

تلاش



"نه!"

نومید مردم را

معادی مقدر نیست

چاوشی امید انگیز توست

— بی گمان —

که این قافله را به وطن می رساند"

احمد شاملو

سالهای تو خالی در ساعت انقلاب - داریوش همایون / جهانی شدن و جایگاه ما در جهان - دکتر حسن منصور

معرفت علمی، تلاش بی پایان - حقیقت مطلق، افق دست نیافتنی - دکتر موسی غنی نژاد

همکاران دیگر ما در این شماره: نیلوفر بیضائی / فرح دوستدار / پرویز دستمالچی / ضیاء صدرالاشرف

دکتر حسن کیانزاد / سپهر آریاپور

بهای اشتراک در اروپا برای شش شماره ۱۵ یورو و برای آمریکا و کانادا و ... معادل ۴۰ دلار آمریکا .

متقاضیان محترم لطفاً مبلغ اشتراک را به حساب بانکی زیر حواله و رسید را به همراه نام و آدرس پستی به آدرس " تلاش " یا از طریق شماره فکس نشریه ارسال نمایند .

حساب بانکی :

دارنده حساب : S . Modarres

شماره حساب : 13 30 11 34 63

کد بانک : 200 505 50

نام بانک : HASPA

شماره ثبت : ISSN1616 - 8615

شماره ثبت اینترنت : Talash(internet) ISSN 1618-0569

Talassh Nr. 8

بهاء تکشماره : ۲/۵ یورو

● در این شماره ۱

● سالهای توخالی در ساعت انقلاب

داریوش همایون ۲

● جهانی شدن و جایگاه ما در جهان

دکتر حسن منصور ۶

● معرفت علمی ، تلاش بی پایان

حقیقت مطلق ، افق دست نیافتنی

دکتر موسی غنی نژاد ۱۳

● " پیشداوری " و " تعصب " یا " خودی " و غیر خودی "

در ادبیات و جامعه شناسی آلمان

نیلوفر بیضائی ۱۷

● مسئله قدرت در حکومت دموکراسی

فرح دوستدار ۲۰

● دموکراسی و قانون

پرویز دستمالچی ۲۲

● اقوام ایرانی - فرهنگ قومی - دولت ملی (قسمت دوم)

ضیاء صدرالاشرفی ۲۷

● اقتصاد و جامعه مدنی

" جامعه مدنی " در بستر " اقتصاد دولتی " شکل نمی گیرد

به نقل از مجله اقتصاد ایران ۳۳

● شکیبائی نایجا در برابر سربازان الله

آلیس شوارتز / برگردان دکتر حسن کیانزاد ... ۳۷

● جمهوری اسلامی و تروریسم جهانی

● رولف توپ هوفن / برگردان پرویز دستمالچی ۴۱

● تجدّد و موانع آن در ایران

سپهر آریاپور ۴۵

● شعله نیستم

● یک شعر از دکتر بتول عزیز پور ۴۸

در این شماره:

علاقمندان بیشماری خواهد داشت - آن را از قبل در اختیار نشریه ای نوبنیاد و بالطبع بی نام نشان قرار دهد.

مطمناً آهنگام که آقای همایون تصمیم به چنین اقدامی گرفتند، "تلاش" را نه با هیبت بیرونی و درونی نخستین شماره‌های آن و نه با بی نام و نشانی آغاز کار آن مورد قضاوت قرار دادند. محک آن روز ایشان شاید دریافتی از انگیزه‌ها و آمالهای نهانی مؤسسين این نشریه و دایره حامیان آن بود. کسانی که دامن زدن به چالش فکری حاکم بر جامعه روشنفکری - سیاسی ایران و شرکت فعال در آن از منظرگاه دفاع روشن و صریح از ترقیخواهی، تجدّد طلبی، آزادیخواهی و ایستادگی قاطع در برابر مدافعان فکر سنتی و پا در گِلان گهنگی را یک ضرورت حیاتی ارزیابی کرده و اهمیت گشایش یک جبهه جدید در قلمرو اندیشه بصورتی بارزتر، فشرده تر و سازمان یافته تری را از طریق جمع آوری نظرات، بحثها، نقدهای سخنگویان، صاحب نظران، اندیشه پردازان تفکر مدرن و انتشار منظم آنها از طریق یک نشریه نظری - سیاسی را دائماً گوشزد می کردند.

شاید خرسندی و استقبال از همه گیر شدن این چالش فکری و بی پروائی در نبرد قدیمی میان سنت و مدرنیته که دوباره با تمام قدرت پا به میدان گذارده و همچنین اطمینان ایشان از پیروزی نهائی در این نبرد، آقای همایون را بر آن داشت، به "تلاش" بعنوان امکان دیگری برای وسعت بخشیدن به این جدال فکری بنگرند و در پی تقویت این امکان و به منظور حمایت از این تلاش بر آن شدند اثر خود را که در اصل جلوه گاه نبرد صدساله میان سنت و مدرنیته است، پیش از نشر بصورت کتاب، در اختیار این نشریه قرار دهند.

ما در این مختصر در پی آن نیستیم از خود کتاب "صدساله گذشته ایران و پیکار جامعه ایرانی با مدرنیته (تجدّد)" - که در این شماره "تلاش" بخش اول از فصل سوم آن در اختیار خوانندگان قرار دارد - بگوئیم. برای این مهم باید هنوز صبور بود. باید فرصتی درخور بدان اختصاص دهیم، باید با نگاهی کنجکاو همه اجزاء آن را با هم بنگریم. باید خط تاریخی را که نویسنده کتاب - که با "واقع بینی‌های خود" از برجستگان تحلیل شرایط اجتماعی، حوادث تاریخی و شخصیت‌های یک سده گذشته و امروز ایران است - ترسیم نموده تا انتها رفت و این تحلیل صدساله را با نتایج عینی که امروز پس از صد سال بیار آمده، قیاس نمود و قضاوت کرد. ما امیدواریم "تلاش" بتواند در زمان خود از عهده این مهم برآید.

اما در اینجا خواستیم به بهانه دادن اطلاعاتی به خوانندگان "تلاش" و علاقمدندان به اثر جدید داریوش همایون، در عین حال مراتب سپاس و قدردانی خود را از این اقدام پرارزش که بیش از هر چیز نشانه اعتماد صمیمانه ایشان به کار و کوشش ماست، اعلام داریم.

محسن کردی از نویسندگان ثابت هفته نامه نیمروز در نگاهی به چاپ جدید کتاب "دیروز و فردا... سه گفتار در باره ایران انقلابی" اثر داریوش همایون، معتقد است، نام برخی از نویسندگان و مؤلفان یک اثر کافی است، تا نظر خوانندگان را به آن اثر جلب نماید و امروز در میان جامعه روشنفکری ایرانی نام همایون چنین تأثیری را برخوردار دارد.

راستش تجربه نشریه تلاش نیز نظر آقای کردی را تأیید می کند. بسیاری از خوانندگان تلاش در تماسهای مستقیم و غیر مستقیم با ما، جوای کتاب "صدساله گذشته ایران و پیکار جامعه ایرانی با مدرنیته (تجدّد)" به قلم داریوش همایون و کسب اطلاع از چگونگی امکان دسترسی و تهیه آن هستند. آقای صدرالدین الهی استاد روزنامه نگاری هم در نگاه پرلطفی که به "تلاش" در صفحه ویژه خود در کیهان چاپ لندن (شماره ۹۰۵) انداخته بودند، در باره این کتاب پرسیده اند:

"بخشی از کتاب "صدساله گذشته ایران و پیکار جامعه ایرانی با مدرنیته (تجدّد)" به قلم داریوش همایون که نمیدانم چاپ شده یا زیر چاپ است، در صفحات مجله آمده است و حاوی اندیشه‌هایی است از این روزنامه نگار که واقع بینی‌های در خور تحسین دارد."

آنچه از ظاهر امر پیداست، نام همایون و اهمیت این خبر که از ایشان کتابی "منتشر شده" است، آنچنان جاذبه‌ای داشت که بر روی توضیح کوتاه ما (پیبای در سه شماره ۱ - ۲ و ۳ دوره جدید) که به مناسبت آغاز چاپ اثر ایشان در تلاش، در ابتدای قسمتهای اول، دوم و سوم از فصل اول کتاب آمده بالکل سایه افکنده و آن را در این سایه جذابیت گم نمود. این توضیح نشان می داد که "کتاب" همراه با نگارش آن، گام بگام و همگام با "تلاش" منتشر خواهد شد و خواننده علاقمدن می بایست صبور باشد و منتظر هر شماره جدید "تلاش"، تا بتواند دنباله سخن داریوش همایون را در بیان جدیدی از تاریخ صدساله ایران و اینبار در ستیز با تجدّد پیگیرد.



به این توضیح نخستین ما توجه ای نشد، شاید به این دلیل که کمتر کسی می توانست باور داشته باشد که نویسنده ای چون داریوش همایون قبل از انتشار رسمی و نگارش کامل اثر خود - که با اطمینان خوانندگان کنجکاو و



فصل سوم از کتاب

صد ساله گذشته ایران و پیکار جامعه ایرانی با مدرنیته (تجدد)

فصل سوم / بخش اول

سالهای توخالی در ساعت انقلاب



داریوش همایون

یکی هم به انقلاب نمی‌انجامد. اگر جز این می‌بود هر سال در جهان شاهد انقلابی می‌بودیم.

در ایران سالهای پایانی محمد رضا شاه، از چهار برابر شدن بهای نفت در اواخر ۱۹۷۳، بسیاری عوامل به فراهم آوردن موقعیت انقلابی کمک می‌کرد. طبقه متوسط ایران که خود فرآورده برنامه‌های گسترده اصلاحات دوره پهلوی بود انتظاراتی بالاتر و بالاتر می‌یافت و سهم سزاوار خود را در فرایند تصمیم‌گیری که به گونه‌ای ناسالم در دستهای یک تن تمرکز یافته بود می‌خواست؛ استبداد بر فساد دامن می‌زد و فساد که گرایش به انحصار می‌داشت استبداد را نیرو می‌بخشید. توده مذهبی از نمایشهای غریزدگان بهم برآمده بود؛ توسعه شتابان ناهموار بافت سنتی جامعه را از هم می‌گسست - که چاره‌ای نیست و می‌باید در جاهائی شکسته و با بهتر از خود جانشین شود - ولی بدتر از آن، در هدفهای خود ناکام شده بود و از بیشترین خوشبختی برای بیشترین مردمان، تا آنجا که در توانائیهای آن روز ایران می‌بود، بر نمی‌آمد؛ وابستگی به آمریکا از نیاز استراتژیک واقعی ایران در می‌گذشت و حضور بیش از اندازه آمریکائیان چون خاری در چشم مردم می‌رفت. بحران مشروعیت سالها بود که پادشاهی را تهدید می‌کرد و نه راه حل‌های نیمه کاره از گشودنش برمی‌آمد و نه با پول می‌شد آن را خرید. چنانکه در سالهای ۷۷ - ۱۹۷۳ نشان داده شد مشکل، کم پولی نبود. گنج باد آورد دلارهای نفتی در آن سالها "آب در کشتی" بود که بقول مولوی "هلاک کشتی است."

اگر خمیر مایه و گوهر یک موقعیت انقلابی بحران مشروعیت و از میان رفتن علت وجودی یک رژیم باشد، چه نا آمادگی حکومت در برآوردن نیازها و

به انقلاب اسلامی از نظرگاههای گوناگون نگریسته شده است و علت‌های گوناگون آورده‌اند. از استبداد و فساد نظام حکومتی تا انقلاب انتظارات بالا گیرنده، و توسعه شتاب‌آمیز و ناهماهنگ و از هم گسلنده بافت اجتماعی، و پسزنی فرهنگ توده‌های سنتی مذهبی در برابر غربگرایی لگام گسیخته؛ تا بحران مشروعیت رژیمی وابسته به بیگانگان در یک کشور سربلند با مردمی ناسیونالیست که همه درست است؛ ولی در توضیح پیروزی یک جنبش واپس‌گرای مذهبی در ایران دهه‌های پایانی سده بیستم بس نیست. تقریباً همه کشورهای "جهان سومی" به درجات کمتر و بیشتر دچار کم و کاستی‌های ایران دهه پنجاه / هفتاد بودند و هنوز هستند؛ و بسیاری از آنها زودتر از ایران بایست دچار انقلاب می‌شدند. ایران پادشاهی از نظر شکوفائی اقتصادی و قدرت نظامی و موقعیت نیرومند بین‌المللی از همگنان خود سر بود و نه شکست‌های نظامی مصر و سوریه را تحمل کرد و نه مانند عربستان سعودی سراپا وابسته به آمریکا بود. حتا از نظر پخش میوه‌های توسعه اقتصادی در میان توده‌های مردم نیز از مانده‌های الجزایر و مکزیک و ونزوئلا وضع بهتری داشت. انقلاب اسلامی که با فرانسه و روسیه مقایسه می‌شود در شرایطی پاک متفاوت از فرانسه بدر آمده از شکست جنگ هفت ساله، با خزانه تهی شده در جنگ استقلال آمریکا یا روسیه درهم شکسته در جنگ بزرگ، روی داد.

آنچه در بحث‌های مربوط به انقلاب کمتر نمودی یافته تفاوت گذاشتن میان موقعیت انقلابی و انقلاب است. نظریه‌های انقلاب همه به موقعیت انقلابی برمی‌گردند: چگونه کشوری در یک موقعیت انقلابی قرار می‌گیرد؟ ولی از موقعیت انقلابی تا خود انقلاب هزار فرسنگ است. از هر صد موقعیت انقلابی

ایران "پنجمین قدرت غیر هسته‌ای جهان" در شرایط رشک آور رونق و رفاه، بی پیکار مسلحانه مانند برف آب شد. ناچار می‌باید جستجو در باره علل انقلاب را از تئوریهای رایج فراتر ببرد. در آن سالها دهها کشور را می‌شد نشان داد که مشروعیت رژیم از میان رفته بود؛ مردم به مراتب بیش از ایرانیان ناخرسند و حتا به جان آمده بودند؛ وابستگی به بیگانگان و دیکتاتوری از ایران نیز در می‌گذشت؛ فساد نه پدیده‌ای در کنار پدیده‌های دیگر، از جمله توسعه شتابان، بلکه عنصر اصلی اقتدار حکومتی می‌بود. کشورهایی را می‌شد نشان داد که فرایند جنائی شدن حکومت *criminalisation* در آنها به کمال رسیده بود. در همان سالها در فیلیپین و تایلند و کره جنوبی و بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین و اروپای شرقی، رژیمهای استبدادی فاسدی که ایران آن روزها در برابرشان بهشتی بشمار می‌رفت در یک دهه کوتاه به رژیمهای کم و بیش دموکراتیک رسیدند.

یک نگاه به پاره‌های آمارهای اقتصادی ایران در سال پیش از انقلاب، آمارهایی که برخی از آنها از منابع جمهوری اسلامی است، بهتر نشان می‌دهد که انقلاب اسلامی چه اندازه نا محتمل و حتا باور نکردنی بوده است. در ۱۳۵۶ / ۱۹۷۷ درآمد سرانه ملی ایران به بیش از ۲۱۵۰ دلار رسید - سی برابر سال ۱۳۲۵ / ۱۹۴۶ - بیکاری به ۲/۹ درصد پائین آمده بود و کمبود کارگران ساده و ماهر سبب شده بود که نه تنها مزدها تا پایان در همه بخشها رو به افزایش داشت بلکه یک میلیون "کارگر میهمان" افغانی و پاکستانی و فیلیپینی و کره جنوبی نیز در ایران کار می‌کردند. در سالهای ۵۶ - ۱۳۵۲ / ۷۷ - ۱۹۷۳ رشد متوسط تولید ناخالص ملی ایران ۸/۴ درصد بود که سهم رشد متوسط بخش غیر نفتی در آن به ۱۵ درصد می‌رسید. حتا بخش کشاورزی در سالهای ۵۶ - ۱۳۴۹ / ۷۷ - ۱۹۷۰ بطور متوسط سالی ۵/۲ درصد رشد می‌کرد که در کشورهای رو به توسعه از بالاترین بود. در آنچه به مهاجرت روستائیان به شهرها که دستاویز حملات بسیار به رژیم پادشاهی شده است، در سالهای میان ۵۶ - ۱۳۳۸ / ۷۷ - ۱۹۵۹ نرخ جابجائی جمعیت بسود شهرها هر سال دقیقاً یک درصد بود که از عموم کشورهای همانند کمتر است. سطح زندگی همه طبقات اجتماعی در سالهای پیش از انقلاب بالا می‌رفت.^(۱)

حتا چالش اسلام انقلابی نیز در دهه‌های هفتاد تا نود به ایران محدود نبوده است. از اندونزی تا خلیج فارس، از ترکیه تا الجزایر، حکومتها توانستند هر کدام به شیوه خود آن را مهار کنند. هم امروز بیشتر ۱۹۲ کشور عضو سازمان ملل متحد با موقعیت انقلابی دست به گریبانند - هر کدام مصداق چند تئوری انقلاب - و در هیچ یک از آنها احتمال انقلابی که سرتاسر جامعه و ساختار قدرت را زیر و رو کند، آنهم از نوع واپسگرایی ایران، نمی‌رود.

تلاشهای نظریه سازان چپ (با دلالت گسترده و ناروشنی که "چپ و راست" در فرهنگ سیاسی ایران دارند می‌توان برای آسان شدن کار در اینجا اصطلاح پهلوی ستیز را بجای چپ بکار برد) برای پیوند دادن انقلاب به ۲۸ مرداد در هیچ بررسی جدیتر انقلاب اسلامی در این بیست ساله بازتابی نیافته است و به عرصه تبلیغات محدود مانده است. با همه تأثیرات زیانبار ۲۸ مرداد بر سیاست ایران، باز این پرسشها بی پاسخ می‌ماند که چرا انقلاب اسلامی، در همه آن بیست و پنج سال و زمانهایی که رژیم پادشاهی در اوضاعی به مراتب

خواستهای مردم و چه ناتوانی در اعمال اقتدار سیاسی - تعریف کلاسیک لنین از موقعیت انقلابی: "مردم نخواهند و حکومت نتواند" - چنان موقعیت انقلابی در آن اواخر باز در ایران رخ نموده بود. جامعه ایرانی و نظام حکومتی، سراپا بحران زده و بیمار بود. پس از یک دوره پانزده ساله کامیابهای خیره کننده در عرصه‌های توسعه اقتصادی و نوسازندگی اجتماعی و سیاست خارجی، فرایند سنگ شدگی رهبری سیاسی به جائی رسیده بود که دیگر هیچ ابتکار یا حتا واکنش درستی از آن بر نمی‌آمد. در حالی که در دهه چهل / شصت این رهبری سیاسی بود که رویدادها را تغییر می‌داد، در دهه پنجاه / هفتاد سیر رویدادها خود را بر رهبری سیاسی تحمیل می‌کرد که نمی‌توانست یک سیاست را نه تا پایان که تا نیمه راه هم بکشد؛ و البته بیماری کشنده شاه هم بود که همه چیز را بسیار بدتر می‌کرد. محبوبیت شاه که با مشروعیت رژیم یکی شده بود در آن سالها دیگر چنان نبود که مانند گذشته مخالفان را نیز به صف موافقان یا دست کم ناراضیان خلع سلاح شده بیاورد. کار به جائی رسیده بود که موافقان نیز به جان آمده بودند. هر گروه دلائل واقعی یا تصویری خود را می‌داشت که خواهان دگرگونیهای ژرف باشد؛ گروههای بسیاری هر دگرگونی را بر وضع موجود ترجیح می‌دادند. در هر جا می‌شد بالاگرفتن بیزاری و کینه‌ای را که به آسانی می‌توانست برسود شخصی نیز چیره شود دید. چنانکه در اینگونه فضاهای انفجاری عاطفی بسیار پیش می‌آید، کوچکترین ناخردسندی می‌توانست به بدترین رنجشها دامن زند (هنگامی که پرتقال چندی در بازار کمیاب شد واکنش عمومی به توصیه وزیر مربوطه که کمتر پرتقال بخورید شهر نشینان و بویژه تهرانیها به مرز طغیان رسید).

اینکه مردم، ناراضیان، چه اندازه حق داشتند یا اشتباه کردند و فریب خوردند و پشیمان شدند؛ و اینکه طبقه متوسطی که از شاه دموکراسی می‌خواست خود چه اندازه غیر دموکراتیک بود؛ و خطر همیشگی شوروی چه اندازه وابستگی به آمریکا را ناگزیر کرده بود؛ و سازمانهای چپ وابسته به آلمان شرقی و کوبا و یمن جنوبی و لیبی و عراق و سوریه و سازمان آزادیبخش فلسطین (این دوتای آخری از محل کمکهای قابل ملاحظه مالی که از حکومت ایران می‌گرفتند!) چه اندازه جامعه را رادیکال و از تحول دموکراتیک دور می‌کردند و گرایشهای "ملی" و به گفته نویسندگان خارجی "لیبرال" در دشمنی کور خود با پادشاهی چه اندازه آماده گردن نهادن به سروری اسلام بنیادگرا و انقلابی می‌بودند، موقعیت انقلابی را که در آن سالها پدید آمده بود نفی نمی‌کند. در یک انقلاب لازم نیست فرشتگان بر دیوان بشورند؛ و ویژگی یک موقعیت انقلابی که به انقلاب انجامد معمولاً آن است که به زودی از منطق خود عاری می‌شود. بسیاری از آنها که به انقلاب پیوسته اند از شکاف میان چشمداشتهای خود و "دستاورد" هایشان به سرگیجه می‌افتند و چه بسا آرزوی بازگشت به پیش از انقلاب را می‌کنند. از همین روست که انقلابهای کامیاب جز استثنائاتی در تاریخ جهان نیستند.

اما اگر تنها ایران در گرمای رونق و رفاه بیسابقه بود که در ۱۳۵۷ / ۱۹۷۹ از میان همه کشورهای دچار موقعیت انقلابی به انقلاب تسلیم شد (نیکاراگوا اندکی بعد استثنای دیگری بود. ولی در نیکاراگوا پیکار مسلحانه برضد رژیمی بسیار بی اعتبارتر که اسباب مادی دفاع از خود را نداشت به پیروزی رسید؛ در

می‌یابد. پیش از انقلاب اسلامی ناظرانی بودند که سرنگونی رژیم پادشاهی را می‌دیدند. وزیر دربار شاهنشاهی وصیت کرده بود که یادداشتهای روزانه اش را چند سال پس از برچیده شدن سلسله پهلوی انتشار دهند. ولی او هرگز نمی‌توانست آنچه را که آمد باور کند. نماینده سیاسی اسرائیل در گزارشی همین پیش بینی را کرده بود ولی در انقلاب همانگونه غافلگیر شد که هر سفیر دیگری.

با بحثهای مربوط به نقش شخصیت در تاریخ همه آشنائی دارند. کمترین تأکید را بر نقش شخصیتها اتفاقاً مارکسیست - لنینیستها کرده‌اند. اما در کشورهای کمونیستی بوده است که کیش شخصیت به دل بهمزننده ترین و مبالغه آمیز ترین صورت خود رسید. خود همین تناقض بس است که استدلالهای آنان به سود واقعیات عینی به کناری زده شود. انقلاب اسلامی تنها با ترکیب محمدرضا شاه در برابر خمینی تصور کردنی است. هرکدام آنها یک سال پیش از انقلاب مرده بودند سرتاسر تاریخ بیست ساله گذشته چیز دیگری می‌شد. بهمین ترتیب رفتار هریک از آنها در شش ماهه تابستان تا زمستان ۱۳۵۷ / ۷۹ - ۱۹۷۸ تعیین کننده می‌بود. شاه مصمم تر و پرطاعت تر در برابر خمینی سست عنصرتر - حتی در برابر خمینی بهمانگونه که می‌بود؛ تزلزل ناپذیر و با استادی تاکتیکی - شکست نمی‌خورد. او ورقهای بسیار می‌داشت، اگر آنها را به سود دشمنش بازی نمی‌کرد.

جامعه ایرانی و نظام حکومتی، سراپا بحران

زده و بیمار بود. پس از یک دوره پانزده ساله

کامیابی‌های خیره کننده در عرصه‌های

توسعه اقتصادی و نوسازندگی اجتماعی و

سیاست خارجی، فرایند سنگ شدگی رهبری

سیاسی به جائی رسیده بود که دیگر هیچ

ابتکار یا حتا واکنش درستی از آن بر نمی‌آمد.

در حالی که در دهه چهل / شصت این رهبری

سیاسی بود که رویدادها را تغییر می داد، در

دهه پنجاه / هفتاد سیر رویدادها خود را بر

رهبری سیاسی تحمیل می کرد.

بدتر به نظر می‌رسید صبر کرد؟ و اگر ۲۸ مرداد در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ به خمینی پیروزی بخشید چرا در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ از او دریغ داشت؟ و چرا گواتمالا که رئیس جمهوری آن در همان سالها با یک کودتای تمام عیار نظامی آمریکائی بی هیچ مؤلفه مردمی، و نه برکناری نخست وزیر از سوی پادشاهی که اختیار قانونی داشت، سرنگون شد هنوز دچار انقلاب اسلامی یا هر انقلاب دیگری نشده است؟ آربر ضد امپریالیست در گواتمالا از مصدق در ایران کمتر محبوب نبود.

انقلاب اسلامی مانند هر انقلاب دیگر، پدیده‌ای بسیار پیچیده تر از آن است که بدین گونه ساده شود. برای یافتن چرائی و چگونگی پیروزی انقلاب می‌باید دلائلی یافت که در همه موقعیتهای انقلابی درست در آمده‌اند. اینگونه دست و پا زدنهای تبلیغاتی، مانند تئوریهای توطئه دست درکاران رژیم پیشین و محافل سلطنت طلب که رواج بسیار بیشتری یافته است، نمی‌گذارد مردم ما درسهای درست را از تاریخ بگیرند و فرهنگ سیاسی خود را پیش ببرند. چنانکه لنین نخستین بار نشان داد موقعیت انقلابی لزوماً به انقلاب نمی‌انجامد و برای آن شرطهایی لازم است - در واقع جز موارد کمیاب به انقلاب نمی‌انجامد؛ و از همین روست که تاریخ، سراسر از موقعیتهای انقلابی پوشیده است و تنها گاهگاه می‌توان به انقلاب برخورد. در تحلیل لنین یک حزب انقلابی و کادرهای آن - این روزها جایگزین یا آلترناتیو بجای آن بکار می‌رود - سهم تعیین کننده می‌داشت. او بیشتر به خود و حزبش و موقعیت روسیه می‌اندیشید و هنوز در " واگن مهر و موم شده " آلمانها ننشسته بود که به سهم بسیار مهم تر حکومتها در پیروزی انقلاب توجه بیشتر کند، و ایدئولوژی اراده گرایانه و اعتقادش به ضرورت تاریخی (جبری) انقلاب نیازی به چنان بررسیها نمی‌گذاشت. او کتابش را مدتها پیش از پیروزی انقلابیان روس بر رژیم تزاری و پیش از کودتائی که بلشویکها در آن حکومت کرنسکی را برانداختند نوشته بود و البته پدیده شگفتاور انقلاب اسلامی شاه و ملت، و نقش فعال و، در آن اواخر، مشتاق دستگاه حکومت شاهنشاهی را در آن، نه می‌توانست پیش بینی و نه باور کند.

اما انقلاب بیش از آنکه پیروزی نیروهای انقلابی باشد شکست دستگاه حکومتی در برابر آن نیروهاست. فراوانی موقعیت انقلابی که به انقلاب نینجامیده است و رژیمهایی که از لبه پرتگاههای خطرناکتر و " اجتناب ناپذیر " تر از ایران در آن سال بد اختر به کناری کشیده اند چنین حکمی را ثابت می‌کند. در اینجا بحث ارزشداوری و نگهداری رژیمها در برابر انقلاب و مقایسه هزینه‌های هریک - نگهداری رژیم یا تسلیم شدن به انقلاب - در میان نیست (در ایران هزینه تسلیم شده به ابعاد نجومی رسید و همچنان رو به بالاست). حکومتها چه بسا می‌باید دگرگون یا واژگون شوند ولی انقلاب و عوامل پیروزی آن مقوله دیگری است.

پس از یک انقلاب همیشه می‌توان علل فراوان برای آن آورد. ولی آنچه پس از یک رویداد " جبری " می‌نماید، به گفته برگسون " جبر ناظر به گذشته، " پیش از آن به هیچ روی مسلم نمی‌بوده است. تنها پس از پیروزی انقلاب است که موقعیت انقلابی پیش از آن اهمیت تعیین کننده پیدا می‌کند و همه نگاهها را به خود می‌کشد. جبر ناظر به گذشته در آن هنگام است که مصداق

میانه بحران ایران را ترک کرد و سه بار نیز در ۱۳۳۱ / ۱۹۵۲ و ۱۳۴۰ / ۱۹۶۱ و ۱۳۴۲ / ۱۹۶۳ آماده ترک کشتی طوفان زده می‌بود - و چنانکه پیش آمد اصلاً خودش هم دوسه سالی بیشتر نمی‌پایید. نیروهای آزادی و ترقی در ایران نیازی به چنان انقلابی نمی‌داشتند و در واقع انقلاب بیشتر بر ضد آنان در گرفت - و با شکست عموم شان. ولی آیا در آن سالها می‌شد از نیروهای آزادی و ترقی در ایران، نیروهائی که در شمار آیند، سخن گفت؟

انقلاب در جامعه‌ای روی داد که در آن اصلاحات ارضی شده بود و کارگران در سود و مالکیت کارخانه‌ها سهیم می‌شدند؛ جامعه‌ای سیال با درجه بالای تحرک اجتماعی بود و این ویژگی، خود یکی از عواملی شد که به پیروزی آسان انقلاب کمک کرد. نیروئی در برابر نبود که با جنبش انقلابی ناسازگاری مرگ و زندگی احساس کند و بهر بها بایستد. لایه‌های بالای اجتماعی به همان آسانی با انقلاب کنار آمدند که روشنفکران آزادیخواه و مترقی به تعریف آن روزها، زیرا چنان ریشه‌های ژرفی در وضع موجود ندوانده بودند. ما هنگامی که از طبقه ممتاز جامعه ایران سخن می‌گوئیم فراموش می‌کنیم که عمر امتیازات طبقاتی آنان در بیشتر موارد به دو نسل نمی‌رسید. ارتباط میان طبقات و لایه‌های اجتماعی ایران چنان گسترده بود و هست که انقلاب اجتماعی را نامربوط می‌ساخت.

زیرنویس:

1 - Jahangir Amouzegar, The Dynamics of the Iranian Revolution, the State University of New York Press, 1991



روزهای انقلاب

در ایران ۱۳۵۷ حزب "پیش‌تاز" یا نیروی جایگزین به صورت یک رهبر فرهمند سیاسی و مذهبی - که بیشتر فرهمندیش را از سستیها و ندانم کاریهای هم‌اوردش می‌گرفت - و شبکه گسترده مسجد‌ها و تکیه‌ها و هیئت‌های مذهبی و حسینیه‌ها و انجمن‌های گوناگون دینی (آموزشگاه‌های اسلامی، صندوق قرض الحسنه...) که در پانزده ساله پس از خرداد ۱۳۴۲ / ۱۹۶۳ به خوبی سازمان داده شده بود و نمایندگان با نفوذش در همه جا از جمله نهادهای حکومتی و وابسته به دربار حضور داشتند در کار بود. سهم خود حکومت نیز که گام به گام با رهبری انقلابی راه آمد در پیروزی انقلاب از هرچه در تاریخ شناخته است درگذشت.

هرگز نمی‌توان انقلابی را نشان داد که مانند انقلاب اسلامی (که آن نیز یگانه مانده است و به نظر نمی‌رسد بخت پیروزی در هیچ کشور اسلامی دیگر داشته باشد) از همکاری و یاری دستگاه حکومتی، از بالاترین مقامات سیاسی و ارتشی برخوردار بوده باشد. آنچه در زمینه‌های اصلی پیروزی نیروهای انقلابی لازم می‌بود خود دستگاه حکومتی برایشان انجام داد - از سست کردن اراده دفاع پشتیبانان فراوان رژیم، و تیز کردن اشتباهات انقلابیانی که با هرواکنش حکومت نیروی تازه‌ای می‌گرفتند، و راندن موققان به خیل بیطرفان و بیطرفان به مخالفان و مخالفان به دشمنان؛ از بستن هرراهی مگر راه گریز. هیچ انقلاب دیگری نیز در تاریخ چنان غنیمت‌هائی از خزانه پر و پیمان و دستگاه اداری آماده و نیروی نظامی بسیجیده به چنگ نیاورد؛ همچنانکه پیروزمندان هیچ انقلاب دیگری از کامیابی خود چندان غافلگیر نشدند.

در انقلاب‌های دیگر نیز بخشهائی از گروه‌های حاکم از سرفرصت طلبی به انقلابیان مهاجر پیوستند. در انقلاب اسلامی، گروه‌های حاکم در ایران در یک مهاجرت جمعی به اردوی دشمن رفتند و خدمات و پول‌های خود را عرضه کردند. آنها که در پیکار و ایستادگی در برابر نیروهای انقلابی پابرجا ماندند اقلیتی بیش نبودند. در باره اشرافیت فرانسه انقلابی گفته اند که بیش از آن برنیامد که گردن خود را با وقار و ظرافت زیر گیوتین نهاد. "اشرافیت" ایران پادشاهی - سرآمدان سیاسی و مالی و نظامی - از چیزی بیش از آن برنیامد که گردن خود را با نه چندان وقار و ظرافت در پیشگاه خمینی خم کرد (بسیاری از آن گردن‌ها با اینهمه زده شد، و بیشتری از خوشبخت ترانشان جانی در تبعید بدر بردند). از بقایای آن اشرافیت هنوز کسانی سر برآستان آخوندها می‌نهند. اینان هم از این بیش برنیامده‌اند.

انقلاب اسلامی را سرانش - در تعمدی که به زشت کردن هر چیز از جمله زبان دارند - "انقلاب مستضعفان" نامیدند ولی این انقلاب در کشوری روی نداد که سیاست یا ساختار طبقاتی چنان جامعه را به سنگ شدگی کشانده باشد که جز از هم پاشاندن آن راهی برای نیروهای ترقیخواه نماند. ایران دست کم از پایان ساسانیان هرگز یک جامعه طبقات بسته نبوده است. با همه استبداد حکومتی در ایران و بسته بودن ساختار قدرت - که اتفاقاً از دو سالی پیش از انقلاب آغاز به گشایش کرده بود، دگرگونی اش نیاز به انقلاب نمی‌داشت. همه آن ساختار بر وجود پادشاه ایستاده بود و او، چنانکه در عمل نشان داده شد و پیش از آن نیز بارها نشان داده بود در هر بحران جدی گرایش به تسلیم می‌داشت - دو بار در ۱۳۳۲ / ۱۹۵۳ و ۱۳۵۷ / ۱۹۷۹ در

دکتر حسن منصور پس از تحصیل در مراکز علمی و دانشگاه‌های مختلف در کشورهای گوناگون از جمله دانشگاه تهران، دانشگاه پونای هند، مؤسسه تحقیقاتی آکسفورد، به اخذ درجه دکترا در رشته اقتصاد نفت از دانشگاه لندن نائل آمده و پس از خاتمه تحصیل در مقام استادی در همین رشته و رشته‌های همخانواده در دانشگاه‌های مختلف از جمله دانشگاه شیپلر پاریس، آکادمی دیپلماتیک لندن به تدریس می‌پردازد. وی همچنین دوره‌ای عهده دار تدریس در رشته اقتصاد نفت در دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران بوده است.

دکتر منصور طی سالها پژوهش در مؤسسات معتبر تحقیقاتی در اروپا، هند، ایران و همچنین در پی سالها همکاری با وزارت انرژی سوئد در مقام مشاورت اقتصاد انرژی، از دانش و تجربه گسترده و عمیقی در زمینه چگونگی عملکرد پیچیده، درهم تنیده و هماهنگ اجزاء و بخشهای مختلف اقتصاد مدرن در جوامع پیشرفته و صنعتی جهان برخوردار گردیده است.

به پشتوانه چنین دانش و تجربه‌ای است که دکتر منصور در گفتگوی با تلاش در پاسخ به پرسش پراهمیت و حیاتی دوران ما یعنی مفهوم "جهانی شدن" زوایای جدیدی برای نگاه وسیعتر و درک عمیقتر از نظم نوین جهانی و جستجوی جایگاه کشورمان در این نظم می‌گشاید. بخش نخست این گفتگو بر روی مفهوم "انسان مدرن"، مفهوم "فقر" در جهان مدرن، نقش تعیین کننده فن آوری، تکنولوژی جهان مدرن در ایجاد مناسبات جهانی و الزامات برخاسته از آن تمرکز یافته که در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد.

جهانی شدن و جایگاه ما در جهان



"نقطه نقل کجاست؟... جان کلام این است که باید مدرن شد."

گفتگو با دکتر حسن منصور

که به توضیح و روشن شدن چگونگی حضور و جایگاه ایران و ظرفیت تأثیر گذاری آن بر پروسه "جهانی شدن"، یاری می‌رساند.

۱ - مقدمتاً اگر بخواهیم تعریفی ساده در عین حال و حتی الامکان جامع از "جهانی شدن" بدهیم، این تعریف از نظر شما چیست و مهمترین موضوعاتی را که در بر می‌گیرد کدامند؟

۲ - ایران، کشور ما، از چه مقطعی در مسیر این "بحث" قرار گرفته است و کدام عرصه از زندگی اجتماعی ما بیشترین درگیری و اصطکاک را با جریان "جهانی شدن" داشته و نحوه برخورد ما به این قضیه چگونه است؟

حسن منصور: ۱ - جهانی شدن، یعنی کم رنگ شدن و ناپدید شدن مرزهای ملی از فراراه جریان کالاها، خدمات، کار، سرمایه و تکنولوژی. بدیهی است که این عوامل با هم ارتباط دارند یعنی کالای مصنوع، حامل خدمات، سرمایه و تکنولوژی نیز هست و بستر حرکت آن هم شبکه در هم تنیده‌ای است از بازار بین المللی، پول بین المللی و بانک و بازار پولی بین المللی. و ابزار آن عبارت است از شبکه راه‌ها، ارتباطات، انفورماتیک و حمل و نقل (لژیستیک). این پدیده در نقش خود نه جدید است و نه انتخابی. جدید نیست باین عبارت

تلاش: جناب آقای دکتر منصور؛ امروز شما در کمتر نقطه‌ای از جهان - بویژه در دنیای غرب و کشورهای که عمدتاً میزبان ایرانیان "تبعیدی" و "مهاجر هستند - در جریان گفتگویی در خصوص وضعیت اقتصادی، علمی، ارتباطی جهان، فرهنگ و حقوق ملتها قرار می‌گیرید که در آنها یکی از پایه‌های اصلی بحثها مسئله "جهانی شدن" نباشد. "تلاش" گفتگوی خود را با شما در این زمینه با نقل گفته‌ای از پرفسور استیگلیتز آغاز می‌کند. وی در خصوص جریان "جهانی شدن" معتقد است:

"ما قادر نیستیم گردش چرخ جهانی شدن را متوقف سازیم یا آن را به عقب بازگردانیم، اما پرسش این است که چگونه می‌توان بر روی روند جهانی شدن تأثیر گذاشت و چگونه باید آنرا هدایت نمود که بیشترین نفع آن به بیشترین انسانها برسد."

