

۱۰۶-۱۰۵

آرش

### ویژه نامه خشونت

مذلاتی: ازا شهاب برهان، مهناز متین، محمد رضا شاکوسی، علی حمصوری، شهرزاد مجانب، بهروز شیدا، سعید هنرمند، شکوفه نفی، هدایت سلطانزاده، حبیب ساهی، امیر حسن پور، شهبان نوابی، مبین، طافری، مینا سعزادی، ناصر کاخساز، آتیمن پالیبار، واکتر بنیامین، مهرداد منشاخی، محمد رضا فشاخی، ماشاالله اجودانی، مزده ارس و همایون ایوبی، احمد موسوی، زهره شیشه، محمود خلیلی

### کنت و گو در باره‌ی خشونت

- سعید نقره کار با رامین جهانپنگلو
- آیتسه موسوی با هابنده مغیثی و دایم دراکتاری
- آیده صیف با رضا کانلیرزاده
- آرژان با یسمن وهابزاده
- کرشن با حبیب آزادیان

### ویژه‌ی چهلین سالگرد سیاهکل

#### نواز کنت و کوی سازغان نذاتیان و مجاهدین

نواز کنت: آرش، حقیقت‌ساز، فریادعلی عبدالرحمن حیدرپور، نذاتیان، کوی سازغان، مرضیه نهمی، دست شمع، کاشانی، علی، پرتو، سفر ایزدی، برخی از فعالان کاشانی، شریک، سحر، ناصر پاندار، نوکل، نفی، دستیاران، بهمن، نوازگان، بهروز، جانشان

#### مذلاتی از:

سیده رستم، گدئون لوی، مهران سیرانی، آرش، مهدی، مسکویه، احمد سیف، نهمورت کیشی، سیلون، سیرلی، هانا از، هوقی، تراب، حقیقت‌ساز، مانر، یکتا، بهروز، فرهادی، احمد پاندار، سرز، آرمانی، شریک، شریک، اشتغان، واکتر و روشنگر، محمد، واکتر، بهروز، شریک

#### نگاه و بررسی از:

آرش، جانشانی، رضا لغتمی، شهرزاد، محسن، حبیب، ناصر، رحمانی، نژاد، بیژن، آبادی

#### شیر و طرح و داستان از:

فرشته مولوی، علی شیرازی، فریبرز، شریک، جمشید، کاشانی، کیوان، پرزیدنت، حسین، شریک، اکبر، نواز، فرین و ...

## سیاهکل، چهل ساله شد



اگر که بیهده زیباست شب

برای چه زیباست

شب

برای که زیباست؟-

شب و

رود بی انحنای ستارگان

که سرد می گذرد

و سوگوارانِ درازگیسو

بر دو جانبِ رود

یاد آوردِ کدام خاطره را

با قصیده‌ی نفس‌گیرِ غوکان

تعزیتی می کنند

به هنگامی که هر سپیده

به صدای هم‌آوازِ دوازده گلوله

سوراخ

می شود؟

•

اگر که بیهده زیباست شب

برای که زیباست شب

برای چه زیباست؟

(احمد شاملو)



### ویژه نامه ی خشونت

۴- مقالاتی از: شهاب برهان، مهناز متین، محمد رضا شالگونی، علی حصوری، شهرزاد مجاب، سعید هنرمند، بهروز شیدا، شکوفه تقی، هدایت سلطانزاده، حبیب ساعی، امیر حسن پور، شهین نوایی، م. طاهری، مینا سعادی، ناصر کاخساز، اتی ین بالیبار، والتر بنیامین، مهرداد مشایخی، محمد رضا فشاهی و ماشالله آجودانی، مژده ارسی و همایون ایوانی، احمد موسوی، زهره شیشه و محمود خلیلی

### گفت و گو درباره ی خشونت

۳۸- مسعودنقره کار با رامین جهانگللو  
۴۵- نجمه موسوی با هایده مغیثی و هایده درآگاهی  
۴۸- اسد سیف با رضا غاظمزاده  
۵۳- آرش با پیمان وهابزاده  
۵۶- آرش با عباس آزادیان

### نوار گفت و گوهای فدائیان و مجاهدین

۱۳۰- ویژه چهلمین سالگرد سیاهکل  
۱۳۰- نوارها و خاطره ها  
۱۳۲- آن گم شده ای که این همه بحث برانگیز است  
۱۳۴- ناگفته هایی در باره حمید اشرف  
۱۳۵- در راه آرمان رهایی مردم  
۱۴۰- مبارزات جنبش چریکی ایران  
۱۴۴- نقدی بر تجربه گذشته  
۱۵۲- هشیاری سیاسی  
۱۵۴- تنبیه و تنبه  
۱۵۶- نگاهی به یک گفت و گو ماندگار!  
۱۶۰- فضایی مالمال از باورهای شیرین  
۱۶۴- حمید اشرف، چهره ی درخشان کمونیستی  
۱۶۶- پس از سی و پنج سال  
۱۶۹- نگاهی در باره نوارهای مباحثات سازمان....  
۱۷۱- نوار گفت و گوهای بین دو سازمان

### مقالاتی از:

۱۷۸- سعید رهنما، گیدئون لهوی، مهران سیرانی، آرش، مهدی اصلانی، احمد سیف، تهمورث کیانی، سیلون سیپل، دونا ام. هوقس، تراب حق شناس، مادر بهکیش، بهروز فراهانی، احمد پایدار، سرژ آراکلی، فریبرز شیرزادی، اشتفان وایدنر، روشنگ، محمد ربوبی، فریبرز شیزاد،

### نقد و بررسی

۲۳۸- چرا هوشنگ اسدی دروغ می گوید؟  
۲۵۲- سلاخ خانه شماره پنج، عیسی یولداس و پادشاه زندان ها  
۲۵۹- عمادالدین باقی و جنبش دانشجویی ایران....  
۲۶۴- سال های مرگ  
۲۶۶- «تاملی بر روایت زندان»  
دانیل ساندر  
برگردان: شهرزاد مخترع  
محسن حسام

### طرح و قصه و شعر

۲۸۱- قضیه ی دم  
۲۸۲- نزدیک بود شهید شوم  
۲۸۳- شب رازی دارد عریان  
۲۸۵- ماه رمضان  
۲۸۶- ایستاده شاشان  
۲۹۱- شعر هایی از: اکبر ذوالقرنین و پرزیدنت حسین شرننگ، رضا عزیزی، سید علی صالحی، پرویز حسینی و ....

### مدیر مسئول و سردبیر: پرویز قلیچ خانی

### دبیر تحریریه: نجمه موسوی

\*\*\*\*\*

همکاری شما آرش را پُر بارتر خواهد کرد  
حک و اصلاح مقالات با موافقت نویسنده است  
آراء و عقاید نویسندگان، لزوماً نظر آرش نیست  
پس فرستادن مطالب امکان پذیر نیست  
ما مطالبی را که فقط برای درج در آرش ارسال شده باشد، چاپ  
خواهیم کرد. ضمناً، پس از انتشار آرش، چاپ آن مطالب در  
سایت ها و نشریات، پس از گذشت سه ماه با ذکر منبع، آزاد است.

### تلفن و فاکس سردبیری

تلفن همراه: ۲۵ ۶۲ ۱۲ ۶۲۰ + کد فرانسه  
تلفن: ۱۳۹۸۳۱۶۵۷+ کد فرانسه

### E-mail

[arashmag@yahoo.fr](mailto:arashmag@yahoo.fr)

### تار نمای آرش

[www.arashmag.com](http://www.arashmag.com)

### آدرس پستی آرش

Arash : P. Ghlichkhani  
2 AV Du GAL de Gaulle  
95360 Montmagny - FRANCE

آرش نشریه ای است فرهنگی، سیاسی و اجتماعی  
که از بهمن ماه ۱۳۶۹ (فوریه ۱۹۹۱) در فرانسه منتشر می شود

### اشتراک برای شنی شماره

اروپا: ۶۰ یورو، سایر نقاط جهان معادل ۹۰ دلار آمریکا

### طرح های جلد: Joan Miro

طرح های داخل مجله: فرهاد فروتنیان و مانا نیستانی و....  
با تشکر از «امیل عزیز به خاطر همیاری هایش»

\* چاپ و صحافی: چاپخانه: Print Printing در شهر آناهیم

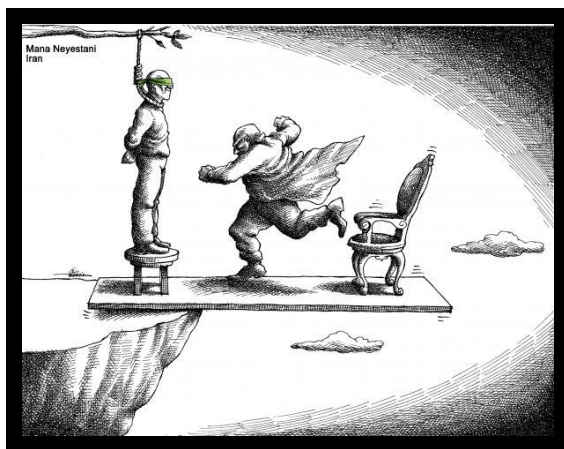
### لس آنجلس

### کمک های مالی رسیده:

شیکاگو \$۵۰۰ / منصور و داود سکرانتو \$۱۵۰۰ / رضا پاریس  
\$۳۶۰ یورو/ نگار کالیفرنیا \$۱۰۰۰ / نیما و روزا سن خوزه \$۳۰۰ /  
اقا رضا سن خوزه \$۲۰۰ / آناهیم \$۵۰۰ / بهمن تورنتو \$۳۰۰

### تک فروشی این شماره ۱۰ یورو در اروپا

### امریکا، کانادا و استرالیا: ۱۵ دلار امریکا



## ویژه‌نامه‌ای در باره‌ی خشونت

دست کم از نیمه‌ی قرن بیستم و از زمان طرح نظریه‌ی گاندی دائر بر عدم خشونت و سپس نقش وی در آزادی هند، این بحث که برای حل مسائل اجتماعی و سیاسی و مقابله با ستمگران داخلی و خارجی می‌توان از اعمال خشونت اجتناب کرد و آزادی و استقلال را از طریق مطالبات قانونی و در چارچوب مقررات بین‌المللی و اصول مصوبه‌ی حقوق بشر به دست آورد گسترش فراوان یافته و حتی به ایدئولوژی برخی از افراد و جریان‌ها بدل شده است. قدرت‌های حاکم، اعمال خشونت را از سوی خودشان مشروع و قانونی می‌دانند و هرگونه مقاومت را خشونت و حتی تروریسم جلوه می‌دهند.

جنبش آزادیخواهانه‌ی مردم ایران که حوادث دهمین دور انتخابات ریاست جمهوری اسلامی سبب اوجگیری و گسترش آن شد، بار دیگر مقوله‌ی خشونت را فرارویمان قرار داده است. پیچیدگی موضوع و فاصله‌ی آرزوی تحول بدون خونریزی از یک سو، و واقعیت خونبار مبارزات اجتماعی و سیاسی از سوی دیگر، نشان می‌دهد که این معضل تا حل شدن راه درازی از لحاظ نظری و عملی در پیش دارد. حجم مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و اظهارنظرهای متفاوت و گاه متضاد در باره‌ی این مقوله طی یک سال گذشته نشانگر اهمیت حضور و نقش خشونت در رخدادها و تحول‌های جامعه‌ی ماست.

تردید نیست که وجود حکومت اسلامی، به عنوان یکی از خشن‌ترین حکومت‌های تاریخ میهنمان و مناسبات ظالمانه‌ی حاکم بر سراسر جهان باعث شده اند که بحث خشونت و عدم خشونت به یکی از مشغله‌های ذهنی صاحب‌نظران اجتماعی و سیاسی و مبارزان راه آزادی تبدیل شود. اما آن خشونت‌تی که در زمینه‌ی سیاسی انسان و طبیعت را قرن‌ها درگیر خود کرده است، حاصل پرسش‌های فلسفی، تاریخی و اخلاقی متعددی است: خشونت چیست؟ مرزهای خشونت کجا است؟ آیا خشونت تنها در خشونت جسمانی خلاصه می‌شود؟ رابطه‌ی ترس و خشونت چیست؟ رابطه‌ی قدرت و خشونت چیست؟ رابطه‌ی فقر و خشونت چیست؟ رابطه‌ی ایدئولوژی و خشونت چیست؟ خشونت در رابطه‌ی زنان و مردان چگونه عمل می‌کند؟ رابطه‌ی خشونت و خانواده‌ی پدرسالار چیست؟ گفتمان‌های مسلط چگونه خشونت را تبلیغ می‌کنند؟ نقش رسانه‌ها در خشونت چیست؟ رابطه‌ی فردیت و خشونت چیست؟ رابطه‌ی امنیت و خشونت چیست؟ آیا برای خشونت توجیه علمی وجود دارد؟ همین پرسش‌ها و پرسش‌های فراوان دیگر است که خشونت را در ادبیات، سینما، فلسفه، تاریخ، اخلاق و مذهب، به موضوعی همیشگی تبدیل می‌کند.

البته روشن است که پرداخت به همه‌ی این پرسش‌ها در همه‌ی زمینه‌ها توانی به اندازه‌ی ذهنیت همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی تاریخ می‌خواهد، ما تنها وظیفه‌ی خود دانستیم در این شماره‌ی آرش، در حد توان محدود خود، به این مقوله‌ی پراهمیت بپردازیم. همین‌جا لازم است که از همکاری عزیزانمان، مسعود نقره‌کار، بهروز شیدا و اسد سیف، برای پُربارتر شدن این مجموعه تشکر کنیم.

تحریریه آرش



کرداری، نه فقط در مقیاس رفتار و کردار فردی یا گروهی، بلکه بویژه در مقیاس کلان ساختاری و سیستمی است. خشونت، اعمال نیروی آسیب و تخریب ( جسمانی، مادی، روانی ...) است.

محرک‌ها و دلایل و توجیحات خشونت انسانی بی اندازه متنوع اند. خشونت ممکن است از روی روان‌پریشی، از روی ترس، کین، حسادت، رقابت، غریزه دفاع از خود، برای انتقام‌گیری، برای مجازات، تأدیب و یا انگیزه‌های دیگری باشد. اما عمومی‌ترین انگیزه خشونت، بخصوص خشونت دولتی، تحمیل اراده‌ای است که با نرمش پذیرفته نمی‌شود. این نوع از خشونت، برای مرعوب کردن، مطیع ساختن یا درهم شکستن مقاومت است. خشونت روانی هم حربه ایست برای تخریب روحیه ( ارباب ) یا درهم شکستن مقاومت فیزیکی و روانی.

خشونت در جامعه متمدن امروزی برخلاف آنچه غالباً ادعا می‌شود میراث دوره وحشیت انسان یا دوران بربریت یا از ژن حیوانی انسان نیست، جامعه طبقاتی، جامعه پدر سالار و مرد سالار، جامعه مبتنی بر امتیازات و تبعیضات، خشونت را هم‌چون وسیله سلطه طبقاتی، جنسیتی، ملی یا گروهی و یا فردی (در جوامعی خیلی متمدن بعنوان آخرین وسیله و در جوامع سنتی هم‌چون وسیله‌ای پیش پا افتاده) لازم دارد و مدام تولید و باز تولید می‌کند.

### خشونت مرئی و نامرئی

در شیمی دو نوع سوختن داریم: سوختن تند و سوختن کند. عمل سوختن به لحاظ شیمیائی ترکیب شدن با اکسیژن یعنی اکسیداسیون است. سوختن تند آن است که با شعله یعنی با گرما و نور همراه باشد ولی سوختن کند، به چشم نمی‌آید مثل زنگ زدن تدریجی آهن، پوسیدن چوب...

خشونت هم "تند و کند" دارد. اما در فرهنگ ژورنالیستی تنها خشونت خشونت شناخته می‌شود که آسیب و جراحت و خرابی‌اش مشهود باشد. به همین خاطر بسیاری از ستم‌ها و زور گوئی‌هایی که خسارات و جراحات شان به چشم نیایند، خشونت به حساب آورده نمی‌شوند. تا حدی هم به این سبب است که ستم ستیزی غالباً تنها به مخالفت با خشونت عریان محدود می‌شود. خشونت مرئی یک شکل از اعمال ستم است، اما خشونت‌ها و ستم‌هایی که به اشکال و شیوه‌های دیگر ادامه پیدا می‌کنند، ای بسا نا بوده‌انگاشته یا به فراموشی سپرده می‌شوند. چیزی که مثلاً در واکنش بخشی از ما مخالفان مجازات اعدام در قبال سنگسار یا به دار آویخته شدن یا حبس‌ابد یک باصطلاح "متهم به زنا" دیده می‌شود. حکم سنگسار وقتی به دار تبدیل شود، احساس سبکی می‌کنیم (اثر نسبیت خشونت) و حکم اعدام اگر به حبس‌ابد تبدیل شود، به ندرت به اعتراض‌مان ادامه می‌دهیم؛ شاید برای آن که زجر کش شدن تدریجی و طولانی، خشونت به حساب نمی‌آید.

اگر کارگران برای اعتراض به اخراج دسته جمعی‌شان به پنجره دفتر مدیر کارخانه سنگ پرتاب کنند، متهم به اعمال خشونت می‌شوند و پلیس ضد شورش با زره و کلاه خود و سپر و گاز اشک آور و باتون و قنداق تفنگ برای مقابله با این "خشونت" وارد عمل می‌شود، اما داغان و ویران کردن زندگی این کارگران و خانواده هاشان توسط سیستم سرمایه‌داری و یا مرگ کارگران در اثر سوانح کار، در وسایل ارتباط جمعی و افکار عمومی شکل گرفته در این نظام خشونت به حساب آورده نمی‌شود و هیچ پلیسی به در خانه سرمایه‌داران و کارفرمایان فرستاده نمی‌شود.

زنی که مشت و سیلی می‌خورد، بشقاب بر سرش می‌شکنند یا بجه‌اش با لگد سقط می‌شود، قربانی خشونت شناخته می‌شود اما عذاب دائمی زنی که روح و جان‌اش در زیر ضربات توهین و تحقیر فرو دستی و بردگی خانگی و تحمل تجاوز شوهری منفور ویران می‌شود، خشونت شمرده نمی‌شود چرا که او "آهسته آهسته می‌سوزد" و ویرانی روح و زخم‌های روان‌اش به چشم نمی‌آیند.

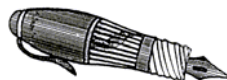
خشونت ستیزی رادیکال نمی‌تواند به مبارزه با خشونت‌های عریان بسنده کند. خشونت عریان چیزی جز تداوم و از حد گذشتن خشونت پنهان نیست.

## یادداشتهای پراکنده درباره‌ی خشونت

از میان موضوعات بسیار متعددی که در باره خشونت از طرف « آرش » برای انتخاب و پاسخ در اختیارم گذاشته شده بود، سئوالاتی چون تعریف خشونت، تفاوت آن با قهر، مسائل مربوط به مبارزه با خشونت از جمله کاربرد خشونت برای رفع خشونت، و خشونت دولتی جمهوری اسلامی را انتخاب کردم.

تا چند روز مانده به پایان فرصتی که برای تهیه مطلب داده و تمدید هم شده بود، بیماری و اشتغالات و شرایط نامساعد دیگر، مجال لازم برای تمرکز و کاری در خور را نداد و تنها توانستم نکات جسته - گریخته‌ای را که در این فاصله بطور پراکنده یادداشت کرده بودم، بدون پرداخت کافی و غالباً بدون نظم و ارتباط موضوعی کنار هم بچینم که حاصل‌اش این لحاف چهل تکه است. عنوان‌های فرعی را از میان سئوالات « آرش » برگزیده‌ام.

### شهاب برهان



### تعریف خشونت

مصدق خشونت از دید انسان‌ها به تناسب شرایط زیستی متفاوت و متغیر طبیعی، تاریخی، طبقاتی و فرهنگی‌شان فرق می‌کند، و بسته به جایگاه و توجیحات فاعل خشونت و قربانی آن، نسبی‌اند. از چشم غره رفتن به کودکی که از این کار زهره ترک می‌شود تا شقه کردن و سنگسار و قتل عام، می‌توانند خشونت به حساب آیند. یکی شکار را خشونت می‌داند ولی جان‌کندن ماهی را نه؛ یکی کشتن گاو را خشونت می‌داند ولی آتش زدن زن بیوه را نه؛ یکی فحاشی را خشونت می‌داند ولی مجازات مرگ را نه. نه مرتکبین قتل‌های ناموسی کار خود را خشونت می‌دانند و نه ختنه‌کنندگان دختران.

برای ارائه تعریفی از خشونت باید در دام نسبیت توجیهی و فرهنگی نیافتاد و گرنه خشونت، هم غیر قابل تعریف خواهد شد و هم همیشه قابل توجیه. واژه‌های به کار گرفته شده برای بیان مفاهیم، قراردادی‌اند. هر واژه‌ای نه برای همگان معنای واحدی دارد و نه همیشه معنای ثابتی را افاده می‌کند. در زبان فارسی، لغت «خشونت» مترادف قهر، وحشیگری، قساوت و بی‌رحمی هم به کار برده می‌شود. اما خشونت، عام‌تر از قهر و قساوت و وحشیگری است. این‌ها درجات افراطی و شکل حاد خشونت‌اند ولی خشونت تنها در این اشکال واقع نمی‌شود. خشونت را نه با اشکال تند و افراطی آن یعنی قهر و سبّیت و قساوت باید تعریف کرد و نه آن را باید تا حدی گسترش داد که هر اعمال زوری با هر شکل و درجه‌ای، خشونت محسوب شود و تفاوت زهر با تلخی ناپدید شود. من خشونت را می‌توانم چنین تعریف کنم:

خشونت حالتی رفتار - کرداری است، برای چیرگی و یا تحمیل چیزی از طریق وارد کردن صدمه و آسیب فیزیکی یا روانی. منظوم از حالت رفتار -

## تفاوت خشونت و قهر

اشاره کردم که خشونت و قهر هم غالباً مترادف گرفته می‌شوند. خود من هم در مطلبی که در اسفند ۱۳۸۲ در این ارتباط نوشته بودم، خشونت و قهر را با تسامح، بصورت مترادف به کار برده‌ام (اصلاحات شکست خورد؛ حالا چه؟ بخش سوم: بحثی در باره رابطه سرنگونی و خشونت طلبی). لازم می‌دانم در اینجا موضوع را دقیق‌تر کنم و به تفاوت میان قهر و خشونت اشاره‌ای داشته باشم.

در این بحث مشخص، قهر به معنای رنجش از کسی یا قطع ارتباط و معاشرت، مورد نظر نیست بلکه قهر در مناسبات سیاسی و اجتماعی مورد نظر است. لغت عربی قهر، در فرهنگ زبانی فقط به معنای چیرگی و سلطه است. اما در فرهنگ سیاسی به شیوه معینی از چیرگی و کسب سلطه اشاره دارد و غالباً با نهاد و برابر نهاد «قهر آمیز یا مسالمت آمیز؟» از آن یاد می‌شود. در فرهنگ سیاسی متداول، قهر آمیز عموماً به معنای «مسلحانه» به کار برده می‌شود.

اگر این تعریف پذیرفته باشد که «خشونت حالتی رفتار- کرداری است برای چیرگی یا تحمیل از طریق وارد کردن صدمه و آسیب فیزیکی یا روانی»، در آن صورت قهر را نمی‌شود صرفاً ایراد صدمه و آسیب فیزیکی یا روانی برای چیرگی و سلطه تعریف کرد بلکه قهر، حالتی ویژه از خشونت است، اما هر خشونتی قهر آمیز نیست. قهر، خشونتی است که از خصومت آب می‌خورد، حال آن که هر خشونتی از خصومت سرچشمه نمی‌گیرد. مادری که کودکانش را کتک می‌زند، خشونت می‌کند ولی نه از روی خصومت. یا مردی که بر سر خود یا پسر خردسالش قمه می‌زند و خون‌اش را به خدا رشوه می‌دهد، اگر چه خشونتی وحشیانه مرتکب می‌شود ولی نمی‌توان گفت کار قهر آمیز می‌کند، چون کارش از روی دشمنی با خود یا فرزندش نیست. قهر، جنگ است، آنتاگونیسمی است که به مرحله حذف فیزیکی و انهدام می‌رسد. قهر، خشونت انهدامی در اوج خصومت است. در تعریف خشونت بطور کلی، نیت از خشونت جایی ندارد و فقط نتیجه آن یعنی آسیب و صدمه مهم است، حال آن که در تعریف قهر، هم انگیزه و نیت که خصومت است، و هم نتیجه که آسیب و صدمه است باید مداخله داده شود.

## مخالفت با خشونت یا مقابله با آن؟

آیا نسخه‌ای واحد برای مبارزه با هر نوع خشونتی وجود دارد؟ گرایشی در میان مخالفان خشونت وجود دارد که راه مبارزه با هر خشونتی را مخالفت با خشونت می‌داند؛ یعنی تقبیح خشونت، دعوت به پرهیز از آن و تبلیغ روش‌های مسالمت آمیز. اما مخالفت با خشونت کافی نیست، باید با آن مبارزه کرد. دشواری اصلی در این است که مبارزه با خشونت چگونه ممکن است؟ این تصور که همه مرتکبین به خشونت را با موعظه برای پرهیز از خشونت و تبلیغ مسالمت می‌شود به دست کشیدن از خشونت واداشت، بسیار غیر واقع بینانه است.

خشونت را بر دو دسته‌ی غیر ارادی و ارادی می‌شود تقسیم کرد: خشونت‌های خارج از اختیار چون جنون، و خشونت‌های نقشه‌مند و سازمان یافته و تدارک شده مثل خشونت‌های دولتی، خشونت‌های تروریستی، خشونت‌های انتقام‌جویانه و غیره.

خشونت، حتا توسط خشونت ورزان بطور سراسر تأیید نمی‌شود بلکه توجیه می‌شود؛ عبارت دیگر، خشونت، با توجیه آن است که تأیید می‌شود: خشونت خیرخواهانه، خشونت تأدیبی، خشونت انتقامی، خشونت جزائی، خشونت بازدارنده ... و خشونت برای دفع خشونت. مبارزه با خشونت از طریق مبارزه با توجیهات خشونت، البته از ملزومات این مبارزه است اما موارد و دامنه اثر بخشی آن بی‌نهایت استثنائی و تنگ است. متقاعد ساختن همگان بر این که خشونت انتقامی مشکلی را حل نمی‌کند یا خشونت تأدیبی جامعه را به خشونت می‌کشد، نا ممکن است و تنها در موارد معینی از کاربرد خشونت امکان متقاعد کردن افراد یا گروه‌های کوچکی از جمعیت وجود دارد. اگر با ترساندن از جهنم، می‌شد همه را ترساند، دیگر احتیاجی به بهشت آن دنیا نمی‌بود و همین دنیا بهشت

می‌شد. ارتکاب به خشونت، تنها مسأله‌ای معرفتی و فرهنگی نیست؛ مبارزه مؤثر با خشونت قبل از هر چیز مستلزم شناخت از مجموعه محرک‌ها و اسباب آن و سپس از بین بردن آن‌ها ضمن مقابله آموزشی و فرهنگی است.

خشونت‌های واکنشی‌اند و خشونت‌های دریافتی، تولیدشان می‌کند. مثل زنی که شوهرش را بخاطر استیصال از خشونت‌های او و نداشتن راه خلاص می‌کشد. یا فلسطینی‌هایی که در واکنش به خشونت دولت اسرائیل، دست به مقابله خشونت آمیز می‌زنند. فشارهای اقتصادی، بحران‌های عدم تأمین و تلاش برای بقا در جامعه‌ای که قانون جنگل در آن حکم فرماست، از خشونت جدائی ناپذیر است. رفع خشونت‌های اجتماعی، چاره جوئی‌های اجتماعی برای مسائل و محرک‌ها و اسباب خشونت می‌طلبد و نه صرفاً دعوت به پرهیز از خشونت. امنیت اجتماعی با تأمین‌های اجتماعی است که به وجود می‌آید. برای رفع خشونت‌های علیه زنان، هم آموزش دراز مدت نسل اندر نسل مردان و زنان، هم مبارزه با فرهنگ مرد- پدر سالار و هم تأمینات و حمایت‌های قانونی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی از زنان ضرورت دارد.

در پشت بسیاری از خشونت‌ها منافع هست و نه صرفاً وحشیگری و مشکل معرفتی و عقب ماندگی فرهنگی. صنایع اسلحه سازی و محافل سیاسی جنگ افروز وابسته به آن‌ها را با موعظه‌های اخلاقی و تحریک احساسات انسان دوستانه نمی‌توان به مزیت صلح بر جنگ و خشونت متقاعد کرد. مزیت برای آن‌ها در چیز دیگری است!

آدمکش خطرناک را می‌شود زندانی کرد؛ کتک زدن شاگردان در مدارس را می‌شود ممنوع کرد؛ خشونت‌های ناشی از ناهنجاری‌ها و محرومیت‌های اقتصادی و فرهنگی را با تأمینات اجتماعی و آموزش در دراز مدت می‌شود کاهش داد و از میان برد، اما بسیاری از خشونت‌های سازمان یافته از جمله خشونت دولتی را با نصیحت یا با منع مردم از مقابله خشونت آمیز نمی‌شود از میان برد. آن‌هایی را که منافع و وسائل اعمال خشونت برای حفظ این منافع را در اختیار دارند باید از این منافع خلع کرد و امکانات اعمال خشونت را از دست شان بیرون کشید.

یک سارق مسلح یا یک حکومت سرکوبگر را با تن دادن به منویات‌اش شاید بشود موقتاً از دست زدن به خشونت باز داشت اما او همیشه وسیله و توان اعمال خشونت را در اختیار خواهد داشت. خلع قدرت از خشونت ورزان و در آوردن امکانات خشونت ورزی از دست شان، تنها راه مبارزه مؤثر و ریشه‌ای با خشونت نقشه‌مند و سازمان یافته اعم از دولتی یا غیر دولتی است.

## مقابله غیر خشونت آمیز با خشونت

آیا می‌شود قدرت و امکانات خشونت ورزی را با مسالمت از دست خشونت ورزان خارج کرد، در حالی که با توسل به خشونت مقاومت خواهند کرد؟ پاسخ از پیش آماده‌ی آری یا نه وجود ندارد، بستگی به بسیاری شرایط دارد اما چنین چیزی ناممکن نیست. برای آن که مبارزه غیر خشونت‌آمیز با خشونت، معنا و نتیجه داشته باشد، توجه به سه چیز مهم است: یکی این که مسالمت در برابر خشونت، نباید به هدف تبدیل شود. هدف، ناممکن کردن خشونت و از بین بردن آن است و نه مسالمت نشان دادن در برابر آن. مقابله مسالمت آمیز با خشونت باید به نحوی باشد که خشونت را متوقف و ناممکن کند. دوم این که مسالمت را هم به معنی انفعال و انتظار و سر به زبری نباید گرفت. مقابله یعنی اقدام فعال. و سوم این که خشونت همیشه فاعلی دارد و مقابله با خشونت، مقابله با فاعل خشونت است و نه خشونت بطور مجرد در عالم انتزاع. مخالفت مؤثر و حقیقی با خشونت بمعنی مقابله با خشونتگر و از کار انداختن قدرت اعمال خشونت است.

زور را تنها با زور می‌شود خنثا کرد و از کار انداخت. مقابله غیر خشونت آمیز با خشونت‌گران هم به زور احتیاج دارد. مبارزه غیر خشونت‌بار با خشونت، تنها در صورتی نتیجه می‌دهد که عامل خشونت یا از نیروی مقابل بترسد و حساب ببرد و دست از خشونت بدارد، و یا توسط این نیرو از قدرت خشونت ورزی محروم شود. در هر دو حال، برای باز داشتن خشونت‌گری که با روشنگری و نصیحت و توصیه دست از خشونت بر

نمی‌دارد، راهی جز توسل به زور نیست. این که زور بدون خشونت بتواند کارساز باشد، بسته به این است که بتواند بر قدرت مانور خشونتگر بچربد و او را به تسلیم وادارد و اگر تسلیم نشد بتواند امکانات خشونت ورزی‌اش را فلج یا از دست‌اش خارج کند.

### مبارزه با خشونت با توسل به خشونت، قابل توجیه است؟

پاسخ به این سؤال با دو پرسش مواجه است. پرسش نخست: آیا هر خشونت‌ی را با مبارزه غیر خشونت آمیز می‌توان از میان برد؟ و پرسش دوم: آیا خشونت الزاماً خشونت می‌آفریند؟

کسانی هستند که به این دو سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و در نتیجه، توسل به خشونت برای دفع خشونت را در هر شرائطی رد می‌کنند. پاسخ من به این دو سؤال، منفی است. نه به این خاطر که کم‌تر از آن‌ها طرفدار آن هستم که خشونت‌ها با مسالمت برطرف شوند بلکه به این دلیل که بسیاری از خشونت‌هایی که مستقل از میل و آرزوی ما امکان مقابله مسالمت آمیز با آن‌ها وجود ندارد. اگر مسالمت تنها و تنها به معنی تسلیم کامل به اراده و امیال خشونتگر نباشد، با کدام مسالمتی می‌توان خشونت همه جانبه دولت اسرائیل علیه مردم فلسطین را متوقف کرد؟ با کدام مسالمت می‌شود تسخیر دوباره قدرت سیاسی توسط طالبان و تکرار خشونت‌های بهیمی‌شان در افغانستان را سد کرد؟ نظام خشونت‌بار برده داری در آمریکا، نه با تضرع و تقاضای بردگان و نه تنها با یک چرخش قلم آبراهام لینکلن بلکه در نتیجه جنگ بسیار خشن و پر کشته و تلفات شمال و جنوب بود که ترک برداشت و شروع به فروپاشیدن کرد. جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت توسط نازی‌ها را نه مسالمت بلکه مقاومت و تهاجم متقابل متفقین متوقف کرد. تصور کنید که در کنفرانس تهران، روزولت و چرچیل و استالین مقابله مسالمت آمیز با آلمان و متحدین‌اش را در پیش می‌گرفتند، یا در استالین‌گراد به هیتلر امکان داده می‌شد مثل پاریس مارشال پتن، فاتحانه از زیر تاق نصرت در شانزه لیزه عبور کند! در شرائطی ممکن است هر تلاش مسالمت آمیز برای سر عقل آوردن مهاجم مسلحی که کودکان یک مدرسه یا مسافران یک هواپیما را به گروگان گرفته و شروع به کشتن‌شان کرده است، بی نتیجه بماند. در این صورت چه باید کرد؟ توسل به خشونت برای متوقف کردن خشونت او مجاز است یا بخاطر تقدس مسالمت، باید اجازه داد خشونت‌اش را تا مرگ همه کودکان یا مسافران هواپیما ادامه دهد؟ فکر می‌کنم اگر کسانی که توسل به خشونت را در هر شرائطی رد می‌کنند اگر فرزندان خود را در میان آن کودکان یا خودشان را در آن هواپیما مجسم کنند، طور دیگری به این مسأله فکر خواهند کرد!

این که خشونت، خشونت می‌آورد، در مواردی صحیح است ولی قابل تعمیم به همه موارد و شرائط نیست. خشونت‌های انتقامی، ارعایی، تأدیبی و جزائی می‌تواند محرک و موجد خشونت متقابل شود ولی موضوع را تنها از زاویه مقابله خشونت آمیز با خشونت نباید دید، خود همان خشونت‌ی که به مسالمت راه نمی‌دهد، راهی جز توسل به خشونت برای متوقف کردن‌اش باقی نمی‌گذارد، و خشونت زائی خشونت، اساساً از اینجاست.

از طرف دیگر، تعمیم حکم «خشونت خشونت می‌آورد» و مطلق کردن آن، خشونت را به انتقامجویی و نیاز به تلافی محدود می‌کند و انگیزه خشونت ورزی را به امری عاطفی - روانی تنزل می‌دهد، گوئی که هر خشونت‌ی ناشی از خشونت طلبی محض است و هر مقابله خشونت آمیز با خشونت هم، تنها حکایت، چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان است. اما همانطور که اشاره کردم، خشونت محرک‌های متنوعی دارد. از ابتدای تقسیم جامعه انسانی به طبقات، اعمال خشونت، اصلی‌ترین وسیله کسب مالکیت، حفظ آن، و وسیله اصلی حفظ نظم مبتنی بر امتیازات طبقاتی، جنسیتی، ملی و غیره بود است. در نگاهی اندک ژرف، خشونت منبع ستم نیست، وسیله‌ای برای آن است. جنگ‌ها و خشونت‌های بین قبایل، اقوام و ملت‌ها، جنگ‌ها و خشونت‌های مذهبی، جنگ‌های غارتگرانه و اشغالگری‌های مستعمراتی برای انباشت اولیه سرمایه، جنگ‌های امپریالیستی برای تجدید تقسیم بازارهای دنیا، نسل کشی‌ها، قتل عام‌ها، سرکوبگری‌های دولتی و بسیاری دیگر از این خشونت‌های هدف دار،



نقشه مند و سازمان یافته، از تضاد منافع آب خورده و وسیله ای برای کسب چیرگی و دوام آن بوده اند و هنوز هم هستند. اغراق در این حکم که خشونت خشونت می‌آورد، منشأ همه خشونت‌ها را خود خشونت قلمداد کرده و انگیزه و دلیل وجودی بسیاری از آن‌ها را استار می‌کند.

جنبه دیگری از نادرستی تعمیم حکم «خشونت خشونت می‌آورد» نفی این واقعیت است که بسیاری از خشونت‌ها با توجه به عملکرد مجموعه شرائط مستقل از خواست ما، تنها با مقابله خشونت آمیز از میان می‌روند و راه مسالمت آمیز برایشان مسدود است. هر چقدر بر تلاش برای حل مسالمت آمیز مسائل و رفع خشونت‌ها بدون توسل به خشونت تأکید شود کم است و در هیچ شرائطی نباید از چنین تلاشی کوتاهی کرد. اما نتیجه تلاش‌های ما همیشه فقط به خود ما بستگی ندارد و شرائط و عوامل دیگری و از جمله موقعیت نیروی خشونتگر و تلاش‌های متقابل او هم برای خنثا کردن و بی نتیجه ساختن تلاش‌های ما نقش دارند. از مثال‌هایی چون آدمکشان حرفه‌ای، راهزنان، سارقان مسلح، تروریست‌ها و غیره فاکتور بگیریم. کمتر جنگی تهاجمی یا تجاوزی در تاریخ بدون مواجهه با جنگی دفاعی، یا به نوبه خود تهاجمی، به صلحی پایدار تبدیل شده است. حکومت‌های استبدادی خشن و خونریز قرون وسطائی با انقلابات خونین بورژوازی در اروپا جای خود را به رژیم‌های دموکراسی بورژوازی داده‌اند. برچیده شدن بساط مخوف انکیزیسیون از تبعات جنگ‌های ناپلئون بناپارت و اشغال ایتالیا و اسپانیا بوده است. جایگزینی اکثر رژیم‌های استبدادی بسیار خشن در آمریکای لاتین و آفریقا و آسیا، با رژیم‌های ظاهراً پارلمانی و بالنسبه کم تر خشن، از طریق کودتاهای خونین، قیام‌ها و انقلاب‌ها ممکن شده است و تاریخ، در مواردی کاملاً، و در مواردی هم نسبتاً وارونه این حکم عمل کرده است که «خشونت خشونت می‌آورد». چه زمانی خشونت الزاماً خشونت نمی‌آورد؟ زمانی که خشونت‌ی یا ستمی اولاً با نرمش و بدون مقابله‌ی خشونت آمیز قابل دفع نباشد، و ثانیاً این مقابله خشن، برای از میان برداشتن انگیزه‌ها، محرک‌ها و علل آن خشونت باشد و یا دست کم، قدرت، اسباب و امکانات خشونت ورزی را از این طریق از دست خشونت‌گر دور سازد. مبارزات علیه ستم‌های گوناگون اگر از روی ناچاری صورت خشن داشته باشند ولی ریشه آن ستم‌ها را بخشکانند و منافع پنهان در پشت خشونت‌ها را از میان بردارند، دلیلی ندارد خشونت به بار بیاورند.

البته نظریه‌ی «خشونت خشونت می‌آورد» عمدتاً نه بر انتقامجویی طرفی که با او مقابله خشونت آمیز شده است، بلکه عمدتاً بر این ادعا متکی است که خود مقابله کننده، چون با توسل به خشونت با خشونت‌گر مقابله می‌کند، پس خشونت را تثبیت می‌کند و خود بعنوان خشونت‌گر جای خشونت‌گر قبلی را می‌گیرد. این را در مورد انقلابات و بخصوص در مورد جمهوری اسلامی که جای رژیم پهلوی را گرفته است هم مثال می‌آورند. اشکال این استدلال در این است که باز هم علت خشونت را با خود خشونت توضیح می‌دهد و توجه ندارد که آن خشونت‌گر دومی که جای

خشونت‌گر قبلی را می‌گیرد، نه به این دلیل دست به خشونت می‌زند که قبلی را با خشونت از سر راه برداشته است، بلکه اساساً به این خاطر است که باز هم پای منافع و امتیازات خودش به میان می‌آید و منافع و امتیازاتش از نوعی است که برای حفظ آن‌ها به اعمال خشونت نیازمند می‌شود. سبب تداوم خشونت این نیست که با خشونت‌گر قبلی خشونت شده است، سبب حقیقی، تداوم منافع ستمگرانه و فقط دست به دست شدن آن است. اگر زنجیره خشونت قطع نمی‌شود، برای آن است که منافع و امتیازات به ستمگران دیگری به ارث می‌رسند و صاحب جدیدی پیدا می‌کنند.

چشم بستن بر زمینه‌ها و انگیزه‌های عینی و اجتماعی خشونت و تقلیل آن به امری صرفاً عصبی - روانی و راه رفع خشونت را اساساً در اخلاق صلحدوستی و اراده و پرهیز از خشونت جستن، نگاهی بودائی به خشونت است که به مبارزه‌های واقعی و مؤثر با آن و خشکاندن زمینه‌ها و ریشه‌های خشونت‌های اجتماعی کمک نمی‌کند. اتفاقاً خشونت را صرفاً با خشونت توضیح دادن و ریشه و منشأ خشونت را در خود خشونت دانستن است که مقابله خشونت‌بار با خشونت را توجیه و تقویت می‌کند، حال آن که حتی برای خشکاندن مسالمت‌آمیز ریشه خشونت، باید به مقابله با زمینه‌ها و انگیزه‌های عینی و اجتماعی آن پرداخت.

### خشونت دولتی در جمهوری اسلامی

از نکات مطرح شده در بالا در باره خشونت، قصدم نه ارائه‌ی یک بحث آکادمیک بلکه تاکید بر جنبه کاربردی آن است. ما با رژیم‌هایی که درجه اعلا خشن در ایران سر و کار داریم و خلاصی از شر آن، مسأله عملی ماست. خشونت را اگر تنها به وحشیانه‌ترین و فجیع‌ترین اشکال آن اطلاق کنیم، کهریزک و قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ و شکنجه در زندان‌ها و امثال این شناعة‌ها از خاطرمان خواهد گذشت. اما خشونت دولتی در اشکال و اندازه‌های بسیار مختلفی در جمهوری اسلامی جریان دارد و به مخالفان سیاسی و زندانیان و شکنجه و کشتار هم محدود نمی‌شود. ستم‌هایی که بر زحمت‌کشان و زنان و ملیت‌ها و جوانان و روشنفکران و هنرمندان مترقی و فعالان سیاسی و اجتماعی در سی و اندی سال عمر جمهوری اسلامی وارد شده است، و اساساً استقرار و دوام این رژیم از اول تا به امروز از طریق اعمال خشونت مستمر به اشکال و درجات مختلف بوده است، اعم از خشونت‌های پیدا یا پنهان و خشونت‌های بهیمی و هولناک یا خشونت‌های "عادی" یا خشونت‌های قانونی و قضائی و غیره. در خیزش اعتراضی علیه تقلبات انتخاباتی خرداد ۸۸ همه مردم ایران و جهان بطور مستقیم و زنده با چشمان خود شاهد خشونت و وحشیگری‌ای از این رژیم بودند که در سال‌های پیش، دور از چشم عموم اتفاق می‌افتاد و تنها آن‌هایی که مستقیماً قربانی‌اش بودند و فعالان سیاسی و اجتماعی که از آن مطلع می‌شدند باوراش می‌کردند. حالا دیگر نقاب از چهره رژیم سفاک اسلامی در سر هر کوچه و بازاری افتاده است. اما این خشونت خارج از اندازه رژیم جمهوری اسلامی از کجا می‌آید؟

اپوزیسیون مخالف سرنگونی جمهوری اسلامی سال‌هاست مخالفت‌اش با سرنگونی این رژیم را در لفافه مخالفت با خشونت و این که خشونت خشونت به بار می‌آورد پیچیده و به خورد مردم داده است. بسیاری از این جماعت، خشونت رژیم اسلامی را در اساس ناشی از انقلاب و این که سرنگونی رژیم شاه بصورت قهر آمیز صورت گرفته است وانمود می‌کنند. این ادعا بکلی بی پایه است.

اگر حاشا نکنیم که خشونت دولتی رژیم اسلامی توسط خمینی و حاکمان پیرو او صورت گرفته است و می‌گیرد، خوب است به یاد آوریم که خمینی و همه دار و دسته‌اش در جریان انقلاب تا آخرین لحظه مخالف توسل به اسلحه و قیام مسلحانه بودند. تاکتیک خمینی این بود که با تداوم تظاهرات مسالمت‌آمیز، ایجاد شکاف در نیروهای مسلح، و منع قدرت‌های خارجی از حمایت شاه، کار رژیم تمام شود. خمینی خواهان سرنگونی شاه بوسیله قیام نبود؛ او می‌گفت: «شاه باید برود». نهضت خمینی در عین حال که به عرق‌فروشی‌ها حمله می‌کرد و سینما رکس آبادان را آتش می‌زد، در قبال حکومت، مطلقاً از مشی مسالمت‌آمیز تبعیت می‌کرد. زمانی که

بخشی از توده‌های مردم، خسته و نگران از درجا زدن جنبش در راه پیمائی‌های بدون پیشروی، شعار سر می‌دادند: «رهبران، ما را مسلح کنید!»، پیروان خمینی گل می‌خک در لوله تفنگ سربازان می‌گذاشتند و شعار می‌دادند: «ارتش برادر ماست». قیام مسلحانه را در دفاع از همافران پادگان فرح آباد که درحال سرکوب شدن توسط گارد جاویدان بودند، جریاناتی شروع کردند و بعد، مردمی به آنان پیوستند و قیام را به فرجام رساندند که خمینی و رژیم‌اش از روز اول حکومت دست به سرکوب و قلع و قمع خونین آن‌ها زدند. حقیقت تاریخی این است که خمینی متوسل به قهر برای سرنگونی شاه نشد و تا آخرین روز هم که قیام به او تحمیل شد و نتوانست جلو آن را بگیرد، دست از مشی مسالمت‌آمیز با رژیم شاه نکشید. این البته به معنای اعتقاد او به روش مسالمت‌آمیز نبود بلکه بیش از هر چیز هراس از پیشروی انقلابی بود که کنترلش به سرعت از دست او و حامیانش خارج می‌شد. اما پس از آن که قدرت به دست‌اش افتاد، به سرکوب و خشونت بی‌نظیری متوسل شد. آنانی که دست به قیام مسلحانه زده بودند، قربانیان قهر و خشونت دولتی جریانی شدند که تا آخرین روز مخالف توسل به قهر برای به زیر کشیدن رژیم شاه بود! اگر رژیم شاه بدون قیام مسلحانه و با همان ترتیب مسالمت‌جویانه‌ای که خمینی می‌خواست کنار زده می‌شد، باز هم رژیم‌هایی که خمینی می‌خواست مستقر کند، بدون سرکوب گسترده و قاطع آزادی خواهی، دموکراسی خواهی، و برابری طلبی کارگران و تهیدستان و زنان، امکان پذیر نمی‌بود. استبداد و خشونت آن حکومتی که جایگزین می‌شود، از اهداف و منافع خود آن سرچشمه می‌گیرد و هیچ ربطی به این که حکومت پیشین با قهر یا با مسالمت سرنگون شده است، ندارد.

خشونت کم نظیر جمهوری اسلامی را برخی از مخالفان هم غالباً از خصلت دینی آن می‌دانند. سطوحی از خشونت این رژیم به دینی بودن آن، مشخصاً اسلامی و بویژه، شیعی بودن آن مربوط است از جمله ستم‌هایی که با خشونت بر زنان، بر سنی‌مذہبان، بر اقلیت‌های بهائی و یهودی و زرتشتی، بر نیروهای مدرن و روشنفکران نواندیش، بر جوانان تجدد خواه و آزادی خواه، بر محیط‌های دانشگاهی و علمی وارد می‌شود.

