



دفتر سوم تابستان ۱۳۶۵

دیالکتیک اسلامی * فرانسوا پرو و فلسفه
توسعه نو * وابستگی و مساله رشد اقتصادی
کشورهای جهان سوم * گفت و شنودی با
میشل فوکوود رباره انقلاب ایران * آیا طغیان
کردن بیهوده است؟ * زبان آذربایجانی و
باقی قضایا * چه چیز ما را بهم پیوند
می دهد * نظری و گذری * آشنایی با کتاب *

از کتب و دست نوشته های
مکتب ابراهیم کرمی
تبریز



دفتر سوم تابستان ۱۳۶۵

۲	مرآت خاوری	دیاالکتیک اسلامی
۱۹	ایرج بهرامی	فرانسوا پرو و فلسفه توسعه نو وابستگی و مساله رشد اقتصادی
۳۱	پرویز موید	کشورهای جهان سوم
۴۵		گفت و شنودی با میشل فوکو درباره انقلاب ایران
۵۷	میشل فوکو	آیا طغیان کردن بیهوده است؟
۶۱	م - تالوار	زبان آذریباجانی و باقی قضایا
۸۷	پل یانکه ویچ	چه چیز ما را بهم پیوند می دهد
۹۲	مرآت خاوری	نظری و گذری
۹۸	بوریس فرانکل	آشنایی با کتاب

AKHTAR

NEZA . B.P. 312.

75624 PARIS 13

FRANCE

دربخش نخست این مقوله "تشیع علی شریعتی" کوشیدیم تا ارکان و عناصر اساسی دیدگاه‌ها بپراکند، "معلم انقلاب" و مدار آن‌ها بود و انمائیم.

پیدا است که تنها زمانی می‌توان به محک نقد، امری را آزمود و سره و ناسره آن را با ز نمود و غث و سمین و زروغش آن را از یک دیگر امتیاز داد، که ابتدا جایگاه منطقی آن امر، تعیین شده و کاملاً مشخص گشته باشد.

به بیان دیگر، هر پدیده جزئی از یک دستگاه خاص می‌باشد، و مختصات ویژه‌ای را دارا است و تنها با برخورد دقیق با مختصات و نحوه وقوع یک پدیده در زمان و مکان، و نسبت به هزاران شرط و سبب و علت و وسیله، گوناگون مختصاتی است که می‌توان نخست یک پدیده را شناخت و آن‌گاه به نقد آن پرداخت.

به عنوان مثال سوزن تیزسرنگ کلینیک آمپول زنی، به کار استاد خیاط نمی‌خورد، چرا که آنچه در کل سیستم و دستگاه مختصاتی خیاطی مفید فایده می‌باشد، و محل استفاده دارد سوزن یک چشم و نخ و قیچی و ما سوره و چرخ خیاطی و... آن هم با ویژگی‌های خاص است. چنانکه مثلاً با چرخ گلدوزی یا با فتنی نمی‌توان به کارهای خیاطی اشتغال ورزید، و نیز هم "سوزن پالان دوزی" به درد کار خیاطی نمی‌خورد، به همان نسبت که سوزن خیاطی نیز هر چند می‌دوزد، ولی در عمل جراحی قلب به کار نمی‌آید.

هر سیستمی از ارکانی و اجزایی و واحدهای و اعضای تشکیل یافته که در مجموع خود علت فعلی، علت فاعلی، علت مادی و علت صوری نیل به یک، غایتی مشخص را بوجود می‌آورند و تحقق علت غایی را سامان می‌بخشند و سبب ضرورت یا فتن موجود شدن امری معدوم یا اعدا ما می‌موجود را فراهم می‌آورند.

پس پیدا است که بطور مطلق نمی‌توان گفت چیزی مفید نیست

یا نیست، چرا که هر شیئی از اشیاء جهان را با یدبه اعتبار وضعیت و موقعیت خاصی که در پیکره یک سیستم و دستگامه مختصاتی اشغال می کند مورد نظر قرار داد و با ز شناخت، و نه به طور تجریدی و انتزاعی یا به اعتبار وجود لئفسه شیئی .

مقوله ای که در پیش روی ماست، به منظور نقد جهان بینی و دیدگاه ها و فلسفه و منطق "اندیشه علی شریعتی" نگاشته شده است و پیداست که این بنده نگارنده قادر به حل غامضه این مهم نمی توانست گردد، مگر از پس تبیین وضعیت و موقعیت مکتب شریعتی نسبت به زمان و مکان و ارتباط آن با سایر اجزاء جهان اندیشه، و سایر مکاتب فکری شرق و غرب .

گفتیم، آنجا که علی شریعتی در تبیین مکتب خویش، می گوید نشان دهد که آنچه وی افاده می کند، تازه و بدیع است و اگر از یک ایده ثولوژی خاص بهره یی بدو ام گرفته، آن ایده ثولوژی همانا که اسلام راستین است و نه "مارکسیسم"، نا درست است، و آن هم به همه آن دلایلی که ذکرش رفته بود .

ما بر سر آن بودیم که بنمائیم این سخن علی شریعتی منطبق با واقعیت های خارجی نیست :

این چیزی نیست که ما تازه از مارکسیست ها یا دگرفته باشیم . این مارکسیست ها هستند که تازه از اسلام و مذهب یا دگرفته اند . این تکیه (بر جهت گیری طبقه ای "علی" در جملات قبلی) املاضد مارکسیستی است . . . اگر بخواهیم به صورت یک دیا لکتیک اسلامی مسأله را مطرح کنیم: تغییر سنتی است که از رابطه میان عامل جبر الهی و عامل اختیاری انسانی شکل می گیرد . . .

اینجا است که دیگر به یک "ایده آل یزم" بر کلی مآب و ماکس ویری و حتی سارتری نمی رسیم " (۱-۲-۳ "جهت گیری طبقه ای اسلام") .

باری، منطق مقاله قبل با زکافت عناصرا ساسی گفتار علی شریعتی بود تا میزان تکیه وی را بر مقولات "ساده شده" "مباحث جاری مارکسیست ها با ز نماید .

دریغا، که پاره‌ی گمان برده بودند که این بنده چون عطف

عنا یتی به "ما رکسیزم" ندارد، پس چه حقی دارد که آنات و لحظاتی
این فلسفه را در جوهر استدلالات خویش به کار برد؟ و پاره‌ای نیز
پنداشته بودند که چون این بنده، را بطفه نظری "مکتب شریعتی"
را به نوعی ما رکسیزم عامیانه وامی‌نماید، پس خود نیز، لاجرم،
در چنان رچوب همین اندیشه تفکر می‌کند. (۱)

حال آن که واقعیت قضیه، نه چنان چنان است و نه چنین چنین

..... و اما، آنچه درین فصل زمینه بحث ماست، مقوله‌ی
نظری است حول "منطق تعارض" در تعارض منطقی جهان بینی
شریعتی.

اثاره‌ها و نقل قولهای ما در این فصل همه را جمع به کتاب

"اسلام‌شناسی" است.

جهان بینی من عبارت است از توحید. . نظریه و مقصودم از جهان
بینی توحیدی، تلقی همه جهان است بصورت یک وحدت، نه تقسیم آن
به دنیا و آخرت، طبیعت، ماده و معنی، روح و جسم. من آن را بصورت
یک جهان بینی می‌فهمم و معتقدم که اسلام با این مفهوم آنرا طرح می
کند چنانکه شرک راهم از همین زاویه می‌بینم. بدین معنی که شرک
نیز یک جهان بینی است، تلقی جهان است بعنوان مجموعه، ناهم-
آهنگ پرا ز تفرقه و تناقض و عدم تجانس. . . توحید جهان را، یک
امپراطوری می‌بیند و شرک یک "فئودالیزم" (۴۷-۴۸ اسلام‌شناسی)
در این جهان بینی، هستی به دو "وجد اعتباری" تقسیم می‌شود: ۱-
غیب، ۲- شهادت. یعنی به اصطلاح امروز محسوس و نامحسوس و این
یک نوع ثنویت یا دوگانگی هستی، نیست، بلکه این یک تقسیم
بندی نسبی است: نسبت با انسان و در رابطه با معرفت او.

(۴۹-۵۵ همان کتاب) من، نه بوحدت وجود قائلم نه به کثرت، و نه
به تثلیث و نه به ثنویت، بلکه به توحید. جهان بینی توحیدی یک
وحدت کلی را در وجود نشان می‌دهد وحدت میان سه اقنوم را (۴۹ هک).
۱- رجوع شونده "سوسیالیسم و عرفان، شریعتی" از مجید شریف،

خرداد ۱۳۶۴، راه آزادی، شماره ۲.

د یالکتیک اسلامی

خواننده یا مستمع علی شریعتی با استماع چنین سخنانی درک میکند که وی بحثاً به یک جا معشناس قدم به قلمرو فلسفه نیا ده و بی دلیل و چراغ، وبدون آشنایی با اصطلاحات این علم، سخنانی سروده که خالی از خللی چند نیستند. از دیگر سوی چون گفتار وی ناظر بر تشریح پایه های نظری مکتب اسلامی ویند، لاجرم خلل پذیری مکتب وی لازم می آفتد. همان مکتب که در آن عناصر اساسی فلسفه تاریخ و جامعه شناسی طبقاتی یکسره از ما رکسبیم اخذ و با اسطوره ها بیل و قابیل و کلاغ انطباق یافته اند، تا ایده شلژی انقلاب نوین اسلامی تدوین گردد.

تناقض نخست در تعلیل علی شریعتی ناظر به امر توحید و شرک، و وحدت و کثرت است. او ابتدا در تعریف توحید می گوید:

"به صورت یک وحدت، نه تقسیم آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراء طبیعت، ماده و معنی، روح و جسم." (۴۹ همان کتاب).

هیچ پیدان نیست که سراینده این سخن را غرض از تعریف توحید به وحدت چه می تواند باشد. به صورت یک "وحدت" ناظر به چه چیزی است. وحدت یعنی یگانگی. آیا مقصود یگانگی ذات است یا وجود، یا صفت، یا ماهیت، یا جوهر یا عرض، یا زمان، یا مکان، یا نسبت یا جیت، یا اضافه یا هیولا، یا کم، یا کیف، یا متی یا این..... پس از آن می گوید: نه تقسیم آن به دنیا و آخرت و... بازمعلوم نیست تقسیم چه چیز به این همه چیز. آیا این وحدت سبب زمینی یا گوجه فرنگی است یا موشک آبولو و سفینه جمینی که غیر قابل تقسیم به دنیا و آخرت است!

بهر روی این جمله، مبتدائی بی خبر با مضافاتی بلا توضیح است و لاجرم مفید هیچ معنایی نتواند بود. اما آنجا که وی این وحدت را ناظر به هستی می شمارد، با غرض وی از هستی نامعلوم است.

"در جهان بینی توحیدی من، وحدت هستی دارای دو وجه اعتباری است: ۱- غیبت ۲- شهادت ۱- محسوس ۲- نامحسوس و این تقسیم یک تقسیم بندی نسبی است. نسبت به انسان و در رابطه با معرفت او." (۴۹ همان کتاب).

پیداست که در اینجا شریعتی غیب را معادل نا محسوس و شهادت را معادل را . بلا محسوس گرفته و دامنه، دوواژه اسلامی، فلسفی غیب و شهادت را بسی تنگ کرده است . چرا که در اصطلاح قرآنی غیب نه تنها شامل عالم محسوس است بل عوالم معقول و عوالم انوار مجرده و سموات سبعم و کرسی و عرش و لوح و قلم و جبروت و لاهوت را نیز دربر میگیرد و اعتقاد به این عوالم تحت عنوان غیب از لوازم ایمان و در ردیف ائقان به الله و ملائک است : (المتقون) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ

بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ . (سوره بقره آیه ۳) .
 در اصطلاح قرآن هر معلومی نه محسوس است و نه معقول ، و نیز عالم غیب محاط علم

ذات لاهوتیه بوده و فقط اَلرَّابِحُونَ فِي الْعِلْمِ بِسَبَبِ قَدْفَةِ نُورِي دِرِيكِي زَا طَوَارِسِبِعِه ،
 قلبیه نمان به گوشه هایی از آن بصیرت می یابند .

در اصطلاح کلامی (فلسفه اسلامی) نیز غیب معادل عوالم ما قبل و ما بعد الطبیعیة
 بِنَ الْبَدَاِ إِلَى الْمُنْتَهَى شناخته می شود ، که دامنه، شمولی بسی از عالم ذره و ارجوا س
 آدمی بچن ترونا کران ترست .

نزد فلاسفه مشائی و حکمای اشراقی هستی، در مقام ظهور به دو وجود متعین و نا متعین
 مُتَشَخَّصٌ و نا مُتَشَخَّصٌ ، پیچیده و ساده ، بسته و مجرد ، ظلمت (= جوهر غاسقه) و نور
 تقسیم می گردد .

در هر حال بنا به توضیح حکمای کران قدری چون سپروردی و بوعلی و ملاصدرا ی
 شیرازی و بنا به تأیید فیزیک امروزی، مراتب هستی، عبارت از امورا اعتباری، نسبت
 به معرفت انسانی نیستند، بلکه هریک واقعیتی از واقعیات کیهانی اند که حقیقت
 خاصان، مستقل از وجودیا عدم و نبود معدومی موسوم به انسان ، مدها میلیا ردسال کیهانی
 در میلیا ردها میلیا ردسال نوری فاصله پراکنده بوده و تحول می یابند .

خلاصه کنیم به زبان فیزیک امروزی عالم شهادت عبارت از جهانیه است که در آن
 ذرات وجود به انتقال اطلاعات به سرعت نور ما بین خود سرگردند و از انطباق اطلاعات
 ذرات ، سیستم های پر ذره یی ، و سپس دستگانه های اتمی ، و مولکولی و . . تشکیل می-
 گردد . و اما این عالم شهادت از درون محاط در فضایی است که نسبت به فضای بیرونی
 فضایی در بسته و سنگین محسوب میگردد ، و چگالی این فضای درونی آن چنان است که
 بسبب فزونی نیروی جاذبه دامنه های منحنی این فضا را برگرداند آن چنان گره می-
 زند که هیچ نوع اطلاعاتی ، با هر سرعتی ، حتی سرعتی معادل نور ، قادر به خروج از این فضا
 نیست . لاجرم درین فضای درونی جواهر آغیان ، به انتقال معارف ، در روزای زمانه بنا بر
 محاسبه توسط ناظران واقع در فضای خارجی ، مشغولند . در این فضا، هرگونه متحرک

با هر سرعتی داخل می‌شود ولی هیچ متحرکی با هیچ سرعتی قادر به خروج از این فضا به فضای خارجی نیست. از این سبب این فضای درونی بنابر غاری تاریک و سوراخی سیاه است که حرکت‌ها در درون آن همچنان از گذشته به آینده، که! زآینده به گذشته است.

از دیگر سوی، در همین فضای خارجی، که نور، ثالث ثلاثه، کلیه روابط متقابل و دوگانه میان ذرات، و نیز عامل حصول معرفت عمرو به زید و... می‌باشد، هستی به دو صورت متراکم و بسیط یا ماده و انرژی ظهور دارد و این دو عالم، با مدعا هزارگفتی از یکدیگر متمایز و ناپیدا و نامعلومند. این دو صورت ظهور هستی، به اعتبار سرعت و چرم و بُعد و کیفیت وقوع در فضا-زمان می‌باشند، و کوچکترین ارتباطی به شناخت یا عدم شناخت انسان ندارند.

به دیگر گفتار، هستی به اعتبار مراتب گوناگون خود، و نه به اعتبار محدودده، شناخت خشک و خشن کردار انسان، نزد حکماء و فلاسفه، و اکنون علمای علم فیزیک تقسیم شده است. از حسن اتفاق، علی شریعتی در همین مبحث از کتاب مزبور، با ظنرات اینشتین رجوع می‌کند تا بعنوان برهانی در نقض نظریات خویش "انرژی و ماده" را به

توان دوروی بکند و وجود نشان دهد " (۲- همان کتاب) .

معدلک حکماء، و فلاسفه ماثی و اشراقی برغم اعتقاد به مراتب مختلفه و گوناگون هستی، به وحدت وجود در تمامیت آن، اعتقاد دارند. متأسفانه ذهن شریعتی به سبب عدم تسلیح به سلاح فلسفه، و نیز به علت عدم آشنایی با مفاهیم و مباحث فلسفی، در مقوله وجود و ماهیت با بحرانی حل ناشدنی مواجه شده که وی را به پریشان گویی‌هایی از این دست واداشته است:

"من نه به وحدت وجود قائلم نه به کثرت (وجود). نه به تثلیث (وجود) و نه به تنوید (وجود). بلکه به توحید.

جهان بینی توحیدی، یک وحدت کلی را در وجود نشان می‌دهد: وحدت میان سه اقسام جدا از هم: خدا - طبیعت - انسان (۴۹ همان کتاب).

شریعتی در اینجا ابتدا به رد وحدت وجود پرداخته و سپس جهان بینی توحیدی خود را نوعی "وحدت کلی وجود، خوانده است" این نقض غرض ناشی از این سؤال است که وی تلاش می‌کند "وجود و موجود را با ز نشناخته است. این نکته از آنجا سلوم نظری افتد که وی "وحدت وجود" مقبول طبع خود را وحدت میان سه اقسام خدا - طبیعت - انسان دانسته است.

اکنون یعنی چه؟ باید دانست که اقسام مباحث فلسفی نیست، و شریعتی از آن رو این واژه را بکار برده که مباحث فلسفی خاص این مورد را نمی‌داند؛ نسته است.

خدا - چنانکه ذیلاً تشریح می‌شود، در نزد فلاسفه، واجب الوجود خوانده می‌شود، یعنی حقیقتی که ناچاراً ز بودن است، نمی‌تواند نباشد و تا بع جبر بودن است. حال آنکه

طبیعت - که شامل انسان هم هست - جمع میان وجود و عدم بوده و در بودن یا نبودن مساوی امکان است، و تنها با جمع لوازم و اسباب و شرایط موجد، و مُبْتَقِیَّةٔ بودنش از امکان، مُبَدَّل به ضرورت می‌گردد، ولی چون بقایش نیز در گرو جمع علل و شرایط است، از اینرو "مکن الوجود" خوانده می‌شود. حاصل سخن آن که ممکن الوجود در وجود و بقا بنا بر واجب الوجود دارد و به اعتبار وجودی، فقیر نسبت به واجب الوجود است. وقتی سخن از واجب الوجود (= خدا) می‌رود، سخن از همهٔ جوایز هستی نیز می‌رود و همچون مد که جا مع نود و هشتاد است، خدا جا مع هستی و هستی جا مع طبیعت و طبیعت شامل انسان است و این مراتب را که اصطلاحاً "مدور و وحدت از مبدا" و "احد و مدور کثرت از مبدا" دوم و مادی کثیره میدانند، هرگز نتوان تحت اصطلاح "اقنوم و ناسایی‌های آن جمع نمود متأسفانه علی‌شریعتی توجه ندارد که هر علمی اصطلاحی خاص خود را دارد. یک شاعر میتواند فیزیک و شیمی و... را به کیمیا منسوب و به اعدا محکوم کند، ولی تنها تا زمانی که در قلمرو شعر خود قرار دارد. یک فیزیک‌دان نیز نمی‌تواند به زبان و فن شعر به شرح و کشف قوانین فیزیک و نگارش فرمول‌های ریاضی و جبر بپردازد. یک جراح نیز با چاقوی جراحی نمی‌تواند به کاش و در جوهر معانی بپردازد.

شریعتی اکنون در قلمرو فلسفه است، و به علت ناآشنایی با فنون و اصطلاحات این فن، یکسره آنها را به باد تخطئه گرفته بر آنها تخرم می‌زند و می‌گوید:

توضیح واضح است بدهم که وحدت در اینجا وحدت و عینیت (این همانی) در ذات نیست و نه در ماهیت.

این حرفهای فلسفی و کلامی ذهن‌تان را آزار ندهد. بریزید بیرون. زیرا به عقیده من، تنها راه حل مسائل فلسفی - از این گونه فلسفی ادبی - این است که همه را حل شده بریزیم بیرون. (۴۹ همان کتاب).

فلسفه مبتداه مسئله را طرح کرده و بدان پاسخ میدهد که یکی وجود (هستی) در کلیت خویش است که جا مع "هرچه هست می‌باشد" و با اعتبار هست بودن دارای وحدت و کلیت و شمول است و این وجود و حدوثا مل، نیستی پذیر نیست، چرا که نیستی لایق شأن وجود نیست. و بدینرو اصل کلی فلسفه را "ثرب" "هستی هست" و "نیستی نیست" می‌باشد و از اینجا اطلاق وجود لازم می‌آید چرا که نیستی معدوم نیست لذات است و نیست، پس هستی بی‌کرانه می‌باشد از سطوح و محدودیتها، و با هر اندیشمندی که راجع به هستی اندیشیده هستی را واجب الوجود و "نیستی نیست" را مُمْتَنِعُ الوجود خوانده، و اجتماع اضداد را که هست و نیست در ظرفی، می‌باشد ممکن الوجود میدانند. یعنی چیزی که در بودن و نبودن با جمع شرایط سببه و مُبْتَقِیَّة و با فقدان آنها متساوی‌الطرفین است. حال ما فرض می‌کنیم که

این حرفها را مهمل بگیریم و از ذهن علیمان بریزیم بیرون، برای آنکه عوض آن چه در ذهنمان وارد کنیم، این سخن غلط را که این "وحدت و غیبت در ذات نیست و نه در ماهیت" "کدام فیلسوفی تاکنون وحدت را راجع به ماهیت دانسته و کدام فیلسوف با

سوفیائی وحدت را ناظر به ذات شمرده است؟ کجا کثرت علی شریعتی، قلم انداز خوانندگان را از ورود در این سخن احترازمیدهد. این سخن چون نصیحت حافظ است که گفت: "سخن از مطرب و میگوورا زده هر کمترجو" و پوشیده نماند که حافظ با نفس حکمت، بر سز حکمت سرائی نمیرفت ولی شمسریختی فقط به طرد ملاحظات چگنی میپردازد و احکام فلسفی ما در میکند. علی شریعتی همچنان در امر شنویت و وحدت دچار تناقض شده است. وی از یکسو برای اثبات وحدت به نفسی شنویت میکوشد و از سوی دیگر وجود شنویت را در هستی نمیتواند انکار کند، پس در میان این تناقض غریب، حاضران را با زحم با احترازا از فلسفه، میخواند.

"شنویت (دو الیزم) خدا - شیطان در اسلام با شنویت خدا - شیطان در مذاهب شئی مثل زرتشت و مانوی یکی نیست، و با توحید نیز تفاذ ندارد. در اسلام تفاذ و جنگ و دوگانگی هورا - اهریمن در جهان مطرح نیست در انسان مطرح است.

نبرد روز و ظلمت، "الله - ابلیس" در جهان انسانها (جامعه و فرد) درگیر است. جمع "الله ≠ ابلیس" یعنی انسان.

این است که بعلمت شاهی ظاهری که برخی تعبیرات و اصطلاحات من در اینجا زبان موفیه و عرفان هندی معتقد به وحدت وجود پیدا میکند نباید آنچه را که من میگویم، با آن حرفها اشتباه گرفت. زیرا من تحقیقات آنها را در باره ذات خدا و رابطه با صفات خودش و وحدت وجود... نمیفهم و نمیخواهم بفهم چنانکه خودشان هم نمیفهمند و شما هم نباید خدای نکرده بفهمید که املا آن خیالات خبیروتی برای فهمیدن نیست" (۶۲ همان کتاب).

متأسفانه علی شریعتی از یکسو "وحدت" را انسان بسیار بزرگ مطلق معنی میکند و نیز وجود تفاذ را در انسان - و در انسان بزرگ (جهان) میپذیرد، و از جانب دیگر به انکار آن در هستی میپردازد.

در اسلام تفاذ.... در جهان مطرح نیست، در انسان مطرح است. از آنجا که علی شریعتی تعریف درستی از تفاذ بدست نداده است معلوم نمیشود

که تفاذ آیا در جهان وجود دارد یا فقط در انسان، ولی همان انداز پیدا است که وی میان شنویت و تفاذ اختلافی قائل نمیشود، و چون شنویت و تفاذ را یگانه میگیرد تا ثل به دیالکتیک بودن شنویت می شود!

از قرآن چنین برمیآید که انسان یک لاده آزاد و مسئول است در یگانه ای، میانه، دو قطب متفاد (خدا - انسان). جمع این دو تزوآنتی (مقصود جدل ایندواست) که هم در سرشت او است و هم در سرگذشت او - حرکت را در او ایجاد کرده، و یک حرکت دیالکتیک جبری تکاملی را و مبارزه مداوم را میان دو قطب متناقض در ذات و زندگی انسان را (۵۷ همان کتاب).

ناقدان شریعتی می‌توانند با ضرس قاطع اعلام کنند که موفقه دست از جهان کشیده
و هندیان لغت و عمریان و معتقدان فلک زده بوجدت وجود هرگز چنین سخنان متناقض
و غریبی بعمرشان نشنیده بودند، تا چه برسد با اینکه چنین حرفها بی‌زده باشند، که کسی
سخنان ایشان را با نظریات علی شریعتی با شتاب بگیرد. اگر خود علی شریعتی یکبار،
فقط یکبار، از روی نوشته خود می‌خواست سخنرا نی‌کند، درک میکرد که در برخی از لحظات
توسنرها عنان سخن او را به سرزمین رویاها و هیروت اغلبا لای بردوانا گپان ثنویت
و تفا دوتنا قضا را یکی گرفته و انسان و طبیعت و خدا را یگانه و واحد می‌شمرد (وحدت
میان ما قنوم) (ص - ۴۹ - ۵۰ همان کتاب) و ضمن اثبات ثنویت و تناقض و تفا د
در انسان (= خدا و ابلیس) آنرا بیگانه با جهان به حساب می‌آورد!

این تناقض بزرگ سرچشمه در کجا دارد؟ تفا د دنیا لکتیکی که به قول شریعتی،
موتور هجرت انسان است، قابل انکار نمی‌تواند باشد.
"هجرت مداوم از خویشتن لجنی خویش تا خویشتن خدایشان انسان، این جمع
فدین، موجود دنیا لکتیکی، اعجوبه، ثنوی". (همان کتاب).

آشکارا پیداست که گوینده این سخن یکسره میان تفا د (دیا لکتیکی) و تناقض،
خلط بزرگی کرده است، ضمن آنکه سخنش، از صدر تا ذیل مملو از تناقض می‌باشد، چرا که
وی ابتدا میگوید ما قنوم خدا - انسان - طبیعت با یکدیگر وحدت دارند، یعنی در
اتحاد اینان هیچ نوع ثنویت یا تثلیث یا تفا دی وجود ندارد. یعنی انسان در اتحاد و
وحدت با الله و با طبیعت است.

پس آنگاه انسان را جرثومه، تفا دی شمرد و او را محل جدل خدا و شیطان به شمار
می‌آورد. این امر لازم می‌آورد که اولاً خدا با شیطان در وحدت نباشند، و ثانیاً چون انسان
عرمه جدل شیطان و خداست، و از دیگر جانب با خدا در وحدت است، در نتیجه باید خدا
علاوه بر تفا د با شیطان، نَعُوذُ بِاللَّهِ، با خودش نیز در تفا د باشد!

بدون تردید ثنویتِ مذا هبِ ثنوی، مثل آئین زرتشت و کیش مانی مجروح تناقضاتی
این چنین نا هنجار و نا هموار نبوده‌اند.

در تا ئوئیسیم یا عرفان چینی، و نیز در یوگیم یا عرفان هندی، زیستگاه کیتایی
انسان، عالم اضا د است. ولی نَفْسِ آدمی در تعالی و کمال، که حاصل مراقبه و محاسبه
و تمرکز قوا می‌باشد به توحید جریانات انرژی تن با انرژی های کیهانی تا بل میگرد
و از طور تفا د به اَطْوَارِ عَلِيَّةِ اطمینان و اتقان و ایقان بالامر و در خود با خدا و هستی
و طبیعت به وحدت میرسد، یا به بیان دیگر از عالم اضا د به مینوی یگانگی و عالم
انوار مجرده و مثلاً علی عروج می‌نماید. بنیان چنین ژرف اندیشی‌ها ییزا کجا می‌توان با
چنین گفتار بر تنا قضا به اشتباه گرفت؟

پس از آنکه "هگل" قانون جدل اضا د و اصل نفی را در روند دنیا لکتیکی اجزاء متضاد یک
پدیده و احده کشف نمود و نیز قانون جیش کیفی را از سربیک سلسله تحولات گمئی در درون
یک پدیده مفروض با جمع علل و عوامل و اسباب و شرایط خارجی بدست داد، و از پس آن
که ما رگس و انگس را ز در کج تحولات اجتماعی و نسج شیوه‌های تولیدی کهن را به سبب

بلوغ روابط تولیدی و معرفت انسانی نسبت به جهان، به یمن نظریات شکل کشف،
 نموده و بر آفتاب نهادند، قانون دیا لکتیک، عروستی اجتماعی - تلمی یاغت، و
 حتی دیری نباشد که تا در کده، یک مدیستدل در جهان بیسی "ما تریا لیستی - سان -
 سوالیستی" (= حس کرایبی) سقوط نمود. لنین در کتاب "ما تریا لیسیم و امپروگریتیسم"
 الکترون و پروتون را در ساختن اتمی ذرات، و تلائم مثبت و منفی را در پیرویا ضیات
 وجودتفا در سرعالم بشمار آورد. "ما توتسدون" نیز عقبت نشینی و پیشروی در
 جنگ و... بالا و پائین و... را تفا در جنگ و در طرح و در دیوار و در دوسوی نمیزنگاشت
 کلمات قماروخنان نیز مرحوم ما تو - که حکایت از شعور متوسط یک روستا بی
 پاک دل و مبارزداشت - به ما به کشفیات فلسفی و اکتشافات فوق علمی "ما رکیزم
 علمی" در جهان بخش و از طریق را دیزهای مخفی، بگوش ایرانیا نربا رز و طرفداران
 جنبش چریکی میرسید، جزوه برداری می شد و پایه ها و ما یه "تبیین جهان" و شناخت و تکامل
 قرار می گرفت.

دیری نباشد که ملاصدرا ی شیرازی و مولوی بلخی و اغلب ما هیبر ایرانس و اسلاسی، به
 عنوان دیا لکتیسین های بزرگ تاریخ اندیشه، بشری نزد جوانان مطرح شدند. و
 پس از گذشت کوتاه زمانی، مشخص شد که زرتشت واضح قانون تفا در جدل نورو ظلمت
 بوده است!

پاره بی نیز اصل تفا در اب وجود واقع ما خودا ز آیه، شریفه قرآنی دانستند که
 می فرماید: "إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" یعنی عسر (= سختی) توسط یسر (= راحتی) نشی و نسخ
 می شود.

درین میان آنان که آشنا با فنون فلسفه بودند سخن شان بجایی نرسید، چرا
 که جوانان شتابزده می پنداشتند که عرفه فلسفه با ظیورما رکن و لنین و ما توتو بیو بیو ه
 بسبب انقلاب خلق چین به آخر رسیده و جوانین و "اصول فلسفه را اگر ده شاهی بخری،
 پنج ریال ضرر کرده ای!"

بهر روی، هیچ یک از این مبارزان جهان بر کف "کد ارزش یک فریا دزدن را
 بیش از مدبار کتاب خواندن می دانستند"، به سبب عدم آشنایی با منطق و فلسفه
 عنایتی بداین نکته دقیق نمی کردند که در فلسفه، از دیرباز تا دوران شکل و مارکس و
 فیلسوفان متأخر تر چون هیدگر، تفا دتعریفی خاص دارد که به آن، تلمی و یجتفاوت از
 تناقض و تعارض می یابد. اینان می پنداشتند که شاید به سبب موافقت امداد های غیبی
 مارکس شبی خواب نموده و پایه در هوا سخنانی گفته که فلسفه و تفکر فلسفی را متزلزل
 ساخته است.

باری، نظریات شریعتی نیز خالی ازین خلل نبودند. وی نیز به تأسی از جو جاری
 و روال عمومی آن دوران، تفا در امور هجرت انسان خواند. تفا در میان روح و لحن، خدا و
 ابلیس، روح خدا و لجن متعفن.

"لجن متعفن و روح خدا دور مزاست. دو اشاره، سمبولیک است. انسان واقعا
 نه از لجن بدبو (حماء مسنون) ساخته شده و نه از روح خدا، اولی بستی و رکرد و توتف مطلق

را نشان می‌دهد و دیگری تکامل بی‌نهایت و برتری لایتناهی را می‌رساند، که در زبان شری برای رساندن این معنی بهتر از روح خدا نمی‌توان یافت.

وضع انسان، آنچه اگزیتا نسیم لیزم بر آن تکیه دارد، سبزه‌ها نند فطرت او، توجیه دیگری از ترکیب تنوی و متخا دخلقت اوست: (۵۷ - ۵۶ همان کتاب) .

چنانکه ملاحظه می‌شود، علی‌شریعتی در اینجا ثنویت و تفا در ادوا مرمترا د فیکنیگر گرفته و با آن که همین ثنویت را، امری غیر واقع و سمبولیک دانسته، باز هم در جا ی دیگری را "موتور هجرت" (بخوانید تکامل) خوانده است .

در بخش دیگری از همین مبحث وی ثنویت را رها می‌کند و به تناقض عطف عنایت می‌نماید تا آن را مترادف با تفا د بشمرد !

"یک حرکت جبری دیالکتیکی تکامل مداوم، میان دو قطب متناقض در ذات .. (صفحه ۵۷) .

وی دو تشبیه سمبولیک روح خدا و لجن متعفن را، ادوا مرمتناقض، که در ذات انسان جمعند بشمار می‌آورد، که در میان این دو قطب، یک حرکت جبری دیالکتیکی تکامل برقرار است، غافل از آنکه، ولادات، محل عرُوضِ اعراض و عوارض متناقضه نمی‌تواند باشد، و ثانیاً ادوا مرنقیض، با یکدیگر نه قابل جمعند و نه از یکدیگر متابعت می‌کنند (اَللَّغْفِیْحَتَا نِ لَایَجْتَمِعَا نِ وَ لَایَتَّبِعَا نِ) .

پیداست که در بین مقوله علی‌شریعتی میان ماهیت و ذات خلط کرده است. چرا که هر پدیده‌یی می‌تواند ماهیت دوگانه‌یی داشته باشد، و آن هم به اعتبار دوگانگی شرایط و علل و اسباب خارجی است، که واکنش‌های متفاوت و دوگانه‌یی را پدید می‌آورد. مثلاً انسان - در عرصه هستی، عرضه می‌نمایند. ولی میان ماهیت و ذات تفاوت بسیار زیاد است. چرا که بنا به قانون عام وجهانی فلسفه، ذات، محل عرُوضِ مقولاتِ عشر (که عبارتند از: جوهر، کم، کیف، اضافه، وضع، تاثیر، تاء، شر، آئین، متی، ملک) نمی‌باشد و گوهری خارجی از اُضافِ زمان و مکان، و اَلْآنَ کَمَا کَانَ، در عین و خدائیت با خویش و ربوبیت نسبت به غیر خویش در مرتبه‌ی حدیث می‌باشد.

ولی، چون همه، این اصطلاحات علم فلسفه را، علی‌شریعتی به زباله‌دان تسخر و مخفک ریخته، در گفتار خود افاده، اغلاط می‌کند، و با حُسن نیت، پایه‌های قمبر میشد ایده‌شولژی خویش را بر آب می‌نهد!

"گفتیم زیر بنای توحیدی نمی‌تواند تفا دو تفرقه را در جهان بپذیرد" (۵۲)

مشاهده می‌شود که در بین مقوله تفا و مترادف با تفرقه آمده است! حال آنکه چنین نیست و هر واژه‌یی بنا به قانون وضع دال بر معنی و مفهومی خاص است که به جهت آن وضع شده است. هم‌چنانکه نمی‌توان در جهان محسوسات، واژه‌ها را جا بجا بکار بُرد، مثلاً از لغت درخت معنی دریا را اراده کرد و از واژه، یخچال مفهوم درخت را القاء نمود، بهمان نسبت، در عالم مقولات که عرصه، مباحث فلسفی است، هر واژه را صحنه‌یی و ناموسی است من باب مثال تفرقه به معنی پراکندگی و پیریشانی، و فِدْ جمعیت است:

ما طرفتست تفرقه دادن نه زیرکی است
 از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
 محمـد و نه بی خواه و مرا حی سیا رحم
 کس جمعیت از آن زلفت برینان کردم
 حال آنکه تفاذتکس وحدت است ، و به عالم انداد تا لم وحدت پیدا می شود :
 شب ، بُد و نور و ندی رنگ را
 پس به قدر نور بیداشت تو را
 که نظر بر نور بود ، آنکه به رنگ
 فدب فد پیدا شود چون روم و رنگ
 پس به فدنوردانستی تو نور
 فد رفت را می نماید در مدور
 روح و غم راحق بی آن آفرید
 تا بدین فد خوشدلی آید بدید
 پس نهانها به فد پیدا شود
 چونکه حق را نیست فدینهان بود

سخن در این است که چگونه میتوان میان تفرقه و جد جمع کرد و قایل به یگانگی شد؟. این نیست مگر بی اطلاعی از اصطلاحات فلسفی و ناموس و آله های این رشته!
 "گفتیم زیربنای توحیدی نمی تواند تفاذت فرقه را در جهان بپذیرد. بنابراین تفاذ وجود ، تفاذ "انسان و طبیعت" ، "روح و جسم" ، "دنیا و آخرت" ، "ماده و معنی" و نیز تمام حقوقی ، طبقاتی ، اجتماعی ، سیاسی ، نژادی ، قومی ، خاکی ، ارشی ، ذاتی ، خفتری ، و حتی اقتصادی در جهان بینی توحیدی وجود ندارد ، چه توحید یعنی وحدت نگری در هستی...
 تفاذ و ارباب و رعیت ، سیاه و سفید ، نور و ظلمت ... عرب و عجم ... سرمایه و بیرو لتر ، زبده و توده ... به با جهان بینی شرک ، یعنیثنویت ... سازگار است ، و ند با توحید که یگانه بینی است" (۵۲ - ۵۴ همان کتاب).