اما فکر می‌کنیم پاسخ به این پرسش حیاتی و پراهمیت از سوی هر ملتی و هر کشوری به سهم خود، مستلزم پاسخگویی به پرسشهای متعدد دیگری است که نشان می‌دهد این ملتها و این کشورها با کدام ظرفیت و از کدام جایگاه و چگونه قادر به تأثیرگذاری بر پروسه "جهانی شدن" هستند. لذا ما سعی می‌کنیم در گفتگوی خود با شما نخست به پرسشها و نکاتی بپردازیم

حامل تکنولوژی و ملزومات پایه‌ای آن نیز هست. و بدینگونه بود که قند و شکر و چای به بازار ایران وارد شد، نفتای انگلیس، زغال و هیزم را پس راند و منسوجات کارخانه‌ای انگلیس، در برابر تولیدات مانوفاکتوری ایران قد برافراشت. پیام نخستین این ابلاغ که بزبان نظامی منتقل شده بود در امیرکبیر و مشیرالدوله بصورت پذیرش برتری فنی تمدن غرب و ضرورت تقلید و اقتباس از آن درآمد. ایجاد مدرسه دارالفنون، اعزام نظامیان ایران به بلژیک، آوردن مستشار مالی آمریکائی به ایران همه نمودهایی از این درک و اعتراف اند. لیکن تجربه گرانی لازم بود تا معلوم شود که تقلید از "نقش ایوان" در شرایطی که "پای بست خانه ویران است" راه حل درست و اساسی نیست. پاسخ تاریخ ایران به این دریافت، نهضت مشروطه بود که بصورتی مبهم و ناقص، قلب مسئله را هدف قرار می‌دهد: برچیدن استبداد، ایجاد قانون و عدالتخانه. ولی چون مخالفت با استبداد لزوماً بمعنی درک آزادی نیست؛ چون قانون ناشی از فقه با قانون برخاسته از اراده انسان آزاد تفاوت ماهوی دارد؛ و چون عدالتخانه مجری قانون فقه با دادگاه مدرن بی ارتباط است، همانگونه که می‌دانیم مشروطیت به تعطیل کشیده شد و اما کشاکش کالائی، بدون وقفه ادامه یافت و در نهایت، ایران را در مدار کشورهای توسعه نیافته نشانده. واکنش ایران در قبال این تکانه‌ها، چندگانه بود و در واقع یک جریان "آزمایش و خطا" را ترسیم می‌کند:

موج نخست از سوی جریانهای عرضه می‌شود که به اقتباس و تقلید تکنولوژی معتقدند. این موج، در مقابله با سنت و استبداد به شکست کشانده می‌شود. جریان دیگر برآن است که "باید از درون و بیرون فرنگی شد". این پیام نیز علیرغم "رادیکال" جلوه کردن آن، از دریافت بغرنجیهای "امروزین شدن" و بویژه ارتباط "سنت و مدرنیته" بدور است و راه حل عملی پیش پا نمی‌نهد. موج سوم که با پشتوانه سنت و دین وارد عرصه می‌شود برآنست که دین و اخلاق و سنت و نظام خانواده ما، بهترین ممکن است و تنها چیزی که لازم داریم انتخاب "جنبه‌های خوب" تمدن غربی و اخذ آنها و رد "جنبه‌های منفی" آنست. جالب است که این فهم از تمدن غربی، لزوماً درک دینی نیست، چون در زبان اقبال لاهوری، رنگ فلسفی می‌گیرد، و در زبان اندیشه گران "آنچه خود داشت" و "آسیا در برابر غرب" صبغه جامعه شناسانه دارد. ولی پیام همان است و جالب اینکه در همه اینها، تشخیص دهنده این "خوب و بد" همان فرهنگ شکست خورده و واپس مانده سنتی است. ضعف این طرز فکر، مخالفت اساسی آن با جوهر تمدن مدرن دنیا، یعنی فرد آزاد صاحب حقوق طبیعی و مدنی است که اندیشه آزاد با نشأت از او به درخت تناور علم مدرن فراروئیده، و این علم مدرن، در کاربست تکنولوژیک، طرحی نو در جهان در انداخته است.

تلاش: واقعیت این است که فارغ از هرگونه کمبود و کاستی و بی توجه بدانکه مناسبات ساختاری یا عبارات دیگر زمینه‌های فرهنگی، علمی و تکنولوژیک بطور کامل یا حتی در سطحی از مطلوبیت نسبی فراهم آمده باشد، "ابلاغ جهانی شدن با زبان کالا" در ایران به راه خود ادامه می‌دهد. عبارات روشن تر؛ بدون آنکه تعادلی برقرار باشد، اساساً این "مرزهای ملی" ما و کشورهای

که ریشه‌های آن در نظام "مبادله کالائی یا سرمایه داری" است که شکل آغازین آن از سده پانزدهم شکل گرفته و در سیصدسال تالی آن چنان تحوئی در فرهنگ بشری پدید آورده که به سخن برتراند راسل، تاریخ سه هزارساله پیش از آن، به پای آن نمی‌رسد. آشکار است که سده پانزدهم نیز برپایه جریانهای شکل گرفت که از سده سیزدهم آغازیده بودند و عمده آنها دو جریان رفورماسیون و رنسانس بود ولیکن جریانهای نظیر "ادغام" (Enclosure) یا "قوانین پرچینها" (the law of Hedges)، در سده‌های چهارده تا شانزدهم، که مارکس از آنها بعنوان "خلع ید" نام می‌برد، سبب شد که این نظام نو، فرایند دردناک "انباشت اولیه" را طی کرده و بساط خود را نخست در انگلستان و سپس در سایر کشورهای اروپائی بگستراند. پس از فراهم آمدن پایه‌های این تمدن، برخی از عناصر اساسی آن به شکوفائی رسید و از عمده ترین آنها پدید آمدن مفهوم "فرد" و حقوق طبیعی و مدنی او بود که در شاهکار جان لاک به اوج فلسفی خود دست یافت. این درهم آمیزی فرد صاحب رأی و آزاد، در متن مکانیسم توانای بازار عوامل و بازار کالا، که به انگیزه سود عمل می‌کند در مقابله با قدرت فئودالیسم و کلیسا، که انسان مقید و منقاد طلب می‌کرد، پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم به تولد (Science) منجر شد که از سلف خود "معرفت" بصورت کیفی متفاوت بود. در واقع طلایه داران علم، چون کپرنیک، کپلر، گالیله و سپس نیوتون زبان این تمدن جدید را تنظیم کردند و ثمره آن، پیوند رشد یابنده تکنولوژی (یا علم کاربسته) و تولید بود که در سده نوزدهم بصورت انقلاب صنعتی بریتانیا را در نوردید و سپس فرانسه و آلمان را فراگرفت. این نظام، برای نخستین بار در تاریخ، متروپل‌ها پدید آورد (شهرهای نظیر لندن، پاریس، برلین)، شبکه راهها ایجاد کرد؛ شبکه پستی آفرید؛ خطوط دریائی را پی افکنند؛ پول را منطقه‌ای و سپس جهانی کرد یا بازارهای محلی را بصورت ملی در آورد؛ در آن واحد؛ بازارهای منطقه‌ای و جهانی را پی ریخت. گسترش فرامرزی در دوران این نظام از موتور توانمندی برخوردار است و نهایت آن ادغام در سطح جهانی است.

اما انتخابی نیست، یعنی سخن بر سر این نیست که جهانی بشویم یا نشویم، چون از جهانی شدن گزیری نیست. بلکه سخن برسر چگونگی ورود و سیر در جهانی شدن است چون اگر آگاهانه و با استراتژی سنجیده‌ای به این جریان بپیوندیم سود خواهیم برد ولی اگر جهانی شدن بر ما عارض شود به درماندگان زمین بدل خواهیم شد.

۲ - ضرورت جهانی شدن به دو زبان به ایران "ابلاغ" شده است به زبان نظامی و به زبان کالائی. زبان نظامی، شکست عباس میرزای قاجار بود از سپاه روس، که نشان داد علیرغم فداکاری و جانفشانی و قربانی دادن، تکنیک مدرن پیرومند از آب در می‌آید. جای تأسف است که ما این آزموده را بار دیگر با شعارهای سرشار از بیخبری آقای خمینی، که صلا در داده بود "خون برشمشیر پیروز است"، در جنگ با عراق، به قیمت بسیار گزافی آزمودیم. اما زبان دوم، زبان کالائی بود که با حرکت مقاومت ناپذیر خود، یکی پس از دیگری، بازارها را گشود، در عادات و خلیقات رخنه کرد و مناسبات اجتماعی را دگرگون نمود زیرا کالا تبلور یک سلسله روابط در حوزه کار و تولید، و

آنچه در بادی امر، بنظر انسان جامعه غیر مدرن می‌آید اینست که جامعه مدرن، ثروت و قدرت و فن دارد. اذعان به این پدیده، به اندکی مشاهده نیازمند است و به تحلیل ژرف احتیاج ندارد. ولی مهم است که این برتری سه گانه را چگونه تبیین می‌کنند. در این تبیین و توضیح است که به دهها مکتب فکری برمی‌خوریم که متأسفانه در باز تولید دنیای پس افتاده، نقش کلیدی بازی می‌کنند. پاسخهای ساده و عوام پسند به مسائل بفرنج، ضمن اینکه " مشتری گیر " است خطرناک و همراه کننده هم هست. بدیهی است که تحلیل ثروت، ما را به دنیای پرچالش علم اقتصاد می‌کشاند که ناگزیر از درک عوام بدور است؛ تحلیل قدرت، ما را به غوامض فلسفه سیاسی می‌برد که بهمان اندازه از ذهن خام اندیش فاصله دارد؛ و تحلیل فن، ما را به عالم خم اندر خم علم مدرن و کاربست‌ها و ساختارهای آن هدایت می‌کند که سنگ پایه آن بردوش انسان آزاد شده و اندیشه گر لاک و میل استوار است و اصلاً برای انسانی که آن آزادی و آن حق مندی را تجربه نکرده باشد قابل دریافت نیست.

تا اینجا سخن از شالوده دنیای مدرن است ولی داستان بدینجا ختم نمی‌شود. این نظام مدرن، که از سده پانزدهم شکل گرفته و تا سده بیستم به مراحل کمال دست یافته، در نیمه دوم سده بیستم، خصلتهای جدیدی از خود نشان داده است که کیفیت آنرا دگرگون می‌کنند: بدنبال تحولات فنی ناشی از دو جنگ جهانی، و پدید آمدن شبکه‌ای از ماهواره‌ها، که نخست جنبه نظامی داشته و سپس مورد استفاده سیاسی، پلیسی و تجاری قرار گرفت؛ و در پی جهشی که در فنون ریاضی برنامه ریزی خطی و غیر خطی و تحلیل داده‌ها پدید آمد؛ و همچنین در پی تولد ناوگان‌های بزرگ حمل و نقل، زمینی، هوایی و دریایی، مقدمات یک پرش برای دنیای مدرن مهیا شد. انقلابی در ارتباطات، تحلیل داده‌ها و حمل و نقل تحقق یافته بود و لازمه وارد عمل شدن این نیروی کلان و بدور از تصور، برخاستن مرزهای ملی، جهانی شدن تولید و توزیع، زایش پول جهانی و مقیاسهای اندازه گیری جهانشمول، دنیا گیر شدن نهادهای مالی و پولی و الکترونیک شدن پول بود. تحقق این پدیده‌ها که در نیمه دوم سده بیستم عملی شد. ماهیت جهان مدرن کنونی را تعریف می‌کند و بستر نضج و بازتولید انسان مدرن را معین می‌سازد.

با ملاحظه این دگرگونیها می‌شود دید که دنیای مدرن، با بالهای بلند پرواز جدیدش، حدی برای عروج نمی‌شناسد و دنیای پادرگل سنتهای بازدارنده هرروز فاصله‌های نجومی با آن می‌گشاید. با وجود این، پیمانها و سنجه‌های دنیای مدرن، نظیر کیلو و متر و ساعت و دلار حتی در ژرفای سنتی ترین جامعه‌ها و همبدهای انسانی نیز، گسترش و نفوذ پیدا کرده و بالاتر از آن، این آهنگ بهره‌وری و فن‌آوری دنیای مدرن است که میزان ارزش تولید ملی کلیه کشورهای جهان را معین می‌کند. بسخن دیگر، هیچ کشوری از پیامدهای تحول بهره‌وری در دنیای مدرن برکنار نیست و جهش‌های پیوسته بارآوری تولید در این دنیا، هرلحظه فاصله ثروت و فقر و قدرت و ضعف را فراختر می‌کند.

در این شرایط دشوار است که هرکشوری باید امکانات خود را واقع بینانه ارزیابی کند، نقاط قوت و ضعف خود را بشناسد و با یک استرژژی سنجیده با

نظیر ماست که در مقابل محصولات کشورهای صنعتی جهان تاب نیاورده و هرروز بیشتر از روز پیش رنگ خود را از دست می‌دهند. شما در مقاله‌ای در نشریه مهرگان (شماره ۲، تابستان سال ۲۰۰۱) به ارقام و آمار هشدارنده‌ای در زمینه جایگاه نازل ایران در مبادلات بین‌المللی و سهم ناچیز آن در تولید جهان اشاره نموده‌اید و حال اگر از نقش پراهمیت فروش نفت (یا بقول شما فروش دارائی تجدید ناپذیر) صرف‌نظر کنیم، مسلماً - همانگونه که اشاره داشته‌اید - نزول این جایگاه ابعاد تأسّف آور گسترده تری بخود می‌گیرد.

همه این واقعیتهای در عمل بیانگر این است که " جریان کالا، خدمات، سرمایه و تکنولوژی " برای ما حکم جاده‌ای یکطرفه را دارد که از سوی کشورهای صاحب ثروت، صنعت و قدرت به سمت ما کشیده شده است.

اگر به استناد تاریخ در ابتدای راه " جهانی شدن " این " منسوجات کارخانه‌ای انگلیس بود که در برابر تولیدات مانوفاکتوری ایران قد برافراشت "، حال امروز چه امیدی وجود دارد و یا ما با امیدواری به کدام امکانات مادی و معنوی خود قادر خواهیم شد این معادله را بنفع خود عادلانه تر ساخته و چگونه می‌توانیم از پیوست ناگزیر به پروسه " جهانی شدن " سود بریم؟

موج سوم که با پشتوانه سنت و دین وارد عرصه می‌شود برآنست که دین و اخلاق و سنت و نظام خانواده ما، بهترین ممکن است و تنها چیزی که لازم داریم انتخاب "جنبه‌های خوب" تمدن غربی و اخذ آنها و رد "جنبه‌های منفی" آنست. جالب است که این فهم از تمدن غربی، لزوماً درک دینی نیست، چون در زبان اقبال لاهوری، رنگ فلسفی می‌گیرد، و در زبان اندیشه‌گران "آنچه خود داشت" و "آسیا در برابر غرب" صبغه جامعه شناسانه دارد. ولی پیام همان است و جالب اینکه در همه اینها، تشخیص دهنده این "خوب و بد" همان فرهنگ شکست خورده و واپس مانده سنتی است. ضعف این طرز فکر، مخالفت اساسی آن با جوهر تمدن مدرن دنیا، یعنی فرد آزاد صاحب حقوق طبیعی و مدنی است

حسن منصور: برای هرگونه راه جوئی نخست باید شرایط جدید انسان معاصر را درک کرد. مراد من از شرایط، بستر مادی و معنوی تکوین، رشد و بازتولید انسان امروز است. شرایط دنیای مدرن، چنان است که انسانی که چشم بجهان می‌گشاید خود را بردوش ساختارهای مادی و معرفتی انباشته و بفرنجی می‌یابد که برای درک کلی آنها نیازمند آموزشهای طولانی است؛ یک تقسیم کار گسترده در سطح جهانی شکل گرفته است که مکانیسم آن، مزایای نسبی، سطوح تکنولوژیک و بازارهای اولیگوپولیستی است. انسانی که در متروپلهای آمریکا و اروپا و ژاپن و سایر قطبهای مدرن چشم باز می‌کند از امکانات مادی و معنوی فراوان برخوردار است و آنکه در نقاط محروم آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین بدنیا می‌آید با سدها و دشواریهای روبروست که لزوماً خود او پدید آورنده آنها نیست. این دو قطب، که یکی مدرن، و دیگری غیر مدرن و سنتی است، خود را بازتولید می‌کند و در این بازتولید، هم عوامل مادی و هم عوامل معنوی در کارند.

رجیم " عقد الفت بسته می‌شود ولی در همان حال، علم اندیشی ممنوع است و اندیشه‌های علمی، تنها در حد فنون کاربردی مورد استقبال هستند؛ ولیکن بخش سوم این جمله، که قلب تپنده تمدن مدرن است یعنی " اندیشه سنجیده و روشمند انسان آزاد " هیچ وجه مشترکی با سنتی که انسان را عبد و عبید می‌طلبد ندارد.

تاریخ صد و پنجاه سال کشورهای اسلامی و از جمله ایران، گواه افت و خیزهای دردناکی است که در دریافت جوهر تمدن جدید داشته اند: مصر، مراکش، سودان، پاکستان، الجزایر، ترکیه، عربستان؛ نگاهمان را روی ایران متمرکز کنیم؛ پیام تراژدی چالدان که در سپیده دم تمدن مدرن از زبان توپهای سلطان سلیم عثمانی به اسماعیل صفوی سنی تبار سنی کش ابلاغ شده بود، ناشنیده ماند. رفتیم در ژرفای پوسیدگی و سلطه محمود و اشرف افغان را تجربه کردیم؛ پا به پای نادر ساختیم و ویران کردیم و در حضيض قاجار ابلاغ دوم برتری تکنولوژی را، این بار از زبان روس که از مراحل کمال یافته تر این تمدن نشانه داشت دریافتیم. از آن پس دچار تب و تابیم. شبه آگاهی و هذیان تاریخ ما را فراگرفته و عارف و عامی را گرفتار کرده است. جای شگفتی است: همانطوریکه در تاریخ کشورما، افلاطون بعد از ارسطو ظهور می‌کند غزالی بر ابن رشد برتری می‌گیرد، بهمان نسخه نیز رنسانس سده پنجم ما که با فارابی‌ها و ابن سیناها پا بمیدان گذاشته بود، در وزشگاه بادهای مسموم ابیلغار مغول می‌پژمرد و در خانقاه پناه می‌جوید و سپس از قرون وسطای سده‌های یازدهم و دوازدهم به ملا محمد باقر مجلسی شیخ الاسلام دربار سلطان حسین صفوی ختم می‌شود. و درست بهمین ترتیب است وقتی نویسنده‌های غرب زدگی، غربت غرب و آسیا در برابر غرب را که در دهه چهل و پنجاه ظهور کردند با اندیشمندان صدر مشروطیت نظیر میرزا آقاخان، طالب اوف، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا اکبر صابر و بعدها کسروی و آدمیت به مقایسه می‌گذاریم! داستان شگفتی است که جای تحلیل آن اینجا نیست.

در این تاریخ وارونه است که پس از ۷۰ سال تجدّد (مدرنیزاسیون)، به " أم القراء " می‌رسیم و این در وانفسای جهانی شدن؛ فروریختن دیوار برلین، دریده شده پرده آهنین و پدیدار شدن جهان " چند قطبی - یک قطبی " ! در این وانفساست که باید خود را تعریف کرد و بستر حرکت را شناخت و جای خود را در زمره انسانهای زنده و سرفراز جهان، احراز کرد و یا تن به ذلت سپرد. هیچ عذری پذیرفته نیست. تعلل و هدر کردن لحظات تاریخی ملت و کشور، زیر هر نامی که انجام پذیرد، جرم است. نسلهای آینده، برما نخواهند بخشید...

با این سوز و گداز است که از استراتژی توسعه سخن می‌گوئیم و نتیجه یک دهه اندیشه و تحلیل را تدوین می‌کنیم تا گذار از این کابوس سوررئالیستی به دنیای انسانی میسر شود.

تلاش: مطابق این گفتار، ما با تعبیر جدیدی از فقر کشورهای توسعه نیافته مواجه می‌شویم که تعبیری مقایسه‌ای است و در مقیاس جهانی تبیین پذیر است. عبارت دیگر ما هنگامی متوجه توسعه نیافتگی و فقر خود شده و می‌شویم که آشکارا ببینیم، قدرت عرض اندام و یا برابری با جهان مدرن را

جریان ناگزیر جهانی شدن همراه شود. این " گذرگاه عافیت " هر روز تنگتر می‌شود ولی هنوز امکان ماندن و سربرآوردن ناپدید نشده است. لیکن هر روز غفلت و کج اندیشی، راه را طولانی تر و دشواریها را افزونتر می‌کند.

تلاش: تصویری که از مشخصه‌های جهان مدرن امروز دادید، نشان می‌دهد، به چه میزان امکانات و سطح برابری ما با این جهان نازل است. و چگونه آهنگ شتابنده " بهره‌وری و فنآوری مدرن "، جامعه سنتی و در پی آن انسانها را تحت فشار فزاینده و خردکننده، قرار داده، زیرا در ازای زیستن در حداقل شرایط مطلوب و در خور انسان امروز، از وی بازدهی هم ارز می‌طلبد. اگر بخواهیم در گام نخست، تنها از ژرفتر شدن شکاف میان جهان سنتی خود و جهان مدرن جلوگیری کنیم، کدام استراتژی و اولویتی را باید در پیش بگیریم؟ نقطه ثقل تغییرات را کجا باید قرار دهیم؟

حسن منصور: بله. ساز و کار این شکاف در قلب تمدن مدرن است. این تمدن، دارای یک نظام تولیدی بنا شده بر تکنولوژی است. هرگامی که تکنولوژی فراتر می‌رود بهره‌وری عوامل تولید را می‌افزاید و این در نفس خود، در شرایط ثابت بودن دیگر عوامل، موجب می‌شود که بهای مقدار ثابتی از تولید ملی و ثروت ملی، روبه نزول گذارد. این جریان، حتی بدون آنکه رابطه بده و بستانی میان این دو دنیا برقرار باشد، فقیرتر شدن نسبی جهان رنجور از بهره‌وریهای پائین را سبب می‌شود، تنها در دهه ۹۰، فاصله اغنیا و خاک نشینان جهان، ده برابر افزوده شد، نه باین علت که فقرا، فقیرتر شده باشند بلکه عمدتاً از اینرو که شتاب ثروت افزائی ثروتمندان فزونی گرفت و اهرم این جریان، تکنولوژی پویاست که در بستر بازارهای شبه انحصاری عمل می‌کند.

و اما " نقطه ثقل " کجاست؟ باید امروزین شدو به استانداردهای بهره‌وری جهانی دست یافت و سپس با درک مزایای نسبی خود، جای خود را در تقسیم کار بین المللی گشود. تفسیر این بیان، همه داستان است که در بحثهای توسعه، رشد، تجدّد، مدرنیسم و مدرنیته، " شنیدیم و خوانده ایم ". ولی بجای گم شدن در گردو خاک " جنگ هفتاد و دو ملت "، جان کلام این است که باید مدرن شد. راه دیگری جز نابودی وجود ندارد. ولی این حکم کلی باید شکافته شود: مدرن شدن، مترادف است با فن آوری در تولید، در توزیع، در مخابرات و ارتباطات، در حمل و نقل در بازاریابی و مبادلات. ولی فن آوری یعنی کاربرد اندیشه علمی؛ و اندیشه علمی یعنی اندیشه سنجیده و روشمند انسان آزاد. طرفه اینست که در همین یک جمله مرکب، بخش اول یعنی اخذ و اقتباس فن آوری مورد قبول عام دارد و بااستثنای فرقه‌های کاملاً استثنائی، حتی اغلب تاریخ اندیشان جهان معتقدند که باید به بالاترین فنون مجهز شد. نمونه طالبان را بگیرید که تا کدام حد به تکنولوژی مجهز بودند! ولی در بخش دوم، یعنی " علم اندیشی " مشکلات بروز می‌کند: ذهن کهنه مایل است سوار جت بشود، سایت اینترنت داشته باشد ولی در اندیشه نسبت به انسان، جهان، پای بند سنت آبائی باقی بماند. ایران امروز را ببینید و تعالیم شبانه روزی رادیو - تلویزیون و نشریات رسمی و کتابهای نظام را زیرنظر بگیرید تا ملاحظه کنید که چگونه برای اخذ تکنولوژی، حتی با " شیطان

شدن هم مدرن بود ولی جهانی شدن، مرحله کنونی شکفتگی آن است که البته سازو کار آن، از دل " مدرن " برمی خیزد.

و اکنون برمی گردم به تکیه گاه پرسش شما: جهان مدرن برای درک و تعریف خود می تواند به گذشته ماقبل خود بنگرد و بنابراین، برای فهم امروز خود لزوماً به دنیای متفاوت غیر مدرن نیازی ندارد. ولی جهان ماقبل مدرن، نمی تواند وضعیت امروز خود را با مراجعه به دیروز خود تعریف کند و نیازمند تعارض (پارادوکس) دنیای مدرن است؛ این بلحاظ مفهومی و معرفتی. پیامد این مسئله چنین است که تاریخ دنیای ماقبل مدرن، حتی اگر بدرستی فهمیده شود، در نفس خود و بدون فهم شرایط پدید آمده و مستقر شده " مدرن " نمی تواند " چراغ راه آینده " شود. زیرا دنیای ماقبل مدرن، که کشور ما جزئی از آنست، ضمن اینکه برخی از عناصر هستی مادی و اجتماعی خود را باز تولید می کند، از باز تولید شرایط تکوین و حتی شرایط ادامه بقای خود سترون و ناتوان است و ناگزیر تن می دهد به معیارها، پیمانها و دینامیک دنیای مدرن. این حیات دوگانه، ذهنیت آنرا در هم می ریزد و " بحران هویت " می آفریند. در این شرایط هذیان گوئی ناشی از بحران زدگی است که " چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند ". شما به مجموع دریافتی که در صد سال گذشته در ایران، در مورد فرنگ، غرب و بویژه آمریکا گفته و نوشته شده نظاره کنید تا معلوم تان شود تا چه اندازه از فهم جوهر غرب بدورند. در همین صد و اند سال گذشته، کشورهایی پیش چشم ما دوران دگردیسی خود را طی کرده و از دنیای پیش از مدرن، به دنیای مدرن وارد شده اند، نظیر ژاپن، سوئد، نروژ، دانمارک، فنلاند و سنگاپور. جالب است که فهم ما از سازوکار این گذار نیز نادرست است؛ مثلاً تصور عموم نخبگان ایران در مورد ژاپن این است که این کشور " ضمن صنعتی شدن، سنتهای خود را حفظ کرد ". در حالی که اصلاً چنین نیست. ژاپن، اکثر سنتهای خود را که با ملزومات توسعه و علم اندیشی مغایر بود تغییر داد و آموزش و پرورش خود را بر منهج علم مدرن استوار کرد و با توان عزم و توان برآن شد که انسان فنان، علم اندیش و هدفمند پدید آورد. سنگاپور، برتمام عوامل محل توسعه پوزه بند زد و آنها را در خدمت توسعه " اداره کرد ". در این کشور، دین و سنت و عادات و آداب، همه مشروط و مقیدند به جا افتادن فکر علمی و آموزش فنی. انسان علم اندیش، فنان و کنجکاو و پرسشگر، قلب تپنده نظام مدرن است و بدون فراهم آمدن جولانگاه آزاد برای این انسان و بسترهای شکوفائی او، سخن از مدرن شدن، بیهوده گوئی است.

و اما رویکرد ایران به پدیده مدرن شدن، امروزین شدن، توسعه، جهانی شدن و یا هرنام دیگری که برآن بیسندیم، ادوار متفاوتی را گذارنده و این در شرایطی است که الزامات دنیای مدرن نیز بنوبه خود در حال دگرگونی بوده اند. بررسی این امر، در این مختصر نخواهد گنجید ولی می توان نکات عمده آنرا عنوان کرد؛ پس از جرقه زندهای امیرکبیر و مشیرالدوله، ایران نخستین بار در اندیشه های صدر مشروطیت است که بخود می اندیشد و از ملاحظه وضعیت خود دچار هراس می شود. ولی نخستین عزم تغییر بصورت سیستماتیک که می توان از آن به " سیاست صنعتی شدن " تعریف کرد در دوران پنجاه و هفت ساله پهلوی است. ولی این عزم نیز پا در گل عوامل

نداشته و از برخورداری و بهره گیری از بسیاری از نعم مادی و فرهنگی که محصول رشد، توسعه و ثروت این کشورهاست، محرومیم.

بنظر می رسد در ارتباط با چنین دریافتی از وضعیت خود نسبت به جهان مدرن بوده است که در ایران در هردوره ای استراتژی ها و سیاستهای اقتصادی - اجتماعی مختلفی شکل گرفته و به بوته آزمایش گذاشته شده اند، از سیاستهای مدرن سازی جامعه به کمک درآمدهای نفتی در دهه های قبل از انقلاب گرفته تا سیاستهای " امساک " و " قناعت " و بالیدن به فقر و استضعاف سالهای نخست انقلاب و تا امروز که شاهد سیاستهای آشفته نه این و نه آن، هم این و هم آن هستیم.

در اینکه سیاستها و برنامه های سالهای پس از انقلاب عملاً عامل تشدید کننده ایستائی جامعه و در نتیجه افزایش شکاف و فاصله میان جامعه ما و کشورهای مدرن جهان است، ما فکر می کنیم به بحث و گفتگوی چندانی نیاز نباشد، اما از سوی دیگر استراتژی " مدرن سازی " جامعه و رشد و توسعه از طریق برنامه ریزیها و سیاستگذاریهای اقتصادی در دهه های قبل از انقلاب اسلامی نیز نتوانست نقش موتور محرکه و آغازگر یک توسعه پایدار را برعهده گیرد. از نظر جناب عالی کاستیها در این دوره در کجا بود؟

سخن بر سر این نیست که جهانی بشویم یا نشویم،

چون از جهانی شدن گزیری نیست. بلکه سخن بر سر

چگونگی ورود و سیر در جهانی شدن است چون اگر

آگاهانه و با استراتژی سنجیده ای به این جریان

پیوندیم سود خواهیم برد ولی اگر جهانی شدن بر

ما عارض شود به در ماندگان زمین بدل خواهیم شد

حسن منصور: همینطور است. اجازه می خواهم برای روشن ماندن بحث، نخست دو مقوله را توضیح داده و سپس به گرانیگاه پرسش شما بپردازم. مقوله نخست، مفهوم فقر است: این مفهوم، عام است و مراد از آن کمبود داراییهاست که در زبان اقتصادی حاملان فایده مندی اند. و اما ساز و کار آن از دوره ای به دوره ای دیگر متفاوت است. دارائیها، با عوامل تولید پدید آورده می شوند. و در دوران مدرن، یکی از عوامل عمده تولید، تکنولوژی است که هم در نیروی کار و هم در سرمایه مضمّر و حلول کرده است. و این عامل نه تنها بلحاظ تاریخی در دنیای مدرن ریشه دارد بلکه بلحاظ روزمره نیز از ساختارهای علمی که در دنیای مدرن، درونی ولی در دنیای ماقبل مدرن، بیرونی است، نشأت می کند. بنابراین، کشوری با داشتن نیروی کار سالم و توانمند، و زمین و سرمایه نفتی، می تواند بعلت عقب ماندگی تکنولوژیک به فقر کشانده شود.

مقوله دوم، ارتباط دو مفهوم " مدرن " و " جهانی " است. این دو مقوله، عین هم نیستند ولی با هم در ارتباط اند: یعنی دنیای مدرن، پیش از جهانی

گسترده توده‌ای در برابر تغییرات و تحولات مناسبات اجتماعی درونی این کشورها با سمت وسوی مدرنیته بوده است.

آیا در نمونه‌هایی که مثال آوردید کشورهای نظیر ژاپن، سنگاپور و... اساساً فاقد تجربه تاریخی منفی با جهان غرب و ارزشهای جامعه مدرن بوده‌اند؟ یا اینکه آنها توانسته‌اند بر این بدبینی و سوء ظن غلبه یافته و توجه خود را از دشمنی با عوامل بیرونی به ضرورت تغییرات درونی در جهت تحقق ارزشهای جامعه مدرن معطوف دارند؟

حسن منصور: این پرسش شما ما را می‌برد به تأمل در ماهیت فقر، در سازو کار (مکانیسم) فقر. بدیگر سخن می‌خواهیم بدانیم آیا فقر فقرا درونزاد است و ریشه در درون خود این جامعه‌ها دارد و یا زاده عوامل از بیرون آمده و عارض شده است، که از آنها با نامهای استعمار، امپریالیسم، هسته و محور و نظائر آنها سخن رفته است. طرف دیگر سخن، ثروت و غنای جهان مدرن است و می‌خواهیم بدانیم که این ثروت بی کران آمریکا، ژاپن، اروپا و دیگر مناطق مدرن، از سازوکار درونی آنها برخاسته است و یا نتیجه غارت و چپاول و استعمار آفریقا و برخی از کشورهای آسیایی و آمریکای لاتین می‌باشد!

نگاهی به ارقام، واقعیت این فقر و غنا را تأیید می‌کند: امروزه از مجموع قریب به ۳۱ تریلیون دلار (۳۱ ضربدر ده به توان ۱۲) تولید ناخالص جهان، قریب سه چهارم در ۱۷ کشور ایالات متحده، اتحادیه اروپا و ژاپن بعمل می‌آید و نزدیک به یک چهارم در حدود ۱۷۰ - ۱۸۰ کشور دیگر جهان، سهم سرانه هر شهروند اتیوپیایی معادل ۱۰۰ دلار در سال است و سهم شهروند لوگزامبورگ، ۴۳۰۰۰ دلار در سال. کشورهای چون برمودا، سوئیس، ژاپن، نروژ، ایالات متحده و اتحادیه اروپا با سهم سرانه‌ای میان ۴۳۰۰۰ دلار و ۲۲۰۰۰ دلار جزو اغنیای جهان‌اند و کشورهای چون برون‌دی، کنگو، لیبیا، سیرالئون، نیجریه، چاد و تانزانیا با سهم سرانه‌ای میان ۱۰۰ تا ۲۷۰ دلار، جزو خاک نشینان فقرند. ایران ما با رقمی در حدود ۸۰۰ دلار برای هر شهروند، یعنی یک شصتم سهم اغنیا و یک ششم متوسط جهانی، در طیف نزدیک فقرای جهان جا می‌گیرد!

حال سخن برسر این است که آیا فقر برون‌دی و کنگو و سیرالئون و... از عوامل درونی خود این کشورها نشأت گرفته یا ثمره استعمار و غارت اغنیای جهان است؟

همین سؤال را به ایران برگردانیم؛ آیا فقر امروز ایران، از عوامل درونی برخاسته و به ساختارهای خود جامعه و اقتصاد و چگونگی اداره سازوکارهای تعامل یا درهم آمیزی بین المللی بسته است و یا ناشی از آنست که مثلاً انگلیس نفت ما را برده و آمریکا به کودتای ۲۸ مرداد کمک کرده و بنگاه بی بی سی راه را برای بقدرت رسیدن آقای خمینی هموار کرده است؟ [اشاره من به داستانهای است که در افکار عمومی ایرانی جا افتاده است و الاً مراد، تأیید یا تکذیب این فرضیات نیست]

به بارزترین جنبه عوامل نامبرده تأمل کنیم؛ قرارداد نفت و تلگراف و کلیه معادن (باستانی طلا و نقره) و غیره و غیره را ناصرالدین شاه قاجار برای بارون ژولوس روتیر تبعه انگلیس امضا کرد. فقط کسانی که متن این قرارداد

بازدارنده سنتی و تاریخی، ادامه همان بینشی است که مدرن شدن را با صنعتی شدن مترادف می‌شمارد و در نتیجه ضمن تلاش برای اخذ صنعت، آزادی گریز است. قصه پردازی در باب ضرورت دیکتاتوری بخاطر توسعه میدان فراخی دارد ولی همین تاریخ معاصر ایران حاکی از آفتهای گران استبداد و دیکتاتوری بحال توسعه است. تلاش بیست ساله رضاشاه برای صنعتی کردن کشور، نیروی اجتماعی و فکری لازم را فراهم نیاورد که که پس از سقوط او از تسلط ارتجاع و قدرت یابی آن جلوگیری کند. و صنعتی شدن سالهای ۴۰ و ۵۰، که پشتگرمی اصلاحات ارضی، ساختارهای صنعتی را بطور جدی متحول کرده بود، مانع از آن نشد که در فضای محدود آفریده دیکتاتوری و در غیاب اندیشه ورزان تاور، زمینه رشد اندیشه‌های کهنه گرا فراهم آید و به وضع کنونی بینجامد.

سخن از " توسعه پایدار " هنگامی بمورد است که عوامل توسعه، درونی شوند و جریان توسعه بتواند خودش را تغذیه و باز تولید کند. حضور نفت، بعنوان یک عامل بالقوه از اهمیت جدی برخوردار است و لی سخن دقیقاً بر سر اینست که نفت باید بر مبنای یک اندیشه سنجیده، وسیله درونی کردن عوامل توسعه قرار گیرد. مانع اجرای این هدف در دوران پهلوی، امتناع دستگاه سلطنت از رفورم سیاسی بود و در حال حاضر، فقدان اندیشه استراتژیک، فقدان پروژه رفورم، فقدان عزم سیاسی، بلبشوی سیاسی، فساد و تنگ نظری نیز به انجماد استبداد افزوده شده است.

تلاش: جناب آقای دکتر منصور می‌خواستیم خواهش کنیم، در مورد نمونه‌های ژاپن، نروژ، سوئد و سنگاپور یعنی کشورهایی که گذر خود را از جهان " پیش مدرن " به جهان " مدرن " موفقیت آمیز انجام داده‌اند، توضیح بیشتری دهید. برای روشن تر شدن مقصود ما از این پرسش لازم است توضیح دهیم؛ بدین عبارت که نه تنها بسیاری از روشنفکران ایران، بلکه روشنفکران بسیاری از کشورهای توسعه نیافته جهان سوّم، ریشه مشکلات، فقر و عقب ماندگی خود را اساساً در عوامل بیرونی یعنی وجود مناسبات " استعماری " و " استعماری " تحمیلی از سوی جهان غرب و کشورهای صنعتی جستجو نموده و دهه هاست معتقدند، غارت " ثروت " و " دارائیه " (منابع طبیعی) و اعمال نفوذ و دخالت‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی بمنظور تأمین منافع " استعماری غرب " همواره فاکتور اصلی عدم رشد و عدم توسعه در این کشورها بوده است. و امروز نیز طرفداران چنین نظریه‌هایی با استناد تاریخی به کلنیالیسم و امپریالیسم به مخالفت با پروسه " جهانی شدن " برخاسته و معتقدند این پدیده اشکال جدید همان مناسبات غیرعادلانه میان " جهان مدرن " و کشورهای جهان سوّم بوده و از آن تنها جهان غرب، جهان صنعتی و کشورهای سرمایه داری امپریالیستی و در رأس آنها آمریکا بهره خواهند برد. صرف نظر از منافع ایدئولوژیک - سیاسی که پشت اینگونه استدلالها و مخالفتها نهفته است، اما باتوجه به پایگاه گسترده‌ای که چنین دیدگاههایی در میان ملت‌های جهان سوّم می‌یابند، باید اذعان داشت که این امر بیانگر نوعی بی اعتمادی و سوء ظنی است که از سوی این ملت‌ها نسبت به دنیای مدرن و ارزشهای آن ابراز شده و همواره زمینه ساز و مقوم نیروی مقاومت و مخالفت

هنر و فرهنگ آن با روابطی منظم و قاعده مند در یک مجموعه بغرنج و بهم تنیده بهم ارتباط دارند. با نضج این تمدن، که پیاپی، برای تولید، توزیع، ارزش گذاری و سنجش ثروت و فقر پیمانه ضرب می‌کند و آنرا بزبان جهانی کالا به همه ساکنان کره ارض ابلاغ می‌کند در حالیکه " ارزش " هر واحد کالا، تابعی از بهره وری ناشی از تکنولوژی درون نظام مدرن است، وضعیت دنیای ماقبل مدرن دگرگون می‌شود؛ اگر دیروز، تولید کننده موز می‌توانست با همان موز خود تغذیه کند، امروز آن موز بوساطت بازاری که ساختار شبه انحصاری دارد با دلاری سنجیده می‌شود که از سوی فدرال رزرو آمریکا صدور پیدا می‌کند و قدرت خرید آن تابع بهره وری نظام عظیم اقتصاد جهانی ایالات متحده است و در نتیجه بالقوه در معرض آنست که نتواند تولید کنندگان خود را تغذیه کند. همینطور، ملتی که با نیت پیوستن به گروه برخورداران جهان دست به انقلاب زد و سپس بر اثر توهمات ابتدائی " اندیشه پردازان " و رهبران خود، در پشت شعار " خود کفائی " به طعن و لعن " شیاطین شرقی و غربی " گرفتار آمد پس از بیست و چهار سال از " انقلاب شکوهمند " شاهد فقر و مسکنت و دربدری و فحشاء و اعتیاد و زندان و خودکشی است. زیرا برای " فقر مدرن " لازم نیست کسی شما را بچاپد بلکه کافی است بهره وری تولید شما سقوط کند؛ مدیریت صنعتی و اداری تان بدست ناشایستگان از رمق بیفتد و سیاستمداران و رهبری کنندگان شما، بهر تقدیر، راه از چاه نشناسند و منافع ملی را ارج نهند و ملت را در سراسیمه فقر و فاقه بتازانند.

با این توضیح برگردم به اشارات شما به ژاپن و سنگاپور و نظائر اینها. بدون تردید هرکدام از نمونه‌ها سزاوار کندوکاوند. دانشجویانی که در دوره‌های اقتصاد رشد و توسعه با من کار کرده اند روی دهها کشور تمرکز کرده و رساله‌ها و مقالاتی عرضه نموده اند در باب مثلاً ماهیت فقر معاصر در آفریقا، یا مکانیسم‌های توسعه در ژاپن و سنگاپور و اسکاندیناوی. تبدیل سازمان تولید و توزیع فتودالی زایباتسو (Zaibatsu) در ژاپن به سازمان مدرن Keiretsu که در کنار سایر نهادها، پدید آورنده نظم نوین ژاپن است در این مختصر نمی‌گنجد؛ همینطور نگاه به تاریخ ۳۷ ساله سنگاپور، که داستان گذار از فقر است به غنا، از سنت است به مدرنیته، از ذلت است به عزت؛ سزاوار یک نوشته تحلیلی است. لیکن باشاراتی عرض کنم که آقای " لی خوان یو " [Li Xuan Yu] رهبر سنگاپور را می‌توان بلحاظ موقعیتی که احراز کرد با آقای خمینی خودمان مقایسه کنیم با این تفاوت که این مرد، جان دنیای مدرن را درک کرده و عزم دارد مردم خود را بدان برساند؛ پیرامونیان او را متفکران، روشن بینان، اصحاب علم و فن و سیاستمداران درستکار تشکیل می‌دهند ولیکن آقای خمینی ما در دنیائی زندگی می‌کند که درکی از دنیای مدرن در آن وجود ندارد و در نتیجه همه هم ایشان مصروف طعن و صب (ناسزاگوئی) به عوارض دنیای مدرن می‌شود و در نتیجه توانهای تاریخی یک ملت، در یکی از بحرانی ترین دوره‌های تاریخ جهان بهر می‌رود.