اما همه خشونت‌گری رژیم اسلامی را تنها با دینی بودن حکومت و با ایدئولوژی و فرهنگ سرکوبگر و خونریز اسلام نمی‌شود توضیح داد. استبداد خشن و قهار رژیم خمینی، بیش از هر چیز محصول آنتاگونیسم حکومتی که قصد استقرارش را داشت، با آزادی‌های سیاسی، حقوق بشر و دموکراسی بود و این آشتی ناپذیری از آنجا بود که حکومت جدید موظف بود دولت سرمایه و نظام بهره‌کشی سرمایه‌داری را که در یک انقلاب اجتماعی مورد تهدید و تعرض "مستضعفین" و "کوخ نشینان" قرار گرفته بود، حراست کند (توجه به تفاوت معنای حکومت با دولت را مفروض گرفته ام). خشونت رژیم خمینی جنگ تمام عیار ارتجاع، با انقلابی بود که آن را زائیده بود. پس از استقرار اولیه هم، خشونت در اشکال دیگر ادامه یافت و حتی شامل لایه‌های مختلف خودی‌ها هم شد و هم‌چنان در حال تشدید و تعمیق است. خشونت جمهوری اسلامی قبل از هر چیز خشونت دولت سرمایه‌داری است، یعنی دیکتاتوری طبقه حاکم برای تداوم سلطه طبقاتی بورژوازی بر طبقات مزد بگیر، تأمین امنیت سرمایه و سود، حفظ نظم و نظام طبقاتی و امتیازات طبقاتی است. این دیکتاتوری عام سرمایه، بواسطه ساختارهای عقب مانده نهادهای زیربنائی و روینائی سرمایه‌داری ایران و بحران‌های ساختاری و اجتماعی، خصلتی بمراتب خشن‌تر به خود می‌گیرد. دینی و اسلامی بودن حکومت، همه خصوصیات سبعیت و بی رحمی را هم که در کم‌تر دولت سرمایه‌داری می‌شود سراغ‌اش کرد به این‌ها می‌افزاید. علاوه بر این‌ها در متن این خشونت دولتی و حکومتی، نه‌آنطور که اپوزیسیون داخلی رژیم وانمود می‌کند، خبائت رهبر و احمدی نژاد و یا خشونت فردی این و آن شخصیت نظام، بلکه نبرد بی‌رحمانه لایه‌های درون طبقات حاکم بر سر تملک و انحصار ثروت‌ها و منابع تولید ثروت و حفظ مالکیت و قدرت از یک طرف، و منکوب و خفه کردن مردمی عمل می‌کند که از ستم‌های همه سویه و فقر و بیکاری و فقدان حقوق و تأمین، به جان آمده‌اند.

سببیتی که حکومت اسلامی در سرکوب اعتراض مردم در سال ۸۸ به



مهم خشونت یا مسالمت، تازه پس از پاسخ به این سؤال اصلی است که مطرح می‌شود. هدف، آزادی است و نه این یا آن شکل از مبارزه. این اشکال، بسیار بسیار اهمیت دارند و گاه سرنوشت سازاند، اما در هر حال با مطلق کردن یک شکل، نباید هدف را قربانی کرد.

توسل به قهر، یکی از اشکال ممکن یا محتمل مبارزه مردم برای آزادی و احقاق حقوق‌شان است. این شکل از مبارزه بیش از آن که از مقوله اختیار و انتخاب باشد، از سوی دولت سرکوبگر به آنان تحمیل می‌شود. آنان در انتخاب میان آزادی و بردگی مختارند، اما وقتی آزادی را انتخاب کردند، بهای آن را نه خودشان، که طبقات حاکم تعیین می‌کنند. این یکی‌ها هم البته منطق خودشان را دارند و حساب می‌کنند که قدرت و دارائی‌های خود را به چه قیمتی از دست بدهند، می‌صرفند! وقتی تصمیم‌شان بر این باشد که به هیچ قیمتی از دست ندهند، آنوقت مردمی که به همان اندازه مصمم به کسب آزادی باشند، راه و انتخاب دیگری جز این نخواهند داشت که آن را "به هر قیمت" به دست آورند. این که در این قرن بیست و یکم، هنوز هم انسان آزادی‌اش از صاحبان زر و زور را، باید با خون خود بخرد، از گرفتارماندن بشریت در ما قبل تاریخ خود حکایت دارد!

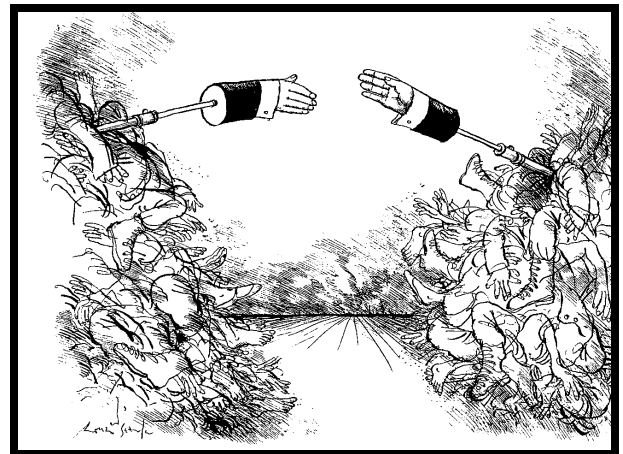
تاجائی که ممکن و نتیجه بخش باشد، برای عقب راندن جمهوری اسلامی باید از روش‌های مسالمت‌آمیز استفاده کرد و هزینه آزادی از سلطه استبداد وحشی و خونریز را پائین نگهداشت؛ اما هرگز نباید گمان کرد که بهای این آزادی می‌تواند آنهمه پائین بیاید که آن را مجاناً به مردم هدیه‌اش کنند.

چه رویای شیرینی است که در یک صبح دلنشین از یک روز فرخنده، سیراب از خواب نوشین، چشم باز کنیم و ببینیم که رژیم «رفته است»! اما افسوس که چنین روئائی واقعیت پیدا نمی‌کند و جمهوری اسلامی هرگز با پای خودش نمی‌رود. جمهوری اسلامی را باید سرنگون کرد.

اگرچه حد اکثر تلاش را باید برای پرهیز از توسل نالازم به قهر بکار برد و بیش‌ترین هشیاری را برای نیافتادن در تله‌هایی که حکومت برای کشاندن زود رس مبارزان به نبرد نابرابر و مهلک می‌گذارد به خرج داد، اما از این حقیقت هم لحظه‌ای نباید غافل شد که جمهوری اسلامی با هیچ درجه‌ای از زور یا فشار مسالمت‌آمیز، کنار نخواهد رفت و حتا به آزادی‌های سیاسی و حقوق پایه‌ای مردم تن نخواهد داد و متأسفانه نهایتاً راهی جز آن که مردم به زور قهر آن را از سر راه خود بردارند، باقی نخواهد گذاشت. مردم ایران که از خشونت بیزارند، باید این را بدانند، تا هم روحاً و هم عملاً برای مقابله با قهر دولتی و دفع خشونت آماده شوند. تمایل بسیار آشکار و نیرومند مردم ایران به پرداخت کم‌ترین بها برای آزادی، هم قابل فهم است و هم قابل دفاع و ستایش، به همان دلیل و به همان اندازه که زندگی قابل دفاع و قابل ستایش است. مردم حتماً و حتماً باید تلاش کنند که کم‌ترین بها را بپردازند، ولی همانطور که گفتم، متأسفانه نهایتاً نه مردم، بلکه حکومت است که این بها را تعیین می‌کند. اما چون رژیم اسلامی، آنگونه که در این بیست و پنج سال نشان داده است، برای آزادی انسان هیچ ارزشی قائل نیست، قطعاً خواهد کوشید تا بهای آزادی را تا جائی که زورش می‌رسد افزایش بدهد. مردم هم به نوبه خود ضمن این که می‌کوشند این بها را پائین ببرند، باید برای خود روشن کنند که اگر حقیقتاً مصمم به آزاد کردن خود هستند، آیا حاضرند هر بهائی را که لازم باشد برای آن بپردازند؟ آیا بهای آزادی را می‌توان بقدری پائین آورد که زندگی ارزش خود را تا آنجا از دست بدهد که به بندگی در ذلت و فلاکت و نکبت ببارزد؟ نه! ارزش زندگی انسان در این است که بدون آزادی، به هیچ نیارزد؛ و مردم ایران هم برای رهائی خود، برای دفع بربریت و خشونت، و برای برخوردار شدن از زندگی مسالمت‌آمیز در آزادی و رفاه و برابری، چاره‌ای جز این ندارند که زیباترین و غم‌انگیزترین شعار تمامی تاریخ «تمدن» بشری را بر پرچم خود بنویسند: یا مرگ، یا آزادی!.

ژانویه ۲۰۱۱

\*



نمایش عموم گذاشت، فقط ظرفیت خشونت بی حد و مرز این رژیم را نشان نداد بلکه در عین حال نشان داد و ثابت کرد که با مسالمت نمی‌شود یک حق قانونی کاملاً توخالی و تشریفاتی در انتخاباتی بکلی انتصابی و از پیش طراحی شده را هم از این رژیم گرفت و پاسخ این رژیم به اعتراضات و انتقادات کاملاً مسالمت‌آمیز مردم و حتا طرفداران اصلاح طلب خود، غیر از خشونت و بربریت نیست. واکنش رژیم اسلامی به جنبش اعتراضی مسالمت‌آمیز ۸۸ قاعدتا باید توهم‌ها را ریخته و نابینایان را شفا بخشیده باشد و فهمیده باشند که توبه‌گرگ، مرگ است.

سرنگونی رژیم اسلامی ممکن است با خشونت یا بی‌خشونت باشد اما مخالفت با سرنگونی این رژیم به بهانه مخالفت با خشونت، بی‌تردید چیزی جز رواداری بدترین خشونت‌ها علیه مردم ایران نیست. این نوشته را با آخرین قطعه از بخش سوم مطلبی که در اسفند ۱۳۸۲ یعنی تقریباً هفت سال پیش با عنوان «اصلاحات شکست خورد؛ حالا چه؟» نوشته بودم به پایان می‌برم.

### بهای آزادی در جمهوری اسلامی چند است؟

اگر برای رهائی مردم ایران، و یا حتا برای عملی کردن یک رشته اصلاحات اساسی سیاسی و اقتصادی، راهی بجز از سر راه برداشتن جمهوری اسلامی باقی نمانده است؛ اگر رژیم جمهوری اسلامی را فقط به زور می‌توان از سر راه برداشت؛ و اگر تجربه بیست و پنج سال سرکوب بسیار خشن مخالفان سیاسی و عقیدتی توسط جمهوری اسلامی، پرونده‌های قطور تروریسم دولتی، به اثبات رسیدن فقدان هرگونه ظرفیت نرمش و عقب نشینی این رژیم - حتا در برابر خودی‌ترین اصلاح طلبانی که قصدی جز نجات رژیم اسلامی از خطر قیام مردم ناراضی نداشتند - ؛ هم‌چنین موقعیت اقتصادی صاحبان قدرت سیاسی؛ و امتیازات اقتصادی و تعصب مذهبی نیروهای مزدور سپاه و بسیج، جای تردیدی باقی نمی‌گذارند که جمهوری اسلامی، حتا مبارزات مسالمت‌آمیز و قانونی مردم را تحمل نخواهد کرد و آن را غالباً با خشونت پاسخ خواهد داد (تا چه رسد به این که در برابر پیشروی مردم، خم شده عقب عقب برود و فرش "مخملی" زیر پایشان باز کند)، باید به این سؤال پاسخ داد که چه راه دیگری جز دوراهی‌ی توسل به قهر برای سرنگونی جمهوری اسلامی، و یا تسلیم به بندگی، باقی می‌ماند؟

برخلاف "دموکرات"های قلبی که مخالفت خود با سرنگونی رژیم خشن، وحشی، و ضد دموکراتیک اسلامی را در پشت مخالفت دروغین با خشونت و وحشیت پنهان کرده، و با مطلق و بی‌قید و شرط کردن روش مسالمت‌آمیز و قانونی، تسلیم مطلق و بی‌قید و شرط مردم به خشونت دولتی را توجیه و تجویز می‌کنند، صورت مسئله اصلی برای مردم، نه انتخاب میان خشونت و مسالمت، بلکه انتخاب میان آزادی و بردگی است. مسئله بسیار

مهاجمین، که نقطه‌ی اوج آن در راه‌پیمایی روز عاشورا بود، موجب وحشت آن‌ها شده است؟ به شهادت گزارش‌ها و فیلم‌های متعددی که در دست است، مردم از درگیر شدن با مهاجمین، در حد امکان خودداری کردند؛ کما این که در حرکت‌های مرحله‌ی پیشین نیز به همین گونه رفتار نمودند. رفتار تظاهرکنندگان در بیشتر موارد، نمونه‌ای از انسانیت بوده است. در جاهایی هم البته برای دفاع از خود، با نیروهای سرکوبگر حکومت درگیر شده‌اند.

پس مقصود از خشونت، تظاهرات عاشورا نیست. وانگهی، بحث بر سر خشونت، به مدت‌ها پیش از این تظاهرات و به همان آغاز جنبش اعتراضی برمی‌گردد. با توجه به این واقعیت، هشدار دهندگان، چه رویداد یا رویدادهایی را مد نظر دارند؟ اگر در اعتراضات مردمی اخیر، میزان خشونت از سوی مخالفین - با توجه به ابعاد گسترده‌ی جنبش - بسیار حاشیه‌ای و محدود بود، استناد آن‌هایی که خطر اعمال خشونت را برجسته می‌کنند، به کدام حرکت اعتراضی مردم است؟ بعید است که بتوان در تک جوش‌ها و اعتراضات پراکنده‌ی دو دهه گذشته، موارد چشمگیری از اعمال خشونت مردمی به دست داد. بدین سان نقطه‌ی حرکت آن‌ها چه می‌تواند باشد، جز انقلاب بهمن ۱۳۵۷ و سال‌های نخست پس از آن؟

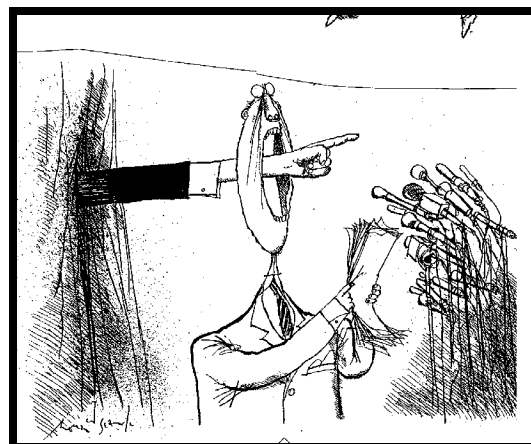
انقلاب ۱۳۵۷ ایران که یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های سده‌ی اخیر شمرده می‌شود، به شهادت تاریخ، یکی از کم‌خشونت‌ترین انقلاب‌ها نیز بوده است. واهی بودن افسانه‌هایی نظیر ۴۰۰۰ کشته در میدان ژاله (شهریور ۵۷)، امروز دیگر بر همگان آشکار شده است. کاربرد خشونت در انقلاب ایران - دست کم از سوی نیروهای آزادی‌خواه، دموکرات، لیبرال و سکولار - مطلقاً وجه غالب حرکت آن‌ها نبود. این که انقلاب چرا و چگونه چنین روندی را طی کرد و چه بده بستان‌هایی در پشت پرده انجام گرفت تا رهبری مذهبی با این سرعت بر مملکت حاکم شود، مورد بحث این مقاله نیست. موضوع مورد بحث ما، کاربرد خشونت در انقلاب بهمن و پس از آن است.

انقلابی که با کمترین میزان اعمال خشونت به تغییر حکومت انجامید - آن هم حکومتی که می‌گفتند یکی از بزرگ‌ترین و مجهزترین ارتش‌های منطقه را در اختیار دارد - نظامی را به روی کار آورد که واپس‌گراترین طبقات و اقدار جامعه ایران را نمایندگی می‌کرد. این‌ها البته پیش از رسیدن به قدرت هم سویه‌های خشن، وحشی و ضدانسانی خود را به اشکال گوناگون به نمایش گذاشته بودند: از آتش زدن سینما رکس آبادان گرفته، تا اذیت و آزار زنان بی حجاب در راه‌پیمایی‌های ضدشاه، تا کوشش برای حذف هر آن که "غیرخودی" می‌پنداشتند از تظاهرات و میتینگ‌ها ...

اگر در آن موقع درباره‌ی ضرورت مقاومت در برابر بازوهای سرکوبگر طیف واپس‌گرایان مذهبی هنوز تردید وجود داشت، امروز دیگر روشن شده است که نیروهای دموکرات و آزادی‌خواه، می‌بایست در برابر رفتار خشونت آمیز آن‌ها، ایستادگی می‌کردند؛ که نکردند. بحث غالب در آن دوران البته مخالفت با "خشونت" نبود. برخی، خوش‌بینانه می‌پنداشتند که "انشاءالله گریه است" و برخی دیگر نمی‌خواستند در برابر "توده‌های ناآگاه" صف آرای کنند.

چنین شد که به رهبری نیروهای واپس‌گرای مذهبی بر انقلاب تن داده شد و جمهوری اسلامی، با سهولت حیرت‌انگیزی به قدرت رسید؛ بی هیچ مقابله‌ی خشونت‌آمیزی از سوی مخالفان، حتا به اشکال واکنشی و خودانگیخته. حکومت دینی استقرار یافت تا بدترین اشکال خشونت را نسبت به مخالفان خود و نیز همه‌ی دگرخواهان و دگراندیشان - که بخش بزرگی از مردم ایران بوده‌اند - به مدت سی سال، مستمراً به کار برد.

بنابراین، معادلاتی نظیر "خشونت، خشونت می‌آفریند"، دست کم در مورد انقلاب بهمن ۱۳۵۷ به هیچ وجه صادق نیست. انقلاب بهمن که با اعمال حداقل خشونت، حکومت شاه را برانداخت، نظامی به غایت خشن آفرید. حال آن که در مقیاس بین‌المللی، بوده‌اند انقلاب‌های خشنی که حکومت‌های دموکراتیک به دنیا عرضه کرده‌اند. خشونت، گاه برای نجات و تداوم این حکومت‌ها نیز به کار رفته است. آخرین نمونه‌ی برجسته آن را شاید بتوان جنبش مقاومت در برابر فاشیسم دانست که جایی، نیروهای اشغال‌گر و جایی دیگر، حکومت‌های فاشیستی را مورد هدف قرار داد. به



## گفتید خشونت؟!\*

مهناز متین

یکی از مباحثی که پس از خیزش مردمی اخیر در ایران مورد توجه زیادی قرار گرفته، مقوله‌ی خشونت است. روزی نیست که تارنمایی را باز کنید و دست کم یکی دو مطلب در این باره نبینید.

نوشته‌ی حاضر تأملی‌ست بر آن دست‌مطالبی که پیام اصلی‌شان را می‌توان چنین خلاصه کرد: جنبشی که پس از آخرین انتخابات ریاست جمهوری اسلامی در ایران شکل گرفت، جنبشی "مسالمت‌آمیز" بود. این "ویژگی مهم"، در فراگیر شدن مخالفت با جمهوری اسلامی نقشی تعیین کننده داشت. از همین روست که باید در حرکت‌های اعتراضی، از اعمال "خشونت" پرهیز کرد تا بشود از دایره‌ی خشونت خارج گشت و به جامعه‌ی مدنی و دموکراسی دست یافت. (۱)

تأمل بر این سخن را با طرح دو نکته آغاز می‌کنم:

(۱) گرچه "خشونت" مسئله‌ی مرکزی و دغدغه‌ی اصلی این طیف سیاسی بوده است، اما کمتر نوشته‌ای می‌بینیم که تعریفی از "خشونت" به دست دهد و یا بگوید دقیقاً از چه باید پرهیز کرد؟ از اعمال خشونت فیزیکی؟ زد و خورد در میتینگ‌ها و راه‌پیمایی‌های خیابانی؟ دفاع از خود در برابر تهاجم نیروهای سرکوبگر حکومت؟ حمله به نیروهای انتظامی و تحریک کردن آن‌ها به تهاجم و تعرض؟ آیا مقصود، خشونت در شیوه پیکار است یا رادیکالیزه شدن جنبش اعتراضی و طرح شعارهایی در جهت برچیدن بساط استبداد دینی و نظام دیکتاتوری؟

(۲) خطاب این نوشته‌ها، دستگاه امنیتی و نیروهای سرکوبگر جمهوری اسلامی نیست که از سی سال پیش تاکنون، بدترین نوع خشونت را بر مردم اعمال کرده‌اند؛ بلکه مردمی هستند که در این چند ماهه، در فرصت‌های گوناگون، برای اعتراض به خیابان‌ها آمده‌اند. مردمی با سوابق و علائق، انگیزه‌ها و اهداف، خواست‌ها و ایده‌آل‌های متفاوت و در پاره‌ای موارد متضاد که خود خصلت چندگونه و رنگین کمان جنبش را برجسته می‌کند. پرسش این است: مخالفین حکومت در این چند ماه، به چه خشونت‌ی دست زده‌اند که نویسندگان این مقالات در میان ده‌ها مسئله و معضل این جنبش اعتراضی، اساساً مسئله‌ی خشونت را برجسته می‌کنند؟ آیا درگیری‌های پراکنده و پرتاب سنگ از سوی راه‌پیمایان به سوی

عبارت دیگر، مقاومت در برابر خشونت، به معنای اعمال عامدانه‌ی خشونت نیست.

قدرت‌گیری واپس‌گرایان و استقرار جمهوری اسلامی، به پایه‌ریزی نهادهایی انجامید که از آغاز، لحظه‌ای از خشونت باز نایستادند. به فاصله‌ی چند روز، اعدام‌های بی‌محاکمه‌ی سران رژیم گذشته، در سکونت‌گاه "رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی" آغاز شد. به فاصله‌ی چند هفته، ترکمن‌صحرا و سپس کردستان را به خاک و خون کشیدند. حکومتی که به نام "مستضعفان" به روی کار آمد، فقیرترین اقشار ترکمن صحرا را که برای گرفتن تکه‌ای زمین به پا خاسته بودند، قلع و قمع کرد. برای اولین بار، جهانیان حیرت‌زده دیدند که یک زندانی را به روی برانکار به میدان اعدام می‌برند. مردم گرد وحشیانه سرکوب شدند. دفترهای احزاب و سازمان‌ها اپوزیسیون ترقی خواه، یکی پس از دیگری مورد حمله قرار گرفت و تخریب یا تعطیل شد. حال آن‌که از سوی اپوزیسیون ترقی خواه، خشونت که هیچ، مقاومتی درخور هم انجام نگرفت.

آن زمان که پایگاه‌های فعالیت علنی را یکی پس از دیگری از اپوزیسیون گرفتند، با "سعی صدر" پذیرفتیم و چیزی نگفتیم. وقتی به میتینگ‌ها و تظاهرات مسالمت‌آمیزمان یورش آوردند، به بند کشیدند، زدند و کشتند، باز هم خشونت به کار نبردیم. وقتی که دیگر دفتر و دستکی در کار نبود، اما تتمه‌ی آزادی‌های برآمده از انقلاب، به ما این امکان را می‌داد که "بساطی" در کوچه و خیابان بچینیم و روزنامه و کتابی پخش کنیم، باز هم از ضرب و شتم "حزب‌الله" در امان نبودیم. هم‌سن و سالان ما، فروش نشریه در چهارراه "داس و چکش" و "دموکراتیک" و محله‌های دیگر را هنوز به یاد می‌آورند. آن‌ها می‌توانند شهادت دهند که در اکثر قریب به اتفاق اوقات، حتا وقتی مورد تهاجم قرار می‌گرفتند و کتک می‌خوردند، باز هم مقابله به مثل نمی‌کردند. ترجیح می‌دادند بساط شان را جمع کنند و به قائله خاتمه دهند.

ما به کار بست خشونت رغبتی نداشتیم. می‌خواستیم فضایی برای نفس کشیدن داشته باشیم، حرف‌مان را بزنیم، از باورهای مان دفاع کنیم و روزنامه‌مان را بفروشیم. اما نگذاشتند. به جرأت می‌توان گفت که در سراسر سال‌های ۵۷ تا ۶۰، اکثر نیروهای اپوزیسیون - حتا آن‌ها که به مبارزه‌ی مسلحانه باور داشتند - نه دست به اسلحه بردند و نه مبتکر برخوردهای خشونت‌آمیز بودند.

در چنین حال و هوایی بود که به سال ۶۰ رسیدیم. گفته می‌شود که اگر اپوزیسیون ترقی خواه دست به خشونت نمی‌زد، حکومت به آن سرکوب دهشت‌بار روی نمی‌آورد. این "اسطوره" را حاکمان اسلامی - از اصوگرا تا اصلاح‌طلب - سال‌هاست که ساخته و پرداخته و در ترویجش کوشیده‌اند. اما اگر نخواهیم استدلال خود را بر مبنای داده‌های ساختگی و تحلیل‌های غرض‌ورزانه‌ی جمهوری اسلامی استوار کنیم، به روشنی می‌بینیم که سرکوب و خشونت از سوی جمهوری اسلامی - که از همان ابتدا در رفتار واپس‌گرایان بارز بود - به نقطه‌ای رسیده بود که حکومت می‌بایست برای بقای خود، تکلیف اپوزیسیون را یک‌سره کند. حاکمان، پس از دو سه سال فرمانروایی، دریافته بودند که بخش‌های مهمی از شهروندان، به استقرار "مدینه‌ی فاضله‌ی اسلامی" رضایت نخواهند داد. احزاب و سازمان‌های مخالف هم کم نبودند. بنابراین، مسئله‌ی جمهوری اسلامی در آن زمان، مسئله‌ی مرگ و زندگی بود؛ اعمال خشونت و سرکوب مخالفان نیز اجتناب ناپذیر. بر خلاف آن‌چه این روزها باب شده است، نیروهای چپ‌گرای "ایدئولوژیک"، خواهان اعمال خشونت نبودند و مانند مؤمنین متعصب، به پیشواز "شهادت" نمی‌رفتند. بیشتر نیروهای چپ، دموکرات و سکولار، در دوران فعالیت پس از انقلاب، کوچک‌ترین خشونت به کار نبردند. وجه بارز وصیت‌نامه‌هایی که از اعدام‌شدگان سال‌های ۶۰ تا ۶۳، به چند خشونت و مرگ و "شهادت"، که عشق به زندگی‌ست و دل‌بستگی به عدالت اجتماعی.

اما اسطوره‌ها و افسانه‌ها جان‌سخت‌اند و از جمله‌ی آن‌ها، این اسطوره که "خشونت مردم، بهانه به دست دولت می‌دهد تا خشونت اعمال کند". و چنین بود که کشتار صدها زندانی سیاسی در سال‌های ۶۰ تا ۶۳، به چند عمل مسلحانه و چند عمل "تروستی" نسبت داده شده است؛ عملیاتی که تا همین امروز هم معلوم نیست چه کس یا چه نیرویی، مسئول ارتکاب

آن بوده است. "بهانه‌ی قتل‌عام زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷، لشکرکشی «مجاهدین خلق» قلمداد می‌گردد و و... پرسش اما این است: ترور مخالفین داخل و خارج و قتل‌های زنجیره‌ای در دهه‌ی ۱۳۷۰، به چه "بهانه‌ی" به وقوع پیوست؟ چه چیز جز سرشت خشن این حکومت و ضدیت‌اش با تمام ارزش‌های انسانی می‌توانست دلیل آن‌ها باشد؟ مسالمت‌جوترین نیروها هم از خشونت جمهوری اسلامی در امان نماندند. با این که "بهانه" به حکومت نمی‌دادند، حکومت بهانه‌ای پیدا می‌کرد تا آن‌ها را نابود نماید؛ از "توده‌ی"‌های سر به راه طرفدار "خط امام" گرفته تا ملی - مذهبی‌هایی نظیر مهندس بازرگان، نخست‌وزیر برگزیده‌ی آیت‌الله خمینی.

جمهوری اسلامی، به مانند همه‌ی نظام‌های خودکامه، "کلسیونی" از بهانه‌ها در انبان دارد و هر وقت که بخواهد، یکی از آن‌ها را از کیسه بیرون می‌کشد. "بهانه" در این دوره می‌تواند مثلاً نوشته‌هایی باشد که گرایش به اعمال خشونت جوانان ایران را به تحریک "رادیکال‌ها" و یا "خارج‌نشینان" بی اطلاع از وضعیت ایران "نسبت می‌دهند" (۲). جمهوری اسلامی می‌تواند این‌ها را دلیلی بر وابستگی تظاهرکنندگان به "خارج" قلمداد کرده و از این "بهانه" برای سرکوب بیشتر مردم استفاده کند. وانگهی مگر در تمام این سال‌ها که حرکت اعتراضی سازمان‌یافته و گسترده‌ای به منصف ظهور نرسید، هرگز خشونت از سوی حکومت تعطیل یا حتا تعدیل شد؟ مگر زنان و جوانان به اشکال گوناگون، مورد تحقیر و توهین (خشونت کلامی) و ضرب و شتم (خشونت فیزیکی) قرار نمی‌گرفتند؟ مگر حتا برگزاری یک مجلس مهمانی ساده، "بهانه‌ی" برای شبیخون حزب‌الله، بگیر و ببند نبود؟ مگر مجله‌ها و روزنامه‌ها به "بهانه‌ی" نوشته‌ی این نویسنده و یا چاپ مطلب آن نگارنده، تعطیل نمی‌شدند؟ مگر دستگیری منتقدان و مخالفان که دامنه‌اش کم‌کم به "خودی‌ها" هم رسید، ادامه نداشته است؟

سه دهه حکومت جمهوری اسلامی نشان داده که این نظام با آزادی، دموکراسی و حقوق انسانی، ضدیتی ذاتی دارد و حق موجودیت دگراندیشان و دگرخواهان را به رسمیت نمی‌شناسد. در این نظام دین‌سالار که حول محور ولایت فقیه می‌گردد، جز شیعیان مؤمن به نظام، سایرین، شهروندان درجه‌ی دوم و سوم به حساب می‌آیند و از حقوق شهروندی محرومند. دین سالاران، غیر را تحمل می‌کنند، اما بنا بر مصلحت و نه اصولیت. "اصل" برای آن‌ها، همواره "مصلحت نظام" بوده که گاه باعث شده حاکمانی که از "صراط مستقیم" خارج می‌شدند، یک شبه به "غیر خودی" تبدیل شوند و به درجات گوناگون در معرض خشونت حکومت قرار گیرند.

در چنین وضعیتی، اگر جنبش اعتراضی مردم - یا بخشی از جنبش - خواهان ایستادگی در برابر بیدادگری‌های جمهوری اسلامی و برچیده شدن این نظام مستبد خودکامه و خشن شود، آیا باید مورد شتمات قرار گیرد و آتش بیار خشونت قلمداد گردد؟

به نظر می‌رسد که هدف شماری از هشداردهندگان خطر خشونت، نه پرهیز از خشونت به طور کلی و اصولی، که پرهیز از رادیکالیزه شدن جنبش و خارج شدن آن از کنترل رهبری "سبز" باشد. رهبری‌ای که هرچه می‌گذرد، اعتقادات و اهدافش را به طور بارزتری بیان می‌کند؛ اعتقاد به نظام جمهوری اسلامی، قانون اساسی آن (از جمله ولایت فقیه، تبعیض‌های گوناگون جنسی، دینی ...) و بازگشت به سال‌های نخستین انقلاب؛ یعنی همان سال‌های زندان و شکنجه و اعدام دگرخواهان و دگراندیشان و ستم‌دیدگانی که احقاق حقوق اولیه شهروندی و آزادی‌های مدنی را طلب می‌کردند.

آیا بخش رادیکال جنبش اعتراضی مردم ایران که خواهان جایگزین کردن حکومت دینی با نظامی مبتنی بر آزادی، دموکراسی و برابری حقوق آحاد جامعه است، باید خشونت طلب قلمداد شود؟ آیا مخالفین اصولی جمهوری اسلامی که خواهان پایان دادن به این نظام هستند، نباید از حق بیان خواست‌های خود و حرکت در جهت تحقق آن برخوردار باشند؟ جمهوری اسلامی چنین حقی به آن‌ها نمی‌دهد و نخواهد داد. اما به نظر می‌رسد که این تنها حکومت نیست که با آن‌ها سر ستیز دارد؛ بلکه بخشی از جنبش اعتراضی نیز این حق را برای بخش دیگر قائل نیست. این بخش، هر مخالفتی را که از چهارچوب برخی اصلاحات - با هدف حفظ پایه‌های

جمهوری اسلامی - فراتر رود، "خشونت‌زا" می‌پندارد؛ حتا اگر خواهان و مبتکر خشونت نباشد.

در دموکراسی‌های مدرن اروپایی، شماری از جریان‌های چپ‌گرای قانونی و علنی، که طرفداران‌شان کم‌شمار هم نیستند، خواهان برچیده شدن دستگاه دولت و نظام حاکم در کشور خود هستند. آن‌ها می‌خواهند نظام کاپیتالیستی را سرنگون کنند و این خواسته را به صراحت در برنامه‌شان اعلام می‌نمایند. به فکر کسی هم خطور نمی‌کند که دیدگاه‌های فکری و سیاسی آن‌ها را "خشونت‌زا" تلقی کند و سرکوب آن‌ها را برحق بداند. (۳)

کسانی که پس از انتخابات مفتضحانه‌ی ریاست جمهوری در ایران و "پیروزی" احمدی‌نژاد به خیابان‌ها آمدند، نشان دادند که به دنبال خشونت نیستند؛ برعکس، از خشونت پرهیز دارند. غرورآفرین است آن‌گاه که می‌بینیم و می‌شنویم که زنان - و مردان - هم وطن‌مان به رغم همه مخاطرات موجود، خود را سیر و حائل می‌کنند تا به کسی آسیب نرسد؛ نه به هم‌قطاران و همراهان‌شان و نه حتا به مهاجمان.

ابعاد وحشی‌گری جمهوری اسلامی، اما پیوسته افزایش یافته است و روز به روز خشونت بیش‌تری نسبت مخالفین اعمال شده است. هرچه معترضین در طرح خواسته‌های انسانی و حقوق شهروندی خود بیشتر پامی‌فشارند، میزان خشونت حکومتی هم بیشتر می‌شود. این واقعیت که اصل کار جمهوری اسلامی در تمام عمر سی ساله اش بود، انکار شدنی نیست.

کمتر کسی است که بتواند پیش‌بینی کند جنبش اعتراضی مردم به کدام سو خواهد رفت. اما مردمی که چند ماه تجربه اندوخته‌اند، خود بی شک می‌دانند که چه زمان بر شدت اعتراض و مبارزه‌ی خود بیفزایند و چه زمان، پا پس کشند و بیهوده خطر نکنند. به نظر نمی‌رسد که موعظه و نصیحت برای پرهیز از خشونت، چندان راه‌گشا باشد. اما آن‌ها که امروز چنین موعظه‌هایی می‌کنند، می‌بایست به این پرسش‌ها پاسخ دهند:

برای رسیدن به آزادی و دموکراسی، آیا باید در برابر وحشی‌گری و بربریت ایستاد یا نه؟ چه بهایی را می‌توان برای دستیابی به نظامی مبتنی بر ارزش‌های انسانی "معقول" دانست؟

\*\*\*\*\*

\* این مقاله را در بهمن ماه ۱۳۸۸ / ژانویه ۲۰۱۰ پس از تظاهرات تاسوعا و عاشورا در ایران نوشتم، اما آن را به چاپ نرساندم. وقتی از درج مجموعه‌ای درباره‌ی خشونت در نشریه‌ی آرش باخبر شدم، با کمی بازنگری، آن را برای چاپ به این نشریه سپردم.

#### پانویس‌ها:

۱- از میان ده‌ها نوشته، می‌توان مقالات زیر را نمونه آورد:  
"نامه‌ی مهندس سبحانی به هم‌وطنان خارج از کشور" با عنوان: "تجربه‌های تاریخی‌مان را فراموش نکنیم"، ۱۱ دی ۱۳۸۸، برگرفته از تارنمای راه سبز:  
[http://www.rahesaabz.tk/2010/01/blog-post\\_3581.html](http://www.rahesaabz.tk/2010/01/blog-post_3581.html)

"مهم‌ترین نیاز جنبش نتیجه‌گیری است، نه مقابله به مثل"، گفتگوی دویچه وله با تقی رحمانی (تحلیل‌گر و فعال سیاسی)، ۲۸ دسامبر ۲۰۰۹:

<http://www.dw->

[world.de/popups/popup\\_printcontent/0,,5065566,00.html](http://www.dw-world.de/popups/popup_printcontent/0,,5065566,00.html)

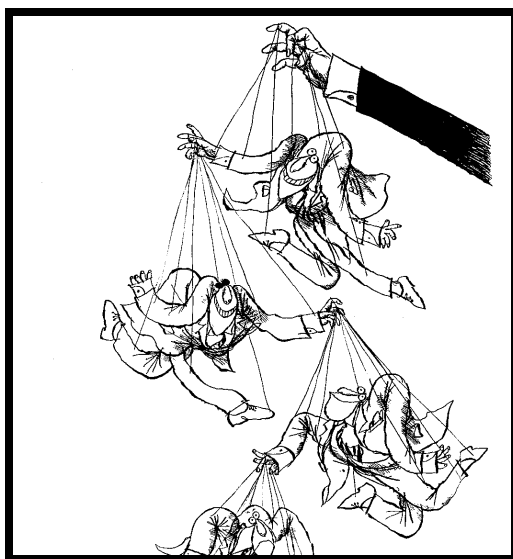
"ندای مردم ایران را خاموشی نیست"، حمید فرخنده، تارنمای گویا، ۳ تیر ۱۳۸۸:

<http://news.gooya.com/politics/archives/2009/06/089876/pri-nt.php>

۲- "نامه‌ی مهندس سبحانی..."، پیش‌گفته  
۳- برای مثال، می‌توان در فرانسه به "نبرد کارگری" (Lutte Ouvrière) اشاره کرد و معرفی‌نامه‌ای که در تارنمای خود درج کرده‌اند:  
<http://www.lutte-ouvriere.org>

و یا سازمانی که دو سال پیش، از اتحاد چند جریان بعضاً تروتسکیست در فرانسه تشکیل شد و "حزب نوین ضد سرمایه‌داری" نام گرفت. ن.ک. به:  
"ما که هستیم؟"، تارنمای این حزب: <http://npa2009.org/node/24>

\*



## خشونت ما یا خشونت آنها؟

محمد رضا شالگونی

خشونت کلمه‌ای است که هیچ یک از ما در فهمیدن معنای آن مشکلی نداریم، زیرا تقریباً همه ما از آنچه این کلمه می‌رساند، تجربه‌ای شخصی داریم. بعلاوه اکثر مردم در اکثر جوامع امروزی ظاهراً از خشونت ابراز بی‌زاری می‌کنند. با این همه، در دنیایی آکنده از خشونت گرفتار آمده‌ایم که گاهی به نظر می‌رسد راه‌هایی از آن به روی مان بسته است. چرا؟ به نظر من، پاسخ به این سؤال بدون داشتن تصویری از قدرت سیاسی (و البته در تحلیل نهایی، نظام اقتصادی - اجتماعی مسلط) ناممکن است، زیرا قدرت سیاسی خود نه فقط فشرده‌ترین کانون خشونت است، بلکه در تولید، توزیع و تعریف آن نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در حوزه سیاسی است که تصور نسبتاً ساده و روشن ما از خشونت، پیچ و تاب می‌خورد و به معنایی ناگشودنی تبدیل می‌گردد. اما پیش از هر چیز بگذارید منظورمان از خشونت را صراحت بدهیم:

#### خشونت چیست؟

خشونت عبارت است از وارد آوردن آگاهانه و عامدانه آزار و آسیب بدنی به کسی؟ این تعریف که فصل مشترک صریح یا ضمنی غالب تعریف‌هایی است که معمولاً از خشونت به دست داده می‌شود، یک تعریف حداقلی است و بخش بزرگی از انواع خشونت را در بر نمی‌گیرد. همه می‌دانیم که در دنیای واقعی، وارد آوردن آزار و آسیب روانی به کسی، غالباً می‌تواند آثاری بسیار دردناک‌تر و خردکننده‌تر از آزار و آسیب بدنی داشته باشد. تصادفی نیست که در غالب سیستم‌های سرکوب و شکنجه، آزار روانی قربانی همچون مکمل آزار بدنی به کار گرفته می‌شود و غالباً رده بالاتری از فشار ارزیابی می‌شود. مثلاً موارد زیادی را می‌توان نقل کرد که وقتی بازجو از طریق شکنجه بدنی قربانی به نتیجه مطلوب نرسیده، با توسل به مراسم ساختگی اعدام یا تهدید به تجاوز جنسی به فرزند، خواهر یا مادر متهم، اراده او را درهم شکسته است. پس

درست با این کار منکر هر نوع گوهر مشترک میان افراد انسانی می‌شوند و با طرح‌هایی که در پی تغییرات اجتماعی بزرگ و رادیکال هستند، مخالفت می‌ورزند. اما طبقات و گروه‌های اجتماعی محروم و نظریه‌های مرتبط با آنها که خواهان برچیده شدن نابرابری‌ها و بهره‌کشی‌ها و سرکوب‌های اجتماعی موجود هستند، معمولاً نگرش خوشبینانه‌ای به طبیعت انسانی دارند و مخصوصاً به از میان رفتن خشونت در جامعه انسانی خوشبین و امیدوارند. اشاره به چند نمونه از موضع‌گیری‌های معروف در باره طبیعت انسانی شاید برای فهم بهتر معنای این رویارویی‌های فکری خالی از فایده نباشد.

مثلاً نیکولو ماکیاوولی (فیلسوف ایتالیایی قرن شانزدهم) که یکی از معروف‌ترین نظریه‌پردازان قدرت مطلقه محسوب می‌شود و راه پایان دادن به پراکندگی ایتالیا را فقط از طریق ظهور یک پادشاه کاملاً مقتدر و بی‌رحم ممکن می‌داند، (در کتاب معروف خود به نام "شهریار") به آن پادشاه خیالی ایده آل خود یادآوری می‌کند که برای حکومت کردن، قانون کفایت نمی‌کند، بلکه دست بردن به زور ضرورت دارد. او در ضرورت بی‌رحمی می‌گوید: "ترسناک بودن بسیار مطمئن‌تر است تا محبوب بودن"؛ زیرا معتقد است، انسان موجودی است "ناسپاس، دمدمی مزاج، فریب‌کار، ترسو و طمع‌کار". یکی دیگر از معروف‌ترین نظرات در باره طبیعت انسانی به تامس هابز تعلق دارد که انسان را جانوری گرگ‌صفت می‌داند و از آن نتیجه می‌گیرد که برای مهار خشونت و توحش افراد انسانی در قبال هم دیگر، وجود یک دولت مقتدر بر بالای سر آنها ضرورت حیاتی دارد. فراموش نباید کرد که هابز در دوران انقلاب (یا "جنگ داخلی" نیمه قرن هفدهم) انگلیس می‌زیسته و مخالف پارلمان بوده و طرفدار سلطنت. نظر معروف دیگری در باره طبیعت انسانی به ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم، تعلق دارد که می‌گوید: "از چوب کج و معوجی که انسان ساخته شده است، چیز کاملاً سرراستی نمی‌توان پرداخت". فراموش نباید کرد که کانت هرچند برخلاف هابز مخالف دولت مطلقه است، ولی یکی از پدران فکری لیبرالیسم سیاسی و رفرمیسم محسوب می‌شود. تصادفی نیست که آیزیا برلین، فیلسوف لیبرال محافظه‌کار قرن بیستم از انگلیس، همین گفته کانت را به شعار خود در حمله به سوسیالیسم و دموکراسی رادیکال تبدیل کرده است. جالب این است که برلین برخلاف کانت و دو قرن پس از او، با قرار دادن "آزادی منفی" در مقابل "آزادی مثبت" و حمله به "آزادی مثبت"، هر طرحی برای تجدید سازماندهی جامعه را خطرناک می‌داند و آزادی را فقط در حوزه فردی، یعنی در "آزادی از دیگران" قابل دستیابی می‌بیند. باز یکی دیگر از معروف‌ترین نظرات در باره طبیعت انسان به تامس مالتوس، کشیش، اقتصاددان و جمعیت‌شناس انگلیسی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم تعلق دارد که در کتاب معروفش (به نام "رساله‌ای در باره اصل جمعیت") می‌گوید انسان موجودی است "واقعاً لخت، تنبل و گریزان از کار، مگر این که از روی ناچاری به انجام آن وادار شود". فراموش نباید کرد که حرف این کشیش مرتجع که با تحقیر و بی‌رحمی عربان از طبقات پائین و زحمتکش سخن می‌گوید، همان چیزی است که غالب ایدئولوگ‌های مدافع آزادی بازار روی آن تأکید دارند. نمونه معروف دیگری در این باره به زیگموند فروید، پدر روان‌کاوی، تعلق دارد. فروید نیز خشونت و ویران‌گری را به طبیعت انسان نسبت می‌دهد. او حتی هنگامی که می‌خواهد جنگ و خشونت‌های اجتماعی را توضیح بدهد، علت را در غریزه ویران‌گری انسان جستجو می‌کند. مثلاً (در کتاب "تمدن و نا‌راضیان از آن" که تازه بعد از توجه به واقعیت‌های خشن اجتماعی نوشته شده) به حمایت از نظریه معروف هابز روی می‌آورد و می‌گوید: "انسان برای انسان گرگ است؛ چه کسی جرأت دارد با این حرف، علیرغم همه شواهدی که در زندگی خودش و در تاریخ می‌بیند، مخالفت کند؟" مشکل فروید این است که فرد را در انزوا و بی‌ارتباط با ساختارهای اجتماعی و فرهنگی بررسی می‌کند و بنابراین حتی هنگامی که فرهنگ اجتماعی حاکم را در زمینه جنسیت مورد انتقاد قرار می‌دهد، زمینه‌گسترده‌تر و بنیادی‌تر اجتماعی - اقتصادی را نادیده می‌گیرد. تصادفی نیست که او علیرغم دست‌آوردهای علمی مهم‌اش در باره نقش جنسیت در زندگی اجتماعی انسان، حتی در این حوزه نیز نمی‌تواند از

باید بگوئیم خشونت عبارت است از **وارد آوردن آگاهانه و عمدانه آزار و آسیب بدنی و روانی به کسی**. و البته می‌دانیم که خشونت در جامعه انسانی غالباً به طور هدفمند به کار گرفته می‌شود، برای واداشتن کسی به انجام کاری یا بازداشتن او از انجام کاری یا حتی درهم شکستن توان کسی برای انجام بعضی کارها و بدتر از همه، درهم شکستن سلامت جسمی و روانی کسی برای همیشه. در باره خشونت‌هایی که به منظور تخریب دائمی کسی صورت می‌گیرند، کافی است مثلاً بریدن دست در شریعت اسلامی یا رسم اخته کردن و کور کردن افراد به فرمان سلاطین مستبد در تاریخ کشور خودمان را به یاد بیاوریم. به عبارت دیگر، غالب خشونت‌ها نه به وسیله دیوانگان و بیماران روانی، بلکه توسط افراد عادی و با هدف‌های کاملاً حساب شده صورت می‌گیرند. بنابراین با اندکی تأمل در همین هدفمندی غالب موارد خشونت، می‌توانیم به چند نکته پی

**اول** این که اکثریت قریب به اتفاق مردم و از جمله بسیاری از آنهایی که ظاهراً از هر نوع خشونت ابراز بی‌زاری می‌کنند، در عمل بعضی از موارد خشونت را نه تنها بد نمی‌دانند، بلکه تأیید و تشویق هم می‌کنند. مثلاً تردیدی نمی‌توان داشت که جنگ سازمان‌یافته‌ترین و وحشیانه‌ترین نوع خشونت است، اما جنگ‌ها معمولاً فقط به وسیله سیاستمداران و نظامیان به راه نمی‌افتند، بلکه خیلی از مردم عادی نیز از آنها حمایت می‌کنند یا حتی برای راه‌اندازی جنگ به سیاستمداران و نظامیان فشار می‌آورند.

**دوم** این که خیلی از خشونت‌ها که در جامعه‌ای مورد تقبیح قرار می‌گیرند، در جامعه‌ای دیگر کاملاً عادی و لازم تلقی می‌شوند. یا حتی در جامعه‌ای واحد در حالی که نوع خاصی از خشونت توسط گروهی از مردم محکوم می‌شود، از حمایت گروه دیگری از مردم برخوردار است.

**سوم** این که برخورد متفاوت مردم با انواع مختلف خشونت تصادفی نیست، بلکه با ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جوامع مختلف ارتباط دارد. مثلاً برخوردهای متفاوت با تنبیه بدنی کودکان یا خشونت خانگی علیه زنان را (که در بعضی جوامع کاملاً عادی تلقی می‌شوند و در جوامع دیگر به شدت تقبیح می‌شوند) بدون توجه به این ارتباط نمی‌توان توضیح داد.

از آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم که تعریف مجرد خشونت عملاً اهمیت زیادی ندارد. زیرا تلاش برای یافتن معیاری عمومی برای شناخت خشونت و محدود کردن آن راه به جایی نمی‌برد. خشونت یک پدیده اجتماعی است که حتی تعریف آن تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی تغییر می‌کند و بنابراین، برای مقابله با آن باید به تغییر ساختارهایی که آن را تولید یا تشویق می‌کنند، بپردازیم.