مقوله فوق غیر واقع بینانه و بدون منطق است . چگونه می توان گفت که در جهان بینی شرک یا توحیدی ، میان انسان و طبیعت تفاذی وجود ندارد؟ مگر برپا کردن سدا و حفر قنات ها و تعبیه تونل ها در خلال کوه ها و زیر دریا ها و استخراج معادن ، و مسافرت های زمینی و هوایی و دریایی و فنیایی که حکایت از چیزی جز وجود تفاذ میان انسان و طبیعت دارند؟ تفاذی که به سبب تحول معرفت آدمی و در سایه انوار علوم و تکنولوژی گسترده اش از فرش تا عرش را شامل می شود و در گذار خود فضا های کیهانی را درمی نوردد .

اگر تفاذ میان انسان و طبیعت نبود نلم و معرفت و تحول تاریخی و تحول شیوه های زیستی و فرهنگ و مدنیت چه جایی می توانستند داشته باشند ، با چه شائنی چه محل اعرابی؟ از دیگر جانب ، بناگاه مستمع خود را در سلسله تفاذ های بر شمرده ، در میان امور اعتباری و غیر واقعی مشاهده می کند که هر دیف با تفاذ های عینی ذکر شده اند :
 "تفاذ نور و ظلمت ...".

کیست که نداند که شب و روز نه تنها با یکدیگر کوچکترین تفاذی ندارند ، بل نشانگر کوچکترین ثنویت نیز نیستند . چرا که شب و ظلمت اموری عدمی و اعتباری و روزا ثرتبعی یک امرو وجودی یعنی نور خورشید می باشد که با همدیگر در بسط "وجود" رابطه جدلی برقرار نمی کنند .

دقیقتر بگوئیم : نور کیفیتی از وجود است ، ولایت شریف وجود . چنانکه میگوئیم نور هست ، اشر نور و روشنائی است ، و اشر تبعی نور خورشید را ، اصطلاحا روز می خوانند .

پس ، نور هست ، وبا اعتبار تبعی نور ، روز هست . از این رو نور امری جوهری و روز پدیده بی عرضی است . چرا که اولی قائم به خود و دومی قائم به غیر است .
از سوی دیگر ، فقدان نور و غیبت منبع نورانی ، سبب اعدام آثار تبعی نورمی - باشد . این حالت ظلمت یا تیرگی و تاریکی خوانده می شود و به پدیده "عَرَضِ غیبتِ نورِ خورشید" اصطلاحاً شب اطلاق می گردد . همچنانکه ظلمت وهمی ، غیبت نور با لاطلاق است .
بهر روی ، فقدان ، غیبت ، وعدم نور و منبع نورانی ، ظلمت نام دارد .
شب و ظلمت امور عدمی اعتباریند .

نور و منبع نورانی ، امور واقعی ، و نه اعتباری و نه عدمی ، هستند ، و روز نیز اثر وجودی یک امر واقعی بوده و نسبت به آن عَرَضِ محسوب می شود .

لاجرم ، بنا به قوانین فلسفه ، میان وجود یک پدیده و عدم همان پدیده (یعنی وجود عَرَضِ روز و عدم آن) و بطور کلی آثار وجودی و عدمی حضور و غیبت یک شیء ، هرگز نه رابطه ، ثنویت وجودی برقرار می شود ، و نه بدلیق اولی رابطه ، جدلی تضاد .
مگر آنکه یکسره علم و فلسفه را در چاه های بریزیم ، و پس آنگاه از دیدگاه اعراب بدوی به این قضیه بنگریم :

"دلیل دیگر آنکه روزها و شبها معدود با شد و هر چه معدود با شد حفت باشد یا طاق اگر حفت باشد آغاز آن از دو باشد ، پس آغاز دارد ، و اگر طاق باشد آغاز آن یک باشد پس آغاز دارد و هر چه را آغاز هست به ناچار آغاز زنده می دارد که خالق آن است ."

تاریخ طبری "جلدیک" ابوالقاسم پاینده "جلد دو" ۱۳۶۲ . انتشارات اساطیر صفحه ۱۱ . ملاحظه می شود که در جهان بینی طبری مورخ مسلمان ، شب و روز دو چیز هستند که هر یک نیاز به خالق دارند . این از آن روست که "طبری" ، جاهلی بیگانه با الفبای اندیشه منطقی عادی و اندیشه فلسفی بوده است و بدینرو میان وجود و عرض و اثر وجودی و اثر عدمی قائل به تفکیک و تفاوت نمی شده است .

این اعتقاد فاسد از یک زینده درد دورانی نزدیک به عصر جاهلیت چندان بعید نیست ، ولی دور از آن با دکه ساخت یک جامعه شناس ربع چهارم قرن بیستم را بیا لاید نتیجه آنکه شب و روز نه تضادی با یکدیگر دارند و نه دالّ بر هیچ ثنویتی در هستی بشمار می آیند ، لاجرم برنا قدا ندیشه شریعتی حرجی نیست اگر این گفتار را و را غیر قابل قبول انگارد :

"ثنویت (دو الیزم) خدا - شیطان در اسلام ، با ثنویت "خدا - شیطان"
در مذاهب ثنوی یکی نیست . شیطان ، آنتی تزالله یا ضد الله نیست . . . و آنتی تز نیمه خدایی انسان است .

نبرد نور و ظلمت ، الله - ابلیس در جهان انسان ها (دردرون افراد و در سراسر جامعه) درگیر است . و جمع الله - ابلیس یعنی انسان " (۶۲ - ۶۱ همان کتاب) .
زیرا ، نور و ظلمت دو امر متساوی در وجود و عدم یا در وجود و یا در عدم نیستند و بدین رویکی از آن دو نمیتوانند نا فی آن دیگری باشند و در نتیجه هیچ رابطه دیالکتیکی میان این دو به مثابه آنها دو برنهاد یا تزوآنتی تنمی تواندا ایجاد شود ، زیرا در

دیا لکتیک ، یک "ا مر" در لحظه مفروض (= ۳۱) الف ، و در لحظه ، بیا بند آن لحظه مفروض (= ۳۲) "نه الف" می باشد ، و بدین ترتیب خود را نقی می نماید ، ولی در هر لحظه این امر درون وجود و مرتبط با هستی است . حال آنکه شب نافی روز نیست و نیز روز نافی شب نمی باشد . این هر دو ، اثر وجودی و عدهی حضور و غیبت یک منبع نورانی موسوم به خورشیدند نسبت بحرکت وضعی زمین . بپنجا مشب "خورشید" ، نه "خورشید" نمی شود و بپنجا مروزد و باره "خورشید" ، بخود با ز نمی گردد . اگر در اتاقی چراغی را روشن ، و سپس خاموش و پس آنگاه از سر نور روشن نمائیم هیچ حرکت دیا لکتیکی تحقق نمی یابد و هیچ پیوند تضادی یا شنوی در آن میان ایجاد نمی شود . تنها به قاعده ، منطقی ، عدم روشنایی و وجود روشنایی (تابع روشن و خاموش بودن چراغ) دوا مر متناقض می باشد ، و دوا مر متناقض نیز با یکدیگر قابل جمع نیستند . مثلاً رنگ سیاه و سفید ، دوا مر متناقضند ولی دوا مر متضاد نمی باشند و هیچ رابطه دیا لکتیکی و شبه دیا لکتیکی نیز میان نشان برقرار نمی گردد . یک دیوار می تواند سیاه باشد که در این صورت سفید نیست ، و می تواند سفید باشد که لاجرم سیاه نیست . ولی در هر حال می تواند سیاه باشد و نه سفید ، مثلاً سرخایی رنگ یا خاکستری رنگ (خلع سیاه) از شدت آن به سبب سفیدی و خلع شدت سفیدی بسبب سیاهی) باشد . سیاه بودن دیوار یا سفید کردن آن یا هر رنگ دیگری به آن دادن ، سنگ بنای هیچ رابطه دیا لکتیکی نیست .

لاجرم ، می توان نتیجه گرفت که علی شریعتی به علت عدم آشنایی با اصطلاحات منطق و فلسفه ، و بیگانگی با تعاریف "تناقض" ، "تضاد و تعارض" و "تفرقه و ثنوبت" به درستی مفاهیم این واژه ها را ندانسته و میان آنها خلط کرده ، و این اختلاط را پایه ایده ثولژی خود قرار داده است .

نکته دیگر خللی است که درین جمله علی شریعتی وارد است :

"شیطان آنتی تزالله ، یا ضد الله ، نیست . . . بلکه آنتی تز نیمه ، خدایی انسان است" .

زیرا وی ابتدا گفته بود که انسان از دونیمه الله و ضد آن ابلیس بوجود آمده است . لاجرم ، لازم می آید که اگر چند الله - ابلیس در طبیعت و هستی با یکدیگر تضادی نداشته باشند ولی هر یک در انسان ، یک نیمه ، جدلی ماهیت آدمی را سامان دهند . جمع الله - ابلیس یعنی انسان ، مفید این نکته است که ابلیس ، ضد الله می شود در انسان ، و الله نیز ضد ابلیس می گردد در انسان .

به بیان دیگر الله به عنوان یک تز قدیم ، از خود بیگانه شده و ضد خود را ، رخت حدوث در پوشانده است . آنگاه از جمع این تز و آنتی تز ، سنتز انسان در وجود آمده است (ستزروج خدایی و لجن متعفن . (۶۰ - ۶۴ همان کتاب) .

همین که شریعتی انسان را ستززالله - شیطان میداند ، خود بخود ، و مقدم بر این امر وجود رابطه جدلی را میان شیطان و الله اعلام کرده است . پس آنجا که می گوید :

"این دوا هم تضادی ندارند" نقض غرض است و نادرست .

از دیگر جانب ، هر چند تضاد میان الله ابلیس منحصر به عرصه ماهیت انسان

است، ولی از آنجا که شریعتی انسان - طبیعت - الله را در وحدت با یکدیگر بر
شمرده، این امر از یک سوتضاد الله - ابلیس را از حیثه ماهیت انسان به سراسر هستی
و طبیعت گسترش می‌دهد، و از دیگر سو آن را به خود الله نیز بسط داده و وی را از توحید
با خود نیز ممنوع میدارد.

حاصل این امر آنکه، برغم اعتقاد شریعتی به این نکته که:

"شیطان آنریده عاجز و رام الله می‌باشد" (۶۲ همان کتاب).

سخن وی یا دال بر تناقض در هستی است یا تناقض در گفتار خود وی .

"انسان، این پدیده، دیالکتیکی، به علت ساختمان ثنوی متناقضی که دارد،
جبراً در حرکت است. صفتاً دو جنگ "خود" است. و این جنگ میان دونیرو، تکامل
دائمی را در او تحقق می‌بخشد" (۶۳ همان کتاب).

عجبا، که این دونیروی جدا لگرو متضاد وجودا و، که الله و ابلیس می‌باشند! هیچ
تضاد با یکدیگر ندارند! و با خود انسان در عین وحدت و یگانگی می‌باشند! و الله علم
بحقایق الامور.

خاتمه سخن

فیلسوف عالی قدر و دانشمند ارجمند شرق، صدرالمتا لهین،
ملاصدرا ی شیرازی در فلسفه شیوه، نوینی در اندیشه ایجا دنموده و
با بجدیدی در تفکر بشری گشود و فلسفه تازه یی بنیان نهاد .
اسلوب کار وی، بشیوه اسلاف عالی مقامش، چنان بوده که چون
به وضع قانون جدیدی در فلسفه می‌پرداخت، جوهر نظر ماثباً لاثر
خویش را در حد اکثر سه یا چهار سطر بیان می‌نمود، و انگامندرسی یا چهل
صفحه کتاب خویش به تبیین نظریات سائر فلاسفه، در همان مورد خاص
اقدام می‌کرد، و پس از نقل دقیق آراء آنان به شیوه یی عالمانه و با
پیروی از قواعد منطقی به نقد آن نظریات می‌پرداخت و با اثبات
وجود نقاط ضعف، آن آراء را از اعتبار با قاط کرده، و موارد رجحان
نظر خویش را تشریح می‌نمود، تا بر خواننده و متعلم، راه معرفت
منطقی گشوده باشد، و خود و نیز فعالان، بتوانند صحیح و سقیم را، از یکدیگر
بازشناسد و به اصح آراء، که از آن ملاصدرا بود رهنمون گردد .

فلسفه ملاصدرا، که میتوان بر آن اوج تفکر منطقی بشری نام نهاد
و متفکرین بزرگ غربی از آن بهره‌ها به‌و امستده‌اند، جامع آراء
مثنائون و اشراقیون و منطقیون و شهودیون و متفکرین و عارفان
میباشد.

وی حتی بر همین عرش خربش را نیز بشپوهی منطقی به زور
استدلالات عقلی آراستد تا نکت بر سوز و نا مشهور می بر جا و منبها ده بیادت
دو قرنی پس از ملامد را نظریات وی زوینده نظری بگفته فکر و دورات باشد
شیخ گشتند. بنیان این جهان بینی جدید توسط حکیم سلطان معروف
شاگردانش، سید علی محمد شیرازی (با ب) تبدیل به ایده شولزی یک
حرکت عظیم سیاسی گردید، که تلاطم اوضاع آن سرانجام جا شد. مشوش
ایران را از استبداد به مشروطه برد.

در حقیقت یک جهان بینی، دیدگاه و نظری یک ایده شولزی خاص و
ویژه است. این دیدگاه با ایده‌ها را این نوعی ایده منطقی (لوزی) باشد.
تبیین چرایی جهان‌کار فلسفه است و فلسفه را نیز اصطلاحات و اصول و
فوا بطلی خاص است.

آنجا که بنیاد یک فلسفه یا ایده شولزی یا جهان بینی جدید
ریخته می‌شود با ایندازیکسو، منطبق با واقعیات متغیر جهان - در یک
را بطله متقابل تا شیرو تا شربا شد. و از دیگر سو، تشریح نظری آن هم
با ایده شیوه‌ای علمی و اسلوبی صحیح صورت پذیرد.

بدین روی نمی‌توان بجای کاربرد منطقی اصطلاحات فلسفی، با دست
یا زدن به سفسطه و سخریه و نبیخته‌ها، یکسره اساس تفکر فلسفی را رکان
منطق ریاضی را رد کرد، تا به اصطلاح، بنیان یک جهان بینی جدید مبتنی
بر فلسفه و منطق نوینی استوار شود.

این کار اساس غیر منطقی و نا هنجار است. جهان بینی مبتنی
بر روش سوفسطائیان با منطق جهان منطبق نیست و در تفسیر - چه رسد
به تغییر - هستی دو چار خطا می‌گردد، و از آنجا که پایه بر آب و پای در
هواست، ثمره کوششها و زان دیگران می‌شود.

اگر کسی گمان کند که کلید حل مشکلات اجتماعی و فردی بنی نوع
انسان در گرو روند جدلی دیا لکتیک شب و روز است بجای نیل به غایت
قصوی فلاح و بنا ی آرمنا نشهر خویش بر سرسرای خاک، جز فر توتی و شکست
چه نصیبی خواهد برد؟

آری، می‌توان یکسره قلم بطلان برتبیین چرا بی‌جهان کشید، و به این شیوه در بردنیا ی فلسفه بر بست و اصول و ضوابط آنرا بکنار نهاد ... لیکن نمی‌توان در قلمرو فلسفه با اصطلاحات این روش بیگانگی کرد و در عین حال نیز "در آرزوی خلق یک ایده نولژی جدید برای جوانان و مردم در خفقان بود"

آنچه کوشیدیم تا درین وجیزه بشکا فیم و بر آفتاب نهیم آن بود که علی شریعتی، بدون کوچکترین آشنایی با فنون فلسفه و کلام، و ضمن تخطئه همه این مباحث و با اندر زبه لزوم احترام از آنها، خود در وقت تبیین جهان بینی مکتب نوسا ز خویش فلسفه با فی بدورا ز منطق نموده است و با خلط میان مقولات مختلف هستی احکام غلطی استنتاج کرده، که بر غم حسن نظر، سالک مسیرا ورا، نه به کعبه که به ترکستان می‌رساند.



این سخن را بدین جا ی به پایان می‌بریم تا باب جدیدی در نقد نظریات وی، در خصوص "مبحث امت و امامت" بگشائیم.

به پاخیز و از جهان خانۀ ای بساز ، که
هر انسان در آن خود را در خانۀ ، خویش
احساس کند " .

سالوادور دوساریاگا

"از این پس ، وسایل فلسفی و فنی لازم
را برای پاسخگویی به نئای سالوادور
دو عا داریاگا در اختیار داریم" .
فرانسوا پرو

فرانسوا پرو ، اقتصاد دان شبیر فرانسه‌ری ، در سال ۱۹۰۲ در شهر نیورن
بدنیآت . وی بنیان گذار و مدیر مؤسسه طرم ریاضی و اقتصاد کاربردی "ایسما"
و استاد افتخاری "کرلژ دو فرانس" می‌باشد . پرو در کنار مشاغل دانشگاهی سالها
مدیریت نشریه "جهان سوم" ، "جهان در توسعه" و "اقتصاد و جامعه" را نیز
بعهدده داشته است (۱) .

فرانسوا پرو - چنان که خود می‌گوید - انرژی زتنگی خویش را صرف نسو کردن
"تئوری اقتصادی" یا بعبارت دیگر ، بنیان نهادن اقتصادی نو اقتصاد با نیت
علمی کرده است . در اقتصاد مورد نظری ، "عامل" Agent (فرد و سازمان)
دارای نقش و اهمیتی بنیانی می‌باشد . هر عامل حامل انرژی بود و می‌تواند با آن ،
بر محیط تاثیر بگذارد و محیط را بفتح خویش در گزین کند . کنش هر عامل کنش و واکنش
سایر عامل ها : یعنی افراد و سازمانهای دیگر را برمی انگیزد .

پرو ، در دیباچه ، یکی از آخرین کتابهایش "گفت و شنود انحصارها و ملت ها"
به نقش عامل انسانی در اقتصاد نو و به سیر فکری خویش در رسیدن به آن اشاره می
کند :

"پس از بررسی دقیق و طولانی مکتبهای وین و پاریس و پژوهشهایی در رئوزان
(۰۰۰۰۰۰) آرزو کردم تئوری اقتصادی را نوکنم . یعنی خواستم عامل
انسانی را - با همه عواقبش - در آن زار نمایم" (۲) .

در تئوریهای اقتصاد کلاسی و تعادل عمومی ، روابط اقتصادی تنها در شکل -
های انتزاعی ، تجسم می یابد . لیبرالیسم با قائل شدن استقلال کامل برای اقتصاد

میان آن وسایر جنبه های زندگی انسانی یعنی سیاست، امور اجتماعی، اخلاق،
گسستی قطعی ایجاد می کند. بنظر پرونگاه می ساد ه بجامعه و روابط اجتماعی
تصنعی بودن این جدایی رانمایان می سازد.

اقتصاد د سیاست، زندگی اجتماعی، مذهب و بطور کلی د نیای اندیشه غوطه
وراست (۳) بنانهادن اقتصاد تنها بر رابطه و متغیر قیمت و کمیت و برای مبنای
تمایز "اقتصاد" و "غیر اقتصاد" ما رابه پذیرش انگاره های دستوری (نورماتیف)
ناگزیر می سازد.

د رنظر گرفتن عامل ها، تنها بر اساس سرشتشان و د نتیجه حذف عنصر
زمان و د یالکتیک مبارزه و همکاری میان آنها تئوری اقتصادی را، د حصار
فکری مکانیک کلاسیک و خرد فیزیکی محبوس می کند (۴) اقتصاد لیبرالی بسازمان
جامعه و چگونگی پیدایش بازار بهانی می دهد. این اقتصاد عمدتاً به بررسی مکانیزم
بازار - آنهم بشیوه هایی کاملاً انتزاعی - بسنده می کند. برای پرو، برعکس،
بررسی سازمان جامعه و تأثیر آن د پیدایش و عملکرد بازار اساسی است. باین ترتیب
وی بضرورت گذار از منطق "انسان برای بازار" به منطق "بازار برای انسان" و همچنین
به تعریف مقدماتی از اقتصاد می رسد:

اقتصاد مجموعه، فعالیت هایی است که انسان از طریق آن - وبامیانجی
چیزهای کمیت پذیر و قابل حسابرسی - انسان را د گرگون می کند. این
د گرگونی باد ورنمای شکوفایی کامل هر یک و همه انجام میگیرد.
بنابراین، اقتصاد یعنی د گرگونی انسان بوسیله، انسان. ونه تنها یک
رابطه میان آدمهای ماشینی (روبو) و اشیا، لخت و بیجان که از طریق
مکانیسم قیمتها تنظیم شده باشد (۵).

د ر تئوری نئوکلاسیک، عامل ها بدون تاثیر بر محیط بآن تطبیق می یابند.
محیط نیز بنوبه، خود د اثر تغییر قیمتها و کمیتها تنظیم می گردد. د ر اقتصاد نوبیخس
میان عاملها و موقعیتهای اقتصادی رابطه ای د یالکتیکی برقرار است. عامل ها به
طور فعال - با آگاهی ها و تواناییهای نابرابر - د تشکیل قیمتها و د امر عرضه و تقاضا
شرکت می جویند. آنها با اتکا، به "نافظه" و توانایی "طرح برنامه" بر محیط تاثیر می-
گذارند و باعث تغییر و تحول آن می شوند. د رجریان تغییرات و تحولات، محیط عاملها
خود نیز تغییر می کنند و متحول می گردند. تحول آنها نامنظم و مملو از فرازونشیب گسست
وتندی و کندی است (۶).

بازار بدون جامعه و جامعه بدون نهاد وجود ندارد. بازار نیز مانند سایر نهادها
دارای تاریخ است و بوسیله، شرایط تاریخی متعین می شود. این تاکید بخصوص د ر

رابطه با اوضاع و احوال کنونی جهان کاملاً با معنی است. گروه‌های اقتصادی و مالی در طی چند دهه، گذشته گسترده و پیچیده‌گی بسیاری یافته‌اند. اکنون رابطه، واحدهای اقتصادی کوچک (زیر دست) با واحدهای اقتصادی بزرگ (مادر) مشخصه‌های سازمانی بخود گرفته است. واحدهای اقتصادی زیر دست ناگزیرند در تصمیم‌گیریهای خود (در مورد قیمت، کیفیت، ۰۰) نفوذ و فشار بالایی‌ها را تحمل کنند. در مقیاس جامعه تراکم شرکت‌ها با اقتصاد شکل می‌دهد مبارزه اجتماعی (سند یکاها ۰۰۰) و سیاسی (حزب‌ها ۰۰۰) نیز سهم خویش بر قواعد بازی اجتماعی تأثیر می‌گذارند. در مقیاس جهانی، نابرابری سیاسی و اقتصادی و نیز نابرابری از نظر دسترسی به منابع طبیعی و ظرفیتهای علمی و فنی، ملتهای کوچک را بصورت ماه - واره‌هایی در پیرامون ملتهای بزرگ گرد آورده است. بر پایه این نابرابری‌ها رابطه میان مرکز و پیرامون بطور مداوم و بشکلهای نهادی باز تولید می‌شود. ملتهای پیرامونی عملاً "در موقعیت مشتری‌های نیه رسمی" مرکزهای خویش می‌باشند. (۷)

پرو، علم اقتصاد را که در برابر این واقعیت‌ها و تحولات ژرف علوم (بخصوص بیولوژی مولکولی و فیزیک جدید) برای تطبیق خویش با روح زمان تلاش پیگیری نمی‌کند مورد انتقاد قرار می‌دهد. با اعتقاد وی، اکثر اقتصاددانان جز به توجیه نظام موجود نمی‌اندیشند. تنها معدودی از اقتصاددانان می‌گویند این دانش را بوسیله علوم بیالاینده و آنرا در مسیر تحول علم قرار دهند. سازماندهی پژوهش و آموزش اقتصاد در مجموع هنوز متایل باین سمت و مشوق چنین تلاشی نیست. با این وجود متمسکین - های انسانی مانند بهداشت، سلامتی، آموزش، حفظ محیط زیست و مداوماً و بطرز مقاومت ناپذیری مرزهای این دانش را درهم می‌نورند.

پویایی اندیشه، اقتصادی باین ترکیب در اثر تحول علوم جهان تازه‌ای به‌خود می‌گیرد. گذار از "مکانیسم" به "ترمودینامیسم" سرآغاز این پویایی، و دگرگون‌کننده، تمامی جوانب اندیشه، اقتصادی است. اقتصاد نوبر خلاف اقتصاد سنتی که خارج از تحول علوم قرار دارد در آن شرکت می‌جوید و همراه آن متحول می‌شود (۸)

بنظر فرانسوا پرو هیچیک از دوتئوری عمومی اقتصادی رایج در غرب یعنی:

"تئوری عمومی اقتصاد" (نئوکلاسیک) و "تئوری اشتغال، نفع و پول" (آج. م. کینز) رانمی‌توان به معنای واقعی "عمومی" دانست. صفت عمومی با هر دو این تئوری‌ها، بیگانه است. "تئوری عمومی اقتصاد" همراه با اهمیت یافتن تجارت خارجی و روابط مالی در شکونایی ملتهای غرب - بویژه انگلستان - و با برخورداری از پشتیبانی طبقه

های حاکم این ملتها پدیدار گردید. کار بست غیر انتفاعی این تئوری در اقتصاد های توسعه نیافته نه تنها کمکی به توسعه آنها نمی کند بلکه از طریق مکانیزم بازار، زمینه بهره برداری انحصارها و اقتصاد های نیرومند را فراهم می آورد. کشورهای توسعه نیافته در اثر نابسامانی وضعیت اقتصادی و بسبب ابعاد فاجعه آمیز فقر، بازار داخلی در چاررکود و آشفتگی دائمی و اساسی است. توسعه در این کشورها نمی تواند بگونه ای خود بخود از عملکرد آزاد بازار یعنی از تعادل آزاد عرضه و تقاضا و "کاروسرمایه" حاصل شود. منطق بازار تنها به نیازهایی پاسخ می دهد که توانایی پرداخت دارند. عملکرد آزاد بازار در این شرایط ساختار جامعه را بسود انحصارها و قدرتهای بیگانه شکل می دهد. "تئوری عمومی اشتغال، نفع و پول" نیز با شرایط و مسائل جامعه های توسعه نیافته بیگانه است زیرا از سوی نوع بیکاری در این جوامع (بیکاری ساختاری) با نوع بیکاری در جامعه های توسعه یافته تفاوت دارد و از سوی دیگر فقدان بازار ملی سرمایه و پول، تورم غیر قابل مهار و قرضهای تراکمی و بدهی و وام، کار بست این تئوری را در این جوامع با دشواریهای اساسی مواجه می کند. این تئوری به اقتصاد، از بالا و پدیداری کلی می نگرد. در کشورهای جهان سوم بعلاوه وجود اقتصاد های محلی در کنار بخش سرمایه داری، اتخاذ سیاست اقتصادی واحد بسود بخش سرمایه داری و به زیان اقتصاد های محلی می باشد. بدون توجه باین واقعیت بدون تصمیم گیریهای مناسب و جداگانه برای هر بخش و هماهنگ کردن رابطه میان آنها - چنانکه تجربه اکثر این کشورها نشان داده - اقتصاد بسهولت بسوی خارج (و در نتیجه مبادله، نابرابر) سمت می گیرد (۹).

فرانسوا پرواز نخستین اقتصاد دانانی است که به سمت گیری اقتصاد بسوی خارج و به ناهماهنگی اقتصادی بعنوان اساسی ترین ویژگیهای توسعه نیافتگی و یا توسعه نامطلوب توجه می کند. "براین اساس نژاد نیشه، وی مفهوم "توسعه" و "رشد" کاملاً از یکدیگر متمایز می شوند. "رشد" یا افزایش تولید مساله ایست کمی. "توسعه"، بر عکس مساله ای است کیفی و ساختاری. توسعه به روابط اجتماعی و اداری، به فرهنگ، اقتصاد و سیاست مربوط می شود. برای توسعه مجموعه شرایط زیر ضروری است:

— هماهنگی صنایع، مناطق، شاخه ها و واحدهای اقتصادی.

— دیالکتیک ساختارها.

— و بالاخره تاثیر و کشش متقابل و تراکمی انسان بر دستگاه تولید، و دستگاه تولید بر انسان.

در مقابل ویژگیهای توسعه نیافتگی ویا "توسعه، نامطلوب" عبارتند از:

— ناهماهنگی سازمان جامعه و تولید، — تحت سلطنتی و تلافی منابع انسانی (۱) بر مبنای این تعریفها، تئوریهای "رشد از طریق بازار" که دارای دیدی محدود در مورد معضل توسعه میباشند مورد پرسش قرار میگیرند. انتقاد فرانسوا پروازد و تئوری مسروف رشد یعنی تئوری آرتور لویس، و تئوری رستو بر این مبنای قرار دارند. در کتاب آرتور لویس "تئوری رشد اقتصادی" واژه های "توسعه" و "رشد" اکثرا به یک منظور و با یک مفهوم بکار میروند. در این تئوری نابرابری میان بخشهای سنتی و سرمایه داری و پائین بودن دستمزدها باعث افزایش سود و تسریع انباشت سرمایه می شود. در نتیجه و جزو د و بخش نابرابر برای عملکرد مطلوب این الگوی ضروری است. در صورت حل بخش سنتی د و بخش سرمایه داری یعنی در صورت یکپارچه شدن اقتصاد عملکرد الگو ریشل کلاسیک خویش متوقف می شود و از این پس "وارد نیای اقتصاد نشو کلاسیک می شویم". فرانسه پرو با توجه به واقعیت کشورتیای توسعه نیافته (تراکم ثروت و وسایل تولید د و بخش کوچکی از افراد جامعه و فقر و فلاکت اکثریت مردم) در برابر الگوی لویس که تنها به سرمایه و انباشت آن توجه دارد پرسش زیرین را قرار می دهد: آیا اصل "قابلیت پرداخت" یعنی اصل اساسی عملکرد این الگو با بقاء و یا حداقل بازندگی مادی — در شرایط زمانی و مکانی — انسانهایی که بیرون از حوزه تولید قرار دارند، سازگار است؟ فرانسوا پرو پاسخ را چنین می یابد:

— یاد ریشریخ. مشخص امکان نجات همه، انسانها نیست، و یا اینکه "اقتصاد مبادله" تنها اقتصاد عقلانی است و دستکم جنبه های مثبت آن برجسته های منفی اش برتری دارد. پس قربانیانش را فراموش کنیم. به نظر فرانسوا پرو هیچ جامعه، توسعه یافته ای در مورد خودش هرگز این "غیر ممکن بودن نجات انسانها" را نپذیرفته است. علاوه بر آن، حتی از نقطه نظر صرفا اقتصادی نیز باید رنظر گرفتن امکان بسیج و استفاده، درست از منابع حاضر و بالقوه چنین فرضی نادرست می باشد (۱۱).

رستودر کتاب مشهورش "مرحله های رشد" بشیوه، تاریخدانان ولی همچنان از دیدگاه رشد، توسعه را مورد بررسی تاریخی قرار می دهد. در تحلیل وی آداب و رسوم، علوم، فنون و نهادها بطور ساده در کنار هم قرار میگیرند. ولی رابطه میان آنها و نتایج منطقی که می توان از این رابطه استنتاج نمود مورد تحلیل و بررسی عمیق قرار نمیگیرد. هواداران این الگو مدعیند که بررسی "رشد" منجر به بررسی "توسعه" نیز می گردد. فرانسوا پرو این ادعا را نادرست می داند. با اعتقاد وی انتخاب میان

"توسعه" و "رشد" انتخابی تعیین کننده است. این انتخاب سرنوشت پژوهش را از آغاز تحت نفوذ و هدایت خویش قرار می دهد. در "توسعه" اهمیت اساسی برد یالک-تیک ساختارها نهاده می شود. در رشد، افزایش تولید در کلیت خود مطرح است. رشد بطور خود بخود نه ساختارهای صنعتی لازم را برای پاسخگویی به نیازهای اساسی افراد جامعه بوجود می آورد و نه - چنانکه عده ای می پندارند - باعث کاهش نابرابری ملتها و طبقات می شود. تجربه، ملتهای آمریکای جنوبی و آفریقا نفی کننده، چنین پندارهایی است. در طی دو دهه گذشته با وجود رشد قابل ملاحظه، بسیاری از این کشورها، اختلاف ثروتمندان و تهیدستان بطور نسبی و مطلق افزایش یافته است. نشانه هایی مبنی بر تغییر این گرایش مشاهده نمی گردد. مردم روستا، قربانیان اصلی این تراژدی ("توسعه، نامطلوب") بشمار می آیند. می توان کاهش شرایط زندگی آنان را در میان رشد یافته ترین ملتهای جهان سوم بروشنی دید.

منطق بازار اصولاً با منطق توسعه متفاوت است. در منطق بازار سیستم اقتصادی بصورت یک "اتوماتیسم" واقعی عمل می کند. در منطق توسعه بعکس، اقتصاد بنا بر اراده، انسان و از روی هدف و برنامه تنظیم می گردد (۱۲).

توسعه، نو در برابر منطق بازار منطق همبستگی را قرار می دهد.

منطق همبستگی با اعتقاد فرانسوا پرو، نا انداز ای در ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر (هر فرد حق زندگی دارد) و بویژه در پژوهشهای یونسکو درباره، "حق هر انسان در شکوفایی کامل" منعکس است. داخل نمودن نیازهای اساسی انسان در حسابرسی های اجتماعی خصوصی نخستین گام در این راه و نقطه، آغاز گسست با منطق توانایی پرداخت می باشد. رهایی از انقیاد بازار، و ارزش نهادن بانسان یعنی دیالکتیک نیازهای اساسی و قدرت خرید باین ترتیب بعنوان یکی از اساسی ترین خواسته های ملتهای محروم در راس برنامه های توسعه نو قرار می گیرند. نیازهای اساسی در برگیرنده، نیازهای زیستی (بیولوژیک) مانند: تغذیه، سلامتی، درمان، بهداشت، و نیازهای وجودی (اگرستانسیل) چون آموزش، آزادی، شرکت در اداره، امور جامعه و تولید بطور کلی برخورداری از شرایط یک زندگی انسانی است. تامین این نیازها برای تعادل جسمی و روحی افراد جامعه ضروری می باشد. این کار تنها از طریق هماهنگ کردن رابطه، متقابل این نیازها و بسیج و بهره گیری موثر (حد اکثر) از مجموعه امکانات مادی و ابعاد معنوی جامعه امکان پذیر است. توسعه، نو میان نیروی ابتکار و همبستگی افراد و تامین نیازهای اصلی

و اساسی آنها پیوندی ژرف ایجاد می‌کند. دیاکتیک نیازهای اساسی بیان رابطنه و
 تاثیر متقابل نیروهای تولیدی و تامین نیازهای اساسی است. بمعبارت دیگر، میان
 بهبود شرایط زیستی انسانها و توسعه، مادی و معنوی جامعه رابطه‌ای دیاکتیکی
 وجود دارد. توسعه، نو، برخلاف بینشهای لیبرالی و یا تام‌گرا (از نوع شوروی) که به
 انسان خواه، بمنزله خریدار و فروشنده و خواه بعنوان کارگر و کسب و غیره نگاه می
 کنند، با انسان بعنوان هستی‌ای برای خود ارج نهاده و وی را تنها رابطنه
 و بعنوان سرچشمه، اصلی پویایی و شکوفایی جامعه، در مرکز توجه خویش قرار میدهند
 دیاکتیک نیازهای اساسی نه بمعنای قربانی کردن انسانهای امروز برای انسان
 های فردا، نه بمعنای تغذیه و بنا بر او داشتن اجباری افراد مانند حیوانات، بلکه
 بمعنای تهیه، وسایل زندگی انسانی برای همگان و شرایط رهایی تدریجی انسان
 هاست خود آنها و بدون استفاده از خشونت است. چنین تلاشی تنها در چهار
 چوب يك برنامه، توسعه، "خود مرکز" امکان پذیر می‌باشد. در توسعه، "خود مرکز"،
 افراد با اتکا، با امکانات موجود و تکنیکهای ساده (در حد قابلیت و احاطه خود) بدون
 درگرفتن کردن یکباره و خشن آداب و رسوم محلی، به تحصیل معاش و حل مسایل
 اولیه، خویش می‌پردازند. بموازات آن در مقیاس جامعه، صنایع بتدریج و بکسک پس
 انداز محلی و ملی و در جهت هدفهای کلی توسعه رشد داده می‌شوند. طبعاً این
 کوشش تنها و بطوریکه جاذبه از طرف کشورهای جهان سوم به نتیجه، مطلوب نخواهد
 رسید. این کوشش بنا گذری باید با کوشش برای تغییر روابط میان ملتها، اصلاح بازار
 جهانی و تغییر در ساختارهای مصرفی (در مقیاس جهان) همراه باشد (۱۳).
 وضعیت کنونی جهان بیان نابرابری ملتها، نفوذ و سلطه، ملتهای بزرگ
 بر ملتهای کوچک، حاکمیت انحصارها و گروههای مالی بر روابط جهانی و پایمال
 شدن آشکار و نهان اصل حاکمیت ملی است. نابرابری ملتها از نظر آشنایی با تکنیکها
 و دسترسی با امکانات مالی، ملتهای جوان را عملاً تحت فشار و نفوذ ملتهای نیرومند
 قرار می‌دهد. در بخشهای مشخص اقتصاد، قیمتها با میانجی انحصارها تعیین می
 شود. از سوی سرمایه گذاری مستقیم بیگانه و تجارت خارجی (و مبادله نابرابر)
 ساختار این کشورها را شکل می‌دهد. و از سوی دیگر ناتوانی آنها در کنترل سرمایه‌های
 بیگانه مانع انباشت مرتب و منظم همین سرمایه‌هاست. در این شرایط و با وجود برتری
 چند جانبه، آمریکا به روابط جهانی، نه تنها ادعای اقتصاد دانان نئوکلاسیک مبنی بر
 جدایی اقتصاد کالایی از قدرت بی اعتبار می‌شود، بلکه اصولاً بازار به معنا و مفهوم

واقعی خود وجود ندارد. در این فضای تاریخی، دیالکتیک استقلال و همکاری به عنوان دومین اصل بنیانی توسعه، نووبمنظورخشی کردن و یا حداقل محدود کردن نفوذ، فشار و سلطه، شرکت‌های فراملیتی و ملت‌های بزرگ بر ساختار ملت‌های کوچک مطرح می‌شود. بنظر فرانسوا پرو، عمل‌های مجزای بر روی قیمت و محصول نمی‌تواند نفوذ خارج را بر ساختارهای داخلی از بین ببرد. سامان دادن بر روابط جهانی (سیاست شکلگیری ملت‌های جوان) باید همراه و همزمان با سامان دادن به ساختارهای داخلی این ملت‌ها (تجدید ساختار داخلی)، انجام پذیرد. سیاست‌هایی مانند جایگزین کردن واردات، تنوع صادرات، پیدا کردن محل‌های مناسب برای ارتباط با بازار جهانی و... می‌توانند در محدود کردن نفوذ خارج بر ساختارهای داخلی، مؤثر باشند. این سیاست‌ها در صورتی به نتیجه، مطلوب خواهد رسید که با بازسازی جامعه از طریق افزایش سهم توده‌ها در مدیریت منابع محلی و بهره‌مندی بیشتر آنها از ^{تلاش} خویش همراه باشد. در این زمینه، بیان دیگر مقاومت و پایداری و ایستادگی، یکپارچه‌آنها در برابر ارتدوگسی، سیاسی و اقتصادی غرب، و پایداری شکوفایی مادی و معنوی اعضای این ملت‌ها، انجام می‌گیرد (۱۴).

