

تلاش

گشودگی فرهنگی و پویایی فرهنگ ملی



همکاران ما در این شماره: داریوش آشوری - دکتر کاظم علمداری - دکتر جمشید بهنام - نیلوفر بیضانی - داریوش همایون -
جمشید طاهری‌پور - علی کشگر - مهدی استعدادی شاد

اینجیم و ریش های جانم آنجاست
شادابی باغ ارغوانم آنجاست
دیریت درین قفس نَفَس می شکم
گر خاک شود تم روانم آنجاست
رضا مقصدی

صاحب امتیاز: علی کشگر

مدیر مسئول و سردبیر: فرخنده مدرّس

نشریه تلاش؛

به هیچ حزب، سازمان، گروه و جمعیتی وابستگی ندارد.

آدرس پستی:

Talash
Sand 13
21073 Hamburg / Germany

Tel.: (0049) 040 765 50 61

آدرس تلاش در اینترنت:

<http://www.Talashonline.com>

پست الکترونیکی:

Talashnews@hotmail.com

تلاش را به دوستان و آشنایان خود هدیه دهید!

حساب بانکی:

Ali Kashgar

دارنده حساب:

140 83 000

شماره حساب:

201 900 03

کد بانک:

Hamburger Volksbank

نام بانک:

برای ارسال وجه از خارج آلمان اطفأ کُذ زیر نیز ارائه شود.

BIC GENODEF1HH2

IBAN DE67 2019 0003 0014 0830 00

ISSN1616 – 8615

شماره ثبت:

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

Talash Nr.32

بهاء: ۵ یورو

- در این شماره ۱

- گفتمان غربزدگی: طغیان روشنفکری جهان سومی برای بازگشت به «خود»

گفتگو با داریوش آشوری ۳

- روشنفکران ایران والگوی فرهنگی تمدن مدرن

گفتگو با دکتر کاظم علمداری ۹

- تداوم و پویایی فرهنگی

گفتگو با دکتر جمشید بهنام ۱۷

قتل‌های ناموسی، سنگسار و... آینه سقوط اخلاق انسانی

گفتگو با نیلوفر بیضائی ۲۱

- نوسازندگی (modernization) و دموکراسی

تلاش - برگرفته از منابع انگلیسی زبان - ۲۶

- چشم اندازهای تازه دموکراسی

داریوش همایون ۳۲

- تجددخواهی آدمیت

دکتر جمشید بهنام ۳۷

- برگهائی از دفتر زندگی، رویداد سیاهکل: نابالغی خود خواسته

جمشید طاهری پور ۴۲

- انقلاب اسلامی و کارنامه ردی روشنفکری

علی کشگر ۶۶

- چراغ رابطه، روشن است یا خاموش؟

مهدی استعدادی شاد ۷۵

در جامعه‌ای که دهه‌هائی است روشنفکریش از خودی و غیرخودی کردن همه چیز هرچه بیشتر فاصله می‌گیرد و بر هر چه گشودگی فکر و زبان و فرهنگ بر بیگانه تکیه دارد و بنا می‌کند، در چنین جامعه‌ای سمت و سوی مبارزه درگیر این روزها کدام هدف را نشان کرده است؟ اگر به بار نشیند، کدامین سرشت را پدیدار می‌کند و کدام نظام اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حقوقی را مستقر خواهد کرد؟ آیا می‌شود رابطه آن چه که در این سه دهه در راه آن کوشیده شده است، با آن چه امروز در خیابانهای ایران می‌گذرد را ندید؟

انسانی دست‌درکاران آن درمی‌گذشت، از شکیبائی گرفته تا ملاحظه و احترام فروتنانه در برابر وقت و زندگی پرمشغله‌ی دوستانی که قول همکاری با این شماره را به ما داده بودند. شماره‌ای که تدارک آن، به استناد تاریخ نخستین درخواست‌ها و پرسش‌ها، از اواخر سال گذشته میلادی آغاز و سرانجام دو - سه هفته‌ای پیش از آن که به چاپخانه سپرده شود، مطالب آن فراهم گردید. با وجود این، بازهم آن چه در این شماره درج شده تنها بخشی از مجموعه‌ای بزرگتر است که ابتدا به ساکن برنامه ریزی شده بود. در این میان لازم است از همکارانی که با لطف بسیار در فاصله کوتاهی از آغاز کار، مطالب خود را آماده و در اختیار ما قرار دادند، پوزش بخواهیم که در انتشار نتایج زحمات آنان چنین تأخیری ناخواسته پیش آمد.



کار گردآوری این دفتر، بسیار بیش‌تر از هر شماره دیگر فصلنامه تلاش، با سختی و طول زمان غیرعادی مواجه شد که گاه از مرز امکانات

رابطه گفتمان - در ابتدائی‌ترین تعریف: خواست و بر حول آن، اندیشه ای که به بیان آمده باشد - با عمل اجتماعی و جایگاه روشنفکری در آن، سالهاست که به یکی از موضوعات مورد توجه و بررسی جامعه فکری و فرهنگی‌مان بدل شده است. در بسیاری از تلاشهای محققان و اندیشمندان تاریخ معاصر ایران در دهه های اخیر، یعنی پس از وقوع انقلاب و با استقرار نظام و نهادهای فرهنگی - سیاسی و حقوقی اسلامی که چیزی جز آشکار شدن ماهیت اصلی آن انقلاب نبود، سعی شده ضمن روشنگری و تأکید بر وجود این رابطه همچنین نشان داده شود که پیش از واقعه، یعنی وقوع آن انقلاب آگاهی از این رابطه در میان بخش قریب به اتفاق سرآمدان‌مان، غایب بوده است. اما می‌دانیم فقدان آگاهی نسبت به پدیده‌ای هرگز به منزله نبود آن پدیده نیست.

یکی از حوزه‌های بحث‌های «تلاش» در این چند ساله، بازگشت و توجه به اجزائی از آن گفتمانی بوده است که جامعه روشنفکری عرفی‌گرا در تبیین و تدوین آن فعال بود، بدون آن که بداند، چه بستر فکری را آماده می‌کند و به تغذیه و پروراندن کدام عمل یاری می‌رساند. موضوع محوری مصاحبه‌های این شماره تلاش نگاهی دوباره به مفهوم «غرب زدگی» و ستایش و گرایش به آن در دهه‌های پیش از انقلاب از یک سو و سرزنش «تقلید از غرب» و در پشت آن کوبیدن گرایش به غرب و گشودگی و آگاهی و تأثیرگیری فرهنگی در برابر آن در همان دهه‌هاست، آن هم نه بدست تنها اسلام‌گرایان و سنت‌پرستان هم‌کیش آنان، بلکه بعضاً حتی توسط روشنفکرانی که خواب هم مسلک و هم‌هدف شدن با این جماعت را کابوسی هراس‌آور می‌دیدند. «غرب زدگی» از اجزاء محوری غرب‌ستیزی و از پایه‌های گفتمانی بود که انقلاب اسلامی را تغذیه می‌کرد. تنظیم پرسش‌هایی حول این مفهوم و قرار دادن آنها در برابر تنی چند از اهل قلم و فکرمان از میان همان نسلی که آن کابوس را خود تجربه کرده است، به بهترین وجه نمایانگر صحنه بازنگری و نقد گفتمانی است که حاصل آن چیزی جز انقلاب اسلامی یا چیزی مشابه آن - با حذف صفت اسلامی - نمی‌توانست باشد. بازنگری و نقدی که برپایه آگاهی‌های امروز صورت می‌گیرد و مبتنی بر نگاه دگرگونه و آشتی‌جویانه‌ایست نسبت به فرهنگ غرب و گشادگی، تأثیرپذیری و همزیستی فرهنگی با آن.

آیا روشنفکران، متفکران، دانشمندان، محققان، مترجمان، روزنامه‌نگاران، هنرمندان ما که هر یک به فراخور حوزه عمل خود در گسترش چنین نگاهی گوشه‌ای از کار را گرفته‌اند، می‌دانند که بستر گفتمانی را فراهم ساخته‌اند که بازتاب پرتوهایی از آن را امروز در مطالبات آن زنان و جوانان و انسانهای بی‌باخته در خیابانهای شهرهای ایران می‌توان دید؟

به آن چه امروز پس از این سی سال در خیابانهای شهرهای ایران و در جلو و پشت پرده سیاست آن می‌گذرد و به تأثیر رخدادهای کنونی بر آینده کشور، می‌توان در پرتو نورهای مختلفی نگاه کرد، که کم‌رنگترین آن تعبیری مبنی بر مبارزه قدرت میان این یا آن چهره حکومتی، این یا آن نهاد و ارگان نظام است. از همان آغاز تردیدی وجود نداشت که حکومت آخوندی - شیعی مبتنی بر ولایت فقها مصداق نگنجیدن چند پادشاه در یک اقلیم است و دیر یا زود دچار طوفانهای شدید نبرد بر سر قدرت و ثروت خواهد شد - وای به حال و روزگار دینی که همه‌گونه ابزار قدرت و سیاست در دست گروهی از متولیاناش افتد که در انحصارطلبی ذاتی خود، حتا انحصار نمایندگی خداوند هم کافی‌شان نیست و در این تمامیت‌خواهی حتا به همگان‌شان نیز رحم و عطفی ندارند. تردیدی نبود که فشار احکام دینی اعماق تاریخ و زور استبداد عقب‌مانده مذهبی بر سر مردم و شلاق حقارت‌بار دخالت و امر و نهی حکومتگران حتا در اندرونی‌ترین حوزه‌های زندگی فردی و شخصی پیکر شخصیت ایرانی، به ویژه جوانان را زخمی خواهد کرد. می‌توانستیم حدس بزنیم که این ملت همیشه مغرور چندان تاب تحقیر جهانی و یکی انگاشته شدن با تصویری که از این حکومت به چشم می‌خورد را نخواهد آورد. زیر فشار فرسایش دهنده تأمین قوت لایموت، بیکاری و بیش از همه بی‌چشم‌انداز بودن و آینده تاریک پیش پای جوانان، بالاخره از مرزهای خمودی و افسردگی فراتر رفته، آنان را دیر یا زود به طغیان بر عاملان این وضعیت و ایستادگی در برابر ناکارآمدی، حیف و میل و نابودی اموال و اندوخته‌های ملت و کشور و دزدی آینده‌شان خواهد کشاند. اما پرسش این است که آیا می‌توان سرشت و معنای واقعی آن چه امروز در ایران رخ می‌دهد را با این اجزای از هم گسیخته توضیح داد؟ یا آن که سمت مبارزه و این خیزش است که بدان معنا می‌بخشد؟ سمت مبارزه‌ای که اصول آن مطالبه و دفاع از حق رأی ملت در برابر اراده ولی فقیه است، زنان برای برابری و آزادی خود در صف مقدم آند، جوانانی که سینه‌های سرشار از حسرت برای آینده‌ای بی‌دلهره را سپر گلوله کرده‌اند، رهبران آن در آرزوی حفظ نظام و دین خود در یک «آشتی ملی» با مردم و روابط صلح‌آمیز با جهان، تا جائی که جهان‌بینی‌شان اجازه می‌دهد، می‌کوشند با این مردم همراه شوند، در جامعه‌ای که دهه‌هایی است روشنفکری از خودی و غیرخودی کردن همه چیز هرچه بیشتر فاصله می‌گیرد و بر هر چه گشودگی فکر و زبان و فرهنگ بر بیگانه تکیه دارد و بنا می‌کند، در چنین جامعه‌ای سمت و سوی مبارزه درگیر این روزها کدام هدف را نشان کرده است؟ اگر به بار نشیند، کدامین سرشت را پدیدار می‌کند و کدام نظام اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حقوقی را مستقر خواهد کرد؟ آیا می‌شود رابطه آن چه که در این سه دهه در راه آن کوشیده شده است، با آن چه امروز در خیابانهای ایران می‌گذرد را ندید؟



گفتمان غرب‌زدگی در ایران نمودی از طغیانِ روشنفکری جهانِ سومی برای بازگشت به «خود» و اصالتِ گم‌شده‌ی «خود» بود. اگرچه فردید آن را به دُمِ اندیشه‌ی هایدگر و طغیانِ فلسفی او بر «متافیزیک» می‌بست. اما از دیدگاهِ امروزینِ من، یک طغیانِ کین‌توزانه‌ی جهانِ سومی بود، با مایه‌ای تُنک از فلسفه و علومِ اجتماعی و تاریخی.

گفتمان غرب‌زدگی:

طغیانِ روشنفکری جهانِ سومی برای بازگشت به «خود»

گفتگو با داریوش آشوری

همان آغازِ کانونی شدن تحت تأثیر آن قرار گرفتید، در مرحله‌ی به آن از زوایائی برخورد انتقادی نمودید و امروز همچنان پیگیرانه تلاش می‌کنید، بر بستر فرهنگی و روانشناسی عمومی جامعه — به ویژه بخش سرآمدانِ روشنفکری آن — معنای این مفهوم را باز کنید، البته با یک نگاه انتقادی از زوایای دیگر. قبل از آن که به زاویه‌های نگاه شما به این مفهوم در دوره‌های مختلف بپردازیم، از شما می‌خواهیم چگونگی ورود و سیر تاریخی آن در میان سرآمدانِ فکری و فرهنگی را شرح دهید.

آشوری: آشنایی من با مفهوم غرب‌زدگی با انتشارِ بخش یکمِ جستاری به همین نام در شماره‌ی یکمِ مجله‌ای به نامِ کتابِ ماه، در سال ۱۳۴۱ آغاز شد. این مجله را مؤسسه‌ی کیهان به سردبیری جلال آل احمد به راه انداخته بود. از جمله نویسندگانِ آن هم خود من بودم. آن زمان من در دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران دانشجوی بودم و در خانه‌ی رهبرِ سیاسی‌مان، خلیل ملکی، با آل احمد آشنایی یافته بودم. اما آن مجله به دلیلِ چاپِ آن مقاله و در کل سرشاخ بودنِ آل احمد با رژیمِ دو شماره بیشتر منتشر نشد (شماره‌ی دوم با نامِ کیهانِ ماه). آل احمد سپس آن **جسه‌تار** را در همان سال پنهانی به صورتِ کتاب چاپ کرد. و من خود چهل- پنجاه نسخه‌ای از آن را در دانشگاه فروختم. آل احمد مفهومِ غرب‌زدگی را، چنان که در حاشیه‌ی کتابِ خود گفته است، از زبانِ احمدِ فردید شنیده بود و از او گرفته بود. من هنوز فردید را نمی‌شناختم و شاید نامی هم از او نشنیده بودم. اما با خواندنِ کتاب، من



تلاش - نوشته‌های شما در دوره‌های مختلف نشان می‌دهند که شما یکی از شاهدانِ فعالِ چگونگی ورود مفهومِ «غرب‌زدگی» به کانونِ گفتمانِ سیاسی - فرهنگی‌مان بوده‌اید. شاهدِ فعالِ به این معنا که از

مشغول داشت و در چرخش‌های بعدی فکری من اثر اساسی داشت. آنچه مرا به فرديد جلب کرد و سبب شد که سه-چهار سال دور-و-بر او بگردم، ماهیه نظری و فلسفی حرف‌های او بود که برای من بسیار کشش داشت. داستان آشنایی خود با احمد فرديد و جای گرفتن در حلقه‌ی مریدان او را در مقاله‌ی «بازديدی از نظریه‌ی غرب‌زدگی و احمد فرديد» گفته‌ام. (نگاه کنید به وبلاگ من به نام جستار)

تلاش - هنگامی که کتاب «غرب‌زدگی» آل احمد بیرون آمد شما در بررسی این کتاب مقاله‌ای انتقادی نوشتید - حدود ۴۳ سال پیش - عنوان مقاله‌ی خود را «هشیاری تاریخی» گذاشتید و «اساس» یا «زمینه» و «محتوای قابل بررسی» آن را «قابل دفاع» دانستید. آنجائی هم که به نظر شما نوشته‌ی آل احمد «با واقعیت ملموس سر- و- کار دارد، آن را «درست و دقیق و شجاعانه» ارزیابی نمودید. و اما زاویه یا زاویه‌های دید انتقادی شما به «غرب‌زدگی»: سبک نگارش و پراکنده نگاری‌های نویسنده، دانش سطحی و اندک وی به ویژه در حوزه‌ی اقتصادی بود، و ایراد به این که چرا آل احمد این همه با ماشین و تکنولوژی می‌ستیزد و چرا به جای آن، نوع رابطه اقتصادی و سیاسی استعماری را آن گونه که باید مورد توجه قرار نمی‌دهد. علاوه بر این، انتقاد به آشفتگی و خلط مرزهای تاریخی و جغرافیائی مفهوم غرب و ایراد به پریدن‌های نویسنده «غرب‌زدگی» به همه‌ی کشورهای تولید کننده تکنولوژی مدرن و تفکیک نکردن جهان غرب استعمارگر از - احتمالاً- جهان سوسیالیستی آن دوره.

با توجه به دوسطح مختلف - از نظر ژرفا - دفاع و نقد، باید بگوئیم که دفاع شما از «غرب‌زدگی» آل احمد از عمق بسیار بیشتری برخوردار بوده است تا نقد آن. در حالی که زمینه‌های انتقادی را بعضاً به سهولت می‌شد ندید گرفت یا تصحیح کرد. اما حوزه‌ی دفاعی از نظریه غرب زدگی دارای اجزا و مؤلفه‌هایی است که به‌راحتی نمی‌توان از آن گذشت. پایه‌های فکری «غرب‌زدگی» آل احمد به عنوان یکی از منادیان سنت‌گرایی و گذشته‌گرایی نفی تمدن مدرن از اساس و با همه‌ی الزامات آن بود و راه حل سیاسی وی در عمل نه سرفروبردن به کار خود و عزلت‌گزینی «عارفانه»، بلکه ستیز با غرب، با فرهنگ و تمدن آن بود. آیا این را می‌شود - یا بهتر است بگوئیم، می‌شد - «هشیاری تاریخی» نامید؟

آشوری: آگاهی به تاریخ و کند-و-کاو در رویدادهای آن برای درک منطقی حرکت و جهت آن از رویدادهای بسیار بنیادی در جهان اندیشه‌ی مدرن است. در حقیقت، با کوتاه شدن دست اراده‌ی الهی و علم مطلق الهی از پهنه‌ی طبیعت و زندگانی بشری، یعنی پایان قرون وسطا، علم و اراده‌ی انسانی برای گسترش دامنه‌ی شناخت و توانایی خود نخست علوم طبیعی و سپس علوم انسانی (علوم تاریخی یا علوم فرهنگی) را پایه‌ریزی کرد. شناخت تاریخ و فهم تاریخ بر بنیاد انسان‌باوری (اومانیزم) مدرن به معنای رهایی انسان از بندهای ایمان و بندگی قرون وسطایی و گام نهادن به جهان آزادی و اختیار بود. به این معنا «هشیاری

که از نوجوانی بسیار کتاب‌خوان بودم و در زمینه‌های گوناگون، از تاریخ و جغرافیا و علوم سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی سیاسی، در حد امکانات آن روزگار در ایران، دانش عمومی به‌نسبت گسترده‌ای داشتم، به خطاهای کلان کتاب پی بردم و همان سال یا سال بعد نقدی بر آن نوشتم و به سیروس طاهباز سپردم که مجله‌ی آرش را منتشر می‌کرد. اما طاهباز جرأت چاپ آن را نداشت. پس از یکسالی، یا بیش‌تر، که از چاپ آن سرباز زد، با خشم مقاله را پس گرفتم و پاره کردم و دور ریختم.

اما خبر-اش به گوش آل احمد رسیده بود. دو سالی پس از آن، زمانی که من کتاب فرهنگ سیاسی را منتشر کرده بودم و نسخه‌ای هم به او داده بودم، شبی در میهمانی‌ای مرا به کناری کشید و پرخاش‌کنان گفت که، «کتاب تو غرب‌زده است و از شرق در آن چیزی نیست.» من هم در پاسخ گفتم که، مکتب سیاسی به معنای دستگاه نظری فلسفی یا ایدئولوژیک، و همچنین علوم سیاسی در کل، از غرب به ما رسیده است. چنین چیزهایی با چنین قالب‌بندی‌های تئوریک و مفهومی در شرق نداشته‌ایم. و باز به من پرید که، «تو هم آدمی هستی مثل احسان طبری. او هم خیلی با هوش بود»، اما چنین و چنان.... و این که، «تو می‌ترسی آن مقاله را در باره‌ی غرب‌زدگی منتشر کنی.» من هم گفتم، پس حالا منتشر می‌کنم. و رفتم و مقاله را دوباره نوشتم و در سال ۱۳۴۶ در نشریه‌ی بررسی کتاب چاپ کردم، که خود-ام آن را برای انتشارات مروارید در می‌آوردم. شاید اگر او خود مرا تحریک نکرده بود دیگر به فکر نوشتن آن نمی‌افتادم. مقاله در فضای اهل کتاب بازتاب گسترده‌ای پیدا کرد و آل احمد هم از آن یگه‌ای خورد و در بازبینی آن کتاب، چنان که خود در دیباچه‌ی ویرایش دوم آن نوشته است، اثر گذاشت. اما فضای جوشان انقلاب طلب جهان سومی و سانسور ابلهانه و بسیار سختگیر رژیم سرگیجه‌دار میدانی برای نقد علمی و عقلی باز نمی‌گذاشت. چنان که مجموعه‌ی مقاله‌ای از مرا، که همین نقد غرب‌زدگی در آن چاپ شده بود، در سال ۱۳۴۸ از چاپخانه بردند و خمیر کردند. خود مرا هم از سال ۱۳۴۹، به دلیل «سوابق سوء» سیاسی و قلمی و گناه چاپ مقاله‌ای در باب «دولت در جهان سوم»، در مجله‌ی جهان نو، «ممنوع القلم» اعلام کردند. ولی غرب‌زدگی آل احمد پس از مرگ‌اش پنهانی چاپ می‌شد و دست به دست می‌گشت. به هر حال، غرب‌زدگی، با همه ضعف‌های تحلیلی و سستی علمی‌اش، طرح‌کننده‌ی مفهومی شد که از نظر تاریخ‌گفتمان‌های روشنفکرانه در دیار ما و در زبان فارسی خود بسیار اساسی ست و از راه‌نشان‌های ذهنیت یک دوران و فضای روشنفکری جهان سومی ما ست. این کتاب با زبانزد کردن مفهوم غرب‌زدگی زمینه‌ساز نمود پیدا کردن احمد فرديد و به میدان آمدن او اثرگذاری‌های بعدی‌اش تا دوران اول انقلاب اسلامی شد.

انتشار آن مقاله سبب شد که فرديد هم به من توجه پیدا کند و خواهان دیدار من شود. من هم با آشنایی با فرديد و اندیشه‌های او در باب غرب‌زدگی چرخشی از جنبه‌ی نظری کردم، که سالیانی مرا به خود

لنیستی، و با حسرت نهفته‌ای که به زندگانی دینی‌اش در نوجوانی داشت، کتابی ساخت و پرداخت که، به‌خلاف گفته‌ی شما، یکسره نفی "تمدن مدرن با همه‌ی الزامات آن" نبود، بلکه آیینی‌دینیت‌گیر کرده میان دو جهان فرهنگ سنتی و جهان مدرن و فرهنگ آن است -- که من آن را وضع "جهان سومی" می‌نامم. وضعی که، اگر نه همگی، دست کم بسیاری از ما در خیل "روشنفکران"، به درجه‌های گوناگون و با حساسیت‌های گوناگون، دچار آن بوده ایم و هستیم. من این وضعیت روانی پرکشاکش و پرعذاب روانی در اصحاب نظریه‌ی غرب‌زدگی را -- که خود نیز دوران درازی گرفتار آن بوده ام -- در مقاله‌ای با عنوان "نظریه‌ی غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران" شرح کرده ام (نگاه کنید به ما و مدرنیت، ناشر مؤسسه‌ی فرهنگی صراط).

تلاش - شما در آن زمان و در آغاز آن رساله انتقادی به «غرب زدگی» پرسش‌هایی برای «اهل تفکر و قلم این سرزمین» طرح کردید. از جمله پرسیده‌اید:

«سرانجام در برابر این موج تاریخی [موج زورآور و استعمارگر تمدن و فرهنگ غرب - نقل به معنی از گفته‌های شما] چه باید کرد؟»

شما همان جا دل‌مشغولی روشنفکران زمان مشروطیت بر بستر همین پرسش را که «رفتن به راه غرب»، «رسیدن به آن» یا «گرفتن جنبه‌های مثبت تمدنش» و... را توصیه کرده یا هدف قرار داده بودند، «کلی‌بافی‌های خنک» ارزیابی نمودید. ممکن است که پاسخ‌های آنها در حوزه سیاست و به ویژه با توجه به سیاست‌زدگی که روشنفکران دوران مشروطیت نیز بعضاً از آن در امان نبودند، به‌صورت شعارهای سطحی جلوه می‌کردند، اما آیا بنیان‌های فکری آنها غیر قابل دفاع می‌بود؟ آیا تلاش در شکافتن، ژرفا بخشیدن و تداوم بخشیدن به بنیان‌های فکری مشروطیت، ما به جایی -- البته با نگاه و تکیه به گردش فکری که سرآمدان فکری و اهل قلم نموده‌اند -- نمی‌رسیدیم که امروز ایستاده‌ایم؟

آشوری: ایده‌هایی که جنبش مشروطیت را پدید آوردند، بومی سرزمین ما نبودند و از دل فرهنگ و اندیشه‌ی بومی "ما" نرسته بودند و با ساختارهای کهن سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی ما تناسبی نداشتند. (این "ما" هم خیلی مسأله‌دار و پرسش‌انگیز است. به همین دلیل در گیومه می‌گذارم). در نتیجه، با برقراری حکومت مشروطه آن ساختارهای دیرینه رو به فروپاشی رفتند بی آن که ساختارهای مدرن بتوانند جانشین‌شان شوند. و چنان آشوبی همه جا را فراگرفت که ده-پانزده سال بعد همان منورالفکران پیشاهنگ جنبش مشروطه در به در به دنبال دیکتاتوری می‌گشتند که بتواند سر-و-سامانی به کشور بدهد. این گونه بود که رضاشاه روی کار آمد و بخش عمده‌ی آن‌ها دور-و-بر او را گرفتند تا در سایه‌ی قدرت او ایران نوینی با مدل اروپایی بسازند. اما "ما" -- این "ما"ی سرگشته‌ی دچار بحران هویت -- هنوز ایده‌های لیبرال مشروطه‌خواه را فرو ن داده بود که ایدئولوژی‌های

تاریخی " (historical consciousness) ستون اصلی بر-پا-دارنده‌ی روشنگری و روشنفکری مدرن است که از قرن هجدهم نخست در فرانسه و سپس در ساحت فلسفی بسیار بالاتری در آلمان پرداخته شده است. اما این روشنگری و روشنفکری هنگامی که از بوم اصلی خود در اروپای غربی، با پرتوافشانی از راه‌های گوناگون، به دیگر سرزمین‌ها و فرهنگ‌ها راه می‌یابد، شکل‌های بومی خود را پیدا می‌کند که روشنفکران بومی غرب-شیفته (صفت محترمانه‌تری به جای "غرب-زده") سازنده‌ی آن اند.

هشیاری تاریخی شکل ثابتی ندارد و، در معنای مدرن آن، در اساس تفسیر تاریخ و نسبت‌تکوینی انسان با آن، در کل (یا تاریخ جهانی)، یا در مقیاس کوچک‌تر، گزارش و تفسیر تاریخ ملی و بومی در متن تاریخ جهانی ست که از دست‌آوردهای ذهنیت و علم مدرن است. هشیاری تاریخی مدرن در اساس بر بنیاد انسان‌باوری (اومانیزم) است و با دگرگونی شرایط تاریخی دگرگون می‌شود. از سیر دگردیسی آن در اروپای غربی و روسیه و جاهای دیگر می‌گذرم و تنها به دگردیسی‌های آن در تاریخ روشنگری و روشنفکری ایران اشاره می‌کنم، که زیر نفوذ غرب و ایده‌ها و آرمان‌های انسان‌باورانه‌ی آن پدیدار شد. دگردیسی ایدئولوژی‌های لیبرال و ملت‌باورانه‌ی آغازین، در صدر مشروطیت، به ایدئولوژی‌های چپ از نوع مارکسیست-لنینیست و ترکیب‌هایی از آن‌ها با فضای ذهنیت و ایدئولوژی‌های بومی (برای مثال، اندیشه‌های کسروی) و، سرانجام، پدیده‌ای به نام "اسلام انقلابی" همه ترکیب-بندی‌هایی از "هشیاری تاریخی" و تفسیر تاریخ زیر فشار نیروهای شکافنده و بازسازنده‌ی ایده‌ها و آرمان‌های انسان‌باورانه‌ی مدرن اند. البته، از دیدگاه هر یک از آن‌ها دیدگاه‌های مخالف‌شان "ناهشیاری" یا جهل به شمار می‌آید. چنان که شما هم، با "هشیاری تاریخی" / "مروزی-تان، همین ایراد را به تیترو مقاله‌ی من دارید. باری، نظریه‌ی غرب‌زدگی، به عنوان نقد تاریخ رابطه‌ی "ما" با "غرب" و بیماری‌شناسی آن، شکلی از شکل‌های "هشیاری تاریخی" ما در دوران مدرن است. هشیاری تاریخی، در این معنا، هر گونه گفتمانی را در باره‌ی تاریخ و تفسیر آن در بر می‌گیرد. این "هشیاری‌ها" خود همواره تاریخی و نسبی و وابسته به شرایط تولید گفتمان تاریخ‌شناسی اند.

گفتمان غرب‌زدگی در ایران نمودی از طغیان روشنفکری جهان سومی برای بازگشت به "خود" و اصلت گم‌شده‌ی "خود" بود. اگرچه فردید آن را به دُم اندیشه‌ی هایدگر و طغیان فلسفی او بر "متافیزیک" می‌بست. اما از دیدگاه امروزین من، یک طغیان کین‌توزانه‌ی جهان سومی بود، با مایه‌ای تُنک از فلسفه و علوم اجتماعی و تاریخی. آل احمد هم آدم اصیل دردمندی بود در عذاب از وضع حقارت‌بار "جهان سومی" خود، به همین ویژه در شرایط سیاسی پس از کودتای بیست و هشت مرداد. به همین دلیل، در برخورد با فردید، مفهوم غرب‌زدگی را که او آورده بود، نشانه-شناسی درد خویش یافت و با شتاب‌زدگی، با زبان پرجوش-و-خروش خود، با دانش سطحی‌اش از اقتصاد و جامعه‌شناسی مارکسیست-

هستند، تا اسلامگرایان آل احمدی و یا طرفداران جدید و قدیم شریعتی که در ظاهر و باطن غرب ستیز بوده‌اند، از نظر شما مصداقی از «غرب زدگی» هستند. این به چه معنا و به چه اعتباری است؟

آشوری: مفهوم غرب‌زدگی برای من همچنان مفهومی ست روشن‌گر وضع تاریخی ما. یعنی وضع گذار از جایگاه تاریخی-جغرافیایی اسطوره-ای-افسانه‌ای، در مرکز جهان - که ویژگی همه‌ی تاریخ‌های اسطوره-ای-افسانه‌ای ست-- به جایگاه تاریخی پیرامونی در بستر «تاریخ جهانی» با مرکزیت غرب. و از جغرافیای افسانه‌ای به جغرافیای پیموده شده و سنجیده به دست اراده‌ی جهانگیر و ذهنیت علمی مدرن، که نخست در غرب پدیدار شده است. من این گذار را زیر عنوان «گذار از شرق به جهان سوم» فرمول‌بندی کرده ام. این گذار، که افق جهان-نگری و بنیادهای فرهنگی را به پرسش می‌کشد و به بحران دچار می‌کند، ناگزیر روان‌پریشی‌آور است، خواه از سر غرب‌شیفتگی باشد خواه غرب‌گریزی یا غرب‌ستیزی. گرفتاری در چنگال عقده‌های حقارت، که زاینده‌ی انواع مگالومانیاها و مالیخولیاهای تاریخی نیز هست، از پی-آمدهای آن است. چنین وضع روانی یا نگاه حسرت به غرب دارد یا نگاه نفرت. ما هنگامی از چنین بیماری روانی-فرهنگی آزاد خواهیم شد، یعنی از «غرب‌زدگی»، که از آن نگاه حسرت و نگاه نفرت رها شویم و در جایگاه انسان آزاد و مسؤول جایگاه پیرامونی خود را در متن تاریخ جهانی، با همه کم-و-کاستی‌ها و کج-و-کولگی‌های‌اش، بتوانیم به روشنی بازشناسی و تعریف کنیم. برای چنین فهم تاریخی ناگزیر باید به سیر هبوطی «از شرق به جهان سوم» پایان بخشیم و از نظر شیوه‌ی نگاه به تاریخ و افق فهم تاریخی غربی شویم. معنای دیگر سخن من رهایی از «کین‌توزی» (ressentiment) ست-- که من از نیچه وام می‌گیرم. کین‌توزی نسبت به خود و گذشته و تاریخ خود در مقام مسؤول وضع کنونی «ما» (آرامش دوستدار و حرفی او در باره‌ی «ما» و تاریخ ما، برای مثال)، یا کین‌توزی نسبت به «غرب» و امپریالیسم و کولونیالیسم آن، یا اومانیسیم و «فساد اخلاقی»‌اش از دیدگاه دیگر، در مقام مسؤول این وضع، و باد انداختن به آستین ژنده‌ی خود با ساختن و پرداختن یک تاریخ سراسر پرافتخار و بیرون آوردن «نخستین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر» از آستین کوروش کبیر. از این دیدگاه غرب‌زدگی ضد غرب‌زدگی ما، به نظر من، برآمده از این روان‌شناسی کین‌توزی ست که جلوگیری نگاه روشن به وضع خود و پذیرش آن، و چاره‌اندیشی برای آن، به عنوان انسان آزاد و مسؤول وضع خویش است، نه انسان ذلیل «مظلوم» اسیر چنگال گذشته و تاریخ و بازیچه‌ی دست هر باد.

فردید با مفهوم «غرب‌زدگی» برچسب درستی به وضع بیمارگونه‌ی تاریخی ما زده بود، بی آن که بتواند آن را به روشنی شرح و تحلیل کند. شاید مشکل او این بود که خود را بیرون از این وضع و چیره شده بر آن می‌انگاشت، در حالی که سراپا گرفتار وضع روانی کین‌توزانه‌ی گذار از غرب‌شیفتگی به غرب‌ستیزی بود. به همین دلیل، گفتمان او هرگز سامان منطقی و تحلیلی نیافت و هرچه پیشتر آمد با بالا گرفتن کین-

اولتراناسیونالیستی یا فاشیستی و مارکسیست-لنینیستی از راه رسیدند و یکی پس از دیگری فضا را بر لیبرالیسم تنگ کردند. این نکته را باید به خاطر داشت که آنچه «ایران» نامیده می‌شود، بازمانده‌ای ست از یک امپراتوری با نظام استبداد آسیایی، که از نیمه‌ی قرن نوزدهم، زیر فشار و نفوذ کولونیالیسم اروپایی، به بخشی از جهان پیرامونی بر گرد کانون قدرت اروپایی تبدیل شد و دگردیسی خود را از «ممالک محروسه» با ساختار استبداد آسیایی به ساختار دولت-ملت مدرن آغاز کرد. تلاطم‌ها و طوفان‌هایی که /ین ایران در طول قرن بیستم از سر گذرانده، مانند همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که در سراسر کره‌ی زمین از مدار خود خارج شدند و در پیرامون آن کانون قدرت قرار گرفتند، حاصل این رابطه بوده است. از این راه بود که «شرق» به جهان سوم بدل شد. در این بخش از جهان که جهان فروپاشیدگی‌ها و گسست‌های پیاپی بود، هیچ چیز نمی‌توانست در راستای طبیعی خود رشد کند، از جمله ایده‌های مشروطیت، که نتوانستند به قالب یک نظام ریشه‌دار و پایدار سیاسی درآیند. آرمان‌های جنبش مشروطه در دهه‌ی بیست و آغاز دهه‌ی سی با نهضت ملی کردن نفت و جبهه‌ی ملی نیم‌نفسی کشید و با برقراری دوباره‌ی دیکتاتوری از پای افتاد. در دهه‌ی چهل و پنجاه هم فضای همگانی در اختیار ایدئولوژی‌های انقلابی از رنگ‌های گوناگون بود. و انقلاب آنچنان واژه‌ی جادویی پُر جاذبه‌ای بود که شاه هم، برای این که پیش‌دستی کرده باشد و از قافله عقب نیفتاده باشد، دست به «انقلاب شاه و ملت» زد. در این دوران جریان‌ها و حزب‌های سیاسی میانه‌رو وفادار به آرمان‌های دموکراسی و مشروطیت سرکوب و محو شدند و به-جز دو-سه تن پژوهشگران تاریخ مشروطیت، مانند آدمیت، کمتر کسی به یاد جنبش مشروطیت و آرمان‌های آن بود. جنبش‌های سیاسی زیرزمینی، نامسلمان و مسلمان، همه در رؤیای انقلاب از نوع انقلاب روسیه و چین و کوبا بودند.

اگر امروز ما به مشروطیت و آرمان‌های آن برگشته ایم، به دلیل دگردیسی‌های بنیادی‌ای ست که همه‌ی ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی ما در این هفتاد ساله، یا دوران مدرنگری ما، داشته اند و زمین‌لرزه‌ای ست که با انقلاب اسلامی در بنیان‌های تاریخی و فرهنگی خود تجربه کرده ایم. همچنین دگرگونی‌های بنیانی در فضای جهانی، از نظر سیاسی، اقتصادی، و تکنولوژیک. به این دلایل جامعه‌ی ایرانی بیش از هر زمان پذیرای ایده‌ها و آرمان‌های مشروطیت است.

تلاش - خوانندگان پیگیر و علاقمند شما، علیرغم حفظ برخی زمینه‌های انتقادی‌تان به فرهنگ و تمدن غرب، حتماً شاهد تحولات نگرش شما به این تمدن و فرهنگ و تغییر رویکردتان به چگونگی رویارویی ما به آن هستند. با وجود این نکات بسیاری از نوشته‌های تازه‌تر شما می‌توان شاهد آورد که برای شما موضوع «غرب‌زدگی» ما هنوز پایان نیافته است. شما هنوز هم بخش گسترده‌ای از جامعه فعال اجتماعی، سیاسی و فکری را به صراحت یا به طور تلویحی غرب زده می‌دانید. از جمله: جریان‌های سنتگرایی چون فردپدی‌ها که امروز در جامعه‌ی دیگری فعال

توزی و نفرت در او روان‌پیشانه‌تر شد. آل احمد و شریعتی و بسیاری دیگر برای من در همین رده قرار می‌گیرند؛ در رده‌ی انسان‌کین‌توزِ هبوط کرده از "شرق" به جهان سوم. روشنفکری جهان‌سومی در دوران پس از جنگ جهانی دوم، در بنیاد اسیر چنین ذهنیت و فضایی و بازتولید کننده‌ی آن است.

تلاش - ممکن است این تصور پیش آید، حال که جریان‌های اجتماعی ضد غرب دچار «غریزدگی» هستند، حتماً از نظر داریوش آشوری جریان‌های غرب‌گرا از این صفت مصون پنداشته می‌شوند. اما برای کسانی که به دقت نوشته‌های شما را دنبال کرده‌اند، چنین قضاوتی در مورد نظر شما در باره این گروه سطحی خواهد بود. در برخی نوشته‌های پیش‌ترتان می‌توان مشاهده کرد که در گذشته الگوی پیشرفت غرب از سوی شما زیر علامت سؤال‌های پرنرنگی قرار داده شده بود. آیا گرایش و گزینش الگوی پیشرفت غربی، از نظر شما، هنوز هم نوعی غرب‌زدگی است؟

آشوری: همچنان که گفتیم، من کلاً وضع تاریخی‌مان را هبوط از "شرق" به جهان سوم می‌بینم. بنا براین، هرآنچه در چنین فضایی می‌گذرد، ناگزیر تقلیدی، بی‌ریشه، و "غرب‌زده" است. در این جا فرصت شکافتن این مفهوم "شرق" و همچنین "جهان سوم" نیست (در این باره رساله‌ی ناتمامی دارم که باید تمام‌اش کنم). به هر حال، مشکل اساسی جهان‌سومی‌ها دست یافتن به تکنولوژی و ساختارهای اقتصادی و سیاسی مدرن است که در اصل در غرب پدید آمده و جهانگیر شده است. از ژاپون گرفته تا سنگاپور و مالزی از این نظر کشورهای مدرن شمرده می‌شوند، زیرا به تکنولوژی و سازماندهی عقلانی مدرن دست یافته‌اند. ایران و ترکیه هم در حد خود به تکنولوژی و علم کاربردی دست یافته‌اند. اما جنبه‌های بنیادینی هست که نمی‌گذارد شکاف میان انسان مدرن و پیشامدرن به آسانی پر شود و یا هرگز پر شدنی نیست، اگرچه امروزه بخش بزرگی از بشریت از نظر دست داشتن به علم کاربردی، تکنولوژی، و سازماندهی، مدرن به شمار می‌آیند. من سالیان درازی ست که در باره‌ی زبان مطالعه می‌کنم و به آن می‌اندیشم. همین اندازه بگویم که فاصله‌ی زبانی میان زبان‌های پیشاهنگ مدرنیت و زبان‌های دنباله‌رو آن، در قلمرو علوم انسانی و اندیشه‌ی فلسفی شکافی ست که به نظر نمی‌رسد هرگز به آسانی دست‌یافت به علم کاربردی و تکنولوژی، پرکردنی باشد. خلاصه بگویم و بگذرم که، کوشش من برای گشودن گره‌های زبانی‌مان و همچنین فهم حافظ از دیدگاه تاریخی و فرهنگی به یاری ابزارهای مدرن تحلیل و شناخت در علوم انسانی، کوششی بوده است برای گذر از ذهنیت غرب‌زده‌ی روشنفکری جهان‌سومی - که خود گرفتار آن بوده‌ام - و یافتن توان اندیشیدن در قالب مدرن و جذب فهم تاریخی دیربای آن. به عبارت دیگر، "غربی" شدن به این معنا. امیدوار ام این مثال شخصی، برای کسانی که با کارهای قلمی من آشنایی دارند، مراد مرا از گذر از وضع جهان‌سومی و غرب‌زدگی روشن کرده باشد و آن را خودستایی نشمرند.

تلاش - شما در گذشته هیچگاه جریان‌های سیاسی - فکری که الگوهای دیگری را برگزیده بودند و به عنوان نمونه الگوی هندوستان، چین، یوگسلاوی یا اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی سابق را در نظر داشتند، مثلاً «شرق زده» خطاب نکردید. هنوز هم کم نیستند کسانی که الگوهای مختلفی را تبلیغ می‌کنند. مثلاً پیروان راه گاندی در میان سرآمدان فکری ما کم نیستند. از این رو ممکن است این برداشت از دیدگاه شما پیش آید که اخذ الگو از اساس مردود نیست. آیا اصولاً چنین برداشتی از نظرات شما درست است؟

آشوری: مسأله‌ی من الگوبرداری برای دادن راه حل‌های سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی نیست. من هم در دوران جوانی، در دوران دانشجویی در دانشگاه تهران و همان زمان که نقد غرب‌زدگی را می‌نوشتیم، از دیدگاه علوم سیاسی و اقتصادی در پی فهم مسائل جهان‌سومی‌مان و الگوبرداری‌ها برای حل آن‌ها، از جمله از راه کوشندگی سیاسی، بودم. آن زمان، در نیمه‌ی نخست دهه‌ی چهل، من در جامعه‌ی سوسیالیست‌های نهضت ملی ایران، یا همان "نیروی سوم" نامدار، عضو بالاترین کادر رهبری آن بودم. اما همان زمان هم، با همه ارادت و احترامی که برای رهبرمان، خلیل ملکی، و دلبستگی‌ای که به حزب‌مان و رفقای حزبی داشتیم - و همچنان دارم - احساس می‌کردم که فضای زندگانی سیاسی و ایدئولوژی حزبی برای من فضای تنگی ست. من به هوای باز آزاد اندیشه نیاز داشتیم. زیر سقف‌ها مرا دچار تنگی نفس می‌کرد. به همین دلیل، به فلسفه روی آوردم و دست بخت مرا به پیشگاه یکی از شوروترین و ویرانگرترین، اما همچنین سازنده‌ترین و یاری‌کننده‌ترین فیلسوفان جهان، فربدریش نیچه، کشاندم. من، در دل همه‌ی بحران‌ها و زیر-و-زیر شدن‌های اجتماعی و سیاسی، با پیگیری‌ای که امروز، در این روزگار پیری، به چشم‌ام شگفت می‌نماید، سی سال صرف ترجمه‌ی چهار کتاب از او کردم و بالاتر از همه ترجمه‌ی چنین گفت زرتشت را به زبان فارسی هدیه کردم، که برای من یک "ودیسه"ی اندیشه و زبان بود. اما او هم دست مرا گرفت و یاری کرد تا بتوانم به مسأله‌ی خود و جایگاه تاریخی خود - جایگاه تاریخی روشنفکری جهان‌سومی - بیرون از فضای کین‌توزی بیندیشم و بکوشم تا از چاله یا چاه هبوط "از شرق به جهان سوم" به در آیم. در این سلوک فلسفی مرشد - ام به من آموخت که، "همان شو که هستی!" ناسازدهی شگفتی ست این که کسی چه گونه می‌تواند همانی بشود که هست؟ چه گونه می‌تواند خود را به فریب و دل‌خوش‌کنک وانگذارد، بلکه گان به گان با آزمودن خود توانمندی‌های واقعی خود را بشناسد، پیروراند، و پدیدار کند؟ باری، این جا نیز باید سالک طریقت بود یا شد تا معنای این سیر - و سلوک را فهمید.

می‌بینید که به جاهای بسیار حساس و باریکی رسیده ایم که شرح آن هرگز آسان نیست. باری، بگذریم. مشکل من یک مشکل فلسفی ست. و آن اندیشیدن به سدهای دست‌یابی به افق‌های اندیشه‌ی مدرن در

پیشامدرن به سر می‌بردند، از راه جهانگیری و کولونیالیسم خود، برای شناخت‌شان، به اُبژه‌ی علوم انسانی خود بدل کرده است. و مردم‌شناسی و شرق‌شناسی را پایه‌گذاری کرده ست. و اما انسانی که بر اثر کنش انسان مدرن، به برداشت من، در وضع هبوط "از شرق به جهان سوم" قرار گرفته، چه گونه می‌تواند به وضع خود خودآگاهی علمی و فلسفی پیدا کند و به یاری آن از چاهی که در آن هبوط کرده به درآید؟ کوتاه کنیم: با دانش‌اندوزی برگزیده از کین‌توزی (ressentiment): با گذر از غرب‌زدگی به سوی "غربی" شدن با دلیری و روشن‌بینی تمام. برای گذار از غرب هم، چنان که آرزوی غرب‌ستیزان ما بوده است، نخست باید به غرب رسید. و این در ساحت اندیشه و زبان به هیچ‌روی آسان نیست، بلکه کوششی جمعی می‌طلبد، به رغم همه‌ی اوضاع ناسازگار، اما با رنج و ریاضت و پایداری و انضباط بسیار، با گردن نهادن به ارزش‌های اخلاقی ضروری برای آن، در جهت هدفی روشن.

تلاش - علیرغم دگرگونی درخور توجه نظرات شما در باره نوع رابطه ما با تمدن و فرهنگ غرب که مقاله منتشر شده در فروردین ۱۳۸۳ در نقد نظرات فردید و کتاب حاوی مجموعه سخنرانی‌های وی، در واقع پرتکل مهمی در باره این دگرگونی است، اما در تازه‌ترین کتاب خود - «زبان باز» - و همچنین در چند مصاحبه اخیر باز هم از رفتار امروزمان - گرایش و تلاش بخش بزرگی از جامعه اهل فکر و قلم برای یافتن راه به جهان مدرن و اندیشه آن - زیر عنوان «تقلید» و دنباله‌روی از کشورهای مدرن و رفتار و روابط انسان مدرن این کشورها که از چندتائی تجاوز نمی‌کنند، یاد کرده‌اید. می‌دانیم بیش از یک قرن است که به نام سرزنش دنباله‌روی و تقلید، گرایش به غرب و اندیشه و روش زیستی آن از جهت‌های گوناگونی مورد حمله قرار گرفته و مقالات و مطالب بسیاری در نکوهش، تخطئه، و مضحک‌های آن نگاشته شده است، حتا از سوی کسانی که آگاهی‌های مدرن غربی را پایگاه تلاشهای فکری خود در برخورد به پس‌ماندگیهای جامعه‌مان قرار داده اند. حال با توجه به این پیش‌زمینه ذهنی و تاریخی این صدواندی ساله، تقلیدی که شما از آن سخن می‌گوئید چه معنا و چه باری دارد و چه تفاوتی با آن نکوهش‌ها و سرزنش‌ها؟

آشوری: پاسخ‌های من به پرسش‌های بالا باید پاسخ این پرسش را نیز داده باشد.

تلاش - آقای آشوری با سپاس فراوان از شما



شرایط فرهنگی-روانی-زبانی هبوط "از شرق به جهان سوم" است. اندیشیدن به مسأله‌ی زبان در جهان ما برای دستیابی به افق "زبان باز" یا کوشش برای فهم هرمنوتیکی حافظ و کارهای دیگر، از جمله تألیف فرهنگ علوم/انسانی، همه در این جهت است. الگوبرداری سیاسی و اقتصادی کار اهل تخصص در امور سیاسی و اقتصادی ست و کار من نیست.

تلاش - ما همیشه به خوانندگان خود توصیه کرده‌ایم برای درک عمیق‌تر و داشتن نگاه جامع در باره نظرات اهل فکر و قلم‌مان باید همه‌ی نوشته‌ها و آثار آنها مورد مطالعه قرار گیرند. در مورد شما هم به طبع همین توصیه را داریم. به نظر ما نوشته‌های شما را چه در گذشته و چه امروز نمی‌توان تنها از منظر جدال با غرب یا گرایش به تمدن و فرهنگ آن مورد توجه قرار داد. هرچند نمی‌توان همچنین این جسارت را نداشت و از ذکر این برداشت نیز خودداری کرد که مدت نسبتاً طولانی در میان این دو رویکرد سرگردان بوده‌اید. اما از این قضاوت که بگذریم، یک هسته اصلی، یک پیش‌شرط مقدماتی را نظرات شما همواره برای وارد شدن به این موضوع با خود حمل کرده است. و آن مسئله شناخت است. شناخت و البته شناخت علمی در دو حوزه: در درجه‌ی نخست شناخت از خود، از جامعه و از تاریخ خود، و دیگر شناخت الگوی مورد نظر. آیا این امر کلید رمز فاصله‌گیری ما از «غرب‌زدگی» یا هر «-زدگی» دیگری است؟

آشوری: بله، نکته همین است: شناخت! علم! اما شناخت چه کس از چه چیز؟ علم چه کس به چه چیز؟ در حوزه‌ی تکنولوژی و علوم کاربردی هیچ مشکلی نیست، اگر که ابزارهای آموزش فراهم باشد. پزشکی و مهندس خوب در جهان سوم هم کم نیست. القاعده هم نشان داد که مهندس‌های توانایی در خدمت دارد که می‌توانند پروژه‌ی هولناکی مانند "یازده سپتامبر" را با دقت مهندسانه اجرا کنند. اما مشکل در حوزه‌ی علوم انسانی ست. زیرا این جا انسان است که به انسان می‌اندیشد. علوم انسانی و فلسفه‌ی وابسته به آن در ژرفنا "خوداندیشی" ست. اندیشه‌ی بازتابشی (reflexive) ست، که بر خود نور می‌افکند. این جا به ذهنیتی نیاز هست که بتواند همه‌ی عاطفه‌های خود را، تا آن جا که شدنی ست، در کنترل داشته باشد و بی‌ترس "خوداندیشی" کند. انسان مدرن با بیکن و دکارت و کانت و هگل و مارکس و نیچه و فروید و... توانسته است، با ساخت-و-پرداخت زبان، در قالب مفهوم‌های جهان‌روا (universal) "خوداندیشی" کند و شناخت‌شناسی و تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی و روان‌شناسی و زمینه‌های دیگر را پایه-ریزی کند. و نه تنها طبیعت که خود انسانی خود را نیز به اُبژه‌ی علم بدل کند. اما دنیای مدرن در شرایطی این دست‌آوردها را داشته که با ویران کردن بنیادهای انسان‌شناسی قرون وسطایی با ابزارهای فهم عقلانی، خود را در قله‌ی آزادی عقلانی یافته و برای شناخت به همه سو یورش برده است. از جمله بخش بزرگی از بشریت را، که در وضع

نیرویی که روشنفکر را وظیفه‌مند می‌کند که به دفاع از حق در برابر ناحق بایستد، آگاهی و وجدان اوست. وابستگی‌های سیاسی و ایدئولوژیک، چه دینی و چه غیردینی، این معیارها را به هم می‌ریزد و او را به توجیه‌گری می‌کشاند. زیرا منافع سیاسی، ایدئولوژیک و یا اعتقادی آنها بر قضاوت منصفانه و انتقادی آنها می‌چربد. روشنفکران حزبی بیش از هر چیز تعلق سیاسی و ایدئولوژیک‌شان مهم است. در گذشته نخبگان حزبی ما که سرآمد جامعه محسوب می‌شدند، نقش انتقادی، عقلی و استقلال فکری خود را فراموش کرده بودند، یا یک جانبه عمل می‌کردند. زیرا آنها در سمت و سوی قدرت حرکت می‌کردند.



گفتگو با دکتر کاظم علمداری

روشنفکران ایران والگوی فرهنگی تمدن مدرن

ویژگی‌های انسان بکار رفته است. صفت نو در برابر صفت کهنه قرار می‌گیرد و خود به خود به ترتیب بار مثبت و منفی به همراه دارد. بطوری که همه گرایش به نو و فاصله گرفتن از کهنه دارند. کسی اتومبیل یا خانه و لباس کهنه را به اتومبیل، خانه و لباس نو ترجیح نمی‌دهد. اما در مورد فکر انسانی و ارزش‌های فرهنگی گروه‌هایی کهنه‌اندیشی را بر نواندیشی ترجیح می‌دهند. زیرا ارزش‌های کهنه با منافع آنها بهتر مطابقت دارد. بطوریکه کهنه‌اندیشی به صورت نیرویی در برابر نواندیشی و تحولات نوین اجتماعی سرسختانه مقاومت می‌کنند. پس ممکن است جامعه‌ای از نظر ساختار غیر فرهنگی، یا فیزیکی نو شود ولی از نظر ساختار فرهنگی و فکری همچنان به گذشته بچسبد. بی‌شک در این حالت نهادهای قدرت مانند دولت و دین پشتوانه ارزش‌های کهنه می‌مانند و گرنه با تحولاتی نوین در حوزه‌های ساختارهای جامعه، فرهنگ و ارزش‌ها، اگر چه با تأخیر ولی خود را با آنها منطبق می‌کنند. در اینجا لازم است به سه وجه یا پارادایم مدرن شدن یا نو شدن جامعه اشاره کنیم. یکی وجه ساختاری، دوم وجه فردی و سوم وجه پروسه‌ای

تلاش - در مقاله‌ای تحت عنوان «برزخ سنت و تجدد در ایران» شما از «وارداتی بودن تجدد» به عنوان «مانع سوم» خروج ما ایرانیان از این برزخ اشاره کرده‌اید. در باره وارداتی بودن تجدد، که تحت عناوین دیگری نظیر مدرنیته، مدرنیته... نام برده می‌شود، مطالب بسیاری نوشته یا گفته شده است. به عبارت دیگر میان اهل قلمی که به این موضوع پرداخته‌اند، شاید تنها وجه مشترک و تنها توافق بر سر «وارداتی بودن» آنست. با وجود این ما هنوز با تعریف یکدست و مورد تأیید در باره خود اصل قضیه روبرو نیستیم. ابتدا بفرمائید از نظر شما پدیده تجدد چیست؟ اگر خود اصل قضیه، یعنی تجدد که یک واژه فارسی است، وارداتی است، آیا این معادل فارسی، همان مدرنیته است که استفاده از آن این سالها بسیار متداول شده است؟

علمداری - جامعه مدرن در برابر جامعه پیشامدرن و یا سنت‌گرا بکار برده شده است. تجدد، مدرنیته و نوآوری در ادبیات فارسی برای واژه مدرن، مدرنیته، مدرنیسم، همه به معنای نو کردن یا نو شدن جامعه و

جامعه‌ای که نتواند موانع گذار را کنار بزند به بحران‌های اجتماعی و هویتی دچار می‌گردد. زمانی که از وارداتی بودن مدرنیته در ایران یاد می‌شود تنها به حوزه فکری محدود نمی‌شود. وجه رفتاری آن نیز مهم است که ما آنها را از غربی‌ها آموخته‌ایم و در بسیاری موارد مدت‌ها در برابر آنها مقاومت نشان داده‌ایم. در حوزه ساختاری نیز چنین بوده است. اقتصاد سرمایه‌داری صنعتی، دموکراسی در حوزه رابطه دولت با مردم، نقش حضور تشکلهای مدنی و صنفی، دستگاه قضایی و قانون‌گذاری، آزادی انتخابات و برداشت از دین، آموزش مدرسه‌ای، بکارگیری معیار اخلاق مدرن که همراه با مقررات است به جای اخلاق سنتی و جدایی هویت فردی به جای هویت جمعی و دهها موارد دیگر بسترهای مشخص برای نو کردن جامعه و کارکرد آن است. اهمیت یافتن حقوق فردی و انسانی در برابر حقوق جمعی و تکالیف دینی. عقلانی شدن تصمیم‌ها و بوروکراتیک شدن مناسبات کاری و بالا رفتن اتیک کار ویژه‌گی‌های دیگر مدرنیته است که هنوز جامعه ایران آنها را نهادینه نکرده است.

تلاش - برپایه این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت: ۱- تجددگرایی ایرانیان - در هریک از وجوهی که آن را در نظرگیریم - برخاسته از قیاسی است که میان وضعیت عمومی خود و غرب کرده‌اند. ۲- این گرایش به «نوکردن» یا «نوشدن» تا زمانی که نوگرایی، گرایش غالب بوده است، از روی الگوی غربی بوده است. و ۳- این که شما نه در واقعیت «وارداتی بودن» تجدد تردید می‌کنید و نه آن را به خودی‌خود ناپسند و مردود می‌دانید. اگر این چند نتیجه‌گیری درست باشد، پس چگونه است که در مقاله‌ای که بدان اشاره شد، از «وارداتی بودن تجدد برای ایرانیان» به عنوان «مانع سوم» - در کنار دو مانع دیگر استبداد و جزم‌اندیشی اعتقادی، سنتی و خرافی - یاد می‌کنید؟

تکیه ما بر این امر از آنجاست که دهه‌ها بر علیه تأثیرپذیری از غرب به نام «تقلید» و «غرب‌زدگی» با تمام بار سنگین و منفی که بر آن سوار می‌شد، بستری بود برای بسیج نیرو در خدمت مبارزات گسترده اجتماعی، فرهنگی و سیاسی. آیا میان آنچه که شما امروز «مانع سوم» می‌نامید، با آنچه در گذشته نقل می‌شد یا حتا امروز هنوز هم گفته می‌شود، تفاوتی وجود دارد؟

علمداری - بله نتیجه‌گیری‌های شما درست است. نخست تجددگرایی رویدادی مقایسه‌ای میان ایران با غرب است. بهمین دلیل الگو نوگرایی برای ایران، غرب است، یعنی جوامعی که از ما پیش افتاده و به امکانات نوینی دست یافته بودند. همانگونه که ما چند قرن بعد از غرب به استفاده از علوم و تکنولوژی جدید پی بردیم، ولی برای اصلاح حکومتی و یا اصلاح دینی مقاومت و مخالفت بسیار جدی بوجود آمد. یا مثلاً آداب و رفتار مدرن (نو) مانند غذا خوردن با قاشق و چنگال به جای دست، یا استفاده از دوش به جای خزینه در پروسه زمانی تغییر کرد. حتی ساخت مدرسه جدید که از غربی‌ها الگو برداری کردیم بخشی از جامعه با

نو شدن جامعه. یعنی جامعه مدرن بدون ساختارهای مدرن و انسان‌های مدرن وجود ندارد و این تحول نه ناگهانی و به یک باره، بلکه تدریجی رخ می‌دهد. در حوزه ساختاری نوگرایی در بستر نهادهای جامعه شکل می‌گیرد که به نوبه خود بر رفتار، کردار و افکار انسان تأثیر متقابل دارد. یعنی به موازات تغییرات ساختاری، تغییرات فکری و رفتاری نیز بوجود می‌آید و هم زمان جامعه مدرن فرد مدرن و فرد مدرن جامعه مدرن بوجود می‌آورد. مانند نوگرایی در اقتصاد، دین، اخلاق، قانون، آموزش و پرورش، سیاست، مناسبات خانواده و فرهنگ، ادبیات و وجوه مختلف هنر و رفتار انسان و همچنین در حوزه فکری و اندیشه که انسان معمار ساختارهای اجتماعی جدیدتری می‌شود.

جامعه مدرن و انسان مدرن در برابر جامعه و انسان سنتی قرار می‌گیرند. تفکیک این دو نیز به شکل و محتوای روابط میان انسان‌ها بر می‌گردد و برآیندهای متفاوتی در جامعه بوجود می‌آورند بطوری که کل جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کند. و جامعه مدرن از جامعه سنتی متفاوت می‌شود. ولی همواره جوامعی هستند، مانند ایران، که در فرایند گذار از کهنه به نو در جا می‌زنند و یا بسیار کند به جلو می‌روند، یا میان غیله مناسبات سنتی و مدرن سرگردان می‌مانند و یا موانع ساختاری و فرهنگی راه گذار را بر آنها دشوار و کند می‌کند.

جامعه نو که در یک پروسه بوجود می‌آید منجر به شکل‌گیری نوع نوینی از ساختارهای اجتماعی می‌گردد که رفته رفته به نوبه خود بر افکار و اندیشه انسان اثر گذاشته انسان مدرن می‌سازد تا حدی که حضور و وجود جامعه مدرن منوط به حضور و وجود انسان مدرن می‌گردد. یعنی پایداری جامعه مدرن نیازمند انسان‌های مدرن و مناسبات اجتماعی مدرن است. در زمینه ضرورت حضور افراد مدرن برای جامعه مدرن، یا رابطه متقابل فرد مدرن و جامعه مدرن و رشد نهادی مدرنیته شما می‌توانید به تحقیقات و نوشته‌های الکس اینکلز و اسمیت، و رابرت بلا جامعه‌شناسان آمریکای مراجعه کنید. این جامعه‌شناسان معتقدند که جامعه مدرن بدون افراد مدرن وجود ندارد. بیشتر متفکران اجتماعی برداشت خود از مدرنیته را با ساختارهای نوین جامعه مشخص می‌کنند. ولی نوین شدن را می‌توان در تغییرات تدریجی رفتار و افکار افراد نیز پی گرفت. نوبرت الیاز، جامعه‌شناس معاصر آلمانی در زمینه پروسه مدرن شدن رفتار انسان در طول تاریخ و در کنار مدرن شدن جامعه تحقیقات جالب و جامعی انجام داده است که نشان می‌دهد رفتار مدرن بازتابی از جامعه مدرن است که به موازات ساختارهای جامعه رشد می‌کند. بطوری که رفتار مرد و زن مدرن با رفتار مرد و زن سنتی از یکدیگر متمایز می‌گردد. یا شیوه غذا خوردن یا تفریحات فرد مدرن از فرد سنتی متمایز می‌گردد. از طرف دیگر ساختارهای نوین جامعه خود به خود رفتارهای نو را طلب می‌کند در غیر این صورت جامعه کارکردهای سنتی خود را از دست می‌دهد بی آنکه کارکردهای جدید و ضروری را جانشین آن کرده باشد به ویژه آنکه جامعه مدرن با رشد جامعه انبوه همراه است.

فراوان وجود داشته و دارد، و این کلیشه سازی‌ها، و سیاه و سفید کردن و استفاده تقابلی مبنای درستی ندارد.

در غرب وجه فرهنگی، فکری و رفتاری مدرن مکمل بخش‌های مادی و تکنولوژیک و معیشتی آن بوده است. به عبارت دیگر ساختار فکری و فرهنگی تمدن مدرن در کنار و همزمان با ساختار اجتماعی و صنعتی آن بعنوان دو اصل مکمل یکدیگر رشد کردند و افراد در این ساختارهای عقلانی پرورش یافتند. در حالیکه ورود فکر و اندیشه نو در باره شیوه حکومت‌داری، قانون و قدرت مشروط با ساختار کشاورزی، ایلی و سنتی ایران همخوانی نداشت. جامعه صنعتی گروه‌ها و طبقاتی را می‌سازد که ساختار ذهنی آنها نیز پذیرای مناسبات قانونی و رعایت حقوق شهروندی افراد است. هویت فردی در این جوامع یک اصل مهم است. در حالیکه در ایران هویت قومی و وابستگی جمعی غالب بود. به این دلیل وارداتی بودن فرهنگ و اندیشه مدرن برای جامعه‌ای که آمادگی ساختاری لازم را نداشت به صورت مانعی در آمد که واکنش منفی نشان داد. اگر بخواهیم مثالی بزنیم می‌توان به وضعیت راندگی در ایران کنونی رجوع کرد و آنرا با جوامع غربی مقایسه نمود. استفاده درست از تکنولوژی نو، فرهنگی نو لازم دارد. مردم ما هنوز فرهنگ استفاده درست و سالم از تکنولوژی اتومبیل را که پدیده‌ای وارداتی است فرا نگرفته‌اند و در مواردی خطر آن را نمی‌شناسند. در غرب شما کمتر می‌بینید که عابرین پیاده از محل‌های ممنوعه عبور کنند، در حالیکه در خیابان‌های تهران عابران لابلالی اتومبیل‌ها در حرکت‌اند و نیروی انتظامی نتوانسته است از آن جلوگیری کند. این امر نشان می‌دهد با اینکه صنعت اتومبیل به ایران وارد شده است، ولی فرهنگ استفاده درست از آن هنوز جا نیفتاده است. این پس افتادگی فرهنگی را در نظر داشته باشید و مقایسه کنید که در عصر مشروطیت ایران پیش از آنکه به ساختار اجتماعی و زیر بنایی تمدن مدرن دست یابد، اراده کرده بود تا مناسبات فرهنگی و حقوق آن را پیاده کند. نوع مبالغه آمیز این مثال، اراده سوسیالیستی کردن جامعه‌ای مانند افغانستان، ویتنام و یمن جنوبی از بالا و توسط حکومت بود.