(ادامه دارد)

را خوانده باشند می‌دانند که این شگفت انگیزترین قرارداد تاریخ ایران، تقریباً تمامی منابع کشور را با یک امضا تقدیم یک تبعه خارجی می‌کرد! این قرارداد چنان گزافه آمیز بود که واکنش رقیب بزرگ امپراتوری انگلیس، یعنی روسیه تزاری را برانگیخت و موجبات بلا اثر شدن آنرا فراهم آورد. شکست این قرارداد اما نمی‌توانست موجب آن شود که اندیشه تسلط بر ایران از سوی امپراتوری کنار گذاشته شود بلکه این بار با توافق روسیه، قرارداد وثوق الدوله را به دربار قاجار قبولاندند که مطابق آن، ایران به دو منطقه نفوذ تقسیم می‌شد؛ شمال مال روس، جنوب مال انگلیس. اما ماجرای داری و قرارداد او که در سال ۱۹۰۹ در میدان مسجد سلیمان به نفت رسید آغازگر دورانی است که امپراتوری انگلیس می‌کوشد ایران را فزون بردلائل سابق و استراتژیک، بخاطر منابع نفتی نیز در انحصار داشته باشد و در نتیجه اوج هائی داریم نظیر ماجرای سقا خانه حاج شیخ هادی که طی آن، دولت فخریه توانست با یک صحنه پردازی حسابشده، کاردار جوان و بی تجربه آمریکا را، بدست عوام بسیج شده به کشتن دهد و موجبات لغو قرارداد در شرف امضای سینکلر را فراهم آورد و یا با سترون ساختن طرح شوارنادزه، پای روس را از منابع " نفتی ایران کوتاه کند و نهایت این تاریخ چهل ساله اینکه، امپراتوری بروی دریائی از نفت " در جنگ دوم جهانی پیروز می‌شود در حالیکه سهم ایران از این منبع خودی فوق العاده ناچیز است تا حدی که نفت را در این دوران نمی‌توان از منابع تغذیه کننده رشد ایران منظور کرد. ارقام این ماجرا، در دوران ملی شدن نفت ایران در تریبونهای رسمی ملی و بین المللی طرح شد و در رسالات متعدد گفته آمده است و موضوع سخن ما نیست.

با این مقدمه نسبتاً مطول می‌خواهم بگویم سخن برسر این نیست که انگلیس نفت ایران را به ثمن بخش و به یغما برده یا نبرده است بلکه پرسش برسر این است که آیا ثروت انگلیس را می‌توان با استناد به یغمای نفت ایران (و نظائر آنها) توضیح داد یا نه؟ آیا می‌توان گفت دلیل اینکه انگلستان امروز سالانه ۱۴۰۰ میلیارد دلار تولید ملی دارد و ایران حدود ۸۰ تا ۱۰۰ میلیارد، اینست که چنین " تاراجی " صورت گرفته است؟ پاسخ این سؤال منفی است.

پیش تر متذکر شدم که، جهان ماقبل مدرن نمی‌تواند وضعیت امروز خود را با مراجعه به دیروز خود تعریف کند زیرا وضع کنونی این دنیا، ادامه از درون جوشیده تاریخ آن نیست بلکه ادامه عملکرد مفلوج ساز و کارهای درونی تاریخ خودی در متن شرایطی است که یا بکلی به دنیای مدرن تعلق دارد و یا بدرجات متفاوت از دنیای مدرن تأثیر پذیرفته است.

دنیای مدرن، که از سده پانزدهم میلادی آغاز نضج کرد، در سده نوزدهم به کمال مکانیسم‌های خود دست یافت: یک نظام جهانی بازار، با پول جهانی، ارتباطات جهانی، نقلیه و ناوگان جهانی، و تکنولوژی یکسان ساز جهانی پدید آورد. قلب تپنده آن در مراکز علمی، فنی، دانشگاهی، پژوهشگاهی و تجاری و مالی متروپل مستقر شد. گسترش، جهانشمولی، استاندارد سازی، تمرکز (Concentration) و مرکزیت دادن (Concentration) در جان قوانین عملکرد آن مضموم و حلول کرده است. بدون تردید، این تمدن جدید نیرومندترین تمدن تاریخ جهان است که بخشهای اقتصاد، علم، فن، سیاست،



دکتر موسی غنی نژاد

معرفت علمی، تلاش بی پایان حقیقت مطلق، افق دست نیافتنی

اشاره: در بخش نخست گفتگوی ما با دکتر موسی غنی نژاد در چارچوب بحثهای "سنت و مدرنیته" که در "تلاش" شماره ۶ آمد، تمرکز سخن بر نقش و اهمیت "فرد" و "آزادیهای فردی" بعنوان جوهره مدرنیته بود و اینکه چگونه بی‌توجهی به "ارزشهای فردگرایانه" در جامعه مانع از آن شد که جامعه مدنی در ایران شکل گیرد. متأسفانه مشکلات ناشی از انجام مصاحبه با ایران و همچنین بدلیل روش ویژه مصاحبه‌های تلاش در رد و بدل کردن پرسش و پاسخها، وقفه‌ای در انجام ادامه مصاحبه و در نتیجه درج دنباله گفتگو در شماره ۷ گردید، که از این بابت از خوانندگان تلاش پوزش می‌طلبیم.

برای صاحبان سرمایه و "تولیدکنندگان ثروت" گام بردارند. اما بدلیل فقدان آزادیها، وجود نابرابریهای شدید اجتماعی و عمدتاً وجود فساد گسترده دولتی چنین جوامعی مدام در معرض بحران و نا امنیهای اجتماعی قراردارند. آیا فکر نمی‌کنید که بحرانهای سیاسی - اجتماعی در این نوع کشورها در درجه نخست به درهم شکسته شدن مناسبات اقتصادی بیانجامد و جریان اقتصادی در این کشورها نخستین قربانی بحرانهای اجتماعی باشند؟

غنی نژاد: آزادی اقتصادی شرط لازم برای استقرار نظام‌های سیاسی آزاد است اما در کوتاه مدت همیشه شرط کافی نیست. هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان در دنیا سراغ گرفت که در آن آزادیهای سیاسی پایدار وجود داشته باشد اما نظام اقتصادی آن آزاد نباشد، اما می‌توان جوامعی را مشاهده نمود که اقتصاد آنها کم و بیش آزاد است اما نظام سیاسی آنها اقتدارگرا و غیر دموکراتیک است. البته باید تأکید نمود که در جامعه‌ای که آزادی اقتصادی ریشه می‌دواند ناگزیر در دراز مدت آزادی سیاسی نیز استقرار می‌یابد. تجربه رشد اقتصادی کشورهای آسیای شرقی از ژاپن گرفته تا کره جنوبی شاهدی بر این مدعا است. این شواهد تاریخی را باید با دلایل علمی توضیح داد. آزادیهای سیاسی زمانی تحقق می‌یابند که شهروندان امکان و توان انتخاب آزادانه (مشارکت دموکراتیک) را داشته باشند. این امکان و توان زمانی فراهم می‌آید که

تلاش: در بحثهای سنت و مدرنیته، ضرورت وجودی، نقش و عرصه‌های دخالت و نفوذ حکومت از مباحث مهمی است. شما با توجه به اهمیتی که برای آزادی‌های اقتصادی قائلید، یکی از عوامل اصلی شکست تجددگرایی در ایران را عدم پیشرفتهای اقتصادی آنها اقتصاد آزاد مبتنی بر استقلال فردی و نفع شخصی، می‌دانید و از همین زاویه نیز به نقش مخرب دولتهای اقتدارگرا و مداخله جو در امر اقتصاد می‌پردازید.

با وجود این، باید اذعان داشت که در ایران آنگونه که استبداد در عرصه سیاست و فرهنگ مخرب و محدود کننده بوده است، در عرصه‌های اقتصادی ما هیچگاه با سلطه کامل اقتصادی دولتی مواجه نبوده‌ایم.

از سوی دیگر ثروتمند شدن یا ظاهر ثروتمند یافتن یک کشور به مفهوم وجود مناسبات اصولی بر مبنای آزادیها در جامعه نیست. می‌توان مدت‌های طولانی به آزادیهای اقتصادی تن در داد و آن را تشویق نمود، بدون آنکه به گستره و اهمیت آزادی‌ها در عرصه‌های دیگر اجتماعی بویژه عرصه فرهنگی و سیاسی تن در داد. این راهی است که برخی از کشورهای تازه صنعتی و رشد یافته به لحاظ اقتصادی بویژه در آسیای شرقی تجربه نموده‌اند.

در چنین کشورهایی دولتها ظاهراً پای خود را از مداخلات اقتصادی کنار کشیده و سعی می‌کنند در جهت تسهیل بهره‌گیری از حق آزادی اقتصادی

شهروندان از لحاظ اقتصادی (معیشتی) وابسته به قدرت سیاسی حاکم (دولت) نباشند. در یک اقتصاد دولتی که همه اتباع کشور در واقع به نوعی مستخدم دولت‌اند و معیشت آنها در گروی اراده حاکمان و دیوانسالاران است، چنین امکان و توانی غیر قابل تصور است. احزاب، انجمن‌ها و مطبوعات آزاد بدون داشتن منابع مالی مستقل از دولت، نمی‌توانند مدت زیادی دوام آورند. استقلال مالی و اقتصادی شرط لازم برای اعمال انتخاب آزادانه افراد در همه عرصه‌ها از جمله در زندگی سیاسی است. آزادی هیچگاه با لطف و عنایت حاکمان پدیدار نمی‌شود. هیچ حاکمی داوطلبانه حاضر به تحدید قدرت خود و گسترده کردن حقوق و آزادی اتباع خود نیست. استبداد در واقع به معنای بسط ید قدرت حاکم است و آزادی سیاسی نیز چیزی جز تحدید آن نیست. تنها تدبیر مؤثری که بشر، در دوران مدرن، در این خصوص اندیشیده است توازن قوا است که توسط آن دست حاکمان بابتد قانون بسته می‌شود. توازن قوا به این معنا است که دائماً قدرتی هم سنگ قدرت حاکم در برابر آن قرار می‌گیرد و به عنوان بدیلی برای آن (اپوزیسیون) ظاهر می‌شود. لازمه شکل گرفتن این بدیل بالقوه، وجود احزاب، انجمن‌ها و مطبوعات آزاد است که اینها نیز خود همانگونه که اشاره شد مستلزم غیر دولتی بودن نظام اقتصادی است. از اینروست که در جوامعی با اقتصاد متمرکز دولتی (سوسیالیستی، فاشیستی، ناسیونالیستی یا نظایر آن) آزادیهای سیاسی نمی‌توانند استقرار یابند.

تلاش: شما در بحثهای خود در زمینه مدرنیته از یک سو از ارزشهای جوهری مدرنیته (آزادی و فردگرایی) بعنوان ارزشهای مطلق نام می‌برید که نمی‌توان بر سر حقیقت آنها به بحث پرداخت. تنها گزینش این ارزشها و وفاداری خدشه ناپذیر نسبت بدانها را راز برآمدن جوامع مدرن می‌دانید. اما از سوی دیگر در توضیح نگرش نومیالیستی که در چارچوب نگرش مدرن فردگرایانه قابل توضیح است از آزادی و تساهل در پروسه شناخت و توضیح پدیدارها سخن می‌گوئید که این نگرش خود مستلزم پذیرش نسبی بودن دستاوردهای حاصله از پروسه شناخت و معرفت است. این دو توضیح موجب برخی پرسشها و بعضاً برداشتهای متناقض از سوی خوانندگان تلاش نسبت به دیدگاههای شما شده است. چگونه می‌توان در یک نظام فکری و نظام اجتماعی برخاسته از آن از یک سو از ارزشهای مطلق سخن گفت و از سوی دیگر از آزادی و تساهل؟ رابطه میان ایندو پدیده بظاهر متضاد چیست؟

حقوق بشر در شکل اولیه و حداقلی آن، شالوده ارزشی (مطلق) جامعه مدرن را تشکیل می‌دهد. نسبی کردن این ارزشها، همچنانکه برخی گرایش‌های نیست مدرن بر آن اصرار می‌ورزند، جوامع مدرن را به سوی فروپاشی می‌راند. نسبی دانستن آزادی به معنای به رسمیت شناختن حق برده‌داری است، همچنانکه نسبی دانستن حق حیات انسانها به طور طبیعی می‌تواند به آزادی آدمخواری منجر شود!

بررسی تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد که اوج گیری استبداد سیاسی همیشه با دولتی تر شدن بیشتر نظام اقتصادی توأم بوده است: دهه ۱۳۱۰ در زمان پهلوی اول و دهه ۱۳۵۰ در دوران پهلوی دوم در واقع دوره‌های اوج گرفتن اقتصاد دولتی و استبداد سلطنتی است. آزادی اقتصادی اگر تداوم یابد و حوزه حفاظت شده و قدرتمندی از منافع اقتصادی در برابر قدرت سیاسی شکل گیرد یقیناً نهایت این فرایند آزادی سیاسی خواهد بود زیرا عملکرد توأم با موفقیت نظام‌های آزاد اقتصادی تنها در سایه حکومت قانون امکان پذیر است. استبداد و حکومت خودسرانه با اقتصاد آزاد سراسزگاری ندارد. بنابراین اقتصاد آزاد یا جنبه فراگیر به خود می‌گیرد و نظام سیاسی را نیز متناسب با خود متحول می‌سازد یا در برابر خودکامگی حاکمان رنگ باخته و جای خود را به اقتصاد دولتی می‌دهد. تجربه همه جوامع در دنیای امروز از جمله ژاپن و کره جنوبی شاهی برای مدعا است: هرگاه که آزادیهای اقتصادی تداوم پیدا کرده، آزادیهای سیاسی و نظام‌های سیاسی دموکراتیک را نیز به دنبال آورده است و هرگاه که خودکامگی سیاسی غلبه یافته، نظام اقتصادی را به سوی تمرکز و دولتی شدن رانده است. مسیرتاریخ خطی و یک سویه نیست، امکان رجعت همیشه وجود دارد. همچنانکه در اواسط قرن بیستم در دل اروپا رژیم‌های خودکامه ناسیونال سوسیالیستی ظهور کردند، این امکان وجود دارد که تجربه‌های اسفبار مشابهی در سایر جوامع نیز رخ دهد. آنچه مهم است توجه به منطق و سازو کار رجعت چنین رژیم‌ها است. هیتلر و موسولینی با حمله به آزادیهای فردی و اقتصاد لیبرالی تبلیغات ناسیونالیستی عوام فریبانه خود را آغاز کردند زیرا آنها همانند هر دیکتاتوری می‌دانستند که برای مطیع ساختن مردم باید

با یکدیگر است. چگونه می‌توان بر بستر مطلق‌نگری در ارزشهای جوهری مدرنیته، امکان این همزیستی صلح‌آمیز و داوطلبانه را فراهم نمود؟

غنی‌نژاد: همزیستی صلح‌آمیز جهان‌بینی‌های گوناگون تنها در صورتی امکان‌پذیر است که همگی به برخی اصول و قواعد کلی معتقد و بالاتر از آن پایبند باشند و گرنه بروز تخاصم اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. ارزشهای مطلق در واقع همین اصول و قواعد کلی رفتاری است که مهم‌ترین آنها اصل آزادی و حقوق فردی است. همزیستی صلح‌آمیز جهان‌بینی‌ها و ادیان گوناگون زمانی تحقق می‌یابد که فراتر از این جهان‌بینی‌ها و اعتقادات خاص هر فرد و قومی، به برخی ارزشهای کلی و همه‌شمول برای همه‌آحاد انسانی قائل باشیم. همزیستی صلح‌آمیز، حداقل ارزشهایی را به عنوان مبنای تعیین قواعد کلی بازی لازم دارد. اعتقاد و التزام به حقوق انسانی یعنی حق حیات، آزادی و مالکیت فردی شرط لازم برای ایجاد جوامع صلح‌آمیز به معنای واقعی است. همزیستی صلح‌آمیز براساس این ارزشها امکان‌پذیر است. جوامع دموکراتیک مدرن بر مبنای اعتقاد و التزام به این ارزشها پدید آمده‌اند و آنچه حیات صلح‌آمیز این جوامع را تهدید می‌کند نسبت به بخشیدن به این ارزشها و متزلزل کردن اعتقاد به آنها است. با جهان‌بینی‌هایی که معتقد به سلطه‌طلبی، برتری‌نژادی، قومی و غیره هستند چگونه می‌توان به همزیستی صلح‌آمیز دست یافت؟ صلح با نسبت همه ارزشها سازگار نیست. فرهنگها و تمدنهای گوناگون زمانی می‌توانند زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند که میان خود به برخی ارزشها و اصول کلی مشترک دست یابند.

تلاش: - شما (و بسیاری از اندیشمندان ما) دین را متعلق به محدوده سنت دانسته و آن را چون همه مقولات سنتی مستلزم بررسی و نقد میدانید. بسیاری از روشنفکران دینی ما یکی از علل مهم عدم شکل‌گیری جامعه مدنی و مدرن در ایران را فقدان یک بیان جدید و دمکراتیک از دین اسلام دانسته و معتقدند جوامع مدرن و دمکراتیک امروزی نیز تا زمانیکه بیان جدید و دمکراتیک از دین خود یعنی مسیحیت را نیافته و آن را رایج نساختند، قادر به پا گذاشتن به دوران جدید تاریخ خود نشدند.

ما می‌دانیم که در غرب بیان دمکراتیک از دین آشکارا و بطور بارز جداسازی نهاد دین از نهاد قدرت سیاسی و حکومت بود. لائیسیتیه ای که امروز بر غرب حاکم است، در حقیقت یکی از نتایج آن بیان نوین از دین و حاصل دوران روشنگری در اروپا بوده است. علاوه بر آن و به موازات این تحول، دین مسلط بر جوامع غربی و شاخه‌های مختلف آن در وجه عمده خود طی یک پروسه طولانی جدال اندیشه‌ها و تلاشهای فکری و در تجربه عملی شکل‌گیری دمکراسی در این جوامع عملاً و عمیقاً دچار تحولات درونی شده و بسیاری از ارزشهای مدرن و دمکراتیک را پذیرفته است. کلیسا و مسیحیت امروز با آنچه که در قرون وسطی می‌شناسیم تفاوت اساسی دارد. حال با توجه به اینکه در ایران سنتاً دین اسلام همواره و در اشکال گوناگونی گاه بصورتی محدود و یا نامحدود و امروز بصورت کامل و مطلق با نهاد قدرت سیاسی و ساختار حکومتی آمیخته بوده است، آیا نقد دین بعنوان یکی

است. اما آزادی اندیشه یک ارزش است و از لحاظ علمی قابل اثبات یا نفی نیست. برخی به غلط نسبت معرفت علمی را به ارزشها تعمیم می‌دهند و جامعه مدرن را فاقد ارزشهای مطلق می‌دانند. واقعیت این است که هیچ جامعه‌ای بدون اتکاء به برخی ارزشهای مطلق نمی‌تواند استوار شود و به حیات خود ادامه دهد. جامعه مدرن نیز از این قاعده مستثنی نیست. حقوق بشر در شکل اولیه و حداقلی آن، شالوده ارزشی (مطلق) جامعه مدرن را تشکیل می‌دهد. نسبی کردن این ارزشها، همچنانکه برخی گرایشهای پست مدرن بر آن اصرار می‌ورزند، جوامع مدرن را به سوی فروپاشی می‌راند. نسبی دانستن آزادی به معنای به رسمیت شناختن حق برده داری است، همچنانکه نسبی دانستن حق حیات انسانها به طور طبیعی می‌تواند به آزادی آدم خواری منجر شود! اما از سوی دیگر باید از سوء تفاهمی که مفهوم ارزش مطلق ممکن است در ذهن‌ها ایجاد نماید اجتناب کرد. ارزشها به طور کلی ناظر بر خوبی یا بدی اعمال انسانها هستند. ارزش تلقی کردن آزادی به این معنا است که استبداد کردار بدی است یا ضد ارزش است. نسبت ارزشها همچنانکه اشاره شد به تناقض می‌انجامد. استبداد که مفهوم مخالف آزادی است نمی‌تواند در عین حال مترادف با آن یعنی یک ارزش تلقی شود. به سخن دیگر یا باید آزادی را ارزش تلقی کرد یا استبداد را، لذا اینجا نسبتی در کار نیست. ارزشها به این معنا مطلق هستند. این مفهوم از مطلق را نباید با تعبیر دیگری که اغلب از واژه مطلق می‌شود اشتباه کرد. به عنوان مثال بسیاری اوقات اتفاق می‌افتد که آزادی مطلق به معنای آزادی بدون هیچگونه قید و بندی، با مفهوم آزادی به عنوان یک ارزش مطلق به صورتی که بالا تعریف کردیم خلط می‌شود. همه عقلای عالم آزادی بدون قید و شرط را در عرصه روابط اجتماعی میان انسانها، نامطلوب و حتی ناممکن می‌دانند. اما این قید و شرط لازم خدشهای به مطلق بودن اعتقاد به ارزش آزادی وارد نمی‌سازد. آنچه موجب اشتباه می‌شود در واقع خلط میان دو مفهوم ارزش و واقعیت است.

جوامع اسلامی از جمله کشور ما ایران، اکنون در چالش با

مدرنیته غربی و دنیای جدید قرار گرفته‌اند. وضعیت

انفعالی ما در برابر قدرت تمدن جدید (از لحاظ علمی،

فرهنگی، تکنولوژیکی و نظامی)، ما را به عکس‌العملهای

افراطی و تفریطی کشانده است. واقعیت این است که

ما بدون دست یافتن به جوهر مدرنیته و تبدیل شدن به

یک جامعه مدرن راهی برای ادامه حیات مستقل و

سرافراز نداریم.

تلاش: یکی از مهمترین دستاوردهای ارزشمند جوامع دمکراتیک همزیستی صلح‌آمیز جهان‌بینی‌های گوناگون و ارزشهای متفاوت و حتی بعضاً متضاد

و با استفاده ابزاری از دین ناگزیر به تناقضی انجامید که نتیجه آن تقدس زدائی از قدرت سیاسی بود. در جوامع غربی، دین داران و حتی نهادهای دینی از دخالت در سیاست منع نشده اند، آنچه منع شده، تقدس بخشیدن به ادعاهای دینی و ابزار قدرت قرار دادن امر قدسی است.

در اندیشه مدرن که مبتنی بر معرفت‌شناسی نومیالیستی است، حقیقت مطلق از لحاظ علمی سخنی بوج و فاقد معنا است زیرا شناخت علمی از صافی ذهن بشری می‌گذرد، ذهنی که محدودیتهای چاره‌ناپذیر آن ناگزیر معرفت علمی را محدود و مشروط می‌کند. از اینرو معرفت علمی جریان بی پایان و حقیقت مطلق افق دست نیافتنی است. در این رویکرد مدرن، علم عرصه مسابقه میان نظریه‌های گوناگون رقیب برای توضیح هرچه بهتر واقعیت و احیاناً پیش‌بینی هرچه کارآمدتر آینده است.

علی‌رغم مشترکات در اصول و ارزشهای اساسی، اسلام و مسیحیت از لحاظ نگرش به زندگی دنیوی دو دین متفاوت‌اند. مسیحیت در اصل و عمدتاً دین آخرت است اما اسلام هم دین آخرت است و هم دین دنیا است. دستورات اسلام تنها ناظر به عبادات و رستگاری در آن دنیا نیست بلکه شامل معاملات و رستگاری در این دنیا نیز است. بنابراین جوامع اسلامی از همان آغاز اساساً جوامع سکولار بودند یعنی احکام دینی در تنظیم زندگی دنیوی آنها نیز جاری بود. تاریخ جوامع اسلامی از این لحاظ از تاریخ جوامع مسیحی کاملاً متفاوت است لذا تجربه مدرنیته در غرب را نمی‌توان به قیاس از مسیحیت به جوامع اسلامی تعمیم داد.^(۱) اما در هر صورت جوامع اسلامی از جمله کشورما ایران، اکنون درچالش با مدرنیته غربی و دنیای جدید قرار گرفته‌اند. وضعیت انفعالی ما در برابر قدرت تمدن جدید (از لحاظ علمی، فرهنگی، تکنولوژیکی و نظامی)، ما را به عکس‌العملهای افراطی و تفریطی کشانده است. واقعیت این است که ما بدون دست یافتن به جوهر مدرنیته و تبدیل شدن به یک جامعه مدرن راهی برای ادامه حیات مستقل و سرفراز نداریم. برای رسیدن به این مقصود ناگزیر از ارائه یک قرائت آزادیخواهانه و دموکراتیک از سنت‌های فرهنگی و دینی خود هستیم.

تلاش: آقای دکتر از وقتی که در اختیار ما گذاشتید بسیار سپاسگزاریم.

۱ - در این خصوص نگاه کنید به کتاب پراهمیت جواد طباطبائی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰

از مقولات سنت در ایران و ارائه یک بیان جدید و مدرن از دین به منزله جدائی این دو نهاد از هم خواهد بود؟ یا اینکه لزوماً اینطور نخواهد شد و ما دین اسلام و اجرای نقش آن بصورت اسلام سیاسی و مداخله‌گری آن در قدرت را و خواهیم گذارد و تنها سعی خواهیم نمود در برخی نگرشهای این دین بعنوان نمونه به قدرت، قوانین اجتماعی و حقوق و آزادیهای فردی و اجتماعی تعدیلهائی (نه تحول بلکه فقط تعدیلهایی) ایجاد نمائیم؟



غنی نژاد: آنچه در غرب اتفاق افتاده برقراری حاکمیت لائیسیتته (دین زدائی) نیست بلکه اساساً عبارت است از سکولاریسم یعنی دنیوی کردن دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی. جوامع غربی مدرن نه تنها جوامع ضد دین یا حتی غیردینی نیستند بلکه ارزشها و رفتارهای دینی (مسیحیت) در دورترین و عمیق‌ترین زوایای زندگی اجتماعی و سیاسی آنها رسوخ کرده و حاکم است. حکومت قانون در غرب در واقع شکل دنیوی و سیاسی اصل توحید مسیحیت است. کفر دانستن پرستش انسانها مضمون و نتایج اجتماعی - سیاسی مهمی دارد که عینیت بخشیدن به آن ناگزیر به حکومت قانون می‌انجامد: اطاعت از قواعد کلی همه شمول به جای تبعیت از اراده‌های خاص حاکمان (خود کامگی). وفای به عهد که یک اصل اخلاقی بسیار مهم دینی (مسیحی) است در حقیقت شالوده کل نظام اقتصادی مدرن (مبادله آزاد) را تشکیل می‌دهد. نظام بازار آزاد رقابتی مبتنی بر قراردادهای داوطلبانه و تضمین اجرای آنهاست. این نظام اقتصادی تنها در جوامعی می‌تواند ریشه دواند که اصل وفای به عهد به عنوان یک ارزش اخلاقی متعالی پذیرفته شده باشد. بنابراین ملاحظه می‌کنیم که برخی ارزشهای دینی در واقع پایه‌های اصلی نظام سیاسی و اقتصادی جوامع مدرن غربی را تشکیل می‌دهند. از اینرو این ادعا که در دنیای مدرن غرب، دین از سیاست جدا شده است سخن سنجیده و علمی نیست. آنچه نظام سیاسی و اقتصادی مدرن کنار نهاده، ارزشهای دینی نیست بلکه مدعیان انحصاری دین یعنی کلیسا و روحانیان مسیحی است. طی قرون وسطی، کلیسا به نام امر مقدس و به عنوان تبلور عینی آن مدعی حاکمیت مطلق بر زندگی مادی و معنوی انسانها بود. تمنای قدرت مادی به بهانه حاکمیت بخشیدن به امر قدسی (معنوی)

"پیشداوری" و "تعصب" یا "خودی" و "غیرخودی"

در ادبیات و جامعه‌شناسی آلمان از عصر روشنگری تا قرن بیستم

نیلوفر بیضایی



را به چهار گروه تقسیم می‌کند. بت‌های قومی که ریشه در طبیعت انسان دارند. بت‌های غاری که بیشتر براساس تجارب و ادراک شخصی تعریف می‌شوند. بت‌های بازاری که از ضرورت نیاز بشر به ایجاد ارتباط با دیگران ناشی می‌شود و به دادن تصویری واژگونه از واقعیت منجر می‌شود و بالاخره بت‌های تئاتر که فیلسوفانی هستند که نظراتشان بی قید و شرط پذیرفته می‌شود. بگمان بیکن از تمامی این بت‌ها و بت‌سازیه‌ها می‌توان فاصله گرفت.

افکار بیکن بر فیلسوفان عصر روشنگری تأثیری غیر قابل انکار داشت. با وجود این به این موضوع در عصر روشنگری کم توجهی شد. در این دوره پرداختن به این موضوع (پیشداوری) بیشتر از طریق بررسی رابطه آن با طرف مقابل یعنی در ارتباط با منافع طبقات حاکم و کاربرد آن در جوامع فئودال انجام می‌شد. از آنجا که پیش شرط‌های روشنگری در انگلستان و فرانسه مهیاتر بود تا در آلمان، تفکر روشنگرانه در آنجا گسترده‌تر و همه‌جانبه‌تر جای باز کرده بود.

در آلمان نقد پیشداوری بدون در نظر گرفتن جوانب سیاسی آن صورت می‌گرفت راه از بین بردن آن در تلاش برای رسیدن به "حقیقت" تعریف می‌شد. در فرانسه بدلیل شکل‌گیری مبارزات طبقاتی برخورد با این پدیده بسیار روشن‌تر و منسجم‌تر صورت می‌گرفت. عبارت دیگر رهایی خرد از بندهای پیشداوری بعنوان پیش شرط رسیدن به آزادی سیاسی در نظر گرفته می‌شد.

هدف نهایی فیلسوفان عصر روشنگری از نقد پیشداوری، جایگزین کردن فلسفه و علم بجای دین‌خویی فئودالی بود، چرا که افکار اتوریتر فئودالیسم و دگماتیسم مذهبی بعنوان موانع اصلی پیشرفت اقتصادی دیده می‌شد. با اینهمه نظر فیلسوفان روشنگری در مورد پیش شرط‌های تاریخی این پدیده یکسان نبود. امانوئل کانت^۲ پیشداوری را نتیجهٔ پروسهٔ "عمومیت" بخشیدنهای غلط می‌دانست. وی معتقد بود که پیشداوری نتیجهٔ "خودخواهی" و "خودپرستی" است. نظرات کانت در اینمورد ادبیات قرن هیجدهم را تحت تأثیر خود قرار داد.

لزینگ^۳، یکی از مهمترین نمایندگان روشنگری در آلمان، در آثار اولیهٔ خود ("میزوژن"، ۱۷۴۷ و "یهودیان"، ۱۷۴۹)^۴ تعصبات شدید آن دوره نسبت به زنان و یهودیان را نقد کرده است. به نظر لزینگ نیز تعصب و پیشداوری از نبود شناخت و در نتیجه تمایل به عمومیت بخشیدن منتج می‌شود. بگمان وی مهمترین شروط رهائی از پیشداوری "پول" و "دانش" بود. عبارت دیگر او فاکتورهای مادی، تحصیل و آمادگی بازننگری در اندیشهٔ خویش را تنها راه رهائی فرد از تعصب و پیشداوری می‌دانست. او این باور را بعدها در کاراکتر "ناتان" در کتاب "ناتان دانا" تحقق بخشید.

شاید پرداختن به چنین موضوعی در وهلهٔ نخست به مسایل و معضلات ایران و ایرانیان بی‌ارتباط بنظر بیاید. اما "پیشداوری" یا "پیش قضاوت" که معمولاً به یکسونگری، حذف دیگری، بی ارزش شمردن باورهای دیگر، به حاشیه رانده شدن گروه‌های اجتماعی که در اقلیت قراردارند، حقیقت را مطلق و تنها از آن خویش انگاشتن و سرانجام شکل‌گیری ساختارهای استبدادی، ناسیونالیستی، دین‌خویی و.. منجر می‌شود، با بسترهٔ فرهنگی ایران امروز قابل مقایسه است. متأسفانه در مورد این موضوع بسیار مهم و اساسی که در روانشناسی اجتماعی و بررسی علل تکرار دایرهٔ جهنمی "حاکمیت مطلق" جمعی بر جمع دیگر، از سوی صاحب‌نظران و محققین ایرانی همچون بسیاری عرصه‌های دیگر کم کاری شده است. شاید این بررسی زمینه‌ای برای بحث و کاوش بیشتر در این زمینه و بسط آن به عرصه‌های دیگر فرهنگی و اجتماعی فراهم آورد.

در اروپا تاریخچهٔ "پیشداوری" از زوایای گوناگون و از سوی اندیشمندان رشته‌های مختلف بررسی و تحلیل شده است. برای مثال تاریخ‌شناسان و کارشناسان علوم سیاسی به بررسی تاریخچهٔ پیدایش و تحلیل تأثیرات ناسیونالیسم و ضدیت با یهودیان پرداخته‌اند، در حالیکه کارشناسان علوم اجتماعی همین پدیده را از طریق نظر سنجی و تحقیقات آماری دنبال کرده‌اند. همچنین روانشناسان در مکانیسم‌های روانی را که در پدیداری قضاوت یکجانبه نقش عمده‌ای بازی می‌کند را مورد بررسی قرار داده‌اند. بهمین دلیل در بررسی این مقوله در ادبیات نمی‌توان نگاه خود را به یک عرصهٔ خاص محدود نمود، بلکه می‌توان به مراحل رشد "تئوری پیشداوری" از عصر روشنگری تا کنون پرداخت.

اولین کسی که به تئوریزه کردن و تحلیل "پیشداوری" پرداخت، فرانسیس بیکن^۱ (۱۵۶۱ - ۱۶۲۸) فیلسوف انگلیسی بود. بنظر وی پیشداوری نتیجهٔ درک غلط پدیده‌ها و تمایل شدید به "بت‌سازی" می‌باشد. او این "بت‌ها

۱۸۴۸ به تبعید رفتند یا مواضع سیاسی طبقه بورژوازی حاکم را پذیرفتند. ادبیات ایندوره از مبارزه با تفکر ضد یهودی و پیشداوری و ذهنیت منفی نسبت به گروهها، طبقات و قومهای دیگر دست برداشت. همچنین از نگاه روشنگرانه فاصله گرفته شد. باز یهودیان در ادبیات بعنوان شخصیت‌های منفی ترسیم شدند و رقابت‌های سیاسی آلمانیها با انگلیس و فرانسه منجر به پیشداوریهای جدید در مورد این کشورها شد. شیوه‌های علمی که در گذشته برای نقد پیشداوری بکار گرفته می‌شدند، در این دوره به ابزاری برای تأیید پیشداوری‌های موجود تبدیل شدند. برای مثال اتو واینینگر^{۱۵} در کتاب خود "جنسیت و شخصیت"^{۱۶} (۱۹۰۳) قصد اثبات این نظر را داشت که زنان بدلیل طبیعت خود نمی‌توانند در جهت رهائی خویش گام بردارند.

جامعه شهری قرن نوزدهم و بیستم تمام تلاشهای گذشته را به فراموشی سپرد. دلیل این امر تنها رقابت‌های علمی که پیش شرط موفقیت نابرابر بود یا فرمانبرداری ناشی از فشارهای آریستوکراسی بود، نمی‌توانست باشد. بلکه عامل اصلی، بوجود آمدن یک هیبراشی جدید بود که جایگزین مناسبات فئودالی شده بود و برپایه نابرابری بنا نهاده شده بود. این مناسبات جدید نگاه ناسیونالیستی و ضد خارجی را بهمراه داشت و زنان را به برده‌های دوران جدید بدل نمود، چرا که اولین گروهی بودند که از موج بیکاری جدید زیان دیدند و دیگر درآمدی نداشتند. اما در همین دوره یک جنبش کارگری در حال شکل گیری بود که با ناسیونالیسم، ضدیت با یهودیان و نگاه تحقیر آمیز به زنان به مبارزه برخاسته بود.

نمایشنامه "نورا یا خانه عروسکی" از هنریک ایبسن^{۱۷} در سال ۱۸۷۹ در کپنهاک بروی صحنه رفت. نورا که زندگی زناشویی اش بر پایه قضاوت و خشونت همسرش استوار است، او و فرزندانش را ترک می‌کند تا خود را بیابد. ایبسن در اینجا یکی از مهمترین جایگاههای جامعه شهری آن دوران یعنی "زندگی زناشویی" را مورد نقد قرار می‌دهد.

همچنین آگوست بیل^{۱۸} در سال ۱۸۷۹ در کتابی تحت عنوان "زنان و سوسیالیسم"، پیشداوری‌هایی را که منجر به مقابله با رهائی زنان می‌شد، شدیداً تحت انتقاد قرارداد. جنبش کارگری این دوره اما به موفقیتی دست نیافت، چرا که از یکسو در درون این جنبش اختلاف نظرهای جدی وجود داشت و از سوی دیگر پروپاگاندای رسمی قدرت بسیاری داشت. پس از جنگ جهانی اول درگیری شدیدی میان لیبرال‌های چپ گرا و گروههای راست گرا بوجود آمد.

"تئوریسی‌های کنزواتیو، روزنامه نگاران و نویسندگان پیش از ۱۹۳۳ در فکر یک انقلاب راست گرا بودند، تفکری که منجر به اتحاد نیروهای ارتجاعی راست، راسیستهای ضد یهود و ضد کمونیستها شد و نتیجه سیاسی آن حکومت فاشیستی هیتلر شد و ساختار فکری خود را در میان مردم رواج داد. دنیای فکری فاشیستها تشکیل می‌شد از تقسیم جهان به سیاه و سفید، خوب و بد، فرشته و دیو که از اساطیر کهن برگرفته شده بود."^{۱۹}

پس از ۱۹۴۵ (سقوط هیتلر) تا اواسط دهه شصت، صاحب‌نظران به بررسی علل روی آوردن آلمانیها به فاشیسم پرداختند.

تئودور آدورنو به جوانب روانشناسانه و فاکتورهای روانی پیشداوری پرداخت. او معتقد بود که "شخصیت قدرت محور" تحت تأثیر یک هیبراشی منظم قرار دارد تا ضعفهای شخصی خود را بپوشاند. بگمان وی هراس از تهدید دلیل مهمی برای وابسته شدن افراد به گروه "خودی" و بدین ترتیب ایستادن در مقابل هرچه غریبه است یا "غیر خودی"، می‌باشد. عبارت دیگر روی آوردن به پیشداوری و تعصب، راه گریزی است از واقعیات روزمره.^{۲۰}

شیلر^{۲۱} تئاترورزان را به مبارزه با تعصب فراخواند و آنها را به "درهم کوبیدن" زنجیرهای "تعصب" تشویق می‌نمود. گوته^{۲۲} برای نکتۀ تأکید داشت که "خرد" و "عقل" نمی‌تواند هیچ تأثیری بر از بین بردن تعصب و پیشداوری بگذارد. در ایندوره از نقد پیشداوری، پرداختن به پیش زمینه‌ها و علل اجتماعی بوجود آمدن آن کاملاً در سایه ماند. با اینهمه کانت برای اولین بار از آزادی سیاسی بعنوان پیش شرط تعصب زدائی نام برد، هر چند که در عین حال هرگونه فعالیت سیاسی را رد می‌کرد. وی می‌گوید: "انقلاب تنها به تحقق آرمانهای قدرت طلبانه و شخصی یک جمع منجر می‌شود، اما بهیچوجه امکان تحول واقعی در طرز تفکر انسانها بوجود نمی‌آورد. تعصبات و پیشداوری‌های پیشین جای خود را به تعصبات و پیشداوری‌های جدید می‌دهند و به الگوی توده‌های بی تفکر تبدیل می‌شوند."

گوته و شیلر در آثار اولیه خود مرکز توجه را بر شخصیت‌های غیر متداول و غیر "نرمال" قرار داده بودند. در "ورتر" و "کلاویدو"^{۲۳} (۱۷۷۴) از گوته و "غارتگران"^{۲۴} (۱۷۸۱) از شیلر به افرادی غیر عادی با خصایل فیزیکی و روانی غیر طبیعی، اما با تأثیرات مثبت پرداخته می‌شود.

در دوران جنگهای آزادی طلبانه که در ۱۸ اکتبر ۱۸۱۷ با تظاهرات دانشجویان آغاز شد، یک الگوی شخصیتی ملی در میان گروههای دموکرات جایگاهی ویژه داشت، بوجود آمد که خواهان حق تعیین سرنوشت ملی بود، اما بزودی جای خود را به نوعی "غرور ملی" یا نوعی ناسیونالیسم داد.

هاینریش هاینه یکی از مهمترین نویسندگانی بود که در آنزمان در مقابل پیشداوری‌های ضد فرانسوی (انقلاب فرانسه) که در آلمان بسیار قوی بود، ایستاد و به عرصه مبارزه سیاسی پای نهاد. هاینه به تحلیل تاریخی هگل معتقد بود. او "فرد" را مسئول بوجود آمدن پیشداوری و تعصب نمی‌دانست، بلکه آن را نتیجه پیش شرطهای اجتماعی - تاریخی می‌دانست و معتقد بود که تعصبات و پیشداوری‌ها تنها از طریق تغییر در روابط اجتماعی و پیشرفت تاریخی امکان پذیر خواهد بود.