در زمینه، بازسازی جامعه توجه به قطب‌های توسعه و بویژه به رابطه میان توسعه کشاورزی و صنعتی دارای اهمیت اساسی است. قطب‌های توسعه مرکزی هستند که باعث تراکم سرمایه، جمعیت، شبکه ارتباطی (موقعیت خاص جغرافیایی)، برای توسعه آمان‌گی کامل دارند. این مراکز را محیط اطراف خویش رابطه ای متقابل برقرار می‌سازند. واحدهای بزرگ صنعتی بهترین نمونه، قطب‌های توسعه می‌باشند. این واحدها به پدید آوردن واحدهای صنعتی کوچکتر و شرکت‌های مختلف در اطراف خود یاری می‌رسانند. در اطراف آنها ادوشتند رونق می‌گیرد و شبکه‌های حمل و نقل و خدمات و ارتباطات گسترش می‌یابد. قطب‌های توسعه بنا به نوع استفاده‌ای که از آنها می‌شود می‌توانند برای بازسازی جامعه شوند و تا زمان آوری باشند. آنها در صورتی که در خدمت جامعه و بازار داخلی قرار گیرند با ایجاد قطب‌های فرعی و رابطه هم‌هنگ با محیط و میان خود، به تجدید بنای جامعه کمک خواهند کرد. در مقابل آنها اگر به خدمت شرکت‌های فراملیتی و صاحبان صنایع درآیند می‌توانند با تاثیر منفی خویش بر محیط، اقتصاد محلی را فلج و تولید را بسوی خارج سمت دهند. بنابراین لازم است تا میان دو مفهوم متفاوت یعنی "قطب‌های توسعه" و "توسعه قطب‌ها" (و یا "تجیب‌ها") تمایز قایل شد. توسعه، توسعه، به قطب‌های توسعه بویژه، بمنظور هماهنگ کردن رابطه،

کشاورزی و صنعت، اهمیت می‌دهد. هماهنگ کردن این رابطه در راستای سامان دادن بامرتولید و تجدید ساختمان جامعه دارای اهمیت اساسی است (۱۵).

با وجود گسترش شهرها و رشد سریع صنایع، تولید عمده در اکثر کشورهای جهان سوم همچنان تولید کشاورزی است (با استثنای تولید معدنی). ضعف صنایع و ناهم آهنگی شاخه های مختلف آن با هم بخش کشاورزی، کشورهای توسعه نیافته را به صورت تولید کنندگان مواد خام و محصولات کشاورزی (واکثراتك محصولی) در آورده است.

این وضع در کنار واقعیت های دیگر، این کشورها را عملاً در موضع وابستگی نسبت به کشورهای بزرگ صنعتی قرار می‌دهد. در برابر این مشکل، بسیاری از ملت های جوان تمایل شدیدی به صنعتی شدن سریع از خود نشان می‌دهند. تلاش های ناموفق در این زمینه (شکست برنامه های صنعتی، رشد ناموزون صنایع، سمت گیری تولید به سوی خارج ۰۰۰) و پیاده های اجتماعی ناشی از آن متقابلاً پاره ای از کارشناسان را بسوی تحلیلهای گذشته در مورد "تقدم کشاورزی به صنعت" رانده است. فرانسوا پرو طرح مساله را اصولاً "باین شکل یعنی "تقدم صنعت به کشاورزی" و یا "تقدم کشاورزی به صنعت" نادرست می‌داند. با اعتقاد او میان توسعه، صنعتی و کشاورزی رابطه ای دیاکتیکی وجود دارد. دیاکتیک صنعت و کشاورزی به این ترتیب بعنوان سومین اصل اساسی توسعه نو، مورد توجه قرار می‌گیرد. دیاکتیک کشاورزی و صنعت یعنی سازماندهی بخش کشاورزی در رابطه با نیازهای توسعه، صنعتی و شاخه های صنایع در رابطه با نیازهای بخش کشاورزی (و بخصوص کشاورزان) و هر دو بخش در رابطه با نیازهای اساسی افراد جامعه این اقدام دلخواه "با منطقی" صنعتی شدن در خدمت سود "هم سویی ندارد. برای این کار باید منطقی "صنعتی شدن در خدمت سود" را با منطقی "صنعتی شدن در خدمت نیازهای زندگی" جایگزین نمود (۱۶).

سرنوشت جهان بطور کلی و سرنوشت ملت های جوان بطور مشخص بسته به درک این دیاکتیک ها و سازمان دادن و هماهنگ کردن درست آنهاست. شکل سازمانی "ساختاری" جامعه، توسعه ای "جامع"، "درون زا" و "یکپارچه" را ایجاد میکند. در "سازمان" واحد های تولیدی، صنایع و مناطق جغرافیایی در شکل های سلسله مراتبی قرار دارند. "ساختار"، مجموعه ای است از نسبتها و روابط که بدون صرف بها، زمان و تلاش دگرگون نمی‌شود. "توسعه" جامع از یک طرف به معنی ارزش نهادن به "انسان چند بعدی" و نفی "انسان یک بعدی" (تکاپوی انسان - و رای مساله،

نان و بر دگی در کارخانه برای رهایی خویش) و از طرف دیگر به معنی همه جانبگی ، یعنی توسعه ای همه جانبه (فرهنگی ، اقتصادی ، اجتماعی ، فنی ، ...) است .

"توسعه" در رن زا "بمعنای برجسته نمودن آداب و رسوم و سوابق تاریخی يك جامعه و گسست از فرهنگ تقلید کورکورانه و نازا است . " توسعه" در رن زا "در عین حال به معنای بهره گیری از امکانات داخلی جامعه در پیشبرد امر توسعه می باشد و بالاخره " توسعه" یکپارچه " بمعنای هماهنگی و ارتباط دقیق و منظم مجموعه امکانات و هدفهای توسعه در يك کل منسجم و یکپارچه است . توسعه" جامع" در رن زا و یکپارچه به این ترتیب در برگیرنده "مجموعه" امکانات مادی و معنوی جامعه یعنی ثروت های طبیعی تکنیکها و لایه های انرژی انسانی می باشد (۱۷) . توسعه ، تنها در این رابطه و بویژه در رابطه با میزان پژوهش و بسیج (" بیداری ") نیروهای بالقوه (" خوابزده ") قابل ارزیابی است . این تلاش بدون در گزونی اساسی روابط جهانی ، در راستای ایجاد و تحکیم يك " نظم نوین اقتصادی " به نتیجه ، مطلوب نمی رسد . نه از طریق سفته بازی ، توسعه ، صنایع اسلحه سازی و تجارت اسلحه (با سود آوری " بی - شرمانه ") می توان به يك میلیارد انسان غذا رساند ، و نه با جدالهای لفظی بی تفاوتی و یا تحقیر مثالبات بشر و ستانه می توان مرگ و نابودی دهها میلیون نفر انسان را در سراسر جهان ، امری طبیعی قلمداد کرد . تنها از طریق کمکهای نوری وسیع و بی قید و شرط به ملت های بسیار فقیر و کمکی تکنیکی و اقتصادی به ملت های نیمه فقیر می توان به نفعی " مرگ و نابودی جمعی " و گزینش " توسعه " زندگی " اقدام نمود . ملت های جوان دارای آداب و رسوم و سنت های قدیمی می باشند . همان طور که از این سنتها در گذشته برای مبارزه با استعمار و تحکیم هویت خویش بهره گرفته اند ، اکنون می توانند از آنها برای محدود کردن نفوذ و سلطه ، بیگانه بر ساختار های داخلی و بازسازی جامعه ، خویش سود جویند . به اعتقاد پروازیدگاه توسعه امروز بشریت در مقابل يك انتخاب اساسی قرار دارد :

— توسعه بر اساس " مصرف انسان به وسیله ، انسان " ،

— و یا توسعه بر اساس " تغییر در ساختارهای مصرفی و تحکیم مبانی همبستگی " .

" توسعه یعنی پویایی يك جامعه در هستی خویش ، ماجراجویی ای که در آن يك جامعه از تمام توان آفرینش خویش یاری می گیرد . تنها يك دانش مشخص و چند جانبه ، محکم و نرم ، منطبق با واقعیات و با آرزوها ، و نیروهای بالقوه جامعه ای خاص ، می تواند يك چنین تعیین روشن —

بینانہ، معقول، و درعین حال برخاستہ از اعماق زندگی چینجامہ
ای، را: بوجود آورد " (۱۸) .

- 1- TIERS MONDES ; MONDE en developpement ,
économie et société.
- 2- F.PERROUX Dialogue des monopoles et des nations,
1982.
- 3- Interview d'ANDRE FONTAINE et F.PERROUX Le Monde,
27-28 juin 1978.
- 4- CAMILO DAGUM L'axiomatique de l'être humain en
science économique, in Monde en developpement, N°35 1981.
- 5- Voir N 3.
- 6- Voir N4.
- 7- F.PERROUX Pour une philosophie du nouveau deve-
loppement. Aubier, 1981 PP.136 à 141.
- 8- op cit PP 136 à 141.
- 9- OP CIT PP.83 à 100.
- 19- op cit PP.50.à 57.
- 11- OP.cit 101 à 108.
et aussi voir Lewis , Arthur W. The theory of
economie growth.
- 12 F.PERROUX pour ...PP108 à 113 et aussi voir
Rostow W,W. The stages of economic growth,
- 13- op.cit chapitre III.
- 14- F.PERROUX L'i dée du développement global
endogène et intégré, communication à la réunion
d'experts de l'UNESCO , Quito , Equateur Aout
1979 PP.35.36.37.
- 15- F.PERROUX Le dialogue Nord- Sud, Le Monde 27.5.81

et aussi PERROUX : L'Idée du développement global ..,
pp. 57 à 57 .

16- F.PERROUX Pour une...PP.186 à 207.

17- F.PERROUX L'Idée du developpement global...PP.1,2,

18- Plan à moyen terme, (1977-82) de l'UNESCO ;
paragraphe 3106 et 3111 (cité dans La Préface de:
Pour une philo... du nouveau developpement).

برخی از آثار فرانسوا پرو عبارتند از :

ECONOMIE

Les Comptes de la Nation, Presses universitaires de France,
Paris, 1949, 256 p.

La Généralisation de la General Theory, Université d'Istambul,
Istanbul, 1949, 76 p.

Théorie générale du Progrès économique, Cahiers de l'ISEA
Paris, 1967, 2 fasc., 179 p. et 123 p.

Economie et Société, Contraint, Echange, Don, PUF, Paris,
2^e édition, 1964, 190 p.

L'Économie du XX^e siècle, Presses universitaires de France,
Paris, 3^e édition, 1969, 764 p.

L'Economie des Jeunes Nations, Presses universitaires de
France, Paris, 1962, 252 p.

Les techniques quantitatives de la planification, Presses uni-
versitaires de France, Paris, 1965, 310 p.

Indépendance de la nation, 1^{re} édition, Aubier-Montaigne,
Paris, 1969 ; 2^e édition, 10-18, Paris, 1971, 312 p.

Pouvoir et économie, 2^e tirage, Bordaz, Paris, 1972, 152 p.

Unités actives et mathématiques nouvelles. Révision de la
théorie de l'équilibre économique général, 1^{re} édition,
Dunod, Paris, 1975, 325 p. ; 2^e édition en préparation.

QUESTIONS SOCIALES

Le Pain et la Parole, Ed. du Cerf, Paris, 1968, 334 p.

Masse et classe, Ed. Casterman/poche, Paris, 1972, 146 p.

Aliénation et société industrielle, Gallimard, Collection Idées,
Paris, 1970, 150 p.

"وابستگی" و مسئله رشد اقتصادی کشورهای جهان سوم

پرویز مؤید

مفهوم وابستگی جای بسیار مهمی در مباحث اقتصادی و سیاسی مربوط به جهان سوم دارد. "وابستگی سیاسی" و "وابستگی اقتصادی" بخش عمده-ای از گفتار سیاسی و اقتصادی دولتمردان و روشنفکران جهان سوم را بوجود می‌آورد. این مفاهیم تعلق به جریان فکری یا سیاسی خاصی ندارد و از چپ افراطی تا لیبرال‌های طرفداران سرمایه داری آنرا بکار می‌برند. در این مقاله سعی می‌کنیم با اشاره، کلی بمفاهیم وابستگی و توسعه جوامع جهان سوم، بعضی از نقطه نظرهای تنوری مربوط به وابستگی را بررسی کنیم.

ابتدا از مفهوم وابستگی سیاسی که از ابهام کمتری برخوردار است آغاز می‌کنیم. وابستگی مفهوم مخالف استقلال است. بطور کلی کشوری را مستقل می‌دانند که از نظر حقوقی و سیاسی دارای قدرت تصمیم‌گیری و تعیین سر-نوشت خود بطور کامل باشد. این در واقع همان حق حاکمیت (*souveraineté*) است. طبق تعریف، کشورهای دارای حق حاکمیت، کشورهای مستقلی اند. در عرف بین‌المللی تمام کشورهای که از طرف مراجع بین‌المللی (همچون سازمان ملل) بر رسمیت شناخته شده اند، یعنی حق حاکمیت آنها، مورد تایید (تقریباً) تمامی اعضا، جامعه، بین‌المللی قرار گرفته است. کشورهای مستقلی محسوب می‌شوند.

اما بحث استقلال بصورتی که امروزه مطرح می‌شود بخصوص در مورد کشور های توسعه نیافته، ریشه در مساله، استعمار دارد. استعمار بمعنی جدید آن همزمان با گسترش سرمایه داری تجاری در اروپا از قرن پانزدهم میلادی به بعد بوجود آمد. گسترش تجارت جهانی (دریایی) که بدنبال خود استعمار مناطقی ماورای بحار (نسبت به اروپا) را پدید آورد، اهمیت فراوانی در انباشت اولیه، سرمایه داشته است. در پی توسعه، سرمایه داری تجاری و تحول آن به سرمایه داری صنعتی (انقلاب صنعتی) اوایل قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ میلادی) نه تنها از اهمیت فتوحات استعماری کاسته نشد بلکه با پیدایش مسائل نوظهور و خاص

سرمایه داری صنعتی از جمله و مهمتر از همه اضافه تولید و کمبود بازار ، سرنوشت جوامع سرمایه داری صنعتی بیش از پیش با سرنوشت مناطق عقب مانده و مستعمره گره خورد . ریشه ، بیشتر مناقشات و جنگهای تاریخ سرمایه داری را می توان در همین استعمار و تقسیم جهان بمناطق تحت نفوذ جستجو کرد . مقاومت در برابر استعمار و مبارزه برای استقلال قدمتی برابر با خود استعمار دارد اما باید توجه کرد که مبارزه با استعمار صرفاً مبارزه با اشغال - گران خارجی نیست . تاثیرات متناقض فتوحات استعماری ، یعنی غارت منابع طبیعی و استثمار نیروهای انسانی از یکسو و گسترش روابط اجتماعی - اقتصادی جدید (سرمایه داری) از سوی دیگر ، پیچیدگی خاصی باین رویارویی می دهد . استعمار علیرغم تمام جنبه های منفیش موجب از هم پاشیدن جوامع و روابط کهن ماقبل سرمایه داری می شود . بدین جهت مبارزه برای استقلال نمی تواند بدون توجه و برخورد با این مساله صورت گیرد .

مبارزه های رهایی بخش ملت های تحت استعمار ، رقابت های درونی دنیای سرمایه داری و تحولات روابط بین المللی منجر با استقلال سیاسی اغلب مستعمرات گردید بطوریکه سال های بعد از جنگ دوم جهانی را می توان دوران پایان استعمار بشکل کلاسیک آن دانست . اما استقلال سیاسی مستعمره ها به معنی جدایی مطلق آنها بخصوص از لحاظ اقتصادی از قدرتهای استعماری سابق نیست . استعمارگران سابق سعی می کنند با سرکار آوردن دولتهای موافق خود مناسبات اقتصادی و تجاری سابق خود را بنوعی حفظ کرده و به طرز کلی کشور تازه استقلال یافته را تحت نفوذ خود داشته باشند . این اختیار از نوع جدید را معمولاً " استعمار نو " (نئوکولونیالیسم) می خوانند . استقلال سیاسی ، اینجاد رو واقع تنها جنبه ، صوری دارد و حاکمیت ملی واقعاً اعمال نمی شود .

اصطلاح استعمار نو امروزه دیگر رواج چندانی ندارد ، بجای آن مفهوم " وابستگی اقتصادی " و در ارتباط با آن " سرمایه داری وابسته " رونق فراوانی یافته است . وابستگی اقتصادی مستعمرات را در چهارچوب روابط استعماری میتوان تعریف کرد . اقتصاد جوامع تحت استعمار را باین اعتبار که توسط قدرت های استعماری (کشورهای متریوپل) و بمنظور تامین منافع خاص خود سازمان می یابد ، می توان اقتصاد وابسته دانست یعنی عملکرد اقتصادی جوامع استعماری در جهت تامین منافع کشورهای متریوپل است و استقلالی از آن خود ندارد . این انقیاد

اقتصادی توسط قدرت سیاسی اعمال می شود و این دو در واقع مکمل یکدیگرند اما این تعریف ناهمگونی را نمی توان بکشورهای استقلال یافته، امروزی و به نظر کلی به کشورهای جهان سوم عمومیت داد. کشوری که از نظر سیاسی دارای استقلال بوده و دارای حق حاکمیت ملی به معنای واقعی کلمه است بچه نحو می تواند از لحاظ اقتصادی وابسته تلقی شود؟ کشور مستقل "الف" چرا باید نظام اقتصادی خود را طوری سازمان دهد که منافع کشور "ب" را تأمین کند؟ اگر مشکل راناشی از "خودآزایی" ندانیم به دو طریق می توان این وابستگی را تبیین کرد. نخست آنکه کشور الف استقلال موری دارد، قدرت حاکمه آن دست نشانده، کشور ب است. توضیح دوم اینست که کشورهای الف و ب را اجزایی از یک کل (سرمایه داری جهانی - امپریالیسم) بدانیم بطوریکه عملکرد آن به نفع ب و به ضرر الف می باشد. توضیح اول بیشتر روی وجه سیاسی قضایه تأکید میکند، و الزاماً نظریه اقتصادی خاصی از آن نمی توان استنتاج کرد. اما توضیح دوم روی وجه اقتصادی تأکید دارد و مبنای فکری نظریه "وابستگی" را تشکیل می دهد. اینجا وقتی از وابستگی اقتصادی صحبت می شود منظور وابستگی به یک سیستم جهانی با قرار گرفتن در مکانیسم های این سیستم است. وابستگی در رابطه با قرار گرفتن الف در "پیرامون" و ب در "مرکز" یک سیستم واحد یعنی سرمایه داری جهانی یا امپریالیسم تعریف می شود.

تئوری وابستگی عمدتاً توسط نویسندگان امریکایی لاتین و به منظور توضیح علل عقب ماندگی های اقتصادی کشورهای این منطقه و کلاً جهان سوم ارائه شد. از اینرو وابستگی را اساساً می توان "نظریه توسعه نیافتگی" دانست. طبق این تئوری، نداشتن خودکفایی اقتصادی، و وابسته بودن به بازار جهانی، عمده ترین علت عقب ماندگی کشورهای جهان سوم است. ادغام شدن در سیستم سرمایه داری جهانی و شرکت در تقسیم بین المللی کار، موجب خروج مازاد از اقتصاد ملی و جذب آن توسط کشورهای مرکز می گردد. بدین ترتیب امکانات انباشت ملی سر - مایه کم شده و اقتصاد در حالت عقب ماندگی در جامی زند بدون استقلال اقتصادی خودکفایی (نمی توان موجب انباشت ملی سرمایه و رشد اقتصادی

رافراهم آورد. تئوری وابستگی در افراطی‌ترین شکل آن توسعه نیافتگی = (کشورهای پیرامون) را محمول توسعه (کشورهای مرکز) می‌داند. طبق فرمول معروف آندره گوندر فرانک توسعه، تعدادی از کشورها (کشورهای مرکز) نمی‌تواند بدون توسعه نیافتگی تعداد دیگر کشورها پیرامون) انجام شود (۱). نویسنده در این‌جانب نوعی رابطه علی بین توسعه و توسعه‌نا یافتگی قائل است. طبق این تز مادام که کشورهای پیرامون در سیستم سرمایه‌داری جهانی قرار گرفته‌اند، توسعه نیافتگی‌شان امری محتوم است. بنابراین تنه‌اراه ممکن برای توسعه عبارت است از بریدن کامل از بازار جهانی و تامین خود کفایی مطلق از طریق انقلاب سوسیالیستی (آندره گوندر فرانک - سمیر امین). این تئوریسین‌ها که خود را نمایندگان مارکسیسم "حقیقی" می‌دانند، هیچ اهمیتی برای شرایط عینی انقلاب سوسیالیستی (سطح رشد نیروهای مولده و روابط تولیدی) قائل نیستند، و گر نه چگونه جوامع قبیلک ای و عشیره ای آفریقایی می‌توانند بایک انقلاب سوسیالیستی، استقلال اقتصادی خود را تامین کرده و یک مرتبه تمامی مراحل توسعه اقتصادی - اجتماعی را دور زده و جامعه سوسیالیستی را دریا بند؟

چنانکه در بالا اشاره کردیم طرفداران افراطی نظریه وابستگی را از آثار تبعی سرمایه‌داری می‌دانند در واقع اینها به دونوع الگوی سرمایه‌داری قائلند، یکی سرمایه‌داری پیشرفته (مرکز)، دیگری سرمایه‌داری عقب مانده (پیرامون). اینها گسترش روابط سرمایه‌داری در کشورها ی عقب مانده را "توسعه نیافتگی" (فرانک) می‌دانند. اما هیچ دلیل نظری قانع‌کننده ای برای این محتوم بودن عقب ماندگی کشورهای پیرامون در چهارچوب روابط سرمایه‌داری ارائه نمی‌دهند.

تصور دونوع الگوی سرمایه‌داری یکی پیشرفته و دیگری عقب مانده بر هیچ مبنای تئوریک محکمی استوار نیست. سرمایه‌داری شیوه تولید یا عبارت دیگر مجموعه روابط اقتصادی - اجتماعی معینی است اقتصاد سرمایه‌داری مبتنی بر بازار و دینامیسم آن ناشی از سوداست. جستجوی سود هرچه بیشتر موجب تشویق سرمایه‌داران به انباشت سرمایه و توسعه

تولید می‌گردد. جریان متناقض و پیچیده، توسعه، سرمایه داری، یعنی استثمار کارگران در سطح هرچه وسیعتر و در عین حال رشد نیروهای مولد (نیروی کار - وسایل تولید)، توسط مارکس در کتاب سرمایه بیان شده است. آنچه که مارکسیستهای مدافع تز وابستگی اغلب فراموش می‌کنند همین دیالکتیک حاکم بر نظام سرمایه داری است. گسترش روابط سرمایه داری الزاماً رشد نیروهای مولده را نیز به همراه دارد. اگر شعبده بازی های رایج در مورد ما فهمیم رشد و توسعه، اقتصادی را کنار بگذاریم، و توسعه را ساده ترین و منطقیترین شکل آن یعنی رشد نیروهای مولد (نیروی کار و وسایل تولیدی) تعریف کنیم، گسترش سرمایه داری را در جوامعی که هنوز روابط ماقبل سرمایه داری بر آنها حاکم است، باید مترادف با توسعه، اقتصادی بدانیم. منتهی مساله، مهم اینجا سرعت رشد نیروهای مولده است. اگر این سرعت به هر علتی بطی، و بسیار کند باشد، رشد اقتصادی به زمان بیشتری نیاز خواهد داشت. این رشد را می‌توان با تدابیر مختلف اقتصادی - اجتماعی و بخصوص برنامه ریزی دولتی تسریع کرد. در این مورد حکم کلی برای تمام کشورها نمی‌توان صادر کرد. اوضاع و احوال اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی هر کشوری، چگونگی این تدابیر را معین می‌کند. بعنوان مثال لگوئو توسعه اقتصادی ژاپن را نمی‌توان بکشورهای آمریکای لاتین و افریقا کلیت داد.

اگر توسعه، اقتصادی را معادل رشد نیروهای مولده بدانیم مساله، توسعه را می‌توانیم به این صورت طرح کنیم: چگونه می‌توان رشد نیروهای مولده را در کشورهای در حال توسعه تسریع کرد؟ اما ببینیم منظور از نیروهای مولده چیست. بطور کلی نیروی کار یعنی کارگران (تولید کنندگان از هر نوع) و وسایل تولید دو جزء تشکیل دهنده، نیروهای مولد، بحساب می‌آیند. وسایل تولید شامل ابزار کار و سایر وسایل ضروری برای تولید از جمله و مهمتر از همه زیربنای عمومی اقتصادی مانند راهها، بنادر، وسایل ارتباطی و حمل و نقل و غیره می‌باشند. رشد نیروی کار به معنی با لارفتن مهارت تولید و دانش فنی کارگران در جهت افزایش باروری تولید است. ابزار کار یا تولید را می‌توان اداسه، نیروی بازوی کارگران دانست. با بکارگیری ابزار کار نیروی تولیدی کارگران چندین برابر

می‌شود. ابزار کار محل تلاقی قوه، فکری و جسمی انسان است. کارگران با بکارگیری این دو قوه و دستیابی به ابزار تولیدی هرچه کاملتر، توان فنی خود را برای تولید افزایش می‌دهند. بطوریکه مشاهده می‌کنیم رشد نیرو-های مولده در نهایت باز می‌گردد به آنچه که امروزه به پیشرفت تکنولوژیکی موسوم است. تکنولوژی به معنای عام آن عبارتست از مجموعه دانش فنی تولید. وقتی از پیشرفت تکنولوژیکی یک جامعه حرف می‌زنیم منظور توانایی این جامعه در تولید و بکار بستن فنون جدید تولیدی (با باروری بیشتر نسبت به فنون قبلی) می‌باشد.

انتقال تکنولوژی و فراگیری و جذب فنون جدید تولید، بحق یکی از مهمترین مسایل و مباحث مربوط به توسعه، جوامع عقب مانده را به وجود می‌آورد. چرا که مهمترین وسیله برای توسعه، رشد اقتصادیست اما طرفداران نظریه، وابستگی نظر خوشی نسبت به تکنولوژی پیشرفته دنیای صنعتی و شرکتهای چندملیتی که حاملین عمده، این تکنولوژی هستند، ندارند. آنها معتقدند که تکنولوژی پیشرفته در دست کشور-های امپریالیستی وسیله‌ای برای تسلط و وابسته کردن دنیای سوم است کشورهای توسعه نیافته باید تکنولوژی خاص خود را تولید کنند، وارد کردن تکنولوژی منجر به وابستگی تکنولوژیکی می‌شود. طبیعی است که وقتی کسی عینک وابستگی بچشم بزند همه جاسایه‌هایی از آن را مشاهده کند. "زمانیکه اقتصاد برزویل عمده بتولید مواد اولیه اختصاص داشت مهمترین ویژگی وابستگی را در فقدان منابع تولیدی می‌دانستند وقتی که این کشور سیاست صنعتی جایگزینی واردات را پیش گرفت وابستگی بعنوان ساختار صنعتی غیردینامیک تعریف می‌شد، چرا که این ساختار صنعتی به بازار داخلی تکیه دارد. وقتی که برزویل موفق به ایجاد یک بخش صنعتی صادراتی با رشد سریع گردید وابستگی بعنوان توسعه، بدون "دینامیسم داخلی" یا بعنوان هر توسعه‌ای که سوسیالیستی نیست، تعریف شد" (۲) وابستگی اقتصادی در واقع هیچگاه تعریف خاص و مشخصی نداشته است. تمامی مشکلات را می‌توان با این مفهوم متا-فیزیکی توضیح داده و خیال خود را راحت کرد. وابستگی وسیله‌ایست در دست یک نیروی اهریمنی (امپریالیسم یا سرمایه داری جهانی، شرکتهای

چند ملیتی و شیره) که بهر وسیله ای می خوانند مانع رهایی قربانیان خود (کشورهای جهان سوم) بشود. تئوریسینهای وابستگی گاهی اوقات بقدری در این جنگ اداریمن ووغرشته غرق می شوند که موضوع جنگ یادشان میرود باید یادآوری کنیم که سرمایه داری تنها بر سر سود جنگ می کند و نه چیز دیگر و هدف نهائیش کسب هر چه بیشتر سود است. اینکه کشورهای جهان سوم وابسته باشند یا آزاد، دیکتاتوری بر آنها حاکم باشد یا دموکراسی، اهمیت درجه اول را در رابطه با کسب سود ندارد. سرمایه داری استرالی - تزی خود را بر اساس وضع موجود تنظیم می کند. پراگماتیسم مهمترین اصل رفتاری سرمایه داری است.

تاریخ کشورهای صنعتی پیشرفته خود گواه بر نادرستی تزهای وابستگی است. در اغلب موارد بچرات می توان گفت که توسعه، اقتصادی این کشورها هیچگاه توأم با خودکفایی کامل نبوده است. همیشه وابستگی یا بهتر بگوییم ارتباط متقابل بین این کشورها در تمام زمینهای اقتصادی و تکنولوژیکی وجود داشته است ولی نه تنها این وابستگی ها موجب عقب ماندگی نشده، بلکه باعث توسعه هر چه بیشتر آنها گشته است. طرفداران نظریه وابستگی در این مورد میگویند که تمامی این کشورها مرکز سرمایه داری را تشکیل میدادند و از این رو با هم رشد کرده اند و وضعیتشان با کشورهای پیرامون فرق نمیکند.

در این صورت توسعه اقتصادی کشورهای پیرامونی نظیر امریکای شمالی که اواخر قرن ۱۸ به استقلال سیاسی دست یافت، ژاپن، و استرالیا و زلاند نو (کشورهای صنعتی متاخر) را چگونه می توان توضیح داد؟ این کشورها تماماً در پیرامون یک مرکز سرمایه داری (اروپای غربی) قرار داشته و از هر لحاظ به آن وابسته بودند، اما این امر مانع توسعه اقتصادی شان نشده است.

کشور ژاپن با جذب تکنولوژی پیشرفته، صنعتی غرب و باز تولید آن با اسلوبهای ملی خود، اکنون تبدیل به سومین قدرت اقتصادی دنیا شده است. کشورهای سوسیالیستی هیچگاه مرزهای خود را بروی تکنولوژی پیشرفته نبستند. از همان فردای انقلاب اکتبر، شوروی سعی در

وارد و جذب کردن پیشرفته ترین تکنولوژی موجود غرب داشته است این سیاست امروزه خط مشی عمومی کشورهای سوسیالیستی است. اما، گمان نمی‌کنیم کسی مدعی باشد که چنین سیاستی موجب وابستگی این کشورها بلحاظ اقتصادی شده یا می‌شود.

اصولا تصویری که مکتب وابستگی از روابط اقتصادی بین المللی به دست می‌دهند نادرست است. از نظر "سلسو فورتادو" یکی از برجسته ترین تئوریسینهای وابستگی پنج منبع عمده، قدرت در روابط اقتصادی بین المللی می‌توان تشخیص داد (۲):

الف - کنترل تکنولوژی ب - کنترل منابع مالی ج - کنترل بازارها ، د - کنترل دسترسی به منابع (طبیعی) محدود ه - کنترل دسترسی به نیروی کار به خصوص نیروی کار ارزان. مبارزه برای استقلال اقتصادی چیزی نیست، مگر مبارزه برای تغییر نظم اقتصادی بین المللی که بر اساس این منابع قدرت بنا شده است. از نظر فورتادو کنترل تکنولوژی امروزه مهمترین پایه ساختار قدرت در روابط بین المللی را تشکیل می‌دهد. وی معتقد است که در نهایت، مبارزه بر علیه وابستگی عبارتست از مبارزه برای خنثی کردن آثار ناشی از انحصار این منبع که در اختیار کشورهای مرکزی است. اهرم های اصلی تکنولوژی پیشرفته همچنانکه خود فورتادو به آن اعتراف دارد عمدتاً در اختیار شرکت های بزرگ بین المللی یا شرکت های چند ملیتی (یا فراملیتی) است. هدف این شرکتها، بعنوان بنگاه های سرمایه داری عبارت است از کسب حداکثر سود در سطح بین المللی، و استراتژی شان با توجه به اوضاع و احوال کشورهای پذیرنده متفاوت است. توجه شرکت های فراملیتی به مسائل سیاسی تنها در رابطه با هدفشان (کسب سود) اهمیت دارد و سایر ملاحظات سیاسی و ایده‌ئولوژیک نقش چندانی در استراتژی شان ندارد. یکی از عمده ترین اشتباه های مکتب وابستگی، مخدوش کردن مرز عملکرد این شرکتها و دولت های امپریالیستی بطور کلی است. این مخدوش کردن از طریق مفاهیم مبهمی از قبیل سرمایه داری جهانی، سیستم مرکز-پیرامون و غیره صورت می‌گیرد. علیرغم همسویی منافع دراز مدت بین دولت های امپریالیستی و شرکت های چند ملیتی، باید تاکید کرد که این شرکتها بنا به ماهیت

جهان وطنی‌شان تعلقات ملی خاصی ندارند. اصولاً هیچ سرمایه داری‌ت‌منفات ملی ندارند. برای سرمایه داران الویت همیشه و همه جا با سوداست. بنابراین فعالیت‌هایشان ممکن است حتی در تضاد با استراتژی‌های این یا آن کشور امپریا-لیستی باشد. بعنوان نمونه انتقال تکنولوژی پیشرفته غربی را به کشورهای سوئیالیستی می‌توان ذکر کرد که در تضاد با سیاست کلی دولتهای امپریا-لیستی، بخصوص امپریالیسم آمریکا است.

تصور اینکه تکنولوژی در سطح جهانی در انحصار قدرت مرکزی خاصی است تصور غلطی است. رقابت شدیدی بین شرکتهای بزرگ فراملیتی برای فروش و انتقال تکنولوژی پیشرفته در تمامی زمینه‌ها وجود دارد. انحصار مطلق هیچ‌گاه و در هیچ زمینه ای در تاریخ سرمایه داری وجود نداشته است. ما، منیجر جریان تمرکز تولید و سرمایه در سطح جهانی نیستیم. شرکتهای عظیم فراملیتی خود بهترین نمونه‌های این تمرکز سرمایه‌اند. اما این تمرکز به معنی پیدایش "تراست واحد جهانی" یا فوق امپریالیسم کائوتسکی نیست، و چنین چشم اندازی در آینده قابل پیش بینی بسیار شایر محتمل است. کشورهای جهان سوم باید حداکثر بهره برداری را از رقابت بین شرکتهای فراملیتی برده و زیربنای اقتصادی و تکنولوژیکی خود را تحکیم بخشند. تئوری‌سینهای وابستگی در مورد کنترل منابع مالی بسیار دلسخن داده‌اند. در اینکه ارگانیزم‌های مالی بین المللی از قبیل صندوق بین المللی پول، بانک جهانی و غیره، کنترل قابل ملاحظه‌ای روی جریان مالی موجود بین کشورهای صنعتی پیشرفته و کشورهای جهان سوم دارند، هیچ‌شکی نیست. این امر نیز واضح است که سیاستهای مالی بین المللی موجب بدهکاریهای شدید بسیاری از کشورهای جهان سوم شده است. بدهی کشورها-بی نظیر مکزیک و برزیل را رقم‌هایی در حدود صد میلیارد دلار تخمین می‌زنند. اما این بدهکاری‌ها را نمی‌توان بسادگی نشانه وابستگی مالی بین المللی کشورهای نادانست. بنظر ما اگر سخن گفتن درباره وابستگی در این زمینه مورد داشته باشد، درست در جهت عکس است. یعنی این سیستم بانکی و مالی بین المللی است که در معرض تهدید عدم بازپرداخت بدهی‌هاست. در صورتی که، این تهدید عملی شود، تعداد قابل توجهی از بانکهای بین المللی در معرض ورشکستگی و نابودی قرار می‌گیرند. این بدهی‌های سنگین برخلاف تصور رایج،

می‌تواند وسیله، شانتاژ موثری در دست کشورهای توسعه نیافته باشد. در مورد سه منبع قدرت دیگری که فورتادو به آنها اشاره می‌کند، یعنی کنترل بازارها، کنترل دسترسی به منابع طبیعی و نیروی کار، باید خاطر نشان کنیم که این سه منبع قدرت کاملاً در اختیار قدرت سیاسی حاکم‌بینی دولتهای ما باشد. رژیمهای دست‌نشانده و فاسد ممکن است با سوء استفاده از اختیارات خود این منابع قدرت را در جهت تامین منافع بیگانگان و ضد منافع ملی بکار گیرند. اما این دیگر ربطی به وابستگی اقتصادی ندارد و مساله صرفاً سیاسی است. واقع امر این است که دولتهای جهان سومی نقش بسیار مهمی در جهت دادن اقتصاد ملیشان دارند. بکارگیری صحیح منابع قدرت اشاره شده در بالا در چهارچوب برنامه‌ریزی مناسب اقتصادی می‌تواند نقش بسیار تسریع‌کننده‌ای در توسعه اقتصادی داشته باشد. اما متأسفانه می‌بینیم که بیشتر کشورهای جهان سوم به علت بر سر کار بودن دولتهای فاسد، ناشایست و ناتوان، بطور مثبت و مناسب نمی‌توانند از این قدرت سیاسی استفاده لازم بعمل آورند. فساد و ناتوانی دستگاههای حاکم را علی‌رغم ادامه، حیات گروههای ذی‌نفوذ وابسته، به استعمار کهن و فعالیتهای "خرابکارانه" شان در جهت منافع بیگانگان، نمی‌توان به وابستگی سیاسی تعبیر کرد. در واقع با برجسته شدن سیستم استعماری و دست یافتن به استقلال و حاکمیت ملی، دیگر هیچ رابطه مشخص و معینی در سطح روابط بین‌المللی برای وابستگی سیاسی این کشورها وجود ندارد. مشکل سیاسی کشورهای جهان سوم بیشتر مشکل داخلی است تا خارجی. رژیمهای فاسد و ناتوان ریشه در فقدان دموکراسی اجتماعی و عقب ماندگی فرهنگی این جوامع دارند. بسیاری از روشنفکران جهان سومی با پیش کشیدن "وابستگی" از طرح مسائل عینی و واقعی طفره می‌روند.