### خشونت از کجا بر می‌خیزد؟

فراموش نباید کرد که هیچ کس قاعداً نمی‌خواهد در معرض خشونت قرار گیرد. مثلاً هیچ آدم "عاقلی" معمولاً نمی‌خواهد کتک بخورد. اگر جز این بود، خشونت کارکرد اجتماعی خود را از دست می‌داد. اما تقریباً همه این آدم‌های "عاقل" استفاده از خشونت در مورد دیگران را (دست کم تاحدی و با شرایطی) لازم و کارساز می‌دانند. اگر جز این بود، خشونت می‌توانست به راحتی از رابطه انسان‌ها رخت بر بندد. به همین دلیل، مبارزه برای تغییر یا از میان برداشتن ساختارهای اجتماعی تولید و تشویق‌کننده خشونت، با مقاومت گروه‌هایی روبرو می‌گردد که آگاهانه یا ناآگاهانه و به درست یا به اشتباه، حفظ و توجیه آن ساختارها را به نفع خود می‌دانند. و بسیاری از آنها برای توجیه مواضع‌شان به طبیعت انسانی اشاره می‌کنند. مسأله این است که آیا انسان طبیعت ثابتی دارد که همه افراد انسانی در آن مشترکند؟ هر پاسخی به این سؤال از منشور منافع و صف بندی‌های اجتماعی می‌گذرد و معمولاً خود به موضوع اختلاف تبدیل می‌گردد. طبقات و گروه‌های اجتماعی صاحب امتیاز و بهره‌کش و ایدئولوژی‌های مرتبط با آنها غالباً نظرات بدبینانه‌ای در باره طبیعت انسانی دارند. بعضی از آنها مدعی هستند که انسان غرایز حیوانی ثابتی دارد که علیرغم دگرگونی ساختارهای اجتماعی، پایدار می‌ماند و مهار آن ضرورت دارد. بعضی از آنها با این که وجود طبیعت ثابت انسانی را رد می‌کنند، اما



۱ - همه افراد انسانی به یک سان مرتکب خشونت نمی شوند. بعضی ها افراد بسیار خشنی هستند و بعضی دیگر بسیار مسالمت جو.

۲ - خشونت در جوامع مختلف ، در گروه های اجتماعی مختلف ، و حتی در جامعه یا گروه اجتماعی واحد در زمان های مختلف یک سان نیست. مثلاً شواهد آماری فراوان جای تردیدی باقی نمی گذارند که میزان خشونت در ایالات متحد امریکا آشکارا بیشتر است از کشورهای اسکانديناوی. یا در میان مردان آشکارا بیشتر است تا در میان زنان. یا در یک کشور واحد در دوره های ثبات و رفاه به طور چشم گیر بیشتر است تا در دوره های بحران اقتصادی و سیاسی.

۳ - خشونت علیه "خودی ها" آشکارا محدودتر و پوشیده تر است تا علیه "دیگران". مثلاً این توصیف قرآن از مسلمانان که آنها را "سخت گیر بر کافران و مهربان با هم دیگر" (أشداء علی الکفار رحماء بینهم) می نامد ، فقط مختص اسلام نیست ، بلکه تقریباً همه ادیان و مذاهب نه تنها پیروان خود را به برخورد متفاوت با "خودی ها" و "دیگران" فرا می خوانند ، بلکه هیچ یک از "دیگران" را در خور "رستگاری" نمی دانند.

۴ - خشونت علیه "دیگران" غالباً متوجه "غیر خودی هایی" است که در ارتباط و اصطکاک با "خودی ها" هستند ، نه "غیر خودی های" دور و ناشناخته. مثلاً نژادپرستی آلمانی ها بیشتر متوجه ترک های مقیم آلمان است ، در حالی که نژاد پرستی فرانسوی ها بیشتر متوجه عرب های مقیم فرانسه و نژاد پرستی انگلیسی ها بیشتر متوجه "آسیایی ها" ( یعنی هندی ها و پاکستانی های ) مقیم انگلیس است ؛ همان طور که نژاد پرستی ایرانی ها در دو - سه دهه اخیر بیشتر متوجه افغانی های مقیم ایران است. به عبارت دیگر ، همه این نمونه های نژاد پرستی متوجه بزرگ ترین گروه مهاجران مقیم یک کشور هستند. نمونه ای دیگر: در خشونت های مذهبی اخیر پاکستان ، درگیری ها بیشتر میان سنی ها و شیعه هاست ، نه مسلمانان و هندوها ، در حالی که در بعضی از ایالات هند ، غالب خشونت های مذهبی اخیر میان مسلمانان و هندوها است.

۵ - خشونت با قدرت (در معنای سیاسی ، اقتصادی و فرهنگی) پیوند تنگاتنگ دارد و غالب انواع خشونت و همچنین بی رحمانه ترین آنها از طرف قدرتمندان ، علیه ضعیفان ، محرومان و بی دفاعیان به کار گرفته می شود. مثلاً جنگ ها عموماً به وسیله حکومت کنندگان راه می افتند و غالباً از مردم عادی ، غیر نظامی و بی دفاع قربانی می گیرند. یا جهت خشونت های اقتصادی عموماً از بالا به پایین است ، نه بالعکس. همان طور که درگیری های مذهبی و فرقه ای غالباً با تجویز و فتوای رهبران فرقه ها راه می افتد و غالب قربانیان را افراد عادی تشکیل می دهند.

۶ - بخش اعظم خشونت ها با نابرابری ها و تبعیض های اجتماعی ارتباط تنگاتنگی دارند. مثلاً تبعیض ها و نابرابری های طبقاتی ، نژادی ، ، جنسی ، ملی ، مذهبی و سنی در ایجاد و دامن زدن به بسیاری از خشونت ها نقش تعیین کننده ای دارند.

با توجه به نکات یادشده روشن است که اکثریت قریب به اتفاق خشونت های شناخته شده در جامعه انسانی خصلت ساختاری دارند و بدون توجه به ارتباط آنها با ساختارهای اجتماعی غیر قابل توضیح می مانند. اما توجه به خشونت های ساختاری ناگزیر این سؤال را پیش می آورد که برای رهایی از ساختارهای اجتماعی خشونت زا چه باید کرد؟ جستجوی پاسخ دقیقی به این سؤال ، بدون توجه به رابطه ساختارهای اجتماعی مختلف با یک دیگر راه به جایی نمی برد. بعضی از ساختارهای اجتماعی نسبت به بعضی دیگر پایاترند و بعضی از آنها در حفظ یا تغییر ساختارهای دیگر نقش مهم تری دارند. به ویژه دولت ( و به طور کلی ساختارهای سیاسی ) در حفظ یا تغییر ساختارهای دیگر نقش بسیار پر اهمیتی دارد. به همین دلیل ، مبارزه با خشونت بدون توجه به نقش دولت ، در غالب موارد از حد نصیحت و موعظه های بی خاصیت فراتر نمی رود.

### دولت و خشونت

دولت نه تنها خود سازمان یافته ترین و هدف دار ترین کانون استفاده از زور (و بنابراین خشونت) در هر کشوری است ، بلکه همچنین تعیین کننده اصلی مرز میان خشونت مجاز و غیرمجاز است. به ویژه در جوامع امروزی (همان طور که ماکس وبر در رساله معروف اش به نام "سیاست

زندان ذهنیت پدر سالارانه فراتر برود و همچنان زن را که قربانی اصلی بسیاری از خشونت هاست ، جنس کهنتر می بیند. در کنار این نمونه ها می توان به نظری متفاوت اشاره کرد که به کارل مارکس تعلق دارد. مارکس ضمن این که (بر خلاف آمپریست ها و پوزیتویست ها) به طبیعت انسانی ، یعنی مجموعه ویژگی هایی که نوع انسان را از همه جانوران دیگر متمایز می سازد ، توجه دارد ، ولی بر وجود عناصری پویا در این مجموعه تأکید می کند. مثلاً (در کاپیتال ، جلد اول ، در انتقاد از جرمی بنتام) از "طبیعت انسانی به طور عام" و از "طبیعت انسانی تغییر یافته در هر دوران تاریخی" سخن می گوید. به این ترتیب ، او (همان طور که میهایلو مارکوویچ در "مارکس معاصر" یادآوری می کند) اولاً هم به عناصر عمومی و ثابت و هم به عناصر متغیر با دوران های تاریخی مختلف در طبیعت انسانی توجه دارد و بدون غلتیدن به نسبیست گرایی ، به درکی پویا و تاریخی از طبیعت انسانی دست می یابد ؛ ثانیاً از تقابل موجود میان فردگرایی خود بینانه و جمع گرایی تجربیدی و بدوی دوری می کند و هر فرد انسانی را شخص بی همتایی می نگرد که در عین فردیت ، تحت تأثیر عوامل اجتماعی شکل می گیرد. ثالثاً با دادن نقش جدیدی به مفاهیم ارسطویی "فعلیت" و "طرفیت" ، امکان دستیابی به افق های رهایی و آفرینندگی را به انسان نشان می دهد ؛ رابعاً بر نقش مخرب شرایط و عوامل اجتماعی مشخصی که ظرفیت های انسانی را می سوزانند و فلج می کنند ، تأکید می ورزد. با این درک مارکس از طبیعت انسانی ، خشونت ذاتی انسان نیست و جامعه انسانی می تواند خود را از چنگال آن برهاند. ارایش فروم که یکی از کسانی است که روان شناسی خشونت را در راستای درک مارکس از طبیعت انسانی مورد مطالعه قرار داده (در کتاب "کالبد شناسی ویران گری انسانی") دو نوع خشونت کاملاً متفاوت را در انسان از هم جدا می کند: اول ، "خشونت دفاعی" یا "خوش خیم" که میان انسان و حیوانات دیگر مشترک است و برای بقای فرد و نوع انسان ضرورت دارد و به طور بیولوژیک در هنگام خطر فعال می شود و با از میان رفتن خطر فرو می نشیند ؛ دوم ، "خشونت بد خیم" که ویژه نوع انسان است ، وظیفه دفاعی ندارد و تقریباً در هیچ یک از پستانداران دیده نمی شود. این نوع خشونت مبنای بیولوژیک ندارد و جزئی از طبیعت انسانی نیست. اما خشونت نوع اول هر چند در انسان غریزی نیست ، اما جزئی از طبیعت انسانی است. فروم می گوید ، مطالعه جانوران مختلف نشان می دهد که پستانداران و به ویژه پرمات ها ، هر چند خشونت دفاعی زیادی دارند ، اما به اندازه انسان قاتل و شکنجه گر نیستند. او می گوید ، پارین شناسی ، انسان شناسی و تاریخ شواهد فراوانی علیه تز غریزی بودن خشونت در انسان دارند و نشان می دهند که :

۱ - گروه های انسانی به لحاظ درجه ویران گری ، به طور بنیادی باهم فرق دارند و این اثبات می کند که ویران گری و خشونت نمی تواند ذاتی نوع انسان باشد ؛

۲ - درجات گوناگون ویران گری می تواند با عوامل روانی دیگر و ساختارهای اجتماعی مختلف مرتبط باشد ؛

۳ - درجه ویران گری با تکامل تمدن رابطه مستقیم دارد ، نه معکوس. در واقع ، تصور ویران گری ذاتی در انسان ، با تاریخ بیش از پیش تاریخ خوانایی دارد. اگر ویران گری غریزه بیولوژیک مشترک میان انسان و نیاکان حیوان او بود ، قاعدتاً انسان می بایست موجودی نسبتاً مسالمت جو تر می بود ، در حالی که انسان تنها پرماتی است که هم نوعان خود را بدون دلیل بیولوژیک یا اقتصادی می کشد و شکنجه می کند و با این کار ارضاء می شود.

در هر حال حتی اگر دست آوردهای رشته های علمی دیگر در باره طبیعت انسانی را کنار بگذاریم ، مطالعات جامعه شناسانه گوناگون در باره خشونت ، جای تردیدی باقی نمی گذارند که بخش اعظم خشونت ها در جامعه انسانی به انحاء مختلف با ساختارهای اجتماعی ارتباط دارد و بنابراین نمی توان آنها را به عنصری ذاتی در همه افراد انسانی نسبت داد. از مجموعه مطالعات مربوط به خشونت در جامعه انسانی به نتایج ساده اثبات پذیری می توان دست یافت که برای روشن تر شدن بحث به بعضی از آنها در اینجا اشاره می کنم:

گسترده ترین خشونت ها را فقط دولت ها می توانند راه بیانازند و غالباً می توانند مردم را به حمایت از آنها بکشاند ، در می یابیم که ویران گری قدرت دولت در توجیه خشونت و مشروعیت بخشیدن به آن ، کمتر از قدرت آن در تولید خشونت نیست.

در واقع ، دولت فقط در دستگاه های زور خلاصه نمی شود ، بلکه (به قول آنتونیو گرامشی ، مارکسیست معروف ایتالیایی) غالباً با آمیزه ای از رضایت و زور فرمان می راند. بنابراین توجه به کارکرد دستگاه های توجیه و مشروعیت سازی دولت که لویی آلتوسر ( مارکسیست معروف فرانسوی ) آنها را "دستگاه های ایدئولوژیک دولت" می نامد ، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. در نظام های سیاسی امروزی سیستم آموزشی مسلط و رسانه های اصلی همان گونه کارکرد "دستگاه های سرکوب دولت" را توجیه می کنند که در زمان های گذشته کاهنان و روحانیان مذهب مسلط شمشیر فرمانروایان را تبرک می بخشیدند. اگر در دوران های گذشته کاهنان و روحانیان مذهب مسلط فرمانروایان را مظهر اراده خدا معرفی می کردند ، وظیفه دستگاه های توجیه سازی امروزی این است که آنها را نماینده اراده مردم نشان بدهند. البته در دنیای امروز همه دولت ها نمی توانند دستگاه های توجیه سازی کارآمدی داشته باشند و چون نمی توانند رضایت مردم را جلب کنند ، ناگزیر به طرف استفاده هر چه بیشتر از زور رانده می شوند. بنابراین تصادفی نیست که غالب دیکتاتوری ها از دستگاه های ایدئولوژیک کارآمدی برخوردار نیستند و در استفاده از آمیزه رضایت و زور ، بیشتر به زور تکیه می کنند و غالب دولت هایی که کارآمدی بیشتری در جلب رضایت پایدار مردم دارند ، به درجات مختلف از دموکراسی سیاسی برخوردارند. با این همه ، ساده لوحانه است اگر نتیجه بگیریم که خشونت در دموکراسی ها ضرورتاً در همه حوزه ها کمتر از دیکتاتوری هاست یا همه مردم در دموکراسی ها از برابری حقوقی بیشتری برخوردارند تا در دیکتاتوری ها. مثلاً تردیدی نیست که چین یک دیکتاتوری است و هند از دموکراسی سیاسی پایداری برخوردار است ، اما شواهد زیادی وجود دارد که نابرابری زنان با مردان و خشونت علیه زنان ، در هند بیشتر از چین است. خشونت علیه زنان و بی حقی زنان طبقات محروم در هند ، مخصوصاً در بعضی مناطق روستایی چنان بی رحمانه است که نوام چامسکی می گوید مصیبت هایی که اکنون زنان در بعضی از مناطق هند می بینند روی حکومت طالبان را سفید می کند. یا تردیدی نمی توان داشت که اسرائیل برای شهروندان یهودی آن یک دموکراسی است ، همان طور که رژیم آپارتاید افریقای جنوبی برای آفریکانرها یک دموکراسی بود. اما همین دموکراسی نژادی تولید کننده سیستماتیک خشونت توده ای علیه فلسطینی هاست ، همان طور که رژیم آپارتاید با تکیه بر دموکراسی نژادی خود ، سیستم سرکوب بسیار خشنی را علیه سیاهان سازمان می داد.

در هر حال گرچه دولت سازمان یافته ترین کانون خشونت است ، ولی علت اصلی آن نیست. در تحلیل نهایی ، منشأ اصلی خشونت در جامعه انسانی را باید در بهره کشی انسان از انسان و شکل گیری طبقات بهره کش جستجو کرد. و دولت خود محصول تقسیم جامعه به طبقات دارای منافع متضاد است که ستیز طبقاتی را گریز ناپذیر می سازد و قدرتی را بر بالای سر جامعه تحمیل می کند که قدرت طبقه بهره کش است و پاسدار نظام بهره کشی حاکم. این وظیفه دولت در دوران پیشا سرمایه داری روشن تر از آن بود که کسی بتواند منکر آن باشد. هرچند در جوامع پیشا سرمایه داری نیز دولت خود را مدافع منافع و مصالح کل جامعه قلمداد می کرد ، ولی تمایز حقوقی طبقات و نظام بهره کشی مبتنی و متکی بر زور عریان ، جایی برای تردید در کارکرد طبقاتی دولت باقی نمی گذاشت. اما در نظام سرمایه داری که بهره کشی از طبقه اصلی مولد ، یعنی کارگران ، نه از طریق زور عریان ، بلکه از طریق اجبار اقتصادی صورت می گیرد ، و کارگر از لحاظ حقوقی ، انسانی آزاد تلقی می شود ، فضایی ایجاد می گردد که رابطه طبقات و نیز رابطه دولت با جامعه را در هاله ای از ابهام می پوشاند. بنابراین دولت سرمایه داری (حتی هنگامی که شکل دموکراتیک ندارد) می تواند خود را نماینده کل جامعه و بیان اراده مردم معرفی کند. با جا افتادن نظام سرمایه داری است که مفهوم "ملت" شکل می گیرد که اعضای آن به لحاظ حقوقی افرادی آزاد تلقی می شوند که دیگر نه "رعایا" یا "اتباع"



همچون حرفه "یادآوری می کند) دولت "انحصار استفاده مشروع از زور مادی در یک سرزمین معین" را حق خود می داند و تنها منبع مجاز برای استفاده از خشونت محسوب می شود و در قلمرو سرزمینی هر دولت ، نهادها و افراد دیگر تا آنجا حق استفاده از خشونت را دارند که دولت اجازه بدهد. به عبارت دیگر ، تعریف خشونت نیز در دست دولت است و تنها اوست که می تواند بگوید خشونت چه هست و چه نیست و خشونت مشروع و غیر مشروع کدام است. مثلاً فراموش نباید کرد که قوانین بعضی از کشورهای اسلامی به طور رسمی خشونت وحشتناکی مانند قتل های ناموسی را از مجازات معاف می کنند. یا پدیده بیرحمانه "لینچ کردن" که عمدتاً در ایالت های جنوبی آمریکا رایج بود و غالباً از سیاه پوست ها و نیز سفیدهای طرفدار برابری نژادی قربانی می گرفت ، در دوره بعداز جنگ داخلی آمریکا (در دهه ۱۸۶۰) تا نیرومند شدن "جنبش حقوق مدنی" (در دهه ۱۹۶۰) در غالب این ایالت ها عملاً خشونت مشروعی تلقی می شد. حقیقت این است که وجود دولت باعث می شود که مردم بسیاری از خشونت ها را تحمل کنند و بدتر از همه ، بسیاری از آنها را نه خشونت بلکه اقداماتی لازم و مشروع برای جلوگیری از خشونت تلقی کنند. مثلاً اعدام های وسیعی که جمهوری اسلامی به عنوان مبارزه علیه قاچاقچیان مواد مخدر راه می اندازد ، بخش بزرگی از مردم را به ابعاد وحشتناک خشونت هایی که با این پوشش صورت می گیرند ، بی تفاوت می سازد و به رژیم امکان می دهد که بی سر و صدا ، بسیاری از مخالفان خود را نیز به عنوان قاچاقچی سر به نیست کند. یا مثلاً در ایالات متحد آمریکا (طبق آمار رسمی ، در پایان سال ۲۰۰۹) نزدیک به ۲/۳ میلیون نفر زندانی و مجموعاً بیش از ۷/۲۲۵ میلیون نفر در زندان یا بیرون از زندان زیر نظر پلیس بوده اند ، یعنی جمعیتی که حدود ۳/۱ در صد کل جمعیت بالغ آمریکا را تشکیل می دهد. جالب این است که بدانیم آمریکا کمتر از ۵ درصد کل جمعیت جهان را دارد و حدود ۲۳/۴ در صد جمعیت زندانی جهان را ؛ نزدیک به ۴۰ درصد زندانیان آمریکا را سیاه پوستان تشکیل می دهند و حدود ۲۰ درصد آنها را اسپانیولی تباران ؛ احتمال زندانی شدن سیاهان ۵ بار بیشتر از سفیدها ست و احتمال زندانی شدن اسپانیولی تباران بیش از دو برابر سفیدها ؛ در مجموع ۷۰ درصد زندانیان آمریکا را غیر سفیدها تشکیل می دهند ؛ جمعیت زندانی آمریکا از دهه ۱۹۸۰ به این سو چهار برابر شده است و نیمی از زندانیان آمریکا را کسانی تشکیل می دهند که مرتکب جرائم خشونت بار نشده اند. این در حالی است که نظام سیاسی آمریکا این خشونت گسترده را درست برای برای جلوگیری از گسترش خشونت توجیه می کند و لازم و مشروع جلوه می دهد و بخش بزرگی از آمریکایی ها هم یا این توجیه را می پذیرند یا با بی تفاوتی به آن می نگرند. اگر توجه داشته باشیم که جنگ ها ، یعنی خون بارترین و

این کشورها، نظامی‌گری و جنگ افروزی غالب آنها را کاهش نداده، بلکه به آنها فرصت داده که به بهانه گسترش تمدن یا دموکراسی (یا دفاع از تمدن و دموکراسی) جنگ‌های بیشتری راه بیندازند. مثلاً ایالات متحد آمریکا (که جفرسن آن را پیش‌آهنگ "امپراتوری آزادی" می‌نامید) از ۱۸۲۳ با اعلام "دکترین مونروئه" به بهانه مقابله با نفوذ اسپانیا و پرتغال، امریکای لاتین را به حیاط خلوت خود تبدیل کرده و به دشمنی با همه حرکت‌های پیشرو و مردمی کشورهای این منطقه پرداخته است. و انگلیس و فرانسه که (دست کم از اوایل قرن بیستم) بزرگ‌ترین و جا افتاده‌ترین دموکراسی‌های اروپا محسوب می‌شده‌اند، همه‌جا در آسیا و افریقا همچون مدافع نیروهای ارتجاعی و قصاب جنبش‌های دموکراتیک مردمی عمل می‌کرده‌اند. مارگارت تاچر نخست‌وزیر انگلیس در دهه ۱۹۸۰، همیشه تأکید می‌کرد که دموکراسی‌ها طرفدار صلح هستند و بین دو کشور دموکراتیک نمی‌تواند جنگی روی بدهد. اما تاریخ شهادت می‌دهد که خود دولت انگلیس یکی از جنگ‌افروزترین دولت‌ها بوده و به استثنای یکی - دو دولت، با همه دولت‌های جهان لاقلاً یک بار درگیری نظامی داشته است. در هر حال، دو جنگ جهانی اول و دوم در نیمه اول قرن بیستم که تقریباً تمام دنیا را به آتش و دهها میلیون انسان را به خاک و خون کشیدند، بدون توجه به تضادهای سیستم سرمایه‌داری و رقابت قدرت‌های اصلی آن، توضیح‌ناپذیر خواهند ماند. حتی در نیمه دوم قرن بیستم، هر چند جنگ میان قدرت‌های بزرگ تکرار نشد، اما همین قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری بودند که در ایجاد فضای "جنگ سرد" نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم، به شعله‌ور شدن دهها جنگ منطقه‌ای ویران‌گر دامن زدند و مجموعاً بیش از پنجاه میلیون انسان را به کام مرگ فرستادند. و بالاخره حتی بعد از پایان "جنگ سرد" و سقوط بلوک شوروی نیز عطش جنگ افروزی قدرت‌های بزرگ مرکزی سرمایه‌داری فرو ننشسته است. مسلماً تصادفی نیست که علیرغم وجود یک دموکراسی جا افتاده در ایالات متحد آمریکا، بودجه نظامی این کشور بیش از نصف بودجه نظامی کل جهان را تشکیل می‌دهد و دولت آمریکا حاضر نیست حتی کنوانسیون‌های جهانی منع تولید و به کارگیری مین‌های ضد نفر و بمب‌های خوشه‌ای (یعنی سلاح‌هایی که عموماً از غیر نظامیان قربانی می‌گیرند) را امضاء کند.

۶ - هم اکنون نهادهای مالی بین‌المللی که زیر نفوذ بزرگ‌ترین دموکراسی‌های مرکزی سرمایه‌داری قرار دارند، در تحمیل فلاکت، نابرابری و بی‌حقی بر اکثریت جمعیت کشورها و مخصوصاً کشورهای پیرامونی جهان، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. با گسترش جهانی سرمایه‌داری و افزایش آزادی حرکت سرمایه از کشوری به کشوری دیگر، نابرابری‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی برای اکثریت عظیم جمعیت جهان افزایش می‌یابد.

با توجه به نکات یاد شده، روشن است که اولاً سرمایه‌داری زمینه‌ی پافروتن دموکراسی (و حتی دموکراسی لیبرالی) را در خیلی از کشورهای جهان از بین می‌برد؛ و ثانیاً خیلی از دموکراسی‌های مرکزی سرمایه‌داری در بیرون مرزهای خود غالباً با نیروهای طرفدار دموکراسی در می‌افتند و به حمایت از نیروهای ارتجاعی و ضد دموکراتیک وارد میدان می‌شوند. روزا لوگزامبورگ حق داشت که در اوایل قرن بیستم (در کتاب خود به نام "انباشت سرمایه") تأکید می‌کرد که اگر انباشت سرمایه در کشورهای اصلی سرمایه‌داری با احترام به "صلح، مالکیت و برابری" همراه است، در مستعمرات همین کشورها از طریق "زور، اختلاس و غارت‌گری" صورت می‌گیرد.

### خشونت در جمهوری اسلامی

متأسفانه بحث خشونت در ایران امروز غالباً از طرف کسانی مطرح می‌شود که طرفدار اصلاحات هستند و مخالف انقلاب. و جالب این است که حتی بخشی از جریان‌های سرنگونی طلب نیز از انقلاب وحشت دارند و آن را مترادف با خشونت و کشت و کشتار قلمداد می‌کنند. دو چیز در دامن زدن به این فضا نقش انکارناپذیر دارد: اول، خود جمهوری اسلامی است که از بطن یک انقلاب توده‌ای بیرون آمده و با خشونت‌ها و تاریک‌اندیشی‌های

دولت، بلکه "شهروندان" جامعه معرفی می‌شوند و دولت ناگزیر می‌شود به انحاء مختلف رضایت آنها را جلب کند و خود را بیان اراده "ملت" معرفی نماید و از اینجاست که پدیده "ملت - دولت" شکل می‌گیرد و به این توهم دامن می‌زند که گویا طبقات از میان برخاسته‌اند و همه افراد ملت در رابطه‌ای افقی و برابر با هم دیگر به سر می‌برند. بعلاوه، جافتادان دولت قانون مدار و تحمل درجه‌ای از آزادی‌های فردی و گروهی و بعدها پیدایش دولت نمایندگی در بعضی کشورهای اروپای غربی و ایالات متحد آمریکا (که نخست نمایندگان منتخب طبقات دارا را در ساختار قدرت شرکت می‌داد و بعدها در نتیجه مبارزات طبقه کارگر و زنان برای حق رأی عمومی، به دموکراسی‌های لیبرالی کنونی تحول یافت) به این توهم که دموکراسی در سرمایه‌داری می‌تواند فرصت‌های برابر برای همه آحاد ملت فراهم بیاورد و طبقات را از بین ببرد یک رنگ سازد، نیروی بیشتری بخشید. اما تجربه نابرابری‌های طبقاتی و دوام خشونت و مخصوصاً خشونت طبقاتی سازمان یافته و هدف دار در دولت‌های مرکزی سرمایه‌داری نشان می‌دهد که تا بهره‌کشی سرمایه‌داری پابرجاست، خشونت در جامعه انسانی نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه گسترده‌تر می‌گردد.

### خشونت و نظام سرمایه‌داری

بررسی حوادث چند قرن اخیر نشان می‌دهد که پیدایش و گسترش جهانی سرمایه‌داری با افزایش خشونت در مقیاس جهانی رابطه مستقیم دارد. برای روشن شدن این رابطه کافی است فقط به چند نکته توجه بشود:

۱ - همان طور که مارکس (در جلد اول کاپیتال، بخش سوم) نشان می‌دهد، انباشت نخستین سرمایه و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری همراه بوده است با ایجاد نظام مستعمراتی چند کشور اروپایی و غارت سرزمین‌های دیگر که نتایج بسیار خشونت‌بار و خونینی در آنها داشته است. فراموش نباید کرد که اشغال گران اروپایی پاک‌سازی قومی وحشتناکی را در قاره آمریکا به راه انداختند و در طول چند قرن بخش بزرگی از بومیان آمریکا را نابود کردند. جالب این است که این پاک‌سازی قومی در شمال آمریکا (که از همان آغاز نظام سرمایه‌داری به وسیله مهاجران عمدتاً انگلیسی در آن پا گرفت) بسیار همه‌جانبه‌تر و خشن‌تر از امریکای مرکزی و جنوبی (که غالباً به دست اسپانیولی‌ها و پرتغالی‌ها افتاد) پیش رفت و حالا می‌بینیم که در آمریکا و کانادا بازماندگان سرخ پوستان بومی به نحو غیر قابل مقایسه‌ای از کشورهای لاتین قاره آمریکا کمتر است.

۲ - کشورهای اروپای غربی و در رأس آنها انگلیس و فرانسه، قاره افریقا را به شکارگاه انسان سیاه تبدیل کردند و تجارت برده و نظام برده‌داری مستعمراتی را به وجود آوردند که مدت‌ها با سرمایه‌داری هم‌زیستی می‌کرد و حتی بعد از استقلال ایالات متحد آمریکا (که قانون اساسی آن از حقوق طبیعی انسان‌ها صحبت می‌کرد) حدود یک قرن دوام آورد. بنا به بعضی محاسبات، در طول دو قرن حدود ۶۰ میلیون نفر انسان از افریقا شکار و به صورت برده به مقصد قاره آمریکا فرستاده شدند و حدود نیمی از آنها در راه از بین رفتند و جنازه‌های شان به آبهای اوقیانوس اطلس انداخته شدند.

۳ - چپاول خونین مستعمرات منابع عظیمی را به کشورهای اصلی سرمایه‌داری سرازیر کرد و با مکیدن خون و ثروت سرزمین‌های دیگر، مردمان این سرزمین‌ها را به خاک سیاه نشانده. انگلیس که اولین و پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری محسوب می‌شد، در رأس قدرت‌های استعماری قرار داشت و در پاک‌سازی‌های قومی از همه قدرت‌های دیگر استعماری موفق‌تر بود. پاک‌سازی‌های قومی انگلیسی‌ها فقط به آمریکا و کانادا محدود نمی‌شد، آنها بخش اعظم بومیان استرالیا و اوقیانوسیه را نیز از بین بردند.

۴ - در خود انگلیس نیز، سرمایه‌داری با بیرون ریختن بی‌رحمانه دهقانان از زمین‌های کشاورزی بود که پا گرفت و با مکیدن خون تهیدستان شهری (یا همان دهقانان سابق کهنه شده از زمین) نیرومند شد.

۵ - کشورهای مرکزی و پیشرفته سرمایه‌داری، در تمام دو - سه قرن گذشته، بزرگ‌ترین قدرت‌های جنگ افروز و مدافع حفظ وضع موجود در سطح جهانی بوده‌اند. جالب این است که گسترش دموکراسی در داخل

نوع عقب نشینی، رفزون خواهی مردم را بیشتر دامن خواهد زد. بنابراین در ایران نه تنها راه اصلاحات بسته است، بلکه جمهوری اسلامی ناگزیر است برای حفظ خود به خشونت و سرکوب بیشتری روی بیاورد. با توجه به این حقیقت، در ایران امروز، انقلاب، یعنی جنبش توده‌ای برخاسته از پائین برای به زیر کشیدن حکومت، کم هزینه ترین و کم خشونت ترین راه ممکن است. زیرا راه های دیگر علاوه بر این که به دموکراسی و حاکمیت مردم نمی رسند، می توانند بسیار خشونت بارتر باشند و حتی موجودیت کشور را هم به خطر بیندازند. اما منتفی دانستن استفاده از هر نوع خشونت در یک انقلاب، جز بستن دست مردم به جان آمده از بهره کشی و سرکوب معنای دیگری نمی تواند داشته باشد. زیرا در رویارویی مردم با دیکتاتوری ها، در تحلیل نهایی همیشه دیکتاتوری است که راه های مسالمت آمیز مبارزه را به بن بست می کشاند.

در اینجا لازم می دانم چند نکته را یادآوری کنم:

۱ - دفاع از مشروعیت خشونت انقلابی در مقابل یک نظام دیکتاتوری خون ریز به معنای دفاع از کشتار بی گناهان و حتی مخالفان نظری انقلاب نیست و نباید باشد. انقلاب می تواند کاملاً مسالمت آمیز باشد. کافی است مثلاً انقلاب قوریه ۱۹۱۷ روسیه را به یاد داشته باشیم.

۲ - گستردگی دامنه جنبش توده‌ای غالباً با خشونت رابطه معکوس دارد. زیرا اولاً درگیری های خشونت آمیز معمولاً هزینه شرکت در جنبش انقلابی را بالا می برد و بنابراین دامنه جنبش توده ای را کاهش می دهد؛ و ثانیاً گستردگی دامنه جنبش توده‌ای معمولاً می تواند شکاف در میان نیروهای سرکوب را شتاب بخشد و در نتیجه به از هم پاشیدن دیکتاتوری کمک کند.

۳ - گستردگی و شدت خشونت در انقلاب با وزن و سازمان یافتگی جمعیت شهری و به ویژه طبقه کارگر رابطه معکوس دارد. خشونت طولانی و فرسایشی (همان طور که لنین در مقاله "جنگ چریکی" یادآوری می کند) می تواند با مختل کردن اقتصاد، کارگران را به "لمپن پرولتاریا" تبدیل کند.

در هر حال، فراموش نباید کرد که دنیای ما از خشونت انقلابات در رنج نیست، بلکه از خشونت فاجعه بار و بی پایان نظام های بهره کشی و بی حقی حاکم در عذاب است. اینها (همان طور که مارک تواین، نویسنده معروف امریکایی یادآوری کرده است) هزاران سال ادامه داشته اند، در حالی که خشونت های انقلابی بیش از چند روز یا حداکثر چند ماه دوام نمی آورند. خشونت انقلاب، هر جا که لازم باشد، جز دفاع از خود مردم به جان آمده از بهره کشی و ستم گری چیز دیگری نیست. پس بگذارید به جای مقابله با خشونت احتمالی انقلاب، با خشونت جباران و بهره کشان دریغفیم.

✱

## اینجا

خواب قلیل من از دریای رعشه

هاست

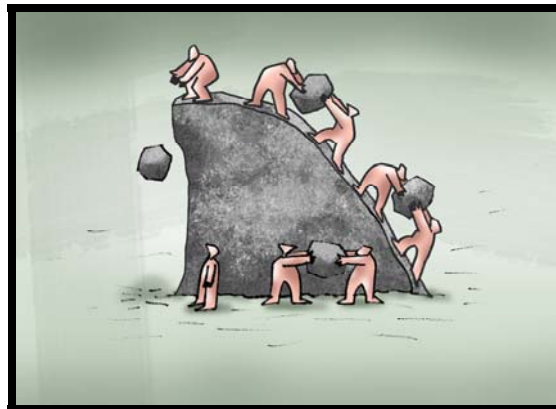
پنهان و پوشیده بیا

دمی در برابر گورهای بی نشان

درنگی کن.

(سیدعلی صالحی)

✱



خود، انقلاب را بدنام کرده است. دوم، شکست ها و عقب نشینی های چپ در سطح جهانی است که در همه جا به نیروهای محافظه کار مجال داده است که انقلاب و جنبش های معطوف به دگرگونی های ساختاری بزرگ را مترادف خشونت و تروریسم و ضدیت با دموکراسی معرفی کنند. این درحالی است که در ایران با استبدادی روبرو هستیم که راه اصلاحات به روی اش بسته است و در مقابل مردم امکان عقب نشینی ندارد. برای روشن شدن این مسأله لازم است چند نکته را به یاد داشته باشیم:

تردیدی نیست که ما کشور خشونت زده ایم هستیم، قبل از همه به این دلیل که کشوری استبداد زده هستیم و تقریباً هیچ تجربه ای از دموکراسی نداریم. ولی جمهوری اسلامی مسائل دیگری را وارد زندگی اکثر ایرانیان کرده است که قبلاً ناشناخته بود. جمهوری اسلامی فقط یک دیکتاتوری معمولی سرمایه داری نیست، بلکه یک دیکتاتوری مذهبی هم هست که در تمام سه دهه گذشته سعی کرده جامعه ما را بر مبنای قوانین عهد بوقی شریعت اسلامی تجدید سازمان بدهد. بنابراین در کنار سرکوب سیاسی خشن که عمدتاً مخالفان و منتقدان رژیم را هدف می گیرد؛ سرکوب مدنی گسترده ای را هم سازمان می دهد که اکثریت عظیم جمعیت کشور را همه روزه، گاهی حتی در خلوت خانه ها شان هم هدف گیری می کند. ترکیب این دو سطح از خشونت باعث می شود که دهها میلیون ایرانی به طور روزمره به اشکال و درجات مختلف در رویارویی با دستگاه های حکومتی قرار بگیرند و سرکوب را لمس کنند و حکومت نیز همیشه خود را در محاصره مخالفان ببیند. فراموش نباید کرد که جمهوری اسلامی برای اکثریت بزرگ مردم ایران غیر قابل تحمل تر است تا رژیم طالبان برای مردم افغانستان. زیرا ناپهنگامی طالبان در افغانستان (که اکثریت جمعیت آن هنوز زندگی سنتی روستایی دارند) کمتر از ناپهنگامی جمهوری اسلامی در ایران بود (که اکثریت جمعیت اش زندگی نسبتاً مدرن شهری دارند). مثلاً در حالی که ۶۰ درصد دانشجویان ایران را دختران تشکیل می دهند، در نظام آموزشی ایران ورزش دختران (به دلیل نبود زمین های ورزشی دور از چشم نامحرم) تقریباً وجود خارجی ندارد؛ تناقضی که در افغانستان زیر حکومت طالبان با این شدت مطرح نبود. یا در حالی که ایران به لحاظ شمار معتادان در رأس فهرست جهانی قرار دارد، بحران اعتیاد در افغانستان (که خود بزرگ ترین تولید کننده مواد افیونی جهان است) از چنین ابعاد انفجار آمیزی برخوردار نیست. در کنار این خشونت های مستقیم و غیر مستقیم جمهوری اسلامی، دو مسأله انفجار آمیز دیگر نیز وجود دارد. اول، استبداد مطلقه ای است که جمهوری اسلامی، دیگر نمی تواند آن را زیر پوشش "جمهوریت" مخفی کند؛ دوم اقتصادی که تاکنون متکی به درآمد نفت بوده و اکنون به علت عدم امکان عملی سرمایه گذاری لازم در صنعت نفت و گاز، دارد به طرف بن بست می رود و زمینه های شورش توده ای اکثریت زحمتکش کشور را فراهم می آورد. در چنین شرایطی رهبران جمهوری اسلامی، عقب نشینی در مقابل خواست های فزاینده مردم را خطرناک می بینند، زیرا می دانند که هر

شگفت می شویم، چرا که انتظار ما این است که او هم مانند دیگران رفتار کرده باشد.

اینک غارت بازنشستگی مردم از بانک‌ها و موءسسات مالی و انتقال نتایج آن به دوش آنان و دوباره و سه باره بیچاره کردن مردم را کسی خشونت نمی نامد، اما کدام رفتار خشن تر از این که میلیون‌ها انسان را از آینده محروم و نومید کنیم و بسیاری را به خاک سیاه بنشانیم؟ خشونت در تاریخ متنوع تر شده و دائماً رنگ عوض کرده است. کارهای راهزنان بانکدار و بورس باز در برابر در ماندگی و استیصال فردی که برای لقمه‌ای نان به خشونت متوسل می شود، به حساب نمی آید. باید برای این کار چاره‌ای اندیشید. خشونت قانونی را باید تعریف کرد.

خشونت تاریخی زائیده‌ی خشونت دینی هم هست، زیرا بسیاری از دین‌های کهن ساخته‌ی جادوگران و شمنانی است که خشونت از جمله ابزارهای ایشان بوده است. هم شمن و هم جادوگر با نیزه یا سلاح خود مشخص می شد، رفتارهای آنان کمتر عاری از خشونت بود. از آنجا که دین‌های نو همه نشانه‌های فراوان از دین‌های ابتدائی دارند، کمتر دینی هست که در آن خشونت نباشد. دینی هم نداریم که رفتارهای خشن خود را تصحیح کرده باشد، زیرا خدا اشتباه نمی کند و در نتیجه چیزی را تصحیح نمی کند. نمایندگان او هم بر روی زمین اجازه‌ی اصلاح سخنان او را ندارند. هنگامی که دین- یعنی مدعی نجات بشر- از خشونت استفاده و آن را تجویز کند، راهی برای اصلاح رفتار مردم نمی ماند.

با این اشاره‌ی کلی روشن است که نمونه‌های خشونت‌های بزرگ و «تاریخی» کم نیست. در حمله‌ی مغول به ایران، شهر نیشابور که حدود یک میلیون و دویست هزار جمعیت داشت، از سکنه خالی شد. جمعیت اصلی قتل عام شد و بازماندگان گریختند و به راه‌های دیگر مردند. شهر هرگز بجای قبلی خود برنگشت و سنت علمی و هنری آن از میان رفت. این گونه خشونت‌ها نه تنها اثرات فردی و جمعی داشته، گاه منجر به برافتادن یک فرهنگ، دین، هنر یا صنعت شده است. نیشابور از این نوع قربانیان است، از جمله سفالگری ظریف و زیبای نیشابور در حمله‌ی مغول مرد. در حمله‌ی ترکان غز که سلجوقیان از آنان هستند، آسیبی کمتر از این به شهرهای شمال خراسان قدیم نرسیده است.

ضمناً باید توجه داشت که چه بسیار نام‌ها و اصطلاحات تاریخی که زیبا یا خوشایند جلوه کرده ولی ذاتاً باری از خشونت دارد، مانند پیروزی، فتوحات، کشورگشایی، مجازات، عمل برابر یا متقابل، انتقام‌گیری، به سزای اعمال خود رساندن و مانند آن که گاه چه بسا اخلاقی هم شمرده شده است. برای نمونه انتقام را در بسیاری از فرهنگ‌ها کاری «مردانه»، «اخلاقی»، «منصفانه» و مانند آن‌ها شمرده اند. بنابر این هر اصطلاح تاریخی را باید در پرتو دانش نو دوباره تعریف کرد.

البته آهنگ من در این نوشته پرداختن به تاریخ خشونت، حتی تنها در کشور ما نیست، زیرا در آن صورت باید کتابی نوشت که از سحرگاه تاریخ تا متأسفانه همین امروز را در بر گیرد. این کار چندان هم جالب نیست، مگر این که بتوان قهرمانان خشن تاریخ را روانکاو کرد و دید چه گرفتاری‌های روانی- گذشته از نیازهای اقتصادی و تضادهای اجتماعی- آنان و گاه ملت‌هایی را به خشونت وامی داشته است، اما متأسفانه برای این کار در سراسر تاریخ مدارک کافی در دست نیست. در این نوشته من می‌خواهم به یکی دو مورد از نوشته‌های بپردازم که در آن‌ها آرزوهای بزرگ برای اعمال خشونت دیده می‌شود و آن معمولاً اثر کسانی است که آرزوی جهانگیری داشته‌اند.

این هم روشن است که توده‌ها، بویژه در گذشته، بیش از اکنون از جهان بیخبر و «بر دین ملوکشان» بوده‌اند. کافی است که مردم شمشیرزنی قوی و جسور را در پیش خود می‌دیدند، بی اختیار به دنبالش می‌افتادند. نیروی جادوئی قدرت در گذشته بمراتب شدیدتر از امروز بوده و پوپولیسم تاریخی خود از مباحث طرح نشده است. پشتیبانی جمعیتی بزرگ به ستمگران تاریخ مشروعیت می‌بخشید. برای رهبران هرچه توده‌ای نا آگاهتر بود، بهتر بود زیرا به امید یافتن چیزی در غارت پیش می‌رفتند و بسیاری مرگ در جنگ‌های قومی، دینی و آئینی را تقدیس می‌کردند.



## نشانه‌ای از خشونت در تاریخ ما

### علی‌حصوری

تاریخ انباشته از خشونت است، گوئی خشونت در سرشت تاریخ است. البته دیدن تاریخ با نگاه امروز آن را بسیار وخیم تر از آنچه بوده نشان می‌دهد، چرا که امروز تند سخن گفتن هم خشونت شمرده می‌شود که در برابر قتل عام‌ها و ساختن کله مناره‌ها از سر انسان‌هایی که گوسفندوار کشته می‌شدند، یا به دست سرنوشت سپردن میلیون‌ها انسان در جنگ‌دویم جهانی چندان مهم جلوه نمی‌کند. گویند که ماموران اعدام در دوره‌ی قاجار، به محکومان خود که گریه و زاری می‌کردند، می‌گفتند: «غصه نخور، سری ازت می‌چینم مثل گل». جائی که خشونت و آدم‌کشی رنگ شوخی بگیرد، ارزشی برای انسان نمی‌ماند و خشونت عادی می‌شود. تصور دنیائی که خشونت حرفه‌ی برخی از مردمان است، اگر چه هنوز هم آزارنده است، به اندازه‌ی کافی معنی پیدا نکرده است. جمعیت بزرگی در جهان ما از راه خشونت زندگی می‌کنند. در واقع بخش اصلی ارتش‌های جهان برای ابراز خشونت است.

خشونت در معنائی که امروز به کار می‌رود، مفهوم جدیدی است، کشتن، ناقص کردن یا فرار دادن از خانه و میهن در دنیای پیش از ما کاری رایج بوده و خلاف آن شگفت‌آور بوده است. نیمه‌ی نخست قرن بیستم شاهد دست کم دو جنگ و تباہ شدن زندگی میلیون‌ها انسانی است که آنان را فداشدگان خشونت شمرده‌اند و از جمله نتایج آن، خشونت با ملت برستین (تلفظ بومی و اصیل برای فلسطین) و فرار دادن بیش از سه میلیون انسان از خانه و کاشانه و تهدید دائمی بازماندگان است. به همین دلیل است که ما از رفتارهای برخی از شاهان- مانند کریم خان زند- در



از قدیمترین کتاب هائی که اعراب نوشته و در آن به فتوحاتی پرداخته اند که چشم جهانیان را خیره می کند، التیجان فی ملوک حمیر (تاجوران یمن) نوشته ی وهب بن مُنبّه است. در این کتاب شاهان یمن از سرزمین خود در منتهی الیه جنوب غربی عربستان راه افتاده، نه تنها تمام عربستان و ایران، بلکه چین و ماچین (چین بزرگ) را فتح کرده و در همه جا هم قتل و غارت کرده با ثروت بسیار به دیار خود برگشته اند. آشکارا روشن است که این کتاب عکس العمل یمنیان در برابر فتح آن کشور به دست سپاهی از گناهکاران زندانی دوره ی انوشیروان به فرماندهی وهرز است. این گناهکاران را در کشتی ریختند و به آنان گفتند می روید، یا می جنگید و یمن را می گیرید یا کشته می شوید که در اینجا هم سزایان همین است. آنان به فرماندهی وهرز رفتند و به ساحل یمن رسیدند. وهرز کشتی ها را آتش زد تا همه بدانند که راه برگشتی نیست. آنان جنگیدند و یمن را گرفتند.

این ماجرا در همه ی آثار مهم تاریخی مانند تاریخ های طبری، مسعودی، یعقوبی، ابن اثیر و دیگران آمده است ۲ و کتاب وهب بن مُنبّه عکس العمل یمنیان در این مورد است. در واقع کسانی که خشونت به آن بزرگی از ایشان بر نمی آمده آن را برای خود به صورت خواب و خیال در آورده و وارد تاریخ هم کرده اند. این تنها نمونه در تاریخ عرب نیست، متأسفانه بخش مهمی از تاریخ عرب و بویژه تاریخ اسلام روایت جنگ ها و خشونت هائی است که در درستی آن ها می توان تردید کرد، زیرا همراه جعل و تزویر، ساختن قهرمانان دروغین، شهرها و قبیله های دروغین و چنان ماهرانه است که تا پنجاه سال پیش کسی در آن ها تردید اساسی روا نداشته بود. در بهترین حالت برخی از مورخان اروپا آن ها را نقل نمی کردند یا از کنار آن ها می گذشتند، اما چه بسیار که بخش هائی را باور کرده و حتی اساس کتاب های خود را بر پذیرش این اخبار جعلی قرار داده اند ۳.

جالب این است که حتی تولد پیامبر اسلام که باید موجد خیر و برکت باشد، در خارج از عربستان اسباب ویرانی و خشکسالی و قحطی و با خشونت همراه شده است، طاق کسری ترک برداشته، مقداری از ایوان های آن فرو ریخته، کم آبی و قحطی شده و ... ۴

شاید کمتر جائی از تاریخ باشد که به اندازه ی تاریخ اسلام در دو قرن اول هجری از این گونه مسائل انباشته باشد. تنها مسئله این نیست که اخبار نادرست حاکی از خشونت فراوان است، بلکه پایه ی کار بر جعل و تزویر و ساختن تاریخی است که هدف سازندگان آن را بر می آورده است. حتی دشوار بتوان این گوشه از تاریخ را خلاصه کرد، چه دارای پدیده های منحصر به فرد است. برای نمونه تنها بیش از صد و شصت شخصیت تاریخی جعل شده است که در حدود صد و پنجاه تای آنان یاران پیامبر قلمداد شده و از قول آنان روایات و احادیثی از پیامبر نقل شده است که همه جعلی است. خوشبختانه کسی بخش مهم از این آگاهی ها را به دست داد که خود از مراجع تقلید شیعه بوده است ۵.

اشکال مهم دیگر این است که اخبار تاریخی اسلامی به صورت نوعی کلیشه و حتی الگوی کهن در آمده که برای مسلمانان دارای اعتبار بسیاری است. در این الگو، خبری از یک سلسله راوی نقل می شود که مسلمانان به آنان به صورت اشخاصی امین می نگرند و در نتیجه به این نوع روایت عادت کرده اند و در باره ی تک تک اعضای این سلسله تردید نمی کنند یا کمتر تردید می کنند، درحالی که برخی از آنان اشخاص واقعی نیستند، برخی مغرضند، برخی مانوی در لباس اسلامند (مانند عبدالله بن سبا که دارای شهرت عام است) و برخی جعلی (همانجا).