تلاش - رد یک نوع نگرش - در اینجا به عنوان نمونه رویکرد غرب ستیزانه پناه گرفته در پشت «غرب‌زدگی» افرادی چون آل‌احمد - که این فرصت را از نظر تاریخی یافت تا بی اعتباری خود را نشان دهد، هنوز به معنای شناخت تمامی ظرفیت‌های فکری، فرهنگی و اخلاقی یک جامعه - به ویژه جامعه روشنفکری - برای رفتن به بیراهه‌ها نیست. شگفت‌آور آن که آل‌احمد توانسته بود بخش قابل توجهی از بهترین سرآمدان حوزه فکری و فرهنگی ما را تحت تأثیر قرار دهد و آنها را با خود همونا سازد، در حالی که اختیار آن توده پس افتاده از نظر فرهنگی که شما از آن صحبت می‌کنید همان موقع بالقوه در دست رهبر آینده انقلاب اسلامی می‌بود. معلوم نیست آل‌احمد بعد از استقرار حکومت دینی سرنوشتی بهتر از سایر سرآمدان فکری، فرهنگی و سیاسی کشورمان می‌یافت. آیا فکر نمی‌کنید، استناد به پس‌ماندگی فرهنگی

تحریک روحانیت در برابر آن مقاوت می‌کرد. این نمونه‌ها نشان می‌دهد که وارداتی بودن تمدن غرب، به معنای بد بودن آن نبوده و نیست، ولی وارداتی بودن واکنش منفی بوجود می‌آورد. مخالفان همه جنبه‌های تمدن غرب را رد نمی‌کردند و نمی‌کنند. آنها استفاده از تلفن، هواپیما، تکنیک‌های درمانی مدرن و حتی جت‌های جنگنده را به دلیل غربی بودن رد نمی‌دانند. اما زمانی که به اندیشه غربی و مناسبات اجتماعی و مدنی و سیاسی غرب، مانند حقوق شهروندی، حقوق بشر و حقوق برابر زن و مرد و دموکراسی می‌رسیم گروه‌هایی با انگ غربی بودن آنها رد می‌دانند و ادعا می‌کنند که مغایر با فرهنگ و دین ماست، و حتی دولت برای مبلغان آنها مجازات تعیین می‌کند. من به عنوان یک جامعه‌شناس در برابر پرسش شما که چرا چنین شد می‌گویم یکی از دلایل سنتی ماندن ایران وارداتی بودن تجدد بود. نه به معنای آنکه بد بود. من شخصا واردات و تقلید کردن تجدد را اجتناب ناپذیر می‌دانم. اینها دست آورد بشری است. راه دیگری نیست. راه دیگر ماندن پشت دروازه تمدن مدرن است تا روزی که ما خود به آنچه غرب دو قرن قبل رسید برسیم و آنوقت بگوئیم این دیگر ما خودمان است، بومی است! مگر آن چه خواهد بود؟ همین که غربی‌های کشف و اختراع کرده‌اند. اگر قرار باشد کسی دموکراسی بهتری بیابد، آنهائی هستند که دموکراسی را تجربه کرده‌اند، نه آنهائیکه از دموکراسی فرار کرده‌اند. بنابراین، اینگونه بر خوردهای منفی و انکاری نسبت به مدرنیته سیاسی است، ولی واقعیتی است که نمی‌توان نادیده گرفت و اثرات منفی خود را نیز در جامعه به جای می‌گذارد. میان گروه‌هایی که منافعشان بر ممانعت از پذیرش مناسبات اجتماعی جدید است با پوشش تقلیدی و «غرب زدگی» آنرا تخطئه می‌کنند، و آنرا نزد افکار عمومی منفی و بد جلوه می‌دهند. این‌ها واقعیت نامطلوب است، ولی وجود دارد.

همانگونه که شما به درستی اشاره کرده اید واژه «غرب زدگی» بار سیاسی دارد. و باهدف خاصی بکار برده شده است. امروز در دوره جهانی شدن که مراوده‌ها دوجانبه شده است این واژه توان بسیج سیاسی خود را از دست داده است. زمانی که آل احمد این واژه را بکار گرفت گروه‌های خاصی از طبقات بالایی جامعه می‌توانستند از امکانات غرب استفاده کنند و به غرب رفت و آمد داشته باشند. بنابراین، واژه غرب زدگی در ذهن افراد طبقات پائینی جامعه برای صف‌بندی در برابر طبقات حاکم و مرفه خوب جای می‌گرفت. ولی امروز رابطه با غرب محدودیت سابق خود را از دست داده است. امروز که چند میلیون ایرانی در کشورهای غربی ساکنند، و نسل دومی از این ایرانیان دو فرهنگی هستند، یا سالانه میلیون‌ها ایرانی به کشورهای غرب سفر می‌کنند، جوانان ایرانی با زبان و فرهنگ غربی آشنا هستند، و روزانه ده‌ها هزار نفر از کشورهای غربی با ایران در تماس تلفنی و ایمیلی هستند این واژه معنا و مفهوم و بار سیاسی خود را از دست داده است. گذشته از این، همان زمان که آل احمد از این واژه استفاده می‌کرد نشان‌گر دیدی عقب مانده و سنت زده بود که غرب را با بدی و شرع را با خوبی می‌شناخت. در حالیکه در هر زمانی هم در غرب و هم در شرق خوبی‌ها و بدی‌های

عمومی و توضیح ریشه‌های غرب‌ستیزی در این میدان به خودی خود بی‌اعتبار کردن نقش فکر و اندیشیدن است که وظیفه و کار توده نیست؟

علمداری - شما به نکات مهمی اشاره کرده‌اید. آل احمد و نظریه غربزدگی او یک پدیده تاریخی است که در او و کتاب او خلاصه نمی‌شود. این پدیده به دومین دوره از تلاش ایران برای مدرن شدن، پس از اولین تلاش در عصرانقلاب مشروطیت برمی‌گردد. این تلاش پر تلاطم‌تر از تلاش اول بود. تلاشی که با مبارزه با رژیم شاه و گرایش ضد غربی همراه شد. شاه نوکرغرب خوانده می‌شد. همین مقابله کور با غرب زمینه‌ساز فکری قدرت‌گیری بنیادگرایی اسلامی در ایران و گسترش آن در منطقه شد. شما به درستی می‌دانید که حتی پس از شکل‌گیری جمهوری اسلامی بخشی از نیروی چپ در غالب ادامه سیاست‌های ضد امپریالیستی گذشته خود با جمهوری اسلامی هم صدا شدند. نمی‌خواهم وارد این موضوع شوم. اجازه بدهید در این اینجا به گوشه‌هایی از این پدیده تاریخی که در تئوری غربزدگی آل احمدی باز تاب یافت اشاره کنم.

تلاش رضاشاه و محمدرضا شاه برای مدرن کردن ایران ازجانب نیروهای چپ برابر با سلطه غرب، و امپریالیسم در ایران شناخته می‌شد. زیرا از دید آنها تمدن مدرن برابر با امپریالیسم و استعمار و تجاوزگری بود. مسئول این اینهمانی‌ها، حزب کمونیست شوروی، و در ایران حزب توده بود. از عصرمشروطیت رقابت دو پروژه تاریخی غرب و شرق در برابر هم قرار گرفته بودند. عملکرد ضد کمونیستی شاهان پهلوی که همراه با سرکوب و کودتا بود مخالفان را خواه نا خواه به جبهه مقابل می‌کشاند. بنابراین یارگیری سیاسی در ایران ادامه تضاد ابر قدرت‌ها در جهان بود. پس از کودتای ۲۸ مرداد سیاست و فرهنگ دو قطبی در جامعه سیاسی ایران بیشتر مسلط گردید. این فضای دو قطبی اجازه رشد اندیشه آزاد را که بتواند درستی‌ها و نادرستی را از هم جدا کند نمی‌داد. بنابراین، بعنوان یکی از دلایل، وقتی آل احمد از حزب توده جدا شد و به همراه خلیل ملکی راه سوم را برگزید برای آنکه متهم به غربی بودن نشود، ضمن حفظ فاصله با حزب توده گرایش ضد غربی خود را تقویت و تنویر کرد. اما این همه ماجرا نیست. در آغاز، تمدن غرب با تقلید برخی ظواهر آن توسط گروه‌هایی که توان مالی بهتری داشتند و یا می‌خواستند فاصله خود را با گذشته‌گرایان نشان دهند پیدا شد. از نظر آل احمد این گروه‌ها تأمین‌کننده منافع غرب در ایران و جامعه مصرفی محسوب می‌شدند. بطوریکه او معتقد بود که سرنوشت اقتصاد، سیاست و فرهنگ ما در دست شرکت‌های غربی است. اما این هم نسبت به دلیل اصلی گرایش ضد غربی آل احمد و تنویریه کردن این گرایش اجتماعی زیر عنوان مقابله با غربزدگی فرعی است. آل احمد گرایش به استفاده از تکنولوژی مدرن را ماشین‌زدگی برابر با وبازدگی و غربزدگی می‌خواند. او نگران بود که نفوذ غرب و ماشین، یا به قول خودش "دیو ماشین" سنت‌های کهنه ما را از بین ببرد. او مانند چپ‌ها بدیل غرب را سوسیالیسم نمی‌دانست، بلکه برگشت به آداب و رسوم ملی و مذهبی

می‌دید و سخت نگران آن بود که صنعت و شهرنشینی و فرهنگ غربی آنها را از بین ببرد. او نگران آن بود که ماشین راه خود را به روستاها باز کند و اقتصاد کشاورزی را از بین ببرد. او نگران آزاد شدن زن بود، که آنرا برابر با از هم پاشیدن خانواده می‌دانست. او زن را حافظ سنت، خانواده و تبار ایرانی می‌دانست که غربزدگی او را بی بند و بار می‌کند. زیرا او شکل و ریخت غربی و مصرفی می‌گیرد. او غربزده را قرتی و سر به هوا و چشم و دهان به سوی غرب بسته، هرهری مذهب می‌خواند. او ده‌ها ویژگی مبالغه‌آمیز منفی برای فرد و جامعه غرب زده ردیف می‌کرد و تصویر رومانتیکی از جامعه ایدآل خود بدست می‌داد، که از نظر جامعه شناسی بیش از آنکه این ویژگی‌ها مهم باشند بررسی ذهنیتی که نگران این ویژگی‌ها است و راه حل برگشت به گذشته را توصیه می‌کند قابل توجه است. زیرا بسیاری از این ویژگی‌ها خصیصه جامعه در حال گذار است و ضرورتی اجتناب ناپذیر. مثل این می‌ماند که شما سوار هواپیما شوید و مدام دل شوره سقوط داشته باشید. راه حل در این مورد چیست؟ ادامه یا برگشت به نقطه اول. راه حل دوره گذار چیست؟ ادامه این گذار به سوی آینده یا برگشت به گذشته و جای اول است؟ آل احمد برگشت به جای اول را انتخاب می‌کند. زیرا هر آنچه در جامعه "غربزده" می‌بیند منفی و مخرب است. این چنین است که او و کسانی مانند او زمینه ساز فرهنگی می‌شوند که از بطن آن جمهوری اسلامی بیرون می‌آید. همانگونه که علی شریعتی برگشت به خویشتن خویش را راه حل می‌داند. این تکرار یک تجربه و رخداد تاریخی و اجتناب ناپذیر در غرب بود، اما با نتایج متفاوت. توجه به راه عبور آنها به آینده و توجیه راه برگشت ما به گذشته در ایران بسیار آموزنده است. آل احمد و دکترعلی شریعتی از جمله تنویریه کنندگان راه برگشت به گذشته‌اند. آنها در مقابل مخاطرات و بدی‌هایی که در دوره گذار پیش می‌آید، گذشته شناخته شده را به آینده پر چالش ترجیح می‌دهند. جمهوری اسلامی بر همین بستر شکل گرفت.

مختصر چند جمله در باره تجربه غرب در دوران گذار بگویم. در غرب پس از آنکه دو نیروی فکری (جنبش روشنگری) و اجتماعی (شامل انقلابات سیاسی و صنعتی، سرمایه‌داری، شهر نشینی، و اختراعات و اکتشافات علمی، اصلاحات دینی و غیره) نظم سنتی و کهنه، که کلیسای کاتولیک متولی آن بود را به هم می‌ریزد سه گرایش در اروپا ظاهر شد. یک گرایش بی نظمی ناشی از تحولات مدرن را به رخ مردم می‌کشید و خواهان برگشت به نظم کهنه بود. نظمی که سنت و مذهب در مرکز آن قرار داشت. کشیشانی چون لوئی دو بونالد و جوزف دو مویستر نمایندگان این راه حل بودند. دوم گرایشی که متفکران جنبش روشنگری آنرا پایه نهاده بودند و کمی دیرترک در تفکر کسانی مانند مارکس و پروژه سوسیالیسم و عدالت اجتماعی خود را نشان داد. گرایش سوم، گرایش پوزیتیویستی که در پی کشف "قوانین اجتماعی" مانند قوانین علوم تجربی برای کنترل جامعه و ایجاد نظم دلخواه بود. پایه‌گذاران علم جامعه شناسی، مانند اگوست کنت و هربرت اسپنسر مدافع این گرایش بودند. نظمی که در میانه دو گرایش سنتی و تغییر رادیکال قرار داشت.

زمان قرار گرفت جای تعجبی نیست. زیرا او فرهنگ گروه‌های را نمایندگی می‌کرد که در تحول دوره گذار جایی برای آنها نبود. مانند روشنفکران ضد رژیم با گرایش‌های چپ، یا مذهبی و سنتی. آل احمد گرایش فرهنگی و طبقاتی ضد غرب و نماینده آن در ایران، یعنی رژیم شاه را تئوریزه می‌کرد. یعنی برای میلیون‌ها مهاجری که در نتیجه نوسازی‌های اقتصادی و صنعتی شاه از ده و شهرهای کوچک کنده شدند و به تهران یا مراکز استان‌ها پرتاب شدند. دنیای جدیدی که مناسبات اجتماعی دیگری بر آن حاکم بود. این جوانان به سادگی قادر به جذب و هضم فرهنگ و مناسباتی که حتی برای شهرنشین‌ها تازگی داشت نبودند. این جوانان در شرایطی پا به عرصه دانشگاه و فعالیت‌های روشنفکری می‌گذاشتند که تئوری غریب‌دگی آل احمد برایشان بسیار جذاب و توجیه‌کننده روحیه آنها بود. هنرمندان، صاحبان قلم و اثر نیز در این دوره چندان که بگویی دست‌شان به دهانشان نمی‌رسید مگر آنکه جذب دستگاه سیاسی می‌شدند که هزینه آن فشار اجتماعی بالا بود و هر کسی حاضر نبود آن را بپذیرد. اینگونه روشنفکران با روحیه دانشجویی که زیر ساخت ذهنی و شیوه زندگی‌اش هنوز سنتی بود بیشتر هم فکر و سلیقه بودند و مکمل یکدیگر. آل احمد برای این گروه‌ها تز و اندیشه‌ای ساخت که با واقعیت زندگی‌شان خوانایی داشت. آن تئوری چراغ راهنما و توجیه‌گر مبارزات ضد رژیمی او بود. آل احمد اینگونه دانشجویان را در برابر استادان غرب دیده قرار می‌داد. او دانشگاه را دکانی می‌دانست که روشنفکران «غرب زده» و تحصیل کرده در آمریکا و اروپا در خدمت دستگاه حاکم را جذب می‌کرد. او در این زمینه نگرش مشترکی با مذهبی‌های سنتی داشت. فراموش نکنید که آل احمد دیدی نقادانه، و در عین سادگی، قلمی بسیار شیوا و پر نفوذ داشت که خواننده را سخت جذب می‌کرد و آنچه می‌نوشت به دل می‌نشست. برای آنکه بدانید که چرا روشنفکران تحت تأثیر آل احمد قرار می‌گرفتند این مهارت او را به آنچه در بالا گفتیم اضافه کنید. آل احمد را می‌توان پیشگام کسانی دانست که امروز پرچم بومی‌گرایی را برافراشته‌اند. با این تفاوت که نظریه آل احمد نقادانه و سیاسی بود، طرفداران نظریه بومی‌گرایی در اجتناب ناپذیر بودن تحول مدرن، راه‌حل التقاط فرهنگ مدرن و سنتی منهای سیاست را برگزیده‌اند.

اما قسمت آخر پرسش شما در باره اینکه اگر آل احمد در دوره جمهوری اسلامی بود چگونه با او برخورد می‌شد. باید گفت به احتمال زیاد مانند بسیاری دیگر از روشنفکران، او نیز سر خورده می‌شد و پی به اشتباهش می‌برد و از جمهوری اسلامی که خود او پایه‌های فکری آنرا تقویت کرده بود فاصله می‌گرفت و حکومت هم با او همان می‌کرد که با دیگر مخالفان کرد. یعنی رژیم جمهوری اسلامی تحمل آل احمد را نداشت.

تلاش - حق با شماست ممکن است آل احمد نیز مانند بسیاری از روشنفکران ما - اگر جان سالم بدر می‌برد - با سرخوردگی از نظام سیاسی که خود در استقرار آن نقش داشت، از شاخه «غرب‌زدگی»

تحولات ساختار سرمایه‌داری صنعتی و پیشرفت‌های علمی و انقلابات سیاسی در اروپا فرجه‌ای برای برگشت به نظم کهنه و سنتی مورد نظر کلیسا باقی نگذاشت. بنابراین تنها راه، عبور به آینده بود. البته کلیسا به سادگی از خواست خود دست نکشید و بیش از یک قرن ایستادگی کرد. این گرایش‌ها در قرن بیستم بصورت دو پروژه سرمایه‌داری و سوسیالیستی ادامه یافت. آنچه در ایران تجربه شد بازتاب این تحولات بود که جهانگیر شده بودند. ورود سرمایه‌داری نو و تکنولوژی جدید به ایران، نیاز به نیروی کار ارزان روستائیان در شهرها و در نتیجه رشد شهرنشینی عواقبی در پی داشت که بدیلی شبیه به بدیل کلیسای کاتولیک، یعنی بر گشت به گذشته را طلب می‌کرد. زیرا این تحولات با بالا رفتن درآمد نفت ایران بسیار سریع طی شد. برای شناخت تجربه ایران باید به آئینه گذار در غرب نگاه کرد. با این تفاوت که آنچه در غرب رخ داد از بطن همان جامعه جوشیده بود و آنچه در ایران می‌بایست رخ می‌داد الگوبرداری از کشورهای خارجی بود. در آنجا کسی دگرگونی‌ها را با انگ بیگانه بودن تخطئه نمی‌کرد. در ایران بسیج توده‌ها حول مقابله با فرهنگ و ارزش‌های بیگانه ساده بود. تا به حدی که نخبگان فکری جامعه پرچمدار این مقابله شدند. تجارب منفی حضور بیگانگان مانند واقعه امتیاز تنباکو و جنبش مقابله با آن، و سلطه انگلیس بر صنعت نفت و مقابله نهضت ملی با آنها نیز به این امر کمک می‌کرد.

آل احمد که در آغاز با حزب توده و گرایش سوسیالیستی همراه بود، پس از سرخوردن از این حزب به راه سوم رفت. او با پروژه نوسازی یا مدرنیزاسیون محمدرضا شاه نیز مخالف بود و آنرا عامل غریب‌دگی می‌دانست. آل احمد همانند کلیسای کاتولیک در اروپا حسرت نظم از دست رفته گذشته را می‌خورد و نگران بود که «دیو ماشین» ما را از پای در آورد. این گرایش در ایران پایه داشت و آل احمد در فضایی که روشنفکران دسترسی به منابع آموزشی و تبادل نظر در باره تجربه غرب نداشتند می‌توانست مطلوب کسانی قرار بگیرند که با رژیم شاه مخالف بودند و توان مالی استفاده از نوگرایی‌های وارداتی را هم نداشتند.

پروژه نوسازی شاه محتوای اصلاحات سیاسی نداشت و بیشتر نوسازی اقتصادی و صنعتی بود. عواقب این تحول وارداتی باز «پس افتادگی فرهنگی» جدید، این بار در شکل بحران هویت فرهنگی بود و جدایی بیشتر دولت و جامعه، یا فاصله بزرگ فرهنگی و طبقاتی میان مدرن شده‌ها و سنتی مانده‌ها بود. ادامه همین بحران به انقلاب ۵۷ کشیده شد که چپ‌ها، بی آنکه بدانند چه می‌کنند جانب دومی‌ها را گرفتند و در عمل ماشین سرکوب آنها را تقویت کردند.

این ویژگی دوران گذار است. ایران در دوره گذار از نظم اقتصادی کشاورزی به نظم اقتصاد سرمایه‌داری عبور می‌کرد. پدیده آل احمدی بازتاب طبیعی این دوره بود. دوره‌ای که بخش‌هایی از جامعه نمی‌توانند در نظم جدید جایی برای خود باز کنند و راهی جز مخالفت برایشان باقی نمی‌ماند. اگر نوشته آل احمد مورد پسند، حتی ستایش روشنفکران آن

بودند و هر کجا لازم بود مرم را می‌شوراندند. حتی در برابر احداث مدرسه. برای مقابله با این شیوه تفکر ایران نیازمند یک تحول ساختاری بود. البته نباید تصور کرد که در غرب مدرنیته بی کشمکش پیش رفت. در آنجا هم شاید بدون انقلاب علیه فتودالیسم و کلیسای کاتولیک مدرنیته شکل نمی‌گرفت.

اما در زمینه وارداتی و تقلیدی بودن تجدد باید وجه علمی و تکنولوژیک را از بخش فرهنگی و فکری آن جدا کرد. تقلید و وارداتی بودن در نفس خود هیچ ایرادی ندارد و خوب هم هست، چرا که بخشی از زحماتی که سالیان دراز دیگران کشیده‌اند و هزینه آنرا پرداخته‌اند مستقیم در خدمت جوامع جدید قرار می‌گیرد. و گاهی یاد می‌گیرند که اشتباهات آنها را تکرار نکنند. برخی پیشی گرفتن آلمان از انگلستان که پیشگام جامعه صنعتی اروپا بود را اینگونه توضیح می‌دهند که آلمان از انگلستان آموخت که چگونه صنعتی شود، بی آنکه اشتباهات آنها را مرتکب شود. اگر ایران می‌خواست صنایع پیشرفته‌ای که آماده از کشورهای غربی وارد کرده و می‌کند را خود بسازد شاید یک قرن دیگر هم نمی‌توانست به آنها دست یابد. ولی نخست با واردات و سپس با یادگیری که امری مهم‌تر از تقلید است امروز می‌توان برخی از تکنولوژی پیشرفته را خود بسازیم. تقلید صرف معمولاً پدیده‌ای در رفتار است. یادگیری پدیده‌ای ذهنی و رفتاری است. حتی حیوانات با هوش می‌توانند برخی رفتارهای انسان را تقلید کنند. ولی آنها توان ذهنی تغییر و تکامل آنها را ندارند. چون حیوانات، زبان، ابزار فکر کردن ندارند و رفتارشان غریزی است. در انتقال مجموعه تمدن غرب ما به یادگیری احتیاج داریم تا تقلید محض. یعنی در باره آنها فکر می‌کنیم و سپس تصمیم می‌گیریم. انسان، برخلاف حیوانات، پدیده‌ای فرهنگی است. وقتی بخش علمی و تکنولوژیک وارد می‌شود واکنش زیادی برمی‌انگیزد و اصلاً واکنشی بر نمی‌انگیزد و حتی ممکن است استقبال هم بشود. ولی زمانیکه ارزش‌های فرهنگی وارد می‌شود، اگر با ارزش‌های فرهنگی یا منافع قدرت سیاسی حاکم بر جامعه در تضاد باشد، واکنش ایجاد می‌کند. حد و درجه این واکنش بر می‌گردد به قوت و قدرت ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی حاکم.

بنابراین، نقطه گرهی در بحث ما واکنش فرهنگی آنست، نه خوبی و بدی تقلید کردن، و یا تقلید و وارد کردن تکنولوژی و اقتصاد مدرن. سخن شما کاملاً درست است. تمدن مدرن پدیده‌ای غربی است و سایر جوامع آنرا وارد کرده‌اند و یا در حال وارد کردن هستند. برخی جوامع فقط وجه صنعتی تجدد را وارد کرده‌اند و برخی بیشتر از حد تکنولوژیک آن. یک نکته یادم آمد که از ساموئل هانتینگتون نقل کنم، که البته من خیلی با این حرف او موافق نیستیم و در جایی آنرا نقد کرده‌ام، ولی مطلبی است قابل فکر کردن. او می‌گوید تمدن مدرن را باید از تمدن غربی جدا کرد. تمدن مدرن نتیجه دست آوردهای سده‌های اخیر است و جوامع دیگر نیز می‌توانند آنرا فرا بگیرند و در کشورهای خود پیاده کنند. ولی تمدن غربی امری است که ریشه‌های تاریخی در اروپا دارد و از

غرب‌ستیزانه خود به شاخه دیگری می‌پرید و به همان استحکام و اطمینان به مبارزه با رژیم حاکم می‌پرداخت. اما بی‌تردید معمای «غرب زدگی» همچنان ادامه می‌یافت و این پرسش بدون پاسخ می‌ماند که «تقلید» و «وارداتی بودن» یک الگو یعنی چه و به چه اعتباری از آن به عنوان مانعی در جهت رشد جامعه یاد می‌شود. چرا همین رویکرد مقلدانه از سوی برخی از کشورهای آسیای شرقی جلو رشد جامعه‌های آنها را نگرفت. به روایتی در «غرب زدگی» هیچ کشوری به پای ژاپن نمی‌رسید. و به قولی دیگر: «بجز جامعه‌های معینی در اروپای باختری، تجدد در همه جا وارداتی بوده است.» در باره شدت «بحران هویت» در ژاپن شاید بد نباشد به بازتاب این بحران در آثار هنری، به ویژه در صنعت فیلمسازی این کشور نگاه کنیم، به سرعت رشد صنعتی و مدرن شدن توکیو و مردمان فلاکت زده حاشیه نشینش در فیلم «دُیسکادن» اثر کارگردان نامی آن «اکیرا کوروساوا». هیچ یک از این مرارته‌ها باعث نشد که سرآمدان آن جامعه راه بازگشت را در پیش گرفته و به مناسبات عصر سامورائی‌ها برگردند!

علمداری: نخست می‌خواهم یک نکته را بیشتر روشن کنم. ظاهراً آنچه من بعنوان مانع سوم تجدد در ایران در مقاله «برزخ سنت و تجدد» آورده‌ام هنوز ناروشن است و سوءتفاهیم ایجاد کرده است. خلاصه کلام این است که ایران عصر مشروطیت آمادگی ساختاری برای پذیرش کالای سیاسی، فرهنگی و قانونی تجدد را نداشت. بحث من در باره خوبی و بدی آن نیست، صرفاً توضیحی و تحلیلی و جامعه شناختی است. پدیده تجدد حاصل یک پروسه طولانی در اروپا شامل رشد طبقه بورژوازی و جا به جا شده سلطنت‌های فتودالی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی سرمایه‌داری صنعتی بود. با رشد سرمایه‌داری از قرن ۱۶ به بعد در اروپا، بورژوازی به قدرتی بدل شده بود که نقش کلیسا و زمینداران از سیاست و اقتصاد را به حاشیه راند. در چنین بستری که علم، قانون، شهرنشینی، طبقه متوسط، کارگران صنعتی، جنبش زنان و جنبش مدنی رشد کرده بود دگرگونی‌های سیاسی نیز ممکن شد. به عبارت دیگر جامعه و به ویژه طبقات حاکم لزوماً در برابر پیشرفت‌های غیر سیاسی و قانونی مقاومت نمی‌کردند. آن پیشرفت‌ها، جامعه را برای پذیرش پیشرفت‌های سیاسی و قانونی آماده کرد. در ایران عصر مشروطیت این شرایط فراهم نشده بود. بنابراین دستگاه قانونگزاری و سلطنت مشروطه امری وارداتی به حساب می‌آمد و خود به خود فرهنگی بیگانه خوانده می‌شد و مغایر با اسلام. شیخ فضل‌الله نوری برای چه تا پای مرگ در برابر مشروطیت مقاومت کرد؟ او مجلس قانون‌گذاری را پدیده‌ای وادراتی و مشروطه را مغایر با احکام اسلامی می‌خواند. او به همراه سیصد تن از علمای همگام خود خطاب به محمد علی‌شاه نوشت که با امری که مخالف مذهب باشد تا جان در بدن داریم نخواهیم گذاشت اجرا شود. آنها قانون اساسی را حرام اعلام کردند. یا حتی آن دسته از علما که با مشروطه بودند، زمانی که صحبت از دادگستری شد با آن به مخالفت پرداختند. زیرا معتقد بودند با خارج شدن امر قضاوت از دست آنها دیگر چه چیزی برای علما می‌ماند. آنها سخت مراقب منافع خود

می‌کردند. تا چند سال قبل هیچ زنی در بازار بورس ژاپن کار نمی‌کرد. زیرا آنها این شغل را مردانه می‌دانستند. مادران عمده وقت خودشان را صرف خدمت به شوهران و فرزندان پسر خود می‌کنند. می‌خواهم بگویم که درست است که ژاپن کشوری بسیار رشد یافته است و تمدن غربی را پذیرفته است ولی عواملی که این تحولات را بوجود آورد را باید در نظر گرفت. موانع سنتی فرهنگی نیز هنوز در این کشور وجود دارد. شاید اگر دو مرحله فشار نظامی غرب نبود، ژاپن این نبود که امروز هست. کما اینکه در ساخت دموکراسی در هند حضور استعمارگران بی اثر نبوده است. اینها همه پیچیدگی تحول مدرن را نشان می‌دهد. ژاپن اولین گروه از مسیونرهای مسیحی را که به خاک آن کشور پا نهادند در همان ساحل که آنها از کشتی پیاده شدند بدار زد. و تا دهه پنجاه قرن ۱۹ که کشتی‌های توپ‌دار آمریکا بنادر آنها را تهدید کردند و گشودند، غربی‌ها جرأت ورود به سرزمین آنها را نداشتند. در حالیکه غربی‌ها از دیر باز با ایران رفت و آمد داشتند.

دو نکته را هم در نظر داشته باشید. نخست نهادینه شدن یک پدیده و ثمر بخش بودن آن برای مردم که به سادگی آنرا از دست نخواهند داد. دوم تحولات تاریخی جوامع را. آنچه در ژاپن رخ داد برای چین رخ نداد. آنچه برای هند رخ داد برای ایران رخ نداد. ایران به هر دلیلی تبدیل شده است به ستاد قدرت شیعه و نهاد روحانیت و انقلابی که تصادف‌های تاریخی رهبری‌اش بدست آنها افتاد و امروز زور نظامی و امنیتی را در کنار آموزه‌های دینی و آئین و رسم و رسوم مذهبی که به پدیده‌های هویت بخشی ایرانیان بدل کرده است باید به آن اضافه کرد. بنابراین، جمع بستن تمام جوامع و علت‌یابی مشترک و واحد برای همه آنها دقیق و پاسخگو نیست. جوامع دارای ویژگی‌های مشترک و مشخص‌اند که در بررسی‌های تاریخی آنها از جمله چرایی عقب ماندن و جلو رفتن آنها باید در نظر گرفته شود.

همانطور که قبلا اشاره کردم تمدن غرب یک مجموعه است شامل ساختارهای اجتماعی و ساختارهای فرهنگی. تقلید و وارد کردن ساختارهای اجتماعی، از جمله علم و تکنولوژی بسیار ساده‌تر پذیرفته می‌شود و زمانی که وارد یا ساخته شد و گروه‌هایی به مزایای آن پی بردند خود به دنبال آن می‌روند. بطور مثال دادگستری، رادیو تلویزیون یا دانشگاه را در نظر بگیرید. زمانی که وارد ایران شدند گروه‌های مذهبی در برابر آنها مقاومت می‌کردند زیرا آنها را عامل رقیب مقامات، تضعیف کننده منابر و موعظه‌های خود و توزیع کننده فرهنگ و شیوه زندگی می‌دیدند که با نقش سنتی و مسط آنها در جامعه مغایرت داشت. ولی زمانی که به مزایای آن پی بردند در پی تسخیر آنها بر آمدند. همین گونه است در باره سایر امکانات زیر بنایی از اسلحه گرفته تا اتومبیل‌های لوکس. ولی استفاده از امکانات زیربنایی نیازمند فرهنگی است که جامعه با آن رشد کرده است. ایران فاقد آن فرهنگ بود و آن فرهنگ کالایی نبود که بتواند وارد و یا تقلید کرد. بطور مثال انسان باید در پروسه رشد اجتماعی‌اش عقلانی شود و روابط‌اش را براساس قانون تنظیم کند.

مسیحیت نیز جدا نیست. این بخش را شرقی‌ها نمی‌توانند تقلید کنند. اولی را می‌توان بدون نفی هویت فرهنگی خود بکار ببرند، ولی کاربرد دومی منجر به نفی هویت آنها می‌شود. پس عملی نیست. رابطه دین و دولت و مشتقات آن از جمله این تفاوت‌هاست.

به مثال‌های شما من این نکته را اضافه کنم که یکی از الگوهای رشد در مورد کشورهای غیرغربی مانند چهارکشور جنوب آسیای شرقی و برزیل که نمونه‌های موفق این الگو بودند نکاتی قابل ذکر است. در تمام این نمونه‌ها وجه مهم فرهنگی و سیاسی تجدد یعنی دموکراسی غایب بود تا زمانیکه یک اصلاح همگانی و ساختاری در سطح جهان در دهه هشتاد میلادی بوجود آمد. در برخی از این کشورها مانند کره جنوبی و برزیل رشد صنعتی و اقتصادی با دیکتاتوری نظامی همراه بوده است. در ژاپن نیز صنعت و اقتصاد بطور چشم‌گیری پیشرفت کرد، که بخش بزرگی از این پیشرفت در دوره دیکتاتوری سیاسی ژاپن بوده است. شما به درستی به فیلم درام "دودسکادن" با تم تراژیک در باره خانواده فلاکت زده‌ای در فقیرترین محله توکیو، محل سکونت بی خانمان‌ها، گداها و زنان آسیب دیده و زندگی باخته را که احتمالا زلزله ۱۹۲۳ در ایجاد آن بی دخیل نبوده است معیار قرار داده‌اید. من دلیل انتخاب "کوروساوا" را برای ساخت چنین فیلمی که در سال ۱۹۷۰ نمایش داده شده است را درست نمی‌دانم. می‌تواند بطور نمادی برای نشان دادن پیشرفت ژاپن و گذار از سختی‌هایی که آنها تحمل کرده‌اند تا به اینجا برسند، به ویژه برای نسلی که تنها ژاپن پیشرفته را دیده است باشد، که اگر چنین باشد باید به ویژگی یکتای فرهنگی ژاپنی اشاره کرد که با فرهنگ ما ایرانیان بسیار متفاوت است. اگر ۹۰ درصد زندگی ایرانیان متأثر از مذهب است، ۹۰ درصد ژاپنی‌ها دین ندارند و آن ۱۰ درصدی هم که دین دارند، با دین پر از آئین‌های اسطوره‌ای ما، که جامعه را دائم منقلب نگه می‌دارد و نهاد روحانیت بسیار متفاوت است. ولی نباید فراموش کرد که ژاپن در دو وهله تنها زیر فشار نظامی غرب تن به دگرگونی‌های مدرن داد. نخست در سال ۱۸۶۸ با دگرگونی میجی قدرت فئودال‌ها و سنت سامورایی‌ها را به شدت کاهش داد و امپراتور را قانع کرد که با تحولات مدرن همراه شود و چنین نیز شد، و دیگری پس از شکست در جنگ جهانی دوم. در دوره اول ژاپن با برقراری مراوده نزدیک با غرب، صنعت، به ویژه صنعت نظامی خود را رشد داد. همین رشد همراه با سلطه جویی مستتر در فرهنگ ژاپنی به کشورگشایی و فاشیسم منتهی شد. در وهله دوم، و پس از شکست در جنگ جهانی دوم غرب با استفاده از نیروی نظامی، ژاپن را وادار کرد که تن به وجه دیگر تجدد، یعنی دموکراسی بدهد. با این وجود، ژاپن امروز در رابطه با رعایت حقوق زنان با تمدن غرب هنوز فاصله دارد. من برای انجام یک پروژه دانشگاهی مدت کوتاهی در ژاپن زندگی کردم. در آنجا دوستانی داشتم که بتوانم با کمک آنها به بطن نهادهای اجتماعی مانند خانواده و روستا و کارخانه دسترسی داشته باشم. در آنجا من دریافتم که رعایت مناسبات سنتی میان زن و مرد آنقدر قوی است که دوستان دانشگاهی من نیز بشدت تحت تأثیر آن بودند و آنها را میان خود رعایت

دومی معیار عقلی برای داوری بدی‌های و خوبی‌ها، و سوم روش انتقادی. روشنفکر، برای آنکه وظیفه خود را به درستی انجام دهد نباید در پی قدرت باشد. انگیزه قدرت یابی همه خصیصه‌های روشنفکری را از او می‌گیرد و او را به یک آرتیست سیاسی بدل می‌کند که صفت روشنفکر دیگر بر او برانده نیست. ولی واقعیت این است به همان اندازه که جامعه از روشنفکر انتظار دارد که او با رژیم خودکامه مبارزه کند و آنرا تغییر دهد، به همان اندازه نیز او درگیر کار سیاسی و جهت‌گیری به سمت وسوی قدرت می‌شود. این دو گانگی نیز ویژگی این جوامع است. آنچه در صحنه روشنفکری ایران رخ داده است با این مقوله‌های قابل توضیح است. نیرویی که روشنفکر را وظیفه‌مند می‌کند که به دفاع از حق در برابر ناحق بایستد، آگاهی و وجدان اوست. وابستگی‌های سیاسی و ایدئولوژیک، چه دینی و چه غیردینی، این معیارها را بهم می‌ریزد و او را به توجیه‌گری می‌کشاند. زیرا منافع سیاسی، ایدئولوژیک و یا اعتقادی آنها بر قضاوت منصفانه و انتقادی آنها می‌چربد. روشنفکران حزبی بیش از هر چیز تعلق سیاسی و ایدئولوژیک‌شان مهم است. در گذشته نخبگان حزبی ما که سرآمد جامعه محسوب می‌شدند، نقش انتقادی، عقلی و استقلال فکری خود را فراموش کرده بودند، یا یک جانبه عمل می‌کردند. زیرا آنها در سمت وسوی قدرت حرکت می‌کردند. با معیار آل احمد هر آنکس که کار فکری می‌کرد ولی با رژیم و نفوذ غرب در ایران مقابله نمی‌کرد روشنفکر خائن خوانده می‌شد. بنابراین معیار او چه در کتاب "در خدمت و خیانت روشنفکران" و چه در کتاب "غریزدگی" یکی بود و در عمل روشنفکر را از ویژگی‌های او که همانا آزاد اندیشی، نقد و عقلانیت باشد مبرا می‌کرد.

البته روشنفکر انسانی است با تمام خصیصه‌های مشابه دیگران با قدری دانش نسبی در حوزه تخصصی خود. از او نباید تصور خارق‌العاده داشت و او را بری از اشتباه دانست، یا هر اشتباه او را با انگ خیانت معرفی کرد. پدیده روشنفکری را نباید ذات‌گرایانه نگاه کرد و با آن برخورد دترمینستی داشت. حرف این است که مسایل اجتماعی، حوزه فعالیت روشنفکران، مانند علوم فیزیکی قانون و قاعده خیلی روشنی ندارد و نسبی‌اند. پس اشتباه در آن زیاد است.

تلاش - آقای علمداری با سپاس بی‌نهایت از فرصتی که به ما دادید.

انسان نمی‌تواند عقلانی بودن یا رعایت قانون را صرفاً از طریق تقلید انجام دهد. این پدیده‌ها باید در بطن نهادهای جامعه وجود داشته باشد که انسان با آنها رشد کند. شما خود شاهد هستید که ایرانیان مدت چند دهه است که در غرب زندگی می‌کنند، ولی هنوز با وجوه اساسی این فرهنگ خو نگرفته‌اند و تفاوت چندانی با ایرانیانی که در ایران و زیر سلطه سیاست دینی زندگی می‌کنند، ندارند. نهاد حکومت در ایران چه قبل از انقلاب و چه بعد از آن غیر عقلانی و قانون شکن، و سیستم آموزشی و تربیت خانوادگی پدرسالارانه بود است. تا قانون و نهاد پشتیبان آن وجود نداشته باشد که از حقوق کودک دفاع کند او در خانه و مدرسه مورد اذیت قرار می‌گیرد. در غرب علی‌رغم حضور قانون هنوز برخی از خانواده‌های مهاجر عرب و کرد و آفریقایی سنت‌های قبیله‌ای خود، مانند ختنه کردن دختران، را بر فرزندان خود اعمال می‌کنند. تحولات دمکراتیک زمان نیاز دارد، ولی خود به خود بوجود نمی‌آید. باید برای آنها مبارزه کرد.

تلاش - و اما در باره این که شما - و بسیاری دیگر - می‌گوئید؛ فضای دو قطبی جهان و سرکوب حکومتی اجازه رشد اندیشه نداد و در فقدان آن جامعه از تشخیص درستی یا نادرستی درماند، آیا فکر نمی‌کنید پس چنین گفته‌ای - هر چند از نظر توصیف و بیان وضعیت می‌تواند منطبق با واقعیت باشد - خلع فکر و اندیشیدن از جایگاه آن باشد؟ بدیهی است که در اینجا صحبت ما بر سر روشنفکری است که نمی‌بایست مسیر آزادی مهمتر از همه استقلال فکر و دست زدن به عمل از سر آگاهی را ترک گوید. وگرنه چگونه می‌توان به کسی که واکنشی و تحت فشار این جو آن فضا تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند، لقب روشنفکر داد؟

علمداری: روشنفکری به مفهومی که در ادبیات سیاسی ما جا افتاده، پدیده کشورهایی است که هنوز زیر سلطه حکومت خودکامه و دیکتاتوری‌اند. در جوامعی که آزادی وجود داشته باشد، بیش از آنکه به نقش روشنفکر برای تحول جامعه احتیاج باشد به افراد کاردان و مختصص نیاز است. از سیاستمدار توانایی سیاسی، از اقتصاددان توانایی اقتصادی، و از وکیل توانایی حقوقی، از هنرمند آثار هنری انتظار می‌رود، نه مبارزه با رژیم یا استعمار. در جوامع آزاد روشنفکران به کارهای فکری، در برابر کار بدنی می‌پرازند و کسی از آنها انتظار کار سیاسی و مبارزاتی ندارد که برای آن به زندان برود، و زیر شکنجه مقاومت کند تا عنوان روشنفکری خود را حفظ کند. ولی در جامعه بسته و نظام‌های استبدادی جامعه درست یا نادرست روشنفکر باید مبارز، فدا کار و از خود گذشته باشد و فکر منافع دیگران باشد، نه منافع خودش. نه تنها با حکومت خودکامه مبارزه کند، بلکه راه و رسم تغییر رژیم را هم به دیگران نشان بدهد، و البته اشتباه هم نکند. بنابراین، به نظر می‌آید که ما فعلاً در چنین فضایی در باره روشنفکر حرف می‌زنیم، نه روشنفکری در جامعه باز.

شک نیست که در چنین فضایی روشنفکر گذشته از اینکه فعالیت فکری می‌کند، باید چند ویژگی ممتاز نیز داشته باشد. یکی استقلال فکری،

این گفته را که رفتن به راه مدرنیته جز تقلید از نمونه‌های غربی نیست، نمی‌توان به آسانی پذیرفت. بدیهی است که فرهنگ ایران، به علل تاریخی دینامیسم درونی لازم را برای تغییر ندارد و ناگزیر از اخذ عناصری از فرهنگ‌های دیگر است. ولی آینده بستگی به پویائی فرهنگ ملی دارد و مدرنیته نیز شیوه‌ای از اندیشه و زندگی است که هر فرهنگی می‌تواند به آن دست یابد.

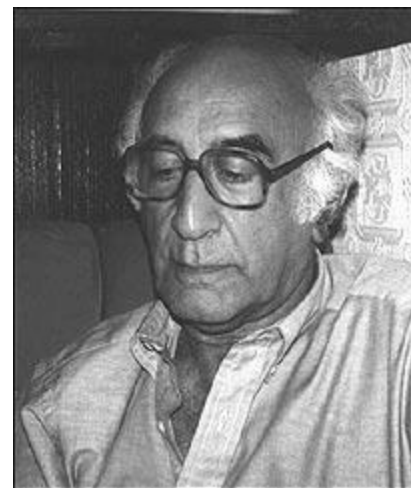
تداوم و پویائی فرهنگی

گفتگو با دکتر جمشید بهنام

پیش را «در راه تجددخواهی» دانسته و می‌گوئید: «این تجددخواهی گاه مدرنیته، گاه مدرنیزاسیون و گاه توسعه نامیده شده بدون آنکه تعریف درستی از مدرنیته یا تجدد مطرح باشد.» آیا اساساً ارائه تعریفی جامع و مانع که از اعتبار همگانی در میان اندیشمندان برخوردار گردد، وجود دارد یا اصلاً ممکن است؟

دکتر بهنام - مسئله این است که نوعی آشفتگی در ترجمه، درک و کاربرد مفاهیم غرب، مدرنیته، تجدد، مدرنیزاسیون و... وجود دارد که مانع از هر نوع آگاهی دقیق در این زمینه شده است. «مدرن» واژه‌ای بسیار قدیمی در زبانهای اروپائی است به معنای جدید و کنونی. اما مدرنیته مفهومی است که از قرن نوزدهم به این سوی مطرح شده و حاصل تحولی است که در سیر تکوینی تمدن غرب در چند قرن اخیر پدید آمده و موجب پیشرفت آن تمدن گردیده است.

آشنائی با تمدن غرب در ایران، عثمانی و کشورهای عربی از اواسط قرن نوزدهم آغاز شد (با حمله ناپلئون به مصر و جنگ‌های ایران و روس) و از آن زمان ما شاهد تماس و آگاهی و مقایسه این کشورها با غرب هستیم. ابتدا گروهی از روشنفکران و زمامداران روشن‌بین به فکر تغییر افتادند و اقداماتی انجام دادند که «اصلاحات» نام گرفت (اصلاحات در ایران و تنظیمات در عثمانی) و سپس خواست تغییر (ترقی، شانزمان) به



تلاش - در مصاحبه‌ها، عموماً تلاش ما مقایسه‌ای است میان دیدگاههایی که اهل فکر و اهل قلم جامعه‌مان ارائه می‌کنند، به ویژه در باره برخی موضوعات و مفاهیمی که در گفتمان عمومی نقش کانونی یافته‌اند. در این شماره منظور ما پرداختن به مسئله محوری مدرنیته که برخی معادل فارسی آن را «تجددخواهی» می‌نامند.

در یکی از مصاحبه‌هایتان (تلاش شماره ۲۳ تکاپوی فرهنگی در دوره رضاشاهی ۱۳۰۰ - ۱۳۲۰) شما «تلاشهای مستمر ایرانیان» از دو سده

زمان بلند با آن روبرو می شود. یعنی زمانی که از دوران زندگی یک نسل بیشتر است و یا چند نسل. اما تغییر اجتماعی عبارتست از تغییراتی که قابل رؤیت است، در زمان کوتاه و یک فرد می تواند در زمان زندگی خود شاهد بوجود آمدن و گسترش آن تغییرات و سرانجام آن باشد. البته این تغییر غیر از رویدادهائی است که به طور اتفاقی و در زمان بسیار کوتاه پدید می آیند. این تغییر شروطی هم دارد: باید نوعی دوام و استمرار داشته باشد. باید هدف آن دگرگونی در راه ترقی و به جلو باشد و مانند آن، تغییری که حاصل آن بازگشت به گذشته باشد تغییر به حساب نمی آید.

در جهان سوم تغییر به معنای از قدیم به جدید روی آوردن نیست، بلکه قبول یک فرهنگ بیگانه است و اختلاط و پیوند آن با فرهنگ خودی. بنابراین صحبت از قدیم و جدید نیست، بلکه سخن از فرهنگ ملی و فرهنگ بیگانه است.

باید اضافه کنم که امروز در بعضی جوامع و یا در میان بعضی از گروه های این جوامع هنوز اعتقاد به بازگشت به گذشته (سلف) و اعتدال قدیم و گذشته های درخشان وجود دارد. اما در باره این مطلب که جامعه ایران را باید ایستا یا پویا ارزیابی کنیم؛ باید بگویم که این بحث مدتی دراز میان مردم شناسان و جامعه شناسان وجود داشت و عادت بر این بود که میان جوامع عقب مانده و جوامع پیشرفته قائل به تفکیک باشند و علت آن را نیز ایستائی جوامع قدیمی و پویائی جوامع جدید بدانند. اصطلاحاتی چون جوامع سرد و گرم، یا جوامع بی تاریخ و جوامعی که در جریان تحولات تاریخی قرار دارند، مطرح بود و اصولاً جوامع قدیم را فاقد دینامیسم درونی لازم می دانستند. عقاید جدید خصوصاً افکار جامعه شناسان «مکتب دینامیک اجتماعی» بر این اساس مبتنی است که همه جوامع دارای دینامیسم هستند. اما عواملی چون دخالت کشورهای خارجی، استثمار، تجارت بین المللی و یا بی لیاقتی و عدم آگاهی زمامداران و یا نیروی مذهب مانع از تظاهر دینامیسم درونی می شود و در نتیجه تغییرات در بعضی از جوامع زودتر و گسترده تر و در برخی دیگر دیرتر و محدودتر پدیدار می شوند.

غالباً به دینامیسم برونی و اخذ تمدن خارجی توجه می شود و به نظر اکثریت روشنفکران این امری ناگزیر است. اما کسانی هم به احیا فرهنگ قدیم اعتقاد دارند. ژرژ بالاندیه (Georges Balandier) جامعه شناس فرانسوی این نظر را آشتی می دهد. به گمان او باید از دینامیسم برون و درون در عین حال استفاده کرد. مسئله اساسی ایجاد بهترین ترکیب ممکن میان این دو است.

تلاش - شاید ضروری باشد، اندکی بیشتر روی این «خواست و انگیزه تغییر» در میان ایرانیان تأمل کنیم. سرچشمه پیدایش این خواست و انگیزه کی، کجا و چگونه بوده است؟ خواست و انگیزه تغییر در کدام جهت؟

طور جدی مطرح شد، بدون آن که تعریف آن روشن باشد. با آغاز سلطنت رضاشاه و ایجاد «دولت جدید» موضوع تجدیدخواهی مطرح شد و سیاست «تجدد آمرانه» دولت. واژه تجدد قبلاً در عثمانی رایج شده بود و از مفهوم «تجدید» و «تجدد» در فرهنگ اسلامی مایه گرفته بود. ده ها سال است که ما ایرانیان این لفظ را بکار می بریم، بدون آن که تعریف درستی از آن داشته باشیم. در فارسی تجدد به معنای نوکردن، امروزی شدن و غربی شدن است. و در نوشته های امروزی گاه به معنای مدرنیته و مدرنیزاسیون.

خلاصه کنم: مدرنیته و تجدد دو مقوله مختلف هستند و نباید آنها را مترادف یکدیگر دانست. چنانکه گفتیم، مدرنیته حاصل رویدادهائی است که در غرب پدیدار شده و زائیده دینامیسم درونی آن تمدن بوده است. اما تجدد حاصل ترکیبی است از فرهنگ ملی و فرهنگ غربی و شاید در آینده نزدیک فرهنگ جهانی. فعلاً ما آن را به معنای تغییر بر اساس تمدن غربی «بکار می بریم و تعریف «جامع و مانعی» چنانکه خواسته اید وجود ندارد. تجدد گرایش به نوشتن است که در اثر برخورد با تمدن غرب پیدا شده و می خواهد در زمان کوتاه همه چیز را دگرگون کند. نیاز به غرب دارد و در عین حال می خواهد خود بماند و هویت خویش را حفظ کند. این تجدد را می توان آغازی برای سکولاریسم دانست و نخستین آثار آن عبارتست از ایجاد نهادهای اجتماعی، اقتصادی، ایجاد طبقات جدید، تحرک اجتماعی، تغییر رفتارهای خانوادگی و اجتماعی، روابط زن و مرد، جای زن در جامعه و سرانجام نشانه های از یک جامعه مدنی در حال تکوین.

تلاش - در همان مصاحبه و در اثر خود «ایرانیان و اندیشه تجدد» بر این نظریه که «تجدد برای ایرانیان مترادف با خواست تغییر بوده است.» ارزیابی شما از جامعه ایرانی این است که «در هر حال دگرگونی های بسیار یافته و انگیزه تغییر در میان ایرانیان روز افزون بوده است.» با این تعبیر باید ایران را جامعه ای پویا - نه ایستا - ارزیابی کنیم. اما روشن است که چنین ارزیابی از تصویر ناشادی که عموم اهل نظر از کشور می دهند و از شکوه های آنان از عقب ماندگی همه جانبه جامعه مان، بسیار فاصله دارد. این اختلاف نظر را چگونه توضیح می دهید؟

دکتر بهنام - در این سؤال شما به دو موضوع اشاره کرده اید، اول: تغییر و دوم: معنای جامعه پویا و ایستا.

«تغییر» یعنی گذار از حالتی به حالت دیگر. یعنی به گونه ای دیگر شدن. گاه این تغییر آرایش جدیدی از عوامل متشکله قدیم است و گاه نوآوری و احیا در عین استمرار و تداوم و گاهی به معنای زدودن آنچه که زیان آور است و بهتر کردن وضع جامعه در چهارچوب فرهنگ ملی و یا با کمک گرفتن از فرهنگ های دیگر.

باید میان «تحول اجتماعی» و «تغییر اجتماعی» نیز تفاوت قائل شد: تحول اجتماعی عبارتست از مجموع دگرگونی های که یک جامعه در

می‌اندازند، می‌توان دید که توجه به انحطاط درونی مناسبات اجتماعی به عنوان عنصر و عامل اصلی تهدید کننده و نابود کننده ناشناخته نبوده است. اما، گفته می‌شود، این برای نخستین بار در جنبش مشروطه و انقلاب آن بود که فکر دگرگونی مناسبات و نظم درونی در برابر خطراتی که هستی ایران را تهدید می‌کرد ظهور نمود. با وجود این هنوز هم پس از گذشت تقریباً دوسده و حصول دگرگونی‌های بسیار، کوچکترین فشارها و تهدیدها در ایرانیان احساس به خطر افتادن همه هستی کشور را ایجاد می‌کند. بقای این کشور و این ملت چرا هنوز تضمین شده نیست؟

دکتر بهنام - با این سؤال بحث هویت مطرح می‌شود و بقاء مملکت و بیم ایرانیان از به خطر افتادن همه هستی کشور. مدتی است که این بحث بر سر زبانهاست و گمان می‌کنم علت آن ابهام در تعریف هویت از یک سو و عدم آگاهی از موضوع فرهنگ در دنیای معاصر از سوی دیگر باشد.

ابتدا باید موضوع هویت را از وطن‌دوستی و نیز از ناسیونالیسم تفکیک کرد. عشق به زادگاه همواره و در همه جا وجود داشته و خواهد داشت. اما ناسیونالیسم یک ایدئولوژی سیاسی است که در غرب پیدا شده و به جاهای دیگر رفته است و در هر جامعه‌ای در پیروی از سیاست روز به گونه‌ای دیگر درآمده است. ولی هویت اشکال گوناگون دارد و یکی از آنها هویت فرهنگی و ملی است و عبارتست از آنچه از گذشته بصورت میراث به ما رسیده و شخصیت فردی و جمعی ما را ساخته است. این هویت همواره با ما خواهد بود و در باره خوبی و بدی آن نیز بحثی نداریم. اما باید به یاد آورد که مردمانی دیگر با هویت‌های دیگری نیز در این جهان زندگی می‌کنند و ما با آنها در تماس هستیم و برخی از آنها در زمینه‌هایی از ما پیشرفته‌تر هستند. و از این پس نیز تماس به خاطر جهانی شدن فرهنگ و اقتصاد روز افزون خواهد بود و نیاز به ارتباطات بیشتر خواهد داشت. حاصل این ارتباطات پیوند فرهنگ‌هاست. از طریق برخورد و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل است که فرهنگ‌ها بارور می‌شوند و هر نوع بوم‌گرایی غیرمنطقی و حفظ مطلق سنت‌ها موجب ضعف و سرانجام نابودی فرهنگ‌ها خواهد شد.

باید به خاطر داشت که فرهنگ‌ها پویا هستند و هیچ فرهنگی نباید به آنچه که میراث اوست اکتفا کند. توجه به فرهنگ‌های دیگر ضروری است و این توجه به «دیگری» به معنای از دست دادن هویت نیست. گاندی گفته است: «پنجره‌ها را باز کنید تا نسیم تازه بوزد. بیمی نداشته باشید چون بنیان خانه استوار است.» و اگر با دیدی منطقی به این موضوع نگاه کنیم، می‌توان گفت، رابطه با تمدن صنعتی غرب خطری برای هویت ما نیست، بلکه موجب غنای آن نیز خواهد شد. البته باید در چگونگی این پذیرش فرهنگی دقت کرد. در صد ساله اخیر برخی از ایرانیان به ظواهر تمدن غرب اکتفا کردند و در پی ایجاد پیوندی میان دو فرهنگ نبودند. در نتیجه از برخورد دو فرهنگ شخصیت و تفکر تازه ای به وجود نیامد. در صورتیکه ژاپنی‌ها با شجاعت و بدون احساس

دکتر بهنام - مدت چند قرن جامعه ایرانی در انزوای خود می‌زیست و از فقر و استبداد سلطنت و دخالت بیگانگان رنج می‌برد. از آنچه در جهان می‌گذشت بی‌خبر بود. هر نوع تغییر در نظر او امری ناشناخته و غریبه و بیگانه بود و موجب بیم و وحشت. از زمان جنگ‌های ایران و روس در زمان سلطنت فتحعلی‌شاه رفت و آمد با کشورهای همسایه مانند روسیه و عثمانی آغاز شد و کسانی که کمی دورتر رفته بودند، از پیشرفت اروپا داستانها گفتند. بر تعداد سفرنامه‌ها، رساله‌ها - حیرت‌نامه‌ها - روزبروز افزوده شد و بدینسان اطلاعات ناقصی به ایران رسید. در آن هنگام تعدادی از روشنفکران ایرانی که در قفقاز و اسلامبول ساکن بودند و بخاطر آشفتگی وضع سیاسی ایران ناچار به مهاجرت شده بودند، با کمک عده‌ای از تجار روشنفکر کانون‌های تفکر برون‌مرزی ایرانیان را در شهرهای تفلیس، اسلامبول، باکو و سپس قاهره بوجود آوردند. روزنامه‌ها و مجلات این گروه‌ها به ایران می‌رسید و خواستاران بسیار داشت و در مرحله بعدی این مجامع در برلین و پاریس و لندن نیز تشکیل شد. هدف این روشنفکران مبارزه با استبداد قاجار، نشر افکار جدید میان ایرانیان و پایه‌گذاری نهضت مشروطیت بود و آنها را می‌توان پیشگامان تجدد ایران دانست.

در اثر تماس با غرب نوعی بیداری فکری و آگاهی در میان روشنفکران و سپس گروهی از تحصیل‌کردگان طبقه متوسط پیدا شد. آنها وضع ایران را با گذشته مقایسه کردند و به انحطاط مملکت در طول زمان پی بردند و سپس وضع ایران را با کشورهای دیگر جهان مقایسه کردند و از عقب‌ماندگی ایران در مکان آگاه شدند. آنگاه به فکر چاره برآمدند و مدل تغییر جستجو کردند. این مدل ناگزیر اروپا بود.

به موازات روشنفکران بخشی از مردم شهرنشین نیز گرایش به دگرگونی و تغییر پیدا کردند و این خواست در باره شکل حکومت، استقلال مملکت، آموزش و... مطرح شد. بورژوازی تجاری نیز به دلایل اقتصادی با این روشنفکران همراه شد. در آغاز هدف‌ها روشن نبود. به طور مثال مردم خواستار قانون و عدالت خانه بودند و سپس این حرکت به نهضت مشروطیت تبدیل شد. هدف غربی شدن نبود، بلکه اجرای عدالت و ایجاد رفاه بیشتر و مبارزه با ظلم بود. در دهه‌های بعدی و با تشکیل دولت جدید در زمان رضاشاه و سیاست تجدد آمرانه موضوع تجدد رسماً مطرح شد و این تجدد بعدها به توسعه اقتصادی و اجتماعی انجامید. فرآیند مدرنیزاسیون (ویا نوسازی) ایران هنوز هم ادامه دارد. اما سکولاریسم (دمکراسی، لایسیته، فردیت و...) تحول لازم را پیدا نکرد و رویهمرفته چنانکه گفته‌اند به «عینیت بیشتر توجه شد تا به ذهنیت».

تلاش - شاید بتوان با اطمینان خاطر ادعا کرد که یکی از پایدارترین خصلت روحیه ایرانی، میل به حفظ ایران و دوام و بقای این ملت بوده است. در طول تاریخ دراز آن کم نبودند لحظه‌هایی که هستی این سرزمین و ملت دستخوش چالش‌های سخت و مهلک شده است. در نگاهی که محققین امروز تاریخمان بر اسناد و متون برجای مانده

حقارت آن تمدن را پذیرفتند و کوشش کردند تا از غربی‌ها هم فرائر روند و در عین حال خصوصیات فرهنگی خود را نگهداری کنند.

اما در ایران ما شاهد بودیم که در دهه‌های گذشته عده‌ای به نام حفظ هویت، غرب‌گرایی را نوعی بیماری معرفی کردند و مردم را علیه غرب و جهان شوراندند و دولت ستیزی خود را در پرده تجدد ستیزی پنهان کردند و چنان وانمود کردند که هرگونه توجهی به غرب موجب از دست دادن هویت خواهد بود. کسی هم نپرسید که این چه هویتی است که پس از پنجاه‌سال سابقه به این آسانی از دست برود؟ عکس العمل چنین وضعی را ما امروز به چشم می‌بینیم که چگونه جوانان ما نا اندیشیده در پی افکار فلسفی غرب هستند و نام فوکو و هابرماس و دریدا را بر زبان دارند. چنین استناداتی به فلسفه غربی میان جوانان مغرب زمین نیز وجود ندارد. توجه به چگونگی تفکر در جهان امروز امری شایسته است، به شرط آن که امکانات درک این تفکر نیز فراهم باشد. مثلاً شناخت درستی از سابقه تفکر غربی به جوانان داده شود.

بحثی که به نام حفظ هویت فرهنگی مطرح شده مبتنی بر مفهوم ایستای فرهنگ است و این سخن درستی نیست. کدام فرهنگ در طول قرن‌ها بدون تغییر مانده است؟ همه چیز در حال تحول است. اما این دلیل نمی‌شود که قبول مدرنیته را به معنای از دست دادن فرهنگ خود بدانیم. مثال مغرب‌زمین نشان می‌دهد که قبول مدرنیته موجب غنای فرهنگ‌های غربی شده است. در حالیکه فرانسوی‌ها آلمانی‌ها، انگلیسی‌ها و... هر یک مدرنیته‌ای هم‌آهنگ با فرهنگ ملی خود پدید آورده‌اند.

تلاش - به موازات پیدایش فکر دگرگون ساختن مناسبات و نظم درونی به عنوان یک ضرورت، الگوهای گوناگون و بعضاً مغایری در خدمت این تغییر و تعیین مضمون و مسیر آن ارائه گردید. هریک از این الگوها و گاه نیز ترکیبی از آنها از سوی نیروهای فعال اجتماعی مورد حمایت قرار داشت. یکی از آشناترین آنها الگوی جوامع غربی است که بسیاری از جمله خود شما از آن به عنوان «تقلید از مدل غربی» نام می‌برید. اما کمتر کسی مثلاً از تقلیدی بودن مدل مارکسیستها سخن می‌گوید، و الگوی جامعه اسلامی که اساساً از این «اتهام» در کل مبرا می‌شود - صرف نظر از نادر اندیشمندانی که از مدافعین آن به عنوان «مقلدین مضاعف» یاد می‌کنند. حال با توجه به این که «تقلید از مدل غربی» مترادف با بی‌توجهی به عنصر اندیشه و تفکر است، آیا می‌توان ادعا نمود که سایر الگوها برخاسته از فکر است؟

دکتر بهنام - در این مورد هم باید نخست «تقلید» را تعریف کنیم. گابریل تارد (Gabriel Tarde) جامعه‌شناس فرانسوی که بیش از دیگران در این باره مطالعه کرده است، می‌گوید که جامعه بر اساس تأثیرات متقابل میان افراد بوجود می‌آید و این روابط مبتنی بر تقلید آگاهانه و ارادای یا غیرارادی است. انسان از دوران کودکی شروع به

تقلید می‌کند و «اجتماعی شدن» او آغاز می‌شود. در این «یادگیری» تقلید جای خاصی دارد و از کودکی با تکرار حرکات و کلمات و در سنین بالاتر با قبول الگوهای فرهنگی داخلی و گاه خارجی انجام می‌گیرد. در زمان ما این موضوع به صورت جمعی و میان فرهنگ‌های مختلف در جریان است و در بحث کلی «فرهنگ‌پذیری» از آن صحبت می‌شود. معمولاً از یک فرهنگ جهانشمول و یا فرهنگی در گسترش جهانی (مانند فرهنگ غرب) تقلید می‌شود و آن هم به صورت‌های مختلف: نسخه‌برداری از ظواهر فرهنگ، الهام گرفتن از اندیشه‌ها، اقتباس «آداب‌دانی» و یا بکار بردن علم و فن غربی. این فرهنگ‌پذیری عبارتست از قبول پدیده‌های ناشی از برخورد «مستمر» و «مستقیم» گروه‌هایی از افراد متعلق به فرهنگ‌های مختلف که منجر به تغییر یک یا هردو فرهنگ می‌گردد. بنابراین با روابط میان فرهنگ‌ها ما با مسأله تقلید جمعی مردمان یک جامعه از مدل جامعه دیگر سروکار داریم (شیوه‌های زندگی، مسکن، غذا، آموزش و... یعنی آنچه را که می‌توان تجدد در زندگی روزمره محسوب کرد و در کنار آن عقاید و نظرها و رفتارها و...) - این چنین تقلیدی را می‌توان یکی از عناصر لازم «توسعه فرهنگی» بشمار آورد.

در این بحث چند نکته را باید در نظر داشت: تقلید نباید جای ابتکار را بگیرد (تا حدی که امکان دارد)، بر هر تقلیدی از غرب نباید نام تجدد گذاشت و بالاخره هر تقلیدی باید با منطق همراه باشد و در طول زمان با فرهنگ ملی سازگاری پیدا کند و هدفش پیوند با این فرهنگ و نو کردن آن باشد.

تلاش - پس از چندین دهه تاختن به «تقلید از مدل غربی» و مقلدان آن، امروز برخی از اهل فکر ما تشخیص داده‌اند، رفتن به راه مدرنیته، که امروز آن را برای ادامه بقای ایران ضروری می‌دانند، در هر صورت جز تقلیدی از نمونه‌های غربی نیست. زیرا کانون و مکان وقوع این پدیدار چند کشور اروپائی بوده و سایر کشورهای جهان بهره‌گیرنده دستاوردهای آن بوده‌اند. عده‌ای دیگر با همه تاختن به امر «تقلید» و «مقلدان» اما در عمل تلاش‌شان باز کردن راه انداختن ایران به همین مسیر است. به نظر می‌رسد در اینجا یا باید در معنای «تقلید» دقیق‌تر شد و تجدید نظرهایی در سرزنش آن نمود و یا درک و تعبیر واقعی‌تری از مدرنیته و سرایت و همه گیر شدن آن ارائه نمود؟

دکتر بهنام - این گفته را که رفتن به راه مدرنیته جز تقلید از نمونه‌های غربی نیست، نمی‌توان به آسانی پذیرفت. بدیهی است که فرهنگ ایران، به علل تاریخی دینامیسم درونی لازم را برای تغییر ندارد و ناگزیر از اخذ عناصری از فرهنگ‌های دیگر است. ولی آینده بستگی به پویایی فرهنگ ملی دارد و مدرنیته نیز شیوه‌ای از اندیشه و زندگی است که هر فرهنگی می‌تواند به آن دست یابد.