نظریه وابستگی بصورت نسخه‌های کمابیش متفاوتی انعکاس وسیعی در میان روشنفکران و جریانهای سیاسی کشور ما داشته و دارد. بعنوان نمونه، ماقسمتی از نوشته‌های آقای بنی‌مدر در کتاب "نفت و سلطه" رامی‌آوریم:

در حقیقت استقلال دارای دو مفهوم جدا و متضاد است: استقلال برپایه موازنه، مثبت که همان ثار طبقات حاکم کشورهای مسلط است و استقلال بر پایه، موازنه، منفی که شعار قشرهای زیر سلطه است. استقلال، در

مفهوم اول عبارتست از ایجاد سرازند با کشورهای خارجی بسوئگروهها ی
 حاکم. این موازنه، قدرت به گروههای حاکم امکان می‌دهد از راه روابط
 آلی (ارگانیکی) با گروههای حاکم کشورهای دیگر موقعیت خویستی را هم در
 داخل یعنی در قبال قشرهای زیر سلطه و هم در خارج حفظ کنند. اما استقلال
 برپایه، موازنه، منفی عبارتست از حذف مجموع روابط آلی با قدرت های
 خارجی، روابطی که به نحو استمرار از اسباب حاکمیت گروه‌هبندیها ی
 قدرت است. در نتیجه شعار استقلال برپایه، موازنه، منفی نه تنها شعار
 گروه‌هبندیهای حاکم نبوده و نیست بلکه مایه، تمیز و تشخیص طبقات زیر
 سلطه از گروه‌هبندیهای حاکم است" (۴)

تصور روابط ارگانیک در عرصه، روابط بین المللی از همان تصورات متا
 فیزیکی است که در با لبدان اشاره کردیم. یک نیروی اهریمنی با گسترده نفوذ
 خود (روابط آلی) مانند تار عنکبوتی قربانیان خود (قشرهای زیر سلطه) را به
 بند کشیده است. برای رهایی از این بند (استقلال برپایه، موازنه، منفی)،
 باید این رشته های بندگی را پاره کرد (حذف مجموعه، روابط آلی با قدرت
 های خارجی). گذشته از این تصور متافیزیکی ساخت منطقی تزارائه شده،
 نیز قابل تامل است. قشرهای زیر سلطه چگونه می‌توانند شعار استقلال بر
 پایه، موازنه، منفی را تحقق بخشند؟ منطقیترین پاسخ این است که: با
 مبارزه و بدست گرفتن قدرت سیاسی. اما درین صورت قشرهای زیر سلطه،
 تبدیل به قشر حاکم می‌شوند و چون موازنه، منفی نمی‌تواند شعار گروه‌هبندی
 های حاکم باشد، اینها شعارشان را تبدیل به موازنه، مثبت کرده (روح
 جرج ارول شا) و دوباره خود را گرفتار روابط آلی می‌سازند و در نتیجه مبارزه
 شان بی‌حاصل می‌شود. پس بهتر اینست که مبارزه را کنار گذاشته و به دان
 شعار موازنه، منفی بسنده کنند.

جای دیگر در همین کتاب آمده است:

"درآمد نفت بدان علت نقش مخرب مذکور را در اقتصاد ایران ایفا می‌کند
 که بتواند در اقتصادهای مسلط نقش عامل رشد اقتصادی را بازی کند" (۵)
 بار دیگر شاهد روابط آلی بین اقتصاد کشورهای "سلطه گر" و "زیر
 سلطه" هستیم. کدام رابطه، مرموزی این دو نقش را بهم پیوند می‌دهد؟

ارزانی نفت راتا سالهای ۱۹۷۰ میلادی ، بحق می توان یکی از عوا مل مهم رشد اقتصادی در بسیاری از کشورهای غربی دانست . شکی نیست که این ارزانی را می توان به نوعی به غارت ثروت های طبیعی کشورهای نفتی تعبیر کرد اما بعد از بحران نفتی اوایل دهه هفتاد و افزایش فوق العاده چشمگیر قیمت نفت ، بخصوص زمان نگارش کتاب ۱۳۵۶ (= ۱۹۷۵) چگونه می توان از نقش مخرب نفت سخن گفت ؟ اگر "نفت گران" هم مانند "نفت ارزان" موجب وا بستگی و عقب ماندگی است ، پس بهتر است چاه های نفتی را مسدود کرده و خیال خود را راحت کنیم .

نمونه ، دیگری از انعکاس مکتب وابستگی را می توان در میان جریان های چپ افراطی سراغ گرفت . بعضی از اینها معتقد بودند (شاید هنوز هم هستند) ، که دیکتاتوری روبنای سیاسی سرمایه داری وابسته است . ظاهرا سرمایه داری وابسته شیوه ، تولید خاصی است که روبنای آن دیکتاتوری است . این مفهوم را در واقع در مقابل سرمایه داری کلاسیک و "مستقل" (اروپای غربی) می گذارند که گویا روبنای آن همیشه دمکراسی پارلمانی بوده است . ریشه ، استراتژی های غیر واقع بینانه و سکتاریستی این نیروها را باید در همین تحلیل های مکانیستی جستجو کرد . اینها بجای آنکه صحت تئوری های خود را در تطبیق آن با واقعیات بسنجند می خواهند واقعیات را در قالب تئوری های خود بریزند .

نادرستی این تئوری عملا در زادگاه خود (آمریکای لاتین) اثبات شد . طی سالهای اخیر بیشتر رژیم های دیکتاتوری و نظامی آمریکای لاتین ، بدون آنکه انقلابی به معنی واقعی کلمه در آنها صورت گرفته باشد ، از قدرت ساقط شده و جای خود را به دمکراسی پارلمانی داده است .

علت استقبال روشنفکران جهان سوم از تئوری هایی نظیر وابستگی را چگونه میتوان توضیح داد ؟ این تئوری برای عقب ماندگی دلیلهای "برونی" می تراشد و آنرا هم مانند سایر مصیبت های اقتصادی ، اجتماعی و فرهنگی ، "وارداتی" می داند . روشنفکران جهان سومی با طرح مساله باین صورت ، تمامی مشکلات راناشی از دشمن یا دشمنان خارجی وانمود کرده و از طرح مسایل داخلی و "مشکلات عینی و واقعی" طفره می روند . این سرپوش نهادن

برقضا یا ممکن است موقتاً "موجب آسردگی" وجدان ایشان شود اما مشکلات
همچنان برجای می ماند و حتی تشدید هم می گردد.

زمانی در ایران اصطلاح "کشوری عقب نکه داشته شده" بجای عقب مانده
یا توسعه نیافته رایج گردید. معنی واقعی این اصطلاح را باید در همین تمبر
وجدان خودی جستجو کرد. عقب ماندگی از آن نیست؛ بلکه ما را عقب نگاه
داشته اند. شاه با کودتای آمریکایی بر سر کار آمد، آمریکایی خادرا ایران
کودتا کردند و یک شاه آمریکایی سرکار آوردند. هنگامی که از کودتای ۲۸
مرداد ۳۲ محبت می شود همیشه صفت آمریکایی را بدنبال آن می آورند.
معنی شاه آمریکایی این است که او "خودی" نیست. عکس العمل رژیم
شاه هم چندان تفاوتی با این شیوه، برخوردارند داشت. وقتی نخستین تظاهر
ات ضد رژیم در سال ۱۲۵۶ آغاز شد، دستگاه حاکم مخالفان را بعنوان بیگانه
هایی که از آن سوی مرزها آمده و نظم عمومی را بهم زده اند، توصیف کرد.
ظریفی هم گفت که باید مرزبانها را گرفته و بجرم این که مانع ورود بیگانگان
نشده اند محاکمه کرد. تبدیل صحنه، واقعی سیاست به نمایش ذهنی
مسخره ای از این قبیل رژیم شاه را از هرگز نه تحلیل واقع بینانه و آینده نگر
انه عاجز کرده بود. ساده لوحی و سهل انگاری به جایی رسیده بود که رو-
دررویی مخالفان با رژیم شاه در نهایت به رودررویی آمریکا و شوروی تعبیر
می شد. از نظر مخالفان، شاه نماینده آمریکا بود و از نظر شاه مخالفان مزد-
وران شوروی. هیچکدام سنخیتی برای خود قائل نبودند. از نظر هر دو طرف
دعوا بین خودی (ایران) و بیگانه (آمریکا یا شوروی) جریان داشت. سعی هر دو
طرف در تبدیل زندگی سیاسی پیچیده، جامعه به تصورات ساده ای مانند
جنگ اهریمن و فرشته (بیگانگان و ایران) موجب آشفتگی ذهنی شدید توده ها
شد. واقع گریزی دست اندرکاران سیاسی، روشنفکران و ترویج بینش های
ساده لوحانه ضد بیگانه (نه شرقی، نه غربی) موجب بالا رفتن آلترناتیو
مذهبی شد. چه چیزی "خودی تر" از مذهب و باورهای مذهبی می توان سراغ
گرفت؟ بازگشت به "خویشتن" و زنده کردن ارزشهای خودی همیشه و در همه
حال متضمن بازگشت به سنتها و در را سنان باورهای مذهبی است. کدام
رژیمی خودی تر، مستقل تر و بیگانه ستیز تر (نه شرقی نه غربی) از حکومت
اسلامی می توان سراغ داشت؟

آنچه را که از یکسو تئوریسینهای شاه مزورانه تبلیغ می‌کردند (بریدن
از الگوی دمکراسی غربی و بازگشت به سنتهای ایرانی) و از سوی روشن-
فکران و مخالفین رژیم آمرانگرایانه در پی اش بودند (استقلال پرستی
ساده لوحانه) توده های مردم با سرکار آوردن حکومت اسلامی جامعه عمل
پوشاندند. از چه می‌نالیم؟
یادداشت‌ها

1-A.G.FRANK:Capitalisme et indépendance Maspero

1970

2- J. SPRAOS, cité in A: EMMANUEL:Technologie
appropriée ou Technologie sous développée, PUF
paris 1981, p.35.

3- Celso FURTADO:Les nouvelles sources de pouvoir
dans l'ordre économique international Revue tiers
monde janvier - mars 1980

۴- ابوالحسن بنی‌صدر "نفت و سلطه" ۱۳۵۶ ص ۸

۵- همان منبع ص ۲۴

گفت و شنودی با میشل فوکو درباره انقلاب ایران

روح جهان بی روح

مردمی با دستهای خالی در برابر تیربارها پس از يك سال تظاهرات موفق به بیرون راندن یکی از قویترین دیکتاتورها گردیدند، چنین رویدادی بندرت رخ میدهد. این رویداد پرش هلی بسیاری در برابر ما می‌نهد بویژه هنگامی که طرح‌های کلاسیک مبارزه مسلحانه مورد شک و تردید قرار گرفته‌اند. نیروی مردمی که بدون شلیک يك کلوله شاه را سرنگون کردند چه بود؟ آیا این نیروی معنویتی بازیافته از خلال يك مذهب یعنی اسلام شیعی است؟ آینده‌ی این انقلاب که در دنیا همانند ندارد چه میتواند از دنیا باشد؟ در این مورد ما با میشل فوکو که دوبار نیز رهسپار ایران شد تا حوادث را از نزدیک مشاهده کند... گفتگوی زیرین را انجام داده‌ایم.

کلر بریر - چطور است از ساده‌ترین پرسش‌ها آغاز کنیم؟ من نیز مانند تو و دیگران شیفته‌ی آنچه در ایران گذشت شده‌ام، چرا؟

میشل فوکو - مایلم فوراً به پرسشی شاید کم‌اهمیت‌تر بپردازم که می‌توانسد در راستای دسترسی به مطلب مفید باشد: چه چیز رویدادهای ایران مایه‌ی آزار يك دسته از چینی‌ها یا راستی‌های ماست؟ مورد ایران و شیوه‌ای که رویدادها طی کرد بسادگی علاقمندی بی‌واسطه‌ی مردم را بر نیانگیخت مثلاً آنطور که در مورد پرتغال و نیکاراگوئه دیدیم. ادعا نمی‌کنم که مورد نیکاراگوئه در چله تابستان هنگامی که مردم زیر آفتاب برنزه میشدند خیلی جلب توجه کرد اما در مورد ایران من خیلی زود واکنش ضعیف همه‌گیری را حس کردم که خلاف علاقمندی بریعی بود. مثالی بزنم: خبرنگاری که شما به خوبی می‌شناسید در تهران گزارشی تهیه کرد که چندی بعد در پاریس انتشار یافت، او در انتهای گزارش چاپ شده یعنی جایی که از طغیان اسلامی حرف زده بود، جمله خود را می‌بیند که بآن صفت " فاناتیک " افزوده شده بود در حالی که او اصلاً چنین نوشته بود. از دیدن این قضیه نمونه‌ای از آن نوع آزاردهندگی است که جنبش ایران ایجاد کرده است.

پیربلانسه - درمورد ایران طرز تلقی ها گوناگون است ، مانند طرز تلقی چپ افراطی کلاسیک و اُرتودوکس . من بویژه از (L.C.R.) * که از ایران پشتیبانی می کند وهم چنین مجموعه ی چپ افراطی ، گروه های مارکسیست - لنینیست ، نام می برم که می - گویند : اهمیتی ندارد که اینها شورشیان مذهبی اند زیرا مذهب پوششی بیش نیست ، بنا بر این می توان از آنها پشتیبانی کرد . این مبارزه ای است ضد امپریالیستی کلاسیک (مانند ویتنام) که می تواند مارکسیست - لنینیست باشد گرچه بوسیله یک مذهبی - خمینی - رهبری میشود . حزب کمونیست فرانسه در روزنامه ی اومانیته تقریبا همان طرز تلقی L.C.R را ارائه میدهد . در عوض طرز تلقی چپ های دیگر خواه حزب سوسیالیست خواه چپ های حاشیه ای تر پیرامون روزنامه ی لیبراسیون از آغاز مبنی بر نوعی ناخشنودی است . این چپ تقریبا دونکته رایج آوری میکند ، نخست : مذهب ، چادر و کهنه پرستی و سیرقه قرائی است - حداقل آنچه مربوط به زنان می شود - و دوم آنچه حس می شود و ندی می توان از آن چشم پوشید این است که اگر مذهبی ها بقدرت رسیده و برنامه ی خود را با چرا گذارند آیا نباید از برقراری یک دیکتاتوری نویسنده هر اسید ؟

میشل فوکو - می توان گفت که ناخشنودی دیگری در پس این دوناخشنودی نهفته است - شاید بتوان گفت نوعی شکفتی یا ناراحتی در برابر پدیده ای که برای برداشت سیاسی ما بسیار عجیب است - . این پدیده ای است که می توان آن را در معنای گسترده کلمه انقلابی خواند زیرا طغیان تمامی یک ملت علیه قدرتی است که وی را سرکوب می کند . معمولا ما انقلاب را باین شیوه می شناسیم که بتوانیم دوپویایی زیرین را در آن ببابیم : نخست پویایی تضادهای درون جامعه یعنی پویایی مبارزه ی طبقاتی یا برخوردهای بزرگ اجتماعی و دوم پویایی سیاسی یعنی حضور یک پیشاهنگد ، طبقه ، حزب یا ایدئولوژی سیاسی ، بطور خلاصه پیشگامی که تمامی مردم را در پی خویش ببرد . اما بنظر من در رویدادهای ایران نمی توان هیچ کدام از این دوپویایی را باز شناخت که برای مسامانه های ممیز و علامت های صریح یک پدیده ی انقلابی است . برای ما یک جنبش انقلابی چه معنایی دارد هنگامی که نتوان در آن جای مبارزه ی طبقاتی ، جای تضادهای درونی ویژه ی جامعه را یافت یا نتوان پیشاهنگی را تشخیص داد .

پیر بلانسه - دردانشگاه تهران بمارکسیست های بسیاری برخوردیم که احساس زیستن در درون یک انقلاب خارق العاده را داشتند . این جریانی بود بسیار بیش از آنچه آنها پنداشته ، آرزو کرده و بخواب دیده بودند . هنگامی که از آنها درباره ی آنچه می اندیشند پرسیده میشد پاسخ میدادند : " این وضعیتی انقلابی است اما پیشاهنگی وجود ندارد " .

کلر بریر - واکنشی که غالبا درمورد ایران ابراز میشود اینست : " نمی فهمیم " . هنگا -

می که جنبش انقلابی خوانده میشود در غرب بذهن آدمها و حتی خودما تصوری از پیشرفت، جریانی که در راستای پیشرفت تعبیر شکل می‌دهد، متبادر می‌شود. همه ی اینها پدیدهای مذهبی مورد پرسش قرار می‌گیرد. در واقع موج اعتراض مذهبی برای خودسازی و اعتراض علیه شاه به مقدماتی مراجعه می‌کند که متعلق به سیزده سده گذشته است و این همزمان با پیش کشیدن خواسته‌های عدالت اجتماعی و امثالهم که بنظر می‌آید بسوی اندیشه با عمل مترقی رهسپار خواهد شد. نمیدانم آیا در ایران برای شما پیش آمده که سرشت این اعتراض عظیم مذهبی را متعین و احاطه کنید؟ از دیدن این کار بسیار مشکلی است. خود ایرانی‌ها نیز در این ابهام غوطه‌ورند و از لحاظ بیان، تعهد و نحوه ابراز و غیره در سطح‌های گوناگون و متعددی قرار دارند. مثلاً کسی که می‌گوید "زنده باد خمینی" و یک مذهبی واقعا معتقد است، کسی که می‌گوید "زنده باد خمینی ولی من خیلی مذهبی نیستم و خمینی تنها یک نماد است" و آن دیگری که می‌گوید "من نسبتا مذهبی هستم، خمینی را دوست دارم و لیسوسی شریعتمداری (شخصیتی بسیار متفاوت) را هم دوست دارم"، دختری که چادر سر می‌کند برای این که بخوبی نشان دهد که مخالف رژیم است و دیگری نیمه مذهبی - نیه غیر مذهبی که چادر سر نمی‌کند اما می‌گوید "من مسلمانم و زنده باد خمینی" تمامی این اشخاص در سطح‌های مختلف فکری هستند مع هذا در یک لحظه با شور فریاد می‌کشند "زنده باد خمینی" و اختلاف سطح‌ها ناپدید می‌گردد.

میشل فوکو - نمی‌دانم آیا شما کتاب FRANCOIS FURET درباره انقلاب کبیر - فرانسه را خوانده‌اید یا نه؟ کتابی بسیار آگاهانه که شاید بتواند ناراحتی یاد شده را روشن کند. او بین مجموعه‌ی فرآیندهای دگرگونی اقتصادی و اجتماعی که پیش از انقلاب ۱۷۸۹ آغاز شده بود - تا بعد از پایان برسد - و ویژگی واقعه‌ی انقلابی تمایز قائل می‌شود. یعنی ویژگی آنچه انسانها در زرفای خویش احساس می‌کنند و هم چنین ویژگی شرکت آنان در نمایی که بطور روزمره برپا می‌دارند که انقلاب را می‌سازد. از خود می‌پرسم آیا نمی‌توان چنین تمایزی را در مورد ایران قائل شد؟ درست است که جامعه‌ی ایران از خلال تضادهایی گذر کرده که مطلقا نمی‌توان منکرشان شد و محقق است واقعه‌ی انقلابی ای که از یکسال پیش در ایران جریان دارد در عین حال تجربه‌ای درونی است نوعی آئین است که بی‌گسست تکرار شده، آزمونی جمعی و غیره... همه‌ی اینها بمبارزه‌ی طبقاتی پیوند می‌خورند اما آن را بگونه‌ای فوری و شفاف برملا نکرده و بنمایش نمی‌گذارد. مذهب با تسلط عظیمی که بر افراد داشته، موضعی که همیشه در رابطه با قدرت سیاسی اشغال کرده، محتوایی که از آن مذهب نبرد و قربانی ساخته و غیره... چه نقشی بازی می‌کند؟ این نقش، نقش ایدئولوژی نیست

که امکان پوشاندن تضادها را فراهم آوردی نوعی وحدت مقدس بین دسته‌ای از منافع و علائق متخالف را تضمین نماید . مذهب واقعا قاموس ، مراسم و درام همیشگی بوده . که در درون آن توانست درام تاریخی مردمی خانه کند که هستی خود و فرمانروایش را در دو کفه ترازومی گذارد .

پیربلاتشه - آنچه مرابشگفتی و ادا داشت طغیان تمامی مردم است ، تاکید می‌کنم تمامی مردم . اگر تو مثلا تظاهرات عاشورا را در نظر بگیری و کودکان کم سن ، از کار افتاده ها ، پیرها و بخشی از زنان که در خانه ماندند را کنار بگذاری می‌بینی که تمامی تهران در خیابان بود و فریاد می‌کشید " مرگ بر شاه " البته غیر از انگل هایی که از قبل رژیم زیسته بودند . حتی افرادی که مدت درازی با رژیم بوده و از مشروطه سلطنتی پشتیبانسی می‌کردند فریاد کشیدند " مرگ بر شاه " . این لحظه‌ای بود شکفت و بی همتا که می‌با - یست حفظ شود . بیشک بعدها این وضع دگرگون شده و قشرها و طبقات پیدا خواهند شد .

میشل فوکو - در میان تمامی مشخصه‌های این واقعه‌ی انقلابی يك امر مسلم است و آن اینکه چنین واقعه‌ای نمایانگر اراده‌ای مطلقا عمومی است و در تاریخ کمتر مردمی فرصت برخوردار از آن را دارند . " اراده عمومی " اسطوره‌ها افسانه‌های سیاسی است که حقوقدانان و فیلسوفان بوسیله آن تلاش نمودند نهادها و غیره . . . را تحلیل یا توجیه کنند . " اراده عمومی " ابزاری تئوریک است که هرگز کسی آن را ندیده و من شخصا می‌پنداشتم که اراده عمومی مانند خدایا روح است و هرگز کسی با آن روبرو نمی‌شود . نمی‌دانم شما با من موافقید یا نه ما در تهران و در تمامی ایران با این اراده عمومی يك خلق روبرو شدیم . این اراده عمومی خود را نمایان می‌کند و البته این همواره رخ نمی‌دهد . افزون بر این به این اراده عمومی يك مقصد و يك آماج و تنها يك آماج داده شد : رفتن شاه (اینجا می‌توان از معنای سیاسی خمینی سخن گفت) این اراده عمومی که در تئوری های ما همواره حالتی عام دارد در ایران برای خود هدفی مطلقا روشن و متعیین تثبیت کرد ، با این ترتیب اراده عمومی ناگهان در تاریخ نمایان شد . مطمئنا در مبارزه‌های استقلال طلبانه و در جنگ‌های استعماری پدیده‌های همانندی یافت می‌شود . در ایران احساسات ملی بشدت نیرومند بود : نفی فرمانبرداری از بیگانه ، بیزاری از غارت منابع ملی ، ترس سیاست خارجی وابسته و مداخله همه جا مرئی آمریکا ، برای این که شاه عامل غرب انگاشته شود تعیین کننده بود . اما از دیدن احساسات ملی یکی از عوامل نفی ای باز هم ریشه دار تر است . ملتی نه فقط بسادگی بیگانه را بلکه تمامی آنچه در طول سالیان وسده‌ها سرنوشت سیاسی اش را تشکیل داده بود ، نفی می‌کند .

پیربلانته - مادر سال ۱۹۶۷ در چین بودیم یعنی در اوج دوران لنین بیانیسم . آن هنگام ما این احساس را داشتیم که شاهد همین نوع اراده عمومی هستیم . در هر حال رویداد بسیار مهمی رخ داده بود یعنی برآمدگی بسیار ژرفی در مجموعه‌ی مردم چین برای حل یک سری از مسایل از قبیل راهپله شهروروستا ، روشنفکران و افزارمندان ، یعنی تمامی آن مسایلی که امروز بشیوه‌ای کلاسیک در آنجا حل شده است . در یکن ایمن احساس دست میداد که چینی ها مردمی درهم آمیخته هستند . اما بعد مشاهده کردیم که کمی خود را دست انداخته ایم ، خود چینی ها هم همینطور . این واقعیتی است که ما از خود در آن چیزی مایه گذاشته بودیم . برای این است که گاهی تردید داریم شاید ی رویداد ایران شویم . در هر حال عنصر مشترکی بین فرهنگ ما ، شوته تنگد و خمینیسی وجود دارد ، عنصر مشترکی بین شیوه‌ای که مبارزان جوان مذهبی از خمینی سخن می‌گویند و شیوه‌ای که کاردهای سرخ از مائوسخن می‌رانند .

مثال فوکو - با این حال انقلاب فرهنگی چین خود را در نبرد بین دسته‌های مختلف مردم ، بین عناصر مختلف حزب و بین مردم و حزب و غیره . . . نشان داد . اما آنچه در ایران مراهشگفتی و اداشت این است که اینجا نبردی بین دسته ها و عناصر گوناگون درگیر نیست . تنها یک برخورد وجود دارد ، یعنی برخورد بین تمامی مردم و قدرتی که آنها را با اسلحه و پلیس اش تهدید می‌کند ، این قضیه‌ای است باشکوه و در عین حال خطرناک . در یک سوت تمامی اراده مردم و درسوی دیگر تیر بارها ، دیگر جایی بس برای تندروی نیست زیرا انسان در موضع انتخاب قرار ندارد . مردم تظاهرات می‌کنند تا آنکه سومی رسند ، تظاهرات تکرار می‌شود و تیر بارها از نوشلیک می‌کنند . و این جریان بگونه‌ای مشابه و هر بار با گسترشی بیشتر ادامه می‌یابد بدون این که شکل یا سرشت آن دگرگون شود و این تکرار تظاهرات است . بدون شك خوانندگان روزنامه‌های غربی کمی زود خسته می‌شوند : " نگاه کن ، باز هم تظاهرات در ایران " . اما من فکر می‌کنم که این تظاهرات حتی در تکرار خود معنای سیاسی فشرده‌ای دارد . کلمه تظاهرات را باید در معنای دقیق اش درک کرد : مردمی بطور خستگی ناپذیر اراده خود را بظاهر می‌سازند . شاه فقط بخاطر تظاهرات نبود که با لآخره رفت بلکه می‌توان گفت وی در برابر یک نگی مطلق علنی قرار گرفت . در این سری از تظاهرات پیوندی بین اعمال جمعی ، مناسک مذهبی و حرکتی پرچوزه‌ی حقوق عمومی موجود است . کمی مانند تراژدی یونانی که در آن تشریفات جمعی و انطباق اصول حقوقی همراه میشوند . در خیابان های تهران حرکتی سیاسی و حقوقی در درون مراسم مذهبی بشکل جمعی تحقق می‌یافت : خلع پادشاه .

پیربلانته - درباره مسئله اراده عمومی - اذعان دارم که ایران بمن گاهی احساس شیفگی و گاهی احساس ناراحتی القامی کرد . آنچه مراهشگفتی و امید داشت امثال این جمله ها بود که دانشجویان می‌گفتند : " ما همگی مانند هم هستیم ، همگی یک تن هستیم

، همگی هوادار قرآن ایم، مسلمانیم و تفاوتی بین ما نیست " ، " این را بخصوص بنویسید که ما هیچ تفاوتی با هم نداریم " . معذاما بخوبی میدانستیم تفاوت هایی به چشم می خورد مثلا روشنفکران ، بخشی از بازاربهاقشرهای میانی از خیلی دور رفتن می هراسیدند گرچه جریان را دنبال کردند . این آن چیزی است که باید روشن کرد .

میشل فوکو - در رویداد ایران واقعیت شایان توجهی قابل تشخیص است . سروکار اینجا با حکومتی بوداز لحاظ اسلحه و ارتش کاملا مجهز که ضمنا دسته های نظامی متعدد و بطور شگفت آوری (نسبت به آنچه می توان تصور کرد) وفادار رادر خدمت خود داشت . سروکار اینجا با پلیسی بود که گرچه کار آیی چندانی نداشت اما خشونت و بی رحمی اش غالباً جانشین دقت و موشکافی اش می شد . افزون بر این رژیمی بود - مستقیماً متکی به آمریکا و تحت حمایت آمریکا ، بالاخره اوحمايت تمامی جهان ، کشورهای مهم و همسایگانش را جلب کرده بود و غیره . . . به يك معنی اوتمامی دستاویزها رادر اختیار داشت باضافه این که نفت مطمئناً برای قدرت حاکم در آمدی تامین می کرد که می توانست مطابق میل خویش از آن استفاده کند . با وجود همه اینها مردم طغیان می کنند : مطمئناً آنها بریک زمینه بحرانی ، مشکلات اقتصادی و غیره طغیان می کنند اما مشکلات اقتصادی ایران در آن هنگام آنچنان عظیم نبود که افراد در دسته های صدها هزار نفری و میلیونی به خیابان بریزند و سینه های برهنه خود را برابر تیربارها بگیرند . درباره این پدیده است که باید سخن گفت .

پیربلانته - در مقایسه ، شاید ما با مشکلات اقتصادی بیشتری روبرو باشیم .

میشل فوکو - شاید . بالاخره با امان نظریه تمامی مشکلات اقتصادی موجود باید این قضیه را فهمید که چرا افراد طغیان می کنند و می گویند دیگر بس است . ایرانیان در حال طغیان بخود می گفتند - و این شاید جان طغیان باشد - باید حتما رژیم را عوض کرد و از شر این مرد رها شد باید این شخص فاسد را عوض کرد باید همه چیز در کشور تغییر کند ، سازمان سیاسی ، نظام اقتصادی ، سیاست خارجی اما بویژه باید خودمان تغییر کنیم . باید روش زندگی مان ، روابطمان با دیگران و با امور باادبیت و خدا و غیره کاملاً عوض شود و انقلاب واقعی فقط بشرط این تغییر واقعی و توقفمان تحقق خواهد یافت . من فکر می کنم درست اینجاست که اسلام نقش بازی می کرد . آیا این جذابیتی ناشی از این یا آن يك از تکالیف و قوانین اش است ؟ شاید . اما بویژه در رابطه با نحوه زندگی شان مذهب برای ایرانیان نوید و تضمینی بود برای یافتن عامل دگرگونی ذهنیت شان . مذهب شیعه شکلی از اسلام است که با آموزش و محتوای باطنی اش بین اطاعت ظاهر ری از تکالیف و زندگی روحانی ژرف قائل به تمایز است ، هنگامی که می گویم ایشان از خلال اسلام دگرگونی ای در ذهنیت خود را جستجو می کردند با این واقعیت کاملاً مطابق است که واجبات اسلام سنتی پیش از این وجود داشته و هویت آنها را تضمین می کرده

است: دروجهی که ایشان دین اسلام را بعنوان نیروئی انقلابی بکار می گیرند چیز دیگری غیر از خواست تبعیت وفاداران و ترازقوانین اسلام وجود دارد و آن اراده تجدیدکامل وجود خویش در پیوند با تجربه ای روحانی که می انگارند در قلب اسلام شیعی یافت می شود. غالباً از مارکس و افیون توده ها نقل میشود اما جملاتی پیش از آن - که هیچگاه نقل نمی شود - می گوید: "مذهب روح جهان بی روح است" - باین ترتیب اسلام سال ۱۹۷۸ یقیناً نه افیون توده ها بلکه روح جهان بی روح بود.

کلربریر - برای تشریح آنچه تومی گوئی - "يك تظاهرات در آنجا واقعا تظاهرات است" - فکرمی کنم که باید از کلمه گواهی یاری جست - در ایران همواره از حسین سخن می گویند - حسین کیست؟ "يك" تظاهرکننده "يك گواه" - يك شهید که بارنج خویش در برابر باطل ظاهر می گردد و مرگش با شکوه تراز زندگانی دشمن پیروز منشد است - افرادی که با دست خالی تظاهرات می کردند نیز گواه بودند - ایشان جنایست های شاه و ساواک ، بی رحمی رژیم که دیگر خواستارش نبودند و با طلی که این رژیم تجسم آن بود را گواهی می دادند -

پیربلانته - هنگامی که از حسین سخن می رود مسئله ای برای من پیش می آید - حسین شهیدی بود و مردم - مردم ایران بطور خستگی ناپذیری با فریاد شهید - شهید شاه را بیرون راندند این امری است باور نکردنی که هرگز همانند آن دیده نشده است - اما اینک چه می تواند اتفاق افتد؟ همه آنها تا دم مرگ یا کودتای نظامی فریاد شهید - شهید نخواهند کشید ، شاه رفت و جنبش اجباراً تجزیه خواهند شد -

میثل فوکو - لحظه ای فرا خواهد رسید که پدیده ای که تلاش در بررسی آن می کنی - پدیده ای که شدت ما را شایسته خود ساخته - خود آزمایش انقلابی - بخاموشی گراید - نوری در همه آنها پدیدار شد ، برافروخته گردید و همزمان همه ای آنها را در خود غرق ساخت ، این خاموش خواهد شد - در آن هنگام نیروهای گوناگون سیاسی و جریان های گوناگونی پدیدار خواهند شد سازش هایی بوجود خواهد آمد مداین یا آن طور خواهد شد ، من مطلقاً نمی دانم که پیروز خواهد گردید و تصور نمی کنم افرادی بتوانند لان این را بگویند - آنچه اینک وجود دارد ناپدید خواهد شد ، فرآیندهایی در سطح دیگر و در نوسوع دیگری از واقعیت ایجاد خواهند کردید - آنچه می خواستم بگویم این است که آنچه ما شاهدش بودیم نه نتیجه یك اتحاد سیاسی مثلاً بین گروه های سیاسی گوناگون بود و نه به هیچ وجه نتیجه سازی بین دو طبقه اجتماعی که نهایتاً پس از بده و بستانهایی چند برای مطالبه این یا آن خواسته توافق کرده باشند - ابد - چیز دیگری اتفاق افتاده است - پدیده ای از میان همه مردم گذر کرده است که روزی متوقف خواهد شد ، در آن هنگام تنها محاسبات سیاسی گوناگونی که هرکس در سرپرورنده بود باقی خواهد

مانند . مثلا مبارزی از يك گروه سیاسی رادرنظر آورییم : او هنگامی که در جریان یکی از تظاهرات راهپیمایی می‌کرد دارای وضعیتی دوگانه بود از سویی محاسبه سیاسی خود را داشت که چنین یا چنان بود و از سوی دیگر در عین حال او بعنوان فرد ، جزئی جذب شده در این جنبش انقلابی یا بهتر بایرانی‌ای بود که علیه پادشاه خود طغیان میکرد . این دو وضعیت این فرد در هم آمیخته نمی‌شود زیرا وی باین بدلیلی که حزبش چنین یا چنان محاسبه‌ای را انجام داده علیه شاه طغیان نکرده است .

کلر بریر - یکی از موضوع های جالب توجه در این جنبش موضع‌گرفتها است . کردها که اکثریتی هستند و گرایش به خودمختاری شان از پیش شناخته شده است ز زبان این جنبش را پذیرفتند . برخلاف پندار همگان ، آنها از این جنبش پشتیبانی کرده و می‌گفتند : " ملما ما سنی هستیم ما پیش از آن مسلمانیم " . هنگامی که درباره ی ویژگی‌گردیشان پرسیده می‌شدواکنشی خشم‌آلود وانکار آمیز نشان میداده و بگویی می‌گفتند : " چه ؟ ما کردهستیم " . " نه املا ، ما پیش از هر چیز ایرانی و در تمامی مشکلات ایران سهم هستیم ما رفتن شاه را می‌خواهیم " . در کردستان شعارها عیناً همان شعارهای تهران یا مشهد بود : " زنده باد خمینی - مرگد بر شاه " .

میشل فوکو . در پاریس ایرانیانی را می‌شناختم که آنچه بیش از همه آنها را می‌آزرد ، ترس بود . ترس از این که دانسته شود با چپی‌ها رفت و آمد دارند ترس از این که سببه ماموران ساواک بفهمند که این یا آن کتاب را می‌خوانند و غیره . هنگامی که مدت کوتاهی پس از کشتار سپتامبر (۱۷ شهریور) بایران وارد شدم انتظار داشتم که پس از چهار هزار کشته با شهر ترسیده‌ای روبرو شوم ، اگر چه نمی‌توانم بگویم با افراد خوشبختی روبرو شدم اما ترس جای خود را به شجاعت بسیاری داده بود ، بهتر بگویم شجاعتی که افراد بوسیله آن بدون رفع خطر ، خطر را از سر می‌گذرانند . آنها در انقلاب خود خط سیر تیربارهایی که برای همه در برابر همه و همواره وجود داشت را از سر گذرانده بودند .

پیر بلانشه - کردها همیشه با شیعه‌ها خواهند بود ؟ جبهه‌ی ملی همیشه با مذهبی‌ها خواهد ماند ؟ روشنفکران همیشه در پی خمینی خواهند رفت ؟ اگر بیست هزار کشته شوند با ارتش واکنش نشان دهد یا بک جنگ داخلی نهانی سر بکشد با جنبه‌ی سوری اسلامی خود کما به برقرار شود این خطر وجود دارد که شامدیک عقب گرد شگفت باشییم . مثلا ممکن است گفته شود که خمینی جبهه ملی را در فشار گذاشته بود یا نخواست موارد توافق با قشرهای میانی و روشنفکران را محترم بشمارد . چیزهایی که هم درست و هم نادرست اند .

