون ما که خود آینده‌ی نابیوسان دگرگونی‌هایی شد که جامعه ایرانی را به نیروی نهادهای نوین برآشتند و در گذشته به «شهریر اسلامی» انجامیدند.

کنونگی این آینده‌ی انگاری اما در نمودِ نیستی‌اش، در دلِ اکنونی که هست، به اکنون دیگری نما می‌بخشد که نمودِ آنچه هست را از نما می‌اندازد. نمایشی که در همگانی‌سپهرِ خانگی رخ می‌دهد. سپهرِ همگانی، حتی خانگی شده، پهنه‌ای فراختر از پهنه خانواده و کارکردی دیگر دارد و افزون بر گنجایش آن است. فشردگی آن در این چارچوب تنش‌زاست و دگردیسی پیوندهای خانوادگی هم از همین‌جاست. نهاد خانواده این تنش‌ها را از زیر پوسته‌اش در بافتِ جامعه که از فشارش، ناگزیر به افزایش گنجایی خود شد، می‌دواند تا شاید از این آمدوشد، ترازمندی دوباره‌ای همخواند با خواست‌های برخاسته از هسته‌ی همگانی‌سپهرِ خانگی دوباره استوار شود. هستیِ شب‌آسا و پرهیب‌گون این سپهر ویژه از نیست‌نمایی هسته‌اش برمی‌خیزد. اما می‌توان با گوشه چشمی به «مانیفست»

مارکس و انگلس گفت : همگانی‌سپهر خانگی شبحی است که در پهنه «شهریر اسلامی» در رفت‌وآمد است و آن را پیوسته می‌هراساند و بیم‌ناک می‌دارد.

اما نیسته^[۱۱۶] را هست کردن از خویشکاری‌های بنیادین نهاد ادبیات است که «نبودی را بود داده یا بودی را که در جای دیگر بوده است، به جای دیگر»^[۱۱۷] می‌آورد. این بودش‌دهی و جابجایی که نیما می‌گوید، آرایش چیزهای حسی را برهم می‌زند و شهروندینگی ادبیات را هم، که در توانایی آدمی به سخن‌آفرینی ریشه دارد، در همین کنایش باید جست. بازشناسایی سازوکار این شهروندینگی ویژه و بازنمایی دستاوردهای ادبیات در گسترش رویکردی گیتی‌وند را در بخش دوم این جستار دنبال خواهیم کرد.



۱۱۶- نیسته به معنای نابود همچنان که در این بیت کسایی مروزی : آس شدم زیر آسیای زمانه / نیسته خواهم شدن همی به کرانه.

۱۱۷- نیما یوشیج، درباره شعر...، ص ۲۷۲-۲۷۳.

نگاهی به تحول جامعه‌ی ایرانی از پنجره‌ی سینمای هنری‌اش /

فرهاد خسروخاور
سعید سنجابی*
ایرج سبحانی**

چکیده:

در جامعه‌هایی که دین در نهادهای قدرت سیاسی دخالت مستقیم دارد فردیت و سکولاریزاسیون در رابطه‌ی تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌گیرند. در این مقاله نویسندگان بر آنند تا تحولات سینمای ایران را، به ویژه پس از انقلاب ۱۳۵۷ را، در ارتباط با مسئله‌ی فردیت و عرفی شدن جامعه مورد مطالعه قرار دهند. تحولات خود این سینما هم در طول سی سال اخیر نشان دهنده تغییرات بنیادی در فرهنگ جامعه است. در بطن این سینما می‌توان به نقش خانواده و تحولات آن، گذر از خانواده‌ی پدرسالار به خانواده‌ی مدرن، پی برد و دریچه‌ی سینما می‌تواند نقشی اساسی در تجزیه و تحلیل مسایل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی ایفا کند. همچنین در این زمینه نقش کنشگران اجتماعی به‌خصوص زنان، نقش خانواده و



روابط عاطفی و تحولات آن و چالش دین رسمی و سکولاریزاسیون جامعه و دید جامعه از غربِ تخیلی، که محلی رویایی برای شکوفایی فرد است، بررسی و کندوکاو می‌شود.

سینمای ایران: صحنه‌ی ظهور فردیت

سینمای هنری ایران بیش از صد سال عمر دارد. برخی بر این باورند که سینمای ایران استقبال جهانی خود را مدیون حرکت اجتماعی و دگرگونی‌هایی در جامعه است که به انقلاب ۵۷ و پی آمدهای آن منجر شد.^[۱] این سینما جهش فنی و گسترش خود را در سال‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ تجربه کرد، زمانی که دو گونه سینما در کنار یکدیگر حضور داشتند: سینمای عامه پسند با ستارگانی منطبق با خواسته‌های عوام، و بعضی از آن‌ها از نظر تجارتي بسیار موفق (که با لفظ تحقیرآمیز «فیلمفارسی» شناخته می‌شدند)، و گونه دیگر سینمای هنری. این دومی، سینمایی بود که دولت هم بخشی از بار مالی‌اش را به‌عهده می‌گرفت و هم آنرا سانسور می‌کرد.

این نهضت سینمایی که دارای جنبه‌های اعتراضی فراوانی نیز بود، پس از انقلاب بدون حمایت دولت، و با تحمل گاهی بیشتر و گاهی کمتر از جانب آن، به زندگی خود ادامه داد. اما فرارسیدن انقلاب همراه بود با پایان «فیلمفارسی» که عموماً همراه بود با صحنه‌هایی از نظر جنسی گستاخانه. اما ژانر دیگری از سال‌های ۱۳۷۰ به بعد جایگزین آن‌ها شد: شمار بسیاری فیلم در باره جنگ ایران و عراق که با کمک هزینه دولت ساخته شد و جز مواردی نادر موفقیت تجاری کسب نکرد.

اما در این میانه سینمای هنری به مقاومت ادامه داد و کمابیش موفق بود. و در میان فیلم‌های این گونه دوم یا سینمای هنری است که گزینش ما برای این مقاله انجام گرفته است، به‌ویژه فیلم‌هایی که به موضوع خانواده و ظهور فرد پرداخته‌اند. به‌رغم اراده اعلام شده‌ی حکومتی - نخستین مقررات سینمایی پس از انقلاب در سال ۱۳۶۱ وضع شد و موضوع آن‌ها محدود کردن نمایش زنان در صحنه‌های فیلم بود و تعیین شکل‌های مجاز نشان دادن محبت و روابط میان دو جنس - بر رسالت سینما در ساختن هویت «ایرانی» و «اسلامی»، سینمای هنری توانسته است به گونه‌ای کمابیش منتقدانه پرسش‌های اجتماعی را مطرح کند. این پرسش‌ها را یا در وجه هستی‌گرایانه^[۲] (کیارستمی) یا در جنبه‌ی

۱- حمید نفیسی، «تاریخ اجتماعی سینمای ایران» ترجمه فارسی توسط محمد شهباز

عرفی- قانونی (جدایی نادر از سیمین فرهنگی، قصه‌ها از رخشان بنی اعتماد) آن‌ها مطرح می‌کنند و پاسخ‌های پیش‌ساخته رسمی را زیر سؤال می‌برند. سینمای ایران به‌ویژه نشان دهنده این تحول اجتماعی^{۱۳} است که در آن رابطه سنتی مرد و زن، فرزندان و والدین، و زن و شوهر زیر سؤال رفته است. در این سینما، به‌رغم ممیزی موجود، شاهد گذار فرد از آرمان‌گرایی به نوعی رویکرد عمل‌گرایانه هستیم که رویارویی فرد با مشکلات روزمره ایجاب می‌کند. می‌توان به درستی گفت که سینمای ایران نوعی زبان تازه ابداع کرده است. استفاده از بازیگران اکثراً غیر حرفه‌ای، فیلم‌نامه‌های حداقلی، و هزینه ناچیز است. علاوه بر این‌ها باید استفاده از شیوه‌ی مستند (برای دور زدن سانسور) و زاویه دید غالباً بدیع را نام برد. این مجموعه مشخصه‌ی^{۱۴} سینمایی را تشکیل می‌دهد که در آن مخدوش‌سازی مرز میان مستند و داستان، تمرکز به روی شخصیت‌های کودکان و زنان و یا حتی شخصیت‌های های حاشیه‌ای، هویت فرهنگی و سنتی را زیر سؤال می‌برد.

بخش بزرگی از سینمای ایران از نوع «سینمای مؤلف»^{۱۵} است. این سینما با دیدگاهی هنرمندانه پویایی جامعه ایرانی را طی سه دهه گذشته ارائه می‌دهد. بخش قابل توجهی از این سینما دربرگیرنده مضمون‌هایی است که در آن‌ها خانواده، به ویژه خانواده هسته‌ای، و روابط بینابینی افراد تشکیل دهنده‌ی آن به نمایش گذاشته می‌شود. برخوردها، همزیستی‌ها، مسائل عاطفی، و رابطه‌ی زن و مرد، در قلب این تولیدات سینمایی قرار دارند.

این مقاله در صدد است، بر مبنای گزیده‌ای از فیلم‌های هنری، مؤلفه‌های مردم‌شناختی ظهور فرد - مرد یا زن - را نیز در چارچوبی که این سینماگران بدان پرداخته‌اند، بررسی کند. در این نوشته تکیه ویژه‌ای بر زایش این پدیده در سی سال گذشته قرار گرفته است.

3- Richard Tapper (under the direction of) *The New Iranian Cinema: Politics, Representation, and Identity*. London: I.B. Tauris, 2004; Hamid Dabashi, *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, and Future*, London: Verso, 2001.

4- José de Esteban, Louise Johnston, Anastasia Kerameos, *Iranian Cinema*, bfi National Library, London W1TLN, 2002

۵- *Cinema d'auteur* مقصود از آن مجموعه فیلم‌هایی است که شخصیت هنری سازنده آن را بیان می‌کند و اثر سینماگر را به مضمون‌های مورد علاقه و شیوه کار ویژه او مرتبط می‌کند.



«گونه‌ای» که به نمایش گذاشته می‌شود

یکی از پارادکس‌های ایران این است که سی و پنج سال پس از برقراری جمهوری اسلامی که قاعدتاً می‌بایست فرد ایرانی را به «انسان اسلامی» یا «homo islamicus» تبدیل کند، وی خود را با هویتی نوین در این سینما به نمایش می‌گذارد. این فرد - چه مونث و چه مذکر - دارای دو ویژگی عمده است: اول اینکه بعد مذهبی در زندگی او نقش چندانی بازی نمی‌کند، و آنجا که مذهب نقشی دارد، مذهبی است فردی شده و به معنویت تمایل یافته، و به هر حال بدون هیچ ارتباطی با مذهب حکومتی. و اغلب اشاره‌ای به مذهب صورت نمی‌گیرد. در واقع می‌توان گفت که سکولاریزاسیون وجهی غالب و دائمی در این سینماست، به شکل بی‌اعتنائی به امر مذهب یا بیان آن به صورت امری مربوط به فرد. دوم اینکه در این صحنه نابرابری زن و مرد پیوسته انکار می‌شود. و این انکار در طرز رفتار و روابط میان افراد به نمایش گذاشته می‌شود، و نه از طریق شعار و یا مثلاً اصرار بر یک ایدئولوژی مساوات طلبانه احیاناً ضد اسلام سنتی.

بی‌تردید زن و مرد در جایگاهی نابرابر در نظام ایران اسلامی قرار دارند. به‌ویژه در قوانین خانواده. مرد دو برابر زن ارث می‌برد، در ازدواج و طلاق دست بالا را دارد و در صورت جدایی نگهداری فرزندان ترجیحاً برعهده اوست، شهادت زن در مواردی برابر شهادت مرد به حساب نمی‌آید^۶، و زن برای سفر کردن هنوز نیازمند کسب اجازه از اوست. اما در این فیلم‌ها اثری از این نابرابری‌ها نیست. فرهنگ جاری این فیلم‌ها را شاید بشود فرهنگ برابری خواند، اگر از دخالت دادگاه در کار طلاق و نظایر آن صرف‌نظر کنیم. زن ولو اینکه در دیدگاه قانون فرودست باشد، در این تولیدات سینمایی از نظر مردم‌شناختی در جایگاهی برابر مرد قرار دارد. مضمون‌های گوناگونی او را در مقابل همسر، برادر، پدر، یا پسر قرار می‌دهد، و در اکثر آن‌ها نشانی از نابرابری دیده نمی‌شود. صحنه‌های گفتگو بین زن و مرد بر پایه هم‌ارزی آنها نهاده شده است و از تصور دیدگاه سلسله‌مراتبی که مرد را در موقعیت برتر قرار دهد، به دور است. اگر در صحنه‌ای برتری مرد دیده شود، به‌دلیل سنت یا هنجارهای قانونی است و نه به‌دلیل فرودستی مردم‌شناختی زن نسبت به مرد. و هم‌زمان در بعضی فیلم‌ها انباشت قدرت نزد زن را مشاهده می‌کنیم، مثل حق شیر، (میراثی از سنت) و حق رأی، تدریس، وکالت دعاوی و نظایر آن (حقوق اکتسابی). و گاهی همراه با کمرنگ کردن حقوق رسمی مرد

۶- این نابرابری اخیراً به‌دنبال مصوبه مجلس شورای اسلامی ایران در حال تعدیل است. این خود مؤید نهادینه شدن روند عرفی شدن جامعه است که سینما پیش‌تاز نشان دادن آن بوده است.

(اجازه برای سفر)، و بدون زیر سوال بردن توانایی‌های ذاتی زن (فرزند آوری، سقط جنین، عشق ورزی، نفرت...)

این خصوصیات به‌ویژه در دو فیلم جدایی نادر از سیمین (اصغر فرهادی، ۱۳۹۰) و دعوت (ابراهیم حاتمی کیا، ۱۳۸۷) مشهود است. در اولی سیمین خواهان طلاق است زیرا همسرش، نادر، نمی‌خواهد همراه او و دخترش، ترمه ۱۲ ساله، به خارج از کشور مهاجرت کند. نادر نمی‌تواند به‌تنهایی از پدر سالمندش که به بیماری الزهائمر مبتلاست نگهداری کند و زن خدمتکاری، راضیه، برای کمک استخدام می‌کند. این زن جوان حامله است، اما این واقعیت زیر چادر پنهان است. او با دختر کوچکش، سمیه، در کنارش، مشغول کار می‌شود. روزی که راضیه به دلایلی پیرمرد را بدون سرپرست رها کرده، نادر تصادفاً زودتر باز می‌گردد و با عصبانیت او را اخراج می‌کند. راضیه مزدش را مطالبه می‌کند و نادر با خشونت او را به سر پله‌ها هل می‌دهد. زن حامله از پله‌ها می‌افتد و ظاهراً سقط جنین می‌کند. نادر را به دادگاه می‌کشاند. سیمین که برای حمایت از همسرش بازگشته است وجه الضمان نادر را پرداخت می‌کند و او را از افتادن به زندان نجات می‌دهد... ولی راضیه تمام حقیقت را نگفته بود... در فیلم دوم، تماشاگر شاهد مراجعه چندین زن به مطب یک بانوی پزشک است برای اقدام به سقط جنین (کورتاژ). به‌رغم الزام قانونی موافقت پدر، که واکنش‌ها و رفتارهای گوناگونی از خود بروز می‌دهند، مسلط بودن جایگاه زن به خوبی به نمایش گذاشته می‌شود. در مقابل نقش مردها که گاهی به‌صورت کاریکاتور به امضاء ورقه موافقت محدود می‌شود، زنان مسئولیت اخلاقی و بار عاطفی و طبیعتاً جسمی موضوع را یک تنه به عهده می‌گیرند. این فیلم تابوهای مربوط به سقط جنین را، که در معیارهای اخلاقی اسلامی منع می‌شود، به کلی زیر و رو می‌کند. این فیلم عواقب روحی و جسمی سقط جنین را بروی زنان به نمایش می‌گذارد، بدون موعظه اخلاقی یا حضور مذهب و حکومت. جای حکومت محدود به جنبه قانونی در ضرورت ورقه موافقت محدود می‌شود. سازنده این فیلم را، که سینماگری نزدیک به رژیم جمهوری است، نمی‌توان به تبلیغ مضمون یا موضع مخالف دین متهم کرد. این فیلم فضایی عاطفی را نشان می‌دهد که به «انسان سلسله مراتبی»^[۷] متکی نیست. یا انسانی با ویژگی برتری مرد بر زن، در قالب مادر، همسر یا دختر. بلکه به مفهوم «انسان برابر»^[۸] مبتنی است، که موافق آن، اجزاء تشکیل دهنده زوج به‌مثابه انسان، در داوریه‌ها، تصمیم‌ها، و کنش‌های‌شان از برابری برخوردارند.

محوریت نقش زن به‌عنوان یک فرد یا کنشگر اجتماعی، یکی دیگر از ویژگی‌های

7- Homo hierarchicus

8- Homo aequalis



این فیلم‌هاست. این محوریت نقش زن به عنوان زن و نه به عنوان همسر، دختر، یا مادر است. گاهی اوقات بازیگر اصلی اوست و این حضور مرکزی، حاشیه‌نشینی او در پهنه‌ی اجتماعی، منطبق با هنجارهای اسلامی را زیر سؤال می‌برد. خانواده جایی است که زن نقش خود را در فضایی که بین خلوت خصوصی و صحنه اجتماعی در نوسان است به کرسی می‌نشانند. نه تنها در قالب آنچه در داستان فیلم اتفاق می‌افتد، بلکه به مثابه بخشی از زوج یا عضو خانواده. زندگی زوج یکی از جاهایی است که زن ایرانی انتقام خود را از نظام پدرسالاری می‌گیرد. در این مقام روابط سلسله مراتبی زیرورو می‌شود و معنای تازه‌ای به زندگی زوج بخشیده می‌شود؛ جایی که زن زیر بار زور شوهر یا برادر یا پدر نمی‌رود، حتی در چارچوب قانون. فیلم‌های جدایی نادر از سیمین یا خیلی دور خیلی نزدیک (رضا میرکریمی، ۱۳۸۳) این پدیده را نشان می‌دهند.

تاکید بر فردیت مرد یا زن تنها در متن خانواده صورت نمی‌گیرد، بلکه ماوراء آن در ارتباطات اجتماعی، حرفه‌ای یا کارهای جمعی و گروهی به نمایش می‌آید. خانواده هسته^۹، هنجار کمابیش اصلی بر روی صحنه است. زمان خانواده گسترده^{۱۰} پدرسالار، که در آن چندین نسل در کنار هم و زیر یک سقف و تحت فرمان بی چون و چرای یک شخص زندگی می‌کنند، پایان یافته است، و اگر هنوز اثری از آن باشد، برای نشان دادن فرسودگی آن ساختار و ضرورت گذشتن از آن است. افزون بر پدر و مادر یک یا دو بچه حضور دارند. خانواده با اعضای زیاد در ایران امروز کمیاب‌تر شده است و دیگر نمونه‌ی مرجع در صحنه این فیلم‌ها نیست.

به چند مثال برای توضیح این مشاهدات نگاه کنیم. می‌توان این فیلم‌ها را در یک طیف به شکلی که می‌آید گروه بندی کرد.

در یک طرف این طیف، نمایش فضای زندگی، در نوعی آرمان شهر زنان^{۱۱}، قرار می‌گیرد. فضای این فیلم‌ها جامعه‌ای است که زنان در آن عاملان و کارگزاران اصلی هستند.

فیلم خواب زمستانی (سیامک شایقی ۱۳۸۶) نمونه‌ای از آن‌هاست. قصه سه خواهر کمابیش از سه نسل که با مشکل اقتصادی گذران زندگی طبقه متوسط دست به گریبان‌اند. اما، هر سه فعال در پهنه زندگی و عنان‌دار سرنوشت خویش‌اند. حتی خواهر ارشد که دچار نقص عضو است، دارای موقعیت اجتماعی شناخته شده و ظرفیت فعال کردن آن است. آنجا که خطری برخاسته از سنت رخ می‌نماید، در

9- Nuclear family

10- Extended family

۱۱- نگاه کنید به مقاله خواندنی مریم حسینی :

http://www.sid.ir/fa/VEWSSID/J_pdf/61713851506.pdf

قالب مردی که خواستگار خواهر دومی (نان‌آور خانه) است اما، شرط وصلت او، جدایی این خواهر از منظومه است. در اینجا با جواب رد روبه‌رو می‌شود. برای رابطه‌ی زوج، بدیلی تازه در چارچوبی آزاد از نقش‌های سنتی پیش‌نهاد می‌شود. یا نمونه دیگر فیلم برف روی کاج‌ها (پیمان معادی، ۱۳۹۰) است. دنیای زن محوری که زنان با کمک متقابل به یکدیگر توانمندی می‌بخشند. و رابطه با مرد در گرو طرحی نو و خارج از سنت است. داستان زنی که شوهرش او را برای هوسی رها کرده و او باید از نظر مادی و عاطفی روی پای خود بایستد. با یاری زنان دیگر و با بهره‌گیری از توانایی‌اش در تدریس موسیقی، برای گذران زندگی موفق می‌شود، و آنگاه که رابطه عاطفی با مرد دیگری پیش می‌آید، ابتکار عمل را در دست خود نگه می‌دارد. فیلم دیگری در این گروه بیتابی بیتا (مهرداد فرید، ۱۳۹۷) است که زن جوان فعال و سکاندار زندگی خود، عملگرایی نسل خویش در برخورد با مشکلات را نشان می‌دهد.

در جای دیگر این طیف، فیلم‌هایی قرار دارند که عرضه‌کننده‌ی بازمانده‌ای از مدل سنتی خانواده و روابط آن است اما با تجدید نظر در نقش زن. در این فیلم‌ها سنت به‌صورت رویکردی اجتماعی - فرهنگی نشان داده می‌شود که در آن تنها به زنان ستم نمی‌شود بلکه مردان و زندگی زوج نیز به نسبتی قابل توجه قربانی آن می‌شوند. تا جایی که برای نجات زندگی زوج باید مدل سنتی را رها کرد. فیلم لیلا (داریوش مهرجویی، ۱۳۷۵) یک نمونه است. این فیلم نشان دهنده‌ی نابرابری در رابطه‌ی میان زن و مرد در دیدگاه رسمی و قانونی جمهوری اسلامی است. و درعین حال بیان‌کننده‌ی تضاد این دیدگاه با عرف جامعه. داستان زوجی که کاملاً خوشبختند و مشکلی جز نازایی زن ندارند. با فشار مادر شوهر به عروس، به‌رغم مقاومت او در ابتدا، و مخالفت شوهر و پدرشوهر، ازدواج با همسر دومی سر می‌گیرد. و این پایان خوشبختی‌هاست برای زوج اول و تبدیل شدن زن دوم به ابزاری برای به دنیا آوردن یک بچه. تنها با طلاق زن دوم و برگشت به وضعیت قبل از آن ازدواج، پس از گذشتن چند سال، امکان جستجوی خوشبختی از دست رفته در صحنه پیدا می‌شود. و البته زن دوم در آستان معبد خوشبختی این زوج قربانی می‌شود.

نمونه دیگر یک سطر واقعیت (علی وزیریان، ۱۳۸۰) است. در میان مضمون‌های دیگر، مرد اصلی داستان می‌کوشد همسر و شریک خود را به زور به ماجرای مبهم و مشکوک و غیر اخلاقی برای فرار از وضعیت بد مالی بکشاند و زن محتاط و عاقل مقاومت می‌کند. اما وقتی زورش نمی‌چربد، و به اعتماد بی‌چون و چرای سنتی به همسرش تن می‌دهد، سرشان کلاه می‌رود و داروندازشان را از دست می‌دهند



میتوان از فیلم‌های دیگری مثل من مادر هستم (فریدون جیرانی، ۱۳۸۹) به‌خاطر پونه (هاتف علیمردانی، ۱۳۹۰) و قرمز (فریدون جیرانی، ۱۳۷۷) را نیز در این زمینه نام برد.

بین دو گروه بالا، تصویر سوم فضایی است که در آن مردان حضور دارند ولی کار را به بن بست کشانده‌اند یا می‌کشانند و یا محدود کننده فضای زنان هستند. و این زنان هستند که باید پا جلو بگذارند و مشکل را حل کنند.

نمونه‌ی آشنا جدایی نادر از سیمین (اصغر فرهادی، ۱۳۹۰) است. آنجا که مردان، شوهر سیمین و همسر کارگر، با خودرایی و لجبازی نمی‌توانند راه حل صلح آمیزی پیدا کنند، سیمین وزن کارگر راه مصالحه را پیدا می‌کند. ابتکار عمل دست زنان است، چه زن نماینده سنت و چه زن متجدد عملگرا.

نمونه روشن‌تر فیلم خانوم (تینا پاکروان ۱۳۹۲) است. سه پرده در سه نقطه شهر و از سه طبقه اجتماعی، که با نخ داستانی ظریفی به یکدیگر متصلند. سه مرد هر کدام به نوع خود ورشکسته: یکی ورشکسته مالی (مرد مرفه بالای شهر) دومی ورشکسته روحی و معتاد (روشنفکر متوسط) و سومی ورشکسته جسمی (کارگر علیل شده در تصادف پایین شهر). هر سه در حال فرار. اولی می‌خواهد از کشور بگریزد، دومی با مصرف مواد مخدره از خویشتن، و سومی با خود کشی از این جهان. و در هر سه مورد این زنان هستند که در درون زندگی زوج، ماده بقا و زندگی را تامین می‌کنند.

گروه نهایی در این طیف، فضایی است که در آن زنان، کنشگرانی با ظرفیت عمل هستند در مجموعه‌ای تعادل یافته، مساوی یا پیش‌تاز مردان. نمونه‌های این گروه: از جمله در شهر زیبا (اصغر فرهادی، ۱۳۸۲) زنی که خود را از مرد معتاد زورگویی خلاص کرده و پابه‌پای دوست برادرش به دنبال راه نجات او از طناب دار است، یا ندارها (محمد رضا عرب، ۱۳۸۸) که زنی همراه مردان بزهکار دیگر به سیاق رابین هود دست به دزدی می‌زند.

زن در استقلال و ابتکار برای احقاق حق خویش

مضمون دیگری که سینمای ایران در کنار گروه بندی فوق نشان دهنده تحول در آن است تغییر نقش زن در احقاق حقوق خویش است. از جمله تم تجاوز به عنف آینه‌ای از تحول جامعه ایران است که سینما در پنجاه سال اخیر به آن پرداخته است. تصویر اکران شده تجاوز به فاطمی، زن معصوم در فیلم قیصر (مسعود کیمیایی، ۱۳۴۸) تصویری منفعل از زن را نشان می‌داد که مردهای خانواده باید مدافع حق پایمال شده او بودند. در فیلم قرمز (فریدون جیرانی، ۱۳۷۷) زنی بیوه

که از همسر قبلی خود دختری دارد، همسر مردی می‌شود که به شدت دچار سوء ظن و حسادت است. خشونت مرد کار را به دادگاه می‌کشاند و به توصیه قاضی زن از کار مورد علاقه‌اش (پرستاری) دست می‌کشد. اما باز مشکل حل نمی‌شود و کار بالا می‌گیرد. دنباله فیلم روایت سیر افزایش خشونت توسط مرد است تا کار به قتل خواهر او و فراری شدنش از چنگ قانون می‌کشد. ولی زن هرگز تسلیم نمی‌شود و حتی راه طلاقی را که قاضی جلوی پای او می‌گذارد نمی‌پذیرد تا بتواند ابتکار عمل را در دست خود نگه دارد و به دست خود خویشتن را از ستم مرد رها کند.

در فیلم مستانه (محمد حسین فرح بخش، ۱۳۹۳) که پانزده سال بعد ساخته شده است همین مضمون خشونت و برخورد زن قربانی با آن را می‌بینیم. مستانه، که یکی از برجسته‌ترین ستارگان سینما و محبوب مردم است، مورد تجاوز شخصیت دیگری قرار می‌گیرد. در دادگاهی که به‌جز وکیل همه مرد هستند، به دلیل عدم ارائه ادله کافی، دعوی را می‌بازد. و به دنبال آن عملاً از کار محروم می‌شود. مستانه به‌رغم اینکه همه چیز را در این ماجرا از دست داده است، کوتاه نمی‌آید و نهایتاً به کمک دوستش و وکیلش موفق به گرفتن انتقام می‌شود. آنچه در اینجا به کرسی می‌نشیند، نپذیرفتن سرنوشت قربانی و انفعال در برابر ستم است. در این فیلم که به یکی از جنجالی‌ترین فیلم‌های دو سال اخیر تبدیل شد، روندی مستمر در به دست گرفتن ابتکار عمل زن برای احقاق حقوقش به اوج می‌رسد، چیزی که این سینما در سه چهره از فاطمی تا هستی و مستانه نشان می‌دهد. روابط عاطفی با بچه‌ها

به روی صحنه آوردن فرزندان در رابطه با والدین از دو ویژگی نو و مهم برخوردار است. فرزندان در رابطه‌ای برابر با پدر و مادر و درعین حال نزدیک‌تر با آنها به نمایش گذاشته می‌شوند. برخلاف رابطه پدرسالار و سلسله مراتبی سنتی، در این سینمای مدرن فرزندان با پدر یا مادر و یا هر دو نزدیکی خاصی دارند. و این نزدیکی تا جایی می‌رود که مقوله ریاست و رهبری کمرنگ‌تر شده است و وجود پدر به خودی خود به معنای مظهر ریاست خانواده نیست. بچه‌ها فرمانبردار بی‌قید و شرط اقتدار والدین نیستند بلکه نظر خود را ابراز داشته و کمتر تحکم را تحمل می‌کنند. در یک کلام، دیگر در هژمونی والدین نیستند.

درد و رنج و ناملايمات زندگي از ديگر تم‌هایی هستند که در سطح وسیعی به نمایش گذاشته می‌شوند. بیشتر شخصیت ویژه پدر، مادر و یا فرزند است که موضوع کندوکاو می‌شود و میدان عمومی احساسات جای خود را به روابط خصوصی و شخصی عواطف می‌دهد. دیگر ساختار پدرسالار سنتی حرف آخر را نمی‌زند بلکه ماهیت شخصیت تک تک اعضای خانواده است که تعیین کننده



می‌شود. در این راستا تعداد محدودتر فرزندان در هر خانوار این امکان را بیشتر مهیا می‌کند. طبیعی است ابراز شخصیت‌ها در مجموعه روابط عاطفی در خانواده‌های تک فرزندی یا حداکثر دو تا سه فرزندی فرصت بیان برای فردیت مادر، پدر و هر کدام از فرزندان فراهم می‌کند.

سکولاریزاسیون و چالش دین رسمی

موضوع‌ها و تم‌هایی که در فیلم‌ها به صحنه نمایش در می‌آیند، شاهد روند سکولاریزاسیون دین رسمی است. قابل ذکر است که فیلم‌هایی که صرفاً بر تم مذهبی متکی باشند و یا محور اصلی‌شان مذهب باشد، بسیار نادرند. و در مواردی که در داستان‌ها و فیلم‌نامه‌ها گزینه مذهبی به صحنه می‌آید کمتر به بعد مذهبی رسمی ارجاع دارد و یا آن را به شکل بسیار کمرنگی منعکس می‌کند. تم‌های مذهبی به شکلی مدرن شده، مردم پسند و سکولار بیان می‌شوند. فیلم‌هایی مثل پابرهنه در بهشت، آدم برفی، شب تنهایی و ... نمونه‌هایی از این تحول را به اکران می‌کشند.

شخصیت‌ها صرفاً مذهبی فردی‌شده را به نمایش می‌گذارند. تقدس جویی و اشاره به اعتقادات مذهبی، اگر در متن فیلم اهمیتی پیداکنند، در حاشیه بوده و دیگر محور اصلی و واحد نیستند و در بهترین شکل، گزینه‌ای در کنار گزینه‌های دیگر به شمار می‌آیند. مذهب در بعدی خصوصی نماد پیدا می‌کند و دیگر خدا و معصومین تنها گزینه‌ها برای توجیه کنش‌ها و واکنش‌ها نیستند. شاید از فیلم‌های ذکر شده تنها پابرهنه در بهشت تا اندازه‌ای از این جمع‌بندی مستثنی باشد. در جو خانواده یا روابط اجتماعی ملاحظات مذهبی در سطحی عرفی و رایج و یا کنایه‌ای نه عمقی و عقیدتی ترسیم می‌شوند. به عبارت دیگر، مذهب در بهترین حالت به حاشیه رانده شده و در بسیاری موارد در رفتار قهرمانان داستان فیلم‌ها و در رفتار بازیگران نقش تعیین کننده‌ای ندارد.

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های بروز این پدیده در خصوص رابطه میان دو جنس و یا برابری زن و مرد است که در آن‌ها مذهب به اکران کشیده شده نقشی بسیار کمرنگ دارد: مذهب نه صورت مسئله است و نه راه حل آن. فضای مردمی فیلم‌ها را کنش‌های سکولار پر می‌کند. مثلاً در موارد بسیاری، به خیانت در رابطه زناشویی، رابطه نامشروع مرد با زنی و در مواردی نادرتر رابطه نامشروع زنی خارج از فضای خانواده‌اش، دیگر با دیدگاه اعتقادات مذهبی سنتی پرداخته نمی‌شود. از طریق مؤلفه‌هایی مانند فروکش کردن عشق، نیاز به تنوع همسر و

همبستر، افزایش نیاز جنسی، نیاز استقلال فردی، تفاهم و... که خاص جامعه متجدد هستند، ابزار بررسی پیدا می‌کنند. در فیلم ارغوان (امید بنکدار و کیوان علیمحمدی، ۱۳۹۳) ابراز علاقه و کشش آقای منفرد، همسر هنرمندی که در شرف مرگ است، به استاد موسیقی دخترش ارغوان و نیز اطلاع تصادفی آقای یگانه، همسر ارغوان، سی سال بعد از این ماجرا به هیچ‌وجه به ارزیابی اخلاقی مذهبی در نمی‌آید. در مجموع نه بازیگران و نه محتوای فیلم در بیننده حسی منفی نسبت به رفتارها ایجاد میکنند و نه اصول اخلاقی مذهبی یا دست‌کم سنتی در این روابط موضوع می‌شوند. بیننده به درک عقلانی روابط دعوت می‌شود. در مواردی که زن به شوهر خود خیانت می‌کند، از ترس از مذهب خبری نیست بلکه در نوعی برابری با مرد بر "زانگی" او تاکید می‌شود و بیشتر به ماهیت روابط و درک ناهنجاری‌ها به قضاوت و ارزش‌گذاری پرداخته می‌شود. به عبارت دیگر نه خیانت و نه به طور کلی عدول از خطوط قرمز ممنوعیت‌ها با تعبیرهای همیشگی مذهبی مانند گناه، حرام، جهنم... به قضاوت کشیده نمی‌شوند بلکه در رابطه با تلاطم‌های زندگی مدرن با آن‌ها برخورد می‌شود.

استقلال و برداشت شخصی نسبت به مذهب در رفتار اجتماعی نیز خود را نشان می‌دهد به طوری که رفتار و تفسیر عمومی مذهبی نقشی حداقلی به خود می‌گیرد و در روند عمومی جای خود را به مدرنیته و رفتار سکولار می‌دهد. مسائل زناشویی، معضل فرزندان، بحران‌ها و تشنج‌ها و ناهنجاری‌های برآمده از اعتیاد و یا مشکلات کاری روزمره اعم از اقتصادی و فردی است که موضوعیت پیدا می‌کنند. در حل آن‌ها هیچ جایی برای دین منظور نشده و انتظار هیچ راه حل معقولی از دریچه مذهب کشیده نمی‌شود.

این سینما در یک کلام معضل زوج و خانواده را مستقل از مذهب رسمی در روندی سکولار به نحوی ترسیم می‌کند که خود گویای تحول جامعه ایران است. و در محدود مواردی که مذهب به نمایش گذاشته می‌شود به ابعاد شخصی، عرفانی و یا اخلاقی و نه در بیان رسمی به آن پرداخته می‌شود. چند مورد زیر مؤید این مدعا هستند.

در فیلم لطفاً مزاحم نشوید (محسن عبدالوهاب، ۱۳۸۸) یکی از سه از پرده مختص آخوندی است که از شهرستان به تهران آمده و محضر باز کرده است. از موارد نادری که فیلمسازی به تصویر آوردن روحانی‌ها را خطر می‌کند. این روحانی قربانی دزدی می‌شود که کیف او را می‌زند و برای بازگرداندن آن از آخوند می‌خواهد برای مادر مریضش پای تلفن دعای حضرت ابوالفضل بخواند، چون نمی‌خواهد با پول دزدی این کار را برای او انجام دهد و بار گناهان او را سنگین کند. آخوند هم می‌پذیرد این کار را بدلائل "انسانی" انجام دهد. و این امر بین



دزد و قربانی‌اش تفاهمی ایجاد می‌کند که به بازگرداندن اموال او می‌انجامد. این عملگرایی پذیرفته شده از دو طرف روندی کاربردی و سکولار است. نمونه دیگر از نقش فردی مذهب در فیلم جدایی نادر از سیمین (اصغر فرهادی ۱۳۸۹) است. داستان پرستاری که از پیرمردی دچار آلزایمر نگهداری می‌کند. مذهب به‌عنوان راهنمای همه مجازها و غیرمجازها برای این زن پرستار حضور دارد، به‌صورت شماره تلفنی که چندین بار با آن برای کسب تکلیف و مجوز شرعی اعمالش تماس می‌گیرد. از جمله برای تروخشک کردن بدن پیرمرد نامحرم... در یک مورد اساسی دیگر در این فیلم، نهایتاً پس از تلاش بسیار و ماجرایی طولانی برای گرفتن دیه جنین سقط شده، زن کارگر به دلیل اعتقاد مذهبی از ادای سوگندی به قرآن که ممکن است دروغ باشد پرهیز می‌کند. این عمل شخصی ملهم از اعتقادات مذهبی باعث پریشانی همسر و خواهر شوهرش از طرفی و تمام شهودی می‌شود که برای فیصله دادن به نزاع به خانه آنها آمده‌اند. ... بنابراین اعتقاد مذهبی فردی اوست که حرف آخر را برای این زن می‌زند نه فشار خانواده و رفتار عصبی و تهدید آمیز شوهرش.

اما برای مورد مذهب در کادر اجتماعی، فیلم مارمولک (کمال تبریزی ۱۳۸۲) یکی از نمونه‌هاست. داستان دزدی که با درآمدن به لباس آخوندی از زندان می‌گریزد و در ادامه ماجرا خود را متعلق به «باهمستانی» می‌بیند که به آن «تعلق» دارد^{۱۲}، به جای آنکه تبهکاری باشد که هنجارهای جمعی و اخلاقی آنرا زیر پا می‌گذارد. یعنی پیش نماز مسجدی می‌شود که نمازگزاران، به درست یا غلط در رفتار او انسانیت و معنویت خاصی سراغ می‌گیرند که باعث رونق مسجد می‌شود. اینجا نقش دین به‌عنوان عاملی برای باهم بودن به نمایش می‌آید، آنگاه که دین حامل ارزش‌های انسانی همیاری و دستگیری و کمک به نیازمندان است. و پیش‌نماز دارای معنویت و تقوی، در آن نقشی محوری دارد.

و نمونه دیگر در فیلم من و زیبا (فریدون حسن پور ۱۳۹۰) است. زندگی پیرمردی که کابوس زنده به‌گور شدن دارد، به نشانه نمادین مردن پیش از آنکه بار گناهانی که در جوانی مرتکب شده است برداشته شود: مشروب خواری، سواری دادن با اسب سفیدش به زنان نیمه برهنه شهری کنار ساحل و احساس کوتاهی در مراقبت کافی از زنش که پس از زایمان درگذشت. رستگاری و رهایی خود از این گناهان را در این می‌بیند که در مراسم عاشورایی که هر سال با شکوه تمام در روستایش انجام می‌گیرد و مردم از همه دهات اطراف برای حضور در آن می‌آیند، با اسب سفیدش به نام «زیبا» در نقش ذوالجناح اسب امام حسین شرکت کند...

۱۲-نگاه کنید به مقاله جالب داریوش آشوری :

<http://ashouri.malakut.org/?p=20#more-20>

اما به دلیل سابقه‌اش چنین اجازه‌ای هرگز به او داده نمی‌شود تا دست تصادف آن را ممکن می‌سازد. صحنه نهایی مقارن با ظهر عاشورا با شکوه تمام به نمایش آمده است.

خطوطی موازی با مسیحیت برای نمایش جهانروایی ارزش‌های معنوی و انسانی ترسیم شده است. ماریا، دخترک مسیحی همسایه به پیرمرد پیشنهاد کرده بود برای فراغت یافتن از بار گناه نزد کشیش مسیحی اعتراف کند... ولی برعکس، این پیرمرد است که با حضور سر بزنگاهی خود در لحظه حساس و نهایی مراسم ظهر عاشورا، و فداکردن مسیحا وار جان خود شکوه و عظمت و معنویت مراسم را حفظ می‌کند. پیرمرد لحظاتی پیش از مرگ وصیت می‌کند پول‌های به دست آمده از خیرات شب عاشورا برای معالجه ماریا دختر مسیحی استفاده شود. به تصویر کشیدن توبه قبل از مرگ کاملاً شخصی است و همگونی با گفتمان رسمی حاکم بر کشور ندارد. اعتقادات مذهبی جامعه بر رابطه‌ای صادقانه و اخلاقی فردی استوار است و نه دستورالعمل رسمی نظام. در فیلم‌های مشابه‌ای، مذهب به مثابه چارچوب شخصی و نه یک سیستم هنجاری یا مرجع واحد بیان می‌شود.

غرب، محلی برای رؤیای شکوفایی فرد

در فیلم‌ها اراده شخصی حتی در سطح کمرنگ‌ترش خود را از حصارهای هنجاری (نرماتیو) نظام حاکم آزاد می‌کند تا شاید ناملايمات اجتماعی و اقتصادی با هزینه کمتری مهار شوند. امید ساختن یک زندگی علیرغم نامردی‌ها در جامعه‌ای که در آن احساس بیگانگی فزاینده است، جای خود را به رویای مهاجرت به خارج خصوصاً به غرب (اروپا، آمریکا و کانادا) می‌دهد تا در آنجا کامیابی فردی که امکان بروزش در ایران نیست تحقق یابد. غرب در وهله اول فضای جدیدی است که در آن احقاق فردیت و شکوفایی آن فراهم است. سپس غرب فضای آفرینش فرصت‌ها برای فرزندان ایشان می‌شود. جایی که با وجود از سر گرفتن زندگی از صفر، امید آینده‌ای بهتر و دور از مشکلات روزمره فراهم می‌گردد. اما این رویا می‌تواند همراه باشد با مشکلات و سرخوردگی‌های ناشی از مهاجرت و قبول منزلت اجتماعی نازل‌تر برای پزشکان، مهندسين و دانشگاهیان که در ایران از امکانات بیشتری برخوردار بودند.

در فیلم از کرخه تا راین (حاتمی کیا، ۱۳۷۱)، سرباز ایرانی به دنبال اثرات بمب شیمیایی استفاده شده در جنگ ایران و عراق نابینا شده به همراه گروهی از هم‌زمانش برای معالجه به آلمان اعزام می‌شود. لیلیا خواهر سعید که سال‌هاست در آلمان با شوهر آلمانی و پسرشان زندگی می‌کند، سعید را در آسایشگاه



می‌بیند. بین سعید و خواهرزاده‌اش یونس رابطه عاطفی عمیقی برقرار می‌شود. یکی از هم‌زمان بسیجی سعید قصد دارد پناهندگی کشور دیگری را بپذیرد و سعید و دوستان دیگرش نسبت به عمل او معترض هستند. با کوشش‌های پزشکان متخصص یکی از چشم‌های سعید معالجه می‌شود، اما آزمایش‌هایی که بر روی او انجام می‌شود روشن می‌کند که او بر اثر گازهای شیمیایی مبتلا به نوعی سرطان خون شده است. همسر او در ایران زایمان می‌کند و سعید پس از معالجه‌ای نافرجام می‌میرد و پس از مرگ او، خواهرش لیلا عازم ایران می‌شود. در فیلم آدم برفی (داوود میرباقری، ۱۳۷۳) واقعه‌ای که مهاجرین ایرانی در ترکیه، مسیر گذر به امریکا، با آن دست به گریبان‌اند وضعیتی را پیش می‌آورد که عباس جوان حتی قبول می‌کند خود را به شکل زنی درآورده تا به‌عنوان همسر یک امریکایی ویزای ورود بگیرد. فضای امیدهای او و ذهنیتش با تجربه فردیت زنانه دست خوش چالش‌های نوبی می‌شود و به دنبال آن احساس فریب از این سفر صرف‌نظر می‌کند.

در فیلم‌های بسیاری احقاق این فردیت از مرد یا زنی می‌آید که همسرش اجباراً به آن تن نداده و لذا منجر به جدایی می‌شود. فردیت حتی در کانون خانواده با خودمحوری بی‌سابقه‌ای از جانب زن و یا مرد خانواده تا سطح مقابله با دیگران پیش می‌رود. با وجود اینکه خودمحوری به طور سنتی غالباً امری مردانه است اما در بعضی فیلم‌ها زنان نیز از این خصلت بی‌بهره نیستند. البته سینمای ایران با روشن‌بینی نظریه «غرب حلال تمام مشکلات» را نیز به‌طور جدی به چالش می‌کشد و در مقوله‌هایی چون زندگی، مرگ، هجرت و ... مدل‌های غرب را به پرسش می‌کشد.

بیان سینمایی و کنار آمدن با گفتمان رسمی

سینما به‌عنوان یک بیان هنری مواجه با دستگاهی است که خود را متولی اخلاق و امنیت روانی جامعه می‌داند، و از این رو موافق دیدگاه نظام حاکم دخالت در محتوای هنری کم‌رنگ یا پررنگ می‌شود. موفق شدن به انعکاس تحولاتی که در زمینه فرد و روان جامعه و ارزش‌ها و رفتارهای آن روی داده است، زمانی که این تحولات در جهت مخالف گفتمان رسمی صورت پذیرفته است، هنری کمتر از هنر هفتم طلب نمی‌کند. بنابراین همان‌طور که در زمینه شعر و ادبیات با توسل به شیوه‌هایی چون طنز و کنایه و رمز و اشاره و استعاره یا حتی مدح و ثنا، و ساخته و پرداخته کردن آن‌ها طی قرون و اعصار، صاحبان هنر توانسته‌اند خلاقیت خود را لباس واقعیت بپوشانند، هنرمندان سینما نیز نیازمند

اتخاذ تدبیرهایی بوده‌اند.

در دستچین فیلم‌هایی که ما مد نظر قرار داده‌ایم، استفاده از یک یا ترکیبی از روش‌های زیر برای برخورد با گفتمان رسمی قابل مشاهده است:

(الف) قبول هنجارهای دیکته شده به کل اجتماع: این امر تا حدودی در مورد بعضی هنجارها گریز ناپذیر است. از جمله رعایت حجاب زنان، عدم تماس بدنی بین زنان و مردان و یا صحنه‌های خشونت.

(ب) معامله (بده و بستان): ایجاد اعتدال. همراه کردن نقد از چیزی با تعریف از چیز دیگر. همراه کردن حمله به «دشمن» با نقد از «خودی»...

(پ) پنهان سازی و استفاده از پیچیدگی داستان، در لفافه نهادن موضوعی به امید رساندن مطلب بدون گذر از ممنوعیت‌ها.

(ت) تست کردن مرزهای تحمل: انتقاد آشکار یا حرکت در مرزها و آستانه‌های تحمل به امید عقب‌تر راندن دیوارهای محدودیت.

(ث) اجتناب از طرح (مثل حذف صحنه‌هایی که حضور زن با حجاب در آن‌ها غیر طبیعی است)، یا پرهیز از ربط مستقیم مضمون به دستگاه رسمی و نظام ارزشی‌اش.

در تمام فیلم‌ها بدون استثنا آنچه در (الف) آمد رعایت می‌شود. نمونه‌های (ث) هم بسیارند. اکنون برای موارد دیگر نمونه‌هایی ذکر می‌کنیم.

معامله:

فیلم مارمولک (کمال تبریزی ۱۳۸۲) یکی از نمونه‌هایی است که شیوه «بده - بستان» با اقتدار همراه با تست کردن مرزهای تحمل در آن به کار گرفته شده است. پوشاندن لباس روحانی به تن یک دزد، خالی از ریسک نیست. اما تعادل در اینجا جستجو می‌شود که همین لباس حداقل در دو نوبت جلوی خلاف‌کاری او را می‌گیرد: یک‌بار در قطار و بار دیگر پشت وانت: درست زمانی که قهرمان داستان قصد سوء استفاده از موقعیت خود و نشستن کنار دختر نامحرم را دارد لباس یا به جایی گیر می‌کند یا به دست و پای او می‌پیچد. به این ترتیب تو گویی این لباس معجزه‌وار حافظ عفت کسی است که آن‌را پوشیده است. مورد دیگر به تصویر آوردن آخوند و نشان دادن جایگاه از دست رفته او در اجتماع است. از جمله از زبان راننده‌ای که به دزد ملبس به کسوت روحانی سواری می‌دهد. ولی این هم با نشان دادن سوء استفاده راننده از او برای استفاده از خط ویژه و لذا مظلوم قرار دادن او به تعادل می‌رسد. و مهم‌تر از این‌ها به تصویر کشیدن آخوند در شرایطی نه چندان مساعد برای او، با نشان دادن نقش او در ایجاد معنویت در یک جامعه



مومنان به تعادل می‌رسد.

مثال دیگر از این دست «بده - بستان»ها در فیلم شهر زیبا (اصغر فرهادی ۱۳۸۲) دیده می‌شود. تم بسیار حساس قصاص، آن هم برای مجرمی که هنگام ارتکاب جرم سن قانونی نداشته است، در اینجا مطرح می‌شود. برای آنکه فیلمساز بتواند درباره آن حرف بزند، تصویری بسیار رئوف و دلسوز از رییس زندان ارائه می‌شود (در حالیکه ضرورت داستانی آنرا ایجاب نمی‌کند). به نشانه اینکه نظام تمام تلاش را برای پرهیز از قصاص به عمل می‌آورد. در فیلم دهلیز (شعبی - علی اصغری ۱۳۹۲) هم همین چهره را از زندانبان می‌بینیم با تمی مشابه در مورد قصاص.

در فیلم قرمز (فریدون جبرانی ۱۳۷۷) خطای دستگاه قضایی و تمایلش به بی‌اعتنایی به حقوق زن در مقابل شوهر با نشان دادن تلاش برای حفظ نهاد خانواده توجیه و جبران می‌شود، و نهایتاً با تصحیح قضاوت. نظیر همین رفتار قاضی را در مورد شوهر معتاد فیلم لامپ ۱۰۰ (سعید آقا خانی، ۱۳۹۲) هم می‌بینیم، دوباره با نشان دادن همان توجیه در مقابل. یعنی در یک کفه ترازو، نشان دادن کِرخِی دستگاه قضایی در حمایت از زنان قربانی قرار دارد، و در کفه دیگر اهتمام این دستگاه به حفظ نهاد خانواده. با این تعادل هر دو را نشان می‌دهد.

در فیلم لطفاً مزاحم نشوید (محسن عبدالوهاب ۱۳۸۸) یک آخوند - که قبلاً در زیر نور ماه (رضا میرکریمی، ۱۳۷۹) و مارمولک دیده شده بود - دوباره در نقشی غیر حکومتی ظاهر می‌شود، به‌عنوان محضردار. ولی ترک‌اولایی از او سر نمی‌زند و مدافع مظلوم است.

در فیلم ندارها (محمدرضا عرب) زندگی سه دزد رابین هودی - از جمله یک زن - خلاف خوابِ هنجارهای اخلاقی جمهوری اسلامی می‌رود، ولی تعادل با این برقرار می‌شود که بزهکار به سزای عملش می‌رسد و امکان ندارد موفق باشد ولو اینکه هدفش انسانی باشد. نظیر همین را در فیلم من مادر هستم (جیرانی - دیگران ۱۳۸۹) مشاهده می‌کنیم. شخصیت‌هایی که خلاف هنجارهای جمهوری اسلامی عمل می‌کنند: روابط نا مشروع، نوشیدن مشروبات الکلی ... عاقبت به خیر نیستند و سزای «اعمال نا شایست» را در همین جهان می‌بینند.

پنهان سازی در پیچیدگی داستان:

فیلم خانوم (تینا پاکروان ۱۳۹۲) یا خواب زمستانی (سیامک شایقی ۱۳۸۶) بر خلاف ارزش‌هایی هستند که ممیزی جمهوری اسلامی مایل به نمایش گذاشتن‌شان است. زنان این فیلم‌ها چهره کارپذیر، سربریز، توسری خور و خانه‌نشین مطلوب نگرش پدرسالارانه را ندارند. ولی پیام اصلی در پیچیدگی

داستانی پوشیده شده است و ممیزی قادر نیست انگشت روی نکته خاصی بگذارد. هیچ «سیاه‌نمایی» یا «توهین به ارزش‌های دینی» در آن‌ها صورت نمی‌گیرد. تنها توانایی زن در استفاده از ظرفیت خود برای زندگی به نمایش آمده است. در فیلم قرمز (فریدون جیرانی ۱۳۷۷) شوهر ستمکار برای جلوگیری از اینکه زن بتواند در گرفتن طلاق موفق باشد، صحنه‌ای برای به دام انداختن زن و گرفتن اعتراف به زور از او تدارک می‌بیند. این صحنه همان است که تماشاگر سینما بارها نظیرش را بر روی صفحه تلویزیون رسمی حکومتی در غالب «اعتراف»های مجرمان سیاسی دیده است. اما گنجاندن این صحنه طوری صورت گرفته است که آن را از حذف شدن نجات می‌دهد.

در فیلم لایلا (داریوش مهرجویی ۱۳۷۵) نقد رابطه نابرابر میان زن و مرد در ازدواج که به مرد امکان داشتن همسر دوم را می‌دهد، با رعایت همه ضوابط شرعی صورت گرفته است و آنچنان در داستان پیچیده است که امکان حذف متصور نیست.

در فیلم من مادر هستم (فریدون جیرانی ۱۳۸۹) ضعف دستگاه قضایی در حفظ حقوق متهم که آشکارا مظلوم واقع شده است و قاضی به راحتی می‌تواند بفهمد که دختر قاتل راست می‌گوید و قربانی تجاوز بوده است، نشان داده می‌شود. در بی تابی بی‌تا (مهرداد فرید ۱۳۹۰) نیز ناتوانی پلیس در حفاظت از حقوق دختری که به ناحق مورد اتهام گرفته است به نمایش گذاشته می‌شود. در هردو مورد، این نقایص نهادینه دستگاه‌ها در پیچیدگی داستانی گره خورده‌اند.

در فیلم طبقه حساس (کمال تبریزی ۱۳۹۲) مرد همسر مرده که به خود اجازه همه کار می‌دهد، قصد رشوه دادن «از دم در تا رییس اداره» را دارد و صحبت از «حاج آقای» می‌کند که می‌شود به او پیش‌نهاد رشوه داد. همه این‌ها در پیچیدگی داستانی از چشم ممیزی دور افتاده‌اند.

تست کردن مرزها یا آستانه تحمل:

فیلم مارمولک (کمال تبریزی ۱۳۸۲) یکی از فیلم‌های جسورانه‌ای است که آخوند را به تصویر می‌کشد. همین‌طور در انتقادی که از سیاست رئیس زندان مبنی بر «با زور فرستادن آدم‌ها به بهشت» مطرح می‌کند. این‌ها آستانه‌ی تحمل ممیزی را می‌سنجند.

موضوع قصاص یکی از مضمون‌هایی است که در طرح آن این شیوه به کار رفته است. فیلم انتهای خیابان هشتم (علیرضا امینی ۱۳۸۹) که تم اصلی آن جمع کردن دیه برای نجات زندانی منتظر قصاص است، تنها فیلمی نیست که



دنباله‌های نامطلوب قصاص را به نمایش می‌گذارد: شهر زیبا (فرهادی، ۱۳۸۲) و من مادر هستم (فریدون جیرانی - دیگران، ۱۳۸۹) نیز با دید نقد به این امر مهم قانون جزای اسلامی می‌پردازند و ظاهراً نظام آن‌را می‌پذیرد.

نتیجه گیری

سینمای ایران امروز پنجره‌ای است به روی جامعه که به یمن خلاقیت فیلمسازان و تحمل مسئولین - که درجه آن بنا به میزان تمایلات اقتدارگرایانه آن‌ها متغیر است - باز شده است. صحنه غالب در این سینما خانواده است. در این میدان احقاق حقوق فردی دور از ارزش‌های سنتی چون فداکاری یا ایثار، فرصت بیان یافته و دغدغه اعضای خانواده شده است. اگر در صد جدایی و طلاق در دو دهه اخیر روبه رشد بوده، طبیعی است که اکران کردن این پدیده با فاصله گرفتن از مذهب و سنت صورت بگیرد، و نوعی مدرنیته را به نمایش بگذارد که مرد و زن هردو از فردیتی هم‌طراز بهره برده‌اند. قراردادهای اعم از ازدواج یا طلاق دیگر از هنجار مذهب تأثیر نمی‌پذیرند بلکه از نوعی زیست مایه می‌گیرند که دربرگیرنده شکاکیت است و مستقل از قدرت حاکم، و متکی بر حقوق فردی. فردیت شخص و جلوه‌های مختلف تحول او که در بسیاری موارد نه آگاهی و نه توجهی به ملاحظات مذهبی دارد به‌طور نمادین کالبدشکافی می‌شود. و در این فراگرد، اصل توانایی روند ابراز فردیت سکولار به حل مسائل اگزیستانسیالیستی، با روشن بینی به نقد کشیده می‌شود. معضله‌های اگزیستانسیال مهم‌ترین موضوع بحث و کندوکاو در این سینماست.

تمرکز بر فرد تا آنجا پیش می‌رود که حتی مذهب به مثابه حقی فردی مطرح می‌شود. مذهب مقوله‌ای است شخصی است که خود را از هنجارهای تحمیلی نهادهای حاکم آزاد کرده است. و در مواردی مانند برابری زن و مرد عرف فرهنگی بیش از اصول مذهبی مرجعیت پیدا می‌کند.

✽ مشاور بازنشسته در کاربرد فناوری انفرماتیک و در حال حاضر مشاهده گر صحنه اجتماعی و فرهنگی ایران.

✽ پرفسور استاد علوم گوارش در دانشکده پزشکی کرتی وال دومرن و رئیس دپارتمان کبد و گوارش در بیمارستان هانری موندور از شبکه بیمارستان‌های دانشگاهی پاریس

////////////////////////////////////

دین و سیاست در اندیشه ادموند برک /

امیریحیی آیت‌اللهی *

چکیده

ادموند برک (۱۷۲۹-۱۷۹۷)، سیاستمدار و فیلسوف انگلیسی، دین مسیحیت را میراث کهن و گرانبه‌ای سنت اروپا می‌داند. دلبستگی او به نظم و نظام کهن اروپا با رخداد انقلاب فرانسه نه تنها کم نشد، بلکه او را بیش از پیش به حقانیت دوران گذشته باورمند ساخت. برک پیوندی تنگاتنگ و دوسویه میان دین و سیاست برقرار می‌کند تا جایی که مدعی می‌شود که در ذهن مردمان بریتانیا کلیسا و دولت بدون یکدیگر معنایی ندارند. با اینهمه او از استقلال کلیسا در برابر دولت و از اقتدار تعیین‌کننده‌ی دولت در برابر کلیسا پشتیبانی می‌کند. دیدگاه‌های برک در این زمینه هر چند دارای دوگانگی و ناسازگاری باشد، اما نشانگر بینش گسترده‌ی او در شناخت هر یک از نهاد دین و نهاد دولت و پیوند آنها با یکدیگر است. این نوشتار کوشش دارد تا ربط و نسبت دین را با جامعه‌ی در آستانه‌ی دگرگونی اروپا و سیاست بحران‌زده‌ی آن دوران سرنوشت‌ساز در آموزه‌های برک بررسی کند.