هانس مایر^{۲۵} در مورد او می‌نویسد:

"هاینه می‌خواهد بتنهایی بایستد. می‌خواهد بتنهایی مبارزه کند و از طریق انتقاد اجتماعی بعنوان نویسنده در تغییر روابط اجتماعی نقش بر عهده گیرد." در قرن نوزدهم بسیاری از نویسندگان به فشارهای روحی و روانی وارد شده بر انسانهای در حاشیه قرار گرفته یا بهتر بگوییم به حاشیه رانده شده، پرداختند. در همین رابطه نقد اجتماعی به ادبیات راه یافت. گئورگ بوشنر^{۲۶} با "ویتسک" (۱۸۷۹) و ویکتور^{۲۷} با گوژپشت نتردام" (۱۸۳۱) مثالهایی برای این دسته هستند. کمی بعد کارل مارکس و فریدریش انگلس^{۲۸} کوشیدند یا به تعریفی تاریخی - ماتریالیستی از پیشداوری و تعصب برسند. آنها یک تئوری تاریخی ماتریالیستی بنا نهادند و معتقد بودند که شکل‌های گوناگون ایدئولوژی به تعلق طبقاتی وابسته هستند.^{۲۹}

از این نقطه نظر نقد پیشداوری نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن دیالکتیک تاریخی که تاریخ را حاصل مبارزات طبقاتی می‌داند، انجام گیرد. مارکس و انگلس همچنین به یک ادبیات واقعه‌گرا اعتقاد داشتند. برای آنها ادبیات وسیله‌ای برای مبارزه با پیشداوری بود. بگمان آنها وظیفه ادبیات این نیست که تنها به خرد انسان نگاهی هشدار دهنده داشته باشد، بلکه همچنین می‌بایست با در نظر گرفتن شرایط مادی، تعلق طبقاتی و دیالکتیک تاریخی به این معضل بپردازد. با اینهمه نظرات ایندو نتوانست بر نقد پیشداوری این دوران تأثیر زیادی برجای بگذارد. بیشتر صاحب‌نظران پس از شکست انقلاب

منجر به یکسویه نگرهای سیاسی، تحریف تاریخ، "دل بستنهای" زود گذر به این و آن و در نتیجه بی عملی محض شده است. ادعای طرفداری از مبانی دمکراتیک و ساختن و پرداختن جملات زیبا در وصف آن، یا جایگزین ساختن یک آرمانشهر با آرمانشهری دیگر بدون درک مبانی و ریشه‌های اجتماعی و فردی و بررسی آن از جوانب گوناگون غیر ممکن است. از سوی دیگر می‌دانیم که پیشداوری تنها بدلیل نگاه به دیگری از زاویه منفی نیست که اینچنین نام می‌گیرد، بلکه پیشداوری که منجر به مثبت مطلق دیدن می‌شود نیز بهمان اندازه خطرناک و فاجعه آفرین است.

یک جامعه تنها در صورتی می‌تواند در صلح زندگی کند که حقوق همه انسانها را برسمیت بشناسد و بدان احترام گذارد و این بدین معنی است که " تفاوت‌های باورهای انسانی " ^{۲۴} را بپذیرد. تنها در صورت پذیرفتن " حق برابر باورهای گوناگون در تفاوت‌هایشان " ^{۲۵} است که احترام به دیگری تحقق می‌یابد .

زیر نویسه‌ها :

- 1 – Bacon, F : Die idolenlehre. In : Kirchman, Neues Organon, Berlin (1870). In. Link, Ideologie (1927)
- 2 – Kant, Immanuel. Werke Bd. VI, Frankfurt. M. (1964)
- 3 – Lessing, Gotthold Ephraim. Werke. Bd. III, Berlin, Rilla – Ausgabe (1960)
- 4 – " Misogyn „ und „ Die Juden „
- 5 – Schiller, Friedrich: Werke. Bd. IV, Frankfurt. M. (1960)
- 6 - Goethe, Johann Wolfgang: Werke. Bd. XII, Hamburg (1960)
- 7 – „Werther“ und „Clavigo“
- 8 – „Die Räuber“
- 9 – Mayer, Hans: Von Lessing bis Thomas Mann, Metzinger/Württemberg , 1959
- 10 – Georg Büchner
- 11 – Victor Hugo
- 13 – Karl Max u. Friedrich Engels
- 14 – Marx, K. u. F. Engels: Die deutsche Idieologie. in : Ders. , Frankfurt. M. (1966)
- 15 – Otto Weininger
- 16 – Geschlecht und Charakter
- 17 – „ Nora oder ein Puppenhaus „ von Henrik Ibsen
- 18 – Bebel, August : Die Frau und der Sozialismus, Berlin(1974)
- 19 – Eliot, James / Pelzer, Urgen: Stationen der Vorurteilkritik, Göttingen (1978)
- 20 – Adorno, T. W. : Studien zum Autoritären Charakter, Frankfurt. M. (1973)
- 21 – Frankfurter Schule
- 22 – Fromm, Erich : Studie über Autorität und Familie, Paris, (1936)
- 23 – Horkheimer, Max: Studie über Autorität und Familie, Pris (1936)
- 24 – Mayer, Hans: Außenseiter, Frankfurt, Suhrkamp (1975)
- 25 - همانجا

در مقابل تئوری آدورنو، تحلیل دیگری قرار دارد که پیشداوری و تعصب را نتیجه وقایع تاریخی و کاربردهای ایدئولوژیک می‌داند و تنها راه از بین بردن آن را در تغییر مناسبات و تربیت اجتماعی می‌داند. نماینده این نقطه نظر مارکس است که همانطور که یکبار نیز گفتم، معقد است پیش شرط تحلیل هر پدیده و در نظر گرفتن موقعیت مادی است. بگمان وی هر باوری زمانی ایدئولوژیک می‌شود که ظواهر یک واقعیت اجتماعی را متبلور سازد، اما دلایل اصلی را در پرده نگاه می‌دارد و بطور همزمان بر اساس همان واقعیت بدین شکل بروز می‌کند. عبارت دیگر عوامل پیدایش پیشداوری باید در آنجا جستجو شود که بعنوان شکل ایدئولوژیک از واقعیات اجتماعی برمی‌خیزد. تئوری نقد اجتماعی ماتریالیستی هسته اصلی روانشناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد. در تائید این تئوری در دهه شصت در آمریکا تعداد زیادی تحقیق عملی انجام شد. همچنین در عرصه ادبیات و جامعه دهه شصت، تأثیر افکار وی غیر قابل انکار است .

یک دیدگاه دیگر که به تحلیل علل پیشداوری می‌پردازد، روانشناسی فردی است. از این نقطه نظر انسانهایی که دچار عذاب وجدان و روانپریشی هستند، مقصر را نه در جنبه درونی، بلکه بیرون از خود و در دیگری می‌جویند. این خصلت به بقیه خصوصیات شخصیتی فرد بستگی ندارد، بلکه نتیجه وجود یک شخصیت دوگانه و بسیار ضعیف است که می‌خواهد این ضعفها را پنهان کند. این " خود " ضعیف معمولاً تحت تأثیر و فشار یک " فراخود " بسیار قوی قرار دارد.

دیدگاه دیگری که " مکتب فرانکفورت " ^{۲۱} آن را نمایندگی می‌کند، برپایه روانشناسی تحلیلی استوار است، اما اهمیت و ویژگی آن در این نهفته است که قضیه را تنها از زاویه روانشناسانه مورد بررسی قرار نمی‌دهد. عبارت دیگر این دیدگاه شخصیت قدرت محور را نه تنها از منظر بیوگرافی شخصی، بلکه در ارتباط آن با ابعاد تاریخی می‌بیند. نظریه پردازان و جامعه شناسان مکتب فرانکفورت معتقد بودند که ناهنجاری‌های رفتاری از جمله فرا - خودی، سادومازوخیستی (خود و دیگر آزاری)، خصایل طبیعی و غریزی نیستند، بلکه به روش زندگی و ساختارهای اجتماعی وابسته‌اند. به گمان اریش فروم ^{۲۲} تفکر خود محور بین و دیگر ستیز، نتیجه محدودیتهای اعمال شده بر فرد در نهاد خانواده است. در این دیدگاه نیز " پدر " نماینده واقعه اجتماعی است که در مراحل بعدی جای خود را به " معلم " ، " صاحب کار " ، " پیشوا یا رهبر " می‌دهد.

هور کهایمر ^{۲۳} در این رابطه می‌نویسد : " در خانواده که برای کودک نقش تعیین کننده برعهده دارد، ساختارهای اتوریتر و قدرت محورانه، پیش شرط ساختارهای بعدی اجتماعی است. " ^{۲۴}

دلیل نگاه شتابزده نگارنده این سطوح به مقوله " پیشداوری " ، " پیش قضاوت " و " تعصب " که نتیجه آن به حاشیه راندن گروههای مختلف اجتماعی و مهیا ساختن شرایط اجتماعی برای پاگیری استبداد و تقسیم جامعه به " خودی " و " غیر خودی " است، از یکسو قابل مقایسه بودن آن در بسیاری وجوه با بستر تاریخی ایران و تفکر " قدرت پرست " و " بت ساز " در جامعه ماست که در تمامی سطوح و گروههای اجتماعی ما ریشه دارد، و از سوی دیگر روشن شدن این نکته مهم در زمینه روانشناسی اجتماعی علل تکرار دایره جهنمی استبداد ریشه دار در سرزمینمان کم کار شده است. بگمان من همین کم کاری که یکی از دلایل آن مبتلا بودن بخش قابل ملاحظه‌ای از صاحب نظران ما به " تعصب " و " پیشداوری " و در نتیجه ندیدن آن است،



فرح دوستدار

مسئله قدرت در حکومت دموکراسی

- آزادی فکر و بیان در سیستم دموکراسی بوسیله قانون تضمین می‌گردد. - چنانچه افراد و یا گروه‌هایی تصمیمات حکومت را مخالف عدالت اجتماعی حس نمایند از نظر قانونی حق تظاهرات داشته تا حدی که امنیت اجتماعی را بخاطر نیندازند در نتیجه انعقاد اجتماعات و تشکیل انجمنها برای پیشبرد هدفهای معینی مجاز است بشرط آنکه در محدوده قانون قرار داشته و به جان و مال گروههای دیگر آسیبی نرسد. در نتیجه آزادی در دموکراسی همواره در چارچوب قانون امکان پذیر است. آزادی مطلق تنها در عالم حیوانات و در جنگل امکان پذیر است. هدف قانون حفظ جان و مال و آزادی افراد است بدون توجه به خصائص خصوصی و شخصی آنان. حفظ آزادی و برابری انسانها در مقابل قانون وظیفه‌ای اخلاقی است. دموکراسی دائماً با خطر سوء استفاده از قدرت و استبداد مواجه است و پابرجا بودن و استحکام آن وابسته به قوانین و ظرائف فکری و حقوقی می‌گردد که مؤسسان آن پیشاپیش در مد نظر داشته و پیشگیریهایی لازم را جهت حفظ آن نموده اند. تاریخ دویست سال گذشته کشورهای غربی خصوصاً آلمان مملو از تجربه های تلخ و شکست حکومتها و پیروزی دیکتاتورها می‌باشد. یکی از بزرگترین پیشرفتهای در تاریخ سیاست هماهنگ ساختن دو اصل آزادی و برابری انسانها است زیرا آزادی بیش از حد اصل برابری را نابود می‌سازد و برابری زیاده از حد آزادی را سلب می‌نماید.

- آزادی قلم و فکر هرگز بمعنی نبرد و شکست افکار نیست بلکه هدفش همزیستی، فهم و درک متقابل و سعی همگانی جهت شناخت مسائل و راه حل‌های آن است. در نتیجه آزادی قلم نیز براساس اصول اخلاقی پابرجاست که انسانها را از توهین و حقیر ساختن یکدیگر و تهمت و بی انصافی و غیره باز می‌دارد.

سیستم های دموکراسی و مؤسسات پیچیده آن ثمره یک سلسله تحولات و فرمهای حقوقی در طول دو قرن گذشته می‌باشند. تاریخچه این تحولات مملو از مبارزات شکستها و رودرروئی با مشکلات متعدد است که بشر هرگز در برابر آنها سر فرو نیاورده بلکه با نیروی تخیل و ابتکار پیوسته راه حل یافته است. آنچه که ما امروزه دموکراسی می‌نامیم پروژه‌های پایان یافته و کامل محسوب نمی‌گردد بلکه مرحله ایست از تکامل دموکراسی و در آینده نیز دچار تحولاتی گردیده و تکامل خواهد یافت. همزمان با پیدایش تفکر حکومت مردم بر مردم و تقسیم قدرت مسئله مسئولیت فردی نیز مطرح می‌گردد. فلسفه لیبرالیسم فرد را محرک اصلی تحولات سیاسی و اجتماعی می‌داند. این مسئله هنگام انقلاب فرانسه محور اصلی فعالیتهای سیاسی می‌گردد. یکسال قبل از شروع انقلاب لوئی شانزدهم پادشاه فرانسه در آن زمان

در مقاله گذشته (تلاش شماره ۷) به تاریخچه تحول قدرت در سیاست و مشکلاتی که در رابطه با آن امروزه در سیستمهای دموکراتیک موجود است اشاره رفت. مشروعیت قدرت در دموکراسی برپایه ارزشهایی است که مورد قبول همگان است. بطور خلاصه و فهرست وار می‌توان این ارزشها را باین گونه بیان داشت:

- قدرت سیاسی قدرتی الهی نیست بلکه زائیده قراردادهایی است که افراد بشر با یکدیگر می‌بندند.

- دین و سیاست دو مرجع جداگانه با وظائف و حوزه عمل جدا و مخصوص بخود می‌باشند.

- رسالت دین ترویج اصول اخلاقی - انسان دوستی و هدایت انسانها به تعالیمی است که شأن و منزلت انسان را ترقی می‌دهند و آسایش و صلح درونی و اجتماعی را افزایش می‌بخشند.

- وظیفه سیاست تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی انسانها و تضمین برابری آنان در مقابل قانون و حفظ آزادی افراد در تحت قانون است.

- جدائی دو سیستم حقوق مدنی و حقوق دینی اولین شرط تحول دموکراسی می‌باشد. زیرا تنها در این صورت می‌تواند حکومت ضامن حفظ جان و مال و حقوق همه اتباع خود گردد بدون توجه به آنکه افراد در زندگی خصوصی خود به چه کیش و آئینی ایمان دارند.

- لازمه حکومت دموکراسی و ترویج عدالت اجتماعی شرکت همگانی افراد در مسائل اجتماعی و سیاسی است.

- قدرت باید تقسیم گردد تا به استبداد منجر نشود.

- کنترل قدرت لازمه حکومت دموکراتیک است - یکی از وظائف اپوزیسیون یا حزب مخالف کنترل اعمال قدرت بوسیله حکومت است. وظیفه دوم آن آوردن پیشنهادها و راه حل‌های بهتری جهت حل مسائل می‌باشد.

- قدرت در دموکراسی برای مدت معینی به حزبی یا گروهی واگذار می‌شود - دوران حکومت همیشه محدود به چند سال است.

- مشروعیت قدرت برپایه انتخابات عمومی و آزاد و سری می‌باشد.

- چنانچه نمایندگان انتخاب شده در اجرای مسئولیت خود کوتاهی نمایند و یا قدرت خود را جهت پیشبرد مقاصد و منافع شخصی بکار برند بر طبق اصول دموکراسی قدرت و وظیفه‌ای که بعهده دارند از آنان سلب می‌گردد. حال اگر سستی در اجرای وظیفه باین عبارت باشد که قولهای انتخاباتی خود را فراموش کرده و به وعده هایشان عمل ننمایند مردم یا انتخاب کنندگان در انتخابات بعدی این امکان را دارند که به آنان رأی نداده و باین طریق آنان را مجازات نمایند.

مدل دموکراسی که این متفکرین طرح ریزی ساختند در نیمه دوم قرن بیستم با موفقیت به کار پرداخت و در رقابت با سیستم کمونیسم، اروپای غربی به پیشرفتهای چشم گیری نائل آمد در اواخر قرن بیستم در نتیجه تحولات اجتماعی و تکنولوژی هنگامی که مسائل بزرگ و پیچیده مطرح گردیده و ایدئولوژیها رو به خاموشی رفتند مدل دموکراسی نیمه قرن بیستم نیز دچار بحرانهایی گردید. در این زمان است که مسئله مسئولیت بار دیگر مطرح می‌گردد فیلسوف معروف آلمانی الاصل هانز یوناس (Hans Jonas) که او نیز در زمان حکومت هیتلر آلمان را ترک کرده به ایالات متحده آمریکا مهاجرت نموده بود از کسانی است که عقایدش در مورد احساس مسئولیت بر سرزبانها افتاد. او در کتاب معروف خود تحت عنوان "مسئولیت بعنوان قاعده کلی" بر این عقیده است که احساس مسئولیت نباید هدف و نتیجه شخصی داشته باشد و عبارتی به خود شخص فایده رساند بلکه باید هدف آن خارج از وجود شخص و متوجه عمل و کاری باشد که باید انجام گردد. در سیاست پس از اجرای عمل سنجش بعمل آمده و نشان داده می‌شود آیا شخص سیاستمدار بخوبی مسئولیت خود را انجام داده یا نه و حال آنکه یوناس معتقد است که باید احساس مسئولیت "برای عملی که باید انجام شود" و از قبل از اجرا موجود باشد. مسئولیتی که فقط جهت منفعت شخصی و یا حفظ قدرت بوجود بیاید خودخواهی صرف بوده و ارزش اخلاقی ندارد زیرا محرک آن ترس از دست دادن مقام و قدرت است نه انجام وظیفه‌ای وجدانی و اخلاقی. حال یوناس بر این عقیده است که چنانچه ادای مسئولیت با عشق و علاقه نیز توأم گردد در آن صورت است که انسان را به از خودگذشتگی و فداکاری راغب می‌سازد. این خواسته یوناس یعنی احساس مسئولیت که از قبل در انسان ایجاد گردیده و بر عملی که باید انجام پذیرد تمرکز می‌یابد در صورتی در سیاست راه می‌یابد که هدف اصلی حل مشکلات و تصمیم گیریها باشند و حال آنکه در سیستم های فعلی کسب قدرت و بدست آوردن اکثریت هدف اصلی سیاست است. طراحان تئوری دموکراسی در نیمه دوم قرن بیستم متوجه اهمیت این مسئله گردیده و از این روست که عقیده داشتند انتخابات هدفش تنها تصمیم جهت شخص نماینده نیست بلکه عقاید و پیشنهادهای نمایندگان و یا عبارتی احزاب آنان دارای اهمیت می‌باشد. به این جهت در انتخابات پیوسته چند موضوع را بعنوان موضوع های انتخابات تعیین می‌نمایند. البته در عمل مسائلی انتخاب می‌شوند که اصولی و خیلی حیاتی نبوده و بتوان آنها در صحنه نبرد انتخاباتی مورد جر و بحث قرار داد. در حالیکه موضوع های کلی و مهم سیاست در پشت پرده و بدون دخالت افکار عمومی حل و فصل می‌گردند. در نتیجه گسترش وسائل ارتباط جمعی دموکراسی نیز تبدیل به یکی از برنامه های جنجالی رادیو و تلویزیون گردیده به نحوی که انتخاب کنندگان به سختی می‌توانند واقعیت را از صحنه سازی تمیز دهند. از سوی دیگر متفکرین علم سیاست بیم آن را دارند که چنانچه چهره واقعی سیاست و مسائل بفرنج و پیچیده و اکثراً تخصصی آنها نمودار نمایند تنها برای تعداد معدودی قابل فهم بوده و در نتیجه موجب کسالت و دلسردی عموم و عدم علاقه و شرکت آنان در فعالیتهای سیاسی گردد. با توجه به این مسائل است که دانشمندان علم سیاست بر این عقیده اند که امروزه دموکراسی وارد مرحله‌ای بحرانی می‌گردد و باید در اصول کلی آن تفکری جدید ایجاد گردد.

لايحه‌ای صادر کرده که در آن اصول سلطنت را بیان می‌کند - از جمله آنکه زمامدار تنها در برابر خداوند مسئول اعمالش می‌باشد. در طول قرن ۱۹ و اوائل قرن بیستم میلادی هنگامی که حقوقدانان قوانین دموکراسی را تدوین می‌نمودند مسئله مسئولیت را به نحو دیگری حل کردند باین ترتیب که مسئولیت در برابر خداوند را مسئله‌ای وجدانی و خصوصی تلقی نموده و از صحنه سیاست خارج کردند. سیاستمدار در مورد رفتار و اعمالش در مقابل انتخاب کنندگان خود مسئول است. باین نحوه اجرای مسئولیت بعنوان عملی قابل مجازات وارد حوزه حقوقی گردید. شرط اجرای مسئولیت البته کسب قدرت و جلب اکثریت آراء در انتخابات گردید. متفکرین و طراحان تئوری دموکراسی البته به اثرات سوء نبرد قدرت و پروپاگاندهای سیاسی و سایر ضعفهای سیستم آگاهی داشتند ولی بر این عقیده بودند که در حال حاضر راه حل بهتری موجود نیست. یکی از متفکرین قرن بیستم که در تحول تئوری دموکراسی سهم بسزائی داشته ژوزف شومپتر (Josef. A. Schumpeter) اقتصاددان اطریشی الاصل است که در سالهای ۳۰ قرن بیستم در دانشگاه بن تدریس می‌نمود و پس از قدرت یافتن هیتلر خطرهای آینده را حس کرده و به ایالات متحده آمریکا مهاجرت نمود. وی با توجه به گسترش و مبارزه ایدئولوژیها که در نیمه اول قرن بیستم سیاست اروپا را تحت الشعاع قرار داده بودند مدل حکومت دموکراسی را طرح می‌کند که از طرح اقتصادی الهام گرفته بود. او در کتاب معروف خود تحت عنوان "کاپیتالیسم - سوسیالیسم و دموکراسی" هدف اصلی سیاست را رسیدن به قدرت می‌داند. چنانچه در اقتصاد هدف ایجاد ثروت است نبرد سیاسی را او به صحنه جنگ تشبیه می‌کند که دو لشکر مخالف در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و نبرد با پیروزی یکی برد دیگری خاتمه می‌یابد. صحنه واقعی سیاست باین ترتیب انتخابات و رقابتهای است و هدف رسیدن به قدرت. همان گونه که در اقتصاد هدف منفعت مالی است و محصول وسیله‌ای برای رسیدن به آن بحساب می‌آید در سیاست نیز تصمیمات سیاسی حاصلی است که لازمه رسیدن به قدرت است. شومپتر خود سوسیالیست بوده و عقیده داشت که نبرد ایدئولوژیها در انتها منجر به پیروزی سوسیالیسم بر کاپیتالیسم خواهد گردید. از سوی دیگر او از متفکرین مهمی است که تئوریهای مارکس را با دقت و تعمق بسیار مطالعه کرده و هدف های منطقی و انسانی آنها در تئوری دموکراسی تلفیق می‌کند و حالت انفجار دهنده آنها تحلیل می‌دهد و اشتباهات و ضعفهای آنها آشکار می‌سازد. باین ترتیب او ذهن متفکرین اروپائی را روشن می‌سازد و خطر افکار انقلابی کمونیست را از اروپا دور می‌کند به نحوی که در نیمه دوم قرن بیستم با آنکه تشکیل حزبهای و تبلیغات حزبی در اروپا آزاد می‌گردد ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم در کشورهای اروپای غربی طرفدار چندانی پیدا نمی‌کند شومپتر بر این عقیده بود که نبرد در دموکراسی لازم است زیرا باین ترتیب می‌توان توجه همگان را جلب کرده و مردم را به شرکت در انتخابات راغب ساخت. از سوی دیگر او واقف بود که نبرد دائمی سیاستمداران را از اجرای وظائف اصلی خود باز می‌دارد او سختی زندگی یک سیاستمدار و طرز کار او را به شخصی تشبیه می‌کند که با توپهای بیلیارد بخواهد مخروطی بسازد یا عبارتی کار محالی را انجام دهد.

ماکس وبر (Max Weber) متفکر بنام آلمانی در دو دهه اول قرن بیستم خطر و ضعف اصلی جامعه را در فقر عمومی مردم نمی‌بیند بلکه در عدم لیاقت مردم جهت بنای حکومتی دموکراسی باین دلیل است که او سعی دارد بوسیله جالب نشان دادن قدرت و اهمیت قدرت طلبی انسانها را از حالت بردگی و رعیت بودن خارج ساخته و وارد صحنه سیاست سازد.

دمکراسی و قانون



پرویز دستمالچی

۱ - نقش قانون در استقرار دموکراسی

قانون نیز (مانند سایر پدیده‌های اجتماعی) محصول زندگی جمعی انسانهاست. قانون تنظیم کننده روابط و مناسبات اجتماعی است. از ابتدای پیدایش (یا تدوین) قوانین همواره این پرسش وجود داشته است (و امروز نیز وجود دارد) که منشاء و سرچشمه قانون چیست؟ وظائف و عملکرد آن چیست؟ آیا قانون حکمی الهی، یعنی سرچشمه قانون بفرز انسان و جامعه است؟ یا اینکه قانون، همچنانکه در نظامهای مطلقه، خواست و تمایل و اراده فرد است (پادشاه). یعنی اینکه منشاء آن زمینی، اما برآمده از خواست و اراده یک فرد، در موقعیتی ویژه، است؟ یا اینکه سرچشمه و منشاء قانون ملت است، که آن را به نمایندگان منتخب خود تفویض می‌کند؟ تاریخ هر سه نوع آن را دیده است. عملکرد قانون در این نظامها کدام است؟

قانون چیست؟ شاید بتوان قانون را (در کلیت آن) به سه نوع عمومی تقسیم کرد:

۱ - قوانین طبیعی: طبیعت دارای قانونمندی‌های مربوط به خود است. منظور از "قانون طبیعی"، پدیده‌هایی هستند که در شرایط خاص، همواره تکرار می‌گردند. مثلاً قوانین مربوط به سقوط اجسام، یا تغییرات حجم آنها در اثر حرارت، و...، وجه مشخص این قوانین در این مهم نهفته است که بدون اراده و میل انسان، یعنی خارج از محدوده اعمال نفوذ و قدرت او، انجام می‌گیرد.

۲ - برخلاف "قوانین طبیعی" که در آن میل و اراده انسان کاملاً بی‌تأثیر است، بخش‌های دیگری وجود دارند که "قانونمندی" آنها ترکیبی از ضرورت موضوع، و میل و اراده انسان است. مثلاً قانونمندی‌های مربوط به نظم و نثر در ادبیات فارسی. برای سرودن "رباعی"، باید "قوانینی" را رعایت کرد. در غیر اینصورت، شعر سروده شده، "رباعی" نخواهد بود. رعایت، یا عدم رعایت، امری شخصی است، هیچ اجباری وجود ندارد. شاعر می‌تواند، اگر خواست، به جای "رباعی" شعر نو بگوید. به همچنین در دیگر

زمینه‌های هنری، مانند نقاشی، یا غیره. اما هنر نو آوری و ابداعی، قواعد و قوانین خود را خواهد یافت. یک هنرمند می‌تواند و مجاز است، سبک کار ویژه خود را، به میل و سلیقه خود، انتخاب کند. تفاوت اساسی میان این نوع "قانونمندی" با قوانین اخلاقی، آداب و رسوم (یعنی ارزش‌های موجود)، و همچنین حقوق در این مهم نهفته است که جامعه از فرد می‌خواهد که آنها را رعایت کند. بطوریکه عدم رعایت آنها با "برخورد" جمع روبرو خواهد شد. "جمع" از "فرد" می‌خواهد که او "قواعد" ویژه‌ای را، به عنوان معیارهای ارزشی فردی رعایت نماید. در غیر اینصورت "تنبیه" خواهد شد. این "تنبیه" می‌تواند بسته به شرایط و زمان و مکان، از انزوا تا نابودی، باشد.

۳ - تفاوت اساسی میان قوانین اخلاقی (سنت، آداب و رسوم) و در یک کلام ارزش‌های رایج در یک جامعه، با قوانین مربوط به حقوق در این مهم نهفته است که حکومت، از طریق "مجازات"، شهروندان را موظف به رعایت این قوانین (حقوق) می‌کند. به عبارت دیگر حکومت، در یک جامعه مدرن، در ارزش‌های جامعه دخالت نمی‌کند. اخلاق رایج اجتماعی (آداب و رسوم و سنتها) "ربطی" به حکومت ندارند. حکومت قانون، مسئول رعایت قوانین مصوبه نمایندگان قانونگذار ملت، از سوی شهروندان است. قوانین مصوبه، یعنی حقوق موضوعه، که در یک حکومت دموکراتیک، توسط بخشی از حکومت، یعنی از جانب قوه قانونگذاری، بمنظور تنظیم امور زندگی اجتماعی، تدوین می‌شوند. حکومت حق دخالت در ارزش‌های فردی را ندارد. حکومت نسبت به ارزش‌ها لیبرال است. تفاوت حکومت تام‌گرا، یا حتا حکومت‌های مقتدر با حکومت دموکراتیک.

قوانین مربوط به حقوق، و همچنین قوانین و قواعد مربوط به اخلاق، (سنت، آداب و رسوم) و در یک کلام ارزش‌های فرهنگی، هر دو از امور لازم و ضروری برای زندگی مشترک، یعنی زندگی اجتماعی هستند. مهم، مطلق نکردن آنهاست. انسان و جامعه، هر دو در حال رشد و تکامل اند. حقوق و ارزش‌های کهنه باید جای خود را به ارزش‌های نوین بدهند. قوانین حقوقی و ارزش‌های

سیاسی مردم سالار، دموکراتیک و مدرن از میان می‌رود. در این گونه نظامهای سیاسی، تفاوت اساسی میان حقوق و ارزش‌ها از میان می‌رود. سنت‌ها، آداب و رسوم، قانونمندیهای اخلاقی - فرهنگی تبدیل به قوانین حقوق الهی می‌شوند، و حکومت " الهی " حتا سنت شکنی (یعنی رد ارزش‌های کهن و پذیرش ارزش‌های نوین) را نیز " مجازات " می‌کند. در این نظام امر خصوصی تبدیل به امر عمومی می‌شود. حتی عشق و احساس که امری کاملاً خصوصی است، تبدیل به امر حکومت‌گران می‌شود. حکومت " رابطه نامشروع " را مجازات می‌کند. در نظامهای " الهی "، قانونگذار انسان نیست. قانون برفراز او، و به صورت حکم، بیان شده است. او راه انتخاب ندارد و فقط مجبور به اطاعت و تمکین به آنهاست. با میل یا بی‌میل. در نظامهای الهی سنت‌ها، که زمانی برای تنظیم روابط و مناسباتی تاریخی لازم بودند، تبدیل به قوانینی ابدی و ازلی و حاکم بر سرنوشت انسان می‌شوند. هرچند که زمینه‌های اجتماعی وجود این ارزش‌ها از میان رفته باشند. و انسان، که خالق آنها بود (برای زندگی بهتر) مخلوق آنها می‌شود و پس، زندگی اش ویران.

در حکومت‌های زمینی اما غیر دموکراتیک (از جمله حکومت‌های مطلقه) نیز قوای حکومت، و از جمله قوه قانونگذاری نه منتج از نمایندگان مردم، بلکه منتج از اراده و خواست شخص شاه بود. (در جمهوری اسلامی منتج از اراده " الهی "، و بعد فقهاست). در این شکل از نظام سیاسی همه چیز، از سرنوشت افراد تا سیاست‌های کشور، بستگی به میل و اراده و سلیقه شاه داشت. در روند تاریخ، و بادرسی گیری از تجاوز حکومت‌ها به حقوق فرد، و بمنظور محدودکردن قدرت حکومت‌ها، منتسکیو (با تکیه به اندیشه‌های افلاطون) نظریه تفکیک و کنترل قوای حکومت را طرح کرد. هدف او از تقسیم قدرت حکومت و کنترل متقابل آنها جلوگیری از استبداد و خودسری و تجاوزات حکومت و ارگانهای وابسته به آن به حقوق شهروندان بود. به نظر او قوای حکومت باید به سه قوه: قانونگذاری، اجرائی و قضائی تقسیم شود. در آنزمان، تصور او از تقسیم قوا، تقسیم قدرت میان قدرت شاه، قدرت " نجبا " و قدرت ملت بود. قوه قانونگذاری می‌بایستی در دست نمایندگان " نجبا " و نمایندگان ملت باشد. در قرن نوزدهم، با به رسمیت شناخته شدن تساوی حقوقی همه افراد در برابر قانون، و در نتیجه، از میان رفتن حقوق ویژه " نجبا " از یک سو، و از میان برداشتن تبعیض‌ها از سوی دیگر، خواست قوه قانونگذاری در دست ملت تبدیل به یکی از خواسته‌های اساسی در دگرگونی‌ها و انقلابات اجتماعی اروپا شد که اساس نظامهای سیاسی اروپا را دگرگون کرد و پایه‌های اساسی شکل‌گیری حکومت‌های مدرن متکی بر قانون را بوجود آورد. در نتیجه، حق قانونگذاری از نهادهای برفراز انسان، یا حکام مطلق گرفته و به ملت داده شد. ملت (در نظامهای دموکراتیک غیر مستقیم، این حق را به نمایندگان منتخب خود تفویض می‌کند. در این نظامها، حکومت متکی بر قانون برآمده از رای نمایندگان ملت است. و همچنین قوه قضائی براساس قوانین مصوب مجلس نمایندگان مردم عمل می‌کند. در نظامهای " الهی "، قوانین " مشروعیت الهی " دارند. در نظامهای مطلقه، " مشروعیت " آنها خواست و اراده، یا میل و سلیقه حاکم مطلق بود است. اروپا هر دو این نظامها را پشت سر گذارده است.

فرهنگی قواعد " بازی " زندگی مشترک‌اند، که در مراحل تاریخی تغییر کرده‌اند، و خواهند کرد، و از حکومت به حکومت، از جامعه به جامعه، از گروه به گروه و از فرد به فرد، بسته به میزان رشد و شکوفائی آنها، متفاوت اند. الهی کردن حقوق، یا قوانین، یا ارزشهای اخلاقی - فرهنگی، به معنای مطلق کردن یک نوع ویژه‌ای از روابط و مناسبات اجتماعی خواهد بود. و این عمل، در انتهای خود، یا موجب سترون شدن فرد و جامعه خواهد شد، یا فرد عاصی می‌شود و جامعه قیام خواهد کرد. در اینصورت انسان حتماً، در جستجوی " خدای " جدیدی خواهد رفت که پاسخگوی نیازهای روزش باشد.

گفتم که یکی از تفاوت‌های اساسی میان قوانین مربوط به حقوق با ارزش‌ها و معیارهای فرهنگی - اخلاقی در این مهم نهفته است که حکومت شهروندانش را از طریق " تنبیه " موظف به رعایت قوانین حقوقی می‌کند. تفاوت اساسی دوم، در این است که قوانین حقوقی، در جوامع مدرن، توسط یکی از ارگانهای اساسی نظام سیاسی، یعنی قوه قانونگذاری تنظیم و تدوین می‌شوند. در حالیکه قوانین و ارزش‌های اخلاقی - فرهنگی (سنت، آداب و رسوم و...)، قوانین " نوشته " نشده میان شهروندان است. هدف از تدوین قوانین حقوقی، تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی است. بدون این " تنظیم " زندگی انسانها در کنار یکدیگر، و با هم (به دلایل بسیار متفاوت) تقریباً غیر ممکن است. به عنوان مثال: قوانین مربوط به تعیین حدود وظائف و اختیارات دولت و شهروندان، قوانین مربوط به ارث، مالیات، ازدواج و طلاق و...

قوانین حقوقی، در " طبیعت " خود، قوانینی عمومی و انتزاعی اند. عمومی بودن قانون یعنی اینکه مربوط به شخص، یا فرد خاصی نیست و دربرگیرنده مجموع " افراد " است. انتزاعی بودنش به معنای این است که قانون به " اصل " موضوع می‌پردازد و نه به یک مورد خاص. بدون قوانین حقوقی عمومی - انتزاعی، حکومت‌های مدرن عملاً کاربرد خود را از دست خواهند داد. به عنوان مثال: قوانین حقوقی مربوط به ارث، در باره ارث (انتزاعی) و بدون در نظر گرفتن فرد الف یا ب (عمومی)، ضوابط اش را تنظیم می‌نماید. وجود قوانین حقوقی عمومی - انتزاعی، از هرج و مرج قضائی، از خودسرریها، از تبعیض‌ها و از اختلاف سلیقه‌ها جلوگیری می‌کند. همه در برابر قانون برابرند. در یک جامعه مدرن این قوانین توسط یک ارگان رسمی حکومتی تدوین و تصویب می‌شوند. کدام ارگان؟ قانون اساسی آن را تعیین می‌کند: قوه قانونگذاری. یعنی نمایندگان مردم. قوانین حقوقی، در یک نظام دموکراتیک، مهمترین بیان و تجلی آن نظام سیاسی است. این قوانین حدود وظائف و اختیارات سایر ارگانهای حکومت، از جمله دو قوه اساسی دیگر، یعنی قوه قضائی و قوه اجرائی را نیز تعیین می‌کنند. ناشی بودن قوای حکومت از ملت، بیان دقیق و مدرن خود را در قوه قانونگذاری نشان می‌دهد. پذیرش اصل " قوای حکومت ناشی از ملت است "، یعنی پذیرش این اصل اساسی مهم که حکومت نه منشائی الهی، نه موروثی، و نه تاریخی - طبقاتی دارد. این اصل، یکی از اصول اساسی‌ای است که حکومت‌های مدرن برآن بنا شده اند. در نظامهای " الهی "، از آن رو که انسان حاکم بر سرنوشت خویش نیست، و او قانونگذار نیست و قانون، الهی و مقدس است و قوانین حقوقی از پیش به عنوان حکم الهی تعیین شده‌اند، یکی از اساسی‌ترین پایه‌های نظام‌های

عدالت اجتماعی سوق می‌دهد.

۲ - اداره امور جامعه بر مدار قانون (قانونمداری)

حکومت قانون، نوعی از حکومت است که در برابر حکومت‌های مطلق، استبدادی، دیکتاتوری و حکومت‌های الهی قرار دارد. در حکومت قانون، اساس و مبداء هر عمل حکومت، قانون است. قانون، اساس و اصول (تقریباً) مطلق کار است. این امر یعنی جلوگیری از خود سوری‌ها ی حکومت و مجموعه ارگانهای آن. حکومت قانون سدی است در برابر تجاوزات حکومت و ارگانهایش به حقوق شهروندان، به آزادیهای فردی و اجتماعی آنها. حکومت قانون در خدمت رشد و شکوفائی فرد و جامعه، تعمیق و گسترش آزادی‌ها و حقوق شهروندان می‌باشد. آزادی فرد و شهروندان، اساس و پایه حکومت قانون است. در چنین نظام سیاسی‌ای، قانون حدود و وظائف و اختیارات فرد، حکومت، و سایر ارگانهای اداره جامعه و... را تعیین می‌کند و در نتیجه فضای اجتماعی‌ای ایجاد می‌شود که شهروندان می‌توانند عمل و عکس العمل‌های دستگاههای مسئول را از قبل پیش بینی کنند و رفتار خود را با آن تنظیم نمایند. در حکومت قانون، نه تنها اعمال حکومت و ارگانهای آن باید مبناء و "حقانیتی" قانونی داشته باشند، بلکه خود قانون، و قانون اساسی و همچنین مجلس قانونگذاری متکی بر اصول اساسی دیگری هستند که در اساس خود خدشه ناپذیرند. از جمله این اصول، خدشه ناپذیر بودن حیثیت و شرف انسان، حقوق طبیعی بشر (مانند انتخاب آزاد شغل، مذهب، محل سکونت، برابری حقوقی در برابر قانون و...) و مواد مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر است. در حکومت قانون، حکومت و ارگانهای آن هیچ حقی را به کسی اعطا نمی‌کنند، در اینجا وظیفه حکومت حفظ آزادی‌های شهروندان و محافظت از تجاوزات احتمالی به آن است. در حکومت قانون، نه حکومتگران "مشروعیتی" الهی دارند و نه قوانین، منشاء هر دو، مردم و رای آزاد آنهاست. اما پیش شرط رای و انتخاب آزاد مردم، برابری حقوقی آنها در برابر قانون و تضمین آزادیهای آنهاست که خدشه ناپذیرند. حکومت قانون براساس اصول زیر استوار است:

۱ - وجود یک قانون اساسی که کلیه قوانین دیگر براساس اصول و روح مندرج در آن تهیه و تدوین خواهند گردید. این قانون اساسی متکی بر اصول به رسمیت شناخته شده دیگری است که در آنها حقوق "طبیعی" انسان تعریف و تدوین شده اند. خدشه ناپذیری حیثیت و شرف انسان، تأمین آزادی‌های فردی و اجتماعی، اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و...
۲ - در حکومت قانون، هیچ قانونی که آفریننده اش انسان نباشد و خود او در سلامت عقل و آزاده آن را تدوین و وضع نکرده باشد، اعتبار نخواهد داشت.