تلاش - آقای دکتر بهنام با تشکر از شما

پرسشی که مرتب در ذهنم تکرار می‌شد این بود: "چگونه ممکن است که عده‌ای از درد کشیدن یکنفر اینچنین لذت ببرند، انگار که دارند یک فیلم سرگرم کننده می‌بینند!" من بدنبال پاسخ این پرسش هنوز می‌گردم و پاسخهایی که یافته‌ام برایم در توضیح این فاجعه‌ی سقوط اخلاق انسانی ناکافی است. باز می‌گردم به پرسش شما. چه می‌توان کرد. فکر می‌کنم مهمترین کاری که می‌توان کرد این است که در وهله‌ی نخست نگذاریم که این حیرت‌زدگی به فلج شدنمان بیانجامد.

فلسفه‌ی فکری و سیاسی حاکم بر ایدئولوژی دولتی در ایران راه را برای انجام چنین فجایعی باز می‌گذارد. قوانین موجود پشتیبان نگرش و اعمال همین عموها و پدرها و مردان فامیل هستند و قبح جنایت و خشونت در آن جامعه ریخته شده است. قتل‌های ناموسی هر چند ممکن است در مناطقی مانند کردستان بیشتر صورت بگیرد، اما نمونه‌های آن در شهرهای بزرگ ایران و حتی تهران نیز کم نیست.

دومینیکا زنی بود که پس سالیان دراز کار بعنوان یک روسپی و با شناخت عمیقی که از نابسامانیهای زندگی روسپیان آلمانی که بسیاری از آنها به مواد مخدر نیز معتادند پیدا کرد، تصمیم گرفت برای بهبود وضع زندگی روسپیان وارد فضای اجتماعی شود... و در این کار بسیار موفق بود... اما در نظر بگیریم که او موفقیت خود را مدیون زندگی در جامعه‌ای بود که این فرهنگ انسان محور در آن تاریخا ریشه دارد و این ریشه‌های تاریخی در تفکر فیلسوفان و ادیبان و فرهنگ سازانش بازتاب یافته و در مورد آن تعمق و تفکر ژرف انجام گرفته اما در آن حد نمانده بلکه به عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی نیز تسری پیدا کرده تا به صورت اصل یک قانون اساسی آلمان در این جمله تجلی یافته است: "حرمت انسان خدشه ناپذیر است. دفاع از حرمت انسان و گرامیداشت آن وظیفه‌ی تمامی ارگانها و نهادهای حکومت است..."

قتل‌های ناموسی، سنگسار و...
آینه سقوط اخلاق انسانی



گفتگو با نیلوفر بیضائی

تلاش - چندی پیش صفحات روزنامه‌های سراسر آلمان محل بازتاب خبر دو حادثه همزمان در شهر هامبورگ بود. یکی خبر درگذشت معروفترین روسپی این شهر - دومینیکا - و شرحی از زندگی پرماجرایی وی و قدرشناسی از تلاشهایش در بهبود بخشیدن به شرایط زندگی زنان

ارگانها و نهادهای حکومت است...". در اینجا انسان خاصی با خصوصیات عقیدتی مشخصی منظور نیست، بلکه هر انسانی با هر تفکر و خصوصییتی مد نظر است. اساس هومانیزم را حرمت و ارزش انسان تشکیل می‌دهد و جهت آن بسوی تک تک افراد بشری با فردیت‌های گوناگون است. در اینجا رواداری، دوری از خشونت و آزادی وجدان سه اصل اساسی این دیدگاه را تشکیل می‌دهند.

اما احمد عبیدی، جوان افغان که نه تنها این حق را برای خود قائل است که جان دیگری که خواهرش مرسل باشد را بگیرد، بلکه این کار را بعنوان یک وظیفه می‌نگرد از فضای فکری، اجتماعی و فرهنگی برخاسته که با این نوع تفکر بیگانه است. در نگرشی که احمد با آن بزرگ شده "فردیت" انسان موضوعیتی ندارد، بلکه این "قبیله" یا "کلان" یا "توده" است که سرنوشت انسانها را تعیین می‌کند. اگر به مصاحبه‌هایی که با افراد خانواده‌ی این جوان شده دقت کنید، می‌بینید که اهمیت اینکه "دیگران" یعنی خویشاوندان و افغانهای آشنا با خانواده‌اش چه فکر می‌کنند، بسیار بالاست. در عین حال زن در این نگرش موضوع تملک است که در دست پدر و برادر قرار دارد که این حق تملک بعدها به همسر تفویض می‌شود. از این منظر، مرسل می‌بایست پذیرنده و اجرا کننده‌ی حکم نگاه پدرسالاری باشد که چگونه زیستن و چگونه بودن او را تعیین کرده است و هر نوع تخطی از این قانون نانوشته از او "مجرم" لایق "مرگ" می‌سازد.

تلاش - چگونگی رودروئی اعضای خانواده عبیدی، دوستان و همراهان افغان آنها با حکم حبس ابد پسرشان از سوی دادگاه بسیار دراماتیک بود. تهدید دادستان، فحاشی با زنده‌ترین واژه‌ها، از هوش رفتن خواهر ۲۵ ساله و انتقال وی به بیمارستان، اشک‌های دوست دختر افغانی (دانشجوی حقوق دانشگاه هامبورگ) جوان محکوم، خشم پدر نسبت به اجتماع کنندگان جلوی ساختمان محل برگزاری دادگاه و به اعضای گروه فمینیستی - Terre des Femmes - که خواهان برخوردی قاطع از سوی دستگاه قضائی به قتل‌های ناموسی بودند، پدری که بزودی بدلیل رفتار خشونت‌بارش با دختر مقتولش به دادگاه فراخوانده می‌شود. فریادهای جگرخراش مادر و قصد پرتاب خود از پنجره راهروهای دادگاه به خیابان. روزگار این مادر در مراسم تدفین دختر نوجوانش نیز بسیار نزار بود. در این فاجعه فرهنگی این پدر و مادر کجا ایستاده‌اند؟ مهر و عشق به فرزند در زیر سایه سنگین فرهنگ؟

نیلوفر بیضایی - تصاویر بسیار دلخراشی است. اما وقتی می‌بینیم در این برخورد‌های هیجانی و شدیداً احساساتی و در عین حال حق به جانب، آنچه فراموش شده حق حیات آن دختر نوجوان مرسل است که گویا حتی برای مادری که او را زاده موضوعی کم اهمیت می‌نماید، حسی از انزجار نه نسبت به این خانواده، بلکه نسبت به این سنت‌های غیر انسانی پیدا می‌کنیم که با تار و پودشان چنان در هم آمیخته که جان عزیزشان در برابر این سنت‌ها بی‌اهمیت می‌شود و از سوی دیگر متوجه این

روسی این کشور و خبر دیگر، جریان محاکمه احمد عبیدی جوان افغان بیست و چهار ساله‌ای که به جرم قتل ناموسی خواهر ۱۶ ساله‌اش که به گناه انحراف از نرم‌های رفتاری و ارزش‌های زیستی - فرهنگی خانواده خود و به جرم داشتن دوست پسر و به حدس کشیده شدن به راه تن‌فروشی، در دل یکی از شبه‌های سال پیش و در گوشه تاریک یکی از خیابانهای شهر با ۲۶ ضربه چاقوی برادرش از پای درآمد.

این دو حادثه برحسب تصادف همزمان شدند و همزمانی انتشار پیاپی خبر آنها در روزنامه‌ها نیز بی‌تردید تصادفی بوده است. شاید برای میلیون‌ها خوانندگان آن نیز هیچ قرابتی میان این دو یافت نشود. اما برای آگاه شوندگان افغانی، عرب مصری، ترک ترکیه‌ئی، پاکستانی چطور؟ برای ما ایرانی‌ها چطور که مدعی بزرگترین چالش‌ها و نبردها با فرهنگ عقب‌ماندگی و غیرانسانی و در تلاش جایگزینی آن با فرهنگ «انسان محور» هستیم؟ آیا این دو خبر، در لایه‌های ژرفتر، در درون ما جویندگان و خواستاران بنیانگذاری ساختار و سازمان‌هایی در خدمت انسان نباید با هم رودرو شوند؟

نیلوفر بیضایی - به باور من آنچه شما بدرستی فرهنگ انسان محور می‌خوانید هنوز حتی در میان پیشروترین بخش‌های فکری جوامعی که نام بردید نیز بعنوان یک نگاه درونی شده جایی ندارد. به همین دلیل این انتظار که همزمانی این دو واقعه ژرف‌بینی تعداد زیادی را در چنین جوامعی برانگیزد، کمی فرا واقعی بنظر میرسد.

دومینیکا زنی بود که پس سالیان دراز کار بعنوان یک روسپی و با شناخت عمیقی که از نابسامانی‌های زندگی روسپیان آلمانی که بسیاری از آنها به مواد مخدر نیز معتادند پیدا کرد، تصمیم گرفت برای بهبود وضع زندگی روسپیان وارد فضای اجتماعی شود و در عرصه‌ی افکار عمومی مسئله‌ی حقوق روسپیان را بعنوان یک موضوع قابل تعمق اجتماعی مطرح کند و در این کار بسیار موفق بود. او سالها با شرکت در میزگردهای تلویزیونی و رسانه‌ها جامعه و دولت آلمان را در مقابل چالش‌های جدی در این زمینه قرار داد و توانست در بهبود وضعیت شغلی روسپیان بسیار موثر باشد. او همچنین چندین سال بعنوان مددکار اجتماعی در ارتباط تنگاتنگ با روسپیان که دیگر نمی‌خواستند به این شغل ادامه دهند قرار داشت و آنها را در راه خروج از این شغل یاری می‌کرد. حضور او در مجامع عمومی باعث تحولی عمیق در نگاه به انسانهایی داشت که پشت این حرفه‌ی "نامحسوب" قرار دارند. اما در نظر بگیریم که او موفقیت خود را مدیون زندگی در جامعه‌ای بود که این فرهنگ انسان محور در آن تاریخی ریشه دارد و این ریشه‌های تاریخی در تفکر فیلسوفان و ادیبان و فرهنگ سازانش بازتاب یافته و در مورد آن تعمق و تفکر ژرف انجام گرفته اما در آن حد نمانده بلکه به عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی نیز تسری پیدا کرده تا به صورت اصل یک قانون اساسی آلمان در این جمله تجلی یافته است: "حرمت انسان خدشه ناپذیر است. دفاع از حرمت انسان و گرامیداشت آن وظیفه‌ی تمامی

داریم در تعدد غیر قابل انکار خودکشی زنان و دختران جوان، دختران فراری و همچنین زنانی که چون پشتوانه‌ی قانونی ندارند برای رهایی از خشونت ورزی همسرانشان آنها را به قتل می‌رسانند و وقایع فاجعه‌بار دیگری از این دست می‌بینیم.

تلاش - شرکای قتل چه کسانی هستند؟ آیا تنها به اعضای خانواده ختم می‌شود؟ جامعه‌ئی که در برابر جنایت‌هایی از این دست سکوت می‌کند آیا می‌تواند منکر دامن آلوده خود گردد؟

نیلوفر بیضایی - مسلماً خیر. بخش‌هایی از این جامعه بازتاب افکار عقب‌مانده و غیرانسانی خود را در همین قوانین می‌یابد و اصلاً به پشتوانه‌ی وجود چنین حمایتی این قوانین می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. حتی در بخش‌های مدرن شهری نیز شاهد قضاوت‌های غیر انسانی، دخالت در حریم خصوصی دیگران و نگاه تایید آمیز به مجازات‌های غیرانسانی هستیم و این تراژدی دوران ماست. با این‌همه نمی‌توان در نظر نگرفت که بخشی از جامعه‌ی ما نیز در برابر چنین جنایت‌هایی ساکت نمی‌ماند، اما صدایش نارساست و در هیاهوی دستگاه‌های تبلیغاتی و فشار آن بخش دیگر که از پشتوانه‌ی بیشتری برخوردار است گم می‌شود.

تلاش - در ایران با توجه به افکار و فرهنگی که حکومت اسلامی حامل و ناشر آن است، هیچ امیدی به در پیش گرفتن برنامه و سیاست عمومی در مقابله با چنین ناهنجاری جنایت‌کارانه و پیامدهای آن وجود ندارد. در مقاله ذکر شده؛ نویسنده آن در کنار اشاره به ناکارآمدی نظام سیاسی، بر «بی‌توجهی نخبگان و قشر فرهیخته جامعه» نسبت به چنین مسائلی انگشت گذاشته است. به نظر می‌رسد «نخبگان و فرهیختگان جامعه» در میان دوسنگ آسیاب عقب‌ماندگی فرهنگی ناموس‌پرستانه و نظام سیاسی حامی آن در حال له شدن است. چه انتظاری می‌توان داشت؟

نیلوفر بیضایی - ببینید، در ارتباط با قتل‌های ناموسی و اصولاً پدیده‌ی زن‌کشی در جمهوری اسلامی، جنبش زنان ایران بسیار فعال است. زنان و مردان فعال در این جنبش نیز بخشی از همین نخبگان و فرهیختگان هستند. همانطور که بدرستی اشاره کردید، حرکت‌هایی از این دست با دو معضل روبرویند، یکی عقب‌ماندگی فرهنگی که مقابله با آن کار عمیق و دراز مدت فرهنگی و روشنگرانه نیاز دارد و امکانات این جنبش با توجه به دشمنی ورزیه‌های حکومت نسبت به آن و فشارهای مداوم در این زمینه و در کشوری با هفتاد میلیون جمعیت بسیار اندک است. معضل دیگر که بسیار نیز اساسی است نظام سیاسی نقش آن در تقویت نگاه ضد زن است. همچنین این نکته را نیز باید در نظر گرفت که در چنین نظامی بسیاری از «نخبگان» نیز برای حفظ موقعیت خود و همچنین مسائل دیگری که برای آنها الویت دارد، اصولاً وارد چنین مباحثی نمی‌شوند. نکته‌ی آخر و غم‌انگیز دیگر اینکه همچنان و شاید بیش از پیش این تفکر «بازگشت به اصل خویش» که بسیاری از سنت‌ها و

همسویی نا گفته میان آنها و عمل عزیز دیگرشان که قاتل خواهر خود است می‌شویم. آری، عشق به فرزند در سایه‌ی سنت آمیخته به دین‌مداری کورکورانه و فرهنگ قبیله‌گرا مشروط می‌شود به تعهد یا عدم تعهد او نسبت به «باورها». همین انگیزه‌ها بود که پس از انقلاب ایران باعث شد که مادر فرزندش را لو بدهد، برادر خواهرش را ...

تلاش - هنگام قرائت حکم و در پاسخ به قاضی که گفت: این «محاکمه در شهر کابل نیز صورت می‌گرفت» پسر جوانتر فریاد زد: «در کابل برادرش نه تنها به حبس ابد محکوم نمی‌شد، بلکه حتماً آزادش می‌کردند.» قتل‌های ناموسی تنها بدست افغانها یا در افغانستان صورت نمی‌گیرد. در ایران در گذشته وجود داشت و امروز روند روبه افزایشی یافته است. در مقاله هشدار دهنده‌ای احسان هوشمند - جامعه شناس ایرانی و محقق منطقه کردستان - توجه همگان را به این فزاینده‌ی جلب می‌کند. (سامانه تلاش، سرفصل دیدگاهها - تأملی در قتل‌های ناموسی و خانوادگی مریوان - نوشته احسان هوشمند، دهم دسامبر ۲۰۰۸) این جنایت بدست اعضای خانواده صورت می‌گیرد، پدر، برادر، عمو و مردان دیگر فامیل حتا افراد قوم و عشیره و عموماً نیز با رفتار تأیید آمیز مادران و زنان آنها. با قاتل به صورت یک قهرمان برخورد می‌شود، وی با سربلندی به استقبال مجازات خود می‌رود - البته اگر اساساً مجازاتی وجود داشته باشد - و دیگران ظاهراً بدون درهم‌ریختگی روان به زندگی خود ادامه می‌دهند. پیامدهای عمومی ادامه این روند فزاینده چیست؟

نیلوفر بیضایی - این روند فزاینده را من نتیجه‌ی مستقیم مسیری می‌دانم که پس از برقراری حکومت اسلامی در ایران آغاز شد و در ادامه‌ی آن اعمال خشونت، قتل و مجموعه‌ای از اعمال غیرانسانی و غیر اخلاقی زمانیکه در نتیجه‌ی عکس‌العمل به سرپیچی یا عدم هماهنگی با تفکر حاکم انجام شود، مورد پشتیبانی قانونی نیز قرار می‌گیرد. بعبارت دیگر فلسفه‌ی فکری و سیاسی حاکم بر ایدئولوژی دولتی در ایران راه را برای انجام چنین فجایی باز می‌گذارد. قوانین موجود پشتیبان نگرش و اعمال همین عموها و پدرها و مردان فامیل هستند و قبح جنایت و خشونت در آن جامعه ریخته شده است. قتل‌های ناموسی هر چند ممکن است در مناطقی مانند کردستان بیشتر صورت بگیرد، اما نمونه‌های آن در شهرهای بزرگ ایران و حتی تهران نیز کم نیست. تلفیق مقولاتی مانند مذهب و سنت و اخلاق از یکسو و تداخل مذهب و سیاست از سوی دیگر باعث شده که مفهوم اخلاق از زاویه‌ی دین تعریف شود. در نتیجه مسلمانان یا پیروی از «سنتها» مظهر اخلاق و فضیلت می‌شود و نامسلمانی و خروج از سنت برابر باطل اندیشی و خیانت به «اصول» تعریف می‌شود. قوانین اسلامی با توجه به مرکزیت نگاه ضد زن در آن دست این پدران و برادران را در قتل زنان باز می‌گذارند.

این روند فزاینده نتیجه‌ی این نگاه و روند تبلیغ شده از سوی حکومت در سیستم اجتماعی و آموزشی و سیاسی است و پیامد گسترش آن را امروز

از انقلاب چون دملی چرکین درخشونت بارترین ابعادش بیرون زده بود و گذشتن از کنارش به معنای تسلیم شدن همه جانبه در مقابلش می‌بود. همین چالش جدید بود که بسیاری از زنان مستعد را به عرصه‌ی هنر کشاند که از یک سو حیطه‌ی کار خلاصه است و از سوی دیگر محل تعمق در پرسشهای اساسی با اشاره به موارد مشخص و در عین حال فرهنگ سازی. در زمینه‌های داستان نویسی و رمان نویسی به جرات می‌توانم بگویم که زنان در موارد بسیاری آثاری بمراتب درخشان‌تر از مردان در همین زمینه عرضه کرده‌اند. همچنین در هنرهای تجسمی و ایجاد آثار تلفیقی و ترکیبی از عکس و فیلم زنان پیشرفته‌ای غیر قابل انکاری داشته‌اند. در زمینه‌ی نمایشنامه نویسی و با توجه به "مردانه" بودن این حیطه حضور چند نمایشنامه نویس زن که به موضوع جنسیت و تبعیض جنسی می‌پردازند، بسیار مهم است. در زمینه‌ی شعر که شاید بتوان از آن بعنوان هنر ملی ایرانیان نام برد، زنان در نوآوری نقش کمی نداشته‌اند، همچنین در زمینه‌ی نقاشی، حضور پر رنگ و چالش برانگیز زنان در شاخه‌های گوناگون هنری مطمئناً در رشد فرهنگی جامعه در درازمدت بسیار تاثیر گذار است و همین امروز نیز عرصه‌ی هنر را به محلی برای برخورد با یکی از مهمترین گره‌گاههای فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی جامعه‌ی ما بدل کرده است تا جایی که می‌بینیم بسیاری از مردان هنرمند ما نیز در رشته‌های گوناگون به چالشهای جنسیتی و محدودیتهای حقوقی و اجتماعی زنان در آثارشان می‌پردازند. موضوع زن یکی از محوری‌ترین مسائل جامعه‌ی ماست در گذار به سوی دموکراسی و یکی از مسائل اساسی است که تا پاسخ درخوری در سطح جامعه نیابد، تحولات جدی در جامعه‌ی ما را غیر قابل تصور می‌سازد.

تلاش - آنچه را که به «بازگشت به اصل خویش» معروف شد و شما به آن اشاره کردید، در اصل چیزی نبود و نیست جز «هویت طلبی» و در بخش بزرگ آن، چسبیدن و در جا زدن در باورها و رفتارهای غیر انسانی و فاجعه‌آور. این موضوع در گذشته یکی از مضامین مهم آثار اهل فکر، فرهنگ و سیاست و هنر غیر مذهبی ما بود. و در عمل بستری بود که جریان جاری در آن را به مسیل «هویت طلبی اسلامی» پیوند داد. درست است که کسی از میان سرآمدان فرهنگی غیر مذهبی در سخن طرفدار سنگسار یا قتل ناموسی نبود، اما به نظر می‌رسد؛ در کلام «استقلال» و «اصالت» هویتی سحری وجود دارد که از سوی فرهنگ عمومی و مستعد جامعه و اقشار گسترده سنتی آن بهتر جذب می‌شود.

در آخرین پرسش از شما به عنوان یک هنرمند فعال در حوزه اجتماعی می‌خواهیم توضیح دهید، که چگونه و از چه طریقی می‌توان دانسته جامعه‌ای را که حامل فرهنگ عمومی است و بر بستر استعداد پذیرش آن است که قتل و سنگسار و جنایت و بی‌عدالتی حقوقی صورت می‌گیرد، تغییر داد؟ می‌دانیم که سیاست حکومتی که بیشترین ابزار و امکان تغییر فرهنگی را در اختیار دارد، بسیار مهم است، اما صرف نظر از این که در حال حاضر این ابزار بر علیه دگرگونی به نفع فرهنگ رواداری انسانی و احترام به حقوق انسانها عمل می‌کند، اما نمی‌توان نادیده گرفت که بخش‌های بزرگی از جامعه در حالی که ظاهراً برضد همین

باورهای غیرانسانی را نیز در بر می‌گیرد، در بخشی از این نخبگان قوی است. این تنها نظام سیاسی نیست که هر گونه اعتراضی را به این برخوردهای غیرانسانی تحت عنوان "سیاه نمایی" سرکوب می‌کند، بلکه بخشی از "پست مدرنهای" ما نیز همسو با این نگاه در این سرکوب هستند. انتظار من قوی شدن تدریجی جنبش نوگرایی و نوپای زنان در ایران است و گسترش یافتن خواسته‌هایش در تمام سطوح جامعه. همچنین افزوده شدن به تعداد مردانی که در این جنبش فعالند. همینکه در چنین شرایطی تعداد زیادی از مردان و بخصوص زنان و مردان جوان با این جنبش همکاری می‌کنند نشانه‌ی مثبتی است و باید به فال نیک گرفته شود.

تلاش - نه تنها مضمون فعالیت‌های قلمی شما در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی از وزن در خور توجه‌ای در دفاع از حقوق و آزادیهای زنان برخوردار است، بلکه همچنین کسانی که با کارهای شما در زمینه تئاتر آشنائی دارند می‌دانند بسیاری از این آثار به همین موضوع پرداخته‌اند. بنابراین انتظار می‌رود که شما در حوزه فعالیت‌ها و خلق آثار هنری دیگر هنرمندان کشورمان، مثلاً در زمینه شعر، داستان، رمان و نمایشنامه نویسی، نقاشی، عکاسی و... نسبت به چنین مضمونی حساس باشید. کارنامه هنرمندانمان در این زمینه را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

نیلوفر بیضایی - رویکرد به مضامینی که هویت جویی زنانه در مرکز آن قرار دارد در شاخه‌های هنری گوناگون بطور بیسابقه‌ای رشد کرده است. ما شاید در طول تاریخمان تا کنون در تمام زمینه‌های هنری تا به این حد که امروز می‌بینیم، زنان فعال در زمینه‌های گوناگون هنری که بخشا آثار درخشانی نیز خلق کرده‌اند نداشته‌ایم. در مورد زنان می‌توان گفت که یک تحول کمی و کیفی در تولید آثار هنری ایجاد شده است. این اتفاق در مورد مردان بمراتب کمتر افتاده و سیر کیفی آثار بسیاری از آنها مسیر نزولی طی کرده است. این پارادوکس انقلاب ایران است. انقلابی که به برقراری حکومت دینی انجامید و بدلالیل ایدئولوژیک محدود کردن حقوق و حضور زنان در همه‌ی عرصه‌ها را جزو دستورات اصلی وظایف خود قرار داد. هدف حکومت دینی خانه‌نشینی کردن زنان بود، اما بر خلاف انتظار و در مقابله با این سیاست حذف‌نگر و تبعیضات شدید جنسی، زنان از همه سو و با قدرتی تمام حضور خود را در لایه‌های اجتماع گسترش دادند. بسیاری از این زنان که خود فعالانه در انقلاب شرکت داشتند، ناباورانه می‌دیدند که چگونه روزبروز حقوق آنها محدودتر می‌شود و نگاه غیرانسانی به هویت جنسی‌شان شکل قانونی پیدا می‌کند. یکی از مظاهر بازتاب این ناباوری را در عرصه‌ی هنر باید جست. ناباوری که در عین حال زنان را به طرح پرسشهایی اساسی در مورد هویت زنانه و زن ستیزی عمیق نهفته در جامعه که با برقراری حکومت اسلامی فرصت بروز یافته بود، سوق می‌داد. انگار تمام آن زن ستیزی ریشه‌دار تاریخی که تا پیش از آن در پستوی خانه‌ها و پشت درهای بسته از محیطهای بسته‌ی خانوادگی گرفته تا حتی در برخی محافل بسته‌ی روشنفکری دیده می‌شد و از کنارش گذر می‌کردیم، پس

جامعه مقاومت به اشکال گوناگون جاری بوده است. در مملکت ما " دانستن " از نظر بسیاری مایه‌ی دردسر است و هر چه کمتر بدانی، درسرهایت نیز کمتر خواهد بود. اقشاری هستند که اصولاً هر پدیده‌ای را که با تلاش برای شناخت همراه باشد به دیده‌ی شک می‌نگرند. همچنین ما در عرصه‌ی فرهنگ و هنر نیز کم نداریم کسانی را که برای سلیقه‌ی همان عموم کار می‌کنند و به نوعی به تأیید و یا توجیه همان نگاه غیر انسانی دست می‌زنند. واژه‌هایی چون "زن ذلیل" که حتی در سریالهای تلویزیونی و فیلمها نیز بکار می‌رود، ساخته شدن فیلمهایی که در آن زنانی که خواهان استقلال و حضور اجتماعی هستند به سخره گرفته می‌شوند و بسیاری موارد دیگر نیز نشانه‌های همین اصلند که هر فرهنگ‌سازی الزماً به پیشرفت نمی‌انجامد. بخش دیگر فرهنگ سازان و روشنفکران ما که در آثارشان این فضای فکری غیرانسانی را به چالش می‌کشد نیز شدیداً تحت فشار قرار دارد. در داخل کشور به یک نوع و در خارج از کشور نیز بنوع دیگر. فرهنگ و هنری که در چنین شرایطی خود را موظف به یادآوری انسانیت در برابر بربریت می‌داند مسلماً امکان تأثیر گذاری بر آن بخش بزرگ جامعه را بطور مستقیم ندارد. اما می‌تواند بر روی آن بخشی که در این آشفته بازار کنونی دقیقاً بدنبال آنهایی هستند که نمی‌خواهند همراه این موج به قهقرا بروند تأثیر بگذارد. این خود کاری بزرگ و اساسی است، چون همینها هستند که ناقل نوعی مقاومت فکری در مقابل این موج به سطوح دیگر جامعه‌اند. در عین حال آنچه مایه‌ی تاسف است وجود رسانه‌های بسیار سطحی و شعارگونه در خارج از کشور است. جایی که شما امکان حرف زدن دارید و بسیاری از مردم که از رسانه‌های داخل کشور فراری‌اند به این رسانه‌ها روی می‌آورند و در اینجا نیز با سطحی نازل و شعارگونه وحتى مشابه با آنچه در داخل در جریان است روبرو می‌شوند. من فکر می‌کنم در چنین شرایطی هر کس باید در حیطه‌ی کاری خود تلاش کند که آن چهره‌ی دیگری را که برای ایران آرزو می‌کند در خود و بازتاب کار و زندگی‌اش بسازد. هر چند که در جو مسمومی زندگی می‌کنیم.

تلاش - خانم بیضایی با سپاس از شما



حکومتند، یا اصلاً به آنچه که در حوزه سیاست یا قانون می‌گذرد نه آگاهی دارند و نه حساسیت، داوطلبانه به سنگسار می‌روند، به نظاره اعدام خیابانی می‌ایستند و اگر «شانس» بی‌آورند و عمل «غیرناموسی» در میان خانواده صورت نگیرد تا خود مجبور به قتل نفس شوند، اما در سرزنش و بر علیه غیرت ناموسی کاری نمی‌کنند که نشانه مخالفت آنها با این فرهنگ باشد. شانس نفوذ فعالیت‌های هنری و فرهنگی بر چنین اقشاری در جامعه تا چه میزان است، در جامعه‌ای که گفته می‌شود، در آن سرانه به طور متوسط در سال ۱۵ دقیقه کتاب خوانده می‌شود؟

نیولوفر بیضایی - حق با شماست. من هم قبول دارم که بخش عظیمی از مردم ما نسبت به نقض حقوق بشر حساسیت لازم را ندارند. از این فراتر می‌روم و ادعا می‌کنم که اصولاً حکومتی نظیر جمهوری اسلامی که یکی از خشن‌ترین حکومت‌های تاریخ معاصر ماست در صورت وجود مردمی که حرمت حریم خصوصی و دگراندیشی و حق انتخاب، ارزش آزادی و ضرورت جدایی دین از دولت را می‌شناختند امکان بقدرت رسیدن نمی‌داشت. من در جایی گفته‌ام که در هجده سالگی و در شرایطی که فشار فضای تاریک سیاسی و اجتماعی روز بروز امکان نفس کشیدن و ادامه‌ی یک زندگی عادی را بیش از پیش از من می‌گرفت، اتفاق اصلی که باعث شد من به این نتیجه برسم که ماندن در ایران برایم غیر ممکن است، دیدن یک واقعه‌ی بسیار دردناک بود که تا امروز نیز از خاطرم نرفته است. در پارک لاله‌ی تهران مردمی را دیدم که جمع شده‌اند و مشغول نظاره‌ی صحنه‌ی شلاق خوردن دست فروش بیچاره‌ای هستند. این چهره‌های بی‌دغدغه که نشان از خشونت پذیری و حتی خو گرفتن به خشونت داشت برای من از آن تصویر دهشتناک هراس انگیزتر بود. احساس کردم که ماشین زمان مرا به قرون وسطی در نقطه‌ای از جهان برده است که مردمانش را نمی‌شناسم. حس من به آن مردم حس بیگانگی مطلق شده بود. من پیش از آن در نوجوانی، در سیزده سالگی به زندان افتاده بودم و بارها از سوی سربازان " امام زمان " مورد تحقیر و توهین قرار گرفته بودم، مرتب تحت کنترل بودم و امکان حضور اجتماعی‌ام به صفر رسیده بود. در عین حال اوج بمبارانهای هوایی تهران نیز بود. اما هیچ یک از این وقایع باعث نشده بود که در این تصمیم اینچنین مصمم شوم. پرسشی که مرتب در ذهنم تکرار می‌شد این بود: " چگونه ممکن است که عده‌ای از درد کشیدن یکنفر اینچنین لذت ببرند، انگار که دارند یک فیلم سرگرم کننده می‌بینند! " من بدنبال پاسخ این پرسش هنوز می‌گردم و پاسخهایی که یافته‌ام برایم در توضیح این فاجعه‌ی سقوط اخلاق انسانی ناکافی است. باز می‌گردم به پرسش شما. چه می‌توان کرد. فکر می‌کنم مهمترین کاری که می‌توان کرد این است که در وهله‌ی نخست نگذاریم که این حیرت زدگی به فلج شدنمان بیانجامد. چرا که اگر واقعا به این باور برسیم که همه اینچنین بی‌تفاوتند و بی‌عدالتی را پذیرفته‌اند، دیگر دلیلی برای ادامه‌ی فعالیت نخواهیم یافت و به نوعی تسلیم این "سرنوشت" که برایمان رقم خورده خواهیم شد و این خود فاجعه‌ای است بزرگتر. واقعیت هم همین است که اینچنین نیست و در این سی ساله در همین

امروزه، کسی انتظار ندارد که انقلاب پرولتاریا که دارایی خصوصی را از میان بر می‌دارد، دوران نوینی را که به دور از برخورد و بهره‌کشی باشد، همراه آورد. همچنین کسی انتظار ندارد که صنعت‌گرایی به خودی خود به ایجاد نهادهای دموکراتیک منتهی گردد. چنان که کمونیسم و فاشیسم هر دو برائری صنعتی شدن به وجود آمدند. بنابراین نظریه‌ی پیشین نوسازندگی باید مورد تجدید نظر قرار گرفته و در چند مورد اصلاح شود.

نوسازندگی (modernization) و دموکراسی*

"نوسازندگی" به این امریاری می‌رساند. نوسازندگی، با صنعتی شدن جامعه ایجاد شده و هنگامی که به حرکت افتد به تمامی نهادهای زندگی رسوخ یافته و دگرگونی‌های ژرف اجتماعی را به دنبال می‌آورد. نوسازندگی، شهرنشینی، افزایش سطح آموزش، تخصص در پیشه، رشد سریع اقتصادی و افزایش انتظار عمر را به همراه دارد. حاصل آن، برآیند تقویت کننده ایست که سبب دگرگشت در زندگی اجتماعی و نهادهای سیاسی می‌گردد. از جمله امکان مشارکت مردم و اقشار مختلف اجتماعی در سیاست گردیده و در درازمدت، برقراری نهادهای دموکراتیک را هر چه بیش‌تر ممکن می‌کند. به این ترتیب امروز، بیش از همیشه، روشن شده است که چرا و چگونه فرآیند دموکراسی سازی democratization شکل می‌گیرد و ارتباط آن با توسعه و نوسازندگی چگونه برقرار می‌گردد.

گرچه بسیاری از دموکراسی‌های موجود امروز ناکامل‌اند، اما روند کلی روشن است: در درازمدت، نو سازندگی، مردم‌سالاری را همراه می‌آورد. بدین معنا که توسعه‌ی اقتصادی - به عنوان نمونه در چین و روسیه - دارای تأثیرات مثبتی است و زیر تأثیر تغییرات زیربنایی آن، ظهور نظام دموکرات‌تر و لیبرال‌تر در سال‌های آینده، امکان بیش‌تری می‌یابد. نکته دیگر این است که وضعیت پدافندی که امروز دموکراسی به خود گرفته است، نباید باعث نگرانی باشد. پویایی فرایند نوسازندگی و دموکراسی سازی، هر روزه روشن‌تر می‌گردد. شرایط امکان ادامه‌ی گسترش مردم‌سالاری در جهان بسیار آماده است.

در بخش بزرگتری از درازای تاریخ بشر، پیش‌رفت شگردشناسی بسیار کند بوده و نیروهای خنثا کننده این پیشرفت را به سختی می‌شد مهار کرد. به عنوان نمونه بهبود در تولید مواد غذایی با افزایش جمعیت خنثا می‌شد. در نتیجه اقتصاد روستایی در ایستائی بسر برده و سطح زندگی، افزایشی را نشان نمی‌داد. چنین به نظر می‌رسید که تاریخ در حال تکرار دایم یا توقف بود. با انقلاب صنعتی و امکان رشد ممتد اقتصادی، این وضعیت رو به تغییر گذاشت. رشد ممتد اقتصادی شرایط نوسازندگی اجتماعی را فراهم ساخت. از دیدگاه کاپیتالیستی و کمونیستی نیز نظریه نوسازندگی، نتیجه این امر به حساب می‌آید. گرچه این دو ایدئولوژی در

آغاز سده بیست و یکم جهان را می‌توان با حضور کمابیش ۹۰ کشور با نظم دموکراتیک همراه دانست. روند درازمدت به سوی گسترش دموکراسی، با جوشش و نشیب همراه بوده است. با معیارهای امروز، دموکراسی‌های انگشت شمار آغاز سده بیستم را نیز نمی‌شد به عنوان دموکراسی کامل شناخت. پس از پایان نخستین و دومین جنگ جهانی و پس از پایان جنگ سرد، در هر نوبت، تعداد کشورهای با نظام‌های دموکراتیک، به سرعت افزایش یافت. اما هر افزایشی در تعداد، نشیبی به همراه داشت. با وجود این تعداد دموکراسی‌ها هیچ‌گاه به تعداد پیش از آن، سقوط نکرد.

میان سال‌های ۱۹۸۵ تا ۱۹۹۵، بسیاری از کشورها، گذر به دموکراسی را با موفقیت انجام دادند. این امر هیجان بسیار و خوشبینی فزاینده‌ای را در باره آینده دموکراسی ایجاد کرد. اما در سال‌های اخیر، دموکراسی در بنگلادش، نیجریه، فیلیپین، روسیه، تایلند و ونزوئلا با عقب‌گردانی روبرو بوده و همچنین به نظر می‌رسد تلاش دولت بوش برای برپایی مردم‌سالاری در عراق و افغانستان تنها به ایجاد اغتشاش منجر شده است. مشاهده این دگرگشت، همراه با توانمند شدن روسیه و چین، بسیاری از ناظران را به این باور رسانده که گسترش دموکراسی به اوج خود رسیده و بیش از این فرازی در کار نخواهد بود. در صورتی که با نگاهی ژرف نمی‌توان درستی چنین برداشتی را تأیید نمود.

استقرار و حیات پایدار نظام دموکراتیک مستلزم شرایط ویژه اجتماعی و فرهنگی است. بنابراین ابتدا باید در درستی این فرض که نهادهای دموکراتیک را به سادگی و با هر کیفیتی می‌توان در همه‌جا و در هر زمان برقرار کرد، با تردید بسیار نگریست. پیدایش و استواری مردم‌سالاری با بخت موفقیت، در گرو زایش شرایط ویژه اجتماعی و فرهنگی است. دولت بوش هنگامی که تلاش کرد، دموکراسی در عراق را پیش از برقراری امنیت داخلی و بدون در نظر گرفتن شرایط فرهنگی موجود در جامعه که بر این تلاش اثر منفی می‌گذاشتند، برقرار کند، چشمان خود را بر روی این واقعیت بست.

علاوه بر این، "نوسازندگی" رکن دیگری است که بر اساس آنچه در جهان وجود دارد، شرایط گسترش پایدار دموکراسی را ممکن می‌سازند. به عبارت دیگر بر اساس نظر سنجی، آمار و تجربه‌های موجود، فرآیند

در نظر گرفت و دلایل آن را روشن کرد. از سوی دیگر با توجه به تجربه‌های موجود در سال‌های اخیر روشن شده که استراتژی جانشین کردن واردات شکست خورده است. به عنوان نمونه کشورهایی مانند کوبا، میانمار و کره شمالی که کم‌ترین رابطه را با بازرگانی جهانی دارند، نه تنها در زمینه توسعه موفق نبوده‌اند، بلکه در مقایسه رشد آنان از بقیه کم‌تر بوده است. در مقابل استراتژی گسترش صادرات برای توسعه اقتصادی ادامه‌دار و در نهایت دموکراسی سازی، از موفقیت بیشتری برخوردار بوده است. رشد سریع اقتصادی آسیای خاوری و پس از آن استواری دموکراسی در کره جنوبی و تایوان نیز تاییدی است بر این دیدگاه و در عین حال موجب افزایش اعتبار بیشتر نظریه نوین مدرن سازی. تولید برای صادرات به بازار جهانی سبب رشد اقتصادی شده؛ سرمایه‌گذاری سود حاصل از این رشد در زمینه توسعه نیروی انسانی موجب افزایش تخصص کارگران برای تولیدات پیچیده، منافع بیش‌تر به همراه خواهد داشت و سبب گسترش طبقه‌ی متوسط آموزش دیده خواهد شد. هنگامی که طبقه متوسط به اندازه کافی بزرگ شده و آگاهی لازم را کسب نماید آنگاه برای رسیدن به مناسب‌ترین نظام سیاسی جوامع صنعتی، یعنی دموکراسی لیبرال، فشار خواهد آورد.

نظریه‌ی نوین نوسازندگی

با نگاه به گذشته، متوجه می‌شویم که نظریه‌های پیشین نوسازندگی در جهان بینی‌های گوناگون، از جهاتی درست نبوده‌اند. به عنوان نمونه امروزه، کسی انتظار ندارد که انقلاب پرولتاریا که دارای خصوصی را از میان بر می‌دارد، دوران نوینی را که به دور از برخورد و بهره‌کشی باشد، همراه آورد. همچنین کسی انتظار ندارد که صنعت‌گرایی به خودی خود به ایجاد نهادهای دموکراتیک منتهی گردد. چنان که کمونیسم و فاشیسم هر دو بر اثر صنعتی شدن به وجود آمدند. بنابراین نظریه‌ی پیشین نوسازندگی باید مورد تجدید نظر قرار گرفته و در چند مورد اصلاح شود.

نخست، نوسازندگی نه در خط مستقیم و نه تا بی‌نهایت در یک جهت حرکت نمی‌کند. بلکه این فرآیند با کش و قوس همراه است. آمار نشان می‌دهد که در هر مرحله، نوسازندگی با تغییرهای مشخص و تا اندازه‌ای قابل پیش‌بینی، در نگرش مردم همراه است. صنعتی شدن، دگرگونی بزرگی را همراه می‌آورد که سبب قدرت بخشیدن به دیوان سالاری، ایجاد پایگان، تمرکز حاکمیت، عرفی‌گرایی و جابجایی ارزش‌های سنتی با ارزش‌های عرفی و خردگرایانه می‌گردد. روند نوین پسا صنعتی post industrial به سوی ارزش‌هایی است که آزادی و ابراز وجود فردی را تاکید می‌کند. این امر به نوبه خود سبب کاسته شدن از قدرت حکومت بر سرنوشت انسان و رهایی از حاکمیت می‌گردد.

علیرغم این نوسازندگی قابل برگشت به عقب است. به عبارت دقیق‌تر بحران شدید اقتصادی می‌تواند آن را به عقب برگرداند. این واقعه در دوران بحران بزرگ اقتصادی در آلمان، ایتالیا، ژاپن و اسپانیا و در

رقابت سخت با یک‌دیگر بودند، با وجود این هر دو به رشد اقتصادی و توسعه اجتماعی متعهد بوده و به شرکت توده‌ها در سیاست یاری رسانده‌اند. از جمله هر دو قطب براین باور بودند که کشورهای در حال توسعه در جهان سوم، راه آنان را برای نوسازندگی، تقلید خواهند کرد. در سده‌های نوزده و بیست، تئوری نوسازندگی مارکسیستی براین باور بود که با از میان برداشتن دارایی خصوصی، بهره‌کشی، نابرابری و در نتیجه تضاد و برخورد میان نیروهای اجتماعی از میان برداشته خواهد شد. دیدگاه کاپیتالیستی براین نظر بود که توسعه اقتصادی سبب افزایش سطح زندگی و گسترش مردم‌سالاری خواهد شد. در بیش‌تر دوران جنگ سرد، این دو دیدگاه بایک‌دیگر در رقابت سخت بودند. در دهه ۷۰ میلادی، رشد اقتصاد جوامع کمونیستی متوقف شد. همزمان، در میان بسیاری از کشورهای نادر جهان، اثری نه از توسعه اقتصادی و نه برقراری دموکراسی، به چشم نمی‌خورد. از آنجا که هیچ یک از دو الگوی آرمان شهری، موفق به نظر نمی‌رسیدند، از این رو منتقدین، نظریه نوسازندگی را مردود اعلام نمودند.

در اوج جنگ سرد، شاخه‌ای از نظریه نوسازندگی در آمریکا شکل گرفت که توسعه نیافتگی را نتیجه‌ی مستقیم فرهنگ و روحیه حاکم در هر کشور می‌دانست. بر مبنای این برداشت، توسعه نیافتگی، بازتاب سنت دینی و ارزش‌های جمعی حاکم بر جامعه بود که پیش‌رفت را تشویق نمی‌کرد. بر مبنای این نظریه، این باور شکل گرفت که کشورهای ثروتمند غربی، می‌توانند از راه کمک‌های اقتصادی، فرهنگی و نظامی، توسعه را به این سرزمین‌های "عقب افتاده" صادر کنند. اما با بازبینی و ارزیابی‌های جدید در دهه‌ی ۷۰ روشن شد که این کمک‌ها، ثروت و یا دموکراسی قابل ملاحظه‌ای را همراه نیاورده است. از این‌رو، این نظریه مورد حمله قرار گرفت. از سوی دیگر، این نظریه همچنین از جانب هواداران "نظریه وابستگی" که براین باور بودند که بازرگانی با کشورهای دارا، به معنای بهره‌وری از ندارهاست و در نتیجه آنان را در موقعیت وابستگی پایه‌ای قفل می‌کند، نیز مورد حمله و تردید قرار گرفت. در کشورهای در حال توسعه، سرآمدن از این طرز تفکر استقبال کردند. زیرا بر مبنای چنین نظریه‌ای عامل نداری در این کشورها امپریالیسم شناخته شده و رابطه‌ای میان فقر و مشکلات درونی و یا فساد داخلی رهبران دیده نمی‌شد. در دهه هشتاد این دید، غالب بود. بر پایه این طرز تفکر، کشورهای جهان سوم، تنها با دور شدن از بازرگانی جهانی و در پیش گرفتن سیاست‌های جانشین کردن واردات و سیاست‌های به اصطلاح "خودکفائی" (۱) قادر به فرار از چنگال بهره‌وری جهانی می‌گردند.

اما پس از پایان جنگ سرد، فرآیند نوسازندگی یک بار دیگر در صحنه ظاهر شد. شاخه نوینی از نظریه‌ی نوسازندگی به وجود آمد که اثرات توسعه اقتصادی بر جامعه را روشن کرد. ساده‌انگاری نظریه‌ی پیشین - که به سادگی می‌شود "توسعه" را صادر کرد - به کنار گذارده شد. فرآیند concept نوین نوسازندگی، دگرگونی‌های فرهنگی در جریان، مانند برابری حقوقی زن و مرد؛ موج روی آوری به دموکراسی پس از پایان جنگ سرد؛ و تئوری صلح میان کشورها به خاطر دموکراسی، را نیز

عبور کرده است، ایجاد مانع در برابر شکل‌گیری مردم‌سالاری، مشکل می‌شود. زیرا خفه کردن خواست ملت از برپایی دموکراسی، پرهزینه و اثر بسیار منفی بر کارکرد اقتصاد خواهد داشت. از این رو، در مراحل پیش‌رفته اقتصادی، نو سازندگی، دگرگونی‌های فرهنگی و اجتماعی به همراه خواهد آورد که ظهور واستواری نهادهای دموکراتیک را هرچه بیش تر محتمل خواهد نمود.

کانون نظریه‌ی نوسازندگی براین است که توسعه اقتصادی و شگردشناسی، دگرگونی‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مربوط به خود را همراه می‌آورد. شواهد آماری زیادی این نظریه را تایید می‌کنند. توسعه اقتصادی، باورها و محرک‌های مردم را جابجا می‌کند و با آن ارتباط تنگاتنگ دارد. این جابجایی به نوبه خود نقش مذهب، محرک‌های شغلی، نرخ باروری، نقش جنسیت و هنجارهای جنسی را تغییر می‌دهد. همچنین این تغییرات، خواست عمومی برای ایجاد نهادهای دموکراتیک و پاسخگویی بیش‌تر سرآمدان را ایجاد می‌کند. مجموع این دگرگونی‌ها، جامعه را برای ایجاد دموکراسی هرچه بیش‌تر پذیرا کرده و همزمان امکان دست زدن به جنگ را کم‌تر می‌کند.

ارزیابی ارزش‌ها

منابع جدید آماری، به ما امکان می‌دهد که دریابیم چگونه نوسازندگی محرک‌ها و برداشت انسان از جهان را دگرگون می‌کند. یکی از منابع مهم نظر سنجی در سطح جهان در باره‌ی ارزش‌ها و نظرات توده‌هاست.

دو موسسه‌ی، European Values و World Values Survey Study پنج‌بار میان سال‌های ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۷، به نظر سنجی که کما بیش ۹۰ درصد جمعیت جهان را می‌پوشاند، دست زدند. (۳) نتایج به دست آمده از نظر سنجی، نماینگر وجود تفاوت است میان باورها و ارزش‌های مردم کشورهای مختلف. در برخی از کشورها، ۹۵ درصد مردم بر این باورند که پرورگار در زندگی آنان بسیار مهم است. در برخی دیگر تنها ۳ درصد چنین پاسخی دادند. در برخی، ۹۰ درصد مردم می‌گویند مردان حق بیش‌تری بر اشتغال دارند تا زنان. در برخی تنها ۸ درصد بر این عقیده بوده‌اند. این تفاوت‌های سخت و پابرجا، با سطح اقتصادی کشور، نسبت نزدیک دارد: مردم کشورهای کم‌درآمد بیش‌تر بر مذهب و نقش سنتی جنسیت تکیه می‌کنند، تا مردم کشورهای دارا. این نظر سنجی‌ها نشان می‌دهند که در طیف گسترده‌ی هنجار سیاسی، اجتماعی و مذهبی، باورهای مردم کشورهای دارا با مردمی که در کشورهای کم‌درآمد زندگی می‌کنند، تفاوت اساسی دارند. این تفاوت‌ها در دو بعد اصلی خود را نشان می‌دهد: ارزش‌های سنتی در برابر ارزش‌های عرفی - خردگرایانه در یک بعد و تلاش برای زنده ماندن در برابر ارزش‌هایی چون مستقل اندیشیدن و داشتن و ابراز عقیده‌ی فردی.

بعد نخست: جابجایی ارزش‌های سنتی با عرفی - عقلانی با گذر از جامعه روستایی به جامعه صنعتی امکان‌پذیر می‌گردد. در جامعه صنعتی

سال‌های ۹۰ در اکثر حکومت‌هایی که جانشین شوروی شده بودند، اتفاق افتاد. به همین ترتیب، اگر بحران اقتصادی کنونی به بحران بزرگ سده بیست و یکم بدل شود، جهان می‌تواند با موج جدید خارجی ستیزی و خودکامگی روبرو شود. عامل اقتصادی تنها یکی از عوامل تاثیر گذار است، فرآیند حتمی نیست. هرگونه پیش‌بینی بر پایه‌ی احتمالات بنا شده است. اما اگر بقیه عوامل را ثابت در نظر گیریم، سطح بالاتر اقتصادی که تقسیم کار و در نتیجه هر انسان را برای بقا به انسان‌های دیگر وابسته می‌کند، روا داری و اعتماد میان مردم را می‌افزاید. در نتیجه تاکید بر مشارکت در تصمیم‌گیری و ابراز وجود فردی را افزایش می‌دهد.

دوم - تغییرات اجتماعی و فرهنگی به روند تاریخی وابسته است. گرچه توسعه اقتصادی می‌تواند دگرگونی قابل پیش‌بینی در باور مردم ایجاد کند، میراث اجتماعی اثر درازمدت خود را براین باور مردم به جای می‌گذارد. این امر در مورد آموزش پروتستان، کاتولیک، اسلام، کنفوسیوس، و یا کمونیسم باشند، صادق است. ارزش‌های یک اجتماع بازتابی است از اندرکنش interaction میان نیروهای نوسازندگی، با نفوذ پابرجای سنت. نظریه پردازان پیشین نوسازندگی بر این تصور بودند که مذهب و سنت از میان برداشته خواهد شد. اکنون روشن گردید که هر دو عامل بسیار مقاوم هستند. باید توجه کرد که میراث‌های فرهنگی، بسیار مقاوم هستند.

سوم - برخلاف نظریه‌ی پیشین، نوسازندگی با غرب‌گرایی Westernization یکی نیست. فرآیند صنعتی شدن در غرب آغاز شد. اما در چند دهه‌ی گذشته، آسیای خاوری به بالاترین رشد اقتصادی جهانی دست یافت. برخلاف تصور، آمریکا، الگوی تحول فرهنگی جهانی نیست و جوامع در حال صنعتی به طور کلی شبیه آمریکا نمی‌گردند. (۲)

چهارم - نوسازندگی به طور خودکار به دموکراسی ختم نمی‌گردد. بلکه در درازمدت تغییرات اجتماعی و فرهنگی به همراه می‌آورد که دموکراسی سازی را هرچه بیش‌تر محتمل می‌کند. تنها با دست یافتن به سطح بالای درآمد سرانه، دموکراسی به وجود نمی‌آید. اگر چنین نظری صحت داشت، پس بایستی کویت و امارت متحده عربی، دموکرات محسوب می‌شدند. این کشورها فرآیند نوسازندگی، را طی نکرده‌اند. به طور کلی، صنعتی شدن در هر کشوری، دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی همراه می‌آورد که برای دموکراسی سازی، مثبت هستند. اجتماعات دانش گرا، بدون وجود جمعیت بزرگ با سواد که مستقل اندیشیدن از مشخصات و عادات‌های آن است، به وجود نمی‌آید. افزون بر آن، سطح بالای استقلال اقتصادی، تاکید بیش‌تری بر ابراز وجود فردی می‌کند زیرا برآوردن نیازهای اولیه بشر دیگر تمامی فکر و ذکر مردم را به خود مشغول نمی‌کند. ابراز وجود مستقل به نوبه خود، اولویت بالا را بر حق گزینش آزاد و فعالیت سیاسی قرار می‌دهد. در جامعه‌ای که از چنین مرحله‌ای

این نظر سنجی‌ها همچنین نشان می‌دهند که دگرگونی‌های فرهنگی با نقشه فرهنگی جهانی نیز در انطباق است. این نقشه گروه‌های متمایز فرهنگی جهانی را از یک دیگر تمیز می‌دهد: اروپای پروتستان، اروپای کاتولیک، کشورهای اروپایی کمونیستی پیشین، کشورهای انگلیسی زبان، آمریکای لاتین، جنوب آسیا، جهان اسلامی و کشورهای آفریقایی، همگی وجوه مشترک خود را دارند. ارزش‌هایی که در جوامع گوناگون تاکید می‌شوند، به نسبت به طور دقیق در الگویی قرار می‌گیرند که بازتابی است از توسعه‌ی اقتصادی همراه با مذهب و میراث استعماری آنان. حتا اگر ارزش‌های غالب یک اجتماع در پرتو میراث فرهنگی شکل گیرند، رشد اقتصادی به همراه خود دگرگونی‌هایی به بار می‌آورد که اثر مهمی بر آنها خواهد داشت. رشد اقتصادی در درازای زمان باورها و ارزش‌ها را شکلی نوین می‌بخشد و به همراه خود خواست همه جانبه برای ایجاد نهادهای دموکراتیک و پاسخگویی بیش‌تر سرآمدان را طلب می‌کند. در دوره‌ی ۲۵ ساله‌ای که این نظر سنجی انجام یافت، مردم بیش‌تر کشورها تاکید را بر ارزش‌هایی نهادند که ابراز وجود فردی را قوت می‌بخشد. این جایجایی فرهنگی سبب می‌گردد: (۱) در جوامعی که دموکراسی وجود دارد، مردم‌سالاری مستقیم و موثرتر شده و (۲) در جاهایی که مردم‌سالاری هنوز وجود ندارد، ظهور آن را امکان پذیرتر می‌کند.

توسعه و دموکراسی

پنجاه سال پیش (Seymour Martin Lipset) صاحب نظری در حوزه جامعه شناسی، نشان داد که امکان بیش‌تر وجود دارد که کشورهای دارا دموکرات باشند تا کشورهای ندار. گرچه این ادعا سال‌ها به چالش کشیده شد، اما از آزمایش‌های مختلف سربلند بیرون آمد. از جمله، مسیر این رابطه نیز مورد پرسش قرار گرفت. به این معنا که آیا دموکراسی است که کشورها را از نظر اقتصادی توانمند می‌کند، یا توسعه اقتصادی است که بر دموکراسی اثر مثبت دارد؟ امروزه به نظر می‌آید، روشن شده باشد که این توسعه است که به ایجاد دموکراسی ختم می‌شود. در مراحل اولیه‌ی صنعتی شدن کشورهای خودکامه همان اندازه بخت دارند که به نرخ بالایی رشد دست یابند که کشورهای مردم‌سالار. اما پس از گذر از مرحله‌ای از توسعه‌ی اقتصادی، امکان ظهور و استواری دموکراسی رو به افزایش می‌گذارد. در دهه ۹۰ کمابیش تمامی کشورهای دارا، دموکرات بودند. حتا چند کشور ندار نیز در این رده جای داشتند. بیش‌تر کشورهای که در این دهه به جرگه دموکراسی پیوستند، دارای درآمد متوسط بودند. افزون بر آن، بین سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰، تمامی کشورهای که به مردم‌سالاری روی آوردند، اگر در هنگام انتقال دارای سطح درآمدی به اندازه‌ی - به عنوان نمونه - آرژانتین کنونی و یا بالاتر بودند، مردم‌سالاری پابرجا ماند. اما میانگین دوام مردم‌سالاری در کشورهای که پایین‌تر از این سطح درآمد بودند، تنها هشت سال بوده است.

ارزش‌های عرفی - عقلانی جانشین ارزش‌های سنتی می‌گردند. در جوامع سنتی بر مذهب، اطاعت از حاکمیت و افتخار ملی، تاکید می‌شود، که این ویژگی‌ها با عرفی شدن و خردگرایی جامعه، دگرگون می‌گردند.

بعد دوم: برآثر صنعتی شدن جامعه، تولید افزایش یافته و تلاش برای زنده ماندن دیگر مساله‌ی اصلی نیست. نسل جوان که زنده ماندن را دیگر به عنوان مشکل اصلی نمی‌بیند، به دنبال ابراز وجود در امور است. در تلاش برای زنده ماندن، امنیت اقتصادی و فیزیکی و هنجارهای اجتماعی سنتی، اولویت می‌یابند. با ارزش‌گذاری و اهمیت یافتن ابراز وجود فردی، آزادی اظهار عقیده، مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری، فعالیت سیاسی، حفظ محیط زیست، برابری زن و مرد و پذیرش اقلیت‌های قومی، خارجی‌ان و همجنس‌گرایان، اولویت می‌یابند. با توان گرفتن این ارزش‌ها، فرهنگ اعتماد و روماداری ایجاد می‌گردد. وسیله‌ی آن فرهنگ، جامعه، آزادی و ابراز وجود فردی را گرامی داشته و افراد خواهان فعالیت بیش‌تری در سیاست می‌شوند. این عوامل برای ایجاد دموکراسی بسیار پر اهمیت‌اند. این نظریه روشن می‌کند که چگونه توسعه اقتصادی که سبب می‌گردد جامعه‌ای روستایی و سنتی به جامعه صنعتی و پس از آن به پسا صنعتی بدل شود، به دموکراسی ختم می‌گردد. توسعه اقتصادی بی سابقه در ۵۰ سال گذشته به این معناست که تعداد افرادی که برای آنان زنده ماندن، دیگر مساله‌ی اصلی نیست، رو به افزایش است. نظر سنجی انجام شده در درازای این مدت، نشان از جایجایی تاکید بر امنیت اقتصادی و جانی، به وجوه دیگر زندگی انسان مانند ابراز وجود فردی، مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری و اعتماد و روماداری نسبی حکایت می‌کند.

هر دو بعد ذکر شده با اقتصاد رابطه نزدیک دارند: ارزش‌های حاکم بر کشورهای دارا با ارزش‌های حاکم در جوامع ندار تفاوت اساسی دارند. هر کشوری را که بانک جهانی در رده دارای درآمد بالا قرار داده است، در هر دو بعد فوق دارای رده بندی بالاتر نیز هستند، همراه با تاکید فزونی بر ارزش‌های عرفی - عقلانی و ارزش‌گذاری بیش‌تر بر ابراز وجود فردی. تمامی کشورهای با درآمد پایین یا متوسط مایل به پایین، در هر دو بعد به نسبت در رده بندی پایین‌تر قرار دارند. کشورهای دارای درآمد متوسط مایل به بالا، در میان دو سر این طیف در حال نوساندن. بنابراین، ارزش‌ها و باورهای یک اجتماع، بازتاب دقیقی است از وضعیت اقتصادی آن اجتماع. این همان نتیجه ایست که نظریه نو سازندگی پیش‌بینی کرده بود.

چنین رابطه‌ی نزدیک میان ارزش‌های یک جامعه و تولید ناویژه سرانه، نشان می‌دهد که توسعه اقتصادی به ایجاد دگرگونی‌های کمابیش قابل پیش‌بینی در باورها و ارزش‌های هر جامعه، دست می‌زند. شواهد به دست آمده از نظر سنجی‌ها در درازای زمان، این فرضیه را تایید می‌کند. هنگامی که ارزش‌های حاکم بر هر کشور را مطالعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که کمابیش تمام کشورهایی که در آنان تولید ناویژه سرانه افزایش یافته است، ارزش‌های آنان نیز دچار جایجایی قابل پیش‌بینی گردیده‌اند.

جنگ سرد، راه گسترش دموکراسی سازی باز شد و جو جهانی پذیرای این دگرگونی گردید. در نخستین سال‌ها، برداشت عمومی بر این بود که هر کشوری که انتخابات را برگزار می‌کند، مردم‌سالار به حساب می‌آید. اما بسیاری از این نو دموکراسی‌ها، دارای فساد زیاد بوده و نمی‌توانستند حاکمیت قانون که دموکراسی را موثر می‌کند، برقرار کنند. امروزه بسیاری از پژوهش‌گران، بر کمبودهای "دموکراسی انتخاباتی"، "دموکراسی دارای پس‌وند و پیش‌وند" و "دموکراسی خودکامگی" که خواسته‌های توده ملت توسط سرآمدان، از نظر دور نگاه داشته می‌شود و انتخابات تأثیر زیادی بر تصمیم‌گیری‌های حکومت ندارد، را رد می‌کنند. بنابراین، بسیار مهم است که میان دموکراسی موثر و غیرموثر، تمیز قایل شویم.

سرشت دموکراسی در قدرت بخشیدن به شهروندان است. موثر و یا غیرموثر بودن دموکراسی بستگی به این مطلب ندارد که تا چه اندازه آزادی‌های سیاسی و مدنی به صورت قانون در روی کاغذ وجود دارد، بلکه وابسته به این است که تا چه اندازه دولت‌سالاران این حقوق را رعایت می‌کنند. نخستین بخش این ترکیب - وجود حقوق تصویب شده در صورت قوانین - وسیله‌ی خانه آزادی (۴) رده‌بندی می‌شود. یعنی چنانچه کشوری انتخابات آزاد برگزار می‌کند، بلافاصله خانه آزادی آن کشور را در رده کشورهای "آزاد" قرار می‌داد. با چنین تلقی دموکراسی‌های نوپای اروپای خاوری، به اندازه‌ی دموکراسی‌های جا افتاده اروپای باختری، امتیاز دریافت می‌کردند. اما پژوهش‌های ژرف‌تر نشان می‌دهند که فساد موجود در این کشورها، برآوردن خواست شهروندان را کم اثر می‌کند. بانک جهانی، کشورها را بر مبنای تأثیر واقعی نهادهای دموکراتیک، رده‌بندی می‌کند. اکنون می‌توان به رده‌بندی تقریبی مردم‌سالاری موثر در هر کشور، با ضرب کردن این دو رقم دست یافت: دموکراسی رسمی روی کاغذ که وسیله‌ی خانه آزادی رده‌بندی می‌گردد و سلامت نهادها و سرآمدان، که وسیله‌ی بانک جهانی رده‌بندی می‌شود.

دموکراسی موثر، در قیاس با دموکراسی انتخاباتی، دارای استانداردهای بالاتر است. کمابیش می‌توان دموکراسی انتخاباتی را در همه‌جا برقرار کرد. اما اگر آن "مردم‌سالاری" نتواند، قدرت را از سرآمدان به مردم منتقل کند، عمر درازی نخواهد داشت. مردم‌سالاری موثر در جوامع به نسبت پیش‌رفته، با ساختار زیربنایی نیرومند که نه تنها منابع اقتصادی را دربر گیرد بلکه رسم مشارکت و تصمیم‌گیری آزاد فردی، در آن نهادی شده باشد، قوام می‌گیرد. از این‌رو به میزان زیاد به درجه‌ی گستردگی رعایت ابراز وجود در آن جامعه بستگی دارد. در هر جامعه، رابطه میان ارزش‌های اجتماعی و طبیعت نهادهای سیاسی آن، بسیار توانمند است.

در تمام مردم‌سالاری‌های استوار، رسم و سنت ابراز وجود آزاد بسیار جا افتاده است. بیش‌تر کشورهای آمریکای لاتین، در مقایسه با ارزش‌های حاکم بر جامعه، در این مورد کم‌تر موفق بوده‌اند. از این‌رو، آنان دارای سطح پایین‌تری از دموکراسی موثر هستند. همچنین این امر حامل این نکته است که اگر حاکمیت قانون برقرار باشد، آن جامعه توانایی پذیرش سطح بالاتر و ژرف‌تری از دموکراسی را دارا می‌باشد. ایران نیز دارای موقعیت مشابهی است. در این سرزمین نظام دینی حاکم است که سطح

توسعه اقتصادی بر استواری دموکراسی اثر مثبت دارد. این پرسش که چرا توسعه به دموکراسی ختم می‌شود، از مدت‌ها پیش مورد بحث بوده. اما پاسخ آن در سال‌های اخیر روشن شده است. هنگامی که کشوری به سطحی از تولید ناویژه داخلی دست می‌یابد، به خودی خود دموکرات نمی‌گردد. بلکه توسعه اقتصادی بر رفتار مردم اثر می‌گذارد، و به موازات خود دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی به همراه می‌آورد. از این‌رو، اثر مثبت توسعه اقتصادی بر دموکراسی به اندازه‌ایست که نخست طبقه‌ی متوسط بزرگ دانش آموخته که از ویژگی‌های آن داشتن تفکر مستقل و دقیق است، به وجود آورده و دیگر این که ارزش‌ها و محرک‌های حاکم بر مردم را دگرگون کند.

امروز بیش از همیشه امکان دارد که به توانیم دگرگونی‌های کلیدی را مشخص کرده و اثر آن را بر هر کشور به سنجیم. تجزیه تحلیل‌های آماری از نظر سنجی‌های انجام یافته به ما امکان می‌دهد که اثر نسبی دگرگونی‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را رده‌بندی کنیم. نتیجه‌ی به دست آمده، اشاره به این مطلب دارد که توسعه اقتصادی تا اندازه‌ای که به تواند دگرگونی ساختاری مشخص (به ویژه گسترش دانش) و پاره‌ای دگرگونی‌های مشخص فرهنگی (به ویژه استواری آزادی ابراز وجود) را همراه آورد، بر دموکراسی اثر مثبت خواهد داشت. دیگر عوامل مانند جنگ، بحران اقتصادی، دگرگونی در نهادها، سیاست‌های سرآمدان و رهبران در این روند تأثیر گذارند. اما دگرگونی بنیادی و فرهنگی، عامل اصلی در ظهور و دوام دموکراسی هستند. نوسازندگی، سطح دانش را بالا برده و نیروی کار را به سوی پیشه‌هایی که نیاز به آزادی در اندیشیدن دارند سوق می‌دهند. مردم را دقیق‌تر کرده و به آنها توانایی و آمادگی بیش‌تری برای دخالت در سیاست خواهد بخشید. با افزایش دانش، از ابتکار و تشخیص فردی در کارها استفاده کرده و از حاکمیت انعطاف ناپذیر و پایگانی پشتیبانی نخواهند کرد.

