

به بهانه انتشار دوره سوم فصلنامه

با شما و و دیدگاه‌ها و رسالت‌های ما

تاریخ از دیدگاه قرآن منبع تفکر، درس عبرت برای خردمندان، نمایانگر حقایق و نشان‌دهنده فرجام بدکاران و حق‌ناباوران است. قرآن از پیروان خود می‌خواهد که زندگی‌نامه انسانی را به همه فراز و فرودها، پیشرفت‌ها و عقب‌گردها، پیروزی‌ها و شکست‌ها، آراستگی‌ها و کاستی‌ها، به دور از هرگونه پیش‌داوری و غرض‌ورزی، مورد ارزیابی و بررسی قرار دهند و علل و عوامل کامیابی‌ها و ناکامی‌ها را به درستی بشناسند و از آن آگاهی یابند و عبرت بگیرند.

سفارش مؤکد قرآن به تحقیق و بررسی تاریخ گذشتگان نه برای این است که انسان را به قصه‌خوانی و داستان‌سرایی سرگرم کند تا به خواب روند و از واقعیت‌های زندگی دور و غافل بمانند و به نام تاریخ و داستان‌های تاریخی در لاک خودپرستی، نژادپرستی و خود برترینی فرو روند و لشکرکشی‌ها، کشورگشایی‌ها و تجاوزگری‌های وحشیانه شاهان تاجدار و حاکمان خون‌ریز و تبهکار کشور خویش را تاریخ پندارند و به آن ببالند.

اهتمام قرآن به تاریخ برای آن است که انسان‌ها را به سیر در گذشته وادارد و با گذشته‌ها پیوند دهد و به آنان بباوراند که همانند گیاه خودرو، بی‌ریشه نیستند و بی‌اصل و نسب

آفریده نشده‌اند ، باید بیابند که از کجا آمده و برای چه آمده‌اند و به کجا می‌روند؟ هدف چیست ؟ و مقصد کدام است ؟

در قرآن کریم تاریخ ماهیت انسانی دارد - پیدایش انسان ، انگیزه آفرینش و مراحل پیدایش او به تصویر کشیده می‌شود و آغاز و انجام جهان در نسبت با انسان تبیین می‌شود - قرآن کریم انسان‌ها را به مطالعه سرگذشت گذشتگان فرا می‌خواند تا پند پذیرند ، عبرت بگیرند و به خود آیند و به آن چاه و چاله‌ای که نیاکانشان در آن افتادند ، فرو نغلطند و گرفتار نشوند -

قرآن ، افزون بر اهتمامی که به تاریخ و واقعیت‌های تاریخی دارد ، تحریف‌گری‌ها و خلاف‌گویی‌ها را نیز تحمل نمی‌کند و با آن به رویارویی برمی‌خیزد و پیروان خویش را نیز به مقابله با " قول اثم " (نارواگویی‌ها) فرا می‌خواند - رد ادعای یهودی‌ها مبنی بر به دار کشیدن حضرت مسیح ، تکذیب اتهام ناروای آنان به حضرت مریم ، برخورد با آنان که حضرت مسیح را فرزند خدا می‌نمایانند ، رد گمانه‌زنی‌هایی که پیرامون شمار اصحاب کهف شده است - نكوهش کسانی که به تحریف‌گری و جابجایی مطالب و حقایق دست می‌زنند " یحرفون الكلم عن مواضعه " و مسئولیت چشم و گوش و قلب انسان پیرامون مسایلی ، مباحث و مواضعی که در آن‌ها علم و آگاهی نیست (ولا تلق ما لیس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد ، كل اولئک کان عنه مسئولا) و ... نمونه‌هایی از رسالت قرآن در مقابله و مبارزه با تحریف‌گری‌ها و نارواگویی‌ها و دروغ‌پردازی‌ها می‌باشد .

بی‌تردید آنان که قرآن را به درستی شناخته و به طور کامل و جامع آن را به کار بسته و به آن عمل کرده‌اند ، به تاریخ و تاریخنگاری اهمیت ویژه‌ای می‌دهند و از مطالعه و کنکاش در زندگی و سرگذشت پیشینیان غفلت نمی‌ورزند - حضرت امام علی (ع) در پیام خود به فرزند دلبندش امام حسن (ع) اعلام می‌دارد : در زندگی گذشتگان به گونه‌ای سیر و گذر کرده‌ام که گویی به آنان پیوسته و با آنان زندگی کرده‌ام .

امام خمینی نیز که اسلام و قرآن را در همه ابعاد شناخته و به کار بسته بود ، از تاریخ درس‌ها گرفته ، پندها آموخته و آزمون‌های گرانبهایی به دست آورده بود -

تاریخ از دیدگاه امام تا آن پایه اهمیت داشت که در آن روزگار خون باری که ملت ایران در زیر آتش و باروت با سرسختی و فداکاری مقاومت می‌کرد و انقلاب اسلامی را پیش می‌راند ، امام در رهنمودهای تاریخی خود به ملت ایران هشدار می‌داد که به " فرصت طلبان "

و «منفعت پیشگان» رخصت تحریف تاریخ ندهند و «قلم‌های مسموم» را بشکنند. اما در پیام تاریخی ۵ مرداد ۱۳۶۵ رهنمودهایی را به ملت ایران در هشت بند داده است، در بند پنجم آن آورده است:

«... لازم است برای بیداری نسل‌های آینده و جلوگیری از غلط نویسی مغرضان، نویسندگان متعهد با دقت تمام به بررسی دقیق تاریخ این نهضت اسلامی بپردازند و قیام و تظاهرات مسلمین ایران را در شهرستان‌های مختلف با تاریخ و انگیزه آن ثبت نمایند تا مطالب اسلامی و نهضت روحانیت سرمشق جوامع و نسل‌های آینده شود.

ما که هنوز در قید حیات هستیم و مسائل جاری ایران را که در پیش چشم همه ما به روشنی اتفاق افتاده است، دنبال می‌کنیم، فرصت طلبان و منفعت پیشگانی را می‌بینیم که با قلم و بیان و بدون هراس از هرگونه رسوایی، مسائل دینی و نهضت اسلامی را برخلاف واقع جلوه می‌دهند و به حکم مخالفت با اساس نمی‌خواهند واقعیت را تصدیق کنند و قدرت اسلام را نمی‌توانند ببینند و شکی نیست این نوشتجات بی اساس به اسم تاریخ در نسل‌های آینده تاثیر بسیار ناگوار دارد، از این جهت، روشن شدن مبارزات اصیل در ایران از ابتدای انعقاد نطفه‌اش تا کنون و رویدادهایی که در آینده اتفاق می‌افتد از مسائل مهمی است که باید نویسندگان و علمای متفکر بدان بپردازند. درست آنچه امروز برای ما روشن و واضح است برای نسل‌های آینده مبهم می‌باشد. تاریخ، روشنگر نسل‌های آینده است. امروز قلم‌های مسموم در صدد تحریف واقعیت‌ها هستند، باید نویسندگان امین این قلم‌ها را بشکنند...»

این اهتمام امام به تاریخ و سفارش پیوسته او به ثبت رویدادهای تاریخی و هشدار سازنده و بیدار کننده او به نگارنده در سال ۱۳۵۱ مبنی بر اینکه «تاریخ در گذشته غالباً به دست دشمن نوشته شده است، امید است که نگارید تاریخ این نهضت را نیز دشمن بنویسد» و از آن سو رسالت مقدس اسلامی و مسئولیت سنگین قرآنی جهت رویارویی با تحریف‌گری‌ها و وارونه نویسی‌ها زمینه‌ساز انتشار ماهنامه ۱۵ خرداد در نجف اشرف از سال ۱۳۵۲ گردید. در آن دوران خفقان‌بار و پلیسی در ایران و عراق که شاه و صدام قلم‌ها را شکسته، نفس‌ها را بریده و خون آزادی خواهان را بی‌پروا می‌ریختند، دست زدن به انتشار ماهنامه‌ای به نام ۱۵ خرداد با دشواری‌های توان‌فرسا و کارشکنی‌های وحشت‌زا، خسته کننده و آزار دهنده‌ای همراه بود. ماهنامه ۱۵ خرداد از روزی که انتشار یافت بارها و

بارها از سوی رژیم بعث عراق با دستاویز بی‌جا و بهانه‌های ناروا به تعطیلی کشیده شد و سرانجام در سال ۱۳۵۴ به دنبال سازش و بده بستان‌های شاه و صدام در الجزایر این ماهنامه رسماً توقیف شد و از رسالت خویش به کلی بازماند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی آنگاه که جریان‌های وابسته به غرب و شرق در رویارویی با انقلاب نوپای ایران به تحریف رو آوردند و این شیوه غیر علمی و دور از منطق را به عنوان یک توطئه خرنده بر علیه انقلاب اسلامی ایران به کار گرفتند، بار دیگر نشریه ۱۵ خرداد در راه پاسداری از واقعیت‌های تاریخی، با تحریف‌گری‌ها، دروغ پردازی‌ها و خلاف‌گویی‌ها به رویارویی و مقابله برخاست و از سال ۱۳۷۰ تا سال ۱۳۷۴ توانست رسالت خویش را تا پایه‌ای به انجام برساند. لیکن آن روزها که تهاجم فرهنگی همانند طوفان سهمگینی کشور ما را در می‌نوردید و ضرورت وجود نشریات تی مانند پانزده خرداد بیش از پیش احساس می‌شد، در سال ۱۳۷۴، متأسفانه انتشار ماهنامه ۱۵ خرداد توسط مرکز اسناد انقلاب اسلامی متوقف و جای این نشریه که یادآور آغاز دوره‌های جدیدی در تاریخ نگاری این مرز و بوم بود، در میان نشریات متنوعی که اغلب آن‌ها یادآور همان مشهورات تاریخی و تاریخی نگاری رسمی است، خالی گردید.

اکنون نشریه ۱۵ خرداد برای دوره سوم در راه پاسداری از حقایق تاریخی و رویارویی با تحریف‌گری‌ها و وارونه نویسی‌ها و مبارزه با جوسازی‌ها و سمپاشی‌ها، رسالت خود را آغاز می‌کند و با نسل امروز و نسل‌های آینده پیمان می‌بندد که راستی و درستی را پاس بدارد و با حرامیان اندیشه و عقیده بستیزد و سرود آزادی خویش را هرچه رساتر و شورانگیزتر بسراید و در برابر جوسازی‌ها، شایعه پراکنی‌ها و نارواگویی‌هایی که برای خاموش کردن چراغ معرفت و علم، امید و آروزی نسل آینده، سلب آزادی‌ها و پاشیدن بذر سیاه نومیدی بر دل‌ها می‌کوشند و چشم به راه بازگشت بیگانگان در این کشور نشسته‌اند، سر تسلیم فرود نیاورد و از پای ننشیند تا آن روز که از دروغ و تحریف اثری نباشد و راستی و درستی عطا‌فشان‌ی کند و تاریخ روشن‌گر نسل‌ها در همه عصرها باشد.

دیدگاه‌ها و رسالت‌های ما در دوره جدید، همانطوریکه در نام نشریه متجلی است، پاسداری از دستاوردهای فکری، سیاسی، فرهنگی و دینی امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی است. در تاریخ تحولات ایران، ۱۵ خرداد، نقطه‌ی عطف و نقطه‌ی عزیمت است. از این جهت که دو مقطع حساس تحولات دوران معاصر ایران را از هم تفکیک می‌کند.

در یک صد سال اخیر؛ پیشینه‌های فکری سیاسی قبل از ۱۵ خرداد؛ غلبه‌ی گفتمان‌های غرب‌گرایی افراطی بر سیاست‌های تجدد و ترقی و نظام مشروطه‌ی سلطنتی‌عالی‌ترین محصول این تفکر بود. جنبش ملی شدن صنعت نفت، آخرین تقلاي این اندیشه برای بازگرداندن سیاست‌های حاکم بر جامعه به آرمان‌های نهضت عدالتخانه بود اما کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ تیر خلاصی بر تمامی گرایش‌های مشروطه خواهی در ایران بود. از کودتای ۲۸ مرداد تا ظهور امام خمینی، جامعه ایرانی در تب و تاب بازسازی هویتی جدید بود تا آرمان‌های سرکوب شده، فرهنگ از هم پاشیده، منابع به غارت رفته، ارزش‌های تحقیر شده و پراکندگی و تشتت اجتماعی و سیاسی ناشی از حاکمیت رژیم استبدادی پهلوی و سیاست‌های نوسازی و دگرگونی تقلیدی را در این هویت جدید بازسازی نماید. ۱۵ خرداد سال ۴۲ آغاز گفتمان جدید نوسازی و دگرگونی اجتماعی سیاسی ایران در تحولات دوران معاصر است.

۱۵ خرداد یک پا در پیشینه‌های تاریخی تحولات قبل از خود دارد و پایی دیگر در تغییرات اجتماعی دوران بعد از خود، از این جهت، نقطه‌ی عطف دگرگونی‌های تاریخ معاصر ایران است. همانطوریکه جنبش تحریم مرحوم میرزای شیرازی را باید نقطه‌ی عطف تحولات ایران در دوران قبل و بعد از مشروطه حساب کرد.

چشم‌انداز ۱۵ خرداد به اندیشه‌ها، گرایش‌ها و بینش‌های دوران بعد، چشم‌اندازی تقلیدی نیست. همچنانکه در ۱۵ خرداد و فضای بعد از آن، نگاه به تحولات جدید در دنیا، نگاهی متفکرانه و انتقادی است نه دیدگاهی متحیرانه و انفعالی. پانزده خرداد برای تاریخ ایران، تبلور یک دیدگاه نوین، مستقل، اسلامی و ایرانی به: سیاست، فرهنگ، نظام اجتماعی، سامان سیاسی، نوسازی اقتصادی، باورهای دینی و به طور کلی مفهوم تجدد و ترقی است. در ۱۵ خرداد بخشی از اهداف و دغدغه‌های ما تبیین، توصیف و نقد این دیدگاه جدید و تاثیر آن در تحولات نیم قرن اخیر ایران است. در ۱۵ خرداد تلاش می‌کنیم سوالات فکری، سیاسی، فرهنگی و تاریخی جامعه را با تکیه بر مستندات، محسوسات و معقولات پاسخ گوئیم.

رسیدن به چنین موضع حساسی در پژوهش‌های علمی، به هوشیاری و تماس مستمر با متفکران، دانش پژوهان، دانشجویان و سایر اقشار مردم و طرح سوالات بنیادی نیاز دارد. ۱۵ خرداد افتخار می‌کند که در معرض چنین سؤالاتی قرار گیرد، تا با همیاری و همفکری

محققان و متفکران این مرز و بوم و علاقه‌مندان به ایرانی آباد و آزاد و مستقل به پژوهش پیرامون آن‌ها بپردازند.

پانزده خرداد دست‌همه‌ی متفکرینی که دغدغه نقد، تبیین و شناخت علمی و پژوهشی اندیشه‌های امام خمینی (به عنوان پایه گذار این تفکر نوین و غیر تقلیدی)، نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی را دارند، می‌فشارد و با تمام توان در اختیار آرمان‌های چنین گرایش‌هایی هست.

وقتی از نقد بحث می‌کنیم از این توهم پرهیز داریم که تصور شود نقد سیاست‌های دوره‌ای دولت‌های جمهوری اسلامی به منزله‌ی نفی نظام یا انقلاب اسلامی است. دولت‌ها در حاکمیت جمهوری اسلامی از نظر ما، گزینه‌های مردم برای فراهم آوردن شرایط مناسب سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جهت تحقق آن آرمان‌هایی هست که با توجه به آن‌ها انقلاب کردند و نظام سیاسی جدید تأسیس نمودند. این انتخاب‌ها را حقوق مسلم مردم و وجه اجتماعی حقانیت باورهای دینی می‌دانیم و در سیاست‌های خود کاملاً به این انتخاب‌ها احترام می‌گذاریم. اما معتقدیم که عدم نقد دولت‌ها، با توجه به آرمان‌ها و واقعیت‌ها و شکاف پیوسته‌ای که بین آرمان‌ها و واقعیت‌ها وجود دارد، خیانت به حقوق مردم، بی‌اعتنایی به آزادی‌های قانونی و بی‌توجهی به آرمان‌های مردم است. دولت‌ها در باورهای ۱۵ خرداد، قدسی و غیرقابل نقد و ارزیابی نیستند. دولت‌ها از اعتماد، اعتقاد و ارزش‌های مورد پذیرش جامعه تحقق می‌یابند و حق عدول از این قواعد را ندارند. هرگونه مخالفتی از ناحیه دولت با آرمان‌های مردم و بی‌اعتنایی به اعتماد آن‌ها و پایمال کردن حقوق و آزادی‌های دینی، اجتماعی و قانونی آن‌ها، در ۱۵ خرداد به چالش کشیده خواهد شد.

با این تفاسیل، در ۱۵ خرداد، اگرچه با نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی، به عنوان دستاورد عظیم افکار و اندیشه‌های امام خمینی و حاصل سال‌ها مبارزه و تلاش مردم مسلمان ایران برای رسیدن به استقلال، آزادی و حکومت اسلامی و توسعه، تجدد و ترقی، سر و کار نداریم، اما با نقد، تبیین و تطبیق این نظریه با نظریات دیگر از یک طرف و نقد و ارزیابی ساختارهایی که برای تحقق بخشیدن به آرمان‌های مردم به وجود آمده‌اند، سر و کار خواهیم داشت و این نقد را حق طبیعی، انسانی، قانونی و اسلامی هر شهروندی در مردم سالاری دینی می‌دانیم.

در ۱۵ خرداد تلاش می‌کنیم اصل بی‌غرضی و بی‌مرضی را رعایت کنیم. ۱۵ خرداد نیازی به نفی دیگران ندارد. اما این سخن به معنای آن نیست که از نقد پرهیز داشته باشیم. نقد را

از ارکان اساسی رشد فکری جامعه دانسته و معتقدیم که در اصول نقد علمی نباید تعارف کرد^۱ اما نقد را به معنی هتک حرمت اشخاص و جامعه تلقی نمی‌کنیم^۲.

سیاست ۱۵ مبتنی بر اثبات علمی، منطقی و تاریخی دیدگاه‌های امام خمینی، نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی و ارکان جمهوری اسلامی است^۳ هر پژوهشی که به پایه‌های بنیادین این نظریه کمک کند، اعم از^۴ دینی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و تاریخی، پانزده خرداد از آن استقبال خواهد کرد^۵.

موضوعاتی که ۱۵ خرداد بر آن متمرکز خواهد شد موضوعات زیر خواهد بود و از همه‌ی متفکرین تقاضا داریم ما را در تحقق آن یاری دهند^۶:

- ۱- پژوهش پیرامون هویت تاریخی، فلسفی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی اندیشه‌های امام خمینی، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی
- ۲- اهمیت ۱۵ خرداد در فرآیند تکوین نظریه‌ی انقلاب اسلامی
- ۳- نقد تطبیقی نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی با نظریه‌ها و نظام‌های دیگر

۴- چالش‌های فراروی انقلاب اسلامی در زمینه‌های مختلف

۵- نقد متون، دیدگاه‌ها و گرایش‌های مطرح شده پیرامون مباحث مذکور

۶- معرفی، نقد و تحلیل شخصیت‌ها، متفکرین و نظریه‌پردازانی که در

انقلاب اسلامی و زمینه‌های تاریخی آن موثر بوده و هستند^۷.

محورهای مذکور رسالت‌های اصلی فصلنامه‌ی ۱۵ خرداد در دور جدید می‌باشد^۸ بدیهی است هر مبحث دیگری که نزدیک به مباحث مذکور بوده و یا در تبیین این مباحث موثر و مفید باشد محل استقبال این فصلنامه خواهد بود^۹.

سخن سردبیر

امام خمینی (ره) انقلاب اسلامی و شالوده شکنی سیطره‌ی گفتمان‌های رسمی در حوزه‌ی سیاست (۱)

دکتر مظفر نامدار
دکترای علوم سیاسی

گفتمان‌های رسمی در حوزه‌ی سیاست، دیدگاه‌های حاکم بر سامان سیاسی و نظم اجتماعی در سیصدسال اخیر می‌باشد. سیطره‌ی این گفتمان‌ها را در روایت‌های مختلف "تجدد و ترقی" در کشور ما، سیطره‌ی "مدرنیسم" و "مدرنیزاسیون" تعریف کرده‌اند. در تاریخ معاصر، هر روایت یا قرائت دیگری غیر از روایت‌ها یا قرائت‌های "مدرنیسم" و "مدرنیزاسیون" را یک گفتمان سنتی تلقی می‌کنند. همه‌ی روایت‌ها و قرائت‌های سنتی از سیاست و دگرگونی‌های اجتماعی را واپسگرا، غیر مولد و ضد حقوق بشر می‌دانند. گفتمان‌های غیر مولد، در حوزه‌ی علم، معرفت، فن‌آوری و تاسیس یک نظام سیاسی با ثبات و پایدار، گفتمان‌های قابل اعتنا و اتکایی نیستند.

گزاره‌های مذکور، نتیجه‌ی جبری و ابطال‌ناپذیر کلیه‌ی دیدگاه‌هایی است که در یکصد و پنجاه سال اخیر، تحت عنوان دیدگاه‌های روشنفکری مطرح شده است. اگر چه جریان روشنفکری تا به امروز، در شعارهای رسمی خود می‌گوید که روشنفکر با تقلید، تعطیلی عقل، روایت‌های جبری، قرائت‌های ابطال‌ناپذیر و گفتمان‌های غیر متکثر، میانه‌ی چندانی ندارد؛ اما، این تناقض نیز مانند همه‌ی تناقض‌های دیگر، در تاریخ این جریان همچنان غیر

قابل حل باقی مانده است و این که منطق حاکم بر دیدگاه این جریان، تقلیدی، جبری، تکثرناپذیر و ابطال ناپذیر است، تردیدی وجود ندارد. ما چنین جریانی را شبه روشنفکر می‌نامیم. در دیدگاه شبه روشنفکری، انقلاب اسلامی و بطور کلی ایران، جایی در نظم سیاسی و سامان اجتماعی ندارد.

همه‌ی دیدگاه‌های موجود در گفتمان شبه روشنفکری، اعم از گفتمان‌های الحادی و "سکولار" میانه‌ی خوبی با اندیشه‌های امام خمینی (ره)، نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی نمی‌توانند داشته باشند. این گفتمان‌ها در هر فرصتی که بدست آوردند بجای نقد، تحلیل و تبیین اندیشه‌های امام، نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی به انکار یا مقابله با آنها پرداختند. این تقابل‌ها، نه از جهت ادله‌ی علمی، منطقی و تاریخی بلکه از این جهت هست که گفتمان‌های شبه روشنفکری به تناسب نسبی که به هر کدام از گرایش‌های الحادی و "سکولار" دارند، گوش مناسبی برای شنیدن منطق گفتمان‌های غیر غربی ندارند. زیرا، جریان شبه روشنفکری، رسمیتی برای سایر گفتمان‌ها قایل نیست.

بی‌دینان شبه روشنفکر، چون درباورهای خود از پیش، دین را افیون توده‌ها می‌دانند و هیچ وجاهتی برای دین در حوزه‌ی معرفت قایل نیستند، تابع منطق و برهان قابل اعتنایی برای نقد حکومت دینی نمی‌باشند.

در افکار و اندیشه‌های بسته و مصلوب آنها، تکلیف دین از پیش تعیین شده است. هیچ روزنه‌ای برای تفکر و بحث و بررسی پیرامون حقانیت و حقیقت دین نیست. تصویر این جریان از دین یک تصویر کودکانه و ساده‌لوحانه از دوره‌ی اعتقاد بشر به اسطوره و اساطیر است. بنابراین به سختی می‌توان باور کرد که امکان گفت‌وگو با چنین جریاناتی امیدبخش است.

داوری‌های این جریان پیرامون دین، دینداری و حکومت دینی و مردم متدین، یک داوری قدیمی و غیرقابل تردید می‌باشد. نمی‌توان از آنها انتظار داشت که با حسن نیت و بدور از غرض ورزی‌ها به تفحص عالمانه پیرامون ماهیت و حقیقت یک نظام دینی بپردازند.

این جریان (تقریباً یکصدساله)، از همان ابتدای انقلاب اسلامی با سیاست‌های خشونت‌آمیز و اسلحه به دست به جنگ انقلاب اسلامی آمدند. در نتیجه پس از پذیرش شکست سخت در حوزه‌ی اندیشه، به آبخشور باورهای خود در اروپا و آمریکا پناه بردند. داستان دین‌داران "سکولار" با باورها و ارزشهای مردم ایران، غراز و نشیب پیچیده‌ای

دارد. چالش‌های این جریان با اندیشه امام خمینی‌ره، نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی، بیش از آنکه چالش‌های فکری و معرفتی باشد، چالش‌های سیاسی است. اگر چه سکولارها تلاش می‌کنند که به این چالش‌ها جنبه‌ای معرفتی، علمی و فلسفی و دینی ببخشند. اما منطق استدلال‌های حاکم بر این چالش‌ها و لج بازیهای غیر منطقی، غیر دینی و غیر تاریخی این جریان، در اثبات عدم نسبت سیاست با دین و مقدس مایی‌های شاعرانه جایی برای معرفت باقی نمی‌گذارد.

جریان شبه روشنفکری سکولار در ایران طیف گسترده‌ای از مسلمانانی هستند که اگر چه به انکار مطلق دین نمی‌پردازند اما برای دین، شان و وسیع‌ای در زندگی اجتماعی، علی الخصوص در حوزه سیاسی قابل نیستند و معتقدند که دین به عنوان یک امر مقدس باید از آلودگیهای دخالت در امور سیاسی مصون بماند و کار حکومت را به قیصر بسپارد!

اگر چه شبه روشنفکران سکولار معتقدند که در آموزه‌ها و تعلیمات اسلامی شان اعتقادی و تاریخی، برای چنین تفکیکی وجود ندارد، اما از آنجائیکه کلیه گرایش‌های این جریان در دوران اخیر، (اعم از ملی گراها، سوسیالیستها، لیبرال‌ها و معجون ملی - مذهبی و سازمانهای حزبی آنها مانند جبهه ملی، نهضت آزادی، جبهه مشارکت و حزب کارگزاران و ...) مرجعیت افکار و اندیشه‌های غرب را در قالب "مدرنیسم، مدرنیسم و مدرنیزاسیون" پذیرفته‌اند و به پیروی از آبخشورهای مسیحی این اندیشه‌ها، چنین تفکیکی را در اعتقادات، بینش‌ها و گرایشهای اسلامی نیز تسری می‌دهند.

بنابراین، در اندیشه‌های جریان شبه روشنفکری سکولار، نیز، امام خمینی، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی فراتر از تفسیرهای رسمی "مدرنیسم و مدرنیزاسیون" استقلال معرفتی و باز تولید اندیشه‌ای در حوزه نظم اجتماعی و سامان سیاسی ندارند.

براساس این باورها، بیش از سه احتمال برای تبیین اندیشه‌های امام خمینی، نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی در حوزه معرفت سیاسی وجود ندارد.

غرب ستیزی: نتیجه‌ی آن، انکار همه دستاوردهای فکری، فلسفی و تکنولوژیکی

۱- اصطلاحی است منتسب به حضرت عیسی (ع) که فرمودند: مال خدا را به خدا و مال قیصر را به قیصر بسپارید. پیروان حضرت عیسی بعد از رنسانس با استفاده از این اصطلاح معتقدند که تفکیک حوزه دین که آنرا تشبیه به مال خدا و حوزه سیاست که آنرا تشبیه به قلمرو قیصر می‌کنند یک تفکیک ضروری در باور و اعتقادات مسیحی است واقعی کسی است که اعتقادات خود را وارد حوزه سیاست و اندیشه‌های سیاسی نکند.

غرب در حوزه‌های معرفت بشری و به طور کلی انکار "مدرنیسم، مدرنیسم و مدرنیزاسیون می‌باشد". چنین انکاری در شرایط کنونی جهان بازدهی جز نابودی اندیشه انقلاب اسلامی نخواهد داشت. به عبارت دیگر از دیدگاه پیروان این گرایش، دلایل شکست انقلاب اسلامی در همین انکار نهفته است.

نظام تلفیقی: که نتیجه آن پذیرش دستاوردهای فکری، فلسفی و تکنولوژیکی غرب

در باورها و اندیشه‌های اسلامی است و تاویل ظاهر و باطن دیانت به اندیشه‌های جدید و رنگ و لعاب دینی زدن به مفاهیم و باورهای غربی، این دیدگاه دستاوردی جز عرفی کردن دین و سکولار شدن ندارد، زیرا بسیاری از باورها و اعتقادات دینی در دوران جدید، کاربردی در زندگی اجتماعی و سیاسی مردم ندارد! بنابراین به مرور زمان و در نتیجه عدول متدینین از این باورها، دین از حوزه‌ی اجتماعی و سیاسی خارج می‌شود.

تقلید از غرب: در این احتمال، امام خمینی متفکر دوره گذار جامعه اسلامی ایران از

یک جامعه سنتی استبدادی، به یک جامعه مبتنی بر دستاوردهای مدرن معرفی می‌شود. انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی در ایران نیز چیزی فراتر از تفسیرهای رسمی مدرنیسم در حوزه نظریه‌های انقلاب و نظام‌های سیاسی نیستند.

تفاوت ظاهری و ناهمسازیهای انقلاب اسلامی با غرب را در دو دهه اخیر باید در شرایط فکری و اجتماعی حاکم بر ایران دوره استبداد و شور و شرهای یک نظام انقلابی جستجو کرد. هر چه از عمر انقلاب اسلامی بگذرد این کودک نوپای پر شر و شور، راه رفتن، حرف زدن، بازی کردن، فکر کردن، رابطه برقرار کردن و خلاصه، زندگی کردن در دنیای پیچیده مدرن را یاد خواهد گرفت و رفتاریهای عقلانی و همساز با استانداردهای اتوپیای مدرنیسم از خود نشان خواهد داد.

پیروان این دیدگاه که در سطح وسیعی در ارکان تصمیم‌گیری‌های نظام جمهوری اسلامی ایران حضور داشته و دارند، همه اقدامات انقلابی بر علیه استانداردهای جهانی (مانند شعارهای صدور انقلاب، حمایت از جنبشهای آزادی‌بخش، اشغال لانه جاسوسی آمریکا شعارهای ضد امریکایی و اسرائیلی و سایر ناسازگاریها یا نظم ابطال ناپذیر جهانی) را در دهه اول انقلاب، ناشی از به سن بلوغ نرسیدن این کودک و نوجوان و یا شور و هیجانهایی احساساتی و غیر عقلانی این جوان بیست و پنج ساله می‌دانند.

اگر چه نتایج قهری این سه احتمال، در استدلال‌های طرفداران آنها مبتنی بر برهانهای عقلی و تاریخی نیست، اما، باید بپذیریم که این گرایش‌ها هیچ روایت دیگری غیر از روایتهای مذکور را پیرامون اندیشه‌های امام خمینی، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی بر نمی‌تابند و در حوزه نظریه‌های نوسازی و دگرگونی اجتماعی و نظام‌های سیاست تطبیقی جایی برای روایت‌های دیگر باز نمی‌کنند.^۱

آموزه‌های رسمی و محصولات فکری دانشگاه‌ها، مراکز آموزشی، تحقیقاتی و پژوهشی و سایر نهادهای تولید اندیشه، اعم از انتفاعی و غیر انتفاعی در این دو دهه، علیرغم بوروکراسی عریض و طویلی که تحت عنوان انقلاب فرهنگی، شوراهای برنامه‌ریزی سازمانهای تدوین و نشر متون در حوزه علوم انسانی، شرکت‌های علمی و فرهنگی و غیره و غیره و غیره به راه انداخته‌اند، نشان می‌دهد تولید علم و معرفت در این کشور در حوزه علوم انسانی، نه جرئت به چالش کشیدن "هژمونی" استانداردهای اتوپیای غربی را دارد و نه توان علمی و معرفتی آن را.^۲

اگر چه دلایل عمده این ناتوانی را باید در جایگاه علوم انسانی در رژیم مشروطه سلطنتی پهلوی و دیدگاه نخبگان این رژیم نسبت به شان مطلق علوم انسانی غرب جستجو کرد؛ اما سوال اصلی اینجاست که چرا دولت‌های جمهوری اسلامی، علیرغم داشتن پشتوانه‌های علمی، فلسفی، معرفتی و تاریخی در حوزه علوم انسانی، از فضای به وجود آمده در انقلاب اسلامی نتوانستند استفاده مطلوبی نمایند؟^۳ چرا فضایی که با ساختار شکنی و شالوده شکنی افکار و اندیشه‌های امام خمینی ره، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی در حوزه معرفت سیاسی و سامان اجتماعی بود آمد در نهایت تاویل به گرایشهای سکولاریستی شبه روشنفکری حاکم بر علوم انسانی در کشور می‌گردید؟

به نظر می‌رسد چنین تاویلی بیش از آنکه شان علمی، فلسفی، دینی و تاریخی داشته باشد، تحت تاثیر توهمات سیاسی ناشی از غلبه گفتمانهای رسمی اتوپیای مدرنیسم در ایران معاصر می باشد. همان استانداردهایی که امام خمینی، نظریه انقلاب اسلامی و نظام

۱. آهانه ای از شوراهای غیر رسمی دیگر، مانند شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی که در چند سال اخیر تلاشهایی برای نقد اوضاع غیر مولد علم و معرفت در حوزه علوم انسانی انجام داده اند آنها را در بوروکراسی‌های خرد کننده تأمین اعتبار و تدوین جایگاه در سازمان برنامه و وزارت علوم و غیره و سایر فشارهای روحی و روانی ناشی از نقد تفکر در آموزشهای رسمی قرار دارند که مقاومت آنها تا به امروز بیشتر به معجزه شبیه است.

جمهوری اسلامی، سلطه ابطال ناپذیر آن را در تحولات سیاسی اجتماعی ایران عصر مشروطه، نظام شاهنشاهی و نظم سلطنتی، استبدادی و دیکتاتوری ناشی از آن و همچنین الگوهای طرح‌های تجدد و ترقی تحت تاثیر این گفتمانها را به چالش کشید.

درک عظمت شالوده شکنی اندیشه‌های امام، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی جز با شناخت گفتمانهای رسمی حاکم بر توهّمات فکری-سیاسی جریان شبه روشنفکری ایران معاصر در حوزه نظم سیاسی و سامان اجتماعی امکان پذیر نخواهد بود.

گفتمان‌های رسمی جریان شبه روشنفکری در حوزه سیاست

گستره این گفتمانها را در سطح وسیعی می‌توان در حوزه گرایشها و بینشهای سیاسی، نشان داد:

- ۱- انسداد تفکر، تعطیلی عقل و بی‌اعتمادی به عقل غیر غربی
- ۲- یکسان انگاری تاریخی
- ۳- تاویل ماهیت علم سیاست به گفتمان قدرت
- ۴- بدبینی به ذات انسان
- ۵- رویکرد افراطی به تعلیم فاقد تربیت
- ۶- رویکرد افراطی به تضاد ذاتی و شبه تاریخی دین و دولت (و دین و دنیا)
- ۷- رویکرد افراطی به تضاد ذاتی و شبه تاریخی دولت و ملت
- ۸- رویکرد افراطی به تضاد حق و تکلیف
- ۹- رویکرد افراطی به انسان تک ساحتی (و علم تک ساحتی)
- ۱۰- رویکرد افراطی به وحدت حقیقی غرب (کلی دیدن غرب و مدرنیسم)
- ۱۱- رویکرد افراطی به تضاد عقل و ایمان
- ۱۲- رویکرد افراطی به کثرت گرایی نظری و تصلب در عمل
- ۱۳- رویکرد افراطی به ساماندهی فکری و سیاسی مردم در کتدوهای حزبی
- ۱۴- رویکرد افراطی به پیش فهم‌های معرفتی مفاهیم سیاسی، در قالب استانداردهای غربی
- ۱۵- رویکرد افراطی به تضاد خالق و مخلوق
- ۱۶- رویکرد افراطی به قالب بندیهای توسعه غربی
- ۱۷- رویکرد افراطی به مفهوم پیشرفت تاریخی
- ۱۸- رویکرد افراطی به تضاد سنت و تجدد

آنچه بر شمرديم کلی‌ترین گفتمان‌های رسمی حاکم بر افکار و اندیشه‌های جریان شبه روشنفکری معاصر ایران است که از بدو شکل‌گیری این جریان (بعد از جنگ‌های ایران و روس) تا به امروز به انحاء مختلف، امکان همسازی و همراهی موثر آنها را در تحولات سیاسی و اجتماعی یکصد ساله اخیر مورد تردید قرار می‌دهد.

وقتی از همسازی و همراهی موثر سخن گفته می‌شود به معنای آن نیست که جریانهای شبه روشنفکری نقشی در ساختار سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی دوران معاصر نداشته‌اند. آنچه بدیهی و غیر قابل انکار بود این است که جریانهای شبه روشنفکری از دوره ناصرالدین‌شاه، تا زوال سلطنت پهلوی و نظام مشروطه، مهمترین کارگزاران و نخبگان فکری و سیاسی ساختار حکومت در ایران بودند. اگر بحث از عقب ماندگی، توسعه نیافتگی، فقدان بینش علمی و دهها مشکل دیگری که امروزه در سرلوحه انتقادات این جریان نسبت به جامعه ایرانی قرار دارد، شکی نیست که اگر قرار است کسی و یا جریانی مورد مواخذة قرار گیرد قبل از آنکه مردم ایران، باورها، اعتقادات و ارزشها و تاریخ این ملت باشد، کسانی باید پاسخگوی این کم‌رشدی باشند که حداقل در این دوپست سال اخیر، که حجم دگرگونیهای جهانی بسیار گسترده و سریع بوده است با تمام قدرت بر ارکان ساختار سیاسی، اقتصادی فرهنگی و فکری این مردم حکومت کردند.

بنابراین اگر امروز بحث از عقب ماندگی ایران و توسعه نیافتگی یا کم‌رشدی می‌شود به معنای آن است که حاکمیت این جریانهای شبه روشنفکر بر سرنوشت مردم ایران در دوران اخیر موثر نبوده است.

سرکوب عقل، رواج تقلید، مبارزه با اعتقادات، از بین بردن نشاط علمی ایران، تحکم روح استبداد و خودکامگی در جامعه، رواج سطحی‌نگری، سرکوب روح تتبع و پژوهش، تحقیر هویت ملی و دهها مرض مزمن دیگر در جامعه، کمترین تاوانی بود که مردم ایران در طول حاکمیت یکصد و اندی ساله‌ی این جریان پس دادند و عجیب است که جریانهای شبه روشنفکری ملحد و سکولار همیشه تاوان کج‌فهمی‌های خود را از ملت ایران، باورها، اعتقادات و ارزشهای جامعه گرفتند.

اگر نخواهیم در تجزیه و تحلیل این کج‌فهمی‌ها به اسلاف این جریان در دوره قاجاریه و پهلوی و کالبد شکافی افکار و اندیشه‌های کارگزارانی چون میرزا ملکم‌خان، ناطق‌الدوله، میرزا حسین‌خان سپهسالار، میرزا فتحعلی آخوندزاده، مستشارالدوله، میرزا آقاخان

کرمانی، تقی زاده، کسروی، دشتی، نفیسی و امثال ذالک رجوع کنیم، درایران عصر جمهوری اسلامی هنوز هم رگه‌های شدید این کج فهمی را می‌توانیم در مراکز فرهنگی دانشگاه‌ها، موسسات تحقیقاتی و حتی در ساختار تصمیم گیری پاره‌ای از نخبگان سیاسی کارگزاران اجرایی و مبشران سنتی تجدد و ترقی به سبک نظام مشروطه سلطنتی مشاهده کنیم.

تجویزهایی که امروزه در دعوت جامعه به تعطیلی عقل، بستن باب تفکر و تقلید بی‌چون و چرا از محصولات علم فرنگی می‌شود، ضعیف‌تر از گرایش‌های رژیم پیشین نیست. شبه روشنفکران امروز، حتی تحمل دیدن کورسوی هویت ایرانی و اصالت‌های فرهنگی را که می‌رفت، در زیر سلطه تاریک اندیشی‌های رژیم مشروطه سلطنتی و نخبگان حاکم بر آن برای همیشه خاموش شود؛ اما به همت اندیشه‌های امام خمینی (ره)، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی، احیاء شد، ندارند.

همین جریان امروزه به برکت آزادیهای جمهوری اسلامی، در دولتی‌ترین سازمانهای وابسته به حکومت، همان کج فهمی‌های کهنه و از مد افتاده را تبلیغ کرده و می‌نویسند:

در ایران معاصر پذیرش چشم انداز مدرن و دمکراتیک می‌بایست با نقد مفاهیم محافظه کارانه‌ای مانند هویت ایرانی یا اصالت فرهنگی توأم باشد. ارائه هر نوع چشم اندازی از آینده ایران که براساس گفتن "اصالت" و "هویت" بناشده باشد نه با دمکراسی سازگار خواهد بود. نه با مدرنیته، مدرنیته‌ای که خصوصیت آن باز بودن و پذیرش سبیل بودن زندگی معاصر است. از این منظر فرقی نمی‌کند که این تلاش به نام دین یا نژاد یا فرهنگ ایرانی صورت گیرد؛ یا به نام حفظ خود در برابر هجوم بیگانگان و نفوذ فرهنگی آنان (علی میرسپاسی، ۱۳۸۱: ص ۳۷)

چنین گفتمانی که هیچ هویت، ملیت و اصالتی برای ایران و ایرانی قایل نبوده، گفتن جدیدی نیست. اسلاف "میرسپاسی" با همین کج فهمی‌های معرفتی و تاریخی خود، در دوره قاجاریه و پهلوی به اندازه کافی بخشی از تمامیت ارضی ایران را تجزیه و تحویل روس و انگلیس داده بودند. اگر صحبت از کم رشدی و توسعه نیافتگی ایران هست و اگر هنوز عده‌ای در حسرت تجدد و ترقی می‌سوزند بخشی از این ناکامیها را باید به حاکمیت چنین گفتمانهایی در رژیم‌های پیشین احاله کرد. این گفتمانها به خاطر سلطه مطلقه خود، تمامیت ارضی استقلال سیاسی و اجتماعی و از همه بدتر منافع ملی ما براساس قرارداد معروف به قراردادهای استعماری دو دستی تقدیم بیگانگان کردند و با کمال تعجب شدیدتر و بلندتر و تندتر از هر گروه و جریانی هم شعار اصلاحات، پیشرفت، رشد و توسعه و تجدد و ترقی

سر دادند - اگر این گفتمانها ، توانایی حل معضل نوسازی و دگرگونی سیاسی ایران را داشت و اگر حاکمیت یکصد ساله ی آنها بر تاروپود کشور برای این ملت مفید بود ، پس چرا جامعه ما و ملت ما را محکوم می‌کنید که جامعه ی عقب مانده است ؟

اگر ایران و جهان سوم متهم به عدم درک بینش فرهنگی مدرنیته هستند و سیاستمداران و بعضاً روشنفکران و ایدئولوژیهای جهان سوم از این جهت ملامت می‌شوند که بر اثر خصومت و دشمنی با بینش فرهنگی باز و دموکراتیک ، معمولاً به نوعی ایدئولوژی ناسیونالیستی یا نژاد گرایانه یا دینی می‌غلطند و به غلط مدرنیته را در اخذ "علم" و "تکنولوژی" مدرن خلاصه می‌کنند - در حالیکه بدون پذیرش بینش فرهنگی زندگی مدرن ممکن است علم و تکنولوژی مدرن در جهت خلاف سعادت‌مندی بشر به کار گرفته شود - (علی میر سپاسی ، ۱۳۸۱ : ص ۲۹)

بنابراین فتوا می‌دهید که فروکاستن پروژه‌های مدرنیزه کردن به فرایندی عینی و تکنیکی دلیل اصلی شکست این پروژه ها در این گونه کشورها بوده است - مدرنیزاسیون در گفتمان توسعه به مقدارهای تکنیکی بدل گشته و فراموش شده است - لذا باید بجای علم و تکنیک فرهنگ ، آداب ، عادات و اخلاق مدرنیته را فراگیریم ، با چنین سرنوشت محتومی که برای ایران و سایر کشورهای جهان سوم رقم زده‌اید ، دیگر دعوت به روشنگری و روشنفکری چه معنای دارد ؟! از یک طرف گفته می‌شود که روشنفکری خروج از تقلید و شجاعت به کار گیری عقل است - از طرف دیگر می‌گویید برای رسیدن به سعادت و خوشبختی هیچ راهی جز پذیرش فرهنگ مدرنیته ندارید - این چه نوع عقل گرایی است که نتیجه آن از پیش جبری و غیر قابل اجتناب است ؟! اگر قرار باشد که کنکاش‌های عقلی ما حتماً منتج به شناخت برتری دموکراسی ، حقوق بشر، فرهنگ مدرنیته ، لیبرالیسم و سایر محصولات فرنگی باشد در چنین شرایطی دعوت به شناختی که نتیجه آن از پیش مشخص است مضحک ، نیست ؟!

گفتمان جریان شبه روشنفکری الحادی و سکولار با چنین منطقی ، یکصد و اندی سال بر سرنوشت سیاسی ، اقتصادی و فرهنگی ایران حکومت کرد - حتی اجازه انتخاب را نیز از جامعه ما گرفت - از پیش به ما گفتند که تنها راه رسیدن به سعادت ، دموکراسی ، تقلید از غرب است - از یک طرف ما را محکوم به فقدان تفکر ، عقل و علم و اندیشه کردند و از طرف دیگر می‌گفتند دایره عقل نباید فراتر از استانداردهای غرب باشد -

از یک طرف به ما می‌گفتند که آزادی ، اختیار ، توسعه و پیشرفت یعنی اینکه از ساختن

جامعه‌ای واحد و یکپارچه براساس اندیشه‌های افلاطونی و باورهای دینی پرهیز کنید^۱ از این روی طرح اسلامی کردن فرهنگ را در تمامی ابعاد آن و تحلیل نگرش اسلام ایدئولوژیک به تمامی نهادها و روابط اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی و مباحثی چون اقتصاد اسلامی حکومت اسلامی، جامعه شناسی اسلامی، انسان شناسی اسلامی، روانشناسی اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی و غیره را محکوم و به باد تمسخر گرفتند. (علی میرسپاسی، ۱۳۸۱، صص ۷۲، ۷۳) از طرف دیگر با دعوت همه جوامع به مذهب مدرنیته و صدور فتوای غیر قابل تردیدی مبنی بر اینکه فرهنگ غرب نه فقط دردمکراسی لیبرال که در تمامی اصول و ارکان خود فرهنگ بشری و فرهنگ جهانی است^۲ (مرتضی مریدیها، ۱۳۷۹: ص ۱۶) دعوت به جامعه‌ای واحد و یکپارچه کردند^۳.

چگونه ممکن است تناقضات حیرت برانگیز چنین گفت‌مانهایی را برتابید؟ اگر دعوت دین به جامعه فاقد ظلم جهانی، فاشیستی است چرا زدن برچسب استانداردهای مدرنیته بر همه فرهنگها، بینشها، گرایشها، نهادها، سازمانها و روابط سیاسی و اجتماعی و حتی اقتصادی و پاکسازی جامعه از ارزشها و تاثیرات فرهنگی غیر مدرن و تدوین اقتصاد مدرن، جامعه شناسی مدرن، روانشناسی مدرن، دولت مدرن، انقلاب مدرن و مدرن فاشیستی نیست؟ بر این گفت‌مانهای استبدادی که در آن هیچ ارزش و اهمیتی برای افکار و اندیشه‌ها، اختیار آزادی و کرامت انسانی قابل نیستند، چه منطقی حاکم است که جامعه‌ای برای سعادت خود بدان دل ببندد؟

عظمت اندیشه‌های امام خمینی، نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی با درک چنین شرایطی که بر ایران و جهان حاکم بود قابل فهم است^۴.

شالوده شکنی ی منطق امام خمینی در شرایط پیچیده و ابطال ناپذیر چنین اندیشه‌هایی بر افکار، بینشها و گرایشهای سیاسی، قابل فهم است^۵. امام نه غرب ستیز بود نه التقاطی و نه مقلد^۶. امام متفکری بود که در عصر سلطه مطلقه افکار و اندیشه‌های غربی بر تار و پود دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی، اندیشه، نظریه و نظام جایگزینی داشت^۷.

منطق امام در همین جایگزینی بود^۸. کاری که متفکران دوران معاصر از انجام آن عاجز بودند^۹.

در نظم سیاسی، سامان اجتماعی، الگوی حکومت، نحوه تجدد و ترقی و در بسیاری از مباحث اجتماعی، امام الگوی جایگزینی داشت. بنابراین، امام را تنها از زاویه مقلد یا ستیزه‌گر

یا هر مفهومی شبیه به اینها تحلیل کردن جاهلانه ترین نوع تحلیل است .

ما در این مقاله اندیشه های امام را از زاویه یک مهندس و معمار اجتماعی مبتکر ، تحلیل می‌کنیم . در تحولات سیاسی اجتماعی دوران معاصر ایران ، مهندسين و معماران اجتماعی قابل اعتنائی داشتیم که پاره‌ای از آنها در قالب مهندسی اجتماعی ، نقشه‌های خوبی برای دگرگونیهای سیاسی و نوسازهای فکری طراحی کرده‌اند اما همین مهندسين توانا ، استعداد معماری مهندسی خود را نداشتند ، لذا به دلیل فقدان یک معمار توانمند و خوش فکر اجتماعی نتوانستند تحولات قابل توجهی را در جامعه ایجاد کنند .

از طرف دیگر معماران خوبی نیز در تحولات دوران معاصر ایران حضور داشتند که فاقد مهندسی اجتماعی دقیق و غیر قابل تردیدی بودند .

در تاریخ معاصر ایران ، متفکری نداریم که هم مهندس اجتماعی مناسبی باشد و هم معمار خوش نقش و خوش استعداد . بی‌تردید امام خمینی از این جنبه یک متفکر استثنایی است شاید دلیل توفیق عمده امام خمینی در نظریه سازی انقلاب اسلامی و پایه ریزی نظام جمهوری اسلامی در همین خصلت استثنایی وی بود . هم نقشه مهندسی امام خمینی برای سامان سیاسی و نظم اجتماعی یک نقشه اصیل ، غیر تقلیدی و دقیق بود و هم معماری سازمان اجتماعی و سیاسی این نقشه مورد پسند مردم قرار گرفت . طرح اما یک طرح تقلیدی و کرته برداری از الگوهای موجود نبود یک طرح ابتکاری و ابداعی بود . الگوی جایگزین امام خمینی بر ویرانه های رژیم پوسیده و کهنه شاهنشاهی اگر چه تقلیدی و ستیزه جو نبود ، اما ساختارشکن و شالوده شکن بود .

هدف اصلی و اساسی این مقاله این است که ماهیت شالوده شکن اندیشه های امام خمینی (ره) ، نظریه ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی را با توجه به گفتمانهای رسمی حاکم بر حوزه های سیاست تا حد ممکن تبیین نماید .

بر ساختار اندیشه های شالوده شکن امام خمینی (ره) قواعدی حاکمیت دارد که ابتدا بصورت اجمالی به توصیف این قواعد خواهیم پرداخت ، سپس در فصول بعدی نقد و جایگزینی مهندسی اجتماعی و معماری سیاسی امام خمینی (ره) را بر گفتمانهای رسمی مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهیم داد .

قواعد حاکم بر اندیشه های شالوده شکن امام خمینی (ره):

آنچه در این فصل گفته می شود اجمالی است ، هر کدام از قواعد مذکور می تواند موضوع

گسترده ای برای پژوهش باشد. وقتی از قواعد حاکم بر اندیشه های شالوده شکن امام خمینی (ره) در مهندسی اجتماعی و معماری سیاسی بحث می کنیم مراد آن قواعدی است که در هیچ شرایطی مورد تردید قرار نمی گیرد. ارکان این قواعد را می توانیم در نوشته ها و سخنانی که از امام به یادگار مانده است پیدا کنیم.

حصر قواعد مذکور در این مقاله، حصر عقلی نیست، بسط و گسترش آنها بعنوان اصول و قواعد حاکم بر اندیشه های سیاسی امام خمینی (ره)، نظریه ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی بر پیروان حکومت اسلامی یک فرضیه ی علمی است. این قواعد را می توان در اصول زیر مورد تحقیق قرار داد:

- ۱- پرهیز از پیش فهم های معرفتی و تاریخی در بکارگیری مفاهیم سیاسی
 - ۲- تشکیک در مشهورات شبه عقلی، شبه فلسفی، شبه روشنفکری و شبه تاریخی حاکم بر منطق معرفت سیاسی
 - ۳- پایبندی به منطق حاکم بر اندیشه سیاسی شیعه و نوآوری در تبیین
 - ۴- پایبندی به منطق حاکم بر فقه و نوآوری در بسط موضوعات
 - ۵- پایبندی به عناصر معرفت در تمدن اسلامی و نوآوری در تلفیق (نه تفکیک)
 - ۶- پایبندی به مسیر تاریخی اندیشه ی اسلامی و نوآوری در موضع و منزل
- در معرفت سیاسی وقتی بحث از پدیده هایی چون، انقلاب، اصلاحات، دگرگونی های اجتماعی، تغییرات سیاسی، مردم سالاری، تجدد و ترقی، پیشرفت تاریخی، مشارکت و توسعه سیاسی، آزادی، عدالت، برابری و مفاهیمی مانند اینها می شود، ذهن از همان ابتدا سراغ تعابیر و تعاریف مشهور و مانوسی خواهد رفت که در پیش فهم های معرفتی و تاریخی خود دارد. آنچه بدیهی است در سیطره های گفتمانهای رسمی حاکم بر حوزه سیاست، این پیش فهم ها تحت تاثیر الگوهای غربی است. اولین قاعده حاکم بر اندیشه های سیاسی امام خمینی (ره)، شالوده شکنی سیطره تعاریف غربی بر مفاهیم سیاسی است. در فصول آتی قواعد حاکم بر این شالوده شکنی را تجزیه و تحلیل خواهیم کرد.

در بخش اعظمی از مشهورات شبه فلسفی، شبه عقلی، شبه روشنفکری و شبه تاریخی حاکم بر بنیاد های معرفت سیاسی، ناکارآمدی دین و نهادهای دینی در جوامع مدرن و تعلق کارکرد دین در جوامع سنتی و اساطیری و از همه مهتر ناتوانی دین در تولید معرفت سیاسی و تاسیس نظام های مردمی جز تعالیم رسمی تشکیک ناپذیر تلقی می شود. مهمترین بخش

اندیشه های امام خمینی (ره) نظریه ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی در هم شکستن ساختارها و شالوده های این گفتمان رسمی در حوزه ی سیاست که بخشی از مباحث در فصول آینده به این بحث تعلق دارد .

منطق حاکم بر اندیشه سیاسی شیعه ، منطق نظریه ی امامت و ولایت است . اگر چه در گفتمانهای رسمی حاکم بر حوزه ی سیاست ، چنین منطقی تاویل به نظریه های غیر دمکراتیک ضد مردمی و استبدادی می شود لیکن امام خمینی (ره) برای گریز از چنین برچسب هایی هیچگاه از این منطق عدول نکرد و در تبیین ارکان نظریه ی سیاسی ولایت فقیه، این نظریه را با مدرن ترین نوع حکومت مردمی ، یعنی الگوی جمهوری آنچنان تبیین کرد که از دل این تبیین نظام جمهوری اسلامی استخراج شد . بخش دیگری از مباحث ما در فصول آتی به این منطق خواهد پرداخت .

منطق حاکم بر فقه شیعه هم در روش تحصیل و تحقیق و هم از جنبه های گستره قواعد و قوانین فقهی و هم در شیوه انبساط احکام و اجتهاد و صدور حکم ، منطق مورد اعتمادی است که در همه ی ادوار تاریخی حافظ اجتماع شیعیان ، عامل تحول معرفت فقهی و پویایی فقه شیعه بوده است . امام خمینی (ره) هیچ گاه از منطق حاکم بر فقه ، جهت خوشایند عده ای که مدعی هستند فقه شیعه توانایی پاسخگویی به مشکلات و مباحث عصر را ندارد ، عدول نمی کند . مشکل اصلی امام با پاره ای از حوزه های فقهی از یک طرف و پاره ای از متدینین متجدد از طرف دیگر این است که اثبات نماید در منطق فقهی شیعه آنچه ثابت می ماند حکم است و آنچه تحول می پذیرد موضوع و موضع حکم است . امام با این دیدگاه ، فقه سنتی شیعه را تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا کور می داند و حاضر نیست ذره ای از این منطق عدول کند . فصلی دیگر از مباحث آتی به این قاعده اختصاص دارد . در نظریه ی انقلاب اسلامی و اندیشه ی سیاسی امام خمینی (ره) همه عناصر معرفت در تمدن اسلامی حضور دارند و هیچ معرفتی بر معرفت دیگر مقدم نیست . نه برتری با عرفان است نه فقه ، نه کلام ، نه فلسفه ، نه سیاست و نه اجتماعیات .

آن الگویی که امام ترویج می کند الگویی است که معارف تمدنی اسلامی در آن به یاری و کمک هم می شتابند . از آنجایی که در حوزه های نظم سیاسی و سامان اجتماعی کثرت تلاش می کند غلبه ی خود را بر وحدت تحمیل کند . در آموزه های سیاسی امام همه ی عناصر معرفت در تمدن اسلامی به یاری چنین اندیشه و نظمی خواهند آمد .

این مباحث جلوه‌ی دیگری از قواعد حاکم بر افکار و اندیشه‌های امام خمینی (ره) است که در فصلی دیگر تبیین خواهد شد.

اگر چه عده‌ای تلاش می‌کنند با استثناء کردن اندیشه‌های امام خمینی (ره) و الگوی نظم سیاسی وی، یک انقطاع شبه تاریخی در مسیر اندیشه‌های اسلامی ایجاد کرده و از این زاویه هویت تاریخی انقلاب اسلامی را مخدوش سازند اما قواعد حاکم بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) به ما می‌آموزد که انقلاب اسلامی منزلی و موضعی از منازل و مواضع در طول مسیر تاریخی اسلام است. این بحث از آن جهت اهمیت دارد که بدانیم انسان یکبار در مسیر تحولات هست اما پیوسته منزل خود را عوض می‌کند و این منازل تعویضی در طول مسیر قرار دارند اگرچه ممکن است هم عرض مسیر نباشند و این مفهومی از حرکت و دگرگونی است. اما یک بار دگرگونی به معنای تعویض مستمر و پیوسته‌ی مسیر تلقی می‌شود. اگر مسیرها پیوسته عوض شود دیگر بحث از منازل بیهوده است. عده‌ای تلاش می‌کنند اندیشه‌های امام خمینی (ره) نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی را در مسیر تحول تاریخی شیعه، مسیری جدای از مسیر اصلی القاء کنند. لذا تلاش می‌کنند الگوی نظم سیاسی و نظریه‌ی ولایت فقیه را، نظریه‌ای که در تاریخ سیاسی شیعه و اندیشه‌های فقهای گذشته ریشه ندارد، معرفی نمایند. این بحث هم یکی دیگر از مباحث بنیادین این مقاله در فصول آینده است.

منابع:

- ۱- سید مرتضی‌مردیها، دفاع از عقلانیت، تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ، انتشارات نقش و نگار، تهران، ۱۳۷۹
- ۲- علی میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت، رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱

طرحی برای پژوهش

امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی و بازسازی هویت ملی در ایران معاصر

دکتر محمد علی فتح الهی
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی

نهضت مشروطیت را در عین حالیکه می توان از جهاتی، به عنوان یک رخداد سیاسی اجتماعی مطالعه کرد، اما در مجموع ماهیت متحول آن را نیز می توان از جنبه های دیگری مورد توجه قرار داد. مشروطیت ایران آغازی برای یک دوره ی انتقالی محسوب می شود این دوره ی انتقالی را می توان در چشم انداز بسیار وسیعی مورد پژوهش قرار داد. انتقال از یک ساختار سیاسی اجتماعی کهنه و پوسیده به یک ساختار شبه مدرن و به ظاهر متجدد تصویر حداقلی است که می توان از این چشم انداز وسیع بدست داد.

بهم ریختگی همه جانبه ای که در ساختار نظام اجتماعی، سامان سیاسی و دستاوردهای فرهنگی ایران بروز کرد، همه ی ارکان زندگی ما را تحت تاثیر قرار داد. جامعه ی ایرانی با "مشروطیت" (و شاید به تعبیری بتوان گفت پس از شکست جنگ های ایران و روس) وارد دورانی از تجربیات گردید که هر کدام ورای ارزیابیهای مثبت و منفی، در ایجاد قابلیت های ملی به طور کلی موثر بوده و زمینه را برای پذیرش حقایق والتری در زمینه های گوناگون زندگی و معرفت شناختی فراهم آوردند.

از صدور فرمان مشروطیت و مقدمات قبلی آن تا شهادت مرحوم شیخ فضل الله نوری و طرح اندیشه های ایشان، از ورود حوزه نجف در بحث های مشروطه خواهی و رهبری فکری و سیاسی نهضت توسط مراجع تقلید این حوزه تا مبارزات آزادیخواهان در مناطق مختلف کشور، از حضور پررنگ باورهای غربی در ساختار نظام مشروطه و فعالیت

جریانهای فراماسونری تا دخالت نیروهای بیگانه و از کودتای رضاخان از طرفی و تاسیس حوزه علمیه قم از طرف دیگر و مبارزاتی که در دوره رضاخان دینداران برای حفظ فرهنگ ملی ایران انجام دادند، همه از مصادیق تجربیات گرانقدری بود که در تکوین شخصیت اجتماعی و سیاسی و هویت ملی نوین ایرانی نقش داشتند.

با این تفاسیل، مشروطیت را نه به عنوان یک رخداد عادی بلکه می‌بایست آن را آغازی برای دوران شک و تردید توأم با تجربیات سیاسی اجتماعی فراوان دانست که هر کدام به نوبه خود در مستعد کردن شعور اجتماعی و درک سیاسی جامعه ایرانی برای ایفای نقش تاریخی خود در آینده موثر بودند.

اگر آرمانهایی که شعارهای اصلاح طلبی، قانون خواهی و تجددگرایی در جامعه ی ایران ایجاد کرده بود با قراردادهای استعماری به یاس تبدیل شد و اگر امیدهایی که جنبش اجتماعی سیاسی تحریم به رهبری مرحوم میرزای شیرازی برانگیخته بود با حاکمیت رژیم مشروطه ی سلطنتی و اعدام و ترور رهبران مردم، به شک و تردیدی جانگازی تبدیل شد و این شک و تردید در همه ارکان اجتماعی ایران تسری پیدا کرد و اگر مصائبی که کودتای رضاخان در ایران ایجاد کرد و با این کودتا، استعداد های ملی، نقش تاریخی ایران در تبلور فرهنگ جهانی، بلوغ سیاسی و علمی، پویایی و نشاط فکری و از همه مهمتر حتی هویت ایرانی مورد مجادله و چالش قرار گرفت، همه ی این وقایع با تمام نتایج تلخ و شیرینی که داشتند، زمینه های ظهور و بلوغ سیاسی، فکری و اجتماعی ایران در بحرانی ترین ادوار تاریخی بود.

هر چند عده ای تلاش می‌کنند که با کودتای رضاخان و تاسیس سلسله ی پهلوی مشروطیت را واقعه ای تمام شده و پروژه ای ناتمام و ناکام معرفی نمایند اما همه ی آنهایی که ماهیت فکری، فلسفی و تاریخی نظام سیاسی مشروطه را با توجه به ساختار سیاسی اجتماعی و باورها و ارزشهای جامعه ایران درک می‌کنند تردیدی ندارند که استعداد نظریه مشروطه در تاسیس یک جامعه ی آباد، آزاد، مستقل و پیشرفته بیش از این نبود.

مشروطیت، سیاست های حاکم بر برنامه ریزی های این نظام و توان فکری و فلسفی این نظریه، فراتر از آن چیزی که برای جامعه ایران به ارمغان آورد نبود. اگرچه انقلاب مشروطه تبلور آرمان های آزادیخواهی، قانون گرایی و دین مداری در ساختار استبدادی و خود کامی نخبگان سیاسی و فرهنگی سلطنت قاجاریه بود اما نظامی که تحت عنوان نظام مشروطیت جایگزین شد محصولی جز بهم ریختن ساختار فرهنگی، اعتقادی، اجتماعی اقتصادی و سیاسی گذشته نداشت.

شاید این تصور به اذهان خطور کند که این بهم ریختگی لازمه ی گذار از یک نظام پوسیده و کهنه به یک نظام جدید بود. اما مطالعه ی دستاوردهای انقلاب مشروطه در حوزه نظم سیاسی و سامان اجتماعی به ما می‌آموزد که این بهم ریختگی تا پیروزی انقلاب اسلامی هویت ایرانی و شخصیت ملی این سرزمین را به چالش کشید و تشتت اخلاقی، فقدان یک سیاست هماهنگ و همساز با باورها و ارزشها و گرایش های جامعه و از همه مهمتر نبودن

یک آرمان مقدس در چشم انداز تحولات آتی ایران برای پایداری این کشور در نظام سلطه ای که در حال شکل گیری بود، همه و همه، نشان می داد که جامعه ی ما وارد دوره ی متلاطمی از تحولات تاریخی شده است.^۱

هرچند وقایع بعد از سقوط رضاخان و همچنین ملی شدن صنعت نفت می رفت که تاحدودی قلبهای جریحه دار جامعه ایرانی را تسکین بخشیده و آرمانهای انقلاب مشروطه را (که غربگرایان بی هویت به پای دیکتاتوری و استبداد رضا خان قربانی کرده بودند)^۲ مجدداً درازهان ملت زنده نماید اما سیاستهای دولت ملی و کودتای خونبار ۲۸ مرداد تیر خلاصی برپیکر نیمه جان و نحیف گرایشهای مشروطه خواهی در ایران بود.^۳

انقلاب اسلامی در بستر چنین تجربیات فراوانی که توأم با شک ها و یقین ها و همچنین خطر پذیری ها بود، متحقق شد.^۴ این انقلاب آغازگر دوران جدیدی در تاریخ حیات ایران گردید. انقلاب اسلامی را می توان از جنبه ثبات فکری و سیاسی و دینی و سامان اجتماعی تا حدود زیادی با دوران قبل از مشروطیت علی الخصوص با دوران صفویه مقایسه کرد.^۵ اگر چه نوع ثبات، آرمانها، چشم اندازها و دیدگاههای آن با دوره قبلی متفاوت است.^۶ اما نتیجه و عملکرد آن در بازشناسی هویت مجدد ایرانی بر پایه باورها و ارزشهای جامعه، یکسان است.^۷

ایران با انقلاب اسلامی به دروه ی ثبات فکری، سیاسی، شخصیت اجتماعی و الگوی دگرگونی و تغییر رسید.^۸ این شخصیت صرفنظر از داوری های خوب و بد، در ساختار نظام مشروطیت ایران و باورهای نخبگان حاکم بر این نظام و طرحهای نوسازی و دگرگونیهای اجتماعی آنها بهم ریخته بود.^۹ ایران در طول نزدیک به یکصد سال حاکمیت مشروطه هیچ الگوی مشخص، متقن، معقول و قابل اتکایی برای بازسازی هویت ملی و فرهنگی خود نداشت.^{۱۰} الگوهای اجرا شده، الگوهای دیکته شده، ناهمسان با ارزشها و باورهای جامعه بود و نتوانست اعتماد عمومی را بخود جلب کند.^{۱۱}

اگر این بحث را از زاویه ای دیگری تجزیه و تحلیل کنیم باید گفت که^{۱۲} جامعه ی ایرانی تا قبل از تأسیس نظام صفویه، در شرایط بی ثباتی، پراکندگی و نبودن یک جهت مشخص برای رسیدن به یک آرمان دینی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بود.^{۱۳} با تأسیس حکومت صفویه در ایران، این بی ثباتی به الگوی مشخص و جهت داری رسید و بر پایه ی این الگوی مشخص دگرگونی های چشم گیری در ایران اتفاق افتاد که از دیدگاه بسیاری از محققین تاریخ ایران در داخل و خارج، نوعی نوزایی (رنسانس) محسوب می شد.^{۱۴}

این الگوی مشخص از ناحیه ی حکومت گران و نخبگان دوران بعدی به هردلیلی مبنای تحولات و دگرگونیهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران قرار نگرفت.^{۱۵} در نهایت در دروه ی قاجاریه به انحطاط رسید.^{۱۶} یعنی، اگرچه تا قبل از انقلاب مشروطه، ایران تا حدودی دارای ثبات سیاسی و اجتماعی هست اما در این ثبات چشم انداز قابل اتکایی برای دگرگونیهایی که در جهان در حال وقوع بود و ایران نمی توانست از شعاع اثرات آن به دور بماند، وجود نداشت.^{۱۷}

انقلاب مشروطه در حقیقت پاسخ به ندای تمنای دگرگونی در میسر شدن و صیورورت ملی برای رسیدن به یک الگوی سامان اجتماعی مشخص و جدید بود. بنابراین ارزش هر یک از حوادث مطروحه در این انقلاب باید در میزان تأثیری که بر تکوین شخصیت ملی جدید دارد مورد محاسبه قرار گیرد. اما در بلوای الگوهای متضاد مشروطه این شخصیت ملی گم شد و با روی کار آمدن غربگرایان و سلطه ی مطلقه ی، این جریان بر تار و پود سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ایران، فرنگی مآبی، تعطیل کردن عقل و تقلید مطلق از محصولات فرنگی، جایگزین آن شخصیت گردید. شاید دور از حقیقت نباشد اگر ادعا کنیم که ایران فکر ایرانی، عقل و استعداد ایرانی در نظام مشروطه گم شد و حتی در حاشیه های غرب نیز قرار نگرفت. نظام مشروطه یک نظام غربی، دولتهای مشروطه دولتهای دست نشانده و ایران هم به عنوان یکی از مستعمرات کشورهای اروپایی (علی الخصوص انگلیس و بعد هم آمریکا) میدان آزمون انواع و اقسام الگوهای توسعه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار گرفت. بدین ترتیب نمی توان در مشروطیت متوقف شد و در تحلیل حوادث آن نتیجه گیری سریع نمود و بی توجه به ویژگیهای آن و دستاوردهایی را که برای جامعه ایران به ارمغان آورد، به قیاس مع الفارق دست زد.

انقلاب مشروطه یک انقلاب دوره ی گذار از یک جامعه ی کهنه و پوسیده با اقتصاد معیشتی و نظام سیاسی و اجتماعی غیر قابل اتکا در دوره ی دگرگونیهای بنیادی در عصر مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون در ایران بود. اما نظامی که تحت عنوان نظام مشروطه حاکم شد و دولت های این نظام، استعداد، ظرفیت، مبانی فکری، فلسفی و دینی لازم واز همه مهمتر شجاعت و لیاقت، هدایت ایران در کوره راههای پرپیچ و خم و صعب العبور این دگرگونی و تغییر را نداشتند. علل این ناتوانی می تواند یکی دیگر از زمینه های پژوهش باشد. اما مشروط به اینکه تحت تأثیر مشهورات تاریخ نگاری رسمی دوران معاصر نباشد. با این تفاسیل می بینیم که انقلاب مشروطه نه تنها نتوانست آن آرمانها را متحقق بلکه همان نظم با ثبات غیر مطلوب را نیز از بین برد و نوعی بی هویتی فرهنگی، سیاسی، فکری و فلسفی و اخلاقی را در ایران ترویج کرد.

انقلاب اسلامی در چنین شرایطی ظهور کرد. اگرچه آرمانهای انقلاب اسلامی با آرمانهای انقلاب مشروطه جهت واحدی دارد اما سطوح این آرمانها و زمینه های تحقق آنها هیچ سنخیتی با مشروطه ندارد. مخصوصاً از جنبه ی دیگر باید گفت که نظام مشروطه نیز بطور کلی با نظام جمهوری اسلامی قابل مقایسه و تطبیق نیست.

در تحلیل مشروطیت ما نمی توانیم رابطه ای مستقیم بین انقلاب اسلامی و ظهور اسلام در چهارده قرن پیش را خدشه دار کنیم. حقیقت انقلاب اسلامی ارتباط مستقیم و بی واسطه ای با صدر اسلام دارد و مانند ادیان بزرگ الهی در باور ها و اعتقادات مردم بعنوان یک هدیه ای الهی تلقی می شود.

در این انقلاب و برای تحولات اجتماعی، قدرت دین الهی ظاهر و ارتباط بین زمین و آسمان نمایان شد. اگر بخواهیم تحولات دوران مشروطیت را همتراز با وقایع انقلاب اسلامی و به

عنوان ریشه های آن مطرح کنیم راهی به خطا رفته ایم، تحولات عجیب دوران مشروطیت و پیچیدگی آنها در ناامید کردن مردم از هر قدرت غیر الهی موثر بودند اما نمی توانستند به عنوان علت موجهه ی انقلاب بزرگ اسلامی مطرح شوند، اگرچه می تواند زمینه های تحول نگرش مردم و نخبگان سیاسی و تفکرات مذهبی به نسبت دین و سیاست و دگرگونیهای اجتماعی باشد. هر چند که انقلاب اسلامی سایه خود را برگزشته انداخته و باعث شده است که همه آن تحولات اجتماعی را با حال و هوای جدید نگاه کنیم، به عبارت دیگر تجدید حیات جامعه توحیدی، وابستگی مستقیمی با حقیقت انقلاب اسلامی دارد و وجود نهضت‌های تاریخی از جمله مشروطیت را نه به عنوان حلقه ارتباطی تاریخی در این زمینه بلکه صرفاً در حد زمینه سازی های تاریخی و ذهنی قابل تبیین می باشند.

بر این اساس شناخت چنین دوره انتقالی را با توجه به ادوار با ثبات قبل و بعد آن بهتر می توان ارزیابی نمود و این مقاله نگاهی به ویژگی های آن ادوار دارد.

مشروطیت ایران مسبوق به دوران با ثباتی است که از ظهور صفویه آغاز گردید و مقدمات شکل گیری نظام سیاسی ایران را بر اساس کشور-ملت پدید آورد.

این نظام سیاسی با هدف پرکردن شکاف بین واقعیت و آرمان و با طرح جامعه عرفانی توسط صفویه بوجود آمد، تشکیل چنین نظامی که براساس روابط عرفانی و صوفیانه تنظیم یافته باشد واسطه ای بود که آرمانهای دینی را با واقعیت زندگی پیوند می داد، چنین جامعه عرفانی قائم به دین بوده و تبلیغ و اجرای شریعت را وظیفه خود می دانست، اما رابطه ی فقیه و عالم دینی با مردم در این نظام، همانا رابطه ی محدث و مستمع و یا مفتی و مستفتی بود و هنوز ابعاد اجتماعی این رابطه علمی ظهور نیافته بود، این نهاد علمی که در ذات خود مستقل از قدرت سیاسی در جامعه صفوی بود ولی در حد همان رابطه ی علمی، وحدت نظام سیاسی را مخدوش کرد و می توانست به تعامل خود با دیگر نهادهای اجتماعی ادامه دهد اما بطور طبیعی و در گذر زمان ابعاد اجتماعی چنین نهاد علمی آشکار گردیده و در نوع تعامل آن با نهادهای دیگر تاثیر می گذاشت، چیزی که منجر به کشمکشهای شدید میان اصولیین و اخباریان در حوزه های علمی گردید و تا اواخر قرن دوازدهم هجری تداوم یافت.

در واقع تعارضها و شکافهای پیچیده تری را فراروی جامعه سیاسی قرار داده و کارآیی جامعه عرفانی را زیر سوال برد، نتیجه کشمکشهای فراوان، پیروزی اصولیین بر اخباریان بود که به طرح جامعه فقهی از جانب مرحوم وحید بهبهانی (ره) در اواخر قرن دوازدهم هجری انجامید و نظریه سیاسی ایران را وارد مرحله جدیدی نمود، نظام سیاسی ایران که در ادامه ی جامعه صفوی و با روی کار آمدن قاجاریه شکل گرفت همه اعضا و ارکان جامعه را در چهارچوب و رابطه فقهی ملاحظه می کرد که هر کسی در آن باید مجتهد و یا مقلد باشد و حتی حاکم هم نمی تواند از این رابطه اجتهاد و تقلیدی برکنار بماند، بدینسان رابطه فقیه با مردم تحول پیدا کرده و به رابطه "مرجع تقلید" یا "مقلد" تبدیل گردید، این رابطه حکم فقیه را نافذ و فتوای او را لازم الاجرا می نمود و به عبارت دیگر رابطه علمی بین مفتی و مستفتی دارای بعد اجتماعی و تاثیر سیاسی گردید، با پیروزی اصولیین بر اخباریان و قبول حق

استنباط و اجتهاد برای فقیه، عبور از حسی گرایی محقق و باب حدس و نگاه گشوده می شد که اصولاً استنباط، امری حدسی است. نظام صاف و روشنی که بر محور سلطان صوفی شکل گرفته بود و شریعت را در حد علمی ترویج می کرد، به فضای پرشور استنباطهای فقهی و سایه روشن حدسهای عقلی متحول گردید و استقلال جامعه مذهبی را نسبت به نهاد سیاسی به ارمغان آورد. با آزادی تفقه و اعتماد به تواناییهای عقل انسانی در راه اجتهاد دینی، جریان قدرت سیاسی روند پیچیده تر و ابهام آمیزی را پیدا کرد و ویژگی خاصی را به جایگاه شریعت در جامعه داد.

مهمترین جلوه روشن این صورتبندی جدید از نظام سیاسی را می توان در طی جنگهای ایران و روس مشاهده نمود. فقیه جامع الشرایط زمان یعنی مرحوم کاشف الغطاء (ره) به نیابت از جانب امام عصر (عج)، اذن و اجازه جهاد را به فتحعلی شاه قاجار می دهد و حضور و شرکت مردم در این جهاد عظیم نه به عنوان اتباع قاجار، بلکه به عنوان ملت شیعه ایرانی و تقلید از فتوای مرجع تقلید صورت می گیرد. نهضت عظیم تحریم تنباکو، صحنه دیگر و به تعبیری عالیترین تجلی چنین دیدگاه سیاسی است که مردم در تبعیت فقهی از حکم مرحوم میرزای شیرازی (ره) قرار می گیرند و حتی دربار ناصرالدین شاه هم از این رابطه بدور نمانده و در نهایت، خود شاه هم تمکین می نماید. پرهیز مرحوم میرزای شیرازی (ره) از همراهی با جریانهایی که پس از پیروزی نهضت در پی سقوط دولت بودند، نشان می دهد که در این نظام سیاسی، ملت و دین نه در مقابل دولت بلکه با جامعیتی کم نظیر و در عین صیانت از قدرتهای غیر دولتی، در پی حفظ وحدت کلی جامعه و حوزه ملی و شرعی است. اما این وحدت با ورود جامعه ایرانی به دوران انتقالی مشروطیت خدشه دار گردید و رسوخ بیگانگان را تسهیل کرد. همین معنی است که وضعیت دوره انتقالی را پیچیده تر می سازد.

درخواست تأسیس عدالتخانه در نهضت مشروطیت هم مسبوق به همین سابقه است. در واقع اقتدار علما و مراجع دینی در نظام سیاسی دوره قاجار بصورت نوعی استقلال قضائی جلوه می نمود و مطالبات اولیه مشروطیت، رسمی نمودن همان واقعیت را پی گیری می کرد. زیرا در این دوران بیشترین مسئله مردم فقدان قانون و عدالت و دخالت بی حد و حصر کارگزاران دولت قاجاری در امور قضایی و تجاری بود. بنابراین مطالبات اولیه مردم نیز تحت تاثیر همین مسئله قرار داشت. به عبارت دیگر چهارچوب نظام با ثبات قبلی، با همه اشکالاتی که داشت بخاطر دخالت غیر معمول دولت به بهانه های قانونمند کردن امور الهام بخش درخواستهای اولیه مشروطه خواهان بود. آنها در پی تخریب نظام پیشین نبودند. ولی شکسته شدن قالب نظام پیشین، مطالبات فراوان و بعضاً متناقضی را در جامعه مطرح کرد که بیش از آنچه به ایجاد نظام جدید بینجامد آموزش و نوعی پرورش سیاسی برای مردم محسوب می شد و نشان می داد که روح جستجوگر جامعه، نظام جدیدی را طالب است که متناسب با پیچیدگی های نوین زندگی سیاسی و اجتماعی باشد. از عوامل مهمی که این بهم ریختگی را کمک کرد نفوذ فرهنگی و سیاسی استعمار و نیروهای غربی در جامعه ایرانی بود. با نزدیکی قرن بیستم و پیش بینی وقوع جنگهای جهانی، تحرک بین المللی غربیان در سطح

منطقه ای و جهانی مضاعف گردید و همین امر که فی حد ذاته خاصیت تخریبی داشته و نمی توانست منجر به ایجاد نظام با ثبات داخلی گردد باعث پیچیده شدن بیشتر اوضاع گردیده و شک و تردیدها را افزود. نوشتن قانون اساسی و تاسیس مجلس شورای ملی هم نتوانست به ایجاد یک نظام با ثبات منجر گردد و نشان داد که مظاهر صوری مردمسالاری، جوابگوی نیازهای پدید آمده نیست و لزوماً باید حقیقتی متولد گردد تا نظامی متناسب با خود را به همراه آورد.

بطور کلی باید گفت که تمام دوره انتقالی در تاریخ سیاسی مردم ایران علیرغم همه تعارضها و تنوعهای بوجود آمده با دو ویژگی ممتاز می گردد که اولی عبارت از اعتماد به اسلام و رهبران دینی است و دوم بی اعتمادی نسبت به غرب و مبارزه با سلطه طلبی استکبار جهانی می باشد. حوادث گوناگونی که در طول دوران مشروطیت تا انقلاب اسلامی پدید آمد و همه آن شک و تردیدهایی که خصوصاً در مواجهه با غریبهها پدید می آمد نتوانست اعتماد به دین مقدس اسلام و همچنین بی اعتمادی به غرب را در بین مردم ایران از بین ببرد و همین دو معنا سرمایه ای بود که حرکت و رشد ملی در این دوره به سرانجام خود برسد و آمادگی برای دریافت پیام انقلاب اسلامی حاصل آید.

توجه به دوران با ثبات پس از انقلاب اسلامی هم، در شناخت مشروطیت موثر است و می تواند بسیاری از جستجوها و کاوشهای اجتماعی و تاریخی را توجیه نماید. نظام اسلامی بر اساس ولایت تاسیس گردید و رابطه ای ولایی بین همه آحاد جامعه و حکومت برقرار نمود این نظام، حکومت را فلسفه علمی تمامی فقه دانست و همه مردم را متولی فقه قرار داد مردم سالاری دینی حقیقتی بود که با این نگاه بوجود آمد و نشان داد که پایه محکم مردم سالاری عبارت از اتکاء آن به قدرت الهی است و ظهور قدرت الهی در این زمان، نظام مبتنی بر مردم سالاری دینی را نتیجه می دهد. بدین ترتیب همه کش و قوسهای دوران مشروطیت برای استقرار مردم سالاری قابل تبیین و تحلیل می گردد.

به مناسبت نودمین سال شهادت سردار ملی

حماسه و ستارخان و تاریخ نگاری رسمی عصر مشروطه

حجت الاسلام والمسلمین
دکتر سید حمید روحانی

در تاریخ نگاری رسمی مشروطه که هنوز هم روایت های یکسو گرایانه و تنگ نظرانه ای آن نوشته های تاریخی این دوره را تحت سیطره خود دارد بطور کلی با یک معادله ی دو طرفه سرو کار داریم که یک طرف آن آزادیخواهان ، مشروطه طلبان، اصلاح گران ، سینه چاکان ترقی و تجدد ، قانون نگاری ، روشنفکری و فرنگ رفته ها قرار دارند و طرف دیگر آن مستبدین ، مخالفان آزادی و قانون ، طرفداران عقب ماندگی و تاریخ نگاری رسمی مشروطیت علی الخصوص در سلطه ی هفتاد ساله ی خود بر تار و پود فرهنگ ، ادبیات و پژوهشهای علمی و سیاسی این کشور ، بطور کلی غیر از این دو روایت هیچ روایت دیگری را بر نمی تابند .

با این طبقه بندی تا اواخر دوره قاجاریه و تمام دوره ی پهلوی و حتی در عصر جمهوری اسلامی نیز به ندرت متفکری و جریانانی جرئت تشکیک در این روایت های رسمی را داشته است . حتی اگر ده ها سند تاریخی بر خلاف چنین رویه ای بدست آمده باشد .

در میان این روایت های رسمی ، حماسه ستارخان مانند ده ها حماسه دیگر ملت ایران که از ابتدا با آرمانگرایی ، اسلام خواهی ، عدالت طلبی ، قانونگرایی و تجدد طلبی آغاز شده بود

تاویل به همان گرایش عوامانه و مشهور سنت و تجدد گردید و علیرغم وجود مدارک و اسناد معتبر، ستارخان و امثال وی نیز در ردیف مشروطه خواهانی قرار گرفتند که یک پا در سفارت روس و پای دیگر در سفارت انگلیس داشتند^۱

در این مقاله، روایت های رسمی و تاریخ نگاریهای دولتی عصر مشروطه پیرامون افکار، اندیشه ها و اهداف ستارخان مورد تردید قرار خواهیم داد و معتقدیم نظامی که از این ناحیه بر حقایق تاریخی تحولات سیاسی و اجتماعی ایران وارد شده است، به مراتب ناجوانمردانه تر از شهادت متفکران و منتقدانی است که بوسیله تاریخ نگاری رسمی و دولتی عصر مشروطه ترور شخصیت شدند^۲

همه می دانیم که در پی بمباران مجلس و سرکوب مشروطه خواهان در تهران، در تبریز نیز یورش به دژ مقاومت سلحشوران و مجاهدان تبریزی که با رهبری ستارخان تداوم داشت آغاز شد. نظامیان دولتی به تبریز تاختند و به سرکوب اهالی دست زدند. انجمنی های بی اراده همانند هم کیشان تهرانی خود بدون کوچکترین مقاومتی سنگر را رها کرده و از صحنه گریختند. اینان نه مرد رزم بودند و نه برای فداکاری، جانبازی و شهادت در راه وطن به صحنه آمده بودند. انگیزه آنان از آن همه هیاهو و جار و جنجال این بود که نگذارند ملت ایران بر سرنوشت خویش چیره شود و به آزادی و استقلال دست یابد و از آنجا که ستارخان و پیروان او به راستی در راه اسلام، ایران و استقلال به پا خاسته بودند برای کارگزاران استعمار و دست افزاران آنان خطر جدی به شمار می آمدند، از این رو، همه تلاش فراماسونیهایی که در انجمن تبریز رخنه داشتند این بود که آتش جنگ را میان آن مجاهدان پاکبخته و نیروهای دولتی شعله ور کنند و همانگونه که در تهران پیشروان مشروطه را به دست قزاقان سرکوب و پراکنده کردند، ستارخان و یاران او را نیز به دست دژخیمان خون آشام رژیم محمد علی شاهی به شکست بکشانند و از میان ببرند و این خواسته ی آنان با آغاز یورش نیروهای دولتی تبریز، در روز سه شنبه دوم تیرماه ۱۲۸۷ (۲۳ جمادالاولی ۱۳۲۶) به دست آمد. از این رو دیگر نیاز نمی دیدند در صحنه بایستند و فتنه گری کنند.

