

میهن

دوره جدید | شماره ۱۵ | خرداد و تیر ۱۳۹۶

«تحول گفتمان ها از انقلاب تا امروز»

(آمریکا-اسرائیل-جمهوری اسلامی)



سرسخن ۱۵

در باره گفتمانی (در گفتگو با میهن)

۱۳ آبان از تقدیس تا نکوشی

فقه پس از انقلاب و پیامدهای ناگزیر تحول گفتمانی

تحول مفهوم «استقلال اقتصادی» در ایران

تغییر واقعیات یا تحول دیدگاه های نخبگان؟

تغییرات چهار قرن در چهل سال!

تجدید نظر در مطلق گرایی و نگاه مونیستی به سیاست

دیگرگونی گفتمان ها در ایران

خسته اما امیدوار

تقدیس زدایی های یک انقلاب مقدس

از اسلامی کردن مدرنیته تا مدرن کردن اسلام

گفتار و گفتمان (میهمان)

«تئوپیرالیسم مسلح» در معانی «روای رسولانه» (میهمان)

آینده تحول خواهی و اولویت آشتی ملی (نقد و نظر)

آستانه (تازه های ادبیات فارسی)

داریوش آشوری

علی افشاری

محمدجواد اکبرین

فریدون خاوند

مجتبی طالقانی

رضا علیجانی

مهدی فتاهور

علی کشتگر

ملیحه محمدی

محسن یلفانی

حسن یوسفی اشکوری

داریوش آشوری

آرمان ذاکری

مهرداد خوانساری

شمس‌الله اصفهانی

صاحب امتیاز: انجمن دفاع از آزادی و اطلاع رسانی در ایران

مدیر مسئول: علی کشتگر

دبیر تحریریه: رضا علیجانی

شورای دبیران: محمدجواد اکبرین، رضا علیجانی،

علی کشتگر، محسن یلفانی

طراحی و برنامه نویسی وبسایت: مقداد ابوالفضلی

Email: contact@mihan.net

Tel: ۰۰۳۳(۰)۶۰۹۲۲۴۳۳۴

از باز نشر مقالات با ذکر منبع سپاسگزاریم

فهرست

- ۴..... درباره گفتمان (داریوش آشوری) **در گفتگو با میهن**
- ۶..... ۱۳ آبان از تقدس تا نکوهش (علی افشاری)
- ۸..... فقه پس از انقلاب و پیامدهای ناکزیر تحول گفتمانی (محمدجواد اکبرین)
- ۱۰..... تحول مفهوم «استقلال اقتصادی» در ایران (فریدون خاوند)
- ۱۳..... تغییر واقعیات یا تحول دیدگاه های نخبگان؟ (مجتبی طالقانی)
- ۱۵..... تغییرات چهار قرن در چهل سال! (رضا علیجانی)
- ۲۰..... تجدید نظر در مطلق گرایی و نگاه مونیستی به سیاست (مهدی فتاپور)
- ۲۲..... دگرگونی گفتمان ها در ایران (علی کشتگر)
- ۲۵..... خسته اما امیدوار (ملیحه محمدی)
- ۲۸..... تقدس زدائی های یک انقلاب «مقدس» (محسن یلفانی)
- ۳۰..... از اسلامی کردن مدرنیته تا مدرن کردن اسلام (حسن یوسفی اشکوری)
- ۳۶..... گفتار و گفتمان (داریوش آشوری) **میهن**
- ۳۸..... «نولیبرالیسم مسلح» در محاق «رویای رسولانه» (آرمان ذاکری) **میهن**
- ۴۱..... آینده تحول خواهی و اولویت آشتی ملی (مهرداد خوانساری) **نگاه و نظر**
- ۴۳..... آستانه (شمعانه اصفهانی) **تازه های ادبیات فارسی**

سرخن

بر تفکرات و تحلیل‌ها و راهبردهای در پیش روی همه روشنفکران و فعالان سیاسی و مدنی کشور ما.

در این پرونده می‌خواهیم تغییر نظر صاحب‌نظران را در مورد سه گانه پیش‌گفته (آمریکا، اسرائیل و جمهوری اسلامی) بویژه سیر تحول نظری خود آنان و تبیین و تحلیل و نیز توصیه و تجویز (راهبردی) امروزشان را در قبال این سه مقوله اساسی بدانیم و با یکدیگر به اشتراک بگذاریم. سمت و درونمایه تغییرات می‌تواند متفاوت باشد مثلاً تغییر از نگاه تماماً و یکسره منفی و ستیزه‌جویانه به نگاه تحلیلی و تعاملی (و به عکس). از راهبرد اتحاد و ائتلاف به راهبرد انتقاد و تغییر (و به عکس). و از نگاه منفی (یا مثبت) عقیدتی و سیاه و سفیدی به نگاه همچنان منفی (یا مثبت) اما واقع‌گرایانه تر و تحلیلی‌تر. از نگاه کوتاه مدت و یا حتی فرا زمان به نگاه تدریجی و گام به گام (و یا به عکس).

به نظر می‌رسد فضای سیاسی و روشنفکری ما نیاز فراوانی به این کندوکاو و خودکاوی راهبردی دارد تا بتواند گذشته را چراغ راه آینده قرار دهد. همچنین بتواند تحلیل و تجویزی یکدست و منسجم و عاری از تناقض داشته باشد. نه آن که در یک حوزه جزئیات و گونه‌گونی و تنوع و پیچیدگی واقعیت را ببیند و در برخورد و تجویزهای راهبردی اش ملاحظه کند و در حوزه ای دیگر همچنان سیاه و سفیدی بنگرد و ارائه راه حل نماید.

تجارب دوستان و صاحب‌نظران مختلف در این شماره نقطه‌عزیمت‌ها و درون‌مایه‌های متفاوت و گوناگونی دارد که این خود افق دید را گسترده‌تر می‌کند. برخورد خودکاوانه و انتقادی بسیاری از نویسندگان مقالات این شماره جدا از تجربه ای که انباشت می‌کند و با دیگران به اشتراک می‌گذارد؛ خود اتفاق مثبتی در عرصه انتقادناپذیری روشنفکری و سیاسی و مدنی ماست! از همه نویسندگانی که به دعوت این شماره میهن پاسخ مثبت دادند صمیمانه سپاسگزاریم. از هم‌اکنون به نظر می‌رسد هم‌چنان در باره برخی از مقولات این شماره (به خصوص در تعیین نسبت با اسرائیل و مسئله فلسطین) جای بحث فراوانی وجود دارد.

شورای دبیران نشریه میهن

جواد اکبرین، رضا علیجانی، علی کشتگر و محسن یلفانی

جهان و ایران در چهار دهه اخیر تحولات سترگی را از سر گذرانده و با شتابی که در تاریخ بی‌سابقه می‌نماید، دگرگون شده است. فروپاشی بلوک شرق، سقوط دیکتاتوری‌های نظامی در آمریکای لاتین و آفریقا، ورافتادن آپارتاید، انقلاب ایران و رویدادهای پس از آن در ایران و خاورمیانه، رشد شتابان اقتصادهای در حال توسعه بویژه در جنوب شرقی آسیا و آمریکای جنوبی به موازات فرایند جهانی شدن و پیامدهای منفی و مثبت آن، وزن و جایگاه نگرش‌ها و تحلیل‌های گذشته را به چالش کشیده است. در ایران؛ به فاصله اندک سالیانی پس از پیروزی انقلاب روند فشار و سرکوب دهه شصت آغاز شد. با فاصله ای یک و نیم دهه ای پس از آن اما؛ دوباره شاهد روندی شدید که به اصلاحات موسوم گردید و با فاصله کوتاه تری جنبش نوظهوری سربرآورد که نامش جنبش سبز بود و ...

در گذر این سالها به ناگزیر مضمون و تعاریف مقولات سیاسی و اجتماعی و همگام با آن نگرش و افکار جامعه روشنفکری و فعالان سیاسی عمیقاً دگرگون شده و به تبع آن جریان‌های سیاسی و عقیدتی تغییر کرده‌اند. روشنفکران و فعالان سیاسی خود نیز دگرگون شده‌اند.

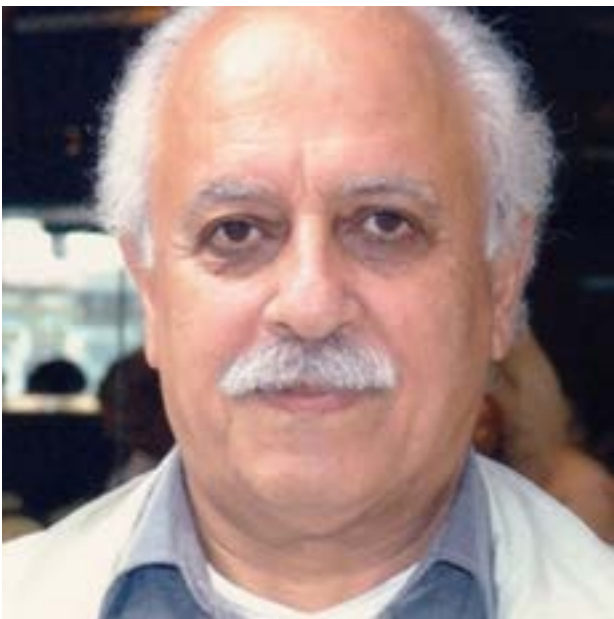
امروز شاید بسیار کم باشند کسانی که عیناً همچون گذشته بیندیشند و یا همان گونه عمل کنند که در چند دهه پیش عمل می‌کردند. البته بسیاری تصور شان این است که در این مسیر پر فراز و نشیب اهداف و آرمان‌های شان چندان تغییری نکرده است. این داعیه نیز می‌تواند مورد ارزیابی و بازبینی قرار گیرد. و قضاوت در باره آن در موارد مختلف، متفاوت باشد.

بنا به اهمیت این تغییر و تحول‌ها و تأثیری که در زندگی فردی و اجتماعی جامعه ما گذاشته و خواهد گذاشت و به خصوص راهبردهای سیاسی و اجتماعی را متأثر کرده و خواهد کرد؛ دست‌اندرکاران میهن برآن شدند که موضوع پرونده شماره ۱۵ نشریه را به «تحول‌گفت‌مان‌ها از انقلاب تا امروز» اختصاص دهند. و مثلاً فرایند تغییر نگاه جامعه و هم‌چنین انقلابیون بدو انقلاب نسبت به سه مقوله «آمریکا، اسرائیل و حکومت جمهوری اسلامی» را مورد ارزیابی قرار دهند.

شاید بررسی این سیر تحولات، و ثبات و تغییرات احتمالی آن و از ناخودآگاه به خودآگاه آوردنش و نیز صورت‌بندی و دقیق کردن ابعاد و نتایج آن بتواند نوری بتاباند

درباره گفتمان

داریوش آشوری



دوماهنامه میهن شماره پانزدهم خود را به تحول گفتمان‌ها در ایران از انقلاب تا امروز اختصاص داده است. شما چهل سال پیش واژه‌ی نو ساخته‌ی گفتمان را در زبان فارسی در برابر اصطلاح discourse وضع کردید. امروز این معادل کاملاً جای خود را در مباحث اجتماعی و سیاسی باز کرده است. discourse از چه زمان در مباحث علوم اجتماعی رایج شده؟ تعریف آن چیست؟ آیا این تعریف در گذر زمان دگرگون شده و یا معنای وسیع‌تری پیدا کرده است؟

آشوری: discourse در زبان انگلیسی از discours در زبان فرانسه وام گرفته شده و آن از discoursus در زبان لاتین. این واژه‌ی کهن در سیر تاریخی خود دگرگونی معنایی بزرگی را از سر گذرانده و از نیمه‌ی سده‌ی بیستم میلادی برای فهم پدیده‌های اجتماعی و تاریخی در رابطه با زبان و گفتار به صورت یک مفهوم محوری در علوم انسانی (sciences humaines/human sciences) درآمده است، به‌ویژه در جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، و نظریه‌ی سیاسی. این واژه که در اصل به معنای سخن، گفتار، گفت-و-گو، و بحث به کار می‌رفته، دست کم از سده‌ی شانزدهم معنای سخنرانی، گفتار، یا نوشتاری بلند و استدلالی در باره‌ی یک جستار علمی و نظری نیز به خود گرفت. چنان که در عنوان کتاب discorsi ماکیاوولی و discours de la methode از دکارت. که نخستین را در فارسی به «گفتارها» و دومین را به «گفتار در باره‌ی روش» ترجمه کرده اند و ترجمه‌ی درستی است.

اما این معنا از آن روزگاری ست که زبان را هنوز یک قرارداد آوایی-معنایی در یک محیط اجتماعی، میان گوینده و شنونده یا نویسنده و خواننده می‌انگاشتند. به این معنا که، بر اساس همان قرارداد آوایی-معنایی که صورت و معنای واژه‌ها را با هم در بر می‌گیرد، گوینده یا نویسنده آنچه را که می‌خواهد آگاهانه بیان می‌کند و شنونده یا خواننده، بر اساس همان قرارداد، آن گفتار را چنان که خواسته‌ی گوینده یا نویسنده است، می‌شنود یا می‌خواند و همان گونه می‌فهمد.

این گمان از زبان همچون «قرارداد اجتماعی» گمانی ست ابزارانگارانه از آن که زبان را به سادگی و به‌روشنی همچون ابزاری در اختیار گوینده یا نویسنده می‌انگارد. به عبارت دیگر، زبان در چنگ اختیار گوینده یا نویسنده تنها نقش و کارکردی کنش‌پذیر دارد و بس. تکیه‌گاه این گمان فردباوری (individualism) و اختیارباوری (voluntarism) فردی‌ای بود که تمدن نوپای

بورژوازی، و سپس کاپیتالیستی، با نگرش تازه‌ی خود به انسان و جهان پدید آورده بود؛ گمانی که زمینه‌ی آن را بر انداختن باهمستان (community) دین‌سالار قرون وسطایی فراهم کرد که در آن کلیسا با مرجعیت دینی خود، در سایه‌ی اراده‌ی مطلق الهی، فرمان فرما بود. اما با نشستن انگاره‌ی اراده‌ی آزاد فرد در سده‌های هفدهم و هجدهم به جای آن، سرانجام، با «انقلاب کبیر فرانسه»، نظام حقوقی-سیاسی فردباورانه‌ی مدرن سر برآورد.

اما، با پیدایش و رشد علوم تاریخی مدرن، از جمله زبان‌شناسی تاریخی، همچنین جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، در سده‌ی نوزدهم، آن فردباوری گزاف رفته-رفته جای خود را به جامعه‌باوری داد. در پی آن گفتار را دیگر نه ابزاری در چنگ اراده‌ی فرد و در خدمت ذهنیت خودگردان او، بلکه فرآورده‌ی اجتماعی و تاریخی شناختند. پدید آمدن فرهنگ‌شناسی از دل جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و درنگ هرچه پیش‌تر در در-هم-تنیدگی زبان و فرهنگ نقش کنشگر زبان را در شکل دادن به فرهنگ و عالم ارزش‌ها و معناها در میان جماعت‌ها و جامعه‌های انسانی آشکار کرد.

می‌توان ریشه‌ی رویکرد جامعه‌شناسیک به زبان را در مفهوم «ایدئولوژی» نزد مارکس دانست، اگر چه به

نظر نمی‌رسد که او هرگز از گمان ابزارانگارانه از زبان دور شده باشد. با این‌همه، برداشت او از ایدئولوژی همچون «آگاهی دروغین» در نبرد طبقاتی را می‌توان گام نخستین شناخت جامعه‌شناسانه‌ی گفتار و تفسیر آن بر بنیاد آگاهی طبقاتی دانست. ایدئولوژی ترمی بود که دستوت دو تراسی، فیلسوف فرانسوی، در دوران انقلاب فرانسه ساخت. در اصل به معنای دستگاهی از ایده‌ها بر مبنای فهم و شناخت عقلانی و علمی در جهت پیش‌برد جامعه و دانش و آگاهی بشری در پرتو ایده‌های دوران روشنگری وضع و تعریف شد. اما مارکس، که آن ایده‌ها و عقلانیت «بورژوازی» را نه بر پایه‌ی علم و آگاهی راستین که بر پایه‌ی سودوری طبقاتی می‌دانست، در کتاب ایدئولوژی آلمانی، با نقدگری هواداران آن به آن بار معنایی منفی داد. این معنای منفی با لنین، به‌ویژه با مفهوم «ایدئولوژی طبقه‌ی کارگر» جای خود را به معنایی مثبت داد. به هر حال، کشاکش بر سر معنای واژه‌ی ایدئولوژی در بردارنده‌ی نگرشی نیت‌شناسانه برای فهم و ارزیابی گفتارهایی ست که خود را علمی می‌دانند یا چنین وانمود می‌کنند. یعنی خود را بی‌طرفانه دانش راستین می‌دانند یا خواهان آن نمایش می‌دهند. این نیت‌شناسی یا کشف خواسته‌های آشکار و نهان، یا خودآگاه و ناخودآگاه، از جمله زمینه‌سازهای پیدایش مفهوم نوی گفتمان (دیسکور/ دیسکورس) و کشف و

واما، کار بزرگ میشل فوکو، به دنبال مارکس و نیچه، کشف رمز از وجه گفتمانی گفتار علمی، به‌ویژه در حوزه‌ی علوم انسانی است. در فلسفه نیز با ویتگنشتاین نقش کوشای زبان در پدید آوردن انگاره‌های متافیزیکی و با مارتین هایدگر، از راه هرمنوتیک فلسفی، جایگاه کانونی زبان در رابطه‌ی انسان و هستی در کل، سبب یک دگرگشت اساسی و انقلابی در نگرش فلسفی در دو جهت خلاف هم شد. با توجه به رواج فراوان واژه‌ی گفتمان در زبان فارسی و بدفهمی‌های معنای اصلی آن، بیست سال پیش در مجله‌ی راه نو، به سردبیری آقای اکبر گنجی، برای روشن کردن معنای واژه‌ی مرجع آن در زبان‌های انگلیسی و فرانسه مقاله‌ای با عنوان «گفتار و گفتمان» نوشته ام که در مجموعه مقاله‌ی پرسه‌ها و پرسش‌ها نیز آمده است. از آن جا که دبیران نشریه‌ی میهن سر آن دارند که آن مقاله را به عنوان درامدی بر بحث «تحول گفتمان‌ها در ایران» منتشر کنند، خوانندگان را برای دنباله‌ی آنچه در این باره گفتم به خواندن آن مقاله رهنمون می‌شوم. ولی از این فرصت برای روشن کردن حکمتِ برساختنِ نواژه‌ی «گفتمان» بهره می‌گیرم.

این واژه دارای ساخت اشتقاقی است، از ترکیبِ گفت [استاک ماضی فعل گفتن] + مان [پسوند اسم‌ساز از ریشه‌ی فعل]، به قیاس زایمان و ساختمانِ مترجمان و پژوهشگران فارسی‌زبان با نگاه به معنای اصلی واژه‌ی دیسکور/دیسکورس در زبان‌های فرانسه و انگلیسی در ترجمه‌ی این واژه برابر نهاده‌های گفتار، سخن، مقال و جز آن‌ها را به کار می‌بردند و هنوز هم به کار می‌برند. اما با توجه به چرخش اساسی معنایی واژه‌ی دیسکور/دیسکورس و نقش محوری یافتن آن در حوزه‌ی علوم انسانی بود که گفتمان را برای این معنای پُرکاربرد تازه پیشنهاد کردم که نخستین بار در مجله‌ی ایران‌نامه، در واشنگتن، پدیدار شد. طبیعی بود که در برخورد با عادت‌های زبانی محافظه‌کارانه و ترس کم‌وبیش همگانی از کاربرد واژگان تازه، در مرحله‌ی نخست با ایستادگی در برابر آن تا مرز واکنش‌های بی‌ادبانه نیز رویارو شود. اما این واژه بخت آن را داشت که، از سویی، خشمگینانه طرد شود و، از سوی دیگر، به‌سرعت پذیرفته شود و رفته-رفته جا بیفتد.

تا آن جا که به خاطر دارم، گروه نامدار به «روشنفکران دینی»، به رهبری آقای عبدالکریم سروش، که دو-سه دهه پیش مجله‌ی کیان را منتشر می‌کردند، با نیازی که به این مفهوم در بحث‌های نظری خود احساس می‌کردند، در رواج این واژه با مفهوم درست علمی آن پیشاهنگ بودند. اما در جوار آن این نواژه، به عنوان واژه‌ی «شیک» در زبان همگانی هم به معنای گفت-و-گو برای خود جایی باز کرد. از سوی دیگر، حدود هجده سال پیش در یک کنفرانس زبان‌شناسی، که به‌گمان‌ام در اصفهان تشکیل شده بود، برای دیسکور/دیسکورس در حوزه‌ی زبان‌شناسی برابر نهاده‌ی گفتمان پذیرفته شد. و، به این ترتیب، راه به حوزه‌ی آکادمیک هم برای آن گشوده شد. به نظر من، بار مفهومی سترگ واژه‌ی گفتمان همچون برابر نهاده‌ی دیسکور/دیسکورس و فراوانی کاربرد آن در ترجمه‌های متن‌های جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، علوم سیاسی، و فلسفه در ذوب کردن یخ‌های ترس و محافظه‌کاری زبانی، به‌ویژه در میان نسل جوان مترجمان اثری نمایان داشته است.

تازه‌ای می‌بخشد. این که گفته‌ها و گفتارها، از زبان فرد یا جمع، ناگفته‌ها و خواسته‌های بر زبان نیامده‌ی آگاهانه و ناآگاهانه‌ای درخود نهفته دارند، کشف تازه‌ای نیست. بلکه در تمامی روابط بشری و گفت-و-گوها جای دارد و همه، به‌ویژه «آدم‌های عاقل»، به آن آگاهی دارند و با کشف رمز از گفتارها، یا کشف

فریدریش نیچه با رابطه‌ای که میان «خواستِ دانش» و «خواستِ قدرت» می‌یابد، گام بزرگ‌تری به سوی کشفِ گفتمان‌ها از دلِ گفتارها برمی‌دارد. یعنی این که، شور و جوشِ بشری در جهتِ دست‌یابی به علم هرگز نه جویشِ علم به خاطر علم بلکه در جهتِ کسبِ قدرت برای چیرگی بر طبیعت و مردمانِ دیگر است. میشل فوکو، فیلسوفِ فرانسوی در سده‌ی بیستم، با کند-و-کاو در زمینه‌ی امکانِ اجتماعی و تاریخی پیدایشِ «دیسکور»ها از راه، به گفته‌ی او، «باستان‌شناسیِ دانش» به این واژه بارِ معنایی تازه‌ای می‌بخشد.

گفتمان نهفته در پس گفتار می‌یابند که در روابط اجتماعی کلاه سرشان نرود. روان‌شناسی فرویدی نشان داد که در پس گفتارهای آدمیان ناگفته‌های پس‌رانده‌ی نهفته‌ای هست. روانکاو با شگردهای حرفه‌ای خود در پی رمزگشایی از آن ناگفته‌های پس‌زده است.

ادامه از صفحه ۳۸

با شکل‌گیری دو مفهوم رویاروی «عقل» و «جنون» در تمدن مدرن و طرد و نفی مطلق دومین به سود نخستین، علم روان‌پزشکی مدرن و نهادهای وابسته به آن، مانند تیمارستان، پدید می‌آید. در این گونه تحلیل است که وی، زیر نفوذ نیچه، مفهوم «حقیقت» را درهم می‌شکند و نشان می‌دهد که چگونه هر گفتمانی قلمرو ویژه‌ی «حقیقت» خویش را می‌سازد و می‌پردازد.

مثال دیگر و نزدیک‌تری به ما گفتمان «اسلام ناب محمدی» است که پس از انقلاب و با به وجود آمدن حکومت اسلامی در میان ما پدیدار شده است. این گفتمان که در جو ذهنی پس از انقلاب پدید آمده، هر چند چندان بسط و شرح نیافته است، اما می‌توان گفت که هدف آن بر گذشتن از گفتمان‌های تاریخی شیعی و سنی است، یعنی دو گفتمان دشمنانه نسبت به هم. گفتمان «اسلام ناب محمدی» می‌خواهد به جای گفتمان‌های پیشین بنشیند تا امت یکپارچه‌ی اسلامی را در برابر «تهاجم فرهنگی» غرب بسیج کند. گفتمان «اسلام ناب محمدی» و گفتمان «تهاجم فرهنگی»، از یک زمینه برخاسته‌اند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند و هدفشان فرافکندن جنگ و جدال از یک قلمرو به قلمرو دیگر است. بنابراین می‌بینیم که دگرگونی فضای تاریخی چه‌گونه دگرگونی گفتمان‌ها را می‌طلبد یا گفتمان‌هایی تازه پدید می‌آورد. [۲]

[۱]. ساختار ترکیبی این واژه از «گفت» (ریشه‌ی مصدر گفتن) است، به اضافه‌ی پسوند مان که در ترکیب با ریشه‌ی فعل (چنان که در ساختمان و زایمان) از آن اسمی می‌سازد که حاصل عملی را نشان می‌دهد.

[۲]. این مقاله نخستین بار در سال ۱۳۷۶ در مجله‌ی راه نو در تهران نشر شده است.

بیرون کشیدن آن از دل گفتارها است. فریدریش نیچه با رابطه‌ای که میان «خواستِ دانش» و «خواستِ قدرت» می‌یابد، گام بزرگ‌تری به سوی کشفِ گفتمان‌ها از دلِ گفتارها برمی‌دارد. یعنی این که، شور و جوشِ بشری در جهتِ دست‌یابی به علم هرگز نه جویشِ علم به خاطر علم بلکه در جهتِ کسبِ قدرت برای چیرگی بر طبیعت و مردمانِ دیگر است. میشل فوکو، فیلسوفِ فرانسوی در سده‌ی بیستم، با کند-و-کاو در زمینه‌ی امکانِ اجتماعی و تاریخی پیدایشِ «دیسکور»ها از راه، به گفته‌ی او، «باستان‌شناسیِ دانش» به این واژه بارِ معنایی تازه‌ای می‌بخشد.

جهت کسبِ قدرت برای چیرگی بر طبیعت و مردمانِ دیگر است. میشل فوکو، فیلسوفِ فرانسوی در سده‌ی بیستم، با کند-و-کاو در زمینه‌ی امکانِ اجتماعی و تاریخی پیدایشِ «دیسکور»ها از راه، به گفته‌ی او، «باستان‌شناسیِ دانش» به این واژه بارِ معنایی تازه‌ای می‌بخشد.

ادامه از صفحه ۲۹

پذیرفته‌اند، در عمل نیز جدائی دین از سیاست و مذهب را اعلام کنند و برای تحقق این هدف با یاران غیرمذهبی خود گرد هم آیند.

محسن یلفانی

(۱) - چنانکه ملاحظه می‌شود، در این نوشته از واژه «گفتمان» استفاده نشده و به تعبیر و تحویل عقاید در مورد موضوع‌ها یا مسائل یا «گفتمان‌های گوناگون سخن رفته است. چنانکه من می‌فهمم اصطلاح گفتمان (discourse, discours)، به امر یا مسئله یا موضوعی اطلاق می‌شود که به گونه‌ای کم و بیش منسجم و منظم، همراه با نوعی ابراز عقیده نسبت به آن موضوع، بوسیله‌ی کس یا کسانی، یا مرجع یا مؤسسه‌ای، مطرح شده باشد. کاملاً ممکن است این کس یا کسان، و این مرجع یا مؤسسه، گفتمان خود را درباره‌ی آن موضوع تغییر دهند. ولی اگر چنین نکنند، یا پیش از این که چنین کنند، از دنیا بروند، آن گفتمان همچنان، متناسب با اهمیت و موضوعیت خود، در ذهن افراد یا در قاموس جامعه باقی می‌ماند و تغییری نمی‌کند. آنچه تغییر می‌کند، یا ممکن است تغییر کند، نظر یا عقیده‌ی ما، یا دیگران، درباره‌ی آن گفتمان است.

(۲) - برای تفصیل کمی بیشتر در این مورد نگاه کنید به «حکومت اسلامی، ضرورت یا تصادف»، محسن یلفانی، نشریه چشم‌انداز، پاریس، ۱۳۷۴.

(۳) - برای نمونه از فدائیان اسلام و جمعیت مؤتلفه می‌توان یاد کرد. باید اضافه کرد که این حرف به معنای انکار وجود دیگر گرایش‌های مذهبی که به درجات یا اشکال گوناگون با رژیم شاه مخالفت یا مبارزه می‌کردند، نیست. جنبش مجاهدین خلق، نهضت آزادی، جریان فکری دکتر شریعتی و جاما مهم‌ترین نمونه‌های این گرایش‌ها هستند که همگی، با وجود سهم بزرگی که در موفقیت انقلاب اسلامی داشتند، سرکوب شدند.

۱۳ آبان از تقدس تا نکوهش

علی افشاری



سیاسی، تریبون اصلی ولایت فقیه در دانشگاه ها و مراکز آموزش عالی در دهه شصت بود.

۱۳ آبان فراتر از تقابل با آمریکا به کانون هویت ساز دفتر تحکیم وحدت به عنوان تشکلی نوپا در ایران بعد از انقلاب ارتقاء یافت. قطع رابطه با آمریکا و خصومت راهبردی با این کشور که نقشی مهم در شکل گیری هویت نظام بر آمده از انقلاب و خاکستر های حکومت پهلوی

داشت، بخشی از پیکره هویتی تحکیم را شکل داد. در این چارچوب ۱۳ آبان نماد آئینی اتحادیه انجمن های اسلامی شد و نظام نیز گرمی داشت سالروز تسخیر سفارت آمریکا را به آن سپرد.

از دید قاطبه فعالان وقت دانشجویی، دولت آمریکا کانون اصل توطئه علیه نظام و انقلاب بود که در چارچوب نظم استکباری تهدید بالفعل و بالقوه برای استقلال و تمامیت ارضی کشور بود. همچنین نظام عقیدتی و ارزش های فرهنگی آمریکا تضاد هویتی تحکیم محسوب می شد. انگاره " آمریکا شیطان بزرگ" طرفداران جدی در انجمن های اسلامی داشت. از این رو مبارزه ای پایا با آمریکا و هر چه نشان از آن داشت در دستور کار تحکیم در دهه شصت قرار گرفت. تحکیم تضاد با آمریکا را تنها در سیاست خارجی تعریف نمی کرد بلکه در سیاست داخلی نیز رقبای مخالفان را به وابستگی به آمریکا متهم می کرد. اوج این رویکرد در انتخابات مجلس سوم بود که تحکیم شدید ترین حملات را علیه جناح راست تحت عنوان اسلام آمریکایی سازمان داد. این رویه با حمله به دولت موقت تحت عنوان لیبرال های مورد حمایت آمریکا و انتشار جهت دار اسناد پایه گذاری شده بود. البته "اسلام آمریکایی" توسط آیت الله خمینی طرح شد، اما فضا سازی و موج آفرینی پیرامون آن و انتساب صریح

سیر تحولات دفتر تحکیم وحدت در نوع مواجهه با آمریکا و در مقیاسی کلان تر غرب، نمونه مناسبی برای درک دگرذیسی در مواجهه نسل های مختلف جنبش دانشجویی و نخبگان سیاسی و مدنی در بستر بزرگ تر با آمریکاست. دفتر تحکیم وحدت به عنوان تشکلی برخاسته از انقلاب اسلامی از ابتدا جهت گیری تند ضد آمریکایی داشت. البته اغلب قریب به اتفاق گرایش های انقلابی در بهمن ۵۷ نگاهی منفی به آمریکا داشته و استقلال و سربلندی ایران را مستلزم خروج از مناسبات رژیم پهلوی با آمریکا و برقراری پیوند با اردوگاه ضد سرمایه داری در آرایش نیرو های جهانی بشمار می آوردند.

تسخیر سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۱۳۵۸ نقطه اوج فعالیت های ضد آمریکایی دفتر تحکیم وحدت و انجمن های اسلامی دانشجویان بود که در ابتدا مورد حمایت اکثریت گروه های دانشجویی وقت و بدنه جنبش دانشجویی قرار گرفت. البته آنچه بعد ها رخ داد و بخصوص بهره برداری از آن ماجرا برای تضعیف میانه رو ها در حکومت، سرکوب آزادی های سیاسی و مدنی و شدت گرفتن امواج مخرب خشونت دولتی باعث شد تا حمایت ها به مخالفت بدل شود.

اما ۱۳ آبان و گروگانگیری دیپلمات های آمریکایی، دفتر تحکیم وحدت و رهبران آن را در کانون توجه عمومی در داخل و رسانه های خارجی قرار داد و باعث شد تا نقش مهمی در تحولات سیاسی به عنوان بازوی جریان سیاسی خط امام و بخش مسلط قدرت در دانشگاه ها ایفا کند. ۱۳ آبان برای اولین بار دانشجوی پیرو خط امام را وارد ادبیات سیاسی کرد و آیت الله خمینی با انقلاب دوم نامیدن آن رویداد و مهمتر قلمداد کردن در مقایسه با انقلاب اول، جایگاه ویژه ای به دفتر تحکیم وحدت داد. در این خصوص حجت الاسلام سید محمد موسوی خوقینی ها نقش ویژه ای داشت و با استفاده از رابطه نزدیکش با سید احمد خمینی توانست کانال مشخصی بین دفتر تحکیم وحدت و جماران برقرار سازد. از این رو تحکیم به نیروی دانشجویی خاص مورد حمایت بنیانگذار جمهوری اسلامی بدل شد که ضمن انطباق گفتمانی و

به فهرست انتخاباتی جناح راست و جامعه روحانیت مبارز تهران توسط فعالان وقت انجمن های اسلامی دانشجویان انجام شد.

در سال ۱۳۷۶ تغییر نگاه تحکیم به آمریکا در مراسم راهپیمایی ۱۳ آبان رقم خورد. عنوان این راهپیمایی " چگونه دیوار بی اعتمادی فرو می ریزد؟" انتخاب شد. این راهپیمایی که با سخنرانی ابراهیم اصغر زاده سخنگوی دانشجویان پیرو خط امام و تسخیر کنندگان سفارت آمریکا برگزار شد، با حمله انصار حزب الله و گروه های فشار مواجه شد. از سال ۷۹ به بعد دیگر جریان اصلی دفتر تحکیم وحدت برنامه ای در بزرگداشت ۱۳ آبان و تسخیر سفارت آمریکا برگزار نکرد.

تحکیم در این دوره از درگیری با آمریکا و حضور در قطب مقابل آن در سپهر جهانی دفاع می کرد. تسخیر سفارت آمریکا که در ادبیات تحکیم لانه جاسوسی نامیده می شد، مهمترین نشان هویتی و آئینی تحکیم در آن سال ها تلقی می گشت.

اما درگذشت آیت الله خمینی و تغییرات گسترده در بلوک قدرت همزمان با رهبر شدن خامنه ای شرایط را تغییر داد. فضا بر دفتر تحکیم وحدت به مرور تنگ شد که مخالف تحولات جدید و به حاشیه راندن جناح چپ حکومت و ترویج دیدگاه های شبه سرمایه داری و متکی بر بازار آزاد و خصوصی سازی



بود. برگزاری رسمی آئین بزرگداشت ۱۳ آبان از تحکیم گرفته شد و به سازمان تبلیغات اسلامی سپرده شد. اگرچه مسئولان سازمان همیشه ابتدا مذاکراتی را با نمایندگان دفتر تحکیم وحدت جهت برگزاری مشترک انجام می دادند، اما در نهایت عدم توافق بر سر سخنران اصلی و جزئیات مراسم باعث می شد گفتگوها به نتیجه نرسد و در نهایت دفتر تحکیم وحدت مراسم خود را به صورت جداگانه در روزهای باقی مانده به ۱۳ آبان انجام دهد.

دفتر تحکیم وحدت در سالهای آخر دهه شصت و نیمه اول دهه هفتاد برنامه ۱۳ آبان را تبدیل به بستری برای اعتراض به سیاست های داخلی کرد. در دهه شصت و دوران حیات آیت الله خمینی، دفتر تحکیم وحدت مدافع مطلق وضع موجود بود. البته بیشتر فعالان روحیه آرمانگرایانه داشتند و نگاه آنان به دفاع از ساختار قدرت جنبه ایدئولوژیک و شیفتگی عاطفی به ویژگی کاربزماتیک آیت الله خمینی داشت. اما از آغاز رهبری خامنه ای، تحکیم به تدریج به مدافع منتقد تغییر رویه داد. مراسم ۱۳ آبان کماکان مهمترین برنامه سالانه تحکیم و انجمن های اسلامی بود که سعی می کردند این مراسم را به نحو مناسبی برگزار کنند. همچنان پیکان حملات متوجه دولت آمریکا بود. آدمک عمو سام در کنار پرچم های آمریکا آتش زده می شد. اما بخش مهمی از سخنرانی ها، شعارها و پلاکاردها در انتقاد از وضع موجود سیاسی بود. این بار دولت رفسنجانی و جناح راست به عنوان جریان همسو با آمریکا نکوهش می شدند.

جریان حاکم نیز حملات تحکیم را با برخورد های تند جواب می داد. علاوه بر اقدامات امنیتی و ایذائی، اعتبار زدایی از تحکیم و سوابق انقلابی آن با برچسب "مارکسیست های اسلامی" و یا "نابالوران به اسلام فقاقتی" و "مخالفان ولایت فقیه" دنبال می شد. به عنوان مثال حسن روحانی در سال ۱۳۷۴ که نماینده مجلس چهارم بود، اعلام کرد که دانشجویان پیرو خط امام عمدتاً در هویزه شهید شدند و فعالان کنونی تحکیم و اعضا سابق آن نقشی در تسخیر سفارت آمریکا نداشتند. این اظهار نظر با واکنش تند تحکیم مواجه شد. خانم طاهره رضازاده از اعضا تسخیر کننده سفارت در سخنرانی مراسم ۱۳ آبان ۱۳۷۴ با خطاب قرار دادن این اظهار نظر از حاضرین خواست در پاسخ به "سخنان نادرست فردی به نام حسن روحانی اعلام کنند که ما دانشجویان پیرو خط امامیم"

در سال ۱۳۷۵ ماجرای مذاکرات مخفی جواد لاریجانی با نیک براون دیپلمات بریتانیا، برنامه ۱۳ آبان و ضدیت با جریان غرب گرا در قالب رقابت بین دو جناح را وارد فصل جدیدی کرد. اما از سال ۱۳۷۵ به بعد علائم تغییر در نوع نگاه به آمریکا و ضرورت تنش زدایی آشکار گشت. همچنین عواملی چون ظهور جریان جدیدی در انجمن ها در قالب هسته اولیه فراکسیون مدرن، بازنگری برخی از اعضای موسس دفتر تحکیم وحدت در نحوه مواجهه با آمریکا و تحول گفتگمانی جناح چپ زمینه تغییر را مساعد ساخت. در این میان از تأثیر فروپاشی شوروی و شکل گیری موج دیگری از دمکراسی در دنیا نیز نباید غافل شد.

بازنگری در مناسبات با آمریکا از انجمن اسلامی دانشگاه پلی تکنیک شروع شد که رویکردی انتقادی در برابر تسخیر سفارت آمریکا در سال ۱۳۵۸ اتخاذ کرد. این انجمن از برگزاری برنامه تجلیل از ۱۳ آبان و مشارکت در برنامه دفتر تحکیم وحدت در سال ۱۳۷۵ استنکاف ورزید. دفتر تحکیم وحدت برای نخستین

بار بعد از انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۷۵ تجمعی برای بزرگداشت ۱۶ آذر برگزار کرد. در سال پیش از آن انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه پلی تکنیک با حضور در امام زاده عبدالله شهر ری و مزار شهیدان قندچی، شریعت رضوی و بزرگ نیا، نام شهدای ۱۶ آذر را گرامی داشته بود. این اتفاقات سر آغاز تغییر روز دانشجویان ۱۳ آبان به ۱۶ آذر در انجمن های اسلامی دانشجویان و مرکزیت آنها دفتر تحکیم وحدت شد.

در سال ۱۳۷۶ تغییر نگاه تحکیم به آمریکا در مراسم راهپیمایی ۱۳ آبان رقم خورد. عنوان این راهپیمایی "چگونه دیوار بی اعتمادی فرو می ریزد؟" انتخاب شد. این راهپیمایی که با سخنرانی ابراهیم اصغر زاده سخنگوی دانشجویان پیرو خط امام و تسخیر کنندگان سفارت آمریکا برگزار شد، با حمله انصار حزب الله و گروه های فشار مواجه شد. البته هنوز فراکسیون سنتی مدافع رویکرد تقابلی با آمریکا بود. دعوت انجمن اسلامی دانشجویان پلی تکنیک از دکتر ابراهیم یزدی در اردوی سالانه خود در شهریور ۱۳۷۶ با اعتراض شدید آنها مواجه شد که چرا از ناهلان انقلاب برای سخنرانی دعوت کردند.

تحکیم، پیامد های مشخصی در عملکرد این نهاد داشت. یکی از نمونه های برجسته آن پایان دادن به مراسم راهپیمایی ۱۳ آبان در سال ۱۳۷۸ بود که به تجمعی در دانشگاه تهران تقلیل یافت و از سال ۷۹ به بعد دیگر جریان اصلی دفتر تحکیم وحدت برنامه ای در بزرگداشت ۱۳ آبان و تسخیر سفارت آمریکا برگزار نکرد. این رویه مورد حمایت اغلب بازماندگان دانشجویان پیرو خط امام قرار گرفت. اما در عین حال با خشم و حمله شدید بخش مسلط قدرت و محافظه کاران مواجه شد. رهبری در سال ۱۳۷۷ با حمله غیر مستقیم به دفتر تحکیم وحدت به انتقاد از کسانی پرداخت که مراسم ۱۳ آبان را به دلجویی از استخبار جهانی بدل ساخته اند.

فعالان دفتر تحکیم وحدت با نقد حرکت تسخیر سفارت آمریکا نه تنها آن رویداد را از کانون هویتی مجموعه کنار گذاشتند بلکه اساساً به اعتبار زدایی از آن پرداختند. ۱۳ آبان دیگر ارزشی برای مجموعه نداشت و به بایگانی سپرده شد. در نگرش جدید دفتر تحکیم وحدت که متأثر از تمایلات نسل جدید دانشجویی بود، نظریه امپریالیسم و آمریکا ستیزی

در سال ۱۳۷۶ تغییر نگاه تحکیم به آمریکا در مراسم راهپیمایی ۱۳ آبان رقم خورد. عنوان این راهپیمایی "چگونه دیوار بی اعتمادی فرو می ریزد؟" انتخاب شد. این راهپیمایی که با سخنرانی ابراهیم اصغر زاده سخنگوی دانشجویان پیرو خط امام و تسخیر کنندگان سفارت آمریکا برگزار شد، با حمله انصار حزب الله و گروه های فشار مواجه شد. از سال ۷۹ به بعد دیگر جریان اصلی دفتر تحکیم وحدت برنامه ای در بزرگداشت ۱۳ آبان و تسخیر سفارت آمریکا برگزار نکرد.

اعتباری نداشت. نگاه سیاه و سفید کنار گذاشته شد و با نگاهی خاکستری به سیاست آمریکا در برابر ایران، عادی سازی روابط در چارچوب منافع متقابل و رهاسازی سیاست خارجی از الگوی دوست و دشمن دائمی مورد تأکید قرار گرفت. همچنین به لحاظ فرهنگی نیز پذیرش آزادی های اجتماعی و تکرر در سبک زندگی، تقابل فرهنگی و ارزشی با آمریکا را بلاموضوع ساخت.

البته این نکته را باید گوشزد ساخت که نگاه یکسانی بین همه اعضا تحکیم و انجمن ها در خصوص آمریکا وجود نداشت اما جمع بندی فوق محصول توافقات جمع و تمایلات اکثریت بود. گرایش های ضدغرب تعدیل شده نیز کماکان در مجموعه حامیانی داشت که آنها نیز ضمن رد نظام ارزشی آمریکا از تنش زدایی دفاع می کردند.

در سالیان بعد بخصوص در دهه هشتاد تفریط هایی نیز به وقوع پیوست و در بخشی از مجموعه شیفتگی به آمریکا جایگزین آمریکا ستیزی شد. این تفریط ها به نوعی از جنس افراط های گذشته بودند که پایه عقلانی نداشت و محصول برخورد های شتابزده و چه بسا هیجانی بود. به عنوان نمونه از این اقدامات تفریطی می توان به بیانیه بهار بغداد بعد از حمله آمریکا به عراق اشاره کرد.

پرداختن تفصیلی به چرایی تحولات نگاه دفتر تحکیم وحدت به آمریکا و تغییر ۱۳ آبان از نماد به مقوله ای فاقد ارزش برای تجلیل، ابعاد دیگری هم دارد که پرداختن به آنها فرصت دیگری می طلبد.

در سالیان بعد بخصوص در دهه هشتاد تفریط هایی نیز به وقوع پیوست و در بخشی از مجموعه شیفتگی به آمریکا جایگزین آمریکا ستیزی شد. این تفریط ها به نوعی از جنس افراط های گذشته بودند که پایه عقلانی نداشت و محصول برخورد های شتابزده و چه بسا هیجانی بود. به عنوان نمونه از این اقدامات تفریطی می توان به بیانیه بهار بغداد بعد از حمله آمریکا به عراق اشاره کرد.

اما فراکسیون های مدرن و مدافع سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی از کاهش منازعه با آمریکا و برقراری ارتباط متوازن با بلوک شرق و غرب دفاع می کردند. تحول در نوع مواجهه با آمریکا فقط به نسل جدید مرتبط نبود. بلکه پیشگامان حمله به سفارت آمریکا چون عباس عبدی، محسن میردامادی، ابراهیم اصغر زاده نیز معتقد بودند که باید فصل جدیدی در روابط ایران و آمریکا باز شده و یخ های عدم رابطه آب گردد. البته آنها از اقدام گذشته خود دفاع می کردند اما آن شیوه را در چارچوب شرایط گذشته قابل دفاع می دانستند که در شرایط امروز دیگر به مصلحت نیست. عباس عبدی با باری روزن از گروهگان های آمریکایی دیدار کرد. دفتر تحکیم وحدت از این اقدام پشتیبانی نمود.

تحولات داخلی تحکیم و آرایش قوا در سال ۷۶ و ۷۷ شتاب زیادی یافت و در نهایت گذار تحکیم از تشکیلاتی در درون بلوک قدرت به نیرویی مدنی و دانشجویی کامل با درد ها و تنش هایی همراه بود. فراکسیون سنتی تا مدتی مقاومت کرد ولی در نهایت تسلیم شد. رشد فراکسیون مدرن به اکثریت



فقه پس از انقلاب و پیامدهای ناگزیر تحوّل گفتمانی

محمدجواد اکبرین



با تکیه بر آنچه حاصل تغییر گفتمان فقہی خودش پس از حکومتداری بود پاسخ داد که اکثریت نمایندگان پارلمان اختیار دارند؛ اما تا وقتی که نیاز به این کار باشد: «... آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع، به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن، مادام که

گفتمان هر چه سخت‌تر و آهنین‌تر باشد به محض نخستین تغییر، راه فرسودگی می‌پیماید. به تدریج سوژه‌ی گفتمان می‌ماند اما خود چنان متحول می‌شود که گویی از صورت پیشین، جز پوسته‌ای نمی‌ماند. این به معنای خوب یا بد بودن چنین اتفاقی نیست و این گزاره نیز ارزشداوری نیست و تنها روایت واقعیت است. گفتمان‌های ایدئولوژیک و گفتمان‌آئین‌هایی که جای ایدئولوژی می‌نشینند نیز از همین جنس‌اند. این مقاله به یک نمونه‌ی مشخص می‌پردازد و آن فقہی است که بعد از انقلاب و در تجربه‌ی آیت‌الله خمینی دچار تحوّل گفتمانی شد و پیامدهای ناگزیرش اصل جمهوری اسلامی را نیز در معرض تغییرات بنیادین قرار داد.

تصور کنید فقہی را که بیش از هزار سال می‌گفت «حلال پیامبر تا قیامت حلال است و حرام آن تا قیامت حرام». ناگهان مرجعی سنتی رهبر یک انقلاب مدرن شد و می‌بایست حکومتی بر پایه‌ی همین فقه بنا نهاد اما دید در دنیای جدید حتی نمی‌توان بر پایه‌ی آن فقه، آسان زیست چه رسد به اینکه با آن حکومت کرد! او با نظریه‌ی «فقه‌المصلحة» گره‌ها را گشود اما صد گره نو بر فقه کهنه زد و بانی تحوّل گفتمانی در فقه شیعه شد. این تحوّل دو رکن نظری داشت:

یکی تسری ولایت فقیه به نیابت نبی. دوم ترجیح رأی اکثریت بر تمامی احکام فقہی در صورت نیاز. به عبارت دیگر، دومی مبتنی بر اولی است. وقتی فقیه، نایب نبی باشد و تمام اختیارات ولایی نبوت را داشته باشد می‌تواند فتوا دهد: اگر اکثریت نمایندگان پارلمان ضرورت دیدند حکمی را کنار بگذارند آن حکم (حتی با صبغه و سابقه‌ی شرعی) می‌تواند کنار گذاشته شود.

روند تغییر یک گفتمان

در پاییز سال ۶۰، اکبر هاشمی رفسنجانی که گویا زودتر از دیگران ناکارآمدی فقه مصطلح و معروف را در حکومت دریافته بود و به دنبال رهایی از این گفتمان سخت و آهنین می‌گشت و از نگهبانی شورای نگهبان نیز به تنگ آمده بود در نامه‌ای به آیت‌الله خمینی مشکل را با او در میان گذاشت. آیت‌الله نیز

موضوع محقق است...» (۱۹ مهرماه ۶۰/صحیفه امام، ج ۱۵، ص ۲۹۷)

اکبر هاشمی رفسنجانی خود درباره این ماجرا می‌گوید: «با این اجازه حضرت امام، بحث در ضرورت و تشخیص آن توسط اکثریت نمایندگان مجلس، وارد چرخه قانونگذاری کشور شد که بعداً با نظر امام و برای دقت بیشتر در تشخیص موضوع، رأی دوسوم نمایندگان، به جای رأی اکثریت قرار گرفت... ایشان دستور دادند که اگر دو سوم مجلس به یک موضوعی رأی دادند، حتی اگر خلاف شرع و خلاف فتوای ماست، قانون است و واجب‌الاطاعة است و همان نظر کم کم منجر به تشکیل مجمع تشخیص شد. ایشان می‌خواستند سیستم حکومتی درست کنند... امام این مشکل را هم حل کردند. شیوه حکومت بر مبنای مصلحت نظام و مردم است. این اصل خیلی مهم است و اگر بقیه فقها هم این گونه نگاه کنند، مشکلات بسیاری حل خواهد شد. البته آنها هم روی اصل مسأله مصلحت اجماع دارند ولی مشکل در محدوده‌ی عملی این حکم است.» (امام خمینی به روایت هاشمی رفسنجانی/ صفحات ۱۵۵ و ۱۶۲)

هاشمی در همین کتاب به نارضایتی اعضای شورای نگهبان اشاره می‌کند و می‌گوید آنها معترض بودند که «این حکم باعث کم شدن اختیار شورای نگهبان و

تفویض اختیار به مجلس شده است» (ص ۱۵۵) اعتراضات اما بالا گرفت؛ فقیهان شاید دریافته بودند که اگر چه چنین حکمی قید «موقت» دارد اما این آغاز تغییری گفتمانی است که پایانش دست آنها نیست. چندی بعد لطف‌الله صافی گلپایگانی (دبیر وقت شورای نگهبان) از سمت‌اش استعفا داد و برخی از مراجع به آیت‌الله خمینی نامه انتقادی نوشتند.