خواست آزادی و استقلال فردی، جهانی است. اگر شرایط سخت باشد، این خواست تحت‌الشعاع نیاز به زنده ماندن و برقراری نظم و امنیت قرار خواهد گرفت. نوسازندگی، امنیت اقتصادی مردم را افزایش دهد. هنگامی که برای بخش بزرگی از جمعیت، زنده ماندن دیگر مساله اصلی نیست، در آنها نیاز و امکان ابراز وجود فردی را پدیدار می‌شود. با بهتر شدن وضعیت، خواست آزادی و اظهار عقیده، اولویت بیش‌تر می‌یابد. در آن هنگام محرک اصلی آزادی خواهی - یعنی خواست بشر برای داشتن حق گزینش - نقش مهم‌تری را بازی خواهد کرد. مردم به صورت فزاینده‌تری بر گزینش آزاد در سیاست تأکید کرده و خواستار آزادی‌های مدنی و سیاسی و نهادهای مردم‌سالار می‌گردند.

مردم‌سالاری موثر

در دوره گسترش سریع دموکراسی میان سال‌های ۱۹۸۵ تا ۱۹۹۵، مردم‌سالاری انتخاباتی در سراسر جهان قدرت گرفت. توافق هیئت‌های حاکمه بر این فرآیند، از اهمیت استراتژیک برخوردار بود. پس از پایان

است. تئوری نوین نوسازندگی دلالت می‌کند براین که عامل صلح دمکراتیک بیش‌تر به خاطر دگرگونی‌های فرهنگی مربوط به نوسازندگی است تا طبیعت دمکراسی. دگرگونی فرهنگی دیگری که در میان دمکراسی‌های نوین جا افتاد، این است که جنگ به تدریج مقبولیت خود را از دست داده و مردم هرچه بیش‌تر نشان داده‌اند که ترجیح می‌دهند از راه‌های سیاسی اقدام شود. از سوی دیگر مردم این کشورها کم‌تر آمادگی جنگیدن در راه وطن خود را دارند تا مردم کشورهای کم‌درآمد. افزون بر آن، دمکراسی‌های با درآمد بالا، با یک دیگر با صلح جویی بیش‌تر عمل می‌کنند، تا دمکراسی‌های کم‌درآمد. همچنین امکان درگیری جنگ داخلی میان کشورهای دمکرات با درآمد بالا بسیار کم‌تر است کشورهای دمکرات کم‌درآمد.

زیرنویس:

* برگرفته از منابع انگلیسی زبان، در باره نظریه‌ی جدید توسعه و نقد دیدگاه‌های گذشته در این زمینه است. این مطلب چند ماه پیش از وقایع اخیر ایران نوشته شده است.

۱ - با بستن دروازه‌ها به روی کالا و خدمات خارجی زیر شعار حمایت از صنایع داخلی. در این سیستم چون رقابت به پایین‌ترین حد خود می‌رسد، در درازمدت سبب ایجاد صنایع فلج و ناکارا گردیده که قادر به رقابت در بازارهای جهانی نخواهند بود.

۲ - جمعیت آمریکا بیش از ۵ در صد جمعیت جهان نیست

۳ - رک www.worldvaluessurvey.org

۴ - خانه آزادی Freedom House موسسه بین‌المللی غیر دولتی که مرکز آن در نیویورک است بر آزادی در جهان نظارت می‌کند. نشریه‌ی سالانه‌ی این موسسه گزارشی است بر روند دمکراسی و رده‌بندی هر کشور.

۵ - رک به Ingelhart, R. and Wezel, C, Modernization, Cultural Change, and Democracy

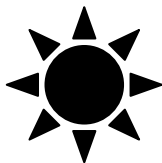
۶ - حق استفاده از نیروی نظامی برای حفظ رژیم‌های برادر در قدرت در کشورهای کمونیستی اروپای خاوری.

پایین‌تری از مردم‌سالاری را در مقایسه با خواست مردم، اجازه می‌دهد. آنانی که تنها بر سیاست‌های سرآمدان جامعه ایران تمرکز کرده‌اند، با حیرت درخواست یافت که خواست دمکراسی در میان ملت ایران به نسبت قویست. به عبارت دیگر خواست و ظرفیت پذیرش مردم در ایران بالاتر از میزان آزادی است که هیئت حاکمه آمادگی قبول آن را داشته باشد. برعکس در قبرس، استونی، مجارستان، لهستان، لیتوانی و لتویا به سطح بالاتری از دمکراسی در مقایسه با ارزش‌های اجتماعی حاکم دست یافته‌اند. شاید محرک‌های دست‌یابی به دمکراسی به خاطر عضویت در اتحادیه اروپا، در ایجاد این وضعیت موثر بوده باشد.

پرسش دیگر این است که آیا رعایت ابراز عقیده آزاد به دمکراسی منجر می‌گردد، یا مردم‌سالاری سبب می‌شود که این ارزش‌ها ظهور پیدا کنند؟ شواهد نشان می‌دهند که وجود چنین ارزش‌هایی در جامعه، به دمکراسی منجر می‌گردد. (۵) برای ظهور و پرورش ارزشی چون آزادی ابراز وجود، نیازی نیست که نهادهای دمکراتیک ایجاد شده باشند. شواهد به دست آمده از نظر سنجی‌ها در درازای زمان، نشان می‌دهند که پیش از آن که موج دمکراسی سازی در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ آغاز گردد، ارزش ابراز وجود بر اثر فرایند دگرگونی و در ادغام ارزش‌های دیگر، نه تنها در میان کشورهای دمکرات غربی، بلکه در میان بسیاری از جوامع خودکامه، به وجود آمده بود. تا سال ۱۹۹۰، ملت‌های چکسلواکی و آلمان شرقی که وسیله‌ی رژیم‌های بسیار خودکامه اداره می‌شدند، ارج زیادی برای ابراز وجود آزاد قائل بودند. عامل تعیین کننده، رژیم سیاسی موجود نبود. بلکه این دو کشور از پیشروترین اقتصادها در جهان کمونیسم بوده و از سطح بالای آموزش و سیستم رفاه اجتماعی برخوردار بودند. بدین‌سان، هنگامی که گورباچف، رهبر شوروی دکتترین برژنف (۶) را کنار گذاشت و خطر مداخله‌ی نظامی شوروی از میان برداشته شد، این کشورها به سرعت به مردم‌سالاری روی آوردند.

در سال‌های اخیر، ارزشی چون اظهار آزاده نظر پراکش داشته و قدرتمند شده است. این امر، سبب افزایش امکان حضور مستقیم مردم در سیاست گردیده است (شرکت تعداد بی‌سابقه‌ای از انسانها در تظاهرات‌های اخیر سبب ایجاد موج جدید دمکراسی سازی شده است). آیا معنای این نکته این است که در نهایت رژیم‌های خودکامه سقوط خواهند کرد؟ پاسخ منفی است. هر چند با افزایش تاکید بر آزادی ابراز وجود، از مشروعیت نظام‌های خودکامه کاسته می‌شود، اما تا هنگامی که سرآمدان مصمم خودکامه، مهار نیروهای مسلح و نهادهای امنیتی را در اختیار دارند، می‌توانند نیروهای هوادار مردم‌سالاری را سرکوب کنند. علیرغم این حتماً برای رژیم‌های خودکامه مقابله با چنین خواستی پر هزینه است. زیرا سدی در برابر گسترش دانش و توسعه اقتصادی ایجاد می‌کند که در جهان کنونی بقای همین رژیم‌ها نیز بدان وابسته است.

در دوره‌های پیشین، دمکراسی‌ها با یکدیگر جنگیده‌اند. از زمان پیدایش دمکراسی‌های لیبرال، از سال‌های نخست سده نوزدهم، این کشورها در چندین جنگ شرکت داشته‌اند. اما این جنگ‌ها هیچ‌گاه بر علیه یکدیگر نبوده است. این نظریه به ادام اسمیت و امانوئل کانت بر می‌گردد. پژوهش‌های جدید، دلایل قانع کننده بر اثبات این نظریه را به دست داده





داریوش همایون

چشم اندازهای تازه دموکراسی

خاور میانه هنوز با ورود به عصر دموکراسی بسیار فاصله دارد و بالا گرفتن اسلام به عنوان راه رهایی، این فاصله را بیشتر می‌کند. ولی اسلام با کشانده شدن به قلمرو سیاست تنها می‌تواند تهی دستی‌ش را در اداره حکومت و جامعه نشان دهد.

امریکا، به ویژه در ایران و افغانستان و پاکستان و عراق، ناخواسته به یاری بنیادگرایان آمد. پیشبرد دموکراسی به عنوان بخشی از جنگ با ترور اسلامی که حکومت بوش دنبال می‌کرد در گلزار عراق فرو رفت. هر جا انتخابات با درجه‌ای از آزادی همراه شد بنیادگرایان اسلامی یا به قدرت رسیدند یا نزدیک شدند. استراتژی امریکا به جای نیرومند کردن دست حکومت‌های دوست غرب در خاور میانه عربی آنان را به هراس انداخت و به دادن امتیازات به اسلامیان، که در مخالفت با دموکراسی با آنها مشکلی نداشتند واداشت. تا چند گاهی به نظر می‌رسید که سیر هگلی به سوی آزادی به دست اندازی جدی افتاده است.

دموکراسی تنها در سرزمین‌های ناهموار عرب نبود که به دست انداز می‌افتاد. در بسیاری جمهوری‌های سوسیالیستی پیشین، نومانکلاتورا — طبقه (ممتاز) جدید — کتاب مشهور میلوان جیلاس — دوباره در صورت‌های تازه رژیم‌های اقتدارگرا را برقرار می‌کرد. در ماندهای ونزوئلا دیکتاتوری‌های پوپولیستی در جامه جمهوری‌های مردمی آزادی را پس می‌نشانند. در تایلند پدیده نوظهور خیزش طبقه متوسط بر ضد دموکراسی نمایندگی و آنچه سخنگویان‌ش زودباوری و نا آگاهی توده رای دهندگان می‌نامند شگفتی و دلزدگی عمومی را برانگیخت. در انتخابات ریاست جمهوری گذشته ایران میلیون‌ها تن رای خود را برای نامزدهائی ریختند که یا وعده آوردن پول نفت به سفره مردم می‌دادند یا پرداخت ۵۰ هزار تومان به هر ایرانی.

ولی چنانکه کانت نشان داده بود و هگل با بینش تاریخی خود دریافته بود آزادی در سرشت انسان است. کانت به توانائی انسان در شناخت و ایجاد امکانات برای عمل اشاره می‌کرد — "مورد" هر چه باشد ما می‌توانیم موردی را که می‌توانست باشد یا می‌بایست باشد داشته باشیم؛ و در آنچه از آن برمی‌آید تاثیر کنیم. آزادی در سپهر عمل بدین ترتیب به معنی پذیرفتن این است که "مورد" چنانکه هست، امکانات ما را برای دست زدن به کارهای دیگر محدود یا جلوگیری می‌کند. در سخن کانت منطق همه دگرگونی‌ها که به دست انسان آزاد مختار در خودش و جهان روی داده — انسان خودگر، خود نگر، و خودشکنی که اقبال لاهوری می‌گفت — نهفته است. (سرورانی که هنوز در تکاپوی بی حاصل توجیه نقش خویش در انقلاب اسلامی هستند می‌توانند در این معنی بیشتر بیندیشند؛ هیچ کدام ما ناگزیر از گزینشی که کردیم نبودیم).

با اعلام پایان تاریخ (تاریخ با ت بزرگ) از سوی فوکویاما به نظر می‌رسید که سیر تاریخ به سوی آزادی چنانکه هگل با نگاه به جهان بینی "نخستین ملت تاریخی جهان" (فریافت زمان کرانمند زرتشتی) گفته بود به مرحله قطعی رسیده است. (بر خلاف تصور منتقدان، فوکویاما تاریخ را به عنوان تحولات در رویدادها و روندها — تاریخ با ت کوچک — پایان یافته نمی‌دانست). امپراتوری کمونیست که بزرگ‌ترین چالش تاریخی با ایده آزادی بود در کشورهای گوناگون یکی پس از دیگری با انقلاب‌های آرام و مخملی — مگر در رومانی — در هم ریخت و دموکراسی‌هایی به درجات گوناگون جای نظام توتالیتار را گرفت. اما درست در همان هنگام که چالش کمونیستی آزادی شکست می‌خورد پیروزی اسلام بنیادگرا — که هر چه می‌توانست از تکنیک‌های مارکسیسم لنینیسم به عاریت گرفته بود — در ایران، یک دور تازه را در نبرد با دموکراسی گشود. جهان اسلامی از حالت دفاعی بیرون آمد و بجای ایستادگی شرمگینانه در برابر مدرنیته با سربلندی به واپسماندگی تاریخی خود نگرست. بی میلی به دگرگونی جای‌ش را به ستایش واپسگرایی داد. جامعه‌های اسلامی ریشه‌ها و ارزش‌های خود را بازیابی کردند. "اسلام راستین" با همه خشونت‌های که در این عصر پیروزی مدرنیته از آن بر می‌آمد، با کامیکاز و ترور کور و کشتن و به کشتن دادن و بمب گذاری، غرب را حتی در حومه شهرهای اروپا چالش کرد. نظریه کشاکش فرهنگ‌های هانتینگتون در پهنه عمل بجای پایان تاریخ فوکویاما نشست. در برابر موج تروریسمی که بیش از هر چیز می‌خواست بکشد و ویران کند و هدف استراتژیک آن برقراری قوانین شرع در هر جا بود هیچ توضیحی متقاعد کننده‌تر از او نمی‌شد آورد. (تروریست‌های اسلامی صد برابر و بیشتر از مسلمانان دیگر کشته‌اند و می‌کشند).

اگر تا نیمه‌های سده بیستم دشمنی با غرب وجهه ضد استعماری و پایان دادن به اشغال نظامی و امتیازات اقتصادی می‌داشت، از انقلاب اسلامی ایران هجوم فرهنگی غرب به عنوان مخاطره اصلی برای دنیای اسلام به قلم رفت. بیش از نیروی نظامی یا انحصارهای اقتصادی، نفوذ فرهنگی تمدن غربی، آزادی (بیش از همه در آنچه به زنان ارتباط می‌یافت) و دموکراسی و حقوق بشر، به غرب ستیزی دامن زد. خمینی هنگامی که گله می‌کرد "غرب جوان‌های ما را فاسد می‌کند" از زبان همه اسلامی‌ها سخن می‌گفت. سیاست‌های بد اندیشیده و بد اجرا شده

می‌گردد. اولی حاکمیت مردم را حق سلب نشدنی و طبیعی آنان می‌داند. دومی دموکراسی را برای بیرون آوردن جامعه‌ها از مدار واپس ماندگی، اصطلاحی که هویدا بکار می‌برد، کارآمدتر می‌شمرد. این نظرگاه دومی از هنگامی که در سده نوزدهم تجدید و توسعه جای مرکزی در گفتمان سیاسی یافت دست بالاتر گرفت. جامعه‌های واپس مانده به نمونه‌های پیشرفت در اروپای باختری و امریکای شمالی نگریستند و آرزومند رسیدن بدانها شدند. راه‌ها از همان گاه از هم جدا شد.

در جهان پیشرفته، دموکراسی و توسعه با هم در یک فرایند دراز و گام به گام تاریخی پیش آمده بودند. در این کشورهایی که بعدها جهان سوم نام گرفتند آن شرایط تاریخی فراهم نبود و چه گروه‌های فرمانروا و چه به ویژه روشنفکران و طبقه متوسط شتاب داشتند که به واپس ماندگی و استعمار زائیده از آن پایان دهند. اما مسیر دوگانه دموکراسی و توسعه را نمی‌شد با یک سرعت پیمود. دموکراسی وقت و تهیه‌های بیشتر می‌خواست و گرایشی از همان اروپای مرکزی در سده‌های هژده و نوزده آغاز شد که توسعه را مقدم می‌داشت و دموکراسی را فرع آن می‌شمرد. این گرایش در بسیاری جاها چنان نیرومند - و فاسد - شد که دموکراسی را خار راه توسعه دانست. ما در ایران به اینجاها نیز رسیده بودیم.

از فروپاشی امپراتوری کمونیستی که بزرگ‌ترین نمونه توسعه آمرانه بود باز این بحث بالا گرفته است که توسعه بی دموکراسی دست نمی‌دهد و هر چه هم به جاهائی برسد به اشکالات ساختاری بر می‌خورد که بی دموکراسی برطرف کردنی نیست. امریکائیان که از پایان جنگ دوم دایگی جامعه‌های جهان سوم را در اینجا و آنجا بر عهده گرفته‌اند از هر دو راه رفته‌اند. در دهه شصت کندی رویکرد اولویت دادن به توسعه را در پیرامون امپراتوری شوروی توصیه کرد و در دهه نخستین این سده بوش قدرت امریکا را پشت دمکرات کردن حکومت‌های عرب گذاشت. بررسی نتایج این تلاش‌ها در حوصله این نوشته نیست.

اکنون که مسئله حق حاکمیت مردم از لحاظ نظری حل شده است پرسشی که می‌ماند این است: آیا دموکراسی شرط توسعه است یا کند کننده آن؟ آنچه در چین و هند، دو قطب متفاوت توسعه آمرانه و دمکراتیک هر دو با درجات بالای کامیابی، می‌گذرد شاید بتواند پاسخ روشن‌تری در خود داشته باشد. دو کشور همانندی‌های اساسی با هم دارند - جمعیت‌های بالای میلیارد که هفتاد درصدشان با روزی دو دلار زیست می‌کنند؛ درجات بالای فساد و نابرابری اجتماعی از یک سو و رشد اقتصادی از سوی دیگر؛ (چین تا این اواخر ۱۲ درصد و هند نزدیک ۹ درصد)؛ بلند پروازی رسیدن به امریکا، (چین هم اکنون در تولید نا ویژه ملی از آلمان در رده سوم گذشته است) از جمله برنامه فرستادن انسان به ماه (هر دو در سال ۲۰۲۰).

از اینها گذشته به سختی می‌توان دو نظام متفاوت‌تر را نشان داد. چین هنوز غرق در سنت کنفوسیوسی نظم و تعادل و گونه‌ای شایسته سالاری، با "ماندارین"هایی که دو هزار و پانصد سال در جامعه‌های گوناگون، حتی کمونیستی، کشور را اداره کرده‌اند، نمونه یک نظام کنترل

امریکائیان مانند معمول به هر اشتباهی که می‌شد افتادند ولی در دید vision اصلی خود برخطا نبودند. انتخابات در هر شرایطی برگزار شود دیر یا زود پویایی از آن خود خواهد یافت؛ و توده‌های رای دهندگان هر چه هم زودباور و کوتاه بین، سرانجام از شناخت مصلحت خود برخوردارند. مهم آن است که مردم، به هر اندازه، سهمی برای خود در اداره امورشان بشناسند، و حکومت اصل انتخابات را بپذیرد که به معنی حاکمیت sovereignty نهائی اراده مردم است (حاکمیت را بجای حکومت و قدرت و هر چه دیگر که این روزها معمول است نمی‌باید بکار برد). دموکراسی که در نخستین مراحل از انتخابات فراتر نمی‌رود اسباب دیگر خود را به تدریج به دست خواهد آورد.

رویدادهائی مانند انتخابات اخیر در عراق و تغییرات در هیئت دولت عربستان سعودی خبر از حرکت تازه و سازنده‌تری در این گوشه بیزار کننده جهان ما می‌دهد. در عراق، سنیان خشمگین جهادی سرانجام به فرایند دمکراتیک رای بجای بمب پیوسته‌اند. این بار نیز مانند هر انتخاباتی در عراق، روند از هم گسیختگی و قبیله‌ای شدن نیرومندتر، و در همان حال راه رستگاری احتمالی آن کشور هموارتر شده است. در عربستان ملک عبدالله دو تن از تندروترین و پر قدرت‌ترین وهابیان را کنار گذاشته و خامنی را به وزارت آموزش زنان گماشته است - هر دو برای نخستین بار در آن نظام و فرهنگ سنگ شده سده‌ها. دربرابر، و برای آنکه زیاد به آینده خوشبین نشویم، پاکستان به سرنوشت طالبانی خود نزدیک‌تر می‌شود. دهه‌ها سرمایه‌گذاری وهابیان سعودی و بازی "سینیک" همه احزاب سیاسی با ورق مذهب چنان کابوس هراس آوری را در افق پدیدار کرده است. اکنون در حالی که رئیس جمهوری ناتوان به هندیان یادآور می‌شود که تروریست‌های مومبای (بمبی) قصد نابودی خود پاکستان را دارند حکومتش رسماً کنترل بخش سوات را در مرز افغانستان به طالبان می‌سپارد.

خاور میانه هنوز با ورود به عصر دموکراسی بسیار فاصله دارد و بالا گرفتن اسلام به عنوان راه رهایی، این فاصله را بیشتر می‌کند. ولی اسلام با کشانده شدن به قلمرو سیاست تنها می‌تواند تهی دستی‌ش را در اداره حکومت و جامعه نشان دهد. توده‌ها و روشنفکران به دنبال آنها هر چه بیشتر، به هزینه اسباب مدرن، و عرفی‌گرایی، بهروزی، به دین روی آورند اسلام سیاسی را ناتوان‌تر می‌سازند. عرب‌ها می‌توانند از تجربه ناشاد ایران بیشتر بیاموزند. "پایان تاریخ" در ۱۹۸۹ فراز نیامد و هنوز می‌باید منتظر شکست دادن این چالش تازه باشد. اما جبهه اصلی آزمایش دموکراسی، جهان عرب حاشیه‌ای نیست که قدرت کاهنده‌اش را از نفت و تروریسم اسلامی می‌گیرد. آنچه در چین و هند می‌گذرد برای آینده دموکراسی پر معنی‌تر از گرفتاری‌های جامعه‌ها و دولت‌های کم و بیش درمانده failed عرب خواهد بود.

به دموکراسی در سیر تاریخی آن به عنوان "بدترین نظام حکومتی به استثنای همه دیگران" بر روی هم از دو نظرگاه نگریسته‌اند: نظرگاه حقوقی که دیرینه‌تر است؛ و نظرگاه عملگرا که به سده نوزدهم بر

دست گرفتن سر رشته هر امر کوچک و بزرگی را رها کند و در هند با مقررات مزاحم و دیوانسالاری ناکارآمدش دست و پای مردمی کوشا و کار آفرین را نبندد هر دو به بلندپروازی‌های خود خواهند رسید.

اینکه کدام زودتر یک ابرقدرت جهانی شوند درسی برای اینهمه جهان سومی‌ها مانند ما و جهان دومی‌های مانند خود چین و هند نیز خواهد بود. ولی از هم اکنون می‌توان دید که رهیافت approach هندی پیروان بیشتری می‌یابد. هندی‌ها در این رشته مسابقه از چین پیش افتاده‌اند.

با انتخابات ریاست جمهوری امریکا که آن را می‌توان از چرخشگاه‌های turning point مهم در تاریخ دراز دموکراسی شمرد، چشم اندازهای تازه‌ای بر دموکراسی گشوده شده است. پس از مرحله دموکراسی مستقیم، که دارندگان حق رای از سوی خود به موضوعات رای می‌دادند و در بسیاری جامعه‌های باستانی، یونان و قبایل ژرمنی از اسکندیناوی و بریتانیا تا آلمان، معمول بود و هنوز به صورت همه پرسی ادامه دارد، فرایافت دموکراسی نمایندگی تحول یافت که برای اداره جامعه‌های بزرگ مناسب‌تر می‌بود. دموکراسی نمایندگی به احزاب نیاز دارد که زائیده روزنامه و سپس رادیو و تلویزیون بوده‌اند — رسانه‌هایی که پیام را به توده‌های بزرگ برسانند. کارزار انتخاباتی اوباما رسانه تازه و سازماندهی تازه‌ای را به سیاست راه داده است که نوپدها و پیامدهای‌ش را در آینده خواهیم دید ولی هم اکنون نیمه معجزه‌ای را به بار آورده است و سیاست را در مسیر تازه‌ای انداخته است که از امریکا به جاهای دیگر خواهد رسید.

از زبان مارک اندرسون بنیادگذار netscape که از پیشروان صنعت نوین بیست سی ساله اینترنت است، می‌توان تاریخچه این انقلاب انتخاباتی را بازگفت. همه چیز از دیداری به درخواست برک اوباما که یک سناتور تازه کار و نه چندان سرشناس افریقائی — امریکائی بود با اندرسون در فوریه ۲۰۰۷ آغاز شد. اوباما می‌خواست بداند چگونه می‌تواند از قدرت "شبکه‌سازی اجتماعی" با توانمندی‌های شگرف ارتباطی آن، و برسازی گسترده یک "داده پایه" data base برای رویارویی با ماشین‌های سیاسی به ظاهر شکست ناپذیر هم‌اوردان‌ش بهره گیرد. آندرسون که خود مانند اوباما روحیه کارآفرینی دارد و جهان و وضع موجود را تغییر دانی می‌داند به او پیوست و همراه تنی چند از ستارگان دیگر صنعت تارنما سیستمی را ساختند که در پایان کارزار انتخاباتی ۱۳ میلیون نشانی اینترنتی و نزدیک دو میلیون داوطلب و سازمان دهنده انتخاباتی را (که بیشترشان به باری همان سیستم بسیج شده بودند) در ارتباط دو سویه به ستاد انتخاباتی اوباما پیوند می‌داد؛ و بخش بزرگ‌تر ۶۰۰ تا ۷۰۰ میلیون دلاری را که اوباما در نزدیک دو سال کارزار هزینه کرد از آنان گرد آورد. (تا کنون هیچ نامزد انتخاباتی به چنین مبالغی دست نیافته است).

مشارکت فعال این ارتش انتخاباتی در همه مراحل، تکان عمده‌ای به کارزار انتخاباتی اوباما داد و به ویژه توده‌های جوانی را برای نخستین بار به صحنه آورد. ولی نقش آن با پیروزی ماه نوامبر به پایان نرسید. اوباما که در نبرد بزرگ‌تر دگرگون کردن اقتصاد و جامعه امریکا ریاست

آه‌نین و توسعه از بالاست. این نظامی است که بیش از ۱۷۰۰ سال از دو هزار ساله گذشته بزرگ‌ترین اقتصاد جهان بوده است؛ تا سده پانزدهم چین را پیشرفته‌ترین ملت جهان در تکنولوژی گردانیده است؛ پانصد سال تا سده سیزدهم، که مغولان همه چیز را برهم زدند، از شبه جزیره هند و چین تا کره و ژاپن صلح را میان دولت ملت‌هایی که بسیار پیش از عهدنامه وستفالی به آن درجه رسیده بودند برقرار نگه داشته است. اکنون نیز زیر رهبری حزب کمونیست به بهای سرکوب در درون و بهره کشی بی رحمانه در بیرون و بستن درها در هر جا امکان داشته باشد، و با بی اعتنائی کامل به افراد و جماعات، برنامه‌های چشمگیری را در کوتاه‌ترین زمان اجرا می‌کند؛ در سی سال ۴۰۰ میلیون تن را از بینوایی بدر می‌آورد. در آن سو هند است که نه به همان تندی، بی‌نظم‌تر و ریشه‌ای‌تر توسعه می‌یابد، با گوناگونی سرگیجه‌آور در کشور و جامعه‌ای که نه تنها هرگز یکپارچه نبوده اصلاً برای چند پارگی ساخته شده است. (میلیون‌ها خدا که پس از جهانی آمده‌اند که هیچ کس نمی‌تواند بداند کی و از کجا آمده است؛ دو هزار زبان؛ حکومتی از ائتلاف بیست حزب، با یک نظام بسته طبقاتی که از هر سو زیر حمله نیروهای سرمایه‌داری جهانی و جامعه روشنفکری زنده و بی مانند هند است). در هر دو کشور گاه آنچه مایه نیرومندی است نقطه ضعف بزرگ نیز هست. حکومت در چین می‌تواند با له کردن مردمان در زیر چرخ سازندگی، هزاران روستائی را از خانه و زندگی‌شان بی هیچ غرامتی براند و استادیوم و دهکده المپیک را در کوتاه‌تر از مدت برنامه‌ریزی شده به پایان رساند. (هر روز در گوشه‌ای از چین به این ترتیب دهکده یا کشتزاری از جمعیت خود تهی و به سرمایه‌داران و مقامات حزبی داده می‌شود). اما در هند امپراتوری صنعتی تاتا طرح تولید انبوه "نانو" ارزان ترین اتومبیل جهان را به دلیل اعتراض روستائیان در یک منطقه رها می‌کند. در هند به همین دلیل احترام حکومت قانون و مالکیت، شرکت‌های خصوصی طراز اول در مقیاس جهانی به تندی پا می‌گیرند؛ در چین بی سرمایه دولتی یا خارجی نمی‌توان چنان موسساتی داشت. (یک صاحب نظر هندی بخشی از اعتبار فرهنگ کارآفرینی هند را به نظام منفور کاست، طبقات بسته، می‌دهد. کاست وایشیا، طبقه بازرگان، سنت هزاران ساله سرمایه‌گذاری، پذیرفتن خطر و انباشت سرمایه دارد و هنوز بیشتر میلیاردرهای هندی از وایشیاها هستند).

هم چین و هم هند به داشتن بهترین دانشگاه‌های تکنولوژی و گسترش هر چه بیشتر آنها نام آورند. چین می‌کوشد پایگاه برتر خود را در تکنولوژی باز به دست آورد ولی چینیان دسترسی آزاد به اینترنت ندارند. هندی‌ها به جایی رسیده‌اند که "ارباس" طراحی و ساختن در های تازه‌ترین هواپیمای خود را به هند می‌سپرد، در همان حال‌های قطارهای مومبای در ندارند و هر سال صدها تن از آنها می‌افتند و کشته می‌شوند.

تضاد میان استراتژی‌های توسعه دو کشور به اندازه‌ای است که می‌توان گفت اقتصاد چین اساساً به زور دولت پیش می‌رود؛ و اقتصاد هند به مقدار زیاد به رغم دولتی، که هنوز از تنگنای اقتصاد سیاسی نیمه سوسیالیستی نهر و بدر نیامده است. (هندی‌ها می‌گویند اقتصاد ما شب‌ها که حکومت در خواب است رشد می‌کند). اگر دولت در چین عادت در

انتخاباتی امریکا - برای نخستین بار بی آنکه وامدار لابی‌ها و گروه‌های منافی باشد که هزینه‌های انتخاباتی را در آن کشور انتخابات پر هزینه فراهم می‌کنند. ولی این ارتش چند میلیونی در خدمت نامزد یک حزب سیاسی بود و بیشتر آن صدها میلیون دلار صرف آگهی در رسانه‌های سنتی، به ویژه تلویزیون شد که بزرگ‌ترین قلم در هزینه‌های انتخاباتی آن کشور است. امروز هم شمار بینندگان چهل تا شصت میلیونی سخنرانی‌های اوباما در تلویزیون قابل مقایسه با دریافت کنندگان پیام‌های الکترونیک او یا شرکت کنندگان نشست‌های (اینترنتی) هم شهریان town hall meeting نیست. پیروزی اوباما از افزودن تکنیک‌های تازه بر زراد خانه سیاسی موجود و نه جانشین کردن یکی با دیگری آمد.

برای ما در پیکار دشوار و پیچیده‌ای که با جمهوری اسلامی در پیش داریم - پیکاری که بخشی در درون خود ایرانی، و با خود اوست و می‌باید باشد - بررسی شیوه‌های تازه بسیج و سازماندهی سیاسی در امریکا اهمیتی بیش از بسیاری دیگر دارد و می‌باید بیشتر در آن بیندیشیم. یک دلیلش عملاً ناممکن بودن پا گرفتن احزاب در ایران است. یک دلیل دیگرش دمسازی روانشناسی و هوش ایرانی با جهان انگاری virtual رایانه و تارنماست. تکنولوژی اطلاعاتی تازه را گوئی برای این مردمی ساخته‌اند که هیچ چیز مانند آزادی تا مرز بی بند و باری - حتی آزادی برای بندگی - خشنودشان نمی‌کند و مانند موج و کنار "دم به دم با هم و پیوسته گریزان ز هم‌اند".

برآمدن تلویزیون به عنوان بزرگ‌ترین رسانه همگانی، اصطلاح "دهکده جهانی" را به واژگان علوم اجتماعی داد. مارشال مک لوهان که نظریه پرداز تلویزیون است جهانی را پیش‌بینی کرد که صدها میلیون انسان به یاری یک رسانه، به درجاتی، در یک شبکه غیر شخصی در ارتباط خواهند بود. پیش‌بینی او، به درجاتی، درست بوده است. تلویزیون مرزهای بسیاری را شکسته است و دیگر مهم نیست که مردمان در کجا زندگی می‌کنند. اما ارتباط آنان یک سویه و یک بعدی است و با اینکه جغرافیای طبیعی‌شان جلو امواج تلویزیونی را نمی‌گیرد جغرافیای سیاسی‌شان عامل مهمی است - هنوز عامل مهمی است. با اینهمه دهکده جهانی مک لوهان با همه محدودیت‌های سیاسی توانسته است آگاهی‌ها را، روزافزون، جهانی کند - همه می‌توانند دست کم از لحاظ نظری از رویدادها، از آنچه روی پرده‌های تلویزیون‌ها می‌آید، آگاه شوند. انقلاب اطلاعاتی و ارتباطی که از ترکیب تلگراف، تلفن، رادیو و رایانه (کامپیوتر) پدید آمد و اینترنت نام گرفت از دهه هشتاد به دهکده جهانی ابعاد دیگری داده است. اینترنت بر خلاف تلویزیون رسانه سردی، (به اصطلاح مک لوهان) نیست. منظور از سرد، یک سویه بودن محض تلویزیون است. بیننده تلویزیون از هر کنشی بی بهره است. می‌نشیند و می‌بیند. اینترنت رسانه‌ای گرم است؛ همه‌ی وجود کاربر را می‌گیرد و علاوه بر این به او امکان ورود در شبکه اجتماعی می‌دهد که یک خویشکاری دیگر اینترنت است (پس از گسترش آگاهی‌ها). هر دو این خویشکاری‌ها اهمیت سیاسی دارند. ما اهمیت این عامل تازه در بسیج و

جمهوری خود را همچون یک کارزار انتخاباتی همیشگی می‌بیند و آن "داده پایه" را برای بسیج توده مردم در پشت برنامه‌های خود بکار می‌برد. از ستاد انتخاباتی اوباما پیام‌های چند میلیونی با هزینه ناچیز به نشانی‌های پشتیبانان می‌رسد و آنها در محله‌ها و کارگاه‌ها با گذاشتن میزهای اطلاعاتی، گردآوری امضا، فرستادن پیامک‌ها به آشنایان (هر تلفن همراه یا وسائل مخابراتی تازه‌تری که در دست‌هاست بانکی از شماره‌های تلفن و نشانی‌ها از آن خود دارد) دعوت همکاران و همسایگان به خانه‌های خود و بحث در باره برنامه‌ها و سیاست‌ها و فرستادن پیام به نمایندگان مجلس، یک عنصر مردمی را وارد فرایند تصمیم‌گیری می‌کنند که موضوع بررسی‌های جامعه‌شناسی خواهد بود و در بسیاری جاها تقلید خواهد شد.

حکومت اوباما برای نخستین بار می‌تواند پیام خود را به استقلال از رسانه‌های همگانی به مردم برساند. رادیو در دست فرانکلین روزولت و تلویزیون در دست جک کندی در دوره خود بزرگ‌ترین رسانه‌های بسیج مردمی شدند. برک اوباما در تارنما رسانه‌ای بسیار کم هزینه‌تر یافته است. اما مزیت بزرگ‌تر اینترنت در اندرکنشی interactive بودن آن است. نه تنها زنان و مردانی که کاخ سفید اوباما را می‌گردانند تصویری دقیق‌تر از افکار عمومی امریکائیان به دست می‌آورند، توده مردمانی نیز که این شبکه اجتماعی را می‌سازند توانائی خودسازماندهی می‌یابند و می‌توانند عاملی در سیاست‌گذاری‌ها باشند. چنین توده درگیر و کوشنده‌ای را نمی‌توان نادیده گرفت. اوباما در عین حال بزرگ‌ترین گروه فشار را بوجود آورده است و سنگینی آن را احساس خواهد کرد.

دمکراسی مشارکتی با اوباما پا به مرحله تازه‌ای گذاشته است که ما هنوز در آغاز آن هستیم. آنها که از پایان احزاب سخن می‌گویند ممکن است آینده را دیده باشند ولی همچنان که دولت ملت در عصر جهانگرایی دوام آورده است و در برابر نا هماهنگی‌ها و سوء استفاده‌های آن نیرومندتر و ضروری‌تر از پیش می‌نماید، اعلام پایان احزاب نیز به گفته مارک تواین پس از شنیدن خبر مرگ خود "بسیار مبالغه آمیز است". دمکراسی مستقیم سراسر، منزل به دمکراسی نمایندگی نپرداخت و دمکراسی نمایندگی - حزبی نیز در کنار دمکراسی مشارکتی هنوز کارکرد خود را دارد. اما مانند خود انقلاب شماری digital، نادیدن امکانات و پیامدهای زیر و رو کننده این انقلاب سیاسی - اجتماعی، ورشکستگی خواهد آورد. همان گونه که صنعت و مدیریت نوین را بی رایانه (کامپیوتر) تصور نمی‌توان کرد، سیاست نوین نیز پیوند مرگ و زندگی با شبکه سازی اجتماعی و "داده پایه" یافته است. جریان سیاسی که نتواند افراد بی‌شمار و بی ارتباط با یکدیگر را با کمترین هزینه در ساختارهای سیاسی انگاری virtual بسیج کند مانند ماشین‌های انتخاباتی سنتی هیلاری کلینتون و حزب جمهوریخواه با شکست روبرو خواهند شد.

ما در کارزار انتخاباتی و حکومت خود اوباما محدودیت‌ها و امکانات این مرحله تازه سازماندهی سیاسی را می‌بینیم. او یک ارتش چند میلیونی را برگرد برنامه‌ها و بر گرد فرهمندی شخصی‌ش، هر دو بسیار برتر از هم‌اوردان خود، سازمان داده است، با بیشترین بسیج مالی تاریخ

کردن هیئت سیاسی polity می‌انجامد. اینترنت رسانه‌ای است که بیش از آن‌های دیگر به کار نزدیک‌تر کردن همفکران می‌آید. کسانی که با یکدیگر در تماس همیشگی هستند - و این تماس را پیامک‌ها گاه از اندازه می‌گذرانند - گروه‌ها و محافل هر چه بهم فشرده‌تری می‌شوند. در جامعه‌های توسعه یافته، رسانه‌های همگانی نقش همسو کننده‌تری دارند. سردبیران و نویسندگان و تهیه کنندگان حرفه‌ای و آگاه، که هرچه یکپارچگی اخلاقی بیشتری داشته باشند از وزنه سنگین‌تری برخوردارند، سلیقه عمومی را در مسیرهای بهتری سوق می‌دهند، تا هر کس که بتواند پیامی به گروهی بفرستد. وجود احزاب استخوان دار که با مسائل و موضوعات عمومی درگیری همیشگی دارند و میدان گفت و شنود صاحبان اندیشه‌اند، به حال فرهنگ سیاسی سودمندتر است تا محافل همفکرانی که به آسانی غیر خودی‌ها را نادیده می‌گیرند.

فراوانی رسانه‌ها از تاثیر یکایک آنها می‌کاهد و به بالا بردن سطح کمک نمی‌کند. این را ما در ده پانزده سال نخستین پس از انقلاب در رسانه‌های نوشتاری تبعیدیان دیدیم و تا امروز در رادیو تلویزیون‌ها، و از یک دهه پیش در رسانه‌های الکترونیک‌شان می‌بینیم. رسانه‌های الکترونیک به همان اندازه آسیب پذیرند. طبیعت زود گذر آنها و نیازشان به روزآمد شدن با خود آسان پسندی می‌آورد. کسان می‌نویسند و هر چه بنویسند راهی در بلاگی خواهد یافت. در یک فضای گسترده‌تر از بلاگ‌ها به آسانی نمی‌توان یاهو‌ای گفت و امیدوار بود که فراموش شود. (یاهوها تک تک فراموش می‌شوند ولی بر روی هم اندیشه را پائین می‌آورند). پیشرفت، چنانکه می‌بینیم و همیشه بوده، بار سنگینی است. انسان هرچه پیش رفته، از مسئولیت‌های خدایان گرفته و بر خود افزوده است. هر تکنولوژی تازه با خود مسائل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی می‌آورد که اگر گشوده نشوند - که نتیجه‌اش باز هم پیش راندن مردم است - جامعه را به حال کشور های جهان سوم، به ویژه خاور میانه‌ای (جهان سوم اسلامی) می‌اندازد. اشکال ذهن پرورش نیافته آن است که در روبه روی با مشکلات تازه، بیشتر در قالب‌های پیشین فرو می‌رود و بحران بر بحران بار می‌شود.

کم نیستند نویسندگانی که امروز و پس از اینهمه اسباب تمدن مدرن که دلارهای نفتی و کمک‌های بین‌المللی به کشورهای عربی ریخته‌اند، دریغ روزگار راكد و خواب آلود عثمانی خود را می‌خورند. در دوران حاکمیت عثمانیان (که حکومت در دست خاندان‌ها و سرکردگان محلی بود) جامعه‌های خاورمیانه‌ای مگر در لایه‌های نازک روشنفکران با جهان بیرون تماس چندان نداشتند؛ و برکنار از اسلام ایدئولوژیک، و جهادیان مجهز به آخرین تکنولوژی کشتار، و فضای برآشوبنده ی انگاری virtual اینترنت در آرامش سده‌ها می‌زیستند. آرامش البته دیگر دست نخواهد داد. هر چه در چهره آینده بنگریم جز بی آرامی نخواهیم دید. چاره‌ای جز آماده ساختن خود برای رام کردن توسن سرکش پیشرفت‌های نفس گیر نداریم.

بهار ۲۰۰۹

سازماندهی را در نقشی که در پیروزی انتخابی اوباما داشت و از آن سو در سختگیری‌های حکومت‌هایی مانند چین و جمهوری اسلامی در محدود کردن دسترسی به اینترنت می‌بینیم. در نخستین هفته آوریل امسال در مولداوا که جمهوری کوچکی میان اوکراین و رومانی است یک جمعیت ده تا پانزده هزار نفری، همه از جوانان، ناگهان در میدان مرکزی پایتخت جوشید. این جوانان با پیامک‌های اینترنت و تلفن همراه یکدیگر را خبر کرده بودند و بزرگ‌ترین تظاهرات را بر ضد حکومت کمونیستی که با انتخابات آزاد بر سر کار آمده است راه انداختند. پیش از آن در اوکراین (۲۰۰۴) و بلاروس (۲۰۰۶) تظاهرات اینترنتی سازمان داده شده بود.

آگاهی و ارتباط که نام دیگر دگرگونی اجتماعی است و بی آن هر دو، ذهن‌ها بسته می‌مانند، به این ترتیب کارآمدترین ابزار خود را (تا این زمان) یافته است. اکنون آنچه اهمیت دارد آن است که این میلیون‌های روزافزون در سرزمین‌هایی که تازه به تازه روی نقشه اینترنت پدیدار می‌شوند با امکاناتی که یافته‌اند چه خواهند کرد. نقش اینترنت و پیامک در انتخاب اوباما طبعاً انتظارات فراوانی برانگیخته است. ما به آسانی می‌توانیم به در دسترس بودن تکنولوژی نوین چنان اهمیتی بدهیم که از بقیه عوامل غافل بمانیم و مانند آنچه با خود مدرنیته در بیش از صد سال گذشته کرده‌ایم، به نقل از سعدی، "ره از عالم صورت به عالم معنی" نبریم. امریکا جامعه‌ای باز و توانگر است. اینترنت یک وسیله دیگر در کنار وسیله‌های دیگر آگاهی و ارتباط است. جای آنها را نگرفته است و کارائی آنها را بیشتر کرده است. در ایران یا چین اینترنت بسا جاهای خالی را پر می‌کند و می‌تواند آثار فرعی داشته باشد که در کوتاه مدت میدان عمل اینترنت را تنگ خواهد کرد و از اهمیت سیاسی و اجتماعی آن خواهد کاست. (کوتاه مدت از این نظر که اگر اسباب آگاهی و ارتباط فراهم باشد پیشرفت با همه تاخیرها اجتناب ناپذیر خواهد بود).

هیچ کس نمی‌تواند جوان چینی یا ایرانی را سرزنش کند که چرا از اینترنت برای گسترش دامنه دوستی‌ها و روابط خود از هر گونه، بیش از بسیج اجتماعی یا سیاسی بهره می‌گیرد. این واقعیتی است که انتظارات ما را پائین می‌آورد و می‌باید پائین بیاورد. ما به این سادگی‌ها نمی‌توانیم شبکه سازی اجتماعی به آن درجه و کیفیت که در امریکا می‌بینیم داشته باشیم و اینترنت نمی‌تواند بار همه رسانه‌ها و نهادهای دیگر را بر دوش بگیرد. از این گذشته سطح فرهنگی جامعه است که باید خود را پایه پای تکنولوژی بالاتر بکشد. اگر درجه‌ای از همگرایی در این زمینه نباشد تکنولوژی تا مدت‌ها پراکندن ابتذال را آسان‌تر از والائی خواهد یافت. نخستین توصیه به بلاگ نویسان و کاربران اینترنت آن است که در زبان سختگیرتر و دیر پسندتر باشند. بقیه به دنبال خواهد آمد. تسلیم شدن به ولنکاری و تنگی زبان گفتاری، گویش فقیر و دست و پا شکسته تهرانی، مقدمه تنگی‌ها و ولنکاری‌های دیگر است.

با آنکه در نخستین نگاه، اینترنت می‌باید دهکده مک لوهان را جهانی‌تر کرده باشد در عمل، و به ویژه در جامعه‌های توسعه نیافته، به قبیله‌ای‌تر



دکتر جمشید بهنام

تجددخواهی آدمیت

بنیادهای مدنی آن که به نظر من ارزنده‌ترین مظاهر و متعلقات مدنیت انسانی را می‌سازند» (۲)

چهارچوب فکری آدمیت روشن است و در آغاز کتاب فکر آزادی فصلی را به سیر فلسفه آزادی و اصول دموکراسی اختصاص می‌دهد و افکار فلاسفه غربی چون استوارت میل و الکسی دوتوکویل و... را یادآور می‌شود. آدمیت از دید چنین فلسفه‌ای یعنی فلسفه سیاسی به مساله تجدد در ایران می‌نگرد و اعتقاد دارد که اشاعه فکر روشنگری غربی است که زمینه لازم را برای رویدادهای بعدی فراهم آورده است و بدینسان عامل «اندیشه اجتماعی» را در تاریخ معاصر ایران اساسی می‌داند.

در نظر او پیشگامان روشنفکری قران نوزدهم ایران از پیروان «اصالت عقل» هستند و به «قانون ترقی و تحول» باور دارند و افکار آنها موجب «تحول ذهنی» ایرانیان شده است. این دگرگونی فکری راه را برای رسیدن به تمدن امروزی هموار می‌کند و این تمدن همان «مدنیت غربی» است.

آثار آدمیت را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نخست تک نگاری‌های او در باره اصول تجددخواهان بنام ایران یعنی آخوندزاده، ملکم خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، زین‌العابدین مراغه‌ای، سیدجمال‌الدین و امین رسولزاده و دوم نوشته‌های او در باره زمامداران روشن‌بین چون امیرکبیر و سپهسالار و شرح وقایع انقلاب مشروطیت.

نوشته‌های آدمیت مبتنی بر «اسناد و مدارک دست اول» است. گفته دیگران را می‌آورد اما در تفسیر آنها عقاید خود را نیز بیان می‌کند. آدمیت در تجزیه و تحلیل‌های خود آدم بی‌طرفی نیست و هرگاه که

فریدون آدمیت از همان زمانی که رساله دکتری خود را در باره امیرکبیر می‌نوشت در اندیشه مطالعه سیر تفکر ایرانیان در قرن اخیر بود. او با روشی که تازگی داشت و در چهارچوبی که در آن اندیشه‌ها و رویدادها با تاریخ و فلسفه پیوند خورده بودند آغاز به کار کرد و تا پایان زندگی هدفی جز آن نداشت.

آدمیت در نخستین صفحات کتاب «فکر آزادی» که به سال ۱۳۴۰ انتشار یافت هدف مطالعات بعدی و روش کار خود را در چند جمله خلاصه کرد: «تاریخ نهضت مشروطیت ایران شامل دو مبحث اصلی است یکی تاریخ بیداری افکار و نشر عقاید سیاسی و مدنی جدید که در حقیقت مقدمه هشیاری ملی و نهضت آزادی است و دیگر شرح انقلاب مشروطه» (۱) و چون علاقه نویسندگان اعم از داخلی و خارجی بیشتر به حوادث دوره انقلاب معطوف بود بنابراین او به مبحث اشاعه تدریجی افکار غربی که موجه نیروی آزادی در ایران و تشکیل دهنده اقلیت روشنفکران زمان گردید توجه کرد و طی هزاران صفحه در طول سال‌ها به بحث تحلیلی چگونگی اشاعه این افکار پرداخت.

روش تحقیق

آدمیت در پیشگفتار کتاب «میرزا آقاخان کرمانی» تأکید می‌کند: «مرا دو انگیزه اصلی به کار تحقیق علمی در تاریخ افکار جدید ترغیب کرد یکی اینکه پیش از این هیچ تحقیقی در این مقوله انتشار نیافته بود و انگیزه دوم تجربه جامعه‌های مختلف مشرق بود در نحوه خاصه اقتباس

در منزلت‌های سیاسی و اجتماعی مختلف یافت: در میان زمامداران و سیاستمداران روشن‌بین (امیرکبیر، سپهسالار) در میان تجار آگاه (مراغه‌ای) در میان مبارزان سیاسی (میرزاآقاخان) یا در میان اندیشمندان معتقد به اصول روشنگری (آخوندزاده، طالباف، ملکم خان) و بالاخره در میان کسانی که افکار سوسیالیستی دارند (رسول‌زاده). این روشنفکران جملگی عقل‌گرا هستند و هدفشان آزادی و ترقی مملکت است. گروهی در ایران زندگی می‌کنند اما اکثر آنها در «کانون‌های تفکر برون مرزی» بسر می‌برند.

پیشگامان

در راه تجدد ایران، نخستین منزلگاه‌ها عبارت بودند از اسلامبول، تفلیس و قاهره. در این شهرها از دیرباز گروهی از تجار ایرانی، با آنچه که در جهان می‌گذشت آشنائی پیدا کرده بودند و از عقب‌ماندگی ایران رنج می‌بردند و کوششان بر آن بود که از هر طریق از جمله کمک به روشنفکران مهاجر و تبعیدی نقشی در بهبود اوضاع ایفاء کنند. وجود همین گروه‌ها و امکانات مالی آنها بود که اجازه می‌داد روزنامه‌های متعددی به زبان فارسی منتشر شود و یا آثار سیاسی و فلسفی به فارسی ترجمه گردند و پنهان یا آشکارا به ایران برسند. این افکار از منزلگاه‌های برونی به ولایات مرزی می‌رسیدند و بهمین جهت تبریز و رضائیه و رشت و از سوی دیگر شیراز و کرمان اهمیت پیدا کردند. تهران نیز جای خود را داشت.

کوشندگان خارج از ایران تحت تأثیر افکاری بودند که در آن زمان میان «اصلاح‌طلبان مصری» و «عثمانیان جوان» و «سوسیالیست‌های قفقازی» رواج داشت اما اندک اندک با رفت و آمدی که میان اسلامبول و اروپا برقرار شد اندیشه‌های جدید غربی باین شهر رسید. ایرانیان با روشن‌بینی بیشتری به دنیا نگر بستند و برخی از آنها با بعضی شهرهای اروپا چون لندن و پاریس روابطی برقرار کردند.

اسلامبول به عنوان یک کانون برون مرزی تفکر دو دوره اصلی داشته است. دوره نخست دهه‌های پایانی قرن نوزدهم بود که در آن ایرانیان مقیم این شهر با افکار «تنظیمات» آشنا شدند و کسانی که از استبداد قاجاریه بدانجا پناه برده بودند زمینه‌های نهضت مشروطیت را فراهم آوردند. دوره دوم سال‌های نخستین قرن بیستم است که آنها، مهاجرین استبداد صغیر، در این شهر با «ترکان جوان» هم‌آواز گردیدند. این مهاجران جرگه‌ای به وجود آوردند و در میان آنها از تاجر و معلم تا روزنامه‌نویس و شاعر دیده می‌شد. آنها را می‌توان به چند گروه تقسیم کرد. اول طرفداران اتحاد اسلام سیدجمال‌الدین اسدآبادی، دوم لیبرال‌های مشروطه‌طلب که «سلطنت محدود» و «تنظیم امور دیوان» و «قانون اساسی» می‌خواستند و به دنبال ملکم خان گام برمی‌داشتند و نیز گروهی از طرفداران عقاید آخوندزاده و یا میهن‌پرستان پرشوری مانند میرزاآقاخان کرمانی و مراغه‌ای. افکار این گروه‌ها از طریق روزنامه «اختر» پخش می‌شد و چنان کارشان بالا گرفت که این جماعت را «اخترذی مذهب» نامیدند.

لازم بداند نظر خود را بدون پرده‌پوشی اعلام می‌کند: «ما سلیقه خودمان را داریم. هم‌مشرّب کسانی نیستیم که معتقدند مورخ باید شخصیت خود را از سیر افکار به کلی متنزع گرداند. مورخ وقتی می‌تواند هنرمندانه به کارش بپردازد که خود صاحب اندیشه باشد» (۳)

از نظر آدمیت «تفکر تاریخی عنصر اصلی تاریخ نویسی جدید است». کار مورخ گردآوردن واقعیات از هر قبیل و تلنبار کردن آنها بصورت خشکه استخوان در موزه آثار باستانی نیست... این خصلت گروهی از مورخان سده نوزدهم بود که به حد عقل تاریخی نرسیدند» (۴)

آدمیت در نوشتن شرح احوال و افکار بصورت «تک‌نگاری» ورزیده و توانا است و شیوه او به قول خودش استفاده از «منابع اصلی» است یعنی اسناد و مدارک آرشیوهای دولتی و دانشگاهی ایرانی و خارجی، خاطرات رجال، خواب‌نامه‌ها رساله‌ها، روزنامه‌های دوره مشروطیت و... او از همه این منابع استفاده می‌کند اما به مطالعات منتشر شده در باره دوره قاجار و انقلاب مشروطیت بی‌اعتنا است و اگر گاه اشاره‌ای به آنها دارد به قصد انتقاد است. او روش خود را «تقلی - تحلیلی» و یا «انتقادی» می‌نامد اما تعریف این مفاهیم روشن نیست.

مطالعات آدمیت در باره زمینه‌های فکری تجدد ایران از پایان جنگ‌های ایران و روس آغاز می‌شود و با اعلام مشروطیت پایان می‌پذیرد. در این دوران جامعه ایران یک جامعه ماقبل سرمایه‌داری است و سلطنت استبدادی گاه با کمک روحانیت و گاه بدون توجه به روحانیت بر ایران حکومت می‌کند. سه جامعه شهری، روستائی و ایلی هر یک جداگانه به زندگی خود ادامه می‌دهند و فقط گروه‌های کوچکی از شهرنشینان از غرب آگاهی محدودی دارند و این آگاهی غالباً به وضع جوامع همسایه (روسیه، عثمانی) محدود می‌شود. زمانی دراز است که فلسفه و ادب و حتی شعر درخشش خود را از دست داده‌اند تا آنجا که برخی از مورخین معاصر در وصف این دوران از «تعطیل تفکر» سخن گفته‌اند.

اما اندک اندک خبرهایی از غرب به ایران می‌رسد. آنها که به عثمانی و قفقاز در رفت و آمد هستند و نیز تحصیل‌کردگانی که از فرنگ برگشته‌اند و با افکار غربی آشنائی دارند در وضع ایران «تأملی» می‌کنند و «خواست تغییر» در جامعه پدیدار می‌گردد.

این روشنفکران در مقایسه ایران با کشورهای دیگر به عقب‌ماندگی و «تأخیر» ایران در «مکان» پی می‌برند و با مطالعه مجدد تاریخ از تنزل و «انحطاط» جامعه ایرانی در طول «زمان» آگاه می‌شوند. هر تغییری نیازمند دینامیسم خاصی است و دینامیسم درونی جامعه ایران برای انجام چنین تغییری ناتوان است پس به دینامیسم برونی رو می‌آورند و هدف اصلی آنها اخذ تمدن خارجی و توجه به مدل رایج آن یعنی فرهنگ غرب می‌شود.

آدمیت به مکانیسم تحول جامعه توجهی ندارد (شکل تولید، روابط اجتماعی و...) او فقط معتقد به اولویت تفکر اجتماعی است بنابراین پیشگامان اندیشه جدید را به عنوان عاملین اصلی دگرگونی اجتماعی می‌پذیرد. این روشنفکران به طبقه خاصی تعلق ندارند و آنها را می‌توان

بنیادهای اجتماعی و سیاسی غرب را قبول دارد اما علیرغم همه احترامی که برای علم و فلسفه قائل است نیک می‌داند که این علم در خدمت استعمارگران غربی است. میرزا آقاخان کوشیده است تا ترکیبی از اندیشه حکمای اسلامی و فیلسوفان غربی بوجود بیاورد.

روشنفکر دیگر طالبوف است از موافقین مشروطه و جز علم و صنعت خواستار چیز دیگری از اروپائیان نیست و فقط بعضی از عناصر تمدن جدید را جهانشمول می‌داند او در آثارش از علم و تربیت در غرب بحث کرده و کوشش می‌کند تا علم جدید را به صورت ساده‌ای به ایرانیان بشناساند و در کتاب «احمد» از قوانین طبیعی، آزادی انسان و تکامل جامعه بحث می‌کند.

آدمیت به آثار سه روشنفکر دیگر نیز توجه دارد: یوسف‌خان مستشارالدوله در زمینه حقوق و سیاست، از پیشگامان است و در رساله یک کلمه از لزوم قانون بحث می‌کند و این رساله اقتباسی است از اصول قانون اساسی فرانسه و مقدمه آن.

زین العابدین مراغه ای نویسنده کتاب «سیاحت‌نامه ابراهیم بیک» نماینده بازرگانان روشنفکر است که از فقر و درماندگی ایران رنج می‌برد و معتقد است که باید سرمایه داخلی به کار افتد و صنعت ایرانی با پول ایرانی ایجاد شود.

و بالاخره سیدجمال‌الدین که در فکر تجدد دینی و تجدد حیات اسلام است و به گمان او اسلام می‌تواند با افکار جدید سازگار باشد و آنچه مانع این تحول است ناآگاهی از واقعیت اسلام و جلوگیری امپریالیسم غرب از ترقی کشورهای مسلمان است.

اکثر تجددخواهان دوره قبل از مشروطیت را می‌توان از موافقین مشروط اخذ تمدن غرب دانست اما آنها در ضمن پذیرش تمدن غرب در نحوه اقتباس آن اختلاف نظر داشتند، هرچند که جملگی «حدودی معقول» برای قبول تمدن فرنگ می‌شناختند

نهضت مشروطیت

اشاره کردیم که آدمیت به «تحول ذهنی» اعتقاد داشت و این تحول حاصل اشاعه افکار جدید بود و از طریق مطالعه آنها امکان نوشتن تاریخ مشروطیت میسر می‌شد.

با چنین پیش‌فرضی آدمیت به رویدادهای انقلاب مشروطیت پرداخت و سه کتاب خود را به این موضوع اختصاص داد: «ایدئولوژی نهضت مشروطیت»، «اندیشه ترقی و حکومت قانون» و بالاخره «مجلس اول و بحران آزادی».

به گفته آدمیت، نهضت مشروطیت پدیده تاریخی بهم پیچیده‌ایست. این حرکت اجتماعی را عوامل سیاسی و اقتصادی بوجود آوردند و طبقات مختلف با دیدهای اجتماعی گوناگون در آن شرکت کردند. «بحث بر سر آن عوامل و آن طبقات و تشکل حرکت جمعی است. در پی ثبت وقایع نیستیم بلکه مثل همیشه با جریان تاریخ و تحلیل عوامل سروکار داریم» (۶)

دو کانون دیگر نیز وجود داشت که با اسلامبول در رابطه بودند. تفلیس یکی از شهرهای مهم قفقاز بود و به خاطر تجمع عده‌ای از نویسندگان شعرای بنام روسی و نیز گروهی از اروپائیان از شهرهای متجدد روسیه بشمار می‌رفت. تعداد ایرانیان در این شهر به ده‌ها هزار نفر بالغ بود. ایرانیان وارد سازمان‌های اداری و دولتی شده بودند و برخی نیز به تجارت اشتغال داشتند. آخوندزاده در این شهر می‌زیست و آثار خود را منتشر می‌کرد.

قاهره نیز در این دوره از لحاظ فعالیت تجددطلبان ایرانی اهمیت پیدا کرد. قاهره مرکز فرهنگ عرب و «جامع‌الزهر» کانون اصلی این فرهنگ بود قاهره مرکز اصلاح‌طلبان اسلامی و از پایگاه‌های اصلی «نهضت» عرب به شمار می‌رفت و افکار تجددخواهانه «نهضت» در ایرانیان تأثیر بسیار داشت. روزنامه‌های فارس حکمت و ثریا و پرورش نیز در این شهر منتشر می‌شدند.

آدمیت هریک از این روشنفکران را به دلایلی برگزید. آثارشان را تفسیر کرد و گاه عقاید خود را با افکار آنها در هم آمیخت.

نخستین کتاب در باره فتحعلی آخوندزاده بود که بیش از دیگران به تحول و تجدد غرب آگاهی داشت و مطالبی اساسی را مطرح می‌کرد و آن لزوم آگاهی برای اخذ تمدن غرب بود. آخوندزاده هفده کلمه مهم فرنگی را در آغاز «مکتوبات» خود می‌آورد که گوئی فهرستی است از عوامل لازم در زمینه این آمادگی. رولوسیون، شانژمان، سیویلیزاسیون، دسپوت و... (بمعنای انقلاب، تغییر، تمدن، مستبد). آخوندزاده به ترقی توجه خاص دارد:

«انسان در عالم حیوانی نوعی است که باید متصل طالب ترقی باشد و ترقی بدون آزادی خیالات امکان‌پذیر نیست.... هرگاه اجتماعات بشری به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و ایشان را مجبور سازند که هرچه از آبا و اجداد و اولیای دین مقرر است برآن اکتفا کنند و عقل خودشان را در امور مدنیت کارگر ن سازند افراد آنها شبیه اسب‌های آسیابند که هر روز در دایره معینه گردش می‌نمایند» و بعد اضافه می‌کند که «باید مردم به قبول خیالات یورپائیان استعداد به‌میرسانند» (۵)

ملکم خان به گفته آدمیت اولین کسی است که آشکارا اخذ تمدن فرنگ بدون تصرف ایرانی را توصیه می‌کند. از مجموعه آثار ملکم خان می‌توان «نظریه» ای در باره ایران و غرب استخراج کرد. برای ملکم که به مکتب پوزیتیویسم اعتقاد دارد علم و فن بنیاد تمدن غرب است و چون علم جهانگیر است تمدن غرب نیز به همه جای دنیا راه خواهد یافت. بنابراین بهتر است که ما هرچه زودتر آنرا اخذ کنیم و معنای اخذ تمدن یعنی توجه به جوهر این تمدن یعنی «اصول ترقی» است. این اصول را باید از هر کجا که می‌توانیم بدست آوریم. کشور خاصی در فرنگ مورد نظر نیست حتی می‌توان آن را از ژاپن هم گرفت.

سومین روشنفکر مورد نظر آدمیت میرزا آقاخان کرمانی است و او تنها کسی است که به تفصیل از علم و فلسفه غرب سخن می‌گوید و در عین حال به ناسیونالیسم و تاریخ ادیان تأکید دارد. اخذ دانش و فن و

اما روحانیون دو گروه متمایز را تشکیل می‌دادند: سنت پرستان و مشروطه خواهان. گروه دوم تحت نفوذ عقاید روشنفکران آزادیخواه قرار گرفته به مشروطیت گرایش پیدا کردند و به تأویل شرعی و توجیه اصول و مفهوم مشروطیت برآمدند.

و بالاخره در کنار این سره گروه کسبه و پیشه وران و مردم خرده‌پای شهرنشین که خواهان رهایی از استبداد و طالب عدالت بودند. از نظر آدمیت هرچند مکتب‌های فکری مختلف در ترویج اندیشه‌های عصر مشروطیت مشارکت داشتند اما در مرکز تعقل اجتماعی این دوران دموکراسی سیاسی قرار داشت به رهبری طبقه متوسط جدید. در دوره‌های بعدی که زمینه‌های تغییرات تا اندازه‌ای فراهم شده بود دهقانان و کارگران که در ابتدای نهضت حضور نداشتند وارد میدان شدند.

با توجه باین واقعیت آدمیت کتاب «دموکراسی اجتماعی» خود را به این تازه واردین اختصاص داد. این گروه جدید، خلاف پیروان مکتب روشنگری دهه‌های پیشین به فلسفه‌های قدیمی بی‌اعتنا هستند و به «سوسیال دموکراسی» و گاه به «سوسیالیسم» و «کمونیسم» گرایش دارند و با دولت‌های «بورژوا» مبارزه می‌کنند. در مراحل بعدی این افکار به طبقات دیگر منتقل می‌شود (کارمندان، صاحبان مشاغل آزاد...) و اندک اندک احزاب متمایل به چپ پدید می‌آیند.

آدمیت نیمی از کتاب «دموکراسی اجتماعی» را به شرح حال و افکار امین رسول‌زاده متفکر حزب دمکرات ایران اختصاص می‌دهد و از عقاید او درباره «تبدلات ضروری» سخن می‌گوید.

مدنیت غربی

در صد سال اخیر محققان ایرانی تعاریف مختلفی از تجدد را مطرح کرده‌اند: شانژمان، تغییر، احیا... و برخی نیز باصطلاح فرنگی شدن و یا اخذ تمدن خارجی قناعت کرده‌اند. آدمیت باین تعاریف توجهی ندارد و به بحث در باره آنها نمی‌پردازد. او مفاهیم «مدنیت» و «تمدن» را به کار می‌برد و از قبول «تمدن مغربی» سخن می‌گوید. اما آدمیت انسانی است متجدد و همه آثارش در زمینه ترقی خواهی و تجددطلبی است و «تفکر غربی» در این تجددخواهی جای خاصی دارد: «هیچ نقطه مسکون و نامسکون زمین نیست که از رخنه و نفوذ تمدن غرب کم یا بیش، ایمن مانده باشد. از این نظر نسبت به همه تمدنهای پیشین متمایز می‌باشد و همانست که آنها بصورت تمدنی جهانگیر درآورده است... عالمگیر بودن آن امری است جدی و هیچ نیرویی یارای سد کردن این سیرعمومی تاریخ را نداشته و ندارد. این واقعیت است خواه بپسندیم و خواه نپسندیم» (۸)

سپس آدمیت تمدن شرق را در برابر تمدن غرب قرار می‌دهد: «حقیقت دیگر اینکه باید معترف باشیم که در مرحله تصادم مغرب و مشرق همه جامعه‌های آسیایی در جهات مادی و عقلی و مدنی در سطح خیلی پائین تری از مدنیت قرار داشتند ولی در آن رشته‌ها غریبان پس از یک

هدف اساسی انقلاب مشروطیت مبارزه با استبداد و بی عدالتی و استقرار قانون و حکومت قانونی بود. انقلاب مشروطیت یک جنبش سیاسی بود و این اولین باری بود که قانون بصورت عرفی آن در ایران مطرح می‌شد.