کسروی در این مورد چنین نوشته است:

«... در آن میان از راه تلگرافخانه آگاهی از بمباران مجلس و به هم خوردن مشروطه در تهران پراکنده گردیده مایه نومیدی بسیاری از مشروطه خواهان گردید. بسیاری از

سردستان و نمایندگان انجمن سخت ترسیدند و هریکی به اندیشه جان و دارایی خود افتاده. انجمن ایالتی که می بایست در چنین هنگامی پشتیبان مجاهدان باشد و به آنان دلداری دهد، به هم خورد و نمایندگان هر یکی خود را به نهانگامی کشید، اجلال الملک و بصیر السلطنه در کنسولخانه روس و میرزا حسین واعظ در کنسولخانه فرانسه بست نشستند. اینان کار را پایان یافته و مشروطه را از میان برخاسته می دانستند. ولی مجاهدان ترسی به خود راه نداده دست از ایستادگی برنداشتند. (احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران: ص ۶۷۸)

نیز آورده است:

راستی ایستادگی گردانه ستارخان یک کار بزرگی می باشد. در تاریخ مشروطه ایران هیچ کاری به این بزرگی وارجداری نیست. این مرد عامی از یک سو اندازه دلیری و کردانی خود را نشان داد و از یک سو مشروطه را به ایران بازگردانید. مشروطه از همه شهرهای ایران برخاسته تنها در تبریز باز می ماند. از تبریز هم برخاسته تنها در کوی کوچک امیر خیز بازپسین ایستادگی را می نمود. در سایه دلیری و کردانی ستارخان بار دیگر به همه کوی های تبریز بازگشته، سپس نیز به همه شهرهای ایران بازگردید. آن لکه سیاهی که در نتیجه زبونی و کردانی نمایندگان پارلمان و شکست آزادیخواهان تهران، به دامن تاریخ نشست بود، این مرد با جانبازی های خود آن را پاک گردانید. ... (همان، ص ۶۹۳)

کسروی بر آن است که ستارخان را در رده انقلابی نماها و سیاست بازان انجمن تبریز بنمایاند و ایده و آرمان او را در برقراری مشروطه اروپایی و نظام لائیک جلوه دهد. در جایی که روشن است راه ستارخان با کژراهه انجمنی ها و انقلابی نماها تفاوت ریشه ای دارد و همسان نمایاندن آن دو شاید برای روشن تر شدن این واقعیت که خیزش ستارخان با جریان غربگرایی مدعی روشنفکری و سیاست بازی انجمن نشینان تفاوت اصولی داشت. برخی از ویژگی ها و برجستگی های او را بر می شمیریم:

۱- ستارخان پیرو ولایت و پای بند به تقلید بود، طبق حکم مراجع نجف در برابر زورمداران حاکم ایستاد و به جان کوشید و از خود دلاوریا نشان داد. او در پاسخ به پیشنهاد آشتی یکی از سرکرده های نیروی دولتی اظهار داشت:

... ما به حکم حضرات حجج اسلام نجف اشرف می گوییم باید دولت ما مشروطه

شود و خائنین دولت و علمای سوء و اهالی ظلم در یک طرف قرار گرفته اند و ملت با علمای نجف در یک طرف ... (بلوای تبریز، ۱۳۴۸: ص ۵۶)

نیز در پاسخ نماینده عین الدوله اعلام کرد:

... این خادم کمترین ملت، به حکم واجب الاطاعه حجج اسلام نجف اشرف که نواب امام و آقایان حقیقی و روحانی مایند، حمایت کننده مجلس شورای ملی تهران-شیدانه ارکانه- و انجمن مقدس ایالتی تبریز و مشروطه می باشم. الان حکم ایشان در بغل من است ... (پیشین، ص ۱۲۳ و ۱۲۴)

ستارخان در سخنرانی خود در جمع اهالی و بیجویه اظهار کرد:

... به جمیع مومنین دین دار لازم بل واجب است و تکلیفشان این است که به فتوای حضرات حجج اسلام که در غیبت امام عصر- عجل الله فرجه- نایب ایشانند اطاعت نمایند. اگر کسی احکام ایشان را رد کند و اطاعت ننماید، به منزله این است که اطاعت امام علیه السلام را ننموده است و هرکسی که از اطاعت امام علیه السلام بیرون رود، کافر مطلق است و این خادم ملت از فرموده حجج اسلام تجاوز نکرده ام و تا یک قطره خون در بدن دارم خواهم کوشید ... (همان، ص ۱۴۱)

کسروی نیز به این موضوع اذعان کرده و چنین آورده است:

... اگر این فتوای علمای نجف نبود کم تر کسی به یاری مشروطه پرداختی، همان مجاهدان تبریز بیشترشان پیروی از دین می داشتند و دستاویز ایشان در آن کوشش و جانفشانی این فتوای علمای نجف می بود، همان ستارخان بارها این را به زبان می آورد که من حکم علمای نجف را اجرا می کنم ... (تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۳۰)

۲- ستارخان به امامان بزرگوار و اهل بیت پیامبر اکرم(ص) گرایش ویژه و برجسته ای داشت، نام و یاد حضرت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و حضرت عباس (ع) را پیوسته بر زبان داشت. او در پاسخ به نماینده عین الدوله هشدار داد:

... من با این جمع قلیل که دست از جان شسته اند دفاع خواهیم کرد و انشاء الله از فضل خداوندی و توجه امام زمان - علیه السلام - دمار از روزگار ظلم مستبدین در خواهم آورد و تا اجرای شریعت احمدی- صلوات الله علیه - و احکام حجج اسلام نشود دست نخواهیم کشید ... (بلوای تبریز، ص ۲۱)

آنگاه که کنسول روس در تبریز در دیدار با ستارخان گفت:

«... به باقرخان یک بیدق روس دادم، او در امان دولت روس است، یکی را به تو که جوان دلیری هستی می دهم تا در امان دولت روس باشی، جناب سردار فرمودند که من در زیر بیدق جناب

ابوالفضل العباس و بیدق ایرانم، بیدق شما برای من لازم نیست، و من ابداً تابع ظلم و استبداد نخواهم شد و امروز به فضل خداوند بیدق اسلام و ابوالفضل العباس را در دست گرفته همه بیدق هایی را که مستبدین در شهر زده اند، قلم خواهم کرد...» (همان ص ۳۱)

ستارخان هنگامی که دید انجمن نشینان انقلابی نما سنگر را رها کرده و از صحنه گریخته اند و نیروهای دولتی به انجمن پورش برده و آنجا را غارت کرده اند، برای روحیه دادن به مردم و برافراشتن پرچم آزادی بر فراز انجمن که سمبل مشروطه خواهی به شمار می آمد فرمان داد پرچمی را که به نام مبارک حضرت امام زمان (عج) تزیین شده است به بام انجمن برافرازند و شماری را به پاسداری از آن بگمارند و شاید انگیزه او از این کار زدودن پیرایه بایبگری به مشروطه خواهانی بود که از سوی دشمنان آزادی و مهره های وابسته به بیگانه و عناصر واپسگرا رواج داشت، در این باره نوشته اند:

۱- کسروی دیدار کنسول روس با ستارخان و پاسخ او به پیشنهاد کنسول روس را این گونه آورده است:

((... کنسول به ستارخان پیشنهاد کرد که بیرقی از کنسولخانه فرستاده و او به در خانه خود زده در زینهار دولت روس باشد...))

ستارخان چنین گفت: «جنرال کنسول من می خواهم هفت دولت به زیر بیرق ایران بیاید، من زیر بیرق بیگانه نروم...»!

کسروی بازگو نکرده است که این سخن ستارخان را از کجا گرفته و از زبان چه کسی بازگو کرده است لیکن چون در تاریخ مشروطه اذعان دارد که از یادداشت های حاجی محمد باقر ویجویه در کتاب بلوای تبریز بهره فراوانی برده است این پرسش مطرح است که چگونه کسروی آورده نامبرده را درز گرفته است؟ تاریخنگاری بی غرضانه اقتضا دارد که نوشته حاجی محمد باقر ویجویه را که همواره ستارخان بوده است بازگو می کرد و آنچه را در کتاب خود از زبان ستارخان آورده است نیز روشن می کرد که از چه مأخذی گرفته است.

... امروزه صبح جناب سردار از خوش اعتقادی که دارند ، بیدقی را به اسم صاحب العصر عجل ... فرجه درست کرده بودند ، دادند ببرند در انجمن مقدس ایالتی نصب کنند ، صحن انجمن و کوچه ها مملو بود از اهالی که برای زدن بیدق ، شادمانی می نمودند . جناب آخوند ملا غفاری چرندابی از مصائب جناب ابوالفضل روضه خواندند و دعا و ثنا نمودند و بیست نفر مجاهد که سرکرده ایشان جناب کربلایی حسین خان بود به فرموده جناب سردار مستحفظ بیدق شدند .^{۱۰۰۰} (پیشین ، ص ۲۵)

۳- ستارخان از سیاست بازی ، پشت هم اندازی، مردم فریبی و بیگانه پرستی گریزان بود. او هیچگاه دست افزار روس و انگلیس قرار نگرفت و زیر پوشش مشروطه و آزادی و دموکراسی در پی پیاده کردن سیاست بیگانگان نبود . در آن هنگام که فراماسونها و دیگر انجمن نشینان با دستاویز اینکه محمد علی شاه مخالف مشروطه است، نقشه و توطئه انگلیس را در ایران پیش می بردند و همه نیرو و توان خود را در راه واداشتن او به رویارویی بامشروطه خواهان و به راه انداختن جنگ داخلی به کار گرفته بودند، سرانجام توانستند او را به جنگ کشانند و پیروان مشروطه را به دست او تباه کنند .

ستارخان بدور از جو حاکم و جaro جنجالهای سیاسی استقلال رای و اندیشه خویش را پاس داشت و دید و درک خود را در مورد محمد علی شاه بارها بر زبان آورد و آشکارا اعلام کرد:

... اگر شاهنشاه ایران به من سیاست فرمایند نوش خواهم مرد (اما) ابداً ملت از حقوق مشروعه خود دست نخواهد کشید. مگر من و اهالی تبریز به دولت علیه ایران یابی شده که در زیر بیدق شما (خطاب به کنسول روس) پناهنده شویم؟ ما می دانیم و پدر تاجدار ما و بس... (همان ، ص ۳۱)

من یابی دولت و شاه نیستم. اعلیحضرت همایونی پدر تاجدار ماست.^۱ (همان ، ص ۱۲۳)

۱- کسروی در این مورد نیز با راستی و درستی قلم نزده و تنها به این پسندیده کرده است که ستارخان ((... بیرق دیگری بسیجیده با شکوه و نمایش به انجمن فرستاد)) بدون اینکه روشن کند که این بیرق چه ویژگی داشت که با شکوه و نمایش به انجمن فرستاده شد!

۲- بازگو کردن این دید ستارخان نسبت به محمد علی شاه برای ستایش از او نیست و نباید و نشاید این شاه دوستی او را ستود. انگیزه آن است که این نکته به درستی روشن شود که میان ستارخان و انجمن نشینان هیچ گونه پیوندی نبوده است و همراهی و هم اندیشی، در هیچ زمینه با یکدیگر نداشته اند. در آن گاه که انجمن تبریز و برخی از شهرهای دیگر با مخابره تلگرامها و پخش شب نامه ها برکناری محمد علی شاه را از سلطنت اعلام می کردند و از او بیژاری می جستند، ستارخان این دید را داشته و این گونه اظهار وفاداری می کرده است.

۴- ستارخان چنانکه به طور عینی نشان داد، در راه مبارزه با استبداد و برقراری نظام مشروطه، در چهارچوب اسلام، ایستادگی و جانفشانی کرد، مانند انقلابی نماها و به اصطلاح ((آزادیخواهان))! نبود که آزادی، دموکراسی، مشروطه و ... را دستاویزی برای رسیدن به قدرت و یا انجام ماموریت قرار داده بودند و زیر پوشش مشروطه خواهی با خودکامه ترین و جنایت کارترین زور مداران بست و بند می کردند و با محمد علی شاه به بهانه اینکه مخالف مشروطه است کشمکش داشتند و در راه رسیدن ظل السلطان به سلطنت تلاش می کردند، گزارشی که در پی می آید، در خور نگرش است:

... یک روز به ارشد الدوله گفتم چه شد که از طرف ملت صرف نظر نمودی و به دولت وصل نمودی؟ جوابی که داد این بود: چون دیدم ملک المتکلمین و تقی زاده و سایرین خیال دارند شاه را از میان بردارند و ظل السلطان را به تخت سلطنت بنشانند... این جهت بقای ایران را در حفظ شاه دیدم و ...^۱ (ناظم الاسلام کرمانی، ج ۴، ۱۹۸)

در خور نگرش است که تقی زاده مشروطه خواه^۱ و هوادار دموکراسی غربی، که برخی او را از رهبران آزادی خواهی می پندارند، عمری در خدمت رژیم استبدادی رضاخان و محمدرضا شاه قرار داشت و از اینکه ((آلت فعل)) و دست افزار حکومت سیاه و پلیسی رضاخان بوده است پروا نمی کرد.

۵- ستارخان مرد رزم و رزم آوری بود و در صحنه نبرد هرگز پشت به دشمن نکرد، دلاوری و ایستادگی او در برابر نیروهای دولتی در تبریز، به بیش از یازده ماه، همگان را به شگفتی واداشت و حماسه آفرینی های او در صحنه نبرد زبانزد دوست و دشمن قرار گرفت، این کجا و آن زبونی ها، زشتی ها و رسوایی های انجمنی ها کجا که در شعار بی همتا بودند و در روز نبرد و فداکاری، مانند کودکی که از بیم و ترس به آغوش مادر پناه می برد، خود را به دامن بیگانگان می انداختند و به سفارتخانه های دشمن پناه می بردند و سر در آستانه دشمنان ملت می سائیدند و یا بی درنگ از کشور می گریختند و ملت ایران را در میان آتش و خون رها می کردند و در کشورهای اروپایی به عیش و نوش می نشستند تا با فداکاری ها و جانبازی های مردم اوضاع آرام شود و آنان از گرد راه برسند و به عنوان میوه چینان انقلاب بر موج سوار شوند.

۱- ظل السلطان از سرسختترین مخالفان مشروطه بود و از نظر خود کامگی، جنایت و تجاوز به مال و ناموس مردم سرآمد دودمان قاجار به شمار می رفت.

ایستادگی و پایداری حماسی و کم مانند ستارخان در تبریز، در پی بمباران مجلس شورای ملی و سرکوب مشروطه خواهان و پراکندن پیشروان مشروطه، تنها حرکتی بود که در راستای آرمانهای اسلامی و اهداف بنیانگذاران نهضت عدالت خواهی تداوم یافت. دولت همه نیرو و توان خود را به کار گرفت تا آن مقاومت را در هم بشکند و آن تنها ندای آزادیخواهی و قانون گرایی را خاموش سازد. نظامیان بر سر اهالی تبریز شبانه روز بمب ریختند و از هیچ گونه تجاوز، تاخت و تاز و چپاولگری پروا نکردند در مدتی کوتاه سی و چهار بار جنگی تمام عیار بر ضد ستارخان انجام دادند، لیکن راه به جایی نبردند. **محمد علی شاه** ناگزیر شد **نصره السلطنه (سپهدار) و عین الدوله** را برای سرکوب دلاور مردان تبریز به آن سامان روان سازد.

عین الدوله در ۲۶ مرداد ۱۲۸۷ (۱۹ رجب ۱۳۲۶) به حومه تبریز رسید و در گام نخست کوشید مجاهدان تبریز را با فریب و نیرنگ به تسلیم وا دارد، نمایندگانی به نزد ستارخان و باقرخان فرستاد و نویدهایی داد و چون از این طرفند طرفی بر نیست به حمله دست زد و در روز سوم شهریور ۱۲۸۷ (۲۷ رجب) با بیست هزار نفر نیروی نظامی از کرد و لر و بختیاری بر تبریز تاخت. رگبار گلوله بر سر اهالی تبریز مانند باران فرو ریخت. سواران نظامی از هر سو یورش بردند، لیکن مجاهدان نستوه همانند کوهی استوار در برابر مهاجمان ایستادند و راه پیشرفت و رخنه را بر آنان بستند و آنان را به پس رفت و گریز وا داشتند.

سپهدار و عین الدوله برای آنکه بتوانند بر تبریز چیره شوند نیروهایی از سواران طوایف **شاهسون** که بنا بر برخی نوشته ها ((هریکی در روز نبرد مقابل پنجاه نفر)) (بلوای تبریز، ص ۱۵۴) به شمار می آمدند و از سواران قراچه داغی و مردندی و سواره های بختیاری و ماکو و خوی برای یورش به تبریز بسیج کردند و بیش از سی هزار نیرو با دوازده عراده توپ از شش سو بر تبریز یورش بردند و بیش از یکصد و هفت تیر توپ بر سر مردم فرو ریختند و امیر خیز (زیستگاه ستارخان) را زیر آتش گرفتند. مجاهدان به رویارویی برخاستند. دیری نپایید که شکست نیروهای دولتی آشکار شد، یورش کنندگان با به جای گذاشتن کشته های فراوان از صحنه گریختند و سلاحهایی نیز برجای گذاشتند.

عین الدوله که دریافت از راه نظامی نمی تواند بر تبریز چیره شود به ناجوانمردانه ترین

تبریز در تنگنای شدیدی قرار گرفت، نان به سختی به دست می‌آمد، قند، چای، کبریت، نفت، دارو، پوشاک و خوراک کمیاب بود و با دشواری یافت میشد در این میان علمای نجف که از دلاوریها و پایداری های ستارخان و مجاهدان تبریز و نیز از بستن راه آذوقه به آن شهر از سوی عین الدوله آگاهی یافته بودند به پشتیبانی مجاهدان برخاستند و فتوا دادند که حمله بر تبریز (به منزله جنگ با امام زمان) و بستن راه خواربار برای آن شهر (در حکم بستن آب فرات به روی اصحاب سیدالشهدا (ع)) است. (کسروی، ص ۷۲۹)

این فتوا در سست کردن سربازان دولتی و خود داری آنان از پیکار با مجاهدان تبریز نقش به سزایی داشت و روحیه مجاهدان را نیز بیش از پیش استوار کرد.

ستارخان برای باز کردن راه آذوقه به شهر به اردوی ماکو که راه جلفا را در دست داشت و کاروانیان را از رساندن کالا به تبریز باز می داشت قهرمانانه حمله کرد، پیکاری خونین در گرفت که حدود هفت ساعت به درازا کشید که سرانجام به شکست نیروی ماکو و گریز آنان کشیده شد. سپاهیان ماکو سنگر را رها کرده از صحنه گریختند. مردم تبریز که دیر زمانی بود با کمبود خوراک و لوازم خانگی دست به گریبان بودند از دریافت چیرگی ستارخان و باز شدن راه به جلفا به شادی و شادمانی برخاستند. در این میان کسانی بر آن شدند که به کاروانسراها که انباشته از خوراک و پوشاک و وسایل زندگی بود، یورش برند و به تاراج دست بزنند، ستارخان به پیشگیری برخاست و بانگ زد که «مبادا کسی دست بزند اینها از آن بازرگانان است».

در پی ناکامی عین الدوله، محمد علی شاه حاجی صمدخان مراغه ای را مامور سرکوبی دلاور مردان تبریزی کرد او همین که از راه رسید، به تجاوز و خونریزی دست زد و در نخستین گام به دستور او یک روحانی پیرمرد مراغه ای را به جرم هواداری از مشروطه، زیر تازیانه گرفتند، عمامه از سرش برداشتند، ریش و سبیلش را کردند، او را برهنه کردند و در آن سرمای زمستان در حوض انداختند و با چوب چندان زدند تا از توان افتاد. آنگاه ریسمان به پایش بستند و او را نیمه جان تا میدان شهر کشانیدند و به درختی آویزان کردند و بدین گونه به زندگی او پایان دادند، تا از اهالی زهرچشم گرفته باشند.

در این هنگام از تهران نیز دسته قزاق سواره و سرباز پیاده به سوی تبریز روان بود، ارشد الدوله نیز به عنوان سردار و فرمانده به آن سامان آمد و با بیش از چهل هزار نیروی نظامی و سپاهیان دولتی گرد شهر را گرفتند و با یورشهای پیاپی و بی امان کوشیدند بر

مجاهدان چیره شوند و آنان را به شکست بکشانند، کمتر روزی بود که تبریز و مردم آن زیر بمباران شدید دولتیان قرار نگیرند و آسیب‌هایی نبینند لیکن بردباری و پایداری مجاهدان یورش کنندگان را به ستوه آورده بود.

از هفدهم دی ماه ۱۲۸۷ (۱۴ ذی حجه ۱۳۲۶) تا ۱۴ اسفند آن سال (۱۲ صفر ۱۳۲۷) تبریز روزهای خونین و پیکارهای سنگینی دید. چندین بار دولتیان تا درون شهر رخنه کردند لیکن مجاهدان به رهبری ستارخان و باقرخان با دلیری و پایداری آنان را پس راندند. در تاریخ ۶ اسفند ۱۲۸۷ نیروهای نظامی، با فرماندهی ارشد الدوله توانستند نیروهای مجاهد را به پس روی و حتی گریز تا درون شهر وادارند و تا درون شهر پیشرفت کنند که اگر دلاوری و حماسه آفرینی ستارخان نبود که یک تنه بر یورش کنندگان تاخت و آنان را از پیشروی با زداشت، به نظر می‌رسید که سقوط تبریز حتمی بود. در ۱۴ اسفند نیز صمد خان با نیروی سنگینی بر تبریز تاخت و شکست خون باری بر مجاهدان وارد کرد و آنان را ناگزیر ساخت که سنگرها را رها کنند و به گونه پریشان و سراسیمه به هر سو بگریزند، نیروی صمد خان تا برخی از محله‌های تبریز پیشروی کردند و به تاراج خانه‌ها دست زدند. تبریز در آستانه سقوط کامل قرار گرفت. نگرانی و پریشانی و وحشت بر مردم چیره شد. روحانیان تبریز آنگاه که از پیشروی نیروهای دولتی تا درون شهر با خبر شدند، به تکاپو افتادند، سلاح بر دوش گرفتند و در کوچه و بازار بانگ مددخواهی سردادند و اهالی را به خروش و خیزش و مجاهدان را به ایستادگی و دلاوری فراخواندند و بدین گونه مردم را بر آن داشتند که به یاری مجاهدان بشتابند. دیری نپایید که نشانه‌های شکست در میان یورش کنندگان آشکار شد. آنان راه گریز از شهر را در پیش گرفتند و فرسوده و خسته و بی تاب و توان به جای خود باز گشتند.

نوشته اند از روحانیانی که در این روز دلاورانه به پیکار با نیروهای دولتی برخاست و در بیرون راندن آنان از شهر فداکاری کرد، سید محمد خیابانی بود (تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۸۶۶)

دولتیان در پی شکست سنگینی که در ۱۴ اسفند به خود دیدند، به درستی دریافته بودند که چیرگی بر تبریز از راه یورش نظامی شدنی نمی‌باشد. از این رو، بر آن شدند که با بستن راهها و کنترل جاده‌ها، تبریز را در تنگنای اقتصادی بگذارند و مردم آن شهر را از راه گرسنگی دادن، در فشار بگذارند و به تسلیم وادارند.

چنانکه پیشتر آمد آنگاه که دولتیان همزمان با بمباران مجلس شورای ملی و سرکوب مشروطه خواهان به تبریز تاختند و به سرکوب مجاهدان و مشروطه خواهان آن سامان دست زدند، عناصر فراماسونری و انجمن نشینان بی درنگ از صحنه گریختند و به کنسولگریها و پناهگاهها خزیدند و در آن روزهای سخت و خونباری که مجاهدان و مردم تبریز در زیر انبوهی از بمب و باروت و آتش ایستادگی میکردند این انقلابی نماها در گوشه ای آرمیده و به تماشا نشسته بودند و چشم به راه میداشتند که مجاهدان تبریز به دست نیروهای دژخیم محمد علی شاه تار و مار شوند و از پای درآیند، تا آنان به دستور اربابان در راه پیاده کردن مشروطه وارداتی و ضد دینی بازیگر صحنه شوند، لیکن آنگاه که پیروزی پیای مجاهدان دین باور و دین باوران خداجو به فرماندهی ستارخان آشکار شد و زمینه بهره گیری و میوه چینی فراهم شد، یکباره انقلابی نماها از خزیدن گاه سر در آورده و یکی پس از دیگری به بازیگری در صحنه ایستادند: کسروی از این عناصر مرموز با دید ستایش آمیز چنین یاد میکند:

«... دستگاه آزادیخواهی که به آخرین پایگاه ناتوانی خود رسیده و از آنجا بازگشته بود، به توانایی افزوده کارها بهتر میگردد بسیاری از کسانی که رو نهان کرده یا به کنسولها پناهیده بودند بیرون آمده، کوشش همدستی می نمودند مجاهدان روز به روز آزموده تر گردیده به دلیری می افزودند ... (کسروی، همان، ص ۷۱۱)

افزون بر انقلابی نماهای ایران شماری از چهره های مرموز و در واقع مامور نیز از قفقاز با دستاویز یاری مردم تبریز و همدستی با مجاهدان، با عنوان «مجاهد» به اردوی ستارخان پیوستند که زیان بار و خطرناک بود و پیامدهای ناروایی به همراه داشت: این عناصر مرموز پیشتر نیز در میان مشروطه خواهان تبریز می لولیدند و در به بیراهه کشانیدن نهضت و واداشتن مشروطه خواهان به رویارویی با محمد علی شاه نقش ژرفی داشتند، چنانکه کسروی نیز آن را بازگو کرده است:

«... همانا از روزی که این شور و جنبش برخاست کسانی از سران مجاهدان، به ویژه از آنان که از قفقاز آمده بودند، چاره کار را برانداختن محمد علی میرزا می دانستند ... (همان، ص ۳۳۰)

از همه خطرناکتر بازگشت تقی زاده از اروپا و حضور او در تبریز بود: نامبرده در پی شعله ور کردن آتش جنگ میان محمد علی شاه و مجلسیان از ایران گریخت و در لندن

آرمید، تا آن روز که خبر پیروزی های ستارخان و ناتوانی دولتیان در چیرگی بر او و دستیابی بر تبریز در همه جا پیچید، تقی زاده بی درنگ از لندن به تبریز شتافت و هنوز کرد راه او فرو ننشسته بودند که به فتنه گری و اختلاف افکنی پرداخت و کوشید بنابر شیوه ویژه و دیرینه خود، میان مجاهدانی که پشت سر ستارخان ایستاده بودن کشمکش، درگیری و آزرده گی پدید آورد و به پایگاه مردمی ستارخان آسیب برساند؛ انگیزه او این بود که همان نقشی را که برای به شکست کشاندن نهضت و رهبران آن در تهران پیاده کرد و در تبریز دنبال کند و با خرده گیری و پرخاشگری و بهانه جویی از ستارخان و مجاهدان چند دستگی پدید آورد و نیروهای مجاهد را به جای مبارزه با دولتیان، به رویاروی با یکدیگر وا دارد و بدین گونه زمینه شکست نهضت مشروطه را در تبریز نیز فراهم آورد و پیشروان نهضت در تبریز را نیز همانند بهیپهانی و طباطبایی در چنگال دژخیمان رژیم محمد علی شاه گرفتار سازد و بار دیگر از صحنه بگریزد؛ او از آنجایی که به پای بندی مردم تبریز به میانی اسلامی آگاهی داشت نخست از میخوارگی یکی از مجاهدان پیرامون ستارخان خرده گرفت و از این راه کوشید که او را به زیر سوال ببرد نیز تاراج برخی خانه ها و فروشگاهها به دست مجاهدان را دستاویز تاخت و تاز بر ستارخان قرار داد که به درستی مشخص نبود که آن غارت گری ها از سوی مجاهدان هوادار ستارخان روی داده است یا این انقلابی نماهای ایران و قفقاز بودند که در میان نیروهای مجاهد رخنه کرده بودند؛ چون ستارخان از پیش غدغن کرده بود که مجاهدان به کسی چیرگی نکنند و کسی را نیازارند و از هیچ جا چیزی نگیرند ... (همان، ص ۷۱۰) نیز رسماً دستور داده بود:

... از این پس هر مجاهدی دست به تاراج گشاید، همراهانش او را بزنند (همان، ص ۷۴۲) افزون بر این، چنانچه برخی از تاریخ نگاران نیز اعتراف کرده اند؛ مجاهدان تبریز بیشترشان پیروی از دین داشتند و دستاویزشان در آن کوشش و جانفشانی فتوای علمای نجف می بود (همان، ص ۷۳۰) و مردان دین باور بی تردید به آن گونه کارهای ناپسند و پلید دست نمی زدند و از حرام خواری و مال مردم خوری دوری می گزیدند؛ دیگر اینکه تقی زاده کسی نبود که از می خواری و غارتگری کسان پروا کند و آزرده شود؛ بسیاری از کسانی که با او همراه وهم اندیشه بودند از راه دست درازی به اموال مردم و یا ((بیت المال)) به دارایی رسیده بودند و می خواری از دید آنان نشانه ترقی و تمدن به شمار می آمد؛ البته از این نکته که تقی زاده خود چه راه و روشی داشت آیا دامن از آن گونه

پلیدی‌ها و آلودگی‌ها پاک داشت و با پارسایی و وارستگی می زیست و یا تا سر در گنداب فساد فرو رفته بود، باید بگذاریم و بگذریم.

کسروی این برخورد تقی زاده با ستارخان را از روی خوی «فرمان روایی» و «آقایی» می داند و یا می نمایاند و چنین قلمرسی می کند:

... یکی از داستان های شگفت تاریخ مشروطه ایران همین است که دسته بزرگی از درباریان کهن و از دیگران، که میان مشروطه خواهان آمده بودند، یگانه کار خود را فرمان روایی و آقایی می دانستند و این بود که به هیچ کوششی برنخاسته دیگران را و او می داشتند و هر زمان که بیمی پدیدار می گردید خود را به کنائز کشیده میدان را به مجاهدان و کوشندگان باز می گزارند. لیکن همین که بیم از جلو برمی خاست و زمینه به فرمان روایی آماده می گردید، بی درنگ خود را به میان می انداختند و کوشندگان را به کنار زده رشته کار خود به دست می گرفتند. بلکه زبان باز کرده ایرادها به آن کوشندگان می گرفتند. همین اکنون که در تبریز جنگ و خون ریزی می رفت، در تهران یک دسته از حاجی نصرالله تقوی و حسینقلی نواب و مشیرالدوله و مؤتمن الملک و تقی زاده و میرزا علی اکبر خان دهخدا و دیگران، نا شکیبانه چشم به راه می داشتند که زمینه آماده گردد و باز آنان پا به میان گذارند و رشته را به دست گرفته مشروطه را راه برند. صدها از این کسان در میان می بودند. ما در نوشته های خود ایشان را میوه چین می نامیم ... یکی از میوه چینان تقی زاده می بود. این مرد را دیدم که روز بمباران مجلس آن ناشایستگی را از خود نشان داد و سپس نیز به سفارت انگلیس پناهیده خواروبون از ایران بیرون رفته یک سره آهنگ لندن کرد. در این چند ماه که در تبریز آن کوششها و خون ریزی ها رفت او در لندن می نشست ولی همین که در تبریز از دولتیان پیراسته گردیده در شهر ایمنی رخ داد، از لندن بیرون آمده، گویا در آذرماه بود که خود را به تبریز رسانید. این شگفت تر که به جای آنکه از کوششهای سر دستگاه و مجاهدان خشنودی نماید و او نیز گاهی از کارها بگشاید، از همان آغاز رسیدن، خشکه پارسایی از خود نشان داده به ستارخان و مجاهدان ایرادها می گرفت ...

در تبریز در آن زمان آگاهی از رفتار ناشایست او در پیشامد بمباران نیافته بودند و او را یکی از سران بی باک مشروطه خواهی شماره پاس بسیار می داشتند و کارها از او می بیوسیدند. ولی خود خواهانه کناره جسته در خانه می نشست و از پشت پرده به

کارشکنی میکوشیدند. یکی از بهانه‌هایی که پیدا کرده بود اینکه مجاهدان خانه تاراج می کنند ... تقی زاده همین را دستاویزی ساخته به ستارخان و باقرخان بد می گفت. بدین سان یک دسته را از آنان جدا گردانیده سر خود گرد می آورد. حیدر عمو اغلی که از تهران با وی همبستگی می داشت، در اینجا نیز به او پیوسته درنهمان با ستارخان دشمنی می نمود. بدتر از همه اینها آنکه میرزا محمد علی خان تربیت که از خویشان تقی زاده و از افزارهای دست او می بود و او نیز همچون تقی زاده به لندن و کانونهای سیاسی آنجا راه میداشت و به تازگی از آنجا بازگشته در تبریز می زیست، او هم با ستارخان دشمنی می کرد و ما می بینیم نامه‌ای به پرفسور براون نوشته که نکوهش بسیار از ستارخان و کارهایش کرده و او را لوثی، تاراج گر و ((قره داغی)) خوانده و از براون خواهش کرده که چیزی در ستایش او ننویسد و ... (پیشین، صص ۸۰۷، ۸۰۸ و ۸۰۹)

ترور مردان برجسته، شگردی در راه شکست مشروطه

از دیدگاه نگارنده کسروی با پیش کشیدن خوی ((فرمان روایی)) بر آن بوده است از بازگو کردن واقعیتها بگریزد. او به درستی آگاهی داشته است که برخورد تقی زاده با ستارخان به موضوع ((فرمان روایی)) ارتباطی ندارد، زیرا فرمان روایی تقی زاده در عرصه سیاسی بود که ستارخان در آن عرصه چشمداشتی نداشت و فرماندهی ستارخان در عرصه نظامی بود که تقی زاده در این عرصه اصولاً به خود جرئت خود نمایی نمی داد. دوم اینکه تقی زاده در میان مردم تبریز هنوز از آبرو و اعتباری برخوردار بود و چنانکه کسروی آورده است: ((در تبریز آن زمان آگاهی از رفتار ناشایست او در پیشامد بمباران نیافته بودند و او را یکی از سران بی باک مشروطه خواهی شمارده پاس بسیار می داشتند)) و او می توانست از این جایگاه بهره گرفته به فرمان روایی بهر دزد چرا بنا بر نوشته کسروی ((کنار چسته در خانه)) نشیند؟ سوم اینکه ستارخان اصولاً مرد فداکاری، صفا و گذشت بود، بی تردید هیچگاه با تقی زاده به رقابت برنمی خواست تا مایه آزمندی بیش تر او شود. سردار همانند سربازی در عرصه نظامی به فداکاری و جانبازی ایستاده بود و به سیاست بازیهای بازیگران سیاسی که تا سر در گنداب خود بینی و خودنمایی فرو غلطیده بودند نیم نگاهی نداشت چهارم اینکه دشمنی حیدر عمو اغلی و میرزا علی خان تربیت با ستارخان که کسروی بازگو کرده است برچه پایه ای و روی چه انگیزه ای بود؟ چرا تربیت به پرفسور براون می نوشت که در ستایش ستارخان مطلبی ننویسد و از او نکوهش می کرد؟ آیا این دو

نیز اندیشه فرمان‌روایی داشتند یا انگیزه دیگری در کار بود؟

واقعیت آن است که کشمکش تقی زاده، تربیت و حیدر عمو اوغلی با ستارخان از درگیری میان مشروطه خواهان و منورالفکرها و فراماسونها که در تهران پدید آمد، جدا نبود. فراماسونها مامور بودند که نگذارند نهضت عدالتخواهی در ایران به پیروزی برسد و اسلام بر کشور حاکم شود. آنان خواهان نظامی لائیک، ضد دینی و وابسته به غرب بودند. جرم ستارخان از دید تقی زاده و دیگر ماسونها این بود که او به اسلام می‌اندیشید، دین باور بود، از مراجع تقلید پیروی می‌کرد، به جای اینکه چشم به فرمان سفارتخانه‌ها داشته باشد، به مسجد تکیه داشت، این اندیشه استعماری تقی زاده را که باید سراپا فرنگی شد، هیچگاه باور نداشت و در یک کلام «مجرى سیاست انگلیس» نبود. از این رو تقی زاده بنابر سیاست دولت انگلیس آن نقشه‌ای را که در تهران بر ضد پیشروان نهضت مشروطه پیاده کرد بر آن بود علیه ستارخان نیز اجرا کند لیکن جایگاه ستارخان در تبریز و شیوه مبارزاتی او این فرصت را به تقی زاده نمی‌داد. از این رو، نه تنها تقی زاده در برابر ستارخان زمین گیر و خانه نشین شده بود، انگلیس و روس نیز در برابر آن حرکت حماسی و انقلابی او با دشواری‌های ناگشودنی دچار شده بودند و رشته کار از دست آنان در رفته بود. تربیت از سوی کارگزاران سیاست بریتانیا مامور بود ستارخان را ورنه‌انداز کند که تا چه پایه‌ای نفوذ پذیر است و زمینه وابستگی و فریب خوردگی دارد. تربیت با نومییدی از او آن نامه را نوشته است. کسروی به رغم اینکه با پیش کشیدن خوی «فرمان‌روایی» خود را به نادانی می‌زند و بر آن است که بیان واقعیت خودداری ورزد، ناآگاهانه یا آگاهانه ریشه و مایه برخورد تقی زاده با ستارخان را چنین بازگو می‌کند:

... باید دانست تقی زاده و تربیت و چند تن دیگری، گذشته از خودخواهی که دامن گیرشان شده به این کارشکنی‌ها می‌داشت، انگیزه دیگری در کارشان می‌بود، با آمد و رفتی که آنان به لندن می‌کردند و همچون کبوتر دو برج گاهی در آنجا و گاهی در اینجا می‌زیستند، ناچار بودند که پیروی از سبشهادی مردان سیاسی انگلیس نمایند، و بدگویی از مجاهدان که یک دسته جانبازانی می‌بودند دریغ نگویند ... (همان، ص ۸۰۹)

روس و انگلیس در پی سرکوب رهبران و پیشروان نهضت عدالتخواهی و پراکندن آنان در تهران از تداوم این نهضت در تبریز به رهبری ستارخان ناخشنود و نگران بودند. در آغاز

بر این باور بودند که نیروهای دولتی می توانند آن حرکت را از میان ببرند و راه را برای برقراری مشروطه وارداتی و فرمایشی هموار سازند. لیکن آنگاه که دولتیان و قزاقان با همه سلاح و سازو برگ نظامی در برابر مقاومت مجاهدان نستوه تبریز زمین گیر شدند، بیگانگان به نقش اختلاف افکنانه و رذیلانه فراماسونها^۱ به ویژه تقی زاده^۲ چشم دوختند و به این امید بودند که مجاهد ناماهی که در میان نیروهای ستارخان و باقرخان رخنه کرده اند^۳ به ویژه ((مجاهدان قفقازی)) رشته کار را از دست آن دو در بیاورند و حرکت تبریز را همانند تهران به آستانه کنسولگریها بکشانند و با سیاست بیگانگان آن را همراه سازند، لیکن به طور عینی در یافتند که این نیروهای نفوذی در آن سازمان راه به جایی نبردند و طرفی بر نیستند، فتنه انگیزی ها و جوسازی تقی زاده بر ضد ستارخان نیز نتوانست برآیند چشمگیری به همراه آورد و به جایگاه ستارخان آسیب شکننده ای برساند. حتی حیدر عمواغلی آدمکش و تروریست نیز در کار خود ناکام ماند و در پی نقشه ای که از سوی او یا همکارانش در راه ترور ستارخان به اجرا درآمد به شکست انجامید و به بار نشست. ستارخان به گونه ای سطحی زخمی شد لیکن آن را از همزمان پنهان داشت و زخم را به دست خود بست^۴. ترور کننده نیز از صحنه گریخت. انگلیسی ها در یک مقطع کوشیدند بانکوهش و بدگویی از حرکت تبریز، مجاهدان را به زیر سوال ببرند و روحیه آنان را تضعیف کنند از این رو، در روزنامه های اروپایی مقاله هایی برضد آنان نوشتند و حرکت آنان را به ریشخند گرفتند. آنان بر این باور بودند که مجاهدان نیز همانند منورالفکرها خود باخته و بی اراده اند و آنگاه که دریابند چند روزنامه کشورهای غربی برضد آنان قلم فرسایی کرده اند، خود را می بازند و برای کنار آمدن با بیگانگان و به اصطلاح ((جلب افکار جهانی)) پا پیش می گذارند و برای بند بست با بیگانگان اعلام آمادگی می کنند! آنگاه که دریافتند این ترفند مجاهدان را بلرزاند و به سرسپردگی و بده بستانهای بیشمارانه وا دارد، راه فریب و دلجویی را در پیش گرفتند و کوشیدند که از راه ستایش و ارج گذاری از حرکت مجاهدان، آنان را بفریبند و به کرنش در برابر بیگانگان وا دارند، لیکن از این ترفند نیز طرفی بر نیستند. مجاهدان به ویژه ستارخان از آنجا که تکیه به پایه های دینی داشت و به پیروی از دستور مراجع اسلام می رزمید و می خروشید، هیچگاه به نکوهش ها و یا ستایش های پوچ بیگانگان بها نمی داد و هرگز به آنان

۱- یکی از نوکران به نام عباسقلی که فریب خورده بود به سوی او تیراندازی کرد. تیر او کاری نشد. ستارخان

زخم سطحی برداشت.

خروشید، هیچگاه به نکرهش ها و یا ستایش های پوچ بیگانگان بها نمی داد و هرگز به آنان نمی اندیشید کسروی با بازگر کردن این برخورد دو گانه انگلیسی ها در برابر حرکت مجاهدان تبریز، بار دیگر خود را به نادانی زده و علت آن دو گانگی را چنین نوشته اند:

«... چون تبریز در برابر محمد علی میرزا به ایستادگی برخاست و ستارخان و مجاهدان، آن دلیری ها را می نمودند، انگلیسیان از بدگمانی که در باره ایرانیان پیدا کرده بودند، ارجی ننهادند و یک آگاهی نویس از تایمس در اینجا هر چه از تبریز می دید با زبان نکوهش و ریشخند به رشته نوشتن می کشید و به هرکاری رنگ دیگر داده به روزنامه خود می فرستاد ولی چون روز به روز پافشاری تبریزیان بیشتر می گردید انگلیسیان خواه ناخواه پروای آن می نمودند و اندک ارجی می گزاردند و بدین سان می بود تا این پیروزی بازپسین پیش آمد ... در این هنگام بود که انگلیسیان پروای بیشتر کردند و یک دسته از ایشان به پیشوایی مستر لنچ نماینده پارلمان کمیته ای به نام ایران پدید آوردند ... (کسروی، همان، ص ۷۹۸)

کسروی بر آن است چنین بنمایاند که انگلیسیان از ملت سست عنصر و ناپایدار، ناخشنود است از این رو، از اینکه مردم ایران در نهضت مشروطه در برابر محمد علیشاه دست به پس روی زدند و پایداری بایسته از خود نشان دادند نسبت به آنان بدگمان شده بودند و دیگر به حرکت ایرانیان ارجی نمی نهادند. در جایی که میدانیم استعمار از یک ملت زنده، وارسته، سرفراز و پایدار سخت بیمناک است و می داند یک ملت زنده هرگز در برابر آزادی و نیاز استعماری تسلیم نمی شود و دست روی دست نمیگذارد. از این رو استعمارگران پیوسته بر آنند ملتها را بی هویت و بی شخصیت سازند و به هیچی، پوچی، بی غیرتی و بی تفاوتی بکشانند تا بتوانند بر آنان سوار شوند و سرنوشتشان را دستخوش هوسهای استعماری خویش قرار دهند بدگمانی انگلیس نسبت به حرکت تبریز ریشه در اندیشه و انگیزه ستارخان داشت که از اسلام مایه می گرفت و در پی برقراری مشروطه اسلامی و مشروعه بود. نه مشروطه ی وارداتی و استعماری. از این رو انگلیسیان آنگاه که این حرکت اسلامی را باهیچ ترفند، نیرنگ و توطئه ای نتوانستند در هم بشکنند و کنار بزنند، با روسها به معامله برخاستند و با یکدیگر بر سر تبریز به سازش رسیدند.

دولت استعمار انگلیس میدانست حرکت ستارخان که به پیروزی نزدیک شده بود اگر در هم شکسته نشود، بی تردید به دیگر استانها و شهرهای ایران سرایت خواهد کرد و

توطئه‌هایی را که در راه کنترل نهضت مشروطه در تهران انجام گرفته است، از میان خواهد برد و نه تنها آن و نیاز استعماری بریتانیا را در ایران به خطر خواهد انداخت، بلکه در سرزمین زر خیز هند نیز با خطرهای جدی روبه رو خواهد کرد. از این رو دولت روسیه در پی بند و بست با انگلیسیان با دستاویز اینکه جان اتباع بیگانه در تبریز مورد تهدید قرار گرفته است، به خاک ایران تجاوز کرد و تبریز را به اشغال خود درآورد و کانون انقلاب را در آن شهر متلاشی ساخت.

در تاریخ ششم اردیبهشت ماه ۱۲۸۸ (۹ ربیع الاول ۱۳۲۷) سپاهیان روس با ساز و برگ نظامی از مرز ایران گذشتند و بر تبریز تاختند. بدین گونه نهضت اسلامی و عدالتخواهی تبریز نیز در هم شکست.

توطئه روس و انگلیس تنها چیرگی بر مجاهدان تبریز و در هم شکستن نهضت اسلامی آنان نبود آنان نقشه و دسیسه ریشه‌ای تر و دامنه داتری را دنبال می کردند. موج عدالت خواهی و اسلام گرایی در ایران تا آن پایه دولتهای استعماری را بیمناک کرده بود که راه چاره را در اجرای یک توطئه مشترک دراز مدت و گسترده می دیدند.

بنابراین در چند موضوع اصولی و ریشه‌ای به سازش رسیده و با یکدیگر همراه شدند:

- ۱- در راه رویارویی با خطر اسلام گرایی در ایران که با نهضت‌های پیاپی رو به اوج گیری و موج آفرینی از رقابت با یکدیگر دست بردارند و دست در دست یکدیگر با آن خطر بستیزند و بدون رایزنی و همراهی یکدیگر به کاری دست نزدند.

- ۲- با تاختن بر ایران و دو نیم کردن آن، اوضاع را از نزدیک زیر دید و کنترل خود گیرند و خیزش اسلام خواهان را در هم کوبند. از این رو همزمان با تاخت سپاه روس به تبریز، نیروهای نظامیان وابسته به ارتش بریتانیا به سواحل جنوبی ایران یورش بردند.
- ۳- گروهها و عناصر وابسته و بیگانه زده را نیرو و توان بخشند و به پستهای کلیدی بگمارند.

- ۴- با جریان مشروطه خواهی که منطقه را فرا گرفته است، به گونه ای در ایران کنار بیایند و زیرپوشش نظام مشروطه حکومت استبدادی را تداوم بخشند.

- ۵- محمد علیشاه را به علت خونریزی ها و سرکوب گریهایی که کرده و مورد نفرت همگان بود از سلطنت کنار زده و از این طریق تا پایه ای از خشم مردم نسبت به دولتهای

روس و انگلیس بکاهند و آرامش مورد دلخواه پدید آورند.^۱

۶- چهره های انقلابی و مردان برجسته، وارسته و دین باور ایران را که از بزرگترین خطرهای برای استعمارگران به شمار میروند، اگر نتوانستند به سازش، کرنش و بندوبست وادارند، ورشکسته، پراکنده و لکه دار کنند و یا سربه نیست سازند و از میان ببرند. هماهنگی و همدستی انگلیس با دولت روسیه تا آن پایه ریشه ای و عمیق بود که وزیر خارجه انگلستان در پشتیبانی از یورش روسها به ایران، نقش (یک وکیل مدافع) را بر دوش گرفته بود!

از این رو، آنگاه که:

... از سرادوارد گری، وزیر خارجه انگلستان، در مجلس اعیان ... یکی از لردها پرسید: آیا دولت روس که قشون به ایران فرستاد با حکومت هند در این خصوص مشورت کرده است؟^۲ وزیر خارجه جواب داد: پیاده شدن قشون روس به خاک ایران به منظور حفظ جان و مال اروپاییان است ... در مجلس عوام در همین باب گفتگو به عمل آمد و وزیر خارجه جواب داد: چون بر اثر انقلاب، بخشی از شهرهای ایران ناامن شده و این شهرها ناامن نزدیک مرزهای روسیه است و اگر این ناامنی ها بر سرحدات هند واقع می شد، ما نیز اختیار داشتیم همین کاری را که روسیه کرده است بکنیم. مضافاً آنکه دولت روس اقدامش را در ایران از ما مخفی نداشته است. از این جهت در پیاده کردن قوا محقق تشخیص میشود ... (ابراهیم فخرانی، ۱۳۵۲: ص ۱۷۰)

به دنبال بند و بستها و بده بستانهای انگلیس و روس بر سر ایران، جنب و جوشها و جست و خیزهای مرموزانه ای از سوی فراماسونها در راه پیاده کردن نقشه های از پیش آماده شده از هر سو آغاز شد، فراماسونها در سراسر ایران برای بدست گرفتن زمام کشور،

۱- انگیزه دیگر دولتهای انگلیس و روس از کنار گذاشتن محمد علی شاه این بود که او به رغم وابستگی ها و بی ارادگی هایش، مرد خود سر و سرسختی بود و در برابر خواسته ها و چشم داشتهای آن دولتها گاهی خیره سریهایی از خود نشان می داد و دیدگاههای آنان را نادیده میگرفت. آنان دریافتند تا آن هنگام که او بر تخت سلطنت نشسته است، پیاده کردن توطئه های آن دو دولت در ایران با دشواریهایی همراه است. از این رو، راه بهتر را در این دیدند که او را از تخت سلطنت پایین بکشند.

۲- در آن هنگام هند مستعمره انگلستان بود.

به تکاپو افتادند و هماهنگ با کارگزاران استعمار به انجام مأموریت‌هایی برخاستند. محمد ولی خان تنکابنی (سپهدار) علی قلی خان بختیاری (سردار اسعد) نجف قلی خان بختیاری (صمصام السلطنه) تقی زاده، پیرم خان ارمنی، جعفر قلی خان سردار بهادر، میرزا محمد علی خان تربیت، حکیم الملک و ... از عناصری بودند که در پی همدستی دولتهای انگلیس و روس به کودتا دست زدند و در راه ریشه کن کردن نهضت عدالت خواهی ملت ایران و برقراری نظام استبدادی در کاریج دموکراسی و مشروطه، نیز چیره کردن فراماسونها بر همه شئون کشور و رواج دادن لابی‌بالی گری، بی بند وباری و فرهنگ غربی زیر پوشش آزادیخواهی و قانون گرایی، نقش کلیدی و ریشه ای بر دوش داشتند.

در روز ۲۹ خرداد ماه ۱۲۸۸ (اول جمادی الثانی ۱۳۲۷) علی قلی خان فراماسونری (سردار اسعد) با هزار سوار و یک دستگاه توپ از اصفهان آهنگ تهران کرد. به دنبال او تفنگ داران محمد ولی خان فراماسونری (سپهدار) بنابه فرمان او از گیلان و قزوین به سوی تهران به حرکت درآمدند. این نیرو را که از گیلان حرکت کرده بود چهره هایی مانند معز السلطان عبدالحسین خان (سردار محبی) علی محمد خان تربیت، پیرم خان، حاجی موسی خان میر پنج، و الیکو با عنوان فرماندهان ارشد و نیز اسدا ... خان میر پنج (عمید السلطان)، ابراهیم خان منشی زاده، مشهدی صادق، لاهوتی، وقار السلطنه، اسکندر خان، و چند تن دیگر با عنوان فرماندهان جزء او را همراهی می کردند.

نکته درخور نگرش اینکه تفنگچیهای (سپهدار) آنگاه که به قزوین رسیدند از برخی از فرماندهان آنان، رفتاری سر زد که تا پایه ای ناخالصی ها و بد اندیشی های آنان را برای کسانی که به عشق آزادی و عدالت آنان را همراهی می کردند آشکار شد و آنان را به کناره گیری و دور گزینی از آن سپاه مرموز واداشت. میرزا کوچک خان از کسانی بود که در قزوین از سپهدار و تفنگ داران او جدا شد و به رشت بازگشت. در این باره نوشته اند:

«... مسیو پیرم در قزوین با ((ویس)) قونسول روس ملاقات کرد و هدف این ملاقات به کسی معلوم نشد اما این نتیجه را داد که چند تن از سران مجاهدین را عصبانی کرد و همین ملاقات به ضمیمه چند فقره کارهای ناهنجار که از مجاهدین سر زد با عث شد که والیکو، پانف بلغاری و میرزا کوچک خان و چند نفر دیگر قزوین را ترک کنند و به حالت قهر به رشت بازگردند ... والیکو ... هنگام بازگشت گفت هر چند مراجعتم به روسیه ملازمه با تیرباران شدنم دارد، معینا این تیر باران شدن را به مشاهده بعضی اعمال

ناشایست که از طرف پاره ای از مجاهدین سر می زند ترجیح می دهم ... (فخرانی ، همان ، ص ۱۵۱)

سردار اسعد با نیروهایش در ۵ تیرماه ۱۲۸۸ به قم رسید، نمایندگان انگلیس و روس با او دیدار کردند و هماهنگی هایی به عمل آوردند، در خور نگرش است که مقامات سفارتخانه های انگلیس و روس در بیرون چنین وانمود می کردند که در راه پدید آوردن همدلی ، سازش و آرامش میان شاه و آزادیخواهان می کوشند، لیکن چنانکه گفته شد انگیزه آنان چیره کردن فراماسونها بر ایران و از میان برداشتن محمد علیشاه بود و نیروهایی را از اصفهان و گیلان با این انگیزه انگیخته و به سوی تهران روان ساختند .

در ۲۲ تیرماه ۱۲۸۸ سردار اسعد، سپهدار و پیرم خان در نزدیکی های تهران به هم پیوستند و پس از رایزنی ها و هماهنگی ها در ۲۵ تیرماه ۱۲۸۸ (۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۷) از سه نقطه به تهران یورش بردند و بهارستان را پایگاه فرماندهی خود قرار دادند:

محمد علیشاه از آنجا که دریافت سیاست انگلیس و روس برانداختن او از سلطنت است و نیروی سه هزار نفری روس، در نزدیکی قزوین نه تنها در برابر یورش تفنگداران سپهدار که از قزوین گذشتند، واکنشی از خود نشان ندادند، بلکه لیاخوف را نیز به تسلیم در برابر کودتاچیان سفارش کردند، تاج و تخت را رها کرد و به سفارت روس در زرگنده پناه برد. در پی کناره گیری او از سلطنت، سران شورشی بی درنگ شماری را به نام (هیئت مدیره انقلاب) برای بدست گرفتن زمام کشور، برگزیدند که همه آنان از اعضای فراماسونری بودند، نامهای آنان در پی می آید:

- ۱ - حسن تقی زاده استاد اعظم مادم العمر لژهای ماسونیک
- ۲ - ابراهیم حکیمی (حکیم الملک) استاد اعظم لژهای ماسونیک
- ۳ - عبدالحسین خان سردار محبی (معز السلطان) فراماسونر
- ۴ - حسین قلی خان نواب - فراماسونر
- ۵ - مرتضی قلی خان صنیع الدوله ، فراماسونر
- ۶ - میرزا محمد علی خان تربیت فراماسونر
- ۷ - صادق صادق (مستشار الدوله) فراماسونر
- ۸ - میرزا حسن خان وثوق (وثوق الدوله) فراماسونر
- ۹ - سلیمان خان میکده ، فراماسونر

۱۰- نصرالله تقوی فراماسونر

۱۱- علی قلی خان بختیاری (سردار اسعد) فراماسونر

۱۲- محمد ولی خان تنکابنی (سپهدار) فراماسونر

در پی کتاره گیری شاه، شاهزادگان قاجار، نظامیان، اعیان، تجار و دیگر شخصیتهای کشور نشستی تشکیل دادند و احمد میرزا کودک ۱۲ ساله محمد علی میرزا را به سلطنت برگزیدند و عضد الملک، بزرگ دودمان قاجار را به نیابت سلطنت گماردند.

هیئت مدیره که نامهایشان در بالا آمد، از نخستین کارهایی که انجام دادند، برگزیدن شماری به عنوان ((هیئت قضات عالی دادگاه انقلاب)) بود تا به اصطلاح دشمنان مشروطه را محاکمه کنند و به کیفر برسانند! کسانی که در این هیئت برگزیده شدند نیز همگی از اعضای سازمان فراماسونری بودند، مانند شیخ ابراهیم زنجانی (قزلباش)، دادستان انقلاب، نصرالله خلعتبری (اعتلاء الملک) میرزا محمد، مدیر روزنامه نجات، جعفر قلی خان سردار بهادر، میرزا علی خان تربیت (برادر میرزا محمد علی تربیت)، عبدالحسین خان شیبانی (وحید الملک)، عبد الحمید خان یمین نظام، جعفر قلی خان، احمد علی خان مجاهد، محمد امامزاده، کمیسیون آنگاه به بنیاد دولت برخاست و کسانی را به عنوان وزیر، به کار گماشت، سپهدار وزیر جنگ، سردار اسعد وزیر داخله، ناصر الملک، وزیر خارجه، فرمانفرما، وزیر عدلیه، مستوفی الممالک وزیر مالیه، سردار منصور، وزیر پست و تلگراف خوانده شدند. از آنجا که رشته کار در دست کمیسیون قرار داشت، نخست وزیر برنگزیدند و ریاست نظمیته تهران را نیز به پیرم خان سپردند.

نکته در خور بررسی اینکه سران حکومت و ((فاتحان قدرت)) و اعضای کابینه دولت، نه تنها بسیارشان از فراماسونرها و از بستگان به بیگانگان بودند بلکه شماری از آنان از کارگزاران رژیم استبدادی و از جنایتکاران و در راه به اصطلاح نظام مشروطه لشکر کشی کردند و ((فاتح تهران)) نام گرفتند!

از آنجا که بررسی گذشته های همه آنان از مجال این فرگرد بیرون است تنها به پیشینه یک تن از آنان نگاهی گذرا می کنیم تا گوشه ای از نقش دولتهای استعماری در خیانت به نهضت عدالت خواهی مردم ایران روشن شود و ستم ها و ناروایی هایی که بر ملت ایران رفته است تا پایه ای بدست آید. چنانکه در بالا آمد یکی از سران کودتا که زیر پوشش برقراری نظام مشروطه به تهران لشکر کشید محمد ولی خان تنکابنی (سپهدار بود) او در سن ۱۲ سالگی

به خدمات دولتی پرداخت، دیری نپایید که به درجه سرهنگی رسید و در دوران صدارت میرزا حسین خان سپهسالار از او درجه سرتیپی گرفت و سردار اکرم شد، در پی مأموریت نظامی به استرآباد (نصرت السلطنه) نام گرفت به دنبال به دست گرفتن حکومت گیلان ((سردار)) خوانده شد در سال ۱۳۲۲ ق به حکومت مشکین، اردبیل و خلخال دست یافت و در پی آن به فرماندهی نیروهای نظامی گیلان و مازندران رسید و ((سپهدار)) نام گرفت.

آن روز که رهبران مشروطه در مسجد جامع تهران بست نشسته بودند، به فرمان او مردم بی پناهی را که پیراهن خونین سید عبدالحمید را در دست گرفته عزاداری میکردند به گلوله بستند و چند تن را شهید و مجروح کردند و گرد مسجد جامع را گرفته و از رسیدن نان و غذا به بست نشینان پیشگیری کردند، علما و بزرگانی را که در مسجد بست نشسته بودند تهدید کردند که اگر با پای خود از مسجد بیرون نروید دستور داریم شما را پراکنده کنیم!

محمد علیشاه برای سرکوب حرکت ستارخان در تبریز به او و عین الدوله مأموریت داد به سمت تبریز بروند و با اختیارات کامل در راه در هم شکستن مقاومت ستارخان بکوشند نوشته اند:

«... سپهدار که دید عین الدوله در جریان ادای وظایف او کارشکنی و با او به شکل یک مأمور زیر دست رفتار می کند، قهر کرده تبریز را ترک گفت و به تنکابن (زادگاهش) رفت و پیش از عزیمت از تبریز، تلگرافی به محمد علیشاه مخابره و به او توصیه کرد که در مقابل خواسته های ملت سماجت نرزد و سرسختی نشان ندهد ... (فخرانی، همان، ص ۱۲۲)

بدین گونه نامبرده از همه جنایات و خونریزی ها پاک و آراسته شد^۱ و آنگاه که زمینه برای پیاده شدن مشروطه انگلیسی فراهم آمد به تهران نیرو کشید و همراه با دیگر فراماسونرها و دست افزارهای انگلیسی در راه سرکوب مشروطه خواهان و اسلام گرایان مأموریت خود را دنبال کرد. در پی چیرگی او به تهران و گریز محمد علی میرزا برخی از ساده اندیشان یا عناصر مرموز وابسته به سازمان فراماسونری اشعاری در ستایش او و سردار اسعد سروده اند که می خوانید

مشروطه به پا شد زستار	وز غیرت همت سپهدار
وز یاری بخت بختیاری	وز جنبش مردمی غفار

امید بقای مملکت راست امید فنای هر ستمکار
تقدیم و تشکری نمودیم این پاس حقوق را نگه دار

مدیر روزنامه نسیم شمال به نام اشرف الدین نیز در اشعار خود سپهدار را پیش از حرکت او به تهران در آن هنگامی که در رشت می زیست این گونه ستوده است:

شده کیلان دگر باره پر انوار زمین مقدم سعد سپهدار
سزد کیلانیان یک سر نمایند غبار مقدمش را کحل ابصار
همیشه باد مداح تو اشرف نگه دارت خداوند جهان دار

از کمیسیون نیز پیام تشکر آمیزی از ((خدمات و زحمات)) سپهدار و سردار اسعد صادر شد و آن دو را به ترتیب به وزارت خارجه و داخله (کشور) برگزید! کسروی با شگفتی از بازگشت عناصر خودکامه رژیم استبدادی به قدرت، با شعار مشروطه خواهی می نویسد:

... بدین سان محمد علی میرزا از پادشاهی برکنار شد و رشته کارها بدست کمیسیون فوق العاده و وزیران نوین افتاد و در سراسر ایران از این پیشامد شادیها نمودند... ولی اگر کسی به فهرست وزیران می نگریست و اندامهای کمیسیون را می شناخت بایستی چندان شادی ننماید زیرا چنانکه پیداست بسیاری از اینان از نزدیکان محمد علی میرزا و باغ شاه از همدستان او بودند و این در خور شگفت است که پس از آن همه خون ریزی در نخستین گام، حکمرانی مشروطه دست اینان در میان باشد. آیا هوادار اینان که بود... (احمد کسروی، ۱۳۵۹: ص ۶۲)

چنانکه اشاره شد یکی از بندهای قرارداد انگلیس و روس بر سر ایران، از میان بردن مردان برجسته و انقلابی بود که با آز و نیاز استعماری بیگانگان در ایران سر ناسازگاری داشتند و خطری جدی برای استعمارگران به شمار می آمدند. این نقشه و توطئه چه پیش از کودتای فراماسونرها چه پس از آن به شکل گسترده و آشکار دنبال شد. نکته در خور نگرش اینکه همه نیروهای زورمندی که در آن صحنه سیاسی ایران نقشی داشتند در راه اجرای این بند از قراردادهای انگلیس و روس کوشا بودند: دولتیان و دار و دسته محمدعلیشاه، اشغالگران روسی، انقلاب نماهای فراماسونری، مدعیان آزادی و دموکراسی و ... دستشان را به خون عالمان دینی، پیشوایان روحانی و مردان انقلابی آغشته کردند و

در برابر، از عناصری که آشکارا با مشروطه مخالف بودند و حتی دستشان به خون مردم بیگناه آلوده بود، به آسانی گذشتند و نه تنها به آنان کیفر ندادند، بلکه در نظام کودتا به آنان پست و مقام نیز بخشیدند. نمونه آشکار و زنده آن **محمودلیخان تنکابنی (سپهدار)** قاتل شماری از مردم و دو روحانی به نامهای **سیدعبدالحمید** و **سید حسین پیرامون** مسجد جامع و قاتل شماری از دلیر مردان آذربایجان که نه تنها کیفر ندید بلکه به عنوان چهره ای انقلابی و بنیانگذار مشروطه مورد ستایش فراوان قرار گرفت و **یا عین الدوله** خون آشام که در پی آن جنایات که روی تاریخ را سیاه کرده است در آن روزهای سیاهی که مشروطه خواهان راستین مانند **شیخ فضل الله نوری** به دار کشیده میشدند، او با یک دنیا غرور و نخوت و آسودگی در کنار به اصطلاح آزادی خواهان و فاتحان تهران قدم می زد و با آنان عکس می گرفت و خود را برای رسیدن به پست و مقام در نظام نوپای فراماسونری آماده می کرد. (کسروی، ۱۳۵۹: ۳۲۷)

پیشتر آمد که مدیر روزنامه نسیم شمال در ستایش از سپهدار خونخوار آنگونه شعر سرایی کرده و او را سزاوار دانسته است که گیلانیان ((غبار مقدمش را کحل بصر)) قرار دهند. آنگاه در مورد **شیخ فضل الله نوری** به نیش و طعنه برخاسته و اینگونه او را مورد اهانت قرار داده است:

حال جهان رو به خرابی شده!
 تازه رسان مست سرابی شده
 شیخ مقدس سگ آبی شد!
 خلق همه دهری و پابی شده!

نیروهای دولتی و قزاقان محمد علیشاه آنگاه که در گرداگرد تبریز اردو زدند در نخستین گام برای زهر چشم گرفتن از مردم، و به کشتن علما دست زدند و امام وردی اردبیلی و میرزا محمد حسن مقدس را با شیوه فجیعی به شهادت رسانیدند. نیز روحانی دیگری به نام میرزا محمود به دست دژخیمان صمد خان زیر شکنجه از پا در آمد نوشته اند که چشمهای او را در آوردند در تهران نیز حاج میرزا مصطفی آشتیانی فرزند میرزا حسن آشتیانی به کیفر مخالفت با محمد علیشاه در درون خانه اش با وضع فجیعی به قتل رسانیدند روسیان آنگاه که بر تبریز چیره شدند بیدرنگ حاج شیخ علی اصغر لیلای را دستگیر کردند و به قفقاز بردند و سربیه نیست کردند و دیگر از سرنوشت او هیچ گونه آگاهی بدست نیامد.

کسروی جریان این مرد روحانی را چنین بازگو کرده است:

... از حاج شیخ علی اصغر بارها نام برده ایم. این مرد سراپا غیرت و مردانگی بود، با آنکه سالها در نجف مانده و از ملایان به شمار می رفت همچون بیشتری از آن گروه هوش و خرد خود را در راه اصول و حدیث فلسفه تباه نساخته یک مرد خدانشناس و پاکدرون و غیرتمندی بود و اینست همین که آواز مشروطه خواهی برخاست اوهم یکی از پیشروان بود و تا دم آخر ایستادگی نمود و چون داستان بمباران مجلس پیش آمد و در تبریز نیز پس از دو هفته جنگ، رشته از هم گسیخته همگی دست از کار برداشتند و همه جز ستارخان که با دسته انگشت شماری در امیر خیز ایستادگی می کرد، دیگران همه از میدان در رفتند، چنانکه گفته ایم در آن هنگام این حاجی شیخ علی اصغر نیز مردانگی و جانفشانی نموده در مسجد صمصام خان ایستادگی کرد ... در چنین هنگامی که رشته از هم پاشیده و ترس بر دلها چیره شده بود و مردم نمی دانستند چه بکنند و به کجا بروند حاج شیخ علی اصغر پافشاری نموده آن کانون را برای گرد آمدن مردم نگهداشت و خودنگذاشت جوش و خروش به یک بار از بن بر افتد و مردم به یک بار نومید گردند ... این کار از یک سو مایه دل گرمی برای ستارخان و یاران او بود و از سوی دیگر مردم را دوباره بر سرکار آورد ... می گویند این مرد در آن روزها برای نهار هم به خانه نرفته با اندکی نان و پنیر که بامدادان به دستمال بسته همراه می آورد در مسجد روز می گذاشت. این گواهی در باره او از مشهدی محمد علی خان است که پس از قهرمانی ستارخان پافشاری حاج شیخ علی اصغر بود که جنبش آزادیخواهی را دوباره به تبریز بازگردانید ...

این مرد ارجمند روز هشتم خرداد ... ناگهان چند تن سالدات اروس اگردش گرفتند و دستگیرش کردند و چنانچه سپس دانسته شد از آنجا به لشکرگاه بیرون شهر فرستادند و از آنجا بر یک ارابه سالداتی نشانده روانه قفقاز نمودند و دیگر کسی را آگاهی از او نشد. اگر راستی را بخواهیم گناه او آن کوششهای مردانه بود که در راه پیشرفت کار ایران کرده بود. بایستی این گونه مردان غیرتمند در ایران نباشد ... (تاریخ هجده ساله آذربایجان، ۴۲-۴۱)

روسها افزون بر سر به نیست کردن حاج علی اصغر لیلای، میرزا علی آقا ثقة الاسلام را نیز در روز ۱۰ دیماه ۱۲۸۸ (عاشورای ۱۳۲۷) در تبریز به دار آویختند و بنا برخی

نوشته ها دو روحانی دیگر نیز با او اعدام شدند: (عبدالله رازی، ۱۳۷۶: ص ۵۶۵) بی تردید روسها اگر به هرکدام از مشروطه خواهان راستین دست می یافتند با آنان همان رفتار می کردند که با لیلای وثقه الاسلام کردند. چنانکه برای ستارخان و باقرخان نیز همین گونه نقشه ها داشتند و حتی در پی بست نشینی آنان در کنسولگری عثمانی تلاش کردند آن دولت را به بیرون راندن آنان از آن کنسولگری وادارند که در این دسیسه شکست خوردند.

پیرم خان^۱ و حزب فاشیستی داشناک نیز که همراه با دارو دسته سپهدار در گیلان برای پیشبرد توطئه کودتا با دستاویز حمایت از مشروطه به حرکت درآمدند، به هر شهر که چیره شدند به ترور عالمان اسلامی و پیشوایان روحانی دست زدند و بدین گونه مردان برجسته ای را که با آز و نیاز استعمارگران در ایران سرناسازگاری داشتند در گیلان، مازندران، قزوین و تهران از میان بردند و به شهادت رسانیدند حاجی شیخ علی فومنی از مجتهدان و اندیشمندان رشت، به گناه اینکه با مشروطه وارداتی و انگلیسی ناسازگاری می کرد در نیمه شب (۲ ربیع الثانی ۱۳۲۷) در درون خانه به شهادت رسانیدند (گیلان در جنبش مشروطیت، ص ۱۰۳) نیز حاجی خماسی از علمای دیگر رشت را هنگام اذان گفتن هدف قرار دادند و ترور کردند. شیخ غلام علی مجتهد ساروی را یکی از افراد باند پیرم خان در ساری از پای درآورد.^۲

۱- (پیرم خان - داویدیانته اسیر بیگیان) در روستای (ایارسون) از روستاهای ارمنی نشین قریباغ به دنیا آمد. در نوجوانی به گروهی از جوانان ارمنی که اندیشه آتار شیستی داشتند پیوسته و هنگامی که آهنگ گریز به عثمانی داشتند بدست مرزداران تزار گرفتار و به سیبری تبعید شدند. پیرم خان پس از گریز از سیبری توانست از مرز خاوری روسیه بگذرد و به ژاپن برود. سپس به گونه ای مرموزانه به ارمنستان بازگشت و به حزب راستگرای (دانشکسیون) که به انگلیسیان وابستگی داشت، سر سپرد و به دستور آن حزب به آذربایجان ایران آمد و چند سالی در تبریز زیست و با همدمی یکی از اعضای حزب پاد شده تشکیلات (دانشناک) را در تبریز پدید آورد. در پی آن مامور شد که شاخه ای از این تشکیلات را در گیلان و برخی از شهرهای دیگر ایران پدید آورد. از این رو، او با پوشش کار در شرکت راه سازی قزوین - رشت به آن سازمان رفت و شاخه ای از آن حزب را در گیلان بنیاد گذاشت. در دوران اوج نهضت مشروطه در ایران با دو تن از چهره های فراماسونری گیلان به نامهای عید الحسین خان سردار محبی (معز السلطان) و میرزا کریم خان رشتی (وابسته به انتلی جنت سرویس) آشنا شد و از حزب داشناک در راه پیشبرد سیاست فراماسونها و سرکوب وطنخواهان ایرانی از راه ترور و تخریب بهره گرفت و همراه با تقی زاده، حیدر عمو و اوغلی و ... به آدمکشی دست زد.

۲- (....) از جمله کارهای وی (پیرم خان) فرستادن شخصی به نام علی دیو سالار به شهرستان ساری (و) قتل مرحوم آیت الله شهید شیخ غلامعلی مجتهد ساروی است (....) (مباران مجلس شورای ملی - ص ۱۴)

شیخ الاسلام قزوینی را در پی چیرگی بر آن شهر تیرباران کرد:

از دیگر مردان روحانی که به دست باند فاشیستی پیرم خان از پای درآمدند فاضل قزوینی، شیخ جلیل سنقری، میرزا ابراهیم خویی را می توان نام برد (کسروی، ۱۳۵۹: ۲۳۰) پیرم خان و حزب تروریستی داشناک آنگاه که بر تهران چیره شدند نیز بی درنگ به ریختن خون علمای اسلامی دست زدند، چنانکه آورده اند:

... نخستین کسی که پس از استقرار مجاهدین در شهر در چهار دیواری خانه مسکونی اش به قتل رسید، حاجی میرزا مسعود شیخ الاسلام بود و پس از او حاجی آقا میر رشتی (بحر العلوم) و فرزندش که از مسافرت عتبات بازگشته بودند... انگیزه قتل حاجی آقا میر رشتی را چنین روایت می کنند که وی در عین حال که در دوره اول تقنینیه نماینده رشت بود با مهدی شریعتمدار و شیخ فضل الله نوری سرو سر داشت و شهرت دیگر این بود که شاه به بحر العلوم ماموریت داده بود به نجف رفته مراجع تقلید را از پشتیبانی مشروطیت منصرف سازد و آخرین شهرت اینکه حاجی میرزا حسین حاجی میرزا خلیل را در نجف مسموم کرده است. اتهامات مزبور بعدها تکذیب و بی اساس معرفی شد ... (گیلان در جنبش مشروطیت، ص ۱۵۰)

پیرم خان در پی ترور بسیاری از عالمان دینی و پیشوایان اسلامی به سراغ عالم آگاه و مجتهد با تقوا حاج شیخ فضل الله نوری رفت و آن مرد آزادیخواه و عدالت طلب را نیز به جرم مخالفت با مشروطه و اردانی به شهادت رسانید:

پیرم خان آنگاه که توانست کودتا بر ضد نهضت مشروطه را به بار بنشاند و فراماسونرها را بر کشور چیره کند مامور شد که ستارخان و باقرخان را از تبریز که پایگاه پابرجایی برای آنان بود بیرون بکشد و در راه بیرون راندن آنان از صحنه توطئه چینی کند از این رو او به همراه جعفر قلی خان بختیاری در راس اردویی روانه آذربایجان شد تا به اصطلاح نظم و امنیت را در آن سامان برقرار سازد. او در تبریز نقشه ماسونها را برای دور داشتن ستارخان از تبریز و روانه کردن او به تهران پی گرفت و توانست این نقشه را که از سوی حاکمان تهران تدارک دیده شده بود به بار بنشاند و ستارخان را همراه با باقرخان با زور و فشار روانه تهران کند. انگلیسی ها که از ستارخان دلی پرکین داشتند و از رویارویی او با مشروطه ساختگی اندیشناک بودند نیز در کشاندن او به تهران و توطئه بر ضد او دست

داشتند. چنانکه در خاطرات مهدی قلی هدایت به این نکته چنین اعتراف شده است^۱:

«... شهر تبریز در مقابل دولت مقاومت کرد: ستارخان به دلاوری معروف شد و دلاور هم بود. باقر خان به واسطه وسعت محله خیابان اهمیتی حاصل کرده بود. در نظر من، همان عزم کدخدایی داشتند. ستارخان طبعاً مرد شریفی بود. باقرخان زحمتی چندان نمی دهد ستارخان دعاوی بیشتری دارد و عادات بد^(۲) اجزای او مزاحم اهل شهرند^(۳) و آسایش با وجود این دو بزرگوار مشکل به نظر می آید^(۴) لازم بود آنها را تا اردو در شهر است، روانه تهران کنیم. مجلس شورای ملی انجمن دارد و به پیوند و تهدید آخر آنها را راضی کردند که به طرف تهران حرکت کنند. ظاهراً در تهران هم از طرف سفارت به دولت در خواستن ستارخان به تهران تأکیدی میشده است. به سردار بهادر گفتم به سردار اسعد بنویس در تجلیل حضرات اندازه نگاه دارند چون ستارخان را دوست می داشتم بسیار نصیحت کردم و راهی^۵ نمودم» (مهدی قلی خان هدایت، ۱۳۶۳: ص ۲۰۰)

این نکته نیز در خور یادآوریست که دولتهای روس و انگلیس بیش از واداشتن کودتا چپان به کشاندن ستارخان و باقر خان به تهران دولت عثمانی را زیر فشار قرار دادند که نامبردگان را از کنسولگری آن کشور (که به آن شده بودند) بیرون برانند و یا آنان را بر آن دارند که از ایران بروند! دولتهای استعماری تا آن پایه از آن دلاور مردان بیمناک بودند که وجودشان را در ایران با آز و نیاز استعماری خود ناسازگار می دیدند و در راه بیرون راند نشان از ایران و یا از میان برداشتن آنان به توطئه دست می زدند. در گزارش های نهایی آن روز می خوانیم:

تلگراف مسیو اوپرون به سر ادواردگری مورخ ۱۹ ژوئن ۱۹۰۹ (۲۸ تیر ۱۲۸۸ رجب ۱۳۲۷) از سن پترزبورگ

«... در ضمن صحبتی که امروز با مسیو ایزولسکی (ایسولکی) داشتیم جناب ایشان اظهار نمودند که سفیر کبیر عثمانی به آنها اطلاع داده که در خصوص ستارخان و باقر خان باب عالی به ژنرال قنصل دولتی عثمانی مقیم تبریز دستور العمل فرستاده و مفاد آن این است که صلاح در خارج شدن ستارخان و باقر خان از ایران است و لی در صورتی

که آنها مایل به خروج نباشند دیگر ژنرال قنصلگری عثمانی از آنها سلب حمایت کرده و اجازه تحصن را نخواهد داد. این مطلب خیلی اسباب خرسندی مسیو ایزولسکی شده بود... (کتاب آبی، ج ۲، ص ۶۲۸)

بدین گونه انگلیس و روس، که با شعار مشروطه خواهی بر اریکه قدرت نشسته بودند و دیگر عناصر مرموزی که در راه اجرای سیاست بیگانگان در ایران سر از پا نمی شناختند، دست در دست یکدیگر دادند و با فریبکاری و نیرنگ بازی و پشت هم از اندازی ستارخان و باقرخان را ارتبریز کردند و به تهران کشانیدند.

سردار اسعد (وزیر داخله) عضدالملک (نایب السلطنه) و برخی دیگر از مقامات دولتی دعوت نامه هایی برای ستارخان و باقرخان فرستادند و برای دیدن آن دو و گفتگو با آنان بیتابی و ناشکیبایی از خود نشان دادند در تاریخ ۲۸ اسفند ماه ۱۲۸۸ ستارخان و باقرخان برای سفر به تهران از تبریز حرکت کردند اهالی تبریز که آزادی و امنیت و سربلندی آذربایجان را از آن دلاور مردان میهن می دانستند دست از کار کشیدند بازارها را بستند و بر سر راه آنان در خیابانها و میدانها گرد آمدند پیرم خان و سردار بهادر و دیگر سر دستگان دولتی با نیرنگ و نقشه و با نمایاندن اینکه آن دو را به میهمانی می برند مردم را آرام کردند و آنان را از تبریز بیرون بردند در این سفر پیش از یکصد تن از سواران و یاران فداکار و وفادار ستارخان و باقرخان آن دو را تا تهران همراهی کردند.

فراماسونها و ارباب انگلیسی و روسی آنان چون میدانستند اگر توطئه و ترور و سرکوب را در مورد سرداران دلیر آذربایجان پیاده نکنند بی تردید آنان همراه و همگام با دیگر پیشروان مشروطه مانند سید عبدالله بهبهانی به پاسداری از دستاوردهای نهضت عدالت خواهی برخوانند خواست و آرزو و نیاز استعمار انگلیسیان را نه تنها در ایران بلکه در خاورمیانه و سرزمین زر خیز هندوستان با خطر ریشه ای روبه رو خواهند کرد.

انگلیسیها و دستیاران فرماسونری آنان به درستی دریافته بودند که برقراری رژیم خود کامة خون ریز، فاشیست و پلیسی بنام (مشروطه)، (قانون) و (آزادی) و (برابری) بسته به آن است که رهبران و پیشروان نهضت عدالتخواهی از میان بروند و راه خیزش و خروش بر روی ملت به پا خواسته و آذادخواه ایران بسته شود و زیر پوشش آزادی، خفقانی پلیسی در کشور پدید آید و زمینه هرگونه جنب و جوش مردمی به کلی از میان برود. هنوز بیش از سه ماه و اندی از آمدن ستارخان به تهران نگذشته بود که توطئه شوم

دیگری از سوی فراماسونها به بار نشست. در روز ۲۴ تیرماه ۱۲۸۹ (۹ رجب ۱۳۲۸) سید عبدالله بهبهانی پیشوای بزرگ نهضت مشروطه با نقشه اهریمنی تقی زاده فراماسونری به شهادت رسید و به یکی دیگر از رهبران مشروطه از میان رفت. ترور بهبهانی پیش زمینه توطئه بر ضد ستارخان و مجاهدان همراه او بود. در پی گذشت یک هفته از شهادت بهبهانی، سردار اسعد، در مسجد شواری ملی طی نطقی اعلام کرد:

باید امنیت را در این مملکت پایدار کنم. اگر چه به کشته شدن پسر و برادرهایم باشد. امیدوارم به زودی یعنی تا یک هفته دیگر امنیت را چنان به شهر تهران اعاده بدهم که کسی چنین امنیتی ندیده باشد ... (دو مبارز ص ۱۶۶)

در تاریخ اول مرداد ۱۲۸۹ (۱۷ رجب ۱۳۲۸) کابینه ائتلافی مستوفی الممالک (متشکل از اعتدالیون - دموکراتها) به مجلس معرفی شد. این دو حزب ارتجاعی - استعماری که تا دیروز به هم چنگ و دندان نشان میدادند و میان خود جنگ زرگری به راه می انداختند در پی از میان برداشتن بزرگترین سد راه فراماسونها (سیدعبدالله بهبهانی) دیگر انگیزه ای برای کشمکش نمایشی و جنگ زرگری نمیدیدند بلکه به درستی دریافته بودند که چیرگی آنان بر ملت در ائتلاف و اتحاد است چنانکه احمد کسروی نیز به آن اعتراف می کند:

... تو گفתי آن کشاکش و دسته بندی های آنها از بهر این بود که یک مشت مردان غیرتمند و دلیر که به چشم بیگانگان خار بودند، آلوده گردانند و از دیده مردم بیندازند و در میان ایشان تخم کینه و دشمنی بکارند و سپس انقلابی و اعتدالی دست به هم داده به کندن ریشه ایشان همدستان گردند ... (تاریخ هیجده ساله آذربایجان، ص ۱۲۳)

در تاریخ ۱۲ مرداد ۱۲۸۹ (۲۸ رجب ۱۳۲۸) مجلس شورای ملی در نشست به تصویب میرساند که جز سپاهیان و پاسبانان شهربانی دیگری تفنگ و ابزار جنگی نتواند برداشت و سلاح از مجاهدان تا ۴۸ ساعت دیگر گرفته میشود. به دنبال آن دولت طی اطلاعیه ای اعلام کرد:

... عموم اهالی شهر وساکنان تهران اعم از مجاهدین و سایر ساکنین شهر غیر از طبقات نظام و پلیس و ژاندارم و سایر قوای مرتبه دولت باید اسلحه خودشان را توسط نظمی به وزارت جنگ تحویل نموده و از قرار قیمتی که کمیسیون مخصوص نظامی تعیین کرده است قیمت آن را دریافت دارند ... (دو مبارز - ص ص ۱۷۰-۱۶۹)

چون این قانون می گذرد، ستارخان اعلام می کند: (آنخست کسی که آن را به کاربندد

من خواهم بود ...)) او خطاب به مجاهدان همراه خود سفارش می کند هرچه زودتر بروید اسلحه خودتان رابه زمین بگذارید و کاری نکنید که این کاسه و کوزه بر سر ما بشکند و بدانید اگر کسی اسلحه با خود داشته باشد مامورین دولت از دست او خواهند گرفت ... (دو مبارز، صص ۱۶۸-۱۶۹)

مجاهدان و یاران ستارخان این قانون را از جهاتی بیدادگرانه و توطئه آمیز می دانستند زیرا

۱- این قانون همه تفنگ داران و سلاح به دستان را در بر نمی گرفت، دار و دسته پیرم خان باند وابسته به حزب دموکرات که در ترور بهیبهانی نقش مستقیم داشتند، سواران سردار اسعد و صمصام السلطنه، تفنگداران بختیاری، گروهک مرموز قفقازی از این قانون مستثنی بودند.

۲- تفنگ برای یک مجاهد پاکبخته و سر بر کف نهاده سمبل غرور و هستی او شمرده می شد و گرفتن تفنگ از دست او خوار کردن و بی اعتبار کردن او به شمار می رفت.

۳- آزادیخواهان راستین و هواداران مشروطه به درستی دریافته بودند که انگیزه دولتمردان تنها گرفتن سلاح از دست آنان نمی باشد بلکه سرکوب اهداف و آرمانهایی است که اینان در راه آن به جانبازی و فداکاری و از خود گذشتگی دست زده اند. اینان با چشم سر می دیدند که خود کامگان فریبکار، بیدادگران و ستمکاران دیروز که از ریختن خون مشروطه خواهان پروا نمی کردند امروز به نام مشروطه حکم رانی میکنند. لیکن برای آنان آشکار بود که این تازه به دوران رسیده ها در دشمنی با مشروطه و آزادی پا برجا هستند. البته این ناخشنودی و تیز بینی مجاهدان هیچگاه آنان را به رویا رویی و مبارزه با دولت و نداشت لیکن گزک به دست زورمندان داد تا در راه به خاک و خون کشیدن یاران ستارخان درنگ نکنند و فرصت را از دست ندهند.

این نکته نیز نباید ناگفته بماند که در پی اعلام دولت برای گرفتن سلاح مجاهدان شماری از عناصر ناشناس کفن بر تن کرده به یاران ستارخان پیوستند و به شعار دادن و فتنه گری و آتش افروزی پرداختند.

روز ۱۴ مرداد / ۱۲۸۹ (۳۰ رجب ۱۳۲۸) سواران بختیاری، تفنگداران ارمنی به سرکردگی پیرم خان و سردار بهادر پارک اتابک (اقامتگاه مجاهدان) را در میان گرفتند و به درون پارک یورش بردند. در این یورش ستارخان تیر خورد و برای همیشه زمین گیر شد تا به

شهادت رسید بختیاری ها و ارمنی ها آنگاه که به پارک در آمدند در خشونت و درندگی حد و مرزی نشناختند و در چپاول و غارتگری پروایی نکردند.

ستارخان در ۲۵ آبان ۱۲۹۳ (۸ ذیحجه ۱۳۲۲) که بیش از ۴۸ سال نداشت در گذشت و واپسین پایداری نهضت عدالتخواهی با مرگ او از میان رفت.