کلیدواژه‌ها: اخلاق مسیحی، روشنگری، دولت مقدس، استقلال کلیسایی، وحدت دینی، پادشاهی کیهانی، نهادهای رهبانی

۱. دین و جامعه

۱.۱ تاثیر اجتماعی اخلاق مسیحی

دین به عنوان پاره‌ی مهمی از سنت، همواره در کانون تاملات برک قرار دارد. او در تحلیل نظام اخلاقی مسیحیت کوشش دارد تا رهبانیت دین را با عمل‌گرایی هماهوش کند. برک باور دارد که سرشت الوهی و فرااجتماعی اخلاق مسیحی هم‌هنگام بهبودبخشی به جامعه را از راه آسان‌سازی عمل اجتماعی برای افراد در پی داشته است. او برتری مسیحیت بر کافرکشی را از جمله بر ارزش آموزه‌های آن در جامعه مبتنی می‌کند. در واقع، برای یک اندیشمند عمل‌گرا همچون برک طبیعی است که به جای بررسی ویژگی‌های بحث‌برانگیز پیام مسیح (میان مذاهب گوناگون مسیحی)، به کارایی اخلاقی^[۱] آن بپردازد. او بن‌مایه‌های این سخنرانی را در تقابل با نقد کسانی می‌داند که اخلاق و دین را توأمان هدف قرار داده بودند. نزد برک، کسانی که اخلاق را روا می‌شمردند اما ارزش عملی دین را رد می‌کردند، نسبت به هر دو کافر بودند.^[۲]

فرستی خواستم برای ملاحظه‌ی اینکه چقدر نظام اخلاق مسیحی به‌وسیله‌ی پلایش شوریدگی‌های^[۳] ما، نه تنها در مورد اعمال‌مان بلکه سرچشمه‌های آنها، یعنی قلب، از بهترین کافرکیشان گوی سبقت را ربوده است. درمانگران الهی ما خاستگاه فاسدشده^[۴] را شفا بخشیدند، اما دیگر جراحان تنها با زخم‌های ظاهری و ر رفتند. مورد بسیار نارسا در اینجا، هنگامی است که ما در دو نسبت اصلی قرار داریم؛ یکی در برابر جامعه و دیگری در برابر آفریدگارمان - وعظ عیسی مسیح بر کوه تنها اولی را تعلیم می‌دهد. اینکه هیچ چیز برای جامعه بهتر از این نبود و اینکه [پردازتن یگانه به اخلاق اجتماعی] سیاست عالی^[۵] آن است به‌جای آنکه ایرادی به آن باشد، و یکی از بزرگ‌ترین دلایل الوهیتش است؛ اینکه

1- moral efficiency

2- Bruke, Edmund. "An Extempore Commonplace on The Sermon of Our Saviour on the Mount", in Pre-Revolutionary Writings. Ian Harris, ed. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 2.

3-passions

4- corrupted source

5- excellent policy

حتی فرزانه‌ترین و بهترین کافرکیشان زمان درازی را در جستجوی آنچه خیر یا فضیلت است صرف کردند و در نتیجه بس فراوان از عمل بازماندند - اینکه آموخته‌ترین مورد در پژوهش‌های‌شان بیش‌ترین حیرانی^[۶] را به‌همراه داشت و اینکه انسان نادان نمی‌تواند هیچ چیز را ابداع کند [همگی نشان‌دهنده‌ی برتری اخلاق مسیحی است]. اما انجیل با جایگزین کردن ایمانی که جاهل‌ترین فرد هم می‌تواند آن را دارا باشد، به ما آموزگار ارزانی می‌دارد و ما را بی‌درنگ به‌سوی عمل رها می‌کند. اینکه نظام اخلاقی القا شده در این وعظ عالی به‌طرز ستایش‌آمیزی به بهبود جامعه‌ای می‌انجامد که قواعد خودش این حقیقت را ملاحظه کرده است که ما بایست آسمانی بر فراز زمین داشته باشیم [همه و همه نشانگر الوهیت نظام اخلاقی مسیحیت است]. اما از آن رو که آدمیان بسی شرور هستند، این حقیقت نمی‌تواند در میان کسانی رخ نماید که در جای بهتری [از به صلیب کشاندن مسیح] از دریافتن آن اطمینان یابند. [یک بداهه‌گویی معمول درباره‌ی وعظ مسیحی‌ای نجات‌بخش ما بر کوه^[۷]]^[۸]

۱.۲ نقش معنادهنده‌ی دین به زندگی

کارکرد معنوی مسیحیت نزد برک از جمله در اهمیت حیاتی دین در گسترش نوع‌دوستی و گرما بخشیدن به زیست انسانی در اجتماع نمود می‌یابد. دین به خوشی‌های گذرا و سطحی زندگی، ژرفای معنایی می‌بخشد و هدفی متعالی از زیستن را پیش روی آدمیان قرار می‌دهد. بدینگونه، نقش دین در آرام‌بخشی به جامعه از ارزشمندترین کارکردهای آن است.

مردم انگلیس خرسندند که نزد بزرگان آرام‌بخشیدن‌های^[۹] دین همان‌قدر بایسته است که آموزش‌هایش^[۱۰]. آنان همچنین در زمره‌ی ناخرسندان هستند. آنان رفتاری شخصی و بدبختی خانوادگی را درک می‌کنند. آنان در این موارد امتیازی ندارند... آنان این آرام‌بخش بسیار موثر را زیر بار پریشانی و دل‌نگرانی جانکاه‌شان

6-puzzled

۷- «وعظ بر کوه» در کانون پرستش و اخلاق مسیحی قرار دارد. چرا که هم نیایش عیسی مسیح و هم فرمان او مبنی بر عشق‌ورزیدن نه تنها به همسایگان بلکه همچنین به دشمنان را در بر می‌گیرد. بدینگونه، یک بیان جداگانه و بی‌همتا درباره‌ی دو جدول فرامین خداوند ارائه می‌دهد (یعنی فرامین مرتبط با پرستش خدا و فرامین مرتبط با وظایف نسبت به انسان‌ها که روی هم به ده فرمان معروف است و در عبارت «عشق به خداوند، همسایه و خویشان» خلاصه می‌شود). در هر حال، «وعظ بر کوه» کمتر به وحی مسیحی می‌پردازد و بیش‌تر به جایگاه اخلاقی مسیحیت که دل‌نگرانی دوران برک بود، بها می‌دهد.

8- Ibid, p. 3.

9- consolations

10- instructions



نیاز داشتند ... برخی از برادران اغلب بسیار ناخرسند ما به این آرام‌بخش‌ها نیاز دارند تا خلاء تاریکی‌ای را پُر کنند که بر اذهانی حکم‌فرماست که در این جهان هیچ چیز برای بیم یا امید ندارند؛ یعنی چیزی برای از بین بردن خستگی کشنده و سُستی بیش از حد جان‌سوز در کسانی که هیچ چیز برای انجام دادن ندارند؛ چیزی برای برانگیختن شوقی به زندگی در سیری ملال‌آوری که همراه همه‌ی خوشی‌های به‌دست‌آمده برای ما است، یعنی آنجا که طبیعت به فرآیند خودش واگذار نمی‌شود و حتی از هوس پیشی گرفته می‌شود...^{۱۱۱}!

۱.۳ نقش آموزش دینی در جامعه و حکومت

ارزش درخور توده در آموزه‌های کتاب مقدس نباید به توده‌گرایی کلیسا منجر شود. چرا که نیکوکاری مسیحی دربرگیرنده‌ی همه‌ی آدمیان و طبقات اجتماعی^{۱۱۲} است. برک بر این حقیقت پافشاری دارد که صاحب‌منصبان کلیسایی و دولتی برای آنکه بتوانند اصول اخلاقی دین را به دیگران توصیه کنند، باید خود بیش از هر کس به آن اصول وفادار باشند. از این رو، اهمیت بنیادی آموزشگری دین در مردم‌داری، مهار نفس و پرورش میانه‌روی و فضیلت در ملت و حاکمان بروز و ظهور می‌یابد.

اهالی انگلستان، ... یعنی آدم‌های سرشناس و پیشرو انگلیس، که آموزه‌های‌شان ... صادقانه و صریح است، شرمسار می‌شوند از اینکه به‌ظاهر پیرو ... دینی باشند که به‌وسیله‌ی کارهای‌شان در جهت خوار شمردن آن دین گام بر می‌دارند؛ این شرمساری درست به‌مانند شرم از کارِست نیرنگی احمقانه و فریبکارانه است. اگر آنان به‌وسیله‌ی کردارشان (تنها زبانی که به‌ندرت دروغ می‌گوید) به‌نظر بیاید که اصل بزرگ حاکم بر جهان اخلاقی و طبیعی را به‌منزله‌ی اختراعی صرف جهت نگه داشتن امر عوامانه در قلمرو اقتدار کلیسا^{۱۱۳} به‌شمار می‌آورند، درمی‌یابند که با چنین کرداری هدف خردمندانه‌ای را که در نظر داشتند تباه کرده‌اند. ... آنان از حس دلسوزی شایسته و اندیشناک نسبت به تنگدستی‌های بسیار رقت‌انگیز بی‌بهره نیستند. ... آنان آگاهند که آموزش دینی برای‌شان نتیجه‌ی بیش‌تری دارد تا برای دیگران؛ به‌خاطر شدت و سوسه‌شدگی برای آنچه که عریان می‌کنند؛ به‌خاطر پیامدهای پراهمیتی که ملازم با خطاهای‌شان است؛ به‌خاطر واگیری نمونه‌ی بیماری‌شان؛ به‌خاطر بایستگی سر فرود آوردن گردن سرکش غرور و جاه‌طلبی‌شان به

11- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, pp. 86, 87.

12- Ibid, p. 86.

13- obedience

یوغ میانه‌روی و فضیلت؛ به‌خاطر درنگ‌ریستن به حماقت فربه و جهل آشکار درباره‌ی آنچه اشخاص مهم باید بدانند، آنچه در دادگاه‌ها، ذهن لشکریان و مجالس سنا به‌همان اندازه رواج دارد که در دستگاه ریسندگی و کشتزار.^[۱۴]

۱.۴ اهمیت پیوند کلیسا و نخبگان

برای آزادمنش ساختن کشیشان و ایجاد التزام دینی در بزرگ‌زادگان، پیوند نهادهای کلیسایی و نهادهای علمی از اهمیت فراوانی برخوردار است. برک در تبیین چند و چون این پیوند، بر ویژگی عاطفی، دوستانه و سازنده‌ی ارتباط کشیشان با پژوهشگران پافشاری می‌کند.

تربیت ما چنان شکل گرفته است که بر درستی این برداشت^[۱۵] گواهی دهد و آن را پا برجا گردانند.^[۱۶] تربیت ما به‌شیوه‌ای است که در همه‌ی مراحل از نوباوگی تا سن مردی، یکسره در اختیار کشیشان است. حتی هنگامی که جوانان ما مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها را ترک می‌کنند، به پراهمیت‌ترین دوران زندگی وارد می‌شوند که به هم پیوند دادن آزمون و پژوهش را آغاز می‌کند، و هنگامی که با آن نظرگاه به کشورهای دیگر می‌روند، به‌جای خدمتکاران سالخورده ... سه چهارم از کسانی که همراه با والاتباران و بزرگ‌زادگان جوان ما به خارج می‌روند کشیشان هستند؛ نه به‌عنوان آموزگاران زاهدمنش، نه همچون دنباله‌روهای صرف؛ بلکه به‌عنوان دوستان و هم‌نشینان دارای یک منش جدی‌تر، و نه همچون نادر کسانی که اصیل‌زادگی خودشان، جوانان رابطه‌ای نزدیک را با آنان، همچون خویشاوندان، به پیوسته‌ترین نحو تا پایان زندگی حفظ می‌کنند. به‌وسیله‌ی این رابطه ما درمی‌یابیم که بزرگ‌زادگان‌مان را به کلیسا پایبند ساخته‌ایم و کلیسا را به‌وسیله‌ی نشست‌وبرخاست با چهره‌های پیشگام کشور از بند تعصب رهانده‌ایم.^[۱۷]

۱.۵ جایگاه دین در طبیعت بشری و ساختار جامعه

ستیز دوران نو با مسیحیت نهادینه‌ی کلیسایی برای برک نشانه‌ی نگران‌کننده‌ای از سقوط تمدن اروپایی بود. از این رو، او به نقد مصادره‌ی دارایی کلیسایی توسط انقلابیان پرداخت و آن را به‌عنوان گناهی ستمگرانه و آشوب‌انگیز ضد ثبات اقتصادی و اجتماعی محکوم کرد. افزون بر این، برک رویاروی فلسفه‌ی دین‌ستیزانه‌ی

14- Ibid, p. 86.

15-impression

۱۶- یعنی باور به اینکه کلیسا، پاره‌ای بنیادی از قانون اساسی، حکومت و جامعه‌ی بریتانیا است و با کل پیکره و تنواری سیاسی انگلستان، وحدتی ناگسستنی دارد.

17- Ibid, pp. 84, 85.



پیشوایان انقلاب فرانسه ایستاد؛ کسانی که نه تنها با کلیسای کاتولیک بلکه با هر دینی راه دشمنی را هموار کردند. او به دفاع از دین به مثابه‌ی بن‌مایه‌ی سازنده‌ی طبیعت و جامعه در برابر فیلسوفان روشنگری همت گماشت^{۱۸۸}. برک به روشنی دین را شالوده‌ی جامعه‌ی مدنی و خاستگاه سعادت اجتماع می‌داند. او آگاهانه در بیان خود گونه‌ای غیرت‌ورزی دینی را برای هم‌وردی با دین‌ستیزی روشنگری به‌نمایش می‌گذارد. هر کاستی و کمبودی که در دین باشد، هیچگاه نباید برای رفع آنها دست به دامن الحاد شد. راز دوست را نباید پیش دشمن بُرد و مرزهای خودی را نباید دربرگیرنده‌ی غیرخودی‌ها دانست.

ما می‌دانیم، و نیکوتر آنکه، در دل احساس می‌کنیم که دین بنیان جامعه‌ی مدنی و سرچشمه‌ی همه‌ی نیکی‌ها و آسایش‌ها است.^{۱۸۹} ما در انگلستان تا به این اندازه اطمینان داریم که هیچ زنگار خرافه‌ای با پوچی انباشته در ذهن بشری که چه‌بسا بر روی آن در گذر سالیان پوست بسته است وجود ندارد، که نود و نه درصد از مردم انگلستان بی‌دینی را برتری نمی‌دهند. ما هرگز نباید چنان احمق باشیم که یک دشمن را به جوهر هیچ نظامی برای زدودن آشفتگی‌هایش، برآوردن کاستی‌هایش یا کامل کردن ساختارش، فرا بخوانیم. اگر اصول اعتقاد دینی^{۱۹۰} ما هرگز می‌بایست نیازمند شرح بیش‌تری باشد، ما نباید از الحاد درخواست کنیم تا آنها را تبیین کند. ما نباید پرستشگاه‌مان را از آن آتش نامقدس روشنی‌بخشیم. چرا که آن پرستشگاه از روشنایی‌های دیگری فروغ می‌گیرد. آن پرستشگاه با غُده‌های دیگری خوشبو می‌شود تا با ماده‌ی آلوده‌کننده‌ای که توسط قاچاقچیان متافیزیک تقلبی به انگلستان وارد می‌شود. اگر دستگاه کلیسایی ما می‌بایست به یک بازنگری^{۱۹۱} نیاز داشته باشد، ما نمی‌بایست برای حسابرسی، وصول یا مصرف درآمدهای متبرک آن به طمع و آز، همگانی یا شخصی، روی آوریم. ما بدون آنکه نظام دینی یونانی، ارمنی یا ... نظام دینی رومی را به‌تندی مطرود بدانیم، مذهب پروتستان را

18- Louis I. Bredvold and Ralph G. Ross, ed. THE PHILOSOPHY OF EDMUND BURKE, a Selection from His Speeches and Writings. The University of Michigan Press, 1967, p. 104

۱۹ * «بدین‌سان شهروندان می‌بایست نخست این حقیقت را بفهمند که خدایان همانا سروران و اربابان همه چیز هستند؛ که آنچه انجام می‌گیرد به‌وسیله‌ی عزم و اقتدار آنان انجام می‌گیرد؛ که آنان، افزون بر این، ولی‌نعمتان بزرگ بشریت اند و می‌بینند که هر فرد چگونه آدمی است - کردارها و خلاقاری‌های‌اش، رویکرد و سرسپردگی‌اش نسبت به وظایف دینی را می‌بینند - و نسبت به دیندار و بی‌دین آگاه هستند. ذهن‌هایی که از این واقعیات سرشارند به‌یقین از اندیشه‌های راستین و درست دور نخواهند افتاد.» سیسرو، قوانین، ۲: ۱۶-۱۵، در سیسرو، جمهوری و قوانین، نایل رد، مترجم. (آکسفورد، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۸)، ۱۲۷.

20- religious tenets

21-revision

بیش تر پسندیدیم؛ نه از آن رو که گمان کنیم این مذهب از آموزه‌های دین مسیحی کمتر درون خود دارد، بلکه چون، در دآوری ما، بیش تر دارد. ما نه به‌خاطر بی‌اعتنایی، بلکه از روی شور و غیرت پروتستان هستیم.^[۲۲]

برک به انسان به‌منزله‌ی حیوان دینی می‌نگرد و این نگرش را پایه‌ی نقد الحاد قرار می‌دهد؛ سرشت دینی بشر نشان می‌دهد که الحاد هم خلاف عقل است و هم ضد غریزه‌ی انسانی. ملت فرانسه در ضدیت با مسیحیت، بزرگ‌ترین مایه‌ی مباحثات و آسایش خود و سرچشمه‌ی تمدن اروپا را دور انداختند. چرا که او باور دارد که آداب و تمدن اروپایی دیرزمانی مبتنی بر دو اصل اشرافیت و دین بوده است. برک هشدار می‌دهد که چندان نخواهد گذشت تا خرافاتی شرم‌آور جایگزین آموزه‌های مسیحی شود چرا که ذهن بشر نمی‌تواند این تهی‌بودگی و خلاء را تاب بیاورد. در برابر، مردم بریتانیا نخست و پیش از هر چیز به حفظ نهادهای دیرین خود از راه اصلاح و بهبود آنها ایمان دارند.^[۲۳]

... بدان دلیل، پیش از آنکه ما از دستگاه‌مان وسیله‌های برآورد طبیعی و بشری را بگیریم و آنرا تسلیم خواری کنیم، چنانکه شما کرده‌اید، و در انجام چنان کاری کيفرهایی را که شما سزاوار تحمل آن هستید برای خود بخریم، آرزومندیم که چه‌بسا به‌جای آن راه دیگری بر ما عرضه شود. زان‌پس ما دآوری خود را شکل خواهیم داد. بر اساس این اندیشه‌ها، به‌جای مخالفت کردن با دستگاه‌ها، چنانکه برخی کردند، یعنی کسانی که یک فلسفه و یک دین را از روی ستیزه‌جویی در برابر چنان نهادهایی علم کردند^[۲۴]، ما سخت به آنها پایبند ماندیم. ما مصمم هستیم به حفظ کردن کلیسای پابرجا، پادشاهی پابرجا، اشرافیت پابرجا^[۲۵] و مردم‌سالاری پابرجا، هر یک در مرتبه‌ای که هست و نه بیش تر.^[۲۶]

۲. دین و سیاست

۲.۱ ضرورت جدایی جایگاه دینی از جایگاه سیاسی

برک همانند روسو باور دارد که اقتدار مذهبی وسیله‌ی افزایش و تحکیم اقتدار

22- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, p. 77.

23- Ibid, pp. 77, 78.

۲۴- چه‌بسا اشاره‌ی برک به فلسفه‌ی روشنگری باشد که (از دید او) همچون گونه‌ای ایمان به عقل، در برابر همه‌ی نهادهای دیرین ایستاد.

25- established aristocracy

26- Ibid, p. 78.



حکومتی است. روسو تصریح می‌کند که سیاست و مذهب هدف مشترکی ندارند بلکه در پیدایش ملت‌ها، مذهب به‌عنوان ابزار سیاست عمل می‌کند.^[۲۷] اما نگرش برک به دین همچون روسو یکسره ابزارانگارانه نیست. او بر حفظ شأن و استقلال نهادهای دینی از حکومت به‌روشنی پافشاری می‌کند. برک در هنگامه‌ای که کشیش‌های انگلیسی در خطابه‌های پُر شور خود به پشتیبانی از انقلاب فرانسه می‌پرداختند، نسبت به زیان‌های درهم‌آمیزی وظایف کلیسا و دولت در ناکامی اهداف هر دو هشدار می‌دهد.

... کمتر خطابه‌ی آتشی‌نی از منبر، مگر در روزگار مجمع شما در فرانسه یا در روزگار عهد و اتحاد مذهبی ما در انگلستان^[۲۸]، تا کنون با روح اعتدالی کمتر از این خطابه‌ی اولد جوری [ایراد شده توسط ریچارد پرایس] منتشر شده است. به هر روی، با فرض اینکه چیزی شبیه به میانه‌روی در این موعظه‌ی سیاسی قابل دیدن باشد؛ هنوز هم سیاست و منبر واژگانی هستند که هم‌نوايي^[۲۹] ناچیزی دارند. هیچ آوایی نمی‌بایست از کلیسا شنیده شود مگر سخن شفاف‌بخش نیکوکاری مسیحی. هدف آزادی‌های مدنی و حکومت میهنی (غیرنظامی) با چنین درهم‌ریختگی وظایف، همان قدر اندک برآورده می‌شود که هدف دین. کسانی که منش شایسته‌ی خود را رها کنند تا به چیزی تظاهر کنند که تعلقی به آنان ندارد، عمدتاً، هم درباره‌ی منشی که رها کردند و هم درباره‌ی منشی که وانمود کردند ناآگاه هستند. یکسره بیگانه با جهانی که شیفته‌ی دخالت بی‌جا در آن هستند و ناآزموده در همه‌ی امور آن، که با یک دنیا اعتمادبه‌نفس درباره‌ی آن داوری می‌کنند، آنان از سیاست هیچ ندارند مگر عواطفی که برمی‌انگیزند. بی‌گمان کلیسا جایی است که در آن بایست روزی آتش‌بس برای بگومگوها و دشمنی‌ها پذیرفته شود.^[۳۰]

۲۷- ژان-ژاک روسو، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه‌ی متن)، ترجمه‌ی مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگه، چاپ اول ۱۳۷۹، صفحه‌ی ۲۱۰.

۲۸- عهد و اتحاد مذهبی توافق بین هواداران میثاق‌گران اسکاتلندی (مخالفان کلیسای اسقفی انگلیس) و رهبران هوادار پارلمان انگلیسی (مخالفان چارلز اول) بود که در سال ۱۶۴۳ و در جریان نخستین جنگ داخلی انگلستان پذیرفته شد. سند سال ۱۶۴۳ در حالی که اصلاح‌کردن از بیخ و بن کلیسای انگلیس را به‌سوی یک جماعت بیش‌تر پروتستان تعهد می‌کرد، به‌عنوان بهای به دست آوردن پشتیبانی اسکاتلندی علیه چارلز اول به‌وسیله‌ی پارلمان مورد پذیرش قرار گرفت.

29- agreement

30- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, p. 10.

۲.۲ نقش فراگیر و همه‌جانبه‌ی دین

برک بر لزوم حفظ شأن اشرافی دین در عین تهیدست‌نوازی تاکید می‌ورزد. از نظر او اگر «آموزگاران دین» به‌گونه‌ای نمایان شوند که امکان همنشینی را با قانون‌گذاران و سیاست‌ورزان نداشته باشند، در برابر قدرتمندان کهنه‌کار و نیک‌بختان^[۳۱] نوکیسه نمی‌توانند هیچ نفوذی داشته باشند. پس اثرگذاری مردان دین در جامعه مستلزم پیوند تنگاتنگ آنان با مردان سیاست است. از دیدگاه او، «گرچه نمونه‌های قوی از نفس‌شکنی^[۳۲] بر ذهن ما با قدرت اثر می‌گذارد»، اما فقر خودخواسته نیست^[۳۳] و «آزادی و متانت و حتی والا‌منشی» تنها با بی‌نیازی به دست می‌آید. پس از این جهت، آن بی‌حرمتی ملازم با همه‌ی فقرهای غیرکشیشی، فقر کلیسایی را نیز در برمی‌گیرد.^[۳۴] از این رو، باید به کلیسا در حفظ مالکیت و چگونگی هزینه‌ی درآمدهای آن آزادی داد، حتی اگر بخشی از این درآمدهای کلیسایی در راه نیکوکاری مسیحی هزینه نشود. درست به همین دلیل است که مردم بریتانیا به نیکویی مالکیت کلیسایی و درآمدهای کشیشان خوش‌بین هستند و از هم‌آمیزی اشرافیت و دین نه تنها دل‌زده نمی‌شوند که آن را با آغوش باز می‌پذیرند.

... به این دلایل، در حالی که ما، با یک دل‌نگرانی پدرا نه، نخست زندگی فقیر را تامین می‌کنیم، شأن دین را (همچون چیزی که گویی از نشان دادنش شرمسار بوده باشیم) به حد شهرهای ناشناخته و دهکده‌های روستایی پایین نیاورده‌ایم. نه! ما دین را می‌خواهیم تا چهره‌ی کلاه اسقفی‌اش را در دادگاه‌ها و پارلمان‌ها بزرگی بخشیم. ما دین را آمیخته با سراسر کل توده‌ی زندگی و درهم‌آمیخته با همه‌ی طبقات جامعه می‌خواهیم. مردم انگلستان به حاکمان متکبر جهان و سفسطه‌گران سخنگوی‌شان نشان می‌دهند که یک ملت آزاد، بلندنظر و آگاه، سروران^[۳۵] عالی‌رتبه‌ی کلیسایش را ارج می‌نهد؛ که کلیسا از گستاخی ثروت و القاب آسیب نمی‌بیند، یا از هر گونه‌ی دیگری از خودنمایی پرنخوت تاثیر نمی‌پذیرد، تا به کسانی که همراه با تعظیم او را می‌نگرند با تحقیر نگاه کند؛ و به خود اجازه نمی‌دهد تا اشرافیت شخصی کسب‌شده^[۳۶] را نادیده بگیرد، اشرافیتی که آنان همیشه خیال داشتند مصداق آن باشند،

31- fortunate

32- self-denial

33- voluntary

34- Ibid, p. 87.

35- magistrates

36- acquired personal nobility



و اغلب دستاورد ... دانش^[۳۷]، زهد و فضیلت است. آنان، بدون ناراحتی یا ... ناخشنودی، می‌توانند ببینند که یک سراسقف^[۳۸] مقدم بر یک دوک قرار گیرد. ... این درست است که کل درآمد کلیسا همیشه به کار گرفته نمی‌شود، و برای هر شلینگ در نیکوکاری هزینه نمی‌شود؛ و نه چه بسا می‌بایست چنین باشد. اما در کل، مبلغ قابل توجهی در راه نیکوکاری مسیحی به کار گرفته می‌شود. بهتر آن است که فضیلت و انسانیت را، حتی با به جان خریدن مقداری زیان نسبت به هدف، به وسیله‌ی بیش‌تر واگذار کردن امور به اراده‌ی آزاد، گرمی‌بداریم تا اینکه کوشش کنیم برای ساختن انسان‌هایی که ماشین و ابزار صرف برای یک نیکخواهی سیاسی^[۳۹] باشند. جهان در کل توسط آزادی بهبود می‌یابد. حتی فضیلت بدون آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد.^[۴۰]

در راستای باور به نقش همه‌جانبه و گسترده‌ی دین در جامعه و سیاست، او پشتیبانی حکومت از دین رسمی را ضروری می‌بیند. چرا که برک دین را امری هم‌شان قوانین، حقوق و آزادی‌ها می‌داند و در زمره‌ی دارایی‌های موروثی و دیرین به‌شمار می‌آورد.^[۴۱]

۲.۳ نقش دین در اصلاح و اقتدار حکومت

برک در روشنگری نسبت به اصول اصلاح سنت به اهمیت نقش دین و باورهای دینی در فلسفه‌ی روسو می‌پردازد. روسو فهمیده بود که برای جذب و برانگیختن عموم باید از اسطوره‌های دینی بهره‌برد. چرا که ظرفیت اندیشه‌های دین‌ستیزانه برای هر نوع اثرگذاری به پایان رسیده است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه‌ی برک، هر تغییری می‌بایست بر شالوده‌ی دلبستگی‌های دینی جامعه پایه‌گذاری شود. او در همین راستا، پیروان انقلابی روسو^[۴۲] را به‌خاطر ایمان الحادی‌شان به‌سخره می‌گیرد.

آقای هیوم^[۴۳] به من گفت که از خود روسو راز اصول ترکیبش را به‌دست آورد. آن زیرک ... فهمیده است که برای تحت تأثیر قرار دادن و علاقمند کردن عموم، می‌بایست امر شگفت‌آور پدید آید؛ که اساطیر کافرکیشان

37-learning

38- archbishop

39- political benevolence

40- Ibid, pp. 87, 88.

41- Ibid, p. 28.

۴۲- روسو در ۱۷۷۸، یعنی ده سال پیش از آغاز انقلاب فرانسه چشم از جهان فرو بست.

۴۳- دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، فیلسوف تجربه‌باور اسکاتلندی

دیرزمانی است که اثرگذاری‌های خود را دیگر از دست داده است؛ آن غول‌ها، افسونگران، پریان و قهرمانان داستانی که به سرانجام رسید، سهم زودباوری وابسته به روزگار خویش را به ته رسانده‌اند؛ تا اینکه اکنون هیچ چیز برای نویسنده باقی نمانده است مگر آن نوع از امر شگفت‌آور که همانا امر شگفت‌آور در زندگی، شیوه‌ها، منش‌ها و در موقعیت‌های استثنایی است که چه‌بسا هنوز بتواند پدید آورده شود و با یک چنان تاثیر بزرگی که هرگز بتوان یافت، گرچه در راه دیگری، موجب افزایش یافتن تکانه‌های نو و ناخواسته در سیاست و اصول اخلاقی می‌شود. من باور دارم، که چنانچه روسو زنده می‌بود، و در یکی از میان پرده‌های درخشان‌ش حضور داشت، از دیوانگی عملی دانشورش یک‌ه می‌خورد؛ یعنی کسانی که در پارادکس‌های‌شان تقلیدگران برده‌وار هستند و حتی در ناباوری‌شان ایمانی مطلق را می‌توان یافت.^[۴۴]

نزد برک «قانون» واقعیت و پدیده‌ای است مربوط و مختص به دولت؛ قانون ویژگی دولت است و دولت قانون‌بنیاد است. برای او دستورهای دینی چیزی نیستند که بتوان آنها را «قانون» نامید بلکه با وجود اهمیت بنیادی‌شان بیش‌تر «پند» و «حکمت» به‌شمار می‌آیند و درست از همین جهت برای پالودن سیاست و ملتزم‌ساختن حاکمان و ملت به «قانون» می‌توانند تاثیرگذار باشند و این یگانه کارکرد مهم دین است.^[۴۵] در همین راستا، او به نقش تعیین‌کننده‌ی نهادهای رهبانی در قدرت بخشیدن به فضیلت سیاسی اشاره می‌کند.

... در نهادهای رهبانی^[۴۶]، از دید من، قدرت بزرگی برای مکانیسم نیک‌خواهی سیاستمداران یافت می‌شد. آنجا درآمدهایی با یک جهت عمومی وجود داشت؛ آنجا انسان‌هایی بودند بدون هیچ چیز مگر پیوندها و اصول همگانی که یکسره برای اهداف مردمی در نظر گرفته شده بودند و خود را وقف آن کرده بودند؛ انسان‌هایی بدون امکان تبدیل کردن دارایی جماعت^[۴۷] به ثروت شخصی؛ انسان‌هایی که منافع شخصی را رد کردند، کسانی که طمع‌کاری‌شان نه برای خودشان بلکه به‌خاطر یک جماعت بود؛ انسان‌هایی که نزدشان فرمان‌برداری بی‌چون‌وچرا در جایگاه آزادی می‌نشیند. بیهوده خواهد بود که فردی به‌دنبال امکان انجام دادن چنان کارهایی باشد که مایل به انجام آنها است. با‌دها

44- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France (and on the proceedings in certain societies in London relative to that event). England: Penguin Books, 1969. p. 145.

45- Ibid, p. 85.

46- monastic institutions

47- community



آن سان که بخواهند می‌وزند. نهادهای رهبانی فرآورده‌ی شور و شوق دینی^[۴۸] و ابزارهای حکمت هستند. اما سازمایه‌ها^[۴۹] بخشش‌های طبیعت یا بخت هستند و حکمت نمی‌تواند آنها را پدید آورد؛ بهر روی چنان حکمتی^[۵۰] سربلند است.^[۵۱]

در همین زمینه، انحلال نهادهای رهبانی توسط انقلابیان فرانسه، مصادره‌ی اموال کلیسا و وابسته کردن کشیشان به قدرت نو می‌تواند در جهت از بین بردن آگاهانه و عمدانه‌ی مکانیسم‌های بیرونی برای اصلاح و سنجش قدرت ارزیابی شود. آنان روحانیون را مقهور ساختند تا «در دفاع از کلیسای جدید دولتی» سوگند یاد کنند و سرسپرده‌ی آن باشند.^[۵۲] برک به آنان اعتراض می‌کند که در راه به‌کارگیری شهروندان جامعه برای تحقق اهداف رژیم انقلابی، راهبان را به جیره‌خواران تبدیل کرده است.^[۵۳] او به ولنگاری و بی‌دینی انقلابیان خرده می‌گیرد و باور دارد در حالی که دیگر ملت‌ها «بنای یک حکومت نو یا اصلاح یک حکومت کهنه» را به‌گونه‌ای خردمندانه با بنیاد نهادن آن بر دین یا از راه به اجرا در آوردن برخی شعائر آغاز کردند، فرانسوی‌ها در جریان انقلاب رفتاری وارونه داشتند و فضیلت‌های خود را به تباهی کشاندند. در نگرش برک، نبود کردن نهادهای دینی و از بین بردن اقتدار پادشاهی، فرجامی جز انحراف و الحاد ندارد.^[۵۴]

۲.۴ نقش نهاد کلیسا در پیشرفت دنیای نو

برک باور دارد که دیرینگی و اصلاح‌پذیری کلیسا، پایه‌ریزی استوار اما گشوده‌ی نهادهای کلیسایی و به‌فراجم نگهداشت دانش نیاکان، نقش انکارناپذیر و موثری در پیشرفت تمدن اروپا و بالیدن جهان مدرن داشته است. ما چنان درباره‌ی سبک‌ها و رسم‌های نهاد کهن کلیسایی سرسخت هستیم،

48-enthusiasm

49- materials

۵۰- یعنی حکمتی که به‌وسیله‌ی دستگاه‌های خودبنیاد دینی، سازمایه‌های طبیعی را با غایت‌نگری شکل می‌دهد و سامان می‌بخشد.

51- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, pp. 133, 134.

۵۲- چارلز تیلی، انقلاب‌های اروپایی (بررسی تحلیلی پانصد سال تاریخ سیاسی اروپا)، ترجمه بهاء‌الدین بازگانی گیلانی، انتشارات کویر، صفحه‌ی ۳۰۰.

53- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, p. 134.

54- Ibid, p. 32.

که از سده‌ی چهاردهم و پانزدهم تا کنون دگرگشت^[۵۵] بسیار اندکی در آنها پدید آمده است: در این مورد مشخص و در همه‌ی دیگر موارد، با وفادار بودن به اندرز کهن ماندگاران هرگز از جهان باستان^[۵۶] به کلی و بی‌درنگ جدا نشدیم. ما این نهادهای دیرینه را، در کل، برای اخلاقیات و انضباط مطلوب یافتیم و فهمیدیم که آنها بدون دگرگون کردن پایه، پذیرای اصلاح بودند. ما درک کردیم که آن نهادهای کهن برای دریافتن و بهبود پیدا کردن توانا بودند و فراتر از همه‌ی نگاهداشتن‌ها، آنچه می‌بایست آن نهادها را به مثابه‌ی نظام مشیت الهی پدید آورد همانا دست‌یابی‌ها به علم و ادبیات است. و با اینهمه، با این تربیت گوتیک و راهبانه ... ما می‌توانیم، همچون هر ملت دیگری در اروپا، به ادعای مان در مورد همه‌ی پیشرفت‌ها در علم، هنرها و ادبیات، که دنیای مدرن را روشنی بخشیده و آن را آراسته است، سهمی فراوان^[۵۷] و آغازین^[۵۸] بیفزاییم: ما چنین می‌اندیشیم که یک سبب اصلی این پیشرفت آن بود که میراث دانشی را که نیاکان مان برای ما به جا گذاشتند، خوار نشمردیم.^[۵۹]

برک در این فراز به یک معنا از «علم مقدس کلیسایی» و اهمیت آن در بالندگی اروپا طی سده‌های میانه، رنسانس و سپس دوران نو سخن به میان می‌آورد. در همین زمینه، جُستار در مفهوم «علم مقدس» میان سنت‌گرایان و محافظه‌کاران می‌تواند به عنوان یکی از زمینه‌های بایسته‌ی پژوهشی مورد توجه قرار گیرد.^[۶۰]

55- alternation

56- antiquity

57-ample

58-early

59- Ibid, p. 85.

۶۰- یکی از زمینه‌های بایسته‌ی پژوهشی بررسی ربط و نسبت سنت‌گرایان و محافظه‌کاران است؛ یعنی یافتن پیوندها و جدایی‌ها میان قائلان به فلسفه‌ی جاویدان (مانند رنه گنون) و باورمندان به دولت جاویدان (مانند ادموند برک)؛ سنجش دوری و نزدیکی میان جاویدان‌اندیشی فلسفی و جاویدان‌اندیشی سیاسی. در همین زمینه برک اشارات معنادار و مهمی دارد به «قانون جاویدان»، «جامعه‌ی جاویدان» و «پادشاهی کیهانی». او آشکارا به یک سرچشمه‌ی یکسان برای سنت بشری و طبیعت کیهانی باور دارد. با اینهمه می‌توان پرسید که مابعدالطبیعه‌گرایی برک در زمینه‌ی تفسیر آزادی و حقوق انسانی چگونه با تفسیر مابعدالطبیعی‌اش از سرشت دولت و جامعه سازگار می‌افتد.



۲.۵ کلیسا و دولت

۲.۵.۱ هماغوشی بنیادی دولت و کلیسا

در اندیشه‌ی برک یک «دستگاه دینی ملی» نه تنها قانونی است بلکه پشتوانه‌ی قانونیت دیگر دستگاه‌های حکومت است. اصول حکمرانی بدون نهاد کلیسا قانونی نیست. برک کلیسا را به‌مثابه‌ی بنیان کل قانون اساسی و در پیوند ناگسستنی با اجزاء آن می‌انگارد، آن‌سان که در ذهن مردمان بریتانیا تصور هر یک از دولت یا کلیسا به‌ضرورت همراه با تصور دیگری است. این اتحاد، میراث نظم اجتماعی سنتی سده‌های میانه در اروپا است و برک به‌نحوی مؤمنانه کوشش دارد تا در برابر روند جدایی‌سازی دولت از کلیسا در عصر روشنگری ایستادگی کند.

من به شما اطمینان می‌دهم که گفتن چیزی عجیب^[۶۱] را قصد نکرده‌ام. من باورهایی را به شما ارزانی داشتم که از روزگاران بسیار کهن تا این زمان، با تاییدی پیوسته و فراگیر، در میان ما پذیرفته شده است ... بر پایه‌ی یک چنین اصولی است که بیشینگان مردم انگلستان، دور از آنکه بپندارند یک دستگاه دینی ملی غیرقانونی است، به‌دشواری گمان می‌کنند که آن اصول بدون یک چنین دستگاهی به‌هیچ رو قانونی باشد. شما در فرانسه یک‌سره بر خطا هستید، اگر ... ما را باور نکنید؛ هنگامی که این مردم به‌نحو احمقانه و توجیه‌ناپذیری به‌سود آن دستگاه رفتار کرده‌اند، (چنانکه در برخی نمونه‌ها به‌یقین چنین کرده‌اند) تو در خطاهای فراوان‌شان دست‌کم شور و غیرت‌شان را نسبت به آن دستگاه درمی‌یابی. این اصل، همه‌ی نظام حکومتی‌شان را فرا می‌گیرد. آنان دستگاه کلیسای‌شان را نه به‌عنوان امری درخور دولت‌شان که ذاتی آن می‌انگارند؛ نه همچون چیزی ناهمگون و جدایی‌پذیر؛ چیزی که برای همسازگردانی^[۶۲] افزوده شده است؛ یعنی آنچه که آنان، بر طبق اندیشه‌ی ناپایدارشان از مصلحت، نگه می‌دارند یا رها می‌کنند. بلکه آنان دستگاه کلیسا را به‌عنوان شالوده‌ی کل قانون اساسی‌شان به‌شمار می‌آورند که با آن، و با هر بخش از آن، اتحادی ناگسستنی دارد. کلیسا و دولت در باور آنان مفاهیم جدایی‌ناپذیرند و به‌دشواری می‌توان بدون اشاره کردن به دیگری هرگز یکی از آنان را مورد اشاره قرار داد.^[۶۳]

از این رو، پیوند ملی میان دولت و کلیسا دارای اهمیتی سرنوشت‌ساز است. جایگاه هر یک از این دو باید مشخص باشد و هر کدام باید در محدوده‌ی خود

61-singularity

62- accommodation

63- Ibid, p. 84.

خدمت کند. سلطه‌ی هر یک بر دیگری فرجامی جز فروپاشی هر دو ندارد و این ویرانی دوجندان پیامدهای بس ناگواری برای ملت به‌دنبال خواهد داشت. برک بر انقلابیان انگلستان خرده می‌گیرد که با خاطری آسوده حاضرند این بلاها را بر سر مردمان خود آوار کنند.

اینان [نمایندگان تندروی مجلس عوام] یا چیزی را می‌بایست ویران کنند، یا وجودشان از دید خودشان بدون هدف به‌نظر می‌رسد. یک گروه موافق نابود کردن قدرت دولتی توسط قدرت کلیسایی است؛ گروه دیگر موافق با ویران کردن قدرت کلیسایی توسط قدرت دولتی. آنان آگاهند که به‌انجام رساندن فروپاشی دوجندان کلیسا و دولت، ممکن است بدترین عواقب را برای ملت پیش آورد؛ اما چنان با نظریه‌های‌شان هیجان‌زده اند، که هرگز نمی‌توانند چیزی بیش از کنایه‌هایی مبنی بر این تحویل دهند که این فروپاشی، با همه‌ی آسیب‌هایی که بی‌تردید ... به همراه دارد و از دید آنان یکسره محقق می‌نمایند، برای آنان ناپذیرفتنی یا از آرزوهای‌شان چندان دور نخواهد بود. شخصی از میان آنان با اقتدار فراوان، و بی‌تردید دارای استعداد عالی، در حالی که از هم‌پیمانی فرضی میان کلیسا و دولت سخن می‌گوید، چنین بر زبان می‌آورد، «چه‌بسا ما باید چشم به راه سرنگون شدن قدرت‌های دولتی باشیم پیش از آنکه این ساختگی‌ترین هم‌پیمانی شکسته شود. بی‌تردید آن زمان مصیبت‌بار خواهد بود. اما کدامین آشوب در دنیای سیاست می‌بایست مایه‌ی سوگ باشد اگر با چنان اثر هوس‌انگیزی همراه بوده باشد؟»^[۶۴] شما با چشمانی خیره می‌بینید که این آقایان آماده‌ی تماشا کردن بزرگ‌ترین مصیبت‌هایی هستند که می‌تواند به سر کشورشان بیاید.^[۶۵]

۲.۵.۲ ضرورت ناوابستگی مالی کلیسا

زیان‌های کشیشان وابسته به حکومت برای آزادی و آرامش عمومی هراس‌آور است. از نظر برک استقلال مالی کلیسا از دولت هم ضرورت دینی دارد و هم ضرورت قانونی. انگیزه‌های مسیحی و مشروطه‌خواه مردمان بریتانیا مانع می‌شود که کشیشان کلیسایی به کارمندان دولتی بدل شوند. این به‌خاطر دلبستگی ما به دستگاه کلیسایی است که ملت انگلیس نمی‌پندارند که خردمندانه است واگذار کردن آن منفعت کل، بزرگ و بنیادی به خدمات عمومی کشوری و لشکری؛ خدماتی که آنان به هیچ بخش از

۶۴- جوزف پرستلی، تاریخ تباهی‌های مسیحیت (بیرمنگهام، ۱۷۸۲)، ۲: ۴۸۴.

65- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, pp. 48, 49.



آن اعتماد ندارند و در واقع سپردن آن منفعت به مایه‌گذاری^[۶۶] بی‌ثبات و ناپایدار افراد است. آنان فراتر می‌روند. آنان بی‌تردید آسیب ندیده‌اند و آسیب نخواهند دید، از اینکه دارایی ثابت کلیسا به مقرری تبدیل شود، تا به خزانه وابسته شود و به سبب تنگناهای مالی به تعویق بیفتد، دریغ داشته شود یا چه‌بسا نابود گردد؛ تنگناهایی که گاهی دستاویز برای اهداف سیاستمداران قرار می‌گیرد و در واقع اغلب به وسیله‌ی گزافکاری، بی‌مبالاتی و آزمندی سیاستمداران به‌بار آورده می‌شود. با اینهمه، مردم انگلستان درمی‌یابند که برای رویارویی با هر طرحی که کشیشان مستقل را به جیره‌خواران کلیسایی دولت بدل کند، همانند انگیزه‌های دینی، انگیزه‌های قانون‌بنیاد^[۶۷] دارند. آنان بر سر آزادی خویش از رخنه‌گری^[۶۸] یک کشیش وابسته به سلطنت، می‌لرزند؛ آنان بر سر آرامش عمومی از آشوب‌های یک کشیش جدایی‌انداز^[۶۹]، اگر آن آشوب برای وابسته شدن به هر چیزی جز سلطنت پدید آورده شده باشد، می‌لرزند. بنابراین، آنان کلیسای خود را، همچون پادشاه و بزرگ‌زادگان، ناوابسته آفریدند.^[۷۰]

در کل، برک از مالکیت مستقل کلیسایی در عین نظارت پادشاه پشتیبانی می‌کند. او تأکید می‌کند که از زمانی که نظام پادشاهی بریتانیا، دارایی‌های کلیسا را به مثابه‌ی مالکیت پایه‌ریزی کرد، همواره از بیش و کم آن و خیانت‌هایی که ضد این مالکیت انجام می‌گرفت، آگاه بوده است. او اطمینان می‌دهد در حالی که برترین قدرت در نظام سیاسی بر مالکیت کلیسایی و همه‌ی دیگر انواع مالکیت‌ها، به‌منظور جلوگیری از سوء استفاده، نظارت^[۷۱] کامل و بی‌چون‌وچرا دارد، هیچ شرارتی نمی‌تواند از مقدار چه‌بسا فراوان دارایی و تملک کلیسا یا هر نهاد و شخص دیگری برخیزد. پس «هرگاه مالکیت کلیسایی به‌نحو چشمگیری منحرف شود»، قدرت عالی «راهی موافق با مقتضیات نهاد آن پیش پای‌ش می‌گذارد.»^[۷۲] از این رو، ضرورت دارد تا دارایی کلیسا همچون مالکیت خصوصی انگاشته شود و از چنگ‌اندازی دولت در امان باشد.

در نتیجه‌ی نگرش یکپارچه درباره‌ی دین و سیاست مشروطه، در نتیجه‌ی عقیده‌ی آنان درباره‌ی وظیفه‌ی اطمینان یافتن از فراهم‌آوری زمینه برای

66-contribution

67- constitutional motives

68- influence

69-factious

70- Ibid, pp. 85, 86.

71- superintendence

72- Ibid, p. 88.

آرام‌بخشیدن به ناتوان و آگاهاندن نادان، آنان دارایی کلیسا را یکپارچه کردند و آنرا با بیشینه‌ی دارایی خصوصی برابر گرفتند، یعنی بیشینه‌ی آنچه که دولت، چه به لحاظ حق کاربرد و چه به لحاظ حق مالکیت، صاحب آن نیست بلکه تنها نگهبان و سامان‌بخش است. آنان مقرر کردند تا فراهم‌آوری این دستگاه کلیسا همان‌قدر پایدار باشد که زمین برای آنچه روی آن ایستاده است.^[۷۳]

۲.۶ جنبش‌های دینی و حکومت

برک به جنبش‌های دینی مخالف بسیار بدبین بود. او که آرزومند گونه‌ای وحدت دینی رسمی و ملی بود، چندگونگی و فراوانی گرایش‌های دینی در جامعه را نشانه‌ی واگرایی اجتماعی و مروجان این اندیشه‌ها را تهدیدی جدی برای جامعه و حکومت می‌دانست. جنبش‌های دینی رقیب برای کلیسای رسمی، به‌عنوان یکی از پایه‌های پشتیبان قدرت، زمینه‌ساز بی‌ثباتی سیاسی خواهند بود.

این سبک منبر، که پس از وقفه‌ای طولانی از نو زنده شد، از نظر من ژست تازگی داشت و تازگی‌ای نه کاملاً بدون خطر. من این خطر را به‌طور مساوی به همه‌ی بخش‌های گفتار بار نمی‌کنم. ... اگر پویندگان^[۷۴] برجسته برای برآورده کردن پندارهای زهدفروشان‌هایشان در کالای اصلی دیرین کلیسای ملی ... هیچ نیابند، دکتر پرایس به آنان اندرز می‌دهد تا بر اساس مخالفت با کلیسای انگلستان پیشرفت کنند و هر یک از آنان نیایشگاه جداگانه‌ای بنابر اصول مختص به خودشان برپا کنند.^[۷۵] این امر تا اندازه‌ای چشمگیر است که این روحانی محترم برای برافراشتن کلیساهای نو می‌بایست این چنین کوشا و صمیمی باشد اما هم‌هنگام در مورد آموزه‌هایی که ممکن است در آنها یاد داده شود این چنین کاملاً بی‌تفاوت باشد. اشتیاق او برخاسته از شخصیتی کنجکاو است. این امر نه به‌خاطر ترویج نظرات خودش بلکه برای ترویج هر نظریه‌ای است. این امر نه به‌خاطر اشاعه‌ی حقیقت بلکه برای گسترش تناقض است.^[۷۶]

73- Ibid, p. 86.

۷۴- Seekers: فرقه‌ی تندروی پروتستان در میانه‌ی سده‌ی هفدهم که خواستار دوباره بنیان نهادن کلیسای مسیحی راستین بودند.

۷۵- * «آنان که آن شیوه‌ی پرستشی را که به‌وسیله‌ی مرجعیت عمومی توصیه شده است خوش ندارند، اگر نمی‌توانند هیچ پرستشی بیرون از کلیسا که آن را بپذیرند بیابند، می‌بایست پرستش جداگانه‌ای برای خودشان بنیاد نهند؛ و با انجام چنین کاری و ارائه‌ی نمونه‌ای از پرستش دلیرانه و عقلانی، انسان‌های با ارزش به‌واسطه‌ی مرتبه و آثار ادبی چه‌بسا بزرگترین خدمت را به جامعه و جهان کنند.» - صفحه‌ی ۱۸ از خطابه‌ی دکتر پرایس

76- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. New



او در راستای پشتیبانی سیاسی از دین تاریخی و رسمی به نقد گران‌سازی گردهی دین و عقلانی‌سازی آن در گرایش‌های دینی مخالف می‌پردازد. برک این اندیشه‌ها را چیزی بیش از یک سرگرمی تازه برای جامعه‌ی خسته از خوشی‌های روزمره نمی‌داند و این‌چنین آنها را خوار می‌شمارد.

بگذار آموزگاران برجسته تنها مخالف باشند، دیگر مهم نیست از سوی چه کسی یا برای چه چیزی. این موضوع مهم وقتی که پابرجا شد، به‌خاطر پذیرفته شدن اینکه دین‌شان عقلانی و دلیرانه خواهد بود، اختیار می‌شود. من تردید دارم که دین [توانایی داشته باشد تا] همه‌ی مزایایی را که روحانی حسابگر از این «گروه بزرگ واعظ‌های برجسته» شمارش می‌کند، برداشت کند. بی‌تردید دنباله‌ی ارزشمندی از آدم‌های فاقد هرگونه مشخصه‌ای در مجموعه‌ی وسیع طبقه‌ها، نوع‌ها و جنس‌های شناخته شده وجود خواهد داشت که در زمان کنونی مجموعه‌ی گیاه‌های خشک گیاه‌دان مخالفت^[۷۷] را زیبا می‌کند. بی‌تردید خطابه‌ای از یک دوک برجسته، مارکی^[۷۸] نامور، ارل^[۷۹] والامنش یا یک بارون بی‌پروا، سرگرمی‌های این شهر را که ... هر روزه با گردش یکنواخت خوشگذرانی‌های ملال‌آورش می‌آغازد، خواهد افزود و تنوع خواهد بخشید.^[۸۰]

به‌فرجام، برک عملکرد کشیشان رواج‌دهنده‌ی اصول هم‌ترازگر و مردم‌سالار را ویرانگر می‌داند و باور دارد که آنان شایستگی راستین را برای برآوردن چشمداشت‌های جامعه از خود ندارند. منبرهای آنان رواج‌دهنده‌ی آموزه‌های ساختارشکن است. او شیوع یافتن گرایش‌های دینی مخالف را از منظر امنیت و ثبات ملی زیان‌بار و نادرست می‌داند.

من فقط باید تصریح کنم که این کشیش‌های معمولی^[۸۱] نوین با رداها و سربندها می‌بایست نوعی از چارچوب‌ها را در اصول هم‌ترازگر و دموکراتیک که از منبر اسم و رسم‌دار آنان انتظار می‌رود، حفظ کنند. من به‌جرات می‌توانم بگویم که انجیل‌پراکنان امروزی، انتظاراتی را که از آنان تصور می‌شد برنیاوردند. آنان، هم در معنای حقیقی کلمه و هم به‌صورت استعاری، نه

>>York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, p. 11.

۷۷- hortus siccus: گیاهان خشک یا باغی از گیاهان خشک. دیوید بروم پیشنهاد داده است که برک با این عبارت چه‌بسا بخواد اشاره کند که مخالفان کلیسای انگلستان (همانند پرایس) به فروزینه‌های خشکی که ممکن بود در آتش طغیان کنند، شباهت داشتند. [پانویشت]

۷۸- marquis: در برخی کشورهای اروپایی - لقب و مقام اشرافی بالاتر از کنت و پایین‌تر از دوک

۷۹- earl: عنوان اشرافی در انگلیس که از ویسکنت بالاتر و از مارکس پایین‌تر است.

80- Ibid, p. 11.

۸۱- Mess-Johns: واژه‌ای از ریشه‌ی اسکاتلندی برای اشاره به کشیش‌های معمولی

کشیش‌های مجادله‌گر خواهند شد و نه علاقمند تا که جماعت‌های خودشان را آموزش دهند که آنان چه‌بسا روزی، همان‌گونه که در ایام مقدس پیشین چنین بود، آموزه‌های‌شان را برای هنگ سواره‌نظام ... تبلیغ کنند. چنین تمهیداتی، هرچند هم‌سو با آرمان آزادی‌قهری، مدنی و دینی باشد، اما چه‌بسا به یک اندازه منجر به آرامش ملی نشود. من امیدوارم این محدودیت‌های اندک، دوره‌های طولانی‌نارواداری و کاربرد خشونت بسیار از راه خودکامگی نباشد.^[۸۲]

۲.۷ ضرورت تقدس‌بخشیدن به حکومت

۲.۷.۱ انسان‌سازی و تعالی حاکمان

برک دستگاه کلیسا را اساس باورهای مردم انگلستان می‌داند که سبب می‌شود تا کردار افراد با فهم دیرین و پیوسته‌ی انسانی هم‌آهنگ باشد؛ فهمی که ساخت سلطنت را پدید می‌آورد و تقدس آن و همه‌ی مرتبه‌های حکمرانی را حفظ می‌کند. چرا که ساحت حکومت همچون «پرستشگاه مقدس» باید از هر آلودگی پاک باشد. برک باور دارد که حاکمان در جایگاه خداوند نشسته‌اند و قدسیت‌بخشیدن به آنان سبب می‌شود تا بینش ژرف و امید جاودانه پیدا کنند و به‌جای شیفتگی به امور گذرا و بی‌ارزش، طبیعت پایدار و شکوه موروثی را سرمشق خود قرار دهند.

... اجازه می‌خواهم که از دستگاه کلیسای‌مان سخن بگویم، که نخستین پیش‌داوری‌های ما است، نه یک پیش‌داوری تهی از خرد، بلکه دربرگیرنده‌ی حکمت ژرف و گسترده. ... دستگاه کلیسا اول، آخر و میانه در باورهای ما است. زیرا، با بنیاد نهادن باورها بر آن نظام دینی، که ما اکنون چنین نظامی را دارا هستیم، عمل کردن بر اساس فهم کهن پذیرفته‌شده و به‌نحو یکپارچه استمرار یافته‌ی نوع بشر^[۸۳] را دنبال می‌کنیم. آن فهم نه تنها، همچون یک معمار دانا، بافت شاهانه‌ی حکومت را پدید آورده است، بلکه همچون یک مالک آینده‌نگر، ساختار را از تقدس‌شکنی و تباهی حفظ می‌کند، همان‌گونه که پرستشگاهی مقدس از همه‌ی ناپاکی‌های فریبکاری، خشونت و بیداد و خودکامگی پالوده می‌شود، آن نیز عمیقاً و برای همیشه نظام حکومتی و همه‌ی آن مقامات به‌عهده گرفته شده در آنرا تقدس می‌بخشد. این تقدیس انجام می‌گیرد، تا همه‌ی آنانکه در حکومت بشر فرمان می‌رانند، حکومتی که

82- Ibid, pp. 11, 12.