میشل فوکو - البته . چنین مواردی صحیح و در عین حال غیر واقعی است . روزی کسی بمن گفت هر چه در مورد ایران می‌پندارید نادرست است شما اطلاع ندارید که کمولیت‌ها همه جا هستند . برعکس من بخوبی به آن آگاهی دارم . میدانم که قطعا افراد

بسیاری وابسته به سازمان های کمونیستی یا مارکسیست لنینیستی اند، این قضیه غیرقابل انکار است . اما اگر گزارش های شما جلب توجه مرا کرد باین سبب است که در آنها تلاش نشده بود که این پدیده به عناصر متشکله اش تجزیه شود، سعی شده بود که این پدیده مانند نور که متشکل از طیف های گوناگونی است ملاحظه گردد . خطر اهمیت گفتگو درباره ایران در این موضوع است .

پیرپلانته - مثالی برایت بیاورم شبی با دختر چهل ساله ای بیاز غربی شده ای که مدت ها در لندن زیسته بود در خانه ای در شمال تهران زندگی می کرد پس از ساعت ممنوعیت بیرون رفتیم . شبی بود در دوره ی پیش از ماه محرم، او ابتداء به محل زندگی ما در یک محله مردمی آمد، صدای شلیک از هر سو بر می خاست ما او را برای دیدن ارتش و مردم و فریادهایی که از با ما بر می خاست به خیابان های کوچک بردیم . نخستین بار بود که وی پیاده به این محله می آمد و نخستین بار بود که با اشخاص بی بضاعت که فریاد الله اکبر می کشیدند گفتگو می کرد . او از این که چادرنداشت کاملاً در هم ریخته و ناراحت بود و این نه بخاطر ترس از اسید پاشی بر چهره اش بلکه برای این بود که میخواست مانند دیگران باشد . به محض از موضوع چادر حرف های مردم بود . آنها بسیار مذهبی حرف می زدند و همیشه در پایان می گفتند : "خدا حافظ شما باشد " و بسیاری اصطلاحات نیمه عرفانی دیگر . دختر هم با همان نحوه و با همان زبان پاسخ می داد . او بسیار هیجان زده بود و می گفت که این نخستین بار است که اینطور صحبت می کند .

میشل فیو کو - من هذا ، این موضوع یعنی پیوستن طبقات فرادست به چپ مردمی و تغییر روزی بصورت حقیقتی تحلیلی مورد بررسی تاریخ نویسان قرار خواهد گرفت . بنظر من یکی از دلایل دشواری های کسی که از ایران باز می گردد این است که اشخاص علاقمند به درک رویداد ایران از وی می خواهند که طرحی تحلیلی از واقعیتی از پیش پرداخته بدیشان ارائه دهد .

کلر بریر - من به چارچوب تفسیری دیگری می اندیشم که ما خبرنگاران و غربی ها غالباً مدنظر داریم . این جنبش از منطق بسیار خاصی پیرونی می کند که بارها ناظرین غربی آن را به اصطلاح بخاک سپرده اند . بیاد بیاوریم روز اعتصاب جنبه ملی در ماه نو امبر را که یک شکست بود یا چهلم جمعه سیاه را . چون جمعه سیاه خیل سی و حشتناک و بی رحم بود پنداشته میشد که چهلم آن خیلی عمیق و دردناک باشد . اما ، در چهلمین روز بسیاری از نغازه ها باز بودند مردم حالت غزاداری نداشتند . من هذا جنبش بر طبق منطق خاص خود بر طبق آهنگد و تنفس خود از سر گرفته شد . برداشت من این است که علی رغم آهنگد پر جوش و خروش تهران جنبش از آهنگی پیروی می کرد که می توان آن را به آهنگدم زدن یک انسان تشبیه نمود . در واقع تمامی آنها بمثابة یک تن

را میبیمایی می کردند- انسانی که دم می زند، خسته می شود، نفس تازه می کند و دوباره ، حمله می نماید البته واقعا با يك دم جمعی . در این چهلم ، تظاهرات بزرگ شومسی راه نیفتاد . ایرانیان پس از کشتار میدان ژاله نفس تازه می کردند سپس جنبش با همه گیری شکفت انگیز اعتمادبهنائی که گسترش می یافت دوباره از سر گرفته شد . پس از کشتار دانشگاه و خشم اهالی تهران بود که نواحی غربی راباتش کشیدند .

میشل فوکو - مورد دیگری که بنظر عجیب می آید روشی است که از سلاح نفت استفاده شد . در واقع اگر يك نقطه ی حساس وجود داشت نفت بود که هم علت شروع سلاح مطلق شمرده میشد . شاید بعد ابدانیم که جریان چگونه روی داد اما بنظر می آید که این اعتصاب تاکتیک هایش از پیش محاسبه نشده بود . در محل وبدون فرمان يك مرکز خاص در يك لحظه مشخص کارگران بگونه ای مطلقا آزادانه وبا هماهنگی با یکدیگر و شهرهای دیگر اعتصاب کردند . وانگهی این اعتصابی بمنزای توقف کار یا جلوگیری از تولید نبود بلکه بروشنی اعلام این بود که نفت نه به شاه و بیشتر پیمان و شرکایش بلکه از آن مردم ایران است . این اعتصابی برای تصاحب مجدد ملی بود .

کلر بریر - از سوی دیگر درست نیست که موضوعی راناکفته گذاشت هنگامی که بعنوان فرد ، خبرنگار خارجی وزن با این وحدت و اراده عمومی برخوردار می کنی دچار ضربه اخلاقی و فیزیکی فوق العاده ای می شوی . انکار که این وحدت از تومی خواهد شد که با آن هم رنگد شوی به يك معنی هشدار به آن که هم رنگد جماعت نشود . از این نوع سایل برای همه ها در ایران پیش آمده است . شاید تردیدهایی که در اروپا می بینیم از اینجا ناشی می شود . شکوه يك طفیان بلی ولی ...

میشل فوکو - تظاهرات ضد یهودی حادی حداقل شفاها دیده شده هم چنین تظاهرات بیزاری از بیگانه و این نه تنها متوجه آمریکائی ها بلکه متوجه کارگران خارجی که در ایران کار می کنند هم بوده است .

پیر بلانشه - این قطعا وجه دیگر آن وحدتی است که می تواند برای عده ای ناشنجا باشد . مثلا یکبار عکاسی را بجای يك آمریکایی گرفته و ضرباتی چند بچهره اش زده بودند ، او اعتراض می کند " نه من فرانسوی هستم " تظاهر کنندگان او را می بوسند و می گویند : " مخلص ما این را در روزنامه ها ننویسید " . من هم چنین درخواست مغرورانه ای آنها را به یاد می آورم که می گفتند " حتما بنویسید که میلیونها نفر در خیابان بودند و دهها هزار نفر قربانی شده اند " .

کلر بریر - این مسئله دیگری است این مسئله يك فرهنگ متفاوت و يك نظر متفاوت در باره ی محبت و درستی است . افزون بر این چنین چیزهایی بخشی از خود مبارزه بود . هنگامی که کسی دستهای خالی است ، انباشت مرده های واقعی و خیالی ترس را فرو می ریزد و شخص را بیشتر متقاعد میکند .

میشل فوکو - آنها همان اسلوب برخورد به حقیقت ما را ندارند. وانگهی اسلوب ما هم خصوصیت خود را داراست گرچه تقریباً جهانی شده است. یونانی ها نیز اسلوب خود را داشتند، عرب های مغرب هم نوع دیگری از آن را دارند. در ایران بخش مهمی از این اسلوب از مذهب شیعه که دارای شکل ظاهری و محتوای باطنی است الگو برداری شده. این بدان معنی است که تمامی آنچه تحت شکل واضح قوانین و تکالیف گفته میشود در عین حال به معنای دیگر حواله می‌دهد که بدینسان خود را بیان می‌کند، بنابراین گفتن چیزی است که می‌خواهد چیز دیگری بگوید، و این نه تنها ابهامی محکوم کردنی نیست بلکه برعکس با اضافی لازم و ارزش یافته‌ای است. در این صورت، چیزی که گفته میشود، نسبت به واقعیت ها حقیقی نیست اما بمعنای ژرف دیگری ارجاع میدهد این قضیه با اصطلاحاتی هم چون صحت و درستی و نظاره و بررسی قابل فهم نیست.

کلر بریر آنچه مرا آزار می‌دهد موضوع دیگری است. هنگامی خشمگین می‌شوم که آنها تکرار می‌کنند "تمام اقلیت ها محترم شمرده خواهند شد" در حالی که در همان هنگام آنها را محترم نمی‌شمرند. خاطره‌ای باور نکردنی از تظاهرات ماه سپتامبر تعریف کنم و علاقمندم که باین قضیه توجه شود، در این تظاهرات بعنوان زن چادر سر کرده بودم هنگامی که از راهپیمایی زیاد خسته شدم و می‌خواستم سوار وانت خبرنگاران شوم عده‌ای مانع شدند و سپس وقتی با لاکر ه سوار شدم تظاهر کنندگان پیرامون وانت بعزت این که من مندلی بی جوراپ بپا داشتم خواستند مانع از بلند شدن من شوند و عده‌ای شروع به نعره کشیدن کردند که نفرت انگیز بود: حالت شدیدی از عدم بردباری. با این وجود عده‌ای حدود پنجاه نفر می‌گفتند "این زن خبرنگار است احتیاج دارد که توی دسته باشد دلیلی وجود ندارد که توی وانت نباشد". این راست است که بحث های ضد یهودی دیده شده، هنگامی که افراد درباره‌ی یهودی ها می‌گویند که در مورد آنها بردباری نشان خواهند داد بشرطی که از اسرائیل پشتیبانی نکنند، هنگامی که نامه‌های کوتاه بی امضا، برای عده‌ای فرستاده میشود، کمی به اعتبار جنبش خدشه وارد می‌شود. نیروی این جنبش از وحدتش ناشی می‌شود بمحض این که تفاوت های کوچکی دیده شود جنبش احساس خطر می‌کند. من چنین می‌پندارم که عدم بردباری اینجاست و در این جریان ضروری.

میشل فوکو - اهمیت جنبش ایران در خصلت ویژه دوگانه‌ی آن است یعنی از سوئی اراده عمومی که کاملاً بشکل سیاسی ابراز شده و از دیگر سو اراده‌ای در راستای دگرگونی ریشه‌ای در وجود خود. اما این ابراز دوگانه فقط می‌تواند متکی باشد بر سنت ها و نهاد هایی که بخشی از شونیسیم، ناسیونالیسم و طردونفی را بهمراه داشته و دارای نیروی جاذبه فوق العاده‌ای برای افراد هستند. برای رودرویی با نیروی مسلح و این چنین

درول انگیز نباید احساس تنهایی کرد و نباید از هیچ حرکت نمود . گذشته از مسائلسی مانند جانینی بلافضل شاه خصل ENJLU دیگری حداقل بهمان اندازه توجه سراجلیب می کند و آن دانستن این نکته است که آیا این جنبش وحدت بخش که مردمی رادرطول یکسان در برابر تیربار برانراشته نگهداشت دقیقا دارای نیروئی هست که از مرزهای ویژه خویش فراتر رود و آنچه درطول این مدت بر آنها متکی بوده راپشت سرگذارد ؟؟ آیا این محدودیت ها و این تکیه گاه ها هنگامی که جوشش فرونشست و مقصود حاصل شد ، زدوده می گردد یا برعکس مستقر و تقویت می شود ؟ بسیاری اینجا ومشتی در ایران امیدوار و منتظر لحظه ای هستند که بالاخره لائیسیته جای خود را بدست آورد و آن لحظه انقلاب عالی ، واقعی و جاویدان روی خواهد نمود . از خود می پرسیم این راه خاص ایرانیان راتا کجا خواهد برد راهی که در آن آنان علی رغم سرسختی سرنوشت خویش و علی رغم تمامی آنچه درطول سده ها بوده اند ، " چیز دیگری " راجستجو میکنند .

برگردان : ستار آذرمینا

CLAIRE BRIERE/ PIERRE BLANCHET
(LIBERATION)

IRAN: LA REVOLUTION AU NOM DE DIEU

EDITION DU SEUIL PARIS 1979 PP 227-241

*) L.C.R (LIGUE COMMUNISTE REVOLUTIONNAIRE)

نقطه نظری درباره‌ی انقلاب ایران

آیا طغیان کردن بیهوده است ؟

تا بستان گذشته ایرانیان می‌گفتند: " برای این که شاه برود هزاران نفر از ما آماده مرگ هستند " و آیت الله اخیرا گفت: " برای نیرومندی انقلاب ، ایران باید خون بدهد . "

پژواک شگفتی میان دو جمله که بنظر می‌رسد بیکدیگر زنجیر شده‌اند . آیا زندگی ناشی از دومین جمله سرمستی جمله نخستین را محکیم می‌کند ؟

طغیان ها از آن تاریخ اند لیکن به گونه‌ای از آن می‌گیرزند . جنبشی که بوسیله آن انسانی تنها ، گروهی اقلیتی یا تمامی مردم اعلام می‌دارند که " دیگر فرمانبرداری نمی‌کنیم " و با بخطر انداختن جان خویش قدرتی را که ناعادلانه می‌انگارند طرد می‌کنند . از نظر من - جنبشی غیرقابل غلبه است ، زیرا هیچ نیروئی توانائی ندارد که آن را مطلقا نا ممکن سازد (و روش همیشه خاطره گتوی شورشی و فاضلاب های مملو از مبارزان خردرانگه خواهد داشت) . زیرا انسانی که بپا می‌خیزد نهایتا ترضیح نا پذیر است : برای این که انسان بتواند " واقعا " خطر مرگ را به حتمی بودن اطاعت (بندگی) ترجیح دهد ، لازم است که جریان تاریخ و رشته‌های طولانی عللش را قطع کند .

تمامی اشکال آزادی های مکتسبه یا مورد مطالبه ، تمامی حقوقی که به آن ارج می‌نهیم حتی در مورد امور کم اهمیت بی شک لنگرگاهی نهائی دارند که از " حقوق طبیعی " نیز نیرومندتر و نزدیک تر است . اگر جامعه ها دوام پیدا می‌کنند و می‌زییند اگر قدرتها در آنها " مطلقا مطلقه " نیستند سبب اینست که در پس همه‌ی پذیرش ها و جبرها ، بر فراز تهدیدها و خشونت ها و ترغیب ها امکان لحظه‌ای نهفته است که مردم دیگر بهای نگهداری زندگی خویش به فرمانبرداری تن ندهند لحظه‌ای که قدرتها دیگر هیچ نتوانند کردها انسان ها در برابر چوبه های دار و تیر بارها طغیان کنند .

زیرا این ترتیب این لحظه‌ای " بیرون از تاریخ " و در درون تاریخ است زیرا در این لحظه هر کس با حیات و مرگ خود بازی می‌کند حال می‌توان فهمید که چرا طغیان ها توانستند بر احتی بیان و آثار دراماتیک (DRAMATURGIE) خود را در شکل های مذهبی بیابند . نوید جهانی دیگر ، بازگشت بدوران خوش از دست رفته ، انتظار منجی یا سلطنت ملکوتی و حاکمیت کامل نیکی ، تمامی این ها در طول سده‌ها آنجا که شکل مذهبی خود را تطبیق داده است نه یک پوشش ایدئولوژیک بلکه حتی نحوه‌ی زیستن

دوران "انقلاب" فرار سید. ازدوسده‌ی پیش انقلاب بر تاریخ مشرف بوده، دریافت ما از زمان را شکل داده و امیدها را قطب بندی کرده است. انقلاب موجد تلاش عظیمی برای جای دادن طغیان در درون یک تاریخ عقلانی و قابل تسلط بوده است: انقلاب به طغیان مشروعیت بخشیده، نیکی‌های آن را از اشکال بدش جدا نموده، قوانین تداومش را متعین ساخته و همچنین شرایط متقدم، آماج‌ها و شیوه‌های اختتامش را تثبیت کرده است حتی پیشه. "انقلابی" نیز تعریف شده است. باین نحو با جابجائی طغیان، ادعا شده است که آن را در حقیقت خویش‌ظاهر ساختند و به پایان واقعی‌اش برده‌اند. نویدی شگفت‌انگیز و بیم‌آور. بعضی خواهند گفت که طغیان در واقع بینی سیاسی (REAL - POLITIK) محصور شده و بعضی دیگر خواهند گفت که به آن بُعدیک تاریخ عقلانی بخشیده شده است. من پرسشی ساده لوحانه و کمی تب‌آلود را که هورک هایمر Horch Heimer پیشترها مطرح کرده ترجیح میدهم: "اما واقعا این انقلاب اینقدر خواستنی است؟"

چستان انقلاب برای کسی که در ایران نه "دلایل ژرف" جنبش بلکه شیوه زیستن و بودن آن را می‌جست برای کسی که تلاش می‌کرد بفهمد در سر این مردان و زنان هنگامی که جان خود را بخطر می‌انداختند چه می‌گذشت، یک چیز، شگفت‌آور بود. کرسنگی آنها، تحقیرشدگی‌شان، نفرتشان از رژیم و اراده‌شان به سرنگونی آن، آنها تمامی این چیزها را در مرز آسمان و زمین در درون تاریخی رویائی محاط کرده بودند که بهمان اندازه مذهب‌بی که سیاسی بود. آنها در زمینه‌ای که مسئله برای هر کس مسئله مرگ و زندگی بود بمقابله با رژیم پهلوی برخاستند البته بستری که مسئله هم چنین مسئله‌ی قربانی‌ها و نوید شای هزار ساله نیز بود. به نوعی که تظاهرات معروفی که نقش بسیار مهمی بازی کردند توانست بطور واقعی به تهدید ارتش هم پاسخ دهد (تا سرحد فلج‌کردنش) و هم طبق ریتم مراسم مذهبی جریان یابد و نهایتاً به آثار دراماتیک خارج از زمانی رجوع کند که در آن قدرت همیشه ملعون است. انطباق شگفتی که در دل سده بیستم جنبشی بحد کافی نیرومند برای سرنگونی رژیم ظاهراً خوبی مسلح را پدید آورد که کاملاً به رویاهای قدیمی که غرب در گذشته با آن‌ها آشنائی داشت. هنگامی که می‌خواست چهره‌های جهان روحانی را بر زمین سیاست نقش کند. نزدیک بود.

ت‌رسی

سالم‌های سانسور و ستم، یک طبقه سیاسی به حاشیه رانده شده، حزب‌های ممنوع و گروه‌های انقلابی کشتار شده آشفتگی و قیام مردمی که "رشد"، "اصلاحات"،

"گسترش شهری"، و دیگر شکست های رژیم منقلب شان کرده بود، جز مذهب به چه می توانست متکی شود؟ این درست اما آیا می بایست منتظر شد که عامل مذهبی بسود نیروهای واقعی تر و ایدئولوژی های کمتر کهنه پرست کنار رود؟ بدون شک نه و بدلا بهلی چند.

بدوا سرعت کامیابی و تقویت جنبش در شکلی که بخود گرفته بود و همچنین استحکام نهادین روحانیتی که تسلطش بر مردم نیرومند و جاه طلبی سیاسی اش شدید بود مطرح است. افزون بر این زمینه کامل جنبشی اسلامی (در سطح منطقه) نیز وجود داشت: با امکانات اقتصادی که کشورهای مسلمان در اختیار دارند با مواضع استراتژیکی که این جنبش اشغال می کند و نیروی ویژه گستردگی اش بر دو قاره، این جنبش کاملا دور ابران واقعیتی فشرده و پیچیده را تشکیل داده و میدهد. با این همه محتویات مرسوم طغیان در فردای پیروزی انقلاب پراکنده نشدند و فوراً به صحنه سیاسی ای تغییر مکان دادند که بنظر می رسید کاملاً برای پذیرفتنشان مهیاست در صورتی که آن صحنه سیاسی از سرشت دیگری بود. روی این صحنه سیاسی مهمترین ویی رحمتین مسایل در هم می آمیزند: امید عظیم بازسازی اسلام بشکل تمدنی بزرگ و زنده و شکل های زننده ی نفرت از بیگانه، خصل های ENJEUX جهانی و رقابت های منطقه ای، مسئله امیر بالیسم ها، انقیاد زنان و غیره.

جنبش ایران از این "قانون" انقلاب ها کسسه تحت هیجان کور، استبدادی پنهانی را که از پیش در آنها خانه کرده بروز میدهد، پیروی نکرد. آنچه درونی ترین و بطور فشرده واقعی ترین بخش طغیان را تشکیل می داد بدون میانجی با صفا شطرنج سیاسی شلوغی تماس پیدا کرد. اما این برخورد و تماس هویت نبود. معنویت مورد ارجاع کسانی که بسوی مرکز می رفتند به حکومت خونخوار یک روحانیت متعصب ربطی ندارد. مذهبی های ایران می خواهند رژیم خویش را بعنوان معنای قیام بشناسانند. بی اعتبار کردن خود واقعیت طغیان باین دلیل که امروز حکومت ملایان سرکار است، ما نیز همان کار را انجام می دهیم. چه در مورد این رژیم و چه در مورد آن دیگری عاملاً "ترس" حی و حاضر است. مانند ترس از آنچه پائیز گذشته در ایران رویداد و چه سان مدت درازی نمونه اش ران دیده بود.

بدرستی از اینجا نیاز نمایان کردن آنچه در چنین جنبشی مغلوب ناشدنی است بر می خیزد. یعنی آنچه برای هر استبدادی چه دیروزی و چه امروزی عمیقاً تهدید کننده است.

مطمئناً تغییر نظر شرم آور نیست زیرا چون امروز مخالف بریدن دست هستیم و دیروز مخالف شکنجه های ساواک بودیم، دلیل بر این نیست که بتوان گفت تغییر نظر داده ایم.

اخلاق من " ضد استراتژیک " است .

هیچکس حق ندارد بگوید: " بخاطر من قیام کنید آزادی نهایی همه انسانها مطرح است " . لیکن من با کسی که بگوید: " طفیان کردن بیهوده است زیرا آسمان همیشه همین رنگ خواهد بود " موافق نیستم . برای کسی که در برابر قدرتی زندگی خود را به خطر می اندازد نمی توان حکم صادر کرد . آیا محق هستیم که قیام کنیم یا نه ؟ بگذاریم پرسش باز بماند . این واقعیتی است که انسانها طفیان می کنند و بدین وسیله است که ذهنیت (نه ذهنیت انسانهای بزرگ بلکه ذهنیت هر کسی) وارد تاریخ می شود و بان دَم خویش را می بخشد . یک بزهکار زندگی خود را در ازاء، کیفرهای شدید بخطر می افکند، یک دیوانه در بند بودن و خفت را دیگر تحمل نمی کند، مردمی رژیم را که سرکوبشان می کند رد می کنند . این اعمال نه گناهکاری اولی را زایل می کنند دومی را بهبود می بخشد و نه برای سومی فردای موعود را تضمین می کند . هیچکس مجبور نیست شریک مسئولیت آنها باشد . هیچکس مجبور نیست دریابد که این آواهای درهم آمیخته بهتر از دیگران می خوانند یا کنه حقیقت را بیان می کنند . کافی است چنین آواهایی وجود داشته باشند و علیه خویش نیروهایی که قصد خفه کردنشان را دارند برانگیزند تا حسی به گوش کردن بدانها و جستجوی آنچه می خواهند بگویند، پیدا شود . مسئله اخلاق ؟ شاید مسئله واقعیت ؟ مطمئنا . تمامی ناکامی های تاریخ اینجا به هیچ کاری نمی آید : بدلیل وجود نسن آواهایی است که دوران انسانها نه شکل تحول بلکه بدرستی شکل " تاریخ " رد .

این موضوع از اصل دیگری جدائی ناپذیر است : قدرتی که انسانی بر انسان دیگر اعمال می کند همیشه خطرناک است . من نمی گویم که قدرت طبیعتا بد است من می گویم که قدرت بوسیله مکانیسم هایش لایتناهی است (منظورم این نیست که قادر مطلق است بلکه کاملا برعکس) . قواعد هرگز باندازه کافی برای محدود کردن قدرت قاطع نیستند، اصول عام هرگز باندازه کافی برای محروم کردن قدرت از تمامی فرصت هایی که بتواند خود را تحمیل نماید، دقیق نیستند . باید همیشه توانین غیر قابل تجاوز و حقوقی مشروط را در روی قدرت قرارداد .

این روزها روشنفکران از " شهرت " خوبی برخوردار نیستند (فکر می کنم بتوان این کلمه را بمعنای به اندازه کافی دقیق بکار برد) . با این حال هنگام آن نیست که بگوئیم روشنفکر نیستیم . وانگهی از آنجا که من روشنفکر هستم اگر چنین بگویم باعث پوزخند دیگران می شوم . اگر از من پرسیده شود برداشتم از آنچه انجام میدهم چیست ؟ پاسخ این است که اگر استراتژ (برای من بی تفاوت است که این استراتژ مرد سیاسی

زبان آذربایجانی و باقی قضایا

مقدمه

ایران از دیرباز کشور چندزبانه‌ای بوده است . وجود اقوام مختلف و وسعت خاک آن از عواملی بوده اند که در این امر نقشی بسزا داشته‌اند . در ادوار سابق این وضع هیچ دشواری بخصوصی ایجاد نکرده و این کشور علیرغم گوناگونی اقوام و زبان و فرهنگ‌ها تاریخ پرفراز و نشیبی را پشت سر گذارده است .

تغییرات زبانی در ایران نیز مانند سایر نقاط جهان نتیجه، برآشفتگی‌ها و دیگر - کونی‌های عمیق تاریخی ، سیاسی و اجتماعی بوده است که غالباً با هجوم خارجی به جامعه، مورد نظر همراه و یا بطور کلی حاصل آن بوده است . از بین رفتن زبان مادی پس از شکست دولت ماد (در شمال غربی ایران کنونی)، از بین رفتن زبان پارسی در اثر حمله، اعراب و بوجود آمدن زبان فارسی فعلی ، آمدن ترکان بایران و بوجود آمدن زبان آذربایجانی را می‌توان بعنوان مثالهای زنده‌ای در این مورد بحساب آورد .

همچنانکه امر متروک شدن زبان پارسی و پیدایش زبان فارسی جدید پس از حمله، اعراب بایران بدقت مورد مطالعه قرار نگرفته و بحد کافی روشن نگردیده است ، پرده تشکیل زبان آذربایجانی نیز دقیقاً بررسی نشده و یا دست کم نگارنده در این مورد اطلاع عی ندارد . ولی نکته مسلم آنست که در ترویج زبان ترکی ملماً ترکان و نه منولان که برخی بنظر برآیند (همچنانکه در متن مقاله خواهد آمد) نقش بزرگی داشته‌اند و حکومت طولانی ترکان نیز این روند را سرعت و استحکام بخشیده است .

قدیمیترین متنی که می‌توانسته است به زبان آذربایجانی بیادگار مانده باشد (البته صرف نظر از داستان‌های دمه قورقور) داستان لیلی و مجنون است . نظامی کنجوی (۶۱۴ - ۵۲۰ هجری) در این مورد می‌گوید در نظر داشتیم داستان لیلی و مجنون را به ترکی بنظم در بیابورم ولی شروانشاه پس از اطلاع از این تصمیم می‌گوید: ترکی مفت و فای ما نیست - ترکانه سخن سزای ما نیست .

واضح است که زبان شفاهی (در تمام زبانها) مذها سال پیشتر از زبان کتبی بوجود آمده و انکشاف پیدا میکند . پس باین ترتیب می‌توان گفت که زبان فعلی آذربایجان سالها قبل از نظامی وجود داشته و مردم متکلم به آن بوده اند و شیوع این زبان بایستی از قرن چهارم باینطرف صورت گرفته باشد ، و نه آنطور که برخی به عمد یا با اشتباه بقرن یازدهم و حتی دوازدهم هجری مربوط دانسته‌اند . نسیمی (۱۴۱۸ - ۱۳۴۰ میلادی) در این حال اولین شاعر بزرگ آذربایجانی کوی در قرن هشتم است که دودیان به زبانهای آذربایجانی و فارسی از وی به جای مانده است .

بطوری که در بالا اشاره شد همزیستی زبانهای گوناگون در ایران با توجه به شرایط تاریخی و جغرافیایی مشکل اجتماعی خاصی ایجاد نمی کرده است و این امر تا سده هجدهم قاجار و روی کار آمدن خانواده پهلوی استمرار داشته است. در آن سده شرایط ایران مطبوعات مترقی زمان و در مرتبه اول روزنامه های "آذربایجان" نشر شده و در تبریز و "ملانصرالدین" منتشره در باکو و تبریز بزبان آذربایجانی و در مرتبه دوم روزنامه های چون صور اسرافیل و حبل المتین بزبان فارسی همزیستی و همزبانی را به نحو بارزی بنمایش می گذاشتند.

پس از روی کار آمدن خانواده پهلوی و انتقال سلطنت از خاندان قاجار باین خانواده وضع کلی متفاوتی پیش آمد. تا قبل از این دوره در هیچیک از ادوار تاریخ ایران هیچ فرمانی از جانب هیچ پادشاه و یا حکمرانی در مورد ممنوعیت زبانی از زبان های رایج در ایران صادر نشده است و هیچ زبانی نیز طی فرمانهای شاهی، خانی و غیره عنوان زبان رسمی نداشته است و مردم از آزادی کامل در استفاده از زبان خویش برخوردار بوده اند. اما در این دوره کشتیبان راسیاستی دگر می آید و زبان رسمی ایجاد می شود و امر به ممنوعیت استفاده از زبانهای دیگر از قبیل آذربایجانی و کردی و ... میشود. این سیاست تا امروز ادامه پیدا کرده است و همانطور که در اوج قدرت فاشیسم در اروپا، مورخان و نویسندگانی در ایران سعی می کردند به پیروی از سیاست روز محل اتمال مردم ایران و آلمان رادرنژاد موهوم آریائی پیدا کنند، درباره زبان نیز به پیروی از یک سیاست شوینستی و تحقیر ملل دیگر "دانشمندان و محققین" می بایستی از نظر تئوریک زمینه را برای این سرکوب فرهنگی آماده نمایند. تا جنگ جهانی دوم و اشغال ایران توسط متفقین این سیاست بی کم و کاست اعمال میشد. پس از جنگ و بویژه پس از واقعه آذربایجان دستاویز دیگری پیدا می شود. استفاده از زبان آذربایجانی مترادف با کمونیسیم و تجزیه طلبی قلمداد می شود. پرسیدنی است که اگر تکلم بیکی از زبانهای رایج در آن سوی مرزگناهی است نابخشودنی، جامه ای است عاریتی، تحمیلی است بمردم و بالاتر از آن ترویج مرام اشتراکی و تمایل به تجزیه طلبی و بخطر انداختن تمامیت ارضی ایران، در این صورت درست باین دلیل که زبان تاجیکی هم در همان شرایط زبان آذربایجانی قرار دارد، بایستی اقوی دلیل برای اثبات تمایلات تجزیه طلبانه و ترویج بیگانه پرستی خداوندان ادب و زبان فارسی بوده باشد.

تبعییب سیاست فارسی کردن سراسر ایران، علیرغم واقعیت های جاندار و موجود و سرسخت، علاوه بر اینکه یک مشی حکومتی است و وسیله ای نیز است برای حافظان قبور و سنت های کهن، تاسمی حکومتی را از نظر تاریخی و تئوریک توجیه نمایند. اینان از توهین به موطنان خویش باکی ندارند و بیگانه شمردن زبان آنان نیز، اینها را رامشوش نمی کند. شاید هم با قلم زدن در این راستا بنظر خویش کثاره، کناهان خود را

می‌پردازند تا از این توهین تاریخی که در حق ایشان شده و زبانی بیگانه بدانسان ن
تحمیل شده است نکوهش وجدان کمتری آنان را آزار دهد. شاید هم افرادی بوده‌اند که با
ساده دلی گمان برده‌اند که یکنواخت کردن همه، مردم ایران و لوبزور سرنیزه، امری کی
است که اینان نیز باید سهم خود را در این مورد ادا نمایند.

هر قدر دلبستگی برخی از آنان حتی تا مرحله، تقلید نیز پیش می‌رود، قســدر
نمی‌بینند و درمدر نمی‌نشینند هر چند که غیر فارس زبانها مخصوصاً در عصر بعد از مشرو-
طیت نقش نه چندان بی اهمیتی در اشاء، زبان فارسی و فارسی نویسی دارند ولی با
تمام این احوال باز هم "تقی زاده و قزوینی هر دو فارسی زشتی می‌نویسند و کسروی از
افراط به تفریط میافتد که هیچ می‌خواهد با استفاده از دستور زبان آذربایجانی برای
زبان فارسی لغت سازی کند"

متأسفانه انقلاب بهمن ۱۳۵۷ نیز نتوانست به بیعدالتی های موجود در کشور
ایران سروسامانی بدهد که هیچ، بسیاری از این بیعدالتی ها را بصورت نهادی در آورد.
اینک سؤال اینست که پس از تجربه، دیکتاتوریهای بعد از انقلاب مشروطیت و انقلاب
بهمن ۵۷، رفع این بیعدالتی های اجتماعی و ملی در ایران به چه نحو امکان پذیر
خواهد بود. یکی از این بیعدالتی ها و احکافات فاحش که امر استمرار است داد و
دیکتاتوری رانیز آسان تر کرده و از اشاء فرهنگ و علوم جلوگیری میکند، مسئله زبان
های ملی است. آیا این مسئله را باید پس از روی کار آمدن پرولتاریا قابل حل
دانست؟ آیا جمهوری ملی که ایجاد شرکت مردم ولایات و ایالات را با حداکثر
امکانات مطلوب در اداره، امور محلی گوشزد میکند، می‌تواند جواب ده این مسئله
باشد؟

برخی از روشنفکران صدیق که در امور فرهنگی هم فعالیت داشته‌اند صادقانه بر این
باور بودند که مسئله، زبان تنها در چهارچوب حکومتی و پس از انتقال قدرت بطبقات
انقلابی قابل حل است. بدون نفی نقش حکومت مخصوصاً در عصر حاضر با وجود وسایل
ارتباط جمعی مدرن، باید خاطر نشان ساخت که هر نوع راه حل در هر شرایط اجتماعی،
تاریخی نمی‌تواند ابتدا به ساکن مورد عنایت و رسیدگی قرار گیرد. لذا نمی‌توان مسئله‌ای
باین درجه از اهمیت را تا رسیدن شرایط مطلوب تاریخی به بوته فراموشی سپرد.
بدون هیچگونه ادعای برتری طلبی و مبارزه جوئی، این طبیعی ترین (مانند نفس
کشیدن) حق هر آدمی است که بخواهد از زبان خویش بعنوان وسیله‌ای برای ارتباط
و آموزش دادن و آموختن استفاده کند. اگر انسان حیوان ناطق است، کسی که نتواند
از این ابتدائی ترین حق خویش بهره‌مند شود، بحرحله، زندگی بیولوژیکی سقوط
میکند و این سقوط راهیچ چیز، حتی وحدت ملی مورد ادعا نمی‌تواند جبران کند. وحدت
ملی که وحدت انسانهای آزاد و برابر نباشد بیشتر بوحدت کلمه، بردگان با برده داران

شباحت پیدامی‌کند . با توجه باین امر ، سکوت وعدم تلاش روشنفکران زبانهای منوعه در ایران حیرت انگیزترین کاری است که یک روشنفکر می‌تواند از عهده ، انجام آن برآید .

XXXXXXXXXXXX

زبانهای موجود در دنیا به ۱۸ گروه تقسیم بندی شده‌اند . از مهمترین این گروه ها می‌توان گروه زبانهای هندواروپائی و گروه زبانهای اورال - آلتائی را نام برد . زبان های هندوایرانی متعلق بگروه زبانهای هندواروپائی است . زبانهای پارسی قدیم ، پهلوی ، کُردی و اویست جز بزبانهای ایرانی محسوب میشوند . در گروه اورال - آلتائی می‌توان از زبانهای فنلاندی ، مجاری ، ترک و آذربایجانی و ژاپنی نام برد . از تقسیم بندی فوق معلوم میشود که زبانهای فارسی فعلی یا فارسی مدرن و آذربایجانی به دو گروه مجزا از زبانهای دنیا تعلق دارند . (۱)

بطور کلی خانواده ، زبانهای ایرانی شامل زبانهای فارسی ، تاجیک ، افغان (پشتو) ، اویست ، کُرد ، تاتی ، تالشی ، بلوچی ، زبانهای پامیری و یک سری زبانها ولهجه های دیگر است که در سرزمین های ایران فعلی ، افغانستان ، آسیای مرکزی پاکستان و دیگر کشورهای شرقی گسترده شده‌اند .

از زبانهای قدیم ایرانی می‌توان از اوستائی (زبان اوستا) پارسی قدیم (به خط میخی و در عهد هخامنشی) پارسی میانه زبان درباری و ادبی ساسانیان ، سُندی (زبان اهالی قدیمی دره ، زرافشان) نام برد .

همچنین درباره ، زبان مادی یعنی زبان قبایل قدیمی ماد که در قرن هشتم قبل از میلاد دولتی در شمال غربی ایران تشکیل داده بودند ، برخی شناسائی های در اختیار علم قرارداد دارد . (۲)

مقصود از آوردن این اطلاعات خیلی مختصر ، معرفی سریع تقسیم بندی زبانها و تاکید بر این نکته است که خواننده با توجه باین داده ها ، مطالب بعدی و بویژه نقل قول های آورده شده در متن را مورد ارزیابی و قضاوت قرار داده و ملاک کار خود را نیسز تقسیم بندی مورد قبول زبان شناسان قرار دهد .