استعمار انگلیس با دستیاری فراماسونها بدین گونه توانست رهبران مشروطه را یکی پس از دیگری از میان ببرد و فرماسونها را به عنوان آزادیخواه، هوادار مشروطه و عدالت طلب برگزیده ملت سوار کند و فاشیستی ترین حکومت را به نام حکومت مشروطه برقرار سازد و شیخ فضل الله نوری، سید عبدالله بهبهانی، ستارخان و باقرخان و دیگر مردان هوادار عدالت و آزادی یکی پس از دیگری به شهادت رسیدند، علمای عدالتخواه نجف نیز به شکل مرموزی چشم از جهان فرو بستند و در این اوضاع و شرایط تقی زاده ها، عین الدوله ها، پیرم خان ها سردار اسعد ها و دیگر فرماسونها، حکومت مشروطه را به دست گرفته و به خیانت و ستم ادامه دادند بدین گونه یکی از باشکوه ترین نهضت عدالتخواهی، حق طلبی و آزاد خواهی ملت ایران در پای فزون طلبی استعمار و استبداد دست نشاندهی آن به سستی گرائید و قربانی شد.

منابع و مآخذ:

- ۱- بلوای تبریز، یادداشت های حاجی محمد باقر و سجویه، به کوشش علی کاتبی، چاپ خورشید تبریز، ۱۳۴۸
- ۲- ابراهیم فخرایی، گیلان در جنبش مشروطیت، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۲
- ۳- احمد کسروی، تاریخ ۱۸ ساله آذربایجان یا سرنوشت گردان و دلبران، جلد اول انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۹ چاپ نهم
- ۴- عبدا- رازی، تاریخ کامل ایران، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۷۶
- ۵- مهدی قلی خان هدایت، خاطرات و خطرات انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۳، چاپ چهارم
- ۶- احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷
- ۷- نانقم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳، چاپ سوم

«پاسخ به یک پرسش بنیادی»

انقلاب اسلامی برای ایران چاه کرد؟ (۱)

دکتر حجت سلیماندارایی
دکترای علوم سیاسی

پرسش از عملکرد انقلاب اسلامی، در حقیقت پرسش از نحوه نگاه دین به حوزه‌ی عمومی نیز هست و در نتیجه یک پرسش بنیادی است. پاسخ به این پرسش اگر چه پاسخ به عملکردهای یک نظام سیاسی در یک دوره مشخص هست اما پاسخ به تبعات و پیامدهای حضور مذهب در سیاست نیز می باشد. نظام جمهوری اسلامی در دو دهه‌ی گذشته آزمون فرضیه‌ی مطلوبیت یا عدم مطلوبیت، عینیت دیانت و سیاست از حیث علانق توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نیز می باشد.

عده‌ای برای نفی مطلوبیت این عینیت، مدعی هستند که دخالت دین در سیاست در همین مدت کوتاه در ایران، پیامدهایی نظیر: ایجاد تمایل به سوی نوعی الیگارشی، تحقیر غیر روحانیون، شخصی کردن سیاست، تغییر و تفسیر پذیری دین و تأثیر آن در بی ثباتی سیاسی، اختلاف رأی در تفسیر احکام، ناهماهنگی میان قوانین شرع و تحولات اجتماعی، عدم تساهل و حذف گروهها و تعبیرهای رقیب، تشدید شکاف میان اقوام و مذاهب، ایجاد تمایلات مطلق گرایانه در نظام سیاسی، ایجاد تمایلات دین گریزی و دین ستیزی در جامعه، دخل و تصرف در احکام دینی به اقتضای مصلحت سیاسی، افزایش پتانسیل

منازعه اجتماعی و سیاسی، ایجاد تعارضات منطقه‌ای و بین‌المللی، تأکید بر ملاک‌های ذهنی و غیرقابل تدقیق در واگذاری مناسب و در نتیجه عدم توجه به شایستگی و صلاحیت، گسترش ریاکاری و عدم اعتماد میان مردم، ایجاد چندگانگی در منابع مشروعیت و به تبع آن چندگانگی در مراکز قدرت، ایجاد محدودیت‌های اساسی بر مشارکت و رقابت سیاسی، ایجاد روحیه نخبه سالاری و خیره سالاری، تضعیف حقوق و آزادیهای سیاسی جامعه، عدم تحمل اقلیت و حتی اکثریت، تضعیف هویت ایرانی و در نتیجه تقویت افزایش‌های گریز از مرکز، تبعیض جنسی و غیره (احسین بشیریه، ۱۳۷۸: ص ۶۰ - ۶۱)

صرفنظر از سطحی و ذهنی بدون پاره‌ای از پیامدهای مذکور، بخودی خود این پیامدها، پیامدهای انحصاری دخالت دین در حوزه سیاست نیست و می‌تواند با شدت بیشتری بعنوان بازتاب دخالت ایدئولوژیهای غیردینی در حوزه سیاست، مانند: لیبرالیسم، سوسیالیسم و غیره نیز محسوب شود. یعنی کسانی که دخالت دیانت در سیاست را برانگیزاننده پیامدهای مذکور تلقی می‌کنند هیچ دلیل عقلی و تاریخی‌ای در دست ندارند که چنین پیامدهایی را نتوان در حوزه‌ی عمومی برای سایر ایدئولوژی‌ها اثبات کرد. همچنانکه تا به امروز تاریخ اندیشه‌های سیاسی به ما می‌آموزد که مشکلات جوامع امروزی و معضلات عظیم‌تری چون جنگ، خونریزی، استعمار، استبداد، فقر، فحشاء، نابودی طبیعت، بحران محیط زیست، بحران اخلاق، بحران انسانیت و دهها بحران دیگر در کنار بحرانهایی که قبلاً از آنها یاد شد، قبل از آنکه پیامد دخالت دیانت در سیاست باشد، پیامدهای حاکمیت ایدئولوژیهای غیردینی، تحت عناوین لیبرالیسم، سوسیالیسم، کمونیسم و سایر ایدئولوژیهای ساخته‌ی ذهن و حاکمیت بشری است. با این تفاسیل، ادعاهای مذکور بخودی خود ارزش علمی، نظری و کاربردی خود را در تحلیل پیامدهای دخالت دین در سیاست از دست داده و پیروان چنین اندیشه‌هایی باید در جستجوی دلایل اختصاصی دیگری باشند که با تمسک به آن بتوان مطلوبیت خروج دین از صحنه سیاست را برای جوامع اثبات کنند. زیرا همانطوریکه گفته شد دلایل مذکور می‌تواند پیامد دخالت هر گونه ایدئولوژی در حوزه‌ی سیاست باشد و اختصاص به دین ندارد.

پرسش بنیادی از دست‌آوردهای انقلاب اسلامی و عملکرد جمهوری اسلامی با انگیزه‌های متفاوتی طرح می‌شود.

عده‌ای به انگیزه مخالفت با انقلاب تلاش می‌کنند با طرح اینگونه سؤالات و نشر آن در میان مردم، اینگونه القاء کنند که با انقلاب اسلامی نه تنها اوضاع کشور بهتر نشده، بلکه حتی از وضع گذشته نیز بدتر شده است. این گروه معمولاً برای اثبات ادعاهای خود به نقاط ضعف موجود، ناپسامانیا و مشکلاتی که ممکن است در جامعه به هر دلیلی وجود داشته باشد، توجه دارند. اراده‌ی عمومی چنین جریاناتی معطوف به حوزه‌های عمل نیست. آنها با عملکردهای نظام جمهوری اسلامی میانه‌ی خوبی ندارند. لذا عمدتاً سؤال خود را بر «ناکرده‌های» جمهوری اسلامی متمرکز می‌کنند. «ناکرده‌ها» عموماً ذهنی و در محدوده‌ی تمایلاتی است که می‌توان برای تحقق نیافتن آنها دلایل متفاوتی ارائه داد. یعنی عقلاً عدم تحقق پاره‌ای از وعده‌ها، شعارها و آرمانها، به معنی ناتوانی یک رژیم سیاسی یا عدول از وعده‌ها نیست. همانطوری که براساس «ناکرده‌ها» نمی‌توان دست‌آوردهای یک نظام سیاسی یا به تعبیر دیگر به «عمل کرده‌ها» پاسخ داد. چون «عمل کرده‌ها» یا دست‌آوردها، عموماً عینی و ملموس هستند در حالیکه «ناکرده‌ها» ذهنی و در زمره آرمانها و آرزوها و وعده‌هاست. اینکه چرا به بخشی از وعده‌ها عمل نشد و یا چرا پاره‌ای از آرمانها تحقق پیدا نکرده خود یک موضوع تحقیق بوده اما از دایره‌ای مباحث این مقاله خارج است.

بنابراین آنهایی که عموماً به عنوان مخالف، پرسشگر، دست‌آوردهای یک انقلاب اجتماعی و نظام سیاسی ناشی از این انقلاب هستند. تمایلی به تجزیه و تحلیل دست‌آوردها ندارند. اگر چه از دست‌آوردها سؤال می‌کنند اما اراده آنها عموماً معطوف به آن اهدافی است که محقق نگردید، لذا از طریق چنین پرسش‌هایی، افکار عمومی و ذهنیت جامعه را به سمت نارسائیا و مشکلات یک نظام هدایت می‌کنند نه نقاط قوت و توانائیهای یک نظام.

ضد انقلابها، وابستگان به رژیم پیشین، مخالفان ایدئولوژیکی یک نظام و کسانی که به هر دلیلی از یک رژیم انقلابی متضرر شده‌اند، عموماً در جرگه‌ی چنین پرسشگرانی هستند. گروهی هستند که برخلاف گروه اول با طرح چنین پرسش‌هایی در پی مخالفت با یک نظام سیاسی نیستند آنها حقیقتاً می‌خواهند بدانند با یک نظام انقلابی چه تحولاتی در حوزه‌های عمومی اتفاق افتاده است. مخصوصاً در دورانی که بحث از رشد و توسعه‌ی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بحث غالبی هست. چنین پرسشگرانی تمایل دارند تفاوت وضع موجود با

وضع پیشین را درک کنند تا از برآیند این تفاوت، چشم‌اندازهای آینده‌ی خود را برای زندگی کردن در تحت‌آموزه‌ها، برنامه‌ریزیها و تصمیم‌گیریهای چنین نظامی ترسیم نمایند.^۷

پرسش گرانی که دارای چنین انگیزه‌هایی هستند عموماً با عملکردها و دست‌آوردها سرو کار دارند.^۸

به اینکه چه باید می‌کردیم و چرا نکردیم توجه‌ی چندانی ندارند، زیرا با منطقی که بر پرسش‌های آنها حاکم هست از طریق محاسبه‌های عقلی و منطقی و تطبیق شرایطها و مقایسه‌ی آنچه که بود با آنچه که انجام پذیرفت به راحتی امکان شناخت تواناییهای یک نظام سیاسی برای آنها میسر خواهد گردید. بنابراین وقتی از دست‌آوردهای یک نظام پرسش‌هایی مطرح می‌شود باید متوجه باشیم که اراده‌ی چنین پرسش‌هایی معطوف به چیست. در کنار این دو گروه پرسشگرانی که طرح کردیم، گروه سومی را نیز می‌توان تصور کرد که از طرح چنین پرسش‌هایی بدنبال حب یا بغض‌های خود نیستند. آنها از موضع برآیند علمی توانائیا و دست‌آوردهای یک رژیم انقلابی، در جستجوی رسیدن به یک الگوی نظم سیاسی و سامان اجتماعی مطلوب و مناسب می‌باشند. پرسش‌های چنین گروه‌هایی عموماً از منطق خاصی پیروی می‌کند و پاسخ به این منطق نیز نمی‌تواند مبنی بر شعارها و لاف‌زنی‌های معمولی و یا داعیه‌های خطابه‌ای باشد.^۹

صرف‌نظر از خاستگاه سؤال، خود سؤال فی‌نفسه یک سؤال بنیادی و درست است. هیچ گروه حزب و جریانی نمی‌تواند به هر بهانه‌ای حق چنین سوالی را از جامعه سلب کند. همانطوریکه نمی‌توانند حق پاسخ به این سوال را از کارگزاران، هوداران و نظریه‌پردازان یک نظام سیاسی سلب کرد. اگر چه مقاله‌ی حاضر خوشایند پرسشگرانی که هدفی جز شبهه افکنی و فتنه انگیزی از طریق طرح پاره‌ای از سؤالات ندارند، نخواهد بود اما برای دو گروه و جریان دیگر ممکن است مفید و قابل توجه باشد.^{۱۰}

روش مقاله در پاسخ به این پرسش بنیادی، معطوف به جنبه‌های ایجاب حضور دین در حوزه‌ی عمومی است و با جنبه‌های سلبی حضور دین در حوزه‌های عمومی که پاره‌ای از متفکران متمرکز در این جنبه‌ها هستند، میانه‌ی چندانی ندارند. در این مقاله به دنبال این هستیم که با توجه به یک جامعه‌ی آماری مشخص که دارای باورها، گرایشها، خواسته‌ها، آرمانها، نیازها، استعدادها و امکانات همسطحی می‌باشند، پیامدهای حاکمیت دو نظریه‌ی انقلابی و نظامهای برآمده از این نظریه را به چالش کشیم. اگر چه این چالش، چالش

منصفانه‌ای برای نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی نیست، اما معتقدیم که اثرات حسن اداره‌ی جامعه و تأمین نیازهای فراینده مردم و بهزیستی اجتماعی و توسعه ایران در طول حاکمیت دو دهه‌ی این نظام، توانایی پاسخ‌گویی و به چالش کشیدن الگوی توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نهضت عدالتخانه و نظام مشروطه‌ی سلطنتی برآمده از این انقلاب را دارد. از طرف دیگر، معتقدیم، پرسش‌هایی مانند اینکه آیا دنیا و سیاست برای دین است و یا این که دین برای دنیا و سیاست است؟ سیاست وقت‌ی صدرصد، دینی می‌شود که هرگونه بحثی درباره‌ی توسعه به عنوان مصرف را کنار بگذاریم (او اینکه اگر نهایت، توسعه باشد لاجرم دین، ابزاری می‌شود و طبعاً در مورد ابزارها با سهولت بیشتری می‌توان تجدید نظر کرد تا در مورد غایبات (حسین بشیریه، سیاسی در ۱۳۷۸: ص ۶۱) پرسشهایی انحرافی است و جامعه را از پرداختن به واقعیات و محسوسات، مجربات و معقولات موجود باز می‌دارد. این پرسشها به همان میزان ذهنی است که تصور شده روی کار آمدن دولت مطلقه‌ی رضاخان و حاکمیت سلسله‌ی پهلوی در ایران، جدای از فرآیند کارکرد و پیامدهای نظام مشروطه و اندیشه‌ی مشروطه‌ی سلطنتی در ایران، قابل تحلیل می‌باشد. مشروطه به تعبیر عده‌ای از متفکرین تاریخ معاصر ایران، تکافوی ادله‌ی حاکمیت جریان غربگرایی یا تجدد طلبی تقلیدگرا، در تاریخ ایران و محصول نهایی چنین گرایشهایی است. به نظر می‌رسد پیروان چنین گرایشهایی بجای فراقتنی و طرح پرسشهای انحرافی و ذهنی، اگر افکار، اندیشه‌ها، توانایی‌های خود را در تطبیق و مقایسه‌ی دستاوردهای عینی این دو الگوی تجدد و ترقی در ایران معاصر هزینه می‌کردند، نتایج چنین بررسیهایی، هم برای جامعه‌ی ایران مفید و هم برای نسل‌های آینده ملموس بود.

ذهنی بودن سطوح تحلیل چنین فراقتنی‌هایی را می‌توان در تفکیک بین نیروهای دولت مشروطه و نیروهای دولت مطلقه در آثار پاره‌ای از این جریانها مشاهده کرد.^۱ در این تفکیک، دولت رضاشاه و محمدرضا شاه جدای از دولت مشروطه، تحت عنوان دولت مطلقه مورد محاسبه قرار می‌گیرند و فرضیه پردازان چنین دیدگاهی در مقابل دولت مطلقه یک دولت مشروطه نیز تصور می‌کنند. اگر چه چنین تصویری در ذهن محل مناقشه نیست اما در

۱- دکتر حسین بشیریه در اغلب آثار خود پیرامون مسایل ایران معاصر تابع چنین دیدگاهی است؛ رک: جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران از ص ۶۴ به بعد

عینیات تاریخی ایران و جاهتی برای بررسی‌های علمی آن وجود ندارد. زیرا کسانی که کمترین اطلاعی از تاریخ معاصر این مرز و بوم داشته باشند می‌دانند که رضاخان و سلسله پهلوی میراث باورها و اندیشه‌های روشنفکرانی است که بشیریه تلاش می‌کند آنها را در زیر عنوان نیروهای دولت مشروطه سازماندهی فکری و سیاسی کند.

اگر این ساماندهی ساخته‌ی ذهن نیست، ارکان، عناصر، عوامل، نظریه پردازان و دستاوردهای عینی چنین جریانی در حوزه‌های اندیشه، سیاست و فرهنگ چیست و کجاست؟ اگر چه تلاش دکتر بشیریه و رهروان افکار و اندیشه‌های وی در پاک کردن دامن روشنفکران غرب‌گرا از آلودگیهای عملکرد پنجاه ساله‌ی رژیم مشروطه‌ی سلطنتی پهلوی و بازسازی مجدد آنها در زیر عنوان نیروهای دولت مشروطه (بشیریه، ۱۳۷۸: ص ۷۲) و جدا کردن حسابهای این نیروها از حسابهای نیروهای دولت مطلقه خوشایند مخالفان حکومت دینی در ایران است اما عقلانیت ایجاب می‌کند که برای دوری از برچسب ذهن‌گرایی، برخورد سطحی با تاریخ و فقدان شأن علمی در ارکان چنین نظریه‌هایی، دستاوردهای حضور فعال یا غیرفعال آنها را در تاریخ معاصر روشن کنند. زیرا دیوان سالاری عصر پهلوی، اشراف، خوانین، نخبگان سیاسی و روشنفکران، احزاب و نهادهای اجتماعی، گروههای پارلمانی، طبقات متوسط شهری، مراکز تحقیقاتی و آموزشی و سایر نیروهای اجتماعی که می‌تواند خاستگاه ظهور و رشد نیروهای به اصطلاح دولت مشروطه باشد در دوره پنجاه ساله‌ی حکومت پهلوی آنچنان با سیاست‌های دولت مشروطه‌ی رضا شاه و محمدرضا شاه همساز هستند که جایی برای ذهنیت‌های دیگر باقی نمی‌گذارند.

مباحث اجمالی مذکور نشان می‌دهد که پاسخ به پرسش انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی برای ایران چه کرد؟ صرف‌نظر از خاستگاه پرسش، به خودی خود یک پاسخ‌گویی است. این پاسخ وقتی معرفت‌آور خواهد بود که در یک نسبت مقایسه‌ای و تطبیقی مطرح گردد. یعنی دو الگوی مشابه در یک شرایط، امکانات، استعدادها، باورها، ارزشها و آرمانهای شبیه به هم مورد مقایسه قرار گیرد. بنابراین پاسخ تنها به پرسش‌های مورد نظر اگر چه ممکن است روشن‌گر باشد اما معرفت‌آور نیست. معرفت‌آوری پاسخ در آنجایی است که به خواننده معیاری برای تشخیص و تطبیق داشته باشد. تا وقتی که این معیار وجود نداشته باشد، پاسخها نیز آنچنان که باید مؤثر نبوده و حتی ممکن است ذهنی تلقی شود. از دیدگاه این مقاله، بهترین معیاری که می‌تواند حقانیت پاسخهای جمهوری اسلامی را به سوال مذکور نشان دهد یک بررسی علمی تطبیقی و مقایسه‌ای است.

زیرا همانطوریکه اکثر محققین می‌گویند، تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای یا تطبیقی، چشم‌انداز گسترده‌ای برای تشریح و درک فرآیندهای تحولات سیاسی و اجتماعی فراهم می‌سازد. کسانی که در اثبات نظریات خود علی‌الخصوص و حوزه مباحث کمی، از روش مقایسه‌ای استفاده می‌کنند نه تنها مجهز به ابزار نیرومند اندیشه و تحلیل می‌گردند بلکه می‌توانند با این روش مخاطبان خود را مجاب یا اقناع نمایند.

«آلکسی دو توکویل» متفکر بزرگ انقلاب فرانسه بدرستی گفته است که بدون مقایسه کردن، ذهن قادر به پیشرفت نیست. چون دگرگونی، تحول، ترقی، تجدد و تکامل و مفاهیمی شبیه به این وقتی قابل درک هستند که درنسبت با چیزی سنجیده و مقایسه شود.

هیچ پدیده‌ای به خودی خود در نسبت با خودش، پیشرفته، متکامل یا عقب مانده نیست. همه‌ی این مفاهیم در یک نسبت تطبیقی و مقایسه‌ای قابل درک هستند، اگر گفته می‌شود فردی، گروهی، جریانی یا جامعه‌ای پیشرفته یا عقب مانده است، این داوری بر اساس یک معیاری صورت می‌گیرد. تا آن معیار در دست ما نباشد چگونه می‌توانیم بحث از پیشرفت یا عقب رفت داشته باشیم. با این توصیف، مقایسه و تطبیق به تعبیر «گابریل آلموند»، جایگاهی محوری در اندیشه‌ی بشری دارد و هسته روش شناختی، روش علمی نیز به شمار می‌رود. (آلموند و دیگران، ۱۳۷۷: ص ۲) حتی برای سنجش یک پدیده نسبت به خودش باید به فرآیند تاریخی آن پدیده توجه کرد. یعنی باید این سنجش در یک نسبتی تحقق پیدا کند.

بنابراین اگر قرار است به این سؤال پاسخ داده شود که انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی برای مردم ایران چه کرده؟ و اگر قرار است این پاسخ به دور از شعارها و لاف‌زنی‌های سیاسی باشد باید آثار و دستاوردهای آنرا دید و لمس کرد. لمس کردن این آثار و سنجش مبتنی بر خوب و بد بودن آن نسبت به گذشته یا سایر داوریهای ارزشی، فقط از طریق تطبیق و مقایسه ممکن است و لاغیر.

برای این تطبیق و مقایسه روش‌های متفاوتی وجود دارد. عده‌ای ممکن است معتقد باشند که برای داوری عملکرد انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی باید کشورهای پیشرفته‌ای چون آمریکا و اروپا را معیار و میزان سنجش قرار دهیم.

عده‌ای دیگر ممکن است دستاوردهای انقلاب اسلامی را در نسبت با دستاوردهای سایر انقلابات مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. پاره‌ای از متفکرین ممکن است اینچنین دستاوردهایی را در نسبت با کشورهای همسطح مورد تطبیق، مقایسه و داوری قرار دهند.

هر کدام از این روشها از جنبه علمی مورد تردید و انکار نیستند و هر متفکری حق دارد برای داورهای علمی خود روش مورد پسندش را انتخاب کند اما باید دید که در حوزه‌های دیگر گونیه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی منطق کدام روش مفید، موثر و علمی است. از دیدگاه ما بهترین ملاک دآوری برای سنجش سطح دگرگونیه‌های جمهوری اسلامی و دستاوردهای انقلاب اسلامی، مقایسه و تطبیق وضع کنونی ایران نسبت به دوره نظام مشروطه است.^۱

یعنی اگر می‌خواهیم به یک دآوری ملموس، عینی و علمی برسیم نمی‌توانیم جمهوری اسلامی را با دوره‌ی صفویه یا حتی نظام قاجاریه مقایسه کنیم همانطوریکه مقایسه و تطبیق دستاوردهای جمهوری اسلامی با دستاوردهای سایر انقلابات جهان و رژیم‌های انقلابی نیز ذهنی است. زیرا زمینه‌ها، شرایط، خاستگاه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هیچکدام از این انقلابات و نظامهای سیاسی حاکم بر آنها، منطبق با شرایط ایران نیست. به صرف وجود یک سلسله علائم مشابه که نمی‌توان دو حوزه‌ی اجتماعی، سیاسی متفاوت را با هم تطبیق کرد و بعد نتیجه‌ی علمی گرفت. همانطوریکه حتی نمی‌توان برای دستیابی به یک سنجش علمی و منطقی، انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی را با کشورهای مشابه و همسایه‌ها سنجید و دآوری کرد.^۲

به اعتقاد ما عینی‌ترین، علمی‌ترین و منطقی‌ترین مقایسه و تطبیق، مقایسه رژیم نهضت مشروطه با رژیم انقلاب اسلامی است. برای این ادعا دلایل مختلفی وجود دارد که مهمترین آنها میتوانند دلایل زیر باشد:^۳

۱. هر دو دگرگونی در بستر سیاسی و اجتماعی ایران اتفاق افتاد.
۲. هر دو دگرگونی در بستر باورها، اعتقادات و ارزشهای مشابه شکل گرفت.
۳. هر دو دگرگونی خاستگاه تمایلات مردمی بود که به هر دلیلی از نظم موجود راضی نبوده و بدنبال تاسیس نظم مطلوب بودند.
۴. نظام مشروطه سلطنتی و نظام جمهوری اسلامی ماحصل دو حرکت بزرگ اجتماعی در ایران بودند. اگر چه سطوح اثرات این دو حرکت همسطح نیستند.
۵. نظام‌های برآمده از این دو انقلاب دو الگوی متفاوت برای رشد و توسعه ایران مطرح کردند.

با تفصیل مذکور و سایر دلایلی که میتوان برای علمی بودن این مقایسه و تطبیق ارائه داد و ما برای پرهیز از اطاله‌ی کلام از ذکر آنها خودداری می‌کنیم، معتقدیم که این دو الگوی توسعه و رشد دو معیار عینی برای چنین مقایسه و تطبیقی خواهد بود، ممکن است هنوز این حق برای جمهوری اسلامی محفوظ است که ادعا کند چنین سنجشی اگر چه عاقلانه و منطقی باشد اما عادلانه نیست، زیرا گسترده‌ی زمانی عملکرد الگوی رشد و توسعه مشروطه با گستره‌ی زمانی عملکرد الگوی رشد و توسعه جمهوری اسلامی یکسان نیست، تاریخ مشروطه در ایران به پایان رسیده است و ما یک محدوده‌ی زمانی عینی (حدود هفتاد ساله) برای سنجش دستاوردهای این نظام در دست داریم در حالیکه جمهوری اسلامی یک جمهوری مستقر است. هنوز بیست سال از عمر او نگذشته است، آیا سنجش دستاوردها و عملکردهای یک الگویی که هفتاد سال حاکمیت داشته با الگویی که فقط یک سوم این دوره را در اختیار داشته است عادلانه است؟ اگر این اشکال علمی و منطقی را در کنار سایر موانع و مشکلاتی که برای انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی وجود داشته و دارد ولی هیچگاه برای انقلاب عدالتخانه و نظام مشروطه‌ی سلطنتی وجود نداشته است قرار دهیم، خواهیم دید که ادعای جمهوری اسلامی در اعتراض به حقانیت چنین تطبیق و مقایسه‌ای انصافاً، علماً و منطقاً ادعای درستی هست، با این توصیف به نظر می‌رسد جمهوری اسلامی علیرغم این تفاوت زمانی گسترده و فرصت اندکی که در دست داشته است شجاعت خودنمایی با تمامی دستاوردهای هفتاد و اندی ساله نظام مشروطه‌ی سلطنتی را در ایران و داشته باشد.

برای اینکه هر چه بیشتر عمق غیرعادلانه بودن این تطبیق را درک کنیم در کنار همساز نبودن فرصت‌های زمانی‌ای که در اختیار این دو الگوی رشد و توسعه بود، به عوامل دیگری که می‌تواند تفاوت این تطبیق و شرایط نامساوی آنها را نشان دهد اشاره خواهیم کرد:

۱. حمایت سیاسی و نظامی قدرتهای خارجی:

نظام مشروطه‌ی سلطنتی در ایران از بدو تاسیس تا روز فروپاشی مطلقاً تحت حمایت قدرتهای خارجی و در رأس آن انگلیس و آمریکا و بطور کلی اروپا قرار داشت، ارکان این رژیم هیچگاه به چالش کشیده نشد، ابرقدرتهای سیاسی و اقتصادی دوران، تا آخرین روز فروپاشی پشتوانه‌های، سیاسی و امنیتی رژیم مشروطه در ایران بودند، در حالیکه تاریخ نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی به طور کلی جز تکیه بر قدرت مردمی و

نیروهای داخلی از پشتیبانی هیچکدام از ابرقدرتهای دوران برخوردار نبوده و به انحاء مختلف نیز با ابقای این رژیم در ایران مقابله و مبارزه شد و بر روی ساقط کردن آن سیاستهای متفاوتی اجرا گردید که تحریم اقتصادی، ایجاد بحران هویت، جنگ تحمیلی، تهاجم فرهنگی، راهاندازی گروههای کودتا و ایجاد گروههای تروریستی برای کشتار مردم و سران این نظام، کمترین آن سیاستها بود.

۲. تحمیل جنگ خانمانسوز:

نظام مشروطه سلطنتی از بدو تأسیس هیچگاه بطور گسترده درگیر یک جنگ طولانی خانمانسوز نگردید. در حالیکه بر نظام جمهوری اسلامی از همان ابتدای تأسیس، جنگی را تحمیل کردند که بخش اعظمی از منابع ملی، بنیادهای اقتصادی، زیر ساختهای اجتماعی و در رأس همه‌ی آنها نیروهای انسانی کارآمد، متفکر و مفید را از این نظام گرفتند. در زیر ساختهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران، میلیاردها ریال خسارت جنگی را تحمیل کردند که بازسازی همین خسارتهای صرفنظر از خسارتهای عظیم انسانی در جمهوری اسلامی به تنهایی ممکن است با تمام دوران سازندگی رژیم مشروطه سلطنتی برابری کند.

۴. کارکرد انواع الگوهای توسعه:

در نظام مشروطه سلطنتی تمامی الگوهای توسعه و رشد غربی بوسیله نخبگان این رژیم (که در ایران معروف به جریان روشنفکرای شده اند) و با حمایت و پشتوانه فکری و علمی نخبگان سیاسی و اقتصادی غرب پیاده گردید و دستاوردهای آن نیز مشخص است. بعبارت دیگر ایران یکی از کشورهایی بوده که در دوره حاکمیت رژیم مشروطه سلطنتی تا آخرین روز فروپاشی میدان آزمون و آزمایشهای الگوهای متفاوت رشد و توسعه غربی برای کشورهای در حال توسعه بود. در حالیکه در نظام جمهوری اسلامی با توجه به شرایط جنگی و با توجه به دیدگاه کشورهای پیشرفته جایی برای آزمون این الگوها وجود نداشت بنابراین اگر پیشرفت و رشدی در این دروه ملاحظه کردیم باید متوجه باشیم که این رشد و پیشرفت برخاسته از افکار، اندیشه‌ها، عملکردهای نخبگان بومی است نه همیاری و برنامه‌ریزی و حمایت‌های غربی.

۵. نسبت جمعیتی:

دستاوردهای هفتاد و اندی ساله‌ی رژیم مشروطه سلطنتی با توجه

به رشد و تناسب جمعیتی بین ۲۰ تا ۳۰ میلیون نفر محاسبه می شود در حالیکه دستاوردهای بیست و پنج میلیون ساله‌ی جمهوری اسلامی را باید با تناسب رشد جمعیتی ۳۰ تا ۷۰ میلیون نفر محاسبه کرد^۶ باید دید دستاورد الگوی رشد و توسعه‌ی رژیم مشروطه در هفتاد سال برای سی میلیون نفر با توجه به شرایط جهانی و میزان درآمدها و هزینه‌ها چقدر بوده و همین موضوع در رژیم جمهوری اسلامی در طول بیست و پنج سال برای هفتاد میلیون نفر چه بوده است؟

۶. نسبت منابع و درآمدها:

میزان تولید نفت و درآمدهای حاصل از آن با توجه به حجم جمعیت در طول حاکمیت رژیم مشروطه سلطنتی با همین معیار در طول حاکمیت جمهوری اسلامی یکی دیگر از معیارهای مهم سنجش این دو الگوی رشد و توسعه است، بعبارت دیگر اگر دستاوردی برای جمهوری اسلامی اثبات شد باید توجه داشته باشیم که این موفقیتها با توجه به ذخایر ثابت نفتی، میزان تولید، میزان درآمد و سایر نوسانات مربوطه در طول این بیست و پنج سال (صرفنظر از هزینه و خسارتهای جنگی) در مقابل دستاوردهای آن هفتاد سال، با شرایط مربوط بوده است. درکنار موارد مذکور میتوان علل و عوامل دیگری را نیز مورد بحث و بررسی قرار داد که بطور کلی این علل و عوامل حقانیت جمهوری اسلامی را در غیرعادلانه خواندن چنین مقایسه‌ای مورد تأیید قرار می‌دهد. اما با همه‌ی این مباحث باز هم پیروان جمهوری اسلامی و نظریه پردازان رشد و توسعه‌ی این رژیم مدعی هستند که آمادگی مقایسه و تطبیق دستاوردهای رژیم مشروطه‌ی را در طول حاکمیت هفتاد و اندی ساله خود با دستاوردهای جمهوری اسلامی در طول همین مدت کوتاه، بدون محاسبه‌ی خسارات جنگی و هزینه‌مادی بازسازی مناطق جنگی و سایر تأسیسات خسارت دیده، دارند.

نظریه پردازان جمهوری اسلامی و متفکران وابسته به آن معتقدند که جریان غربگرایی و روشنفکری وابسته به این جریان که در طول حاکمیت مطلق دویست ساله‌ی خود (از بعد از جنگهای ایران و روس تا فروپاشی رژیم پهلوی) برارکان تصمیم‌گیریهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی (بصورت مستقیم و غیرمستقیم) و اجرای انواع و اقسام مدلهای توسعه در ایران عصر مشروطیت و بهره‌گیری از حمایتهای فکری، سیاسی و اقتصادی غرب، به نظر نمی‌رسد که یک دهم آنچه که جمهوری اسلامی در طول دوران حاکمیت بیست و پنج ساله‌ی

خود برای مردم ایران به ارمغان آورده است بازده داشته باشد^۱ از طرف دیگر غربگرایان و روشنفکران وابسته به این جریان در داخل و خارج مدعی هستند که اندیشه‌ها و نظریه‌های اسلامی - انقلابی موجود توان علمی و عملی آن را ندارد که حیاتی‌ترین نیاز جامعه‌ی ما، یعنی سازگار کردن آن را با مقتضیات عصر جدید، رفع کند و نوعی دولت دینی جدید برپا دارند که بتواند استقلال و هویت ملی را پاس بدارد و در عین حال عقب ماندگی‌های ملی را جبران کند و جامعه‌ای آزاد و پیشرفته و برخوردار از حقوق فردی و اجتماعی بسازد (ناصر ایرانی، ۱۳۷۸: ص ۱۸) برای اثبات صحت و سقم این دو ادعا، علمی‌ترین و منطقی‌ترین روش همانطوریکه گفته شد روش تطبیق و مقایسه است^۲ در این مقاله همه دستاورد انقلاب مشروطیت را با بخشی از دستاوردهای ملموس انقلاب اسلامی در این دو دهه مقایسه خواهیم کرد^۳ مقایسه دستاوردهای این دو انقلاب بزرگ به نوعی مقایسه دو الگوی تجدد طلبی نیز می‌باشد^۴

الگوی که بعد از جنگ‌های ایران و روس حیات فکری، سیاسی و فرهنگی خود را در ایران آغاز کرد و از همان ابتدا شعار تعطیلی عقل ایرانی و تقلید از فرنگستان (و بعداً غرب) را ترویج کرد^۵ آرمانهای این جریان با حاکمیت رژیم مشروطه بر دستاوردهای انقلاب بزرگ عدالتخانه، به نتایج مشخصی برای تحولات سیاسی، اقتصادی ایران معاصر رسید^۶ نتایجی که محصول افکار، برنامه‌ها، اندیشه‌ها، روش‌ها و الگوهای جریان تجدد طلبی غربگرا در ایران بود^۷ این جریان اگر نگوییم در حدود یکصد و اندی سال، لیکن با قاطعیت می‌توانیم ادعا کنیم که هفتاد و اندی سال بر ساختار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، ایران سلطه‌ی مطلقه داشته و فرصت کافی برای اجرای طرح‌های توسعه خود به منظور رساندن ایران به دروازه‌های تجدد و ترقی داشتند^۸

و الگوی که اگر چه حیات فکری آن همپای حیات جریان اول از بعد جنگ‌های ایران و روس آغاز شد اما انقلاب اسلامی ایران بستر مناسب را برای اجرای طرح‌های عملی این الگو فراهم ساخت و اکنون در این مقاله در پی پاسخ به شعارها و عملکردهای این الگو هستیم^۹

۱ - برای مطالعه پیرامون این مسئله رک: ۲۵ گفتار پیرامون انقلاب اسلامی زیر نظر علی داریابی، نشر هماهنگ، تهران، ۱۳۸۲ و همچنین کتاب ۹۲ دستاورد انقلاب اسلامی ایران بانگش بر دیدگاه‌های امام خمینی و رهبر معظم انقلاب اسلامی، معاونت فرهنگی ستاد مشترک سپاه - اداره تبلیغات، تهران، ۱۳۸۲ چاپ دوم - اولین گزارش ملی توسعه جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۸)، سازمان برنامه و بودجه و سازمان ملل متحد، تهران ۱۳۷۸

سطح تحلیل دستاوردهای نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی در چشم اندازهای به توسعه :

وقتی از سطح تحلیل در چشم اندازهای توسعه بحث می کنیم بدنبال این نیستیم که بررسی های مقایسه ای خود را پیرامون دستاوردهای نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی با نشان دادن نرخ رشد تولید ناخالص ملی ، در آمد سرانه و سایر شاخص های کمی محدود کنیم زیرا مباحث اولیه ی توسعه به ما می آموزد که شاخص کمی تحولات اقتصادی مانند بالاروی نرخ رشد تولید ناخالص ملی ، در آمد سرانه ، در یک دوره معین معیار مطمئنی نیست. توسعه پدیده های عام تر از رشد اقتصادی است و نه تنها جنبه های کمی بلکه جهت های کیفی یک جامعه را نیز در برمی گیرد .

اگر چه شاخص هایی نظیر فقر ، بیکاری ، نابرابری ، حداقل تغذیه ، کمبود مسکن ، آموزش ناقص و امثال ذالک در بحث توسعه ، معیارهای داورى هستند اما از آنجایی که این معیارها عموماً مبتنی بر اطلاعات و آمار دقیق و مطمئنی نیستند نمی توانند به عنوان معیار ها یا شاخص های قابل اطمینان باشند . به اعتقاد نظریه پردازان توسعه ، حتی برآورد در آمد سرانه نیز به عنوان شاخص اصلی توسعه اگر چه مورد توجه و اعتماد پاره ای از اقتصاد دانان است اما این شاخص نیز تحت تأثیر همان عیب نیز می باشد . یعنی شاخص های کمی اقتصادی اگر چه ممکن است مفهوم رشد را در یک کشور نشان دهد اما به خودی خود به معنی توسعه ی جامعه نیست .

می گویند توسعه یک پدیده ی عینی است و برخلاف رشد ، امری پیچیده و چند بعدی می باشد که به سادگی نمی تواند از طریق شاخصهایی نظیر در آمد سرانه ، ازدیاد پس انداز ، سرمایه گذاری ، انتقال تکنولوژی پیشرفته از جوامع صنعتی و غیره اندازه گیری شود . چرا که در مفهوم توسعه علاوه بر بهبود شرایط اقتصادی و ترقی سطح تکنولوژیکی ، ازدیاد ثروت ملی و سایر شاخص های کمی باید تغییرات اساسی کیفی و ساخت اجتماعی ، سیاسی و فرهنگی نیز پدید آید .

در توسعه ، علاوه بر زمینه های اقتصادی ، سیستم اجتماعی ، سامان سیاسی و رفتارهای انسانی نیز متحول می شود و جامعه به سوی یک زندگی انسانی تر ارتقاء پیدا می کند . بر همین اساس وقتی بحث از توسعه در یک جامعه ای می شود ، عموماً سه جزء از جامعه مورد توجه قرار می گیرد .

۱- اقتصادی

۲- سیاسی

۳- فرهنگی

در حوزه‌ی توسعه‌ی اقتصادی، دگرگونی اقتصاد از یک اقتصاد معیشتی روستایی و منطقی‌ای به یک اقتصاد عقلانی، تجاری، شهری و ملی همراه با ایجاد نهادهای مناسب برای ممکن کردن تحرک کار آمد عوامل تولید، افزایش مستمر درآمد واقعی سرانه نه افزایش مقطعی، رسیدن به اهداف مطلوب نوسازی از قبیل افزایش بازدهی تولید، ایجاد برابریهای اقتصادی و اجتماعی، کسب دانش و فنون و مهارت تازه، بهبود وضع نهادها، رسیدن به یک سیستم هماهنگ و موزون و بالاخره نمایان ساختن سطح علم و فنون در جامعه و گسترش ظرفیت های تولیدی و مباحثی شبیه به اینها مطرح می‌باشد.

در حوزه توسعه سیاسی^۱ مباحثی چون مردم سالاری، برابری، ثبات، مشروعیت، مشارکت، بسیج، نهادی کردن، قابلیت، هویت، نفوذ، توزیع، همبستگی، عقلانی کردن، امنیت، رفاه، عدالت و آزادی در سر لوحه‌ی مباحث قرار می گیرد.

در توسعه فرهنگی نیز مباحث متنوعی از تحولات معنوی، فکری، هنری، شیوه‌های خاص زندگی، آداب، رسوم، عادات، مراسم ها و مناسک، شعر، ادبیات، ارتباطات، هنجارها، باورها، اعتقادات، گرایش‌ها، بینشها و امثال ذالک مطرح هست. بنابراین می بینیم که مبحث توسعه فرهنگی اثرات قابل توجهی در سطوح مباحث دیگر توسعه نیز خواهد داشت. با توجه به معیارهای مذکور، سطوح مقایسه‌ی دو الگوی تجدد و ترقی نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی جهت مشخص بخود می‌گیرد. همانطوریکه گفته شد بررسی‌های ما مبتنی بر آرمانهای الگوی توسعه نیست. بلکه دستاوردهای عینی این دو الگو در مسیر توسعه است. آرمانها هیچگاه مطلقاً در حیات اجتماعی بشر تحقق پیدا نخواهند کرد. زیرا تحقق مطلق آرمانها، یعنی پایان تجربه و پایان تجربه یعنی پایان تاریخ، "اتوپیا" پردازان، معتقد به پایان تاریخ و پایان تجربه هستند. (دنباله‌ی بحث را در شماره های آتی پی گیری خواهیم کرد)

در نوشتن این مقاله از منابع زیر استفاده شده است:

منابع

- یوسف نراقی، توسعه و کشورهای توسعه نیافته، مطالعه تحلیلی از جنبه‌های

نظری- تاریخی توسعه نیافتگی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۳، چاپ دوم

- یان روکس برو، جامعه شناسی توسعه، بررسی نظریه‌های توسعه نیافتگی،

ترجمه مصطفی ازکیا، نشر توسعه، تهران، ۱۳۷۰ - ایضاً ترجمه‌ی دیگر این کتاب، رایان

روکس بروف، نظریه‌های توسعه نیافتگی، ترجمه علی هاشمی کیلانی، نشر سفیر، تهران، ۱۳۶۹

- جون رابینسون، جنبه‌های از توسعه و توسعه نیافتگی، ترجمه حسن گلریز، نشر نی، تهران، ۱۳۶۵

- کیومرث پریان، جهان سوم و توسعه یافتگی و نیافتگی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۷

- مایکل تودارو، توسعه اقتصادی در جهان سوم (۲ جلد)، ترجمه غلامعلی فرجادی، نشر سامان برنامه و بودجه، مرکز مدارک اقتصادی - اجتماعی و انتشارات، تهران، ۱۳۶۸ - چاپ چهارم

- الگوهای نظری در اقتصاد توسعه (دیدگاه‌های کلاسیک، انتقادات و واکنش‌های متاخر)، ویراستار، راجانی کانت، ترجمه غلامرضا آزا (ارمکی)، نشر دیدار، تهران، ۱۳۷۴
- عبدالله جبروند، توسعه اقتصادی "مجموعه عقاید"، انتشارات مولوی، تهران، ۱۳۶۶

- احمد سیف، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، نشر چشمه، ۱۳۷۳
- حمید میرزاده، سید شمس‌الدین حسینی، آمار سخن می‌گوید، بی‌نا، تهران، ۱۳۷۸، چاپ دوم

- کابریل آل‌موند و دیگران، چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، انتشارات مرکز آموزش مدیریت دولتی، تهران، ۱۳۷۷، چاپ دوم
- رونالد چلیکوت، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۷

- لوسین دبلیو پای و دیگران، بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی، ترجمه غلامرضا خواجه سروی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، ۱۳۸۰
- مایرون وانیر و دیگران، درک توسعه سیاسی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، ۱۳۷۹

- مایرون واینر و دیگران، نوسازی جامعه، چند گفتار در شناخت دینامیسم رشد، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۳، چاپ دوم
- پروانه آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی، ابراهیم فتاحی،

نشرنی، تهران، ۱۳۷۷، چاپ دوم

- نیکی آرکدی، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت خواه، انتشارات ققنوس،

تهران، ۱۳۸۳

- ابراهیم فیوضات، بولت در عصر پهلوی، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵

- محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله

پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی، کامبیز عزیزی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷، چاپ ششم

- منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه محمد سالار

کسرایی، نشرمرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۲

- محسن میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی،

ترجمه مجتبی عطار زاده، انتشارات گام نو، تهران، ۱۳۸۱

- ناصر ایرانی، جامعه و روشنفکران دینی، به بهانه کتاب پس از دوم خرداد،

نگاهی جامعه شناختی به جنبش مدنی ایران، حمیدرضا جلایی پور، نشر مرکز، تهران،

۱۳۷۸

- حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، گفتارهایی در جامعه

شناسی سیاسی، موسسه نشر علوم نوین، تهران، ۱۳۷۸

تأملاتی نظری و تاریخی در علل و انگیزه های پیدایش جریان آقای منتظری (۱)

حجت الاسلام والمسلمین
دکتر سید حمید روحانی

می گویند از مشکلات بزرگ انسان ها و جوامعی که دچار دگرگونی و انقلاب شده اند این است که پیوسته در معرض بازگشت به دوره ی پیش از انقلاب قرار دارند . در تاریخ مذاهب نیز خوانده ایم ، جوامعی که تحت تأثیر آموزه های پیامبرانه قرار گرفته و به سوی حق هدایت شده اند ، پیوسته در معرض بازگشت به باطل و دوره ی جاهلیت قرار دارند .

قرآن کریم در آیه ی ۷ سوره آل عمران ناتوانی در فهم متشابهات را یکی از دلایل اصلی بازگشت به دوره ی جاهلیت ، برای کسانی می داند که دلشان میل به باطل دارد و هنوز از علم و ایمانی راسخ برخوردار نیستند . چنین انسانهایی در تاویل حقایق و فهم واقعیت ، مشکلات جدی دارند . اگر چه می پندارند هر آنچه می گویند حقیقت است و حقیقت جز گفته ، اعتقادات ، باورها و پندارهای آنها نیست ؛ اما از آنجائیکه از راسخ در علم و خردمند واقعی نیستند ، پندارهای آنها ثمره ای جز ایجاد شبهه ، فتنه گری و فراهم آوردن زمینه برای بازگشت جامعه به دوره ی جهل و جاهلیت ندارد . چون چنین وسوسه هایی همیشه در انسانها و جوامع در حال دگرگونی وجود دارد لذا در آموزه های قرآنی خداوند پیوسته ما را دعوت می کند به اینکه از او بخواهیم میل به باطل و وسوسه های نفسانی را پس از هدایت ، از دل

ما دور کند و نیندازیم که چون در معرض دگرگونی های حق مدارانه قرار گرفته ایم ، راه بازگشت به دورهٔ جهل برای همیشه به روی ما بسته است .

وقتی در ایران پدیدهٔ انقلاب اسلامی منجر به تأسیس نظام جمهوری اسلامی شد به اقتضای شأن نزول هر انقلابی ، همان وسوسه های بازگشت به دوره‌ی پیش از انقلاب نیز از آفات بزرگی بوده که "جامعه انقلابی" و "نیروهای انقلابی" در معرض آن قرار گرفتند . علل اصلی ابتلاء به این آفت‌ها نیز به فهم نیروهای انقلابی و تأویل متشابهات مربوط به نظریه های انقلابی برمی گردد .

انقلاب ها دو مرحله دارند :

۱- مرحله‌ی نفی رژیم کهنه و پوسیده ۲- مرحله تأسیس نظام مطلوب

اگر مفهوم انقلاب را به اشتباه بسیاری از تحلیل گران ، فقط در مرحله‌ی نفی نظام کهنه و پوسیده ندانیم و باور کنیم که شأن حقیقی انقلاب (به معنای دگرگونی بنیادی) ، عموماً در مرحلهٔ تأسیس نظام مطلوب بروز می کند ، آنگاه به راحتی اسیر متشابهات و تحلیل‌های سطحی در فهم پدیده‌ی انقلاب نخواهیم شد .

در مرحلهٔ تأسیس نظام مطلوب بروز می کند ، آنگاه به راحتی اسیر متشابهات و تحلیل‌های سطحی در فهم پدیده‌ی انقلاب نخواهیم شد .

بدیهی است که در مرحله‌ی نفی رژیم پیشین یا نظام کهنه و پوسیده، اختلاف و تشتت ، پراکندگی و تفرقه ، بندرت توانایی ایجاد رخنه در حرکت‌های انقلابی دارند . زیرا ، شأنی برای اختلاف در این مرحله وجود ندارد . در مرحله‌ی نفی رژیم کهنه و پوسیده ممکن است همه‌ی جریانها ، گروه ها ، احزاب ، افکار، اندیشه ، بینشها و گرایشها (به هر دلیلی که مخالف نظم کهنه شده اند) تمایلی به بقای آن رژیم نداشته باشند . بنابراین در ساقط کردن آن رژیم ممکن است کم و بیش ، همپای دیگر جریانات مردمی به صحنه بیایند و خواستار دگرگونی وضع موجود باشند .

اما، انقلاب به مفهوم دگرگونی بنیادی بوده و دگرگونی بنیادی صرفاً با از هم پاشی نظم پوسیده و کهنه محقق نمی شود . دگرگونی بنیادی در حقیقت در تأسیس نظم جدید ، مهندسی اجتماعی و فکری این نظم ، آرمانها ، اهداف و سازمانها و نهادهایی که باید این آرمانها و اهداف را عینیت بخشند و در نهایت روشهای رسیدن به این آرمانها متجلی است . اگر اختلافی در یک جامعه انقلابی بروز می کند عموماً به همین مرحلهٔ تأسیس نظم جدید ،

اشکال، گرایشها و پایه‌های بنیادین آن و حتی ممکن است در شیوه‌های پیاده کردن چنین نظامی برگردد.

با این تفصیل، نه می‌توان ادعا کرد که هر جریان یا گروه یا شخصیتی (که در مرحله‌ی فروپاشی رژیم کهنه) در صحنه مبارزات بوده است به اعتبار اینکه نظم جدید مبتنی بر باورهای آنها شکل نگرفته، از صحنه انقلاب کنار نهاده شدند و نه کسانی که در مرحله‌ی فروپاشی نظم کهنه به مبارزه پرداخته‌اند می‌توانند ادعا کنند که در مرحله تأسیس نظام جدید انحصاراً باید به نظریات آنها توجه شود. این مرحله کمینگاه ظهور اختلافات است و عامل تعیین کننده نیز آرمانها، انگیزه‌ها، باورها و اعتقادات مردم می‌باشد. نظام جدید وقتی می‌تواند متحقق شود که مبتنی بر این آرمانها و انگیزه‌ها باشد.

بنابراین، انقلابها را نمی‌توان بر اساس حجم نیروهای مؤثر در مرحله فروپاشی نظم کهنه و پوسیده و شعارها و اهداف آنها شناخت. بلکه، انقلابها را باید براساس آرمانها و انگیزه‌هایی که بر اساس آن نظم جدید پایه ریزی می‌شود، تحلیل کرد. در یک جامعه انقلابی از جنبه‌ی عقلی و تاریخی، مردم در تأسیس نظم جدید تمایل به بینش و گرایش خاصی دارند. این بینشها و گرایشها و رهبران آنها به هر دلیلی می‌توانند محل رجوع و اقبال مردم قرار گیرند. به صرف چنین تمایلی نمی‌توان ادعا کرد که انقلاب به انحصار گروه و جریان خاصی در آمده است. زیرا این حق طبیعی رهبران هر جریان و مشربی است که برنامه‌ها، اهداف و انگیزه‌های خود را در تأسیس یک نظم مطلوب برای مردم بیان کنند و این حق طبیعی و اجتماعی مردم است که از میان برنامه‌های مطرح شده به بعضی از آنها تمایل نشان دهند. این تمایل بی‌تردید منشاء تأسیس نظم جدیدی خواهد بود که در جامعه شناسی سیاسی از آن تحت عنوان نظم انقلابی یاد می‌کنند. یا پذیرش مردم و تأسیس چنین نظامی، هیچ جریانی عقلاً نمی‌تواند مدعی باشد که انقلاب به انحصار گرایش خاصی در آمده است. همه آن جریانها در شرایط انقلابی امکانات و فرصتهای کافی برای اعلام برنامه‌های خود و جذب تمایل مردم را داشتند. لیکن اگر از ناحیه‌ی مردم اقبالی به آنها نشان داده نشد تاوان این ناتوانی را نباید از نظم مردمی و انقلابی و رهبران و پیروان آن و مردمی که بدان تمایل نشان داده‌اند، گرفت. از نظر علمی، انقلاب اسلامی ایران و نظام جمهوری اسلامی از این قاعده مستثنی نبود. در شرایط نفی رژیم کهنه بی‌تردید بسیاری از گروهها، جریانها، باورها، گرایشها و بینشها با انگیزه‌های متفاوت و با اهداف و برنامه‌های مختلف در

صحنه‌ی مبارزات حاضر بودند و کم و بیش به نسبت نفوذ و پذیرشی که در میان مردم داشتند، توانستند اهداف، برنامه‌ها و آرمانهای خود را تشریح نمایند.

مردم به هر دلیلی (که جای بحث آن در این مقاله نیست) به رهبری امام خمینی (ره) و آرمانها و اهداف و الگوی نظم سیاسی ایشان تمایل نشان دادند. در حالیکه در کنار الگوی نظم سیاسی پیشنهادی امام خمینی یعنی حکومت اسلامی، دهها الگوی دیگر نیز پیشنهاد و معرفی شد. اما مردم در شعارهای خود و در بسیاری از راهپیمائیا و نشست‌ها، الگوی آرمانی امام خمینی (ره) را پذیرفتند و نظام جمهوری اسلامی بر پایه‌ی همین تمایل مردمی در ایران شکل گرفت و توانست آرای مطلق مردم را در انتخابات بخود اختصاص دهد. با تأسیس نظام جمهوری اسلامی شرایط مطلوب برای رفتن به سوی آن الگوی آرمانی‌ای که مردم به آن اقبال عمومی نشان دادند فراهم شد. در بسیاری از نشریات، سخنرانها، در نوشته‌ها و در بسیاری از چیزهای دیگر، این نظام نسبت به رژیم کهنه شاهنشاهی و نسبت به همه‌ی الگوهای مطرح شده در جامعه یک نظام مردمی تشخیص داده شد و شرایط برای تاویل، تفسیر و تحلیل آن فراهم گردید.

از همان ابتدا شخصیتها، جریانان و گروهایی (بدلیل عدم همسازی این انتخاب مردمی با آرمانهای خود)، شروع به مخالف کردند. عده‌ای با قلم، عده‌ای با قدم و عده‌ای با اسلحه. بخشی از این مخالفتها ناشی از گرایشهای عقیدتی، بخشی دیگر ناشی از حب و بغض‌ها، عده‌ای هم بخاطر از دست دادن منافع و عده‌ای هم بخاطر بدست نیاموردن منافع و عده‌ای هم به هر دلیلی، تحمل پاره‌ای از مسائل و مباحثی را که دامنگیر انقلابات بزرگ اجتماعی هست، نداشتند و در مراحمی از صحنه انقلاب خارج یا گوشه نشین شدند و یا به مقابله و مخالفت برخاستند.

در تاریخ، نمونه‌های چنین شرایط و مخالفت خوانی‌ها با دگرگونیهایی که توسط انبیاء بوجود آمده بود به عدالت‌فاس خلاق وجود دارد. بطوری که شدت این خلع و لبس‌ها حتی به جایی می‌رسید، کسانی که روزی در رده دشمنان خونی انقلابیون و بینش انقلابی و شرایط انقلابی بودند در رده طرفداران انقلاب قرار گرفتند و برعکس، کسانی که مال، جان و عمر خود را فدای انقلاب و نظام سیاسی ناشی از آن کرده بودند در ردیف گوشه گیران، کنار کشیده‌ها، مخالفین و حتی معاندین آن قرار گرفتند. بحث با در خوب و بد بودن این خلع و لبس‌ها نیست، بحث این است که این وقایع یک امر طبیعی و تاریخی در فهم جوامع در حال

دگرگونی است و به ذات و خصلت انسان برمی گردد - وقتی نظم انقلابی انبیاء در معرض چنین مسایل و مباحثی قرار میگیرد نباید تصور کرد که بروز چنین حوادثی برای انقلاب اسلامی یک شرایط استثنایی ناشی از عدول انقلابیون یا نظام انقلابی از آرمانها و اهداف اصلی آن بوده است - روشنگری در تحلیل این گونه حوادث لازمی عقل و پرهیز از قشری‌گری در تحلیل و تبیین نظامهای انقلابی است -

متفکر سیاسی و اجتماعی در تبیین و شناخت چنین شرایطی که برای انقلابات مردمی پیش می آید در معرض علل و عوامل متفاوتی قرار دارد که باید به عنوان شرایط و عوامل لازم به آن توجه کند؛ قبل از احصاء این شرایط و عوامل نباید دآوری کند -

این خصلت هر نظام انقلابی است که در معرض چنین آفاتی قرار دارد - به تعبیر متفکر شهید مرتضی مطهری (ره) وظیفه‌ی رهبری و پیروان این نهضت ها است که پیشگیری کنند و اگر احیاناً آفت نفوذ کرد با وسایلی که در اختیار دارند و باید در اختیار بگیرند ، آفت‌زدایی نمایند - (مرتضی مطهری ، نهضت‌های اسلامی در صد ساله ...، ص ۸۹)

استاد مطهری درست گفته‌اند که اگر در یک نهضت به آفتها توجه نشود یا در آفت‌زدایی سهل‌انگاری شود ، قطعاً آن نهضت عقیم و یا به ضد خود تبدیل خواهد شد و اثر معکوس خواهد بخشید - آن متفکر بزرگ ، نفوذ اندیشه‌های بیگانه - تجدد گرایی افراطی ، نا تمام گذاشتن تحقق آرمانها ، رخنه فرصت طلبان و ابهام طرحهای آینده را از جمله آفات یک انقلاب بزرگ اجتماعی دانسته و در کنار آنها به یک آفت بزرگ دیگری اشاره می‌کند که از نوع تغییر جهت دادن اندیشه یا انحراف یافتن سیر اهداف ، آرمانها و انگیزه هاست -

آفت بزرگ همه نهضت هایی که اهداف آنها مبتنی بر انگیزه های مادی نیست و در آن ادعا می شود که همه چیز برای خدا آغاز شده و ادامه خواهد یافت این است که وقتی نهضتی به ثمر رسید و نوبت سازندگی و اثبات آن شد در این مرحله به طور طبیعی پای تقسیم غنائم هم به میان خواهد آمد - در این مرحله حفظ اخلاص به مراتب مشکل تر از مرحله‌ی مبارزه و نفی رژیم کهنه است -

به تعبیر مرحوم مطهری ، اگر تا این مرحله انقلابات اجتماعی از بیرون مورد تهدید هستند در اینجا تهدیدات به درون منتقل می شود - برای اثبات این نظریه نمونه های فراوانی از تاریخ ، علی الخصوص از تاریخ اسلامی و حتی از تاریخ تحولات دوران معاصر سرزمین ما می توان مثال آورد -

اگر پذیرفتیم که انقلاب اسلامی ایران یکی از بزرگترین دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی در تاریخ تحولات مکتب اسلام از یکطرف و کشور ما از طرف دیگر است، باید بپذیریم که در شناخت آفتهایی که ممکن است در معرض آنها قرار گیریم باید اندیشه ای به وسعت اثرات عمیق این انقلاب داشته باشیم. تفسیر سطحی علل و عوامل پیروزی این انقلاب، بهره گیری از قالبهای معمول فهم نظریه های انقلاب و نظام های مربوطه که عمدتاً تحت تاثیر مبادی و مبانی فرهنگ اروپایی هستند و با فرهنگها، باورها و ارزشهای جامعه ما سازگار نیستند، ابزارهای مناسبی برای درک اثرات این انقلاب نخواهد بود. حتی شناخت آفتهایی را که در طول این دو دهه گرفتار آن بودیم، نیز باید با توجه به جامعه شناختی خاص خود مورد تحلیل قرار دهیم.

در میان همه ی آفتهایی که انقلاب اسلامی به خاطر عظمتش در مقابل آن قرار دارد، خروج شخصیتها و جریاناتی که در ابتدا مدافع و نظریه پرداز انقلاب بوده ولی بعدها به مخالفین سرسخت نظام انقلابی تبدیل شدند، در این دو دهه انقلاب اسلامی، بندرت مورد تجزیه و تحلیل علمی و تاریخی قرار گرفته است. اگر چه از جنبه سیاسی و حتی روانشناختی به بعضی از آنها پرداخته ایم لیکن برای درک علل و عوامل حقیقی، بیش از آنچه که تصور می کنیم باید به آن پرداخته شود.

تردیدی نداریم که شرایط این پرداختن باید شرایط منصفانه ای باشد. بدور از احساسات، شعارها و حتی جوسازیهای فکری و اجتماعی ای که معمولاً در اینگونه مواقع به راه می افتد و بازده آنها چیزی جز کم شدن دلایل و انگیزه های اصلی نیست. نباید تصور کرد که پرداختن به این مسائل سودی برای جامعه و نظام ما ندارد. اتفاقاً شاید کسانی یا جریاناتی باشند که نپرداختن به آن را بهتر از پرداختن علمی بدان می پسندند. حتی بدشان نمی آید که اگر قرار است به این مسائل پرداخته شود سطوح شعاری و احساساتی مباحث آن، غلبه بر سطوح علمی و تاریخی آن داشته باشد.

با این تفاسیل در نظر داریم به یکی از مباحث بزرگی که در دهه اول انقلاب، شرایط سختی برای نظام جمهوری اسلامی ایجاد کرد و هنوز هم اثرات این شرایط از فضای جامعه خارج نشده است یعنی به جریان آقای منتظری بپردازیم و معتقدیم که نپرداختن به این موضوع اساسی یا بد پرداختن به آن، خیانت به تاریخ این مرز و بوم خواهد بود. مخصوصاً وقتی مشاهده می شود که از گوشه و کنار تحت عنوان مصاحبه، نشر خاطرات، تحلیل ها و

غیره، مباحثی مطرح می‌شود که منطبق با حقایق تاریخی نیستند.

اگر چه واقعی خروج آقای منتظری از جرگه‌ی رهبران و نظریه پردازان انقلاب اسلامی در نهایت نتوانست خللی در فرآیند تحول تاریخی نفوذ انقلاب اسلامی ایجاد کند، اما نمی‌توانیم سؤالاتی را که این خروج بر حوزه‌ی نظریه پردازی نظام جمهوری اسلامی واصل بنیادین آن (یعنی ولایت فقیه) ایجاد کرد، نادیده بگیریم.

هنوز جامعه‌ی ما در مقابل این سوال بزرگ قرار دارد که، چه علل و عواملی باعث شد که تعدادی از مبارزین انقلابی و کسانیکه برای به ثمر رسیدن نظام جمهوری اسلامی سالها مبارزه و رنج زندان و دفاع عقیدتی از حوزه سیاست و حکومت دینی را برخود هموار کرده بودند، به ناگهان به عنوان یک چهره‌ی مدافع از صحنه سیاست های نظام و دفاع از نظریه‌ی انقلاب نه تنها خارج شدند، بلکه بعنوان یک مخالف بر علیه ساختارها، نهادها، سازمانها و بینشها و گرایشهایی که خود، یکی از پایه گذاران و نظریه پردازان آن بودند، مبارزه کردند؟ آقای منتظری به هر تعبیری، یکی از شخصیتهایی بود که در جایگاه مذکور قرار داشت؟ چه دلیلی باعث شد که ناگهان به یک مخالف تبدیل شد؟

به این سوال و لواحق و لوازم آن از زوایای مختلفی هم تا کنون پاسخ داده شده و هم می‌توان پاسخ گفت. به اعتقاد ما، علمی‌ترین و تاریخی‌ترین روش برای نقد جریان آقای منتظری روش درون فهمی است. این روش مبتنی بر بررسی دلایل و استدلالهایی است که در پاسخ به علل و عوامل خروج ایشان از جرگه‌ی نظریه‌پردازان نظام جمهوری اسلامی ارایه می‌شود. با توجه به حضور مستمر ایشان در تمامی جریانهای انقلاب تا به امروز، به اندازه کافی مطالب، اسناد و مدارک برای بررسی صحت و سقم ادعاهای ایشان در رابطه‌ی با علل و انگیزه‌های خروج از انقلاب اسلامی، وجود دارد.

همانطوریکه ایشان در «خاطرات منسوب» گفته‌اند «واقعیات تاریخ را اگر انسان نگوید به تاریخ و در حقیقت به نسل آینده خیانت کرده است» (خاطرات، ص ۲۸۷) هدف این مقاله در پرداختن به جریان آقای منتظری گلتن واقعیات تاریخ به نسل های آینده است. برای پرهیز از شبهه‌ی تهمت و افتراء در تفسیر هر مبحثی از علل و عوامل پیدایش این جریان، به دیدگاه‌ها، نوشته‌ها و عملکردهای ایشان ارجاع داده میشود.

در این مقاله، ابتدا شقوق مختلف علل و انگیزه‌های پیدایش جریان آقای منتظری را بر اساس دیدگاه‌ها و نظریاتی که تا کنون مطرح شده و یا امکان علمی و تاریخی تبیین

چنین انگیزه‌هایی هست بررسی کرده، سپس به تبیین و تحلیل این انگیزه و عوامل در عملکرد نظری و اجرایی ایشان خواهیم پرداخت.

روانشناسی شخصیتی و ناتوانی در فهم متشابهات تاریخی:

عده زیادی از کسانی که به جریان آقای منتظری پرداخته‌اند علل و عوامل بروز این جریان را در مقابل انقلاب، ناشی از روانشناسی شخصیتی ایشان و ناتوانی این روانشناختی در فهم متشابهات تاریخی می‌دانند. پیروان این نظریه، نه تنها در تحلیل جریان آقای منتظری، بلکه در فهم بخش اعظمی از تاریخ، علل فراز و فرود شخصیتها و جریانها را به عوامل شخصیتی رهبران این جریانها تاویل می‌کنند و معتقدند که وجود خصلتهایی چون:

- ۱- عدم استقلال فکری و بی ارادگی ۲- عدم بیفش سیاسی ۳- عدم شناخت دقیق مکتب ۴- عدم باور قلبی به آرمانهای رهبران اصلی ۵- عدم همخوانی حرف و عمل ۶- سادگی و لادگی ۷- عدم پایداری به اصول و ارزشها ۸- لجبازی ۹- داشتن تعصبات خانوادگی، فامیلی، قومی و قبیله ای ۱۰- تکبر و خودبینی و خود محوری

و انگیزه‌هایی شبیه به این‌ها باعث می‌شود که شخصیتها با وجودیکه در ابتدای راه وارد مبارزات یک نهضت می‌شوند و ممکن است جانفشانیهای زیادی هم بکنند اما در وسط راه بدلیل تصادم این خصلتها با جریانها انقلاب و تضاد بین انگیزه‌های روانشناختی با انگیزه‌های جامعه شناختی و منافع شخصی و فامیلی با منافع مردم و جامعه، به مرور زمان به یک مخالف سرسخت تبدیل می‌شوند. البته پیروان این دیدگاه برای اثبات نظریات خود به اندازه کافی دلیل تاریخی دارند. بعنوان مثال ظهور جریانهایی در مقابل پیامبر عظیم شأن اسلام مثل منافقان صدر اسلام و همچنین ظهور جریان، «ناکثین، مارقین و قاسطین» را در حکومت امیر المومنین علی (ع) نمونه‌های بارز چنین شخصیت‌های متزلزلی می‌دانند که ضربات آنان بر پیکر اندیشه‌ی اسلامی و انقلاب پیامبر (ص) پوشیده نیست.

جنگ و خونریزی در جهان اسلام، به شهادت رسیدن امامان معصوم و دیگر بزرگان دین، حکومت ننگین دودمان اموی و عباسی و به دنبال آن تبدیل امامت به خلافت و سلطنت شاهان زور مدار در جهان اسلام را بازتاب شبه افکنی، فتنه گری، پندارگرایی و تزلزل شخصیت چنین کسانی می‌دانند که قبل و بعد از رحلت پیامبر عظیم الشان (ص) اسلام نتوانستند بین آن انگیزه‌های شخصی و خانوادگی و قبیله ای با منافع عموم مسلمانان و جامعه‌ی اسلامی تعادل برقرار کنند و عجیب هم این است که این افراد و جریانها منتسب به

آنها برای توجیه همی انگیزه‌های شخصی خود و جریان خود متوسل به آیات و روایات و سیره بزرگان دین می‌شوند.

این دیدگاه به عنوان یک دیدگاه معرفتی و تاریخی، (صرفنظر از شیوه تحلیل و منابعی که برای اثبات خود از آن استفاده می‌کند) یک دیدگاه مهم در فهم جریانهای تاریخی است و نتایج قابل توجهی نیز به همراه دارد که نمی‌توان از آن صرفنظر کرد. لذا در فهم جریان آقای منتظری تعدادی از محققین و مورخین به این روش معتقد بوده و تلاش کردند از این زاویه علل و انگیزه‌های خروج ایشان را از جریان موافق انقلاب تحلیل کنند.

به عنوان نمونه به «رنج‌نامه» اثر مرحوم حاج سید احمد خمینی می‌توان اشاره کرد. در این کتاب، سطح تحلیل و شناخت جریان آقای منتظری، به روانشناسی شخصیتی و ناتوانی ایشان در فهم متشابهات و مشهورات تاریخی گرایش دارد. از مفاد نوشته‌های «رنج‌نامه» برمی‌آید که نویسنده معتقد است، ناتوانی شخصیتی آقای منتظری باعث شد، علیرغم اینکه وی اهل منطق، فلسفه، اصول و فقه بود اما مفاد و منابع اصلی یا به تعبیر منطقیون، مبادی اولیه و اصول موضوعی داوریهای تاریخی اش را مبتنی بر مشهورات و متواترات نماید. بر همین اساس، قیاس‌های ایشان قبل از اینکه برپایه برهان بنا شده باشد، مبتنی بر مغالطه است. البته در این مسئله که آیا نمونه‌هایی از روشهای مغالطه‌ای را می‌توان در کتاب خاطرات منسوب به ایشان و نامه نگاریهای دوران مسئولیت دید می‌توان تحقیقات قابل توجه‌ای انجام داد. در روش مغالطه، معمولاً از مفاهیمی چون «همه می‌دانند»، «معروف هست»، «همه می‌گویند»، «شکی نیست»، «مطرح هست»، «همیشه همینطور بوده»، «زیاد به من می‌گویند»، «من شنیده‌ام»، «افراد زیادی از من این سوال را کرده‌اند»، «در این اواخر آنقدر به من مراجعه می‌شود به دیگران مراجعه نمی‌شود» و اصطلاحاتی از این قبیل فراوان استفاده می‌شود. در حقیقت پیروان روش مغالطه تلاش می‌کنند با استفاده از این اصطلاحات و تعبیر، طرف‌های مقابل خود را تحریک، تطمیع، مجاب یا اقناع نمایند. آن‌ها با استفاده از این مفاهیم، از یک طرف تلاش می‌کنند خودشان را عالم، آگاه و یگانه مرجع رجوع مسایل مردم و از طرف دیگر طرف مقابل را ناآگاه، غیرقابل دسترسی، کانالیزه شده و غیره نشان دهند. در این روش به ندرت در کسب اخبار و اطلاعات به منبع و مرجع خبر اشاره می‌شود و صرفاً به شنیده‌ها و گفته‌ها استناد می‌شود. به تعبیر مرحوم استاد مطهری «دانستن فن مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروب‌های

مضره و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند فریب نخورد و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند. (مرتضی مطهری، آشنائی با علوم اسلامی، جلد ۱، ۲، ۳، ص ۱۱۷)

این یکی از نظریه هایی است که می توان در تحلیل جریان آقای منتظری بکار گرفت و بدیهی است که نتایج خاص خودش را دارد. پیروان این نظریه، هیچگاه نقش آقای منتظری را در جریان انقلاب انکار نکردند و معتقدند که ایشان همانند بسیاری از اساتید و افاضل حوزه قم، با آغاز نهضت امام وارد مبارزه شد و فعالیت های زیادی کرد، چنانکه در زندگی نامه او آمده است:

... از زمانی که آیت الله العظمی امام خمینی، پرچم سرخ تشیع را حسین گونه به دست گرفت و جهت سرنگونی اریکه ظلم آفرین و ستم زای شاهنشاهی شجاعانه قد برافراشت، آیت الله منتظری همواره همراه و در پشت سر ایشان حرکت می کرد و در جریان قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، همه جا فریاد خویش را به طرفداری از این تجسم اسلام راستین و دستاورد تشیع و این فرزند برومند امام حسین بلند کرد. (مصطفی ایزدی، ۱۳۵۹: ص ۳۲)

آقای منتظری در راه پشتیبانی از نهضت امام بارها به زندان و تبعید کشیده شد و چندبار مورد شکنجه قرار گرفت و زجرها و رنجهایی را تحمل کرد، حتی پرده گوش او به علت شکنجه پاره شد. با این وجود از مبارزه باز نایستاد و همراه مبارزان و مجاهدان راه اسلام در تداوم نهضت و حمایت از امام، مقاومت و پایداری ورزید. صلابت و مقاومت او در برابر رژیم خون آشام شاه در حوزه قم در محافل روحانی در آن روز، ستودنی و در خور توجه و اهمیت بود. این واقعیت را نمی توان انکار کرد که حضور او در صحنه مبارزه و پایداری و استواری او در برابر دشمنی های رژیم شاه، به طلاب جوان مبارز، روحیه داده و گرمی می بخشید. همراهی مالی او با خانواده زندانیان سیاسی و نیز به مبارزان روحانی برای چاپ و پخش اعلامیه ها و دیگر فعالیت های سیاسی، نقش به سزایی در پیش برد نهضت داشت. امضای او در کنار امضای دیگر اساتید و طلاب سلحشور و پاکبخته حوزه قم در اعلامیه ها و تلگرام ها، سم پاشی مخالفان و راحت طلبان را که پیوسته در بوق و کرنا می دمیدند که مشتی طلاب جوان به دنبال خمینی راه افتاده اند و کارهای بچه گانه می کنند،

خنثی میکرد و فعالیت‌های سیاسی حوزه را وزانت و اهمیت می بخشید . با این وجود و علی‌رغم این خصوصیت‌های قابل تحسین ، از جنبه‌ی دیگر پیروان این نظریه معتقدند ، آقای منتظری خصلت‌های روانشناختی خاصی داشت که علاقه‌مندان و دوستان را که از نزدیک نسبت به وی شناخت داشتند همواره نگران و ناراحت می ساخت و همین خصلت‌ها نیز در نهایت ایشان را در مقابل منافع و مصلحت‌های اجتماعی انقلاب نسبت به منافع شخصی ، خانوادگی و قبیله ای قرار داد .

مهمترین این خصلت‌ها در مباحث زیر طبقه بندی و تشریح شده است :

۱- عدم استقلال شخصیت سیاسی و اجتماعی :

از زندگی‌نامه‌ی ایشان اینگونه استنباط می‌شود که آقای منتظری از دوران طلبگی تا به امروز، از جنبه‌ی استقلال فکری و سیاسی قابل نقد بوده و به ندرت توانسته است روی پای خود بایستد و بدون تکیه بر دیگران امور خود را پیش ببرد . او همیشه شخصیتی بوده که بدون تکیه بر دیگران توانایی حل مسایل مهم را نداشته است . پیروان این نظریه مطالعه‌ی زندگی حوزوی و علمی و سیاسی آقای منتظری را مستمسک اثبات دیدگاه‌های خود تلقی می کنند و به نمونه‌هایی نیز از زندگینامه ایشان در متونی که طرفداران وی به چاپ رسانده اند اشاره می کنند .

بنابر آنچه در زندگینامه او نوشته اند در دوران طلبگی همراه دو تن از شهروندان روحانی خود برای تحصیل علوم اسلامی به قم می روند و ده ماهی در قم می مانند، لیکن آنگاه که آنان حوزه قم را ترک می کنند ، آقای منتظری تا آن پایه به آنان وابسته بوده است که نمی تواند بدون آنان در قم زیست کند و به تحصیل ادامه دهد؛ ناگزیر به همراه آنان به نجف آباد برمی گردد؛ در این باره آورده اند :

... پیرو پیشنهاد ، تشویق و ترغیب حاج شیخ احمد ریاضی ، همراه دو نفر از علمای نجف آباد به نامهای حاج شیخ ابراهیم ریاضی و حاج شیخ غلامحسین منصور به قم رفته و در قم تحت سرپرستی آن دو بعضی کتب مقدماتی را خوانده است و بعد که آنها قم را ترک نموده و در نجف آباد ساکن شدند ، منتظری قدرت باقی ماندن در قم را نیافت و به نجف آباد بازگشت ... (مصطفی ایزدی، ۱۳۵۹، ص ۲۳)

آقای منتظری در شرایطی قم را ترک می کند که بنا برآنچه در خاطراتش آورده است ، آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری به توصیه حاج شیخ ابراهیم ریاضی دستور داده بودند

که مبلغ ده تومان به عنوان شهریه به صورت اقساط، به او بدهند در صورتی که پس از بازگشت از قم در حوزه اصفهان تنها دو قرآن در ماه شهریه میگرفت.

آقای منتظری آنگاه که با استاد شهید مرتضی مطهری آشنا شد نیز به شدت از او تاثیر پذیری داشت و دیدگاههای او را به کار می بست. به گونه ای که آقای مطهری با یک جمله می توانست رای و نظر او را تغییر دهد. چنانچه خود او در خاطراتش آورده است:

من ازدواج را مانع تحصیل می پنداشتم، لذا به طور کلی ذهن خود را از آن منصرف می کردم، تا اینکه پس از آشنایی و رفاقت کامل با مرحوم شهید مطهری... یک روز مرحوم مطهری صحبت از ازدواج کرد و گفت: تجرد امر غلطی است تصمیم بگیریم برای سال تحصیلی مزدوج شویم. من وضع بد اقتصادی را به عنوان مانع ذکر کردم. ایشان گفتند خدا رزاق است... بالاخره من به طرف نجف آباد و مرحوم مطهری به طرف مشهد و هر دو به قصد ازدواج حرکت کردیم. من به قرار عمل کردم ولی ایشان عمل نکردند و عذرهایی را ذکر کردند... (خاطرات، ص ۵۵)

آن روز که در خدمت آیت الله بروجردی بود نیز تحت تأثیر ایشان قرار داشت و از اندیشه های ایشان الهام میگرفت، تا آنجا که چون آیت الله بروجردی بنا بر دید او- ضد بهایی بود، او نیز به فعالیت هایی بر ضد آنها دست زد. او در این مورد چنین می نویسد:

مرحوم آیت الله بروجردی خیلی ضد بهایی بود... خلاصه آیت الله بروجردی با بهایی ها خیلی بد بود... در همان ایام من برای نماز و تبلیغ دینی می رفتم به نجف آباد. چون نجف آباد بهایی زیاد داشت، من از آیت الله بروجردی راجع به معاشرت و خرید و فروش و معامله با بهایی ها سوال کردم... بعد برای اینکه این نوشته اثر عمیق تری در میان مردم بگذارد آقای حاج انصاری را از قم دعوت کردیم... آن وقت کاری که من کردم این بود که تمام طبقات و اصناف نجف آباد را دعوت کردم و همه علیه بهایی ها اعلامیه دادند... بعد این قضیه را ما به اصفهان کشانیدیم و خطاب به مردم اصفهان در جهت مبارزه با بهائیت اعلامیه دادیم و حکم آیت الله بروجردی را پخش کردیم... (خاطرات، ص ۵۷)

بعد که با حضرت امام آشنا شد، مطلقاً تحت تأثیر شخصیت، شیوهی مبارزه و مرام و مشرب سیاسی ایشان قرار می گیرد. در مرحله ای نیز آقای ربانی شیرازی تکیه گاه آقای منتظری به شمار می آمد. در دوران نهضت امام بیشترین فعالیت های سیاسی و مبارزاتی

آقای منتظری ریشه در همراهی او با آقای ربانی داشت - بسیاری از موضع گیری های سیاسی او در واقع موضع آقای ربانی بود - برخی از اعلامیه ها و بیانیه هایی که با امضای این دو نفر است به قلم آقای ربانی و طرح او می باشد - نگارنده نیز بیاد دارد در آن دوران ، وقتی طوماری را برای امضا نزد آقای منتظری می برد بدون آنکه متن آن را بخواند ، به امضاها نگاه می کرد - اگر امضای آقای ربانی پای آن بود بی چون و چرا امضاء می کرد - اما اگر نبود می گفت طومار را ببرید پیش آقای ربانی امضا کنند بعد پیش من بیاورید ما چون این اخلاق آقای منتظری را به دست آورده بودیم، همیشه طومار را نخست نزد آقای ربانی می بردیم و از او امضا می گرفتیم و سپس نزد آقای منتظری می بردیم - وابستگی و اعتماد آقای منتظری به آقای ربانی به حدی ریشه دار بود که شبکه مهدی هاشمی سالیان درازی ، تلاش گسترده ای کرد که او را از آقای ربانی جدا کند و سرانجام نیز جدا کرد - وقتی آقای منتظری از آقای ربانی برید ، به آقایان مهدی و هادی هاشمی وابسته شد و این شبکه ایشان را کام به کام تحت تأثیر قرار داد و نه تنها ایشان را از آقای ربانی شیرازی جدا کرده بلکه مرحله به مرحله میان او و دیگر چهره های انقلابی و حتی شخص امام شکاف پدید آوردند و به مرز خروج از نظام وا داشتند -

۲- سادگی و لادگی

سادگی و لادگی را یکی دیگر از خصلت های روانشناختی آقای منتظری در ناتوانی درک متشابهات تاریخی و پناه بردن به مشهورات و متواترات ، بجای محسوسات ، مجربات و معقولات ذکر کرده اند - این خصلت باعث گردید که وی دست به کارهایی بزند که مشکل آفرین و درد ساز باشد - پیروان این دیدگاه برای اثبات نظریات خود دلایل زیادی در دست دارند و بدان استناد می کنند - به عنوان نمونه : به نامه ی مورخ ۱۵ صفر ۱۳۹۲ به امام خمینی ره و مصاحبه ی تیرماه ۱۳۵۹ درباره منافقین می توان اشاره کرد - آقای منتظری در نامه به امام خمینی می نویسد :

بسمه تعالی

۱۵ صفر ۱۳۹۲

حضرت آیت الله العظمی مدظله العالی

پس از تقدیم سلام و تهنیت به عرض عالی می رساند چنانچه اطلاع دارید عده زیادی از جوان های مسلمان و متدین گرفتارند و عده ای از آنان در معرض خطر اعدام

قرار گرفته اند. تصلب آنان نسبت به شعائر اسلامی و اطلاعات عمیق و وسیع آنان بر احکام و معتقدات مذهبی معروف و مورد توجه آقایان و روحانیون واقع شده است و بعضی از مراجع و جمعی از علمای بلاد اقداماتی برای تخلص آنان کرده اند و چیزهایی نوشته شده. بجا و لازم است که از طرف حضرت عالی نیز جهت تقویت و حفظ دماء آنان چیزی منتشر شود. این معنی در شرایط فعلی ضرورت دارد. چون مخالفین سعی می کنند آنها را منحرف قلمداد کنند. البته کیفیت آن بسته به نظر حضرتعالی است. در خاتمه از حضرت عالی ملتزم دعای خیر می باشم. ح - ع - م

سپس در مصاحبه با روزنامه جمهوری اسلامی می گوید:

*** من قبل از اینکه این زندان اخیر که ۳/۵ سال زندان من طول کشید بروم. با آقایانی که منتسب به سازمان مجاهدین خلق هستند از نزدیک تماس نداشته‌ام و از دورا دور علاقه هم داشتم *** و کتابهایشان را هم مطالعه نکرده بودم *** ولی بعد که به زندان رفته و سه سال و نیم طول کشید من هم کتابهای آقایان را مثل کتابهای شناخت و تکامل و راه انبیا و *** این سری کتابها را من نگاه کردم. اقتصاد به زبان ساده و هم با افراد آنها زیاد برخورد داشته‌ام در زندان *** خلاصه دیده‌ام که این کتابهای آقایان زیر بنای کمونیستی محض است و به قول بعضی از رفقا همان مساله‌ای که مارکسیست‌ها دارند اینها طرح کرده اند و قبول کرده‌اند و پذیرفته‌اند. منتهی چیزی که هست لفظ خدا را در بالا گذاشته اند و میتوان گفت که پلی بود که جوان ها از این مسیر به طرف مارکسیست بروند *** گناه من این است که قبل از زندان نتوانستم بخوانم. در زندان که خواندم، دیدم افکار، التقاطی و انحرافی است (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۵۹، شماره ۳۱۱)

سوال اصلی در این دو مطلب متناقض این است که چگونه شخصیتی که برمسند مرجعیت قرار گرفته و هر کلمه از گفته ها و نوشته های او می تواند برای مردم حجیت داشته و تکلیف آور بوده و ایجاد مسئولیت کند، اینگونه بی پروا و بدون تفحص و تحقیق و صرفاً بر اساس مشهورات و گفته ها و شنیده های دیگران، واکنش مثبت و منفی نشان می دهد؟ آیا به قول، فعل، فتاوی و ادعاهای چنین کسی که با مسایل ساده برخورد می کند و متوجهی جایگاه خود نیست و تحت تاثیر گفته‌ها و شنیده‌های دیگران، بدون مطالعه و تحقیق احکام و فتاوی متناقض صادر می‌کند، می‌توان اعتماد کرد و آنها را مبنای عمل اجتماعی

دینی و سیاسی قرار داد ؟

مسئله برخورد با شهید محمد منتظری نمونه‌ی بازار دیگری برای این سادگی و لادگی تلقی می شود و نشان می دهد که ایشان در تصمیم گیریها قبل از اینکه تابع محسوسات ، مجربات و معقولات باشد تابع ، مشهورات و متواترات بوده ، بدون تفکر و ارزیابی ابتدا عمل و اقدام می کند و سپس با دیدن ضایعات چنین اقداماتی در پی توجیه و تفسیر آن بر می آید :

آقای منتظری در شهریور سال ۱۳۵۸ در اطلاعیه ای که با عناوین گنده ای در مطبوعات آن دوران به چاپ می رسد ، شهید محمد منتظری را علیرغم آنهمه جانفشانی‌ها و رنجهایی که در زندانهای رژیم شاه و تبعید ، هجرت از وطن متحمل شده بود ، شخصیتی مریض روانی ، عصبی و غیرمتعادل به جامعه معرفی میکند و با این اقدام آب سردی بر روان پریشان چهره های مرموزی می ریزد که از انقلابیون سازش ناپذیری چون محمد منتظری در آن دوران حساس ، دل پر کینه‌ای داشته و با تسویه حساب با چنین مبارزانی در حقیقت می خواستند ضرباتی بر سیاستها ، اهداف ، آرمانها و روشهای سازش ناپذیر امام خمینی ره وارد سازند .