۳. تقسیم قوای حکومت به نیروی سه گانه مقننه، قضائی و اجرائی و استقلال و کنترل متقابل آنها توسط ارگانهای منتخب مردم (تقسیم افقی قدرت). عدم تمرکز قوای سه گانه و نیروی حکومتی در یک محل و تقسیم و کنترل آن

در ابتداء (از جمله) این پرسش مطرح شد که وظیفه و عملکرد قوانین حقوقی، در نظامهای سیاسی دموکراتیک، با نظامهای غیر دموکراتیک مطلقه، یا نظامهای سیاسی الهی کدام است؟ قوانین حقوقی، در جمهوری اسلامی، قوانین الهی، یعنی بر فراز انسان، ازلی و ابدی، مطلق و تغییر ناپذیرند. این قوانین، که در برگیرنده قوانین "حقوقی" و ارزش‌های اخلاقی - فرهنگی، در قالب سنت، آداب و رسوم... می‌باشند، حکم الهی اند. در چنین شرایطی، جامعه از بالندگی و رشد بیرون می‌آید و ایستا می‌شود. قواعد و قوانین همچنان تغییرناپذیر خواهند ماند. زن در نقش "مادر" پوشش "اسلامی" تبعیضات بر علیه "غیر مسلمان" یا برابری‌های میان زنان و مردان مسلمان (به عنوان مثال) و... که همگی محصول و نماد آداب و رسوم یک جامعه عقب مانده می‌باشند، تبدیل به ارزش‌های مطلق الهی می‌گردند. در نظام ولایت فقیه، قانون وسیله‌ای برای تثبیت روابط و مناسبات عقب افتاده‌ای است که ریشه در مناسبات، روابط و اندیشه‌های هزار سال پیش دارند. وظیفه و عملکرد قانون در این نظام حفظ و گسترش روابط و مناسبات گذشته با "مشروعیت الهی" است. در نظامهای دموکراتیک و مدرن:

۱ - قانونگذار نمایندگان منتخب مردم اند. و هیچ قانونی که بر فراز انسان و قوه قانونگذاری مردم باشد، وجود ندارد.

۲ - قانون حافظ روابط و مناسبات کهن نیست. قانون با شرایط و نیازهای جدید تغییر می‌کند.

۳ - قوانین حقوقی از ارزش‌های اجتماعی (اخلاق، سنت، آداب رسوم و...) جدا می‌شوند. حکومت در ارزش‌ها دخالت نمی‌کند. و حقوق، عمومی - انتزاعی اند. یعنی برای همه یکسان، تبعیض‌ها از میان می‌رود.

۴ - حکومت، از طریق قوانین حقوقی، در جهت تغییر روابط و مناسبات کهن بطرف مناسباتی نو، متناسب با رشد فرد و جامعه حرکت می‌کند. مثلاً با تصویب قوانین حقوقی مدرن، تبعیض‌ها میان مسلمان و غیر مسلمان، میان زنان و مردان و... را در زمینه‌های حقوق فردی و اجتماعی، مانند حقوق مربوط به ارث، مربوط به ازدواج و طلاق، مربوط به انتخاب شغل و... را از میان می‌برد.

۵ - بدین ترتیب قوانین حقوقی، در جوامع مدرن دموکراتیک، تبدیل به "وسیله‌ای" برای شکل دادن به روابط و مناسبات اجتماعی می‌شوند. یعنی خصلت اساسی آن دگرگون می‌شود. یعنی قانون صرفاً وسیله تثبیت، و تنظیم روابط و مناسبات موجود یا کهنه نمی‌باشد.

حکومت دموکراتیک مدرن، با استفاده از قانون، کوشش در جهت حل مشکلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... بمنظور ایجاد تعادل میان بخشهای جامعه، از میان بردن پیش شرطهای قانونی نابرابری‌ها، و حل اختلافات و مشکلات می‌نمایند. در نظام "الهی" ایران، قوانین الهی آن، به مجموعه این نابرابری‌ها، تبعیض‌ها و غیره، قانوناً دامن می‌زند و در جهت تثبیت این نابرابری‌ها و ناهنجاری‌ها حرکت می‌کند. قانون در حکومت‌های مدرن، صرفاً واکنشی در برابر پدیده‌های اجتماعی نیست، بلکه همزمان، و حتا پیش از کنش‌ها، از راه برنامه ریزی درازمدت، و با هدفی مشخص، جامعه را به سمت پیشرفت و ترقی، گسترش و تعمیق آزادی‌های فردی و اجتماعی و همچنین

شرایطی آزاد بدست نیامده باشند، معنا و اعتبار خود را از دست خواهند داد. انسان موجودی اجتماعی است و اداره اجتماع نیازمند سازماندهی می‌باشد. حکومت بخشی از سازماندهی جامعه، سازماندهی سیاسی آن است. پس حکومت " الهی " یا با هر " مشروعیتی " دیگر مفهوم خود را از دست می‌دهد. برای آنکه انسان حاکم بر سرنوشت خود شود (در بخش اداره جامعه) حکومت نیز فقط می‌تواند دولت مردم و منتخب مردم باشد. پیش شرطهای چنین امری، وجود، تأمین، و حفظ آزادی‌های فردی و اجتماعی تمامی شهروندان جامعه خواهد بود. زن و مرد در برابر قانون، برابر خواهند بود. کسی را بر کسی برتری نیست. این آزادی‌ها و حقوق را می‌توان به چهار دسته عمده رده بندی کرد:

۱ - حقوق و اصول اساسی و بنیادی.

- تساوی حقوقی همه در برابر قانون و تأمین پیش شرطهای لازم برای بهره گیری از این تساوی.
- برابری حقوقی زنان و مردان.
- ممنوع بودن تبعیض میان افراد و یا گروههای اجتماعی به دلیل نژاد، دین، مذهب، مسلک، زبان، قومیت، اعتقادات و...
- حق برابر انتخاب کردن و انتخاب شدن.
- حق بهره گیری از امکانات و مزایای حکومت و ارگانهای وابسته به آن.

۲ - حقوق و اصول مربوط به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی.

- حق آزادی بیان اندیشه در تمامی اشکال موجود. در زمینه هنر، ادبیات، سیاست و...
- حق تشکیل اجتماعات عمومی مانند تظاهرات، میتینگ، نشستها و...
- حق تأسیس سازمانهای صنفی یا سیاسی و حق آزاد عضویت در آنها.
- حق آزادی کسب دانش و پژوهش در تمامی زمینه‌ها.
- ممنوع بودن سانسور و حق بهره گیری آزادانه از اطلاعات و اخبار.
- حق کسب آزاد خبر و انتقال آن، یعنی آزادی مطبوعات و دیگر رسانه‌های گروهی.

۳ - حقوق مربوط به آزادی‌های اقتصادی.

- حق انتخاب آزاد شغل و کار و کسب.
- حق تشکیل اتحادیه‌های کاری و یا کارفرمایی و حق عضویت و فعالیت در آنها.
- و...

۴ - حقوق و اصول اساسی مربوط به آزادیهای فردی.

- خدشه ناپذیر بودن حیثیت و شرف انسان.

(تقسیم عمودی قدرت) در مراکز مختلف (ایجاد نظامهای سیاسی - اداری فدرال، تشکیل مجالس ایالتی و ولایتی و شکل‌های دیگر...)

۴ - وجود قوه قضائی مستقل و نیرومند. استقلال قوه قضائی، یعنی استقلال قضاوت و عدم وابستگی آنها به قوه مقننه و اجرائی و همچنین پیش گیری از دخالت این دو قوه در امور قوه قضائی و یا امور قضاوت. استقلال قضاوت، یعنی اینکه آنها برخلاف میل باطن، دانش و وجدان خود، و از روی ترس یا نگرانی از دست دادن شغل یا موقعیت خویش تصمیم گیری نکنند. حق قضاوت در باره تخلفات احتمالی یک قاضی نیز صرفاً با یک دادگاه عادی خواهد بود. استقلال قضاوت، پایه و اساس استقلال قوه قضائی است. قضاوت حقوقی صرفاً از حقوق انحصاری قاضی می‌باشد. در غیر اینصورت حکومت و ارگانهای آن در کنار قوه قضائی یا برفراز آنها عمل خواهند کرد.

۵ - دادگاههای ویژه حراست از قانون اساسی، تطابق قوانین مصوبه یا اقدامات دولت و حکومت با اصول مندرج در قانون اساسی را کنترل خواهد کرد.

۶ - در حکومت قانون، کلیه اعمال حکومت و ارگانهای آن صرفاً با تکیه بر قوانین موجود مجازند. تجاوز به حریم حقوقی فردی یا اجتماعی افراد، محدود کردن این حقوق یا سلب آنها، فقط با مجوز قانونی اعتبار می‌یابد. این امر به معنای روشن بودن حدود، وظائف و اختیارات حکومت و ارگانهای آن از نظر حقوقی است. به غیر از این، فضای مناسب برای رشد و شکوفائی فرد و جامعه از میان می‌رود و تأمین و امنیت قضائی جای خود را به هرج و مرج و خودسری قدرتمداران خواهد داد.

۷ - در حکومت قانون وجود برابری حقوقی افراد در برابر قانون (اجرای قانون بگونه‌ای مساوی در مورد همه / شکل برابر) کافی نیست، بلکه حکومت وظیفه دارد شرایط بهره گیری مساوی افراد جامعه از این حقوق را نیز فراهم کند (محتوای قانون) از جمله وظائف حکومت در این رابطه عبارتند از:

- ایجاد شرایط لازم بمنظور بهره گیری از آموزش و پرورش.
- مالیاتها باید عادلانه و به تناسب درآمدها باشد.
- آزادی‌های فردی و اجتماعی باید تأمین و تضمین شوند. حدود و مرز این آزادی‌ها باید مشخص باشند. مرز آزادی هر فرد در آنجائی است که آزادی و حقوق فردی دیگر شروع می‌شود.
- حکومت باید پیش شرطهای لازم برای بهره گیری از نعم مادی (عدالت اجتماعی) را فراهم سازد.

- حکومت باید با سیاستهایش میان آزادی‌های فردی و اجتماعی، عدالت اجتماعی و استقلال اقتصادی افراد و گروههای اجتماعی تعادل برقرار نماید.

۸ - قانونگذاری و قانونمداری دو سوی یک سکه اند. و قانونگذاری باید التزام به حقوق بشر داشته باشد.

۹ - و...

استقرار حکومت قانون، بدون دموکراسی سیاسی ممکن نیست. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. پیش شرط دموکراسی، پذیرش اصل حاکمیت انسان بر سرنوشتش می‌باشد. هنگامی که انسان حاکم بر سرنوشت خود شود، قانون گذار، خود او خواهد بود. در نتیجه کلیه قوانینی که منتج از او نباشند، یا در

ترکیبی از این دو باشد. معیار برای وضع قانون رأی اکثریت (مطلق، یا نسبی) ملت است. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر اکثریت (مطلق یا نسبی) جامعه‌ای به امری "ناحق" رأی مثبت داد و آن را تبدیل به قانون کرد، چه باید کرد؟ آیا آن "ناحق" از راه رأی اکثریت تبدیل به "حق" می‌شود؟ حقوق اقلیت‌ها چه خواهد شد؟ اگر معیار رأی و اراده، یا خواست همگانی است، پس اگر اراده همگانی، حتی از راه قانون، دست به تبعیض و بی‌عدالتی زد، چه باید کرد؟ معیار کجاست؟ فاشیسم در آلمان انتخابات را برد، مجلس ملی آلمان (رایش تاگ) را بدست گرفت و سپس با رأی اکثریت مجلس، یعنی با مجوز قانونی، یا عبارت دیگر با تکیه بر قانون و در چهار چوب آن، دمکراسی را از میان برد، آزادی‌ها را سرکوب کرد و میلیون‌ها نفر را به قتل رساند. همه با مجوز قانونی در چهار چوب آن حکومت "ولایت فقیه" یا استالینیسیم اشکال دیگری از حکومت براساس خواست "توده‌ها" هستند. این تجربه‌های تلخ تاریخی (و تجربیاتی شبیه آن) موجب شدند تا اندیشه حاکمیت قانون، در بحث‌های مربوط به فلسفه، یا حکمت حکومت، تکمیل شوند. در اینجا قانون (قوانین موضوعه، یعنی قوانینی که مصوب ملت یا نمایندگان اوست) از "حق" جدا شد. "حق" عبارت است از اصول حقوق بشر، مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر. این حقوق نه نسبی‌اند و نه خدشه پذیر. حقوق بشر مطلق، برفراز زمان و مکان و برای همه انسانهاست. مطلق کردن حقوق بشر به آن دلیل است که با استناد به "فرهنگ‌های" محلی و قومی یا ملی زیر پا گذارده نشود. برفراز زمان و مکان بودن آن به این معناست که ازلی و ابدی، و برفراز نظام‌های اجتماعی قرارداد. حقوق بشر در کلیت و اجزاء خود خدشه ناپذیر است. از جمله این حقوق عبارت است از:

- تساوی حقوقی همه انسانها در برابر قانون. هیچ امری، از جمله نژاد، دین و مذهب، جنسیت، رنگ پوست، موقعیت اجتماعی و طبقاتی و... دلیلی برای تبعیض میان انسانها نیست.
- خدشه ناپذیری روح جسم و شرف و حیثیت انسان.
- بهره‌گیری از آزادی‌های سیاسی و فردی.
- انتخاب آزاد دین، مذهب یا هر مرام و مسلک دیگری.
- و...

قانون فقط می‌تواند و مجاز است با حفظ اصول حقوق بشر و روح آن تدوین شود. پس معیار سنجش قانون (در حکومت قانون) حقوق بشر است. هیچ قانونی نمی‌تواند در تعارض یا تضاد با این حقوق باشد. این امر در هر جامعه، وسیله‌ای است: ۱ - بمنظور جلوگیری از تبدیل "ناحق" به حق و ۲ - وسیله‌ای است برای پیش‌گیری پایمال کردن حقوق اقلیتها، شامل اقلیت‌های مذهبی، نژادی، سیاسی و... اساس حکومت قانون در پذیرش حقوق بشر و خدشه ناپذیری، جهانشمولی و مطلق بودن آنست. در غیر اینصورت، حکومت قانون می‌تواند، با کسب اکثریت و با مجوز "اراده ملی" تبدیل به خشن‌ترین حکومتها با شرکت وسیع توده‌ها شود.



- خدشه ناپذیر بودن روح و جسم او. ممنوع بودن شکنجه و روحی و جسمی افراد از طرف هر کس یا هر ارگان، تحت هر عنوان یا قانونی.
- حق انتخاب آزاد دین، مذهب و مسلک و انجام امور مربوط به آنها.
- تشکیل آزادانه خانواده و پرورش فرزندان.
- حق انتخاب آزادانه محل سکونت.
- هیچکس و هیچ ارگانی حق تجاوز به حریم مسکونی افراد را نخواهد داشت، مگر به حکم قانون.
- حق شکایت به دادگاههای صالحه در صورت تجاوز به حقوق او و تأمین و تضمین بهره‌گیری از این حق.
- حق بهره‌گیری از قضات مستقل، قانونی و بی‌طرف، ممنوع بودن دادگاههای ویژه.
- و...

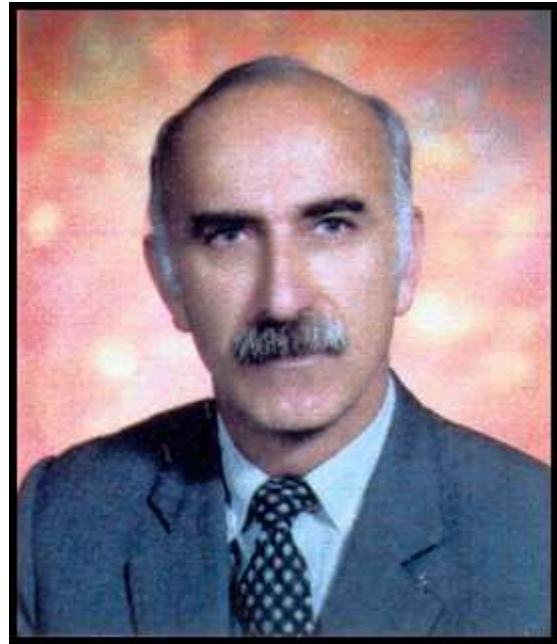
حکومت قانون، حکومت متکی بر قوانین منتج از مردم، یا نمایندگان قانونی او، حکومت آزادی‌های فردی و اجتماعی و حکومت عدالت اجتماعی است. حرکت در مسیر تأمین عدالت اجتماعی، رکن اصلی دیگری از حکومت قانون است. حکومت قانون، اگر فقط به تساوی حقوقی افراد در برابر قانون (شکل) توجه داشته باشد، چندان دوام نخواهد آورد. آزادی و عدالت اجتماعی لازم و ملزوم یکدیگرند. حکومت قانون مسئول در برابر همه افراد جامعه است، نه مسئول در برابر توانمندان.

۳- قانون و "حق" (التزام قانون گذاری به حقوق بشر)

حکومت قانون یعنی اینکه دستگاه حکومت (در برگیرنده همه نهادهای پیش‌بینی شده در قانون اساسی) فقط با مجوز قانونی، و در چهارچوب همان قانون، اجازه فعالیت دارد. یعنی حکومتگران نمی‌توانند و مجاز نیستند خودسرانه، و بنا بر میل، خواسته‌ها و تصوراتشان دست به اقدام بزنند. محدود کردن وظائف و اختیارات حکومت به "مجوز" قانونی، وسیله‌ای برای حفظ شهروندان (حکومت شونده‌گان) در برابر حکومت کنندگان است. تا از این راه از تجاوز به حقوق ملت جلوگیری شود. حکومت قانون، محدوده اختیارات و وظائف شهروند با شهروند، حکومت گران با حکومت شونده‌گان و نیز رابطه حکومت شونده‌گان با دستگاه حکومت را تعیین می‌کند. پس حکومت بر مدار قانون، یعنی عمل در چارچوب، و با مجوز قانون. در اینجا فوراً این پرسش طرح خواهد شد که قانون چیست و سرچشمه یا منشاء آن کدام است؟ گفتگو در اینجا بر سر مسائل اجتماعی (در کلیت آن) است. یعنی سخن بر سر قوانین اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...) است. جوامع مدرن تنها یک منشاء و سرچشمه قانون گذاری می‌شناسد: ملت. "قوای حکومت ناشی از ملت است". انسان برای کسب این حق قرن‌ها مبارزه کرده و از انقلاب فرانسه به بعد، برای اولین بار، به این حق دست یافت. اما نه در همه جا. سالها زمان و مبارزه لازم بود تا حق قانونگذاری به ملت منتقل شود. شکل بیان سیاسی این حق می‌تواند مستقیم (همه پرسى و...) غیر مستقیم (نمایندگی / پارلمانی)، یا

اقوام ایرانی - فرهنگ قومی - دولت ملی

ضیاء صدرالاشرفی



پروسه تحولی خود را از ایل کوچ رو به قوم اسکان یافته (روستائی وشهری) طی کرده و همگی دولتهای بسیار مقتدری با آثار فرهنگی خاص خود ایجاد کرده بودند. تازه واردان ماد و پارس که از نظر درجه تمدن از آنها پائین تر ولی بقول صحیح " ابن خلدون " بسبب داشتن " عصبیت قومی " یعنی تعصب وهمبستگی تباری، جنگجو تر بودند، توانستند مثل اقوام بعدی (عرب، ترک، مغول و...) در موقعیت مناسب بین المللی یعنی ضعف دولتهای متمدن، خود به تأسیس دولت‌های مقتدر نائل آیند. مفصل ترین نوشته در مورد مادها از دیاکونوف است: (تاریخ ماد ۱۳۴۵ ترجمه کریم کشاورز صفحه ۹۷ تهران) او بدرستی متذکر می‌شود که: "... در اراضی مزبور فرهنگی عالی و دولتی متکامل (مثلاً در سرزمین مان نا) وجود داشت و این خود در تکامل تاریخی نورسیدگان که سطح رشدشان پست تر بود موثر واقع گشت..."

او می‌نویسد: " بخشی از خاک ماد در ربع هزاره سوم پیش از میلاد جزو منطقه ایست که منابع کتبی برآن پرتو افکنده (و از آن) سخن گفته اند. از آثاریکه به زبان سومری و اکدی و حوریانی در دست است چنین مستفاد می‌گردد که در کوهپایه‌های غربی زاگرس و آنجائی که بعدها ماد غربی را تشکیل می‌داد قبایل هوری‌ها و لولوبی‌ها و گوتی‌ها و ظاهراً قبایل دیگری که با ایلامیها قرابت داشتند زندگی می‌کردند (صفحه از ۱۳۰ تا ۱۹۳ تاریخ ماد). گریشمن در (ایران از آغاز تا اسلام) می‌نویسد: " کاملاً مشخص است که کارهای اقوام کیمر (سکاها) و ماد از یک سرچشمه هستند... نفوذ ایلام، بابل و آشور و بیش از همه اورارتو غیر قابل تردید است... " فرهنگ مادی تحت نفوذ فرهنگ آمیخته ماد و کیمر (سکاها) رشد پیدا کرد که منشاء ایلامی و کاسی به همراه منشاء اولیه خزری داشته است (صفحه ۵۸ و ۸۴) بعنوان مثال در مقبره‌های مادها هنر برجسته نگاری از لولوبیان و گوتیان متأثر شده است (دیاکونوف صفحه ۵۰۴)

وجود خورشید بالدار نیز در مقبره‌های مادی نمایانگر رابطه فرهنگی، هنری و دینی تنگاتنگ میان اقوام مرکب مادی (تحلیلی و پیوندی زبان) با اقوام میتانی و خستی و ایلام از یکسو و آشور و بابل از سوی دیگر است. پرستش آتش بنا به تحقیقات " پی یر آمیه " از ایلام برخاسته است که کلوس شیب من K. Schippmann یکسال بعد (۱۹۷۱) در کتاب خود نوشته ایلام شناس فرانسوی را به آلمانی نقل کرد Die Iranischen Feuerhigtümer Berlin und Newyork مَهری که در چغا - زنبیل zanbil-Tchga (۱۳۰۰ ق.م) بدست آمد خدائی را که در محراب ایستاده و آتش روشن در محراب را نشان می‌دهد نمایان ساخت. بنظر " پی یر آمیه " پرستش آتش از ایلام به تمام اقوام بعدی از جمله اقوام ساکن ناحیه ماد، پارسها و سپس اشکانیان و

۲ - فرهنگ ماد

اگر فرهنگ را در رابطه با خط و نوشته و آثار کتبی تعریف کنیم از مادها آثار فرهنگی نوشته ای بجا نمانده است و منابع ما منحصر به نوشته‌های همسایگان (آشور، بابل و سپس هخامنشی) و مورخین یونانی بخصوص هرودت است که مانند آثار هخامنشی بعد از انقراض ماد نوشته شده است. اما با توجه بمعنی عام فرهنگ که شامل آداب و رسوم و اعتقادات مذهبی و زبان و روابط حقوقی و... است تعریف کنیم، همه اقوام دارای فرهنگ هستند و انسان در معنای خاص خود، محصول فرهنگ اجتماعی است (زبان - دین و آداب و رسوم و موسیقی) از این نظر می‌توان از فرهنگ مادها نیز نظیر فرهنگ ایلامی و پارسی، پارتی، عربی، ترکی و مغولی و... نام برد.

این نامگذاریها نباید چنین توهمی را به ذهن بیاورد که: " ما با یک فرهنگ ناب و عاری از تداخل و بده و بستان با ساکنان قبلی و همسایگان دور و نزدیک روبرو هستیم " زیرا وقتی اقوام تحلیلی زبان ماد و پارس با احتمال قوی از شمال خزر و مسیر قفقاز وارد آذربایجان غربی شدند و شلمانصر (نزار) (ق. م ۸۲۴ - ۸۵۹) سوم Nasar-Salma در اواسط قرن نهم قبل از میلاد، از وجود آنها، تاریخ را مطلع ساخت در خوزستان و سرتاسر دامنه زاگرس از چندین هزار سال قبل تمدنهای درخشانی ظهور کرده و با مدل ایلامی

وقتی اقوام هندواروپائی و عبارت صحیح تر اقوام "تحلیلی زبان" نخست در آنادولی ترکیه (هیتی - میتانی) ظاهر شدند (۱۶۰۰ ق. م) و ده قرن بعد ارث آنها به اقوام ساکن ناحیه ماد و پارس هارسید بازم این همزیستی فرهنگی میان سه فرهنگ ادامه یافت و این سه گروه زبانی (باصطلاح امروزی: آریائی - سامی - ترک) در بده و بستان با هم و در کنار هم به بالندگی خود ادامه دادند و نمونه کامل و زیبای آن کتیبه بیستون، و سایر کتیبه‌های داریوش بزرگ و وارثان اوست (در کاخ آپادانا و گنج نامه همدان و...) آنچه که بعضی مستشرقین و پیروان آگاه و ناآگاه محلی آنها سعی در جدائی و استقلال فرهنگی این سه فرهنگ همزیست در دنیای باستان انجام داده و می‌دهند با واقعیت‌های تاریخی ناخوانا است و با اتحاد اقتصادی - سیاسی (هر سه ملت‌های) منطقه نیز ناسازگار است. فرهنگ پارسی باستان ادامه فرهنگ ایلامی و ترکیبی از فرهنگ مادی، بابلی، آشوری و یهودی، آرامی و حتی مصری و سایر قلمرو امپراتوری هخامنشی است. تأثیر ایلام بر فرهنگ هخامنشی بسیار عمیق است زیرا کوروش کبیر (دوم) و پدر بزرگش کوروش اول در منطقه ایلام (در شهر انزان یا انشان) در پنجاه کیلومتری تخت جمشید ساکن بودند که دومین پایتخت و شهر مهم ایلام محسوب می‌شد. در لشکر کشی آسوربانیپال بسال ۶۴۰ به ایلام، کوروش اول یکی از فرزندانش را گروگان داده و از خلاء سیاسی بعد از انقراض دولت ایلام استفاده کرده و نوعی تحت‌الحمایگی آشور را پذیرفته بود.

روشنفکران هر سه فرهنگ و تمدن (آریائی - سامی و ترک) در داخل هر کشور و نیز در رابطه با همسایگان‌شان بایستی بروصل کردن و همزیستی و باروری بجای فصل کردن و نقاط تفرق و جدائی تأکید ورزند تا با همدلی انسانی و عقلانی بتوان از فکر همدینی یا همزبانی اجباری فراتر رفت و در فکر ایجاد فراملت خاورمیانه با آزادی زبان‌ها و دین‌ها بود. بدون تردید نکات افتراق ما اکثراً جزئی، جعلی و آمیخته به اغراض، کوتاه بینی‌ها و بی‌خبری‌ها در حد جهل مرکب است و برعکس نکات اشتراک اخلاقی و تاریخی و کنونی ما: کلی، واقعی، انسانی و زایا است. تمدن‌ها و فرهنگ‌ها مثل شاخه‌ها نیستند همچون ابرها هستند که در برخورد با هم باران پربار تمدن بشری و فرهنگ انسان ساز توأم با سعه صدر و وسعت نظر، مدارا و تسامح را بیار می‌آوردند. به علف هرز تعصب و جنایت و کوتاه بینی نایستی مجال بروز و رشد در گلستان بشریت را بدهیم.

بعد از در گذشت کوروش کبیر و بعد از آنکه هر دو پسر کوروش کبیر سر به نیست شدند: ("کمبوجیه" در مصر و "بردیا" بعنوان گنومات مغ در همدان) و داریوش بزرگ قدرت را بدست آورد، پایتخت خود را از شهر "انزان" به

ساسانیان منتقل شده است وجود دو قوم "بودی اوی" ها و بخصوص مَغ‌ها که از ساکنان محلی بوده و با چهار قوم مهاجر کنفدراسیون دولت ماد را بوجود آوردند بیانگر ترکیبی بودن فرهنگ مادی با فرهنگ‌های قبلی است. چون قرار بر اختصار است در پایان به نظر دو دانشمند در تأثیر فرهنگ و زبان "مادی" در ایران کنونی اشاره می‌شود:

- استاد مینورسکی می‌نویسد: "... با وسعت و پراکندگی قبایل کُرد، این پیوستگی (زبانها و لهجه‌های کردی) را تنها با این فرض می‌توان توضیح داد که این لهجه‌ها همه از زبان پایه قدیم و نیرومندیشأت کرده اند که زبان مادی (می) باشد "ادموندز سیسیل جی: ۱۳۶۷" کردها، ترکها و عربها" ترجمه ابراهیم یونسی صفحه ۱۳.

- استاد احسان یارشاطر در "گرامیاداشت و عرض سپاس" سازمان فرهنگی ایرانیان یهودی کالیفرنیا (مرداد ۱۳۷۷ / جون ۱۹۹۸) صفحه ۱۲ - در ذیل ذکر تحقیقات ایشان راجع به جامعه کلیمیان تهران، همدان، کاشان، اصفهان، گلپایگان و همچنین در مطالعه لهجه "سری" فارسی - آرامی که میان برخی از یهودیان این منطقه رواج دارد می‌نویسند: لهجه‌های اصلی و فرعی یهودیان در مراکز جمعیت، نشان وجود لهجه‌های "مادی" است که قرن‌ها پیش مقهور زبان فارسی شده و از جریان افتاده است. عبارت دیگر زبان فارسی است که از خارج [شرق خراسان قدیم] به بخش‌های غربی و مرکزی رسوخ کرده (که سرزمین مسکونی مادها بوده است) و حال آنکه لهجه‌های یهودی، بومی آن مراکز بوده است "

زبان مادها در بده بستان فرهنگی بر زبان یونانی نیز مؤثر بوده است چنانکه یونانیان: گیاه "جو" را: علف مادی، و سیب را میوه مادی می‌نامیدند قابل ذکر است که ماد یا مادا در زبان آشوری بمعنی میانه است و ما در تاریخ قومی بنام ماد نمی‌شناسیم. اقوام ساکن و دولت برخاسته از آن سرزمین را به سنت آشوری - یونانی "ماد" می‌نامیم.

فرهنگ پارسی باستان (هخامنشی):

نام پارس بصورت "پاسوا" نیز ریشه آشوری دارد و بمعنی کنار و کناره است که بعد مانند نام ماد، واژه پارسوا در برگیرنده اقوام دهگانه پارس گردیده است. اهمیت فرهنگ پارس باستان در آنستکه مرگ این فرهنگ با مرگ فرهنگ‌های دنیای باستان یعنی فرهنگ ایلامی - سومر از یکسو و اکدی (آشوری - بابلی) از سوی دیگر همراه بود. انقراض هخامنشی بدست اسکندر مقدونی بسال (۳۳۰ ق. م) و در واقع افول فرهنگ پارس باستان یک نقطه عطف تاریخی در تحول فرهنگی منطقه محسوب می‌شود. همزیستی فرهنگ‌ها در کنار هم آنها هم در طول هزاره‌ها یک سنت خاورمیانه ای - مصری بود. فرهنگ سومری که نخستین فرهنگ و تمدن شناخته شده بشری است در کنار فرهنگ ایلامی از یکسو رشد نمود که نظیر زبان سومری جزو گروه زبانهای پیوندی (التصاقی) است همزمان در هزاره سوم قبل از میلاد فرهنگ اکدی نیز که اولین زبان شناخته شده از گروه زبانهای تصریفی یا قالبی (سامی) است در کنار فرهنگ سومری و ایلامی رواج یافت.

آنها، هرگز نامی از کوروش کبیر و داریوش هخامنشی نشنیده بودند آنجا را تخت جمشید می‌نامیدند بایستی همواره بین خدایان پاسدار قوم غالب و سلطنتی و خدایان ادیان (ساخته پیغمبران) و بالاخره خدایان مردمان مظلوم و زیر سلطه تفاوت قائل شد! مبارزه انسان با شیر و یا با حیوانات مرکب اسطوره ای و وجود گاو بالدار نیز از آشور آمده است اما شیر بالدار ابتکار عصر هخامنشی ایست زیرا هنر مرکب و موزائیک زیبایی هخامنشی بیانگر ترکیب هنری‌های منطقه است. تصویر بی‌نام (نقش برجسته انسان بالدار)؛ چهاربال آشوری، لباس ایلامی و زینت سر مصری دارد این تصویر را به کوروش کبیر منسوب کرده اند که چون بقول استاد ذبیح بهروز نوشته ای برای آن نیست و مصر نیز در زمان کمبوجیه دوم و پسر کوروش کبیر فتح شده است صحت این انتساب، نظیر نسبت دادن مقبره به کوروش کبیر بسیار بعید بنظر می‌رسد: در علوم نیز مانند قضاوت، آوردن دلیل همواره بعهدۀ مدعی (آنکه ادعا می‌کند) محول است.



بردر ورودی کاخ تخت جمشید تصویری از داریوش بزرگ هست که بر چتر بالای سرش به شمعدان یهود می‌ماند (عکس از یونسکو - و نیز صفحه ۱۴۴ " از زبان داریوش " نوشته خانم ماری کخ). شاید در این خط میخی که تکامل خود را در شهر اوروک URUK سومر از ۳۳۰۰ ق. م بصورت خط تصویر نگاری (هیروگلیف) شروع کرده و به مرحله اندیشه نگاری (مثل خط چینی کنونی) تحول یافت مبدل به خط عمومی تمام فرهنگهای سه گانه منطقه گشت که با هم همزیستی داشتند.

- سومری - ایلامی (زبان پیوندی یا التصاقی مثل ترکی امروزی)

شوش که در ۴۵۰ کیلومتری " انزان " قرار دارد منتقل ساخت. می‌دانیم هم " انزان " و هم " شوش " هر دو پایتخت‌های شاهنشاهان ایلامی بودند و از این رو تأثیر فرهنگ ایلامی در فرهنگ پارسی باستان بیش از سایر فرهنگهای تحت سلطه امپراتوری بوده است چنانکه پیش از این اشاره شد پرستش آتش یک رسم ایلامی بود که به پادشاهان هخامنشی نیز بارش رسیده است. سومریها سال خورشیدی، فصول چهارگانه، دوازده ماه سال و هفت روز هفته را از روی هفت سیاره متحرک کشف و ابداع کردند و ایلامیها سال را به دو فصل تابستان بزرگ با عید جو (آغاز بهار) و عید شراب یا انگور (آغاز پاییز) بوجد آوردند مقایسه نام ماههای ایلامی و نام ماههای پارسی (هخامنش) و سال دوفصلی، شباهت بسیار نزدیک در بین آنها را به خوبی نشان می‌دهد. این شباهت بحدی است که نمی‌توان هم‌ریشه بودن ایندو پدیده و احتمال اقتباس از ایلامی را بوسیله پارسها نادیده گرفت. (غربی‌ها تقویم سومری را تقویم بابلی قلمداد می‌کنند). طرز لباس و سلاح پارسها به شهادت تصاویر آپادانا تقلید شده از ایلامیها است. در یک کلام الگوی لباس، وسایل جنگی و نحوه اداره و زبان حکومت در دوره امپراتوران هخامنشی، ایلامی بوده و تمدن ایلامی در کنار تمدن بابلی با تمدن پارس باستان همزیستی داشته و ما شاهد گفتگوی تمدنها و فرهنگها با هم بمعنی واقعی آن هستیم زیرا انحصار طلبی و تنگ نظری قومی مطرح نیست.

وجود خورشید بالدار (اگر هم منشاء مصری داشته باشد) در حجاریهای هخامنشی از تأثیر آشوری برخوردار است که در مقبره‌های مادی - سکائی هم به وجود آن برمی‌خوریم. الهه آشور که در وسط قرص خورشید قرار دارد در کتیبه بیستون داریوش، بصورت تصویر خود داریوش در مرکز خورشید جلوه گر شده است که بیانگر این ایده قدیمی است که گویا شاه تجلی خدا یا سایه خدا در زمین است:

Archeologie No:227 oct 1997 page 50 - 57, Iran - Dossiers d
در مورد نام خدا نیز بعضی " آسور " را مبدل شده به " آهور " هخامنشی پنداشته اند و " آسامازاش " یا " آسورماهاس " را منشاء " اهورامزدا " گمان برده اند و در باره رابطه آسور و " وداها " مطالبی نوشته اند اما با کمی دقت در نام خدای سراسری و خالق آسمان و زمین و خدای خدایان هخامنشیان معلوم می‌شود که تلفظ صحیح " آ - اور - مزد - آ " Ä - AURÄ - MÄZDÄ - می‌باشد (در حالت ندائی و بصورت اسم مذکر فاعلی)، در اصل " آ - اور - مزد " بمعنی ای خدای کشور بخش (یا شهر بخش) است: (شهر یا کشور = UR) که با " اهوره - مزدای " دین زرتشتی که احتمالاً متأثر از " آسوره " ودائی ایست بکلی بی‌ارتباط است. از متن کتیبه داریوش بزرگ در تخت جمشید DPd شماره‌های (۱۴ و ۲۴) معلوم است که خدایان عشیره ای و خانوادگی (ویس بگ) هخامنشیان غیر از خدای آسمان و زمین آفرین و کشور بخش شاهنشاهان هخامنشی است (نکته اینکه بآن توجهی نکرده اند). سعی در اتصال و ارتباط هخامنشیان به زرتشت و دین او کوششی بی‌فایده است: نه در متون هخامنشی اشاره ای بر زرتشت یعنی پیامبر نور و ظلمت رفته و نه در متون دینی زرتشتی اسمی از هخامنشیان برده شده است سرایندگان و نویسندگان متون زرتشتی و جمع آوری کنندگان بعد از اسلام

- اكدی و دو شاخه بابلی و آسوری آن (زبان قالبی یا تصریفی مثل عربیامروزی)

- هیتی - پارسی باستان (زبان تحلیلی مثل فارسی کنونی)
وقتی "فینیقیان تصریفی (سامی) زبان" (ساکنان لبنان قدیم) الفباء را در ۱۱۰۰ ق. م کشف کردند اقوام "آرامی" به ناشران آن مبدل شدند. صرفنظر از خط الفبائی "اور - گایتی" - در سوریه، آرامی‌ها در زمان آسور بانیپال خط آشوری را که اندیشه نگاری بود به خط الفبائی مبدل کردند و سپس در زمان داریوش بزرگ خط پارسی باستان را بصورت خط الفبائی - هجائی البته با کمک استادان نحو ایلامی تنظیم کردند (فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی رآف - نارمن شارپ. صفحه ۳) و خط میخی باوج تکامل و تحول تاریخی خود رسید. در این بده بستان فرهنگی نیز هر سه فرهنگ با هم همکاری و همیاری داشتند. آنهایی که بجای اصل گرفتن نقاط اشتراک فرهنگهای سه گانه دنیای باستان در منطقه به نقاط افتراق آنها توجه می‌کنند، اگر بیگانه و مستشرق نباشند، نیازهای سیاسی و اقتصادی کوتاه مدت را بر تحقیقات علمی و تاریخی و منافع طولانی آینده ترجیح می‌دهند در مورد خط در ضمن می‌توان به کتاب یوهانس فردریش "زبانهای خاموش" موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۵ رجوع کرد.

در پایان مقایسه ای نیز از کتیبه‌های زیر روشنگر این تداوم فرهنگی ایستکه در عین حال تحول تاریخی و زمانی، اختلاف مکانی و وسائل و بالاخره فرهنگ خاص قومی را نیز منعکس می‌کند: (تاریخ عمومی هنر بفرانسه صفحه Universelled.Avt.Histoire de I (۱۲۷ - ۱۲۸

۱ - کتیبه "نارام سین" یا "نارام سوئن" در قرن بیست و سوم پیش از میلاد در موزه لوور پیشگام تمام ظفرنامه‌ها و کتیبه‌های بعدی مشابه از این نوع است که همگی در واقع یک "آگهی تبلیغاتی شاهانه" هستند. نارام سین سومین جانشین سورگون اكدی و متعلق به سلسله سوم "اور UR" استکه خود را پادشاه چهار سوی جهان نامید و زمان او فرهنگ مشترک سومری - اكدی را منعکس می‌کند: (تاریخ عمومی هنر بفرانسه صفحه ۱۲۷)

۲ - نقش برجسته "آنوبانی نی" پادشاه لولوبی در سر پل زهاب در صدکیلومتری بیستون که متعلق به نیمه دوم هزاره سوم قبل از میلادی است. (همان منبع صفحه ۱۲۸ و هاید ماری کخ - از زبان داریوش صفحه ۱۹)

کتیبه بیستون کمال یافته این سه نقش برجسته است: (همان منبع - از زبان داریوش - صفحه ۳۰) با کمان شاهی در دست و تصویر خورشید در بالا که الهه سومری "این نانا" (ایشنا بابلی) حلقه سلطنتی را در یک دست و طناب هشت شورشی اسیر را در دست دیگر گرفته است مشابه آنرا در هزاره دوم قبل از میلاد در تل هورین از بخش حلوان (HOLWAN) شیخ خان عراق که متعلق به شاهزاده لی سیر - پیر عینی PIREINI-LISIR است از لولوبیان (عکس از کتاب ایران آنتیک - باستان - تألیف کلمان هوار بفرانسه صفحه ۹۶) نیز می‌بینیم (گریشمن - ایران از آغاز تا اسلام صفحه ۴۲ - ۴۱)

۳ - فرهنگ پارسی باستان تأثیر عمیقی بر تمام پهنه امپراتوری وسیع خود از سند تا مصر گذاشت لغت "پردیس" مبدل به پارادی (بهشت) شده و در زبانهای اروپائی موجود است خود یادگار پارسی باستان است همچنانکه واژه

"پست" ابداع داریوش بزرگ است که بنوبه خود نیز بعنوان فرهنگ یک امپراتوری وسیع از ترکیب و تأثیر فرهنگهای دور و نزدیک متأثر شده است که بیش از همه فرهنگ ایلامی در آن مؤثر بوده است با وجود آنکه بعضی محققین سعی کرده اند در مقابل پارسی ستائی افراطی زمان رضاشاه و پارسی پرستی خارج از اعتدال عقلانی دوره محمدرضاشاه (و وفاداران کنونی آن)، هخامنشیان را همچون اقوام وحشی که پانزده تمدنهای باستانی در سرزمین ایران را به نابودی کشانیدند جلوه گرزاند: (پور پیرار - دوازده قرن سکوت صفحه ۲۵۵ و ۵۳ و ۴۴) اما قضاوت عادلانه آنستکه هخامنشیان نیز نظیر اقوام قبلی بخشی از بافت دنیای باستان بودند که به همزیستی دینی، زبانی و اعتقاد اقوام و ملل بنا به سنت تمدنهای دیرین شرق پایبند بودند آنان نیز مثل اقوام قبلی بصورت ایلات گله دار و کوچ رو بباران آمده و ده نشین و شهر نشین شدند (پروسة ایلامی) هشتصد کلمه ایکه در کتیبه‌های پارسی باستان باقی مانده مارا به ساخت دستوری زبان آنها آشنا کرده است که: دارای "مذکر و مونث و خنثی" مثل آلمانی و روسی و "مفرد و تثنیه و جمع" مانند زبان عربی است. چون ضمیرها نیز مانند افعال صرف می‌شوند این زبان را به زبانهای اسلاوی ابتدائی نزدیک می‌کنند برخی نیز خاستگاه آنها را یا از استپ‌های روسیه می‌دانند: (دندامایف تاریخ تمدن آسیای مرکزی بخش اول از جلد دوم صفحه ۱۷) و (پور پیرار - دوازده قرن سکوت صفحه ۶۴) و یا از ناحیه "اکراین" قلمداد می‌کنند (شاپور شهبازی - کوروش بزرگ صفحه ۱۹ که بمناسبت جشن دوهزار و پانصدساله شاهنشاهی تألیف شده است) در حالیکه همین مؤلف پرکار در "ارج نامه ایرج" (جلد اول صفحه ۶۱۳) مدعی است که پارسیان و مادها از ایران شرقی برخاسته‌اند.