83- sense of mankind



در آن در جایگاه خود شخص خدا می‌ایستند، می‌بایست برداشت‌های عالی و شایسته‌ای از کارکرد و هدف خودشان داشته باشند؛ که امیدشان می‌بایست سرشار از جاودانگی باشد؛ که آنان نمی‌بایست به جیفه‌ی بی‌ارزش زمان بنگرند، و نه به ستایش زودگذر و ناپایدار از امر شرم‌آور، بلکه می‌بایست به وجودی استوار و پایدار، در پاره‌ی پایدار طبیعت‌شان، و به آوازه و شکوهی پایدار، در الگوهای که به‌عنوان میراثی گران‌بها برای جهان به‌جا گذاشتند، بنگرند.^[۸۴]

پس فرهیختن و متعالی‌ساختن حاکمان یگانه کارکرد دین و نهادهای کلیسایی است. نزد برک، هر نهاد اجتماعی و سیاسی برای ساختن و پرورش دادن انسان پدید آمده است. او به‌دنبال انسان کامل است. از این رو، اگر یک فرد بخواهد بر دیگر آدمیان حکومت کند، می‌بایست فرزانه‌ترین و کامل‌ترین باشد.

چنین اصول والایی می‌بایست درون افرادی دارای جایگاه‌های عالی دمیده شود؛ و دستگاه‌های دینی فراهم آمده است تا پیوسته آنان را نیرو و جان تازه بخشد. هر نوع نهاد اخلاقی، هر نوع نهاد مدنی، هر نوع نهاد سیاسی، با یاری رساندن به پیوندهای عقلی و طبیعی‌ای که فهم و عواطف انسانی را به امر قدسی مرتبط می‌کند، چیزی بیش از امر ضروری به‌منظور بر پا کردن آن ساخت شگفت‌انگیز نیست، یعنی انسان؛ که امتیاز ویژه‌ی او آن است که به میزان چشمگیری آفریده‌ای خاص خود باشد و کسی که، هنگامی که آفریده شد چنانکه می‌بایست آفریده شود، مقدر شد که جایگاهش در خلقت هیچ ناچیز به‌شمار نیاید. اما هرگاه انسانی بر فراز دیگر افراد قرار داده می‌شود، به‌عنوان سرشت عالی‌تری که می‌بایست ریاست کند ... باید تا جای ممکن به همان اندازه به کمال خودش نزدیک باشد.^[۸۵]

دولت به‌مثابه‌ی تجلی اراده‌ی الاهی در تعالی جامعه‌ی مدنی و تکامل انسان نقش مهمی دارد. شهروندان قلمرو پادشاهی هرگز یک قدرت قانونی را زیر سؤال نمی‌برند چرا که می‌دانند «تقدیر الاهی‌شان حکم کرده است» تا به‌نحوی بایسته به دولت اعتماد داشته باشند و به‌خاطر این اعتمادوری به‌هیچ وجه شرمسار نیستند. آنان با ایمان به دولت، در هم‌آهنگی با «نظم جهان» حرکت می‌کنند. باور به دولت به‌مثابه‌ی «خواست خداوندی» ریشه در طبیعت بشری دارد. بدون اتحاد الاهی آدمیان در قالب دولت، هیچ انسانی نمی‌تواند به کمال طبیعی خود دست یابد، چرا که تکامل فرد انسانی تنها در جامعه‌ی مدنی تحقق‌پذیر است که خود هم‌پیوند با دولت است.

84- Ibid, pp. 78, 79.

85- Ibid, p. 79.

این پندارها، آقای عزیز،^[۸۶] ذهنیت‌های کم‌ترین دانشوران و بخش ژرف‌اندیش این پادشاهی نیستند، نبودند، من گمان می‌کنم، دیرگاهی نخواهند بود. ... آنان همگی این حقیقت بزرگ دیرینه را می‌دانند یا درک می‌کنند: «تزد آن خدای برین که کیهان را فرمان‌روایی می‌کند هیچ چیز (یا دست‌کم هیچ چیزی که در زمین رخ دهد) خوشایندتر از آن گروه‌ها و جماعت‌هایی از مردمان نیست که بر اساس عدالتی که دولت نامیده می‌شود، با همدیگر پیوند یافته‌اند.»^[۸۷] آنان این باور بنیادی عقل و قلب را، نه از نام بزرگ سیسرو که بی‌درنگ با خود دارد، نه از نام بزرگ‌تر رُم که از آنجا آمده است، بلکه از جایی که به‌تنهایی می‌تواند اعتبار راستین و تایید برای هر عقیده‌ی دانشورانه باشد، یعنی از سرشت همگانی و بستگی مشترک انسان‌ها گرفته‌اند. آنان باورانده شدند که همه‌ی کارها می‌بایست همراه با رهنمون^[۸۸] و ارجاع دادن همگی به نقطه‌ی رهنمون که باید به آن برگردانده شود انجام گیرد. آنان گمان کردند که نه تنها به‌عنوان افراد در آمانگاه^[۸۹] قلب، یا همچون گرد هم آمده‌ها در توانمندی شخصی، بلکه همچنین در منش جمعی‌شان^[۹۰] به‌منظور به‌جا آوردن بزرگداشت‌های ملی‌شان برای بنیان‌گذار، تاسیس‌گر و نگهبان جامعه‌ی مدنی، خودشان ملزم هستند تا خاطره‌ی وضع و تبار والای‌شان را زنده کنند...^[۹۱]

در اندیشه‌ی برک، خدا نیک‌نهادی را یاریگر سرشت انسانی قرار داده است و از همین رو، دولت را اراده کرده است و پیوند دولت را با الوهیت پسندیده است. در این معنا، دولت یکی از مظاهر آفرینش الهی و شایسته‌ی پرستش و ستایش است.

آنان دریافتند که او یعنی کسی که به طبیعت ما چنین ارزانی داشت تا به‌وسیله‌ی فضیلت‌مان کامل شود، وسایل ضروری کمال طبیعت انسانی را نیز برای ما اراده کرد. پس او دولت را خواست. او پیوند دولت را با سرچشمه

۸۶- مقصود اندیشه‌های عقل‌گراست که دولت را در حد شراکت‌های تجاری میان دو طرف که بر اساس تمایل و سود هر کدام می‌تواند فسخ شود، پایان می‌آورد. حال آنکه دولت برآمده از قرارداد جاویدان است و شأن آنتولوژیک دارد. دولت، در این معنا، از یک جامعیت تاریخی برخوردار است که همه‌ی نسل‌های گذشته، اکنون و آینده را در بر می‌گیرد.

۸۷- سیسرو، جمهوری، بخش شش، سیزده در سیسرو، جمهوری و قوانین، صفحه‌ی ۸۸.

88- reference

89- sanctuary

90- corporate character

91- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, p. 83.



و سرنمون^[۹۲] اصیل همه‌ی کمالات اراده کرد. ... اراده‌ای که قانون قوانین است، و پادشاه پادشاهان است، ... این وفاداری و بزرگداشت جمعی، ... این به رسمیت شناختن ملک اربابی بزرگ توسط ما، ... این قربانی خود دولت به عنوان پیشکش ارزشمند برای قربانگاه رفیع پرستش جهانی، می‌بایست به مثابه‌ی امری سراسر همگانی به جا آورده شود، کنش‌های مذهبی در بناها، موسیقی، آذین‌بندی، گفتار، در والامنشی افراد، بر طبق رسوم نوع بشر، که از راه طبیعت‌شان آموخته شده است انجام می‌شود؛ چنین است [این وفاداری و بزرگداشت جمعی] همراه با شکوه فروتنانه و دولت بی‌تظاهر، با پادشاهی مهربان و حشمت خردمندانه. ...^[۹۳]

به فرجام، دولت به مثابه‌ی عطیه‌ای الهی، یک «زینت عمومی» و یک «آرام‌یافتگی»^[۹۴] همگانی است که «امید مردمی» را زنده نگه می‌دارد. در چنین شرایطی توانگران جامعه در هر لحظه «انسان دون پایه و نگون‌بخت» را نسبت به فرودستی خودش آگاه می‌کنند. هزینه‌ی ثروت عمومی در راه تشکیل دولت و قدسیت یافتن آن همگی به سود تهیدستان است. چرا که هدف آن، تعالی همه‌ی افراد جامعه و از جمله برکشیدن طبیعت «انسان دارای زندگی محقر» است. اما پس از آنکه تهیدست بر اساس طبیعت خود برابر نشانده شود و بر اساس فضیلت خود چه‌بسا برتری یابد، دولت تقدس‌یافته همچنین او را نسبت به وضعیتی اندیشناک و دل‌نگران نگه می‌دارد که «موهبت‌های توانگری» را پایان می‌بخشد. بدین‌سان، ثروتمند و بی‌نوا به یکسان «ارزش و بزرگی» خود را در دولت مقدس می‌یابند.^[۹۵]

۲.۷.۲ وفاداری همگانی به حاکم

دفاع برک از تقدس بخشیدن به حکومت در واقع جز این نبود که قوانین مدنی را هم‌سرشت قوانین طبیعی قرار دهد. روسو به‌درستی می‌گوید که سرسپاری جوامع کهن به قوانین همانا یگانه هدف از تقدس‌بخشیدن به حکومت توسط پیشینیان بود. پس قانون‌گذاران تصمیم‌های خود را از زبان «فنانا پذیران» اعلام می‌کردند تا از قدرت آسمان‌ها برای تدبیر جامعه بهره گیرند.^[۹۶] به همین ترتیب، برک می‌خواست بنیان وضعیت اجتماعی را همچون وضعیت طبیعی بر تقدس

92- archetype

93- Ibid, pp. 83, 84.

94-consolation

95- Ibid, p. 84.

۹۶- ژان-ژاک روسو، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه‌ی متن)، ترجمه‌ی مرتضی کلاترینان، تهران، نشر آگه، چاپ اول ۱۳۷۹، صفحه‌ی ۲۰۹.

آسمانی قرار دهد و خالق طبیعت را همان خالق رژیم مشروطه بشناساند. پافشاری پیوسته‌ی برک بر گوهر یکسان طبیعت و حکومت به همین امر باز می‌گردد. به زبان روسو، او اقتدار آسمانی را سرمنشاء اقتدار زمینی قرار می‌دهد و دومی را بر شالوده‌ی اولی بنیاد می‌نهد. در چرایی در پیش گرفتن چنین رهیافتی نیز دلیل روسو و برک یکسان است؛ لزوم وفادار ساختن آدمیان به قانون بشری با یاری جُستن از آسمان. از این رو، اهمیت بنیادین قدسیت یافتن حکومت در توجیه وفاداری همگان به حاکمان است. چرا که پادشاهان همواره در معرض جنایت از سوی نزدیکان، معتمدان یا شورشیان هستند؛ چنانکه به پادشاه فرانسه توسط سربازان خودش با وعده‌ی افزایش دستمزد خیانت شد.

همچنین تقدس بخشیدن به حکومت، به‌وسیله‌ی یک دستگاه دینی حکومتی، برای آنکه با هیبتی گوارا بر شهروندان آزاد اثرگذار باشد ضروری است؛ چرا که آنان برای تضمین آزادی‌های‌شان باید از سهم مشخصی از قدرت برخوردار شوند. بنابراین، نزد آنان یک دین همپیوند با دولت و با وظیفه‌ی آنان در برابر دولت، حتی ضروری‌تر از چنان جوامعی می‌شود که مردم در چارچوب فرمان‌برداری‌شان به ذهنیت‌های شخصی و ساماندهی امور خانواده‌ی خودشان محدود می‌شوند. همه‌ی افرادی که سهمی از قدرت را دارا هستند می‌بایست به‌قوت و شدت تحت تأثیر اندیشه‌ای قرار داشته باشند که با اطمینان بر اساس آن عمل می‌کنند؛ و اینکه آنان به‌خاطر کردارهای‌شان با چنان اطمینانی به یک سرور، آفریننده یا بنیان‌گذار بزرگ جامعه پاسخگو باشند. این اصل می‌بایست حتی با قوت بیش‌تری بر اذهان کسانی که حاکمیت اشتراکی^[۹۷] تشکیل دادند تأثیرگذار باشد تا بر اذهان آنانکه شهریاران تنها دارند.^[۹۸]

در حاکمیت اشتراکی، اقتدار نه از آن شاه که برای توده است. اما جایی که «اقتدار همگانی»^[۹۹] نامحدود و عنان‌گسیخته است «مردم بی‌اندازه قوی‌تر هستند. «آنان وسایل خودشان هستند و به اهداف خود نزدیک‌تر اند». افزون بر این، توده‌ی مردم در قیاس با پادشاه هیچیک از مهارگرهای درونی همچون «حس شهرت و اعتبار» را ندارند و بنابراین، بی‌پروا تر و عنان‌گسیخته‌تر رفتار می‌کنند. در این فرازاها سبب اصلی بیزاری و هراس برک از دموکراسی آشکار می‌شود.

... سهم بدنای، که محتمل است تا به گردن کسان بسیاری از هر یک از افراد در کنش‌های عمومی بیفتد، البته اندک است: عملکرد باور با شمار کسانی که از

97- collective sovereignty

98- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, p. 79.

99- popular authority



قدرت سوء استفاده می کنند نسبت وارونه دارد. تایید خودشان از کارهای شان نزد آنان نمود داوری عمومی به سود آنها است. بنابراین، یک دموکراسی تمام بی شرمانه ترین چیز در جهان است. همان گونه که بی شرمانه ترین چیز است، همچنین بی پروا ترین است. هیچ کس شخصا بیم ندارد از اینکه ممکن است در معرض مجازات قرار گیرد. بی تردید مردم عموماً هرگز نمی بایست چنین بیمی داشته باشند: زیرا همچنانکه همه ی مجازات ها به عنوان نمونه برای حفاظت از مردم به نحو عموم است: مردم عموماً هرگز ممکن نیست که توسط هیچ قدرت بشری^[۱۰۰] در معرض مجازات^[۱۰۱] قرار گیرند.^[۱۰۲]

پس واقعیتی که در این میان از ارزش بی نهایت برخوردار است همانا آگاهی مردم از رتبه ی فروتر خودشان نسبت به پادشاه است. آنان هرگز نباید بپندارند که «اراده ی شان بیش از اراده ی پادشاه، سنجه ی درست و نادرست است». مردم باید قانع شوند که برای حکومت بسی اندک سزاوارند و بسیار کم تر صلاحیت دارند که هرگونه قدرت خودکامه ای را به کار ببرند تا بر اساس «نمایش دروغینی از آزادی» به ایجاد «یک فرمانروایی ساختگی و باژگونه» دست یازند. برک باور دارد که رژیم های مردم سالار «سرسپردگی تام» نمی طلبند بلکه خواهان «فرمانبری شرم آور» هستند و از این رو، خادمان نظام های دموکراتیک نسبت به خواست گاه و بی گاه توده ها مجبور به اطاعت می شوند.

«... بدین سان، در تمامی کسانی که به آنان خدمت کردند، همه ی اصول اخلاقی، همه ی حس والامنشی، همه ی کاربرد [قوه ی] داوری، و همه ی سازواری^[۱۰۳] شخصیت را نابود کردند؛ در حالی که آنان [حاکمان توده وار] به وسیله ی خود همان فرآیند خودشان را همچون پست ترین طعمه های درخرو و مناسب برای جاه طلبی برده وار چاپلوس های محبوب و زبان بازهای آراسته تسلیم کردند.»^[۱۰۴]

از دیدگاه برک، همه ی این دلایل نشان می دهد که دست بر قضا، نظام های اشتراکی یا مردم سالار بسیار بیش تر به اصل قدسیت یافتن حکومت برای وفاداری توده ها نیازمندند تا رژیم های مبتنی بر پادشاهی فردی.

100- human hand

۱۰۱- * گناه هزاران نفر همیشه مجازات نشده می ماند. لوکان [شاعر رومی]، [درباره ی] جنگ داخلی [بین جولئوس سزار و پامپی]، ۵: ۲۶۰.

102- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, pp. 79, 80.

103- consistency

104- Ibid, p. 80.

۲۰۷.۳ دوری از اصلاحگری براندازانه

قدسیت یافتن حکومت از بسیاری بی‌ثباتی‌ها و نابسامانی‌های دامنگیر رژیم‌های سیاسی جلوگیری می‌کند. برک به فهرستی از این پیامدهای ناگوار اشاره می‌کند که جمهوری انقلابی فرانسه امروز به برخی از آنها دچار شده است و به‌زودی به ورطه‌ی برخی دیگر در خواهد افتاد.

و پیش از همه، دانش حقوق، فخر خرد بشری، که ... عقل گردآوری‌شده‌ی اعصار است، در حالی که اصول عدالت اصیل را با گوناگونی بی‌شمار علائق بشری به هم پیوند می‌زند، همچون توده‌ای از خطاهای باطل‌شده، دیگر مطالعه نمی‌شود. خودبسنده‌ی شخصی و خودبینی (همراهان قطعی در همه‌ی کسانی که هرگز حکمتی را فراتر از داشته‌ی خودشان تجربه نکرده‌اند) دادگاه‌ها و مسند قضا را تصاحب خواهد کرد. بی‌گمان هیچ قانون معینی، با بنیاد نهادن موجبات تغییرناپذیر بیم و امید، نمی‌تواند کردارهای آدمیان را در جهت معینی سد کند، یا آنان را به فرجام معینی راهنما باشد. ... هیچ اصلی زود هنگام در عادات اثر نمی‌کند. ... تواناترین آموزشگر^[۱۰۵] ... در جایگاه اجتماعی‌اش، ناآگاه از اسباب راستین ارج و اعتبار، ... همه چیز را دگرگون شده می‌یابد. چه کسی تضمین می‌کند که حس نازک و باریکی از شرافت با نخستین ضربان قلب به تپش بیفتد، هنگامی که هیچ کس نمی‌تواند بداند که آزمون شرافت در یک ملت چیست، آزمونی که همواره عیار سکه‌اش تفاوت پیدا می‌کند؟ بدین قرار، هیچ پاره‌ای از زندگی دست‌یافت‌های خود را نگه نمی‌دارد. بی‌فرهنگی نسبت به علم و ادبیات، بی‌مهارتی در خصوص هنرها و صنایع، به‌نحو خطاناپذیری بر اراده‌ی تربیت‌پی‌گیر و اصول‌ماندگار چیره می‌شود؛ و بدین ترتیب خود جمهور^[۱۰۶]، در طی چند نسل، تکه تکه می‌شود، در گرد و غبار فردیت از هم گسسته می‌شود و سرانجام در بادهای آسمان پراکنده می‌گردد.^[۱۰۷]

او سپس چنین نتیجه می‌گیرد که پرواگری، حزم و دوراندیشی در زدودن نقص‌های پیکره‌ی سیاسی همگی ناشی از تقدس‌بخشیدن به حکومت است. اصلاحگری بدون پارسایی به براندازی منجر خواهد شد و اصلاح زاهدانه زمانی امکان‌پذیر می‌شود که ابهت قدسی حکومت، زندگی آن را همچون یک پدر مقدس برای توده‌ها ارزشمند و گران‌بها سازد.

از این رو، برای پرهیز از شرور بی‌ثباتی و همه‌فن‌حریفی، که ده‌ها هزار بار بدتر

105- instructor

106- commonwealth

107- Ibid, pp. 81, 82.



از شرور خودسری و نسنجیده‌ترین پیش‌داوری‌ها است، ما به دولت تقدس می‌بخشیم تا هیچ کس به بررسی کاستی‌ها و تباهی‌های آن بدون احتیاط شایسته راه نبرد؛ که او هرگز نمی‌بایست خیال آغازیدن اصلاحگری‌اش را به‌وسیله‌ی براندازی‌اش در سر بپروراند؛ که رهیافت او به خطاهای دولت می‌بایست همچون زخم‌های یک پدر باشد، با خوف پرهیزکارانه و دل‌نگرانی لرزه‌آور. از راه این پیش‌داوری خردمندانه ما آموختیم تا با ترس به آن فرزندان کشورشان بنگریم، یعنی کسانی که شتابزده موجب تکه‌تکه شدن آن پدر سالخورده شدند و او را در دیگ جادوگران انداختند، به این امید که به‌وسیله‌ی علف‌های زهرآگین‌شان و افسون‌های احمقانه‌ی‌شان چه‌بسا بتوانند قانون اساسی پدری را جان دوباره ببخشند و زندگی پدر را از نو بسازند.^{۱۰۸}

۲.۷.۴ گرامیداشت میراث نیاکان

قدسیت‌یافتن حکومت سبب می‌شود تا حاکمان خود را نه یک کلیت مستقل بلکه تنها حلقه‌ای از زنجیره‌ی سنت سیاسی موروثی بدانند و بدان جهت، نهایت دل‌نگرانی و دقت را برای حفظ میراث و تنواری سیاسی به‌کار ببرند و از هر گونه ویرانگری و تخریب نسبت به بنایی که آیندگان نیز به‌اندازه‌ی آنان حق بهره‌مندی از آن را دارند، با پرواگری بیشینه دوری گزینند. احترام به تدابیر سیاسی نیاکان سبب خواهد شد تا آیندگان نیز به طراحی‌های حکومتی ما حرمت بگذارند و این‌چنین پیوستگی سنت سیاسی در طی نسل‌ها حفظ می‌شود و یک ملت تاریخی به‌ژرف‌ترین معنا تحقق می‌یابد. در غیر این‌صورت، گسست نسل‌ها و نابودی کالبد سیاسی، کم‌ترین پیامد بی‌حرمتی به میراث گذشتگان است.

اما یکی از نخستین و مهم‌ترین اصولی که بر پایه‌ی آن نظام حکومتی و قوانین تقدس می‌یابد، آن است که مبدا مالکان موقتی و مستأجران مدت‌دار در حکومت، بی‌اعتنا به آنچه آنان از گذشتگان‌شان گرفته‌اند، یا آنچه به آیندگان‌شان می‌دهند، می‌بایست چنان رفتار کنند که گویی اربابان مطلق بوده‌اند؛ که نمی‌بایست بپندارند در زمره‌ی حقوق‌شان است تا [پیوستگی] مال وقفی را قطع کنند، یا میراث را تلف کنند، به‌وسیله‌ی نابود کردن تمام بافت اصیل جامعه‌شان به‌دلخواه خود؛ با خطر کردن در به ارث گذاشتن ویرانه‌ای به‌جای یک زیستگاه برای آنانکه پس از ایشان می‌آیند - و با آموزاندن به این وارثان که برای طرح‌ریزی‌های‌شان احترام ناچیزی بگذارند، همان‌گونه که آنان خودشان برای نهادهای نیاکان‌شان احترام اندکی قائل بوده‌اند. با این توانایی بی‌اصول در دگرگون‌سازی حکومت ... همان‌گونه که پندارها و مدهای

شناور چنین هستند، کل زنجیره‌ی تنواری سیاسی و پیوستگی آن از هم فرو می‌پاشد. هیچ نسلی نمی‌تواند با نسل دیگر ارتباط برقرار کند. انسان‌ها اندکی بهتر از پشه‌های تابستان خواهند شد.^{۱۱۰}

۲.۷.۵ مراقبت در سپردن قدرت

برک باور دارد که قدرت قدسی سبب می‌شود تا انسان‌ها در واگذاری آن بیش‌ترین احتیاط و باریک‌بینی را به‌کار ببرند. چرا که به آن نه مانند پیشه‌ای حقیر بلکه همچون مسئولیتی والا و مقدس می‌نگرند. در اینجا دل‌بستگی او به سنت قانون طبیعی نمایان است.^{۱۱۱} قدرت سیاسی مشروعیت دارد اگر و تنها اگر مطابق با قانون جاویدان اخلاق و عدالت باشد. او بر اهمیت پرهیزکاری دینی حاکمان در حزم سیاسی و دوری از استبداد پافشاری می‌کند. قدرت تقدس‌یافته دارای حکمت و فضیلت توأمان است و از هر گونه خودکامگی و قانون‌شکنی پرهیز دارد. هنگامی که آدمیان خودشان را از همه‌ی شهوت خواست خودخواهانه خالی کرده‌اند، که بدون دین به‌کلی ناممکن است هرگز بتوانند چنین کنند، هنگامی که آنان آگاه هستند که قدرت را به‌کار می‌برند، و چه‌بسا به‌کار

109- Ibid, p. 81.

۱۱۰- برک از اصول حاکم بر جهان اخلاقی و طبیعی سخن می‌راند و به‌گونه‌ای نظام اخلاقی جهان را با نظام طبیعت یکی می‌گیرد. او از وفاداران به «سنت قانون طبیعی» و باورمند به سلطه‌ی قانون اخلاقی بر قانون عرفی است. بر اساس اصول این سنت که از فلسفه‌ی رواقی تا حقوق رومی را در بر می‌گیرد، قانون تنها یک دستور نیست که توسط یک قدرت حکومتی و اجرایی قدرتمند وضع شود. صرف یک «قدرت برتر» به قانون، فارغ از ماهیت آن، مشروعیت نمی‌دهد. پس مفهوم عدالت و حق، حاکم بر مفهوم فرمان‌روایی است. قانون برین اخلاقی بنیان بازشناختن قانون خوب از قانون بد است. «اصول جاویدان عدالت و اخلاق» بر هر اصل دیگری برتری دارد. گرچه روسو نیز در طیف گسترده‌ی معتقدان به سنت قانون طبیعی قرار دارد اما او همچنین باور داشت که قانون اساسی و حتی نفس قرارداد اجتماعی نسخ‌پذیر است و هیچ پشتوانه‌ای جز «توافق مشترک جمع» ندارد. به‌همانگونه که قانون اساسی با اراده‌ی ملت می‌تواند نسخ شود، پشتوانه‌ی آن نیز، از نظر روسو، بیش‌تر افکار عمومی جامعه است تا سنن دیرین. اما برک اعتقاد دارد که قانون اساسی چیزی جز قانون طبیعت برای جامعه‌ی انسانی نیست و سرچشمه‌ی هر دو یک هم‌آهنگی کیهانی جاویدان است. نزد برک قانون اساسی صرفاً مشتی نوشته بر یک برگ یا حتی صرف یک سند نیست بلکه حامل و دربرگیرنده‌ی سنت دیرین تاریخی و میراث سترگ نیاکان هر ملتی است؛ نسخ آن به‌زبان روسو یعنی حکم به نسخ ملت به‌مثابه‌ی تنواری سیاسی. در مورد اهمیت‌بخشیدن به آداب و رسوم و به‌ویژه جایگزینی «عادت» به‌جای «نیروی صاحبان قدرت» برک با روسو کمابیش هم‌اواز است اما در ادامه روشن می‌شود که خاستگاه نگرش این دو تا چه حد متفاوت است؛ آنجا که روسو به‌ویژه «افکار عمومی» را اعتبار می‌بخشد و این درست همان چیزی است که در نظریه‌ی حکمرانی برک دارای کم‌ترین اعتبار هنجارگذار است؛ روح قانون اساسی همانا برآمده از آداب و رسوم کهن است نه برخاسته از افکار عمومی. برک پاره‌ای از قوانین مدنی مبتنی بر دلایل حقوقی را برآمده از انصاف جهانی و دارای قابلیت اعمال همگانی می‌داند. از دیدگاه او ضرورت دارد تا قانون طبیعی را همچون یگانه سرچشمه‌ی حقانیت رفتار سیاسی بدانیم.



بستن در پیوندی عالی با مرتبه‌ی نمایندگی، قدرتی که برای برحق بودن می‌بایست مطابق با آن قانون جاویدان و دگرگونی‌ناپذیر باشد، قانونی که در آن اراده و عقل یگانه می‌شوند، [در این وضع آگاهی از کاربرد قدرت] آنان بیش‌تر مراقب خواهند بود که چگونه قدرت را در دستان فرومایه و ناتوان جای می‌دهند. در پیش‌نهادشان برای منصب، آنان کسی را برای به کار بستن قدرت قانونی نمی‌گمارند، آنچنانکه برای شغلی ترحم‌انگیز چنین می‌کنند، بلکه آنچنانکه برای پیشه‌ای مقدس کسی را برگزینند؛ نه بر اساس نفع کوتاه‌بینانه و خودخواهانه‌شان، هوس نانجیبانه‌شان، یا اراده‌ی خودسرانه‌شان؛ بلکه آن قدرت را (که هر انسانی از دادن یا گرفتن آن به حق به لرزه می‌افتد) به آن کسان اعطا می‌کنند؛ که ... آن تناسب برجسته‌ی نیک‌نهادی^[۱۱۱] و فرزاندگی^[۱۱۲] اثربخش را در سرپرستی آن افراد می‌یابند ... چنانکه در توده‌ی آمیخته‌ی بزرگ و ناگزیر کمبودها^[۱۱۳] و ناتوانی‌های^[۱۱۴] انسانی، می‌تواند یافت گردیده شود. هنگامی که آنان بنا به عادت باورانده شوند که هیچ‌گونه پلیدی نمی‌تواند، برای کسی که گوهرش نیک است، پذیرفتنی باشد، چه در کنش یا در روا شمردن، آن‌گاه بهتر توانا خواهند بود تا ورای اذهان همه‌ی قاضی‌ها، کشوری، کلیسایی یا نظامی، هر چیزی را که در خود دارای کمترین همانندی به یک فرمان‌روایی خودپسند و بی‌قانون است، ریشه‌کن کنند.^[۱۱۵]

ورای همه‌ی برتری‌ها و سودمندی‌هایی که برک برای قدسیت‌بخشیدن به قدرت بیان می‌کند، می‌توان پرسید که تأکید پیوسته‌ی او بر ویژگی بنیادین اخلاق در سیاست^[۱۱۶] چگونه با تقدیس قدرت جور در می‌آید؟ از خلال سخنان او در این باب، می‌توان یک ناسازگاری میان دو باور مرسوم «دین همچون تضمین اخلاق» و «دین در خدمت قدرت» را سراغ گرفت. او باور داشت که قدسیت‌یافتن قدرت و التزام دینی به پیکره‌ی سیاسی، پشتوانه‌ی ماندگاری قدرت و نیز رعایت فضیلت‌های اخلاقی در حاکمان، سیاستمداران و عامه‌ی مردم است. با اینهمه، در اندیشه‌ی برک، قدرتِ قدسی هرگز سرپوشی بر خودکامگی پادشاه نیست اما سبب خواهد شد تا به کل ساخت سیاسی حرمت گذاشته شود.

111- virtue

112-wisdom

113-imperfections

114-infirmities

115- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003, pp. 80, 81.

116- Ibid, p. 52.

نتیجه‌گیری

شناخت‌شناسی برک تاریخ‌مند و دارای تبار ویژه است و گرچه عقل فردی را ناپسند و رهن می‌داند اما به عقل نوعی باور راستین دارد. تجربه نیز در دیدگاه برک سویه‌ای تاریخی دارد. گرچه به سبب انبوه تأکیدات او بر سرشت تجربی حکومت و علم پس‌آیند حکمرانی می‌توان چنین گفت که دست‌کم در وادی فلسفه‌ی سیاسی، یکسره تجربه‌باور است. در اندیشه‌ی برک، عقل نوعی معنایی جز سنت گذشتگان ندارد و پاره‌ی بنیادینی از این سنت همانا دین است. رویکرد برک به دین جزئی از نگرش یکپارچه محافظه‌کارانه‌ی او به جامعه و سیاست است. او کلیسای پابرجای انگلستان را (همراه با اشرافیت نهادینه) حاملان راستین سنت می‌داند. نگرش او به مسیحیت جز م‌ناباورانه، روادارانه، فراگیر و جامع است. در اندیشه‌ی او نبرد اساسی میان دینداری و الحاد بود و برای همین همه‌ی فرقه‌ها و سنت‌های مسیحی را به یگانگی رویاروی ستیزگران روشنگری فرا می‌خواند. او به‌راستی باور داشت که دین به ژرفای فهم اجتماعی یاری می‌رساند و حکمت سیاسی را بارور می‌کند.

*امیریحیی آیت‌اللهی دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه غرب از دانشگاه شهید بهشتی تهران است. او اکنون پژوهشگر دوره‌ی دکترا در آلمان است و درباره‌ی پیوند محافظه‌کاری ایرانی و اصلاح‌گری دینی تحقیق می‌کند.

منابع

- Bruke, Edmund. Pre-Revolutionary Writings. Ian Harris, ed. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France. New York: Yale University Press, New Haven and London: 2003.
- Burke, Edmund. Reflections on the Revolution in France (and on the proceedings in certain societies in London relative to that event). England: Penguin Books, 1969.
- Louis I. Bredvold and Ralph G. Ross, ed. THE PHILOSO-



PHY OF EDMUND BURKE, a Selection from His Speeches and Writings. The University of Michigan Press, 1967.

- ژان-ژاک روسو، قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه‌ی متن)، ترجمه‌ی مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگه، چاپ اول ۱۳۷۹

////////////////////////////////////

اقتراح

به دبیرِ حسن یوسفی اشکوری

دین، حکومت، سکولاریسم؛ اقتراح با نواندیشان دینی

دیباچه

آنچه در این مجموعه گرد آمده است، پاسخی است که جمعی از صاحب نظران موسوم به نواندیشان مسلمان به پرسش کلی نشریه آزادی اندیشه داده اند. پرسش این بود که «جایگاه دین در حکومت: چه رابطه ای میان حکومت (state) و دولت و دین (به طور اخص اسلام) می بایست برقرار باشد؟».

این پرسش برای سیزده تن از گویندگان و نویسندگان به صورت اقتراح فرستاده شد و تقاضا شد در زمان مقرر پاسخ‌های خود را عرضه کنند. این سیزده تن عبارت بودند از: عبدالعلی بازرگان، رضا بهشتی معز، علی پایا، سروش دباغ، تقی رحمانی، عبدالکریم سروش، رضا علیجانی، حسن فرشتیان، محسن کدیور، عطاء الله مهاجرانی، یاسر میردامادی، آرش نراقی و صدیقه وسمقی. در این میان آقای عبدالکریم سروش از همان آغاز اعلام کرد که پاسخی نخواهد نوشت و چند تن نیز پس از مدت‌ها از تعیین زمان مقرر اولیه (البته هر یک به دلیلی خاص) پاسخ منفی دادند (محسن کدیور، عطاء الله مهاجرانی و یاسر میردامادی) و دو تن نیز به هیچ یک از نامه‌های سه گانه من پاسخ ندادند (آرش نراقی و تقی رحمانی). البته در این میان



هفت تن با مهر پاسخ مثبت داده و طی یادداشتی نظر و نظریه مختار خود را با ما در میان نهادند (بازرگان، بهشتی معز، پایا، دباغ، علیجانی، فرشتیان، وسمقی) که بدین وسیله از این دوستان سپاسگزاریم.

در این میان نکته قابل ذکر این است که درخواست اولیه ما نوشته‌ای بین پانصد تا ششصد کلمه بود اما، در عمل مقالات عموماً از این حد گذشت و البته برخی نوشته‌ها به مراتب بیش از میزان مقرر بود و در نهایت به وسیله نویسند و یا من تلخیص شد. با این همه، یکی از نوشته‌ها حجم بیشتری یافت و در هر حال امیدوارم این مجموعه در کنار هم در حد کفایت مفید فایده باشد.

اکنون مجموعه‌ی پاسخ‌های رسیده به ترتیب الفبایی نام نویسند پی هم می‌آید و، از آنجاکه تهیه و تنظیم این مجموعه بر عهده من نهاده شده است، در قسمت دوم، تحلیلی از این اظهارنظرها، ارائه خواهم داد؛ تحلیلی‌ای که به نوعی حاوی نظر من نیز خواهد بود.

ضمناً عناوین انتخابی نویسندگان مقالات حفظ شده است.

حسن یوسفی اشکوری

الف. مقالات نویسندگان

نکاتی کلی در ارتباط با دین و حکومت

عبدالعلی بازرگان

دین‌دار بودن، دلیل ترک دنیا و واگذاری سرنوشت جامعه به دنیامداران نیست، دین‌داران به دلایل اخلاقی، بیش از دیگران وظیفه و مسئولیت دارند برای اصلاح جامعه و مبارزه با مفاسد و انحرافات حاکمان، در سرنوشت آن مشارکت و به هموطنان خدمت نمایند. توصیه‌های موکد اسلام به "امر بمعروف و نهی از منکر" برای نظارت بر عملکرد حاکمان و نقد قدرت و تغییر آن، در صورت لزوم، می‌باشد.

دین‌دار بودن هیچ حق ویژه‌ای برای دین‌داران در رهبری و مدیریت جامعه به وجود نمی‌آورد و نهاد دین هیچ امتیازی در احراز مقامات "دولتی" ندارد. اما دین‌داران، همچون بقیه مردم، می‌توانند به صورت فردی یا حزبی، در مبارزات

سیاسی برای کسب قدرت فعالیت کنند و در صورت احراز اکثریت آراء، برای خدمت به قدرت برسند. دین از سیاست جدا نیست، اما دولت مستقل از دین است.

دین ناظر به جهان بینی توحیدی، اخلاقیات و سرنوشت ابدی انسان (آخرت) است و تنظیم امور دنیایی همچون سیاست، اقتصاد، اداره جوامع و آبادانی را به عقل و خرد آدمیان سپرده است. دخالت دولت در امر دین، خلاف اصل بنیادین آزادی و اختیار، مغایر اخلاق، مولد نفاق و مخرب دین و دنیا می‌باشد. قرآن جز اصولی کلی، هیچ شکل و سازمان ویژه‌ای برای حکومت تعیین نکرده است. مهم ترین این اصول، عدالت است و سپردن پست و مقام‌های دولتی (که امانت ملت محسوب می‌شود) به کسانی که اهلیت و شایستگی آن را دارند(نساء ۵۸).

اصل دیگر حاکمیت ملت است. نظام شورایی بر اساس رأی اکثریت مردم در امور اجتماعی، تصویری است که قرآن از یک نظام پیشرفته ایمانی عرضه نموده و سوره‌ای را به این نام اختصاص داده است (شوری ۳۸). چنین توصیه‌ای را نیز به پیامبر اسلام تکلیف کرده (آل عمران ۱۵۹) و او نیز به‌رغم پیامبری، در تصمیم‌هایی که به سرنوشت جامعه مربوط می‌شد، به شیوه شورایی عمل می‌کرد. شرط عدالت، کسب رضایت مردم با توزیع عادلانه قدرت و ثروت و آزادی و امنیت است. اما رضایت و رأی مردم به اشکال مختلف ظهور و بروز می‌کند؛ آنچه امروز «مردم سالاری» یا «دموکراسی» نامیده می‌شود، از نظر شکلی و سازمان یافتگی، محصول مدرنیته، توسعه نهادهای مردمی و به‌طور خلاصه، تابع آگاهی مردم و رشد فرهنگ جوامع بوده و انتظار زودرس آن دور از واقعیت می‌باشد، همان طور که در جوامع قبیله‌ای یا شیخ‌سالار امروزی، مثل امارات متحده عربستان، کویت و... امکان حاکمیت پارلمان و دموکراسی به شکل و شیوه مدرن وجود ندارد. قرآن رعایت ری و نظر مردم در حکومت را حداقل با ذکر دو نمونه در هزاره‌های قبل، به تناسب شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، ذکر کرده است:

۱- درخواست مردمانی دین‌دار از پیامبر خود برای تعیین یک مَلِک (پادشاه و سردار) برای مقابله با متجاوزان (بقره ۲۴۶).

۲- جانشینی فرزندی به جای پدر(سلیمان پس از داود) به دلیل فضیلت‌های ممتاز، با اعلام و جلب نظر مردم (نمل ۱۶).

زاماداری یک زن مهرپرست و یک پیامبر دانشمند حکیم.

سکولاریسم سیاسی موفق را قرآن در خلال ماجرای تاریخی مربوط به صدهای پیش از میلاد مسیح (دوران سلیمان نبی) در قالب قابل فهم معاصران ۱۴ قرن قبل، و از جهاتی شبیه داستان «قلعه حیوانات» ژرژ ارول (با نقش دهدد، مورچه،



عفریت و...) به زیبایی بیان کرده است. این قصه برای تبیین اصول زمامداری موفق، از رویارویی دو نظام یا دو رهبرسیاسی مقتدر یاد می‌کند؛ ملکه سبا و سلیمان. دو نظامی که به لحاظ اعتقادی از زمین تا آسمان (از خدا تا خورشید) با هم فرق داشتند، اما به لحاظ کشورداری هر دو بسیارموفق بودند. هرکدام را جداگانه باید دید و سنجید:

الف - ملکه سبا

این سخن معروف از پیامبر اسلام نقل شده است که: "حکومت با کفر باقی می‌ماند ولی با ظلم (حتی اگر حکومت دینی باشد) نمی‌ماند". شاید روشن ترین مصداق آن، حکومت ملکه "سبا" باشد که قرآن (در آیات ۲۳ تا ۴۴ سوره نمل) در عین محکوم کردن باورهای مهرپرستانه آن قوم، با زبانی مثبت و حاکی از تصدیق، شیوه حکومت‌داری آن زن را بیان کرده است. در این آیات ۷ نکته یا نتیجه مهم در حکومت‌داری نیکو را، که مستقل از دین هم می‌توان به آن رسید، شرح داده است:

- ۱- رسیدن به اقتدار و امکانات بی‌نظیر حکومتی (آیه ۲۳).
- ۲- احتراز از استبداد رأی و اقبال به شورای صاحب نظران (۲۹).
- ۳- میدان دادن به کارگزاران برای اظهار نظر و طرح فکر جدید (۲۹).
- ۴- مآل اندیشی و پرهیز از عواقب خانمان‌سوز جنگ با همسایگان (۳۴).
- ۵- هدیه بازدارنده به دشمن و مذاکره برای پیشگیری از جنگ (۳۵).
- ۶- هوشمندی و ذکاوت و اهمیت دادن به علم و دانش (۴۲).
- ۷- ترک لجبازی متکبرانه و فروتنی در تسلیم به حقیقت (۴۴).

ب، سلیمان (پادشاه پیامبر، دانشمند، صنعتگر و سیاستمدار).

تجربه حکومت‌داری دو تن از پیامبران بزرگ؛ داود و سلیمان را قرآن بر شمرده است. مختصاتی که می‌توان از شیوه زمامداری این پدر و پسر آموخت بسیار است، اما در نحوه احراز عادلانه قدرت و استفاده از آن در خدمت، صنعت، امنیت و آبادانی و فراوانی، از متن آیات همین سوره نمل (آیات ۱۶ تا ۴۴)، ۱۲ اصل را دراستفاده بهینه از قدرت و پرهیز از سوء استفاده و سلطه و سرکوب می‌توان استخراج کرد:

- ۱- رسیدن به قدرت و شوکت و امکانات فوق العاده حکومتی به مدد علم و فضیلت (آیات ۱۶ و ۱۷).
- ۲- تحت مراقبت و کنترل قرار دادن نیروهای نظامی (در بازداری از سوء استفاده از قدرت)، آیه ۱۷.

- ۳- مراقبت از جان و مال ضعیفان (مورچه هم زیر چکمه قدرت نباید له شود). آیه ۱۸.
- ۴- استفاده از قدرت برای خدمت و جلب رضایت خدا و خلق (آیات ۴۰ و ۱۹).
- ۵- بازرسی، مراقبت و نظارت دائمی بر عملکرد کارگزاران (آیه ۲۰).
- ۶- برخورد قاطع با تخلفات نظامیان در ارتباط با امنیت کشور (آیه ۲۱).
- ۷- امکان شناخت بهتر زیردستان نسبت به مافوق (آیه ۲۲).
- ۸- بررسی گزارشات امنیتی و تحقیق در صحت و سقم آن (آیه ۲۷).
- ۹- ضرورت مکاتبه یا مذاکره با دشمن پیش از اقدام به مقابله (آیه ۲۸).
- ۱۰- اصول‌گرایی و هشیاری و مراقبت از لغزش در تطمیع (۳۶).
- ۱۱- علم و دانش، برترین سلاح برتری بر دشمنان (۳۷ تا ۳۹).
- ۱۲- آزمون برای شناخت نقاط قوت و ضعف دشمن (۴۱ و ۴۲).

مفهوم میانجی "سعادت" در جدال دین و سیاست

رضا بهشتی معز

آنچه در زمانه ما از نسبت دین و حکومت خوانده و شنیده می‌شود بدبینانه و بر داوری‌های سلبی استوار است. علت روشن است: تجربه‌ای زیسته و جای زخم کهنه بشریتی که در سودای آسمان، دست‌هایش را از دست داده است. پس از تجربه پیشامدرن و پرماجرایی همزیستی دین و حکومت، قرن بیستم را باید به تعبیر "ماکس وبر" دوره جهان راز زدایی شده نام داد که به نام دفاع از سکولاریسم جهد وافی برای دوری دو قطب دین و حکومت در آن صورت گرفته است. دوره‌ی پس از آن، این دو دهه اخیر است که نسبت دین و حکومت گرفتار افسون تازه‌ای است. در دوره جدید که دوره رازورزی تازه جهان ماست، نسبت دین و حکومت با نوعی بازنگری در تاریخ فصل و وصل این دو مفهوم روبه‌روست و رویدادهای کم سابقه معطوف به دین، اقتدار سیاست و مشروعیت حکومت‌ها را به بازی گرفته است. این دوره، دوره افسون سیاست و دین و بازخوانی نسبت این دو است، دوره‌ای که برخلاف گذشته روایت‌ها تنها سلبی و مبتنی بر داوری پیشینی نیست بلکه انبوهی از پرسش و تأمل تازه و البته اغلب مبتنی بر بدبینی و رُخداد، در پی تفسیر تازه‌ای از نسبت این دو است. اما در میان همه روایت‌های سلبی از این قهر و آشتی و با این فرض که بشر بی‌نیاز از معنویت هم نیست، "دین اخلاقی" هنوز می‌تواند در برابر "دین شریعت‌پناه"



روایتی از امکان نوعی همزیستی سیاست و دین پیشاروی ما نهد. ابزار و فصل مشترک این چشم انداز در این نوشتار مفهوم "سعادت" است، فضیلتی که هردو سامانه سیاست و دین در پیشانی رسالت خویش دارند تا آدم‌ها را بدان برسانند. همه نظام‌های سیاسی درکی از "سعادت" دارند، آن را برای شهروندان خود به زیبایی تصویر می‌کنند و در آرمان حکومتی خود وعده می‌دهند. ادیان نیز بیش و پیش از هر چیزی بر مفهوم "سعادت" تاکید دارند و رسیدن به سعادت دینی را رسیدن به خیراعظم می‌دانند.

اما "سعادت" که شاید در این مقام مهم‌ترین قرارگاه مشترک دین و حکومت و در فرض ما پل آشتی دین و سیاست است، چیست؟

آیا دین و حکومت هردو تصویر واحدی از "سعادت" دارند؟

آیا راه‌های رسیدن به سعادت در این دو حوزه یکی است؟

آیا همچنان که این مفهوم در یونان باستان دغدغه‌ای مشترک و مورد اتفاق اطراف حکمت عملی بوده است امروز هم می‌تواند جامعیتی در دو حوزه مورد اشاره ما داشته باشد؟

حقیقت آنست که مفهوم "سعادت" در زمانه ما از آن روی که مشترک لفظی است نمی‌تواند مورد اتفاق معنوی هم قرار گیرد، هرچند که می‌تواند همچنان نقطه دیدار دین و حکومت باشد.

اما مراد ما از سعادت چیست: سعادت حالتی از شادابی، سرشاری، رضایت و نقطه‌اعلای اعتدال و هماهنگی پایدار میان روح و جسم است که در آن رنج و اضطراب آدمی به کمترین میزان ممکن می‌رسد. این مفهوم گرچه اساساً یک مفهوم روانشناختی و فلسفی است اما یک مفهوم انتزاعی نیست و می‌تواند به نحو انضمامی در اجتماع و دین و سیاست هم مطمح نظر قرار گیرد. پایداری شرط اصلی تحقق سعادت (در هردو ساحت فردی و اجتماعی) است.

و اما اینجا، آنچه در دین به نحو اکثری از سعادت مراد می‌شود "سعادت فردی" است و آنچه در حکومت مقصود است اغلب "سعادت مدنی" است. جای انکار نیست که بی سعادت فردی هم نمی‌توان به سعادت مدنی رسید اما هریک از این دو حوزه شیوه‌های خاص خود را برای رسیدن به سعادت پیشنهاد کرده و پی می‌گیرد.

آنچه از "سعادت دینی" مراد می‌شود معمولاً سعادت معنوی یا اخلاقی است و "سعادت سیاسی" سعادت فلسفی یا مدنی را به ذهن متبادر می‌کند. هردو مفهوم اما بر سر "عقلانیت" اشتراک موضع دارند هرچند که تعریف واحدی از عقلانیت ندارند. اگر ما خرد را نقطه اوج اعتدال آدمی بدانیم "سعادت معنوی" جز در انسانی خردمند ظهور نمی‌کند. در آن سوی دیگر، سعادت مدنی هم جز در

جامعه‌ای مرکب از آدمیان خردمند محقق نمی‌شود. با هر برداشتی از خرد، همه می‌دانند که برای رسیدن به سعادت فردی باید به دنبال خیری جمعی بود و خیر جمعی جز از راه برقراری "عدالت" میسر نمی‌شود. تنها انسان خردمند به معنای عرفی کلمه و برخوردار از تعادل درون و بیرون وسیله اجرای عدالت است. "عدالت" به عنوان امری اخلاقی که باید بر فراز اصول شریعت یا هر آموزه ایدئولوژیک دیگر بایستد، و این همان مقتضای سیاست مدرن، جامعه مدنی و دموکراتیک است.

حال به نسبت این مفهوم در دو حوزه مورد اشاره برسیم. "عدالت" آرمان هر انسان سیاسی است که تشویش اخلاق دارد و هیچ انسان غیراخلاقی در پی آرمان عدالت نیست. اگر کسی در این مقام بکوشد مسلم رویاروی آرمان دینی هم نایستاده است، آرمانی که انسان دین‌دار را انسان عادل می‌داند. اما چنانکه اسپینوزا هم در رساله اخلاق اشاره کرده تفاوتی که (ازجمله) میان دو دیدگاه هست نوع نگاه به عدالت است. در آرمان دینی عدالت یک تکلیف مؤمنانه است اما در نگاه سیاسی عدالت از هرگونه تکلیف قدسی خالی است چرا که از این منظر، امر اخلاقی امر استعلایی نیست. مفهوم عدالت چون از جوهر قدسی خالی شد و به اخلاق استعلایی ارجاع نداشت، امر عقلانی و منفک از اقتدار خارجی تلقی شده و بر ارزش‌های فردی مبتنا می‌شود که انسانی و جهان شمول است.

چنین تعریفی از عدالت مبتنی بر اخلاق جهان‌شمول انسانی با هیچ باور دینی و ایدئولوژیک هم در تنافی نیست و متضمن مفهوم عقلانی "سعادت"ی است که مراد ادیان و حیان است. آنچه می‌تواند مفهوم "سعادت" را از میدان مشترک دو حوزه دین و سیاست خارج کند تفسیر غیرعقلانی از دین است و تفسیر غیرعقلانی از دین (با همه تفسیرهای مختلفی که ممکن است از عقل شود) تفسیر غیراخلاقی از آن است. دین اخلاقی دین انسانی است و دین انسانی دین معطوف به ارزش‌های عقلی است و تنها ارزش‌های عقلی مشترک بشری است که می‌تواند مفهوم "سعادت" به معنای مدنی و سیاسی آن را در این جهان تأمین کند این همان نقطه تلاقی دو حوزه دین و سیاست است که منافاتی با امر قدسی هم ندارد.

این نکته گفتنی است که اگر مفهوم مشترک "سعادت" انسانی، گوهر جستجوی همه ابنای بشر باشد که تمنای امر اخلاقی دارند، آنگاه به امر قدسی و استعلایی هم باید فراتر از چارچوب‌های یک دین خاص اندیشید. دینی که می‌تواند "سعادت" را در قاموسی اخلاقی و برای سامان مدنی مشترک همه انسان‌ها توصیه کند دینی است معطوف به خدای مشترک ادیان و بنابراین فراتر از یک آیین و شریعت خاص یا حتی بی‌آیینی. اسپینوزا در رساله اخلاق و الهی-سیاسی خود از این چتر



فراگیر با عنوان طبیعت یاد می‌کند که البته با طبیعت به مفهوم متعارف موردنظر ما متفاوت است و نوعی مرجع وجودی است، منشاء خیر و برکات، غیرمتمشخص و ناظر به مهر و سعادت همگانی است (اسپینوزا در سه جای رساله اخلاق خود از تعبیر Deus sive natura و با همین مقصود یاد می‌کند).

در هردو حوزه مورد بحث، اراده‌ی شهروند یا فرد مؤمن در طلب سعادت مهم و اساسی است. "سعادت" موهبتی خداداد نیست، چه از منظر الهیاتی و چه از منظر عرفی و مدنی، و بسته به اراده فردی است. این "اراده" همان عنصری است که سیاست مدرن از شهروند خود می‌طلبد و بی‌آن نمی‌توان دولتی مطلوب علم کرد. از دیگر سو پاداش یا "خیر مطلوب" در نظام ایمانی هم بی‌اراده مؤمن میسر نیست و تا اراده نباشد طلبی صورت نمی‌بندد، پس وجود اراده شرط رسیدن به سعادت است. اما خود اراده هم در خلاء فراهم نمی‌شود و منوط به آنست که دین و سیاست برای انسان پیام آزادی داشته باشند و برای اراده و عمل او فضایی فراهم کنند تا فراتر از نیازهای حیاتی و ضروری بتواند اراده آزاد خود را نشان داده و مطلوب خود "سعادت" را در "امنیت"، "سلامت" و "نعمت"، طلب کند.

بنابراین و به اجمال می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر هر دین از چارچوب شریعتی خود کاستی و به همان میزان با مرزهای اخلاق جهانی و انسانی ارتفاع بگیرد می‌تواند برای نوع انسان (و نه انسان متدین در سپهر خود) پیام "سعادت" عام داشته باشد، و غایت "سعادت" با شرایط بالا میان دین و سیاستی که فراتر از ایدئولوژیهای سیاسی ایستاده است، واسطه‌ای برای آشتی پایدار و امکان همزیستی فراهم خواهد کرد.

دین و سیاست در اندیشه مدرن و خرد نقاد

علی پایا

به نام خدا

اندیشه دولت مدرن (modern state)، که به یک معنای دقیق، همچنان "پروژه ای در دست تکمیل است"، همراه با سر برآوردن مدرنیته، به منزله تکنولوژی کارآمد تری در قیاس با دولت کهن (که مشروعیتش را از آسمان می گرفت) مطرح شد. مهم ترین جنبه ای که دولت مدرن را از دولت های پیشا

مدرن جدا می‌سازد، تکیه‌اولی به “خرد جمعی” برای یافتن راه حل‌های بهینه برای تمشیت امور جامعه است. تجربه‌های متنوعی که طی چهار قرن گذشته با استفاده از انواع مدل‌هایی صورت گرفته است که برای سازمان دادن به دولت و نیز حکومتی (government) که در درون آن فعالیت می‌کند، ارائه شده‌اند، کم و بیش روشن ساخته است که،

اولاً، “خرد جمعی” راهنمای عمل دولت و حکومت برخاسته در درون آن، می‌باید خردی نقاد باشد. از جمله آموزه‌های اساسی این خرد نقاد در ارتباط با دو تکنولوژی دولت و حکومت آن است که کارکرد بهینه هر دو در گرو به کارگیری هر چه گسترده‌تر از نهاد‌های کارآمدی است که از یک‌سو ظرفیت‌های مناسب برای تغییر و تحول در درون‌شان تعبیه شده است، و از سوی دیگر عملکرد و بازده‌شان مستمراً مورد پایش نقادانه قرار دارد.

ثانیاً، مشارکت هر چه گسترده‌تر شهروندان، خواه در پایش عملکردهای حکومت شکل گرفته در درون یک دولت، و خواه در تسهیل فعالیت‌های آن، یک شرط ضروری است.

رابطه میان دین و دولت و حکومت در ارتباط با نقشی که شهروندان در درون ساختار دولت و در ارتباط با عملکرد حکومت ایفا می‌کنند برجسته می‌شود. تجربه‌های زیسته متنوع و گسترده در دوران مدرن این گمانه را به کرات مورد تقویت قرار داده است که “دین” (در معنای گسترده این واژه) را نه از صحنه زندگی فردی می‌توان حذف کرد و نه از صحنه زندگی اجتماعی. همان تجربه‌های زیسته به کرات گمانه‌های بدیلی را که بر امکان‌پذیری حذف دین اصرار می‌ورزیدند، ابطال کرده است.

آنچه در قرن بیست و یکم و از سر بند سعی و خطاهای بسیار و طی فرایندی طولانی و متأسفانه خسارت‌بار از حیث آسیب‌های انسانی و محیطی، در مقام گمانه‌ای که می‌تواند مدعی برتری بر گمانه‌های بدیل باشد، سر برآورده است آن است دین لااقل به سه شیوه کلی می‌تواند در ارتباط با دولت و مهم‌تر از آن با حکومت برخاسته در درون آن نقش ایفا کند. نخست در مقام منبعی الهام‌بخش (اما نه دیکته‌کننده) برای تدوین سیاست‌های راهنمای عمل حکومت. آموزه‌های دینی می‌توانند الهام بخش سیاست‌گذاران در ارائه سیاست‌های مختلف برای تمشیت امور جامعه باشند. اما همه این قبیل سیاست‌ها، همچون همه دیگر سیاست‌هایی که با الهام از منابع دیگر یا با اتکاء به تجربه‌های زیسته‌ای احیاناً متفاوت از تجربه‌های زیسته اهل ایمان، صورت‌بندی شده‌اند، می‌باید در کوره آزمون و ارزیابی نقادانه “خرد جمعی نقاد” گداخته شوند و تنه‌ای که از آزمون سربلند بیرون آمدند، به کار گرفته شوند.



آموزه‌های دینی همچنین می‌توانند در مقام داور، به سیاست‌گذاران در نقادی محتوای سیاست‌های پیش‌نهادی (الهام گرفته از منابع غیر دینی) نقش‌آفرینی کنند. در این خصوص در مقاله "از قرآن چه و چگونه می‌توان آموخت" توضیح داده‌ام.

نقش و کارکرد عمده دیگر دین در ارتباط با دو تکنولوژی دولت و حکومت، مشارکت در فرایند تربیت شهروندانی خردگرا، اخلاق‌مدار، و مسئولیت‌پذیر است که دغدغه کاستن از آلام فردی و جمعی دیگران (در ترازهای ملی و فرا-ملی) را در سر دارند و پایش نقادانه عملکردهای حکومت را در زمره وظایف اصلی شهروندی خویش تلقی می‌کنند. (در این خصوص در مقاله تکنولوژی‌های دینی توضیح داده‌ام).

آنچه در بالا به اختصار توضیح داده شد در عین حال در بردارنده این نکته نیز هست که در جهان مدرن اندیشه‌های امثال کارل اشمیت که مروج الهیات سیاسی‌اند و مدعی‌اند که باید مدرنیته را دینی کرد اما دینی که یکسره زمینی است و برجسته‌ترین تجلی‌اش در جدا کردن صفوف خودی و غیر خودی و دشمن داشتن غیر خودی‌هاست، اندیشه‌ای خطرناک است. پاد زهر این اندیشه، اندیشه عقل‌گرایی نقاد است که با الهام‌گیری از دیدگاه‌های کانت اساساً میان مدرنیته اصیل و دینی که به صاحبی استعلایی برای هستی قائل است تضادی نمی‌بیند و به مشارکت همه آدمیان در گوهر انسانیت فتوا می‌دهد و بر ضرورت اتخاذ رویکردهای پلورالیستی تأکید می‌ورزد و چنان که گذشت داور نهایی در همه داورها، از جمله داورهای ناظر به بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در آموزه‌های دینی را، عقل نقاد به شمار می‌آورد.