آقای منتظری با سادگی عجیبی با صدور اطلاعیه‌ی زیر این شرایط رافراهم می سازد : بسمه تعالی : برادران و خواهران گرامی ، پس از سلام این سومین باری است که برای آگاهی ملت مسلمان درباره فرزندانم شیخ محمد علی منتظری مطالبی می نویسم ، انتظار دارم دوستان با کمال بی طرفی نسبت به آنچه می نویسم بنگرند . فرزند اینجانب از ابتداء مبارزات ملت ایران به رهبری حضرت آیت الله العظمی امام خمینی مدظله در متن مبارزات قرار داشت و در این راه چقدر زندان و شکنجه و آوارگی تحمل نمود و در داخل و خارج کشور دائماً برای پیشبرد انقلاب تلاش می کرد و به شهادت دوستان نزدیکش گاهی بیشتر روزهای متوالی از خواب و خوراک و استراحت باز می ماند و در اثر همین شیوه و بعلاوه ضربه های روحی مداوم و نابسامانیهای حاکم بر جو ایران پس از پیروزی انقلاب دچار نوعی بیماری عصبی و کوفتگی شدید اعصاب شده و تصور می کند که با دست زدن به کارهای بی رویه و جنجال آفرین ، به مقصد و هدف خود دست خواهد یافت . کنترل و مهار کردن و معالجه او همواره فکر مرا مشغول کرده و تا کنون چند مرتبه دست به اقداماتی زده‌ام و حتی اخیراً مدتی وی را برای معالجه اجباراً در قم نگه داشتم ولی

متأسفانه اقدامات من سودی نبخشید و در این میان عده ای سوء استفاده کرده او را تحریک می کنند تا دست به کارهای جنجالی بزند و خوراک برای تبلیغات دشمنان گردد . من از دولت و نیز همه دوستان و علاقمندان و افراد مسلمان تقاضا دارم اگر می توانند با اینجانب تشریک مساعی نموده تا بلکه او را حاضر به معالجه و استراحت نمایند به امید این که این عنصر پر تلاش و فعال پس از سالها تحمل رنج و زحمت ، به یاری خدای متعال بهبود یابد و بار دیگر به صحنه مبارزات بازگشته خدمتگذار این کشور گردد . (روزنامه کیهان ، سه شنبه ۲۷ شهریور ۱۳۵۸)

نامه مذکور گویا تر از آن است که شبیه ای برای نقد آن وجود داشته باشد . اما عجیب تر از همه، داوریهی آقای منتظری نسبت به محمد منتظری در کتاب «خاطرات» و بطور کلی حذف نامه‌ی مذکور از آن کتاب است . در حالیکه کم اهمیت ترین نامه‌های ایشان در پیوست کتاب خاطرات وجود دارد اما از این اطلاعیه که ضربات سختی به نیروهای انقلابی در آن شرایط حساس وارد کرده بود ردپایی در خاطرات وجود ندارد ، چرا؟ اگر سادگیها و لادگیهای برخورد با جریان پیچیده‌ی لیبرالها ، منافقین و سایر گروهکهای مدعی دین را در جریان انقلاب بطور کلی نادیده بگیریم ، از زوایای دیگری نیز می توان مباحث متعددی را در اثبات ساده نگری ایشان مطرح کرد .

نگارنده هنوز فراموش نکرده است (و آقای منتظری نیز در بخشی از خاطرات خود به این مسئله اشاره کرده است)^۴ وقتی ایشان پس از آزادی از زندان در ۲۷ آذر ۱۳۵۷ برای دیدار حضرت امام (ره) به فرانسه سفر می کنند در فرودگاه پاریس محاصبه‌ای با بی بی سی انجام می دهند که بی دقتی و بی توجهی در بکارگیری پاره ای از تعابیر و اصطلاحات در همین مصاحبه نزدیک بود ددرسرهایی برای انقلاب و آرمانهای امام ایجاد کند . ایشان در این مصاحبه گفتند : دهاتی‌ها با چوب و چماق به هواداری از رژیم شاه به مردمی که بر ضد شاه تظاهرات می کنند، هجوم بردند و مردم را می کشتند . رسانه های غربی از این سخن چنین برداشت کردند که شاه در میان روستائیان که در آن تاریخ عمده ترین اقشار ملت ایران بودند ، از پایگاه وسیعی برخوردار است و می تواند با استفاده از روستائیان که هنوز به او وفادار هستند با مخالفان خود مقابله کند . به دنبال این مصاحبه ، شهید محمد منتظری ، سخت عصبانی ، ناراحت و نگران شد و در آن چند روزی که آقای منتظری در فرانسه به سر می برد به خبرنگاران رخصت نداد که بدون کنترل به او نزدیک شوند و با او

مصاحبه کنند ، این جمله محمد را هنوز به یاد دارم که به دنبال اشتباهی که در فرودگاه پاریس از آقای منتظری سر زد و برای برخی از رسانه های غربی چند روزی خوراک تبلیغاتی فراهم آورد، گفت: فکر می کنید او مانند آقای خمینی است که اگر در اقیانوس رسانه های جهانی قرار بگیرد و یکسال تمام یک ریز حرف بزند ، یک کاف نکند ، آقای منتظری اگر بدون کنترل ، دو دقیقه با آن خبرنگاران حرفه ای حرف بزند ، ده ها سوژه به دست آنها می دهد که می تواند خوراک تبلیغاتی یک سال آنها فراهم سازد . یک دانشجوی ایرانی در نوفل لوشاتو به من گفت من در ذهن خود از آقای منتظری یک خمینی ثانی ساخته بودم لیکن وقتی او را دیدم یکباره ساخته ذهن من فرو ریخت و آنگاه که سخنان او را شنیدم ، بی اختیار این مثال معروف به یادم آمد، "پسته بی مغز اگر لب واکند رسوا شود" .

پشتیبانی بی چون و چرای آقای منتظری از یک عنصر فاسد بنام مهدی هاشمی که در این راه تا سر حد بی آبرویی و بی اعتباری خویش پیش رفت را می توان اوج ساده گرایی و ناپختگی فکری و ناتوانی در درک مسائل سیاسی و اجتماعی دانست که در این رابطه به نامه ای که به امام درباره مهدی هاشمی می نویسد می توان اشاره می کرد :

*** من سید مهدی را از وقتی که بچه بود با مرحوم محمد هم بحث و به درس مکاسب من می آمد می شناختم و پدرش استاد من بود و برادرش داماد من است ، من تمام خصوصیات او را می دانم او مردی است مخلص اسلام و انقلاب و حتی شخص حضرتعالی، هم خوش استعداد و هم خوش درک است و خوب صحبت می کند و خوب می نویسد و در عقل و تدبیر و مدیریت به مراتب از رئیس سپاه و وزیر اطلاعات با همه کمالاتشان بهتر است و در تعهد و تقوا هم از آنان کمتر نیست.

پرونده ی مهدی هاشمی و گروه وی و اظهارات ضد و نقیض آقای منتظری و بیت و دفتر ایشان درباره ی وی نشان می دهد که همان سادگی در برخورد با جریان منافقین که ناشی از عدم آگاهی و علم ایشان از باورها و عقاید و سیاستهای این گروه بود در اینجا نیز نمایان شده است زیرا نمونه ای از اقدامات و اتهامات مهدی هاشمی که عبارت بود از :

- ۱- قتل جهان سلطان آقایی ۲- قتل رمضان مهدی زاده ۳- قتل آیت الله سید ابوالقاسم موسوی شمس آبادی ۴- قتل حجت الاسلام شیخ قنبر علی صفر زاده ۵- قتل مهندس امیر عباس بحرینیان ۶- ۷- ۸- قتل عباس علی حشمت و دو فرزند بی گناهی به نام هادی همایون و سعید ۹- خارج کردن بیش از ۲۸۰ قبضه سلاح و مهمات و اموال از

سپاه انقلاب اسلامی و جاسازی و اختفای آنها ۱۰- ایجاد شبکه نفوذ در ارگان ها و ادارات مختلف و سرقت اسناد و مدارک طبقه بندی شده ۱۱- ایجاد سوء ظن و بدبینی میان مسئولان نظام جمهوری اسلامی به وسیله نشر اکاذیب و افترا و تهمت در قالب اطلاعیه و شب نامه بی نام و نشان و با عناوین جعلی ۱۲- تأسیس اداره سپاه خود مختار و مستقل لنجان سفلی و تغذیه تدارکاتی و تسلیحاتی آن و ایجاد درگیری با کمیته انقلاب اسلامی محل که منجر به کشته و زخمی شدن دهها نفر گردید ۱۳- ریختن گرد سرطان را در جای آقای ربانی املاشی و مبتلا کردن او به سرطان بنا بر اعتراف مهدی هاشمی در واپسین ساعت های زندگی خود، پیش از اعدام و ...

کفایت می کرد که ایشان به روش همیشگی (اقدام قبل از تفکر و آگاهی) عمل نکند و با احتیاط بیشتری، فارغ از احساسات، متواترات و مشهورات اطرافیان به این قضیه نگاه کند تجربه ای آقای منتظری در جریان منافقین و اقراری که بعداً در مصاحبه ی روزنامه جمهوری اسلامی کردند و گفتند که «گناه من این است که قبل از زندان نتوانستم بخوانم، در زندان که خواندم، دیدم افکار، استقلاطی و اغراقی است» باید به اندازه کافی، ایشان را متوجه می کرد که قبل از علم و آگاهی، اظهارنظر و اقدام نکنند که چشم و گوش و دل در پیش خدا مسئول است. آقای منتظری بی تردید باید می دانست که خداوند همیشه شرایطی مثل زندان دوره شاه برایش فراهم نمی کند تا در یک جا آرام بدور از وسوسه ی اطرافیان و بمباران گفته ها و شنیده ها، گناه دیگری مثل گناه تبلیغ و تأیید منافقین مرتکب نگردد. لیکن می بینیم که ساده اندیشی، خوش باوری و وابستگی خانوادگی و عاطفی مانعی بود که او در نامه خود به امام، چنین فردی را (که حداقل اتهام قتل مرحوم شمس آبادی را به گردن داشت) و خود آقای منتظری در خاطرات خود این مسئله را تأیید و آنرا ناشی از اشتباه و زیاده روی در تنبیه آن مرحوم دانست (متدین، متقی، مدیر و مدبر معرفی نمی کرد).

در کنار مسایل مذکور دهها نامه، سخنرانی، اظهار نظر و نوشته های دیگر وجود دارد که اگر چه آقای منتظری تمایلی به بحث پیرامون آنها در خاطرات خود نداشته است اما نشان می دهد که روانشناختی شخصیتی وی یکی از عوامل اصلی ضربه و لطامات سنگینی بود که از ناحیه ایشان بر فرآیند دگرگونی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی وارد آمد.

۳- تقابل منافع شخصی و خانوادگی با منافع اجتماعی (عدم همخوانی حرف و عمل)

از دیگر دلایلی که در روانشناختی شخصیتی آقای منتظری و کنار رفتن ایشان از

نظام ولایت فقیه ذکر میکنند تضاد شدیدی است که بین دیدگاه و اعتقادات با عمل و اقدامات ایشان وجود دارد. باور عمده‌ی کسانی که شناخت نزدیکی از ایشان دارند و در معرض اقدامات وی بوده اند بر این است که آقای منتظری آنچه را عقیده دارد و بر زبان می آورد، خلاف آنرا عمل می کند. مثلاً شعارهای مبتنی بر پایبندی به قانون، عدالت و رعایت حقوق مردم و امثال ذالک، صرفاً در حد شعار بوده و اگر هم اراده ای برای اجرای آن وجود داشت، شعاع اجرای آن نباید متوجهی ایشان، خانواده و نزدیکان و یاران ایشان می گردید.

در اثبات این خصلت به قدر کافی نامه‌ها و نوشته ها و اظهار نظرهایی که ایشان در طول تصدی مسئولیت‌های زیادی را که بعهد داشته‌اند، وجود دارد.

بعنوان مثال آقای منتظری در اعتراض به دستگیری « دامادش »! آقا هادی، در نامه ای به امام در تاریخ ۶۵/۱۰/۱۹ می نویسد:

«... و بالاخره داماد من با همه شکنجه ها و زندان‌های سابق و خدمات فعلی او و نقش کنترل کننده او در بیت من و نسبت به قه‌ریجان، پس از پخش دستور حضرتعالی به اطلاعات و دستور نسبت به سپاه قه‌ریجان و با وجود دو فرزند مخلصش که بارها در جبهه ها با خطر مرگ مواجه شده‌اند و چندین روز با علف بیابان در کردستان عراق گذراندند، او بالاخره احضار و بازداشت شد... قبل از پخش دستور حضرتعالی به عنوان حمایت از من، به نام طلاب بدون توهین به هیچ مقامی اعلامیه منتشر شد و فرضاً او هم مطلع یا شریک بوده، این هم شد جرم موجب مجازات؟! و فرضاً مجرم هم بود، خداوند نسبت به محارب می فرماید: «الا الذین تابوا من قبل عن تقدروا علیه فاعلموا ان الله غفور الرحیم» او هم به حضرتعالی نامه نوشت و هم رسماً از برادرش تبری جست. چرا برای حیثیت افراد ارزش قائل نیستیم؟ شب گذشته شنیده شد، بنا دارند آقا سید هادی را تبعید کنند. آقا سید هادی نزد حضرتعالی خوب یا بد، مثل فرزند من و کمک زندگی من و مورد اعتماد من است و برای من تبعید او قابل تحمل نیست. علاوه بر این که نسبت به او و خانواده اش ظلم است و علاوه بر این بچه هایی که متهم نیستند و فرضاً اعلامیه پخش کرده اند وجهی برای ماندن آنان در زندان نیست...»

همانطوریکه در این نامه مشاهده می شود: انتظار آقای منتظری این است که چون آقای هادی هاشمی داماد وی بوده و دارای سوابقی در خدمت به بیت ایشان می باشد و فرزندانش در جبهه در معرض خطر بوده‌اند، از جرمهایی که خود آقای منتظری در قانون

اساسی و در فتاوی فقهی برای دادگاهها و مراجع قضایی آنها را جرم تلقی کرده است، مبرا شود.

البته مشخص نیست ایشان چرا بودن در بیت خود یا نسبت فامیلی داشتن با خود و یا رفتن بچه‌های داماد خود به جبهه را امتیازی برای فرار از مجازات تلقی کرده‌اند؟ اما طلب چنین خواسته‌ها و امتیازاتی برای ارکان وابسته به جریان و بیت آقای منتظری حقیقتی است که نمی‌تواند از چشم پژوهشگران تاریخ نادیده انگاشته شود.

بدرستی طبق کدام یک از موازین قانونی، احضار داماد آقای منتظری به دادگاه نادرست است؟ آیا اجرای قانون وقتی اعتبار دارد که شامل اطرافیان، نورچشمیان و وابستگان ما نباشد؟ آیا آقای منتظری این حق ویژه را فقط برای خود و خانواده خود قایل هستند که اگر اتهامی متوجهی آنها شد به استناد اینکه:

۱- متهم داماد، پسر، نوه، نورچشمی و هوادار آقای منتظری است!

۲- دو فرزند مخلص دارد که بارها در جبهه با خطر مرگ مواجهه شده و

چند روز با علف بیابان گذرانده باشند!

۳- اگر آقای منتظری تشخیص داده باشد که این عمل جرم است!

۴- اگر متهم برای فرار از مجازات اعلام برائت کرده باشد!

۵- اگر مورد اعتماد آقای منتظری باشد!

۶- اگر تبعید و مجازات آنها برای ایشان قابل تحمل باشد.

و دهها اگر دیگر که با انگیزه‌های شخصی موافق باشد نه با منافع اجتماعی، می‌توانند از مجازات فرار کنند. یا این حق متعلق به همه ملت ایران است؟ آیا می‌توان سوال کرد در حساسترین دوران انقلاب که آقای منتظری مسئولیت‌های بنیادینی چون: الف: انتخاب اعضای شورای عالی قضایی و نصب قضات، ب: برخورد با متهمین به احتکار با توجه به اوسع بودن نظر ایشان نسبت به نظر امام در مسئله احتکار و ارجاع این مسئله به فتاوی ایشان، پ: مسئله تعزیرات، ت: حکم مفسد فی الارض با توجه به اینکه ایشان نفس مفسد فی الارض بودن را در حکم اعدام دارای موضوعیت می‌دانستند در حالیکه امام این مسئله را کافی نمی‌دانستند. همچنان که ایشان عقیده داشتند که محارب هم از مصادیق مفسد است و مفسد کسی است که به طور کلی وضع اجتماعی جامعه را به هم می‌زند. ث: رسیدگی به اموال جزیره کیش، ج: تعیین صلاحیت اعضای

شورای عالی قضایی چ: تعیین صلاحیت ائمه جمعه ح: تعیین نماینده ولی فقیه در سپاه
خ: تعیین ائمه جمعه و قضات خارج از کشور د: تعیین نمایندگان ولی فقیه در
دانشگاهها برای نظارت بر دانشگاهها که توسط اعضای ستاد انقلاب فرهنگی آقایان دکتر
عبد الکریم سروش و دکتر علی شریعتمداری و دو نفر دیگر به ایشان پیشنهاد شد و
ایشان علمایی چون آقایان جنتی، محفوضی و محمدی کیلانی را برای این کار تعیین
کردند. ذ: تعیین شورای مدیریت حوزه علمیه قم

و دهها مسئولیت کلیدی و حساس دیگری را که بعده داشته اند، آیا اگر کسی یا
کسانی به احکام اعدامی صادره بر اساس فتاوی ایشان گله می کرد همان امتیازی که بعداً
ایشان برای خود و خانواده خود تقاضا می کنند آیا برای آنها وجود داشت؟
بی تردید اذهان تاریخی ملت ایران از یاد نبرده است که بسیاری از اعدامهایی که
آقای منتظری در نوشته ها علی الخصوص در خاطرات خود تاوان آنها از امام گرفته اند و
نظام جمهوری اسلامی را برای این اعدامها به زیر سوال برده اند بر اساس فتاوی خود
ایشان و توسط قضاتی که بوسیله خود ایشان نصب شده یا بوسیله شورایی که ایشان
تعیین کرده بودند، نصب شده بودند انجام پذیرفته است. فصل هفتم خاطرات ایشان که
مربوط به بخشی از مسایل سالهای ۱۳۵۷ ش تا ۱۳۶۳ ش است بهترین سند برای اثبات
ادعاهای مذکور می باشد.

کفایت می کند خوانندگان محترم به پیوست های شماره ۷۵ تا ۸۲ خاطرات مراجعه
نمایند تا تفاوت بین باورها، اعتقادات و شعارها را با عمل درک کنند. بعنوان نمونه فقط به
یکی از فتاوی ایشان در حکم مفسد فی الارض که بی تردید بر اساس آن ممکن است عده ای
به پای اعدام رفته باشند و بعدها همین اعدامها را آقای منتظری به امام و نظام نسبت دادند
اشاره می شود.

پیوست شماره ۷۶ | خاطرات | ارجاع حکم مفسد فی الارض به نظر معظم له،
مورخه ۶۶/۵/۹ | خوانندگان عنایت داشته باشند که تاریخ صدور این فتوا قبل از جریان
اعدام منافقین در زندان است که مستمسک پاره ای از خاطرات آقای منتظری قرار گرفت.

حضرت آیت الله العظمی امام خمینی دام عزه

اعدام شخص مفسد که در نظر مبارک مورد احتیاط است به نظر آیت الله منتظری

جایز است و این مساله در محاکم قضایی مورد احتیاج است . اگر اجازه می فرمایید در مراجع قضایی طبق نظر ایشان عمل شود:

ادام الله عمرکم الشریف
عبدالکریم موسوی اردبیلی

بسمه تعالی

مجازید طبق نظر شریف ایشان عمل نمایید: ۶۶/۵/۹

این فتاوی به اندازه کافی تفاوت احتیاطات و نوع دیدگاه امام را در برخورد با حقوق مردم ، علی الخصوص در مسئله اعدام مفسد و محارب با دیدگاه آقای منتظری که تا روز برکناری از قائم مقامی رهبری بخش عظیم مسایل اقتصادی ، اجتماعی و قضایی کشور بر اساس فتاوی ایشان عمل می شد ، نشان می دهد و جای بحث باقی نمی گذارد:

گناه نابخشودنی امام از دید آقای منتظری این است که همانند او با شعار قانون مداری به قانون شکنی دست نمی زد و از جایگاه رهبری بهره برداری ناروا نمی کرد و به پیشنهادات خلاف شرع و قانون آقای منتظری بها نمی داد . وقتی مهدی هاشمی به جرم دست داشتن در چندین قتل و آدمکشی و جنایات دیگر به اعدام محکوم شد ، چشم داشت آقای منتظری از امام این بود که پا روی حق و قانون بگذارد و پشت به مردم کند و خون انسانهای بیگناهی را که به دستور مهدی هاشمی کشته شده بودند ، پایمال کند و بساط خانی ، هزار فامیلی و نهاد فراقانونی را زنده سازد و فرزندان ، بستگان و نور چشمان و فتنه آفرینان بیت را از هرگونه احضار ، بازداشت ، بازجویی و پیگرد قانونی مصون و مستثنی اعلام کند و مهدی هاشمی را مورد عفو قرار دهد تا حکومت عدل علی از دیدگاه آقای منتظری در کشور برپا شود و استوار گردد . از این رو، به امام چنین پیام داد:

۱- سید مهدی هرچه بود و شد بالاخره بیست سال سنگ اسلام و انقلاب و

امام را به سینه زد:

۲- او از خیلی از کسانی که مورد عفو امام قرار گرفتند بدتر نیست و مادر

پیر او و زن و فرزندان خردسال او مورد ترحمند و خانواده و بیت آنان مورد احترام است:

۳- او نه مرتد است و نه محارب و نه مفسد و بالاخره به انقلاب و امام اعتقاد

کامل دارد، هر چند در سلیقه خطا کار باشد و هست:

۴- او هنوز طرفداران زیادی از حزب الهی ها و جبهه پروها و افراد انقلابی

دارد و اعدام او در روح آنان اثر بدی برجای می گذارد.

۵- اعدام او سبب می شود در شهرهای مختلف ، افراد خوب را به اتهام ارتباط با او خراب و منزوی سازند و قطعاً حضرتعالی به این امر راضی نیستید .

۶- اعدام او پیروزی بزرگی برای دشمنان و سوژه طلبان می باشد.

۷- و بالاخره آنچه گفته شده نه به خاطر علاقه شخصی است که من فعلاً

هیچ علاقه شخصی ندارم بلکه فقط از نظر مصالح اسلام و آینده انقلاب است و این که اعدام و خونریزی بالاخره بسا کدورت و خون در پی دارد ، اعدام همیشه میسر است ولی کشته را نمی توان زنده کرد .

ناهمگونی حرف و عمل و تقدم منافع شخصی و فامیلی بر منافع و مصالح ملی و اجتماعی تنها به موارد ذکر شده محدود نیست . پیروان این نظریه برای اثبات ادعاهای خود در ضعف روانشناسی شخصیتی آقای منتظری و عدم همسازی حرف و عمل ایشان در این روانشناختی به مواردی چون : الف : سوء استفاده از بیت المال و صرف آن در امور شخصی و خصوصی (علی الخصوص، اختصاص میلیون‌ها تومان از وجوهات و سایر منابع ملی برای چاپ و پخش اعلامیه‌ها تاسیس «وبسایت» شخصی و غیره) علیرغم شعارهایی که برای دعوت مسئولین به عدم سوء استفاده از بیت المال داده می‌شود. ب : تخصیص میلیون‌ها تومان از حقوق طلاب و فقرا به لیبرالها و کسانی که سرسازگاری با باورها و اعتقادات مردم و نظام جمهوری اسلامی ندارند. پ : عدم تحمل حتی کمترین انتقاد از ناحیه‌ی حتی اساتید خود، علیرغم شعارهای زیادی که در انتقاد پذیری داده می‌شود و موارد دیگری اشاره می کنند که در جای خود بدان پرداخته خواهد شد .

۴- خود محوری و خود بزرگ بینی :

از دیگر خصلت‌هایی که در روانشناسی شخصیتی انسان های ساده ذکر کرده اند این است که خود را از عالم و آدم عاقل تر، دانای تر و کاردان تر می پندارند و بر این باورند که برای اسلام نیز از همه بزرگان و پیشوایان دلسوزتر و با اخلاص‌تر می باشند . با مطالعه در زندگی خوارچ می بینیم که آنها نه تنها خود را از امام علی(ع) خردمندتر و مصلحت اندیش تر می پنداشتند بلکه بر این باور بودند که نسبت به اسلام نیز شناخت بیشتر و دقیق تری دارند عده ای معتقدند وقتی آقای منتظری به قائم مقامی منصوب شد ، به این باور رسید که در همه امور لشکری ، اقتصادی ، قضایی ، سیاسی ، نظامی و غیره از همه مسئولان کاردان تر،

با تجربه تر و دانایتر است. از این رو برخورد لازم می‌دید که در همه امور کشور دخالت کند و نظر دهد. آنگاه که یکی از مسئولین با او دیدار می‌کرد، منتظری بی‌درنگ دست به کار می‌شد که او را در جهت اداره وزارتخانه، کارخانه، اداره یا نهادی را که مسئولیت آن را بر عهده دارد، راهنمایی کند و شیوه رتق و فتق امور را به وی بیاموزد و بدین گونه همه مشکلات کشور را یکجا و یک شبه حل کند و اوضاع اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را سامان بخشد. دخالت او در همه امور کشور تا آن پایه بود که مایه تعجب برخی از ارادتمندان و علاقمندان او قرار می‌گرفت. آقای هادی هاشمی گفته بود این دخالت آقای منتظری در همه شئون و امور کشور تا آنجا بود که یک بار آقای هاشمی رفسنجانی به شوخی به آقای منتظری گفت: تنها مانده است که شما درباره روستای ما (بهرمان) اظهار نظر کنید! آقای منتظری نه تنها بر آن بود مسئولان کشور را برای اداره امور، آموزش و رهنمود دهد، بلکه به این باور رسیده بود که امام را نیز او باید راهنمایی کند و امام وظیفه‌مند است که پیشنهادات و نظریات او را مو به مو به اجرا در آورد! (نمونه‌های زیادی در این رابطه در خاطرات ایشان وجود دارد)

این خود بزرگ بینی تا آنجا او را به بیراهه کشاند بود که وقتی در می‌یافت که یکی از مسئولان، دیدگاه و نظریات او را به کار نبسته و به اجرا در نیاورده است، سخت خشمگین می‌شد و در دیدار دیگری که با آن مسئول دست می‌داد، سخت بر او می‌تاخت که چرا به دستورات من عمل نکردی؟ این فشارها و پرخاش روی مقامات قضایی و اطلاعاتی بیشتر و شدیدتر بود. آقای منتظری در شعار از استقلال دستگاه قضایی و قضات محترم سخن می‌گفت. لیکن در عمل انتظار داشت که قضات، طبق نظر و رای او حکم صادر کنند و رای بدهند. از وزارت اطلاعات نیز انتظار داشت، بنابر سیاست و ریاست و تاکتیک او مسائل امنیتی و ضد جاسوسی را پی بگیرند و به انجام برسانند. در صورتی که در مسائل اطلاعاتی، کوچکترین اطلاع و آگاهی نداشت. این چشم داشت و انتظار نابجا کشمکش و ناخرسندی میان او و مسئولان را روز به روز افزون می‌ساخت. مسئولان کشور از فشارها و برخوردهای نامناسب او به امام گله و شکایت می‌کردند. امام نیز جز بردباری و شکیبایی گریزی نمی‌دید. آقای منتظری از این که می‌دید مسئولان نظام به دستورات و نظریات او بهانه می‌دهند نسبت به آنان، ذهنیت پیدا می‌کرد و به دنبال دستاویزی بود که بر ضد آنان به کار بگیرد و آنان را به زیر سوال ببرد. به عنوان نمونه می‌توان به نامه‌های مورخ ۶۷/۷/۹

ایشان به آقای میرحسین موسوی نخست‌وزیر وقت اشاره کرد





این نامه که در فضای حمله‌ی منافقین، عملیات مرصاد و تهاجم مجدد عراق به خاک میهن ما پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ نوشته شده است، سطح دخالت وسیع در همه‌ی امور کشور، ناآگاهی از اوضاع اجتماعی و سیاسی و از همه مهم‌تر عصبانیت در تصمیم‌گیری‌ها و نوشته‌ها را نشان می‌دهد.

اینجا بود که شبکه حاکم بر بیت او که از دیر باز برای وا داشتن آقای منتظری به کارشکنی و مخالفت با جمهوری اسلامی سرگرم توطئه بودند از این فرصت بهره برداری‌های فراوانی می‌کردند و با دادن گزارش‌های نادرست و پی در پی او را بر ضد نظام جمهوری اسلامی برمی‌انگیختند و آتش اختلاف را بیش از پیش شعله‌ور می‌ساختند و عناصر شیاد، بازیگر و کسانی را که دارای سوء پیشینه بودند به نام پراکنی و شکایات علیه مسئولان و می‌داشتند. آقای منتظری آن یاوه گویی‌ها و دروغ پردازی‌ها را می‌گرفت و بر ضد نظام جمهوری اسلامی مطرح می‌کرد.

برای آگاهی از این خصلت به برخی دیگر از اظهارات ایشان اشاره می‌شود:
 «... من خودم یکی از پایه‌های اصلی نظام بودم *** هر کسی ادعا کند که از من

انقلابی تر است بی خود کرده . هیچ کس چنین ادعایی نمی تواند بکند، من از همه کس بیشتر به این انقلاب خدمت کرده ام ... خمینی را من خمینی کردم من به اتفاق یک دو نفر دیگر او را مرجع کردیم . هر کس بگوید او را از من انقلابی تر است ، دروغ گفته است ... منتظری در حد خودش فردی است مستقل و دارای فکر و نظر و استاد برخی مسئولین بالای نظام و علمای حوزه علمیه قم و شهرستان‌ها بوده است. منتظری به حمدالله و منه نه دین خود را از دست داده و نه عقل خود را و نه معلومات خود را و معمرین حوزه علمیه قم هم به یاد دارند زمانی که مرحوم امام فقط چند شاگرد منظمه و اسفار داشتند ، من به‌همراه مرحوم شهید مطهری بودیم که ایشان را وارد صحنه فقه و اصول حوزه کردیم و به افراد معرفی کردیم. هر چند من چندان خوش ندارم کسی از من تعریف کند... (سخنرانی آقای منتظری در قم در تاریخ ۷۵/۵/۲۳)

این روش اگرچه در اغلب نامه های دوران مسئولیت ایشان آشکار است ولی در خاطرات منسوب به ایشان نمود و عینیت بیشتری دارد بطوریکه خواننده در تمام فصول این خاطرات از دوران طلبگی تا به امروز جز آقای منتظری و اعمالی که مطلقاً درست بوده نه از اساتید نه از مبارزان و نه از بزرگان دین و کشور جلوه چاندانی نمی بیند . انسان وقتی این روش را در مقابل روش حضرت امام با آن فروتنی و تواضع که در همه دوران نهضت و انقلاب اسلامی ، تا روزی که دیده از جهان فروپست قرار می‌دهد به حقایق زیادی می‌رسد . امام هیچگاه خود را ندید ، از خود سخن نگفت ، به دفاع از خویش برنخاست ، نقشی برای خود در نهضت و انقلاب باور نداشت . از اینکه گفته شود انقلاب ایران ، آزادی ملت و استقلال کشور با همت والای خمینی کبیر به دست آمده است ، سخت آزرده خاطر می‌شد. بارها در سخنرانی‌های خود روی این موضوع تاکید کرد که این انقلاب و دستاوردهای آن از جانب خداوند متعال بر ما ارزانی شده است . این ملت ایران است که با فداکاری خود انقلاب را به بار نشانداده است . آنگاه که مردم در حضور او شعار دادند: **توطئه چپ و راست، کوبنده‌اش روح الله است** . با لحنی پرخاشگرانه آنان را از این شعار بازداشت و اظهار داشت کوبنده توطئه ها شما مردمید ، روح الله کی یه در دورانی که در نجف اشرف در تبعید به سر می برد پیوسته با جو سازی‌ها ، شایعه پراکنی‌ها ، دروغپردازی‌ها و ناروا گویی های یک دست و برنامه ریزی شده تحجر گرایان و باندهای مرموز آن حوزه روبرو بود ، از روزی که وارد نجف شد تا آن روزی که از عراق هجرت کرد، محافل ارتجاعی و باندهای وابسته به

سازمانهای جاسوسی برضد او جو سازی کردند - به او تهمت زدند - علیه او شب نامه پخش کردند و اهالی نجف و مردم عراق را نسبت به او بدبین کردند - به گونه ای که بازاریهای نجف آنگاه که در کوچه و خیابان نجف او را می دیدند از او رو برمیگرداندند ، به او سلام نمی کردند، پشت سر او نماز نمی خواندند - نگارنده شاهد و ناظر بود که برخی از مردم نمازخوان نجف به مسجد شیخ انصاری می آمدند و در حالی که نماز جماعت امام برپا بود نمازشان را فرادا می خواندند - طلاب وفادار به امام راتوده ای و کمونیست می پنداشتند ، ظرفی را که برخی از این طلاب از آن آب خورده بودند آب می کشیدند - به برخی از آنها صریحاً گفته بودند ، اگر مرید نمی گذاریم شما را در گورستان مسلمانان دفن کنند و بسیاری از موارد دیگر، انسان وقتی آن موارد را در مقابل پاره ای از ادعاهای آقای منتظری می گذارد متوجهی تفاوتها خواهد شد - با این وجود ، امام هیچ گاه به دفاع از خود برنخواست - به دروغ پردازی و ناروا گویی ها پاسخ نداد ، آنگاه که دو تن از اساتید بزرگ حوزه نجف ، یکی از شب نامه هایی را که برضد امام منتشر شده بود برداشتند و به حضور امام رفتند و به او عرض کردند یا به ما اجازه دهید نسبت های ناروایی را که در این شب نامه به شما داده اند، تکذیب کنیم و به دفاع از شما برخیزیم و یا شخصاً از خود دفاع کنید، امام پاسخ داد: « دیگر مجالی برای دفاع از خود نمانده است - اگر مجالی باشد باید از اسلام دفاع کرد - ! » و به این پیمان تا لحضه ای که دیده از جهان فروبست وفادار و پایبند بود و همه توان خود را در دفاع از اسلام به کار گرفت - چون از خود رسته و بندهای خودبینی را گسسته بود او می دانست تا انسان به خود می اندیشد و به بیماری خودخواهی دچار است ، نمی تواند از اسلام دفاع کند و به فکر مردم باشد - او میدانست خود پسندی به خرد انسانی آسیب میرساند و اندیشه را از کار می اندازد - او به خوبی آگاهی داشت که خودبینی بیماری خطرناک و بی درمانی است که انسان را به هلاکت میکشاند:

از امام صادق روایت است:

... حضرت عیسی اعلام کرد به اذن خدا به مداوای بیماران پرداختم و آنان را مداوا کردم - پیسی و جذام را به اذن خدا علاج کردم و مرده را زنده کردم ، لیکن در مداوای احمق ناتوان ماندم - از او پرسیدم ای روح خدا احمق کیست ؟ پاسخ داد : آن کسی که به خود و دیدگاهش مغرور است ، آن که همه خوبی ها را در خود می بیند حق را برای خود می داند و برای هیچ کس علیه خویش حقی نمی پذیرد - این همان احمقی است که برای

مداوای او راهی نیست ... (ری شهری، دانشنامه، ص ۳۳۰، برگرفته از الاختصاص و بحارالانوار)

امام علی (ع) عناصر از خود راضی و خود بزرگ بین را اینگونه می شناساند:
... نادان کسی است که به خاطر ناآگاهی، خود را دانا می داند، به نظر خود بسنده می کند، از عالمان دوری میگزیند و از آن عیب جویی و هر کسی را که با او مخالفت کند، خطا کار می خواند ... (پیشین ص ۳۳۲، برگرفته از تحف العقول و بحارالانوار)
آری انسان آنگاه که بیماری «عجب» و غرور و خود بزرگ بینی دچار شد، تنها به خود می اندیشد، حتی اسلام را در خود خلاصه می کند و تضعیف خویش را تضعیف اسلام می پندارد و اینجاست که خرده می گیرد:

چرا مصاحبه ای را که به ضرر من و بیت من و مدارس من بود اجازه دادید پخش شود؟ فصل هفتم خاطرات منسوب به آقای منتظری مملو از مسئولیت های است که در نظام جمهوری اسلامی چه از ناحیه خبرگان و چه از ناحیه امام ره به ایشان واگذار شده بود، به اعتراف خود ایشان امام در بسیاری از مسایل حساس و حیاتی دخالت نمی کرد و مباحث را به ایشان ارجاع می داد، مگر یک انسان چقدر تسلط بر مباحث پیچیده اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی دارد که در آن شرایط حساس و بحرانی انقلاب، توان حل آنها را داشته باشد، با اینهمه ما حتی نمی بینیم علیرغم این بار سنگینی که آقای منتظری به برکت اعتمادی که امام به ایشان کرده بود، حمل می کرد، بخش مهمی از مسئولیت هایی را که به ایشان محول می شد، رد کند، این در حالی است که ایشان حتی در تهران حضور نداشت و مستقیماً در جریان بسیاری از مسایل مهم سیاسی و اقتصادی و غیره نبود و عجیب است که در فصل هفتم خاطرات خود می نویسد: «اساساً این سیستم اداره کشور که همه قدرت در یک نفر خلاصه شود هر چند آن فرد با تقواترین افراد باشد، روش صحیحی نیست و منجر به اشتباهات بزرگ می شود» چرا آقای منتظری در آن دورانی که حساس ترین مسئولیت های این مملکت در دست ایشان بود چنین ادعایی نکرد؟^۱ (در فصل هفتم خاطرات تمامی این مسئولیت های همزمان تا روز برکناری آورده شده است) البته بی تردید این بخش از سخنان ایشان که گفتند: «این روش منجر به اشتباهات بزرگ می شود» قابل انکار نیست، چون جمهوری اسلامی توان این اشتباهات بزرگ را حداقل در همین جریان آیت اله منتظری داد، اما، برآستی چرا ایشان تمایل داشت در همه ی مسایل مملکت به آرای او عمل

شود؟! و چرا امام علی‌رغم اینکه از جنبه‌ی علمی و سیاسی و در همه‌ی مسایل اجتماعی برتر از ایشان بوده و در حقیقت استاد همه‌ی آنهایی بود که به برکت انقلاب اسلامی جز مسئولین نظام جمهوری اسلامی شده بودند، راه را برای اعمال نظریات شاگردان خود باز می‌کرد؟

این هم از نکات عجیب و ناگفته‌ی ابعاد شخصیتی امام و تاریخ انقلاب اسلامی است. آیا امام باهوش سرشار خود آینده‌ی جمهوری اسلامی و شرایطی را که بعضی از انقلابیون دو آتشه در آن قرار میگرفتند، می‌دید؟ همانطوریکه بسیاری از چیزها را دید؟! آیا امام می‌دانست آینده‌ی ای خواهد آمد که در آن کسانی که همه‌ی امور مملکت را در دست داشته و وکاستی‌ها و ناکاستی، به طریق اولی به آنها بیشتر مربوط می‌شد (چون مملکت در حساس ترین بخش مثل نگارش قانون اساسی، سیاستهای اقتصادی، مسایل قضایی و حتی مسایل اجرایی بر اساس نظرات، نمایندگی و فتاوی آنها هدایت میشد) بجای اینکه روشها، بینشها و سیاستهای خودشان را اصلاح کرده و ناتوانی خود را و روش خود و جریان خود را در اداره‌ی امور درک کنند. دیگران را به پای میز محاکمه خواهند کشید.

آیا امام می‌دانست این جریان با توجه به شرایطی که برایش فراهم شد (و بی تردید، با آن وضعی که کشور را اداره می‌کردند باب طبع امام نبود) در آینده‌ی نه چندان دور، تاوان عملکردهای خود را از دیگران و از همه مهمتر از نظام جمهوری اسلامی و مردم خواهند گرفت؟ بی تردید امام در آن شرایط حساس کشور و مصائبی که از هر طرف بر انقلاب تحمیل می‌شد همان کاری را کرد که پیامبر اسلام در صدر اسلام با جریانهای منحرف کرد. امام همه‌ی ناسزاهایی را که می‌دانست پس از وی نثار او خواهد شد آنهم از ناحیه کسانی که داعیه شاگردی، پیروی بی چون و چرا از فرامین رهبری و دستورات اسلام دارند، به جان خرید و در آخرین ماه‌های حیات عمر پربار خود تکلیف این جریان را مشخص کرد و با این عمل بقای انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی را بیمه کرد.

۵- عدم اعتقاد قلبی به باورها و عدم ثبات فکری:

از دیگر دلایلی که در روانشناختی شخصیتی جریان منتظری مورد توجه قرار گرفته است عدم اعتقاد قلبی به باورهای اعتقادی و عدم ثبات فکری در مباحث علمی و نظریه‌هایی هست که ایشان سال‌ها برای اثبات این نظریه‌ها همه‌ی جریانهای سیاسی و اجتماعی را به چالش کشیده بودند.

می‌گویند آقای منتظری بدلیل همین خصلت روانشناختی، از یک آرای ثابت، پایدار و

استواری برخوردار نیست - دید او طبق اوضاع و شرایط و نشست و برخاست با عناصر گوناگون ، دگرگون می شود ، یک روز مردم را تا آن پایه بی ارزش و بی اهمیت می بیند که به امام پیشنهاد می دهد «برنامه ملاقات ها را تعطیل» کند تا بتواند به مسائل و امور مهم برسد» روز دیگر با تاثیر پذیری از جو، مردم را العیاذ بالله «تالی ثلو» خدا می بیند تا آنجا که پیامبر اکرم و علی (ع) را نیز برگزیده و منتخب مردم می خواند و صریحاً اعلام می کند:

«... تحقق و خارجیت حاکمیت پیامبر و امیرالمومنین و همچنین فقیه در عصر غیبت به انتخاب مردم و پذیرش مردم وابسته بوده و می باشد» در سوره فتح و ممتحنه از قرآن کریم بیعت با پیامبر اکرم (ص) مطرح شده است و بالاخره حکومت ظاهری و فرمان رویی پیامبر بر مردم بر اساس بیعت با آنان تثبیت شد» (حکومت مردمی و قانون اساسی ، ص ۷ و ۶)

آن روز که بر مسند قائم مقامی نشسته است با دلایل عقلی و نقلی ادعا می کند که اصولاً رئیس جمهور نه تنها هیچ استقلالی از حیث مشروعیت و دایره اختیارات نسبت به رهبری ندارد ، بلکه فقط عامل و کارگزار ولی فقیه است و نیز هیچ یک از قوای سه گانه مستقل از رهبری مشروعیت ندارند و همه فرمان برند و کارگردان اصلی در مسایل مربوط به دولت شخص رهبری است و او در واقع مسئولیت خود را به عنوان رئیس جمهور وزرا، استانداران و... تفویض و میان آن تقسیم کار می کنند» و از آنجا که رئیس جمهور و دولتش در واقع کارگزاران و بازوی اجرایی رهبرند ، طبیعی تر آن است که توسط رهبری منصوب شوند. نه از طرف مردم زیرا بار مسئولیت در اصل بر عهده رهبر است و اوست که باید افرادی را که طرز تفکر و حتی در سلیقه سیاسی، مدیریتی هم سنخ او باشند برگزیند تا راحت تر با آن کار کند. (حکومت مردمی و قانون اساسی ، ص ۱۸ و ۱۷)

و آنگاه که از قائم مقامی عزل می شود، یکباره با ۱۸۰ درجه چرخش به نقد ولایت مطلقه فقیه می پردازد و اعلام می کند:

«... لازمه ولایت مطلقه نادیده گرفتن همه این نهادهاست و این همه نیرو نیز بودجه کشور را صرف انتخابات نمایندگان مجلس و ریاست جمهوری نمودن لغو بلکه تبذیر می باشد ، زیرا مطابق تفسیر آقایان خود رهبر در مسایل تصمیم می گیرد و برای اجرا به هر کس خواست محول می کند و محدودیتی برای او وجود ندارد» آقایان در

تبلیغات خود پیوسته روی اصل ولایت فقیه و اطلاق آن تکیه می کنند ولی این همه اصول متضمن حاکمیت مردم و حقوق آنان را نادیده می گیرند... نادیده گرفتن آزادی های مشروع ملت و نظریات آنان و اصرار بر تسلیم آنان به ویژه دانشمندان و متخصصین علوم اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه در برابر نظریات یک فرد غیر معصوم جایز الخطا موجب ناخشنودی و عصیان ملت می شود و از آن به استبداد فردی تعبیر می کنند... (خاطرات فصل هفتم)

یک روز از آقای بروجردی خرده می گیرد که چرا گفت: «انا فی کل یوم رجل» من عرض کردم آقا با انا فی کل یوم رجل نمی شود کتاب نوشت برای اینکه یک برنامه باید از اول باشد که همه روی آن برنامه کار کنند... (خاطرات ص ۱۳۲) و روز دیگر با تمسک به این شعار بسیاری از اقدامات ناسخ و منسوخ خود و جریان خود را توجیه می کند.

یک روز فرزند خود را روانی و مجنون و مریض و روز دیگر فیلسوف و فقیه و حکیم . یک روز با فتوای حکم مفسد فی الارض و حکم محاربه ، دهها نفر را به پای اعدام می فرستد و روز دیگر شکایت از اعدام منافقین می کند .

عدم ثبات فکری و عملی در سرگذشت سیاسی و اجرایی جریان آقای منتظری از دیدگاه های از متفکرین و محققین ، نشان از عدم اعتقاد آقای منتظری به ارزشها و تفسیر با و تاویلهای نفسانی و خودمحورانه دارد . برای اثبات چنین دیدگاهی آقای منتظری به اندازه کافی دلیل ، سند و مدرک به جای گذاشته است که می تواند بعنوان یک هشدار تاریخی برای همه کسانی که در جامعه مسئولیتی دارند به ویژه برای عالمان دینی و پیشوایان روحانی و مسئولان حکومتی و براساس فتاوی و احکام و دستورات آنها هزاران حق جابجا و نفوس انسانی زیادی در معرض تغییر و تبدیل قرار می گیرند ، مایه عبرت باشد .

چگونه ممکن است یک عالمی ، فقیهی و مجتهدی که با فتوای وی احکام تعزیراتی ، احتکاری ، مفسدین فی الارض و دهها قاضی و امام جمعه و غیره برای صدور حکم و داوری پیرامون سرنوشت و حقوق مردم به مرحله ای اجرا در می آورند به راحتی از زیر بار مسئولیتی های ناشی از این اقدامات و دستورات و فتاوی شانه خالی کند و سپس زیر آب میانی بنیادین همه ی این اقدامات را که از دیدگاه وی ولایت مطلقه ی فقیه بود ، بزند؟!

اگر وجاهت آن احکام صادره از ولایت مطلقه نادیده گرفتن همه نهادها ، نیروها و اعتبارات ، نادیده گرفتن آزادی های مشروع ملت و حکومت یک فرد غیر معصوم و جایز

الخطا بوده است ، چگونه آقای منتظری و جریان ایشان تصدی همی آن اموری را که در دست داشته اند و هنوز هم بخشی از آن ها را در دست دارند و بر اساس آن بر بخشی از حقوق و مصالح مردم حکومت و قضاوت کرده و می کنند ، توجیه خواهند کرد ؟ مگر آقای منتظری در خاطرات خود تمام آن حقوق را ناشی از ابلاغ حکم ولی فقیه و حاکم مسلمین نمی دید ؟ مگر یک اصل دینی می تواند در یک دوره ای مشروع و دوره ای دیگر نامشروع باشد ؟^۱ مگر اصول و قواعد دین و احکام مبین ، تابع انگیزه ها و منافع شخصی ماست که اگر روزی امور در دست ما بود و ما ولی فقیه بودیم مشروع و در غیر اینصورت نامشروع باشد ؟ چگونه همان خبرگانی که مرا به قائم مقامی رهبری برگزید ، گزینش اش درست بود اما اگر دیگری را برگزید این گزینش نادرست است ؟^۲ علمای بزرگ اسلام در سیره فقهی خود برای تبدیل یک احتیاط به واجب یا واجب به مستحب و غیره به راحتی زیر با صدور فتوا نمی رفتند ، چون می دانستند و می دانند ، درستی و نادرستی بسیاری از اعمال مردم (به اعتبار اعتمادی که به فقیه شیعه دارند و او را در نسبت با امام زمان می بینند) به همین فتاوی واپسته است . چگونه کسانی مثل آقای منتظری که سالها به فتاوی ایشان احکام قضایی و سیاسی کشور اداره شد و با این فتاوی هزاران نفر برای دفاع از کیان نظام اسلامی به جبهه ها رفته و جان عزیزشان را فدا کردند و با این فتاوی دهها نفر محکوم به اعدام یا تحمیل مجازاتهای سنگین دیگر شدند به راحتی می گویند ، نظرم تغییر کرد ؟^۳ و با این اعتراف از زیر بار سنگین آن همه اقدامات ، خود را مبرا دانست ؟^۴ شیوهی صدور احکام ناسخ و منسوخ از ناحیهی آقای منتظری در طول تاریخ ، حتی از ناحیهی خدای تبارک و تعالی و پیامبران بزرگ نیز سابقه ندارد و این هم از آن مواردی است که امیدوارم محققین بی غرض و عالم به آن توجهی ویژه نمایند و نقش ایشان را در سطوح اجرایی نظام جمهوری اسلامی تا قبل از کناره گیری ، عمیق و دقیق مورد تحقیق و تحلیل قرار دهند .

در اثبات تاثیر روانشناختی شخصیتی جریان آقای منتظری در ناتوانی فهم متشابهات تاریخی ، دلایل دیگری وجود دارد که در بخش دیگری بدان اشاره خواهد شد . مسئلهی آقای منتظری در تاریخ ما ، صرفنظر از نوع تحلیلی که پیرامون بروز این جریان ارائه می شود مصداق آن حقیقتی است که ریشه در فهم عمیق تاریخ دارد . نه جریان آقای منتظری اولین جریان تاریخی است که پس از یک دوره مبارزه و تلاش و حضور در همهی ارکان تصمیم گیری و اجرایی (و نظامی که خود در تاسیس آن نقش داشته اند) به نفی

عملکردهای تاریخی خود پرداخته و تاوان ناتوانی خود را در فهم متشابهات تاریخی از اساتید، رهبران و ملت خود گرفتند و در نوشته های خود حسرت بازگشت به دوره پیشین را می کشند* و نه آخرین جریانی خواهد بود که از این پس ممکن است از یک انقلاب یا نظام انقلابی یا از جرگه ی مردم خارج شوند و چه درست گفت امام مظلوم این ملت:

... شما وظایف سنگینی دارید، اگر در حوزه ها، به وظایف خود عمل نکنید و در صدد تهذیب نفس نباشید و فقط دنبال فرا گرفتن چند اصطلاح باشید و مسایل اصولی و فقهی را درست کنید در آتیه خدای نخواستہ برای اسلام و جامعه اسلامی مضر خواهید بود- ممکن است - العیاذ بالله - موجب انحراف و کمراهی مردم شوید*** (مبارزه بانفس یا جهاد اکبر، ص ۲۹)

فهرست منابع:

- ۱- مرتضی مطهری نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، انتشارات صدرا، قم، بی تا.
- ۲- نظر به اینکه در این مقاله خاطرات آقای منتظری از سایت:
<http://montazeri.com/html/books/khaterat/06/18/2001>
- به سیستم WORD منتقل و مورد استفاده قرار گرفته ممکن است ارجاع صفحات با صفحات وب سایت اختلاف داشته باشد.
- ۳- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، جلد ۳ و ۲ و ۱، (بخش منطلق)، انتشارات صدرا، قم، بی تا
- ۴- ایزدی، مصطفی، گذری بر زندگی و اندیشه آیت الله منتظری، انتشارات: نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۵۹
- ۵- روزنامه جمهوری اسلامی، شماره ۳۱۱، سال دوم، تیرماه ۱۳۵۹
- ۶- مبارزه بانفس یا جهاد اکبر، چاپ نجف.

* - آقای منتظری در جاهایی از خاطرات خود حسرت حسن برخورد ساواک، قوه قضایه و ارگانهای اجرایی رژیم شاه را می خورد: ص ۱۱۲، ۱۱۳ و ...

قیام مسلحانه علی پهلوی

حمید حسینی سمنانی

پژوهشگر تاریخ معاصر ایران

علیه محمد رضا پهلوی (۱)

نهضت اسلامی ایران به رهبری امام خمینی در مقطعی آغاز شد که بیش‌تر گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی به رژیم شاه و نظام سلطنتی وفادار بوده و هیچگاه اندیشه براندازی در سر نداشتند. با دستاویز پاسداری از قانون اساسی مشروطه، نسبت به رژیم شاه اظهار وفاداری می‌کردند. شعار «شاه باید سلطنت کند» حکومت «از سوی «جبهه ملی» و برخی دیگر از گروه‌های سیاسی بر پایه هواداری و وفاداری به قانون اساسی و اتمود می‌شد.

مهندس مهدی بازرگان در مراسم اعلام موجودیت گروه «نهضت آزادی» در اردیبهشت ۱۳۴۰، طی نطقی وفاداری از رژیم شاه را چنین اعلام کرد:

آقای حسن نزیه... به تفصیل و تشریح کافی از مرامنامه صحبت خواهد کرد، بنده به طور خلاصه باید عرض کنم، ما مسلمان، ایرانی، تابع قانون اساسی و مصدق هستیم... تابع قانون اساسی ایران هستیم ولی منافق (نؤمن ببعض و نکفر ببعض) نبوده از قانون اساسی به صورت واحد و جامع طرفداری می‌کنیم.

نظر او از این که «از قانون اساسی به صورت واحد و جامع طرفداری می‌کنیم» این است

که اصل ۳۶ متمم قانون اساسی را که می‌گوید: "سلطنت مشروطه ایران از طرف ملت و به وسیله مجلس موسسان به شخص اعلیحضرت رضا شاه پهلوی تفویض شد و در اعقاب ذکور ایشان نسل بعد نسل برقرار خواهد بود" نیز قبول داریم و به آن وفا داریم. او با جمله "ولی منافق (نؤمن ببعض و نکفر ببعض) نبوده" آن کسانی را که با تکیه به قانون اساسی با شاه و رژیم او مبارزه می‌کردند "منافق" می‌خواند. بدون این که از خود بپرسد که مجلس موسسان تغییر قانون اساسی اصل ۳۶ را به چه شیوه و شگردی به تصویب رسانده است. به دنبال نطق مهندس بازرگان، آقای حسن نژیه، عضو هیئت مؤسس "نهضت آزادی" وفاداری گروه خود را به شاه و رژیم شاهنشاهی چنین اعلام کرد:

در رژیم سلطنت مشروطه، شاه باید بماند، خاندانش نسلأ بعد نسل سلطنت کند

گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی در آن روز افزون بر وفاداری به شاه و رژیم پادشاهی، نسبت به اسلام نیز یا دید منفی داشتند و یا بی تفاوت بودند. حتی آن گروه‌هایی که امروز "ملی - مذهبی" خوانده می‌شوند هیچ گاه اسلام را به عنوان یک هدف و زیر بنای خیزش و مبارزه دنبال نمی‌کردند، در مبارزاتشان از اهداف اسلامی سخنی در میان نبود و اجرای احکام اسلام را نمی‌خواستند.

نهضت امام خمینی نخستین حرکت اسلامی بود که رسماً با تکیه به اسلام و در راه تحقق آرمان‌های اسلامی آغاز و دنبال شد و مبارزه با شاه را در سربلندی برنامه مبارزاتی خویش قرار داد. با این وجود هدف نهایی امام برای بسیاری از کسانی که در آن روز سر در راه مبارزه گذاشتند، به درستی مشخص نبود. برخی بر این باور بودند که اگر شاه به احکام اسلام تجاوز نکند امام از مبارزه با او دست برمی‌دارد. برخی گمان می‌کردند که با الغای تصویب‌نامه‌ها و قوانین مخالف اسلام، خواسته‌های امام تامین می‌شود و مبارزه پایان می‌پذیرد. شماری نیز می‌پنداشتند کنار گذاشتن شاه هدف نهایی امام است لذا اگر یک ژنرال ارتش کودتا کند و شاه را از قدرت بر کنار نماید و به اسلام و قوانین آن احترام بگذارد بی‌تردید خواسته‌های امام تحقق می‌پذیرد و خروش و خیزش پایان می‌گیرد.

به یاد دارم که از یورش کماندوهای شاه به مدرسه فیضیه قم (۲ فروردین ۴۲) بیش از چند روزی نگذشته بود، یکباره درس‌رأسر قم شایع شد که در تهران کودتا شده و شاه از کشور گریخته است. شماری از اهالی قم و طلاب علوم اسلامی به بیت امام هجوم بردند. برخی در حضور امام زبان به تبریک و تهنیت باز کردند، برخی هیجان زده به پخش نقل و شیرینی پرداختند. (بی گمان ساواک در این شایعه پراکنی نقش داشت تا واکنش امام و نظر و نیت او

نسبت به شاه را ارزیابی کند) امام در این اجتماع با کمال خونسردی و بی تفاوتی چند کلمه‌ای سخن گفت و اعلام کرد:

بر فرض این که این شایعه صحت داشته باشد، در موضع ما هیچگونه تغییری به وجود نمی آید، ما که با شخص طرف نیستیم و با کسی غرض شخصی نداریم، با رفتن فردی و آمدی یک فرد دیگر، نه مشکلی حل می شود نه خواسته های ما تحقق می یابد و نه در مبارزات این ملت کندی و سستی ایجاد می شود، ملت موظف است تا رسیدن به اهداف دینی خود به مبارزه ادامه دهد... (نزدیک به این مضامین)

به دنبال سخنان امام، برای بسیاری، این پرسش مطرح شد که هدف نهایی او چه می باشد و امام چه می خواهد که حتی بارفتن شاه نیز بر آن است که به مبارزه خود ادامه دهد؟ این پرسش سالیان درازی برای ملت ایران مطرح بود و بارها در نشست ها، ملاقات ها و گفتگوها از آن سخن به میان می آمد و در محور اهداف امام بحث ها و گفتگوها می شد، تا سرانجام امام با طرح حکومت اسلامی در سال ۱۳۴۸ به این پرسش پاسخ داد و پرده ابهام را کنار زد. امام با اعلام این که «وظیفه ما تشکیل حکومت است» راه آینده را روشن و هدف نهایی نهضت را مشخص کرد.

در پی طرح حکومت اسلامی از جانب امام، جنب و جوش نوینی در میان مجاهدان راه خدا و مبارزان اسلامی پدید آمد. آنان با دلگرمی و امید بیشتری مبارزه را پی گرفتند، روحانیان متعهد و گویندگان اسلامی به رغم خفقان حاکم، از سنگر مساجد و منابر به تشریح و تفسیر حکومت اسلامی پرداختند. محققان و پژوهشگران اسلامی در حوزه قم و دیگر مراکز علمی با آن که از طرف ساواک شدیداً تحت فشار بودند و بارها نوشتجات آنان، از سوی ساواک به یغما رفته بود با پشتکاری بیشتر و کوشش فراوان به تحقیق و بررسی پیرامون حکومت اسلامی نشستند. جوانان دلیر و مبارز مسلمان، برنامه هایی را در راه پیاده کردن طرح حکومت اسلامی به کار گرفتند و به گردآوری نیرو و تشکیل هسته های مقاومت در راه تشکیل حکومت اسلامی دست زدند تا آنجا که در دهه پنجاه تعدادی از گروه هایی که با هدف برپایی حکومت اسلامی تشکیل شده بودند از سوی ساواک شناسایی و مورد تعقیب قرار گرفتند. ساواک خوزستان درباره یکی از اعضای گروهی که در خرمشهر فعالیت می کرد چنین گزارش داد:

نامبرده بالا یکی از اعضای حزب الله بوده که در تاریخ ۵۱/۶/۱۲ ضمن اجرای طرح دستگیری اعضای حزب مذکور دستگیر و محل سکونتش با رعایت تشریفات قانونی

بازرسی گردیده است ، مشارالیه در جهت براندازی حکومت شاهنشاهی و برقراری حکومت اسلامی صریحا اعتراف لازم را نموده است .

یکی از جوانان مبارز به نام اسماعیل زمانی در بازجویی خود ، در پاسخ این پرسش که از چه مشی سیاسی پیروی میکند آورده است :

گروهی که من در آن عضویت داشتم « ارتش انقلابی خلق مسلمان ایران » نام دارد خط مشی آن مبارزه مسلحانه به منظور ساقط کردن رژیم شاهنشاهی و استقرار حکومت

اسلامی در کشور می باشد .



شهید تندگویان نیز در بازجویی خود صریحا اعلام کرد که هدف او از مبارزه ، تشکیل حکومت اسلامی می باشد .

یکی از دستاوردهای طرح حکومت اسلامی ، موج اسلامی خواهی در میان اقشار مختلف جامعه - به ویژه نسل - جوان بود که به شدت و سرعت اوج گرفت ، این موج اسلام خواهی

دیری نپایید که به دربار و به میان خاندان پهلوی نیز راه یافت و برخی از نوجوانان دربار را که از اوضاع سیاسی ناخشنود بودند، به سوی خود کشانید، از کسانی که در دربار رسماً به رویارویی با رژیم شاه برخاست علی پهلوی نیا بود که همراه بهمن حجت کاشانی با شعارهای اسلام خواهی تا مرز قیام مسلحانه پیش رفتند و تگرانی‌هایی را برای شاه، درباری‌ها و خاندان سلطنتی پدید آوردند و ما اکنون به شرح آن می‌پردازیم.



علی پهلوی نیا فرزند شاهپور علیرضا پهلوی^(۱)

در دهم شهریور ۱۳۲۶ از مادری مسیحی در پاریس به دنیا آمد، او تا سن ۲۴ سالگی به اسلام باورمند نبود، زندگی کثیف درباری و پادشاهی، او را نیز به عیش و نوش و آلودگی‌های گوناگون کشید و تا مغز سر به گنداب فساد و بی‌بند و باری فرو برد. او در سال

(۱) پیرامون شاهپور علی رضا پهلوی و علی پهلوی نیا رجوع شود به: «پهلوی‌ها، خاندان پهلوی به روایت اسناد»، به کوشش جلال اندر مانی زاده و مختار حدیدی، جلد دوم - موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۸، ص ۵۰۱-۳۹۲.

۱۳۵۰ به اسلام گروید. در گام نخست، طبق موازین اسلامی در بیمارستانی مختون واقع شد. نام او پیش از گرایش به اسلام «پاتریک» بود آن گاه که مسلمان شد نام **علی** را برگزید. در سال ۱۳۵۱ با دختری سوئیسی به نام **سونیا** که او نیز به ظاهر مسلمان شده بود ازدواج کرد و دارای سه پسر به نام‌های **داوید و هود و محمد یونس** شد.



علیرضا پهلوی (۱۳۲۰-۱۳۸۷)

نامبرده از برهه‌ای که دریافت هواپیمای پدر او (علیرضا) را روی یک توطئه حساب شده و برنامه از پیش تعیین شده ساقط کرده‌اند که به مرگ وی منجر شده است، از شاه و دودمان پهلوی نفرت پیدا کرد. این نفرت روز به روز بیشتر شد و کینه محمد رضا پهلوی در دل او بیشتر ریشه دوانید. او در پی گرایش به اسلام گام به گام از دربار و اخلاق شاهزادگان و نور چشمی‌های درباری، دوری گزید و حتی از این که طبق رسوم خاندان سلطنت به او والاحضرت والاگهر می‌گفتند ناراحت بود و بارها تقاضا کرد که این عنوان را از روی او بردارند.



از راست عبدالرضا، غلامرضا، علیرضا، محمداکبر و حمیدرضا پهلوی (۱۲۹۵-۱۳۰۴)

از برخی سخنان او می‌توان دریافت که آزردگی و انزجار او از شاه و خاندان پهلوی تنها به جریان توطئه‌ای که به مرگ پدرش کشیده شد، محدود نبود، بلکه او از دوران کودکی و نوجوانی از دست این دودمان در درد و رنج بود و تحت فشار قرار داشت، طبق گزارش موجود او در گفتگویی با رییس ساواک گفتد اظهارکرد:



علیرضا پهلوی و فرزندش علی پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۰۵)

نمی دانم چرا این گونه با من رفتار می کنند ؟ من از والاحضرت بودن فقط رنج و بدبختی هایش نصیبم شده و از مزایای آن چیزی ندیده ام ، در حالی که یادم می آید از کودکی هم تصمیم داشتند مرا از مادرم جدا نمایند . چطور می شود بچه ای را که علاقمند به مادرش می باشد از وی جدا کرد؟ در سنین جوانی ، من هم مثل هر جوانی هوس هیپی گری داشتم و مدت کمی ریش خودم را بلند گذاشتم که اعلیحضرت فرمان دادند مرا به خاطر ریش گذاشتن زندانی کنند . زمین های پدرم در حدود ۲۰۰۰ هکتار از بین رفت ، گرچه این را هم که فعلاً دارم زیاد است و کافی .
او در گزارش دیگری می گوید :

من چهار سالگی به ایران آمدم به اتفاق مادرم منزل پروفیسور فرهنگد نشستیم و ۷ سالگی پدرم مرد و مرا بردند در سوئیس در پانسیون که اختلاف می شود بین مادرم و شاه و بالاخره از آن پانسیون فرار می کنم و می روم فرانسه زندگی کردیم ، شاه برادرش را فرستاد ، که بیایند ایران زندگی کنند . اختلاف مادرم و شاه این بود که می خواستند من را از مادرم جدا کنند و می گفتند تو باید شاه شوی و ما را گذاشته بودند در پانسیون که آموزش بدهند که شاه بشوم .



عادل پهلوی (اسلامی اصل) [۱۳۳۱-۱۳۹۰ هـ. ش.]

نامبرده افزون بر دوری گزینی از دربار و دودمان پهلوی به یک سلسله خرده گیری ، بدگویی و پرده دری نسبت به شخص شاه و دیگر مقامات درباری نیز می پرداخت و در راه به زیر سوال بردن رژیم شاه و بر ملا کردن سرشت سردمداران آن رژیم از هر فرصتی بهره برداری می کرد . نمونه ای از این انزجار رامی توان در نامه ای که به امیر اصلان افشار رئیس کل تشریفات شاهنشاهی می نویسد به خوبی مشاهده کرد :

دکتر افشار

می توانم به گونه ای رضایتبخش اموراتم را اداره کنم و به رئیس دفتر نیازی ندارم . در صورتی که از دربار شاهنشاهی فشاری به من وارد آید مجبور خواهم شد برای همیشه کشور را ترک کنم ، با دارایی یا بدون دارایی . به خدمات حاجی بابایی نیازی ندارم و ضروری نیست دیگر به این جا بیاید . (پهلوی ها ، ۱۳۷۸ ، ص ۵۱۹)

علی پهلوی در راه مخالفت با دربار از پشتیبانی غلامرضا بهمن حجت کاشانی گروهبان اخراجی نیروی هوایی و همسرش به نام «کاترین» عدل نیز برخوردار بود . این دو نیز همانند علی پهلوی به شدت تظاهر به اسلام می کردند و نسبت به احکام اسلامی تعصب نشان می دادند . علت و عامل بیرون راندن نامبرده از نیروی هوایی به درستی مشخص نیست . در گزارش ساواک علت آن به شکل مبهم «لغو دستور و فرار از خدمت» آمده است . نامبرده پسر برادر سپهبد حجت کاشانی و داماد پروفیسور عدل^۱ بوده و مدتی را نیز در زندان به سر برده است .



دکتر افشار

ساواک در گزارش خود زمینه آشنایی علی پهلوی با حجت کاشانی را از دورانی میداند که نامبرده به جرم «لغو دستور و فرار از خدمت» در زندان به سر می برد و همزمان با آن خسرو جهانبانی داماد شاه و همسرش بهمن پهلوی به جرم اعتیاد و کارهای خلاف (که مایه بی

۱ - پروفیسور یحیی عدل از کارگزاران مورد اعتماد رژیم پهلوی و یکی از اعضای هیات موسس حزب مردم از احزاب ساخته شده دربار محمدرضا شاه و اسدالله علم پس از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ بود .

آبرویی شاه شده بود) در زندان بود. علی پهلوی آن گاه که برای ملاقات جهانپانی به زندان میرفت حجت کاشانی را که درسلول مجاور او بود نیز می‌دید و بدین گونه با او آشنا شد و ارتباطی میان آنان پدید آمد.

در گزارش مقامات ساواک درموردپایه و مایه اصلی گرایش علی پهلوی به اسلام، بررسی و تحلیلی دیده نمی‌شود. لیکن روی این نکته تأکید دارند که نامبرده از افکارو عقاید مذهبی بهمن حجت کاشانی تأثیر پذیرفته و رنگ گرفته است و مشخص نیست این دیدگاه تا چه پایه‌ای با واقعیت همراه است.



علی پهلوی

دوراز نظر نیست که گرایش علی پهلوی به اسلام از روی باورمندی قلبی بوده است. لیکن تمسک او و بهمن حجت کاشانی به اصول و مبانی مذهبی برای جهاد و مبارزه با رژیم شاه، ریشه در کینه، نفرت و انزجار آنان از رژیم شاه و دودمان پهلوی داشته است و درآن برهه که مبارزات اسلامی رو به گسترش بود و موج اسلام خواهی و پیکار درراه تشکیل حکومت اسلامی برای نسل جوان گیرایی ویژه‌ای داشت، علی پهلوی و حجت کاشانی نیز بر آن شدند که از این موج درراه انتقام از شاه و دودمان پهلوی و هیات حاکمه ایران بهره برداری شایانی به عمل آورند. از این رو، روی بی‌دینی، بی‌بندوباری و ناپکاری‌های شاه در فرصت‌های

مناسب انگشت گذاشتند و گوشه‌هایی از سرشت ضد اسلامی او را بر ملا کردند که گزارش گونه‌هایی از آن را در اسناد ساواک می‌بینیم و در پی می‌آوریم ، علی پهلوی :



..... شما به اوضاع عمومی من واقف نیستید ، ایشان عرق می‌خورد و بازی می‌کند ، نماز نمی‌خواند ، روزه نمی‌گیرد ، دین ندارد ، من اصولاً از عمومی خود منزجرم حرف او را پیش من نزنید والا کهر علی ضمن داشتن اعتقادات شدید مذهبی ایمان دارد که احکام قرآن باید عیناً و دقیقاً در جامعه به مورد اجرا گذاشته شود . یعنی حلال خدا حلال و حرام خدا حرام است . بنابر این با وضع اجتماعی ایران موافق نیست و خلاصه عنوان می‌کند : چرا دست دزد را نمی‌برند ، مشروبات الکلی در سراسر کشور حمل و نقل و مصرف می‌شود . سینماها محل ترویج فساد اخلاق است . زن‌ها بی حجابند و بانک نزول می‌گیرد و روی همین اصل معتقد است که هجرت و جهاد در قرآن تجویز شده است باید انجام شود چندی قبل آقای علی پهلوی مقابل داروخانه آقا محسن نجاتی رسید عکس شاهنشاه که در داخل مغازه نصب شده بود مشاهده کرد ، به طور تحکم به آقا محسن نجاتی اظهار داشت این عکس چیست ؟ و آب دهان بر عکس حواله نمود و گفت عکس را پایین بیاورید و به جای آن عکس علی بن ابیطالب را نصب کنید چند روز قبل شخصی به نام فلاحی مدیر دبیرستان دولتی پونک ، حسن آقا سر باغبان والا کهر و نادعلی راننده مینی بوس پونک - باغ فیض ، ضمن صحبت با یکدیگر اظهار داشتند که والا کهر اهالی حصارک و پونک و مراد آباد را علیه شاهنشاه آریامهر تحریک مینماید و اظهار داشته شاه پدر مرا کشته ، اسم او را جلوی من نگویید زیرا من ناراحت می‌شوم با شیخ محدث

مصاحبه به عمل آمد ، یاد شده اظهارداشت که والاگرعلی و حجت کاشانی ، دوباره اتفاق یکدیگر به ملاقات اینجانب آمدند . در اولین ملاقات حجت کاشانی ضمن صحبت درباره مسائل دینی ، از اعلیحضرت رضا شاه کبیر انتقاداتی به عمل آوردند..... والاگر در این بحث هیچگونه اظهارنظری نکرد ، فقط با تکان دادن سر سخنان حجت را بدون کوچک ترین اعتراض تایید نمود در ملاقات دوم والاگرعلی پهلوی نیا اظهار داشته هیچ یک از مسئولین و مقامات کشور مسلمان نبوده و همه بی دین می باشند..... شیخ موسی اضافه کرد این تبلیغات سوئی که در مورد دولت ایران و شاهنشاه آریامهر می شود و خاصه از طرف یکی از افراد خاندان جلیل سلطنت (علی پهلوی) بسیار در مردم موثر افتاده است

علی پهلوی ، همراه حجت کاشانی به دنبال یک سلسله افشاگری ها و روشنگری ها بر ضد شاه و دودمان پهلوی بر آن شدند به قیام و جهاد و عملیات پارتیزانی و چریکی دست بزنند و برای اجرای این نقشه ، تلاش کردند در گام نخست محلی را که از نظر استراتژیکی مناسب باشد ، بیابند و در آن محل استقرار یابند ، از این رو کشتزارهایی را در یزد ، مشهد و برخی از نقاط دیگر نشان کردند ، لیکن چون از تهران دور بود نپسندیدند . سرانجام کشتزاری را در خرم دره (واقع در منطقه ابهر) که منطقه ای کوهستانی است ، برای دست زدن به عملیات چریکی مناسب دیدند و آن را خریداری کردند . حجت کاشانی بی درنگ به آن محل کوچ کرد . پس از چندی علی پهلوی نیز با همسر و فرزندان خود به او پیوست و در کشتزار یاد شده سکونت گزیدند .



سوزنا ماریا (همسر علی پهلوی) و دو فرزندش (۱۳۸۹ - ۱۳۹۰ هجری قمری)

بنا به گزارش اهالی ، نامبردگان در آن کشتزارها به ساختن منزل ، مسجد ، حمام و زاغه و ... دست زدند ، حدود ۲۳۰ راس گوسفند و چند راس اسب خریداری کردند ، حدود ده هکتار از زمین را یونجه و سه هکتار را قلمستان کاشتند ، آنان از بام تا شام در روی زمین کار می کردند و همراه با کارگران به کشاورزی می پرداختند به کارگران خود گوشت و ماست و شیر رایگان می دادند و وسایل برقی مانند بخاری برای مردم روستا فراهم می کردند و برای کسانی که منزل نداشتند ، سرپناه می ساختند .

بنا به اظهار اهالی و کارگزاران و نوکران ، علی پهلوی به عبادت و نماز و مطالعه قرآن اهمیت می داد ، مسجد را شخصاً جارو می کرد ، به مردم نادر ، مستمند ، بیمار ، بیچاره و افتاده مدد و یاری می رساند ، هر سال یک بار نزد یکی از روحانیان می رفت و وجوه شرعی سهم امام و سادات و نیز زکات و صدقات می پرداخت ، در یک سندی که با مهر و امضای سید جمال الدین موسوی ملایری (پیشنماز مسجد امام صادق در آریاشهر) می باشد ، می خوانیم :

بسم الله الرحمن الرحيم

مبلغ شصت هزار تومان از بابت زکات برای تقسیم به فقرا و موارد مقررده اسلامی از طرف والا حضرت علی پهلوی دام عزه و عمره توسط آقای علی اصغر حاج بابایی به اینجانب رسید ، امید است مورد قبول خداوند و توجه صاحب شرع انور قرار گیرد .

سه شنبه ۲۷ شعبان المعظم ۱۳۹۶
سید جمال الدین موسوی المایری

بسم الله الرحمن الرحيم
مع شصت هزار تومان بابت زکات بر تقسیم فقراء و موارد مقررده
از طرف والا حضرت علی پهلوی دام عزه و عمره توسط آقای علی اصغر حاج بابایی
به اینجانب رسید مورد قبول خداوند و توجه صاحب شرع انور قرار گیرد
سه شنبه ۲۷ شعبان المعظم
سید جمال الدین موسوی المایری
۱۳۹۶

بنا به گزارش ساواک **علی پهلوی** از دیدار با زنان بی‌حجاب خودداری می‌کرد و از آنان دوری می‌گزید. یک بار **شهناز پهلوی** برای او پیام داد که می‌خواهم با شما دیداری داشته باشم. او پاسخ داد: «با رعایت حجاب می‌توانید نزد من بیایید». همسرش نیز با مردان نامحرم رو به رو نمی‌شد و در صورت برخورد از آنان رو می‌گرفت. یکی از کارگران منزل نامبرده در گزارش خود به ساواک اظهار کرده است که **علی پهلوی** مردان نامحرم را به منزل خود راه نمی‌دهد و همسرش در برخورد با ما نیز کاملاً رو می‌گیرد.



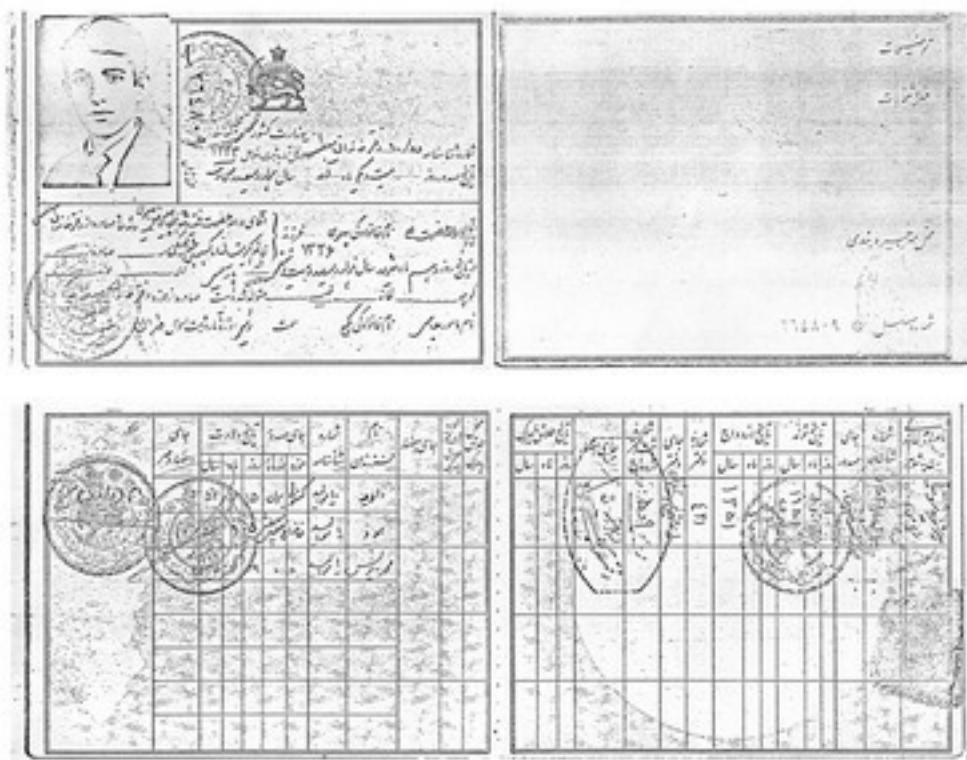
علی پهلوی (اسلحه‌های اشغال و سرزمین اسلامی اشغال) [۱۳۳۷: ۱۰، ص ۱۰۱]

نامبرده برای به راه انداختن حرکت چریکی به تهیه اسلحه و مهمات پرداخت و شماری سلاح‌های گرم و سرد گردآوری کرد و برخی از آن را در اختیار حجت کاشانی و همسر او گذاشت. ساواک در گزارش خود سلاح‌هایی را که به وسیله **علی پهلوی** تهیه و نگهداری شده بود پس از کشف، لیست برداری کرده و چنین آمار داده است:

- ۱- تفنگ پنج تیر گلوله‌زنی برنو یک قبضه ۲- تفنگ گلوله‌زنی منچستر یک قبضه ۳- تفنگ دولول شکاری یک قبضه ۴- تفنگ گلوله‌زنی پنج تیر پران یک قبضه ۵- تفنگ گلوله‌زنی با دوربین ماوزر یک قبضه ۶- تفنگ خفیف کالیبر ۲۲ تک تیر، ساخت چکسلواکی یک قبضه ۷- اسلحه کمری والتز (بدون خشاب) با مارک شهربانی یک قبضه ۸- کارد دولبه یک عدد ۹- کارد خنجر یک عدد ۱۰- قطب‌نما یک دستگاه ۱۱- توبی اسلحه کمری توتال کالیبر ۲۲ یک عدد ۱۲- دو بسته وسایل تنظیم مربوط به اسلحه (سنبله، برس با جلد مربوطه)

مهمات

- ۱- فشنگ برنو سری های مختلف ۳۴ تیر با جلد چرمی ۲- فشنگ کالیبر ۴۵ ده جعبه (هر جعبه ۵۰ تیر) ۳- فشنگ کالیبر ۳۲ تا ۲۲ تیر آکبند کاغذی



علی پهلوی بنا به اعتراف خودش، قنداق دو قبضه تفنگ را بریده و کوتاه کرده بود تا فرزندان **حجت کاشانی** بتوانند با آن تیراندازی کنند و روی قنداق آن نوشته بود "چریک" و بدین گونه کودکان و نوجوانان را به عملیات نظامی و چریکی برمی انگیزت و روحیه سلحشوری در آنان می دمید. از این رو، دختر ۸ ساله **حجت کاشانی** به نام **مریم** را "چریک" صدا می کردند تا در او خوی جنگجویی سلحشوری، پارتیزانی و چریکی پدید آورند.

همسر **حجت کاشانی** نیز با سلاح های گوناگون کار کرده و تیراندازی با اسلحه را فرا گرفته بود و نامبرده را برای رفتن به کوه و دست زدن به عملیات چریکی برمی انگیزت.

علی پهلوی و حجت کاشانی با این که با تبلیغات گسترده خود اهالی خرم دره را - بنا به اعتراف ساواک - تا پایه‌ای تحت تاثیر قرار داده و پایگاه مردمی به دست آورده بودند نتوانستند در میان اهالی برای خیزش چریکی همدستانی بیابند و گروهی تشکیل دهند؛ به نظر می‌رسد علل و عواملی در این ناکامی و شکست آنان نقش داشت:



- ۱- نامبردگان اطلاعات دینی و معلومات اسلامی نداشتند، از این رو، نمی‌توانستند توده‌ها را با تکیه به اصول و مبانی اسلامی به خیزش و خروش وادارند. اهالی روستا آنان را به سبب خوی عدالت‌خواهی، ساده‌زیستی، کمک به مستضعفان و مستمندان، تنفر از زورمندان و ستم‌پیشگان و تظاهر به اسلام می‌ستودند؛ لیکن آنان را به چشم یک پیشوای مذهبی و روحانی نمی‌نگریستند و از آنان پیروی نمی‌کردند.
- ۲- ملای ده به نام حاج شیخ موسی محدث راه و کار آنان را تایید نمی‌کرد و با اندیشه و انگیزه آنان همراه نبود، بلکه بر ضد آنان موضع‌گیری می‌کرد.
- ۳- اهالی روستا از نظر فرهنگی، بینش سیاسی و علم و دانش با عقب‌ماندگی‌ها و

کاستی‌هایی روبه رو بودند، از این رو، روحیه رزمندگی، مبارزه جویی و فعالیت‌های چریکی نداشتند و اصولاً انگیزه بایسته برای چنین فعالیت‌هایی در آنان پدید نیامده بود.

۴- نامبردگان، به ویژه، غلامرضا بهمن حجت کاشانی یک سلسله پیشنهادات غیرمنطقی و نادرست به اهالی می‌داد که نه تنها اجرای آن برای مردم دشوار و ناهنجار بود، بلکه مایه زدگی و رمیدن روستائیان می‌شد و برای آنان ایجاد ذهنیت می‌کرد.

حجت کاشانی بر این باور بود که نوشیدن چای و مصرف قند باید از طرف روحانیان به کلی حرام اعلام شود و مردم مسلمان باید از آن به شدت دوری گزینند تا در زندگی چریکی در میان کوه و دشت و دره که دسترسی به قند و شکر و چای ندارند، دچار مشکل نشوند. از این رو، بنا به گزارش ساواک، کارگران خود را وادار کرده بود که از نوشیدن چای خودداری ورزند و دستور داده بود سماور و قوری و دیگر وسایل چای را در محلی روی هم تلمبار کنند و با ماشین از روی آن گذشته بود و بدین‌گونه آن را از میان برده و کارگران را از مصرف چای محروم کرده بود. بی‌تردید اینگونه رفتارها مایه دوری گزینی توده‌ها از نامبردگان می‌شد. این عوامل در ناکامی آنان نقش موثری داشت.

آنان آنگاه که با تبلیغات در میان روستاییان و کارگران نتوانستند همدستانی برای خیزش چریکی پیدا کنند حجت کاشانی با تأیید علی پهلوی بر آن شد همراه همسر و فرزندان خود از خرم‌دره بیرون رود و در میان کوه مستقر شود و بدین‌گونه به رژیم شاه رسماً اعلام جنگ کند و دید توده‌ها را نیز به سوی خود کشاند. نامبرده در فروردین ۱۳۵۴ همراه همسرش کاترین عدل و فرزندان به نام‌های مریم (۸ ساله)، معصومه (۴ ساله) و فاطمه (۲ ساله) در غاری به درازای پنج متر و به پهنای سه متر سکونت گزیدند. در گزارش ساواک قزوین آمده است: «طبق اطلاعات رسیده بهمن حجت کاشانی داماد پروفیسور عدل که مدتی است در قریه خرم‌آباد از توابع ابهر زنجان با همسر و سه فرزندش به سر می‌برد، اخیراً منزل و ماوای خود را ترک و به ارتفاعات مشرف همان قریه صعود نموده است. با این کیفیت نامبرده که در حال حاضر مسلح نیز می‌باشد زندگی خود را با این که از جانب پدر همسرش کاملاً تأمین است، به صورت ناپسندی در آورده و با علی فرزند والا حضرت شاهپور علیرضا که مشارالیه نیز هم‌اکنون در همان قریه سکونت دارد دوستی صمیمانه‌ای داشته و اکثراً در تماسند و مطالب نامربوط و خلاف مصالح عمومی بی‌پروا بیان می‌دارند که جلب‌نظر اهالی را نموده است».

رئیس ساواک قزوین، انصاری

ساواک زنجان نیز در گزارشی اعلام کرده است^۳



*** یاد شده همچنان در کوه به سر برده و اغلب اوقات اهالی بخش خرمدره و روستای اطراف که به دیدن وی می‌روند با تبلیغات منفی وی مواجه می‌گردند و بعضاً عده‌ای تحت تاثیر قرار می‌گیرند. والا کهر علی پهلوی نیز همچنان در خرمدره سکونت داشته و اغلب به دیدن حجت کاشانی رفته و در مراجعت در مورد محسنات و علل و انگیزه حجت کاشانی با مردم بحث می‌نمایند. والا کهر اخیراً در یکی از مغازه‌های بخش مزبور با یکی از سپاهیان انقلاب به نام سیمایی وارد بحث مذهبی گردیده که این بحث تضاد عقیدتی به وجود آورده و بین آن‌ها جدال لفظی رخ داده است.