در ابتدا معمولاً اصلاحات از بالا و با تصمیم برخی زمامداران ترقی خواه آغاز می‌شد اما بعد از واقعه تنباکو و اعتراضات عمومی به اقدامات نوز بلژیکی در گمرک جماعتی متشکل از روحانیون خواستار اصلاحات شدند و دستگاه سلطنت را مورد انتقاد قرار دادند و زمینه را برای انقلاب هموار کردند. هدف این انقلاب تغییر شکل اعمال قدرت و قانونی کردن آن از یک سوی و مبارزه با دخالت بیگانگان در امور سیاسی و اقتصادی مملکت از سوی دیگر بود.

تدوین قانون اساسی توسط عده‌ای آغاز شد که با قوانین غربی آشنائی داشتند و تحت تأثیر افکار مکتب روشنگری بودند و حکومتی قانونی را برای ایران مترقی آرزو می‌کردند. آدمیت وضع تفکر این پیشگامان را از خلال ایدئولوژی سپهسالار چنین خلاصه می‌کند: «اوج فلسفه دولت سپهسالار «تغییر» بود در جهت «ترقی». نگرش او صرف عقلی بود و تکیه کلامش اینکه در طریق عقل اختلاف نیست. سپهسالار به اصول زیر اعتقاد داشت: اصلاح طرز حکومت و تأسیس دولت منظم برپایه قوانین جدید. تفکیک سیاست و روحانیت و اینکه روحانیون را به قدر ذره‌ای در امورات حکومت مداخله نداد و آنها را واسطه فیما بین دولت و ملت نکرد، افزایش ثروت ملت و دولت. توسعه صنایع و ترویج تجارز، ترقی و تربیت ملت که افراد ملت حقوق و حدود خود را بدانند. نشر علم مترقی و مدنیت و حقوق انسانیت.» (۷)

جنبش مشروطیت از نوع جنبش‌های ترقی خواهانه بود و قاعدتاً قانون اساسی نیز می‌بایست بازتاب این هدف باشد اما، چنانکه آدمیت در آثار خود شرح می‌دهد خیلی زود موانع درونی جامعه و دخالت گروه‌های مختلف موجب شد که متن قانون اساسی و متمم آن بشکل خاصی درآید. مفهوم مشروطیت روشن نبود و روحانیت نیز مشروطیت را حکومتی مشروعه براساس دین می‌دانست. جامعه هم آمادگی فکری لازم را نداشت ولی براین نکته باید تأکید کرد که علیرغم همه دشواری‌ها برای اولین بار موضوع قانون مطرح شد و مردم پی بردند که می‌توانند از طریق انتخابات در امور جامعه خود سهمی داشته باشند. نظام مالیاتی سروصورت گرفت و یک دستگاه اداری ظاهراً مسئول در برابر مجلس بوجود آمد.

از نظر آدمیت جنبش مشروطیت و اعتراض عام را سه گروه اجتماعی بوجود آوردند: ترقی خواهان روشنفکر، بازرگانان و روحانیون. او ترقی خواهان را در این مورد خاص تربیت یافتگان جدید می‌داند که غالباً خدمتگذار دولت هستند.

بازرگانان که با صنف تجار سابق که حرفه‌اش دادوستد محدود بود فرق داشتند. کسانی بودند که با سرمایه‌گذاری در صنایع و شرکت در تجارت بین‌المللی هدف‌های تازه‌ای در سر می‌پروراندند. مصلحت خود و مملکت را در باز شدن بسوی دنیای مدرن تشخیص می‌دادند و با هشیاری خواستار پایگاه اجتماعی نویی بودند.

در سال‌هایی که آدمیت تحقیق می‌کرد و کتاب می‌نوشت. گروه کوچکی از حوزه روشنفکری آن دوران ایران به غرب‌گرایان می‌تاختند و از «بازگشت» و «بوم‌گرایی» و... سخن می‌گفتند. آدمیت که عمری را به تفکر در این زمینه گذرانده بود و در وطن‌پرستی او نیز تردیدی جایز نبود این گفته‌ها را تحمل نکرد، سخت برآشت و در رساله «آشفته‌گی فکر تاریخی» با سبک نگارشی که در آثار او بی‌سابقه بود به کسانی که بدون منطق دیگران را محکوم می‌کردند (جلال آل‌احمد، احمد فردید، مهندس بازرگان و...) به درشتی پاسخ داد.

از جهات مختلف می‌توان به آثار آدمیت نگاه کرد. از یک سوی می‌توان از سلیقه‌های خاص او در تاریخ نویسی، از عدم توجه او به نوشته‌های مورخین داخلی و خارجی و یا از نقدهای گزنده او در باره معاصران یاد کرد و یا از بحث مفصل او در باره ارزش تمدن‌ها، و از سوی دیگر قبول کرد که آدمیت برای نخستین بار پیشگامان فکر تجدد ایران را به ایرانیان شناساند، نقش اندیشه را در سیر تاریخ نشان داد و در باره انقلاب مشروطیت برخلاف دیگران که صدار شرح وقایع را تکرار کردند به تجزیه و تحلیل علمی پرداخت.

بعضی از محققین آدمیت را مهمترین مورخ قرن اخیر ایران دانسته‌اند و برخی نیز او را تک‌رو و پرمعده معرفی کرده‌اند. او در گفته‌های خود صراحت داشت و عقاید خود را بی‌باکانه بیان می‌کرد و اگر به قبول ناگزیر تمدن غرب پافشاری داشت فقط به خاطر آن بود که به گمان او ایران باید با زمانه خود همراه باشد و به جلو رود و در زمان کوتاه چاره‌ای جز درک درست تمدن غرب برای رسیدن باین هدف نمی‌شناخت.

پانویس‌ها:

- ۱ - آدمیت، فکر آزادی، مقدمه
- ۲ - آدمیت، میرزاآقاخان کرمانی، صفحه ۵
- ۳ - آدمیت، میرزاآقاخان کرمانی، صفحه ۸
- ۴ - آدمیت، مجلس اول - بحران آزادی، صفحات ۱۳ و ۱۴
- ۵ - آدمیت، فتحعلی آخوندزاده، صفحه ۱۴۲
- ۶ - آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت صفحه ۱۴۳
- ۷ - آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، صفحه ۱۴۵
- ۸ - آدمیت، میرزاآقاخان کرمانی، صفحه ۲۴۲
- ۹ - آدمیت، میرزاآقاخان کرمانی، صفحه ۲۴۲
- ۱۰ - آدمیت، میرزاآقاخان کرمانی، صفحه ۲۴۲
- ۱۱ - آدمیت، فتحعلی آخوندزاده، صفحه ۱۶۸
- ۱۲ - آدمیت، میرزاآقاخان کرمانی، صفحه ۱۴۲

دوران پستی و بی‌دانشی به راه ترقی روزافزون افتاده بودند... اما مشرقیان متاعی نداشتند که به بازار جهان نو عرضه دارند و آنچه در عالم اندیشه داشتند دواي درد واماندگی آنان را نمی‌کرد و نمی‌توانست مشرق زمین را در مقابله با تعرض مادی و عقلی اروپا مجهز گرداند، چنانکه نکرد» (۹)

آدمیت برخورد تمدن‌ها و متاثر شدن و نفوذ فرهنگ‌ها را در یکدیگر می‌پذیرد و معتقد است که «تاریخ مراحل پی در پی پی‌موده است و مدنیت غربی آخرین مرحله آدمی است تا این زمان و میوه‌اش چه شیرین و چه تلخ همین است که می‌چشیم» (۱۰)

او به تمدن غرب اعتقاد دارد و گاه در این زمینه زیاده‌روی می‌کند و آنرا برتر از همه تمدن‌های دیگر می‌داند اما بلافاصله تاکید می‌کند که این تمدن خود تلفیقی است از تمدن‌های یونان، ایران و تمدن‌های بین‌النهرین که در سرزمین اروپا بارور شده است به گمان او «تحول سیاسی اروپا با تغییر نظام اقتصادی و پیدایش طبقه متوسط و ظهور لیبرالیسم و دگرگونی اصول علم و حکمت... همه با هم آغاز گردیدند و همه نمو متعالی یافتند... آن‌طور عظیم اجتماعی از قشر متوسط جامعه شروع شد، سیر صعودی نمود و هیأت اجتماع را فراگرفت و سرانجام طبقه حاکم را به تغییر نظام سیاسی موجود مجبور ساخت. به عبارت دیگر طبقه متوسط رفته رفته قدرت سیاست را بدست آورد و جایگزین طبقه کهنه گردید. اما تحول مشرق در جهت عکس تحول اروپا آغاز شد: فکر تغییر و ترقی نخست در طبقه حاکم ظهور پیدا کرد و به جامعه تحمیل گردید، به عبارت دیگر از سطح بالای اجتماع به طبقه متوسط سرایت یافت و خیلی به کندی از راه باریکی که به چشم نمی‌خورد به قشرهای پائین جامعه رسید» (۱۱)

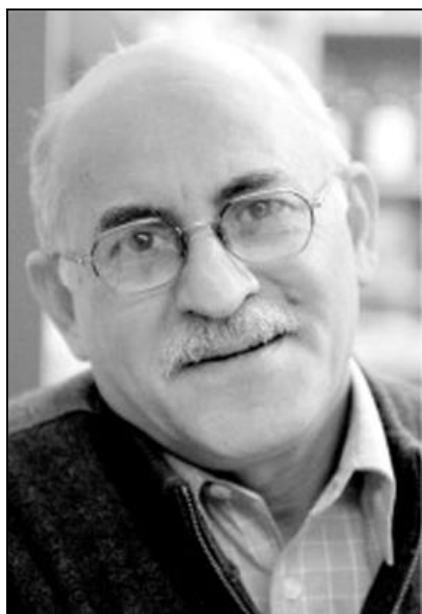
آنگاه آدمیت به «مساله نوجویی و اخذ تمدن فرنگی» می‌پردازد: «نوآوران و دانایانی که در این باره می‌اندیشیدند همه واقعا شیفته و دلباخته فرنگستان نبودند. اتفاقا اغلب از فرنگیان بدشان می‌آمد اما مساله بود و نبود و هست و نیست کشورشان در میان بود... آنان پی بردند که یا باید به خواری و بندگی استعمار وحشتناک غرب تن در دهند یا اگر طالب حیثیت و شخصیت خوایشانند خود را به همان حربه برنده دانش مغربیان مجهز گردانند و با همان اسلحه به مقابله فرنگیان زبردست زورگوی برخیزند» (۱۲)

پافشاری بر لزوم قبول تمدن غرب فریدون آدمیت در ردیف میرزا ملکم خان و تقی‌زاده قرار می‌گیرد. ملکم خان به اخذ تمدن فرنگ بدون تصرف در آن اعتقاد داشت و تقی‌زاده به قبول مطلق آن تمدن، جمله معروف تقی‌زاده را در مجله کاوه به یاد داریم که «ایران باید ظاهرا و باطنا و جسم و روحا فرنگی‌ماب شود و بس». آدمیت با تقی‌زاده میانه خوبی نداشت اما اتفاق روزگار آن بود که این هر دو از پابرجاترین مدافعان قبول تمدن غرب باشند و این اعتقاد را با شهادت و دلیری اعلام کنند.

هیات سردبیری
دوستان ارجمند!

انتشار "رویداد سیاهکل: نابالغی خود خواسته" در فصلنامه تلاش، برای من فرصت مغتنمی است تا تلاش‌هایی را پاس بدارم که در راه نوسازی فرهنگ سیاسی ایران به عرصه م آورید. این تلاش‌ها دارای اهمیت آینده ساز برای میهن و مردم ما هستند. نقد روشمند دیدگاه‌های کهنه و باورهای عقیم که متأسفانه کماکان در چپ و میانه و راست باقی و مقاوم هستند؛ تلاش پی گیر و مستمر و قبل از هر چیز؛ "شجاعت آموختن" می‌طلبد! و در مسئولیت ماست که آنرا بی هراس به پیش برانیم. آینده-ی ایران در سکولاریسم و صلح و آزادی، و پیشرفت و عدالت در گروی تلاش‌هایی از این دست است و من خوشوقتم که دست در دست یکدیگر برای آینده-ی ایران در تلاش هستیم.

با پر فروغ‌ترین امید
جمشید طاهری پور
23.03.2009



برگ‌هایی از دفتر زندگی - بخش نخست - "رویداد سیاهکل": نابالغی خود خواسته

کسانی که "چریک‌های فدائی خلق" را در مفهوم "خشونت" بازساخته و تبیین می‌کنند، در بهترین حالت می‌توانند منتقد شکلی باشند که "رویداد" در آن شکل به ظهور رسید و عینیت پیدا کرد در حالی که موضوع اصلی باز اندیشی محتوای رویداد است که "چریک‌های فدائی خلق" را در شناخت مفهوم "شهروند" و برابری حقوق شهروندان، در درک ضرورت دموکراسی و حقوق بشر و پاسخگوئی به پیشرفت و عدالت ناتوان می‌کرد.

تقدیم: به خاطره "بیژن جزنی"
به احترام "رنج" او!

پیشگفتار

کنش‌ها تا بهمن ۱۳۵۷ منتشر کرده است. (۱) موسسه یاد شده از زیر مجموعه‌های وزارت اطلاعات و امنیت جمهوری اسلامی است و محمود نادری و تیم همکاران او گفته می‌شود از کارگزاران وزارت اطلاعات هستند. مصالح این کتاب صورت بازجویی‌های رهبران و اعضای سازمان چریک‌ها و گزارشات "ساواک" در کشف خانه‌های تیمی و کشتار چریک‌ها

تهران - بهار ۱۳۸۷: "موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی"، با نام "محمود نادری" کتابی با عنوان "چریک‌های فدائی خلق از نخستین

راه آن هستیم.

شهر چریکها

تابستان ۱۳۳۹: از تابستان سالی که کلاس ششم ابتدائی را به پایان آوردم، به قول مادرم "خیابانی" شدم! پائی در قهوه خانه‌های شهر باز کردم و شنیدن گپ و شوخ طبعی‌های مردم، برایم جذبه‌ای وصف ناکردنی داشت.

در چشم من لاهیجان قشنگ ترین جای دنیاست و همیشه آن را همان شهری می‌اندیشم که در کودکی و نوجوانیم بود! در باران آن که همه فصل می‌بارد، راه می‌رفتم و عطر چای باغهای آن سر مستم می‌کرد. این نازک دلی‌ها که با منست، گهواره آن طبیعت مهربان لاهیجان است، بی آن که ناگفته بگذارم که موروثی هم هست و از پدرم به من رسیده که عرفی مسلک آدمی بود که گریان حافظ و شاهنامه می‌خواند.

علم روانشناسی بر این نظر است که سن ۱۱ - ۹ سالگی، پایان تکوین تیپ روانی و کاراکتریستیک انسان است. من در کاویدن کودکی خود اهتمام داشتم! اما اینجا فقط این را می‌گویم؛ سالی که کلاس ششم ابتدائی را به پایان آوردم، یکسالی از وقتی که دریافته بودم عاشقم می‌گذشت! هیچ وقت توان آن را نیافتم که با اوسخن بگویم و این از او در جانم یک "عشق نومید" ساخت که بر احساس و خیال‌هایم رنگ اندوه می‌پاشید و یک "روح" تلخکام به من داد.

لاهیجان در این زمان سیمای تازه‌ای می‌یافت. در چهار سوی شهر؛ خیابان‌های باز و دلگشا کشیده بودند و اکنون ردیف ساختمان‌های نوساز، با مغازه‌هایی که ویتترین روشن و پر از لوازم نوظهور داشت، از "قدیم" لاهیجان خاطره‌ای دور باقی می‌گذاشت. بعد از "انقلاب سفید" که نظام ارباب‌رعیتی را بر انداخت؛ جوانان دهات نزدیک که به شهر می‌آمدند، در ساندویچی‌ها و بیستروها که تا دیر وقت دایر بودند، "آبجوی شمس" می‌نوشیدند. فکر می‌کنم کلاس سوم یا چهارم بودم که می‌ایستادم و خراب کردن خانه‌ها و مغازه‌های کهنه را نگاه می‌کردم و اتفاق می‌افتاد خانه که می‌رسیدم دیر وقت بود. آن ویرانگری گسترده و حجیم، هیجان پر جذبه‌ای در من برمی‌انگیخت که از تماشای آن سیر نمی‌شدم و این نوسازی که از پی می‌آمد، خوشایند من بود.

پدر بزرگم، چسبیده به در "چهارپادشاهان" قهوه خانه داشت که خراب که کردند، ممر معاش‌اش بریده شد. خانه خراب شد، در بستر مرگ افتاد و بر نخاست. نفرین کردن‌های مادرم در خاطر من هست؛ "در" چهارپادشاهان" به آن عظمت، که چهار نفر باز و بسته‌اش می‌کردند و لاهیجی مردم به آن دخیل می‌بستند، کندند و بردند. خدا نسل‌شان را براندازد!". جواب خواهر بزرگم که بعد از دیپلم سر ضرب معلم شده بود در گوشم است؛ "شهر را آباد می‌کنند بد است؟ صبر کن ببین چه

است. بیشتر سر فصل‌ها و عناوین، یاد آور روایت تاریخ "چریکها" در "تشکیلات فدائیان" در زندان "شاه" است! اما ساختار کتاب و موضوعی که در آن پرورده شده، تبیین تاریخ چریکهای فدائی خلق بمثابه یک سیر انحطاط منتهی به "کانگستریسم جنایتکارانه" است! (*۶۴۷ - ۵۳۵)

این کتاب در محافل "فدائیان خلق" با واکنش‌های متفاوتی روبرو شده است و چند اطلاعیه و نوشته - ای که در نفی و نقد کتاب نشر یافته دفاعیه‌هایی هستند از "سازمان چریکها..." که بازاندیشی نقادانه محتوای فعالیت "چریکهای فدائی" موضوع آنها نیست. بعنوان گامی در جبران این کمبود اساسی، به این فکر افتادم برگ‌هایی از دفتر زندگی خود را که سالیان پیش در چهار جلد زیر عنوان "منزلهای آفتاب" تحریر کرده، اما هنوز معتقد به انتشار آنها نیستم، در همان مقیاس تجربه‌ای که در آن زیسته‌ام، در بخش‌هایی که مقدمات "رویداد سیاهکل" و چند و چون خاستگاه و تکوین و مضمون این رویداد را مورد بازاندیشی قرار می‌دهد، همراه با اشاره‌ای گذرا به سیر تکامل "سازمان چریکها"، به روز کنم و در طرحی فشرده در اختیار خوانندگان علاقمند بگذارم. در این طرح از نام‌ها و حوادثی یاد می‌کنم که اسنادی در ارتباط با آنها در کتاب "چریکهای فدائی خلق" دیده می‌شود. من در تمام این موارد، اسناد و برداشت و تبیین کتاب را واری کرده و نظرم را به دست داده‌ام. اما به جای تصریح و استناد جز در چند استثناء ضرور تنها شماره صفحه کتاب را که حاوی سند و نیز تبیین نویسنده در آن موارد است، داخل پرانتز ستاره دار آورده‌ام و به این ترتیب؛ تشخیص تفاوت دو "نگاه" و دو گونه تحلیل و تبیین را به خواننده وانهاده‌ام. امید آن که به خواننده کمک کند تا در باره درست یا نادرست بودن آنها تأمل کند، بیاندیشد و در سمتی قرار گیرد که بایسته‌ی آینده ایران است.

شاید لازم است یادآوری کنم آنچه که من می‌نویسم، روایت زندگی از زاویه‌ی یک طرز "نگاه" است و طبیعی است که روایت‌ها و طرز نگاههای دیگری هم از زندگی "فدائیان خلق" وجود دارد. "حقیقت" در انحصار کسی نیست اما در سخن هرکس می‌توان حصه‌ای از حقیقت یافت و اگر گفتگو - دیالوگ راه باز کند؛ ناشناخته‌ها شناخته می‌آید، تألیف آگاهی ممکن می‌شود و این "امکان" بوجود می‌آید که حقیقت در منظر نگاه ما قرار گیرد و شناخته آید.

"جنبش فدائی" در بر گیرنده طیف گسترده، متنوع و متکثر از نیروهای بوده است؛ با سوابق مبارزاتی متفاوت که در "مشی مسلحانه" به یک تجانس و ائتلاف دست یافته بودند. یکدست نشان دادن آنها کار اشتباهی است، اما روشنگری در باره مؤلفه‌های مشترکی که از "چریکهای فدائی"؛ ماهیت یگانه‌ای می‌ساخت دارای اهمیت اساسی است و باید توجه بدهم که کوشش من تاییدن پرتوئی روی این "ماهیت" است؛ ماهیتی که شناخت لایه‌های پیچیده‌ی آن مستلزم "شجاعت آموختن" و پژوهش‌های نقادانه گسترده در تاریخ، فرهنگ و جامعه ایران در صد - صدوپنجاه سال اخیر است که متأسفانه در آغاز

خودم را به بی حالی زده بودم. در فکر طراحی حيله‌ای بودم که "ساواک" را به رشت بکشانم تا هم وقت بسوزانم و هم در شلاق خوردن‌هایم وقفه‌ای به وجود بیاورم. من به هیچ کس نگفتم اما واقعیت این است که اگر وقفه‌ها نبود و یکریز مرا می‌زدند، حتماً همه چیز را می‌گفتم. فیزیک آدمی تراکم درد را تا حد معینی تاب می‌آورد. از آن حد که بگذرد برای شخص هیچ چیز به اندازه قطع درد اهمیت ندارد. حاضر است همه چیز را بدهد و فقط یکدم بی شلاق بگذراند. من شانس زندگی سیاسیم این بود که تاتر بازی کردن‌هایم گرفت و "ساواک" گول حيله‌هایم را خورد. به زندان عمومی که آمدم دیدم یک کلاغ چهل کلاغ در باره "مقاومت" من می‌گویند! یک لبخند آن چنانی می‌زد و سکوت می‌کردم. تکذیب نمی‌کردم اما از یک لبخند بیشتر هم تأیید نداشتیم. هیچ کس وجود ندارد که گفته باشد جمشید گفته زیر شکنجه این جور و آن جور مقاومت داشتیم. در بسیاری موارد دیده‌ام توصیف مبالغه آمیز "مقاومت" زیر شکنجه، برای پرده پوشی "ضعف‌ها" و بر سیل تسلی خاطر و آسودگی وجدان است! تازه؛ انسان، انسان است پر از لایه‌های پیچیده و حریم‌های منحصر به فرد! رابطه‌ی شکنجه و عکس العمل‌های انسانی، به نسبت تعداد انسانها؛ گوناگون و حوزه‌ای پر از ناروشنی‌هاست و به همین دلیل به دور از دسترس و حق دیگران برای قضاوت. یاد می‌آید، در جریان سرکوب حزب توده ایران و نمایش شوه‌ای تلویزیون جمهوری اسلامی از رهبران حزب، در برابر داوری‌های تلخ ایستادم و تأکیدم این بود؛ به جای نکوهش آن کسان که شکنجه شده‌اند، شکنجه و شکنجه‌کنندگان را باید محکوم کرد.

عباس جمشیدی؛ یک یل پیلتنی بود! شاید در چشم من این طور می‌آمد. یک زرادخانه متحرک بود و چند جور سلاح با خود همراه داشت. سر قرار او که می‌رفتم، دلم شور می‌زد. اما به او که می‌رسیدم آرام می‌شدم و همگام با او که می‌رفتم احساس امنیت می‌کردم و پر از این تصور بودم که هر رقم درگیری اگر پیش آید؛ "عباس" حریف‌شان است! راه که می‌رفتم می‌دیدم شوخ چشم به دختران و زنان خوشگل لبخند می‌زند. از این عادت او خوشم می‌آمد، در آن "چریکها" را می‌دیدم که زندگی و زیبایی را دوست می‌دارند. یکبار در تمثیلی از "رند و ساقی سیمین ساق"، به عادت‌اش اشاره‌ای داشتم. خوشش آمد! با قهقهه‌ای نیم چرخه زد که می‌دانستم شگرد اوست برای چک کردن پشت سر! (۸* - ۲۱)

به من به چشم یک "سمپات" نگاه می‌کرد و در همان اولین قرار، فهمیدم سخت طرفدار "مسعود احمدزاده" است. (*۴۵۴) وقتی از گستره‌ی روابطم در تهران و رشت و لاهیجان، مختصری برایش گفتم، هیچ مکشی روی حرف‌هایم نکرد! فقط گفت؛ "این خطرناک است رفیق! باید تا حد یک دو "مکان" محدوداش کنی و قرارهایت با آنها هم باید یکطرفه باشد." من طرز قرار را پذیرفتم اما با بقیه حرف‌هایم مخالفت کردم و در باره اهمیت و ارزش فعالیت مستقل شبکه‌ها و ضرورت حفظ ارتباط با آنها صحبت کردم. ساکت حرف‌هایم را گوش داد و پس از لختی

خیابان دلگشا درست کند. حیف "حمام گلشن" بود، اینجور بناها را نباید خراب می‌کردند!"

خواهر و برادر بزرگم از فعالین سازمان جوانان حزب توده ایران بودند، قبل از ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲. به یمن وجود اینان و به برکت حضور پدرم، فرهنگ خانه و خانواده عرفی و چپ بود. من هیچ وقت در معنای رایج؛ احساسات و افکار مذهبی نداشتم.

نوروز ۱۳۴۱: روی پله‌ی بالا خانه نشسته بودم و کتاب می‌خواندم. از انباری که پر از کتاب و مجله بود، کتابی برداشته بودم و می‌خواندم. برادر بزرگم که حالا فارغ التحصیل شده بود و ما با سربلندی مهندس پرویز صداس می‌زدیم، دوره سربازی را می‌گذراند. به علت همان سابقه‌ی توده‌ای بودن، سرباز صفراش کرده بودند و در مرخصی‌ها که به لاهیجان می‌آمد، هم‌اش بالا خانه می‌نشست و کتاب می‌خواند و ندرتا در حیاط، قدم می‌زد. حال و روزگار زار و افتضاحی داشت. آنروز که از حیاط به بالا خانه می‌رفت از من پرسید چه می‌خوانی؟ گفتم تاریخ می‌خوانم. تاریخ راوندی را برداشته بودم و می‌خواندم. نگاهی به روی جلد کتاب انداخت و بی حرفی رفت بالا خانه. کم و بیش، ساعتی گذشته بود و من حس کردم مهندس پرویز بالای سرم است. سرم را برگرداندم و نگاهش کردم، در دست‌اش کتابی بود، گفت: "جمشید! تاریخ می‌خوانی خوب است، اما تاریخ شرح مرده‌ی یک‌دوره است، برای آن که بدانی زنده‌ی آن دوره چه جور بوده باید شعر و ادبیات آن دوره را بخوانی و کتاب را به دستم داد؛ کتاب "حاجی آقا" نوشته صادق هدایت بود.

از سالهای ۴۳ - ۱۳۴۲، نزدیک ترین دوستان در خانه و تابستان‌ها در حجره خالی پدر عبدالله شکوری گرد می‌آمدیم. دستگیر که شدم نام عبدالله را گفتم چون با چریکها مربوط نبود! دو سال زندان گرفت و یکسال هم "ملی" کشید. پرویز نصیری نزدیک ترین و عزیز ترین دوستم بود. شب دوم دستگیری برای آن که نفسی بکشم و دمی بی شلاق فکر کنم، نام او را با اعتراف به دادن و گرفتن یک‌دو کتاب گفتم، با چریکها مربوط نبود، یک دوسال زندان کشید و سالی بعد خود خواسته سر قرار رفت و کشته شد. (*۷۷۳)

همین شب دوم بود که مرا با "عباس جمشیدی رودباری" روبرو کردند. خط و نشان‌شان این بود که اگر جایی بگویم عباس زنده است، تکه تکه می‌کنند! چون او را به رگبار بسته بودند و اعلام کرده بودند کشته شده، (*۴۴۹) در بیرون هم بر این نظر بودیم. روی تخت برهنه آهنی؛ سراپایش باندپیچی شده بود و در همان حال او را به تخت آهنی بسته بودند! نخستین قرار "حمید اشرف" را "عباس" به من داده بود.

با کپسول سیانوری که از جیبم در آورده بودند، حدس می‌زدند با بالای "سازمان چریکها" در ارتباط بوده باشم. من حواسم سرجایش بود اما

سکوت گفت: "باید تصمیم بگیریم رفیق!". به حمید گزارش کرده بود و همین سبب ساز قرارم با "حمید اشرف" شد.

شاید بیشتر از دوساعت، در مسیری که به من گفته شده بود، یک راه طولانی را رفتم! سر و وضعم را نیز مطابق رهنمود، به صورت جوان شهرستانی در آورده بودم که مثلاً "شاگرد مغازه ایست که دوچرخه تعمیر می‌کنند. در میدان خراسان یک گیوه خریده بودم، جلد پای خودم. شلوار و پیرهنم را از کهنه فروش‌های پائین میدان ورامین خریده بودم! فقط چند ثانیه صدای موتور سیکلت به گوشم آمد، سرم را که به طرف صدا چرخاندم، موتوری کنار پایم ترمز کرده بود، مهربان و خنده رو گفت: "سوار شو رفیق! محکم بشین!". طوری گفت مثل این که هزار بار مرا دیده و سالیانی است مرا می‌شناسد!

در این قرار و قرارهای بعدی؛ "حمید اشرف" را شایق به درک اهمیت و ارزش فعالیت مستقل شبکه‌ها و ضرورت حفظ ارتباط با آنها یافتم اما او نیز مانند "عباس" به همه چیز از منظر فراهم آوردن "امکان" برای ترمیم ضربات و تلفات وارده به "سازمان چریکها" نگاه می‌کرد و آنچه که در او نیز بارز بود؛ باور استوار به "خلق" و "انقلاب" بود! نکته دیگری که اهمیت دارد بنویسم، جوانه‌ی توجه به اهمیت نظریه و تئوری در ذهن "حمید اشرف" بود. او به من گفت: "کجا موقعیت انقلابی وجود دارد؟ کو؟ نظرات رفیق مسعود ذهنی است! سازمان به نظریه و تئوری احتیاج دارد رفیق!". فکر می‌کنم آن اهتمام خستگی‌ناپذیر و جانبازانه‌ی "جزنی" در زندان که کوشید برای "سازمان چریکها" نظریه و تئوری فراهم آورد، پاسخ به همین درخواست بود.

این نخستین بار است که می‌نویسم؛ یک روز قبل از آن که در مرداد سال ۵۱، در "میدان اعدام"، سر قرار رابطم با بچه‌های لاهیجان دستگیر شوم، با "روبن مارکاریان" قرار داشتم. وقتی به "حمید اشرف" گفتم؛ "روبن" و چند محفلی که او با آنها در ارتباط است، اغلب تیپ نظری هستند؛ به حفظ ارتباطم با "روبن" خیلی تأکید کرد و رد و پی آنها را از من گرفت. یک دو سال بعد خیلی از بچه‌های این محافل به "سازمان چریکها" پیوستند (*۴۹۹ ۴۹۸) که از شمار آنان؛ "مارتیک" و "حمید مومنی" بودند. سال ۵۳ وقتی "روبن" در کمیته مشترک زیر بازجویی و شکنجه بود، به تصادف همدیگر را دیدیم و با ایما و اشاره، به یکدیگر رساندیم؛ شتر دیدی ندیدی!

گویا ترین تصویری که از "حمید اشرف" در ذهنم باقی مانده، خاطره‌ی او در روزی است که "کپسول سیانور" به من داد!

روی موتور، سفت که بغلش می‌کردم تیزی آهن سلاح‌هایی که زیر کش بسته بود توی سینه و پهلوی من فرو می‌رفت و دردم می‌گرفت. همین آدم در برابر مردم چنان نرم و نازک و گردن کج بود که می‌پرس! فقر و فلاکت مردم جنوب تهران به گریه اش می‌انداخت و سوار

اتوبوس‌های داغان و پر ازدحام جاده قدیم کرج که می‌شدیم، وقتی می‌دید پیر زن یا پیر مردی بغچه‌اش را گذاشته کف ماشین و کتابی نشسته، قرارآرام‌اش از دست می‌رفت، از روی صندلی خیز برمی داشت و با هزار خواهش و تمنا، حتی بغلشان می‌کرد و می‌آورد روی صندلی جای خودش می‌نشاند. هر طرح عملیات اگر کوچکترین احتمال آسیب مردم در آن می‌رفت، بدون اما و اگر خط می‌خورد و منتفی بود... یک روز بی اندازه گرم و داغی بود، بعد از اینکه بیشتر از دو ساعت، سوار بر "ایژ" می‌راست رفتیم و هی کج رفتیم بالاخره رسیدیم به "شهر ری" و پیچیدیم طرف بقعه شاه عبدالعظیم و رفتیم توی قبرستان! توی قبرستان یک زاویه‌ای را نشان داد و گفت برویم آنجا! یک آرامگاهی بود متعلق به یکی از خاندان‌های قدیم منقرض شده، در و پنجره‌هایش را برده بودند، کاشی‌هایش را کنده بودند، از سنگ قبرها هم چیزی نمانده بود، حکما "مرمر بود، برده بودند! سقف و چهار دیوارش مانده بود و جای خالی پنجره‌هایش در هر چهار طرف مانده بود و ما که توش بودیم می‌توانستیم هر چهارسوی قبرستان را ببینیم و بیائیم. روی قبر کنار هم اما رو به همدیگر نشستیم. یک صحبت مختصری کرد که بیان محملی بود از آرمان و اهداف ما و یک تأکیدی کرد بر ایمان ما به پیروزی راهمان و بعد از جیبش کپسول دست ساز سیانور را در آورد و با ایمان به پیروزی راهمان به من داد. بعد بلند شدیم و دست یکدیگر را سخت فشردیم و همدیگر را در آغوش کشیدیم و بوسیدیم، بعد در برابر هم احترام بپا ایستادیم و سرود خواندیم. با سر افراشته، چشم در چشم هم سرود خواندیم؛ سرود که می‌خواندیم من جویبار اشکی را که بر گونه‌های او جاری بود می‌دیدم، از چشم من "صد رود" روان بود! و تار وجودم در طنین سرود می‌لرزید:

برخی‌ای داغ لعنت خورده
دنیای فقر و بندگی!
جوشیده خاطر ما را برده
به جنگ مرگ و زندگی
باید از ریشه بر اندازیم
کهنه جهان جور و بند
آنگه نوین جهانی سازیم
هیچ بودگان هرچیز گردند
روز قطعی جدال است
آخرین رزم ما
انترناسیونال است
نجات انسان‌ها

...

... غریب سرود که در ما خاموشی گرفت "حمید اشرف" از جیبش یک پاکت در آورد که در آن دوتا کیک یزدی بود! به میمنت و شادمانی "رویداد" شیرینی خوردیم.

خمینی بست! همان ماهیتی که بساط واپسگرا و شهروند ستیز "جمهوری اسلامی" را در ایران گسترده!

"جزنی" از رویداد ۱۵ خرداد سال ۴۲، نه تنها "راه قهرآمیز مبارزه" را نتیجه گرفت، بلکه از آن به ضرورت سمتگیری "در جهت استراتژی عمومی انقلاب" رسید! (*۱۷) این اهمیت دارد که سرچشمه‌های اثرپذیری جزنی را بازشناسیم و باز اندیشیم؛ سرچشمه عینی البته عبارت بود از؛ خیزش خودانگیخته و خشم‌آهنگ "توده" در انفجار عصبیت و واپسگرایی که خمینی امام آن بود. اما چرا جزنی این رویداد را آن گونه بازتاب داد؟ آیا نمی‌توان گفت او که در چهارچوب "استراتژی انقلاب" می‌اندیشید و در شعاع نگاه "لنین" می‌نگریست؛ "مردم" را "توده" می‌دید و نه "شهروند"؟

"تکلیف" من سوزاندن قرار "حمید اشرف" و گم کردن رد و پی "چریکها" بود. آئین این تکلیف، جویدن کپسول سیانور بود! من از این آئین سرباز زدم اما بجا آوردن "تکلیف"، تاج افتخاری شد بالای سر من. این خلاصه بودن ما در "وجود صاحب تکلیف" و این تاج افتخار چه بود و کدام مفهوم آن را می‌ساخت؟ این سؤال جنبه‌های گوناگون پیچیده‌ای دارد که روشنگری در باره همه‌ی آنها در توان امروز من نیست. برای نوشتن و مدرن شدن لازم است جسم و روح خود را از حبس "گذشته" آزاد کنیم، من در این زمینه اهتمام داشته‌ام، اما آیا "آینده" بر ویرانه "گذشته" ساخته می‌آید؟ کدام عناصر حیاتمند از "گذشته" در اکنون ما جاری است که به "آینده" راه تواند برد؟ آیا "گذشته" با آن همه جانبازی‌ها که پر از آرزوهای نیکخواهانه برای مردم بود، بر عبث بوده و دود شده؟ آیا نواندیشی و نوزائی در تعارض با فداکاری و جانبازی است؟ آیا انسان مدرن فداکار نیست؟

یک‌رشته علایق وجود دارد که متعلق به نسل ما و وجه تمایز نسل ما با نسل‌های جوان کشور است. با این علایق دوگونه می‌شود برخورد کرد؛ می‌توان آنها را منجمد کرد و میان نسل‌ها سدی غیرقابل عبور به وجود آورد و می‌توان از آن پلی ساخت برای فهم متقابل نسل‌ها! من موافق نیستم که خود را "سرمشق" فرزندانم به آنها معرفی کنم؛ برعکس؛ کوشش من فهمیدن آنها و سازگار کردن خود با علایق و خواست‌های فرزندانم است! در مجموع اگر ما شرایط مناسبی برای فهم متقابل به وجود آوریم؛ نسل‌های جوان امکان می‌یابند در ما بنگرند و خوب و بد ما را با میزان و معیاری که آگاهی زمانه خود آنها بدست می‌دهد، به سنجش در آورند و موضوع رد و قبول انتخاب خود قرار دهند.

ما چریکهای فدائی؛ شورشگرانی آرمانخواه بوده‌ایم و من در امروز خود نیز آرمانخواه باقی مانده‌ام و بر این نظرم که زندگی بدون "آرمان" فروغی نخواهد داشت. فکر می‌کنم میان آرمانخواهی و فداکاری رابطه‌ی گسست ناپذیر وجود دارد و افزون بر این فکر می‌کنم که پیکار امروز برای برون رفت ایران از مرداب انحطاطی که در آن فروغلطیده؛

فرهنگ و جامعه‌ای که گهواره‌ی زندگانی ما بود، بی عدالتی‌ها، تبعیض و ستمگری‌ها و اجبار دیکتاتوری و اختناق "شاه" که ما چریکهای فدائی واکنش خودانگیخته‌ی نا لازم آنها بودیم، بر راه و آرمان ما رنگ ایمانی و آئینی پاشید! چریکها؛ جان‌های حساس و پر از آرزوهای نیکخواهانه برای مردم و میهن‌شان بودند اما آزادی "اندیشه" و "بیان" -حق انتخاب از ما سلب شده بود و در فقدان این حق بود که فردیت ما به صلیب کشیده شد، پس در باورهای حل شدیم که قدرت الهام و پایداری شان در منزلت قدسی و ناپرسائی آنها بود! اگر جادوی خمینی در "جنس" ما کارگر افتاد، دلیل و علتش خود ما بودیم!

دامنه این بحث گسترده است و اگر بحث کنیم از پرسش‌هایی می‌گذرد؛ آیا "مصدق" به "سیاست" رویکردی دشمنخواه بخشید؟ آیا "کودتای ۲۸ مرداد" حیات سیاسی ایران را به "قهر" آلود؟ "جزنی" معتقد بود: "۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نقطه عطفی در رابطه رژیم با مردم شد. نقطه عطفی که در جریان‌های سیاسی علنی و مخفی اثر بزرگ گذاشت" (*۵۴) این "اثر بزرگ" چه بود؟ بی اعتباری "فعالیت‌های مسالمت آمیز" (*۵۵) و سوق حیات سیاسی اپوزسیون به "راه قهر آمیز" (*۷۱) از مصادیق این "اثر بزرگ" است! که کتاب کذا آنرا حجت اصالت "خط امام" توصیف می‌کند. (*۵۸) این اصالت واقعیت دارد؛ زیرا ۱۵ خرداد ۴۲، بازی تمرین انقلاب خمینی و آن نقطه دگرگشت به انحطاط سیاسی است که انقلاب مشروطیت را به انقلاب اسلامی دوخت! بهتر است بخاطر بیاوریم که اخراج دکتر شاهپور بختیار از "جبهه ملی" و دنباله روی و مداحی رهبران "جبهه ملی" از خمینی و رهبری او در سال ۵۷، ادامه‌ی نگاه و نظر همین رهبران به ۱۵ خرداد سال ۴۲ است که آنرا "نخستین قیام ضد استبدادی پس از انقلاب مشروطه" اعلام داشتند!! (مقدمه خاطرات سیاسی خلیل ملکی صفحه ۱۵۰)

می‌دانیم "جزنی" آزادخواهان کشور را از پشتیبانی حتی تاکتیکی از مسند نشینی آخوندها بر حذر می‌داشت، ضمن آن که به ستیز خمینی با رژیم شاه با نظر پشتیبانی می‌نگریست. آموزه جزنی از یکسو به "سازمان چریکها" این الهام را بخشید که در رفتارند "جمهوری اسلامی" و همه پرسى "قانون اساسی"، شرکت نکنند و به هر دوی آن "نه!" بگویند و از سوی دیگر، به نوبه خود زمینه ساز سمتگیری اتحاد با خمینی و پیوستن به خط مشی حزب توده ایران، دایر به پیروی از "خط امام" بود!

"از اثرات فوری قیام ۱۵ خرداد ۴۲؛ به اغما رفتن فعالیت‌های مسالمت آمیز جبهه ملی و احزاب مشابه بود" (*۵۵)، اما اثرات پایدار آن، ضربات مرگباری است که به جامعه مدنی نوپای ایران وارد آورد، چندان که به دیکتاتوری "شاه" شتاب و استحکام بخشید و در "از میان بردن امکان هرگونه فعالیت قانونی"، نقش قاطع بازی کرد. (*۱۷)

به پرسش "اثر بزرگ" باید اندیشید اما بایسته است در اندیشه به آن؛ علت آن ناتوانی را جستجو کنیم که چشم ما را بروی "ماهیت" رهبری

شکلی داشت، بیشترش بنام "تپاز". گوش کردن صفحه‌ها در من تصویری بر می‌انگیخت از "پاریس" و "نیویورک" با خیابان‌های پرازدحام عطرآگین، اما اندک سالی بعد، که "غربزدگی"، داغ ننگ "انسان بی هویت" شد! شور امیراوف و اپرای کوراوگلی جای آنها را گرفت: رامشگر ایرانی بخواند!

ساقی! به نور باده بیفروز جام ما
مطرب بزن که کار جهان شد بکام ما
ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم
ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

زمستان ۱۳۵۳ بند ۲ شکنجگاه کمیته مشترک: زن و مردی را شکنجه می‌کردند. ضحیه وحشت و درد در بند می‌پیچید و سلول‌ها را در سکوت سنگین پر از هراس فرو می‌برد. من در تنهائی سلول، از دلهره و ترس، سردم بود و متشنج بودم؛ زانوهایم می‌لرزید و دندانهایم بهم می‌خورد! ناگهان آواز "رامشگر ایرانی"، از سلول زنان به پرواز در آمد، مانند تیغه نوری که پرده تاریکی را می‌شکافت، ظلمت سکوت را درید، هراس مرگ را شکست، کامم را از باده دلیری و پایداری پر کرد و جانم را چندان بر افروخت که احساس کردم تهی از "خویش" و پر از "دوست" هستم!

بهار ۱۳۵۲: در ساختمان دادگاه نظامی، دادگاه اولم بود! دو بار اعدام برایم بریده بودند. از دادگاه که بر می‌گرداندم، مرا یکراست بردند سلول زیر زمین "زندان قصر" که دخمه ماندی بود مخصوص اعدامی‌ها. تاریک بود اما از فواصل میله‌های سوراخ چسبیده به سقف، کور نوری به درون می‌آمد. روی دیوار سلول؛ نشانه‌ها و خط نوشته‌هایی بود که نمی‌شد خواند. با زحمتی توانستم تشخیص بدهم شعر نوشته‌هائیت از رفتگان رفیق! از چند کلمه‌ای که توانستم بخوانم، دستگیرم شد پاره‌هائیت از "آرش کمانگیر". یک دو مورد هم تشخیصم این بود که از "شاملو" است. شب را در آن سلول بیدار گذراندم و با ناخن، روی دیوار نمور سلول پاره‌ای از "مرغ آمین" نیما نوشتم:

"رستگاری روی خواهد کرد
و شب تیره بدل، با صبح روشن گشت خواهد
آمین!"

در سال‌های تأمل که "مرغ آمین" نیما را باز خوانی کردم، (۲) ستیزجویی ویرانگر آن روح منتقم و مرگ اندیش، در فضای قدسی شعر که ضرباهنگ "آمین" سازنده‌ی آنست، تا اعماق وجودم را لرزاند:

مرغ می‌گوید:
"به سامان باز آمد خلق بی سامان
و بیابان شب هولی

اتفاقاً" به آرمان و فداکاری نیازمند است! اما این یکسوی نگاه است، نگاه من سوی دیگری نیز دارد؛ بدون بیرون جستن از جذبه یادمان‌های شعله ور، قادر به ایجاد آن "فاصله" لازم و ضرور نیستیم تا "گذشته" را بازبینی و بازاندیشی کنیم و علل ناکامی‌های خود را در یابیم! بزرگترین ارج گذاری به آن جانبازی‌ها ی "دیروز"، تبیین "عقلانی" آنها در "امروز" و یافتن معنای امروزمین برای آنها در مفاهیمی نظیر "شهامت مدنی" و "مسئولیت شهروندی" است. وفاداری به مردم دوستی و میهن خواهی نیکخواهانه‌ای که راهبر ما به جانبازی‌های سترگ در "گذشته" بود، داشتن شجاعت در دیدن و نقد جنبه‌های اتوپیک، جزمی و توتالیتر در باورهای دیروز و پیراستن آرمانخواهی سوسیالیستی ما از آن شائبه‌هاست.

می‌توان به خود، کسی نگریست که مثل هیچکس نیست و در یکه خواهی خود، از فراز نگاه کرد و "آرمان" را چونان بشارت "رستگاری" پیامبران رسول درک کرد. و می‌توان فروتن بود؛ خود را "شهروند" برابر حقوق با دیگران دید و "آرمان" را "تغییر" واقعینانه و عقلانی "واقعیت مستقر"، در راستای دموکراتیک و انسانی تر کردن زندگی جاری، شکوفائی شخصیت انسان و برابری حقوق شهروندان و عادلانه کردن مناسبات آدمیان حی و حاضر در جامعه و جهانی که زندگی می‌کنیم، تعریف کرد.

یادآوری این نکته آموزنده است که از سر باور آرمانی ما به سوسیالیسم بود که وقتی تجربه‌ی زندگی در "شوروی" نصیب و قسمت ما شد؛ بیشترین‌ی "فدائیان خلق" با "سوسیالیسم عملا" موجود خود را در فاصله و حتی جداسری احساس کردند!

باری! آن خلاصه بودن ما در "وجود صاحب تکلیف" و آن تاج افتخار چه بود و کدام مفهوم آن را می‌ساخت؟ این یک سؤال تعیین کننده است در نگاه و اندیشیدن به ماهیت پیکار چریکی ما!

تحقیر "فردیت" در پیشگاه قدسی "خلق"

تابستان ۱۳۴۳: در حجره خالی پدر عبدالله گرد می‌آمدیم. حسن گلشاهی هم بود که بعدتر، دور از چشم ما از طریق ارض پیمبا با مفتاحی در تماس شد و حبس ابد گرفت. (۳۸۷*) من چیزهایی را که برای دل خودم می‌نوشتیم در این جمع می‌خواندم. کتاب‌هایی را که می‌خواندیم برای یکدیگر تعریف می‌کردیم و فراوان دوستدار شعر بودیم. دلبستگی اصلی ما خواندن "نیما"، "شاملو"، "فروغ" و "سیاوش کسرائی" بود. بیرون از حجره خالی پدر عبدالله جایی برای بیان احساس و نمایش شوق و ذوق ما نبود! در خانه پرویز که جمع می‌آمدیم؛ شارل آزناوور، لویی آمسترانگ و ادیت پیاف گوش می‌دادیم، صفحه‌ها را از مغازه کوچکی در همان خیابان نوساز "حافظ جنوبی" می‌خریدیم که گرامافون‌های کوچک

که خیال روشنی می‌برد با غارت و ره مقصود در آن بود گم، آمد سوی پایان و درون تیرگیها، تنگنای خانه‌های ما در آن ویلان، این زمان با چشمه‌های روشنایی در گشوده است و گریزانند گمراهان، کج اندازان، در رهی کامد خود آنان را کنون پی گیر. و خراب و جوع، آنان را زجا برده است و بلای جوع آنان را جا به جا خورده است این زمان مانند زندانهایشان ویران باغشان را در شکسته.

و چو شمع در تک گوری کور موذی چشمشان در کاسه ی سر از پریشانی. هر تنی زانان از تحیر بر سکوی در نشسته. و سرود مرگ آنان را تکاپوهایشان (بی سود) اینک می‌کشد در گوش.

خلق می‌گویند:

"بادا باغشان را، در شکسته تر هرتی زانان، جدا از خانمانش، بر سکوی در، نشسته تر. وز سرود مرگ آنان، باد بیشتر بر طاق ایوانهایشان قندیلها خاموش."

در تعطیلات عید و تابستان فارغ التحصیلان دبیرستان‌های لاهیجان که در دانشگاه‌های کشور مشغول ادامه تحصیل بودند به شهر زادگاه باز می‌گشتند و مرا شوق همصحبتی با آنها فرا می‌گرفت. در میان آنها دو نفر بودند که در همصحبتی پیش قدم بودند و در حقیقت ما دبیرستانی‌ها را شکار می‌کردند: نادر معین زاده و غفور حسن پور. نادر در دانشگاه تبریز و غفور در دانشگاه تهران، هر دو "فنی" می‌خواندند و مهندس می‌شدند.

نادر معین زاده، از سرشناس ترین سخنگویان و رهبران جنبش دانشجویی تبریز بود. گرم و تیز، نکته دان و سخنران بود. پدرش کارمند محضرداری بود و آدمی مهربان و اهل کتاب بود. برادر بزرگاش که حالا پزشک شده بود با مهندس پرویز ما دوستی داشت و چند بار دیده بودم، باتفاق حسن ضیاء ظریفی، که در لاهیجان خانواده‌ای با اعتبار بودند، در اتاق بالاخانه‌ی ما، جمع می‌آمدند و ساعت‌های دراز، گفتگو می‌کردند.

اولین کتابی که نادر به من داد، تابستان سالی بود که کلاس نهم را به پایان آورده بودم. اسم کتاب: "اصول مقدماتی فلسفه" و اثر ژرژ پلیتسر بود. درسنامه‌ای بود که حزب کمونیست فرانسه برای اعضای کارگر خود فراهم آورده بود. تردید ندارم که خوانندگان فرانسوی برداشت دیگری

دارند اما خواندن آن، ذهن مرا برای پذیرش کتاب استالین؛ "ماتریالیسم دیالکتیک ماتریالیسم تاریخی" آماده کرد. در این کتاب استالین با تقسیم جهان اندیشگی بشری به دوپاره "حق" و "باطل"، همه‌ی فیلسوفانی را که به تقدم ایده بر ماده اعتقاد دارند؛ یاوه پرداز و مدافع ستمگری و استثمار معرفی می‌کند! دو دهه بعد، در سال‌های تأمل دریافتم که آموزه استالین یک "تبیهکاری تئوریک" بوده که چشم و گوش مرا به روی جهان اندیشگی "غرب" بست. تابستان بعد، کتاب دیگری که نادر به من داد، تأثیر عمیقی در من بجا گذاشت و حدوداً "سمتگیری فکری" عمر اولم را رقم زد!

ظهاره ظهر بود، ما از کوره راهی در دامنه "شیطان کوه" می‌رفتیم، پرندۀ پر نمی‌زد، تنها صدای فش فش کروف مارهای بی آزار به گوش می‌رسید که از شدت آفتاب زیر بوته‌ها چمبره زده بودند. سر پیچی که به کارخانه "هوختیف" می‌رسید کتاب را بمن داد؛ کتاب را از زیر پیرهن‌اش در آورد، دست‌اش را که زیر پیرهن کرد با اینکه پرندۀ پر نمی‌زد، دور و نزدیک را خوب نگاه کرد! کتاب را چاپک در آورد و در حالیکه بدستم می‌داد گفت: "کتاب لنینه! بگذار زیر پیرهن، کسی نباید بفهمه!" "امپریالیسم..."؛ کتاب مشهور لنین بود.

چهار روز بعد کتاب را که پس می‌گرفت پرسید: "خوب خواندی؟ برایم بگو چه فهمیدی؟!" گفتم: "فهمیدم در دنیا یک شری هست بنام امپریالیسم؛ جنگ و فقر و عقب ماندگی‌ها، استعمار و غارت و این بساط دیکتاتوری‌ها، همه از ناحیه اوست. دشمن مردم ما و دشمن مردم سراسر جهان امپریالیسم است!" تمام آن بعد ازظهر نادر برای من حرف زد. صحبت که می‌کرد چشم‌هایش از ایمان به درستی حرفهایش برق می‌زد و می‌درخشید! برق چشم‌هایش دلم را می‌لرزاند. آن طنین ایمانی که سخنش داشت، آن برق یقینی که در چشم‌هایش می‌درخشید و آن لبریز بودن او از باور به رستگاری محنت کشان؛ حجت را بر من تمام کرد؛ یقین آوردم که راه لنین، راه رستگاری محنت کشان، راه رستگاری بشریت است.

راست اینست در همه‌ی آن پیکارهای کوچک و بزرگ که عمر اولم در آنها طی شد؛ جز همین کودک یقین به لنین کس دیگری نبودم!

در سالهای تأمل بر این یقین خود شوریدم و نوشتم فضیلتی بالاتر از "یقین" وجود دارد و آن فضیلت "شک کردن" است. (۳) بر پایه فضیلت شک بود که در بازخوانی و باز اندیشی کتاب "لنین"، در یافتن که ضد امپریالیسم و ضد لیبرالیسم لنین و خمینی، مستقل از ادبیاتی که آنها را پوشانده؛ از یک جنس و یک سرشت‌اند و هردوی آنها علایق و منافع خود را در این می‌جستند که گردونه "تاریخ جدید" را از پیشروی بازدارند.

وقتی "شوروی" فروپاشید و درک این حقیقت که "لنینیسم" یک

من چشم روی مردم کوچه و خیابان بود، اما پیش از لنین، این نیما بود که چشم را از کوچه و خیابان برگرفت! "مرغ آمین" نگاهم را برکشید. از ارتفاع که نگاه کردم، دیگر مردم در چشم "خلق" می‌آمدند. "خلق" هم آن مردم بودند و هم نبودند! یک مفهوم بود مستقل از موجودیت مردم، مستقل از آحاد مردم! صورت ساده و یکدست شده مردم بود، صورت آرمانی و قدسی شده‌ی مردم بود! هیچ "فردیت" در خلق نبود، چیزی که شکل و شمایل مشخص و مجزا داشته باشد، نبود؛ عظمت و هیمنه‌ای پیچیده در لفاف تقدس و حرمت بود که شأن و منزلت "فرد" را در برابر آن جاه و مقامی نبود. (۶) تکلیف "چریک" جانبازی و فداکاری برای رستگاری خلق بود و علیرغم آن که "رستگاری" در نزد ما محتوایی گیتیانه داشت، خواست و خواهش‌های "فرد" در شعاع مفهومی آن بی اعتبار و حقیر و مذموم می‌نمود؛ و روشنایی‌های زندگی که دلبستگی و "رنگ تعلق" به همراه داشت، در چشم ما جلوه و تالوئی نداشت! و اتفاقاً به همین دلیل؛ پیکار چریکی؛ میدان مبارزه با دیکتاتوری "شاه" را تنگ و تنگتر کرد و در راه گسترش مبارزات مسالمت آمیز، علنی و قانونی مردم عادی که مردم بودند در خواست و خواهش‌های جاری‌شان، مانع آفرید.

آن وجود خلاصه در "تکلیف" و آن "تاج افتخار" را دلیری قربانی کردن "فرد" در پیشگاه مفهوم قدسی بنام "خلق"، به ارمغان می‌آورد. "خلق" یک مفهوم "متعالی" بود اما همین مفهوم متعالی؛ سازنده گوهر "ایدئولوژی" ما نیز بود که راهبر "چریکها" به مفهومی تجزیه پذیر از انسان بود! آن مفهوم متعالی که از "چریک فدائی خلق" وجودی خلاصه در "تکلیف" می‌ساخت و ذوب شدن در کوره آن، تاج افتخار به ارمغان می‌آورد، در عین حال میزانی بود تا "حقیقت" را در انحصار خود بشناسیم و "ملت" را به انقلابی و ضد انقلابی (۱۷*) تقسیم و تجزیه کنیم! پس استعدادی را در ما پرورش می‌داد که در نگاه به انسان‌ها، "خودی" را بر "غیر خودی" ممتاز بشناسیم و در افق آن صاحب "حق" و یا مسلوب از "حق"، شناسائی کنیم! ما در قوی ترین جلوه پیکار خود، نقطه ضعفی را پرورش می‌دادیم که نه تنها با ضرورت دموکراسی، حقوق بشر، حقوق شهروندی برای همه ایرانیان، در تضاد و تعارض بود! بلکه آستن آن بود که ما را به سرایش انکار حق زندگی، یعنی در موقعیت "ضد اخلاق" قرار دهد!

کسانی که "چریکهای فدائی خلق" را در مفهوم "خشونت" بازساخته و تبیین می‌کنند - از آن کسان که ما را در استعداد سکولار دموکراتیک بی اعتبار و عقیم می‌خواهند، بگذریم - در بهترین حالت می‌توانند منتقد شکلی باشند که "رویداد" در آن شکل به ظهور رسید و عینیت پیدا کرد در حالی که موضوع اصلی باز اندیشی محتوای رویداد است که "چریکهای فدائی خلق" را در شناخت مفهوم "شهروند" و برابری حقوق شهروندان، در درک ضرورت دموکراسی و حقوق بشر و پاسخگویی به پیشرفت و عدالت ناتوان می‌کرد.

ایدئولوژی جزمی و توتالیتر بوده است برای اذهان ساده نیز قابل درک گردید، من از خود پرسیدم چرا انتخاب من "لنینیسم" بوده است؟ از خود پرسیدم؛ چرا جذبه‌ی نوسازی‌های زمان "شاه" و کشش من به پدیده‌های نوظهور "جدید"، آن اندازه در من بی رمق بود که پایم را به قبرستان‌ها کشاند و مقبره‌ی ویران یک خاندان منقرض شده را میعادگاه من ساخت؟ آیا این فقط اجبار اختناق و دیکتاتوری بود یا درک من از ضرورت و کم و کیف پاسخگویی به آن، مرا از متن جوشان زندگی در فاصله قرار می‌داد و به حاشیه جامعه می‌راند؟ از خود می‌پرسیدم "آن یقین من به لنین" از کجا می‌آمده؟ آیا نباید مبداء و مخزن آن را در آن واقعیت که "خود" بودم، در آن "کس" که بودم جستجو کنم؟

"چریکهای فدائی" خود را در مقام "فرد" باز نمی‌شناختند و پیکارشان در تقابل با "فردیت" قرار داشت. و از جلوه‌های بارز این تقابل؛ مواجهه ایمانی، یعنی واقعیت ستیزی و عقل گریزی بوده است. پیکار سیاسی برای آن که از استبداد به آزادی گذر کند، چند پیش شرط دارد که نخستین آن گذر از "توده" به "شهروند" است. سیاست طی این روند با فردیت آدمی از سر آشتی در می‌آید، ارزش واقعینی را در می‌یابد و سرشتی عقل گرا پیدا می‌کند و از این منزلگاه به "اخلاق" می‌رسد که مفهوم محوری آن پاسداری حیات انسان، برسمیت شناختن موجودیت بشری و حقوق بشری او است.

"فردیت" معطوف به "آزادی" است، معطوف به شکوفائی شخصیت انسان است و آدمی را بیرون از حبس سایه‌ها و سیطره‌ها می‌خواهد. فردیت؛ برخورداری از "حق" عینیت بخشیدن به خود است. همه‌ی مکتب‌های سیاسی "عصر جدید" بر این بنیاد شکل گرفته‌اند. تمایز آنها از یکدیگر بر سر رد یا پذیرش انسان در مقام "فرد" نیست، این بنمایه را همه می‌پذیرند، مکتب‌های سیاسی متفاوت، نسبت‌های متفاوت میان "فرد" و "جامعه" اندیشیده‌اند. اختلاف، در تبیین کم و کیف مسئولیت متقابل است. تفاوت مکتب‌های سیاسی در جهان مدرن از اینجاست. حتی در "مانیفیست" که سیلان اندیشه‌ی مارکس با محدودیت و معذور روبروست، روشن بین ترین مارکس شناسان جهان، این اندیشه اساسی مارکس را که می‌گفت: "رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد همگان است؛" پایبندی او به حریم آزادی‌های فردی و حقوق شهروندی دانسته‌اند. (۴)

"فرهنگ ملی" که ما پرورده‌ی آن هستیم، فرهنگی است که جوهر آن انکار فردیت انسان است. می‌توان نشان داد که فرهنگ سیاسی نیز در ایران برخوردار از چنین جوهری است؛ جهانی‌های سیاسی در نزد ایرانیان، مستقل از ادبیاتی که در قالب آن به بیان در می‌آیند؛ مبتنی بر کلیت‌های قدسی است که جوهر آن انکار فردیت انسان است. از این یگانگی "جوهرین" به این نتیجه می‌توان رسید که فرهنگ ملی ظرفی است که بیش و منش سیاسی ما را شکل می‌دهد، هم از اینروست که در بازمینی فرهنگ سیاسی، بنحوی ناگزیر از بازمینی فرهنگ ملی خود هستیم. (۵)

هوای تازه

سال تحصیلی ۴۳-۴۴: فضای دبیرستان‌های لاهیجان بر اثر حضور دبیرهای جدید که لیسانسیه‌های تازه فارغ التحصیل بودند، بطرز محسوسی باز و نوسازی شده بود. مناسبات با دبیران قدیم، یک مناسبات بسته و رسمی بود. پیش آنها باید دگمه می‌انداختیم و معمول نبود بالای حرف‌شان، حرف بزنیم! اما دبیرهای جدید با محصلین خود دوست بودند؛ حالا نه همه‌شان، اما بیشترشان. در میان دبیران جوان، سه نفر بودند که اهل شعر و کتاب بودند و خیلی زود پای من به خانه‌هاشان باز شد.

من در دبیرستان نوبنیاد "مهرگان" رشته ریاضی می‌خواندم و در شمار محصلین با استعداد بحساب می‌آمدم اما شهرت من بخاطر انشاء نوشتن‌هایم بود. در این زمان در بیشتر استان‌های کشور جنگ‌های ادبی نشر می‌یافت که همیشه با خطر تعطیل روبرو بودند و در بیشتر موارد در محاق توقیف گرفتار می‌آمدند! در رشت، "بازار- ویژه ادبیات و هنر"، با وقفه‌هایی منتشر می‌شد. یکی از آن سه تن دبیران جوان با این جنگ در ارتباط بود و من از طریق او با "بازار- ویژه ادبیات..." در مراد شده که مرا در ذوق و شوقی که به ادبیات داشتم تقویت کرد. ما در محفل خود و در حجره خالی پدر عبدالله، مطالب نشریات ادبی- هنری را می‌خواندیم و پیرامون آنها گپ می‌زدیم. مجله فردوسی می‌خواندیم و گاه وقتی هم مجله "جهان نو" می‌خریدیم. اندکی بعدتر کتاب خواندن‌های ما روال مشخص تری به خود گرفت، زودتر از این زمان، از کلاس هفتم-هشتم که پای ما به "قرائت خانه" شهر باز شد، رومان‌هایی از بالزاک، فلور، امیل زولا، ویکتور هوگو و نمایشنامه‌هایی از ولتر خوانده بودیم، یادم می‌آید "امیل" اثر روسو نیز کتابی بود که در "قرائت خانه" خواندم و نیز "سیر حکمت در اروپا". در "قرائت خانه" از کتاب‌های تازه خبری نبود و بویژه هیچ کتابی از صادق هدایت، نیما یوشیج، شاملو و فروغ، موجود نبود، در عوض پر بود از دیوان اشعار قدما و ما که طرفدار "هوای تازه" بودیم، پایمان از "قرائت خانه" کنده شد. کشش ما به خواندن کتاب‌هایی نظیر "دون آرام"، "زمین نوآباد"، آثار شلوف و یا "مادر" و "دانشکده‌های من" آثار ماکسیم گورکی از اینجا قوت گرفت. بعدتر "جان شیفته" و "ژان کریستف" اثر رومان رولان و نمایشنامه‌های "برشت" به این لیست اضافه شد، می‌خواهم بگویم ادبیات خواندن‌های ما اساساً "رنگ" رئالیسم سوسیالیستی" به خود گرفت و از آن درون مایه‌های ادبیات قرن هجده- نوزده اروپا، مفهوم محوری آن که باز شناخت انسان در مقام "فرد" است، در اذهان ما راه نیافت! رئالیسم انتقادی قرن ۱۸ و ۱۹؛ مشحون از یک "هومانیزم" درخشان است؛ نقد جامعه و فرهنگ آن زمان و فراخوان "انسان" به شناخت توانائی‌های خود، در چیرگی بر استبداد و ستمگری و تبعیض و استثمار و بی عدالتی‌هاست. این مفاهیم در ذهن ما راه می‌یافت که بیدار کننده و نیروبخش بودند، اما ما که از سرچشمه‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، از سرچشمه‌های مدنی و سکولار آنها دور و بی نصیب بودیم؛

جز تصویر سیاهی از "سرمایه داری" و مفهومی موهن و نفرت انگیز از "بورژوازی"، چیز دیگری در نمی‌یافتیم و در خاطر-مان نمی‌نشست! از تازه‌های ادبیات اروپای قرن بیستم، آنچه که در شهرستان به ما رسید، ترجمه‌هایی از "سارتر" و "کامو" بود که در نزد ما در سازگاری با آثار "رئالیسم سوسیالیستی" تفهیم می‌شد. یاد آوری این نکته دارای اهمیت است که فضای فکری جنگ‌ها و نشریات ادبی- هنری آن زمان، زیر تأثیر مفهوم گنگ "ادبیات و هنر متعهد"؛ یک فضای جهان‌سومی توده‌گرا و گذشته‌نگر معطوف به "عدالت" بود، با دفاعی پنهان از "سوسیالیسم" که "غرب ستیز" می‌نمود و انباشته بود از عوالم سنتی و عرفانی و در مجموع نوعی اعتراض خشم‌آلود به دیکتاتوری "شاه" و کنشی ستیزنده در برابر مدرنیزاسیون "پهلوی" - پادشاهی پهلوی‌ها- که در شعرها به زبان استعاره و اشاره به بیان در می‌آمد! البته وزن مخصوص این گرایشها، بسته به این که به کدام قطب ادبی: به شاملو یا آل احمد گرایش داشتند، متفاوت بود. من از نثر ناهموار و منبری و متفرعن آل احمد بدم می‌آمد و بعد تر که "غرب زدگی" اورا خواندم، البته مرا در ضدیت با "غرب" تقویت کرد لیکن نمی‌دانم چرا! این که از "مشروع" دفاع می‌کند و یا جانبدار "شیخ فضل الله نوری" است، چنین برداشتی به ذهنم متبادر نشد و شاید یک دلیلش این بود که نسل "روشنفکران" از شمار من؛ از "انقلاب مشروطیت" جز روز شمار ۱۴ مرداد"، آنهم در تقویم تجلیل و تکریم از "محمد رضا شاه"، هیچ نمی‌دانست! غالب روشنفکران از شمار نسل من؛ از "تبار" خود شناخت روشنی نداشتیم و میان "ما" و نسل "روشنگران صدر مشروطیت" که بنیادگذاران جامعه روشنفکری ایران بودند، انقطاعی بوجود آمده بود که نسل مرا در جداسری با آرمان و اهداف "انقلاب مشروطیت" قرار داد! از پی آمدهای زینبار این "انقطاع"، نگاه ایدئولوژیک و شیفته به "توده" و مقدس ساختن از آن، و بازماندن از "روشنگری"، نقد فرهنگی و انتقاد از جهل و خرافه-ای بود که اذهان توده مردم و انسان ایرانی از آن آکنده است! صادق هدایت امتداد بالنده‌ی روشنگران صدر مشروطیت بود اما در ادبیات بعد از خود ادامه نیافت! بهر جهت، بعد تر که نقد امیر پرویز پویان به آل احمد؛- خشمناک از امپریالیزم، ترسان از انقلاب- (۲۷۲) را خواندم آن یک اندازه جایی هم که نام آل احمد در ذهنم داشت، زدوده شد.