در پایان نکته ای نیز در مورد نام پارسی باستان - پارسی میانه و فارسی دری کنونی و ارتباط فرهنگی آنها جهت رفع سوء تفاهم اسمی و تأکید برواقیبت تاریخی قابل ذکر است: همچنانکه تحول زبان کردی کنونی از زبان مادها می‌تواند منطقاً بعنوان قرینه و سند تاریخی قابل قبول باشد چراکه تحول زبان مادها در طول زمان و در همان منطقه و مکان جغرافیائی منطقاً قابل قبول می‌نماید، بهمین صورت و قیاس، تحول زبان "پارسی باستان" یا "فُرس قدیم" در طول زمان و در منطقه فارس بصورت فهلویات سعدی و گلبانگ پهلولی حافظ (در ابیات ملمع یا دو زبانی، و اشعار فهلولی آنها و نیز مثلثات سعدی) منطقی بنظر می‌رسد ولی ارتباط پارسی باستان بعنوان پدر زبان پهلولی (اشکانی و ساسانی) و پدر بزرگ زبان فارسی کنونی تنها از یک ذهن غیر منطقی یا مغرض می‌تواند تراوش کند زیرا پهلولی اشکانی زبان شهر نساء و منطقه بالای رود اترک در (ترکمستان کنونی) است و فارسی دری - تاجیکی هم از شرق و شمال شرقی افغانستان و تاجیکستان و بخشی از ازبکستان برخاسته و بتدریج از بلخ به بخارا و سمرقند و سپس طوس و نیشابور و ری و اصفهان و شیراز رسیده و در حدود قرن نهم هجری در آنجا متوقف شده است (نگاه کنید به زبان مشترک و زبانهای مادری - روزگار نو پاریس از شماره ۱۸۶ - ۱۷۲ و تریبون شماره ۶ چاپ سوئد: واژه و زمان در فارسی حواشی از همین قلم صفحه ۵۱۴ - ۵۱۳) پارسی باستان هم از نظر زبانی و هم مکانی به زبانهای هندوایرانی جنوبی متعلق است پهلولی اشکانی چه از

نظر گروه بندی زبانی چه مکانی به زبانهای هند و ایرانی میانی تعلق دارد از نظر زمانی نیز در میانه تاریخ زبانهای حاکم قرار گرفته است.

فارسی دری یا درباری کنونی زبان کاتبان و شاعران و وزیران و اداره کشور بوده است که از بلخ به تدریج زبانهای محلی را (که مرکز اداره و تشکیلات دولتی یا فرهنگی قرار گرفتند) در خود تحلیل برده و باصطلاح فرنگی " فارسیزه " کرده است. ما در ایران کنونی در همه مناطقی که امروزه فارسی صحبت می شود هم آثار کتبی و شعری قبلی آنها را داریم و هم بقایای لهجه قبلی در فارسی کنونی پیدا است بعلاوه برخلاف ساختار ایلامی (ایل و ده و شهر) که از شهر به ده و از ده به ایل زبان خالص تر و فقیرتر می شود در مورد فارسی ما به این ساختار در ایران برخورد نمی کنیم بلکه در افغانستان (هزاره ها) و تاجیکستان است که می توان به ساختار (ایل و ده و شهر) فارسی زبان برخورد کرد. در اَبشار دوقلو و ده گُندر " گیلکی " صحبت می کنند. " میگوئی " نیز لهجه ای از گیلکی است. سابقاً در " کن " تهران نیز گیلکی صحبت می شد در " گز " یا " جَز " اصفهان نیز نظیر اطراف شیراز همین پدیده قابل بررسی و اثبات است. اشعار محلی عبیدزاکانی، نوشته های ری (رازی) قدیم نظیر فهلویات شعری همدانی، اصفهانی و شیرازی بیانگر این نکته است.

منطقاً نمی توان بدلیل گسستگی زمانی و اختلاف مکانی، فارسی کنونی را به پهلوی ساسانی و اشکانی و این دو را به پارسی باستان مرتبط دانسته و آنها را ناشی از هم تصور کرد. قرابت فارسی دری با سانسکریت بیش از پارسی باستان است.

در ملاک اول یعنی سنجش براساس منافع ما: اوج دوره عظمت تاریخ ایران از نظر گسترش و وسعت و سازمان دهی، دوره داریوش اول (بزرگ) هخامنشی است و از اینرو داریوش بزرگترین سازماندهنده و شاهنشاه تاریخ ایران محسوب می شود. در نتیجه بنا به ملاک ایران دوستی هر ایرانی دوره های اوج و قدرت کشور و بنیان آنرا می ستاید! از پورزور ایلامی (بنیادگذار دولت سراسر در کشور ما ۲۱۰۰ ق. م) و شاهنشاهان مقتدر " انزان " در قرن سیزدهم قبل از میلاد: (اونتاش گال و شوتروک نا هوتنه، کوتیرنا هوتنه و شیلهاک این شوش ناک) و... تا برسد به آنبوانی نی پادشاه لولوبی ها و هوخشتره مادی و کوروش کبیر و داریوش بزرگ و مهرداد اول اشکانی و ارداشک سیزدهم، و اردشیر و شاپور اول و دوم و انوشیروان ساسانی و بعد از اسلام سلطان محمود و مسعود غزنوی، طغرل، الب ارسلان و ملکشاه سلجوقی، غازان خان و خدابنده ایلخانی و خانواده دانشمند تیموری و بالاخره شاه اسماعیل و شاه عباس صفوی و نادرشاه افشار و آقامحمدخان قاجار که آخرین شوالیه تاریخ کشور ما بود همه و همه مورد احترام ایرانیان آشنا به تاریخ کشورشان هستند اما در معیار دوم یعنی سنجش در پیشگاه تمدن بشری و بشریت معیارها فرق می کند. شاه خوب ما، شاه دیگران نیست معیار غالبها با مغلوبین معمولاً عکس همدیگر است چنانکه چهره داریوش بخاطر جنگ ماراتن و سیمای فرزند خودخواه و حسودش خساریار شاه بخاطر دو جنگ سالامیس و پلاتر و آتش زدن آتن و سپس بابل برای یونانیان و بابلی ها و دوستداران دموکراسی و علم چهره یک شاه " مستبد شرقی " است که می خواستند خطر نفوذ دموکراسی در مستعمرات یونانی خود را، با نابود کردن تمدن آتن مرتفع سازند چنانکه جرج سارتن در تاریخ علم متذکر شده است! یا دوستی از همکلاسی های عرب من در فرانسه، از کوروش و پادشاهان هخامنشی بخاطر آزادی یهودیان از زندان بابل و حمایت از آنها گله مند بود که بشریت را گرفتار یهودیان ساختند! لذا قضاوتها همواره نسبی است و عضو هر ملتی، تاریخ را، تا رسیدن به کشور جهانی با معیارها و از زاویه منافع خود بررسی کرده و باید هم بکند ضمن آنکه معیار انسانی و فایده و ضرر آن شخصیت یا سلسله را نسبت به تمدن بشری نباید از نظر دور داشت و قضاوت در کادر ملی نباید پرده ای بر قضاوت انسانی و تاریخی ما بکشد. آنها پاسدار تمدنهای پیش از خود بودند و با حسن مدیریت خود تمدن و هنر هخامنشی را از ترکیب تمدنهای منطقه با لطف خاص خود بوجود آوردند. همزیستی زبانها که نظیر ایران کنونی هر یک بیکی از خانواده بزرگی فرهنگ بشری متعلق اند باعث افتخار هر ایرانی است: در تقسیم کار امپراتوری: ۱ - زبان ایلامی بعنوان زبان اداره و دولت بود و هشت ستون با ۵۳۹ سطر کتیبه بیستون را شامل است مانند ترکی ایرانی کنونی به زبانهای پیوندی تعلق دارد. نه تنها علائم و لغات ایلامی فراوان را در زبان پارسیها می یابیم (مثلاً " Ra " بمعنی راه در صفحه ۸۷ از زبان داریوش) بعلاوه تمام الواح کشف شده در بایگانی و خزانه تخت جمشید که سی هزار عدد است همه بزبان ایلامی است و حاکی از آنستکه مساله ماموریت سیاسی، قضائی و نیز مالیات گیری در تمام پهنه امپراتوری هخامنشی با زبان ایلامی بوده است (از کتاب زبان داریوش صفحه ۳۱ و ۷۰ - نشر کارنگ ۱۳۸۰ تهران) ۲ - زبان بابلی که زبان تجارت و سیاست و بین المللی آن دوره بود ۱۱۲

نتیجه گیری:

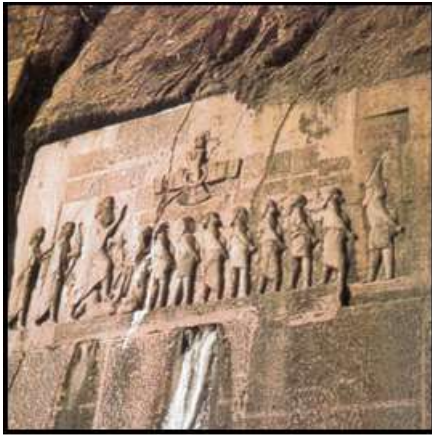
بیان هخامنشیان در رابطه با نتایج اعمال آنها (نه در پی جوئی قصد و نیت شاهنشاهانشان)، در کل بنا به ارزیابی من مثبت بوده است. البته این ارزیابی به موارد خاص منحصر نمی شود ملاک قضاوت: براساس منافع ملی ما در آن زمان از یکسو و منافع بشریت و تمدن بشر از سوی دیگر است.



نتیجه گیری:

بیان هخامنشیان در رابطه با نتایج اعمال آنها (نه در پی جوئی قصد و نیت شاهنشاهانشان)، در کل بنا به ارزیابی من مثبت بوده است. البته این ارزیابی به موارد خاص منحصر نمی شود ملاک قضاوت: براساس منافع ملی ما در آن زمان از یکسو و منافع بشریت و تمدن بشر از سوی دیگر است.

- (هیتی و پارسی باستان مانند فارسی دری کنونی) -
با همدیگر چنان همزیستی باروری داشتند که می‌توان از همه آنها با تمام
تضادها و جنگها بعنوان تمدن واحد بزرگ شرق باستان نام برد.



کوشش کسانی که فصل و جدائی را بر وصل و وحدت بنیادی فرهنگهای سه
گانه و شاخه‌های پرنقش و نگار آن ترجیح می‌دهند در نهایت در مورد گذشته
به جعل و تحریف و یکجانبه نگری تاریخ می‌رسد و در مورد امروز و فردای
منطقه با ایجاد و تشدید اختلافات سیاسی و اجتماعی (داخلی و خارجی) جهت
بنیاد ناسیونالیسم قومی متکی به زبان یا دین انحصاری عملاً به هر سه
فرهنگ تحلیلی (هندواروپائی)، تصرفی (سامی) و پیوندی (ترکی)
لطمه‌های جبران ناپذیر (با نیت خدمت) وارد می‌سازند و منافع ملی هر سه
فرهنگ همزیست در طی هزاره‌ها را با ایجاد کینه و تحقیرهای نابجا به باد
می‌دهند و در کنار منافع ملی دو رکن دیگر ملی گرائی مدرن یعنی اصل
آزادی و برابری انسانی شهروندان را نیز با ایجاد جو توحش ملی گرائی قومی
متکی و معطوف (به زبان حاکم و جانشین و یا دین انحصاری و رسمی) و
بالاخره با طرح ملی گرائی تبارو نژاد موهوم ادعائی و برترشان، تباه می‌کنند.
روشنفکران هر سه فرهنگ و تمدن (آریائی - سامی و ترک) در داخل هر
کشور و نیز در رابطه با همسایگان نشان بایستی بر وصل کردن و همزیستی و
باروری بجای فصل کردن و نقاط تفرق و جدائی تأکید ورزند تا با همدلی
انسانی و عقلانی بتوان از فکر همدینی یا همزبانی اجباری فراتر رفت و در
فکر ایجاد فراملت خاورمیانه با آزادی زبان‌ها و دین‌ها بود. بدون تردید نکات
اقتراق ما اکثراً جزئی، جعلی و آمیخته به اغراض، کوتاه بینی‌ها و بی‌خبری‌ها
در حد جهل مرکب است و برعکس نکات اشتراک اخلاقی و تاریخی و کنونی
ما: کلی، واقعی، انسانی و زایا است. تمدنها و فرهنگ‌ها مثل شاخه‌ها نیستند
همچون ابرها هستند که در برخورد با هم باران پربار تمدن بشری و فرهنگ
انسان ساز توام با سعه صدر و وسعت نظر، مدارا و تسامح را بیار می‌آورند. به
علف هرز تعصب و جنایت و کوتاه بینی ناپیستی مجال بروز و رشد در گلستان
بشریت را بدهیم. بقول صائب:

آنرا که نیست وسعت مشرب در این سرا

در زندگی به تنگی قبرست مبتلا

سطر کتیبه را در بر می‌گیرد. ۳ - زبان پارسی باستان که زبان سلطنت و قوم
حاکم است در پنج ستون ۴۱۴ سطر است که خارج از کادر کتیبه بعداً نوشته
شده است. " نگاه کنیده به رلف نارمن شارپ، فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی
(صفحه ۱۰۴ و ۲۹) دانشگاه پهلوی شیراز چاپ شورای مرکزی جشنهای
شاهنشاهی - چاپ اول ۱۳۴۶ ". بعد از حمله اسکندر مقدونی که بدون جنگ
و مقاومت جدی سلسله هخامنشی را منقرض ساخت و خط یونانی و سپس
خط آرامی برای نوشتن زبان پهلوی اشکانی جای خط میخی را گرفت همه
تمدنهای باستانی و فرهنگهای متکی به آنها بتدریج به تاریخ سپرده شدند و
دوره جدیدی تقریباً بی‌ارتباط با دوران قبل (بعد از حاکمان مقدونی) یعنی برای
اشکانی و ساسانی آغاز شده و اولین انقطاع فرهنگی در تاریخ ایران و منطقه
رخ نمود.

روش نظامی هخامنشیان منطبق با روح زمان بود (آسور، بابل، هیتی، ایلام،
مصر و گوتی و...) مقایسه لوح " بابلی " کوروش کبیر و کتیبه‌های داریوش
بزرگ (بخصوص بیستون) خود مجال دیگری می‌طلبد. هخامنشیان برخلاف
بطلمیوس جانشین اسکندر در مصر یا بعضی از خلفای بنی عباس و خاندان
تیموری، اهل علم و ترویج فرهنگ نبودند اما مانع رشد فرهنگ نیز نمی
شدند. آنها جهانگشایانی بودند که بنا به خصلت فرهنگ ایلی میان شهرهای
مهم امپراتوری وسیع خود (نظیر مغول‌ها) بیلاق و قشلاق می‌کردند: پایتخت
اصلی و زمستانی شان شوش پایتخت ایلامیها بود تابستان را درهمدان
(پایتخت مادها) و پائیز را در بابل می‌گذرانیدند تخت جمشید و بقول هرودت
" پرس پلیس " معبد سرّی و آرامگاه‌های آنها و مرکزی بی‌سر و صدائی برای
بایگانی اسناد و اداره امپراتوری بود. آنجا نه آب برای توسعه شهری موجود
است و نه امکان شهرسازی وجود دارد. در تخت جمشید لوحه سنگی خاصی
هست کهمی توان مانند ساعت آفتابی نورو را مانند چغا زنبیل ایلامی
مشخص کرد همچنانکه در " استون هنج " STONEHENGE انگلستان که
اول تابستان را می‌توان معلوم ساخت. با وجود آنکه به تصریح داریوش بزرگ
معماران و حجاران و... نظیر چوب و لاجورد و... کاخها از اقوام تابعه آورده
شده بود، اما ترکیب نوین این تمدنها نشانه پارسی باستان را بر خود دارد و از
اینرو می‌توان بدرستی از هنر هخامنشی و پارسی نامبرد که ریشه در همه
تمدنهای دوره باستان داشته و آخرین آنهاست یعنی عصر باستان با انقراض
سلسله هخامنشی باخر می‌رسد و تمدنها و فرهنگهای آن شروع به استحاله و
تحلیل و یا نابودی در تمدنها و فرهنگهای بعدی می‌کنند. تغییر خط از میخی
به یونانی و آرامی از یکسو و ظهور ساسانیان (۲۲۴ میلادی) و حاکمیت
انحصاری مسیحیت ارتدکس در ۳۱۳ میلادی نیز به این تخریب فرهنگی،
تمدنهای باستان و میانه ابعادی نوین و بسیار گسترده داد و همچون طاعونی
سیاه صفحه تاریخ میانه بشریت را آلوده کرد. نقطه عطف آن حمله اسکندر
مقدونی و انقراض تمدنها و تحلیل و تغییر تدریجی فرهنگهای همزیست
متکی بر خط میخی سومری بوده است درسی که از تاریخ باستان می‌توان
گرفت بقرار زیر می‌تواند باشد: سه فرهنگ:

- (سومری - ایلامی: مانند ترکی امروز)

- (آکدی - بابلی - آشوری و سپس آرامی مانند عربی امروز)

اقتصاد و جامعه مدنی

"جامعه مدنی" در بستر "اقتصاد دولتی" شکل نمی‌گیرد.

اقتصاد توتالیتر

که آنها نظام سرمایه داری می‌نامند، یک اقلیت ثروتمند (طبقه سرمایه دار)، با در اختیار داشتن مالکیت وسایل تولید، حاکم بر سرنوشت اقتصاد اکثریت مردم است. طبقه سرمایه دار تنها براساس منافع خود اقتصاد جامعه را سازماندهی می‌کند و منابع را تخصیص می‌دهد. بنابراین تخصیص منابع نه براساس منافع عمومی بلکه بر مبنای خواسته‌ها و امیال یک اقلیت محض (طبقه سرمایه دار) انجام می‌گیرد. در چنین شرایطی، مداخله دولت به عنوان نماینده نفع عمومی (نظریه "هگل") در اقتصاد جامعه برای ایجاد تعادل میان اقویا و ضعفا و نیز انجام اصلاحات لازم در تخصیص منابع، ضروری است. گرچه سوسیالیست‌ها و چپ‌ها به طور کلی طرفدار اقتصاد دولتی هستند، اما باید اذعان کرد که تصور دولت به عنوان نماینده نفع عمومی در تناقض با تئوری اجتماعی مارکسیستی است و بیشتر یک تئوری شبه هگل دولت مدار و غیر طبقاتی است. در هر صورت، دخالت دولت در فعالیت‌های اقتصادی به طور عمده از دو لحاظ توجیه می‌شود که البته هر دو ناظر بر تلقی دولت به عنوان نماینده نفع عمومی است. توجیه اول به مسأله عدالت در توزیع ثروت در سطح جامعه برمی‌گردد. اگر اقتصاد به حال خود گذاشته شود، بخش اعظم ثروت تولید شده در جامعه به طور نا عادلانه در دست قشر کوچکی از سرمایه داران متمرکز خواهد شد و اکثریت مردم به طور روزافزون در فقر بیشتری به سر خواهند برد. چاره این وضع ناعادلانه چیزی جز دخالت دولت در حمایت از قشرهای کم درآمد و توزیع مجدد ثروت به نفع آنها نیست. توجیه دوم به موضوع تخصیص مطلوب منابع اقتصادی مربوط می‌شود. یعنی اینکه در صورت عدم دخالت دولت، همه منابع به سوی فعالیت‌های خصوصی سودآور سوق داده خواهد شد و جامعه از وجود برخی کالاهای عمومی و عام المنفعه ضروری که سرمایه گذاری در آنها بازده اقتصادی مناسبی ندارد محروم خواهند شد. به علاوه، دولت با مداخلات اقتصادی خود، نظم مطلوبی را جایگزین هرج و مرج بازار و اتلاف منابع ناشی از آن می‌کند.

جامعه مدنی مبتنی بر شالوده اقتصادی است، تا این شالوده قوام نیابد و انسان‌ها آزادی اقتصادی پیدا نکنند، دست یافتن به دیگر آزادی‌ها و حقوق مدنی در عمل امکان پذیر نخواهد بود. برای پی بردن به این موضوع بهتر است مدل جامعه‌ای مستبد (توتالیتر) را در نظر بگیریم که کاملاً در نقطه مقابل جامعه‌ای آزاد قرار دارد و در واقع قطب مخالف حکومت جامعه مدنی است. یک حکومت توتالیتر زمانی می‌تواند بر تمام زوایای زندگی فردی آحاد جامعه تسلط داشته باشد که بتواند در درجه اول اقتصاد این افراد را در چنگ خود بگیرد، زیرا زندگی و مرگ یک فرد در جوامع امروزی به فعالیت اقتصادی وی بستگی دارد. هر کس بتواند این شریان حیاتی فرد را در اختیار گیرد در واقع تمام هستی او را در اختیار خود گرفته است. حق حیات همان گونه که "جان لاک" می‌گفت، اولین و مهم ترین حق انسان است و دیگر حقوق از آن مشتق می‌شود. تلاش فرد برای تحقق بخشیدن به حق حیات در فعالیت اقتصادی فرد تبلور پیدا می‌کند. بنابراین کوتاه ترین و مطمئن ترین راه برای اینکه یک حکومت توتالیتر بتواند تمام آحاد جامعه را زیر انقیاد خود در آورد، چنگ انداختن بر فعالیت‌های اقتصادی افراد است. هر چه اقتصاد یک جامعه بیشتر دولتی باشد، میزان تسلط، کنترل و آمریت حکومت فزون تر و دامنه آزادی مردم محدودتر خواهد بود. در یک اقتصاد سوسیالیستی یا دولتی که همه آحاد مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم تبدیل به مستخدمان دولتی شوند و به اصطلاح "نان دولت را می‌خورند" وابستگی اقتصادی مردم به دولت موجب می‌شود که آنها به ناچار مطیع اراده حاکمان باشند. از این روست که می‌بینیم همه حاکمان مستبد و توتالیتر در تاریخ گرایش شدیدی به دولتی کردن اقتصاد دارند، زیرا این مطمئن ترین طریق برای از میان برداشتن امکان تحقق عملی جامعه مدنی است.

خادم و مخدوم

بررسی تاریخ اقتصادی جوامع صنعتی نشان می‌دهد که هر دو نقش اقتصادی دولت، چه توزیعی (حمایت) و چه تولیدی (زیربنائی)، در واقع جزئی از عملکرد تحول تاریخی این جوامع بوده است. اما آنچه مهم است دامنه و حدود این

بازنگری منطق اقتصاد

طرفداران سوسیالیسم و اقتصاد دولتی در توجه به اقتصاد متمرکز و تخصص اداری منابع، این گونه استدلال می‌کنند که در اقتصاد آزاد یا نظام بازار رقابتی،

مداخلات است. واقعیت این است که هرگاه گستره دخالت دولت از حد معینی فراتر رود، عملکرد نظام اقتصادی مختل می‌شود و کارآئی آن کاهش می‌یابد به طوری که با دولتی تر شدن هر بیشتر اقتصاد جامعه، اهداف مورد انتظار از دخالت دولت نه تنها تأمین نمی‌شود بلکه نتایجی کاملاً متناقض با آن اهداف حاصل می‌آید. هرچه مالکیت دولت بر وسایل تولید و سلطه آن بر نظام اقتصادی بیشتر باشد، میزان کارآئی پائین تر آمده و منابع هر چه بیشتری به هدر می‌رود. به علاوه، نتیجه ناگزیر چنین روندی وابستگی هر چه بیشتر آحاد مردم به دولت است. دولت به نیت یا به بهانه این که می‌خواهد اکثریت مردم را از سلطه اقلیت صاحبان وسایل تولید رها کند، خود مالکیت و کنترل اینها را در اختیار می‌گیرد. اما از میان رفتن مالکیت فردی و تمرکز مالکیت در انحصار دولت موجب می‌شود که همه افراد به مستخدمان و خدمتگزاران حکومت تبدیل شوند و عملاً رابطه خادم و مخدومی میان دولت و مردم معکوس شود.

اقتصادی و مالی در جامعه بدانیم، اقتصاد دولتی درست در نقطه مقابل جامعه مدنی قرار می‌گیرد، زیرا در آن نه از حکومت قانون خبری هست و نه از شفافیت رابطه‌ها. اقتصاد دولتی در تناقض با حکومت قانون است چون هر چه اقتصاد دولتی تر باشد به همان میزان تنظیم روابط اقتصادی در جامعه به جای این که توسط قواعد کلی و قوانین انجام گیرد، منوط به تصمیمات اداری و متغیر بوروکراتهای ریز و درشت خواهد شد. یکی از کارکردهای اصلی حکومت قانون، محدود یا مشروط کردن قدرت دولت برای جلوگیری از تحمیل اراده‌های خاص و در نهایت کنترل قدرت سیاسی توسط مردم است. حال آنکه در یک اقتصاد دولتی، برعکس این دولت است که از طریق بوروکراسی عریض و طویل خود مردم را کنترل می‌کند. اگر در جامعه مدنی و حکومت قانون، مردم ولی نعمت دولت هستند و دولت خادم مردم است، در یک اقتصاد دولتی قضیه کاملاً معکوس است؛ دولت نقش کارفرما و مردم به عنوان مجریان منویات وی ظاهر می‌شوند. اگر مردم احساس کنند که هر کدام به نوعی مستخدم دولت و یا وامدار خیرخواهی حاکمان هستند، در این صورت حاکم نقش قیم را پیدا می‌کند و به جای مردم و برای آنها تصمیم می‌گیرد. واضح است که در چنین شرایطی سخن گفتن از آزادی فردی بیهوده است زیرا فرد زمانی واقعاً آزاد است که تحت قیمومیت دیگری نباشد و اراده او تنها توسط قواعد کلی یا قانون محدود شود.

حقوق مالکیت فردی

عناصر اصلی و اولیه تشکیل دهنده جامعه مدنی، آزادی فردی است. ساحتی است از زندگی اجتماعی فرد که توسط قانون حفاظت می‌شود و در آن هر کس می‌تواند، فارغ از هر ترس و بیمی، اراده آزاد و قدرت تشخیص فردی خود را، در چارچوب قانون، ملاک تصمیم‌گیری‌ها و داورهای خود قرار دهد. تحقق این تعریف از جامعه مدنی یا هر تعریف دیگری نظیر آن در درجه اول مستلزم این است که فرد دارای حقوق مالکیت فردی باشد و عملاً بتواند متاع خود، یعنی نیروی کار یا محصول آن را با هر کسی که مایل است مبادله کند و مجبور نباشد آن را تنها به یک کارفرما یا خریدار (دولت) عرضه کند. به سخن دیگر، فرد زمانی واقعاً آزاد است که برای تأمین معاش خود وامدار اراده خاص یا خیرخواهی کس دیگری نباشد. یعنی فعالیت اقتصادی افراد در محیط رقابتی، براساس نیازهای متقابل و بدون تحمیل یا اجبار یک سویه انجام گیرد.

به رسمیت شناخته شدن حقوق مالکیت فردی و خدشه ناپذیر بودن آن، اولین سنگ بنای هر گونه آزادی فردی و اجتماعی است. پس از نیل به استقلال اقتصادی و اطمینان از آن است که فرد می‌تواند بی آنکه بیمی به دل راه دهد در بحث عمومی و زندگی سیاسی مشارکت کند. آزادی بیان (مطبوعات) و آزادی احزاب سیاسی و تشکل‌های اجتماعی، زمانی محل واقعی می‌یابد که شرط اول آزادی فردی (حقوق مالکیت و استقلال اقتصادی) از قبل فراهم آید. البته، استقلال اقتصادی فرد به معنای بی‌نیازی وی از دیگران نیست

جامعه مدنی و حکومت قانون مستلزم اعتقاد به فرد به عنوان ارزش متعالی و عنصر نهائی تصمیم‌گیری در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و اقتصادی است.
واحد تشکیل دهنده جامعه مدنی فرد است.

واقعیت این است که در یک نظام اقتصاد آزاد (بازار رقابتی)، فرد از لحاظ اقتصادی زیر سلطه هیچ کس نیست، زیرا وجود رقابت مانع از ایجاد روابط سلطه می‌شود. فعالیت‌های اقتصادی افراد از طریق نیازهای متقابل به همدیگر پیوند می‌خورد. اما اگر رقابت به هر دلیل جای خود را به انحصار دهد، واضح است که انحصار گر در موقعیت ممتازی قرار می‌گیرد و می‌تواند با استفاده از این موقعیت، اراده و منافع خود را بردیگران تحمیل کند. عملکرد نظام بازار رقابتی طوری است که اگر مداخله بیرونی (سیاسی - اجتماعی) صورت نگیرد، عملاً هیچگاه وضعیت انحصاری در آن به وجود نمی‌آید. هیچ موقعیت ممتاز یا وضعیت انحصاری، بدون دخالت مستقیم یا پشتیبانی غیر مستقیم نیروهای سیاسی و اجتماعی در جامعه و در رأس همه آنها دولت، عملاً قابل دوام نیست. رقابت مانع از ایجاد موقعیت‌های ممتاز و وضعیت رانت " می‌شود، در حالیکه دخالت دولت و هر نیروی سیاسی - اجتماعی متشکل موجد چنین موقعیت‌ها و وضعیت هائی است. شکی نیست که چنین وضعیتی سرچشمه اصلی فساد مالی و اقتصادی است. اما جالب اینجاست که اغلب، دولت‌ها به بهانه مخالفت و کنترل فساد، دخالت خود در امور اقتصادی را افزایش می‌دهند و در عمل زمینه‌های رشد هر چه بیشتر فساد را فراهم می‌آورند!

اگر یکی از ویژگی‌های جامعه مدنی را حکومت قانون و شفاف بودن روابط

بنابراین آنهایی که می‌گویند جامعه ما در سال‌های اخیر توسعه اقتصادی پیدا کرده و حال نوبت آن است که در جهت توسعه سیاسی گام برداشته شود، کاملاً در اشتباه اند. گرچه رشد کمی برخی شاخص‌های اقتصادی را به خصوص در عرصه فعالیت‌های زیر بنایی، می‌توان شاهدی بر پیشرفت اقتصادی تلقی کرد، اما این پیشرفت به خودی خود، الزاماً به معنای توسعه اقتصادی پایدار نیست. در هر صورت توسعه اقتصادی و به تبع آن توسعه سیاسی مستلزم تشکیل و قوام جامعه مدنی است. تا زمانی که ساحت اقتصادی مستقلی از دولت تشکیل نشود، شالوده مطمئنی برای توسعه اقتصادی و سیاسی پایدار وجود نخواهد داشت.

نهادهای صوری سوسیالیسم

آنهایی که جامعه مدنی را نهادهایی خارج از حیطه دولت از یک سو و بیرون از حوزه اقتصاد بازار از سوی دیگر، تعریف می‌کنند راه برخطا می‌روند، زیرا فرد یا باید مستخدم دولت باشد یا برای خود کار کند یعنی در چارچوب نظام متکی بر عوامل بازار فعالیت کند. در دنیای امروز راه سومی وجود ندارد. جامعه مدنی در درجه اول ساحت اقتصادی مستقلی از دولت است که در آن افراد می‌توانند فارغ از سلطه حکومتی فعالیت کنند و به زندگی خود سامان دهند. به سخن دیگر، شالوده اصلی و اولیه جامعه مدنی بیرون از اقتصاد بازار، تصویری لغو و بیهوده است. این تصور نادرست از آنجا ناشی می‌شود که گمان می‌کنند، نهادهایی چون احزاب سیاسی، انجمن‌های صنفی و تشکلهای اجتماعی در فضایی مستقل از حیطه دولت و نیز اقتصاد باز قرار دارند. ولی واقعیت این است که هر نهادی یک مبنای مادی و اقتصادی دارد که یا وابسته به حکومت است یا مستقل از آن. مبنای اقتصادی مستقل از دولت، همان گونه که قبلاً اشاره شد، در واقع حیطه نظام اقتصادی آزاد است. این است که می‌بینیم نهادهای مدنی (مانند حزب، انجمن و غیره) به معنای واقعی کلمه تنها در جوامع با اقتصاد بازار امکان وجود پیدا می‌کنند و در جوامعی با اقتصاد سوسیالیستی یا دولتی این نهادها جنبه صرفاً صوری دارند. نظام بازار رقابتی شالوده جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد. براساس این شالوده است که آزادی‌های فردی و نهادهای مربوط به آن، احزاب، مطبوعات و تشکلهای صنفی و اجتماعی شکل می‌گیرد.

نظام بازار مبتنی بر حکومت قانون است. اما این سخن بدین معنا نیست که این نظام نیازی به دولت ندارد. نقش دولت در بازار مانند نقش داور در بازی دسته جمعی است. یعنی نه مبدع قواعد است و نه موجد حتی نظم؛ آنچه او انجام می‌دهد نگرانی از نظم و جلوگیری از تخلف است شکی نیست که داور نقش حیاتی در حفظ نظم و تداوم آن دارد، اما این نقش هر قدر هم که مهم باشد هیچ گاه به معنای حاکمیت و سلطه داور بر اراده بازیکنانها نیست. رابطه دولت و افراد در نظام بازار (جامعه مدنی) به همین گونه است. دولت در تصمیمات افراد دخالتی ندارد اما مراقب است که عملکرد آن‌ها از چارچوب

بلکه به معنای داشتن امکان انتخاب‌های بدیل (آلترناتیو) است. گرچه همه افراد به همدیگر نیازمندند و همان گونه که هگل می‌گفت جامعه مدنی "نظام نیازها" است. منتهی در این نظام هیچ کس نباید از موقعیت انحصاری و مسلط نسبت به دیگران برخوردار باشد.

تمایز جامعه مدنی و توسعه سیاسی

یکسان انگاشتن توسعه سیاسی و جامعه مدنی اشتباه است. اگر توسعه سیاسی را آزادی‌های سیاسی (مطبوعات، احزاب، تشکلهای صنفی و غیره) و مشارکت دموکراتیک و صلح آمیز مردم در سرنوشت سیاسی خود بدانیم، باید اذعان کرد که توسعه سیاسی مسبوق به جامعه مدنی است و نه مقدم بر آن. جامعه مدنی از لوازم توسعه سیاسی است و این توسعه از نتایج و ثمرات آن جامعه است. تصور اینکه بدون وجود یک ساحت اقتصادی مستقل از قدرت سیاسی (دولت)، که در واقع شالوده جامعه مدنی است، می‌توان به توسعه سیاسی پایداری نایل آمد، توهمی بیش نیست. آزادی‌های سیاسی زمانی تحقق یافته و تداوم می‌یابد که دارای متکای مطمئن مادی و اقتصادی باشد. نشریه‌ای که حیات و ممت آن وابسته به یارانه دولتی است نمی‌تواند به صرف اتکا به خیرخواهی حاکمان، مدعی آزادی بیان باشد چون نیت حاکمان هر لحظه ممکن است عوض شود. حزب سیاسی یا هرگونه تشکل صنفی یا اجتماعی که بودجه آن به نحوی متصل به نظام حکومت باشد، نمی‌تواند یک حزب یا تشکل به معنای واقعی کلمه باشد و توان تحقق بخشیدن به کارکرد واقعی خود را ندارد. بالاخره، فردی که مستخدم دولت است و برای تأمین معاش خود انتخاب مطمئن دیگری برایش متصور نیست، نمی‌تواند آزاده و به طور علنی در زندگی سیاسی جامعه خود مشارکت کند. تا زمانی که سیطره تمام و کمال دولت بر اقتصاد و جامعه پایان نگرفته، جامعه مدنی و به طریق اولی توسعه سیاسی به عنوان یکی از ثمرات آن، امکان پذیر نخواهد بود.

جامعه مدنی هدفی جز حفاظت از حقوق و آزادی‌های فردی

در چارچوب قانون ندارد و منظور از حکومت قانون

نیز چیزی جز تضمین استقلال اراده فردی و آزادی از یوغ

تحمیل اراده‌های دیگران نیست. بنابراین جمع‌گرایان

طرفداران سوسیالیسم و اقتصاد دولتی نه تنها هیچ

سنخیتی با جامعه مدنی و حکومت قانون ندارد، بلکه کاملاً

در تناقض با آن است.

اجتماعی دارند و اگر مانع واقعی و جدی در برابر آنها نباشد هیچ گاه به میل و اراده خود، نه تنها خود را محدود نمی کنند بلکه در جهت پر کردن تمامی فضاهای خالی عرصه اجتماعی عمل می کنند. اگر ساحت اقتصادی مستقلی از دولت در جامعه ایجاد نشود، هیچ چیزی عملاً مانع از سلطه انحصاری قدرت سیاسی بر مردم نخواهد بود.

شفافیت گفتارها

جامعه مدنی، چون تمامی پدیده های اجتماعی، محصول اعتقادات و ارزش های فرهنگ معینی است. اعتقاد به شئون و حقوق فردی که مظهر عینی آن اقتصاد آزاد می باشد، مبنای اصلی تشکیل دهنده جامعه مدنی است. زمان آن فرارسیده است که روشنفکران ما در این فرصت تاریخی که به دست آمده است بدون تشبثات، اندیشه ورزند. اگر آنها خجلند و در دفاع خود از جامعه مدنی دچار تناقض شده اند، بهتر است آن را با صراحت و صداقت به بحث گذارند. مبرم ترین نیاز فرهنگ امروز ما شفافیت گفتارها و رویارویی شجاعانه با واقعیت هاست.



قانون خارج نشود. جامعه مدنی، منحصر به نظام متکی بر عوامل بازار یعنی ساحت اقتصادی فعالیت های آزادانه افراد نیست. اما این نظام شالوده آن را تشکیل می دهد. جامعه مدنی در برگیرنده حوزه انتخاب آزادانه فردی در عرصه های سیاسی، اجتماعی، صنفی، هنری و علمی نیز هست، اما تحقق این آزادی ها مستلزم تاسیس شالوده ای قوام یافته است.

سیطره دولت و اراده حاکمان و کارگزاران

حکومت قانون به معنای واقعی آن مستلزم کوچک تر شدن دیوانسالاری دولتی و کاستن از سلطه بورکرات ها بر زندگی اجتماعی و اقتصادی است. تا از این طریق افراد از قید و بند ناشی از تحمیل اراده های خاص هرچه بیشتر آزاد شده و به جای تبعیت از دیوانسالاری ریز و درشت، از قواعد کلی و قانون اطاعت کنند. کرامت و شأن انسان در پیروی از قوانین غیر شخصی یعنی در حکومت قانون تحقق می یابد و برعکس هر اندازه که سیطره دولت بر حیات اقتصادی مردم فزونی می گیرد و به ناچار اراده های خاص حاکمان و تصمیم های متغیر کارگزاران (بورکراتها) جایگزین حکومت قانون می شود، به همان اندازه استقلال و حیثیت فردی انسانها پایمال می شود.