رفرم دینی و امر سیاسی

سروش دباغ

به نزد عموم رفرمیست‌های دینی معاصر، فهم دینی ما دموکراتیک نمی‌شود، مگر اینکه درک و تلقی ما از فقه و احکام فقهی اجتماعی تغییر یابد. مطابق با

تلقى ایشان، یکی از موانع کنونی دموکراتیزاسیون، بی‌نسبت‌بودن برخی از احکام فقهی اجتماعی موجود با آموزه‌های حقوق بشری است. برای گره‌گشایی نظری در این باب، نخست باید باب «عبادیات» را از باب «معاملات» تفکیک کرد. عبادیات متضمن احکام عبادی از قبیل روزه و نماز و حج هستند و واجد «مصلح خفیه». فی‌المثل نمی‌توان دلیلی اقامه کرد که چرا نماز عصر چهار رکعت است و نه سه رکعت. پیامبر اسلام که مؤسس دین است، اینگونه نماز می‌خوانده و آن طور روزه می‌گرفته، مسلمانان نیز برای سامان بخشیدن به سلوک معنوی خویش، از پی ایشان مناسک عبادی خویش را به‌جا می‌آورند. اما احکام اجتماعی اسلام واجد «مصلح خفیه» نیستند و چنانکه شاه ولی‌الله دهلوی آورده، متناسب با بنیه و تصورات و تصدیقات مردمان جزیره العرب صادر شده‌اند. لازمه‌ی این سخن این است که بر خلاف رأی جمهور فقها، تعمیم و تسری بخشیدن این احکام به جوامعی با خصوصیات فرهنگی و معیشتی و بنیه و مزاج و تصورات و تصدیقات متفاوت دلیل می‌خواهد. در غیر اینصورت باید با حفظ روح و پیام این احکام، دست به «ترجمه فرهنگی» زد و احکام ترجمه شده را نصب‌العین قرار داد و از آنها تبعیت کرد. اندراج مؤلفه‌ی حق در فقه موجود و پی افکندن فقه حق مدار از مقتضیات ترجمه فرهنگی و «اجتهاد در اصول» در روزگار کنونی است. به تعبیر دیگر، احکام اجتماعی اسلام، «ربط اخلاقی» دارند و باید در ترازوی اخلاق توزین شوند. اگر با شهودهای اخلاقی عرفی ما سازگار باشند و ذیل چتر عدالت قرار گیرند و اخلاقی به حساب آیند، موجه‌اند و برگرفتنی؛ در غیر این صورت باید فرونهاده شوند و یا مجدداً صورت‌بندی گردند، به نحوی که با شهودهای اخلاقی عرفی منافاتی نداشته باشند. احکام فقهی اجتماعی، بر خلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی فراتاریخی نیستند؛ بلکه عرف زمانه‌ی پیامبر درباره‌ی ارث، سرقت، قتل، زنا، محاربه ... اند که با اندکی دخل و تصرف مورد موافقت پیامبر اسلام قرار گرفته‌اند.

رفرمیست‌های دینی، با مدّ نظر قرار دادن هنجارهای زمانه و جغرافیای فرهنگی و سیاسی دخیل در صدور احکام فقهی اجتماعی، این احکام را در ترازوی اخلاق گذاشته و به ارزیابی آنها همت گمارده‌اند.

بر همین سیاق، رفرمیست‌های دینی معاصر، سیاست ورزی را در زمره‌ی امور عرفی و عقلایی انگاشته و با مدّ نظر قرار دادن تفکیک رابطه‌ی میان «دین و سیاست» از رابطه‌ی میان «دین و حکومت»؛ بر رابطه‌ی وثیق و بنیادین میان دیانت و سیاست در جوامع مختلف انگشت تأکید می‌نهند، ارتباطی که نه به میل کسی به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. از سوی دیگر، رفرمیست‌های دینی به رابطه‌ی میان «دین و حکومت» که رابطه‌ای حقوقی است، باور ندارند و معتقدند حکومت،



مشروعیت سیاسی خود را از دین نمی‌گیرد. آنچه در جامعه ترکیه کنونی می‌گذرد، از همین امر تبعیت می‌کند. از این رو می‌توان جامعه‌ای دینی داشت، همراه با دولتی سکولار. پاسداشت حقوق بشر و دفاع از ساز و کار دموکراتیک و تفکیک میان «سکولاریسم فلسفی» و «سکولاریسم سیاسی» و برساختن مفاهیمی چون «مسلم سکولار» توسط رفرمیست‌های دینی در دهه‌های اخیر در این راستاست. به نزد ایشان، کسی می‌تواند قائل به ساحت قدسی هستی باشد و باورمند به دین اسلام، در عین حال به سکولاریسم سیاسی و تفکیک نهاد دین از نهاد حکومت معتقد باشد. از منظر ایشان، برگرفتن ساز و کار دموکراتیک، در قیاس با دیگر شیوه‌های حکومتی، اخلاقی‌تر و انسانی‌تر است و از این رو موجه و برگزینی. تفکیک میان نهاد دین از نهاد حکومت از آموزه‌های اجماعی میان رفرمیست‌های دینی و روشنفکران عرفی در چند دهه اخیر است. خوشبختانه امروزه این سخن که می‌توان دین‌دار بود و در عین حال دموکرات و آموزه‌های حقوق بشری را پاس داشت؛ می‌توان غیر دین‌دار بود و در عین حال دموکرات بود و حقوق بشری، قائلان بسیاری در میان رفرمیست‌های دینی، روشنفکران عرفی، روزنامه نگاران، کنشگران مدنی و فعالان سیاسی ایرانی پیدا کرده است. به نظر، این اتفاق نظر مبارک را باید به فال نیک گرفت و جهت و مسیر رفرم دینی و اجتماعی و سیاسی در جامعه ایران کنونی را گم نکرد و در راستای تحقق شهروندان خودآیین و آگاه، همچنین شکل‌گیری نهادهای مدنی دموکراتیک، از هیچ کوششی فروگذار نکرد.

نسبت دین و سیاست و حکومت

رضا علیجانی

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم در این باب دقیق‌تر بیندیشیم باید به جای دوگانه دین و حکومت از سه گانه دین و سیاست و حکومت بحث کنیم. چرا که دین می‌تواند در حوزه عمومی و از جمله حوزه سیاسی مستقیماً دخالت کند اما در حکومت به طور مستقیم دخالتی نداشته باشد. مثلاً می‌توان با «انگیزه‌ها» و نیز «آموزه‌های دینی» وارد عرصه اجتماعی اعم از امور آموزشی و پرورشی و تربیتی و خدماتی و خیریه‌ای و امثالهم شد که امروزه برخی از این وظایف را

نهادهای مردم نهاد غیر دولتی انجام می‌دهند و اصلاً کاری به سیاست نداشت. در این صورت دین وارد حوزه عمومی و اجتماعی شده ولی به طور مستقیم وارد سیاست نشده است. هم چنین می‌توان با انگیزه و یا با آموزه‌های دینی وارد حوزه سیاسی شد و مثلاً حزب تشکیل داد و در آن حزب آموزه‌ها و بحث‌های دینی را هم مطرح کرد ولی خواهان دخالت دین در حکومت و به عبارتی تشکیل حکومت دینی نبود. حداکثر نقشی که دین در مثلاً یک حزب فرضاً سوسیال یا لیبرال مسیحی یا اسلامی یا ... دارد مشارکت در «انگیزه» دهی برای فعالیت‌های سیاسی و یا تاثیرگذاری در «جهت گیری» ها و «برنامه» های حزب است. اما در نهایت این حزب مانند همه احزاب دیگر اعم از غیرمذهبی و حتی ضد مذهبی «برنامه» ها و نه اندیشه و آموزه‌ها و دین و ایدئولوژی و مرامش را به رای مردم می‌گذارد و «برنامه» تصویب شده به صورت دموکراتیک توسط مردم وارد دولت و حکومت و یا پارلمان و هر نهاد جمعی و دموکراتیک دیگر می‌کند. به عبارتی دیگر بنا به تحلیل و تفسیر مشترک و همسوی هم دکتر حسین بشیریه و هم مهندس سبحانی افکار و احزاب می‌توانند در عرصه عمومی و فضای رقابت حزبی دارای اندیشه و ایدئولوژی‌های گوناگون سوسیالیستی و لیبرال و فمینیستی و ناسیونالیستی و سبز (طرفدار محیط زیست) و ... و از جمله دینی و غیردینی و ضد دینی باشند و با یکدیگر به رقابت فکری و سیاسی و انتخاباتی بپردازند اما در هنگام ورود به قدرت و حکومت باید ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های‌شان را پشت در جا بگذارند و تنها برنامه‌های‌شان را که از مردم رأی گرفته‌اند وارد حکومت کنند.

نتیجه:

یک- دین از منظر بنده نواندیش دینی می‌تواند در اجتماع و سیاست دخالت کند اما نباید در حکومت دخالت کند.

دو- دیگر آنکه از دین نواندیشان دینی اصلاً و اساساً حکومت دینی در نمی‌آید. چرا که به نظر من حکومت دینی سه ویژگی دارد:

الف- مشروعیتش را از خداوند می‌گیرد و نه رأی مردم. اگر رأی مردم هم در میان باشد باید به نوعی به آسمان یا نمایندگانش متصل و مورد تنفیذ قرار گیرد.

ب- معتقد به شریعت ثابت در امور اجتماعی و حقوقی و اقتصادی و ... است که حکومت دینی مسئول و موظف به اجرای آن است.

پ- معمولاً حکومتی است که توسط متولیان دین تشکیل و اداره می‌شود یعنی روحانیون در آن دست بالا را دارند.

اما همه طیف‌های نواندیشان دینی علیرغم تنوع‌شان در مخالفت با هر سه مؤلفه فوق متحد و مشترک‌اند. یعنی آنها منشأ مشروعیت قدرت را مردم می‌دانند. به تغییرپذیری احکام قائلند نه شریعت ثابت (اجتماعی) و برای هیچ فرد و صنفی نیز



حق ویژه قائل نیستند.

++++

سنخ‌شناسی انواع تفکر دینی و نسبت‌اش با سیاست و حکومت

دین فردی سنتی و آئینی:

دین نه در سیاست و نه در حکومت دخالت نمی‌کند. حداکثر در امور اجتماعی خدما‌تی و خیریه‌ای دخالت می‌کند.

دین شریعت‌گرای سیاسی (در دو مدل متفاوت ایران و عربستان):

دین هم در سیاست و هم در حکومت دخالت می‌کند اما مرزهای دولت/ملت‌ها را اصولاً به رسمیت می‌شناسد.

دین شریعت‌گرای جهادی (الگوی داعشی):

دین هم در سیاست و هم در حکومت دخالت می‌کند و به دنبال تشکیل حکومت جهانی است و مرزهای دولت/ملت‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد.

دین اجتماعی (مدل ترکیه):

دین در امور اجتماعی (اعم از فرهنگی و اقتصادی و...) دخالت می‌کند در سیاست هم حضور دارد و حتی با رقابت‌های حزبی و دموکراتیک (در یک حکومت لائیک) به حکومت می‌رسد ولی در حکومت به دنبال اجرای شریعت (که در رفتار فردی و خانوادگی و یا در درون حزب خودش بدان پایبند است)، نیست و صرفاً به دنبال اجرای برنامه‌های مشترک و مصوب جمعی مردم است (شاید بتوان به مالزی هم در این طیف اشاره کرد).

دین روشنفکران و نواندیشان دینی:

دین در اجتماع و سیاست دخالت می‌کند اما در حکومت دخالت نمی‌کند. دین با «انگیزه دهی» شخصی و با الهام‌بخشی و جهت‌دهی فکری به «برنامه»‌های حزبی «جهت»‌گیری‌های آرمانی‌اش مانند آزادی و عدالت و امنیت و توسعه و اخلاق و ... (و نه احکام فیکس و فراتاریخی شریعت‌گرایانه) را مانند همه اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها و احزاب دیگر در یک رقابت دموکراتیک می‌تواند در عرصه قدرت و اجرا پی بگیرد.

حاشیه: در مواقعی و در بعضی از مواضع برخی نواندیشان دینی نوعی «دین شخصی» و غیرسیاسی و غیرحکومتی نیز متبادر می‌شود اما از چارچوب‌بندی فکری و نیز رفتار عملی آنان که خود نیز با انگیزه و ادبیات و استدلال و جهت‌گیری‌های دینی در سیاست دخالت می‌کنند می‌توان مخرج مشترکی را پیدا و استنباط کرد که در بالا آمد.

جایگاه دین در حکومت؟

حسن فرشتیان

برای پاسخ به این پرسش، پیشاپیش بایستی این مساله بنیادین بررسی شود که دین آمده است تا چه نقش و رسالتی را ایفا کند؟ مهم‌ترین رفرانس ما، قرآن و سپس سنت پیامبر است.

اول - نقش و وظیفه دین:

در قرآن، دین، رسالت خویش را «حکومت کردن» ندانسته است و به پیامبر نیز چنین مأموریتی نداده است. بلکه رسالت پیام‌آوران دین، دعوت به خداپرستی و اجتناب از طاغوت (نحل: ۳۶)، رهایی انسان از غل و زنجیرهای بردگی (اعراف: ۱۵۷)، رهایی انسان از تاریکی و رهنمونی به سوی آگاهی (ابراهیم: ۱)، آموزش کتاب و حکمت و تزکیه (بقره: ۱۲۹ و آل عمران: ۱۶۴)، بشارت و نذارت و داوری بر مبنای حق (بقره: ۲۱۳) و برپایی عدل و قسط میان آدمیان (حدید: ۲۵) بیان شده است. پیامبر نیز هدف رسالت خویش را تکمیل کرامت‌های اخلاقی بیان کرده است.

دوم - مبارزه قرآن با بروز نشانه‌های حاکمیت در پیامبر:

حکومت کردن مستلزم لوازمی از جمله سیطره، تسلط، غلبه و قهر است. به‌ویژه در زمان نزول اسلام، این مؤلفه‌ها نه تنها ابزار قدرت، بلکه نشانه‌های مشروعیت حاکمیت نیز به حساب می‌آمده است (النصر بالرعب. الحکم لمن غلب). در مواردی که در رفتار پیامبر، نشانه‌هایی از اقتدار مورد نیاز حاکمیت مشاهده شد یا پیامبر در معرض این نشانه‌ها بوده است، قرآن با این نشانه‌ها شدیداً مبارزه کرده است و حتی پیامبر را مورد خطاب و عتاب قرار داده است تا مبادا، وی گرایش به شیوه‌های رایج حکومت‌گری را در سر بپروراند: «تو بر مردم سلطه نداری» (غاشیه: ۲۲)، «وکیل آنان نیستی» (انعام: ۱۰۷، زمر: ۴۱)، «نگهبان آنان نیستی» (انعام: ۱۰۶، هود: ۸۶)، حسابرس و محاسبه‌گر آنان نیستی (رعد: ۴۰) «بر آنان جبار نیستی» (ق: ۴۵).

سوم - عدم نهی قرآن از حاکمیت پیامبر:

از سویی دیگر، پیامبر، در دهه آخر زندگی خویش، به گونه‌ای حاکمیت دنیوی ساده و بسیطی منطبق بر نیازها و رسوم آن دوران، تشکیل داد. قرآن وی را از این



حکومت‌گری منع نکرد. از این سکوت و عدم منع قرآن، می‌توان نتیجه گرفت؛
اولاً حکومت پیامبر فاقد ریشه در مشروعیت دینی بوده است و ثانیاً، شارع به
دستیابی پیامبر به حکومت، رضایت داده و تقریر کرده است.
از اصل فوق، نه می‌توان وظیفه مردم در به دنبال پیامبران رفتن و تقاضای
حکومت کردن از آنان، را استنباط کرد و نه وظیفه پیامبران در پذیرفتن این
دعوت مردم را. حداکثر، می‌توان استنباط کرد که اگر در موردی رسولان (رجال
دین)، مورد استقبال مردم قرار گرفتند، حق تشکیل حکومت دارند.

چهارم- نهی از نشانه‌های حاکمیت، سکوت در برابر اصل حاکمیت:

در گزاره‌های بالا، از یک سو، قرآن با بروز نشانه‌های حاکمیت در پیامبر مبارزه
می‌کند و از سویی دیگر، هنگامی که پیامبر ردای حاکمیت می‌پوشد، او را نهی
و سرزنش نمی‌کند.

برای جمع بین این دو، بایستی به آن چه موضوع نهی بوده است، توجه کرد.
نهی قرآن از «حکومت کردن پیامبر» نبوده است، بلکه نهی از بروز تمایلات
و «نشانه‌های رایج ناشایست حاکمان» بوده است که به تعبیر قرآن حکومت
«طاغوت» محسوب می‌شوند. در آیات متعددی، قرآن از پیروی طاغوت‌ها پرهیز
داده است (بقره: ۲۵۷، مائده: ۶۰، نحل: ۳۶)، لذا حکومت کردنی برای پیامبر (و یا
رجال دین) مجاز است که از یک‌سو حکومت خویش را ناشی از مشروعیت الهی
نداند و از سویی دیگر نشانه‌های رایج حکومت‌های خودکامه (طاغوتی)، مبرّا باشد.

پنجم: نگاه دین به حکومت:

قرآن به آموزش و تزکیه فرد و جامعه توجه می‌کند، «فرد محور» و «جامعه
محور» است نه «قدرت محور». لذا در مورد نظام حکومتی که تجلی قدرت
سیاسی است، ساکت می‌باشد. اما اگر حکومتی به حقوق فرد و جامعه تجاوز
کند، آن حکومت را ناشایست تلقی می‌کند. آیاتی از قرآن که به تاریخ حاکمان
اشاراتی دارد بیش از آنکه اثباتی باشد نفیی است، نفی حکومت‌های ستمگرانه و
به تعبیر قرآن «طاغوت‌ها» (بقره: ۲۵۷، مائده: ۶۰، نحل: ۳۶). هدف دین در مبارزه
با آن نشانه‌ها، هموار کردن مسیر رشد و کمال و سعادت آدمی و بروز استعدادهای
نهفته وی است.

موسی زمانی مأمور به مبارزه با فرعون شد که فرعون، طاغوت شد «اذْهَبْ إِلَى
فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۲۴، نازعات: ۱۸ همچنین طه: ۴۳). در این آیه به موسی
فرمان داده نشده است «برو حکومت را از فرعون بستان و حکومتی دینی برپا
کن». بلکه دستور داده شده است که «به سوی فرعون برو زیرا او طغیان کرده،

برو شاید تذکرت مفید افتد و او پرهیزکاری پیشه کند». دلایل دیگر فرستادن موسی و هارون به مبارزه با فرعون، چنین بیان شده است: «زیرا فرعون مستکبر، سرکش و گردنگش شد» (مومنون: ۴۶)، «زیرا فرعون مجرم شد» (یونس: ۷۵)، «فرعون آدمکش شد و آدمیان را به استضعاف می‌کشانید» (قصص: ۴).

ششم - نقش دین در حکومت:

افراد و جامعه، عناصر ثابت مخاطبین پیام دین هستند، لذا دین به افراد و جامعه می‌پردازد. واضح است که حکومت در شرایط عادی، نمادی از افراد و جامعه است. دین، همان نقش هدایتی که نسبت به افراد و جامعه دارد، می‌تواند در حکومت و نسبت به حکومت داشته باشد. دین در بین افراد و در جامعه، خود را عرضه می‌کند به جدال احسن می‌پردازد، برهان ارایه می‌دهد و برهان می‌طلبد «هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (انبیاء: ۲۴، نمل: ۶۴، بقره: ۱۱۱، قصص: ۷۵). در برابر مقوله حکومت، نیز همین نقش‌ها را ایفا می‌کند. مهم آن است که حکومت، مانع رشد و رستگاری آدمیان نشود.

هفتم - ابزار دین:

دین، پیامبری را بدون ابزار به معرکه نمی‌فرستد. دین «اسلام»، که در تسمیه‌اش، پذیرشی باورمندانه نهفته است، مهم‌ترین ابزارش، باور باورمندان است. لذا پیامبر را مسلح می‌کند به زبانی نرم و دلی مهربان که پیامش موثر واقع شود (آل عمران: ۱۵۹). در این راستا، پیام‌های دیگر هم باید شنیده شوند، بنا نبوده است که پیامبر با اجبار فضای تک‌صدایی ایجاد کند، بلکه بشارت داده شده به آنانی که پیام‌ها را می‌شنوند و بهترین‌ها را بر می‌گزینند (زمر ۱۷ و ۱۸).

ابزاری که دین در جامعه بکار می‌گیرد، همان ابزار را در برابر حکومت‌ها نیز بکار می‌گیرد. در مأموریت خداوند به موسی و هارون، به آنان دستور داده شده است تا «با زبان نرم با فرعون سخن بگویند، شاید او پند گیرد و پرهیزگاری پیشه کند» (طه: ۴۴). موسی نیز در آستانه اجرای این فرمان، درخواستش از خداوند «سعه صدر است و زبان گویایی که سخنش برای فرعونیان قابل فهم باشد» (طه: ۲۵ تا ۲۸).

بنابر این، همین ابزار گفتمانی و قوای برهانی که پیامبران وظیفه داشتند بدان وسیله مأموریت خویش را به انجام رسانند، در دوران پسایامبری، تنها ابزاری است که در دست دینداران برای گسترش پیام دین در جامعه و در برابر حاکمیت خواهد بود.



نتیجه:

- الف- دین برای حکومت کردن نیامده است.
 - ب- حکومت منشأ مشروعیت دینی ندارد.
 - ج- اگر حکومتی مانع رشد انسان شود (طاغوت)، دین به مبارزه و اصلاح آن بر می‌خیزد.
 - د- ابزار دین برای کنترل حکومت، همان ابزار گفتمانی ارشادی برای راهنمایی افراد و جامعه است.
- در دوران معاصر، نمونه رفتار آیت الله سیستانی در عراق، قابل مطالعه و بررسی است. ایشان علیرغم حاکم نبودن، قدرت مؤثرتری از روحانیون حاکم دارد. نقش خویش را در جامعه مدنی ایفا می‌کند، آنجاکه لازم است حامی حکومت است و آنجاکه نیاز باشد ناقد است. ابزار و سلاح او نیز بیان اوست و قلمش. از همان ابزاری که برای رسالت خویش در بین جامعه مسلمین استفاده می‌کند، برای راهنمایی حکومت نیز بهره می‌گیرد.

حکومت دینی

صدیقه و سقمی

در این مقاله به کوتاهی ذیل عناوین زیر دیدگاه خود را عرضه می‌کنم:

وظایف ذاتی دین و حکومت.

در بررسی وظیفه‌ی ذاتی دین و دولت می‌توان گفت که معمولاً هدایت معنوی و اخلاقی، وظیفه‌ی دین دانسته شده است. در تعریف وظیفه‌ی دین اختلافی در این نیست که ادیان و پیامبران برای هدایت اخلاقی و معنوی جوامع آمده‌اند. این وظیفه را با توجه به اینکه اختلافی در آن نیست و نیز نمی‌توان آن را از دین سلب نمود، می‌توان وظیفه‌ی ذاتی دین تلقی کرد، اما این ادعا که دین وظیفه دارد برای دولت و حکومت نیز برنامه ارائه کند، یک ادعای اختلافی است. همین مقدار که تعریف چنین وظیفه‌ای برای دین مورد اتفاق نظر نیست، نمی‌توان آن را از وظایف ذاتی دین دانست.

در باره‌ی وظیفه‌ی ذاتی دولت اختلافی در این مقدار نیست که تأمین امنیت،

اجرای قوانین، اقدام به آبادانی و مدیریت منابع و ثروت‌های عمومی، گسترش رفاه و به‌طور کلی رتق و فتق امور زندگی مردم در یک کشور، وظیفه‌ی دولت است و هیچ دولتی نمی‌تواند از انجام این وظایف شانه خالی کند، لذا این وظایف را می‌توان وظایف ذاتی دولت دانست. بنابر آنچه گفته شد دین و دولت در وظیفه‌ی ذاتی مشترک نیستند و تلفیق دین و دولت یعنی تحمیل وظیفه‌ی پیامبران بر دولت و تحمیل وظیفه‌ی دولت بر دین. لازمه‌ی حکومت بر اساس دین، تدوین یک برنامه اجرایی بر اساس دین و به عبارت دیگر استخراج یک برنامه اجرایی از منابع دینی است و چنین چیزی عملاً ممکن نیست. چنین نوع حکومتی پیامدهایی دارد که هم غیر قابل دفاع است و هم ویرانگر خواهد بود. یکی از آنها انحصار تفسیری انحصاری از دین و شریعت است که اجرایی شدنش جز با سرکوبی و استبداد ممکن نخواهد بود.

مشکلات اساسی در حکومت دینی

حکومت دینی نظراً و عملاً دارای مشکلات زیادی است که از جمله آنها وضع قانون با مراجعه به منابع دینی است، مثلاً در حکومت اسلامی، روایات و قرآن منبع اصلی قانونگذاری است. سه اشکال عمده بر این امر وارد است که اختصاراً عبارتست از:

الف: تفاسیر و استنباط‌های شخصی از آیات قرآن و روایاتی که اعتبار آنها جدا مورد تردید است، احکام شرعی معرفی شده و با استفاده از قدرت سیاسی و حتی زور بر مردم تحمیل می‌شود. خواست و اراده مردم در وضع قوانین نقشی ندارد حتی کارشناسان و متخصصان نیز درین میان نقشی ایفا نمی‌کنند.

ب: وضع قانون بر اساس قرآن و روایات یعنی احیای قوانین و سنت‌های رایج در زندگی نخستین مسلمانان. فقه اسلامی قرن‌هاست به تدوین این قوانین و سنت‌ها اشتغال دارد و آن را قوانین شریعت می‌نامد حال آنکه چنین تفسیری از شریعت قابل مناقشه است اما نکته‌ای که در اینجا مورد تأکید ماست این است که قوانین باید با توجه به شرایط یک جامعه وضع شود. اجرای قوانین رایج در زندگی نخستین مسلمانان، که هدف حکومت اسلامی است کاری است بحران آفرین، زیرا نسبتی میان اکثر آن قوانین با شرایط امروز کشوری مانند ایران وجود ندارد.

ج: در یک حکومت دینی، قانون فصل الخطاب نیست. مثلاً در یک حکومت اسلامی، حاکم که خود را جانشین پیامبر تصور می‌کند برای خود حق تشریع و قانونگذاری قائل است. او و پیروانش نظر حاکم را فصل الخطاب و برتر از قوانین مصوب دینی می‌دانند. در یک نظام دینی شیعی مانند جمهوری اسلامی ایران، اعتبار قانون حتی از آنچه گفته شد نیز کمتر است. زیرا در سیستم فقهاتی



شیعی، فقهای متعدد به عنوان مرجع تقلید فتوا صادر می کنند و هر یک از آنان پیروانی دارند. فتوای مراجع در صورت تعارض با قوانین مصوب می تواند به عنوان رقیب قانون موجب تزلزل و دوگانگی و حتی چندگانگی نظام حقوقی شود.

حکوت دینی از منظر شواهد تاریخی و دینی

طرفداران حکومت اسلامی دلایلی را برای اثبات نظریه ضرورت حکومت اسلامی مطرح می کنند و یکی از آنها این است که اسلام آمد تا علاوه بر هدایت مردم به راه راست، تشکیل حکومت دهد و تعالیم خود را با استفاده از ابزار قدرت، اجرایی کند و گسترش دهد. آنان می گویند که هدف همه ی پیامبران الهی حکومت بوده هرچند جز معدودی از ایشان مانند سلیمان و داود و پیامبر اسلام نتوانستند به این هدف مهم برسند. آنان حکومت پیامبر اسلام را به عنوان نمونه مهم مطرح می کنند. در این ارتباط با مدعا به چند نکته اشاره می شود:

الف - اگر تشکیل حکومت از وظایف لاینفک پیامبری و از اهداف پیامبران بود باید در کتب دینی به طور صریح بیان می شد. اگر هدف اسلام تشکیل حکومت بود، آیاتی از قرآن باید صریحا این هدف را توضیح می داد و از پیروان اسلام می خواست که حکومت را به پیامبر واگذار کنند. این در حالی است که هیچ یک از آیات قرآن به چنین هدفی اشاره نکرده است.

ب - اگر هدف پیامبر حکومت بر پیروان خود بود و این امر را بخشی از رسالت خود می دانست، باید در سخنان خود چه در مکه و چه در مدینه این موضوع را که مطمئناً در تصمیم گیری مردم برای گرویدن به اسلام مؤثر بوده صریحا مطرح می نمود. به ویژه هنگامی که مردم مدینه آن حضرت را به شهر خود دعوت کردند، صداقت و امانت داری پیامبر اقتضا می کرد به دعوت کنندگان اعلام کند که اگر من به مدینه بیایم حکومت را در اختیار خواهم گرفت. اما تاریخ چنین بیاناتی را از پیامبر ثبت نکرده و عملکرد آن حضرت نیز گویای آن نیست که وی دنبال چنین هدفی بوده است.

ج - برخی به آیاتی از قرآن استناد می کنند که حکایت می کند به داوود و سلیمان حکم دادیم (مانند انبیا/۷۹). اگرچه برخی حکم را حکمت و دانش تفسیر کرده اند، اما اگر حتی آن را حکومت تعبیر کنیم، این سخن بیانگر آن است که حکومت از رسالت و پیامبری جداست، زیرا اگر بخش ذاتی رسالت بود، به عنوان چیزی که زیادت بر پیامبری به داود داده شده از آن یاد نمی شد.

د - اگر حکومت بخش لاینفک نبوت انبیا بود با پشتیبانی خداوند باید می توانستند به آن دست یابند. پیامبر کسی است که پیامی را از سوی خداوند آورده و ابلاغ آن و انجام وظیفه ای که بر عهده ی پیامبر نهاده شده نمی تواند قائم به وجود غیر او

باشد. به عبارت دیگر پیامبر در انجام وظیفه‌ی خود مستقل است. همه‌ی پیامبران وظیفه خود را که ابلاغ پیام به مردم بوده انجام دادند و مردم آزاد بودند که آن را بپذیرند یا نپذیرند. تشکیل حکومت کاری نیست که هیچ پیامبری بتواند مستقل از مردم آن را انجام دهد. مشروط کردن انجام وظیفه‌ی پیامبران به همکاری و کمک مردم با شان رسالت و پیامبری منافات دارد..

ح - اگر حکومت کردن از وظایف پیامبران بوده، آنان باید برای انجام این وظیفه قیام می‌کردند، درحالی که شواهد تاریخی گویای آن نیست که پیامبران برای به دست آوردن حکومت اقدام و قیام کرده باشند.

خ - و اما مهم‌ترین نکته در این بخش استناد طرفداران حکومت اسلامی به حکومت پیامبر اسلام است. تمسک به حکومت پیامبر اسلام برای اثبات این ادعا که اسلام برای حکومت کردن آمده و تشکیل حکومت از وظایف پیامبران است با اشکالات نظری و عملی فراوانی روبروست که اکنون جای شرح و بیان نیست. نکاتی که یاد آور شدیم این ادعا که پیامبر اسلام دنبال حکومت کردن بود و یا این ادعا که اسلام برنامه‌ای برای حکومت آورد را رد می‌کند..

اعتبار حکومت دینی از لحاظ تجربی

در طول حضور پیامبر در مدینه، مردم دو قبیله‌ی اوس و خزرج با یکدیگر متحد شده، این شهر به‌عنوان مرکز اسلام به نقطه‌ی مهمی در منطقه تبدیل شده بود. به همین جهت پس از رحلت پیامبر انتخاب یک حاکم برای مدینه اهمیتی بیش از انتخاب رئیس برای یک قبیله داشت. حاکم جدید پس از پیامبر به نوعی وارث دستاوردهای پیامبر برای مدینه نیز بود. اتفاقی که افتاد این بود که پس از آن حضرت منصبی به نام جانشینی پیامبر یا خلافت ابداع شد و حاکم جدید خود را جانشین پیامبر یا خلیفه خواند، در حالی که پیامبری منصبی نیست که جانشین داشته باشد. با ابداع منصب خلافت، حاکم علاوه بر حکومت، اعتبار معنوی پیامبر را نیز که مختص به آن حضرت بود تصاحب می‌کرد. با روی کار آمدن حاکم جدید که اکنون به جای پیامبر تکیه زده، مردم نه‌تنها برای حل و فصل امور معمول و عادی، بلکه در رابطه با پرسش‌های دینی خود نیز به حاکم مراجعه می‌کردند و بدین ترتیب، اولین پیروان اسلام با سهل انگاری و با ابداع منصب خلافت، زمینه‌ی چالش بزرگی را در طول تاریخ برای اسلام فراهم کردند. نخستین خلفا که بلافاصله پس از پیامبر به نام اسلام حکومت کردند و به پیامبر نیز بسیار نزدیک بودند، شیوه یکسانی در حکومت نداشتند. شیوه‌ی خلیفه‌ی اول مانند خلیفه‌ی دوم نبود و شیوه‌ی خلیفه‌ی سوم نیز مانند دو خلیفه‌ی پیشین نبود. خلیفه‌ی چهارم، علی نیز به شیوه‌ی خاص خود حکومت کرد. آن حضرت نیز هیچگاه نگفت که من می‌خواهم مطابق اسلام حکومت کنم، بلکه آن حضرت



نیز بر اساس بینش خویش از عدالت و مردم‌داری، حکومت نمود. اختلاف در شیوهی حکومت کردن نخستین خلفا خود حاکی از آن است که اسلام برنامه‌ی خاصی برای حکومت ارائه نکرده است، در حالی که اگر حکومت از اهداف اسلام بود باید برنامه‌ای ویژه برای آن عرضه می‌کرد. حکومت کردن طبق سلیقه و دریافت‌های شخصی اما به نام اسلام، عملکرد خلفا و حکومت آنان را به نام اسلام ثبت کرد و اسلام را در برابر پرسش‌های بزرگی قرار داد. سلسله‌های گوناگونی به نام اسلام حکومت کرده‌اند مانند اموی، عباسی، فاطمی، عثمانی و... در هر یک از این سلسله‌ها نیز خلفای متعددی حکومت کردند. همه‌ی آنان یکسان نبودند و مطمئناً به یک شیوه حکومت نکردند اما می‌توان گفت که هیچیک برای اسلام افتخار نیافریدند. کشورگشایی‌ها، کشتارها، غارت‌ها و ارتکاب این دست اعمال که شیوه‌ی معمول حکومت‌ها است به نام اسلام نمی‌توانست برای اسلام افتخاری بیافریند، بلکه بالعکس هزینه‌های فراوانی برای اسلام داشته است. هیچیک از این حکومت‌ها رضایت، آسایش و آرامش را برای اقشار وسیع مردم به ارمغان نیاورد و تاریخ گویای یک فصل درخشان تحت عنوان حکومت اسلامی نیست. در باره‌ی دیگر ادیان نیز وضعیت همین گونه است.

در دوره‌ی معاصر نیز حکومت‌هایی به نام اسلام سر برآورده‌اند و یا گروه‌هایی با داعیه‌ی تشکیل حکومت اسلامی در نقاط مختلف جهان اسلام قیام کرده‌اند که هر یک به نوع خود مشکلات فراوانی را برای مسلمانان و اسلام فراهم کرده‌اند. دو حکومتی که در دوره‌ی معاصر به نام اسلام شکل گرفته عبارتند از حکومت طالبان در افغانستان و جمهوری اسلامی در ایران. از حکومت سرنگون شده‌ی طالبان خاطره‌ای جز ویرانی، ستمگری، سرکوب زنان، بستن مدارس و دانشگاه‌ها و رفتارهای شگفت‌انگیز جاهلانه باقی نمانده است، گروهی که پس از سرنگونی نیز هنوز برای افغانستان کشتار و ویرانی به بار می‌آورد.

ب. تحلیلی بر آرای نواندیشان دینی در موضوع دین، حکومت، سکولاریسم

حسن یوسفی اشکوری

در این بخش، ضمن ارائه یک تحلیل و جمع بست از آرای هفت نویسنده و صاحب نظر مسلمان یاد شده در باب سه مقوله: دین، حکومت و سکولاریسم، دیدگاه شخصی ام نیز عرضه می‌شود که در مجموع با دیدگاه دوستان مهمان این مجموعه تفاوت چندانی ندارد. در همین جا بگویم که پیش از این تحقیقی مبسوط با عنوان «روشنفکران دینی و سکولاریسم در ایران» ارائه داده‌ام که در آن هم به اجمال آرای متفکران مسلمان در جهان عرب در این باب معرفی شده و هم گزارشی از افکار و آموزه‌های نواندیشان مسلمان ایرانی از مشروطه تا حال در موضوع ربط دین و حکومت و سکولاریسم یا لائسیته گزارش شده است. هرچند آرای برخی از شخصیت‌هایی که در این مجموعه آمده در آن تحقیق بازتاب نیافته اما دیدگاه این دوستان با دیدگاه‌های شخصیت‌های پرشماری که در آن مقاله مفصل معرفی شده در کلیات هماهنگ و سازگار است. می‌توان این مقالات کوتاه را مکمل آن تحقیق دانست.

اکنون ضمن ارجاع خوانندگان به همان مقاله دو قسمتی در لینک زیر^۱، صورت‌بندی تازه‌ای از آموزه‌های متفکران مسلمان در قرن اخیر و به‌ویژه صاحب نظران مذهبی نواندیش معاصر و حال ایرانی ارائه می‌کنم و در این میان البته تمرکز روی همین نوشته‌های هفت پژوهشگر در این مجموعه است. اگر حکومت دینی را با دو مؤلفه مشروعیت الهی قدرت (با سه شاخه قوای مقننه و مجریه و قضاییه) و نیز اجرای بی‌تنازل احکام شریعت (اجتهاد و فقه) و البته در مدل ولایت فقیه با حق انحصاری و ویژه فقیهان و روحانیان تعریف کنیم، بی‌گمان هیچ نواندیش دینی در قرن اخیر در جهان اسلام و از جمله در ایران بدان باور نداشته و ندارد و این را افکار و آثار این نواندیشان نشان می‌دهد. هرچند دیدگاه‌ها در این باب متفاوت است و در پاره‌ای از مؤلفه‌ها و تفسیرها تفاوت‌ها و گاه تعارض‌هایی دیده می‌شود اما در اصول یاد شده تفاوت چندانی دیده نمی‌شود. می‌توان قاطعانه گفت که گویندگان مسلمان حداقل در نیم قرن اخیر به حکومت دینی-فقهی به معنایی که گفته شد، اعتقادی نداشته و ندارند و اگر هم برخی

1-<http://yousefieshkevari.com/?p=4209>
<http://yousefieshkevari.com/?p=4235>



در مقطعی از عنوان «حکومت دینی» و یا «حکومت اسلامی» استفاده کرده‌اند یا منظور و تفسیری دیگری داشته‌اند و یا پس از آن به کلی آن اندیشه را رها کرده‌اند و من خود یکی از آنان هستم. در این میان باید به تأکید گفت در دو دهه اخیر تمام متفکران شناخته شده عرصه دین و سیاست در ایران با صراحت و شفافیت بیشتری از یک سو عدم باورشان به حکومت دینی را آشکارا اعلام کرده‌اند؛ و از سوی دیگر، از نوع حکومت دموکراتیک ملتزم به اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز سکولاریسم سیاسی دفاع کرده و می‌کنند.^{۱۲}

می‌دانیم که هرچند در تاریخ اسلام و در اشکال مختلف مدیریت سیاسی در قلمرو مسلمانان (خلافت، امارت، سلطنت و...) همواره از آغاز تا پایان سلطنت عثمانی و سلطنت مشروطه و غیر مشروطه ایرانی، رسماً دو نهاد دیانت (با نماد علما و فقها) و نهاد فرمانروایی عرفی (با نماد امیر و یا خلیفه و یا سلطان)، از هم جدا بوده‌اند ولی در عمل این دو مانند شیر و شکر به هم آمیخته بودند و هر یک از دیگری در اشکال مختلف مدد می‌گرفت و از رانت همتای خود سود می‌برد و در قرن اخیر با ورود اندیشه‌های غربی به جوامع مسلمان بود که موضوع تفکیک نظری و عملی دو نهاد مهم دین و سیاست جدی شد و در سالیان اخیر و به ویژه پس از تجربه ناموفق «جمهوری اسلامی ایران»، این اندیشه روشنی و شفافیت بیشتری یافته است.

اگر بخواهیم تبارشناسی کنیم، شاید نخستین کسی که به صراحت از حکومت عرفی دفاع کرد، محمد عبده مصری (عالم و مصلح دینی اهل سنت) بود که در نیمه دوم قرن سیزدهم هجری (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی) صریحاً اعلام کرد که حکومت «خصلت مدنی» دارد و نه شرعی. این در حالی بود که هنوز خلافت عثمانی در قدرت بود. پس از آن، دانش‌آموخته الازهری دیگر، شاگردش علی عبدالرازق در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» خود به تفصیل در این باب سخن گفت و برای اثبات غیرشرعی بودن نظام خلافت استدلال کرد. در ایران نیز از مشروطیت به بعد، به‌رغم کوشش‌های فکری و عملی شماری از پژوهشگران دینی در تبیین ضرورت حکومت عرفی، هنوز در سطح عام، مسئله مهم «مشروعیت» همچنان به‌عنوان استخوان لای زخم مانده و به طور نهایی حل نشده است و در این میان فقط نواندیشان متأخرند که با صراحت بیشتری تکلیف را یکسره کرده و نظر نهایی خود را مبنی بر تأیید حکومت عرفی و دموکراتیک اعلام کرده‌اند.

اما در مورد آرای مطرح هفت متفکر یاد شده به طور خاص می‌توان بر محور مشترک آنان انگشت تأکید نهاد و آن عدم اعتقاد به حکومت مذهبی و به اصطلاح

۲- هرچند برخی از صاحب نظران تقسیم‌بندی سکولاریسم به فلسفی و سیاسی را نادرست می‌دانند و استدلال می‌کنند که اصولاً سکولاریسم به معنای جدایی و یا تفکیک نهاد دین و نهاد حکومت و دولت است و نه چیزی دیگر.

تئوکراتیک و در مقابل دفاع از نظام سیاسی مبتنی بر مبنای مشروعیت زمینی قدرت و قانونگذاری و در یک کلام نظام عرفی و سکولار است. اما، چنان که ملاحظه می‌کنید، در تبیین این مدعا هریک از منظری و گاه نیز متناظر بحث و استدلال کرده‌اند. عموماً با تفکیک بین حکومت و سیاست، بر این باورند که هرچند نهاد دین و حکومت می‌تواند و باید از هم جدا باشند و هر کدام باید به وظایف و تعهدات ذاتی خود عمل کنند ولی دین و سیاست (سیاست به معنای مشارکت در امور عامه و به اصطلاح عرصه عمومی) را نمی‌توان به کلی از هم جدا کرد و دیواری بین‌شان کشید. در این حیطه در یک جامعه مذهبی (با اکثریت قاطع دین‌دار) حتی می‌توان از تأسیس نهادهای مدنی و حزبی نیز استفاده کرد اما بدون داشتن «حق ویژه» و این البته نه تنها با دموکراسی در تعارض نیست بلکه در یک جامعه غالباً دینی (مسلمان) می‌تواند به پویایی امر سیاست و «مشارکت در فرایند تربیت شهروندانی خرداگرا، اخلاق مدار و مسئولیت پذیر» و تحکیم دموکراسی کمک کند. دوستان یاد شده غالباً در این مورد استدلال کرده‌اند. به درستی گفته شده است که این نقش آفرینی به «دلایل اخلاقی» است و نه به دلیل یک حق ویژه و یا یک رانت حکومتی. می‌توان گفت در قدرت و سیاست نقد قدرت یک تعهد اخلاقی است و این امر مهم مدنی، می‌تواند به صورت فردی انجام شده و یا در اشکال متنوع مدرن مدنی و حزبی. دین می‌تواند الهام بخش باشد و نه البته دیکته کننده. نیز دین می‌تواند در «انگیزه دهی» و «جهت گیری» شهروندان مؤمن در یک جامعه مذهبی (و حتی مدرن و سکولار) مؤثر واقع شود. به عنوان جمع‌بست نهایی می‌توان نظر تحلیلی و استدلال نویسندگان یاد شده (و البته اینجانب) حول نفی حکومت دینی (اسلامی) را چنین طبقه بندی کرد: **یکم.** دین و حکومت دو مقوله کاملاً جداگانه‌اند و هریک حول وظایف ذاتی خود عمل می‌کنند و تداخل وظایف این دو به فساد و تباهی هر دو منتهی می‌شود. **دوم.** هرچند پیامبر اسلام در مدینه فرمانروا بوده اما به لحاظ نظری دو امر نبوت و فرمانروایی جدا بوده و هریک منشاء متمایزی داشته و در همان زمان نیز نه محمد خود مدعی مشروعیت الهی قدرت بوده (در قرآن موضوع مهم فرمانروایی و به ویژه فرمانروایی پیامبر به سکوت برگزار شده) و نه مؤمنان اولیه چنین تلقی‌ای از امارت محمد داشته‌اند. در سنت نبوی مسلمانان به پیروی از پیامبرشان بین دو امر نبوت و حکومت فرق می‌نهادند (اسناد آن در منابع اسلامی موجود است). **سوم.** حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که در قرآن و سیره نبوی هیچ شکل خاصی از نظام سیاسی و دولت و حکومت پیشنهاد نشده تا چه رسد به وجوب و حتی جواز شرعی نوعی خاص از حکومت و دولت. نظام‌های برآمده در میان مسلمانان در ادوار مختلف تاریخی کاملاً به مقتضای شرایط و فضاهای



خاص هر زمانه و زمینه‌ای بوده است. به همین دلیل است که فرمانروایی محمد در مدینه به گونه‌ای بوده و خلافت ابوبکر در نخستین لحظات درگذشت پیامبر به گونه‌ای احرار شده و پس از آن جانشینش عمر به شکلی دیگر و بعد جانشین او عثمان باز به گونه‌ای دیگر و علی به عنوان خلیفه چهارم باز در قالبی دیگر و پس از آن معاویه باز هم به کلی متفاوت به قدرت دست یافته‌اند.^[۳] البته در آموزه‌های دینی برای کسب مشروعیت سیاسی اصولی مانند رضایت و تمایل آگاهانه و اختیاری عموم مردم برای تعیین حاکمان (در گذشته بیشتر حاکم و امیر به صورت فرد محور بودند نه مفاهیمی چون حکومت و دولت به صورتی نهادی) و همین طور اصولی به عنوان ضرورت اجرای عدالت و تأمین امنیت و رفاه عمومی و عمران و آبادانی جوامع و مانند آنها مطرح شده ولی تشخیص و تحقق آنها یکسره به مردمان و انتخاب و اخیارشان و نهاده شده و تحقق و اعمال این حق نیز کاملاً عرفی و بشری است و ماهیت دینی و ایدئولوژیک ندارد.

چهارم. نکته بس مهم دیگر، که می‌تواند به نحو پدیدارشناسانه مکمل و مؤید دلایل نظری پیشین باشد، استناد به تجارب مکرر تاریخی است که بر اساس آن، تلفیق دین و حکومت و به عبارتی استخدام دین به عنوان یک ایدئولوژی انحصاری حکومت، همواره پیامدهای بس ویرانگری برای دین و دنیای مردم داشته است. از سلطنت موبدشاهی ساسانی تا نظام ولایی فقیه شاهی جمهوری اسلامی. تبعات غالباً گریزناپذیر این نوع نظام‌های سیاسی در برخی از مقالات یاد شده تشریح شده است.

پنجم. سخن آخر اینکه اگر چهار مدعای پیشین معقول و مقبول باشد، می‌توان

۳- . ابوبکر با انتخاب دو مرحله‌ای به خلافت رسید. اول در سقیفه با پیشنهاد دو دوست دیرینش عمر و ابوعبیده جراح کاندیدای جانشینی محمد شد و در همان جمع محدود برای او بیعت ستانده شد و در مرحله دوم روز بعد در مسجد مردمان حاضر در مدینه (و نه دیگر مسلمانان) با وی به خلافت بیعت کردند. عنوان خلافت نیز در آن زمان بر ساخته شد. پس از او عمر بن خطاب به وسیله ابوبکر تعیین شد و آنگاه مردم به طور جمعی همان تعیین را با بیعت‌شان تأیید کردند. عمر در اواخر عمرش یکسره به راه دیگر رفت. او یک شورای شش نفره تأسیس کرد و فرمان صادر کرد که پس از مرگش این شورا از میان خود با رأی اکثریت یک نفر را به عنوان خلیفه تعیین کند و چنین نیز شد و عثمان بن عفان انتخاب شد و پس از آن مردمان با او بیعت کردند. پس از او علی بن ابی طالب با رأی مستقیم غالباً شورشیان مدینه و برخی نواحی (از جمله عراق و مصر) علیه عثمان و قتل او به خلافت برگزیده شد و البته مورد حمایت غالب بزرگان و اصحاب شورا نیز قرار گرفت. در اواخر دوره خلافت علی قلمرو خلافت عربی-اسلامی عملاً به دو منطقه عراق و شام تقسیم شد. در عراق و شرق جهان اسلام (حوزه تاریخی و فرهنگی ایران بزرگ) علی امارت داشت و در شامات معاویه بن ابی سفیان. پس از علی عراقیان با فرزندش حسن به خلافت بیعت کردند ولی پس از مدت کوتاهی حسن با معاویه صلح کرد و از طریق این مصالحه خلافت به معاویه انتقال یافت. پس از بیست سال، خلافت یزید جانشین معاویه، از طریق ولایتعهدی احرار شد که هیچ سابقه‌ای در ادوار گذشته اسلامی و عربی نداشت. این هفت مدل تعیین خلیفه، نشان می‌دهد که تعیین شکل حکومت و چگونگی احرار مشروعیت سیاسی نظام سیاسی و یا حاکمان، صرفاً به مقتضای زمان و مکان است و ذاتاً نمی‌تواند مقید و محدود به شریعت و یا طرح مشخصی از پیش تعیین شده باشد.

نتیجه گرفت که تعیین هر نوع نظام سیاسی و الزامات آن (از جمله نظام قضایی و قانونگذاری و هر نوع سیاستگذاری مدیریتی) بر عهده مردم و عرفه زمانه است و هیچ ربطی مستقیم به دیانت و شریعتی خاص ندارد. با این حال عموم نواندیشان مسلمان بر این باورند که در زمان ما کم‌زیان‌ترین و اخلاقی‌ترین نوع نظام سیاسی و حکومتی دموکراتیک و ملتزم به حقوق بشر است و از قضا با موازین عام اسلامی و اصول بنیادین اعتقادی (خداشناسی، جهان‌بینی، انسان‌شناسی و...) اسلامی و شهادهای اخلاقی مذهبی چنین نظامی کاملاً موجه موجه است و در واقع می‌توان ادعا کرد در سیستم ترجیحات دینی هر مسلمانی گزینه دموکراسی و حقوق بشر مفیدترین و به یک اعتبار دینی‌ترین گزینه است. بدین ترتیب می‌توان اندکی خطر کرد و گفت اگر نبی اسلام در روزگار ما بود همین نوع حکومت را توصیه می‌کرد. اینکه در قرآن برخی فرمانروایی‌های غیرمذهبی اما در حیطه وظایف ذاتی‌شان موفق ارزیابی شده و مورد تأیید قرار گرفته‌اند (مانند ملکه سبا و سبا آیات ۲۴-۲۳) گواه این مدعاست.

////////////////////////////////////

فارسی شکر است داستان کشاکش و چرخشِ زبانی در عصرِ تجدّد

داریوش آشوری

«فارسی شکر است»، به قلم محمدعلی جمال‌زاده، گویا نخستین داستان کوتاه به شیوه‌ی مدرن در زبانِ فارسی ست و نخستین بار در مجله‌ی کاوه در برلین، به سال ۱۹۲۱، نشر شده و سپس در مجموعه-داستانِ یکی بود و یکی نبود جای گرفته است. درونمایه‌ی داستان مسئله‌ی برخوردِ زبانی‌ست. جمال‌زاده در «دیباچه»‌ای که بر کتاب نوشته به نارسایی‌ها و تنگناهایِ زبانِ نوشتاریِ فارسی پرداخته و رویکرد به زبانِ ساده‌ی گفتاری از راهِ داستان‌نویسی را راهِ برون‌رفت از تنگنایِ زبانِ تاریک و پُرلُفت-و-لُعابِ نوشتاری دانسته است. جمال‌زاده یکی از چهره‌های برجسته‌ی «منورالفکری» در نسلِ دومِ دورانِ مشروطیت و پس از آن است که در یکی-دو دهه‌ی آغازینِ سده‌ی بیستم در گروهِ نامدار به «برلینی‌ها» شرکت داشت. این گروه، کم-و-بیش، همگی ادیب بودند و آشناییِ فراوان با ادبیات و تاریخِ گذشته داشتند. یکی‌شان، یعنی محمد قزوینی، متن‌شناسی بزرگ بود. اما همگی بادِ اروپا و اندیشه‌هایِ مدرن به کله‌هاشان خورده بود و از جمله پیشاهنگانِ پراکندنِ ایده‌هایِ روشنگریِ اروپا در ایران بودند. از این‌رو، در اندیشه‌ی میهنِ واپس‌مانده‌ی درمانده‌ی خود، برایِ نجاتِ آن و رساندن‌اش به «قافله‌ی تمدن»، قلم می‌زدند. می‌خواستند پلی باشند میانِ تمدنِ مدرنِ اروپایی

و جامعه‌ی کهن سنتی آسیایی خود. در نتیجه، خودآگاه و ناخودآگاه، درگیر مسئله‌ی چه‌گونگی زبان این رابطه نیز بودند، بی آنکه ایده‌ی روشنی در باره‌ی آن داشته باشند. زیرا هنوز گرفتار میراث سنگین ادبی دیرینه و عادت‌های سبک مُغلق نوشتاری منشیانه و «فاضلانه» بودند. نوشته‌های قزوینی و تقی‌زاده از این گروه، از این جهت، نمونه است. اما، آنچه ضرورت بازنگری زبانی را به ایشان و تمامی «منورالفکران» دیگر یادآوری می‌کرد، مسئله‌ی به حرکت درآوردن یک جامعه‌ی درمانده‌ی شرقی از راه کوشش برای ارتباط یافتن با توده‌های مردم و دردآدن صلا‌ی بیداری به ایشان به یاری رسانه‌های چاپی مدرن بود. همچنین، فراهم کردن خوراک فکری و آموزاندن ایده‌های مدرن به باسوادانی که از مدرسه‌های اروپایی‌مآب در ایران بیرون آمده بودند. زیرا زبان پُرسنگ و-کلوخ ادیبانه و سنت نوشتاری منشیانه از پس چنین وظیفه‌ای برنمی آمد. هدف آن سبک و سنت نوشتاری بیش‌تر فضل‌فروشی و هنرنمایی در آن شیوه بود، بازگونه‌ی سبک نوشتاری مدرن که می‌باید پیامی را، تا آن جا که ممکن است، به سادگی و روشنی و کوتاهی برساند.

زبان نوشتاری فارسی در درازنای چندین قرن از زبان گفتار سخت پرت افتاده و بی‌راه رفته و درازگو و بی‌هوده‌گو شده بود. اما، با روزنامه‌نویسی و سفرنامه‌نویسی نخستین گام‌ها در راه ساده‌تر کردن زبان نوشتار، با نزدیک کردن آن به زبان گفتار، برداشته شد. از نیمه‌های سده‌ی نوزدهم، آشنایی با زبان فرانسه، همچون زبان علم و فرهنگ و زندگانی مدرن، بادِ «تجدد» را بر دخمه‌ی تنگ و-تار این زبان نوشتاری وزاند. زبان فرانسه مدلی از زبان نوشتاری را به این ادیبان می‌شناساند که با عادت‌ها و رفتارهای نوشتاری آموخته‌ی ایشان زمین تا آسمان فرق داشت. و از جمله در بسیاری زمینه‌های تازه، مانند روزنامه‌نویسی و رُمان‌نویسی، زبان «مردم» یا زبان ساده‌ی گفتاری در آن به کار می‌رفت؛ زبانی که زبان نوشتاری ادیبانه‌ی شرقی با آن یکسره بیگانه بود. اما، «منورالفکران» نواخته، ناگزیر، بنا به «رسالت تاریخی»‌ای که از راه آشنایی با روح روشنگری اروپایی بردوش گرفته بودند، می‌بایست خود را با زور و-زحمت بسیار با عالم رفتار زبانی تازه‌ای سازگار کنند که مدل اروپایی به ایشان می‌آموخت. زیرا می‌خواستند بُردار فرهنگ جهان مدرن به درون جامعه‌ی خود باشند.

«دیباجه»‌ی یکی بود و یکی نبود، در روزگار خود، یک مانیفست زبانی بود که اهل قلم را به سرکشی در برابر استبداد ادبی فرامی‌خواند. این مانیفست می‌گوید، «همان جوهر استبداد سیاسی ایرانی، که مشهور جهان است، در ماده‌ی ادبیات نیز دیده می‌شود.» و برای رهایی از استبداد ادبی چاره را روی آوردن به زبان ساده‌ی گفتاری می‌داند. اگرچه از چندین دهه پیش از آن با رواج سفرنامه‌نویسی



و روزنامه‌نویسی و «منشآت» نویسندگانی مانند قائم‌مقام، امیر نظام گروسی، و نشاط اصفهانی، گرایش به ساده‌نویسی و نزدیک کردن زبان گفتار و نوشتار در جریان بود. اما هنوز «نثر مصنوع» با سبک و عادت‌های دیرینه‌اش بر گرده‌ی زبان نوشتاری سنگینی می‌کرد. «فضل و سواد» و امتیازهای اجتماعی آن اجازه نمی‌داد که این بار سنگین دیرینه به آسانی فرو گذاشته شود؛ باری که دیگر بسیار دست‌و-پاگیر شده بود و با خواسته‌های «عصر تجدد» هیچ سازگار نبود. برای همین جمال‌زاده در دیباچه‌ی کتاب، از قول باریه دُ مینار، شرق‌شناس فرانسوی، می‌گوید:

برای کسی که آشنا به قواعد و ذوق ادبی عالم اسلام است این کساد و فقدان نثر معمولی به هیچ‌وجه مایهء تعجب نیست چون که در عالم اسلام اگر کسی بخواهد همان طور که حرف می‌زند بنویسد و کلمات جاریه و ساختمان‌های کلام و شیوه و طرز صحبت را در کتابی یا نامه‌ای بیاورد اسباب کسر شأن و توهین به نفس و لوٲ مقدمات می‌شود و حکم خیانت به معانی بیان را حاصل می‌نماید و در هر صورت سعی لغو و باطلی‌ست که موجب طعن و لعن می‌گردد.