بعدها گرچه هم ترکیب شورای نگهبان تغییر کرد و هم به جای «دوسوم نمایندگان»، مجمع تشخیص مصلحت عهده‌دار تشخیص‌های فراققهی شد اما فقهای شورای نگهبان همچنان «مانع» بودند و البته مورد خطاب و عتاب آیت‌الله قرار گرفتند: «تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پراشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومت فلسفه‌ی عملی برخوردار با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد». در همین نامه آیت‌الله خمینی معیار تشخیص‌های شورا را تعیین می‌کند و می‌نویسد: «باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده

نتیجه قهریِ چنین روندی، سکولاریزه شدن حکومت شیعه و پالایش مسیری است که از اسلام حکومتی آغاز شد اما به سوی نوعی از حکومت‌زدایی از اسلام راه گشود. به عبارت دیگر، اسلام حکومتی به مثابه «محصول تحول گفتمانی فقه» در مسیری افتاد که بتواند با جامعه‌ی اسلامی، اسلام را به جامعه‌ی اسلامی بسپارد و خود وظیفه‌ی تامین مطالبات اکثریت را برعهده بگیرد.

اما در عمل، شورای نگهبان آن تلخی دیرینه را این بار با تکیه بر همان «نیابت نبی» و با هماهنگی «ولی» شیرین کرد و با گرایش به «جمهور ناب»، هزاران نفر از نامزدهای انتخابات را از حق انتخاب شدن محروم کرد چنانکه در سال ۸۸ میلیون‌ها نفر را از حق انتخاب کردن نیز محروم خواست هر چند بر خلاف اولی نتوانست دومی را تبدیل به رویه کند و مقاومت جامعه و پیامدهایش آن روش را تا اطلاع ثانوی تکرارناپذیر کرد.

با این حال، ویژگی جامعه ایرانی و تجربه‌ی تاریخ ایران را نباید دست کم گرفت. این ملت در سخت‌ترین شرایط با سخت‌ترین هسته‌های ملل و نخل هم‌نشین شد اما به تدریج، آنها را در مصلحت و منفعت خود هضم کرد.

تاریخ ناگزیر!

از هر دو روی سکه، هر چه به دست آید ترکیبی متفاوت بلکه متضاد با گفتمان پیشین فقه شیعه است؛ محصولی ۴۰ساله که در گفتمان مسلط و هزارساله‌ی شیعه سابقه نداشته و حتی حکومت‌های پیشین نیز در خیال‌شان چنین تجربه‌ای نمی‌گنجیده است.

تجربه‌ای از این دست (و البته با تفاوت جدی در مبنا و بنا) در سایر ادیان بی‌سابقه نبوده است. از قضا حالا که این مقاله منتشر می‌شود سالگرد پروتستان‌تسیم است و دقیقاً پنج قرن از سال ۱۵۱۷ میلادی می‌گذرد. سالی که مارتین لوتر، به نام مسیح بر کلیسای هزارساله‌ی مسیح شورید. شورشی نظیری و معرفتی که به پروتستان‌تسیم شهرت یافت. گفتمان او نیز نه آزادی‌محور بود و نه حقوق‌مدار (چنانکه مجازات و قتل یهودیان را به علت شریعت‌شان روا می‌دانست) هر چند نوبت به آزادی و حقوق بشر به معنای امروزی‌اش در آن زمان هنوز نرسیده نبود. با این‌همه اما مارتین لوتر، بانی را در تحول گفتمان مسیحیت گشود که توانست به تدریج، اقتدار مطلقه‌ی پاپ و کلیسای جامع (کاتولیک) را بشکند و رهبری واحدی را که دامنه‌ش را تا دامنه‌ی اقصی نقاط جهان گشوده بود و حتی شاهان و سلاطین را منصوب می‌کرد تا کشور کوچکی به نام واتیکان عقب براند! در پروتستان‌تسیم نیز خون‌ها ریخته شد اما اگر این تجربه و پیامدهای خواسته و ناخواسته‌اش نبود پاپ، مسیح را به جامعه نمی‌سپرد و حضور و نفوذ خود را به جایگاه «ناظر و ذاکر» منتقل نمی‌کرد.

مسیحیت در تمام شاخه‌هایش، پس از پروتستان‌تسیم، چنان دچار تحول شد که به تدریج و تا امروز، دیگر هیچ نسبتی با تصویر هزاره‌ی پیشین‌اش ندارد. لطیف اینکه گویی هم در مسیحیت و هم در اسلام یک هزاره و نیم زمان لازم بود تا شمارش معکوس گفتمان غالب آغاز شود. البته چون محور مقاله، نمونه‌ی فقه شیعه بعد از انقلاب است به همین محدوده بسنده شد اما تحول گفتمانی در اهل سنت که اکثریت جهان اسلام‌اند نیز به ویژه در دهه‌ها و سالهای اخیر (با همه تفاوت‌های کمی و کیفی) از این حکم بیرون نیست.

و سخن آخر اینکه، استدلال‌های مخالفان چنین تجربه‌هایی را باید خواند و در آنها تأمل کرد. بسیاری از متکلمان ادیان، چنین تحول گفتمانی را کفر به مبانی ادیان و کفران مبادی ایمان می‌دانند. اما مسئله‌ی این مقاله، خوب یا بد بودن این تحول‌ها نبود و نیست بلکه ناگزیری آنهاست. آنکه قدم اول را برمی‌دارد مسئول پیامدهای خواسته‌ی قدم‌های خویش است نه پیامدهای ناخواسته‌اش... پیامدهایی شگفت و البته اجتناب‌ناپذیر.

مردم دانست و دیوارها را در ساختار حقیقی این بنا باید جستجو کرد. در این تجربه، موانع و مشکلات حقوقی و گفتمانی قابل حل است.

اگر مردم بتوانند از طریق صندوق رأی و به تدریج، همه‌ی مجاری تنفسی غیرانتخابی را ببندند می‌توانند با تکیه بر همین تحول گفتمانی، موانع شرعی توسعه و استیفای حقوق‌شان را از سر راه بردارند و نظر خود را بنشانند.

حتی ایده‌ی «قوه قضائیه‌ی دموکراتیک و قاضی‌القضات منتخب» که بعد از وقایع سال ۸۸ هم‌زمان با بهار عربی از سوی دکتر عبدالکریم سروش مطرح شد اینجا بیشتر اهمیت می‌یابد و قطعه‌ی مکمل این پازل می‌تواند باشد. این ایده نه تنها در تحکیم عدالت - به معنای خاص قضایی‌اش - بر مدل کنونی ترجیح دارد بلکه در معنای عام عدالت هم می‌تواند حق انتخاب مردم در شیوه‌ی حکومت و سبک زندگی را تضمین کند.

نتیجه قهری چنین روندی، سکولاریزه شدن حکومت شیعه و پالایش مسیری است که از اسلام حکومتی آغاز شد اما به سوی نوعی از حکومت‌زدایی از اسلام راه گشود. به عبارت دیگر، اسلام حکومتی به مثابه «محصول تحول گفتمانی فقه» در مسیری افتاد که بتواند با جامعه‌ی اسلامی، اسلام را به جامعه‌ی اسلامی بسپارد و خود وظیفه‌ی تامین مطالبات اکثریت را برعهده بگیرد.

مرجع‌ی سنتی با نظریه‌ی

«فقه‌المصلحه» گره‌ها را گشود اما صد گره نو بر فقه کهنه زد و بانی تحولی گفتمانی در فقه شیعه شد. این تحول دو رکن نظری داشت: یکی تسری ولایت فقیه به نیابت نبی. دوم ترجیح رأی اکثریت بر تمامی احکام فقهی در صورت نیاز.

دو: این سکه اما روی دیگری نیز دارد. همان نقطه‌ی عزیمت، یعنی «نیابت پیامبر» و اختیارات فزاینده‌ی او می‌تواند در فرصت مناسب و با لطائف‌الحیل، آن «اکثریت مردم» را هم «خود» تعریف کند. از قضا پس از مرگ آیت‌الله خمینی و با تکیه بر یکی از میراث‌های گفتمانی‌اش «اسلام ناب محمدی» بحثی در میان برخی از پیروانش در گرفت که اگر قرار است جمهوری اسلامی، اسلامش اسلام ناب باشد چرا جمهوری «جمهور ناب» نباشد؟ پیامدهای خطرناک ناب‌گرایی در جمهوریت اگرچه مورد توجه شدید منتقدان این دیدگاه قرار گرفت و دیگر چندان در نظر تکرار نشد

اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی منتهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد».

(صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۱۷ و ۲۱۸)

یکسال پیش از درگذشت آیت‌الله خمینی اوج این رویارویی بود؛ وقتی «حسن قدیری» از مدرسان حوزه علمیه قم که از قضا نماینده‌ی آیت‌الله خمینی و از نزدیکانش بود نامه‌ای انتقادی درباره‌ی برخی آراء فقهی او نوشت؛ آیت‌الله خمینی در پاسخ، پس از پرداختن تخصصی به انتقادها نوشت: «آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند... شما را نصیحت پدرا نه می‌کنم که سعی کنید تنها خدا را در نظر بگیرید و تحت تأثیر مقدس‌نماها و آخوندهای بی‌سواد واقع نشوید، چرا که اگر بناست با اعلام و نشر حکم خدا به مقام و موقعیت‌مان نزد مقدس‌نماهای احمق و آخوندهای بی‌سواد صدمه‌ای بخورد، بگذار هر چه بیشتر بخورد».

(۲ مه‌ماه ۶۷/صحیفه‌ی ج ۲۱، ص ۱۵۱)

با همین روند بسیاری از احکام فقهی که تا پیش از انقلاب و در میان اکثریت فقیهان سنتی جزء محرمات قطعی الهی بود (از حوزه اقتصاد گرفته تا فرهنگ و هنر و ورزش) یا مشروع شد یا قبح حرمت آن فروریخت. همه اینها البته در سایه‌ی اقتدار یک مرجع تقلید پدید آمد و اگر جایگاه خاص دینی و منزلت فقهی او نبود شکستن چنین سدی در گفتمان مسلط فقهی ممکن نبود؛ با این همه اما در واپسین روزهای عمر (۹ اردیبهشت‌ماه ۶۸) شرط مرجعیت را نیز از رهبری برداشت تا ادامه‌ی تجربه‌اش را هموار کند. او اجتهاد را به جای مرجعیت نشانده و گفت که اگر خبرگان منتخب مردم فقیه‌ی را به رهبری انتخاب کند او «ولی منتخب مردم» است و همین کافی است:

«من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت (برای رهبری) لازم نیست... اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است... من در آن هنگام می‌دانستم که این در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست».

(صحیفه امام، ج ۲۱/ص ۳۷۱)

حالا بار دیگر، این دو پاره را کنار هم ببینیم: نخست به عنوان ولی و مرجع، امضا می‌کند که رأی اکثریت می‌تواند فراتر از حکم شرعی بنشیند. سپس همان ولی هم لازم نیست مرجع باشد و همین که فقیه منتخب مردم باشد کافی است. این دو پاره از نقطه‌ی شروع یک تحول گفتمانی، هسته‌ی سخت فقه سنتی شیعه را شکافت اما دو پیامد داشت و دارد که هر یک در نقطه‌ی مقابل دیگریست:

پیامدهای تحول گفتمانی و «فقه‌المصلحه»

یک: با این گریزگاه‌ها دیگر نمی‌توان فقه پس از انقلاب را مانع و رادع اصلی توسعه یا تحقق مطالبات

تحول مفهوم «استقلال اقتصادی» در ایران

فریدون خاوند



جمهوری اسلامی با توجه به فلسفه ناظر بر پیدایش آن، تاریخ زندگی اش و نیز قانون اساسی و ساختار های حقوقی و سیاسی اش، در زمره نظام های دین سالار جای میگیرد. پایه گذاران نظام بر آمده از انقلاب ۱۳۵۷ نیز تصور میکردند می توانند اقتصاد کشور را، و یا آنچه را که از کلمه «اقتصاد» می فهمیدند، با الهام گیری از نظریه پردازان اسلامگرای غیر ایرانی (از محمد باقر صدر عراقی گرفته تا سید قطب مصری) و یا ایرانی (بهشتی، مطهری...) سازمان دهند. قانون اساسی جمهوری اسلامی، در مقدمه خود، از «برنامه اقتصاد اسلامی» سخن میگوید که هدف آن، به گفته همان متن، «فراهم کردن زمینه مناسب برای بروز خلاقیت های متفاوت انسانی است و بدین جهت تامین امکانات مساوی و متناسب و ایجاد کار برای همه افراد و رفع نیاز های ضروری جهت استمرار حرکت تکاملی او بر عهده حکومت اسلامی است.»

عبور از مفهوم «خود کفایی»

ایران هیچگاه رسماً به مستعمره این یا آن قدرت بیگانه بدل نشد، ولی جنبش های بزرگ سیاسی این کشور طی یک قرن و نیم گذشته عمدتاً پیرامون مفهوم «استقلال» شکل گرفتند. در واقع ضعف بسیار شدید ایران در عرصه های سیاسی و اقتصادی و محدود بودن حاشیه مانور آن در برابر قدرت های بزرگ جهانی و دامنه نفوذ آنها، بخش بسیار بزرگی از افکار عمومی کشور را به این باور رسانده بود که «استقلال» ایران تنها جنبه صوری دارد و سیاست های داخلی و خارجی آن عمدتاً در بیرون از مرز های کشور تعیین میشود.

انقلاب ۱۳۵۷ نیز شعار «استقلال» را، در کنار «آزادی» و «جمهوری اسلامی»، به یکی از سه مطالبه اصلی خود برای پایه گذاری یک نظام تازه در ایران بدل کرد. این نظام، تمام و کمال، محصول اراده رهبران فکری و سیاسی نیرومند ترین جناح انقلاب بود که، در پی دستیابی به پیروزی، بدون هیچ مداخله خارجی، کشور را در عرصه های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، در مسیری انداختند که خود طرحریزی کرده بودند. منصفانه باید پذیرفت که در دوره سی و هفت ساله پس از انقلاب اسلامی، ساختار ها و صاحبان قدرت از فعل و انفعالات درون مرز های کشور منشا گرفته اند، هر چند که به ناچار از تحولات بین المللی نیز تاثیر پذیرفته اند. آیا نظامی که با چهل سالگی خود فاصله چندانی ندارد، به هدف های انقلابیون ۱۳۵۷ در زمینه تامین «استقلال»، آنگونه که منظور آنها بود، دست یافته

است؟ در نظام فکری حاکم بر این انقلاب، «دستیابی به حق حاکمیت ملی» عمدتاً بر پایه ایدئولوژی ناظر بر جنبش های «جهان سومی» در دهه های نخستین بعد از جنگ جهانی دوم تعریف میشود. همه این جنبش ها هم بر ابعاد سیاسی «استقلال» تاکید میکردند و هم بر ابعاد اقتصادی آن :

یک از دیدگاه سیاسی، کشوری مستقل به شمار میآید که بتواند بدون هیچگونه دخالتی از سوی خارجیان، درباره سرنوشت خود تصمیم بگیرد و نوع حاکمیت و نظام اجتماعی و اقتصادی خود را، آنگونه که خود میخواهد، انتخاب کند. یاد آوری میکنیم که در ایدئولوژی «جهان سومی» قرن بیستم، سخن بر سر «حق حاکمیت ملی» است و از «حق حاکمیت مردم» (به معنای مردمسالاری) خبری نیست. از این دیدگاه، کره شمالی کیم ایل سونگ از استقلال کامل برخوردار است، همانگونه که کامبوج پول پوت، لیبی قذافی و عراق صدام حسین. اینان، به عنوان کشور های مستقل، می توانند هر نظامی را که مورد نظرشان است بر مردمان خود تحمیل کنند. اصل «چهار دیواری، اختیاری» در زمره اصول بنیادی «جهان سوم» گرای بود.

دو از دیدگاه اقتصادی، «استقلال» عمدتاً به معنای «خود کفایی» بود. نظریه پردازان و اقتصاد دانان «جهان سوم گرا» (گوندر فرانک، سمیر امین، فرناندو کوردوسو، امانوئل والرشتین و غیره...)، که در محافل آکادمیک و

ایران هیچگاه رسماً به مستعمره این یا آن قدرت بیگانه بدل نشد، ولی جنبش های بزرگ سیاسی این کشور طی یک قرن و نیم گذشته عمدتاً پیرامون مفهوم «استقلال» شکل گرفتند. در واقع ضعف بسیار شدید ایران در عرصه های سیاسی و اقتصادی و محدود بودن حاشیه مانور آن در برابر قدرت های بزرگ جهانی و دامنه نفوذ آنها، بخش بسیار بزرگی از افکار عمومی کشور را به این باور رسانده بود که «استقلال» ایران تنها جنبه صوری دارد و سیاست های داخلی و خارجی آن عمدتاً در بیرون از مرز های کشور تعیین میشود.

انقلاب ۱۳۵۷ نیز شعار «استقلال» را، در کنار «آزادی» و «جمهوری اسلامی»، به یکی از سه مطالبه اصلی خود برای پایه گذاری یک نظام تازه در ایران بدل کرد. این نظام، تمام و کمال، محصول اراده رهبران فکری و سیاسی نیرومند ترین جناح انقلاب بود که، در پی دستیابی به پیروزی، بدون هیچ مداخله خارجی، کشور را در عرصه های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، در مسیری انداختند که خود طرحریزی کرده بودند. منصفانه باید پذیرفت که در دوره سی و هفت ساله پس از انقلاب اسلامی، ساختار ها و صاحبان قدرت از فعل و انفعالات درون مرز های کشور منشا گرفته اند، هر چند که به ناچار از تحولات بین المللی نیز تاثیر پذیرفته اند. آیا نظامی که با چهل سالگی خود فاصله چندانی ندارد، به هدف های انقلابیون ۱۳۵۷ در زمینه تامین «استقلال»، آنگونه که منظور آنها بود، دست یافته

است؟ در نظام فکری حاکم بر این انقلاب، «دستیابی به حق حاکمیت ملی» عمدتاً بر پایه ایدئولوژی ناظر بر جنبش های «جهان سومی» در دهه های نخستین بعد از جنگ جهانی دوم تعریف میشود. همه این جنبش ها هم بر ابعاد سیاسی «استقلال» تاکید میکردند و هم بر ابعاد اقتصادی آن :

یک از دیدگاه سیاسی، کشوری مستقل به شمار میآید که بتواند بدون هیچگونه دخالتی از سوی خارجیان، درباره سرنوشت خود تصمیم بگیرد و نوع حاکمیت و نظام اجتماعی و اقتصادی خود را، آنگونه که خود میخواهد، انتخاب کند. یاد آوری میکنیم که در ایدئولوژی «جهان سومی» قرن بیستم، سخن بر سر «حق حاکمیت ملی» است و از «حق حاکمیت مردم» (به معنای مردمسالاری) خبری نیست. از این دیدگاه، کره شمالی کیم ایل سونگ از استقلال کامل برخوردار است، همانگونه که کامبوج پول پوت، لیبی قذافی و عراق صدام حسین. اینان، به عنوان کشور های مستقل، می توانند هر نظامی را که مورد نظرشان است بر مردمان خود تحمیل کنند. اصل «چهار دیواری، اختیاری» در زمره اصول بنیادی «جهان سوم» گرای بود.

که به مناسبت انتخابات دوازدهم ریاست جمهوری از سوی حسن روحانی به کشور ارائه شد، گفته میشود که اقتصاد ایران از «برون‌زایی» و «درون‌گرایی» رنج می‌برد. «برون‌زایی» به این معنا است که اقتصاد ایران نه با پویایی زاینده فعل و انفعالات درونی آن، بلکه با دلارهای نفتی می‌چرخد که از صدور نفت به بازارهای جهانی به دست می‌آید و توسط دولت در شریان‌های اقتصادی کشور تزریق میشود. و اما «درون‌گرایی» به معنای آن است که دستگاه تولید غیر نفتی کشور تنها در خدمت بازار داخلی است و از توان رقابتی لازم برای دستیابی به بازارهای خارجی محروم است. کشور نمی‌تواند از تنگناهای اقتصادی کنونی رهایی یابد مگر با گذار از یک اقتصاد «برون‌زا» و «درون‌گرا» به یک اقتصاد «درون‌زا» و «برون‌گرا».

در این جا تنها به مفهوم اقتصاد «برون‌گرا» می‌پردازیم که یکی از مهم‌ترین مظاهر تمایل بخش بزرگی از تکنوکراسی جمهوری اسلامی به ادغام شدن در اقتصاد جهانی است.

از «درون‌گرایی» به «برون‌گرایی»

استفاده از اصطلاح «برون‌گرایی» برای اقتصادهای ملی، اگر بدون تعریف مشخص آن انجام بگیرد، می‌

تولید گندم به «خود کفایی» برسد، حتی اگر برای دستیابی به این هدف مجبور شود گران‌بها ترین سرمایه خود را که منابع آبی کشور باشد، زیر فشار شدید قرار دهد. میدانیم که این «خود کفایی» حاصل نشد، به این دلیل ساده که اصولاً شرایط اقلیمی کشور اجازه نمیدهد تمام گندم مورد نیاز جمعیت هشتاد میلیونی کشور از داخل تامین بشود، مگر آنکه قرار باشد سرمایه‌های کلان و غیر قابل جبران در این راه بر باد بروند.

در مورد صنعت خود رو سازی نیز «خود کفایی» حاصل شده، ولی به بهای اعمال تعرفه‌های سنگین بر خود روهای وارداتی، نارضایتی شدید مصرف‌کنندگان ایرانی و به ویژه بر باد رفتن میلیارد ها دلار سرمایه کشور برای تامین سوخت خود رو هایی که به دلیل واپس ماندن از پیشرفت‌های تکنولوژیک، به شکل چشمگیری بیش از استاندارد های بین‌المللی بنزین مصرف میکنند.

گزارش «مرکز پژوهش‌های مجلس» می‌نویسد که این درک سنتی از مفهوم «استقلال» با فرایند «جهانی شدن» اقتصاد نمی‌خواند، فرآیندی که یک «زنجیره جهانی ارزش» را به وجود آورده و به کشورهای مختلف امکان داده است که تولید ترکیبات گوناگون یک کالا

رسانه‌ای و اجتماعی آن دوران جهان نفوذی چشمگیر داشتند، به گونه‌هایی کم و بیش رادیکال کاهش رابطه با بازارهای جهانی را به کشورهای در حال توسعه پیشنهاد میکردند. یک کشور واقعا «مستقل»، از دیدگاه آنها، تا آنجا که بتواند از «نظام سلطه» فاصله بگیرد، ساختارهای اقتصادی خود را از «لوده شدن» به مشکلات و فراز و نشیب‌های بازرگانی بین‌المللی در امان نگه میدارد، دروازه‌های خود را بر ورود کالا های خارجی می‌بندد و سرمایه‌گذاران غربی را، که پرچمداران «استعمار نوین» هستند، به سرزمین خود راه نمی‌دهد.

این دیدگاه «جهان‌سومی» درباره مفهوم «استقلال» در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ خورشیدی بر ساختارهای فکری و ادبیات سیاسی و اقتصادی همه جریان‌های سیاسی ضد سلطنتی ایران، از چپ گرفته تا مذهبی و ملی، مسلط بود. نگاهی به نشریات زیر نفوذ این جریان‌ها، که طی همه این سال‌ها «هژمونی فرهنگی» را در جامعه ایرانی در اختیار داشتند، نشان میدهد که برابر دانستن دو مفهوم «استقلال» و «خودکفایی» در زمره بدیهیات بود. همین برداشت یکی مولفه‌های اصلی تفکر حاکم بر انقلاب اسلامی بود و هنوز، پس از نزدیک به چهار دهه، در بخشی از مقتدرترین کانون‌های قدرت در جمهوری اسلامی، نفوذ خود را حفظ کرده است.

با این حال هاله تقدسی که پیرامون «استقلال» به مفهوم بریدن از جهان شکل گرفته بود، دیگر در هم شکسته شده است. مقایسه میان اقتصادهای بسته هوادار «خودکفایی» (الجزایر، کره شمالی، ایران) و اقتصادهای گشوده بر بازرگانی و سرمایه‌گذاری خارجی (کره جنوبی، چین، برزیل) تردیدی بر جای نمی‌گذارد که اقتصاد دانان «جهان‌سوم» گرای قرن بیستم با تئوری‌های خود ده‌ها میلیون انسان را به بیراهه کشاندند.

در ایران نیز، در ورای محافل جزمی که از انزوای ایران سود می‌برند، فکر پیوستن به جامعه اقتصادی بین‌المللی از راه مشارکت فعالانه در بازرگانی بین‌المللی و جذب سرمایه‌گذاری‌های خارجی، به سرعت پیش می‌رود. حتی در بانفوذترین کانون‌های کارشناسی کشور، که بر مهم‌ترین نهاد‌های تصمیم‌گیری تأثیر می‌گذرانند، بر داشت ساده‌انگارانه از مفهوم «استقلال»، که در شکلگیری انقلاب اسلامی و نظام بر خاسته از آن نقش بنیادی ایفا کرد، زیر پرسش می‌رود.

در این جا، به عنوان نمونه، به گزارشی اشاره میکنیم که اسفند ماه ۱۳۹۴ زیر عنوان «ایران و الزامات سیاست خارجی توسعه‌گرا» از سوی «مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی» منتشر شده است.

<http://rc.majlis.ir/fa/report/show/958977>

این گزارش می‌گوید که «در دوران پس از انقلاب اسلامی، استقلال مفهوم غالب سیاست خارجی جمهوری اسلامی بوده و کلیدی‌ترین تأثیرات را در شکل‌دهی به رفتار سیاست خارجی کشور بر جای گذارده است. وجهی از این استقلال در حوزه تعاملات اقتصادی خارجی بروز و ظهور یافته و به گفتمان خود کفایی اقتصادی که در همه ادوار پسا انقلاب مسلط بوده، شکل داده است.»

در مورد بدل شدن «خود کفایی» به محور اقتصادی سیاسی ایران، گزارش مورد نظر از دو مورد گندم و خود رو نام می‌برد. نویسندگان گزارش در این زمینه تنها به یک اشاره بسنده میکنند، ولی منظور او را به روشنی می‌توان فهمید. ایران بعد از انقلاب تصمیم گرفت در زمینه

«اقتصاد اسلامی» و یا «سوسیالیسم جهان‌سومی» برای تکنوکراسی نوپای

نظام دیری نپایید و اندیشه اقتصادی در ایران توانست به تدریج خود را از زیر سلطه دگم‌های دینی و ایدئولوژیک بیرون بیاورد. یکی از مهم‌ترین مظاهر این فرآیند، تحولی است که ادبیات اقتصادی ایران طی سی و هشت سال گذشته در تعریف مفهوم «استقلال اقتصادی» از سر گذرانده است.

تواند ابهام‌آفرین باشد. در واقع «برون‌گرایی»، بر حسب تعریف، می‌تواند ضعف یا توانایی یک اقتصاد را به نمایش بگذارد.

یک اقتصاد تک محصولی متکی بر صدور یک ماده خام به بازارهای جهانی، عملاً «برون‌گرا» است، زیرا فعل و انفعالات آن در گرو نوسانات بهای ماده مورد نظر زیر تأثیر عرضه و تقاضا در خارج از مرزهای ملی است. در همان حال یک اقتصاد متنوع و پیشرفته را نیز می‌توان «برون‌گرا» توصیف کرد، زیرا چنین اقتصادی بازار کالاها و خدمات خود را هم در سطح ملی و هم در سطوح منطقه‌ای و جهانی جستجو میکند، و پویایی آن نیز با موقعیت کالاها و خدمات صادراتی اش در عرصه بین‌المللی ارتباط تنگاتنگ دارد. هر دوی این اقتصادها را می‌توان به دلیل رویکردشان به خارج از مرزهای ملی «برون‌گرا» توصیف کرد، هر چند کیفیت آنها و درجه شکنندگی‌شان در برابر نوسان‌های خارجی زمین تا آسمان فرق میکند.

در یک اقتصاد تک محصولی نقش تامین منابع ارزی یک کشور تنها بر یک بخش سنگینی میکند که بدون برخورداری از پیوند‌های بنیادی با دیگر بخش‌ها می‌چرخد و محصول خود را در شرایط انفعال به بازارهای جهانی عرضه میکند. در این مورد می‌توان از «برون‌گرایی منفعل» سخن گفت. در مورد دوم ما با یک «برون‌گرایی فعال» سروکار داریم، زیرا بخش‌های گوناگون یک اقتصاد، از کشاورزی گرفته تا صنعت و خدمات، در درون یک شبکه به هم تنیده، و در کنش و واکنش نسبت به نیازها و الزام‌های بازارهای درونی و منطقه‌ای و جهانی، محصولات زیادی را عرضه می‌کنند که به دلیل تنوع خود از شکنندگی بسیار کم

(خودرو، تلفن همراه، کامپیوتر و غیره...) شریک بشوند، تا جایی که امروز به دشواری می‌توان محل ساخت یک کالا را تعیین کرد.

گزارش می‌افزاید که ایران، بر خلاف کشورهای چینی و برزیل و هند و ترکیه، به دلیل نبود بستر سیاسی، کم‌تر امکان مشارکت در «زنجیره جهانی ارزش» را پیدا کرده و به همین سبب به بازار کالا های خارجی بدل شده است. برای رها شدن از این وضعیت حاشیه‌ای، گزارش مورد نظر پیشنهاد میکند که «استقلال»، به عنوان مفهوم غالب در سیاست خارجی کشور، از «استقلال از جهان» به «استقلال در جهان» تحول پیدا کند. مراد از «استقلال در جهان»، از دیدگاه نویسندگان، حفظ «استقلال» کشور در عین تعامل حداکثری با اقتصاد جهانی است، به گونه‌ای که ایران به تدریج از یک کشور «مستقل منفک» به کشوری «مستقل متصل» یا «مستقل مرتبط» بدل شود.

چنین برداشت‌هایی، آنهم در نهادی که «بازوی پژوهشی» دستگاه مقننه جمهوری اسلامی به شمار می‌رود، نشانه تحول مثبتی است که در نگاه جمهوری اسلامی ایران به روابط بین‌المللی به ویژه در ابعاد اقتصادی آن به وجود آمده است. این یکی از مظاهر کشمکش است که در دورن نظام میان هواداران «انفکاک» و «اتصال» جریان دارد. این کشمکش تا زگی ندارد، ولی به نظر می‌رسد که در شرایط «پسا برجام» به مرحله‌ای تازه رسیده است.

یکی از مهم‌ترین پیامدهای این تحول فکری، پذیرفته شدن ضرورت روی آوردن ایران به «برون‌گرایی» از سوی بخش بسیار بزرگی از محافل کارشناسی جمهوری اسلامی است. در برنامه‌ای زیر عنوان «دوباره ایران»

صنعتی متکی بر «پیشبرد صادرات» روی بیاورد. این بار صنایع ایران به جای آنکه وسیله تامین جانشین برای کالا های وارداتی باشند، باید به اهرمی برای «جانشینی صادرات» بدل شوند، به این معنا که باید تولیدات خود را، به جای نفت، به مهم ترین منبع تامین در آمد های ارزی کشور بدل کنند.

این گذار مستلزم یک تحول بنیادی در فضای کسب و کار ایران و نیز در روابط کشور با جامعه اقتصادی بین المللی به منظور جذب آزادانه سرمایه و تکنولوژی از سراسر جهان است. ولی از آن مهم تر، «برونگرایی» در راستای صدور کالا و خدمات به بازار جهانی نیازمند یک تحول بزرگ فرهنگی به منظور ایجاد بلند پروازی لازم در میان ایرانیان است. آنها باید اطمینان یابند که می توانند با کالاهایی به جز نفت و گاز به فتح بازار های جهانی بروند.

ادامه از صفحه ۴۸

رو این قدر کتک می‌زنن که تلف می‌شن، یه روز روی زمین هست که این جور می‌نباشه؟ فکر نکنم.

پس چطور می‌تونن به من بگی زندگی ارزش زیستن داره؟ ضمناً مسئله این نیست که «زندگی ارزش زیستن داره یا نه»، مسئله اینه که «زندگی من ارزش زیستن داره یا نه». آدم بهترین روز از زندگی را با بدترین روزش قیاس می‌کنه و می‌فهمه هیچ فرقی با هم ندارن. آدم بهترین روز زندگی رو که با بدترین روز زندگی یه قربانی بردگی جنسی که مقایسه نمی‌کنه.

رمان توالی زمانی ندارد و روایت‌ها تو در تو از زمان گذشته به آینده در رفت و برگشتند به همین منظور با حجم زیاد ۴۴۰ صفحه‌ای جلوی خسته‌گی مخاطب را می‌گیرد و این هنر نویسنده را نشان می‌دهد.

کتاب با نقل قولی از کافکا شروع می‌شود، ورق ها یکی یکی جلو می‌روند تا در انتها می‌رسیم به پایانی با این جمله «هر روز که زنده بیدار می‌شوی فاتحی؛ برو و غنایمت را طلب کن»

رمان ریگ روان کم ندارد توصیفات، تشبیهات و استعاره‌هایی که تلخی طنزش را شیرین و دلچسب می‌کند. از جمله:

«در صندلی‌اش جابه‌جا می‌شد و تکان‌های شدید می‌خورد و جوری به پوست مچ دستش ناخن می‌کشید انگار مورچه‌ها رویش رژه می‌رفتند، مشغول کار شاق تخلیه‌ی سرش بود، انگار یک حراج ذهنی راه افتاده بود که همه چیز باید به فروش می‌رسید.» (صفحه ۸۰)

«تنها آدم‌هایی که ارزش نگاه کردن دارند کسانی هستند که رسیده‌اند به قعر و آن ته کمانه کرده‌اند، چون بعد از کمانه کردن در عجیب‌ترین مدارها قرار می‌گیرند.» (صفحه ۲۲۸)

«اگر کسی را توی اتفاقی قرار بدن که درش قفل نیست ولی رو به داخل باز می‌شه، تا وقتی درک نکنه که به جای هل دادن باید در را بکشه، عملاً زندانی به حساب می‌آد.» (صفحه ۴۱۷)

«اگر درست شنیدن را یاد بگیریم تمام پاسخ‌ها در سکوت شنیده می‌شوند.» (صفحه ۲۷۲)

کلام آخر اینکته:

با تمام شدن سال‌های نور فکر می‌کنم؛ بدترین چیز دنیا به هیچ عنوان رنج کشیدن یا تنهایی نیست. یک ترکیب است؛ تنهایی رنج کشیدن.

های تولیدی بخش دولتی توان جذب بیکاران را دارند و نه واحد های بخش خصوصی زندانی شده در چارچوب بازار ملی. تجربه کشور های پویای آسیایی نشان میدهد که تنها با گسترش واحد های تولیدی «برونگرا»، که فتح بازار های جهانی را هدف گرفته اند، می توان به نیاز های رو به گسترش بازار کار پاسخ داد.

و اما در دراز مدت کشور مجبور است «برونگرایی» منفعلانه کنونی را به «برونگرایی» فعالانه بدل کند و کالا های غیر نفتی از جمله صنعتی را به جای نفت بنشانند. زیرا با تحولات کنونی در سطح جهانی و پیشروی تکنولوژی های تازه، معلوم نیست نفت و گاز در سبب آتی انرژی جهان چه جایگاهی خواهند داشت.

دو) آیا این گذار امکان پذیر است؟

از پایان دهه ۱۹۶۰ میلادی به این سو شماری از کشورهای در حال توسعه به ویژه در آسیا ثابت کردند که می توان با در پیش گرفتن یک استراتژی صنعتی مبتنی بر «برونگرایی» (صدور انبوه کالا های رقابتی به بازار های جهانی) از گرداب فقر و بیکاری رهایی یافت. کره جنوبی و تایوان و سنگاپور و هنگ کنگ به این راه افتادند و در پی آنها شمار دیگری از کشور ها به همان استراتژی روی آوردند، به ویژه چین که با این گزینش کل اقتصاد جهانی را دگرگون کرد. چرا ایران نتواند «برونگرایی» را، این بار در شکل فعالانه آن تجربه کند؟ شمار زیادی از منابع کارشناسی بین المللی، به ویژه در پی امضای «برجام»، در بررسی های خود به این نتیجه رسیده اند که ایران از توانایی بالقوه لازم برای تبدیل شدن به یک «قدرت نوظهور» بر خوردار است. به عنوان نمونه از گزارش ماه ژوئن موسسه جهانی «مکنزی» نام می بریم که میگوید ایران توانایی آنرا دارد که تا دو دهه دیگر تولید ناخالص داخلی خود را هزار میلیارد دلار افزایش دهد و نه میلیون فرصت تازه شغلی به وجود بیاورد. این چشم انداز، از دیدگاه موسسه «مکنزی»، با تکیه بر عوامل گوناگون، به ویژه پیشروی ایران در

تری نسبت به کالای واحد یک اقتصاد تک محصولی رنج می برند.

ایران در تاریخ معاصر خود به گروه اقتصاد های «برونگرایی منفعل» تعلق داشته و به رغم پیچیده تر شدن زیر ساخت های تولیدی اش در شماری از عرصه های صنعتی و خدماتی، هنوز جز نفت و گاز چیز قابل توجهی برای عرضه کردن به بازار جهانی ندارد و بودجه و بازگانی خارجی اش زیر سلطه در آمد های ارزی است که عمدتاً از محل صدور «طلای سیاه» به دست می‌آورد. تصادفی نیست که از دهه ها پیش به این سو، نوسان های بازار جهانی نفت مهم ترین رویداد تاثیر گذار بر فراز و نشیب های فعالیت اقتصادی در کشور بوده و هست. کل صادرات غیر نفتی ایران در سال ۱۳۹۵ (اگر میعانات گازی و فرآورده های پتروشیمی را کنار بگذاریم) از حدود بیست میلیارد دلار بیشتر نیست. به بیان دیگر، صادرات غیر نفتی واقعی ایران (بدون فرآورده هایی که به غلط کالای غیر نفتی جا زده میشوند) در سال حدود یک یازدهم تایلند، یک هشتم ویتنام و یک هفتم ترکیه است.

گذار ایران از «برونگرایی منفعل» به «برونگرایی فعال» به معنای چشم پوشیدن از منابع نفت و گاز کشور نیست. شعار «اقتصاد بدون نفت» که از اوایل دهه ۱۳۳۰ در کشور رایج شد، بر خلاف یک تصور نادرست به معنای تعطیل کردن چاه های نفت و گاز نیست. ایران باید در بهترین شرایط ممکن، تا وقت باقی است، ذخایر سرشار نفت و گاز خود را در خدمت عبور از وابستگی به این دو کالا، که دیر یا زود الزاماً اتفاق خواهد افتاد، به کار بگیرد. سخن بر سر فراهم آوردن شرایط لازم برای «اقتصاد فرا نفتی» یا «اقتصاد پسا نفتی» از راه فعال کردن «برونگرایی» است تا ایران بتواند، از راه بازسازی اقتصاد خود، صادرات کالا های کشاورزی، صنعتی و خدمات را به مهم ترین اهرم ادغام خود در اقتصاد جهانی بدل کند.

گزارش «مرکز پژوهش های مجلس» پیشنهاد میکند که «استقلال» به عنوان مفهوم غالب در سیاست خارجی کشور، از «استقلال از جهان» به «استقلال در جهان» تحول پیدا کند. مراد از «استقلال در جهان»، از دیدگاه نویسنده، حفظ «استقلال» کشور در عین تعامل حداکثری با اقتصاد جهانی است، به گونه ای که ایران به تدریج از یک کشور «مستقل منفک» به کشوری «مستقل متصل» یا «مستقل مرتبط» بدل شود.

راستای «برونگرایی» از راه ایجاد صنایع قابل رقابت در سطح بین المللی قابل تحقق است.

سه) برای فراهم آوردن شرایط این گذار، چه باید کرد؟

استراتژی صنعتی ایران، از آغاز تا امروز، عمدتاً بر رشد «صنایع جانشین» استوار بوده است. در واقع دستگاه های صنعتی کشور برای ان به وجود آمدند که تولیدات خود را، از پارچه گرفته تا لوازم خانگی و خود رو، جانشین کالا های خارجی وارداتی کنند. هدف آنها پاسخگویی به نیاز های بازار داخلی بود و فعالیت آنها زیر سایه حمایت های گمرکی و در چارچوب مرز های کم و بیش بسته انجام گرفته است. صنعت خود رو سازی آشکار ترین مظهر این استراتژی است. برای دستیابی به «برونگرایی فعال»، ایران باید استراتژی «صنایع جانشین» را پشت سر بگذارد و به استراتژی

در زمینه گذار ایران از «برونگرایی منفعل» به «برونگرایی فعال» سه پرسش عمده مطرح میشود :

یک) آیا این گذار ضرورت دارد؟

آینده ایران در گرو این گذار است. در کوتاه مدت و میان مدت، مساله نیاز های بازار مطرح است. بیکاری به ویژه در قشر تحصیلکردگان آموزش عالی به سطح خطرناکی رسیده و اقتصاد کشور، در وضعیت کنونی، توانایی مقابله با این خطر را ندارد. در گزارشی زیر عنوان «اشتغال و بازار کار» در پیوند با احکام برنامه پنجساله ششم، که تیر ماه جاری منتشر شد، «مرکز پژوهش های مجلس» پیش بینی میکند که حتی با نرخ رشد پنج درصد در سال، تازه به شرط حفظ نرخ مشارکت در سطح کنونی، شمار بیکاران تا سال ۱۴۰۰ خورشیدی به بالای چهار میلیون نفر و نرخ بیکاری به مرز شانزده در صد خواهد رسید. دیگر نه دستگاه های اداری و واحد

تغییر واقعیات یا تحول دیدگاه‌های نخبگان؟

مجتبی طالقانی



راه مقتدایان، یاران و روحانیات سازشکار و مماشات گرش با کودتای آمریکائی انگلیسی سوق دهد. به خصوص با تمسک به شیوه سنتی و کهنه شده روبروئی با خطر کمونیسم و با افزودن چاشنی مبارزه با بهائیت.

چنین ترفندی بر امثال من اما به ضد خود تبدیل می شد! کلاس های فوق العاده ضد مارکسیستی عبدالکریم سروش (که از قضا به سرعت متوقف شد) اولین بار ما را با

ماتریالیسم دیالکتیک آشنا کرد تا آنها را با ترهات فلسفی و داستان «جعبه عکاسی» آقای علامه از یکسو و نوشته های مطهری، فیلسوف نماهای مکارم شیرازی (که افتخار دریافت جایزه سلطنتی را نصیب خود کرده بود) از یکسو و آموزشهای مجاهدین ، پدر و سمگیری های فکری اش مقایسه کنیم .

به خاطر میاورم پدر در جریان یکی از « سفرهای مخفی » (بدور از چشم مادرم) به خانه دیگرش در شمیران در برابر سئوالهای ساده و فلسفی من که هنوز شاگردی دبستانی بودم گفت: پسرم یادت باشد که هیچ چیزی را طوطی وار نپذیری و قبل از هر چیز باید شک کنی ! متقابلا پرسیدم آیا شما هم در همه چیز و به خصوص در مورد خدا شک کرده اید؟ گفت صدها بار!

اما آبشخور تربیت سیاسی من نفرت عمیق پدر نسبت به مسیبین و یاری دهندگان به کودتا و دیکتاتوری محمد رضاشاه بود و این بود خط قرمز او در تمامی ارتباطات سیاسی و اجتماعی اش.

همکاریهای سیاسی امنیتی اقتصادی رژیم شاه با اسرائیل، جنگ ژوئن ۶۷ و فراروئی مقاومت فلسطین و حمایت ناصر از آن در کنار مخالفتش با شاه و تقدیرش از مصدق خود به خود او را در کنار نیروهای ملی ، دمکرات و چپ ایران قرار می داد و جنبه های منفی

با توجه به گسترش دامنه مباحثی که میهن این شماره مطرح کرده است؛ تغییر نظر اغلب نخبگان به سه گانه اسرائیل آمریکا و جمهوری اسلامی، معتقدم پاسخگوئی و حتی اشاره مختصر به آنها در یک مقاله کوتاه نمیگنجد و هر یک از آنها نوشته مستقلی را می طلبد. مثلا نگاه به مسئله فلسطین - اسرائیل (که تا حدی مستقیما با آن درگیر بوده ام) و نیز برخورد با مقوله امپریالیسم و دولتهای غربی و بویژه آمریکا که از قضا رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند از یکسو و سیاستهای جمهوری اسلامی و برخوردش با این مقولات از سوی دیگر میتواند موضوع مقالاتی باشد که در آینده مفضلا به آنها پرداخته شود. در اینجا با توجه به زمان کوتاه برای نوشتن تنها نکته وار اشاره ای به برخی از جنبه های آنها میکنم تا فرصتی دیگر .

بر آن ام قبل از وارد شدن به هریک از این پرسش ها نخست باید به علل و عوامل تغییر دیدگاه های نخبگان و به تبع آنها احزاب و تشکلهای سیاسی و چگونگی این تغییرات بعضا ۱۸۰ درجه ای برسیم . آیا این تغییرات صرفا انعکاس تحولات واقعیات پیرامونی در نظرات خبرگان و روشنفکران و جریانات سیاسی بوده یا آنکه ریشه های عمیق تری در نوع نگاه و خاستگاه های ایدئولوژیک و فکری آنان بخصوص در جوامع عقب مانده ای چون جامعه ما داشته است؟

آشیخ علی اصغر کرباسچیان مدیر دبیرستان علوی، عصیانگری های امثال من و برخی از شاگردان کلاس ما را، واکنش زخم خوردگان نسل کودتای ۲۸ مرداد (به خصوص ما متولدین ۱۳۳۳) به حساب می آورد و سعی داشت به لطایف الحیل از شدت و حدت گرایشات ما بکاهد. از تشویق ما به پیوستن به انجمن ضد بهائیت گرفته تا واکنسینه کردن فکری ما با تشکیل کلاس های فوق العاده آموزش های ضد مارکسیستی تا ارشاد ما در ضرورت گرفتن پسته های حساس! و اشاره های جسته گریخته اش به لنین (در ضرورت یاد گرفتن علم سیاست از او) و نیش و کنایه هایش به آخوندی که می گوید استخاره کردم درست آمد بازار را ببندید! او به درستی نسل ما و قبل از ما را « زخم خوردگان ۲۸ مرداد » تشخیص داده بود و بر آن بود ما را به

حاکمیتش در سایه قرار می گرفت . فراموش نمی کنم که شب ها در اتاق پدر صدای اخبار و سرودهای « صوت العرب من القاهرة» از رادیوی کوچکش همراه با ترانه های میهنی ام کلثوم (از جمله اصبح عندی الآن بندقیة) و بعدها (زهرة المدائن) فیروز در هم می آمیخت.

اما آنچه قبل از انقلاب و توسط نسل ما به عنوان واکنشی غریزی ولی به جا به رژیم شاه و امپریالیسم آمریکا و اسرائیل (و عملکرد دخالت جویانه شان در امور میهن ما و در جهت ساخت ایرانی آزاد و مستقل و دنیایی بهتر)، تلقی می شد؛ پس از انقلاب با خالی شدن از مضمون واقعی شان و تبدیل شان به وسیله ای در جهت حذف و قلع و قمع نیروهای چپ، دمکرات و ملی و «دولت سازی» و برپائی « ولایت مطلقه فقیه » تبدیل گشت؛ به واکنش منفی بخش وسیعی از نخبگان نسبت به این آرمان ها که دستمایه برقراری دیکتاتوری ای به مراتب بدتر از شاه شده بود منجر گردد.

تحلیل های سیاسی سطحی به جای تحلیل های واقعی از ماهیت پدیده ها نشست و نخبه گان نسل جدید (زخم خوردگان از ولایت فقیه و انقلاب) همراه با تئوری پردازانی که سابقا ضدیت با امپریالیسم را در اشغال سفارت آمریکا ، ادامه جنگ ویرانگر و سرکوب و قتل عام مخالفین تحت عنوان «مزدوران آمریکا»

آنچه قبل از انقلاب
و توسط نسل ما به عنوان واکنشی
غریزی ولی به جا به رژیم شاه و دخالت
جویی امپریالیسم آمریکا و اسرائیل در
امور میهن ما تلقی می شد، پس از
انقلاب با خالی شدن از مضمون واقعی
شان و تبدیل شدن شان به وسیله
ای جهت قلع و قمع نیروهای چپ،
دمکرات و ملی؛ به واکنش منفی بخش
وسعی از نخبگان نسبت به این آرمان
ها که دستمایه برقراری دیکتاتوری ای
به مراتب بدتر از شاه شده بود، منجر
گردد.

می دیدند و حال با از دست دادن پشتوانه اصلی شان در حاکمیت و طرد خود از آن، دست به دامن خیابان شده بودند تا آنان را برای بازگشت به قدرت یاری رسانند و این بار با لباس « اصلاح طلبی » و برای فشار از پائین و مذاکره با بالا! و به ویژه با تبعیت از صراط مستقیم نئولیبرالیسم، این بار بر ضرورت ادغام در « اقتصاد جهانی » پای فشردهند. « طبقه متوسط »

جای « مستضعفان » را گرفت تا به عنوان پایگاه اصلی « دمکراسی » فتوا گونه به خورد خلق الله داده شود . این « نخبگان » حاکمیتی با نگاهی متفرعانه تغییر دیدگاه های خود را به پای تغییر واقعیات نوشتند و تغییر دوران! دیگر دوره انقلاب ها و تحولات اجتماعی رادیکال و « قهر » پایان یافته و باید همه جا با گل و شیرینی به مصاف چماقداران و سرکوبگران رفت تا شاید حاکمیتها به تدریج بر سر لطف آمده و استحاله خود را بپذیرند! حال آنکه در واقع این آنها بودند که استحاله شده بودند.

تمام سیاست خلاصه شد در ضرورت مقابله با « اقتدارگرایان » در حالی که رقیب همچنان با تکیه بر شعارهای « ضد آمریکائی و ضد اسرائیلی » آنان را مزدوران غرب می خواند و در این معرکه آنچه قربانی می شود واقعیات است و ماهیتها و تحلیل عمیق اجتماعی سیاسی .