جامعه مدنی و حکومت قانون مستلزم اعتقاد به فرد به عنوان ارزش متعالی و عنصر نهائی تصمیم گیری در عرصه های گوناگون زندگی اجتماعی و اقتصادی است. واحد تشکیل دهنده جامعه مدنی فرد است. جامعه مدنی هدفی جز حفاظت از حقوق و آزادی های فردی در چارچوب قانون ندارد و منظور از حکومت قانون نیز چیزی جز تضمین استقلال اراده فردی و آزادی از یوغ تحمیل اراده های دیگران نیست. بنابراین جمع گرایان طرفداران سوسیالیسم و اقتصاد دولتی نه تنها هیچ سنخیتی با جامعه مدنی و حکومت قانون ندارد، بلکه کاملاً در تناقض با آن است. در واقع یکی از موانع مهم نیل به جامعه مدنی، ارزش ها و اعتقادات قبیله ای (سنتی) از یک سو و جمع گرایانه (سوسیالیستی) از سوی دیگر است که در اتحادی ناخواسته و نامیمون مانع از ریشه گرفتن ارزش ها و اعتقادات معطوف به شأن، منزلت و حقوق فردی می شود. روشنفکران تأثیرگذار دوران معاصر، از خلیل ملکی گرفته تا جلال آل احمد، دکتر شریعتی، اغلب منادیان ارزش های قبیله ای و جمع گرایانه (عدالت توزیعی، عدالت اجتماعی) بودند و به شدت با هر آنچه نشانی از مبادی و مظاهر حق و آزادی های فردی داشت، با عنوان لیبرالیسم، سرمایه داری و غیره دشمنی می ورزیدند. فضای فکری جامعه کنونی ما عمیقاً متأثر از این فردستیزی ریشه دار است به طوری که ما انعکاس آن را در اغلب گفتارهای اقتصادی و اجتماعی مشاهده می کنیم؛ گفتارهای آکنده از تناقضی که در آنها از یکسو نهادهای جامعه مدنی چون مشارکت سیاسی مردمی، تحزب و آزادی های سیاسی مورد تأکید قرار می گیرد و از سوی دیگر با حمله به نظام اقتصاد آزاد، خواه ناخواه بر نوعی اقتصاد دولتی تأکید می شود. جامعه مدنی روشنفکران امروزی ما ناکجا آبادی مابین دولت و اقتصاد آزاد است. اینها توجه ندارند که بر حسب طبیعت خود گرایش به تسلط بر تمامی ساحت های زندگی

الیس شوارتزر Alic Schwarzer نویسنده کتاب Die Gotteskieger und die falsche Toleranz یکی از پیشاهنگان جنبش فمینیستی صاحب نام آلمان متولد سال ۱۹۴۲ ژورنالیست و نویسنده و صاحب امتیاز مجله مشهور Emma، که از سال ۱۹۷۷ منتشر می‌شود. او از سال ۱۹۷۱ عضو انجمن قلم و از پایه گذاران جنبش فمینیستی در آلمان است. آلیس از سال ۱۹۷۹ پیگیر باره بنیادگرائی اسلامی و نقش جهانی و خطرات ناشی از آن مطلب می‌نویسد. نوشتار زیر برگردان بخشی از واپسین کتابی است که او منتشر ساخته است.

از آغاز دهه ۹۰، آلمان در مرکز چرخ گردان تروریست‌های اسلامی قرار گرفت در سال ۱۹۹۶ سرپرست سازمان امنیتی و اطلاعاتی آلمان در رابطه با این مقوله از خطر شماره یک سخن به میان آورد، اما در آن هنگام کسی گوش شنوا برای شنیدن آژیرهاییکه به صدا درآورده شده بودند، نداشت. تنها رویداد تروریستی و فاجعه آفرین ۱۱ سپتامبر بود که مسئولین سیاسی و حکومتگران را بویژه در غرب از خواب بیدار کرد. در این میان در آلمان چند صد هزار نفر از طرفداران حکومت الله زندگی می‌کنند و از هر سه نفر جوان ترک بین ۲۶ تا ۲۹ ساله، یک نفر خواستار اجرای قوانین شرع (SCHARIA)، یعنی قوانین خونین باصلاح خدائی است. امروز پرسش‌های بسیاری در برابر ما قرار دارند. چرا یک چنین پروسه رشد بنیادگرائی تروریستی بخود وا گذاشته شد؟ چرا هیچکس این شکل نوین جنگ صلیبی را که تا آن هنگام تنها زنان قربانیانش بودند، جدی نگرفت؟ در این کتاب آلیس شوارتزر سخن از بردباری و شکیبائی نابجا با سربازان الله بمیان می‌آورد.

شکیبائی نابجا در برابر سربازان الله

نویسنده: آلیس شوارتزر

برگردان: دکتر حسن کیانزاد

قلب اروپا رسوخ کرده اند. این خودخواندگان رزمندۀ راه خدا، ایتالیا را آمادگاه (لژیستیک)، انگلستان را پایگاه تبلیغاتی و آلمان را مرکز چرخش کنش‌های اجرائی خود قرار داده بودند. اکنون دراز زمانی است که سردمداران تروریسم اسلامی با بوجود آوردن تشکیلات مافیائی و فروش مواد مخدر و تجارت زنان، دلار پارو می‌کنند.

فرآیند ۱۱ سپتامبر و آشکار گردیدن اسرار نهان شبکه تروریستی اسلامیست‌ها، این پرسش را پیش روی ما قرار می‌دهد که آیا هنوز فرصتی باقی است، که سدی برابر پیشرفت تهاجمی اسلامیست‌ها، که آماجی جز برپائی حکومت الله بر جهان ندارند، بوجود آورد؟ و آیا راه نجاتی برای نظام‌های دموکراسی در راستای مبارزه با این تهدید بزرگ جهانی وجود دارد، یا اینکه ساعت پنج دقیقه به دوازده است و احیاناً دیرتر هم گردیده است؟ خوشبینان می‌گویند، که جنبش‌های اعتراضی سکولار در کشورهایی که بنیادگرایان اسلامی حکومت می‌کنند و یا برخوردار از نفوذ و دخالت در حکومت هستند، روزبروز توانمندتر شده و تروریست‌های اسلامی آماده بفرمان در غرب یک اقلیت بیش نیستند. این بررسی اگر چه درست است، اما این حقیقت را بازگو نمی‌کند، که در همه آن کشورهاییکه بنیادگرایان اسلامی حکومت می‌کنند و قوانین شرعی را جانشین قوانین قضائی و مدنی کرده اند، ترور و ستمگری بر مردمان حاکم است و آنجائیکه گماشتگان و جیره خوارانشان در جهان پراکنده اند، با شکیبائی نا بجای حکومتگران جامعه‌های مدنی روبرو گردیده اند. بدتر از همه اینکه مسئولین نظام‌های دموکراسی در غرب، بر این باور بودند، که برجینش‌های اسلامیست‌ها بمانند " غول در شیشه " کنترل داشته و هر هنگام می‌توانند از آن برای پیشبرد مقاصد و خواسته هایشان، گاه بر ضد کمونیسم (کمربند سبز اسلامی ابدائی برژینسکی مشاور امنیتی کارتر در

بیشترین نویسندگان این کتاب یکدیگر را نمی‌شناسند، ولی آنها بمانند یاران سوگند خورده‌ای هستند، که از سالها و حتی دهه‌های گذشته از خطر فرایند بنیادگرایان مذهبی سخن به میان آورده بودند، اما تا یازده سپتامبر ۲۰۰۱ کسی به گوش‌زده‌ها، گفت آوردها و نوشتارهای آنان توجه نکرده بود، نه گروه‌های پیشروی جامعه، نه محافظه کاران، نه رسانه‌های گروهی و نه زنان و مردان. در ماه اکتبر ۲۰۰۱ فکر انتشار چنین کتابی را با تنی چند از صاحب‌نظران آشنا در میان گذاشتم، پاسخ مثبت بود، اما با این اشاره که در ده سال گذشته در این باره بسیار نوشته ام، ولی مسئولین در هئیت نویسندگان روزنامه‌ها آن گزارشها را جدی نگرفته، این نوشته‌ها یا درج نمی‌شدند و یا بایگانی می‌گردیدند و اگر هم در روزنامه‌ای راه می‌یافتند، برخوردار از پشتیبانی باورمندانه همکاران نبود. یک چنین برخورد و موضع گیری انفعالی بگونه گسترده در جامعه سیاسی آلمان حاکم بود.

امروز پس از گذشت یک چهارم قرن از تبلیغات گسترده و تحریک آمیز و تنش آفرین اسلامیستی تندرو، که نه تنها از سوی کشورهای اسلامی، بلکه از سوی دموکراسی‌های غربی هم پشتیبانی می‌شدند، دیگر کسی نمی‌تواند برفاجه ۱۱ سپتامبر و پیامدهای آن لب فروبندد و نگوید، که این جنبش‌های اسلامیستی و تروریستی تندرو، فاشیسم قرن بیست و یکم نام دارد و شاید هم بدتر از آن، زیرا که ساختاری فراج جهانی یافته اند. توجه داشته باشیم، که تنها از مراکز و کمپ‌های آموزشی القاعده al - Qaida بیش از هفتاد هزار اسلامیست آموزش یافته آماده به فرمان از پنجاه ملت، روانه جهان شده اند. در این میان بنیادگرایان اسلامی بر چندین کشور از جمله ایران حکومت می‌کنند و بر پاکستان و الجزیره، نیم بند گردیده اند و از دروازه بالکان، یعنی بوسنی، آلبانی و کوسوو این جیره خواران اسلامیست با حمایت غرب به

خود برتمامین این ناروایی‌ها و نامرادیها در دهه‌های گذشته بنام " تقدس انقلابی " چشم فروبست و رنج و درد و ستمی را که تروریست‌های اسلامی در الجزایر و چین بر مردم روا داشتند، بگونه واکنشی از سوی محرومین و ستمیگان جامعه بشمار آورد، و نگرانیهای کارشناسان اطلاعاتی را در رابطه با گسترش تحریکات اسلامیستی در دهه ۹۰، تراوشات مغزی بی اساس نامیدند. نشریه EMMA در آن هنگام یکی از نادرترین رسانه‌های همگانی بود که بارها در جامعه آلمانی زبان اروپا، گزارش‌هایی را در باره خطر فزاینده بنیادگرایان اسلامی منتشر ساخته و پیاس این نوشتارها بود که در سال ۱۹۹۴ زنانی ماسک بسر کشیده به دفتر نشریه یورش برده و تمام ابزار کار، از جمله کامپیوترها را شکسته و از کار انداختند و آنچه را که بجا گذاشتند بیانیه‌هایی بود زیر عنوان راسیسم EMMA با اشاره به نوشتاری در جولای ۱۹۹۳، که در آن از گسترش فزاینده اسلامیست‌ها در قلب اروپا هشدار داده شده بود. این بیانیه ظاهراً همراه با تأیید و امضای فمینیستی بود، اما شیوه نوشتار به گفته کارشناسان اطلاعاتی و پلیس برخورداری از دست‌خط‌های PKK بود. من از این بابت شگفت زده نبودم، زیرا که آگاه به مسائل مورد اختلاف میان " جنبش‌های آزادیخواهانه " کُرد PKK و حماس فلسطین از یکسو و از سوی دیگر چپ ذوق زده باصطلاح انقلابی آلمان بودم.

بربنای این دانسته‌ها و تجربه‌های دیرین، اعطای جایزه صلح کتاب در آلمان در پاییز سال ۱۹۹۵ به شرق شناس مشهور خانم آنه ماری شیمل Annemarie Schimmel مرا متعجب ساخت. من بعنوان اعتراض نسبت به این تصمیم مرکز انتشار کتاب آلمان دست به گردآوری امضا یازیدم. بسیاری از پروفیسورها و نویسندگان گفتند: ما در این رابطه با تو هم باور و همدل هستیم ولی امضای خود را پای این بیانیه نمی‌گذاریم، زیرا که ترس داریم. کار به اینجا رسیده بود که غیر مسلمانان هم در کشور خود آلمان ترس داشتند با نام و نشان خود، اسلامیست را مورد انتقاد قرار دهند. پروفیسوری بمن گفت، پس از اینکه او در یک سمینار دانشگاهی از " اخوانالمسلمین " Moslembruder انتقاد کرده بود، او را تهدید به مرگ کرده اند. جنبش " اخوان المسلمین " که در پایان قرن بیستم در مصر پایه گذاری گردیده و در دهه‌های گذشته بنیادهای ساختاری ایدئولوژیک اسلامیست‌ها بر آن قرار گرفته است، برخورداری از سمپاتی خانم آنه ماری شیمل، یعنی دریافت کننده جایزه صلح کتاب آلمان در سال ۱۹۹۵ است و این بانوی شرق و اسلام شناس با حکومتگران حزب الله در ایران مرادوات گرم و دوستانه دارد. و در پاکستان نیم بنیادگرای اسلامی در شهر لاهور یک بلوار را بنام این خانم زینت‌بخشیده اند، در این خیابان زنان تنها با حجاب اسلامی و به همراه مرد خود اجازه عبور دارند. اگر در آن هنگام آن بیانیه اعتراضی نسبت به اعطای جایزه صلح کتاب به خانم شیمل در نشریه EMMA منتشر نشده بود، کسی متوجه این نکته حساس نمی‌شد که چگونه است که یک چنین جایزه‌ای را به زنی می‌دهند، که خود را دوست اسلامیست‌ها و آیت‌الله‌ها در ایران می‌داند. گیرنده جایزه صلح کتاب بایستی سفیر و یا پیام آور صلح و دانش و آزادی اندیشه و بیان بوده و نه شخصی که میزبانانش در سفرهای متعددش به کشورهای اسلامی، همواره حکومتگران سرکوبگر و ستمگر و یا آخوندهای بنیادگرا بوده اند. بهر روی

ایران، افغانستان و پاکستان) و زمانی برای گرفتن امتیازهای نفتی تراست‌ها بهره برند، بی‌خبر از اینکه، این غول دیرهنگامی است که از شیشه راه به بیرون یافته و دیگر قابل کنترل نمی‌باشد.

پیشروی فزاینده بنیادگرایان اسلامی در یک نگرش تاریخی، چگونگی شکل گیری و نیرومند گردیدن حزب ناسیونال سوسیالیست (NSDAP) آلمان را، که در جهان فاجعه آفرید، بیاد می‌آورد. در سال ۱۹۳۳ در آغاز، شمارش اعضای این حزب به ۴۲۰۰۰ نفر می‌رسید و بیشتر ینشان، مردان، یعنی جوانان ۲۷ تا ۲۹ ساله بودند که در جامعه سیاسی آن هنگام آلمان، اقلیتی بیش را تشکیل نمی‌دادند، اما از یک شکیبائی بی اعتنا و یا هم‌نوائی اکثریت خاموش مردم، برخوردار بودند. نازیها نخست یهودیان و سپس دیگر باورمندان به دموکراسی، یعنی سوسیال دموکراتها و محافظه کاران پایبند به سیستم‌های ارزشی اخلاق و دیانت و همچنین زنان پیش‌آهنگ و دگراندیشان را مورد یورش و ضرب و شتم قرار دادند و هدفمندانه چه در رژیم نازی هیتلری در آلمان و چه در رژیم مذهبی خمینی در ایران، از دخالت زنان در حقوق قضائی جلوگیری کردند. در هر دو مورد، این اتحاد مردانه معجونی انفجاری بود از ناسیونالیسم، سوسیالیسم، راسیسم و سکسیسم (Sexismus).

اکنون از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ سه پرسش اساسی با فوریت پیش روی ما قرار دارد.

۱ - آیا آن غول و روح پلیدیها را می‌توان دوباره در شیشه کرد؟

۲ - چگونه این جنبش‌های اسلامیستی توانستند تا این اندازه رشد نمایند؟

۳ - سبب‌های بنیادین آن چه هستند؟

این پرسش‌ها، فکر و حواس مرا در بیست سال گذشته و بطور دقیق از سال ۱۹۷۹ بخود مشغول کرده اند. در آن هنگام دو هفته پس از فروپاشی رژیم شاه در ایران و به قدرت رسیدن آیت الله خمینی، من به‌همراه تنی چند از بانوان فرانسوی (۱۸ نفر) بدعوت زانی از ایران که در فضای انقلابی و پرتنش آن روزهای پیروزی و نمایش قدرت گروهک‌های حزب الله، خطر را در فراسو احساس کرده و از ما خواستار کمک و پشتیبانی شده بودند، بسوی تهران پرواز کردیم. ما در سه روز اقامت پراکندمان در تهران و دیدار با نو به قدرت رسیدگان، کسی را نیافتیم، که صریح و روشن از پیروزی اسلام برکافران غرب و ارزشهای نا هنجارش سخن بر زبان نیاورده باشد و قوانین شرعی و حجاب اجباری و حتا سنگسار را برای زنا و همجنس بازی نستوده باشد. خمینی و پایورانش، جمهوری اسلامی را استوار بر قوانین شرع و جزا در میان هلهله و شادی مردم سرمست از پیروزی انقلاب و درصاف نخستین آن جبهه چپ در شرق و غرب، بنیان گذارند. هنگامیکه من در سال ۱۹۷۹ در نشریه ام EMMA و در هفته نامه Die Zeit دیده‌ها و شنوده‌های خود را پس از بازگشت از ایران به نوشتار درآوردم، با شدیدترین و دراز هنگام ترین زلزله‌گویی‌ها در زندگی ام روبرو شدم. از جمله اینکه مرا رفیق شاه و یک " راسیست " بشمار آوردند. و این تهمت، یعنی راسیست بودن من از همه چیز بدتر بود، زیرا که نخستین قربانیان اسلامیست‌ها، زنان و مردان مسلمان بودند و هنوز هم می‌باشند. چشم و زبان بستن براین حقیقت، سرپوش گذاردن بر ترور اکثریتی است از سوی یک اقلیت قدرتمند و سرکوبگر. غرب با سکوت

و کیفی حکومتگران بنیادگرای اسلامی نموده اند، که فرآیند آن یک برخورد یکجانبه و یکسویه غیر علمی است و کنترلش در دست نخبگانی است که از مسیحیت به اسلام گرویده اند (Konvertiert) و بهره مند از نعمات آن می‌باشند. بیشترین این نومسلمانان بر پایه گزارش یکی از پایه گزاران آن در " شورای مشورتی مسلمانان " Zentral Rat der Muslime یعنی پروفیسور مراد ویلفرید هوفمن Murad Wilfried Hofmann و مسیحی تازه مسلمان شده، از سبزه‌ها و پایوران آنها هستند.

از هنگامیکه باور چپ‌گرایان در غرب نسبت به مقوله " انقلاب " و رهبران خداسالارانه آن چون مائو و چه گواراها متزلزل شده است، آنها کعبه آمال و امید و آرزوهای خود را در یک مذهب نو و خدایان نو و ابرمردان دیگری جستجو می‌کنند. دیروز برای آنها ویت کنگ و گاردهای سرخ سرمشق بودند و امروز سربازان اسلام‌مست راه خدا. اینکه چرا تا کنون اسلام‌مست‌ها در آلمان در قیاس با کشورهای دیگر غربی، برخوردار از یک همدلی و هموائی گسترده تری بوده اند، پاسخ اش چند گونه است. از یکسو مردم آلمان پس از گذار از دوران نازیسم و پایان جنگ، کوشش بسیار بکار می‌برند، که در آمیزش با شهروندان غیرآلمانی، خود را میرا از هرگونه آنگ راسیستی نشان داده و با آنها با همدلی و هموائی و شکیبائی برخورد نمایند و از سوی دیگر، مقوله پروتستان‌تیسیم هم یک زمینه رشد ویژه‌ای را به گونه‌ای از خود گذشتگی و انسانگرایی و مهر به بیگانه را سبب گردیده است. البته انگیزه‌های دیگری هم وجود دارند، که دقیقاً روشن نیستند. از جمله احساس ترحم به بیگانگانی که بواسطه رسم و عادات و فرهنگشان برارزش‌های چون حقوق بشر، حرمت انسانی و آزادی انسان تکیه ندارند. و یا یک هموائی " نره مردانه " (Machotum)، که برای زن ارزش همتائی و یا حقوق یکسان قائل نیستند و خوشحال از تسلیم زن در برابر مرداند. این شیوه اندیشه وری همچنین از سوی یک فمینیسم دروغین تفاوت طلب حمایت می‌شود، که براین باور است، زن‌ها طبیعتی جدا از مرد دارند و باید دوباره به ارزش‌های نهادین جنسی خود دست یابند. در نخستین جنبش‌های زنان هم این چنین بود. با آمدن نازیها، زنان رادیکال جنبش رهائش و جهان باوران Universalist آلمان را می‌بایستی ترک می‌کردند. اما آن باورمندان و زنانی که فکر می‌کردند با تکیه بر ویژگی بیولوژیک و جنسی خود می‌توانند هم آورد مردان شده و سهمی مشترک و همسان داشته باشند، خیلی زود از سوی مردان قدرت طلب به پس رانده شدند. و آنجا که طبیعت ویژه زن از زاویه تفاوت جنسی و با ادله بیولوژیک مورد بحث قرا می‌گیرد و برای آن با دلیل و برهان، سیستم ارزشی دیگری تعیین می‌گردد، بهمین روش نیز سیستم‌های ارزشی دیگری در باره طبیعت " یهودیان " و یا طبیعت " سیاه پوستان " خلق می‌شود. سکسیسم و راسیسم دو روی یک سکه اند. امروز هم آن زنانی که با بریدن از مسیحیت و روی آوری به اسلام، و به خیال خود، آنرا بگونه‌ای " رهائش " نام می‌گذارند، می‌گویند: آیا یک زن پوشیده (با حجاب) بهتر از یک مفعول برهنه نیست؟ نه! آن حجاب و این برهنه گی دو روی یک سکه اند، که بر روی آن نوشته شده، زنان متعلقه مردانند، در پوشش حجاب به یک مرد تعلق دارند و در برهنه گی به دیگران.

از آغاز جنبش‌های اسلام‌مستی " روسری " یک سمبل و عبارت دیگر پرچم مجاهدین حزب الله و جنگ آوران راه خدا و نشانه هویت برای زنان آنها بوده

این کُنش و کوشش‌های نشریه EMMA موجب گردید، که بهنگام اعطای جایزه به خانم آنه ماری شیمل زبان به اعتراض و انتقاد از هر سو و حتا مرکز انتشارات کتاب گشوده شود. اما تا به امروز هنوز هم روشن نگردیده که چه کسانی ژوری را با اعمال نفوذ مجبور به این تصمیم کردند. تنها این را می‌دانم، که یکی از اعضای این هئیت نظر دهنده که نقش مؤثری را در این راستا بازی کرده است، آقای پروفیسور ولفگانگ فرووالد Prof. Wolfgang Friüwald یک مسیحی بنیادگرا بوده است.

از یاد نباید برد، که دراز هنگامی است که در سطح جهانی بنیادگرایان اسلامی و مسیحی با هم مناسباتی تنگاتنگ و همسو دارند و این هموائی و همگامی و همراهی را آنها در سال ۱۹۸۵ در سومین کنفرانس جهانی زنان در نایروبی Nairobi در آفریقا در رابطه با رهائش زن Emanzipation بگونه مخالف از خود بروز دادند و ده سال پس از آن در کنفرانس جهانی زنان در پکن در این باره نقش تهاجمی تر بخود گرفتند. و این پیوند در سال ۲۰۰۰ در نیویورک ژرف تر گردید، بگونه ایکه واتیکان و ایران دوش بدوش یکدیگر و هم آهنگ (Vatikan - Iran - Connection) آشکارا بر ضد حقوق زنان در رابطه با جلوگیری از آبتستی، سقط جنین و سکس آزاد، و حجاب و ختنه زنان برخاسته و در این راستا، حتا مناسباتی نزدیک و درازگاه میان یهودیان تندرو و بنیادگرایان فلسطینی هم وجود دارد. همه زنانی که در جنبش‌های آزادیخواهانه و ضد استعماری و ضد کولونیالیسم در الجزایر و فلسطین و دیگر مستعمرات آزاد شده، همدوش و همگام مردان تفنگ بدست بر ضد سلطه بیگانه مبارزه کرده و هویت اجتماعی و سیاسی خود را در آمیزه‌های ریشه‌ای از مذهب و ناسیونالیسم دریافته بودند، پس از پیروزی از سوی هم پیمانان خود، یعنی مردان به پس رانده شده و بزیر پوشش اجباری چادر و چاقچور درآمدند. رهبران باصطلاح روشنفکر این جنبش‌های رهائی بخش، که از بیرون مرز در غرب سرخ‌ها را در دست داشتند، خیلی زود دریافتند، که قدرت و اختیار و یا اتوریتیه پدر سالارانه (Patriarchal) آنان به سبب بیداری و رهائش زنان (Emanzipation) در خانه و در جامعه مورد خطر قرار گرفته است. آنان برای رفع این خطر با فریب جوانان بیکار چشم انداز دیگری را فراسویشان قرار دادند، هم وعده بهشت موعود را و هم زنانی را که بار دیگر بزیر فرمانشان برده بودند. در این کتاب خیلی روشن یک خط جدائی میان اسلام و اسلام‌مست و یا سیاست و مذهب کشیده می‌شود. زیرا از مذهب برای کسب قدرت سیاسی با ترفند استفاده می‌گردد، و تا کنون هنوز به این پرسش پاسخ داده نشده که چرا در میان سه مذهب تک خدائی، Monotheistisch اسلام در رابطه با سیاست از سوی حکومتگران بیشتر مورد بهره برداری قرار گرفته است؟

در این راستا، بویژه پژوهشگران شرق شناس در غرب، در سرپوش گذاری بر بیان مواضع انتقادی نسبت به اسلام و اسلام‌مست‌ها، نقش تعیین کننده‌ای را دارا بوده اند. در حالیکه در کشورهای آمریکا و فرانسه زبان به انتقاد از شیوه کار اینگونه شرق شناسان هر روز بیشتر و رساتر می‌شود، در آلمان هنوز سکوت برقرار است. در آلمان این اتهام نسبت به مراجع و شخصیت‌های دانشگاهی مطرح است، که آنان در پژوهش‌های خود از مواضع علمی فاصله گرفته، آنرا ایده آلیزه کرده و بیشترین شان خود را وابسته به کمک‌های کمی

Toleranz بود، بسنده شده است. ناگفته نگذاریم، که این مدارس در ترکیه قدغن است و این مدارس با کمک‌های گسترده مالی دولت‌ها و بنیادگرایان اسلامی در گوشه و کنار جهان اداره می‌شوند. بیش از دو دهه است که زنان در کشورهای اسلامی در صف نخستین قربانیان بنیادگرایان اسلامیست قرار دارند و بیشترین این زنان نیز خود به اسلام باور دارند، اما در باره ستمی که بر آنها روا رفته است در غرب بویژه از سوی سیاست کمتر زبان به اعتراض گشوده شده است.

بله، زنان که با نام آنها همه چیز آغاز می‌شود. همواره در خط نخستین تجاوز و حق کشی از سوی مردسالاران معتاد به اقتدار طلبی، قرار داشته اند و بدنبال آنها یهودیان و روشنفکران (که برخی در برهه هائی از زمان خود هم بگونه‌ای عامل بوده اند) و همه آنچه که با میل و خواسته‌های مردان نوقبا مطابقت ندارد. بهر روی، اگر احساس همدردی و همنائی برای نیمی از انسان‌های این جهان، یعنی زنان وجود ندارد، در کمترین اش باید این حقیقت شناخته شود که " حقوق بشر " تجزیه ناپذیر است و سرنوشت زنان همواره میزانی و شناسه‌ای است برای داد و دادگستری جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم. یک جامعه، که در آن مردان بتوانند برانسان دیگری ستم روا دارند و او را حقیر کنند، چون زن است، از تخمه، آلوده به دادگشی است. مردیکه عادت براین دارد، که مادر و خواهر و همسر خود را حقیر کند، برای همونوع و بیگانه نآشنا هم هیچگونه احساس همدردی ندارد.

از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ ترسی گران بر غرب سایه افکنده است، ترسی که وجود داشت، اما به آن توجه نشده بود. آیا این ترس در این میان در غرب چشم‌ها را به روی واقعیت‌ها باز کرده است؟ من بآن شک می‌ورزم. شک بدین علت، که در بررسی‌های پژوهشی گونه گون پسیکولوژیک و در نقش انگیزه (Motive) تروریست‌های عامل فاجعه یازده سپتامبر، همه چیز بزبان آورده شد، اما از یک چیز - که روشن ترین آنهاست - سخنی گفته نشد. و آن سازه (عامل) " مردیت " است. و این مردیتی که بویژه اقتدار خود برزن را در مخاطره می‌بیند، عنصری است که از آمیزه نابسامانیها و نامرادبها مایه‌های انفجاری می‌سازد. این مردیتِ روان پریش همراه با خود عاشقی بیمارگونه Narzismus و کینه توزی به بیگانه، که در آغاز قرن بیست و یکم و نه تنها در کشورهای بنیادگرای اسلامی، بلکه دردموکراسی‌های غربی هم کم و بیش شیوع دارد، سازه ایست تعیین کننده که از چشم‌ها بدور مانده است. در سالهای آینده روشن خواهد گردید، که کاروان مدنیت به کدامین سو روان است، بسوی انسانیت و آگاهی‌ها و یا همچنان در جهت مردیت و مردسالاری و تاریکی‌ها. این کتاب می‌تواند بمانند نوری بر تاریکی‌ها بتابد.



است. فرشتا لودین Fereshta Ludin نمونه ایست که از آن سخن بمیان می‌آوریم. فرشتا به دادگاه شکایت برده بود تا مجاز باشد بعنوان معلم در مدرسه با روسری حضور یافته و تدریس نماید. پس از اینکه این شکایت به نتیجه نرسید و دادگاه آنرا رد کرد، زبان به اعتراض از همه جا بلند شد. رسانه‌های گروهی از جمله روزنامه Taz از حق برخورداری از شکیبائی Toleranz، زوددویچه زایتونگ Süddeutschezeitung از قضاوتی محدود به یک تکه پارچه بر سر، و Die Zeit از حکمی بمانند زنجیر صلیب برگردن، سخن بمیان آوردند. هزینة این دادگاه را سندیکاها تقبل نمودند. اما این خانم فرشتا لودین کیست؟ این خانم دختر یک سفیر و مادری است بدون حجاب اسلامی. او در عربستان سعودی بمدرسه رفته و در سال ۱۹۹۷ به‌همراه شوهر آلمانی ریش دارش خدمت طالبان رسیده و از آنها پذیرائی گرمی شده است. نوشتار من زیر عنوان " لودین یک نمونه " نشان می‌دهد، که در آلمان چگونه با طرح مقوله " روسری " سیاست معینی پیش برده می‌شود و همگان هم ساده لوحانه با آن همراه و هم آهنگ می‌شوند. آیا ما و حتی قربانیان نخستین و معترضین به یک چنین سیاستی نایستی از سال ۱۹۷۹ پس از انقلاب اسلامی در ایران، آن هنگام که گاردهای انقلابی خمینی روسری‌های از سر پس رفته زنان را بر سرشان می‌خکوب میکردند، در می‌یافتیم، که این " روسری " همه چیز هست جز یک رسم پوششی بایسته مذهبی. آیا مگر میلیونها زن مسلمان بدون روسری زندگی نمی‌کنند و یا اینکه آیا زنان این آزادی را نباید داشته باشند که آنرا برسر بگذارند و یا اینکه نگذارند؟ نه! این " روسری " با خود یک کلیت سیاسی و یک ایدئولوژی را به‌همراه دارد و نشان و پرچمی است که بنیادگرایان اسلامیست آنرا بدوش کشیده اند و از همان هنگام هم ستیز فرهنگ‌ها آغاز گردیده است. نه میان مسیحیان و مسلمانان، بلکه بین خود مسلمانان. و اکثریت مسلمانان بدور و ناباور به بنیادگرایی اسلامی از نخستین قربانیان این فئاتیسم کور اسلامیست‌ها بوده اند. در آلمان چندین دهه انتقاد از بنیادگرایی مذهبی و تبلیغات گسترده آنان در شهرها از ناگفتنی‌ها (Tabu) بود. و سهل انگاری درباره آن تا این اندازه بود، که اگر هم گزارشی رسمی از سوی سازمانهای اطلاعاتی و امنیتی تهیه می‌شد، کسی به آن توجه نمی‌کرد. از جمله هنگامیکه در سال ۱۹۹۶ آقای پتر فریش Peter Frisch سوسیال دموکرات و رئیس سازمان دفاع از قانون اساسی در گزارش سالانه اش از کنش‌های بنیادگرایان اسلامی در آلمان به عنوان مشکل شماره یک برای امنیت ملی در آلمان و بزرگترین خطر قرن بیست و یکم سخن بمیان آورد، حتی یک خبرنگار هم درباره آن نه پرسشی کرد و نه چیزی در باره آن نوشت. رسانه‌های گروهی آلمان با میل و رغبت، فراوان در باره نتونازیه‌ها می‌نویسند، اما در باره یک شکل دیگری از نازیسم که بنام " الله " می‌خواهند دنیا را بسوی رستگاری رهنمون و آنرا بزیر سلطه اسلامیستی خود در آورند، چشم و گوش و زبان فرو بسته اند. آنها حتا به این خاموشی بسنده نکردند، بلکه در نوشتارهای خودساده گرایانه جنبش‌های اسلامیستی را ایده آلیزه هم کردند. از جمله در برابر پرسش در باره اینکه در مدارس قرآن چه چیز تدریس می‌شود و آموخته می‌گردد و یا در مساجد اسلامی در شهرهای آلمان چه چیز تبلیغ می‌کنند، با این پاسخ که به حریم آزادی مذهب نباید تجاوز کرد و شکیبیا

جمهوری اسلامی و تروریسم جهانی

رولف توپ هوفن

برگردان - پرویز دستمالچی

شبکه ترور مآلها

پس از بقدرت رسیدن خمینی، رژیم مآلها شبکه و تشکیلات وسیعی، بمنظور صدور انقلاب اسلامی و همچنین ترور، بوجود آورد. دهها مرکز آموزشی برای تعلیم سربازان " ترور مقدس " در سراسر ایران، وجود دارد. تعلیم آموزش‌های قران و کشتن، بخشی از برنامه آموزشی این اردوگاههاست. اتحادی نامقدس. در این اردوگاهها به جنگجویان راه خدا همه چیز یاد داده می‌شود. از کار با کلاشینکف، تا اصول و فنون هواپیما ربائی. اردوگاه کماندوهای ویژه هواپیما ربائی، در اردوگاه وکیل آباد، در نزدیکی هزار کیلومتری شرق تهران قرار دارد.

همچنان که در پیش گفته شد، اولین توقف هواپیمای KU 422، پس از ربودن آن در سال ۱۹۸۸ در بانکوک، در مشهد بود.

در این اردوگاه تا سال ۱۹۸۴ اسرای جنگی عراق نگهداری می‌شدند. اما امروز جنگجویان متعصب حزب الله در آنجا تعلیمات هواپیما ربائی می‌بینند. در این اردوگاه عمدتاً به روی هواپیماهای مدل بوئینگ ۷۰۷، ۷۲۷ و ۷۴۷ (جمبوجت) آموزش داده می‌شود...

در کنار این آموزش ترور در نزدیکی مشهد، اردوگاههای زیر عملکرد ویژه ای در شبکه ترور قدرتمندان تهران دارند:

- اردوگاه منظریه در شمال تهران. این اردوگاه بزرگترین مرکز آموزش تروریسم است. حدود ۹۰۰ نفر کادرهای " جنگ مقدس " در این محل آموزش می‌بینند.

در تابستان ۱۹۸۷ اولین گروه تروریست زنان در این اردوگاه دوره خود را پایان رساندند. جالبترین امر در این مورد این است که (طبق اطلاعات منابع غربی) رئیس و طراح اصلی این اردوگاه، زن نخست وزیر پیشین ایران، یعنی همسر آقای حسین موسوی، می‌باشد.

- اردوگاه صالح آباد، در ۴۵ کیلومتری شمال شهر مقدس قم، بعنوان دژ مراکز آموزشی ترور شهرت دارد. این اردوگاه تحت فرماندهی سپاه پاسداران است. - در اردوگاه بهشتیه، در ۲۰ کیلومتری شمال غربی تهران، واحدهای کماندوئی زنان حزب الله از کشورهای عربی مختلف، آموزش‌های تروریستی

می‌بینند. در میان این " زنان ترور " زنان ایرلندی، آمریکائی و لبنانی که با همسران ایرانی ازدواج کرده‌اند، دیده می‌شوند.

- واحدهای کماندوئی انتحاری " جنگجویان جنگ مقدس اسلامی " پیش از شروع عملیات انتحاری، در مرکز عملیاتی شهید چمران، در شبه جزیره بوشهر، برای آخرین بار شستشوی مغزی می‌شوند. در این مرکز، همچنین، خلبانان انتحاری تعلیم داده می‌شوند. وظیفه این خلبانان انتحاری، حمله به کشتیهای ناوگان آمریکا در خلیج فارس، در سالهای ۱۹۸۸ - ۱۹۸۰ در صورت حمله آنها به هدفهای ایرانی در خلیج فارس بود.

تمامی مراکز و اردوگاههای آموزشی تروریسم در ایران زیر نظر یک نفر ملا اداره می‌شود که آموزش قران نیز توسط او انجام می‌گیرد. او خودش به اصول، فنون و ابزار مدرن نظامی کاری ندارد. برای این امر متخصصین لازم وجود دارند.

- در اردوگاه مروودشت، در نزدیکی ویرانه‌های پرسپولیس، متخصصین بلغاری و آلمان شرقی (سابق) به " جنگجویان مقدس اسلام " نحوه استفاده از مواد منفجره و همچنین تیراندازی یاد می‌دهند.

متخصصین کره شمالی و ویتنام مسئول شستشوی مغزی ویژه کماندوهای انتحاری می‌باشند. تمامی داوطلبین این مراکز باید به خدا و خمینی سوگند یاد کنند: " شماها نوک پیکان پیروزی جهانی اسلام " هستید. شاگردان این مراکز چنین شستشوی مغزی داده می‌شوند.

برنامه روزانه این مراکز هر روز از ساعت ۵ صبح شروع می‌شود. ابتدا قرائت قران است. بعد ۹۰ دقیقه ورزش و تربیت بدنی، سپس دوش. تراشیدن ریش ممنوع است. پس از صبحانه تا ساعت ۱۲ ظهر، تمرین تیراندازی. بعد نماز. بعد از ظهر آموزش‌های ویژه. به هنگام غروب آفتاب بسیاری از مردان آماده اجرای عملیات هستند. رئیس شبکه تروریستین المللی کادرهای شیعه، یک نفر روحانی است: آیت الله سید هادی خسروشاهی.