رییس سازمان اطلاعات و امنیت استان زنجان، جهان‌بین

در پی استقرار حجت کاشانی در کوه‌های خرمدره و بازتابی که این حرکت او در میان روستائیان آن منطقه پدید آورده بود، مقامات دربار و ساواک را اندیشناک ساخت و برآن داشت با واسطه تراشی و واداشتن برخی عناصر به میانجی‌گری نامبرده را از کوه پایین

آوردند و به آن ناآرامی در استان زنجان و حومه پایان بخشیدند. از این رو کسانی یکی پس از دیگری با ماسک دلسوزی، نوع دوستی و مصلحت اندیشی به محل زیست نامبرده در کوه رفتند و کوشیدند با پند و اندرز و بیم و نوید او را تحت تاثیر قرار دهند و از راهی که در پیش گرفته است بازگردانند و به تسلیم وادارند. لیکن در این راه هرچه بیشتر کوشیدند، کمتر موفقیت به دست آوردند. برخی از آنان چکیده گفتگوهای خود با او را همراه با تحلیل و بررسی به مقامات ساواک داده‌اند. یکی از آنان به نام غفاری در گزارش خود آورده است:

«از آنجایی که شاه دوستی و وطن‌پرستی در عروق و وجود اینجانب ریشه کرده وظیفه وجدانی به من حکم می‌کند که وقایع خرم‌دره را آن‌طور که شاید و باید و با استنباطات اینجانب است، به‌طور خلاصه به عرض برساند:

۱- آقایان پاتریک (علی پهلوی) و بهمن حجت کاشانی در زندان در یک سلول و یا در یک اتاق با یکدیگر آشنایی پیدا نموده‌اند *** و چون هر دو ناراضی و هم افق بوده‌اند طرح چریک بازی را می‌ریزند ***

۲- برای انجام نقشه چریک‌بازی بایستی محل امنی را پیدا کنند به جناب آقای پرفسور عدل پیشنهاد کار در مزرعه‌ای را می‌نمایند که خریداری نمایند *** که پس از بررسی خرم‌دره را انتخاب کرده *** استنباط اینجانب این است که چون خرم‌دره کوهستانی و مزرعه مذکور جنب کوه موردنظر ایشان بود پسند می‌نمایند.

۳- برای انجام نقشه‌های خود احتیاج به همکاری داشته‌اند که جز وسیله دین و تعصب شدید نسبت به دین و ابراز مطالب دینی جلب مقصود نموده ^{!!} طرحی نظیر فرقه اسماعیلی و یا نظیر کارهای حسن صباح مریدانی برای خود جمع نمایند ***

۴- برای انجام طرح مورد نظر احتیاج به اسلحه و اسب بود که حدود بیست قبضه تفنگ‌های دور زن حتی با دوربین و کلت و غیره به انضمام چند راس اسب تهیه و در مزرعه آماده نموده بودند.

۵- چون در مزرعه کاری از پیش نبرده بودند یعنی از طریق ابراز تعصب در دین مردم را جلب ننموده بودند به ناچار موضوع هجرت را پیش کشده و با تصویب آقای علی پهلوی، بهمن به کوه رفته *** در غاری *** اقامت نمودند که اینجانب بنا به تجویز جناب آقای پرفسور عدل برای اعاده آن‌ها و ارشادشان به غار مذکور رفته با بهمن و خانم کاترین مدت چهار ساعت مذاکره نمودم که ایشان را دیوانه و مجنون ندیدم بلکه یک دنیا

عقدہ و کینہ و انتقامجویی در وجود ایشان مشاهده نمودم



۶- آقای حاج شیخ موسی محدث خرمدره‌ای برای این که بهمن را به مزرعه بیاورد [بازگرداند] نزد آقای پهلوی رفته و به ایشان می‌گوید شما از سلسله جلیله پهلوی هستید. خوب است برای جلوگیری از سر و صدا بهمن را به مزرعه بیاورید. ایشان می‌گوید که مردم همه بی‌دین شده‌اند لذا [او] برای این که بین مردم بی‌دین نماند به کوه رفته است. آقای محدث می‌گوید شما از خانواده‌های والا و موثر این کشورید. مخصوصاً شما که وابسته به دربار سلطنتی می‌باشید، این کارها برازنده شما نیست و این حرف‌های ناشایسته که علیه شاه می‌گویید خوب نیست. در جواب می‌گوید: شما که شاه را نمی‌شناسید عموی من است و من بهتر از شما او را می‌شناسم که مشروب می‌خورد، ... بازی می‌کند، نماز نمی‌خواند، روزه نمی‌گیرد، دین ندارد و ... (پیشین، ج ۱، برگ ۱۴۴)

چالش‌های نظری فراروی انقلاب اسلامی (۱)

گفتگوی حاضر حاصل مباحث چند ساعته‌ای است که در تاریخ ۸۳/۸/۲۷ با حضور اساتید محترم آقایان دکتر محمد علی فتح‌اللهی عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و رئیس مرکز اسناد فرهنگی آسیا، جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای داوود مهدوی زادگان عضو تحقیقاتی گروه اندیشه‌سیاسی اسلام پژوهشگاه مذکور و محقق و نویسنده‌ی تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر و آقای دکتر مظفر نامدار رئیس گروه علوم سیاسی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برگزار گردید. اداره این گفتگو به عهده آقای دکتر نامدار بود و ماحصل مباحث نیز برآیند سوالات زیادی بود که تعدادی از آنها عبارتند از:

۱- مراد از چالش‌های نظری در حوزه‌ی نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی چیست؟

۲- آیا انقلاب اسلامی یک پدیده‌ی محلی و بومی است یا یک پدیده‌ی فرامنطقه‌ای و جهانی؟

۳- آیا انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب سنتی، مدرن، یا یک انقلاب پسا مدرن است؟
۴- آیا انقلاب اسلامی علیه مدرنیته و مظاهر آن بود یا علیه مدرنیسم و ایدئولوژیهای آن؟
۵- عده‌ای هم معتقدند که انقلاب اسلامی در حوزه‌ی نظریه پردازی و نظام سازی قبل از آنکه علیه چیزی باشد در پی اثبات تواناییهای دین در حوزه‌ی اجتماعی بود بنابراین نتیجه‌ی انقلاب بطور طبیعی علیه نظم فکری و سیاسی موجود بود.

۶- آیا در انقلاب اسلامی ما باغایتی جهان شمول روبرو هستیم یا خیر. یعنی آیا در

نظریه انقلاب اسلامی، تاریخ با تمام عظمتش درگیر است یا فقط بحث از مذهب خاص می‌باشد؟ و مراد از آزادی و استقلال، آزادی و استقلال مردم ایران است نه جهان.

۷- چرا دین و نهادهای دینی در انقلاب مشروطه هنگامی که جامعه‌ی ایران نسبت به جامعه‌ی پهلوی، یک جامعه‌ی کاملاً سنتی و روستایی بود نتوانست قدرت سیاسی را بدست بگیرد ولی در انقلاب اسلامی با وجودیکه جامعه یک جامعه متجدد و امروزی بود و نظم حاکم هم یک نظم مدرن بود، دین نتوانست قدرت سیاسی را بدست بگیرد و یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت پایه‌ریزی نماید؟ آیا این مسئله نشان می‌دهد که کارکرد دین در جامعه مدرن و پیشرفته به مراتب مؤثرتر از یک جامعه غیر پیشرفته است؟

نامدار . بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع گفتگو چالشهای نظری فرا روی انقلاب اسلامی است. در حوزه بحث چالشهای نظری مباحث زیادی داریم. اولین سؤالی که در این حوزه مطرح است این هست که: ما وقتی از چالشهای نظری صحبت می‌کنیم مراد از چالشهای نظری در حوزه‌ی نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی چه می‌تواند باشد؟

بحث را از آقای دکتر فتح‌اللهی آغاز می‌کنیم:

فتح‌اللهی. بسم الله الرحمن الرحيم هر تحول و هر پدیده اجتماعی طبعاً می‌تواند در ابعاد و حوزه‌های نظری هم تحلیل شود. انقلاب اسلامی هم، با آن عظمتی که دارد طبیعتاً در جنبه‌های نظری قابل تحلیل و بررسی است. وارد حوزه نظری که می‌شویم انقلاب را از جهات متعددی می‌توانیم تحلیل کنیم و همین معنا باعث می‌شود که اختلاف نظرها و چنگاکی‌ها در این بحث پیدا شود. اولاً انقلاب اسلامی با گذشته تاریخی ملت ایران قابل سنجش و مقایسه است و بالاخره باید نسبت خودش را با گذشته‌ی تاریخی تبیین و تعیین کند. از طرف دیگر مسئله جهان غرب و پدیده‌ی "مدرنیسم" و "مدرن‌اسیون" فرا روی انقلاب اسلامی است و یک عرصه دیگری است که نسبت جمهوری اسلامی با آن را باید سنجید و تعریف کرد. مطلب سوم هم مربوط می‌شود به آینده‌های جهان، آینده‌ای که ما با آن مواجه هستیم. مسائلی چون جهانی شدن و یا بحث‌هایی چون "پست مدرنیسم" که مطرح شده است، جمهوری اسلامی را به چالش می‌طلبد که جایگاه خود و نسبت خود را با اینها تعریف کند.

علاوه بر این سه محور، یک محور بسیار جدی دیگر است و آن عبارت است از پیام صدر اسلام، پیام آسمانی قرآن کریم، پیام بعثت یک حقیقتی است که برای طول تاریخ چه در

گذشته و چه در آینده حضور دارد و هر مسلمانی باید بالاخره نسبت خودشان را با آن تعریف کنند. جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی نیز باید در این مرحله نشان دهد که چه رابطه‌ای می‌تواند با پیام بعثت داشته باشد. این چهار بعدی که ذکر شد عرصه‌هایی است که جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی را در حوزه نظری به بحث و چالش می‌کشد. در واقع جمهوری اسلامی باید در حوزه نظری نسبتش را با این چهار مسئله مهم و چهار عرصه روشن کند. طبیعتاً تبیین نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی از دیدگاه‌های مختلف صورت می‌گیرد. یعنی مخالفین، موافقین و یا جریانهای بی‌تفاوت نسبت به انقلاب در تحلیل نظریه انقلاب اسلامی و تحلیل نظام جمهوری اسلامی نقطه نظرهای مختلف و بعضاً متناقضی را دارند. این چهار حوزه تحلیلی از یک طرف و ویژگیهای تحلیل گران از طرف دیگر باعث می‌شود که ما با عرصه بسیار جنجالی و پرشوری از نظریه‌پردازی نسبت به انقلاب اسلامی مواجهه شویم و خود انقلاب اسلامی هم در واقع با عرصه‌های وسیعتری مواجه خواهد شد که باید نسبت خودش را با آنها تبیین و تحلیل کند.

تصور می‌توانم از فضای چالشهای نظری انقلاب اسلامی ارائه بدهم چنین است:

نامدار: آقای دکتر حضرتعالی نظر دارید که عظمت انقلاب اسلامی در دورانی که بنام عصر حاکمیت یا سلطه‌ی مطلقه‌ی مدرنیسم بر فرهنگ و تمدن بشری علی‌الخصوص در حوزه‌های سیاسی مطرح است، برآستی انقلاب اسلامی می‌تواند نظریه‌های موجود در عرصه‌ی نظام‌های سیاسی و تئوریهای انقلابی را که الان در دنیا به تعبیر غربی‌ها "هژمونی" دارد به چالش کشد؟

یعنی آیا، ما آن عناصر پر قدرت نظری را هم در الگوی نظریه‌های انقلاب و هم در الگوی نظریه‌های نظام سیاسی در ارکان نظری انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی می‌بینیم که بتواند این نظریه‌ها را به چالش کشد؟ چون عده‌ای معتقدند بطور کلی این چالشهایی که ما مطرح می‌کنیم ساخته ذهن ماست و واقعیت خارجی ندارد. یعنی نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی هیچ شاخصه‌ای ندارد که بتواند این نظریه‌های جهانی را به چالش کشد. نظر حضرتعالی در این رابطه چیست؟

فتح الهی: ادبیات موجود در رابطه با انقلاب اسلامی که در عرض بیست و پنج سال اخیر چه در داخل ایران و چه در خارج مطرح شده نقطه نظرات مختلفی را بیان کرده اند.

بعضی‌ها گفتند: انقلاب اسلامی یک حرکت مدرن است و در مسیر مدرنیسم حرکت می‌کند. عده‌ای هم گفتند: که یک حرکت سنتی و ضد مدرن است. انواع و اقسام نقطه نظرات را طرح کرده اند. همین نقطه نظرات مختلف و ادبیات وسیع نشان می‌دهد که انقلاب اسلامی نظریات مدرن را به چالش کشیده است یعنی اگر یک واقعه سطحی و غیرقابل توجهی بود این ادبیات وسیع را نمی‌توانست بدنبال خود داشته باشد.

نامدار. شاخصه‌های این ادبیات چیست؟

فتح‌اللهی. در واقع همه سعی می‌کنند که به نوعی ماهیت انقلاب اسلامی را بشناسند و بشکافند. چون احساس می‌کنند یک پدیده‌ی مهم و ناشناخته‌ای است، تا این شناخته نشود امکان تجزیه و تحلیل و تبیین آن وجود ندارد. در واقع همه می‌خواهند به نوعی نسبت خود را با انقلاب اسلامی بیان کنند. یعنی تا شناخته نشود و نسبتها معین نشود در تحلیل آن دچار مشکل خواهیم شد. سعی در شناخت ماهیت انقلاب اسلامی یک معضل شده است برای همه انقلاب اسلامی باعث شده است که تحقیقات وسیعی راجع به گذشته ایران نیز انجام بگیرد. این تحقیقات به نوعی به هدف ریشه‌یابی انقلاب اسلامی برمی‌گردند، به دوره‌ی صفویه و این دوره را مورد مطالعه قرار می‌دهند. تحقیقات راجع به صفویه بعد از انقلاب اسلامی بشدت افزایش پیدا کرده است. این تحقیقات جهشی در دنیا، دلیلی جز انقلاب اسلامی ندارد. یا رجوع به نقش دین در تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی، خیلی وسیع شده است. اینها نشان دهنده‌ی این است که یک موضوع، ناشناخته‌ای فرا روی اندیشمندان است و همه به نوعی تمایل دارند این پدیده‌ی ناشناخته را بشناسند و تحلیل کنند. بنظر من این ادبیات با این مشخصه نشان می‌دهد که پدیده‌ی مهمی بوجود آمده است. در واقع آن چالشی که مورد نظر ماست و مطرح می‌شود تحقق پیدا کرده است. هر چند که «هژمونی» غالب مدرنیسم هم در غرب به نوعی دارد زیر سوال می‌رود. شاید آن فرمایشی هم که شما فرمودید مبنی بر اینکه سلطه‌ی کامل مدرنیسم بر نظریات سیاسی و اجتماعی است شاید عده‌ای مدعی باشند که الان در غرب هم این هژمونی را نداریم. مخصوصاً این ادعا را می‌توان در نقدهایی که بر مدرنیسم زده می‌شود به خوبی مشاهده کرد. در هر صورت فعلاً بحث ما چالشهای مدرنیسم در خود غرب نیست. در انقلاب اسلامی، صرفنظر از اینکه بعضی‌ها خود این انقلاب را یک حرکت مدرن تلقی کرده اند، اما انقلاب اسلامی ابعاد مختلفی دارد که در مجموع

نظریه‌های غربی مدرن را به چالش می‌کشد.

نامدار: جناب آقای مهدوی زادگان همان سوالی که از آقای دکتر فتح‌اللهی پرسیده شده معطوف به نظر و پاسخ حضرتعالی هم هست. امیدوارم این بحث را از حالت کلی گویی خارج کرده و جزئی‌تر وارد بحث شوید. وقتی بحث از چالش نظری در حوزه نظریه‌های انقلاب و نظام سیاسی می‌کنیم از آنجا که هر نظامی از درون نظریه‌ای خارج می‌شود، سوال اینجاست که نقطه عزیمت آن چالش که تصور می‌کنیم غیر از آن حرفه‌ای است که الان توسط فرهنگهای رسمی و غالب مثل مدرنیته و مدرنیسم و مدرنیزاسیون زده می‌شود در دیدگاههای طرفداران دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی با تکیه بر باورهای دینی و پیروان حکومت اسلامی چه می‌تواند باشد؟ یعنی در انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی چه حرف جدیدی مطرح شده که انسان احساس کند با نظریه‌ها و نظامهای تکراری سر و کار ندارد و راهی را که می‌رویم همان راههای رفته‌ی غربیها و غربگرایان نیست.

مهدوی زادگان: بسم الله الرحمن الرحیم، من ابتدا باید عرض کنم وقتی چالش مطرح می‌شود دو تصور از آن در ذهن وجود دارد:

یکی به معنای این است که انقلاب اسلامی جهان و اندیشه و قالبهای حاکم بر جهان را به چالش می‌کشد و در پی نفی قواعد، اصول، باورها و ارزشهای حاکم بر جهان است. به عبارت دیگر مدعی است که نظم حاکم بر جهان نظم کهنه، پوسیده و ناعادلانه است و ضرورت دارد هم در حوزه‌های نظری و هم از عینیات و حوزه‌های عمل دیدگاه جدیدی حاکم شود. بنابراین در این نظریه، جهان گرفتار انقلاب اسلامی می‌شود و بخشی از دغدغه‌های عینی و ذهنی آن مسئله انقلاب اسلامی است.

تصویر دیگری که از چالش می‌توان ارائه داد برعکس این دیدگاه است. آن تصویر معتقد است که جهان بگونه‌ای رفتار می‌کند که انقلاب اسلامی به عنوان یک واقعه‌ی خلاف این قاعده و رفتار، درگیر این جهان می‌شود و این جهان، انقلاب اسلامی را مشغول خودش می‌کند. در نتیجه، این دو معنا از چالش را باید در همان ابتدای بحث از هم تفکیک کنیم. بنظر من در این بحث خوب است که ما یک تصویر کلی داشته باشیم و در این تصویر کلی می‌شود وارد مقوله‌های مربوط به هر دو چالش شد.

به نظر من تا یک ایده و نظریه‌ای ظهور و بروز پیدا نکند نمی‌تواند دغدغه ساز و چالش برانگیزاننده باشد. وقتی که ظهور پیدا کرد می‌توان گفت که این یک پدیده‌ی جدیدی است که وارد عرصه شده است. این عرصه هم عرصه‌ای نیست که از قبل زمینه‌های ظهور این پدیده‌ی

جدید باشد. این عرصه، عرصه‌ای هست که تمام پدیده‌هایش و همه‌ی اشیاءش توسط گرایش‌ها و نظریه‌های دیگری از قبل تعریف شده و جایگاه هر کدام از پدیده‌ها در این تعریف مشخص است. در چنین دنیای به ظاهر استandardی که همه‌ی اشیاء و پدیده‌های آن در جای خود قرار داده شده و کارکردی که برای آنها مشخص شده‌اند را انجام می‌دهند، ناگهان پدیده‌ی جدیدی به نام انقلاب اسلامی وارد این عرصه می‌شود که از جنس این فضا، این ساحت و محصولات مونتاز شده‌ی آن نیست.

نامداران چرا می‌فرمایند از جنس این فضا و این ساحت و محصولات مونتاز شده‌ی آن نیست؟

مهدوی زادگان: وقتی ما وارد تفصیل ماهیت انقلاب اسلامی می‌شویم می‌بینیم هم این ماهیت و هم شیوه‌ی نقشی که دارد در این بستر ایفا می‌کند همساز و سنخیت با استانداردها و نقش‌های از پیش تعیین شده‌ی این میدان ندارد. نظریه پردازان، پایه‌گذاران، سیاست‌گران، بازیکنان این عرصه‌ی استاندارد شده مشاهده می‌کنند یک بازیگر جدید ناگهان وارد صحن شده که از نسخ محصولات آنها نیست. بدیهی است که در جهانی که نقشهای آن از قبل توسط جریانهایی که خود را حاکم مطلق العنان این جهان می‌دانند تعریف شده (ماهیت نحوه‌ی این تعریف فعلاً موضوع بحث مانیت) و کسی اجازه‌ی خروج از این قواعد از پیش تعیین شده را ندارد. صرف وجود این پدیده‌ی ناشناخته و ناهمساز به منزله چالش هست. حتی اگر پدیده جدید بازیگر فعال و ماهری نباشد چه برسد به پدیده‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی که خود را بازیگر فعال و ماهری نیز معرفی می‌کند. انقلاب اسلامی زیر بار تعاریف رسمی و ابطال ناپذیر مفاهیم نرفته و نمی‌رود و این اولین چالش بزرگی ساختار که جهان را فرا روی انقلاب اسلامی قرار می‌دهد. پس اولین چالش بزرگ ساختار شکنی در تعریف مفاهیم هست. انقلاب اسلامی تعاریف موجود را در اغلب حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بهم می‌زند. این بزرگترین و مهمترین چالش در ساحت نظری است. انقلاب اسلامی حتی تعاریف مسلط در حوزه پدیده‌ی انقلاب را که زیر سلطه‌ی تفکرات چپ مدرنیسم بود، در هم می‌ریزد و با طرح نظریه‌ی انقلاب اسلامی یک تعریف جدیدی از انقلاب ارائه می‌دهد.

نامدار: بعبارت دیگری حضرت‌عالی می‌فرمایند که چالش بزرگ نظری انقلاب اسلامی از نظم موجود، ساختار شکنی در تعاریف مفاهیم رسمی است؟

مهدوی زادگان: دقیقاً ساختار شکنی در مفاهیم و عبارتی دیگر شالوده شکنی در تعاریف رسمی از مفاهیم، مبانی و بسترهای آن است. چون این بستر روی همین مبانی، ایده‌ها و پیش فرضهایی که سالیان سال القاء شده، پایه ریزی گردیده است. انقلاب اسلامی در ساحت نظری این مبانی، بسترها و تعاریف رسمی آنرا مورد سؤال قرار داده است. چالش بزرگ دیگری که انقلاب اسلامی در کنار شالوده شکنی و ساختار شکنی تعاریف مفاهیم رسمی مطرح می‌کند؛ تردید در ایفای نقش‌های از پیش تعریف و تعیین شده است. نقش‌هایی که انقلاب اسلامی تعریف می‌کند غیر از نقش‌هایی است که در بستر موجود و رسمی تعریف می‌شود.

نامدار: این بحث را اگر حضرت‌عالی عینی‌تر کنید مفید است. یعنی بفرمائید مراد شما از تردید در ایفای نقش‌های از پیش تعریف و تعیین شده چیست؟

مهدوی زادگان: عینی‌ترین تعریفی که می‌توان لمس کرد تعریفی است که انقلاب اسلامی از مقام، شأن، منزلت و جایگاه انسان در هستی و جامعه ارائه می‌دهد. این تعریف یک تعریف معنوی و ناظر به ساحت متنوع انسان است. دیدگاه‌های انقلاب اسلامی رابطه‌ی انسان با هستی و خالق هستی را یک رابطه‌ی طولی و بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر از تعاریف رسمی حاکم در اومانیسم غربی می‌داند.

نامدار: ممکن است روشن‌تر تفاوت انسان در تعاریف رسمی غرب و تعاریف انقلاب اسلامی را بیان کنید؟

مهدوی زادگان: تعاریف رسمی حاکم در غرب که بعنوان تعریف مسلط و انحصاری "هژمونی" پیدا کرده است، انسان را تالاب دنیا می‌برد. محدوده انسان همین ساحت دنیوی است و فراتر از این ساحت دنیوی نه حقی برای انسان هست و نه تکلیفی. اصولاً چیزی فراتر از این ساحت دنیوی برای انسان دیده نمی‌شود بنابراین، انسان غربی یک انسان تک‌ساختی است.

نامدار: تعاریف رسمی غرب، چیزی فراتر از ساحت دنیوی برای انسان نمی‌بیند یا اینکه می‌بیند ولی برای آن برنامه‌ای ندارد؟

مهدوی زادگان: هر دو وجه‌اش ممکن است درست باشد. چون یک طیف همساز در اومانیسم غربی وجود ندارد. بعضی‌ها نمی‌بینند، بعضی‌ها انکار می‌کنند. بعضی‌ها هم

معتقدند که انسان وظیفه‌ای جز همین ساخت دنیوی ندارد و رابطه‌ای با دیگر ساخت‌ها ندارد.^۱ یعنی در واقع آمده‌اند این رابطه را قطع کرده‌اند.^۲ در غرب نقش‌های سیاسی، اجتماعی، خانوادگی، اخلاقی و اقتصادی براساس این تعریف از انسان تعیین می‌شود.^۳

اما انقلاب اسلامی تعریفی که از انسان ارائه می‌دهد بر این اساس هست که انسان را یک موجود تک‌ساختی نمی‌داند.^۴ او را محدود به همین زمان و مکان تحلیل نمی‌کند. برای انسان یک نقش «فرا این زمانی» و «فرا این مکانی» نیز قایل است.^۵

نامدار: حضرت آقای مهدوی زادگان وارد این بحث نشویم چون خود این بحث یکی از مباحث بسیار مهمی است که دوست نداریم به شکل ناقص مطرح شود و می‌طلبید که انشاءالله در گفتگوهای دیگر مفصل بدان پرداخته شود.^۶

اگر دامنه بحث را به این سمت هدایت کنیم که در همین ایفای نقشی که محل چالش بزرگتری بین نظریه انقلاب اسلامی و نظریه‌های رسمی حاکم بر جهان است آیا می‌توانیم علاوه بر تعریف نقش انسان به تعاریف نقشهای دیگری چون انسان با تاریخ، انسان با جامعه، انسان با طبیعت و مباحثی شبیه به این نیز برسیم؟ یعنی آیا در تعریف این نقشها، باز هم ساختار شکنی و شالوده شکنی در تعاریف رسمی وجود دارد؟ و آیا انقلاب اسلامی از این زاویه نیز نظم ابطال ناپذیر حاکم را به چالش می‌کشد؟

مهدوی زادگان: تحقیقاً شالوده‌شکنی‌ها و ساختار شکنی‌های انقلاب اسلامی در ساخت نظریه‌های رسمی حاکم به حوزه‌های تاریخ، جامعه، طبیعت و سایر مباحث دیگر نیز کشیده می‌شود. جامعه در این تعریف جدید دیگر بستر اعمال حاکمیت مطلق انسان، اعمال قدرت مطلق و مباحث دیگری که امروزه در انسان شناسی و روانشناختی سیاسی مطرح هست، نمی‌باشد. جامعه محل پرورش، رشد، تربیت و ارتقاء همه‌ی گروه‌های انسان است نه انسانهای حاکم و قدرتمند. یعنی در تعریف انقلاب اسلامی مسئولیت فقط متوجه انسان نیست متوجه جامعه نیز می‌باشد.^۷

این دیدگاه وقتی در تعاریف ساخت انسانی رسمی تردید کند، بدیهی است که دامنه‌ی این تعاریف تردیدها به نهادها و نسبت انسان با این نهادها و از آنجا به نقشها نیز کشیده می‌شود. ملاحظه می‌شود که دامنه‌ی چالش‌های انقلاب اسلامی با تفاسیر رسمی و تعاریف مسلط چقدر گسترده و عمیق است.^۸

این چالشی است که انقلاب اسلامی در حقیقت جهان را درگیر آن می‌کند.

نامدار: یعنی چالشی است که انقلاب اسلامی با جهان دارد؟ و می‌خواهد نظم موجود را مورد تردید قرار دهد و مدعی است که هیچ دلیل عقلی و تاریخی برای پذیرش بی‌چون و چرای این نظم از پیش تعیین شده نداریم. زیرا چنین نظامی بطور کلی مغایر با اصل آزادی و اختیار انسانی است که یک اصل دینی و اسلامی است؟

مهدوی زادگان: دقیقاً همین طور است که می‌فرمائید. این چالشی است که انقلاب اسلامی با نظم موجود دارد و ...

نامدار: استدعا می‌کنیم این بحث را همینجا داشته باشیم. چون ظاهراً حضرتعالی می‌خواهید بروید سر بحث دیگر، یعنی چالش که جهان با انقلاب اسلامی دارد؟ از آنجایی که این بحث یکی از مباحث مهمی بود که کمتر در حوزه‌های نظریه‌های سیاسی و اجتماعی روی آن تأکید شده است می‌خواهم همین بحث را خدمت آقای دکتر فتح‌اللهی داشته باشیم. یعنی آن فضایی را که شما در این بحث گشودید خوب است که نظر اساتید دیگر نیز مطرح شود. جناب آقای دکتر فتح‌اللهی به آقای مهدوی زادگان معتقدند که در حوزه چالش‌های نظری انقلاب اسلامی دو کار بزرگ کرده است:

۱- شالوده‌شکنی در «تعاریف رسمی مفاهیم» در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی با توجه به اینکه نزدیک به دویست تا سیصد سال هست که غرب پایان تفکر را در تعریف مفاهیمی چون آزادی، مدل نظام سیاسی، دموکراسی، حقوق بشر و امثال ذالک اعلام کرده و مدعی است که تعاریف ارائه شده از مفاهیم مذکور، غیر قابل تردید و ابطال ناپذیرند و همانطوریکه می‌بینیم، تعاریف فرهنگهای دیگر از این مفاهیم را به رسمیت نمی‌شناسند.

۲- ساختار شکنی در تعاریف نقش‌های انسان نسبت به خود، جامعه، تاریخ با طبیعت و خالق هستی و مفهوم تاریخ، جامعه، طبیعت و انسان و سایر نقش‌هایی که بیانگر طبیعت و مقام انسان در هستی است.

دیدگاه جناب‌عالی در این رابطه چیست؟ آیا علاوه بر موارد مذکور ما می‌توانیم منزلت و شأن دیگری برای جمهوری اسلامی در جهان استاندارد شده «مدرنیسم» قایل باشیم یا اینکه حضرتعالی بحث را از زوایای دیگری تحلیل می‌فرمائید؟

فتح‌اللهی: من تعبیر اصلاح کردن را بیشتر می‌پسندم. یعنی در مورد تعریفها و مفاهیم رایج سیاسی اجتماعی در دنیای معاصر، انقلاب اسلامی به یک نوع اصلاح دست زده است. تغییر شاید مابانی خاص خودش را داشته باشد. من اصلاح را از این جهت می‌پسندم که این

تعاریف در غرب اولاً بعضی وقتها واقع بینانه نبودند و نوعاً ذهنی بودند - انقلاب اسلامی تعاریف واقع بینانه‌تری از این مفاهیم ارائه کرد -

نامدار: یعنی حضرت‌عالی می‌فرمائید انقلاب اسلامی ساختارهای تعاریف را حفظ کرد؟

فتح‌اللهی: همان ساختارها را هم واقع بینانه طراحی می‌کند - وقتی تعاریف مفاهیم واقع بینانه تعریف شوند و دینی، نوعاً ساختار هم اصلاح می‌شود - بنابراین بنظر من اصلاح در تعاریف رسمی شاید گویاتر باشد و تعاریف جدیدی را هم در عرصه‌های جدید فراروی جهان باز کرده است -

نامدار: آقای دکتر این بحث را می‌توانید کمی عینی‌تر کنید؟

فتح‌اللهی: مثلاً در همین بحث جهانی شدن و جهان شمولی، انقلاب اسلامی فی نفسه خودش پدیده‌ای است که جهان شمول است - پیام جهانی دارد و نشان داده که چگونه می‌شود فراملی عمل کرد - چون پیام انقلاب اسلامی فراگیر شده و فراتر از مرزهای ایران، بخشی از جهان را تحت تأثیر قرار داده است - تاکنون نداشتیم پیامی که بتواند با این وسعت و شدت در جهان منتشر شود و مستمع پیدا کند و تبدیل به یک حرکت فراملی شود - ما در روابط بین‌الملل این مباحث را داشتیم - اما پیامها، پیامهای ملی بوده است بندرت پیامها جهانی بود - در حالیکه انقلاب اسلامی پیام جهانی داشته و این به نوبه خودش عرصه‌ی جدیدی است -

عرصه‌ی مدرنیسم عرصه‌ی ملی‌گرایی است - در عرصه‌ی کشور ملت تعریف شده است -

نامدار: اما شعار مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون که یک شعار جهانی است؟!

فتح‌اللهی: جهانی بودن به این معنا است که قابل‌الگوبرداری برای جهان است - یعنی همه بیایند و ملی شده و به مفهوم ملیت توجه کنند مدرنیته می‌گوید همه بیایند و کشور ملت تشکیل دهنده درست است که پیام به همه‌ی جهان صادر می‌کند ولی ماحصل پیام این است که همه بیایند واحد دولت ملت تأسیس کنند -

نامدار: اما مدرنیته در آنجایی که در حوزه‌ی نظم سیاسی و سامان اجتماعی مدعی است مدل لیبرال دموکراسی مدل پایان تاریخ است و همه‌ی ملتها باید این مدل را به عنوان یک الگوی برتر بپذیرند، چگونه با دیدگاه حضرت‌عالی قابل تحلیل است؟ نظریه‌ی هژمونی لیبرال دموکراسی فراتر از دیدگاه دولت ملی است زیرا ملتها را دعوت می‌کند که با هر گرایش، انگیزه و آرمانی این برتری را بپذیرند -

فتح الهی: این دعوت براساس فردیت شکل گرفته است. فردگرایی چگونه می تواند حالت جهانشمولی داشته باشد؟ یعنی بحث این است که همه به اصالت فردیت خودشان واقف شوند. اگر شعار جهانی می شود در همین حد است. پیام برای جهان است اما نتیجهی پیام مستحیل شدن در فردیت است. دعوت مدرنیته دعوت به شناخت فردیت خود است. دعوت به خود انسانی است. آزادیهای فردی، مالکیت و... اینکه پیام قابل صدور است فرق می کند با اینکه می خواهد به پیام هویت جهانی بدهد. پیام اگر چه ممکن است به جهان صادر شود اما خود پیام ماهیت جهانی ندارد. در حالیکه انقلاب اسلامی یک هویت جهانی را به ارمغان آورده است. یعنی انقلاب اسلامی یک فضای جدیدی را ساخته که همه ی جهان در آن شریک هستند. با انقلاب اسلامی یک احساس دینی در همه ی جهان پیدا شده و باعث شده که همه یک احساس وحدتی را در سطح جهان حس کنند و این احساس وحدت احساس اشتراک در دین است. این احساس که از انقلاب اسلامی ناشی شده در مدرنیته وجود ندارد. مدرنیته همه را به فردیت دعوت می کند و فردیت یعنی دیدن خود و گسست از دیگران. اگر چه دعوت همگانی است اما جهت دعوت تمرکز در فردیت است. پیام انقلاب اسلامی پیام خروج از فردیت و اراده به جمع داشتن است. فراتر از ملیت فکر کردن و زندگی کردن است.

نامدار: اما اینکه حرف جدیدی نیست. این شعارها قبلاً در تفکرات «جهانی وطنی» مطرح شده است در حوزه امپراتوری یونان و روم در شعارهای اپیکوریان، رواقیان و کلبیان هم این شعار را داشتیم. شعار آنها نیز شعار جهانی فارغ از رنج و درد بود. آنها هم نظریه دولت جهانی و جهان وطنی را بر نظریه دولت شهری ترجیح می دادند. پیام اینها هم پیام جهانی بوده و مستمسک توسعه طلبی های امپراطوری روم. بنابراین اگر سطح تحلیل را در این محدوده تقلیل دهیم این حرف جدید و نظریه ی جدیدی نیست. نمی توان ادعا کرد که جمهوری اسلامی ساختار شکنی کرد.

فتح الهی: هر پیامی در گذشته آثار و نشانه هایی دارد. ما هر سخنی را طرح کنیم طبعاً در گذشته های دور میتوان رگه های همین سوالها را پیدا کرد. اما انسانهای جدید یعنی انسانهای چند صد سال اخیر، براساس فردیت و ملیت خود زندگی کردند. جمهوری اسلامی از این دوره ممتاز است. ممکن است که در دوره ی یونانی و رومی حرفهای آنها شباهتی با حرفهای ما داشته باشد اما فضا آنقدر دور هست که سرنوشت ما را نمی توان با آن فضا گره زد. سرنوشت ما با همین پانصد، ششصد سال اخیر گره خورده است. ما وقتی یک پیام جهانی اعلام می کنیم در حقیقت همین دوران را به نقد می کشد. من احساس می کنم انقلاب اسلامی و

جمهوری اسلامی هم همین بحث مردم سالاری را تبیین کرده است و در پیامش هم این بحث وجود دارد ولی این مفهوم را اصلاح کرده است نه اینکه تغییر داده باشد. اصلاح جمهوری اسلامی این است که یک نوع واقع بینی را در این مفهوم پدید آورده و نوعی ماهیت دینی برای مفهوم مردم سالاری قایل شده است. حتی مفهوم ملیت را هم می توان مثال زد. مفهوم ملیت بین جهان مدرنیته و پیام انقلاب اسلامی مشترک است اما انقلاب اسلامی مفهوم ملیت را با یک نگاه دینی و واقع بینانه طرح کرده است. روی این جهت، در این تحولات تعبیر اصلاح شاید کاربرد بیشتری داشته باشد. البته من مفهوم تغییر را هم رد نمی کنم. این تحولات را تغییر هم می توان گفت. اما در هر صورت ظاهر قضیه این است که در مفاهیم مشترک هستیم. ولی در باطن و محتوا، نوعی اصلاح اساسی صورت گرفته است. در لفظ حالا مناقشه نیست ولی آن نکته ای که جدید است در انقلاب اسلامی آن ماهیت جهان شمول بودن پیام انقلاب اسلامی است. که این نسبت به جهان مدرنیسم جدید است و با نقدهایی که پست مدرنیسم به جهان مدرنیته می زند سنخیت دارد. یعنی آن نقدهایی هم که الان در جهان غرب نسبت به مدرنیته صورت گرفته است انقلاب اسلامی در واقع یک نوع نظریه ای است که بر پایه نقد مدرنیته بنا شده اما صرف نقد نیست. چون ما در پست مدرنیته می بینیم که از مرحله نقد فراتر نمی رود. یعنی کار پست مدرنها صرفاً نقد مدرنیته است. چیزی را اثبات نمی کنند. ولی انقلاب اسلامی در پی اثبات حقیقت و واقعیت جدیدی است که می تواند راهگشا باشد و همین بطور جدی جهان مدرنیته غربی را به چالش می کشد. یعنی وقتی امام (ره) حکم اعدام سلمان رشدی را صادر می کند یک پیام فراملی است. جرمی در یک کشور خارجی اتفاق افتاده اما همه مسلمانهای دنیا موظفند بروند و با توجه به این جرم، حکم را اجرا کنند و مجرم را مجازات نمایند. هم مجازات از عرصه ملیت خارج می شود هم مجری اجرای حکم، اتفاقاً یکی از چالشهای ما با جهان غرب همین مسئله حکم اعدام سلمان رشدی است که در همه مذاکرات اینرا ذکر می کنند زیرا آنها عنوان می کنند که مسئله مجازات سلمان رشدی از دایره کشور ملت خارج می شود و دخالت این امر، دخالت در امور داخلی یک کشور مستقل است. انقلاب اسلامی قضایی را ایجاد کرده است که از عرصه کشور ملت فراتر می رود و همین مسئله است که غرب را به چالش کشیده است. زیرا توان تحمل چنین حالتی را ندارند. بنظرم چالش اصلی انقلاب اسلامی با غرب در همین قضیه است و یک چالش اساسی دیگر هم اصلاح گری نسبت به همه مفاهیم سیاسی زمان است.

نامدار: پس حضرتعالی در حقیقت معتقدید که آنچه که انقلاب اسلامی انجام داد ساختار شکنی و شالوده شکنی نیست، فقط اصلاح گرایی بوده است؟
فتح اللهی: اصلاح ساختار هم بوده است.

نامدار: وقتی گفته می شود ساختار شکنی یا شالوده شکنی یعنی اینکه اصلاً نوع مفاهیم تعریف مفاهیم و به تعبیر امروزی، گفتمان مفاهیم را عوض کرده یعنی اگر چه امروزه از نظریه انقلاب حرف می زنیم در ساختار موجود حوزه سیاست، نظریه انقلاب هیچ نسبتی با دین نمی تواند داشته باشد چون معتقدند که انقلاب یک پدیده مدرن است که تحت سیطره افکار مدرنیسم و مدرنیزاسیون است. انقلاب اراده‌ی معطوف به پیشرفت است. در حالیکه وقتی ما در حوزه‌ی دین بحث از انقلاب و دگرگونی می‌کنیم، اراده‌ی معطوف به بازگشت به اصول اولیه و اصالتها مطرح هست که این اصول اولیه و اصالتها در گذشته هستند. این دو مفهوم نمی تواند یکی باشد.

فتح اللهی: اولاً انقلاب به مفهوم دینی هم معطوف به پیشرفت است یعنی توجه به اصالتها گذشته نافی این نیست که عطف به پیشرفت در آن مطرح نباشد، در انقلاب اسلامی و انقلاب به مفهوم دینی توجه به پیشرفت خیلی جدی است. ما رجعت به اصالتها را هیچ وقت منافی پیشرفت نمی‌دانیم. روی این جهت من تأکید می‌کنم که ساختار شکنی به آن معنا نیست که در یک حرکتی ما خلاف جهت حرکت سیرجهانی حرکت کردیم. همه مفاهیم سیاسی اجتماعی مطرح در جهان بنحوی در پیام انقلاب اسلامی بوده منتهی با یک تعریف واقع بینانه و یک تعریف دینی، شما هر مفهوم سیاسی دیگر مثل: احزاب، آزادیها، جامعه مدنی، ملیت، کشور- ملت و غیره را که در نظر آورید در پیام انقلاب اسلامی وجود دارد.

نامدار: مفهوم حکومت دینی به عنوان یک مفهوم سیاسی را چه می‌فرمائید. اصلاً در شعارها و باورهای مدرنیسم، اعتقادی به این مفهوم وجود ندارد.

فتح اللهی: عرض می‌کنم انقلاب اسلامی همه‌ی مفهوم جدید را با وصف دینی تحلیل کرده است. ویژگی جمهوری اسلامی در همین است که در اصلاح گری، مفاهیم سیاسی را واقعی و دینی تعریف کرده است. هم واقع‌بینانه و هم دینی. مفاهیم مشترک است. همه مفاهیم سیاسی موجود جهان را طرح کنید بلا استثناء در انقلاب اسلامی مورد پذیرش قرار گرفته منتهی با یک تعریف اصلاح شده، واقع بینانه و دینی. حتی ساختار را هم ما تعریف دینی کردیم. نه اینکه ساختار را عوض کرده باشیم و بگوئیم ما این ساختار و نظام سیاسی جدید را نمی‌پذیریم و

برمی‌گردیم به عقب:

نامدار: من از نظر حضرت‌عالی اینجوری استفاده کردم که انقلاب اسلامی ساختار و ساختمان نظم موجود را حفظ کرده فقط یک رنگ دینی به آن زده است.

فتح‌اللهی: ماهیت را هم اصلاح کرده است.

نامدار: منظور شما این است که اساس و بنا و چشم اندازهای بیرونی و اینها را هم عوض کرده است؟ چون از صحبت‌های شما اینگونه برداشت می‌شود که متدینین فقط یک رنگ دینی به عالم مدرنیسم زده‌اند - یعنی ساختار، پی، سازه، سازمان، نهادها، همه همان است منتهی اگر قبلاً اینها رنگی به نام رنگ مدرنیته داشتند انقلاب اسلامی روی رنگ مدرنیته رنگ دینی زده است.

فتح‌اللهی: رنگ حالا شاید تعبیر درستی نمی‌باشد.

نامدار: برای تقریب به ذهن عرض کردم.

فتح‌اللهی: من همان تعبیر اصلاح در مفاهیم را می‌پسندم، ما در تعریفها، اصلاح کردیم. وقتی تعریف آزادی را اصلاح می‌کنیم و تعریف دیگری از جامعه مدنی و لیبرالیسم می‌کنیم. این تعاریف مهم است. وقتی تعریف را عوض می‌کنیم آیا می‌شود به رنگ عوض کردن تعبیر کرد؟ تعریف کردن خودش خیلی چیزها را عوض می‌کند شاید هم بگوئیم رنگ کرده است. رنگ دینی، جنبه‌ی الهی به کار دادن خودش خیلی مهم است. یعنی رنگ ساده‌ی روی دیوار نیست تعریف جدید از دیوار است.

نامدار: دیوار همان دیوار است. چگونه می‌تواند تعریف جدید از دیوار باشد.

فتح‌اللهی: چرا؟ تعریف جدید یا تعریف درست می‌کنیم. تعریف دینی می‌کنیم. این رشد و پیشرفت را یک تعریف دینی، واقع بینانه و انسانی از آن ارائه می‌دهیم و گرنه اگر بخواهیم بگوئیم همه‌ی اینها را کنار گذاشته‌ایم. این مسئله توجه به انسان به حقوق انسان، توجه به آزادیها، توجه به رشد سیاست، اینها را بگذاریم کنار و کلاً برگردیم به دوران قبل که حالا یا تعبیر به سنتی یا تعبیر به ما قبل مدرن می‌شود. یا هر چیز دیگر؛ این در انقلاب اسلامی نیست تمام شواهد و مسایل انقلاب نشان می‌دهد که با پیامهای عصر جدید ارتباط و نسبت دارد اما در عین حال تعریف و باز تعریف مجدد از آنها کرده است. من تعبیر اصلاح در مفاهیم را می‌پسندم به جای اینکه بگوئیم تغییر خوب در تغییر، چه چیزی جایگزین شده است؟

نامدار: اصلاً موضوع بحث ما همین است، چون دو نظریه هست، یک نظریه معتقد است که

انقلاب اسلامی هیچ تغییری در حوزه‌ی تعریف مفاهیم و تعریف نقش‌ها ایجاد نکرده است. صرفاً همان ساختارهای گذشته را حفظ کرده فقط به این ساختار، یک رنگ و لعاب دینی زده است.

فتح‌اللهی: پیش از رنگ و لعاب است ولی در عین حال اصلاح در ساختار، اصلاح در مفاهیم و اصلاح در تعاریف است.

نامدار: آقای مهدوی زادگان در هر صورت آقای دکتر فتح‌اللهی یک بحثی را فرمودند بعنوان نظر خودشان، این یک دیدگاه است. در اینجا دو بحث بسیار مهم در حوزه‌ی مفاهیم داریم. چون بسیاری از متفکران معتقدند وقتی انقلاب‌ها می‌آیند صرفاً ساختار سیاسی، نظم اجتماعی و ساختار فرهنگی و ارزش‌ها را دگرگون نمی‌کنند. مفاهیم را هم دگرگون می‌کنند. یعنی اگر قبلاً بحث از دموکراسی می‌کردیم یا به ذهن ما این بحث مطرح می‌شد، ذهن در همان ابتدای کار به سراغ پیش‌فهم‌های معرفتی و تاریخی خودش می‌رفت. این پیش‌فهم‌ها عموماً تحت تأثیر ادبیات غربی بود. اما انقلاب اسلامی وقتی آمد تعاریف مشهور و سنتی و رسمی این مفاهیم را بهم ریخت. آقای دکتر فتح‌اللهی معتقدند که این مفاهیم را اصلاح کرده است یعنی اصلاحاتی بر این مفاهیم زده تا به تعریف حقیقی، عینی و دینی نزدیکتر باشد. در حقیقت شالوده‌شکنی اتفاق نیفتاده است آن ساختارهای قدیمی بطور کلی دگرگون نشده است. فقط نقص‌ها را برطرف کردیم. عده‌ای دیگر چنین نظری ندارند. آنها معتقدند که هنرهای بزرگ حضرت امام به عنوان معمار انقلاب اسلامی این بوده که اصلاً ساختار شکنی کرده یعنی این ساختمان را فرو ریخت و بر ویرانه‌های آن یک ساختار جدیدی پایه‌ریزی کرده. نظر حضرت‌عالی در این رابطه چیست؟

مهدوی زادگان: من همان‌طوریکه در ابتدای بحثم عرض کردم بطور کلی نمی‌توانم بپذیرم که انقلاب اسلامی را در ساحت اصلاحات محدود کنیم. به نظر من کار انقلاب اسلامی چیزی فراتر از مقوله‌ی اصلاحات است. چون وقتی از اصلاحات بحث می‌شود به این معنا است که یک مشکلات و کج و کوله‌گی‌هایی را هم در ساحت نظریات، واقعیت‌های اجتماعی، نظام‌های سیاسی و اقتصادی و غیره مشاهده کرده‌ایم و حالا می‌خواهیم با یک سلسله اصلاحات این کجی‌ها را برطرف کنیم. در حالیکه انقلاب اسلامی به نظر من به دلایل مختلفی چیزی فراتر از مسئله اصلاحات است و نمی‌توان پذیرفت که کار امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی از مقوله‌ی اصلاحات و اصلاح طلبی باشد.

نامدار: اگر دلایل خودتان را عینی و ملموس کنید و از حالت کلیات خارج شوید مفید خواهد

بود *

مهدوی زادگان: بله، به عنوان مثال در همان بخش تعریف مفاهیم که بحث کردیم، تعریفی که نظریه های رسمی و حاکم از انسان مطرح کند به عنوان موجودی خود مختار و حق مدار تعریف می شود. یعنی هیچ چیزی ورای انسان وجود ندارد که انسان نسبت به او مسئول باشد اگر هم مسئولیتی برای انسان وجود دارد مسئولیت او در مقابل خودش است. انسان موجودی حقدار است و اگر هر عملی انجام می دهد براساس همین حق است. در حالیکه در تعاریف دینی که انقلاب اسلامی هم تحت تاثیر همین تعاریف است، وقتی از انسان تعریفی ارائه می دهیم دقیقاً برعکس این تعریف است.

نامدار: یعنی می فرمائید که در تعاریف دینی انسان حق مدار نیست؟!

مهدوی زادگان: انسان را اینگونه تعریف می کند که یک وجود مطلق ورای انسان هست که نسبت به او، انسان مسئولیت دارد و این مسئولیت در تمام شئون عمل و فکر انسان گسترده است. یعنی اینگونه نیست که انسان در برابر آن وجود مطلق فقط در ساحت عبادات مسئول باشد. نه در ساحت عمل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز این مسئولیت تسری دارد.

نامدار: حق مداری چه؟ آیا در تفکر اسلامی حق مداری انسان از بین می رود؟ یعنی حق در اینجا در مقابل تکلیف قرار می گیرد؟

مهدوی زادگان: طبق تعریفی که امروزه ارائه می دهند می خواهند بگویند که حق مداری مقابل تکلیف است یعنی در تعاریف رسمی می خواهند بگویند وقتی شما حق نداری دیگر تکلیف چه معنایی دارد. اما در تعریف دینی انسان اولاً و بالذات انسان مکلف و ثانیاً و بالعرض حق مدار است.

نامدار: چرا انسان تکلیف دارد؟

مهدوی زادگان: برای اینکه در مقابل خدای خودش مسئولیت دارد.

نامدار: یعنی این مسئولیت فقط در مقابل خدا است؟

مهدوی زادگان: عرض کردم تکلیفی که در مقابل خداوند وجود دارد. بسیار گسترده است. یعنی این تکلیف در همه جا قابل رویت است. هم در رفتار با خود، هم در رفتار با جامعه و هم در رفتار با طبیعت. بعنوان مثال در تفکر دینی وقتی یک تکه نان خشک در کنار خیابان افتاده باشد، انسان متدین آن تکه نان خشک را بر می دارد و کنار می گذارد و می گوید گناه دارد زیر پا بیافتد.

نامدار: چون انسان متدین می گوید این برکت و نعمت خدا برای انسان است و نباید تلف شود.

مهدوی زادگان: دقیقاً همانطور است. در حالیکه تفکرات رسمی حاکم بر دوران جدید، رابطه انسان با این مسئله رابطه با یک شی معمولی در میان هزاران اشیاء می بیند. که فقط شکم ما را سیر می کند و خاصیت دیگری ندارد. یعنی این انسان تعریف شده در تفکرات رسمی جدید، همه‌ی اشیای هستی و حتی مخلوقات را اینگونه تعریف می کند که فی نفسه برای رفع نیازها و حوائج من است که وجود دارند و خاصیت دیگری بر آنها مترتب نیست. بنابراین می بینیم که برای این انسان در مقوله‌ی برنامه‌ریزی‌های اقتصادی، مفهوم برکت معنی ندارد. ولی یک انسان دینی اشیاء و موجودات هستی را به هیچ عنوان اینگونه نگاه نمی کند. برای اشیاء فقط خاصیت تصرف و بهره‌گیری از آنها قابل نیست. می بینیم که در تعریف دینی، تکلیف‌گرایی و حق‌مداری در مقابل خداوند و مخلوقات او بطور گسترده و چشمگیری مطرح هست. حق‌مداری فقط برای انسان نیست.

نامدار: اگر اجازه بفرمائید حاشیه‌ای بر فرمایشات جنابعالی بزنیم:

از باب اینکه بحث بسیار مهمی را مطرح فرمودید و این مسئله هم از چالشهایی هست که در افکار و اندیشه‌های انقلاب اسلامی درگیر آن هستیم. متفکرانی که عموماً در نقش دین در ساحت مسایل اجتماعی و عمومی تشکیک می کنند همین بحث نسبت حق و تکلیف را به عنوان یک تضاد مطرح می کنند و از آن تحت عنوان تضاد حق و تکلیف بحث می کنند.

آنها مدعی هستند که بدین حق‌مداری و تکلیف‌گرایی تضاد شدیدی وجود دارد که باعث می شود حق‌مداری با تکلیف‌گرایی قابل جمع نباشد. یعنی آنهایی که انسان را مکلف می دانند دیگر برای انسان حق قابل نیستند و آنهایی که انسان را حق‌مدار می‌دانند با تکلیف میانه‌سازگاری ندارند. در نتیجه از این زاویه وارد بحث شده و مدعی هستند که در تفکر جدید انسان حق‌مدار است و در تفکر قدیم که تفکر دینی هم جزء آن است، انسان تکلیف‌مدار. با این توصیف باز هم همان معادله‌ی ساده لوحانه دو طرفه را که چند قرن است پس از انقلاب فرانسه و حاکمیت مدرنیسم القاء کرده اند در اینجا هم به مدد می گیرند.

آیا به نظر شما این بحث یک بحث انحرافی نیست؟ زیرا در تفکر اسلامی تکلیف چشم‌انداز ورود به عقل است. یعنی انسان وقتی مکلف خواهد بود که قدرت تشخیص خوب و بد را داشته باشد و به مرحله بلوغ عقل رسیده باشد. بر همین اساس در تفکر دینی برای بچه‌ها، دیوانگان

و کسانی که به بلوغ فکری و عقلی نرسیده‌اند هیچ تکلیفی وجود ندارد. بنابراین تکلیف دایره عقل است. انسان عاقل مکلف است و اصلاً مدار تکلیف با مدار حق در مقابل نیست که تصور شود از این دو اگر یکی را پذیرفتیم آن دیگری را بالاجبار باید نفی کنیم. حق مداری انسان فقط دایره گسترده‌تری نسبت به تکلیف مداری او دارد. به عنوان مثال حق برخورداری از امکانات و امتیازات اجتماعی یک حق عمومی است که در دین محدودیتی برای برخورداری از این حق وجود ندارد اما تکلیف مداری این گستردگی را ندارد زیرا همانطوریکه گفتیم بسیاری از افراد جامعه تا قبل از رسیدن به سن بلوغ (یعنی تمیز خوب و بد و مرحله‌ی تشخیص) تکلیفی بر آنها نیست اما نبودن تکلیف به معنی این نیست که حقی هم برای آنها نیست. بنابراین می‌بینیم که در مباحث اسلامی اصولاً این دو مقوله هیچگاه در مقابل هم قرار نمی‌گیرند تا بحثی تحت عنوان تضاد حق و تکلیف از آن انتزاع شود.

مشکل اصلی که انسان در تعریف مدرنیسم گرفتار آن است این است که طبق استفاده‌ای که از فرمایشات دکتر فتح اللهی می‌کنیم، براساس دعوت به فردیت برای خود حق قایل است اما چون این حق را فقط در مدار مربوط به فردیت خودش تعریف می‌کند و نسبت به سایر اشیاء، مخلوقات و پدیده‌های خلقت احساس مسئولیت و تکلیف نمی‌کند. لذا تکلیف گرایی را در تضاد با این حق می‌بیند. در حقیقت بهتر است گفته شود تکلیف گرایی در تضاد با فردیت قرار می‌گیرد زیرا انسان تکلیف گرا، حق گرا هم هست اما تفاوتش با انسان حق گرای ضد تکلیف در این است که او این حق را فقط برای خودش قایل نیست. او چون مکلف است و احساس مسئولیت می‌کند این حق را برای همه‌ی پدیده‌های خلقت و برای جامعه، برای انسانهای دیگر، برای حتی طبیعت هم قایل است. با این توصیف تفاوت تفکر دینی با تفکر مدرنیته در پذیرش و عدم پذیرش حق نیست. در بی مسئولیتی و بی تکلیفی نسبت به حقوق دیگران است.

مهدوی زادگان: البته ما دیگر وارد یک بحث دیگر خواهیم شد و مباحث جنابعالی هم مباحث دقیقاً درستی است. در اینجا لازم است یک سوء تفاهم برطرف شود. روشنفکرهای ایرانی یک برداشتی از مقوله حق و تکلیف دارند و یک برداشتی هم غربی‌ها از این دو مقوله در مفاهیم کلامی و فلسفی خودشان دارند. برداشت روشنفکران ایرانی بر این مدار قرار دارد که بین حق و تکلیف اصلاً تفاهمی وجود ندارد و یک گسست عمیقی بین این دو مقوله هست که پر شدنی نیست. اما در تفکرات غربی اصولاً چنین برداشتی از حق و تکلیف نیست. در نگاه غربی بین تکلیف و حق یک تلازم عقلی و منطقی وجود دارد. بعنوان مثال حقوق بشر، از منشورهای

معروف انقلاب فرانسه است^۱ در آنجا بحث است که برای اعاده‌ی این حقوق باید انسانها و دولتها را مکلف بر اجرای وظایفی کرد^۲ بعنوان مثال در بند پنج اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌خوانیم قانون حق ندارد هیچ چیز را در جامعه ممنوع سازد مگر چیزهای مضره را، هر چه را که قانون منع نکرده است دیگری حق منع آنرا ندارد و هیچکس مجبور نخواهد بود چیزی را که قانون امر نکرده است انجام دهند^۳ یا در بند هفتم می‌نویسد^۴ هیچکس را نمی‌توان متهم و توقیف و حبس نمود مگر به موجب نص صریح قانون و بنابه ترتیبی که قانون تعیین کرده است^۵ همانطوریکه می‌بینیم سراسر بندهای اعلامیه‌ی حقوق بشر که یک اعلامیه منطقه‌ای و دولت^۶ ملی هست و معلوم نیست براساس کدام منطق عقلی و تاریخی این اعلامیه را جهانی کرده‌اند، پر از تکلیف‌های قانونی است^۷ تکلیف‌هایی که مدار حقوق مندرج در این اعلامیه را جز در چارچوب این تکالیف نمی‌توان درک کرد^۸ بنابراین همانطوریکه ماهیت این اعلامیه نیز نشان می‌دهد، مگر ممکن است که اعاده‌ی حق بدون مسئولیت و تکلیف ممکن باشد؟^۹

اما روشنفکر ایرانی این مسئله را اصلاً متوجه نیست^{۱۰} چرا؟ به نظر من این ناتوانی پیش از آنکه تابع عقل و منطق باشد تابع انگیزه‌های سیاسی است^{۱۱} اما این مسئله را به راحتی میتوان فهمید که روشنفکر ایرانی در نسبت حق و تکلیف تفسیر وارونه‌ای دارد که این تفسیر با هیچ منطق عقلی سازگار نیست^{۱۲} از این حیث، یکی از اختلافات اساسی و چالش‌های فراروی تفکر انقلاب اسلامی و اندیشه‌ی رسمی حاکم (تحت عنوان مدرنیسم)^{۱۳} در همین تلازم حق و تکلیف خودش را نشان می‌دهد و چگونه می‌توان ادعا کرد که در اینجا ما با اصلاحات سر و کار داریم^{۱۴} هیچ بندی از نوع تفکر مدرنیته در اینجا مورد پذیرش نیست، تا بگوئیم قابل اصلاح هست^{۱۵} اختلاف ما یک اختلاف بنیادی است^{۱۶} آنها اول حق را تعیین می‌کنند بعد از دل این حقوق تکالیف را مشخص می‌کنند^{۱۷} در نگاه دینی اول تکالیف مشخص می‌شود^{۱۸} اول مسئولیت ها و جایگاه این مسئولیت ها مشخص می‌شود^{۱۹} سپس حقوق براساس همین تکالیف تعیین می‌گردد^{۲۰} در تفکر دینی عقل خودش مرجع تکلیف نیست^{۲۱} چون اگر مرجع تکلیف باشد فقط خودش را می‌بیند و برای دیگران حقوقی قایل نمی‌شود^{۲۲} چرا؟ چون عقل در ساحت خدایی نیست^{۲۳} دعوت به فردیت یعنی دعوت به پذیرش حق خود و تکلیف و مسئولیت در مقابل همین حق^{۲۴} اما

۱- برای مطالعه پیرامون مباحث اعلامیه جهانی حقوق بشر رک: آلبرماله - ژول ایزاک، تاریخ قرن هجدهم، انقلاب کبیر فرانسه و امپراطوری ناپلئون، ترجمه رشید یاسمی، سازمان انتشارات کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۴، چاپ ششم از صفحه ۳۹۴ به بعد

دعوت به فردیت یعنی دعوت به پذیرش حق خود و تکلیف و مسئولیت در مقابل همین حق^۱. اما تفکر دینی با تکالیف و حقوق اینگونه برخورد نمی کند. حقیقت مبتنی بر تکالیف گسترده می شود. تکالیف مبتنی بر تمایلات فردی و گروهی تعیین نمی شود، از یک مرجع مافوق که خالق هستی است مشخص می شود، چون انسان نمی تواند خدایی کند و اساساً خدا نیست چگونه می تواند حقوق برای دیگران تعیین کند؟^۲ در تفکر دینی خدا شریعت را وضع می کند و انسان براساس همین وضع تکالیف و حقوق همه ی پدیده های خلقت را درک می کند. برای همین است که در اسلام دایره حقوق بسیار گسترده تر از تفکر رسمی مدرنیسم است.

فانمادار^۳ این بحث حضرتعالی درست هست. یعنی انسان در تفکر مدرنیسم اگر هم تکالیفی مشخص کند این تکالیف فقط می تواند برای خودش الزام آور باشد و از نظر منطقی حتی حقوقی را که مدعی هستیم برای انسان وجود دارد، معنی ندارد که دیگران الزامی برای پایبند بودن به این تکالیف داشته باشند اگر چنین الزامی را بوجود آوریم ضد حقوق دیگران خواهد بود. بر همین اساس است که دایره حقوق در اسلام همانطوریکه فرمودید بسیار گسترده است و این گستردگی را میتوان در رساله حقوق حضرت امام سجاد (ع) به خوبی مشاهده کرد. در این رساله برای کلیه ی اعضای انسان، برای ارتباطاتی که انسان با جامعه و افراد جامعه دارد، برای روابطی که بین انسان با قدرت سیاسی هست برای روابط انسان با خدا و طبیعت و حتی برای سوال و جوابهای انسانی نیز حقوقی در نظر گرفته شده است.^۴

اعلامیه ی حقوق بشر یک اعلامیه ی دولت- ملی هست و معلوم نیست براساس کدام منطق عقلی و تاریخی این اعلامیه را جهانی کرده اند، پر از تکلیف های قانونی است. تکلیف هایی که مدار حقوق مندرج در این اعلامیه را جز در چارچوب این تکالیف نمی توان درک کرد. بنابراین همانطوریکه ماهیت این اعلامیه نیز نشان میدهد، مگر ممکن است که اعاده ی حق بدون مسئولیت و تکلیف ممکن باشد؟^۵ اما روشنفکر ایرانی این مسئله را اصلاً متوجه نیست. چرا؟ به نظر من این ناتوانی پیش از آنکه تابع عقل و منطق باشد تابع انگیزه های سیاسی است. اما این مسئله را به راحتی میتوان فهمید که روشنفکر ایرانی در نسبت حق و تکلیف تفسیر وارونه ای دارد که این تفسیر با هیچ منطق عقلی سازگار نیست. از این حیث، یکی از اختلافات اساسی و چالش های فرا روی تفکر انقلاب اسلامی و اندیشه ی رسمی حاکم (تحت عنوان مدرنیسم) در همین تلازم حق و تکلیف

۱- برای مطالعه بیشتر رک ترجمه و شرح رساله الحقوق امام سجاد (ع) نگارش محمد سپهری، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۷۶، چاپ پنجم

خودش را نشان می دهد و چگونه می توان ادعا کرد که در اینجا ما با اصلاحات سر و کار داریم. هیچ بندی از نوع تفکر مدرنیته در اینجا مورد پذیرش نیست، تا بگوئیم قابل اصلاح هست. اختلاف ما یک اختلاف بنیادی است. آنها اول حق را تعیین می کنند بعد از دل این حقوق تکالیف را مشخص می کنند. در نگاه دینی اول تکالیف مشخص می شود. اول مسئولیت ها و جایگاه این مسئولیت ها مشخص می شود. سپس حقوق براساس همین تکالیف تعیین می گردد. در تفکر دینی عقل خودش مرجع تکلیف نیست. چون اگر مرجع تکلیف باشد فقط خودش را می بیند و برای دیگران حقوقی قایل نمی شود. چرا؟ چون عقل در ساحت خدایی نیست. **مهدوی زادگان:** مباحث شما درست است. مدار تعیین حقوق و تکالیف در تفکر رسمی مدرنیسم مدار فردیت است و عقلاً برای دیگران نمی تواند الزام آور باشد. مگر اینکه آزادی انسانها را سلب کنیم و بگوئیم که اولاً این حقوقی را که ما تعیین کردیم باید مکلف به پذیرش آن باشید ثانیاً همه ی آنها را که سالهای بعد هم خواهند آمد مکلف به پذیرش آن هستند. الان اعلامیه جهانی حقوق بشر همین مشکل را دارد. از طرفی شعار نسبیّت قرائنها، ابطال پذیری، تکثر گرایی و قبض و بسط مطرح می شود و از طرف دیگر همه محکوم و مکلف به رعایت حقوقی می باشند که صدها سال پیش نوشته شده است.

این بزرگترین پارادوکس تفکر مدرنیسم در حوزه آزادیهای سیاسی و اجتماعی است که از نظر عقلی و منطقی با شعارهای مذکور سازگار نیست. اختلاف ما با دیدگاه غرب و تفکر مدرنیسم در این مباحث بنیادی است. این اختلاف اساساً تکالیف و حقوق را بگونه ای متفاوت تعریف می کند و ما چگونه می توانیم مدعی باشیم که انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) کارشان فقط اصلاح گری این دیدگاه ها بوده است؟! دیدگاه امام و انقلاب اسلامی ساختارها و شالوده های دیدگاه مدرنیسم را ویران می کند.

بنابراین چالش بزرگ دیدگاههای رسمی مدرنیسم با انقلاب اسلامی تعدیل این دیدگاه انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) است و اتفاقاً با تغییر و تبدیل مفاهیم و گفتمانها و تغییرهای عوامانه تلاش می کنند بگونه ای پیروان نظریه انقلاب اسلامی را نیز در فهم مفاهیم و کارکردهای آن دچار تردید و تعدیل کنند. این تعدیل هم به این معنی است که در تعاریف رسمی مفاهیم، تردید نکند. آزادی، دین، مردم سالاری، حقوق، تکالیف و همه ی پدیده های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را آنگونه بفهمید که ما فهمیدیم و آنگونه تعریف کنید که ما تعریف کردیم. کاری با تعاریف ما نداشته باشید. شما هم بیائید در درون چهارچوبهای این ساختار و شالوده

هایی که ما تعریف کردیم حضور داشته باشید - حالا اگر تمایل داشتید اصلاحاتی هم باب تبع خودتان انجام دهید ولی نگوید باید ساختارها و شالوده‌ها را در هم ریخت و از نو طرحی جدید در انداخت - این یعنی عدول از آن پیش فرضها، تعاریف، مبانی، ساختارها و شالوده شکنی‌هایی که هدف انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) بود - همین اندازه که ما گرفتار امر اصلاحات شویم و از ساختار شکنی عدول کنیم و براساس همان استانداردهای اتوپیای مدرنیسم عمل کنیم، یکی از چالش‌های بزرگ انقلاب اسلامی حل خواهد شد -

نامدار: این را هم باید اضافه کرد که همه‌ی نیروها، متفکرین و نظریه‌پردازان تاب و توان مقاومت در مقابل این القانات را ندارند - اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم در دهه دوم انقلاب اسلامی کسانی که در دهه اول دنبال همین شالوده شکنی‌ها و ساختار شکنی‌ها بودند و حتی از منطق خاصی هم پیروی نمی‌کردند - در دهه‌ی دوم تحت تأثیر همین القانات خودشان را نفی کردند و الان فشاری را که بر جمهوری اسلامی وارد می‌کنند همین است که چرا تابع استانداردهای جهانی نیستیم و چرا تعاریف رسمی و ساختارهای رسمی را نمی‌پذیریم!

مهدوی زادگان: همینطور است چون همه‌ی تلاششان این است که ما را هدایت کنند به سمت اصلاح گری مفاهیم و ساختارهای رسمی حاکم، وقتی از اصلاح گری بحث کنیم یعنی شالوده‌ی نظم موجود را پذیرفته‌ایم، صرفاً پاره‌ای از مفاهیم را رنگ دینی یا بومی می‌زنیم - در اینجا دیگر هیچ نظام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جدیدی پایه‌ریزی نمی‌شود - البته من اعتقاد دارم حتی اگر در همین سطح هم انقلاب اسلامی را نکه داریم و بر اساس تجویزهایی که می‌شود استانداردهای موجود را بپذیریم و فقط رنگ دینی به آنها بزنیم تا همین حد هم برای نظم رسمی موجود قابل پذیرش نیست - یعنی ما را وادار می‌کنند که بعد از مدتی از زدن همان رنگ و لعاب هم چشم پوشی کنیم - یعنی در سطح اصلاحات هم انقلاب اسلامی برای غربی‌ها قابل تحمل نیست -

یعنی همین را هم که آقای دکتر فتح اللهی فرمودند مثلاً پاره‌ای از اصلاحات را در مفاهیم انجام دهیم و مثلاً دموکراسی را تفسیر به مردم سالاری دینی کنیم همین حد را هم نمی‌پذیرند - می‌بینیم که چگونه در دهه دوم انقلاب اسلامی، حافظان نظم رسمی مدرنیسم و پیروان تفکر حاکم بر جهان، چگونه پیوسته ما را در اینکه آیا می‌توانیم روشنفکر دینی، مردم سالاری دینی، جامعه مدنی دینی نظام سیاسی دینی و همه‌ی آن چیزهایی که الآن مد شده و مارک دینی می‌پذیرد داشته باشیم؟ همین را هم به چالش می‌کشند و مدعی هستند که این مفاهیم ممکن

نیست تعلق دینی را بپذیرد. بنابراین رایحه‌ی اصلاحات را اگر تا این حد تقلیل دهیم باز هم با استانداردهای تفکر رسمی حاکم در جهان سازگار نیست.

نامدار: با این تفاسیل از نظر حضرتعالی پذیرش اصلاحات بجای شالوده شکنی و ساختار شکنی در نظم رسمی موجود، یعنی پذیرش این استانداردها و بودن در اتوپیای غربی، فقط تنها فرقی در این است که در این قفسی که از پیش برای ما تعیین کرده‌اند یک قفسک کوچکی برای خودمان داریم. بنابراین، نظریه‌ی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی از دیدگاه شما کاملاً در فضای مدرنیسم و استانداردهای این اتوپیا نیست، طرحی هست در فضای جدید و چشم انداز جدید؟

حالا سوال را از زاویه‌ی دیگری، خدمت آقای دکتر فتح اللهی ادامه می‌دهیم. ممکن است موضوعاتی که در دنیا الان مطرح هست مثل توسعه، آزادی، ترقی، رشد، پیشرفت، مردم‌سالاری و بسیاری از موضوعاتی که امروزه جزء موضوعات مبتلا به جوامع انسانی هست، موضوعاتی باشد که از طرف غرب یا هر جای دنیا بتوان گرفت. اما آیا عقلاً ما باید همان پاسخ‌هایی را که دیگران داده‌اند به این موضوعات بدهیم؟ یا اینکه منطق عقل و آزادی به ما و به همه‌ی انسانها حکم می‌کند که پاسخ مناسب خودمان را به موضوعات و سوالات بدهیم؟

فتح اللهی: عرض کنم بنده منظورم از اصلاحات همین بود که انقلاب اسلامی در فضای مدرنیسم شکل نگرفته است. انقلاب اسلامی در فضای خاص خودش شکل گرفته است. اما، در اوایل عرایض گفتیم که انقلاب اسلامی باید اولاً نسبت خودش را با گذشته تاریخی ملت ایران تعریف کند. ثانیاً با جهان موجود (که عمده در سلطه‌ی مدرنیسم شما تعریف کردید وجود دارد) نسبت خودش را تعیین کند و ثالثاً با آینده نسبت خودش را مطرح کند یعنی همان مبحثی که الان تحت عنوان نقد مدرنیسم مطرح است و رابعاً تکلیف خودش را با پیام جهانی پیامبر عظیم شأن مشخص کند.

نامدار: یعنی تبیین کردن نسبت با اصول و اصالت‌های اولیه
فتح اللهی: من بحثم این است که انقلاب اسلامی در فضای خودش شکل گرفته است. وقتی هم مفهوم اصلاحات را بکار می‌گیرم منظورم این نیست که در فضای مدرنیسم شکل گرفته است. بلکه مجبور است نسبت خودش را با مدرنیسم مشخص کند. حالا وقتی می‌خواهد این نسبت را برقرار کند در اینجا من مدعی هستم که در مفاهیم مشترک هستیم منتهی از همین

مفاهیم مشترک یک تعریف درست، واقعی و دینی ارائه می شود. این بدان معنی نیست که انقلاب اسلامی در فضای مدرنیسم شکل گرفته باشد. من نه تنها این مسئله را نگفتم حتی قبول هم ندارم که انقلاب اسلامی در فضای مدرنیسم است. صحبت جناب آقای مهدوی زادگان را می خواهم اینگونه اصلاح کنم که ما نباید چالش انقلاب اسلامی با روشنفکر ایرانی را چالش با غرب و مدرنیته تلقی کنیم. تعاریفی که جریانهای غرب زده ایران از غرب می کنند لزوماً به معنای آن چیزی که در غرب وجود دارد نیست.

ایشان راجع به نسبت تکلیف و حق صحبت کردند. کانت پدر مدرنیته است. او بهترین ویژگی انسان را در تکلیف می بیند. انسان اخلاقی از نظر کانت انسان مکلف است. این تعریف را که از تکلیف، کانت ارائه داده کجا به معنای آن است که تکلیف بعد از حق می باشد؟

ما ادعایی نکنیم که بعد بخواهیم آن ادعا را نفی کنیم. در غرب خیلی از مباحث مطرح شده است اما ما راجع به این مباحث راجع به تکلیف، راجع به حق، تعریف خودمان را داریم. کانت تکلیف را از عرف، (نه از فرد) از زندگی اخذ می کند. ما تکلیف را از خدا اخذ می کنیم. ما منشاء تکلیف را عوض کردیم اما اینکه تکلیف معیار اخلاقی و معیار زندگی است درست است، ما ساختارها، تعاریف و شالوده ها را اصلاح کردیم. اصلاح چیز کمی نیست جناب آقای مهدوی زادگان این مفهوم را کمی سطحی گرفتند. من اصلاح را عمیق می بینم و با آن تعبیری که ایشان از مفهوم تغییر می کنند، مفهوم اصلاح را نزدیکتر می بینم. وقتی نسبت خودمان را با مدرنیسم می خواهیم تعریف کنیم به این عرصه می رسیم که اصلاح مفاهیم می کنیم. اما خودمان در هر حال نقد مدرنیسم هم هستیم. برای اینکه مدرنیسم متعلق به دویست سال گذشته است و دوران آن سپری شده است. انقلاب اسلامی پیام عصر جدید است. همان چیزی که در بحث پست مدرن بدنبال آن هستند و هنوز در حال نقد و جویایی آن هستند. انقلاب اسلامی یک واقعیت اثبات شده و واقعی است. این واقعیت ماهیت فرامردن دارد. مهمترین چالش ما با مدرنیسم در این است که ما عبور کردیم. در عین حال راجع به مفاهیم مدرنیسم وقتی می خواهیم بحث کنیم، پیرامون همان مفاهیم دیدگاه اصلاحی خودمان را داریم. روی این جهت لازم دیدم توضیح دهم و احساس می کنم مهمترین چالش ما در همین پیام جدیدی است که انقلاب اسلامی پیرامون عبور از مدرنیسم دارد و آن که جهان مدرن را به چالش کشیده هست، همین پیام است. بنابراین در اینکه فضای انقلاب اسلامی فضای خودش است و تحت تأثیر مدرنیسم قطعاً نیست. شکی ندارم. بلکه حتی انقلاب اسلامی توانایی این را دارد که

نسبت خودش را با مدرنیسم تعیین کند و این نسبت اصلاح مفاهیم مدرنیسم است. نامدار: آقای دکتر پس حضرتعالی این مسئله را قبول دارید که اگر چه ممکن است موضوعات ما با جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها مشترک باشد. اما پاسخ‌های ما لزوماً پاسخ‌های آنها نیست؟

فتح‌اللهی: متفاوت است و به اعتقاد من واقع بینانه.

نامدار: بحث خوبی مطرح شده است و بنظر می‌رسد که بیش از اینها به این بحث‌ها باید پرداخته شود. منتهی با مثالها و نمودهای عینی بیشتر. البته ما می‌توانیم این بحث را در همین جا داشته باشیم و در فرصت دیگری متمرکز شویم روی نسبت انقلاب اسلامی و تحول مفاهیم در حقیقت آن دگرگونیها، ساختار شکنی‌ها و پاسخ‌هایی که دادیم به آن موضوعات و سوالات مشترک این را منتقل می‌کنیم به یک زمان دیگر. یک سوال حساسی که اخیراً طرح می‌کند پیرامون جهانی بودن انقلاب اسلامی است. عده‌ای معتقد هستند که انقلاب اسلامی یک انقلاب جهانی نیست بلکه یک انقلاب بومی، علمی و منطقه‌ای است. دلیلی که برای این ادعا ارائه می‌دهند این است که انقلاب فرانسه وقتی داعیه جهانی سر داد که در پشت نظریه‌های این انقلاب، متفکرین بزرگی چون کانت، هگل و امثال اینها و منتقدین بزرگی چون ماركس، برک و امثال اینها قرار داشتند. انقلاب اسلامی هم در حوزه‌ی نظریه پردازی و هم در حوزه‌ی منتقدین فاقد چنین پشتوانه‌ای است. لذا از این زاویه وارد تحلیل انقلاب اسلامی می‌شوند و معتقدند که چنین انقلابی نمی‌تواند داعیه‌ی جهانی داشته باشد. چون متفکر بزرگی، منتقد بزرگی، پشت نظریه‌های این انقلاب نیست و صرفاً یک تغییر و دگرگونی محلی و بومی است. آقای مهدوی زادگان حضرتعالی نظرتان نسبت به این بحث چیست؟

مهدوی زادگان: اگر بخواهیم بحث چالشها را ردیابی کنیم در همین سوالها می‌توانیم چالش به معنای دوم یعنی چالشی که از ناحیه‌ی جهان در رابطه با انقلاب اسلامی وجود دارد را مشاهده کنیم. اینها مدعی هستند که انقلاب اسلامی متفکرانی مثل: کانت، هگل، ماركس و برک ندارد. پس، از این نمی‌تواند یک انقلاب جهانی باشد. یعنی آن تعریفی که آنها از اندیشه مدرن ارائه می‌دهند می‌خواهند همین را هم به انقلاب اسلامی تعمیم دهند. اولاً از نظر منطقی چه کسانی گفته‌اند وجود یک متفکر پشت یک اندیشه نشان از جهانی بودن آن اندیشه است؟ یعنی تلازم منطقی این هست و باید در کجاست؟ ثانیاً انقلاب فرانسه که از همان ابتدای وقوع یک پدیده‌ی جهانی نبود؟ در همان دوران، این انقلاب یک انقلاب بومی و محلی بود و در بسیاری

از جهان حتی در اروپا هم مورد پذیرش نبود. جهانی بودن این انقلاب را بعدها در سالیان دراز منشاء یک حرکت جهانی معرفی کردند. این هم در یک مقطع خاصی اتفاق نیفتاد در یک فرآیند زمان طولانی از ناحیه پاره‌ای از متفکرین که تمایل به بعضی از اصول، باورها و ارزشهای این انقلاب داشتند آنرا به جهان معرفی می‌کنند. ممکن است در مقام نقد ما هم بگوئیم داوری اینگونه نسبت به انقلاب اسلامی هنوز زود است. مضاف بر اینکه اصولاً چنین اشکالی را منطقی نمی‌دانیم و ارزش پرداختن بیش از این را ندارد.

بحث دیگر این است که اصولاً از این فضا خارج شویم و بگوئیم با توجه به ساختار و فضای انقلاب اسلامی، باید سراغ اندیشمندان رفت. مثلاً انقلاب فرانسه را وقتی می‌خواهید بررسی کنید باید برویم سراغ **کانت و هگل**. اما برای تحلیل انقلاب اسلامی که نباید سراغ این متفکران رفت. اینها اصلاً نسبتی با انقلاب اسلامی ندارند که براساس فضای فکری آنها بتوان پدیده‌ی انقلاب اسلامی را تحلیل کرد. برای مطالعه انقلاب اسلامی باید سراغ متفکر خاص خودش رفت. در حقیقت اینجا ما همان کاری را می‌کنیم که آقای دکتر فتح‌اللهی تحت عنوان هویت یابی و مطالعه‌ی تاریخی از آن یاد کردند. هویت یابی و مطالعه‌ی تاریخی انقلاب اسلامی، متفکر خاص خودش را می‌طلبد. با افکار و اندیشه‌های متفکرانی چون مارکس، هگل، کانت و غیره نمی‌توان پدیده‌ای مثل انقلاب اسلامی را تحلیل کرد.

برای تحلیل انقلاب اسلامی باید سراغ متفکرانی مثل میرزای شیرازی، آقا سید محمد کاظم یزدی، آقا شیخ فضل‌الله نوری، آخوند خراسانی، میرزای نائینی، حاج آقا نورالله اصفهانی، آیت‌الله مدرس، آیت‌الله کاشانی، امام خمینی (ره)، آیت‌الله مطهری و بزرگان دیگری مانند اینها رفت. در تفکر مدرن بررسی این شخصیتها جایی ندارد.

در حالیکه به اعتقاد من برای درک انقلاب اسلامی، باید شخصیتهایی مثل شیخ مرتضی انصاری و آقا سید محمد کاظم یزدی و آثار آنها را تحلیل کنیم. چرا؟ چون اینها متفکرانی هستند که در آثار خود ابتدا نحوه زندگی یک متدین را در دوران جدید خوب ترسیم کردند و بین آنها با تحولاتی که در حال وقوع بود رابطه برقرار کردند. رابطه‌ی مردم را با تحولات عصر منقطع نکردند. مگر می‌شود چنین تفکراتی در زمینه‌های انقلاب اسلامی مؤثر نباشند؟ نوشته‌های فقهی، فتاوی و احکامی که این متفکران صادر کردند هم نحوه‌ی زندگی در دنیای جدید را مشخص می‌کرد و هم پیوستگی جامعه دینی را در تکررگرای دنیای جدید حفظ کرد. همین پیوستگی زمینه‌ی مناسبی شد که متفکر بزرگ دیگری مثل امام خمینی (ره) از آن برای

نباید اینها را ملاک داوریه‌های خود پیرامون مدرنیته قرار دهیم. اینکه در ایران چند تا روشنفکر غرب زده در بررسی‌های انقلاب اسلامی نرفتند سراغ شخصیت‌هایی چون شیخ مرتضی انصاری یا آقا سید محمد کاظم یزدی و یا غیره دلیل این نیست که مدرنیته توانایی درک انقلاب اسلامی را ندارد. مگر دیدگاه مدرن منحصر در فهم همین چند روشنفکر غرب زده است؟

مهدوی زادگان - روشنفکر ایرانی را شما چرا می‌خواهید از دنیای مدرن جدا کنید؟

اینها زیانهای اندیشه مدرن هستند. آنجایی که اینها سنت را به چالش می‌کشند ما افکار اینها را به عنوان افکار مدرن قبول می‌کنیم اما وقتی قرار است این افکار مورد نقد و تردید قرار گیرد، می‌گوئیم اندیشه‌های این ربطی به مدرنیته ندارد.

فتح‌اللهی - مشکل شما با مدرنیته است یا مشکل با چند روشنفکر ایرانی؟ شما باید این دو تا را تفکیک کنید. شما نقد افکار چند تا روشنفکر ایرانی را به حساب اندیشه‌ی مدرن می‌گذارید.

نامدار - آقای دکتر فتح‌اللهی بعضی‌ها در تاریخ معاصر به نیاکان ما، بزرگان ما اشکال می‌گیرند که مثلاً چرا در دوره‌ی صفویه یا قاجاریه بحث از آزادی، دموکراسی، مردم‌سالاری و حکومت مردمی نمی‌کنند در حالیکه اروپا در همین دوران درگیر همین مباحث است. بحث تجدد در ایران آنقدر ماند تا بالاخره یک عده‌ای بنام روشنفکر به اروپا رفتند و چیزی را در ایران تبلیغ کردند که ما تحت عنوان تجدد با آن سروکار پیدا کردیم. این سوال، سوال بی‌موردی است چون چه معنایی دارد مباحثی که برای جامعه‌ای دیگر، مردم دیگر و متفکران دیگران مطرح هست حتماً مسئله جامعه‌ی ما باشد. مضاف بر اینکه اصولاً در این دوران عموماً دید جامعه‌ی ما به غرب دید وجه استعماری و آدم‌کشی و تجاوز طلبی است نه علم و فن‌آوری و فلسفه‌ی اروپایی. بنابراین این شکایت هم از متفکران این دوره چندان محل بحث نیست.

چیزی است که در اینجا مشاهده می‌کنند. این عینی است ذهنی نیست. نقد جامعه‌ی ما به تجدد و مدرنیسم غربی به همین نمودهای عینی است. اگر قرار است کسانی مورد ملامت قرار بگیرند که تجدد و مدرنیسم را چرا در این سطح مطرح کرده‌اند کسانی هستند که مبشر این افکار بودند. اگر هم نقدی زده می‌شود بدیهی است که نمی‌تواند مبتنی بر ذهنیات باشد باید مبتنی بر عینیات و مشاهداتی باشد که در این کشور وجود دارد. پس حضرتعالی نمی‌توانید اشکال کنید که چرا شما افکار چهار تا روشنفکر غرب زده‌ی ایرانی را عین مدرنیته تلقی کرده‌اید. برای اینکه روشنفکر ایرانی همین سطح را معرفی کرده و از این دفاع کردند و با همین سطح هم به

مجادله‌ی باورها و ارزشهای جامعه ما رفتند، بنابراین، ما حق داریم در بررسیها و داوریهای خودمان همین سطح را ملاک بگیریم. آنکه در جامعه ما چالش می‌کند باورهای همین سطح است. مشکل اصلی این است که روشنفکری ایرانی نمی‌خواهد بپذیرد که جامعه ایرانی تمایلی ندارد که این جریان راجریان با صلاحیت درباره شناخت فرهنگ و تمدن غربی بشناسد. همه‌ی چالشهای این جریان با تحولات دوران ما این است که چرا در رهبری این تحولات نخبگان فکری و مردم اعتنایی به آموزه‌های آنها نمی‌کند. بنابراین در اینجا که کانت، هگل، روسو و مارکس چالش نمی‌کنند که مفهوم مدرنیته را در چهره حقیقی معرفی می‌کنند در اینجا آخوند زاده، میرزا ملکم خان، تقی زاده و رگ و ریشه‌های آنها در دوران اخیر مجادله می‌کنند. در جامعه ما هگل چالش نمی‌کند در جامعه ما، میرزا حسین خان سپهسالار، کسروی و دردوران اخیر سروش و امثال ذالک چالش می‌کنند. سطح فهم آنها از مدرنیته همین است که می‌بینیم و اگر قرار است این سطح تحلیل نقد شود باید در سطح فهم آنها باشد و این البته یکی دیگر از چالش‌ها و مشکلاتی است که انقلاب اسلامی مجبور است با این سطح از تجدد و ترقی و مفهوم مدرنیته خودش را درگیر کند و متأسفانه منتقدان این نظام کم‌مایه یا میان‌مایه هستند. اینها عینیات این جامعه هستند و فهم آنها هم از مدرنیته همین سطحی است که می‌بینیم.