تنش میان زبان جهان سنتی و زبانی که می‌رفت تا از دل آشنایی ایرانیان با جهان اروپایی مدرن و زبان‌شان سر بر آورد، داستان درازی‌ست که با گذشت بیش از یک قرن و نیم از آغاز آن هنوز جریان دارد. «فارسی شکر است» جمال‌زاده از سرآغازهای این ماجرا گزارشی شیرین و پُر معنا می‌دهد. این داستان در پس ساختار روایتی خود، که درونمایه‌ی آن مسئله‌ی ارتباط زبانی‌ست، بازتابی از گشایش جهانی تازه به روی جهان ایرانی و زبان فارسی دارد که از جا به جایی ساختار روابط قدرت در آن حکایت می‌کند. یعنی، پدید آمدن سرامدان (élite) تازه‌ی فرهنگی‌مآب در برابر سرامدان دیرینه‌ی فرهنگی از شمار ادیب و آخوند.

راوی، یا همان نویسنده‌ی داستان، ایرانی‌فرنگ‌دیده‌ای‌ست که از خلال داستان می‌توان فهمید آشنایی درست و کافی با فرهنگ و زبان فرنگی (فرانسه) دارد. وی با سر-و-پُز فرنگی، با «کلاه لگنی» بر سر، از راه روسیه و دریای خزر، از بندر انزلی، پا به خاک ایران می‌گذارد. روزگار درگیری‌های انقلاب مشروطیت در نخستین دهه‌ی سده‌ی بیستم است. در خلال داستان به «توی هم رفتن کلاه دولت و مجلس» اشاره شده است، که می‌باید دوره‌ی کوتاه پادشاهی محمدعلی‌شاه باشد. دو «مأمور تذکره»، با نگاهی به سر-و-پُز فرنگی‌مآب او، بی هیچ دلیلی به او بند می‌کنند و «خان صاحب» را به فراش‌ها می‌سپارند که در زندان نگاه دارند تا «تحقیقات لازمه به عمل آید». این رویداد، در همان آغاز داستان، فضای بی‌قانونی و استبداد در کشور زادگاه راوی را بازگو می‌کند.

و اما، زندان «هولدونی» تنگ-و-تاریکی‌ست. چندی می‌کشد تا چشمان راوی

به آن تیرگی عادت کند. رفته-رفته شَبَح دو آدم دیگر را می‌بیند که با او هم‌بند اند. یکی آخوندی ست چمباتمه‌زده در گوشه‌ای. صدای سوت-و-صفیری که از زمزمه‌هایی او می‌آید نشانه‌ی آن است که در حال دعاخوانی ست. در سوی دیگر مردی با لباس فرنگی و با حالت و اطوار فرنگی‌مآب‌هایی آن دوران نشسته است و کتابی، گویا رُمّانی، در دست دارد و می‌خواند و گوشه‌ی سبیل را به سبک فکلی‌های پارسی می‌تاباند. در این میانه در زندان بار دیگر باز می‌شود و «جوانک کلاه‌نمدی بدبختی» را پرت می‌کنند تو. سپس می‌فهمیم که او شاگرد-قهوه‌چی‌ای ست رمضان نام که «مأمور مخصوصی که از رشت آمده برای ترساندن چشم اهالی انزلی این طفلک معصوم» را هم به بهانه‌ای به زندان انداخته است. رمضان هرآسان از زندان و حیران از این که چرا او را آن تو انداخته اند، پس از مقداری گریه-و-زاری و نثار کردن «طوماری فحش‌های آب نکشیده» دور-و-بر را نگاهی می‌کند و می‌فهمد که تنها نیست.

زندان را، با فضای تنگ-و-تاریک و بسته‌اش و چند تنی که به‌زور در آن کنار هم افتاده اند، می‌توان نمادی از کشور و جامعه‌ی ایران از چشم راوی فرنگ‌دیده‌ی داستان گرفت. هسته‌ی مرکزی روایت که بر زمینه‌ی جامعه‌ی استبدادزده می‌گذرد داستان ناهم‌زمانی ست میان این جمع. رمضان نخست به سراغ آخوند می‌رود که برای او در برابر آن دو فرنگی‌مآب، یعنی راوی و فکلی، چهره‌ای آشنا ست و پناهگاهی به نظر می‌آید. به زبان ساده‌ی خود از او می‌پرسد که «جناب شیخ، تو را به حضرت عباس آخر گناه من چی‌ست؟» جناب شیخ در پاسخ «با قرائت و طمأنینه‌ی تمام کلمات ذیل» را «مسموع سمع حصار» می‌گرداند: «مؤمن! عنان نفس عاصی قاصر را به دست قهر و غضب مده که الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس...» و ادامه می‌دهد که، «جزاکم الله مؤمن! منظور شما مفهوم ذهن این داعی گردید. الصبر مفتاح الفرج. ارجو که عما قریب وجه حبس به وضوح پیوند و البته الف البته بای نحو کان چه عاجلاً و چه آجلاً به مسامع ما خواهد رسید...» و با همین زبان، مثل این که «به قول خود آخوندها، سلس‌القول گرفته باشد»، مدتی دراز‌گویی می‌کند و چیزهایی می‌گوید که «رمضان مادرمرده» را، به خیال این که «آقا شیخ با اجته و از ما بهتران حرف می‌زند»، به وحشت می‌اندازد. ناچار به طرف «آقای فرنگی‌مآب» می‌رود و با صدایی نرم و لرزان سلامی می‌کند و با اشاره‌ای به آخوند و این که «جنی و غشی ست و اصلاً زبان ما سرش نمی‌شود»، می‌پرسد که، «شما را به خدا، آیا می‌توانید به من بفرمایید برای چه ما را تو این زندان مرگ انداخته اند؟» و فکلی با اطوار و رفتار خنده‌آور فرنگی‌مآبانه‌ای که نویسنده با ظرافت وصف می‌کند، «با لهجه‌ای نمکین»، می‌گوید، «ای دوست و هموطن عزیز! چرا ما را این جا گذاشته اند؟ من هم ساعت‌های طولانی هرچه



کَلّه‌ی خود را حفر می‌کند، آسولومان چیزی نمی‌یابم نه چیزِ پوزیتیف نه چیزِ نگاتیف، آسولومان. آیا خیلی کمیک نیست که من جوانِ دیپلمه از بهترین فامیل را برای یک...یک کریمینل بگیرند و با من رفتار بکنند مثل با آخرین آمده؟ ولی از دسپوتیسم هزار ساله و بی‌قانونی و آربیترا که میوه‌جات آن است هیچ تعجب آورنده نیست...» و به همین شیوه با آمیزه‌ای از واژه‌های فارسی و فرانسه و برگرداندنِ لفظ به لفظ جمله‌ها و عبارت‌های زبانِ فرانسه به فارسی، مدتی روده‌رازی می‌کند. سرانجام، راوی به دادِ جوانِ عامی وحشت‌زده می‌رسد و با فارسی «راستاحسینی» به دلدارِ او می‌پردازد.

این داستان کوتاه در پس‌زمینه‌ی داستانی خود تنشِ سیاسی جامعه‌ی ایرانیِ دورانِ مشروطیت را بازمی‌تاباند که با استبدادِ سیاسیِ دیرینه در کشاکش است. و در جوارِ آن تنشِ زبانی‌ای را نمایش می‌دهد که این جامعه با آن درگیر است. این کشاکشِ زبانی چند سو دارد. یک سرِ آن زبانِ آخوندی ست که با رخت-و-لباس و شیوه‌ی گفتارِ خود سنتِ مدرسیِ هزارساله‌ای را بازمی‌نماید و فرهنگی از رگ-و-ریشه‌ی دینی را. در این فرهنگِ زبانِ فرادستِ زبانِ فرهنگِ دینی ست، یعنی زبانِ عربی در دنیایِ ایرانیِ فارسی‌زبان. در این زبان تا آن زمان هرچه میزانِ واژه‌ها و عبارت‌های عربی، همراه با نقلِ آیات و احادیث، فراوان‌تر، و عربی‌مآبی غلیظ‌تر، بیش‌تر نشانه‌ی تعلق به رسته‌ی «علما»، و همچنین ادبا، بوده است، در برابرِ «عوام کالأنعام». این فارسیِ عربی‌زده، که نشانه‌ی فضل و دانشمندی و دین‌شناسی ست، میانِ خود و زبانِ عوامِ فاصله‌ای گران می‌گذارد که طنینِ رابطه‌ی قدرت میانِ فرادست و فرودست را به‌خوبی از خلالِ آن می‌توان شنید. این زبانی که در درازنایِ تاریخیِ هزارساله خود را هرچه دشوارتر و پُرلفت‌و-لعاب‌تر می‌کند، در رابطه با زبانِ «عامیانه»ی فارسی از نظرِ روابطِ سیاسی و اجتماعیِ نقشی همانندِ زبانِ لاتینی یا لاتینی‌مآبِ کلیساوندانِ اروپا با زبان‌هایِ عامیانه (langues vulgaires/vulgar tongues) در اروپایِ سده‌هایِ میانه بازی می‌کند. آن «زبان‌هایِ عامیانه» همین زبان‌هایِ فرانسه و انگلیسی و دیگرِ زبان‌هایِ اروپاییِ کنونی اند در فضایِ فرمانرواییِ کلیسا که در برابرِ زبانِ لاتینی تا سده‌ی نوزدهم «عامیانه» شمرده می‌شدند. آن زبان، در آن فضا، نمایانگرِ رابطه‌ی قدرت میان، به‌اصطلاح، دین‌شناسانِ دانشور و مردمِ عامی بود. یعنی، نسخه‌ی دیگرِ رابطه‌ی «علما» و «عوام» در دنیایِ اسلامی.

زیر-و-زبر شدنِ این رابطه‌ی قدرت در اروپا، با پدید آمدنِ رُنسانس و سپسِ دورانِ مدرن، زیر-و-زبر شدنِ رابطه‌ی زبانی را نیز در پی داشت. یعنی، مرگِ زبانِ لاتینی و به موزه‌ی تاریخِ رفتنِ آن، و برآمدنِ زبان‌هایِ «عامیانه»ی انگلیسی و فرانسه و آلمانی و ایتالیایی و جز آن‌ها، و ساخته و پرداخته شدنِ شان در مقامِ

زبان‌های علم و فرهنگ و، در کل، زندگانی مدرن. در جریانِ اصالت یافتنِ عقل و اندیشه‌ی عقلانی در فرهنگِ اروپایی در زیرِ ضربِ نقدگری (critique) عقلی و علمی، از راه جنبشِ روشنگری در سده‌ی هجدهم، زبانِ دانشوریِ قرونِ وسطایی، که در انحصارِ کلیساوندان بود، یعنی لاتینی، یکسره رنگ می‌بازد. آنگاه «زبان‌های عامیانه»ی پیشین با قدرتِ تمام در مقامِ زبان‌های علم و دانشوریِ مدرن پا به میدان می‌گذارند و میراثِ زبانِ علمیِ لاتینی، و همچنین یونانی، را از آن خود می‌کنند. پیشاهنگان دانشوریِ مدرن در سده‌ی هجدهم قرونِ وسطا را «عصر تاریکی» می‌نامند و دانشِ آن را عالمِ جهل و خرافاتی که دستگاهِ کلیسا نگهبان آن است. «روشنگران»، یا پیشاهنگان «روزگارِ روشنائی»، به نامِ دانشوریِ مدرن، بر بنیادِ ردِ مرجعیتِ علمیِ کلیسا و کتابِ مقدس و استوار کردنِ خود بر بنیادِ عقلانیت و علمیتِ یکسره نو و انقلابی، صلا‌ی بیداری و روشن‌اندیشی به مردم در دادند؛ مردمی که کلیسا ایشان را به نامِ «عوام» در زیرِ چنگالِ قدرتِ «روحانی» خود داشت. آموزشِ همگانی، بر بنیادِ دست‌آوردهای علمِ مدرن، با زبانِ روشن همه‌فهم، به زبانِ مردمی، به جایِ زبانِ قلنبه‌ی تاریک‌اندیشیِ کلیسایی، راهی بود که روشنگریِ اروپایی، به‌ویژه شاخه‌ی پیشتاز و مبارزِ فرانسوی‌اش، در پیش گرفت و با آن جاده‌ی انقلابِ علمی و صنعتی را برای پیدایشِ جامعه‌ی مدرن در سده‌ی نوزدهم هموار کرد. و البته، نقشِ انقلابیِ صنعتِ چاپ را هم در این میان از یاد نباید برد.

بیرون جهیدنِ قدرت‌های اروپایی از تنگنایِ جغرافیاییِ خود برای پویشِ کره‌ی زمین و زیرِ چنگ آوردنِ آن، در-و-دروازه‌هایِ جهان‌هایِ در-خود-فرو بسته‌ی دیگرِ بشری را گشود و آن‌ها را به رویِ جهانِ تازه‌ای باز کرد که جنب-و-جوشِ بی‌امانِ مدرنیتِ اروپایی پدید آورده بود. آنچه چشمِ این جهان‌هایِ در-خود-فرو بسته را خیره می‌کرد، نخست دست‌آوردهایِ شگرفِ انقلابِ صنعتی بود، و پیش از همه جنگ‌افزارهایِ آتشین‌اش. سپس این برخورد، اندک-اندک، آشنا شدنِ «بومیان» با زبان‌ها و مفهوم‌ها و دانش‌هایِ این خداوندگارانِ از آن سویِ دریاها آمده را در پی داشت. باز شدنِ پایِ برخی از «بومیان» به سرزمینِ آن خداوندگاران و فضایِ زندگیِ مدرن‌شان و درس خواندن در مدرسه‌ها و دانشگاه‌هایِ ایشان برای آشنا شدن با رمزِ دانش و قدرتِ ایشان، از میانِ این آشنایان با زبان و دانش‌هایِ ایشان، در جهانِ مستعمره یا استعمارزده رفته-رفته نخستین «متنوّال‌فکران» را پدید آورد. یعنی، کسانی را که می‌کوشیدند شیوه‌ی آموزش و مدیریت و خوراک و پوشاک و رفتار و نیز، تا آن جا که می‌شود، روشِ اندیشیدنِ ایشان را تقلید کنند. اینان همانانی بودند که بادی از عالمِ روشنگریِ اروپایی و ایده‌هایِ آن به ایشان خورده و «چَرتِ دگماتیک» عالمِ فرهنگِ سنتی را در ایشان پاره کرده



بود. همین گشایش و روشنی‌یافتگی ست که ایشان را برمی‌انگیزد تا با احساس مسئولیت تاریخی‌ای که آشنایی با عالم اندیشه‌ی روشنگریِ اروپایی در ایشان دمیده است، در شیپور صلا‌ی بیداری در فضا‌های پیرامونی جهان اروپا-کانون بدمند. آن «فکلی» در داستان جمال‌زاده نمونه‌ی بدلی آن «منورالفکران» است یا نمونه‌ای دیگر از شخصیت نامدار نمایش‌نامه‌ی جعفرخان از فرنگ برگشته، به قلم حسن مقدم، که همان زمان‌ها نوشته شده و بر سر زبان‌ها افتاده بود.

راوی داستان، که جمال زاده باشد، از نسل دوم همین پیشاهنگان منورالفکری ست. صحنه‌ای که نویسنده در این نخستین داستان کوتاه مدرن در زبان فارسی می‌پردازد، از نظر تاریخی بسیار پرمعنا ست. بی‌هوده نیست که درون‌مایه‌ی آن از سویی نمایانند بیدادگری استبداد سیاسی شرقی ست و، از سوی دیگر، استبداد زبانی و دادخواهی برای آدم بی‌چاره‌ی عامی در برابر هر دو استبداد.

یک نکته‌ی درنگ‌انگیز در این داستان آن است که آخوند و فکلی در آن، هر یک با سر-و-ریخت و زبان خود، نماینده‌ی دو فرهنگ، دو جهان، و دو زبانِ بکل بیگانه اند. یکی نماینده‌ی جهانی ست رو به فروشد، که زبان علم سنتی‌اش، در زیر فشار جهان مدرن و زبان‌اش، رفته-رفته بی‌معنا و مزاحم شده و، در حقیقت، از دیدگاهِ راویِ فرنگ‌دیده و دانش مدرن آموخته، زبانِ جهل و خرافه شده است؛ و دیگری با اطوار تقلیدی و نمایشگرانه‌ی خود می‌خواهد خود را نماینده‌ی فرهنگ و زبانِ جهانی نمایش دهد که در مقام جهان علم و عقلانیت و انسانیت مدرن («دنیای متجدد») فرارسیده تا آن دیگری را از میدان به در کند. راوی داستان، اما، از نظر فرهنگی و زبانی -- چنان که از خلال روایت برمی‌آید -- با هر دو جهان آشنایی کافی دارد. او از فرنگ‌آمده‌ای ست که نه تنها زبانِ فرنگی را به‌خوبی می‌داند، بلکه از عربی‌دانی خود و زحمت دور-و-درازی که بر سر آموختن قواعد زبان عرب کشیده و از عمری که بر سر آن هدر داده با زبانی تمسخرآمیز و پُر از اصطلاح‌های قلنبه‌ی صرف و نحو، یاد می‌کند:

چاکرتان هم که آن‌همه قمپزِ عربی‌دانی در می‌کرد و چندین سال از عمر عزیز زید و عمر را به جان یکدیگر انداخته و به اسم تحصیل از صبح تا شام به آسامی مختلف مصدر ضرب و دعوی و افعال مذمومه‌ی دیگر گردیده و وجوه صحیح و سالم را به قول بی‌اصل و اجوف این و آن و وعده و وعید اشخاص ناقص‌العقل به این باب و آن باب دوانده و کسر شأن خود را فراهم آورده و حرف‌های خفیف شنیده و قسمتی از جوانی خود را به لیت و لعل و لا و نعم صرف جرّ و بحث و تحصیل معلوم و مجهول نموده بود، به‌هیچ‌نحو از معانی بیانات جناب شیخ چیزی دستگیرم نمی‌شد.

وی، از سویی، از زبانِ مغلق نامفهوم و ترسناکِ آخوند گلایه دارد و، از سوی

دیگر، از زبان تقلیدی و قلابی آن فرنگی‌مآب، که همان اندازه وحشتناک است و همچنان آن جوان عامی را می‌ترساند. فرنگی‌مآب، که خود را «از بهترین فامیل» می‌داند، می‌باید از اشراف‌زادگان قاجار باشد. آخوند نیز، همچون کشیشان اروپایی در سده‌ی هجدهم به عنوان نمایندگان و پاسداران «عصر تاریکی»، یکی از آماج‌های اصلی تیرهای انتقاد منورالفکران در دوران انقلاب مشروطیت و دنباله‌های آن است. اما، راوی مرد فرهیخته‌ی نواندیشی ست که در اندیشه‌ی مردم است و دردشان را درک می‌کند و همچنین زبان‌شان را می‌فهمد و ظرافت‌ها و سرزندگی آن را می‌شناسد و ارج می‌گذارد. آن جوان «کلاه‌نمدی بدبخت» هم نماینده‌ای از همان مردم است که راوی به زبان خود او با او سخن می‌گوید و او را دلداری می‌دهد.

در این داستان هیچ گونه رابطه‌ای میان آخوند و فکلی برقرار نمی‌شود و چنان است که گویی، همچون دو موجود از دو سیاره‌ی دوردست، هرگز نمی‌تواند رابطه‌ای میان‌شان برقرار شود. ذهن نویسنده درگیر مشکل رابطه‌ی مرد عامی با این دو ست که از زبان ساختگی هیچ‌یک سر در نمی‌آورد. اما این داستان بازتابی ست کوتاه و گذرا از ماجرای درگیری بزرگ تاریخی در فضای بیرون از زندان میان شکل کاربردی فارسی دورگه‌ی آمیخته با عربی در زبان دیرینه‌ی «فضلا» و «علما»ی سنتی، از یک سو، و شکل کاربردی تازه‌ی آن زیر نفوذ زبان فرانسه، از سوی دیگر. بیش از هزار سال از شکل‌گیری صورت کهن کاربرد نوشتاری این زبان می‌گذشت و در بستر تمدن دیرینه‌ی آن، در دوران پسااسلامی، شکل ویژه‌ای از فرهنگ و دانش و ادبیات و، در کل، جهان‌بینی‌ای همساز با دینی خاص و بر محور آن، ساخته و پرداخته شده بود و اهل این زبان در درون آن جا افتاده بودند. اما اکنون آن جهان و جهان‌بینی رو به فروشد بود و جهان تازه‌ای با زبان تازه‌ای از درآمده بود که شکل کاربردی زبان فارسی از نظر صورت و معنا می‌بایست خود را با آن دمساز کند. زیرا جهان کهن با زبان کهن و عرف-و-عادت‌های زبانی‌اش می‌بایست جا به جهان «متجدد» بسپارد. زبان از درآمده زبان جهان تازه‌ای بود که در سه-چهار قرن گذشته در اروپا شکل گرفته و با علم و دانش و فرهنگ و تمدنی که با خود می‌آورد تمامی بنیادهای جهان کهن را نه تنها در این سرزمین که در بخش بزرگی از گره‌ی زمین زیر-و-زیر کرده بود و همچنان می‌کرد. در نتیجه، زبان‌هاشان و هنجارهای نوشتاری‌شان را نیز یک نکته‌ی اساسی که می‌باید ژرف در آن درنگید، فرق درونمایه‌ی گفتمانی آخوند و فکلی ست. یکی، به زبان سنتی عربی‌مآب خود گفتمانی برآمده از دل فرهنگ کهن دینی را بازتولید می‌کند که پذیرش حکم قدرت فرمانروا و شکیبایی



در برابر آن به امید لطف و رحمت خدا درونمایه‌ی آن است، و آن دیگری، با زبان تازه‌ی فرهنگی‌مآب خود، گفتمان سیاسی‌ای را باز می‌تاباند که در تاریخ و فرادادهای فرهنگی بومی پیشینه‌ای ندارد و فرزند انسان‌باوری و فردباوری مدرن و نفوذ فرهنگ مدرن و شعارهای انقلاب فرانسه در جهان این‌سویی ست. این گفتمان، به نام حقوق انسانی، قدرت فرمانروا را برحق نمی‌داند و در برابر حکم آن، که ستم‌کارانه می‌شمارد، شورشی ست.

و اما یک نکته‌ی اساسی از نظر تاریخ فرهنگی زبان فارسی آن آمیزش و کشاکشی ست که در عالم بیرون از این زندان میان این دو شیوه‌ی زبانی عربی‌مآب و فرهنگی‌مآب جریان دارد که با عنوان «زبان تجدّد» از آن سخن باید گفت.^{۱۱}



۱- گفت‌آوردها از یکی بود و یکی نبود، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۶، به کوشش علی دهباشی ست. مقاله‌ی «زبان تجدّد» که در شماره‌ی پیشین اندیشه‌ی آزاد نشر شد، دنباله‌ی این مقاله است به عنوان بخشی از متن بازبینی شده‌ی کتاب زبان باز که در جریان انتشار است.

هما ناطق و تاریخ فرهنگ و علم جدید در ایران

سعید پیوندی*

با درگذشت هما ناطق استاد سابق دانشگاه تهران (۱۳۵۹-۱۳۴۸) و دانشگاه سوربن جدید در پاریس، جامعه‌ی آکادمیک ایران بدون تردید یکی از پژوهشگران برجسته خود در حوزه تاریخ را از دست داد. از او آثار مهمی در زمینه‌ی تاریخ قرن نوزدهم و دوران قاجار برجا مانده است. کارنامه علمی هما ناطق را می‌توان به سه بخش مهم تقسیم کرد:

بخش اول پژوهش‌هایی است که به رابطه و دادوستد علمی و فرهنگی ایران با غرب می‌پردازند. دو کتاب به زبان فارسی درباره‌ی رابطه فرهنگی ایران با غرب ("کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران"، ۱۳۷۵ و "ایران در راه‌یابی فرهنگی"، ۱۳۶۸) در کنار شمار فراوانی مقاله گنجینه بزرگی در این حوزه‌ی تاریخ معاصر ایران به شمار می‌روند. از این مجموعه‌ی کارها کتابی به زبان فرانسه در سال ۲۰۱۴ به‌عنوان "فرانسوی‌ها در ایران - مدارس مذهبی و عرفی ۱۸۳۷-۱۹۲۱" (ترجمه آلن شاولولی و عطیه زاده) چاپ شده است.

گروه دوم به کارهای تحقیقی‌ای مربوط می‌شوند که درباره‌ی شماری از شخصیت‌ها و روشنفکران دروان قاجار انجام شده‌اند. سید جمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان و میرزا ملکم‌خان سه شخصیت مهمی هستند که در بسیاری از



کارهای هما ناطق هم به آنها اشاره می‌شود. کتاب نخست او به زبان فرانسه در سال ۱۳۴۶ که به کار پژوهشی دوره فوق‌لیسانس و دکترای وی مربوط می‌شد، درباره‌ی سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. "نامه‌های تبعید میرزا آقاخان کرمانی" (۱۳۶۶)، روزنامه قانون (۱۳۵۵) و یا "کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی" (۱۳۶۰) از جمله کارهای وی هستند.

گروه سوم شامل پژوهش‌های اجتماعی و اقتصادی و یا منوگرافی‌هایی (تکنگاری) بسیار باارزشی می‌شود که بر روی موضوعات گوناگون مربوط به دوران قاجار و مشروطیت انجام شده‌اند. "افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشده‌ی دوران قاجار" (۱۳۵۸)، همراه با فریدون آدمیت، "بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی و رژی تنباکو" (۱۳۶۳) یا "مصیبت وبا و بلای حکومت" (۱۳۵۸) از جمله این پژوهش‌ها به شمار می‌روند.

از او کتاب‌ها (تألیف یا ترجمه) و مقالات دیگری هم چاپ شده‌اند که از میان آنها می‌توان به کتاب "از ماست که برماست" (مجموعه مقالات، ۱۳۵۳)، ترجمه کتاب "چهره استعمارگر، چهره استعمارزده" نوشته آلبر ممی (۱۳۴۹)، ترجمه کتاب "آخرین روزهای لطفعلی‌خان زند" (۱۳۵۳)، نوشته هارفورد جونز، "حافظ خنیاگری، می و شادی" (۱۳۸۳) اشاره کرد. در سال‌های اخیر هما ناطق مقالات پرشماری پیرامون نقش زنان، روحانیت شیعه، جنبش باب و دیگر مسائل اجتماعی و سیاسی دوران قاجار و مشروطیت چاپ کرد.

شماری از کارهای پژوهشی هما ناطق دارای اهمیت فراوانی برای شناخت و درک تاریخ معاصر ایران هستند. او توانست از طریق کار پیگیرانه خود پرونده بحث درخصوص بخشی از دوران قاجار را بار دیگر باز کند. پژوهش‌های گسترده تاریخی هما ناطق پیرامون رابطه‌ی فرهنگی ایران با غرب از قرن نوزدهم به این‌سو، نقش مهمی در شناخت گره‌ها و گوشه‌های تاریک و مبهم تاریخ آموزش و علم نوین در ایران بازی کردند با آنکه خود وی را نمی‌توان تاریخ‌نگار حوزه‌ی آموزشی و یا گسترش علم جدید در ایران به شمار آورد، اما پژوهش‌های موشکافانه و جامع او بر روی اسناد قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به‌ویژه آن دسته که به رابطه فرهنگی و آموزشی ایران و غرب مربوط می‌شدند، داده‌ها و تحلیل‌های تاریخی بسیار ارزنده‌ای در اختیار پژوهشگران شکل‌گیری آموزش نوین و راه‌یابی علوم جدید به ایران قرار داد.

غناي کار هما ناطق ازجمله به‌خاطر دسترسی به منابع و آرشیوهای بکر در ایران و اروپا (آرشیو آلفونس نیکلا، آرشیو وزارت خارجه فرانسه، آرشیو وزارت خارجه انگلستان، آرشیو ملی فرانسه) بود... او به گفته خودش چهار سال تمام در آرشیو

وزارت خارجه و مرکز تحقیقات ملی فرانسه به رونویسی و عکس‌برداری از اسناد و گزارش‌های تاریخی مربوط به دوران ۱۸۴۰ تا ۱۹۱۲ پرداخت. او این راه و روش پژوهش را پیش‌تر در ایران هم‌پیشه کرده بود و کمتر پژوهشگری در آن سال‌ها می‌توان یافت که به اندازه او در یافتن اسناد گوناگون و نوشته‌های تاریخی بکر به زبان‌های گوناگون تا این اندازه پیگیر باشد.

آنچه می‌خوانید تلاش کوچکی است برای معرفی بخشی از کارهای هما ناطق. هدف نه نقد که بیشتر شناساندن کارهای تاریخی او و نوعی قدرشناسی است از یک روشنفکر زن و یک پژوهشگر دانشگاهی برجسته و پربار. در انتخاب موضوعات بیشتر آشنایی و علاقه نگارنده به این حوزه‌ها مطرح بوده است تا دسته‌بندی و غربال روش‌مند مطالب چاپ‌شده توسط وی.

نوشته حاضر ابتدا به کارهای هما ناطق پیرامون رابطه فرهنگی با فرنگ، نوسازی فرهنگی و شکل‌گیری شبکه مدارس میسیونری در ایران خواهد پرداخت. سپس به کار او درباره‌ی دوران محمدشاه و صدراعظم او میرزا آقاسی که از نظر فرهنگی و رابطه با فرنگ اهمیت فراوانی دارد اشاره خواهد شد. دلیل این انتخاب هم طرح فرضیه تاریخی متفاوت در کارهای هما ناطق در مقایسه با بسیاری دیگر از تاریخ‌نگاران و تاریخ‌پژوهان است.

کارهای او درباره نسل اول روشنفکران (سید جمال، میرزا آقاخان کرمانی، ملکم‌خان) موضوع بخش بعدی نوشته است. نوشته همچنین اشاره‌ای کوتاهی دارد به رابطه ایران با فرنگ و فرنگی از فراز نوشته‌ها و پژوهش‌های تاریخی هما ناطق. این موضوع مانند خط قرمزی در بخش بزرگی از نوشته‌های او حضوری پررنگ دارد و داده‌های تاریخی او مشارکتی است جدی در بحث بی‌پایان رابطه میان ما و غرب.

بخش پایانی مقاله به رهیافت تاریخی و رویکرد روش‌شناسانه‌ی هما ناطق اختصاص دارد.

ورود علم و فرهنگ جدید

تاریخ ورود ایران به دوران جدید و شکل‌گیری جنبش تجدد و نوسازی کشور یکی از موضوعاتی است که در دهه‌های گذشته مورد توجه فراوان پژوهشگران قرار گرفته است؛ اما شاید کمتر کسی در دوران معاصر به اندازه فریدون آدمیت و هما ناطق درباره رابطه فرهنگی و علمی ایران با اروپا در دروان قاجار و تأثیر آن در فرآیند تجدد و به‌ویژه سکولاریزاسیون فکری، فرهنگی، آموزشی کار کرده باشد. کارهای تاریخی هما ناطق نشان می‌دهند که با وجود مطالعات پرشمار و طرح



ورودی‌های گوناگون مربوط به نوسازی علمی و فرهنگی ایران توسط پژوهشگران هنوز گوشه‌های ناشناخته و یا کمتر شناخته‌شده این تاریخ و بحث‌های ناتمام تاریخی هم فراوان‌اند.

بسیاری از نقش انقلاب مشروطیت و دوران پیش و پس از آن و نیز بازیگران اصلی این لحظه مهم تاریخی به‌عنوان دوران چرخش تاریخ ایران و گسست از ایران قدیم و ورود به دوران جدید یاد می‌کنند. این دوران و بازیگران آن اما به یک‌باره پدید نیامدند. از اواخر قرن هجدهم میلادی تا سال ۱۹۰۶ (انقلاب مشروطیت) ایران دوران مهم اولین تجربه‌های تماس مستقیم با دنیای پیشرفته را زندگی کرد. نوعی انقلاب تدریجی که با حرکت‌های کوچک و گاه نه‌چندان شناخته‌شده شکل گرفت و بازیگران آن هم گروه‌ها و افرادی بسیار متفاوت بودند. هما ناطق به‌طور عمده به این تجربه تاریخی می‌پردازد و بر روی حوزه‌هایی از تاریخ قرن نوزدهم ایران انگشت می‌گذارد که کمتر کسی پیش‌تر با دقت و به گونه‌ای موشکافانه به آن پرداخته است. همین واکاوی و بازخوانی تاریخ در زمینه‌های کمتر شناخته‌شده و کار بر روی اسناد خام به زبان‌های مختلف سبب طرح نظریاتی بی‌سابقه و بدیع پیرامون تاریخ ایران در زمان قاجار شده که با نگاه کلی متداول بسیار متفاوت است.

شکست‌های سنگین نظامی ایران از روسیه گویا ضربه‌های ناگهانی بودند که یک تمدن باستانی را از خواب قرون‌وسطایی بیدار کردند. آشفتگی ناشی از این بیداری ناگهانی تنها به دلیل شکست‌های نظامی از کشور همسایه و سرخوردگی ناشی از دست دادن بخشی از سرزمین ایران نبود. آنچه بیشتر بر این آشفتگی دامن می‌زد آگاه شدن از ژرفای شکافی بود که از قرن ۱۶ میان ایران و دنیای جدید به‌وجود آمده بود. شکافی که همه حوزه‌های زندگی از سبک و سیاق بودن و ذهنیت آدم‌ها تا فرهنگ و اقتصاد و جامعه را در برمی‌گرفت.

گره‌گاه (پرابلماتیک) اصلی بحث این دوران تاریخی ایران همان‌گونه که در کارهای گوناگون هما ناطق هم می‌توان به‌روشنی دید، توسعه‌نیافتگی و چرایی بازماندن از قافله تمدن جدید و جهش و پیشرفت تمدن غرب بود. برای بسیاری از ایرانیانی که در جستجوی چندوچونی درماندگی کشور خود بودند، علم و فرهنگ جدید به کلیدی می‌مانستند که می‌بایست قفل دنیای پیشرفته را باز می‌کردند و راه ایران را برای جبران پرشتاب عقب‌ماندگی‌ها می‌گشودند. بیهوده نیست اگر علم و آموزش جدید دو واژه‌ای هستند که شاید بیش از چیزهای دیگر در ادبیات و گفتمان انتقادی این دوران به کار می‌روند. دستیابی به علوم جدید از طریق آموزش برای بسیاری کسان نوعی میان‌بر و کوتاه‌ترین راه برای فرار از توسعه‌نیافتگی و "اخذ تمدن" و گام گذاشتن به دنیای پیشرفته به نظر می‌رسید.

اما با آنکه همگان بر سر اهمیت کلیدی کسب دانش و فرهنگ جدید کم‌وبیش هم‌داستان بودند اما درک واحدی هم از این راه وجود نداشت. به‌ویژه آن‌که اعتبار شناخت و درک ایران آن زمان و فرنگ هم جای پرسش بسیار داشت. پرسش اساسی بر سر این بود که چه چیزی را باید از فرنگ و بیگانه گرفت، چگونه باید گرفت، چه چیزی از خود را باید نگه داشت و چه رابطه‌ای میان نو و کهنه می‌توان برقرار کرد. در یک کلام پرسش بر سر کیستی ما و بازتعریف جایگاه ما در این دنیا دگرگون‌شده خارج از اراده ما بود. دنیایی که شناسایی و درک آن با تعاریف، بازنماها و نشانه‌های که ما با آنها خو گرفته بودیم و برایمان معنادار بودند غیرممکن شده بود.

بحث بر سر نقش علوم جدید و اهمیت آموزش و فرهنگ در جدال با توسعه‌نیافتگی بیشتر در حلقه کوچک کسانی انجام می‌شد که خواهان اصلاح و تحول جامعه بودند. نهادهای آموزشی و فرهنگی ایران آن زمانه غرق در دنیای گذشته خود بودند. مدارس دینی ما با منابع محدود و بحث‌هایی سروکار داشتند که متعلق به قرن‌های پیش بودند و مکاتب نیز به نوعی آموزش حداقلی بسنده می‌کردند که با روح و نیاز زمانه ما چندان سازگار نبود. با وجود نوعی هم‌داستانی در میان پیشگامان جنبش تجدد بر سر اهمیت کسب علوم جدید، آموزش سنتی ایران و نهادهای اصلی وابسته به آن از درک تغییرات ژرف علمی و فکری دوران جدید و اصلاح خود بازمانده بودند. در بسیاری از کشورهای اروپایی و یا امریکای شمالی نهادهای سنتی آموزش (مدارس و دانشگاه‌های مذهبی) به‌تدریج راه سکولایزاسیون برنامه‌ها و شیوه‌ی تربیتی را در پیش گرفته بودند و مؤسسات جدید علمی و آموزشی از دل نهادها و تجربه‌هایی سر برآوردند که در آن گفتمان دینی و کلیسا دست بالا را داشتند. تجربه رفرم مذهبی، دوران نقد و روشنگری در اروپا زمینه‌ی گذار از آموزش سنتی به آموزش سکولار را فراهم کرد. در ایران ما شاهد این تحول کلیدی نبودیم و به‌خاطر مقاومت نهادهای آموزشی سنتی و صاحبان قدرت در این حوزه (به‌طور عمده روحانیت) و نیز ضعف نهادهای عرفی به‌ویژه دولت آموزش جدید ناچار شد از پائین، شبکه و نظام موازی خود را به‌وجود آورد و یافتن این راه هم چالش بزرگی بود در برابر بازیگران نوظهور عرصه عمومی در ایران قرن نوزدهم.

هما ناطق بدون تردید یکی از پژوهشگران اصلی این جستجوی و راه‌یابی تاریخی است. او به‌خوبی روشن می‌کند که چگونه و چرا درک‌ها و راه‌حل‌های متفاوت وجود داشتند: "اگر برای آزادیخواهان دست یافتن به علم و دانش فرنگی آرزو و خواست زمانه بود، برای دولتمردان ایران بیشتر در استخدام پزشک و آموزگار فرنگی خلاصه می‌شد" (کارنامه...، ص ۳۳). هما ناطق در دو اثر اصلی که به



این حوزه می‌پردازند ("کارنامه فرهنگی فرهنگی در ایران" و "ایران در راهیابی فرهنگی") بارها از زبان شخصیت‌های فرهنگی و مدنی، اهل سیاست و دیگران نوع تلقی از کسب علوم و یا درک از توسعه آموزش جدید آن زمانه به‌ویژه در رابطه با فرهنگ را به خواننده می‌شناساند. یحیی دولت‌آبادی بر آن بود که گرچه "زبان فارسی بهترین زبان‌های دنیاست"، اما برای اینکه ایرانیان بتوانند به دانش و علوم جدید راه یابند، "ناگزیرند زبان‌های فرهنگی را بیاموزند" (کارنامه...، ص ۲۶). نویسنده برای فهم بهتر این موضوع از جمله به سراغ مطبوعات آن دوران می‌رود که نقش رسانه جدید را ایفا می‌کردند و به‌نوعی سخنگوی وجدان عمومی در حال شکل گرفتن آن زمانه هم بودند. "نتیجه علم در فرهنگ" مقاله‌ای است در روزنامه «اتحاد» ارگان انجمن اتحاد تبریز که در آن نویسنده بر آن بود "با دلایل عقلیه و نقلیه برنمایید که شرط یکپارچگی و پیشرفت هر کشور بسته است به میزان علم و دانش در آن کشور". مقاله آنگاه دولت انگلستان را مثال می‌زند که "علم دارد و قدرت معارف و تربیت ادارات دولتی او را به این مقام رسانده. تمام خاک این دولت باسعادت مملوست از مکاتب و مدارس ابتدایی و رشدی و عالی و دارالفنون‌های بزرگ مثل آکسفورد و کمبریج" (کارنامه...، ص ۲۹). در نشریه گنجینه انصار هم می‌خوانیم "اگر ایرانیان با طرز جدید اروپائیان در تربیت عقول و افکار و تعلیم ضعفا و کیار آشنا بودند، اگر مردم بیچاره این سرزمین تاندازه‌ای از آسایش خیال و آرامش بال بهره داشتند بی‌گمان ارتقاء مدارج ما ها فوق مراتب آفاق می‌نمود" (کارنامه...، ص ۲۹).

فرنگ و آموزش جدید در ایران

اما دستیابی به این دانش فرهنگی که از نظر بسیاری دوی درد واماندگی بود چگونه ممکن می‌شد؟ شکل‌گیری تدریجی آموزش جدید در ایران و ورود علوم نوین موضوعی تاریخی‌ای است که پرسش‌های فراوان ناشناخته‌ای پیرامون آن وجود دارد. در ایران ما کمتر متخصص تاریخی سراغ داریم که به‌گونه‌ای جامع و یا با تکیه بر نظریه‌های تاریخی و یا ساخت و پرداخت مفاهیم و تحلیل‌های نو و بدیع بر روی این موضوعات کار دانشگاهی و معتبر صورت داده باشد. کارهای فریدون آدمیت، هما ناطق و شماری دیگر از پژوهشگران معاصر بر روی اسناد تاریخی کمک فراوانی به شناخت دقیق‌تر این دوره تاریخی می‌کنند. بحث در اینجا فقط بر سر دانستن اینکه این یا آن موسسه آموزشی در چه سالی و توسط چه کسی به‌وجود آمد و چند نفر دانش‌آموز و دانشجو داشت و برنامه درسی آن چه بود نیست. پژوهش‌های تاریخی باید برای مثال به ما نشان دهند که

گره‌گاه‌های اصلی بحث پیرامون رابطه میان آموزش سنتی و آموزش جدید و یا علوم "قدیم" و علوم نو کدام‌ها بودند و اولین کوشندگان تحول آموزشی و علمی ایران چگونه به این پرسش‌ها پاسخ دادند، کدام ابهامات در مسیر تاریخی آموزش وجود داشتند، پاسخ‌های عملی هر دوران به این پرسش‌ها و گره‌ها و ابهامات چیست‌اند و چرا این بحث‌ها تا به امروز هم به‌صورت جدلی و گاه آسیب شناسانه ادامه پیدا کرده‌اند.

پرسش مهم دیگر در این حوزه نوع و سمت‌وسوی رابطه ما با غرب درزمینه‌ی علم و آموزش است. شماری از پژوهشگران رابطه ایران با غرب را در چهارچوب نظریه‌هایی اصلی موجود در این زمینه که بر پایه دوگانگی‌های متضاد مانند استقلال و وابستگی، نظام سلطه و رهایی ملی، اسلامی و غیر اسلامی، استعمار و استعمارزده ساخته‌وپرداخته شده‌اند تحلیل می‌کنند. کسانی دیگری هم نگاهی مثبت و پراگماتیستی به این رابطه دارند و با تکیه بر اهمیت تاریخی چرخش به‌سوی دنیای امروزی و نقد سنت بیشتر به نتایج عملی مفید رابطه با علم و آموزش غرب توجه می‌کنند. در یک تاریخ‌نگاری پژوهشی در حوزه آموزش، علم و فرهنگ شاید باید به‌گونه‌ای دیگر به سراغ تاریخ و داده‌ها و اسناد خام آن رفت و نظریه‌هایی را شکل داد که این پدیده‌ها را به‌صورت خطی، مکانیکی، ابزاری، هستی شناسانه و یا ماهیتی نمی‌بینند و به نقش افراد، پویایی درونی حرکت‌ها و تجربه‌های فرهنگی، تأثیرات ناپیدا، ناخواسته و یا غیرمستقیم هم می‌پردازند. کارهای پژوهشی هما ناطق مانند دیگر کسانی که در این حوزه دست به پژوهش‌های دامنه‌دار و جدی زده‌اند همگی عناصر مهمی برای اندیشیدن پیرامون پرسش‌های تاریخی را در اختیار ما قرار می‌دهند. کار موشکافانه و دقیق بر روی برخی مؤسسات آموزشی دخترانه و پسرانه ایرانی و میسیونرها و یا برخی اسناد و نوشته‌های مهم در این زمینه را باید افکندن نور بر گوشه‌های تاریک و ناشناخته تاریخ آموزش و علوم جدید در ایران دانست.

مدارس میسیونرها در ایران

پژوهش‌های گسترده و منوگرافی بر روی مدارس میسیونرها به‌عنوان اولین تجربه‌های آموزش جدید در ایران با هما ناطق آغاز می‌شود. پیش‌تر در برخی از نوشته‌ها به زبان انگلیسی و یا فرانسه (ناصر تکمیل همایون، علی محمد کاردان، داوید مناشیری، احسان نراقی...) و فارسی (مینویی، عباس اقبال، سعید نفیسی...) به وجود و تأثیر این مدارس در فضای آموزشی و فرهنگی آن زمان اشاره شده است. کارهای هما ناطق در این زمینه از این توجه گذرا بسیار فراتر می‌رود و به

اسناد تاریخی بکر یافته‌شده در آرشیوهای گوناگون تکیه می‌کند که شاید کمتر کسی حوصله بررسی آنها را داشته باشد.

پای میسیونرهای مذهبی کاتولیک و پروتستان به ایران به زمانه فتحعلی‌شاه قاجار (اوایل ۱۸۳۳) باز شد و جانشین او محمدشاه با اشتیاق از برپایی مدارس میسیونری برای آموزش اقلیت‌های مسیحی استقبال کرد (راهیایی...). در ایران آن زمان علاوه بر ارمنی‌ها، از قرن‌ها پیش آسوری‌هایی می‌زیستند که در متون ایرانی آنان را نصرانی و یا نصارا می‌خواندند، بیشترشان دین نستوری داشتند و پیرو "نستوریوس" قسطنطنیه بودند (کارنامه...، ص ۱۵۵). ارمنیان نیز از نظر مذهبی چند دسته بودند: ارمنیان ارتدکس، ارمنیان پروتستان، ارمنیان کاتولیک. فرنگیان، آسوری‌های پروتستان یا لوتری را آشوری و کاتولیک‌ها را کلدای و یا کلدانیان می‌گفتند (همان‌جا). اولین مدرسه میسیونری در ایران در سال ۱۸۳۴ یعنی ۱۷ سال پیش از تأسیس دارالفنون کارش را با ۱۷ شاگرد آغاز کرد. هما ناطق به کار میسیونرهای آمریکایی اشاره می‌کند که در سال ۱۸۳۳ به سرپرستی پرکینس به ایران آمد و در میان آنها دکتر گرانت و همسرش (مؤسس اولین مدرسه دخترانه میسیونری با ۴ دانش‌آموز در سال اول) به چشم می‌خوردند. در کمتر از ۵ سال تعداد دانش‌آموزان این شبکه از ۱۱۰۰ تن فراتر رفت و مدارس میسیونری در ۴۴ روستا و شهر پراکنده بودند.

پژوهش تاریخی هما ناطق بیشتر بروی مدارس لازاریست و الیانس فرانسه متمرکز است. نخستین مدرسه فرانسوی در سال ۱۸۳۹ به ابتکار "اوژن بوره" بر پا شد. بوره جوان شرق‌شناس پرشوری که با چند زبان شرقی آشنا بود از سوی "جوامع علمی فرانسه" به همراه یک کشیش در سال ۱۸۳۷ به ایران آمد. او توانست نهادهای مذهبی زمان صفویه اصفهان را پس بگیرد و اولین مدارس میسیونری فرانسه را در تبریز راه‌اندازی کند. هما ناطق با تکیه بر خاطرات دوجلدی بوره به زبان فرانسه می‌نویسد که "با اینکه مذهبی بود، اما بیشتر به تبلیغ فرهنگی و برپایی مدارس عرفی می‌اندیشید تا مسلمان و مسیحی را کنار یکدیگر بنشانند و برای پیروان هر مذهب کلاس‌های جداگانه دینی، با آموزگاران وابسته به آن مذهب برپا دارد. به اعتقاد وی یگانه ابزار پیکار با تاریک‌اندیشی همانا دانش‌پروری بود..." (کارنامه...، ص ۱۶۲). بوره باور داشت که "دانش شک به جان شاگردان خواهد انداخت و زمانه کار خود را خواهد کرد" (همان‌جا). او همچنین در تلاش راه‌اندازی یک "دانشگاه برای بشریت" (Université humanitaire) بود، بدون گرایش مذهبی خاص. هما ناطق از قول بوره می‌گوید: "این مدرسه کوچک من خیلی خوب کار می‌کند... چهارده دانش‌آموز بیشتر ندارم... فعلاً بس است. شاگردان من به‌غیر از سه ارمنی... جملگی مسلمانند". بوره شبکه مدارس خود

را در اصفهان هم گسترش داد. نویسنده در سفرنامه "اوژن فلاندن" فرانسوی و نیز جهانگرد روسی "بارون دوبد" ردپای مدرسه بوره در اصفهان را پیدا می‌کند و از قول دومی می‌گوید: "بوره مدرسه خود را به من نشان داد... با اینکه ۵ ماه بیشتر از گشایش آن نگذشته بود، ۳۱ دانش‌آموز داشت که ۵ نفرشان مسلمان بودند. پیشرفتی که اینان در خواندن، در ترجمه به ارمنی و فارسی و نیز جغرافیا داشتند، سخت اعجاب‌آور بود... زبان فارسی را یک میرزای ایرانی درس می‌داد و بوره تدریس فرانسه و جغرافیا را عهده‌دار بود" (کارنامه...، ص ۱۶۲). هما ناطق درباره بوره می‌نویسد: "کار او چنان بالا گرفت که مهد علیا به او وعده داد پسر خود ناصرالدین میرزای ولیعهد را برای آموختن زبان فرانسه به او بسپارد و محمدشاه نیز کتاب او را به ادامه این وظیفه تشویق نمود" (همان‌جا، ص ۱۶۶).

به این‌گونه بود که شبکه مدارس اقلیت‌ها به‌تدریج در برخی از مناطق ایران گسترش یافت و برای نخستین بار در کنار شبکه مدارس سنتی (مکاتب و مدارس دینی) نهادهای آموزشی جدیدی به وجود آمدند که مواد درسی و روش تربیتی و سازمان آموزشی متفاوتی داشتند. با وجود حضور مبلغان آمریکایی، فرانسوی و سایر کشورهای اروپایی در این مدارس و تعلق آنها به اقلیت‌های مذهبی به‌تدریج پای فرزندان برخی خانواده‌های مسلمان هم به این نهادهای نوپا باز شد. گسترش شبکه مدارس و نهادهای دیگر میسیونرها در شهرهایی مانند تهران، تبریز، ارومیه و یا اصفهان در فضای اجتماعی آن روز ایران حادثه آموزشی و فرهنگی مهمی به شمار می‌رفت.

هما ناطق علاوه بر نسل اول مدارس میسیونرها که از اواخر دهه ۱۸۳۰ شکل گرفتند به نسل‌های بعدی این مدارس تا آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم هم می‌پردازد. آلیانس فرانسه نهادی بود که در سال ۱۸۸۳ در فرانسه برای ترویج زبان فرانسه در سایر کشورها به وجود آمد. هما ناطق در اشاره به اهداف آلیانس به سراغ اسناد اصلی خود این نهاد می‌رود: "هر آنکه به زبان فرانسه روی آورد، به راه و رسم فرانسوی نیز روی خواهد کرد و رویکرد به خلق‌و‌خوی فرانسوی، روی آوردن به فرآورده‌های فرانسه خواهد بود. گسترش زبان فرانسه در خارج از کشور ابزاری است کاربر در گسترش روابط، در تسهیل دادوستد، پس در افزایش تولید ملی" (کارنامه...، ص ۸۳). به نوشته او بولتن آلیانس از برپایی کمیته تهران در سال ۱۸۸۹ سخن به میان آورده است. هما ناطق همچنین به سرنوشت برخی از مدارس مهم لازاریست‌ها در دوران مشروطیت اشاره می‌کند: "در سال ۱۹۰۳ شاتله به ریاست هیات در ارومیه رسید. مدرسه تبریز نیز همچنان رو به گسترش بود. شاید بتوان گفت که این نهاد دیگر کمتر جنبه دینی داشت و به یک مدرسه عرفی تبدیل شده بود (کارنامه...، ص ۲۱۶). فرانسوا لنه که در سال

۱۸۹۷ سرپرست هیات لازاریست‌ها شده بود نخستین آموزشگاه غیرمذهبی را در ارومیه برپا کرد. به گفته شاتله در زمان حضور او تعداد نهادهای آموزشی ارومیه به ۵۰ می‌رسید (همان‌جا).

گسترش مدارس میسیونرها همیشه آسان و بی‌دردسر نبود. هما ناطق از رقابت گاه مخرب و ویرانگر میان میسیونرهای کشورهای گوناگون با یکدیگر برای جذب اقلیت‌های مذهبی و نیز مخالفت بخش‌هایی از جامعه سنتی و یا حتی دولت‌های خارجی به‌ویژه انگلیس، عثمانی و روس سخن می‌گوید. در میان دولتمردان نیز پس از محمدشاه که پشتیبان اصلی این مدارس بود، ناصرالدین‌شاه برخوردی محتاط و از روی ترس با این مدارس داشت. شاه همان‌گونه که هما ناطق نیز می‌نویسد از نفوذ افکار انقلابی بسیار هراسناک بود. از آنجاکه بسیاری از مدارس فرانسوی بودند و فرانسه در آن زمان نماد انقلابی‌گری در اروپا بود بر این شک و تردید می‌افزود. انگلیسی‌ها هم به گفته او چندان دل خوشی از مدارس میسیونرها نداشتند و در اسناد سفارت انگلستان آمده است: "شاه مایل است تمام مدارس فرنگی در ایران بسته شوند. با بدگمانی به این مدارس می‌نگرد؛ و از این می‌ترسد که افکار انقلابی پیروانند" (کارنامه...، ص ۸۹). با این‌همه آوازه‌کاری نهادهای آموزشی میسیونرها در جامعه و در میان دولتمردان نیز پیچیده بود. حتی محمدعلی‌میرزا ولیعهد در سفر ارومیه، کنجکاوانه برای بازدید به کلیسا و مدارس کاتولیک‌ها رفت (کارنامه...، ص ۲۱۴). هما ناطق از قول یکی از معلمان هیات خسروآباد می‌نویسد: "شاگردان در تالاری که به این منظور آراسته شده بود، به پذیرایی از او برآمدند. برایش چند سرود خواندند که به افتخارش ساخته بودیم. او را سخت خوش آمد. سپس کودکان ولیعهد را به فارسی و فرانسه خوش‌آمد گفتند. یک نسخه چاپی از این متون را به وی تقدیم کردند. آنگاه به چاپخانه رفتیم که نظرش را سخت جلب کرد."

یکی از دستاوردهای اجتماعی و آموزشی بزرگ مدارس میسیونرها که در نوشته‌های هما ناطق هم به آن اشاره فراوان می‌شود بناکردن مدارس دخترانه در کنار مدارس پسرانه بود. در فضای آن روز ایران شاید فقط اقلیت‌های دینی می‌توانستند پایه‌گذار زنانه کردن آموزش جدید در ایران باشند. وجود میسیونرهای زن و هم‌آمیختن کار آموزشی با سایر خدمات درمانی و نوع‌دوستانه (ازجمله ایجاد بیمارستان و یتیم‌خانه) سبب می‌شد خانواده‌های سنتی به نهادهای نوپا اعتماد کنند و راه دگرگون‌سازی جامعه مردسالار و حضور زنانه در جامعه سنتی و بسته آن دوران را بازبگشایند.

مدارس میسیونرها تنها "خدمت" مثبت اقلیت‌های دینی در تحول ایران نبود. اقلیت‌های اصلی مذهبی غیرمسلمان آن زمان یعنی نصرانی‌ها و ارمنی‌ها،

زرتشتی‌ها و یا یهودی‌ها و پیروان باب (بهایی‌ها و صبح ازلی‌ها) با وجود کمیت ناچیز خود (۳ درصد جمعیت ۷ میلیونی ایران آن دوران) از نظر فرهنگی و سیاسی نقش بسیار مهمی در ایران قرن نوزدهم ایفا کردند. اقلیت‌های مذهبی در آذربایجان پشتیبان پرشور انقلاب مشروطیت و گسترش تجدد بودند. نیکلاقنسل فرانسه درباره سفر میرزا جوادخان از رهبران مشروطیت به ارومیه می‌نویسد: "آقا میرزا جواد عضو انجمن (تبریز) که به مأموریت به این ولایت فرستاده شد، برای بیدار کردن شور انقلابی به ارومیه آمد. در اینجا حادثه‌ای بی‌سابقه در تاریخ ایران رخ داد و آن اینکه در خطابه‌ای که در مسجد شهر ایراد کرد، نخست از ایران و چاره دردهایش سخن راند و سپس اعلام داشت که از این پس ما دیگر نباید میان مذاهب تفاوت قائل شویم" (کارنامه...، ص ۲۲۳).

خود میرزا جواد هم در خاطرات خود نوشت: "در ایام توقف در دیلمقان، میسیون کاتولیکی مذهبی فرانسوی که در آن صفحت اقامت نموده بودند و در دهات خسروآباد، سرنق و نظایر آن کلیساهایی بنا کرده، مکاتبی تأسیس و دارالتیامی تشکیل داده بودند، به دیدن من می‌آمدند و من از ایشان بازدید می‌کردم. واقعاً صفحه سلماس و ارومیه در آن دوره میدان مبارزه میسیونرهای آمریکایی و فرانسوی و آلمانی و روس شناخته می‌شد... مسافرت من در قسمت دیلمقان یا گردش در اطراف و ملاحظه مدارس دخترانه و پسرانه دعوات مذهبی و یتیم‌خانه‌هایی که کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و کشیش‌های ارتدکس و دعوات مذهبی که آلمان‌ها تأسیس نمودند به پایان رسید" (همان‌جا، ص ۲۲۳).

نمونه دیگری که هما ناطق از آن یاد می‌کند شکل‌گیری همبستگی و "روح ملی نوین" در میان ایرانی‌ها بود. چنانچه در همدردی با خانواده‌های کشته‌شدگان مسیحی ارومیه توسط عثمانی‌ها، انجمن‌های تهران و انجمن تبریز "پیام دسته‌جمعی تسلیت" برای مسیحیان فرستادند. از آنجاکه این ترک‌تازی به دست کشور ترکیه (مسلمان) انجام می‌گرفت، سفیر فرانسه همدردی میان مسلمانان و مسیحیان ایران را امری بی‌سابقه می‌خواند. (همان‌جا، ص ۲۲۵) همبستگی جدید در رسانه‌های همگانی هم به تدریج دیده می‌شد. هما ناطق از نشریه آذری‌زبان "صحبت" به مدیریت میرزا ابوالقاسم‌خان مثال می‌آورد که در آن خود وی نقش ارامنه را در فرهنگ و دادوستد ایران ستود و به پشتیبانی از حقوق برابر این جماعت با مسلمانان برآمد (همان‌جا).

مؤسسات آموزشی تبریز

تبریز از آغاز قرن نوزدهم به مرکز اصلی پویایی فرهنگی و اقتصادی ایران تبدیل



شد. موقعیت جغرافیایی تبریز، نزدیکی آن به روسیه و قراردادن در مسیر ارتباطی با عثمانی و غرب در کنار حضور اقلیت‌های دینی به‌ویژه مسیحیان سبب شده بود این شهر به تدریج موقعیت سیاسی و فرهنگی ویژه‌ای پیدا کند. هما ناطق از قول نیکلا قونسول فرانسه می‌نویسد که مردم آذربایجان "برای پذیرش اندیشه‌های نو" آمادگی بیشتری داشتند (راه‌یابی...، ص ۶۴). اتفاقی نبود که شماری از اولین مدارس مهم میسیونرها در تبریز برپا شده بود و با تکیه بر این تجربه مهم به تدریج شاهد شکل گرفتن مدارس جدیدی بودیم که توسط خود ایرانیان تأسیس می‌شدند. از میان مدارس جدید ایرانی که هما ناطق از آنها به عنوان "نهادهای تأثیرگذار" نام می‌برد باید به مدرسه لقمانیه و مدرسه سعادت تبریز اشاره کرد.