دوستان دبیر من می‌کوشیدند فضای فرهنگی تازه‌ای در دبیرستان‌های شهر بوجود آورند. به کوشش آنها دو برنامه سخنرانی در دبیرستان‌های لاهیجان برگزار شد که با مخالفت "اداره فرهنگ" روبرو شد و ادامه نیافت. از دانش‌آموزان سخنران یکی هم من بودم. در سخنرانی اول در باره "اگزیستانسیالیزم" صحبت کردم که برداشتی بود از آثار سارتر، که از مترجم آنها آقای مصطفی رحیمی، اقتباس کرده بودم و موضوع سخنرانی دوم؛ "مکتب‌های ادبی" بود که از کتاب دکتر میترا یاد داشت برداشته بودم.

شهرت سخنرانی‌هایم در دبیرستان‌های دخترانه شهر، احساس تلخکامی

شهروندی برای زنان و مردان کشور است. "لنینیسم" زن را در مفهوم مردانه "پرولتاریا" ذوب می‌کرد و نمی‌گذاشت زن خود را وجودی مشخص و مجزا درک کرده و صاحب شخصیت مستقل و اختیار و آزادی بشناسد! و این در حالی است که "مارکس" میزان آزادی "زن" در یک جامعه را ملاک سنجش آزادی آن جامعه می‌شناسد.

در تاریخ "چریکهای فدائی" هر جا سخن از دلیری و جانبازی "مردان چریک" است در حالیکه "زنان چریک"، دلیرترین و جانبازترین بودند! تراژدی در این بود که آنها به هوای آزادی؛ خود را تحت سیطره‌ای در می‌آوردند که سیطره‌ای ایدئولوژیک بود، یک ایدئولوژی جزمی و توتالیتر که استعداد حتی پشتیبانی از نظام حقوقی - سیاسی را داشت که تبعیض علیه زنان از ارکان آن است. روشن است که در چنین ساختاری، نگاه سنتی و دینی به "زن" در صفوف فدائیان خلق، بقا و دوام می‌داشت.

آیا "عشق" یک مفهوم نرینه است؟ آیا "زن" در اظهار "عشق" زوال شخصیت می‌یابد؟ آیا ممنوع کردن "عشق" و اعدام "دلباختگی"، ممنوعیت و اعدام فردیت آدمی در طبیعی ترین و ناب ترین جلوه‌ی آن نیست؟ به این پرسش‌ها در متن عمر چریکهای فدائی خلق باید اندیشید. به گمان من؛ آن طرز نگاهی که در صفوف "چریکهای فدائی"، عشق را ممنوع توانست کرد و در ارتباط با "ادنا ثابت" و "عبدالله پنجه شاهی" فاجعه توانست آفرید (*۸۱۷) - هر چند دور از چشم و گوش سازمان چریکها - طرز نگاهی است که به "دلباختگی فران و فلکی" (*۳۴۰) به چشم اهانت و تحقیر می‌نگرد و به روی آن رنگ بی حرمتی و بدنامی می‌پاشد! و این همان نگاه "اسلام سیاسی" است که در متن آن "زن کالائی است که مورد استفاده‌اش بخشیدن لذت جنسی به مرد است!" (*۸۲۱) ما نگاهی دیگر می‌جوئیم؛ نگاهی که زنان و مردان را نه تنها در مقام "شهروند"، برابر حقوق می‌شناسد بلکه در منزلت انسانی‌شان؛ در طبیعی ترین و ناب ترین جلوه عینیت بخشیدن به فردیت خود، نه بردگان "اجبار و تمکین"، بلکه آزادگان "انتخاب و اختیار" بشناسد. متأسفانه از این "نگاه" بسیار دوریم!

۱۳۴۳: برای نخستین بار سر و کله دو آمریکائی در شهر ما پیدا شد. آنها خود را اعضای "سپاه صلح" معرفی می‌کردند و وظیفه آنها آموزش زبان انگلیسی در دبیرستان‌های لاهیجان بود. من هیچوقت نتوانستم نگاهی مهربان به این "بیگانه‌ها" داشته باشم و همین؛ موضوع مشاجرات دائمی میان من و دوستم محمد امینی بود. دوستی من با محمد، دوستی از سرشت دیگر بود؛ یک روح در دو بدن بودیم و اگر دو روز همدیگر را نمی‌دیدیم مثل عاشقانی که در فراق یکدیگر می‌گریند، در درون اشک ریزان بودیم!

محمد یک نابغه به تمام معنی بود؛ رشته طبیعی می‌خواند اما استعداد بزرگ ریاضی بود. معادلات بغرنجی را که "مجله یکان" به مسابقه می‌گذاشت حل می‌کرد و جایزه می‌گرفت ولی قبل از همه، استعداد

ناشی از "عشق نومید" را که در جانم بود، به سایه راند. در روزهای مدرسه؛ ظهرها و بعداز ظهرها زنگ تعطیل را که می‌زدند، دو تا خیابان اصلی شهر پر می‌شد از محصل‌های دختر و پسر. یک رود براه می‌افتاد که ترانه خوان و خرامان می‌رفت! یک غوغای شادی در شهر برپا می‌شد که پر از رنگ‌ها و صداهای دوست داشتنی بود؛ لاهیجان، یکنواختی رنگ و یک صدائی خاموش خود را از دست می‌داد و پر از تنوع رنگها و تکرر صداهای می‌شد! وقتی خنده و شوخی دوشیزگان دبیرستانی را می‌شنیدم در گوشم صدای رویش زندگی می‌آمد، وقتی چشمم نازخندشان را می‌دید و آن دزدیده نگاه کردن‌شان با نگاه من می‌آمیخت؛ پر از دلربائی و شیطنت‌های معصومانه بودند. وقتی آن دنیای هزاررنگ پیراهن‌هاشان را تماشا می‌کردم و آرایش نجیب صورت‌ها و موهای بیرون از حجاب‌شان در چشمم رنگین کمان می‌ساخت، رقص نرم اندام نازک‌شان و تاب رقص ابریشم گیسوان‌شان؛ زیباترین جلوه زندگی در نظرم می‌آمد! وقتی... وقتی به این همه می‌اندیشیدم، یک نیاز نجیب زیبایی مرا فرا می‌گرفت که پر بود از مطالبه‌ی همصحبتی و این هنگام "افسانه" نیما یوشیج را زمزمه می‌کردم:

آنچه بگذشت چون چشمه‌ی نوش
بود روزی بدانگونه کامروز.
نکته اینست، دریاب فرصت،
گنج در خانه، دل رنج اندوز
ازچه؟ آیا چمن دلربا نیست؟

حافظا! این چه کید و دروغیست
کز زبان می و جام و ساقی ست؟
نالی ار تا ابد، باورم نیست
که بر آن عشق بازی که باقی است.
من بر آن عاشقم که رونده است!

در سالهای تأمل؛ وقتی به فکر نگاه به خود و گفتگو با خود افتادم؛ دیدم سیاه ترین برگ در دفتر زندگی؛ در مقام دبیر شعبه زنان در سازمان اکثریت، سکوت پر از تمکین من در برابر اجبار حجاب توسط خمینی بوده است! در نظرم این خیانت آشکار به اصل آزادی آمد. موضوع آزادی زنان و برابر حقوقی آنان در آرمانخواهی چریکهای فدائی مطرح بوده است، می‌توان چپ ایران را در دفاع از حقوق زنان و رفع تبعیض از آنان، پیشگام توصیف کرد، اما این مفاهیم در قالب لنینیستی درک می‌شد. امروز من فکر می‌کنم موضوع آزادی زنان در "لنینیسم"، مفهومی اتر و گم شده در چهارچوب درک اتوپییک آن از "مبارزه طبقاتی" و "آزادی اجتماعی"، به طور کلی است که بر تفاوت جنس و تبعیض جنسی پرده می‌کشید، در حالیکه "فمینسم" معنایش برسمیت شناختن "تفاوت جنس" و بر این پایه خواهان رفع تبعیض جنسی و برابری حقوق

هستنده‌ای بنام "توده"

ما گرایش نیرومندی به فکر کردن در مفاهیم عادت شده و قوالب مألوف داریم! "نواندیشی" در نزد ما یک پیرایه عاریتی است و متأسفانه مضمون واقعی ندارد. "رویداد سیاهکل" و پدیداری بنام "چریکهای فدائی"، به میزان تعیین کننده‌ای پژوهاک اعتراض خشم‌آهنگ جامعه روشنفکری ایران بوده است و اکنون وقت آن رسیده که از این منظر به خود نگاه کنیم و با خود گفتگو کنیم:

جامعه روشنفکری ایران در پی نوسازی‌های اجتماعی "محمد رضا شاه"؛ رشد و گسترش چشمگیری پیدا کرده بود؛ نه تنها دانشگاه‌های کشور پذیرای دختران و پسران متعلق به طبقه متوسط نوپا و در حال رشد و گسترش ایران، به طور انبوه و فزاینده بود، بلکه شمار تولید کنندگان در بازار فرهنگ، شعر و ادبیات و هنر نیز تنوع یافته، بر شمار آنان افزوده شده و نام‌های نوظهوری آن را نمایندگی می‌کردند که به نسل‌های جدیدتر کشور تعلق داشتند. در این زمان "روشنفکران" بمثابة یک قشر اجتماعی خود را در برابر انسداد فرهنگی و سیاسی "رژیم شاه"؛ ستم‌دیده ترین نیروی اجتماعی "احساس" می‌کردند و در لایه پائینی و در قاعده، نه تنها خود را در معرض ستم فرهنگی و سیاسی می‌دیدند، بلکه از محرومیت‌های اقتصادی و تبعیض اجتماعی نیز در رنج بودند. اهمیت کلیدی دارد که درک کنیم "روشنفکران ایران" این "رنج" را در قالب کدام مفاهیم درک و در راه پایان بخشیدن به آن پیکار کرده‌اند؟ پرسش محوری عبارت از این است که چرا نسل از شمار من این "رنج" را در مفهوم "مبارزه مسلحانه" بازتابید و تبیین کرد و نه "قانون گرائی" که آلترناتیو واقعی در برابر دیکتاتوری فردی "شاه" در راستای دستیابی به "دولت/ملت" توانست بود؟! چرا در حالیکه ایران از دایره زیست سنتی و جزم و تعصب دینی پائی بیرون می‌گذاشت، جامعه روشنفکری ایران، و جنبش دانشجویی کشور، به سوی یک رویکرد ایمانی، آئینی و سنتی و دینی متمایل شد و از "شورشگری" بدفاع برخاست! چرا بیش از پیش از "سکولاریسم" و "لیبرالیسم سیاسی" رویگردان گردید و به ایدئولوژی‌های جزمی و توتالیتار روی آورد؟! به گمان من از پیامدهای چنین رویکردی بود که "جنبش فدائی" زینت مسلحانه، ایمانی و آئینی یافت و کل اپوزسیون رژیم شاه به پیاده نظام "خمینی" تنزل پیدا کرد!

برای آن که به منطق جستجوی خود، در یافتن پاسخ این پرسش، شفافیت بیشتر ببخشیم، محتاج چند یادآوری هستیم:

- پیکار چریکها در تقابل با "فردیت" قرار داشت.

- "تکلیف" چریک‌جانبازی در راه رستگاری "خلق" بود و خلق مفهومی قدسی بود که انسان در مقام "فرد" در پیشگاه آن جاه و قرب و منزلت نداشت.

شکوفان شاعری داشت. شعرهایی را که به گیلکی سروده بود، مردم عادی در قهوه خانه‌ها و دختران چای چین در باغ‌های چای می‌خواندند، بی‌آن که شاعر آن را بشناسند! او شعرهای خود را با امضای (م-راما) در نشریات ادبی آن زمان به چاپ می‌رساند. برای توصیف قریحه شاعری او، خوب است خاطره-ای نقل کنم: سالی بود که هردو کلاس یازدهم می‌خواندیم، اواخر اسفند بود، آن سال بهار زودتر به لاهیجان رسیده بود. من و محمد در "باغ ملی" روی نیمکت نشسته بودیم، آفتاب با گرمای نوازشگر روی ما می‌تابید. درخت‌های "آلوچه" شکوفه کرده بودند و نسیم باد که می‌وزید، شکوفه‌ها بر سر و روی ما می‌ریخت. ما صدای نفس کشیدن زمین را می‌شنیدیم، گل‌های باغچه‌ها، روی بوته-هاشان در حال جوانه زدن بودند، نفس زمین آنها را می‌لرزاند و به چشم ما این طور می‌آمد که خندان و شوخ به سر و روی هم دست می‌کشند و بوس و کناری دارند! "باغ" یکپارچه در رویش و روئیدن بود، همه جا پر بود از طراوت یک زندگی تازه که داشت سربلند می‌کرد، ما درآمیخته با این طراوت و تازگی، مسحور زیبایی "تغییر" و دیگر شدن بودیم و هر دوی ما را سکوت اندیشناکی در بر گرفته بود. ناگهان محمد دست در کمرم پیچید و سرش را گذاشت روی شانه من و شروع کرد به گفتن شعر بلندی که پاره آغازین آن، این است:

رفتن همیشه اصل است

ماندن همیشه استثناء

شاید گیاه بخواد که ارتفاع نیپماید

شاید گیاه بخواد در لاک بذر بماند

اما زمین نمی‌خواهد

و آفتاب نمی‌خواهد!

محمد با امریکائی‌ها دوست بود و بویژه دوستی او با "مستر آلن" که تیپ آمریکائی بود همیشه خندان و بسیار مهربان، عمیق و پایدار بود. محمد بیشتر اوقات فراغت خود را با او می‌گذراند و به برکت این دوستی بود که در زبان انگلیسی ممارست پیدا کرد و به ترجمه کتاب دست یازید. اما مهم تر؛ آشنائی بود که او از این رهگذر به ادبیات انگلیسی زبان پیدا کرد، تا آنجا که به معرفی شاعرانی دست یازید که سالیان بعد در فضای ادبی ایران شناخته آمدند.

در سال ۵۰ وقتی شاخه تبریز سازمان چریکهای فدائی مورد یورش "ساواک" قرار گرفت، رضا غبرائی- رفیق منصور- دستگیر شد. محمد در دانشگاه تبریز کشاورزی می‌خواند و به فوریت من و پرویز نصیری را از دستگیری رضا مطلع ساخت. چند روز بعد خود او را نیز بازداشت کردند و برایش ۱۵ سال حبس بردند! در سالهای مهاجرت، در تاشکند بودم که به من خبر رسید محمد در دریای خزر غرق شده و دیگر نیست.

محوری در رهبری مصدق و در نزد رهبران جبهه ملی؛ برخاسته از سرشت ملی گرایانه‌ی جنبش برای ملی کردن صنعت نفت؛ مفهوم "حاکمیت ملی" بوده که مفهومی متفاوت از دموکراسی و مشارکت اقبال اجتماعی "ملت" در قدرت سیاسی است! به گواهی همین اسناد می‌توان دید که در نزد "مصدق" نیز سیاست عین دیانت بوده و نفوذ باورهای سنتی در او چندان نیرومند بوده که "لیبرالیسم سیاسی" را بر نمی‌تابید! در هر حال آن عجز و ناتوانی علل عینی و ذهنی فراگیر داشت و در حقیقت عنصر ماهوی سازنده‌ی پوزسیون و اپوزسیون در ایران بود!

در سالهای انقلاب مشروطیت، ایران؛ جامعه‌ای بود که "مردم" در اکثریت خود "رعیت" و در عینیت خود "توده" بودند و فرهنگی که بر اذهان مردم آن چیرگی داشت، یک فرهنگ سنت مدار دینی بود. دستاورد ارجمند انقلاب مشروطیت ایران، استقرار "حکومت قانون" در کشور بود. نوسازی‌های شاهان پهلوی، در پی گیری و تحقق همین دستاورد؛ متوجه فرجام بخشیدن به فرایند "دولت/کشور" بوده است و خدمات تاریخی آنها نیز به ایران از همین منظر قابل تأکید است. طی فرایند نوسازی‌های اجتماعی و فرهنگی "دوران پهلوی"، بویژه با الغای نظام ارباب- رعیتی، عناصری که زمینه ساز تشکیل "ملت" و مقوم "فرهنگ سکولار" هستند، شکل گرفت لیکن عنصر محوری سازنده "دولت/ملت" - در معنا و موجودیت معاصر- که برآمد اهالی کشور در مقام شهروندان برابر حقوق و برخوردار از مشارکت در "قدرت سیاسی" و "حق" آنان در "انتخاب" حکومت کنندگان است، هیچگاه در ایران تحقق نیافت و "نوسازی فرهنگی" نیز از درک ضرورت نقد "فرهنگ دینی" و راهگشائی برای "نواندیشی دینی" بسیار دور بود! فقدان و کاستی این عناصر محوری، ایران را در موقعیت سیاسی- اجتماعی و فرهنگی "دولت-کشور" و اهالی ساکن کشور را در موقعیتی قرار می‌داد که از عینیت "ملت" در معنای "جدید" بسی دور بود. بازشناخت مدرن و فرجامین خود در مقام "ملت" - ملتی در تراز ملت‌های جهان معاصر- طی یک فرایند دموکراتیک امکان پذیر است. طی چنین فرایندی، انسان متناظر با باز شناخت خود در مقام "فرد" و آگاهی به وجود خود، چنان وجودی صاحب حق و اختیار و آزادی؛ در موقعیت "شهروند" قرار می‌گیرد و به خود و هموطنان در مفهوم "شهروندان برابر حقوق" می‌اندیشد، در مقام شهروندانی می‌اندیشد که در باره "سرنوشت" خود و کشورشان، تصمیم می‌گیرند، حکومت کنندگان را انتخاب می‌کنند و عزل‌شان نیز در حیطه اختیار و اراده آنهاست. صورت عینیت یافته‌ی چنین مقام و موقعیتی؛ موجودیت "ملت/دولت" در مفهوم معاصر و احساس همبودی و همبستگی "ملی" در نزد ساکنان یک کشور و تابعان یک دولت، در متن یک فرهنگ غیر دینی و در فرایند دگر گشتی سکولار و دموکراتیک است.

در شرایطی که مردم؛ "توده" هستند و "دولت-کشور"، سامانه‌ی "وحدت سیاسی" است؛ "همبودی ملی" و "همبستگی ملی" در نزد قاطبه‌ی اهالی کشور، یک "حلقه مفقوده" است! حلقه‌ی مفقوده‌ایست که علیرغم

- تصور انحصار حقیقت راه به مفهومی تجزیه پذیر از انسان می‌برد که ناقض "اخلاق" و نافی به رسمیت شناختن "حقوق بشر" و حقوق برابر شهروندی برای ایرانیان می‌شد و منادی تجزیه ایرانیان به "خودی" و "غیر خودی" بود.

- این طرز نگاه بر زمینه‌ی دیکتاتوری و اختناق که شاه گسترده بود، به پیکار چریک‌ها جنبه‌ی ایمانی و آئینی بخشید و مشوق این شناسائی بود که "چریک" خود را "وجود صاحب تکلیف" تعریف کند و نه "وجود صاحب حق"! کافی است توجه دهم که "چریک‌های فدائی خلق"، هیچگاه و در هیچ سند و مدرکی در باره مفهوم "مشارکت در قدرت سیاسی"، نه اندیشیدند و نه مطالبه‌ای به میان آورده‌اند! خواست "حاکمیت خلق" یک خواست آرمانی و ایدئولوژیک بود که می‌بایست از درون شوراهای کارگران و دهقانان و کارمندان... سربرآورد!

این مؤلفه‌ها از کجا می‌آمد؟ آسان فهم ترین پاسخ این است که بنویسم؛ از لنینیسم بمثابه یک ایدئولوژی جزمی و توتالیتر! تردید نیست که لنینیسم به این مؤلفه‌ها اعتبار می‌بخشید و توجیه-ایی کاذب برای پذیرش و باور به آنها فراهم می‌آورد. در این نیز تردید نیست که جامعه روشنفکری ایران در شمار نخستین قربانیان "جنگ سرد" و "جهان دو قطبی" بوده است؛ جهانی که از هر چهار سوی آن بوی باروت به مشام می‌رسید و قدرت و رهائی و آزادی را در لوله‌ی تفنگ می‌جست. این‌ها سر جای خود محفوظ! اما هراینه از سکوی "اخلاق" به خود نگاه کنیم؛ جز این نتوان اندیشید که در انتخاب خود؛ مائیم که "مسئول" و "پاسخگو" هستیم! از این منظر؛ سؤال اساسی کماکان بی پاسخ باقی است: چرا انتخاب ما "مبارزه مسلحانه" و یک ایدئولوژی جزمی و توتالیتر بود؟!

ایران در سالهای پایانی دهه چهل از دایره زیست سنتی و جزم و تعصب دینی؛ پائی به بیرون می‌گذاشت. الزام این تحول تاریخی، باز تعریف انسان ایرانی در مقام "فرد" و در صورت‌مندی مدنی؛ شناسائی او در مفهوم "شهروند" بود. ایران در موقعیتی قرار گرفته بود که ضرورت داشت در مسیر فرجام بخش دولت/ ملت راهبری شود؛ فرایندی که هسته مرکزی آن را تأمین مشارکت قشرهای اجتماعی گوناگون و اقوام ساکن کشور در "قدرت سیاسی"، تشکیل می‌داد؛ اما هم پوزسیون و هم اپوزسیون از درک این ضرورت عاجز و ناتوان بودند و همین عجز و ناتوانی بود که ایران را در مسیر انحطاط قرار داد! اینکه گفته شده "مصدق" و "جبهه ملی" دموکراسی خواه بوده-اند، با شک و تردید روبرو است! درست است که مصدق می‌گفت؛ "شاه باید سلطنت کند و نه حکومت". اما این را "مدرس" هم می‌گفت و در هر دو، یک انگیزه - آشکار و پنهان - پشتیبانی از "احمد شاه قاجار" بود! سخن بایسته‌ی "مصدق"، ابرام بر "سلطنت مشروطه" و "حکومت قانون" است و نمی‌توان از آن بلاواسطه تأکید به "دموکراسی" را نتیجه گرفت. به گواهی اسناد و کتاب‌های تحقیقی که امروز در اختیار داریم، مفهوم

بوده است. اما این تصریح نمی‌باید بر "مسئولیت میهنی" اپوزسیون در انحطاطی که بر کشور سیطره یافت، پرده‌ی ستر بکشد، برعکس باید از آن، ناتوانی در ایفای نقش "اپوزسیون" را نتیجه گرفت، کما اینکه در شرایط امروز ایران؛ خویشاوندی آشکار و پنهان علایق و طرز تفکراتی در "اپوزسیون" با نظام حقوقی-سیاسی حاکم بر کشور؛ از موانع بالندگی ثمربخش گرایش سکولار-دموکرات، به مثابه آلترناتیو جمهوری اسلامی است!

اگر گفته شده فرهنگ ما "دینی" است (۸) و اگر می‌بینیم آبشخورهای فرهنگ سیاسی "اپوزسیون"؛ الهیاتی و ایمانی است و بر آن سایه‌ها و سیطره‌های "قدسی" فرمان می‌رانند، به این دلیل است که جز انعکاس عینیت توده وار "مردم"، در زیر یوغ "دولت-کشور" نیستند! من اندکی بعدتر فهمیدم که "امکان" رفع موجودیت یاد شده، با زدودن تعریف هستی توده گون از تفکر سیاسی خود داشته، پدیدار می‌شود!! (۹) انسان ابتدا در تفکر، خود را در مقام "فرد"، "شهروند" و "ملت" فهم می‌کند و سپس در واقعیت به آن دست تواند یافت! این را من دیرتر فهمیدم و... از اینجاست که می‌خواهم تأکید کنم که باز شناخت خود در مقام "فرد"، قرار دادن سیاست بر محور "شهروند" و پیکار سیاسی برای دست یافتن به برابری حقوق شهروندان و استقرار "دولت دموکراسی" در ایران، پیکار در راه رفع حکومت دینی و برپائی نظام حقوقی-سیاسی سکولار-دموکراتیک در کشور، بدون "نقد فرهنگی" و بیرون جهیدن سیاست از "ایدئولوژی"های جزمی و توتالیتار، و دین و باورهای ایمانی، بدون بیرون جهیدن سیاست از "انسان شناختی و هستی شناختی دینی" ناممکن است. (۱۰) در شرایط مشخصی که ایران اکنون در آن بسر می‌برد، شرط تعیین کننده در تعریف "اپوزسیون"، عبارت از این است که سکولاریسم را انتخاب اول بشناسد.

در حبس باور ایمانی

تابستان سال ۱۳۴۴: پدرم شباهنگام شادگو و خندان به بستر رفت و صبح، دیگر هیچگاه بر نخاست! مرگ ناگهانی پدر، خانه ما را در سوگ و فقر فرو برد. برادران بزرگتر بیرون از لاهیجان بودند، پس من "مرد خانه" شدم در حالیکه مادرم مثل همیشه خانه را راه می‌برد. هر چند گاه از این خانه به آن خانه اسباب کشی می‌کردیم چون بضاعت پرداخت اجاره بها را نداشتیم. بارها اتفاق افتاد مادرم را دیدم که چیز دندانگیر از اثاثیه خانه را زیر چادر قایم می‌کرد، به بازار می‌برد، به دکانداری می‌فروخت و دست پر به خانه می‌آمد! من از این زمان فقر را تجربه کردم و این تجربه همیشه با من باقی ماند و از محرک‌های پیکارهای کوچک و بزرگم بوده است. این باور استواری که در "عمر دوم" به دموکراسی پیدا کرده‌ام، از جمله آبشخورهایش؛ همین تجربه فقر است زیرا اطمینان پیدا کرده‌ام که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون دموکراسی ریشه‌های فقر را در خود بخشکاند.

"حاکمیت ملی"، آسیب پذیری "تجدد بومی" را باز می‌نماید! در چنین مختصات آنچه که هویت "توده" را برای آنان مفهوم می‌سازد؛ "فرهنگ دینی" و "روح قومی" است! که تاریخخانه آن، اقلیم فرمانروائی "اسطوره‌ها" و "سایه‌ها و سیطره‌هایی" است که شأن دینی و قدسی دارند و از هزاره‌ها می‌آیند! (۷) تبیین مفهوم "ملت" در نزد ما با مقوله‌هایی نظیر "فلسفه ایران‌شهری"، "حکمت خسروانی"، "رسم و آئین و زبان نیاکانی"، "دین"، "شیعه گری"، "عرفان و تصوف"، "هنگامه‌ی بیگانه" و بویژه خلط مفهومی آن با "هویت پارسی" و "هویت اسلامی"؛ گواه مدعای من هستند.

بنیاد تعریف معاصر از "ملت"، باز شناخت انسان ایرانی در مقام "شهروند" است. ملت مفهومی معاصر است و قوم مفهومی است که بر آن تقدم وجودی و تاریخی دارد. نسبت این دو مفهوم با یکدیگر مبتنی بر گسست نیست و عناصر حیاتمند موجود در مفهوم قوم و در خاطره‌های قومی، در مفهوم نوظهور ملت تداخل و تداوم پیدا می‌کند و به نوبه خود سازنده‌ی تداوم حیات تاریخی، همبودی و همبستگی ملی است. لیکن عموماً "فراموش می‌کنند که عامل نهائی سازنده "ملت"، حق اوست در عزل و نصب حکومت کنندگان! در حقیقت، تحقق برابر حقوقی شهروندی، و نهادی بودن حق "انتخاب"، آن خط نهائی در ترسیم سیمای "ملت" در هستی نوین آن است که راه به "دولت/ملت" می‌برد. در شرایط فقدان حق انتخاب، نفی حقوق شهروندی و نقض برابری آن در هر ساحه-ای از زندگی مردم، آنچه که واقعیت می‌یابد، شکلی از اشکال "توده"، زیر یوغ خودکامگی "دولت/کشور" است.

روشنفکران ایران؛ به شمول مولدین فکر و شعر و ادبیات و هنر و مخاطبان اجتماعی اصلی آنها که عبارت بودند از تحصیل کردگان و شمار فزاینده دانشجویان کشور، زیست جهان-شان؛ "توده" و "دولت-کشور" بوده است. آنها نه تنها "روشنفکر توده" بودند بلکه خود نیز "توده-روشنفکر" بودند که اعتراض خشم‌آهنگ‌شان متوجه خودکامگی "دولت/کشور" بود و ما هیچ دلیل و مدرک در اختیار نداریم که آنها را معطوف به "دولت/ملت" بازبشناسیم! "چریک‌های فدائی"، در مقام پژواک اعتراض خشم‌آهنگ آنان، نه می‌خواستند و نه می‌توانستند، از "توده" به "شهروند" گذر کنند، و راهبر کشور در عبور از استبداد به آزادی و برپائی دولت/ملت در کشور باشند! این یادآوری بسی آموزنده است که "مصدق" همواره در هراس این بود و تبارز "شخصیت ملی" خود را این می‌دید، که در گفتار و کردارش ناخوشایند "توده عوام" و بدور از "فرهنگ اسلامی" جلوه نکنند!! در نگاهی گسترده، همه‌ی مؤلفه‌های سازنده "اپوزسیون"، مانند "پوزسیون" از درک و کاربست راهبردهای عاطف بر پروژه "دولت/ملت" ناتوان بودند.

مسئولیت اصلی در بازماندن کشور از پیشروی در راهی که به تحقق دولت/ملت می‌انجامید و قرار گرفتن ایران در پرتگاه انحطاط؛ قبل از هر نیروئی در اپوزسیون، متوجه‌ی رژیم "شاه" و راهبرد توسعه آمرانه‌ی آن

یک روز رضا به من گفت: جمشید! این مجله‌های قربانی را دیده‌ای؟ پدرم گفت کتاب فروشی سعادتمند می‌فروشد.

در کتاب فروشی سعادتمند که مغازه‌ای بود دونیش، در مرکز و میدان چهارچراغ شهر، در ویتترین هر دو نش، در ردیف اول، مجله‌هایی چیده شده بود که بالای سمت چپ آنها، زیر یک کلیشه‌ای که گنبد و محراب و منبری را نقش می‌کرد، این عبارت به چشم می‌خورد: "نشر معارف اسلامی قم". روی جلد مجله؛ عنوان مقالات و نام نویسندگان آن درج بود و از جمله هر بار در کنار نام مقاله‌ای نوشته آمده بود: "بقلم حجت الاسلام زین العابدین قربانی"! هم مسعود برق و هم کریمی، مقاله قربانی را دست بدست به محصلین می‌دادند و برای مجله‌ی "نشر معارف اسلامی قم" در دبیرستانهای شهر، فارغ البال و با خیال آسوده، مشترکین تازه دست و پا می‌کردند.

آقای سعادتمند؛ آخرین ده روز ماه محرم را در خانه‌اش مجلس روضه برپا می‌کرد که منبر آخرش مال آقای قربانی بود و هم او ختم مجلس روضه خانه‌ی آقای سعادتمند را برمی‌چید. روز ختم، "سرتیپ سعادتمند" که از مدیران کل "ساواک" بود، به لاهیجان می‌آمد! جلو تر از برادرش آقای سعادتمند؛ دم در می‌ایستاد و با آمد شدگان سلام و تعارف می‌کرد. آقای قربانی ختم مجلس را که بر می‌چید، از منبر پائین می‌آمد، یکرست بسوی سرتیپ سعادتمند می‌رفت، دست سرتیب را با دوتا دستهایش می‌گرفت، بغل‌اش می‌کرد، به سینه خود می‌فشرد و دو طرف صورت سرتیب را می‌بوسید!

انقلاب که شد، عکس جنازه تیرباران شده‌ی سرتیپ سعادتمند را روزنامه "اطلاعات" انداخت. سرتیپ سعادتمند وزیر اطلاعات کابینه نظامی سرلشکر ازهری بود. به عکس که نگاه می‌کردم قیافه‌ی "حجت الاسلام زین العابدین قربانی" که سرتیب را می‌بوسید، جلوی چشمم بود: "بوسه مرگ" شنیده بودم اما ندیده بودم!

در سالهای تأمل بسیار به این یادمان اندیشیده‌ام! به این سؤال فکر می‌کردم که چرا "شاه" چپ ایران را دشمن اصلی می‌شناخت و سمت اصلی سرکوبگری‌های او متوجه "چریکهای فدائی" بود؟ به این سؤال اندیشیدم که چرا "شاه"، از اپوزسیون سکولار نصف نیمه لیبرال و منتقدین عرفی مسلک پایبند به قانون اساسی کشور می‌ترسید و آنها را مشمول سرکوبگری‌های خود کرد؟! در عوض به آخوندها مساعدت مالی می‌رساند و دست پیروان خمینی، نظیر "باهنر" و "مطهری" را تا آنجا باز گذاشت که در "شورای عالی آموزش و پرورش کشور"، عضویت داشتند و در کار تدوین کتاب‌های درسی برای مدارس سراسر ایران، می‌توانستند نظارت عالیه اعمال کنند؟! به جنایات عظیمی که "خمینی" مرتکب شد می‌اندیشیدم و می‌خواستم بدانم کدام تعلیل عقلانی برای این پدیدارها وجود دارد؟!

در همین سال بود مادرم که یادمان تلخی از توده‌ای شدن خواهر و برادرم در خاطر خود داشت، وقتی می‌دید در نیمه‌های شب کتاب و مجله می‌خوانم، با واهمه‌ای پنهان به من گفت: "جمشید! هر مرام و مسلک که داری مختاری! اما همیشه سرت بلند باشد!".

از کلاس دهم دایره فعالیت‌هایم گسترش پیدا کرد و یک عامل‌اش سفارش‌های "نادر" بود. رضا غبرائی رفیق منصور که از دبستان همکلاس بودیم اکنون به انشاءهایم علاقه‌ای وافر نشان می‌داد و خیلی زود جایی در محفل ما پیدا کرد. این رفاقت هر سال تحکیم بیشتری پیدا کرد، بویژه از وقتی که با پدرش منازعه دائمی پیدا کرد. پدر رضا، پدر بزرگ و بیشتر عموهایش، "بازاری" و حاجی و معتمد محل بودند. دهه محرم آذین حسینه‌ی "شعربافان" و مدیریت دسته‌های عزاداری محله با آنها بود. پدر رضا در کار تجارت چای و ابریشم بود، آدمی مقام پرست و فرصت طلب بود که در هر دوره که انتخابات "انجمن شهر" شروع می‌شد، دست به هرکاری می‌زد تا عضو "انجمن شهر" بشود و می‌شد. از زندان که بیرون آمدم به دیدارش رفتم، برادر کوچک رضا، کاظم در سالهای ۵۵۵۳ به "سازمان چریکها" پیوسته و در همان سالها کشته شده بود. (۸۲۴*) وقتی به دیدار پدر رضا رفتم عبا دوشش بود و روی سجاده نماز نشسته بود. یک کلمه از کاظم صحبت نکرد و در باره رضا پسر بزرگ‌اش هم که سالها زندان کشیده و حالا عضو رهبری "سازمان چریکها" بود، نگذاشت حرفی به میان آورم. چای نوشیدم و بلند شدم آمدم. می‌دانستم مقلد خمینی شده و به اتفاق آخوند قربانی که از پیروان خمینی بود و کریمی که انجمن حجتیه را می‌گرداند و پسردائی رضا بود و مسعود برق که آخوند مسلک و از معلمین لاهیجان بود، تظاهرات در شهر را رهبری و مدیریت می‌کند.

"انقلاب" که شد، "حجت الاسلام زین العابدین قربانی" نماینده ولی فقیه و همه کاره لاهیجان و بعد تر همه کاره‌ی استان گیلان شد. نقل موقعیت‌اش در آن سالهایی که من کلاس هشت ده بودم از این نظر اهمیت دارد که قطعه پازلی از شهر چریکها است:

از دهات اطراف لاهیجان بود. از قم که آمد مقیم لاهیجان شد و در کوچه‌ی "میدان محله"، مستأجر نشین بود. - حالا می‌گویند فقط یک ویلایش که نزدیک استخر لاهیجان است، مثل یک قصر است به زودی معلوم شد که واعظ خوش سخن و با معلوماتی است. با بزرگان شهر رفت و آمد داشت و پاتق خود را کتابفروشی آقای سعادتمند قرار داده بود که می‌نشستند و بلند بلند حرف می‌زدند. او به اتفاق چند بازاری لاهیجان که سالی ده روز در خانه‌هاشان مجالس روضه دایر می‌کردند و مباشرت دو سه معلمی که مثل مسعود برق، آخوند مسلک بودند، "دبستان و دبیرستان محمدی" در لاهیجان دایر کرد که غیر دولتی و انتفاعی بود و شهریه مختصری می‌گرفت. خانواده‌هایی که علایق مذهبی داشتند، پسران خود را و کسانی که از تحصیل مانده بودند و یا جوان‌هایی بودند روستائی در آن ثبت نام می‌کردند.

است. لیکن هرکجا که این توهم صورت واقعیت و زمینی پیدا کرده، رابطه‌ای که میان شاه‌پیمبر با مردم شکل پذیرفته؛ رابطه‌ی خدایگان بنده و امام امت بوده است. (۱۳)

راه جوئی سیاست به رستگاری پدیداری شکست زا و تباهی آور است. وقتی این پدیدار شکل می‌بندد، اتفاقی که پیش می‌آید این است که سیاست در حصار ایمان محبوس می‌شود. "ایمان" ایمان است و کارکرد خود را دارد؛ حال می‌خواهد ایمان به خلق باشد یا "کوروش آسوده در خواب" و یا "اسلام عزیز"... با حبس سیاست در حصار ایمان، رشته‌های ارتباط سیاست با واقعیت پاره و گسسته می‌شود و سیاست سرشت دینی، اتوپییک و ایدئولوژیک پیدا می‌کند. پدیداری دگراندیش ستیز، اختناق پرور و پر از خشونت و ویرانگری و توطئه اندیشی. هرکس در درون حصار ایمانی سیاست بود؛ "خودی" و هرکس نبود؛ "غیرخودی" شناخته می‌آید! حتی زندگی که در تکثر و گوناگونی معنا و شکل، جریان دارد، در معنائی معین و در شکلی خاص، منجمد و منحصر می‌شود، پس نزهت و زایائی از کف می‌نهد و رو به انحطاط و مردگی می‌گذارد. (۱۴)

آمیختن ایمان با سیاست، به سیاست رویکردی دشمن خو می‌بخشد و آن را بر طاعت و پیروی مبتنی می‌کند، دایره‌ی ایمانی حصار سیاست در هر چرخه‌ی خود، تنگ و تنگ تر می‌شود و به حلقه‌ی کوچکی تبدیل می‌شود که انسان صاحب رسالت را نیز می‌فشرد و از پا در می‌آورد! اما قبل از هرچیز استبداد و جباریت و کشت و کشتار در ابعاد کوچک و بزرگ می‌آفریند!

همه‌ی فرهنگ سیاسی ایران و همه‌ی حکومت کنندگان ایران را می‌توان در این "چرخه" دید و مورد شناسائی قرار داد! از مصدق که به روی سیاست رنگ عناد و دشمنی پاشید؛ تا "شاهان پهلوی" که در رویارویی با مخالف و منتقد؛ جز کشتن و سرکوب نمی‌اندیشیدند و تا خمینی که از سر سجاده نماز به قتل عام هزاران توده‌ای و فدائی و مجاهد فرمان می‌داد و در کمال رضایت گزارش شکنجه و کشتار زندان‌ها و میادین اعدام را می‌شنید!!

پیمان رنج و نفرت

۱۳۴۳: ورود به دوره دوم دبیرستان با گسترش دایره رفاقت‌ها همراه بود. اسدالله بشردوست و اکبردوستدار و چند نفر دیگر که بعد از ورود به دانشگاه با "سازمان چریکها" مربوط شدند، همکلاسی‌های من بودند، هوشنگ نیری که در شمار گروه سیاهکل اعدام شد و حمید اکرامی که در کشف خانه تیمی کشته شد، در دبیرستان "مهرگان"، یک دو کلاس پائین تر از من می‌خواندند. اما دایره رفاقت‌های من بیرون از کلاس گسترده شد. یک محفل دیگری در لاهیجان شکل گرفته بود که با حسن پور در ارتباط بودند. این اطلاع که حسن پور با گروه جزنی و نیز شخص ضیاء ظریفی در ارتباط بود و در بازجوئی‌های خود نوشته: "...به

من بر این نظرم تصمیم رهبران جهان غرب در "کنفرانس گوادلوپ" در پشتیبانی از خمینی با هدف ایجاد "کمر بند سبز" جهت مقابله با "شوروی"؛ عامل خارجی قاطعی در پیروزی خمینی بوده است. در نظر من؛ تصمیم رهبران جهان غرب و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، در شمار واپسین پس لرزه‌های انقلاب بلشویکی اکتبر ۱۹۱۷، در مسیر اعوجاجی است که بلشویسم در سیر تمدن بشری بوجود آورد! (۱۱) عین این تعلیل در توضیح نسبت "شاه" با آخوندها و سرکوب خونین "چپ" حدوداً صادق است! با وجود این در فهم رویکرد "شاه" ملاحظات دیگری هم در میان است:

سیاست یکی از پیچیده ترین انواع فعالیت بشری است! که در نزد ما ایرانیان عمدتاً "سرشت غیر تعقلی، ایمانی و دینی دارد. در عین حال سیاست با علایق و منافع به طور مستقیم در ارتباط است و اتخاذ سمتگیری‌های سیاسی با هر پس زمینه نظری و اعتقادی، زیر تأثیر این علایق و منافع و نیز شرایط و اوضاع و احوال صورت می‌پذیرد. این شرایط و علایق و منافع قسماً نه تنها غیر عقلانی هستند بلکه برجا مانده‌هایی هستند از "گذشته" به پایان آمده و نیز برخاسته‌هایی هستند از اعماق! از تاریک تاریخ و از اعماق فرهنگ و روح قومی. برخاسته‌هایی از اعماق زندگی زیسته و از اعماق و تاریک روان‌ها و جان‌های رهبران و کاراکترهاست! گاهی حتی سیطره باورهای اسطوره‌ای در فعالیت‌های سیاسی سرنوشت ساز، نقش قاطع و تعین کننده بازی کرده‌اند؛ امیر پرویز پویان در "رد تئوری بقاء" متأثر از باوری است که می‌گوید: "خون بر شمشیر پیروز است!" اعتقاد "جزنی" به "ایثار و جانبازی" برای اعاده "حیثیت و اعتبار" چپ ایران؛ تجلی باور اسطوره‌ای "عشق و شهادت" است. بیهوده نبود که او "رویداد سیاهکل" را "رستاخیز" توصیف می‌کرد! (۱۹*۱). اسارت در کابوس کودتای ۲۸ مرداد سال ۳۲ که بیش از نیم قرن است کرو کورمان کرده؛ هنوز نقش قاطع و تعیین کننده در سمتگیری شمار بزرگی از سکولارهای "اپوزسیون" بازی می‌کند! (۱۲)

راست اینست که "محمد رضا شاه" نیز در باورهای سیاسی خود، در متن "فرهنگ دینی" می‌اندیشید و به گونه‌ای خودویژه؛ خود را "ناجی و قهرمان" و دارای "رسالت" می‌شناخت. منجی و قهرمان در حصار آئینی است که هرکس را توان دست یافتن به آن نیست! او در زندان آئین خود یکه و تنها و یگانه است، این تنهایی و یکه بارگی دوسویه دارد؛ در یکسوی آن اندوه "خفته چند" است که توده‌اند و در سوی دیگر آن شکوه و تبختر شاه‌پیمبر! پس آن چه که بر او زندگی و شادی تواند بخشید، احساس "رسالت" است که الهام بخش اوست به آرزوپردن و دل سپردن به صور خیال! منجی و قهرمان، یا شاه پیامبر در موجودیت متوهم خود زنده و باقی است و آئین؛ کارکردش این است که وجود متوهم او را اعتبار می‌بخشد و پاسداری می‌کند؛ بدین گونه که میان او و مردم یک رابطه‌ی این همانی برقرار می‌کند! تا او خود را مردم ببیند و مردم را در خود خلاصه بداند. شاه‌پیمبر در آئین پرستی خود تحقق این توهم را "رستاخیز" توصیف می‌کند، که عاطف بر مفهوم "رستگاری"

و در چهارچوب معتقدات آن می‌اندیشید. اما این اظهار نظر که "احساس نیاز حسن پور به مطالعه هر چه بیشتر کتاب و نشریه، او را مجبور به فراگیری زبان انگلیسی می‌کند. او کتاب‌هایی در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی از ساکو خریداری و مطالعه می‌کند" (۸۰*)، اظهار نظر صائبی است، زیرا در یک مورد، استناد او را به یک نشریه انگلیسی زبان شاهد بودم که پائین تر نقل آنرا خواهم آورد.

"حسن پور" برخاسته‌ای از دهات نزدیک لاهیجان بود. خانواده‌اش در همان ده "شیرجو پشت" زندگی می‌کردند و پدرش خرده مالک زحمتکشی بود که چند هکتار باغ چای و چند جریب شالیزار داشت. انسانی بود که در تحصیل پسران و دخترانش اهتمام وافر داشت. پسر دیگر و یک دخترش نیز به "سازمان چریکها" پیوستند که هر دو در سالهای بعد در جریان کشف خانه‌های تیمی، توسط ساواک کشته شدند!

نوروز ۴۴: فکر می‌کنم در سال تحصیلی ۴۵۴۴ بود که "نادر" مهندس شد و به سربازی رفت. سال بعد سال تحصیلی ۴۶۴۵ من دیپلم گرفتم و با یک وقفه شش ماهه که در روستائی نزدیک "سیاهکل" آموزگار روزمزد بودم، عازم سربازی شدم و در "ماسوه" از دهات "مهاباد" سپاه دانش شدم. تغییر موقعیت‌ها، در ارتباط‌هایی که موجود بود خلل وارد آورد تا آنجا که رابطه من و نادر، تقریباً قطع شد.

در تعطیلات عید همین سال بود که حسن پور یک صحبت چند ساعته مفصل با من کرد. سبک صحبت‌اش این طور بود که از هر دری سخن می‌گفت تا می‌رسید به موضوع مورد نظر و روی آن متمرکز می‌شد و به تفصیل حرف می‌زد. آن روز تمرکز صحبت، روی: "دولت ملی دکتر مصدق"، "کودتای ۲۸ مرداد"، "نقش آمریکا و دربار در کودتا" و "بی عملی و اپورتونیزم رهبری حزب توده" بود. نقل صحبت‌های او بی فایده است و همان حرف‌های مکرری است که نیم قرن؛ نسل ما را در یک "کابوس" حبس کرد و با زنجیری که از نفرت به "شاهان پهلوی" و دشمنی با "آمریکا" بافته آمده بود، به کند و زنجیر کشید و به اسارت خود درآورد.

در سال‌های تأمل روزی به خود گفتم؛ "جمشید! در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تو کودک بازی بودی! این فهم و داوری‌ها که به راه اشتباهت انداخت و این همه ناکامی و شکست ببار آورد، فهم و داوری دیگران بوده، اگر آدمی و قدرت تعقل و توان تشخیص داری، باید خودت وارسی و جستجو کنی و به فهم و تشخیص خود دریابی "حقیقت" چه بوده؟!".

من حاصل جستجوهای خود را در مقالات متعددی باز گو کرده‌ام. اسناد و مدارک و تحقیق‌های تازه و جالبی وجود دارند که نشان می‌دهند راهی که "مصدق" رفت و به "کودتا" انجامید، کاملاً اجتناب پذیر بوده است! من در امروز خود، "دکتر محمد مصدق" را، در انحطاط سیاسی که "انقلاب مشروطیت" را به "انقلاب اسلامی" دوخت، در شمار "مسئولین

پیشنهاد ایشان من گروهی را در لاهیجان درست می‌نمایم که قبلاً" با هم کار می‌کردیم" (۷۹۸۱۸۰*) دارای اهمیت است زیرا به "شهر چریکها" اعتبار تاریخی متقنی می‌بخشد. در هسته مرکزی این محفل ابولقاسم طاهرپور، اسکندر مسچی و رحمت پیروندیری قرار داشتند و از جمله افراد مرتبط با اینها؛ بهائی پور و نیری‌ها بودند. (۸۹۵۸۹۴*) اگر محل تجمع ما حجره خالی پدر عبدالله بود، پاتق این بچه‌ها "بیلیارد ارم" بود و بیشتر اوقات‌شان در آنجا می‌گذشت! هم آنها و هم ما، یکدیگر را زیر نظر داشتیم.

رفاقت با اسکندر مسچی از وقتی شروع شد که او و پرویز نصیری در دبیرستان عبدالرزاق لاهیجی همکلاس و رفیق شدند. هر دو رشته طبیعی می‌خواندند. ابولقاسم طاهر پرور که چند سالی بزرگتر بود، یک کلاس بالاتر در همین دبیرستان طبیعی می‌خواند و در همین سال به علت آن که انشاءهای تیز می‌نوشت در معرض اخراج قرار گرفته بود! مسچی آدم ساکت و فکوری بود و به خواندن کتاب علاقه داشت و همین نیز مایه تحکیم رفاقت ما شد. به یکدیگر نزدیک تر که شدیم و دو سال بعد که در دوره آموزش چهارماهه "سپاه دانش" در مراوده‌ی دائم با هم بودیم، متوجه شدم دل نگران پدر کور و برادرهای سربهوایش است. ممر معاش خانواده از قطعه چای باغی بود که داشتند و پیدا بود که دستتنگ هستند! این زمان سال ۱۳۴۶ بود و ما که همیشه و دائم با هم صحبت می‌کردیم، در همان چهارچوب آرمانخواهی‌های "چپ"، احساس می‌کردیم در سمت واحدی قرار داریم. اگر در دادگاه گفته: "... اینکه در پرونده‌ام آمده، حسن پور با کمک من در سال ۴۶ در گیلان شبکه کمونیستی به وجود آورده، چنین چیزی صحت ندارد زیرا تا نیمه دوم سال ۴۷ هیچگونه ایده مشخص سیاسی بین ما وجود نداشته" (۲۳۰*) دلیل رازداری و در عین حال معرف کاراکتر مقاوم اوست. چیز دیگری که مایه تحکیم رفاقت میان ما بود، نگرش انسانی او به مسائل بود؛ من احساس می‌کردم که مردم دوستی او جلوه‌ای از انسان دوستی و بشردوستی اوست؛ در وصیت‌اش نوشته: "مادر!... خانه ام را در فومن تخلیه کنید و مبلغ ۷۵۰۰ ریال به دست شما می‌رسد و مبلغ ۵۰۰۰ ریال آن را به مدیر مدرسه ام بدهید تا مدرسه‌ای را که قرار بوده بسازند، درست کند..." (۲۳۵*)

در تمام این سالیان، دیدار و گفتگو با حسن پور گذرا و اتفاقی دست می‌داد. من هیچ وقت از او کتاب یا جزوه‌ای نگرفتم. او به من از چشم "نادر" نگاه می‌کرد و این مایه سردی و دلخوری من بود! در گفتگوها که دست می‌داد من سایه اختلاف او و "نادر" را احساس می‌کردم اما تا سال ۴۷ صورت مشخص و بیان روشنی نداشت. این که در بازجویی‌هایش نوشته: "... از حزب توده خوشم می‌آمد... من به جستجوی آدم‌هایی می‌روم که تفکر مساعد نسبت به حزب نوده داشتند و یا آن که سابقاً" توده‌ای بودند" (۸۰۷۹*) محل تردید است و برای انحراف نظر "بازجو" به خودش است، زیرا او هیچ سمپاتی به حزب توده ایران نداشت، درست برعکس "نادر" که سمپاتی‌زبان حزب توده ایران بود

تراز اول "محسوب می‌دارم.

کوچک ما نداشت و حیات ذهنی من محدود بود به همان کتاب خواندن‌ها و صحبت‌های دیر به دیر با نادر و غفور و عمدتا "گپ و حرفی که در حجره خالی پدر عبدالله می‌زدیم! تنها در زمستان ۱۳۴۳ یک اتفاق سیاسی را تجربه کردم که تأثیر ماندگاری در من برجا گذاشت.

"شاه" اعلام کرده بود؛ "انتخابات آزاد است" و بخصوص تأکید کرده بود کشاورزان نمایندگان خود را انتخاب کنند و به مجلس بفرستند! این وعده "شاه" امیدی در دل چایکاران لاهیجان برانگیخته بود طوری که جمعی از چایکاران و صاحبان کارخانه‌های چای به دست و پا افتادند تا یک آدم درآشنائی پیدا کنند و بعنوان نماینده به مجلس بفرستند. قرعه فال بنام آقای "جهانگیری" افتاد که سرشناس‌ترین کارشناس چای در لاهیجان بود. این را هم بگویم که نماینده لاهیجان در مجلس، در همه دوره‌ها "سرتیپ صفاری" بود که خاطره یک بار شکست او از "دکتر رضا رادمنش"، در سال ۱۳۲۲، در ذهن برخی از مردم لاهیجان باقی بود!

من با "جمشید" پسر بزرگ آقای جهانگیری دوستی و آشنائی داشتم، دو سه سالی از من بزرگتر بود و در آن اولین روزی که پا به قرائت خانه گذاشتم، او را دیده بودم که داشت کتاب می‌خواند. تقریباً هر وقت به قرائت خانه می‌رفتم او را می‌دیدم و چندی که گذشت با یکدیگر دوست شدیم و همپای همدیگر از قرائت خانه بیرون می‌آمدیم و گپ می‌زدیم. او پر از آرزوهای نیک خواهانه بود و آسان سفره دل می‌گشود. من و جمشید به سرعت به یکدیگر علاقمند شدیم؛ پاره شعرهایی را که سروده بود برای من می‌خواند و دوست داشت چیزهایی را که می‌نویسم برای او بخوانم. یک روز جمشید گفت: "دوستان پدرم می‌خواهند او را بعنوان نماینده چایکاران به مجلس بفرستند. تا روز انتخابات یک ماه و بیست روز وقت است، باید در لاهیجان و دهات اطراف مردم را جمع بکنند و برایشان نطق بکنند، یکنفر لازم دارد که حرفهایش را بنویسد تا در جمع برای مردم بخواند، می‌گوید فی البداهه نطق کردن نمی‌تواند! و... بعد مثل کسی که پوشیده و ترسان تقاضائی را مطرح می‌کند گفت: "حرفهایش را روی کاغذ که می‌آورم، ساده و سلیس و روان نوشتن -اش برایم مشکل است، مثل تو نوشتن که بلد نیستم!". دو یا سه بار، هر بار دو سه صفحه آورد و من در همان قرائت خانه بازنویسی و تر و تمیزاش کردم؛ در باره گرفتاری‌های مردم چایکار بود و مشکلاتی که صاحبان کارخانه‌های چای و کارگران دارند. برای رفع مشکلات هم راه حل‌هایی آورده بود و متعهد شده بود در صورت انتخاب، راه حل‌هایش را به دولت بقبولاند.

آقای جهانگیری هرجا، برای هر نطقی که رفته بود، جمشید همراه و در کنارش بود! او با تب و تاب خجلت آلود اما با امید و آرزوئی پدراش را همراهی می‌کرد. در نطق سر بازارچه میدان، من هم در میان مردم ایستاده بودم. بعضی عبارت‌ها را که سرخود در متن نطق‌اش نوشته

نوروز ۴۵: من و حسن پور از کوچه پس کوچه‌های پشت شهرداری می‌رفتیم و او از هر دری سخن می‌گفت، تا اینکه متمرکز شد روی اوضاع جهان و با شور و حرارتی وصف ناپذیر از "جنگ ویتنام" و با لحن خشمگین از جنایات آمریکا علیه "خلق ویتنام" شروع به صحبت کرد. ساعتی که حرف زد، در حالیکه التهاب‌اش در اوج بود، مجله‌ای را که در دست داشت گشود و عکسی را که وسط صفحه بود در برابر چشم‌هایم گرفت. مجله به زبان انگلیسی چاپ شده بود و عکس را که نشانم می‌داد دست‌هایش می‌لرزید! بغض‌اش را قورت می‌داد و چشم‌هایش پر از نفرت بود. با صدائی خشم‌آهنگ و لرزان گفت: "ببین! این جهان ماست! خوب نگاه کن!".

عکس؛ یک سرهنگ ویتنام جنوبی را نشان می‌داد که داشت به شقیقه‌ی یک مرد جوان ویتنامی شلیک می‌کرد. آدم صدای شلیک را می‌شنید! در ملاعام، در روز روشن، وسط خیابان و در برابر چشم مردم رهگذر؛ که هراسان و وحشت زده اما گریزان شاهد صحنه بودند، داشت توی شقیقه مرد ویتنامی شلیک می‌کرد! در گوشه چپ عکس سایه چند نظامی آمریکائی که به تماشا ایستاده بودند، دیده می‌شد. من این تصور را کردم که دارند می‌خندند!

مرد جوان دست‌هایش از پشت توی قفل دستبند بود، پیرهن آستین کوتاه تن‌اش بود و زلف نرم ابریشمینش، روی نصف پیشانی‌ش ریخته بود، روی آسفالت وسط خیابان بر زانوهایش راست و استوار ایستاده بود، زانو زده بود، سرش را افراشته نگهداشته بود و نگاهش شجاع و بی هراس ناپیدائی را می‌کاوید! در چشم‌هایش همه‌اش تحقیر مرگ آمد. به نظرم آمد در مرگ زندگی می‌جوید و آن سرهنگ ویتنامی با همه‌ی یال و کوپل‌اش و آن ژنرال‌های آمریکائی با همه‌ی قدرقدرتی ابی که توی چشم می‌خورد، چه اندازه جنایت پیشه و پوشالی بودند. این عکس تأثیر عمیقی بر من برجا گذاشت، شأن یک سرنمون در "عمرالم" را پیدا کرد و میان من و حسن پور پیمانی را شکل داد که نوشته تعقل نبود، نوشته برانگیختگی و عواطف هر دو نفر ما بود!

در سال‌های تأمل، از مشغله‌های ذهن من؛ تفکر در باره "جنگ ویتنام" بوده است. در چشم من؛ رهبران کنونی این کشور و ملت خونچکان که در رویکرد دوستی با دولت و ملت آمریکا، پیشرفت میهن و بهتر کردن زندگی مردم خود را پی جوئی می‌کنند، ارج و احترام عظیم دارند. با الهام از میهن دوستی و مردم‌خواهی آنها نسبت به اصالت فکر و ذکرهایم در باره "جنگ ویتنام" اعتمادی تازه پیدا کرده‌ام که اگر دست داد فراهائی از آن را خواهم نوشت.

زمستان ۱۳۴۳: در لاهیجان از جنبش اجتماعی و فعالیت سیاسی خبری نبود! جسته و گریخته خبرهایی از تهران می‌رسید اما زمینه‌ای در شهر

"لنینیسم"، جز مفهوم "خلق" و "رستگاری خلق"، جز تعالیم "مائو" و آموزش‌های سست بنیاد "رژیس دبره" و انبوهی از باورهای اسطوره‌ای "دینی و سنتی"؛ چیز دیگری در اختیار نداشت و بر پایه درونمایه‌هایی از این دست بود که به "شورشگری آرمانخواهانه" دست یازید! در پی آمد تأمل‌هایی از این دست بود که وقتی در "پاریس"؛ در مجلس "سی‌امین سالگرد کشتار جزنی و هم‌زمان"، حاضر شدم و سخن گفتم، تأکید این بود... "کشتار ناجوانمردانه جزنی، ظریفی و... از جنایت‌بارترین مصادیق تروریزم دولتی است... ما مجاز نیستیم این جنایت را فراموش کنیم، زیرا فراموشی‌هایی از این دست، تدارک خاموش تکرار آنهاست و برپایه همین منطق می‌خواهم عرض کنم تجدید خاطره‌ی تلخکامی‌هایی از این دست، معنایش تازه کردن دشمن خوئی‌ها و بیدار کردن حس انتقام نیست! ما گرد نیامده‌ایم تا بر انبان کینه و نفرت، چند منی بیفزائیم؛ از ماده کینه و نفرت است که خشونت زاده می‌شود و کشتار قد می‌کشد. نخیر! ما علیه خشونت، در اعتراض به خشونت و کشتار اینجا گرد آمده‌ایم و صدای سخن ما آکنده از مطالبه‌ایست که جامعه و جهان بشری را عاری از خشونت و کشتار می‌خواهد." (۱۵)

پائیز ۱۳۴۶: من در شهریور ماه سال تحصیلی ۴۵-۴۶ دیلم دبیرستان را گرفتم! شوق دانشگاه رفتن را داشتم اما مرگ پدر و سرمشغولی‌هایم، میان من و "کنکور" فاصله انداخت. نیمی از همکلاسی‌های من در دانشگاه‌های کشور پذیرفته شده بودند! از محفل ما، جز من و عبدالله، باقی همه از سد "کنکور" گذشته و به دانشگاه راه یافته بودند. تا رفتن به سربازی شش ماه وقت داشتم، این بود که در روستائی نزدیک "سیاهکل" به عنوان "روز مزد"، آموزگار شدم. در این مدت شش ماه، دو بار حسن پور به دیدار آمد و ساعت‌ها گفتگو داشتیم. یاد می‌آید حسن پور گفت: "... ما دانشگاه رفتیم چه گلی بسر مردم زدیم که تو حالا غصه‌ی دانشگاه نرفتن داری!". به سربازی رفتم و در "ماسوه" از دهات حومه "مهاباد" سپاه دانش شدم. انتخاب "کردستان" به صلاحدید ضمنی حسن پور صورت گرفت؛ توی صحبت‌هایش گفته بود: "شاگرد اول‌ها حق انتخاب دارند، شاگرد اول بشو برو کردستان، ما از چهارگوشه ایران بی‌خبریم، شناخت داشته باشیم خوب است". در آموزش و پرورش مهاباد، در هنگامی توزیع محل مأموریت، در کمال تعجب "مسچی" را دیدم! او و من هر دو در محور "مهاباد-رضائییه"، هر یک در دهی آموزگار شدیم! (*۱۴۳). من نمی‌دانستم اما از قرار معلوم، علاقه حسن پور به رفتن من و مسچی به کردستان، جستجوی "امکان" برای تهیه اسلحه بوده است. (*۱۴۳)

۴۷-۱۳۴۶: کردستان تأثیر عمیقی در من برجا گذاشت که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. من با رنج‌ها و تبعیض‌ها و خواست‌ها و آرزوهای مردم کردستان از نزدیک آشنا شدم. تک نگاری‌هایی از "ماسوه" و دایماب" نوشتم و در اختیار حسن پور قرار دادم. با اشخاص و محافلی در ارتباط شدم که در زندان فهمیدم به "حزب دموکرات کردستان ایران"

بودم، وقتی از زبان پدر جمشید خطاب به مردم می‌شنیدم، یک هیجان غرورانگیز و شاددلی و سروری در خود احساس می‌کردم. در این وقت چشم از پدر و پسر بر می‌گرفتم و مردم را نگاه می‌کردم و می‌کاویدم، بینم مردم خوش‌شان آمده است یا نه!

آن سال، در آن انتخابات هیچ نام و نشانی از "سرتیپ صفاری" در میانه نبود. "شاه" چهره‌های قدیمی را کنار گذاشته بود و سیمای جدید به صحنه می‌آورد. نتیجه انتخابات را که اعلام کردند، با این که بیشتر مردم به آقای جهانگیری رأی داده بودند، معلوم شد آقای "پژند" نماینده لاهیجان در مجلس است؛ یک خرده مالک مرفه، که سر و زبان و تشخیصی در لاهیجان نداشت! حق کشی انتخاباتی و تقلبی که آشکار بود به آقای جهانگیری سخت گران آمد؛ احساس کرد بازیچه بوده و دستگیرش شد برای بازار گرمی راهی می‌دانش کرده بودند و او که آدم محترم و بی‌شیل و پیل‌های بود، جد و جهدی را که در "مبارزه انتخاباتی" از خود نشان داده بود؛ مثل یک تف سربالا، مثل یک تکه نجاست که چشم‌اش را بستند و به صورت‌اش مالیدند، احساس کرد. احساس می‌کرد از نیک خواهی و حسن نیتی که در کارش بوده ناجوانمردانه سوءاستفاده کرده‌اند و یکجوری احساس می‌کرد مضحکه‌ی عام و خاص شده! این احساس‌ها و دریافت‌ها چنان آزرده‌اش ساخت که چند ماهی بیشتر تاب نیاورد. یک شب سر که بر بالین گذاشت، دیگر هرگز برنخواست؛ قلب‌اش زیر فشار اندوه سرشکستگی از حرکت باز ایستاد!

ماجرای پدر با آن مرگ نابهنگام دلگداز، دوست من جمشید را نیز از پا در آورد! چند هفته اول، ساکت و غمگین و در خود فرورفته بود، از هر بنی بشری می‌گریخت و حتی در خانه، با مادر و برادر و خواهرهایش هم حرفی نمی‌زد، ساکت و ساکت، تنها و تنها می‌رفت و می‌آمد! ماه‌های بعد می‌دیدم مات و سرگردان با خودش حرف می‌زند، می‌دیدم بلند برای خودش می‌خندد، بعد دفعاتاً ساکت و غمگین می‌شد و می‌گریست! بعد بی‌تاب می‌شد و پا تند می‌کرد و می‌دوید! می‌دوید... و از نفس که می‌افتاد، هر جا که بود روی زمین دراز می‌افتاد، یک حالت تشنجی پیدا می‌کرد، بی‌اختیار می‌شد و دلخراش مویه می‌کرد! حال زار جمشید را که می‌دیدم، یک بغضی راه گلویم را می‌بست، یک غم سنگینی روی سینه‌ام می‌نشست و یک بی‌چارگی و بی‌پناهی حس می‌کردم که پر از "رنج و نفرت" بود!