جامعه‌ی ما تلاش می‌کند که از این سطح فهم عبور کند و چالش خودش را با متفکران بزرگی مثل دکارت، کانت، هگل، مارکس و دیگر مبشران و منتقدان اصلی مدرنیسم قرار دهد و از برآیند چنین چالشی به نتایج مثبتی در حوزه‌های تمدنی برسد. اما چه کنیم که ما درگیر عبور از سطح نازل فهم و مدرنیسم در ایران هستیم.

شما ملاحظه بفرمائید حتی بخش قابل توجهی از متون و منابع اصلی مربوط به اندیشه‌ی مدرنیته، بعد از انقلاب اسلامی در ایران ترجمه می‌شود. بخش قابل توجهی از این متون در دوران قبل از انقلاب اصلاً در صحنه علمی کشور وجود نداشت. بعد از انقلاب هم عموماً متدینین تمایل به ترجمه‌ی این آثار نشان می‌دهند چون تمایلی به درک مدرنیسم از طریق واسطه‌های میان‌مایه یا کم‌مایه نداشتند و احساس می‌کردند یکی از دلایل عدم چالش تمدنی با مدرنیته وجود همین جریان با طیفهای متنوع است.

بنابراین ما همیشه از طریق این روشنفکران میان‌مایه از درک اصلی متون محروم ماندیم و بعد از انقلاب تلاش کردیم که این واسطه‌ها را حذف کنیم. جریان روشنفکری به اعتقاد من، خودش بزرگترین مانع برای فهم مفهوم اصلی مدرنیته در ایران بود و همیشه تمایل نشان می‌داد که انحصاراً خودش را مبشر این افکار در ایران معرفی کند و نگذارند مراکز علمی و

تحقیقاتی درک مستقیمی غیر از برداشت ها و فهم های سطحی آنها نسبت به این جریان بزرگ فکری داشته باشند. همان مثال تضاد حق و تکلیف که بحث کردیم مثال خوبی بود. با وجودیکه می دانیم در افکار نظریه پردازان اصلی مدرنیته اصولاً چنین تضادی وجود ندارد اما می بینم روشنفکر ایرانی این تضاد را بعنوان یک چالش مدرن طرح می کند و به ناچار جامعه ما باید بدان چالش پاسخ بگوید و فرصت عبور از این چالشهای ساخته ذهن را پیدا نکند. ما در انقلاب اسلامی فعلاً با همین سطح نازل روشنفکری درگیر هستیم. درست است که آقای مهدوی زادگان برای تبیین این مباحث از مفهوم مدرنیته که یک مفهومی فراتر از فهم های نازل روشنفکری در ایران است استفاده می کند ولی باید بپذیریم آن چیزی که برای جامعه‌ی ما و مردم ما دانشجویان و محققان ما ملموس و عینی است همین فهم است. این مدرنیته در ایران چهره‌ی تاریخی دارد و نقدهای ما هم به همین واقعیت تاریخی است. حال اینکه این سطح پائین است فرمایش شما از این جنبه کاملاً درست می باشد.

فتح الهی — تاکید می کنم که روشنفکران ایرانی مدرنیته را درک نکردند و فهم آنها مساوی با فهم مدرنیته نیست.

نامدار — با این بحث که اختلافی نداریم ما هم نظر شما را قبول می کنیم.

فتح الهی — خوب این با ابتدای بحث ما سازگار نیست چون بحث چالش انقلاب اسلامی با جهان مطرح بود و اگر قرار است این چالش را بررسی کنیم و برای آن مثالی بیاوریم باید مثال ما در سطح جهانی باشد نه روشنفکر ایرانی. این مسئله سطح بحث را تقلیل می دهد.

نامدار — بحث شما کاملاً منطقی است. اگر ما به این سمت کشیده شدیم فقط برای معلوم کردن سطح بحث بود.

مهدوی زادگان — اتفاقاً یکی از چالشهایی که فراروی انقلاب اسلامی هست این است که غرب تمایل دارد بیشتر ما را درگیر همین سطح نازل فهم مدرنیته توسط روشنفکر ایرانی کند. تا با آن آبشخورهای اصلی اندیشه‌ی مدرنیته درگیر نشویم. مسلمانان و در رأس آنان ایرانیان سابقه‌ی خوبی در ارتقاء سطح فرهنگ و تمدن بشری دارند. انتقال علوم تمدن یونانی به قرون وسطی از ناحیه‌ی مسلمانان که زمینه‌های ظهور نوزایی در اروپا بود، بهترین چشم انداز صحت این ادعا است. به نظر می‌رسد در دوران جدید، غربیها تمایلی نداشته باشند جایگاه انحصاری خود در انتقال علم را از دست بدهند برای همین تلاش می‌کنند ما را در سطح نازل مدرنیسم در داخل درگیر کنند.

فتح‌اللهی - و ما به دام این تمایل افتادیم و همین سطح نازل فهم روشنفکری را پیوسته مترادف مدرنیته تلقی می‌کنیم.

مهدوی زادگان - اگر این کار را می‌کنیم برای این است که می‌خواهیم بگوئیم تمایل داریم از سطح این فهم عبور کنیم. انقلاب اسلامی عملاً زمینه‌های عبور از سطح نازل فهم مدرنیسم را که روشنفکری ایرانی، نزدیک به دویست سال مانع درک اصلی آن بود فراهم ساخت.

فتح‌اللهی - پس این بحث را تحت لفظ مدرنیته انجام ندهیم تحت لفظ سطح نازل فهم مدرنیته توسط روشنفکرهای ایرانی انجام دهیم. چون اینها دیدگاه مدرن نیستند. شما عملاً چیزی را برای این جریان اثبات می‌کنید که در حقیقت در ذات و ماهیت این جریان وجود ندارد.

مهدوی زادگان - بهرحال نمی‌توانیم اینها را ندیده بگیریم شما وقتی چراغی روشن می‌کنید پرتو نور این چراغ در منشاء اولیه‌اش بسیار روشن و خیره‌کننده است اما وقتی به داخل پستی می‌روید از شعاع روشنایی و پرتوافکنی این منبع نور کاسته می‌شود ولی شما نمی‌توانید بگوئید که این پرتو نور اندک از شعاع آن منبع نور نیست.

نامدار - آقای دکتر فتح‌اللهی کلیات بحث شما پیرامون مفهوم مدرنیته را رد نمی‌کنیم و یقین هم داریم که تمایل غرب این است که اگر قرار است با انقلاب اسلامی از جنبه‌ی نظریه پردازی و حوزه‌ی نظام سیاسی درگیر شود با همین سطح درگیر شود. ما هم با طرح این مباحث بدنبال این هستیم که بگوئیم می‌خواهیم از این سطح عبور کنیم. برای همین است که امام خمینی (ره) در بحث نظریه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی اقبال چندانی به چالش‌های کم‌مایه و میانه‌مایه‌ی روشنفکری ایرانی نشان نمی‌دهد و سطح بحث را متوجه‌ی گرایشهای چپ و راست مدرنیته می‌کند. اگر قرار است چالش فکری یا تعامل تمدنی اتفاق بیفتد باید با آن رگه‌های اصلی تفکر غربی باشد که در رأس این رگه‌ها متفکران بزرگی چون دکارت، کانت، هگل و غیره خوابیده‌اند. روشنفکری در ایران، قابلیت لازم را برای چالش فکری یا تعامل تمدنی ندارد و در طول تاریخ حیات خودش نیز این ناتوانی را اثبات کرده است. چون جریانی که از ابتدا همه چیز را انکار کند و فتوای تعطیلی عقل و بستن باب تفکر و تقلید بی چون و چرا را صادر کند صلاحیتی برای تعامل یا چالش فکری نخواهد داشت.

آدمهایی که فتوای تعطیلی عقل را دادند قابل بحث نیستند. بنابراین هدف این است که با

بحث و تفحص، این جریان واسط میان مایه حذف شود و متفکران انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی خودشان را با لایه‌های اصلی تمدن غربی در چالش ببینند، در این چالش ممکن است در بسیاری از مفاهیم، تعاریف، ایفای نقش‌ها و ارکان اندیشه به همسازی برسیم و ممکن هم هست که بطور کلی سنجیتی بین این دو جریان فکری بزرگ بوجود نیاید، اما تردیدی نداریم که نتیجه‌ی این چالش هر چه باشد به نفع تمدن بشری است، اما شرط لازم این بحث، حذف خرده متفکران جهان سومی است که در همان قالبهای ساخته شده‌ی ایدئولوژیهای تمامیت گرای مدرنیسم گرفتار هستند، یعنی همان رویه‌ی تجاوز طلبی بورژوازی که استعمار زائیده این رویه است.

در هر صورت با حضرتعالی موافق هستیم که این سطح از بحث، صرفاً یک سطح گذار است و نمی تواند مطلقاً تحت عنوان مدرنیته نفی شود، چون روشنفکری ایرانی متأسفانه قابلیت لازم را برای تعامل فکری از یک طرف و نمایندگی واقعی جریان مدرنیته در ایران را از طرف دیگر ندارد زیرا در دامن تقلید زائیده شده در حالیکه روشنفکری به تعبیر کانتی جریانی است که شجاعت بکارگیری عقل و مخالفت با تقلید را دارد بنابراین جریانی که از ابتدا چنین شجاعتی در ایران بخرج نداد نمی تواند روشنفکر باشد.

مهدوی زادگان - نمونه‌ای را خدمت شما عرض کنم: بسیاری از متونی که در غرب پیرامون انقلاب اسلامی نوشته شده بدلیل سلطه‌ی همان تفکر مدرن فاقد ریشه یابی آبشخورهای اندیشه های امام (ره) هستند و تلاش می کنند به هر طریق ممکن اثبات کنند که نظریه‌های امام یک نظریه شاذ و فاقد هویت تاریخی است، نتیجه این بحث آن است که با رحلت امام نیز لزومی برای بقای اندیشه‌ی وی وجود ندارد، می بینیم که چنین چالش‌هایی ریشه در غرب دارد و همان ریشه ها دامنه‌اش به داخل کشیده می‌شود، لذا در بررسی پیشینه های تاریخی انقلاب اسلامی متفکران بزرگی حذف می‌شوند، در حالیکه امام شاگرد بزرگانی مثل آیت الله شاه آبادی و غیره است، اگر قرار است انقلاب اسلامی را تحلیل کنیم باید به این اساتید توجه کنیم اما در بررسیهای اینها اصلاً جایی برای این متفکران وجود ندارد.

نامدار - یا در بسیاری از نوشته ها اینگونه القاء می شود که مرحوم آیت الله بروجردی میانه خوبی با سیاست و غیره نداشته است در حالیکه میدانیم بهترین یاران امام در حوزه سیاست، شاگردان مرحوم آیت الله بروجردی هستند، خوب باید در آموزه‌های این متفکر چیزهایی باشد که شاگردان این حوزه اینگونه زمینه‌های دگرگونیهای سیاسی را فراهم می‌کنند.

مهدوی زادگان - دقیقاً همینطور است و خیلی از این موضوعات وجود دارد که تحصیل

کردگان آموزش‌های مدرن در سطوح تحلیل خود توجهی به آن نمی‌کنند. آنها دنبال کانت،

مارکس و هگل در انقلاب اسلامی هستند. تا باور کنند که انقلاب اسلامی هم یک انقلاب جهانی

است و معلوم نیست این چه منطقی در تحلیل است؟^۱ این سطحی‌نگری‌ها را در تحلیل انقلاب اسلامی می‌بینیم.

نامدار - بحث اصلی ما هنوز به پایان نرسیده و در زمینه‌های بحث هستیم. اما برای این

نشست بیش از این وقت نداریم. ضمن تشکر از بزرگواری اساتید محترم، جمع بندی بحث را

عرض می‌کنم و بقیه‌ی مباحث را به گفتگوهای بعدی ارجاع می‌کنیم.

جمع بندی:

سوالاتی که مطرح شد این بود که در حوزه نظریه پردازی، انقلاب اسلامی با چه

چالش‌هایی روبرو است. ما حاصل صحبت‌های اساتید بزرگوار این بود که:

۱- برای اثبات اصالت انقلاب اسلامی باید رابطه‌اش را با تحولات تاریخی ایران،

نسبتش با جهان، نسبت جهان با انقلاب اسلامی و نسبت انقلاب اسلامی را با

آموزش‌های اصلی پیامبر اسلام (ص) روشن کنیم. این یک فضای تاریخی است و

ضرورت دارد روی آن بحث شود.

۲- در بحث چالش‌های نظری دو شیوه بحث مطرح شده است یکی، چالشی که جهان با

انقلاب اسلامی در حوزه‌های اندیشه دارد و دیگری چالش‌هایی که انقلاب اسلامی با جهان

دارد.

۳- به دو مطلب مشخص در بحث رسیدیم و آن اینکه اگر چه ممکن است موضوعات

مسائل و سوالات ما با جهان مشترک باشد اما هیچ دلیل عقلی و تاریخی نداریم که پاسخ‌ها را

هم براساس پاسخ‌های دیگران ارائه دهیم. ممکن است پاسخ‌های ما با توجه به باورها و

ارزش‌هایی که بدان معتقد هستیم متفاوت از پاسخ‌های دیگران باشد. همچنانکه انقلاب اسلامی

پاسخی به تجدد طلبی مردم ایران در دوران معاصر بود.

۴- انقلاب اسلامی در حوزه چالش‌های نظری دو کار بزرگ کرده است: یکی ارائه تعاریف

جدید از مفاهیم و دیگری تعاریف جدید نقش‌ها در حوزه‌ی نسبت انسان با انسان، انسان با

جامعه، انسان با تاریخ و انسان با طبیعت.

۵- انقلاب اسلامی بطور کلی سلطه‌ی دویست ساله‌ی نقش واسطه‌ی روشنفکری کم مایه و

میان مایه را برای فهم مدرنیته مدرنیسم و مدرنیزاسیون در ایران بهم زد و برای فهم غرب

مستقیماً به منابع و متون اصلی مراجعه کرد.

۶- برای درک نقش جهانی انقلاب اسلامی باید از سطوح مباحث حاشیه‌ای جریان

روشنفکری میان مایه گذر کرده و با لایحه‌های اصلی تمدن مدرنیته چالش فکری فلسفی و

سیاسی کرد.

(مروری بر کتاب یادنامه، خاطرات سفیر سابق اسرائیل در ایران)

از جولانگاه استر تا وادی صهیون

علیرضا سلطانشاهی

من از خلافت اسلامی کناره نگرفتم مگر به دلیل فشار و تهدیدات جمعی از روسای جمعیت اتحاد معروف به «جمعیت تورات» که به ترک خلافت مجبورم کردند. اعضای این اتحاد اصرار داشتند که من با تاسیس یک وطن قومی یهودی در سرزمین مقدس فلسطین موافقت نمایم. علیرغم اصرارشان به طور قاطع و صریح این مسئله را رد کردم. سرانجام آنان وعده یکصد و پنجاه میلیون لیره طلای انگلیس دادند و من ضمن رد آن، جواب قاطعی بدین شرح برایشان فرستادم: اگر علاوه بر یکصد و پنجاه میلیون لیره طلای انگلیس دنیائی پر از طلا به من بدهید، درخواست شما را بدون شک نخواهم پذیرفت. پس از این پاسخ، همه برخلع من متفق شدند و سرانجام مرا به «سلانیک» تبعید کردند.

۲۲ سپتامبر ۱۹۲۹

عبدالحمید سلطان

امپراتوری عثمانی

شاید رابطه با هیچ کشوری به اندازه اسرائیل برای ایران تبعات سیاسی و اجتماعی نداشته باشد و شاید هم اهمیت این رابطه به اندازه اهمیت رابطه با هیچ کشوری در تاریخ روابط خارجی نباشد. گستردگی و ابعاد مختلف رابطه با اسرائیل در دوره پهلوی آنقدر زیاد است که تاکنون هیچ مرجع تحقیقی (اعم اشخاص حقیقی و حقوقی) حدود آن را معین نکرده اند و شاید هم هیچ وقت نتوان حدودی بر آن مترتب دانست. (اگر چه ۲۵ سال از قطع این رابطه می‌گذرد و آن همکاری تنگاتنگ، به رویارویی در حد و اندازه یک جنگ سرد تبدیل شده است). عده‌ای معتقدند که انقلاب در ایران و تحولات پس از آن و همچنین پیش‌بینی اسرائیلی‌ها از حتمی شدن سقوط شاه و خارج نمودن کلیه اموال مادی و معنوی و به ویژه اسناد (که بحث ما در این مقال است) از مهمترین دلایلی است که مانع از تعیین حدود این روابط شده است. لاجرم محققین و کارشناسان هرقدر هم به اسناد دسترسی داشته باشند نمی‌توانند مدعی باشند که تمام موارد را ذکر کرده اند. حتی اگر دولت جمهوری اسلامی نیز (صرف نظر از ملاحظات) تمام اسناد را منتشر نماید، ممکن است فقط به روشن شدن چشم‌اندازهای یک طرف رابطه کمک کند. اما طرف دیگر اسرائیل است و هزارها بحث ناگفته که حتی سران پهلوی هم از آن مطلع نبودند و یا حداقل به زوایای پنهان و آشکار این روابط و مقاصد و نیت طرف اسرائیل وقوف نداشتند.

اما دلیل طرح این مقدمه، معرفی یک منبع و یا کتاب از سوی طرف اسرائیلی است و آن هم پس از ۲۱ سال از قطع روابط دو طرف به قلم اولین سفیر اسرائیل در ایران.

این کتاب دو جلدی با تمام ملاحظات و زیرکی‌هایی که نویسنده آن به خرج داده است، در نوع خود یک کتاب کم نظیر در این موضوع است. اولین کتاب از سوی طرف اسرائیلی یقیناً می‌تواند حاوی مطالبی باشد که بسیار زودتر از این، یعنی چهار سال گذشته باید موشکافی و بررسی می‌شد. به دلیل پاره‌ای مشکلات نشد. حال در این زمان، قصد آن داریم که آن را تورق کنیم و با یک دید از صدها دید و نظری که ممکن است به این کتاب روا باشد، آن را به بحث بگذاریم.

قبل از ورود به بحث لازم است در ابتدا مروری بر دستاوردهای علمی و تحقیقی خود در این موضوع داشته باشیم. در واقع مطالب ذکر شده در کتاب را با یافته‌های خود محک زنیم.

تاکنون (تیرماه ۸۳) چندین جلد کتاب پیرامون روابط ایران و اسرائیل به نگارش در

آمده است که محدود بودن آنها در مقایسه با وسعت موضوع، حداقل این فایده را دارد که در این مقال به آنها نظری اجمالی بیافکنیم.^۱ از سوی دیگر چون مبحث یهودیان ایران کم و بیش به این مقوله مرتبط است کتاب ها و منابع مربوطه را نیز در این بخش مورد توجه قرار داده ایم.^۲

به طور کلی کتاب های موجود به چند دسته تقسیم می شود:

الف: کتاب های تاریخی در مورد یهودیان در ایران

۱- «تاریخ یهود ایران» (۳ جلد) نوشته حبیب لوی، نشر یهودا بروخیم

این کتاب از مهمترین مراجع تاریخ نگاری یهودیان ایرانی است که در خارج از کشور توسط افراد دیگر بازنویسی شده که بنیاد حبیب لوی حمایت از آنها را بر عهده داشته است این کتاب هم چنین توسط جناب آقای شمس الدین رحمانی در کتاب پژوه صهیونیستی (کتاب دوم) مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.^۳

۲- «ایرانیان یهودی»، نوشته علی اصغر مصطفوی، نشر بامداد، مطلب جدیدی به غیر از مطالب حبیب لوی، در این کتاب وجود ندارد.^۴

۳- «زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران» نوشته عبدالله شهبازی، نشر موسسه مطالعات پژوهش های سیاسی.^۵

این کتاب که پنج جلد از هفت جلد آن منتشر شده است مطالب ارزنده ای از تاریخ یهودیان ایران دارد که مرجع بسیار مفیدی برای مطالعات تاریخی است.^۶

ب- کتاب های اسناد

۱- «روابط ایران و اسرائیل (۱۳۵۷-۱۳۲۷ هـ. ش)» به روایت اسناد نخست وزیری، معاونت خدمات مدیریت و اطلاع رسانی، اداره کل آرشیو، اسناد و موزه، (حاوی ۴۲ سند از مکاتبات مقامات ایرانی و سفرای مقیم در کشورهای مربوطه پیرامون روابط ایران و اسرائیل).^۷

۲- سازمان های یهودی و صهیونیستی در ایران، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی اسناد استفاده شده در این کتاب که عمدتاً متعلق به ساواک می باشد با تحقیقات مولف به شکل ماهرانه ای پرداخت شده است و در نوع خود مرجع ارزنده ای پیرامون سازمان های یهودی در ایران می باشد که عمدتاً فعالیت خود را در مهاجرت یهودیان و جمع آوری کسک های مالی برای صهیونیست ها متمرکز کرده اند.^۸

۳- «ساواک و دستگاه اطلاعاتی اسرائیل»، نوشته عبدالرحمان احمدی، نشر موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.

۴- «همکاری ساواک و موساد»، نوشته تقی نجاری راد، نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی. دو کتاب مذکور مصداقی از این ادعا مبنی بر وجود اسناد بسیار زیادی از روابط اطلاعاتی موساد و ساواک می باشد که بخشی از آن در این دو کتاب به صورت گذرا ذکر شده است.

۵- «استراتژی پیرامونی اسرائیل»، نوشته محمد تقی تقی پور، نشر موسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی. روابط ایران و اسرائیل به عنوان یک پایه از استراتژی پیرامونی در این کتاب از جوانب مختلف بررسی شده است.

۶- «اسناد مهاجرت یهودیان ایران به فلسطین» به کوشش مرضیه یزدانی، نشر سازمان سازمان اسناد ملی ایران.

۷- «دولت ایران و متخصصان مهاجر آلمانی» به کوشش رضا آذری شهررضایی، نشر سازمان اسناد ملی ایران.

دو کتاب فوق از جمله کتاب هایی است که به مهاجرت یهودیان ایران به فلسطین می پردازد. ضمن آنکه با ارائه اسناد به انتقال یهودیان آلمانی و عراقی به فلسطین از طریق ایران نیز پرداخته می شود. این دو کتاب در عین کیمیا بودن در برهوت این موضوع وسیع، به زعم گردآورندگانش دارای نقص است و می بایست تکمیل گردد.

۸- «ایران و مسئله فلسطین»، نوشته علی اکبر ولایتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۹- «ایران و تحولات فلسطین»، نوشته علی اکبر ولایتی، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، نشر مرکز چاپ و نشر وزارت امور خارجه.

اگر چه کتاب دوم از پرداخت بهتری نسبت به کتاب اول برخوردار است ولی کماکان فاقد جامعیت موضوعی و اسناد موجود در وزارت امور خارجه می باشد.

۱۰- اسناد لانه جاسوسی

در کنار کتاب های فوق با ابتناء بر اسناد، کتاب های منتشره توسط دانشجویان مسلمان پیروخط امام، پس از تسخیر لانه جاسوسی، حاوی مطالب ارزنده ای می باشد که در این بخش به صورت گذرا قابل تامل می باشد. از جمله آمریکا حامی اشغالگران قدس در

دو جلد و فلسطین در سه جلد.

ج) کتاب های تحقیقی و تالیفی پیرامون روابط ایران و اسرائیل

۱- «دیپلماسی پنهان، جستاری در روابط ایران و اسرائیل در عصر پهلوی»، نوشته مرتضی قانون، نشر طبرستان.

به نظر می رسد مولف محترم کتاب، بیشترین زحمت را در جمع آوری تدوین و تالیف مطالب نسبت به سایر کتب متحمل شده است. اگر چه تنگناهایی را متحمل شده تا کمی بر کار نقص وارد شود ولی مؤلف زحمات شایان تقدیری را در این مسیر برخورد هموار کرده اند.

۲- مناسبات ایران و اسرائیل در دوره پهلوی دوم، نوشته علی فلاح نژاد، نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

این کتاب با توجه به محل نشر آن، انتظار محققین را آن گونه که باید برآورده نکرده و از جامعیت مورد نظر برخوردار نیست.

۳- «ایران و رژیم صهیونیستی از همکاری تا منازعه»، نوشته دکتر امیر محمد حاجی یوسفی، نشر دانشگاه امام صادق.

این مجموعه اولین کتاب چاپ شده در ایران با ابتناء به یک دیدگاه آکادمیک است. ضمن آنکه بهره گیری مولف از منابع داخلی، اعم از اسناد و کتب، بسیار ضعیف بوده و عمده مراجع، خارجی و با موضوع تحقیق ارتباط غیر مستقیم دارند. در واقع نویسنده محترم با توجه به عنوان کتاب، به دنبال اثبات یک فرضیه می باشد تا ذکر مصادیق و اسناد.

د- خاطرات

۱- «سفر به ولایت عزرائیل» نوشته جلال آل احمد، نشر رواق. این کتاب در نوع خود سفرنامه ای جالب و قابل تامل است و به نحوی سیاست دستگاه پهلوی مبنی بر سفر اساتید و نویسندگان به اسرائیل و تاثیر پذیری از آن را بی اثر و یا حتی بر ضد دستگاه می کند.

۲- «خاطرات خدمت در فلسطین»، نوشته فضل الله نورالدین کیا، نشر آبی.

کتاب مذکور خاطرات نویسنده از ۵ سال دوران مأموریتش در فلسطین از سال ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۵ به عنوان کنسول یار در فلسطین می باشد. منیر عزری از نویسنده به عنوان برادرزاده های حاج علی کیا و همکار در امر مهاجرت دادن یهودیان ایران به فلسطین یاد می کند.

در کنار کتب فوق، کتاب هایی به انتشار رسیده است که تنها بخشی از آن، به روابط ایران و اسرائیل و یا یهودیان در ایران می پردازد از جمله:

- ۱- پژوهش صهیونیت (کتاب دوم)، نشر مرکز مطالعات فلسطین.
- ۲- ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، خاطرات ارتشبد فردوست ۲ جلد، نشر اطلاعات.
- ۳- «سیاست خارجی ایران در دوره پهلوی»، نوشته عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر پیکان.

- ۴- «ایرانی که می تواند بگوید» نه، نوشته رضا ثانی، نشر کانون اندیشه جوان.
 - ۵- «نیرنگ سازی صهیونیسم»، نوشته مهدی رضوی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شاید بتوان با تاملی بیشتر و دیدی وسیع تر به این فهرست، عناوین دیگری را نیز اضافه نمود ولی جز اطاله کلام و دور شدن از محور بحث نتیجه ای در بر نداشته و علاقمندان باید زحمت بازیابی آنها را خود به تنهایی متحمل شوند.

هـ- کتابهای عمدتاً فارسی چاپ خارج از کشور

- ۱- «توافق مصلحت آمیز»، روابط ایران و اسرائیل (۱۹۸۸-۱۹۴۸)، نوشته سهراب سبحانی، نشر شرکت کتاب، لوس آنجلس.

نویسنده کتاب فوق با توجه به اوضاع بین المللی و تحولات خاورمیانه به تحلیل روابط ایران و اسرائیل در دوره پهلوی پرداخته است.

- ۲- «یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر»، مجموعه مقالات، نشر مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی، کالیفرنیا.

عنوان فوق در چهار جلد منتشره از مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی آمده است. هر یک از این چهار جلد ماحصل تلاش مسئولین مرکز با هدایت اصلی هما سرشار پس از چهار سمینار با همین عنوان می باشد.

- ۳- «فرزندان استر» (Esters Children) نوشته هومن سرشار، نشر مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی (به زبان انگلیسی).

کتابی است مصور از اوضاع و احوال یهودیان ایرانی در دوره های مختلف تحت عناوین و محورهای خاص همچون هخامنشیان، آرامگاه استر، دانیال نبی، ساسانیان، جهود نجس، ادبیات فارسیهود، صفویه، اسلام و قرون وسطی، تلمود بابلی، آلیانس، لباس و آرایش، نامداران، مادران و دختران، سلطنت پهلوی و انقلاب اسلامی.....

این کتاب بنا بر اطلاع واسطه توسط یک ناشر ایرانی ترجمه و در جریان مراحل پایانی برای چاپ می باشد .

۴- **پادیاوند**، مجموعه مقالات به سرپرستی آملون نتصر، نشر مزدا، لس آنجلس، تاکنون ۳ جلد از این کتاب منتشر شده مطالب آن عمدتاً مقالات تاریخی و با تاکید بر فرهنگ و ادب یهودیان ایرانی می باشد .

۵- **«گنجینه های طلانی»**، روح الله کهنیم، لوس آنجلس .

مجموعه فوق خاطرات مفصل نگارنده از یک عمر زندگی در ایران عصر پهلوی همراه با تصاویر متعدد می باشد، که در اندازه خود دائره المعارفی از معرفی یهودیان برجسته ایرانی است .

۶- **«پول خون»** نوشته آریدین مناشه، ترجمه دکتر مسعود انصاری، مولف این کتاب از افسران اطلاعاتی رژیم صهیونیستی بوده است و مناسبات ایران و اسرائیل به ویژه پس از انقلاب در عرصه نظامی و امنیتی را مورد بررسی قرار می دهد، نویسنده در این اثر، سعی دارد خود را آزاده و مستقل معرفی کند و در ضمن این مفهوم را القاء کند که اسرائیل پس از انقلاب، تامین کننده سلاح برای ایران در جنگ تحمیلی بوده است .

کتاب هایی از مولفان خارجی

به غیر از کتاب های موجود به زبان فارسی، منابعی نیز به زبان انگلیسی و عربی در خصوص روابط ایران و اسرائیل موجود می باشد که به دلیل عدم دسترسی همگان از ذکر عنوان و بررسی آن می گذریم، در این میان شاید کتاب **ساموئل یسگو**^۱ از محتوایی قابل ابتناء برخوردار باشد .

با رویت قریب به ۲۵ عنوان کتاب موجود در خصوص روابط ایران و اسرائیل و احوالات یهود که در ایران منتشر شده و ۵ تا ۶ جلد کتابی که با همین موضوع در خارج از کشور به چاپ رسیده است به جرات می توان ادعا کرد هنوز حق مطلب ادا نشده و همچنان افراد و سازمان هایی که می توانند، باید در این مسیر تلاش نمایند .

تاریخ تشنه تر از آن است که با اندک جرعه ای از این آب آن را سیراب کنیم، عطش موجود جز با غور در بطن این روابط و تلاش در دسترسی به اسناد و کنکاش در ایجاد آن

1- Samuel segev, ((the Iranian triangle)) the Free Press, New york, 1988.

از بین نمی‌رود و سوال اصلی آن است که اگر اسرائیل دشمن درجه یک از هر حیث است؟ با گذشت ۲۵ سال از انقلاب آیا وقت آن نرسیده که از عملکرد آن در تمام دوران پهلوی دریافت صحیح و مقرون به واقعی داشته باشیم؟ در حقیقت آیا این حق مردم ما نیست که بدانند، اسرائیل به بهانه‌های زیبا و فریبنده تاریخ و هویت ما را مورد حمله قرار داد و دارائی‌های مادی و معنوی ما را در طول تاریخ روابطمان به تاراج برد؟

شاید با رویت و مطالعه دقیق کتاب خاطرات عزری به عمق این تاراج تاریخی پی ببریم. کتابی که تنها با ذکر خاطرات و عکس‌های متعدد پرده از حقایقی می‌گشاید که تمام کتاب‌هایی که ذکر شد به یقین به چنین هدفی دست نیافتند و بنابر ادعای عزری، تازه این دو جلد کتاب، بخشی از آن حجم مطلبی است که دستگاه مربوطه، در اسرائیل نشر آن را بلامانع دانسته است.



و اما کتاب عزری - مشخصات کتاب:

کیست از شما از تمامی قوم او، یاد نامه،
مئیر عزری ۲ جلد، برگردان به فارسی ابراهام
حاکامی، ویراستار بزرگ امید اورشلیم،
نشر سال ۲۰۰۰ در قطع رحلی با جلد آبی.

جلد اول، شامل ۲۵ بخش در ۳۶۰ صفحه با عناوین ذیل:

پیشگفتار • خانه پدرم در اصفهان • خلوت‌س در ایران، جهش از کتوهای مستمند
• زندگی میان کورها • مهاجران ایرانی در آمیزش با مردم اسرائیل • پیشکش
دوستان در گوشه‌ای از شرکت شرم • استاد و آموزگارم، شادروان دکتر صوی دورئیل
• در دایره‌های ساواک • دیدار دوباره با تیمسار سپهبد کیا • شاه کلید گشاینده
درب‌های بسته • گذشتن از دریچه‌ها و رسیدن به آن سوی دروازه‌ها • همکاری
و پیوندی با نیروهای امنیتی • سرپوشی بر چشمه جوشان مهر روزنامه‌نگاران و
نویسندگان • شیوه‌های پیوند رسانه‌های گروهی در ایران و اسرائیل • پادزهری بر
بیماری ناصریسم • اسرائیلیان، ایرانیان، موج پرگوئیهای دشمنانشان • بهبود نام
ایران میان باختریان • آشنایی‌هایم با شاه و دربار • نخست وزیران و دیگر سران
دوستی‌هایم با استانداران، فرمانداران و شهرداران • پیوندهایی در دستگاه‌های
پژوهشی و دانشگاهی • بده بستان با کیشمداران • میان کردها • پروژه‌های آبادانی

استان سیستان و بلوچستان • بهائی ها و اسرائیل •

جلد دوم ، شامل ۲۵ بخش در ۳۵۰ صفحه با عناوین ذیل :

در گیر و دار احزاب ایرانی • یاری های اسرائیل در زدودن بیسوادی از ایران •
بازدیدهای دو سویه جوانان و دانشجویان • پیوندهای ورزشی و پیشاهنگی •
پیوندی با هنر و هنرمندان • همکاری هایی در رشته های پزشکی • یاری به ایرانیان در
رخداد های ناگهانی • یاری هائی به ایران در زمینه جهانگردی • پیکار در برابر
داروهای روانگردان • همکاری در زمینه پژوهش های گیاهشناسی • بازسازی هایی در
استان قزوین • کارآموزی کشاورزی در بالاترین رده ها • دوره های کارآموزی و گردش
های آموزشی • یاری به ایران در زمینه کشاورزی نوین • سدهایی بر نهرها ورودهای
ایران • پیشگیری از زیان های کشاورزی در ایران • تلاش های بازرگانی ما در ایران •
پرواز ال عال در آسمان ایران • پاره ای همکاری های سربسته در زمینه نفت • ساختار
صهیونیسم در ایران • بر پائی آموزشگاه های اسرائیلی در ایران • یهودیان ایران و
سرشناسان آنان • یهودیان سرافراز ایران و اسرائیل • دیگر کوشش هایم در بیرون از
ایران • یازده تن نمونه

مجموعاً در دو جلد کتاب مذکور ۵۴۰ قطعه عکس استفاده شده است (۲۵۶ قطعه در
جلد اول و ۲۸۴ قطعه در جلد دوم) عکس های مورد نظر با موضوعات ذیل می باشد :

تصاویر شخصیت های برجسته نظامی ، سیاسی و امنیتی و یا مورد اشاره یهودی ، اعم
از ایرانی یا اسرائیلی به صورت انفرادی • تصاویری از مجالس میهمانی عزری در
سفارت اسرائیل در تهران • تصاویر اشخاص و هیات های که از ایران به همراه عزری و
یا بدون وی به اسرائیل سفر کرده اند • تصاویر عزری در دوران مختلف زندگی در ایران
و اسرائیل • تصاویری از اسناد • تابلوها نمادها و نشان های دولتی • تصاویری از
ایرانیانی که در اسرائیل آموزش های مختلف دیده اند •

استفاده از این تعداد عکس در این مجموعه با این قطع و صفحه در نوع خود بی نظیر
است و احتمال آن وجود دارد که این تعداد هم گزینه ای از یک آرشیو بزرگتر باشد • از میان
تصاویر مورد استفاده عزری ، در کتاب عکس سه تن بزرگتر از همه در یک صفحه به
صورت مستقل آمده است • اول دکتر صوی دورئیل است که عزری نسبت به وی احترام
خاصی قائل است • دوم حاج علی کیا می باشد که عزری از وی به عنوان شاه کلید درهای

بسته یاد می کند و سومین فرد **موشه کتساو** ریس جمهور فعلی اسرائیل است که ایرانی زاده و اهل یزد می باشد .

تصاویر مورد استفاده بسیار ارزشمند و راهگشا است و در بعضی اوقات مشخص کننده بسیاری از حقایق می باشد که البته در منابع مورد اشاره ما در ابتدای این مقال ، این مهم بسیار مغفول مانده است .

در واقع هیچ یک از کتاب های مستند در مورد روابط ایران و اسرائیل چاپ داخل کشور، از این حجم تصویر و عکس استفاده نکرده اند . البته نباید این نقص را به حساب فقدان این تصاویر در منابع آرشیوی گذاشت ، بلکه مهمترین دلیل فقدان تامل بجا و از دست دادن فرصت ها و شتابزدگی است که گریبانگیر مسئولین امر در این مهم است . چرا که بسیاری از این تصاویر به عنوان یک سند تاریخی در بسیاری از منابع تحقیقی مورد استفاده و حائز اهمیت در ردیف یک سند مکتوب است .

از میان کتب منتشره در ایران تنها در کتاب **«سراب یک ژنرال»** ، تصاویری از **موشه دایان** به هنگام سفر به تهران آمده که در نوع خود تصاویر بی نظیری است و البته نشانگر دقت و ظرافت ناشرین آن کتاب .

سبک نگارش متن

منیر عزری و یا شاید ویراستار کتاب تعداداً در کل کتاب از بکار بردن حروف عربی در متن احتراز کرده است . دقت و وسواس در این مقوله به حدی شدید است که در بعضی اوقات باعث می شود که کلمات شکلی مضحک به خود گیرد همچون نوشتن کلمه **فلسطین** به صورت **فلسطین** و یا در بسیار از موارد از واژه تازی به جای عرب بهره می جوید .

البته فارسی و به عبارت صحیح تر از منظر **عزری** پارسی کردن کامل متن در راستای زدودن ظواهر اسلامی از تمام یافته های ایرانی عزری است . گویی وی با این شیوه نیت درونی خود نسبت به اسلام و فرهنگ و ادب اسلامی را نشان می دهد و کم نیست مواردی که وی دشمنی خود را با اسلام راستین در کتاب مطرح می نماید . البته هیچ وقت هم از تمجید اسلام به سبک اسرائیلی دست برنداشته و آن زمانی است که بعضی روحانی نماها از موجودیت اسرائیل دفاع کرده و به آن مشروعیت بخشیده اند .

میزان اطلاعات دهی عزری و روش وی : اطلاعات ارزشمند ارائه شده در متن بسیار پراکنده و در کل متن نامرتب و بی نظم است . این احتمال وجود دارد که عزری با اشاره های

تلگرافی و پراکنده‌گویی و حتی ذکر اسامی به صورت اختصاری همچون م^۱ ح بر آن است تا اولاً مقصود خود را بیان کند و ثانیاً مضار ممکن برای خود و اسرائیل را به حداقل ممکن برساند و در نهایت موجبات زحمت و نگرانی را نیز برای آن دسته افرادی که در ایران هستند و با عزری و فعالیت های وی همراه بوده‌اند، فراهم ننماید^۲.

با این توصیف اصلاً نمی‌توان به مجموع ۵۰ بخش، تقسیم‌بندی شده از لحاظ موضوع‌بندی دقیق کتاب، اطمینان کرد^۳. چه بسا مطلب ارزشمندی در بخش غیر مرتبط وجود داشته باشد که مخاطب اصلاً متوجه آن نشود^۴.

این شیوه نگارش حاکی از هماهنگی عزری با دستگاه امنیتی در انتشار مطلب می‌باشد^۵. که هم اطلاع‌رسانی هدف است و هم خط‌دهی و هم جعل تاریخ و قلمب‌حقایق، از همین رو مخاطبین کتاب در صورت نداشتن اطلاعات ولو اندک و کلی ممکن است در دام فکری عزری افتند^۶. چرا که انتشار این حجم مطلب و عکس که در مقایسه با منابع داخلی بسیار گران‌سنگ می‌نماید، هر علاقمندی را مشتاق مطالعه و یا حداقل تورق این مجموعه می‌کند^۷.

البته در کنار ویژگی‌های مثبت این اثر معایبی هم وجود دارد از جمله به کار بردن واژه‌ها، اسامی و بعضی کلمات با دیکته‌های متفاوت در عین استفاده از حروفی نسبتاً مناسب در حروفچینی و رعایت نقطه‌گذاری و حتی بدون غلط بودن متن.



سیمون عزری وزیر آموزش عالی

تولد و دوران تحصیل عزری



حاجی ابراهام بن عزرا، پدر بزرگ خانواده عزری



عموی عزری

وی در دوم مارس ۱۹۲۳ برابر با جشن پوریم * ۵۷۸۳ (و مطابق با ۱۳۰۲ شمسی) در اصفهان بدنیا آمد. نام پدرش صیون و پدر بزرگش ابراهیم فرزند عزرا بوده است و نام مادرش حنا که در سال ۱۹۹۹ در بیت المقدس از دنیا می رود. در ابتدا نام وی را ربی منیر می گذارند که به مرور زمان ربی آن حذف شده منیر می خوانندش. وی دو برادر به نامهای آلبرت و بن حور و یک خواهر بنام استر دارد. منیر نام عموی عزری بوده است که یک هفته قبل از تولد عزری به طرز مشکوک و دلائل نامعلوم توسط کارگزارانش در رشت، کشته می شود. به همین مناسبت نام وی را بر عزری می گذارند. عزری نام فامیل خود را یاری دهنده معنا می کند.

عزری بر آن است تا با ذکر مستندات تاریخی از منابع متعدد، اصفهان محل تولد خود را اساساً شهری یهودی بنامد که زمانی نام یهودی را با خود داشته است و حتی اثبات این ادعا، به کشف تخته سنگی که در آن بر پیشینه یهودیان در این شهر دلالت دارد، کشیده می شود. عزری در عین بالیدن به این شهر به عنوان محل تولد خود، از ناملازمات متعددی که بر یهودیان در این شهر در طول تاریخ رفته است نیز یاد می کند و در همه حال بر آن است

* عید یا جشن پوریم از آن جهت برای یهودیان مایه سرور است که به دنبال فرمانی که مورد خای (مرد خای) پسر عموی استر، ملکه یهودی خشایارشا از وی می گیرد، ۷۵۰۰۰ نفر از ایرانیان، قبل از اینکه تعرضی به یهودیان کنند، قتل عام می شوند. شرح مفصل از این جریان را می توان در تورات یا عهد عتیق باب استر، مشاهده کرد. و یا برای اطلاع بیشتر به کتاب های قانونی ثانی مراجعه نمود. در حال حاضر مقبره استر و مورد خای در همدان، از مکان های مهم یهودیان به شمار می رود.

که یهودیان را در این تاریخ پر دردورنج محق جلوه داده و غیر یهودیان را سنگدل ، بهانه جو ، بت پرست و یاغی خطاب نماید . روشی که اکثر مورخین و محققین یهودی برای اثبات وجود یهود ستیزی به دروغ در مطالب خود ترویج می کنند .



سر دیوید آلبانی

در مورد پدر عزری که بسیار در این کتاب از وی تمجید شده است نکات خواندنی وجود دارد . او از نخستین شاگردان آلیانس در سال ۱۹۰۱ میلادی و مسلط به زبان فرانسه و روسی بود . چهار سال در اداره مالیه اصفهان مشغول بوده که به دلایل نامعلوم کنار گذاشته می شود و بعد از آن در سال ۱۹۴۱ در اداره تریاک اصفهان جذب می شود و باز هم بنا بر قول عزری به کارش پایان می دهند و نهایتاً مترجم و دستیار سرسیدنی آرمیتاژ اسمیت نماینده بریتانیا در وزارت اقتصاد می شود . به قول عزری ، سرسیدنی پیرو پیمان ۹ اوت ۱۹۱۹ که میان وثوق الدوله و دولت انگلیس بسته شده و به راستی خاری در چشم مردم ایران بود (یادنامه، جلد اول، ص ۱۸)

پدر عزری پس از یک دوره بلند همکاری و رفاقت نزدیک با آرمیتاژ به اسرائیل سفر می کند و پس از بازگشت به دادوستد عتیقه می پردازد . اودریک معامله ، یک نسخه از شاهنامه فردوسی در سه جلد را که به مینیاتور آراسته شده بود به ۳۰۰ تومان خریداری کرده و با ترفندهایی که دستگاه شهربانی و قضائی را به آن مشغول کرده بود، موفق می شود این دستاورد فرهنگی ایران را به خارج از کشور منتقل و به کلکسیون خاندان روچیلد اضافه نماید . عزری معترف است که تنها « یک برگ ۴۰ در ۶۰ سانتیمتری از این کتاب در سال ۱۹۷۲ در لندن به ۲۵۰۰۰۰ لیره استرلینگ فروش میرود » (یادنامه، جلد اول، ص ۲۲)

بعدها عزری در ادامه این مشی پدر موفق بر خروج یک لنگه درب بسیار ارزشمند که به هنرهای متنوع شهر اصفهان مزین بوده به اسرائیل می شود.^۲

عزری معتقد است که پدرش از بنیانگذاران جنبش صهیونیسم در اصفهان است و با سران صهیونیسم از جمله بن‌گوریون و بن صوی و سایر شخصیت‌های معروف صهیونیستی آشنایی و رفاقت داشته است.

از جمله فعالیت‌های مهم عزری در کنار پدرش پس از تحصیل در سیتوارت مموریال کالج اصفهان، که از آموزشگاه‌های مطرح ایران بود و بسیاری از همکاران دوران سفارت وی در آن تحصیل می‌کردند، سازماندهی مهاجرت یهودیان از ایران به فلسطین در این مکان ساماندهی می‌شد.

در واقع عزری همراه با پدر از ایران پلی برای یهودیان منطقه از جمله اروپای شرقی، روسیه و عراق ساخته بودند که به راحتی آنها را به فلسطین مهاجرت دهند. در این میان بسیاری از شخصیت‌های ایرانی از جمله غلامحسین ابتهاج رئیس شرکت هواپیمایی ملی ایران و رئیس بعدی سازمان برنامه، کمک‌های ویژه‌ای به یهودیان صهیونیست ایرانی کردند.

از سوی دیگر مامورین کمرک در خروج اسباب همراه یهودیان، نهایت همکاری را با صهیونیست‌ها کردند و اشخاصی همچون سرهنگ حاج علی کیا^۳ که بعدها به بالاترین مناصب نظامی رسید، نیز مساعدت فراوانی به یهودیان و تیم مدعی عزری کردند و به این صورت موجبات مهاجرت ۳۰ هزار نفر یهودی عراقی از تهران توسط عزری و پدرش فراهم شد.



پدرانی از ژنرال مرتضوی در خانه تیمسار کی

۲- این درب به ادعای عزری شش هفت متر ارتفاع داشته و آراسته به زیباترین کتده کاری‌ها و شیشه‌های رنگی بوده که «آرسی» خوانده می‌شد. قدمت این درب‌ها به سیصد تا چهارصد سال گذشته برمی‌گشت و در حالیکه محمدعلی قطبی، دانی فرج آن را از یک عتیقه فروش برای خانه خود خریده بود. با ادعای عزری مواجه می‌شود که آن را متعلق به خانه پدری خود در اصفهان می‌دانست قطبی نیز چون پدر عزری رفت و آمدهای خانوادگی داشته و از دوستداران اسرائیل بوده. این درب‌ها را به عزری می‌فروشد و عزری نیز در سال ۱۹۶۶، آن‌ها را به اسرائیل منتقل می‌کند.

شاید در کتاب عزری مطالب جالب و تازه ای از نحوه مهاجرت یهودیان عراقی و یا بچه های تهران که در گورستان بهشتیه مستقر بودند بیابیم. اگر چه به این موضوعات به نحوی در کتب اسناد مهاجرت یهودیان ایرانی به فلسطین، یا دولت ایران و متخصصان مهاجر آلمانی و یا در کتاب های مرکز تاریخ شفاهی یهودیان اشاره شده است.

بخش چهارم از کتاب عزری به مهاجرت خانواده وی به اسرائیل در سال ۱۹۵۰ اختصاص دارد و اینکه پدر وی^۱ در خیابانی با نام **بالفور** در **بیت المقدس** اسکان یافته و عزری نیز به فعالیت هایی در عرصه سیاسی و اجتماعی، به ویژه در میان یهودیان ایرانی می پردازد. از جمله تأسیس روزنامه «**ستاره شرق**» به زبان فارسی و ارسال ۵۰۰ نسخه از ۲۰۰۰ نسخه آن به ایران برای یهودیان ایرانی، در کنار آن، تأسیس رادیو اسرائیل به زبان فارسی و تحت پوشش قرار دادن یهودیان ایرانی بسیار مهم است. در واقع عزری به دنبال آن است که ۴۰ تا ۵۰ هزار یهودی باقیمانده در ایران را با این دو رسانه در جریان تحولات اسرائیل قرار دهد و به نحوی آنها را مشتاق به مهاجرت به اسرائیل نماید.

به طور کلی دوران استقرار عزری پس از مهاجرت به اسرائیل هشت سال است و وی در این هشت سال، علاوه بر فعالیت در عرصه رسانه ای به فعالیت در عرصه سیاسی در چارچوب «**حزب میای**» هم می پردازد. به گونه ای که همواره تا آخرین روزهای مأموریت خود در ایران این رزمه وجود داشته است که وی به محض بازگشت به اسرائیل به رده های بالای حزب جهت احراز پست نمایندگی در کتست و یا حتی پست وزارت نائل خواهد شد.

به هر ترتیب عزری پس از هشت سال اقامت خود در اسرائیل با مطرح شدن دکترین پیرامونی و اهمیت یافتن کشورهای غیر عرب منطقه در منظر اسرائیل، با توصیه های حساب شده بن گورین به ایران می آید و مأموریت خود را همراه با «**میریام**» همسرش در ایران آغاز می کند.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که گویا **میریام** تمایلی به تمدید مأموریت عزری در ایران نداشته است، به ویژه اینکه حتی یکبار در ایران نیز به بیماری تیفوس مبتلا شده بود. در واقع نامه های مکرر سران اسرائیل به همسر عزری از جمله نامه **گلدامایر** به وی، موجب

۱- پیرامون سرهنگ حاج علی کیا رجوع شود به گزارشی در همین شماره نشریه

۱- پدر عزری در سال ۱۹۶۴ در اسرائیل از دنیا می رود.

تحمل این دوران می شود .



عزری - گلدامایر - آمون تنصیر

در بخش پنجم عزری ابتدای کار خود را در ایران تشریح می کند و اینکه برای این مأموریت رسمی که عنوان سفید هم در پی دارد ، هیچ استوار نامه ای رد و بدل نمی شود و وی به عنوان یک فرد عادی یهودی در گوشه ای از دفتر یک شرکت به نام "شرم" در خیابان لاله زار کار خود را آغاز می نماید .

در ابتدای این مسیر، که خود نیز از آن به عنوان دوران تشویش و سرگردانی یاد می کند ، افرادی همچون دکتر "دورنیل" و "موسی کرمانیان" و یا "ابراهیم یاحید" همراه وی بودند و او را در این مأموریت کمک می کردند .



ابراهیم یاحید

از دکتر دورنیل مطالب تازه و جالبی در بخش ششم کتاب ذکر شده است عزری به وی ارادت فراوان دارد و در تمام دوران مأموریت خود در ایران از خدمات و راهنمایی های وی بهره جسته است .

دورنیل در ایران کار اقتصادی می کرده است و به زبان های آلمانی ، فرانسه ، عربی ، انگلیسی و روسی آشنا بود . وی از جمله افراد هیات دریافت غرامت از آلمان بوده و نمایندگی یک سرمایه دار عتیقه باز به نام "ایوب ربنو" در ایران را داشته است . غارت اشیاء

نمایندگی یک سرمایه دار عتیقه باز به نام "ایوب ربنو" در ایران را داشته است . غارت اشیاء عتیقه و باستانی ایران توسط یهودیان ، داستانی بلند و ناتمام است و افسوس که کار مستقلی در این باب تاکنون انجام نشده است .

نزدیکی عزری با ساواک موضوع بحث بخش هفتم کتاب است در این بخش تا حدودی به این مسئله پی خواهیم برد که اسرائیل برای آغاز فعالیت خود در تهران در چهار سطح، اقتصادی، سیاسی، نظامی و امنیتی افراد متفاوتی را اعزام کرده بود که عزری مسئولیت سیاسی این نمایندگی را بر عهده داشت و به عنوان مثال «یعقوب نیمرودی» وابسته نظامی بود و «اویگدور باروف» نماینده موساد^۱.



پهلوی از زرنال یارلو در خانه سرهنگ نیمرودی

همچنین به این نکته پی خواهیم برد که عملاً این چهار تن یا بیشتر با هم ارتباط تنگاتنگی نداشته و خود را ملزم به اطلاع از فعالیت یکدیگر نمی دانستند و بعضاً رقابتی هم میان آنها وجود داشته است^۲. اما هیچگاه در وظایف مربوط به هم دخالت نمی کردند^۳. در این میان شاید رفتار نیمرودی به عنوان وابسته نظامی برای عزری کمی سنگین به نظر برسد و شاید از همین روست که وقتی برای اولین بار عزری به ساواک احضار می شود از آن می ترسد^۴. با اینکه می دانست شاکله ساواک توسط موساد ریخته شده و عوامل یهودی در تقویت آن نقش به سزائی داشتند^۵.

در کل کتاب، به ویژه در بخش هفتم عزری از روابط خود با ساواک مطالب قابل اعتنائی ذکر نمی کند؛ تنها به این نکته اشاره می شود که عزری در برخورد اولیه با ساواک خود را نماینده ستاره شرق در ایران می نامد و نمی دانیم که چطور می شود، بختیار به

۱- در کتاب «ظهور و سقوط سلطنت پهلوی» جلد اول و دوم مطالب بسیار ارزنده‌ای از نقش موساد در تقویت ساواک ذکر می‌شود.

عنوان رییس ساواک از اسرائیل دیدن می کند *

عزری با بختیار هم ارتباط داشته است و حتی از سوی ساواک به وی پیشنهاد کمک مالی می شود. ولی ظاهراً عزری از آن امتناع می کند!!! اما ارتباط وی با فرد رقیب بختیار، در اطلاعات ارتش، زیادتر است. فردی که از وی به عنوان شاه کلید یاد می شود و عزری بسیار به وی علاقمند است و شاید این علاقه به دورانی برگردد که این فرد در زمان سرهنگی خود به کمک یهودیان مهاجر از ایران شتافت. فردی به نام «حاج علی کیا» که بخش هشتم و نهم کتاب تنها در مورد وی می باشد *



عزری - دینشتاین

و نیرودی

در بخش نهم عزری ضمن توضیح ابعاد روابط و ملاقاتهای روزانه خود با حاج علی کیا به ذکر پیشینه چند شخصیت یهودی الاصل در ایران می پردازد. از جمله «علی اصغر حکمت» که از سر ناچاری به اسلام گرویده است. گویی از انوسیه^۱ بوده و واسطه آشنایی عزری با وی در دوران وزارت خارجه، کیا بوده است. ذکر از یهودی الاصل بودن «ابراهیم قوام» (قوام الملک شیرازی) که پسرش داماد رضا شاه می شود یا یهودی بودن «محمدعلی فروغی» و «مظفریان» قابل تأمل است. عزری معتقد است که دلیل عنوان ذکاالملک برای فروغی آن است که وی از خانواده بزرگ یهودی در اصفهان به نام ذکائیم است *

عزری در این بخش به این مهم اشاره می کند که هر روز با کیا ملاقات داشته است و

۱- ظاهراً رد و بدل کردن پول در ساواک در ازای اطلاعات، رویدادی مرسوم بوده است چرا که فردیست نیز در خاطرات خود ازاعان می کند که یعقوب نیرودی در ازای خدمات ارائه شده، جوهری را به دست اندرکاران می برداشته است. (ظهور و سقوط ... جلد اول، ص ۳۶۶)

۲- انوسیم (ANUSIM) مبحثی مهم در یهودیت است. در واقع هر یهودی که بااجبار به دین دیگری بگردد، انوس یا انوسی خطاب می شود. این عده از یهودیان مجبور هستند که در ظاهر به آداب و عقاید و مناسک دین خود پایبند باشند. ولی در خلأ همچنان آیین یهودی خود را برجا می مانند. این عده زندگی در دو شکل را تجربه می کنند و اگر به آن ها در نام، رفتار، گفتار و ... مشهود است. عده ای از انوسی ها حتی برای نشان دادن صداقت خود در دین جدید از جمله اسلام، به حج هم رفته اند. انوسی ها در ایران را جدیدالاسلام می نامند. و در ترکیه دونه، انوسی های مسیحی را پترما رانو خطاب می کنند. تحقیقات حاصل از بررسی بحث انوسیم در آینده ای نزدیک به پاری خداوند متعال توسط نگارنده، در قالب یک مقاله ارائه می شود.

برای اینکه این ملاقات ها حساسیت بر انگیز نباشد، ساعت ۵ تا ۶ صبح در دفتر کار کیا به عنوان رییس اطلاعات ارتش این جلسات برگزار می شد.



تیمسار فریدون جم، خانم تیمسار اوپسی در جشن استقلال.

کیا در میهمانی ها، موجبات آشنایی عزری با سران را نیز فراهم می کرده و در هر زمینه ای کلید راهگشای عزری برای ورود به عرصه های اقتصادی، سیاسی، امنیتی و آموزشی و کشاورزی در ایران بوده است. کیا به زبان های انگلیسی، فرانسه، آلمانی و سوئدی آشنا بود و این توانائی که به عزری برای برقراری ارتباط به ویژه با اتباع و شخصیت های خارجی بسیار موثر بود.

کیا اولین بار در سال ۱۹۵۸ با درجه سپهبدی به اسرائیل مسافرت کرد و با «بن گوریون»، «موشه ساسون»، «اسحاق رابین»، «عزرا دانیل» ملاقات نمود. شاه از این سفر و پیامدهای آن اظهار خشنودی میکرد و از سوی دیگر اسرائیلی ها نیز از نتایج آن بسیار راضی بودند. حتی عزرا دانیل بعدها در کتاب خود به نام «صهیونیست راستین» از کیا به عنوان (دوست) یاد می کند. (یادنامه، جلد اول، ص ۱۰۲)

چرا که پس از آن، راه مسافرت مقامات ارشد نظامی به ایران هموار شد و اولین سفر

توسط «یهود شافط هرکاوی» هم رده کیا در اسرائیل اتفاق افتاد. وی با شاه نیز ملاقات کرد و مشروح این دیدار بعدها در روزنامه «داوار»^۲ منتشر شد.



پذیرائی از ژنرال هرتسوک در خانه تیمسار کیا

بعدها پس از برکنار هرکاوی از اطلاعات ارتش اسرائیل، حیم هرتزوک رییس جمهور آتی اسرائیل سفرهای خود به ایران را ادامه داد و هر شش ماه یکبار این دیدارها تجدید می شد. نتایج این سفرها را می توان به بسط روابط نظامی در موارد ذیل خلاصه نمود:

الف: خرید و فروش اسلحه اعم از سبک و سنگین

ب: تبادل اطلاعات نظامی از وضعیت کشورهای نظامی.

ج: آموزش نیروی نظامی

عزری به دنبال تغییر و تحولات دفعی و برکناری کیا از منصب خود و جایگزینی «عزیزالله کمال» که تنها فارسی می داند، اظهار تاسف می کند. گویا وی از این بابت برای منافع اسرائیل شدیداً احساس خطر می کند. ولی در صفحات بعد هیچ موردی حاکی از کاهش سطح روابط، حداقل در عرصه نظامی دیده نمی شود و سفرهای مقامات دو کشور مرتباً انجام می شده است. تقریباً تمام نخست وزیران اسرائیل در زمان صدارت خود در

۲- مشروح دیدار ۴۵ دقیقه ای شاه با هرکاوی در هشتم اوست - ۱۹۸۰ در روزنامه داور برای اولین بار منتشر شد. شاه در این دیدار از سران اسرائیل خواسته بود، آمریکایی ها در برابر فرود و فرازهای خاورمیانه هوشیارتر عمل کنند قضای باز سیاسی بود که در دوره کارتر برای تجویز به ایران ارایه شد.

دوران روابط ایران و اسرائیل از ایران دیدن می کنند. ولی از ایران در این منصب، هنوز سندی وجود ندارد. الا اینکه افرادی همچون اسدالله علم خارج از دوران نخست وزیری به اسرائیل رفته باشد. در واقع ایران به شدت نگران افشا شدن سطح روابط ایران و اسرائیل بود. فلذا از طرف اسرائیل نیز موکداً می خواست که پنهانی بودن این روابط در تمام سطوح حفظ شود. ولی اسرائیل به دنبال شکستن فضای تنگ اطراف خود بود و تمایل داشت با درز هر چند وقت یک بار این روابط در سطح رسانه ها، اولاً ایران را در مقابل عمل انجام شده قرار دهد. ثانیاً با ایجاد فاصله میان ایران و کشورهای اسلامی، ایران را به خود متمایل و وابسته نماید.

بخش یازدهم این کتاب به تشریح سطح روابط نظامی ایران با اسرائیل در تمام موارد می پردازد. یقیناً در این میان بیشترین صحبت ها مربوط به یعقوب نيمرودى به عنوان وابسته نظامی اسرائیل در ایران و توفانیان، مسئول تهیه اسلحه و تجهیزات برای ارتش ایران است. برای اطلاع از عمق این روابط بد نیست که بدانیم ایران حتی چراغ های راهنمایی را نیز از اسرائیل وارد می کرده است.



تیمسار توفانیان، عزری و همسرش

بخش دوازدهم یکی از جالبترین بخش های این کتاب است. در این بخش عزری مدعی است که اولین فرد می باشد که از قانون دو تابعیتی ایران استفاده کرده ضمن آنکه برای وزارت خارجه در این مقوله هم مشکلات فراوانی به وجود آورده است. وزارت خارجه ای که همواره مخالف سرسخت علنی سازی روابط ایران و اسرائیل بوده است.

مناسبات دیپلماتیک، از تاسیس سفارت ایران در اسرائیل در قالب سفارت سوییس و یا خرید خانه قوام به عنوان سفارت در ایران و اعزام «ابراهیم تیموری» به اسرائیل شروع می شود و به تب و تاب این روابط تا سال ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) و تعویض مامورین دو طرف به شرح ذیل می انجامد:

سفرای اسرائیل در ایران

←	۱۹۷۳	←	۱۹۵۸	منیر عزری
				۱۵ سال
←	۱۹۷۸	←	۱۹۷۳	اوری لوبرانی
				۵ سال
←	۱۹۷۹	←	۱۹۷۸	یوسف هارملین
				۱ سال

عزری معتقد است اسحق سگب آخرین وابسته نظامی اسرائیل در ایران همراه با هارملین تمام اسناد را از ایران خارج می کنند. ضمن آنکه حتی یک نفر از کارمندان مستقر در سفارت اسرائیل در ایران نیز به دست انقلابیون نمی افتد و همگی از ایران فرار می کنند.^۱ سفرای ایران که تحت پوشش سفارت سوئیس در اسرائیل و در شهر اورشلیم مامور بوده اند نیز بنا بر نظر عزری به ترتیب ابراهیم تیموری، محمد صادق صدریه و فرخ و مرتضی مرتضایی می باشند که البته تیموری چند بار تمدید و دوباره به این منصب برگزیده شده است.

عزری در بخش سیزدهم از تلاش بی وقفه خود برای برقراری ارتباط با روزنامه نگاران ایرانی سخن می راند و در این مسیر از تلخی نتایج این تلاش در مورد روزنامه کیهان، به عنوان یک تجربه فراموش نشدنی نام می برد.

وی سپس به ذکر نام افرادی که به اسرائیل سفر کردند و پس از بازگشت در نشریات

۱. در کتاب سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی (صفحه ۱۵۸) به نقل از کتاب ساموئل سگو آمده است:

«روز ۲۲ بهمن که انقلاب پیروز شد، سفارت اسرائیل در تهران مورد حمله ... قرار گرفت؛ در این هنگام ۲۲ اسرائیلی در تهران کشته شدند ... و برای تأمین جان خود از مقامات نظامی همچون فرعیانی کمک می خواستند ... این گروه در تماس دایمی با اسرائیل بودند و مرتب کسب تکلیف می کردند. سرانجام مقامات اسرائیل تصمیم گرفتند از مجرای دیپلماتیک برای نجات آن ها اقدام کنند. نظر به اینکه «هارولد براون» وزیر دفاع آمریکا به منظور ارزیابی اهمیت سقوط شاه و پیروزی انقلاب ایران به خاورمیانه آمده و در بیت المقدس به سر می برد، موشه دایان با وی مذاکراتی به عمل آورد و او موافقت کرد که اسرائیلی ها همراه با اتباع آمریکایی در ۲۹ بهمن از ایران خارج شوند. به همین ترتیب عمل شد و اسرائیلی ها با یک هواپیمای مسافری پان آمریکن به فرانکفورت و از آنجا به اسرائیل رفتند».

خود از نتایج مثبت این سفر گفته اند می پردازد و سپس به ذکر نام روزنامه نگاران اسرائیلی می پردازد که به ایران سفر کرده اند و تحت همین پوشش به تمامی اهداف خود رسیده‌اند. نکته جالب و در عین قابل تأمل از این واقعیت مصاحبه «رون بن ایشای» کارشناس پدیعوت آهارنوت با «صدام حسین» در هتل عباسی اصفهان در کسوت یک روزنامه نگار اروپایی است.^۱

بخش چهاردهم، فعالیت عزری در عرصه فرهنگی و علمی را بازگو می کند و اینکه وی سعی می کرد با بکار گرفتن افرادی همچون «منوچهر امیدوار» افعال در رادیو اسرائیل و نشریه عالم یهود و آمونون نتصر به تقویت بعد علمی نیز بپردازد. انتشار کتاب هایی همچون «شرکتهای تعاونی در جهان و اسرائیل»، «تعاون در اسرائیل»، «اسرائیل و کشورهای در حال توسعه» (توسط نگارنده رویت نشده است) «حقایق درباره اسرائیل»، «دگانی»، «جنبش تعاون در جهان و ایران» (دو مورد اخیر هم توسط نگارنده رویت نشده است) از آن جمله‌اند. هجده علیه ناصر در زمانی که شاه شدیداً از وی به خاطر فعالیت های پان عربیستی در هراس بود، از جمله تلاش های عزری در سطح رسانه های جهان می باشد که مشروح آن در بخش پانزدهم است.^۲

در بخش شانزدهم با راه اندازی یک رادیو با حضور کارشناسان اسرائیلی جهت مقابله با ادعاهای ناصر در منطقه عربی آشنا می شویم. ضمن آنکه مکمل این بحث در بخش هفدهم نیز با انتقاد عزری از سیاست های آمریکا علیه ایران همراه است و ذکر این ضرورت که باید در ایران مهره هایی را برای همیشه تربیت کرد که بدون ارتباط مستقیم با اسرائیل، منافع اسرائیل را تامین نمایند.^۳

بخش هجدهم مملو از ناگفته های شنیدنی از اولین رابطه شاه باشخص عزری و حتی دریافت نشان درجه یک و دو و سه تاج از شاه است. در این بخش عزری به گونه ای مجدداً مخالفت خود با سیاست آمریکا در قبال ایران، با بهانه فضایی باز سیاسی را مطرح می کند و در موارد متعددی از عملکرد شاه تمجید می نماید. وی با مقایسه دوران سیاه قبلی که در آن به یهودیان ظلم می شد و در دوران شاه که یهودیان به بهترین جایگاه ارتقاء یافته بودند، سعی در اثبات نظر مثبت خود به شاه داشت.^۴

در این بخش به عتیقه بازی یهودیان و دلالتی آنها بین مقامات ایران و یهودیان مطرح در جهان و حتی روچلید نیز اشاره می شود و در عرصه سیاسی نیز به مرور عملکرد

یهودیان به ویژه نمایندگان آنها در مجلس پرداخته می شود.^۱
بخش نوزدهم به بررسی اوضاع سیاسی ایران و گروه‌های معارض با شاه و عملکرد
سیاسیون از جمله نخست وزیران محمدرضا اشاره دارد عزری در ارزیابی خود از اوضاع
ایران همواره به دنبال تبرئه شاه از مشکلات و مصائب وارد شده به ایران است.^۲
در بخش بیستم روابط استانداران با عزری و دیدار آنها از اسرائیل مورد توجه
است و تعجب از این نکته را در خواننده برمی انگیزاند که عزری چگونه در تمام سطوح به
دنبال یارگیری بوده و حتی در دوره ای هم موفق به اعزام عده ای از ایران جهت آموزش در
امور شهرداری به اسرائیل می شود.^۳



سعيد قيسی تعليمی مدير روزنامه پيغام اسراييل در دیدار از اسراييل

عزری یکی از موفقیت های خود را در عرصه پژوهشی و ارتباط با نویسندگان و
دانشمندان ایرانی و تشویق آنها در سفر به اسرائیل می داند و مفصلاً این موضوع را در

بخش بیست و یکم بازگو می نماید از جمله افرادی که مورد توجه و عنایت خاص عزری بوده، سعید نفیسی است^۲ دانشمندی که به زعم عزری یهودی الاصل است چنانکه استاد عبدالحسین حائری رییس کتابخانه مجلس هم بر آن صحنه گذاشته و از کتاب دزدی وی در این کتابخانه یاد می کند^۳ (کیهان فرهنگی، سال ۱۳۶۶، شماره دوم ص ص ۴، ۵) در میان افراد بااصطلاح فرهیخته و برجسته در عرصه علم و فرهنگ، سعید نفیسی در منظر عزری جایگاه خاصی دارد و اتفاقاً نفیسی هم برای عزری و اسرائیل احترام خاصی قائل است^۴. اثبات این مدعا را در مقدمه کتاب «اسرائیل» نوشته «کارتار یواس»^۵ به شرح ذیل می خواهیم. کشور اسرائیل در این سال های نزدیک به ما در اندک مدتی پیشرفتی چنان شایان کرده است که هرکس از آن آگاه شده در شگفت مانده است^۶. این کشور کوچکی که بیست و یک هزار کیلومتر مربع مساحت و یک میلیون و ششصد و بیست و نه هزار نفر جمعیت دارد^۷ امروز یکی از آبادترین و پر نعمت ترین کشورهای جهان شده و کارهای بزرگی در آن به پایان رسیده است که به حق باید سرمشق کشورهای دیگری که همان وضع جغرافیایی و اجتماعی را دارند قرار بگیرد^۸.

و یا در فصلنامه فارسی زبان «ره آورد»^۹ به نقل از عزری سروده ای از نفیسی درمورد اسرائیل به هنگام سفرش به آن دیار چنین آمده است^{۱۰}:



نفسین دیدار استاد فروزانفر همراه دخترش از اسرائیل

۲- مساحت سرزمین فلسطین تقریباً بیست و هفت هزار کیلومتر مربع است و نفیسی مساحت موردنظر خود را بدون احتساب کرانه باختر و نوار غزه، بیان کرده است^{۱۱} ضمن آنکه جمعیت یهودی ساکن در فلسطین در حال حاضر بالغ بر پنج میلیون و دویست هزار نفر است و جمعیت فعلی یهودیان در دنیا نزدیک به چهارده میلیون نفر^{۱۲}.

در اینجا نوبهاران با هزاران جلوه رنگ زندگی دارد
 در آنجا باد سرسخت زمستانه اندوه می‌کارد
 در اینجا ماه بر دندانهای قصر شادی، نور می‌ریزد
 در آنجا سایه مهتاب بر ویرانه، با ظلمت و غم‌ها می‌آمیزد
 در اینجا با همه نا آشنایی‌ها صفا دارند [۳۰۰]

(نشریه فرهنگی، اجتماعی ویژه نامه قدس، دفتر رسانه‌های سازمان تبلیغات اسلامی ص ۲۵)

عزری در این عرصه خود را موفق می‌داند چرا که افراد دیگری همچون «بدیع الزمان فروزانفر» و یا «عباس شاهنده» را نیز به تعریف از اسرائیل واداشته و برای اسرائیل آبرویی نزد اهل قلم دست و پا کرده است. ولی از سوی دیگر هم باید به این واقعیت اشاره کرد که این شیرینی در کام عزری با سفر افرادی همچون «جلال‌آل‌احمد» به اسرائیل چنان تلخ شده است که حتی حاضر به ذکر این واقعه در کتاب نشده و به طرز ناشیانه‌ای از آن عبور کرده است و حقیقتاً «سفر به ولایت عزرائیل»^۲ به عنوان ره آورد سفر جلال آل احمد به اسرائیل بخش مهمی از اهداف عزری در به خدمت گرفتن نویسندگان برای آرمان صهیونیسم را نقش بر آب کرد.

بخش بیست و دوم به تلاش‌های عزری برای برقراری ارتباط به علمای اسلام می‌پردازد. اگر چه عزری خود را در این مسیر موفق جلوه می‌دهد. ولی حقیقتاً علمای اسلام و تشیع در ایران از ملکوک شدن چهره ایشان به شبهه ارتباط با اسرائیل و صهیونیسم خود را مبرا کرده‌اند. عزری تنها موفق به جذب و ارتباط با روحانی‌نماهایی شد که در سطوح مختلف بعدها پس از پیروزی انقلاب آزمایش خود را پس دادند و رابطه خود با غرب و صهیونیسم را آشکار تر نمودند.

در واقع عزری در این مسیر با شکست کامل مواجه شد و نتوانست علمای تشیع را به جانبداری از صهیونیسم راغب نماید و افرادی همچون بدیع الزمان فروزانفر را که رابطه بسیار نزدیکی با عزری داشتند نیز نتوانستند در میان علما این مسیر را برای عزری هموار نمایند.

۲- این کتاب در ۱۲۰ صفحه توسط انتشارات مجید در سال ۱۳۷۴ منتشر شده است و امکان انتشار آن توسط ناشرین دیگر نیز در سال‌های دیگر، وجود دارد.



نخستین دیدار استاد فروزانفر همراه دخترش از اسرائیل

این واقعیت حتی در میان علمای سنی با حضور شیخ شلقوت به عنوان رئیس‌الازهر در تهران نیز مصداق عینی دارد.

در این بخش بغض شدید عزری از ضد اسرائیلی بودن حضرت امام (ره) با بکارگیری عبارات نامناسب در جریان مبارزات حضرت امام هویدا می‌شود.

کردستان و گسترده‌ی جمعیت کرد در چهار کشور سوریه، ترکیه، عراق و ایران و محوریت این منطقه در بحث «دکتر بن پیرامونی» و اهمیت شایان آن برای اسرائیل از جمله مطالب مهم و موثر در بازشناسی سیاست‌های منطقه‌ای اسرائیل است که تمام‌بخش بیست و سوم را به خود اختصاص می‌دهد.

موضع عزری در قبال افرادی که با یهودیان منحرف از شریعت موسی و صهیونیسم مخالف و معارض هستند، سکوت و بعضاً ذکر آنها با عبارات نامناسب است ولی عمدتاً مثنی عزری سکوت است و در تمام این کتاب با این دیدگاه‌ها برخورد منطقی نمی‌شود. شاید به این دلیل باشد که اساساً عزری توان برخورد منطقی با این افراد را ندارد و اتفاقاً این افراد از جایگاه بالایی علمی و اجتماعی برخوردار هستند که مخالفت عزری با آنها جز نتیجه معکوس برایش حاصلی ندارد.

به عنوان مثال در بخش بیست و چهارم عزری به عملکرد خود و اسرائیل در سیستان و بلوچستان اشاره می‌کند ولی به هیچ عنوان از «مرحوم کامبوزیا» به عنوان یکی

از سرسخت ترین دشمنان اسرائیل ذکر می آورد، در حالی که مرحوم کامبوزیا با کتابخانه ۱۵ هزار جلدی خود در آن کویر، بیش از هر موضوع قابل طرحی درزاهدان، مطرح و معروف است. عزری اگر در این بخش به مقوله کشاورزی هم توجه داشت می بایست به مرحوم کامبوزیا و شگفتی که در مزرعه خود در آن کویر آفریده است اشاره کند چرا که حتی اسرائیلی ها با تمام ادعای خود باید اصول کشاورزی در مناطق کویری را از ایشان فراگیرند. سکوت در برابر حقیقت همیشه زنده کویر سیستان و بلوچستان یگانه راه عزری و همدستان و همفکران وی می باشد. چرا که شهادت مرحوم کامبوزیا نیز در نهایت پنهان کاری به دست عاملین رژیم اتفاق افتاد. همچنان که غارت تحقیقات علمی ایشان در باب شناسایی پدیده صهیونیسم نیز بر مرموز بودن و مخفی بودن اقدامات دستگاه علیه مرحوم کامبوزیا نیز صحنه می گذارد.

بسیاری از محققین و مورخین معتقد هستند که بهائیت اساساً با حمایت یهودیان در ایران شکل گرفت و اگر نبود عده ای یهودی که به ظاهر بهائی شوند و پیروان این فرقه ضاله را در ایران زیاد کنند، هیچ فرد شیعه و آگاهی به این مسلک وارد نمی شد. پیوند نامیمون این دو عنصر در تضعیف تشیع در ایران را می توان در مرکزیت بهائیت در اسرائیل و در شهر عکا و حیفا مشاهده کرد و اینکه سران این فرقه از ابتدا از اسرائیل ارتزاق می کردند. عزری در بخش بیست و پنجم و در واپسین بخش از جلد اول کتاب خود به جایگاه بهائیان در ایران و برنامه های خود اشاره می کند. مرور این بخش تا حدی مبین نظر فوق می باشد.

ورود و اشراف عزری به جریان های سیاسی داخل کشور را می توان در بخش بیست و ششم (اولین بخش از جلد دوم) مورد ارزیابی قرار داد وی ابتدا تعریفی از حزب «مردم» به ریاست «علم» و حزب «ملیون» به ریاست «اقبال» ارائه می کند و سپس فعالیت هر دو را مورد بررسی قرار می دهد و اینکه هر دو آنها برای پی ریزی یک نظام حزبی از عزری کمک خواسته اند.

عزری در پایان این بخش به این نکته اشاره می کند که اعضای این دو حزب عمدتاً در هر دو حزب عضویت داشتند تا به محض رسیدن به قدرت از منافع آن بهره مند شوند. وی معتقد است که تخریب در ایران تنها در قالب یک بازی رسوا قابل توجه است و نه یک راه برای پاسخگویی به نیازهای جامعه.

انتظار می رفت که عزری در باب فعالیت های فرهنگی صهیونیست ها در ایران و یا جهان اسلام بیشتر سخن گوید . دلیل این کم گویی یا به حفظ اسرار و تاکید به پنهان بودن روش ها بر می گردد و یا اینکه این برنامه ها با تمام سرمایه گذاری ها نتیجه دلخواهی دربر نداشته است . به هر ترتیب بخش بیست و هفتم به فعالیت عزری و یارانش در عرصه آموزش و پرورش و به ویژه مقابله با بیسوادی اختصاص دارد و نسبت به اهمیت و عمق موضوع مطلب قابل اعتنایی ندارد . شاید در بخش بیست و هشتم بخشی از انتظار خواننده نسبت به عملکرد فرهنگی و علمی اسرائیل در ایران با تاکید به فعالیت های پیشاهنگی و یا دانشجویی و رد و بدل شدن بورس های تحصیلی پاسخ داده شود . عزری در این بخش نام برخی از دانشجویان بورسیه در اسرائیل را ذکر می کند و در میان این اسامی به مسعود عالیخانی نیز برمی خوریم . از نکات جالب آن است که عزری به سفر سه ماهه "سیدابو الحسن بنی صدر" به اسرائیل در دوران دانشجویی اش اشاره می کند . معلوم نیست به چه دلیل این سفر اهمیت داشته است که اولاً عزری در جریان آن در آن موقع بوده است و ثانیاً در این مقال به ذکر آن می پردازد . گویی اسرائیلی ها بنی صدر را از آن زمان می شناختند !!!

مسابقه فوتبال ایران و اسرائیل در تهران و تبعات ضداسرائیلی حاصل از آن در میان مردم برای عزری بسیار تلخ و گزنده است . گویا به وی می فهماند در عین تمام روابطی که با سران دارد و تمام برنامه هایی که اجرا کرده نتیجه ای نگرفته است چرا که مردم هنوز با اسرائیل مخالفند و این مخالفت را ولو با دنبال کردن یک سگ چشم بسته به عنوان موشه دایان و ابراز خوشحالی پس از مسابقه در خیابان های اطراف ورزشگاه "امجدیه" (شهید شیرودی) ابراز می نمایند .

البته در این میان عده ای ورزشکارانما با سوابق مشخص نیز وجود دارند که اندک آبرویی برای اسرائیل می خردند که در منظر هیچ جمع و اجتماع صادقی ، قابل عرضه نیست . در واقع عزری در کارنامه فعالیت های خود در عرضه ورزشی در ایران بجز تعریف و تمجید شعبان جعفری (بی مخ) از اسرائیل مطلب قابل ارائه ندارد و طبیعی است که از زوایای مختلف به این رابطه اشاره کند و از معالجه او در اسرائیل و سفرش به آن دیار سخن بگوید . لازم به ذکر است هما سرشار یهودی نیز طی مصاحبه با جعفری که در یک کتاب جمع آوری شده و توسط شش ناشر در ایران منتشر شده است !!! از یادنامه عزری و سفر

شعبان جعفری به اسرائیل بعد از انقلاب نیز یاد می کند و شعبان جعفری نیز بر آن صحه می گذارد:

به هرجهت در بخش بیست و نهم با ارتباطات عزری با مسئولان ورزش کشور از جمله سپهبد «پرویز خسروانی»، جوانترین سپهبد کشور آشنا می شویم. در بخش سی ام از بعضی خوانندگان و فعالات عرصه موسیقی و ارتباط و پیوند آنها با عزری یاد می شود و سفرهایی که به اسرائیل داشته اند ضمن آنکه از بعضی خوانندگان اسرائیلی که برای اجرای برنامه به ایران آمده اند و در محافل خصوصی و عمومی هنرنمایی کرده اند نیز یاد می شود.

عزری در بخش سی و یکم اصرار زیادی دارد که اسرائیل یگانه امیدگاه بیماران لاعلاج و یا صعب العلاج در سراسر دنیاست و تنها پزشکان یهودی هستند که می توانند سلامتی و امید را برای بیماران به ارمغان آورند. در این بخش به عده ای نیز اشاره می کند که در اسرائیل سلامتی خود رایز یافته اند ولی برای آن عده که معالجه نشدند و تعدادشان نیز زیاد است، هیچ جوابی ندارد و این در تناقض آشکار با ادعای شفا بخش بودن دست پزشکان یهودی است به هر حال این بخش تبلیغ دستگاه بهداشتی و پزشکی اسرائیل بازدر تعدادی از مصادیق ایرانی است.

در بخش سی و دوم از کتاب عزری، با یک خودستائی آشکار در کمک به دیگران توسط یهودیان مواجه می شویم. در حالیکه همیشه در تاریخ این کمک ها بی دلیل نبوده و حتماً بهره هایی در پی داشته است. از جمله این موارد، کمک یهودیان به زلزله زدگان ایران است و جالب اینجاست که در یکی از موارد کمک اسرائیل به مردم زلزله زده «لار» را بدون ارتباط با یهود خیز بودن این منطقه نمی داند و اگر جایی مردم از کمک اسرائیل ها استقبال نکرده اند، آن را به حساب عقب مانده بودن و اخت آنها به زندگی در شرایط سختی می گذارد.

در مجموعه پژوهش صهیونیست (کتاب دوم) مقاله ای تحت عنوان تکاپوی صهیونی در ایران آمده است. در این مقاله فهرست نسبتاً جامعی از دارائی های یهودیان در تمام مشاغل ذکر شده است از جمله هتل های متعلق به یهودیان و گویا هتلداری به عنوان یکی از مشاغل پولساز نیز مطرح بوده است و حتی نویسندگانی همچون حبیب لوی نویسنده کتاب ۳ جلدی تاریخ یهود ایران و صاحب هتل گینگر (کوثر فعلی) نیز کسب ثروت از این راه را نیز

تجربه کرده اند.

در واقع عزری در این بخش از یک طرح جامع برای ایجاد صنعت جهانگردی در ایران به شکل و شیوه اسرائیلی پرده برمی دارد و از پیشنهاد ۴۲ بندی تدی کولک^۱ طراح و پیشنهاد دهنده جشن های ۲۵۰ ساله یاد میکند.



تدی کولک شهردار اورشلیم

آقای شهردار عزیز،
با احترام و سپاس فراوان

در بخش سی و چهارم عزری از شاهکار محققین اسرائیلی در کشف یک گیاه در ایران به نام «شقایی خودرو» با نام علمی «پاپاروبر آکته آتوم» سخن به میان می آورد. این گیاه درمان معتادان به مواد مخدر را در پی دارد. وی معتقد است که اسرائیل در تحقق این برنامه با مشکلات جهانی مواجه شد در حالی که میتواند با کمک ایران اعتیاد را در جهان ریشه کن نماید. در عین حال از افرادی همچون کارتر نیز به سبب کارشکنی در این مورد انتقاد می کند ولی سودجویی عده ای از رهگذر تولید و فروش مواد مخدر را علت اصلی ناکامی این طرح می داند.

در واقع عزری با این بخش، در صدد تبرئه اسرائیل و یهودیان از سودجویی در این عرصه است و باید حتماً ما هم به این نتیجه رهنمون شویم که سرمایه یهودیان جز از طریق صواب افزون نمی شود.

۱- از دوستان نزدیک عزری که مدت زیادی شهردار بیت المقدس بوده و از وجهه خاصی در اسرائیل و کشورهای غربی برخوردار است، از تدی کولک باید بسیار دانست چرا که وی بیش از آنکه معروف باشد، مبدع اقدامات مهمی برای آرمان صهیونیسم بوده است.



دنی کولکه دنی کی، آلبرت و مئیر عزری در شهرداری ی اورشلیم

در بخش سی و پنجم عزری مدعی است که اولین پژوهشگران گیاه شناسی در ایران یک پدر و پسر یهودی به نام های «میخائیل زوهری» و «دانیل زوهری» بودند که از سوی یونسکو برای پژوهش در کویر لوت مأموریت یافتند و بزعم عزری این مأموریت ره آورد مفیدی به دنبال داشت.

زلزله در بوئین زهرا بهترین بهانه برای شرکت های عمرانی، آبیاری و کشاورزی بود تا در این منطقه با هدف آباد کردن مناطق زلزله زده طرح عمران دشت قزوین را عملی سازند و حقیقتاً این طرح با سرمایه گذاری کلان و امید ایران به بازدهی آن آغاز شد.

اسرائیلی ها مدعی بودند که با حفر چاه، ۴۰ درصد از آب در این منطقه را می توان بازیابی کرد و از آن طریق زمین های کشاورزی و مراتع این منطقه را احیاء نمود.

اقدام اولیه اسرائیل در نزدیکی تاکستان با ۲۸۰ هکتار مساحت آغاز شد و عملاً این پروژه در سال ۱۹۶۳ امضاء گردید و دکتر حسن ارسنجانوی وزیر کشاورزی وقت از هر حیث این پروژه را تضمین نمود. به طور کلی چهار گروه اسرائیلی ظرف ده سال در قزوین فعالیت کردند و چهار هزار نفر ایرانی را در این طرح مشغول کردند.