مدرسه لقمانیه توسط دکتر لقمان‌الممالک پزشک مظفرالدین شاه در سال ۱۸۹۹ در تبریز بنا نهاده شده بود. او در زمان ناصرالدین‌شاه از جمله دانشجویان ایرانی بود که برای تحصیل در رشته پزشکی به فرانسه اعزام شد. لقمان‌الممالک همچنین نخستین داروخانه تبریز را بنا کرد. در لقمانیه همان‌گونه که هما ناطق هم می‌نویسد معلمان فرانسوی مانند هانری رنار و هیوله در کنار معلمان ایرانی مانند تقی‌زاده به تدریس می‌پرداختند. دوره تحصیل در لقمانیه ۷ سال بود و دانش‌آموزان برای شرکت در دیپلم دوره متوسطه فرانسه آماده می‌شدند. برنامه درسی شامل ۵ زبان اجباری و اختیاری (فارسی، فرانسه، عربی و انگلیسی، روسی) و علوم جدید (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی) و پزشکی (طب، داروسازی، دندانپزشکی) و ادبیات و جغرافیا و تاریخ و هنر بود. مدرسه دارای کتابخانه، فعالیت‌های ادبی و هنری، روزنامه، داروخانه بود. به نوشته هما ناطق در سال ۱۸۹۹ مدرسه لقمانیه نظام‌نامه‌ای آراست و زیر چاپ برد. نظام‌نامه لقمانیه از جمله اعلام می‌داشت: آموزگار باید همواره "مواظب" شاگردان باشد، چه در کلاس و چه در حیاط. اما "با کمال ادب" رفتار کند. از تنبیه بدنی و "چوب زدن و ناسزا گفتن" بپرهیزد که "کاری است سخت بیهوده". "اطفال" این مدرسه جمعلگی مسلمان بودند. از هشت تا شانزده سال داشتند. پیش از ثبت‌نام به معاینه پزشکی می‌رفتند تا مبدا "امراض مسری" داشته باشند. شاگردان یا نیمه‌وقت بودند و یا تمام‌وقت (کارنامه...، ص ۷۱).

مراسم فارغ‌التحصیلی لقمانیه هم بسیار باشکوه بود. هما ناطق با مراجعه به اسناد آن زمان می‌نویسد که "لقمانیه از نظر سازمان‌دهی و تجهیزات نه تنها از مدارس فرانسوی ایران بسی پیشرفته‌تر و پاکیزه‌تر و پرکارتر و سازگارتر با نیازهای کشور بود، بلکه از کمک‌رسانی به دیگر نهادها هم دریغ نکرد" (ص ۷۰). نویسنده اشاره می‌کند که مدرسه لقمانیه و داروخانه معروف آن به یک بنگاه نیکوکاری

می‌ماندند زیرا چه مدرسه و چه داروخانه بیشتر برای رسیدگی به حال افراد "بی‌بضاعت" برپا شده بودند و نه برای فرزندان اعیان.

با وجود نفوذ فراوان دکتر لقمان در دربار مدرسه او بارها با تحریک برخی روحانیون و گروه‌های سنتی در خطر تعطیلی قرار گرفت. نخست شایع کردند که مدرسه لقمانیه شاگردان "مسیحی و مسلمان" را یکجا می‌پذیرد و یکجا می‌نشانند. این در حالی بود که نظامنامه لقمانیه به‌روشنی اعلام کرده بود که مدرسه فقط فرزندان خانواده‌های مسلمان را می‌پذیرد. در آستانه انقلاب مشروطیت هیاهو بر سر مدارس جدید در تبریز بالا گرفت و به بهانه عدم تدریس مسائل دینی عده‌ای قصد بستن آن‌را داشتند. این دست "بهانه‌های شرعی" متداول بیشتر از سر دشمنی به میان کشیده می‌شدند زیرا به نوشته‌ی هما ناطق همه‌ی آموزگاران مدرسه می‌بایست روزهای پنج‌شنبه بعدازظهر به قرائت قرآن و فراگیری مسائل دینی بپردازند و روضه‌خوان بیاید و برای داوطلبان به "ذکر مرثی و مصائب و مناقب اهل‌بیت" بپردازد (کارنامه...، ص ۷۳). آن‌گونه که هما ناطق نوشته است مدرسه لقمانیه پس از یک دوره کوتاه توقف فعالیت بار دیگر با کمک آلیانس فرانسه کار خود را از سر گرفت و در جریان انقلاب مشروطیت هم حضوری بسیار فعال داشت.

مدرسه سعادت تبریز نیز ازجمله نهادهایی بود که به ابتکار ایرانیان فرهنگ دوست و با کمک فرانسه و افراد نیکوکار دیگر ازجمله مخبرالسلطنه هدایت بنا شده بود. مدرسه سعادت از مهم‌ترین مدارس تبریز در زمان مشروطیت بود و در آن حساب، علوم طبیعی، تاریخ، حسابداری، فارسی، فرانسه تدریس می‌شد و برای نظارت بر امتحانات آخر سال از مقامات شهر هم دعوت به عمل می‌آمد. اسنادی که در نوشته‌های هما ناطق به آنها اشاره شده بیشتر به مشکلات این موسسه آموزشی مربوط می‌شوند. در یادداشت‌های نیکلا بارها از مدرسه‌ی سعادت و دشمنی روس‌ها با آن یاد شده است. حاجی‌علی‌خان بنیان‌گذار مدرسه به همراه دخترش از مشروطه‌خواهان پرآوازه و نیز یکی از بافرهنگ‌ترین آزادی‌خواهان تبریز بود. این مدرسه در ۱۹۱۱ توسط روس‌ها ویران شد و حاجی‌علی به دار آویخته شد (کارنامه...، ص ۷۸).

روس‌ها که در جریان استبداد صغیر برای چند صباحی دست بالا را داشتند فرانسویان را بنیان افکار جمهوری‌خواهی و انقلابی در تبریز می‌دانستند و با نهادهای فرهنگی این شهر به دلیل نزدیکی با فرانسه دشمنی می‌ورزیدند. به نوشته‌ی هما ناطق نیکلا قونسول فرانسه از شدت اندوه در گزارش‌های خود به یاد عمر خیام افتاد و سخت شگفت‌زده از این‌همه خشم و کینه هم‌وطن نسبت به هم‌وطن، از آن شاعر پرسید "ناکرده گناه در جهان کیست بگو" (کارنامه،



...ص ۷۹). سرنوشت تلخ مدرسه سعادت را ازجمله می‌توان در شکوه‌نامه معلمان مدرسه به نیکلا مشاهده کرد. آنها در نامه‌ی خود می‌نویسند "ایا به‌راستی رواست که انسان‌های دانش‌دوست از روی ناچاری بگریزند، پنهان زیند و خویشان و بستگانشان در خانه این‌وآن به گدایی نشینند". (همان‌جا)

از مدارس دیگر تبریز که در کارهای هما ناطق به آن اشاره می‌شود رشدیه است که به همت میرزا حسن رشدیه برپا شد. روایت تلاش‌های رشدیه با وجود کارشکنی روحانیت سنتی و بخشی از دربار در کتاب‌های دیگر تاریخی و ازجمله خاطرات خود وی هم آمده است. مدارس رشدیه که موردحمایت آلیانس فرانسوی بود چندین بار باز و بسته شدند و او خود مورد اذیت و آزار فراوان قرار گرفت. به نوشته‌ی هما ناطق هر سه باری که مدرسه را گشودند "اجامر و اوباش" ریختند و آموزشکده را ویران و غارت کردند (کارنامه...، ص ۶۶). ایجاد الفبای صوتی برای یادگیری سریع زبان ازجمله نوآوری‌های آموزشی وی بود. به گفته هما ناطق کهنه‌پرستان این را بهانه کردند و گفتند فلانی خیال تغییر الفبا و تضعیف شریعت را دارد (همان‌جا).

فرنگ و دگرگونی آموزشی و علمی ایران

هما ناطق با پژوهش‌های خود بر روی نهادهای آموزشی و فرهنگی فرنگی و با مؤسسات ایرانی نزدیک به آنها پرونده‌ی موضوعی را در تاریخ دوره قاجار باز کرد که برای بسیاری شاید مسئله‌ای حاشیه‌ای و فرعی بود. خود او در پیش‌گفتار "کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران" می‌نویسد "شاید نیازی به یادآوری نباشد که در پژوهش حاضر نگارنده‌ی این سطور نه به جانب‌داری از این مدارس برآمده‌ام و نه بی‌جهت دشمنی ورزیده‌ام. بلکه کوشیدم، اگر از دست برآید، گوشه‌هایی از تاریخ فرهنگی ناشناخته دوران قاجار را وارسم. چه‌بسا بررسی‌هایی از این دست بتواند ما را به شناختی بهتر از اندیشه‌ها و آرمان‌های حاکم بر آن دوره یاری دهند. پس نظرم درباره آن مدارس نه مثبت است و نه منفی"؛ و در جای دیگر از همان کتاب از "دانش‌پروری و برپایی صدها مدرسه سودمند" و نیز "پی‌آمدهای زبان‌بار فعالیت‌های میسیونرها در ایران" (ص ۱۵۵) یاد می‌کند.

مدارس میسیونر را می‌توان از دیدگاه نهادهای مذهبی آن زمان که مبتکر این سیاست بودند و یا دولت‌هایی که پشتیبان این نهادها بودند مورد بررسی قرار داد. در اینجا سروکار ما با سیاست‌های فرهنگی دولت‌های بزرگ، نهادهای مذهبی، شرق‌شناسی و راهکارهای فرهنگی برای نفوذ در کشورهای دیگر است. مدارس میسیونرها هم‌زمان گاه به ابزاری در دست سیاستمداران ایرانی تبدیل شدند

برای مقابله با دشمنی‌های کشورهای خارجی از جمله عثمانی و روسیه. نکته‌ای که از نگاه هما ناطق هم دور نمی‌ماند و این دغدغه "حاکمیت ملی" و "ضد استعماری" را می‌توان در بسیاری از نوشته‌های او یافت. قصد او فاصله گرفتن از "شرق‌شناسی" متداول در دانشگاه‌های غربی و پایه‌ریزی پژوهش تاریخی مستقلی بود که در متن جامعه‌ی آن زمان به سراغ وقایع تاریخی می‌رفت.

کارهای هما ناطق نشان می‌دهد که مؤسسات آموزشی میسیونری هم‌زمان در فضای اجتماعی آن دوران به واقعیت‌های محلی تبدیل شدند و توانستند در جامعه آن روز ایران تأثیرات گاه بسیار مهم برجاگذارند. برخی از این نتایج در پروژه این مدارس منظور شده بود و شماری دیگر "ناخواسته" و یا غیرمستقیم و پیش‌بینی‌نشده بودند و پی‌آمد پویایی درونی و محلی هر نهاد و معنایی که کنشگران از طریق پراتیک روزمره و بازنماهای خود به آن می‌دادند. اگر با رهیافت پدیدارشناسانه به سراغ این نهادهای فرهنگی و آموزشی برویم بیشتر باید به بخش دوم این تأثیرات توجه کنیم و اهمیت کارهای هما ناطق هم این است که او با وجدان دانشگاهی تلاش کرده است این بخش از واقعیت تاریخی را هم ببیند و نشانه‌ها و فاکت‌های آن را در دسترس خواننده بگذارد.

مدارس میسیونری هنگامی به وجود آمدند که در ایران آموزش سنتی روبه‌زوال بود و با روح زمانه ناسازگار. برنامه‌ی درسی و شیوه‌ی تربیتی تناسبی با جامعه‌ی پویا و در حال دگرگونی پرشتاب قرن نوزدهم نداشت. دولت یا نهادهای رسمی که در اروپا نقش مرکزی را در دگرگون کردن آموزش جدید و کاهش نفوذ کلیسا بازی می‌کردند در ایران بسیار ضعیف بودند و تمایل چندانی هم به دخالت در این حوزه نداشتند. برپا کردن مؤسسات آموزشی جدید توسط میسیونرها و یا جامعه‌ی مدنی نوپا در این بیابان بی‌آب‌و‌علف آموزشی آن زمان یک عمل نهادگزارانه و یک گسست اساسی بود از فرهنگ و ذهنیت قرون‌وسطایی. چیزی در روح جامعه‌ی ایران در حال دگرگونی بود و مدارس میسیونری به این تحول اساسی یاری رساندند. آوردن چاپ‌خانه به شهرها، چاپ کتب و روزنامه‌ها، ترجمه‌ی کتب ادبی و یا علمی فرنگی، برپا کردن بیمارستان و آموزش پزشکی جدید در آن زمان و یا به وجود آوردن کتاب‌های آموزشی جدید هم امری پیش‌پاافتاده نبود.

مدارس میسیونری همان‌گونه که هما ناطق نیز به‌خوبی نشان می‌دهد از نقش آموزش اقلیت‌های دینی به‌ویژه مسیحیان به‌مراتب فراتر رفتند و گروه‌های اجتماعی دیگری در میان خانواده‌های مسلمانان را هم در بر گرفتند. شمار بزرگی از شخصیت علمی و فرهنگی دست‌کم بخشی از تحصیلات خود را در مدارس میسیونری انجام دادند و توانستند در تحولات اجتماعی آینده کشور خود نقش مؤثری ایفا کنند. در کنار نقش اجتماعی مهم، نوآوری‌های مدارس میسیونری در



حوزه آموزشی چند زمینه مهم را در بر می‌گرفت: مدارس میسیونری سازمان جدید آموزشی را به جامعه ایران آوردند. دوره‌های تحصیلی گوناگون، سال تحصیلی، ساعات روزانه مدرسه برای نخستین بار در مدارس میسیونری شکل گرفتند. برای مثال مدرسه ابتدایی میسیونرهای آمریکایی (گروه پرکینز) شامل دوره تحصیل ۵ سال بود. مکتب‌ها که وسیع‌ترین و مردمی‌ترین نهاد آموزش سنتی بودند سازمان درونی خاصی نداشتند و اداره داخلی آنها در طول قرن‌ها تحول پیدا نکرده بود.

مدارس میسیونری برنامه درسی جدید را به جامعه ایران قرن نوزدهم آوردند که تا آن زمان در مکتب‌ها و مدارس مذهبی رایج نبود. هما ناطق با استفاده از اسناد آرشیوها، داده‌های مشخصی پیرامون مواد و برنامه‌های درسی ارائه می‌کند. برای مثال در مدارس میسیونری آمریکایی، دانش‌آموزان انگلیسی و فارسی و ترکی و حساب و تاریخ و جغرافیا می‌آموختند (کارنامه...، ص ۱۶۴). همین نوع اطلاعات درباره مدارس لازاریست‌ها و یا مدرسه لقمانیه و سعادت وجود دارد. بخشی از این مواد درسی جدید و مکتوب بودند.

مدارس میسیونرها با وجود چهارچوب و اهداف مذهبی گام بزرگی در سکولار کردن آموزش و برنامه‌های درسی در ایران برداشتند. مکتب که طی قرن‌ها نقش مدرسه ابتدایی یا اولین و مهم‌ترین موسسه‌ی آموزشی ایران را بازی می‌کرد دارای برنامه همسان و خاصی نبود، آموزش بیشتر شفاهی بود و کودکان در بهترین حالت با برخی متون دینی، عبادات و چند شعر کلاسیک آشنا می‌شدند. برنامه‌ی درسی در مدارس میسیونرها در بخش عمده خود سکولار و غیردینی بود و علوم جدید از نوعی استقلال در برابر باورهای دینی و علوم "قدیم" برخوردار بودند.

مدارس میسیونری روش‌های جدید آموزشی را با خود از اروپا و آمریکا به ایران آوردند. اولین نوآوری‌های تربیتی در رابطه میان معلم و شاگرد و یا نقش شاگرد در روندهای یادگیری در شبکه مدارس میسیونری و یا مدارس جدیدی که ایرانیان به‌وجود می‌آوردند دیده شد. شاگرد مکتب و مدرسه دینی با شاگرد مدرسه میسیونری و یا مدارس جدید تعریف و جایگاه یکسانی نداشت و این گام‌های نخست در آموزش جدید نوعی ترک برداشتن نظام مراد و مریدی و اطاعت بی‌چون‌وچرا و کورکورانه از استاد بود.

نوآوری بزرگ دیگر آموزشی مدارس میسیونری بازکردن پای دختران به مدارس جدید و اعلام هرچند تلویحی برابری زن و مرد در آموزش (دست‌کم در آموزش ابتدایی) بود. مکتب‌ها ایران در طول قرن‌ها دختران کم‌سن‌وسال را هم می‌پذیرفتند و گاه مکتب‌هایی برای دختران وجود داشت. اما این حضور در دنیای

آموزش سنتی حاشیه‌ای بود و دختران بیش از ۷ یا ۸ سال دیگر امکان ادامه تحصیل به‌جز در خانه و یا در محافل خصوصی را نداشتند. مدارس جدید دخترانه از این نظر نوعی تابوشکنی آموزشی و اجتماعی در ایران هم بودند.

آزادی فرهنگی و سیاسی دوران ناشناخته محمدشاه

پژوهش‌های تاریخی هما ناطق پیرامون دوره‌ی محمدشاه قاجار و سیاست فرهنگی این دوران منجر به ارائه تحلیل تاریخی جدیدی از دوران چهارده ساله‌ی تاریخ قرن نوزدهم کشور ما شد. خود او درباره‌ی این بخش از کار خود می‌گوید "از دیگر پژوهش‌هایم در غربت، یکی هم ایران در راه‌یابی فرهنگی است که در تشریح زمانه محمدشاه و حاجی میرزا آقاسی نگاشتم تا شاید حق آن صدراعظم به‌ناحق بدنام را در خدمت به ایران ادا کرده باشم" (مصاحبه با علی دهباشی، ۱۳۷۸).

از محمدشاه و وزیر معروف او حاجی میرزا آقاسی در بسیاری از اسناد و نوشته‌های تاریخی تصویری منفی به‌جا مانده است. هما ناطق با کار پژوهشی موشکافانه خود و با تکیه بر اسناد ایرانی و فرنگی مربوط به این دوران "شگفت‌انگیز و ازیادرفته" (کارنامه...، ص ۱۵۳) فرضیه‌ی تاریخی جدیدی به میان می‌کشد. او درباره‌ی این بخش کمتر شناخته‌شده تاریخ ایران قرن نوزدهم معتقد است که برخلاف تلقی رایج، محمدشاه قاجار با دادن آزادی‌های مذهبی بی‌سابقه‌ای نقش مهمی در گسترش فرهنگ و آموزش جدید و چرخش ایران به‌سوی دوران تجدد ایفا کرده است. به نوشته هما ناطق محمدشاه فرمانی را صادر کرد (آوریل ۱۸۴۰) که هم‌زمان به زبان فارسی، فرانسه، ارمنی، سریانی در ایران پخش شد که "اصل آزادی اعتقاد" نام گرفت و بر اساس آن مسیحیان از همان حقوقی که مسلمانان داشتند برخوردار شدند. یک سال پیش از این فرمان در تنظیمات دولت عثمانی برابری حقوق میان اتباع مسلمان و نامسلمان اعلام شده بود (کارنامه...، ص ۱۶۱). او در پیشگفتار کتاب راه‌یابی درباره‌ی چرایی پرداختن به این دوره از تاریخ ایران ضمن اشاره به "ناشناخته و ازیادرفته" بودن این دوره و نیز اهمیت "بازبینی" این "وصله ناجور" می‌نویسد: "زیرا که دولت درویشان است و برآمد دگران‌دیشان. مناسبات اجتماعی همیشگی دوران پیشین و پسین حاکم نیست. تا جایی که روشن‌گران از جمله بابیان را در کنار حکومت می‌بینیم و مالکان، مجتهدان و شاهزادگان و نیز دولت‌های اروپایی را در پیکار با حکومت" (راه‌یابی...، ص ۶). اهمیت دیگر این دوره بحران مذهبی-فرهنگی است، به‌عنوان پی‌آمد شکست در جنگ‌های ایران و روس که در تردید به "آنچه خود داشت" تجلی کرد و



اندیشه‌های نوین آفرید... برای نویسنده، دوره‌ی محمدشاه "عصر شکیبایی و برخورد اندیشه‌هاست، همراه با لغو اعدام و شکنجه و به‌ویژه آزادی و برابری ادیان و فرمان "آزادی اعتقاد" (همان‌جا). نویسنده از شاهدان گوناگونی یاد می‌کند که از تساهل و مدارا در زمان محمدشاه و فضای بی‌سابقه آن دوران سخن به میان می‌آورند. سارتریژ از جمله کسانی که می‌نویسد که "اعدام و شکنجه که در حکومت‌های پیشین آن‌چنان سهل و رایج بود" در صدارت میرزا آقاسی "عملاً لغو شده بود" (همان‌جا، ص ۳۰). کلنل استوارت، افسر انگلیسی درباره‌ی این دوره نوشت: "آزادی بیان در ایران بی‌نظیر است" و خود وسیله تأمین "برای ناخرسندی‌های مردم" به کار می‌رود، بی‌آنکه "هرگز به آزارشان" بیانجامد. توده فقیر هر چه بخواهد می‌گوید، "طبقات بالا" هم چندان دربند شیوه بیان خود نیستند. تا جایی که شاعری "طنزنامه" علیه شاه سروده است و در کوچه و بازار آزادانه بر سر زبان‌هاست" (راهیابی...، ص ۳۹). بارون دوبود سیاح روسی که در این زمان از ایران گذشت، نوشت که آن "نفوذ روحانیت" که به زمانه‌ی فتحعلی‌شاه در ایران حاکم بود، از میان رفته است و "سیاست عرف" بر "اقتدار ملایان" نمی‌چربد. از دیدگاه او علت امر "گسترش" بی‌سابقه صوفیگری" بود. شاه حتی با مذهب رسمی هم مخالف بود و از قدرت پاپ در اروپا انتقاد می‌کرد (همان‌جا، ص ۴۰). بسیاری از نزدیکان شاه مانند فرهاد میرزا و یا جلال‌الدین میرزا هم رابطه‌ی بسیار سطحی با دین داشتند و به خاطر سبک و سیاق زندگی مردم آنها را بی‌دین به شمار می‌آوردند.

سیاست تساهل محمدشاه راه را برای گسترش شبکه مدارس میسیونری هموار کرد. همچنین هم‌زمان شاه و میرزا آقاسی کاری را که عباس میرزا آغاز کرد ادامه دادند و گروهی دانشجو به فرانسه فرستادند که در میانشان میرزا ملکم‌خان، میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا یحیی‌خان مشرالدوله به چشم می‌خوردند (کارنامه...، ص ۱۶۰).

هما ناطق تلاش می‌کند جابه‌جا به انتقادات و خوانش منفی از دوران محمدشاه هم پاسخ دهد. او درباره‌ی سبک زندگی محمدشاه می‌نویسد که "دوست و دشمن گواه بودند که از همان آغاز به‌سادگی زیست، مال نیندوخت، حرم‌سرا نیاراست، لباس فاخر نیوشید، به پوشاک "وطنی" بسنده کرد و از راه و رسم پادشاهی به دور افتاد. چنانچه در "منشوری" که خطاب به توده مردم نگاشت، یادآور شد که هرگز "دربند خانه و اوطاق" و یا "زینت و لذت و خوش‌گذرانی" نبوده است. به‌عبارت‌دیگر محمدشاه درویشی بود که روی کار آمد، آن‌هم به روزگاری که درویشان واجب‌القتل بودند و مطرود متشرعان و درباریان (رهیابی...، ص ۳۸). میرزا آقاسی هم برخلاف دیگر صاحبان قدرت به ثروت‌اندوزی دست نزد و زن

و فرزندانش هم اجاره‌نشین بودند (راهیابی...، ص ۵۶). میرزا حسین‌خان سفیر ایران در دربارهای اروپایی (۱۸۳۹) هم در گفتگو با پالمستون به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که صدراعظم ایران نه‌تنها "بی‌اعتنا" به مال دنیاست، بلکه "مقرری" هم نمی‌گیرد. دیگران هم نوشتند که به هنگام عزل هیچ نداشت و با یک "عبا" راهی بغداد شد (راهیابی...، نقل از مستوفی، ص ۲۴).

هما ناطق هم‌زمان به سراغ نوشته‌های گوناگون ایرانیان و فرنگیان آن زمان می‌رود تا تصویری دقیق‌تر و عینی از حاج میرزا آقاسی به دست دهد. از آنجاکه او با انگلستان میانه خوشی نداشت منابع نزدیک به انگلیسی‌ها منتقد جدی میرزا آقاسی هستند. در برابر، شماری از جهانگردان و نمایندگان کشورهای اروپایی از او تصویری کم‌وبیش مثبت به دست می‌دهند. واتسن تنها انگلیسی است که به گفته هما ناطق از میرزا آقاسی به نیکی یاد می‌کند و می‌نویسد "باید اعتراف کرد" آن وزیر به میهن خود خدمت کرد، "در اجرای عدالت و عطوفت غفلت نمود" (راهیابی...، ص ۲۸).

نگاه منفی به برنامه‌ی اقتصادی میرزا آقاسی به‌ویژه در بخشی که مربوط به کندن قنات و ساختن توپ می‌شود و گاه از آن به تمسخر هم یاد می‌شود، از نگاه تیزبین هما ناطق دور نمانده است. او به سراغ نوشته‌ها و اسناد آن دوران می‌رود تا با برخوردی منصفانه نشان دهد که میرزا آقاسی در پی رونق بخشیدن به تولید کشاورزی و اقتصاد روستایی ایران و توجه به وضعیت دهقانان خرده‌پا بود. هما ناطق همچنین به شمار فراوان روستاهای آباد شده ایران اشاره می‌کند و می‌نویسد "روش ده‌سازی ایرانیان در این دوره، تحسین فرنگیان را برانگیخت. سفیر فرانسه گزارش مفصلی همراه با نقشه و طرح تهیه کرد و برای گیزو فرستاد با این توصیه که "همین شیوه" را در الجزایر و ولایات فرانسه به‌کارگیرند (راهیابی...، ص ۲۶). کتاب به دشمنی روحانیون و درباریان و دولت انگلیس با میرزا آقاسی اشاره می‌کند و می‌نویسد که شیوه کشورداری مستقل و انتصابات افراد خارج از چرخه‌ی قدرت به مقامات مهم، زمینه‌ی دشمنی با او را افزایش داده بود. وی از قول جهانگیر میرزا می‌نویسد که میرزا آقاسی تولیت مشهد را به حاجی عبدالله خوئی داد که "مردی صوفی مسلک و عارف پیشه" بود. ملایان برنافتند، ریختند و در ۲۷ رمضان ۱۲۶۴ او را کشتند" (همان‌جا، ص ۴۰).

برای فراهم کردن امکان داوری عینی، هما ناطق در بخش‌هایی از کتاب خود به نوشته‌های انتقادی علیه محمدشاه و میرزا آقاسی هم می‌پردازد و تلاش می‌کند به چرایی برخوردهای منفی و راستی آزمایی آنها هم بپردازد. او با زبانی تندوتیز و به‌گونه‌ای جدلی به سراغ برخی نوشته‌ها از جمله رضا شعبانی، احسان طبری، علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، حامد الگار می‌رود و از برخوردهای سودار آنها انتقاد



می‌کند.

در سیاست خارجی، محمدشاه و میرزا آقاسی روشی متفاوت از دیگر شاهان قاجار داشتند. هما ناطق از زبان سارتیژ سفیر فرانسه در ایران که برای اعلام دگرگونی سیاسی ناشی از انقلاب ۱۸۴۸ این کشور به دربار رفته بود به واکنش محمدشاه و میرزا آقاسی اشاره می‌کند: محمدشاه مطلب را خواند. به مناجات و نیایش برآمد که "خداوند هر چه خواهد" خوش آید و از بندگان جز تن دادن به خواست خدا نیاید. نظام و حکومت فرانسه هر چه باشد "خاری است در چشم دشمنان". همان به که هرروز "آبادتر و باشکوه‌تر و دادپرورتر از دیگر ملت‌ها" جلوه‌گر شود. میرزا آقاسی هم در واکنش خود گفت که "خداوند این دولت نوین را متبرک دارد که آن سخنان دل‌نشین را در به آمد محرومان و ستمدیدگان به گوش‌ها رساند..." (راهیابی...، ص ۴۴).

در کارهای هما ناطق همچون بسیاری دیگر از پژوهشگران دوران شکل‌گیری تجدد ایرانی دولت‌مردان و نزدیکان به قدرت فراموش نمی‌شوند. کار بر روی محمدشاه و میرزا آقاسی نمونه‌ی بزرگ آن است. مثال‌های فراوان دیگری در نوشته‌های او درباره‌ی نقش مثبت برخی صاحب‌منصبان دولتی در ورود و گسترش فرهنگ و علوم جدید می‌توان یافت. در حقیقت نفوذ تدریجی فرهنگ و علم جدید به ایران فقط حاصل کار و تلاش روشنفکران و شخصیت‌های مدنی خارج از چرخه قدرت نبود. برخی کسان که در هرم بسته قدرت سیاسی آن دوران جایگاهی داشتند با انگیزه‌های گاه بسیار متفاوت راه ورود فرهنگ جدید و علوم را به ایران هموار کردند. برای مثال انگیزه‌ی سیاسی و استفاده‌ی ابزاری از مدارس مسیونرها به‌ویژه در آذربایجان برای مقابله با عثمانی‌ها و یا روس‌ها امری بسیار رایج بود. سیاست‌های ارمنی و مسیحی‌آزاری عثمانی‌ها و روس‌ها، ایران را به محل امنی برای این اقلیت‌ها تبدیل کرده بود. ایران هم‌زمان از طریق حمایت از اقلیت‌های دینی می‌توانست در درون و برون متحدینی در برابر دست‌اندازی‌ها و تجاوزات همسایگان خود پیدا کند.

کسب علوم جدید و یادگیری زبان‌های خارجی در ایران ابتدا در دربار و خانواده‌های اشرافی نزدیک به دربار آغاز شد و این خود یکی از راه‌های تماس ایران با فرنگ هم بود. فرزندان شاه و شاهزاده‌ها و اطرافیان آنها "مشتری" پر و پا قرص زبان‌های خارجی و علوم جدید بودند. خود محمدشاه فرانسه و تاریخ و جغرافیا را زیر دست مادام دولامینیر فرانسوی آموخته بود. یکی از فرزندان مظفرالدین شاه هم در مدرسه خسروآباد فرانسه می‌آموخت (کارنامه...، ص ۲۱۳). و یا هنگام آغاز کار الیانس فرانسه در تهران علی‌اصغرخان امین‌السلطان و میرزا علی‌خان امین‌الدوله و کامران میرزا نایب‌السلطنه عضو کمیته تهران بودند (همان‌جا، ص ۸۴).

هما ناطق در بخش‌های گوناگون دو کتاب خود به این دادوستد فرهنگی و علمی در سطح دولتی اشاره می‌کند: "در سال ۱۸۷۵ لازاریست‌ها یک مدرسه دخترانه و یک درمانگاه در اصفهان بنا نهادند. در گشایش این نهاد، حتی ظل السلطان حاکم اصفهان که بیشتر دل به‌سوی انگلیس‌ها داشت، از روی ناچاری روی خوش نشان داد. ناچاری از این‌روی که فرزندان خود او را فرانسویان آموزش می‌دادند" (کارنامه...، ص ۱۹۱). او از زبان فرنگی‌ها مطالب جالبی درباره‌ی شخصیت‌های دولتی هوادار گشایش فرهنگی و علمی نقل می‌کند. برای مثال "سارتیژ" سفیر فرانسه می‌گوید که در گشایش مدارس و نهادهای فرهنگی در آذربایجان، "ملک قاسم میرزا" حاکم ارومیه و عموی شاه نقشی بسزا داشت (کارنامه...، ص ۱۵۸). به گفته او ملک قاسم میرزا به چند زبان خارجی صحبت می‌کرد و آوازه‌ی دانش‌پروری‌اش حتی در عثمانی هم پیچیده بود. اوژن فلاندن نقاش سرشناس نیز درباره‌ی ملک قاسم میرزا می‌نویسد که او از "دوستانان فرهنگ فرانسه" (همان‌جا، ص ۱۵۸) بود. برای فلاندن این شاهزاده یکی از برجسته‌ترین مردان مشرق زمین است، چه از نظر افکار برترش و میزان معلوماتش و چه از نظر توجهی که به دانش نوین دارد. شش زبان می‌داند: فرانسه را به حد کمال، انگلیسی، روسی، ترکی، عربی، هندی. هما ناطق می‌نویسد که ملک میرزا از میسیون آمریکایی می‌خواست که یک مدرسه غیرعیسوی برای آموزش زبان انگلیسی برای کودکان مسلمان بگشاید. اما آمریکایی‌های آن زمان بیشتر هدف کار با اقلیت مسیحی را دنبال می‌کردند و تمایلی برای ایجاد مدارس جدید عمومی نداشتند. سرانجام یک ارمنی که در هندوستان انگلیسی آموخته بود مدرسه "شیشوان" را روبه‌راه کرد. در این موسسه آموزشی افزون بر فارسی و انگلیسی، تاریخ و جغرافیا، فقه اسلامی هم تدریس می‌شد.

هما ناطق و نسل اول روشنفکران ایرانی

بخشی از کارهای تاریخی اصلی هما ناطق درباره تنی چند از نسل اول روشنفکران ایرانی است. آثار او به‌طور عمده به سه شخصیت می‌پردازند: سید جمال‌الدین اسدآبادی اسلام‌گرا و میرزا آقاخان کرمانی با گرایش چپ ناسیونالیستی و میرزا ملک‌خان نزدیک به دربار. این سه را شاید بتوان نمایندگان سه خانواده‌ی مهم روشنفکری دانست که در آن زمانه کنار یکدیگر همزیستی کردند.

مهم‌ترین اثر هما ناطق به زبان فرانسه کتابی است پیرامون زندگی و ریشه‌های فکری و نظرات سید جمال‌الدین اسدآبادی. این کتاب که همان رساله دکترای او بود تلاشی است برای قرار دادن این روشنفکر اسلام‌گرا در متن زمانه‌ی خویش و



نیز در جایگاه واقعی‌اش از نظر تاریخی. هما ناطق به آبخور معرفتی سید جمال در تاریخ فلسفه ایران می‌پردازد و نیز اشاره دارد به تماس او با حوزه‌های شناختی و فرهنگی گوناگون داخل و خارج کشور. برای نویسنده آشنایی او با منابع و گرایش‌های گوناگون بخشی از توانایی‌اش به شمار می‌رود: "جمال‌الدین اسدآبادی ترکیه و مصر و هندوستان و ایران و پاریس را زیر پا گذاشت. با فرهنگ‌های گوناگون آشنا شد و همه را به نقد کشید"^۱.

سید جمال آن‌گونه که در نوشته‌ی هما ناطق هم آمده است، در تلاش نوسازی دین و سازگار کردن آن با عصر حاضر بود و خوانش انتقادی او از دین و به‌ویژه نهادهای دینی با همین انگیزه صورت می‌گرفت. برخورد انتقادی سید جمال به "علمای اسلام" و نگاه آنها به دنیای کنونی یکی از بخش‌های مهم گفتمان سید جمال است. هما ناطق با اشاره به نوشته‌ی ادوارد براون از سید جمال نقل می‌کند این "علمای اسلام" علم را به شرقی و عربی تقسیم کرده‌اند. مگر نمی‌دانند که "علم به هیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود. بلکه شناخت همه چیز به علم است" و یا "فیلسوف ایرانی متون فلسفی را زیر چراغ‌نفتی مطالعه می‌کند اما هرگز تمایلی ندارد بداند که دود این چراغ از کجاست و نور آن از کجا".

نوشته‌های سید جمال در ترکیه (مقالات جمالیه) که موضوع آنها بیشتر علم و فرهنگ جدید و رویکرد روحانیت به آن است جای ویژه‌ای در نوشته‌های هما ناطق دارد: "درافتادن با استعمار غرب و غربیان، خود نیازمند شناخت غرب و اخذ دانش غرب است. فرنگی آفریقا و هندوستان را نه با توپ و تفنگ بلکه با سیم تلگراف و راه‌آهن یعنی به یاری دانش و تجربه گرفت. و حال آنکه این فلاسفه‌ی اسلام علم را به شرقی و غربی تقسیم کرده‌اند. خاک بر سر چنین حکمت و خاک بر سر چنین حکیم... علم از آن هر آن‌کسی است که به کسبش برآید. به سخن دیگر تا مشرق زمین خود را به جاده‌ی دانش نیندازد، هرگز راه به استقلال نخواهد برد".

سخنرانی سید جمال هنگام افتتاح دارالفنون استامبول نیز به همین موضوع رابطه میان باورهای دینی و علوم جدید و سکولار می‌پردازد. به نوشته‌ی هما ناطق سید جمال در آن مجلس گفتاری به فارسی آراست در حرفه و "صناعت پیامبر" که "سخت بوی الحاد می‌داد". از نظر سید جمال "سخن پیامبران تغییرناپذیر است. اما سخن خردمند می‌تواند با دستیابی به آگاهی‌های نوین دگرگون شود. به سخن دیگر "خطاهای" گذشته را جبران کند. و روی به دانش آورد و یا کتاب پیامبر مطابق "خواست‌های زمانه خودش" نوشته شده. از این‌رو گفتار و احکام او در

۱- از مقاله "جمال‌الدین اسدآبادی و درافتادن با دین" به زبان فارسی نوشته هما ناطق که چکیده‌ای است از کتاب او به زبان فرانسه درباره سید جمال.

همه ادوار زمان به کار نمی‌آید. زیرا که هر دوره‌ای، مطابق نیازهای آن دوره پیامبر خود را می‌آفریند. دیگر اینکه بقای انسان همانا منوط است به "علم و صنعت و مدنیت" پس نیازی به پیامبر ندارد.

سید جمال در برخورد با غرب به قول هما ناطق میان "نقد و ستایش"، راه میانه را برگزید. خرده‌گیری و سرزنش او بیشتر خطاب به خود ایرانیان و شرقیان بود. او از سال‌های ۱۸۷۰ سرسختانه به فراگیری زبان فرانسه پرداخت. تا جایی که در کشاله اقامتش در فرانسه (۱۸۸۴) به آسانی از عهده گفتگو با دولتمردان و نویسندگان فرانسه برآمد، به دیدار ویکتور هوگو رفت و گفتگویی ترتیب داد. (کارنامه...، ص ۲۳).

میرزا آقاخان کرمانی روشنفکر دیگر ایرانی است که در نوشته‌های هما ناطق مورد توجه قرار گرفته است. نظریات او پیرامون این شخصیت همان‌گونه که در مقاله "استادم فریدون آدمیت" آمده بسیار نزدیک به آدمیت است. برای او هم پرداختن به میرزا آقاخان برای این بود که "نوآموزان بدانند که در این مرزوبوم همیشه مردمی هوشمند و آزاده بوده‌اند که صاحب اندیشه بلند بودند و تن به پستی ندادند" (استادم...، ص ۴۷). هما ناطق هم، میرزا آقاخان کرمانی را از "پیشروان نشر دانش و فکر" می‌دانست که "هنر و خدمتشان در درجه اول روشنگری" را در مد نظر داشتند. او با آدمیت هم‌سخن است که میرزا آقاخان بنیان‌گذار فلسفه تاریخ و مدنیت است و "ویرانگر سنت‌های تاریخ‌نگاری"، "تواناترین نویسنده" و "نقاد سنت‌های ادبی گذشته". هم‌زمان از آدمیت نقل می‌کند که میرزا آقاخان در تفکر سیاسی، آن اصالت را نداشت که نظریه بکری بیاورد اما آن فروزش ذهنی را داشت که نقشه‌ای در حرکت اجتماعی تنظیم کند. آنچه هما ناطق نزد او بسیار می‌پسندید این بود که میرزا آقاخان منقد اجتماعی پیگیری بود و افزون بر جهل، فساد اخلاقی ایرانیان و حکومت قاجار را سد راه پیشرفت ملت ایران می‌دانست. به اعتقاد او این فساد واگیر بود و دامن‌گیر همگان، از حکومت گرفته تا توده مردم (کارنامه...، ص ۲۴).

داوری درباره‌ی میرزا ملکم‌خان اما بسیار متفاوت است. او با وجود اشاره به جوهر روشنفکرانه‌ی کنش و اندیشه‌ی میرزا ملکم‌خان به روابط او با دربار قاجار و به‌ویژه دولت انگلستان به دیده‌ی انتقادی می‌نگرد و اینجاست که داوری منفی خود را پنهان نمی‌کند. او در یکی از فصل‌های کتاب "از ماست که بر ماست" با عنوان "ما و میرزا ملکم‌های ما" می‌نویسد "در تاریخ اندیشه‌های قرن پیش ما، چهره‌ای دوگانه‌تر از ملکم خان نیست، برخلاف هم‌عصرانش میرزا آقاخان کرمانی، فتحعلی آخوندزاده و سید جمال‌الدین اسدآبادی که راهی نسبتاً هموار برگزیدند و بیمودند و عقایدشان چه درست و چه نادرست تا اندازه‌ای با اعمالشان یکسان



می‌نمودند، ملکم را در گفتار و کردار از این هماهنگی بهره‌ای نبود، سخنش با عملش هرگز در یک جوی نمی‌رفت و داستان زندگی‌اش قصه یک دروغ بزرگ در دو پرده بود، ملکم در خدمت دولت و ملکم در خدمت ملت، نویسنده چند سطر آن طرف‌تر اضافه می‌کند که "آنچه ملکم به‌عنوان اصول ترقی و غیب‌گویی و چاره‌جویی برای دولت و ملت بی‌خبر ایران ارائه می‌داد جزیی از عقاید استعماری آن روزگار به‌شمار می‌رفت و او هم چنانکه خواهیم دید نه‌تنها در نفوذ استعمارگران و مستعمره‌چیان به ایران نقشی به‌سزا داشت بلکه در برهه‌های از زندگی جزو همانان به‌شمار می‌رفت" (از ماست...، ص ۱۶۶).

انتقادات هما ناطق به چسبندگی ملکم‌خان به دربار و رابطه‌ی خوب با انگلیس و علاقه به مسائل مالی و ثروت‌اندوزی بازمی‌گشت. برخورد منفی به ملکم‌خان را می‌توان فراوان در نوشته‌های گوناگون او پیدا کرد. در مقاله "فرنگی و فرنگی مآبی" به‌طور مفصل به رساله "شیخ و شوخ" اشاره می‌کند که نویسنده‌ی آن ملکم‌خان را نماد فرنگ‌رفته‌های شیاد و بی‌سواد و وطن‌فروش می‌داند: "به ناقوس کلیسا و گلبانگ پلنگ و به ملکم حق‌ه‌باز و آن زبان چرب و نرم و افسونگرش قسم که چنین نیست" (فرنگ و...، ص ۶۷). با وجود برخوردهای منفی و انتقادی و قلم‌نیش‌دار در بسیاری از نوشته‌ها در همان فصل کتاب "از ماست که بر ماست" نویسنده نقش روزنامه‌ی قانون در گسترش اندیشه تجدد را از یاد نمی‌برد.

چندوچون برخورد هما ناطق با روشنفکران قرن نوزدهم و دوران مشروطیت تا حدود زیادی پرده از درک او از نقش و جایگاه روشنفکر در جامعه برمی‌دارد. برای او روشنفکر "واقعی" و "اصیل" دارای "تعهد" اجتماعی است و بر سر اندیشه‌ها و ارزش‌های خود با قدرت سیاسی و اقتصادی سازش نمی‌کند. او بیشتر با همین متر به داورِی درباره‌ی نقش روشنفکران آن دوران می‌نشیند، کسانی را تحسین می‌کند و بر دیگرانی خرده می‌گیرد که به اندازه کافی "روشنفکر" و یا "متعهد" نبودند. نگاه مثبت او به زندگی و افکار سید جمال، میرزا آقاخان و آخوندزاده هم ناشی از همین درک از جایگاه روشنفکری است. در این درک وجدان روشنفکری با اعتراض به قدرت و استقلال فردی در برابر قدرت معنا پیدا می‌کند. این تلقی از روشنفکر همانی است که در جریان اعتراض امیل زولا به محاکمه دریفوس در فرانسه شکل گرفت و روشنفکر به کسی اطلاق می‌شد که کار فکری خود را با دخالت در عرصه عمومی و دفاع از ارزش‌های انسانی عام در هم آمیزد.

هما ناطق بعدها در مقاله‌ای به اختلاف خود با آدمیت بر سر میرزا ملکم‌خان اشاره می‌کند و با صداقت می‌نویسد: "بر سر میرزا ملکم‌خان ما اختلاف‌سلیقه داشتیم. من با ناپختگی یکسره همه گفتار و کردار او را طرد می‌کردم. جمله خدماتش را نادیده می‌گرفتم. امروز بر آنم که ملکم‌خان با رویه سیاسی‌اش، نه‌تنها اندیشه

قانون‌خواهی را در ایران پیش برد، بلکه به سال‌هایی که ترکیه در کار کشتار عیسویان بود، با روشنگری‌ها و پادرمیانی‌هایش از سرایت ارمنی‌آزاری در ایران جلوگیری نمود." (استادام ...، ص ۴۷).

داستان ما با فرنگ و فرنگی

بخش مهمی از پژوهش‌های تاریخی هما ناطق به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم به مسئله مهم رابطه ایران با غرب (فرنگ) می‌پردازد. نوشته‌ها و اسناد و منابع منتشرشده توسط او گنجینه مهمی هستند برای کسانی که بخواهند به کار پژوهشی پیرامون این موضوع در قرن نوزدهم و اولین دهه‌های قرن بیستم دست زنند. ویژگی مهم این کارها طرح بحث در حوزه‌هایی است که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. رابطه ما با غرب دو قرن است در مرکز گفتمان سیاسی جامعه ایران قرار دارد و دیدگاه‌های بسیار متفاوتی پیرامون این موضوع در کنار یکدیگر همزیستی کرده‌اند. پرسش اصلی به کیستی ما و نوع رابطه با غرب بازمی‌گردد. کسانی نوسازی ایران را در گروی غربی شدن ایران می‌دانستند و دیگری هم گرایش به غرب را بیشتر نوعی بیماری قلمداد کرده‌اند و به اصالت هویتی و فرهنگی ایران بیش از نوسازی اهمیت می‌دهند. برای شماری رابطه با غرب در وجه هستی‌شناسانه و هویتی مطرح می‌شد و دیگری هم به غرب نگاهی ابزاری داشتند. هما ناطق اهمیت این بحث و پرسش تاریخی را به‌خوبی می‌شناسد و بر آن است پای بازیگرانی را به میان بکشد که در نوشته‌های دیگران شاید به حاشیه رانده شده‌اند و یا کمتر اثری از آنها به چشم می‌خورد.

وجه دیگر کار تاریخی هما ناطق توجه به بعد ذهنیتی در رابطه با فرنگ است. در جامعه ایران نوعی تصور ذهنی از غرب و یا تصویری از غرب وجود دارد که افراد بر پایه آن ذهنیت خود را درباره فرنگ و فرنگی شکل می‌دهند. این تصاویر و تلقی در ذهن افراد و یا در روابط بین الاذهانی ساخته‌وپرداخته می‌شوند، گاه خیالی و اغراق‌شده‌اند و یا ارتباط کمی با واقعیت دارند. این همان فرنگ خیالی و یا تلقی از فرنگ و فرنگی است که در دنیای ذهنی ما شکل می‌گرفت و می‌گیرد و بخشی از بازنمای رایج در جامعه را تشکیل می‌دهد. مقاله فرنگ و فرنگی مآبی مثال خوبی برای شناساندن این بخش از کار اوست. او از قول حمید سیاح می‌نویسد "حاج سیاح هم در بازگشت از فرنگ سخت در شگفت بود از اینکه مردم به او دخیل می‌بستند، از او مراد و درمان می‌طلبیدند به گمان اینکه او طبیب فرنگی است." او با مثال‌های گوناگون نشان می‌دهد که چگونه فرنگی قرن نوزدهم در نگاه عامه قهرمانی است با توانایی‌های کم‌نظیر. درجایی دیگر هما ناطق از زبان



گویینو می‌نویسد که کسی درباره ولتر به گفته است "والا ترا! راستی قهرمان بود! در بازار گردش می‌کرد، کلاه تا بناگوش کشیده، پیراهن چاک، دستی به کمر! روزها با ارمنی‌ها عرق می‌خورد و شب‌ها کار دیگر می‌کرد. از چیزی که بیش از همه بدش می‌آمد ملا بود" (همان‌جا، ص ۵۸).

اعتقاد به فرنگی و تمدن فرنگ به حدی رواج می‌گرفت که عباس میرزا از اروپائیان خواست که "هر کسی از اهل فرنگ اراده نماید بیاید در آذربایجان که تبریز پایتخت آنجاست ساکن شود، بلکه آذربایجان با دست فرنگی به جاده ترقی فرنگ افتد." (ص ۵۹). برای عباس میرزا و کسانی مانند او فرنگی می‌توانست دست ایران را برای پیشرفت بگیرد و ایران را به همان راهی ببرد که فرنگ رفت. او خطاب به "ژوبر" افسر فرانسوی گفته بود "مگر آن پرتو خورشید که پیش از آن که به شما رسد بر ما می‌تابد، بر ما کمتر نظر اندازد تا بر شما؟ آیا پروردگار که از روی نیک‌خواهی همه نعمت‌هایش را گونه‌گون آفرید، بر آن شد که شما را بیش از ما برکشد؟" (کارنامه...، ص ۲۰). یا بیگلربیگی آذربایجان خطاب به ژوبر گفته بود: "بیگمان شماها آدم‌های غریبی هستید؛ داناترین در میان دانایان، دلاورترین در میان دلاوران... شما از نو رستم و خسرو انوشیروان را زنده کرده‌اید..." (همان‌جا). هما ناطق پیرامون آن دوران می‌نویسد: "کنجکاوی درباره فرنگستان و شیوه پندار و گفتار فرنگی باب روز بود" (کارنامه...، ص ۲۰) او در این زمینه از رساله "ردیه پادری" یاد می‌کند که برای نخستین بار باب گفت‌و شنود مذهبی میان ایرانیان و عیسویان را گشود." (همان‌جا).

آن روی شیفتگی به فرنگ ترس و تنفر از فرنگ و فرنگی بود که جای خود را به تدریج در میان بخشی از جامعه باز کرد. گاه سرخوردگی در پی خوش‌بینی ساده اندیشانه اولیه به برخورد منفی به فرنگ دامن می‌زد. انتقاد به فرنگ و فرنگی ابتدا از خرده‌گیری به ایرانیانی که دل به فرنگ داده‌اند و یا در خدمت اجنبی بودند و نیز آنان که برای تحصیل راهی آن دیار شدند و چیز زیادی یاد نگرفتند آغاز شد. در مقاله "فرنگ و فرنگی مآبی" هما ناطق از چند نوشته تاریخی یاد می‌کند که ایرانیان فرنگی‌مآب و فرنگی‌دوست را به باد انتقاد می‌گیرند. برای برخی مانند نویسنده رساله "شرح عیوب و نواقص مملکتی" (۱۲۷۵) می‌نویسد "هیچ‌گاه بر فرنگیان اعتماد نشاید. تا امروز صنعتی به ایرانیان یاد نداده‌اند." مجدالملک سینکی از "مستفرنگان" و فرنگ‌رفته‌های ایران دل خوشی نداشت. آنها را فخر فروش و بدسگال می‌خواند (کارنامه...، ص ۲۲). میرزا حسین‌خان سرتیپ در رساله انتقادی خود خرده می‌گرفت که دانش‌طلبانی که به گوشه‌ای از دانش نوین راه یافتند هرگز ملت ایران را از آموخته‌های خود برخوردار نکردند. از میانشان یک تن پیدا نشد که بتواند مردم را "فنی از فنون و علمی از علوم آن

دیار بهره‌مند سازد" (همان‌جا).

"شیخ و شوخ" نوشته دیگری از این دوران است که هما ناطق از آن برای توصیف جایگاه فرنگ، فرنگی و فرنگی مآب استفاده می‌کند. این متن روایت گفتگوی انتقادی به زبان طنز است میان یک سنت‌گرا و یک فرنگی مآب. اولی از غرب دل خوشی ندارد و بیشتر به ارزش‌های بومی چسبیده و دومی شخصیتی است فضل فروش، ظاهر‌ساز و "متشکر از خود" و "به‌قدری معلومات فروش که به قول خودش اگر نام این علوم را تلگرافی هم بگوید مثنوی هفتادمن کاغذ شود". او معتقد است باید غرب را سرمشق گرفت و ترقی غرب و سیاست غرب و "قوه تلگرافیه" غرب را سرمشق قرار داد. (فرنگ و ... ص ۶۶).

گفتگوی این دو شخصیت خیالی درباره فرنگ با این رساله قدیمی پایان نمی‌گیرد و سراسر تاریخ قرن بیستم تا امروز در اشکال و به زبان‌های گوناگون ادامه می‌یابد. هما ناطق با اشاره به بحث‌های آن زمان می‌نویسد "برخورد با فرنگ یا بر پایه طرد یکپارچه استوار بود و یا بر ستایش همه‌جانبه" اما در این برخوردها شناخت فرنگ و تاریخ و جامعه فرنگ کمتر جای داشت" (کارنامه...، ص ۲۲). او همچنین به دوره ناصری می‌پردازد که رساله‌ها و نوشته‌هایی همچون "گفتار خوش یار قلی" و یا "فلسفه نیکو" و یا "هفتادودو ملت" میرزا آقاخان کرمانی به اشکال گوناگون این بحث را پی می‌گیرند.

هما ناطق با استناد به برخی نوشته‌ها نشان می‌دهد که در این دوران گاه برداشت از غرب و یا اندیشه غربی دقیق نبود و کسانی درکی اشتباه از برخی مسائل داشتند. از کنت دو گوبینو نقل می‌کند که در برخی از حوزه‌های علمی سخن از "هگل" می‌رفت که "فیلسوف آسیائی" لقب داشت، بی‌آنکه یک سطر از نوشته‌های هگل در دسترس باشد. (کارنامه...، ص ۲۰) هما ناطق به بدفهمی‌های معرفتی ایرانیان آن زمان از جمله گاه در میان پیشگامان تجدید ایرانی مانند آخوندزاده اشاره می‌کند (کارنامه...، ص ۲۱). نوع برداشت از واژه پولیتیک در میان روشنفکران و مردم عامی از جمله مثال‌های هما ناطق است.

نوع رابطه روشنفکران با فرنگ نیز یکی از دغدغه‌های فکری مهم هما ناطق بود. از نظر او ملکم خان نمونه شیفتگی به فرنگ بود چراکه به نظرش "هر چه از فرنگ آید خوش آید و هر امتیازی که بی‌بربرگرد، به راه صنعت و پیشرفت به فرنگی داده شود باز هم در به آمد ایران است. وانگهی چاره چیست؟ ایرانی تا زمانی که خود دوربین عکاسی و یا ماشین بخار و یا راه‌آهن اختراع نکرده و ساخته، به ناچار باید از سایه دانش فرنگی نان بخورد... (کارنامه...، ص ۲۳). هما ناطق به اندیشه‌های میرزا آقاخان درباره رابطه با فرنگ اشاره می‌کند که از نظر او "بیشتر به سید جمال نزدیک بود تا به ملکم" (همان‌جا، ص ۲۴) با این تفاوت که در علل

واماندگی ایران و مشرق زمین، میرزا آقاخان بیشتر بر جنبه‌های فرهنگی و نقد فرهنگی تکیه کرد." او گفت که علت گرفتاری مردم ایران "حالت جهل و غفلت آن مردم است." او درباره طالبوف از قول آدمیت می‌نویسد: "رویکرد طالبوف هم به عقل و دانش بود، در اندیشه سیاسی دل سوی به "دمکراسی اجتماعی" و اندیشه‌های سوسیالیستی داشت. "تمدن جدید را جهان‌شمول" می‌دانست "اما معتقد به تسلیم مطلق در برابر تمدن غرب" هم نبود. می‌دانست که آدم خارجی "روز می‌شمارد و پول می‌شمارد" (استادم...، ص ۴۷).

هما ناطق در آثار خود تلاش کرد دیدگاه‌ها و نگرش ایرانیان به زبان و فرهنگ فرنگ" و یا "پیش‌نهادها و شیوه‌های دست‌یابی به پیشرفت و دانش نوین" (کارنامه، ص ۹) را مورد بررسی قرار دهد. او می‌نویسد "برخوردهای متضاد و ناهماهنگ نوآوران را سنجیده‌ام. پس خواسته و نخواست، بی‌آنکه پاسخی داشته باشم، این پرسش را پیش کشیده‌ام که آنان که بی‌چون‌وچرا به ستایش و الگوبرداری از فرنگ برآمدند، چه طرفی از دانش و پیشرفت فرنگی بستند که به کار نبستند و یا آنان که دانش و پیشرفت فرنگ را به هیچ گرفتند و نکوهیدند، برای رهایی از واماندگی، چه کالای بهتری در بساط داشتند که رو ننمودند؟ بدیهی است در سنجش این افکار و در همه حال، از ارائه هرگونه نظر فردی خودداری ورزیده‌ام" (کارنامه...، ص ۹).

بحث رابطه با فرنگ پرابلماتیک دیگر جامعه ایران از قرن نوزدهم به این سو است که با هوشیاری در کارهای هما ناطق مورد توجه قرار گرفته است. بحث از ابتدا بر سر این است که با غرب باید چه کرد، چه چیزی از غرب را باید ستاند، در برابر چه چیزی باید مقاومت کرد و چه چیزی از خود را باید وا گذاشت و یا پاس داشت. پرسشی مهم و پیچیده‌ای که شماری فکر می‌کردند پاسخ آن را بدون مشکل و به‌گونه‌ای شسته‌ورفته یافته‌اند.

سال‌های ۱۹۶۰ به این سو بحث رابطه با غرب ابعاد جدید و بی‌سابقه‌ای به خود گرفت. کسانی مانند فردید، جلال آل احمد غرب‌زدگی را به معنای نوعی بیماری و نفوذ غرب در نهادهای فرهنگی به میان کشیدند و نماینده نوعی فرهنگ بدبینانه و منفی در باره‌ی رابطه ایران و غرب شدند که گویا ما را از پرداختن به خویشتن بازداشته و علت اصلی عقب‌ماندگی‌های ماست. بسیاری از روشنفکران چپ نیز از سر مخالفت با سرمایه‌داری و امپریالیسم و یا در نقد دخالت غرب در ایران و حمایت آن از حکومت شاه دیدگاه بسیار انتقادی به غرب داشتند. هما ناطق از جمله این روشنفکران دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی است که با کارهای اولیه خود در این بحث‌ها مشارکت کرد. ترجمه کتاب معروف آلبر ممی فرانسوی "چهره استعمارگر، چهره استعمارزده" در سال ۱۳۴۹ به‌خوبی حکایت از نگاه

آن دوران او دارد. در آثار دوران دوم زندگی او در فرانسه و آخرین کتاب‌هایش هم می‌توان همچنان ردپای نگاه انتقادی او به غرب و رابطه علمی و فرهنگی ایران قرن نوزدهم با غرب را پیدا کرد بدون آن‌که چنین خوانش انتقادی به غرب‌ستیزی بینجامد.