خلاصه ی داستان این است که در تاریخ اسلام حوادثی اتفاق افتاده که بخش بزرگی از آن درست روایت نشده است. در این روایات نادرست دو هدف در پیش بوده که جدا کردن این دو کار و بررسی هریک به طور جداگانه، به ما کمک می کند تا آهنگ هریک از کارها را بهتر دریابیم. در دسته ای از این روایات به نفع سه خلیفه ی نخست و بویژه عمر تبلیغات فراوان شده به حدی که آنان را از سرداران بزرگ تاریخ نشان داده اند. این تبلیغات انباشته از خشونت است.

برای ادامه ی بحث لازم است شناخت اندکی از عربستان در آغاز صده ی هفتم میلادی (صده ی نخست هجری) داشته باشیم. عربستان سرزمینی

بوده است خشک و جز در طائف و اندکی در مدینه، غیر قابل کشت. عربستان با آن فقر، بخشی از غذای خود را از خارج می آورد که از آن جمله گندم و روغن زیتون بود. هنگامی که پیامبر اسلام درگذشت حد اکثر مردمان اطراف، بویژه مکه و مدینه یکجا جمع شدند و صد و بیست هزار نفر بودند. چنین کشوری نمی توانست در جنگ چهل هزار نفر سرباز بدهد ولو این که اعراب میانرودان هم به آنان می پیوستند (در جنگ نهبوند سپاه مسلمانان شصت هزار نفر ذکر شده است). چنین سرزمینی چارپایان لازم برای جنگ بزرگ با کشوری مانند ایران را نداشت. در این روایات آمده است که عمر چهار هزار اسپ برای کمک به جنگ نهبوند فرستاد. این اعداد درست نیست و این همه اسپ اضافه در مدینه نبوده است. اساسا فرستادن اسپ از مدینه به نهبوند باورکردنی نیست.

در فتوحات ایران و در جنگی گفته شده که میزان غارت سه هزار هزار هزار (درهم / دینار) بود (سه میلیارد) و هنگامی که خمس آن را به مدینه فرستادند و بقیه را میان جنگندگان تقسیم کردند به هریک دوازده هزار رسید. یعنی سه میلیارد منهای یک پنجم برابر ۲۴۰۰۰۰۰۰۰۰ را تقسیم بر دوازده هزار که بکنیم باید شمار جنگجویان پیدا شود که برابر دویست هزار نفر می شود. آیا همه ی جمعیت مکه و مدینه این مقدار بود؟

در همه ی این جنگ ها می بینیم که عمر، بدون این که حتی به بین النهرین رسیده باشد و جائی را دیده باشد، همه ی آرایش جنگ و محل فرماندهان را از تیسفون گرفته تا ناحیه ی کوهستانی نهبوند و جاهای دیگر، خود تعیین می کند و دائماً هم آرزو می کند که کاش میان ما و آنان (ایرانیان) کوهی از آتش بود که نه آنان به ما دسترسی داشتند و نه ما به آنان. اعراب کوه و برف و یخ ندیده چگونه توانستند ارتفاعات زاگرس را پشت سر بگذارند و به فارس یا مرکز ایران برسند؟

برخی از قهرمانانی که در جنگ های اصلی شرکت داشته اند، مانند قعقاع بن عمرو تمیمی و برادرش عاصم بن عمرو، فاتحان تیسفون - که از اصحاب پیامبر شمرده شده و از قول ایشان حدیث های بسیاری نقل شده است - شخصیت های واقعی و تاریخی نبوده اند و نام ایشان تنها در تاریخ هائی آمده که نویسندگانی بی دقت داشته و باهمه ی این معتبر شناخته شده اند، مانند طبری، و در فهرست آثاری که در باره ی یاران پیامبر است، وجود ندارد. قعقاع بن عمرو وقتی به کنار دجله رسیده نمی توانسته از آب بگذرد، زیرا ایرانیان پل ها را که شناور بود، بریده بودند. قعقاع دعائی خواند، کف رودخانه بالا آمد و سپاه اسلام از آن گذشت.

در میان سرداران ایرانی نام دوتن کوکبد و خوکبد است که در درست ترین حالت رئیس کبک ها و رئیس خوکها معنی می دهد. البته ایرانیان نام گراز روی پسران خود می گذاشتند که نامی توتمی است ولی نه دیگر خوکبان و کبکبان. این نام ها جعلی است چنان که نام برخی از شهر های فتح شده مانند قرقیسا، عمواس، طاووس و ... جعلی است و چنین شهرهائی در آثار جغرافیائی مانند معجم البلدان یا قوت حموی نیست، گرچه اخبار جعلی به امثال این کتاب هم راه یافته است.

کشتن هزاران نفر، راه انداختن جوی خون و گرداندن آسیا با خون و چون امکان پذیر نشده آب بستن به خون تا آسیا بگردد و قسم فرمانده درست در آید، پیروزی سربازانی که سپرشان از جنس پارچه های پوسیده و چوب بوده بر سردارانی که از فرق سر تا نوک پا غرق آهن بودند، همچنین پیروزی کسانی که در عمر خود یک جنگ منظم ندیده بودند و حد اکثر در غارت ها شرکت کرده بودند بر سردارانی که کوچکترینشان از جنگ های عظیم ایران و روم جان به در برده بود، همه از معجزاتی است که در این جنگ ها روی داده است. داستان بسیار مفصل است، اجازه دهید زود تر به سوی نتیجه ی این اخبار برویم و بر سر بحث خشونت بر گردیم. در میان روایات اسلامی آشکارا عده ای برای آن ساخته شده است که نشان دهد همه جای ایران و شام و مصر با جنگ و تنها با جنگ، فتح شده است. حتی این کار را سنت شمرده اند، یعنی کسی حق ندارد خلاف آن فکر کند تا چه رسد که سخنی بگوید. بی گمان چنین کاری در برابر این نظر قرار می گیرد که گویا دست کم جاهائی با جنگ فتح نشده است. بگذارید پس از آوردن نمونه ای که بسیار تکرار شده به آنها رسیدگی کنیم. « سری به نقل از شعبی از سیف، از محمد بن قیس از عامر شعبی برایم نوشت: به او (؟) گفتم حال سواد چیست؟ گفت: آن را به زور گرفتند و

نوعی خشونت پایدار در تاریخ است که معلوم نیست چه زمانی از دامن جامعه‌ی مسلمانان جهان پاک شود.

گرفتاری در این است که تاریخ اسلام به شکلی که آثار جعل و تزویر در آن هویداست خود به شکل مقدسات یا ملزومات اسلام درآمده و خروج از آن در میان مسلمانان نوعی خروج از نرم و میزان‌های اجتماعی و حتی دینی است. تاریخ اسلام دچار تصلیبی است که باز کردن آن هنوز کاملاً امکان پذیر نیست، گرچه گاه از میان خود مسلمانان معتقد و پیشوایان دین به بخش‌هایی از این تاریخ نقد‌های شدید و حتی اعتراض وارد شده است.<sup>۱۰</sup>

اما همه‌ی این‌ها تنها به کار دانشمندان تاریخ می‌خورد. مهم بخشی از خشونت‌های تاریخی است که در جوامع اسلامی رسوب کرده، نهادینه شده و دست از سر جوامع اسلامی بر نداشته است و معلوم نیست چه زمانی تغییر یابد. به این ترتیب و با شیوع خشونت‌های تاریخی و گاه دینی (مانند سنگسار و قطع دست و...) می‌توان گفت که جوامع اسلامی در جای پرتی از تاریخ رسوب کرده و معاصر نشده‌اند. تضاد شدید جوامع اسلامی با بسیاری از پدیده‌های نو از همین رو است. در برخی موارد این تضادها بسیار شگفت‌انگیز است، مثلاً معلوم نیست چرا زن حق دارد انواع ماشین‌های ریسندگی، بافندگی، خیاطی... تا بیل و کلنگ و گاواهن را در دست بگیرد یا با آن‌ها کار کند اما رانندگی در برخی از کشورهای اسلامی برای او جایز نیست، در حالی که در این کار زنان بمراتب محتاط‌تر و سنجیده‌تر از مردان هستند.<sup>۱۱</sup>

\*\*\*\*\*

۱- آئین بخشی از اعمال دینی است که هدف آن بیش از هر چیز ایجاد همبستگی اجتماعی است. (نک: آئین شناخت به همین قلم. تهران: نشر چشمه ۱۳۸۱). مقصود از آئین است. بخش مهمی از جنگ‌های جهان قدیم آئینی و در نتیجه مقدس است. Ritual/rite

۲- حتی تاریخ‌های کوچک و خلاصه‌مانند اخبار الطوال دینوری و تجارب الامم مسکویه رازی به تاریخ یمن و داستان‌های آن پرداخته‌اند و این نشان می‌دهد که این داستان در تاریخ‌های کهن به صورت سنت پذیرفته بوده است.

۳- تنها نام این دانشمندان فهرست بزرگی را شامل می‌شود که از نویسندگان نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، نویسندگان دائرةالمعارف اسلام تا نویسندگان تاریخ کمبریج و دائرةالمعارف ایرانیکا را باید باز شمرد.

۴- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (بی تا) تاریخ الرسل و الملوک. به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، ج. ۲، ص. ۱۶۰ تا ۱۶۸

۵- نک: عسکری، مرتضی (۱۳۸۵هـ) خمسون و ماء صحابی مخلق. بغداد: منشورات کلیة اصول الدین.

۶- طبری ج. ۳، ص. ۵۸۷

۷- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۱) تاریخ کامل. ترجمه‌ی محمد حسین روحانی. تهران: انتشارات اساطیر، ج. ۳، ص. ۱۱۴۳

۸- در ایران به تقلید از مینوی آسمانی، باغ‌های بزرگی می‌ساختند که انواع گیاهان و جانوران در آن‌ها وجود داشت و از رودی یا چشمه‌ای دائمی آب می‌خورد. این باغ‌ها بسیار بزرگ بود. در پاسارگاد و طاق بستان نشانه‌هایی از دو بهشت مانده است. (نک: میانی طراحی سنتی در ایران به همین قلم. تهران نشر چشمه ۱۳۸۳، فصل نخست).

۹- مجمل التواریخ والقصص، ویرایش سیف الدین نجم آبادی- زیگفرید وبر. دومونده- نیکاروزن ۱۳۷۸/۲۰۰۰. ص. ۲۴۶

۱۰- نک یاد داشت ۵ و اثر دیگری از او: عبدالله بن سبا و اساطیر اخی، ۱۳۸۸هـ همانجا.

۱۱- برای یافتن آگاهی‌های بیشتر درباره‌ی تاریخ اسلام نک: سرشت تاریخ نگاری اسلامی، به همین قلم، انتشار یافته در نشریه‌ی الکترونیکی سامان نو، شماره‌های نخست.

\*

چنین است همه‌ی زمین مگر کلاتها که اهل آن مهاجرت کردند. پس به آشتی خوانده شدند و ذمه پذیرفتند و باز گشتند و اهل ذمه شدند و پاداش یافتند و در حمایت قرار گرفتند و این سنت است...» این اخبار در تاریخ طبری و آثاری نظیر آن چند صفحه را گرفته است.<sup>۶</sup>

اگر جایی با جنگ گرفته شده که شواهد جنگ باید آن را نشان دهد. این همه تاکید بر این که ایران به زور و با جنگ گرفته شد بایستی نشانه‌ی پنهان کردن واقعیتی باشد درست در خلاف جهت این خبر‌ها، این که ایران به زور و خشونت گرفته نشده است.

قرینه‌ی بسیار جالبی در سال هجدهم هجری وجود دارد. در این سال در عربستان خشکسالی شد، به طوری که جانوران وحشی به مردم پناه بردند و از جاهای دیگر، از جمله ابوعبیده‌ی ثقفی، برای مدینه خواربار فرستادند. همچنین در شام طاعون آمد، در نتیجه تاریخ‌سازان به دشواری افتادند و در این سال فعال نبودند، در حالی که در ایران خبری نبود و اگر واقعا جنگی بود، می‌شد آن را به پیش برد و برای عربستان آذوقه فرستاد، اما از آنجا که در جعل این اخبار خلیفه در مرکز داستان قرار دارد و باید مزد و مواجب تبلیغات هم برسد، خشکسالی مدینه، خلیفه و یاران او را ناکام کرده است.

در بحبوحه‌ی جنگ ایران و روم خبری نقل شده است دائر بر این که اعراب با هرکلیوس جنگیدند و پیروز شدند<sup>۷</sup> و این نه تنها در هیچ منبع غیر عربی نیامده، از لحاظ منطق هم درست نیست. چگونه ممکن است هرکلیوس

که دو سپاه عظیم ساسانی را در هم شکست و خسرو پرویز را از تیسفون به اهواز فرار داد و گنجینه‌ی او را با خود برد، از یک دسته (و نه سپاه) عرب شکست بخورد؟

هدف ساختن این اخبار چند چیز بوده است که برخی از موارد آن در موارد نادری از تاریخ‌ها هم گفته شده است.

۱- بزرگ کردن خلیفه و تبلیغ به نفع او تا نامسلمانان تنها از شنیدن نام او بر خود بلرزند و تسلیم شوند. این کار در جنگ‌های بسیاری از صحرا نشینان و از جمله مغولان هم دیده می‌شود. آنان برای ترساندن دشمن به هر وسیله‌ای از جمله خشونت‌های شدید متوسل می‌شدند.

۲- نشان دادن این که برخلاف سخن پیامبر، اسلام نه دین سلام و صلح که دین شمشیر است و با شمشیر به مقاصد خود رسیده است.

۳- جبران محرومیت و عقب ماندگی، جبران حس فقر و فرودستی در برابر ثروت ایرانیان و شکوه ساسانیان.

۴- جبران زندگی فرعی و فرودستی نسبت به ملت‌های دیگر: روم، حبشه و ایران.

۵- راه دادن اغراض شخصی، دینی یا قومی به اسلام از راه جعل احادیث از زبان اشخاص جعلی و کوشش در اصیل نشان دادن آن‌ها.

گذشته از این هدف‌های اصلی هدف‌های کوچکتری به سود یا زیان یک خانواده و رهبری جهان اسلام هم در میان بوده است.

در سرشت همه‌ی این کارها خشونت نهفته است. بنائی بر دعوت به اسلام و تبلیغ نبوده است، زیرا هم مسئله‌ی زبان در میان بود (گو این که برخی از ایرانیان میانرودان عربی می‌دانستند) و هم مسئله‌ی فرهنگ. بهشتی که غیر منطقی و باورنکردنی در ندانم کجا تبلیغ می‌شد در ایران وجود داشت. بنای اصلی بر خشونت و نشان دادن اسلام به عنوان دین شمشیر بوده است. دلیل این که هنگامی که تازیان (به دلیل زوال قدرت ساسانیان و فروپاشی آن دولت) به قدرت رسیدند با موالی (ایرانیان و دیگر غیر عرب‌ها) همکاری که خواستند کردند. برای مثال نوه‌ی یزدگرد سیوم در جنگ سمرقند اسیر شد او را برای خلیفه‌ی اموی ولید بن یزید فرستادند و او مادر خلیفه‌ی بعدی یزید بن ولید شد.<sup>۹</sup>

اما در پشت سر آن همه حدیث، خبر، روایت، محدث و راوی، قهرمان جنگی، شهر و صحابی جعلی، خشونتی نهفته است که باید روشن شود. اگر خشونت را هر نوع رفتار زیانمند به روابط انسانی و خروج از عدالت بدانیم، جعل سند نوعی خروج از عدالت و ابراز و ابزار خشونت است و همه‌ی آن کارها که تاریخ اسلام راز اخباری در باره‌ی کارهایی خشونت‌آمیز انباشته، و تا روزگار ما تاریخ از عهده‌ی حل همه‌ی مسائل آن بر نیامده

زده است. در این نوشته تاکیدم بر مبارزه ایست که بر سر درک این جنایت و درک ستم بر زنان در جریان است -- مبارزه ای تئوریک، سیاسی و ایدئولوژیک برای مقابله با خشونت علیه زنان و در جهت ترسیم روندی انقلابی در جنبش زنان. در این به نقد چند موضع تئوریک می پردازم و مولفه های سیاسی و ایدئولوژیک آنها را بررسی میکنم.

### ۱- ویژگی «ناموس» و جهانشمولی «قتل»

در ادبیات فمینیستی متعهد به نسبیت گرایی فرهنگی و پسااستخارگرایی و پسا استعمارگرایی ادعا میشود که قتل ناموسی مانند هر قتل دیگری است و نباید آنرا با صفت «ناموسی» مشخص کرد. از این نقطه نظر، اگر این قتل «ناموسی» نامیده بشود به تعصبات فرهنگی و سیاسی دامن میزند زیرا فرهنگها را به دو نوع بد و خوب، زن ستیز و زن باور، عقب مانده و پیشرفته، یا وحشی و متمدن تقسیم میکند، و با اینکار به نژادپرستی و تعصبات ناسیونالیستی کمک میکند. استدلال دیگر، که ظاهری «فمینیستی» تر دارد اینست که این قتلها از مقوله «خشونت خانگی» (domestic violence) به شمار میروند و لزومی ندارد آنها را بنام «ناموس» متمایز کرد. در این بخش هدفم اینست که نادرستی این ادعا را در عرصه تئوری و ناتوانی آن را در عرصه سیاسی (مبارزه با نژادپرستی و ناسیونالیسم) توضیح بدهم.

زنان مانند مردان بدلائل گوناگون به قتل میرسند. اما اهمیت بحث فمینیستی تاکید بر سر مواردی است که زن به خاطر زن بودن به قتل میرسد. اگر تئوری فمینیستی، بهر دلیلی، نتواند ویژگی این قتلها را نشان بدهد، تفاوتی با تئوریهای پاتریارکی جرم شناسی نخواهد داشت. برای مثال در «قتل عام مونترال» در ۶ دسامبر ۱۹۸۹، یک دانشجوی مرد با تفنگ نیمه خودکار وارد کلاس درس شد، زنها را از مردها جدا کرد و چهارده دانشجوی زن را به رگبار بست. حتی اگر این دانشجو در نامه ای تاکید نمی کرد که آنها را به خاطر زن بودن و فمینیست بودن کشته است، باز هم این قتل عام، به نحوی که انجام شد، با قتل عام هائی که هم مرد و هم زن را هدف قرار میدهند فرق داشت و میبایست جنایتی زن ستیزانه به حساب بیاید.

قتل ناموسی با سایر خشونت های خانگی نیز آشکارا تفاوت دارد. واژه های «ناموس»، «شرف»، «حُجَب»، «حیا»، «عفت»، «عصمت»، «شرم»، «آبرو» و «پاکدامنی» مفاهیمی ساده و عادی و بی غل و غش نیستند. این مفاهیم هم بیانگر زن ستیزی رژیم روابط جنسیتی (gender relations) هستند و هم این روابط را شکل میدهند و بازتولید میکنند. در این رژیم جنسیتی، «ناموس» و «شرف» مرد و خانواده در بدن و رفتار و کردار زن لنگرانداخته است. این صفات در زبان و فرهنگ ایران و ملتهای همسایه «زنانه» هستند. زنان، نه مردان، باید «محجوب»، «عفیف»، «باحیا»، «با عصمت»، و «با آبرو» و «با شرم» باشند. این صفات زنجیرهائی هستند بر تن و روان زن و رابطه برده دار و برده را در عرصه روابط جنسیت بیان میکنند. مالکیت مرد بر زن به زبانی دقیق در این حوزه وسیع معنائی بیان شده است. اگر برده با زیرپا گذاشتن عرف یا قانون بردگی به آسانی جانش را از دست میدهد، زن نیز با نقض مناسبات پاتریارکی به راحتی به قتل میرسد. «لکه» دار شدن ناموس «مرد و خانواده و طایفه مقام و منزلت آنها را در سطح عشیره و طایفه و ده و شهر پائین می آورد، آنها را در سلسله مراتب قدرت ضعیف تر میکند، و بهمین دلیل لازم میبینند که این «لکه» را پاک کنند. در واقع سرپیچی برده مقام برده دار را آنقدر زیر سؤال نمیکشد که دست از پا خطا کردن زن شأن و منزلت مرد را.

خاص بودن قتل ناموسی در دین و قانون نیز تاکید شده است. برای مثال شریعت اسلام مقام خاصی برای ناموس قائل است و قتل زن را به دلایل ناموسی مجاز می شمارد. با پیدایش دولتهای «مدرن» در خاورمیانه (بعد از جنگ جهانی اول) و محروم کردن یا محدود کردن قانونگذاری و قضاوت توسط مراجع دینی، اصول شریعت در مورد قتل ناموسی در قوانین کیفری مراعات شد، به این ترتیب که ارتکاب قتل ناموسی یا بی مجازات میماند یا قاتلان با اطلاع از این قوانین و در پناه آن به این جنایت دست میزنند. مثلاً "در عربستان سعودی قتل ناموسی قانونی است و در بعضی کشورها



## قتل ناموسی:

### تحلیلی مارکسیست - فمینیستی

شهرزاد مجاب

قتل ناموسی، یکی از سبانه ترین و قدیمی ترین انواع خشونت علیه زنان، در سطح وسیعی در آسیا و آفریقای شمالی و، در دو دهه اخیر، در اروپا و آمریکای شمالی رایج شده است. هر سال هزاران زن قربانی این شکل از خشونت نظام مردسالاری میشوند. اگر در گذشته قتل ناموسی خبرساز نبود و پایمال کردن حق حیات هر زن در سکوت مرگبار خانواده، جامعه، پارلمان، حکومت و رسانه ها به فراموشی سپرده میشد، امروز پرده پوشی این جنایت به آسانی میسر نیست. جنبش زنان و جنبش فمینیستی پرده از روی این جنایت برداشته اند و امروز صدای قربانیان در رسانه ها، مجالس قانونگذاری، مجامع حقوقی، و محافل آکادمیک شنیده میشود.

در حالیکه سادگی این جنایت و سهولت ارتکاب آن شگفت انگیز است، بحث بر سر ماهیت این شکل خشونت، جلوگیری از آن، و مجازات جنایتکاران در پیچ و خم ملاحظات سیاسی و ایدئولوژیک درمیماند. زنان گاهی تنها به بهانه هائی چون تبسم به یک مرد «نامحرم»، عاشق شدن، یا مخالفت با ازدواج اجباری سر به نیست میشوند. اما اگر این بهانه ها ساده اند، چگونه به عکس العمل پیچیده ای چون قتل می انجامند؟ چگونه برادر میتواند خواهرش را، به هر بهانه ای، ساده یا بغرنج، از حق حیات محروم کند و پدر دخترش را، و شوهر همسرش را؟ و چگونه همه مردان خانواده به لینچ کردن (lynching) یک زن خانواده تن در میدهند؟ از این شگفت آورتر، چرا زنان در این جنایت مردسالارانه شرکت میکنند؟ چگونه مرد و زن خانواده و طایفه بر مسند قضاوت می نشینند، حکم صادر می کنند، و آنرا اجرا میکنند؟ چرا قانون در ایران و بسیاری رژیم های اسلامی شهروندان را در ارتکاب این خشونت آزاد میگذارند؟ از این سئوالها، حتی بدون ارائه پاسخ، میتوان به این نتیجه رسید که سادگی این جنایت در پیچیدگی آن و پیچیدگی در سادگی آن است.

در سالهای اخیر، در حالیکه قتل ناموسی گسترده تر شده است، زنان به مقابله با آن برخاسته اند و با ایجاد پناهگاه و خانه امن و به طرق دیگر از زانی که مورد تهدید قرار گرفته اند پشتیبانی میکنند. در همان حال ادبیات تحقیقی رو به گسترش است و به بحث های تئوریک و سیاسی زیادی دامن

مانند اردن و مراکش و پاکستان قانون یا تعبیر آن در دادگاه، یا جنایت را بدون کیفر میگذارد یا آنرا به حد اقل می‌رساند. نمونه ایران گویا است. طبق مطالعه پروین بختیارنژاد در مورد قتل‌های ناموسی در ایران (فاجعه خاموش «قتل‌های ناموسی»، ص ۵۱، ۱)

در واقع مجرمین قتل‌های ناموسی در ایران در پناه دو ماده قانونی ۲۲۰ و ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی بدون نگرانی از مجازات، اقدام به قتل زنان می‌کنند:

ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی می‌گوید: پدر یا جد پدری که فرزند خود را بکشد، قصاص نمی‌شود و به پرداخت دیه قتل به ورثه مقتول و تعزیر محکوم خواهد شد.

قاتل یا قاتلین تمامی دختران و زنانی که به دست پدر یا سایر بستگان خود به قتل رسیده‌اند، با اطلاع از این ماده قانونی خود را مبری از مجازات می‌دانند و با خاطری آسوده اقدام به قتل آنها می‌کنند.

اما ناموس تنها یک نهاد یا سنت دینی نیست. درک درست تئوریک از رابطه دین و خشونت اهمیت فراوان برای مبارزه علیه این جنایت دارد. دین یکی از بنیادهای جامعه کهن است و همراه با سایر بنیادها، از جمله خانواده، خشونت علیه زنان را سازماندهی می‌کند. پاتریارکی، چه نوع فئودالی و عشیره‌ای و چه شکل مدرن و سرمایه‌داری آن، یک نهاد یا سیستم اجتماعی است که دین یکی از مؤلفه‌های آن به شمار می‌رود. در دولتهای غرب که «جدائی دین و کلیسا» مدتها پیش صورت گرفته است، قتل زنان به خاطر زن بودن همچنان ادامه دارد. در ایران نیز سرنگونی رژیم اسلامی و حتی تاسیس یک دولت سکولار قتل ناموسی را بلافاصله از عرصه روابط جنسیتی خارج نخواهد کرد. همچنین، قتل ناموسی یک پدیده صرفاً اسلامی نیست و مورد تأیید سایر دینها هم بوده است. در واقع در قرآن تنها چهار مورد رابطه جنسی زن و مرد خارج از ازدواج («زنا») ذکر شده است و در هیچ موردی مجازات قتل برای زن یا مرد تعیین نشده است، اما متون شریعت به تفصیل به بحث ناموس و مجازات متخلف می‌پردازند. مجازات وحشیانه سنگسار نیز در قرآن نیامده است و ابتدا در متون دینی یهودی ذکر شده است. (۲) هیچیک از این‌ها مسئولیت بنیاد دین و حکومت تئوکراتیک ایران و سایر رژیمهای اسلامی را در ارتکاب جنایت علیه زنان سبک تر نمی‌کند.

یکی از ویژگیهای قتل ناموسی شرکت زنان خانواده در این جنایت است. با وجود اینکه این جنایت بدون هیچ پرده پوشی اعمال خشونت مردانه بر زنان است، مادر و خواهر و دختر در پروسه قتل با مردان همدستی میکنند. بختیار نژاد در تحقیق خود مینویسد (صص ۳۲-۳۳):

با هر زنی که امکان گفت و گو در این مورد را پیدا می‌کنم، سوال می‌کنم واکنش مادرها به هنگام قتل دختران چگونه است؟ آیا آنها به مردان خانواده اعتراض نمی‌کنند؟ از دخترانشان حمایت نمی‌کنند؟

از همه آنها می‌شنوم که به هنگام قتل دختر، مادران نهایت همکاری را با مردان (اعم از شوهر، پسر، برادر و...) می‌کنند! زیرا عدم همکاری آنها به معنای شریک بودن مادران در جرم دختران است...

متأسفانه فضای فرهنگی این مناطق به گونه‌ای است که افراد در چنین شرایطی آنچنان احساس سرافکنندگی و بی‌آبرویی می‌کنند که برای پس گرفتن آبرو و حیثیت خود دست به هر کاری حتی قتل عزیزان خود می‌زنند. در این رابطه نمونه‌های فراوانی از همکاری زنان با مردان در قتل‌های ناموسی ذکر می‌شود...

مثالی دیگر از انگلستان، که در سالهای اخیر در آنجا چندین قتل ناموسی صورت گرفته است: دادگاه یک مادر بزرگ و پسرش را به خاطر برنامه ریزی و قتل عرووش (همسر پسرش) به حبس ابد محکوم کرد. این مادر بزرگ یک جلسه خانوادگی فراخوانده بود که در آن طلاق پسر و عرووش را تقبیح کرده و فرمان قتل عرووش را صادر کرده بود.

شرکت مرد و زن در قتل تنها محدود به افراد خانواده بلافاصل نیست. خویشاوندان نیز جنایت را تأیید میکنند و یا در آن شرکت میکنند. برای مثال در برنامه ریزی قتل پلا اطرووشی ۱۱ نفر و درعمل قتل پنج نفر از آنها (پدر، سه برادر، و یک عمو) شرکت داشتند. سه نفر از طراحان قتل در استرالیا زندگی میکردند و بقیه در سوئد و کردستان عراق. پدر در سال ۱۹۹۹ دو دخترش پلا و خواهر جوانترش را که از مهاجرین کرد عراقی در

سوئد بودند، به دھوک در کردستان عراق برد و پلا را به قتل رساند. عمومی پلا از استرالیا برای اجرای قتل به دھوک رفته بود. در مواردی که خانواده گسترده یا روابط عشیره‌ای وجود دارد، همه طایفه چشم به راه «پاک کردن لکه ننگ» هستند.

در سیستم قضائی غرب مثلاً در انگلستان، قتل ناموسی را از نوع قتل عمد و «جرائم سازمانیافته» (organised crime) به حساب می‌آورند. این نوع جنایت با برنامه ریزی قبلی انجام میشود، و مرتکبین برای جلوگیری از افشای جنایت و گریختن از مجازات زمان و شیوه قتل را حساب شده تعیین می‌کنند. دادگاه هم به نوبه خود آنها مانند جرائم سازمانیافته حساب می‌کند و برای شاهدان حمایت از انتقامجویی بستگان را فراهم میکند و به خاطر عمدی بودن قتل مجازات سنگین تری تعیین میکند.

ویژگی قتل ناموسی را در رابطه با سایر سنتهای جامعه پاتریارکی ایران نیز میتوان دید. نظامهای پاتریارکی شیوهای بسیار گوناگونی برای کنترل جنسیتی زن به کار می‌برند. برای مثال سنت ختنه دختران، حجاب و پوشش اسلامی، جدا کردن زن و مرد (آپارتاید جنسی)، زن ستیزی زبانی، یا مجازات مرگ برای رابطه جنسی دو زن («مساخقه» در قوانین کیفری ایران) همه درهمخوانی و همگونی با هم بخشی از پروژه کنترل جنسیتی زنان را تشکیل میدهند. به این ترتیب، از نظر تئوری نمی‌توان پاتریارکی را به یکی از مؤلفه‌هایش - دین، قانون، سنت، فرهنگ، اقتصاد، سیاست، زبان، هنر... - تقلیل داد. همچنین پاتریارکی محصول بدطینتی یا زن ستیزی یا خشونت خواهی این یا آن مرد نیست. به عبارت دیگر پاتریارکی یک پدیده اجتماعی است نه پدیده روانی، ذهنی، و فردی اگر چه این نظام روان و ذهن و فکر فرد را شکل میدهد. پاتریارکی نظام، سیستم، ساختار و رژیم اعمال قدرت جنسیت زن بر مرد است. آنچه این نظام تولید یا تأمین می‌کند سلطه جنسیت مرد بر جنسیت زن است، رابطه‌ای که در ادبیات مارکسیستی و فمینیستی با مفهوم ستم بیان میشود. پاتریارکی مثل هر سیستم دیگری در ضمن تولید خود را بازتولید میکند. اگر پاتریارکی ریشه در پیدایش مالکیت خصوصی، تقسیم جامعه به طبقات متخاصم، و پیدایش خانواده دارد، امروز بعد از هزاران سال دگردیسی در فرمایشونهای برده داری، فئودالی و سرمایه‌داری به شکل شبکه‌ای از روابط جنسیتی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، زبانی، ادبی، و هنری عرض اندام میکند.

به این ترتیب این استدلال که قتل ناموسی مثل هر قتل دیگری است یا مانند سایر خشونتهای خانگی است مستند به فاکتها یا شواهد این جنایت و درک درستی از نظام پاتریارکی نیست. بر اساس آنچه در فوق گفته شد و مطالعه تطبیقی در مورد خشونت علیه زنان، میتوان گفت که قتل ناموسی قتلی ویژه است که در ویژگی خود بخشی از پدیده جهانی قتل زنان را تشکیل میدهد. به عبارت دیگر، ویژگی و جهانشمولی نه جدا از هم بلکه در رابطه دیالکتیکی قرار میگیرند.

قتل ناموسی را نمیتوان فقط به فرهنگ جامعه منسوب کرد. ماشین قتل نظام پاتریارکی است که فرهنگ فقط یک مؤلفه آن را تشکیل میدهد. همچنین فرهنگ یک جامعه بسیار متنوع است. در کشورهایی که اسلام دین اکثریت است از نیمه دوم قرن نوزدهم تا کنون فرهنگ زنورانه ضد ستم بر زنان بوجود آمده است. در ادبیات، روزنامه‌ها، مجلات و کتب این کشورها نوشته‌ها و آثار هنری متعدد در رد ستم بر زنان و تبلیغ برابری زن و مرد و مخالفت با خرافات پاتریارکی از جمله خرافات دینی و عرفی ارائه شده است، در عین حال دانش فمینیستی هم بیش از یک قرن سابقه دارد. در عرصه حقوقی-سیاسی نیز پیشرفتهای زیادی صورت گرفته است. برای مثال ترکیه مدتها قبل از فرانسه و سوئیس حق رأی زنان را به رسمیت شناخت. علاوه بر این، زنان بیش از یک قرن است تشکلات دفاع از حقوق خود، روزنامه و مجلات و سایر بنیادها ی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خود را درست کرده‌اند. همه اینها نشان میدهد که فرهنگ این منطقه از دنیا، مثل کشورهای غرب، هم مؤلفه بسیار قوی و کهنسال پاتریارکی دارد و هم مؤلفه جوان تر اما رو به رشد ضد پاتریارکی. این مؤلفه جدید با بیش از صد سال تاریخ جزء جداناپذیر این فرهنگ است. به این ترتیب هنگامیکه نژادپرستان غربی (نژادپرستی سفید) کل فرهنگ کشورهای شرق را ضد زن به حساب می‌آورند در واقع با این کار زن

ستیزی و جهان بینی پاتریارکال خود را به نمایش میگذارند زیرا بیش از صد سال مبارزه زنان را در بیش از نیمی از دنیا انکار میکنند. آنها با این سیاست جهانی بودن مبارزه زنان را علیه پاتریارکی انکار میکنند، زنان جامعه خود را از سایرین جدا میکنند، و تلاش میکنند که آنها را تحت پرچم نژادپرستی، ناسیونالیسم و فاشیسم به زیر سلطه پاتریارکی «مدرن» خود بکشند. یکی از واقعیت های آمریکای شمالی و اروپا این است که نژادپرستان و محافظه کاران معمولاً "آنتی فمینیستهای افراطی هستند. فمینیستهایی که به بهانه های مختلف از جمله نگرانی از افتادن در چاله نژادپرستی تلاش میکنند قساوت این جنایت را تخفیف بدهند در واقع به چاه پاتریارکی و ناسیونالیسم و بومی گرایی (nativism) و بنیادگرایی دینی می افتند. آنها هم مانند نژادپرستان غرب، فرهنگ و سیاست فمینیستی جامعه های شرق را که بیش از یک قرن سابقه دارند بیگانه و غربی و تقلیدی و اقتباسی (derivative) به حساب می آورند، گوئی که زنان و مردان شرق توانائی درک این سعیت و مقابله با آن را ندارند. این فمینیستها نه از موضع منافع زنان بلکه از موضع مصلحت ملت و دین که بنیادهای پاتریارکی هستند حرکت می کنند. تعجب آور نیست که این سیاست جنسیت (gender politics) با سیاست بنیادگرایان همسوئی و همراهی دارد.

## ۲- خشونت پاتریارکی و ناسیونالیسم

خشونت و ناسیونالیسم تنها در غرب به هم نمیروند. ناسیونالیسم از آغاز پدیده ای پاتریارکال بود. هنگامیکه ناسیونالیسم برای بار اول در نیمه دوم قرن ۱۸ در غرب به قدرت رسید (انقلاب فرانسه ۱۷۸۹، آمریکا ۱۷۷۶، هلند)، زنان شهروندان درجه دوم به حساب می آمدند و از بسیاری حقوق سیاسی از جمله حق رای دادن و انتخاب شدن محروم بودند. این همزمان با پیدایش فمینیسم بود و زنان بعد از یک قرن و نیم مبارزه توانستند دولت بورژوازی را مجبور به پذیرفتن حق رأی همگانی بکنند. ناسیونالیسم در شرق در اواخر قرن نوزدهم پیدا شد و، متأثر از جنبش حق رأی زنان در غرب، بحث برابری یا رهائی زنان را در محدوده فمینیسم لیبرالی مطرح میکرد. جنبشهای ناسیونالیستی شرق به جز رفم حقوقی-قانونی مثلاً "رفع حجاب، حق تحصیل، یا حق دسترسی به کار غیرخانگی پروژه دیگری برای مقابله با پاتریارکی نداشتند. پروژه آنها مدرنیزه کردن پاتریارکی فتودالی بود. در واقع در زمینه خشونت علیه زنان، همه جنبشهای ناسیونالیستی بعد از کسب قدرت دولتی، از رفع خشونت حتی در عرصه قانون ناتوان ماندند. مثلاً هم در ایران دوره پهلوی و هم در سایر کشورهای خاورمیانه قتل ناموسی یا مجاز بود یا مجازات محدودی برای آن قائل می شدند.

در سالهای اخیر که قتل ناموسی اشاعه بیشتری یافته، ناسیونالیسم، ناتوان از کنترل آن، تلاش میکند که کارنامه خود و ملتش را پاکسازی بکند و این خشونت را نتیجه «آلوده شدن» ملت پاک و منزه خود به سنن بیگانه عرضه بکند. اما ناسیونالیستهای شرق نیز با این کار نژادپرستی و زن ستیزی خود را همزمان به نمایش میگذارند و به جای مبارزه با خشونت به خرافات ملی دامن میزنند. به بخشی از جمعبدی تحقیق بختیارنژاد توجه کنید (ص ۹۳):

گفت وگوهای طولانی من با برخی از این مردان به من تفهیم کرد که آنها به راحتی خود را آماده نقد قدرت می کنند، ولی هرگز تمایل یا جرأت نقد سنت های اجتماعی خود را ندارند. بسیاری از آنها حتی سعی می کردند این مسئله را کمزنگ جلوه دهند. ولی پرسش های پی درپی و طولانی من، آنها را واداشت تا ابراز کنند. نقد این سنت ها، به زعم آنها، منجر به اختلافات و کینه های عمیق اقوام و طوایف نسبت به یکدیگر و نیز بایکوت فرد از سوی قوم و طایفه خود می گردد.

شنیدن این جملات مرا متوجه هسته بسیار متصلب سنت ها و عرف درون قومی کرد. از مصاحبه شوندهگان می پرسیدم که شما به عنوان افراد روشنفکر منطقه خود، آیا وظیفه نقد این سنت ها را در حوزه عمومی و با صدای بلند ندارید؟ آنها با سکوتی تلخ و سپس کلامی بریده بریده خطرات جدی نقد این سنت ها را گوشزد می کردند.

مثال دیگری از ترکیه جنبه دیگری از برخورد ناسیونالیستی به خشونت را نشان میدهد. در ترکیه ناسیونالیستهای ترک ادعا میکنند که قتل ناموسی فقط در بین کردها دیده میشود و این به خاطر عقب ماندگی و روستائی و عشیره ای بودن آنها و ناتوانی آن ها در ترک شدن و متمدن شدن است. اما از آنجا که وجود این خشونت در ملت ترک انکار ناپذیر است، ادعا میکنند که در جامعه ترک قبل از گرویدن به اسلام روابط جنسیتی برابر بود، زنهاب حجاب نداشتند و حتی بر مسند حکومت می نشستند. به این ترتیب خشونت علیه زنان سنتی بیگانه است که دین اسلام و عربها به ملت ترک تحمیل کرده اند. همین ادعا را ناسیونالیستهای فارس، پشتو، دری، ترکمن، کرد و غیره می کنند. برای مثال یکی از فعالین جنبش ضدخشونت در کردستان عراق در پاسخ به این سؤال که «چگونه زنان جوان چگونه به سنت کرد تبدیل شده است» (سئوالی که فرض میکند این سنت بیگانه است)، مینویسد:

میتوان گفت که فرهنگ کرد تحت تاثیر فرهنگ ملت های اشغالگر قرار گرفته است. در بین بیشترین این فرهنگ ها و اشغالگرانی که اثرشان بر فرهنگمان آشکار است، فرهنگ عرب و ترک بوده که از طریق دین اسلام از شبه جزیره عربستان به کردستان رسیده است و در سال ۳۱ هجری/۶۳۴ میلادی عربهایی که دین اسلام را به کردستان منتقل کردند همراه خود بعضی سنتها را آوردند که در بین کردها وجود نداشت مثل ختنه کردن دختران. (۳)

این ادعا مستند به هیچ شواهدی نیست و خیالیافی صرف است زیرا هیچ اطلاعی از دین یا روابط جنسیتی در بین کردها در اوائل اسلام در دست نیست. در کندوکاو بیشتر معلوم میشود که منظور از فقدان پاتریارکی و برابری زن و مرد قبل از اسلام جامعه عشیره ایست که زنان چادر و حجاب نداشتند و گاهی، در فقدان حاکم مرد، یک زن موقتا "حکمرانی میکرد. اینکه بیشتر مسلمانان دنیا غیرعربند و بخش مهمی از شریعت محصول پاتریارکی مسلمانان غیرعرب است هیچوقت مطرح نمی شود.

## ۳- خشونت: ستم و استثمار - جنسیت و طبقه

جنبش کمونیستی به مراتب بیش از جنبشهای ناسیونالیستی به «مسئله زن» و رهائی زنان توجه کرده است و در نتیجه بیشتر به مبارزه با ستم بر زنان از جمله خشونت و قتل ناموسی پرداخته است. احزاب کمونیست در برنامه خود برای تغییر نظام سیاسی رفع ستم بر زنان را مد نظر داشتند، زنان را بسیج میکردند، سازمان زنان و نشریه زنان به راه می انداختند، و هشت مارس را جشن میگرفتند. کمونیستها، چه حزبی چه غیر حزبی، در این مبارزه پیگیرتر از سایرین بودند. برای مثال شاعر کمونیست عبدالله گوران (۱۹۰۴-۱۹۶۲)، بزرگترین چهره ادبیات کردی مدرن، ستم بر زنان و مخصوصاً "سبعیت قتل ناموسی را در اشعار خودش برملا کرده است. (۴) اما اگر چه حساسیت کمونیسم به ستم از ایدئولوژی و درک تئوریک پاتریارکی بر میخیزد، بسیاری از سازمانهای کمونیستی درکی غیرمارکسیستی و چه بسا ضدمارکسیستی از پیوندهای روابط جنسیت با نظام طبقاتی دارند.

درک غالب در جنبش کمونیستی اینست که «ستم بر زنان ستم طبقاتی است» و یا «زنان تحت ستم مضاعف هستند، یکی ستمی که به عنوان زن تجربه میکنند و دیگری ستم یا استثمار که بر همه ی کارگران اعمال میشود». یک پیامد این «تئوری ستم مضاعف» این است که ستم اگرهم بر زنان طبقات استثمارگر اعمال میشود مسئله کمونیستها نیست. چکیده این ادعا اینست که ستم جنسیتی ستم طبقاتی است، یعنی تفاوتی بین ستم و استثمار وجود ندارد. و هنگامیکه ستم را که پدیده ای سیاسی است (تقسیم نابرابر قدرت دو جنسیت) با استثمار که پدیده ای اقتصادی است (تصرف کردن ارزش اضافی) اشتباه میکنند به این نتیجه ضدمارکسیستی میرسند که «با لغو روابط کارمزدی ستم بر زنان برچیده می شود». اگر چه این ادعاهای اکونومیستی و تقلیل گرایانه مورد نقد قرار گرفته اند، (۵) آنها را با اتکا به شواهد قتل ناموسی ارزیابی می کنم.

قتل ناموسی در درون خانواده که همه اعضای آن به یک طبقه تعلق دارند صورت میگیرد. در هر موردی، قاتلان اعضای یک طبقه اجتماعی



دویست سال تاریخ فمینیسم در برابر چند هزارسال تاریخ پاتریارکی زمانی بسیار کوتاه اما غنی و پر از تجربه است.

زنان آگاه ایران از همان روز اول به قدرت رسیدن رژیم اسلامی با پروژه اسلامی کردن روابط جنسیتی مبارزه کردند اما سازمانهای کمونیستی از همان آغاز به این مبارزات پشت کردند، به این بهانه که ایران در خطر تهاجم امپریالیسم است و «مسئله زنان» فرعی است و به این ترتیب به استقرار تئوکراسی زن ستیز کمک رساندند. با وجود این، مقاومت زنان در سی و دو سال گذشته در همه عرصه‌ها از زندان خانه گرفته تا زندانهای رژیم ادامه یافت. سازمانهای کمونیستی همچنان این نیروی عظیم سیاسی را رها کرده اند و در حدی که به آن توجه میکنند تلاش دارند که مبارزه زنان را، که مبارزه ای سیاسی و آگاهانه است، به دنباله‌ی مبارزات اقتصادی کارگران تبدیل کنند. اگر نیروهای ملی و مذهبی برای کنترل جنبش زنان اصلاح قوانین زن ستیز را وعده میدهند، جریانهای کمونیستی به توهم رفع «ستم مضاعف» از طریق مبارزات کارگری دامن میزنند. در این شرایط، ضعف اصلی مبارزات زنان نه در عرصه عمل (مقاومت های خودجوش و خودرو) بلکه در عرصه آگاهی (تئوری و سیاست) است. از ملیون و مذهبیین یا هر ترکیبی از آنها نمی توان انتظار داشت که چشم اندازی فراتر از فرم قانونی داشته باشند. افق فکری و سیاسی آنها دسترسی به قدرت دولتی یا شرکت در آن است تا بتوانند نظام پاتریارکی را از خطری که با آن مواجه شده - خطر زنان به عنوان یک نیروی سیاسی جدید - نجات بدهند. نیروهای چپ، مشخصاً سازمانهای کمونیستی، فرو رفته در گرداب اکونومیسم، تا وقتی که به خانه تکانی جدی و نوسازی تئوری و پراتیک جنبش کمونیستی دست نزنند، سرنوشتی بهتر از جریانهای رفرمیست نخواهند داشت.

مارکسیسم هنوز تنها موضع تئوریک است که توانائی دگرگون کردن دنیا و ارائه آلترناتیو کمونیستی را دارد. اما مارکسیسم هم مدام باید تکامل یابد بویژه در دنیای معاصر بدنبال شکستهای بزرگ تجربه سوسیالیسم در قرن گذشته. اگر چه مارکسیسم نقش بسیار مهمی در تئوریزه کردن نظام پاتریارکی و رهائی زنان بازی کرده است، امروز بیش از هر زمان دیگر نیاز به نوسازی خود در همه زمینه ها و به ویژه درک دقیق تر از روابط جنسیت دارد. سازمانهای کمونیستی بدون دریافت و جذب انتقادی دانش وسیع فمینیستی قادر نخواهند بود که خرقه اکونومیسم و شوونیسم مردانه را از تن در بیاورند و دور بریزند. برای مارکسیستها نباید درک این مشکل باشد که هیچ حزب کمونیستی نمیتواند در فردای بدست گرفتن قدرت دولتی، نظام پاتریارکی را با لغو کارمزدی از میان بردارد زیرا سرمایه یک رابطه اجتماعی است نه یک شیئی و نظام کارمزدی با صدور احکام و قوانین و اتکاء به زور دولت از جا تکان خواهد خورد.

\*\*\*\*\*

<sup>1</sup> - [http://www.feministschool.com/IMG/pdf/\\_-\\_pdf](http://www.feministschool.com/IMG/pdf/_-_pdf)

2- G. Schacht, "zina," *Encyclopaedia of Islam*, First Edition, Vol. VIII, 1993, pp. 1227-1228; R. Peters, "Zina or zina," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. XI, p. 508.

۳- رووناک فه ره ج ره حیم، خه ته نه کردنی کچان، سه نته ری راگه یاندن و رووناکبیری زنان، سل ۲۰۰۳، لاپه‌ره‌ی ۱۹.

۴- برای مثال شعر «به‌رده‌نوس کک»، دیوانی گ‌قران، به‌غدا، ۱۹۸۰، لاپه‌ره‌ی ۲۰۹-۲۱۱

۵- تردیدی نیست که جنبش کمونیستی ایران یکدست نیست و مبارزه بر سر درک این مسائل در جریان است. برای نقد کمونیستی از درکهای اکونومیستی رایج در سازمانهای کمونیستی ایرانی از جمله قاطی کردن ستم و استثمار، طبقه و جنسیت، یا جنبش کارگری و کمونیستی مراجعه کنید به: امید به‌رنگ، جنبش کمونیستی و مساله زن: تجربه‌ها و نقدها، انتشارات حزب کمونیست ایران (مارکسیست-لنینیست-مائوئیست)، ۱۳۸۹. همچنین مراجعه کنید به کمونیسم و مساله زنان: جهت‌گیری‌های نوین، انتشارات حزب کمونیست ایران (مارکسیست-لنینیست-مائوئیست)، ۱۳۸۹.