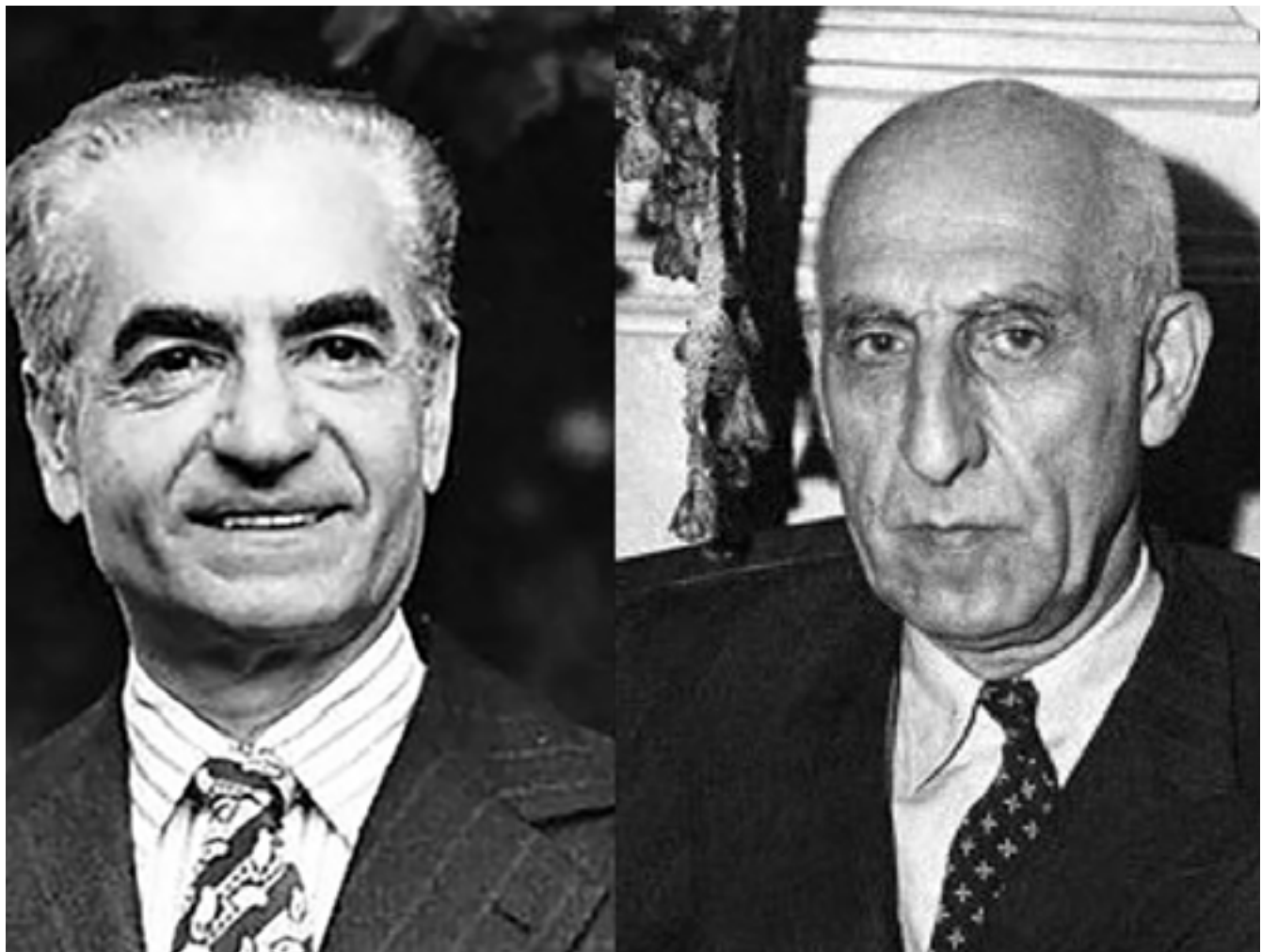
در این تلاطم ها جریانات سیاسی چپ هم در امان نمانده اند و هم چنان برخی هر نوع ضدیت با آمریکا و یا اسرائیل را به حساب « ضد امپریالیستی » بودن مدعی آن و ضرورت نوعی تایید آن به حساب می آورند! و یا در موضع گیری نسبت به جمهوری اسلامی و رژیمهای سرکوبگری چون سوریه و عملکرد روسیه در منطقه و « محور مقاومت » دچار حیرت و سردرگمی!

آیا پایان جنگ سرد و شعله ور شدن جنگهای گرم در منطقه، از اشغال مستقیم تا جنگهای نیابتی و تغییر روشها از کودتاهای نظامی به « دولتهای دمکراتیک » زیر چماق نهادهای فراملیتی نظامی سیاسی و

اقتصادی از یکسو و استفاده ابزاری جمهوری اسلامی در جهت حذف مخالفین و رقبای داخلی و پیشبرد توسعه طلبی های منطقه ای با استفاده از شعارهای ضد آمریکائی ضد اسرائیلی

موجب تغییر دیدگاههای اغلب نخبگان شده است؟ یا آنکه آنان و تشکلهای سیاسی شان تغییر ماهیت داده اند؟ نخبگانی که خود را بر فراز واقعیات جاری یافته از « رعایا » می خوانند که فقط به بالای ها بپردازند؛ « وضعیت جهانی »، احزاب، حاکمیت و نخبگان دیگر و نه آنچه بطور واقعی در زیر کوه یخ در جریان است. ناظران و مفسرینی که یا تایید میکنند، یا تکذیب و جز اتفاقاتی که در سطح روی می دهد چیز دیگری را نمی بینند و طبعاً کاری هم به کار تحلیلهای عمیق سیاسی اقتصادی اجتماعی و پیش بینی رویدادها ندارند و علیرغم « تحولات غافلگیر کننده » به تجدید نظر در دیدگاههای خود نمی پردازند.

موضع این قبیل نخبگان را باید پیش از هر چیز انعکاس تبعیت از خواسته هاشان تلقی نمود و بی جهت نیست که آنان قبل از درک واقعیات چنان در توهومات شان غرق می شوند که با اولین ضربه به جهت مخالف دیدگاه های قبلی شان در می غلطند! با حرص و ولع آنچه را که « تبلیغات و مدیا » به او حفته میکند می بلعند و گامی از واکنش ها و خواست های غریزی شان فراتر نمی روند . به عنوان پراگماتیست های واقعگرا خود را در بند هیچ اصل و اصولی نمی بینند و به سادگی حتی برنامه ها، تحلیل ها و استراتژی های اعلام شده قبلی خود را زیر پا می گذارند و درست برخلاف آن عمل می کنند و



تغییرات چهار قرن در چهل سال!

رضا علیجانی



نسل من یعنی کسانی که افکارشان در نیمه دهه پنجاه شکل گرفته است با دو رخداد مهم مواجه بوده اند: انقلاب (و سپس جمهوری اسلامی) در ایران و فروپاشی بلوک شرق در جهان. هر دو تأثیری شگرف در افکار و گفتمان های فکری و سیاسی آنان داشته است. همان گونه که افکار ماقبل این دو واقعه شان به شدت تحت تأثیر گفتمان و تبعات فکری رخدادهایی مثل نهضت ملی شدن نفت به رهبری مصدق بزرگ و سپس کودتای ۲۸ مرداد بوده است.

ساختار و اتفاق!

من به عنوان فردی برخاسته از طبقه متوسط مذهبی سنتی؛ در نوجوانی با دریافت کتاب هایی به عنوان جایزه شاگرد اولی در مدرسه چشمم به دنیای کتابهای غیردرسی (فکری و علمی) باز شد. نمیدانم کدام شیرپاک خورده ای یک بار در میان کتاب های جایزه ای کتابی هم از کافکا گذاشته بود که هر چه می خواندم نمی فهمیدم! اما همین به مطالعه بیشتر حریصم می کرد. در همین هنگام به کتابخانه کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان می رفتم و عطش سیری ناپذیری ام به کتاب و مطالعه را کتابدار خوشی بر خورد آنجا پر می کرد. هم زمان از یک کتاب فروشی آشنا کتاب می خریدم و یا به طور امانی می گرفتم. در این مقطع شیفته کتابهای داستانی مختلفی از صمد بهرنگی و عزیز نسین و داریوش عباداللهی و محمود حکیمی و ... بودم. تا این که یکی از اقوام با کتاب «استعمار» و بیان سحرآمیز آن به دنیای شریعتی پرتابم کرد.

شریعتی همزمان حس مذهبی و فرهنگی نوجوانانه؛ هویت طلبی نوجوانی و جوانی؛ حس نقد و مخالفت و معارضة جویی اجتماعی و سیاسی و بالاخره ملزومات چالش با رقبای فکری را برای من تامین و ارضاء می کرد. چیزی که در هیچ جای دیگری برآورده نمی شد.

شریعتی و نسل من

شریعتی مرا از یک نوجوان مذهبی تازه پا گرفته در یک خانواده سنتی به دنیای پر از تلاطم و تفکر و عصیان خود کشاند. با او دیگر نمی شد یک زندگی روزمره و معمولی داشت!

به موازات این آشنایی بنا به زمینه هایی که در آن قرار داشتم روز بروز سیاسی تر می شدم و به دنیای آموزشهای سیاسی و مبارزاتی و اخلاقی و امنیتی اش (برای مقابله با هر نوع دستگیری توسط دستگاه مخوفی به نام ساواک) وارد می گردیدم. بازداشتی موقت در ۱۶ سالگی برایم اوج این دوران بود. دورانی که با فاصله ای اندک به یک انقلاب بزرگ و غیرمنتظره و شوک آور و پر از شور و وجد انجامید.

درونمایه فکری این دوران من نوجوان و در اوان جوانی را به عنوان یک مصرف کننده پرولع، فضای فکری روشنفکری زمانم می ساخت که خود تحت تأثیر فضای روشنفکری عموما چپ جهانی بود. همان گونه که درونمایه نواندیشی دینی اش نیز علاوه بر این؛ از نمونه های مشاهیش در دیگر سرزمین های اسلامی نیز بی تأثیر نبود. شریعتی اما یک سروگردن بالاتر از همه آنها ایستاده بود. با کتابهای او دیگر شوقی برای خواندن دیگر آثار مشابه نواندیشان دینی ایرانی برایت باقی نمی ماند.

در بستر نواندیشی دینی به ضرورت نوزایی فرهنگی و به پیش بردن جریان اعتراض و نقد سنت و بازسازی فکر دینی و تدوین نگاه و مولفه های تازه ای در این راستا می رسیدیم. از منظر شریعتی این یعنی نگاه به شدت نقادانه و رادیکال نسبت به حوزه ها، روحانیت و بالاخره نظریه اسلام منهای روحانیت که به معنای بدیل سازی همه جانبه در همه عرصه های فکری بود؛ آنگونه که خود شریعتی در کتاب «چه باید کرد» طرح آن را برای حسینیه ارشاد ارائه کرده بود و می توانست دانشکده الهیات نوینی برای نواندیشی دینی (الهیات رهاثیبخش) در برابر حوزه های سنتی و نیز رقابت با دیگر رقبای فکری باشد.

جهانی چپ، گفتمان عدالتخواه ضداستثمار با درونمایه ضداستعماری و ضد امپریالیستی در ایران نیز حاکم بود. این درونمایه را کودتای ۲۸ مرداد علیه نهضت ملی و رهبر محبوب آن تشدید کرده بود. این رخداد همزمان رویکرد و ادبیات عدالت خواه ضداستثمار- ضد امپریالیستی را با رویکرد ضداستبدادی در پیوند قرار داده بود. شریعتی این همه را در ارتباط با آنچه خود حرکت «ضد استحماری» می نامید تحلیل و تبیین می کرد و در ترکیبی خوش آهنگ بر لزوم حرکتی ضد زر و زور و تزویر (و یا حرکتی ضد استحماری- استبدادی- استعماری- استثمار) تأکید می ورزید. با شریعتی ذهن من همزمان هم درگیر حرکتی فرهنگی بر علیه مذهب سنتی می شد و هم درگیر حرکتی بر علیه رژیم شاه و پشتیبانش امپریالیسم آمریکا.

در آن هنگام چشم انداز آرمانی و افق روبرو برای روشنفکران ایرانی اعم از مذهبی و غیر مذهبی را می شد در دو دسته بزرگ دید: سوسیالیستها (ی مذهبی و غیر مذهبی) و سوسیال-دموکرات ها (ی مذهبی و غیر مذهبی). آرمان «عدالت» در هر دو مشترک بود. اما برای دسته دوم آرمان «عدالت» همراه با «آزادی» دیده می شد. «دموکراسی» ولی کلمه پرکاربردی در این میان نبود. هر چند برخی از متفکران و نظریه پردازان (برای من؛ مانند شریعتی) این دو کلمه

(آزادی و دموکراسی) را گاه به گاه در کنار هم بکار می‌برند. اما عدالت و آزادی در اندیشه او بنیادا با هم عجین شده بود.

هر چه بود مانع اصلی و مشترکی که همه می‌دیدند شخص شاه و حکومت دیکتاتوری اش بود که مورد حمایت شدید امپریالیسم جهانی قرار داشت.

پرده فرو افتادن های پسا انقلاب

با فروپاشی حکومت شاه تازه اختلافات فکری ای که در پشت مبارزه با این مانع مشترک پنهان مانده بود خود نمایاند. «شراکت نافرجام دو نوع رادیکالیسم» (نوگرای روشنفکری و سنتی روحانی) به سرعت رنگ باخت. فرمان آقای خمینی مبنی بر برگزاری عزاداری های محرم به همان شکل سنتی چند صباحی پس از ۲۲ بهمن، اولین علامت هشدار این اختلاف عظیم بود. برخورد های تند و حذفی و انحصار طلبانه نیز به سرعت خود نشان داد. شعارهای مستضعف پناهانه و با فاصله ای اندک اوج گرفتن شعارهای ضد آمریکایی اما همچنان برای عده ای فریبنده و رهنمون بود. نسل من نیز به شدت متشتت شده بود. در فضای روشنفکران سیاسی نیز دو اردوگاه بزرگ تشکیل شد. یکی بیشتر مجذوب شعارهای یاد شده بود و فکر می‌کرد باید در صف سردمدار انقلاب و حکومت و «خط امام» قرار گرفت و صف دیگری که خطر اصلی را ارتجاع مذهبی و استبداد سیاسی می‌دانست. من و بسیاری از دوستانم در صف دوم قرار داشتیم.

در این دوران به شدت مشغول کار کردن در حوزه مباحث فکری در امتداد آنچه رنسانس فکری و نوزایی فرهنگی می‌پنداشتیم بودم. ما پروژه حرکت ضد استعمار - ضد استبدادی را بستر اصلی مبارزه ضد امپریالیستی می‌دانستیم و مانع اصلی حرکت ضد

روحانیت قائل شده بودم در ذهنم رنگ باخت. شریعتی تکلیف مان را با فقه و شریعت و روحانیت خیلی قاطع روشن کرده بود. در این مورد از ابتدا شبهه ای نداشتیم. به تدریج اما از نوعی نگاه مبهم و کل‌گرا در باره مذهب نوگرا که پاسخی کلان به امور مختلف زندگی داشت و تصویر مبهم جامعه بی طبقه توحیدی بدر آمدیم و به این ضرورت رسیدیم که باید در این باره خیلی دقیق و جزئی و عینی صورت بندی کرد. هنوز استبداد آغاز دهه شصت تازه جان بود که بر تغییر پذیری و سیالیت احکام دینی و در امتدادش، نفی هر نوع حکومت دینی تاکید کردیم. وجه مشترک همه نواندیشان دینی و مرزشان با سنتی ها و رفرمیست های حوزوی را در همین جا می‌دیدیم. نواندیشان دینی از اساس به «شریعت» ثابت اجتماعی اعتقاد ندارند که کار به حکومت دینی و استیلای روحانیت برای اجرای این شریعت بیانجامد. ترورهای فرقان البته مرزی که خود شریعتی ترسیم کرده بود را برای مان برجسته تر کرد: «مردم را باید از روحانیت گرفت نه روحانیت را از مردم» که به جایش دیگرانی را جایگزین خواهند کرد و از رفته ها نیز امامزاده خواهند ساخت. در این مورد نیز کوچکترین شکی نداشتیم. اما مدتی طول کشید که نسل هم فکر من در عرصه استراتژی و مشی سیاسی بتواند خود را بازیابد و تفاوت های بارز مثلت خشم (خمینی - شریعتی - مجاهدین) را در این حوزه به خوبی تفکیک کند. خمینی که خواهان تظاهرات توده ای بود. شریعتی که خواهان مشی آگاهی بخش - آزادیبخش بود و ما غفلت کرده بودیم که گفته بود هر انقلاب کوتاه مدتی فاجعه است (چرا که نسل ما با شریعتی سلف سرویسی برخورد می‌کرد) و مجاهدین که خواهان مشی مسلحانه و چریکی بودند.

شریعتی تکلیف مان را با فقه و شریعت و روحانیت خیلی قاطع روشن کرده بود. در این مورد از ابتدا شبهه ای نداشتیم. به تدریج اما از نوعی نگاه مبهم و کل‌گرا در باره مذهب نوگرا که پاسخی کلان به امور مختلف زندگی داشت بدر آمدیم و به این ضرورت رسیدیم که باید در این باره خیلی جزئی و عینی صورت بندی کرد.

استثمار را نیز همین ارتجاع مذهبی و انحصار و استبداد دینی اش تلقی می‌کردیم. به نظر می‌رسد خوش شانس بودیم که علیرغم سن کم مان در سمت درست تاریخ قرار داشتیم. این را مدیون شریعتی و زاویه درست دوربین اش در ترسیم جامعه ایران بودیم. اما به همان اندازه که جهت گیری های درستی داشتیم تصویرمان از جهان و غلبه امپریالیسم بر آن و تصورمان از استبداد دینی حاکم و نیز چشم اندازمان از آینده آرمانی که در ذهن داشتیم به غایت کلی و ساده بود. شاید به فراخور سن مان و بیشتر از آن به تبع فضای رمانتیک و به شدت آرمانگرای روشنفکری دوران (در مقیاس ملی و نیز جهانی). تصویر و تصویری که از هریک از رویکردهای یاد شده داشتیم را امروز به شدت «ساده» شده می‌پندارم. تصویری از راه دور و شناختی که به شناخت گذرای یک تورپیست از یک مکان می‌مانست. به مرور زمان ولی به صورت شتابان این تصویرها تغییر کرد و به یک معنا تکمیل شد. در مواردی نیز کاملا دگرگون گشت.

پس از چند ماهی که فکر نمی‌کنم به یک سال کشیده باشد و دقیقا در اردیبهشت ۵۸ از تصور توهمی چند ماهه دوران انقلاب روی آقای خمینی خارج شدم و استثنائی که برای وی در رابطه با ساخت و بافت

نمی‌گیرد. باید کار علنی کرد. بعدها بود که با عمق این جمع بندی در عمل بیشتر آشنا شدم که بهتر است کمی ملایم تر بنویسم اما به جای اینکه در نشریه ای مخفی و با تیراژ هشتصد نسخه و هزار نسخه منتشر شود، در نشریه ای با تیراژ پنجاه و شصت هزار روی دکه های روزنامه فروشی سراسر ایران برود و افراد بی خطر و بی هراس آن را بخردند، به خانه شان ببرند و آسوده خاطر بخوانند!

بلوک شرق و پرده بزرگی که از جلوی چشمان مان کنار رفت!

شاید بزرگترین دگرگونی در دیدگاه هایم پس از تدقیق نسبت دین و زندگی و حکومت و نیز مشی مبارزاتی (و به اصطلاح متاخرتر، سیاست ورزی)؛ با فروپاشی بلوک شرق اتفاق افتاد. فروپاشی دیوار برلین به طور شتابانی باعث تغییرات گفتمانی در سطح جهانی (و ملی) شد. آزادی و حقوق بشر بر فراز عدالت و سوسیالیسم نشست و اصلاح گری جای را برانقلابی گری تنگ کرد. گویی که پرده بزرگی از برابر چشمان مان کنار رفته بود!

در ایران اما من خوش شانس بودم که پس از آزادی از زندان دهه شصت، با مهندس سحابی هم دم و هم کار شدم. سحابی اندیشه چپ اقتصادی را در تجدید نظری استعلایی با نظریه توسعه گره زده بود. همان طور که تقابل ضد امپریالیستی را با تعامل بر اساس منافع ملی. مفهوم «منافع ملی» توسط وی دامنه و گستره و نفوذی بسیار بیشتر از قبل در عرصه ادبیات سیاسی ما یافت.

پس از فروپاشی شوروی شاهد تواب شدن برخی رویکردها و روشنفکرها در عرصه عدالت جویی بودیم. اما سحابی اینگونه نبود. او از این فروپاشی درس گرفت اما تواب نشد. من در امتداد آموخته هایم از شریعتی و با الهام از درس های جدید سحابی همچنان عدالتخواه بودم اما از نوعی نگاه آرمانی و غیرواقعی و رمانتیک به عدالت که البته بر واقعیت های سخت و تلخ فقر و فاصله طبقاتی تاکید می‌کند به نگاهی رسیدم که متوجه شد که باید ثروت را توزیع کرد نه فقر را. بنابراین باید به تولید و توسعه و ملزومات آن توجهی عمیق داشت همان گونه که نباید هیچگاه آرمان عدالت و رفع تبعیض را فراموش کرد. امروزه بیش از پیش احساس می‌کنم که موج جدید پس از فروپاشی بلوک شرق باعث غفلت فراوانی بر عدالت در بخش مهمی از روشنفکری مذهبی و غیر مذهبی ما علیرغم سابقه چپ شان شده است. و همین ضرورت «بازگشت به عدالت» را برای آنها (و از جمله خودم) بنا به دلایل و عللی مختلف ضروری می‌سازد که خود بحث مستقلی است.

در همین بستر به تدریج نگاه ساده سازانه نسل من نسبت به معادلات جهانی عینی تر شد. برخی تغییر مسیر دادند و یکسره لیبرال شدند و نظم کنونی جهانی را منطقی و طبیعی و یا نظم برتر و محتوم دانستند. اما بخش دیگری (که من نیز یکی از آنها هستم) همچنان این نظم را ناعادلانه می‌دانند که باید به تدریج تغییر کند. شاید دیگر تعبیر امپریالیسم و نظام سرمایه داری را چندان بکار نبریم اما تبعیض و ناعدالتی در نظم مسلط و نیز توسعه طلبی و امپراطوری طلبی قدرتهای بزرگ صنعتی جهان آشکارتر از آن است که بتوان نادیده اش گرفت. بدون اینکه درون ادبیات ضد سرمایه داری - ضد امپریالیستی سنتی و کلاسیک چپ فروافتیم و مسئله آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و خطر انواع استبداد و یا ارتجاع مذهبی و نیز ضرورت

من نوجوان قبل از انقلاب در جوانی بود که این تفاوت های مهم را فهمیدم. قبلا هر سه شان را به صورت مبهمی در هم تنیده و یکی و همسو می‌پنداشتم. بعدها دیدم که از «چه باید کرد»ها و «از کجا آغاز کنیم» های شریعتی چه غفلت و پرشی کرده ایم و نقدهای او بر مشی مجاهدین را نیز اصلا گویی «ندیده» و نشنیده بودیم! هر چند تا حدی هم حق داشتیم چرا که برخی شان تازه پس از انقلاب انتشار همگانی یافته بود. دقیق حساب نکرده ام اما فکر میکنم بیش از یک سوم آثار شفاهی و کتبی شریعتی اساسا قبل از انقلاب به صورت عمومی منتشر نشده بود و ما در سالهای بین پنجاه و هفت تا شصت و برخی شان را حتی در نیمه دهه شصت می‌خواندیم!! بدین ترتیب اولین تاثیرات حکومت دینی با محوریت روحانیت؛ تدقیق بحث کلان اسلام شناسی نواندیشان دینی به خصوص شریعتی و به تبع آن بحث حکومت دینی و نیز راهبرد و چه باید کرد خاص شریعتی در ذهن نسل من بود.

تغییر از کار مخفی به کار علنی

استبداد و سرکوب و زندان دهه شصت چشم من را به رمانتیسیسم مبارزاتی مان هم باز کرد. مشی آگاهی بخش اصلا با کار مخفی معنا ندارد و صورت

توسعه اقتصادی و اقتضانات آن را نادیده بگیریم. تغییرات دو طرفه؟! در نگاه به عرصه داخلی و آنچه حکومت جمهوری اسلامی نامیده می شود نیز شاهد تغییراتی در خود و نسلم هستیم. هر چند وقتی از زاویه بیرونی تری می نگریم می بینیم این تغییر دو طرفه و شاید هم بیشتر از سوی حکومت بوده است. در بسیاری (هم چون امثال من) در دهه شصت نیز ادبیات تندمان (که بخشی اش اقتضای نگاه رمانتیک سیاسی و بخشی اقتضای سن بوده) و رویکرد سیاسی رادیکال مان بیشتر عکس العمل شدت سرکوب و استبداد حکومت بوده است. حکومت اما بنا به علل و دلایلی برخاسته از تحولات کل جامعه ایران که قبلا بارها مورد بحث قرار گرفته است، به تدریج از درون دچار شکافها و انشقاق هایی شده است که به روند اصلاحی و اعتدالی کنونی انجامیده است. شاید باز خوش شانس نباشد که این نسلان من این بوده است که با این تحولات دگم و ناگشوده برخورد نکرده و توانسته است درک و دریافت درستی از آن پیدا کند و به صورت انتقادی همراهش شود و در حد وسیع ناچیز خود بر آن اثر بگذارد.

من در دهه شصت مخالفت نزدیک به یک صد نفر از نمایندگان مجلس با آقای خمینی (در فرمانش در دفاع از دولت وقت در برابر رئیس جمهور) را نمی دیدم و برایم اهمیتی نداشت. در حالی که این علامت مهمی از ظرافت ها و تفاوت های ساختار و بافتار قدرت در ایران در مقایسه با کشورهای چینی و عراق و سوریه و کره شمالی و حتی چین بود. ما در دوم خرداد ۷۶ علیرغم اینکه رای زیادی برای محمد خاتمی ساختیم ولی شخصا به عنوان یک زندانی سیاسی

امروزه بسیاری از هم نسلانم به سیاست دیگر صرفا از منظر «سیاست رهایی» نگاه نمی کنند بلکه متوجه «سیاست زندگی» نیز شده اند و تلاش و افری برای ایجاد پیوند بین این دو نوع نگاه، راهبرد و سیاست ورزی دارند.

دهه شصت هنوز به لحاظ روانی آمادگی رای دادن و خوردن مهر حکومت در شناسنامه ام را نداشتیم. در انتخابات شوراها برای اولین بار پس از سالهای طولانی دوباره رای دادم. همان گونه که در سال ۸۴ رای دادن به هاشمی را نمی پذیرفتم و چند سال بعد در سال ۹۲ که نظری مساعد روی نامزدی اش داشتم، به نظر مهندس سبحانی رسیدم که از سال ۸۴ معتقد بود از اعتبارش هم که شده باید هزینه کند و مانع رای آوردن احمدی نژاد شود. من دیرتر به این نتیجه رسیده بودم. اما اعتراف می کنم همچنان ترجیح می دهم وسواس اخلاقی ام را در سیاست حفظ کنم و حتی با تاخیر حرکت کنم تا زندگی سیاسی و وجدان و تبار فکری ام را به سرعت و بی مهیا هزینه عمل گزایی افراطی ای بکنم که لغزشگاه های مهمی بر سر راهش قرار دارد. میوه های تلخ عمل گزایی افراطی و بی اصول بسی تلخ تر است.

در هر حال پخته تر شدن شکافها و تفاوت های درون ساختار قدرت به مرور زمان و به خصوص پس از فوت رهبر کاریزماتیک چشم امثال من را به این جناح بندی ها و ظرافت های درونی قدرت باز کرد. همان

گونه که در سطح جهانی نسبت به اجزا و اضلاع درونی ساختار درونی و نیز روابط بین قدرتهای بزرگ گشود. متاسفانه هنوز هستند افراد و جریان هایی که دچار پارادوکس و تناقض اند و در برخورد با یکی از این دو عرصه (داخلی یا جهانی) دقیق و عمیق اند و ظرافت ها و تغییرها و جناح بندی ها را می بینند و در رابطه با دیگری اما همچنان رمانتیک و کل نگر و ساده ساز. یکی در مورد داخل کشور و قدرت مستقرش و دیگری در رابطه با فضای جهانی و قدرتهای بزرگ و به خصوص آمریکا.

تغییر استراتژی؛ از «حرکت از پایین» به «حرکت ترکیبی و موازی»

وقتی در دهه هفتاد و هشتاد بازجوها ما را به براندازی متهم می کردند و پوشه و پرونده بزرگی از نوشته ها و گفته ها و مصاحبه ها را در برابرمان قرار می دادند و متهم به «براندازی» می شدیم، صادقانه به آنها می گفتم از قضا همه این مواضع مربوط به دوره ای است که من فکر می کردم قدرت در ایران «می تواند» اصلاح شود. من در دهه شصت پرونده حکومت در ایران را در ذهن خودم بسته بودم و خواهان سرنگونی آن (البته نه به طرق خشن و مسلحانه بلکه از طریق آگاهی مردم و حرکت آنان)، بودم. اما از دوران اصلاحات به بعد فکر می کردم نکند علاوه بر پایین از بالا هم راه هایی برای تغییر وضعیت گشوده باشد.

به لحاظ حقوقی برای اینکه جرمی شکل بگیرد باید سه عنصر مادی، معنوی و قانونی وجود داشته باشد. عنصر مادی اینکه جرمی اتفاق افتاده باشد. مثلا کسی مال دیگری را واقعا دزیده باشد. دوم اینکه این کار به قصد دزدی (عنصر معنوی جرم) صورت گرفته باشد و مثلا فرد فکر نکرده باشد آن مال خودش است و به اشتباه آن را برداشته باشد و سوم اینکه ماده قانونی ای وجود داشته باشد که این عمل را جرم تلقی کرده و برایش مجازات تعیین کرده باشد (مثلا دروغگویی بد است اما جرم نیست و هیچ ماده قانونی برایش وجود ندارد). حال در این مقطع واقعا عنصر معنوی جرم (براندازی) وجود نداشته است چرا که من اصلا قصد براندازی نداشتیم. در طرح همه این مواضع در ذهن من این می گذشته است که حکومت از بالا هم احتمالا قابل اصلاح است. بازجو می پرسید اگر روزی به این نتیجه برسی که حکومت قابل اصلاح نیست چه؟ گفتم اگر یک روز به این نتیجه برسم آشکارا خواهم گفتم. حال اگر بتوانم کاری هم خواهم کرد و اگر نتوانم کنار خواهم نشست مانند خیلی از مردم که دلشان می خواهد سر بر بدن حکومت نباشد ولی کاری هم نمی کنند و شما هم طبعاً دستگیرشان نمی کنید! می پرسید وقتی ولایت فقیه که ستون خیمه حکومت و قانون است را قبول ندارید چگونه می توانید ادعای اصلاح داشته باشید؟ اینجا کار سخت می شد و فهم پاسخ برای بازجوی کم سواد و عصبانی و پر از نفرت سخت تر! می گفتم در بسیاری از کشورهای جهان و دموکراسی های غالب، جریانات مثلا چپ که خواهان نابودی نظام سرمایه داری هم هستند، آزادند و فعالیت می کنند، وارد پارلمان و دولت می شوند و گاه حتی وزارت خانه های کلیدی آن نظام را نیز در دست می گیرند. اما یک توافق نانوشته هم وجود دارد: حکومت سرمایه داری آنها را آزاد می گذارد که در عرصه عمومی و نیز فعالیت حزبی شان همه آموزه های فکری شان از جمله کتاب کاپیتال مارکس و ضرورت نابودی سرمایه داری را طرح و تبلیغ کنند

و متقابلا آنها هم پذیرفته اند که از طریق حضور در قدرت نمی خواهند نظام سرمایه داری را سرنگون کنند. بلکه می خواهند برنامه های عملی ای که تبلیغ کرده و از مردم رای گرفته اند را در چارچوب همین نظم مستقر اجرایی کنند. می پرسیدند پس تکلیف ولایت فقیه و قانون اساسی که اصول مهمی از آن را قبول ندارید چه می شود؟ می گفتم آنها توسط خود مردم و در روندهای دیگری تعیین تکلیف می شود. والته قانع نمی شدند! و تاکید می کردند که بخش هایی از قانون اساسی طبق همین قانون «غیرقابل تغییر» است. هر چند این هم پاسخ و راه حل شکی حقوقی دارد! درست است که برخی اصول

در سال ۸۴ رای دادن به هاشمی

را نمی پذیرفتم و چند سال بعد در سال ۹۲ که نظری مساعد روی نامزدی اش داشتم، به نظر مهندس سبحانی رسیدم که از سال ۸۴ معتقد بود از اعتبارش هم که شده باید هزینه کند و مانع رای آوردن احمدی نژاد شود.

قانون اساسی غیر قابل تغییر خوانده شده است، اما خود همین یک اصل (اصلی) که می گوید چند اصل قانون اساسی غیرقابل تغییر است) که غیرقابل تغییر نیست! اول این اصل می تواند با فرزاندم و هر طریق دیگری ملغی گردد و پس از آن دیگر هیچ وجود ندارد که مانع تغییر دیگر اصول قانون اساسی شود!! این مثال را زدم که بگویم فکر و ذهنی که قبلا بیشتر و صرفا به حرکتهای مردمی از پایین برای تغییر وضعیت می اندیشید، حال به چه ظرافت های دیگری نیز توجه می کند. نگاه تک بعدی حرکت و تغییر از پایین اینک در من به نگاه موازی و ترکیبی حرکت از بالا (اصلاحی و اعتدالی) و از پایین (مدنی با شیوه های مختلف) تغییر کرده است.

جادوی یک دنیای جدید؛ فمینیسم!

یکی از افق ها و عرصه های مهمی که در همان سالهای اولیه دهه شصت برویم باز شد حوزه جنسیتی بود. در تدارک جزوه ای که در سال ۶۲ در گروهک مان! تحت عنوان «زن عصیان می کند» فراهم می کردیم، قدم به این دنیای بزرگ گذاشتم که خود حدیث مستقلی می طلبد. در آغاز این وادی بودم که در ازدواجم در سال ۶۳ قرارمان این شد که فردی که ما را عقد می کند نه روحانی باشد و نه مرد. یک «زن» عقد واقعی ما را انجام دهد. خاله مرحومم چنین کرد. هر چند برای گرفتن وسایل زندگی محدودی که با عقدنامه رسمی محضری می دادند (مانند فرش و یخچال و ...)، بعدا یک روحانی (البته غیردولتی و خوش برخورد و خوش نام) عقد محضری نیز انجام داد. اما برای خودمان همان عقد زنانه رسمیت داشت! ناگفته نگذارم که در عرصه فمینیستی و رفع تبعیض از زنان نیز در طول بیش از سه دهه همانند دیگر عرصه ها، نگاه تحلیلی و راهبردی تکاملی ای را طی کرده و شاید از نوعی رمانتیسیسم به نوعی رئالیسم انتقادی تغییر یافته ام. یک نمونه روزمره اینکه مثلا به این نتیجه ملموس (والته خرد) رسیده ام که من از «حقوق» زن ها دفاع می کنم و نه از

+ نگاه و رویکرد از آرمان گرایی به نگاه راهبردی و مهندسی ایده ها تغییر کرده است ضمن آنکه بر مخاطرات این نوع پراگماتیسم و مرزهای اخلاقی آن حساس بوده و بارها ملاحظاتم را نوشته ام.

+ به مفهوم تناسب قوا در امر سیاست ورزی وقوف پیدا کرده ام. رویاها و آرمان هایم را کنار گذاشته ام اما چه در مقیاس داخلی و چه در مقیاس بین المللی دریافته ام که فرایند نیل به آرمانها یک دو مارتن و استقامت است نه دو صدمتر انتزاعی و فانتزی که در گذشته ها در ذهن داشته ام. در درونمایه بسیاری از راهبردهایم نگاه تعاملی جایگزین نگاه تقابلی شده است. اما تلاش کرده ام این نگاه رویاهای آزادی-عدالت خواهانه ام که از پهنه ذهن به افق ذهن برده ام را هیچگاه محو نکنم.

+ نگاهم به روابط بین الملل ضمن آنکه همچنان ستم و سلطه مستتر و حاکم بر آن را می بیند اما از رویکردی کلی- ساده ساز به نگاهی تحلیلی و واقع بین و دیدن همه اشکال ظلم چه در کشورهای بزرگ صنعتی جهان و چه در دول سابقا چپی مثل روسیه و چین تغییر کرده است. همچنین راهبردم از شتابزدگی و نزدیک بینی و غیرعملی بودن در رویکردهای ضدسلطه به برخوردی مبتنی برمنافع ملی و پیگیری صلح در جهان و رفع تبعیض های مختلفی که در دنیا در جریان است و عامل بسیاری از آنها قدرتها و نظامهای اقتصادی و سیاسی مسلط برجهان اند تغییر کرده است. رویکردی که از منظر منافع ملی به تناسب قوای جهانی توجه دارد و نگرش تعاملی بیشتری دارد تا تقابلی. ضمن آنکه بر حفظ رویاها و آرمان هایم در افق ذهن و زندگی و راهبرد نیل تدریجی به آنها اصرار دارد.

+ همانگونه که نگرشم به عرصه سیاست ورزی (و به اصطلاح مبارزه سیاسی) مدرج شده است (و بیشتر از گذشته به مرحله بندی و فاز به فاز دیدن باور دارد)، در عرصه سیاست ورزان نیز لایه لایه گردیده است. نمی توان و نباید همچون سه، چهار دهه قبل انتظار سیاست ورزی حرفه ای و تمام وقت از همگان داشت. سیاست باید با زندگی روزمره و در جریان اقشار مختلف مردم پیوند بخورد. هم چنین نگاهم به سیاست ورزی و سیاست ورزان حرفه ای نیز از قدسیانی که همه چیز را باید فدای مبارزه شان کنند تغییر کرده است و نیازهای آنها و سهم شان از زندگی روز مره را به رسمیت شناخته ام. آنها را نیز موجوداتی زمینی با همه نواقص و ضعفهای شان می شناسم. اما تلاش کرده ام هیچگاه نسبی گرایی بی اصول بر این نسبی نگری ام غلبه نکند. نسبی گرایی که همه اصول ارزشی و اخلاقی و پرنسیب های عملی

باشد و شاید هم حاصل آن چیزی باشد که بر سر همه مان در ایران چند دهه اخیر و جهان نیم قرن اخیر آمده است و تأمل و تجربه ای که هر یک بر آن داشته ایم. آن چه خوانده ایم و زیسته ایم.

اگر روزی خواهان تحقق توحید بودم و آن را حداکثر و به صورت ساده شده ای در توحید نژادی و طبقاتی می دیدم، الان تعیین اش را در همه حوزه ها (از جمله حوزه جنسی و قومی) می بینم. اگر روزی عدالت برایم جنبه ای آرمانی و رمانتیک و مه آلود داشت امروزه آن را در نفی و رفع «تبعیض» های ملموس و معین در همه جا و از همه کس می بینم. اگر روزی حس و مشی ای پرشی و جهشی به سوی آرمان هایم داشتم امروزه به مهندسی راه ها و مسیرهای رسیدن به آن آرمانها می اندیشم. گاه

**همچنان ترجیح می دهم
سواس اخلاقی ام را در سیاست حفظ
کنم و حتی با تاخیر حرکت کنم تا
زندگی سیاسی و وجدان و تبار فکری
ام را به سرعت و بی مهابا هزینه عمل
گرایی افراطی ای بکنم که لغزشگاه
های مهمی بر سر راهش قرار دارد.**

نامیدانه و گاه امیدوارانه!
در پایان شاید بتوانم برخی تغییرات و تدقیقاتی را که در این چهار دهه و به خصوص دو دهه و نیم اخیر در ذهن و زبان و وجود ام اتفاق افتاده را تیتروار چنین جمع بندی و صورت بندی کنم:

+ تدقیق در نسبت دین و زندگی روشن شدن و مصداقی شدن نگاه نواندیشان دینی در تغییر پذیری احکام و نفی شریعت(اجتماعی) و سیال دیدن آن و به تبع آن مخالفت با حکومت دینی و به کار نبردن مبهم (و خطر خیز) این لفظ برای حکومت ارزش های دینی و حاکمیت علی وار و جامعه بی طبقه توحیدی و نظایر آن. اینک ایده/ایده آل جدایی دین و دولت از مشترکات اکثر قریب به اتفاق روشنفکران ایرانی از همه نخله های فکری است.

+ تدقیق در نسبت دین و سیاست و حکومت آن چنان که فکر میکنم دین (به طور عام و اسلام به طور خاص) در عمل پیروانش نمی تواند صرفا در حوزه شخصی باقی بماند و به عرصه عمومی و اجتماعی و سیاسی راه می گشاید. همان گونه که امروزه در بسیاری از دموکراسی های بزرگ جهان مستقیم و غیرمستقیم حضور دارد. در خاورمیانه پرحادثه که جنگ اسلام ها در آن جریان دارد و نه جدال دین و لائیسیت؛ برخورد منطقی و ممکن و دموکراتیک این است که دین بتواند در سیاست حضور داشته باشد و نه در حکومت. این حضور باید مانند حضور همه ایدئولوژی های دیگر حضوری اجتماعی و قانونمند و به عبارتی حزبی و دموکراتیک باشد. در این باره زیاد نوشته ام.

+ نگاهم از کل گرایی (که معمولا همراه با ساده سازی است) به جزء نگری و از مفاهیم به مصادیق (مثلا نگاه توحیدی به تحلیل رفع تبعیض علیه تبعیضات مختلف طبقاتی و قومی و زبانی و مذهبی و جنسیتی و ...) سیر کرده است.

خود زنها و تک تک آنها. همان گونه که قبل ها برخی از مارکسیست ها وقتی از حقوق کارگران دفاع می کردند از کارگران تصویر و تصویری رمانتیک و حماسی داشتند (که در آرم ها و لوگوهای جریان های شان حاوی یک کارگر تنومند و چکش و سندان معروف آن دوران تعیین داشت!) و تصور می کردند دفاع از حقوق کارگران یعنی دفاع حماسی از تک تک آن ها! و مثلا هر موقع کارگری با صاحب کارش و یا حتی صاحبخانه اش اختلاف و دعویایی دارد حتما حق با کارگر مظلوم است. در حالی که می توانست چنین نباشد و کارگرها (و یا زن ها و دیگر مظلومان تاریخ) نیز مانند بقیه انسان ها می توانست انسانهای ساده و صادق و موذی و دروغگو؛ قانع به حق خود و یا زیاده طلب؛ مقید به روش های اخلاقی در پیگیری کارها و حقوق شان و یا برعکس رفیق فروش و اعتصاب شکن و ... باشند. درک این ظرافت ها چه در توصیف و تحلیل و چه در تجویز و ارائه راهبرد اتفاقی است که به مرور زمان برای نسل من رخ داده است.

متن: اثر؛ سند
یکی از پرده های بزرگی که در انفرادی های دو بازداشت (یکساله و دوساله) نزدیک به هم در انتهای دهه هفتاد از مقابل چشمانم کنار رفت در رابطه با متون مقدس بود. در دو انفرادی طولانی (یکی شش ماه و نیم و یکی چهار ماه و نیم) چهارده بار قرآن را خواندم (و بعد در اتاق جمعی؛ متون مقدس دیگر مربوط به زرتشتیان و هندوان و یهودیان و مسیحیان را). در انفرادی من بودم و خدا و متن. با همه دغدغه ها و چالشهای فکری ام در رابطه با متن کلنجار رفتم و بالاخره به نقطه ای رسیدم که فکر می کردم پاسخ انبوهی از سئوالاتم را دریافته ام. گویی تاکنون پرده ای میان من و متن بود که فرو افتاد. حاصل این سعی صفا و مروه ای فکری ام را در «متن؛ اثر؛ سند» نوشته ام. مهابت نقطه ای که بدان رسیده بودم بر ذهن و روح سنگینی می کرد. با دوستانی در میان گذاشتم. برخی مشفقانه به عدم تعجیل در انتشارش سفارش می کردند و توصیه به در میان گذاشتن با بزرگان نواندیشی دینی. در چند ده نسخه ای تکثیر کردم و از لطف و نقد و نظر برخی از آن عزیزان بزرگوار (همچون مصطفی ملکیان، مجتهد شبستری، مصطفی حسینی طباطبایی، مهندس سبحانی و ...) بهره مند شدم. برایم سرفصلی فکری بود و زاویه دیدی جدید که مصادیق کاربردی اش را یک بار در رابطه با طبیعیات قرآن نوشتم و دیگر بار در رابطه با «زن در متون مقدس» کلاسهایی در حسینییه ارشاد برگزار کردم. تجربه دوم در بسط آن چیزی که دریافته بودم برایم موفقیت آمیزتر بود. این هم تغییر بزرگ فکری ای بود که راه و چه باید کردهای تازه ای در مسیر نواندیشی دین برایم گشود که شرح و بسطش خارج از مجال این گفتار است.

از سادگی به پیچیدگی؛ از مفاهیم به مصادیق؛ از آرمان به راهبرد؛ تولد ارزش هایی جدید
اینک وقتی از بیرون بر مسیر فکری- سیاسی چهل ساله ام و به خصوص روش های حاکم بر آن و حاکم بر هر تحلیلی که دارم، نگاه می کنم می بینم نسبت به گذشته که مسائل را ساده تر و ثنوی تر و قطبی تر می دیدم، هر پدیده را پیچیده تر و لایه بندی شده تر و چند وجهی تر می بینم. هم در موضوع و هم در موضع. در روش و تحلیل و راهبرد. اصلا به «روش تحلیل تجسمی» رسیده ام. شاید این سیری است که به سن ربط داشته باشد و امری جبری برای همگان

**هسته سخت اندیشه های نسل
من یک جابجایی گفتمانی از نوعی
نگاه «تضادی» (موسوم به مارکسی)،
به سمت نگاه «وفاقی» (موسوم به
پارسونزی)، به کرده است. برخی کاملا
به نگاه وفاقی تغییر مکان داده اند
(جریان «محافظه کار») و برخی تلاش
در تلفیق این دو رویکرد داشته اند.**

را زیرپا می گذارد و در عمل همه مرزهای سیاست ورزی اخلاقی را پاک می کند. به خصوص در سالیان اخیر بنا به تجاربی در خارج از کشور تاکید بیشتری بر منش داشته ام و بر خطرات پراگماتیسم افراطی در خود و پیرامونم حساس بوده ام.

+ نگاهم به کار جمعی و تشکیلاتی از تشکلات بسته فضای بسته و تحت فشار دهه شصت با عبور از تجربه کار جمعی در ملی- مذهبی که بسیاری از مسن تر هایش تجربه نهضت ملی و تشکلات بازتر آن را داشته اند به تشکیلاتی باز و دموکراتیک و عمدتاً کار جبهه ای، تغییر و تکامل یافته است. هر چند هر یک از این نوع تشکلات نقاط مثبت و منفی خاص خودشان را دارند؛ اما پس از زندان دهه شصت از کار مخفی عبور کردم و در کار علنی نیز ضمن تاکید بر لزوم کار جمعی و تشکیلاتی و نقد تفرددگرایی و جامعه سیاسی و مدنی اتمیستی شده ایران؛ بیش از پیش بر کاستی ها و خطرات مناسبات سانترالیستی دهه شصتی وقوف یافته ام. مناسباتی غیر آزاد و دموکراتیک که در آن به اختیار و به اجبار برخی افراد در سایه کار مخفی در نقاطی قرار می گیرند که صلاحیت فکری و اخلاقی آن را ندارند اما در زیر پرده مخفی کاری تحمیل شده رشد و نمو پیدا می کنند و بعداً که پرده کار مخفی فرومی افتد باعث شگفتی می شوند. اگر زمان از دست نرفته باشد و یک سازمان با بدنه ای گسترده و فداکار را به یک فرقه مافیایی تبدیل نکرده باشند.

مسئله فلسطین) که جدا از روند تغییرات یاد شده نیست؛ اما، به علت اهمیت مسئله در آینده به طور مستقل خواهم نوشت.

تغییراتم در همه حوزه های یاد شده تاکنون را می توانم در یک کلمه «تحول خواهی» خلاصه کنم که بین رفرمیسم و پراگماتیسم افراطی در برخی رویکردهای کنونی از یکسو و تحلیل و تجویزهای همچنان «انقلابی» و به غایت «آرمانگرایانه» گذشته از سوی دیگر قرار دارد. امروزه دیگر نمی توانم خود و بسیاری از هم نسلانم را در عرصه تحلیل و تجویز با ویژگی گذشته «ضد» حکومتی، «ضد» آمریکایی و دیگر «ضد»های این چنینی تحلیل و خلاصه کنم. آنان انسانهای آرمان خواهی هستند که در بستر واقعیت، رویاهای گذشته شان را با صبوری و تانی به تدریج «پیگیری» می کنند.

این نکته مهم را هم بیفزایم که برای آنها شاید همان گونه که «آزادی» و «عدالت» همچنان بزرگترین ارزشهای آرمانی اند، امروزه مفاهیم دیگری همچون «همبستگی اجتماعی»، «امنیت»، «صلح»، «عدم خشونت» و ... نیز ارزش هایی هستند که در تحلیل و تجویزهای شان اهمیتی بالا و بسزا دارند.

تلفیق نگاه «تضادی» با نگاه «وفاقی» و «سیاست رهایی» با «سیاست زندگی»

اگر بخوایم «تغییر» در بسیاری حوزه ها (و «تدقیق» در برخی حوزه ها) که تاکنون بر شمردم

نظر و عمل و راهبرد کمک کرد و از این نظر شاید همه نسل من از آن بهره مند شدند و مدیون مترجمان و شارحان این اندیشه و رویکردند؛ اما خود شاهد بوده ام که این تندباد آتار و تبعات دیگری هم داشته است که به غایت منفی بوده است. نوعی ارزش- آرمان زدایی نظری و نسبی کردن همه چیز، نوعی انگیزه زدایی برای حرکت و تلاش و مبارزه و سیاست ورزی محتاج هزینه و فداکاری؛ القاء نوعی محافظه کاری به غایت توجیه گر گاه در رابطه با مناسبات سیاسی داخلی و گاه بین المللی که بعضاً به توجیه ظلم ها و سیاه کاری های بزرگی در هر دو عرصه (اعداد های ۶۷ و یا بمباران اتمی هیروشیما و ناگازاکی) می انجامید.