روش‌شناسی تاریخی

هما ناطق به‌عنوان پژوهشگر تاریخ دوران قاجار در ایران جایگاه والایی در دنیای آکادمیک ایران دارد. این اعتبار و احترام در داخل و خارج کشور از جمله به‌علت اصالت پژوهش‌ها، سلامت نفس، انصاف آکادمیک، فرهنگ قدرشناسی، حفظ امانت، وفاداری به اسناد، کار خستگی‌ناپذیر و طولانی بر روی اسناد، تلاش برای برخورد عینی، وسواس بیش از اندازه برای واریسی اسناد تاریخی و نیز اهمیت یافته‌های تاریخی اوست. شاید کمتر مورخی مانند او باحوصله و دقت کم نظیر ماه‌های طولانی را در کتابخانه‌ها و آرشیوهای فراموش شده و در میان انبوه اسناد خاک‌خورده گذراند تا از لابلای این داده‌های خام تاریخی به واقعیت‌های ناشناخته تاریخ ایران دست یابد.

هما ناطق با صداقت خود را وامدار کسانی می‌دانست که به چیزی به او اموخته بودند و در نوشته‌ها همواره از کسانی یاد می‌کند که برایش "استاد" بودند و یا در اینجا و آنجا کمکی به او کرده‌اند و سنگی از سر راهش برداشته‌اند. این اخلاق نیک آکادمیک را حتا در مورد کارمندان کتابخانه‌ها و آرشیوها هم فراموش نمی‌کرد.

رهیافت و سبک کار فریدون آدمیت را بسیار می‌پسندید و این شیفتگی خود به کسی که "استادم" می‌نامید را پنهان نمی‌کرد. شاید نکته مشترک هر دو نفر را بتوان دقت و وسواس ویژه آنها در یافتن اسناد تاریخی و کار باحوصله بر روی آنها و دوری جستن از شلختگی روش‌شناسانه دانست. برای او کار خوب و اصیل علمی می‌بایست از سوگیری و داوری شخصی به‌دور باشد و وجه عینی و بی‌طرفانه پژوهش برای مخاطب قابل رویت باشد. هما ناطق در پیش‌گفتار کتاب راهیابی فرهنگی می‌نویسد که "تاریخ‌نگاری تکبیر و تکفیر بر نمی‌دارد" (ص ۱۲). هما ناطق درباره رهیافت تاریخی خود در ابتدای مقاله "روحانیت از پراکندگی تا قدرت" که در فصلنامه "ره آورد" شماره ۸۳ (۱۳۸۷) منتشر شده می‌نویسد: "در راه و رسم پژوهش تاریخی، بیشتر از روش مورخان فرانسوی پیروی کرده‌ام. از آن میان از پل وین استاد تاریخ دانشگاه سوربن که شیوه نگارش تاریخ را



در جهت راهنمایی شاگردان رشته تاریخ آراست و هنوز هم تدریس می‌شود. من هم کوشیده‌ام دانشجو وار از آن متن و پژوهش‌های دیگری از این دست بهره گیرم. "آنگاه از زبان پل وین می‌گوید که "تاریخ نگاری استوار است بر دانش به یاری اسناد" و بس! با "خوب و بد"، با "داوری و پیشداوری"، با "ارزش گذاری و قضاوت" سروکار ندارد. "حق و ناحق" و "بزرگداشت و طرد" نمی‌شناسد. از نظر او "هر پژوهشگر را مرام و آرمانی است. اما تاریخ نگار را نشاید که آن مرام و آن آرمان را در نگارش تاریخ به کار گیرد و جانشین اسناد کند... پس پژوهشگر تاریخ با هر گونه ایدئولوژی بیگانه است. داوری بر نمی‌دارد. تاریخ نگار با اسناد نویافته و دست اول سروکار دارد". هما ناطق با فروتنی درباره کار خود می‌نویسد که "می‌دانم که گهگاه دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته از جادۀ دانش به دور افتاده‌ام. به خطا رفته‌ام. چه بسا بی‌آنکه بخواهم نظر خود را هم تحمیل کرده‌ام و سزاوار نقدم. به ویژه که نقد بی‌غرض و مستند یک اثر، خود بازآفرینی آن اثر است به یاری اسناد نوین. هر نقد علمی خود "خشتی است نوین بر روی خشت‌های دیگر. و این چنین است که بنای تاریخ پامی‌گیرد" (مقاله روحانیت...).

او به مثال‌های جالبی پیرامون "خطاهای" خود اشاره می‌کند: به روزهائی که در کار تدوین کتاب مشترک‌مان "افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دوران قاجار" بودیم، در یکی از رساله‌هائی که من خلاصه می‌کردم، عبارت "طبقات اجتماعی" را به کار برده بودم. زیر همین نقد که هنوز دم دست دارم، فریدون نوشته است: "آخر این مردک از طبقات اجتماعی چه می‌فهمید؟ ترا به خدا اذیت مکن!" آنگاه مرا پندی داد که هنوز در سر دارم و به جان خریدم و در بزرگداشت او، با صلاحدید خودش در نشریۀ کلک آورده‌ام. جان کلامش این بود: "تاریخ گذشته را نباید باب روز نگاشت و یا از سیاست روز الهام گرفت. پژوهش تاریخی را باید طوری آراست که اگر متن تو را صد سال دیگر بخوانند، نگویند به بیراهه رفته و در به آمد باورها و آرمان خویش از جادۀ علم به دور افتاده!"

از نظر او "نگرش تاریخی صرفاً بر پایه دانش تحقیقی قرار دارد. منطق و روش تحقیقی است که دانش تاریخی را در بستر اصول علمی به راه کمال می‌برد؛ علمی که پایه‌اش بر حاکمیت عقل ریخته شده؛ روش آن تجربی و عینی است، انتقاد عقلی عنصر اصلی لاینفک آنست و از فلسفه عقل جدید سرچشمه می‌گیرد. این منطق خشک تاریخی با مقولات عرفانیات و کشف و شهود و شور جنون و افسانه و عالم اسرار کار ندارد. حتی تفسیر نظری تاریخ را هم کنار می‌گذارد. البته این وجههء نظر مخالفانی دارد. مختارند" (همان‌جا). بازخوانی نوشته‌های او نشان می‌دهد که هما ناطق با وجود نقد آنچه که "تفسیر نظری تاریخ" می‌خواند خود به‌نوعی درگیر این رهیافت تاریخی‌شناسانه بود. بحث در

اینجا بر سر نظریه‌پردازی جدا از فاکت‌ها و پوشاندن جامه تئوری بر تن فاکت‌های تاریخی نیست. نکته اساسی ساخت و پرداخت تئوری‌ها و مفاهیم جدید بر پایه دانسته‌های نظری پیشین و نیز فاکت‌ها و داده‌های عینی است.

هما ناطق به درستی از روایت‌های بزرگ شسته و رفته شده از تاریخ و نگاه خطی به آن را روی برنمی‌تابید. از نظر او "قانون ترقی در تاریخ بدان معنا نیست که جامعه‌های انسانی همواره سیر ترقی ممتد و مستمر و بدون وقفه‌ای را طی کرده‌اند. ابتدا اینطور نیست؛ بلکه حرکت تمدن فرازونشیب داشته و دارد، سنگلاخ پستی و بلندی‌هائی را پیموده است. این تعبیر معقول یکی از مورخان است که حرکت تاریخ در جهت ترقی همچون حرکت دندان‌های ارّه است، از دندان ریز شروع می‌شود و در حرکت فرازونشیب دندان‌های بزرگ و بزرگتر همواره به جلو می‌رود. این منطق ترقی یا تحول تکاملی جامعه‌های انسانی از مراحل پست ابتدائی و قبیله‌ای به سوی مدنیت جهان‌شمول خیره‌کننده است" (روحانیت...).

هما ناطق پیرامون رابطه پژوهشگر تاریخ با اسناد از زبان آدمیت می‌نویسد: "کار مورخ گردآوردن واقعیات از هر قبیل و تلمبار کردن آنها به صورت خشکه استخوان در موزه آثار باستانی" و یا "ثبت وقایع" نیست. پژوهش تاریخی "با جریان تاریخ و تحلیل عوامل تاریخی" سر و کار دارد (نقل از آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۱۴۲). درک اسناد "مهارت در فن بهره برداری" از اسناد و "دقت در معانی" را می‌طلبد. آشنایی با مسائل باریک "تاریخ دیپلوماسی" می‌خواهد تا اینکه تاریخ نگار بتواند زمانه را در همه ابعادش و سند را با همه داده‌هایش بسنجد؛ بنابراین تفکر تاریخی را "عنصر اصلی تاریخ نویسی جدید" می‌شناسد (استادم...، ص ۴۸).

هما نطق درباره تاریخ‌نگاری و پژوهش‌های تاریخی در ایران در مصاحبه با بخارا می‌گوید "مثل نوشته‌های کسروی و یا ناظم الاسلام کرمانی را از بابت نشر اسناد با اهمیت می‌دانم، اما روش و شیوه تاریخ‌نویسی‌شان را معتبر نمی‌شناسم". در همین مصاحبه او اشاره ای دارد به تاریخ نویسی روس‌ها درباره ایران و بر این باور است که "تاریخ‌نویسی ایدئولوژیکی و استالینی را حزب توده در ایران باب کرد. با اندیشه‌های از پیش ساخته و با شعار "هر که با ما نیست بر ماست" به میدان آمد. تیشه به ریشه شک علمی و استقلال اندیشه زد که پیش‌زمینه‌های آفرینش هراتر علمی و هنری به شمار می‌آیند. با تبلیغ الگوبرداری از "ایوانف"‌ها به تحقیق جوانان برآمد. چنین بود که بعضی نویسندگان به خود اجازه دادند درباره تاریخ "طبقاتی" ایران از دوره ماد تا دوران معاصر یکسره قلم‌فرسائی کنند. توصیه او به پژوهشگران جوان و دانشجویان خلاقیت و استقلال رأی است چرا که برایش "رابطه شاگرد با استاد نباید بازتابی باشد از هر چه استاد ازل گفت بگو



می‌گویم. هرآن که در پی آموختن است چه بهتر که شک علمی را نیز رهنمون خود کند که رابطه مراد و مرید را به گفتگوی علمی برگرداند تا اگر روزی خود بر مسند استادی تکیه زند، سخن تازه‌تری برای آموزاندن داشته باشد" (مصاحبه با علی دهباشی).

رنج‌های مضاعف هما ناطق

زندگی هما ناطق آئینه تمام نمای گذار پر رنج از دورانی پر تلاطم بود که تاریخ در آن شتاب ویژه‌ای گرفت. او در سال ۱۳۳۵ زمانی که ۲۲ سال داشت با بورس دولت فرانسه به پاریس رفت، به جای ادبیات رشته تاریخ را برای تحصیلات عالی برگزید و دکترای خود را درباره اسلام مدرن و سید جمال الدین اسدآبادی (۱۳۴۵) نوشت. این رساله به زبان فرانسه از سوی مرکز تحقیقت ملی با مقدمه اسلام شناس برجسته فرانسوی ماکسیم رودنسون در سال ۱۳۴۶ منتشر شد. از سال ۱۳۴۸ با توصیه حسین نصر رئیس وقت دانشکده ادبیات دانشگاه تهران که کارهای او بر روی سید جمال را می‌شناخت در رشته تاریخ به کار پرداخت. تجربه دانشگاهی او در ایران یازده سال به طول انجامید و او از جمله استادانی بود که در جریان انقلاب فرهنگی از کار برکنار شد. او در سال ۱۳۵۲ استاد مدعو دانشگاه پرینستون آمریکا بود. زندگی آکادمیک او در پاریس در دانشگاه سوربن جدید ادامه یافت. خود وی درباره دوران مهاجرت می‌گوید: "در آذر ماه ۱۳۵۹ روزگار از نو مرا به فرانسه پرتاب کرد. چندی بیکار بودم. تا اینکه غلامحسین ساعدی که با ما دوست بود مرا ترغیب کرد که به جای نشستن رو به دیوار، بار دیگر راه کتابخانه‌ها و بایگانی‌ها را در پیش گیرم... چهار سال تمام در آرشیو وزارت خارجه و آرشیو ملی فرانسه به رونویسی اسناد برآمدم... دوره دوم خدمت دانشگاهی من از سال ۱۳۶۳ آغاز شد. در سپتامبر همین سال بود که پرفسور ژیلبر لازار که در شرف بازنشستگی بود و جانشین ایشان استاد شارل هانری دو فوشکور که هر دو کارهای مرا می‌شناختند، استخدام مرا به دانشگاه سوربن جدید پیشنهاد کردند..." (مصاحبه با علی دهباشی) او جوانی را در سال‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی زندگی کرد، به‌عنوان روشنفکر زن و دانشگاهی تجربه انقلاب ایران را پشت سر گذاشت و آنگاه ناچار شد در مهاجرت از صحرای بی نام و نشان دوران سرخوردگی پس از شکست انقلاب و چپ عبور کند. این تجربه‌های مهم در کار و دنیای فکری او بدون تاثیر نبودند و امروز در بازخوانی آثار هما ناطق باید آنچه را که هگل روح زمانه می‌نامید از نظر دور نداشت. او فرزند زمانه‌هایی بود که در دل آنها زندگی کرده بود. عضویت در کنفدراسیون و کانون نویسندگان ایران بخشی

از تجربه‌های کنشگرانه او بودند.

سرگذشت هما ناطق هم‌زمان آئینه تمام نمای جامعه علمی و روشنفکری چندپاره شده ایران امروزیست. بخشی از پژوهشگران و دانشگاهی‌های ایرانی به ناچار و یا با خواست خود راه دیار غربت را در پیش گرفته‌اند. مهاجرت به چهار گوشه گیتی دنیای دانشگاهی و روشنفکری ایران را پاره و پاره و "دیاسپورایی" کرده است. در حالت عادی دیاسپورایی شدن می‌تواند یک امتیاز و سرمایه بزرگ برای پژوهش و کار فکری ایرانیان و ارتباط با فرهنگ‌ها و فضای‌های دانشگاهی در سراسر دنیا باشد. اما وضعیت ایران سبب شده شماری از دانشگاهیان و پژوهشگران دیاسپورای ایرانی امکان رابطه مستقیم و رسمی با داخل کشور را نداشته باشند و یا مراکز علمی و فرهنگی ایران از امکان تماس رسمی با آنها محروم بمانند. از میان کسانی هم که در ایران ماندند و یا مهاجرت کردند شماری از امکان تدریس و پژوهش در دانشگاه‌ها محرومند. این تکه‌تکه شدن جامعه دانشگاهی و یا ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها نه تنها از توانایی علمی ایران کاسته و می‌کاهد که رنجی مضاعف را به همگان تحمیل می‌کند. هما ناطق در شمار دانشگاهیان دیاسپورای ایران بود که نتوانست کار علمی مستقیم خود را با ایران ادامه دهد. گرچه آثار چاپ شده‌ی او در خارج از کشور به ایران هم راه پیدا کرده است ولی در شرایط رابطه عادی و دادوستد علمی این تماس و همکاری می‌توانست ابعاد دیگری پیدا کنند. اگر مهاجرت تجربه‌ای بسیار دشوار است، محرومیت‌ها و محدودیت‌های این جدایی تحمیلی به گفته هدایت همچون زخمی است در زندگی که مثل خوره در انزوا روح را آهسته می‌خورد و می‌تراشد. هما ناطق از جمله کسانی بود که این رنج مضاعف را زندگی کرد و سراسر زندگی دانشگاهی خود در فرانسه را وقف پژوهش درباره کشوری کرد که به آن راهی نداشت.

نوشته‌های هما ناطق، حتا اگر به آن نقدی هم وجود داشته باشد، دعوتی است به بازخوانی همراه با پرسش تاریخ ایران از ابتدای قرن نوزدهم و آنچه که بر سر ما آمد و می‌آید. او به درستی می‌گفت که در این خوانش انتقادی دوباره تاریخ باید به جای نشانه رفتن دشمن خیالی، بیگانه و دیگری به خود بازگردیم و ببینیم کجای کار ما اشکال داشته است. این بازخوانی انتقادی باید ما را به سوی طرح پرسش پیرامون تاریخ ما و چند و چونی و چرایی سرنوشت تاریخی ما هدایت کند. به نظر می‌رسد پارادایم او در نگاه تاریخی به گذشته چیزی نیست جز این گزاره مهم که "از ماست که بر ماست". هر ملتی نیاز به آن دارد زمانی از حرکت بازایستد و به راه رفتن خود بنگرد. کار پژوهشی همراه با پرسش بر روی تاریخ همان ایستادن و نگاه کردن به راه رفتن خویش است. شاید بزرگ‌ترین خدمتی که هما ناطق به نسل جوان دانشگاهی ما کرد تبدیل پژوهش تاریخی بود به



ابزار معرفت‌شناسانه برای پرسش کردن درباره آنچه که گذشت و چرا این گونه گذشت.

* سعید پیوندی افزون بر جستارهای فراوان در "جامعه‌شناسی علوم تربیتی" و پهنه‌ی عمومی مسائل اجتماعی و عضویت در هیئت‌تحریریه نشریه "Revue Pratiques de Formation/Analyses"، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لورن Lorraine (نانسی، فرانسه) است.

کتابشناسی

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۴). فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. تهران: انتشارات پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت. تهران: انتشارات سخن.
- آدمیت، فریدون و ناطق، هما (۱۳۵۶). افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار. تهران: انتشارات آگاه.
- ناطق، هما (؟). روحانیت (۱۸۲۰-۱۹۰۹).
- ناطق، هما (۲۰۰۴). حافظ خنیاگری، می و شادی. گاریس: خاوران.
- ناطق، هما (۱۳۸۷). "استادم فریدون آدمیت"، بخارا، ۶۵.
- ناطق، هما (۱۳۷۸). "تاریخ و تاریخ نگاری" (گفتگو با علی دهباشی)، بخارا، ۲ (۸): ۲۶۵-۲۵۶.
- ناطق، هما (۱۳۷۸). "پی‌آمد تنظیمات: بحران فرهنگی". بخارا، ۷: ۲۵۷-۲۷۸.
- ناطق، هما (۱۳۷۸). "پی‌آمدهای سیاسی و اقتصادی تنظیمات عثمانی". بخارا، ۵: ۳۰۶-۲۸۰.
- ناطق، هما (۱۳۷۷). "اسناد آلفونس نیکلا". بخارا، ۲: ۲۷۹-۲۸۷.
- ناطق، هما (۱۳۷۵). کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران. پاریس: خاوران.
- ناطق، هما (۱۳۷۳). بازرگانان در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو. پاریس: خاوران.
- ناطق، هما (۱۳۶۸). ایران و راه‌یابی فرهنگی ۱۸۳۴-۱۸۴۸، لندن: انتشارات پیام لندن، خاوران پاریس (۱۹۹۰).
- ناطق، هما (۱۹۸۹). میرزا آقا خان کرمانی، نامه‌های تبعید. پاریس: خاوران.
- ناطق، هما (۱۳۶۶). "روحانیت از پراکندگی تا قدرت"، ره آورد، ۸۳.

ناطق، هما (۱۳۶۰). زمانه و کارنامه میرزا رضا کرمانی. تهران: آگاه.
 ناطق، هما (۱۳۶۱). "انجمن‌های شورائی در انقلاب مشروطیت"، الفبا، ش ۳
 ناطق، هما (۱۳۵۹). "زنان در جنبش مشروطیت: ۱۹۰۶-۱۹۰۹". تهران: کتاب
 جمعه، ش ۳۰.
 ناطق، هما (۱۳۵۸). "قتل گریبایدوف در احکام و اشعار رستم الحکما"، در
 مصیبت وبا و بلای حکومت، تهران، نشر گستره، ۱۳۵۸، ص ۱۷۵-۱۵۴.
 ناطق، هما (۱۳۵۸). مصیبت وبا و بلای حکومت. تهران: گستره
 ناطق، هما (۱۳۵۵). روزنامه قانون. تهران: امیر کبیر.
 ناطق، هما (۱۳۵۵). "سندی درباره آئین ملک‌داری، وزن‌داری در قرن نوزده".
 مطالعات جامعه‌شناسی، ۵: ۹-۴۹.
 ناطق، هما (۱۳۵۴). از ماست که بر ماست. تهران: انتشارات آگاه.
 ناطق، هما (۱۳۴۹). چهره استعمارگر، چهره استعمارزده (آلبر ممی). تهران:
 خوارزمی.

Boré, E. (1879). Notice biographique suivie d'extraits de son journal. Paris : Adolphe Jossé.
 Boré, E. (1848). Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient. 2 vol. Paris : Olivier-Fulgence Libraire.
 Chatelet, A. (1938). La mission lazarusite en Perse. Revue d'Histoire des Missions (Paris).
 Gobineau, A. de (1983). Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
 Kardan, A. M. (1957). L'organisation scolaire en Iran (histoire et perspective). Thèse, Université de Genève.
 Menashri, D. (1992). Education and the Making of Modern Iran. Ithaca and London: Cornell University Press
 Naraghi, E. (1992). Enseignement et changements sociaux en Iran du VII^e au XX^e siècle. Paris: MSH.
 Nategh, H. (2014). Les Français en Perse. Les écoles religieuses et séculières (1837-1921) (Trad. A. Chaoulli et A. Zadeh). Paris : L'Harmattan.
 Nategh, H. (1993). "Women, the damned of the Revolution", in: Caught Upwith the Conflict, Women's Response



to Political Strife". London: Oxford University Press, pp. 128-140.

Nategh, H. (1991). « L'influence de la Révolution française en Perse », Cahiers d'études sur la Méditerranée et le Monde Turco- Iranien, 12 : 131-141.

Nategh, H. (1986). « Le grand enfermement » (sur la situation des femmes sous la République Islamique), in : Terre des femmes, Paris, pp. 155-160.

Nategh, H. (1970). «The Will of Prince Abbas Mirza », (avec Bill Royce), Studia Iranica, no. 10: 20- 25.

Pakdaman (Nategh), H. (1969). Islam moderne, Djamâl-ed-din Assad Abadi. avec une préface de Maxime Rodinson. Paris : Maisonneuve Laros.

Paivandi, S. (2006). Religion et éducation en Iran, l'échec de l'islamisation de l'école. Paris: L'Harmattan.

Paivandi, S. (2012). « The meaning of the Islamization of the school in Iran », in M. Ahmed, Education in West Asia, London: Bloomsbury, pp. 79-102.

Siassi A. A. (1931). La Perse au contact de l'Occident. Paris : Ernest Leroux.

Takmīl Humāyūn, N. (1977). Les changements politiques en Iran à l'époque Qajar. Thèse de doctorat (sous la direction de Georges Balandier). Paris : Université Paris Des-cartes.

Vaulx, B. de (1951). Histoire des missions catholiques françaises. Paris : Fayard.

Viollet, H. (1914). Voyage en Perse. Manuscrit, conférence, S.G.P.

////////////////////////////////////

هما ناطق، یک خاطره

آذر محلو جیان

مدتی بود که در راهروی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران استاد جوانی را می‌دیدیم با ظاهری آراسته و لبخندی محبوب که به زیبایی چهره‌اش می‌افزود. کتاب‌ها و مدارکش را همیشه در کیف چرمی بزرگی به همراه داشت. دانشجویانی که دوروبرش می‌پلکیدند به‌زودی خبر آوردند که خانم دکتر هما ناطق استاد تاریخ و تحصیل‌کرده دانشگاه سوربن پاریس به تازگی به ایران برگشته است. می‌گفتند کلاس‌هایش جالب و غیرقابل مقایسه با سایر کلاس‌های دانشکده است. با آنکه دانشجوی رشته ادبیات انگلیسی بودم و با درس تاریخ هم میانه‌خوشی نداشتم و آن را مرده و کسل‌کننده می‌دانستم، سری به کلاسش زدم. همان یک‌بار کافی بود تا تصمیم بگیرم ترم بعد به‌عنوان سه‌واحد اختیاری، تاریخ‌خاورمیانه را با خانم ناطق بردارم. درس خسته‌کننده و ملال‌آور تاریخ که با اجبار در به حافظه سپردن نام و تاریخ تولد و مرگ و لشکرکشی‌های شاهان تداعی می‌شد، تبدیل شده بود به درسی در باره مبارزات مردمان خاورمیانه علیه استبداد و استعمار. خانم ناطق از مبارزات آزادی‌خواهانه مردم ایران در دوره مشروطیت، مبارزات مردم الجزایر و مصر و جنبش ملی کردن کانال سوئز برای‌مان می‌گفت، بی‌تکلف و بی‌ادعا و بدون کمترین نشانی از لحن پر طمطراق اکثر استادان دانشکده



ادبیات. سالن بزرگ پر از دانشجو بود. همه با اشتیاق گوش می‌دادند و بعد از کلاس یادداشت‌هایشان را با هم ردوبدل می‌کردند تا مبادا مطلبی را از دست داده باشند. جمعی از دانشجویان خانم ناطق را با سؤال و بحث در راهرو طبقه‌های دانشکده دنبال می‌کردند. خانم ناطق در اتاق کار کوچکش در طبقه سوم تنها نبود. آنجا محلی شده بود برای رفت و آمد آزادانه‌ی دانشجویان، برای سؤال و جواب و معرفی منابع تحقیقی و بحث با استاد و آشنایی با دانشجویان دیگر. استاد جوان ما با دانش عمیق، همه را با رفتار خوش و خوی و خلق جدی مجذوب کرده بود و کلاس‌هایش محبوبیتی به دست آورده بود هم‌ردیف کلاس‌های تاریخ هنر دکتر سیمین دانشور و کلاس‌های جامعه‌شناسی دکتر حسین آریان پور که به‌خاطرش به دانشکده علوم تربیتی در خیابان کندی می‌رفتیم.

۱۶ آذر همان سال (۱۳۴۹) به هنگام ورود به دانشگاه توسط ساواک دستگیر و به زندان قزل قلعه منتقل شدم. روز پر تلاطمی را گذراندم. ساعت ده شب دو مامور ساواک مرا در ساختمان دبیرخانه دانشگاه تحویل معاون دانشگاه دادند و با لحن گله‌مندی از او خواستند که مراقب دانشجویانش باشد تا به دست وطن‌فروشان خائن اغوا نشوند. وقتی به محل زندگیم در خوابگاه دختران دانشگاه برگشتم، دوستان دانشجو از من خواستند که به خانم ناطق تلفن بزنم چون منتظر تلفن من بود. با ناباوری شنیدم چگونه خانم ناطق تمام روز را با خواست آزادی دانشجوی خود در اتاق دکتر حسین نصر رئیس دانشکده ادبیات گذرانده بود و گفته بود تا آزادی دانشجویش اتاق را ترک نخواهد کرد. پیش از تماس با خانواده‌ام در شمال که خبر دستگیری را شنیده بودند، به خانم ناطق تلفن زدم. پرسید "آمدی؟" و بعد خندید. در جواب تشکر من تنها با فروتنی گفت که کاری نکرده است. آخرین دیدارم با خانم ناطق در ایران زمانی بود که برای فیش‌برداری یک کار تحقیقی که همسرش آقای دکتر ناصر پاکدامن به من سپرده بود، به خانه با صفای آنها رفتم.

بعدها شنیدیم که ساواک خانم ناطق را در انقلاب آستانه و در اعتراض‌های تحصن جریان در دانشگاه صنعتی آریا مهر ربوده و پس از ضرب‌وشتم شدید او را در بیابان‌های اطراف تهران رها کرده بود. شرم موجب شد که نتوانم جزئیات ماجرا را در دیدارهای بعدی از او بپرسم.

خانم ناطق را سال‌ها بعد در کافه‌ای در پاریس ملاقات کردم. در تبعید لبخندش محزون شده بود. ناامید بود و پر از انتقاد و خشم نسبت به روشنفکرانی که روشنفکر نبودند. در دیدارهای استکهلم و در برلین در جریان کنفرانس زنان هم خانم ناطق با همان شور و دل‌نگرانی همیشگی نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی نظر می‌داد. هرچه بود خودش بود. استقلال فکری و شهامت اخلاقی‌اش

باعث می‌شد بدون ترس، از دیگران و از خود انتقاد کند و یا عقایدی را ابراز کند که می‌دانست برای عده‌ای ناخوشایند است. خانم ناطق حاضر بود بهای سنگین آن را بپردازد و پرداخت. خانم ناطق روشنفکری بود شایسته نام روشنفکر. اگر خانم ناطق را با سوادترین زن تاریخ ایران ندانیم، به یقین می‌توانیم او را یکی از با سوادترین روشنفکران ایرانی بدانیم.

از خانم ناطق بجز مقاله‌ها و کتاب‌های تحقیقی، لبخند زیبایش و شهادت اخلاقی روشنفکرانه‌اش برای مان باقی مانده است. امیدوارم روزی بتوانم به‌عنوان شاگرد خانم ناطق چنین شهادت اخلاقی را در طرح مسایل مربوط به خودم پیدا کنم.

آذر محلو جیان

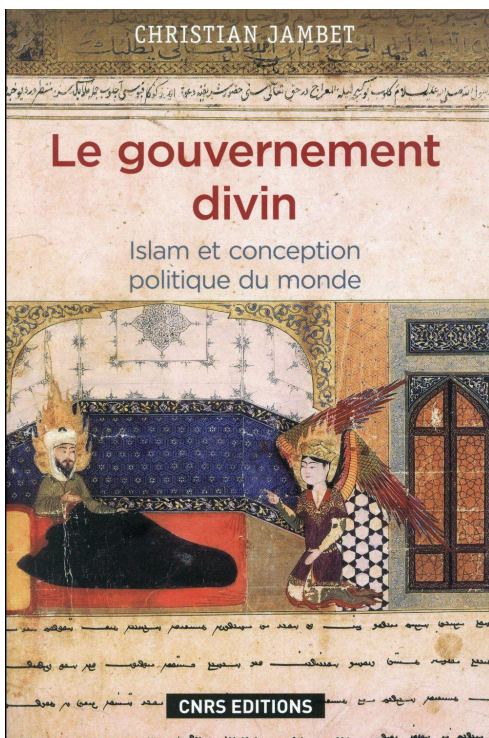
استکهلم، ژوئن ۲۰۱۶



دولت الهی، اسلام و مفهوم سیاسی جهان کریستیان ژامبه نشر مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه - پاریس ۲۰۱۶

رضا بهشتی معز**

این کتاب تازه‌ترین اثر "کریستیان ژامبه" ۶۷ ساله است، شرق‌شناس اسلام پژوه، استاد مدرسه مطالعات عالی سوربن و شاگرد پیشین هانری کربن که



پیش از این آثاری را در حوزه فلسفه اسلامی و اسلام شیعی منتشر کرده و امروز صاحب کرسی همین درس در همان مدرسه است. جوانی ژامبه به چپ مائوئیستی گره خورد و او را به یکی از چهره‌های فعال سال‌های پایانی دهه شصت در جنبش دانشجویی بدل کرد. آشنایی نزدیک با "لویی آلتوسر" و "میشل فوکو" که منبع الهام او از سویی در فلسفه سیاست و از سوی دیگر کنجکاوی‌های رازورانه Esotérique بود، نقطه آغازی شد تا او را در حکمت عملی و آشنایی با هانری کربن به سوی مطالعات اسلامی کوچ داده

و به دامان تاملات نظری و اشرافی اسلام شیعی بیافکند. او چنانکه خود هم گفته



است با الهام از این چهره‌های نامدار می‌توانست اسلام، فلسفه و مسئله قدرت را در کنار هم بنشانند. بعدها در میان پست و بلند اندیشه اسلامی و سلسله حکمای مسلمان و شیعی، ملاصدرا در نقطه کانونی توجهات ژامبه قرار گرفت و او پس از تجربه‌های آموزشی مختلف با تصدی "کرسی فلسفه اسلامی مدرسه مطالعات عالیہ دین" دانشگاه "سوربن" به پژوهش و تدریس در سویه‌های متنوع جهان صدراپی همت کرد. تاملات قرانی و تفسیری ملاصدرا تا اشارات کلامی و روایی او و نیز کاخ بلند حکمت متعالیه همه در تیررس درس و بحث ژامبه در مدرسه سوربن بوده چنانکه امروز او را در کنار محمدعلی امیرمعزی و پیر لوری به یکی از مراجع فلسفه اسلامی و مباحث شیعی در پاریس بدل کرده است. ژامبه بر خلاف تلقی رایج و بدبینانه برخی پیشینیان همچون "ارنست رنان" که سرزمین اسلام را بویژه پس از ابن‌رشد برای نشوونمای فلسفه بایر و موات می‌دانند بر برجستگی و اهمیت "فلسفه اسلامی" یا "فلسفه عربی" تاکید و بر ملاصدرا فیلسوف عصر صفوی به عنوان نماینده درخشان این حوزه از معرفت بشری اصرار دارد و این ادامه همان راهی است که استاد او کرین رفته است.

کتاب تازه ژامبه با ۴۷۰ صفحه به همت نشر "مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه" در ماه مارس ۲۰۱۶ به بازار آمد و در این مدت کوتاه مورد توجه محافل علمی قرار گرفته است. کتاب از یک پیش‌گفتار و سه فصل و ده بخش تشکیل شده و هر بخش شامل موضوعاتی است. پایان اثر برخوردار از کتابشناسی مفصل حکمت متعالیه، آثار ملاصدرا و مراجع و مآخذ فرانسوی مربوطه است که کار مطالعه را برای خواننده علاقمند غربی آسان می‌کند.

در پیش‌گفتار اثر او با بررسی تحولات عصر صفوی به معرفی ملاصدرا به عنوان سرحلقه حکمت متعالیه پرداخته و این فیلسوف درجه یک ایرانی را که هنوز در غرب ناشناخته مانده است به خواننده ناآشنای غربی معرفی می‌کند. ارایه یک تصویر شماتیک و معرفی اجمالی از حکمای هم عصر ملاصدرا یعنی میرداماد، شیخ بهایی و دیگران و منازعات کلامی/اصولی و اخباری، خواننده را در پیش‌گفتار با شکل‌گیری حکمت سیاسی شیعی، متاثر از اشراق افلاطونی، سهروردی و نفوذ علمای جبل‌عاملی در آن آشنا می‌کند. تاثیر متقابل دو جریان فقه‌های امامیه عصر صفوی با حکمای آن دوره بر تکوین اندیشه سیاسی پیش‌گفته و تکوین گفتمان قدرت چندان است که ژامبه نقش و اثر فلسفی میرداماد را با نقش حقوقی و فقهی محقق کرکی یکی می‌داند.

ژامبه در این اثر تلاش می‌کند ارتباط و نسبت مثلث شیعی: باطنی‌گری عصر صفویه، حکمت عقلی و اشراقی فلاسفه وقت و نیز فقه و حقوق زعمای شریعت را به ما نشان داده و با برجسته ساختن نقش و فکر ملاصدرا در این مثلث، تصویر

تازه‌ای از مفهوم فلسفی/عرفانی حاکمیت در اسلام را برپایه آرای او پیش‌روی خواننده اهل فن غربی بگذارد.

گفتمان نوبنیاد کرکی که با ترکیب دو محور اجتهاد و تقلید در پی پیوند فهم عامه با استنباط علمای شریعت یا همان فقهای عصر صفوی است چارچوبی روزآمد برای دکترین الهیات سیاسی عصر فراهم می‌کند تا عقل حقوقی/فقهی را به‌عنوان نسخه عملی امامیه خردگرا معرفی کند و اقتضائات دولت عصر را پاسخگو باشد. روایت غیبت امام در فهم شیعه امامیه - نسخه کرکی (نیز شیخ بهایی) - نه تنها مانع نیست بلکه لازمه پویایی و روزآمدی دولت سیاسی است و مجال عرض‌اندام به متخصصان فقه امامیه خواهد داد تا بر اساس نیازهای روز در تحکیم و تشدید مبانی دولت سیاسی وقت ورود کنند. مسئله تقلید نیز از آحاد دولت صفوی شهروندانی وفادار خواهد ساخت تا به ابداعات و ابتکارات نظری فقها جان داده و جامعه علمی ببوشانند. علمای شیعه در هیئت سیاسی سلطنت صفوی به عنوان تنها مفسران اقتدار امامت شیعی قد برافراشته و با ارایه تفاسیر متنوع از شریعت برپایه اجتهاد، امکان بقای سلطنت را فراهم می‌آورند.

این اقتدار پدیدآمده از فقه سیاسی در آمیزش با فلسفه اسلامی سر برآورده به‌دست میرداماد و حکمای هم‌عصر او به ایجاد "مکتب اصفهان" انجامیده و به ملاصدرا که با استاد خود میرداماد رابطه‌ای تنگاتنگ دارد اجازه می‌دهد تا به تعبیر ژامبه به نوزایی علوم فلسفی دست یازد. این نوزایی هرچند که به‌دلیل مزاحمت‌هایی در تمام اشکال خود نمی‌تواند کامیاب تلقی شود این فرصت و امکان را به فلسفه اسلامی می‌دهد تا با رشد و توسعه وجوه عقلی، با گذشته خود که "دوران گسست" است خداحافظی کرده و همزمان با شکوفایی فلسفه اسپینوزا و دکارت در این سوی عالم، بال و پر باز کند. ژامبه میرداماد را یک نوافلاطونی دلبسته مکتب اشراق معرفی می‌کند، فیلسوفی مؤسس، دشوار و نخبه‌گرا که از نگاه او در تأسیس حکمتی برپایه اعتقادات شیعی و مفید به حال دستگاه سیاست صفوی نقشی مهم و اساسی ایفا کرد. نسبت او با خاندان محقق کرکی فقیه شیعه در تدوین سمت‌وسوی حکمت شیعی او موثر بود و شاید با همین عطف توجه است که مؤلف تاثیر فلسفی میرداماد را با نفوذ فقهی کرکی در حکومت صفوی هم‌سنگ می‌گیرد. ردپای همین نسبت و تاثیر را ژامبه در تدوین فلسفه صدرایی و در متن کتاب پی گرفته است جایی که از دستگاه متافیزیکی میرداماد به عنوان نظام کامل و همگن فلسفی در الهیات شیعه امامیه یاد می‌کند که هم مشروعیت عقل فلسفی را تضمین و هم اقتدار انسان کامل موعود را تبیین کرده و او را پس از ارسطو و فارابی شایسته عنوان "معلم ثالث" ساخته است.

همین نقطه عطف میرداماد است که ژامبه را به طرح نظام سلسله مراتبی و



افلاطونی او از موجودات کشانیده و از آن به عنوان دولت خداوند در اداره همه ممکنات عالم و بر اساس علم، قدرت و اراده باری یاد می‌کند. و همین دکترین "قدرت" و "اراده" باری است که الهیات پیشین اشرافی/نوافلاطونی را به فلسفه پسین ارسطو/صدراپی پیوند می‌زند و ژامبه را به عنوان شارح آثار ملاصدرا برای تحریر محل نزاع به دعوای معروف اصولی / اخباری می‌کشاند که ریشه در همان دوره صفوی دارد.

نزاع پیش‌گفته همان اندازه که کلامی است، سیاسی است یعنی در کوشش الهیاتی / فقهی کرکی به برجسته‌سازی "فقیه حی" به عنوان جانشین مبسوط‌الید امام غایب می‌انجامد و می‌تواند به اقتضای نیاز زمانه میان حضور و غیبت، زمان و تاریخ، و ضرورت و جاودانگی پل بزند تا هنجارهای حقوقی را در خدمت اطاعت مدنی از عقل برتر یا همان "فقیه اعلی" تفسیر روزآمد کند.

میرداماد به عنوان استاد صدراي جوان بال دیگر کرکی است بدین معنا که فقیه اعلی نماینده شریعت عامه است و فیلسوف نماینده شریعت خواص. فیلسوف، شارح عقلی و هوادار آزادی اجتهاد فقیه اعلی و تفسیر روزآمد اقتدارمحور اوست و با بازسازی رتوریک منطق سینیوی با اشراق سهروردی - هرچند بیگانه با ایمان عوام - در پی پیوند فلسفه با الهیات بالمعنی‌الاصح است. الهیات نقطه پیوند این دو است و راه را برای عزیمت شاگردان میرداماد می‌گشاید تا با تکیه بر "اجتهاد" یا همان کوشش عقلی، جدال نظری بر سر "اقتدار" یا "قدرت مشروع" که اینک در سایه حکومتی مدعی نیابت "عقل غایب اعلی" بال و پر می‌گسترده، را توسعه مفهومی داده و با استفاده از ابزار موجه "تقلید" قدرت فقیهان را تفسیر و تحکیم کند. هرچند که به باور ژامبه این گزاره تناقض‌نا دست فیلسوف مشروعیت یافته از اقتدار امامت در دفاع از حوزه عقل که با آزادی هم‌عنان است را ببندد. این تناقض البته با جایگاه محتشم میرداماد در دربار صفوی توجیه می‌شود جایی که او ولایت سیاسی/دینی سلطان صفوی را ذیل ولایت مطلقه الهی می‌بیند که در اعمال سیاست اعلی، نظمی فرازین در ایجاد خیر برتر خلقت آفریده است و لابد آن خیر برتر در سلطان امروز تجلی کرده است.

در گزاره بالا و برای تئوریزه کردن دگم‌های دینی شریعت‌مداران، فیلسوف خود را با عامه مردم درگیر نمی‌کند که وظیفه او تفسیر عقلانی اقتدار حاکم در متن الهیات است تا تشویش عوام از ظلمات دوره غیبت را به روشنایی امید ناشی از حاکمیت سلطان مشروع بدل کند.

اقتدار سلطانی در این میان بسیار مهم است، سلطان باید بتواند به‌عنوان مظهر عقل اعلی و خرد امامت، چنان سطوتی از خویش نشان دهد که هم اطاعت بی‌چندوچون مردمان را سبب شده و هم امید و رحمت بیافریند تا مقوله الهی

"ولایت" در هیئت او به آراستگی تمام ظاهر شود. کار فیلسوف فراهم آوردن همین متافیزیک قدرت است، چیش هارمونی خلقت و نظم مستقر الهی، با عناصری از ثبات، حیات درخشنده الوهی، جاودانگی و دوام عقلانی زمان اقتدار در وجود سلطان، عناصری که بازتاب ولایت الهی است.

میناکاری ژامبه در شرح فیلسوف مورد نظر ما را به یاد خردمند آرمانشهر افلاطونی می‌اندازد که چنانکه میدانیم به سبب شوایب قدرت زمینی کمتر امکان وقوع دارد، با این همه او میرداماد را با همان تصویر مورد علاقه در اثر شکوهمند خویش قاب می‌گیرد که: میرداماد یا همان استاد مراد او ملاصدرا با وجود اینکه از رجال دربار سلطنتی است اما به سائقه نسبت او با معارف باطنی، پیراسته از وسوسه‌های معمول قدرت سیاسی است!

ملاصدرا پرورده چنین فضا و آموخته چنین استادی است هرچند کمتر از استاد پوشیده، رازورز، محتاط و برخورد از اشرافیت نخبگی است. در دوره او نزاع اخباری‌ها با اصولیون به اندازه‌ای از بلوغ و پختگی رسیده است که ملاصدرا را برای دفاع از آزادی اجتهاد عقلانی یکسر به دامن اصولیون بیندازد و شاید همین نکته است که برای او زحماتی از سوی شریعت‌مداران نص‌باور و متن‌محور فراهم می‌سازد. گرچه به نظر ژامبه او با داشتن دلبستگی‌های معنوی در پی نزاع با اخباریون هم نیست و به تعبیری کمی عجیب، حتی می‌توان اخباریگری و هرمنوتیک را در او با هم جمع کرد!

از نظر ژامبه ملاصدرا همچون یک اخباری محافظه‌کار و همچون یک عارف صوفی نوآور و گشوده است با این همه ممشا و مشرب او جای مصالحه‌ای برای مخالفان نمی‌گذارد و از صوفیان غالی صفوی و مرید سیاست دینی دربار گرفته تا فقهایی که در پی استیلای هژمونی طبقاتی در آن دوره بوده‌اند، همه را علیه خود بر می‌انگیزد.

ملاصدرا فیلسوف ستوده ژامبه است. دانش، منش و خلق و خوی او این شارح فرانسوی را به وجد می‌آورد چندانکه در این اثر فیلسوف ایرانی ما را با لایب‌نیس حکیم مقایسه کرده است، فیلسوفی که هم قدرت اقناع مخاطب دارد و هم توان شنیدن. ملاصدرا از حیث نفوذ آثار به‌ویژه اثر اصلی‌اش "الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه" (La sagesse suréminente dans les quatre voyages de l'intellect) از نگاه ژامبه با دو حکیم مؤسس ایرانی و پیشین خود "ابن سینا" و "غزالی" برابری می‌کند و نمی‌توان در ارزیابی وزن فیلسوف آن‌ها را از هم تفکیک کرد.

ژامبه در بررسی آثار صدرا در این کتاب بر همان سیاق پیشین رفته و مجموعه آثار او را از عرفانی تا تفسیری و فلسفی در خدمت شرح "حاکمیت الهی در

منظومه خلقت" گرفته است. او تاکید می‌کند که در جهان اسلام نمی‌توان فلسفه را از معارف دینی تفکیک کرد و جدا دانست و به مخاطب فرانسوی توجه می‌دهد که مورخان جهان اسلام از دیرباز فلاسفه و عرفا را در برابر متشرعان و فقیهان حاکم قرار داده‌اند و این مسئله پس از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ و پدید آمدن آثار پژوهش‌گران جدید تشدید هم شده است که مؤلف خشنود نیست.

او با توصیف آثار ملاصدرا به یک قالی پرنقش که نمی‌توان تاروپود آن را از هم گسست و پیشینه رنگ و نقش و بافتار آن را نادیده گرفت بر معرفی هیئت جامع این آثار در کتاب خود تاکید می‌کند. ژامبه مدارای شیعه امامیه را در ترویج فلسفه ستایش کرده و معتقد است پس از توقف این دانش عقلی در سرزمین‌های اسلامی اهل سنت، این شیعیان بودند که فرصت و امکان رشد علوم عقلی در دنیای اسلام را فراهم آوردند.

هدف ژامبه چنانکه خود در مقدمه آورده است معرفی بخشی از معارف اسلامی به عنوان "حاکمیت الهی" و محوریت آثار ملاصدراست که با وجود تلمذ در محضر دو روحانی بلندپایه عصر صفوی یعنی میرداماد و شیخ بهایی، هرگز به تعبیر او "حاکمیت الهی" را با "الهیات قدرت سیاسی" درهم نیامیخت.

ملاصدرا ژامبه، انسان دانشمند را مقتدر به اقتدار معارف دینی می‌داند اما این اقتدار را برخوردار از وجهی ربانی یا همان "عرفان" تعریف می‌کند و درحالیکه از اقتدار فانی (مقید به زمان) دانشمند سخن نمی‌گوید زیر نفوذ آموزه‌های شیعی، بر نگاه معادشناختی، اقتدار معنوی و ربانی و آمادگی او برای حیات واپسین، تاکید می‌نهد.

به گمان مؤلف، ملاصدرا حتی در آثار سیاسی خود (به تعبیر او) جز از نبوت و امامت سخنی نمی‌گوید، امامی که اقتدار دنیوی و معنوی هردو را دارد. این عالم عارف است که مفسر میراث امام است و پرده از مقاصد الهی او بر می‌دارد.

ژامبه روش خود را در تألیف این اثر فلسفی دانسته و می‌خواسته گونه‌های مختلف حاکمیت الهی در آثار ملاصدرا را برجسته کند تا راه برای شرح الهیات فلسفی این فیلسوف گشوده شده و سپس مباحث جوهر و ذات، صفات و افعال باری بحث شود. نیز تفسیر صدرایی بر متون اصلی اسلام چون قرآن و پاره‌ای احادیث و شاکله کلی اقتدار و اشکال الهی/انسانی آن از ذات باری تا پیامبر و امام مورد عنایت شارح فرانسوی قرار گرفته است.

در بخش اول از فصل اول، ژامبه مفهوم دولت الهی را که به نظرم شایسته است به "حاکمیت الله" ترجمه شود، از منظر هستی‌شناختی، جهان‌شمول، عبادی، انسان‌انگارانه، تاریخی، فرشته‌شناسانه، خدانمود، باطنی و رازورزانه، افلاطونی و الهی/سیاسی مورد بررسی و پژوهش قرار داده است. مؤلف مسئله حاکمیت الهی

و شیوه اعمال آن در جهان فرودین را در این بخش با تکیه اغلبی بر آثار میرداماد (به‌ویژه قبسات)، همه آثار ملاصدرا (به‌ویژه آثار تفسیری و روایی) و آثار شارحان مدرن قدرت و حاکمیت چون کارل اشمیت با ارجاعات مکرر و با حوصله و دقت مورد مطالعه قرار داده است.

جای یک فهرست اعلام و رجال در پایان کتاب خالی است و اهمیت این نکته از آن روست که مؤلف در بخش مهمی از کتاب به شرح اصول کافی ملاصدرا ارجاعاتی می‌دهد که بررسی اعلام و رجال احادیث مورد استفاده و ارزیابی داوری و میزان استفاده او از شروح نگاشته بر کتاب کلینی از جمله تعلیقه استادش میرداماد، برای خواننده مطلع مهم است به‌ویژه آنکه از میان حدود پنجاه رساله صدرالمتهلین، شرح اصول کافی او در کنار تفسیر و اسفار، سه کار برجسته این فیلسوف به شمار می‌رود.

با توجه به اینکه ملاصدرا شهرت و دقت یک رجالی خیبر را نداشته به نظر می‌رسد که به‌ویژه در "کتاب العقل" اصول کافی توجهی سندشناسانه نشان نداده و همین‌که روایتی با موازین متعارف عقلی توجیه شود برای او کافی است. شاید هم همین نکته بهانه‌ای به دست برخی فقها و حدیث‌شناسان شیعه قرون اخیر داده (همچون میرزااحسین نوری صاحب مستدرک) تا این اثر ملاصدرا را نه شرحی فنی که آمیخته به ذوق عرفانی و فلسفی ارزیابی کنند، اشکالی که از سوی خردگرایان میراث شیعی امتیاز محسوب می‌شود! *

یک نکته قابل توجه دیگر آنست که مسئله سیاست و اعمال حاکمیت در اسلام هرچند که در اصل ریشه کلامی اعتقادی داشته ولی بیشترین نمود و حضور را در آثار فقهی فریقین می‌توان جست. به عبارتی تا آنجا که مسئله سیاست به مفهوم نظری ولایت در جهان خلقت ختم می‌شود می‌توان آن را به حوزه کلام و اعتقادات منحصر کرد اما همین که مراد از ولایت عرصه عمل و اعمال حاکمیت بر مردم است باید ردپای آن را در آثار فقهی جست.

ژامبه لابد به سیاق جایگاه و اشتغال ذهنی ملاصدرا و در میان رسایل هشت گانه اصول کافی به ابواب عقلی/اعتقادی آن (چون عقل و جهل یا کتاب الحجه) بیشتر استناد کرده و بیش از آنکه اعمال حاکمیت را حتی در سیاسی‌ترین وجوه آن به منابع روایی فقهی ارجاع دهد به منابع اعتقادی و کلامی متوسل شده است. اما نکته جالب اینجاست که الهیات سیاسی یکی از وجوه کلام و اعتقادات است که به علت درگیری با بخش انضمامی وجود، دیالکتیک محسوس و زیسته عقلانی تولید می‌کند و ژامبه این ویژگی را با خاصیت شهودی و عرفانی رویکرد ملاصدرا پیوند زده تا نشان دهد که اعمال حاکمیت الهی در زمین بدون توجه به ویژگی شهودی یا ولایت امام میسر نیست. این ولایت در آثار ملاصدرا البته به خوانش



فقهی معروف یعنی ولایت فقیه ختم نمی‌شود و در نهایت نسخه‌ای افلاطونی به دست خواهد داد. او در این بخش‌ها از آثار کرین، محمدعلی امیرمعزی، ویلفرد مادلونگ و گی مونو به کمال بهره جسته و با میناگری‌های لفظی تلاش کرده تا قرینه سازی‌هایی در واژگان دو عالم غیب و شهادت (نامحسوس و محسوس) همچون "کرسی"، "عرش" و "ظاهر و باطن" صورت داده و خواننده را به مراد و مقصود ملاصدرا نزدیک سازد.

مؤلف تعاریف مصطلح حاکمیت، حکومت، قدرت و فعل معطوف به آن، امر، حکم، علم، اراده و ... را هم از ادبیاتی تطبیقی و استفاده از ترمینولوژی صدرایی و فلسفی در حوزه الهیات بهره گرفته و در بخش صفات و اسماء الهی کتاب یک نوع الهیات سیاسی جذاب را با استناد به شرح کافی (کتاب توحید و کتاب الحجه)، مفاتیح الغیب آخوند و نیز ادبیات صوفیانه دیگر از جمله فصوص ابن عربی، در قسمت دوم یا "تفاسیر" پیش روی خواننده گشوده است.

موضوع قسمت سوم کتاب "خدای انسانی" است که ژامبه در بخش‌های آن از "گوهر نبوت"، "سیطره نبوت"، "وجه معادشناختی امامت" و نیز "دین خواص و دین عوام" سخن گفته و مبانی بحث را عمدتاً بر سه اثر "المبدا والمعاد"، "شواهدالربوبیه" و "مفاتیح الغیب" مبتنی کرده است که به اعتقاد نگارنده این قسمت نسبت بیشتری با فلسفه سیاسی داشته و مؤلف از ابزار مفهومی کارآتری در آثار فیلسوف بهره گرفته است که ربطی مستقیم با حوزه قدرت و سیاست ندارد.

ژامبه معتقد است هر اندازه که این آثار از ردپای قدرت دنیوی خالی است به همان اندازه انباشته از مفهوم سیاست دینی و الهی به عنوان قدرت مشروع است، نظمی که با ارسال رسولان و اقتدار نبی و امام به عنوان واسطه‌های خدا و خلق، غایتی بهروز و سعادت‌مند در آن سوی حیات خاکی برای موجودات فراهم دیده است. حیات معنوی آدمیان، غایت رسالت رسولان و امام در این جهان است و بزرگترین تهدید برای آشفتن این سیاست ملکوتی و حاکمیت معنوی، ردایل اخلاقی است. ژامبه از مفاهیم سلوکی نفس، مجاهده و امکانات عرفان و رازورزی به عنوان ابزار کار رسولان و امامان برای تربیت جان و نفس آدمیان یاد می‌کند و با ارجاع به شیوه افلاطونی و تاسوعات فلوپتینی سیاست مبارزه با ردایل اخلاقی را برای رسیدن به سعادت الهی و آرامش معنوی تشریح می‌کند، ضمن آنکه از انتقاد ملاصدرا به شیوه ضدعقلی صوفیان هم غفلت نمی‌کند.

اینکه فرهیختگی جان و نفس چگونه می‌تواند به کنش عقلانی و الهی جهان بیرون بیانجامد را باید در سیره پیامبر یا امام دید که چگونه موجودی که در درون خویش به کمال عقلی و معنوی رسیده است در جهان بیرون می‌تواند نمونه انسان

کامل یا جامع عقل نظری و عملی باشد.

ژامبه در شرح مقصود ملاصدرا از قیاس مشهور طبابت با سیاست یاد می‌کند که برآن اساس سیاست معنوی یا معنویت سیاسی همان طبابتی است که پیامبر یا امام برای بهبود جان و اداره نفوس آدمیان پیشه می‌کند با این تفاوت که شیوه طبابت نبی که با قدرت معنوی پیامبر و بر اساس وحی صورت می‌گیرد مبتنی بر انداز و ترس است. ترس مبتنی بر وحی همان قدرتی است که نظم قضایی در یک نظام سیاسی داراست. مومنانی که در برابر دعوت الهی خشیت نمی‌ورزند و با حقیقت جدل کرده و با سعادت خویش قمار می‌کنند از سوی پیامبر نسبت به فرجام کار بیم داده شده و با قدرت وحی ترسانده می‌شوند.

ژامبه بحثی را هم در باب جایگاه امامت و نسبت آن با نبوت (که باید در صدر نبوت باشد یا در ذیل آن) در شرح آرای ملاصدرا باز کرده ولی پاسخ‌های او به این مشکل را پارادوکسال خوانده است، تناقضی که رمز آن را در تعریف مفهوم "ولایت" یا دوستی خداوند باید جست و خود آخوند (ملاصدرا) در تبیین این مشکل راهنمایی‌های مفهومی (به عنوان مثال مناقشه در مفهوم الهی "قیوم") هم کرده است.

در بخش "سیطره نبوت" ژامبه به تشریح شیوه‌های اجرایی اعمال ولایت مورد نظر ملاصدرا پرداخته است و در جایی از هم‌خوانی دیدگاه او با نظریه "حقوق طبیعی" یاد می‌کند که طبیعت انسانی بدون پذیرش آموزه‌های وحیانی، وجود یک قانونگذار را ناگزیر می‌سازد. آدمیان نیاز به قوانین آمرهای دارند تا بتوانند روابط اجتماعی، روابط زناشویی و فردی و اصول عدالت و جزای خاطیان را میان خود برقرار کنند. حقوق عمومی، حقوق خصوصی و حقوق جزا ریشه‌های خود را در طبیعت انسانی دارند و کار هیچ جامعه‌ای بی‌قانون سامان نمی‌گیرد.

بحث تکراری و قدیمی است و ملاصدرا هم جز آنکه در این باب با فارابی و خواجه نصیر همراهی کند سخن تازه‌ای ندارد، بحث او هم بر سر تاسیس دولت آرمانی نیست بلکه بحث بر سر مشروعیت بخشی به اقتدار عقلانی فرستادگان خدا و جانشینان اوست (از امام علی نام می‌برد). راه‌حل پیشنهادی برای گذار از حقوق طبیعی به حقوق الهی به جهت فروکاستن عقل، به ظاهر و برای ما که تجربه‌های تلخ داشته‌ایم، خطرناک می‌رسد:

بر این اساس استقرار نظم فرودین در خاک کافی نیست بلکه باید راهی برای اتصال جان شهروند با نظم الهی فرازین جست و قانونگذار باید بتواند ارزش‌های جامعه را بر اساس ارزش‌های دینی (بخوانید شریعت) تعریف کند که متضمن خیر برین است. (رک به المبدء و المعاد)

آنچه از عنوان کتاب و در نگاه اول به ذهن تبادر می‌کند را باید در قسمت سوم



جست و ژامبه جان کلام را برای افاده فلسفه‌ای سیاسی از زبان ملاصدرا در آنجا آورده است. قسمت‌های یک و دو کتاب از نگاه من مقدمه چینی مفصل مفهومی و نظری برای رسیدن به قسمت سوم است. کتاب از بخش نتیجه و تحلیل نهایی مؤلف هم خالی است.

* - رک به مقاله "ده نکته در باره شرح اصول کافی ملاصدرا" از رضا استادی در علوم حدیث پاییز ۱۳۷۸ شماره ۱۳ که شرح اصول کافی ملاصدرا را هشتمین شرح بر این اثر ثقه الاسلام کلینی می‌داند و در آنجا آورده است که ملاصدرا از هیچ یک از شروح پیش از خود در نگارش این اثر بهره نبرده و حتی اثری از توجه او به تعلیقه استادش میرداماد بر اثر کلینی هم نیست.