\*

(کارگر، دهقان، فئودال...) و اعضای یک خانواده هستند نه از دو طبقه متخاصم. همچنین این قتلها در همه طبقات صورت میگیرند. قتل ناموسی اعمال خشونت طبقه حاکم بر طبقه محکوم نیست زیرا مردان طبقه فئودال و سرمایه دارنیزهمین خشونت را بر زنان طبقه خود اعمال می کنند. به این ترتیب، قتل ناموسی مانند بیشتر موارد ستم بر زنان توسط مردان خانواده انجام میشود نه مردان طبقه دیگر.

اما اگر ستم بر زنان از جمله قتل ناموسی فراطبقاتی است، برخورد به ستم و راه حل‌های آن الزاماً طبقاتی هستند. برای مثال، طبقه فئودال در طول تاریخ تلاشی برای پایان دادن به این خشونت‌ها نکرده است در حالیکه بورژوازی، در دهه‌های اخیر آنها را تحت فشار جنبش‌های زنان، از طریق حقوقی-قانونی و اشاعه تعلیم و تربیت به کنترل این خشونت می پردازد. کمونیستها علاوه بر دادن آگاهی و سازماندهی و استفاده از ابزار قانونی سعی میکنند نظام پاتریارکی را با حل شبکه تضادهای تاریخی (کار و سرمایه، کار فکری و بدنی، شهر و ده و غیره) بر بچینند، کاری که یکسبه میسر نخواهد شد و حتی در دوران طولانی سوسیالیسم هم به انجام نخواهد رسید.

#### ۴- خشونت علیه زنان: خودروئی و آگاهی

هر چه دانش ما در باره خشونت علیه زنان و به ویژه قتل ناموسی پیشرفت بیشتر میکند، نظام پاتریارکی با خشونت بیشتر جنگ علیه زنان را ادامه میدهد. پروین بختیار نژاد (ص ۵۲) گزارش میدهد:

... بسیاری از شهروندان خوزستانی و حتی برخی از مقامات قضایی اظهار می کردند: پیش از اینکه مردان خانواده اقدام به قتل دختر خود کنند، رضایت نامه ای محضری به امضای پدر تنظیم می کنند که او اجازه قتل دختر خود را صادر کرده است و زمانی که دختر به قتل می رسد، سر دختر، با اجازه نامه ای که قبل از مرگ او تنظیم شده، روی میز قاضی گذاشته می شود! و قاضی حداکثر می تواند به او برای مدت کوتاهی محکومیت زندان صادر کند و بعد هم او مانند یک قهرمان که لکه ننگ را از خانواده خود دور کرده به آغوش گرم خانواده برمی گردد.

مبارزه با این سببیت که با هماهنگی خانواده و دین و دولت صورت میگیرد بدون آگاهی انقلابی یعنی تئوری انقلابی و سازماندهی انقلابی میسر نیست. مواضع تئوریک-سیاسی که به اختصار به آنها اشاره شد (اکونومیسم، نسبیت گرایی فرهنگی، ناسیونالیسم) هیچکدام توانائی بسیج مردم برای شورش علیه این توحش را ندارند. یکی به بهانه عرق ملی و دیگری به بهانه مصلحت طبقه کارگر رهائی زنان از این رژیم توحش را به آینده ای نامعلوم موکول می کند. ناسیونالیستها، چه ملی چه مذهبی، چه سبز چه رنگهای دیگر، نه خواست رفع خشونت را دارند نه توانائی آنرا و نقش تاریخی آنها رنگ و لعاب زدن به نظام تئوکراتیک است. جنبش کمونیستی که پتانسیل مبارزه با این توحش را دارد خودش در باتلاق اکونومیسم و دشمنی با فمینیسم فرورفته و امروز بیشتر پس مانده ای از گذشته است تا پیشتاز آینده. این جنبش بدون خانه تکانی جدی، برخورد بی محابا به عقب ماندگی‌ها و شکستهایش و نوسازی همچنان پس مانده ای از گذشته خواهد بود. نوسازی جنبش کمونیستی بدون مبارزه با اکونومیسم و بدون درک مارکسیستی-فمینیستی از نظام پاتریارکی میسر نیست.

شرکت زنان در قتل ناموسی نشانی از عقب ماندگی ذهنی بخشی از زنان در مورد ستم پاتریارکی است. این واقعیتی است که در جامعه پاتریارکی بسیاری از زنان خودشان همدیگر را تحت نظر قرار میدهند تا اصول این نظام را نقض نکنند. تعجب آور نیست که هزاران سال ستم هم از طریق اعمال خشونت و هم به وسیله کسب رضایت (از طریق ایدئولوژی، دین، عرف، فولکلور...) تولید و بازتولید شده است. با وجود این، تاریخ مدون اگر چه تاریخی مردانه است، مقاومت انفرادی و پراکنده زنان را ثبت کرده است. آنچه روشن است این است که نظام پاتریارکی با مبارزات خودرو، پراکنده و بدون تشکیلات و تئوری انقلابی آسیبی نخواهد دید. آگاهی فمینیستی، بمعنی درک تئوریک و تاریخی جایگاه زنان در جامعه و ارائه چشم اندازی برای رهائی از ستم (ابتدا به شکل مطرح کردن برابری حقوقی زن و مرد) به قرن هجدهم، یعنی عصر روشنگری، بر میگردد.

داستان **جهودکشان** چنین است: سال‌های ۱۲۲۰ هجری شمسی است؛ تهران. ماجرا از روز حرکت محمدشاه قاجار به بیلاق دماوند آغاز می‌شود. اندکی بعد گفت‌وگوی دو تن از شخصیت‌های اصلی‌ی رمان را می‌خوانیم؛ گفت‌وگوی شاطر سلیم و ابراهیم را. شاطر سلیم عاشق دختری بوده است که امام‌جمعه او را به اجبار عقد کرده است. آن‌گاه ماجرای عده‌ای سنگ به دست را می‌خوانیم که به کشتن یهودیان آمده‌اند. سیدی بر روی سکویی رفته و دختری یهودی، استر، را نشان می‌دهد. استر مذهب اسلام اختیار کرده و به عقد سید درآمده بوده است، اما اینک اسلام را انکار کرده و بار دیگر یهودیت را برگزیده است. سید تأکید می‌کند دختر باید سنگ‌سار شود. یهودیان اما ادعا می‌کنند که دختر نامزد دارد و سید او را به اجبار عقد کرده است. از این پس ماجرای زنده‌گیی این دختر و نامزدش، صادق، زنده‌گیی میرزا آقاسی، صدراعظم محبوب محمدشاه، توطئه‌ی قتل بهمین میرزا، برادر محمدشاه، رابطه‌ی شاطر سلیم و معشوق‌اش، لیلا، را می‌خوانیم. پایان همه‌ی ماجراها مرگ جفت جوان یهودی است: صادق با تیر سید، که تفنگ یکی از سربازان را بروده است، به خاک می‌افتد. استر خنجر را به سینه‌ی خود فرو می‌کند و در کنار صادق می‌افتد.

**جهودکشان** چنین فورم رمان می‌گیرد: منظر سوم شخص، حضور شخصیت‌های تاریخی، زمان خطی، کثرت حادثه، گفت‌وگوهای بسیار، یک پایان تراژیک - اخلاقی‌ی بسته.

درون مایه‌ی **جهودکشان**، چنین است: ذالّت قدرت‌مداران و روحانیون کوردل قربانیان بسیاری به جای می‌گذارد؛ از مردم اعماق، اعضای هیئت حاکمه، یهودیان، بهاییان. در این انسان‌کشی بی‌وقفه، «روشن‌فکران» در کنار قربانیان ایستاده‌اند، در حالی که بخش بزرگی از «توده‌ها» پشت به پشت قدرت‌مداران داده‌اند. شرایط تراژیک «کنونی» روزی به همت «روشن‌فکران» جای خود را به شرایط دیگری خواهد داد. در آن شرایط اما انگار خشونت در قالب دیگری تکرار خواهد شد. این را هم زمان خطی‌ی رمان می‌گوید، هم نوع حوادث، هم پایان بسته، هم وعده‌ی خشم‌آلود شاطرسلیم به ابراهیم.

تابلوی خشونت در **جهودکشان** تقدیر تراژیکی را تصویر می‌کند که انگار از آن راه‌گریزی نیست. در یک گوشه‌ی این تابلو شاطر سلیم چنین می‌گوید: «ای رفیق، کاش یک روز، ولو یک ساعت، خداوند مرا شاه می‌کرد، تا به این ... نشان می‌دادم که چه نطفه‌ای [است]. خدایا، شکرست. پروردگارا، چرا می‌گذاری این بی‌مروت و بی‌رحم‌ها، مسلمانان را این‌طور بفریبند و اسلام را پایمال نمایند؟ ابراهیم گفت:

فرض می‌کنم که خدا آرزویت [را] برآورد و تُو را یک روز شاه کرد، بگو چه می‌کنی؟

سلیم با کمال اوقات تلخی و خشم برافروخته، گفت:

چه می‌کنم؟ او را لخت می‌کنم و با همین گرز بر بدن او نشان می‌دهم که بفهمد تقسیم صدقه و مال‌الله به اشخاص لخت و گرسنه چطور است؟» (۱)

در گوشه‌ی دیگر از خون و خنجر قدرت‌مداران دین‌مدار جهان غلغله است: «آواز سُرنا و نقاره بلند شد، و میرغضب‌باشی، به طریق اولی، نزدیک یک جوان قشنگ زلفی آمد. کاردش را کشید و گوش چپ او را برید و چوبدست را به طرف جوان بلند [کرد] و گفت:

بخور این گوشت لذیذ خودت را.

بعد، بینی او را سوراخ [کرده] و ریسمانی از سوراخ بینی آن جوان گذارنده، به دست میرغضب داده و گفت:

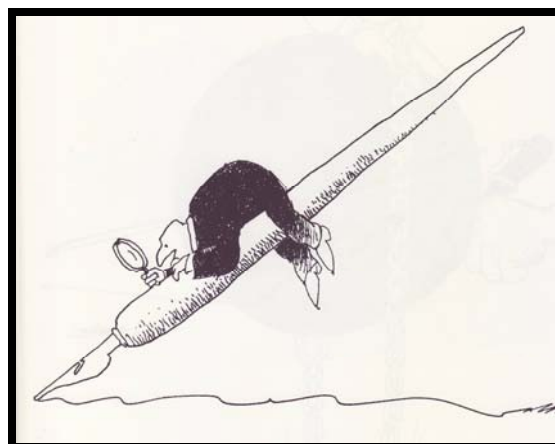
بگردانید

میرغضب دیگر، افسار الاغی که ضعیفه جوان روسیاه شده، با هم، هر دو را گردانند. در جلو تماشاچیان.

جمعیت تماشاچی ماشاءالله، ماشاءالله به تمسخر گفته، یک پول سیاه یا یک شاهی به میرغضبان می‌دادند و تَف غلیظی به صورت آن زن جوان انداخته، می‌گفتند:

بی‌حیاها، بی‌ناموس‌ها، خجالت‌نکشیدید [که] زنا کردید؟

[...]



## یک بار دیگر می‌پرسد نقال

تابلویهای خشونت جسمانی در ده رمان و اشاره‌ای به دو رمان دیگر

بهروز شیدا

فرض کنیم نقالی چوبی به دست دارد، در مقابل تماشاچیان ایستاده است و بر دیوار پشت سرش ده تابلو آویزان است. هر تابلو تصویر تکان‌دهنده‌ای از خشونت جسمانی است؛ ده تابلو برآمده از این رمان‌ها: **جهودکشان**، به تصحیح هارون وهومن، چاه به چاه، نوشته‌ی رضا براهنی، **سلام مترسک**، نوشته‌ی منیرالدین بیروتی، **نگران نباش**، نوشته‌ی مهسا محب-علی، **نصف‌النهار خون**، نوشته‌ی کورمک مک‌کارتی، **فرزند پوشالی**، نوشته‌ی طاهر بن جلون، **سور بُز**، نوشته‌ی ماریو بارگاس یوسا، ۱۹۸۴، نوشته‌ی جورج اورول، **شاه سیاه‌پوشان**، منسوب به هوشنگ گلشیری، **مرگ کسب و کار من است**، نوشته‌ی روبر مرل.

نقال اما پیش از آن که به این تابلوها اشاره کند و توصیف هر تابلو را به صدای بلند در گوشه یا گوشه‌هایی از رمان‌های خویش بخواند، خلاصه‌ای از داستان هر رمان به دست می‌دهد، آن‌گاه از فورم رمان خویش می‌گوید، آن‌گاه درون‌مایه‌ی رمان خویش را بر مبنای داستان و فورم مطرح می‌کند. همین‌جا پراگماتیسم باز کنیم و بگوییم که «داستان» در این‌جا تنها به معنای تداوم خطی‌ی ماجراها به کار می‌رود. فورم مجموعه‌ای از ترفندهایی است که «داستان» را تبدیل به رمان می‌کند؛ از آن میان مجموعه‌ای از منظرها، تداخل زمان‌ها، فصل‌بندی‌ها، تداخل ژانرها، تمثیل‌ها، نمادها، شخصیت‌ها، زبان‌ها، پایان‌بندی‌ها، بازی‌ی افشاها و پنهان‌کاری‌ها. درون‌مایه «معنایی» است که «من» از دل رمان درمی‌یابیم؛ حرفی که «من» خواننده می‌شنوم. ده تابلوی خشونت ما از درون‌مایه‌ی رمان‌ها رنگ گرفته‌اند.

پراگماتیسم را ببندیم و چیز دیگری بگوییم: نقال تنها تابلوهای برآمده از ده رمان خویش را بر دیوار دارد؛ هر چند جای خالی‌ی تابلوهای بسیار دیگری بر دیوار به چشم می‌خورد. نقال اما در پایان تنها به دو رمان دیگر اشاره خواهد کرد؛ به دو رمان که خود هنوز نخوانده است، اما از نقالان دیگری شنیده است که از صحنه‌های خشونت جسمانی پُر اند: ۲۶۶۶، نوشته‌ی روبرتو بولانو، **تهران خیابان انقلاب**، نوشته‌ی امیرحسن چهل‌تن. تماشاچیان خود تابلوهای خشونت را از آن دو رمان خواهند چید و بر دیوار خواهند آویخت.

چنین می‌گوید نقال.

میرغضببان، فریدون خان را به دهان توپ بستند و او تا نفس آخر، به شاه و به تمام قاجاریه فحش می‌داد [...]»

بعد، دو نفرشان را از مقعد نشانندند سرتیرهای باریک [...] که از گلولی آن‌ها بیرون آمد، و متصل التماس می‌کردند زود ما را بکشید و از این درد فارغ کنید. به حکم یکی از شاهزاد [ه]اگان، سربازان آنها را گلوله‌باران کردند.

۶ نفر را زنده در شکاف‌های دیوار، سرپا واداشتند. و فوراً تَنّاه‌ها با گچ و آجر شکاف را مسدود و آنها را در جوف دیوار مسدود ساختند.

سر یک نفر دیگر را، که از کشیدن تریاک بیهوش شده بود، روی یک کُنده چوب گذاردند و با ضرب تَبَر میرغضب داغان نمودند. مغزش به اطراف پاشید. [...]

نقاره‌چی و سرناچی به صدا آمدند.

آوردند دو نفرشان [را]، که زنجیرهای کلفت به گردنشان بود، به ستون‌ها بسته و سر همان زنجیر را به گردن گاوها بستند.

۲ نفر را هم روی زمین نشانندند. نفت سیاه، روی سر و بدن آنها ریخته و هیزم زیادی، بالای هم دسته کردند.

۵ نفر دیگر را دو زانو نشانندند. [...]

در این بین، شعله آتش بلند شد و میرغضببان، آن دو گاو را هم ترکه زده، گاوها از شعله آتش رَم [نموده] و به طورای حرکت کردند که زنجیرهای کلفت از هم باز شد و سرهای آن دو نفر بابی [را] از بدن کنده، به اطراف پراندند و خون گرم، فاش فاش کنان، مثل فواره به هوا رفته، احاطه‌کنندگان را خون‌آلود کرد. [...]

در جلو جمعیت، ۵ سر بریده بابی‌ها نمودار [شد] که میرغضببان بعد برداشته، با هم قطار کرده بودند و از آن آتش و نفت هم هنوز شعله برمی‌خاست، و دود چربی انسانی به هوا می‌رفت. [...]

تمام جمعیت، به صدای صلوات و جهودکشان، جهودکشان، رطب-اللسان شدند، حتی اطفال خردسال هم. مردم، دکاکین و بازار را بسته از هر صنف دسته‌بندی و هر کس یک آلت حربی قتاله، از بیل و کلنگ، شمشیر، قداره، تفنگ [برداشته] و نیز در این ضمن، کسبه، طناب، انبان و غیره برای آوردن غارت فراوان برمی‌داشتند.» (۲)

## ۲

داستان چاه به چاه چنین است: سال‌های ۱۳۵۰ هجری شمسی است؛ تهران و شیرکوه، روستایی در شمال ایران. حمید، سپاهی دانش که در اطراف خمین خدمت می‌کند، طیانچه‌ای به قیمت پانصد تومان به کریم که او نیز سپاهی دانش است، فروخته است، اما پس از چندی طیانچه را پس گرفته است. کریم عضو یک گروه سیاسی است که گویا قرار بوده است به جان یکی از اعضای هیئت حاکمه سوء قصد کند. حمید بعد از اقرار کریم زیر شکنجه دست‌گیر و با یک مبارز آذربایجانی، دکتر، هم سلول شده است. مأموران ساواک حمید را به شیرکوه می‌برند تا طیانچه را تحویل بدهد. حمید طیانچه را به مادرش داده است، اما وقتی به اتفاق مأموران به خانه می‌رسد، هرچه اصرار می‌کند، مادرش طیانچه را به او نمی‌دهد. در این میان دخترپچه‌ای به مأموران می‌گوید که مادر حمید طیانچه را در توالت یکی از هم‌سایه‌گان، آقا حبیب، انداخته است. فرماندهی مأموران، سروان، به تصادف در چاه توالت می‌افتد. طیانچه‌ای به پایش گیر می‌کند. طیانچه‌ی حمید نیست. حمید اما وانمود می‌کند که طیانچه‌ی او است. پدرش کاغذی در جیب او، که اورکت دکتر را بر تن دارد، جا می‌دهد. نشانی‌ی جایی است که چندین اسلحه در آن چال شده است. حمید و مأموران به زندان برمی‌گردند. در غیاب او دکتر چنان شکنجه شده است که در آستانه‌ی مرگ قرار دارد. ساعتی بعد دکتر می‌میرد. جسدش را بر

نردبانی می‌گذارند و از سلول بیرون می‌برند. پشت دیوار سلول یک قمری آواز می‌خواند. آفتاب بر شیشه‌ی بالای دیوار سلول می‌تابد. حمید به سایه-هایی فکر می‌کند که پدرش از پشت شیشه‌ی کلبه در جنگل‌های گیلان دیده است.

چاه به چاه بر مبنای چنین عناصری فورم رمان می‌گیرد: زمان خطی، تقابل مبارزان خیر زنده‌گی‌گستر و قدرت‌مداران شر تباهی‌آفرین، گفت-وگوهای بسیار، پایان نمادینی که پیروزی‌ی اردوی نیک را پیش‌بینی می‌کند.

درون‌مایه‌ی چاه به چاه چنین است: اردوی خیر زنده‌گی‌گستر در مقابل اردوی شر تباهی‌آفرین به نبردی حماسی برخاسته است. اردوی خیر به وعده‌ی تاریخ‌روزی بر اردوی شر پیروز خواهد شد و جهانی دیگر را رقم خواهد زد. این را هم زمان خطی می‌گوید، هم سخنان دکتر، هم پایان نمادین. تحقق آن جهان دیگر اما، جز به نیروی خشونت، جز با نبردی مسلحانه بر علیه خشونت جاری ممکن نیست. این را وصیت پدر حمید و وصیت دکتر، هر دو، می‌گویند.

در تابلوی خشونت چاه به چاه خشونت ناگزیر و شجاعانه‌ی مبارزان مسلح در مقابل خشونت ذاتی و زبوانه‌ی قدرت‌مداران ایستاده است؛ تقدیری حماسی. در گوشه‌ای وصیت پدر حمید و وصیت دکتر تصویر شده است: «حمید، زیر درخت چهلم از پشت آسیاب، ششصد قبضه تفنگ، چهارده قبضه مسلسل و مقدار زیادی فشنگ چال کرده‌ام. اینها را سر وقتش به اهلش برسان. غیر از این وصیتی ندارم.

دکتر با حال نزار گفت: حمید سر وقتش به وصیت پدرت عمل کن. سر وقتش! و بعد کت را برداشت، گذاشت بالای پتویش، آهسته خود را بطرف زمین کشاند و دراز کشید. بازویش را گذاشت زیر سرش، و با صدایی نزارتر از قبل گفت: وصیت من هم وصیت پدر تو است. آن سلاحها را سر وقتش به اهلش برسان! یادت باشد، سر وقتش!» (۳)

در گوشه‌ی دیگر ازددمنشی‌ی جلادان و بدعهدی‌ی یاران نعره‌ها بر هوا است؛ دکتر برای حمید از شکنجه‌ی خویش می‌گوید؛ از یک زندانی‌ی سیاسی درهم‌شکسته که ناخن او را کشیده است؛ «روح» خویش را به شیطان فروخته است: «[...] طوری ناخن می‌کشید که انگار ناخن را نمی‌کشد، بلکه تمیزترش می‌کند، اینور و آنورش را می‌چیند و در واقع مانیکورش می‌کند [...] یکدفعه بیرونش نکشید. یک حس آزمایشگاهی داشت. انگار ناخن می‌کشید فقط بخاطر ناخن کشیدن. عمل جراحی می‌کرد، هم آزمایش می‌کرد، و هم می‌خواست اقرار بگیرد. ناخن را از ریشه سست کرد. مثل دانه‌پزشکی که دندان را یکدفعه نکشد، بلکه اول دندان را تکان بدهد به اینور و آنور، و شلش کند [...] درد آنقدر شدید بود که امکان نداشت از حال بروم. مثل اینکه داشت چشمهایم را هم به همراه ناخنم در می‌آورد. و بعد جیب زدم، می‌خواستم با جیبم مستأصلش بکنم. ولی هیچ چیز وحشتناک‌تر از شکنجه‌ای که وسط کار رها شده نیست. گفت اگر جیب بکشی نمی‌توانم تمامش کنم و می‌گذارم ناخن همانطور روی انگشت بماند. بعد محکم زد تو گوشم. گفت اگر سر و صدا بکنی زیر ناخن سوزن فرو می‌کنم. از تصور اینکه زیر ناخنم سوزن فرو برود، تمام موهای تنم سیخ شد. چقدر یک نفر می‌توانست بیرحم باشد! بیرحمی کشتن بمراتب کمتر از بیرحمی کشیدن ناخن است. بیرحمی کشتن بمراتب کمتر از بیرحمی سوزن فرو کردن زیر ناخن است که ریشه‌اش سست شده تا کشیده شود.» (۴)

## ۳

داستان سلام مترسک چنین است: سال‌های ۱۳۸۰ هجری شمسی است؛ تهران. صارم، کارمند علی‌رتبه‌ی یک شرکت خصوصی، از جمله، به جرم اختلاس به زندان می‌افتد. پس از خروج از زندان به بیماری سرطان روده دچار می‌شود، پس از سه عمل جراحی امید از دست می‌دهد، خود را از طبقه‌ی ششم بیمارستانی که در آن بستری است، به بیرون پرتاب می‌کند و می‌میرد. زنده‌گی‌ی صارم پیش از مرگ در چند عبارت چنین است:

نویسم‌شان، همین حس را داشتیم من قصه چیز دیگری می‌شد و قضیه راه به جایی دیگر باز می‌کرد. و غریب است که حالا هیچ حسی نسبت به هیچ کسی از آن همه‌ای که نوشتم و باید بنویسم ندارم. حتی همان صارمی که نوشتم و باید بنویسم ازش، بگو غریبه‌ای که همه جا می‌بینم‌اش و شناس‌وار گاهی فقط دلم می‌کشد که بگویم بهش: جان من چه خوب می‌شد اگر ... و انگار همه این نوشتن‌ها برای همین سه نقطه بعد اگر است، انگارشی پرمایه اما سر تا پرت ...» (۵)

مسعود اما بر این عبارت او زیرنویسی نوشته است به این شرح: «این فصل هفت صفحه است که من آن را کوتاه کرده‌ام. صارم بحثی فلسفی و البته به نظر من کمی پرت را مطرح می‌کند تا دلیل تبدیل صارم به سوم شخص را توجیه کند [...]»

اما نکته‌ی اساسی که به اعتقاد من سبب شد صارم از این فصل به بعد در صیغه سوم شخص ظاهر شود، مسئله‌ای بود که بعد از جریان انفرادی رفتن‌اش اتفاق افتاد. من البته از زبان خودش هیچ حرفی در این ارتباط نشنیدم و تا آخرین لحظه‌های عمرش هم حاضر نمی‌شد در این ارتباط صحبتی بکند. بعدها از یکی از کسانی که در بهداری هم تختی‌اش بود شنیدم [...] که یک هفته بعد از آن دو روز انفرادی، کسی به گوش صارم می‌رساند که وقتی بیهوش افتاده بوده یکی از آن سه نفر با او کارهایی کرده یا خواسته بکند که درگیری پیش می‌آید و در اثر این درگیری و سروصداها او به هوش می‌آید. این شایعه حتی اگر صرفاً یک شایعه بود و پایه و اساسی هم نداشت، برای کسی مثل صارم کافی بود تا بشکند. و به همین دلیل هم ظاهراً قصد خودکشی داشته و خواسته با در قوطی کنسرو رگش را بزند که او را در بهداری بستری می‌کنند [...]» (۶)

در گوشه‌ای دیگر به اتفاق سهیلا، که زمانی معشوق‌اش بوده است، به سخن‌رانی و محفل کسی به نام جنایی، سیاست‌پیشه‌ی اصلاح‌طلب، رفته است و دست‌گیر شده است: «[...] و بعد فقط صدای شکستن شیشه خورد به گوشم و تا خودم را بکشم از زیر دست و پا بیرون لگد بود که می‌خورد زیر نشیمن گاهم و هر طرف سر برمی‌گرداندم مشت بود که می‌خورد توی سر و صورت و سینه‌ام و صدای جیغ و داد و بیداد خانم‌ها هم بلند شد [...] توی راه‌پله‌ها بود که فقط یک آن حس کردم همه دندان‌هام یکجا ریخت و توی سرم انگار دو فلز زمخت را کوبیدند به هم و منگ و سوت‌کشان سر و مغز خودم را رساندم به بالای پله‌ها و دم در که آنجا یکی دستم را چسبید و کشید و لگدی زد زیر باسن‌ام و پرتم کرد توی مینی‌بوسی که همان حوالی پارک کرده بود. [...]

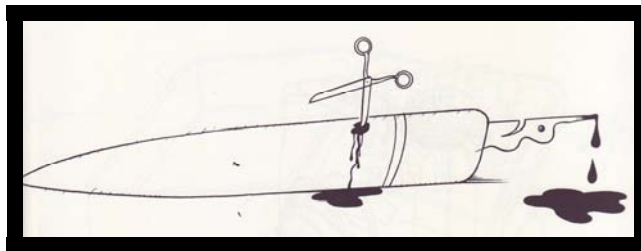
سی - چهل نفری بودیم به گمانم توی یک کانتینر که راه نفس‌اش یک سوراخ قد و قواره سینی بود به سقف زنگ‌زده‌اش. پنج - ده دقیقه‌ای چراغ‌ها روشن بود که بعد خاموش شدند و ماندیم به به تاریکای گند بویی که دل و روده‌ها مان را می‌پیچاند به هم. یکی مان افتاد به استفراغ و بوی ترشیدگی هم شد نور علی نور [...] یکدفعه انگار زلزله شد و رعد و برق شد و ساکت که شدیم دیدیم نعره و فریاد سربازها و کسانی است که آن بیرون وایستاده بودند. داد می‌زدند که خفه و تهدید می‌کردند [...]» (۷)

در گوشه‌ای دیگر صارم از اردشیر، یکی از کارمندان سابق شرکت می‌خواهد کسی را پیدا کند که «حال» یاریار، یکی از صاحبان شرکت را بگیرد: «بین اردشیر می‌خواهم یک کار بکنم اما راستش را بخواهی نمی‌دانم چطور، یعنی آدم‌اش را ندارم، آدمم بینم تو کسی را می‌شناسی یا نه؟

پر سؤال شد نگاهش: چه کاری آقا؟

گفتم: می‌خواهم حال یار یار را بگیرم، می‌دانی دارد اذیت‌ام می‌کند، من خانم‌ام بیمارستان است، این بی‌پدر هم لج کرده نمی‌خواهد پولم را بدهد، بلا تکلیف شده‌ام الان هم شرکت بودم، جودت هم شده نوکرش ...

[...]



با هم سر خویش، مهسا که آباستن هم هست، اختلاف دارد، هم‌سر او به قهر به خانه‌ی پدرش رفته است، از محل کارش، اخراج شده است، با زنان دیگر هم رابطه‌ها دارد.

سلام مترسک چنین فورم رمان می‌گیرد: سلام مترسک در دو بخش روایت می‌شود. بخش اول زیر عنوان هشتی پاییز از منظر اول شخص روایت می‌شود؛ از منظر صارم. بخش دوم زیر عنوان مهتابی وصل از منظر سوم شخص روایت می‌شود. در آغاز بخش اول یادداشت مسعود، دوست نزدیک صارم، وکیل دادگستری، را نیز می‌خوانیم. مسعود تأکید می‌کند که آن چه ما به عنوان رمان سلام مترسک می‌خوانیم یادداشت‌هایی است که صارم در مدت شش ماه اقامت‌اش در زندان نوشته است. او اما بر یادداشت‌های صارم زیرنویس‌هایی هم نوشته است. هدف مسعود از این زیرنویس‌ها این است که به ما بگوید در چه جاهایی روایت صارم با واقعیت نمی‌خواند.

درون‌مایه‌ی سلام مترسک چنین است: تباهی همه‌گستری که در سرزمین ایران حاکم است، چنان در بطن زنده‌گی جاری است که انگار تبدیل به ذات آن شده است. در این تباهی، دو نیروی به‌تمامی متضاد شریک اند؛ در یک سو جمهوری اسلامی ایستاده است که با «غیراخلاقی‌ترین» روش‌ها تلاش می‌کند «حکومتی اخلاقی» بسازد و در سوی دیگر «طبقه‌ی متوسطی» ایستاده است که در مجموعه‌ای از بحران‌های اخلاقی، مالی، خانواده‌گی، اسیر است؛ طبقه‌ای بی‌هدف و خود ویرانگر؛ حاصل «مرگ ارزش‌های اخلاقی» در جامعه‌ای که نقاب سنت بر چهره دارد و تازیانه‌ی حکومتی سنتی را بر پوست. این را فورم رمان هم می‌گوید؛ فورمی که بر مبنای زیرنویس‌های مسعود واقعیت‌نمایی می‌کند، بر مبنای پایان باز بر مرگ همه‌ی غایت‌ها تأکید می‌کند، بر مبنای تغییر منظر دو «پیام» را منتقل می‌کند: صارم منظر رمان خویش را از اول شخص به سوم شخص به این دلیل تغییر داده است که در زندان یکی از هم‌بندیان‌اش به او تجاوز کرده است یا می‌خواسته است تجاوز کند. پس «پیام» اول تغییر منظر رمان صارم این است: «من» صارم پس از تجاوز شکسته است. او دیگر آن غرور را ندارد که از خویش به عنوان «من» سخن بگوید. پیام دوم تغییر منظر رمان صارم این است: منظر اول شخص که تبدیل به منظر سوم شخص می‌شود، هستی «من»، هستی دیگران هم هست؛ سرگذشتی همه‌گانی که در آن زنده‌گی هشتی پاییز است و مهتابی وصل جز به چشم‌انداز مرگ پنجره ندارد.

در تابلوی خشونت در سلام مترسک انگار تقدیر تراژیک سرزمینی تصویر شده است که حاکمان‌اش شمشیر نفرت و تهدید می‌چرخاند و مردمان‌اش به چنگ و دندان و زبان یک‌دیگر را زخمی می‌کنند. در گوشه‌ای خشونت حاکم بر زندان «زندانیان عادی» را می‌بینیم که در هاله‌ی تغییر منظر رمان پیچیده شده است. در آغاز بخش مهتابی وصل، صارم منظر اول شخص را به منظر سوم شخص تغییر می‌دهد. او در توجیه این عمل چنین می‌گوید: «شاید اگر آن روزها و روزها که گذراندم و حالا دارم می‌

گفتم کسی را می‌شناسی تو؟

[...]

[...] **والله یکی هست ولی نمی‌دانم اینجا باشد یا نه، دمخور ماها نیست، هم دیزی ابرام ننه بود قبل‌ها، البته شما اگر بروی می‌زند زیرش ولی ...» (۸)**

## ۴

داستان نگران نباش چنین است: سال‌های ۱۳۸۰ هجری شمسی است؛ تهران. زلزله آمده است. خانواده‌ی شادی قرار است تهران را ترک کنند. پدر شادی استاد دانشگاه است. مادر شادی دانش‌جوی پدر بوده است؛ از مبارزان سیاسی سال‌های ۱۳۶۰. شادی دو برادر هم دارد. برادر کوچک، آرش، یک «مفت‌خور حرفه‌ای» است که همه را تیغ می‌زند. برادر بزرگ، بابک اما انگار جز به دوست دخترش، رزا، نمی‌اندیشد. مامان ملوک هم هست: مادر بزرگ پدری شادی. شادی نامزدی هم دارد: اشکان. اشکان هم خواهری دارد: الهام. مادر آن دو، پروین، دوست دوران جوانی مادر شادی است؛ از مبارزان سیاسی آن دوران. شادی دوست دیگری هم دارد: سارا که خانه‌اش پاتوق معتادان است؛ پاتوق معشوق معتادش، سیامک نیز. سارا در زندان به دنیا آمده است؛ از مادری که او نیز از مبارزان سیاسی دوران مادر شادی و مادر الهام است.

همه‌ی ماجرا تصویر شهری است که شادی در آن زنده‌گی می‌کند؛ تصویر تهران که از پی زلزله‌ی همه‌ی امعا و احشای آن در معرض دید است؛ تصویر تهران که نسل شادی را نیز در خود گوارده است.

**نگران نباش** چنین فورم رمان می‌گیرد: منظر اول شخص، کثرت حوادث، تداخل زمان‌ها، نوعی تک‌گفتار درونی، نوعی صحنه‌های سوررئالیستی، شباهت زبان اعضای یک نسل، شباهت همه‌ی شخصیت‌ها در ویرانی.

درون‌مایه‌ی **نگران نباش** چنین است: جدالی عظیم میان رژیم جمهوری اسلامی و «جامعه» از یک‌سو و افراد «جامعه» با یک‌دیگر بحران‌ها آفریده است: اعتیاد، توهم، روزمرگی، مرگ «ارزش‌های اخلاقی»، انقلابیون شکست‌خورده‌ای که جز فرزندان ویران، هم‌سران گریزپا، خاطرات تلخ و موی سپید هیچ ندارند. این را هم جدال شخصیت‌ها می‌گوید، هم شباهت شخصیت‌ها؛ هم شباهت زبان اعضای یک نسل می‌گوید، هم شباهت روش حاکمان و قربانیان، هم زمان گرد و تک‌گفتار درونی.

در تابلوی خشونت **نگران نباش** انگار تقدیر تراژیک سرزمینی تصویر شده است که حاکمان‌اش شمشیر نفرت و تهدید می‌چرخانند و مردمان‌اش به چنگ و دندان و زبان یک‌دیگر را زخمی می‌کنند. در گوشه‌ای مأموران گارد ویژه را می‌بینیم که بر تن «مردم» می‌کوبند: «حالا فنچه‌ها دارند با هی هو هی هو جلو و عقب می‌روند و تن‌شان را به سپرهای گارد ویژه می‌سایند. جلو و عقب می‌روند و هی و هو می‌کنند ... حالا فنچه‌ها عقب می‌نشینند. دست و پای روی زمین کشیده می‌شود. دهانی باز می‌شود. فریادی ... فریاد آشنایی ... جیغ ... جیغ ... راهی باز می‌کنم از میان جمعیت و ... موهای بلند سفیدش روی زمین کشیده می‌شود. تو این جا چه کار می‌کنی؟

**بلوز سلوار** کماندویی ... پوتین‌هایی که به پایش لق می‌زند ... فریاد می‌زند ... میان دست‌های مأمورها دست و پا می‌زند ... تو این جا چه کار می‌کنی؟ این چه لباسی است؟ موهایت چرا روی آسفالت کشیده می‌شوند؟ لگدشان نکنید ... فریاد می‌زند و آن پشت‌ها میان ماشین‌های سیاه گم می‌شود. مامان ملوک؟

با آرنج صف لباس سبزه‌ها را می‌شکافم. سینه‌های لباس سبزه‌ها سد راهم می‌شوند. مادر بزرگم ... روی پنجه‌ی پا بلند می‌شوم ... کجا می‌بریدش؟ مادر بزرگم ...

فریادم توی هوا گم می‌شود ... فریادهایش توی هوا گم می‌شود ... به طرفم می‌دود ... از دست‌شان فرار کرده. اسم من را فریاد می‌زند. ضربه‌ای به پشت زانو و قدم‌هایش توی هوا می‌مانند. موهایش روی زمین کشیده می‌شود.

باید صف‌شان را بشکافم. باید بگویم مادر بزرگم است، که آرزایم دارد، که ... باتوم بالا می‌رود ... فکم داغ می‌شود ... پهلوهایم تیر می‌کشد. دست‌ها را حایل سر می‌کنم.» (۹)

در گوشه‌ای دیگر خشونت «مردم» با یک‌دیگر را می‌بینیم: شادی در خیابان راه می‌رود؛ به جست‌وجوی خانه‌ای که تریاک بکشد: «چند تا پسر با نیش‌های تا بناگوش باز شده دور و بر دختر یوزپلنگی را گرفته‌اند و دختر حتماً دیگر دارد فحش‌های چارواداری می‌دهد که پسرها نم‌نم عقب می‌روند. حالا لنگه کفشش هم هوا می‌رود، چسبیده به ستون روی آسفالت سر می‌خورد، می‌نشیند و بطری را میان پاها می‌گذارد. پسرها نم‌نم جلو می‌آیند. دهان دختر به اندازه‌ی گاله باز می‌شود و ... حالا مردی هیکل‌جوشان می‌ایستد و با کف دست به سینه‌ی یکی از پسرها می‌زند [...]»

پسر دوپست‌وششی با یک کت و شلوار غول بیابانی دست به یقه شده. نامرد چپ و راست می‌زند. پسر با قفل فرمان شیشه‌ای زانتیا را پودر می‌کند. زن آن غول بیابانی دارد صورتش را چنگ می‌زند [...]» (۱۰)

در گوشه‌ای دیگر خشونت جاری در خانه‌ی پروین را می‌بینیم: «به دردرهای این سوویت فکر می‌کند. به این که هر دو سه ماه یک‌بار پروین یا یکی از بچه‌هایش یک گندی بالا آورده‌اند؛ یا پروین مست کرده و یاد دوران مبارزاتش افتاده و همه را واداشته دنبالش رژه بروند و سرود حزب کارگر را نصف شبی توی حیاط اجرا کنند، یا الهام مست کرده و با راننده‌ی آژانس دست به یقه شده و مهمانی - شان را به هم ریخته، یا اشکان خودکشی کرده و سیگار از دستش افتاده و موکت اتاق را آتش زده.» (۱۱)

در گوشه‌ای دیگر خشونت جاری در خانه‌ی سارا را می‌بینیم: «خنده‌ی ریزی می‌کند و چشمک می‌زند. سرم را روی متکا می‌گذارم. و شلنگ قل قلی را میان دندان‌هایم می‌گیرم. چه کیفی دارد از این پایین به صورت نگاه کنم. سیخ را می‌چسبانم، دود را توی سینه‌ام نگاه می‌دارم، چشم‌هایم را می‌بندم [...]»

شهناز اسم رحیم را که می‌شنود، دیوانگی‌اش بالا می‌زند. خیز برمی‌دارد طرف پیام. تکه‌ی آینه را صاف نشانه می‌رود برای شاه‌رگ گردنش. علی دپ می‌پرد و از پشت دست شهناز را می‌گیرد، آن‌قدر فشار می‌دهد تا آینه از دستش می‌افتد، بعد با یک هوک چپ نقش زمینش می‌کند» (۱۲)

## ۵

داستان **نصف‌النهار خون**، چنین است: نیمه‌ی قرن هیجدهم میلادی است؛ آمریکا و مکزیک. ماجرا با فرار یک نوجوان چهارده ساله از خانه‌اش در تنسی آغاز می‌شود. همین نوجوان است که در طول رمان رشد می‌کند و با نام جوان تبدیل به شخصیت اصلی رمان ما می‌شود. جوان در نخستین منزل با قاضی هولدن روبه‌رو می‌شود؛ در تکراس؛ در سالنی که اسقف گرین در آن مشغول وعظ است. قاضی هولدن به درون می‌آید و به دروغ اسقف را به تجاوز به یک دختر سیزده ساله و یک بز متهم می‌کند. چندی بعد جوان در نزدیکی مرز مکزیک به استخدام کاپیتان وایت، رهبر یک گروه آمریکایی، در می‌آید که برای مبارزه با حکومت مکزیک مزدور استخدام می‌کند. پس از چندی گروه آن‌ها مورد حمله‌ی سرخ‌پوستان قرار می‌گیرد. جوان به اتفاق یکی دیگر از اعضای گروه، اسپرول، فرار می‌کند. در ایالت شی‌ها توسط گروه‌های محلی آمریکایی اسیر می‌شود، در اسارت به استخدام یک گروه شکارچی سرخ‌پوستان، گلانتون، درمی‌آید. اعضای این گروه به خاطر جمجمه‌ی هر سرخ‌پوست صد دلار دست‌مزد می‌گیرند. از این پس رمان ما جز صحنه‌ی قتل و خون و وحشت نیست

**نصف‌النهار خون** چنین شکل رمان می‌گیرد: منظر سوم شخص، زمان خطی، کثرت حوادث، شباهت شخصیت‌ها در بی‌رحمی، دست و پا بسته‌گی قربانیان.



داستان **فرزند پوشالی** چنین است: آغاز قرن بیستم است؛ مراکش. محمد احمد دختری است که از یک مادر «دخترزا»، بعد از هفت دختر به دنیا آمده است، اما به خواست پدر، حاجی احمد سلیمان، نقش پسر را بازی کرده است. پدر با قابله‌ی پیر و هم‌سر خود تباری کرده است و هشتمین دختر خود را از همان لحظه‌ی تولد، به عنوان پسر جا زده است. حتا برای او مراسم ختنه‌سوران ساخته‌گی ترتیب داده است. محمد احمد در قالب یک پسر رشد می‌کند، پدر می‌میرد، محمد احمد با دخترعموی خویش، فاطمه، ازدواج می‌کند. چندی بعد فاطمه می‌میرد. محمد به هویت زنانه‌ی خویش باز می‌گردد و با نام زهرا در سیرکی استخدام می‌شود.

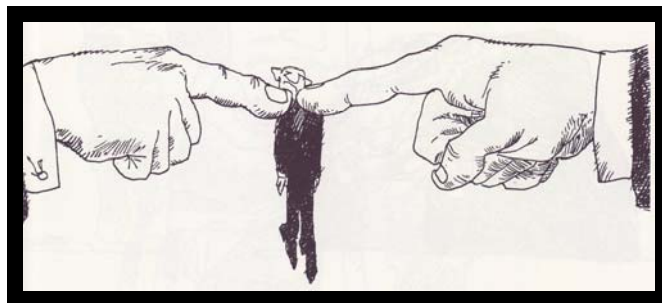
**فرزند پوشالی** چنین شکل رمان می‌گیرد: راوی رمان قصه‌گویی دوره-گرد است که در برابر انبوهی از شنونده‌گان قصه‌ی خویش را روایت می‌کند؛ قصه‌ی او بر دو سند مبتنی است: دفتر خاطرات محمد احمد، نامه‌هایی که به یک دوست نوشته است. بنابراین بخش‌هایی از رمان را از زبان قصه‌گو می‌شنویم؛ بخش‌هایی را در قالب دفترخاطرات و نامه‌می‌خوانیم. **فرزند پوشالی** در نوزده بخش روایت می‌شود؛ زیر این عناوین: مرد، دروازه پنجشنبه، دروازه جمعه، دروازه شنبه، دروازه حدود، دروازه فراموش شده، دروازه گل گرفته، شورش همه منزلگاهها، ساختن چهره‌ای هم‌چون بر پا داشتن خانه‌ای است، نقال غرق در جملات خویش، مردی با سینه‌های زنانه، زنی با ریش نتراشیده، شب بی پایان، سالم، عمار، فاطمه، شاعر نابینا، شب اندلس، دروازه پوشالی.

درون‌مایه‌ی **فرزند پوشالی** چنین است: در جامعه‌ی اسلامی-مردسالار، مرد بودن ارزش است، زن بودن مایه‌ی شرمساری است، ستم جنسی بی-داد می‌کند، بزرگ‌ترین بی‌داد انکار هویت خویش است، شرمساری از هویت خویش است؛ رنج از بدن خویش است. این را اسنادی که قصه را رنگ واقعیت می‌بخشد هم می‌گویند؛ دفترخاطرات و نامه‌ها می‌گویند. تابلوی خشونت در **فرزند پوشالی** تقدیر زنان در جامعه‌ای اسلامی - مردسالار را به نمایش می‌گذارد؛ تقدیری پر از تحقیر، تسلیم، خون. در گوشه‌ای تحقیری را می‌بینیم که بر انسان روا می‌رود تا هویتی دروغین حفظ شود: «یک روز عده‌ای ولگرد به من حمله کردند و تکه‌ای از نانم را دزدیدند. آنها سه نفر بودند، نتوانستم با آنها دعوا کنم. با گریه به خانه رفتم. پدرم سیلی محکمی به من زد که هنوز به یاد دارم و گفت: تو دختر نیستی که گریه کنی، یک مرد گریه نمی‌کند!»

این همان زخمی بود که داشتیم. نوعی مرگ، خیانت به نظم. همواره از سر زدن سینه‌ها هم جلوگیری می‌شد. احساس می‌کردم سینه-هایم از داخل رشد می‌کنند و نفس کشیدن را برایم مشکل می-کرد.» (۱۴)

در گوشه‌ای دیگر مردی را می‌بینیم که در سیرکی که زهرا در آن کار می‌کند، به شکلی غریب به او تجاوز می‌کند. روزهایی بعد، زهرا به انتقام خود و مرد متجاوز را به مرگی فجیع می‌کشد: «خودش را روی زهرا انداخت اما قبل از اینکه آلتش وارد بدن او بشود، همراه با فریادی خشماگین به انزال رسید. چاقویی که در دست داشت پشت زهرا را خراشید. عباس در حالیکه او را نفرین می‌کرد از آنجا رفت تا میان سینه‌های مادرش گریه کند. چند لحظه بعد با دست‌بندی برگشت. دست‌های زهرا را به نرده‌های پنجره بست و با تکه‌ای چوب درخت به او تجاوز کرد.»

یک شب چهاردهم ماه که زهرا حس می‌کرد امشب عباس به سراغش خواهد آمد، دو تا از تیغ‌های ریش تراشی که تماشاچی‌ها توی قفس انداخته بودند را برداشت. لباسش را درآورد. تیغ‌ها را در دستمالی پیچید و آنرا میان دو لمبرش گذاشت. و رو به شکم خوابید و منتظر آن موجود عوضی شد. در مجله‌ای قدیمی گذاشت و رو به شکم خوابید و منتظر آن موجود عوضی شد. در مجله‌ای قدیمی خوانده بود که زنان هندوچین در دوران جنگ این روش را برای کشتن سربازان دشمن که به آنها تجاوز می‌کردند، به کار برده‌اند. این کار نوعی خودکشی هم محسوب می‌شد.



درون‌مایه‌ی **نصف‌النهار خون** چنین است: بی‌رحمی قدرت‌مداران مرز نمی‌شناسد؛ قدرت‌های بزرگ بنیان قدرت خویش را گاه تنها بر جنایت گذارده‌اند؛ تاریخ «تمدن‌ها» گاه جز تاریخ ددمنشی‌ی انسان نیست؛ حاصل خون و رنج پای‌مال‌شده‌گان. این را زمان خطی، کثرت حوادث خونین، شباهت شخصیت‌ها نیز می‌گوید.

در تابلوی خشونت در **نصف‌النهار خون** «سواران جهان‌گشا» همه‌ی قلب خویش را به سکه‌ای فروخته‌اند: «کشته‌گان در حوضی از خون خود افتاده بودند.»

و او کشتن سرخ‌پوستان را شروع کرد. نیاز نداشتیم کسی ترغیب-مان کند. خدای من چه قتل‌عامی بود. نخست بیش از ده نفر را کشتیم و تمام نکردیم. قبل از این که آخرین کاکا سیاه بخت-برگشته به پایین شیب برسد، نعش پنجاه‌وهشت تن میان سنگ‌ها افتاده بود.