هم چنین شاهد بوده ام که غلبه نسبی گرای افراطی ناشی از پست مدرنیسم (همزمان با بن بست حکومت دینی در ایران و فروپاشی بلوک شرق در جهان) به جای نسبی نگری معقول که لازمه هر کار علمی و فکری و یا هر نوع سیاست ورزی واقع گرایانه و راهبردی است؛ در عمل به چه بی پرنسیبی های اخلاقی و «هدف وسیله را توجیه می کند» های مهلک سیاسی چه در حکومت و چه در بین مخالفان آن با توجیهاتی برساخته از زرادخانه نسبی گرای پست مدرن منجر شده است. به گمان من در میان روشنفکران و فعالان سیاسی و مدنی آنهایی که مرعوب و تسلیم این تند باد شدند بیشتر از دیگران در معرض بی اصولی اخلاقی در عمل مدنی و سیاسی شان شده اند. جدا از ریشه های احتمالاً خصلتی فردی که در درون خانه ذهن و شخصیت خویش (مانند جاه طلبی، خود شیفتگی و یا فرصت طلبی و ...) داشته اند.

اگر روزی عدالت برآیم جنبه ای آرمانی و رمانتیک و مه آلود داشت امروزه آن را در نفی و رفع «تبعیض» های ملموس و معین در همه جا و از همه کس می بینم. اگر روزی حس و مشی ای پرشی و جهشی به سوی آرمان هایم داشتیم امروزه به مهندسی راه ها و مسیرهای رسیدن به آن آرمانها می اندیشم. گاه ناامیدانه و گاه امیدوارانه!

بر جمع بندی و صورتبندی تئوریک تغییرات و تدقیقات بالا بیفزایم که امروزه بسیاری از هم نسلان من به سیاست دیگر صرفاً از منظر «سیاست رهایی» نگاه نمی کنند بلکه متوجه «سیاست زندگی» نیز شده اند و تلاش وافر برای ایجاد پیوند بین این دو نوع نگاه، راهبرد و سیاست ورزی دارند. و این کاری است بسیار سخت و طاقت فرسا. اما شاید تنها معبری است که به آنان امکان اتصال بین گذشته و حال و آینده حیات فکری و سیاسی شان را می دهد و به وجود و زیست جهان شان معنا می بخشد و مرگ را در انتهای مسیر پر فراز و نشیبی که پشت سر گذاشته و افق مه آلودی که در پیش روی دارند برای شان پذیرفتنی می کند.

مجموعه این تغییرات را در خود و بخشی از هم نسلانم روبه جلو و مثبت و مبتنی بر تجربه زیسته پرهزینه ای می دانم که باید انباشت و منتقل شود. هر چند برخی دیگر- و البته می دانم اینک - اندکی- از هم نسلانم آن را انحطاطی راست روانه (که البته دیگر هیچ حساسیتی بر راست یا چپ بودنم ندارم!) و سازشکارانه و منفعلانه می دانند. همانگونه که باید اعتراف کنم من نیز به برخی از محافظه گرای ها و بعضاً آنچه بی اصولی ها و سقوط های اخلاقی در بخشی دیگر از هم نسلانم (چه در عرصه حکومت و چه در جبهه مخالفان آن) می دانم، چنین می نگرم. داور نهایی وجدان خودآگاه هر یک، افکار عمومی، آزمون و تجربه تاریخی و برای افراد مذهبی، خداوند بزرگ است.

تغییرات گسترده روشنفکران و فعالان سیاسی و مدنی نشانه ای است از تغییرات کل جامعه ایران. تغییرات چهل ساله ای که در برخی جوامع دیگر در چهار قرن طی شده است!

را صورت بندی نظری بکنم و مبنایی تئوریک بدان بدهم شاید بتوانم گفت هسته سخت و مرکز ثقل اندیشه های من و امثال من به تدریج و نامحسوس یک جایجایی گفتمانی از نوعی نگاه «تضادی» (که در حوزه جامعه شناسی به نگاه مارکسی مشهور شده است)، به سمت نگاه «وفاقی» (که به نگاه پارسونزی معروف است)، کرده است. برخی کاملاً به نگاه وفاقی تغییر ثقل داده و در آن ساکن شده اند. من این بخش را جریان «محافظه کار» (به معنایی که در علوم سیاسی مصطلح است) می نامم و برخی همچون من نیز شاید پس از گذراندن برخی افراط و تفریط های اولیه در این سیر فکری- راهبردی، به زعم خود؛ در نقطه متعادل تری قرار گرفته و تلاش در تلفیق دو رویکرد تضادی و وفاقی داشته اند.

از همین منظر (نظری و تئوریک)، نکته دیگری که می توانم بدان اشاره کنم مسئله طرح پست مدرنیسم در ایران در دهه هفتاد و تاثیرات مختلف آن بوده است. تاثیراتی از جا انداختن نوعی نسبی نگری به گمان من مثبت تا بسط نوعی نسبی گرای به زعم من منفی و زیانبار. شاید خوش شانس بوده اند بخشی از نسل من وقتی که تند باد پست مدرنیسم در ایران وزیدن گرفت، مرعوب و تسلیم آن نشدند و سپر نینداختند!

هر چند بسط اندیشه پست مدرن در ایران در جزمیت زدایی و دگم گشایی های بسیاری در عرصه

+ بیش از پیش بر ضرورت همراهی آزادی و عدالت وقوف یافته ام. همان گونه که بر ضرورت همراهی عدالت با رفاه و توسعه اقتصادی. به علاوه آنکه روز به روز در دوگانه مستقل از هم آزادی و دموکراسی شناخت پیدا کرده ام. آزادی تنها بر بستر آزمون و خطای «دموکراسی» امکان رشد و بالندگی می یابد. عدم تفکیک و درک اهمیت مستقل هر یک از این دو هزینه های زیادی را در سطح جهانی و ملی بار آورده است.

+ صبوری و تدریج و تانی را در عرصه استراتژی و راهبرد آموخته ام و پرش از واقعیت موجود به آرمان موعود جایش را به نگاه راهبردی چگونگی راه گشودن و مسیر باز کردن بین واقعیت و آرمان داده است. بر آفت بزرگ و آسیب پزیران این تغییر یعنی افتادن به روزمرگی و خرده کاری و پراگماتیسم افراطی نیز به تدریج و در عمل وقوف یافته ام. حرکت در مرز راهبردگرایی عینی و فرونغلتیدن به خردنگری به غایت رفرمیستی بی حاصل و توجیه گر، بسیار دشوار بوده و هست. برخورد مطالبه محور را تجربه بزرگ مبارزاتی و سیاست ورزی ایران معاصر می دانم و به درونمایه و ملزوماتش سخت مصرم.

+ نگاهم به سه حوزه مشخص نظرخواهی این شماره نشریه میهن (یعنی آمریکا و اسرائیل و حکومت جمهوری اسلامی) را در خلال مطالب بالا توصیف کردم. در باره مواجهه با مسئله اسرائیل (و

تجدید نظر در مطلق گرایی و نگاه مونیستی به سیاست

مهدی فتاپور



در این نوشته به ارزیابی متد و اسلوب مواجهه با مسائل سیاسی اجتماعی و تغییراتی که در این عرصه در ذهن بخشی از نیروهای سیاسی در طی نزدیک به چهل سال اخیر رخ داده پرداخته شده و بررسی تفاوت تئوری‌ها و ارزیابی از شرایط و نیروی سیاسی موضوع بحث این نوشته نیست.

انقلاب بهمن

دوران قبل از انقلاب و جوانی من مصادف با جنبش اعتراضی رادیکال جوانان و روشنفکران در ایران و در سراسر جهان بود. روزهایی که جوانان و روشنفکران جهان میخواستند دنیا را دگرگون کنند و جهانی انسانی تر بسازند. ما تصور میکردیم به نیروی اراده و به اتکا عزم و فداکاری خود قادریم هر سدی را در هم بشکنیم و راه را بسوی فرداهای بهتر بگشاییم.

در تفکر ما، فردا مجموعه‌ای از همه ارزشهای انسانی بود. جامعه‌ای که در آن ظلم و سرکوب، بی عدالتی، فقر و استثمار ریشه کن شده باشد. جامعه‌ای که در آن انسانها آزادند آنگونه که میخواهند زندگی کنند و امکانات برابر در اختیار همه قرار دارد. جامعه‌ای که دست یابی به آن ممکن و راه رسیدن به آن به اتکا عزم و مبارزه و فداکاری میسر بود.

در تفکر ما مرز بین فردا و امروز، مرز بین آنهایی که برای رسیدن به فرداهای روشن می‌کوشیدند و کسانی که پاسدار امروز و گذشته‌های تاریک بودند مرزی بود روشن. آنهایی که در مسیر ساختن چنین فردایی آنگونه که ما می‌اندیشیدیم نمی‌کوشیدند به ارتجاع و گذشته تعلق داشتند. میانه‌ای وجود نداشت.

صمد بهرنگی در نوشته‌های خود به بهترین وجهی روحیه و روانشناسی آن نسل را منعکس کرده است. ماهی سیاه کوچولو سمبل عزم رسیدن به فردا و مرغ ماهی خوار و دشمنان او پاسداران امروزند و کفشدوز و همه آنهایی که با نصیحت ماهی سیاه کوچولو می‌کوشند او را از راه رسیدن به فردا بازدارند در خدمت حفظ وضع موجود و خدمتگزار دشمنان ماهی سیاه کوچولو هستند. اولدوز نماد پاک‌ی و آینده است و مادر بزرگ سمبل گذشته و سرکوب و همه یا در خدمت اولدوز و حامی او هستند یا همراه مادر بزرگ و مخالف

او. میانه‌ای وجود ندارد. دوگانگی و تناقضی دیده نمی‌شود.

در تفکر ما دو جبهه ترقی و ارتجاع روشن و مرز بین آنان مرزی بود سنگین و غیر قابل عبور. میانه‌ای وجود نداشت.

میانه اپورتونیسم بود و در خدمت جبهه ارتجاع و حتی بدتر از دشمنان آشکار.

این نگاه با درجات متفاوت همه نیروهای سیاسی کشور را در برمیگرفت. نیروهای مذهبی عمدتا در همین

چارچوب و در ابعادی به مراتب عمیق تر و وسیع تر می‌اندیشیدند. مرز بین ما و دیگران، خودی و غیر خودی در ذهن آنان مرزی بود مشخص و سنگین. جمله یا باید با علی بود یا معاویه، میانه‌ای نبود. است که بدتر از معاویه است و یا شعار منافقین بدتر از کفارند انعکاس روحیه و روانشناسی آنان بود. بخش بزرگی از آنان حتی تا آنجا پیش میرفتند که سرکوب هر آنکس که با آنان نبود را مجاز می‌دانستند.

برای ما ترقی و پیشرفت در یک پاکت یک پارچه‌ای از ارزش‌های قابل تایید معنا می‌داد. مخالفت با سرمایه‌داری؛ حرکت در راستای سوسیالیسم؛ مخالفت با امپریالیسم، مبارزه برای انقلاب توده‌ای، دموکراسی مردمی، اعتقاد به توده‌ها و ... مجموعه به هم پیوسته ارزشهایی بود که تایید میشد. در این مجموعه یافتن حلقه زنجیرها عامل عمده‌ای که به اتکا تغییر آن امکان تحول در جامعه فراهم میگشت و همه ارزشهای انسانی و مورد تایید مکان شوکوفایی و رشد می‌یافتند ضرور بود. عاملی که منبای تعیین سیاست و مناسبات با دیگر نیروها بود.

ما از تصویر سازی روشن و یگانه فردا یک قدم بیشتر پیش رفته و تصور می‌کردیم همانطور که علم و دانش و تاریخ مشخصات جامعه آینده را ترسیم کرده، راه رسیدن به آن نیز مشخص شده است. تجربه ناکامی

ها و موفقیت‌های پیشینیمان ما چراغ روشنی است برای ما و یافتن مسیر دست یابی به آینده فردا. همه آنهایی که این راه را نمی‌پذیرند و در برابر آن قرار میگیرند به نوعی در خدمت دیروزند. شعار «با ایمان به پیروزی راهمان» که پای همه اعلامیه‌های چریک‌های فدایی خلق نوشته میشد، انعکاس این اعتقاد و ایمان ما به مسیری بود که در پیش گرفته بودیم. مسیری که جان ما می‌توانست هموار کننده آن باشد.

انقلاب بهمن

در چنین شرایطی ما با انقلاب بهمن و جهان پر تلاطم آن دوران مواجه شدیم. انقلاب بهمن از مسیری متفاوت با آنچه ما به آن یقین داشتیم آغاز گردید. توده‌های مردم به مبارزه رادیکال با رژیم‌هایی که دو سال قبل از آن در اوج قدرت تصور میشد روی آوردند ولی روی آوری آنان از طریق توده‌ای شدن مبارزه مسلحانه رخ نداد. آنچه ما سالها بخاطر آن رزمیده بودیم و هزینه پرداخته بودیم رخ داده بود. توده‌های مردم به انقلاب روی آورده بودند ولی رهبری نیرویی را پذیرفته بودند که نه به فردای روشن مورد اعتماد ما بلکه به گذشته‌های تاریک تعلق داشت.

روزهای بعد از انقلاب ما شاهد آن بودیم که بخش بزرگی از توده‌ها و زحمتکشانی که ما برای بهروزی آنان می‌کوشیدیم در تایید نیرویی که در برابر ما قرار داشت تظاهرات میکردند و سرکوب ما را خواستار می

شدند. من در جنگ گنبد در روزهای پس از انقلاب برای برقراری صلح اعزام شده بودم و به عنوان عضوی از هیات دولت در آن سوی جبهه در میان کمیته‌های آنها و نیروهای مسلحی بودم که برای سرکوب ترکمن‌ها اعزام شده بودند. کسانی که به مردم عادی شهرهای ماندندان تعلق داشتند ولی در موضع نیروهای مخالف آتش بس و برقراری صلح و مدافع ادامه جنگ و سرکوب و کشتار ترکمن‌ها و کمونیست‌هایی که آن سوی شهر سنگر گرفته بودند عمل می‌کردند. انقلاب اسلامی و ماه‌های بعد از آن صحنه آشکار به چالش کشیده شدن یقین‌هایی بود که من با آن تربیت سیاسی شده بودم.

پایه‌های فکری و ابزارهای تحلیلی ما در برخورد با شرایط پیچیده آن زمان با دشواری مواجه بود. کسانی در برابر ما قرار داشتند که علیه سرمایه‌های بزرگ عمل می‌کردند ولی با سوسیالیسم دشمن بودند، علیه آمریکا و امپریالیست‌ها بودند ولی علیه ما بودند و سرکوب ما را تدارک می‌دیدند.

فاصله‌ای بزرگتر از کشورهایی داشت که ما آنها را نفی می‌کردیم.

سی و هشت سال بعد از انقلاب

دگرگونی‌های بزرگی که در چند دهه اخیر در ایران و جهان رخ داد نمی‌توانست انعکاس خود را در تحلیل‌ها و ارزیابی‌های همه‌نیروها برجای نگذارد. کشورهای سوسیالیستی فروپاشیدند و در روسیه و برخی کشورهای اروپای شرقی سرمایه‌داری در شکل خشن خود حاکم شد. نیروهای مذهبی در کشورهای اسلامی تقویت شده و جنگ و خونریزی عمده‌ها با پوشش مذهبی از لیبی و نیجریه تا افغانستان به چهره غالب بدل شد. تصویر روشنی که ما در دهه هفتاد از آینده قابل دسترسی بشریت در ذهن داشتیم تا آینده‌های نامعلوم امکان تحقق ندارد. جهان مملو از تحولاتی است که با راه انقلاب سیاسی و سرنگونی که ما تنها راه تحول می‌دانستیم و یا راه آلترناتیو آن یعنی رفرم‌های تدریجی که در سالهای بعدی حاکم شد، قابل توضیح نیست. تحولاتی که اصلاح و انقلاب

که با یک بیان مثبت و منفی نمی‌توان به قضاوت آنها نشست.

چنین تحولاتی نمی‌توانست بر ذهنیت و ارزیابی نیروها و فعالان اجتماعی تاثیر گذار نباشد. هیچ شخصیت سیاسی و اجتماعی جدی در ایران وجود ندارد که در چهل سال اخیر تحولات جدی نظری سیاسی را از سر نگذارانده باشد. این نوشته قصد بررسی چنین تحولاتی را برعهده ندارد ولی من در تجربه این مدت خود به این نتیجه رسیده‌ام که تجدید نظر در اسلوب‌ها و متدهای سیاسی تحلیلی بسیار دشوارتر از هرگونه تحول در دیگانه‌های تئوریک و ارزیابی‌های سیاسی اجتماعی است. کم نیستند کسانی که از یک قطب سمت گیری‌های سیاسی به قطب دیگر نقل مکان کرده‌اند. مجاهدینی که ضد مجاهدین شده‌اند. میلیون و چپ‌هایی که از رژیم پادشاهی دفاع می‌کنند. مدافعان سرکوبی که به صف اصلاح طلبان پیوستند. اشغال‌کنندگان سفارت آمریکایی که به مدافعان برقراری رابطه دوستانه با آمریکا تبدیل شدند. وابستگان به نیروهای مذهبی درونی رژیمی که به صف نیروهای سرنگونی پیوسته‌اند. چپ‌های رادیکالی که تندترین نظرات لیبرالی را پذیرفته و از جریان‌ها چپ نفرت دارند؛ ولی تحول در متدها و اسلوب‌های سیاسی عادت شده مسیری دشوارتر را طی می‌کنند. کم نیستند ضد مجاهدیهایی که با همان اسلوب و گفت‌وگو مجاهدین، به این سازمان حمله می‌کنند. چپ‌های رادیکالی که از گذشته خود نادمند ولی همان اسلوب‌های پیشین را در تحلیل و برخوردشان با نیروهای سیاسی حمل می‌کنند.

از نظر من مهم‌ترین تغییری که تحولات بزرگ ایران و جهان در این سالها در ذهن بخشی از نیروهای سیاسی پدید آورده زیرسوال رفتن مطلق‌گرایی و برخورد مونیستی در سیاست بوده است. زیرسوال رفتن دوگانه اصلاحات (رفرم یا اصلاحات تدریجی) و سرنگونی. زیرسوال رفتن این تصور که همه امتیازات در اختیار ما و همفکران ماست. زیر سوال رفتن قطعیت راه انتخاب شده و پیش‌بینی قطعی فرداهای دورتر. زیر سوال رفتن برخورد مطلق و غیرنسبی با نیروهای سیاسی و پذیرش نیروهای سیاسی متفاوتی که هیچ یک نماینده خوب و شر مطلق نیستند و زیر سوال رفتن تصمیم سیاسی تنها بر اساس یک پارامتر که عمده تصور می‌شود. تحولی که تنها بخشی از نیروهای سیاسی اجتماعی را به درجات متفاوتی در برمی‌گیرد و هنوز گام‌های ابتدایی خود را به پایان نرسانده است.

مهدی فتاپور
۱۳۰۶

من در جنگ گنبد در روزهای پس از انقلاب برای برقراری صلح اعزام شده بودم. انقلاب و ماه‌های بعد از آن صحنه آشکار به چالش کشیده شدن یقین‌هایی بود که من با آن تربیت سیاسی شده بودم. کسانی در برابر ما قرار داشتند که علیه سرمایه‌های بزرگ عمل می‌کردند ولی با سوسیالیسم دشمن بودند، علیه آمریکا و امپریالیست‌ها بودند ولی علیه ما بودند و سرکوب ما را تدارک می‌دیدند.

براساس ابزارهای تحلیلی ما مقابله با امپریالیسم و سرمایه‌های بزرگ عامل عمده تحولات جامعه بود. بخشی مانند اقلیت فداییان در توضیح مخالفت با نیروهای حاکم که ارتجاعی تلقی می‌شدند، مخالفت آنان با امپریالیسم و سرمایه‌های بزرگ را ظاهری تلقی می‌کردند و بر سازشکاری آنان تاکید داشتند و مخالفت با سرمایه‌های بزرگ را به دلیل حضور مولفه‌ای‌ها و نمایندگان بازار در حاکمیت رد می‌کردند و حضور نیروی پر قدرتی که خواهان ملی شدن بازرگانی خارجی بود را نادیده گرفته می‌گرفتند. حتی راه کارگری‌هایی که بر اساس آموزش‌های مارکس از حکومت‌های استثنایی و بناپارتیسم در جهت تحلیلی منعطف‌تر گام برمی‌داشتند در عمل در همین نقطه متوقف می‌شدند و در تمام برخوردها و تحلیل‌های خود در همان چارچوب عمومی باقی می‌ماندند.

در نظر بخش دیگری مانند اکثریت فداییان در سالهای شصت و شصت و یک تایید و حمایت از نیروهای ضدامپریالیست و ضد سرمایه‌های بزرگ در حاکمیت تحت عنوان خط امام می‌بایست با چشم بستن بر جنبه‌های دیگر حرکت آنان صورت می‌گرفت. تصور می‌شد، سمت‌گیری در این راستا که حلقه زنجیر تحولات جامعه تلقی می‌شد قطعا به تکیه به توده‌ها به عنوان پشتوانه این حرکت منجر شده و این خود به ساییده شدن دگم‌ها و همسویی و پذیرش ارزشهایی که ما به آن اعتقاد داریم منجر خواهد شد. دیدن مستقیم شوری و تضادهای جامعه‌ای که تصور میشد با نفی سرمایه‌داری، مسیر دست‌یابی به جامعه عادلانه و یگانه‌ای که ما آرزوی آن را داشتیم، تحقق بخشیده چالشی گسترده‌تر با یقین‌های ما را شکل داد. ما نه با کشوری که ارزشهای انساندوستانه و سوسیالیستی در آن در مجموعه یگانه تحقق یافته باشد بلکه با کشور پرتناقضی مواجه شدیم که بخش بزرگی از روابط حاکم در آن با ایده‌آلهای ذهنی ما

مهم‌ترین تغییری که تحولات بزرگ ایران و جهان در این سالها در ذهن بخشی از نیروهای سیاسی پدید آورده زیرسوال رفتن مطلق‌گرایی و برخورد مونیستی در سیاست بوده است. زیرسوال رفتن دوگانه اصلاح و سرنگونی. زیرسوال رفتن این تصور که همه امتیازات در اختیار ما و همفکران ماست. زیر سوال رفتن قطعیت راه انتخاب شده و پیش‌بینی قطعی فرداهای دورتر. زیر سوال رفتن برخورد مطلق و غیرنسبی با نیروهای سیاسی و پذیرش نیروهای سیاسی متفاوتی که هیچ یک نماینده خوب و شر مطلق نیستند و زیر سوال رفتن تصمیم سیاسی تنها بر اساس یک پارامتر که عمده تصور می‌شود.

دگرگونی گفتمان‌ها در ایران

علی کشتگر



چهرم یکی از کهنسال‌ترین شهرهای ایران است. دره ای سرسبز در میان رشته کوههایی که از هر سو نخلستان‌ها و باغات مرکبات و مراتع و مزارع سرسبز آن را در بر گرفته اند. گهرم - در شاهنامه فردوسی - پیش از حمله اعراب به ایران، شهری آباد، از مراکز مهم کشاورزی و دامداری آن زمان بوده است. یکی از سرداران ساسانی که به باور چهرمی‌ها تا به آخر در برابر تهاجم اعراب ایستادگی کرده و مدتها اجازه ورود مهاجمین به گهرم و توابع آن را نداده مهرک نام دارد. ویرانه‌های قلعه مهرک که احتمالا در دوره ساسانی یک پادگان نظامی بوده هنوز در دوران تحصیلی من یادآور تاریخ این شهر قدیمی بود. در یکی از کوهپایه‌های شهر نیز که قدم گاه نامیده می‌شد و از تفرجگاه‌های آن زمان مردم بود ساختمان یک آتشکده قدیمی بر فراز تپه ای، همچنان استوار و البته خاموش تاریخ پرفرازونشیب شهر را یادآوری می‌کرد.

چرا مخالف شاه شدم؟

من در دوران دبستان شاگرد مدرسه فردوسی و در دوران بعد در دبیرستان خواجه نصیرالدین طوسی که هر دو درمیان شهر بودند تحصیل می‌کردم. دوران نوباوگی ام زمانی است که خاطره تلخ کودتای ۲۸ مرداد و سرکوب‌های خونین پس از آن در اذهان هم شهری‌هایم به ویژه خویشاوندان و همسایگان من زنده است.

آنچه از روانشناسی و فضای اجتماعی پس از کودتا در ذهن من حک می‌شود آن است که مصدق نخست وزیرمیهن پرست و قانونی کشور که ایران را آزاد و مستقل می‌خواست و نفت ایران را که انگلیسی‌ها به یغما می‌برده اند، ملی کرده در یک کودتای نظامی با همدستی شاه و آمریکا و انگلیس از کار برکنار شده و به اتهام خیانت در یک دادگاه قلبی نظامی محکوم شده است.

فضایی سرشار از دورویی و ترس در شهرحاکم بود. می‌دیدم که خویشاوندان و آموزگارام در مراسم بزرگداشت «علیحضرت همایونی» مثلا در روز چهار آبان (زادروز شاه) با پوشیدن لباس‌های نو شرکت می‌کردند، اما در پنهان و در محافل خانوادگی صحبت

از به غارت رفتن نفت و بر باد رفتن آرزوها و امیدهایی است که نهضت ملی مصدق برای ایرانیان می‌خواست است. یکی از چهره‌های معروف شهرستان چهرم دکتر محمد حسین تمدن بود که بخاطر فعالیت در حزب توده پس از کودتا به زندان افتاده بود و می‌گفتند پدرش عطار تمدن چهرمی که شخص ثروتمندی بود برای نجات او از اعدام، بخش مهمی از ثروت خود را به مقامات بخشیده است.

عطار تمدن پس از کودتا با حروف بسیار درشت و رنگی این شعر گونه را بر سر در آسیاب بزرگ وسط شهر که به وی تعلق داشت کنده کاری کرده بود: «شاهای بقای عمر تو بادا هزار سال، سالی هزار مه و هر مهی صد هزار سال»

حالا وقتی به روانشناسی و قضاوت آن زمان مردم چهرم نسبت به رژیم پس از کودتا فکر می‌کنم با خود می‌گویم وقتی کودتا در شهر دورافتاده ای مثل چهرم چنین اثراتی داشته لابد در شهرهای بزرگ ایران مردم نگاهی از این هم منفی تر به رژیم شاه داشته اند.

سالیان درازی است که از خود می‌پرسم، اگر علیه مصدق کودتا نمی‌شد و ایران از مسیر تحول و توسعه سیاسی باز نمی‌ماند آیا باز هم ما دچار انقلاب و جمهوری اسلامی می‌شدیم؟ راستی آیا اگر آن کودتا رخ نمی‌داد امروز منطقه خاورمیانه در موقعیت بهتری قرار نداشت...؟

در نیمه دهه ۴۰ در سن هژده سالگی با ورود به دانشکده کشاورزی کرج با دنیای جدید و جذابی آشنا شدم. فضای دانشگاه تهران و دانشکده کشاورزی کرج آکنده از احساسات میهن پرستانه و ضد رژیم پهلوی بود و در مناسبت‌های مختلف از جمله در روز ۱۶ آذر که ساگرد کشته شدن سه دانشجو به نام‌های شریعت رضوی، قندچی و بزرگ نیا در دانشگاه تهران بود

به تظاهرات جمعی و اعتصاب سراسری دانشگاه می‌انجامید. شعارهای تظاهرات غالبا در بزرگداشت مصدق و نهضت ملی و نیز شعارهایی بودند مثل «استقلال، آزادی» و یا «دانشجو، معلم، کارگر پیوندتان مبارک». در اولین ۱۶ آذر نخستین سال دانشجویی ام فهمیدم که علت کشته شدن آن سه نفر شرکت فعال در تظاهرات دانشجویان به مناسبت سفر نیکسون معاون آن زمان رئیس جمهوری آمریکا به ایران بوده است. گویی نقش دولت آمریکا در کودتای ۲۸ مرداد فضای دانشگاه تهران را برای همیشه مملو از احساسات ضد آمریکایی کرده بود. کودتا در زمان ریاست جمهوری آیزنهاور و معاونت نیکسون اتفاق افتاده بود و یکسال پس از کودتا هم در جریان سفر نیکسون به ایران کشتار خونین ۱۶ آذر در دانشگاه تهران رخ داده بود.

امروز که نهاد ولایت مطلقه فقیه در ایران به نماد دشمنی با آمریکا بدل شده و مردم بویژه نسل جوان و دانشجویان سرخورده از جمهوری اسلامی در آرزوی بهبود مناسبات ایران و آمریکا و دوستی با مردم این کشور هستند درک روانشناسی و فضای ضد آمریکایی نیم قرن پیش چندان آسان نیست. من در آن فضا نخست به جبهه ملی و در سالهای بعد بتدریج به مارکسیسم و کمونیسم گرویدم. آن هم به روایتی که از برخی از جزوات ممنوعه آن زمان که به زعم ساواک

«کتب صالحه» نامیده می شدند، برداشت کردم. چرا به مبارزه مسلحانه علاقمند شدم؟ دهه چهل و پنجاه دوران رواج ایدئولوژی‌ها در همه کشورهای جهان سوم است. ایدئولوژی‌هایی که فضای دو قطبی جهان آن روزگار را در خود منعکس می کردند. در هریک از کشورهای جهان که دیکتاتوری‌های حاکم مورد حمایت کشورهای غربی بویژه آمریکا بودند، اندیشگی‌ها و مبانی تحلیلی تبیین کننده راهبردهای «ضد امپریالیستی» که کم یا بیش از مارکسیسم تأثیراتی پذیرفته بودند از زمینه و فضای رشد و نمو کاملاً مساعدی برخوردار بودند.

گیرد، تحقق پذیر است. حالا گاهی از خود می پرسم چگونه بود که جنبش ظفرمند بدون خشونت گاندی که هندوستان را به استقلال و آزادی رساند هرگز توجه ما را به خود جلب نکرد؟

تردید به قهر

انقلاب بهمن نخستین تردیدها را در باور بخشی از اعضای سازمان چریکهای فدایی خلق از جمله شخص من نسبت به استراتژی مسلحانه پدید آورد. در ماه های پیش از انقلاب برخی از شعارهای ما چنین بودند: «تنها ره رهایی پیوند با فدایی» و یا «ارتش خلقی به پای می کنیم؛ میهن خود را رها می کنیم»

توده‌ها. اگر پیروزی انقلاب من و ما را به بازنگری در تئوری انقلاب مسلحانه برانگیخت سرکوب های بعدی و انحصار طلبی هسته اصلی قدرت جدید به رهبری آیت الله خمینی مرا به تردید نسبت به تئوری لنینی انقلاب و دیکتاتوری پرولتاریا واداشت.

تردید به دیکتاتوری پرولتاریا

پس از انقلاب عمده فعالیت من در سازمان، همکاری در تدوین مواضع تئوریک و تحلیل های سیاسی بود. گوشه ای از این فعالیت ها به نقد انحصار طلبی سیاسی قدرت سیاسی جدید اختصاص داشت. نقد تئوریک انحصار طلبی سیاسی حاکمان تازه به

دو نوشته رد تئوری بقاء (امیر پرویز پویان) و مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک (مسعود احمد زاده) تاثیر زیادی بر من برجا می گذاشتند. حالا گاهی از خود می پرسم چگونه بود که جنبش ظفرمند بدون خشونت گاندی که هندوستان را به استقلال و آزادی رساند هرگز توجه ما را به خود جلب نکرد؟ انقلاب بهمن نخستین تردیدها را در باور بخشی از اعضای سازمان چریکهای فدایی خلق از جمله شخص من نسبت به استراتژی مسلحانه پدید آورد. انقلاب ایران نتیجه تظاهرات مسالمت آمیز مردم کلان شهرها و اعتصابات سراسری کارگران بویژه کارگران و کارکنان صنعت نفت بود نه مبارزه مسلحانه توده ها.

قدرت رسیده با مهم ترین اثر تئوریک لنین «دولت و انقلاب» که کتاب «مقدس» ما به شمار می رفت در تعارض مطلق بود. لنین در این اثر و در آثار دیگری مثل «انقلاب پرولتری و کائوتسکی مرتد»، آنچه برداشت او از نظریه دیکتاتوری پرولتاریا و جایگاه قهر در پیشبرد انقلاب است را تئوریزه می کند. بنابه تئوری لنینیستی انقلاب، حزب کمونیست (بلشویکها) به نمایندگی از پرولتاریا و متحد طبیعی آن دهقانان، پس از سرنگونی بورژوازی ماشین دولتی را نابود می کند و بر خرابه های آن حکومت نوین کارگران بنا می کند. این حکومت برای حفظ انقلاب و پیشبرد اهداف آن مقاومت مخالفان را با تکیه به قهر انقلابی و ارتش سرخ سرکوب می کند و قدرت را کاملاً در انحصار خود در می آورد. به این صورت که یک حزب سیاسی که نماینده راستین طبقه کارگر محسوب می شود همه اهرم های قدرت را در دست می گیرد، همه مخالفان را سرکوب می کند و هیچ فضای تنفسی به آنان نمی دهد. من چگونه می توانستم بدون تردید کردن و رد این گفتمان، انحصار طلبی سیاسی حکومت نویند جمهوری اسلامی را به چالش بکشم و با استدلال های منطقی مورد انتقاد قرار دهم؟

از اواخر سال ۵۸ تا اواسط ۵۹ هر بار که در سخن و قلم به نقد انحصارطلبی سیاسی حاکمان نوپا می نشستم و در صدد دفاع مستدل از ضرورت آزادی برای پیشرفت و عدالت مخالف برمی آمدم در عمق وجدان خود با باورهای لنینیستی دست به گریبان می شدم. البته در آن زمان این گونه تردیدها در هیاهوهای کر کننده تظاهرات و شعارهای ضد امپریالیستی جامعه ایران چندان ره به جایی نمی برد و هنوز زمینه و زمانه بروز بیرونی آن فراهم نشده بود. با این همه من و چه بسا برخی از دیگر اعضای سازمان را دچار دوگانگی و حتی دو رویی می کرد. بعدها به این باور رسیدم که در زندگی هیچ چیز به اندازه این «تردید مقدس» آدم را به اندیشه و جستجوی حقیقت و انمی دارد و در تکوین و انکشاف فکر و دانش بشری موثر نیست.

با خود می اندیشیدم که اگر تک حزبی و تک صدایی که گرایش هسته اصلی قدرت در حکومت نوپای ایران بود، پدیده ای تباه کننده و در تضاد با شکوفایی و خلاقیت سیاسی و فرهنگی جامعه ایران

و یا «ارتش ضد خلقی نبود باید گردد». اما آیت الله خمینی و هواداران او به شعارهایی مثل «برادر ارتشی چرا برادر کشی»، «ارتش برادر ماست» و اهدای دسته گل به ارتشیان در خیابانها متوسل شدند. این شعارها در ایجاد شکاف میان بدنه ارتش و فرماندهان نظامی و نیز تفرقه در میان فرماندهان نظامی و گرویدن برخی از آنان به انقلاب بسیار موثرتر از عملیات مسلحانه و شعارهای قهر آمیز ما بود. بگذریم از این که در ذات آمیزش دین و دولت و استراتژی ایجاد حکومت تبعیض گرای مذهبی و ولایت فقیه، خشونت و قهر نهفته بود، اما روحانیون به رهبری خمینی تا روز انقلاب به زبان مسالمت و مصالحه با ارتش سخن گفتند، با مبارزه قهر آمیز مرزبندی کردند و در ادامه همین استراتژی بود که آیت الله خمینی در روز ورود خود به ایران (۱۴ بهمن ۵۷) در بهشت زهرا خطاب به فرماندهان ارتش گفت ما می گوئیم: شما آزاد باشید، نوکر آمریکا نباشید با ملت همراه شوید(نقل به معنی).

البته پس از انقلاب، همان گونه که همه می دانیم آیت الله خمینی به اعدام گسترده فرماندهان ارتشی و سران دستگیر شده رژیم شاه پرداخت و پس از آن قدم به قدم به سرکوب نیروهای ملی و چپ که در انقلاب شرکت داشتند متوسل شد. و در نهایت نیز به کشتار جمعی هزاران زندانی سیاسی امر کرد.

اما انقلاب ایران نتیجه تظاهرات مسالمت آمیز مردم کلان شهرها و اعتصابات سراسری کارگران بویژه کارگران و کارکنان صنعت نفت بود نه مبارزه مسلحانه

پیروزی خیره کننده جنبش چریکی کوبا به رهبری فیدل کاسترو در آن جهان دو قطبی که جنبش های چپ گرا پرچمدار مبارزه علیه امپریالیسم آمریکا و تحقق آرزوهای عدالت خواهانه کارگران و زحمتکشان جهان قلمداد می شدند، برای نسل ما که دیکتاتوری شاه و همدستی آن با آمریکا را عامل فقر و فساد و سرکوب می دید چنان جاذبه ای داشت که فقط برای کسانی که در آن فضا زیسته اند قابل درک است. بسیاری از ما از جمله من تحت تاثیر جاذبه هایی که کاستریسم و گواریسم آمریکای لاتینی ایجاد کرده بودند، به مبارزات مسلحانه چریکی تمایل پیدا کردیم. مبارزه قهرمانانه ویتنام با آمریکا، مبارزه سیاهان آفریقای جنوبی علیه آپارتاید نژاد پرست، مبارزه فلسطینی هایی که صهیونیسم آنان را بیرحمانه و با خون ریزی و سبیت از خانه و کاشانه محروم کرده بود، و تبدیل شاه به ژاندارم آمریکا در منطقه، همگی در برانگیختگی و غلیان احساسات ما علیه شاه و آمریکا که متحد یکدیگر به شمار می رفتند، موثر بودند.

من مثل بسیاری از کسان دیگری که به جنبش مسلحانه گرایش پیدا کردند شرط تحقق عدالت - عدالت اقتصادی - را برقراری حکومت کارگران و زحمتکشان می دانستم و بر آن بودم که این آرزو بدون قهر مسلحانه که سنت آن در مبارزه مشروطه خواهانه علیه استبداد صغیر نیز وجود داشت شدنی نیست. دو نوشته رد تئوری بقاء (امیر پرویز پویان) و مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک (مسعود احمد زاده) تاثیر زیادی بر من برجا می گذاشتند.

جریاناتی که از به هم پیوستن خود، جنبش و یا سازمان چریکهای فدایی خلق ایران را در اواخر دهه چهل پایه گذاری کردند، بر آن بودند که راه پیروزی سوسیالیسم در ایران نه به هیچ وجه از طریق جنبش های مسالمت آمیز و آشتی جوینانه بلکه فقط از طریق قهر مسلح که نخست پیشاهنگان و فدائی های خلق با قربانی کردن جان خود آغاز می کنند و در مرحله بعدی این مبارزه شکل فراگیر توده ای به خود می

امروز که نهاد ولایت مطلقه فقیه در ایران به نماد دشمنی با آمریکا بدل شده و مردم بویژه نسل جوان و دانشجویان سرخورده از جمهوری اسلامی در آرزوی بهبود مناسبات ایران و آمریکا و دوستی با مردم این کشور هستند درک روانشناسی و فضای ضد آمریکایی نیم قرن پیش چندان آسان نیست. من در آن فضا نخست به جبهه ملی و در سالهای بعد به تدریج به مارکسیسم و کمونیسم گرویدم.

است و باید با آن به مخالفت برخاست، چرا باید با تک حزبی و تک صدایی کشورهای بلوک سوسیالیستی از در آشتی درآمد؟ اگر در این جا انحصار طلبی سیاسی به دیکتاتوری فردی و یا الیگارشیک می انجامد و به سود هیچ یک از طبقات اجتماعی نیست، چگونه می توان تصور کرد که در آنجا انحصار طلبی سیاسی حزب کمونیست به سود طبقه کارگر و یا آنچنان که ادعا می شد به سود اکثریت مردم تمام شود؟

این کشمکش های درونی سرانجام مرا در برابر این پرسش قرار داد که آیا می توان با یک جریان سیاسی برنامه ای کاملاً علمی و انسانی برای تحقق برابری و عدالت داشته باشد و بکوشد با تسخیر قدرت سیاسی پروژه خود را به نحو آمرانه به پیش برد، همراه و همدل بود؟ آیا باور به سوسیالیسم و عشق به برقراری عدالت می تواند انحصار طلبی سیاسی باورمندان و عاشقان این راه را توجیه کند؟ در تلاش برای یافتن پاسخی قانع کننده به این پرسش به ناچار پرسش دیگری در برابرم قرار گرفت:

رسیده بودند و سرکوب و کشتار را از ضروریات تحکیم انقلاب و پیشبرد مبارزه ضد امپریالیستی تلقی می کردند. این دو دیدگاه در سالهای بعد به تدریج مرزبندی های روشن خود را ترسیم کردند. به این ترتیب ما به این نتیجه رسیدیم که هیچ یک از اهداف شریف بشری از راه دیکتاتوری و استبداد یک گروه سیاسی یعنی از یک راه ناشریف و یک وسیله زشت قابل حصول نیست.

به تجربه آموختیم که سرکوب مخالف، و شکستن قلم و سانسور اندیشه با هر نیت و هدفی که دنبال شود منشاء فساد و تباهی است و آنان که به بهانه دفاع از محرومان و گسترش عدالت به دیکتاتوری و سرکوب متوسل می شوند، تیشه به ریشه همه آرزوهای شریف بشری بویژه عدالت می زنند.

به این ترتیب من از تفکری که زندانی «ایسم» بود و همه چیز را از منشور ایدئولوژی می نگرست آزاد شدم و دریافتم که برای برداشتن همه بندهای تبعیض، فقر و بیعدالتی از پای فرد و جامعه هیچ چیز

گذار ایران به دموکراسی دانست.

۲- از هم پاشیدگی بلوک سوسیالیسم و پایان جهان دو قطبی

این اتفاق همراه با گسترش تحولات دموکراتیک در سطح جهانی زنگ پایان دوران سلطه ایدئولوژی ها و اقبال عمومی در همه جوامع در حال توسعه جهان بویژه در ایران بود به فرد باوری، حقوق شهروندی و آزادی های سیاسی به مثابه پیش شرط توسعه و پیشرفت. ایرانیان از انقلاب مشروطه به این سو به این دستاوردهای مدرنیته تمایل نشان داده بودند.

۳- انقلاب در وسایل ارتباط جمعی

انفجار اطلاعاتی جهانیان را از نقطه نظر اطلاع همه روزه نسبت به یکدیگر به جایی رساند که گویی همه در یک محله کوچک و در کنار هم زندگی می کنند و از هم باخبرند. «دهکده جهانی» نقش مهمی در تحول گفتمان ها در ایران ایفا کرده است.

۴- تجربه نظام دینی ایران

عوامل سه گانه بالا همراه با تجربه زندگی در نظام دینی جمهوری اسلامی و انتقال تجربه و درس های نسل ما به نسل های جوان، تحول اندیشه سیاسی و دگرگونی در گفتمان ها و مطالبات و حقوق شهروندی مردم را به نیرویی مقاومت ناپذیر و تاریخ ساز تبدیل کرده است.

دگرگونی بزرگ در گفتمان نواندیشی دینی

یکی از گفتمان هایی که دگرگونی عمیق آن نشانه تحول جامعه ایران است، گفتمان نواندیشی دینی در ایران است. برخی از چهره های شاخص نواندیشی دینی در دوران پیش از انقلاب آیت الله مطهری، آیت الله طالقانی، مهندس بازرگان و دکتر شریعتی بودند که کوشش عظیمی برای ایدئولوژی سازی از دین به عمل آوردند و توانستند نقش تعیین کننده ای در همراه کردن دیانت و سیاست و گرواندن جوانان مسلمان به اسلام سیاسی و جمهوری اسلامی ایفا کنند.

اما تحولات جامعه ایران، گفتمان نواندیشی دینی را به کلی دگرگون کرد. چهره های شاخص نواندیشی دینی در سال های اخیر متفکرانی مثل عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان که در افکار و اندیشه های پیشین خود بازنگری کرده اند، در مسیری کاملاً خلاف نواندیشان دینی دوران انقلاب یعنی در راه ایدئولوژی زدایی از دین و جدا کردن دیانت از سیاست کوشش های اثر گذاری به خرج داده اند.

رفتار مدنی مردم تهران و دیگر کلان شهرهای کشور پس از اعلام نتایج انتخابات دست کاری شده ایران در خرداد ۸۸ خود مصداق بارز این دگرگونی است که چهره نوین و تحول یافته جامعه ایران را به دنیا نشان داد؛ جامعه ای خواستار احترام به حقوق برابر شهروندی، حق رای و آزادی های سیاسی که می خواهد خواسته های خود را از راه گفتمان های مسالمت جویانه و به دور از قهر و خشونت به کرسی بنشاند. در این جامعه سرچشمه های بازتولید گفتمان های خشونت گرا، انحصار طلب، تبعیض گرا، مرد سالار و دین سالار که در بدو انقلاب برای تبیین حکومت ولایت فقیه گفتمان سازی می کردند، روز به روز بی اعتبارتر و بی رمق تر شده اند. نتیجه آن که شرایط اجتماعی و سیاسی ایران و به موازات آن گفتمان های سیاسی و اجتماعی آن عمیقاً دگرگون شده اند. چهل سال پس از انقلاب بهمن ایران بیش از هر زمان مستعد گذار به دموکراسی است.

اگر پیروزی انقلاب من و ما را به بازنگری در تئوری انقلاب مسلحانه

برانگیخت سرکوب های بعدی و انحصار طلبی هسته اصلی قدرت جدید به رهبری آیت الله خمینی مرا به تردید نسبت به تئوری لنینی انقلاب و دیکتاتوری پرولتاریا واداشت. نقد تئوریک انحصار طلبی سیاسی حاکمان تازه به قدرت رسیده با مهم ترین اثر تئوریک لنین «دولت و انقلاب» که کتاب «مقدس» ما به شمار می رفت در تعارض مطلق بود. چگونه می توانستیم بدون تردید کردن و رد نظریه دیکتاتوری پرولتاریا و جایگاه قهر در پیشبرد انقلاب، انحصار طلبی سیاسی حکومت نوپنید جمهوری اسلامی را به چالش بکشیم و با استدلال های منطقی مورد انتقاد قرار دهیم؟

بالا تر از آزادی فردی نیست و اساساً رفتن به دنبال عدالت و برابری بدون آزادی، دودین به دنبال سراب است. چرا که آزادی شرط نخستین و لازم برای پیدا کردن راه عدالت و برابری و حرکت به سمت آن است. قطب نمایی است که بدون آن و بدون باور به آن انسان مسیر خود را گم می کند و هرگز به مقصد نمی رسد. تجربه شخصی من نه در خلا بلکه در بطن و بستر تحولات دگرگون کننده اجتماعی ایران رخ داد. تحول گفتمان ها در جامعه ایران متأثر از مولفه های گوناگونی است که برخی از موارد آن به قرار زیراند:

۱- تغییر ساختار طبقاتی- اجتماعی ایران

فرایند گسترش شتابان دانشگاهها و مراکز آموزش عالی که از دهسال پیش از روی کار آمدن جمهوری اسلامی آغاز شده بود، پس از انقلاب هر روز شتاب بیشتری به خود گرفت.

پس از پایان جنگ ایران و عراق به مدت ۳۰ سال تعداد دانشگاهها و مراکز آموزشی عالی کشور رشد کمی بی سابقه ای به خود گرفت به طوری که در یک بازه زمانی ۳۰ ساله تعداد آنها ده برابر و شمار دانشجویان نیز در این مدت هزار درصد افزایش یافت. این تحول بی سابقه، جمعیت طبقه متوسط فرهنگی ایران را که در مقطع انقلاب حدود دو میلیون نفر بود را به بیست میلیون افزایش داد. این طبقه که از همه طبقات و لایه های اجتماعی جامعه منشا می گیرد و با همه طبقات و اقشار جامعه ایران در پیوند است، در ایران معاصر نقش گفتمان ساز و راهبر را در تحولات اجتماعی برعهده دارد و می توان آن را موتور نیرومند

آیا یک گروه کوچک خیر خواه می تواند به زور جامعه را به سوی خیر هدایت کند؟ اما ملاک خیر خواه بودن یا نبودن را کدام مرجعی تعیین می کند؟ این پرسشها مرا به این جا رساند که خیر جامعه و مسیر درست رفتن به سوی خیر را باید با ملاک رای و اراده مردم سنجید. و گرنه همه دیکتاتورها و دیکتاتورهای تاریخ خود را خیرخواه مردم معرفی کرده اند. حتی اگر مردم راهی را به اشتباه بروند بهتر از راهی است که خیرخواهان به زور بر آنان تحمیل می کنند، چرا که آزمون و خطا خود لازمه رشد شعور و آگاهی جامعه است و البته همه اینها که برای من تازه بود بیش از دو قرن پیش در آثار فیلسوفان سیاسی بریتانیایی و فرانسوی به تفصیل و مستدل به اثبات رسیده بود...

من به همراه بخشی از سازمان در ۱۶ آذر ۱۳۶۰ با انتشار بیانیه «پیش به سوی تشکیل کنگره سازمان...» راهمان را از دوستانی که شیفته «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» و خواستار ادغام آمرانه سازمان به حزب توده ایران بودند، جدا کردیم.

اختلاف بر سر انحصار طلبی سیاسی

اختلاف اصلی ما در این خلاصه می شد که من و برخی از رفقای دیگرمان با زیستن در فضای انحصار طلبی سیاسی جمهوری اسلامی به انحصار طلبی احزاب کمونیست بلوک سوسیالیستی تردید کرده بودیم، در حالی که طرفداران ادغام سازمان در حزب توده ایران از اعتقاد به سوسیالیسم واقعا موجود به حقانیت جمهوری اسلامی در سرکوب مخالفان داخلی

خسته اما امیدوار

ملیحه محمدی



وقتی شبها با فکر آشویتس و یهودی ها با بغض می خوابیدم، حتا نمی دانستم که همکلاسی های کلیمی من یعنی همان یهودی ها... هنوز حتا از وجود کشوری به نام اسرائیل با خبر نبودند. آشنایی من با اسرائیل با دلسوزی و همدلی برای قوم یهود آغاز شد و این حس ارضا کننده که یهودیان به حق خود رسیده اند.

چهارده ساله بودم وقتی که به شهر زادگاهم تهران

برگشتم. این ایام مترادف شد با رفتن اولین دختر از فامیل به دانشگاه و هنوز او نیمه اول سال تحصیلی را طی نکرده بود که بوی عصیان و مبارزه و در فامیل پیچید و قلب های جوان ما را تسخیر کرد. معنی کتاب خواندن بلعیدن ادبیات چپ شد و بالیدن در فضای پرشوری که نوجوانی و جوانی من و دیگر بچه ها به ویژه دختران فامیل را با لطیف ترین عواطف و سخت ترین اراده شکل می داد.