این که "جزنی" در بازجویی‌های خود نوشته: "از لحاظ روحی از پایمال شدن قانون و حقوق افراد مصرح در قانون اساسی، فقر اکثریت مردم و تراکم زیاد ثروت در دست عده‌ای معدود و تظاهر به دموکراسی از طرف دولت که وجود خارجی ندارد، رنج می‌برم" (*۹۱)، بیان روانشناسی اجتماعی نسلی است که "رویداد سیاهکل" و "سازمان چریک‌ها" را برپا داشتند! "مارکس" روانشناسی اجتماعی را بیان نازل "ایدئولوژی" توصیف کرده است و این نسل برای بیان "کامل" این روانشناسی جز

هستند، دو چندان می‌کرد و در ما احساس و عوالمی بر می‌انگیخت دایر بر پشتیبانی از انقلابیون "ظفار"، جستجوی "امکان" ارتباط با آنها و حتی مشارکت در نبرد آنها. همبستگی با "نبرد فلسطین" در محفل ما قوت چندانی نداشت، هر چند بعد تر فهمیدم "صفاری آشتیانی" و "صفایی فراهانی" که از کادرهای گروه جزئی بودند و "رویداد سیاهکل" را فرماندهی کردند، در آن شرکت فعال داشته‌اند. (*۳۶-۱۳۵) بهر حال انتخاب جنوب و آموزگاری در "نخل ناخدا" با روحیه پشتیبانی از انقلابیون ظفار و جستجوی "امکان" برای ارتباط با آنها و ایجاد پایگاه جهت کمک رسانی به آنها صورت گرفت و این نخستین و تنها تصمیمی بود که من و غفور مشترکاً و در تفاهم آنرا اتخاذ کردیم.

وقتی "رویداد سیاهکل" مثل رعد در آسمان بدون ابر در سراسر ایران شنیده شد، در "نخل ناخدا" بودم و همان اندازه چشم و گوش من به روی "رویداد" و معنا و مقصود آن بسته بود، که دیگران!! "رویداد سیاهکل" که اتفاق افتاد، مثل ابری که مصنوعاً باران‌زایش می‌کنند، خود را باردار خشم و خروش "سیاهکل" یافتیم!! بی‌قرار این شدم که با "سازمان چریکها" در آمیزم و... در آمیختم.

غفور حسن پور - فعال ترین عضو گروه سیاهکل (*۱۳۷) - یک جان ناآرام و پر از آرزوهای نیک خواهانه برای مردم و ایران و همه بشریت بود. اطلاع من این بود که پای چپ او را که بر اثر شلاق عفونی شده بود و خطر مرگ او را در پی داشت، بریدند! بر اثر پایداری او شبکه لاهیجان و شماری از "امکانات و رابطه‌ها" از دایره شناسائی و سرکوب ساواک بیرون ماند که در ادامه کاری "سازمان چریکها" سخت بکار آمد! همه‌ی سرنخهائی که به "رویداد سیاهکل" شتاب نا معقول بخشید و خام و نارسیده به ظهور رساند، به او می‌رسد اما فکر می‌کنم توانسته‌ام اصالت غرور انگیز او را در "انتخابی" که در زندگانی خود داشت نموده باشم.

بازاندیشی مشی مسلحانه

بهار ۱۳۵۲: هو- هو- هو شی مین! با بدرقه‌ی سرود دست‌هائی که رزم آهنگ می‌خواندند، وارد زندان شماره ۳ "قصر" شدم. "جزئی" مرا در آغوش گرفت و در حالیکه دست‌هایمان یکدیگر را می‌فشرده، سرهامان افراشته بود و در نگاه سوزانمان ستاره‌ای می‌درخشید! در حلقه‌ی "جزئی"، من در شمار نزدیکترین کسان به او بودم و در مباحثی که با تحریر نقدهای او به "احمدزاده" و "پویان" همراه بود، مشارکت داشتم. به زیر کشیدن "سلاح" از جایگاه مرتفعی که در دیدگاه "احمدزاده" داشت، از مضامین محوری نقدهای او بود. "جزئی" با فرموله کردن "تبلیغ مسلحانه" بمثابة "تاکتیک محوری"، اهمیت مبارزات "صنفی-سیاسی" را آموزش می‌داد و در توضیح مفهوم "تاکتیک محوری"، همه‌ی ضرورت آن را در این می‌فهمید که با ایجاد شکاف در "سد

نزدیک بوده‌اند. دو بار به ساواک مهاباد که در کوچه پس کوچه‌های پشت "میدان منگور" قرار داشت، فرا خوانده شدم! می‌پرسیدند: "چرا خانه اربابی نمی‌خواهی؟"، "چرا با "عثمان" - آسیابان ماسوه - نشست و برخاست می‌کنی؟"، "چرا سر کلاس محصل‌ها را وادار می‌کنی اشعار کردی بخوانند؟"، "چرا کتاب‌های بودار برای محصلین می‌خوانی؟" که اشاره‌شان بود به خواندن قصه‌های "صمد بهرنگی" سر کلاس برای بچه‌ها!

۴۹-۱۳۴۸: بعد از دوره سپاه دانش به استخدام وزارت آموزش و پرورش در آمدم و "آموزگار" شدم. انتخابم جنوب ایران بود و داوطلبانه پذیرفتم خود را به آموزش و پرورش "بندر عباس" معرفی کنم. چند ماه اول در "بندر خمیر" بودم و سال تحصیلی جدید که شروع شد، آمدم "درگیر" که ده سوت و کوری بود نزدیک سه راهی "لار" و با تقلای فراوان توانستم برای سال تحصیلی بعد، حکمی برای آموزگاری در دبستان شش کلاسه "نخل ناخدا" بگیرم که دهی بود بزرگ در ۳ کیلومتری "بندر عباس"، چسبیده به دیوار "قرارگاه نیروی دریائی؟"، یک ده ساحلی؛ درست روبروی "جزیره هرمز"! همان موقعیتی که حسن پور توصیه کرده بود. "بندرعباس" به سرعت نوسازی شده بود و سالهای خوش رونق و آبادانی را می‌گذراند اما بیرون از "بندر عباس" برهوت فقر و فلاکت و سیاه بختی بود! روز دوم سکونتم در "نخل ناخدا"، راه افتادم که ده را بشناسم، در میدانچه "نخل ناخدا"، چشمم به تابلوی "بانک صادرات" خورد! از آن شعبه‌های تک اتاقه! که یک نفر هم رئیس بانک و هم مستخدم بانک است. رفتم جلو سرک کشیدم. جوان لاغر اندامی، پشت به من، آن طرف باجه داشت با کاغذها ور می‌رفت، رویش را که بر گرداند دیدم "ابراهیم" برادر "حسن پور" است. مرا که دید، مثل من شگفت زده شد! با هیجان پرسید: "جمشید! این جا چکار می‌کنی؟". گفتم این جا، توی آن مدرسه آموزگار هستم و پشت مدرسه می‌نشینم!". جای تعجب نداشت! بی آن که به روی یکدیگر بیاوریم، هردو می‌دانستیم چرا "نخل ناخدا" هستیم! (*۱۵۹). دو سه سالی بعد، ابراهیم و خواهرش فاطمه، در جریان کشف خانه‌های تیمی کشته شدند. (*۷۷۹)

از سال ۱۳۴۷ سر و صحبت غفور حسن پور با من - گفته و ناگفته- سمتی پیدا می‌کرد که وضوح و معنا و مقصود "مشخص" نداشت اما پر از تأکیدهای جانبدارانه‌ای بود از "جنگ ویتنام"، تجربه "مبارزه مسلحانه توده‌ای در چین"، پیروزی "انقلاب کوبا" و تجربه‌ی فیدل کاسترو در نبرد پارتیزانی "سی‌یرا" و نیز "جنبش چریکی شهری" در برخی کشورهای آمریکای لاتین! در این فضاها بود که مفهوم "مبارزه مسلحانه" در کل افکار من، وزن و ثقل نمایی پیدا کرد! رفته رفته من نیز در این مفهوم می‌اندیشیدم. در این سال خبرهای مربوط به "نبرد فلسطین" و "جنگ ظفار"، جاذبه خاصی در اذهان ما پیدا کرده بود. به دستور "شاه"، "ارتش ایران" در قلع و قمع انقلابیون "ظفار" شرکت داشت که حساسیت ما را که می‌دانستیم انقلابیون ظفار "لنینیست"

راست اینست که تحول از "سازمان چریکها" به "سازمان اکثریت"، که به سهم خود نقش موثر در آن برعهده داشتم، در بسیاری وجوه، کورمال و زیر تأثیر نیرومند "رویدادها" و "موقعیتها" طی شد. (۱۶)

تابستان ۱۳۵۵: از سلول انفرادی به بند عمومی شماره ۵ "اوین" انتقال یافته بودم. پروژه کشتار زندانیان سیاسی، مصادف شده بود با سیاست حقوق بشر "کارتر". رئیس جمهور آمریکا ما را از مرگ نجات داد! چندی نگذشت که زندانهای "شاه" به روی هیأت‌های "صلیب سرخ بین‌المللی" و سازمان‌های جهانی "حقوق بشر" و "عفو بین‌الملل" گشوده شد. با آمدن "هیأت‌ها" فضای عمومی زندان‌ها دیگر شده بود و به کلی تغییر کرده بود. در هر روز ملاقات دهها کتاب تازه به دست ما می‌رسید و حتی کتاب‌های جلد سفید لنین و مارکس و انگلس هم، هرچند در جاسازی‌ها، اما به هر صورت به درون زندان راه می‌یافت و به دست ما می‌رسید. به ابتکار "مهندس عبدالحسین پوریکتا" که از بچه‌های "ستاره سرخ" بود و "عبدالله مهری" که کارگری از جناح چپ "ساکا" بود، بزرگترین اتاق بند عمومی زندان "اوین"، به کتابخانه‌ی مجللی تبدیل شده بود که سه شیفته کتاب می‌گرفت و می‌داد! لیست دراز متقاضیان کتاب پایان نداشت! چه بسیار شب‌ها نمی‌خوابیدیم و در زیر نورشکنجه دیده راهرو که پریده رنگ و بی‌رمق به درون اتاق می‌خزید، کتاب می‌خواندیم. بال و پر گشودن کتاب در زندان‌های "شاه"؛ نفع‌های بود که از حقوق بشر سرزمین آمریکا می‌آمد! بوی خوش آن جان ما زندانیان سیاسی را پر می‌کرد و به فکرکردن‌ها مان پروازی تازه می‌داد. در همین پروازها بود که من به طور قطع و یقین و با انسجامی رضایت بخش، دریافتم "مشی مسلحانه" راهی اشتباه بوده است! و این زمانی بود که موج رد مشی مسلحانه در صفوف طرفداران آن در زندان، چندان گسترش یافته بود که دهها تن از پایدارترین آنان را در بر می‌گرفت! من ردیه‌ای بر "مشی مسلحانه" نوشتم و توسط خواهرم و همسر او که با "سازمان چریکها" مربوط بودند و به ملاقات من می‌آمدند، به رهبری "سازمان چریکها" رساندم. بعد از آزادی بود که فهمیدم "ردیه" را نخست رفیق مجید - عبدالحجیم پور - دریافت کرد و به همت او در "سازمان" خوانده شد.

ردیه بر مشی مسلحانه، چهار محور اصلی داشت و حول آن محورها نقد و رد مبارزه مسلحانه را مستدل کرده بودم: محور اول؛ رد این نظریه بود که تاکتیک مسلحانه سد دیکتاتوری را می‌شکافد و بر آن فایق می‌آید! بر پایه شواهد غیر قابل انکار مستدل کرده بودم که مبارزه مسلحانه درست عکس این منشاء تأثیر بوده: نوشته بودم؛ سد دیکتاتوری را مستحکم تر و ارتفاع آن را بلند تر برده است.

محور دوم؛ رد نظریه‌ای بود که می‌گفت "تبلیغ مسلحانه" فعالیت سازمانگرایانه در میان توده‌ها را تسهیل می‌کند. نوشته بودم درست عکسش اتفاق افتاده: کار بست تاکتیک مسلحانه به پلیسی شدن جو دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها و ادارات دامن زده و محیط کار و فعالیت مردم را

دیکتاتوری؛ برای مبارزات صنفی - سیاسی در میان اقشار مردم راه بگشاید. (*۳۲۹-۳۲۸)

اسفند ۱۳۵۳: در اتاق تلویزیون، در بند شماره ۵ زندان قصر، "شاه" تأسیس "حزب رستاخیز" را اعلام می‌داشت و از ورود حیات سیاسی کشور به "نظام تک حزبی" خبر داد! "شاه" مخالفان را فرا خواند؛ "پاسپورت" بگیرند و به "خارج کشور" بروند! گوئی ایران تنها از آن "حزب رستاخیز" بود؟!

از اتاق تلویزیون که بیرون آمدم، "جزنی" دستم را گرفت و به حیاط برد. گفت: "این یک جهش در دیکتاتوری شاه است" و... گفت: "ما را زنده نخواهند گذاشت...!"

دو روز بعد نام ۳۷ زندانی را از بلندگوی زندان خواندند که همگی به سلول‌های انفرادی در "زندان اوین" انتقال یافتیم. در اتاق "زیر هشت" زندان قصر، "جزنی" پنج تن از ما را گرد آورد و حرفهائی زد که "وصایای" او بود. از جمله با استحکام نظری که تازگی داشت گفت: "تبلیغ مسلحانه؛ ضرورت‌اش فقط برای پیشبرد فعالیت صنفی و سیاسی است. اگر در عمل خلاف این بود، ضرورت ندارد و زیانبار است!". از آن ۵ نفر، مهران شهاب‌الدین، دکتر غلام ابراهیم‌زاده و روشنفکر، توسط جمهوری اسلامی اعدام شدند. دو نفر باقی مانده یکی من هستم و یکی هم پرویز نویدی؛ در ذهنم این جور مانده است.

در تمام آن چند ماهی که در سلول انفرادی "اوین" بودم، همه‌اش به "وصایای جزنی" می‌اندیشیدم! آن شب - ۳۱ فروردین ۱۳۵۴ - که با "مورس" از کشتار جزنی و هم‌زمان اطلاع پیدا کردم، تا صبح نخوابیدم. "جزنی... بین مبارزه مسلحانه و تروریسم تفاوت قائل بود و دومی را بدون تردید، مردود می‌شناخت" (*۷۵) این تصریح مستند به آثار جزنی نیز جالب است که "... ترور نه تنها قدمی به جلو نیست؛ بلکه به عنوان کاری عاطفی که احتمالاً" نتایجی به بار خواهد آورد نیز نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود... این همان امری است که اصطلاحاً" به "اختناق بعد از ترور" موسوم است که مورد پسند هیچ مخالفی نیست" (*۷۷-۷۶) در آن تنهائی سلول این اندیشه‌های جزنی با من نبود! اما می‌اندیشیدم؛ آیا این کشتار عکس العمل "رژیم" در برابر ترورهائی نیست که سال ۵۳ را به سال "پر از موفقیت" چریکها تبدیل کرده بود؟ (*۶۰۳) آیا این کشتار پاسخ کشتن‌های ما نیست؟ آیا با "سلسل عصبيت" نیست که روبروئیم؟ اندیشیدن به این سؤال‌ها؛ به وصایای جزنی در ذهن من، معنای تازه‌ای داد! اکنون حرف‌های "جزنی"، پاره ابرهائی بود که آسمان ذهن مرا فرا می‌گرفت و باور من به "تبلیغ مسلحانه" را به زیر سایه شک و تردید می‌راند! نزدیکی‌های صبح خود را در آستانه‌ی انکار آن کس که بودم یافتم! آیا مرا توان انکار خود بود؟ به "تولد دیگری" می‌اندیشیدم اما معنای روشن از آن در ذهنم نبود! مفاهیمی که از "سازمان" تعریف تازه‌ای بدست دهد، در ذهنم انسجام کافی نداشت!

خطاب به زندانیان سیاسی بنویسد!". من همان شب پیام را نوشتم و به کیانوش دادم. فردا که در "یهشت زهرا"، بنام زندانیان سیاسی در اجتماع بزرگ مردم سخن می‌گفتم، برگه‌های پیام را توزیع می‌کردند: پیام سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران به مبارزان رهائی یافته از زندان شاه- درود آتشین به آزادی!

شب بعد رفقا مجید و منصور به دیدار من آمدند! هردو عضو رهبری "سازمان چریک‌ها" بودند. مجید گفت: "آمدیم ترا ببریم! باید در خانه تیمی باشی." گفتم: "اما هر زندانی سیاسی امروز یک درفش مبارزه است! بهتر است هر کدام در شهر خودمان باشیم که مردم ما را می‌شناسند." مجید گفت: "اما رفیق! در سازمان به وجود تو احتیاج است!". سکوتی در گرفت و... گفتم: "اگر می‌گوئید، باشد می‌پذیرم! یک‌هفته می‌روم لاهیجان بر می‌گردم."

مردم شهر به دیدارم می‌آمدند. لاهیجان در دست هواداران "سازمان چریک‌ها" بود. در آن زمستان انقلاب می‌دیدم که چگونه توزیع نفت در محلات و مراقبت از خدمات شهری را "رفقا" به خوبی سازمان داده‌اند. تظاهرات و درگیری‌ها را اعضای مخفی سازمان رهبری و مدیریت می‌کردند. اعلامیه‌های سازمان در هرکجا یافت می‌شد. مساجد و تکایا در انحصار پیروان خمینی بود و آخوند قربانی و همدستان او از آنها پایگاه‌هایی ساخته بودند برای مدیریت نمایشات اسلام سیاسی و درگیری‌هایی که خود-شان در شهر براه می‌انداختند که بکلی جدا از فعالیت فدائیان خلق بود و رقابت سختی میان آنها جریان داشت. جمعیتی که در نمایشات سیاسی و تظاهرات فدائیان شرکت می‌کردند، چند برابر خمینی‌چی‌ها و از زنان و مردان جوان لاهیجان و شهرهای نزدیک بودند و از آن پیروان خمینی، بیشترشان مردم دهات چسبیده به شهر بودند. در آن یک‌هفته‌ای که در لاهیجان بودم در اجتماع مردم در قبرستان "آسید محمد" که قربانی و کریمی گردانده‌اش بودند شرکت کردم. تریبون مسجد در دست آنها بود و به من و گروه بزرگی که گرد آمده بودیم مجال این ندادند که از تریبون سخنی بگوئیم. سخنرانی‌ها که تمام شد به بالای قبری جهیدم و شروع کردم صحبت کردن! یک گروه ۲۰-۱۵ نفره که در مرکز آن، کریمی نعره می‌کشید، با شعار "حزب فقط حزب الله- رهبر فقط روح الله" شروع کردند به دور ما چرخیدن، دیدم درگیری پیش می‌آید، داوطلبانه کوتاه آمدم. رفیق قدیمی "محمود محمودی" که از زندان شیراز آزاد شده بود و بعدترها توسط جمهوری اسلامی اعدام شد و طرفدار اشرف دهقانی بود، پرخاشگرانه معتقد بود که باید؛ "برخورد قاطع" کرد. به هرزبان بود آرامش کردم. در دانشگاه رشت نیز اجتماع مستقلی سازمان دادیم، در آنجا نیز همین ماجرا تکرار شد که میداندار حزب الله، آخوندی بود. من از او دعوت کردم که بجای پاره کردن پرده شعارها، زدن مردم و دشمنی و تفرقه و خونریزی، به بالای سکو بیاید و حرفی اگر دارد بگوید. بالا آمد، میکروفون را گرفت و پرت کرد توی جمعیت و درگیری پیش آمد. این درگیری‌ها فقط جنبه فیزیکی نداشت. فدائیان در مجادلاتی که با حزب الله پیش می‌آمد و در

یکسره تحت نظارت و کنترل ارگان‌های سرکوب رژیم در آورده است. تجدید سازمان و تقویت "دوایر حفاظت" را در دانشگاه، کارخانه‌ها و ادارات حجت و دلیل نظر خودم آورده بودم.

محور سوم؛ رد "تئوری بقاء" بود. نوشته بودم همه رهبران نسل اول شهید شده‌اند، نسل‌های دوم و سوم، قریب به اتفاق در مسلخ رژیم کشته شده‌اند. جزئی و ظریفی به همراه هفت تن دیگر از بهترین کادرهای جنبش، با جنایتکارانه ترین شکل در همین زندان سر به نیست شده‌اند و چند نفری که در زندان و بیرون زندان هنوز زنده مانده‌ایم، به فرض زنده ماندن، دهها سال باید تجربه بیاندوزیم تا به سطح رهبرانی مانند جزئی و ظریفی برسیم. پرسیده بودم: "این چگونه بقائی است؟". نوشته بودم فداکاری، ایثار و جان فشانی‌های ما برای تجدید حیثیت و اعتبار "جنبش چپ" و جلب اعتماد توده‌ها به آن، با چنان بهای گرانی همراه بوده که معلوم نیست قابل جبران باشد!

محور چهارم؛ در اهمیت مبارزه علیه دیکتاتوری بود. نوشته بودم اگر سمت عمده مبارزه علیه دیکتاتوری فردی شاه است، ما باید نتایج مبارزه مسلحانه را در ارتباط با دوری و نزدیکی آن با این سمت و هدف بسنجیم، چنین سنجشی بر ناکامی ما گواهی می‌دهد: راه ما اشتباه بوده، "مبارزه مسلحانه اشتباه است".

نه تنها در زندان، بلکه بیرون از زندان؛ در صفوف سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران؛ "مبارزه مسلحانه" موضوع نقد و نظر، موضوع بازاندیشی بوده است. در همان زمان که امواج رد مشی مسلحانه طرفداران آن در زندان را در می‌نوردید، در آن وانفسای یورش‌های مرگبار ساواک به "سازمان چریک‌ها" که مجال تفکر از هر "چریک" می‌گرفت، مباحث در درون سازمان، مسیر ثمر بخش خود را طی می‌کرد. (*۶۳۶-۶۳۴) (*۷۰۹) بیانیه سازمان چریک‌های فدائی دایر بر مردود شناختن نظرات مسعود احمدزاده و پذیرش نظرگاه "جزئی"، گواهی بر این واقعیت است. گواه برجسته دیگر شکل‌گیری نهائی گرایش رد مبارزه مسلحانه در "سازمان چریک‌ها" و انشعابی است که در این زمان در سازمان چریک‌ها صورت وقوع یافت. طرح دموکراتیک نظرات منشعبین که زیر عنوان- لایروبی طویله اوژریاس- توسط رفیق تورج حیدری بیگوند تحریر شده بود (*۷۱۷-۷۱۸) و سازمانیابی دموکراتیک انشعاب در آبان ۱۳۵۵ (*۷۴۹) هیچ نشانی از "خشونت کانگستری" (*۵۲۷) ندارد و علیه جلیلاتی از این دست گواهی می‌دهد. این جلیلات؛ تاریک اندیشی تبهکارانه علیه تاریخ معاصر ایران است.

۲۱ آذر ماه ۱۳۵۷: بر شانه رفیقان! برشانه استوار رفیق کیانوش توکلی، در حالی که خواهرکم با مشت افراشته سرود خوانان پیشاپیش دیگر رفیقان می‌رفت، از "زندان قصر" پا به خانه‌ای گذاشتم، که "خانه امن" چریک‌های فدائی بود! شب که از نیمه گذشت، کیانوش گفت: "رفقای رهبری سلام دارند و گفتند از طرف ما به رفیق بگو، بنام سازمان پیامی

حقوق باشد، یک دولت سکولار- دموکرات انتخاب کند و توسط آن رهبری شود!

در تیرماه سال ۵۵، خانه تیمی در مهرآباد جنوبی مورد یورش "ساواک" قرار گرفت و از شمار کشته شدگان یکی هم "حمید اشرف" بود. "کیهان"؛ روزنامه عصر تهران، خبر درگیری و کشته شدن "حمید اشرف" را درج کرد. آن شماره روزنامه کیهان به چاپ سوم رسید و شاید بالغ بر یک میلیون نسخه به فروش رفت! پیکار خونین و جانبازانه‌ی "چریکهای فدائی"، که "سوسیالیسم" را آرمان خود می‌دانستند و از "عدالت" دفاع می‌کردند، پیش از اینکه "موقعیت انقلابی" در کشور به ظهور برسد، در قلوب و اذهان قشرهایی از مردم ایران برای آنها جاه و منزلتی باز کرده بود! تجربه تأیید می‌کند؛ این منزلت اجتماعی سازمان چریکهای فدائی خلق ایران؛ تبارز یک "روانشناسی اجتماعی" بوده است که با وجود نابالغی، نقایص و کمبودهای اساسی که رهبری "سازمان چریکها" از آن در رنج بود، به تنهایی نمی‌توانست فراتر از "سرنگونی رژیم شاه"، در تغییر موازنه‌ی نیرو؛ در مسیر شناسائی "آلترناتیو سیاسی" بسود "سازمان چریکها"، منشاء اثر باشد! در شرایط امروز ایران دهها میلیون از مردم ایران روانشناسی اجتماعی را بازتاب می‌دهند که بیانگر رویگردانی آنها از جمهوری اسلامی است! این که من -بجا و نابجا- تأکید می‌کنم؛ وظیفه محوری "اپوزیسیون" دادن محتوای سکولار- دموکراتیک به روانشناسی اجتماعی مردم است، برخاسته از تجربه‌ایست که در آن زیسته‌ام.

دیماه ۱۳۵۷: در خانه تیمی من "چشم بسته" بودم! یعنی نمی‌باید کنجکاو می‌کردم کجای تهران هستم. روزی که "شاه رفت"، من در این خانه بودم. غریو شادمانی مردم را می‌شنیدم اما اجازه نداشتیم از پنجره بیرون را تماشا کنیم! خانه تیمی تحت مسئولیت رفیق احمد غلامیان بود، رفیق مادر- پنجه شاهی - و مهرنوش و رفیق علی اکبر اعضای دیگر تیم بودند. نخستین دیدار با رفیق احمد غلامیان لنگرودی را به خاطر می‌آورم؛ همدیگر را سخت در آغوش گرفتیم و بوسیدیم، گفت: "رفیق جان! ما سازمان را حفظ کردیم، حالا تحویل شماست که پیش کسوت در مبارزه هستید!"

مجید و فرخ به دیدارم می‌آمدند. در یکی از این دیدارها در باره "موقعیت کنونی" صحبت کردیم. هر سه تفاهم داشتیم که در موقعیت کنونی مردم باید بدانند که "سازمان چریکها چه می‌گوید و چه می‌خواهد"، بر پایه این تفاهم بود که قرار شد من روی طرح برنامه‌ای برای "سازمان" کار کنم. شرح تحریر نخستین برنامه "سازمان چریکها" را در دفتر خود نوشت زندگیم، با دقت تمام آورده‌ام. در اینجا باید یاد آوری کنم که آنرا در یک صفحه A/۴ با زبان روشن همه فهم تحریر کرده بودم که بدون کاست و افزونی پذیرفته شد و این همان برنامه‌ایست که در نخستین متینگ سازمان چریکها -۲۱ بهمن ۵۷- در دانشگاه تهران، توسط رفیق مهدی سامع خوانده شد. در همان روزهای نخست انقلاب به دعوت

شعارهای خود؛ از آزادی و اتحاد دفاع می‌کردند و علیه انحصار طلبی و خشونتی بودند، که خمینی و پیروان او منادی آن بودند.

اکنون که واقعیت آن روز خودمان را نگاه می‌کنم، می‌بینم؛ ضعف اساسی جنبش فدائی، عبارت از این بود که با مفهوم "دموکراسی" بیگانه بود و آنرا "اولویت" خود نمی‌شناخت! رهبری آن از کم و کیف پایگاه اجتماعی خود و دیگر نیروهای اجتماعی در کشور، شناخت تاریخی آینده نگرانه و واقعبینانه نداشت. با پایگاه اجتماعی خود یک پیوند ارگانیک که منافع آینده آنها را نمایندگی کند، نداشت! "رهبری" ما فاقد یک سمتگیری تاریخی واقعبینانه بود و مضمون تحول دموکراتیک در ایران را، تحقق آماج‌های دموکراتیک و تجددخواهانه انقلاب مشروطیت و عملی ساختن عام و تام پروژه‌ی دولت/ملت، درک نمی‌کرد. "سازمان چریکها" به "آلترناتیو"؛ به دولت سکولار- دموکراتیک نمی‌اندیشید و ایده‌ی "مشارکت در قدرت سیاسی"، هیچ جا و مقامی در صفوف آن نداشت! ما؛ "فدائیان خلق" بودیم و نه هیچکس دیگر!

عنصر اساسی که نمی‌گذاشت در برابر رهبری خمینی، یک صف آرائی سکولار-دموکراتیک بوجود آوریم و در برابر برپائی حکومت دینی در ایران؛ یک مقاومت سیاسی "مستقل"، اما ملی، مسالمت آمیز و مدنی را سازمان دهیم؛ عبارت از این بود که "سازمان چریکها" یک موجودیت انقلابی تراز "لنینی" بود که "مصالحه" نمی‌شناخت و با به رسمیت شناختن هرگونه "لیبرالیسم سیاسی" و هم‌رأیی با هر نوع "گرایش لیبرال" سر مخالفت داشت! حالا "شاپور بختیار" جای خود دارد!! که "مشروطه خواه" و "اصلاح طلب" بود و "سازمان چریکها" او را "نوکر بی اختیار" می‌فهمید! همچون خمینی و پیروان او، دیگر نیروهای اسلامگرا و نیز بخش نصف و نیمه عرفی، ملی و لیبرال دخیل در انقلاب نیز، بر سر "ایمان" خود می‌رمزیدند و اهل "مصالحه" با "فدائیان خلق" نبودند! این نقص و عیب و ایرادها، در ادامه‌ی خود؛ در سالهای ۶۱-۵۹، به پشتیبانی یکجانبه از "خط امام" انجامید! اما قبل از آن؛ همه‌ی "اپوزیسیون شاه" را، در یک "ائتلاف نانوشته" با خمینی، به پیاده نظام "شکر اسلام" تبدیل کرده بود. با درس آموزی از این تجربه است که من معتقدم در پیکار سیاسی؛ "ائتلاف نانوشته" و "پشتیبانی یکجانبه"، معنایش سربازگیری و پیروی است و حاصل آن انسداد حیات سیاسی؛ یعنی قیومیت و جباریت و دیکتاتوری است. پیشروی در راه دموکراسی، با برسمیت شناختن دگر اندیش و پذیرش اصل "گفتگو"، و بر این پایه تشکیل "هم‌رأیی ملی" - که توافقی دو جانبه شهروندان نا همگون است - ممکن می‌شود.

عصاره‌ی فکر من این است که دست آخر همه چیز بر می‌گردد به ماهیت "نگاه" انسان! می‌خواهم این را برسانم که تمرکز اصلی باید نقد آن مفهوم از انسان باشد که بودیم! این تنها راه عبور از "گذشته" برای رسیدن به "آینده" است! تا زمانی که "خود" و "غیرخود" را "شهروند" نمی‌شناسیم، ایران "توان" آن را نخواهد یافت که کشور شهروندان برابر

دموکراتیک ایران" ارزیابی کرده و می‌کنم (۱۸) و بر این نظرم عیار این ارزیابی با "پایمردی و پابندی به راه مبارزه سیاسی و دموکراتیک" زنان و مردان نسل‌های جوان کشور سنجیده می‌آید. بر پایه همین ارزش گذاری است که سمت عمومی تحول دموکراتیک در ایران را در استراتژی "همرأی ملی" بازشناخته-ام. استراتژی که به نهادها و نیروهای "جامعه مدنی" اتکاء دارد، در متن نگاهی شهروندی به ایران و جهان، برمحور راهکار "نافرمانی مدنی"، برای "همه پرسى" راه می‌گشاید و "انتخاب" دولت سکولار-دموکراتیک در ایران را آماج خود می‌شناسد.

اندیشه دیگری که در این پایان سخن دوست می‌دارم بر آن تأکید کنم، اهمیت جایگاهی است که از سکوی آن به "گذشته" می‌نگریم. کسانی که دارای دانش فنی و تخصصی در علم تاریخ هستند، تأکید می‌کنند:

"... هر تاریخی تاریخ معاصر است. در علم تاریخ، هر گذشته ای در زمان حال بازسازی می‌شود. تاریخ در معنای تاریخ نوشته گذشته‌ای است که خود را در تاریخ نویس و تاریخ او باز می‌سازد و تبیین می‌کند." (۱۹)

من از این گفت‌وورد چنین برداشت می‌کنم که تاریخ یکبار برای همیشه نوشته نمی‌آید، بلکه هر نسلی "گذشته" را در زمان خود و در چهارچوب مفاهیمی که می‌اندیشد، باز می‌سازد و تبیین می‌کند. به این ترتیب در بازسازی و تبیین "گذشته"، این نکته که تاریخ نویس، کجا ایستاده و از منظر کدام مفاهیم، "گذشته" را می‌نگرد و مفهوم می‌کند، دارای اهمیت قطعی است.

در این سلسله گفتار، بایسته این بود که "گذشته" را در چهارچوب مفاهیمی که اصطلاحاً "مبانی مدرنیته" شناخته آمده‌اند، بازسازی و تبیین کنم. کوشیدم از سکوی باز شناخت خود در مقام "فرد"، که جایگاه محوری در مدرنیته است، به آن کس که در "گذشته" بودم بنگرم و از منظر آگاهی زمانه با او گفتگو کنم. به گمان من چنین رویکردی با اساسی‌ترین نیازهای جامعه امروز ایران و مبرم‌ترین خواست زنان و مردان نسل‌های جوان کشور که خود را شهروند بازشناخته، بالندگی پایدار جامعه مدنی و برابری حقوق شهروندان را طلب می‌کنند، در هماهنگی کامل قرار دارد. این رویکرد در عین حال ادامه بالندهی مؤلفه‌های حیاتمند در آرمانخواهی "جزنی" است که چپ ایران را به اندیشیدن "مستقل" فرا می‌خواند و آرمانخواهی سوسیالیستی را معطوف به بهتر کردن زندگی جاری مردم حی و حاضر کوچه و خیابان می‌فهمید. (#۳۲۹) او در این مؤلفه‌ها؛ به گونه‌ای نابالغ؛ پژواک ضرورت نوزائی و نواندیشی در چپ ایران است! نابالغی جزنی در آن پژواک که بود، بر همه ما معلوم است، اما نابالغی "جزنی" از این رو "خود خواسته" بود چون در بسیاری از موارد نتیجه کمبود فهم و شعور در نزد او نبود، بلکه محصول این بود که می‌ترسید خوشایند سازمان چریکها نباشد!

"سازمان چریکها"، یک گردهمائی کارگری در سالن کنفرانس دانشگاه تهران برگزار شد. در این گردهمائی نیز، برنامه "سازمان چریکها" توسط رفیق علی کشتگر خوانده شد. همان شب رفیق کشتگر به من گفت: برنامه را که با مختصر توضیحی خواندم، یکنفر از وسط جمعیت سالن بلند شد و با صدائی رسا گفت: "من نماینده کارگران پالایشگاه تهران هستم. یک نسخه از این برنامه را به من بدهید، همین امروز می‌برم خدمت "امام" و به ایشان عرض می‌کنم؛ کارگران ایران این را می‌گویند و این را می‌خواهند!"

۲۱ بهمن ۱۳۵۷: "ایران را سراسر سیاهکل می‌کنیم!"، شرکت "سازمان چریکها" در "قیام ۲۱ و ۲۲ بهمن" به درآمیزی آن با "توده" خشم‌آهنگ مردم انجامید! مقدمات این درآمیزی، در فرایند نقدهای "جزنی" و رویکردی که مبارزه مسلحانه‌ی جدا از "توده" را مردود می‌شناخت فراهم آمده بود. همین مقدمات بود که "ابتکار" برپا ساختن "ستاد سازمان چریکهای فدائی خلق ایران"، در دانشکده فنی دانشگاه تهران را ممکن کرد و به ظهور رساند. همه‌ی این پدیدارها در متن "استراتژی انقلاب" به ظهور رسید که بنا به سرشت خود در هماهنگی با "انقلاب دوم خمینی" - اشغال سفارت آمریکا - قرار داشت! در فاصله‌ای کمتر از دو سال، "سازمان چریکها" به سازمان فدائیان خلق ایران "اکثریت"؛ به بزرگترین سازمان سیاسی چپ لنینیست ایران تحول پیدا کرد. لازم است در اینجا نیز تأکید کنم این فرایند زیر تأثیر مبارزات خشم‌آهنگ ضد آمریکا و ضد لیبرالها به فرجام خود رسید؛ مبارزات توفنده‌ای که به خمینی در ستیز با "جهان غرب" نیرو می‌داد و سرکوب "لیبرال دموکراسی" را برای او آسان می‌کرد!

پیدائی "سازمان اکثریت" و پیوستن آن به "خط امام" و سمتگیری وحدت با حزب توده ایران نتیجه طبیعی تحول در چنین بستری بود؛ تحولی که بنا به خاستگاه و سرشت خود نمی‌توانست به نیاز ایران به دموکراسی و پیشرفت پاسخ بگوید. (۱۷)

"سازمان چریکها"؛ گذشته ما و "سوسیال دموکراسی"؛ آینده ماست و بایسته این است که از "آینده" دفاع کنیم. آن "آینده" که سمتگیری اجتماعی ما را به سود کارگران و زحمتکشان و لایه‌های محروم و فرودست جامعه، و آرمانخواهی سوسیالیستی ما را در سکولاریسم - صلح - دموکراسی - حقوق بشر - برابری حقوق شهروندی و پیشرفت و عدالت، باز می‌سازد، تبیین می‌کند و به تعریف در می‌آورد.

"جنبش فدائی"؛ در فرایند حیات رنجبار خود و در روند تحول "سازمان چریکها" به "سازمان اکثریت"، نسل‌های متأخر "چپ ایران" را بازتولید کرد. من عنصر پایدار در حیاتمندی آنها را پیوستن "به سنت مبارزات

یک نظریه‌پرداز وجود دارد که می‌گوید هر چیز و هر امری در "شدن" خود است که "حقیقت" می‌یابد. آیا ما "حقیقت" خواهیم یافت؟

پایان

۲۰۰۹.۲۵.۰۱

ج- ط

(۱) - محمود نادری: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی - چریک‌های فدائی خلق از نخستین کنش‌ها تا بهمن ۱۳۵۷ - تهران بهار ۱۳۸۷. شماره اعداد داخل پرانتز ستاره دار؛ شماره صفحات همین کتاب است.

(۱۴-۱۳-۶-۲) - جمشید طاهری پور: بازخوانی "افسانه" و "مرغ آمین" - نیما یوشیج: در رویارویی با سنت و مدرنیته - ایران امروز ۲۴،۰۸،۲۰۰۶

(۳) - جمشید طاهری پور: از نقد اندیشه تا اندیشه نقد - چشم اندازه‌های یک تحول در چپ ایران - مارس ۱۹۹۷ - اسفند ماه ۱۳۷۵ - نشریه هفتگی نیمروز، چاپ لندن

(۵) - جمشید طاهری پور: بازنگری فرهنگ سیاسی ما یک ضرورت است - ایران امروز - ۲۶ اسفند ۱۳۷۸

(۱۰-۹-۷-۴) - جمشید طاهری پور: افسون چشم های "بوف کور" - دریافتی دیرنگام از کتاب صادق هدایت - ایران امروز ۱۹،۰۱،۲۰۰۶

(۸) - آرامش دوستدار: امتناع تفکر در فرهنگ دینی - انتشارات خاوران - چاپ اول، پاریس، خرداد ۱۳۸۳

(۱۷-۱۶-۱۱) - جمشید طاهری پور: فراسوی ۳۷ سال؛ در آستانه...! - ایران امروز ۱۰،۰۲،۲۰۰۸

(۱۸-۱۲) - جمشید طاهری پور - بار تاریخی چهار دهه مبارزه و سازمان اکثریت - مصاحبه با سامانه "تلاش"

(۱۵) - جمشید طاهری پور: در نگاه و اندیشه به سی-امین سالگرد کشتار جزنی و ... - مرگ حرف آخر نیست! - ایران امروز ۰۲،۰۶،۲۰۰۵

(۱۹) - دکتر سید جواد طباطبائی: مصاحبه - سامانه "تلاش"



آری روشنفکر عرفی ما در برابر آیت‌الله خمینی خود را برهنه کرد و برای انقلاب اسلامی باده سر داد و نقطه پایانی بر حیات عرفی خود و کوشش‌های هشتاد ساله دوران تجدد گذاشت. متأسفانه کارنامه این نسل از «اهل فکر» و اهل سیاست ما، در اینمورد کارنامه ردی است! و مهر قرمز روفوزه شد! بر پیشانی آن تا سالها و قرن‌ها باقی خواهد ماند!

انقلاب اسلامی و کارنامه ردی روشنفکری

علی کشگر



رهبری آن و علت و چگونگی قرار گرفتن رهبری روحانیت بر این رخداد ارائه نماید.

نظرات دریافت شده از سوی پاسخ دهندگان در فصل جداگانه‌ای در ۸۳ صفحه در آخرین شماره (۱۰۲) نشریه آرش چاپ و در اختیار علاقمندان قرار گرفته است. جا دارد در اینجا به تلاش سردبیر آرش بابت تداوم انتشار این مجله با همه سختی‌های کار و نبود امکانات - که ما نیز در انتشار «تلاش» با آن دست به گریبانیم - آفرین گفته و استقامت و بردباری برای وی آرزو کنیم. همچنین بابت گردآوری این مجموعه از وی سپاسگزار باشیم که با این نظرخواهی در عمل بیلانی ماندگار فراهم آورده است که سندی است شگفت‌آور از درجا زدن فکری و ناتوانی بخش بزرگی از نیروهای شرکت کننده در انقلاب، در افکندن نگاه بی‌غرض و بدون توجیه‌گری به عمل خود، که در سهل گیرانه‌ترین قضاوت، عملی بود نینادیشیده.

با نگاه به پاسخ چهره‌های معروف به چپ در این مجموعه باید گفت چپ ایران هنوز در بخش بزرگ خود نیاز به خانه تکانی اساسی دارد. انگار نه انگار که سی سالی از انقلاب گذشته و اسناد و مدارک بسیاری پیرامون آن منتشر و شناخت جدیدی از آن بدست آمده و در عمل مبنای تحولات بنیانی در حوزه اندیشه و گفتمان سیاسی و فرهنگی در جامعه گردیده است. فضای فکری و فرهنگی حاکم بر بسیاری از پاسخها همان فضای خشک و کویری قبل از انقلاب است. در آن ذهن‌های خیال پرور مه آلود هیچ نشانی از گذشت زمان و آشکار شدن واقعیت‌ها و آموختن از تجربه‌هائی که در آنها شرکت و حضوری فعال داشته‌اند، مشاهده نمی‌شود. در این پاسخ‌ها ماهیت انقلاب بهمن ماه ۵۷، کماکان، «عدالتخواهانه» و «آزادیخواهانه» تعریف شده و «برانداختن نظام

از قبول پیروزی انقلاب واپسگرای مذهبی در ایران در دهه‌های پایانی سده بیستم، بیشتر از هر کس آن جریان‌هائی تن می‌زنند که آن رویداد را آلودگی ننگینی بر جامه خود می‌بینند، اما از پاک کردن آن درمانده‌اند. شاید بهتر باشد، برای پاک کردن، ابتدا جامه را از پیکر جدا و به آلودگی بنگرند. نشریه آرش بخشی از آخرین شماره خود را به مناسبت سی و مین سالگرد انقلاب اسلامی به بررسی و تحلیل این رخداد مهم تاریخی در میهنمان اختصاص داده و با طرح پنج سؤال و ارسال آنها برای تعدادی از فعالان سیاسی - اجتماعی در داخل و خارج ایران تلاش کرده ضمن نظرخواهی از این افراد در باره دلایل و علل انقلاب ۵۷، در بطن بعضی از پرسش‌ها پاسخی هم در رابطه با ماهیت انقلاب، گرایش

بدون توقف وی در درجه نخست از آن جهت است که نشان داده شود — برخلاف ادعای کسانی که آن انقلاب را به واسطه حضور فعال و کتمان ناپذیر خود «انقلاب بهمن» می‌نامند و اسلامی دانستن آن را «سوء تفاهم» می‌شمارند — نطفه حکومت اسلامی نه در بطن انقلاب «بهمن» بلکه دهه‌ها پیش از وقوع انقلاب اسلامی بسته شده بود. بی‌دانشی یا بی‌اعتنائی ما به آن چه که به عنوان واقعیت تاریخی رخ داده است، به معنای ناپدید شدن واقعیت نیست. همچنین بر شمردن رخدادها و رویدادهای گذشته اما بی‌توجهی به تأثیر و معنای آینده‌ساز آنها یا نشانه نقص ذهنی، یا تلاشی در حفظ نامی که آسیب دیده و آبروی خود را باخته است و یا بدتر از همه کوششی است رندانه در خدمت اغراض سیاسی.

روشنی در هدف و پیگیری در مبارزه

مبارزه خمینی با نظام پادشاهی در ایران از دهه‌ها پیش از انقلاب اسلامی و از دوره رضاشاه و بر بستر درک خاصی از جهان‌بینی اسلامی و در ابتدا بر محور اصل دوم متمم قانون اساسی که تصریح می‌کرد؛ در هیچ دوره از دوره‌های مجلس شورای ملی نباید قانونی خلاف قوانین اسلامی تصویب شود و تشخیص آن را نیز به هیئتی که تعداد آن نباید کمتر از پنج نفر باشد به مجتهدین و فقهای متدین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند واگذار می‌کرد، آغاز می‌شود. این مبارزه در اصل در مخالفت با اندیشه مشروطیت؛ یعنی حکومت قانون برخاسته از اراده و حاکمیت ملت و در ضدیت با استقلال قانونگذاری از احکام شرع بود. در چهارچوب چنین ضدیتی است که اصل دوم متمم قانون اساسی توسط آیت‌الله خمینی مورد توجه قرار گرفته و به منزله سلطه فقها بر نهاد مجلس و محدود ساختن امر قانونگذاری در محدوده احکام شرع و اراده فقها تعبیر می‌شود. به گفته وی این اصل «قانون خلاف قرآن را از قانونیت انداخته است». به این ترتیب استقرار حاکمیت فقها و برقراری حکومت اسلامی و جایگزین کردن آن با حکومت عرفی از همان آغاز مبارزه در کانون اندیشه وی قرار داشت. تکیه وی بر اصل دوم متمم قانون اساسی تنها از آن روی بود که به تعبیر وی این اصل آن حاکمیت را قانوناً مستقر کرده بود. وی بر این نکته بارها در گفتارها و اعلامیه‌های خود به اشکال گوناگون اشاره نموده است. از جمله در کتاب «صحیفه نور، جلد اول» می‌گوید:

«...ما از طریق «الزموم بما الزموا علیه انفسهم» [وادر کنید آنها را به آنچه خودشان انجام می‌دهند] با ایشان [دولت] بحث می‌کنیم نه اینکه قانون اساسی در نظر ما تمام باشد، بلکه اگر علما از طریق قانون صحبت کنند برای این است که اصل دوم متمم قانون اساسی، قانون خلاف قرآن را از قانونیت انداخته است. والا مالناوالقانون [مارا چه به این قانون]، ما ییم و قانون اسلام، علمای اسلامند و قرآن کریم، علمای اسلامند و احادیث نبوی، علمای اسلامند و احادیث ائمه اسلام. هرچه

استبدادی حاکم وابسته به استعمار خارجی» و «استقرار عدالت و آزادی و برابری» هدف این رخداد مهم تاریخی قلمداد می‌شود. از نظر این افراد انقلاب به همت و با دست توانمند روشنفکران و نیروهای چپ و نیروهای «مستقل‌الرأی» آغاز شد که متأسفانه در نیمه‌های راه نیروهای واپسگرایی مذهبی حاضر در انقلاب با به یغما بردن انقلاب و دستاوردهایش مسیر انقلاب را از آزادی به استبداد دینی و جمهوری اسلامی تغییر دادند.

اما این دست توانمند دارای «استقلال رأی» هنوز هم قادر نیست رابطه‌ای میان آن آزادیخواهی، عدالت خواهی خود و بستر نظری که این انقلاب در دامن آن پرورده شد و به ثمر نشست، برقرار کند. زیرا برای برقراری چنین معادله مهمی که تنها راه فهم ماهیت این انقلاب و رهبری آن است، باید نخست تعریف روشنی از آزادیخواهی و عدالت‌خواهی و مهمتر از همه از معنای «استقلال رأی» ارائه نماید. در پرتو چنین تعریف روشنی است که ارزیابی از ماهیت عمل و کارنامه سرآمدان فکری، فرهنگی و سیاسی میهنمان در شرکت در انقلاب ممکن می‌شود. تشبیه به «بروده شدن انقلاب»، هراس و فراری است از ارائه این تعریف و تبیین این رابطه و تعیین وظیفه و مسئولیت سنگین و سترگ روشنفکری در قبال و در دفاع از آزادی و عدالت. این «دست توانمند» بجای شکستن خود و در گریز از پذیرش مسئولیت برخاسته از استقلال رأی، به کج کردن واقعیت می‌پردازد و می‌گوید: «نسلی که در انقلاب درگیر شد - مسلمان و غیر مسلمان - خوب به یاد دارد که تا آخرین لحظه انقلاب هیچ سخنی از اسلامی بودن آن در میان نبود... این فقط پس از سقوط آن حکومت بود که سخن از «جمهوری» با توجه به اصول اسلامی بمیان آمد.» گفته‌ای سراسر آلوده به غفلت بر این نکته که امروز دیگر جامعه آگاه‌تر شده و اهل پرسش و تعمق و مطالعه ایران را نمی‌توان هم چون گذشته با چند جمله تبلیغی بی‌اعتبار، بی‌پشتوانه و بی‌مایه مرعوب کرد. خوشبختانه در سی ساله گذشته، اسناد و مدارک بسیاری در باره انقلاب و حوادث آن سالها چاپ و منتشر شده و در اختیار جامعه ایرانی قرار دارد که با مراجعه و مطالعه آنها بتوان در باره چرایی انقلاب و ماهیت آن به داوری نشست و از تکرار کور کورانه، سخنان نادرست و بی‌اصل و نسب خودداری کرد.

در میان اسناد و مدارک و کتابهای منتشر شده در سی ساله گذشته در رابطه با انقلاب و مسائل مربوط به دوران انقلاب، آثار جمع‌آوری شدهی آیت‌الله خمینی بعنوان بانی و رهبر انقلاب از مهمترین منابع در بررسی انقلاب و تحلیل ماهیت و جوهر رهبری آن می‌باشد. کتاب «ولایت فقیه» و مجموعه ۲۲ جلدی «صحیفه نور» از منابع دست اول تاریخ انقلاب اسلامی است. این مجموعه شامل رهنمودها، اعلامیه‌ها، سخنرانیها، مصاحبه‌ها و نوشته‌های خمینی است که در بهمن ماه سال ۱۳۶۱ به مناسبت چهارمین سالگرد انقلاب اسلامی چاپ و منتشر شد و امروز در اختیار علاقمندان بررسی تاریخ انقلاب قرار دارد و به جرات می‌توان ادعا کرد بدون مطالعه و مراجعه به این منابع بررسی و تحلیل انقلاب تقریباً غیرممکن است. اسناد محوری این نوشته به مجموعه آثار نوشتاری و گفتاری آیت‌الله خمینی آن هم از آغاز فعالیت‌های پیگیرانه و

مسلمین است. برخاطر همایونی مکشوف است که صلاح مملکت در حفظ احکام دین مبین اسلام و آرامش قلوب است. مستدعی است امر فرمائید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف نمایند تا موجب دعاگویی ملت مسلمان شود.»(۱)

پس از آنکه شاه تغییرات در قانون انجمنهای ایالتی و ولایتی را نتیجه «وضعیت زمانه» دانسته و تلگراف مراجع قم را به اسدالله علم احاله می‌کند، آیت‌الله خمینی در تلگراف دیگری به شاه مخالفت خود را این بار با شدت بیشتری با این تغییرات اعلام و آن را تخلف از قانون اسلام می‌داند. وی با استناد به اصل دوم متمم قانون اساسی که نظارت پنج مجتهد را بر مصوبات مجلس لازم می‌داند به عنوان فقیه این حق را برای خود مسلم می‌شمارد که با قوانین عرفی و خلاف قوانین اسلامی از جمله «لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی» مخالفت کند که بدون هر تردیدی از نظر وی اجزا و مؤلفه‌های درونی این لایحه نظیر دادن حق رأی به زنان، حذف صفت و شرط اسلامی برای نامزدها، و جایگزینی قرآن با عبارت کتاب آسمانی، در جهت پائین آوردن مقام برتر اسلام در حوزه فرهنگی - سیاسی جامعه و همطراز کردن سایر ادیان با آن است. از همین رو وی لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی را از آنجا که مورد تأیید فقها نیست، برخلاف قانون اساسی دانسته و می‌گوید:

«...شغل روحانی، ارشاد و هدایت ملت است. مع الاسف با آنکه به آقای اسدالله علم در این بدعتی که می‌خواهد در اسلام بگذارد تنبه دادم و مفاسدش را گوشزد کردم، ایشان نه به امر خداوند قاهر گردن نهادند و نه به قانون اساسی و قانون مجلس اعتنا نمودند و نه امر ملوکانه را اطاعت کردند و نه به نصیحت علمای اسلام توجه نمودند و نه به خواست ملت مسلمان آقای علم تخلف خود را از قانون اسلام و قانون اساسی اعلام و بر ملا نموده. آقای اسدالله علم گمان کرده با تبدیل کردن قسم به قرآن مجید را به کتاب آسمانی ممکن است قرآن کریم را از رسمیت انداخت و «اوستا» و «انجیل» و بعض کتب ضاله را قرین آن یا به جای آن قرار داد. این شخص تخلف از قانون اساسی را به بهانه الزامات بین‌المللی شعار خود دانسته با آنکه الزامات بین‌المللی مربوط به مذهب و قانون اساسی نیست. تشبیه الزامات بین‌المللی برای سرکوبی قرآن کریم و اسلام و قانون اساسی و ملت جرم بزرگ و ذنب لایغفر است....»(۲)

پس از ارسال تلگراف مراجع روحانی از سوی شاه به دولت، آیت‌الله خمینی در تلگراف مستقیمی به اسدالله علم با لحن تندى به وی اخطار می‌کند که:

«ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف قوانین محکم اسلام که تشخیص آن به نص قانون اساسی، محول به علمای اعلام و مراجع فتواست و برای دیگران حق دخالت

موافق دین و قوانین اسلام باشد ما با کمال تواضع گردن می‌نهیم و هر چه مخالف دین و قرآن باشد ولو قانون اساسی باشد، ولو الزامات بین‌المللی باشد، ما با آن مخالفیم.»

آیت‌الله خمینی در حالی که به ظرفیت نهفته در اصل دوم متمم قانون اساسی در پیشبرد اهداف سیاسی خود آگاهی کامل داشت و از آن به عنوان ابزاری درخور مبارزات خود نهایت بهره را می‌گرفت، به موازات آن همچنین از اعلام آشکار تمام خواهی خود در یک حکومت تمام عیار دینی و حکم خود به تابعیت همه دستگاه حکومتی و دولتی از امر فقها به هیچ روی و به هیچ ملاحظه‌ای خودداری نمی‌کرد. سخن شفاف و بی‌پرده وی در عبارت زیر در خور توجه کسانی است که در توجیه عمل دنباله‌روانه خود در انقلاب اسلامی به «پرده پوشی‌ها» و «مکر» رهبر انقلاب می‌آویزند! وی در کتاب «ولایت فقیه» می‌گوید:

«ما معتقد به «ولایت» هستیم» «اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است.» «ولی امر» متصدی قوه مجریه قوانین هم هست.» «بنابراین، امروز و همیشه وجود «ولی امر» یعنی حاکمی که قیم و برپا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد» «سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند؛ پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد؛ نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند.»

تا قبل از تبعید از ایران (۱۳ آبان ماه ۱۳۴۳) خمینی با تکیه و تاکید بر اصل دوم متمم قانون اساسی با این تعبیر که این اصل حق فقها را در جلوگیری از تصویب قوانین عرفی و خلاف اسلام به رسمیت شناخته است و به اعتبار جایگاه قانونی و رسمی که از آن فقهای چون خود می‌دانست، در بیانیه‌ها و سخنرانی‌های خود با استناد به این اصل، مخالفت خود را با سیاستها و برنامه‌های حکومتی پیش می‌برد. در این دوره کلام و سخن آیت‌الله خمینی اساساً رو به حکومت و مسئولان نظام و در جهت تعیین تکلیف و نشان دادن محدودیت‌ها و مرزهای اسلامی آنان بود. چنان که می‌بینیم؛ در رابطه با «لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی» و تصویب آن در ۱۶ مهرماه ۱۳۴۱ که هدف آن دادن حق رأی به زنان و حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و همچنین حذف واژه «اسلام» از شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان و جایگزین کردن قسم به «قرآن مجید» در مراسم تحلیف به «کتاب آسمانی» طی تلگرافی به شاه مخالفت خود و جامعه روحانیت را اعلام داشته و می‌گوید:

«...بطوری که در روزنامه‌ها منتشر است، دولت در انجمن‌های ایالتی و ولایتی، اسلام را در رأی دهندگان و منتخبین شرط نکرده و به زن‌ها حق رأی داده است و این امر موجب نگرانی علمای اعلام و سایر طبقات

اساسی را که ضامن ملیت و استقلال مملکت است، سست کرد و راه را برای دشمنان خائن به اسلام و ایران باز کرد، بسیار در خطا هستید. اینجانب مجدداً به شما نصیحت می‌کنم که به اطاعت خداوند متعال و قانون اساسی گردن نهید و از عواقب وخیمه تخلف از قرآن و احکام علمای ملت و زعمای مسلمین و تخلف از قانون اساسی بترسید و عمداً و بدون موجب، مملکت را به خطر نیندازید والا علمای اسلام در باره شما از اظهار عقیده خودداری نخواهند کرد.»(۵)

انتشار «لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی» و دادن حق رای به زنان و قسم به کتاب آسمانی و تصویب آن در ۱۶ مهرماه ۱۳۴۱ به یک چالش و جدال بزرگ با مخالفان مذهبی و سایر مخالفین نظام منجر شد که تا ۱۰ آذر ماه ۴۱ به طول انجامید و در این رو در رویی آیت‌الله خمینی و روحانیون طراز اول کشور، بازار و اصناف تهران و حتی بعضاً روشنفکران و دانشجویان «آزادیخواه» و «دمکرات» با دولت روبرو و به مقابله پرداختند که منجر به عقب نشینی دولت شد و بالاخره در روز شنبه ۱۰ آذر ماه ۱۳۴۱ اسدالله علم در مصاحبه‌ای لغو تصویبنامه را توسط هیئت دولت اعلام داشت و آن را غیر قابل اجرا دانست. اما پس از گذشت چند هفته در روز ۱۹ دی ماه ۴۱ با اعلام رفراندومی که قرار بود موارد ششگانه‌ی «انقلاب سفید» مورد همه پرسى قرار گیرد دوباره آیت‌الله خمینی با اصلاحات به مقابله پرداخته و اینبار با شدت بیشتری با کل نظام به مقابله برخاست. و در یکی از سخنرانی‌های خود در تاریخ ۴۲/۱/۱۰ با عنوان «قضیه، معارضه با اسلام است» اعلام می‌نماید:

«دیدیم از اولی که این دولت بیسواد و بی حیثیت روی کار آمد، از اول هدف، اسلام را قرار داد، در روزنامه‌ها با قلم درشت نوشتند که بانوان را حق دخالت در انتخابات داده‌اند لکن شیطن بود، برای انعکاس نظر عامه مردم به آن موضوع بود که نظرشان به الغاء اسلام و الغاء قرآن، درست نیفتد ولذا در اولی که اینجا ما متوجه شدیم و اجتماع شد و آقایان مجتمع شدند با هم برای علاج کار، توجه ما در دفعه اول منعطف شد به همان قضیه، بعد که مطالعه کردیم، دیدیم آقا قضیه، قضیه بانوان نیست، این یک امر کوچکی است، قضیه معارضه با اسلام است. «منتخب و منتخب، مسلمان لازم نیست باشد، حلف به قرآن لازم نیست باشد، قرآن را می‌خواهیم چه کنیم؟» بعد مصادف شدند با توده‌نی از ملت مسلم، تعبیر کردند حرفشان را به اینکه خیر مراد ما از کتاب آسمانی قرآن است. ما هم از آنها پذیرفتیم به حسب ظواهر شرع لکن به مجرد اینکه اینها یک چند نفر عمله را دور خودشان دیدند و یک زنده باد و مرده باد را دیدند، باز همان مسائل خبیثشان را از سر گرفتند، همان مطلبی را که ابطال کرده بودند دوباره از سر گرفتند، دوباره «تساوی حقوق من جمیع الجهات» تساوی حقوق من جمیع الجهات پامال کردن چند تا حکم ضروری اسلام است، نفی کردن چند تا حکم صریح قرآن است. بعدش باز دیدند که مصادف شد با یک ناراحتی‌ها و یک حرفها و یک چیزهایی، حاشا کردند، وزیرشان یکجا حاشا کرد، امیرشان یکجا حاشا کرد.....»(۶)

نیست و فقه‌های اسلام و مراجع مسلمین به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند، در این صورت حق رای دادن به زن‌ها و انتخاب آنها در همه مراحل، مخالف نص اصل دوم از متمم قانون اساسی است.... و نیز الغای شرط اسلام در انتخاب کننده و انتخاب شونده که در قانون مذکور قید کرده و تبدیل قسم به قرآن مجید را به کتاب آسمانی، تخلف از قانون مذکور است و خطرهای بزرگی برای اسلام و استقلال مملکت دارد»(۳)

آیت‌الله خمینی با آشنائی به فن مبارزه سیاسی و درک درستی از اهمیت قدرت در برابر قدرت و بهره‌گیری بجا از اهرم فشار اجتماعی، در طول مبارزات خود هیچگاه از بسیج توجه و نظر پایگاه طبیعی اجتماعی خویش، یعنی طبقه روحانیون و طلاب مخالف رژیم، بخشهای سنتی و مذهبی جامعه به این جدال اساسی میان خود و دولت وقت غفلت نورزید. با مراجعه به ارتباطات ثبت شده و نامه نگاری‌های حاوی رهنمودها و نظرخواهی‌های آمرانه وی خطاب به سایر روحانیون و سرآمدان نیروهای فعال مذهبی است که روشن می‌شود او نه تنها یکی از فعالترین فقها در حوزه سیاست بوده است، بلکه همچنین استعداد و آمادگی کامل خود را نیز از همان آغاز در پیشقدم شدن و بسیج و هدایت در این میدان و در پیش برد اهداف خود پنهان نکرده است. در جدال بر سر لایحه فوق وی برای جهت دادن به افکار عمومی و بسیج احساسات دینی مردم و در عین حال نشان دادن قدرت روحانیت و فشار بیشتر بر دولت، در پاسخ به سؤال بازرگانان و اصناف شهر قم در مورد انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی در آبان ماه سال ۱۳۴۱ اعلام می‌کند:

«هیچ مجلسی و هیچ مقامی نمی‌تواند برخلاف شرع اسلام و مذهب جعفری، تصویبی کند یا قانونی بگذراند، رجوع فرمایید به اصل دوم متمم قانون اساسی. بحمدالله ملت مسلمان و علمای اسلام زنده و پاینده هستند و هردست خیانتکاری که به اساس اسلام و نوامیس مسلمین دراز شود قطع می‌کنند. «والله غالب علی امره.»(۴)

بی‌اعتنایی دولت وقت به تلگرافهای مراجع و پی‌گیری در تصویب و قانونی کردن حق رای به زنان و تبدیل قسم به کتاب آسمانی به جای قرآن مجید موجب خشم بیشتر آیت‌الله خمینی و جامعه روحانی شده و اینبار در تلگراف دیگری در تاریخ ۱۵ آبانماه ۱۳۴۱ به اسدالله علم با لحن تندتر با تأکید بر التزام دولت به اصل دوم متمم قانون اساسی و اطاعت و اجرای احکام علما اعلام می‌کند:

«ورود زن‌ها در انتخابات و الغای قید اسلام از منتخب و منتخب برخلاف اسلام و برخلاف قانون است. اگر گمان کردید می‌شود با زور چند روزه، قرآن کریم را در عرض اوستای زردشت و انجیل و بعض کتب ضاله قرار داد و به خیال از رسمیت انداختن قرآن کریم - تنها کتاب بزرگ آسمانی چند صد میلیون مسلم جهان - افتاده‌اید و کهنه‌پرستی را می‌خواهید تجدید کنید، بسیار در اشتباه هستید. اگر گمان کردید با تصویبنامه غلط و مخالف قانون اساسی می‌شود پایه‌های قانون

و در بخش دیگری از خطابه خود می‌گوید:

«من نصیحت کردم به شاه، فرستادم آدم آنجا، در آن اول امر قبل از فرماندم، به وسیله بهبودی، به وسیله پاکروان پیغام دادم به او، آقا نکن این کار را، این فرماندم را نکن، این خوب نیست برای شما این کار را نکنید، دست به این قانون زن، اگر امروز ارسنجانی چهارتا رعیت را بیاورد، برقصد و بگوید زنده باد، فردا چهارتا رعیت می‌آیند و می‌گویند مرده باد، نکن این را، صلاح نیست بکنی این کار را. گوش نکرد، دید چه جور شد؟...» (۷)

عزل حکومت و تدوین و تکمیل نظریه حکومت فقها

مبارزات خرداد ۴۲ به حبس و پس از آن به تبعید آیت‌الله خمینی انجامید. اما پس از رهائی از زندان، تصویب «قانون اجازه استفاده مستشاران نظامی آمریکا در ایران از مصونیت‌ها و معافیت‌های قرارداد وین» زمینه حملات شدید وی به دستگاه حکومتی، اینبار از موضع «خیانت به مملکت» و نه تنها اسلام، را فراهم نمود. چند روزی قبل از تبعید یعنی در ۴ آبانماه ۱۳۴۳ آیت‌الله خمینی در باره آن مصوبه یا به گفته خویش «احیای کاپیتولاسیون» طی سخنرانی تندی در مقام فقیه دارای حق قانونی، دولت و مجلس را غیرقانونی و خائن به اسلام دانسته و اعلام می‌کند:

«... دنیا بداند اینها وکیل ایران نیستند اگر هم بودند من عزلشان کردم، از وکالت معزولند؛ تمام تصویب‌هایی که تا حالا نوشته‌اند، تمامش غلط است. از اول مشروطه تا حالا به حسب نص قانون، به حسب نص قانون، اینها قانون را اگر قبول دارند به حسب نص، به حسب نص قانون، به حسب اصل دوم متمم قانون اساسی تا مجتهدین نظارت نکنند در مجلس، قانون هیچ نیست، کدام مجتهد نظرات می‌کند الان؟... ما این قانونی که گذراندند به اصطلاح خودشان قانون نمی‌دانیم. ما این مجلس را مجلس نمی‌دانیم، ما این دولت را دولت نمی‌دانیم، اینها خائنند به مملکت ایران، خائنند.» (۸)

در دوران تبعید، پس از تبیین تئوری حکومت فقها بر محور ولایت فقیه، زبان آیت‌الله خمینی در ضدیت با تاریخ تجدد ایران و مناسبات اقتصادی - اجتماعی نوین و حیات سیاسی عرفی صریح‌تر و این بار داعیه وی در به اختیار گرفتن حکومت بدست فقها به نام ادامه دهندگان راه و سنت پیامبر کاملاً آشکار گردید. اختلاف نظر بر سر دو دیدگاه و دو جهان بینی بود. جهان‌بینی شرعی در مقابل جهان‌بینی عرفی. قانون اساسی مشروطیت و فلسفه حاکم بر آن علیرغم کمی و کاستی‌ها در مجموع در پی ایجاد نهادهای مدنی و نهادهای قانون‌گذاری بدست مردم بود و این همان نظمی بود که آیت‌الله خمینی آن را بر نمی‌تافت و اساساً از آغاز با آن مخالف بود و مبارزه کرده بود. در جهان‌بینی خمینی اندیشه مشروطیت و قانون اساسی آن ربطی به اسلام نداشت. چنانکه در باره قانون اساسی مشروطیت می‌گفت:

«مربوط به سلطنت و ولایتعهدی و امثال آن است کجا از اسلام است؟

با ادامه این جدال و گسترش دامنه تا خرداد ۴۲ نیروهای بیشتری به مبارزه و درگیری با حکومت کشیده شدند. در حالی که آیت‌الله خمینی با پشتیبانی سایر بلندپایگان روحانیت در رأس حرکت قرار داشت و با صدور اعلامیه‌ها مضمون و چهارچوب حرکت را تعیین می‌کرد، سایر اقشار اجتماعی و گروه‌های غیرمذهبی و سرآمدان سیاسی آنها که در ستیز مستقیم با رژیم فرصت مناسبی یافته بودند، تنها به صورت عنصر خیابان و تشدید کننده دامنه مبارزه، به آن پیوستند. هرچند در آغاز این مبارزات بدلیل مخالفت روحانیون با دادن حق رای به زنان در جبهه طرفداران اجرای قانون اساسی مخالف رژیم تردیدهایی در پیوستن و همراهی ایجاد کرد، اما صف مرددین به سرعت روبه تحلیل گذاشت و صدای طرفداران اجرای اصلاحات در چهارچوب قانون اساسی مشروطه و اجرای قوانین، با بالا گرفتن و گسترش یافتن موج مخالفت و به ویژه بسیج توده‌ای آن، با صدای دستگاه حکومت یکی انگاشته و یا مورد بی‌اعتنائی قرار گرفت. در هر صورت این تردید و تعلل و شکاف مانعی در برابر پیوستن بخش بسیار بزرگتر مخالفین به مبارزات آن دوره به رهبری روحانیون طراز اول و در رأس آنها آیت‌الله خمینی ایجاد نکرد. پیوستنی، بدون آن که کوچکترین تأثیر در تغییر آن مضمون و چهارچوبهای آن داشته باشند یا بعضاً حتا در اندیشه این مضمون باشند. برعکس آنچه از خاطرات و یادگارهای آن دوره این نیروها برجای مانده است، توصیه و تلاش برای حضور در این مبارزات ضد رژیمی همراه با نگاه حسرت آلود، آن هم نه بدخواهانه، بلکه سراسر غبطه به پایگاه توده‌ای و توان بسیج نیروی اجتماعی رهبری مبارزات آن روز و آینده ایران بوده است.