پنج واکن در کویر می‌سوختند. سواران پیاده شدند و در میان نعش‌ها به دنبال جست‌وجوگران طلا گشتند. این زائران مشروع بی‌نام میان سنگ‌ها افتاده بودند؛ با زخم‌های وحشتناک؛ با امعا و احشایی که از پهلوهایشان بیرون زده بود؛ با بالاتنه‌های لختی که از انبوه تیر پُر بود. تعدادی از روی ریش‌هایشان معلوم بود که مردند، اما در میان پاهایشان زخمی عجیب داشتند؛ مثل خون قاعده‌گی. و آلت تناسلی نداشتند؛ چرا که آلت تناسلی‌شان بریده شده بود و سیاه و غریب از دهان‌هایشان که انگار به پوزخند باز بود، آویزان بود.

چندتایی از مردها درون کومه‌ها را گشتند و قربانیان را بیرون کشیدند؛ خونین و خون‌چکان [...] و سرکسانی را که زانو زده بودند و امان می‌خواستند، از تن جدا کردند.

سوار بر اسب محتاطانه ردی را که در کویر افتاده بود، طی کرد؛ با هفت تیری روی ران‌اش. وقتی برگشت جمجمه‌ی پیرمردی را با خود داشت که از لای بوت‌ها به هنگام طلوع بیرون آمده بود.

در طلوع شتابان مجموعه‌ای که خونین و ژنده با جمجمه‌های کاسه-مانند پیش می‌آمدند، بیش‌تر به بقایای یک لشگر درهم شکسته می‌ماندند تا یک لشگر پیروز.

سواران وارد شهر شدند؛ نجیف و کثیف و بویناک از خون شهروندانی که اجیر شده بودند تا از آن‌ها محافظت کنند. جمجمه-های ساکنان ده به پنجره‌های خانه‌ی فرمان‌دار آویزان شد و پارتیزان‌ها مزد خود را از صندوق‌های خالی دریافت کردند.» (۱۳)

هیکل سنگین عباس، مانند توده‌ای از گوشت با حالتی دو نیمه شده روی زهرا افتاد. عباس از درد و خشم گلوی او را می‌فشرد. زهرا سحرگاه همان شب مُرد و متجاوز بلافاصله از شدت جراحت از پا درآمد.» (۱۵)

## ۷

داستان **سور بُز**، چنین است: سال‌های ۱۹۹۰ میلادی است؛ شهر سانتو دومینگو، اورانیا، دختر سناتور آگوستین کابرال، وزیر ژنرال تروخیو، دیکتاتور دومینیک، از نیویورک بازگشته است. اورانیا اکنون در نیویورک یک وکیل مدافع موفق است. در طول سی‌وپنج سال ماجراها گذشته است. ژنرال تروخیو ترور شده است و پدر او در بستر بیماری افتاده است. سناتور کابرال، اورانیا را به روزگار نوجوانی به عنوان معشوقی یک شبه به قصر ژنرال تروخیو فرستاده است. تروخیو اما به تصرف او موفق نشده و از سر خشم با دست بکارت او را برداشته است. ترورکننده‌گان ژنرال تروخیو نیز هر یک سرنوشتی پر زخم و درد پیدا کرده‌اند؛ از آن میان: آنتونیو ایمبرت، صاحب‌منصب عالی‌رتبه‌ی رژیم ژنرال تروخیو و عضو جنبش چهاردهم ژوئن، آنتونیو دلاماسا، عضو سابق گارد ویژه‌ی تروخیو، سالوادور استرالا سادالا، فرمانده هنگ دوم تروخیو، ستوان آمادیتو، عضو گارد ویژه‌ی تروخیو، پدرو لیویو سدنیو، سروان اخراجی ارتش، مدیر باطری سازی شرکت دومینیک. کسان دیگری هم در **سور بُز** حضور دارند؛ از آن میان: آیس گارسیا، رئیس سازمان اطلاعات و امنیت، رامفیس تروخیو، پسر وحشی صفت ژنرال تروخیو، رئیس جمهور کاغذی دومینیک در دوران ژنرال تروخیو، یواکیم بلاگر.

**سور بُز** چنین شکل رمان می‌گیرد: در بیست‌وچهار فصل رمان با سه محور زمانی - محیطی روبه‌رو هستیم: زنده‌گی‌ی اورانیا، زنده‌گی‌ی ژنرال تروخیو، زنده‌گی‌ی ترورکننده‌گان ژنرال تروخیو که به تناوب تکرار می‌شوند. درون هر محور زمان - محیطی با رفت و برگشت‌های زمانی روبه‌رو هستیم. در فصل‌های مربوط به زنده‌گی‌ی اورانیا همه‌ی زنده‌گی‌ی او را می‌خوانیم؛ از کودکی تا اکنون. در فصل‌های مربوط به زنده‌گی‌ی ژنرال تروخیو از درجه‌داری ارتش تا دیکتاتوری را می‌خوانیم. در فصل‌های مربوط به ترورکننده‌گان ژنرال تروخیلو سرگذشت همه‌ی ترورکننده‌گان را می‌خوانیم؛ از وفاداری به تروخیو تا ترور تروخیو. **سور بُز** که بر مبنای کثرت حوادث بنا شده است با بازگشت اورانیا از نیویورک آغاز می‌شود و با بستن چمدان‌ها برای بازگشت اورانیا به نیویورک پایان می‌پذیرد. انگار همه چیز را در ذهن اورانیا می‌خوانیم؛ بی‌آن‌که او خود بداند.

درون‌مایه‌ی **سور بُز** چنین است: دیکتاتوری‌ها به پایان خواهند رسید؛ آن‌ها خود گور خود را می‌کنند؛ تقدیر تاریخ به مرگ آن‌ها شهادت داده است. این را فورم رمان را هم می‌گوید؛ ذهن اورانیا، سرنوشت تاریخی‌ی همه‌ی بازیگران تاریخ را ثبت کرده است؛ روند ناگزیر تاریخ را.

در تابلوی خشونت در **سور بُز** عملیات ترورکننده‌گان تروخیو در مقابل خشونت بی‌مرز یاران تروخیو تصویر می‌شود؛ تقدیری حماسی یا فصلی از یک بازی خونین؟ در گوشه‌ای ماجرای ترور تروخیو تصویر می‌شود: «**پدرولیو صدای گلوله را می‌شناخت. صدایی که آنها شنیده بودند و سکوت شب را به هم زده بود، شلیک پیاپی - از تفنگ آنتونیو، و آمادیتو، رولور تُرک، و شاید تپانچه‌ی ایمبرت - بود، و این چیزی بود که روحیه‌ی فرسوده از انتظارش را شور و نشاطی بخشید [...]**»

حدود صد متر جلوتر شورت بی‌حرکت تروخیو دیده می‌شد که به سمت راست جاده کشیده بود و چراغ‌های جلوش روشن بود. پدرولیو و ئواسکار فریاد زدند خودش است، خودش است و درست در همان لحظه هرچه تفنگ و رولور و مسلسل بود دوباره شلیک کرد.» (۱۶)

در گوشه‌ای دیگر صحنه‌ی شکنجه‌ی ژنرال خوسه رنه رومان تصویر می‌شود. او قرار بوده است رهبری کودتا را به عهده گیرد، اما موفق نشده است. تردید کرده است و دست‌گیر شده است: «**[...] پویو احساس کرد نیرویی غول‌آسا به جلو پرتش می‌کند. ضربه انگار بر تمام اعصابش کوبیده بود، از فرق سر تا نوک پا. تسمه‌ها و حلقه‌ها به عضلاتش**

فرو رفت، گلوله‌هایی آتشین جلو چشمش آمد و سوزن‌هایی تیز به ذره ذره پوستش فرو رفت. شوک را بی‌آنکه فریاد بکشد تحمل کرد، فقط غرشی از دهانش برآمد [...]

در فاصله‌ی میان شوک‌های الکتریکی او را سراپا عریان به سلولی مرطوب می‌بردند و آنجا با سطل سطل آب گندناک به حال می‌آوردند.

برای آن که نگذارند بخوابد پلک‌هایش را با نوار چسب به ابروهای چسبانده بودند. وقتی به رغم باز بودن چشم‌هاش به حال نیمه-بیهوشی می‌افتاد با چماق بیس‌بال به جانش می‌افتادند. بارها موادی غیرخوراکی را توی دهانش تپاندند، گاه متوجه می‌شد که آنچه به خوردش می‌دهند مدفوع است و بالا می‌آورد. [...]

[...] نوار چسب را، همراه با ابروی او، کنده بودند و بعد صدایی مستانه و شاد به او خبر داد حالا دیگر چشمت تیره و تار می‌شود، این جوری می‌توانی تا دلت می‌خواهد بخوابی. سوزن را احساس کرد که در پلک‌هایش فرو می‌رفت. وقتی پلک‌هایش را به هم می‌دوختند از جایش تکان نخورد. برایش تعجب‌آور بود که دوختن چشم‌هایش با سوزن و نخ به اندازه‌ی شوک برقی دردناک نبود [...]

وقتی اخته‌اش کردند، پایان کار نزدیک بود. بیضه‌هاش را با کارد نبریدند، قیچی به کار بردند [...]. بیضه‌هاش را توی دهانش تپاندند، آنها را فرو داد، با این امید که مرگش را جلو بیندازد، چیزی که هرگز به خواب نمی‌دید این چنین آرزومندش باشد.» (۱۷)

در گوشه‌ای دیگر تصویر شکنجه‌ی میگل آنخل بائس دیاس تصویر می‌شود؛ یکی از عاملان ترور تروخیو: «**[...] یک روز به جای ذرت کوبیده‌ی بدبوی همیشگی، قابلمه‌ای پر از تکه‌های گوشت برایشان آوردند. میگل آنخل بائس و مودستو دیاس غذا را یک نفس بلعیدند، با هر دو دست غذا می‌خوردند و وقت نفس کشیدن نداشتند. کمی بعد زندانیانی به سلولشان آمد. روبه‌روی بائس دیاس ایستاد: ژنرال رامفیس تروخیو می‌خواست بداند آیا خوردن گوشت پسرش حالش را به هم نزده؟ میگل آنخل که روی زمین نشسته بود گفت برو از قول من به آن حرامزاده‌ی کثافت بگو آن زبان خودش را قورت بدهد و خودش را مسموم کند. زندانبان زیر خنده زد. رفت و کمی بعد برگشت، از همان دم در سر پسری را که از موهاش گرفته بود به آنها نشان داد. میگل آنخل دیاس چند ساعت بعد در آغوش مودستو مرد، سکتة قلبی کرده بود.» (۱۸)**

## ۸

داستان **۱۹۸۴** چنین است: سال ۱۹۸۴ است؛ یا سالی که شخصیت اصلی - ی رمان ما فکر می‌کند سال ۱۹۸۴ است؛ سرزمینی خیالی که شاید مرکز آن لندن است. قدرت‌مدارانی سخت سرکوبگر به زعامت رهبر مقدس، ناظر کبیر، بر سرزمینی حکومت می‌کنند که در آن حتا اندیشه‌ای که در سر می‌گذرد نیز کنترل می‌شود. در سرزمینی چنین وینستون اسمیت که کارمند وزارت حقیقت است، به تصادف با دختری به نام جولیا آشنا می‌شود. در طبقه‌ی بالای مغازه‌ی خرت و پرت فروشی‌ی آقای چارینگتون اتاقی می‌گیرد و با جولیا در آن جا بارها خلوت می‌کند. آن گاه به مخالفان ناظر کبیر، یعنی انجمن اخوت، می‌پیوندد، اما دست‌گیر می‌شود. جولیا هم دست‌گیر شده است. روشن می‌شود که خود آقای چارینگتون پلیس اندیشه است. وینستون اسمیت شکنجه می‌شود، تسلیم می‌شود، احساس می‌کند ناظر کبیر را دوست دارد.

**۱۹۸۴** چنین شکل رمان می‌گیرد: منظر سوم شخص، زمان خطی، شخصیت‌های اندک، پایان بسته.

درون‌مایه‌ی **۱۹۸۴** چنین است: حکومت‌های توتالیتر، جان، جسم، اندیشه، تفکر، احساس را به بند می‌کشند، غرور می‌کشند، از تسلیم همه‌گانی تغذیه می‌کنند. این را زمان خطی و پایان بسته هم می‌گوید.

تابلوی خشونت در **۱۹۸۴** زخم قربانیانی را تصویر می‌کند که از مسخ یا تسلیم خویش پناهگاه ساخته‌اند. در گوشه‌ای وینستون اسمیت یادداشت‌های روزانه می‌نویسد؛ روایتی از تبلیغ خشونت در سرزمینی که حاکمان - اش جز خشونت نمی‌دانند، نمی‌توانند، نمی‌خواهند: «**چهارم آوریل هزار**

داستان مرگ کسب و کار من است، چنین است: سال‌های ۱۹۴۵ - ۱۹۱۳ است؛ آلمان، روسیه، لهستان. رودلف لانگ در خانواده‌ای مسیحی که پدری سخت‌گیر بر آن حکم می‌راند، به اتفاق مادر، دو خواهر و یک خدمت‌کار زنده‌گی می‌کند. پدر آرزو دارد رودلف کشیش شود. رودلف اما چنین نمی‌کند. پدر در سال ۱۹۱۴ می‌میرد. رودلف به عنوان سرباز در جنگ جهانی اول شرکت می‌کند، به عنوان سرباز داوطلب برای سرکوب بلشویک‌ها به روسیه می‌رود، به خدمت حزب نازی درمی‌آید، ازدواج می‌کند، صاحب چهار فرزند می‌شود، افسر اس اس می‌شود، در جنگ جهانی دوم، به فرماندهی آشویتس منصوب می‌شود، اتاق‌های گاز و کوره‌های آدم‌سوزی را سازمان‌دهی می‌کند، میلیون‌ها یهودی را می‌کشد. پس از پایان جنگ دست‌گیر می‌شود، محاکمه می‌شود، به مرگ محکوم می‌شود. مرگ کسب و کار من است، چنین شکل رمان می‌گیرد: منظر اول شخص، زمان خطی، شخصیت ویژه‌ی شخصیت اصلی، کثرت مستندگونه‌ی حوادث در هفت فصل؛ زیر این عنوان‌ها: ۱۹۱۳، ۱۹۱۶، ۱۹۱۸، ۱۹۲۲، ۱۹۲۹، ۱۹۳۴، ۱۹۴۵.

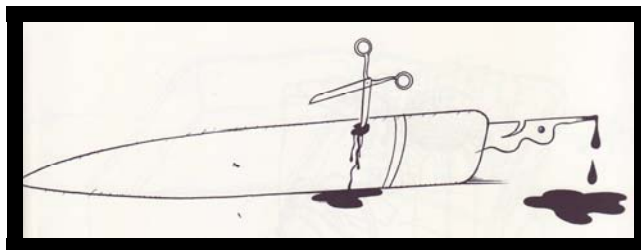
درون‌مایه‌ی مرگ کسب و کار من است چنین است. فاشیسم خوشونتی غریب ساخته است. جلادان این ساختار خود برآمده از خانواده‌های پدرسالار، خشن، هرمی شکل، مذهبی، صاحب عقل سرد بوده‌اند. این را کثرت مستندگونه‌ی حوادث، شخصیت ویژه اما قابل تعمیم شخصیت اصلی هم می‌گوید.

تابلوی خوشونت در مرگ کسب و کار من است، صحنه‌ی تقدیر تراژیک کسانی است که قربانیان حکومتی توتالیترا اند؛ قربانیان مردانی بی‌قلب؛ شفیفته‌گان حذف و نفرت: «بی‌درنگ تصمیم گرفتم که این محصول را آزمایش کنم. دستور دادم در دیوار هر دو تالار موقتی بیر که‌ناو سوراخی را به قطر لازم تعبیه کردند که از بیرون مجهز به سرپوش بود. به امر من دو بیست تائی از زندانی‌ها را که قادر به کار نبودند در تالار جمع کردند، و محتوی یکی از قوطی‌های تسیکلون «ب» را در آن سوراخ ریختند. همان دم زوزه‌های جگر خراش زندانی‌ها بلند شد و باران مشت و لگد بود که به در و دیوارها کوبیده می‌شد. آن وقت نعره‌ها و فریادها فرو کشید، ضربه‌ی مشت‌ها ضعیف شد، و پنج دقیقه بعد همه چیز از صدا افتاد و سکوت مرگ بر تالار فرود آمد. دستور دادم اس. اس‌ها ماسک ضد گازشان را گذاشتند و برای ورود هوا همه درها و منافذهای تالار را وا کردند. چند دقیقه دیگر هم صبر کردم و بعد، شخصاً پیشاپیش دیگران وارد تالار شدم؛ مرگ، شاهکارش را زده بود. [...]

دود و شعله‌ها از گودال وسیعی بیرون می‌زد که در آن، جنازه‌هایی از زن و مرد روی هم تلنبار شده بود. جنازه‌ها بر اثر آتش به خود می‌پیچیدند و با جست و واجست‌های شدید از هم وا می‌رفتند، چنان که انگار زنده‌اند. جز و جز کباب شدن بود که مدام با فشار و شدتی حیرت‌آور تو هوا دم گوش آدم می‌ترکید. دم به دم نوری به رنگ سرخ روشن، سر زنده و غیرواقعی، همچون خوشه افشان آتشبازی از شعله‌های بلند و سیاه رها می‌شد. کنار گودال، کپه کپه، اجساد عریان در فواصل مساوی بر هم انباشته شده بود، و زندانی‌های زوندر دور و بر این کپه‌ها می‌پلکیدند و سرگرم کار بودند. دود، پاره‌ئی از حرکات‌شان را از چشم پنهان می‌کرد، اما گاه به گاه، از هر دو طرف و در تمام طول گودال، جنازه‌های برهنه که به هوا پرتاب می‌شد، در بازتاب شعله‌ها برقی تند می‌زد و در خرمن آتش سرنگون می‌شد.» (۲۱)

۱۰

داستان شاه سیاهپوشان چنین است: سال‌های ۱۳۶۰ است؛ تهران. یک شاعر - معلم دست‌گیر می‌شود و به زندان جمهوری اسلامی می‌افتد. شاعر - معلم سال‌ها هفت پیکر نظامی را تدریس کرده و هنگامی که



ونهد و هشتادوچهار. دیشب رفتم سینما. همه‌اش فیلم جنگی. یکیش خیلی خوب بود، یک کشتی مملو از پناهندگان که جایی در مدیترانه بمباران می‌شد. صحنه‌هایی که مردی غول‌پیکر و چاق را در تلاش گریز با هلیکوپتری در تعقیب او نشان می‌داد، برای تماشاچیان بسیار لذتبخش بود. اولش او را می‌دیدید که مانند خوک دریایی در آب بالا و پایین می‌رود، سپس او را از میان دوربین تفنگ هلیکوپتری می‌دیدید، آنگاه بدنش سوراخ سوراخ بود و دریای پیرامونش به رنگ صورتی درآمد و ناگهان طوری که گویا از سوراخ‌های بدنش آب به درون رفته باشد، فرو رفت. هنگامی که فرو رفت، تماشاچیان ضمن خنده فریاد می‌کشیدند. آنگاه قایق نجاتی می‌دیدید مملو از بچه، و هلیکوپتری پرسه‌زنان بر فراز آن [...] سپس هلیکوپتر بمبی بیست کیلویی بر سر آن‌ها ریخت آتشی عظیم و قایق از هم پاشید [...] از جایگاه اعضای حزب صدای کف زدن شدید به پا خاست اما زنی در جایگاه رنجبران بنای داد و بیداد گذاشت که جلو بچه‌ها نباس اینا را نشان داد [...] تا اینکه پلیس خفه‌اش کرد [...]» (۱۹)

در گوشه‌ی دیگر شکنجه‌ی وینستون اسمیت را می‌بینیم؛ تا مرز تسخیر ذهن: «نمی‌دانست چه مدت آنجا بوده است. از لحظه‌ای که دستگیر شده بود، تاریکی شب یا روشنایی روز را ندیده بود. وانگهی، یادهايش پیوسته نبودند [...]»

با فرو آمدن نخستین ضربه بر آرنجش، کابوس آغاز شده بود [...] اعتراف جنبه‌ی تشریفاتی داشت، هر چند که شکنجه واقعی بود. اینکه چند بار و چه مدتی او را زده بودند، به یاد نمی‌آورد. همواره پنج شش آدم سیاه جامه با هم به جانش می‌افتادند، گاهی با مشت، گاهی با تعلیمی، گاهی با میله فولادین، گاهی با پوتین. زمان‌هایی بود که به بی‌شرمی حیوان بر کف سلول می‌غلطید و با تلاشی بی‌پایان و نومید بدنش را این‌سو و آن‌سو می‌کشاند تا از شر لگدهای آنان در امان بماند، و همین سبب می‌شد که لگدهای بیشتر و بیشتری بر دنده‌هایش، شکمش، آرنجش، ساق پاهایش، کشاله رانش، بیضه‌هایش، استخوان خاجی‌اش، نثار شود [...] زمان‌هایی بود که اعصاب او چنانش رها می‌کرد که پیش از شروع ضربه‌ها فریاد الامان سر می‌داد، و از دیدن مشت‌ی که برای فرود آوردن ضربه عقب رفته است طوماری از اعترافات به جنایات واقعی و تخیلی بیرون می‌داد. [...]

وینستون، تو درست بشو نیستی. لکه‌ای هستی که باید پاک شود. مگر به تو نگفتم که ما با شکنجه‌گران گذشته فرق داریم؟ اطاعت کورکورانه، حتی تسلیم مذلت‌بار، ما را راضی نمی‌سازد. وقتی عاقبت خودت را تسلیم ما می‌کنی، باید از روی اختیار باشد. ما راضی را به این دلیل که در برابرمان مقاومت می‌کند نمی‌کشیم. مادام که مقاومت می‌کند، او را نمی‌کشیم. او را به آیین خویش درمی‌آوریم، ذهن درونی‌اش را در اختیار می‌گیریم، شکل دوباره‌ی او را می‌دهیم. پلیدی و پندار را در وجود او می‌سوزانیم. او را به جبهه‌ی خویش می‌کشانیم، و او نه به صورت ظاهری که از صمیم قلب و با جان و دل هوادارمان می‌شود. پیش از آن که بکشیمش، او را از خودمان می‌کنیم.» (۲۰)

علاقه و حتی دقت تیر خلاص می‌زد. اما بعد گاهی تن هنوز با آن همه آب که ریخته بودم و خون‌ها را شسته بودم گرم بود [...] اولش بهانه‌ی درست کردن ظاهرشان بود، بعد دیگر بیش از حد لزوم این کار را می‌کردم. آره دیگر عادت‌م شد. بعد یک روز وقتی یکی‌شان را بغل کردم که بیندازم روی بقیه همان شد که تو گفتی، می‌خواندی. [...]

گفتم که من این جا می‌مانم. برای همیشه. شاید هم یک روز همین طور که که دارم شلنگ به دست نعش‌ها را می‌شویم، بستندم به رگبار، سند که نمی‌خواهند باقی بگذارند. همین دیروز یکی‌شان داد زد: زود باش مادر بختا. یوزی‌اش را رو به من گرفته بود. گفتم، هنوز جان دارد. خوب، اگر زده بود، کسی کاریش نداشت. یک روز می‌زنند، مطمئنم، برای این که می‌دانند که حافظه‌ی من بی‌نظیر است. می‌خواهی اسم همه‌ی آن بچه‌هایی را که توی آن سلول آمدند و اعدام شدند برایت بگویم.

[...] شاید اگر این واقعه دیروز پیش نمی‌آمد، کارمند دفتری‌شان می‌شدم، یک عضو کوچک از این چرخ عظیم.

[...] غروب دورادور ایستاده بودم، پنج دختر به ردیف ایستاده بودند. دست‌ها بسته و چشم‌ها بسته. یکی شعار می‌داد. هم قد آفتاب روی من بود. مثل هر بار فکر کردم این یکی خودش است و فکر می‌کردم تیر خلاص او را نمی‌توانم بزنم. جلوتر نرفتم. برادرها کارشان را کردند. ایستادند به حرف زدن. فقط نوک بافه‌ی موهایش را دیده بودم. با هم سازمانی عقد کرده بودیم، اما بی‌روسی هیچ-وقت ندیده بودمش. خودش بود. این بار فرق می‌کرد. سی، نمی‌دانم شاید هزار بار فکر کرده بودم نکند خود اوست و ماشه را می‌چکاندم و حالا بود. نفر سوم بود، گلوله شده، و موها که بلند بود و انتهایش چین داشت و به قول شماها از شبق سبق می‌برد. از همان چین‌ها شناختمش. صورتش را پوشانده بود. به او نتوانستم تیر خلاص بزنم، فقط دست دراز کردم و موهایش را پس زدم. خودش بود. تیری کنار سرش به زمین خالی کردم و گذشتم. به چهارمی که رسیدم برگشتم، نگاهم می‌کرد، برادرها رفته بودند. راننده‌ی نعش-کش هم حتماً توی دفتر بود. هوای بیرون ابری است، می‌دانی که. وقتی پنجمی را خلاص کردم، رفتم چکمه‌های لاستیکی و اوورم را پوشیدم و با شلنگ آنها را شستم. فکر کردم می‌میرد، حتی آخر از همه بردمش. وقتی بغلش کردم چشم باز کرد و نگاهم کرد، با آن رنگ سپید سپید. حتی به لب رنگ نداشت، با آن موهای خیس آویخته بر روپوش سیاه اما چسبیده به تن. وقتی روی چهار جنازه‌ی مرده‌ی دیگر خواباندمش فهمیدم هنوز تنش گرم است. زنده بود. حتی سر تکان داد، انگار که بخواهد مرا نبیند یا نشناسد. (۲۴)

۱۱

ده تابلوی خشونت بر دیوار آویخته‌اند. جای بسیاری تابلوهای دیگر بر دیوارها خالی است؟ چند تابلوی دیگر؟ کسی نمی‌داند. چند سال، چند دهه، چند قرن دیگر، تابلوهای خشونت دیگری بر دل دیوارها خواهند نشست؟ کسی نمی‌داند. چند نقال دیگر از تابلوهای خشونت در رمان‌های دیگر سخن خواهند گفت؟ کسی نمی‌داند.

تماشاچیان خسته‌اند. نقال در پایان تنها به دو رمان دیگر اشاره می‌کند؛ به دو رمان که خود هنوز نخوانده است، اما از نقالان دیگر شنیده است که از صحنه‌های خشونت جسمانی پُر اند.

۲۶۶۶ (۲۵) در پنج فصل روایت می‌شود؛ از مکان‌هایی گوناگون، در زمان-هایی نامشخص: بخش در باره‌ی منتقدان، بخش در باره‌ی آمال فیتانو، بخش در باره‌ی سرنوشت، بخش در باره‌ی جنایت، بخش در مورد آرخیبولدی. در بخش در باره‌ی سرنوشت، روزهایی از زنده‌گی-ی روزنامه‌نگاری آمریکایی را می‌خوانیم که برای تهیه‌ی رپرتاژ در مورد یک مسابقه‌ی بوکس به شهر سانتا ترسیا آمده است، اما در آن‌جا درگیر زنده-گی‌ی قاتلانی شده که کوچه به کوچه دنبال قربانیان خویش می‌گردند. در

مأموران برای دست‌گیری‌اش به خانه می‌ریزند، گنبد سیاه هفت پیکر را پیش رو دارد. او را در سلولی می‌اندازند که جوانی نوزده ساله هم در آن هست؛ سرمد. در سلول به مناسبتی منظومه‌ی گنبد سیاه را برای دیگران تعریف می‌کند. در روزهای بعد او را به سلول انفرادی منتقل می‌کنند. کمی بعد به مناسبتی سرمد را که پولووری سیاه بر تن دارد، به سلول او می‌آورند. سرمد بر او فاش می‌کند که تو اب است، توسط برادرش لو رفته و خود حتا نامزدش را نیز لو داده است. تعریف می‌کند که این «آخری‌ها» گاه هر روز و گاه چند روز به چند روز غروب‌ها تیر خلاص «خواهران» را می‌زده است، نعش آن‌ها را در نعش‌کشا می‌انداخته است و از گرمای جسد آن‌ها لذت جنسی می‌برده است. در یکی از این غروب‌ها نامزدش نیز در میان اعدامی‌ها بوده است. سرمد تیر خلاص را در کنار سر نامزدش خالی می‌کند. هنگامی که می‌خواهد او را در نعش‌کش بیندازد، دختر چشم می‌گشاید و سری تکان می‌دهد. سرمد هر روز به معراجی می‌رود که شاه سیاهپوشان نظامی رفت؛ پس پولوور سیاه‌اش را به شاعر می‌بخشد و سلول را ترک می‌کند.

شاه سیاهپوشان چنین شکل رمان می‌گیرد: منظر سوم شخص، تداخل زمانی، توازی‌های نمادین با هفت پیکر نظامی گنجوی.

درون مایه‌ی شاه سیاهپوشان چنین است: جلادان جمهوری اسلامی معنای انسان را به مسلخ می‌برند. سرمد با اعدام دختران زندانی در هر گام تکه‌ای از معنای وجود خود را می‌کشد. او نعش زنانه‌گی‌ی درون را در آغوش می‌گیرد و در هم‌آغوشی با مرگی که برخاسته از فرمان جلاد درون و برون است، مفهوم «خود» را به مسلخ می‌برد. (۲۲) این را توازی‌ی نمادین شاه سیاهپوشان با هفت پیکر نظامی گنجوی هم می‌گوید

هفت پیکر نظامی روایت سیر و سلوک بهرام، پادشاه ساسانی، است برای جست‌وجوی «خود» که در روان‌شناسی تحلیلی یونگ کهن‌نمونه‌ی تمامیت است و نشانه‌ی پیوسته‌گی‌ی عاشقانه‌ی زنانه‌گی و مردانه‌گی‌ی وجود؛ پیوسته‌گی‌ی معنا و ماده. بدین ترتیب هر گنبد در هفت پیکر نشانی است از جهان درونی‌ی بهرام و بانوی هر گنبد نمادی از زنانه‌گی یا آنیمای درون او. بهرام در هر گنبد بخشی از هستی‌ی خویش را بازمی-شناسد و سرانجام به دنبال گورخری پا به غاری می‌گذارد که مأمّن تمامیت او است. (۲۳)

گنبد سیاه هفت پیکر نظامی به مثابه نخستین گام جست‌وجوی تمامیت وجود، با میهمان‌داری‌ی دختر اقلیم هند شکل می‌گیرد. دختر اقلیم هند برای بهرام از کدبانویی سیاهپوش از قصر بهشت سخن می‌گوید که کنیز ملکی بوده که پس از مدتی غیبت از قصر خویش چون باز آمده، یک‌سره سیاهپوش بوده است. شاه دلیل سیاهپوشی‌ی خود را برای کنیز چنین تعریف کرده است که روزی غریبه‌ای سیاهپوش به تظلم خواهی نزد او آمده است، او در پاسخ تنها نشانی‌ی شهری را داده که در آن همه سیاهپوشان اند. شاه رخت سفر به سوی آن شهر می‌بندد، اما هیچ‌کس راز سیاهپوشی-اش را بر او فاش نمی‌کند. سرانجام با مرد قصابی روبرو می‌شود که او را به ویرانه‌ای می‌برد و در سیدی می‌نشانند تا به جست‌وجوی راز برود. شاه در سید می‌نشیند و به آسمان می‌رود، در آسمان مرغی او را به چنگ می‌گیرد و در سرزمینی رویایی فرود می‌آورد. شاه در آن سرزمین نخستین گام رودرویی با زنانه‌گی‌ی وجود خویش را تجربه‌ای غریب می‌کند و چون باز می‌گردد سیاهپوش می‌شود. شاه سیاهپوشان گنبد سیاه هفت پیکر روزی پیراهن سیاه را از تن بیرون خواهد کرد؛ سرمد شاه سیاهپوشان ما را برای همیشه سیاهپوش کرده است.

تابلوی خشونت در شاه سیاهپوشان، ماجرای قتل انسان درون را تصویر می‌کند؛ تیری که بر شقیقه‌ی یار شلیک می‌شود؛ تاریکی‌ی سقوط بی‌انتها: «می‌ایستادم یک گوشه‌ای و بعد که آنها را می‌ریختند روی زمین، یکی یک تیر توی سرشان. یعنی روی روسری‌های‌شان خالی می‌کردم و بعد که با شلنگ آب آنها را می‌شستم بغل می‌کردم می‌انداختم توی نعش‌کش که ببرند. روز تا روز فرق می‌کرد، گاهی ده دوازده تا گاهی حتی بیست تا. بعضی وقت‌ها هم هر روز دو یا سه تا بود. مشکل وقتی بود که با بیست می‌بردمشان توی نعش‌کش، خوب یک اوور داشتیم، یعنی دارم که بیرون می‌پوشم. بعد هم خون‌ها را می‌شستم و می‌رفتم جلوی بخاری خود را خشک می‌کردم [...] با

- ۱۷- همان‌جا، صص ۵۱۴-۵۱  
 ۱۸- همان‌جا، ص ۵۲۶  
 ۱۹- اورول، جورج. (۱۳۷۴)، ۱۹۸۴، ترجمه‌ی صالح حسینی، تهران، ص ۲۳  
 ۲۰- همان‌جا، صص ۲۲۲-۲۲۱ و ص ۲۳۴  
 ۲۱- مرل، روبر. (ناتا) مرگ کسب و کار من است، ترجمه‌ی احمد شاملو، تهران، صص ۲۷۰ و ۲۹۱  
 ۲۲- شیدا، بهروز. (۲۰۰۳)، گم‌شده در فاصله‌ی دو اندوه، سوئد، ص ۲۹  
 ۲۳- یآوری، حورا. (۱۳۷۴)، روانکاوی و ادبیات، دو متن، دو انسان، دو جهان، تهران، صص ۱۵۷-۸۷  
 ۲۴- گلشیری، هوشنگ. (۲۰۰۱، ۱۳۸۰)، سوئد، صص ۷۶-۷۱  
 Bolano, Roberto. (2009), 2666, Translated Natasha Wimmer, London  
 26- Cheheltan, Amir Hassan. (2009), Teheran Revolutionsstraße, Aus dem Persischen von Susanne Baghestani, München  
 ۲۷- خلاصه‌ی رمان تهران خیابان انقلاب را به‌تمامی از مقاله‌ی منیره برادران بر گرفته‌ام؛ در این آدرس اینترنتی: برادران، منیره. (ناتا، وبلاگ حقیقت ساده. گفتنی است که این مطلب در سایت رادیو زمانه نیز چاپ شده است.

\*



## رابطه‌ی خشونت و قدرت

### با گوشه‌ی چشمی به بازتاب آن در هنر و ادب

سعید هنرمند

خشونت جمعی گونه‌های مختلفی دارد: خشونت‌های فرهنگی، دینی، قومی، طبقاتی و سیاسی. این گونه‌ها یا توسط مردم اعمال می‌شوند یا توسط قدرت سیاسی حاکم. با این همه هر گونه خشونت در هر وجه‌اش رابطه‌ی مستقیمی با قدرت دارد، و شاید زاده‌ی مستقیم آن باشد. فراتر از آن همیشه یک گفتمان به‌شکلی آن را توجیح و تایید می‌کند. گرچه گونه‌های مختلف خشونت نیاز به بررسی دقیق دارند، در این نوشته تمرکز ما بیش از هر چیز بر خشونت ناشی از قدرت سیاسی خواهد بود. نباید قدرت و خشونت را یکی دانست. زیرا یک، قدرت به خودی خود بد نیست. دو، قدرت آنجایی نامطلوب می‌شود که هدفی جز اداره و سامان یک جامعه را در پیش می‌گیرد و با تخطی از محدوده‌ی قانون منافع شخصی و گروهی را دنبال می‌کند. اینجاست که خشونت به‌عنوان ابزاری خردکننده و سرکوبگر به بیشترین شکل به کار گرفته می‌شود. می‌توان به یک سخن گفت که خشونت استفاده‌ی قهرآمیز از قدرت است بیرون از محدوده‌ی قانون، آن هم در پی منافع یک گروه یا فرد خاص. از این زاویه هم باید آن را غیرقانونی و غیرقابل قبول دانست. تابع این تعریف نه چندان دقیق باید

**بخش در باره‌ی جنایت** ماجرای قتل دوازده زن در شهر سانتا تریسا را می‌خوانیم؛ در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۹۳ تا ۱۹۹۷.  
**تهران، خیابان انقلاب** (۲۶) ماجرای یک تباهی عظیم است؛ سال‌های ۱۳۸۰ شمسی است؛ تهران. دکتر فتاح در سال‌های اول انقلاب اسلامی، مأمور کمیته و زندانبان بوده است و در زندان اوین تیر خلاص نیز می‌زده است. اکنون اما دکتری معتبر است، که از جمله پرده‌ی بکارت دختران را نیز ترمیم می‌کند. شهروزاد برای ترمیم پرده‌ی بکارت‌اش به او مراجعه کرده است. دکتر فتاح به او دل می‌بندد. روزی شهروزاد را به خانه‌ی خویش می‌برد و به او تجاوز می‌کند. شهروزاد اما خواستگار دیگری نیز دارد؛ مصطفی، بازجو و شکنجه‌گر زندان اوین. مصطفی شهروزاد را دست‌گیر می‌کند و به زندان اوین می‌برد تا از دست‌رس دکتر فتاح دور بماند. سحرگاه روز بعد اما مصطفی چون به زندان اوین می‌رسد، ناباورانه در می‌یابد که شهروزاد در غیاب او اعدام شده است. (۲۷)  
 تماشاچیان خود تابلوی خشونت را از این دو رمان خواهند چید و بر دیوار خواهند آویخت.  
 یک بار دیگر چنین می‌گوید نقال.

۱۲

نقال بساط جمع می‌کند تا در میان تماشاچیان به انتظار نقالان دیگر کمی بیاساید. هنوز اما چیزی در گلو دارد: رمان را در یک عبارت چنین می‌توان تعریف کرد: یک نوع ادبی برای طرح همه‌ی پرسش‌های انسانی. رمان هم دل می‌بندد که نکند همین، هم می‌خواند که ای کاش، هم می‌نالد که ای وای، هم می‌موید که پس کو، هم چشم می‌گرداند که راهی نیست، هم سر می‌گرداند که شاید، هم دست تکان می‌دهد که اگر.  
 خشونت نیز در رمان در هزار چهره ظاهر می‌شود تا ما به گورستانی بنگریم که در جان و جهان ما بر پا است؛ به فرصت صاعقه‌آسای هستی که در زخمی بدخیم تحلیل می‌رود. رمان آینه‌ی ما است تا به بساط نفرت هم بنگریم؛ به تسلیم، هم‌دستی با جلاد، تحقیر، درنده‌گی قدرت، دست‌های ناگزیر بر ماشه‌ها، خشم‌های حماسی، مرگ‌های تراژیک. تابلوهای خشونت رمان‌های ما هم تصویر شرمساری‌ها است، هم تصویر ستیزها و تقدیرها؛ تصویر چشم‌هایی که عادت کرده‌اند؛ تصویر دست‌هایی که سر خویش گرفته‌اند.  
 در رمان‌های ما از مرگ چشم‌ها و بی‌پناهی‌ی دست‌ها غوغا است. روزی آیا چشم‌ها و دست‌ها از قید غوغای خشونت خواهند رست؟  
 یک بار دیگر می‌پرسد نقال.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- وهومن، هارون. (۲۰۰۵)، جهودگشان، استکهلم، ص ۴۳
- ۲- همان‌جا، صص ۳۳۶، ۳۰۶-۳۰۴، ۲۹۵-۲۹۴، ۲۸۸
- ۳- براهنی، رضا. (۱۳۶۲)، چاه به چاه، تهران، ص ۹۸
- ۴- همان‌جا، صص ۱۸-۱۷
- ۵- بیروتی، منیرالدین. (۱۳۸۸)، سلام مترسک، تهران، ص ۲۱۹
- ۶- همان‌جا، صص ۲۲۰-۲۱۹
- ۷- همان‌جا، ص ۱۷۶
- ۸- همان‌جا، صص ۱۵۴-۱۵۳
- ۹- محب‌علی، مهسا. (۱۳۸۸)، نگران نباش، تهران، صص ۷۶-۷۵
- ۱۰- همان‌جا، صص ۴۶-۴۲
- ۱۱- همان‌جا، ص ۵۵
- ۱۲- همان‌جا، صص ۱۰۴ و ۹۷
- McCarthy, Cormac. (2010), Blodets Meridian, Översättning av ۱۳ 79, 170-171, 192, 196, 201, 205, 232.Ulf Gyllenhak, Tyskland, Sid
- ۱۴- بن جلون، طاهر. (۱۹۹۶)، فرزند پوشالی، سوئد، صص ۴۱ و ۳۵
- ۱۵- همان‌جا، صص ۱۰۷-۱۰
- ۱۶- یوسا، ماریو بارگاس. (۱۳۸۱)، سور بُز، ترجمه‌ی عبدالله کوثری، تهران، ص ۳۷۵



توجه داشت که فرق هست میان اعمال قهری‌ای که قدرت سیاسی تابع قانون اعمال می‌کند، و به‌عنوان جنگ، مهار جامعه، یا مجازات خاطیان به ما معرفی و القا می‌شوند، و خشونت‌هایی که بیرون و فراتر از آن قانون‌ها روی می‌دهند و حتی از زاویه‌ی همان مجریان نیز ممنوع ارزیابی می‌شوند. بنابراین برای شناخت کارکردی و ساختاری خشونت نیاز داریم آن را از زاویه‌ی قدرت و در سه گستره‌ی کارکردی بررسی کنیم.

قدرت هم ماهیتی جمعی و نهادی دارد و هم ماهیتی فردی. در سازمان‌ها و نهادها است که تولید و اعمال می‌شود و در فرد است که حفظ و بازتولید. بنا به نظر فوکو مردم تنها فرمانبر (subject) نیستند که فقط قدرت از بالا بر آنها اعمال شود، بلکه خود نیز همزمان در تولید و حفظ آن یاری می‌کنند. این همیاری می‌تواند از طریق حفظ و پیگیری گفتمان‌های حاکم باشد، به‌ویژه گفتمان کامگاری (sexuality)؛ یا از طریق کاری ویژه در نهادهای شکل‌دهنده و اجراکننده‌ی قدرت. فوکو در سه اثر نخست خود **(دیوانگی و تمدن، تولد کلینیک و تنبیه و مراقبت)** به گونه‌ای از قدرت سخن می‌راند که گاه تصور می‌شود او می‌خواهد کارکرد قدرت را تنها در مسیر غیرفردی شدن آن در نهادها بررسی کند - به‌طوری که برخی اتهام غیرفردی کردن قدرت به نفع نهادها را بر او وارد کرده‌اند. حال آنکه در کارهای آخرش که بیشتر متوجه‌ی دو موضوع کامگاری و حکومتگری (governmentality) به‌طور عام است، او بحث قدرت را در مسیر عکس و در جهت نقش فرد در تولید و اعمال قدرت بررسی می‌کند. در تمام این آثار اما خشونت به‌عنوان یک امر ریشه‌ای برآمده از قدرت و گفتمان ناشی از آن ارزیابی شده است - گرچه سخنی مستقیم از خشونت نیست. به‌عنوان نمونه در فصل نخست کتاب **تنبیه و مراقبت** او شیوه‌ی مجازات مردی خاطی را در سال‌های پیش از انقلاب فرانسه توصیف و توضیح می‌دهد. مجازات این مرد بیشتر شبیه است به شکنجه‌ای خشونت‌آمیز تا اجرای مجازات اعدام. اما به‌رغم آنکه پیش از اعدام مجازات با قطع پی‌ها، پاها، دست‌ها و سوزاندن و دیگر شکنجه‌ها همراه بوده کسی در آن زمان، و تابع گفتمان مسیحی حاکم، آن را خشونت نمی‌دید؛ زیرا تصور بر آن بود که با این مجازات‌های دردناک گناهان آن مرد پاک می‌شود. طبعاً طبق گفتمان‌های امروز از مجازات این عمل وحشتناک بوده است، اما گفتمان حاکم در آن روزگار در اعمال این مجازات‌ها هیچ تردیدی به خود راه نمی‌داد؛ چنانکه امروز نیز بسیاری از خشونت‌ها و از جمله خشونت‌های جنگی تابع گفتمان امنیتی توجیح و اعمال می‌شوند و کمتر اعتراضی را برمی‌انگیزد. نکته همه‌شمول این است که توجیح‌هایی از این دست را برای هر عمل خشونت‌آمیزی در دل گفتمان‌های سیاسی، فرهنگی و دینی می‌توانیم یافت. بنابراین برای درک روند خشونت نیاز است که علاوه بر کارکرد ساختاری قدرت گفتمان‌های حاکم را نیز بشناسیم تا از این طریق بتوانیم امر خشونت را در دل رفتار قهرآمیز قدرت درک کنیم.

فوکو گذشته از کارهای وسیعی که درباره‌ی قدرت و نتایج حاصل از آن در جامعه کرده است در یک سخنرانی در کلاس درس خود در کالج دو فرانس خیلی خلاصه و در عین حال روشن کارکرد قدرت را در سه فضا، یا اگر بخواهیم فارسی‌تر بگوییم، در سه گستره تعریف کرده است. این تقسیم‌بندی به ما کمک می‌کند که بحث خشونت را به‌طور ساختاری و نظام‌مند دنبال کنیم. وی کارکرد اصلی قدرت را در سه فضا یا گستره‌ی می‌بیند: یک، گستره‌ی امنیتی که شهرداری (sovereignty) بر تمامیت ارضی کشور را در قبال دولت‌های دیگر بروز می‌دهد؛ دو، گستره‌ی ملی که شهرداری را در قبال مردم به‌عنوان یک واحد و یک بدنه بروز می‌دهد؛ و بالاخره، گستره‌ی فردی که شهرداری و اعمال قدرت را روی تن فرد به نمایش می‌گذارد (فوکو ۲۰۰۴، ۱۱). قدرت در هر کدام از این گستره‌ها خود را به دو گونه‌ی صلح‌جویانه و سرکوبگرانه اعمال می‌کند. شیوه‌ی نخست را فوکو، برگرفته از استادش آلتاسر، با اصطلاح قدرت نرم تعریف می‌کند و شیوه‌ی دوم را با اصطلاح قدرت منفی مشخص می‌کند، که ما اینجا به‌جای آن اصطلاح رایج در فارسی یعنی قدرت قهری را برمی‌گزینیم. در گستره‌ی امنیتی بقای یک کشور در کل و همیشه در مقابل کشوری دیگر مطرح است. بحث درباره‌ی دو کشور، دو دولت، و دو قدرت به‌عنوان دو واحد مجزای سیاسی که در نهایت و به‌خاطر منافع نمی‌توانند دوستان

ابدی باشند، یا در نهایت و به‌خاطر آن منافع اختلاف نظر پیدا می‌کنند و حتی به احتمال کارشان به دشمنی هم می‌کشد (نگا: کارل اشمیت) از بحث‌هایی است که در میان راستگرایان بسیار طرفدار داشته و دارد. بحث‌های والتر بنیامین چپ با کارل اشمیت فاشیست بیش از هر چیز روی این نقطه متمرکز بوده است، زیرا بنیامین نمی‌توانست این نگرش برتری‌خواه را هضم کند. چنانکه تاثیر اشمیت روی لئو اشتروس، رهبر نیوکان‌های آمریکا، نیز بیش از همه از همین زاویه بوده است. تبیین روابط خارجی بر این اساس از سیاست‌هایی است که تقریباً تمام کشورها و ملت‌های جهان بدان دست یازیده‌اند. فرمول اصلی آن را می‌توان به این گونه آورد: از نظر سیاسی رفتار صلح‌آمیز میان کشورها شرط بقای آنها است، اما آنچه این صلح را پایدار نگه می‌دارد و شهرداری را کامل اعمال می‌کند یک ارتش قدرتمند است. چنانکه هنگام رویارویی نیز همین ارتش می‌تواند شرایط جنگی را به سود آن کشور پایان دهد. در جهان امروز آمریکا دارای شهرداری کامل است و کشورهای دیگر به درجه‌هایی به‌مراتب کمتر از شهرداری برخوردارند. برخی همراه آمریکا نقش بین‌المللی دارند، برخی با شهرداری کمتر دارای استقلال کامل داخلی هستند و برخی حتی این استقلال را هم ندارند. جنگ، که از دید بسیاری نتیجه‌ی شکست در مذاکرات صلح‌آمیز است، می‌تواند در پایین‌ترین سطح نمایانگر عدم توافق سیاسی باشد و در بالاترین سطح نمایانگر برتری‌طلبی یکی بر دیگری. به هر رو، جنگ می‌تواند زمینه‌ساز خشونت گسترده، سازمان‌یافته و تجاوزگرانه یک ملت، قوم یا اتحادیه‌ی سیاسی نسبت به دیگری باشد؛ به‌ویژه آنجا که حذف فیزیکی برای نابودی یک ملت یا قوم می‌شود هدف اصلی.