مدتها برای تفکیک شاه دوستی از میهن پرستی با خودم جدال درونی داشتم. فضای تازه ولی اصلا جای این حرفها که از پدرم آموخته بودم نبود.

اسرائیل کشوری بود که شاه و آمریکا حامی آن بودند و هولوکاست پوشش ضخیمی برای حکومت آن تا حقوق فردی و اجتماعی فلسطینی ها را لگد مال و خانه های شان را بر سرشان ویران کند.

تهران بویژه جنوب شهرش که خانه ما آنجا بود، چهره عربان تری از فقر را نسبت به آنچه در شهرستان کوچک دیده بودم به من نشان می داد و ادبیات چپ از زیرزمینی تا علنی اش اجتماعی بودن و سیاسی بودن این فقر را اثبات می کرد.

مفهوم ستم از مقولات اخلاقی و فردی بیرون کشیده شده و بدل به عرصه ای نه تنها ملی که جهانی برای مبارزه شده بود. فقری که کارگر و

چهار ساله بودم که مادرم خواندن و نوشتن را به من یاد داد و به خواندن معتادم کرد؛ در حالی که جز روزنامه اطلاعات و کیهان و مجلات هفتگی و کتابهایی که پدرم برای خودش می خرید چیزی برای خواندن نداشتم.

مادرم کمکم می کرد تا هر چه دم دست است و پدرم وادارم می کرد تا روزنامه ها را با صدای بلند برایش بخوانم. تا کلاس دوم دبستان، هر بار بالاخره را بالاخره میخواندم و او با اخم میگفت: یعنی چه؟ از بچه های دیگر که جز گرگم به هوا و خاله بازی سرگرمی دیگری نداشتند، خوشبخت تر بودم.

پدرم یک روستایی به شهر آمده، کارمند دولت با درامدی نه حتا مکفی و قلبی رئوف بود که یاری به دیگران آیینش بود.

نو شدن و مدرن شدن جهانی را که در آن زندگی می کرد ستایش می کرد و آن را حاصل زحمات سلسله پهلوی می دانست و عواطف میهنی اش را معمولاً با قطره های اشکی که در چشمانش جمع شده یا جاری می شد بیان می کرد.

با آنچه او می گفت و می کرد، در کنار عشق به مطالعه، میهن پرستی که گویا نیمه توامان شاه دوستی بود، باشکوه ترین عواطفی بودند که به دنیای کودکانه من معنا می دادند.

آنچه بیرون از این دو معنا شناختم بیش از هر چیز رنج بود و روایتی زجرآور از رنج بشری که «آشویتس» بود!

«آشویتس یا دروازه جهنم» داستان های مستند دنباله داری بود که در مجله «اطلاعات هفتگی» منتشر می شد. پدرم تا به خانه برساند بیشترمجله را خوانده بود. من مجله را از دستش می قاپیدم و مادرم که همیشه غرق کار خانه بود به نوبت آخر شب می رسید.

آشویتس را یکبار خودم می خواندم و در خفا اشک می ریختم و یکبار مادرم که بسیار جوان بود و در آن شهر به قول خودش «غربت» هیچ هم صحتی جز دختر ده ساله اش نداشت با بغض برای من تعریف و دلم را خون می کرد.

کارمند و کشاورز با آن می ساختند، نه حاصل بی عدالتی فلان مالک و رئیس و کارخانه دار که نتیجه جبری سیستمی بود که دولتها در تمام جهان کارگزاران آن بودند. در میهن من شاهنشاه فرمانده ی تام الاختیارش بود که حامی آشکار و قدرتمندی در جهان داشت.

حمایت آمریکا نه فقط شامل شاه ایران بود که تمامی دیکتاتورهای منطقه و بسیاری از حکومت های ریز و درشت جهان را در بر می گرفت.

آمریکا در همان حال که شاهان ایران و عربستان و امرای غرق در فساد و ثروت منطقه را تقویت می کرد به عنوان حامی بی قید و شرط اسرائیل هر اعتراضی را علیه آن در هر کجای جهان و حتا در کمیسیونهای سازمان ملل خفه می کرد.

مزارع ویتنام هر روز با بمب های آمریکایی شخم زده می شد و ویتنامی ها می مردند.

سارتر جنگ شکر در کوبا نوشت و کاسترو از دهها توطئه ی قتل رهیده و آمریکا هنوز در پی شکار او بود.

رادیو تلویزیون رسمی و روزنامه های کشور من یک سره به تمجید از پادشاه و حکومتش مشغول بودند و بیشتر کتابهایی که ما باید می خواندیم در زیرزمین ها و بدون نام انتشارات و چاپخانه منتشر می شد.

چرا باید جز این می شد؟ آنچه در زندان دیده بودیم نه فقر و نه تبعیض را توجیه می کرد و نه استبداد خشن و بی منطقی را که مرا به جرم داشتن و خواندن کتاب هایی که بسیاری شان سرمایه ادبیات جهان بودند، به آنجا کشانده بود.

پنج سال بعد بزرگترین انقلاب مردمی قرن بیستم نظام را سرنگون کرد.

روز جهانی کارگر است! یازدهم اردیبهشت ۱۳۶۰، اول ماه مه ۱۹۸۰. پس از انقلاب بهمن، این سومین سالی است که جشن روز کارگر در ایران برگزار می شود.

علیرغم اینکه قانون اساسی ایران با اصل مترقی ولایت فقیه به رأی ملت رسیده است، و محدودیت ها به آرامی و اشکال مختلف گسترش می یابد، ما هنوز به برقراری نوعی دموکراسی در ایران و عقب راندن حکومت روحانیون امید داریم.

سختی های اولیه گذشته بود. از بیمارستان ارتش به زندان برگردانده شده بودم. جای کتک ها خوب شده بود و به جای انفرادی به بندی خالی آمدم و همان شب یا فردای آن روز دو نفر دیگر که با من هم پرورنده بودند را آوردند.

سه نفر بودیم. دوباره شور بود و شوق تغییر دادن جهان که به هر لحظه ی زندگی مان در آن حصارها معنا می بخشید.

معلوم شده بود که ما کاره ای نیستیم و فقط دوست داریم کتاب بخوانیم! آنها هم به ما کتاب می دادند. کتابهایی که برای هدایت ما مفید بود:

مارکسیسم و ماجرای بیگانگی انسان، طبقه جدید، میولان جیلاس! خاطرات سوتلانا دختر استالین ... ما می خواندیم و می خندیدیم. جزئیات یادم نیست ولی به یاد دارم که وقتی می خواندیم از ته دل می خندیدیم. همه چیز به روشنی علیه مدعی

در چنین استبدادی می شنیدی که دانشجویان دانشگاه کنت در آمریکا، در مخالفت با اقدامات حکومت شان در ویتنام کشته شده اند.

این گوشه ای از چهره ی جهانی بود که من در آن زندگی می کردم؛ بویژه آن چهره ای که برای من در آن زمان و با آن همه آمال و عواطف پیچیده با وضوح بیشتر آشکار بود. در چنین جهانی نه می شد بیطرف ماند و نه تعیین حق و باطل کار دشواری بود.

کشور برای جشنهای ۲۵۰۰ ساله آماده می شد. تبلیغات غظیمی که در ستایش ضرورت و عظمت این جشن برپا بود، خبر از مخارج هنگفت برگزاری این مراسم و پذیرایی از روسا و پادشاهان کشورها می داد...

کاری از دست دانش آموزی که به هیچ کجا وصل نیست بر نمی آمد. کلاس دهم بودم. در مدرسه شرف المعالی در خیابان پاستور.

خانم اجازه هست؟ دختر جوانی که معلم ریاضی بود و همیشه با محبت به من نگاه می کرد اجازه داد که از کلاس خارج شوم. بیرون که شدم همه آن حجب و خمودی که همیشه با من بود در پناه تصمیم به نظر خودم بزرگی که گرفته بودم، به انرژی پرنشاط و مواجی تبدیل شده بود.

دو طبقه از دیوار راهروهای مدرسه را با ماژیک سیاه پر از شعارهایی در اعتراض به برپایی چنین مراسمی و پرداختن هزینه های گزاف آن از جیب مردم کردم.

نمی دانم چقدر طول کشید؛ به کلاس برگشتم و زنگ پایان روز خورد و به راه افتادم در راهروهایی که بچه ها با چشمان و دهان باز به یکدیگر نگاه می کردند و بابای مدرسه که معمولاً روی صندلی چرت میزد ایستاده بود و با خواهش و فریاد می خواست که هر چه زودتر مدرسه را ترک کنیم.

فردای آن روز دیوارها کاملاً تمیز بود و دو سه نفر از دخترهای کلاس با نفرت به من نگاه می کردند، نگاه شان را برمی گرداندند و زیر لب فحش می دادند. اما در زنگ ریاضی دبیر جوان بحثی را پیش کشید از تیپ های مختلف شخصیتی، آدم هایی که می فهمند و رنج می کشند. آدم هایی که نمی فهمند و آنها که نمی خواهند بفهمند. به صورتش نمی توانستم نگاه کنم. برایم یقین بود که او جنوب شهر تهران را می شناسد، با فقر دشمن است. استبداد دامن گسترده سیاسی و فرهنگی را دوست ندارد و لاید زجر روزانه مردم فلسطین و ویتنام را می بیند. او بعدها یکبار روی پله های ورودی مدرسه به آرامی به من گفت که خیلی شانس آوردم زیرا مدیر مدرسه نمی خواسته که اسم مدرسه بد در برود.

سال پنجاه و سه شمسی بود. نوزده ساله بودم و در زندان اوین. گویا در ادامه دستگیری هایی که به گروه گلبرخی مربوط می شد دستگیر شده بودم - هیچ وقت به درستی نفهمیدم - و جز دو گونی کتاب چیزی هم به عنوان جرم نداشتم.

محل برگزاری روز جهانی کارگر در یازدهم اردیبهشت ۱۳۶۰ میدان آزادی تهران بود. در چشم به هم زدنی انبوه شگفت انگیزی از جوانان چپ در قلب پایتخت انقلاب اسلامی گرد آمده بودند. وسعت جمعیت مبهوتم کرده بود. در حالی که توده ای ها در دانشگاه مراسم جداگانه ای داشتند و مجاهدین خلق، در ترمینال خزانه. پیچ پیچ بود که فالانژها را دسته دسته با ماشین ها می آوردند و اطراف میدان مستقر می کنند.

هفتاد سال پیش از این اصل نظارت فقها در قانون اساسی مشروطیت، صوری و متروک شده بود؛ چگونه روحانیت می توانست به این کشور در نیمه دوم قرن بیستم مسلط شود، با حضور و شرکتی که انقلابیون با خاستگاه و مکاتب گوناگون در این انقلاب داشتند!

پس چنان نماند و چنین نیز نخواهد ماند. باری! در چنان روز و تاریخی با شوق و امید راهی مراسم روز کارگر بودیم. که سازمان ما، (سازمان فداییان خلق ایران - اکثریت) در میدان آزادی تدارک دیده بود.

هفتاد و سه روز از تولد پسر می گذشت. همراه بردن او به تظاهرات اول ماه می که حتماً همچون همه نشست ها و تظاهرات ما با درگیری و جنگ و گریز توام می شد، صلاح نبود. مادرم مثل همیشه چاره ساز آمده بود. تلاش اولیه او برای منصرف کردن من که بچه شیرخواره داشتم و راهی کردن پدر بچه هم چنان که خودش نیز انتظار داشت ناموفق بود. ماند توصیه ای از سر استیصال که: «زود برگرد، بچه گشته میمونه.»

محل برگزاری مراسم میدان آزادی تهران بود. شهید! اولین نام شاهنشاهی که به آسانی و زیر هیبت انقلاب به فراموشی سپرده شد! انگار که میدان پر خاطره با همین نام متولد شده بود. امروز که می بینم و می شنوم که بسیاری از اسامی هنوز به زبان می آیند، به نام پرشکوه این میدان می اندیشم و اینکه چگونه و به چه سرعتی تغییر کرد و تثبیت شد و به خاطرات تلخ و شیرینش.

به سمت میدان آزادی حرکت کردیم. در انتهای خیابان انقلاب، ورودی میدان، تجمع مشکوک اما آشنایی بود. به سرعت تعدادی اطراف ما را گرفتند. گفتند باید کیفیت را ببینیم. باید بدون درگیری از آنها می گذشتم و چند متر آن طرف تر به رفقایم می پیوستم. به آرامی کیفم را باز کردم. نگاهی سهوی به

نویسندگانش معنی می شد. برای هر سطر و هر نقل قولی پاسخی کوبنده داشتم.

«کمونیستها مردم احمقی هستند که به حزب و سازمان شان پول می دهند تا آنها را برای کشتن آماده کند.»

دختر استالین از خشونت و بی مهری پدر می گفت که در دوران جنگ وقتی پس از مدتها دوری بچه ها را به مسکو دیدار پدرها برده بودند و او با خوشحالی به سمت پدر دویده بود، استالین به محض در آغوش گرفتن او گفته بود این چه پیراهنی است که تن کرده اند؟ پارچه روسی در این مملکت پیدا نمی شد که با پارچه ی فرانسوی برای تو لباس دوخته اند!

او می گفت که قلب کوچکش چگونه از بی مهری و خشونت پدر فشرده شده و ما می گفتیم: چه انسان والایی! چه انقلابی ی صادقی! ازصمیم دل و با ایمان می گفتیم. راست می گفتیم. مگر نه این که انقلابی صادق باید همه هستی اش را در داو مبارزه بگذارد؟ چند ماه بعد با سربلندی و غرور و ایمان محکم تر برای مبارزه با رژیم شاه از زندان آزاد شدم.

با اعتقاد بیشتر به حقانیت کمونیسم که راوی آزادی انسان بود؛ نه تنها از ستم سرمایه که از همه قیودی که او را به بند می کشید و تحقیر می کرد. او را از مزدوری برای سرمایه داران، پذیرفتن حقارت خیرات و مبرات رها می کرد.

امروز به رویارویی با آمریکا که می اندیشم، تضادم را سیاسی می بینم. زیرا باور ندارم که مالکیت خصوصی بر وسایل تولید می تواند از میان برود. وظیفه خودم را نه مبارزه برای سرنگونی سرمایه داری که تلاش دائم برای مقابله با ناهنجاری های آن می دانم و جلوگیری از تعرضش به حقوق انسانی جامعه. معتقدم که انسان قادر خواهد شد اشکال انسانی تری از سرمایه داری را در جهان ایجاد کند.

کیف گشوده من که فقط یک خودکار در آن بود کرد و گفت: «سیا» چیست؟ گفتم سازمان جاسوسی آمریکا. موساد چیست؟ گفتم سازمان جاسوسی اسرائیل و او که می خواست مچ یک فدایی خلق هوادار شوروی را بگیرد باز پرسید: کا گ ب چیست؟ با دلهره اما مصمم گفتم: سازمان ضد جاسوسی شوروی. با دلهره گفتم زیرا می دانستم که این نقطه ای است که نه می توانم ببخشم و نه بخشیده می شوم... اما جوانک آن قدر دقیق نبود که بتواند از بازی من با کلمات دفاعم از شوروی و اعتقاد به حقانیت آن را بفهمد و پرده دیگری پیش بیاید. گفت مرگ بر هر سه تاشون! شجاعتم بیهوده شده بود. با حرکت دست کنارشان زدم و رفتم به سمت محوطه بزرگ و سیال جمعیت که جویبارهای انسانی به آن می پیوستند و وسعت می گرفتند.

باری، انقلاب ایران در جهانی اتفاق افتاده بود که آبستن حوادث بزرگ دیگری بود. به موازات منطقی که ما و بسیاری از انقلابیون نسل ما در نفی خشونت و پذیرش مبارزه مسالمت آمیز می پذیرفتند، جمهوری اسلامی که در ظاهر مستحکم تر شده و باید از صعوبت انقلابی می کاست، دست به قلع و قمع جنایتکارانه ی مخالفین و حتا منتقدین سیاسی خود زد. جنگ خانمانسوز هشت ساله که حاصل یک سیاست جهانی علیه انقلاب ایران و اهداف درست و نادرست آن بود، جواز این خشونتها شد. آن سوتر، درست در قبله گاه آمال ما، کمونیسم، این غول باشکوه آرمانی زخم می خورد و فرو می ریخت. خطاها و کاستی هایش در پناه خشونت آشکار آمریکا و تعرض هر روزه اش به حقوق و آزادی های

لیبی را نابود و عراق و افغانستان را ویران کرده اند. با مصری های بر اساس همه تجربیات شان از ایران و اروپای شرقی بازی رذیلانه ای کردند که تحقیری به یاد ماندنی در تاریخ این کشور کهن خواهد شد. امروز وقتی به برجسته ترین عناصر این تاریخی که در آن و با آن زیسته ام، نگاه می کنم درست است که احساس خستگی می کنم؛ اما ناامید نیستم. گمانم این است که نسبت به همه شان درک درست تر و عمیق تری دارم. به انقلاب ایران که فکر می کنم همیشه از این حسرت سرشارم که چرا راه دیگری برای تغییر پیدا نشد.

هیچ شکی در وابستگی و استبداد حکومت شاه ندارم؛ اما ای کاش آن سیستم قادر می شد از درون خود منتظری ها، حجاریان ها، خاتمی و موسوی ها را برویاند.

از همین منظر مبارزه با جمهوری اسلامی برای من جز در چارچوب مسالمت و مبارزه گام به گام معنا نمی شود و باور دارم که آگاهی و هوشیاری روز افزون مردم میهن ما مانع از تحمیل خسارات یک انقلاب و فرو پاشی دیگر خواهد شد.

همدردی ام با مردم تحت ستم های سیاسی و اقتصادی جهان بخشی از هستی من است و فلسطین زخم کهنه و هنوز خون چکان وجدانم. وظیفه بشر متدمن می دانم که حکومت دینی اسرائیل را همچون حکومت ایران و عربستان و... محکوم و مقید کند و رنج می کشم وقتی می بینم ایرانیانی مدعی آزادی خواهی و حقوق بشر که بی وقفه در کار جلب حمایت جهان برای مبارزه شان با حکومت ایران هستند، شعار نه غزه، نه لبنان سر می دهند!

امروز به رویارویی با آمریکا که می اندیشم، تضادم را سیاسی می بینم و می خواهم که چنین بینم؛ زیرا باور ندارم که مالکیت خصوصی بر وسایل تولید می تواند از میان برود. پذیرفته ام که مالکیت سرمایه داری برخاسته از مالکیت فردی؛ مقوله ای نه فقط اجتماعی که مربوط به حقوق فردی و شخصی است. به عنوان شهروند این جهانی که می شناسم وظیفه خودم را نه مبارزه برای سرنگونی سرمایه داری که تلاش دائم برای مقابله با ناهنجاری های آن می دانم و جلوگیری از تعرضش به حقوق انسانی جامعه. معتقدم که انسان قادر خواهد شد اشکال انسانی تری از سرمایه داری را در جهان ایجاد کند.

به سازمان فداییان خلق ایران اکثریت کسانی از درون و بیرون ایراد می گیرند، به سبکی و اندازه ای که گویا اساس تفکرش بعد از سال ۵۸ غلط بوده است و گویا خسارات تاریخ ایران و انقلاب از سیاست نادرست او نشأت گرفته است؛ این انتقاد را وارد نمی دانم. عناصر اصلی و تعیین کننده سیاست این سازمان که بتنی بر شناخت از عدم یکپارچگی حاکمیت و نادرستی تقابل به آن بود درست بوده و هنوز درست است و اساس راهیابی نیروهای دیگر.

ملیحه محمدی
خرداد ۱۳۹۶

همدردی ام با مردم تحت ستم های سیاسی و اقتصادی جهان بخشی از هستی من است و فلسطین زخم کهنه و هنوز خون چکان وجدانم. وظیفه بشر متدمن می دانم که حکومت دینی اسرائیل را همچون حکومت ایران و عربستان و... محکوم و مقید کند و رنج می کشم وقتی می بینم ایرانیانی مدعی آزادی خواهی و حقوق بشر که بی وقفه در کار جلب حمایت جهان برای مبارزه شان با حکومت ایران هستند، شعار نه غزه، نه لبنان سر می دهند!

ملت های کوچکتر از دید ما پنهان مانده بود و روز و شب مان در حیرت و پرسش های بی پایان می گذشت.

بارها فکر کرده ام که اگر نبود فاجعه اعدام های ۶۷ که همه را رویین تن کرد، حتماً بسیاری از ما زیر آوارهای فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود نبود می شدیم و چیزی از ما در هیئت یک انسان معمولی نیز باقی نمی ماند.

و پیتنامی ها سعادتمند بودند و قبل از این زلزله سیاسی، آمریکا را به فضاحت بیرون رانده بودند. اما همه جهان، هر کجا کوچکتر و ضعیف تر، آسانتر جولانگاه آنان شد.

از فعل ماضی استفاده نکنم. اوضاع کنونی جهان است اینکه تصویرش می کنم.

منافع سرمایه داری آمریکا تقریباً در تمامی کشورهای کمتر قدرتمند جهان سیاستگذاری می کند.

اسرائیل همچنان و با حمایت مشمزنکننده آمریکا، حقوق بشر را در فلسطین شخم می زند و فاجعه فلسطین درست مانند اردوگاههای مرگ نازی ها، لکه ننگ بزرگی بر دامن بشریت مدرن است.

آمریکا هر کشوری را که بخواهد با چماق حقوق بشر می کوبد و پادشاهی قبیله ای عربستان و حکومت دینی اسرائیل نزدیکترین متحدانش هستند و حکام عربی پول پرست و بدوی بازیچه و چماق او بر سر کشورهای عرب و غیر عرب منطقه.

در چشم به هم زدنی انبوه شگفت انگیزی از جوانان چپ و کمونیست در قلب پایتخت انقلاب اسلامی گرد آمده بودند. یادم هست که وسعت این جمعیت مهیومتم کرده بود. در حالی که توده ای ها در دانشگاه مراسم جداگانه ای داشتند و مجاهدین خلق، اگر اشتباه نکنم، در ترمینال خزانه.

پچ پچ بود که فالانژها را دسته دسته با ماشین ها می آوردند و اطراف میدان مستقر می کردند. ولی این نه چیزی از آن حس غرور کم می کرد و نه خیلی نگران مان می کرد. عادت کرده بودیم، تا جایی که می توانستیم ادامه می دادیم و سپس طبق رهنمودهای سازمان با تلاش برای وقوع کمترین درگیری پراکنده می شدیم.

خیلی زود شعارهای سخیف و ناسزا به سنگ پرانی تبدیل شد. بسیاری از جمعیت بر حسب سابقه برای مقابله با سنگ ها با خود چتر داشتند. اما انفجار نارنجک مرحله دیگری بود که تا آن روز اتفاق نیافتاده بود. وقتی جمعیت به ناچار متفرق می شد، برادران کمیته که ظاهراً برای حفظ نظم آنجا بودند، نخست با تیرهای هوایی شروع کردند و سپس به پشت پاهای جمعیت در حال گریز شلیک می کردند. تکه های آسفالت بود که کنده می شد و از پشت سر به پاها و بدن ما می خورد.

کار از چادرهای کمک های اولیه که پشت جایگاه سخنرانی برپا شده بود گذشت. مجروحان باید به بیمارستان منتقل می شدند. میترا صانعی نه ساله کشته شد و اکبر دوستدار صنایع عضو مرکزیت سازمان از آن پس بر یک پای خود ایستادگی می کند.

باید پوزش بخواهم که سیلاب خاطرات تلخ مرا از مضمونی که برای آن می نوشتم این همه دورتر آورد. اما ورودی آسان تری، به این تاریخ کوتاه اما سنگین نیافتم. آسان تر برای خودم که همچون بسیاری از هم نسلانم انگار که چند قرن را زندگی کرده ام.

امروز وقتی به برجسته ترین عناصر تاریخی که در آن و با آن زیسته ام، نگاه می کنم درست است که احساس خستگی می کنم؛ اما ناامید نیستم. گمانم این است که نسبت به همه شان درک درست تر و عمیق تری دارم. به انقلاب ایران که فکر می کنم همیشه از این حسرت سرشارم که چرا راه دیگری برای تغییر پیدا نشد.

تقدس زدائی‌های یک انقلاب «مقدس»

محسن یلفانی



تاریخ معاصر، یا تاریخ بلاواسطه جامعه ایرانی (یعنی تاریخی که بر زندگی روزمره و هویت کنونی ما به عنوان فرد ایرانی تأثیر می‌گذارد و با آن ارتباط مؤثر دارد) با انقلاب مشروطیت شروع می‌شود و انقلاب اسلامی آن را وارد دورانی از بحران و گسستگی می‌کند. همه تحولات و تغییراتی که در عقاید یا نظرات ما درباره «گفتمان»ها (۱) و امور و مباحث و مسائل سیاسی (از جمله، امپریالیسم، صهیونیسم، و خود جمهوری اسلامی) پدید آمده، بر اثر انقلاب اسلامی، یا به قول معروف، در رابطه با آن، شکل گرفته‌اند. از این رو ارائه تعریفی، هر چند سریع و گذرا، از این انقلاب، به منظور فهم دگرگونی‌ای که در ذهن و زندگی ما در پی آورده، ضروری است.

در این کار، بیش از هر چیز باید ویژگی‌های اصلی انقلاب اسلامی را به خاطر آورد. این ویژگی‌هاست که باعث تحولات و تغییرات فکری نزد ما شده‌اند.

انقلاب اسلامی انقلابی آسان، سریع و تصادفی (۲) بود. این خصوصیات لزوماً به معنای بی‌اعتباری انقلاب اسلامی نیست. به معنای این است که کوشش‌های مورخان، چه رسمی و چه مستقل، برای فراهم آوردن سابقه یا شناسنامه برای این انقلاب با واقعیت‌های تاریخی سازگار نیست: رقابت و حتی منازعه دائمی میان حکومت و روحانیت شیعه همواره به تقسیم قدرت محدود می‌شد و هیچ وقت تا حد کنار زدن یا از میان بردن رقیب پیش نمی‌رفت. از انقلاب مشروطیت به این سو، روحانیت شیعه به حکومت، که با وجود استفاده از رنگ و لعاب‌های مذهبی، هر چه بیشتر با مذهب فاصله می‌گرفت، تن داد و با آن همکاری می‌کرد. تا نزدیک به یک سال پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، اکثریت بزرگ روحانیت با حکومت شاه همکاری می‌کرد و در مقابل نسبت به اهداف آیت‌الله خمینی و پیروانش مشکوک بود. تا کمی بیش از یک سال تا پیروزی انقلاب اسلامی، «نهضت» با «حرکت» اسلامی آیت‌الله خمینی در جنبش اعتراضی علیه دیکتاتوری شاه، در مقایسه با دیگر نیروهای سیاسی، در اقلیت کامل بود.

به کار گرفتن اصطلاح «انقلاب» و استفاده از روش‌های «انقلابی»، که در آن زمان سکه رایج و برگ برنده در امر مبارزه سیاسی به شمار می‌آمد، باعث پیشی گرفتن و

ابتکار عمل آیت‌الله خمینی، و در مقابل، خارج شدن کنترل از دست نیروها و رهبران میانه‌رو و طرفدار قانون اساسی شد. سلاح مذهب، هم به مبارزه با رژیم شاه و کنترل دیگر نیروهای مخالف تقدس بخشید و هم به انقلاب اسلامی. آیت‌الله خمینی از مذهب، که در فرهنگ عمومی مقدس و تخطی به مظاهر آن مصداق کفر محسوب می‌شد، به مثابه نوعی سلاح شیمیایی استفاده کرد که دیگران - هم رژیم شاه و هم دیگر نیروها - فاقد آن بودند و توانایی و حتی اجازه مقابله با آن را نیز نداشتند.

تا سال‌های اول دهه چهارم شمسی مفهوم انقلاب و مبارزه انقلابی، همچنانکه شیوه‌های افراطی و قهرآمیز، در فرهنگ سیاسی کشور ما جایی نداشت و حتی مذموم دانسته می‌شد. شاید تنها در تعداد انگشت شماری محافل یا «سلول‌هایی» که با برخه‌ای از تمایلات مارکسیست-لنینیستی اندک فعالیتی داشتند، از انقلاب صحبت می‌شد.

در پی شکست یا بی‌نتیجه ماندن مبارزات سیاسی سال‌های ۱۳۳۹-۱۳۴۲، نوعی خستگی و بی‌زاری نسبت به این نوع مبارزه «قانونی» بویژه در میان نسل جوان مبارزان به وجود آمد. این تمایل یا خواست را خاطره شکست و تسلیم‌طلبی حزب توده تشدید می‌کرد.

این دوران کم و بیش با رشد و رواج دو ایده یا نظریه مهم در صحنه سیاسی همراه شد. یکی نظریات جهان سومی (Tiers-mondisme) بود که رویدادهای مثل جنگ الجزایر، مسئله فلسطین و دخالت نظامی آمریکا در ویتنام زمینه‌های عملی آن را فراهم کردند. و دیگر، برآمدن گرایش‌های جدید مارکسیستی متفاوت و مخالف با مارکسیسم-لنینیسم «رسمی» شوروی. این نوع گرایش، که ایده انقلاب از مفاهیم برجسته آن بود، با ایده‌های

جهان سومی درآمیخت و به سرعت، باز با الهام از مقاومت ویتنام و فلسطین و نیز از انقلاب کوبا، در برخی کشورهای آمریکای لاتین زمینه مبارزات قهرآمیز و انقلابی را فراهم کرد و در اروپا نیز کانون‌هایی برای خود فراهم آورد.

ایران نیز از گسترش این گرایش انقلابی در امان نماند. سال‌های آخر دهه چهارم و نیمه اول دهه پنجاه را می‌توان دوران اوج رواج و محبوبیت ایده انقلاب دانست. (این واقعیت بسیار مهم که همین برهه زمانی شاهد زمین گیر شدن و شکست مبارزه قهرآمیز - چریکی - و انقلابی شد، به بحث ما مربوط نیست).

در هر حال، هنگامی که اولین نشانه‌ها و حرکات اعتراضی نسبت به رژیم شاه در آغاز نیمه دوم دهه پنجاه شروع شد، اعتبار و محبوبیت ایده انقلاب آنقدر بود که آیت‌الله خمینی نیز برای حرکت یا نهضت خود عنوان «انقلاب» اسلامی را انتخاب کرد.

اما پیروزی انقلاب اسلامی و بویژه شیوه‌هایی که رهبر آن در مسند قدرت به کار گرفت، تقریباً بلافاصله به روند بی‌اعتبار شدن آرمان انقلاب را آغاز کرد.

انقلاب، که تا آن زمان چاره اصلی و درمان نهایی همه مشکلات و دردهای اجتماعی شناخته می‌شد، با اولین اقدام‌های نوع اسلامی آن و مصیبت‌هایی که به بار آورد، به هر گونه توهم درباره نتایج برهم ریختن نظم اجتماعی با توسل به زور و خشونت پایان داد، و آشکار کرد که جابه جا کردن سریع طبقات اجتماعی چه عوارض

که ایمانشان سر به تعصب و قشری‌گری می‌زد، مخالفت و مبارزه با رژیم را وظیفه یا مأموریت دینی خود قرار دادند. (۳)

از سوی دیگر، واقعیت غیرقابل انکار این است که ماهیت و هدف انقلاب اسلامی، نه دینی، که سیاسی بود و هست. این نکته چنان آشکار است که نیازی به توضیح و تفصیل ندارد. همان یادآوری شعار «آزادی، استقلال، جمهوری اسلامی» که خواه ناخواه خواست آزادی و استقلال را - که ربط پیوسته و ضروری‌ای با دین ندارند و از مقولات سیاسی‌اند - مقدم بر نظام اسلامی می‌شمارد، برای تأیید این نظر کافی است. آنچه مردم را علیه رژیم شاه برانگیخت، درست یا غلط، نه به خطر افتادن امر دینی، که مخالفت سیاسی با او و رژیمش بود.

ابراز نگرانی کرده‌اند. دلیل اصلی نیز این است که انقلاب اسلامی وظیفه‌ای بر عهده دین گذاشته که با هیچ تمهیدی از عهده آن بر نمی‌آید و بر نخواهد آمد. معنای واقعی دستورالعمل‌هایی نظیر حفظ نظام از اوجب واجبات است، با حفظ جمهوری اسلامی از حفظ امام عصر هم مهم‌تر است، چیزی نیست مگر کاهش دادن نهاد دین، و وسیله قراردادن در حد ارگان‌هایی نظیر وزارت دفاع یا سازمان امنیت و اطلاعات.

می‌توان فهمید و پذیرفت که ابراز چنین درجه‌ای از حمیت و شور و شوق برای حفظ نظام اسلامی باعث سست شدن ایمان مذهبی مریدان پاک‌باخته و جان‌نثاران آیت‌الله خمینی نمی‌شود و حتی می‌تواند ایمان تعصب‌آمیز آنها را تشدید کند. ولی پیداست که

هولناک و جبران‌ناپذیری بر جای می‌گذارد. با گذشت نزدیک به چهار دهه از عمر انقلاب اسلامی، به دشواری می‌توان به یاد آورد که زمانی «انقلاب» چه رُیا و آرزوی دست‌نیافتنی‌ای بود و چگونه بسیاری از مبارزان سیاسی تنها برای برداشتن گامی به سوی آن، به آسانی از زندگی خود می‌گذشتند.

طبعاً، تعبیر و تفسیر از انقلاب به نوع اسلامی آن محدود نماند. دو انقلاب بزرگ دیگر تاریخ، انقلاب فرانسه و انقلاب اکتبر، نیز در پرتو درس‌های انقلاب اسلامی مورد تجدید نظر قرار گرفتند. خاطره نوستالژیک جنبه‌های خشونت‌بار انقلاب فرانسه - ژاکوبینیسم و حکومت ترور - که زمانی الهام بخش برخی ژمانتیک‌های انقلابی بود، در برابر عقلانیت ترمیدور و راهگشایی آن به سوی شیوه‌های دموکراتیک، رنگ باخت. انقلاب اکتبر نیز چنان دیر ترمیدور را - در برنامه‌های گلاسنوست و پروسترویکا - پذیرفت که با متلاشی شدنش هم‌زمان شد. راست است که انقلاب اسلامی در سرکوب مخالفان خود تا حد انقلاب اکتبر، که ترور و خشونت را به اصل یا قانونی دائمی و عمومی تبدیل کرد، و نیز تا حد انقلاب فرانسه، که تنها در چند سال - هر چند با سببیتی غیرمنتظره - بدان متوسل شد، پیش نرفت. در عوض مذهب را، با تعبیری خودساخته، دستورالعمل خود قرار داد، که در تداوم و تعمیمش، هر گونه کمبود خشونت و سببیتی را جبران کرده است.

انقلاب اسلامی، بجز تقدس‌زدانی از آرمان انقلاب، هاله تقدسی را هم که بویژه بوسیله نیروها و گرایش‌های چپ، بر سر مفهوم مردم (یا خلق) نهاده شده بود، زدود. به جرات می‌توان گفت که یکی از دلایل چارناپذیر حمایت آزادی‌خواهان و روشنفکران از آیت‌الله خمینی - به رغم آگاهی یا حداقل بی‌اعتمادی‌شان به خود او و شعارهایش - پشتیبانی گسترده و فداکارانه مردم از او بود. حضور به اصطلاح میلیونی مردم در حمایت از آیت‌الله خمینی، تا ترکیب با این فکر که حق همیشه با «مردم» است، مخالفان و منتقدان آیت‌الله را عملاً خلع سلاح می‌کرد. اما اندک زمانی بعد، نتایج مرگبار این سرسپردگی مردمی نسبت به رهبر فرهمند، معنای واقعی اسطوره «مردم» را نیز آشکار کرد و نشان داد که یک رهبر فرصت‌طلب و خودکامه چگونه می‌تواند مفهوم مقدس «مردم» را به عوام‌الناس یا غوغا تبدیل کند و به ورطه جهالت و شرارت و جنایت بکشاند.

در مورد نقش مردم در حمایت از آیت‌الله خمینی یادآوری این نکته نیز بی‌مناسبت نیست که آنها فقط زمانی در مقیاس میلیونی به خیابان‌ها ریختند که مطمئن شدند آیت‌الله از شاه قوی‌تر است و عن قریب بر او پیروز خواهد شد.

این نیز واقعیتی است که گروه‌های پرشماری از همین مردم ساده، زمانی که پیروزی و رهبری آیت‌الله خمینی مسلم شد، چنان بدو گرویدند که حاضر بودند، و هنوز نیز هستند، که جان خود و جان عزیزانشان را به آسانی فداایش کنند. پاسخ آیت‌الله در برابر این جانفشانی‌ها تقریباً به فراهم آوردن امکان انجام آنها محدود ماند.

اما مهم‌ترین دستاورد انقلاب اسلامی در فرآیند تقدس‌زدانی در مورد خود مذهب - که علی‌الاصول دلیل وجودی آن را تشکیل می‌دهد - صورت گرفته و می‌گیرد. این سخن که انقلاب اسلامی بزرگ‌ترین ضربه را به نهاد دین وارد کرد، نه ادعاست و نه ناشی از بغض و کین. بسیاری از مؤمنان و حتی برخی از دست‌اندرکاران حکومت اسلامی هم بر آن صحنه گذاشته و نسبت بدان

در پی شکست یا بی‌نتیجه ماندن مبارزات سیاسی سال‌های ۱۳۳۹-۱۳۴۲، نوعی خستگی و بی‌زاری نسبت به مبارزه «قانونی» به وجود آمد. این دوران با رواج دو نظریه مهم همراه شد. یکی نظریات جهان‌سومی بود که رویدادهایی مثل جنگ الجزایر، مسئله فلسطین و دخالت نظامی آمریکا در ویتنام زمینه‌های عملی آن را فراهم کردند. و دیگر، برآمدن گرایش‌های جدید مارکسیستی مخالف با مارکسیسم - لنینیسم «رسمی» شوروی. این نوع گرایش، که ایده انقلاب از مفاهیم برجسته آن بود، با ایده‌های جهان‌سومی در آمیخت و به سرعت، باز با الهام از مقاومت ویتنام و فلسطین و نیز از انقلاب کوبا، در برخی کشورهای آمریکای لاتین زمینه مبارزات قهرآمیز و انقلابی را فراهم کرد.

انقلاب اسلامی این ادعا را دلیل وجودی خود اعلام کرد که می‌تواند، اضافه بر تأمین شرایط لازم و کافی برای حفظ ایمان کامل و انجام تمام عیار عبادات مذهبی، به تمامی مسائل و بفرخ‌های دنیوی هم به بهترین وجه پاسخ دهد. چیزی طبیعی‌تر از این نبود که توده‌های ساده‌دل میلیونی، با آغوش باز به استقبال چنین حکومتی که آن را از خود، از جنس خود و از آن خود می‌دانستند، بشتابند. گروه بزرگی از تحصیل‌کردگان و روشنفکران دینی نیز، که تلاش‌های مکرر و تاریخی پیش‌آهنگانشان به منظور تلفیق دین با سیاست و عرضه نظامی از این طریق همواره با شکست و بن‌بست روبرو شده بود، با شوق و ذوق هر چه بیشتر به استقبال انقلاب اسلامی رفتند. تشخیص این که کدام یک از این دو گروه، توده‌های مذهبی یا مبارزان و روشنفکران دینی، زودتر به توهّمات خود درباره سراب انقلاب پایان دادند، نه آسان است و نه چندان ضروری. آنچه به هیچ روی آسان نیست اما به همان میزان ضروری است، وظیفه‌ای است که خواه ناخواه بر عهده روشنفکران یا نواندیشان دینی قرار می‌گیرد یا قرار گرفته است.

وظیفه و مسئولیتی که بر عهده اینان قرار دارد، به روشنگری درباره محدودیت‌ها و محظورات و ناتوانی‌ها و ناهمخوانی‌های دین در حل و فصل مسائل و موضوعاتی نظیر ضروریات حکومت در زمان حاضر، حقوق مردم، دموکراسی و... محدود نمی‌شود. نوآوری‌ها و ورزش‌های فکری در حیطه تعبیر و تفسیر دین هم گرهی از کار مردمی که در چنبره حکومت اسلامی گرفتار آمده‌اند، باز نمی‌کند. حتی پذیرش و برشمردن خط و خطاهای هولناک جمهوری اسلامی و جنایات رهبرانش نیز در زمره بدیهیات است. زمان آن فرا رسیده است که، روشنفکران و نواندیشان دینی چنانکه در مباحث نظری شجاعانه

برای توده‌های وسیع‌تر، که آرمان حفظ نظام اسلامی را در افقی بسی دورتر از مصادف زندگی روزمره می‌بینند - اگر ببینند - این شعارها فقط باعث مزاحمت و اغتشاش ایمان مذهبی‌اشان می‌شوند.

تا پیش از انقلاب اسلامی مردم ایران در اکثریت غالب خود مسلمان بودند و معمولاً هم نه تنها مسلمان بودن خود را پنهان یا انکار نمی‌کردند، آن را باعث آرامش و اعتماد به نفس خود هم می‌دانستند. (به دلایل گوناگون، که منشأ همه آنها هم رژیم شاه نبود، در مواردی هم به تقیه متوسل می‌شدند) رژیم شاه اگر چه به طور کلی غیر مذهبی بود و نگاه‌ها نیز برخی نمایش‌های ضد‌مذهبی راه می‌انداخت و از این طریق، بی‌خود و بی‌جهت، باعث آزدگی هم‌میهنان مؤمن ما می‌شد، به طور کلی با مذهب مردم کاری نداشت و مانعی بر سر راه مسلمانان ایجاد نمی‌کرد. (نگارنده به یاد دارد که در ماه رمضان سال ۱۳۴۴، به هنگام گذراندن خدمت سربازی در شیراز، به جرم تظاهر به روزه‌خواری در خیابان بوسیله دژبان دستگیر شد!) مهم‌تر از همه، پیش از انقلاب اسلامی مردم مسلمان مملکت ما، با دریافت مقتضیات زمان و از راه تجربه و خطا، یاد گرفته بودند و یا به تدریج یاد می‌گرفتند که دین خود را با شرایط نوین زندگی سازگار کنند. میان مردم مؤمن و غیرمذهبیان دیوار سفت و سخت خودی و غیر خودی یا نمازخوان و بی‌نماز، که آشکارا به اعمال نوعی آپارتاید انجامیده است، کشیده نشده بود. از این هم مهم‌تر، در نظر و داوری عمومی، مسلمان مؤمن بیشتر به صداقت و امانت و پاکدامنی و درستکاری شناخته می‌شد، و کمتر به تعصب و دورویی و عقب‌ماندگی. در بالا نیز به اشاره گفتیم که نه تنها توده‌های مسلمان، که رهبران دینی یا روحانیان شیعه هم در مجموع همین شیوه سازگار کردن بی‌سر و صدا و تدریجی مذهب با شرایط زندگی نوین را اختیار کرده بودند. تنها اقلیتی از مسلمانان

از اسلامی کردن مدرنیته تا مدرن کردن اسلام

حسن یوسفی اشکوری



درآمد

این نوشتار در چهار فصل ذیل این عناوین سامان یافته است: آموزش، تحول فکری در بستر زمان، جمع بندی سیر تحول فکری و در نهایت آخرین اظهار نظر در باره آمریکا و اسرائیل و حکومت جمهوری اسلامی. ذیل عناوین می کوشم به اقتراح «میهن» پاسخ دهم.

الف. آموزش

در سال ۱۳۴۱ (یعنی در سیزده سالگی) با طلبه شدنم در حوزه دینی کوچک شهرمان (رودسر) عمر فکری و سیاسی ام آغاز شد. خروج از ده و ورود به شهر و شهرنشینی، نقطه عطف این سیر تحولی بود. پیش از آن با تعلم در مکتبخانه ده مان آموزش ابتدایی را در حد لزوم (خواندن و نوشتن و فراگیری برخی معارف ابتدایی آن دوران مانند قرآن و حساب و تاریخ و جغرافیا) فرا گرفته بودم ولی پس از ورود به حوزه رودسر تصمیم گرفتم که در کنار آموزش رایج حوزوی از طریق آموزش شبانه و شرکت در امتحانات «متفرقه» (در آن زمان به امتحانات داوطلبانه خارج از مدرسه رسمی روزانه متفرقه گفته می شد) به آموزش رسمی ادامه دهم. از این رو سال بعد در امتحانات ششم ابتدایی شرکت کردم و قبول شدم. اما به دلایلی این تصمیم عملی نشد و ادامه پیدا نکرد.

ورود من به حوزه مصادف بود با آغاز جنبش روحانیت و ظهور آیت الله خمینی. می دانیم که این جنبش از مهرماه سال ۱۳۴۱ آغاز شد و البته پس از حدود دو ماه متوقف شد و به نظر می رسید پایان یافته ولی از زمستان همان سال با طرح «انقلاب سفید شاه و ملت» و «لواح ششگانه» پیشنهادی «شاهنشاه» جنبش روحانیت وارد مرحله تازه شده و ادامه پیدا کرد؛ جنبشی که با فراز و فرودهایش تا بهمن ۱۳۵۷ و سقوط رژیم پادشاهی و پیروزی «انقلاب اسلامی» با رهبری بلامنازع آیت الله خمینی و مشارکت شماری از روحانیون نیاسود و در تکاپو بود.

از همان لحظات آغازین جنبش روحانیت من به عنوان یک طلبه نوجوان تازه از روستا آمده، چون پر کاهی در متن امواج خشم آلود و شتابان حرکت سیاسی و انقلابی قرار گرفتم و این امواج مرا با خود

برد بدون این که در سیر و صبرورت آن چندان نقشی و سهمی داشته باشم. فکر می کنم سرنوشت و سرگذشت بسیاری کسان دیگر نیز چنین بوده است.

در سال ۱۳۴۴ برای ادامه تحصیل به قم رفتم. ورود به قم مرا بیشتر در امواج سیاست فرو برد. اما امروز که به نحو پسینی به گذشته های دور نگاه می کنم، می بینم که به هر تقدیر از همان آغاز یک خوش شانسی بزرگ

نصیب من شد و آن این که از بدو ورود به رودسر با «روزنامه» و «کتاب» آشنا شدم. شاید امروز و به ویژه برای کسانی که شرایط کسی چون مرا در دهه چهل به خوبی درک نمی کنند و یا اصولا با آن آشنا نیستند، اهمیت این آشنایی، دشوار باشد ولی برای آشنایان با آن فضا و شرایط، اهمیت وضعیت من آشکار است. به کوتاهی می گویم: در آن زمان نوجوانی برآمده از روستا و زیسته در خانواده ای کشاورز و به کلی تهی از سواد خواندن و نوشتن و تهیدست و لاجرم بیگانه با فرهنگ شهرنشینی، نمی توانست پیوندی با کتاب و روزنامه و دیگر نمادهای فرهنگ شهرنشینی داشته باشد. اما من با خوش اقبالی تمام با این دو عنصر تحول آفرین مدرن آشنا شدم. در آن دوران (البته به دلیل عمدتاً ضعف امکانات و نه لزوماً مذهبی) با تلویزیون بیگانه بودم و استفاده از رادیو نیز محدود و تصادفی بود و فقط سال ۵۶ بود که در قم رادیو دار شدم.

این را نیز بگویم که در آن زمان روزنامه و مجله خوانی و مطالعه کتابهای غیر درسی (بخوانید فارسی؛ چرا که متون درسی حوزه جز چند متن آموزشی اولیه عربی بود) در حوزه ها نه تنها چندان معمول نبود بلکه گاه در نزد کسانی از علما و مدیران حوزه ها (از جمله مدیر حوزه دینی رودسر) عیب و مغایر با شأن روحانیت دانسته می شد. مدیر حوزه ما یک بار روزنامه

کیهان را در دست من دید و آن را با خشم از من گرفت و تهدید کرد که اگر از این پس سراغ روزنامه بروم اخراجم خواهد کرد. بعدها حتی در قم مدرس کتاب اصولی «معالم الاصول» همواره اندر زمان می داد که طلبه درس خوان باشیم و نه روزنامه خوان! البته لازم است گفته شود که از همان دهه چهل شرایط در قم به سرعت تغییر کرد و شماری از روحانیون و طلاب و به اصطلاح رایج «فضلا» (هرچند کم شمار و خارج از آموزش و سنت رسمی حوزه)، اهل روزنامه نگاری و کتاب نویسی به پاری شدند.

در قم سنت روزنامه خوانی و مجله خوانی و کتاب خوانی با علاقه و جدیت بیشتر ادامه پیدا کرد. در واقع در دهه چهل سه چیز اشتغال روزمره زندگی ام بود: تحصیل، مطالعات گسترده در حوزه های متنوع دینی و فلسفی و اجتماعی و سیاسی و ادبی و بالاخره فعالیت های سیاسی و به اصطلاح رایج بعدی «انقلابی». اما در دهه پنجاه یک کار دیگر بر آن سه افزوده شد و آن نویسندگی بود. نخستین مقاله ام در سال ۱۳۴۹ در مجله «دانشمند» منتشر شد. پس از آن مقالات پر شمار دیگری هم در برخی هفته نامه ها و مجلات دینی (از جمله مکتب اسلام» و سالنامه ها (از جمله سالنامه معارف جعفری و سالنامه پیام اسلام و سالنامه نسل جوان) منتشر شدند. نیز تا سال ۵۷ چهار کتاب نیز از من منتشر شد.

اندیشه حکومت اسلامی در حوزه قم و احیاناً جاهای دیگر مطرح شد و در دهه پنجاه تقویت شد و حتی برخی اقشار دانشگاهی مبارز و مسلمان (اعم از استاد و دانشجو) را نیز تحت تأثیر قرار داد.

هرچند من از اواخر دهه چهل بیشتر تحت تأثیر جریان اسلامی و انقلابی خارج از حوزه قرار داشتم و معلمان من شریعتی و بازرگان و طالقانی و رهبران اولیه مجاهدین بودند و آنها سخنی از حکومت اسلامی نگفته و به ویژه با زعامت حکومتی فقیهان و حاکمیت اجتماعی و مدنی فقه و فقهات تلوخا و گاه تصریحات مخالفت نیز کرده بودند، اما از آنجا که در آن زمان من به عنوان یک طلبه مبارزه و سیاست را از آیت الله خمینی آموخته بودم و او برای من و مانند من مرجعیت تام داشت، طرح بدیل حکومت اسلامی با زعامت فقیه برای من اصلی پذیرفته شده بود. بیشتر با این استدلال که اسلام انقلابی و کل گرا و تمامیت خواه جز از طریق تشکیل حکومت اسلامی حاصل نخواهد شد. در کتاب ولایت فقیه آیت الله خمینی (البته به نحو جدلی) دقیقاً همین استدلال آمده بود.