اسرائیلی ها علاوه بر فعالیت در عرصه کشاورزی و مراتع یک دهکده نوین را نیز ساختند و در گله داری و مرغداری نیز روش ها و مکانیز می را در منطقه احداث کردند.

عزری معتقد است که طرح اسرائیل در قزوین تاج همه برنامه های برون مرزی اسرائیل بود و یقیناً می بایست از این طرح ویتروینی برای عرصه به سایر کشورها بسازد و به بازارهای دیگران راه یابد .

عزرا دانین از فعالان این طرح در کتابی تحت عنوان «صهیونیست بی چون و چرا» مفصلاً از طرح قزوین سخن به میان آورده است . این طرح قراردادهای دیگری در زمینه باغداری و گاوداری را نیز برای اسرائیلی ها به همراه داشت و بنابر اعتراف عزری سود سرشاری نصیب یهودیان می کرد .

در این میان نباید از اختلافات مالی در این طرح میان ایران و اسرائیل اغماض کرد . جالب آن که عمده این اختلافات با وساطت و زمینه چینی عزری به نفع اسرائیل خاتمه می یافت . از جمله در یک دعوای حقوقی، ۴/۵ میلیون دلار عاید اسرائیل شد و مسئولین اسرائیلی عزری از این بابت از وی تشکر کردند .

فصل سی و هفتم در برگیرنده اطلاعات وسیعی از تبادل اطلاعات و علم کشاورزی با آموزش کارکنان وزارت کشاورزی است و افراد فعال در این عرصه کارنامه ای دارند که عزری از حیث تأثیر گذاری در امر کشاورزی ایران عمدتاً نمره ۲۰ به آنها می دهد .

در بخش سی و هشتم عزری به دوره های کارآموزی و سفرهای توریستی به اسرائیل می پردازد و معتقد است که بسیاری از مسئولین ایرانی به اسرائیل سفر کرده اند و دستاوردهای علمی آن را از نزدیک دیده اند . دیدار استادان با سرپرستی رحیمی لاریجانی از اسرائیل دیدار اعضای سازمان برنامه از اسرائیل از جمله دیدارهایی است که با هدف آموزشی ترتیب داده شده است .

در ادامه عزری در بخش سی و نهم مباحث مربوطه به کشاورزی را ادامه می دهد و بر آن است تا پایه ریزی کشاورزی نوین در ایران را به اسم اسرائیل تمام کند .

در این میان برای بسط و نفوذ خود از هر وسیله ای استفاده می کند در همین مورد رابطه نزدیک وی با «ابراهیم مهدوی» وزیر کشاورزی ، بسیار قابل تأمل است و اینکه مهدوی بسیاری از املاک کشاورزی خود را در اختیار اسرائیل ها قرار می دهد . در جای دیگر فعالیت اسرائیلی ها در مزارع کیا در اطراف ورامین و یا کاشت درخت های سپیدار اسرائیلی در اراضی نصیری و فردوست گویای عمق ارتباط عزری با سران در حیطه شخصی و استفاده از آنها در عرصه گسترده تری است .

در جایی از این کتاب می خوانیم که روزانه هزاران جوجه اسرائیلی از طریق «ال - عال» به ایران منتقل می شده و این نمونه ای از یک اقدام وسیع و همه جانبه یهود در ایران است.

در این بخش عزری طرحی را بر ملا می کند تا مخالفت ها با اصلاحات اراضی در ایران کاهش یابد اصلاحاتی که طراح آن «رستوی» یهودی ، مشاور اقتصادی «کندی» است .

قسمتی از این بخش همچنین به نحوه آشنایی ارسفجانی با عزری اشاره می کند که نکات بدیع و جالبی را در بر می گیرد .

عزری در به رخ کشیدن توانایی اسرائیل که به یمن زمینه مساعد در فلسطین و سوابق فلسطینی ها به دست آمده ، در این بخش آنقدر پیش می رود که بسیاری از سران شاهنشاهی را راغب به استفاده از خدمات اسرائیلی در مزارع خود می کند .

عزری همچنین مدعی است که در بعضی موارد به تجارت کالای کشاورزی ایران نیز کمک کرده است از جمله به تجارت خرمای ایرانی و داستان از این قرار است که بازرگانان خرمای ایرانی به دلیل وجود خرمای عراق در بازار جهانی ، بامشکلات متعددی مواجه بودند و عزری با در میان گذاردن این موضوع با سه تاجر اصلی خرما در دنیا ، که اتفاقاً هم یهودی هستند ، این مشکل را حل می نماید و البته به این ترتیب به عراق نیز ضربه ای وارد می شود . عزری در ادامه متذکر می شود که خرمای اسرائیلی از نژاد خرمای ایرانی است .

در بخش **چهلیم** تلاش عزری در عالی نشان دادن تجربه سدسازی در ایران به جایی نمی انجامد چرا که واقعاً اسرائیلی ها در این عرصه نه تنها خدمت شایانی ارائه نکردند بلکه بر سر پروژه هایی همچون سد داریوش نیز حرف و حدیث هایی مطرح شد تا اینکه منجر به دعوای حقوقی شرکت طرف قرارداد، یعنی شرکت **ورد مکوروت** گردید .

گویی عزری بنادارد که از هیچ موردی به سادگی گذر نکند و هر کاری را که در ایران انجام داده ، به اسم خدمت به ایران در این کتاب ذکر نماید و آن همکاری در ساخت سموم می باشد که منجر به احداث کارخانه «سم ساز» شد و این موضوع با اندک مطلب خود بخش **چهل و یکم** را به خود اختصاص داده است .

منفعت طلبی یهودیان صهیونیست به ویژه در ایران ، اقتضاء می کند که از هر مجرای جهت انباشت سرمایه بهره جویند . در واقع یهودیان در قبل و بعد از مهاجرت به

اسرائیل در ایران زیستند و با ظرفیت های مختلف برای جذب و انباشت سرمایه آشنا هستند و بی دلیل نیست که در تمام سطوح به گسترش این روابط می پرداختند و حتی تا سال ۱۹۷۳ یعنی شش سال قبل از انقلاب اسلامی، ۵۵ میلیون دلار به ایران، صادرات داشته اند و از عوارض گمرکی در دوره هویدا تا حدی معاف بوده و از سوی دیگر با صادرات کالای مصرفی به ایران، به دنبال خروج ثروت های زیرزمینی هم بوده اند، که نفت بخشی از آن و سرمایه گذاری برای استخراج سنگ فیروزه نیشابور (که الحمد الله به نتیجه نرسید) بخش دیگری است.

از جمله مطالب مهم در این بخش، مشارکت در طراحی و ساخت، شهرک ها، هتل ها و ساختمان های مخابراتی و مهم در ایران با ذکر نام و موقعیت آنهاست. شرکت های اسرائیلی در گذر فعالیت خود در ایران آنقدر سود عایدشان شد که به هیچ عنوان حاضر به ترک ایران نبودند و تنها انقلاب این زالوها را که ثروت ایران را مکیدند از ایران جدا کرد. افرادی همچون یعقوب نیمروزی که ثروت بسیار زیادی برای خود فراهم کرد، حتی پس از اتمام مأموریت خود در ایران به کار بازرگانی پرداخت. گویی سود سرشار از این محل بسیار بیشتر از وظیفه سازمانی اش بود.

به هر ترتیب نکات جالب و مهمی در خصوص روابط بازرگانی ایران و اسرائیل در این بخش وجود دارد که ذکر بعضی از آنها همچون تسخیر بازار موز ایران توسط یک اسرائیلی باعث تعجب هم خواهد شد.

در بخش چهل و سوم، افتتاح دفتر هواپیمایی اسرائیل (إل عال) در خیابان ویلا (شهید استاد نجات الهی) تهران، مورد بحث است و اینکه چگونه این دفتر افتتاح شود و همچنان ایران بر پنهان بودن روابط خود با اسرائیل تأکید کند. به هر جهت یهودیان در پاسخگویی به این تناقض به شیوه خود عمل کردند.

اولین پرواز إل عال به تهران در سال ۱۹۵۹ با گذر از دریای مدیترانه، ترکیه و سپس ایران صورت گرفت. پروازها یک طرفه بود. بدین معنی که از ایران پروازی به اسرائیل صورت نمی گرفت و تعداد این پروازها هفته ای هجده مرتبه به تهران بود. عذری معتقد است که بر سر مالیات ناشی از افتتاح این دفتر در تهران مشکلاتی پیش آمد که با پادرمیانی وی حل و فصل شد.

فروش نفت مهمترین خدمت به آرمان صهیونیسم و موجودیت نامشروع صهیونیت

بود. در واقع شاه با تاراج این ذخیره ارزشمند خدادادی، بزرگترین هدیه را به صهیونیست‌ها عرضه داشت و در مقابل، کاری ترین ضربه را به آرمان جهان اسلام وارد نمود. در واقع به کارنامه سراسر سیاه و خیانت بار خود گناهی نابخشودنی افزود.

بن گورین با ذکر اهمیت و جایگاه ایران در «دکترین پیرامونی» پس از جنگ سینا و آغاز خرید نفت ایران در سال ۱۹۵۷ میلادی در حضور همکاران نزدیک خود از جمله اشکول، سپیر، گلدامایر و ... می گوید:



بن گورین

با همه پیروزی هایمان هنوز نتوانسته ایم حلقه تنگاتنگ دشمن پیرامون خود را بشکافیم نه تنها از نیروی این حلقه کاسته یا رخنه ای در آن نکرده ایم، بلکه روشن تر از آفتاب می بینیم که هر روز گلوگیرتر می شود، گزند آفرین تر می گردد، تا بتواند روزی به دور گردنمان بیچد و همه مان را خفه کند. تنها چاره برای گسیختن ریسمان دور کردن اسرائیل، دوستی ما با ایران، ترکیه و ایتالی است. (یادنامه، جلد دوم، صص ۱۶۳ و ۱۶۴)

بسیار آشکار است که ایران در این میان چه نقشی دارد. بزرگتر با اهمیت فراوان و حتی سود رسان به منافع همه جانبه اسرائیل. اسرائیلی ها در این میان مدعی هستند که در عوض در لوله کشی گاز تهران نیز به ایران کمک کرده اند و یا ایران چند سنت به اسرائیل نفت گرانتر می فروخت (یادنامه، جلد دوم، صص ۱۶۳ و ۱۶۴). ولی این ها جبران این خیانت شاه به جهان اسلام نبود. از سوی دیگر اسرائیل به دنبال آن بود که از اهمیت کانال سوئز بکاهد و ترانزیت نفت از این کانال را با احداث خط لوله نفت «ایلات - اشدود» «یا ایلات -

اشکلون» به خاک خود بکشاند و از این طریق ضربه ای به مصر وارد سازد. چرا که این طرح با اهداف ضد ناصری شاه نیز تطابق داشت و شخصیت های برجسته مالی یهود از جمله روچیلد هم حاضر به سرمایه گذاری در این پروژه بودند.

البته با وقوع انقلاب انتظار می رفت حقایق با ارزشی از روابط نفتی ایران و اسرائیل آشکار شود. بویژه تخلفات عدیده ای که اسرائیل در نفت دزدی داشت و باعث اختلافاتی شد. اساساً یکی از افرادی که در این میان آلودگیش به زدوبندهای مالی این قرارداد آشکار شد عزری بود.

به هر حال بخش چهل و چهارم ارزش آن را دارد که با یک مطالعه دقیق به عمق خوش خدمتی شاه به صهیونیسم با فروش نفت پی ببریم.

عزری در بخش چهل و پنجم به بررسی ساختار صهیونیسم در ایران می پردازد و از فعالیت های سیاسی و فرهنگی یهودیان مطالب قابل اعتنایی را بیان می کند. ضمن آنکه یهودیان را نیز نسبت از بعضی اتهام ها، از جمله جاسوسی، مبرا می داند. اتهامی که همواره به یهودیان در هر جامعه زده می شود و اتفاقاً آن ها هم مبرا هستند!!! در این بخش عزری به فعالیت های خود در عرصه خروج عتیقه از ایران نیز اذعان دارد و البته شغل پولسازی که عمده یهودیان وابسته آن دوره نیز به آن اشتغال داشته اند.

عزری در بخش چهل و ششم به تأسیس آموزشگاه های اسرائیلی در ایران می پردازد و اهمیتی که از این منظر برای پرورش استعداد های خاص مورد نظر بوده است. بخش چهل و هفتم بر حجم ترین بخش از حیث اطلاعات جالب به ویژه در مورد یهودیان ایرانی و فعالیت آنها در تمام عرصه ها از جمله عرصه اقتصادی و سیاسی و بعضاً فرهنگی است. البته کارنامه سفیدی نیست. این بخش برای بسیاری از پژوهندگان یهودیان در تاریخ معاصر نیز مطالبی شنیدنی دارد اگر چه به دلیل مسائل امنیتی از ذکر بعضی موارد اجتناب شده است.

عزری در این بخش ابتدا مروری کوتاه به فعالیت سیاسی یهودیان از ابتدای مشروطه داشته است و همواره در حاشیه مطالب خود، به یهود ستیزی رایج در ایران اشاره دارد و از کاهش آن در دوره پهلوی به ویژه پهلوی دوم یاد می کند.

عزری از اعمال نفوذ خود بر انتخاب نمایندگان یهود در مجلس نیز نمونه ای را ذکر می کند و آن علم کردن «جمشید کشفی» در مقابل «مراداریه» است که رابطه خوبی با

عزری ندارد و عزری با حمایت از کشفی او را موفق میدان انتخابات می کند .

در بخشی از مطالب این بخش ، اشاره ای گذرا به واقعه مشهد می شود که طی آن عده ای از یهودیان به اجبار مسلمان می شوند و بعدها همین «جدید الاسلام ها» با ایمان واقعی خود به یهودیت و تظاهر به اسلام، بسیاری از اهداف خود را عملی ساختند. انوسی ها در ترکیه عثمانی تحت عنوان دونه و در ممالک مسیحی به ویژه اسپانیا تحت عنوان مارانو، تکاپوهای یهودی صهیونی را پیگیری کرده اند .

در این بخش عزری به صورت مجزا در مورد بعضی از شخصیت های برجسته یهودی سخن می گوید و به نحوی خدمات آنها به صهیونیسم را نیز ذکر می کند این افراد عبارتند از:

۱- سلیمان آقایی

۲- خانواده القانیان به ویژه حبیب الله

۳- الیاس اسفندی

۴- منوچهر امیدوار

۵- عطاء الله امیریان

۶- دکتر داود برکینا

۷- خانواده بروخیم

۸- منصور پوراحمد

۹- لطف الله حی

۱۰- نورالله حی

۱۱- سلیمان حیم

۱۲- رثوبن دخانیان

۱۳- برادران رحیمی

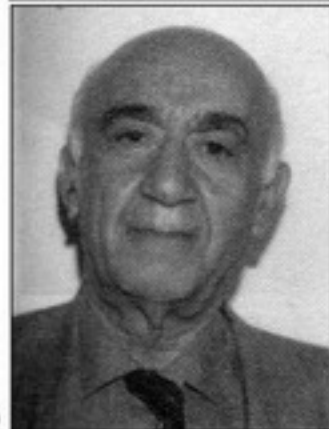
۱۴- نجات الله رعنان



جمشید کشفی



مهدی کشفی



صادک کشفی

لیطف الله حی



ابراهیم یاحید



دکتر ناصر ادیویدا خلیلی



۱۵- هما (رافائیل زاده) و نجات سرشار

۱۶- برادران سیما نطوب (رحیم زاده)

۱۷- باروخ شاهی

۱۸- حق نظر (یحزقل) فرخ نیک

۱۹- موشه (موسی) طوب

۲۰- الیاهو قدسیان

۲۱- موشه (موسی) کرمانیان

۲۲- سام کرمانیان

۲۳- دکتر حشمت الله کرمانشاهی

۲۴- یوسف کهن

۲۵- رحیم کهن

۲۶- شلمو (سلیمان) کهن صدق

۲۷- دکتر حبیب لوی

۲۸- عزیر الله متحده

۲۹- سلیم مراد

۳۰- یوسف مرادی

۳۱- برادران میزراحی، ابراهام راد و خانابا

۳۲- دکتر موشه (موسی) انگاران

۳۳- آقاجان نسیمی

۳۴- مجید نهورای

۳۵- یونس و پرویز نظریان

۳۶- مسعود هارونیان

۳۷- ابراهیم یاحید

۳۸- عطاالله یومطوب

۳۹- سردیوید الیانس

۴۰- دکتر ناصر (ادیوید) خلیلی

۴۱- نورالله نوروش

۳۲. پروفیسور مردخای رکنی

۳۳. دکتر رافائل سلیم پور

در مورد هر یک از شخصیت های مورد اشاره عزری، مطالب گفتنی بسیار است که وی به بخشی از آنها اشاره کرده و ما نیز برای نمونه به بعضی از آنها اشاره می کنیم از جمله اینکه گرانترین خانه جهان متعلق به ناصر (دیوید) خلیلی بوده که ویژگی های منحصر به فردی دارد و ثروت وی ۲۵۰ میلیون پوند است. در مورد سردیوید الیانس نیز این نکته شایان ذکر است که وی با ۲۱۸ میلیون پوند ثروت در ردیف دویست و هجدهم از مردان ثروتمند انگلیس است وی که ۷۲ سال سن دارد، از ملکه انگلیس لقب لرد گرفته است.



موشه دایان، منیر عزری و دوریتل و سلیمان حیم

در این بخش عزری به خدمات القانیان به صهیونیسم اشارات فراوانی دارد و از سلیمان حیم به خوبی یاد می کند و از حبیب لوی به عنوان فردی یاد می کند که باید تاج گوهر نشان تاریخ نگاری رامیان ایرانیان یهودی بر سر او گذاشت. یا از هما و نجات سرشار یاد می کند که مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایران را در کالیفرنیا بر پا ساخته اند در حالیکه این افراد برای ذهن تاریخ ما بسیار آشنایند و فعالیت آنها بسیار قابل تأمل.

مهندس نجات الله سرشار و همسرش



در بخش چهل و هشتم، عزری به اوضاع ۲۰۰ هزار یهودی ایرانی در اسرائیل می پردازد و معتقد است که آنها برای سرزمین موعود خود متشاء خدمات فراوانی بوده اند. وی از محل زندگی، فعالیت، موقعیت ها و مناصب یهودیان ایرانی در اسرائیل به صورت مفصل مطالب جدیدی مطرح می کند. از جمله «موشه کتساف» که زاده اصفهان است و رئیس جمهوری فعلی اسرائیل و «شائول موفاژ» که ایرانی زاده است و وزیر جنگ فعلی اسرائیل یا ژنرال «ایتان بن الیاهو» فرمانده نیروی هوایی که وی نیز ایرانی تبار است یا هارا و «الیاهو بخشی درون»، رهبر سفاردی های جهان که ایرانی تبار است و

عزری در بخش چهل و نهم به موقعیت سیاسی خود در اسرائیل پس از مأموریت در ایران می پردازد و اینکه شدیداً از لحاظ فکری پیرو بن گورین بوده است و حاضر نمی شود در هیچ شرایطی از این اعتقاد دست بردارد و به همین دلیل مورد ستایش مخالفین بن گورین از جمله گلدامایر در یک مقطع قرار می گیرد.

عزری در بعضی از فرازهای کتاب، جسته و گریخته به این نکته اشاره می کند که قابلیت های بالایی در عرصه سیاسی داشته و دارد ولی همیشه از پست های بالاتر امتناع کرده است. از جمله نمایندگی کنست و یا وزارت. در آخرین بخش کتاب یعنی بخش پنجاهم عزری دین خود را به افرادی که به وی کمک کرده اند و همواره همدوش وی در بسیاری از فعالیت های سیاسی و مسئولیت های متعدد بوده اند، با ذکر نامشان ادا می کند.

اولین فرد بن گورین است که عزری از رابطه بسیار نزدیک خود با وی می گوید و اینکه بن گوریون واقعاً مرشد فکری او بوده است و ذکر می کند که از او بسیار یاد گرفته است.

فرد بعدی قدی کولک شهردار بیت المقدس در دوران متضادی است و فرد سوم «اسحاق ناوون» و به ترتیب، شیمون پرز، موشه دایان، ابابان^۱، از جمله افراد موثر و کمک برای زندگی عزری بوده اند. نکته جالب در منظر عزری در آخرین فرازهای این بخش به عنوان آخرین بخش کتاب آن است که هم اکنون یک تکه فرش ایرانی در خانه شماره یک اسرائیل یعنی خانه رییس جمهور، زینت بخش این محل است و این را حاکی از علاقه‌ای می‌داند که به ایران دارد. در حالیکه اگر به واقع بنگریم در مدت ۱۵ سال ماموریتش در ایران نمی‌توانیم اندک خدمتی، ستودنی به ایران از وی بیابیم.

نتیجه

معرفی این کتاب را در حالی به پایان می‌بریم که به هیچ عنوان، حداقل برای نگارنده این سطور، این احتمال وجود نداشت که پس از دنبال کردن خاطرات عزری در رادیو اسرائیل در حدود هفت هشت سال گذشته، این یادنامه منتشر شود. در واقع در آن زمان تنها این امیدواری از سوی مناشد امیر و بعضاً خود عزری مطرح می‌شد که بعدها این خاطرات که حدود ۱۵ دقیقه از برنامه ۸۰ دقیقه ای رادیو اسرائیل را در بر می‌گرفت منتشر شود و شاید هم بازگو کردن خاطرات به صورتی موجز و مختصر در آن زمان نقطه آغازی بر این پایان بوده است.

به هر ترتیب در اواخر مردادسال ۸۰ این خبر از سوی رادیو اسرائیل بخش شد که کتاب عزری منتشر شده است. یعنی حدود چهارسال پس از ذکر خاطرات به صورت شفاهی، رادیو اسرائیل در گزارش چهارصفحه‌ای خود از این کتاب، مقدمتاً بیان می‌کند که این اثر از مهم‌ترین کتاب‌های نادری است که در مورد مناسبات تاریخی اسرائیل و ایران در نیمه دوم قرن بیستم میلادی و رویدادها و تحولات جوامع یهودیان در نقاط مختلف ایران، نگاشته شده است. (رادیو اسرائیل، ۱۳۸۰/۵/۲۸)

در این گزارش همچنین به مقدمه «شیمون پرز» براین کتاب نیز اشاره می‌شود. متنی که در آن پرز از اهمیت سوق الجیشی ایران می‌گوید و اینکه نمی‌توان این کشور را در خاورمیانه نادیده گرفت و مهم‌تر اینکه ایران مسلمان است ولی تازی نیست.^۲ یادنامه، جلد اول ص ۵)

در واقع گزارش رادیو اسرائیل اسماعیل از این کتاب و ذکر بخشی از مقدمه پرز

۱. عزری کتاب معروف ابابان با عنوان «قوم من» را در ایران با ترجمه دوست خویش^۳ نعمت‌اله شکیب اصفهانی، منتشر کرد.

حاکمی از یاد آوری موقعیت ایران در احیاء «دکترین پیرامونی» اسرائیل است^۱ چرا که در جای دیگر از این مقدمه اظهار تاسف میکند که چرا وقتی سران ترکیه، این کشور را به سمت دمکراسی می‌رانند، ایران دچار این وضع است^۲. پرز تأکید می‌کند که اسرائیل نمی‌تواند در برابر این دو نگرش بی‌واکنش بماند^۳.

و البته این واکنش را می‌توان در زمزمه‌های شدت یافته برای برقراری حکومت کرد در منطقه، به‌عنوان پایه‌ای از دکترین پیرامونی به روشنی، شاهد بود^۴.

رادیو اسرائیل در پایان گزارش (یادنامه، جلد اول، ص ۵) خود به شنوندگان عزیزش توصیه می‌کند که «باکوشه‌ای از تاریخ دوستی دیرینه دو ملت ایران و اسرائیل آشنا شوند و خود به قضاوت بپردازند به ویژه آنکه کشور اسرائیل و ملت اسرائیل، هیچگاه گامی در جهت زیان به منافع ملی و مصالح دراز مدت ایرانیان بر نداشته‌اند، هر چند که در این ۲۳ سال اخیر فریادهای (مرک بر اسرائیل) و تظاهرات فرمایشی حکومت دینی ایران علیه اسرائیل، لحظه‌ای قطع نشده است»^۵.

این رادیو به این سوال مطرح پاسخ نداده است که این فریادها از دهان چه کسانی خارج می‌شود؟ آیا به غیر از مردمی مصمم، می‌توان شاهد فریادی از دیگران بود که طی ۲۵ سال قطع نشود^۶.

در کنار رادیو اسرائیل و توصیه آن به آشنایی با تاریخ این روابط، نگارنده نیز این توصیه را تکرار می‌کند^۷: منتهی با هدف آشنایی کامل موجودیتی که هیچ عقل سلیمی حاضر به شناسایی آن به عنوان یک کشور مشروع نیست و البته این آشنایی باید بسیار دقیق، مجذانه و هدفمند باشد^۸. در واقع نهادی در ایران می‌بایست بر این امر اهتمام ورزد تا ابعاد این رابطه با ابتناء بر اسناد موجود در سازمانها، ارگان‌ها، و نهادهای ذیل، منتشر شود^۹.

(یقیناً در آن زمان، به این حقیقت رهنمون خواهیم شد که آیا اسرائیل دوست ایران است و یا دشمن ایران؟)

۱- وزارت امور خارجه ۲- وزارت اطلاعات ۳- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۴- وزارت

۱- ماهنامه فارسی زبان «شهاد» چاپ خولون در اسرائیل نیز در شماره ۶۹ خود از صفحه ۱۹ ضمن معرفی و تبلیغ کتاب یادنامه عزری به‌عنوان یکی از شاهکارهای فرهنگی دوران این مطلب را بیان می‌کند که «ایمانی راسخ داریم که یادنامه، سندی ارزشمند خواهد بود که گویای روابط دوستانه ایران و اسرائیل در دوران شاهنشاهی می‌باشد»^{۱۰} و امیدواریم که یک جلد از آن در هر خانواده ایرانی وجود داشته باشد. این تشریح در پایان معرفی و تبلیغ این کتاب این خبر را نیز ذکر می‌کند که درآمد حاصله از فروش این کتاب جهت ساختن کپسائی در پروشالیم اختصاص خواهد یافت.

نیروم - وزارت بهداشت ۶- وزارت کشور ۷- وزارت نفت ۸- وزارت اقتصاد ۹- وزارت آموزش و پرورش ۱۰- وزارت علوم ، تحقیقات و فن آوری ۱۱- ریاست جمهوری (نخست وزیر سابق) ۱۲- سازمان مدیریت و برنامه ریزی (سازمان برنامه سابق) ۱۳- سازمان اسناد ملی ایران ۱۴- سازمان تربیت بدنی ۱۵- مرکز اسناد انقلاب اسلامی ۱۶- بانک مرکزی ۱۷- ستاد کل نیروهای مسلح ۱۸- سازمان ایرانگردی و جهانگردی (اسناد سازمان میراث فرهنگی سابق) ۱۹- انجمن کلیمیان ایران ۲۰- سازمان هواپیمایی کشوری ۲۱- وزارت ارتباطات و فن آوری اطلاعات

اسناد موجود در نهادهای مذکور به دو صورت قابل انتشار است:

الف - ارگان یا یک شخصیت حقیقی و منصوب از سوی یکی از مقامات بالای کشور ، مأمور جمع آوری ، تدوین و انتشار اسناد شود - البته بعدها می توان در مورد تحلیل اسناد که به نحوی آنها را زنده می کند نیز فکر کرد .

ب - هر یک از ارگان ها و نهادهای مذکور با دقت و حساسیت بالا می توانند با جمع آوری اسناد در نهاد مربوطه و مصون نگه داشتن آن از دست نااهلان ، به صورت جداگانه اقدام به انتشار آن کنند .

البته روش اول در عین مشکلات و لزوم یک همت عالی ، روشی مناسب و موثر خواهد بود . با ذکر این مهم که تنها به سازمان های مذکور نیز اکتفا نشود و باید به کنکاش در تمام سازمانها و نهادها همت گماشت .

در واقع با انتشار این اسناد می توان حقانیت بیش از پیش انقلاب اسلامی را برای جهانیان آشکار نمود و اینکه رژیم صهیونیستی به چه نیت و مقصودی در این کشور اسلامی، جولان داده است .

در پایان ذکر چند نکته ضروری است:

۱- نگارنده برای معرفی کتاب مکرراً از نام اسرائیل استفاده کرده است و این به معنای مشروعیت بخشیدن به این موجودیت نیست بلکه ضرورت معرفی کتاب ، چنین اقتضایی در پی داشته است .

۲- گذرا بودن محتوای این گزارش به چند دلیل ذیل است .

الف - ذکر بعضی از مطالب این کتاب به دلائل متعدد جایز نیست .

ب - نگارنده بزم خود بعضی از مطالب مهم را استخراج کرده است و این امکان وجود دارد که دیگران پس از دسترسی به کتاب به گونه ای دیگر آن را معرفی نمایند .

ج - خلاصه نمودن هر کتابی سخت و این کتاب سخت تر است .

نقدی بر کتاب
مشکله هویت ایرانیان امروز ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ

مشکله‌ی تجدد در ایران امروز

حجت الاسلام والمسلمین
داوود مهدوی زادگان

بخش اول: گزارش کتاب

دکتر فرهنگ رجایی از جمله روشنفکران ایرانی است که در آثار خود توجه جدی به موضوع و هویت ایرانی کرده است. به زعم وی هویت ایرانی با مساله یا مشکله جدی مواجه است که اگر نتواند چاره‌ای درست بیاندیشد، از گردونه تمدن جهانی امروز خارج خواهد شد. «بارزترین خصیصه حضور در این گردونه «بازیگر» بودن است. هویت‌هایی فعال‌اند که بازیگر فعالی باشند و آنها کسانی هستند که می‌دانند «که» هستند و «کجا» می‌خواهند بروند؟ (فرهنگ رجایی، ۱۳۸۲: ص ۱۲) «مشکله» هویت ایرانی در پاسخ به همین مساله است از این رو، فرهنگ رجایی در تالیف جدید خود تلاش می‌کند به این مساله پاسخ روشنی بدهد. مساله را باید از جایی آغاز کرد که ایرانیان خویشتن خویش را گم کردند، یعنی از نزدیک به سه سده پیش به این سو که برای ایرانیان بازیگر فعال بودن مساله شده است (ص ۲۲). باید دید که هم اکنون در «کجا» ایستاده‌ایم؟ برای سنجة موقعیت ایرانی برخی ایران باستان، برخی میراث تمدن اسلامی و برخی دیگر میراث تجدد را معیار قرار داده‌اند. ولی به نظر می‌رسد که باید معیار نو و ابتکار تازه ارایه کرد (ص ۲۶). ما برای احیاء تولید کنندگی و

بازیگری در جهاننداری ایران آینده، به «سرمشق» نوین نیازمندیم (ص ۲۴). سرمشق نویسنده همان عنوان فرعی کتاب است، یعنی «ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ» او سعی دارد به روش تجزیه و ترکیب با میراث غنی فرهنگ ایرانی به گونه‌ای «واقع گرایی نقادانه» عمل نماید (ص ۲۹).

نویسنده مباحث خود را در شش گفتار تنظیم کرده است. گفتار اول به طرح مسئله اختصاص دارد «پرسش این است که در میان ایرانیان چه اسوه‌ای از تداوم بیشتری برخوردار بوده است و مختصات آن کدام است؟ ایرانیان کدامین اسوه فرهنگی را گرامی می‌دارند و دنبال میکنند؟ (ص ۳۸). بحث هویت ضروریست، چون اولین گام برای ایفای نقش است. از طرفی هویت امر انتزاعی نیست تا بحث از آن ممکن نباشد. نویسنده در این قسمت به رابطه جهانی شدن و مساله هویت اشاره کرده است. در دنیای یک تمدن و چند فرهنگ میدان بروز هویت های متفاوت امکانپذیر می‌شود (ص ۴۳). چنانکه بحث هویت هم در عصر جهانی شدن نابهنگام نیست (ص ۴۷).

سابقه بحث با طرح دیدگاه چهار نفر که دو نفرشان جهان بینی لاهوتی و دو نفر دیگر جهان بینی ناسوتی دارند، پی گرفته شده است. به عقیده ذبیح الله صفا فرهنگ ایرانی بر دو چیز پایه ریزی شده است: زبان فارسی و نهاد شاهنشاهی (ص ۵۰). ایراد این دیدگاه آن است که زبان و نهاد شاهنشاهی دو مقوله ابزاری است و به همین دلیل گذرا (ص ۵۱). اما به عقیده مرتضی مطهری، هویت از یک جنس مشترک ناشی می‌شود و هویت ایرانی از حس مشترک ایرانی بودن و اسلامی بودن سرچشمه گرفته است (ص ۵۶). کار مطهری موفق بوده است ولی برای جامعه‌ای که در پی ایفای نقش است، کار گشا نیست (ص ۵۸). در نظریه مطهری مفهوم ایران و اسلام روشن نیست و مقوله تجدد هم نادیده گرفته شده است (ص ۵۸). اما دو دیدگاه دیگر مربوط به بعد از انقلاب اسلامی است. شاهرخ مسکوب هویت ایرانی را بر دو پایه زبان و تاریخ استوار داشته است. ایرادی که نویسنده بر ذبیح‌الله صفا گرفته بر مسکوب هم وارد می‌داند (ص ۶۱). دیدگاه چهارم مربوط به عبدالکریم سروش است او هویت ایرانی را شکل یافته از سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب می‌داند و به عبارت دیگر سه فرهنگ ملی، دینی و غربی است. در این دیدگاه روشن نیست که مقصود از غرب کدام غرب است (ص ۶۳).

نویسنده الگوی هویت شناسی خود را الگوی «رودخانه‌ای» نام گذاشته است، هویت مانند

رودخانه‌ای ست که در بستر زمان و مکان جاری است^۱ بر این اساس باید دید رودخانه جاری و روان هویت ایرانی از چه بسترهایی گذشته است، کدامین رسوبات را برداشته است، حالا از کدام مسیرها می‌گذرد و کدامین امواج را تولید می‌کند؟ (ص ۶۸). این رودخانه از چهار عنصر ایران، اسلام، سنت و تجدد شکل یافته است. آخرین دوره‌ای که ایرانیان توانسته بودند تصویر روشنی از این چهار عنصر در هویت ایرانی ارایه دهند و در این کار موفق بودند، مربوط به دوره صفویه است (ص ۶۹)، فصول بعدی کتاب شرح این چهار عنصر هویت ایرانی است^۲.

چیستی عنصر ایرانی در هویت ایرانی به تحلیل دو مقوله «فردیت عارفانه» و «تساهل و تعامل فرهنگی» باز می‌گردد (ص ۷۹). نویسنده «فردیت عارفانه» را از الگوی رفتاری نهاد شاهی در ایران باستان بیرون می‌کشد (ص ۸۳). در زبان فارسی، شاه به معنای بهترین است. شاه در ایران باستان نقش بهترین پدر و رهبر را ایفاء می‌کرده است. مقام شاهی تا وقتی دوام داشت که دو ویژگی در آن موجود باشد. اولاً تواضع داشته هرگز ادعای منیت نکند، و ثانیاً برای ایفاء این نقش (شاهی)، تربیت لازم بشود (ص ۸۹). هرکس که منیت می‌کرد خصیصه بهترین را از دست می‌داد (ص ۹۰). منیت نه فقط تثبیت کننده فردیت نیست که مهم‌ترین دشمن است (ص ۹۱)، از سوی دیگر، تساهل و مدارا در ایران باستان قاعده رفتار سیاست داخلی و خارجی شاهان بوده است (ص ۹۳)، حتی آوازه تساهل ایرانیان به دوره تمدن اسلامی نیز کشیده شد (ص ۹۵)، در کنار شاخص شاهی، شاخص دیگری نیز وجود دارد که می‌توان فردیت و تساهل در ایران باستان را در آن مشاهده کرد که همانا نهاد دین و عملکرد اربابان دینی است (ص ۹۸). سرشت پیام زرتشت این بود که در جهان آفریده شده توسط اهورامزدا، انسان عامل مختار است، او می‌تواند جزء نیروهای اهورایی یا جزء نیروهای اهریمنی باشد، این پیام اولاً تأییدی بر فردیت و ثانیاً یادآور آزادی فردی در انتخاب است. از طرفی این انتخاب و آزادی در چارچوب نظم اهورایی، فردیت بود اما فردی که عارف است و از حد خارج نمی‌شود (ص ۱۰۱).

مفروض گفتار سوم آن است که ایرانیان همیشه ذهن مشغول و دل نگران دین بوده‌اند و می‌کوشند که در زندگی‌شان خدا به وجهی حاضر و ناظر باشد. ایرانیان مانند یونانیان باور ندارند که خدایان شبیه انسانند. بلکه اساساً ایرانیان از آغاز یکتا پرست بودند (ص ۱۰۶). دین در اینجا به مجموعه پیچیده‌ای از وحی و آموزه‌های کلام، فلسفه، عرفان، فقه و بالاتر

از آن ، اخلاق گفته می‌شود . با وجودی که همه اینها در آیین زرتشت بود، ایرانیان با آمدن اسلام از آن رو برداشته و اسلام را آیین رسمی خود کردند . اما اسلام برای ایرانیان چه به ارمغان آورد که آنان به آیین قومی خویش پشت کردند ؟ (ص ۱۰۹)

پیش از آنکه ریشه این مساله را به حمله اعراب باز گردانیم باید به سراغ اوضاع داخلی ایران در آن دوره (حمله اعراب) رفت . در آن دوره دو اتفاق مهم افتاد: یکی آنکه مفهوم فردیت عارفانه و بهترین بودن از ساختار پیچیده شاهی زدوده شده بود، دیگر آنکه برای اولین بار ایرانیان دین را در خدمت سیاست قرار دادند تا قدرت توجیه شود (ص ۱۱۲) . پادشاه که متواضعانه خود را نگهبان نظم اهورایی می‌دانست ، خود به اهورا تبدیل شده است (ص ۱۱۶) . اربابان دین به چنان قدرت و مقامی دست پیدا کردند که مانند جمشید ادعایی منیت مطلق نمودند (ص ۱۱۷) . این حالت با تساهل و باز بودن ، نسبت به سایر ادیان مغایرت داشت . با آمدن اسلام هم فردیت عارفانه و تساهل جمعی تایید شد و هم جهان بینی وحدانی تعمیق یافت و اندیشه عدالت خواهی از نواحیاً شد (ص ۱۱۹) ، در واقع ، همین اندیشه وحدانیت و قادر مطلق بودن حضرت باری بود که در دوره شاهان ساسانی ، کم رنگ شده بود و مردم ایران دقیقاً به همین دلیل به دولت و دولتمردان زمان کشور خود پشت کردند (ص ۱۲۳) . به عقیده نویسنده تساهل (کناکنش) ایرانیان با اسلام از آغاز تا به امروز سه مرحله را پشت سرگزرانده است، مرحله سخت تا عصر صفوی ادامه داشت ، در این مرحله اعراب غالب بودند ولی ایرانیان بازیگر شدند (ص ۱۲۷) . این بازیگری تنها اختصاص به حوزه سیاست نداشت بلکه در همه حوزه‌های فرهنگی حضور داشتند: در علم ، تفسیر ، حدیث ، فقه ، کلام ، فلسفه و عرفان سرآمد شدند ، بازیگری ایرانیان در مرحله دوم (عصر صفوی) جدی‌تر بود . آنان در حوزه سیاست به حاکمیت مستقل دست یافتند ، مرحله سوم به دوران اخیر باز می‌گردد که در واکنش به تجدد، به ویژه غالب شدن تجدد گرایی و تجددزدگی به دین پشت نمود و به چاله غرب زدگی افتاد . حکومت در این دوران به دوره ساسانی شباهت پیدا کرده بود . در نتیجه مردم هم برای مقابله با آن دین را ابزاری کردند . در این میان موفق‌ترین طرح ، ایده ولایت فقیه بوده و تجربه دو دهه حکومت اسلامی نشان داده است که نتوانسته است همه اجزای جامعه ایرانی (تجدد، ایران، اسلام) را جذب کند (ص ۱۲۳) .

سومین عنصر هویت ایرانی سنت است و منظور از آن الگوهای گفتاری ، کرداری و رفتاری‌ای است که در زندگی روزمره ایرانیان جاری است (ص ۱۳۵) . نباید سنت را مغایر و

متضاد با عقلانیت دانست. سنت امور عقیدتی را از امور غیر عقلانی بازشناسی می‌کند (ص ۱۴۱). آنچه سنت را بدنام می‌کند سنت گرایی است و آن عبارات از کوششی بیهوده برای زنده نگهداشتن آیین یا علایق و دستاویزهای خاص و قدیمی است (ص ۱۴۲). بدون سنت آدمی ریشه و گذشته ندارد. اما اگر غیر منطقی برسنت ابرام شود آینده‌ای نخواهد بود (ص ۱۴۳). به هرحال سنت غالب در حوزه تمدن ایرانی دو میراث بر جای گذاشته است. یکی «اعتدال و میانه روی» و دیگر «جوانمردی و فتوت». میانه‌روی در میان ایرانیان قبل از ارسطو شناخته شده بود (ص ۱۴۴). مهم ترین ثمره میانه روی امنیت و آرامش است. فتوت و جوانمردی خصلتی است که نسل حاضر با آن بیگانه است (ص ۱۵۰). مراد غرب از فضیلت مردانگی اروس و عشق است و مراد ایرانیان از جوانمردی مردم داری، خضوع و خاکی بودن است (ص ۱۵۲).

چهارمین بستر رودخانه هویت ایرانی که در دو قرن اخیر بیشترین ذهن مشغولی ایرانیان بوده است، تجدد می‌باشد. تجدد مانند اسلام از غرب آمده است و در شکل‌گیری آن، ایرانیان هیچ نقشی نداشتند. با این تفاوت که ایرانیان در تمدن اسلامی بازیگر اصلی شدند ولی نسبت به تمدن غربی مشاهده‌گر و حیرت زده هستند. نخبگان ایرانی برای ایجاد تطابق فکری، نهادی و سازمانی با تجدد چاره‌ای جز توسل به اصلاح طلبی نداشتند. رویدادهای مهمی همچون انقلاب مشروطیت و نهضت ملی، انقلاب ۱۳۵۷ نتیجه همین اصلاح طلبی است. به عقیده نویسنده «در پس پشت تمام این تحولات، ناتوانی ساختار سیاسی، فکری و فرهنگی ما برای تطابق با تقاضاهای تجدد قرار دارد و بدین ترتیب مهم‌ترین چالش هویتی ایرانیان ارائه قرائتی بومی از تجدد است» (ص ۱۶۳). نسل امروز ایرانی برای استخراج جنبه‌هایی از تجدد، با چالش‌هایی مواجه است. چالش اول عدم «خودباوری» است. از تجدد نه باید ترسید و نه به وسوسه آن گرفتار شد. چالش دوم «پذیرش ذهنی، روانی و فکری» این واقعیت است. چالش سوم، برای سوار شدن بر مرکب تجدد باید بر بیگانگی خود نسبت به ابزارهای دستیابی به این اسوه جدید غلبه کرد (ص ۱۶۵). چالش چهارم ایرانیان برای پاسخ‌یابی به مبارزه طلبی تجدد، همانا مقابله و تقلیل دادن احساس و مقوله مارکزیستی است (ص ۱۹۶). بنابر این، فرضیه اصلی نویسنده در این بخش از بحث آن است که ایرانیان به ناچار باید تجدد را بستر مهم چهارم از هویت خود تلقی کرده، به وجهی که اسلام را بومی کردند، تجدد را به جزیی از میراث قومی خود تبدیل نمایند» (ص ۱۹۷).

تجدد یک حرکت تاریخی و در واکنش به یک مشکل پدید آمد، مشکل آن است که ساختار غالب گذشته دیگر پاسخگو نبود. تجدد در معنای "سلبی" رهایی طلبی از ساختارهای گذشته است و در معنای "ایجابی" حرکتی "آزادی طلب" بود تا به انسان امکان بدهد که طرحی نو در اندازد (ص ۱۶۹). سرشت و معنی تجدد به بهترین وجه با واژه "سویژ کتیویتی" بیان می گردد. این واژه از یک طرف معنای "فاعلیت" به عنوان خالق و تولید کننده است و از طرف دیگر به معنای "موضوعیت" است. یعنی همه چیز شامل خود آدمی خمیر مایه پژوهش و دخل و تصرف است (ص ۱۷۰). فاعلیت در اینجا به معنای "فردیت" است و با فردیت عارفانه در اسلام تشابه و تفاوت دارد. اما مفهوم موضوعیت با مفهوم مالکیت الهی که بشر را به بندگی و عبودیت می خواند نسبتی ندارد (ص ۱۷۱). نباید تصور کرد که تجدد در غرب است و تجدد گرایی (وجهه سلطه تجدد) در شرق، بلکه سکه دو رویه تجدد (آزادی و قدرت) در همه جا ممکن است باشد (ص ۱۷۶). برخی جنبه شیطنانی و نفسانی تجدد را می بینند و برخی دیگر جنبه عقلانیت آن را. لذا گروهی بر جنبه استعماری و سلطه غرب توجه دارند و گروهی دیگر بر جنبه آزادی تجدد تاکید دارند (ص ۱۷۸).

کارآمدی تجدد در عرصه نظر و عمل ثابت کرد که پاسخ های سنتی دیگر به مذهب منسوخ تبدیل شده است. در مرکز ایده جدید دو مفهوم "فردیت مسئول" و "آزادی معقول" است. فردیت مسئول یعنی انسان مختار است و به هیچ منبعی و رای خود وابسته نیست و بر خود مسئول است (ص ۱۷۸). در دنیای جدید وظیفه مجازات همان قدر به عهده خود آدمی است که تعیین حد و حدود آن (ص ۱۷۹). در این صورت آزادی عمل و اینکه به چه و یا چگونه فکر کند، چگونه عمل کند و چه هدفی را دنبال کند، به خود وی مربوط است و آنچه بر این آزادی حد می گذارد عقلانیت است (ص ۱۸۰). بازیگران دنیای جدید عبارتند از شهروند، طبقه متوسط (بورژوازی) و روشنفکر که در سه نهاد مجلس، اقتصاد سرمایه داری و دانشگاه ها و رسانه های گروهی تمرکز یافته اند (ص ۱۸۴). بازیگران جدید همواره به "چگونگی" توجه دارند نه "چه کسی".

اما ایرانیان در انطباق زندگی خویش با این دو جنبه تجدد، آزادی و فردیت، خیلی موفق نبوده اند. کناکنش ایرانیان با تجدد یکی از مهم ترین مسائل هویت ایرانی است. زیرا پشت سربسپاری از رویدادهای مهم در دو سده اخیر همین مساله بوده است. البته ایرانیان در حوزه فنون و حرف و اقتصاد توانسته اند بازیگر بشوند بلکه مشکل در حوزه فرهنگ و

سیاست است (ص ۱۸۶). دلیل پس افتادن ایرانیان در جهاننداری چیست؟ این جهاننداری را در دولت پرتوان صفوی می‌توان دید ولی ادامه پیدا نکرد (ص ۱۹۰). ایرانیان توجه نداشتند که وجه تولید تمدن سازی تغییر کرده است و در نتیجه از گردونه تولید خارج شدند و آنها دیگر مولد، بازیگر و مبتکر نیستند (ص ۱۹۴).

نویسنده مرحله اول از کثا کنش ایران با تجدد را «روایت ایرانی تجدد» می‌نامد و تا سرکوب آرمان‌های انقلاب مشروطیت ادامه دارد و میرزا صالح، امیرکبیر، مشیرالدوله (سپهسالار) و جریان مشروطه خواهی، سخنگویان این مرحله می‌باشند. تاکید میرزا صالح بر قانون است (ص ۱۹۷)، هدف اصلی امیرکبیر از اصلاحات بازسازی اعتماد از دست رفته است (ص ۱۸). او کوشید اصول زمامداری برپایه نظم و قانون استوار شود، با تأسیس دارالفنون خواهان باز شدن راه تعلیمات عالیّه جدید بود. در سیاست خارجی خواستار تأمین منافع ملی ایران بود (ص ۲۰۱). مشیرالدوله ادامه دهنده و به شکلی شاگرد امیرکبیر بود (ص ۲۰۴). با این تفاوت که او جنبه استعماری تجدد را ندید و نام سپهسالار با واگذار امتیاز به خارجی همراه است، لیکن این عمل از روی ذوق زدگی و خوشبینی بوده است (ص ۲۰۵). به هر حال مسئله آزادی و برقراری قانونی که حد و حدود اداره امور را تعیین کند، در مرکز بحث سپهسالار از اصلاحات بود (ص ۲۰۸). واقعه مشروطه و حوادث بعد از آن نتیجه حضور عمومی مردم بود که علیرغم ناآشنایی با مفاهیم جدید، به نخبگان اعتماد داشتند.

مرحله دوم کثاکنش ایران با تجدد همانا به تعبیر آل احمد «غربزدگی» یا «تجددزدگی» بود. تحولاتی چون ظهور «کمالیسم» در ترکیه، ظهور دولت کمونیست شوروی و پیدا شدن نفت در ایران و خاورمیانه، هرج و مرجی را پدید آورده بود که جز با تأسیس دولت مقتدر و هم سو با قدرتهای بزرگ غربی (انگلستان) در تهران، قابل مهار شدن نبود. به گفته «ملک الشعراء» اندیشه کودتا نقل همه مجالس مهم ایران شده بود (ص ۲۱۷). نویسنده ورود رضاخان به صحنه سیاسی ایران را نتیجه اتحاد نامیمون نیروهای ضد تجدد و غیر مشروطه خواه دانسته است. او این گفته‌اش را به جمله‌ای از پروانه آبراهامیان مستند کرده است (ص ۲۲۲). برش‌های مهم در این مرحله عبارت بوده از حکومت رضاخان (دولت ارتشی) از سال ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ ادامه داشت (ص ۲۲۳). برش بعد از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ است که فرصتی برای اندیشه آزادی فراهم آمده بود (ص ۲۲۵). برش بعدی حاکمیت دولت پلیسی

است که از سال ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۴ است جریان حاکم و قوی عبارت شد از نوشتن و نه تجدید؛ البته میان سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ حرکت تجدید خواهی در صحنه سیاست، خود نشان داد اما سیل نو شدن، همه چیز را با خود برده بود (ص ۲۲۷). البته نویسنده اشاره‌ای به رهبران شاخص این حرکت نمی‌کند. به زعم نویسنده شاه در این دوره نمونه تجدیدگرایی، ایران گرایی، اسلام گرایی و سنت گرایی بود (ص ۲۲۷). پایان این مرحله از کناکش ایران با تجدید سال ۱۳۵۴ است. از سال ۱۳۵۶ با شروع راهپیمایی‌های اعتراض آمیز علیه دولت پلیسی، نیروهای مردمی و تجدید خواه میدان را به دست گرفتند و این آغاز مرحله سوم بود که عبارت از بازسازی تجدید می‌باشد (ص ۲۳۰). با اینوصف، نویسنده بحث تحلیل تاریخی خود را پیرامون کناکش ایران با تجدید تا آغاز مرحله سوم پیش برده است.

گفتار پایانی (ششم) کتاب با عنوان «ایفای نقش در عصر اطلاعات می‌باشد» در فصول گذشته چهار بستر تاریخی برای هویت ایرانی بازخوانی شد حال پرسش آن است که پویایی و تعادل میان این چهار بستر چگونه ممکن می‌گردد؟ آیا می‌توان تلفیقی میان آنها پدید آورد؟ (ص ۲۳۶). شروط لازم و کافی برای بازیگر شدن ایرانیان چیست؟ (ص ۲۳۷). نکته اول آن است که نباید این چهار بستر را متضاد و متناقض دانست. نکته دوم آن که همه هویت‌ها چهل تکه و چند لایه است. ویژگی هویت‌های پویا در توانایی جمع کردن عناصر متضاد در کنار یکدیگر است (ص ۲۴۰). موفقیت مورخان عصر صفوی در همین بود که توانستند تعریفی جامع از هویت ایرانی ارائه دهند (ص ۲۴۱). قاعده سوم گریز و دوری از رهیافت ابزاری نسبت به عناصر تشکیل دهنده هویت است. استفاده ابزاری با پسوندهایی چون «گرایی»، «زدگی» مشخص می‌شود. (ص ۲۴۳) به زعم نویسنده، نسل تازه ایرانی اراده چنین کاری را دارد (ص ۲۴۴).

بخش دوم: نقد و بررسی

۱- رودخانه مجازی: در آغاز بحث، نقد را متوجه کانون اصلی مباحث کتاب می‌نمایم. چنانکه گفته شد، نویسنده در پی حل این مساله است که چرا ایرانیان همچون گذشته نمی‌توانند ایفای نقش جهاننداری کنند و در دنیای جدید بازیگر و تولید کننده فعالی باشند؟ پس باید دید که مشکله ایرانیان در کجاست؟ او این مشکله را در هویت ایرانی می‌داند. ایرانی کیست؟ و در کجا ایستاده است؟ (ص ۱۲). آنچه می‌توان مشکله هویت ایرانی را حل نماید، تعیین اسوه و سرمشق فرهنگی ایرانیان است. اما با چه الگویی می‌توان به شناسایی و

بازشناسی این سرمشق نایل گشت؟ نویسنده الکوی «رودخانه‌ای» را کارآمد می‌داند. زیرا هویت مانند رودخانه‌ای است که در بستر زمان و مکان جاری بوده و در این رهگذر چیزهایی بر آن افزوده یا کاسته می‌شود (ص ۶۷). پس باید دید هویت رودخانه‌ای ایرانیان از چند بستر تشکیل شده است. به زعم وی در این رودخانه چهار بستر «ایران، اسلام، سنت و تجدد» قابل شناسایی و بازشناسی است.

نویسنده در اینکه سه عنصر ایران و اسلام و سنت از بسترهای اصلی هویت ایرانیست تردیدی ندارد، مشکل آنجاست که چگونه می‌توان «تجدد» را نیز به عنوان بستر چهارم هویت ایرانی بازشناسی کرد؟ زیرا تجدد در یکی دو سده‌ای که وارد ایران شده است، تاکنون به بستر رودخانه هویت ایرانی تبدیل نشده است. نقشی که ایرانیان در سرگذشت تمدن اسلام بازی کردند، در قبال تجدد نداشتند و بیشتر حیرت زده بودند تا بازیگر (ص ۱۶۲). گزارشی که نویسنده از گناکش سه مرحله‌ای ایرانیان با تجدد داده دلالت بر همین عدم ایفای نقش بازیگری در دنیای جدید دارد. بنابر این چگونه می‌توان گفت که تجدد یکی از چهار بستر هویت ایرانی است؟ نویسنده برای این پرسش هیچ پاسخی ندارد. اگر پاسخی می‌داشت هرگز نمی‌گفت که «ایرانیان به ناچار باید تجدد را بستر مهم چهارم از هویت خود تلقی کرده، به وجهی که اسلام را بومی کردند، تجدد را جزیی از میراث قومی خود تبدیل نمایند، (ص ۱۶۷) اگر تجدد بستر چهارم است، دیگر چرا باید این گونه تلقی کنیم؟ این سخن بدان معناست که به ایرانیان گفته شود همان گونه که خود را مسلمان می‌دانید، متجدد هم بدانید. پس هنوز تجدد به بستر چهارم تبدیل نشده تا ایرانیان به چنین درکی برسند. در واقع رودخانه ایرانی که نویسنده از آن سخن می‌گوید، مجازی و ساختگی است، هنوز در این رودخانه بستر چهارم پدید آمده است.

۲- مشکله تجدد: پرسش اساسی نویسنده مشکله‌ای را که در پی حل آن است، اختصاصی کرده است. این پرسش که چرا ایرانیان آن گونه که در سرنوشت تمدن اسلام فعال بودند در قبال تجدد عمل نکردند، برآستی مهم است. ولی بیش از همه ایرانیان، حاملان ایرانی تجدد باید به این پرسش پاسخ دهند. نویسنده پاسخ مساله را به ناتوانی ساختار سیاسی، فکری و فرهنگی ایرانیان برای تطابق با تقاضاهای تجدد باز می‌گرداند (ص ۱۶۳). حال آن که در جای دیگر گفته شد «به گمان من ایرانیان از توانایی بالقوه برای ایفای نقش در تجدد و حتی تعدیل آینده آن برخوردارند» (ص ۲۳۸).

این توانایی بالقوه نیز هنگام ورود اسلام به ایران وجود داشت اما چرا در مورد اسلام فعلیت یافت و در مورد تجدد فعلیت نیافته است؟ پس نباید این فعلیت نیافتن، مشکله ایرانیان باشد. بلکه در حقیقت مشکله منورالفکران ایرانی است که چرا تاکنون تجدد در ایران به عنوان بستر چهارم تلقی نشده است. به عبارت دقیق‌تر، این مساله نه برای روشنفکر ایرانی که برای خود تجدد به مشکله پیچیده‌ای تبدیل شده است. چرا با وجودی که تجدد همه جا را گرفته است و بر جای جهان‌بینی قدیم نشسته است و به مذهب مختار تبدیل شده است (ص ۶۳) هنوز در ایران موفق نشده است؟

تجدد در ایران چه مشکله‌ای دارد که ایرانیان از خود سرسختی و مقاومت نشان می‌دهند؟ پرسش مهمی است که هیچگاه متجددین ایرانی حاضر به اندیشیدن در این موضوع نشده‌اند. البته مواد پاسخ به این پرسش در متن گفتار آنها موجود است و در ادامه بحث نشان خواهیم داد. لیکن خود آنان حاضر به چنین التفاتی نیستند. تماماً درباره مشکل ایرانیان بحث می‌کنند نه مشکله تجدد به زعم نویسندگان «عمده عدم مقاومت در قبال اعراب این بود که ایرانیان حمایت خود را از ساختار نظامی و سیاسی خود برداشته بودند» (ص ۱۱۱). پس چرا ایرانیان همین عمل را در قبال تجدد نمی‌کنند بلکه با تاکید بر نظریه «ولایت فقیه» به عنوان مذهب مختار، نشان دادند در پی بازسازی ساختار نظامی و سیاسی در عصر تمدن اسلامی هستند. نویسندگان در همین جا به نکته خوبی اشاره کرده است. او تلویحاً به متجددین ایرانی می‌گوید در مساله ورود اسلام به ایران به جای بحث بر روی حمله اعراب باید پرسید که «چرا ایرانیان به آیین قدیم خود پشت کردند که حمله اعراب امکان‌پذیر و موفق شد» (ص ۱۱۲) طبق این صورت مساله، باید پرسش درباره ورود تجدد بر عکس باشد. زیرا ایرانیان ساختار نظامی و سیاسی خود را بعد از بازسازی و اصلاح به عنوان مذهب مختار انتخاب کردند. ناپسامانی و انحطاط همه جانبه در عصر قاجاریه و عصر پهلوی، آن گونه که به نقل از زرین کوب برای ورود اسلام و اعراب به ایران «به هنگام» بود (ص ۱۱۱). برای ورود تجدد «بهنگام» نبوده است. پس در این خصوص عوامل و تحولات سیاسی و اجتماعی تجدد مهم و تعیین‌کننده است، نه عوامل و تحولات داخلی ایران. به عبارت دیگر متجددین ایرانی در تحلیل عوامل ورود اسلام و اعراب به ایران «برون فکتی» نموده عوامل خارجی را علت شکست و عدم مقاومت ایرانیان می‌دانند، اما در تحلیل ورود تجدد «درون فکتی» نموده عامل خارجی را علت مقاومت ایرانیان نمی‌دانند و به عوامل داخلی خود ساخته‌ای چون «استبداد» و

«شیوه تولید» و غیره تمسک می‌کنند. این دوگانگی در تحلیل عجیب است.

۳- رهیافت حل مسئله: حال که به زعم نویسندگان باید تجدد را مانند اسلام بومی کنیم و به جزیی از میراث قومی ایران تبدیل نماییم. چگونه می‌توان انجام داد؟ نویسندگان در پاسخ به این مسأله دو «رهیافت مستقیم و غیر مستقیم» ارائه کرده است. در رهیافت غیر مستقیم بی‌آنکه اشارهای به مقصودش (بومی سازی تجدد) نماید، در پی انجام آن است. او از روش بهره می‌گیرد که به گونه‌ای تجدد، جزیی از هویت ایرانی تلقی شود. اما این روش چه می‌تواند باشد؟ حدس ما آن است که «الگوی رودخانه‌ای» همان روش باشد. یعنی نویسنده اساساً توجهی به حیث یا کارکرد «کشفی» این الگو ندارد. او فقط به جنبه و کارکرد «ایجاد» آن توجه دارد. الگوی رودخانه‌ای این امکان را فراهم می‌سازد که ایرانیان تجدد را مانند سایر عناصر، جزیی از هویت ایرانی تلقی کنند، او از ایرانیان خواسته است رودخانه‌ای را تصور کنند که چهار بستر دارد و یکی از آن بسترها تجدد است. اما آیا به راستی نویسندگان خود راه آب زده و در عمق این رودخانه غواصی کرده و بعد، این چهار بستر را کشف کرده؟ هرگز چنین نبوده است. او بی‌آنکه تن خود را خیس کند، این چهار بستر را مفروض گرفته و رودخانه‌ای ساخته است که این چهار بستر را داشته باشد و البته آدمی در «رودخانه‌های پرورشی» راحت‌تر می‌تواند غواصی کند تا در «رودخانه طبیعی» بدین ترتیب، به گونه‌ای غیر مستقیم می‌توان «ایرانیان را قبولاند که در هویت ایرانی بستری به نام تجدد وجود دارد».

اما روش مستقیم نویسندگان برای بومی سازی و تبدیل تجدد به جزیی از میراث قومی ایرانیان عبارت از ترکیب ارزش‌های اسلامی، ایرانی و تجدد است. وقتی هویت ایرانی تلفیق و ترکیبی از این ارزش‌ها باشد یا تجدد جزیی از آن تلقی می‌شود. به زعم نویسندگان «نه تنها می‌توان به این ترکیب رسید که اصولاً گریزی از آن نیست» (ص ۲۴۲) چگونه این ترکیب در چند نکته نهفته است: اول آنکه این ارزش‌ها را ضد و نقیض و متضاد ندانیم، دوم آن که ابتکاری می‌باشد و نه تقلیدی. سوم آنکه گریز و دوری از رهیافت ابزاری نسبت به عناصر تشکیل دهنده هویت است (ص ۲۴۲). به عبارت دیگر با این عناصر برخورد ایدئولوژیک «گرای» نشود. اما آیا نویسندگان در انجام این کار با ملاحظه سه نکته بالا موفق بوده است یا خیر؟ به نظر می‌رسد در رعایت نکته دوم موفق بوده است؛ زیرا شاید «الگوی رودخانه‌ای» نظریه ابتکاری وی باشد. البته نمی‌دانیم نظریه پردازان غربی از چنین اصطلاح و روشی بهره

برده‌اند یا خیر، لیکن در میان روشنفکران ایرانی، مبتکرانه است، اما موفقیت وی در عمل به نکته اول و سوم تردیدهای جدی وجود دارد. از این رو، به نظر نمی‌آید که نویسنده در حل «مشکله تجدد در ایران» موفق بوده باشد.

بهره‌های ابزاری (ایدئولوژیک) نویسنده در چند جای از کتاب کاملاً آشکار است. این استفاده ابزاری منبعث از تجدد گرایی وی است، آنچه مهم است ایجاد بسط سلطه جهانی تجدد در ایران می‌باشد و در این راه بهره‌گیری ابزاری از هر امری که مؤید مقصود باشد، مجاز و بلکه لازم و ضروری شمرده می‌شود. تقدیس هدف و مطلوب، دستان فرد را برای هرگونه بهره ابزاری باز می‌گذارد و البته در این استفاده ابزاری آنچه بیش از همه پوشیده و تخریب می‌شود، همان حقیقت و واقعیت‌هاست. معلوم نیست که تا کی باید ایرانیان به خاطر «تجددگرایی» برخی جور پرده پوشی‌ها و کتمان کاری حقایق و واقعیت‌های ایران معاصر را تحمل نمایند.

اولین بهره ابزاری نویسنده پیرامون مفهوم «هویت ایرانی» است. او با ارایه تصویری بحران زده از هویت ایرانی کوشیده است ذهنیت و روحیه ایرانیان را برای پذیرش بی‌چون و چرای تجدد آماده سازد. بحران هویت ایران تنها با تلفیق سایر عناصر با تجدد به گونه‌ای که جزیی از میراث قومی تلقی شود، حل خواهد شد در واقع نویسنده از طریق بحران‌تراشی برای هویت ایرانی یا قرار دادن هویت ایرانی در بحران برای پذیرش تجدد از سوی ایرانیان بستر سازی کرده است. چرا مباحث امثال نویسنده با مساله بحران هویت ایرانی شروع می‌شود و به تجدد ختم می‌یابد؟ از شاخص‌های مهم عنوان هویت آن است که نتواند تعریف روشنی از عناصر اصلی و موقعیت خود در جهان ارایه نماید. در نتیجه زمینه‌هایی پشت کردن مردم به ساختارهای سیاسی و اجتماعی شان فراهم می‌شود. حال آنکه گفته شد ایرانیان نه تنها پشت نکردند بلکه با رویداد انقلاب اسلامی خیلی روشن و شفاف به جهانیان اعلام کردند که چه می‌خواهند. خواسته روشن آنان برآمده از همان عنصر اسلامیت ایرانیان بود. مردم با انقلاب اسلامی نشان دادند که اگر هم بحرانی در کار باشد نه در هویت ایرانی که در جای دیگر است، بحران یا مشکله اصلی برای تجدد است که چرا تاکنون در ایران نهادینه نشده است.

دومین بهره ابزاری نویسنده همان الگوی رودخانه‌ای است. از بحث‌های وی درباره «کناکنش ایرانیان با تجدد» چنین بر می‌آید که آنان هنوز در قبال تجدد مقاومت می‌کنند. ایرانیان تکلیف‌شان را در حوزه اقتصاد، معماری و شهر سازی، هنر تا حد زیادی با تجدد

روش کرده‌اند ارباب فنون، حرف و اقتصاد ایرانی به سادگی با جهان در کناکش هستند، در آن بازیگری می‌کنند ولی هنوز در حوزه سیاسی و اجتماعی مقاومت می‌کنند (ص ۱۸۶). بنابراین، لااقل در این دو حوزه مهم برای تجدد در ایران بستری پهن نشده است. لذا نویسنده کوشیده است از طریق الگوی رودخانه‌ای بستر سازی کند.

بهره‌آزاری دیگر در تفسیر بسترهای بومی هویت ایرانی است. نویسنده بسترهای هویت ایرانی (اسلام، ایران و سنت) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بتواند بعداً آنها را با تجدد تلفیق نماید در نتیجه واقعیت و حقیقت فدای تجدد گرایی شده بر پوشیدگی و ناپیدا بودن آنها افزوده می‌شود. با نگاه آزاری (ایدئولوژیک) مفسر کمتر سراغ متن می‌رود. زیرا ممکن است در رویارویی بامتن با نکات ناخوشایند و ناهمساز با پیش فرض‌های خود مواجه شود. در این اثر، نویسنده وقتی در مقام تفسیر چیستی اسلام برآمده هرگز سعی نکرده پیام مرکزی اسلام را از خود متن دینی (کتاب و سنت) استخراج نماید. او برای بیان چیستی اسلام سراغ شاهنامه فردوسی رفته است (ص ۱۱۸). او درست فهمیده است که در مرکز پیام اسلام وحدانیت و اندیشه توحیدی است لیکن در این مرکز پیام، آموزه‌های اصلی دیگری هم هست که تنها یک مورد آن که می‌تواند با مفاهیم تجدد همساز باشد، برگزیده است. در مرکز پیام اسلام نبوت و ولایت و عدل و معاد نیز هست. اما فقط عدل آن هم به معنای برابری - به عنوان آموزه‌های اصلی اسلام انتخاب شده است (ص ۱۲۲).

دو مفهوم "فردیت" و "آزادی معقول" از آموزه‌های اصلی تجدد است (ص ۱۶۷). نویسنده سعی دارد در تفسیر عنصر "ایران" در هویت ایرانی، به نحوی دو آموزه اصلی تجدد را بازخوانی نماید. او در این بازخوانی به این نتیجه رسیده است که عنصر ایران دو مقوله اصلی "فردیت عارفانه" و "تساهل و تعامل فرهنگی" دارد (ص ۷۹). مفهوم "فردیت" سعی شده از واژه "شاه" در ایران باستان استنباط شود. مفهوم شاه در ایران باستان یعنی بهترین بودن و فرد برای رسیدن به این مقام باید "تواضع داشته هرگز ادعای منیت نکند" یعنی "ارزش فردی خود را بداند و بدون منیت کردن ارزش‌های بهترین را به نمایش بگذارد" به زعم نویسنده این معنا از بهترین بودن مصداق "فردیت عارفانه" است (ص ۸۹).

حال آنکه از مفهوم بهترین بودن، مقوله فردیت بر نمی‌خیزد. لذا نویسنده برای نزدیک کردن این دو معنا به یکدیگر مجبور به تصرف در مفهوم "مدرن" فردیت شده است. او منیت را از مفهوم فردیت به دور می‌داند. "منیت، همه چیز را منبعث از فرد می‌داند" (ص ۹۱) حال

آنکه بنابر مفهوم فردیت مدرن «هیچ منبعی ورای انسان صاحب وی نیست و لذا کرامت و احترام آدمی قائم به ذات خود وی است (ص ۱۷۸)». این معنا از فردیت با مثبت به معنای بالا سازگاری تام دارد.

چهارمین بهره ابزاری نویسنده پیرامون تاریخ ایران است. او ظاهراً با تاریخ ایران باستان و تاریخ ایران بعد از اسلام (تاریخ میانه) مشکل جدی ندارد. مشکل در تاریخ معاصر است، یعنی در دوره کناکنش ایرانیان با تجدد. زیرا به نظر وی ایرانیان معاصر «در انطباق زندگی خویش با این دو جنبه (تجدد)، یعنی فردیت و آزادی، خیلی موفق نبوده‌اند» (ص ۱۸۵)، پس باید «درجهت شناسایی نقطه آغازین این کناکش دقت فراوان به عمل آوریم» (ص ۱۹۰). برای انجام چنین عملی باید مراحل تاریخی این کناکش را تحلیل نمود. بهره ابزاری در اینجا است که تاریخ معاصر را به قدر مورد نیاز تجدد گرایی قرائت کنیم و تمام تحولات این کناکش را ملاحظه نکنیم. او این تحولات را در سه مرحله تاریخی بازخوانی کرده است. ابتدای این تحولات از بازگشت میرزا صالح از سفر اروپایی شروع می‌شود و به سال ۱۳۵۴ ختم می‌شود. نویسنده با آنکه اعتراف دارد انقلاب سال ۱۳۵۷ برش مهمی به تاریخ ایران زد (ص ۲۲۸)، در تحلیل کناکنش ایران با تجدد نادیده می‌گیرد. از زمان انقلاب فرانسه تاکنون همانند آن بروز نکرده بود (ص ۲۴۴). انقلابی که کار ناتمام مشروطیت را به سرانجام رساند و موجب فروپاشی نظام ۲۵۰۰ ساله در ایران شد (ص ۲۴۵). حتی اهمیت حوادث بعد از انقلاب در تحلیل کناکنش ایرانیان با تجدد کمتر از اهمیت خود «انقلاب سال ۱۳۵۷» نیست، لیکن هیچیک از این حوادث در تحلیل کناکنش ایرانیان با تجدد به حساب نیامد. گویی همه این مسایل داخلی است و هیچ ربطی به تجدد ندارد. در این صورت چگونه می‌توان تجدد را پستر چهارم هویت ایرانی تلقی کرد؟ چگونه است که جنگ‌های ایرانی و روس در این تحلیل به حساب می‌آید ولی جنگ هشت ساله عراق علیه ایران که مورد حمایت همه جانبه غرب بود، خارج از تحلیل است؟ اهمیت این جنگ را نویسنده بهتر بیان کرده است: «نسل جدیداً پس از نزدیک به دو قرن، طعم پیروزی ملی را چشید، از زمان جنگ‌های ایران و روس، در اوایل سده نوزدهم میلادی به بعد، ایران یکسره دچار تهاجم، شکست و ناتوانی بود، در حالی که این بار توانست خرمشهر را از چنگ دشمن به در آورد و در قبال تهاجمی همه جانبه مقاومت کند» (ص ۲۴۵).

پس چگونه است که نویسنده حاضر نیست این بخش مهم از تاریخ کناکنش ایرانیان با

تجدد را نادیده انگارد؟ او می‌داند که در این باره بازخواست می‌شود. لذا به دلیل واهی بسنده می‌کند. فرضاً انتخابات مجلس در سال ۱۳۵۴ با گذشته تفاوت کرده باشد و کوشش به اصطلاح صادقانه حزب رستاخیز برای تشویق مشارکت عمومی هم نوشداروی بعد از مرگ سهراب باشد (ص ۲۲۸). اما اینها دلیل نمی‌شود که نویسنده بخش مهمی از تاریخ «کناکش» ایرانیان با تجدد را نادید انگارد. تنها دلیل این نادیده گرفتن‌ها همان بهره‌برداری «تجددگرایی» است. انتخابات مجلس در سال ۱۳۵۴ بهانه‌ای بیش نیست. حزب دست‌نشانده شاهنشاهی چه موجی در این «کناکش» می‌توانست ایجاد کند که شاخص برای تحلیل تحولات تاریخ معاصر به حساب آید؟

بهره پنجم ابزاری نویسنده پیرامون عناوین رخدادهای مهم تاریخی در ایران معاصر است. ویژگی مهم هر عنوانی بازگوکننده محتوای معنوی (صاحب‌عنوان) است. عنوان «سرخ برای سیب (سیب سرخ)» سرخی سیب را توصیف می‌کند. این عنوان چیزی بر معرفت ما نسبت به سیب می‌افزاید اما اگر به جای عنوان (سرخ بودن) از اعداد و ارقام استفاده کنیم، در این صورت چه چیزی بر معرفت ما می‌افزاید؟ جز اینکه صرفاً بیانگر شماره ثبت سیب باشد. چیز مهمی بر معرفت ما افزوده نمی‌شود. بدین ترتیب با عنوان شماره، محتوا و حقیقت معنوی پوشیده می‌ماند. بر این اساس، چرا نویسنده هرگاه به ذکر نام «انقلاب اسلامی» می‌رسد صرفاً با عنوان «انقلاب سال ۱۳۵۷» یاد می‌کند؟ اما رویدادهای دیگر را با ذکر عنوان «انقلاب مشروطیت» «نهضت ملی» (برای مثال ص ۸۱، ۱۶۲)، یاد می‌کند چرا باید نسل تازه ایرانی که به زعم نویسنده نسلی پخته، پیچیده و پرتجربه شده است و «برآمدن انقلاب را به چشم دیده است» (ص ۲۴۴) باید «اسلامیت» این انقلاب را فراموش کند و فقط با شماره ۱۳۵۷ از آن یاد کند؟ به ویژه اگر این رویکرد نویسنده با اثر قبلی ایشان با عنوان «معرکه جهان‌بینی‌ها» (فرهنگ رجائی، ۱۳۷۶) مقایسه شود، دگرگونی عجیبی رامشاهده می‌کنیم. به هر حال، این عمل معنایی غیر از پرده پوشی و کتمان حقیقت ندارد و انگیزه آن هم فقط منبعث از تجددگرایی است که نویسنده همواره پروای انتساب آن بر خود را ابراز کرده است. آیا بهتر نیست در مواجهه با تاریخ و حقیقت به همان سنت ایرانی عمل نموده جوانمردانه حقایق را آنگونه که هست و با همان عنوان واقعی‌اشان ابراز کنیم؟

گفته شده از سه قاعده لازم برای ترکیب چهار بستر ایرانی، نویسنده تنها در یک مورد آن موفق بوده است و در دو قاعده دیگر موفقیتی نداشته است. آن دو قاعده عبارت بوده از

پرهیز از بهره‌های ابزاری و ضد و نقیض نداشتن این چهار بستر با یکدیگر، قاعده اول را بیان کردیم و اینک به قاعده دوم می‌پردازیم. آیا نویسندگان در رعایت این قاعده موفق بوده است؟ هر اندازه که بسترهای مورد نظر را تناقض‌نا و متضاد تلقی نماییم، دلیلی بر ناموفق بودن کار تلفیقی نویسندگان نمی‌شود. پس باید این عدم موفقیت را از درون متن استخراج کرد. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

نمونه اول، با آنکه نویسندگان وقتی از "سلطه تجدد" سخن می‌گویند به معنای آن است که جهان بینی قدیم جای خود را به جهان بینی جدید داده است. شناخت شناسی تازه‌ای به جای جهان بینی جدید داده است. شناخت شناسی تازه‌ای به جای جهان بینی خیمه‌ای نشسته است و با آن در تضاد است (ص ۶۳) و بنابر این تلفیقی در کار نیست. اگر سه بستر اسلام ایران و سنت را متعلق به جهان بینی قدیم بدانیم، بستر چهارم (تجدد) متعلق به جهان بینی جدید است و تجدد بر جای جهان بینی قدیم می‌نشیند و تلفیق و ترکیبی در کار نیست. پس چگونه می‌توان برداشت تناقض آمیز و تضاد آلود میان این دو جهان‌بینی نداشت.

نمونه دوم، نویسندگان به تجربه شخصی اشاره می‌کنند که نشان دهنده آن است که خود وی نتوانسته است جهان بینی اسلامی داخل در مذهب مختار خود بگنجاند. او وقتی به عابری که آب دهان خود را به بیرون می‌اندازد، اعتراض می‌کند؛ پاسخی می‌شنود که به زعم او آن عابر در چارچوب تجدد سخن نگفته است و پاسخ عابر را متعلق به جهان بینی قدیم می‌داند، زیرا پاسخ عابر آن بود که مگر این کار گناه و حرام است (ص ۱۷۱). در اینجا تطبیق و ارزیابی عمل بر مبنای شرع به جهان بینی قدیم تعلق دارد. در جهان بینی جدید پاسخ، باید این باشد که "مگر کار خلاف قانونی انجام داده‌ام" پس بنابر یک جهان بینی چنین عملی خلاف نیست و بنابر جهان‌بینی دیگر خلاف تلقی می‌شود. در این صورت چگونه می‌توان میان این دو جهان‌بینی تلفیقی و ترکیبی ایجاد کرد؟

نمونه سوم، یابه زعم نویسندگان مفهوم فردیت در تجدد با مفهوم فردیت در ادیان الهی مانند اسلام از یک سو شباهت دارد و از سوی دیگر کاملاً متمایز است. او در ادامه این سخن توضیح در باب شباهت میان این دو مفهوم ارائه نمی‌کند. یعنی در واقع شباهتی در کار نیست که بازگو کند؛ لذا به بیان همان وجه تمایز میان این دو مفهوم بسنده کرده است. در فرد دینی حد و حدود و میدان مانور فرد از قبل تعیین شده است ولی در فردیت جدید نور

تنها به فرد پاسخ گوست (ص ۱۷۱) با چنین تمایزی میان دو مفهوم از فردیت چگونه میتوان

در کار تلفیق موفق شد ؟

نمونه چهارم ، تعریف فردیت در چارچوب جهان بینی جدید با اندیشه توحیدی سازگاری ندارد . در اندیشه توحیدی انسان برابر موجودی و رای خود مسئول است و انسان از اوست و کرامت و احترامش به لحاظ دوری و نزدیکی اش با آن وجود ماورایی تعیین می شود . حال آنکه فردیت در معنای جدید به معنای آن است که "انسان مختار است و هیچ منبعی و رای خود او صاحب او نیست و لذا کرامت و احترام آدمی قائم به ذات خود وی است و نه وابسته به فره ایزدی و یا ماندهای الهی" (ص ۱۷۸) در اینجا هم نمی توان مفهوم جدید فردیت را با اندیشه توحیدی تلفیق کرد .

نمونه پنجم ، وقتی پاسخ های سنتی را "مذهب منسوخ" بدانیم (ص ۱۷۸) به معنای آن است که دیگر نمی توان بر مبنای آموزه های سنتی به مسایل مختلف پاسخ داده پس باید اینگونه پاسخ را کنار گذاشت زیرا اساساً آموزه های سنتی کنار گذاشته شده است . حال تلفیق با آموزه های کنار گذاشته شده (منسوخ) سالبه به انتقای موضوع است . از آموزه های سنتی چیزی درمیدان نیست تا با تجدید تلفیق و ترکیب بشود .

۴- **جهان بینی خیمه ای مدرن** به زعم نویسنده به دنبال سیطره جهان بینی جدید در جهان ، جهان بینی خیمه ای قدیم کنار رفته است و به اصطلاح وی به مذهب منسوخ تبدیل شده است (ص ۶۲) . البته نویسنده نه در این اثر (مشکله هویت ایرانیان امروز) و نه در اثر قبلی اشان (معرکه جهان بینی ها) توضیح روشنی درباره جهان بینی خیمه ای ارایه نکرده است . لذا باتوجه به برداشتی که از مفهوم این عنوان (خیمه ای بودن) می شود علی القاعده نباید با کنار رفتن جهان بینی خیمه ای جهان بینی دیگری با همان کار کرد "خیمه ای" جایگزین بشود . در غیر این صورت آنچه جابجا شده جهان بینی ها ست نه وصف خیمه ای بودن . در سیطره جهان بینی جدید ، کاملاً شاهد این وضعیت هستیم . یعنی جهان بینی خیمه ای این بار از طریق تجدید در حال باز تولید است . پیش فرض این مساله از گفته نویسنده گرفته می شود که "جهان جدید عصر یک تمدن / چند فرهنگ است" (ص ۴۳)

هر تمدنی بیش از یک جهان بینی ندارد . جهان بینی کلی ترین نگرش به واقعیت ها و ارزش ها است . تکثر جهان بینی مانع بزرگی برای شکل گیری و پویایی تمدن هاست . زیرا فرد و جامعه در مقام عمل و اندیشه متحیر می ماند که بر مبنای کدام نگرش کلی رفتار نماید . حیرانی در اندیشه و عمل نقش بازیگری را از فرد و جامعه می گیرد ، چنانکه به زعم نویسنده

ایرانیان در قبال تجدد به حیرت افتادند و در نتیجه «به جای بازیگر شدن یا به تماشاجی تبدیل شدند و یا مصرف کننده صرف ماندند» (ص ۱۶۲). جامعه‌ای که بازیگر نباشد از گردونه تمدن سازی خارج شده است. پس هر تمدنی بر جهان‌بینی واحدی پایه‌گذاری می‌شود. نویسنده نیز بر این مطلب واقف است و بر آن صحه گذاشته است او میان دو وضعیت «معرکه آرا» و «معرکه جهان‌بینی‌ها» تفکیک کرده است. وضعیت اول باعث پویایی و تولید تمدنی می‌شود و وضعیت دوم عکس آن است.

اولی به شرایطی اشاره دارد که معادله‌ای با جمع جبری مثبت برقرار است و به دلیل وجود آن، تعامل اندیشه‌ها هر روز به غنای فکری و فرهنگی می‌افزاید. در وضعیت دوم، آنچه برقرار است معادله‌ای با جمع جبری صفر است که یک جهان‌بینی در پی نابودی جهان‌بینی دیگر است. قاعده بازی در اولی همه با هم و به معنی میدان را برای مشارکت همگان فراهم کردن است که در نتیجه آن کرامت فردی و عصبيت جمعی تثبیت می‌گردد، در حالی که در دومی قاعده بازی همه با من و یعنی همسان‌اندیشی، پیروی کورکورانه و انکار فردیت و به تبع آن سست نمودن عصبيت است (ص ۴۲).

حال با توجه به تکرر برداشت‌ها و تجربه‌های شخصی و جمعی افراد از جهان‌بینی‌ها در هر تمدنی به طور طبیعی فرهنگ‌های متکثر پدید می‌آید. بدین ترتیب، جهان‌های تمدنی عبارت از جهان یک تمدنی / و چند فرهنگ است. این وضعیت شکل خیمه‌ای و مخروطی را تداعی می‌کند تمدن مانند خیمه‌ای است که در راس آن جهان‌بینی واحدی است و هر چه از این راس فاصله می‌گیریم و به قاعده نزدیک می‌شویم با فرهنگ‌های متکثر روبه‌رو می‌شویم. البته می‌توان در اینجا قایل به نوعی «ابر سنت» یا «ابر فرهنگ» بشویم که در واقع روابط میان جهان‌بینی واحد و فرهنگ‌های متکثر را تنظیم میکند و جایگاه آن نزدیک به راس خیمه یا جهان‌بینی است نویسنده از جورج امن درباره «ابر سنت» مطالبی را نقل کرده است خود سنت‌ها چارچوب کلی ابر سنت را نقص کنند و انسان‌ها به کمک آن می‌توانند و امور عقلانی را از امور غیر عقلانی بازشناسی کنند (ص ۱۴۰).

نابر این، نمی‌توان تمدنی را فرض کرد که جهان‌بینی آن ماهیت «خیمه‌ای» نداشته باشد. هر تمدنی با جهان‌بینی خیمه‌ای شکل می‌گیرد و حرکت می‌کند. نکته مهم آن است که وصف «خیمه‌ای» بودن خصلت ذات جهان‌بینی نبوده است که اقتضای وجودی تمدن‌هاست. چنانکه گفته شد تمدن‌ها برای شکل‌گیری شان به جهان‌بینی واحد نیاز دارند. لذا خیمه‌ای

بودن وضعی است که از جانب تمدن بر جهان بینی به عنوان «مذهب مختار مدنی» عارض شده است. پس چنین نیست که جهان بینی جدید خیمه‌ای نباشد. تجدد نیز چون به عنوان جهان بینی تمدن غربی برگزیده شده است، خواهی و نخواهی از جانب این تمدن به وصف «خیمه‌ای» موصوف می‌گردد.

۵- جهان چند تمدنی خرد شده: با نویسنده تلویحاً از اینکه جهان جدید عصر یک تمدن / چند فرهنگ است، دفاع کرده است و معتقد به امکان‌پذیر بودن میدان بروز هویت‌های متفاوت است (ص ۴۳). چنین جهانی نتیجه طبیعی فرایند «جهانی شدن» است. در این فرایند قرار نیست که هویت‌های گوناگون از بین برود (ص ۴۵). او با چنین تصویری از پدیده جهانی شدن دفاع کرده است. (فرهنگ رجایی، ۱۳۸۰) در اینجا بی‌آنکه مقوله جهانی شدن را مورد بحث قرار دهیم به فرضیه عصر یک تمدن / چند فرهنگ می‌پردازیم.