در گستره‌ی ملی یا داخلی نیز قدرت از دو مکانیسم صلح‌آمیز و قهرآمیز استفاده می‌کند، اما هدف در هر دو حالت یکی است: مهار مردم آنجا که به‌صورت جمعیت درمی‌آیند و متشکل عمل می‌کنند. از این نظر است که جمعیت در مفهوم سیاسی‌اش پدیدار می‌شود و تا آنجا به قدرت می‌رسد که می‌تواند بر روند تصمیم‌گیری‌های نهادی قدرت تاثیرهای آنی بگذارد (نگا: به مفهوم جمعیت درباره‌ی انقلاب فرانسه، روده). پلیس نهادی است که در شرایط عادی همراه با نهادهای آموزشی، دینی، قانونی و رسانه‌ای و تابع یک گفتمان همه‌پذیر جامعه را اداره می‌کند. اما در شرایط فوق‌العاده - یعنی هنگامی که مردم به‌صورت جمعیت در خیابان‌ها خواسته‌های خود را مطرح می‌کنند - پلیس و نیروهای مخفی گاه با شرکت ارتش ضمن مهار و سرکوب جمعیت خشمگین نظم را به جامعه برمی‌گرداند. واژه‌ی غربی "کنترل" در اساس هر دو مفهوم "اداره" و "مهار" را شامل می‌شود، بنابراین "اداره کردن" می‌تواند در معنای کنترل صلح‌آمیز تلقی شود و "مهار" در معنای اداره‌ی قهری جامعه. سرکوب در این حالت نمایشگر خشونت‌ی هدفمند است که در وهله‌ی نخست چیزی نمی‌خواهد جز ترساندن مردم و شکستن یگانگی آنها به‌عنوان یک بدنه‌ی واحد قدرت‌آفرین یا تصمیم‌گیر. هدف اصلی خشونت در این حالت برگرداندن جمعیت است به خانه‌هایشان؛ زیرا کارکرد جمعیت تأثیری آنی بر تصمیم‌های دولتی و نیز مهار قدرت بیرون از طبقه‌ی سیاسی حاکم دارد. جمعیت دو کارکرد بنیادی را دنبال می‌کند، یکی کوتاه‌مدت و دیگری طولانی‌مدت. هدف کوتاه‌مدت کنترل خیابان‌ها است. با این کار نقش خیابان‌ها را که در اصل مجراهای اعمال و اراده‌ی قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حاکم هستند، به‌نفع مردم تغییر می‌دهد. با فلج کردن این شریان‌ها جمعیت خود بدل به قدرتی مهارنشدنی می‌شود تا آنجا که می‌تواند قدرت سیاسی را تغییر دهد یا گفتمان‌های حاکم بر جامعه را به چالش کشد. جمعیت از پدیده‌های سیاسی مدرن است که از انقلاب فرانسه به این سو توانسته بر روند تحولات سیاسی کشورهای مختلف نقش به‌سزایی داشته باشد. ایرانی‌ها نخستین‌بار در واقعه‌ی رژی به قدرت جمعیت در صحنه‌ی سیاسی پی بردند و چند سال بعد در انقلاب مشروطه از این قدرت برای پارلمانی کردن نظام سیاسی استفاده کردند. بعد از آن نیز جمعیت بارها در ایران شرایط سیاسی را یا تغییر داد یا به چالش جدی کشید. بازتاب حضور جمعیت را می‌توان در خشونت و سرکوب گستره توسط دولت‌های مختلف دید. در واقع دولت‌ها ناتوان از اداره‌ی آرام جامعه بارها و بارها با سرکوب خشونت‌آمیز تلاش کرده‌اند مردم را مهار کنند.

بنابراین باید گفت که خشونت امری نسبی است و تابعی از گفتمان‌های حاکم بر جامعه. آنچه در یک جامعه خشونت تعریف می‌شود در جامعه‌ای دیگر و تابع گفتمانی دیگر امری پذیرفته تلقی می‌شود. این موضوع ما را بر آن می‌دارد که تصور کنیم خشونت حاصل تعقل انسانی است و این درست آن مفهومی است که فوکو مطرح کرده است. وی می‌گوید:

“رفتار انسانی همه و همه بر پایه‌ی تعقل برنامه‌ریزی و تنظیم شده است. در نهادها، در رفتارها و در روابط سیاسی نوعی منطق وجود دارد. حتی در خشونت‌آمیزترین رفتار هم نوعی تعقل هست. آنچه در خشونت بیش از همه خطرناک است همانا تعقل نهفته در آن است. طبیعی است که خشونت خودش به خودی خود وحشتناک است. اما عمیق‌ترین ریشه‌ی خشونت و دلیل بقای آن ناشی از تعقلی است که ما به کار می‌گیریم. اندیشه‌ای هست که می‌گوید اگر ما در جهانی سرشار از دلیل‌ها زندگی کنیم می‌توانیم خشونت را از میان برداریم. این کاملاً غلط است. میان خشونت و تعقل هیچ ناهمخوانی‌ای وجود ندارد” (فوکو ۱۹۹۶، ۲۹۹).

آنچه او در اینجا به تعقل تعبیر می‌کند در واقع همان نگره و نگرش پذیرفته ناشی از یک گفتمان است. بسیار پیش می‌آید که آدم‌ها و دولت‌ها خشونت را در زمانی محکوم می‌کنند و در زمانی دیگر خود بدان مبادرت می‌ورزند؛ علت آن هم صرفاً گفتمانی است که تابع آن این کارها را توجیح یا رد می‌کند. این نگرش و رفتار تنها محدود به نظام‌های سیاسی حاکم بر کشورها و خشونت سازمان‌یافته هم نمی‌شود و در رفتارها و نگرش‌های فردی هر یک از ما نیز ممکن است نمود یابد؛ گرچه وزن و تاثیر خشونت‌های فردی به‌اندازه‌ی خشونت‌های سازمان‌یافته نیستند. اگر بپذیریم که خشونت مبنایی اندیشه‌ورزانه دارد و هر یک از ما ممکن است در زمانی و تابع نگاه و نگرشی خاص دست به اعمال یا تایید آن بزنیم آنگاه باید بپرسیم هدف از اعمال خشونت چیست؟ چرا یک قدرت سیاسی روی به خشونت می‌آورد و اساساً چرا قدرت در مفهوم فراگیرش خشونت را به‌عنوان ابزاری تعیین‌کننده در روابطش با فرمانبران خود همیشه مورد نظر دارد. تفاوت نمی‌کند این خشونت در حد اجازه ندادن به یک تظاهرات ساده باشد، یا شکستن آن باشد با گاز اشک‌آور و گلوله، یا در حد تازانه زدن و شکنجه‌های دردناک فرد خاطی، یا در حد بمباران و محاصره‌ی مردم عادی به‌منظور تثبیت قدرت نظامی یک کشور بر کشور دیگر. همه‌ی این گونه‌ها از نرم تا خشن یک کارکرد دارند: شکستن اراده‌ی یک فرد، یک جمعیت یا یک ملت.

نکته‌ی مهم دیگر این است که خشونت در نهایت بدل به اعمال قدرتی گسترده بر فرد می‌شود. به سخن دیگر خشونت‌هایی هم که در دو گستره‌ی امنیتی و جمعیتی اعمال می‌شوند، در نهایت متمرکز بر بدن فرد می‌شوند؛ زیرا در هر دو گستره این فرد است، که ضمن شکسته شدن در شرایط خشونت‌آمیز، خود عامل شکست در دو گستره‌ی دیگر می‌شود. در واقع دو گستره‌ی ملی و فردی رابطه‌ی بسیار تنگاتنگی با یکدیگر دارند و در بسیاری موارد در یکدیگر ادغام می‌شوند. مهار جمعیت در واقع در بسیاری موارد با اعمال مجازات‌ها و شکنجه‌های فردی به نتیجه می‌رسد. به این ترتیب کنترل اراده‌ی ملی و جمعی با مهار قهری تک‌تک آدم‌ها به نقطه‌ی تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز می‌رسد.

می‌توان گفت خشونت، و به‌ویژه خشونت نظام‌مند، در هر سه گستره حضور مستمر و فراگیر دارد. اما باید آن را از قدرت قهری متفاوت دانست، زیرا: نخست آنکه، تفاوت هست میان خشونت و اعمال قهری بدان‌گونه که در قانون‌های کشورهای مختلف نهادینه شده است. خشونت بروز هر گونه عمل قهری بیرون از حدود قانون، اخلاق و عرف است. این تعریف چندان دقیقی نیست، اما به‌اندازه‌ی کافی محدودکننده هست، به‌ویژه نسبت به آنچه امروز در جامعه‌های مختلف یا قانون‌های بین‌المللی به‌عنوان قانون‌های جنگی معرفی می‌شوند. دو، خشونت حاصل جنگ و سرکوب است؛ با این همه امری است ریشه‌ای و همیشگی. جنگ و سرکوب جمعی هر روز اتفاق نمی‌افتد، اما خشونت حاصل از آن زمانی طولانی بعد از هر جنگ و سرکوب ادامه می‌یابد و وظیفه‌ی در هم شکستن اراده‌ها را به پیش می‌برد. خشونت در مقایسه با جنگ و سرکوب کم‌خرج است؛ از این رو خشونت، آنجا که هدف شکستن اراده‌ی فرد، جمع یا ملت است، بیش از هر مکانیسم دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. و بالاخره، خشونت ممکن



در گستره‌ی سوم، که قدرت مستقیم روی فرد اعمال می‌شود، باز شاهد کارایی دو مکانیسم نرم و قهری هستیم. فوکو این نوع قدرت را زیست-قدرت (bio-power) یا زیست-سیاست (bio-politics) تعریف می‌کند، زیرا اعمال قدرت مستقیم و روی تن آدمی رخ می‌دهد و دو مکانیسم اصلی آن “سرکوب” و “تغییر” کاری جز تغییر مسیر خواهش‌های فردی و بدل کردن آنها به نیرویی در جهت تثبیت بیشتر قدرت ندارد. ادامه‌ی این بحث را دلوز و گاتاری در کتاب معروف خود “ضد-اودیپ” در یک ضد-گفتمان از زاویه‌ی روانکاوی فرویدی دنبال کرده‌اند. تغییر یا سرکوب خواهش‌های فردی از مهم‌ترین مکانیسم‌های اعمال قدرت هستند و در مرحله‌ی نخست توسط خود فرد صورت می‌گیرد و آنگاه که فرد نتواند یا نخواهد که خود را کنترل کند قدرت از طریق قوانین عرفی، اخلاقی و در نهایت مجازات او را مجبور به اطاعت می‌کند. نقش خود فرد در اینجا بسیار جالب است و این همان بحثی است که فوکو در **تاریخ کامگاری** و به‌منظور نشان دادن نقش فرد در تولید قدرت پیش برده است. فرد در اینجا تابع همان گفتمان‌های اخلاقی و عرفی حاکم بر روابط کامگاری در اعمال قدرت بر خود و دیگران همراه می‌شود. او با تغییر مسیر خواهش‌ها به گفتمان‌های اخلاقی و کامگاری که خود را به‌صورت اصول اخلاقی و عرفی و دینی تعریف می‌کنند، قدرت می‌بخشد. فوکو این شیوه‌ی اعمال قدرت را با اصطلاح دیسیپلین (discipline) تعریف می‌کند که مفهومی دو سویه دارد و هم شامل مجازات می‌شود و هم شامل اعمال قانون‌های فراگیر. این قانون‌ها نقش بسیار مهمی در مهار خواهش‌های فردی دارند و در عین حال از فرد برای اعمال کنترل بر خود و دیگران بهره می‌گیرند. سرکوب وجه دوم است که ممکن است توسط خود فرد صورت گیرد، به‌ویژه در رابطه با خواهش‌های جسمی و جنسی یا توسط قدرت به‌ویژه در رابطه با نقض قانون‌های حاکم بر جامعه. این شیوه‌ی اعمال قدرت بر فرد را فوکو با همان اصطلاح کهن مجازات (punishment) طرح کرده است (ن ک: تنبیه و مراقبت). آنچه اینجا از مجازات منظور است همان اعمال رفتارهای دردناک بر جسم است به‌منظور تغییر رفتار فرد. در اینجا دادگستری در همکاری با پلیس بیشترین نقش را در اعمال قدرت بر بدن دارد. اما بخشی از این اعمال قدرت جنبه‌ی عرفی یافته است و در جامعه‌های مختلف به‌عنوان مجازات‌هایی رایج جهت اهلی کردن فرد خاطی حمایت می‌شود. به‌عنوان نمونه مجازات اعدام یا زندان را در نظر بگیرید که در تمام جامعه‌ها وجود داشته و دارد، و تابع گفتمان‌های مختلف بر نقش تاثیرگذار آنها تاکید شده است. تنها در دهه‌های اخیر است که در برخی از کشورهای غربی سودمندی مجازات‌های اعدام و تا حدی زندان مورد تردید قرار گرفته و برخی از این کشورها مجازات اعدام را ممنوع کرده‌اند. باید در نظر داشت که آنچه فوکو در فصل اول کتاب **مراقبت و تنبیه** درباره‌ی بدن محکومان می‌آورد بیشتر به منظور نشان دادن رفتار انسان‌ها تابع گفتمان‌های حاکم در قبال این گونه مجازات‌ها است و نه به‌منظور نمایش خشونت در این جامعه‌ها. هدف او بیشتر این است که نشان دهد چگونه یک گفتمان در زمانی خاص امری چنین شنیع را برای انسان‌ها بدل به امری پذیرفته و موجه می‌کند.

است توسط هر کس روی دهد، درست در زمانی که احساس قدرت می‌کند و می‌خواهد اراده‌ای را به نفع خواست خودش در هم بشکند. خشونت در گستره‌ی اول و میان کشورها به عنوان واحدهایی جغرافیایی روی می‌دهد. جنگ که مظهر عدم تفاهم میان دو کشور است نتیجه‌ای جز درگیری دردناک ندارد. خشونت که معمولاً به دنبال جنگ بروز می‌کند می‌تواند بسیار گسترده و وسیع باشد، به‌ویژه زمانی که مردم عادی در میان آتش و نیروی رزمی گرفتار می‌آیند یا کشوری برای به زانو درآوردن کشور دیگر مردم آن را در تنگناهای مختلف می‌گذارد یا از آن بدتر آنها را از دم تیغ می‌گذراند. شکنجه‌های جنگی خود شکل تمرکز یافته‌ی این خشونت‌های قانونی شده هستند که به بهانه‌ی حفظ امنیت ملی روی می‌دهند. در گستره‌ی دوم خشونت محصول اعمال اراده‌ی سیاسی و عقیدتی نامحدود بر مردم است. هدف نیز سرکوب خواسته‌های آنان برای حفظ موقعیت خود است. مردم در اینجا یک بدنه‌ی واحد را تشکیل می‌دهند و نمود آن جمعیتی است که به خیابان‌ها می‌ریزد تا اعتراض خود را به گوش حاکمان برساند. باید توجه داشت که جمعیت به‌عنوان یک بدنه‌ی سیاسی واحد تولیدکننده‌ی نیرویی است که معمولاً قدرت سیاسی آن را بر نمی‌تابد و می‌خواهد سرکوب کند، زیرا بیش از هر چیز روابط قدرت و گستره‌ی نهادینه‌شده‌ی آن را وارونه می‌کند و خیابان را تبدیل به جایی خطرناک برای قدرت حاکم می‌کند. مهار و سرکوب جمعیت توسط نیروهای امنیتی دو راهی است که قدرت به کار می‌گیرد مگر اراده‌ی مردم را در هم بشکند و آنها را به خانه‌هایشان برگرداند. مهار می‌تواند از طریق گفتن، گفتگو و مذاکره روی دهد یا شکلی خشونت‌آمیز به خود بگیرد و بدل به سرکوب شود. سرکوب در ادامه معمولاً به خشونت تدریجی و فردی منتهی می‌شود مگر با پراکندن مردم اراده‌ی جمعی آنها را در هم بشکند. در گستره‌ی سوم نیز، که قدرت سیاسی، اخلاقی و فرهنگی مستقیم روی فرد عمل می‌کنند، دو مکانیسم کنترل و مجازات می‌توانند به خشونت بگریزند و سرکوب فرد را تا آنجا پیش ببرند که منجر به شکنجه شوند. مکانیسم مجازات بر پایه‌ی تحمل دردهای جسمانی و روانی به‌منظور مهار خواسته‌ها و خواهش‌های فردی به سود قدرت و جامعه امری جهانشمول است که تا آنجا که تاریخ به یاد می‌آورد بخش مهمی از نظام اعمال قدرت در جامعه‌های مختلف بوده و هست؛ گرچه در جامعه‌های مدرن از شدت و حدت آن کاسته شده و به‌جای آن مکانیسم کنترل از طریق قدرت نرم قوی‌تر شده است. هر کدام از این مجازات‌ها می‌تواند پهلوی به خشونت بزند، به‌ویژه آنجا که مجازات از حد خطا فراتر می‌رود یا اساساً بدون وجود خطایی اعمال می‌شود. به این ترتیب هر دوی این گونه‌ها بدل به وسیله و ابزاری برای اعمال خشونت می‌شوند. در واقع بیشترین خشونت که ما در جامعه‌های مختلف شاهد هستیم ناشی از گذشتن از مرزهای قانون در گستره‌ی سوم است.

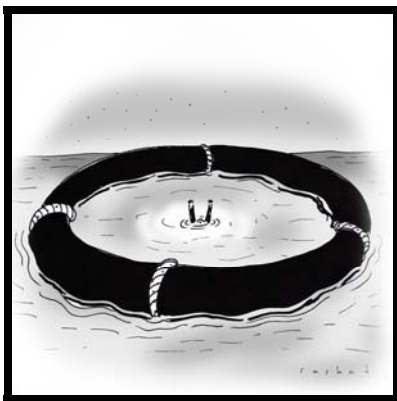
باید در نظر داشت که هر قدرتی که دست به خشونت بزند به‌طور طبیعی قانونیت و حقانیت خود را زیر پا می‌گذارد. از این رو در ادامه‌ی تثبیت قدرت خود ناگزیر است که خشونت بیشتر را با سه هدف اصلی دنبال کند: یک، برای اهلی کردن مردم، که هدف غائی قدرت است در امر اداره و مهار جامعه؛ دو، تولید هویت جعلی برای فرد شورشی در جهت رام کردن و دگرگون کردن شخصیت او؛ و بالاخره، مستأصل کردن فرد، آنجا که قدرت نمی‌تواند او را اهلی یا دگرگون کند.

هدف غائی، همان‌طور که گفتیم، اهلی کردن است. اهلی کردن شیوه‌های مختلف قانونی و غیرقانونی دارد. زندان از کهن‌ترین شیوه‌ها برای اهلی کردن است. باید مواظب بود، چون زندان نیز مثل هر شیوه‌ی قهری دیگر می‌تواند به‌سرعت مرزهای قانونی و غیرقانونی را در هم ریزد و به‌سرعت از ابزار تعدیل رفتار جانپان و خاطیان بدل به ابزار سرکوب و خشونت شود. با این همه زندان همیشه فرد را اهلی نمی‌کند؛ گذشته از آن شیوه‌ای پرخرج است. گرامشی در بحث خود درباره‌ی قدرت از اهلی کردن از طریق خشونت به‌عنوان یک ابزار مهم سخن می‌گوید. او بر آن است که در "بحران قدرت" "ماسک‌های تایید" کنار می‌روند و مشت‌های آهنین نمایان می‌شوند (گرامشی ۱۹۸۸، ۳۵). فیلم **مارمولک** نمونه‌ی جالبی در سینمای ایران است که با آن می‌توان کارکرد خشونت در جهت دگردیسی و اهلی کردن آدم‌ها را نشان داد. فیلم یک گرت‌برداری ایرانی-اسلامی از

داستان مشهور **بینوایان** ویکتور هوگو است؛ بنابراین سخن ما از آن می‌تواند اشاره‌ای غیرمستقیم به آن رمان ارزشمند هم باشد. در **مارمولک** ما با دو شیوه برای اهلی کردن سر و کار داریم: یک، دگرگون کردن فرد از طریق تحمل زندان است. دو، از طریق خشونت و رای قانون اما پذیرفته در گفتن حاکم. زندان انفرادی نمود اصلی خشونت و رای قانون است که توسط زندانبان و به‌منظور اهلی کردن قهرمان سرکش داستان به کار گرفته می‌شود. به این ترتیب ما شاهد شکل گرفتن یک گفتن درباره‌ی خشونت هستیم. این گفتن که در شیوه‌ی دوم متبلور شده بن‌مایه‌ی اصلی داستان را می‌سازد. زندانبانی هست که به‌منظور اهلی کردن مجرمان آنها را در شرایط طاقت‌فرسای زندان انفرادی یا کارهای شاق قرار می‌دهد. نمایش مشت‌های آهنینی از این دست در گفتن اجتماعی ایران و بسیاری کشورهای دیگر پذیرفته است، زیرا تصور می‌شود که فرد سرکش با تنبیه خشونت‌آمیز در آخر تا آنجا دگرگون می‌شود که می‌خواهد در جامعه به‌عنوان فردی سر به راه زندگی کند. اما گفتن مقابل آن، که نخست توسط هوگو طرح شده، بر آن است که می‌توان این روند دگرگونی را از طریق رفتار نرم پیش برد و نیازی به مشت آهنین نیست. بنابراین سرکشی در مقابل قانون یا نظام حاکم به پسرزمینه می‌رود و شیوه‌ی اهلی کردن نرم مورد اهمیت قرار می‌گیرد. در **مارمولک** یک روحانی در بیمارستان با سخن نرم راهی پیش پای رضا مارمولک، دزد زندانی و شخصیت اصلی داستان، می‌گذارد که در نهایت او را در روندی تجربی اهلی می‌کند. در **بینوایان** این کار را یک کشیش انجام می‌دهد تا به این ترتیب به توان، نقش و وظیفه‌ی دین در تعدیل گفتن خشونت اشاره کرده باشد. روحانی در فیلم **مارمولک** بعد از نشان دادن درهای رحمت، لباس خود را در اختیار رضا مارمولک می‌گذارد تا فرار کند و خود از طریق رحمت "راه‌های رسیدن به خدا" را تجربه و پیدا کند. رضا طی یک سری رویدادها تا آنجا پیش می‌رود که خود مبلغ این گونه اهلی کردن می‌شود. اما نکته‌ی جالب توجه این است که خود رضا مارمولک در برخوردش با پهلوان زورگوی شهرک مرزی از همان شیوه‌ی مشت آهنین استفاده می‌کند تا مرد سرکش را اهلی کند. این پهلوان زورگو به خانه‌ی همسر سابقش رفته و به زور از او می‌خواهد که به سر خانه و زندگی خود برگردد. در این صحنه رضا مارمولک با کتک زدن این پهلوان او را یکبار دگرگون می‌کند و به دنبال آن این مرد را چنان سر به راه و مطیع خود می‌کند که پهلوان از مریدان او می‌شود. چنانکه می‌بینیم این دگرگونی از طریق بحث و سخن نیست و از زور به‌عنوان چیزی که برخی مردم می‌فهمند استفاده شده است. نشان دادن قدرت در این صحنه از راه‌های اهلی شدن آدم معرفی می‌شود. این همان نگره‌ای است که گرامشی از مفهوم اهلی کردن زیردست (subaltern) در ذهن دارد. خشونت‌هایی از این دست همیشه توجیه شده‌اند و از این رو همیشه زمینه‌ساز خشونت‌های جدی‌ای بوده‌اند که مردم کمتر مورد سؤال قرار می‌دهند.

اهلی کردن از مکانیسم‌های بسیار کهنی است که در هر سه گستره صورت می‌گیرد. اما قربانی اصلی این فرایند معمولاً فرد است. ما اغلب با شیوه‌های اهلی کردن در همان مقاطع اولیه زندگی آشنا می‌شویم. خواه این روند از طریق چشم‌زهر پدر یا مادر یا حتی یک معلم باشد، خواه از طریق تنبیه بدنی مدیر سر صف یا از طریق مسخره کردن بچه‌ها. در هر کدام از این فرایندها معمولاً پایگان قدرت به ما معرفی می‌شود و جایگاه ما در آن به ما گوشزد می‌شود. واقعیت این است که هر کس در مرحله‌ای از زندگی بالاخره به درک این فرایند می‌رسد و به‌سخنی اهلی می‌شود. اما آنگاه که فرایند اهلی کردن و اهلی شدن به‌درستی پیش نرود یا سرکشی ادامه یابد از دو شیوه‌ی دیگر، یعنی تولید هویت جعلی و استیصال، استفاده می‌شود تا آدم خاطی سر جایش بنشیند.

تولید هویت جعلی از طریق اعمال خشونت روندی فراگیر است. مفهوم نیچه از هویت جعلی و داستان کوتاه "گیله‌مرد" از بزرگ علوی می‌توانند به ما در درک این موضوع کمک شایانی کنند. نیچه مفهوم جدیدی را وارد بحث‌ها کرده که خود آن را "خودآگاهی جعلی" می‌نامد. خودآگاهی‌ای سرشار از توهم و وارونه‌نمایی. نیچه از این اصطلاح بهره می‌برد تا اخلاقیات، و به‌ویژه اخلاقیات مسیحی، را که ضد خواهش‌ها و قانون‌های طبیعی عمل می‌کردند به نمایش بگذارد. به نظر او مسیحیت به نوعی



تلقی می‌شد، زیرا که نتیجه‌ی مستقیم سیاست‌های تعارض‌آمیز دولت مرکزی در قبال مردم فرودست، به‌ویژه در مناطق محروم و به دور از مرکز، بود. همچنین محصول درگیری‌های مرکز با حکمرانان محلی بود و نیز ناشی از ناتوانی‌اش در پاسخ به خواسته‌های به‌حق مردم. این همان شرایطی است که دلوز با سقوط سیستم ناشی از قطع رابطه‌ی میان قدرت، خواسته و منافع توصیف کرده است. در "گیله‌مرد" نیز خواسته‌های فردی در تعارض با منافع مردم قرار می‌گیرد و هر دو در تعارض با منافع دولتی که خود در جهت پنهان کردن اعمال غیرقانونی و خشونت‌آمیز هویتی جعلی از خود ارائه می‌دهد. نتیجه‌ی چنین روندی تشدید خشونت نظام‌مند در جهت سرکوب خواسته‌های به‌حق مردم است. این خشونت از یک سو عامل نابودی زندگی‌ها و خانواده‌ها می‌شود. گילה‌مرد بازنمای چنین روند دردناکی است. از سوی دیگر عامل تولید هویت جعلی در میان همان مردمان فقیر می‌شود تا آنجا که تابع این هویت جعلی این قشرها و طبقه‌ها با یکدیگر درگیر می‌شوند. بلوچ هم بازنمای چنین رویدادی است. این هویت جعلی از طریق یک آگاهی تاریخی بدانگونه که نیچه مطرح می‌کند شکل نمی‌گیرد، اگر هم چنین اتفاقی بیفتد از طریق اعمال قدرت و در جهت تبدیل گفتمان تاریخی صورت می‌بندد. فرایند هویت جعلی در نهایت یا آدم‌ها را متظاهر می‌کند یا خشونت‌گرا و همدست نیروهای سرکوب.

سه، خشونت مهمترین ابزار در به استیصال کشیدن انسان‌ها است. خشونت استیصال‌آور زمانی به کار گرفته می‌شود که قدرت توان رویارویی مستقیم و پرتوان را از دست داده باشد و ناگزیر بخواهد با خشونت تدریجی و ایجاد تنگنا آدم‌ها را به استیصال کشاند. داستان کوتاهی در **شاهنامه** وجود دارد که فرایند استیصال را به‌صورت نمادین به نمایش گذاشته است. این داستان را باید از نمونه‌های بی‌همتا در ادب فارسی دانست، زیرا کمتر اثری را می‌توان یافت که این موضوع را به این گونه برجسته کرده باشد. داستان که در بخش‌های پایانی **شاهنامه** آمده از یک واقعه‌ی تاریخی سخن می‌گوید که در زمان خسرو پرویز و به‌منظور مجازات مردم ری به‌خاطر حمایت از بهرام چوبین روی داده است. بهرام چوبین شورش توانمندی بود که قدرت شاهان ساسانی را برای مدتی به خطر انداخت و کاری کرد که خسرو پرویز به روم فرار کند. خسرو پرویز با کمک امپراتور روم دوباره بر اوضاع مسلط می‌شود و با تنگ کردن میدان کاری می‌کند که بهرام ناگزیر به چین پناهنده شود. پس از آن خسرو پرویز برای تمام کردن کار او کسی را به چین می‌فرستد تا او را مخفیانه ترور کند. سپس خواهرش گردیه را به زنی می‌گیرد تا خانواده‌ی او را که از خانواده‌های کهن پارتی بود با خود متحد یا قدرتش را خنثی کند. اما کار به اینجا پایان نمی‌یابد و قصد می‌کند مردم ری را به‌خاطر حمایت بی‌دریغشان از همشهری‌شان بهرام چوبین تنبیه کند. برای این کار او شیوه‌ی مجازاتی عجیب برمی‌گزیند، یعنی به‌جای اعزام لشکر و کشتار مردم کاری می‌کند که آنها مستأصل شوند. او آدم احمقی را به‌عنوان فرماندار ری به آنجا گسیل می‌کند و او کاری با مردم می‌کند که دیوانه‌وار سر به کوه و بیابان می‌گذارند.

ایدئولوژی در دست قدرت کلیسا بدل شده بود. از این رو حالت ابزاری را داشت که ضد آموزه‌های خودش عمل می‌کرد. او این تناقض رفتاری را 'خودآگاهی جعلی' می‌نامد، که در واقع با یک نوع استفاده‌ی ابزاری از یک باور یا ایدئولوژی نمایان می‌شود. این شیوه همان‌طور که نیچه اشاره می‌کند در اصل در جهت گریز از خشونت بیشتر یا تجربه شده روی می‌دهد. در این فرایند انسان برای گریز از خشونت خود را در پشت هویتی متفاوت مخفی می‌کند و با این کار خود را هم‌رنگ جماعت یا قدرت مسلط نشان می‌دهد. هویت جعلی ممکن است ناشی از ترس صورت گیرد، در این حالت فرد برای فریب قدرت یا دگماتیسم حاکم بر جامعه خود را به جلدی دیگر درمی‌آورد؛ یا در جهت نزدیک شدن به قدرت و پول هویتی متفاوت برای خود پدید می‌آورد. در فرایند هم‌رنگ شدن فرد دست به تظاهر می‌زند، تا باورهای خود را پشت باورهای حکم مخفی نگاه دارد، مبادا که اکثریت گزندی بر او وارد کند. مفهوم تقیه در تشیع نمونه‌ی بارز این گونه جعل هویت بوده است که دیرزمانی در فرهنگ ایرانی نقش گسترده بازی کرده است و بخشی از فرهنگ دینی شده است. امروزه این تظاهر در جهت عکس و توسط دگرباوران روی می‌دهد؛ مگر با تظاهر به دین حاکم دچار خشونت‌های افسار گسیخته نشوند. اما نوع دوم که به نظریه‌ی نیچه نزدیکتر است بسیار خطرناکتر است، زیرا در این شیوه فرد در گریز از خشونت خود بدل به عامل خشونت می‌شود. "گیله‌مرد" بازنمای هنرمندانه‌ای از این فرایند است و برای توضیح وضعیت بلوچ بسیار مناسب می‌نماید.

داستان "گیله‌مرد" داستان درگیری دهقان فقیری است با کسی مانند خودش که در لباس ژاندارمی او را دستگیر کرده و در آخر با فریب او را می‌کشد. گילה‌مرد از سر فقر و بی‌عدالتی دست به شورش زده و امنیه‌ها در پی دستگیری او هستند. ژاندارمی که همراه با فرمانده‌اش او را دستگیر می‌کند مردی است ایلپاتی از بلوچستان. او که زمانی از شدت فقر خود دست به شورش و بعد غارت می‌زده ناگزیر امنیه‌ای می‌شود و با لباسی ژاندارمی در گیلان به دولت مرکزی کمک می‌کند تا ریشه‌ی شورش‌های دهقانی را بخشکند. او که خود از طبقه‌ی زحمتکش است در لباس امنیه‌ها مظهر خشونت می‌شود که خود از آن می‌گریخته است. به این ترتیب او قاتلی می‌شود که در پایان گילה‌مرد را می‌کشد، آن هم برای هفت تیری که بیشتر از پنجاه تومان نمی‌ارزد. به‌خاطر این شرایط اگر داستان "گیله‌مرد" را از زاویه نگاه سیاسی و بیشتر بر پایه‌ی تئوری طبقاتی بنگریم - و تصور می‌کنم که این رویکردی درست باشد، چون بزرگ علوی هم با همین نگرش داستان را نوشته است - می‌توانیم گره‌ی این کنش تناقض‌آمیز بلوچ را بگشاییم. همه‌ی شخصیت‌های این داستان عملاً از قشرهای فرودست جامعه هستند و اختلاف‌های طبقاتی کمی با هم دارند. اما دولت زمین‌دار و سرمایه‌دار نوپا از تفاوت‌های اندک میان آنها به‌عنوان ابزاری برای گسترش و تثبیت قدرت خویش بر این قشرها و طبقه‌ها استفاده می‌کند - این برداشتی است که در پشت متن نشسته و ایدئولوژی نویسنده را منتقل می‌کند. با این همه و به‌رغم اختلاف‌های قومی، شرایط زیستی، تفاوت‌های طبقاتی میان بلوچ و گילה‌مرد بسیار اندک است. البته پیشتر هر دو در دو منطقه‌ی آب و هوایی متفاوت زندگی می‌کرده‌اند؛ نیز اولی ایلپاتی است و دومی کشاورز. اما وجه مشترک‌های مهمی هم با هم دارند: نخست اینکه هر دو در مناطقی به دور از قدرت مرکزی بالیده‌اند و ریشه‌های دهقانی و فعلگی دارند. بلوچ همچون گילה‌مرد در جنگ با قدرت مرکزی بوده و پیش از آمدن به گیلان در بیابان‌های بی‌آب و علف بلوچستان مامور دولت هم کشته بوده است. گילה‌مرد امروز در جریان مبارزه‌ی طبقاتی درگیر با دولت شده و بلوچ قبلاً به‌خاطر نبود روابط اقتصادی سالم به‌عنوان راهزن و قاچاقچی درگیر جنگ با دولت بوده است.

البته تفاوت‌های فردی هم وجود دارند که در سرنوشت گילה‌مرد نقش تعیین‌کننده بازی می‌کنند. مهمترین آنها اینکه حالا بلوچ شده مامور دولت. او در فرار از جرم‌هایش خود را در میان تعقیب‌کنندگان پنهان کرده است. ناشی از این شرایط او دو جلد جعلی بر روی هم پوشیده است. او که نخست گوسفندی بوده در درگیری با قدرت مرکزی ناخواسته گرگی شده است؛ و سپس با لباس امنیه خود را بدل به ماموران به‌ظاهر حافظ منافع مردم کرده است. در آن دوران این تغییر هویت و لباس امری ساده

این از معدود داستان‌های شاهنامه است که ما را تا حدی با مردم واقعی و زندگی‌شان آشنا می‌کند. نیز نمونه‌ی خوبی است برای بررسی نقش ساختاری قدرت در جامعه‌ی کهن ما. افزون بر این داستان می‌تواند نوری هرچند اندک، بتاباند بر پهنه‌ی فوق‌العاده تاریک گفتمان و نگرش ایرانی به قدرت که تنها نمودش را در مفهوم عدالت می‌توانیم یافت. اما آنچه قابل تامل است شیوه‌ی اعمال خشونت است. بنا بر داستان فرماندار احمق به محض رفتن به ری دو فرمان صادر می‌کند که هر دو در واقع شهر را بر سر مردمش ویران می‌کنند. نخست، دستور می‌دهد که مردم ناودان‌های خود را بکنند، مبادا ناودان‌ها آب باران را به کوچه‌ها بریزند. نتیجه آنکه پی‌های خانه‌ها بر اثر باران فرومی‌نشینند و خانه‌ها بر سر مردم ویران می‌شوند. دو، چون گربه دوست ندارد دستور می‌دهد که مردم به اجبار تمام گربه‌های شهر را بکشند. نتیجه‌ی این کار رشد بی‌رویه‌ی موش‌ها می‌شود. گرچه فردوسی اشاره نمی‌کند، اما ظاهراً موش‌ها بیماری می‌آورند و در نتیجه مردم از ترس بیماری‌های واگیردار و باهم‌های خیس خورده از باران به کوه و بیابان می‌گریزند و شهر بدل به ویرانه می‌شود. در اینجا گردیه وساطت می‌کند و از شاه درخواست می‌کند که با برداشتن فرماندار ابله مردم را از شکنجه‌های بیشتر رها کند. خسرو پرویز هم می‌پذیرد، چون در واقع به هدفش رسیده و مردم را تا حد آوارگی مستأصل کرده است. اما مهمتر پیام فردوسی است به حاکم نادان که با به استیصال کشاندن مردم پایه‌های حکومت خود را نیز سست می‌کند. خشونت طبعاً تأثیرات دیگر نیز دارد که برای بررسی نیاز به مجال دیگری دارد، اما آنچه اینجا مطرح شد تنها در جهت آن بود که ساختارمندی و کارکرد خشونت ناشی از قدرت مشخص شود.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- تیریزی، کمال (کارگردان). ۲۰۰۴. مارمولک  
 علوی، بزرگ. ۱۳۷۷. گیله‌مرد. تهران: موسسه انتشارات نگاه.  
 فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۴. شاهنامه (از روی چاپ مسکو). تهران: نشر داد. صص ۱۸۹-۱۹۲.  
 فوکو، میشل. ۱۳۸۷. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده. مراقبت و تنبیه. تهران: نشر نی.  
 Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
 Foucault, Michel. (1996) [1980]. "Truth is in the future." In Sylvère Lotringer (ed.) *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*. Tr. Lysa Hochroth and John Johnston. 2nd edition. New York: Semiotext(e), p.299.  
 Foucault, Michel. 2004. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France*. Translated by Graham Burchell. New York: Picador.  
 Gramsci, Antonio, and David Forgacs. 1988. *An Antonio Gramsci reader: selected writings, 1916-1935*. New York: Schocken Books.  
 Rudé, George F. E. 1967. *The crowd in the French Revolution*. Oxford paperback, no. 129. London: Oxford University Press.  
 Schmitt, Carl. 1976. *The concept of the political*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

\*

## آسمان سیاه

برده‌ای به روی ماه

این همه کلاغ از کجا رسیده‌اند؟

بر سپیده آه

(منصور اوجی)



## خشونت تقدیر انسان نیست

گفت و گوی مسعود نقره کار با رامین جهانگلو در باره خشونت  
(ویژه مجله آرش)

## پیشگفتار:

با رامین جهانگلو از طریق آثاری آشنا شدم، و این به سال ۱۳۷۳ و خواندن مصاحبه او با داریوش شایگان (ماهانامه فرهنگی و هنری کلک، شماره ۵۳) برمی‌گردد. متن یکی از سخنرانی‌های اش در باره خشونت (در شهروند کانادا)، مصاحبه‌ها و نوشتارهای اش در باره خشونت و پرهیز از خشونت، و آثاری چون "مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران"، "تمدن و تجدد" (گفتگو با جمشید بهنام) و "شوینهاور و نقد کانتی" من را به او نزدیک تر کردند. و بدین ترتیب علیرغم اینکه فلسفه برای من حوزه‌ای جذاب و جلب کننده نبود و نیست، خواننده آثار جهانگلو شدم، چرا که به دور از کلی‌گویی‌های دیر فهم اکثر فیلسوفان و اهالی فلسفه، در آثار جهانگلو، شفاف و روشن و زود فهم راه تشخیص و درمان دردی از درد های آدمیان، و طریقی برای زدایش و کاهش رنج و ادبار انسان دیده‌ام. نگاه جهانگلو به انسان و رنج های اش، و نیز فعالیت های او علیه حکومت خشونت و جهل اسلامی در خارج از کشور در چند سال اخیر، در کنار مهربانی، متانت و فروتنی‌اش، احترام برانگیزاند. من شادی‌ام را از گفت و گوی با او نمی‌توانم کتمان کنم. و نیز خوشحالم به خواست دوست و رقیقم پرویزقلیچ خانی عمل کردم و این گفت و گو را انجام دادم. نکته پایانی بر این پیشگفتار اینکه، تعداد پرسش‌های طرح شده برای این گفت و گو ۴۱ پرسش است که انتشارشان نه در حوصله‌ی مجله آرش که در خور انتشار جزوه‌ای مستقل است. علت سکتته‌های موجود میان سؤال‌ها، گزینش سؤال‌ها از میان ۴۱ سؤال است.

مسعود نقره کار  
دسامبر ۲۰۱۰

مسعود نقره کار: در باره خشونت تعاریف و معانی جامع و گسترده‌ای مطرح شده است، از بیان کلامی تند و زشت، نگاهی عصبی و غضب آلود، واژه‌ی جنسی (سکسی) و عاشقانه‌ی ناخوشایند برای مخاطب تا هر نوع اعصاب و تظاهرات، و تا شکنجه و سربردن و کشتار و قتل عام خشونت تعریف و معنا شده است، و به انواع گونه‌گون جسمی، جنسی، روانی،



Violence) هر سه از ویژگی‌های روانی و رفتاری انسان هستند، با تفکیک انجام شده در واقع بخشی از ویژگی‌های روانی و رفتاری انسان از واقعیت وجودی اش حذف می‌شود، بخشی که به احتمال در حوزه‌ی غریزه و رفتار حیوانی انسان قابل تبیین و توضیح خواهد بود؟

نکته دیگر اینکه، خشونت را شما کنش اجتماعی‌ای که فقط انسان، آنهم آگاهانه و از روی عقل و فکر انجام می‌دهد، تعریف کردید، در واقع تعریفی بیش تر جامعه‌شناسانه و با برداشتی خاص از مفهوم عقل، آیا غیر از خشونتی که در تقسیم بندی سه گانه شما نوع سوم است ( جنگ ، نسل کشی ، قتل عام و...)، چنین برداشت و معنایی را می‌توان به همه‌ی انواع خشونت ها ، حتی در محدوده‌ای که شما عنوان کردید ، تعمیم داد؟ ، برای نمونه در بروز خودکشی و قتل عنصر روانی ( ذهنی) ایفای نقش نمی‌کنند؟ آیا به نظر شما همه‌ی آنچه فروریدیسیم و مکاتب و دیدگاه‌های همجواریش درباره‌ی غریزه خشونت در انسان مطرح کرده‌اند بیپوده و باطل اند؟

**جهانبگلو:** همانطور که گفتم باید میان محتوای غریزی پرخاشگری (agression) و محتوای اجتماعی - تاریخی خشونت تفاوت قائل شد . انسان‌ها به طور بیولوژیکی و طبیعی خشن نیستند ، زیرا اعمال خشونت و انواع آن را در جوامع تاریخی خود می‌آموزند ولی پرخاشگری و عصبانیت هر دو از ویژگی‌های روانی و روحی انسان هستند. فریود معتقد بود که غریزه نابود کردن در ارتباط با غریزه مرگ (Thanatos) است و هرچه غریزه مرگ قوی تر باشد فرد بیشتر با دنیای برون از خود پرخاشگر است. کوندرا لورنز (Lorenz) معتقد است که پرخاشگری اکتسابی نیست بلکه غریزه‌ای است که انسان‌ها و حیوانات در آن مشترکند. اکنون می‌توان گفت که عصبانیت شکلی غریزی از پرخاشگری است. ولی اینکه چگونه بیان می‌شود و چگونه کنترل می‌شود اکتسابی و اجتماعی است. همه جوامع بشری به یک نوع عصبانیت نمی‌شوند و همه در خیابان‌ها ی شهرها ی شان با زنجیر به جان هم نمی‌افتند. هم چنین فرهنگ‌ها برای مقابله با عصبانیت و پرخاشگری راههای مختلف مبارزه را پیشه می‌کنند. بنابراین من فکر می‌کنم که اگر خشونت اجتماعی - تاریخی نبود و فرا گرفته نمی‌شد ، ما نمی‌توانستیم در باره عدم خشونت و مبارزه با خشونت صحبت کنیم . آنچه که فرا گرفته می‌شود ، می‌تواند تغییر کند.

در واقع خشونت تقدیر اجتناب نا پذیر بشریت نیست، بلکه نیروی شری است که بشر کوشیده در تاریخ بر آن چیره شود . جالب است که گوردون چایلد (Childe) در تحقیقات خود در باره جوامع زراعی اولیه ( دوران نوسنگی) نشان داده که به دلیل وجود ساختارهای مادر سالارانه خشونت به مراتب کمتر بوده است.

**نقره کار :** خشونت رابری و در مقاطعی از تاریخ و زندگی آدمیان محرک تحول فردی و اجتماعی پنداشته‌اند، و بسیاری نیز پدیده‌ای که انسان را به حسیض حیوانیت و دور ماندن آدمی از ویژگی‌های انسانی کشانده است، می‌دانند. آیا چنین دوگانگی‌ای واقعی و قابل پذیرش است؟ چگونه می‌توان تنها وجهی که هنوز نماد پاره‌ی حیوانی‌ی انسان ( البته به تعبیر بخش بزرگی از روانکاوان و روانشناسان) معرفی شده است را از ذهن و روان ، و زندگی اجتماعی انسان زدود؟

**جهانبگلو:** همانطور که در پاسخ سؤال یک گفتم ، خشونت امری اجتماعی ست که با شکل گیری تمدن انسانی شکل سیاسی و فرهنگی خود را یافته است. حیوانات نه قربانی می‌کنند و نه قتل‌های زنجیره‌ای انجام می‌دهند . توحش حیوانات از نوع طبیعی است ، توحش انسان عقلانی و فکر شده است. آشویتس (Auschwitz) و گولاگ Coulag نتیجه عقلانیت انسان است. این‌ها نتیجه جنون عقل است که متافیزیک را تبدیل به سلاحی خون آشام می‌کند . حیوانات ایمان ندارند و برای ایمان هم قتل نمی‌کنند، حیوانات ناسیونالیسم ندارند و به نام خاک و پرچم و غیره حیوانات دیگر را راهی اردو گاه‌های مرگ نمی‌کنند. بنابراین آنچه که شما "پاره حیوانی انسان" می‌نامید در حقیقت چیزی نیست جز جنون انسان. به قول "کورتلیوس کاستوریادیس (Castoriadis) انسان حیوان دیوانه‌ای است که جنون او عقل را بوجود آورده است." زندگی اجتماعی انسان و خشونت اجتماعی و سیاسی او بر مبنای این جنون قرار گرفته

زبانی و... تقسیم اش کرده‌اند. علاقه‌ی آرمانی به جامعه و زندگی‌ای بدون خشونت، سبب شده روشنفکران به ارائه تعاریف و مفهوم سازی‌هایی در دایره‌ی نظرمورد قبول شان رو آورند . می‌خواهم گفت و گویمان را با این سؤال آغاز کنم که کدامین تعریف از خشونت را دقیق تر و قابل پذیرش می‌دانید؟. و به نظر شما آیا این شر زاده شده با بشر زاده‌ی ماهیت و سرشت آدمی ست یا صرفاً امری اکتسابی ، یا آمیزه‌ای از هر دو؟

**رامین جهانبگلو:** بی شک خشونت یکی از نخستین مفاهیم و کنش‌های اجتماعی است که بشر با آن روبرو بوده است . اولین نمونه‌های اسطوره‌ای و داستانی تاریخ بشر مثل " گیلگمش " و نخستین فرامین و احکام دینی ، با موضوع و مفهوم " خشونت " در گیر بوده‌اند. داستان هابیل و قابیل معرف نگرش دینی انسان به مساله خشونت است. بنابراین می‌توان گفت از بدو پیدایش جامعه انسانی ، خشونت با بشر همراه بوده است، ولی اکنون پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا خشونت امری فطری است یا اجتماعی؟ شاید بهتر باشد برای پاسخ به این پرسش، مفهوم خشونت (violence) را از مفهوم پرخاشگری (agression) تفکیک کنیم. خشونت بر خلاف پرخاشگری امری طبیعی نیست بلکه اجتماعی است. اگر حیوانات به طور غریزی پرخاشگر هستند و طبیعت حد و مرزی را برای آنان قائل شده است ( مثل کشتن برای بقا یا به دلیل ترس) به عکس خشونت امری اجتماعی و غیر طبیعی و غیر حیوانی است. پس خشونت را می‌توان آموخت و آن را عقلانی کرد. حیوانات برای اعمال پرخاشگری از نیروی عقلانی استفاده نمی‌کنند ، ولی انسان‌ها خشونت راعقلانی می‌کنند و از آن به منزله ابزاری در جهت اعمال قدرت استفاده می‌کنند. کدام جامعه حیوانی را می‌توان یافت که خشونت را در قالب اردوگاه‌های مرگ یا شکنجه اعمال کند؟ پس نتیجه می‌گیریم که استفاده از کلمه " خشونت " برای اقلیم حیوانات نادرست و اشتباه است. خشونت امری اجتماعی و تاریخی است و توسط انسان اعمال می‌شود. می‌توان به سه نوع اعمال خشونت اشاره کرد:

نخست ، خشونتی که فرد علیه خود اعمال می‌کند( مثل خودکشی که به قول شوپنهاور از عشق مفرط به زندگی و نه طرد آن می‌آید). دوم ، خشونت میان فردی ( مثل قتل فردی به دست فرد دیگر). و سوم ، خشونت سامان یافته که توسط گروه کثیری از اجتماع یا دولتی صورت می‌گیرد( مثل نسل کشی ، جنگ ، قتل عام و غیره). ما بیشتر به این نوع سوم از خشونت توجه داریم . در حالیکه بسیاری از مذاهب آسیایی مثل بودایسم ، هندویسم، جاینیسم به انواع اول و دوم خشونت پرداخته‌اند و به دنبال راه حلی برای آن‌ها بوده‌اند. برای توضیح و توصیف نوع دوم خشونت ، یعنی خشونت میان فردی با " رنه ژیرار (Girard) نویسنده فرانسوی کتاب "خشونت وامرقدسی" می‌توان همصدا شد و گفت که دلیل خشونت " رقابت متقابل" است که از ابتدا ی جامعه و تمدن انسانی وجود داشته ، این رقابت به دلیل خواستی است که دو نفر برای کسب یک چیز دارند. برای مثال هر دو نفر آرزوی قدرت در سر دارند یا هر دو نفر عاشق یک شخص سوم هستند و بنابراین در رقابت با یکدیگر قرار می‌گیرند و این رقابت می‌تواند تبدیل به خشونت شود. ولی از نظر بنده هر رقابتی الزاماً منجر به خشونت نمی‌شود. در جهان بودن ، در جهان زیستن الزاماً به معنای طرد و نفی دیگری نیست ، بلکه نحست به معنای بودن با دیگری و پذیرش دگر بودگی اوست. در اینجا باید میان " نزاع ( conflict ) و " سازش ( compromise) تفاوت قائل شد. هر نوع فرایند با دیگری بودن در جهان الزاماً به نزاع نمی‌انجامد. " سازش " قول مشترکی است که طرفین می‌دهند تا به خشونت پایان دهند (compromite) اگر تمدن را فرایند همزیستی انسان‌ها و پیشرفت اخلاقی آن توصیف کنیم ، پس می‌توان نتیجه گرفت که مهار خشونت یکی از الزامات مهم تاریخ بشر است.