بر پایه چنین تصویری از دین و تشیع بود که ایشان ادعا کرده بود تصور ولایت فقیه موجب تصدیق آن است. در آموزه های آموزگاری من مانند بازرگان و شریعتی و مجاهدین هرچند از ولایت فقیه و به طور کلی حکومت اسلامی دفاع نمی شد، اما از منظومه اندیشه های آنان کم و بیش چنین برداشتی می شد و حداقل من چنین تفسیر و برداشتی داشتم. مثلاً اسلام کل گرای انقلابی و جامع نگر در آثار مهمی چون «بعثت و ایدئولوژی» بازرگان (منتشر شده در سال ۱۳۴۶) و «امت و امامت» شریعتی (منتشر شده در سال ۱۳۴۸) و «راه حسین» مجاهدین (ظاهراً به قلم احمد رضایی و منتشر شده در اوایل دهه پنجاه)، چنین اقتضایی داشتند و حداقل در آن دوران نسل ما چنین برداشت و تفسیری داشت و به همین دلیل بود که ماها خمینی و شریعتی و مجاهدین (سه ضلع انقلابی رادیکال آن دوران) را یکی و یا همراه و هم هدف می دانستیم؛ سه ضلعی که در سال ۵۷ به مثلث «خشم» شهره شد.

چهارم، تأمین آزادی و عدالت ذیل دیانت انقلابی. از آنجا که در دهه چهل و بیشتر در دهه پنجاه دو آرمان بلند «آزادی» و «عدالت» در ذهن و زبان تمام انقلابیون (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) بسیار برجسته بود و در ادبیات آن دوران در اشکال مختلف (شعر و نثر و انواع هنر) بازتاب داشت، من و ما نیز این آرمانها را در اسلام انقلابی و اجتماعی رادیکال جستجو می کردیم. به ویژه پس از ظهور پر شور شریعتی با آموزه ها و ادبیات بی نظیر و اثرگذار دینی - انقلابی اش، دو مفهوم آزادی و عدالت و تأمین آن در ذیل تفسیر نوگرایانه و غیر سنتی از اسلام و تشیع علوی چنان سیطره و مقبولیتی یافت که حتی چپ های مارکسیست و سوسیالیست نیز تحت تأثیر قرار گرفته و در واقع در موضع انفعالی قرار گرفتند. سخنان خسرو گلسترخی در دادگاه (سال ۱۳۵۲) با این مدعا که سوسیالیسم را از علی و حسین آموخته، نمونه ای از چنین تأثیرگذاری و شاید شایسته تر است که گفته شود هم‌آوایی شگرف است.

اما این افکار و آرا چگونه دچار تغییر و تحول شد؟ چنان که گفته شد، انقلاب اسلامی ایران، برای من و مانند من نقطه عطفی مهم بود و دلیل آن نیز عینی کردن و به آزمون گذاشتن اندوخته های ذهنی مان بود و در واقع این انقلاب عظیم و واژگون کننده، معیاری نیز برای میزان اعتبار آموخته ها و آرمانهای

گفت دیگر مبارزان مسلمان) از آسمان به زمین آورد و از جهان اثیری انویبا به جهان عینی و واقعا موجود تنزل داد و بدین ترتیب نسل ما دچار «هبوط» شد. مرادم از هبوط در اینجا این است که با وقوع انقلاب اسلامی - شیعی تمام عقاید و باورها و شاید بتوان گفت پندارهای پیشین دینی و اجتماعی ما در سطوح مختلف و علی قدر مراتبهم به چالش کشیده شد. این معنای هبوط البته لزوماً بار منفی ندارد.

اما باورهای پیشین من چه بود؟ روشن است تا آن باورها بیان نشود تحول و دگردیسی بعدی عیان نخواهد شد. از آنجا که من از خود به عنوان یک مسلمان شیعی و دانش آموخته حوزه علمیه فقهی قم سخن می گویم، ناگزیر از دیدگاههای خاص مذهبی خود یاد می کنم و به وجوه دیگر شخصیت و باورهایم (از جمله موضع طبقاتی و یا خانوادگی و مانند آنها) کاری ندارم.

شاید بتوان گفت که تلقی من از اسلام و تشیع در نیمه نخست زندگی فکری و سیاسی ام، چهار مؤلفه داشت:

یکم، اسلام سیاسی و انقلابی. اسلام و مذهب تشیع ذاتاً و ماهیتاً سیاسی و انقلابی است به گونه ای که اسلام و تشیع بدون سیاست و مبارزه به معنای اسلام بدون اسلام و تشیع بدون تشیع است. این نوع اسلام عمدتاً ملهم از آیت الله خمینی، بازرگان، طالقانی، شریعتی و مجاهدین خلق و آموزه های حنیف نژاد بود. دوم، اسلام کل گرا و تمامیت خواه. در این تفسیر از دیانت و دین ورزی، اسلام با تشیع سبز علوی و انقلاب سرخ حسینی تبیین می شود و در چنین منظومه ای اعتقادی دینداری ماهیتی کل گرا و نظاممند است و تمام عرصه های زندگی را دربر می گیرد و در واقع تمام امور دنیایی و آخرتی مؤمنان و جامعه دینی ذیل دیانت و معیارها و ارزش های مذهبی تعریف می

اما سرچشمه های فکری و معرفتی ام کمتر حوزوی بود و بیشتر در نواحی خارج از حوزه های سنتی و یا در نواحی مرزی بین حوزه و دانشگاه بود. هر چه بود محور مشترک تمام این منابع مطالعاتی و معرفتی یک چیز بود: نوگرایی و اندیشه های نوگرایانه و اصلاح طلبانه. این منابع دو قلمرو فرهنگی داشت. بخشی در دانشگاه و به طور کلی فضای روشنفکری خارج از حوزه و بخشی نیز در حوزه قرار داشت. در دهه چهل بیشترین آثار مورد توجه و مطالعه ام آثار مرتضی مطهری از حوزه و مهندس بازرگان از دانشگاه و طیف روشنفکری مذهبی بود. در اواخر دهه با ظهور دکتر علی شریعتی بیشترین توجه و دلچسپی ام آثار و افکار این سخنور و نویسنده توانا و اثرگذار دینی و انقلابی بود. در این دوره آثار مطهری و بازرگان تا حدود زیادی برای رنگ باخت و به ویژه پاره ای از آموزه های مطهری بیش از حد محافظه کارانه و حتی ارتجاعی می نمود. البته در همین دوران ظهور «سازمان مجاهدین خلق ایران» به عنوان نماد و تجلی یک نهاد نواندیش و مدرن و انقلابی و آثار منتشره اش (اعم از کتابهای مستقل فلسفی و اجتماعی آنها مانند «شناخت» و «راه حسین» و یا مقالات و بیانیه های سیاسی) نیز در من و کسانی چون من در حوزه (مانند دانشگاه) اثرگذار بود. همین طور لازم است بگویم نوشته ها و آثار و افکار چپ مارکسیستی نیز مورد علاقه ام بود و در حدی که در اختیار بود مطالعه می کردم.

به عنوان جمع بندی این فصل می توانم بگویم که شخصیت و بینش و اندیشه هایم (تیک یا بد) در دوران پیش از انقلاب مستقیم و غیر مستقیم در آغاز تحت تأثیر سنت های رایج و بیشتر سنت نواندیشانه حوزوی آن دوران بود و در تداوم آن از آموزه های نواندیشان اصلاحی / انقلابی نویسندگانی چون بازرگان، شریعتی و مجاهدین اثر می پذیرفت.

هرچند من از اواخر دهه چهل بیشتر تحت تأثیر جریان اسلامی و انقلابی خارج از حوزه قرار داشتم و معلمان من شریعتی و بازرگان و طالقانی و رهبران اولیه مجاهدین بودند و آنها سخنی از حکومت اسلامی نگفته و به ویژه با زعامت حکومتی فقیهان و حاکمیت اجتماعی و مدنی فقه و فقهات مخالفت نیز کرده بودند، اما از آنجا که در آن زمان من به عنوان یک طلبه مبارزه و سیاست را از آیت الله خمینی آموخته بودم و او برای من و مانند من مرجعیت تام داشت، طرح حکومت اسلامی با زعامت فقیه برای من اصلی پذیرفته شده بود.

شود. می توان گفت در این دیدگاه هرچند سعادت و رستگاری دنیا و آخرت در پناه دین ورزی ممکن می شود ولی دیانت نیز قلمرویی چنان فراخ دارد که تمام عرصه های زندگی را شامل می شود. دینی تمامیت گرا دینی واقعی و اصیل و ناب و مترقی قلمداد شده و انواع دیگر دینداری انحرافی، سنتی و ارتجاعی دانسته می شود.

سوم، حکومت اسلامی. هرچند در دهه چهل از عنوان «حکومت اسلامی» و حتی ایده آن سخنی روشن در میان نبود (حداقل من به یاد ندارم) ولی در اواخر این دهه و به طور مشخص از سال ۱۳۴۹ به بعد (پس از آمدن جزوه بحث ولایت فقیه آیت الله خمینی از نجف به ایران و نیز کتاب «شهید جاوید» اثر نعمت الله صالحی نجف آبادی) و رواج ولایت فقیه در نحله پیروان خمینی به عنوان بدیل نظام سلطنتی،

ب. تحول فکری در بستر زمان
با این که در طول دو دهه قبل از انقلاب تغییر و تحول در تفکر و بینش ام به طور محسوس در جریان بود ولی در مسیر واحدی به طور خطی پیش می رفت اما با وقوع انقلاب زلزله ای عظیم در تفکر و بینش و روش ام رخ داد و مرا به طور کلی در مسیری کاملاً متفاوت قرار داد. از منظری که اکنون به این سیر می نگرم، می توانم بگویم که زندگی ام (لااقل تا این لحظه) به دو مرحله کاملاً متمایز تقسیم می شود: از آغاز تا مقطع انقلاب و پس از آن تا حال. اما شرحی کوتاه در چگونگی و چرایی و ماهیت این تحول:

تبیین من برای بیان این سیر و صیورت بر این مدعای بنیادین استوار است که: رخداد مهم «انقلاب اسلامی ایران» مرا (و البته مانند مرا و شاید بتوان

ما به شمار می آمد و در عمل نیز در این اندوخته ها و آموزه ها واژگونی پدید آورد. البته این انقلاب معیاری نیز برای غیر مذهبی ها (به ویژه مارکسیست های چریک و غیر چریک) بود و در آنها نیز واژگونی مهمی رخ داد ولی در این مقال، به مناسبت، صرفا به تجربه مهم مسلمانان انقلابی و از جمله خودم می پردازم.

هرچند عنوان «انقلاب اسلامی» اندکی پیش از پیروزی و عمدتا پس از آن باب شد و رسمیت یافت ولی به هرحال نسل مبارزان مسلمان و بیشتر علما و روحانیون سیاسی و انقلابی، از همان آغاز با رویکردهای مذهبی و به اصطلاح ایدئولوژیک اسلامی - شیعی به مقابله با رژیم می پرداخت و اعلام شده و ناشده به نحو ایجابی خواهان اجرای احکام اسلام (البته طور مبهم) بود. افزون بر اعلام مواضع علما در جریان انجمن های ایالتی و ولایتی و بیانیه های پر شمار آن و بیشتر شخص آیت الله خمینی، بیانیه چند ماده ای قرائت شده در جشن آزادی خمینی از زندان و حصر در مدرسه فیضیه در پاییز سال ۱۳۴۳ این مدعا را روشن می کند. پس از آن که اندیشه ولایت فقیه در سالهای ۴۸-۴۹ به عنوان تئوری حکومت اسلامی پیشنهاد شد، طرح کامل شد. بدین معنا که اجرای بی چون و چرای شریعت صرفا با تحقق عملی و عینی حکومت اسلامی با زعامت فقیه شیعی ممکن و مطلوب است و لاغیر. چنان که خمینی پس از انقلاب اعلام کرد «فقه برنامه عملی حکومت است».

چنان که گفته شد جریان مسلمانان مبارز و انقلابی روشنفکری غیر حوزوی، گرچه با سیطره کامل فقه و حکومت فقیهان مخالف بود و حتی عنوان حکومت اسلامی را یا مطرح نمی کرد و یا جدی نمی گرفت ولی از انسجام فکری و ایدئولوژیک آنان نوعی همدلی و شاید نوعی سازگاری با کلیات اعتقادی و سیاسی علمای سیاسی و انقلابی استنباط می شد. از همان چهار محوری که پیش از این گفته شد، سازگاری کلی و عام دو جریان مسلمان مبارز و ضد رژیم سلطنتی آشکار است. هرچند گروههایی چون مجاهدین در آرزوی نظام سیاسی و ایدئولوژیک ویژه خود بودند و علمای حوزوی نیز، در استمرار قدرت محوری آغاز شده از عصر صفوی، آرمانهای خود را دنبال می کردند؛ و کسی چون بازرگان، شاید در آرزوی تحقق اندیشه نائینی در عصر مشروطه بود و شریعتی نیز مدل خاصی را ارائه نمی داد.

اما پس از انقلاب اسلامی، چه به صورت کلی و عام و چه به صورت جزئی و خاص، دریافتم که هرگز نمی توانم با برخی اهداف انقلاب اسلامی به روایت رهبر آن و یا رفتارها و سیاست های جاری و یا پیامدهای الزامی و غیر الزامی آن موافق باشم. البته این تحول طی چند سال و در یک روند رخ داد که اینگ گزارش می کنم. گام نخست این بود که دیدم بخش قابل توجهی از عالمان و روحانیانی که در گذشته با هر نوع مبارزه سیاسی علیه رژیم سلطنتی مخالف بوده و از این رو شخص آیت الله خمینی را بر نمی تابیدند و یا خود مبارز نبودند، اکنون از رهبران حکومت انقلابی جدید و یا از کارگزاران جمهوری اسلامی شده و به ویژه در مقامات مهم قضایی و امامت جمعه قرار گرفته و مرتب در باره مردم و حتی همان انقلابیون نسخه می پیچند و گاه حکم قضایی و یا سیاسی صادر می کنند. این در حالی بود که ما از خمینی آموخته بودیم که اسلام دینی است جامع و انقلابی و با حکومت ملازمه دارد و آخوند غیر انقلابی و غیر معتقد به حکومت اسلامی مردود است.

این نخستین ضربه به افکار و آرمانهای من بود. با این حال فکر می کردم این عارضه است و به ضرورت شرایط خاص انقلابی است و «امام» چاره ای ندارد که موقتا از این افراد برای اداره کشور استفاده کند. ولی پس از چند سال به این نتیجه رسیدم که اصولا داستان به گونه ای دیگر است و من در توهم بوده ام. در گام بعدی به این نتیجه رسیدم که اختلاف در نوع تفسیر از اسلام و انقلاب و حکومت اسلامی و فقه و روحانیت و نقش این طبقه و مانند آن است و در یک کلمه اختلاف در تفسیرهاست و نه در مبانی و اصول موضوعه پذیرفته شده. در این مرحله هنوز همان چهار اصل را قبول داشتم ولی معتقد بودم که فهم و تفسیر من با بسیاری از علما و انقلابیون مسلمان (اعم از روحانی و غیر روحانی از جمله مؤتلفه و به طور کلی جناح بازار) متفاوت است.

در این مقطع می اندیشیدم هرچند قدرت یافتن این جناح ها انقلاب را به خطر می اندازد و ایجاد مشکل می کند ولی با گذشت زمان و تثبیت انقلاب افکار سنتی نیز تغییر می کند. به ویژه در این دوران (که می تواند ۵۷ تا ۶۲ را شامل شود)، هنوز به آیت الله خمینی اعتقاد داشتم و به رغم ایرادات زیاد می پنداشتم که او نو و انقلابی می اندیشد و به ویژه به عنوان یک فقیه نواندیش و انقلابی و آن هم در قامت رهبر انقلاب و ولی فقیه نظام، می تواند گره گشایی کند و روند امور را بهبود بخشد و اشتباهات را اصلاح و ترمیم کند.

اما در روند تحولات بعدی در دهه شصت و هفتاد دیدگاه هایم به کلی تغییر کرد. اگر بخواهم در چهارچوب همان اصول چهارگانه سخن بگویم، می توانم بگویم که به تدریج به این نتیجه رسیدم که:

تصمیمات زندگی مؤمنان باشد باور ندارم. اکنون به این باور رسیده ام که نه تنها سنتگرایان و عالمان سیاسی و انقلابی که حتی روشنفکران و نواندیشانی چون طالقانی و بازرگان و بیشتر شریعتی به طور غیر موجهی تلاش کرده اند تا نشان دهند که اسلام و تشیع «مکتب»ی کامل و جامع است و می تواند پاسخگوی نیازهای مسلمانان در تمام جوامع و در تمام اعصار و از جمله در جهان مدرن و در رقابت با مکتب های فکری و ایدئولوژیک شرق و غرب باشد و حتی موفقیت و برتری و جامعیت نظری و توان و صلاحیت عملی خود را بر دیگر مکاتب و دینها نشان دهد. امروز از این منظر بر کارنامه آموزگارانه ایراد و نقدهای جدی دارم.

بار سنگینی که اینان بر دوش دین نهاده و انتظارات نامعقولی که در باب نقش و کارکرد دین پدید آوردند، هم برای دین پیامدهای منفی داشته و دارد و هم برای دینداران مشکلات جدی ایجاد کرده و خواهد کرد؛ چنان که اکنون می بینیم.

ثالثا- به حکومت اسلامی (از هر نوع آن) بی اعتقاد شده ام و دیری است (شاید حدود بیست سال) که به نظام های عرفی و مدرن (جمهوری دموکراتیک و ملتزم به حقوق بشر) باور دارم. چنان که گفته شد، نواندیشانی چون بازرگان و طالقانی و شریعتی هیچگاه مدافع حکومت تفوکراتیک نبوده اند ولی از یک سو از اسلام کل گرا و جامع و پاسخگو به تمام نیازهای معرفتی و اجتماعی و سیاسی و معطوف به قدرت در جهان، ضرورت نوعی نظام حکومتی اسلامی استنباط می شد و از سوی دیگر گاه این بزرگان خود به عنوان حکومت اسلامی (هرچند با تفاسیری دیگر و متفاوت) اشاره کرده و به نوعی از آن دفاع کرده اند. از جمله بنگرید به بازرگان در «بعثت و ایدئولوژی» و شریعتی

سالیانی است که دیگر به استخراج مفاهیم مدرن از درون سنت اسلامی

اعتقاد ندارم و برای این مفاهیم مدرن پسوند اسلامی را نه تنها مفید نمی دانم بلکه به گمانم رهن و گمراه کننده است. مثلا نمی توان عنوان ترکیبی «دموکراسی اسلامی» (یا «مردم سالاری دینی»)، «سوسیالیسم اسلامی» و یا «حقوق بشر اسلامی» درست کرد. این مفاهیم مدرن برآمده از تحولات عمیق فرهنگی و تمدنی چند قرن اخیر است و در گذشته در هیچ جای جهان ممکن نبوده است. هرچند باید افزود که در سنت اقوام و ملل و از جمله در سنت اسلامی می توان مؤیداتی برای آزادی های فکری و اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی یافت و از آنها برای قوام و دوام این ارزش های مدرن سود جست که صد البته هم ممکن است و هم مفید.

در مجموعه آثار بیست و دو مقاله گفتگو با توین بی. در این گفتگو شریعتی هرچند حکومت اسلامی به مثابه نظام تفوکراتیک از نوع خلافت اموی و عباسی و عثمانی را رد می کند و زعامت سیاسی روحانیون را مردود و آن را عین استبداد می شمارد ولی بالاخره از حکومت اسلامی نوع دیگر (حکومت پیامبر و خلفای راضیه) دفاع می کند.

رابعا- گفته شد که در گذشته (مانند بسیاری دیگر) بر این باور بودم که مفاهیمی چون آزادی و عدالت از درون سنت اسلامی (کتاب و سنت و سیره) قابل استخراج است ولی البته چنین استخراجی در پروژه اسلام جامع نگر و سیاسی و انقلابی مدرن و رادیکال قابل تحقق خواهد بود و نه در اسلام منجمد و سنتی و محافظه کار و ارتجاعی. اما اکنون (حداقل در

اولا- اسلام و تشیع، آن گونه که از همان آغاز و به مقتضای متون و منابع دینی در تاریخ تعیین یافته است، از جامعه و حتی سیاست (سیاست به معنای مسئولیت اجتماعی و مدنی) جدا نیست و در عرصه نظر و عمل نمی تواند به کلی منفک باشد، اما، این بدین معنا نیست که اسلام و تشیع الزاما سیاست ورزی و به ویژه انقلاب و انقلابی گری است. چنان که در تاریخ عموما چنین بوده و هست، به دیگر سخن می توان مؤمن صادق و درست آئین بود ولی سیاست ورز و سیاستمدار و انقلابی و شورشگر نبود. بین آنها ملازمه منطقی وجود ندارد.

ثانیا- دیگر به اسلام کل گرا و تمامیت خواه به گونه ای که تمام عرصه زندگی آدمی را تحت سیطره خود بگیرد و یا «شریعت»، محور و معیار تمام

ابعادی که در گذشته مطرح بود) چنین باوری ندارم. تاگزیر باید شرحی بیاورم تا مراد روشن شود. فکر می‌کنم جای انکار نباشد که در دوران پیش از انقلاب و حتی در دهه شصت از عناوینی چون دموکراسی و حقوق بشر و مانند آنها چندان استفاده نمی‌شد اما در ذهن ما (احتمالا تحت تأثیر ادبیات عصر مشروطه) عنوان «آزادی» به معنای دموکراسی و نفی استبداد بود. به دیگر سخن، وقتی گفته می‌شد آزادی، به طور سلیبی یعنی نفی استبداد داخلی و استعمار خارجی (که در دهه پنجاه بیشتر از اصطلاح «امپریالیسم» استفاده می‌شد) و به طور ایجابی یعنی استقرار حکومت دموکراتیک و حاکمیت ملی متکی بر آرای مستقیم و غیر مستقیم مردم و همین طور به طور انضمامی یعنی تأمین آزادی عقیده و فکر و مطبوعات و احزاب و پارلمان برآمده از انتخابات آزاد و سندیکاها و... این نگرش به مفهوم آزادی در ادبیات سیاسی آن دوره به وضوح قابل تشخیص است و می‌توان در اسناد به جا مانده از آن دوران پیدا کرد. از برخی گفتارهای آیت الله خمینی گرفته تا کسانی چون بازرگان و طالقانی و شریعتی و شخصیت‌های ملی و به اصطلاح امروز سکولار و حتی چپ غیر مذهبی.

داشت. در اندیشه و ادبیات چپ گرایان (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) از عدالت نفی نظام طبقاتی و تشکیل جامعه بی طبقه و حداقل برکنشیدن طبقات فرودست و کاهش فاصله‌های طبقاتی مراد می‌شده است. برای هر دو جریان مبارز اسلامی و مارکسیست «استثمار» کلیدواژه بوده و هر دو روی نفی استثمار و بهره‌کشی انسان از انسان تأکید داشتند و «استثمار»، پلیدی و ضد انسانی و در اندیشه چپ اسلامی ضد اسلامی تلقی می‌شد. سرمایه داری و در سطح کلان تر امپریالیسم جهانی نیز از همین منظر مورد نقد و نفی شدید بود. عدالت در اندیشه و ادبیات نظریه پردازانی چون شریعتی و طالقانی و حنیف نژاد و پیمان و سامی عمدتا به همین معنا گرفته می‌شد و در پیوند با سنت اسلامی و شیعی از تأکید شیعیان روزگاران کهن روی عدل و عدالت به عنوان یکی از اصول دین، نفی استثمار و برابری مردمان (به تعبیر قرآنی «ناس») در استفاده از امکانات مادی و طبیعی زندگی و رفاه و معیشت و ثروت‌های عمومی، استنباط می‌شد. در دهه چهل و پنجاه ادبیات اسلامی سخت تحت تأثیر چنین گفتمانی بود و آثار پر شماری در این قلمرو پدید آمده است. از باب نمونه بنگرید به: کتاب «انفال یا ثروت‌های عمومی» اثر علی گلزاده غفوری، کتاب

با این همه، من به اسلام خصوصی و شخصی باور ندارم و از اسلام اجتماعی (اجتماعی به معنای احساس مسئولیت مردمی در قبال سرنوشت آدمیان در یک خانواده و یا شهر و کشور و در نهایت در جهان) دفاع می‌کنم. انتظارم از دین و آداب و سلوک دینی در مرحله نخست تولید معنویت و تصعید اخلاق است ولی نه جدای از مردم و سرنوشت جامعه

هرچند در همان زمان نیز تفاسیر این افراد و یا جریانهای فکری و سیاسی و انقلابی از چند و چون آزادی و دموکراسی و عدالت و مانند آنها متفاوت و گاه متضاد بوده است. مثلا اسلام گراهای مبارز و انقلابی عمدتا این عناوین را به «اسلامی» مقید می‌کردند و جریانهای چپ تمایل داشتند از پسوند «خلقی» استفاده کنند. از آنجا که در دوران انقلاب و در دو سال نخست عمر جمهوری اسلامی در مجموع تفکر میانه روانه انقلابی و ملی در ساختار نامتجانس جمهوری اسلامی چیره بود، در مقطع پیش از ورود آیت الله خمینی به میهن، عنوان «جمهوری دموکراتیک اسلامی» در شورای انقلاب تصویب شد ولی در ماجرای رفراendum جمهوری اسلامی، خمینی سرسختانه در برابر آن ایستاد و اعلام کرد «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد» و همین نیز تصویب شد و بدین ترتیب دموکراسی در ساختار حقوقی جمهوری اسلامی رسماً و تا حدودی عملاً حذف شد. البته سخنگوی جناح اسلام مبارز ملی و میانه رو یعنی بازرگان از جمهوری دموکراتیک اسلامی دفاع کرد و بر آن اصرار ورزید؛ هرچند این اصرار به معنای مخالفت و ضدیت با رهبر انقلاب تفسیر شد. این نکته قابل ذکر است که در ادبیات سیاسی پیش از انقلاب اصطلاح «ملی» به معنای دموکرات بوده است و نه لزوماً به معنای ناسیونالیست و به اصطلاح «ملی‌گرای». در سالیان اخیر واژه «ملی» در عنوان ترکیبی «ملی - مذهبی» نیز به همین معناست. یعنی مسلمانان دموکرات. در دوران پیش از انقلاب «عدالت»، که بسیار رایج بود و غالباً در کنار «آزادی» می‌نشست، در ادبیات چپ گراها و راست گراهای سیاسی معنایی متفاوت

عمدتا همان تفسیر ارسطویی از آن بود یعنی «اعطاء کل ذی حق حقه» و گفتن ندارد که چنین تعبیری از عدالت بیشتر توجیه کننده تبعیضات ریز و درشت اجتماعی است و حتی در تعارض با عدالت به معنای برابری ذاتی و طبیعی تمام آدمیان در معنای مدرن آن است؛ آن گونه که در ماده اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر منعکس شده است. البته در شرایط کنونی، به دلیل ضعف و انزوای عمیق جریان چپ اسلامی در ایران، عدالت عمدتا به همان معنای ارسطویی سنتی رایج است. بگذریم که به همان نیز عمل نمی‌شود. قابل ذکر است که در آن دوران عدالت به معنای برابری حقوقی تمام شهروندان در برابر قانون بود که جریان لیبرال مذهبی آن دوران یعنی بازرگان بیشتر روی آن تأکید داشتند. البته می‌دانیم که بازرگان و همفکرانش بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌ها و ادبیات مشروطه بودند (موضوع اصل هشتم متمم قانون اساسی مشروطه). این همه را گفتم تا بگویم سالیانی است که دیگر به استخراج مفاهیم مدرن از درون سنت اسلامی اعتقاد ندارم از این رو برای این مفاهیم مدرن پسوند اسلامی را نه تنها مفید نمی‌دانم بلکه به گمانم رهن و گمراه کننده است. مثلا نمی‌توان دموکراسی را از متون و منابع کهن اسلامی استخراج کرد و عنوان ترکیبی «دموکراسی اسلامی» (یا فارسی تر آن «مردم سالاری دینی») درست کرد. همین حکم در باره «سوسیالیسم اسلامی» و یا «حقوق بشر اسلامی» نیز صادق است. چرا که این مفاهیم مدرن برآمده از تحولات عمیق فرهنگی و تمدنی چند قرن اخیر جهان (با محوریت مغرب زمین) است و در گذشته در هیچ جای جهان و حتی در غرب نیز ممکن نبوده است. نمی‌توان انتظار داشت که در حجاز عربی سده هفتم میلادی و در آن مناسبات قبیله‌ای بدوی دموکراسی و آزادی و حقوق بشر و عدالت برابری طلبانه به معنای مدرن آن وجود داشته باشد. در یک کلام اکنون به «مدرن کردن اسلام» (مراد اسلام تاریخی است) باور دارم و نه «به اسلامی کردن مدرنیته» و دستاوردهای جهان مدرن. هرچند باید افزود که در سنت اقوام و ملل و از جمله در سنت اسلامی نیز اجزایی از این مفاهیم مدرن وجود داشته و یا می‌توان مؤیداتی برای آزادی‌های فکری و اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی یافت و از آنها برای قوام و دوام این ارزش‌های مدرن سود جست که صد البته هم ممکن است و هم مفید.

ج. جمع بندی سیر تحول فکری ام
سخن به درازا کشید ولی فکر می‌کنم اکنون می‌توانم چگونگی و چرایی سیر و ضرورت تحول و تغییر اندیشه و افکارم را از دوران پیش انقلاب تا کنون فهرست وار بازگو کنم.

یک. اول بگویم که این تغییرات معلول چند عامل است. هرچند عامل اصلی همان رخداد انقلاب اسلامی در سال ۵۷ بوده ولی در کنار آن عوامل دیگر نیز مستقیم و غیر مستقیم تأثیر داشته‌اند. از جمله آنها مطالعات مستمر و کسب دانش و اطلاعات بیشتر و نیز بهره‌گیری از تجارب متنوع و مستمر از اوضاع ایران و جهان اسلام و نیز گذر عمر و به قول قدیمی‌ها چشیدن سرد و گرم روزگار و پاره کردن چند پیراهن بیشتر. بر این باورم که اگر انقلاب اسلامی را ندیده بودم، کل عمرم بر فنا بود. اگر انقلاب نشده بود، شاید هنوز در همان بدویت و خامی فکری و ساده‌نگری جوانی چهل سال پیش مانده بودم.

دو. چنان که گزارش شد، در سالیان نخست پس از انقلاب، فکر می‌کردم آیت الله خمینی یک فقیه

«اسلام ضد استثمار» از علی‌تهرانی (منتشر شده در سال ۱۳۵۵)، «جهت‌گیری طبقاتی در اسلام» از شریعتی (شماره دهم مجموعه آثار) و «اسلام پرچمدار مساوات اجتماعی» اثر ابوذرداسبی و نیز کتاب «اقتصاد توحیدی» به قلم ابوالحسن بنی‌صدر.

«جامعه بی طبقه توحیدی» برای جناح چپ اسلامی در آن دوران یک آرمانشهر شمرده می‌شد. در دهه چهل و پنجاه و حتی در چند سال نخست انقلاب، کتابها و مقالات زیادی تحت عنوان «اقتصاد اسلامی» به دست نویسندگان چپ اسلامی نوشته و عرضه شده که در تمام آنها عدالت اقتصادی در اشکال مختلف و برابری و رفاه زندگی برای عموم مورد تأکید قرار گرفته بود. شریعتی و پیمان و سامی، که در تداوم گروه «خداپرستان سوسیالیست» (تشکیل شده در اوایل دهه بیست) فعالیت می‌کردند، از «سوسیالیسم اسلامی» (و یا توحیدی) سخن می‌گفتند و شریعتی اصولا سوسیالیسم را تنها بر پایه توحید و یکتاپرستی معتبر و مقبول می‌دانست. او ابوذردغفاری صحابی شورشی پیامبر اسلام در روزگار عثمان را «خداپرست سوسیالیست» می‌نامید (بنگرید به ترجمه کتابی با همین عنوان از شریعتی که البته نویسنده کتاب نویسنده‌ای مصری به نام «عبدالحمید جودت السحار» بوده است). البته مراد او ظاهرا همان «سوسیالیسم اخلاقی» بود که به شدت مورد نقد و انکار مارکس قرار گرفته بود. در آن دوران پیمان چند اثر در باب سوسیالیسم و اسلام دارد که می‌توان بدانها مراجعه کرد.

اما در جناح راست و ملی مسلمانان مبارز، عدالت بیشتر در معنای عام اسلامی آن تفسیر می‌شد که

«آخرت» اعتباری اند نه واقعی و عینی. به این اصل باور دارم که دنیا مزرعه آخرت است و معیشت عادلانه مردم و تحقق مساوات حقوقی آدمیان، ظرفیت مساعد برای تولید هر نوع ارزش معنوی و اخلاقی و به اصطلاح آخرتی است.

من همچنان خود را در جریان چپ اسلامی به طور مشخص «سوسیال - دموکرات» (هرچند نه لزوماً به معنای اروپایی آن) می دانم و از این رو دنیا و آخرت هم زیست فردی ام در پیوند با سرنوشت مردم معنادار می شود. گفتنی است که چپ اسلامی به بازسازی معرفتی نیاز دارد و حتماً باید خود را با مقتضیات تازه جهان و ایران منطبق سازد و به بدیل های منطقی و عملی برسد.

انتظارم از دین و آداب و سلوک دینی نیز در مرحله نخست تولید معنویت و تصعید اخلاق است ولی نه

به حکومت اسلامی (از هر نوع آن) بی اعتقاد شده ام و دیری است (شاید حدود بیست سال) که به نظام های عرفی و مدرن (جمهوری دموکراتیک و ملتزم به حقوق بشر) باور دارم.

جدای از مردم و سرنوشت جامعه. از دین همچنان می توان آموخت و به ویژه برای بومی سازی مفاهیم و ارزش های مدرن در اندیشه و زندگی مؤمنان، می توان از دین و سنت دینی کمک گرفت اما نه از طریق استخراج و چسباندن ناچسب «اسلامی» بر این مفاهیم جدید و همواره در حال تحول. می توان از اصطلاح «جهت گیری دینی» دفاع کرد و در موارد مختلف از این البته با مدل استخراج متفاوت است.

د. آمریکا، اسرائیل و حکومت جمهوری

اسلامی

در گزارشی که از سابقه آموزشی ام و نیز سیر تحول و تطور افکار و عقاید دینی ام ارائه شد، فکر نمی کنم اطلاع از پاسخ های من به سه پرسش یاد شده چندان دشوار باشد. به ویژه حکومت جمهوری اسلامی. با این همه شرحی کوتاه می آورم.

حکومت جمهوری اسلامی

به تفصیل گفته شد دیری است که به عنوان «حکومت اسلامی» (و یا عناوین مشابه) باور ندارم چرا که نه در مقام ثبوت چنین ایده ای را قابل دفاع می دانم و نه در مقام اثبات. سرنوشت چنین نظام هایی را در طول تاریخ دیده و ملاحظه کرده ایم که حتی اگر در مقام نظر قابل دفاع و معقول باشد (که بی تردید نیست) ولی در عمل چندان پیچیده و دشوار است که در فرجام نه تنها اهداف غالباً انسانی و درست صاحبان تئوری حکومت اسلامی را برآورده نمی کند بلکه عمدتاً نتایج عکس می دهد.

نظام خلافت در اهل سنت و امامت در شیعه در اشکال مختلف آن (از امامت زیدی و اسماعیلی گرفته تا ولایت سلطانی صفوی) و به طور خاص عینیت واقعا تحقق یافته نظام امامت ولایت فقهی متجلی در جمهوری اسلامی، گواه این مدعاست. از مهم ترین پیامد چنین نظام هایی استبداد دینی است که به تعبیر فقیه مشروطه خواه در بیش از یک قرن پیش

محور و انقلابی معطوف به قدرت و حکومت باور ندارم. امروز به استخراج ارزش های انسانی مدرن از درون منابع و سنت های کهن اعتقاد ندارم چرا که اولاً، این منابع (جز قرآن که حداقل از طریق تواتر تاریخی می توان به وثاقت آن اعتماد کرد) چندان سست و لزران و پر تناقض اند که به سادگی نمی توان یک تفسیر قاطع و بلامنازع و فیصله بخش با پسوند «اسلامی» از آنها استنباط و استخراج کرد؛ و ثانیاً، به قرائت پذیری هرمنوتیکی متون دینی (به اصطلاح رایج مقدس) باور دارم و این بدان معناست که هرچند فهم و تفسیر الفاظ و جملات و متون دینی کف دارد ولی سقف ندارد و این یعنی این که چسباندن «یا»ی نسبت به اسلام و ترکیب عناوینی چون «دموکراسی اسلامی»، «حکومت اسلامی»، «اقتصاد اسلامی»، «حقوق بشر اسلامی»، «معماری اسلامی»، «جامعه شناسی اسلامی» و . . . ممکن نیست و حداقل با ابهامات و دشواری هایی حل ناشدنی همراه است. البته این عناوین ترکیبی به اعتبار حاملانشان می توانند معقول و مقبول باشند که صد البته از قلمرو مدعی ما خارج است.

واقعیت این است که منابع دین شناخت کنونی از چنان ظرفیتی برخوردار است که در چهارچوب معقول سازی گزاره های دینی می توان از آنها تفاسیری کاملاً متفاوت و گاه متعارض ارائه داد. از باب نمونه می توان از قرآن و سنت و سیره پیامبر و امامان شیعی ضرورت و وجوب حکومت اسلامی و حتی فقهی را استنباط کرد و هم تحریم و حداقل عدم جواز هر نوع حکومت شرعی در دوران پس از عصر نبوت و به ویژه در عصر غیبت استخراج کرد؛ چنان که شیعیان سنتی در عصر غیبت به چنین تحریمی دست زده اند ولی اخیراً بخشی از همینان، درست بر عکس، وجوب شرعی تأسیس حکومت با زعامت فقیه را استخراج کرده و می کنند. یا می توان از همین آیات قرآن و شماری از اخبار و روایات دینی، سرمایه داری حتی بی مهار و وحشی را فهم و استنباط کرد و مثلاً «کاپیتالیسم اسلامی» داشت و هم می توان از برابری و عدالت اجتماعی رادیکال دفاع کرد و مثلاً مدافع «سوسیالیسم اسلامی» بود. برای دو تفسیر متضاد اسناد و ادله عقلی و نقلی پر شمار یافت می شود که احتمالاً در موارد بسیاری به تکافؤ ادله خواهد رسید. باز چنین ظرفیتی در منابع هست که مستنداً از صلح و صلح خواهی و رواداری اسلامی و قرآنی دفاع کرد و هم کاملاً ممکن است که مدافع اسلام جنگاور و جهادی و سلطه طلب و متجاوز و زورگو بود و بدین ترتیب از نفی تمام حقوق فردی و جمعی طوایف مختلف انسانها در همه جای جهان دفاع کرد؛ چنان که قرنهایست که اصل وجود جهاد ابتدایی در فقه و شریعت اسلامی (شیعی و سنی) چنین ماهیت و کارکردی داشته و هنوز هم لاقلاً به طور رسمی و فقهی همین گونه است. القاعده و طالبان و داعش برآمده از چنین ظرفیتی در متون و منابع و تاریخ اسلام اند.

با این همه، من به اسلام خصوصی و شخصی باور ندارم و از اسلام اجتماعی (اجتماعی به معنای احساس مسئولیت مردمی در قبال سرنوشت آدمیان در یک خانواده و یا شهر و کشور و در نهایت در جهان) دفاع می کنم که صد البته چگونگی فهم ها از مبانی معرفتی و نیز محدوده فعالیت های اجتماعی کاملاً بستگی به شخص مؤمن و نیز مقتضیات عرفی زمانه و جوامع دارد و از این نظر تابع هیچ قاعده شرعی از پیش مقطوع نیست.

بر این باورم که مفاهیمی چون «دین» و «دنیا» و

انقلابی است و به گونه ای که خود را نشان داده و تولید انتظار کرده، می تواند به تدریج جمهوری اسلامی را از بحران سنت زدگی برهاند و با نوآوری هایی در اجتهاد و فقه راه تحولات مدرن و آزادخواهانه و عدالت طلبانه اسلامی را بگشاید. ولی پس از چند سال به این نتیجه رسیدم که او جز دلیری و مداومت در مبارزه، گرچه دارای نقاط مثبت فکری بوده ولی فقه او سنتی است و در عمل ناتوان تر از آن است که بتواند با مؤلفه های جهان مدرن مانند آزادی و عدالت و دموکراسی و حقوق بشر کنار بیاید و سازگار افتد. به ویژه برخی خصوصیات شخصی و شخصیتی اش (که در دوران پیش از انقلاب مطلقاً برای من و نسل من ناشناخته بود) هرگز اجازه چنان تحولی را در او نمی داد و البته

در آغاز فکر می کردم که روحانیت حاکم و به طور

دیگر به اسلام کل گرا و تمامیت خواه به گونه ای که تمام عرصه زندگی آدمی را تحت سیطره خود بگیرد و یا «شریعت»، محور و معیار تمام تصمیمات زندگی مؤمنان باشد باور ندارم.

کلی کارگزاران جمهوری اسلامی «اسلام اصیل» را نمی شناسند ولی به تدریج در نظر و عمل دریافتم که چنین نیست. هرچند اکنون نیز بر این باورم که بخشی از مشکل در جمهوری اسلامی (و نیز در جهان اسلام) درک و تفسیر غلط و حتی می توان گفت فهم وارونه از اسلام و تاریخ اسلام و به طور خاص غیر تاریخی دیدن دین و تاریخ تحولات آن است ولی اکنون می دانم که این تمام ماجرا نیست. اصل مشکل در اسلام شناسی و تمامیت خواهی دینی و شریعت محوری و اسلام انقلابی معطوف به قدرت و در نتیجه باور به وجوب حکومت اسلامی است (اصلی که در جریانهای متنوع بنیادگرایی شیعی و سنی معاصر مشترک است) و بدین ترتیب اگر در بدو انقلاب کسانی چون بازرگان و طالقانی دموکرات و یا پیمان سوسیالیست (و شاید بهتر است گفته شود «سوسیال - دموکرات») نیز با همان دیدگاه عصر انقلاب و به ویژه با فرض حکومت دینی قدرت بلامنازع را در اختیار می گرفتند و یا در مقام قانونگذاری بر می آمدند، کم و بیش و یا دیر و یا زود با موانع و مشکلات چالش جهان مدرن با جهان سنت مواجه می شدند. آنان نیز راه حلی برای حل مسائل جاری و روزمره با معیارهای اسلام انقلابی شان نداشتند و نمی توانستند داشته باشند؛ چرا که چنین توقعی ممتنع بود و ناشدنی. یک بار به زنده یاد بازرگان گفتم، شما خوش شانس بودید که دولت شما نه ماه بیشتر نپایید و گرنه اگر قرار بر اجرای احکام اسلامی بود (با هر تفسیری از احکام اسلامی) شما هم با انتقادات حقوق بشری داخلی و خارجی مواجه می شدید.

چهار. جان کلام این که اکنون در پس از این همه تجربه، همچنان یک مسلمان و شیعه هستم و از طایفه نواندیشان دینی و ملتزم به بازسازی اندیشه اسلامی به منظور کمک به بهسازی اوضاع تمدنی و فرهنگی مسلمانان (بازسازی به معنایی که اقبال لاهوری و شریعتی مراد می کردند)، اما دیگر به اسلام تمامیت خواه و حلال تمام مشکلات فرد و جامعه و شریعت

بر اجساد هزاران هزار عرب بومی (مسلمان و مسیحی و یهودی) این ناحیه استوار مانده است.

این درک و تشخیص منطبق است با واقعیت های تاریخی و از قضا در آخرین بیابانه سازمانهای حقوق بشری نیز بازتاب یافته است. این بیابانه اخیرا با عنوان «موضع سازمانهای حقوق بشر در باره پنجاهمین سالگرد اشغال نظامی کرانه باختری و غزه» انتشار یافته و در فرازی از آن چنین آمده است: «اسرائیل از سال ۱۹۴۸ به طور نظامند مرتکب نقض حقوق بشر و در بسیاری از موارد مرتکب جنایت های جنگی و جنایت های علیه بشریت شده است. این جنایت ها از جمله قتل، تخریب اموال بدون توجیه ضرورت نظامی، مصادره زمین، زندانی کردن و شکنجه، انتقال شهروندان خود به مناطق اشغالی، غارت منابع طبیعی و بسیاری موارد دیگر نقض حقوق بشر را در بر می گیرد. بسیاری از این جنایت ها با معافیت از مجازات انجام شده و مرتکبان موفق شده اند از پاسخگویی بگریزند».

این در حالی است که از آغاز اسلام تا عصر عثمانی، یهودیان در سرزمین های عربی و به طور خاص در فلسطین، بیش از هر جای دیگر (از جمله در اروپا) از امنیت و رفاه و آسایش بیشتری برخوردار بوده اند. اما درینا که بخشی از فرزندان همان یهودیان (که خود را «صهیونیست» می خوانند)، درست یک قرن (۱۹۱۷-۲۰۱۷) است که از فرزندان همان مسلمانان انتقام می گیرند و بیشترین ستم ها را در حق شان اعمال می کنند. این نیز از عبرت ها و از بازی های روزگار است. آنچه گفته شد، دیدگاه نیمه قرنه من است و در این زمان دراز، هرچه بیشتر خواننده و دانسته ام، بر عمق بیزاری ام از صهیونیست های حاکم بر دولت اشغالگر اسرائیل افزوده است اما به لحاظ سیاسی و عملا (چنان که گفته شد) از راه حل سیاسی حول حقوق بین الملل و تحقق دولت مستقل فلسطینی حمایت می کنم. با این همه، بر روشنفکران و روزنامه نگاران و حامیان حقوق بشر فرض اخلاقی و انسانی است که هرچه بیشتر از مظالم آشکار اشغالگران بگویند و هرچه مؤثرتر از حقوق ضایع شده مردمان فلسطین دفاع کنند. چنین باد.

حقوقی و اخلاقی آن ملتزم نبود. حداقل آن است که در شرایط کنونی و در واقع تا اطلاع ثانوی، جمهوری اسلامی ایران، می تواند از شعارهای نامعقول و ناشدنی محو اسرائیل دست بردارد و سرنوشت فلسطینیان را به خود آنان واگذار کند. گفتن ندارد که ایران هیچ گونه

در آن زمان روزنامه و مجله خوانی و مطالعه کتابهای غیر درسی (بخوانید فارسی) در حوزه ها نه تنها چندان معمول نبود بلکه گاه در نزد کسانی از علما و مدیران حوزه ها عیب و مغایر با شأن روحانیت دانسته می شد.

اختلاف مرزی و ملی با اسرائیل ندارد تنها مسئله دفاع از حقوق انسانی و ملی مردم آواره فلسطین است که امری است درست و معقول اما ایران می تواند مسئله اختلافات ارضی و تعیین سرنوشت آینده فلسطینیان را به خود آنان واگذارد ولی از هر طریق ممکن از جمله در مجامع جهانی با تمام توان و ظرفیت از حقوق ضایع شده اینان دفاع کند و با سرکشی ها و زورگویی های اسرائیلی ها با قدرت تمام مقابله کند و چنین سیاستی هم می تواند در جهان از جمله در غرب حامیان جدی داشته باشد (که دارد) و هم در کشورهای اسلامی و هم از منظر مذهبی و اسلامی نیز از باب «کونوا للمظلوم عوناً وللظالمین خصماً» موجه و مقبول باشد و فکر نمی کنم در ایران نیز کسی مخالف این سیاست باشد.

باید دریافته باشیم که شعار ناصری پنجاه سال قبل مبنی بر به دریا ریختن اسرائیلی ها گذشته و چنین مدعایی به هر دلیل ناشدنی است. گفتن ندارد اسرائیلی ها (به ویژه جناح تندرو با رهبری نتانیاها) هرگز طالب صلح حول قرار داد اسلو نیست ولی باید ایران و دیگر کشورهای اسلامی متحداً تلاش کنند تا همان قرارداد صلح اسلو عملی شده و دولت مستقل فلسطینی در مناطق اشغالی پس از ۱۹۶۷ تشکیل شود و این حداقل عدالتی است که در حق این مردم مظلوم و تحت مظالم مضاعف فلسطین اعمال می شود.

با این همه، نمی توانم درک و تشخیص شخصی ام در باب اسرائیل را ناگفته بگذارم. در حدی که من می دانم دولت کنونی اسرائیل (که فکر می کنم عنوان «دولت عزرائیل» شایسته تر باشد)، جعلی ترین و

استبدادی است چاره ناپذیر؛ هشداری که نسل ما در عصر انقلاب اسلامی ایران نشنید و یا نفهمید و اگر شخصیتی چون طالقانی به عنوان شارح کتاب نائینی فهمید، نتوانست کاری بکند و مرگ نیز مهلتش نداد تا تمام عوارض چنین استبدادی را ببیند و تجربه کند.

آمریکا

در ارتباط با آمریکا پاسخ من ساده است. هرچند در این مورد نیز در گذر زمان دیدگاه من نیز دچار تحول شده ولی اکنون دیگر نه آمریکا و هیچ دولتی را با مردم کشورشان یکی می دانم و نه معتقد به پلیدی ذاتی و دشمنی صلیبی با هیچ کشور و هیچ ملتی هستم. به سخن دیگر به این سخن باور دارم که در عالم سیاست نه دوست دائمی و تضمینی وجود دارد و نه دشمن همیشگی و مطلق. چگونگی و چرایی تعامل و احیانا تقابل با هر کشوری (از جمله آمریکا)، در گرو شرایط و مقتضیات زمانه است و البته مصادیق آن را متخصصان فن و سیاستمداران در هر زمان مشخص می کنند و من اکنون در چنین موقعیت و مقامی نیستم.

دیری است که فکر می کنم آنچه برای دولت و ملت ایران در تصمیم سازی های شان باید مهم و خدشه ناپذیر باشد، همان اصلی است که برای تمام سیاستمداران و دولتمردان جهان مهم است و قاعده و آن همان تأمین مصالح ملی حول رفاه و توسعه و امنیت و آزادی و استقلال است که صد البته تعاریف مصالح ملی و مانند آن نیز مفهوماً و مصادفاً سیال است و نسبی.

امروز (بیش از گذشته) صلح جهانی و تنظیم روابط عادلانه و متوازن بین ملت ها و دولت ها ضرورتی است عقلی و عملی و نمی توان آن را ولنگارانه نایده گرفت. در این مورد فرقی نمی کند نام شما حکومت دینی باشد و یا عرفی و سکولار و چپ و یا راست. فکر می کنم دشمنی با دولت آمریکا اگر در زمانی معنای محصلی داشت، اکنون دیگر لغو و فاقد معنای روشنی است. جمهوری اسلامی برای حفظ منافع ملت ایران و تأمین معقول آن گریزی ندارد که با تمام جهان و از جمله آمریکا به گفتگو و تعامل بنشینند و ضمن رعایت مقررات بین المللی در حد توان از حقوق و منافع مشروع مردم ایران فاع کنند.