مهم ترین دغدغه موافقین و مخالفین جهان جدید (جهان تک تمدنی) پیامدهای ذهنی و عینی آن است. نویسنده سعی دارد مخالفین را از نگرانی حذف فرهنگ‌های متفاوت خارج نماید. در واقع او این نگرانی را محدود به سطح فرهنگ‌ها می‌داند. حال آنکه نگرانی در دو سطح دیگریست که چالش برانگیزتر از سطح فرهنگ است. چنانکه گفته شد هر تمدنی از سه لایه یا سطح تشکیل یافته است. سطح جهان‌بینی، سطح اُبر سنت یا اُبر فرهنگ و سطح خرده فرهنگ‌ها. جهان جدید در هر سه سطح چالش‌زاد است. چالش سطح اول آن است که تمدن جدید هرگز نمی‌تواند دیگر جهان‌بینی‌ها را پذیرا باشد. زیرا تمدن جدید، تجدد را به عنوان مذهب مختار برگزیده است و برای پویایی و باقی ماندن خود گریزی از حذف جهان‌بینی‌های دیگر، به ویژه جهان‌بینی‌های رقیب ندارد. از این رو، حذف جهان‌بینی‌های دیگر به فرض معرکه جهان‌بینی‌ها اختصاص ندارد. بلکه در شرایط سیطره تمدنی نیز متحمل الوقوع است. چالش سطح دوم آن است که خرده فرهنگ‌ها نمی‌توانند فراتر از چارچوب ابر سنت یا ابر فرهنگ عمل نمایند و ناقض آن باشند. آنها باید تابع نظم و نظارت ابر سنت باشند. چالش سطح سوم آن است که تمدن‌های رقیب در فرایند تبدیل شدن به «مذهب منسوخ» به طور کلی حذف نمی‌شود. آنها به «خرده فرهنگ» تبدیل می‌شوند. خرده فرهنگ‌ها در جهان جدید به مثابه مواد تحلیلی و عملی مذهب مختار (تجدد) تلقی می‌شوند تا به این وسیله پویایی تمدن حاکم (تجدد) استمرار یابد. بنابراین این، فرهنگ‌ها پس از خرد و کوچک شدن شان باقی می‌مانند و چالش اصلی در این سطح، خرد شدن فرهنگ‌هاست نه از بین رفتن آنها. بهتر است

اهمیت این سه سطح از چالش تمدنی را با ملاحظه بسترهای هویت ایرانی بازتر نماییم .
 اینکه گفته می شود * انسان مختار است و هیچ منبعی ورای خود او صاحب وی نیست و
 لذا کرامت و احترام آدمی قائم به ذات خود وی است و نه وابسته به فرقه ایزدی و یا مانده ای
 الهی * (ص ۱۷۸) و "وظیفه مجازات همان قدر به عهده آدمی است که تعیین حد و حدود آن"
 (ص ۱۷۹) و "آزادی عمل و اینکه به چه و یا چگونه فکر کند، چگونه عمل کند، و چه هدفی را
 دنبال کند ، به خود وی مربوط است" (ص ۱۸۰) این آموزه ها بیانگر جهان بینی "مختار" در
 دنیای جدید است . تمدن جدید با چنین جهان بینی هرگز نمی تواند با جهان بینی اسلامی کنار
 بیاید؛ چنانکه خود نویسنده نیز بر این مطلب اذعان دارد . او آموزه های بالا را در تقابل با
 دنیای قدیم دانسته است (ص ۱۷۸) بر این اساس، اگر ایرانیان بخواهند در "عصر یک تمدن و
 چند فرهنگ" ایفای نقش کنند ؛ باید جهان بینی اسلامی - ایرانی خویش را کنار گذارد ؛ چنین
 جهان بینی در تمدن جدید منسوخ است . در عصر جدید ، ایرانیان مسلمان غیر موحد خواهند
 بود ؛ یعنی مسلمان سکولار.

اما چالش سطح دوم میان سنت ایرانی و سنت عصر جدید یا سنت مختار در عصر تک
 تمدنی است . آنچه همه ایرانیان را صرف نظر از تعلقات دینی ، زبانی ، فرقه ای ، قومی و
 منطقه ای به هم مربوط می کند ، سنت است (ص ۱۳۵) . تمام خرده فرهنگهای ایرانی خارج از
 چارچوب سنت ایرانی عمل نمی کنند . پس این سنت به منزله همان "آبرُسنّت" است . این آبرُ
 سنت ایرانی در عصر جدید تک تمدنی ، از منزلت و اقتدار می افتد و به خرده سنت تبدیل می
 شود . زیرا همان طور که در هر تمدنی تنها یک جهان بینی وجود دارد ؛ آبرُ سنت آن هم یکی
 است . آبرُسنّت ایرانی هر اندازه در میان ایرانیان منزلت و اقتدار داشته باشد ؛ نمی تواند
 خارج از چارچوب آبرُسنّت جهان تک تمدنی عمل نماید . وقتی هر آبرُسنّتی ملزم به چارچوب
 بالاتر می شود ، از آبرُسنّت بودن می افتد و به "خرده سنت" تبدیل می شود . به تدریج همان
 منزلت نیز در ذهنیت ایرانیان مندرس و نابود می گردد . بنابراین ، ایرانیان در عصر تک
 تمدنی جدید نمی توانند بر آبرُ سنت ایرانی تاکید و اصرار بورزند .

تمام فروکاستی هایی که در سطوح بالایی (جهان بینی) و میانی (آبرُ سنت) عصر تک
 تمدنی اتفاق می افتد، در قاعده یا سطح زیرین تمدن ته نشین می شود . قاعده نشینی سطوح
 فوقانی به صورت خرده فرهنگ خواهد بود . در نتیجه چالش سومی شکل می گیرد. از
 سویی سطوح فوقانی (جهان بینی و آبرُ سنت یا فرهنگ گسترده) هم عرض خرده فرهنگ های

زیر مجموعه خویش می شوند - پیامد این وضعیت برهم خوردن همبستگی و انسجام درونی است ، که میان لایه های تمدنی برقرار بود - آنگاه همبستگی نوینی که منبعث از جهان بینی دنیایی جدید است ، جایگزین همبستگی قدیم می شود - از سوی دیگر، خرده فرهنگ های تمدن منسوخ به تدریج شادابی و پویایی خود را از دست داده به فرهنگ های، تبدیل می شوند - زیرا با منسوخ شدن لایه های فوقانی تمدن های رقیب ، رابطه تولیدی خرده فرهنگ ها با سرچشمه های شان قطع می شود و در نتیجه فرهنگ های قاعده نشین دچار مرگ تدریجی می شوند -

نتیجه مهمی که از بررسی سه سطح چالش تمدنی بدست می آید آن است که ایرانیان در آینده حتی اگر بتوانند در "عصر تک تمدن / و چند فرهنگ" به ایفای نقش پردازند با بازیگری آنان با پشتوانه سه بستر هویتی شان ؛ یعنی اسلام و ایران و سنت، نخواهد بود- آنان تنها به میزان دریافتی که از تجدید پیدا می کنند، بازیگری می کنند و البته دیگر به آنها نمی توان گفت "بازیگر ایرانی"

۶- رویاهای کاذب: متاسفانه امثال نویسنده به دلیل خوش خیالی افراطی شان دچار رویاهای کاذبی شده اند که معلوم نیست تا چه وقت می خواهند در این حالت باقی بمانند - اگر ایرانیان در دنیای جدید بازیگر نشدند ، لاجرم "بازیچه" بودند - غرب تنها نقشی که برای ما برگزیده است همانا "بازیچه" بودن است و تمام فرق اسلام و غرب یا تجدید در همین نکته است که اسلام ایرانیان را به ایفای نقش فعال بازیگری دعوت کرده است ولی تجدید یا غرب هرگز ما را برای ایفای چنین نقشی انتخاب نکرده است- هنوز ذهنیت ایرانیان از بازی ای که غرب در جنگ های ایران و روس بر سرشان آورده بود ، پاک نشده است - آن هنگامی که مردم مشروطه خواه در سفارت انگلیس به بست نشستند ؛ به این امید بود که غرب برای آنها دموکراسی را به ارمنان می آورد - اما دیری نپایید که به عوض تاسیس حکومت دموکراتیک ، حاکمیت دیکتاتوری را به ارمنان آورد - با این حال تجدید طلبان به خود امیدواری دادند و حساب تجدید و غرب را از هم جدا کردند و بر گذشته چشم پوشی کردند - آنان با وجودی که دیدند غرب چگونه به وسیله حکومت دست نشانده و مورد حمایت شان در حال تاراج سرمایه های مادی و معنوی ایران است ؛ حتی سقوط دولت ملی دکتر مصدق توسط غرب را تجربه کردند ، ولی باز غمض عین کردند و خویشمن را به تکنیک تجدید و غرب دلداری دادند - اما ایرانیان به یکباره با انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ خویشمن را از این "خواب گران" و

«اغوای تجدیدزدگی» بدر آوردند. در طول جنبشهای معاصر در ایران، برای اولین بار بود که ایرانیان از نخبگان متجددشان پیشی گرفته، فارغ از رهبری آنان، انقلابی بنیادین به راه انداختند. بی مهری و بی التفاتی روشنفکران ایرانی با انقلاب اسلامی نیز به همین جهت است زیرا این انقلاب به رهبری آنان برپا نشده است. بلکه اساساً هیچ انقلابی به رهبری روشنفکری برپا نمی شود. چون روشنفکری میانه‌ای با انقلاب ندارد. با این وجود ظاهراً روشنفکری ایران حاضر نیست با شوک انقلاب اسلامی از خواب گرانی که تجدید یا غرب بر آنها پدید آورده بیرون آیند و هنوز به رویاهای کاذب و تکنیک های مجازی دل خوش دارند. چنانکه در اثر مورد نقد (مشکله هویت ایرانیان امروز) کاملاً شاهدش هستیم. بهتر است قدری با این گونه رویاهای کاذب آشنا شویم.

به نظر می رسد برای نویسنده (فرهنگ رجایی) رویای «دموکراسی» کهنه و منسوخ شده است و رویای جدیدتر تجدید عبارت از «جهانی شدن» است. او هنوز گمان دارد که جهان جدید (عصر یک تمدن/ و چند فرهنگ) «اصولاً میدان بروز هویت های متفاوت را امکان پذیر می کند» نباید فروپاشی نظام جنگ سرد، امپراتوری شوروی، فروریختن دیوار برلین، دست برداشتن کمک شوروی از کوبا، کنار گذاشته شدن دولت انقلابی نیکاراگوئه توسط نیروهای آزادمنش و دموکرات را به معنای از میان رفتن یک ساختار سیاسی دانست. به زعم نویسنده، اینگونه تحولات در دو دهه گذشته را باید «بشارت دهنده روندی دانست که بشریت را با جهان دیگری روبرو کرده است» (ص ۴۳). او رویای جهانی شدن را اینگونه توصیف کرده است: «پی آمدهای این مرحله تازه در عرصه سیاست این است که ذهن مشغولی عمده از امنیت، نظم، سلاح های هسته ای، کلاک های هدفگیری شده و جنگ سرد جای خود را به مباحث هویت، قومیت، جنسیت، جامعه مدنی، محیط زیست و مقولات مشابه داده است» (ص ۴۴).

از روشنفکری که پیوسته در غرب رفت و آمد دارد و کاملاً از وقایع روز غرب با خبر است؛ بسیار تعجب انگیز است که خود را با اینگونه توهّمات مشغول سازد. آیا او مناظره های تلویزیونی انتخابات ریاست جمهوری امریکا در سال ۲۰۰۴ میلادی را نگاه نکرده که تمام بحث ها حول مساله امنیت، تروریسم و نظم جهانی به رهبری امریکا، چاره اندیشی برای تهدید سلطه امپریالیسم توسط ملت های آزادی خواه بود. آیا او توجه نکرده که در همین مناظره ها چگونه رقابتی انتخاباتی مردم امریکا را درباره موفق آمیز بودن طرح

هایشان برای تقویت سلطه امریکا در جهان، توجیه می کردند؟ این چه بشارتی است که پیامد آن اشغال دو کشور مسلمان (افغانستان و عراق) و تداوم اشغالگری رژیم غاصب صهیونیسم بر ملت فلسطین بوده است؟ اساساً باید از نویسنده، پرسید که چرا تحولات دو دهه گذشته که نشان از ورود جهان به "مرحله تازه ای از شیوه تولید تمدنی" دارد؛ هرگز آسیب و گزند به قدرت و جریانات سلطه غربی وارد نکرد؟ چرا اشغالگری صهیونیستها خاتمه نیافت؟ اتفاقاً هنگامی که دیوار برلین فرو ریخت، صهیونیست ها در اندیشه ساخت "دیوار حایل" بودند؛ چرا اشتباهی غرب به رهبری امریکا برای بلعیدن سرمایه های مادی و معنوی ملل مظلوم و ستم دیده جهان سوم فزونی یافته است؟ چرا غرب برابر اراده ایرانیان برای رسیدن به جامعه ای باز و معنوی سرسختی می کند و مانع دسترسی آنان به دانش های پیش رفته روز بشری می شود؟ و بالاخره چرا این گونه تحولات در جهت وارد کردن ضربه به دیواره دنیای مادی زده نیست؟ چرا دیوار "الحاد" فرونمیریزد؟ چرا این تحولات در جهت آشتی مخلوق با خالق متعالش نیست؟ متأسفانه نویسنده ایرانیان را به غالب شدن اسوه ای بشارت داده که غرب آن را فقط برای خود می خواهد و هرگز حاضر به ایفای نقش بر اساس چنین اسوه ای از سوی "غیر خودی" ها نیست؛

آنچه در جهان جدید به اسوه غالب تبدیل شده است اینکه انسان به کمک و با به خدمت گرفتن عقل جوینده و ابزار ساز، آسایش، برابری همه افراد و بازیگری آنها در مشارکت، تصمیم گیری و اداره امور جامعه تضمین نماید؛ این کوشش قابل احترام است و ایرانیان اگر به دنبال هویتی کارآمد هستند باید به این نحوه تفکر دقیق شوند و آن را به خدمت بگیرند (ص ۶۶، تاکید از نگارنده است).

سنگینی خواب روشنفکران ایرانی از آن روست که بسیاری از آنان (مانند نویسنده) از رویه دیگر غرب و تجدد با خبرند و ایرانیان را به چنان آینده ای بشارت می دهند؛ نویسنده از ژانوس یا خدای دو چهره تجدد سخن به میان آورده است؛ پیام اصلی تجدد آزادی و اراده فرد است ولی "به تدریج آزادی با اندیشه سلطه و تغلب بلعیده شد و به مکتبی تبدیل شد" که قابلیت تبدیل شدن به اندیشه "مصرف گرایی" و یا "غلبه و جهان خواری" را دارد (ص ۱۷۵). او ظهور و بروز این قابلیت را ناشی از "تجدد گرایی" می داند که در غرب هم ممکن است پیش آید؛ در غرب با آنکه "درصد بالایی از افراد جامعه از رفاه عمومی و سطح بالای زندگی برخوردارند، در خارج از منطقه "غرب" آنچه بیشتر حاکم شده است همانا

اندیشه سلطه و غلبه است. در اکثر این جوامع افراد از احساس اراده، ابتکار و عقلانیت به دور هستند و زندگیشان در چنبر اطاعت، مصرف و ابزار بودن گرفتار است (۱۷۷). با این وصف، نویسنده ایرانیان را به آن مرحله تازه تجدد که «جهان یک تمدن/چند فرهنگ» است، بشارت می‌دهد (ص ۱۷۷). ظاهراً وی به درک عمیقی از آن «مرحله تازه تجدد» نرسیده است. کارنامه تجدد در جهان عینی نشان داده است که همه چیز در جهت بسط «تجدد گرایی» (قدرت، سرمایه، حسابگری) بوده است و رگه آزادی خواهی و کرامت انسانی روز بروز رو به خشک شدن است. تفکر «پسا تجدد» مسکنی بیش در برابر موج تجدد گرایی نیست. مرحله تازه «جهان یک تمدن/چند فرهنگ» بیش از آنکه تفکر از «پسا تجدد» بهره گرفته باشد، از «تجدد گرایی» بهره برده است.

۷- نقد ایراد: نویسنده در ابتدای بحث خود به طرح موضوع هویت ایرانی از سوی دیگران پرداخته است و از جهاتی بر طرح مساله هر یک آنها ایراد گرفته است. عمده اشکال وی بر آنها آن است که مقولاتی که به عنوان عنصر هویت ایرانی ذکر کرده اند یا اساساً عنصر هویتی نیست و بیشتر جنبه ابزاری دارد. مانند مقوله زبان فارسی و شاهی و یا آنکه مقوله مورد اشاره کلی و گسترده است و لذا قابل استفاده نیست. از جمله نویسندگان مورد نقد وی استاد شهید مرتضی مطهری است. نویسنده بحث مرحوم مطهری را «بسیار جامع و قانع کننده تفسیر کرده است. بحث های مطهری در دهه ۱۳۵۰ برای بسیاری از جریانات سیاسی ملی و مذهبی جالب و رهایی بخش بود. لذا نویسنده بحث مطهری از هویت را «یک تحلیل سیاسی و پاسخ به بحران سیاسی جامعه پر از افراط و تفریط به آن روز می داند. به همین دلیل «تصویری که مطهری از هویت ارایه می کند کارگشا نیست». برداشت مطهری از هویت ایرانی عبارت از «اسلام و ایران» است. این دو عنوان هم به قدری کلی و گسترده است که برای کسی ملموس و قابل سنجه علمی نیست. «اینکه منظور از ایران و اسلام چیست مشخص نمی شود و حتی کاملاً گنگ و ناگشوده باقی می ماند» (ص ۵۸).

شرح و بیان هر مقوله ای می تواند مجمل یا مفصل باشد. طبیعی است که اگر کسی همواره خواننده و خواهان تفسیرهای مجمل و به اصطلاح امروزی ها «ساندویچی» باشد؛ تفسیر مفصل برای او چندان خوشایند و قابل استفاده نیست. اگر مقوله ای به راستی گسترده باشد؛ باید مطالعه آن هم عمیق گسترده باشد. هرگز نباید آن مقوله را در یکی دو ویژگی خلاصه کرد و با بیانی محدود ارایه کرد. چنانکه تحلیل نویسنده از بسترهای

چهارگانه هویت ایرانی این چنین بوده است - طبیعی است که طرح بحث "اسلام و ایران" به آن گستردگی که استاد مطهری دیده است؛ از حوصله نویسنده خارج است و غیر قابل استفاده تلقی می‌شود - حال آنکه استاد مطهری بحث خود را کاملاً عینی و مستند پیش برده است - مستند تحلیل تاریخی استاد مطهری متن خود اسلام و متن بازیگری ایرانیان بوده است - او هرگز سعی نکرده است که اسلام و ایران را صرفاً از شاهنامه فردوسی بیرون کشد، اتفاقاً استاد مطهری بحث خود را به هر دو، مجمل و مفصل ارایه کرده است - او در پیشگفتار کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران به اجمال ثابت کرده است که هویت ایرانی از دو عنصر ایران و اسلام است و در بخش های بعدی کتاب به تفصیل کناکش اسلام با ایرانیان و ایرانیان با اسلام را شرح داده است - اهمیت کار استاد مطهری آن است که بازیگری ایرانیان در تمدن اسلامی را که نویسنده با بیانی کلی ابراز داشته به اندازه کافی باز و شفاف کرده است - چه کاری ارزشمندتر از آنکه بارزترین بازیگران ایرانی به همراه شمه ای از کارنامه تمدنی آنان نام برده شوند - کفایت خوانندگان با مطالعه کتاب استاد مطهری به این حقیقت دست یابند -

اینکه گروه های سیاسی از یک متن پژوهشی بهره می‌برند یک چیز است و سیاسی بودن یک متن پژوهشی، چیز دیگری است - گاه یک کار پژوهشی به گونه ای عام و گسترده تالیف می‌شود - لذا برای همه، از جمله جریان‌های سیاسی، قابل استفاده است و چون کار سیاسی ملموس تر است، ارجاع نخبگان سیاسی به آن متن پژوهشی موجب برداشت سیاسی بودن آن متن می‌شود - گاه یک کار پژوهشی برای تحلیل موضوعات سیاسی انجام می‌شود - کتاب استاد مطهری (خدمات متقابل اسلام و ایران) از گونه اول است و نمی‌توان آن را صرفاً "یک تحلیل سیاسی و پاسخ به بحران سیاسی جامعه ایرانی آن روزگار" تلقی کرد تا ایراد کارگشا نبودن آن در تمام حوزه های هویت ایرانی را مطرح کرد - اگر این اثر یک تحلیل سیاسی و پاسخی برای حل بحران سیاسی است؛ چگونه است که استاد مطهری همان گونه که به تفصیل از خدمات فقها، محدثین، فلاسفه و عرفای ایرانی یاد کرده است؛ از خدمات اندیشه گران و جنبش های سیاسی ایرانیان در ایران اسلامی یاد نکرده است - از سوی دیگر، ذکر طبقات فلاسفه و عرفای ایرانی از گذشته تا دوران معاصر به چه کار ملی گرایان افراطی و یا مذهبپوین سیاسی افراطی می‌آمده است؟

تنها وجهی که برای جنبه سیاسی داشتن اثر استاد مطهری می‌توان گفت آن است که

استاد شهید یک تنه به مصاف افرادی رفته بود که شدیداً مورد حمایت و تشویق حکومت استبدادی بودند. تهاجم بسیاری از غربزده‌گان آن روزگار علیه اسلام و تاریخ کثاکتش ایرانیان با اسلام برای دیکتاتوری پهلوی مصرف سیاسی داشت. بنابراین، طبیعی است که از پاسخ‌های استاد مظهری برداشت سیاسی و راه حلی برای بحران سیاسی جامعه آن روزگار تلقی شود.

ایراد نویسنده بر سروش علی القاعده بر خود وی نیز وارد است، به زعم سروش هویت ایران امروز از سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب شکل گرفته است، ایراد نویسنده آن است که «منظور سروش از غرب کدام قرائت است». روایت اهالی مغرب زمین از تجدد شامل کانادا، امریکا، انگلیس و دیگر کشورهای اروپایی و حتی روایت ژاپن هم می‌شود. پس باید سروش منظور خود از غرب را روشن کند که کدامیک از این‌ها است (ص ۶۴). حال به همین سیاق می‌توان از نویسنده پرسید که وقتی در مقام شرح «چیستی تجدد» برآمده است، بر مبنای کدام روایت یا قرائت انجام داده است؟ وقتی گفته می‌شود «تجدد مسئله روشنفکری است» (ص ۱۶۷)، این سخن به کدام روایت روشنفکری نظر دارد؟ از سوی دیگر، اگر روشنفکری ایران به تفکیک میان غرب و تجدد اصرار می‌ورزد؛ بهتر بود بر همین اساس بر سروش خرده می‌گرفتند که چرا خلط بین مفهوم و مصداق کرده است و از تجدد، غرب را فهمیده است یا تجدد را به غرب ترجمه کرده است.

اشکال اساسی تر بر نویسنده آن است که اصولاً چنین ایرادی نمی‌تواند روشنفکرانه باشد. اگر «فردیت مسئول» به این معناست که «انسان مختار است و هیچ منبعی ورای خود او صاحب وی نیست» (ص ۱۷۸)؛ معنا ندارد که از دیگران پرسیده شود تفسیر شما از تجدد بنابر کدام روایت است. فرضاً هم روشنفکر کاندایی، امریکایی، انگلیسی و اروپایی روایتی از تجدد داشته باشند؛ اما تمام این روایت‌ها ورای روایت من خواهد بود و طبعاً حجیت هم نخواهند داشت. زیرا هیچیک از این روایت‌ها صاحب من نیستند تا من بر مبنای یکی از آنها تجدد یا غرب را تفسیر نمایم. ممکن است سروش به روایت خودش از هویت ایرانی و غرب سخن گفته باشد. مبانی فکری روشنفکری این اجازه را نمی‌دهد که پرسش تعیین روایت یا قرائت را طرح نمایم. این اشکال اساسی بر بسیاری از روشنفکران ایرانی (از جمله نویسنده و سروش) وارد است که همواره از دیگران مطالبه تعیین روایت و یا قرائت مورد نظر آنها را می‌کنند. حال آنکه چنین مطالبه‌ای از اساس با بنیان فکری تجدد مغایر است. برای همین

خاطر است که روشنفکری ایران را اصیل نمی دانیم. این جریان در ایران غالباً مصرف کننده اندیشه غربی است و نه تولید کننده اندیشه تجدد. آنان هنوز به بلوغ فکری نرسیده اند. زیرا هنوز به تابش اندیشه از غرب و منبعی فکری و رای خود از غرب نیاز دارند.

۸- ترکیب انتزاعی: نویسنده در بحث ضروری طرح مساله هویت، ایراد برخی مبني بر انتزاعی بودن هویت و اینکه نمی توان به صورت عینی و تجربه پذیر هویت را به بوته آزمایش گذاشت و همه هویت ها در آخرین تحلیل نوعی شالوده سازی است؛ پاسخ داده است. به زعم وی مقولات انتزاعی مانند هویت و آزادی جنبه ها و مصادیق عینی و کمیت پذیر دارند و یا می توان بروز کسی و تجربه پذیر آن را مشاهده و اندازه گیری نمود (ص ۴۳). گرچه این پاسخ می تواند درست باشد؛ لیکن اشکال این نیست که ما نمی توانیم از جنبه های عینی و بروز کسی مصادیق برای تحلیل امر انتزاعی بهره بگیریم. بلکه اشکال اساسی در عمل "شالوده سازی" است. ما ممکن است از تحلیل جنبه ها و مصادیق عینی برای آن امر انتزاع شالوده سازی نماییم؛ یعنی شالوده ای کاملاً ذهنی و انتزاعی که هیچ ارتباطی با اصل عینی آن نداشته باشد، چنانکه نویسنده چهار این مشکل شده است.

اگر هویت ایرانی مقوله ای عینی است؛ تحلیل هویت نیز عینی خواهد بود. زیرا از مطالعه واقعیت خارجی به نام هویت ایرانی به این نتیجه رسیده ایم که هویت ایرانی از چهار بستر اصلی تشکیل شده است. در این صورت، پرسش از اینکه "آیا می توان و اگر پاسخ مثبت است چگونه باید این ارزش ها را ترکیب نمود و از مجموعه آنها آمیزه و ترکیبی کارساز به دست آورد؟ چگونه باید این عناصر ترکیب شوند؟" (ص ۲۳۸)؛ ناپجا و نادرست است. زیرا چنین ترکیبی از خارج وجود دارد و نیازی به ترکیب ما ندارد. ما از تحلیل پدیده عینی به نام هویت ایرانی، چهار عنصر یا بستر اصلی (ایران، اسلام، سنت و تجدد) را انتزاع کردیم. بنابراین فرض، آنچه انتزاعی است همان چهار عنصر است و آنچه عینی است ترکیب این چهار عنصر به نام هویت ایرانی می باشد. حال این چهار عنصر انتزاع شده باید در تفسیر آن ترکیب عینی (هویت ایرانی) به ما کمک نماید. اما نویسنده هرگز به این موضوع نپرداخته که ترکیب عینی به نام هویت ایرانی به چه معناست و شرح و تفسیر آن چیست. او صرفاً تحلیلی از چهار عنصر انتزاعی ارائه کرده است. آن پرسشی هم که طرح کرده است بیانگر آن است که نویسنده به آن ترکیب عینی توجه ندارد و عناصر انتزاعی از ترکیب عینی (هویت ایرانی) برای "شالوده سازی جدید" از هویت ایرانی است و این مطلب دقیقاً همان ایرادی است

که برخی طرح کرده اند - البته نویسنده حتی در ترکیب انتزاعی این عناصر هم موفق نبوده است - او صرفاً برای انجام این عمل (ترکیب انتزاعی عناصر) به سه نکته یا قاعده تاکید کرده است (ص ۲۴۲).

حال اگر مفروض عینی بودن آن عناصر باشد و هویت مقوله انتزاعی تلقی شود؛ یعنی در ترکیب این عناصر واقعیت خارجی نداشته صرفاً برداشتی انتزاعی از چهار پدیده مستقل عینی است؛ در این صورت «روش تحلیل فرهنگی - تاریخی» (ص ۲۸) معنا ندارد - زیرا هویت ایرانی پدیده ای عینی نیست تا از تحلیل آن به حقیقت چهار بستر اصلی دست یافته باشیم - مگر آنکه متصور از این روش عبارت از تحلیل مقوله ذهنی هویت ایرانی باشد، در این صورت، با مطالعه جنبه ها و مصادیق عینی به این نتیجه (چهار بستر اصلی) نرسیده ایم - در این حالت، پرسش از چگونگی ترکیب عناصر، بنابر یک فرض درست و بنابر فرض دیگر نادرست است - اگر مقصود ترکیب ذهنی باشد که تحصیل حاصل است - زیرا هویت ایرانی را ذهنی فرض کرده ایم، پس پیش از آنکه ما درصدد ترکیب عناصر برآییم، چنین ترکیبی وجود داشته است و اگر مقصود چگونگی ایجاد ترکیب عینی باشد - ایراد «شالوده سازی» وارد خواهد بود - زیرا در مقام ساخت شالوده جدیدی از ایرانیان هستیم که ترکیبی از این چهار عنصر است - البته شاید چنین کاری درست و ضروری باشد ولی نویسنده صرفاً به بیان چند قاعده بسنده کرده است -

۹- تجدد گرایی دینی و اسلام خواهی ایرانیان: نویسنده کناکش ایرانیان با اسلام را از آغاز تا به امروز، در سه مرحله تحلیل کرده است - مرحله سوم مربوط به واکنش ایرانیان به روند تجدد است - او در این مرحله دو جریان فکری - سیاسی را می بیند که از آنها با عنوان «اسلامیان ایرانی» یاد می کند - نویسنده با این عنوان سعی در یکی بودن این دو جریان دارد - به عبارت دیگر فعالیت این دو جریان در طول هم و منبعث از کنش اسلامیان ایرانی است - آنان از دهه ۱۳۴۰ به بعد برای مقابله با قدرت حکومت وقت (پهلوی) کوشیدند اسلام را به ابزار قدرت تبدیل نمایند - اسلام نه برای احیای تعالیم رهایی بخش و سعادت آورش که برای ایدئولوژی اعتراض و رقابت برای کسب قدرت و استراتژی انقلابی گری تعبیر گردید - کتاب شهید جاوید تالیف نعمت الله صالحی نجف آبادی و سخنرانی های علی شریعتی نمونه ای از این کنش قدرت طلبی و استفاده ابزاری از اسلام است (ص ۱۳۲). از سوی دیگر اسلامیان ایرانی «کوشیدند طرح های بدیلی برای جایگزینی «نظام آریامهری» غالب در ایران ارائه دهند و از میان این طرح نظریه «ولایت فقیه» موفق تر بوده و نظر بسیاری را به خود جلب کرد -

با بروز انقلاب ۱۳۵۷ نظامی که حاکم شد همان حکومت اسلامی براساس اندیشه و ولایت فقیه بود (ص ۱۲۲).

نویسنده در همان پیشگفتار کتاب روش شناسی مختار خود "واقع گرایانه نقادانه" نامیده است. "یعنی تا به آنجا واقع گراست که هیچ عاملی و متغیری را نادیده نمی گذارد و آنقدر نقادی می کند که اجازه ندهد واقعیات خود را تحمیل کرده به غلط از هر آنچه هست نتیجه گیری جزمی شود" (ص ۲۹). اما ظاهراً نویسنده در این بخش از بحث خود (کتکاش ایرانیان با تجدد در مرحله سوم) حوصله چندانی برای نقادی عمیق از خود نشان نداده است و در یک گفتار دو صفحه ای بحث را جمع کرده است. حال آنکه در این مقطع تاریخی نیاز به نقادی عمیق جدی تر است. زیرا در این مرحله متغیرهای دیگری وارد حوزه های فکری - سیاسی ایرانیان شده که تا پیش از آن وجود نداشت. مهم ترین متغیر مقوله تجدد و فرآورده های جانبی آن؛ یعنی تجدد گرایی و تجدد زدگی است. چنانکه نویسنده معتقد است وقایع مهمی چون انقلاب مشروطیت، نهضت ملی، انقلاب ۱۳۵۷ و جریان اصلاح طلبی امروز نتیجه واکنش به همین متغیر است (ص ۱۶۲). بنابراین، اگر به راستی نخواهیم واقعیتی به نام "اسلامیان ایرانی" خود را بر ما تحمیل کند تا دچار نتیجه گیری غلط نشویم؛ باید با ملاحظه تمام این متغیرها آنچنان این واقعیت (اسلامیان ایرانی) را نقادی کرد که گمراه کننده نباشد. ما در تحلیل "اسلامیان ایرانی" چاره ای از ملاحظه دو متغیر اسلام و تجدد نداریم. مگر اینکه از پی گیری "واقع گرایی نقادانه" خود خسته شده باشیم. البته ممکن است این عدم پیگیری از نگاه ایدئولوژیک (تجددگرایی به روایت نویسنده) به روش شناسی مختار ناشی شده باشد. در این صورت، دامنه واقع گرایی نقادانه تا جایی است که ایدئولوژی اجازه داده است.

با ملاحظه دو متغیر اسلام و تجدد واقعیت "اسلامیان ایرانی" از دهه چهل به بعد، به دو جریان فکری - سیاسی عمده تحلیل می رود. یک جریان عبارت از تجددگرایان مسلمان است و جریان دیگر اسلام گرایان ناب. همانطور که نویسنده اشاره داشته است جریان اول اسلام را از جهت ابزاری برای مقابله با قدرت حکومت وقت و دست یا بی به قدرت انتخاب کردند. اما جریان دوم، اسلام را نه برای مقابله با حکومت پهلوی یا کسب قدرت که از جهت احیای تعالیم سعادت بخش و معنوی آن برگزیده بودند. طرح نظریه سیاسی ولایت فقیه از سوی این جریان نه برای کسب قدرت که از روی ضرورت های سیاسی و اجتماعی بوده است.

هرگز نمی توان بدون ارایه نظریه سیاسی ، تعالیم سعادت بخش دینی را در عرصه جامعه و سیاست عملی ساخت . پیامبر اسلام (ص) نیز به محض ورود به شهر مدینه و مساعد دیدن شرایط عملی ساختن تعالیم اسلامی اقدام به تاسیس حکومت اسلامی کرد . به هر حال ، برای بازخوانی و تکنیک این دو جریان اسلامی فرصت دیگری لازم است و در اینجا تنها به یکی از شاخص های تکنیک این دو جریان اشاره می کنیم .

یکی از بارزترین شاخص ها عبارت از جاذبه و دافعه میان نیروها و گرایش های سیاسی و فکری است ، اگر فرضاً دو گرایش عمده فکری - سیاسی رقیب در حوزه جامعه و سیاست باشد ؛ علاقمندی یا بی التفاتی آن دو گرایش به افراد نیروهای فعال تا حدودی ماهیت آنها را توضیح می دهد . وقتی نویسنده از ضرورت تعادل میان عناصر هویت ایرانی سخن می گوید از طرفی برای ارایه الگوی حرکت های آزادیخواهی و «پسا استعمار» از افرادی چون فرانتس فانون ، امه سه زر و آلبرم می که برای بسیاری از ایرانیان ناشناخته است ، نام می برد (ص ۲۳۶)؛ برای خواننده مسلمان ایرانی سوال برانگیز است که چرا نویسنده نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگر از کتابش حاضر نشده از بزرگ مردی بنام امام خمینی یاد کند و یا چرا نویسنده حاضر نیست از پسوند «اسلامی» برای انقلاب سال ۱۳۵۷ استفاده کند در حالیکه این رویداد مهم در سراسر جهان با عنوان «انقلاب اسلامی» شناخته شده است . مطالعه این گونه جاذبه و دافعه ها در تفکیک جریانات فکری و سیاسی که به ظاهر با هم شباهت دارند ، بسیار کمک می کند. بنابراین ممکن است جریانات سیاسی خاصی را ذیل عنوان «اسلامیان ایرانی» نام ببریم و در عین حال میان این جریانات فاصله فکری و سیاسی زیادی برقرار است . علاقمندی سکولارهای ایرانی به برخی از اسلامیان ایرانی و بی التفاتی به برخی دیگر ، حکایت از آن دارد که اسلامیان ایرانی جریان فکری - سیاسی یک دست و واحد نمی تواند باشد . برای نمونه به مشاهده خود در نمایشگاه بین المللی کتاب سال ۱۳۸۳ اشاره می کنم . نگارنده در این نمایشگاه با غرفه ای برخوردیم که فضای حاکم بر آن به نظر سکولار و غیر دینی می آمد. چیزی که در این غرفه نظر مرا به خود جلب کرده بود مشاهده عکس یکی از افرادی که نویسنده از آنان ؛ عنوان «اسلامیان ایرانی» یاد کرده است . (نعمت الله صالحی نجف آبادی) در کنار پوستر عکس افراد لائیک و سکولارهای چون صادق هدایت و فروغ فرخزاد بود . این مشاهده برای من از جهت صورت تحلیل و تکنیک «اسلامیان ایرانی» بسیار معنادار بود.

۱۰- تقدیس تجدید: پیش تر اشاره شد که یکی از رفتارهای تامل برانگیز تجدید خواهان ایرانی عبارت از دوگانگی تحلیل کناکتش ایرانیان با اسلام و تجدید است. آنان در تحلیل کناکتش ایرانیان با اسلام به نقد عامل بیرونی چون حمله اعراب به ایران توجه می کنند. اما در تحلیل کناکتش ایرانیان با تجدید به نقد عامل درونی؛ یعنی ناتوانی ساختار درونی سیاسی و اجتماعی ایرانیان می پردازند. در یک جا عامل درونی (هویت ایرانی) را تقدیس نموده بر عوامل بیرونی خرده و ایراد می گیرند و در جای دیگر برعکس آن رفتار می کنند. چنانکه امروزه شاهد تقدیس تجدید از سوی بسیاری از تجدید خواهان ایرانی هستیم تا آنجا که تاریخ معاصر را نیز تحریف کرده اند. نمونه این رفتار را در تحلیل نویسنده از چگونگی روی کار آمدن دولت رضاخان و روابطش با نیروها و گروه های سیاسی ایران است. نویسنده به منظور تطهیر و میرا نمودن تجدید از دیکتاتوری رضاخان، تاسیس حکومت استبدادی پهلوی را به «اتحادی نامیمون از همه نیروهای ضد تجدید و غیر مشروطه خواه» نسبت داده است (ص ۲۲۲). حال آنکه این مطلب تقابل جدی با گفته های نویسنده در قبل و بعد آن دارد. به زعم وی در میان روشنفکران جدید «بودند کسانی که طرفدار قدرت بودند و مشت آهنین رضا شاه را نجات مملکت تلقی کردند» (ص ۲۲۰). حکومت رضاخان به «دولت مقتدر و تجدیدگرا» توصیف شده است و از تقی زاده جمله معروفی در دفاع از این دولت نقل می شود که به صراحت گفته است: «پروردگار ایران را یاری کرد ... رهبر بزرگی ظهور نمود و سرنوشت ملت را در کف خویش گرفت» (ص ۲۲۱). اگر تقی زاده ضد تجدید و غیر مشروطه خواه است؛ لابد مرحوم شیخ فضل الله نوری متجدد و مشروطه خواه است. نویسنده برای تأیید گفته خود به سخن پروانه آبراهامیان استناد کرده است. حال آنکه گفته آبراهامیان اشاره به نقش گروه های متجدد در به تاج و تخت رسیدن رضاخان دارد. او (آبراهامیان) از گروه هایی چون «حزب اصلاح طلب»، «حزب تجدید»، «حزب سوسیالیست» و حتی انقلابیون کمونیست یاد می کند (ص ۲۲۲). نویسنده در ادامه اشاره به این نکته کرده است که در دوره حکومت رضاخان، نسل تجدید خواهی یا نسل مشروطیت فرصت ساختن همه جانبه ایران را به دست آورده بود:

از حق نباید گذشت که در این دوره به دلیل نظامی که این دولت ارتشی برقرار کرد نسل تجدیدخواهی که با تحولات عصر مشروطه بزرگ شده بود، جنگ جهانی اول را تجربه کرده بود، شکست روسیه را از ژاپن دیده بود و بالاخره انقلاب اکتبر روسیه را چشیده بود و من

در اینجا از آنها به نسل مشروطیت یاد می‌کنم؛ به ساختن همه جانبه ایران دست زد ... در این دوره آنچه مملکت را ساخت بازماندگان تجددخواهی بود که فرصت یافتند و دست به سازندگی زدند (۱۳۲۳).

خلاصه هر چه خوبی و سازندگی است از آن نسل تجددخواهی و نسل مشروطیت است و هر آنچه بدی و دیکتاتوری، حفظ و قدرت و جمع آوری ثروت توسط رضاخان است، از آن نیروهای ضد تجدد و غیر مشروطه خواه است. اگر معنای این دوگانگی و تناقض، تقدیس و تظہیر تجدد نیست، چه می‌تواند باشد. حتماً نویسنده بهتر می‌داند والله اعلم.

۱۱- مصادیق ناروا: گاه در تحلیل‌های محتوایی از مقوله‌ای فرهنگی و اجتماعی درست پیش می‌رویم ولی وقتی در صدد تعیین مصداق برمی‌آییم دچار خبط‌های بزرگی می‌شویم که حتی گاهی دامنه آن به خود مقوله فرهنگی کشیده می‌شود و چهره آن را تخریب و تحریف می‌کند. چنانکه نویسنده در شرح سنت ایرانی مرتکب آن شده است. به زعم نویسنده یکی از جنبه‌های بارز سنت ایرانی عبارت از روحیه قنوت و جوانمردی است. وی بعد از شرح مفصلی از این خصلت ایرانی برای تعیین مصداق به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که برخی از آنها بسیار تعجب برانگیز است. نویسنده برای نمونه تاریخی اسوه جوانمردی از «پوریای ولی» در قرن هشتم یاد کرده است. اما از قهرمانهای معاصر ایرانی غیر از مرحوم غلامرضا تختی که شایستگی اسوه جوانمردی بودن را دارد، نام دو تن دیگر برده شده که هرگز در نزد ایرانیان با عنوان جوانمردی شناخته نشده و نخواهند شد. متأسفانه نویسنده نام دو تن از هنرپیشگان و آوازه‌خوانان دوره طاغوت را به نام اسوه جوانمردی معاصر آورده است؛ یعنی محمد علی فردین هنر پیشه سینما و مهوش خواننده که «نمونه جوانمردی، معرفت ایرانی، مردم‌داری و تواضع و اهل راستی و درستی» بودند (ص ۱۵۶). چگونه می‌توان دو هنر پیشه و آوازه‌خوان را به عنوان اسوه‌های جوانمردی به مردم قالب کرد و تأسف نخورد؟! این گونه افراد حتی در زمان حیاتشان نیز به چنین اوصاف بزرگی که فقط شایسته نوادر ایرانی است، موصوف نشده‌اند. این گونه تعیین مصداق‌های وارونه حتی ممکن است چهره جوانمردان حقیقی ایران را مخدوش کند. آیا از ما نخواهند پرسید که جوانمردان برجسته‌ای در ایران نبوده است که به این دو تن مثال می‌زنید. آیا نویسنده محترم جوانمردی و رشادت مردان و زنان ایرانی را در جنگ تحمیلی عراق علیه ایران (۱۳۵۹-۱۳۶۷) درک نکرده بود که به اینگونه موارد تمسک کرده است؟ آیا خبر از ایشار و

جوانمردی آن جوان ۱۴ ساله، شهید حسین فهمیده، به گوش نویسنده نرسیده بود که اینگونه مثال می زند: «آن هنرپیشه مورد نظر نویسنده در زمان جنگ تحمیلی کدام رشادت و جوانمردی ستودنی را از خود نشان داده بود که آن پیرمرد و پیرزن ایرانی ساکن در ده کوره های دور افتاده انجام نداده باشند»

از خبط های دیگر نویسنده آن است که کتاب شفا اثر بزرگ ابوعلی سینا را به عنوان «منبع اصلی علم پزشکی جدید» معرفی می کند؛ حال آنکه کتاب شفا در علم حکمت و فلسفه است و کتاب قانون ابوعلی سینا در علم طب است!

منابع و مآخذ:

۱- فرهنگ رجایی، مشکله هویت ایرانیان امروز، ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲

۲- فرهنگ رجایی، معرکه جهان بینی ها، انتشارات احیاء کتاب، تهران، ۱۳۷۶، چاپ دوم

۳- فرهنگ رجایی، پدیده جهانی شدن، ج اول، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، نشر آگاه، تهران،

۱۳۸۰

(نقدی بر کتاب انقلاب مشروطیت از سری انتشارات ایرانیکا)

انقلاب مشروطه، تاریخ نگاری رسمی و مشهورات شبهه تاریخی

دکتر حجت سلیماندارابی

دکترای علوم سیاسی و نشر هیات علمی دانشگاه

اخیراً انتشارات امیر کبیر وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی، اثری تحت عنوان انقلاب مشروطیت به چاپ رسانده است که این اثر از سری مقالات دانشنامه‌ی ایرانیکا، زیر نظر احسان یار شاطر می باشد. کتاب مذکور که مجموعه ای از چند مقاله با گرایش های فکری و تاریخی خاصی است توسط آقای پیمان متین ترجمه و با مقدمه ای از آقای ناصر همایون تکمیل به بازار کتاب عرضه شده است.^۱

در این مسئله تردیدی نیست که چاپ هر اثری که به نحوی بخشی از زوایای ناگفته‌ی تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور ما را روشن سازد در جای خود قابل تقدیر است. علاقه مندانی که سرمایه و وقت خود را صرف می کنند انتظار دارند با مطالعه‌ی چنین آثاری هرچه بیشتر به اطلاعات و دستاوردهای جدیدی در حوزه های تاریخ پژوهی ایران معاصر دست یابند.

۱. انقلاب مشروطیت، از سری مقالات دانشنامه‌ی ایرانیکا زیر نظر احسان یار شاطر ترجمه پیمان

متین، با مقدمه ناصر تکمیل همایون، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۲.

نویسنده این مقاله نیز با چنین انگیزه‌ای اثر مذکور را تهیه و مطالعه نمود، لیکن با کمال تعجب متوجه شد که علیرغم ادعاهایی که مقدمه نویسان و مترجم محترم کرده‌اند؛ بجای یک اثر علمی، تحقیقی و تاریخی متقن و مستدل، با مقالاتی شعاری، ژورنالیستی، فاقد وجهات علمی و از همه مهمتر، ایدئولوژی زده سر و کار پیدا کرده است.^۱

مقالاتی تکراری و تحت تاثیر یک سلسله مشهورات شبه تاریخی کسالت آوری که نزدیک به یکصد سال در تاریخ نگاری رسمی ایران دوره مشروطیت، آنقدر تکرار شده است که دیگر جایی برای تکرار آن در یک دانشنامه باقی نمی گذاشت.

اولین سوالی که به ذهن متبادر شد این بود که اینهمه تعریف و تمجید و زدن مهرهای «استاندارد» علمی توسط مقدمه نویسان داخلی و خارجی به این اثر، آیا واقعاً مستند به معرفت و تمجید از یک محصول علمی و تاریخی بود، یا سود جستن از یک روش سنتی در تاریخ پژوهی رسمی ایران عصر مشروطه برای غالب کردن یک اثر ژورنالیستی بجای یک اثر پژوهشی؟

اگرچه سالهاست که گنجاندن چنین مقدمه هایی در بازار تجارت علم در خارج از مرزهای کشور، برای تبلیغ و ترویج آثار کم مایه در کشورهای در حال توسعه، یک رویه‌ی شناخته شده است اما سوال اصلی اینجا نهفته بود که ناشر محترم، که وابسته به یکی از مراکز رسمی تبلیغات اسلامی در ایران است چه ویژگی های علمی و تاریخی برجسته ای در این اثر دیده است که علیرغم وجود پاره ای از مباحث سست و بی پایه پیرامون تاثیر بعضی از فرقه‌ها (که حداقل از دیدگاه سیاست‌ها و باورهای حاکم بر سازمان تبلیغات اسلامی، فرقه‌های ضاله هستند)^۲ در انقلاب مشروطیت، آنرا به زیور طبع آراسته کرده اند؟

اگرچه آقای دکتر ناصر تکمیل همایون، صرفنظر از مقدمه ای که به همان روش سنتی مقدمه نویسی (تقدم تمجید تجاری بر معرفت علمی و پژوهشی)^۳ به این اثر نوشته است تا حدی از جنبه‌ی شکلی و صوری برخی خطاهای تاریخی و همچنین فقدان نوآوری و ضعف در استفاده‌ی از مآخذ و منابع جدیدتر و ... را یادآوری کرده اند اما شایسته است که منزلت علمی، شأن پژوهشی و تاریخی و ویژگیهای چنین آثاری را به شکل جدی تر مورد بررسی قرار داد.

۱- برای مطالعه‌ی این مباحث سست و بی پایه پیرامون فرقه بابیه و بهائیه رک به مقاله‌ی آقای عباس امانت تحت عنوان زمینه های فکری، از صفحه ۲۹ الی ۵۵

بی تردید هیچ متفکر و محقق منصفی معتقد نیست که نوشتن تقریظات یا مقدمه های مملو از تعریف و تمجید های معمولی از ناحیه حتی بزرگان معرفت، بر یک اثر و زدن نشان های علمی، پژوهشی و مفاهیمی شبیه به آن، چنین آثاری را بی نیاز از نقد خواهد کرد. حتی اگر معتقد نباشیم که چنین مقدماتی قبل از آنکه نشانی از معرفت داشته باشند، تابع ملاحظات مختلف صنفی، سیاسی و ایدئولوژیکی هستند، اما این مسئله قابل تعمق هست که چنین مقدمه هایی بیش از آنکه راه تفکر و نقد را بگشاید، عقل را مسدود و باب تفکر را تعطیل می کند. زیرا از همان ابتدا با تخصیص واژه ها، مفاهیم و تعبیراتی چون و: «اثر ارزشمند مستند تحقیقی» (ص ۸)، «پرکننده ی خلع عمیق حاکم بر شعاع عمل، منابع موثق و قابل استناد» (ص ۱۰)، «منبعی موثق و آگاهی بخش» (ص ۱۲) مقتدرترین و صد البته گریز ناپذیرترین اثر مرجع (ص ۱۳)، اثری جامع از دیدگاههای مختلف درباره ی مشروطیت» (ص ۱۹) و غیره، دیگر راهی برای نقد و ارزیابی آن باقی نمی گذارند.

اگر چه مقالات این مجموعه از دیدگاه علمی و پژوهشی و مستندات تاریخی، نواقص جدی دارد و به اعتقاد راقم این سطور، چیزی فراتر از مشهورات شبه تاریخی یکصد و پنجاه سال اخیر تاریخ نگاری رسمی ایران، ندارد (هر محقق می داند که مشهورات شبه تاریخی محلی از اعراب در عقل گرایی انتقادی تاریخ ندارند) اما از این جهت که چاپ آن توسط یک ناشر وابسته به بزرگترین نهاد تبلیغی و اسلامی کشور، ممکن است به مطالب و مباحث مندرج در آن ارزش دینی و تاریخی و منطبق با عینیت های تاریخ بدهد، به ناچار تا حدودی به اتقان علمی و استدلال های تاریخی و ارزش منابع مورد استفاده در این اثر خواهیم پرداخت. بنابراین، نقد این اثر نه به جهت منزلت علمی آن، بلکه بخاطر شباهت ناشی از نشر آن توسط یک ناشر وابسته به نظام جمهوری اسلامی است. ادعا کردیم که این مجموعه در کل ارزش علمی چندانی نداشته و چیزی فراتر از مشهورات شبه تاریخی و تاریخ نگاری رسمی یکصد و پنجاه سال اخیر نیست. در اینجا دو مفهوم «مشهورات شبه تاریخی» و «تاریخ نگاری رسمی» باید مورد توجه قرار گیرد. درک منزلت علمی این اثر بدون تبیین این دو مفهوم ممکن نیست.

مشهورات شبه تاریخی و تاریخ نگاری رسمی در ایران معاصر:

فرض نویسنده در تاریخ نگاری رسمی ایران معاصر این است که پس از موج دوم انقلاب مشروطه که منجر به تاسیس نظام مشروطیت در ایران شد و عملاً و نظراً جریان غرب گرایی

سلطه مطلقه‌ی خود را بر دستاوردهای انقلاب بزرگ مردم ایران گسترده کرد و با ترور، قتل و سرکوب مخالفان و منتقدان نظام مشروطه‌ی غربی و زدن برچسب‌هایی چون مستبد و غیره همه‌ی مخالفان را از صحنه فکری و سیاسی و اجتماعی خارج کردند. جریانی تحت عنوان تاریخ نگاری مشروطه در ایران حاکمیت پیدا کرد که با حمایت دولت مشروطه در اواخر دوره قاجاریه و تمامی دوران سلطنت پهلوی، شیوه‌ای را در تاریخ نگاری این کشور رواج دادند که در این شیوه، تاریخ دوران معاصر یک معادله‌ی ساده‌ی دو طرفه بیش نیست.

در یک طرف این معادله، مشروطه خواهان و در طرف دیگر مستبدین بودند. مشروطه خواهان، طرفدار آزادی، قانون، حاکمیت مردم، ترقی و تجدد، پیشرفت و توسعه و خلاصه هر چیز خوبی که می‌تواند آرزوی یک ملت ستم کشیده در آن شرایط نابسامان عصر قاجاری و دوره پهلوی باشد؛ بودند. در طرف دیگر مستبدینی بودند که ضد آزادی، ضد قانون، ضد مردم، طرفدار عقب ماندگی کشور، ضد اصلاحات، مرتجع، خرافاتی، سنت گرا و هرچیزی که می‌توانست در یک شرایط سخت اجتماعی مورد تنفر یک ملت باشد.

این معادله‌ی دو طرفه در سطح وسیعتری تحت عنوان جدال سنت و تجدد، بعدها جایگزین مقابله‌ی مشروطه خواهان و مستبدین می‌شود و تاریخ نگاری رسمی ایران دوره‌ی مشروطیت وظیفه‌ی القاء این معادله، فراهم آوردن منابع تاریخی و تحکیم مبانی نظری آنرا بعهده داشتند.

در تاریخ نگاری رسمی ایران عصر مشروطیت، بطور کلی هیچ جایی برای جریان‌های دیگر وجود ندارد و این ضرب المثل عامیانه را که «اگر بامن نیستی پس بر علیه من هستی» از طریق رسمیت بخشیدن به معادله ساده لوحانه جدال سنت و تجدد، بعنوان تاریخ علمی، حقیقی و رسمی در یکصد سال اخیر، در بسیاری از مراکز آموزشی و پژوهشی القاء کردند. اگرچه تا حدود زیادی این معادله‌ی ساده لوحانه بر اذهان ساده و بسیط ایران عصر مشروطیت موثر بوده اما، به نظر نمی‌رسد که در ایران عصر انقلاب اسلامی که به اعتقاد نویسنده عقل مردم بیدار و اذهان پیچیده و کاوشگر هستند جایی برای خودنمایی داشته باشد.

راویان مشهورات شبه تاریخی این معادله، مورخان رسمی و تاریخ نگارانی بودند که در ساختار قدرت سیاسی عصر مشروطه (اواخر قاجاریه تا زوال دولت پهلوی) بر تاریخ نگاری رسمی، مدارس، مراکز تحقیقاتی و بسیاری از مجامع علمی و دولتی حاکمیت داشته و تاریخ

ایران عصر مشروطیت نیز چیزی فراتر از گزارشهای آنها نبود. به عبارت دیگر دولت های مشروطه نه تنها به ترویج روایت مغایر با روایت های رسمی تمایل نداشتند بلکه حوزه ی تاریخ نگاری عصر مشروطه از ناحیه مورخین رسمی (که بر تمام ارکان و ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور سلطه ی مطلقه داشتند) مجالی برای رشد تاریخ نگاری منتقدانه و غیر وابسته نمی داد.

تاریخ بیداری ایرانیان نوشته ی ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ مشروطه نوشته احمد کسروی، تاریخ مشروطیت ایران نوشته مهدی ملکزاده، حیات یحیی، نوشته ی یحیی دولت آبادی، تاریخ انقلاب مشروطیت نوشته ادوارد براون و منابعی از این دست و نویسندگانی چون تقی زاده، فریدون آدمیت، ابراهیم صفایی، سعید نفیسی و مانند اینها، در رده بندی منابع تاریخی ایران جزء منابع و تاریخ نگاران رسمی ایران عصر مشروطیت می باشند.

ترویج مطلق و انحصار گرایانه ی این آثار توسط ناشرین دولتی و غیر دولتی و همسازی تعلیمات رسمی در آموزش و پرورش و دانشگاهها با محتویات این منابع و از همه مهمتر جلوگیری از انتشار خیل عظیم اسناد و مدارک تاریخی و متون و منابعی که مغایر با روایت های رسمی بود و باقی ماندن اغلب آنها به شکل نسخه های خطی یا چاپ های سنگی بسیار قدیمی در دوره ی سلطنت پهلوی، آنقدر بدیهی است که تصور آن موجب تصدیق است.

چاپ حجم عظیم اسناد منتشر نشده از دوران مشروطیت، آنهم از کتابخانه ها و مراکز رسمی کشور پس از انقلاب اسلامی، شاخص بسیار خوبی برای محدودیت هایی است که تاریخ نگاری رسمی دوران مشروطه بر فرهنگ، ادب و معرفت این کشور تحمیل کرد.

با تفصیل مذکور و با توجه به رویه ی حاکم بر تاریخ نگاری عصر مشروطیت و انتشار اسناد، منابع و متون انحصاری و از همه مهمتر مضایقی که برای نشر افکار و اندیشه ها و جریانهای مخالف با حاکمان نظام مشروطیت در ایران وجود داشت، از همان ابتدا باید در آثار و منابعی که تحت تاثیر تاریخ نگاری رسمی دوران مشروطیت نوشته می شود به دیده تردید نگاه کرد.

برای رفع شبهه و ذهنی تلقی نکردن این ادعا بعنوان نمونه می توان به بخشی از حساسیت های حکومت مشروطه ی پهلوی به بعضی از مورخین رسمی و دولتی و سرمایه گذاری برای نشر افکار، اندیشه ها و آثار آنها اشاره کرد.

وقتی فریدون آدمیت در سال ۱۳۴۹ ش کتاب اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده را چاپ کرد، مردم مسلمان ایران به مطالب مندرج در این کتاب حساسیت نشان دادند. ساواک در گزارش این حساسیت می نویسد: «اگر از طرف مقامات مسئول مملکتی برای رفع ناراحتی از جامعه ی بزرگ روحانیت اقدام نشود، جوانان متعصب مذهبی امکان دارد روزی به صورتهای خطرناکی عکس العمل نشان دهند» (مجله ی ۱۵ خرداد شماره اول، سال دوم ص ص ۷۶).

بدنبال این گزارش و به منظور فرو نشانیدن احساسات مذهبی مردم، به دستور ساواک از بخش این کتاب جلوگیری می شود. شاه در مقابل این اقدام عصبانی شده و رئیس دفتر مخصوص وی ملی نامه ای به وزارت فرهنگ و هنر می نویسد:

«ذات مبارک ملوکانه امر و مقرر فرمودند فوراً اجازه ی انتشار کتاب اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده نوشته فریدون آدمیت که از طرفت علیا حضرت شهبانوی ایران به اعطای جایزه مفتخر شده است صادر گردد. در اجرای اوامر مطاع مبارک خواهشمند است نتیجه اقدام را گزارش فرمائید تا به شرف عرض برسد» (همان، ص ۹).

طبیعی بود که شاه روایت های تاریخی کسی را که از مامورین شایسته و مورد اعتماد وی بوده^۱ به عنوان یک روایت رسمی حمایت کند و شرایط لازم را برای رواج چنین روایت هایی فراهم سازد. همه آنهایی که کمترین اطلاعی از تاریخ معاصر ایران دارند می دانند کسانی چون کسروی، دولت آبادی، فروغی، تقی زاده، نفیسی و... موقعیتی مانند فریدون آدمیت در رژیم های مشروطه داشتند. بنابراین، آیا شایسته نیست که تحلیل ها، گزارش ها و روایت های تاریخی چنین مورخینی بعنوان روایت های رسمی مورد تردید قرار گیرد؟ کدام محقق و مورخ حقیقت جویی می تواند به نوشته های کسانی که تاریخ را خوشایند ارباب قدرت تحلیل می کنند و اصولاً اختیار نوشتن چیزی فراتر از چنین تاریخی را ندارند اعتماد کند؟

فریدون آدمیت، کسروی، نفیسی، ابراهیم صفایی، ملکزاده، دولت آبادی و اغلب

۱- رک: به متن استوارنامه فریدون آدمیت برای سفارت هند در سال ۱۳۴۲ توسط شاه. در این حکم آمده که لازم است یکی از ماموران شایسته و مورد اعتماد خود را به سمت سفیر کبیر و نماینده فوق العاده در آن کشور تعیین نمایم. (مجله پانزده خرداد، همان)

کسانی که امروزه روایت های آنها بر تاریخ نگاری رسمی دوره های مشروطیت سیطره دارد چگونه می توانند بی غرض، علمی و مبتنی بر واقعیت های تاریخی، مطلب بنویسند؟^۱ و جود علمی چنین روایت هایی و منزلت پژوهشی چنین مورخینی در کجاست؟ مورخین و محققینی که یک عمر ماموریت داشته اند با بزرگ کردن جریانهای همسو و حذف جریانهای دیگر یا خراب کردن این جریانها، یک معادله ی یک طرفه ی ساده انگارانه را القاء نمایند و بخاطر همین روایت ها رابطه ی تنگاتنگی با ارباب قدرت داشتند، نوشته های آنها چگونه می تواند منشاء یک تاریخ نگاری علمی، بی غرض، قابل اعتماد، جامع و کامل باشد؟

بزرگترین مشکل اساسی کتاب انقلاب مشروطیت به روایت ایرانیکا که آقای تکمیل همایون هم تا حدودی متوجهی آن شده اند، این است که تحقیقاً از جنبه ی متون و منابع تحت تاثیر روایت های تاریخی نگاری رسمی و مشهورات شبه تاریخی عصر مشروطیت است. از مقدمه تا متن چیزی جز تلخیص همان مشهورات تاریخی نیست. در مشهورات تاریخی و تاریخ نگاری رسمی مشروطیت نتیجه از پیش مشخص شده و جایی برای تحقیق، تفحص، نقد و ارزیابی وجود ندارد.

هر روایتی غیر از روایت آن معادله ی دو طرفه (سنت و تجدید) از پیش محکوم به تحمیل تازیانه های استبداد، ضدیت با آزادی، ضدیت با اصلاحات، غیر علمی، در حال انحطاط و زوال و بر چسب هایی شبیه به اینها است.

این آفت مزمن در تاریخ نگاری عصر مشروطیت، دامن مقالات کتاب انقلاب مشروطیت دانشنامه ی ایرانیکا را نیز گرفته است. برای همین وقتی خواننده اولین مقاله ی این دانشنامه را مطالعه می کند. آخرین مقاله و نتیجه گیری های آنرا حدس می زند. حتی دور از واقعیت نخواهد بود اگر گفته شود نوشتن چنین مقالاتی زیر نظر آقای احسان یارشاطر، و موسسات مالی امریکایی و ... نمی تواند بی طرف، بی غرض و علمی باشد. چون خود ایشان بطور کلی یکی از مبشران همین تاریخ نگاری رسمی در ایران عصر مشروطیت و حافظ اصول قواعد و لوازم آن در سلطنت پهلوی بوده است.

آقای یار شاطر چگونه می تواند هدایت مجموعه ای را به عهده داشته باشد و آن مجموعه فارغ از گرایش های ایدئولوژیک و متعهد به علم و تاریخ، حقایق گفته و ناگفته تاریخ مشروطیت و سایر مباحث تاریخی و علمی این مرز و بوم را به رشته ی تحریر در آورد؟

برای درک فقدان و وجاهت علمی این مجموعه و جایگاه ایدئولوژیکی آن صرفنظر از خطاهای بیشمار تاریخی که بعضی از آنها حتی از چشم آقای تکمیل همایون (علیرغم دلبستگی‌ای که به این شیوه تاریخ نگاری دارند) دور نمانده است، ارزیابی استحکام علمی و تاریخی مقاله‌ی اول، شأن علمی بقیه مقالات را نیز کم و بیش نشان خواهد داد.

۱- تلاش در اثبات رابطه‌ی روحانیت و دین با دولت‌های حاکم و وابستگی مراجع تقلید تشیع به اقتدار پادشاهی قاجار (در صفحه ۳۰ و بعضی از صفحات دیگر) قبل از آنکه یک واقعیت و عینیت تاریخی در ایران دوره‌ی قاجاریه باشد یک ذهنیت ناشی از نقش روحانیت مسیحی در حوزه‌های قدرت سیاسی است. این ذهنیت یکی از آن مشهورات شبه تاریخی‌ای است که در جدال سنت و تجدید تاریخ نگاری رسمی، پیوسته تکرار می‌شود اما هیچ دلیل تاریخی منطبق با واقعیات برای اثبات آن وجود ندارد. نویسندگان مقالات اول و دوم برای اثبات این رابطه بجای ارائه دلیل و ذکر اسامی در حد ادعا مانده‌اند و ذهنیات خود را جایگزین حقایق تاریخی کردند.

۲- ترسیم یک تاریخ ذهنی از وجود نیروهای مخالف مردمی، تداوم همزیستی مسالمت آمیز دولت و روحانیون در خلال سلطنت ناصرالدین شاه، بر خلاف واقعیات تاریخی است. زیرا حتی مطالعه‌ی سطحی تاریخ معاصر نشان می‌دهد که دوره ناصرالدینشاه، بحرانی‌ترین دوران رابطه‌ی حکومت با روحانیت است (ص ۳۰) چالش‌های علمایی چون حاج ملاعلی کنی، میرزای شیرازی، میرزای آشتیانی، عبدالحسین لاری، میرزا جواد آقا مجتهد تبریزی، آقا نجفی اصفهانی، حاج آقا نورالله اصفهانی، شیخ فضل الله نوری و بسیاری از علمای دیگر با ناصرالدین شاه پیرامون تأسیس فراموش خانه، فعالیت فرقه‌های شبه مذهبی جدید، اعطای امتیازات به دولت‌های بیگانه علی‌الخصوص امتیاز شرم آور رویت و امتیاز انحصار تنباکو و دهها امتیاز دیگر، آنقدر در تاریخ معاصر بدیهی است که حتی در تاریخ نگاری رسمی نیز کسی جرئت انکار آنها را نداشته است. اگر سید جمال الدین اسدآبادی را هم مسامحه در جرگه‌ی روحانیت وارد نکنیم و از او به عنوان یک روشنفکر مذهبی یاد کنیم می‌بینیم که ناصرالدین شاه اولین شاه قاجار است که نتوانست کمترین توفیقی را در همزیستی مسالمت آمیز با روحانیت بدست آورد.

۳- وقتی در صفحه ۳۰ از تقابل نیروهای مخالف مردمی با روحانیت وابسته و سلطنت صحبت می‌شود نویسنده تلاش نمی‌کند که این ذهنیت را حداقل با آوردن حتی یک مثال به

عینیت تبدیل کند^۳ در نتیجه خواننده حق دارد به ذهن تاریخی خود رجوع کرده و از خود سوال کند که مراد از نیروهای مخالف مردمی چه کسانی هستند؟!

در این سوال چون نیروهای مردمی درمقابل روحانیت وابسته و سلطنت قرار گرفته اند پس باید سراغ جریانی رفت که بعد هامنور الفکر نامیده شدند، البته این ذهنیت از طریق تاریخ نگاری رسمی مشهورات شبه تاریخی به اندازه کافی در تاریخ معاصر ایران القاء شده است ولی بیش از آنکه مبتنی بر واقعیت های تاریخی باشد به طنز دردناکی شبیه است، زیرا در این طنز دردناک با نیروها و جریاناتی سرو کار داریم که در پشت شعار تجدد طلبی و ترقی خواهی، ننگین ترین قراردادهای اقتصادی و سیاسی را با قدرتهای بیگانه منعقد می کنند اما با کمال تعجب همچنان شعار عقل، تجدد، و ترقی و پرهیز از تقلید سر می دهند و از آنها بعنوان ترقی خواهان و اصلاح طلبان یاد می شود.

۴- در ادامه مطلب صفحه ی ۳۰ مجدداً با ذهنیت دیگری مواجهه هستیم که در تاریخ نگاری رسمی سرآمد همه ی مشهورات تاریخی است، نویسنده ادعا می کند که "طرفداران اصلاحات سیاسی در دهه های آتی ایران به انزوا کشیده شده و تمام جنبشهایی که جهت گشودن تشکیلات سیاسی آغاز شده، سرکوب شدند." مطالعه ی سطحی دورانی که مورد ادعای نویسنده است به ما می آموزد که تنها طرفداران اصلاحات سیاسی در این دوران که به انزوا کشیده شدند میرزا حسین خان سپه سالار و میرزا ملکم خان ناطق الدوله هستند. این دو چهره قبل از آنکه قربانی رهبری جنبشهای سرکوب شده^۴ باشند تاوان کارگزاری انعقاد قرارداد های ننگین رویتر و قرارداد امتیاز لاتاری را پس دادند و از ساختار الیکارشی نظام قاجاری منزوی شدند.

۵- ذهنیت دیگری که بطور کلی منزلت اطلاعات عمومی نویسنده ی مقاله اول را مخدوش می کند در صفحه ی ۳۲ خود نمایی می کند. در آنجایی که عقاید میرزا ملکم خان معجونی از کفر و الحاد آخوند زاده و میرزا آقاخان کرمانی و اسلام گرایی مستشار الدوله و سیدجمال الدین و از همه بدتر مجتهدان عالی مرتبه ای چون طباطبایی و محمد حسین نایینی معرفی می شود. نویسنده متوجه نیست که طباطبایی اگر طباطبایی شد در انقلاب مشروطه است. چنین آدمی چگونه می تواند برافکار میرزا ملکم خان که در انقلاب مشروطه سکوت مطلق داشته و آخرین نفسهای زندگی خود را می کشد موثر باشد؟ بدتر از آن ادعای تاثیر افکار میرزای نائینی بر میرزا ملکم خان است. محققین تاریخ معاصر ایران می دانند که تا قبل از

انقلاب مشروطیت علی الخصوص تا قبل از نگارش و چاپ کتاب **تنبيه الامه و تنزيه المله** در سال ۱۳۲۷ قمری، **مرحوم نائینی** شخصیت مطرقي در تاريخ سياسی ايران نيست. ميرزا **ملکم خان** در سال ۱۳۲۶ قمری دار فانی را وداع می کند و **میرزای نائینی** یکسال و اندی پس از فوت وی کتاب معروف **تنبيه الامه** را می نویسد و می شود **میرزای نائینی** - او چگونه می تواند بر افکار **میرزا ملکم خان** تاثیر بگذارد؟^۹

۶- ذهنیت شبه تاریخی دیگری که نویسنده در صفحه ۲۸ به آن اشاره می کند - کتاب **تحریر العقلا**، نوشته **مرحوم شیخ هادی نجم آبادی** است - وی می نویسد: «که اثری انتقادی با گرایش اصلاح طلبانه در نقد حاکمیت روحانیون به نام **تحریرالعقلا**، نوشته **شیخ هادی نجم آبادی** ... نمایانگر تعارض حتی میان مجتهدین بلند پایه بود: کسانی که کتاب **تحریر العقلا** را مطالعه کرده باشند می دانند که اولاً این اثر قبل از آنکه بحثی پیرامون نقد حاکمیت روحانیون باشد نقد جریانانی است که با فرقه سازی و تفرقه اندازی از اصول اصلی تعلیمات اسلام فاصله گرفته اند و باعث جلوگیری از عقل گرایی جامعه اسلامی می شوند» رساله **تحریر العقلا** از صفحه ۶۳ تا صفحه ۷۵ و همچنین از صفحه ۲۲۹ تا ۲۶۱ فقط در باب نقد و رد فرقه بابیه و بهائیه است. یعنی همان فرقه هایی که نویسنده تلاش می کند جایی برای تاثیرات آنها در تاریخ معاصر ایران بعنوان زمینه سازان اندیشه تجدد باز کند. (و باید بسیار اظهار تاسف کرد از نشر چنین اثری توسط انتشارات وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی)

ثانیاً مهمترین بحث کتاب **تحریر العقلا** پس از نقد و رد فرقه های شبه مذهبی، ترویج نسبت سیاست و دیانت در آموزه های اصیل اسلامی و گله از متفکرین دینی است که به ظاهر و صورت اسلام چسبیده و مغز اصلی آن که سیاست و حکومت هست را ول کرده اند. صفحات ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴ و ... این کتاب بهترین دلیل است.^{۱۰}

آیا بهتر نبود بجای اینکه نویسنده تحت تاثیر مشهورات شبه تاریخی و تاریخ نگاری رسمی عصر مشروطیت، که تلاش می کرد با اشاعه برچسبهای تکفیر و ارتداد و ایجاد اختلاف میان علمای شیعه و مردم، فضا را غیر واقعی نشان دهند حداقل به اثر **مرحوم نجم آبادی** رجوع می کرد؟

عجیب تر از ادعای مذکور بحثی است که نویسنده در ادامه بحث **مرحوم شیخ هادی نجم آبادی** در صفحه ۲۸ مطرح می کند و می نویسد: «عکس العمل سید محمد صادق طباطبایی در قبال **شیخ هادی نجم آبادی** تکفیر وی به جهت ارتدادش بود - هر چند که این افراد از

حضور در مجلس اول از بابت «عقاید ضاله» و شک بر انگیزشان منع شدند، نویسنده فراموش می کند که در خط بالایی نوشته است که نجم آبادی در سال ۱۳۲۰ ق فوت می کند در حالیکه مجلس اول سال ۱۳۲۴ ق تاسیس می شود - چگونه امکان دارد نجم آبادی بتواند در چنین مجلسی حضور پیدا کند و یا تمایلی به حضور در این مجلس داشته، لیکن به خاطر تکلیف، منع شده باشد؟!

البته اگر فضیلت ذهن خوانی و غیب گوئیهای نویسندگان این مجموعه را در بازخوانی انگیزه‌ها و اهداف کسانی چون مستشار الدوله (در نوشتن کتاب یک کلمه در تشریح همخوانی اسلام با آزادی و برابری و قانون ۱۳۰۰) به منظور انعکاس و عدم برچسب ارتداد از ناحیه مذهب‌یون ... را به رسمیت بشناسیم و برای چنین انگیزه خوانی‌هایی از جنبه‌ی علمی، شأنی قابل باشیم، دیگر برای برچسب‌های دیگری که بر اساس آن اغلب مجتهدین بلند مرتبه‌ی متمایل به اصلاحات سیاسی را متهم به کسب سیطره بیشتر بر زندگی مردم و آنچه که ایشان را برای حضور در صحنه انقلاب تطمیع می کرد را صرفاً ترس از کاهش نفوذشان بروعاط و روشنفکران سکولار پنداریم و براین برچسب‌ها، اتهامات تاریک اندیشی، فساد و ارتشاء و همکاری با سلطنت طلبان را نیز به دیگر خصلت های روحانیت تندرو بیفزاییم - (ص ۲۹)، دیگر بررسی و جاهت علمی و تاریخی این اثر نیاز به دلیل و سند نخواهیم داشت - از همین مختصرشان علمی و تاریخی این اثر مشخص خواهد شد -

این مشهورات به اندازه کافی در تاریخ نگاری رسمی عصر مشروطیت وجود دارد و نویسندگان این اثر به کشف جدیدی نایل نیامده‌اند که ارزش علمی داشته باشد - می بینیم که در ذهن‌گرایی مشهورات تاریخی تاریخ نگاری رسمی - جز برای سکولارها، روشنفکران و ... هیچ جایی برای گرایش‌ها و باورهای دیگر نیست - اصولاً در مشهورات شبه تاریخی عصر مشروطیت جز اینها هیچ متفکری محلی از اعراب ندارد - در چنین شرایطی تأکید بر نوشته هایی شبیه مقالات ایرانیکا با همه‌ی ادعاهای علمی چقدر صلاحیت دارد ؟

از مشهورات دیگر دست گذاشتن روی انگیزه‌های مرحوم شیخ فضل الله نوری بعنوان دلیل اصلی مخالف با مشروطه است که در تاریخ نگاری رسمی عموماً به انگیزه های شخصی، قدرت طلبی، حسادت و مقابله با رقیب اصلی یعنی مرحوم بهبهانی احاله شده

۱- ر. ک کتاب تحریر العقلا، شیخ هادی نجم آبادی، به سعی و اهتمام مرتضی نجم آبادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸

است.

براستی چرا شیخ فضل الله نوری که منتقد نظام مشروطه و مخالف با تعطیلی عقل و بکار گیری قوه تفکر و تعقل در تاسیس یک نظام سیاسی با ثبات و مبتنی بر باورها و ارزشهای مردم است طرفدار استبداد و ضد آزادی معرفی می شود ولی کسانی که فتوای تعطیلی عقل در مقابل فرنگی ها و تقلید مطلق از آنها را سر می دهند طرفدار عقل و آزادی می شوند ؟

این همان "پارادوکسی" است که در مشهورات تاریخی و تاریخ نگاری رسمی عصر مشروطیت جوابی برای آن ها وجود ندارد . اگرچه "این پارادوکس" آشکار ، در اذهان ساده و بسیط عصر مشروطیت به چالش کشیده نشد اما بی تردید در روشنگری دوره جمهوری اسلامی جایی ندارد . یعنی متفکران این مرز و بوم حتی مردم عامی هم برایشان سوال هست که چگونه یک انسانی که آنچنان در تاریخ نگاری رسمی مشروطیت طرفدار استبداد ، اهل رشوه ، ضد مردم ، ضد مصالح کشور و ... معرفی می شود . حاضر نیست برای حفظ جان خود به روس و انگلیس و عثمانی پناهنده شود اما همان آزادی خواهان عصر مشروطه و اصلاح طلبان افراطی با شنیدن اولین صدای گلوله ، مجلس را که به تعبیر خودشان خانه مقدس ملت بوده رها کرده و به سفارت روس و انگلیس پناهنده می شوند و سپس در پناه طرفداران دموکراسی و آزادی به خارج از کشور منتقل می شوند ؟!

آیا روایان تاریخ نگاری رسمی عصر مشروطه و پیروان مرام و مشرب آنها در دوره اخیر، آنقدر حافظه ی تاریخی مردم ایران را ساده تصور کرده اند که آنها پناهنده شدن تقی زاده ها را به سفارت انگلیس و غیره و غیره فراموش کرده باشند ؟

اوج این ذهنیت تاریخی که حتی ردپای مستقن و مستندی نیز در تاریخ نگاری رسمی و مشهورات شبه تاریخی عصر مشروطیت ندارد ، ادعای نویسنده در تاثیر رساله المدینه اثر میرزا عباس نوری عبد البها در زمینه های فکری مشروطه است .

با وجودیکه نویسنده حدس می زد این ادعا ممکن است منزلت علمی اثر وردپای گرایشهای ایدئولوژیکی آن را بر ملا ساخته ، بیش از اندازه و جاهت تاریخی و علمی اثر را به چالش کشد لذا با عنوان "اثر کمتر مقبول" تلاش کرده است از بروز چنین ذهنیتی جلوگیری نماید . اما همه ی آنهايي که حتی تاریخ معاصر را به شکلی سطحی مطالعه کرده اند می دانند که چنین ادعاهایی تا چه میزان ساخته ی ذهنیت های تاریخ نگاران ایرانیکا است .

نه تنها خطاهای فاحش این اثر توسط پاورقی ها و توضیحات مترجم محترم اصلاح نگردید

بلکه حتی ناشر که عمدتاً به اندازه کافی داور برای مطالعه و پاره ای اوقات رد بعضی از نوشته هایی که باب طبع عقاید و گرایش های آنها نیست ، دارند حتی کمترین توجهی به تزلزل محتوای علمی و تاریخی این اثر نکردند؟!

اگر بر ذهنیت های مذکور خطاهای تاریخی دیگر را که تا حدودی آقای تکمیل همایون و دیگران از آن ها اسم بردند افزوده شود ، منزلت علمی بقیه ی مقالات این مجموعه که به طور کلی چیزی فراتر از مشهورات تاریخ نگاری رسمی ایران عصر مشروطیت نیست مشخص خواهد شد .

باتفاصیل مذکور امیدواریم ناشرین و مترجمین این مرز و بوم در شناخت آثار سطحی و تکراری نسبت به آثار علمی و تاریخی صحه صدر بیشتری بخرج دهند و تصور نکنند که شعور علمی سیاسی و اجتماعی مردم ایران ساده تر از آن است که تفاوت یک کالای سفارشی و تجاری را با یک پژوهش علمی و تاریخی نتوانند درک کنند .

به یاد اول آبان ، سالروز شهادت آیت الله حاج سید مصطفی خمینی

سندی که در پی می آید نامه منتشر نشده از آیت الله شهید حاج سید مصطفی خمینی است. از قرائن نامه بر می آید که در سال ۱۳۲۹ نوشته شده است. آن عالم آگاه به رغم اینکه با کتاب شهید جاوید به شدت مخالف بود و حتی به برخی از دوستان در ایران از جمله حجت الاسلام و المسلمین حاج آقا اشراقی توصیه کرده بود که ردی بر آن کتاب بنویسند و کتاب مزبور را با کتب ضاله صادق هدایت، کسروی، برقی و غیره مقایسه می نمود. لیکن از سرگرمی بیش از حد انقلابیون و متدینین پیرامون آن کتاب که می توانست منجر به انحراف مبارزات، فراموش شدن مبارزه با استکبار جهانی و رژیم پهلوی گردد، به شدت نگران و آزردہ خاطر بود.



آیت الله شهید در این نامه با ترسیم اوضاع سیاسی آن روز به درستی پیش بینی کرد که رژیم شاه به زودی تاریخ ایران را تغییر خواهد داد و در راه ترویج فرهنگ شاهنشاهی و باستان گرایی، تاریخ شاهنشاهی را رسمیت خواهد بخشید. متأسفانه خطاب نامه مشخص نیست. در بالای نامه نوشته شده که (بخوانید و برای دیگران قرائت کنید) یاد آن شهید عزیز گرامی و راه او مستدام باد.

بسمه تعالی شانہ العزیز

به عرض می رساند مرقومه شریفه رسید و زیارت شد امید است که سلام مخلصانه داعی را قبول نموده و به دوستان هم ابلاغ نمایند. نمی دانم که می دانید که در گوشه و کنار آن ملک و مملکت چه می گذرد؟ هیچ می دانید که ملت و مملکت در چه حالی به سر می برند؟ آیا می دانید به مردم فارس چه گذشته است؟ آیا می دانید که کار فقر و بدبختی به جایی رسیده است که بیچارگان به جنگ خدا رفته و از خداوند منان بیزاری می جویند؟ هیچ می دانید که بلاهای خانمان سوز یکی پس از دیگری این یک مشت ملت بدبخت و سیه روز را به بدترین وضع ممکن کشانده است. آیا اطلاع از رفتار مردم شریف فارس دارید که به خاطر آنکه نمی توانسته اند با یک پذیرایی گرمی دل میزبان خود را شاد کنند دست به این عمل قبیح زده اند؟ هیچ خبر دارید که آتشکده فارس بعد از چند قرن دوباره شعله ور گردید؟ آیا می دانید که شخص اول مملکت یا بانوی وی برای افتتاح آنجا به شکل زردشتیان شرکت کردند و پس از آن همه زحمات که اسلام تحمل کرد اساس آن را ویران نمودند؟

آیا می دانید که ممکن است تاریخ اسلام در آن منطقه عوض شود و از این پس تاریخ ۲۵۰۰ ساله رواج گیرد؟ هیچ می دانید و یا آنکه تمایل به دانستن این همه فجایع اسلامی و انسانی دارید که با پول اوقاف مسلمین، این کارها می شود؟ خوب است به خود آیید و بدانید که بیش از چند ده فرسخ گاز آورده اند و لوله کشی کرده اند و این آتشکده را پی ریزی نموده اند؟ به خود آیید و بدانید که قحطی و خشکسالی دمار از روزگار این ملت درآورده است. هیچ مطلع گشته اید که سرمایه گذاران پس از قتل مرحوم سعیدی عقب نشینی کردند ولی به خاطر آنکه همیشه اسلام در غربت به سر می برد و دیگر سعیدی ها نیستند برگشته اند و با کسب انحصار وسایل ساختمانی و ساختمان که در نتیجه تمام شئون مملکت جلب نمودند و خدا می داند که چه روسیانیها بار خواهد آورد و چه رسواییها در بر خواهد داشت.

برادر عزیز

در این نادانیها [که] من و دوستان و حوزه ها به سر می بریم و در همین حال که وضع فجیع فارس و دیگر شهرهای ایران با این نابسامانیها روبرو هستند در حوزه های راقی ملت رشید اسلام سر قضایی زود خورد می کنند. این انتظار را ما داشتیم که یک مشت هندی و

کشمیری سر موی مبارک جنگ و جدال دارند، مانعی ندارد، ولی این در خور انتظار هم نیست که یک جمعیت فاضل و روشن منش گول سازمان امنیت را بخورند و با خود مشغول شوند و نگذارند صدای بیچاره ها و گرسنه ها و قضایای جشنها و نابسامانیها و قضیه قحطی و صدها قضیه دیگر به گوش مردم مرکز برسد. البته وقتی دانشمندانهای ما چنین باشند از دیگر قشرهای جامعه انتظار غلط است. شما را به خدا قسم می دهم عوض آنکه تحصیل فقه و اصول کنید یک چند روز تحصیل امور دیگر کنید. به خاطر خدا از دور اندیشی نهراسید. به خاطر اسلام و مملکت اسلامی قدری به خود آیید. جلوی این مفاسد را بگیرید. برای نجف نامه بنویسید حتی به آقا، بدانید او هم طبعاً و آهسته آهسته نحیف خواهد شد. نجف را بیدار کنید و دستور بدهید شاگردان و اساتید هر چند وقت یکبار قضایای حساس ایران را بنویسند. حجت خدا را بر مسئولین امر تمام کنند. باشد که به فکر آیند و رزوی شاهین سعادت را در آغوش گیریم و این کرکس صفتان را عقب زنیم و بدانید که ناامیدی از معاصی کبیره است. نترسید به هوش باشید کم به این قصه های کوچک وقت را تلف کنید. آیا کتاب برقعی رد اسلام نیست که سر و صدایی نداشت. کتاب کسروی از اباطیل نیست که به آن مشغول نشدید. آیا نوشته های کذائی بر خلاف اصول اسلام نیست؟ آیا افسانه خلقت که اخیراً در کیهان به قلم صادق هدایت طبع می شود از کتب ضد انسانی و اسلامی نیست؟ چه شد که همه و همه یکنوا به یک طرف رفتند؟ آیا فکر می کنید که به غیر از پول سازمان امنیت چیز دیگری می توانست این هیاهو را برپا کند؟ شمایی خبرید. دشمنان شما گرفتند و خوردند و خانه خریدند نه یک ذره ده هزارها.

قربونت برم بس کنید کمی فکر کنید شما طایفه روشن این مملکت هستید. شما فضلا و متفکرین این قوم می باشید. کمی عمیق تر در این کارها پیش بروید. دسته بندی صحیح داشته باشید. با هم یکصدا قدم بردارند و به یک سعادت قرین عزت و عاقبت بنگرید. شجاع و قهرمان بار آیید، با خدا و پارسا باشید. به همه و همه سلام برسانید.

لیله ۱۹ شعبان

م.ص.م

پشت احمد قلب روح الله از این ماتم شکست لشکر اسلام را گویی که یک پرچم شکست
اهل ایران را دل پر درد از این غم شکست بلکه قلب هر مسلمان هست در عالم شکست
زین سبب دلهای ما از داغ او محزون شده

آه و واویلا که رفت از این جهان روشن دلی عالم روشن روان تیز هوش مقبلی
بود از باغ امامت شاخه، پر حاصلی بود همراه پدر در راه حق هر منزلی

قائد ما را از این غم چشم ها گلگون شده

آه کاز ظلم و جفای دشمن شوم پلشت آن تبه کاران بد خوی پلید چهره زشت
رفت از دار فنا آن سید نیکو سرشت نزد اجداد گرامش شد خرامان در بهشت

روح پاکش در جوار خالق بیچون شده

آه و واویلا کازین غم چشم ها گریان شده زین مصیبت انقلابی سخت در ایران شده
خاصه اهل قم از این ماتم همه نالان شده زین مصیبت نوحه گر حیرانی حیران شده

بیقرار و بیخود و دلخسته و محزون شده

برای آن مردان پسر حسین
که روز نهم شهر ذی قعدة ۱۳۹۷
مسلطه فتنه بر قم و قمیها
دارند و را در داغ کرد و گریه
رحمت حق تبار بر سر
پاهای مردم و غمزدار
نیزه تکیه و کلاه
مدیر مصلحه و ۲۴۳

در مه ذیقعدة آن مرحوم رضوان جایگاه
رست از رنج و تعب شد راهی آرامگاه
سال تاریخ وفاتش با حساب دور ماه
ح بیغزا نیز بر این جمله غفران پناه
با حساب ابجدی تاریخ او موزون شده