بطوریکه در متن مقاله ملاحظه خواهد شد در برخی از نقل قولهای ذکر شده ، برخی از نویسندگان محترم توجه چندانی با استفاده از ترمهای متداول در زبان شناسی مبذول نداشته و به شیوه ای حداقل نامانوس برای دیگران اقدام به بسط مطالب خویشتش نموده‌اند . این بی توجهی مثلا در مورد ساخت دستوری یک زبان و هسته ، لغوی یا لغات اساسی آن حتی گاهی به بی مبالائی نزدیک شده است . در حالیکه " ساخت دستوری یک زبان و لغات اساسی آن بسیار پایدار هستند . این دو عامل پایه و اساس یک زبان را تشکیل داده و در تمام طول حیات زبان خود را (طبعا با تغییراتی) حفظ میکنند و یک زبان

نمی‌تواند آنها را از زبان دیگری بعاریت بگیرد" (۲) "ظیك انكشاف طولانی تاریخی، اختلاف و تمایز بین زبانهای ایرانی بجائی رسیده است که امروزه در اغلب حالات متکلمین زبانهای گوناگون ایرانی قادر به فهم همدیگر نمی‌باشند." (۴)

رفرانس‌های مقدمه :

- ۱ - لاروس انسیكلوپدیک (تحت لغت زبان)
- ۲ - زبانهای ایرانی ، پرفسور اُرانسکی ، پاریس ۱۹۷۷ (ص ۷)
- ۳ - همان (ص ۸)
- ۴ - همان (ص ۸)

زبان آذری : از سالها قبل ماحینظرانی کمره‌مت بر بسته و زبان آذربایجانی را مورد توجه قرار داده‌اند . اهتمام نویسندگان اغلب بر اینستکه ثابت کنند که زبان قبلی آذربایجان ، زبانی بنام آذری ، فهلوی آذری و ... بوده است ، که البته اگر این کار بصورت علمی و بی غرضانه صورت بگیرد ، ارزشمند بوده و تحقیقی است جالب در روشن کردن گذشته فرهنگی و اجتماعی این سرزمین . اشکال قضیه تنها در این است که مدارك و اسناد تاریخی و زبان شناسی موجود در این باره خیلی محدود و معدود بوده و به هیچ وجه جوابگوی شتاب و هیجان این محققین نمی باشد . "در مورد مدارك غیر مستقیم تقریباً تمام مدارك در دسترس محققان و دانشمندان قرار دارد و تا جائی که بنده اطلاع دارم در همه کتابها و مقالاتی که در این مورد نگارش یافته این مدارك بطور مکرر و یکنواخت مورد استفاده و اشاره واقع شده است . این مدارك و گواهی های تاریخی تقریباً ده فقره می باشد و نتیجه گیری قطعی از آنها نشده است . ذریاره مدارك مستقیم یعنی آثار باقی مانده از گویش های دیرین مت اول در آذربایجان ... نتیجه علمی کاملی بدست نیامد . و حدس و گمان و سلیقه های شخصی در خواندن آثار با زمانه از گویش آذری بر تحقیق علمی و پژوهشی مبتنی بر اصول زبان شناسی غلبه داشته است ." (۱)

کمبود منابع برای تحقیق ، منطقی باید محقق را وادارد که دنبال پیدا کردن منابع تازه رفته و از هرگونه نتیجه گیری شتاب زده که بطور غیر قابل اجتنابی غیر علمی و در نتیجه غیر دقیق از آب درمی آید اجتناب نموده و یا دست کم نتایج اخذ شده را تقریبی ، موقتی و در نتیجه غیر قطعی و تا حد و ذیادی غیر قابل استناد اعلام نماید . متأسفانه این دید بی غرضانه در محققین مورد نظر کمتر مشاهده میشود ، با استناد به مدارك و اسنادی چنان لرزان ، اظهار نظر هائی با چنان قطعیت صادر میشود که حتی دانشمندان که در لابراتوارها با چشمان خود پدیده ای را مشاهده میکنند ، با این قطعیت اظهار نظر

نمی‌کنند. محققین ما با اسناد و مدارکی که در دست دارند و یا بدست می‌آورند چنان بر خورد می‌کنند که گوئی یقین مطلق در دسترس آنها قرار گرفته است که محل چون و چرا برای کسی باقی نمی‌گذارد، غافل از اینکه در دنیای تحقیقات علمی هر فرضیه و تئوری ارزش نسبی دارد، نسبت بزمان و نسبت بمکان. نتیجه، این نوع برخورد با مدارک، حتی اگر مدارکی باشند که نتیجه‌گیری قطعی از آنها نشده و حدس و گمان و سلیقه‌های شخصی ... بر حقیق علمی و پژوهشی مبتنی بر اصول زبان‌شناسی غلبه داشته باشد، معرفی آنها بعنوان مدارک غیر قابل تردید است: "از این اسناد ده گانه شش صد، صریح، روشن و غیر قابل بحث و تردید است" (۲) در این مدارک غیر قابل بحث و تردید، از سوئی زبان آذری قدیم (که معلوم نیست از کجا آمده) جزو گویش‌های فارسی معرفی شده و از سوئی دیگری از انواع آن (فهلوی، دری، فارسی، خوزی، سریانی) بحساب آورده شده است. این موضوع که زبان "آذری قدیم" خودش نوعی زبان بود یا یکی از گویش‌های فارسی بوده (که خود از انواع زبان پارسی است) مبهم می‌ماند که باید تحقیقات بیشترشان آنرا روشن سازد.

"یا قوت حموی میگوید مردم آذربایجان را گویشی است ... که جز خودشان کسی آنرا نمی‌فهمد. و مقدسی زبان مردم اقلیم شانیه ایران (اقلیم الاعجم) و از جمله آذربایجان را فارسی می‌داند و میگوید بعضی دری و بعضی متغلقه است (منهادریه و منها متغلقه). شکی نیست (؟) که آذری مثل فهلوی از نوع فارسی متغلق است و همین فارسی متغلق آذربایجان است که بقول صاحب معجم البلدان جز گویندگان آن زبان کسی آنرا نمی‌فهمد" (۳)

از جانب دیگر مسعودی در کتاب "التنبیه والاشراف" می‌گوید: "ایران یک کشور است یک پادشاه دارد و همه از یک نژادند و چند زبان در آنجا مرسوم است که این زبانها با وجود اختلاف طوری بیکدیگر نزدیکند که همه مردم زبان هند یگراکم و بیش نمی‌فهمند. این زبانها عبارتند از: سندی، فهلوی، دری و آذری" (۴)

آیا باید قول یا قوت حموی را باور کرد یا گفته، مسعودی را؟ البته که محققین آنرا که بمصطلحت باشد بر می‌گزینند.

"مقدسی در" احسن التقاسیم بصراحت گفته که زبان مردم آذربایجان فارسی است و علاوه میکند که در کوهستانهای آذربایجان مانند قفقاز، زبانهای دیگر هم وجود دارد که منظور او شاید اشاره به زبانهای اران و آذربایجان باشد" (۵) نویسنده دیگری از این خط منکر این موجودیت جغرافیائی است و معتقد است که نام آذربایجان برای آلبانیا و به پیروی از سیاست عثمانی، جعل شده است" (۶) لازم به توضیح نیست که کوهستانهای آذربایجان تنها شامل کوههای قفقاز نمی‌باشد بلکه و مهمتر از آن کوهستانهای سهند و سبلان و میشوران نیز در بر می‌گیرد. از سه نقل قول فوق معلوم نمی‌گردد که آیا زبان مردم آذربایجان فارسی بوده است یا نه؟ اگر جواب مثبت باشد، دیگر نمی‌توان قبول کرد

که مردم زبان همدیگر را کم و بیش بفهمند، زیرا مردم متکلم بیک زبان همدیگر را کاملاً میفهمند و در این صورت قول یاقوت حموی را که: مردم آذربایجان را گویشی است که جز خودشان کسی آنرا نمیفهمد چگونه می‌توان توضیح داد؟ بچه دلیل شکی نیست که آذری مثل فهلوی از نوع فارسی متغلق بوده است؟

اختلاف نظر و ناهمگونی رای در بین نویسندگان جدید هم وجود دارد، چنانکه گذشت گروهی بزبان پارسی، فهلوی، خوزی سیرانی و گروهی بزبان پهلوی آذری و فارسی اشارت میکنند. از طرفی محقق معتقد است که "با تشکیل حکومت های ایرانی و تکیه بزبان فارسی در قرن چهارم، ایرانیها ملتی بودند با هویتی جداگانه و مخصوص خودشان" (۷) و با عنایت باین امر که مثلاً مقدسی بمصراحت گفته که زبان مردم آذربایجان فارسی بوده است، چگونه است که سه، چهار قرن پس از آنکه ملتی با هویت جداگانه (جدا از عرب و سایر مسلمانان) زبان فارسی را تکیه گاه خودش ساخته است، در گوشه ای از این سرزمین شاعری برمی‌خیزد (خارج از این تکیه گاه؟) بنام: "همام که در قرن هفتم و هشتم هجری زندگی کرده و اشعاری بزبان پهلوی آذری" می‌سراید (۸) یا اخذ زبان فارسی از جانب مردم ایران صورت گرفته، یا مردم ایران منحصر به آنهایی بوده که در خراسان و ماوراء النهر و سیستان بوده‌اند، و یا اینکه اساساً وحدت زبانی که تکیه گاه ملتی نخواست بشود وجود نداشته است. و الا چه گونه ممکن است هم زبان واحدی وجود داشته و تکیه گاه ملتی قرار گیرد و هم شاعری بزبان دیگری که لابد فقط مختص وی نبوده است شعر بسراید. برخی از محققین به هیچ وجه دل سرد نشده و بشیوه معمول تحقیق خودشان ادامه داده و نتیجه گیری‌هایی هم میکنند که تصادفاً از دقتی بی نظیر نیز برخوردار است: "بنا بر این اگر ناصر خسرو گفته باشد که فلان مرد آذربایجانی - البته نه فلان مرد بلکه شاعری که بزبان فارسی هم شعر سروده - فارسی نیک نمیدانسته، دقیقاً بدین معنی است که زبان او فهلوی آذری بوده است" (۹) چرا؟

حتی ناکافی بودن مشهور مدرک نیز محققین ما را از هیجان نمی‌اندازد، گوئیا مدرک باید آنچه را که از آن می‌خواهند فراهم سازد، نه آن چیزی را که خودش گواهی می‌دهد. احمد بن یعقوب یعقوبی مردم آذربایجان را "مخلوطی از العجم الاذریه و جاویدانی" خوانده است. اگرچه در این منبع از زبان آذربایجان سخنی نرفت است (۱۰) ولی کماکان جزو مدارک دهگانه، فوق و تحت شماره ۸ معرفی میشود. از همین مطلب دو نتیجه گیری جالب ولی متفاوت نیز بعمل آمده است: "ابن الواضع یعقوبی که در حدود سال ۲۷۸ هجری می‌زیست در کتاب "البلدان" خود بدین نکته، بسیار مهم اشاره کرده است: نخست آنکه زبان مردم آذربایگان را پهلوی آذری خوانده است [در حالی که منبع بالا چنین ادعائی ندارد] و دوم آنکه با صراحت تمام مردم آذربایجان را

ایرانی خوانده است . وی می نویسد : ۰۰۰ مردم شهرهای آذربایجان و بخش های آن آمیختگی از ایرانیان آذری و جاودانیان قدیم خداوند شهرت هستند که جایگاه بابک خرمنی بود " (۲۱)

مورخین قدیمی نیز از اختلاف رای و نظر برکنار ننشاندند . چنانکه " ابن حوقل در کتاب صورت الارض می نویسد : ۰۰۰ اما زبان مردم آذربایجان و بیشتر مردم این استان فارسی است . زبان عربی نیز در میان آنان رایج است لیکن کمتر کسی عبری سخن گویند . برخی تیره ها در این جا و آنجا به زبانها و لهجه های گوناگون حرف می زنند ولی همه فارسی آذری را می فهمند " (۱۲) معلوم نمی شود که آیا زبان مردم آذربایجان فارسی بوده است یا اینکه زبان دیگری بوده ولی فارسی را نیز می فهمیده اند ؟ نتیجه گیریهای شتاب زده و ملحوظ داشتن عقاید سیاسی و ایدهولوژیک در امر تحقیق همانقدر مضراست که اعتماد کردن به برخی مدارک ناشیانه است .

منظور ما در اینجا بحث بر سر این مطلب نیست که آیا زبانی بنام پهلوی آذری ، یا پهلوی آذری در آذربایجان وجود داشته است یا نه ، مقصود ما این هم نیست که این زبان ، زبان دیگری بوده و بهر حال دست تطاول روزگاران را از منحنه کیتی زدوده و تنها " مدرک " از آن باقی نهاده است ، بلکه قصداً نشان دادن کاستی ها و بویژه کژیها . می است که این تحقیقات در خود داشته و یا حتی بر مبنای آنها بوجود آمده اند . زیرا با شروع از این مقدمات ناصحیح ، به نتایج منتظره برای خود و نامنتظره برای دیگران می خواهند برسند . این زبان آذری پیشنهادی - چرا که هنوز از نظر علمی قطعیت و نوع آن در ابهام قرار دارد - البته بیک بار از بین نرفته و زبان فعلی آذربایجان بجای آن ننشسته است . مورخین و محققین در این مورد اگر هم ساکت نباشند هیچ نظر مشخص و مدونی ارائه نکرده اند . اثبات این امر نیاز بدلائل و مدارک تاریخی بی نقصی دارد که تا حال ارائه نگردیده و نتیجه گیری علمی و موجه را ناممکن می سازد . لکن همگان در این مورد هم رای نیستند و عده ای معتقدند که " از لهجه های زبان آذری [کدام یک ؟] آثار تا بسل توجهی بازمانده است " (۱۴) " و از جمله ، این آثار تپعمای از جولاهه ، ابهری است که ظاهراً بلکه قطعاً مربوط به لهجه ، ابهرزنگان " می باشد (۱۵) " وی تردید با پژوهش بیشتر آثار دیگری از آذری کهن در متون نظم و نثر و کتبهای لغت بدست خواهد آمد و همچنین تثبیت آثار مشکوک [بزه غنیک آنها] امکان پذیر خواهد بود " (۱۶) شکی نیست که اگر همان قطعیت نام برده شده در بالا مورد استفاده قرار گیرند تنها آثار مشکوک را می توان تثبیت کرد ، بلکه آثار قطعی نیز می توانند مشکوک از آب در آیند .

اگر ادعا می شود که زبان آذربایجان گویا تا همین اواخر زبان " آذری " بوده ، این ادعا ها بر چه مبنائی عنوان میشوند و درجه ، اعتبار آنها چقدر است . " زبان مردم آذربایجان چنانکه خواهیم گفت تا چند سال پیش ، یعنی تا اواسط و بلکه اواخر دوره صفوی

شاید دیرتر از آن [لابد تاجاریه؟] زبان آذری یعنی یکی از گویش‌های معروف ایرانی بوده است^{۱۷} آیا این پیشنهاد و یا در اغلب موارد سخن قطعی حاصل تحقیقی مداوم و عمیق است؟ آیا تمام مدارک و اسناد بطریقی بی‌غرضانه مورد داوری قرار گرفته‌اند؟ آیا وقتی محقق در مسیر تحقیق خود به مطلبی مناسبتاً با پیش‌داوری‌هایش برخورد کرده، با آن برخورد انتقادی داشته و یا از آن گذشته و آنرا نفی کرده است؟

متأسفانه نوشته‌های این نویسندگان و محققین گواه است که آنان آزادی فکر لازم برای داوری بی‌غرضانه را دارا نبوده‌اند. با عاریت گرفتن اصطلاحی از علم مکانیک می‌توان گفت که محقق باید دارای شش درجه آزادی بوده و در تمام جهات بتواند آزادانه و بدون برخورد به مانعی عقیدتی، سیاسی و اجتماعی، حرکت کرده و در این فضا به حقیقت نسبی دست یابد. مشکل محققین ما مخصوصاً در این مورد (مورد خاص زبان) داشتن تنها یک درجه آزادی است که آنها را تنها در یک مسیر می‌تواند بچلیو ببرد و لاغیر؛ در انتهای این مسیر هم بخط جلی نوشته‌اند: فقط فارسی.

نمونه، این آزادی فکر در تحقیق، ملاحظات مربوط به "زبان هرزنی" و "زبان تاتی" است. این دو زبان جزو مدارک اصلی و مستقیم اثبات وجود زبان فهلوی آذری می‌باشند و یا حتی مدارک مستقیم اصلی بحساب می‌آیند. مرکز جزیره، زبانی هرزنی روستای "گلین‌تیه" در چند فرسخی مرند و مرکز زبان تاتی یا زبان مناطق دیزمار و حسنو روستای کریتگان و ازین است^{۱۸}

صرف نظر از اینکه این جزیره‌های زبانی حتی دارای اسمی از خود زبان نیستند و اسمی آنها آذربایجانی یعنی از زبان آذربایجانی است، توجه به این نکته نیز ضرورت دارد که ساکنین این مناطق جزو ساکنین اصلی منطقه نبوده و کوچی هستند و بدین دلیل برای این منظور نمی‌توانند بعنوان نماینده، کل از بین رفته‌ای در میسان کل جدید بحساب آورده شوند. اما محققین مزبور برخلاف این امر را در نظر دارند: "مدارک قابل توجه تاریخی و ملاحظات زبان‌شناسی حکم می‌کند که زبان هرزنی از روزگار باستان در همین سرزمین از آذربایجان رایج بوده است و قول گروهی که معتقدند گویندگان این زبان در دو و بیست سال پیش از سرزمین طوالش باین سرزمین کوچیده‌اند و هنوز در برخی از روستاهای آن سامان بزبانیکه جز اصطلاحی با زبان هرزنی ندارد سخن گفته می‌شود معتبرین نظر نماید. و ادعای شایه بین دو لهجه که هر دو از لهجه‌های ایرانی هستند بسه تنهائی کافی برای تصور وحدت دو لهجه نمی‌باشد^{۱۹}

متأسفانه از مدارک قابل توجه تاریخی که نام برده شده، چیزی ارائه نشده است تا در معرض قضاوت دیگران نیز قرار گیرد. وانگهی ملاحظات زبان‌شناسی چطور می‌توانند حکم کنند که فلان زبان در فلان جا مورد استعمال بوده است. این اساساً مربوط به ملاحظات زبان‌شناسی نیست که یک حکم کاملاً تاریخی خارج از حیطه، عملکرد خویش

مادر بکند . گفته ، آنهایی که اظهار میدارند که گویندگان این زبان از طالش بایستند سرزمین کوچیده اند بچه دلیل معتبر نیست ؟ در حالیکه " پیر مردان میگویند که هرزندیها (مردم هرزند عتیق) که مرکز اصلی زبان هرزنی و همچنین مرکزند یم و منشا ، دیگر روستاهای آن سامان است از طوالش آمده و در این ناحیه ساکن شده اند و افراد " گلین قیه " نیز از هرزندی عتیق (که اسم واقعی آن داش هرزن است) به محل جدید رفته و آنرا بوجود آوردند و آبا - دانی گلین قیه از حدود دویست سال تجاوز نمی کند (اسم واقعی هرزند جدید چای هرزن است) " (۲۰)

محقق محترم مرتکب این اشتباه یا انحراف نیز میشود که یقینا از نظر تیزبینان خودشان نیز پوشیده نمانده است ، منتها بنا به روال کار غمض عین می کند . بدین معنی که " جز اندک اختلاقی با زبان هرزنی ندارد " را تبدیل به " اندک تشابه بین دو لهجه " کرده اند که بکلی معانی متفاوتی دارند . اگر این امر به پیش برد کار تحقیق ایشان کمک شایانی میکند ، ماهیچ گونه اعتراضی نداریم و قضاوت را بخواننده واگذار می کنیم . ولی اگر این نحوه برداشت را منطقی در پژوهش های خویش بکار گیرند نتیجه ، عقلانی از این کار نخواهند گرفت .

بنظر می رسد که دلیل این عدم تمکین به واقعیت های عینی ، هراس از دست رفتن تنها مدارک مستقیمی باشد که طرفداران نظریه ، زبان فهلوی آذری در دست دارند . اینکه محقق با باز کارش علاقمند باشد و بخواهد آنرا حراست کند امر نامعقولی نیست ولی اولین مشخصه ، محقق بی غرضی و امانت داری اوست .

در اینجا یادآوری این مطلب نیز ضروری است که اگر زبان فهلوی آذری وجود داشته لابد تنها یک زبان بوده است و نه چند زبان در آن واحد . آیا زبان آذری هم نام و اشعار آذری اجداد صفویه و رساله ، مولانا روحی انارجانی و قطعه ای از جولاهه ، ابهری و زبان های تاتی و هرزنی موجود دقیقا بیک زبان تعلق دارند ؟

تغییر به آذربایجانی یا به ترکی ؟

اکنون که بزبان فهلوی آذری (حداقل در حال حاضر) دسترسی نداریم و مدارک و اسناد موجود نیز امکان نتیجه گیری دقیق و علمی را نمیدهند ، پس پیدایش زبان فعلی آذربایجان و از یاد رفتن زبان قدیم (فهلوی آذری احتمالی) چگونه بوده است . موضوع مورد اتفاق نظر ، اینست که زبان آذربایجانی کنونی زبانی غیر از زبان فارسی است . واقعیت این است که ایران کشوری است دارای اقلیت های زبانی . بعضی از این زبانها ، یعنی آذربایجانی ترکمنی و عربی اصولا ریشه ، ایرانی ندارند . بقیه نیز هم چون کردی ، بلوچی و کیک و مازندارانی اگرچه از لحاظ تاریخی با فارسی کنونی همبستگی

دارند، اما با معیارهای زبانشناسی همزمانی هر یک زبانی کامل اند^{۲۱} و از این امر به چندزبانگی در ایران تعبیر میشود.

و اما تغییر زبان بدین شکل صورت می‌گیرد که ترکان بایران هجوم می‌آورند (قرن سوم) و در آن مستقر میشوند و با لاترازان سلسله‌های حکومتی نیز تشکیل میدهند. گویا آنان در ابتدا ساکن دهات بوده و سپس به شهرها روی می‌آورند و با " روی آوردن ترکان به شهرها رفته رفته [درجه مدت؟] زبان ترکی چیره شد و چون فرمانروایان و حکام محلی ترک بودند مردم ناگزیر شکایات خود را بترکی نزد فرمانروایان می‌بردند. در بازار و مراکز معامله نیز گفتگوی زبان ترکی رواج یافت و بدین ترتیب زبان ترکی که در روستاها چیره شده بود به شهرها نیز هجوم آورد.^{۲۲}

بدیع‌ترین نظریه راجع به پا گرفتن زبان ترکی در آذربایجان با اعمال زور از یکطرف و پسادگی زبان ترکی از طرف دیگر نسبت داده شده است.^{۲۰} این زبان (ترکی) زبان دولت و حکومت وقت بود، یعنی زبان اشخاصی که حق گرفتن مالیات و زورگویی و دادن دشنام مطلقاً با ایشان بود. ضمناً با توجه باینکه، در این دوره تعصب زبان و نژاد بکلی مجهول و آذری هم‌زبانی بوده که تکلم به آن متضمن فایده، اخروی و دنیوی نبود و پاسانی دلیل تغییر سریع زبان و تمایل توده را به آموختن ترکی می‌شود نهمید.^{۲۳} و یا " در زبان ترکی نه مانند فارسی ظریف‌کاری و عقید بتواعد سهولت و انسجام و زیبایی موجود است و نه مانند عربی اعلال و اعراب مشکل و قواعد صرفی و نحوی پیچیده. زبان ترکی ادبیات و قواعد نحوی نداشته و در قبول الفاظ و لغات بیگانه هم هیچ زبانی بقدر ترکی دارای سعه، صدر و سهل‌انگاری نیست. زیرا اگر یک رشته لغات مختلف از داری و آذری و عربی و غیره را پهلوی هم چیده و در آخر جمله فعل (است) و یا (نیست) به ترکی گفته شود، جمله ترکی سلیسی داشته و گویند هرگز مورد خرد‌گیری و انتقاد واقع نخواهد شد. نسبت به تلفظ و آادی کلمات گویند هم، همه گونه گذشت و بزرگ منشی موجود است و بقول معروف ترکی هر جور تلفظ شود باز بقدر خودش خوب است.^{۲۴} اگر حق گرفتن مالیات و زورگویی و دشنام دادن مطلقاً با اشخاصی بوده که زبان ترکی داشته اند، مسلم است که آنها از این حق همه‌جای ایران استفاده می‌کرده‌اند و نه فقط در آذربایجان، و فایده، اخروی و دنیوی و معنوی هم برای همه به یکسان داده شده و یا از آنها دریغ میشده است. پس چگونه است که این تغییر سریع زبان فقط در این ناحیه صورت گرفته است، با توجه به اینکه هیچ زبانی در آن زمان به اندازه، عربی متضمن فایده، دنیوی و اخروی نبوده است. زبان کتاب آسمانی، زبان پیغمبر و خلیفه و امام، پس چراتوده از عربی استقبال نکردند. نویسنده می‌تواند در این مورد به فرضیه‌ای که مایل باشد روی بیاورد. ولسی بحث در مواردی که آشکارا جلوی چشم همه قرار دارد جدی بودن و سواد حداقلی لازم دارد. نویسنده اظهار می‌دارد که زبان آذربایجانی کنونی زبانی است سهل‌ساده و بی‌دروپیکر و

دارای سه، مدرک از لحاظ تلفظ هم هیچگونه انطباقی نداشته است. گذشته از این که صفات مزبور انویسنده‌ای دست اندرکار و با اطلاع ترکد دارای زبان مادری فارسی هم می‌باشد در مورد زبان خودش بکار برده است، این سؤال مطرح میشود که چینی—زبانی سهل الحصول چرا مردم مناطقی دیگر را انسون نکرده است؟ شاید بتوان گفت که آنان علیرغم گفته ایشان که "تعمب زبان و نژاد بکلی مجہل بودہ" تنصبی نسبت بزبان خود داشته‌اند که مردم آذربایجان فاقد آن بوده‌اند. یا اینکه فرمول زیر غیر منطقی و بیپوده است که "درخت ایرانیت بر زمین زبان فارسی و آب و هوای اسلام رشد کسرد و سرکشید" (۲۵) زبان آذربایجانی نه یک زبان برتر و نه یک زبان پست تر است. زبانی است مثل همه، زبانها. وسیله، ارتباط (بمعنای کلی) بین مردم است. ولی در مقام مقایسه هم از نظر تلفظ و هم از نظر دستوری پیچیده تر و مشکل تر از فارسی است و مانند تمام زبانهای دنیا بده بستانهائی با سایر زبانها بویژه زبانهای همسایه داشته است. برای اطلاع از اینکه زبان آذربایجانی مخلوطی از عربی، فارسی و غیره و غیره است یا نه، کافی است بدیوان حیدر بابای شهریار تبریزی مراجعه شود. سپس نوبت مفعول میرسد "مسلما تملط مفعول که از هر حیث ترکان نزد یکترا از ایرانیان بودند بر نفوذ ترکان و اهمیت زبان آنان افزود" (۲۶) این افزایش نفوذ ترکان و اهمیت زبانشان در اواخر قرن پنجم هجری اتفاق میافتد و این روند تا اوایل قرن دهم ادامه پیدا میکند و مقارن تشکیل سلسله صفوی زبان ترکی در آذربایجان جانشین زبان آذری می‌شود و اهمیت زبان ترکی در دربار صفوی و نفوذ عقب ترکان در پیشگاه سلطان صفوی و عوامل دیگر — موجب شد که زبان ایرانی مردم این سامان جای خود را به زبان بیگانه، ترکی بپردازد. (۲۷) همین نویسنده در صفحه ۱۱ کتاب خویش میگوید: "زبان مردم آذربایجان ۷۰۰ تا ۸۰۰ ساله و بلکه اوایل اوایل صفوی و شاید در برتر از آن زبان آذری بوده است" و این اختلاف مدت چند صد ساله را با دمی برد. و مگر سلطان صفوی خودش کی بوده است تا نفوذ و تقرب ترکان در پیش وی موجب تعویض زبان مردم بشود؟ اختلاف نظر بین نویسندگان در مورد علل، زمانها و حتی تعاریف بقدری است که اگر همه، آنها را شوق رسیدن به یک نتیجه مشترک فراموشی گرفت، کمتر میشد ظن برسد که آنان درباره، موضوع واحدی بحث می‌کنند. مقامد شخصی، وابستگی های عقیدتی و مرامی، درجه، آگاهی‌شان از زبان و مقولات مربوط به آن، عواملی هستند که نقش برجسته‌ای در آثارشان برجای می‌گذارند. در حالیکه گروهی شیوع زبان "ترکی" را مقارن با صفویه میدانند (اوایل قرن دهم)، گروهی دیگر اساسا بین مفعول و ترک تفاوتی قایل نیستند و همه را چادر نشین بیابانگرد بحساب می‌آورند. می‌نویسند: "حد الله مستونی در نزهت القلوب در مورد سلطانیه میگوید: زبانشان هنوز یکسر نشده و با بهلوی مزوج است. منظور او این است که مفعولهای که باین ناحیه آمدند و متوطن شدند،

عده‌شان آنقدر زیاد نبوده که بتواند جماعات را در خودشان مستهلك بکند * (۲۸) ویرسا
 * زبان ترکی در آذربایجان پس از سلطه مغولان در ریجا جانشین زبانهای فارسی و آذری
 شده است * (۲۹) و همین نویسنده جای دیگری نویسد: * باید توجه کرد که زبان ترکی
 زبانی است که در سیمده سال اخیر بر اثر همدستی عواملی ۰۰۰ رواج یافت است * (۳۰) و
 هیچ متوجه نیست که مغول در اواخر قرن پنجم هجوم کرده و سیمده سال اخیر مترادف با
 اواخر مغویه و فتنه، افغان و سلسله، افشار است یعنی اوایل قرن دوازدهم - از ایسن
 قرار اگر این زبان ترکی بقول ایشان، و آذربایجانی بقول ما، در این سیمده ساله، اخیر
 بر اثر نفوذ شاید عناصر مخرب دست و پا شده باشد، پس نسیمی شاعر معروف آذربایجا -
 نی زبان در قرن هشتم هجری (۱۲۴۰ - ۱۲۱۸ میلادی) بچه زبانی شعر سروده است؟ مگر
 نه اینستکه این زبان قبل از نسیمی حتی نظامی وجود داشته و جا افتاده بوده است که
 نسیمی بتواند بدان شعر بسازد؟

ترکان از اواسط قرن چهارم هجری (غزنویان) در ایران سلسله، حکومتی
 تشکیل داده و به سستان و خانات ترکستان و خوارزم و جرجانیه و روی و اصفهان تسلط
 داشتند. تا زمان حمله، مغول تمامی سلسله‌های حکومتی در ایران ترک بوده اند و مغو -
 لان دقیقاً همین سلسله‌های ترک را مغلوب و منقرض ساخته‌اند. لذا هجوم وایلنار مغول
 بایستی بیش از همه بضرر ترکها باشد که حکومت و قدرت خود را از دست داده‌اند -
 و آنکهی مغولان چرا مبلغ زبان ترکی میشوند و زبان مغولی را از یاد میبرند؟ در زمان
 تشکیل سلسله، مغویه، ترکان سابقه‌ای بیشتر از یانصد سال در امر حکومت و زندگی -
 مشترک با اهالی اصلی ایران داشته‌اند و زبانشان با زبان بسیاری از اهالی در هم
 آمیخته و منجربه تشکیل زبان آذربایجانی فعلی شده است و این امر سلماً در یک مدت
 طولانی تاریخی امکان پذیر بوده است. اکنون این زبان را که دیگر جزو زبانهای مردم
 ایران محسوب میشود و میشود نمی‌توان زبان بیگانه‌ای قلمداد کرد.
 ترکان در هجوم و گسترش خود بطرف غرب ایران بمناطق دست یافتند، با مردمی که
 آنجا بودند مخلوط شدند، چیزدائی دادند و چیزهائی گرفتند. ولی مانند دو با همیسن
 مردم بر علیه مغول جنگیدند، با عثمانی جنگیدند و هزار سال برای این کشور حکمروائی
 کردند: اگر هدف تمامی سلسله‌های حکومتی در ایران حفظ سلطه خود بوده باشند،
 دیگر بر سلسله‌های ترک حرجی نیست که از این قاعده کلی پیروی کرده باشند. و اگر
 سلسله‌های حکومتی نقشی بیش تر از آن داشته‌اند آنگاه سهم بزرگ این نقش به ترکها
 میرسد که بیش از دوبرابر سایر سلسله‌های ایرانی و بقلم و بر مراتب وسیع تری تسلط
 داشته‌اند. ترکان نه تنها در مدد نابودی زبان فارسی نبودند، بلکه بر عکس این سلطان
 ترک محمود غزنوی است که مشوق فردوسی در نظم شاهنامه است بگذریم از نقض عهدی
 با فردوسی شد.

عرب که بایران آمد، نه تنها سیستم حکومتی موجود را از بین برد، نه تنها دین موجود را از بین برد بلکه چنان بزبان فارسی دست اندازی کرد که هنوز هم اثراتش آنرا رجا نکرده اند. باتمام این احوال عرب مانند ترك نکوهش نشد، کسی وی را بیگانه نخواند که هیچ نماز روزانه اش را هم بعربی گزارد، ایرانی دستار بکمر بست و خود را از اولاد عرب خواند. قزلباش که زبان آذربایجانی داشتند با روس و عثمانی و ازبک جنگیدند تا ایران را حراست کنند، انتظار نداشتند که قرن‌ها بعد اشخاصی پیدا شوند و زبان آنها را بیگانه قلمداد کنند که هیچ بلکه هدف نابودی آنرا داشته باشند.

اما پژوهشگران ما را چه باک از این، که وحدت زبانی نابوده‌ای را غمخوارند: در عهد سلاطین صفوی که بانی وحدت سیاسی و مذهبی ایران بودند آسیب بزرگی بوحدهت زبان ایران وارد آمد. (۲۱) البته ایشان با وحدت سیاسی و مذهبی ایران در آن عهد که فقط و فقط بزور انجام گرفته مخالفتی نداشتند و آنرا لازم هم می‌شمارند. شاید اطلاع نداشته باشند که این وحدت مذهبی مثلاً با کشتار مردم تبریز در دنو نوبت و هربار بیش از بیست هزار نفر انجام گرفته است. اگر ترکان و بطریق اولی صفویه همین کار را در مورد تحمیل زبان خود و از بین بردن زبان فارسی میکردند، تصور این امر که اکنون زبان فارسی مربوط به تاریخ میشد کار چندان دشواری نیست.

وحدت زبانی مورد نظر نویسنده، مزبور در هیچیک از ادوات تاریخ ایران وجود خارجی نداشته است. صفحات کتاب ایشان از جمله صفحات ۲۲ و ۲۳ نقل قولهای متعددی در این مورد دارند. از جمله اینکه زبانهای مرسوم در ایران عبارت از فهلوی، دری، فارسی، خوزی و سریانی بوده اند. و باز هم از اینکه وحدت زبانی ایران آسیب دیده است گله مندهستند و این گلایه نیز متوجه صفویه است. اشاره به يك واقعه تاریخی ممکن است مددکار باشد: صفویه در سال ۹۰۵ هجری بر سر کار آمده و غزنویان در سال ۲۵۱ هجری بین این دو سلسله، تمامی حکومت هائی که در ایران بر سر کار آمده اند از تبار ترك بوده اند. آیا در این فاصله، ۵۴۴ ساله هیچ تغییری در زبانهای اصیل ایرانی بعمل نیامده بود که صفویه مقصر قلمداد میشوند؟

جالب تر از این هم وجود دارد و آن عبارت از کشف عوامل مهمی است که سبب رواج

ترکی در آذربایجان شده است:

الف: پیروان شاه اسماعیل همه ترك و ترکمان بودند، شاه اسماعیل هم ناچار و پیاس خاطر آنها را با ایشان ترکی سخن می‌گفت، و باین ترتیب زبان دربار صفوی ترکی شد.

ب: چون گفتگوی پیشوای مذهب یعنی شخص شاه با مریدان مومن خود همیشه به زبان ترکی بود این زبان صورت زبان مذهب نیز بخود گرفته و از این راه مورد تقلید مردم قرار گرفت.

ج: زبان آذربایجان بواسطه موقعیت جغرافیائی این استان و کوهستانی بودن آن

... برای تغییر یافتن مناسب بود (۲۲)

پس چنین بنظر می‌رسد که هرکس پیرو شاه اسماعیل بود ترک و ترکمان بوده و مرید های وی نیز فقط آنهایی بودند که تنبیر زبان دادند و بقیه مردم که تنبیر زبان ندادند از پیشوای مذهبی و دولتی خود تقلید نکردند و دیگر اینکه تنها منطقه، آذربایجان کوهستانی بوده است و مثلا کردستان و لرستان و فارس مناطق کوهستانی نیستند.



یکی از عوامل گرم نگه داشتن بازار محققین کشف آثار زبان منقود آذری، یا فهلوی آذری، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی است که هدف اساسی آن طبق ماده ۲۵ وقفنامه تعمیم زبان فارسی و تحکیم وحدت ملی در ایران می‌باشد. (تعمیم زبان فارسی قبل از تحکیم وحدت ملی آمده است و در واقع وحدت ملی بهانه‌ای برای اولی قرار داده شده است) این بنیاد بجای کمک به تعمیم زبان فارسی میان بیسوادان فارسی زبان که درصد خیلی زیاد و قابل توجهی را داراست درخواست می‌کند که، "باز هم اگر کسانی مخصوصا از اهل استانهایی که گویش محلی آنها غیر از زبان ملی فارسی است، مانند زنجان و آذربایجان شرقی و غربی و کردستان، خوزستان، بلوچستان و غیره رسالتی که کمتر از صد صفحه، کتاب نباشد و با قصدی که هدف این موقوفات است [و بر علیه زبان مادری خودشان] نگارش یافته باشد بفرستند با درآمد این بنیاد طبع و نشر خواهد شد." (۲۳) یعنی بنیاد مذکور در وهله، اول ترجیح میدهد که بقول معروف مار را با دست سید احمد بگیرد و خوشبختانه برای بنیاد، معمولا سید احمد هائی پیدا میشوند که این کار را برایشان انجام دهند.

اگر این دلایل تنبیر زبان آذربایجان را مطابق نقل قولهایی پیش تر آوردیم خلاصه کنیم، باین نتیجه میرسیم که:

زبان ترکی با روی آوردن ترکان بشهرها رفته رفته چیره شده است و چون فرمانرو- ایان و حکام محلی ترک بودند بنا بر این ترکی زبان دولت و حکومت وقت بوده یعنی زبان اشخاصی که حق گرفتن مالیات و زورگوئی و دادن دشنام مطلقا با ایشان بوده و مردم نیز ناگزیر شکایات خود را بترکی نزد فرمانروایان میبردند و ضمنا تعصب نژاد و زبان نیز بکلی مجهول بوده و آذری هم نه فائده، اخروی و نه فائده، دنیوی داشته متسروک شده است و از اینجا باسانی دلیل تنبیر سریع زبان و تحایل توده را با موختن ترکی می- شود فهمید.