این نکته هم مهم است که یکی از موانع جدی نزدیکی ایران و آمریکا دولت اسرائیل (از گذشته تا کنون) بوده و هست و ظاهراً هنوز رهبران ایران این دقیقه را دریافته اند و یا به هر دلیل نمی خواهند بدان اذعان کنند. نزدیکی و تعامل ایران و آمریکا، از یک سو به اقتدار مشروع و منطقه ای ایران کمک می کند و هم از سوی دیگر تا حدودی مانع زورگویی ها و تجاوزات گشاده دستانه اسرائیلی های مخالف صلح و ضد فلسطینی خواهد شد.

اسرائیل

در باره اسرائیل نیز تمام مدعیات و ملاحظاتی یاد شده در بالا صادق است. در هر حال چه بخواهیم و چه نخواهیم، دولت اسرائیل در سازمان ملل به رسمیت شناخته شده و دیری است که مانند ایران عضو این سازمان و جامعه جهانی است و نمی توان به الزامات

رخداد مهم «انقلاب اسلامی ایران» مرا از آسمان به زمین آورد. با وقوع

انقلاب اسلامی - شیعی تمام عقاید و باورها و شاید بتوان گفت پندارهای پیشین

دینی و اجتماعی ما در سطوح مختلف و علی قدر مراتبهم به چالش کشیده شد.

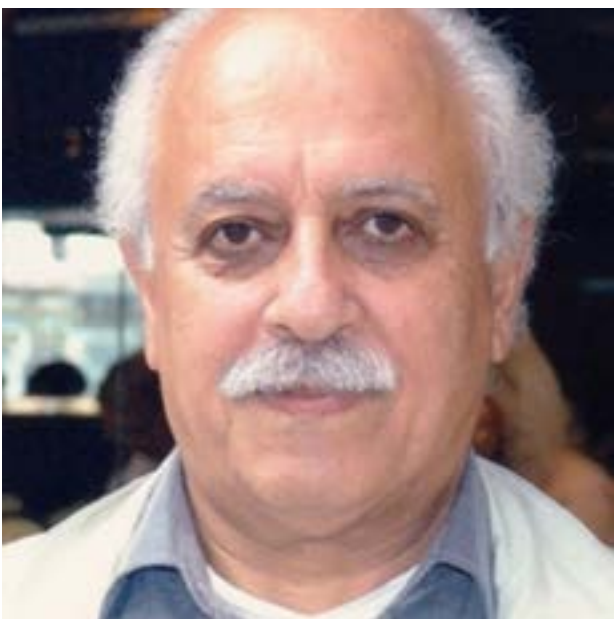
واپسین کلام

می توانم گفتارم را چنین خلاصه کنم که در طول حدود نیم قرن فعالیت های فکری و سیاسی ام، آرمانهایی که از آغاز جوانی داشته و برای آنها مبارزه و تلاش کرده ام، همچنان استوار مانده ولی هم در فهم آنها و هم در مصادیق شان و هم در چگونگی تحقق آنها، صد البته دگردیسی و تحولات مهم و قابل ذکری رخ داده و نیز برخی ارزش ها در ذهنم روشن تر شده و همین طور برخی اولویت ها جا به جا شده اند. اکنون اخلاق، معنویت، عدالت، آزادی، ملیت و دیانت حول ایران، برای من اهمیت زیادی دارند. از آنجا که این سخن شریعتی که «هر انقلابی پیش از آگاهی فاجعه است» را معتبر می دانم، بخش عمده تلاش های محدودم صرف ایجاد آگاهی از طریق بازخوانی منابع دینی و تاریخ اسلام و تشیع می شود و کمتر مصروف حوزه سیاست و هر نوع فعالیت دیگر.

غاصب ترین دولت تاریخ است. این دولت جعلی هم اکنون یاعی ترین عضو سازمان ملل است و از ۱۹۶۷ تا کنون تقریباً به هیچ یک از قطعنامه های سازمان ملل تن نداده است. این در حالی است که همان قطعنامه ها با حمایت آمریکا و اروپا و در واقع جهان و عموماً حامی اسرائیل تنظیم و صادر شده و غالباً جانب اسرائیل را گرفته است. منصفانه باید گفت، اگر مثلاً ایران جمهوری اسلامی، یک دهم یاعی گری اسرائیل را داشت، به احتمال زیاد بارها مورد تعرض نظامی قرار گرفته و شاید هم تا کنون از جغرافیا محو شده بود. اسرائیل کنونی به بهانه وجود «یهودیه» باستان در سرزمین بسیار کهن فلسطین و با ادعای تشکیل «وطن ملی یهودیان»، و با غصب علنی سرزمین کهن اعراب بومی (اعم از مسلمان و مسیحی و یهودی)، تشکیل شده و وفق اسناد غیر قابل انکار، این دولت قلابی و متجاوز از همان آغاز بر دریای خون نشسته و

گفتار و گفتمان

داریوش آشوری



رواج واژه‌ی «گفتمان» [۱] در زبان فارسی در دهه‌ی اخیر شرحی از آن را لازم می‌آورد. این واژه را من حدود ده سال پیش در برابر معنای تازه‌ی دیسکورس (discourse) در زبان انگلیسی و دیسکور (discours) در زبان فرانسه پیشنهاد کردم. با رواج مفاهیم تازه‌ی نقد ادبی و تحلیل اجتماعی و تاریخی گفتارها، این واژه نیز در زبان فارسی رواج فراوانی یافته است. اما دیده می‌شود که برای برخی از کاربران معنای آن روشن نیست و آن را گاه به معنای گفتار و گاه گفت و گو به کار می‌برند.

اصل این واژه discursus، از زبان لاتینی‌ست، به معنای بحث کردن. معنای عام آن در زبان‌های فرانسه و انگلیسی سخن، گفتار و نیز گفت و گوست، از هر دست. به معنای فنی و دقیق‌تر گفتاری است در شرح و بسط یک جستار در یک زمینه‌ی علمی و نظری، به صورت خطابه یا مقاله. چنان که در عنوان کتاب دکارت Discours de la méthode، که «گفتار درباره‌ی روش» ترجمه شده است، یا در کتاب Discorsi از ماکیاوولی که در فارسی «گفتارها» ترجمه می‌شود. این ترم در زبان‌شناسی به معنای واحدی یا تکه‌ای از یک متن گفتاری یا نوشتاری به کار می‌رود که بیش از یک جمله است و مطلبی یا پیامی را بیان می‌کند. رهیافت زبان‌شناسانه به چنین واحدی از گفتار را «تحلیل گفتمان» (discourse analysis) می‌گویند.

اما این واژه از دهه‌ی ۱۹۶۰ بار معنایی تازه یافته که آن را به صورت مفهومی اساسی در قلمرو نقد و تحلیل ادبی و شناخت‌شناسی درآورده است. این معنا را نخست در حوزه‌ی فکر فلسفی فرانسوی به خود گرفته است. به ویژه میشل فوکو آن را به صورت مفهومی محوری در تحلیل‌های اجتماعی و تاریخی خود درآورده و بار معنایی اساسی و سترگی به آن بخشیده است که اکنون در قلمروهای گوناگون علوم انسانی به کار می‌رود. البته کاربردهای این واژه در رشته‌های گوناگون علمی و فلسفی و نزد پژوهندگان و اندیشه‌گران گوناگون بارهای معنایی گوناگون به آن می‌دهد که می‌باید با توجه به زمینه‌ی کاربرد آن در هر رشته‌ای معنای آن را دریافت. چنان که کاربرد

آن نزد زبان‌شناس در عبارت «گفتمان تبلیغات تجاری» (discourse of advertising) آشکارا با کاربرد آن در عبارت «گفتمان نژادباوری» (discourse of racism) روان‌شناس اجتماعی یکی نیست. در متنی از آن گونه، زبان‌شناس در پی یافتن قاعده‌های کاربرد زبان در متن است و به صورت زبان در آن می‌نگرد. حال آن که روان‌شناس اجتماعی در تحلیل «گفتمان نژادباوری»

در پی کشف و تحلیل عامل‌های اجتماعی انگیزنده و پشتیبان چنین گفتمانی‌ست. به عبارت دیگر، زبان‌شناس از قلمرو کاربرد زبان و از متن زبان همچون وسیله‌ی بازگفت فراتر نمی‌رود. حال آن که روان‌شناس از راه تحلیل اجتماعی گفتار - یعنی آنچه در قالب زبان پدیدار می‌شود - در پی انگیزه‌ها و عامل‌های خودآگاه و ناخودآگاه پدیدآورنده‌ی آن می‌گردد، یعنی در هم‌تنیدگی آنچه هشیارانه به زبان می‌آید، اما انگیزه‌ها و عامل‌های نهفته‌ی هشیار و ناهشیار بسیار در زیر کار آن هست. در چنین تحلیلی‌ست که وجه گفتمانی (discursive) گفتار پدیدار می‌شود.

با این که واژه‌ی «دیسکورس» یا «دیسکور» در قلمرو رشته‌های گوناگون علوم انسانی با هاله‌های معنایی گوناگون به کار می‌رود. ویژگی کلی آن را می‌توان هدفمندی اجتماعی آن دانست. یعنی کاربرد زبان برای رساندن اندیشه‌ها، تبلیغ ایده‌ها، و اثر گذاشتن بر رفتار و ذهنیت دیگران. به عبارت دیگر، گفتمان همواره میان‌کنشی (interactive) و ارتباطی (communicative) است. بنابراین، گفتمان همواره خطاب‌گیری شناخته یا ناشناخته را در نظر دارد. در قلمرو زبان‌شناسی نیز تحلیل گفتمان از بحث تحلیل جمله همچون نمایشگر نظام زبان در حالت تجربیدی، یا بیرون از هر متن گفتاری یا نوشتاری، فراتر می‌رود و تکیه‌ی آن همواره

بر یک «متن» است، چه گفتاری چه نوشتاری. البته، متن گفتاری، اگر از راه رسانه‌های همگانی نباشد، همواره خطاب‌گیر یا خطاب‌گیران شناخته یا رویارویی را در نظر دارد. در این حالت گفتارورزی و دریافت گفتار از سوی خطاب‌گیر سراسرت و هم‌زمان است. اما گفتمان نوشتاری خطاب‌گیر رویارو و هم‌زمان ندارد. آنچه ضرورت جدا کردن مفهوم کلی «سخن» و «گفتار» را از «گفتمان» پیش می‌آورد، همین هدفمندی گفتمان است که در گفتار ساخته و پرداخته نهفته است. گفتمان از یک زمینه برمی‌خیزد، یعنی مجموعه شبکه‌ی روابط اجتماعی یا ساختار و سیستمی که نه تنها زبان را همچون فرآورنده‌ی سخن امکان‌پذیر می‌کند، که زمینه‌ساز انگیزه‌های خودآگاه و ناخودآگاه نهفته در زیر سخن نیز هست. گفتمان است که به سخن لایه‌های آشکار و پنهان معنایی می‌بخشد و زبان را در جهت هدفی به کار می‌گیرد. بنابراین، گفتمان سخن یا گفتاری‌ست کم و بیش بلند که رساننده‌ی معنا و پیام و ایده و اندیشه‌ای‌ست. این تعریف، البته، بیانگر معنای گفتمان در ساحت خودآگاه کاربرد زبان در قلمرو روابط اجتماعی‌ست. اما هر گفتمان در ساحت امکانی ویژه‌ی پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، هر گفتمانی را هر زمان و هر جا نمی‌توان یافت. یک گفتمان علمی، یک گفتمان دینی، یک گفتمان فلسفی یا ادبی همیشه و همه جا بر زبان



آمدنی یا همیشه گفتنی و همیشه شنیدنی نیست. با این که واژه‌ی «دیسکورس» یا «دیسکور» در قلمرو رشته‌های گوناگون علوم انسانی با هاله‌های معنایی گوناگون به کار می‌رود. ویژگی کلی آن را می‌توان هدفمندی اجتماعی آن دانست. یعنی کاربرد زبان برای رساندن اندیشه‌ها، تبلیغ ایده‌ها، و اثر گذاشتن بر رفتار و ذهنیت دیگران.

پیدایش گفتمان‌ها و بُرد آن‌ها و اثرگذاری‌شان شرایط ویژه‌ای می‌طلبد. از نظر امکان زبانی صرف و جمله‌های ممکن که هر زبان می‌تواند تولید کند، هر آنچه بشر تاکنون گفته است و در آینده خواهد گفت، در هر زمان بالقوه گفتنی است. اما این که این امکان صرف زبانی تا بود یابد و پدیدار شود، یعنی گفتنی و شنیدنی شود، بدین معناست که هر گفتاری

میشل فوکو با کشف روابط قدرت در پس گفتارهای علمی دوران‌های اخیر تمدن غربی وجه گفتمانی این گفتارها را آشکار کرده است.

بحث گفتمان اگر چه به صورت فرمول‌بندی شده از آن دهه‌های اخیر است از نظر تاریخی به آن جهتی از اندیشه‌ی فلسفی مدرن برمی‌گردد که «عقل» و «سوژه»‌ی شناسنده را در انسان از مفهوم جوهریت و از تصور خودبنیادی آن، چنان که دکارت و کانت می‌انگاشتند، به درآورده و در بند بودن آن را در شرایط تاریخی و اجتماعی و زیستی و روانی نشان داده است. هرگل با مفهوم «روح زمانه» تاریخت گسترش و بالش عقل کلی و بازتاب آن را در ذهن انسانی خاطر نشان کرده است. مارکس با مفهوم «ایدئولوژی» (به معنای «آگاهی دروغین»، به اصطلاح وی) ذهن و شناخت

از آن جا که هر گفتمانی در شرایط ویژه‌ی خویش می‌روید و زبان بازگفت آن شرایط ویژه است، گفتمان‌های ممکن دیگر را پس می‌زند. به عبارت دیگر، هر گفته ناگفته‌های بسیار در پس پشت خویش دارد. گفتمان‌ها سرکوبگر اند و گفتمان‌های ممکن دیگر را از صحنه به در می‌کنند. میشل فوکو با کشف روابط قدرت در پس گفتارهای علمی دوران‌های اخیر تمدن غربی وجه گفتمانی این گفتارها را آشکار کرده است.

وابسته به شرایط ویژه‌ی پدیداری خویش و در بند آن است. به همین دلیل، در تحلیل اجتماعی و تاریخی گفتارهاست که وجه گفتمانی آن‌ها پدیدار می‌شود. یعنی، فضای فرهنگی، ذهنیت زمانه، ساختارهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی، و روابط طبقاتی در درون هر ساختار اجتماعی است که گفتمان‌ها را تولید می‌کنند. به عبارت دیگر، هر گفتمانی، آگاهانه و ناآگاهانه، خواسته‌ها و ناخواسته‌هایی را در بر دارد. با تحلیل این عامل‌ها و خواسته‌هاست که ما با شکافتن یک گفتار علمی، فلسفی، دینی، ادبی به گفتمان نهفته در زیر آن دست می‌یابیم و یا آن گفتار را در رابطه با شرایط امکان‌پذیر شدن‌اش همچون گفتمان درمی‌یابیم. هر گفتمانی بر افقی ویژه‌ی از نگرش تاریخی و بر چشم‌اندازی نسبت به آن افق تکیه دارد.

به عبارت دیگر، گفتمان‌ها را جهان‌بینی‌ها پدید می‌آورند. بنابراین، هر چیزی را هر زمانی، در هر جایی و در هر شرایطی بر زبان نمی‌توان آورد و نه تنها بر زبان نمی‌توان آورد که هر ایده‌ای، هر نگاهی به جهان، هر معنایی از اشیاء و روابط چیزها با یکدیگر، هر زمانی بر هر ذهنی نمی‌تواند گذشت تا بر زبان جاری شود. بلکه هر گفتاری زمینه و زیستگاهی از آن خویش را می‌طلبد؛ «زیست‌بوم» خود را می‌خواهد. در زیر هر متنی، زیرمتنی (context) هست. با شناخت زیرمتن در یک گفتار ادبی، علمی، فلسفی، دینی، و جز آن‌هاست که می‌توانیم آن‌ها را در تحلیل اجتماعی و تاریخی همچون گفتمان ویژه‌ای از آن دوران ویژه‌ی بشناسیم. گفتمان‌ها زبان‌گشاده‌ی روابط قدرت اند. هم آفریده‌ی قدرت‌اند و هم خود قدرت‌اند و می‌کوشند با گسترش دامنه‌ی نفوذشان دامنه‌ی چیرگی و قدرت‌شان را گسترش دهند. از آن جا که هر گفتمانی در شرایط ویژه‌ی خویش می‌روید و زبان بازگفت آن شرایط ویژه است، گفتمان‌های ممکن دیگر را پس می‌زند. به عبارت دیگر، هر گفته ناگفته‌های بسیار در پس پشت خویش دارد. گفتمان‌ها سرکوبگر اند و گفتمان‌های ممکن دیگر را از صحنه به در می‌کنند.

بازگفت اندیشه‌های با سامانی منطقی، که هدف آن رساندن خواسته‌ی خود به دیگران و اثرگذاشتن بر عقل یا عاطفه‌ی ایشان و باوراندن خود است. در این معنا گفتمان با گفتار کم و بیش یکی است، جز این که نسبت به «حرف» و «سخن» فصل معنایی روشن‌تری دارد. در معنای فنی و دقیق فلسفی امروز، گفتمان گفتاری‌ست تکیه کرده بر یک متن اجتماعی - تاریخی. زبان‌گویای فضای نظامی از روابط است. نیروهای چیره، نیروهایی که امکان زبان‌گشودن در یک فضا را دارند، در قالب گفتمان‌ها زبان می‌کشایند. به همین دلیل، هر آنچه در آن فضا سرکوفته است. و امکان زبان‌گشودن ندارد، از گفتار بی‌بهره است. نمونه‌ی روشن آن خاموشی زنانه در فضای جامعه مردسالار یا خاموشی طبقه‌های فرودست در نظام سرکوبگر طبقاتی و کاستی‌ست که برای مثال در گزارش‌های تاریخی بازتابی نمی‌یابد. گفتمان‌های پس‌زده و سرکوفته را می‌باید از خلال گفتمان‌های برزبان آمده کشف و بازسازی کرد.

از آن جا که هر گفتمانی در شرایط ویژه‌ی خویش می‌روید و زبان بازگفت آن شرایط ویژه است، گفتمان‌های ممکن دیگر را پس می‌زند. به عبارت دیگر، هر گفته ناگفته‌های بسیار در پس پشت خویش دارد. گفتمان‌ها سرکوبگر اند و گفتمان‌های ممکن دیگر را از صحنه به در می‌کنند. میشل فوکو با کشف روابط قدرت در پس گفتارهای علمی دوران‌های اخیر تمدن غربی وجه گفتمانی این گفتارها را آشکار کرده است.

گفتمان همچون زبان روابط قدرت و امکان زبان‌گشودن نیروهای درگیر در یک صحنه‌ی اجتماعی - تاریخی را می‌باید از خلال کشف رابطه‌ی گفتار با زمینه‌ی امکان‌گفتار، از خلال رابطه‌ی «متن» و زیرمتن، کشف کرد. بدین معناست که هر گفتمانی تنها در شرایط ویژه‌ی پدیداری خویش در قالب گفتار پدیدار تواند شد. بدین ترتیب، هر گفتمانی در زیر فشار خویش گفتمان‌های نهفته و سرکوفته‌ای دارد. هایدگر و پیروان او در مکتب هرمنوتیک امروزین گشاینده‌ی این باب در عالم اندیشه‌اند، یعنی خواندن ناگفته‌ها و خاموش‌نهادها از خلال گفته‌ها.

برای روشن‌تر شدن مطلب مثال‌هایی بزنیم: فمینیست‌ها، برپایه‌ی نظریه‌ی فوکو درباره گفتمان، در پی کشف «گفتمان مردانه» در طول تاریخ خویش به نظر ایشان، گفتمان زنانه را در زیر فشار خویش خفه کرده و خاموش نگاه داشته است. ادوارد سعید نیز در کتاب نامدار شرق‌شناسی، بر اساس همین روش تحلیل گفتمان، در گفتار شرق‌شناسان پی «گفتمان شرق‌شناسی» می‌گردد. یعنی، زمینه‌ی تاریخی و روابط قدرتی را می‌جوید که «شرق‌شناسی» را همچون علم و آگاهی غرب نسبت به شرق امکان‌پذیر کرده است. سعید در پی آن است که نشان دهد «شرق»، همچون ابژه‌ی علم در علم «شرق‌شناسی»، را ذهنیت چیره‌ی غربی از راه‌کولونیالیسم ساخته - و - پرداخته است. به عبارت دیگر، می‌خواهد نشان دهد که شرق‌شناسی همچون علم، چه‌گونه آفریده‌ی روابط قدرت است و ابزار قدرت.

یکی از جنبه‌های تحلیل فوکو از گفتمان این است که نشان می‌دهد هر «سوژه» در جایگاه شناسنده، چه‌گونه از راه گفتمان ویژه‌ی خویش «ابژه» یا جستارمیه‌ی شناخت خویش را در درون خود شکل می‌دهد و مرزبندی می‌کند. از جمله نشان می‌دهد که ادامه در صفحه ۵

را به شرایط اجتماعی و طبقاتی وابسته دانسته است، و بر بسیاری شناخت‌ها انگ «ایدئولوژی» زده است، یعنی آگاهی دروغین. نیچه با پیش کشیدن رابطه‌ی «خواست دانش» (Der Wille zur Wissen / will to) knowledge) و «خواست قدرت» (Der Wille zur Macht) (will to power) / عقل و شناخت را به فرایند زیستمانی (بیولوژیک) و فرهنگی و تاریخی انسان وابسته می‌کند و کارکرد «حیاتی» آن را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، خواست قدرت را در زیر کار خواست دانش می‌بیند.

فروید با کشف ناخودآگاهی رابطه‌ی گفتار خودآگاه را با انگیزه‌های نهفته و ناخودآگاه روانی نشان می‌دهد، چه نزد بیمار روانی، چه در یک اثر ادبی یا هنری. فیلسوف فرانسوی نیمه دوم قرن بیستم، میشل فوکو، بر اساس دست‌آوردهای این اندیشه‌گران است که با نشان دادن رابطه‌ی نهفته‌ی گفتارهای علمی با نهادهای اجتماعی و نظام قدرت (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی) وجه گفتمانی یا ایدئولوژیک آن‌ها را آشکار کرده است. وی جستار «تحلیل گفتمان» را پرداخته است که هم در نقد ادبی به کار می‌رود و هم در نقد ایده‌ها و اندیشه‌ها.

به عبارت دیگر، انسان‌شناسی فلسفی جدید نشان داده است که در پس هر گفتاری انگیزه‌های نهفته‌ای هست که از یک وضع (situation) سرچشمه می‌گیرد. وضع است که «خودآگاهی» شخص را امکان‌پذیر می‌کند. خودآگاهی یافتن خود در وضع است. ولی خودآگاهی به همی لایه‌های زیرین امکان‌بخش خویش آگاه نیست. در واقع، هر گفتمان بازگوینده و توجیه‌گر یک وضع است. خودآگاهی ما بر لایه‌های ژرف ناخودآگاهی ما تکیه دارد. یعنی، دلبستگی‌ها، آرزوها و خواسته‌های بشری ما، و همچنین، شرایط ویژه‌ی اجتماعی و تاریخی‌ای که از دل امکان‌های آن‌ها برآمده‌ایم.

از این رو، گفتمان هنگامی که از وجه خودآگاه آن در نظر گرفته شود، گفتاری‌ست هدفمند در شرح و

«نئولیبرالیسم مسلح» در محاق «رویای رسولانه»

آرمان ذاکری



یکم: سروش و سه دهه دغدغه معرفت‌شناسی (۱۹۸۰-۲۰۱۶)

«نئولیبرالیسم مسلح» عنوان یکی از سخنرانی‌های اوست و «رویای رسولانه» عنوان آخرین نظریه‌اش؛ عبدالکریم سروش، را همه می‌شناسند، یکی از تاثیرگذارترین روشنفکران ایرانی در دو دهه گذشته؛ از مباحثات تلویزیونی ابتدای دهه ۶۰ و نقدهای او بر جریان چپ آن زمان تا «قبض و بسط تئوریک شریعت» و «بسط تجربه نبوی» و «صراط‌های مستقیم» و حالا «رویای رسولانه» نظریات معرفت‌شناسانه او همیشه محل چالش بوده است. این روزها نیز تئوری رویای رسولانه‌اش، به دلیل تغییر بنیادینی که در روشهای فهم قرآن ایجاد می‌کند محل بحث و مناقشه است، یاران دیروز به معاندان امروز بدل شده اند و از «پیامبری سروش» می‌گویند. سروش هم با همان زبان تند همیشگی آنان را می‌نوازد و اصرار می‌کند که بخت یار بوده و تاکید می‌کند که در حالی که نه دین جدید آورده و نه ادعای پیامبری کرده، گامی دیگر به شکوفایی مدرسه روشنفکری دینی خدمت نموده است.

دوم: در جست‌وجوی «حق‌مداری» در مکتب لیبرال

عبدالکریم سروش، چنان که خود گفته اولین فردی است که لیبرالیسم را به «مکتب حق‌مداری» ترجمه کرد. به همین منوال، سالها کوشید در برابر آنچه «تکلیف‌مداری» دین واقعا موجود می‌دانست، «حق‌مداری» لیبرال را بیاورد و در برابر آنچه یقین و دگماتیسم دینی و مارکسیستی می‌نامید، عدم قطعیت لیبرالی را بنشانند. او حتی تا سالهای ۱۳۹۰ هم این سویه را در آرای خود حفظ کرده بود و بر چپ می‌تاخت که «غلبه اندیشه چپ و گفتمان غرب‌ستیزی از یاد مسلمانان برده است که عناصر لیبرالیستی در طریقت آنان بسی بیش از عناصر چپ‌گرایانه است.»

سوم: هجرت و آغاز نقد لیبرالیسم (۲۰۰۷): سکولاریزم ستیزه‌گر
با این همه بازی زمانه عبدالکریم سروش را به جهان

غرب پرتاب کرد و سروش به عنوان یک روشنفکر با فضای جدیدی مواجه شد. اگر در ایران «دیگری» سروش، دگماتیسم و استبداد دینی و اسلام‌گرایان متحجر بودند، سروش در غرب با چهره عینی «سکولاریزم ستیزه‌گر» و «نئولیبرالیسم مسلح» روبه‌رو شد. سروش به برکت «هجرت» به غرب، فضایی متفاوت را تجربه کرد و در قامت روشنفکر، «غرب واقعا موجود» را به نظاره

نشست و نقدهایش آرام آرام آغاز شد. تا جایی که جست‌وجوهای نگارنده نشان می‌دهد نخستین بار در سال ۲۰۰۷، در نشستی در پاریس، دکتر سروش عنوان سخنرانی خود را «سکولاریزم ستیزه‌گر» گذاشت. «رفته‌رفته سکولاریزم وارد یک دوره تازه می‌شود که من آنرا دوره سکولاریزم ستیزه‌گر می‌نامم. سکولاریزم میلیتانت، سکولاریزمی که مدارای خود را از دست داده و به همه ادیان به یک چشم نگاه نمی‌کند. سکولاریزمی که ظرفیت و هاضمه قوی پیشین را از دست می‌دهد. گویی که تسلیم دشمنان سکولاریزم می‌شود. نمونه‌اش مسئله حجاب دختران در مدارس دولتی فرانسه است. یا تونی بلر که می‌گفت کسانی که ارزشهای ما را قبول ندارند بریتانیا را ترک بکنند.» سروش در توضیح چرایی تولد «سکولاریزم ستیزه‌گر» توضیح می‌دهد که فرض ایده سکولاریزم این بود که با گذر زمان ادیان ضعیف شده و مسیر سکولاریزم طی خواهد شد. اما امروز ملاحظه می‌کنیم که ادیان ضعیف نشده و به حیات اجتماعی خود ادامه داده‌اند. «حال وقتی ادیان جان بگیرند دیگر معلوم نیست با آنها مدارا بکنند. این ایراد به لیبرالیزم و سکولاریزم با هم وارد است. سکولاریزم هاضمه‌اش برای بلعیدن ادیان ضعیف، قوی بود اما دین قوی و فربه را نمی‌تواند بلعد و از گلویش پایین

نمی‌رود و لذا ستیزه‌گر می‌شود.»

نطفه‌های نوعی «نقد اجتماعی لیبرالیسم واقعا موجود» اینجا در آرای عبدالکریم سروش متولد می‌شود. ارجاع سروش در این متن نه به آرای مولوی و غزالی و ...، که به وقایع اجتماعی آمریکا و فرانسه و ترکیه است، به آنچه در عراق و افغانستان گذشته و آنچه بر اقلیت‌های دینی در کشورهای غربی می‌گذرد. او چنین نتیجه می‌گیرد که «در کشورهای اروپایی حکومتها در مواجهه با اقلیت‌های دینی نیرومند کم‌کم دارند مدارای خود را از دست می‌دهند و سکولاریزم مداراگرشان بدل به سکولاریزم ستیزه‌گر می‌شود. زیرا سکولاریزم قرار بود هاضمه‌ای برای هضم ادیان داشته باشد نه اینکه خودش بدل به دینی شود که برخی دینهای دیگر را طرد کنند.»

اشاره سروش به «بدل شدن سکولاریزم به یک دین» ما را به یاد یادداشت کوتاه اما بسیار پراهمیتی می‌اندازد که چند دهه پیش از او والتر بنیامین در نقد نظام سرمایه داری نوشته بود: «سرمایه‌داری به مثابه دین.»

سروش اینگونه به جوهر درخشان سنت لیبرالی - شاید از جنس آرنتی آن- باز می‌گردد و می‌نویسد «در واقع ایراد من به سکولارها این نیست که چرا سکولار هستند، بلکه این است که چرا به حد کافی سکولار نیستند. همچنان که ایراد من به لیبرال‌ها این

نیست که چرا لیبرال هستند بلکه ایراد من این است که چرا به حد کافی لیبرال نیستند».

چهارم: نقد لیبرالیسم در حاشیه (۲۰۰۷-۲۰۱۵)

سروش در چرایی تولد «سکولاریزم ستیزه‌گر» توضیح می‌دهد که فرض ایده سکولاریزم این بود که با گذر زمان ادیان ضعیف شده و مسیروسکولاریزم طی خواهد شد. «حال وقتی ادیان جان بگیرند دیگر معلوم نیست با آنها مدارا نکنند. این ایراد به لیبرالیسم و سکولاریزم با هم وارد است. سکولاریزم هاضمه‌اش برای بلعیدن ادیان ضعیف، قوی بود اما دین قوی و فربه را نمی‌تواند بلعد و لذا ستیزه‌گر می‌شود». تا اینجا می‌توان سخنرانی «سکولاریسم ستیزه‌گر» را

نهفته بود، به چالش می‌کشد. او اشاره می‌کند که «هیچ اجتماعی فقط با حقوق و بی‌اعتنا به اخلاق نمی‌تواند زنده و رستگار باشد». پیکان نقد سروش در این نوشته به تندلیبرالیسم واقعا موجود را خطاب قرار می‌دهد «امروز، بازرگانی جنگ‌افزارهای آدمی‌خوار و مهیب که بشریت را ناامن و بی‌زینهار کرده است، سودآورترین سوداگری غرب است. نمی‌دانم لیبرالیسم مدرن برای این خشونت‌پروری و خشونت‌گستری چه عذری می‌آورد، اما تمدن اسلامی را که هیچ‌گاه سلاح‌پروری نکرده است، به ننگ این سودا آلودن، ملامتی اخلاقی و عقوبتی تاریخی در پی دارد. این ماکیاولیسم مسلح، هر چه باشد الگوی خوبی برای آینده مسلمانان نیست. نگویید قدرت را

سروش در چرایی تولد «سکولاریزم ستیزه‌گر» توضیح می‌دهد که فرض ایده سکولاریزم این بود که با گذر زمان ادیان ضعیف شده و مسیروسکولاریزم طی خواهد شد. «حال وقتی ادیان جان بگیرند دیگر معلوم نیست با آنها مدارا نکنند. این ایراد به لیبرالیسم و سکولاریزم با هم وارد است. سکولاریزم هاضمه‌اش برای بلعیدن ادیان ضعیف، قوی بود اما دین قوی و فربه را نمی‌تواند بلعد و لذا ستیزه‌گر می‌شود». تا اینجا می‌توان سخنرانی «سکولاریسم ستیزه‌گر» را حاشیه‌ای هر چند مهم، در متن آثار دکتر سروش دانست.

حاشیه‌ای هر چند مهم، در متن آثار دکتر سروش دانست.

با این همه به نظر می‌رسد در این سخنرانی، نقد سروش، از مدخل شرایط اجتماعی غرب آغاز می‌شود و در «نقدی اجتماعی» متوقف می‌ماند. پس از آن جز اشاره کوتاه سروش به سکولاریسم ستیزه‌گر در فرانسه، در گفت و گویی درباره نظام ایران در سال ۲۰۱۰، با عنوان «مبنای این نظام اطاعت است نه حقوق بشر»، در فاصله ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۴، «نقد لیبرالیسم» در منگنه «نقد سیاسی فقه تکلیف‌مدار» و «بسط پروژه چگونگی فهم قرآن» باقی می‌ماند و چندان قدر نمی‌یابد. سخنرانی‌های «حق و تکلیف و خدا» و «چالش‌های اسلام و لیبرالیسم» تأکیدی مجدد بر خوانشی حق‌مدار (لیبرال) از اسلام‌اند. در گفت و گوی طاهای پارسا با دکتر سروش با عنوان «شیعه محتاج رفرم است» شرحی از سخنرانی‌های دکتر سروش تا پایان سال ۱۳۹۰، توسط خود ایشان آمده که به خوبی می‌تواند دغدغه‌های اصلی سروش تا این زمان را در آن ملاحظه کرد. تا اینجا می‌توان سخنرانی «سکولاریسم ستیزه‌گر» را حاشیه‌ای هر چند مهم، در متن آثار دکتر سروش دانست. در حقیقت مواجهه «معرفتی» و «سیاسی» با «موقعیت ایرانی»، در آرای سروش، «مواجهه با امر اجتماعی» را در به طور همزمان در «موقعیت ایرانی و جهانی» به تعلیق می‌کشد.

پنجم: تاریخ جبران دکتر سروش (۲۰۱۵): «نئولیبرالیسم مسلح»

سروش اما بار دیگر به «موقعیت اجتماعی» باز می‌گردد. باز آن جایی که «امر اجتماعی» در غرب خود را به او نشان می‌دهد. پس از انتشار کاریکاتور پیامبر در نشریه فرانسوی، در فوریه ۲۰۱۵، سروش در مطلبی با عنوان «هله برخیز که اندیشه دگر باید کرد»، نقد غرب را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. او در این مقاله بار دیگر پیش‌فرض‌های پیشینی را که پنهان و آشکار در پس پشت آرایش

می‌کند و به بند کشیده شدن آزادی انسان توسط تبلیغات رسانه‌ها را با ارجاع به آدرنو و هورکهایمر، موضوع توجه قرار می‌دهد. سروش اما به این حد اکتفا نمی‌کند. او توضیح می‌دهد که «منتقدین نظام کاپیتالیسم کم نیستند، کسانی که مشکلات عظیم در این نظام می‌بینند، مشکلات اخلاقی و بالاتر از مشکلات اخلاقی اینکه لیبرالیسم یا کاپیتالیسم در یک جمع‌بندی به وعده‌های خود وفا نکرده است و البته این حرفی است که درباره کل مدرنیسم گفته شد و گفته می‌شود... آیا لیبرالیسم به وعده خود وفا کرده است؟ هیچ‌گاه آدمیان از حال حاضر به لحاظ فکری در بندتر نبوده‌اند. ما بسیار در بند اندیشه‌هایی هستیم که ما را بمباردمان می‌کنند... آزادی انسان یعنی آزادی عقل انسان نه آزادی بدن... بند و زنجیرهایی بر ما بسته شده که نامرئی است... سروش ادامه می‌دهد که «امروز اخلاق دنباله‌رو لیبرالیسم شده است... هر چه مردم هوس می‌کنند آنگاه عده ای هم راه می‌افتند که این هوس اخلاقا رواست» سروش چنین وضعیتی را نتیجه سلطه بی‌محابای «حق‌مداری» و فراموشی «تکلیف» و «اخلاق» می‌داند.

در نهایت سروش حتی در آنچه پیش‌فرض‌های لیبرالیسم می‌داند تردید می‌کند. «لیبرالیسم یک پیش فرضی داشت که من حقیقتا مدتهاست در مورد آن دچار تردید شده‌ام... پیش‌فرض لیبرالیسم این بود که آدمیان نیک سیرت‌اند و اگر آنها را در بند نگذاریم علی‌الغالب نیکی‌های خود را ظاهر خواهند کرد».

سروش برای نقد این ایده به سراغ «تاریخ» می‌رود و تلاش می‌کند نشان بدهد که تاریخ نمی‌تواند به ما چنین گزاره‌هایی را نشان دهد. ماحصل واریسی اجمالی تاریخ توسط سروش این است که در بند نگذاشتن افراد، چندان هم باعث نشده که افراد نیک‌سیرتی خود را نشان بدهند، بلکه دهشت آفریده‌اند و استثمار کرده‌اند و زور گرفته‌اند. دهشتی که امروز ایستادن در برابر آن وظیفه ماست.

ششم: سرکوب «نقد نئولیبرالیسم مسلح» در حوزه عمومی: سلطه «روای رسولانه»

در نهایت سروش حتی در آنچه پیش‌فرض‌های لیبرالیسم می‌داند تردید می‌کند. «لیبرالیسم یک پیش فرضی داشت که من حقیقتا مدتهاست در مورد آن دچار تردید شده‌ام... پیش‌فرض لیبرالیسم این بود که آدمیان نیک سیرت‌اند و اگر آنها را در بند نگذاریم علی‌الغالب نیکی‌های خود را ظاهر خواهند کرد».

همزمان با طرح «نقد نئولیبرالیسم مسلح» توسط دکتر سروش، طرح «روای رسولانه» نیز توسط او مطرح شد. حوزه عمومی، «روای رسولانه» را جدی گرفت، بر آن نقد نوشت، حمله کرد و سروش را نیز وادار به توضیح و تفسیر و پاسخگویی نمود. «نقد نئولیبرالیسم مسلح» اما کاملا حاشیه‌نشین شد، تا آنجا که حتی کسی زحمت پیاده کردن متن سخنرانی آن را هم به خود نداد. به نظر می‌رسد سیطره «معرفت‌شناسی» بر فضای روشنفکری ایران پس از انقلاب، توجه به «امر اجتماعی» را به حاشیه برده است. آنچه در این سالها قدر دیده و بر صدر نشسته «قبض و بسط تئوریک شریعت»، «قرائت انسانی از دین»، «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، «ساختار و تاویل متن» و «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» بوده و محیط زیست و مصرف و سلطه و سرکوب و

می‌پذیریم و با فسادش می‌ستیزیم، «ای قصاب این گردان با گردن است»؛ فکری دیگر باید کرد. گویا سیاست غرب از دوران روشنگری به این طرف هر چه سکولارتر می‌شود، خشن‌تر و وضعیف‌تر می‌شود. باده قدرت را به اندازه نمی‌نوشد و پاس ضعیفان را نمیدارد. آیا بازگشت اخلاق دینی به صحنه، می‌تواند مهاری بر این خشونت‌پروری و ستیزه‌گری باشد؟».

پرسش سروش، هر چه باشد نقدی بنیادین بر ناتوانی منظومه‌های معرفتی لیبرالی برای اخلاقی‌کردن حیات اجتماعی را در پس‌پشت خود همراه دارد.

پس از آن در جولای ۲۰۱۵، دکتر سروش مجددا در سخنرانی «داعشیان و دانشیان» در تحلیل چگونگی شکل‌گیری بنیادگرایی در خاورمیانه به نقش استعمار اشاره می‌کند و پیوندهای پنهان و آشکار «بنیادگرایی» و «استعمار» را آشکار می‌کند. سروش در این سخنرانی با ارجاع به کتاب «دو رویه تمدن بورژوازی غرب» از عبدالهادی حائری، به دو سویه زشت و زیبایی تمدن غرب اشاره می‌کند. اگر دانش و فلسفه سویه‌های مثبت تمدن غرب است، در این سخنرانی «استعمار و دورویی و قلدری و استثمار و دزدی و غصب منابع دیگران» سویه زشت تمدن غرب دانسته می‌شود. هنوز اما نقطه اوج نقد سروش، فراتر رسیده است.

در آوریل ۲۰۱۵، دکتر سروش در کینگستون با عنوان «نئولیبرالیسم مسلح» به سخنرانی پرداخت و نام دیگر سخنرانی‌اش را «ماکیاولیسم مسلح» نهاد. مانیفست سروش در نقد لیبرالیسم اینگونه متولد شد. در این سخنرانی، سروش از نقد اجتماعی لیبرالیسم می‌آغازد، اما از آن فراتر می‌رود و مبانی معرفتی لیبرالیسم را هم به نقد می‌کشد. نقد سلطه تجارت «سلحه» و «پورونوگرافی» بر غرب در و اشاره به سودآوری جنگ برای غرب آغازگر این سخنرانی است. در ادامه سروش میل افسارگسیخته به مصرف، تولید انبوه زباله و تخریب محیط زیست را نقد

استثمار، حاشیه‌نشین متن معرفت‌شناسانی بوده که «امر اجتماعی» در منظومه فکری آنها چندان جایی نداشته است. «واقعیت اجتماعی» در سایه پرسشهای معرفت‌شناسانه به حاشیه رفته و جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان اجتماعی نیز نتوانسته‌اند منظومه منسجمی بر اساس واقعیت اجتماعی امروز ایران ارائه کنند.

در نهایت سروش حتی در آنچه پیش‌فرض‌های لیبرالیسم می‌داند تردید می‌کند. «لیبرالیسم یک پیش‌فرضی داشت که من حقیقتاً مدتهاست در مورد آن دچار تردید شده‌ام ... پیش‌فرض لیبرالیسم این بود که آدمیان نیک سیرت‌اند و اگر آنها را در بند نگذاریم علی‌الغلب نیکی‌های خود را ظاهر خواهند کرد.»

در چنین شرایطی لیبرال دیروز، به نقد لیبرالیسم نشسته است، نقد لیبرال دیروز علیه لیبرالیسم اما برای هیچ جریان فکری و سیاسی خوشایند نیست. شاگردهای لیبرالی که هنوز گرد استاد و آرای سابق او می‌گردند، این بخش از سخنان او را به سکوت برگزار می‌کنند که آنها هنوز دل در گرو لیبرالیسم دارند و بقای آنها در گرو همین دلدادگی است، پس نقد استاد به لیبرالیسم را غرولندهای حاشیه‌ای او می‌دانند و می‌گذارند و می‌گذرند. رسانه‌های خبری جهانی، «نقد نئولیبرالیسم مسلح» را تعلیق می‌کنند که نباید بگذارند چهره برجسته روشنفکری دینی،

این همراه دیروز، به یکی از مخالفان جدی آنها بدل شود. رسانه‌های حکومتی متن سروش را به سکوت برگزار می‌کنند، که تصویر سروش لیبرال دست‌نشانده دشمن، در ذهن هوادارانشان نباید با «نقد نئولیبرالیسم» توسط او مشوش شود. چپ‌های مذهبی، لبخندی به طعنه می‌زنند و عبور می‌کنند که «دور و برش پر است از نولیبرال‌های تندرو»؛ از آن گذشته «بعد از سه دهه، تازه فهمیده که ما چه می‌گفتیم»، چپ‌های غیر مذهبی هم فریاد بر می‌آورند که باز روشنفکری دینی نغمه‌ای تازه ساز کرد تا با ابزار دین، در برابر منطق مادی مبارزه طبقاتی بایستد.

خلاصه اینکه بدل شدن سروش به چهره‌ای استوار در «نقد نئولیبرالیسم مسلح»، تجدید نظر در گذشته و تولد سروشی جدید بر مبنای بازاندیشی در اندیشه قدیم و گفت‌وگوی استاد با سنت انتقادی از هورکهایمر و آدورنو گرفته تا فرانتس فانون و ادوارد سعید و شریعتی، به نفع هیچ‌کس نیست. سروش منتقد نئولیبرالیسم مسلح را باید سرکوب کرد و چه کسی برای سرکوب او بهتر از خودش؟

سروش علیه سروش به میدان می‌آید؛ «متکلم ایرانی» در برابر «روشنفکر جهانی»؛ به نفع همه است که سرمان را به «رویای رسولانه» گرم کنیم تا سروش «منتقد نئولیبرالیسم مسلح» به سکوت برگزار شود. این چهره از سروش باید نادیده بماند. با این همه پایان سرکوب این چهره سروش ناممکن نیست، در گرو ارائه طرحی از چهره «سروشی دیگر» است؛ طرحی برای «تاریخ جبران سروش»؛ طرحی که او خود می‌تواند در آن مشارکت کند.

هفتم: افق عدالت اجتماعی در فروبستگی چشم‌انداز لیبرال: ضرورت بازسازی الهیات روشنفکری دینی

بدل شدن سروش به چهره‌ای استوار در «نقد نئولیبرالیسم مسلح»، تجدید نظر در گذشته و تولد

سروشی جدید بر مبنای بازاندیشی در اندیشه قدیم و گفت‌وگوی استاد با سنت انتقادی از هورکهایمر و آدورنو گرفته تا فرانتس فانون و ادوارد سعید و شریعتی، به نفع هیچ‌کس نیست. سروش منتقد نئولیبرالیسم مسلح را باید سرکوب کرد و چه کسی برای سرکوب او بهتر از خودش؟

چهره دکتر سروش «منتقد نئولیبرالیسم مسلح» را در ایران باید جدی گرفت. به اعتبار مسائل اکنون ایران؛ به اعتبار گسترش فقر و فاصله طبقاتی و مصرف‌گرایی و حاشیه‌نشینی و پولی شدن آموزش و نابودی محیط زیست و سیطره رسانه‌ها و فساد همه‌جانبه و تولد لیبرال حزب‌اللهی‌ها و ... ؛ «نئولیبرالیسم مسلح» نه تقدیر غرب که تقدیر همه جهان است. در چنین شرایطی اگر قرار باشد دکتر سروش پرستی را که خود مطرح کرده، جدی بگیرد «آیا بازگشت اخلاق دینی به صحنه، می‌تواند مهاری بر این خشونت‌پروری و ستیزه‌گری باشد؟» توصیه اخلاقی به قناعت و کم مصرف کردن کافی نیست. منظومه‌های اخلاقی قدیم، توان مواجهه با وضعیت جدید را ندارند. کار جهان با توصیه‌های اخلاقی پیش نمی‌رود. سروش باید الهیات روشنفکری دینی را در پرتو نقدهای خودش به «نئولیبرالیسم مسلح» بازسازی کند. سروش با توجه به «تاریخ جبران» خود، در پیوند با «مسائل اساسی تاریخ واقعی جهان» تولدی دوباره خواهد یافت و گرنه «رویای رسولانه» او را با خود خواهد برد، همچنان که باد شن‌های ساحل را ... [۱].

نقل از فیس بوک نویسنده

[۱] - این تعبیر را میشل فوکو در پایان «نظم اشیاء» برای اشاره به مؤده پایان انسان به کار برده است. امروز می‌توان پیش‌بینی فوکو را در صورتی دیگر یعنی نزدیک شدن نابودی انسان تحت سیاست‌های نئولیبرالی محقق شده یافت.



آینده تحول خواهی و اولویت آشتی ملی

مهرداد خوانساری



پیروزی چشمگیر حسن روحانی در دوازدهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری، قدم بزرگ و موثری برای پیگیری جنبش تحول خواهی در ایران می باشد. تردیدی نیست که کشور ما همچنان نیازمند به برداشتن گام های ضروری برای ایجاد تحولات لازم در همه عرصه ها، بویژه در راستای تامین بیشتر حق و حقوق شهروندی همراه با الگو های مربوط به آزادی های سیاسی و اجتماعی و از همه مهم تر بازسازی و ایجاد شکوفائی در اقتصاد کشور می باشد، و تضمین رفاه مردم نمی تواند بدون مشارکت آزاد و بلا مانع بخش خصوصی، فارغ از مداخلات و انحصار طلبی های «اولیگارک» ها و عناصر انحصار طلبی باشد که به دنبال تحمیل امیال خود در همه زمینه های کلیدی در جامعه می باشند.

گرچه تلاش های مختلف در ۳۸ سال گذشته، موفق به حل این مشکلات نگردیده است ولی تردیدی نیست که ما در این ایام شاهد تحولات زیادی هم بوده ایم که تا حدودی فاصله میان بخش اعظمی از حاکمیت - بویژه آن دسته افرادی که مانند آقای روحانی در انتخابات اخیر، از رای مستقیم و بی چون و چرای مردم بهر مند شده اند، با جامعه را کم کرده و به ابعادی منطقی و قابل تامل رسانده است. ولی از آنجا که قدرت اصلی کماکان در میان اقلیتی کوچک در سیستم حکومتی که نیازی برای تأیید مردم در پیاده کردن برنامه های تعیین کننده خود نمی بیند متمرکز است، پیشرفت های اساسی و دلخواه در جامعه برای ایجاد شرایط بازتر کماکان با سرعتی بسیار کند به پیش می رود. لذا، سرعت بخشیدن به روند تحول مثبت در کشور تا حدود بسیار زیادی نیازمند به تقویت هر چه بیشتر نیروهای است که به نوعی خود را پاسخگو به خواسته های ملت می دانند.

هدف اصلی از تلاش نافرجام بسیاری از ایرانیان وطن پرست و ملی که در سه دهه گذشته در قالب «پوزیسیون خارج از کشور» به طرق مختلف فعالیت نموده اند، ایجاد همان تحولات مثبت در صحنه سیاسی داخل کشور بوده که در نهایت بتواند امکانات لازم برای پیشرفت و سعادت ملت ایران را با بکار گرفتن همه استعدادها، در همه زمینه ها فراهم آورد.

با مرور زمان و تحولات اجتناب ناپذیری که در داخل کشور به لحاظ گسترش اینترنت و تحولات عظیم ناشی از آن در زمینه ارتباطات صورت گرفت، همراه با تجربیات دیگری که شهروندان و بخصوص جوانان کشور با آنها روبرو بوده اند، جنبش اصلاحات ابتدا با پیروزی چشمگیر محمد خاتمی در انتخابات سال ۷۶، ابتکار عمل برای پیاده کردن تدریجی و مسالمت آمیز خواسته های

اکثریت جامعه را به دست گرفت و توانست عملاً در محیط داخل ایران، به بسیاری از مقولاتی که قبلاً تنها از سوی نیروهای خارج از کشور مطرح می شد، بپردازد.