**نقره کار :** چه حدتفکیک مفاهیم پرخاشگری و خشونت، آنگونه که شما عنوان کردید، واقعی ست ، و در ارائه تعریف دقیق ، و در نتیجه درک و فهم موضوع کمک کننده خواهد بود ؟ این پرسش را به این خاطر مطرح می‌کنم که عصبانیت ( Anger )، پرخاشگری (Agreesion) و خشونت (

است، تنها راه مبارزه با این جنون خود آگاهی بشر است که خشونت پرهیزی نیز بخش مهمی از آن را تشکیل می دهد.

**نقره کار:** علل پیدایی و یا چرایی این نوع "جنون" که شما آن را مبنای زندگی اجتماعی انسان و خشونت های اجتماعی و سیاسی انسان قرار دادید، چیست، و چگونه ماهیتی دارد؟ زمینه ی انسانی ( فردی، روانی و...) یا عوامل اجتماعی و فرهنگی که سبب پیدایی این جنون می شوند، کدامند؟

**جهانبگلو:** یکی از استادان من به نام " کورتلیوس کاستوریادیس " که در سال ۱۹۹۷ در فرانسه فوت شد، می گفت: " انسان حیوان دیوانه ای است که جنون او عقل را بوجود آورده است". انسان با نیروی عقل خود از طبیعت فاصله گرفت و به جامعه انسانی شکلی تمدنی داد، ولی این عقل و خردی که خود ابزار و حربه ای برای نقد و سنجش و تفکیک بود در دوران مدرن تبدیل به حربه ای برای مالک و سرور شدن و چیرگی بر دستگاه حیات شد و تمدن عقلانی مدرن خود را به عنوان نجات دهنده بشریت معرفی کرد. چنین شد که عقل رهایی بخش خود تبدیل به عقل سلطه گرا شد. به این گونه جنون عقل دیگری عقل نقاد شد، عقلی که خود منتقد خشونت است تبدیل به منشاء خشونت و سامان دهنده آن می شود و از درون فرایند عقل گرایی مدرن ایدئولوژی های تام گرا مدرن زاده می شوند. اکنون پرسش این است آیا عقل مدرن خود خشونت زاست یا اینکه به ما قدرت مبارزه با خشونت را می دهد؟

به نظر من عقلی که از نظر فلسفی فروتن است و به قول فیلسوف آلمانی کانت حدود شناخت خود و جهان را می داند و با مساله و پرسش اخلاق و زیبایی در گیر است، عقلی است که قابلیت نقد خود را هم دارد و دست به خشونت نمی زند، به عکس عقلی که در قالب یک ذهن شناسنده و فعال در جست و جوی تمامیت است و هر آنچه که عقلانی است را از آن خود و شناخت خود می داند قابلیت تبدیل به خشونت را دارد. خشونت نتیجه تقلیل فردیت تفاوتی است که از نظر وجودی غیر قابل تقلیل است، عقلی که دچار جنون سلطه گرایی است می خواهد تفاوت میان " من " و " دیگری " را نابود کند، به همین جهت عقل محوری مدرن با نژاد محوری و قوم محوری و ایدئولوژی محوری همراه بوده است، در چنین دیدگاهی " دیگری همواره تبدیل به "هماندنی" می شود. عقل وقتی درگیر خشونت می شود، چهره ای جز چهره خود نمی بیند و هر گونه بازنمایی از دیگری به فراموشی سپرده می شود.

**نقره کار:** استنباط من این است که تاکید شما بیشتر به سویه و جنبه ی اجتماعی خشونت به عنوان یک پدیده ی چند سویه ی روانی و اجتماعی است و نقش عوامل انسانی ( روانی )، مثل گزینه خشونت در اشکال گوناگون اش، و یا ویژگی های ساختار روانی آدمی که به عنوان " میراث روانی" با عناوین " لایه خردگرایان"، " لایه غیر عقلانی" از طریق ژن و یا " حافظه نوعی" از انسان - حیوان های اولیه به انسان امروزی انتقال یافته، مورد تایید شما نیست، ویژگی هایی که گفته شده است بر بستر مناسب عوامل اجتماعی تولید خشونت می کنند. آیا می توان این گونه نتیجه گرفت که شما به مانند مارکس ماهیت انسان را صرفاً عبارت از مجموعه ی کلیه مناسبات اجتماعی اش می دانید؟ آیا فکر می کنید رفتار غریزی انسان کاملاً " تسخیر رفتار اکتسابی اوشده؟، و اگر پاسخ شما مثبت است چرا هنوز فقط شاهد کاهش، نه زدایش خشونت فردی، خانوادگی، اجتماعی، مذهبی، دولتی در سطوح و ابعاد مختلف از هند گرفته تا دانمارک و امریکا، و همه ی جوامعی که آزادی، دموکراسی، مدنیت، قانونیت و فرهنگ دمکراتیک در آنها وجود دارد، هستیم؟

**جهانبگلو:** برای پاسخ به پرسش شما فکر می کنم باید نیم نگاهی بر نوشته های استاد کورتلیوس کاستوریادیس داشت. کاستوریادیس به راستی میان سه " قلمرو هستی"، یعنی روان (Psyche) فردیت اجتماعی و سوژه تفاوتی قائل می شود. او بدین گونه با ایمان لیبرالی به موجودیت فردی ما قبل اجتماعی و ما قبل سیاسی که دارای حقوق طبیعی است در مخالفت قرار می گیرد. در واقع اگر خود ما قبل اجتماعی وجود داشته باشد همان روان (Psyche) مونادیکی است که کاستوریادیس از آن سخن می

گوید، یعنی روانی با جهانی بسته که خود را صاحب و مالک مادر می داند و اولین خشونتی که با آن روبرو می شود، وجود پدری است که برای او به معنای این است که کودک همه چیز مادر نیست. این روند مایوس شدن کودک از مادر خود نوعی از خشونت است، ولی گذار روان مونادیک (monadic) به فرد اجتماعی خود روندی است که با خشونت همراه است، اجتماعی شدن روان کودک همراه است با جست و جوی او برای معنا. او با جهان انسان ها روبرو می شود و می کوشد تا به آن معنا دهد. این معانی تخیلی را جامعه به او تزریق می کند. یونانیان باستان در کلمه (Paideia) پایدیا یا آموزش برای این روند استفاده می کردند. شکی نیست کودکی که در جامعه ای که فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو و سیاستمداری چون پریکلس (Pericles) دارد به نوع دیگری آموزش می یابد تا کودک وایکینگی در میان قوم جنگجوی وایکینگ. فراموش نکنیم که فرد ساخت و ابداعی اجتماعی است ولی حتی بعد از روند اجتماعی شدن، روان انسان نقش فعال و خلاق خود را از دست نمی دهد. سوژه یا فاعل قابلیت ایجاد جهانی نو را دارد. این فوران نو و جدید در تاریخ و اجتماع نتیجه خلاقیت سوژه است و می تواند تمامی مفاهیم و معانی قبلی یک جامعه را مورد سؤال قرار دهد. خود مختاری رادیکال ذهن در همین زیر سؤال بردن نهاد های اجتماعی است که برای همه ما درونی شده است.

پس در پاسخ به سؤال شما می توان گفت که جامعه خود ساختاری خود نهاد یافته است و نه خدا، نه عقل و نه طبیعت در سر چشمه و منبع آن قرار نمی گیرند. بنابراین هر جامعه ای به دست خود جهان خود را می آفریند، و آن را جامعه ای دینی، جامعه ای دموکراتیک و یا جامعه ای تکنو کراتیک می نامد. کاهش خشونت خود پروژه ای فلسفی- سیاسی است که بدون دخالت مستقیم شهروندان در مسیر جامعه غیر ممکن است. نباید در انتظار ناجی خشونت پرهیز بود که مثل فرشته ای از آسمان پیام عدم خشونت را در میان شهروندان جامعه ای بیاورد. چنین چیزی هیچگاه صورت نخواهد گرفت. افراد یک جامعه خشونت پرهیزی را در فضای عمومی خود تجربه می کنند

**نقره کار:** در رابطه با انواع خشونت ها، با مکث روی تعریف و معنایی که شما مطرح کردید، یعنی خشونت به عنوان یک " کنش اجتماعی"، مایل ام نظر تان را در رابطه با یکی از این انواع، که با عناوین خشونت مشروع و غیر مشروع، و یا قانونی و غیر قانونی مطرح و شناخته شده، بدانم.

**جهانبگلو:** به نظر من خشونت هیچگاه مشروع نیست، هر چند توجیه پذیر باشد. ولی بد نیست اینجا اشاره ای به ریشه کلمه " مشروع" بکنم. مشروعیت برابر فارسی کلمات انگلیسی (legitimacy) و فرانسوی (legitimite) است. این عبارت در زبان عربی و فارسی دارای بار دینی است و در زبان لاتین کلمه (legitimace) به معنای قانونی کردن است ولی در اینجا قانون در بعد و مساحت شرعی و دینی به کار نرفته است.

نگرش غیر دینی و سکولار کلمه " مشروعیت" بیشتر با روند عقلانی کردن قانون درگیر است و نه الزاماً با بعد دینی آن. در جامعه مدرن آن چیزی مشروع نامیده می شود که با هنجار ها و معیار های جامعه مطابقت کند. در این صورت چون جوامع بنا به تعریف مدرن آن تفاوت اساسی دارند و چون جوامع تغییر پذیرند، بنابراین معیار ها و هنجار ها نیز از دورانی به دوران دیگر تغییر می کنند و آن چیزی که امروز نا مشروع است فردا مشروع خواهد بود. برای مثال اگر شکنجه کردن یا قربانی کردن در جامعه تاریخی ( مثل دوره انکیزیسیون اروپا و آرتکها) قابل قبول بوده امروز دیگر قابل قبول نیست. برای ارتکاب ها قربانی کردن یک آیین دینی و متافیزیکی بود، ولی برای اکثر مردمان قرن حاضر قربانی کردن یک جنایت است.

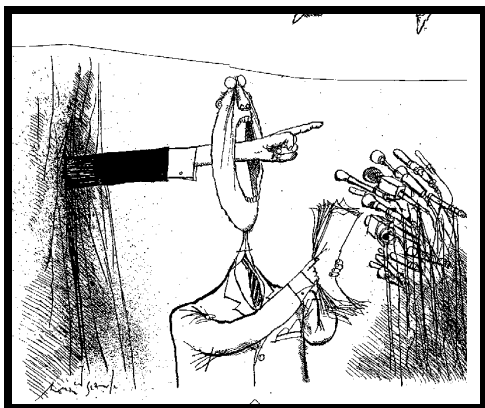
پس همانطور که می بینیم نگاه به مساله خشونت از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت است، ولی این به معنای تأیید نسبی گرایی فرهنگی نیست. چون در جهان امروز ما محتاج یک حداقل اخلاق جهانشمول هستیم که به صورت اصولی پایه ای راهنمای جامعه جهانی یا بهتر است بگوییم مسیر جهانی جامعه انسانی باشد. و این حداقل اخلاق خشونت را مشروع نمی داند، حتی اگر نئولیبرالیسم و محافظه کاران معاصر آن را تحریف کنند.

نئولیبرالیسم می گوید خشونت مشروع نیست اما ضروری است و نئو مارکسیست ها ( افرادی چون ژبژیک ) می گویند خشونت برای ستمدیدگان جهان همیشه مشروع است ولی ضروری نیست. به نظر من خشونت نه مشروع است و نه ضروری. خشونت نافی اخلاق گفتگویی است و ضروری نبودن آن در ارتباط با استراتژیک بودن آن است، چون راههای دیگری برای مبارزه با فقر، نابرابری و بی عدالتی وجود دارند. بر خلاف تصور بسیاری از انقلابیون خشونت نابرابری و بی عدالتی های جدیدی با خود به همراه دارد.

پس خشونت امری مشروع نیست چون به قول هانا آرنه خشونت تعادل سیاسی را نابود می کند که بر مبنای قرار داد اجتماعی قرار گرفته است. اگر به گفته ماکس وبر (Weber) دولت مدرن فاعلی است که خشونت را در انحصار خود می داند به این دلیل است که حاکمیت مدرن ( لویاتان هابزی) خود را در منشاء قرار داد اجتماعی مدرن قرار می دهد ولی قرار داد اجتماعی که گفتگویی است نه آمرانه و بر مبنای ایده کنش ارتباطی میان شهروندان قرار گرفته، خود به خود با خشونت مخالف است و آن را از طریق قانون و فعالیت شهروندان ( شبکه های مدنی) مهار می کند. فراموش نکنیم که در تاریخ این قدرت های الهیاتی هستند که با استناد به منطق الهی - سیاسی خشونت را مشروع می سازند، یعنی بعدی فرا - انسانی و فرا - اجتماعی به آن می دهند.

**نقره کار:** کاربرد مفاهیم خشونت مشروع و غیر مشروع همانگونه که شما هم اشاره کردید بیش تر ناظر بر خشونت مجاز، قانونی و یا ضروری ست، یا لاقال منظور من این است، با دیدگاهی که شما ارایه می دهید این سؤال مطرح می شود که اعمال خشونت های "مجاز، قانونی و ضروری" در جوامع دموکراتیک چگونه توجیه و تبیین می شود؟ اگر اشکال گوناگون خشونت های دولتی ( حکومتی) ای که کشور های دموکراتیک در سطح بین المللی و ملی با توجیهات مشروعانه اعمال می کنند در نظر بگیریم و فقط برای نمونه آنچه پلیس و نیروهای مشابه در آمریکا و کانادا و اروپا اعمال می کنند در نظر بگیریم، این گونه رفتار چه جایگاهی در این تقسیم بندی شما دارند؟ آیا به نظر شما ضرب و شتم یک متهم یا مجرم ( یا بسیاری از اعمالی که ضابطین قانون انجام می دهند)، و یا حمله و ضرب و شتم و دستگیری تظاهر کنندگان و نمونه های دیگر اعمال خشونت نیستند؟ و با این واقعیت چه باید کرد که اگر در خود آمریکا و کشور های مشابه، از اعمال این نوع خشونت ها ( اسمش را بگذاریم زور یا فورس) استفاده نشود سنگ روی سنگ بند نخواهد شد، و جماعت در بسیاری از مناطق و شرایط همدیگر را خواهند درید. آیا بدون اعمال این نوع خشونت ( یا زور و فورس) تامین امنیت فردی و برقراری نظم و صلح عمومی و کنترل و تضمین روابط اجتماعی حتی در کشورهای دموکراتیک عملی خواهد شد؟

**جهانبگلو:** موضوعی که شما اینجا مطرح می کنید بحث قانون و اعمال خشونت قانونی است. گاندی می گوید " قانون غیرعادلانه خود نوعی از خشونت است". در این ارتباط می توان گفت آنجا که حکومتی برای بقای خود از قوانین خشن و غیر عادلانه استفاده می کند قانون را زیر پا گذاشته است. به قول ابراهام لینکلن (Lincoln) "بهترین روش برای الغاء قانون به تاکید بر آن است"، به عبارت دیگر درجه دموکراتیک بودن قوانین در ابطال پذیری آن هاست. اکنون می توان پرسید در یک جامعه دموکراتیک یا قانون مدار نقش پلیس چیست؟ آیا مخالفت با خشونت به معنای مخالفت با پلیس است؟ اگر توجه کرده باشید در دولت های اقتدار گرا پلیس و نیرو های نظامی نقش مهمی را ایفا نمی کنند یعنی به گونه ای نقش بسیج، وزارت اطلاعات، سپاه پاسداران و در مثال های دیگر کی جی بی (KGB) یا گشتاپو از پلیس مهمتر است ولی در در دولت های دموکراتیک که دولت تا حدی باید به شهروندان پاسخگو باشد و امکان تغییر قدرت وجود دارد تجربه های زیادی برای آموزش عدم خشونت به نیروهای پلیس شده است، برای مثال برخی از صلح گرایان مسیحی در آمریکا و کانادا به جا به جایی اسلحه گرم با اسلحه های از نوع دیگر اقدام کرده اند البته از نظر من راه حل درستی نیست بلکه باید به ریشه امور پرداخت و همراه با لغو مجازات اعدام در اکثریت کشور های جهان، دولت



ها را وادار کرد که به نیروهای پلیس و ضد شورش تعلیمات خشونت پرهیز بدهند. اگر قبول داشته باشیم که افراد نیروهای پلیس و ضد شورش هم از مردم هستند و تفاوت چندانی با آنها ندارند، بنابراین می توان امیدوار بود که نیروی پلیس هم می تواند از اصول عدم خشونت پیروی کند. البته این امر باید همراه با تقلیل خشونت، جنایت، دروغ و دزدی در جامعه باشد و جنایت و دزدی بدون مبارزه با فقر و عدالت اجتماعی امکان پذیر نیست. من در اینجا در رابطه با یک جامعه خیالی سخن نمی گویم بلکه توجه ام به جوامعی است که هر چقدر در آنها دولت بیشتر به فکر مردم است و برابری اقتصادی و اجتماعی بیشتر است، جنایت کمتر است.

اگر قبول داشته باشیم که پلیس در هر کشوری بیشتر نقش یک نیرو (force) را ایفا می کند تا نقش اعمال خشونت

(Violence). بنابراین می توان نتیجه گرفت که هدف پلیس آزار رساندن و نابودی شهروندان نیست، بلکه دفاع از شهروندان است و من این کلمه "دفاع" را به همانگونه به کار می برم که در ورزش های رزمی مثل جودو و کونگ فو. به عبارتی هدف پلیس باید این باشد که نیروی شر تبهکاران را تبدیل به نیروی خیر کند، یعنی بدون داشتن فلسفه اعمال خشونت، خشونت آن ها را خنثی کند، این تنها با نیروی پلیسی به دست می آید که آموزش یافته است و رفته رفته مواجهه خشونت پرهیز با دزدان، تبهکاران را جایگزین مواجهه قهر آمیز می کند. اگر کشوری مثل دانمارک را با کشوری چون ایران مقایسه کنید می بینید که رؤسای پلیس همگی باید دارای درجه فوق لیسانس حقوق از دانشگاه باشند و هر یک از افراد پلیس به مدت ۳ سال آموزش می بینند. آیا چنین چیزی در مورد سردار رادان و امثالهم صادق است؟ در فنلاند برای هر صد هزار نفر ۰/۷۰ در صد قتل وجود دارد در حالیکه در آمریکا این رقم ۸/۴ در صد است، به هر عنوان من با ضرب و شتم تظاهر کنندگان و مجرمان از سوی پلیس مخالفم و فکر می کنم باید کوشید تا هر چه بیشتر در جامعه ای دموکراتیک به نیروهای پلیس آموزش های خشونت پرهیز داد.

**نقره کار:** چه رابطه ای بین پدیده ی "دفاع از خود"، به عنوان واکنشی طبیعی، که به ناچار بار حسی و عاطفی آن بیش از بار عقلی آن است، با خشونت می بینید؟

**جهانبگلو:** به نظر من باید متوجه این موضوع بود که "دفاع از خود" در برابر هر نوع خشونتی همواره یک عمل اخلاقی و شهروندی است، نه غریزی و احساسی. اگر دفاع از خود یک عمل غریزی باشد تبدیل به قتل می شود و به قول بوکنر (Buchner) نمایشنامه نویس آلمانی "قتل آنجایی آغاز می شود که دفاع از خود پایان می گیرد"، پس هدف دفاع از خود به ویژه در جنبش های مدنی، محکوم کردن خشونت است نه ایجاد خشونت جدید.

در عمل "دفاع از خود" هیچ تحرک مثبتی در برابر حریف صورت نمی‌گیرد زیرا کسی که مجبور شد از خود دفاع کند، از سوی کسی یا چیزی که او را وادار به خشونت کرده مورد ضعف قرار گرفته است. شاید به همین جهت بتوان گفت که خشونت سلاح ضعیفان است، همانطور که عدم خشونت سلاح کسی است که ضعف اخلاقی و کینه تیزی را پشت سر گذاشته است. به عبارت دیگر کسی که صرفاً برای دفاع از خود به خشونت به عنوان امری مثبت نگاه می‌کند به دنبال نقد ساختار خشونت و حقیقت جویی نیست. اگر دفاع از خود ایجاد کننده هیچگونه اخلاق خشونت‌پرهیزی نباشد صرفاً عملی نا آگاهانه است که در دیگری هم آگاهی در عمل خشن و غیر اخلاقی خود ایجاد نمی‌کند. بگذارید مثالی از "دفاع از خود" را مطرح کنم که همیشه در اذهان است و آن نوع برخورد با یک تبهکار یا یک تجاوزگر است. بسیاری در فرهنگ های گوناگون معتقدند که باید برای دفاع از خود و حفظ جان خود و خانواده با یک تبهکار یا تجاوزگر به صورتی خشن برخورد کرد. ولی آنچه که در این شرایط استفاده می‌شود "زور" یا (force) است و نه خشونت. زور به معنای پتانسیلی است که شما برای خنثی کردن خشونت دیگری استفاده می‌کنید ، در مثال تبهکار و تجاوزگر هدف نابودی او یا قتل او نیست بلکه خنثی کردن اوست، شاید به همین دلیل جین شارپ عدم خشونت را با هنر جیو جیت سو (Jiu-Jitsu) مقایسه می‌کند. به عبارت دیگر ، مقابله با یک قاتل نباید خود تبدیل به یک قتل شود . اگر ما تبدیل به قاتل های جدیدی شویم چگونه می‌توانیم قتل را محکوم کنیم؟

م: من هم فکر می‌کنم دفاع از خود خشونت نیست، واکنش انسان در برابر خشونت نمی‌تواند خشونت باشد ، دفع خشونت است، واکنشی است برای کاستن آسیب دیدن و جلوگیری از بروز مرگ، اما در همین دفع خشونت چه اتفاقی می‌افتد؟ علیرغم تدوین قوانین ویژه برای امر دفاع از خود ، حتی در کشورهای دموکراتیک شاهدیم که گاه قتل اتفاق افتاده است ، در جوامعی شبیه جامعه ما نمونه‌ی قتل‌های ناشی از دفاع از خود فراوان اند ، ( برخی از زنانی که اخیراً در ایران اعدام شدند ، و یا به جرم قتل محکوم به اعدام شده‌اند در هنگام دفاع از خود مرتکب قتل شده‌اند) ، این نوع ارتکاب به قتل آگاهانه و فکر شده نیست، انسان به هنگام قرار گرفتن در یک تنگنا و در شرایط احساس خطر و ترس برای نجات خود و یا عزیزانش ، یک واکنش حسی و عاطفی ، و با کمی تساهل شاید بتوان گفت غریزی، از خود بروز می‌دهد ، بدون تردید منظور من این نیست که عنصر فکر و تعقل در آن نیست اما بخش حسی و عاطفی روان آدمی در چنین شرایطی غالب است چرا که امکان و فرصت تفکر و تعقل مهیا نیست. نمونه‌ی اجتماعی‌اش در جنبش سبز اتفاق افتاد ، به تظاهرکنندگان حمله می‌شد و آن‌ها را به شدت مورد ضرب و جرح قرار می‌دادند ، در مواقعی ، به ویژه هنگامی که تظاهرکنندگان در تنگنا قرار می‌گرفتند و با هیولاهای مرگ آفرین حکومت اسلامی مواجه می‌شدند از خود دفاع می‌کردند ، و این واکنش را بسیاری همان اعمال خشونت معنا کردند . البته تردیدی نیست که دفاع از خود در سطح اجتماعی یا سیاسی نسبت به دفاع از خود فردی ، با عقلانیت بیشتری همراه است.

رج: به نظر من مساله دفاع از خود در ارتباط با سامان دهی قانونی و دموکراتیک جامعه قرار می‌گیرد. پرسش این نیست که کسی حق دفاع از خود را ندارد، پرسش این است که هدف دفاع از خود چیست؟ آیا مساله کاستن از خطر مرگ است؟ آیا مساله نابودی دیگری است؟ آیا مساله انتقام است یا مبارزه با فکر انتقام؟ دفاع از خود به عنوان یک امر بلاواسطه و غریزی با احساساتی مثل ترس و نفرت ارتباط پیدا می‌کند ، نه با ماهیت خشونت. باید به این امر توجه داشت که خشونت به هیچگونه مشروع نیست حالا چه از سوی موضوع و مفعول خشونت اعمال شود چه از سوی فاعل خشونت. پارادایم "دفاع از خود" خود بر این عقیده است که مقوله‌ای به نام " تقدس حیات" و " کرامت انسانی" وجود دارد. در غیر این صورت خشونت را به عنوان مقوله‌ای طبیعی می‌پذیرد و با آن مبارزه نمی‌کند ولی به خود اجازه می‌دهد که این مقوله را زیر پا بگذارد. دفاع از خود حقی است که هر انسانی و هر شهروندی به خود می‌دهد ولی باید دید ادامه آن در صحنه اجتماع تا چه حد به ما کمک می‌کند که از دور باطل خشونت در بیاوریم. من با ملکم ایکس (X Malcolm) موافق نیستم که دفاع

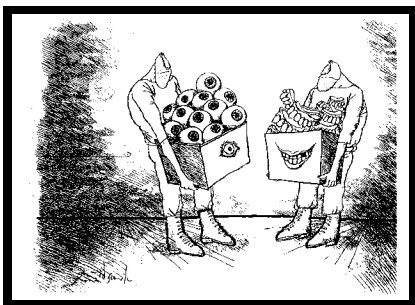
از خود را حق مسلم بشریت می‌داند بلکه با مارتین لوتر کینگ موافقم که دفاع از خود به نوعی تحمل و پذیرش اصل خشونت است، و فاصله بین خشونت دفاعی و خشونت تهاجمی باریک است. شکی نیست که هر فردی باید قادر باشد جان خانواده خود را از چنگال خشونت نجات دهد، ولی آیا هر زمانیکه چنین کاری انجام می‌شود با این فکر است که باید دیگری را نابود کرد؟ جالب اینجاست که احساسات انسانی ما مثل ترس و یا شهوت یا حرص و طمع کمتر ما را به خشونت اجتماعی و می‌دارند تا مفاهیم و قالب های تخیلی که از سوی جامعه به ما داده شده ، و کاملاً خیالی و تصادفی هستند ، مثل کشتن برای ناموس ، کشتن برای دین ، کشتن برای وطن و....

اخیراً قاتل خیابان کاخ تهران فریاد می‌زد که آن جوان را کشته چون ناموس او را از او گرفته است، به نظر می‌رسد که در اینجا دفاع از ناموس از خشم و ناراحتی بیشتر بوده است. به نظر من عدم خشونت یک فرایند فراگیری اجتماعی است که در یکروز عملی نخواهد شد. اگر جنبش سبز و جامعه مدنی ایران برای آینده ایران معنایی داشته باشد در نگرش اخلاقی آن به مقولاتی چون قانون ، شهروندی و خشونت است. حکومتی که جنبش سبز را نابود می‌کند قتل میدان کاج را تحمل می‌کند و به عنوان ناظر در پیشگیری از قتل عملی را انجام نمی‌دهد. ولی تظاهرکنندگان جنبش سبز که قاتل نیستند و نمی‌خواهند باشند، آنها با ماهیت قتل و خشونت مخالفند. بنابراین حرکت اجتماعی آنان حتی در قالب دفاع از خود باید همواره این محتوی اخلاقی را به همراه داشته باشد و خشونت را محکوم کند. تفاوت چه گوارا و گاندی در همین است ، برای چه گوارا هدف مهم بود و برای گاندی شیوه رسیدن به هدف.

**نقره کار:** به درستی اشاره کردید که از دنیای خیالی صحبت نمی‌کنید، مایل ام بدانم در دنیای واقعی "فضیلت اخلاقی" جنبش سبز که خشونت پرهیزی آن بود چه دستاورد عملی‌ای در کاهش رنج و ادبار و فلاکت مردم میهنمان خواهد داشت؟ ، چه تأثیری این فضیلت بر نظم موجود حکومت اسلامی داشت و یا می‌تواند در چشم انداز داشته باشد؟ آیا در جامعه‌ای مثل ایران و حکومتی مثل حکومت اسلامی به صرف کسب این فضیلت اخلاقی می‌توان تغییر و تحول فرهنگی و اجتماعی و مدنی ایجاد کرد و خشونت را "به بند کشید و به زیر فرمان عقل در آورد"؟ . امیدوارم این گونه تعبیر نشود که من خواهان خشونت و مبارزه مسلحانه و انقلاب قهر آمیز و از این دست موارد ، که اینگونه نیست می‌خواهم بدانم این سوی ماجرا چه دستاوردی برای ستمدیدگان فکری و یدی میهنمان داشته و دارد، آیا حذف پاسخ به خشونت دولتی و مذهبی به معنای حفظ نظم موجود نخواهد بود؟ آیا با وجود حکومت اسلامی دستیابی به حقوق اولیه‌ی انسانی به حکم برهان و عقل، و یا سازش و مصالحه عملی‌ست؟

**جهانبگلو:** سرمایه اخلاقی دست آورد یا مشروعیت اخلاقی است که شخصیتی یا جنبش مدنی در سطح جامعه به دست می‌آورد. به نظر من سرمایه اخلاقی نهادی یا جنبشی بر مبنای درجه اعتماد و مسؤلیتی است که در میان افراد ایجاد می‌کند. همانقدر که بی‌اعتمادی میان افراد موجب ایجاد نفرت و کینه و خشونت میان آنها می‌شود به همان اندازه سرمایه اخلاقی حرکتی یا نهادی اجتماعی می‌تواند ایجاد کننده اخلاق مدنی و حس اعتمادی سیاسی و اجتماعی شود. اخلاق مدنی که به نظر من پایه اساسی حیات دموکراتیک یک جامعه است بر مبنای دو گونه احترام قرار گرفته است. از یک سو احترام به ارزش‌هایی که هر حرکت دموکراتیکی در منشاء آن قرار می‌گیرد و به همین دلیل قابلیت پرسش در باره آنها و تغییر شان را دارد، و از سوی دیگر احترام به قضاوت‌هایی که در هر حرکت دموکراتیکی وجود دارد و تجربه آن موجب از بین رفتن رفتارهای سکتاریستی و تک‌گفتاری و تک‌اندیشی می‌شود.

آنچه که جنبش سبز به مردم ایران آموخت و این قابل قبول مستبدان نیست این است که جمهور مردم بدون عدم خشونت به دست نمی‌آید و هر گونه خشونت پرهیزی اجتماعی و سیاسی در ایران مستلزم جمهور مردم و بازیگران جامعه مدنی در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی مملکت خویش است. هدف جنبش سبز اعتراض و مبارزه با قوانین غیر عادلانه موجود در جامعه ایران است، اگر این موجب کاهش رنج و فلاکت



**نقره کار :** تاریخ ما تاریخ انواع خشونت هاست ؟ حتی تاریخ اسطوره ای ما سرشار از خشونت است. در این تاریخ حتی یک پادشاه نمی توان یافت که فکر و دست اش به شکنجه و قتل مخالفان خود آغشته نشده باشد. اینان نه فقط مخالفان خود و دگراندیشان و مردمان عادی که حتی در پدرکشی، برادرکشی، پسر کشی و کور کردن و خفه کردن نزدیکان شان نیز نمونه وار بوده اند، که البته بعد از اشغال اسلامی میهنمان خشونت گسترده تر و فجیع تر شد. چرا تاریخ مان چنین سیمای هراس آور و دردناکی دارد؟

**جهانبگلو:** خشونت امری است که در میراث فرهنگی و سیاسی بسیاری از ملت ها از جمله ایرانیان لانه کرده است و آن را در سطوح مختلف روابط اجتماعی مثل رابطه زناشویی، پدر و فرزندی، معلم و شاگرد و احزاب سیاسی و ساختار دولت می بینیم.

ایرانیان بسیاری از مشکلات تاریخی خود را به گردن فراز و نشیب های سیاست بین الملل و دخالت دولت هایی چون روس و انگلیس و امریکا می اندازند. ولی حقیقت امر این است که تا بیش از نیم قرن پیش ایران با هنجار ها و معیار ها و ساختار های قبیله ای و ایلی روبرو بود که موجب در گیری و خشونت میان افراد جامعه می شد. خشونت آمرانه از سوی دولت فقط یک نوع از خشونت اجتماعی و سیاسی است که در ایران با آن مواجه هستیم. ولی فرهنگ خشونت که همراه با تبعیض قومی، زبانی، جنسی و ملی است در میان بسیاری از شهروندان ایرانی رواج دارد. حتی خیلی از روشنفکران و هنرمندان که با خشونت دولت مخالفند و خود از ان صدمه دیده اند با حقوق فرهنگی آذری ها و کرد ها و اقلیت های دینی مخالفند و هر گونه اعمال خشونت علیه آن ها را مشروع می دانند. بسیاری از روشنفکران دینی حاضر نیستند در باره حقوق همجنس گرایان فکر کنند، چون همجنس گرایی را امری غیر اخلاقی می پندارند.

بنابراین همانطوریکه بار ها تکرار کرده ام، پرسش اصلی ما فقط نابودی و یا سرنگونی یک دولت یا یک حکومت نیست، بلکه مبارزه با فرهنگ خشونت در سطح جامعه ایران است. پرسش اصلی ما این است : چرا جامعه ما اصغر قاتل، خفاش شب، خلخال و سردار رادان ایجاد می کند؟ آیا با کشتن و نابود کردن این افراد و افرادی از این نوع مساله خشونت در جامعه ایران حل می شود؟ فکر نمی کنم. اگر با فرهنگ خشونت مبارزه نکنیم، خشونت نوع دیگری و با چهره ای جدید در آینده ایران در انتظارمان است.

**نقره کار :** اعمال و ستایش خشونت در جامعه ی ما به این یکی دو قرن بر نمی گردد و همانطور که اشاره کردید میراثی فرهنگی و اجتماعی ست، در تاریخ ما حتی در آموزه های روشن بین ترین پیامبران، مثل زرتشت هم می توان رگه هایی از تبلیغ خشونت دید، و خشونت از همان هنگام تا کنون یا به عبارتی آغاز حیات تاریخ حقیقی ما وجود داشته است، همه ی انواع خشونت ها، دولتی، حکومتی، فردی و... . سؤال من هنوز این است : کدام عامل اجتماعی و انسانی در بروز پیدایی این خشونت نقش ایفا کرده است ؟. شما در نوشتاری از روح ایرانی که زمانی از عظمت سیاسی و فرهنگی بسزایی بر خوردار بود نام برده اید، که در این پانصد سال اخیر به

مردم ایران شود، جای بسی خوشنودی است ولی جنبش های مدنی قابلیت برنامه ریزی اقتصادی و سیاسی را ندارند. دقیقا" فرق جامعه مدنی و دولت در این است که جامعه مدنی فاقد مکانیسم های قدرت است و بنابراین قدرت سیاسی آن همواره به صورت بدیل مطرح می شود ولی با وجود این من بر این اعتقادم که بخش اعظمی از بدبختی مردم ایران از عدم اعتماد آنها به قانون و به مجریان آن می آید، درست است که در تاریخ مدرن و معاصر ایران به ندرت سیاستمداری یا نماینده دولتی مجری قانون بوده و بیشتر از آن به نفع قدرت خود سوء استفاده کرده است، ولی همانطور که قبلا" هم گفتم مساله اصلی فقط عمودی دیدن نیست، بلکه جامعه باید بتواند به طور افقی مکانیسم هایی را هم در میان اعضای خودش و بدون در نظر گرفتن دولت ایجاد کند. من اعتقادی به تغییر شخصیت های سیاسی ندارم چون در دراز مدت جوابگوی مسایل اساسی ایران نیست، بلکه معتقدم که با شیوه های خشونت پرهیز باید روانشناسی توده ایرانی را تغییر داد. جنبش سبز و بویژه حرکت اجتماعی زنان ایرانی به ما نشان داد که این امر امکان پذیر است.

**نقره کار :** باشناخت تاریخی و فرهنگی ای که از جامعه خود داریم، و همینطور با توجه به نهادینه شدن اسلام سیاسی در ایران فکر نمی کنید خشونت پرهیزی جنبش سبز نه حاصل تحول انسانی و فرهنگی در بخشی از مردم میهنمان بل که ناشی از قدرت سرکوب و وحشیگری حکومت اسلامی و هراس از این سرکوب و وحشیگری بود؟ ما در همین پایتخت، که قلب جنبش سبز بود، چندی بعد فاجعه ها دیدیم، که نمونه اش فاجعه ی میدان کاج بود.

**جهانبگلو:** جامعه ای که از خشونت عمیق رنج می برد، مثل خون آشامی ست که برای ادامه زندگی به خون تازه محتاج است. به نظر من باید خشونت فردی، گروهی و سیاسی در جامعه ایران را در ارتباط با یکدیگر قرار داد. زمانیکه نهاد های اجتماعی و سیاسی یک جامعه بر مبنای خشونت و زورگویی و رفتار و منش مستبدانه قرار گرفته باشند افراد جامعه استفاده از حربه خشونت را امری مشروع می دانند. من بارها به گوش خودم در شهری مثل تهران شنیدم که کسی گفته که "اقا چرا دزدی بد است، وقتی رئیس جمهور مملکت هم دزد است؟" همانطور که در اینجا می بینید اشاره در اینجا به "فرد" است نه به "نهاد"، سیاست در ممالکی مثل ایران خیلی شخصی است و به همین دلیل رفتار مردم ما، با خوب یا بد بودن سیاستمداران تغییر می کند. اگر فردا گاندی رهبر ایرانیان شود بسیاری از هموطنان ما از او تابعیت خواهند کرد، چنانکه مصدق تاثیر خوبی بر نسل سیاستمداران زمان خود گذاشت و حتی بسیاری از دین سالاران هم برای او احترام قائل بودند. البته من به شخصه اعتقادی به "سیاست شخصی شده" ندارم و چاره ایران را در نهاد سازی می بینم. به نظر من اهمیت مشروعیت در امر نهاد سازی بود. اگر مشروعیت موفق می شد بی شک احترام به نهاد قانون و مجلس هم پا می گرفت ولی ما متاسفانه با سیاست های غلط رضاشاهی و محمد رضا شاهی به طرف سیاست مشخص شده و خصوصی شده رفتیم و مردم از فضای عمومی دور شدند. خالی ماندن فضای عمومی همیشه تمرین خشونت پرهیزی و دموکراسی را به تعویق می اندازد. وقتی مردم فضای گفتگویی نداشته باشند با ایدئولوژی های از پیش ساخته یا نتایج بدون تحلیل به جان هم می افتند. یکی از دلایلی که در ترکیه امروز خشونت های میان حزبی کم شده و خطر کودتای نظامی کاهش یافته، امکان گفتگوی شهروندان از طریق نمایندگان پارلمان و احزاب است. وقتی وزیر مملکت با وقاحت دروغگویی می کند و نماینده مجلس اندکی برای حقوق مردم ارزش قائل نباشد، مردم عادی نه به قانون اعتقاد دارند و نه به مجریان قانون و مثل قیصر و صادق کرده خود را مجری قانون و ناموس خود می دانند. نهاد های سیاسی خشونت آمیز هم قیصر تولید می کنند و هم نظریه جنگ مسلحانه، چون همه فضای بحث و گفتگو و اجرای قانون را بسته می بینند. ولی باز من معتقدم که در چنین فضایی هم می توان ترویج خشونت پرهیزی داشت و آرمانگرا هم نبود. بهترین مبارزه با خشونت نهادینه شده در ایران این است که آن را از روح خود بیرون کنیم.



حاشیه تاریخ رانده شده است. چه عواملی سبب شده اند تا خالقان این روح، حتی پادشاه عادل اش فرمان قتل عام فجیع دگراندیشان صادر کند؟

**جهانبگلو:** اشاره شما به رگه های خشونت در آموزه های زرتشت مستلزم خواندن دو باره گاتها و یا سرود آسمانی زرتشت است. تا آنجا که من اطلاع دارم رگه ای از خشونت در خود زرتشت نیست بلکه آن را می توان در نهادینه شدن دین زرتشت، به ویژه در دوره ساسانیان دید. اولاً "ادیان وقتی نهادینه می شوند محتوای اخلاقی خود را از دست می دهند و بیشتر تبدیل به روشی برای کسب و کنترل قدرت در می آیند. همانطوریکه می دانید گاتها با مفهوم راستی و راستگویی آغاز می شود و سپس اعلام می کند که باید با دروغ و خشم مبارزه کرد. تحمل، بردباری، شکیبایی و تساهل مضامینی هستند که در بسیاری از اندرزه های ایرانی وجود دارند. کمتر کسی ممکن است با خواندن قابوس نامه، مرزبان نامه، اخلاق ناصری و گلستان سعدی تبدیل به خفناش شب، قاتل میدان کاج و یا سردار رادان شود. پس پرسش اصلی اینجاست. ریشه های خشونت در کجای اندیشه ایرانی جای دارد؟ من فکر می کنم می توان گفت که ایرانیان ملتی فاجعه زده هستند چون به طور مداوم تحت هجوم قوای خارجی و سلطه داخلی قرار گرفته اند. این تهاجمات داخلی و خارجی موجب شده اند دو نوع روانشناسی در میان ایرانیان رونق پیدا کند، از یک سو نگاهی عارفانه و گاهی هم بیش از حد منفعل به جهان و از سوی دیگر نگرشی که بر مبنای عدم اطمینان و امنیت و حرص و طمع و انباشت قرار گرفته است. این نگرش دوم که بسیار هم میان ایرانیان رواج دارد با خود دروغگویی و خشونت را به همراه دارد. اینکه باید به فکر فردا بود چون در ایران هیچ سنگی بر سنگ دیگر بند نمی شود، موجب می شود که دروغ در خانواده و در جامعه میان شهروندان رواج پیدا کند و حکومت به طور کلی به عنوان سامانی نامشروع و دروغ پرداز ارزیابی شود. روح ایرانی رافکاری متضاد می سازند، روح زاپنی مخلوطی از فلسفه زن (ذن) (Zen) و میلیتاریسم است. منتقدان اقتدار طلبی و خشونت در تاریخ ایران کم نیستند ولی همواره یا نابود شدند و یا به گوشه ای کشیده شدند، ولی نباید نا امید شدو نتیجه گرفت ایران قابلیت تولید یک واتسلاو هاول یا یک ماندلا را ندارد. تنها راه ترویج و پیشبرد عدم خشونت در دو سطح نظری و عملی است و این کارنحیگان جامعه و فعالان مدنی جامعه ایران است.

**نقره کار:** در آموزه های دینی (یا مذهبی) می باید عناصری وجود داشته باشند که ظرفیت خشونت آفرینی به ویژه به وقت نهادینه شدن را داشته باشند. همه ی فجایع و مسایل را نمی شود اینگونه توجیه که چون مغان زرتشتی به زور گویی روی آوردند سقوط امپراتوری ساسانیان را سبب شدند و "زرتشت مثل اسلام به ذات خود ندارد عیبی". البته قصد من نادیده گرفتن آموزه های انسانی و اخلاقی زرتشت نیست اما حاصل این دست آموزه ها آنجا که دین و مذهب سیاست می کنند چه خواهد شد:

«ای گمراهان بت پرست شما همه از تبار نژاد سیه دلان و کژمنشاند، کسانی که از شما پیروی کرده و به شما زیاده از حد احترام گذارند نیز از تبه کاران به شمار آیند. کردار محیلانه و ریاکاری شماها از دروغ و خودستایی سرچشمه گرفته است. از این رو در سراسر گیتی به بدنامی شناخته شده اید و مورد تنفر مردم می باشید.»<sup>(۱)</sup>

آیا فکر نمی کنید مذاهب و به طور کلی هر نوع اندشگی ای که خود را منادی حقیقت مطلق می پندارد نقش آفرین ترین و مهم ترین عامل اجتماعی در پیدایی خشونت هستند؟ برای پاسخ مثبت آیا همین بختک هولناک اسلامی که بر جان و جهان مردم میهنمان چنگ انداخته نمونه قابل اتکایی نیست؟

**جهانبگلو:** به نظر من باید دست از کلی گویی در باره دین برداشت. تقریباً همه ادیان ابراهیمی از صلح و خشونت همراه با هم سخن می گویند. می توان به مفهوم خشونت در بسیاری از متون فلسفی و دینی اشاره کرد، ولی مساله اصلی تاویل و تفسیر متون است و استفاده از آنها در چارچوب جهان امروز.

به نظر من عدم خشونت ارتباطی به ایمان داشتن یا ایمان نداشتن ندارد، می توان سکولار بود مثل ماندلا یا آنگ سان سوچی و به عدم خشونت در زمینه سیاست اعتقاد پیدا کرد (به ویژه دوره دوم ماندلا) یا اینکه مثل لوتر کینگ و گاندی دینی بود و اعتقاد به خدا را مبنای اصلی خشونت پرهیزی اجتماعی قرار داد. ولی مساله اصلی این است که هر فردی از ایمان خود چه استفاده ای می کند. آیا از ایمان به عنوان حربه ای برای دروغ گفتن و سلطه بر دیگران استفاده می کند؟ آیا از ایمان برای فرار از واقعیت استفاده می کند؟ یا اینکه مثل عبدالغفار خان از ایمان خود برای بهتر کردن خود و جامعه خود استفاده می کند؟ من با نهادینه شدن سیاسی آموزه های دینی در جامعه مخالفم ولی فکر می کنم که دین مثل فلسفه و هنر جزء جدا نشدنی تمدن بشر است و بدون وجود دین بشریت قابلیت بعضی از ساحت های وجودی و پرسش های فکری را از دست خواهد داد. اشاره شما به زرتشت درست است ولی به نظر من باید زرتشت را با دیدی خشونت پرهیز و نه با تعصب خواند، همانطوری که خواندن مارکس یا گاندی یا جان لاک بدون تصببات فکری در طرح پرسش مفید تر واقع می شود. اگر ما با دیدی خشونت آمیز و قهر آمیز به سوی متون دینی و فلسفی برویم، چیزی جز خشونت حاصل ما نخواهد شد، به قول تامس مرتون (Thomas Merton) آنچه که ما باید باشیم آن چیزی است که ما هستیم. آنهایی که در متون الهی به دنبال دلیل و برهان برای قتل و جنایت می گردند چیزی جز قتل و جنایت نخواهند یافت و آنان که در جست و جوی صلح و مدارا هستند می توانند به مقصود خود برسند. اگر گات ها را کنار گلستان سعدی، قابوس نامه، اخلاق ناصری، مرزبان نامه و الانسان الکامل (عزیزالدین نسفی) قرار دهیم شاید بتوانیم نتیجه بگیریم که ایرانیان هم می توانند قومی خشونت پرهیز باشند.

**نقره کار:** اظهار امیدواری کردید که ایران قابلیت تولید روشنفکرانی چون واتسلاو هاول را داراست، من هم امیدوارم چنین شود با این تفاوت که هاول ایرانی در عمل بهتر از هاول چک عمل کند. هاول به عنوان روشنفکری که وظیفه روشنفکر در مقابله با خشونت را خوب می دانست و در حرف به آن وفادار می نمود در عمل همان تفاوت حیات خیال و واقعیت بسیاری از روشنفکران خشونت ستیز شد، چگونه می توان موعظه گر خشونت پرهیزی و مسالمت و مدارا و صلح شد و اندرزگوی آن، اما در مقام ریاست جمهور و دولت، تولید و فروش سلاح های مرگبار به کشور های دیگر را تأیید کرد؟

**جهانبگلو:** اهمیت هاول در دو چیز است: نخست، اشاره به مفهوم "توان ناتوانها" (Power of the powerless) و اینکه جامعه مدنی تا چه حد قادر است به طور خشونت پرهیز خود را در برابر قدرت های استبدادی و تام گرا توانمند کند و سپس استفاده از مضمون "زندگی در حقیقت" و مبارزه علیه دروغ. هاول به ما می آموزد که آنهایی که در قدرت نیستند می توانند قدرت را زیر سؤال ببرند، مهم اینجا است که جامعه مدنی مثل دولت یا قدرت حاکم در دروغ زندگی نکند و دروغ را نپذیرد. آنچه که برای من در آثار هاول جالب است و البته در دو دیداری که با او داشتم این مساله را مطرح کردیم، اشاره به این مطلب جالب است که چگونه زندگی در حقیقت می تواند دروغ را شکست دهد. خوشحالم که می بینم مبارز چینی، لیوشیابو، برنده جایزه صلح نوبل ۲۰۱۰ نیز دنباله رو اندیشه های هاول است. اکنون شما ممکن است تناقضی میان هاول مبارز مدنی و هاول رییس جمهوری چک ببینید، من بشخصه فکر می کنم که جدایی بدون خونریزی اسلوواکی از جمهوری چک در زمان هاول خود نشان دهنده این امر است که هاول مرامی دموکراتیک داشت و اعتقاد او به کاهش خشونت در جامعه چک بود و نه ازدیاد آن. البته نمی توان از هاول انتظار داشت که یک گاندی جدید باشد. بشریت ممکن است هر هزار سال یکبار یک گاندی داشته باشد.

✱