نقش عمده در این علت یابی بحکومت ها محول شده است و این بدان معنی است که هرکس بر سر قدرت باشد می‌تواند از این کارها انجام دهد. در حالیکه اگر در این سخن حقیقتی نهفته باشد عامل تنهای حکومت نمی‌تواند باشد. نکته‌ای که از نظر اینسان پنهان می‌ماند این است که حکومت ها، متکی ب مردمی بوده اند که بهمان زبان متکلم

برده‌اند یعنی متکلمین باین زبان حکومتها را بر سر کار آورده‌اند اینک حکومتها مردم را متکلم به این زبان کرده باشند .

غزنویان ، سلجوقیان ، صفویان متکی به قشونی نبوده‌اند که از طریق خدمت نظام وظیفه ، اجباری تشکیل شده باشد ، بلکه طوایف قزلباشی قبلا وجود داشته و بهمان زبان متکلم بوده‌اند و اساس کار صفویه بر روی آنها بنا شده است . این طوایف تنها نظامی هم نبوده‌اند ، در امر تولید و اقتصاد نیز فعال بوده‌اند و گرنه صرف زورگویی و جمع‌آوری مالیات کارگشا نیست . چرا که در این صورت قاچاریه و ائشاریه و صفویه و سلجوقیان که هم زور داشته‌اند و هم از سرتاسر ایران مالیات اخذ می‌کرده‌اند و مردم هم شکایات خود را پیش آنان می‌برده‌اند بکدام دلیل منطقی نتوانسته‌اند - علی‌رغم ساختارهای ترک زبان - زبان مناطق فارسی و مرکز ایران را عوض کنند . مهمتر از همه خراسان است که زیر پای حرمهاجم و مهاجرترک قرار داشته ولی دچار تعویض زبان نشده است .

آیا زبان آذربایجانی زبان بیگانه‌ای است ؟

گروهی معتقدند که چون در زمانهای پیشین زبان مردم آذربایجان فهلوی ، فارسی و یا بهر صورت زبانی غیر از زبان فعلی بوده است بنابراین زبان فعلی را باید زبان بیگانه‌ای انگاشت . در این صورت تکلیف زبان فارسی فعلی که آکنده از عربی و ترکی و غیره است چه باید باشد ؟ در هر صورت رسمیت زبان ترکی در دربار صفوی و عوامل دیگر موجب شد که زبان ایرانی مردم این سامان جای خود را بزبان بیگانه ، ترکی بسپارد * (۳۴) و با * ترکی که اکنون در آذربایجان و زنجان تکلم میشود خارجی است ، و بوسیله مهاجران ترک سلجوقی و مغولان و تاتارها و ترکن های آتی قویونلو و قره‌قویونلو بزبان نواحی تحمیل شده است * (۳۵) قابل توجه است که مغولان و حتی تاتارها برای تحمیل زبان خود راهسی آذربایجان شده‌اند ، چه سفر پرمشقتی * قالب و استخوان بندی زبان فعلی بر زبان اصلی و بومی مردم آذربایجان تحمیل شده است * (۳۶) دیگری که صاحب بدیع‌تریستن نظریه‌ها در این زمینه است می‌گوید که نه تنها این زبان بیگانه و تحمیلی است بلکه خود مردم هم از اینکه این زبان قرن‌ها پیش بدانها تحمیل شده است عار دارند و * با اینکه خود آذربایجانی‌ها بیشترا هرگز این زبان (آذربایجانی) را جامه مستعاری میدانند که حوادث روزگار برتن آسید دیده ، این ایالت تاریخی پوشانده ، باز هم مردمان کوته بین در انتساب آذربایجانی‌ها به نژاد ایران - ؟ - تردید روا داشته‌اند و هم میهنان زردشت و آترپاتن و رستم فرخزاد آذری و نظامی و خاقانی و آیت‌الله مقانی را با چادر نشینان کالموک و قرقر و ایغور از یک نژاد میدانند * (۳۷) .

گاهی اوقات نویسنده آشکارترین دستبرد بحقوق طبیعی مردم را که در جلو چشمان همه اتفاق افتاده و میافند و نیازی هم به نقل قول از این حوقل و مقدسی ندارد، مورد انکار قرار میدهد و میگوید: "آری مردم از ربا بجان بدن هیچگونه اجبار و حتی ظلمت و تبلیغ بزبان فارسی کتاب میخوانند و شعر میگویند و حتی نامه می نویسند" (۳۸)

قدغن های اکید وزارت خانه های جلیله، معارف، فرهنگد، آموزش و پرورش و نظارت های شدید تامينات، آگاهی، رکن ۲ و ساواک در این امر معروفتر از آن است که بتوان انکار کرد. کتاب سوزان معروف سال ۱۳۲۵ و دیوان معجز و ۰۰۰ تا بحال هیچ نظرخواهی انجام نگرفته است که نشان دهد آذربایجانیها زبان خود را جامه مستعار در اثر حوادث روزگار بحساب آورده باشند. چرا این جامه، مستعار را فشار پهلوی و فهلوی نتوانست بیرون کند؟ لازم بتوضیح نیست که آذربایجانی نیازی ندارد که برای اثبات ایرانیت خود متوسل به زردشت و آیت الله ممقانی بشوند و آیت اللهشان هم هیچ برتری بر هیچ چادر نشین اعم از کالموک و یا بربر ندارد. در شان محقق نیست که با پریدن از شاخی به شاخ دیگر اثر خویش را مبدل به معرکه درویش نماید. مسئله مربوط به زبان است و هرگونه گریز زدن بقضایای نامربوط تاریخی یا سیاسی، انحراف از موضوع بقدم گل آلود کردن آب است تا بحث در محیط معقول و منطقی انجام نگیرد.

برخی از نویسندگان متوجه این قضیه شده اند و میگویند که: "بد نیست به نظر آنبایی که معتقدند دادن حق استغاده از زبان مادری در تحصیلات رسمی و سایر شؤون زندگی موجب تقویت تمایلات تجزیه طلبانه خواهد شد اشاره شود. اینان در واقع سرنا را از سرگدازش مینوازند. زیرا برعکس دقیقاً جلوهگیری از این حق است که بر اثر آن، آن قوم خود را زیر سلطه، قوم دیگر خواهد یافت و تمام تلاشش را برای رهائی از آن انجام خواهد داد" (۳۹)

ایران از روزگاران قدیم کشوری چندزبانه بوده است، از جمله زبانهای موجود در ایران قدیم می توان از دری، فارسی، خوزی، سغدی نام برد. بطوریکه میگویند: "یکی از علل چندزبانگی ایران موقعیت جغرافیائی آنست. ایران سرزمینی است پهناور و کوهستانی. این در خصوصیت در طول تاریخ مانع ارتباط اقوام این سرزمین با یکدیگر شد. ماست. در کنار این عاملها باید از عامل مهمتری که همان نظام فئودالی و ملوک الطوائفی است نام برد" (۴۰) عامل جغرافیائی را می توان سبب تداوم عدم ارتباط بین اقوام و زبانها بحساب آورد ولی این عامل نمی تواند زبان ایجاد کرده و باعث چندزبانگی بشود. زبان باید قبلاً درجائی بوده و بعد توسط اقوام بجای دیگر برده شود، و با توجه به این امر که اقوام ساکن ایران از شمال باین سرزمین آمده اند لاجرم در حین مهاجرت زبانی داشته اند. برخی دیگر معتقدند: "واقعیت این است که ایران کشوری است دارای اقلیت های زبانی. بعضی از این زبانها یعنی آذربایجانی، ترکی، و عربی اصولاً

ریشه ایرانی ندارند" (۴۱) " زبان فعلی آذربایجان با زبان ترکی اصیل اختلافات فراوانی دارد تا جائیکه زبان آذربایجان برای ترکان و زبان ترکی برای مردم آذربایجان کاملاً مفهوم نیست" (۴۲) پس از ایضاحات فوق‌نویسنده مدعی میشود که قالب استخوانبندی زبان فعلی بر زبان اصلی و بومی تحمیل شده است. منظور نویسنده از قالب و استخوانبندی دقیقاً مشخص نیست و بهتر می‌بود که از اصطلاحات مرسوم در زبانشناسی استفاده شود.

موضوع وقتی پیچیده ترمی شود که نویسنده در ادامه، همان نظریه بایضاحات تازه‌ای می‌پردازد و می‌نویسد: " چنانکه گذشت زبان کنونی آذربایجان زبانی خاص و ممتاز است که از ترکیب قالب و استخوانبندی ترکی با مواد لفظی و معنوی و روح زبان دیرین ایرانی آذربایجان بوجود آمده است" (۴۳) زبان کنونی آذربایجان بچه اعتبار خاص است و بچه اعتبار ممتاز؟ خصوصیت آن بر چه عمومیتهی قرار دارد؟ از چه چیز و با چه وسیله‌ای ممتاز میشود؟ و بالاخره جای این زبان خاص و ممتاز در تقسیم‌بندی علمی زبانها در کجاست؟ آیا در آنجا هم جای خاص و ممتازی دارد؟ تعابیر و اصطلاحات و ضرب‌المثلها در اغلب زبانهای روی زمین صرفنظر از دوری و نزدیکیشان بهم دیگر، قابل فهم و حتی قابل ترجمه، تحت اللفظی هستند. آنچه بیشتر زبانها را از هم متمایز می‌کند گرامر و سمانتیک آنهاست. و در این مورد (سمانتیک) ارتباط و داد و گرفت، نقش مهمی بازی می‌کند.

حال که جز قالب و استخوان بندی اکثر مواد لفظی و معنوی و روح زبان دیرین ایرانی آذربایجان در زبان آذربایجانی فعلی متجلی است و نشانه اینست که این مردم قسار بوده‌اند با استفاده از قالب و استخوانبندی زبانی دیگر بر مبنای تعابیر و لغات زبان سابق خویش، زبان دیگری بسازند و این هنر منحصر بفرهنگ خود بروز بدهند، چراسی در خفه کردن آن دارند و می‌خواهند روح زبان سابق را دوباره بیروح کرده و فارسی را جایگزین آن کنند؟ اکنون ببینیم زبانی که در نظر دارند بجای زبان کنونیمان بما تحمیل کنند و ما را از تحمیلی که قریباً قبل ترکان کرده بودند نجات دهند، چگونه است و خودش چه اوضاعی دارد؟

زبان فارسی محل ملیت ایرانی؟

برخی از هموطنان فارسی زبان تمایل باین دارند که بگویند ایرانی حرف میزنند و زبان فارسی را با زبان ایرانی اشتباه بکنند. زبانی بنام زبان ایرانی وجود ندارد. زبانهای ایرانی وجود دارند بحالت جمع ولی در حالت فردی زبانی بنام زبان ایرانی وجود ندارد. این اشتباه شاید ناشی از اثرات برخی تحقیقها و نوشتهها باشد که خود چیزی جز

يك پيشنهاد و حداكثر فرضيه، شخصی نمی باشند. از آن جهت: " ما ملیت یا شاید بهتر باشد بگویم " ایرانیت " خود را از زیر کت زبان و در جان پناه فارسی نگه داشتیم " (۴۴) . جمله، فوق بهرغم شیوائی و هیجان انگیز بودنش بر هیچ واقعیت تاریخی استوار نیست و معلوم نیست مستند نویسنده در این مورد چه می باشد. تکرار این اظهارات در میدانهای بی رقیب، هیچ نوع حقانیتی را به ثبوت نمی رساند. اگر زبان فارسی جان پناهی برای نگهداری " ایرانیت " باشد، پس نسلهائی که آمدند و رفتند و در راه ایران جانشناسی کردند و از زبان فارسی هم چیزی ندانستند، گرد و آذربایجانی و ... آمدند و ماندند و رفتند در کجای این جان پناه قرار داشتند. و باز " ما بعنوان يك قوم برای ادامه حیات و وجود ایستادگی کردیم، مستقیم و غیر مستقیم، یا به يك بیان کلی دیگر، فرهنگی و نظامی. و بعد از چهار صد سال بد نتیجه رسیدیم: شکست و پیروزی، شکست در مقابل، مستقیم و جنگ برارای هدف های اجتماعی و سیاسی و برای جدا شدن و بریدن از فاتحان عرب، از خلافت بغداد و از دین اسلام. نتیجه، دوم رسیدن به پیروزی بود. پیروزی در نگهداری ملیت و زبان " (۴۵) . اما این پیروزی در نگهداری ملیت و زبان که اولی هم از برکت دومی نگهداری شد ه است به چه قیختی تراجی ایرانیان و بچه قیختی برای زبان فارسی انجام شده است. است ؟ " در يك جمله می توانیم گفت که در اصل زبان فارسی با میختگی بیخند و پانده از بهی رویه، آن با عربی است. ۱۰۰۰ اتنی جریان (رابطه و آداب و سنت عربی و فارسی) در مورد زبان عربی به غنای آن زبان یاری کرده و در مورد زبان فارسی روند دیگری در کار بوده که بر ریشه زبان فارسی آسیب رسانده و آنرا ستر و دست و پا بسته و نازا کرده است. بدین معنی که آنچه عربی از فارسی گرفته بدرون دستگاه زبان می خورد بزنده و آفتاب که نیاز نداشته و در خورد دستگاه صرخی زبان بوده بکار گرفته است. اما بعکس در زبان فارسی واژه های عربی یا تمام ویژگی های صرخی و زبان خود وارد شده و ویژگی های دستگاه صرخی خود را چنان بفارسی تحمیل کرد ماند که اندک اندک آن مثنی از، واژه های فارسی را نیز که در زبان نوشتار مانده بود پیرو خود گردانید ماند " (۴۶) . " آری مشکل اساسی همچنانکه امروز بسیاری از اهل نظر و صاحبان قلم متوجه شده اند آنست که زبان فارسی زبانی است از نظر دستگاه صرخی پیرو و دستور زبان جداگانه که بعلمت ساختن جداگانه شان با هم جوش خوردنی نیستند و در واقع برای آموختن زبان نوشتاری فارسی باید دوزبان را آموخت و بهترین دلیل زبانی است سرگردان وی در رویکر " (۴۷) .

یکی دیگر از اختناجات زبان فارسی اختلاط امتزاج لغات ترکیبی با آن است که به دلیل همسایگی و همجواری با ترک زبانان، امری است کاملاً طبیعی. این اختلاط که در مورد تمام زبانهای زنده، دنیا صدق میکند، و برخلاف زبان عربی با قواعد دستوری زبان فارسی کاری نداشته است. امروزه مورد کم توجهی اهل نظر واقع شده است. در یکی از کتابهای " تاریخ ادبیات ایران " با افسوس از این امر یاد شده است. تا جایی که می نویسد: " بزود یوان کبیر مولانا ایات متعدد ترکی و در مثنوی مولوی کلمات

ترکی بسیار رفته است و این نیست مگر تا شیر مستقیم حکومت ترکان در طول قرن پنجم و ششم هجری و سپس استیلای مغول و تاتار که بدبختانه در روزگار آن بعد نیز تا دیرگاه با نلبسه و استیلای زبان ترکی در سازمانهای کشوری و لشگری ایران همراه است. بهمین سبب است که بر اثر مقاومت گروهی بزرگ از گندمنمایان جوفروش، هنوز واژه‌های بسیار ترکی که معادل فارسی آنها را با سانس می‌توان یافت در زبان فارسی باقی است و معلوم نیست آنها را بیاد کار کدام دست از وقایع خوب یا بد نگهداری می‌کنند * (۴۸). نویسنده سپس تعدادی لغات ترکی را که در زبان فارسی وارد شده و مورد استفاده قرار گرفته‌اند ذکر می‌کند. با استناد به متن نقل قول بالا و با اشاره به لغات ذکر شده در تاریخ ادبیات مزبور، می‌توان از نویسنده و یا حتی خواننده سؤال کرد که آیا تعویض منظم لغات خارجی مورد استفاده در یک زبان امری صحیح است یا نه؟ و سپس سؤال دوم را مطرح کرد که مثلاً بجای لغات زیرین:

خانم - آقا - سیورسات - سوغات - قرق - یاغی - چریک - قشون - پرچم - کوهک - کو تک - تَشک ، رابا چه لغاتی در زبان فارسی می‌توان جایگزین کرد.

همه کسانی که با علوم و فنون سروکار داشته و خواستند از کتابهای خارجی استفاده کنند، بدون توجه به رشته مورد نظر، نقص شدید زبان فارسی را در دادن معانی لغات و اصطلاحات یا حتی معادل‌های آنها احساس کرده‌اند.

سهم عمده‌ای از این اشکال مربوط به این است که زبان فارسی را میداندار زبانها ی ایران کرده و زبانهای دیگر را حقی قائل نشده‌اند. این زبانها که در صورت انکشاف می‌توانند مانند گذشته از قابلیت‌ها و همکاری‌ها و استعانت‌های متقابل خویش زبان فارسی را بهره‌مند سازند، در حال حاضر فاقد این خصوصیت‌ها شده‌اند. محرومیت از این قابلیت‌ها از یک طرف و مزاحمت‌های جدی زبان عربی از سوی دیگر سبب شده‌اند که زبان فارسی دچار بحرانی بشود که نیاز به باز اندیشی آن بهمیان آورده شود. در ارتباط زبان فارسی و توانائیهای فعلی آن با مسائل و مشکلات زبانهای غیر فارسی در ایران تنها با مشکلات سیاسی - اجتماعی برخورد نمی‌کنیم، بلکه عدما ی نیز مسئله فقر این زبان‌ها را از لحاظ اصطلاحات علمی در مقایسه با زبان فارسی مطرح می‌کنند و میگویند این زبانها بدلیل فقدان اصطلاحات علمی نمی‌توانند رسانه علوم قیصر را گیرند * (۴۹). البته نویسنده با اذعان بدرستی این امر و رایزنی معتقد است که این نکته درستی است اما مشکل را باید حل کرد نه اینکه از آن فرار کرد. البته زبان فارسی در رفع این مشکل می‌تواند کمک زیادی بزبانهای موجود در ایران بکند، باین ترتیب که آن تعداد از اصطلاحات را که زبانهای مزبور رساختش ناتوانند بمانها قرض بدهد * (۵۰) به نظر می‌رسد که نویسنده به نا رسائی زبان فارسی در مورد اصطلاحات علمی عنایست چندانی ندارد. زیرا که توجه ندارد که * لنک‌ترین بخش کار ما در زمینه زبان (فارسی)

علوم و تکنولوژی مدرن است . در این زمینهاست که زبان بیش از هر جا لنگ میزند و علت آن دو چیز است : یکی بیگانگی کنا بیش محض زبان فارسی با مفاهیم و واژه های این زمینه ، و دیگری کم مایگی زبانی نویسندگان ما در این زمینه * (۵۱)

البته کم مایگی نویسندگان (یا بهتر ، مترجمان زیرا که تراراست برای لغت خارجی معادل ساخته شود ، چون سازنده ، تکنولوژی خارجی است و نه فارسی زبان) می تواند اثری را برای خواندن مطلوب یا کمتر مطلوب سازد ، اما در واحه های علمی و فنی سلامت و معنی دار بودن جمله مهمتر از شیوایی آن است . و اگر اصطلاح یا لغتی در زبانی موجود نباشد و یا خود زبان توانائی لغت سازی نداشته باشد ، پرمایگی نویسنده یا مترجم کار زیادی صورت نخواهد داد .

ما ، البته در فرصتی دیگر سعی خواهیم کرد که نادرست بودن نظریه فوق را که معتقد است این زبانها (غیر فارسی و از جمله آذربایجانی) بدلیل فقدان اصطلاحات علمی نمیتوانند رسانه ، علوم قرار گیرند ، نشان بدهیم . و با تکیه بر قابلیت لغت سازی و لغات ساخته شده بحث خواهیم کرد که چگونه همجواری زبان های فارسی و آذربایجانی برای هر دو زبان می تواند مفید واقع شود ، و زبان فارسی بتواند تعداد قابل ملاحظه ای از اصطلاحات عربی را از جریان خارج سازد .

با زبانهای غیر فارسی در ایران چه باید کرد ؟

جواب این سؤال از جانب مردم غیر متکلم بزبان فارسی عیان است و نیازی به بیان ندارد . آزادی استفاده از زبان مادری در تمام مراحل آموزش و تحصیلی و اداری و انتظامات و مطبوعات ، و با توجه باینکه در حال حاضر ایران کشوری است چند زبانه و از این مسئله نیز گریزی نیست . مردم غیر فارسی ایران با شروع تحصیل با مسائل و مشکلات دوزبانگی از همان سنین کم آشنا میشوند در این * دوزبانگی کنا همپایه است شیخ زبان غالب (زبان مادری) همواره بر روی زبان دوم (رسمی) سنگینی میکند و شخص دوزبان سه گرایش دارد مفاهیم زبان دوم را از کانال دستور واژگان زبان اول بگذراند و سپس در کنا (۵۲) مثال یک دانش آموز آذربایجانی در این مورد آموخته است . این دانش آموز از نظر آموزش زبان نه تنها دوزبان ، بلکه چندزبان است . وی در انتخاب بسیاری از زبان ها از آزادی کم نظیری برخوردار است در واقع این زبانها قبل از بدنیآ آمدن وی برایش انتخاب شده اند . بعد از فرا گرفتن زبان مادری خود ، به محض ورود به دبستان و از همان سن و سال باید جهت " حفظ وحدت ملی " شروع به یاد گرفتن زبان فارسی کند . وی بسبب اینکه زبان خداوند متعال عربی است و قرآن نیز بعربی نازل شده است و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز خواندن عربی را تا سال آخر دبیرستان تکلیف کرده است باینترتبی رانیز یاد بگیرد . در ابتدای دوره ، دبیرستان هم یک زبان خارجی را

که اکنون اجباراً انگلیسی است باید انتخاب کند. چنین شانسى البته در جهان نعیب
کمتر دانش آموزی میشود و وی با قدری تلاش می‌تواند با سه چهارم ساکنین کره، ارض
تعماس لسانی برقرار سازد.

برای زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی قوانین و اجبارها و حمایت هائی وجود
دارد. تنها زبان مادری این دانش آموز است که نه محلی از اعراب دارد، نه قانون
اساسی از آن حمایت میکند، نه اجرا خروى برایش متصور است و نه اجر و پاداش دنیوی
برایش قائل هستند، و در هر حال مجبور است که هم زبان عربی و هم زبان انگلیسی رانده
از طریق زبان مادری خویش که از طریق زبان رسمی وحدت ملی یعنی زبان فارسی یاد
بگیرد، که خود بدلیل نارسائی های زبان مذکور در برابر زبانهای دیگر اشکالاتی بوجود
میاورد که تقریباً یادگیری آنها را بنحو احسن غیر ممکن می‌سازد. پس بطور مشخص
مثلاً با زبان آذربایجانی چکار باید کرد؟ این سؤال مشخص تبلور يك سؤال کلی و
عمومی بوده و جواب به آن می‌تواند تا حدود زیادی نحوه، برخوردارى زبانهای دیگر را
نیز معلوم نماید. صرف نظر از اینکه زبان عربی در قانون اساسی جمهوری اسلامی حالت
ممتازی دارد که آنرا از سایر زبانهای غیر فارسی متمایز می‌کند، حتی خود زبان عربی
زبان درسی دانش آموزان عرب زبان ایرانی نمی‌باشد و آنان نیز از يك نظام کلی شدیداً
متمرکز تبعیت میکنند. تمرکزی که در نظر دارد حتی برای کلاسهای دانشگاهی مانند
دبیرستانها و دبستانها کتاب درسی تهیه نماید.

با توجه به مراتب بالا راه حل های ارائه شده در مورد چند زبانگی ایران را از
منابع مختلف مورد ارزیابی قرار میدهم.

این نظریات از يك نظریه برتری طلبی برای زبان فارسی متاثر از يك شوینیسم
خجول تا فاشیسم عریان بی تعارف و اردوگامهای ایجاد نسل جدید (متکلم به زبان
مادری فارسی) را شامل هستند. اگر در اردوگامهای نازی می‌خواستند نژاد برتر آریائی
رانجات دهند، در اردوگامهای مدل جدید فاشیست های محلی می‌خواهند زبان فارسی
را از چنگال ترکی در بیاورند. نقل قولهای زیر بحد کافی گویا بوده و نیازی به تفسیر
ندارند. هدف در تمام حالات پیش بردن زبان فارسی، بقیامت نابودی زبانهای دیگر
و تبدیل آن بزبان مادری تمام مردم ایران یعنی آذربایجانی، گُرد، ترکمن، بلوچ، لُسر،
گیلک و مازندرانی و غیره است.

" چون فراگیری زبان فارسی لازمه، وحدت ملی ایران است " و " وانگهی خصوصیات
و جاذبه های زبان فارسی و تدریس آن بعنوان میانجی چنانچه، باعد بیرهای شایسته انجام
گیرد با احتمال قوی ایران را در يك سمت گیری بسوی یک زبانگی سراسری قرار خواهد داد. پس از یکی
د و نسل مردم ایران بطیب خاطر زبان فارسی را زبان مادری خویش خواهند شناخت " (۵۲)

پس باید در جستجوی روش های شایسته برآمد.
" اگرچه فعلا زبان فارسی زبان رسمی کشور ایران است ولی در بسیاری نقاط، زبان مادری مردم نیست. بدیهی است اگر بتوانیم شیوه‌ای اتخاذ کنیم که بتدریج و با تدریس زبان مادری همه کسانی که در قلمرو جغرافیائی ایران بدنیا می‌آیند و زنده گی می‌کنند قدم مهمی در راه وحدت ملی خود برداشتیم زیرا وحدت زبان عامل بسیار مهمی در پیوستگی وحدت ملی است." (۵۴)

" بنده ناچار هستم که ضرورت قطعی و فوری ترویج و تعمیم زبان فارسی را در همه استانهای کشور یادآوری کنم " و "گردد ها مانند همه ایرانیان باید زبان فارسی و ادبیات گرانقدری را که میراث یاکان بزرگوار ما است گرامی بدانند و در ترویج و گسترش آن بکوشند." (۵۵)

تدبیرهای شایسته، " بطیب خاطر و با نرمش " اگر توانستند " ضرورت قطعی و فوری " را جواب گو باشند که هیچ والا موضوع " باید " بمیان میاید - که گویا تا حالا نبوده - و اگر از آن نیز کاری ساخته نبود تدبیری دیگر اتخاذ باید نمود و بر ای این منظور ابتدا باید دانست که " ترویج و اشاعه، زبان فارسی در آن ربايجان برخلاف آن چه تصور میکنند بسیار ساده و آسان است. برای اینکار نخست باید عواملی را که باعث انتشار زبان ترکی در آن ربايجان بوده است و ذکرشان در آغاز این رساله گذشت در نظر آورد و دید که آیا می‌توان از این گونه عوامل بِنفع ترویج زبان فارسی در این استان استفاده کرد یا نه؟ " ، " این زبان نخست در طبقه اول [بالای] مردم رسوخ یافت و سپس در سایر طبقات. شخصیت های برجسته، کشور، فرمانداران، سپهبدان، لشکریان و درباریان همه از اینان (چند قبيله ترك و ترکمان) بودند. در آغاز مردم بتدریج و وزبانی شدند و بعد رفته رفته زبان اول را فراموش کردند " (۵۶)

" اکنون همین عوامل بِنفع ترویج زبان فارسی در این استان در کار است (۵۷)
از یادگارهای دیوانی مردم را مجبور به مراجعه و نوشتن بنارسی میکند. " اگر از راه های گوناگون بترویج و اشاعه، زبان فارسی کمک شود، زودا که مردم و زباننی شوند و بتوانند به زبان فارسی بخوبی سخن گویند " (۵۸) از مهتمترین راههایی که میتوان در این باره استفاده کرد، عینا و بدون کجی کاست نقل و قول می‌کنیم :

" کودکانهای زیادی اقلاد شهرها تاسیس شود و در تحت نظربانوانی که زبان فارسی را با لهجه منصوص فارسی حرف بزنند و بآموزش کودک علاقمند باشند. تهیه، آموزگاران که در تعلیم زبان (فارسی) ماهر و متخصص باشند. برنامه های راد یوکه در ضمن پخش اخبار و سخنرانی های ترکی مشترکات و اصطلاحات عینا ببلهجه اصلی ادا شود " (۵۹)

" پخش و ترویج آوازه و تصنیف های ساده و عامیانه بوسیله، صفحات گرامافون در قهوه - خانه ها و کارگاه ها و کارخانه ها نیز ۰۰۰۰ وسیله، خوبی است برای بیشتر آشنا ساختن آنان

(کارگران) ب زبان فارسی .

— ساختن راههای خوب

— آخرین و قطعی ترین و پرثمرترین راه ساختن شهرها بی برای کودکانست . اینگونه شهرها را می توان برای نخستین بار در جاهائی که دارای دیه های فراوان پراکنده و کم جمعیت است مانند اعراب سباران پی افکند . آغاز کار را ساختن ژانسیگاهی بزرگ و پخت کودکنان در بستان بست است ، ولی رفته رفته با تقضای سن کودکان ، دبستانها و آمزشگاههای دیگر برای فراگرفتن پیشمضای گوناگون باید بدانها افزود . بوجد آردن اینگونه شهرها گذشته از تمسیم و ترویج زبان فارسی دارای فریاید بیشمار است . (۶۰)

تعصب و جهالت جنایتکارانه را به بینید که هموطنان خود را می خوادمانند حیوانات به بند کشیده ، نسل گیری کرده و وادار بصحبت ب زبان فارسی بکند .

حقیقتا هم تومیه های این پرنسور اردوگاهی که پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بعمل آمده بود تا جائی که رژیم در توان داشت بکار بسته شد . از فرستادن استاندار و فرماندار و " سپهبدان " گرفته تا رئیس فلان اداره ، سجل احوال از " قوم غالب " حرف زدن ب فارسی با لهجه ، مخصوص فارسی در کودکستانها و دبستانها ، به لجن کشیدن برنامه های رادیو و پخش و ترویج آوازه و تصنیف های عامیانه و ساختن راهها و غیره همه و همه بمورد اجرا گذاشته شدند . و اگر رژیم نتوانست در مورد آخرین و قطعی ترین و پرثمرترین پیشنهاد ایشان اقدام نماید ، شاید ناشی از عدم تمایلش برای این کار نبو د . بلکه باین دلیل بود که نه لوازم ابزارهای مادی کار را در اختیار داشت و نه از عکس العمل مردم مطمئن بود . شاید هم خیر اندیشانی برای رژیم ، آخرو عاقبت آنانی را که در اروپا و آسیا اردوگاه برپا داشته بودند تا بیادت خویش ادامه دهند ، برایش گوزد کرده بودند .

راه رسیدن بو وحدت ملی نه از اردوگاههای نازی و نه از اردوگاه های پل پتی عبور می کند . آزادی مطلق استفاده از زبانها (همه زبانهای کشورمان) که تبلور هنر و آفرینندگی نسل های این سرزمین هستند ، تنها راه تضمین آن جنبه از وحدت ملی است که ب زبان مربوط میشود .

با شروع از احسن التقاسیم و ابن حوقل و مسعودی و غیره برای اثبات واقعه های در تاریخ و گذشته ، محققین و استادان گرانمایه ما ، بجائی میرسند که هموطنان خویش را ب اردوگاه ها بفرستند و به همکاری با اجانب متهم سازند و از طبیعی ترین حق شان یعنی حق استفاده از زبانشان بازدارند . چنین کنند بزرگان چو کرد بایدکار . همه ، نویسندگان فوق الذکر و آنانکه افتخار کسب فیض از عقایدشان نصیب نشده است در امر تحکیم وحدت ملی ایران ، تنها از طریق اخذ زبان فارسی بعنوان زبان مادری تمامی ساکنین ایران متفق القول هستند . تفاوتی که در نحوه ، ارائه افکار و نظر -

اتشان وجود دارد بیشتر صوری است تا واقعی، گروهی همزیستی سالمت آمیز و موقتی و گذار از چند زبانگی به زبان واحد را از طریق غیر قهری پیشنهاد می‌کنند. برخی نیز وسایل و راه‌های شدیدتری را توصیه می‌کنند. در این بین، اما، معلوم نیست که این امر بر مبنای کدام ضرورت تاریخی واقعاً موجود قرار دارد. آیا کشورهای چندزبانسه هیچ‌کدام دارای وحدت ملی نیستند؟ مثلاً کشوری کوچک مانند سوئیس با سه زبان و سه حکومت قوی تر از خود بعنوان همسایه، یا کشور عظیمی مانند هندوستان با چند مد زبان ناپایدار تر از کشور ایران هستند؟

آیا نفس این که برای کشوری زبان رسمی انتخاب کنند با آزادیهای انسانی مغایرت ندارد؟ بانیان و جانبازان مشروطیت و تدوین کنندگان قانون اساسی ۱۹۰۶ (قبل از دستبرد) که کمتر از طرفداران وحدت ملی از طریق زبان فارسی بوحدت ملی ایران علاقمند نبودند، چرا زبان رسمی معین نکردند و این امر خطیر را فراموش ساختند؟ چرا کشوری مقتدرمانند ایالات متحده، آمریکا تا کنون دارای زبان رسمی مندرج در قانون اساسی خویش نمی‌باشد؟ آیا نمونه، یوگسلاوی با حداقل سه زبان نمونه، قابل مطالعه‌ای نیست؟

آیا در عالم هنر، مثلاً در نقاشی، با عنایت بیشتر بیک سبک، مکاتب دیگر را سرکوب می‌کنند و یا از آنها بعنوان دستاوردهای خلاقیت انسان نگاهداری می‌کنند؟ وحدت زبانی هیچ ارتباطی با وحدت ملی ندارد مگر در اذهان بخصومی که همیشه خود را از جانبی در خطر احساس می‌کنند و یا منافعی در این امر، یعنی ایجاد وحدت زبان حتی با زور، برای خویش تصور می‌کنند. تازه مگر ابزار وحدت ملی نباید ابزاری شایسته و کارآمد باشد؟ و آیا زبان فارسی در این عصر انقلاب تکنولوژیک و انفورماتیک دارای این خصوصیات است؟ زبان فارسی باید مانند سایر زبانهای ایران انکشاف پیدا کرده و وسیله، ارتباط و دوستی و همزیستی باشد نه وسیله، تحکم و جور. آنان که خلاف این را فکر می‌کنند و می‌گویند از جانب خویش حرف می‌زنند و گرنه شهروند شیرازی، یا بلوچ چه ضرری می‌بیند که کرد ترک و عرب از زبان خود استفاده کنند؟ اصولاً چه منافعی از هموطن فارس زبان ضایع می‌شود؟ متولیان معاهد سابقه، طولانی تری از این دارند.

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

- ۱- دکتر منوچهر مرتضوی - زبان دیرین ۱۲۶۰ - ص ۱۳
- ۲- مرتضوی، همان، ص ۲۳
- ۳- همان، ص ۲۳
- ۴- ناصح ناطق، زبان آذربایجان و وحدت ملی ایران، تهران، اسفند ۱۳۵۸، ص ۳۹
- ۵- همان - ص ۲۴

- ۶ - سیاوش بشیری - آذربایگان ، پاریس ۱۳۶۲ ، ص ۲۲
- ۷ - شاهرخ مسکوب ، ملیت و زبان پاریس ؟ ، شهریور ۱۳۶۰ ، ص ۲۸
- ۸ - بشیری ، همان ، ص ۴۵
- ۹ - مرتضوی ، همان ، ص ۲۸
- ۱۰ - همان ، ص ۲۵
- ۱۱ - بشیری ، همان ، صص ۴۳ و ۴۴
- ۱۲ - همان ، ص ۴۴
- ۱۳ - ناطق ، همان ، ص ۲۲
- ۱۴ - مرتضوی ، همان ص ۳۹
- ۱۵ - همان ، ص ۲۴
- ۱۶ - همان ، ص ۲۵
- ۱۷ - همان ، ص ۱۱
- ۱۸ - همان ص ۲۲
- ۱۹ - همان ص ۶۸
- ۲۰ - همان ص ۸۲
- ۲۱ - علی ملحجو ، نقد آگاه ، دوزبانگی و مسائل آن ، تهران بهار ۱۳۶۳ ، ص ۳۲۹
- ۲۲ - بشیری ، همان ، ص ۴۸
- ۲۳ - ناطق ، همان ، ص ۴۳
- ۲۴ - همان ، ص ۴۲
- ۲۵ - مسکوب ، همان ص ۳۶
- ۲۶ - مرتضوی ، همان ص ۵۱
- ۲۷ - همان ص ۵۱
- ۲۸ - ناطق ، همان ، ص ۳۴
- ۲۹ - همان ، ص ۳۹
- ۳۰ - همان ، ص ۵۸
- ۳۱ - مرتضوی ، همان ، ص ۵۲
- ۳۲ - دکتر ماهیار نوابی ، زبان کنونی آذربایجان ، تبریز ۱۳۲۲ صص ۲۴ و ۲۵
- ۳۳ - همان ، مقدمه
- ۳۴ - همان ، ص ۵۱
- ۳۵ - همان مقدمه
- ۳۶ - همان ص ۵۴
- ۳۷ - ناطق ، همان ص ۲۶
- ۳۸ - همان ، ص ۵۸
- ۳۹ - علی ملحجو ، همان ، ص ۳۲۹
- ۴۰ - همان ، ص ۲۲۰
- ۴۱ - همان ، ص ۳۲۵
- ۴۲ - مرتضوی ، همان ص ۵۳
- ۴۳ - همان ، ص ۵۹
- ۴۴ - مسکوب ، همان ص ۲۰
- ۴۵ - همان ، ص ۱۹
- ۴۶ - آشوری ، نقد آگاه ، تهران ۱۳۶۱ ص ۱۴۸
- ۴۷ - همان ، ص ۱۵۱
- ۴۸ - ذبیح الله صفا ، تاریخ ادبیات ایران (جلد سوم) ۱۳۴۶ ، تهران ، ص ۳۱۴
- ۴۹ - ملحجو ، همان ، ص ۳۲۶
- ۵۰ - همان ، ص ۳۲۶
- ۵۱ - آشوری ، همان ، ص ۱۵۸
- ۵۲ - ملحجو ، همان ص ۳۱۸
- ۵۳ - همان ، ص ۳۲۸
- ۵۴ - محمدرضا باطنی ، زبان و تفکر ، تهران چاپ دوم ۱۳۵۴ ، ص ۶۲
- ۵۵ - ناطق ، همان ، صص ۷۶ و ۶۴
- ۵۶ - دکتر ماهیار نوابی ، همان ، ص ۱۴۲
- ۵۷ - همان ، ص ۱۴۳
- ۵۸ - همان ص ۱۴۳
- ۵۹ - همان ، صص ۱۴۳ و ۱۴۴
- ۶۰ - همان صص ۱۴۳ و ۱۴۴

چه چیز ما را بهم پیوند می دهد؟

پل یا نکه ویج

حدود ۴۰ سال است که یوگسلاوی شکل کنونی اش را یافته است. توانایی "تیتو" از سوی مانع انقیاد این کشور به مسکو و از سوی دیگر باعث پیگیری تجربه سوسیالیسمی ابتکاری و خود گردان گردید. بانگاهی به ترازنامه این کشور مشاهده می شود که فدراسیون یوگسلاوی، مغرق و پرکشش در وضعیت رقت انگیزی قرار دارد. شهروندان از خود می پرسند: "چه چیز میان ما مشترک است؟"

زورنیک و مالی زورنیک دو محل دلفریباند که در کنار درینا یکی از زیبا ترین رودخانه های یوگسلاوی واقع شده اند. درینا راه خود را از میان منظره های شگفت انگیز کوهستانی و جنگلی باز می کند. ساکنین این دو محل با مسالمت در کنار هم زندگی می کنند و در طول روز از طریق پلی از این سوی رودخانه به آن سوی می روند. همه بدون مانع از این پل می گذرند جز پستی، او هرگز برای پخش نامه ها از این پل استفاده نمی کند.