هر چند، به لحاظ مخالفت های شدیدی که خیلی زود از طریق سکوهای قدرت علیه جنبش اصلاحات به جریان افتاد، دست آورد دولت خاتمی و امیدی که مردم به آن داشتند با محدودیت های زیادی روبرو شد و حتی مخالفین کمر بسته آن موفق شدند که به ضرب ترفند های مختلف حکومت فردی چون احمدی نژاد را به ملت ایران تحمیل کنند، اما در نهایت نه تنها موفق نشدند جلوی رشد جنبش تحول خواهی را در کشور بگیرند، بلکه به لحاظ تجربیات تلخی که عملاً گریبانگیر خودشان شد، به واقعیتی غیر قابل انکار پی بردند که حراست از جایگاه و منافعی، در صورت بی توجهی و عدم تمکین به اراده و خواست اکثریت مردم در بعضی موارد، هزینه سنگین و غیرقابل تحملی را برای آنها در بر خواهد داشت.

به این ترتیب بود که پیروزی حسن روحانی در انتخابات سال ۹۲ و مجدداً در سال جاری، نه تنها به نوعی شامل جبران بی اعتنائی های مجموعه حاکمیت به اعتراضات خرداد ۸۸ بشمار رفت، بلکه مهمتر از آن اینکه روی کار آمدن روحانی باعث کاهش فشارهای

سنگین از داخل و خارج علیه آن دسته از مسئولین نظام بود که با حمایت علنی یا سکوت خود بر انتخاب مجدد و جنجال آفرین احمدی نژاد صحنه گذاشته بودند - موضوعی که اساساً هرگز عنوان نمی شود!

موفقیت سیاست های واقع بینانه تر دولت روحانی که تاکنون به نجات کشور از بحران زیانبار هسته ای و پایان انزوای ایران در جامعه بین المللی انجامیده است، با همه ایرادات و مخالفت هایی که با آن می شود، بار دیگر به جنبش تحول خواهی در ایران جان بخشیده و این امید را دل مردم زنده کرده است که می توان با روندی مثبت و گام هایی شمرده قدرت را تدریجاً در دست عناصر انتخابی و پاسخگو تر به جامعه متمرکز کرد.

لزوم هماهنگ بودن با اولویت های مردم و ظرفیت جامعه

نگاهی واقع بینانه به تجربیات اخیر، به سادگی نکات زیر را در هر تجزیه و تحلیلی مربوط به عکس العمل های مردم نسبت به اوضاع و احوال موجود در کشور نشان می دهد:

۱. مردم در ایران کوچکترین رغبتی از خود نشان نداده اند که به نام آرمان های والائی از قبیل آزادی، دموکراسی و حقوق بشر، طالب آنگونه درگیری هایی با حاکمیت شوند که امنیت داخلی کشور و آسودگی زندگی روزمره آنان را طعمه شرایط پیش بینی نشده ای کند که نمونه های بارز آن را هر روز در صحنه تلویزیون

های شان در کشورهائی چون عراق و افغانستان و سوریه مشاهده می کنند.

۲. هیچ ایرانی ملی و وطن پرستی نیست که به لحاظ مخالفت با نظام، خواستار ایجاد شرایط حساب نشده ای باشد که به از میان رفتن ثبات اجتماعی و آسایش زندگی روزمره مردم منتج گردد و از آن طریق، زمینه ای برای تشویق عناصر تجزیه طلب و یا مداخلات ناصواب بیگانگان هموار سازد.

۳. بیشتر صاحب نظران و مسئولین کشور به این نکته رسیده اند که اولویت اکثریت مردم، بهبود اوضاع اقتصادی کشور و رفع مشکلاتی چون تورم و بیکاری و مبارزه با فساد است که معیشت، رفاه، آرامش و آینده توده ها را بطور جدی به مخاطره انداخته است. رسیدگی به این اولویت - یعنی بازسازی اقتصاد کشور با استفاده از منابع طبیعی و نیروی انسانی جوانی که امروز در ایران موجود است، نیاز مبرم به ورود سرمایه و تکنولوژی مدرن دارد تا بتواند استعداد های موجود را بسوی شکوفایی سازی جامعه هدایت کند. ولی جلب سرمایه به منظور توانمند کردن مردم نمی تواند در جوی نامن و متلاطم در کشور امکان پذیر باشد.

۴. متأسفانه، علیرغم اینکه نزدیک به ۴۰ سال از انقلاب ایران میگذرد، حاکمیت و مردم کماکان اسیر شعارهای اکثری است استفاده ای باقی مانده اند که مانع از برداشتن سدهائی است که می تواند دروازه های کشور را برای جلب تمام نیازمندیهای مردم باز کند. برخی از مسئولین که نیازی به رای مستقیم مردم ندارند و نزدیکی و رفعتش با غرب، بویژه آمریکا را نوعی تهدید برای استمرار منافع شان می بینند، بر مقوله «اقتصاد مقاومتی» پافشاری می کنند. آنها متأسفانه بجای توانمند ساختن نیروهای مبتکر و سازنده که قادرند اقتصاد کشور را بسوی رشد و تولید هرچه بیشتر و شکوفائی سوق دهند، عملاً خواستار تحمیل اقتصاد محدود «بخور و نمیر» هستند.

۵. نهایتاً، علیرغم آماج تبلیغات وسیع رسانه ای، در ارتباط با عکس العمل مردم شاهد نوعی بی تفاوتی هستیم. تردیدی نیست که تعداد زیادی از مردم برنامه های متنوع تلویزیونی بسیاری از کانال های معتبر را تماشا می کنند و چه بسا از محتویات آنها سرگرم و بهره مند هم نیز می شوند. ولی پیامی که در این ایام از کانال های سیاسی مطرح می شود، اکثراً با واقعیات حاکم در جامعه و ملاحظاتی مردم همخوانی نداشته و به این لحاظ دارای جذابیتی نبوده که بتواند روح و قلب مردم را تسخیر سازد و عزم آنها برای فداکاری و از خود گذشتگی را جلب نماید.

با توجه به این ملاحظات، پیدا کردن راه های جدید برای حل مشکلات موجود در کشور و تامین آینده نسل های بعدی ایرانیان، امروز ماموریت تعیین کننده ای است که قدم اولش با فراتر گذاشتن از پرسش و پاسخ های تکراری در ارتباط با مسائل کسل کننده ای است که کماکان جان کلام بیشتر مباحث در ۳۸ سال گذشته بوده است. امروز دغدغه مردم ایران، در کنار معیشت، این است که چگونه می توانند بطور مسالمت آمیز قدم های سازنده ای را در همه زمینه ها به پیش بگذارند بدون اینکه امنیت مملکت و آسایش نسبی خود را به خطر بیندازند. نکته مهمتر اینکه چگونه می توان مردم را از حالت بی تفاوتی خارج ساخت و در یک حرکت ملی با همه ویژگی هائی که در سنوات اخیر از خود نشان داده اند، همسو و شریک کرد.

آشتی ملی و لزوم «توافق سازی» در جامعه
 طرح «آشتی ملی» بهترین گزینه و شاید تنها گزینه

موجود باشد که می تواند نقش موثر و سازنده ای را ایفا کند و به نوعی زمینه را برای یک سناریوی «برد - برد» با ایجاد شرایط لازم برای «توافق سازی» میان «اکثریت محروم و اقلیت مقتدر» فراهم آورد.

تا به حال دو گروه کاملاً مختلف به طور علنی با این طرح مخالف بوده اند:

✱ مهمترین گروه مخالف با این طرح نمایندگان طیفی در درون حاکمیت هستند که مستقل از اراده مردم، تمام کلید های اصلی قدرت را در دست دارند و در شرایط کنونی لزومی برای تقسیم قدرت با آنهاست که به هر ترتیب نوعی مشروعیت به لحاظ نقش مردم در انتخاب شان پیدا کرده اند، نمی بینند و بقول خودشان «با کسی قهر نیستند که بخواهند آشتی کنند». اما برخلاف تمام برداشته های این دسته از مخالفین طرح آشتی ملی، پیاده کردن چنین طرحی به هیچ عنوان بمنزله نادیده گرفتن مواضع و منافع آنان نمی باشد. بطور مثال، آنهاست که خواستار تنش زدائی با جهان و با حامی اقتصادی پویا و «غیر مبارزاتی» می باشند به

خوبی میدانند که ورود سرمایه به ایران، نیازمند به ثبات و امنیتی است که بدون حضور این طیف قدرتگرا، در شرایط کنونی نمی تواند امکان پذیر باشد.

✱ گروه دیگر مخالف، بیشتر متشکل از نیروهای اپوزیسیون خارج از کشور است که همچنان به دنبال براندازی حکومت هستند و اساساً هرگونه دیالوگ و یا تلاش برای پیدا کردن راه حل سیاسی از طریق آشتی ملی را نوعی «تسلیم» قلمداد می کنند و آن را یکسره رد میکنند.

به این ترتیب، طرح آشتی ملی از یکسو با مخالفت کسانی در داخل روبرو بوده که مردم، حداقل در ۲۰ سال گذشته، در هر فرصت با تمام محدودیت ها موجود، حسابشان را از آنها جدا کرده اند و از سوی دیگر مورد طرد کسانی در خارج است که محتوای کلام و شعارهای شان کوچکترین تأثیری در زندگی روزمره مردم نداشته و تنها به بی تفاوتی بیشتر آنها انجامیده است.

داشته های داخل و نداشته های اپوزیسیون خارج

جنبش تحول خواهی در ایران امروز نیاز به تعریف جدیدی برابر با شرایط زمان دارد. برخلاف مخالفین طرح آشتی ملی که هیچکدام امروز آمادگی مشارکت مساوی در یک پروژه مسالمت آمیز ملی برای بازسازی اقتصاد و نهادینه ساختن دستگاه های سیاست گذار و پاسخگو به مردم را از خود نشان نمی دهند، طرح آشتی ملی توانائی دربر گرفتن اکثریت قاطع جامعه را دارد (طوری که حتی برخی از اصولگرایان منطقی نیز پشتیبانی خود را از آن اعلام داشته اند) و ضمناً دارای این خصوصیت لازم و استثنائی نیز هست که با احترام به

همه گروه ها، حامی حضور فعال و مشروع همه نیروهای سیاسی در جامعه مدنی کشور باشد.

اخیراً مصطفی تاج زاده، یکی از نزدیکان محمد خاتمی و از حامیان آشتی ملی جان کلام در ارتباط با این طرح را بطور خلاصه چنین بیان نمود: «آشتی ملی به هیچ عنوان دست کشیدن از هویت و عقایدمان نیست. آشتی ملی یعنی همه باهم، یعنی پذیرش تکرار از موضع برابر و به رسمیت شناختن این موضوع که هیچ فرد، حزب و جریانی نمی تواند بار سنگین آینده و ساختن ایرانی آباد و آزاد را به تنهایی بر دوش کشد. مراد و منظور از طرح ایده آشتی ملی آن است که ما نه تنها برای حل مشکلات موجود، بلکه برای جلوگیری از وقوع فجایع نوپدید نیاز به جراحی های بزرگ در عرصه های مختلف داریم که انجام شان مستلزم وفای ملی است و هیچ کدام از جناح ها به تنهایی قادر به تحمل این بار بزرگ نیست. آشتی ملی معنایی ندارد جز این که نیروهای سیاسی یکدیگر را به رسمیت بشناسند و جامعه و حکومت به هیچ عنوان تک صدایی اداره نشود و چند صدایی رسمیت یابد».

نه تنها شخصیت های منفرد بلکه تمام سازمان های سیاسی با شرایط و داده های کاملاً جدیدی روبرو هستند که پاسخ به آنها را دیگر نمی توان در جزوه های پیکار و یا تحریرات ایدئولوژیک نیم قرن پیش پیدا کرد. امروز ایران با چالش های مهمی در عرصه سیاست داخلی و خارجی روبرو است که تامین منافع ملی و آینده نسل های بعدی ایرانیان به مقابله درست با آنها بستگی دارد و این کار الزاماً باید همه استعداد های سازنده را در بر گیرد. آشتی ملی تنها استراتژی اجتناب ناپذیر شده است.

لزوم صف آرایی نو در صحنه سیاسی کشور
 امروز ایران با چالش های مهمی در عرصه سیاست داخلی و خارجی روبرو است که تامین منافع ملی و آینده نسل های بعدی ایرانیان به مقابله درست با آنها بستگی دارد و این کار الزاماً باید همه استعداد های سازنده مملکت را در بر گیرد. آشتی ملی تنها استراتژی و راه حلی است که می تواند زمینه های مثبت برای پیشرفت، ترقی و ثبات اجتماعی را هموار سازد. ولی روبرو شدن با این چالش ها نیازمند به فرمول بندی های جدیدی دارد که به لحاظ عواقب تحولات سه دهه اخیر اجتناب ناپذیر شده است.

حقیقت امر اینکه نه تنها شخصیت های منفرد بلکه تمام سازمان های سیاسی با شرایط و داده های کاملاً جدیدی روبرو هستند که پاسخ به آنها را دیگر نمی توان در جزوه های پیکار و یا تحریرات ایدئولوژیک نیم قرن پیش پیدا کرد. لذا، رقابت های سیاسی اجباراً باید در چارچوب شرایط روز و صف آرایی های جدید و متفاوتی که برای حل مشکلات عدیده کشور تجویز می شود، شکل گیرد.

روند آشتی ملی، تنها راهی است که می تواند در این زمان، شرایط مورد نیاز برای درمان اختلافات گذشته و جلب مشارکت ضروری برای جلوگیری از بحران های مخرب، همراه با بسیج ملی برای بهبود اوضاع اقتصادی و زندگی روزمره مردم و جان بخشیدن به جامعه مدنی را در جوی فارغ از بی ثباتی و خشونت مهیا سازد و از مقام و منزلت ایران و ایرانی، در جایگاهی منطبق با تاریخ و فرهنگ و تمدنش، حفاظت کند.

مهرداد خوانساری

آستانه

شمعانه اصفهانی



می خواندش و فضا و مکان همه شخصیت‌های اصلی در رمان اسدی در «عصر آدم» های پوست کلفت، روزگار تعطیل تن و حل شدن در درد» (صفحه ۴۳) هستند. فضا، مجنون و پر از گم گشتگی است. «ابر تمام آسمان را گرفته بود. مثل مرگ که دل را بگیرد و آدم جسد شود. مثل جسد که نگاه به آسمان کند. نگاه به کوچه کرد» (صفحه ۴۱)

مکان، خیابان انقلاب دکان کوچک کتابفروشی است که کتابهای قدیمی و نایاب دارد و حالا فقط کتاب‌های درسی. کوچه‌ی کاریز که محله کارون است، چهارراه کارگر، بلوار کشاورز، دانشگاه، جنوب و کوچه ابرهای گم شده که در نهایت همه‌ی مکان‌ها به او ختم می‌شود. «کوچه ابرهای گم شده» زمانی متفاوت با راوی ای که میل به نشان دادن ندارد و از گفتن فرار می‌کند و در نهایت ماجرا پر است از تازهای پنهانی که در روایت به هم مرتبط می‌شوند و سبک نویسنده را می‌سازند که در «باغ ملی» هم به کار رفته بود و حالا به اوج خود رسیده است.

در ده صفحه اول رمان، خواننده باید صبوری کند و آنچه را ندیده در صفحه هفتاد به بعد ببیند. هر حرفی از چند زبان در رمان تکرار می‌شود. شخصیت‌ها از جمله کارون و پریا بیان‌کننده حرفهایی هستند که آنها را به قربانی بدل کرده است و حافظه آنها حول فجایع دور می‌زند و تصاویر به نمایش در می‌آید. زبان رمان متفاوت است. گاه به زبان شاعرانه می‌ماند. در صفحه ۴۱ پاراگراف آخر می‌خوانیم: «سیگار نصفه برای خودش تا ته سوخته بود و شکل یک خط خاکستر فراموشی توی زیرسیگاری مانده بود. زمان میان پک آخر تا خاکستر شدن سیگار، کجا رفته بود؟» گاه گسستگی کلمه‌ها روایت را می‌سازد. کنار

در پرونده این شماره، درباره چهار تالیف و یک ترجمه از تازه‌های ادبیات در کشور می‌خوانیم. ۷

کوچه ابرهای گم شده

کوروش اسدی، نویسنده‌ای از نسل نویسندگان جلسات پنجشنبه‌های داستان‌خوانی گلشیری همچون حسین آبکنار، حسین سناپور... متولد ۱۳۴۳ آبادان، که از نوشتن نقد و داستان در مجله‌های مفید و کارنامه شروع کرد. سپس نخستین کتابش «پوکه باز» را در سال ۱۳۷۸ نوشت که از سوی «جایزه نویسندگان و منتقدان مطبوعات» تقدیر شد و کارهای بعدی او «باغ ملی» سال ۱۳۸۳ برنده‌ی جایزه‌ی بهترین مجموعه‌ی داستان بنیاد گلشیری و لوح تقدیر جایزه ادبی یلدا شد. مجموعه‌ی داستان «گنبد کبود» سال ۱۳۹۴ و در نهایت رمان ۳۱۱ صفحه‌ای «کوچه ابرهای گم شده» که در سال ۱۳۹۵ از سوی نشر تیماژ منتشر شد. رمانی که قرار بود در سال ۱۳۸۷ با نام «پایان محل رویت است» منتشر شود که نشد و بعد از ۸ سال ممیزی بالاخره منتشر شد.

کارنامه‌ی کوروش اسدی به همین چهار کتاب ختم نمی‌شود. «شناخت نامه‌ی ساعدی»، «افسون چشم خورشید» که نثرنویسی رستم و سهراب، رستم و اسفندیار است از دیگر آثار او هستند. «کوچه ابرهای گم شده»

راوی رمان کارون، چون رود روان، سرگردان، جنگ دیده و تاوان داده در خیابان انقلاب بساط کتاب دارد. ممشاد «کسی که گذشته بازیش نداده بود. شاید چون با گذشته بازی نمی‌کرد» از مشتریانش، با دادن خانه‌ای به او، از کانتینر خوابی نجاتش می‌دهد. پریا خاطره‌ای که از زبان کارون نقل می‌شود تا بهتر دوران پر تنش و سردرگمی را نشان دهد. درست مثل زن و شوهری که کارون از میان دست نوشته‌های تکه پاره‌ای در کیسه‌ای میان زباله‌ها بیرون می‌آورد» بریده‌های روزنامه و چند کاغذ پاره از دهان کیسه بیرون سریده بود مثل یک حرف ناتمام. کهنه بودند مال سال‌ها قبل. سالهایی که مثل برگ ریخته و گذشته بودند. (صفحه ۱۸). شیدا در پی کوچه ابرهای گم شده، دخترک همسایه، رفتگر که در صفحه ۱۵ با نام «یک تکه امنیت نارنجی»

در بسته ایستاده بود در آواز کلاغ - رو به برگ. می ریخت. می‌ریختند زمین. زمین رودی بود از برگ و برگ برگ چرخان می‌ریخت زمین. زمین زیر. (صفحه ۷) تصاویری که مناسب حال راوی سرگشته و پریشان و به هم ریخته است. کارون گاه میان خواب و بیداری بر اثر مصرف مواد، نیمه هوشیار زبان را می‌سازد و زبان در بیان احوال و افکار او موفق است. گاه هذیان می‌گوید و کار را برای خواننده سخت می‌کند. این تصاویر هر بار در هنگام خواندن مثل خواب است و همچون ذهن راوی که در لحظات آشفتگی روحی قرار دارد. تخیل و هذیان حال و هوای دیگری به متن داده است. همچنین زبان به هم ریخته‌ی دیوارنوشت‌ها که به هذیان شعروار نزدیک است دور از این خصوصیت نیست. «دستم تنهاست» (صفحه ۱۲) یا «جلوه‌های جلال» یا «زبان اعظم لیس نافت را آشنا کرد- در ظلمت هفتم» (صفحه ۱۹۶)

زمان رمان از صبح شروع می‌شود تا شب است که کارون به دنبال کتابی به نام «کوچه ابرهای گم شده» در کوچه پس کوچه‌ها و یک دوران سه ساله را روایت می‌کند. از دو داستان که موازی هم پیش می‌رود یکی روایت کارون، ممشاد، پریا و شیده و دوم روایت دست نوشته‌هایی که در کیسه زباله پیدا می‌کند و دو روایت در یک جایی تلاقی می‌کنند که البته نه دلیلی بر قطعیت است نه منطقی. نویسنده نه دنبال

می‌خواند. شوهرش دو سال پیش او را ترک کرده بود و او نهایت تلاشش را می‌کرد تا با تمیزکاری منازل و گارسونی، وقتی روزگار زمینش می‌زند دوباره روی پا بیاستد، و به تنهایی از عهده‌ی مشکلات و تربیت دختر نابغه‌ی ده ساله‌اش که ریاضی را از رُز لب و رُز گونه بیشتر دوست داشت و پسرخوانده شانزده ساله‌اش که عاشق آرایش کردن بود و از قرار پسر زنی است که با شوهرش سالها پیش به او خیانت کرده و سالها بعد نیکی نمره خیانت، از سر بی کسی به او پناه می‌آورد، برآید. این زن همیشه به فرزندانش می‌گفت که باید درستکار باشند و خلاف نکنند و این هنر نویسنده است که خواننده را همراه جسیکا ببرد تا ببیند آیا در این دنیای سراسر آشوب به اخلاقیات پایبند می‌ماند یا نه؟

رمان ۵۶۱ صفحه‌ای «یک بعلاوه یک» در ۴۱ فصل توسط، راوی دانای کل و هر فصل محدود به ذهن چهار شخصیت اصلی داستان (جس، اد نیکلاس، تنزی و نیکی) روایت می‌شود. زمان رمان حال است و مکان این رمان هستیم که باید پیداشویم.

ساختار کلاسیک است نه مدرن. تنها به نمایش و نقل رویدادها می‌پردازد و روایت به گونه‌ای نقل می‌شود که حادثه‌ها به طور اتفاقی به هم پیوند می‌خورند. نویسنده دنبال کشمکش و تعلیق نیست بلکه خواننده حرفه‌ای را در برابر تابلویی از گم گشته‌گی‌ها می‌نشانند. همه‌ی زندگی‌های همین بود. رفتن دنبال مهره‌های خیال. چرخیدن در گذشته. و برگشتن. و همیشه که برمی‌گشت، می‌گشت دنبال حال. حالی که گذشته بود و رفته بود. (صفحه ۴۲)

شهر یکی از شخصیت‌های رمان است سرگردان با زبان دیوارنوشته که گاه دیوارها حافظه دارند و حرف می‌زنند. مردم در خیابان بساط می‌کنند، ملاقات می‌کنند، جنگ می‌کنند، انقلاب می‌کنند. فصل مشترک همه‌ی شخصیت‌ها، سرگردانی است که همچون ابرهای گمشده سرگرداندند در کوچه‌ها. درست مثل امروز من و تو که می‌توانیم خود گم گشته مان را لای کلمات کورش اسدی پیدا کنیم و انگار من و تو هم از شخصیت‌های این رمان هستیم که باید پیداشویم.

«کوچه ابرهای گم شده» زمانی متفاوت با راوی ای که میل به نشان دادن ندارد و از گفتن فرار می‌کند و در نهایت ماجرا پر است از تارهای پنهانی که در روایت به هم مرتبط می‌شوند و سبک نویسنده را می‌سازند که در «باغ ملی» هم به کار رفته بود و حالا به اوج خود رسیده است.

یک بعلاوه یک «جسیکا توماس» بهترین کارش را از دست داد، نه برای دزدین یک لنگه گوشواره بریلین، برعکس، چون آن را نزد دید و این طنز روزگار لحظه‌ای از ذهنش دور نمی‌شد. و این یک شروع بسیار قوی است برای اینکه خواننده را وارد دنیای زنی از زنان آثار مویز کند. جسیکا زنی تنها بی‌پشتوانه، از قشر آسیب‌پذیر، خوشبین و نوظافتی، که برایش مهم نبود برای نظافت به خانه‌های مردم برود اما به شدت متنفر بود که کسی او را صرفاً یک نوظافتی ببیند. او معتقد بود:

«کار نظافت کار خوبی است اگر به کثافت‌کاری دیگران اهمیت ندهید و برایتان مهم نباشد موی دیگران را از راه آب بیرون بکشید. مشکل این شغل مشتری‌های مزخرف و کثیف نیست. مشکل اصلی این است که سر از زندگی مردم درمی‌آوری و بیش از آنچه واقعا خودت می‌خواهی از رازهایشان باخبر می‌شوی. جس از راز خریدهای خانم الدریج خبر داشت، رسید کفش‌های شیک و مارکدارش را توی سطل زباله‌ی داخل حمام می‌چپاند، می‌توانست بگوید لنا تامپسون چهار سال بود که تلاش می‌کرد حامله شود، و ماهی دو بار تست حاملگی می‌داد. می‌توانست بگوید آقای میچل که در خانه‌ی بزرگ پشت کلیسا ساکن بود، سالیانه حقوق شش رقمی می‌گرفت و دخترش یواشکی داخل حمام سیکار می‌کشید و ته سیکارها را روی لبه‌ی پنجره به ردیف می‌چید. پسرهای نوجوانی که جس حاضر نبود حوله‌های سفت و خشکشان را بدون انبرک از روی زمین بردارد. زن و شوهرهایی بودند که شبها در اتاق‌های جداگانه‌ای می‌خوابیدند، این زن‌ها وقتی از او می‌خواستند ملافه‌های اتاق خواب اضافی خانه را عوض کنند، تاکید داشتند بگویند تازگی مهمان داشته‌اند.» (صفحه‌ی ۱۵)

جسیکا در هر فرصتی حتی در دستشویی کتاب

آن بیشتر در جاده‌ای است از ساحل دریاکنار منطقه‌ای در حومه انگلیس به اسکاتلند. این سفر برای خانواده‌ی جسیکا بسیار مهم است و به منظور شرکت تنزی نابغه ده ساله در مسابقه المپیاد ریاضی است. تنزی برای اول شدن و گرفتن جایزه پنج هزار پوندی جهت پرداخت شهریه مدرسه‌ی سنت آن و مخارج روزمره خانواده‌اش به همراه مادر، برادر و سگش راهی این سفر می‌شود. اد مرد موفق و ثروتمندی که دچار بدبختی شده و با یک اشتباه همه چیزش را باخته بر اثر یک اتفاق تصمیم می‌گیرد با ماشین گرانتیمتش آنها را به اسکاتلند برساند. دنیایی که نویسنده در اتومبیل اد تصویر می‌کند ماکت کوچکی از یک دنیای واقعی است که در این میان نویسنده به کنش‌ها و واکنش‌های روابط انسانی به خوبی پرداخته است. این رمان به مانند دیگر آثار مویز مربوط به جامعه‌ی خاصی نیست چرا که تنها به مشکلات و هنجارهای اجتماعی یک منطقه یا کشور خاص نمی‌پردازد و مشکل انسان امروز را بیان می‌کند، حال این انسان می‌تواند هر کجای این کره خاکی باشد حتی در اتومبیل گران قیمت اد نیکلاس. زبان رمان ساده، روان و گاه طنز است. یک خط طنز را به خوبی نویسنده برای حل مشکلات جدی بکار می‌برد. در صفحه ۵۵۹ می‌خوانیم: «یونیفرم مدرسه‌ی سنت آن به رنگ آبی ارغوانی با راه‌های زرد است. آدم با کت بلیزر مدرسه سنت آن انگشت نما است. بعضی

یکی از خصوصیات رمان «یک بعلاوه یک» تقویت انگیزه خواننده در تحمل مشکلات و عدم ایجاد حس ناامیدی در زندگی است که خواننده بدون در نظر گرفتن دین و مذهب اشتراک خود را با شخصیت‌های داستان پیدا می‌کند. نویسنده در شخصیت‌سازی بسیار موفق بوده چنان که هیچ توصیفی از آنها نمی‌کند ولی خواننده به خوبی آنها را در ذهن خود مجسم می‌کند.

سه قصه و ایرج طهماسب نویسنده بعد از سال‌ها کار در حوزه‌ی سینما تصمیم می‌گیرد، قصه‌هایی که در طی سالیان کار هنری‌اش نوشته است را چاپ کند تا چهره‌ی دیگری از خود به غیر از چهره‌ی سینمایی به مردم نشان دهد.

روزهای آخر سال ۹۵ است. مردم به دور از قصه و داستان در تکاپوی عید و خانه تکانی، نشر چشمه این وسط آس‌های آخر سالش را رو می‌کند. یکی از این آس‌ها مجموعه داستان ۹۶ صفحه‌ای «سه قصه» از ایرج طهماسب، خالق کلاه قرمزی، بازیگر و کارگردان سینماست. گرچه تاریخ نگارش قصه‌ها به دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ برمی‌گردد اما مثل خوردن ساندویچ کالباس مارتادالا با یک پر گوجه و خیارشور بدون سس و دنگ و فنگ‌های امروزی لای‌نانهایی که طولشان از یک وجب بیشتر نبود و طعم خالص نان داشتند، دلنشین و دلچسب است.

به قول پوریا عالمی نویسنده و روزنامه نگار: «کار نویسنده تراشیدن صخره‌ی سرسخت است تا به تندیسی ظریف دست یابد؛ کار نویسنده پوست انداختن کلمات است تا به تن متن برسد؛ ساییدن کلمات روایت است تا تاثیر کلمه به رویت برسد. سال‌ها سروکله زدن با کلمات و قصه‌ها برای ساده کردن‌شان آدم را پیر می‌کند. این پیری سبب می‌شود نویسنده به لایه‌ای از متن راه پیدا کند که بعد از گذشتن از دنیای کودکی راه ما به آن بسته شده‌است.

قصه‌های طهماسب بسیار ساده و روان‌اند و هر کدام نگارشی خاص دارند. انتخاب حرف‌ها، حرفه‌ای است که به نظر ساده می‌رسد چیزی که این روزها کمتر در آثار دیگر نویسندگان دیده می‌شود. آثاری که هنوز قصه، روغن ننداخته، شخصیت پخته نشده و جوهر نقطه‌ی آخر خشک نشده چاپ می‌شود. اما اینگونه نوشتن تبحر خاصی می‌خواهد و اندیشه‌ای پشت آن است که کار هر کسی نیست.

شاید سال‌ها کار کردن ایرج طهماسب در حوزه‌ی سادگی و صداقت کودک، تاثیر روی قصه و شخصیت‌های قصه او گذاشته است.

بخشی از داستان بالشی پُر از پُر سفید صفحه ۲۴: «من دیدم روی زمین چاله‌ای کنده‌اند و آدمی که لباس سفید تنش کرده‌اند تویش خوابیده... خنده‌ام گرفت. یکهو دیدم مردی رفت توی چاله و آقایی که کلاه عجیبی سرش گذاشته بود آوازی خواند و حرف‌هایی زد.

مردی که توی چاله بود پارچه‌ی روی صورت آدمی را که توی چاله خوابیده بود کنار زد و من یکهو قیافه‌ی خاله رعنا را دیدم که آن‌جا خوابیده بود؛ آن توی... همه فریاد کشیدند و گریه کردند. من تعجب کردم، اما یک‌باره دست کردم توی جیبم و پُر را درآوردم و به خاله رعنا نشان دادم و گفتم «خاله، خاله، پُرِت... پُر سفیدت.»

و پُر را توی چاله انداختم، اما خاله‌ام اصلا تکان نخورد. نه پُر را برداشت و نه خندید... من گفتم شاید مریض است. آن وقت دلم برایش سوخت. آن وقت مردی بیلی برداشت و شروع کرد به خاک ریختن توی چاله. یکهو پُر سفید خاله که بهش باد خورده بود از جا بلند شد و رفت بالا، بالا و بالا، توی آسمان.

من داد زدم: «پُر م... پُر رفت.» بی شک همان طور که کلاه قرمزی مخاطب خود را از کودک تا پیرمرد پیدا کرده است و نمی‌توان گفت کودکانه است این مجموعه داستان هم نمی‌توان گفت کودکانه است. «این‌ها قصه‌هایی هستند با لایه‌های ظریف؛ با حوصله در هم تنیده شده‌اند تا خواننده لایه به لایه به عمق قصه وارد شود و بتواند تنهایی عظیم

سه قصه و ایرج طهماسب؛ نویسنده بعد از سال‌ها کار در حوزه‌ی سینما تصمیم می‌گیرد، قصه‌هایی که در طی سالیان کار هنری‌اش نوشته است را چاپ کند تا چهره‌ی دیگری از خود به غیر از چهره‌ی سینمایی به مردم نشان دهد. شاید سال‌ها کار کردن ایرج طهماسب در حوزه‌ی سادگی و صداقت کودک، تاثیر روی قصه و شخصیت‌های قصه او گذاشته است.

آدم‌های قصه را که طی روایت ساکت و مبهوت و کم حرف‌شان کرده است درک کند.»
مطالنا نویسنده تبحر بازی با کلمات را مثل آنچه امروز نویسندگان نوپا در کتاب‌ها معرکه می‌کنند را بلد بوده ولی قصد معرکه‌گیری کلمه نداشته و سعی کرده قصه‌هایی گم شده در بین غصه‌ها طی سالیان را بگوید به قول پوریا عالمی قصه‌هایی مهیب و عجیب که به درد خواب کردن خواننده نمی‌خورد و چشم او را باز می‌کند.

ما این‌جا داریم می‌میریم
«یک بار گفتم: توی آشپزخانه چه کار می‌کنی وقتی کاری نداری؟ گفتم: که غصه‌هایم را پهن می‌کنم روی سفره میز صبحانه. هر کدامشان را می‌گذارم روی یک گل آن و بعد اگر خیلی باشد با تو قهر می‌کنم. اگر کاری به کارم نداشته باشی، قهرم طول می‌کشد. ولی اگر همان موقع بیایی یک حرف خوب بزنی، غصه‌هایم را از روی گل‌های رومی‌زری برمی‌دارم و پرتشان می‌کنم توی سبد سفید دست‌شویی که تفاله‌های قوری را آن‌جا خالی می‌کنم.»

پاراگراف بالا بخشی از رمانی است که از چند سال پیش در ذهن نقش بسته است. سال ۸۹ بود با خواندن این رمان «بهار برایم کاموا بیاور» که نامزد جایزه بنیاد هوشنگ گلشیری هم شد مریم حسینیان را شناختم و امروز او دوباره دست به قلم شده و دومین رمان و چهارمین کتاب خاص، جذاب، قصه‌گو، خیال‌انگیز و البته زنانه را توسط نشر چشمه به بازار داده

«ما این‌جا داریم می‌میریم» قصه‌ی دو خواهر میان‌سال چهل و چندساله است که در یک آپارتمان کوچک زندگی می‌کنند و با هم سر ناسازگاری دارند. در سایه‌ی این روایت اصلی چندین و چند شخصیت دیگر نیز وارد اثر می‌شوند. نویسنده با انتخاب نظرگاه‌های حرفه‌ای به هر شخصیت نزدیک شده و یک روایت می‌سازد. فضای رمان که بیشتر در آپارتمان می‌گذرد بکر و کمتر اجرا شده است.

است: «ما این‌جا داریم می‌میریم» مریم حسینیان، متولد ۱۳۵۴، همسر مهدی یزدانی خرم، از سال ۷۹ می‌نویسد. این نویسنده داور چندین جشنواره داستانی و مدیر بازخوانی داستان در کارگاه داستان و از فعالان انجمن ادبیات خراسان است. او از ۱۳۸۰ تا کنون عضو هیئت مدیره انجمن و مسئول برگزاری کارگاه داستان بوده است و مربی کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان مشهد است. رمان در ۱۴۲ صفحه، قصه‌ی دو خواهر میان‌سال چهل چندساله است که در یک آپارتمان کوچک در یوسف آباد تهران زندگی می‌کنند و با هم سر ناسازگاری دارند. در سایه‌ی این روایت اصلی چندین و چند شخصیت دیگر نیز وارد اثر می‌شوند که به نحوی با این دو خواهر ارتباط پیدا می‌کنند.

زمان رمان حال است و هر فصل توسط یک راوی گفته می‌شود. نویسنده با انتخاب نظرگاه‌های حرفه‌ای به هر شخصیت نزدیک شده و یک روایت می‌سازد. فضای رمان که بیشتر در آپارتمان می‌گذرد بکر و کمتر اجرا شده است. رمان اصولی و صحیح است که توانایی جذب مخاطب را دارد. رمان عمدتاً درباره چند شخصیت زن است. در صفحه ۱۰ از دو خواهر می‌خوانیم:

«زیر لب هفت تا حمد خواند و فوت کرد طرفش. بند دلش پاره می‌شد وقتی این‌طور عرق کرده و با آرایش غلیظ از خرید می‌آمد. صد بار به او گفته بود که حالا احمد آقا مداد چشم آبی و رژ قرمز روی صورت تو نبیند، چه می‌شود؟ کی آن‌طور آرایش کرده که تو می‌کنی؟ همین طوری تن آقا جان را توی گورمی‌لرزاند، آنوقت پنجشنبه‌ها شکلات مغزدار می‌گذاشت توی سوپر دریانی. نه به آن خیرات، نه به این وضع خجالت آور.»

خواهران میان‌سال که یکی مذهبی، خشک و معلم بازنشسته و دیگری سرخوش، خوش آب و رنگ و لوند. دختر دانشجویی که با شال بنفش برای روحانی رای جمع می‌کند و عاشق پسری است که در ستاد انتخاباتی جلیلی مشغول است. مردی که از روزمره زندگی‌اش به تنگ آمده است و همسرش افتخار می‌کند که بیست سال است موهایش را در خانه رنگ می‌کند و بوی کنتلش خانه را برمی‌دارد و مجله خانواده می‌خواند این‌ها را شرط فرو نپاشیدن زندگی‌اش می‌داند. زنان و مردانی که سرنوشتشان در آپارتمانی در یوسف آباد به هم گره خورده است و در این شبکه گره خورده ناچار به تحمل یکدیگرند و هر کدام رویای خود را در سر دارند.

در این بین فصل‌هایی می‌بینیم که راوی، پری‌های کوچکی هستند که در آشپزخانه خواهران گیر کرده‌اند و قدرت بازگشت به دنیای خود را ندارند و ناظران این جهان پر قصه‌اند و با زبان و ادبیات خود گره‌گشایی داستان شخصیت‌ها را می‌کنند. مریم حسینیان با آوردن پری‌های کوچک که قصد دارند در جیب آدمیزاد خوشبختی بگذارند رئالیسم جادویی را چاشنی قصه کرده است. در صفحه ۲۵ می‌خوانیم:

«خوشبختی‌ها را گم کرده‌ایم. همه‌شان گم شده‌اند. دست‌مان خالی است. دیگر هیچ نوری توی دست‌هامان نیست. شده‌ایم شبیه سنجاب‌های خاکستری جنگل که مراقب بلوط هستند. از صبح تا شب همین جور ایستاده‌ایم و نمی‌دانیم باید کجا برویم. چه کار کنیم. کاش ستاره‌ها را می‌دیدیم. اگر پری‌های بزرگی می‌بودیم، می‌توانستیم راه را پیدا کنیم. شاید از ستاره‌ی گوهر کمک می‌گرفتیم. ولی از

آدمیزاده‌ها می‌ترسیم.»

از دیگر مشخصات رمان ثبت تاریخ است که منگوله وار آویزان است؛ زمان رمان قبل از انتخابات ریاست جمهوری روحانی است. در صفحه ۳۹ می‌خوانیم:

«همین تازگی توی اخبار شبکه سلامت شنیده بود که شیر کم چرب برای از بین بردن سرب ریه خوب است. وقتی توی ریه‌ی مردم سرب باشد، حالا چه فرقی می‌کند احمدی نژاد باشد یا محسن رضایی؟ یا حداد عادل؟ یا نمی‌دانم آن یکی دیگرشان که خوش قیافه‌تر است و عمامه سفید دارد؟ همین شیر کم چرب از همه چیز مهم تر نیست؟ حتماً انتخابات؟ و پترین یک لوکس فروشی پر بود از رنگ بنفش. چهره‌ی همان روحانی با ریش سفید و لبخندش، یکی از پوسترها با راه بنفش، توجه‌اش را جلب کرد. ایستاد ببیند چه خبر است این‌جا، کسی صدایش زد.»

از دیگر جذابیت این رمان که کمتر جایی دیده شده فهرست کتاب است که با کنار هم گذاشتن نام هر فصل به پاراگرافی با مفهوم می‌رسیم که خوانندش در پایان داستان لذت‌ش را دو چندان می‌کند:

ما + پری‌های جنگل + گم شده‌ایم + سرزمین آدمیزاده‌ها + جای عجیبی است + طلا پری + سالا را دوست ندارد + کاش همین حالا + یک تکه خوشبختی + ته جیب آدمیزاده‌ها + بگذاریم + برویم + انگار چوب جادویی + جادو شده + غمگین بودن + اتفاق عجیبی است + ما نمی‌توانیم + دور از جنگل + دور از طلا پری + مدت طولانی + دوام بی‌اوریم + بخندیم + و زنده بمانیم + زنده بمانیم ... نویسنده توانا لایه لایه راز خوشبختی‌های کوچک را لای کلماتش جاساز کرده است تا خواننده یکی یکی آن‌ها را پیدا کند و آن‌ها را بریزد در جیبش. بی شک خوشبختی‌های کوچک همین در لحظه لبخند زدن‌ها به کلمات هم هست یا به قول یکی از شخصیت‌ها «گاهی همین قدر که بنشینم و ده دقیقه توی حال خودم باشم و کارگرهای ساختمان روبه رو تیرآهن خالی نکنند و دلم برای چیزی شور نزد و تسمه کولر پاره نشود، به گمانم خوشبختم.»

ترجمه‌ی ریگ روان

آه، چقدر امید، دریا دریا امید- ولی نه برای ما. بی شک روایتی که با جمله‌ای از کافکا شروع شود، روایت مسخ و محاکمه است. روایت آدم‌های تا گردن فرورفته در سیستم و مسخ‌شدن‌شان به چیزی که نیستند و نباید باشند.

«ریگ روان»

ریگ روان دومین اثر استیو توتلز نویسنده‌ی استرالیایی، رنج و انعطاف پذیری را موشکافانه بررسی می‌کند و داستانی است تکان دهنده درباره‌ی خطرکردن، آفرینش هنر، رنج و تحملش و واکنش جامعه به این تحمل.

لیام و آلدو دو دوست از دوران دبیرستان و شکست خورده در زندگی از شخصیت‌های اصلی این رمان هستند. آلدو که قهرمان اصلی رمان است و در تمام جنبه‌های زندگی‌اش بد شانس است و نوعی آهنربای بدبختی‌ها، او همیشه آینده را با ترکیبی از خوشبینی و بدبینی نظاره می‌کند و اعتقاد دارد: «اگر در چند کیلومتر پیاده‌رو فقط یک شکاف وجود داشته باشد، پایش در همان یکی می‌رود.» (صفحه‌ی ۲۵۵)

آلدو در طول زندگی‌اش دست به هر کاری می‌زند، به بن‌بست می‌رسد. او به این نتیجه رسیده که «بهترین شکل حفاظت نفس، مردن است. یعنی اگر بمیرد دیگر چیزی نمی‌تواند به او آسیب بزند.» (صفحه‌ی ۹۳)

و هزاران بار تلاش می‌کند که خودکشی کند ولی همیشه شکست می‌خورد و به این باور می‌رسد که یک بدبخت جاویدانه است. «شاید دلیل مردنم این باشه که قبلاً مرده‌م» (صفحه‌ی ۴۰۸).

لیام راوی اصلی داستان (در فصل‌هایی آلدو هم روایت‌گر بدبختی‌ها و فلاکت‌هایش می‌شود) از زمان نوجوانی همیشه با آلدو بوده، خود یک نویسنده‌ی شکست خورده است که بعد از خواندن جمله‌ای از کتاب مورل (یکی از کاراکترهای فرعی رمان) که: «اگر گیر کردید، بروید به قعر و آن وحشت منحصر به فردی که عاملش است نبش قبر کنید»، تصمیم می‌گیرد رمانی در مورد مرگ خواهرش بنویسد ولی به جای زاویه دید برادر عزادار، می‌خواهد از زاویه دید قاتل که یک پلیس جوان است بنویسد به همین منظور پلیس می‌شود که بعد از نوشتن آن رمان هم شکست می‌خورد زیرا هیچ ناشری خواهان چاپش نمی‌شود و او همچنان پلیس می‌ماند و تصمیم می‌گیرد در مورد زندگی آلدو «اجاع به این آدم کوچک بی آزار که یک نفس راحت نمی‌تواند بکشد» بنویسد. کسی که به قول خودش «فقط با فتوشاپ آدم سربریده و سلاخی کرده.» (صفحه‌ی ۳۸۱)

در کنار این دو شخصیت اصلی، شخصیت‌های فرعی هم هستند که پیوندهای عجیبی با قهرمان (آلدو) دارند که نقشی در شناخت و پیش برد روایت و گره‌گشایی‌ها دارند. استلا، همسر آلدو با شخصیتی عجیب که می‌خوانیم در مورد او «کلید خانه‌اش را به تمام دوستانش داده بود، چون دم به ساعت کلیدش را گم می‌کرد و اعتقاد داشت که پخش کردن کلید یدک راحت‌تر از تغییر دادن شخصیت است. یک فورده فالکن جی‌تی قراضه سوار می‌شد، جین و مخمل کبریتی و چرم را همراه هم می‌پوشید و اوقاتی که در حیاط پر

استیو ۴۵ ساله بعد از موفقیتی که از رمان جز از کل بدست آورد در مصاحبه‌ای گفت که من یک نفر نیستم بلکه چند نفرم و قصد دارم در مورد هر کدام از این شخصیت‌ها رمانی بنویسم که تاکنون در مورد دو نفر آنها نوشتم یکی در مورد مارتین در «جز از کل» (که نامزد جایزه بوکر شد و جزو پنج رمان برتر آن سال قرار گرفت) و یکی آلدو در ریگ روان. استیو که خود انسان منزوی و سفر کرده‌ای است متولد سیدنی استرالیا در مونترال، ونکوور، نیویورک، بارسلون و پاریس زندگی کرده‌است. در سال ۲۰۰۵ با ماری پیترا، نقاش ازدواج می‌کند و سال ۲۰۱۲ صاحب فرزند می‌شود. غیر از نویسندگی به عنوان فیلمبردار، محقق، بادی گارد، معلم و فیلمنامه‌نویس مشغول به کار بوده‌است.

ریگ روان برتره‌ای سیاه و فلسفی است از زندگی انسان قرن بیست و یکم با تمام ریاکاری‌ها و بی‌معنایی‌اش. استیو انسان‌هایی را به تصویر می‌کشد که انگار تنها منظور تکاملی‌شان کسب درآمد و موفقیت تعریف شده توسط جامعه است و هرکسی غیر از این باشد یا موفق نمی‌شود یا محکوم می‌شود به فنا. او به خوبی جامعه‌ی افسرده را تصویر می‌کند و به این واسطه نظام قضایی، درمانی، هنری، روابط، خدا، مرگ، خودکشی و خیلی چیزهای دیگر را نقد می‌کند و توسط مونولوگ‌های آلدو به خواننده، تلنگر که نه، مشت می‌کوبد.

«ای خدا، چرا نقش من در این دنیا صرفاً دلقک سقوط کرده نیست؟ چرا باید دلقک سقوط کرده‌ای باشم که بقیه‌ی دلقک‌های سقوط کرده رویش سقوط می‌کنند؟ به عبارت دیگر چرا روی پیشانی‌ام نوشته هر پیرزنی که در سوپرمارکت لیز می‌خورد باید بازوی من را بگیرد!» (صفحه‌ی ۷۶)

ریگ روان دومین اثر استیو توتلز نویسنده‌ی استرالیایی، رنج و انعطاف

پذیری را موشکافانه بررسی می‌کند و داستانی است تکان دهنده درباره‌ی خطرکردن، آفرینش هنر، رنج و تحملش و واکنش جامعه به این تحمل. رمان توالی زمانی ندارد و روایت‌ها تو در تو از زمان گذشته به آینده در رفت و برگشتند به همین منظور با حجم زیاد جلوی خسته‌گی مخاطب را می‌گیرد و این هنر نویسنده را نشان می‌دهد.

زبان کتاب بسیار مشکل در حد «جمیز جویس» است. با اینکه از نظر فرم ادبی با اثری متفاوت با «جز از کل» روبرو هستیم اما نندهای مثبتی در دنیا برای آن نوشته شده‌است. اما این دو اثر شباهت‌هایی هم دارند و آن تشابه شخصیت‌هاست از جمله آلدو و مارتین. هر دو نماد بدبختی انسان مدرن هستند. ولی رویای مارتین کابوس آلدو است.

قسمت عمیق فلسفی کتاب در فصل دو است. در صفحه‌ی ۲۵۷ و ۲۵۸ قسمتی از دیالوگ بین آلدو و می می‌خوانیم:

«تو فکر می‌کنی زندگی تو تمدنی که به این سرعت حرکت می‌کنه به معنای اینه که رویاهات قبل از اینکه بفهمی به‌شون نمی‌رسی، از مد افتاده‌ن؟

فکر می‌کنی چرا رسیدن به این نتیجه که زندگی ارزش زیستن نداره تا این حد تابو حساب می‌شه؟

نمیدونم، هست دیگه.

هر روز به ده هزار زن تعرض می‌شه، شش هزار بچه مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرن، بیست و پنج هزار مرد ادامه در صفحه ۱۲

از پیچک خانه‌اش در زیر برزنتی که ازش لامپ‌های ریز آویزان بود ترانه سرایی نمی‌کرد، به کودکان و بیزنس من‌ها گیتار درس می‌داد. می‌می، از دیگر شخصیت‌های فرعی بود که «از له کردن سیگار در زیر سیگاری بیشتر از سیگار کشیدن لذت می‌برد.»

رمان در سه فصل که هر فصل خود شامل چند بخش است، نوشته شده و هر بخش با جمله‌ای از نویسنده یا بزرگی آغاز می‌شود.

۱- آه، چقدر امید، دریا دریا امید- ولی نه برای ما. (کافکا)

۲- این یکی از عادات قدیمی و مسخره انسان است: وقتی راهش را گم می‌کند تندتر می‌رود. (رولومو)

۳- دمی فرو بده با رنج تا بازگو کنی داستانم را. (هملت)

پیمان خاکسار مترجم «ریگ روان» که سال ۹۴ رمان موفق «جز از کل» را نیز از این نویسنده، یعنی استیو توتلز، ترجمه کرده در مصاحبه‌ای از قول او می‌گوید که رمان «جز از کل» درباره‌ی ترس از مرگ نوشته شده و «ریگ روان» درباره‌ی ترس از زندگی.



شماره بعدی مرداد و شهریور ۱۳۹۶

بازگشت به عدالت

نشریه میهن از تمام صاحب نظران دعوت به همکاری می کند. لطفا مقالات خود را از طریق آدرس زیر ارسال فرمایید.

contact@mihan.net