این آیت الله ۵۹ ساله یکی از سرسخت‌ترین طرفداران و مریدان خمینی است. او به عنوان یکی از فعالترین و متحرک‌ترین طرفداران انقلاب اسلامی شهرت دارد. قدرتمندان تهران او را در سال ۱۹۸۷ در رأس تشکیلات " مرکز جهانی جنبش‌های آزادی بخش اسلامی " قرار دادند. بدنبال این امر، سازمانهای اطلاعاتی غرب مطمئن بودند که عملیات تروریستی شیعیان به مقدار زیادی افزایش خواهد یافت. و همچنین هواپیما و آدم ربائی. آیت الله خسروشاهی تا

۱ - این عمل پوششی است برای واحدهای تروریستی
 ۲ - کوشش می‌شود جوانان ایرانی را در جهت این اهداف مخفی با خود همراه سازند. این عمل عمدتاً از راه اعمال فشار به روی خانواده ایرانیان مهاجری که هنوز در ایران زندگی می‌کنند انجام می‌پذیرد.
 جوان‌ترین قربانی کماندوهای تروریستی ایرانی، نورالدین نبوی، پسر ۲۴ ساله مهندس محمد علی توکلی نبوی (۵۸ ساله) است، که پس از به قدرت رسیدن خمینی ایران را ترک کرد. پدر او یکی از مخالفین سرشناس حکومت خمینی در جمع ایرانیان ساکن لندن بود. جسد هر دو در تاریخ دوم اکتبر ۱۹۸۷ در منزل مسکونی اشان پیدا شد. هر دو به ضرب گلوله کشته شده بودند. در یک خبر تلفنی به یکی از آژانس‌های خبری بین‌المللی، گروه " پاسداران انقلاب اسلامی " و " سربازان امام خمینی " خود را مسئول قتل اعلام کردند.
 در لندن نیز، مانند شهرهای بن، پاریس و یا دیگر شهرهای اروپای غربی، هزاران شهروند ایرانی زندگی می‌کنند. خیلی‌ها، پس از سرنگونی شاه، کشور را ترک کردند. عده ای دیگر به هنگام حکومت خمینی از کشور خارج شدند. در شرایط فعلی حدود ۳۰۰۰ ایرانی در لندن اقامت دارند. به این تعداد هزاران نفر دیگر را، که با ویزای موقت در لندن زندگی می‌کنند، باید اضافه نمود. از جمله این گروهها دانشجویان طرفدار و مخالف خمینی هستند.
 پس از قتل پدر و پسر نبوی در دوم اکتبر ۱۹۸۷، مخالفین حکومت خمینی نگران ادامه فعالیت‌های کماندوهای ترور حکومت ملاًها، با هدف نابودی مخالفین و منتقدین حکومت آیت الله بودند.
 در سال ۱۹۸۰، در پاریس یک توطئه بمنظور به قتل رساندن آخرین نخست وزیر شاه، شاپور بختیار با شکست روبرو شد. یکسال پس از آن، دو تن از اعضای یک واحد کماندوئی ترور، در لندن به هنگام انتقال بمبی به درون یک اتوموبیل، در اثر انفجار پیش از موقع بمب، کشته شدند.
 در ماه مه سال ۱۹۸۴ یک تیم ترور چهار نفره ایرانی توسط پلیس انگلستان دستگیر می‌شود.
 یکی از افسران نیروی دریائی ایران که به انگلستان پناهنده شده بود، این اطلاعات را در اختیار پلیس می‌گذارد.
 در آگوست ۱۹۸۶، بیژن فاضلی، توسط انفجار بمبی کشته می‌شود. پدر فاضلی تهیه کننده فیلمهای تبلیغاتی علیه رژیم خمینی بود.
 در ژوئیه ۱۹۸۷ در اثر انفجار یک بمب در اتوموبیل، آقای امیر پرویز، یکی از مخالفین خمینی در لندن، به شدت مجروح می‌شود.
 همچنین در پاریس، یعنی مرکز جنبش مقاومت برعلیه رژیم خمینی، کماندوهای مرگ ملاًها به عملیات بسیار زیادی دست زدند.
 در فوریه سال ۱۹۸۴ تیمسار غلامعلی اویسی و برادرش حسین اویسی، به دست مأموران تهران به قتل رسیدند. این ژنرال خود دارای شهرتی بسیار بد، به عنوان یکی از سرسخت‌ترین طرفداران حکومت " نظم و قانون " در زمان شاه بود. در فوریه همان سال ۱۹۸۴، سفیر امارات متحده عربی در پاریس، خلیفه المبارک، به دست گروههای مرگ ملاًها به قتل رسید.
 دولت فرانسه تلاش بسیاری نمود که روابط خود با دولت ایران را تحکیم بخشد. حتی عده ای از مخالفین خمینی از فرانسه اخراج شدند. اما نقض

سال ۱۹۸۳ سفیر ایران در واتیکان بود. او در همان موقع هم دارای ارتباط وسیع با شیعیان بنیادگرا و متعصب در سراسر اروپا بود.
 آیت الله خسروشاهی " مرکز جهانی جنبش‌های آزادی بخش اسلامی " اش را به شش اداره تقسیم کرده است:
 ۱ - دفتر ارتباط برای ایرانیان ساکن ایالات متحده آمریکا
 ۲ - مراکز عملیاتی در اروپای غربی
 ۳ - مراکز عملیاتی برای منطقه خلیج فارس
 ۴ - دفتر ارتباطی با برادران شیعه در لبنان (و از جمله ارتباط باگروگان گیران در لبنان)
 ۵ - دفتر تماس برای آمریکای لاتین
 ۶ - دفتر ارتباطی برای بنیادگرایان اسلامی در منطقه آسیا
 کماندوهای شیعه کمبود مالی ندارند. خزانه ملاًها کاملاً پر است. میلیونها دلار کمکهای مالی، به صدور این " جنگ مقدس " کمک می‌کند. آیت الله مهدی کربوی، رئیس " بنیاد شهید " در ماه مه ۱۹۸۴ مبلغ ۳/۲ میلیون دلار به حزب الله در لبنان پرداخت کرد. این مبلغ خرج تدارکات ربودن هواپیمای TWA در تابستان ۱۹۸۵ در بیروت شد. منابع اطلاعاتی اسرائیل، اطلاعاتی در دست دارند که دولت آلمان فدرال برای خریدن (گروگان) الفرد اشمیت چندین میلیون (گفته می‌شود ده میلیون) مارک به حساب " بنیاد شهید " پرداخت کرده است. این پول نیز به حسابحزب الله واریز شده است. روشن است که این امر از طرف دولت آلمان در بن انکار می‌شود.



۴ - واحدهای ترور در اروپای غربی

از سال ۱۹۸۰ در شهرهای اروپای غربی، نبردی پنهانی بر علیه ایرانیانی که نسبت به رژیم خمینی در اپوزیسیون هستند، جریان دارد.
 عملیات توسط واحدهای ترور ایرانی انجام می‌گیرند. تاکتیک آنها نفوذ به درون گروههای مهاجر ایرانی است. این امر به دو دلیل انجام می‌گیرد:

آمدن خمینی، در به خدمت گرفتن بخشی از مأمورین سازمان اطلاعات و امنیتی ایران در زمان شاه، شرمی نداشت. سیا، دفتر واواک در ژنو را یکی از مراکز حساس و مهم می‌داند. این دفتر مهمترین محل تصمیم‌گیری بمنظور از میان بردن اپوزیسیون ایران در اروپا می‌باشد. دولت ایران در منطقه Conches در نزدیکی مرز فرانسه، دارای زمینی به مساحت ۲۰۰۰ هکتار است که توسط دستگاه‌های ایمنی بسیار دقیق بزرگ و گران محافظت می‌شود. دستگاه‌های اطلاعاتی غربی معتقدند که این محل در درجه اول به عنوان " پایگاه و خانه امن " همه سازمان‌های اطلاعاتی خمینی در اروپا می‌باشد. بنابراین اطلاعات، Conches همزمان مرکز آموزش و همچنین برنامه ریزی است. مأمورین سوئیسی در باره فعالیت‌های مأمورین اطلاعاتی ایران مطلقاً سکوت کرده اند. اپوزیسیون ایران و همچنین سازمان‌های اطلاعاتی همواره از فعالیت‌های مأمورین اطلاعاتی ملاًها در سوئیس شکایت دارند.



در ۲۲ ژوئن سال ۱۹۹۰ قاضی تحقیق پرونده قتل کاظم رجوی، آقای Roland Chatelin گزارش کار و تحقیقات خود را اعلام کرد. اسناد، مدارک و دلائل، همگی نشانگر نقش ایران در این قتل می‌باشند. او پس از دو ماه تحقیقات به روی این پرونده قتل، نحوه عمل و برنامه ریزی قتل را چنین ترسیم می‌کند: مجموعاً ۱۳ نفر در عملیات شرکت داشتند. اولین مأموریت، یعنی مأموریت شناسائی را، گروه مرگ، در سال ۱۹۸۹ انجام داده است. تمام کسانی که در توطئه قتل رجوی شرکت داشتند دارای " پاسپورت خدمت " با مهر " فرستاده ویژه " جمهوری اسلامی ایران بوده اند. اکثر آنها در هتل‌های ژنو سکونت داشتند. گروه کماندوئی که در ۲۴ آوریل کاظم رجوی را به قتل رساند، متشکل از چهار نفر بودند. قاضی تحقیق آقای Chatelain گزارش را با جملات زیر به پایان می‌رساند: دلائل و شواهد بسیار زیادی مبین شرکت مستقیم و یا غیر مستقیم حداقل یک و یا چندین " مرکز دولتی " جمهوری اسلامی ایران در قتل کاظم رجوی می‌باشند. نوع به قتل رساندن کاظم رجوی به عنوان " نمونه " ای از نوع و شیوه " کار " سازمان اطلاعات و امنیت ایران است. زیرا که قاضی Chatelain به هنگام تحقیقاتش در باره پرونده قتل کاظم رجوی، توانست تشابه‌های بسیار

قوانین بین المللی و همچنین نقض روابط و مناسبات دیپلماتیک از جانب ایران، همچنان ادامه یافت. سرانجام روابط پاریس و تهران در ژوئیه سال ۱۹۸۷، پس از رو شدن نقش و شرکت ایران در یک سری بمب‌گذاری‌ها و عملیات خرابکارانه در خاک فرانسه، که بار سنگینی بر دوش دولت فرانسه شده بود، قطع شد. این بحران زمانی به نقطه اوج خود رسید که مأمورین قضائی فرانسه خواهان احضار و بازپرسی از مترجم رسمی سفارت ایران در فرانسه، آقای گرجی، شدند. او مظنون به دخالت در یک سری بمب‌گذاری‌ها، در دسامبر ۸۵ و سپتامبر ۸۶، در پاریس بود.

گرجی برای فرار از بازپرسی، به سفارت ایران " پناه " برد. این امر موجب محاصره سفارت توسط پلیس فرانسه می‌شود. دولت ایران، در یک اقدام تلافی‌جویانه رابطه سفارت فرانسه با دنیای خارجش را، عملاً از طریق محاصره ساختمان سفارتخانه، قطع می‌کند. در این میان، این بحران میان دو کشور حل شده است. گرجی به تهران فرستاده شد و محاصره نمایندگی‌های دیپلماتیک طرفین لغو شد.

مقامات ایتالیائی، در سپتامبر ۱۹۸۷، موفق به کشف و دستگیری اعضای یک باند قاچاق اسلحه می‌شوند. جزء افراد این گروه قاتلین حرفه‌ای وجود داشتند که مورد حمایت و پشتیبانی دولت ایران می‌باشند. باضافه اعضای مافیا، و همچنین دلانان قاچاق اسلحه و مواد مخدر. طبق گزارشات پلیس ایتالیا، ملاًها از اینطریق در اختیار گروه‌های چریکی و تروریستی ایتالیا اسلحه قرار می‌دادند.

در ششم اوت ۱۹۹۱ آخرین نخست وزیر شاه، شاپور بختیار از طرف یک گروه کماندوئی مرگ ایرانی، به قتل رسید. شاپور بختیار، بنا به گفته منابع اپوزیسیون ایرانی، دوازدهمین شخصیت اپوزیسیون بود که پس از مرگ خمینی، و به قدرت رسیدن رفسنجانی، قربانی یک قتل می‌شد. کاظم رجوی، برادر مسعود رجوی، رهبر سازمان مجاهدین خلق نیز از جمله این قربانیان است. پس از قتل بختیار، قاتلین او در سوئیس، در منطقه Thonek - Vallard ناپدید می‌شوند. این امر برای مقامات قضائی و همچنین سازمان اطلاعاتی فرانسه DST عجیب نبود. زیرا که پس از سرنگونی سلطنت در ایران، سوئیس تبدیل به مرکز اصلی فعالیت‌های سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی ایران شده است. این امر در زمان آیت الله خمینی شروع شد. در این میان تهران در خاک سوئیس از یک شبکه و پایگاه گسترده لجستیکی بسیار خوب بهره مند است. این پایگاه در درجه اول در خدمت حکومت ملاًها، بمنظور انتقام جوئی از اپوزیسیون است.

در ژنو، در یک ساختمان بی نام، در خیابان Chemin Petit - Sacconek شماره ۲۸ در نزدیکی هتل " انترکنتیننتال " سازمان اطلاعات و امنیت ایران، و واواک مستقر است. واواک، مخفف وزارت اطلاعات و امنیت کشور است. مرکز واواک برای اروپا، در ژنو قرار دارد. این مرکز که در زمان خمینی تأسیس شد امور " بسیار حساس " جمهوری اسلامی ایران را انجام می‌دهد: فعالیت‌های خبری، اطلاعاتی، تعقیب اپوزیسیون و خرید اسلحه. واواک در شبکه جهانی اش دارای حدود ۱۰۰۰۰ همکار است. طبق اطلاعات سازمان سیا، بودجه واواک ۲۰ میلیون دلار در سال است. واواک پس از روی کار

جاسوسان اش در سوئیس، با وجود موارد سوءظن بسیار، تقریباً بدون دردسر و مزاحمت از جانب دولت سوئیس، به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهند. سوئیس یک کانون اصلی تدارکات و لجستیک و اوآک در اروپا است. این تشکیلات در سوئیس محل برنامه ریزی و سازماندهی قتل‌ها، پناگاه جاسوسان، گروه‌های ترور و گردانندگان اصلی آنها در مبارزه ای بی امان بمنظور پیگرد و نابودی افراد و گروه‌های مخالف رژیم تهران است.

واحدهای ترور رژیم در آلمان نیز فعالند. در سپتامبر ۱۹۹۲ سه نفر از کادرهای رهبری حزب دمکرات کردستان ایران، در یک رستوران یونانی در برلین، به قتل رسیدند. کشته شدگان عبارتند از دکتر شرفکنندی، دبیر کل حزب، فتح عبدلی نماینده حزب در اروپا و همایون اردلان، نماینده حزب در آلمان، بعلاوه نوری دهکردی از یاران و دوستان نزدیک شرفکنندی.

دبیر کل پیشین حزب دمکرات کردستان، دکتر عبدالرحمان قاسملو نیز در ژوئیه ۱۹۸۹، در وین، قربانی یک قتل وحشیانه شد. مظنون به قتل قاسملو، سه ایرانی هستند که پس از قتل توانستند به ایران بگریزند و در اطریش حکم جلب و دستگیری آنها صادر شده است. طبق اطلاعات و تحقیقات کمیون ۶۹ نفره ویژه میکونوس، در اداره کل آگاهی آلمان، در اینکه علت قتل برلین سیاسی است، جای هیچگونه شک و شبه ای وجود ندارد. طبق این اطلاعات و نتیجه تحقیقات، مسئولین قتل میکونوس را باید در حکومت تهران یافت. سازماندهی و انجام این قتل در دست سازمان اطلاعات و امنیت ایران قرار داشت. قاتلین از گروه‌های ترور حزب الله بوده اند. اما نقش اصلی را کاظم دارابی، (ایرانی) ۲۳ ساله ای، بازی می‌کرد. او نماینده خواستها و منافع حزب الله در برلین است. دارابی اتومبیل عملیات را تدارک دید و به قاتلین لبنانی دستمزد پرداخت کرد. قتل برلین آشکارا بعد تروریسم دولتی یافت. این قتل نشانگر آن است که چگونه آیت الله‌هایبرحمانه به تعقیب و نابودی دگراندیشان ایرانی در خارج از کشور می‌پردازند. قتل برلین همچنین ضربه ای است بر علیه سیاستهای دوستانه دولت آلمان با ایران.

ادامه دارد

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

فرهنگشهر

www.farhangshahr.com

"نزدیکی" میان این قتل و قتل احمد مرادی طالبی، یکی از خلبانان پیشین ایرانی، که در تاریخ ۱۰ اوت ۱۹۸۷، در شهر ینو، به قتل رسید، را اثبات کند. نوع و شکل به قتل رساندن دکتر بختیار در پاریس، گویا، دقیقاً همان شیوه کار در دو قتل ذکر شده بالاست. به علاوه تلاش پیگیر قاتلین بختیار، بمنظور رسیدن به خاک سوئیس، تأیید کننده مجدد وجود "مراکز امن" برای قاتلین ایرانی در سوئیس است. در تشکیلات مأمورین ایرانی که در سوئیس خدمت می‌کنند، چندین نام همواره تکرار می‌شوند. پس از قتل کاظم رجوی دفتر سازمان مجاهدین در پاریس اعلام داشت که سفیر ایران در برن، سید محمد مالک، شخصاً بر این عملیات نظارت داشته است.

آمریکائیان، در سال ۱۹۸۸، بیهوده تلاش کردند تا از تصویب اعتبارنامه سید محمد مالک، به عنوان سفیر ایران در برن جلوگیری کنند. زیرا طبق اطلاعات آمریکائیان، او یکی از عوامل اصلی گروگانگیری دیپلمات‌های آمریکائی در ایران، در سال ۱۹۷۹، می‌باشد.

یکی دیگر از شخصیت هائی که نقش کلیدی در تشکیلات سازمان‌های اطلاعاتی ملاها در سوئیس دارد، صدیقی میبیدی می‌باشد. او در کنسولگری ایران در ژنو مشغول کار است و مأمورین اوآک زیر دست او فعالیت می‌کنند. سازمان‌های اطلاعاتی غرب معتقدند که صدیقی میبیدی مسئول اصلی فعالیت‌های جاسوسی می‌باشد. میبیدی از جمله بر فعالیتهای "دفاتر خارجی" مهم در اروپا، مانند پاریس، کلن و یا وین نظارت دارد. هیچ عملیاتی، که به عنوان "عملیات ویژه" مطرح است، بدون نظر این مرد با تجربه انجام نمی‌گیرد. در کنار سید محمد مالک، و رئیس اوآک در خارج، صدیقی میبیدی، یک نفر دیگر هم سازمان‌های ضد جاسوسی را به خودش جلب می‌کند. سیروس ناصری، نماینده دولت ایران در سازمان ملل متحد، در ژنو، ناصری از جمله حلقه‌های بسیار حساس و مورد اطمینان تشکیلاتی است که رژیم ملاها بمنظور پیگرد مخالفین خود بوجود آورده اند.



مجاهدین معتقدند که ناصری سازمانده قتل یک خبرنگار ایرانی مخالف در نیورک در سال ۱۹۸۱، می‌باشد. سازمان‌های اطلاعاتی ایران، و شبکه

تجدد و موانع آن در ایران

سپهر آریا پور

روحانی نیمه جان که شما خارخسکها بکوهش آنان برخاستید دوتلث از این کشور یا بیشتر از آن را بی سر و صدا دارند اداره می‌کنند شما خبر از آن ندارید. اگر شما فتنه انگیزان بیخرد می‌گذاشتید همه افراد با روحانی مرتبط شوند احتیاج به شهربانی‌ها را از جهان بر می‌داشتیم. یک مدرسه از روحانیت به قدر صدها شهربانی کار انجام می‌دهد.

از این بیان آقای خمینی کاملاً مشهود است که اول بهشت روی زمین با دست روحانی ساخته می‌شود. ثانیاً غیر روحانی مایه فساد است و شرارت. ثالثاً روحانیون نه تنها مایه سعادت ایران بلکه مایه سعادت جهان هستند و بهروزی به دست روحانی امکان پذیر است. با داشتن چنین تفکری جای غیر روحانی بیخرد کاملاً مشهود است. و اما روحانیون چه می‌گویند. آقای خمینی در کشف اسرار ص ۱۰۷ می‌نویسد: " پیغمبری که برای رفتن مستراح و خلوت کردن با زن و شیردادن یک طفل چندین حکم خدائی و فرمان آسمانی آورده و برای هیچ چیز کوچک و بزرگ نیست مگر اینکه تکلیف معین کرده. " حال با چنین تفکراتی آیا جایی برای خرد، عقل و فردگرایی هست؟ جامعه‌ای که افراد آن از زمان شیرخوارگی تا مرگ تکلیف آنان معین شده است و کوچکترین انحراف از آن با مرگ پاسخ داده می‌شود چه بحثی از تجدد می‌توان کرد؟ اگر شخصی به خود اجازه دهد که حتی سئوالی در این زمینه بکند جواب آن را این طور می‌دهند. کشف اسرار ص ۱۰۵: " اشخاصی که این یاهو سرائی‌ها را می‌کنند در حضور هواخواهان دین اعدام کنند و این فتنه جویان را که مفسد فی الارض هستند از زمین براندازند. " این خطاب آقای خمینی به آقای حکمی زاده است که به خود اجازه داده است در سالهای ۱۳۲۰ شمسی از روحانیون سئوالاتی بکند به نام پرسشهای هزار ساله. آقای خمینی در همان سالها عده‌ای را بنام مفسد فی الارض به مرگ محکوم کرده بود و می‌خواست که آنها را در ملاء عام اعدام کنند همان کاری که اکنون ۲۰ سال است در ایران انجام می‌دهند. باز آقای خمینی در کشف اسرار ص ۱۸۸ نسبت به حاکم چنین می‌گوید: " در روایت مجتهد را حاکم قرار داده و رد او را رد امام و رد امام را رد خدا و رد خدا در حد شرک به خدا دانسته. " در همان کتاب در ص ۱۸۹ چنین می‌خوانیم که " هر قانونی برخلاف قوانین اسلام باشد در این مملکت قانونیت ندارد. "

این شمه‌ای بود از نظریات بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران. حال باید پرسید آیا روشنفکران ایرانی با آنهمه کار و تحقیق آثار حضرت امام خمینی را نخوانده بودند و از آن اطلاعی نداشتند و یا خوانده بودند و به جد نگرفته بودند و تصور می‌کردند که از آقا می‌توانند در براندازی دشمن مشترک استفاده کنند. روشنفکران ایران باید به هر جهت در برابر نسلهای آینده جوابگو باشند.

جامعه‌ای که برخورد آن با غیر مسلمان جز زشتگوئی به اعتقادات آنان نیست با تجدد چه رابطه‌ای می‌تواند داشته باشد؟ جامعه‌ایکه غیر مسلمان اثناعشری را اصولاً ایرانی نمی‌داند و برای او حقی قائل نیست یهودی را صهیونیست ،

فکر تجدد در ایران بعد از شکست از روسیه و از دست رفتن بخش بزرگی از کشور توسط عباس میرزا مطرح می‌شود. سخنان عباس میرزا به نماینده ناپلئون P. A. Youbert حاکی از این است که ایرانیان به ضعف خود در مقایسه با اروپائیان پی برده بوده‌اند و دنبال راه چاره‌ای می‌گشتند که از این بُن بست نجات پیدا کنند: " چه قدرتی است که به شما برتری و مزیتی که نسبت به ما دارید عطا می‌کند؟ علت ترقی روز افزون شما و ضعف مدام ما چی است؟ آیا مشرق زمین از لحاظ جمعیت حاصلخیزی و ثروت کمتر از اروپا است؟ و آیا اشعه خورشید که قبل از رسیدن به شما بر ما می‌تابد تأثیرات مفیدش روی سرما کمتر است. .. اجنبی حرف بزن با من بازگویی که برای بیدار کردن ایرانیان از خواب غفلت چه باید کرد؟ "

جواب عباس میرزا تا کنون داده نشده است. گو اینکه سالهای گذشته و خصوصاً بعد از انقلاب نویسندگان ایران از جمله آقای زیبا کلام در کتاب " ما چگونه ما شدیم " و یا آقای علمداری در کتاب " چرا ایران عقب ماند و غرب پیشرفت " و یا آقای میلانی در " تجدد و تجدد ستیزی " هر کدام سعی نموده‌اند از جهتی به این سئوال پاسخ دهند.

ولی تا کنون متأسفانه عامل اصلی عقب ماندگی ایران در هاله‌ای از ابهام مانده است. علت این را قدرت روحانیون شیعه از طرفی و ضعف روشنگران از کلیه طیف‌ها اعم از چپ ، راست و ملی از طرف دیگر باید جستجو کرد.

بدون هیچ گونه شکی روابط زیربنائی در رشد جامعه و تجدد نقش عمده‌ای دارند ولی این فقط روی یک سکه است. روی دیگر سکه که خرد ، تسامح ، فردگرایی ، تجدد در عقائد و افکار است و تا زمانیکه آنها در جامعه مورد نظر قرار نگیرند هیچ گاه به روشنگری و تجدد نخواهیم رسید.

برای روشن شدن این مطلب باید علل و موانع خرد ، تسامح و فردگرایی را در جامعه ایران بشناسیم و بعداً در رفع این موانع کوشا باشیم. تا زمانیکه این موانع وجود دارند نه با ساختن دانشگاه و نه با تغییر لباس ، کفش واکس ، عینک ، کروات ، پیسی کولا ، موزیک پاپ ، تلفن ، فاکس ، کامپیوتر و .. به روشنگری نخواهیم رسید بلکه آنها را هم به عنوان سمبل غربی مطرود می‌دانیم. در جامعه‌ای که تفکر مذهب تمامیت خواه شیعه تا اعماق آن ریشه دوانیده است و حرف آخر را می‌زند با چه مجوزی می‌توان از روشنگری بحثی به میان آورد. برای ورود به آن بحث باید ابتدا با نظریات روحانیت شیعه آشنا شویم. بعداً کندوکاوی در تفکرات روشنگران عصر ناصری بنمائیم. اگر این دو طیف مورد بررسی قرار گرفت بعداً می‌توان راه به سوی روشنگری را پیدا کرد. در این بحث فقط به تفکرات روحانیون می‌پردازیم.

برای آشنائی با نظرات روحانیون شیعه در رابطه با روشنگری نظری به تفکرات آقای خمینی می‌اندازیم. آقای خمینی در کشف اسرار که در سالهای ۱۳۲۰ منتشر کرده است در ص ۲۰۲ چنین می‌گوید: " ای بیخردان مملکت دین بهشت روی زمین است و آن با دست پاک روحانی تأسیس می‌شود. همین

و باز می‌گوید: " پدرم نیز عقیده داشت که باید از مذهب در مقابل هجوم مادی گرایی و افکار کسانی که می‌خواهند مساجد را با خاک یکسان کنند دفاع کرد. " و در ص ۴۳: " ناگفته نماند که خود من به هزینه شخصی ترتیب مرمت و احیای ابنیه و مرقدهای مذهبی بسیار دیگری را نیز دادم. "

" شبی علی ابن ابیطالب را به خواب دیدم ، با وجود خردسالی می‌دانستم که علی ، امام اول شیعیان را بخواب می‌بینم در رویای من ، علی در دست راست خود شمشیر دو دم معروفش ذولفقار را داشت و در دست چپش جامی محتوی یک مایع که به من داد تا بنوشم و من چنین کردم. فردای آن شب تب من فرو نشست و حالم رو به بهبود رفت.

اندکی بعد ، در تابستان هنگامی که به زیارت مرقد امامزاده داود می‌رفتیم ، از اسب بزیر اقتادم و بیهوش شدم. همراهان تصور کردند مرده ام. ولی حتی خراشی برداشتم. درحال سقوط از اسب بود که شمایل حضرت عباس ابن علی را مشاهده کردم که دستم را گرفته حفاظتم می‌کند. "

در گاهنامه ۵۰ سال شاهنشاهی ایران در ص ۶۲۱ می‌خوانیم: " تعالیم پیامبر بزرگ اسلام بزرگترین راه نمای بشر چه در گذشته و چه در حال حاضر و چه در آینده می‌باشد و پیروی از این تعالیم مایه رستگاری همه انسانها خواهد بود. "

و در ص ۷۵۶: " شاهنشاه ۵ نفر از روحانیون را در کاخ مرمر به حضور پذیرفتند در این شرفیابی روحانیون در باره فرقه بهائی و جلوگیری از تبلیغات آنان مطالبی معروض داشتند و معظم له در پاسخ اظهارات آنان فرمودند که در این مورد به دولت دستور داده شده است تا موضوع را به نحوی که موجب رضایت آقایان علما و عموم مردم باشد فیصله دهند. "

بعد از آگاهی به این اعتقادات اعلیحضرت دیگر نباید شک کرد که چرا عکس آقا را در ماه می‌بینند و چرا آقا قصد حکومت کردن دارد.

به نظر روحانیون هیچ شخصی حق حکومت و قضاوت ندارد مگر روحانی مجتهد و حتی اگر غیر روحانی حرف حق بزند باز باطل است زیرا حق او نیست که اظهار نظر بکند. حکومت اسلامی اثر آقای خمینی ، ص ۸۴ و ۸۵. تحریم دادخواهی از قدرتهای ناروا حضرت در جواب ، از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا چه اجرائی و چه قضائی نهی می‌فرمایند. دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از عمال آن‌ها هستند رجوع کنند ، هرچند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند. مسلمان اگر پسر او را کشته‌اند یا خانه اش را غارت کرده‌اند باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. همچنین اگر طلبکار است و شاهد زنده در دست دارد نمی‌تواند به قضات سرسپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هرگاه در چنین مواردی به آن‌ها رجوع کرد به " طاغوت " یعنی قدرت های ناروا روی آورده است ، و در صورتی که به وسیله این قدرت‌ها و دستگاههای ناروا به حقوق مسلم خویش نائل آمد " فانما يأخذہ سحتاً و آن کان حقاً ثابتاً " به " حرام " دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند. حتی بعضی از فقها در " عین شخصی " گفته‌اند که مثلاً اگر عبای شما را بردند و شما به وسیله حکام جور پس گرفتید نمی‌توانید در آن تصرف کنید. ما اگر به این حکم قائل نباشیم دیگر در کلیات یعنی در "

ارمنی را داشناک و بهائی را به نرخ روز روزی ساخته و پرداخته روس ، زمانی نتیجه سیاست انگلیس و گاهی نوکر امپریالیسم آمریکا و بعضی اوقات همکار قوم یهود می‌داند چگونه می‌تواند و از چه راهی می‌خواهد به تجدّد برسد. چنین جامعه‌ای هیچگاه به سوی رشد و خردگرایی گامی بر نخواهد داشت. با یک نگاه به قانون اساسی اول ایران مصوبه ۱۳۳۴ قمری یعنی صدسال قبل در مقایسه با قانون اساسی امروز جمهوری اسلامی ایران می‌بینیم که امروز نسبت به صد سال قبل چه اندازه به عقب برگشته ایم. اگر در قانون اساسی اول دین رسمی نداریم و شیعیان دارای حق بیشتری نسبت به مؤمنین سایر ادیان نیستند به درستی می‌بینیم که اجداد ما در آن زمان درک بهتری از امروز ما داشتند. ولی ما در پایان قرن بیست با یک انقلاب " شکوه مند " موفق به ایجاد یک حکومت صددرصد مذهبی با ولی فقیه در رأس آن شده ایم. که در برابر آن حکومت استبدادی ناصرالدین شاه را باید مترقی بدانیم. زیرا او دیگر با خنده و لباس پوشیدن کاری نداشت و حریم اطلاق خواب هم اگر بود از امنیت برخوردار بود. علت این اشتباه بزرگ تاریخی در این راز نهفته است که در گذشته هیچگاه نیروی مخالف در جامعه امکان بالندگی نداشته است و نیروی مخالف به نیروی ضد تبدیل شده بوده است. و شعار " حاکم باید برود - هر که می‌خواهد بیاید " شعار روز بوده است. زمانی که شاه قصد تصویب قوانین حق رای به زنان ، تقسیم اراضی و سوگند نمایندگان به کتب مذهبی که تابع آن بوده‌اند را داشت به یک باره چپ و راست با روحانیون همصدا شده بر علیه آن قیام کردند. روشنفکران چپ و ملی نخواستند بدانند که مخالفت روحانیون با شاه نه از یک موضع مترقی بلکه از یک موضع فوق ارتجاعی است و در زیر پرچم آن متفقاً با روحانیون هم صدا شدند.

آقای میرفطروس در مصاحبه با مجله تلاش شماره ۵ معتقد است که تجدّدگرایی و اصلاحات اجتماعی در ایران با میرزاتقی خان امیرکبیر شروع شد و با مشیرالدوله ، رضا شاه ، مصدق و محمد رضا شاه ادامه و گسترش یافت. ولی به عللی که نام می‌برد به شکست انجامید. در باره میرزاتقی خان امیرکبیر معتقد است که علت شکست او سرکوبی جنبش مترقی بابیه بود. رضاشاه را به خاطر استبداد سیاسی و تجدید قرارداد داری و مصدق را به خاطر اتکاء بیش اندازه برشور مبارزاتی مردم و محمدرضاشاه را به خاطر خودکامگی و عدم علاقه اش از انتقاد و طرح ضعفها و زندانی شدن در حصاری از آدمها و عناصر " بله قربان " گو. البته اینها بخشی از علل عقب ماندگی و تجدّدسنیزی در جوامع ایرانی است ولی علت اصلی آن محصور بودن همگی آن تجدّدخواهان غیر از دکتر مصدق تا حدودی در مذهبی بودن آنها نهفته است. با دلالتی که قبلاً ذکر شد چگونه می‌توان در جامعه‌ای دم از تجدّد زد که کلیه قوانین آن باید تابع فقه شیعه باشد و نامبردگان فوق می‌دانیم که سخت تابع روحانیون شیعه بودند. آیا کدام یک از این آقایان غیر از دکتر مصدق در محدود کردن واقعی قدرت روحانی قدمی برداشته‌اند. برای روشن شدن مطلب نگاهی به تاریخ می‌اندازیم.

محمد رضا شاه در کتاب پاسخ به تاریخ که در دوران آوارگی نوشت در ص ۴۴ چنین می‌گوید ، " به پیروی از سر مشق و نمونه پدرم بود که من از نوجوانی به اهمیت و تأثیر اعتقادات مذهبی و راز و نیاز با خداوند پی بردم. "

باشند در برابر نیروی چپ ایران و از طرف دیگر مانع چاپ و تکثیر آثار روحانیون می‌شد و آنان را در هاله‌ای از قداست نگاه می‌داشت.

چه اشکالی داشت اگر جزوه پرسشهای آقای حکمی زاده و جواب آقای خمینی در کشف اسرار چاپ و در اختیار مردم قرار می‌گرفت. چه مانعی بود اگر کتاب حکومت اسلامی که مانیفست خمینی بود در اختیار عموم قرار می‌گرفت؟ چه می‌شد اگر لویح شیخ فضل الله نوری وسیعاً پخش می‌شد.

محققاً اگر این آثار در اختیار مردم قرار می‌گرفت نه مردم چهره امام را در ماه می‌دیدند و نه اصولاً حکومت اسلامی شانس حکومت داشت.

رژیم گذشته فقط خطر را از طرف نیروی فرضی چپ ایران می‌دانست و غافل بود که مشغول بیدار کردن اصحاب غار کهف است که به ۱۵۰۰ سال قبل تعلق داشت‌اند. در بین نامبردگانی که راه تجدد در پیش گرفته‌اند شاید بتوان گفت که دکتر مصدق از همه آنها آگاهتر بود. با کاشانی برید و دست روحانیون را از کارهایی که به آنها مربوط نبود کوتاه نمود. و اگر شانس ماندن داشت شاید روزنه واقعی به سوی تجدد باز می‌شد.

مشیرالدوله با وجود آنکه قدرت علما را با بدن خود لمس کرده بود زیرا او را وقتی که از سفر فرنگ در رکاب ناصرالدین شاه بازمی‌گشت مجبور به استعفا کرده‌اند و حتی مانع از آن شدند که به تهران بیاید. همین مشیرالدوله مترقی موجبات تبعید بهاء الله را به ادرنه فراهم نمود و در هیچ زمانی به فکر محدود کردن روحانیون برنیامد.

میرزا تقی خان امیرکبیر در قلع و قمع جنبش مترقی بابیه فراوان نمود و هزاران نفر را به کام مرگ فرستاد. گو اینکه متحد طبیعی میرزا تقی خان جنبش بابیه بود ولی او متأسفانه متمایل به چنبره فساد شد و خود هم قربانی فساد گردید. راجع به رضا شاه و محمد رضا شاه قبلاً اشاره شد.

در جامعه‌ای که روحانیون حرف آخر را می‌زنند از تجدد صحبت کردن راه به ناکجاآباد خواهد بود.

در اینجا بحث البته برسر دین اسلام نیست چون فرق است بین دین و آنهایی که دین را اسباب دست می‌کنند. و از اعتقادات مردم سوء استفاده می‌کنند. آنچه در این بحث مطرح است مربوط به عاملین دین است نه خود دین. در بحثهای آینده به نقش اقلیتهای مذهبی خصوصاً بهائیان و بابیان در ایران خواهیم پرداخت. و از هرگونه اظهار نظری استقبال می‌کنیم. در اینجا نه قصد تبلیغ برای گروهی و یا مذهبی است و نه قصد توهین به مذهب و گروه دیگری است بلکه هدف بازکردن روزنه‌ای است هرچه کوچک برای روشن کردن واقعیاتی که سالیان دراز است در ابهام مانده و گرد و غبار تاریخ بر روی آن نشسته است. من سخت معتقدم و ایمان دارم که ملت ایران خود آن قدر فهم دارد که سره را از ناسره تمیز دهد. تا زمانیکه کثرت گرائی، خرد و تسامح در جامعه حاکم نشود هیچ جامعه روی خوش نخواهد دید و به رشد نخواهد رسید.

عین کلی " شک نداریم مثلاً در این که اگر کسی طلبکار بود و برای گرفتن حق خود به مرجع و مقامی غیر از آن که خدا قرار داده مراجعه و طلب خود را به وسیله او وصول کرده تصرف در آن جائز نیست. و موازین شرع همین را اقتضا می‌کند.

حکم سیاسی اسلام

این حکم سیاسی اسلام است. حکمی است که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعه به قدرت های ناروا و قضاتی که دست نشاندۀ آنها هستند خودداری کنند تا دستگاه های دولتی جائز و غیراسلامی بسته شود و این تشکیلات عریض و طویل دادگستری که جز زحمت فراوان برای مردم کاری صورت نمی‌دهند برچیده گردد، و راه به سوی ائمه هدی (ع) و کسانی که از طرف آنان حق حکومت و قضاوت دارند باز شود. مقصد اصلی این بوده که نگذارند سلاطین و قضاتی که از عمال آنها هستند مرجع امور باشند و مردم دنبال آنها بروند. به ملت اسلام اعلام کرده‌اند که اینها مرجع نیستند و خداوند امر فرموده که مردم باید سلاطین و حکام جور کافر شوند (عصیان بورزند)، و رجوع به آنها با کفر ورزیدن به آنها منافات دارد. شما اگر کافر بودید به آنان باشید و آنان را نالایق و ظالم بدانید نباید به آنها رجوع کنید.

مرجع امور علماء اسلامند

بنابراین تکلیف ملت اسلام چیست؟ و در پیشامدها و منازعات باید چه کنند و به چه مقامی رجوع کنند؟ قال: " بینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حالنا و حرامنا و عرف احکامنا " در اختلافات به روایان حدیث ما که به حلال و حرام خدا - طبق قواعد - آشنایند و احکام ما را طبق موازین عقلی و شرعی می‌شناسند رجوع کنند. امام (ع) هیچ جای ابهام باقی نگذاشته تا کسی بگوید پس روایان حدیث (محدثین) هم مرجع و حاکم می‌باشند. تمام مراتب را ذکر فرموده و مقید کرده به اینکه در حلال و حرام طبق قواعد نظر کند. ..

با توجه به نظرات رهبری شیعه آیا جایی برای خردگرایی و اصلی ترین علامت تجدد که فردگرایی است وجود دارد؟ در یک جامعه متجدد انسان از قید سنت و حکومت چه مذهبی و چه دولتی آزاد می‌گردد. و فقط با کمک داوری مستقل فردی و عقلی خویش تصمیم می‌گیرد و از قید و بند جامعه آزاد است. حال چگونه می‌توان در جامعه‌ای که از تولد تا مرگ برای افراد تکلیف معین کرده است سخنی از تجدد به میان آورد.

روشنفکران ایران در ۱۵۰ سال گذشته به هیچ وجه به اصل مانع تجدد در ایران توجه نکرده‌اند و بدین علت است که راه رشد خردگرایی مسدود بوده است. بعد از شهریور ۲۰ و آزادی نسبی در ایران هر نویسنده‌ای که مخالف حکومت ملی بود، شریف و توانا بود ولو اینکه دارای آثار آنچنان علمی هم نبود و هر دانشمندی هر چقدر هم توانائی علمی داشت مذموم بود چون علناً با حکومت مخالف نبود. مثلاً در این زمینه فراوانند. گناه نابخشودنی رژیم گذشته در این بود که از طرفی به روحانیون کمک می‌کرد که بلکه سدی



یک شعر از دکتر بتول عزیزپور

شعله نیستم

غروب
یادها را دور می زند
و کفش های آوارگی مرا می پوشد
واژه های پریشان
پیراهن حسرت مرا به خیالی نمی دوزند
و ترنم شبنم
شانه هایم را سبک نمی کند
سایه ای شده ام در کف باد
بی حضور و بی حلول
هوش هوا را خط می زنم
و از چشم اتفاق پائین می افتم
بهار از زمان کنده می شود
می بارد فصل پریده رنگ

بر طعم جمله ها

معجزه های خیس

و ایلغار باد

معنای گمشدگی چه رنگ است میوه تلخ ؟
تلخم و سطر اول شب را می نویسم
زمزمه را خط می زنم
دهانتان را بیدار نمی کنم
چروک بر آوازیان می پاشم
و سال های زمین خورده
بر منظر نگاهتان می آویزم

یعنی همین مشتکی خاک کافی بود

تا سخن پائیزی

سرزمین خود را بسراید

چشم یاس بسته آید

و عطرها خاموش شوند

دنیا خم شود

و روزهای قیچی شده جمع کند

و حرف ها

پُر باشد از بال های مجروح ؟!

می سرایم و از اخطار فکر

در می گذرم

از هیچ سو می وزم

و دهکده های خزان را جا به جا می کنم

رویاهای دیروز

درگاه امروز را در نمی نوردند

جهان

فردا کنار می زند و گلوئی خواب ها را

می کاود

سیلی مخاطره

گونه افسانه را کیود می کند

خاموشی معنا می شود

و مهتاب

کتاب خود را می بندد

شعله نیستم

نی ام شهاب

نمی شوم سیلی

گه پیراهن کویر را پدرد

نو کند ویرانی را

می گنجانم قطره های نوشته را

بر بام کاغذ

کاغذ بام

این خانه ای بی خواب

آشیانه ای من است

پشت به رنگ دارد

رو به تیرگی

تارهای خاکستری می تند

بر گیسوان پنجره ای که منم

من که حرفی از حروف دنیا را

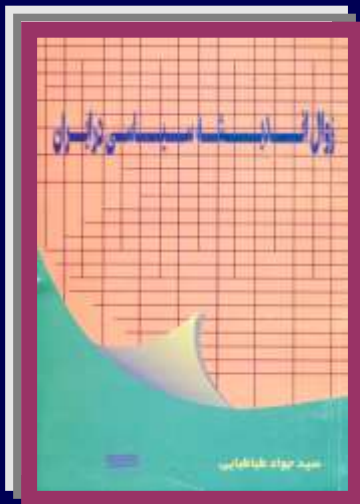
بر تن دارم

کدام زمین

پاره ای کدام سیاره ام

که هیچ چراغی مرا نمی یابد .

تلاشگران نشر اندیشه و فرهنگ و ادب



تالیفات
دکتر جواد طباطبائی