دلیل آن ساده است: اداره پست زورنیک به جمهوری "بوسنی هرزه گوین" تعلق دارد، در صورتی که اداره پست مالی زورنیک به جمهوری سرستان وابسته است. بنابراین چون این دو جمهوری موافقتنامه خودگردانی را در مورد تعیین سهم هزینه های حمل و نقل مراسلات پستی امضاء نکردند، در نتیجه نامه ای که از زورنیک به مالی زورنیک فرستاده می شود یک دور ۲۰ کیلومتری زده و با قطار و روزی را در سفر می گذراند.

این امر البته ناشی از منطقی نظامی است که می خواهد هر جمهوری و هر منطقه خدمات پستی خود را داشته باشد. پستی که حقوق خود را از اداره پست یک جمهوری دریافت می کند حاضر نیست مراسلات محل دیگری که متعلق به جمهوری دیگر است را پخش کند، حتی اگر این محل در منطقه مرزی باشد. اداره های پست تنها بخش خدمات بزرگ نیستند که از این بیماری به اصلاح شرمه، یوگسلاوی رنج می برند.

جمهوری‌ها و مستقلند های خود مختار که همچون دولت در دولت برپا شده اند هر يك دارای شبکه های برق و راه و راه و تلویزیون ، تجارت و تراز پرداخت با کشورهای خارجی ، صنایع فلزی و شیمیایی و الکترونیک و راه آهن و غیره . . . ویژه خود هستند . سیاست خود کنفایی که اینها بنام می‌گیرند و یگانگی بازار را - که بدون ابهام در قانون به آن اشاره شده - در هم می‌شکنند . در بعضی موارد تهیه ، موافقتنامه بین دولت و شرکت یوگسلاو و مشگلتر از تهیه ، آن بین يك شرکت یوگسلاو و يك شرکت خارجی است و این موضوع حتی بین دولت و جمهوری عضو راسیون گاه مشگلتر از تهیه ، موافقتنامه بین دولت یوگسلاوی و يك دولت همسایه است . این " بیماری " منشاء " کمبود سرمایه گذاری های " است که رقم چندین میلیارد دینار را نشان می‌دهد .

منافع خاص

این تفرقه در سایر حوزه های اجتماعی نیز مشهود است بویژه در آموزش . آموزش بزبانهای سربو کراتی ، سلونی ، ماسه دونی ، آلبانیایی ، مجاری - و در بعضی نواحی که اقلیتهای ملی مهمی وجود دارند - ایتالیایی ، بلغاری سلواکی و رومانیایی انجام می‌گیرد .

گرچه برنامه ، مارکسیسم خود گردانی و علوم دقیق کنابیش همه جا یکسان است اما در مورد آموزش ادبیات و تاریخ ملی موضوع شکل دیگری بد خود می‌گیرد . این چنین است که نویسندگان که در سرستان بسیار با اهمیت تلقی می‌شوند در مدرسه های سلونی نادیده گرفته می‌شوند و همچنین نویسندگان دایی که در سلوونی ارزش زیادی دارند ، در ماسه دونی مورد عنایت واقع نمی‌شوند .

می‌توان تصور کرد چه مشاجراتی که در این موارد راه می‌افتد . مثلاً برای آلبانیایی ها " پاشا گوزنیژ " نامی ، قهرمانی ملی بشمار می‌رود ، در صورتی که همین شخص از دید مونه نگرویی ها يك دزد سرگردنه بیشترین است . نگارندگان دایره المعارف یوگسلاو برای تعیین نقش تاریخی این شخصیت به روشی " مارکسیستی " و بنا بر این " عینی " دچار يك مصیبت واقعیند . این نظام در طول سالیان وحدت معنوی جامعه یوگسلاو را شدیداً به خطر انداخته است . رژیم نیز از خنلر آگاه گشته و اخیراً گروهی کارشناس این

نکته را پیشنهاد کرده اند که يك برنامه، حداقل "از آموزش ادبیات، برای تمامی جمهوری ها اجباری باشد. فریاد خشم و نفرتی که این پیشنهاد ساده برانگیخته کاملاً مشهود است. اگر این سیستم با جراد رأید دانش آموزان در مدرسه های آلبانیایی، مجار، ایتالیایی، رومانی، و غیره نخست بایستی که آثار نویسندگان میهن اولیه خود را بیاموزند که منجر بعد م شناسایی نویسنده های یوگسلاو خواهد گردید و در واقعیت امر منجر به جدایی باز هم آشکار تر جوانان خلقها و ملیتهای کشور از یکدیگر خواهد شد

اختلاف رشد اقتصادی و سنتهای قومی سهم عمده ای در تفرقه یوگسلاوی دارند اما همچنین "تنوع منافع (در سیاست) خودگردانی" هم دخیل است. بطور خلاصه تئوری که چند سال پیش از سوی آقای کار دلج - که نظریه پرداز اصلی رژیم بود - مطرح شد رسماً وجود "منافع خاص" بی شمار همه جمهوری ها را در درون فدراسیون، "منافع خاص" منطقه ها را در درون جمهوری ها و "منافع خاص" بناگاهها را در درون مندرقه ها برسمیت شناخته است. از این قضیه بطور غیر قابل تصویری "پاره پاره شدن" اقتصاد و حتی کل نظام ناشی می شود، همه و هر کس سعی در تحمیل "منافع خاص" خود به جامعه ملی دارند.

معدلك تعداد روزافزونی مسئولیت این تفرقه ها را به عملکرد ناقص نظام سیاسی و هم چنین نا کارآیی اتحادیه کمونیستها (حزب کمونیست) که بد عمل می کند یا اصلاً عمل نمی کند نسبت می دهند در حالی که همین اتحادیه، کمونیستها مانند حامل اصلی پیوستگی کشور ملاحظه می شود. مطابق نظر آقای نازدان پاشیچ رئیس دیوان قانون اساسی سرستان، چنین وضعیتی به رکود خود گردانی و به "از هم پاشیدگی" بخشهای گسترده زندگی سیاسی - اقتصادی - وایده نولوژیك منتهی شده است. اصل وفاق - که در مناسبات بین فدراسیون و جمهوری ها معتبر می باشد بدون هیچ توجیه معتبری به تمامی سطح ها گسترش یافته است. هر کدام با استفاده از حقیقتی و توی خویش می توانند از تصویب تصمیمهای فوری و مهم اگر "منافع خاص" شان را تامین نکند - جلوگیری نمایند.

آقای بیلچ عضو هیات رئیسه، اتحادیه، کمونیستهای کراوسی نیز می پذیرد که "ماتوانایی هماهنگ ساختن رشد جمهوری ها، ومنطقه های خود مختار را با

رشد کل کشور نداشته ایم.

آقای ایوان استامبولیچ رئیس اتحادیه کمونیستهای بلغراد تصدیق میکند

که از هم پاشیدگی اقتصادی چنان گسترش یافته که هیچکس دیگر برای بازار یوگسلاوی تولید نمی کند بلکه فقط برای بازار جمهوری خود به تولید می پردازد

تلاش

چگونه می توان از وضعیت کنونی بیرون آمد؟ پیشنهاد های زیاد و گاه بی
متمنانه مطرح می شوند. برخی بر آنند که نظام خوب، اما کاربرد آن ناقص
است. برخی دیگر خواهان اصلاحات عمیق در برگیرنده تجدید نظری در
قانون اساسی ۱۹۷۴ هستند. در واقع همراه با از دست دادن تیتو، بدون
تردید، یوگسلاوی تنها شخصیتی که می توانست درگیری های داخلی را
حل و فصل کند را از دست داد.

در بحث بزرگی در باره راهی که باید دنبال شود انتقادهایی خطاب
به رهبران بگوش می رسد.

مرکز پژوهشهای انستیتوی علوم سیاسی پایتخت با مطالعه یک نمونه آماری

از ۸۹۳ نفر نشان داده است که ۴۴ درصد از اعضای حزب خواهان عزل
"شمار بزرگی" از رهبران هستند که به صندلی های خود میخکوب شده و
تماس خود را با ترده ها و نلیقه کارگزاران دست داده اند. با اثبات بسی
مسئولیتی، ایشان خود را در پس تصمیمهای خود گردانی پنهان کرده و نا
ترانایی خود را با شمار "ماهنگی مسئول هستیم" توجیه می کنند.

نابینایان و ناشنویان

در جلسه کمیته مرکزی اتحادیه کمونیستهای ر ۲۵ اکتبر (۱۹۸۲) آقای

پرولاک رئیس انجمن مبارزان قدیمی بشدت چنین افشاکری نمود: "نابینایانی
که آنچه می گذرد نمی بینند، ناشنویانی که آنچه گفته می شود نمی شنوند."
او افزود "مبارزان قدیمی نظریه ای که اعلام می دارد ما همگی مسئول هستیم را
رد می کنند."

آقای پرولاک بر ضرورت سلامت اخلاقی و مسئولیت رهبران پافشاری نمود:

"کسانی که از برخورد جدی با مسائل خود داری می کنند باید کنار روند" او

پیشنهاد کرد که اعضای رهبری جمعی اتحادیه کمیونیستها در سطح فدرال و رهبری سازمانهای اتحادیه در جمهوری‌ها و مناطق خود مختار خود را در کاراد ژورد ژو و ملاک دولتی بزرگی در شمال بلغراد - زندانی کنند و پیش از رسیدن به توافق در باره مسائل اساسی کشور همدیگر را ترک نمایند .

کاراد ژورد ژوو مننایی نمادی در سیاست درونی یوگسلاوی دارد . در آنجاست که تیتو تصمیمهای شگفت‌انگیز خود را برای حل بحرانهای سال ۷۰ می‌گرفت .

بحرانهایی که یوگسلاوی را بلرزه در آورده بود . پیشنهاد اجتماع پشت درهای بسته ، آقای یولاک حساسیتهایی را برانگیخت اما مورد توجه واقع نشد . کمیته مرکزی در جمع‌بندیهایش از اعضای حزب می‌نواهد که " با عزمی راسخ و در تمام محیطها ، با تجزیه ارضی و ملی کشور مخالفت نهائید . منافع طبقه کارگر در تمامی منادلق یوگسلاوی یکسان است " . آیا این امر برای حل مساله کافی است ؟

برگردان : سیاوش آبادی

پل یانکوویچ نمایند " روزنامه " لوموند " در یوگسلاوی است .

این مقاله از " لوموند " ۲۷/۱۱/۱۹۸۳ به فارسی برگردانده شده است .

مرکب لنگ است و راه دور است دل را چه کنم که نا صبورست (عطار)
یکی ز عرفای بزرگ را حکایت کنند که خود از آن روی که نمی خواست تا
مردمان و آیندگان بدانند که آشخور معارف او کجاست، به جویندگان
این را زگفته بود: **أَمْسَيْتُ كَرْدِيًّا وَأَمْبَحْتُ عَرَابِيًّا** یعنی دوشینه که
سربزبا لین می نماید هیچ نمی دانستم، و چون سحرگاهان سرازربالش بر
داشتم، همه دان شده بودم.

سخن نا مقبول و ویرا، امزوزه، ادعاهای فراوان مدعیان کذاب
از غر! بت و! عجابخا زچ کرده و مبحث جا ری زمان نموده و خود از همین
روست که مردمان، بسیاری از کودکان مکتب نا رفته و چوب معلم نا
خورده را می بینند که شبی ظلمات از دست شاهد غیب کوزه های از آبی حیات
می نوشند و در نتیجه اسرار معارف اولین را بقوت الهی مات ربانی و
امداد مغیبات روحانی در می یابند، و برین نَمَط خواب نما گشته به
ناگاه صبح را با بانگ **سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقَدُونِي** (هر چه خواهید، از من
بپرسید، پیشتر از آنکه مرا از دست بدهید) بر صبو حی ز دکان تلخ می کنند
آنگاه به روزان و شبان چنان برایین خیال واهی مباحی می گردند و اصراری
غیرقا بلانکار بر سر بر با و راندن آن بمردم پا کدل زودبا ورمی و ورزند،
که تدریجا "جها نیرا می بینی که بد جوال دجال فرود شده و مهره از دست
شده شعبده ای بی معنا گشته، و به التزام **الْعَرِيقُ يَكْتَسِبُ بِكُلِّ حَشِيشٍ**،
در پی آنست که چنگ بدان دیگران زند و آنا نرا از **أَعْلَى عَلِيٍّ** مقام
نفیس انسانیها بط و به اسفل سافلین درجات مقلدان ساقط کند، و
از آدمیان پرده داران پا ک پرده دریدگان بیا فریند.

روزی نیست که بغر و رجوانی با نگی بر پیری زده نشود، و نصیحت
ابوالعلاء گنجوی بدشا گردنا خلف خویش خاقانی پس پشت فکنده نگردد
خاقانیا اگر چه سخن نیک دانیا یک نکته گویمت بشنورا یگانیا
عیب کسی مکن که ز تو مه بود بسین شاید تورا پدر بود و توندا نیا
عجبا که هنوز در ربع آخر قرن بیستم خرافات و طامات و ترهات مایه

مباها تندوفی الجمله کا ربرد خود را ابھمان کیفیت کہ در عصر حجر می داشتند حفظ نموده اند .

شعبده با زان بسیا روا فسونگران بیشما را این سوی و آن سوی مدعی آنند کہ اسرا آسمان و زمین را نبشته بر قرا طیبی درکنج شال - های خویش نهفته دارند و بسبب استمداد از صما بیح غیبی و ا قتباس از انوار مشکوه قدسی، سری در دوعا لم نیست کہ مکشوف نظر ما ثب الاثر - شان نشده باشد و به یمن کحل معرفت کہ در بصر کشیده و به لطف سرمه شهادت کہ بر بصیرت خویش ما لیده اند را زی نما نده کہ بر ملا نکرده باشند .

هر چه هر کجا پیش آید، از اینان غریوها ی پر غوغا سقف ملکوت را می شکافد و طعنہ بر جبروت می زند کہ "أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَإِنِّي أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ" (شما را نگفته بودم کہ ہر آنچه شما ندا نید من دا نم؟ و نگفته بودم کہ من پوشیده های آسمانها و زمینها را، و ہر آنچه را کہ شما پوشیده اش نمائید یا آشکا را یش کنید نیز دا نم؟)

آری، اینان نہ در جریان جهان، کہ در حاشیہ آن، بر ساحل خیالات میزیند: در حاشیہ علم، در حاشیہ معرفت، در حاشیہ شناخت، در حاشیہ جوامع مدنی، در حاشیہ مدنیت و غرقہ در رویا های مالیخولیایی انکار هیچ واقعہ ای، کشفی، تحقیقی، اختراعی... نہ هیچ جا صورت نمی گیرد و گویی این همه معارف سرنوشت فلسفی، معنوی، مادی و بالجمله ہستی عینی بشر را بگونه ای دیگرگون کنندہ تحت تاثیر خود قرار نمی دهند .

عجبا کہ ہنوز افسانہ ها و اساطیر خاک خورده، چنددہ ہزار سالہ است کہ می بُرد و شلاق میزند و بر فکر و ذہن مردم ما سیطرہ و چیرگی دارد چہ می شود کرد؟ ما در عرض تداوم جاہلیت پای بجہان نہادہ ایم و تنہا می توانیم میدوا ربا شیم کہ بعنایت بخت فرزندان ما کودکان دورہء طلایی کشور خویش باشند و در فضا ی عشق و بلوغ - و نہ کینہ و نا پختگی - بزیزند و از شمع مرده یاد آرند .

اخیراً یکی از کاشفین دقیق موسوم به "محسن شقایق" که به رغم آن برادر ایمانی "احسان مزینانی" (۱) خویشتن را تنها رهرو بر حق راه مرحوم منفور "علی شریعتی" می‌شمارد و اظهاراتش نیز کما بیش مورد توجه "یار" و "اغیار" واقع شده، بیاض کاغذ را به نوک خامه سیاه نامه خسته، و عباراتی چند را بهم بسته و این کم بضاعت عرصه معرفت را تفقداً مورد تقدیر قرار داده و تقریراتی انتقادگونه را برشته، تحریر در آورده که موجب عبرت خوانندگان و حیرت شنوندگان می‌گردد. مصراع: "که عقل بی‌خبر افتاد و هوش بی‌حس شد".

البته بنده بیگمان، از نقدینه نقداً ایشان استفاذه‌ای بی‌کران کرد، و بهره‌ای بی‌پایان بردم. جمله آن که دانست که تاریخ "خردگرایان" "اسلامی" "ایرانی" از مزدک آغاز شده و شامل "محمد" و "علی" و "امام محمد باقر" و "امام جعفر صادق" و... "فاطمین مصری" می‌شود و... می‌آید و می‌آید تا از پس "جنگلیان" و "مجاهدان" می‌رسد به "دکتر علی شریعتی" (۲).

از این امر چنین برمی‌آید که اولاً "مزدک مزدکی‌نه! بل مسلمان بوده، و ثانیاً "محمد و علی و سایر ائمه، عرب‌نه! بل ایرانی‌نژاد و ایرانی‌زاده بوده‌اند، و ثالثاً فاطمین مصری، نه مصری باطنی مخالف با اسلام! بل مسلمان ایرانی بوده‌اند، و "علی شریعتی" نیز در همین رده قرار دارد!

دیگر نکته‌ای که از این نقدینه نصیب این بنده شد آن بود که معاویه را روش حکومتی به تاسی از کسری و قیصر، مبتنی بر مالکیت خصوصی و "مولتی فمیلیال" کردن منابع و منافع ملی بوده است زیرا می‌گفته "أَلْمَالُ لِلَّهِ وَأَنَا خَلِيفَةُ اللَّهِ!" و "ابوذر با این شیوه، انحصاری نمودن ثروت‌های ملی در دست" باند حاکم "مخالفت می‌کند، نه با پیشرفتهای "علمی تکنیکی مسلمانان" (۳).

از این امر نیز چنین نتیجه‌ای استنتاج می‌گردد که "ملت اسلام، بسبب پیشرفتهای عظیم تکنولوژیک و علمی، اندکی نیز، به سبب تحت تأثیر کافران ایرانی و رومی قرار گرفتن، در مسیر نادرست "مولتی فمیلیال" کردن "منابع و منافع ملی، قرار گرفته بودند، و

ابوذر غفاری، برای بیدار کردن آنان از این خواب‌گران می‌کوشیده و تلاش می‌نموده است .

پس معلوم می‌شود، و با یدپذیرفت، که آنچه در تاریخ نوشته اند و ما خوانده ایم، ناشی از غرض ورزی مورخین بوده، و اموری از قبیل "جاهلیت اعراب"، "امت اسلامی" (ونه ملت) و... همه دروغ و نادرست می‌باشد .

نیز هم با یدپذیرفت که بسبب شکوفایی صنعتی، علمی، فنی و تکنولوژیک "ملت مسلمان" در ۱۴۰۰ سال قبل برای این، همه طبقات و اقشار و اصناف اجتماع ظهور کرده بودند، و تفاذکا روسرمایه بتنام معنی در صحنه اجتماع حضور داشته و تقسیم اجتماع را به اکمل وجود، بروز نموده بوده است. از همین روست که کاشف دقایق محسن شقایق بر این بنده خُرده گرفته و فرموده اند "مرآتخاوری برای این با و راست - گویا - که "طبقه با کشفیات هگل و مارکس و انقلابات و اختراعات صنعتی (قرن نوزده و بیست) پدید آمده است" (۴) .

پس از آن ایشان توضیحی دقیق داده و این معنی عمیق را شکافته اند که "طبقات اجتماع" از زمانی که "واژه" طبقه وجود داشته وجود داشته اند: "گمان می‌رود این خلاف تفسیر و تشریح از آنجا آید که معنی "طبقه" مفهوم نباشد! "طبقه" "زریشه" "طبق" (بمعنی دسته بست)؟! می‌آید و بمعنی مرتبه، درجه، رسته، یک دسته یا صنف یا رسته از مردم. (۵) آنگاه ایشان متذکر این امر شده اند که نباید پنداشت که جامعه مکه در عهد جاهلیت و آن ظهور شریعت محمدی و طریقت احمدی فاقد طبقات بوده است و برای این برهان به نظریات دو متفکر متمسک می‌شوند یکی "هگل" و دیگری "پطروشفسکی":

۱۰۰۰۰ از طرفی هگل استاد بزرگ کارل مارکس برای این با و راست که همواره طبقه در جهان وجود داشته و بگفته هگل "از لحظه ای که نیا ز بشر یکدیگر پدید آمده نظام طبقات شکل گرفته است. . . .

در هر جامعه طبقه یافت می‌شود ۱- کشاورز ۲- طبقه صنعتگر و بازرگان

۳- طبقه کلی (رهبری) [بنقل از فلسفه هگل حمید عنایت ص ۵۸۲]

... پطروشفسکی در مورد طبقاتی بودن جاهلیت عرب می‌نویسد: در

آنجا هم مقدمات تکوین طبقات فرا هم می گشته "... ظهور اسلام انعکاسی بوده از جریان تلاشی و از هم پاشیدگی سا زمان پدر شا هی، عشیرتی و پیدا شدن مقدمات تکوین طبقات در میان اعراب شمالی" (ص ۱۴، ۱۵) اسلام در ایران بطروشفسکی).

سخن در آنست که کلمه "طبقه" نزد هگل و مارکس - البته به زبان فارسی - اشتراک در لفظ و اختلاف در معنا دارند، چرا که در واژدهناسی فلسفی هگل این کلمه معادل گروه بندی اجتماعی (یعنی *CATEGORIE SOCIALE*) و نزد مارکس معادل بخش های ویژه ای از اجتماع است که در برگیرنده افراد مشترک المنافع (یعنی *CLASSE SOCIALE*) می باشد. باین ترتیب هر کلاس = طبقه اجتماعی شامل چند گروه یا صنف مختلف و مشترک المنافع است. درک تفا د طبقاتی و نبرد طبقاتی و تحول تاریخی و... در فلسفه مارکس نیز در گروه درک همین ویژگی از واژه "طبقه" نهفته است، و خود از همین روست که کاشف و جامع نظریه "علم الاجتماع" را مارکس و نه هگل، می شمارند.

حال چه کنیم که استاد شقایق باین لطیفه عنایت نفرموده و حتی در تکمیل نظریات هگل مرحوم، موفق شده اند که در جامعه مکه طبقات نو ظهوری را نیز کشف نمایند "طبقه" خرما یی "...: "زیرا در همان جا هلیت عرب هم، هم "طبقه" خرما یی! و کشا و رز، وهم طبقه" بازرگان... وهم "طبقه" کلی"... در کنار بردگان... وجود داشتند (۴).

مانظرایشان را باین نکته معطوف می داریم که "خرما فروش" و "عرق فروش" و "عرق چین فروش" و دست فروش" و "بقال" و "بزاز" و... در زمره خرد بوزوازی شهری و "برزرگر" و "دروگر" و "خیش کش" جزء طبقه کشا و رز و "سلف خر" و "گا و بند" و... جزء خرد بوزوازی ده و کارگرانیکه نیروی کار خود را در پروسه تولید خرج می کنند جزء طبقه "پرولتاریا" بوده، و برخلاف پندار محسن شقایق کمتر ربطی به "تهیدستان و بردگان تحت ستم" ندارند، البته با توجه به تحولات اجتماع و تقسیم هر چه بیشتر اجتماع عی کا ربخش خدمات از بخش تولید،

متما یز می‌گردد و طبقه‌ء دارنده‌ء ثروت کا ملا "از طبقه‌ء مولدان جدا شده و امتیاز می‌یابد و روابط اجتماعی شکل کا ملامتفا وتی. به خویش می‌گیرند با این حال تردیدی نیست که هر طبقه‌ء ای شامل اصناف گوناگون می‌باشد چنانکه مثلاً "در میان دست ورزان می‌توان زرگرو مسگرو آهنگر و چلنگرو ساعت ساز و خیاط و خبا زرا تشخیص داد که برغم اختلاف شغل، دارای منافع با لنسبه مشترک و مشا بهی نسبت به ما حبان کا رخانه‌ها و کارگاه‌های عظیم ازیکسو، و کشا ورزان و کارگران از سوی دیگرند.

در جوامع کنونی نیروها بی‌که نه در بخش تولید و نه در بخش‌های خدمات قرار دارند، بل در حاشیه‌ء اجتماع واقعند، همچون دزد و رمال و جن‌گیر و ملا و فقیه و کلاهبردار و اما موثا رلاتان و شعبده‌باز و ما رگیر و دعا نویس و طلسم بند و جاهل و شیاد و قواد و غیره. از زمره‌ء طبقات خارج و تحت عنوان "لومپن" در حاشیه‌ء اجتماع جا یگزین و مستقر می‌گردند که از طریق کارهای سیاه و کلاهبرداریه‌ء سهلترین راه را برای ایزالوصفتی برگزیده‌اند و با سوءاستفاده از باور مردمان دنیا بکارمدل روزگار می‌گذرانند.

در پایان اشاره‌ای به حسن نظر مسئول نشریه‌ء ارشاد را نیز بر خویش فرض واجب می‌دانم چرا که ایشان نه تنها به نقل یکی از مقالات "اختر" شما ره یک به قلم این بنده در نشریه‌ء "ارشاد" (چند شماره‌ء پیاپی) اقدام نموده‌اند، بل خود را سخت به زحمت افکنده تا به عوض عنوان اصلی مقاله "خمینه و تحول تاریخی تشیع"، نامی جدید برای آن دست و پا نمایند که عبارتست از "ولایت فقیه و تحول تاریخی تشیع مفوی!!"

با توجه به آنکه این بنده نظر خود را در مقاله‌ء "تشیع علی شریعتی" در باب حقوقی و مملوئی بودن "اسلام" محمدی گفته و آنرا تقسیماتی بهی پایه و نا درست، و همچون "اسلام طریقت" و "اسلام شریعت"، نامهایی "من در-آوردی" دانسته است، جا داشت که آن مسئول عزیز ما را از طلب بودن معذور می‌فرمود و مرحمت می‌کرد و ما را مس می‌نمود.

۱- ارشاد، شماره ۱۷/۱۸ بهمن ۱۳۶۴. مقاله‌ء "جایگاه تاریخی یاران شریعتی" صفحه ۴.

۲ و ۳ و ۴ و ۵. به نقل از مقاله‌ء: "نقدی بر نوشته‌ء تشیع علی شریعتی" همان نشریه، همان شماره صص ۱۵ تا ۱۳ بقلم "محسن شقایق".

جذابیت اسلام

انتشار اخیر کتاب "جذابیت اسلام" - دربرگیرنده، يك تحقيق ويك كنفرانس - نوشته، ماكسيم رودنسون پژوهنده، بزرگ، بزبان آلمانی (۱) فرصت نيكویی است برای اشاره ای دوباره باین کتاب که در سال ۱۹۸۲ بوسیله، انتشاراتی فرانسوا - ماسپه رو (۲) نشر یافته است. باید گفت که خوانندگان انگلیسی زبان هنوز، از خواندن متن کامل آن محرومند (۳).

نخستین بخش این اثر یعنی "مرحله های نگرش باختربه جهان مسلمان"، حدوداً در سال ۱۹۶۸ نگارش یافته وزیر عنوان "تصویر باخترمطالعات باختردرباره اسلام" منتشر گردیده است (به یادداشت شماره، ۳ نگاه کنید) همچنانکه نویسنده در پیشگفتاری که اختصاصاً برای چاپ فرانسوی - آلمانی نگاشته می‌گردد هدف تهیه، متنی خواندنی برای گروه گسترده ای از افراد حقیقتاً کنجکا و بوده است. متنی که درک گرایش های مهم وعلیتشان رامیسر گرداند

بخش دوم یعنی "مطالعات درباره، اعراب و اسلام در اروپا" متن يك كنفرانس است که در ۱۶ ژوئن ۱۹۷۶ در برابر اعضای انجمن هلندی، برای مطالعه، خاورمیانه و اسلام درلید - شهری که سنتا یکی از مرکز های خاورشناسی در جهان باختراست - ارائه گردید.

بر چاپ این کتاب كوچك ماكسيم رودنسون "برخی تزاها برای نتیجه" - گیری را افزوده است. من بخواننده این کتاب - بویژه اگر نوآموز خاور شناختی است - توصیه می‌کنم که از بخش آخر آن آغاز نماید. در واقع، تویتنده، مشهور مادریا زده تز چکیده، نظریه های خود را بیان می‌کند که گاهی سبب برانگیختگی مانیز می‌گردد. برای مثال در نخستین تز می - گوید "خاورشناسی، ایرانشناسی و غیره وجود ندارد" یا در تز دوم "خاور وجود ندارد" (شگفتا) و غیره و غیره. ماكسيم رودنسون از نارکبیست - های کمیابی است که مطالبی دقیق و قوی درباره، اسلام، عرب ها، و

خاور نزدیک و میانه اظهار می‌دارد که بسادگی در حین آموزش و سرگرمی
توجه ما را بخود جلب می‌نماید.

هنگامی که از جذابیت اسلام سخن می‌رود باید در نظر داشت که منظور
نه آن جذابیتی است که چند روشنفکر پارسی را به پذیرش آخرین بین
بزرگ جهانی سرق داده و نه مطمئناً در نخستین وهله افشای زیانهای
تجدید بنیادگرایی اسلامی است (۴) بلکه در نظر گرفتن و تلاش برای
توضیح "بیداری" بازگشت "و" "طنیان" اسلام است (۵) باید توجه داشت
که تا سالهای ۵۰ سده بیستم بیشتر از افول و "بی‌جنبشی" اسلام،
گفتگو می‌شد. مثلاً حتی در گرد همایی بین المللی در شهر بووردو در سال
۱۹۵۶ که در آن از افول اسلام سخن رفت (۶)

پیش از نوشتن فهرست این کتاب - که خود واقعاً گویاست - چند نکته
تکمیلی را یادآوری کنیم:

اگر به سبکی فوق العاده مجادله ای علاقه مند باشید بخش چهارم از
کتاب پرفسور برنارد لویس "بازگشت اسلام" (که عنوانش تاریخ -
نگاری است) - که پیش از این نام بردم - برایتان کاملاً دل انگیز خواهد
بود. قسمت ۲ این بخش یعنی "مساله عذارشناسی" (۷) مبادله نامه
های نیشداری بین ادوارد سعید و برنارد لویس در همان روزنامه که بسیار
معروف است را برانگیخت در این جریان هر دو ایشان به ما کسیم -
رودنسون استناد جستند.

به روشنفکران جوان ایرانی (و هم چنین میانه سالها) که از آگاهی بر
جدی درباره جهان مسلمان غیر ایرانی برخوردار نیستند توصیه می
کنم که از تحلیلهای ساختاری - مارکسیستی پرفسور کلود کاهن (۸)
بهره مند شوند. باید افزود که بحثهای جامعه شناسی (۹) و جامعه -
شناسی اقتصادی (۱۰) در سطح بین المللی امری نسبتاً تازه بوده و از
حدود دهه ۶۰ میلادی آغاز شده است.

این یادداشت را بارائه، فهرست مفصل کتاب ما کسیم رودنسون به
پایان بریم:

بخش نخست "مرحله های نگرش باختربه جهان اسلام" دربرگیرنده، هشت عنوان زیرین است: ۱- قرون وسطا: دوجهان درنبرد. ۲- رشد و افول بینشی نه چندان جدلی ۳- همزیستی نزدیک: دشمن به حریف تبدیل می شود ۴- از همزیستی تا عینیت ۵- زایش خاورشناسی ۶- دوران روشنگری ۷- سده، نوزدهم: بیگانگری؛ امپریالیسم، تخصص یابی ۸- تزلزل اروپا مرکز بینی،

بخش دوم "مطالعات درباره، اعراب و اسلام در اروپای نئی کنفرانس نیدمپس از پیشگفتاری کوتاه دربرگیرنده، پنج عنوان زیر است:

- ۱- راستای حرکت: خاورشناسی سنتی ۲- بحران و مسایل کنونی
- ۳- وضعیت کنونی: الف) تداوم رگه های پیشین ب) تداوم گرایش
- مرکز بینی الهیات ج) زمینه های نوین تحقیقی ۴- گرایش های محلی
- ۵- راههای آینده و پیشرفت.

مطلب را با یادآوری این نکته به پایان برم: خوانندگان آشنایانِ آلحانسی از سال ۱۹۸۴ نوعی دائره المعارف درباره، اسلام دوران معاصر در اختیار دارند (۱۱) که در تهیه آن ایران شناس بسیار مشهور پرفسور ورنر اندهمکاری نموده است. همین ناشر آلمانی کتابهای پر مایه دیگر نیز درباره جهان اسلام به طبع در آورده است (۱۲).

یادداشت ها

1- Die Faszination des Islam (Beck'sche Schwarze Reihe Band 290) C.H. BECK Munchen 1985, traduction par: Irene RIESEN, 175 Seiten.

2- La fascination de l'Islam dans la petite collection Maspero (P.C.M.) n° 243, Paris 1982, 156 pp.

3- The Western Image and Western Studies of Islam in The Legacy of Islam, 2nd. ed. Clarendon Press, Oxford 1974.

- 4- "Sou'al" L'Islamisme aujourd'hui n°5, Paris, av. 35.
- 5- Bernard LEWIS Le retour de l'Islam, dans la Bibliothèque des histoires des Ed. Gallimard, Paris 1985.
- 6- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam (actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, organisé par les célèbres orientalistes; R. BRUNSCHVIG (français) et G.E. VON GRUNEBAUM (austro-américain) en 1956 à Bordeaux).
- 7- The New York Review of Books, 24 juin 1982.

8- نگاه کنید به جلد ۱۴ Fischer Weltgeschichte پنی Islam I

(جلد دوم این مجموعه "کشورهای اسلامی پس از سقوط قسطنطنیه" که در سال ۱۹۷۱ منتشر شده ساختار کاملاً متفاوتی دارد). متن اصلی فرانسوی این کتاب در سال ۱۹۷۰ با تصویرهای غنی تری از چاپ آلمانی بشرح زیر منتشر گردیده است:

Claude CAHEN: L'Islam des origines au début de l'empire ottoman, Histoire universelle 14, Edition Bordas, Paris 1970.

۹- همچنین نخستین کنگره اسلام‌شناسی با جهت‌گیری جامعه‌شناسانه در سال ۱۹۶۱ در بروکسل برگزار شد.

۱۰- نخستین سمپوزیوم درباره تاریخ اقتصاد جهان مسلمانان در برگیرنده قرون وسطا و پدیده‌های معاصر - در سال ۱۹۶۷ در لندن برگزار شد. با پیدا ز نقش پیشگامی که پرفسور کلود کاهن در این زمینه ایفا نمود، یاد کرد. نگاه کنید به

Studies in The Economic History of the Middle East from the Rise to Present Day, Oxford Univ. Press, London 1970.

11- Der Islam in der Gegenwart, herausgegeben von Werner

774 Seiten mit 8 Abb. und 2 farbigen Karten.

۱۲ برای نمونه پیشگفتاری بر تاریخ اسلام از پرفسور گرهارد اندرس
و بویژد کتاب معروفی درباره "بحران اسلام نوین، تعمقی درباره"
فرهنگی پیش صنعتی در جهان علمی-تکنیکی ما "از بسا م طیبی که در همان
مجموعه ای که کتاب ما کسیم رودنسون بچاپ رسیده، منتشر گردیده است

نوشته های مهم ما کسیم رودنسون عبارتند از:

- 1- Islam et capitalisme , Le seuil , Paris 1966.
- 2- Israel et le refus arabe, Le seuil, Paris 1968.
- 3- Marxisme et monde musulman, Le seuil, Paris 1972.
- 4- Les arabes , PUF, Paris 1979.
- 5- Mahomet , Le seuil, Paris 1968, 5ème éd. COL.
Points Poltique 1979.

بقیه از صفحه ۶۰

، تاریخدان، انقلابی ، یک هوادار شاه یا یک هوادار آیت الله باشد) کسی است که
می گوید: " نسبت به ضرورت عظیم کل جریان این مرگد ، این فریاد یا این طغیان
بی اهمیت است یا برعکس این اصل عام در شرایط ویژه ای که در آن هستیم اهمیتی
برای من ندارد" ، اخلاقی تئوریک من برعکس آن یعنی " فداستراتژیک " است: یعنی
احترام گذارنده به فردیتی که قیام می کند، و آشتی ناپذیر بمحض این که قدرت عامیت
را مورد تجاوز قرار می دهد. گزینشی ساده و عملی دشوار: زیرا باید همزمان مترصد آن
چیزی بود که کمی پائین تر از تاریخ ، آن را می گسلد
و هم در پی سیاست مراقب آن چیزی بود که باید بدون شرط آنرا محدود کند. بالاخره
این کار من است و من نه نخستین و نه تنها کسی هستم که باین کار مبادرت می ورزم .
اما من آن را برگزیده ام .

برگردان از: ستار آذر مینا

لوموند ۱۹ ماه مه ۱۹۷۹

ارشدینا دودو پویشی
سما می ایران
بکین

AKHTAR

NEZA . B.P. 312.

75624 PARIS 13

FRANCE