در این دوره سر نوشت‌ساز جامعه روشنفکری ایران در انتخاب میان قوانین عرفی و شرعی با ایستادن کنار آیت‌الله خمینی و روحانیون، البته در غفلت کامل نسبت به معنای این همراهی، در عمل، به قوانین شرعی اولویت داد. روشنفکری عرفی‌گرا بجای مبارزه فرهنگی در جهت حق انتخاب برای زنان و اصلاح قانون انتخابات و فرارویاندن آن به فرهنگ و گفتمان عمومی و بجای تلاش در جهت استقرار نظم حقوقی، اجتماعی و فرهنگی نوین و دفاع از حیات سیاسی عرفی و حمایت از اصالت و استقلال نهادهای پایه‌ای استقرار آزادی و دموکراسی در آینده میهن، با فرمایشی قلمداد کردن اصلاحات و آمریکایی دانستن آن در

اینها همه ضد اسلامی است؛ ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است.» (۹)

و آن را توطئه استعمار دانسته و می‌گفت:

«توطئه‌ای که دولت استعماری انگلیس در آغاز مشروطه کرد به دو منظور بود. یکی، که در همان موقع فاش شد، این بود که نفوذ روسیه تزاری را در ایران از بین ببرد. و دیگری همین که با آوردن قوانین غربی احکام اسلام را از میدان عمل و اجرا خارج کند.» (۱۰)

برخلاف بسیاری از روشنفکران «مدرن» و «آزادخواه» در سالهای انقلاب و پیش از آن، که به گفته مکرر خودشان، در نخواستن رژیم شاه متفق بودند، ولی نمی‌دانستند چه می‌خواهند، اما آیت‌الله خمینی ماهیت حکومتی را که می‌خواست، به حد کمال می‌شناخت و تفاوت جوهری آن را با سایر حکومت‌ها چه مشروطه سلطنتی و چه جمهوری بخوبی می‌دانست و در تبیین و توضیح روشن و در خور فهم هر استعداد متوسطی از آن نیز هیچ فرصتی را از دست نمی‌نهاد. حکومت مورد نظر خمینی حکومت اسلامی است که:

«نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. «مجموعه شرط» همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی «حکومت قانون الهی بر مردم» است. «فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های «مشروطه سلطنتی» و «جمهوری» در همین است: در اینکه نمایندگان مردم، یا شاه، در این گونه رژیم‌ها به قانونگذاری می‌پردازند؛ در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگذاری ندارد؛ و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت.» (۱۱)

آنچه را که «روشنفکر» - روشنفکری که معلوم نیست به چه دلیل مدال «مدرن و دموکرات» بودن را به دست خود به گردن آویخته است - نمی‌دانست و یا همسو با نیروهای مذهبی و سنتی با آن اساساً سر ستیز داشت، آیت‌الله خمینی بخوبی می‌دانست. او میدانست؛ مشروطیت در حوزه سیاست یعنی حکومت قانون برخاسته از اراده مردمی آزاد و مستقل و با حقوق برابر است. او می‌دانست حاصل اندیشه تجدد و تداوم و بقای آن دگرگون شدن چهره جامعه و پیدایش نظمی خواهد بود که بر بستر آن می‌توان نهادهایی را سازمان داد که در آن اراده ملت محور و تعیین کننده است و درست به همین دلیل راه مشارکت آنها را در اداره کشور گشوده و ناگزیر آنها را در خواست آزادی‌های فزاینده فردی و

اجتماعی، خصوصی و عمومی مصرتر و توانمندتر خواهد ساخت. و این همان چیزی بود که خمینی نمی‌خواست (و رژیم شاه از عواقب آن بیمناک بود) و در نظم حکومت مورد نظر وی در قیودات و محدودیت‌های احکام شرع جایی برای آن شناخته نشده بود. در اصل مبارزه وی با رژیم وقت مرحله‌ای کوتاه از یک مقابله بزرگتر و پردامنه‌دارتر بود. تکیه و تأکید وی بر اصل دوم متمم قانون اساسی در اصل حربی برای برانداختن اصل قانون اساسی بود و دامنه آن بسیار فراتر از آن رفته و در ستیز با کل اندیشه تجدد خواهی و آزادیخواهی قابل فهم بود. از این رو وی نظریه حکومت اسلامی خود را به عنوان بدیلی بر بستر اندیشه سنتی و در مقابله و رقابت ستیزه جویانه با نمونه حکومت‌های برخاسته از اندیشه تجدد در کل و حکومت مشروطه در ایران تدوین، تبیین و تبلیغ می‌کرد و همین راه را نیز به هواداران و شاگردانش می‌آموخت و از آنان انتظار داشت. وی خطاب به جامعه روحانی و شاگردان خود اعلام می‌دارد:

«شما قوانین اسلام و آثار اجتماعی و فواید آن را بنویسید و نشر کنید. روش و طرز تبلیغ و فعالیت خودتان را تکمیل کنید. توجه داشته باشید که شما وظیفه دارید حکومت اسلامی تاسیس کنید و اعتماد به نفس داشته باشید، و بدانید که از عهده این کار برمی‌آیید. استعمارگران از ۳۰۰ - ۴۰۰ سال پیش زمینه تهیه کردند. از صفر شروع کردند تا به اینجا رسیدند. ما هم از صفر شروع می‌کنیم. از جنجال چند نفر غر زده و سرسپرده نوکرهای استعمار هراس به خود راه ندهید. اسلام را به مردم معرفی کنید تا نسل جوان تصور نکند که آخوندها در گوشه نجف یا قم دارند احکام حیض و نفاس می‌خوانند و کاری به سیاست ندارند؛ و باید دیانت از سیاست جدا باشد. این را که دیانت باید از سیاست جدا باشد و علمای اسلام در امور اجتماعی و سیاسی دخالت نکنند، استعمارگران گفته و شایع کرده‌اند. این را بیدین‌ها می‌گویند.» (۱۲)

آیت‌الله خمینی تا قبل از تبعید از ایران سعی می‌کرد با تکیه و تأکید بر اصل دوم متمم قانون اساسی از عرفی شدن بیشتر قوانین جلوگیری کند اما بعد از اینکه در این کوشش موقتاً شکست خورد با تبیین حکومت فقها و «ولایت فقیه» بر محور آن مجدداً آغاز به سازماندهی نیروهای خود می‌نماید. در این دوره برخلاف دوره پیش، قانون اساسی را حاصل تحمیل استعمار دانسته و به صراحت هر گونه پیوند و استنادی به آن را قطع کرده و تلاشهای دوره انقلاب مشروطه و تأسیس مجلس قانونگذاری را توطئه غرب و غرب زدگان شمرده و داعیه حکومت کامل و در همه جهات بدست فقها را به روشنی بیشتری بیان می‌نماید. وی رو به پیروان خود در کتاب «ولایت فقیه» می‌گوید:

«ما معتقد به «ولایت» هستیم؛...اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه قوانین هم هست.» و «مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و

قوانین اسلام.

خمینی بر خلاف دوره اقامت در پاریس همواره تا آن زمان ماهیت حکومت اسلامی و قوانین اسلام را بطور روشن و صریح و از نگاه شرعی، توضیح می‌داد و از اجرای قوانین اسلام توسط رسول الله (ص) می‌گفت که او:

«مجری قانون بود. مثلاً قوانین جزایی را اجرا می‌کرد: دست سارق را می‌برید؛ حد می‌زند، رجم می‌کرد. خلیفه هم برای این امور است. خلیفه قانون‌گذار نیست. خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم (ص) آورده است اجرا کند.» (۱۳)

اما از زمانی که وی در پاریس اقامت می‌گزیند به نظر می‌رسد از پاسخ صریح و روشن پیرامون ماهیت حکومت اسلامی، حکومتی که آلترناتیو نظام پادشاهی است خودداری می‌کند و تکیه بر اختلاف ماهوی حکومت اسلامی با ارزشهای جهان غرب و توضیح پیرامون آنرا با توجه به اوضاع و احوال و موقعیت انقلاب خلاف مصلحت می‌داند. حتی در مصاحبه‌یی در تاریخ ۲۱ آذرماه ۵۷، با روزنامه نگار مصری که احتمالاً آشنایی به قوانین اسلام دارد و با سؤالات مکرر از ماهیت اسلام و قوانین اسلامی، خواهان دریافت پاسخ از وی می‌شود و بعد از چند بار سؤال پیرامون ماهیت قوانین اسلام و حکومت اسلامی و عدم دریافت پاسخ روشن، از وی می‌پرسد:

«آیا ما می‌توانیم خطوط اصلی آن را بفهمیم؟» در جواب خمینی پاسخ می‌دهد: «فعلاً خیر، باید بروید مطالعه کنید و خطوط اصلی را دریابید. در آینده، ما تمام خطوط سیاسی، اقتصادی و فرهنگ خود را بیان می‌کنیم.» (۱۴)

متأسفانه این خودداری ذره ای حساسیت و کنجاوی را در ذهن جامعه «اهل فکر» و اهل سیاست میهن‌مان بیدار نمی‌کند، و از خود نمی‌پرسد که این چگونه حکومتی است؟ بر اساس چه مناسباتی اداره خواهد شد؟ و قوانین اسلامی دارای چه کیفیتی است؟ و.... روشنفکران و اهل سیاست ما حتی به اندازه روزنامه‌نگاران و افکار عمومی جهان غرب، حتی به میزان روزنامه‌نگار مصری در این‌مورد از خود حساسیت و مسئولیت نشان نمی‌دهند و بی‌اعتنا به سرنوشت خود و میهن با «چشم دل» و «گوش جان» - به استثنای افرادی انگشت شمار - همچون کاروان جهل و نادانی پشت‌سر خمینی به صف شده، شیدوار در انقلاب و روزهای مهم و تاریخی آن، با ادبیات و مناسبت‌های سراسر مذهبی و نمادهای آن شرکت کردند و همچون مریدان و سربازان خمینی وفادارانه آن را تا رسیدن تاریخ ۱۲ فروردین ماه ۵۷، لحظه تأسیس حکومت جمهوری اسلامی، دنبال کردند تا وی با اتکا به رهبری استوار، آشتی‌ناپذیر و هوشمندانه خود از یکسو و به یاری سیل توده و خیل سرآمدانش نقطه پایانی بر کوشش‌های هشت دهه دوران تجددخواهی

پذیرفتن کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است.» و «حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم (ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند»

کتاب «ولایت فقیه» مجموعه سیزده سخنرانی آیت‌الله خمینی در نجف (اول آبانماه ۱۳۴۸ تا ۲۰ بهمن ماه ۱۳۴۸) می‌باشد. این سخنرانی‌ها در سال ۱۳۴۹ بصورت کتاب در بیروت چاپ و مخفیانه به ایران ارسال می‌گردد. این کتاب بار دیگر در سال ۱۳۵۶ در ایران با نام «نامه‌ای از امام موسوی کاشف الغطاء» منتشر و همچون اندیشه راهنما مسیر انقلاب را بسوی استقرار حکومت اسلامی تا آخرین مراحل پیروزی ترسیم و هموار می‌نماید.

دور جدید مبارزه تا مرحله نهائی انقلاب اسلامی و استقرار حکومت اسلامی

اقامت آیت‌الله خمینی در نجف و دوران تبعید فراغتی بود برای تدوین و تکمیل نه تنها نظریه حکومت فقها بلکه همچنین ترسیم مسیر تبدیل نظر به عمل. هر چند موج گسترده مبارزه با مضمون مذهبی و به رهبری آیت‌الله خمینی در داخل ایران تا حدی فروکش کرده بود، اما این به معنای فروکش کردن حرکت‌ها و مبارزات با استفاده از مضامین مذهبی نبود. در دوران تبعید هم بیت خمینی هر چه بود آرام نبود، پایگاهی بود که از هر سو و هر گرایش اگر فرصتی دست می‌داد خدمتش رسیده و با وی مشورت‌هایی در باره این اقدام و آن موضع می‌شد. سازماندهی مبارزات در کار بود اما اوج مبارزات خمینی در حوزه عمل به سه ماه اقامت وی در پاریس باز می‌گردد. در این مدت وی با استفاده از امکانات نامحدود جهان آزاد توانست به مبارزه خود ابعاد جهانی بخشد و بعنوان رهبر بالامنابع انقلاب خود را به جهانیان معرفی کند. خمینی در دوران اقامت در پاریس، با بهره‌گیری از جهل اکثر «اهل فکر» و اهل سیاست ایران و با توجه به ملاحظات سیاسی و اوضاع و احوال روز در جهت رسیدن به هدف دراز دامن خود و حاکم کردن حکومت الله و استقرار قانون الهی در میهنمان گام‌های نهایی را برمی‌دارد. در مدت کمتر از سه ماه ۱۱۷ بار با وی از طرف روزنامه‌ها، رادیوها و تلویزیونهای جهان مصاحبه می‌شود*. بدون استثنا در همه مصاحبه‌ها از ماهیت جمهوری اسلامی بعنوان حکومت آینده ایران از وی سؤال می‌شود؛ آیا جمهوری مورد نظر دموکراتیک است؟ آزادی مطبوعات، سیستم چند حزبی، آزادی احزاب، سندیکاها، آزادی زنان، آزادی برای اقلیت‌های مذهبی و... در آن رعایت خواهد شد؟ وی در پاسخ می‌گوید: حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی موافق آزادی‌های کامل است منافع مجموعه جامعه را در بر می‌گیرد، لکن در چهارچوب

در ایران گذارد.

که گویا سرآمدان اهل فکر، علم، قلم و هنر ما در مسیر دیگری جز انقلاب اسلامی بودند و رهبری مذهبی انقلاب دزد سرگردنه!

در آبان ماه ۵۷ به ابتکار سازمان ملی دانشگاهیان! هفته همبستگی با انقلاب اعلام می‌شود، نهادهای روشنفکری، فرهنگی و کانون‌های صنفی با انقلاب اعلام همبستگی می‌کنند. نمایندگان سازمان ملی دانشگاهیان!، وکلای دادگستری!، کانون نویسندگان!، محققان، مورخان، مدرسان، تشکلهای دانشجویی!، تشکیلات دانش آموزی!، کارگران صنعتی!، در زمین چمن دانشگاه تهران به سخنرانی پرداخته و به رهبری آیت‌الله خمینی تبریک گفته و با وی و انقلاب اسلامی اعلام همبستگی می‌کنند. سرآمدن فکری - فرهنگی و دانشگاهی، در هفته همبستگی طبق گزارشی که از این روز در روزنامه اطلاعات چهارشنبه دهم ابانماه ۱۳۵۷ درج می‌باشد به سخنرانی و شعرخوانی پرداخته و با انقلاب اسلامی همبستگی خود را اعلام می‌کنند. در همین رابطه قضات دادگستری! در کاخ دادگستری همبستگی خود را با انقلاب اعلام می‌کند. وکلا و روشنفکران «مدافع حقوق بشر»!! طبق گزارش آقای ناصر کاتوزیان در کتاب خود «زندگی من و...» عضو برگزیده هیئت تهیه پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌شوند! و در چهارچوب «نظام توحیدی» و «تعالیم عالی اسلام» و «طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه» پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی را تهیه و به رهبر انقلاب پیشنهاد می‌کنند. بسیاری از نویسندگان، شعرا، ادبا، استادان، وکلا، محققان عرفی خود را کاندیدای مجلس خبرگان رهبری انقلاب اسلامی می‌کنند! و طبق گزارشی که در این رابطه در کتاب «زندگی من و...» ناصر کاتوزیان آمده از انتخاب نشدن خود نیز بسیار غمگین و ناخشنود هستند؟! در صفحه ۱۹۰ کتاب «طلوع و غروب دولت موقت» اعلامیه‌ای درج می‌باشد که از سوی سرآمدن فکری میهنان در رابطه با روز قدس، روز تظاهرات بر ضد امپریالیسم و صهیونیسم بین‌المللی به ندای امام خمینی پاسخ مثبت دادند. اعتراض زنان در روزهای اول بعد از پیروزی انقلاب را در رابطه با انتخاب نوع پوشش از سوی بسیاری از گروه‌های عرفی جامعه اعتراض مشتی «فاحشه‌درباری» قلمداد می‌شود. کانون نویسندگان، در ۲۹ بهمن ماه ۵۷ به دیدار رهبر انقلاب تبیین‌کننده ولایت فقیه رفته و تقاضای آزادی بیان و قلم می‌کنند! چنین به نظر می‌رسد این سروران کتاب ولایت فقیه رهبر انقلاب و گفتگوهای آیت‌الله خمینی با روزنامه‌ها، رادیوها و تلویزیونهای جهان را در پاریس نخوانده و نشنیده بودند. متأسفانه نه تنها صدای شفاف و روشن هشدار دهنده خانم مهشید امیرشاهی در مسئولیت روشنفکری در ضرورت ایستادگی در برابر انقلاب اسلامی و دفاع از ناموس و معنای آزادی کوبیده شد، بلکه حتی بعد از دهم دیماه ۵۷ بعد از نامه سرگشاده و پرملاحظه و محتاطانه مصطفی رحیمی به آیت‌الله خمینی تحت عنوان «چرا با جمهوری اسلامی مخالف؟»، «بخت خواب آلوده» یاران قلم بدست وی بیدار نشد و این صدا پژواکی میان روشنفکران پیدا نکرد. نیروی «ملی» و لیبرال عرفی‌گرای جامعه روز سه شنبه سوم بهمن ۱۳۵۷ «بشارت نامه» صادر و آیت‌الله خمینی را «مردی که آزادیخواهی را به عرش رسانده است و پشت دنیای ظلم و

درست است که در رژیم گذشته از آزادهای سیاسی، آزادی قلم و بیان، خبری نبود و جوانان را به جرم خواندن یک کتاب دستگیر و زندانی می‌کردند، افراد را به خاطر اعتقادات سیاسی‌شان شکنجه و اعدام می‌کردند. درست است که شاه حکومت می‌کرد و نه سلطنت و دولتهای بله قربان‌گو و کارگزار فرمانبر را بکار می‌گمارد، مجلس ملی را با انتخابات فرمایشی به مجلس فرمایشی فرو کاسته بود، روزنامه‌نگاران و نویسندگان و روشنفکران را سانسور و در تنگنا می‌گذاشت و آنها را گرفتار زندان و ساواک می‌کرد و بالاخره درست است که رژیم شاه با همکاری آمریکا و انگلیس برعلیه دولت ملی مصدق کودتا و آن را ساقط کرد. آری تمامی اینها درست! و بر اساس تمامی این فاکت‌ها مبارزه با رژیم شاه و حتی براندازی آن برحق!

اما مسئله اصلی ما در بررسی انقلاب اسلامی و جایگاه و کارنامه روشنفکری، موضوع حقانیت مبارزه با رژیم گذشته نیست. این یک امر جانبی بود و هست. سؤال اساسی اینجا بود و هست که مبارزه با شاه (یا هر رژیمی) توسط طبقه درس‌خوانده و دانشگاه رفته و اهل فکر و اهل سیاست بر بستر کدام اندیشه و با استفاده از کدام سلاح باید صورت می‌گرفت؟ بر بستر اندیشه‌های عرفی و قوانین عرفی و با تکیه بر دستاوردهای هشتاد سال تجددمان و انقلاب مشروطه و تکیه بر نهادهای قانونی، عرفی و نظامی که بر پایه آن آزادی را در جامعه نهادینه می‌کرد؟ یا بر بستراندیشه‌های شرعی؟ و استقرار قوانین اسلامی؟ متأسفانه روشنفکری ایران در عمل دانسته، یا ندانسته راه شرعی را که دیر یا زود به استقرار قوانین دینی منجر می‌شد، برگزید. البته انتظاری غیر از این هم نمی‌شد داشت! روشنفکری که از انقلاب مشروطه و انقلاب تجدد ایران چیزی بیش از نام باقر خان و ستارخان نمی‌دانست و نام‌هایی چون، فتحعلی آخوندزاده، آقاخان کرمانی، مستشارالدوله و... به گوشش نخورده و یا اگر شنیده بود، شنیده‌ها چیزی بیش نبودند، روشنفکری که از ادبیات دوران مشروطه بندرت نوشته‌ای خوانده و مشروطه را گاه معادل مشروط و گاه همان نظام پادشاهی می‌داند چه انتظاری می‌شد داشت جز آن مسیری که برگزید!

پرسش اساسی اینجااست که آیا وجود سرکوب‌ها و بگیر و به بندها پروانه عبور برای طبقه تحصیل کرده و دانشگاه دیده از پرنسیپ‌هاست؟ مگر نه این است که روشنفکر در همه حال باید بر اصول و پرنسیپ‌ها بایستد حتی اگر در اقلیت محض باشد؟ آیا چون شاه آزادی‌های سیاسی را سرکوب می‌کرد، «اهل فکر» و اهل سیاست میهنان حق داشت با حمایت از انقلاب اسلامی و قرار گرفتن در کنار خمینی به مقابله با نظام پادشاهی بروند؟ متأسفانه روشنفکری ایران با اقداماتی که در دوران انقلاب از خود نشان داد دانسته یا ندانسته پرنسیپ‌های حیات عرفی را قربانی ارزشهای شرعی و قوانین دینی نمود. یادآوری چند اقدام از سوی نهادهای نماد روشنفکری در روزهای انقلاب، نه از سر نکوهش، تنها از سر یادآوری و رفع این تردید از سوی کسانی است که - به امید فراموشکاری ذهن فراموشکار انسان - این تصور را هنوز هم می‌پراکنند،

لوکزامبورگ، پائیزه سرای ایتالیایی، تلویزیون سوئد، تلویزیون هلند، روزنامه یونان «توزیها»، مجله عربی زبان المستقبل، تلویزیون کانال ۲ آلمان، تلویزیون سی بی اس، روزنامه فاینشال تایمز، روزنامه هلندی دی ولت گراند، مجله آلمانی اشپیگل، خبرگزاری اسوشیتدپرس، تلویزیون ژاپن، تلویزیون دی.آر.آلمان، هفته نامه ساندی تلگراف، خبرگزاری آمریکایی یونایتد پرس، مجله هفتگی نیورو آمستردام، مصاحبه با نماینده سازمان عفو بین المللی، مجله عربی زبان القومی العربی، روزنامه لبنانی النهار، روزنامه انگلیسی ابزرور، خبرنگاران ان بی سی آمریکا، خبرنگار مصری، روزنامه فرانسوی لوموند، خبرنگار البیرق، مجله هفتگی ویکلی گرین، روزنامه آلمانی دنیای سوم، خبرگزاری رویتر، تلویزیون المانی زبان سوئیس، خبرگزاری میدل ایست، خبرگزاری لیبی، روزنامه لبنانی السفیر، روزنامه دانمارکی، تایمز لندن، لوژورنال فرانسه، روزنامه نگار نروژی، الرای تونس، روزنامه لبنانی الهدف، رادیو اتریش، تلویزیون سراسری ایتالیا، رادیوی کانادا، بی بی سی، مجله فردای آفریقا، رادیو لوکزامبورگ، روزنامه دیلی تلگراف، مصاحبه با امل، نیوزویک، لوس آنجلس تایمز آمریکا، تلویزیون کانادا، رادیو پاپیولار میلان، روزنامه صدای لوکزامبورگ، روزنامه اونینا ارگان حزب کمونیست ایتالیا، خبرگزاری فلسطینی وفا، تایم آمریکا، تلویزیون کانال ۱ آلمان، مصاحبه دکتر جیم کوکر استاد دانشگاه روترکز آمریکا، روزنامه «جمعه، شنبه، یکشنبه»، مجله انگلیسی زبان لبنانی، روزنامه اکسپرس، روزنامه لیبرال چاپ توکیو و اوزاکا، مصاحبه گروهی از جوانان ارمنی مقیم فرانسه، روزنامه بالتیمورسان، تلویزیون کانال ۲ فرانسه، مجله آفریقای جوان، مجله اکونومیست، روزنامه ایتالیایی لوتا کونتینوا، روزنامه نیورک تایمز، تلویزیون اسپانیا، خبرنگاران ژاپنی - سنگاپور و سوئیس، روزنامه «تمپو» از اندونزی، مجله محی ل اکو، استریت تایمز سنگاپور، مجله اشترن آلمان، روزنامه اطلاعات، رادیو مونت کارلو.

یادداشت ها:

- ۱ - صحیفه نور جلد اول، ص ۳۷
- ۲ - همانجا جلد اول، ص ۳۵
- ۳ - همانجا، ص ۳۸
- ۴ - همانجا، ص ۴۲
- ۵ - همانجا، ص ۴۳
- ۶ - همانجا، ص ۶۷
- ۷ - همانجا، ص ۷۰
- ۸ - همانجا، ص ۱۴۵
- ۹ - ولایت فقیه، ص ۷
- ۱۰ - ولایت فقیه، ص ۹
- ۱۱ - ولایت فقیه، ص ۳۳
- ۱۲ - ولایت فقیه، ص ۱۵
- ۱۳ - ولایت فقیه، ص ۱۵
- ۱۴ - صحیفه نور جلد دوم، ص ۳۲۵

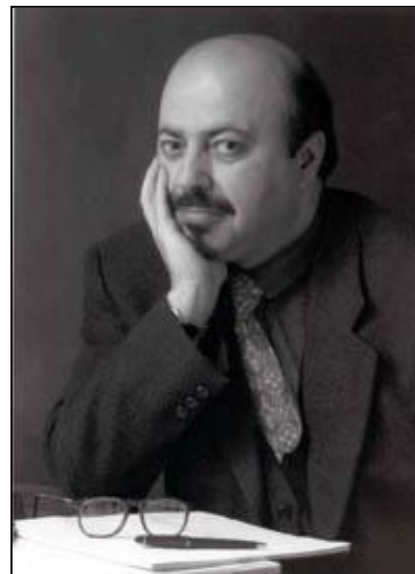
استبداد را به خاک» مالیده است، «مردی که نشانه آزادی انسان با ایمان علیه فساد است» «مردی که هستی اش قانون آزادی ست» «مردی که «قانون دادخواهی» است «مردی که خاطره‌ی رنج یک ملت است» «ابرمرد زنده‌ی تاریخ» است. «مردی چنین» که «دوباره» نخواهد آمد و «در تمام طول حیات انسان تنها همین یک بار است» که می‌آید و «امانت شرق» «نزد غرب» است، به گوش جهانیان معرفی نماید؟ و به «خاطر رضای دل خویش عزیزش» دارد و «به خاطر رضایت تاریخ» «تصویرش را در قلب خود» حک کند و «با نظمی» که نشان «از فرهنگ متعالی» اوست «از ایشان استقبال» کند؟

آری روشنفکر عرفی ما در برابر آیت‌الله خمینی خود را برهنه کرد و برای انقلاب اسلامی باده سر داد و نقطه پایانی بر حیات عرفی خود و کوشش‌های هشتاد ساله دوران تجدد گذاشت. متأسفانه کارنامه این نسل از «اهل فکر» و اهل سیاست ما، در اینمورد کارنامه ردی است! و مهر قرمز روفوزه شد! بر پیشانی آن تا سالها و قرن‌ها باقی خواهد ماند!

پی نوشت:

در رابطه با رهبری آیت‌الله خمینی، ابتدا باید به چند نکته اشاره کنم که رهبر، دبیر اول حزب، دبیر سندیکا یا نماینده مجلس و رئیس جمهور و... نیست که بتوان انتخابش کرد. رهبر خارج از اراده ما پیدا می‌شود. رهبر هیچ گاه خود را به رای نمی‌گذارد، همانگونه که خمینی و امثال او خود را به رای نگذاشتند. وی را قبول می‌کنند. همانگونه که در قطعنامه پایانی راهپیمایی میلیونی روز عاشورا وی را میلیونها ایرانی به رهبری قبول کردند! عوام از وی تابعیت محض می‌کند و بزرگان و سرامدان قوم، تابعیت خویش را در پوشش همبستگی با وی اعلام می‌دارند. همانطور که در آبانماه ۵۷ در هفته همبستگی بسیاری از نهادهای روشنفکری با انقلاب و آیت‌الله خمینی اعلام همبستگی کردند! رهبر رئیس دولت، رئیس مجلس و.. نیست که با او همکاری بتوان کرد، رهبر تکلیف معین می‌کند، حکم صادر می‌کند، بقیه آنرا با جان و دل انجام می‌دهند. چون صدور حکم اعضای شورای انقلاب و صدور حکم نخست وزیر بزرگان! رهبر به دیدار کسی نمی‌رود، به دیدارش می‌روند، رهبر با کسی مشورت و مشاوره نمی‌کند. او ارشاد می‌کند، رهنمود می‌دهد. همانگونه که بسیاری از رهبران احزاب سیاسی بدیدار او در پاریس شتافتند و ارشاد شدند! رهبر ولی است. رهبر قیم است و سرپرست. امر او امر اولاست و با چشم بسته قابل اجرا.

* خمینی در تاریخ ۱۴مهرماه ۱۳۵۷ وارد پاریس شده و تا تاریخ ۱۲ بهمن ماه ۱۳۵۷ در دهکده‌ای در حومه پاریس اقامت گزید. در مدت ۱۱۸ روز اقامت در این دهکده بیش از ۱۱۷ بار با وی از طرف روزنامه‌ها، رادیوها، تلویزیونهای معتبر جهان مصاحبه می‌شود. مصاحبه با: خبرگزاری فرانس پرس، مصاحبه با فیگارو، تلویزیون فرانسه، تلویزیون اتریش، روزنامه انگلیسی گاردین، روزنامه لاکروا، تلویزیون



مهدی استعدادی شاد

چراغ رابطه، روشن است یا خاموش؟

پیشگفتار

در آن میان، عکسی خاص مرا به خود جلب میکرد. جاذبه‌ای که پیامدش سیل پرسش بود. پرسش پیرامون وضعیت رابطه‌ی آدمی با خودش در ایران.

عکس، مرد جوانی را نشان میداد که با دسته عزاداری در حال حرکت است. در دو دستش زنجیر است. یکی بر پشتش خورده و دیگری آماده است که این کار را تکرار کند. البته تا اینجا هنوز نکته عجیب و غریبی مطرح نیست.

اما نخستین برداشتی که بیننده میتواند از تصویر داشته باشد، پریشانه‌ی جوان است. وی در عکس، بیست ساله بنظر میرسد. در نگاه اول معلوم میشود که زیر و روی ابروی خود را برداشته و موهایش را، به ضرب ژل، مثل موهای الویس پریسلی درست کرده است. او که سیل خود را از ته تراشیده و فقط مقداری از ریش خود را روی چانه باقی گذاشته است. ریش پُر فُسوری نصفه - نیمه. وی در حالی که نوار سبزی به میج دست خود بسته، یک کاور روی پیراهن سبزرنگ پوشیده است. از گوشه‌ی کاور، پرچم سه رنگ ایران نگاه میکند. ولی در مقابل آرم روی سینه‌اش زیاد چشمگیر نیست.

در واقع آرم روی سینه جوان مرکز عکس را تشکیل میدهد. آرمی که چیزی جز پرچم در حال تکان خوردن ایالات متحده امریکا نیست. زیرش هم نوشته شده: USA 2002. از پسزمینه بر می‌آید که مکان عکس، تهران است و زمانش، برگزاری مراسم ماه محرم شیعیان.

شمایل مرد جوان برای بیننده پیش از هر چیزی پرسش زیر را مطرح میکرد. آیا حمل آن همه نشانه‌ی جور واجور چیزی جز کمبود رابطه با خود و بت زدگی یا سحر افسانه‌ها است؟ موضوعی که تفسیر لاینیتز از "جاذبه بتها" یا سنجش "سیطره اسطوره‌ها" توسط رولان بارت آن را روشن تر میسازد. جاذبه یا افسونی که جوان را از تصمیم‌گیری درست در

عادت‌ی رایج داریم که، در زبان محاوره، مفهومیها را به معنای دقیق‌شان به کار نبریم. چنین است که اغلب "ارتباط" و "رابطه" را به جای یکدیگر میگیریم. اما اکنون که با پرسش روشنی یا خاموشی "چراغ رابطه" روبروئیم، نکته‌ی زیر را برای تفکیک مفهومیهای یادشده بگوییم. ما همواره به قصد آشنایی با دیگری ارتباط برقرار میکنیم. آنگاه، وقتی آشنایی حاصل شد، رابطه شروع میشود. رابطه‌ای که به دو صورت فردی و جمعی است. گاهی با کشش عاطفی یا با میل معاشرت و گاه با ترکیب ایندو ساخته میشود.

انسان، در واقع پیش از آن که خود را بشناسد و با خود رابطه برقرار کند، به رابطه‌های خانوادگی و اجتماعی میرسد. این دو شکل از نوع رابطه‌ی جمعی، که اعضای چون خویشاوندان، معلمان، کارفرمایان، همسر و معشوق و... دارد، یک عمر با آدمی همراه است. حتا اگر انسان آن رابطه فردی با خود را برقرار نکرده باشد.

البته ایراد و ناکامی در برقراری رابطه فردی را نباید به پای شخص نوشت. مسئولان ماجرا پدر و مادریا دست‌اندرکاران نهادهای آموزشی جامعه هستند. کسانی که عمری با او بوده ولی کمک لازم را برای شکلگیری شخصیتش نکرده‌اند.

رابطه با خود

در داد و ستدهای مجازی (اینترنتی) که میان آشنایان برقرار است، چندی پیش دوستی مجموعه عکسی فرستاد. پرونده عکسها را که گشودم، مجموعه خود را با عنوان عکس‌های منتخب سال ۱۳۸۶ معرفی کرد.

چراغ رابطه نیست. چرا که چراغ رابطه‌ی وی چشمکزن است. یعنی هم خاموش میشود و هم بلافاصله روشن.

منتها با این تفاوت که چشمکزنی چراغ برای جلب مشتری و تبلیغاتی نیست. اینجا چشمکزنی به معنای اشاره به خطر و اضطراب است. بمبی ساعتی خود را نمایان میسازد. بمبی که البته هنوز معلوم نکرده در راستای انتحار اسلامی منفجر میشود و یا در راه مصرفگرایی و میل خود ویرانساز خرید کردن بی حد و حصر.

پس از آنجا که فرد مستقل و به خود رسیده مهمترین واحد تشکیل جامعه‌ی شهروندان آزاد است، فایده‌های ارزربایی فرهنگی و تمدنی از منظر منافع وی سنجیده میشود. سنجشی برای افزایش میزان رهایی وی از قید و بندها. این قاعده در ارتباط با سه تمدن یادشده نیز اعتبار دارد. هر چقدر هم که این یا آن تمدن و فرهنگ وابسته‌اش مطلوب ما باشد. ارزش ثابت در ارزیابی حاضر، همانا اهمیت فرد و امکان دستیابی به فردیت است.

زنجیره‌ی تداعی

کودکی که در تهران با هم سن و سالها "چرخ-چرخ-عباسی" بازی میکردیم، نمیدانستیم که چه فضیلت و حکمتی در آن بازی نهفته است. شاید فقط دانایان میدانستند که سرانجام چرخ‌خوردنهای بیشمار در زیر گنبد دوارمیتواند به فهم اهمیت فرد منتهی شود. فردی که پس از آگاهی یافتن نسبت به خود، تازه فردیت مییابد. فردیتی که با ابتکارات خود جامعه‌ی مدرن را میسازد.

آن وقتها فقط چرخ میزدیم و چرخ. اما گاهی که چرخ خوردن مان به حد افراطی میرسید، ناگهان چشمهایمان دو-دو زده و سرمان گیج رفته تا این که سرانجام زمین میخوریم. افتادنی که یگانه حُسن‌اش در این رُخداد به یاد ماندنی بود: همبازپها به خنده بیفتند و لذت سرگرمی بچگانه دو چندان شود. لذتی فراموش نشدنی که، حتا در پیری، اوقات تلخ را شیرین میکند.

اما آنوقت نمیدانستیم حرکت دَواری که ما را به سرگیجه میکشاند، یکی از طبیعی‌ترین شکلهای حرکت است. طبیعی آنهم به معنای معمولی و از آن رو که زمین حرکت دوار را همواره به دو صورت انجام داده است. زیرا سیاره‌ی آبی رنگ از منظر کیهکشانی و مادر هر آنچه که طبیعت ما است، یکبار به دور خود میچرخد و به اصطلاح رابطه فردی خود را ایجاد میکند. در دومین بار چرخش یادشده رابطه جمعی خود را سامان میدهد و بر مداری به دور خورشیدی حرکت میکند که سرچشمه‌ی حیات و انرژی است. شناخت حرکت دوار، در ضمن، رد پندار مرکز عالم بودن زمین بود که قرنهای جهان‌بینی قرون وسطائیان بشمار میرفت.

مورد پوشاک منطبق با شرایط، گزینش آرایشی همسان و از اینها مهمتر رفتاری معقول باز داشته بود.

بر این منوال سرگردانی وی بیان کمبود رابطه‌ی فردی یا دستکم بازتاب رابطه‌ی مخدوشی با خود بود که آنهمه نشانه ناهمزمان یا اشاره‌ی نا همسان را همراه خود داشت. البته اگر جراحی پلاستیک زیبایی و ابرو برداشتن را فقط در انحصار بانوان بدانیم، در اینجا میشود از روند زنانه شدن عموم جماعت سخن گفت.

آنجا، در آرم روی سینه جوان و آرایش چهره و سرش، با رویای تحقق آزادی به سبک امریکایی روبرو هستیم. رویایی که شکل تحقق یافته-اش مابه‌ازایی چون پدیده‌ی از خود بیگانگی و مصرفگرایی در جامعه فرا صنعتی را یافته است.

از جنبه دیگر، یعنی در رفتارش، خود آزاری آئینی نمایان شده که احکام مذهب شیعه به وی تحمیل کرده است. آن سینه زنی یا کوفتن زنجیر به پشت، که البته گاهی با عمل انزجار برانگیز قمه زدن به سرهمراه است، به مرد مومن (یا در اصل به فرد خود آزار) نوید هم ردیفی با شهیدان و دستیابی به بهشت را میدهد. رستگاری تبلیغاتی که مصداقش همان مثل معروف وعده‌ی سرخرمن است. اُمتی که از دیر باز فریب ولی و ولایتش را خورده و نردبان ترقی‌اش در استفاده از امتیاز ویژه بوده است. سومین گوشه برنمایی خلق و خوی جوان همانا بی توجهی به مصلحت ملی‌اش است. مصلحتی که، مثل پرچم کشورش در زیر روپوش (کاور)، آنچنان امکانی برای خود نمایی نیافته است. نام و نشان ملت ایرانی که سالها خاک خورده و زیر سایه تبلیغ اهمیت اُمت اسلامی در رسانه‌های کشور بوده است.

البته با دقت بیشتر بر تصویرمیشود نکته‌های دیگری را نیز یافت و به برداشتها افزود. ولی در ادامه به همین چالش تمدنهای سه‌گانه (ایران، اسلام و غرب) بنگریم که مانع اصلی برای ایجاد رابطه جوان ایرانی با خودش هستند. چون که او را میان مرگ پرستی و شهید پروری شیعه و افسون مصرف‌گرایی رایج سرگردان ساخته‌اند.

در چارچوب سر و وضع جوان که از خود شناسی بی بهره مانده، نبردی خود را نمایان ساخته است. نبردی که بر سر تصاحب فضای عمومی میان ایدئولوژی سنتی روحانیت با ایدئولوژی "صنعت فرهنگ" وجود دارد. اولی میخواهد کوچه و خیابان را به تکیه عزاداری بدل کند و دومی به سالن نمایش مُد لباسهای جدید. آنجا مجادله‌ای بر سر سرگرمی و تقنن بی وقفه با خود آزاری و سوکواری مداوم در جریان است.

بنا براین توضیحات با نخستین اقدام برای شالوده شکنی از حقیقت برپا داشته خود روبرو میشویم. زیرا پرسش نهفته در عنوان مطلب حاضر در مورد وضعیت جوان کارایی ندارد. اینجا پرسش بر سر روشنی یا خاموشی

رفت. آنهم با هر تکان جسم و تن مان. یعنی اینکه هم مسیر پیشرفت تاریخی و هم طراز ترقیخواهی خواهیم بود.

اما حالا که در سر پیری به فکر افتاده‌ایم و گاهی چاره جویی میکنیم، انگار فرصت کافی در اختیار نیست. فرصت برای آن که سیاه مشقه‌های سابق خود و هم نسلا را تصحیح کنیم. تصحیحی که البته نباید نقض غرض شود و گرایش ارتجاعی و واپسگرایی را جانشین ترقی و تعالی کند.

عقب- عقب نباید رفت و از آن سوی بام افتاد. با دستیابی به تعادل میشود شکل درست تصحیح را یافت. چنان که به جای کلمه‌هایی نظیر پیشرفت و تحول، واژه‌هایی منطبق با واقعیت پدیده‌ها را در متن خود بنویسیم. نمونه‌ای از این طرح و اجرای مهندسی تصحیح را گاهشمارهای سخن فلسفی در دهه‌های پایان قرن بیستم انجام داده‌اند. به آن گونه که به جای "تحول زبانی"، از مفهوم "چرخش زبانشناسانه" linguistic turn استفاده میکنند.

چرخشی که البته ربطی مستقیم به بازی "چرخ - چرخ - عباسی" کودکی ندارد. فقط در تداعی معانی سخاوتمندانه شاید به آن مربوط شود. زیرا هر دو عبارت بهر حال کلمه‌ی "چرخ" را دارند.

اما فراتر از اشتراک چرخها، "چرخش زبانی" رویکردی نظری است و کاری به حرکت عینی ندارد. گرچه این وعده را میدهد که به جهان نگاه پویاتری کند.

اکنون که از حیطه عینی به قلمرو ذهنی میرویم، نکته زیر را نیز در مورد رویکرد نظری به امر زبان بگوئیم. این که رویکرد یادشده در دو مسیر مختلف بارور شده و به دستاوردهای خود رسیده است. رویکردی که از دهه‌ها پیش برداشت اخیر را در سخن فلسفی مطرح کرد که شناخت ما از جهان بیش از هر چیزی مدیون زبان است و بیرون از چارچوب زبان، شناختی وجود ندارد.

"چرخش زبانشناسانه" در نخستین بازتابهای خود گرایشی منطقی بود. نمایندگی این گرایش را زبان‌شناسانی چون فرگه و فیلسوفانی چون راسل و ویتگنشتاین در دست داشتند که هدف تجزیه و تحلیل زبان فرمال (صوری) را برحسب قاعده‌های ریاضی دنبال میکردند.

در کنار دخالت ریاضی با عددهای ناب و معادلاتش در ساختار زبان و گسترش مفاهیمی که بر معنای واقعی و آشکار استوارند، بحث‌های فلسفی هدف نظریه‌پردازی را نیز پی گرفتند. هدفی که طیف مختلفی از ابتکارها و دریافته‌ها را در بر میگرفت. این طیف از اظهار نظر هیدگر مبنی بر "زبان، خانه‌ی هستی است!" شروع میشود. سپس به اهمیت زبان در شکلگیری ارتباطات و خرد جمعی میرسد که با فلسفیدن هابرماس بال

در کودکی اطلاعات کیهانی ما به اندازه جثه‌ی مان کوچک و هم قد دیدمان کوتاه بود. از نگاه مسلحی خبر نداشتیم که با تلسکوپ و ماهواره به دست می‌آید و هر روز بیش از روز پیش در فضای کهکشانی رخنه میکند.

البته اعتراف کنونی به کوتاهی قد و خرده دانستیهای کودکی برای سرزنش و آزار خود نیست. چون که هیچ آدم عاقلی از کودکان انتظار اختر شناسی یا آشنایی با نجوم را ندارد.

منتها وضعیت دانایی ما در گذار کودکی و رسیدن به بلوغ نیز آتش دهان سوزی نشد. زیرا ما را از خواب نابالغی بیدار نکرد. شاهد و ناظر دستاوردهای رُسناس و روشنگری نگشتیم. روشنگری که در تداومش میشد فهمید باور به حرکت رو به جلوی تاریخ میتواند درست نباشد. گرچه روشنگری و باور به پیشرفت در آغاز دو یار دبستانی بودند، اما انگار در تحصیل دانشگاهی به آفقه‌های مختلفی تمایل یافتند.

بهر حالت در جوانی پی نبرده بودیم که الگوی رشد تک خطی تاریخ، آنهم تاریخی که از مراحل مختلف میگذرد و هر شکل‌بندی اجتماعی را در جا به نفع شکل‌بندی بهتری پشت سر میگذارد، خودش توهمی دیرینه است. اگر نخواهیم بگوئیم یک توهم تاریخی.

بگذریم که در این زمانه حتا به موجودیت پدیده‌ای به نام "تاریخ" نیز شک کرده‌ایم. تاریخی که، در زبان قدمایی، قائم به ذات نیست و، در زبان امروزیان، به خودی خود وجود ندارد. فقط روایتی از آن در دفتر و کتاب ثبت میشود که راستی و درستی‌اش نیز به میزان انصاف راوی بستگی دارد. صنف راویانی که در میانشان جاعل سند و قلب‌کننده‌ی واقعیت کم نبوده‌اند. بحث دراز دامن زیر را نیز ناگفته بگذاریم که "تاریخ" را همواره برای فاتحان نوشته‌اند. شکست‌خوردگان از گزارش-نویسی از ما بهتران سهمی نبرده‌اند.

در جوانی، دور از دانستیهای کیهانی و نیز بیخبر از کم و کیف زندگانی گذشته که به طور مصطلح "آگاهی تاریخی" نامیده میشود، فریب بزرگترها را خورده‌ایم. بزرگترهایی که کارهایشان پُر از وعده‌ی رسیدن به آرمانشهرهای گوناگون بود. آرمانشهرهایی که وقتی ظهور واقعی یافتند، در آنها آدم کشی راه افتاد و صورتهای دهشتناکی نمایان شد. بگذریم که آدم کشی را نیرنگ بازانه با قربانی کردن فرد در پای منافع جمع توجیه میکردند. گرچه گُشتار در واقع به سود گروه حاکم شده صورت میگرفت و امتیاز و اقتدار ایشان را افزون میکرد.

بنابراین چشم و گوش بسته به دنبال آرمانشهری رفتن در جوانی، یکی از نشانه‌های فراموشی بازی "چرخ - چرخ - عباسی" بود. در حافظه نداشتیم که حرکت میتواند به دور خود باشد و تکرارش به سرگیجه و زمین خوردن منتهی شود. دُچار این توهم بودیم که به جلو خواهیم

و پر یافته است.

پیام فروغ، با تمام بار اندوهناکی که همراه دارد، پیام جان آزاده است که، همچون سنگی پرتاب شده بر آب، موجهای دایره وار میسازد تا به کرانه‌ها رسد. پژواک این شعر، سالها طنین خود را حفظ کرده و به دور دستها رسیده است. شعری که ثبت است در دل کتابی چاپ شده به سال ۱۳۵۲ و احتمالا سروده شده به سال ۱۳۴۵.

این سرایش ناتمام مانده، همانطور که فروغ در مصاحبه‌ای گفته، سرلوحه‌ای جز تعریف فردیت شاعر را نداشته است. تعریف آن مفهومی که الفبای اصلی رابطه فردی را تشکیل میدهد. چنانکه میگوید: "شعر برای من یک مسئله جدی است. مسئولیتی است که در مقابل وجود خودم احساس میکنم". یا وقتی این جمله را یادآور می‌شود که، "من در شعر خودم چیزی را جستجو نمیکنم بلکه در شعرم خودم تازه "خودم" را پیدا میکنم". انگار فروغ دریافته بود که توفیق و پویایی رابطه عاشقانه نه تنها به میل شناخت معشوق بلکه به خودشناسی عاشق وابسته است.

بی اعتنا به فاجعه‌ی جاری

دریامد توجه به عکس مردجوان که تکلیف رابطه فردیش معلوم نبود، شعر فروغ اولین ایستگاه تداعی معانی بود. گفتمان و سخنی که از خاموشی یا روشنی رابطه‌ها میپرسید.

فروغ با پروژه سرایش خود، که اوج و قله‌ای در شعر مُدرن فارسی محسوب میشود، از فراز رابطه فردی نه تنها به رابطه عاشقانه بلکه به ساختارارتباطات اجتماعی نیز پرداخته است.

نمونه‌ای از این پرداختن، یا درگیری با موضوع، همانا شعر "ای مرز پُر گهر" است. در باره این شعر، شاعرش از جمله چنین میگوید: "در شعر ای مرز پُر گهر این "خود" یک اجتماع است. یک اجتماعی که اگر نمیتواند حرفهای جدیش را با فریاد بگوید لاقلاً با شوخی و مسخرگی که هنوز میتواند بگوید. در این شعر، من با یک مشت مسائل خشن گندیده و احمقانه طرف بودم. تمام شعرها که نباید بوی عطر بدهند. (...) من نمیتوانم وقتی میخواهم از کوچه‌ای حرف بزنم که پُر از بوی ادرار است، لیست عطرها را جلویم بگذارم و معطرترین‌شان را برای توصیف این بو انتخاب کنم. این حقه بازی ست. حقه‌ای ست که اول آدم به خود میزند و بعد هم به دیگران."

اما فروغ وداع کرده به سال ۱۳۴۵، نبوده است تا بلوا و وضع بلبشوی دهه‌های بعدی را ببیند. نماد تا شاهد سیر قهقرایی باشد که در آن حقه و نیرنگ‌بازی به الفبای زندگانی و اساس ارتباط اجتماعی در ایران بدل میشود.

نمیدانست، یا نمیتوانست بداند، که در آن شعار خود سروده‌ی "یکی

جمع‌بندی گرایش نظریه پردازانه در فلسفه، که البته معنای فلسفیدن را نیز دگرگون میکند و آن را در کنار پژوهش جامعه شناختی مینشاند، جز این عبارت نیست که "زبان همانا جان انسان است!" جانی که اگر آن را به زیر مجموعه‌هایش بخش کنیم به داده‌هایی چون روح و روان و به پدیده‌ای چون تن آدمی میرسد.

این "رسیدن" اما خودش، در مرحله‌ی ارتباط گیری، به سکوی پرشی بدل میشود. سکوی پرشی که آدمی را قادر میسازد، به وسیله زبان، حس، علاقه و تجربه خود را به دیگری انتقال دهد. انتقالی که خودش زیر مجموعه‌ای از اجزای سازنده رابطه دو نفره یا ارتباط اجتماعی است.

تاریکی چراغ رابطه

اگر آشنایی با ادب و شعر مُدرن فارسی داشته باشیم، نمیتوانیم به امر ارتباطات عمومی و رابطه‌ی انسانها بیندیشیم و شعر فروغ فرخزاد برای-مان تداعی نشود. شعری که در آن از تاریکی چراغ رابطه گفته میشود و، بدین ترتیب، بحران ارتباطات مردم را نمایان میکند. فروغ در "شعر پرندۀ مردنی ست"، که به خاطر مرگ زود هنگامش به آخرین شعر وی نیز تبدیل شد، پیامی به ترتیب زیر برای مخاطب دارد: "چراغهای رابطه تاریکند."

عبارتی که در شعر دوبار تکرار میشود و همین تکرار، خبر از تاکید شاعر بر آن میدهد. شعری که پیام محوری خود (تاریکی چراغ رابطه) را با چنین صغرا و کبرای مستدل میسازد که کسی شاعر را به آفتاب معرفی نمیکند و وی راهی به مهمانی گنجشکها نخواهد برد. در چنین اوضاع اندوهناکی، شاعر خود را با عبارت زیر تسلا میدهد که "پرواز را بخاطر بسپار/ پرندۀ مردنی ست".

این تسلا در حالی است که شاعر نا امید و، همانطور که در اول شعر آورده، دلمرده است. یاس از عدم آشنایی با آفتاب میتواند معنای ضمنی چون نقش نور در برابر ظلمت و از این فراتر نیاز به روشنگری را داشته باشد. سرخوردگی ناشی از نرسیدن به میهمانی گنجشکها نیز میتواند دور ماندن از جریان زندگی و لزوم بهبودی وضع را هشدار دهد.

در هر صورتی عبارت بخاطر سپردن پرواز که مدتها است همچون جمله‌ی قصار یا گزین گویی کاربرد عمومی یافته، آخرین جمله کتاب شعر ناتمام "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد" است. دفتر شعری که فروغ با آن، همانطور که گفته، قصد جهانی شدن داشته و میخواست به بدین ترتیب خود را از "مراکز حقیر هنری" مملکت فرا بکشد.

نسل ما آن ابتذال خشنی را در یاد دارد که رژیم از آغاز تثبیت خود در خیابانها و میدانها به راه انداخت. با این هدف که تبعیض و آپارتاید جنسی را به جامعه شهر نشینان تحمیل کند. میخواست محدود ساختن حق انتخاب زنان را در خصوصی ترین فضاها که از جمله گزینش پوشاک است، به شکل بدیهی درآورد.

اما آن ابتذال وحشیانه امروزه به ادا و شکلک مسخره‌ای بدل شده که در بینندگان فیلمهای "ارشاد" شده باعث خنده و هزل میشود. "توانایی" رُمان پیرزاد را در همراهی با همین رفتار مسخره باید دید. رفتاری که به خاطر نگفتن از پویایی و تحرک زندگی، چراغ زایش را خاموش میکند. عملکرد خیانت به زندگی، البته، بی ارج و قرب نمی‌ماند. عملکردی که تاریکی و ظلمت را استتار حضور خود میکند. استتار و پنهان کاری که شب پرستان را خوش می‌آید و برای نویسنده زن جایزه ادبی در ایران به ارمغان می‌آورد. توفیق دیگر این تاکتیک را نباید از یاد برد. چرا که چند سال بعد ترفند ظلمت پوشی و تاریک ماندن، که به تاکتیک حرکت با چراغهای خاموش معروف گشت، احمدی نژاد را به ریاست جمهوری رساند.

کدام نوع واقعیت؟

از روشهای واقع‌گرایان، یکی اقدام زیر است که اجسام معلق و ویلان در هیپروت را با زمین مربوط سازند و آنها را روی پاهایشان استوار کنند. بنابراین رُمان پیرزاد را که خود بخشی از واقعیت وارونه است و هم‌نوا شده با احکام رسمی، شامل روش یادشده میکنیم. آن را از آخر به اول بازخوانی میکنیم.

بهر حالت بازخوانی "چراغها را من خاموش میکنم"، فقط همنوایی با سانسور را در شکل بد خود سانسوری برملا نمیکند. همچنین نوع واکنش به پیام فروغ را نیز آشکار می‌سازد. چنانکه راوی در پایان روایت (کتاب یادشده، چاپ هشتم، ص ۲۸۱) خواننده را از حال خود باخبر می‌سازد: "از جیک جیک گنجشکها بود یا بازی نور در آینه یا خنکی اتاق خواب که حالم خوش بود؟ هر چی بود خوب بود. حالم خوب بود."

این حال "خوب" را میشود حتا رجزخوانی "آدم موفق و هم‌رنگ جماعت" دانست که در برابر دلمردگی فروغ بر زبان می‌آید. فروغی که از مهمانی گنجشکها و تابش نور محروم مانده بود.

منتها بیان وضعیت "خوب" راوی، یعنی همان "آدم موفق و هم‌رنگ جماعت"، در حالی است که وی در چند صفحه پیش صورت مسئله عشق و عاشقی خود را پاک کرده است. او که به طور ضمنی و پوشیده از کشش به مرد دیگری غیر از همسر خود گفته است. راوی برای آنکه

می‌آید که مثل هیچکس نیست"، چه مخاطراتی خوابیده است. چنان که نظام خلیفگانی آمد بر بستری که فرهنگ آخوندیسم گسترده بود. فرهنگی که با شعار زنده باد دروغ مصلحتی، زندگانی ایران را در چنگ گرفت و به روند تواب پروری دامن زد. توبه و ندامت و پشیمانی که نشانه‌های استمرار زندگی فاجعه بار هستند.

فروغ نماند تا به کمک نبوغ خود به سرعت دریابد که زندگی فاجعه بار، همچون واقعیتی وارونه، ادبیات باب میل خود را می‌پروارد که نه تنها نگاه واقع بینی ندارد که از کنار فاجعه‌های جاری نیازی اعتنا می‌گذرد.

جایزه برای خاموش کردن چراغ

در میان آثار ادبی این سالها، اثری که بتواند ایستگاهی در مسیر تداعی معانی سخن کنونی باشد، رُمان زویا پیرزاد است. با نام "چراغها را من خاموش میکنم". رُمانی که در سال ۱۳۸۰ چند جایزه ادبی رسمی و غیر رسمی را در ایران به خود اختصاص داده است.

در اولین برخورد با عنوان رُمان پیرزاد، خواننده میتواند ارتباطی را حس کند. ارتباطی با آنچه فروغ از آن زمانی شکایت داشت. یعنی تاریکی چراغ رابطه. گرچه عبارت یاد شده از شاعری چون فروغ فرخزاد، فاعل و مفعول خاصی را خاطر نشان نمیساخت. ولی همان چراغ و مسئله‌ی خاموشی‌اش در عنوان رُمان پیرزاد به نوعی ارتباط اشاره دارد که میتواند میان اثرهای یادشده برقرار باشد. حتا اگر بعد، یعنی هنگام خوانش اثر دوم، هرگونه پیوند و خویشاوندی میان آنها منتفی باشد. با چنین پیش‌زمینه‌ای از زنجیره ارتباطات، در عنوان رُمان زویا پیرزاد به خاموش کردن چراغ میرسیم. آنهم توسط فاعلی مشخص که خواندن روایت، هویتش را معلوم میکند.

کلاریس، قهرمان داستان زویا پیرزاد است. البته بی‌آنکه تا سرانجام کار، جایی رشادت و شجاعتی از قهرمانی خود نشان دهد. او فقط در چند جای روایت برای ساعتی چراغ خانه را خاموش میکند. آنهم برای اینکه از تداوم زندگی زناشویی در یکی از مقدس ترین فضاهایش، یعنی اتاق خواب، چیزی نگوید.

این امر تازه یکی از دستاوردها یا در واقع شگردهای روایتی است که حکایت زندگانی در زمان "طاغوت" را با احکام زمان "پسا طاغوتی" هم‌نوا می‌سازد. بدین امید که شاید امکان چاپ یابد.

یکی از ممنوعه‌های ارشاد اسلامی که در تلویزیون و سینما به فیلمسازان تحمیل میشود، این بوده است که زن همواره باید در حجاب باشد و حتا با همسر خود تماس بدنی نداشته باشد. حاشا اگر رو در رویی‌شان در خانه و اتاق خواب اتفاق افتد.

در رُماني که ماجرای زندگی روزمره اش را زن خانه‌دار حکایت می‌کند. روایت پیرزاد، با شگرد کنار گذاشتن زمان مشخص از روند روایت، نه شق القمر هنری کرده و نه از مُدرنيسم فراتر رفته است. استفاده از پیشنهادهاي پُست مُدرنيستها برای روایت فقط بدر این کار خورده که جنبه‌های به اصطلاح غریزه زندگی طاغوتی را بپوشاند و آن را ذبح اسلامی کند.

روایت پیرزاد به زندگانی ابواب جمعی شرکت نفت پرداخته که در مجتمع آبادان روزگار میگذرانند. کلاریس با خانواده ارمنی‌اش هم جز حقوق بگیران شرکت نفت است. او که از کارهای روزمره کلافه است، روایت یک عشق یواشکی را پیش می‌کشد. گرچه راوی، کشش خود به "امیل" را در نهایت بی کششی حکایت میکند. اینجا هم مثل جامعه‌ی دُچار فاجعه سایه شوم کنترل و سانسور به چشم می‌خورد. نویسنده اسیر خود سانسوری نمیتواند شور و شوقی در خواننده ایجاد کند. نجوای درونی راوی که برای هر کار پیش پا افتاده‌ای همواره پای ثابت بحث دارد، یعنی آن من و خودی که با نامهای ور ایراد گیر و ور توصیه گر مطرحند، در رابطه با عشق ورزی راوی هیچ جایی خود را نشان نمیدهند.

بدین ترتیب راوی اسیر خلق و خوی عوامانه شده رابطه با خود را فراموش میکند. بی دلیل نیست که فینال چشمگیری در روایت صورت نمیند. یک پایان خوش آبکی سرهم بندی میشود. چنانکه خواهر راوی به خانه بخت می‌رود و امیل با مادر و دخترش یکبار ناپدید میشوند. این پایان البته با اظهار نظر نویسنده در سرلوحه‌ی کتاب کاملاً جور در می‌آید که کلیشه قدیمی را تکرار میکند: "داستان واقعی نیست، آدم‌ها و اتفاق‌ها کاملاً خیالی‌اند و هر چند زمان کم و بیش مشخص است، برخی از مکان‌ها دستکاری شده‌اند."

بحث واقعیت در ادبیات این سالها را باید جای دیگری پی گرفت، واقعیتی که بدفهمی اش کم به رُمان پیرزاد صدمه نزده است. نویسنده به سانسور تن داده دریافته که دستکاری اساسی در واقعیت زبان رخ داده است. آنهم به وقتی که واژه‌ها از معنای حقیقی خود تهی گشته‌اند و در بازار زندگانی اسارت و گرفتاری را به جای آزادی می‌فروشند.



موضوع روایت به جاهای باریک نکشد، جای باریک و تنگنایی که لطمه به چاپ اثر بزند، ایز گُم میکند. در خواستگاری و همسر یابی برای طرف پیشقدم میشود. یعنی غریزه و احساساتی را مطرح نمیسازد که در این لحظه‌ها معمولاً گریبان عاشق را میگیرد.

نویسنده و راوی در همدستی نامیمون و با پُر عرفانی به اصطلاح در می‌گذرند از امر عشق زمینی. به حسادت و بغض و کینه، که در آن لحظه عاشقی طبیعی بنظر میرسند، مجالی برای ابراز وجود نمیدهد. اما در واقع بجز دروغ مصلحتی و تقییه کاری نمیکند جز اینکه موجودی بی بو و بی خاصیتی را به اصطلاح تعیین و تشخیص بخشند. بدین ترتیب یگانه گره کشش دار رُمان بخاطر ملاحظه سانسور رسمی باز شده و کُل روایت را لوٹ میکند.

به واقع فاجعه در همین جای رُمان اتفاق می‌افتد. وقتی اثر هنری هیجان و کشش خود را خفه و جلوی فرمان سیاسی گُرنش میکند. آری فاجعه اینجا است و نه آن عادت مرسوم در بیان فاجعه.

یادمان نرود که ادبیات به اصطلاح متعهد همواره گریزی به "صحرای کربلا" خیالی خود میزند. معمولاً در حاشیه روایت جایی برای گرسنگان افریقا یا کپرنشینان وطنی باز میشود تا ابزار مظلوم نمایی گردند.

یک چنین رفتاری از آرتوش (همسر کلاریس، راوی داستان) سر میزند. او که در واکنش به فاجعه کشتار ارمنه توسط وابستگان امپراتوری عثمانی، به یک تقلیل گرایی تکان دهنده تن میدهد. زیرا وضع زاغه-نشینان حومه آبادان را نیز فاجعه‌ای هم‌تراز آن واقعه ارمنی کُشی می-خواند.

جالب اینکه واکنش آرتوش به پرسش همسرش یگانه گفتگویی است که در مورد سیاست بین زن و شوهر در میگیرد. والا باقی سرزنش و برحذر داشتن شوی از نزدیکی به سیاست توسط همسر است. همسری که در موقعیتهای حساس همواره یک پاسخ قدیمی و نخ نما شده را همچون کلیشه بکار میبرد تا برای حرف خود استدلالی تراشیده باشد. شعار طبقه‌ی متوسط ذلیل شده که هزار بار گفته می‌خواهد کلاه خود را نگه بدارد و کاری به سیاست نداشته باشد. آری این پاسخ راوی هم هست در برابر لزوم کنجکاوی نسبت به مسائل اجتماعی.

فروغ فرخزاد تاریکی چراغ رابطه را استعاره‌ای برای مناسبات اجتماعی ناشایسته‌ای در نظر گرفته بود که به فرد فرد جامعه امکان برقراری رابطه نمیداد تا به ارضای نیازهای طبیعی مهرورزی و اداره امور شخصی، زوجی و خانوادگی خود بر آیند.

این هشدار فروغ در حالی است که رُمان پیرزاد، زیر عنوان چراغها را من خاموش میکنم، از وضع خانواده‌ای در همان دوران "طاغوتی" میگوید.

تلاش



علاقه‌مندان می‌توانند جهت تهیه با E-Mail: Talashnews@hotmail.com تماس بگیرند

تلاش

فصلنامه تلاش در سه سال گذشته