** دکتر رضا بهشتی معز عضو انجمن فلسفه فرانسه است.



نقد، گفت‌وگو/

همان‌طور که در سرسخن نشریه گفته‌ایم «می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر افق گسترده‌ی اندیشه». و از نخستین اسباب فراهم آمدن چنین آرزویی فراهم آوردن فضای گفت‌وگو و نقد است. بر همین اساس از نخستین شماره‌ی نشریه «آزادی اندیشه» افزون بر پافشاری به چنین ضرورتی، از آمادگی‌مان بر بازتاب دیدگاه‌های گوناگون در نشریه سخن گفته‌ایم. از این شماره‌ی نشریه صفحه‌ی تازه‌ای را به نشریه اضافه کرده‌ایم با نام «نقد، گفت‌وگو». امیدواریم با همکاری اعضای «انجمن» و دیگر خوانندگان نشریه شاهد شرکت هرچه بیشتر علاقه‌مندان به این گفت‌وگوهای پهنه‌ی عمومی باشیم.

در این شماره گفت‌وگو را با خود، شورای تحریریه نشریه، شروع کرده‌ایم. در قسمت اول، متن دو نامه‌ی ردوبدل شده میان حسن اشکوری و کاظم کردوانی در باره‌ی مقاله‌ی «آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها» (نوشته کاظم کردوانی) آورده شده است و در قسمت دوم، ملاحظات حسن اشکوری درباره‌ی مقاله آرش جودکی، «آزادگی از دیدگاه رازی: خرد در ستیز با پیامبری»، را می‌خوانید

قسمت اول:

دوست گرامی جناب آقای کردوانی عزیز

با سلام و ارادت

مقاله شما در نشریه شماره دوم را خواندم. ضمن اینکه بی تعارف فراوان سود بردم و سپاس از زحماتی که کشیده‌اید چند نکته به نظر رسید که با شما در میان می‌گذارم. البته با این احتمال که من متوجه نشده و در تشخیص مورد اشتباه کرده باشم.

اول. صفحه ۶۲ آمده است «آموزه‌های توماس آکویناس با مقاومت شدید سنت آگوستین مقدس در کلیسا روبرو شد». مراد کدام سنت آگوستین است؟ لازم بود طوری نوشته می‌شد با سنت آگوستین قرن پنجم اشتباه نشود.

دوم. صفحه ۶۴ آمده است «رفرم پروتستان که از قرن پانزدهم راه افتاد...» که ظاهراً باید قرن شانزدهم باشد.

سوم. در صفحه ۶۴ آمده است: «سوئد که روحانیت کاتولیک بیش از ۳۰ درصد زمین‌ها را در اختیار داشت و مورد علاقه مردم نبود، «رفرم» بدون مقاومت رشد کرد». ظاهراً با تأکید بر اقتدار روحانیت کاتولیک، نمی‌بایست رفرم بدون مقاومت رشد می‌کرد. شاید قید «با این که...» در آغاز می‌آمد چنین ابهامی رخ نمی‌داد. **چهارم.** در صفحه ۶۷ آمده است «لویی چهاردهم از سال ۱۶۴۳ تا ۱۷۱۵ سلطنت کرد» ولی در صفحه بعد آمده «در سال ۱۶۱۵ لویی چهاردهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت». مراد همان ۱۷۱۵ است؟

پنجم. در صفحه ۶۸ آمده است «لویی پانزدهم از سال ۱۷۱۰ تا سال ۱۷۷۶ سلطنت کرد». یعنی از سال ۱۷۱۰ تا ۱۷۱۵ لویی چهاردهم و پانزدهم هم‌زمان سلطنت می‌کردند؟

ششم. در باره سنت بارتلمی تا آنجا که حافظه‌ام یاری می‌کند ویل دورانت شمار مقتولان پاریس را به سال ۱۵۷۲ حدود سی هزار نفر نوشته است. جز آن در ویکی پدیا دیدم نوشته بین بیست و تا بیست و پنج هزار کشته. نمی‌دانم این ارقام درست است و یا ارقام شما.

هفتم. منبع این مطلب که ابن تیمیه حقوق اهل ذمی را نفی کرد کجاست؟

هشتم. در باره «مقاصد الشریعه» هرچند بیش از همه ابواسحاق شاطبی در قرن هشتم در «الموافقات» بحث کرده است ولی پیش از آن نیز این موضوع مطرح بوده است که می‌توان به سخنان ابوحامد غزالی در قرن پنجم اشاره کرد. وانگهی جایی ندیدم که این اصطلاح حول آیه ۲۵۶ پدید آمده باشد. اگر در جایی هست بهتر بود منبع ذکر می‌شد.

نهم. در مورد آرای متفکران مسلمان در باب آزادی به نظر می‌رسد در حد لزوم مطرح نشده است. اولاً بهتر بود به لحاظ ترتب منطقی آرای متفکران مطرح شده پس از اشاره به رخداد مشروطیت می‌آمد و ثانیاً مناسب بود حداقل به آرای چند نفر و آن هم از عالمان سنتی و حوزوی و نواندیشان غیر حوزوی اشاره ای می‌شد. درست است که به نام بازرگان و شریعتی اشار شده ولی در عمل از سه عالم دینی روحانی یاد شده است. برای توازن هم بود بهتر بود از بازرگان که در این باب فراوان سخن گفته یاد می‌شد. ثالثاً حدیث آزادی در تفکر اسلامی محدود به یک آیه قرآن نیست. به گمانم بنیاد بحث حول آزادی ایمان است که البته یکی از مستندات نقلی آن همان آیه لا اکراه فی الدین است. شبستری تحت عنوان «ایمان و آزادی» دارد.

دو نکته بی اهمیت. یکی این «جور» معرب «گور» فارسی است. دیگر این که بهتر است ابن المقفع را با تلفظ فارسی ابن مقفع بنویسیم.

دوست عزیز، آقای اشکوری نازنین

سلام

پیش از هر چیز از لطف شما سپاسگزارم. و از اینکه با چنین دقتی مقاله «آزادی وجدان، اصل فراموش شده آزادی‌ها» را مطالعه کرده‌اید و ده مورد را به من یادآوری فرموده‌اید، بسیار ممنون شما هستم.

من در این توضیحات نخست پرسش شما را می‌آورم و بعد پاسخ خودم را:

۱- پرسش: «اول. صفحه ۶۲ آمده است «آموزه‌های توماس آکویناس با مقاومت شدید سنت آگوستین مقدس در کلیسا روبرو شد». مراد کدام سنت آگوستین است؟ لازم بود طوری نوشته می‌شد با سنت آگوستین قرن پنجم اشتباه نشود.»

پاسخ: در مقاله نوشته‌ام: «آموزه‌ی توماس آکویناس با مقاومت شدید سنت آگوستین مقدس در کلیسا روبه‌رو شد که معتقد بودند بدین ترتیب می‌توان از تقصیر یهودیان و بی‌دینان و بدعت‌گزاران نیز گذشت.»

همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید نوشته‌ام «سنت آگوستین مقدس در کلیسا». منظورم دقیقاً اشاره به آگوستین قدیس یا مقدس (یا سنت آگوستین) قرن پنجم (۴۳۰-۳۵۴م) است اما، منظورم پیروان دیدگاه‌های اوست در قرن سیزدهم که در کلیسای کاتولیک نفوذ بسیار داشتند و برای نام‌بردن از آن‌ها در بیان‌ام از واژه‌ی «سنت آگوستین» استفاده کردم. حدس می‌زنم که حضرت‌عالی «سنت» را «سنت» دیده‌اید. شاید بهتر می‌بود که تصریح می‌کردم.



۲- پرسش: «دوم. صفحه ۶۴ آمده است «رفرم پروتستان که از قرن پانزدهم راه افتاد...» که ظاهراً باید قرن شانزدهم باشد.»

پاسخ: همان‌طور که ملاحظه فرموده‌اید در صفحه ۶۳ نوشته‌ام: «رفرم پروتستان که از قرن پانزدهم به راه افتاد و در قرن شانزدهم به اوج خود رسید، مبین دل‌مشغولی اصلی اصلاح‌گران مذهبی برای «رستگاری» بود و اراده‌ی رجوع به منبع‌های اصلی مسیحیت را منعکس می‌کرد و نگاهی متفاوت به مذهب و زندگی اجتماعی را بازتاب می‌داد. آغازگر اصلاح‌گری مذهبی لوتر در آلمان بود و سپس هولدریخ تسوینگلی در زوریخ و مارتین بوسر در استراسبورگ و بعدها ژان کالون در پاریس و ژنو.»

در اینجا منظورم اشاره به ریشه‌های رفرم است که از قرن پانزدهم به راه افتاد. دلیلش هم وضعیت خاص آن روز دنیای مسیحیت بود. در قرن پانزدهم، جنگ‌های متعدد و شیوع بیماری‌های همه‌گیر و دربرابر آن بی‌اعتنایی کلیسای رم به آن وضعیت (که دلمشغولی اصلی بزرگان روحانیت مسیحی آن دوران به تجملات و مال‌اندوزی و ساختن قصرهای پُر تجمّل و ... بود) وضعیت روحی بسیار ناهنجاری میان مسیحیان اروپایی به وجود آورده بود تا به آنجا که عقیده‌ی به آخررسیدن جهان میان آنان بسیار شایع شده بود. به همین علت بسیاری از روحانیون هومانیزست کاتولیک در پی چاره بودند. حرکت نخست هم، مثل اغلب رفرم‌ها، رفرم در درون بود. و از همین‌رو موضوع ترجمه انجیل به زبان‌های غیر لاتین مطرح شد تا مردم عادی بدون دخالت کلیسا بتوانند به کلام مقدس و اصل مسیحیت دست یابند و به «رستگاری» برسند. از این‌رو در سال ۱۴۷۶ انجیل و در سال ۱۴۸۶ عهد عتیق به زبان فرانسه ترجمه شد. تاریخ دانان مسیحی از گفت‌وگوهای فراوان میان لوتر و برخی کشیشان پیش از اعلام علنی دیدگاه‌هایش صحبت کرده‌اند. البته شاید بهتر می‌بود که این جمله را دقیق‌تر می‌نوشتیم.

۳- پرسش: «سوم. در صفحه ۶۴ آمده است: «سوئد که روحانیت کاتولیک بیش از ۳۰ درصد زمین‌ها را در اختیار داشت و مورد علاقه مردم نبود، «رفرم» بدون مقاومت رشد کرد». ظاهراً با تأکید بر اقتدار روحانیت کاتولیک، نمی‌بایست رفرم بدون مقاومت رشد می‌کرد. شاید قید «با اینکه...» در آغاز می‌آمد چنین ابهامی رخ نمی‌داد.»

پاسخ: برای من هم نخست عجیب بود اما، براساس آنچه من خوانده‌ام، اسناد معتبر سخن از رشد رفرم بدون مقاومت خاص می‌کنند. همان‌طور که روحانیت مسیحی در فنلاند خود رفرم را پذیرفت. این موضوع به وضعیت خاص تاریخی- اجتماعی آنجا برمی‌گردد که برای خود من هم جالب شده است و در آینده

می‌بایست در باره‌ی آن بیشتر کار بکنم.

۴- پرسش: «چهارم. در صفحه ۶۷ آمده است «لویی چهاردهم از سال ۱۶۴۳ تا ۱۷۱۵ سلطنت کرد» ولی در صفحه بعد آمده «در سال ۱۶۱۵ لویی چهاردهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت». مراد همان ۱۷۱۵ است؟»

پاسخ: با خواندن سؤال شما دوباره به اصل نوشته‌ام رجوع کردم و متوجه شدم که دو اشتباه در انتقال متن اصلی‌ام رخ داده است. متن اصلی من این است: «در سال ۱۶۱۵ که لویی سیزدهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت که نتوانست به‌تمامی آن را اجرا کند، در زمان لویی چهاردهم شکل دیگری به خود گرفت. در سال ۱۶۸۳ لویی چهاردهم حکم به اخراج یهودیان از کلنی‌ها را صادر کرد.» هرچه فکر کردم متوجه نشدم چرا چنین اشتباهی رخ داده است. بسیار ممنون شما هستم که با این همه دقت مطالعه کرده‌اید.

۵- پرسش: «پنجم. در صفحه ۶۸ آمده است «لویی پانزدهم از سال ۱۷۱۰ تا سال ۱۷۷۶ سلطنت کرد». یعنی از سال ۱۷۱۰ تا ۱۷۱۵ لویی چهاردهم و پانزدهم هم‌زمان سلطنت می‌کردند؟»

پاسخ: فرمایش شما در اینجا هم درست است. اشتباه تایپی اتفاق افتاده است. لویی پانزدهم در سال ۱۷۱۵ درحالی‌که تنها ۵ سال داشت به تخت سلطنت نشست.

۶- پرسش: «ششم. در باره سنت بارتلمی تا آنجا که حافظه‌ام یاری می‌کند ویل دورانت شمار مقتولان پاریس را به سال ۱۵۷۲ حدود سی هزار نفر نوشته است. جز آن در ویکی پدیا دیدم نوشته بین بیست و تا بیست و پنج هزار کشته. نمی‌دانم این ارقام درست است و یا ارقام شما.»

پاسخ: البته هیچ رقم دقیقی از تعداد کشته‌شدگان کشتار سن بارتلمی وجود ندارد. همه منابع موثق هم همیشه از فعل‌های «حدس زده می‌شود... به نظر می‌آید... و...» استفاده می‌کنند. «ویکی‌پدیا» به زبان فرانسه هم رقم ۳ هزار نفر در پاریس و ۵ تا ۱۰ هزار نفر در کل فرانسه را ذکر کرده است (به تجربه دیده‌ام که «ویکی‌پدیا» به زبان فارسی در بسیاری موارد خیلی نادقیق است). اما من به چند منبع موثق و چند نوشته‌ی تاریخ‌دانان صاحب‌نام و متخصص در این مورد مراجعه کرده‌ام، تقریباً همه همین رقم‌هایی را ذکر کرده‌اند که من آورده‌ام. «آنسیکلوپدی لاروس» هم رقم ۳ هزار کشته در پاریس را ذکر کرده است. تنها یک نشریه در فرانسه به نام «هرودوت» (نشریه تخصصی ژئوپولیتیک و جغرافیا) رقم ۳۰ هزار



نفر (با فعل تخمین زده می‌شود) برای تمام فرانسه را ذکر کرده است اما، منبع خود را اعلام نکرده است.

۷- پرسش: «هفتم. منبع این مطلب که ابن تیمیه حقوق اهل ذمی را نفی کرد کجاست؟»

پاسخ: من افزون بر منابعی که اینجا و آنجا به آنها رجوع کرده‌ام، عمدتاً به سه منبع تکیه کرده‌ام. یک، کتاب *Les penseurs libres dans l'Islam classique* (آزاداندیشان در اسلام کلاسیک) نوشته‌ی دومینیک اووِری (Dominique Uvroy). دومینیک اووِری که دانش‌آموخته جامعه‌شناسی و فلسفه است، پس از تدریس در دانشگاه دمشق و مدرسه ادبیات بیروت و دانشگاه داکار، اکنون استاد و پژوهشگر اندیشه و تمدن عرب در دانشگاه تولوز (فرانسه) است و در این زمینه یکی از صاحب نظران شناخته شده است. در صفحه ۲۵ همین کتاب به روشنی این مطلب را عنوان کرده است. دوم، کتاب ابن تیمیه به نام «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» که به فرانسه ترجمه شده است. سوم «مجموع الفتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه» (که به نظر می‌آید بیش از ۵۰۰ فتوا باشد) که بخش‌هایی از آن به زبان فرانسه ترجمه شده است و من چندتایی از این فتواها درباره‌ی صوفیگری و مسیحیت و یهودیان و شیعیان و ایرانیان (زرتشتیان) را توانستم بیابم.

البته فرمایش درست است و من میبایستی این منابع را ذکر می‌کردم اما، زیرنویس‌های این مقاله بسیار زیاد شده بود، تنها چند جا از مقاله‌ام به کتاب «دومینیک اووِری» ارجاع داده‌ام.

۸- پرسش: «هشتم. در باره «مقاصد الشریعه» هرچند بیش از همه ابواسحاق شاطبی در قرن هشتم در «الموافقات» بحث کرده است ولی پیش از آن نیز این موضوع مطرح بوده است که می‌توان به سخنان ابوحامد غزالی در قرن پنجم اشاره کرد. وانگهی جایی ندیدم که این اصطلاح حول آیه ۲۵۶ پدید آمده باشد. اگر در جایی هست بهتر بود منبع ذکر می‌شد.»

پاسخ: فرمایش شما کاملاً درست است که در باره‌ی «مقاصد الشریعه» پیش از ابواسحاق شاطبی (در کتاب الموافقات فی أصول الشریعه)، امام محمد غزالی (تا آنجا که در باره‌ی آن خوانده‌ام در دو کتاب شفاء الغلیل و المستصفی من علم الاصول) صحبت کرده است. اما متخصصان حوزه‌ی اندیشه و تمدن عرب به این آیه اشاره کرده‌اند که صدا البته تنها این آیه نیست و بسیاری از موضوع‌های مهمی دیگری هم مطرح شده است. باز هم از جمله کسانی که به این آیه در شکل‌گیری «مقاصد» اشاره کرده است، دومینیک اووِری است. البته کتاب «مقاصد الشریعه»

محمدطاهرین عاشور (که البته معاصر است) خیلی روشن و دقیق به این آیه پرداخته است. یکی از ستون‌های اصلی بحث چند تن از نواندیشان دینی امروز دنیای عرب هم حول همین آیه است. بازهم فرمایش شما را قبول دارم که خوب بود منبع سخن را می‌آوردم.

۹- پرسش: «نهم. در مورد آرای متفکران مسلمان در باب آزادی به نظر می‌رسد در حد لزوم مطرح نشده است. اولاً بهتر بود به لحاظ ترتب منطقی آرای متفکران مطرح شده پس از اشاره به رخداد مشروطیت می‌آمد و ثانیاً مناسب بود حداقل به آرای چند نفر و آن هم از عالمان سنتی و حوزوی و نواندیشان غیرحوزوی اشاره ای می‌شد. درست است که به نام بازرگان و شریعتی اشاره شده ولی در عمل از سه عالم دینی روحانی یاد شده است. برای توازن هم بود بهتر بود از بازرگان که در این باب فراوان سخن گفته یاد می‌شد. ثالثاً حدیث آزادی در تفکر اسلامی محدود به یک آیه قرآن نیست. به گمانم بنیاد بحث حول آزادی ایمان است که البته یکی از مستندات نقلی آن همان آیه لاکراه فی الدین است. شبستری تحت عنوان «ایمان و آزادی» دارد.»

پاسخ: حقیقت این است که خیلی از مواردی که در این مقاله آورده شده است «در حد لزوم» نیست (همچنین در باره نظرهای چپ‌ها) بلکه تنها در چارچوب مقاله‌ای است برای نشریه که در همین حد هم طولانی شده است (۳۲ صفحه با کتاب‌شناسی) و به‌رغم میل خودم خیلی از مطالب را نتوانستم مطرح کنم یا امکان طرح کافی آن‌ها را نداشتم. همان‌طور که در پیشگفتار نوشته‌ام به یک معنا تنها «طرح بحث» است. به نظر من طرح آرای متفکران مسلمان به ترتیب از زمان مشروطیت به این سو، خود یک مقاله جداگانه و مفصل می‌طلبد. قصد اولیه‌ام این بود که افزون بر نظر سه متفکر مسلمانی که در مقاله‌ام آورده‌ام، یک: به آرای مهندس بازرگان و علی شریعتی بپردازم، دوم: کتاب «دینداری و آزادی» (به اهتمام محمدتقی فاضل میبیدی) (که بخشی از آرای بیست و سه متفکر مسلمان را جمع کرده است) را پایه قرار دهم و آن را بسط دهم. سوم: از خلال یک دوره بندی از مشروطیت تا به امروز، آرای متفکران مسلمان را بررسی کنم. یا از خلال این دوره بندی به آرای متفکران اسلام در باره آزادی بپردازم. از جمله خیلی کوشیدم تا نوشته‌ای از علی شریعتی را پیدا کنم که سال‌ها پیش در روزنامه «اطلاعات» خوانده بودم که در پاسخ به کمیسیونی در سازمان ملل متحد بود و از موضوع آزادی در اسلام صحبت کرده بود (که البته نیافتم).

اما، با دو مشکل در این طرح مواجه شدم. یکی طولانی بودن زمان به انجام رساندن آن بود که هیچ تناسبی با زمان انتشار نشریه نداشت. و دوم حتی اشاره



مختصر به این موارد مقاله را خیلی بیش از حد مقدور طولانی می‌کرد. در نتیجه، تصمیم گرفتم نظر سه متفکر اسلامی حوزویِ شاخص (هر کدام از یک جهت) را مطرح کنم.

اما حالا فکر میکنم کاش همین مطلب و مشکلاتم را در مقاله‌ام بیان می‌کردم. به هررو، من قصد دارم که این مقاله را تکمیل کنم و به صورت یک دفتر منتشر کنم. در آنجا فرصت خواهم داشت که این کمبودها را جبران کنم. چون مسئله اصلی درک امر واقع است به همان شکل واقعی خود و بازتاب صمیمانه و روشن آن در عرصه عموم.

و امیدوارم که از کمک‌های شما هم بهره مند شوم.

۱۰- دو نکته بی‌اهمیت. یکی این «جور» معرب «گور» فارسی است. دیگر این که بهتر است ابن المقفع را با تلفظ فارسی ابن مقفع بنویسیم. نظر: دو نکته‌ای که طرح کرده‌اید بی‌اهمیت نیست. و با شما کاملاً موافق هستم. با مهر و ارادت
کاظم کردوانی

قسمت دوم:

ملاحظاتى در باره مقاله «آزادگى از دیدگاه رازى: خرد در ستیز با پیامبرى»

حسن یوسفى اشکورى

در شماره دوم نشریه «آزادى اندیشه» مقاله‌اى با عنوان «آزادگى از دیدگاه رازى: خرد در ستیز با پیامبرى» به قلم دوست و همکار گرامى جناب آقای آرش جودکى منتشر شد. این مقاله تقریرى و تحریرى نواز داستانى کهن حول آرای محمد زکریای رازى، دانشمند پر آوازه ایرانى، در سده سوم هجرى بوده است. از دیرباز در باره افکار و به ویژه آرای دین‌شناسانه این دانشمند پرآوازه قرون میانه اسلامى مقالات و کتاب‌هاى قابل توجه نوشته و عرضه شده است. در این میان مقاله محققانه و مبسوط آقای جودکى نوشته‌اى است مفید و روشنگر.

اما اکنون و در این مقال بدون اینکه وارد بررسى آرای رازى و یا نویسنده مقاله بشوم، صرفاً به تذکر چند نکته حاشیه‌اى و در عین حال ضرورى در این باب بسنده مى‌کنم.

ملاحظه یکم

مى‌دانیم (و نویسنده نیز بدان اذعان کرده است) که از آثار رازى در نقد دین و آرای وی در این باب تقریباً نشانى نیست. دو کتاب با عناوین «فى النبوات» و «فى



حیل‌المتنبیین» به او منسوب است و چنان‌که از این عناوین بر می‌آید آرای ضد دینی وی در آنها آمده و به همین دلیل مخالفانش نام کتاب اول را «نقض الادیان» و دومی را «مخارق الانبیاء» نهاده‌اند ولی هیچ‌کدام از آن دو در دسترس نیست. اما آرای رازی عمدتاً در این مقوله در آثار منتقدانش (و مهم‌ترین‌شان ابوحاتم رازی در «اعلام النبوه» و ناصر خسرو در «جامع الحکمتین» گزارش شده است). با توجه به این نکته مهم، آرای رازی در باب نبوات و دین همواره در پرده‌ای از ابهام قرار داشته و دارد. از آنجاکه این نکته‌ای بس مهم است، حق بود نویسنده محترم در نسبت دادن افکار و آرا به رازی جانب احتیاط را نگاه می‌داشت و حداقل بایسته بود در جایی در مقاله بدان تصریح شود. این یک ضرورت علمی و پژوهشی است و ربطی البته به درستی و نادرستی آرای رازی و یا نویسنده مقاله ندارد.

اصولاً زمانی که منابع اصلی آرای متفکری در اختیار نیست و مهم‌تر وقتی که افکار و آرای وی به وسیله مخالفان فکری‌اش نقل و گزارش شده، درک و تشخیص عقاید واقعی و کامل او، بسی دشوار است و در نقل و داوری باید به شدت محتاط بود.

ملاحظه دوم

ملاحظه دیگر این است که تا آنجا که من می‌دانم، در باب افکار رازی در باب دین تفاسیر و تحلیل‌های مختلفی وجود دارد و طبق گزارش منابع مختلف از همان زمان تا کنون نقدنوشته‌هایی در نقد و بررسی آرای رازی پدید آمده است؛ الزام کار تحقیقی و نیز ضرورت اطلاع رسانی به خوانندگان، ایجاب می‌کند که به این آرا و تفاسیر نیز اشاره شود و منابع لازم به خوانندگان معرفی شوند. همان گونه که بسیاری از پژوهشگران زندگی و آثار و افکار رازی بدین دقیقه توجه کرده و بدان اشارت کرده‌اند.

ملاحظه سوم

دیگر ملاحظه این است که بایسته بود نویسنده، مانند هر پژوهشگر دیگر، به مقام پژوهشگری و روایت و تحلیل بسنده می‌کرد و در داوری محتوایی بی‌طرف باقی می‌ماند. البته هیچ ایرادی ندارد که نویسنده‌ای با تمام و یا بخشی از آرای متفکر مورد تحقیق همراه و همدل باشد اما اشکال کار در این نوشته این است که نویسنده از مرز بی‌طرفی خارج شده و در قامت حامی و مدافع پرشور مستقیم رازی در دین‌ستیزی ظاهر شده و این کار نقد مضامین مقاله را دشوار و شاید هم ناممکن می‌کند. زیرا ناقد نمی‌داند که دقیقاً کجا نظر و نظریه مثلاً رازی است و کدام نظر آرش جودکی است. اگر هم نویسنده مناسب می‌دانست که همراه و همفکر رازی بنماید، بهتر بود که خواننده خود به طور ضمنی و تلویحی چنین

همدلی را در می‌یافت.

ملاحظه چهارم

گفتن ندارد که به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی رازی ذات‌گراست و برای تمام دین‌ها و از جمله اسلام ذات ثابت و لایتغیری قابل است و به همین دلیل برای تمام ادیان و برای تمام تفاسیر بیرون و درون دینی احکام قطعی و جزمی صادر کرده است ولی ظاهراً نویسنده مقاله نیز از چنین تفکر و روشی پیروی می‌کند. اگر واقعا ایشان مدافع ذات‌گرایی (حداقل ذات‌گرایی مطلق و تمام) نیست و به خوانش هرمنوتیکی متن و به تعبیری به پلورالیسم دینی و یا معرفتی باور و التزام دارد، ناگزیر می‌بایست در دیباچه مقاله بدان اشاره می‌کرد. البته ما از زکریای رازی در هزار سال پیش و آن هم در اوج ذات‌گرایی ارسطویی در قلمرو اندیشه و معارف اسلامی انتظار نداریم که به این دقیقه توجه داشته باشد و تک‌ساحتی به دین و دین‌ورزی و متدینان نظر کند ولی از یک نویسنده و روشنفکر قرن بیست و یکمی پذیرفته نیست که از این منظر غیرقابل دفاع به نقد و بررسی پدیده مهمی مانند دین بپردازد و به گونه‌ای سخن بگوید که گویی دین‌ها یکی‌اند و یا تفاسیر واحدی از دینی واحد و یا گزاره‌ای واحد و آن هم برای همیشه و در نزد تمام مؤمنان وجود دارد. امروز بر کسی پوشیده نیست که در تمام اجزای دیانت و دین‌ورزی، از خدا تا وحی و نبوت و از جمله نسبت دین و عقل و آزادی (محور مقاله آقای جودکی) بسی تفسیر و چه بسا تفاسیر متضاد وجود دارد.

چنان که گفتیم اگر ایشان صرفاً راوی بی‌طرف افکار رازی بود، حرفی نبود و ایرادی نداشت، اما مشکل این است که خود ایشان نیز مستقیماً وارد جدال فکری شده و در دین‌ستیزی حتی گاه گوی سبقت را از رازی ربوده است. از این‌رو به گمانم لازم بود نویسنده محقق با ذکر چند نکته معرفتی و روش‌شناختی در دیباچه گریبان خود را از چنین انتقادی و حداقل چنین شبهه‌هایی رها می‌ساخت. البته این در صورتی است که نویسنده واقعا ذات‌گرا نبوده و به پلورالیسم معرفت ملتزم باشد. هرچند که در صورت اذعان به این حقیقت، ایراد دیگری رخ خواهد داد و آن اینکه شماری از مدعیات ذات‌گرایانه تفسیری رازی و به‌ویژه خود نویسنده در قرن بیست و یکم، به‌طور اساسی به چالش کشیده خواهد شد.

ملاحظه پنجم

دو مشکل مفهومی و ساختاری نیز در مقاله به چشم می‌خورد که قابل توجه‌اند. به لحاظ مفهومی «آزادگی» و «آزادی» یکی نیستند و ظاهراً نویسنده از آزادگی آزادی را مراد کرده و این نه با موضوع مقاله سازگار است و نه با آرای رازی. اما از نظر ساختاری، موضوعات فرعی (البته فرعی در موضوع مقاله) چنان در



مقاله پر رنگ است و بخش اصلی نوشتار را اشغال کرده که موضوع محوری در میانه گم شده و در حاشیه قرار گرفته است و اگر به موضوع محوری پرداخته می‌شد از حجم مقاله نیز کم می‌شد. به نظر می‌رسد موضوع اصلی نوشته همان گزارشی از آرای دین شناسانه رازی در نسبت دین با موضوع و مفهوم آزادی است و نه موضوع آزادگی که بیشتر به اخلاق و امور معنوی و روحانی نسب می‌برد. بگذریم از اینکه استفاده گشاده‌دستانه و بدون شرح از آزادی به معنای مدرن آن، در زمینه و زمانه ادب دینی و سیاسی قرن سوم و چهارم، چندان بایسته نیست و ممکن است رهن باشد.



تصحیح چند اشتباه در مقاله «آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها» (به قلم کاظم کردوانی)، شماره دوم «نشریه آزادی اندیشه».

در شکل دیجیتالی (و نه در نسخه‌ی چاپی نشریه) این مقاله چند اشتباه تایپی یا قرارگرفتن شکل نخستین به جای شکل نهایی متن یا به هم ریختگی در انتقال برنامه‌ای به برنامه‌ی دیگر اتفاق افتاده است که در زیر تصحیح می‌شود:

۱- در صفحه ۷۶، سطر ۹، کلمه "جور" آمده است که درست آن "گور" است (تذکر آقای اشکوری)

۲- در صفحه ۶۸، سطر چهارم، به اشتباه آمده است: «در سال ۱۶۱۵ لویی چهاردهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت که نتوانست به تمامی آن را اجرا کند». شکل درست آن از این قرار است: «در سال ۱۶۱۵ که لویی سیزدهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت که نتوانست به تمامی آن را اجرا کند، در زمان لویی چهاردهم شکل دیگری به خود گرفت. در سال ۱۶۸۳ لویی چهاردهم حکم به اخراج یهودیان از کلنی‌ها را صادر کرد».

۳- در صفحه ۶۸، ۱۰ سطر مانده به اشتباه آمده است: «لویی پانزدهم از سال ۱۷۱۰ تا سال ۱۷۷۴ سلطنت کرد». شکل درست آن از این قرار است: «لویی پانزدهم از سال ۱۷۱۵ تا سال ۱۷۷۴ سلطنت کرد».

۴- در صفحه ۸۰، ۸ سطر مانده به آخر، واژه‌ی «تشریح» نادرست است. شکل درست آن «تشریع» است

خبر ویژه

در تاریخ ۱۳ نوامبر ۲۰۱۶ برابر با ۲۳ آبان ۱۳۹۵ نخستین مجمع عمومی «انجمن آزادی اندیشه» برگزار شد. در اینجا نخست گزارش هیئت مدیره موقت به مجمع عمومی و سپس گزارش مجمع عمومی را می‌خوانید:

الف:

گزارش هیئت مدیره موقت

به

نخستین مجمع عمومی «انجمن آزادی اندیشه»

۱۳ نوامبر ۲۰۱۶ برابر با ۲۳ آبان ۱۳۹۵

فکر تشکیل «انجمن آزادی اندیشه» در فروردین ۱۳۹۲ (آوریل ۲۰۱۳) با فراخوان آقایان محمدرضا نیکفر و حسن یوسفی اشکوری مطرح شد. از آغاز فراخوان تا تأسیس انجمن حدود صد و بیست تن از روشنفکران و پژوهشگران ایرانی مقیم در خارج از کشور داوطلبانه به عضویت انجمن در آمدند. شرط عضویت نیز پژوهشگری و دارای اثر از یک سو و دغدغه اجتماعی و آثار و افکار معطوف به تغییرات اجتماعی حول آرمان بلند دفاع از علوم انسانی در ایران و تحکیم و تقویت آن است. اهداف و ساز و کار اجرایی و نهادی انجمن در اساسنامه انجمن با دقت و تفصیل آمده است.

۱ - تشکیل هیئت مدیره «انجمن»:

پس از چندی با رأی مستقیم یا تأیید اعضای انجمن هیئت مدیره موقت تشکیل

شد تا مقدمات تحقق اهداف انجمن را فراهم آورد. نخستین جلسه هیئت‌مدیره موقت (با شرکت آقایان آرش جودکی، رضا علیجانی، اسفندیار طبری، حسن یوسفی اشکوری، محمدرضا نیکفر، کاظم کردوانی) در تاریخ ۶ اکتبر ۲۰۱۳ برابر با ۱۴ مهر ۱۳۹۲ تشکیل شد. این هیئت‌مدیره بعداً تکمیل شد و در نهایت اعضای هیئت‌مدیره عبارت بودند از خانم‌ها: نیره توحیدی و صدیقه وسمقی و آقایان: آرش جودکی، اسفندیار طبری (که بعدها کناره گرفت)، رضا علیجانی، کاظم کردوانی، محمدرضا نیکفر، عطا هودشتیان، حسن یوسفی اشکوری. آقای جودکی مدتی دبیری هیئت‌مدیره را بر عهده داشت و پس از آن اشکوری این مسئولیت را بر عهده گرفت.

این هیئت در نخستین گام با صرف وقت فراوان اساسنامه موقت انجمن را تنظیم و تصویب کرد. در پی ارسال پیش‌نویس انجمن برای تمام اعضا برای همکاری و همفکری، پیش‌نهادهایی دریافت شد که بخش عمده آنها در مواد اساسنامه گنجانده شد و چند مورد باقی ماند که به آینده موکول گردید تا اگر پیش‌نهادهندگان همچنان بر نظرشان هستند در مجمع عمومی و هنگام تصویب نهایی اساسنامه پیش‌نهادهای خود را مطرح کنند. در جلسه هیئت‌مدیره موقت در تاریخ ۲۵ دسامبر ۲۰۱۳ اساسنامه موقت «انجمن» به تصویب نهایی رسید. هیئت‌مدیره موقت «انجمن» براساس ضرورت‌های کاری اغلب هر ماه یک تا دو جلسه داشته است. و هر از چندی با شورای سرپرستی نشریه نیز جلسه مشترک برگزار کرده است. همچنین قابل ذکر است که به دنبال اعلام رسمی تشکیل انجمن و انتشار شماره اول نشریه «آزادی اندیشه» که با استقبال روبه‌رو شد، اعضای هیئت‌مدیره در مصاحبه‌های مختلف با رادیوها و تلویزیون‌ها و سایت‌های برون‌مرزی، فلسفه وجودی تشکیل انجمن و چگونگی کارهای آن و ... را تشریح کردند. همچنین به لطف یاری دوستان انجمن ایران‌شناسی و به‌خصوص آقای تورج اتابکی، هیئتی مرکب از هیئت‌مدیره انجمن و اعضای انجمن در مجمع دوسالانه انجمن ایران‌شناسی در وین (تابستان ۲۰۱۶) در یک پانل مخصوص خود شرکت کرد و در عین طرح دیدگاه‌های خود در باره علوم انسانی به معرفی «انجمن» و فعالیت‌های آن پرداختند.

۲- ثبت رسمی «انجمن»:

هیئت‌مدیره موفق شد با کمک چند تن از دوستان در شهر برلن، «انجمن آزادی اندیشه» را در دادگستری برلن به صورت رسمی به ثبت برساند که برای کارهای ما (از جمله امور مالی انجمن و افتتاح رسمی شماره بانکی) و فعالیت‌های بعدی انجمن و امکاناتی که می‌توانیم به دست بیاوریم، بسیار اهمیت داشت.

۳- انتشار نشریه «انجمن»:



در چارچوب اساسنامه، در گام نخست انتشار یک نشریه با عنوان «نشریه آزادی اندیشه» به عنوان قلب یا ارگان انجمن تصویب شد و با رأی مستقیم اعضای هیئت مدیره پنج نفر به عنوان شورای سرپرستی نشریه برگزیده شدند که عبارت‌اند از: توحیدی، جودکی، کردوانی، نیکفر، اشکوری. آقای کردوانی به عنوان سردبیر نشریه برگزیده شدند. قرار بود که نشریه مدتی به صورت نامنظم منتشر شود که البته تا کنون (به ویژه شماره سوم آن) طبق برنامه در نظر گرفته شده پیش نرفته است. دلیل اصلی این کاستی نیز دو چیز بوده، یکی عدم امکان مادی لازم (چرا که تمام امور نشریه تقریباً داوطلبانه و یا با حداقل هزینه انجام می‌شود) و دیگر عدم وفای به عهد برخی از همکاران قلمی در ارسال مقاله.

«آزادی اندیشه» تا کنون دو شماره منتشر شده است و شماره سوم آن، که متأسفانه انتشار آن دچار تأخیر طولانی شده، در راه است و به زودی منتشر خواهد شد. به رغم این بی‌نظمی و فواصل زیاد زمان انتشار شماره‌های آن، همان دو شماره نخست، در حد بسیار خوبی مورد استقبال اهل نظر در داخل خارج از کشور قرار گرفته به گونه‌ای که ما را در ادامه راه با تمام دشواری‌هایش دلگرم می‌کند. افزون بر بازنشر این نشریه از سوی سایت‌های مختلف ایرانی و علاقه‌مندان منفرد، چاپ و تکثیر چاپی این نشریه به دست برخی استادان دانشگاه‌ها و علاقه‌مندان پیشرفت علوم انسانی در ایران و همچنین ارجاع برخی رساله‌های دکترای دانشجویان ایرانی خارج کشور به مقاله‌های این نشریه نشان از موقعیت این نشریه دارد که در صورت تداوم آن می‌تواند در حد خود در پیشرفت بحث‌های علوم انسانی و اجتماعی سهمی بگیرد. امیدواریم در هیئت مدیره جدید، نشریه بیش از پیش به سامان شود و با نظم و برنامه‌ای معین ادامه پیدا کند. همچنین باید متذکر شویم که به لطف و یاری دوستان هیئت اجرایی «ایران آکادمیا» و از سوی این دوستان دو شماره اول نشریه به تعداد محدود به صورت چاپی تهیه شد و در «نمایشگاه کتاب بدون سانسور» در لندن (تابستان ۲۰۱۶) و کنفرانس دوسالانه انجمن ایران‌شناسی در وین (تابستان ۲۰۱۶) عرضه شد. و چند نسخه‌ای نیز به برخی مراکزهای ایران‌شناسی و کتابخانه‌های خارج کشور فرستاده شد. کلیه مخارج چاپ و ارسال نشریه را خود دوستان هیئت‌اجرائیه «ایران آکادمیا» تقبل کرده‌اند که از کمک و همیاری این دوستان بسیار سپاسگزاریم.

۴ - سایت انجمن:

از آنجا که تشخیص داده شد سایتی برای بازنشر نشریات مجازی انجمن و انتشار افکار و اندیشه‌های اعضای انجمن و دیگران ضروری و مفید است، «سایت انجمن آزادی اندیشه» طراحی شد که مدتی است رونمایی شده و در دسترس است که

سردبیری آن با آقای امید منتظری است. آقای جودکی از سوی هیئت‌مدیره مسئولیت سایت را به عهده گرفته است. سایت نیز (باز به دلایلی از جمله ضعف امکانات مادی و معنوی و نوپا بودن) هنوز در حال شدن و تحول است و امیدواریم با هدایت هیئت‌مدیره جدید به سایتی فعال و پیشگام و پر ثمر تبدیل شود.

۵ - جلسه‌های مجازی ماهانه «انجمن»:

از سال قبل تصویب شد که جلسه‌های مجازی ماهانه برگزار شود که در آن حول ایراد یک سخنرانی در موضوعات مهم گفتگویی بین سخنران و مخاطبان و یا حاضران با هم در بگیرد (و مسئولیت آن را آقای هودشتیان به عهده داشته است) اما باز به دلایل مختلف تا کنون این جلسه‌ها منظم برگزار نشده و فقط چهار جلسه انجام شده است که باز هم امیدواریم در تشکیلات جدید، منظم و مفیدتر ادامه پیدا کند.

۶ - خبرنامه داخلی «انجمن»:

برای ارتباط بیشتر و مستقیم‌تر با اعضای انجمن قرار شده است که در پایان هر فصل یک خبرنامه داخلی تنظیم و در اختیار اعضا نهاده شود که تا کنون خبرنامه بهار و تابستان ۹۵ در اختیار دوستان قرار گرفته است.

۷ - گزارش مالی:

در تصمیم نخست هیئت‌مدیره مبلغ حق عضویت سالانه اعضا، ۱۲۰ یورو برای آمریکا و ۱۵۰ دلار برای آمریکا در نظر گرفته شد اما، به پیشنهاد چند تن از اعضای انجمن که این مبلغ را زیاد ارزیابی کرده بودند، پس از چند نظرخواهی حق عضویت سالانه ۳۰ یورو برای اروپا و ۵۰ دلار برای آمریکا به تصویب هیئت‌مدیره رسید. البته قابل ذکر است که عده‌ای از اعضا به صورت داوطلبانه بیش از این مبلغ پرداخته‌اند و همچنین مبلغ ۳۰۰ یورو و ۵۰ دلار از سوی دوست‌داران بیرونی انجمن، کمک شده است.

کل دریافتی ما تا به امروز ۱۰۰۸ دلار و ۲۴۴۶،۲۳ یورو است. که از این مبلغ، ۷۸۷ یورو تا به حال برای انتشار دو شماره نشریه (برای وجه مختصری که به دوستان صفحه‌آرای نشریه و تنظیم دیجیتالی آن پرداخت شده است) و مخارج ثبت انجمن خرج شده است. در نتیجه، امروز ۱۰۰۸ دلار و ۱۶۵۹،۲۳ یورو در حساب‌های انجمن یا نزد هیئت‌مدیره موجود است.

۸ - تشکیل مجمع عمومی «انجمن»:

طبق اساسنامه قرار بوده است که در پایان کار هیئت‌مدیره موقت یعنی در پایان سال ۲۰۱۵ مجمع عمومی تشکیل شود تا اساسنامه را تصویب و هیئت‌مدیر جدید را برای دو سال آینده انتخاب کند که به دلایلی از جمله عدم امکان عملی به موقع انجام نشد و هیئت مدیره موقت ناگزیر از اعضای انجمن خواست تا



مأموریت آنان را برای یک سال دیگر تمدید کند که با آن موافقت شد. اکنون در آستانه پایان سال ۲۰۱۶ بسی خرسندیم که توانسته‌ایم به این تعهد خود جامه عمل بپوشانیم.

بیفزاییم که در اوایل ماه اکتبر با ارسال ایمیل از تمام اعضا خواسته شد تا پیش‌نهادهای خود را برای اصلاح اساسنامه تا تاریخ معین (پایان اکتبر) ارسال کنند اما تا کنون هیچ پیش‌نهادهای دریافت نشده است.

کلام آخر:

در پایان لازم می‌دانیم گله هیئت‌مدیره را به اطلاع اعضای محترم مجمع و اعضا برساییم. در مقابل دوستان عزیزی که به انحای مختلف (مادی و معنوی) از همیاری دریغ نکرده و ما را در پیشبرد امور نشریه انجمن کمک کرده‌اند (که ضمن سپاس از ایشان امیدواریم این همیاری تداوم داشته باشد)، در طول این مدت که دوستان و نمایندگان شما در انجمن برای پیشرفت امور تلاش می‌کردند بسیاری از دوستان در حد انتظار و مؤثر همکاری نداشته و واکنش‌های مناسب و در خور توجه از خود نشان نداده‌اند و بی تردید این خود یکی از دلایل عدم تحقق تمام برنامه‌ها در حد مطلوب بوده و هست.

انجمن آزادی اندیشه
The Association for
Freedom of Thought-Iran (AFTI)



دوستان! هزار می‌ناخورده در دل تاک است! نگاهی به اساسنامه بیندازید. اهداف اساسی و عملی انجمن هنوز در حال تعلیق است. این دیگر به همت والای یکایک شما دوستان و همفکران بستگی دارد. یکی از عوامل زمینه‌ساز آزادی و رهایی مردم و به ویژه تقویت علوم انسانی در میهن ما تکاپوهای جدی‌تر روشنفکران و اندیشمندان ایرانی با هر گرایش فکری و عقیدتی و سیاسی است. پس از این فرصت به دست آمده نهایت فایده را ببریم و گامی فراپیش نهمیم. در پایان آرزو می‌کنیم که با تصویب برنامه برای دو سال آینده و انتخاب اعضای هیئت مدیره جدید بستر لازم برای تحقق تمام اهداف و آرمان‌های انجمن بیش از پیش فراهم شود.

ب: گزارش مجمع عمومی گزارش نخستین مجمع عمومی «انجمن آزادی‌اندیشه» و انتخاب هیئت‌مدیره جدید

براساس اطلاعیه‌های پیشین هیئت‌مدیره موقت «انجمن»، نخستین مجمع عمومی انجمن در روز یکشنبه ۲۳ آبان ماه ۱۳۹۵ برابر با ۱۳ نوامبر ۲۰۱۶ با شرکت بیش از نصف به اضافه یک اعضای دارای حق رأی (اعضایی که حق عضویت خود را تا آن تاریخ پرداخته بودند) به صورت مجازی تشکیل شد. مجمع عمومی با ریاست آقای کردوانی با حضور اکثریت بیش از حد نصاب تعیین‌شده رسمیت یافت و سپس براساس دستور جلسه‌ی از پیش اعلام شده، وارد دستور شد.

نخستین موضوع، گزارش عملکرد سه ساله هیئت‌مدیره موقت و بررسی آن بود. این گزارش را آقای کردوانی قرائت کرد و در پی آن زمان کوتاهی برای اظهار نظر افراد اختصاص یافت و پس از چند اظهار نظر، گزارش به اتفاق آرا به تصویب رسید.

دومین موضوع، پنج تغییر در چند ماده و بند و تبصره اساسنامه بود (که پیش از آن دبیر هیئت‌مدیره موقت انجمن به اطلاع همه‌ی اعضا رسانیده بود). کلیه پیش نهادها جداگانه مطرح و تصویب شد (آرای موافق از ۹۴ درصد تا ۱۰۰ درصد بود). سومین دستور جلسه، «بحث در باره‌ی راهکارها و سیاست‌های «انجمن» تا مجمع عمومی بعدی» بود. در باره‌ی برنامه‌ی دو سال آینده بحث مفصلی انجام شد و پیش‌نهادهایی از سوی شرکت‌کنندگان در مجمع عمومی ارائه شد. و قرار بر این شد که در هیئت‌مدیره جدید این پیش‌نهادهای همراه دیگر ملاحظات با همفکری اعضا تدوین و عملی شوند.

چهارمین و آخرین دستور جلسه‌ی مجمع عمومی، انتخاب هیئت‌مدیره جدید بود. پس از آنکه از افراد حاضر در مجمع عمومی خواسته شد تا برای شرکت در هیئت‌مدیره جدید داوطلب شوند، هشت نفر اعلام نامزدی کردند.

به دو دلیل رأی‌گیری برای انتخاب هیئت‌مدیره نمی‌توانست در خود مجمع عمومی انجام شود: نخست، ضرورت مخفی بودن رأی و دیگر اینکه مجمع عمومی تصمیم به سهمیم کردن دیگر اعضای دارای حق رأی گرفت که به دلالی موفق نشده بودند در مجمع شرکت کنند. در نتیجه، براساس تصمیم مجمع عمومی مقرر شد که رأی اعضا برای انتخاب هیئت‌مدیره جدید به نشانی دو نفر از حاضرین (که خود داوطلب شرکت در هیئت‌مدیره نبودند) فرستاده شود و این «معمتدان مجمع عمومی» نتیجه را به رئیس مجمع اعلام کنند تا به اطلاع کلیه



اعضا رسانیده شود. آقایان رضا علیجانی و مهدی جامی این مسئولیت را پذیرفتند و ساعت ۹ صبح یکشنبه ۲۰ نوامبر به وقت اروپای مرکزی آخرین مهلت دریافت آرا تعیین گردید.

براساس اعلام رئیس مجمع عمومی (بنا بر گزارش مورخ ۲۱ نوامبر معتمدان مجمع عمومی) اعضای اصلی و جانشین هیئت مدیره جدید انجمن از این قرارند: اعضای اصلی: نیره توحیدی، کاظم کردوانی، محمدرضا نیکفر، ویکتوریا طهماسبی، حسن یوسفی اشکوری

اعضای جانشین: علیرضا کاظمی، امید منتظری

به امید موفقیت همه دوستان و به امید همکاری بیشتر اعضای محترم انجمن با هیئت مدیره

با احترام

دبیر پیشین هیئت مدیره موقت انجمن

حسن یوسفی اشکوری

۲۱ نوامبر ۲۰۱۶





نشریه آزادی اندیشه - معیارهای ارزیابی مقاله‌ها و سازوکار انتشار آنها

الف: نشریه آزادی اندیشه از روز نخست اعلام کرده است که کلیه مقاله‌ها (چه در بخش موضوعی و چه در بخش باز نشریه) به صورت «همتاخوانی» (peer review) منتشر می‌شوند. قصد ما از ارزیابی هر مقاله‌ای، نه ارزیابی ارزشی آن است و نه دخالت در نظر نویسنده‌ی مقاله. تأیید قابل انتشار بودن هر مقاله‌ای، به معنای تأیید نظر آن مقاله نیست؛ بلکه به معنای تأیید آکادمیک بودن آن (در حد نشریه‌ی ما) و رعایت معیارهای مقاله‌نویسی نشریه‌ی ماست که از این قرارند:

- ۱- استواری علمی مقاله.
- ۲- آیا نویسنده به عنوان مقاله‌ی خود وفادار مانده است؟
- ۳- آیا مقاله از انسجام فکری و منطقی برخوردار است؟
- ۴- آیا منابع و ارجاع‌های مقاله قابل استناد و معتبر هستند؟
- ۵- آیا مقاله در حد تکرار مکررات است یا حرف و ادعایی در آن وجود دارد؟

ب: کلیه‌ی مقاله‌های دریافتی برای نشر در نشریه در اختیار دو تن از متخصصان حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد، قرار می‌گیرند. نظر متخصصانی که به ارزیابی مقاله‌ها می‌پردازند (که هم نام ایشان و هم نام نویسندگان مقاله‌ها در مرحله‌ی ارزیابی حذف می‌شود) برای تصحیح اشتباهات یا کاستی‌های نظری احتمالی در اختیار نویسندگان مقاله‌ها قرار می‌گیرد. چنانچه هر دو متخصص رأی به انتشار مقاله‌ای بدهند، آن مقاله منتشر خواهد شد. اگر دو متخصص مقاله‌ای را (در شکل ارائه شده) مناسب انتشار در نشریه ندانند، مقاله منتشر نخواهد شد. اما در صورت یک نظر مثبت و یک نظر منفی در انتشار مقاله‌ای، سردبیر نشریه و شورای تحریریه با توجه به دلایل‌های ارائه شده و با توجه به محتوای مقاله تصمیم خواهند گرفت.

ب: مقاله‌هایی که پیش‌تر منتشر شده‌اند، نمی‌توانند در نشریه چاپ شوند.
تبصره ۱: ترجمه‌ی مقاله‌هایی که به زبان‌های خارجی منتشر شده‌اند، از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۲: مقاله‌هایی که حاصل سخنرانی هستند و برای بار نخست به شکل مقاله ارائه می‌شوند، از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۳: مقاله‌هایی که شکل بسط داده شده و اضافه شده‌ی مقاله‌هایی هستند که پیش از آن منتشر شده‌اند، در صورتی می‌توانند در نشریه منتشر شوند که از نظر ساختار دچار تغییرات شده و در واقع اثر تازه‌ای شمرده شوند. تشخیص این امر با شورای تحریریه خواهد بود.



شیوه‌ی نگارش خط فارسی در نشریه‌ی «آزادی اندیشه»

در دوران معاصر بحث درباره‌ی موضوع خط فارسی دست‌کم پیشینه‌ای صدوبیست ساله دارد که با بحث‌های آخوندزاده و ملک‌خان و مستشارالدوله و... برای تغییر خط فارسی شروع شد و تا سالیان دراز با جدل‌ها و فرازونشیب‌های فراوان ادامه یافت. در پهنه‌ی اصلاح خط فارسی و تدوین قواعدی برای سروسامان دادن خط فارسی، نخستین کس استاد بهمنیار، استاد دانشگاه تهران، بود که در خطابه‌ی ورودیه‌اش به فرهنگستان اول به آن اشاره کرد. مقاله‌ی مفصل استار بهمنیار نخست در «نامه فرهنگستان» و سپس در مقدمه‌ی «لغت‌نامه دهخدا» به چاپ رسید. در سال‌های بعد شخصیت‌های علمی عرصه‌ی زبان فارسی نظیر دکتر پرویز ناتل خانلری (ایجاد شورایی برای شیوه نگارش خط فارسی در کتاب‌های درسی در زمان وزارت خود) و دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی (کتاب «درآمدی بر چگونگی شیوه خط فارسی») و دکتر جعفر شعار (کتاب «فرهنگ املائی») به این امر پرداختند. اما نخستین کوشش جمعی مستقل برای بررسی و سروسامان دادن به وضعیت پراکنده‌ی شیوه‌ی نگارش خط فارسی و قاعده‌مند کردن آن (تا حد امکان) با تشکیل «شورای بازنگری در شیوه‌ی نگارش خط فارسی» متشکل از کریم امامی، محمدرضا باطنی، علی محمد حق‌شناس، احمد شاملو، مصطفی عاصی، ایرج کابلی، کاظم کردوانی - دبیر شورا، هوشنگ گلشیری شکل گرفت که نخستین جلسه‌ی آن در تاریخ ۳۱ مرداد ۱۳۷۱ برگزار شد. بسیاری از تغییراتی که امروز در شیوه‌ی نگارش خط فارسی مشاهده می‌شود (مانند موضوع بی‌فاصله نویسی/جدانویسی، احیای نشانه‌ی اضافه و واردکردن آن در زنجیره‌ی خط فارسی، بحث «ی میانجی»، نوع تازه‌ی نگارش واژه‌های مرکب و ضمیرهای ملکی و مفعولی و صرف فعل‌ها و ...) ریشه در بحث‌ها و پیشنهادهای این شورا و بازتاب‌های آن در نشریه‌ها و نشرها و محفل‌های روشنفکری آن زمان ایران دارد.

یک سال پس از تشکیل «شورای بازنگری»، در سال ۱۳۷۲ «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» کمیسیونی خاص (به‌سرپرستی علی‌اشرف صادقی) برای این موضوع تشکیل داد (با شرکت محمدرضا باطنی، جواد حدیدی، علی محمد حق‌شناس، حسین داودی، اسماعیل سعادت، احمد سمیعی گیلانی، جعفر شعار، علی‌اشرف صادقی - سرپرست کمیسیون) و حاصل کار کمیسیون فرهنگستان و شورای آن نیز تاکنون «رسم‌الخط فرهنگستان» و اثر سودمند «فرهنگ املائی خط فارسی» (به‌سرپرستی علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم) است. نشریه‌ی «آزادی اندیشه» تا رسیدن به یک اجماع کلی در این خصوص، باآنکه



می‌کوشد تا حد امکان از شیوهی قانون‌مند یک‌سان پیروی کند با توجه به طبیعتِ خط فارسی و استدلال‌های فنیِ اهل فن، راهِ میانه‌ای در پذیرش سلیقه‌های مختلفِ کاردانان این عرصه را انتخاب کرده است. تکیه‌ی اصلی ما در این روش، «فرهنگ املائی خط فارسی» است بی‌آنکه پیش‌نهادهای «شورای بازنگری» و شیوهی نگارش «فرهنگ سخن» و ناشران معتبر ایرانی را از نظر دور داشته باشیم.



Foreword

The journal of “Freedom of Thought” is a publication within the realm of Social Sciences and Humanities. The three intertwined components of “Social Science,” “Thought,” and “Freedom” fully describe the goals of this publication and its reason to exist (*raison d’être*).

The “word” is the primary tool with which theories are developed in Social Sciences and Humanities. In this sense, the Social Sciences and Humanities are disciplines of “discourse.” Meanwhile, “words” and “discourse” emerge through “thought” and as human thought expands and reaches broader horizons, words and discourse emerge with richer and more diverse shades. But thought can grow only within the boundless field of freedom.

Thus the cornerstone of this publication is the protection of unbounded freedom of thought and speech without exceptions (which is different from unconditional freedom, since we know freedom has both conditions and consequences). “Unbounded” signifies the right of humans to enter, think about, and explore any and all fields of existence, and “without exception” means that no one is excluded from this freedom to express their thought and opinion.

We want to be an open window to the vast horizons of thought so those who have a concern for Social Sciences and Humanities and believe its advancement is crucial for Iran’s present and future and who believe in freedom of thought and expression, can make this publication their own.

Advisory Board

Kazem ALAMDARI

Kazem IZADI

Arash JOUDAKI

Kazem KARDAVANI

Farhad KHOSROKHAVAR

Ali Akbar MAHDI

Ali MIRSEPASI

Mohammad Reza NIKFAR

Saeed PAIVANDI

Esfandiar TABARI

Nayereh TOHIDI

Hassan YOUSSEFI ESHKEVARI

////////////////////////////////////



AZADIYE ANDISHEH
(Freedom of Thought)

A Persian Journal of Social Sciences & the Humanities



Published by
The Association for Freedom of Thought-Iran (AFTI)
No. 3, January 2017
Editor-in-Chief:
Kazem KARDAVANI

Editorial Board:
Arash DJOUDAKI, Kazem KARDAVANI, Mohammad
Reza NIKFAR, Nayereh TOHIDI, and Hassan YOUSSEFI
ESHKEVARI

Contacts:
Editor-in-Chief:
azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

Board of Directors:
azadiandisheh.society@azadiandisheh.com

////////////////////////////////////
Azadiye Andisheh is a peer reviewed journal